MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

I. LA TRINIDAD DE DIOS

Edición al cuidado
de
LUCIO GARCIA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Revisión Teológica
del
M. I. Sr. D. JOSE M.ª CABALLERO CUESTA
Canónigo Lectoral de Burgos

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID, 1960

Título original alemán:

Katholische Dogmatik
(Max Hueber Verlag. München, 1955)

Traducción de

RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH y LUCIO GARCÍA ORTEGA

Todos los derechos reservados para todos los países de habla española
por EDICIONES RIALP, S. A. Preciados, 44 —MADRID

Número de registro: 1997-60. — DEPÓSITO LEGAL: M. 11914 - 1961

HUECOLOR JASPE, 42 MADRID

PRESENTACION

Michael Schmaus nació en Oberbaar, pequeña aldea de Baviera, el 17 de julio de 1897. Tras sus estudios teológicos, realizados en el Seminario Diocesano de Freising y en la Universidad de Munich, como alumno del Colegio Ducal Georgianum, es ordenado sacerdote en 1922. Vienen años de actividad universitaria como auxiliar de cátedra, en el seminario de su diócesis primero, y luego en la Universidad de Munich. El contacto con el gran investigador de la teología medieval, Martin Grabmann, es decisivo para el desarrollo científico del joven estudioso. A la ayudantía con Grabmann se suman viajes de estudios para la investigación de manuscritos medievales por Austria, Italia, Francia, Bélgica, Holanda, Inglaterra y España. En 1929 es llamado Schmaus desde Praga para ocupar la cátedra de Dogma en la universidad alemana de la capital checa. En 1933 se halla ya en Muenster de Westfalia, regentando asimismo la cátedra de Dogma. En 1946, tras el desastre alemán, baja a Baviera, donde le cabe un papel muy destacado como reorganizador de los nuevos cuadros de la Facultad de Teología de la Universidad de Munich, suprimida en 1944 por la policía nacionalsocialista, y con posibilidades ahora para recomponer su claustro con las mejores fuerzas de la teología alemana: Seppelt, historiador; Meyer y Stummer, exégetas, desplazados de la Universidad de Breslau; Steinbuechel, moralista; Soehngen, que a la vez que es llamado para explicar Teología fundamental en Munich recibe una invitación para regentar una cátedra en la Facultad de Filosofía de Gotinga, optando por incorporarse a los de Munich; Pascher, eminente liturgista; Moersdorf, autor del manual de Derecho Canónico más difundido por Alemania... En 1951 es nombrado Schmaus Rector de la Universidad de Munich.

La brillante actividad universitaria de Michael Schmaus ha encontrado el reconocimiento de prestigiosos organismos científicos europeos. En 1952 fué nombrado miembro de la Academia Bávara de las Ciencias, en 1957 la Academia Teológica Romana le incluye entre sus miembros de número. Pertenece también al comité directivo de la Academia Occidental y de la Academia Católica Bávara, así como al Instituto para el encuentro de las ciencias naturales y la fe, de la Sociedad Goerresiana.

La carrera universitaria de Michael Schmaus está unida en todo momento a un servicio muy estrecho a los intereses de la Iglesia. En 1951 Pío XII le muestra su reconocimiento nombrándolo prelado doméstico. En audiencias concedidas a personalidades católicas alemanas, el finado Pontífice aludió alguna vez a la obra del *gran teólogo* Michael Schmaus.

El profesor Schmaus es asequible, amable y expansivo. Goza de gran popularidad entre la población estudiantil muniquesa de todas las confesiones y razas, ya que su celo sacerdotal le lleva a ocuparse minuciosamente de todas las necesidades y problemas que los estudiantes le presentan, haciendo valer su influencia a favor de los estudiantes más necesitados. Vive abierto a las inquietudes del mundo moderno. Una demostración palpable de su afán de acercamiento al hombre de nuestros días constituye sin duda su dogmática, en la que el discípulo de Grabmann, amaestrado en todas las sutilezas de la teología medieval y patrística, amplifica su campo de miras hacia la fenomenología, el existencialismo y la historia de las religiones, para establecer un diálogo valedero entre las gentes de más distintas procedencias.

La obra científica del profesor Schmaus ha culminado en la edición de su *Dogmática*. A este trabajo han precedido multitud de estudios monográficos sobre la teología patrística y medieval. Entre los primeros destaca su obra en dos volúmenes sobre *La doctrina psicológica de San Agustín sobre la Trinidad*. Su *Esencia del Cristianismo*, resumen de las lecciones leídas en Munich a raíz del desastre alemán, constituyen un documento de alto valor religioso. Ha sido traducido a varios idiomas. Mención especial merece su *Escatología*.

En la actualidad dirige la edición de la *Muenchner Theologische Zeitschrift;* del *Manual de Historia de los Dogmas* que están apareciendo en Herder, en Friburgo de Brisgovia; edita los *Beitraege zur Theologie und Philosophie des Mittelalters* y bajo su dirección se publican las *Comunicaciones del Instituto Grabmann*, especie de diario intelectual de su Seminario.

PROLOGOS

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION ALEMANA

El teólogo y el profano que se interesa por la teología encuentra en los territorios de habla alemana varias excelentes exposiciones del dogma católico. Cada una tiene su característica peculiar. Bernardo Bartman (Lehrbuch der Dogmatik, *dos tomos, 7.ª edición, Freiburgo, 1928 f.), ofrece, sobre todo el contenido de la Revelación, tal y como se encuentra en la Escritura—la palabra escrita de Dios—y su evolución histórica hasta el momento de la formulación eclesiástica. La obra* Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, *de Francisco Diekamp (3 tomos: tomo primero, 7.ª edición, 1934; tomo segundo, 7.ª edición, 1936; tercer tomo, 6.ª edición, 1932) es una palpitante muestra de la escuela tomista en Alemania; es decir, de aquella forma de penetrar la revelación por medio del pensamiento que proviene de Santo Tomás de Aquino y se caracteriza objetivamente por su idea dominante de la grandeza de Dios. El* Lehrbuch der Dogmatik, *de J. Pohle-M. Gierens (3 tomos: tomo primero, 9.ª edición, 1936; tomo segundo, 9.ª edición, 1937; tomo tercero, 9.ª edición, 1937), representa a la otra gran escuela teológica, el molinismo, aquella forma de explicar la revelación, en la que—de acuerdo con el espíritu de los tiempos modernos—se coloca en primer plano del estudio la grandeza y dignidad del hombre. Engelbert Krebs, en su obra en dos tomos* Dogma und Leben (*2.ª y 3.ª edición, 1925/30*) *ofrece una nueva versión alemana de las decisiones doctrinales eclesiásticas y su interpretación generalmente comprensible. Esta obra está, pues,*

situada entre los libros de texto escritos para los que estudian teología y las dogmáticas para laicos que frecuentemente han aparecido en los últimos años. De éstos tenemos: Die Lehre der Dogmatik, *Bonn, 1937, de Peter Jungla;* Kleine Laiendogmatik, *de Leo von Rudloff, 5.ª y 6.ª edición, Regensburg, 1937;* Laiendogmatik, *de Kreuser, Einsiedeln, 1934.*

Además de estas obras dogmáticas modernas, de las más antiguas mencionaremos las siguientes: Hermann Schell, Katholische Dogmatik *(3 tomos, Paderborn, 1889-1893) y M. José Scheeben,* Handbuch der katholischen Dogmatik *(4 tomos, el cuarto tomo de L. Atzberger, Freiburg, 1873-1903; 1927 reimpresión anastásica). La obra de Schell fué incluída en el Indice y quedó, por lo tanto, sin valor para el estudio teológico. La obra de Scheeben ha empezado hace sólo algunos años a desarrollar su eficacia. Mientras se imprime el libro presente se está preparando una nueva publicación de su dogmática en la casa Herder, por J. Höfer (en unión de Backes, Feckes, Grabmann, Landgraf, Schmaus). Medios auxiliares para el estudio de la fe católica no faltan, pues.*

Cuando hace poco llamé la atención sobre la importancia decisiva que tiene para la predicación y testimonio de la fe el sumirse en la Revelación sirviéndose de un libro de texto dogmático (Dogmatische Schulung des Volkes *en:* Lebendige Seelsorge, *publicado por M. Meyer y P. Meyer, 1937), se me dijo que al confesor le faltaba tiempo para recorrer el largo camino que conduce desde la ciencia de la fe hasta el reino de la vida de la fe. De ahí viene el que la ciencia teológica siga careciendo de fuerza contundente para la predicación de la Revelación.*

Y en eso radica precisamente el objeto de la presente obra. No pretende quitar el puesto a ninguno de los libros de texto mencionados y tampoco quiere sumarse a ellos sencillamente como uno más. De lo contrario se consideraría supérflua. Los presupone a todos y pretende solamente proseguir la obra empezada, apoyándose en ellos. Estoy enormemente agradecido a las mencionadas obras, especialmente a aquella de mi antecesor en la Cátedra de Dogma de Münster, cuya Dogmática desearía yo tuvieran en su poder todos los lectores de la mía. El espíritu de su libro y el de las conferencias de dogmática de Martin Grabmann toman parte activamente en la presente obra. Ha sido, por decirlo así, padrino de su redacción. En el fondo, mi libro no quiere pues nada más que acortar el camino que conduce de la ciencia a la vida, para que así también

lo puedan seguir aquellos que tienen el tiempo contado... La obra trata de servir a la vida, queriendo presentar en su vigencia ultratemporal la revelación, así como también al mismo tiempo en su potencialidad temporal. Quiere subrayar que la palabra de Dios, pronunciada para todos los tiempos, responda a los problemas que conmueven al hombre moderno y actual. La palabra de Dios debe, pues, ser representada de forma que sea audible para el hombre que vive ahora y aquí...

Al logro de su cometido pertenecía también el hecho de que describa la revelación no como una mera estructura de ideas y conceptos, sino como la revelación de una realidad, que es, bien es verdad, invisible, pero tiene una tal fuerza de existencia, y aún mayor existencial que todo lo visible. Forma también parte de mi intento poner en relación la revelación con la filosofía moderna y especialmente con la actual y que la realidad incluible en la fe, en su coordinación con la naturaleza humana sobrepase todas las esperanzas humanas como cumplimiento del anhelo vital del hombre. Finalmente, que vuelva siempre a descubrir de nuevo la relación que existe entre los diversos contenidos de la Revelación. No pocos errores en lo referente a la verdad de la Revelación provienen de comprender las diversas verdades aisladamente y no dentro y en su conexión con toda la Revelación. Para huir de esta forma errónea de entenderla, siempre que se habla de una verdad de fe, se alude a las otras. Es de capital importancia para la comprensión de la obra que el lector hojee incansablemente hacia adelante y hacia atrás. Le compensará de esta molestia el ofrecérsele el sentido de su totalidad. De lo contrario sólo obtendrá una suma de ideas concatenadas. En realidad, se debería hablar siempre refiriéndonos a toda la Revelación. Pero toda obra científica está obligada a descomponer en partes el total, a sacar las partes de éste y tratarlas una tras otra. Tiene que separar lo que en realidad no está separado; más aún, no es separable. El peligro que trae consigo este ineludible defecto se puede evitar, considerando siempre las partes como miembros de una totalidad. Así, pues, la Revelación aparece como una totalidad de la que no se puede quitar nada sin destruir el todo. Es deseo del autor de este libro poner en claro que el centro en el cual se basa y sostiene la Revelación es Cristo. Y con esto se logra al mismo tiempo otra finalidad del libro: mostrar la originalidad y autonomía del Cristianismo y separarlo de todos los demás fenómenos religiosos de la Historia.

De la orientación fundamental que domina el libro toma también su carácter el que se da a la "Escritura y sabiduría de los Padres". No me importan tanto la enumeración y coordinación de los diferentes textos de la Escritura como el bosquejo del cuadro total que sobre una enseñanza ofrece la Escritura. Precisamente así la Revelación aparece no solamente como una doctrina de contenido claramente diseñado, sino como espíritu y fuerza. La palabra de Dios se hace visible en su potencialidad histórica, en su capacidad de forjar la hora previamente fijada por Dios. De esa manera se la comprende mejor como una llamada de Dios a la que tenemos que someternos en la situación determinada del momento. Si no pocas veces incluyo extensos textos literalmente, lo hago precisamente con la intención de transmitir la palabra misma de Dios en su colorido y vivacidad original, en su fuerza que da vida. Una mera alusión a determinado pasaje de la Escritura encierra el peligro de que el lector no maneje ésta y lea sólo el texto a que nos referimos. Con ello perdería una gran parte que tiene decisiva importancia. Para preservarle de esta pérdida considero aconsejable trasladar extensos pasajes de la Escritura.

Ideas análogas han dado forma a la Patrística. Una mera enumeración de pasajes aislados, sueltos y separados del total, generalmente no convence. Para llevar a cabo la prueba de los Padres de una manera convincente habría que escribir para cada dogma un trozo de historia del dogma. De esto puedo prescindir tanto mejor cuanto que espero poder publicar dentro de poco una historia del Dogma, en colaboración con M. Grabmann. En la obra precedente me quiero conformar con ofrecer sencillamente algunos textos de los Santos Padres en su traducción alemana. En general he renunciado aquí a la acumulación de meras alusiones a la Biblia, sin indicar claramente el texto a que se refieren. Por experiencia sé que la mayoría de los lectores las pasan sin tomarlas en cuenta. En su mayor parte no tienen la posibilidad de comprobarlos en una edición original. Yo por eso prefiero aludir sólo a algunos textos de los Santos Padres y reproducirlos textualmente.

Como la obra va encaminada a servir a la vida de la fe directamente, hemos prescindido de todos aquellos hechos históricos que no son imprescindibles para comprender un dogma de fe. Claro está que es cuestión de opiniones dirimir qué sucesos histórico-dogmáticos pertenecen a una dogmática y cuáles no. Espero haber seguido un camino intermedio. Por el contrario, la opinión funda-

mental que domina el libro me indujo a incluir textos—algunas veces incluso muy largos—de épocas posteriores. Se trata de aquellos en los que se ve claramente qué poder vivo ejerce la Revelación sobre el espíritu y el corazón de un hombre.

Münster en Westfalia, a 29 de septiembre de 1937.

EL AUTOR.

PROLOGO A LA TERCERA EDICION ALEMANA

El presente libro ha sido profundamente reformado. Apenas si contiene una página que haya quedado completamente intacta. Se ha tendido sobre todo a lograr una mayor claridad y abarcamiento del conjunto. Además ha sido adaptado el tomo a la peculiaridad de las partes de la obra últimamente aparecidas. Y finalmente, el material histórico-dogmático se ofrece en mayor extensión que antes.

En lo que se refiere a la Sagrada Escritura, además de los comentarios al Antiguo Testamento y las teologías bíblicas el Diccionario de Kittel al Nuevo Testamento ha prestado gran ayuda. Une éste a su posición básica de carácter protestante—claramente perceptible en sus partes decisivas—una cierta benevolente abertura hacia la fe católica, muy dentro del sentido de los actuales esfuerzos en pro de la unión. El autor de la presente dogmática cree cooperar también con su proceder al lado de las tendencia de Una-Sancta, entresacando por un lado las diferencias de una forma clara y determinada, y mostrando, por otro, las posibilidades de un diálogo.

La colección de Neuner-Roos mencionada en el prólogo de la segunda edición, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung *ha aparecido mientras tanto en su segunda edición corregida, realizada por K. Rahner, S. J., Regensburg, 1948. De la nueva edición de Scheeben mencionada en el prólogo de la primera edición han aparecido mientras tanto tres tomos:* Die Mysterien des Christentums, *realizada por J. Höfer;* Natur und Gnade, *por M. Grabmann, y en el mismo tomo,* Die Herrlinckeit der göttlichen Gnade, *por R. Grosche, así como el segundo libro de la dogmática:* Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne, *por M. Schmaus.*

Considero una circunstancia especialmente afortunada el que la nueva edición brinde la oportunidad de aprovechar las Encíclicas del Papa Pío XII, que han aparecido entre tanto y que tan importantes son Mystici Corporis, *del 29-VI-1943, sobre la Iglesia;* Divino afflante Spiritu, *del 20-X-1943, sobre el estudio de la Sagrada Escritura, y* Mediator Dei, *del 20-XI-1947, sobre la liturgia.*

Munich, noviembre de 1947.

EL AUTOR.

PROLOGO A LA QUINTA EDICION ALEMANA

La presente edición—quinta—del primer tomo se diferencia de la aparecida últimamente en pocos pasajes. En todo ella se ha tendido a hacer una corrección en lo que se refiere a la exposición objetiva y a la manera de formularla.

Por primera vez se ha añadido al tomo un índice de materias, y en lo sucesivo se añadirá a todos los tomos que aparezcan.

Se ha completado la bibliografía, poniéndola al nivel más moderno. De acuerdo con el deseo repetidamente expresado, ésta se ha vuelto a poner al final de la obra y no tras cada uno de los diversos parágrafos. Como los autores nombrados en la bibliografía son fáciles de encontrar, no se han repetido en el índice de nombres.

Una perfecta orientación para toda obra dogmática ofrece la Encíclica Humani Generis, *publicada por S. S. el Papa Pío XII el 12 de agosto de 1950.*

Debo al párroco Georg Schmaus, así como a las señoritas G. Reidick, licenciado en Derecho Canónico, y a G. Buchmüller, estudiante de Teología, así como a U. Wegener y H. Schlöder, el haber hecho la lectura de la corrección y haber confeccionado el índice de materias.

Münich, el día de la fiesta de la Purificación de Nuestra Señora, 1953.

M. SCHMAUS.

INTRODUCCION

CAPITULO PRIMERO

LA TEOLOGIA EN GENERAL

§ 1

Esencia y misión de la Teología

I. *La automanifestación divina como fundamento de la Teología*

A) La expresión Teología como vocablo derivado del griego significa *literalmente*, discurso, palabra, ciencia de Dios. Designaban con el nombre de teólogos, en el seno del mundo grecorromano de la Antigüedad pagana, a los poetas y filósofos que ofrecían una explicación mitológica del Cosmos. Para el mismo Aristóteles, «teología» y «mitología» son conceptos totalmente idénticos. Sólo ocasionalmente emplea el vocablo «teología» con significado de «filosofía primera», es decir Metafísica, contraponiéndola a la Filosofía de la Naturaleza y a las Matemáticas. Para los estoicos «teología» abrazaba todos aquellos estudios relativos a Dios, ya se tratase de conocimiento mitológico, filosófico o litúrgico.

Los cristianos dudaron mucho tiempo y tardaron en decidirse a aceptar la palabra teología, tan contaminada por la mitología pagana, para designar sus esfuerzos orientados hacia un conocimiento más profundo del Dios vivo, que se nos reveló en Cristo. Al principio tuvo con todo un sentido análogo al que le daban los pensadores paganos: conjunto de ideas que se poseían acerca de Dios antes de la venida del Mesías.

En el empleo cristiano de este vocablo, Clemente de Alejandría, y más especialmente Orígenes, forman los dos primeros eslabones, que se aclaran y complementan con la aportación de Eusebio de Cesárea. A partir de Eusebio, el vocablo «teología» entra a formar parte, de un modo fijo, en el lenguaje teológico de la cristiandad

oriental. Es cierto que durante mucho tiempo su uso quedó limitado a designar las enseñanzas referentes a la Trinidad, reservando la palabra «economía» para las relativas al plan divino sobre la Salvación del hombre. En las regiones de habla latina, la palabra «teología» no se generalizó, con un sentido igual al que le damos nosotros hasta tiempos de Abelardo. Lo que nosotros llamamos Teología, ellos lo designaron durante mucho tiempo con la expresión «doctrina sagrada» (*sacra doctrina*).

B) El mero sentido literal de este vocablo nos ayuda a penetrar en su mismo contenido esencial. La palabra, el lenguaje, es un signo y una expresión de la vida del espíritu. Con la palabra se realiza el encuentro personal y mediante ella el hombre expresa su intimidad interior. Por la palabra nos revelamos a nuestros semejantes, aunque hay que admitir que no todo vocablo posee idéntica potencia reveladora. En unos casos, al hablar, sólo damos noticias de nuestros conocimientos; en otros, ponemos tal fuerza expresiva que nuestro interlocutor puede penetrar en nuestras esperanzas y anhelos más íntimos. Sin embargo, rara vez conseguimos manifestar por medio de la palabra el misterio profundo de nuestra propia intimidad. No hay vocablo, ni el más rico o de mayor contenido, que consiga esta meta de una forma perfecta. El hombre no tiene al alcance de su mano ese poder expresivo de sí mismo, de su yo profundo y amplio.

El yo humano sólo hará participante de su propio saber a aquel cuyo mundo espiritual desee enriquecer o ampliar. Y sobre todo no revelará su intimidad sino a quien le interese hacer participar en ella. La palabra del que habla va empapada en un interés por el que le escucha; más aún, en amor hacia él. A su vez el que escucha—el interlocutor—sólo será capaz de percibir la palabra que se le dirige, cuando consagre su atención al que habla. Si falta esta atención, o no oye la palabra o no la entiende debidamente. Mucho más si es una palabra en virtud de la cual puede entrar a tomar parte en la intimidad interior del que habla. Entonces, ya no es necesario solamente interés, sino amor por el que la pronuncia.

La palabra dispone de fuerza necesaria para ello; es un signo de unión destinado a consolidar y esclarecer la comunidad: fundamenta y desemboca en una comunidad de vida. Según nuestra naturaleza estamos destinados a vivir unos en relación constante con los demás. Bajo forma de coordinación espiritual se destaca esta relación en la locución misma.

La palabra es, pues, expresión de unión. Tiene al mismo tiempo la facultad y el poder de esclarecer a la comunidad y consolidarla. Fundamenta y desemboca en una comunidad de vida. La subordinación que se encuentra en la naturaleza del uno al otro aparece en la palabra (Worthaftigkeit). Ahí demuestra ser una subordinación en el espíritu.

La inclinación en cuya virtud la palabra esclarece y consolida la comunidad de vida, adquiere forma visible y audible en la *respuesta:* esa palabra con que el oyente contesta al que habla. El intercambio de vida espiritual radica en la palabra dicha y en la palabra respondida.

C) La Teología, palabra de Dios, es un *habla de naturaleza especial.* Su peculiaridad afecta a su contenido y a su origen. Trata de Dios y viene de El. El hombre solamente puede hablar de Dios después que Dios ha hablado de sí mismo con el hombre: sólo puede el hombre decir lo que Dios ha dicho de Sí. De cualquier forma que sea el habla—la expresión—que el hombre emplea de Dios, es una mera repetición. Presupone una previa palabra de Dios dirigida al hombre, una automanifestación de Dios. Debemos, pues, tratar de escuchar e interpretar esa automanifestación, si queremos hablar de Dios o acerca de El.

D) ¿Cómo ha hablado Dios al hombre? De hecho Dios lo ha realizado de dos maneras esencialmente distintas y a su vez íntimamente ligadas: por obra de la Creación y mediante Cristo. La actividad divina preparadora de Cristo en el Antiguo Testamento pertenece a este segundo modo de comunicarse Dios al hombre. Estos modos nosotros los denominamos revelación *natural* y revelación *sobrenatural.*

1. La automanifestación divina se realiza en primer lugar en la Creación, en la que Dios muestra su poder, su libertad, su hermosura, su magnificencia, su majestad. Dios se representa a sí mismo en el mundo creado por Él como en la borrosa imagen de un espejo; de tal modo que por medio del mundo lo que Dios ha tenido oculto se revela y lo invisible se hace visible (*Rom.* 1, 19 y sigs.).

La palabra que Dios dirige al hombre por la Creación, a la que también pertenece la misma naturaleza del ser humano, la podemos escuchar en la experiencia religiosa. A Dios lo podemos oír en el hombre—en mí o en los otros—, en las cosas o en los aconteci-

mientos. En todo podemos escuchar el latir de Dios. Nos enseña esta experiencia que Dios actúa universalmente, que todo lo gobierna como la propia entidad y poder subsistentes, como el valor eterno, la obligación irrecusable y la exigencia incondicional. Un ser santo y misterioso, esencialmente distinto de cuanto existe que no sea El. Puede la razón esclarecer y justificar, siendo esa la misión de la ciencia de las Religiones, esos conocimientos experimentales de Dios, anteriores a los conocimientos de carácter científico puro. De forma breve, ensayemos a pergeñar el camino que el hombre recorre en su conocimiento hacia Dios. Pronto, en cuanto adquiere cierta madurez espiritual, se siente dentro de un mundo con el que le relacionan múltiples y diversos vínculos. Luego tratará de interpretar ese mundo en que vive y su propio ser humano. Descubre de una manera directa—el hombre—los fenómenos, las apariciones de las cosas en su conciencia. A partir de aquí es cuando empieza a desvelar la esencia de los seres concretos y las mutuas relaciones que los unen entre sí. Palpa el hombre su relatividad y se siente constreñido a encontrar las condiciones absolutas de su existencia y actividad. Así, paso a paso, sus reflexiones le conducen hasta Dios, de quien ha recibido cuanto necesita en su labor de búsqueda y encuentro. La debida respuesta al habla que Dios le dirige en la Creación la dará el hombre cuando reconozca que tanto él mismo como el mundo en que vive depende y se deriva de Dios.

No sólo proviene de Dios el material sobre el cual trabaja el hombre en sus reflexiones y conatos por entender el mundo. La misma razón es ya un don de Dios y no es otra cosa que la fuerza de que el hombre dispone para llevar a feliz término sus observaciones y deducciones. La razón ha sido creada por Dios y depende totalmente de El. Dios es su soporte. Dios actúa en todas sus operaciones. El hombre, sin embargo, tiene también su parte: actúa conforme a las leyes y potencias que Dios ha implantado en su razón y que pertenecen a su misma esencia. La razón humana, pues, ve las cosas en una determinada luz, que proviene de ella misma; Dios se la otorgó como propiedad y sigue conservándosela en un continuo proceso de comunicación.

Aquellas cosas de Dios no manifestadas de alguna manera en la Creación no las podrá percibir la razón si cuenta sólo con sus propias fuerzas. Trascienden la capacidad de nuestro entendimiento, mucho más que las ondas situadas por encima o por debajo de

una longitud determinada trascienden la capacidad de nuestros órganos de percepción.

Por muy reales que sean esas cosas divinas, si Dios no nos las ha manifestado por medio de la Creación y atendiendo exclusivamente a la fuerza cognotiva nuestra, con relación a ellas no existe la Palabra de Dios.

Esto no es todo. Puede incluso darse el caso de que el hombre no perciba lo que la Creación le revela de Dios. No podemos perder de vista que la manifestación de Dios en lo creado no es directa y clara, sino como bajo un velo: al espíritu humano puede pasársele por alto o dar una mala interpretación de la Palabra de Dios. Peligro que se agrava por el estado de caída en que vivimos, con nuestra soberbia, la poca capacidad visual de nuestro espíritu y la pereza de nuestro corazón. Puede suceder que el hombre, anclado en sí y en la contemplación de la grandeza de las cosas de este mundo, no trascienda como debe, llegando a la contemplación de la grandeza de Dios, de la que lo terreno no es sino imagen y débil signo. Puede suceder que llegue hasta confundir ambas grandezas que son totalmente distintas: la de Dios y la de la Creación (*I Rom.* 23). Para el hombre concreto y viviente que somos cada uno de nosotros, hemos de confesarlo, la Revelación natural de Dios es oscura, borrosa e incluso difícil de entender.

2. Admitamos el caso mejor: el hombre interpreta rectamente la Revelación natural de Dios. Entonces sus conocimientos culminarán en la constatación de que él mismo y el mundo no son realidades absolutas; de que tanto él como el mundo están ordenados hacia Dios; de que el yo humano alberga en su propia esencia las necesarias fuerzas para percibir a Dios y lo divino.

Pero Dios no nos ha dejado ni siquiera en este mejor caso. Dios se ha revelado a los hombres de una forma que trasciende toda posibilidad reveladora que encierre la Creación. Dios nos habló con otra Palabra clara y distinta. En ella nos manifestó una realidad a la que nunca habríamos podido llegar por el mero análisis de los fenómenos que nos rodean. Trasciende la posibilidad de la Creación y, sin embargo, depende en cierto modo de las posibilidades expresivas que ofrece la Creación. Si no dependiera, no podríamos entenderla en el estado actual de encarnación en el que nos encontramos. Dios se manifiesta mediante sucesos, signos, símbolos y palabras tomadas de la Creación como material sobre el que

introducirá contenidos nuevos que no pueden encontrarse en el mundo por una sencilla razón: porque no existen en él.

A esta Revelación la llamamos Revelación sobrenatural, Revelación en sentido estricto. Al hablar de Revelación, sin algún aditamento, nos estamos refiriendo a ella.

3. La Palabra de la Revelación sobrenatural *utiliza formas de este mundo*, pero no se deriva de él. Dios, cuando habla la Palabra de la Revelación sobrenatural, *adopta formas de este mundo*: pone los objetos, los acontecimientos y los mismos hombres, al servicio de la Revelación sobrenatural. Estas realidades pueden ser útiles a la Revelación sobrenatural con carácter de signo, ya que entre ellas y la automanifestación divina sobrenatural median relaciones de afinidad y semejanza, no obstante las diferencias fundamentales.

Por ejemplo, Cristo dijo en una ocasión: «Soy el Pan de Vida». ¿Qué quiso expresar con ello? Que desempeña con relación a la vida verdadera, propiamente tal y eterna, una función análoga a la que el pan realiza con respecto a la vida natural y pasajera. Ahora bien: en esta relación—Cristo es a la vida espiritual lo que el pan es a la vida corporal—hay tanto de semejanza como de desemejanza. Cristo puede significar lo que El representa para la vida del hombre con la expresión «Yo soy el Pan de la Vida», en virtud de esta semejanza de que venimos hablando. En cambio, por faltar esta semejanza no podría decir: «Yo soy la Piedra de la vida». El pan, pues, es un instrumento adecuado a la Revelación sobrenatural por sus propiedades naturales y por su función en la vida del hombre. Para expresar esto hemos dicho que entre la Revelación natural y la sobrenatural hay una *analogia entis*. Sabemos que la auténtica analogía importa tanto semejanza dentro de la desemejanza, como desemejanza en la semejanza misma. Advirtiendo que la fuerza tónica y esencial la cargamos sobre la desemejanza, que siempre ha de ser lo principal cuando comparamos lo natural con lo sobrenatural. La analogía del ser es necesaria para que rastreemos lo sobrenatural que tiene que servirse de palabras y símbolos terrenales. Pero en definitiva lo que significan esas palabras y símbolos elevados a la categoría de vehículos de expresión de lo sobrenatural, no lo podemos deducir plenamente de su mero significado natural. Tenemos que percibirlos inmersos en una nueva luz, la de la Revelación; y para no errar en su interpretación hay que examinar qué nuevo sentido une al Dios que se revela con

la palabra humana y los signos de las criaturas. La *analogia entis* se nos convierte en *analogia fidei*, que tiene sus fundamentos en la primera. Sobre esto hemos de volver a tratar.

4. Dios no actúa de igual manera en la Revelación sobrenatural a como lo hace, por ejemplo, en el mundo y su curso. No opera por medio de leyes naturales, aunque éstas hayan sido creadas, impuestas y conservadas por El. En la Revelación Dios suspende el cauce de los acontecimientos naturales y de la historia humana y se dirige en acción inmediata a seres concretos, vasos de su particular elección. Estos seres ven con claridad y distinción la realidad divina, reconocen con suma certeza que es Dios quien les habla y que están obligados a seguir transmitiendo ese mensaje a los demás hombres. Palpan el origen divino de este mensaje o en la misma palabra revelada o en los signos externos que la garantizan: no puede provenir de este mundo.

5. La esfera más estricta de la Revelación sobrenatural está constituída por manifestaciones divinas a las que no podemos llegar por el camino normal de la Creación. Pero en un sentido más amplio la Revelación comprende también comunicaciones que no traspasan los límites de lo que se experimenta y conoce en la Creación y que sólo hacen más sólidas y evidentes aquellas verdades a las que podemos llegar por medio de nuestra razón.

6. Aunque «contenido» y «origen» sean algo indicado para caracterizar la Revelación sobrenatural, la nota principal de ésta consiste en *provenir directamente de Dios*. Los conocimientos y las experiencias que obtenemos mediante ella no surgen del interior del hombre religioso en quien inhabita Dios. No se deben a una creación del genio o a la intuición del hombre, sino a la influencia inmediata y sobrenatural ejercida sobre el hombre por Dios. El hombre, en la Revelación sobrenatural, es un instrumento por medio del cual Dios opera y habla. Kierkegaard, en su *Über den Begriff der Auserwählten*, ha establecido de la siguiente manera la diferencia que hay entre Genio y Apóstol: «El Genio lo que es lo es por sí mismo, es decir, por medio de lo que es para sí mismo. El Apóstol lo que es lo es gracias a la autoridad de Dios». Por consiguiente, no llamamos Revelación sobrenatural de Dios a aquel sentimiento íntimo y a aquel oscuro presentir que suelen brotar naturalmente y según el orden natural y las leyes naturales e interiores de potencias vitales intuitivas y racionalmente incomprensibles.

No es eso, aunque hay muchos que consideran ambos hechos como idénticos. Recordemos que se da una Revelación natural y otra sobrenatural. Un tal sentir y presentir existen, brotan espontáneamente y de un modo natural del alma o de los fondos del espíritu —han existido siempre—; pero no son Revelación en el sentido que nosotros, los católicos, damos a tal palabra, ni en el que da la Doctrina Católica, ni siquiera aun en el caso en que tales arrebatos parezcan ir íntimamente ligados con la verdadera y sobrenatural Revelación divina» (Feuling, *Katholische Glaubenslehre*, 1937, págs. 23 y sigs.).

7. El *motivo* de la Revelación divina, tanto en su vertiente natural como sobrenatural, es el amor de Dios. Amor con que Dios ama su propia grandeza. Dios, al contemplarla, se siente como movido a comunicarla, a explicitarla, más allá de su propio Ser y Vida.

Del motivo se deriva la *finalidad*. Es la realización de la grandeza divina bajo formas creadas. Con respecto a la Revelación sobrenatural es necesario afirmar que su *finalidad* radica solamente en la realización bajo formas finitas de lo más íntimo de la vida divina, de la vida del Amor Uno y Trino.

«Reino de Dios» llama la Sagrada Escritura a esta finalidad. Reino de Dios, que es tanto como decir «Reinado de Dios, Señorío de Dios».

El desarrollo de la grandeza divina bajo formas finitas y creadas comporta para las criaturas una cierta participación en esa misma grandeza.

La Revelación divina, al tender hacia la realización del Reino de Dios, tiende también hacia la participación de las criaturas en la vida divina de amor. Es, pues, una tendencia hacia la plenitud vital y bienaventurada de las criaturas. El Amor—motivo de la Revelación—, aunque es amor de Dios a su propia majestad y grandeza, es al mismo tiempo amor a la criatura. En este sentido, Santo Tomás (*Com. S. Juan*, 14, 4) dice: «Es el amor quien realiza la Revelación de los misterios». La Revelación de Dios se deriva del amor y está al servicio del amor. No se trata en la Revelación de un enriquecimiento doctrinal o de un mero enriquecimiento de la razón. Tiende siempre a hacer que la criatura participe de la Vida divina. No violenta nunca la voluntad de las criaturas libres, sino que respeta su libertad: es una llamada que las inclina a que *libremente* se entreguen a Dios, al Amor, al cual tienen *libre* acceso.

8. El Señor tiene diferentes modos de revelarse. (De ahora en adelante trataremos solamente de la Revelación sobrenatural.) Todos los modos de Revelación tienen un carácter común: el histórico. Dios, interviniendo mediante acciones y palabras, se revela en un tiempo determinado de la Historia de los hombres, en un tiempo que podemos datar con exactitud cronológica. Dios para la manifestación de su Palabra y de su obra escogió un pueblo determinado, el judío, como órgano instrumental de la Revelación. La Historia de este pueblo ha tenido necesariamente que ser distinta de la de otros pueblos. El pueblo judío sintió como una verdadera carga esta misión y se rebeló contra ella, probándonos con su resistencia que la Revelación no constituye la esencia de un pueblo, sino que es un don divino que viene de arriba.

Aún sigue la especificación. Dentro del pueblo judío, Dios eligió a hombres determinados, destinados de una forma especial a ser instrumentos de la Revelación; por ejemplo, a Abraham, Moisés y los Profetas.

El carácter histórico de la Revelación divina alcanzó en el plano de la Historia su máximo de intensidad con Cristo. Dios, mediante Cristo, intervino en la Historia humana no sólo obrando y hablando, sino como sujeto que obra y habla.

Es evidente que Dios hubiera podido revelarse de otra manera. Hubiera podido, por ejemplo, iluminar directamente a todos los hombres. Hubiera podido, para ser órganos de la Revelación, escoger a las comunidades naturales instituídas en la Creación: cada una de las familias o cada uno de los pueblos, sin establecer diferencias entre ellos, de suerte que cada uno de los individuos hubiese recibido la Revelación en virtud de su pertenencia a la familia o al pueblo dado. Dios hubiera podido hacer instrumentos directos de la Revelación a los representantes natos de esas comunidades naturales: padre, madre o Rey. En su sabiduría misteriosa, que el hombre no podrá nunca escudriñar, Dios ha escogido otros caminos. Podemos presumir que el motivo de este comportamiento puede haber sido el deseo de establecer por este modo la distinción más clara y posible entre los órdenes natural y sobrenatural. Así el hombre no podría nunca confundir las vidas sobrenatural y natural.

Los hombres elegidos como instrumentos de la Revelación, aun después de su elección para esta misión, conservan su esencia natural, todas las limitaciones y deficiencias que les son propias. De

un modo semejante a como Dios, al adoptar forma ajena encarnándose en Cristo, asumió la debilidad de la naturaleza humana; así también se anexionó en la Revelación anterior a Jesús, las ideas, las formas de pensamiento, los modos de sentir y hasta las maneras de expresión peculiares de los instrumentos que elegía.

Los órganos de la Revelación, esos instrumentos que Dios ha escogido, reconocen que es el Señor mismo quien les habla y quien actúa en ellos. No pueden sustraerse a la misión que Dios les confía, aunque con frecuencia se rebelen contra ella: se ven forzados a ejecutar acciones y a proferir palabras que a ellos nunca se les hubieran ocurrido, por un lado. Y por otro, se sienten irrecusablemente obligados a comunicar a los demás su experiencia de Dios.

Por su mismo carácter histórico, la Revelación se diferencia del mito. El mito es una personificación y deificación de cosas y acontecimientos naturales que se repiten en un continuo movimiento cíclico.

La automanifestación histórica de Dios se verifica o por medio de la *acción* divina o por medio de la *palabra* divina y a veces por medio de las dos.

a) Cuando Dios se revela por medio de *acciones* es El mismo quien está haciendo historia. Hay una clara diferencia entre la historia creada o realizada por Dios y la que hace el hombre mediante sus propias acciones, libres y responsables. La primera es la historia de la salvación. Los acontecimientos que pertenecen a la historia creada por Dios y realizada por El, no están destinados directamente a fundar u ordenar la vida cultural, social o económica, sino que tienden a establecer las relaciones entre el hombre y Dios, a plasmar el Reino de Dios con un imperio de la Verdad y el Amor. Mas a pesar de las diferencias, hay una estrecha independencia entre ambas historias, la de la salvación y la profana. En efecto, la primera se lleva a cabo dentro de la segunda; así, podemos datarla tomando como puntos de arranque acontecimientos propios de la historia profana. Por otra parte, la historia de la salvación tiende a relacionar a los hombres con Dios, y, por consiguiente, a formarlos de tal modo que en sus decisiones de tipo histórico se refleje el orden debido, el orden querido por el mismo Dios. La historia de la salvación abarca, pues, una serie de hechos que no tienen un eco directo e inmediato en la historia profana, pero que constituyen una piedra angular para ella, ya que tratan de librar a los seres que la realizan del pecado,

la soberbia, egoísmo, ambición, afán inmoderado de dominar, etcétera, poniéndolos bajo el señorío de la Verdad y del Amor.

La actividad redentora de Dios no consiste en acciones ciegas; es un actuar por el Espíritu Santo (*Hebr.*, 9, 14). Por ella se revela el espíritu de Dios, su interioridad oculta. Por ella podemos percibir y ver quién es Dios y cómo es; quién es y cómo es el hombre. Dios, por ejemplo, al revelarnos su misericordia, no solamente nos asegura que es misericordioso, sino sobre todo que ejecuta obras de misericordia. Así, las acciones históricas divinas vienen a ser un signo que revela los pensamientos y las intenciones de Dios, de manera que el hombre puede experimentar lo que El piensa o intenta.

b) El segundo modo de automanifestación histórica de Dios es la *palabra*, que habla al espíritu de los instrumentos que ha escogido para la Revelación. Por medio de la palabra ilumina Dios al hombre sobre una verdad de validez universal o, lo que es más común, sobre una situación circunstancial del momento.

Dios, al comunicar una verdad eterna por medio de una visión o por medio de una mera iluminación interna, no trata de ofrecer una enseñanza sistemática y exhaustiva de la realidad en cuestión, sino de aquello que cree debe revelarse en un momento dado. Muchas cosas, tal vez para ser esclarecidas más tarde, permanecerán en la oscuridad. Por regla general, la Revelación no se verifica de una forma abstracta y sin relación alguna con el momento histórico; Dios habla en el «aquí» y en el «ahora» de una situación determinada. Esta situación sí que quedará aclarada y precisa hasta en sus últimas profundidades. El instrumento de la Revelación con esta iluminación, relativa a un momento histórico determinado, se siente capaz para verlo y juzgarlo con los mismos ojos con que lo ve y juzga Dios. Es decir, con la norma última, sobria y objetiva; no adoptará otras medidas que las que vea conformes a la voluntad revelada por el Señor, aunque no estén en consonancia con las conveniencias naturales.

No es la Revelación un mero desvelar cosas ignoradas o no apreciadas debidamente. Con ella Dios actúa en el corazón y en el espíritu del hombre. La Palabra de Dios, no podemos olvidarlo, es un algo operante y activo. De igual modo a como las obras de Dios van henchidas de espíritu, manifestándose en signos, así su palabra es también poderosa y eficiente, capaz de originar historia.

Estas comunicaciones tienden a que el oyente participe algo de

la vida divina. Son llamadas que Dios nos dirige para exigirnos que aceptemos la vida del Amor y de la Verdad, que es la suya. La Revelación, por tanto, es tan obligatoria para el hombre como cualquier precepto divino.

Esta peculiaridad aparece con toda nitidez en aquellas revelaciones a las que Dios da una forma preceptiva. Las automanifestaciones del Señor que se llevan a cabo mediante comunicaciones, poseen un carácter de llamada. Las preceptivas tienen además un módulo revelador de su vida interior.

9. En lo referente a la *realización histórica y concreta* de la Revelación divina, tenemos que observar en primer término que el Señor se ha revelado a los dos primeros hombres; mejor dicho, a la Humanidad original que existió en Adán y Eva. Los hombres no pudieron fácilmente olvidar esta Revelación original, igual que a nosotros nos es muy difícil olvidar aquellas impresiones que recibimos en nuestra juventud o niñez. Lo encontramos en muchas ideas y prácticas religiosas, frecuentemente desfiguradas y corrompidas, pero que son un reflejo de aquella Revelación. En todas las religiones de la Tierra se entrecruzan estos elementos del misterio que Dios reveló a los primeros hombres.

La Humanidad se apartó cada día más de Dios. Llegó un momento en que el Señor juzgó oportuno restablecer su Reinado, para de este modo conducir a la Patria, su misma Vida divina, a la humanidad descarriada. Empresa divina que se realizará de una manera gradual. La vocación de Abraham juega en ella un papel decisivo; vivía en Uhr, ciudad caldea, saturada de prácticas y ejercicios religiosos. Simultáneamente en la India florecía la religiosidad de los Vedas, tan rica en conocimientos y prescripciones religiosas. Manda Dios a Abraham que salga de su Patria y que se busque una nueva. Nada se le dice de la situación de esta nueva Patria; ha de ponerse en camino con la sola confianza en que Dios le dirigirá en la búsqueda. Una promesa: su obediencia será abundantemente recompensada. Llegará, se le profetiza, a ser padre de un pueblo nuevo y grande, su propio nombre alcanzará celebridad, gracias a él la tierra se verá colmada de bendiciones. Obsérvese que no todo termina con meras palabras de exigencia y promesas: antes al contrario, inmediatamente empieza la historia que Dios quiere realizar en Abraham. Sometido al mandato del Señor y abandonados los sitios que amaba, comienza a caminar con los ojos puestos exclusivamente en el futuro. La palabra de Dios es-

tablece entre El y Abraham una alianza, no solamente personal, sino también con el pueblo que había de fundarse. Más aún: con el resto de la humanidad entera. Desde el punto de vista de la historia de la salvación, Abraham es el padre de todos nosotros.

Medio milenio más tarde, Dios dirige palabras de promisión y mandato a un hombre perteneciente al pueblo fundado por Abraham: Moisés. A él también se le comunica una misión histórica: sacar al pueblo israelita de Egipto. Moisés se encontraba entonces guardando las ovejas de su suegro Jetro en el monte Horeb. La alianza establecida entre Dios y Abraham cobra eficacia en un nuevo aspecto.

La base de la alianza entre Dios y el pueblo entero fué constituída al hacerse con Moisés. Tuvo lugar en el monte Sinaí, y con ella adquiere forma y configuración el pueblo elegido, quedando desde entonces asentados los cimientos de su Historia. Dios crea y entrega tal historia al pueblo; no emana de su propia esencia natural. El Señor había decidido formar un pueblo santo, divino y que le perteneciera enteramente. Un pueblo que se encargara de representar y anunciar en la Historia promesas divinas destinadas a toda la humanidad. Sólo a costa de grandes dificultades podrá este pueblo cumplir la misión histórico-universal que se le confiara. La tentación de configurarse políticamente de la misma manera que los otros pueblos, será una de sus constantes históricas.

Un pueblo que con frecuencia es infiel a su misión, que con frecuencia se deja seducir por las naciones vecinas, tiene necesidad de que Dios le recuerde sus obligaciones. Lo hará por mediación de los Profetas. San Juan Bautista fué el último de ellos.

Cumplidos los tiempos, Dios envió a su Hijo. Había hablado en el pasado de múltiples formas por los Profetas; ahora nos dirige su palabra por medio de su mismo Hijo (*Hebr.*, 1, 1 y sigs.)

Todo el Antiguo Testamento y su Revelación tiene por finalidad aludir y preparar la venida de Cristo. Cristo es el cumplimiento de cuanto se nos prometió en la Antigua Alianza.

Para comprender más profundamente la Revelación de Dios en Cristo, es necesario tener en cuenta lo siguiente: Dios eternamente manifiesta toda la riqueza del Ser y de la Vida en una Palabra personal, en un Logos, en su Hijo (v. la parte sobre la Trinidad). Esta «su» Palabra, transcurrido el tiempo previsto, fué enviada al mundo para la salvación de los hombres. La plasmó, por decirlo así, en una naturaleza humana, de suerte que ésta sólo tiene sub-

sistencia de persona en la Palabra personal y divina. Cristo, tanto en su aparición histórica como en sus enseñanzas, tanto en sus obras como en su crucifixión y muerte—especialmente en ella por lo que representa de humillación—, verificó el cumplimiento y la consumación de todas las revelaciones, aunque lo llevara a término de una manera oculta y velada en conformidad con misteriosas leyes de Dios. Las palabras que nos dijo eran la interpretación divina y redentora de su propio misterio (por lo tanto, misterio de Cristo), que es el misterio del Reino de Dios, el misterio de nuestra Redención (*Eph.* 3, 4 y sigs.). En sus palabras, conforme a la medida adecuada a los días de nuestra peregrinación, oímos la Palabra de Dios según lo que ha determinado la voluntad divina. El yo de Cristo es el Yo de Dios. Obra y habla Dios en cuanto El—Cristo—obra y habla. Podemos, pues, respecto a sus acciones y palabras, decir: «así obra, así habla Dios». Las palabras de Cristo traducen a un lenguaje humano la íntima y divina conversación del Padre con el Hijo. En Cristo nos es permitido oír las palabras que Dios dirige al Hijo y a los hombres por medio de Este (*Io.* 5, 30 y 6, 45).

La Revelación del Antiguo Testamento, como camino que conduce hasta Cristo, podemos llamarla Revelación de la palabra. Los Profetas inician sus declaraciones con la fórmula «Dios ha dicho». Exígese siempre de los que oyen la Revelación, que la escuchen, que la oigan.

En dos cosas se diferencia la Revelación oral de Cristo de las del Antiguo Testamento: en el poderío interno, y en que la palabra de Dios es vista y oída. La palabra personal de Dios se ha encarnado en la naturaleza humana, ha aparecido corporalmente. Aunque la visión totalmente desvelada de la Suprema Majestad de Dios tendrá lugar, como se nos ha dicho, el día del Juicio Final; no obstante, el creyente puede ya percibir su resplandor oculto en el semblante de Cristo (*II Cor.* 4, 6). San Juan nos asegura haber contemplado la Gloria del Unigénito del Padre (*Io.* 1, 14), lo que vió con sus ojos, contempló y oyó, eso es lo que anuncia (*I Io.* 1, 1-3). Lo que vemos en Cristo es algo extraordinario que los ángeles desearían contemplar (*I Pet.* 1, 12). Los discípulos que lo han visto, se dice, son bienaventurados (*Mt.* 13, 16 y sigs). El motivo por el que en Cristo se ve la magnificencia de Dios, radica en que Cristo es la imagen visible del Dios invisible (*Col.* 1, 15) y la estampa de su ser (*Hebr.* 1, 3). El que le ve, ve al Padre mismo (*Io.* 12, 45; 14,

9 y sigs.). San Clemente de Roma escribe a los fieles de Corinto: «Por medio de El (Cristo) vemos como en un espejo el semblante majestuoso e inmaculado del Padre» (cap. 36, 2; BKV, 49).

En el seno de la Iglesia Oriental se ha conservado más viva e insinuante la idea de que en Cristo no sólo podemos oír, sino ver, *verbum visibile,* la Palabra de Dios. San Juan Damasceno, en su segundo sermón, escribe: «anhelamos ver tanto, cuanto podemos ver». En idéntica línea se mueve la Teología de los iconos de la Iglesia Oriental. V. L. Koch, en *Seliges Schauen,* de la «Christliche Orient», 4, 1939, 16-22; Frowin Ostländer, *Sanctorum Communio Ihr Wesen, ihre Aufgabe und Bedeutung in der altchristliche Kunst,* en «Liturgische Leben», 5, 1938, 191-208.

10. Cristo sigue hablándonos a través de los siglos de un modo distinto al de otros personajes de la Antigüedad. Con su existencia transfigurada, después de su Ascensión, sigue estando presente en su Iglesia de manera realmente maravillosa: sin restricción de leyes del espacio y tiempo; creada en su forma de existencia corpórea por el Espíritu Santo. Confió su Revelación a la Iglesia para que ella siga comunicándola a todos hasta la consumación de los tiempos. En la Antigua Alianza es el pueblo judío elegido como instrumento de la Revelación por Dios, y en la Nueva, con el nuevo orden establecido, es la Iglesia el órgano de esa Revelación divina, cumplida en Cristo. La Iglesia es, pues, el nuevo Pueblo de Dios, la comunidad de todos los bautizados, fundada por Cristo y formada a su vez por todos los pueblos y naciones. La Iglesia se halla tanto más capacitada para cumplir esta misión cuanto que la unen con Cristo lazos parecidos a los que unen el cuerpo con la cabeza. San Pablo dice expresamente que la Iglesia es el cuerpo de Cristo. Como el alma gobierna al cuerpo, la Iglesia está regida por el Espíritu Santo, que compenetró y transfiguró la naturaleza humana de Cristo, insuflado por el Señor a Ella. Sirve de mano a Cristo para ejecutar los signos de la Revelación determinados por el Padre; puede servirle también de boca por medio de la cual, sin intermisión, en el Espíritu Santo anuncie a los hombres el Mensaje del Padre. Así, la Revelación consumada en un momento dado puede seguir subsistiendo perennemente y todos podemos oírla y verla. A su vez, los Sacramentos—palabras visibles de la Salvación—y la Doctrina Eclesiástica—signos audibles de la Salvación—son los instrumentos por los que Cristo actualiza en todos los tiem-

pos su Revelación temporal. En la Iglesia encontramos a Cristo, Revelación viva de Dios. Revelación que se consumará en el día de la segunda venida de Cristo, al fin de todos los tiempos.

11. Con la *fe* el hombre se hace partícipe de la Revelación de Dios. Es una respuesta por la que asentimos a la palabra que Dios nos dirige en Cristo. Por la fe aceptamos y recibimos la vida divina que se nos revela en las automanifestaciones de Dios. El asentir presupone ya y crea una simultaneidad de vida común con Dios. Nadie que no esté unido a Dios puede contestar asintiendo; el que no vive unido a Dios, no puede comprender debidamente ni aceptar la Palabra divina; el incrédulo puede comprender hasta cierto punto la Revelación, pero será incapaz de afirmar la realidad que se manifiesta en la Revelación. Del incrédulo, con respecto a la Revelación, puede decirse algo similar a lo que podemos decir del que en la vida social odia o es indiferente a alguien: nunca podrá percibir el misterio, lo recóndito, de una existencia en la mirada de un hombre. La comprensión que un incrédulo puede alcanzar de la Revelación, será siempre inadecuada e imperfecta. Para afirmar el carácter realista de lo revelado, es necesario disponer de una potencia visual peculiar.

Santo Tomás de Aquino fundamenta así esta cuestión (*S. T.* I, q. 12, a. 4): entre la Potencia cognoscitiva y el objeto conocible tiene que mediar una coordinación íntima. Los sentidos pueden conocer sólo lo sensible, nunca lo suprasensible o espiritual. El entendimiento humano puede conocer lo suprasensible, lo metafísico, la comprensión espiritual de las cosas. Las realidades sobrenaturales de la Revelación trascienden toda suerte de conocimiento natural. Frente a esas realidades nuestra capacidad natural se comportará como el ciego ante un cuadro o como el ignorante de la música ante una sinfonía. Es evidente que un conocimiento directo de esas verdades sólo lo tendrá Dios, quien comprende y afirma su propia Gloria en los procesos de su autocomprensión. Solamente si Dios permite que el hombre tome parte en su conocimiento divino, es cuando estará capacitado para ver adecuadamente la realidad manifestada en la Revelación. Participar en el conocimiento que Dios tiene de Sí mismo, significa para el hombre adquirir una nueva potencia visual, unos ojos nuevos, una nueva luz en su entendimiento. Dios introduce esta nueva potencia en el órgano natural del conocimiento. Este queda *elevado*, capacitado, para ver más allá de lo que correspondería a sus meras fuerzas naturales;

para comprender realidades que trascenderían las posibilidades de su poder. Esta nueva potencia visual es la gracia, la capacidad de creer, la luz encendida por Dios en el espíritu del hombre.

El por qué los judíos no creen en Cristo, nos lo expresa El mismo en sus frecuentes polémicas con ellos: no tienen nada en común con Dios, y su padre es el diablo. Por eso no pueden percibir lo que de divino hay en Cristo (*Io.* 8). Han rechazado la potencia visual que Dios les ofrece: no podrán ya ver la Revelación de Dios en Cristo.

Por su carácter histórico la Revelación se acomoda a las condiciones del hombre, ser viviente en la corporeidad y en lo histórico, introduciéndose en su vida cotidiana. A pesar de su acomodación histórica, la Revelación puede ser piedra de escándalo para el hombre. Se exige de éste que escuche en otro hombre la voz de Dios, que le oiga pasando por alto sus limitaciones y debilidades, que se someta incondicionalmente a los mandatos y llamadas que Dios le dirige precisamente por medio de otros hombres iguales a él. El mensaje divino puede ir confirmado por signos exteriores y por su propia esencia interna. Mas el hombre, siempre consciente de sí mismo y siempre inclinado a enorgullecerse y obrar según su libre albedrío, recalcitra y le cuesta someterse a sus semejantes, uno o varios, y cuyas idiosincrasias pueden repugnarle, recibir de sus labios la solución a los problemas últimos y decisivos de la existencia. La máxima actualización del escándalo es la Cruz de Cristo. Sólo el que cese de tomarse a sí como norma del pensamiento y del valorizar, será el que esté capacitado para comprender la Cruz como Revelación de Dios. Si falta esta conversión, la Cruz es locura. Sólo el que se convierte ve en la Cruz la manifestación sublime de la Sabiduría oculta de Dios.

Sólo a quien le han sido iluminados los ojos del corazón está capacitado para reconocer cuáles son las esperanzas a las que fué llamado y cuánta es la riqueza de la herencia de los santos (*Eph.* 1, 18). San Agustín dice que la fe tiene sus propios ojos y que por ellos ve, en cierto modo, lo que no ve (*Carta 120 a Cosencio*, capítulo 2, núm. 8). Bajo la luz de la fe alcanza el hombre el significado de realidades que permanecen ocultas bajo un velo (*Hebr.* 13, 1).

12. La participación en el conocimiento que Dios tiene de Sí mismo, concedida al hombre durante los días de su peregrinación, tiende a convertirse en aquella visión que de Dios tiene el místico

en su vía unitiva, sin velos ni ocultamientos, en un estado de intercambio vital. La Teología se encuentra en ese estadio intermedio entre la mera fe y la visión directa.

II. *La Teología considerada como comprensión intelectual de la Revelación mantenida en la Fe.*

La Teología aparece cuando al creyente no le basta con la pura y simple aceptación de la realidad que se le manifiesta en la Revelación, sino que se esfuerza por comprender más adecuadamente esa realidad y descubrir la conexión reinante entre las verdades reveladas. La fe sencilla va también acompañada de comprensión racional; pero la Teología se distinguirá de ella por un mayor grado de penetración racional y hasta por el mismo orden sistemático a seguir. La expresión «Teología» puede entenderse en sentido propio o en sentido impropio. El primero de ellos—el propio—puede a su vez subdividirse en lato y estricto.

1. *Sentido propio*, en su doble acepción:

a) La Teología en sentido propio, pero latamente entendida, puede significar el conocimiento racional precientífico, independientemente de toda clase de ciencia, operado en el creyente por el Espíritu Santo. Poco frecuente en el pensamiento teológico moderno y muy empleado en la Antigua Iglesia. Entendida de esta forma, la Teología es un auténtico *carisma*. El Espíritu Santo, en esta acepción de la Teología, manifiesta su fuerza de conocimiento espiritual para la comprensión por parte del fiel de los misterios divinos revelados en Cristo. El carisma teológico es un signo del Reinado de Dios, que es un imperio de la Verdad.

La Teología carismática es una Teología de acción de gracias. El que se siente arrebatado por el Espíritu Santo, se nota impulsado a alabar y ensalzar a Dios.

El Espíritu Santo desempeña en esta Teología carismática las funciones que Cristo le atribuye entre la primera fiesta de Pentecostés y la Segunda Venida del Señor al fin de los tiempos (*Io.* 16, 17): edificación, consuelo y fortalecimiento de los fieles.

b) Los esfuerzos mediante los que el creyente se entrega amorosamente a los misterios divinos; esas *experiencias espirituales*, obtenidas gracias a una iluminación interior, que le llevan a comprender más adecuadamente lo revelado, constituirían otra forma de Teología entendida en su sentido lato.

c) Finalmente, nos toca ver en qué consiste la Teología científica en sentido propio y estricto. Es un *estudio metódico* de la razón creyente, mediante el cual nos ocupamos del misterio de Dios revelado en Cristo y afirmado en la Fe; *una constatación de su realidad* declarando su sentido íntimo y exponiendo de un modo sistemático su estructura.

2. En un *sentido impropio,* se puede hablar también de Teología cuando, en una conexión ordenada, existan manifestaciones acerca de Dios que la Revelación divina ha hecho patentes en la obra de la Creación. Desde el siglo XV se ha designado con el nombre de *Teología natural* a este estudio.

La Teología en sentido propio y en cada una de sus tres formas, que hemos reseñado, depende del Verbo revelado en Cristo, teniendo por tanto un claro matiz sobrenatural.

3. De la Teología científica se puede decir que es una fe ansiosa de conocer, una *fides quaerens intellectum.* Sólo podrá ser teólogo, en sentido estricto, el que *oye* y *recibe* con fe viva el misterio de Dios y se *somete* a él con la *obediencia propia del creyente.* El incrédulo, lo mismo que el investigador de las ciencias de las Religiones respecto a las doctrinas de Buda, aunque las considere como falsas, puede percibir las palabras de la Revelación y hasta cierto punto, exponerlas. Advirtiendo que la relación entre el investigador y el objeto de su investigación está situada en un plano natural, mientras que la relación entre incrédulo y Revelación trasciende este plano. Tales son la Teología racionalista y la liberal del método histórico-crítico. Los teólogos que la siguen son incapaces de considerar al Cristianismo como afirmación relativa a la realidad divina, como algo esencialmente distinto del mito o la leyenda puramente humanos. No están en relación directa con la realidad que estudian. Han olvidado que la Revelación es una llamada amorosa de Dios y, consiguientemente, sólo puede comprenderla el que la oye con actitud amorosa; es decir, el que la afirma y se entrega a ella. El Amor manifiesta sus misterios solamente al amante. El obcecado, el indiferente, ante la Revelación se halla en idénticas circunstancias a como el que no entiende nada de música ante una melodía. Una Teología incrédula es un ejemplo contundente más de eso que se ha llamado categoría del «hierro de madera» (K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neuen Theologie,* 1926, pág. 200).

4. Al exponer sus explicaciones, la Teología elaborará y utilizará experiencias obtenidas dentro del mundo. Por ejemplo: para explicar la frase «Dios es el amor», analizará y tendrá en cuenta el significado natural que tiene la palabra «amor». Dios mismo se sirve de imágenes y parábolas extraídas de la vida cotidiana para declararnos lo que quiere decir cuando se revela. La última razón de este método la encontraríamos en la Creación; de ella obtenemos nuestras experiencias naturales y sabemos que Creación y Revelación tienen a Dios como origen. El mundo creado, es cierto, ha quedado desfigurado a consecuencias del pecado humano; pero no tanto que no nos exprese la Gloria de Dios de alguna forma. El hecho, pues, de que Dios se sirva de realidades y acontecimientos de este mundo, convirtiéndolos en símbolos e imágenes de sus manifestaciones en lo terreno, nos garantiza que no nos equivocamos al ver en el mundo visible y experimentable analogías con la realidad manifestada en la Revelación sobrenatural. No obstante, la Revelación está de tal manera estructurada, que nos recuerda de continuo que el mundo de nuestra experiencia, comparado con la realidad de que nos habla la Revelación, es más desemejante que semejante a ella. Hay analogías sólo, aunque esas analogías sean efectivamente reales.

Hemos de servirnos con cautela de las experiencias de la vida cotidiana al querer explicar con ellas la Revelación. El que proceda así, puede obtener de esas experiencias valiosos puntos de partida para interpretar justamente la Revelación.

5. El sistema por cuya elaboración se esfuerza la Teología científica no es una invención arbitraria, ya que ha sido insinuado por la Revelación misma. Aunque la Revelación no se presenta bajo la forma de un sistema científico, los datos particulares de ella constituyen una totalidad viva y forman un orden misterioso de interdependencia mutua. Misión de la Teología es demostrar la existencia de esa totalidad; señalar el lugar que ocupan en esa totalidad cada uno de los hechos y verdades de la Revelación, y explicar la importancia que lo particular tiene dentro de la totalidad. El Concilio Vaticano define así esta misión: «Cuando la razón iluminada por la Fe investiga con constancia, piedad y sobriedad, obtiene cierta comprensión de los misterios, en sumo grado fructífera, ya al considerar sus analogías respecto a lo conocido naturalmente, ya al investigar sus mutuas dependencias con respecto al fin último del hombre» (Sección 3.ª, cap. 4, D. 1796, N. R. 43).

Si la Teología se esfuerza por descubrir el orden interno de los misterios, la visión unitiva de la totalidad aparecerá en cada una de sus explicaciones particulares. Así, por ejemplo, en la exposición del Bautismo se traslucirán los otros misterios, y en concreto el misterio del Reinado de Dios. En la sistematización de una verdad particular de la Revelación se reconocerán sus relaciones con las demás. Al exponerse el sacramento de la Penitencia se tendrá que descubrir y explicar lo que dentro de este sacramento tiene relación con el bautismo o con el Juicio Final.

El fin de la Revelación es nuestra salvación y no hay revelación alguna particular que no haga referencia a esta meta última. La Teología científica tiene que tener presente siempre este punto de vista e intentar resaltarlo. Resultaría esencialmente imperfecto cualquier estudio científico de la Revelación que descuidase el mostrar que cada una de las verdades reveladas y el conjunto de ellas tiende al perfeccionamiento supremo del hombre. Es muy cierto que la Teología se esfuerza por conocer a Dios en su totalidad, en alcanzar un conocimiento lo más adecuado posible de la Verdad-Persona que es Dios mismo y que todas estas realidades merecen que nos lancemos a conocerlas. Pero ese Dios buscado por la Teología es un ser que mediante la Revelación desea implantar en la Creación su poderío de santidad y justicia, de verdad y amor, a fin de que el hombre pueda obtener de esa manera su salvación. Por eso la Teología que trata de conocer a Dios en toda su realidad no puede prescindir de patentizar las relaciones existentes entre el poder divino y el perfeccionamiento de la vida humana. Esta misión quedaría incumplida si se limitase a introducir una sección o capítulo en el que se estudiase la salvación del hombre como un tratado más. En cada caso tiene que explicar las relaciones que median entre la Revelación y el Reinado de Dios inherente a ella y la salvación del hombre.

6. La Razón, iluminada por la Fe, es el órgano mediante el cual la Teología—no carismática—adquiere sus conocimientos. La razón equipada con esa nueva capacidad visual, la gracia sobrenatural, que tratará de constatar, defender, contemplar y comprender sintéticamente la Revelación. Luz natural de la razón y luz sobrenatural de la gracia se aunan en la Teología científica para constituir un todo orgánico. Así, pues, la capacidad cognoscitiva de la Teología no es ni la sola razón, ni la sola fe: son las dos simultáneamente constituyendo un conjunto vivo. El éxito de los esfuerzos

teológicos será tanto mayor cuanto con más claridad brillen estas dos luces, cuanto más viva sea la fe y cuanto más agudo y penetrante el entendimiento.

En la época de los Santos Padres (San Agustín) y en la primera Escolástica (San Anselmo de Canterbury, Hugo y Ricardo de San Víctor) se hacía resaltar que el pecado original había quebrantado la fuerza del entendimiento. Los efectos más fatales del debilitamiento de la razón en los hijos de Adán se muestran de un modo más neto en lo tocante al conocimiento de Dios. El pensamiento «puro» del hombre caído, en este punto, solamente puede seguir la ley lógica y exacta del pensar cuando recibe el aliento de la gracia purificante. Santo Tomás deduce, como vimos, un profundo razonamiento para demostrar la necesidad de la Fe, destacando en ésta más su capacidad para elevar al hombre a conocimientos superiores que su carácter meramente curativo. La Fe comunica al hombre una visión nueva y necesaria para percibir los misterios divinos; fundamenta la coordinación interna entre nuestro pensamiento y la Revelación sobrenatural.

Los conocimientos teológicos adquiridos por el especialista merced a su esfuerzo especulativo, son—atendido su aspecto formal—puramente naturales, aunque gracias a la Fe posean una fundamentación sobrenatural (*habitus fundamentaliter supernaturalis, formaliter naturalis*). No obstante, cuando un teólogo ha obtenido sus conocimientos mediante la especial intervención gratuita del Espíritu Santo—*donum intellectus, donum sapientiae*—hemos de reconocer que se encuentra en un estado esencialmente sobrenatural.

7. Por mucho que penetre la razón en las profundidades de la Revelación, por grandes que sean los adelantos realizados en la comprensión del misterio de Dios, este misterio queda como tras un velo mientras duran los días de nuestra peregrinación. En verdades racionalmente evidentes no hay Teología, por más penetrante que sea, capaz de convertir las verdades de la Revelación; éstas seguirán siendo verdades reveladas en el tiempo de la historia terrena. La fe es el órgano por el cual nos las apropiamos y sólo por ella el teólogo ocupado en su estudio se adhiere a esas verdades. El Concilio Vaticano afirma: «Sin embargo, ésta (la razón iluminada por la Fe) no llegará jamás a comprender con el mismo grado de claridad con el que comprende sus propios objetos, las verdades de Fe. Los misterios divinos trascienden de tal forma las posibilidades del entendimiento creado que, a pesar de haber sido

manifestados en la Revelación y aceptados en la fe, quedan como cubiertos por un velo, como rodeados de una especie de oscuridad. Mientras peregrinamos en esta vida mortal lejos del Señor, caminamos por las vías de la fe y no por las de la visión» (*II Cor.* 5, 6 y sigs.) (Sesión 3, cap. 4; D. 1796; N. R. 43.)

8. A la Teología no le está permitido criticar, de cualquier modo que sea, la Palabra de Dios. Podrá y hasta en ciertos casos deberá criticar las interpretaciones humanas acerca de la Palabra de Dios y el modo de anunciarla. El celo por la verdad pura de la Revelación y su conservación es lo que debe animar a toda crítica. Celo por el Reino de Dios, reino de Verdad y Amor.

9. Dos razones por las que la Teología es una *ciencia eclesiástica:*

a) La Iglesia entrega al teólogo el objeto de sus investigaciones: la Revelación. La conciencia de la fe existente en la Iglesia universal es la que se lo ofrece. Fácil es comprender el papel decisivo que en esto juega el Magisterio eclesiástico. En las enseñanzas ordinarias o extraordinarias del Magisterio encuentra el teólogo el contenido de la Revelación divina. Se impone, pues, que el teólogo trace un corte trasversal en la fe y el Magisterio eclesiástico del tiempo en que vive, junto con un nuevo corte longitudinal que partiendo de los tiempos presentes llegue a lo largo de los siglos hasta los comienzos del Cristianismo. Sólo procediendo así descubrirá el sentido recto de las enseñanzas actuales. Sólo así reconocerá la plenitud de lo que la Iglesia enseña y el lugar que lo particular ocupa en el seno de lo universal.

b) El teólogo sólo puede practicar la Teología en tanto que es cristiano creyente, como miembro que es de la Iglesia. La Teología no es un asunto privado del teólogo, sino la manifestación viva de la comunidad eclesiástica. En la Teología carismática esto aparece con toda claridad por el carácter de acción directa que en ella juega el Espíritu Santo, corazón y alma de la Iglesia. Cuenta esta Teología entre los dones que según San Pablo (*I. Cor.* 12) sirven para la formación del cuerpo de Cristo. Todos los carismas enumerados por el Apóstol han sido otorgados a los particulares con el fin de que los pongan a servicio de la Comunidad. Ahora bien, la Teología científica, en cierto sentido, es también una manifestación vital del Espíritu Santo que actúa en la Iglesia con la diferencia de que en ella el Espíritu Santo se acomoda a las le-

yes de la razón y se sirve de ella como de un instrumento. He aquí por qué la Teología católica es una manifestación, una de las formas de manifestación, de la Vida de la Iglesia. El Espíritu Santo, alma y vida de la Iglesia, actúa a través del espíritu particular de un creyente en la comunidad. La Teología científica, manifestación vital de la Iglesia, está al servicio de la Iglesia entera. Por medio de esta Teología adquiere la Iglesia un conocimiento más profundo y completo de las cosas creídas por ella. Cuanto mayor sea la fidelidad de un teólogo en la exposición de lo revelado, tanto mayor será la luminosidad con que la comunidad eclesiástica verá reflejada en su obra la conciencia de la fe en que ella misma cree. Por otra parte, el teólogo puede contribuir a esclarecer y purificar la conciencia creyente de los fieles.

c) Toca que resaltemos, como consecuencia de lo dicho, la *enorme responsabilidad* del teólogo frente a la Iglesia. Sólo con la condición de estar incorporado a la totalidad, de vivir *en* y *con* la Iglesia, podrá el teólogo llevar debidamente a cabo la misión que le ha sido confiada. Por eso tiene que estar dispuesto a someterse siempre al Magisterio, respecto a las interpretaciones de la Revelación. A su vez, el Magisterio, por medio del cual habla la comunidad del Cuerpo de Cristo, al reconocer la validez de la Teología científica, garantiza la verdad de sus afirmaciones. Cabría decir: la Teología, reconocida como válida por la Iglesia, es el estudio y exposición de la conciencia de la Fe y de la Revelación de la Iglesia, inspirada y mantenida viva por Cristo en el Espíritu Santo.

§ 2

El objeto de la Teología

1. Según lo que hemos expuesto hasta aquí, el *objeto principal* de la Teología es Dios, no considerado en Sí mismo o en su Majestad pura, sino en cuanto que se ha revelado a Sí mismo en Cristo, ha confiado su Revelación a la Iglesia para que por medio de ella sea anunciada a través de los tiempos. Es cierto que la Teología habla de realidad creada: cosas y hombre. Más aún, cabe decir que la Teología científica se ocupa detenidamente de esos objetos. Hablan, sí, de la criatura en cuanto está en relación sobrenatural con Dios participando de su Ser y Vida en la Gloria del

Señor. No considera las cosas, la Teología, como son en sí mismas con sus esencias propias y sus relaciones inmanentes, sino en aquel tipo de relaciones que la unen con Dios y que están fundamentadas en la Creación y Revelación sobrenatural. El teólogo, pues, no planteará problemas en torno a la esencia del hombre del mismo modo que el filósofo. La ve desde un ángulo diverso: constatación y explicación de las relaciones existentes entre Dios y el hombre, limitándose a las pertenecientes a la Revelación.

2. El estado de la cuestión, según el modo de hablar escolástico, podría expresarse así: Dios y la Creación son el *objeto material* de la Teología y el *objeto formal* es, según Santo Tomás (*In Sent.* I. prol. g. 1, art. 4). *Deus sub ratione deitatis.* Consideración que ha seguido precisándose más y más en la Teología posterior. La Escolástica primitiva señalaba a Cristo como el objeto principal de la Teología, bien como Redentor o bien como exponente de la palabra o acción divinas. Entre los escolásticos actuales se realiza de nuevo esta definición de la Escolástica primitiva. Tal vez es posible conciliar las actitudes tomista y moderna. Podríamos razonar de la forma siguiente: Dios revelado en Cristo para establecer su imperio en la Creación entera, es el objeto de la Teología. Dios quiere realizar con Cristo y por Cristo su voluntad salvífica de todo el género humano (*Io.* 17, 3). Resulta, pues, que la Teología considera la realidad en su totalidad, divina y creada, desde el plano de Dios y con relación a Dios. Es una ciencia teocéntrica, en su sentido más estricto. Considera a Dios en tanto que es en Cristo creador de la vida sobrenatural y de la perfección del hombre; por consiguiente, en todas sus exposiciones y declaraciones tendrá que referirse a Cristo y al Reino de Dios que Cristo ha venido a instaurar en el mundo.

Todo mirado con los ojos de Dios. Dios es para el teólogo la razón última del conocer (*ratio cognoscendi*), esforzándose por apropiarse mentalmente el autoconocimiento divino que Dios ha revelado, tomando así parte en el propio conocer de Dios. En la Edad Media se expresaba esto diciendo que Dios es el *sujeto* de la Teología.

3. Trata, pues, la Teología de ver a Dios tal y como se manifiesta en el semblante de Cristo y la realidad no-divina, tal y como el mismo Dios nos la ha interpretado y declarado. Por ello sus exposiciones son las más objetivas y seguras, las más sobrias y profundas. Gracias a la Fe, el teólogo se emancipa de las ilusiones o

elucubraciones fantásticas en que puede incurrir dejándose guiar solamente de su inteligencia natural. Cristo abre los ojos del teólogo; mejor, Dios es el que le dirige la palabra por medio de Cristo en el Espíritu Santo. He aquí por qué la Teología se esfuerza por ofrecernos conocimientos que rebasan la esfera de lo interesante o novedoso. Sus conocimientos son de carácter decisivo y obligatorios para la vida perfecta del hombre. Sus afirmaciones ganarán en seguridad cuanto con mayor fidelidad reflejen el contenido de la Revelación. A medida, por el contrario, que se mezclen más reflexiones humanas será mayor la incertidumbre. Debe la Teología deslindar bien los campos: una cosa es lo que Dios garantiza con su Revelación que goza del máximo de certeza, y otra las explicaciones debidas a la especulación humana para que el lector u oyente no identifique de una manera peligrosa la Revelación con la explicación, concediendo a ésta un crédito mayor del que le es debido o del que exclusivamente corresponde a la Revelación (Cfr. § 4, núm. 5.)

4. La Teología ha colocado en el centro de sus especulaciones al Señor y no al hombre, y en ello radica su diferencia primordial con las filosofías vitalista y existencial. La Teología no sólo habla de Dios en gran número de casos, sino que por lo general habla siempre de Dios. No importa que los capítulos dedicados dentro del Dogma al estudio de Dios ocupen o no menor extensión que los que se refieren al hombre y a la salvación; ¿acaso no se relacionan éstos en último término con Dios? La Teología, al hablar de la Creación, los Sacramentos, Postrimerías, Iglesia, en definitiva de lo que trata es de Dios. Dios es el creador de este mundo y su conservador; Dios es quien estableció los sacramentos, los Novísimos y quien instituyó la misma Iglesia. Aún el mismo lenguaje teológico se ocupa de que esto quede claro; así, no se titulan los capítulos, por ejemplo, Creación, Sacramentos, Novísimos, Iglesia, sino Dios creador, Dios fundador de los Sacramentos y de la Iglesia, Dios consumador de la salvación.

5. La Teología se diferencia interna y esencialmente de la *Metafísica*—Ontología—por el hecho de que en ella se trata del Dios que se ha revelado en la Historia. La Metafísica estudia las esencias, incluso la de Dios, consideradas en sí mismas. La Metafísica alcanzó su mayor grado de desarrollo con las figuras de Platón y Aristóteles; en sus obras se nos habla de Dios como Bien sumo, Ser y Conocer absolutos, Motor inmóvil. No hay camino directo

para entroncar la Filosofía griega, sobre todo desde la aristotélica, con el Dios que se acerca al hombre y actúa en él. Porque este Dios de la Revelación es voluntad y fuerza; entra en la Historia y se presenta ante el hombre como persona activa, como Juez o Padre misericordioso, como Salvador y Consumador. Impelido por un amor verdaderamente abismal se entrega al hombre que le percibe a través de la fe en Cristo. La Teología trata del Dios que ha penetrado en la Historia para llevar a término la obra de nuestra Salvación. No es una ciencia de las esencias, según el sentido aristotélico, ni siquiera de las esencias sobrenaturalmente consideradas. Hay disciplinas teológicas en las que aparece con toda nitidez esto; pongamos el caso de las Ciencias bíblicas, la Historia eclesiástica o el Derecho canónico. Pero lo dicho conserva su validez también en la Dogmática, disciplina eje de la Teología. Un teólogo que tratase de practicar análisis esenciales sobrenaturales perdería de vista lo que es primordial y decisivo en el objeto de sus investigaciones: Dios, ese Dios que actúa y obra en la Historia humana precisamente por amor al hombre.

Por consiguiente, la Teología no es un platonismo o aristotelismo sobrenaturalizado. Con esta afirmación no tratamos de escatimar o negar la importancia que el aristotelismo ha tenido en la comprensión interpretativa de las verdades reveladas; la Ontología aristotélica ha aportado valiosos medios a la Teología para exponer y explicar sistemáticamente la Revelación. La Metafísica de Aristóteles es investigación de las esencias; la Teología, por el contrario, es un conocimiento—informado por la fe—sobre el Dios que actúa y obra en Cristo. La Metafísica puede prestar a la Teología servicios inmensos de dos modos: primero, ofreciéndole indicaciones y puntos de vista a la razón del creyente cuando trata de pasar del conocimiento acerca del Dios activo al conocimiento del Ser y de la Esencia de Dios; segundo, contribuyendo a la explicación de los símbolos e imágenes con que a menudo se nos ofrece envuelta la Revelación, dotándonos de conceptos que los esclarezcan y precisen.

En esta unión cooperadora de la Ontología y la Teología es siempre esta última la que debe gobernar. Por eso no puede servir la Ontología griega netamente originaria, tal y como salió de las mentes de sus autores, saturada de paganismo y mito; tiene que sufrir numerosas transformaciones y cambios. A esta luz se

comprenderá la inmensa labor de Santo Tomás de Aquino al integrar la filosofía aristotélica en el seno de la Teología.

6. Dios, actuante en el hombre y su Historia, el Dios que se revela, es el objeto de la Teología, cuyo ejercicio práctico presupone una serie de *actitudes* que debe el hombre adoptar frente a ese Dios. Actitud de respeto y obediencia, adoración y amor. Aun el teólogo considerado como investigador no está dispensado de observar esta actitud respecto de Dios. Nunca puede olvidar que Dios es Dios. Si lo olvidase, no solamente pecaría haciéndose reo de una trasgresión religioso-moral, sino incluso contra las exigencias mismas de la ciencia. El científico, es cierto, tiene que habérselas, en primer término, con conceptos, con su explicación y su interdependencia; pero ¿los conceptos no se refieren a una realidad? La realidad del teólogo es Dios; los conceptos suyos tienen que referirse a Dios. Una sola excepción podría presentarse: el caso de tratar los conceptos no en cuanto a tales, sino en cuanto son medios con cuya ayuda se pretende conocer a Dios. Sería exponer los conceptos de una manera nominalística.

El teólogo tiene que poseer estas aptitudes aunque no está, naturalmente, obligado a actualizarlas en cada momento. Es como un bagaje que debe acompañarle siempre a manera de una posesión inconsciente, de un temple interno (temple = *Stimung*, en el sentido que Heidegger da al *habitus*).

§ 3

La Teología como ciencia

1. En el siglo XIII pudo el Occidente conocer la totalidad del pensamiento aristotélico, que adquirió una pronta y decisiva influencia en las Universidades, no sólo en cuanto a los métodos, sino también en lo referente a su contenido. La Teología, hasta entonces disciplina principal enseñada según los métodos platónicos, tras ese encuentro con el aristotelismo, ve planteado un problema: ¿es Ciencia en el sentido aristotélico? Si lo es, ¿qué lugar ocupará en la serie de las otras ciencias profanas?

2. Este problema no existía antes de que se introdujera el sistema científico de Aristóteles, a pesar de que la Teología fuese definida como ciencia de la Fe (*intellectus fidei*). Según San Pablo, el creyente inspirado por el Espíritu Santo (por el *Pneuma*),

puede comprender la sabiduría divina encerrada en el misterio de Cristo; de esta manera se comunica al creyente la gnosis o conocimiento de los misterios de Dios. Ante sus ojos aparecerá sin velos el sentido espiritual de la Sagrada Escritura (*II. Cor.* 4, 4). Los medios por los que San Pablo trata de llegar al conocimiento *in fide* son la consideración de la independencia entre las verdades de la fe y los símbolos del orden natural (*I. Cor.* 15, 12-38).

Durante mucho tiempo—casi hasta fines del siglo II—las directrices paulinas siguieron siendo la norma. Se consideraba al Cristianismo, mejor a Cristo, como un hecho en el que se cimenta nuestra Salud y que había que comprender, explicar y defender de la mejor manera. A medida que se fueron convirtiendo al Cristianismo hombres familiarizados con la filosofía pagana se palpó la perentoria necesidad de establecer relaciones entre Cristianismo y Filosofía, de demostrar que aquél es la consumación y el cumplimiento de los conocimientos verdaderos que podía encerrar el paganismo. Clemente de Alejandría y mucho más Orígenes, trataron de llevar a cabo una defensa en gran escala del Cristianismo, esforzándose también por conciliar entre sí la sabiduría cristiana y el paganismo. Según ellos, la fe es la auténtica y verdadera gnosis y la Filosofía pagana es una propedéutica de la contemplación espiritual y atenta de las cosas reveladas en la fe. San Agustín fué en el Occidente quien con más energía y decisión fomentó estas tendencias. Para él, debe el conocimiento penetrar hasta lo verdaderamente permanente y eterno. *Ciencia*, según San Agustín, es el conocimiento de lo pasajero, y *sabiduría* es la contemplación de lo eterno; por tanto, ciencia es un grado anterior a la sabiduría. El conocimiento del Cristo histórico conduce a la visión de su esencia divina. Los esfuerzos de nuestra razón tendrán tanto mayor éxito cuanto más sepamos desligarnos de lo mundano. Una continua purificación capacita a nuestro entendimiento para ascensiones en el conocer. La ascensión en los grados de conocimiento, a su vez, comporta un progreso incesante en el avance purificativo por el que nos evadimos de lo terreno.

La idea agustiniana de que el conocimiento del misterio de Dios y la purificación del hombre se condicionan y apoyan mutuamente siguió dominando hasta el siglo XIII. Ya en el XI empiezan a vislumbrarse nuevas concepciones que culminaron con Santo Tomás de Aquino. El iniciador fué San Anselmo de Canterbury, hombre vuelto hacia el pasado y hacia el futuro. Anselmo introdujo en

Teología la novedad de pretender penetrar los misterios de la Revelación por medio de una argumentación racional, sirviéndose de la actitividad propia de la inteligencia. Pretende encontrar nada menos que «argumentos racionales necesarios» capaces de demostrar la verdad de la Revelación. Cierto que sigue considerando la fe como fundamento de la razón, y en este sentido no puede incluírsele en el número de los teólogos racionalistas, pero acentúa ya mucho más que San Agustín el poder de la razón. Estos esfuerzos especulativo-racionales dentro del campo teológico alcanzarán su punto culminante al elaborarse teológicamente el sistema total de Aristóteles. San Alberto *el Grande* reúne los materiales necesarios, y Santo Tomás los lleva a sus últimas conclusiones. Es entonces cuando surge la pregunta: ¿la Teología es o no una ciencia según el sentido que se da a ésta en la Filosofía aristotélica?

3. Para Aristóteles, ¿qué es ciencia? El filósofo griego la define como «conocimiento de una cosa por medio de la demostración». Esta, a su vez, es deducir una consecuencia a partir de premisas dadas. Ciencia es la totalidad de conocimientos obtenidos y ordenados a base de actividades destinadas a la adquisición de tales conocimientos. Las premisas (los principios, los fundamentos del conocimiento) no son demostrados por la ciencia particular a la que sirven de base, sino que se presuponen en ella; se toman de una ciencia superior correspondiente. La ciencia que toma de otra los fundamentos de su conocimiento—por ejemplo, la Física de las Matemáticas—se denomina en el lenguaje aristotélico como ciencia subalterna *(scientia subalternata).* Así surge la jerarquía de las ciencias: la primera de todas es la Filosofía, ya que ella no recibe de otra superior los fundamentos de su conocer y sus principios son axiomas últimos y supremos que no necesitan ser demostrados. Están evidenciados inmediatamente y ello garantiza su validez; podrán, a lo sumo, ser explicados; pero la evidencia no precisa demostración.

4. Si aplicamos este concepto de ciencia a la Teología, resulta lo siguiente: la Teología, como cualquier ciencia, tiene sus pruebas y demostraciones por las que llega a nuevos conocimientos; es verdadera ciencia en el más estricto sentido aristotélico. Los principios de que se sirven tampoco son demostrados por ella, los presupone como otra ciencia cualquiera; en esto continúa siendo auténtica ciencia. Estos principios son los *artículos de la fe.* Santo Tomás de Aquino considera como artículos de fe las verdades

formalmente reveladas, importantes para la fe y la vida de la fe y que son anunciadas por la Iglesia de un modo especial. Este concepto ha sido ampliado por la Teología posterior, ya que considera como artículos de fe cualquier verdad directa y formalmente revelada propuesta por la Iglesia del tipo que sea. Este es el concepto que el Concilio Vaticano tiene de artículo de fe cuando afirma: «ha de ser creído con fe divina y católica todo cuanto contiene la palabra de Dios, escrita u oralmente transmitida y propuesta por la Iglesia para que la creamos como verdades divinas de la Revelación, tanto en decisiones doctrinales ordinarias como generales» (D. 1792). Las actas del Concilio añaden: «Con esta doctrina se elimina el error de quienes enseñan que sólo los artículos de la fe formalmente definidos han de ser creídos con fe divina, reduciendo a un mínimo la suma de las verdades a creer» (*Collectio Lacensis*, vol. VII, 1937, 167).

El creyente recibe y acepta los artículos de la fe mediante la audición de la enseñanza *(auditus fidei):* los percibe y afirma en la fe.

5. Se presenta una grave dificultad. Aparece con toda claridad la diferencia esencial que hay entre la Teología y el resto de las ciencias. En éstas, es cierto, se presuponen fundamentos o principios de conocimiento; pero éstos pueden ser demostrados con una ciencia jerárquicamente superior. Los principios últimos de la Filosofía, ciencia suprema, no pueden ser demostrados, pero no lo necesitan por ser claros y evidentes. ¿Qué sucede con los principios de la Teología? Ni pueden ser demostrados por la razón, ni son evidentes, sino que han de ser aceptados mediante un acto de fe. No gozan de la evidencia suprema de los principios de la Filosofía y, si se quiere seguir afirmando la analogía entre la Teología y las ciencias profanas, ha de existir una ciencia capaz de ofrecer a la Teología los principios necesarios del conocimiento, de igual modo que sucede con las ciencias superiores respecto a las subalternas. ¿Existe una ciencia superior a la Teología? Santo Tomás contesta afirmativamente: la ciencia de Dios y de los santos, el conocimiento divino de la realidad. En la Revelación, Dios ofrece a los hombres una parte de los conocimientos inmediatos de que El dispone. Resulta, pues, que la Teología recibe sus principios no de una ciencia humana, sino de la ciencia del mismo Dios, fuente que trasciende todas las realidades y conoci-

mientos humanos. La Teología es ciencia subalterna de la ciencia de Dios.

Cabría ahora preguntar si el espíritu humano no será víctima de un lamentable error al creer que en la fe llega a captar la Revelación de Dios. De ser así, los principios de la Teología no serán auténticos, sino aparentes. Ante semejantes dudas puede la razón creyente demostrar la realidad de la Revelación, patentizar que Dios ha salido de su ocultamiento y se ha manifestado a los hombres. Estas pruebas y razones están aducidas en la Teología Fundamental, ciencia teológica de los fundamentos en el sentido literal de la palabra. La validez de los artículos de la fe, principios de la Teología, no puede lograrse a base de evidencias internas, sino mostrando que Dios mismo es quien la garantiza. Por consiguiente, la Teología no conoce directamente la verdad y evidencia de sus principios, sino de una manera indirecta. Por recibir sus principios de una fuente trascendente, la Teología se diferencia esencial y cualitativamente de toda otra ciencia.

6. La Teología, tras tomar posesión mediante la fe de sus principios, puede ejercer las funciones que tiene de común con las otras ciencias: deducción de nuevos conocimientos partiendo de premisas dadas. Esta fórmula podría a primera vista producir la impresión de que la Teología, en cuanto ciencia, comienza su actividad en el límite último de la verdad revelada, quedando fuera de su incumbencia lo que se encierra en el recinto de la Revelación. Así, la constatación y explicación de los artículos de la fe no sería un trabajo propio de los teólogos. Efectivamente, se han interpretado de esta manera los conceptos tomistas acerca de la Teología. Conforme a esto, constituyen el contenido de la Teología sólo aquellas conclusiones que pueden deducirse de las verdades reveladas: una «Teología de las conclusiones». Contra este modo de entender la Teología han surgido en los tiempos modernos vivas objeciones.

Sin embargo, se trata de un malentendido. Sea lo que fuere, lo que este o aquel teólogo ha dicho sobre la «Teología de las conclusiones», Santo Tomás jamás afirmó que el campo de la Teología se halle fuera del recinto de lo revelado. Antes al contrario, deberá la Teología explicar los artículos mismos de la fe.

7. De acuerdo con el concepto de ciencia que estableció Aristóteles, tiene la Teología que llenar una doble misión:

a) Obtener nuevos conocimientos mediante conclusiones derivadas de los artículos de la fe. Esta deducción, según Santo Tomás,

constituye la esencia de la Teología; implica el análisis de los artículos de la fe destinados a desplegar ante el creyente el sentido total de esos artículos. Esta opinión es, a nuestro juicio, la más acertada. En el ejercicio de esta actividad el teólogo puede emplear también verdades evidentes de la razón. Sus procedimientos destacan verdades comprendidas implícitamente en aquellas verdades que fueron reveladas de una manera directa, de forma que los fieles lleguen a conocerlas clara y distintamente. Enriquecen, pues, nuestro saber tales procedimientos. Los conocimientos teológicos en primer término—los derivados de verdades reveladas—podría decirse que han sido revelados de una manera implícita; de los nombrados en segundo lugar—derivados de verdades racionales evidentes—que sólo lo fueron de una forma virtual.

b) Muchos de los conocimientos descubiertos por los teólogos serán a su vez verdades de Revelación. En tales casos, una verdad de Revelación es derivada de la otra: de ahí resulta que no todas las conclusiones derivadas de los principios nos llevan fuera del recinto de lo formal y directamente revelado.

Santo Tomás supo unir lo viejo con lo nuevo al designar como misión de la Teología tanto el conocimiento y estudio de los misterios revelados *(intellectus fidei)* como la deducción de nuevos conocimientos. Levantó con su síntesis un dique contra los peligros que, por un lado, implica la «Teología de las conclusiones», y, por otro, contra los que amenazaban por parte de la antigua Teología anselmiana. El peligro de esta última consiste en querer convertir las verdades de la fe en evidencias racionales, tratando de explicarlas inmanentemente mediante pruebas necesarias. Al destacar aquí este peligro no pretendemos menoscabar el valor de esta Teología que dió pruebas de fuerza vital y fructífera en el tiempo de los Santos Padres y que ha prestado innegables servicios a la comprensión del Cristianismo, mostrando su originalidad frente a las tendencias empeñadas en querer confundirle con el paganismo. Sólo hemos querido hacer una ligera alusión a la inseguridad de la actividad humana, que es tanto mayor cuanto mayores son los valores de los que se ocupa. Puede esta Teología alegar en su favor que trabaja dentro del seno de la Tradición santa. El peligro de la «Teología de las conclusiones» consiste en declarar prematuramente como doctrina revelada aquellos conocimientos, deducidos mediante la Lógica, de verdades auténticamente reveladas. Entre el último conocimiento lógicamente deducido y la premisa tomada de

la Revelación media una distancia enorme para poder afirmar que también esta conclusión ha de ser incluída en el tesoro de la Revelación. Santo Tomás evitó tanto este peligro como el que amenaza a los procedimientos anselmianos.

8. Aunque este concepto de Ciencia, establecido por Aristóteles y trasformado por Santo Tomás, deba ser aplicado de una manera directa a la Teología especulativa, puede servir también para mostrar que las disciplinas históricas de la Teología son auténticas ciencias, supuesto que ellas constatan los artículos de la fe, que son, como dijimos, los principios de la demostración para el teólogo.

9. Si nos abstenemos de aplicar a la Teología el concepto de ciencia medieval establecido por Aristóteles, prefiriendo servirnos del concepto *moderno*, cabría decir: ciencia es toda clase de esfuerzo cognoscitivo-espiritual referido a un objeto determinado y homogéneo, verificado de acuerdo con las prescripciones de un método correspondiente al objeto en cuestión, que tiene como fin la obtención de conocimientos sistemáticos comunicables a otros. Así, la Teología es una ciencia al menos en el sentido en que se esfuerza por ofrecer una explicación sistemática de la Revelación cristiana. Trata de ofrecer una respuesta a la pregunta: «¿Qué es el Cristianismo?»

Al respondernos sistemáticamente acerca del origen, esencia, relaciones con el mundo y la Historia, la interdependencia de los hechos particulares y la totalidad, etc., la Teología pretende contestar a la pregunta que queda formulada más arriba, cumpliendo con todos los requisitos que se postulan de una ciencia. Al mismo tiempo puede alegar en su favor que interesa, la Teología, a un número importante de hombres que se confiesan cristianos y quieren vivir cristianamente conforme a las normas y doctrinas que ella explica. Investigar, pues, sobre el Cristianismo lleva implícito el hacerlo también sobre la mentalidad psico-espiritual de una gran parte de la Humanidad, tanto en el pasado como en el presente. Aún el incrédulo puede, en este aspecto, conceder a la Teología un puesto entre las ciencias y de alto rango, igual que reconoce el carácter científico de las disciplinas que se consagran al estudio de los documentos del pasado o de fuerzas psíquicas vivas.

10. El investigador, hasta el que rechaza la verdad del Cristianismo, tiene que admitir la cualidad de ciencia que posee la Teología por la misión que realiza. Mas la Teología no se limita a

esta misión. La forma que acabamos de describir prescinde o puede prescindir de si es o no verdadera, puede contentarse con declarar que el Cristianismo es un fenómeno histórico. La Teología auténtica alberga como decisiva la cuestión de si las afirmaciones que sostiene, como sucede en las otras religiones, han de ser consideradas como manifestaciones de la vida psíquica interior de sus fieles o como revelaciones válidas de la realidad. Considera la Teología las doctrinas del Cristianismo como verdades mediante las cuales Dios revela su propio misterio, el misterio del hombre y el de la vida humana. El teólogo no encuentra el objeto de sus investigaciones en el estudio de la realidad mundana, sino en la consideración de que es algo recibido directamente de Dios. La fe es el órgano por medio del cual capta con certidumbre firme e infalible un objeto que trasciende todas las posibilidades del entendimiento. En esto radica sus diferencias con las otras ciencias, ocupadas de objetos naturalmente cognoscibles. La cuestión de si la Teología ha de ser considerada como ciencia—no ya la practicada según el método de la Historia de las Religiones, sino la propiamente tal—depende de una cuestión ulterior: ¿puede lo sobrenatural ser punto de partida y objeto de investigaciones científicas? Quien afirma la existencia de un Dios personal y vivo, tenderá a responder afirmativamente, puesto que es posible que ese Dios se haya revelado a los hombres directamente y los hechos históricos mostraran que esta posibilidad se convirtió en realidad. El investigador en cuestión considerará la Revelación como una elevada garantía que asegura el éxito de los esfuerzos teológico-científicos; en efecto, todas las ciencias desean conocer la verdad y se esfuerzan por conseguir esa meta. La sumisión, por tanto, del teólogo a las declaraciones de la Revelación no debe ser estimada como una sujeción anticientífica, impropia de la actitud ante la ciencia. Esa sujeción es un acto mediante el cual el teólogo se entrega a Dios, Verdad en persona, poniéndose bajo los auspicios de esa Verdad personal. Ante la verdad, la ciencia deja de ser libre; ante Dios, Verdad-Persona, ¿qué acaecerá? Añádase a esto que el hombre, en tanto criatura, depende absolutamente de Dios, Señor y Creador de cuanto existe, estando obligado a someterse a El y obedecerle. (*D.* 1789, 1810).

Colocado frente a la verdad, que es Dios, el hombre no puede menos de percibir voluntariamente lo que le revela y comunica. En la sujeción a la Verdad-Persona, que se revela en Cristo, adquiere la Teología la libertad requerida de los procedimientos

científicos; de modo que puede buscar y enseñar la verdad objetivamente, sin dejarse influir por factores ajenos a la ciencia. La libertad se manifiesta en la investigación del sentido y de la interdependencia de cada uno de los contenidos particulares de la Revelación: comprensión espiritual, exposición de su desarrollo histórico, solución de los problemas actuales de acuerdo con las enseñanzas de la Revelación.

Si se afirma que lo sobrenatural puede ser objeto de la Ciencia, «la Teología cae bajo el concepto de ciencia, como cualquier otra disciplina. Descubre en sus fuentes el misterio de la fe, que es su objeto; lo realiza a base de procedimientos científicos directamente en las enseñanzas de la Iglesia e indirectamente en la Escritura y Tradición; de esas fuentes deduce conocimientos nuevos, sirviéndose de medios científicos y esforzándose por elucidarlos racionalmente y unirlos de una forma científica para configurar con ellos la totalidad homogénea de un sistema (A. Rademacher, *Die innere Einheit des Glaubens,* 1937, págs. 95 y sigs.).

11. La Teología pretende llegar a su meta—la comprensión científica de la Revelación—por *dos caminos: fijando* exactamente el contenido de la Revelación y tratando de *comprender* y *sintetizar* el contenido de la Revelación. La Teología *positiva* es la que se consagra a la labor primera; la Teología *especulativa* es la que se dedica al cumplimiento de la otra misión. La Teología positiva desarrolla el *auditus fidei* hasta lograr comunicarle un carácter científico; la *especulativa* desempeña la misma misión respecto al *intellectus fidei* de la fe simple y sencilla.

a) La *Teología Positiva,* sirviéndose de los métodos proporcionados por las investigaciones histórico-filológicas, trata de resolver la siguiente pregunta: ¿Qué es la verdad revelada por Dios? Para llevar a cabo esta tarea pueden seguirse diversos caminos. Los Profetas del Antiguo Testamento, Cristo y los Apóstoles, son los que nos han legado la Revelación, y teniendo en cuenta que las comunicaciones de aquélla se hallan testificadas en la Escritura Santa, se podría presuponer que la Teología positiva comenzará con el estudio de la Escritura. Pero este camino no es seguro, ya que no es la Sagrada Escritura, sino la Iglesia, quien nos enseña cuáles son los libros que forman el conjunto de la Biblia. Por tanto, el punto de partida lo constituirá el estudio de las enseñanzas de la Iglesia. Este es el canon y la regla próxima y formal de la fe y de la Teología. El comienzo de la actividad científica de la Teología será el

estudio de las doctrinas eclesiásticas, fijando en ellas el contenido de la Revelación, de acuerdo con la doctrina eclesiástica. Pero la Teología no puede contentarse con este estudio; esto constituirá sólo una especie de armazón, un aspecto o sector de la Revelación. La Iglesia presenta a los fieles toda la Escritura, mas en sus enseñanzas doctrinales, ordinarias y cotidianas, no ofrece al creyente todo el contenido de la Escritura con todos sus detalles. Téngase también en cuenta que las enseñanzas eclesiásticas destacarán esta o aquella verdad según la exigencia de los tiempos, relegando otras verdades de la Revelación a un segundo plano. La Iglesia, por otra parte, tiene que aparecer revestida de una forma temporal: ha de presentarse así para que los hombres la comprendan en este tiempo determinado en que aquéllos viven. Dado este estado de cosas la Teología se ve situada ante la misión de fijar y constatar la totalidad de la Revelación, su coordinación e importancia de cada una de las verdades en el seno de la totalidad. Para llevar esto a cabo la Teología dirige sus ojos al pasado, llegando hasta el comienzo mismo de la Revelación después de haber estudiado con detenimiento las doctrinas eclesiásticas actuales. El terreno de sus investigaciones es, pues, el testimonio entero de la Revelación, tal y como se encuentra en la Tradición, tal y como ha sido guardado, interpretado, desarrollado y declarado.

Simultáneamente, con el estudio del contenido de la Revelación, la Teología destaca su interdependencia, la *continuidad* histórica que media entre la Revelación y las tradiciones y enseñanzas eclesiásticas. La Teología demuestra que las enseñanzas actuales no hacen más que proponernos las realidades admitidas y testificadas por la Iglesia, aunque estén presentadas con formas nuevas y aparezcan con mayor amplitud.

Para llenar este cometido, la Teología se sirve del *método histórico-filológico*. La Historia, la Filología, la Historia de las Religiones, la Arqueología, formarán el conjunto de sus ciencias auxiliares. Estudia la Teología la Tradición total bajo la forma en que se presenta en la Escritura, decisiones conciliares, enseñanzas de los teólogos y en los documentos de la fe tanto en el pasado como en el presente.

La Palabra de Dios merece todos los respetos y que le consagremos todos los esfuerzos; por eso, la Teología no los escatima cuando se trata de fijar esa Palabra y hacer su constatación. No

es trabajo supérfluo dedicar detenidas investigaciones para interpretar rectamente una sola palabra, por ejemplo.

Un descuido en fijar con precisión la Palabra de Dios equivaldría a tomar una actitud indiferente ante el mismo Dios. La Palabra de Dios es una fuerza de Salud; no debe, pues, considerarse esfuerzo vano, ajeno a la vida, el trabajo que desempeña la Teología positiva en su aspecto filológico-histórico, que nos conduce hasta las últimas fronteras del pasado en busca de esa palabra de Dios. es necesario afirmar que contiene algo de la potencia salutífera del objeto al que consagra sus estudios y trabajos. Dada la importancia de la Teología positiva en cuanto concierne a la investigación de la divina Revelación, se comprende fácilmente que sus disciplinas (Ciencia bíblica, Historia de la Iglesia) hayan sido clasificadas como ciencias principales y no como secundarias, en la Constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus.*

Necesita la Teología positiva para llenar su cometido conocimientos histórico-lingüísticos tanto más amplios cuanto que ningún teólogo particular puede llevarla a cabo; exige la colaboración de muchos teólogos que intercambien los resultados de sus investigaciones, ayudándose y prestando sus servicios al desarrollo global de la ciencia. Al servicio de esta finalidad están revistas teológico-científicas, asociaciones, congresos y bibliotecas.

La Teología positiva es una ciencia de la fe, siendo ello lo que la diferencia de las investigaciones propiamente histórico-filológicas en la interpretación de un texto profano. En sus trabajos le guía la fe que ilumina la vista del teólogo; con los ojos de la fe puede el teólogo ver multitud de cosas que no es capaz de descubrir el historiador. Así, por ejemplo, el teólogo puede percibir la continuidad entre las enseñanzas eclesiásticas actuales y las de los siglos primeros; puede reconocer cómo el pasado contiene germinalmente lo que después se habrá de desarrollar en el futuro.

Procediendo de esta manera no se introducen en los testimonios del pasado elementos que no estén en él. El teólogo estudia el pasado según las normas exactas del método histórico-filológico, para valorar bajo la luz de la fe los materiales obtenidos. Esos materiales constituyen un enriquecimiento y mayor luminosidad de la fe con que se acogen las enseñanzas eclesiásticas del presente.

La investigación de la Sagrada Tradición no se impone como finalidad el buscar pruebas de las doctrinas eclesiásticas de un

tiempo dado: en sentido estricto, éstas ni pueden ser demostradas con argumentos extraídos de la Escritura o de la Tradición. Antes por el contrario, se podría afirmar que el Magisterio eclesiástico interpreta auténticamente los testimonios del pasado. Es la Iglesia la que garantiza tanto la amplitud del Canon (es decir, el tesoro de Libros Sagrados), como el sentido de su contenido. Establece, asimismo, las normas que han de estar vigentes para la interpretación de los Santos Padres; por ejemplo, el teólogo investiga las doctrinas agustinianas de una manera distinta a como lo hace el historiador; no pretende llegar a conocer las convicciones religiosas de un gran espíritu, sino constatar el reflejo que en San Agustín proyectan las enseñanzas religiosas y eclasiásticas del siglo IV. Más adelante estudiaremos con detalle la relación en que la Iglesia se halla respecto a la «Tradición Sagrada»; sobre todo, respecto a la Sagrada Escritura.

Aunque el teólogo, de esta forma, se somete a la Iglesia y sus enseñanzas, no lo realiza con un comportamiento opuesto a las exigencias de la ciencia. En efecto, el teólogo, al reconocer la autoridad de la Iglesia, no se inclina ante los dictados de un poder anticientífico. *El reconocimiento del Magisterio eclesiástico por parte del teólogo*, considerado como hombre de ciencia, es la única actitud objetiva y justa, puesto que es la Iglesia quien le comunica la Revelación. Sometiéndose a las prescripciones de la Iglesia se está sujetando a los dictados de la verdad: la Iglesia autorizada por la Verdad Suma que es Dios, tiene garantizada su actuación. La Teología Fundamental es la encargada de mostrar que la actitud del teólogo es racional al someterse a las prescripciones eclesiásticas. La Teología podría alegar que también las otras ciencias tienen parecidos sometimientos y sujeciones: la Historia, por ejemplo, ¿no tiene que sujetarse al contenido de las fuentes? La Jurisprudencia ¿no depende totalmente del Estado y de su legislación? Las tensiones que pueden aparecer entre autoridad docente y libertad inherente a la iniciativa científica han de ser resueltas, lo mismo que las que vemos aparecer entre la sociedad y el individuo o entre la autoridad y la libertad.

La Teología positiva no se basta a sí misma. Si se aislara, la amenazaría el peligro de quedar reducida a Historia o Filología simplemente.

b) La *Teología especulativa*, sirviéndose de los medios que le proporcionan la Filosofía y la experiencia cotidiana, trata de elu-

cidar las verdades de la Revelación. Lleva con ello a cabo una doble misión: en primer lugar, trata de descubrir por medio de los análisis correspondientes el sentido de la Revelación; en segundo término, se somete a la tarea de deducir nuevos conocimientos de una manera lógica, tomando como punto de partida las verdades de la Revelación. A la realización de esto último la impulsan tanto una inclinación del espíritu humano como las tendencias religiosas de los tiempos en los que la Teología ha de cumplir sus funciones propias.

Igual que las disciplinas históricas o filológicas eran las ciencias auxiliares de la Teología positiva, los sistemas filosóficos jüegan idéntico papel respecto a la Teología especulativa.

La *filosofía platónica* ejerció la función de ciencia auxiliar de la Teología hasta los tiempos de la Alta Edad Media. Con San Alberto y Santo Tomás comenzaron los teólogos a servirse de la *filosofía aristotélica* para el estudio y elaboración espiritual de la Revelación. Ambas filosofías tienen sus ventajas y sus desventajas. La platónica distingue entre el ser real y verdadero que anida sólo en la región de las Ideas y el ser aparente e impropio de las cosas del mundo sujetas a la experiencia sensible. Una filosofía de tal cuño está en condiciones inmejorables para destacar la supremacía de Dios respecto a todo lo creado; en su ambiente tiende a acentuarse que el hombre es una criatura pasajera y pecadora. El peligro de esta concepción filosófica estriba en que dentro de ella el valor y la realidad del ser creado tienden a difundirse de tal manera que sólo Dios sea considerado como el Ser propio y verdadero y hasta como la única realidad. La Teología que sigue las huellas de la Filosofía platónica puede también incurrir en el peligro de identificar panteísticamente a Dios y a la criatura. Sin embargo, la altura alcanzada por los Padres de la Iglesia en sus concepciones teológicas, de un modo especial por San Agustín, muestra a las claras que se puede esperar tal peligro.

La Filosofía aristotélica ofrece, en primer lugar, conceptos claros y bien elaborados. Puede, por consiguiente, ayudar a obtener una comprensión precisa de la Revelación y su contenido. Afirma, por otra parte, con mayor ahinco y decisión, la realidad y el valor del mundo de la experiencia. De ello resulta que puede prestar excelentes servicios a la Teología cuando se trate de establecer la distinción que media entre Dios y la Creación, entre el orden natural y el sobrenatural. Bajo estos dos aspectos es superior a la Fi-

losofía platónica. No obstante, a la Teología que se edifique sobre ella amenazará un peligro: el racionalismo, si los teólogos emplean los conceptos aristotélicos en el mismo sentido que poseen en la Filosofía. Pueden los teólogos sortear este escollo cargando las tintas sobre el carácter meramente analógico que tienen esos conceptos. Los conceptos filosóficos que se aplican a la Teología se aplican sólo en un sentido semejante-desemejante. La analogía de los conceptos, en lo que atañe a los procedimientos teológicos, se manifiesta en el hecho de que no se deduce una conclusión partiendo de un concepto general y de un concepto subordinado, como sucede en la Filosofía; la fe adopta un concepto filosófico y se sirve de él para hacer pasar una verdad revelada a un estadio de mayor plenitud. El concepto filosófico adoptado por los teólogos entra en la luz de la fe y alude a algo que está más allá, traspasa el orden de su significación natural y apunta hacia el orden del reino de los misterios.

Muchos de los conceptos presentados en la Filosofía aristotélica, al entrar en el contexto doctrinal de la fe, se afinan y adquieren mayor profundidad. Logran un grado de perfecta significación noemática; es el caso, por ejemplo, de lo sucedido a los conceptos de naturaleza y persona.

En el ejercicio de sus funciones la Teología se ve colocada ante la tarea de explicar y expresar conceptualmente las imágenes y símbolos de la Sagrada Escritura. La norma de su actividad han de ser no sus propios y naturales conocimientos, sino las imágenes y símbolos de la Escritura, que en gran parte provienen de Cristo y gozan, por lo tanto, de la máxima autoridad. Si la Teología ha de seguir siendo ciencia, no debe prescindir de los conceptos, pero en sus trabajos especulativos no ha de separarse con exceso de los fundamentos simbólico-intuitivos que constituían su punto de partida. No debe, pues, dejarse llevar del dinamismo inherente a los conceptos, deduciendo de una manera indefinida nuevos conocimientos por procedimientos lógicos, como lo hacen el metafísico o el propio lógico. Ha de preguntarse de continuo cuál es el sentido del símbolo bíblico y no puede tomar en su lugar conceptos usados según la acepción que tienen en el orden natural de su significación. Expondría una doctrina falsa sobre la Iglesia la Teología, si se limitara a expresar el concepto de la Sociología, pongamos por caso, prescindiendo de aquellas imágenes en que la Sagrada Escritura enseña que Cristo es la cabeza y la cepa.

12. La Teología, en cuanto no puede llegar a conocer con evidencia plena y racional las verdades de la Revelación, es *inferior* a las otras ciencias naturales, que pueden demostrar con evidencias sus afirmaciones; pero es *superior* a ellas desde dos puntos de vista:

a) Por la *dignidad* del objeto, Dios, y por la importancia que tiene con relación a la vida humana, la Salvación.

b) Por el grado de *certeza*, fundada en Dios, que alcanzan sus conocimientos. La certidumbre del teólogo queda envuelta, es cierto, en la oscuridad de la fe, y la razón de ello no consiste en que la Revelación sea irracional o nebulosa, sino en la deslumbrante luminosidad de Dios y la debilidad del conocimiento humano, menos capacitado para percibir la luz de Dios de lo que lo están los ojos corporales para percibir la luz total del sol. Por la seguridad incondicional de la Revelación divina, el hombre debe entregarse a ella con un sentimiento de confianza que no puede experimentar ante las afirmaciones de las ciencias puramente naturales. El fundamento de la Teología radica en esta seguridad absoluta de la Fe.

13. Siendo la Revelación una automanifestación del Dios incomprensible, por mucho que el hombre se esfuerce sus trabajos y reflexiones teológicas no llegarán jamás a penetrar en las profundidades últimas de lo revelado. El teólogo tiene la posibilidad de avanzar continuamente en el conocimiento de las realidades que la Revelación le manifiesta, sin llegar nunca a agotar su contenido. De ahí resulta que la Teología no es sólo conservación y tradición, sino también progreso y desarrollo; es un esfuerzo siempre nuevo, esencialmente siempre inacabado, mediante el cual la razón del que cree trata de conocer científicamente la Revelación. ¡Siempre en ruta hacia conocimientos nuevos y más perfectos! Un carácter esencial de peregrinación, igual que la Iglesia del tiempo que media entre la Venida del Espíritu Santo y la segunda Venida del Señor. Llegará un día en el que pueda alcanzar la meta de sus anhelos: la visión total y plena de la realidad de Dios, presentida en la fe. ¿Cuándo? Al salir del tiempo y enclavarse en la eternidad. Mas entonces ya no será Teología: en el más allá termina la fe, sucediéndole la visión inmediata de la realidad divina. La Teología de la peregrinación es su comienzo y fundamentación, su *incoatio visionis;* de esta forma, la Teología presenta un marcado carácter escatológico.

§ 4

Teología y vida

1. La Teología es la comprensión y el estudio científico de la realidad revelada en la automanifestación divina. Dios se manifiesta para desarrollar su señorío—Reino de Dios—, para realizar nuestra salvación y no sólo para satisfacer nuestras ansias de conocimiento. La Teología, en tanto ciencia de los misterios de Dios revelados gratuitamente, es una ciencia del Reino de Dios y de los misterios de nuestra salvación. Tanto está al servicio de Dios, para conocerlo (*ciencia teórica*), como al servicio del conocimiento y de la realización de su señorío, que es la obtención de nuestra salvación (*ciencia práctica*). Ambos oficios se pueden separar, son oficios de la Ciencia teológica una y homogénea, van entretejidos y se condicionan mutuamente. Más aún, son dos aspectos de una misma realidad. La Teología, por consiguiente, es ciencia teórica y práctica. En ella se pueden distinguir esas dos funciones; pero nunca deberán separarse o fomentar la una, postergando la otra.

Hay, no obstante, diferencias de rango entre las dos funciones. El conocimiento de Dios, absoluta Verdad personificada, sería de por sí valioso aun cuando no implicara el perfeccionamiento y consumación de la vida humana. Añádase a esto que la constatación y comprensión de la realidad revelada es el fundamento de la Teología práctica. Por ello corresponde la primacía a la función teórica de la Teología, siendo falso conceder más importancia a la elaboración teológica de los valores vitales que a la constatación y conocimiento de la verdad. Esto llevaría al agnosticismo teológico e implicaría la ruina de la Teología. Tal Teología se mostraría injusta con Dios—Luz sobremanera resplandeciente y de clara diafanidad—y violentaría a la vez el espíritu humano, cuyo primer derecho es la verdad y cuya primera necesidad es la obtención de esa verdad. Una Teología que no mostrara que Dios es el Valor supremo de nuestro espíritu y para nuestro espíritu, sería también inadecuada e imperfecta. No basta, para llevar esto a cabo, añadir aplicaciones prácticas y ajustar valores vitales; este procedimiento ocultaría que la Revelación es por sí misma una fuerza capaz de establecer el Reino de Dios y realizar la salvación humana.

El que trate de dividirla en dos mitades, pierde la visión de doble funcionalidad que tiene la Teología: Ciencia *teórico-abstrac-*

ta y *Teología de la predicación (Theologie der Verkündigung)*, directamente relacionada con la vida. División en opuesta antagonía con la esencia misma de la Teología. Una de sus fatales consecuencias sería la formación de una Teología teórico-abstracta, alejada de la vida de la fe y sin relación con ella; o la aparición de una Teología de la vida, apartada de la verdad revelada que es su fundamento, abocada al subjetivismo. León XIII condenó la exagerada actividad religiosa en 1899, poniendo de relieve que el aflojamiento de los lazos íntimos entre el conocimiento teológico-científico y las prácticas religiosas conduce necesariamente al error (véase J. de Guiber, S. I., *Documenta eclesiastica christianae perfectionis studium sapientia*, 1931; véase también el Decreto del Santo Oficio contra la introducción de nuevas devociones, en «Acta Apostolicae Sedis», 1937, págs. 304/5).

2. La Teología cumple de dos maneras la doble misión que le ha sido confiada:

a) Es afirmación y manifestación de la fe dentro de la comunidad eclesiástica. Por eso es de suma importancia para la Iglesia entera. Anuncia la fe dirigiéndose a la comunidad cristiana de una manera distinta a las promulgaciones, solemnes o generales y ordinarias, del Magisterio. Presenta la Teología una enunciación de la Verdad revelada, científicamente enriquecida y esclarecida.

Es una manifestación vital de la Iglesia, operada por el Espíritu Santo. Por ello no se limita a ofrecer meras informaciones o a tener sólo un carácter doctrinal. El Espíritu Santo, alma y corazón de la Iglesia, desempeña en la Teología el papel que Cristo le atribuye en su oración de despedida: testigo, consolador, juez y acusador (*Io.* 16, 7, 23; 15, 26). Esta misión del Espíritu Santo aparece clarísima en la Teología carismática, como dijimos, pero no es ajena a la Teología científica. En la Teología auténtica se testifica que el Espíritu Santo vino ya, que comenzó el Reino de Dios, que aún falta su consumación, pero que llegará irremisiblemente. Toma la Teología parte en la actividad del Espíritu Santo, con cuya ayuda conoce el hombre la verdad, es decir, la realidad revelada, y se siente protegido contra las asechanzas del error (*Io.* 16, 13). Por el mero hecho de existir, contribuye la Teología a la realización y fomento del Reinado de Dios, y, mediante esto, a la Salvación del género humano. Es ciencia de la Salud.

b) Nos enseña la Revelación el misterio de la vida divina y trinitaria y que precisamente nosotros hemos sido destinados a to-

mar parte en esa vida; fomenta de la manera más efectiva la comunión mental de nuestra comunidad con el Padre, restablecida por Cristo en nosotros, en el Espíritu Santo. La Teología tiende a despertar en los hombres actitudes de obediencia, vivas esperanzas de consumación plena en Dios, encender el corazón en el amor al «Tú» divino, que se vuelve hacia nosotros en la Revelación.

3. La Sagrada Tradición define la Teología—participación en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo—no sólo como ciencia, sino también como *sabiduría*. Todo lo ve, pues, y lo valora a la luz de Dios, desde un punto de vista último y supremo. Es como la norma absoluta para juzgar las cosas y los acontecimientos. Está, la Teología, en disposición para comprender el mundo en su conjunto con mirada divina y entender todos sus detalles. Por su carácter de sabiduría de Dios, se diferencia de cualquier otra ciencia o sabiduría puramente mundana y cimentada en el conocimiento de las cosas del mundo, siendo superior a las más altas evidencias que ellas pudieran obtener. San Pablo, en los dos primeros capítulos de su Epístola a los de Corinto, compara la sabiduría de los griegos con la sabiduría de Dios oculta en los misterios y revelada por el Espíritu Santo: la sabiduría, dice el Apóstol, añade a la fe sencilla la comprensión de la fe. Es el Espíritu Santo el que la opera conforme a El. A diferencia con lo que acaece a la vana sabiduría verbal, la sabiduría de Dios se ofrece como fuerza y potencia espiritual (v. G. Söhngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, 1938, págs. 90-98).

4. La Teología, tanto la positiva como la especulativa, por los servicios que presta a la obra de la Salud, es en cierto sentido *necesaria*. La positiva nos ayuda a conocer la Revelación y a distinguir la que es auténtica de la que brota de invenciones humanas, enseñanzas subjetivas, mitos o fábulas. La especulativa contribuye a saciar el hambre de claridad, profundidad y totalidad de nuestro espíritu y pone al creyente en condiciones de seguir el justo rumbo en la inmensidad de opiniones y doctrinas humanas. La Teología, respecto a esto, desempeña dos funciones: introducir al hombre en la verdad y adiestrarle en la lucha contra el error. El teólogo que quisiera combatir el error o que considerara como su principal tarea el polemizar, alteraría el orden recto y debido. Contribuiría bien poco a la edificación del cuerpo de Cristo, del Pueblo de Dios, de la Iglesia. La Teología manifiesta su fértil vi-

talidad y su necesariedad cuando al interpretar la Revelación, reflexionando sobre ella, resuelve desde la perspectiva de la fe los problemas que se le pueden presentar por parte de dudas que brotan del espíritu humano o que sean planteadas por las circunstancias culturales de un tiempo determinado.

5. No hay que confundir la necesidad de la Teología con la necesidad de la fe. La fe es para todos el único camino de la salvación; con ella se establece la comunidad de vida entre el hombre y Dios: es el comienzo de la salvación. Paralelamente a como acaece en la vida, la primacía se otorga a la vida misma más que a las reflexiones referentes a ella; así también, corresponde a la fe la primacía sobre la Teología. No todos los creyentes necesitan ser teólogos para llegar a la salvación. Distíngase, pues, entre ambas necesidades, como decíamos al principio de este número.

Hay que distinguir, asimismo, entre las afirmaciones de la fe sencilla y las teológicas. La Teología trata de explicar científicamente la fe ayudándose de los medios humanos de conocer, y por tanto no posee la misma seguridad que corresponde a las afirmaciones de la fe. Se encuentra sometida—la Teología—a las debilidades inherentes a todo lo humano; tanto más, cuanto más se aparte en sus especulaciones de las verdades de la Revelación, escuetas y directamente propuestas. Por eso pueden existir entre los teólogos diversas y aun contradictorias sentencias con relación a problemas sobre Dios o el mundo que no hayan sido esclarecidos por la Revelación de una manera directa. Tales divergencias no se fundan en la diversidad de la fe, sino en la de los sistemas filosóficos fundamentales aplicados a la explicación de la fe, o en la misma diversidad de sentimientos naturales en los que la fe no introduce cambio alguno. Las «Escuelas» teológicas son el signo más elocuente de tales convicciones y sentimientos, que sin pertenecer a la fe, juegan un papel tan importante en lo que se refiere a la interpretación científica de ella.

Al menos de una manera primordial, la fe viva y la Teología deben ir siempre unidas; en caso contrario no concibiríamos la existencia de una Teología verdadera sin el acompañamiento de una fe sincera. La tan lamentada «ignorancia religiosa» de los fieles, es un signo de ignorancia teológica; eso no impide esencialmente la práctica de una religiosidad auténtica, aunque por otra parte hay que afirmar que una intensa actividad teológica y los

conocimientos correspondientes, de suyo, no impiden la aparición de un estancamiento religioso (Rademacher, *o. c.*, pág. 107).

Una confusión de Teología y fe podría tener consecuencias fatales, ya que llevaría a concluir que la necesidad y seguridad de la segunda se vinculaban a opiniones teológicas inseguras; conduciría las doctrinas de la fe al campo de lo eventual y casuístico, propio de las sentencias teológicas.

6. De antemano podemos admitir que cada uno de los creyentes tiene un determinado grado de comprensión de la fe. El Espíritu Santo, sin cuyo auxilio nadie puede confesar la fe, iluminará la inteligencia de los fieles para que de algún modo puedan comprenderla, de modo semejante a como inició a los Apóstoles en el conocimiento de la Verdad (*Io.* 16, 13). En cierto modo podemos afirmar lo siguiente: no sabemos cómo el pan y el vino se transustancian en Carne y Sangre de Cristo. Es insuficiente cuanto la Dogmática nos enseña sobre este misterio. Sin embargo, el conocimiento que los fieles poseen de este cambio es más preciso que si estuviera definido. No es un vago sentimiento, sino un conocimiento real y patente ante los ojos del creyente. Ningún Concilio, ninguna doctrina teológica será capaz de explicar totalmente el misterio, y, no obstante, éste no puede ser comparado con una fórmula química, que el ignorante en la materia nunca llegará a comprender. Cualquier fiel, aun el de menos alcance, puede entender su sentido; más todavía, de ese conocimiento mana pujante su misma vida religiosa. La Filosofía y la Psicología no lo pueden abarcar: ese género de conocer escapa a sus ámbitos, ya que se trata de un conocimiento existencial y gnóstico radicalmente distinto del orden cognoscitivo, formalmente lógico y experimental. Aquí hablamos de «gnosis» porque no se trata de un entender racional, ni de meros sentimientos, ni siquiera podríamos compararlo con la virtud intuitiva del genio; son los de la «gnosis» conocimientos sencillos que para el creyente tienen la claridad de lo obvio, mientras que para el incrédulo son algo desconcertante» (G. Köpgen, *Gnosis des Christentums*, 1939, pág. 58; en el Indice de libros prohibidos).

7. Podemos oponer frente a los que afirman que en la Teología hay un positivo peligro para la fe, ya que puede fomentar el espíritu de soberbia y de racionalismo, que en ella—la verdadera Teología—se inspira la entrega en la veneración, en el amor a Cris-

to y al Padre; *esa* Teología contribuye a profundizar la fe, acrecentar el amor de Dios y despertar el interés por las cosas divinas. Con razón dice San Agustín, de la Teología, que «engendra, nutre, protege y fortalece la fe saludable que conduce a la dicha verdadera» (*De Trinitate*, 14, 1, cap. 1, trad. Schmaus).

No podemos negar que la Teología se encuentra expuesta a muchas clases de *peligros*. Vamos sólo a enumerar los tres principales:

a) Peligro de *orgullo*. El teólogo está acostumbrado a juzgar siempre de las cosas desde un ángulo superior; por ello, puede sentirse tentado a adoptar de sí mismo un criterio de supervaloración con respecto al de los demás hombres y cosas, a emitir juicios categóricos y sin miramientos, en lugar de un trabajo humilde al servicio de la Palabra divina y de la salvación de los hombres. El teólogo tiene otro peligro: querer que se le escuche siempre, creer que siempre lleva razón. Expone verdades necesarias y obligatorias y tiene derecho a que se le escuche, pudiendo esto conducirle al peligro de situarse casi en el plano de oráculo, a que aludíamos líneas más arriba. Puede ocurrirle también que en un momento dado le interese más el «tener razón» que lo que es el objetivo principal de su tarea: el Reino de Dios y la salvación de los hombres. Entonces, la Palabra de Dios será para él como un trampolín desde donde pueda lucir acrobacias intelectuales que patenticen su agudeza de ingenio, su rigor lógico, su arte de polemista. Más orgulloso de «su» teología y de «su» trabajo puramente humano que de sentirse instrumento apto para llenar «las esperanzas que en la Revelación tienen depositadas los hijos de Dios» (*Rom.* 8, 19).

b) Peligro de *estancamiento*. Aparece en el momento en que el teólogo, si no fundamental, al menos prácticamente olvida en el ejercicio de su Ciencia que la Revelación nos fué dada con vistas a la instauración del Reino de Dios y de la salvación del linaje humano, y empieza a practicar la Ciencia por el placer de la ciencia misma. Tal Teología sería un algo inane e inerte, un índice muerto de frases teológicas, y su teólogo un náufrago en un mar de sutilezas especulativas, olvidado de la fuerza redentora y vitalizante que alberga la Sagrada Escritura o las obras de los Santos Padres. Es más, siguiendo estas rutas el teólogo, lo mismo que sucedió en la Baja Escolástica, emplearía la Biblia como mera ilustración de sus afirmaciones, como meros ejemplos.

c) Peligro de *extremada simplificación de la vida y menos-*

precio de los órdenes naturales. Se da este tercer peligro cuando el teólogo, deslumbrado por el estudio del más allá y de lo sobrenatural, se olvida del pletorismo y riqueza que encierra la vida terrena, de la autonomía y del valor que el mismo Dios ha otorgado a la cultura, a los órdenes político, económico o social y a la ciencia profana. Es un despreciar los conocimientos naturales, las necesidades humanas y cuidados del hombre, manifestándose, sobre todo, en la tendencia a establecer prematuras armonías entre la Revelación y los problemas epistemológicos modernos, en falsas clericalizaciones de la cultura o en formas exageradas de supernaturalismo.

Aunque la Teología se vea amenazada por estos peligros, puede llegar a superarlos si no pierde de vista que es una actividad científica puesta al servicio de la Palabra de Dios, cuya finalidad es el fomento del Reino del Señor y la salvación del hombre. Comportándose de esta manera, la Teología, todo le servirá de apoyo; se hará más seguro, claro y pleno el mensaje divino, protegiéndola contra toda arbitrariedad o extravagancia. La Teología es de por sí una actividad vital, y como cualquier otra forma de conocimiento científico, es una forma del vivir humano: es la forma de la vida creyente. Una vida que brota de la fe y desemboca en la fe viva. Oigamos a San Gregorio explicando la interdependencia en que están la Teología y la actitud creyente: «No es verdadera ciencia si carece de valor para la vida piadosa..., y muy inútil es la piedad si carece de la discreción de la ciencia» (*Magna Moralia in Job*, cap. 35, n. 45; Migne, *Patres Latini*, 75, 547). Pío XI caracteriza así el apoyo mutuo que se prestan la Teología y la piedad: «La Ciencia, especialmente la sagrada, ilumina la piedad. Esta Ciencia es santa por su objeto, su finalidad y los medios de que dispone. Por otra parte, la Ciencia es iluminada, fructificada e inspirada por la piedad practicada bien. La piedad, a fin de cuentas, no es sino el conocimiento y la veneración que debemos sentir hacia Dios nuestro Padre» (*Enchiridion Clericorum*, 1938, pág. 781).

8. Por ser la Teología una expresión vital de la Iglesia, mediante la operación del Espíritu Santo, tiene que tomar parte en la pleitesía y homenaje que el mismo Espíritu rinde a Cristo en el tiempo que media entre sus dos venidas. Mediante Cristo, esta alabanza comprende también al Padre. La Teología solamente puede subsistir apoyándose en la fe, y ésta es comunidad de vida con Dios; por ello, la Teología ha de ser considerada como una par-

ticipación en los actos de homenaje que Cristo rindió y sigue rindiendo a su Padre (*Io.* 17, 1, 4). De esta forma la Teología se convierte en una oración por la que el teólogo (creyente que habla de Dios y trata de comprender la palabra divina), en comunión con el Logos encarnado, alaba a Dios (*Eph.* 1, 2) entregándose a El mediante actos de obediencia creyente y consagrando su vida toda a esclarecer la Revelación. No ejerce el teólogo esta función de una manera consciente y formal, sino por el mero hecho de dedicarse a la investigación teológica, que de por sí es ya una glorificación de Dios.

9. Practicará la Teología esta labor glorificadora hasta el día en que Cristo se revele en toda su majestad y poderío. Por eso está en íntima relación con la segunda venida del Señor; por eso es una continua alusión tanto a la Epifanía como a la Parusía. De ello resulta su carácter escatológico, lo mismo que la Revelación y sus instrumentos históricos. Terminará la Teología su misión, al mismo tiempo en que la termine la Iglesia: en la consumación de los tiempos. Entonces, habiéndose Cristo revelado en todo su Poder, serán innecesarios todos los símbolos y alusiones. Entonces los esfuerzos del creyente se verán recompensados por la visión inmediata. Entonces, todo será un perfecto y perpetuo cántico de acción de gracias.

§ 5

Unidad y división

1. La Teología, no obstante la diversidad de sus proposiciones, es una *ciencia unitaria*. La «Doctrina Sagrada» era en la Iglesia antigua la única disciplina teológica. En el Medievo se establece la distinción entre Teología como ciencia de la Biblia y Teología sistemático-especulativa, atribuyéndose la primacía a la primera. En el siglo XII surgió otra nueva disciplina teológica, el Derecho Canónico, desintegrándose del Derecho General. En la época de la Reforma surge la Teología histórica, favoreciendo su formación el desarrollo que adquirían la Filología y las Ciencias históricas. Simultáneamente condicionadas por las luchas religiosas de la Reforma, se fué formando la Teología polémica, que evolucionó notablemente durante la Ilustración, llegando a constituir la Apologética para convertirse en el siglo XIX en la Teología fundamental.

También en el siglo XVIII aparecieron las disciplinas teológicas prácticas.

2. La Teología no es más que la constatación, explicación y sistematización de la palabra de Dios, que es Cristo Nuestro Señor. Ello es lo que garantiza su unidad, no obstante la multiplicidad de sus disciplinas. Podría afirmarse que la unidad de la Teología radica en la unidad de su objeto formal; todas las disciplinas teológicas hablan de Dios, revelado en Cristo, aunque cada una lo realice según su modo peculiar.

3. Podemos clasificar las asignaturas teológicas en tres grupos (Bilz):

Primer grupo: histórico-bíblico; segundo grupo: sistemático; tercer grupo: práctico.

Las disciplinas históricas se subdividen en *Ciencia bíblica* e *Historia de la Iglesia*. La primera estudia la Sagrada Escritura, en sus testimonios, historia y contenido de la Revelación. En vista a esta finalidad, estudia la formación y estructura de los libros pertenecientes al Canon *(Propedéutica)*, explicando además el sentido de cada uno de los testimonios escritos *(Exégesis)*, sintetizando finalmente el contenido de las doctrinas de la Escritura *(Teología bíblica)*.

La Historia de la Iglesia expone la influencia que la Revelación ha tenido sobre el mundo a partir de la venida de Cristo; estudia la estructuración de la palabra de Dios en el transcurso de los siglos (Reinado de Dios en el mundo). En torno a la Ciencia bíblica e Historia de la Iglesia, se agrupan una serie de ciencias auxiliares. La Ciencia bíblica constituye el último fundamento de las ciencias sistemáticas.

Estas últimas se clasifican a su vez en *Teología dogmática*, con la *Mística*, y en *Teología moral*, con la *Ascética*. La Dogmática expone de una forma sistemática las realidades reveladas en la Palabra de Dios, marchando siempre acorde con las enseñanzas de la Iglesia. La Teología Moral da las normas de obrar, de acuerdo con la revelación divina. Nos muestra cuál ha de ser la mentalidad y las obras de un hombre que se siente unido, mediante el Hijo, con el Padre y el Espíritu Santo, para que palpe crecer con su actuación el Reino de Dios en el mundo.

El tercer grupo, el de las asignaturas prácticas, se subdivide en

Liturgia, Derecho canónico y Teología pastoral. La *Liturgia* describe de qué forma se renueva una y otra vez la obra redentora de Cristo en el pueblo de Dios, la Iglesia, hasta la consumación de los tiempos. Pretende que los seguidores de Cristo participen en su obra redentora y sepan el modo cierto de alabar al Padre, con El y por El. Algunos, muy poco acertadamente, la han querido encuadrar entre las disciplinas históricas. El *Derecho canónico* enseña el orden creado por Cristo y estatuído por la Iglesia. La Teología pastoral muestra el arte para formar y educar al hombre considerado como hijo de Dios, hasta conducirle a su último y celestial destino. Los tres grupos presuponen la Teología fundamental (*Apologética*), que es la que enseña la realidad de la Revelación, probando así la racionalidad de la fe.

CAPITULO SEGUNDO

LA TEOLOGIA DOGMATICA

§ 6

Concepto

Con el nombre de Teología Dogmática se designan el estudio y la exposición científica de las verdades de la Salvación, comunicadas mediante la divina Revelación, garantizadas y testimoniadas por la Iglesia. El campo propio de la Dogmática lo constituyen los *dogmas y las verdades católicas. La determinación de esta definición* aparecerá con mayor claridad cuando nos ocupemos del objeto de la Dogmática.

§ 7

Esencia y propiedades del dogma

1. En griego la palabra «dogma» tuvo diferentes acepciones en la época que antecedió al Cristianismo. Era tanto como opinión, teoría filosófica, teorema, axioma, doctrina, decisión de un individuo particular o de una asamblea, prescripción de Dios, decreto del Estado o edicto (*Lc.* 2, 1; *Hebr.* 11, 23; *Act.* 17, 7). En el Judaísmo helenístico se designaba con ella las prescripciones divinas de la Ley mosaica (*Col.* 2, 1, 20; *Eph.* 2, 15). Estas diversas acepciones constituyen la base del empleo de esta palabra dentro de la Teología actual. En tiempo de los Santos Padres «dogma» significaba enseñanza eclesiástica en general, de acuerdo con el significado profano del vocablo. Luego, se ha convertido en *terminus tecnicus.* sobre todo después del Concilio de Trento, cuando se llevó a cabo la completa distinción entre Teología moral y Teología dogmática.

2. En el sentido estricto de la Teología actual, los dogmas son verdades reveladas directamente por Dios, definidas y anunciadas clara y expresamente por el Magisterio Eclesiástico, como verdades que han de ser creídas por todos. Tales verdades han de ser creídas y admitidas con fe divina (*fides divina*), es decir, reconociendo la autoridad de Dios que se revela, y con fe católica (*fides catholica*), es decir, reconociendo la autoridad de la Iglesia fundada por Cristo. El Concilio Vaticano en la sesión tercera, capítulo tercero, declara sobre el dogma lo siguiente: «Ha de ser creído con fe divina y católica todo lo que contiene la Palabra de Dios, escrita o transmitida por la Tradición, siempre que haya sido propuesto por la Iglesia para que lo creamos, ya sea en decisiones solemnes, ya sea mediante la enseñanza general o habitual.» (D. 1.792).

3. Por lo tanto, el dogma está constituído por dos elementos esenciales:

a) *Ha sido revelado directamente por Dios.* Esto puede suceder de dos maneras: *explícita* o *implícitamente*. Una verdad ha sido revelada implícitamente cuando se halla integrada en un conjunto de verdades, de tal manera que sólo mediante la reflexión podemos desvincularla de ese conjunto para reconocerla clara y distintamente en su propio ser y sentido. Una verdad compleja manifiesta su plenitud cuando se desenvuelve, dejando al descubierto los detalles que encerraba en sí misma. Todos los dogmas, pues, preexisten en una u otra forma de las fuentes de la Revelación: Sagrada Escritura o Tradición.

b) *Es declarado por el Magisterio eclesiástico como verdad revelada y objeto de fe.* Esto puede tener lugar de dos maneras: mediante una *definición solemne* (Concilio general, decisión *ex cathedra* del Papa) o por el *magisterio ordinario* (véase § 11, así como la doctrina de la Iglesia). Es preciso observar que el contenido de las enseñanzas eclesiásticas generales y ordinarias se hallan en los catecismos diocesanos, pastorales y sermones de los Obispos, y que no se puede especificar con la misma precisión con que se especifica el contenido de las decisiones solemnes de la Iglesia. Según el canon 1323, n.° 1 del *Codex Iuris Canonici*, sólo ha de considerarse como Dogma aquellas verdades cuyo contenido y carácter dogmáticos estén fuera de toda duda. Sólo hay obligación de acatar un dogma cuando enseña la Iglesia con toda clari-

dad que quiere proponer como Revelación una verdad determinada y que quiere con ello obligar a todo el pueblo de Dios a que le confiese (véase la doctrina de la Iglesia).

El derecho de la Iglesia a presentar como dogma una verdad de la Revelación y obligar a los fieles a que la confiesen, se deriva de que la Iglesia es el Cristo sobreviviente, el pueblo de Dios, el avalador de la palabra divina, a quien Dios ha comunicado tales poderes y obligaciones. Es, pues, responsable de que esa Palabra se oiga en la historia y se siga oyendo hasta el fin de los tiempos. En definitiva, es Dios el que por medio de la Iglesia—cuya alma y corazón es el Espíritu Santo y su cabeza Cristo—quien se dirige a cada uno de los hombres.

La Iglesia entera es responsable de la palabra de Dios, mas Ella vive y cree en cada uno de sus miembros. De ahí resulta que en cierto sentido todos los cristianos tienen derecho a conservar y anunciar la Revelación: más aún: están obligados a hacerlo. Unos han de testificar a otros la Palabra, aunque solamente las personas investidas con los derechos del Magisterio cumplan de una manera definitiva e infalible la tarea que incumbe a toda la Iglesia Universal. Todos los otros miembros cumplen con las obligaciones que tienen respecto a la palabra de Dios sometiéndose al Magisterio y aceptando sus decisiones: es Cristo mismo quien lo ha dispuesto de esta forma.

4. En sentido estricto, no es dogma una verdad que no haya sido definida por la Iglesia como verdad de la Revelación, aunque se halle en la Escritura y los fieles la estimen como verdad segura y obligatoria, debiendo ser afirmada en virtud de la obediencia que merece el Dios que se revela. Tampoco es dogma una verdad que puede haber sido definida infaliblemente por la Iglesia, pero que no se encuentre en las Fuentes de la Revelación: debe ser confesada directamente con fe católica (obedeciendo a la autoridad de la Iglesia instituída por Dios) y sólo indirectamente con fe divina (es decir, obedeciendo a la autoridad de Dios, en la que se funda la autoridad de la Iglesia). Tampoco son dogmas las *revelaciones particulares* reconocidas por la Iglesia (v. sobre esto el § 23).

5. De la misma esencia del Dogma se derivan las siguientes propiedades:

a) *Origen divino.* El dogma no es una fórmula conceptual y verbal dada por la Iglesia a ciertas experiencias religiosas prove-

nientes del interior del hombre. Contiene más bien automanifestaciones divinas comunicadas al hombre mediante una intervención directa de Dios. En el Antiguo Testamento Dios se manifestaba valiéndose de personas escogidas por El para que fuesen instrumentos de su Revelación: Abraham, Moisés, los Profetas y, finalmente, Cristo, que completa cuanto le precedió. Según vimos en otro lugar, las *verdades de la salvación* fueron comunicadas en la *historia de esa misma salvación* y van vinculadas a los hechos que constituyen la obra de nuestra propia salvación. Por esto, se diferencian dichas verdades de los mitos y cualquier otra clase de verdades filosóficas, ya que estas últimas tienen su fundamento no en las peculiaridades de su origen histórico, sino en la validez de su contenido (véase G. Söhngen, *Analogia Fidei*, en «Catholica», 3, 1934, págs. 191 y sigs).

Las Revelaciones divinas testificadas por la Sagrada Escritura o por la Tradición, condicionadas a la manera de hablar o pensar propias de un tiempo determinado, se convierten en dogmas cuando se encarnan en un lenguaje nuevo, a su vez históricamente condicionado, y creado por la Iglesia. Tal encarnación no es sino el resultado de la encarnación de Dios en la Historia. El Hijo de Dios apareció visiblemente en la Historia con una naturaleza humana concreta y así en cada dogma aparece la Revelación sobrenatural —que ya desde un principio fué otorgada en un lenguaje condicionado por la época—con un cuerpo verbal nuevo y concreto, histórico, perteneciente a una cultura determinada y a un pueblo determinado. Dios sigue en el dogma anexionándose a lo humano y los dogmas son una continuación de la Encarnación a través de los siglos.

Así, pues, en último extremo, el creador del lenguaje dogmático es el Espíritu Santo, el Enviado por Cristo al pueblo de Dios y a su Iglesia para que sea su principio vital, oculto y personal. Igual que el Espíritu Santo formó en el cuerpo de María la naturaleza humana del Hijo de Dios, así es El quien crea el cuerpo de los dogmas en el seno de la Iglesia. Ella es su instrumento visible y activo. El Espíritu Santo crea los dogmas por medio y en la Iglesia, pues como ésta es un órgano vivo, libre y responsable del Espíritu Santo, forma por ello su ser propio, históricamente estructurado, contribuye también a formar el cuerpo de los dogmas. Y, viceversa, el dogma determina retroactivamente su forma.

Teniendo en cuenta que la Iglesia manifiesta su actividad en los

dogmas, podemos afirmar también que da testimonio de Cristo en esos dogmas. En él el pueblo de Dios confiesa a su Señor. Es, pues, la comunidad eclesiástica la que da este testimonio. Ahora bien: la comunidad—*Ecclesia*—habla y opera por medio de los miembros que la forman, en cada uno de ellos y por medio de todos ellos, aunque haya diferencia de poder y rango. Mediante el testimonio de aquellos miembros que detentan la autoridad del Magisterio eclesiástico, la Iglesia, con claridad suprema, da fe de su Señor. En el Magisterio, instituído por Cristo, se expresa la fe de todo el pueblo de Dios y la palabra del Magisterio ejerce a su vez una poderosa influencia sobre cada uno de los creyentes. Como individuo, siempre que sea miembro de la comunidad, sólo puede vivir y existir encuadrándose en el espíritu de la comunidad y tiene la obligación de acatar el contenido testimonial que ofrezca la colectividad por medio del Magisterio. El dogma viene a ser así una *ley de fe*. El que la desobedezca se opondría a la comunidad y dejaría de tomar parte en su vida.

Siendo los dogmas revelaciones divinas en cuanto se refiere a su contenido, para afirmarlos es preciso estar bien dispuestos para con Dios, renunciando al orgullo y autosuficiencia humanos. Por tener un origen divino, presentan un contenido esencialmente incomprensible y misterioso: Dios mismo es incomprensible para nosotros. Por otra parte, es necesario reconocer que no son del todo ajenos a la naturaleza humana racional o enemigos de ella: Dios es el Creador y Redentor de esta naturaleza. Por eso, aunque los dogmas no surjan de la subconsciencia del hombre ni del recinto de lo sentimental o vivido, y ni siquiera de las profundidades del conocimiento humano, podrán convertirse de tal manera en posesión espiritual propia al aceptarlos con viva fe, que dejarán de parecernos leyes dogmáticas impuestas por un poder externo. Es como si se hubieran transformado en jugo y sangre propia de nuestra vida, a los que asentimos internamente convencidos con alegría, libertad y naturalidad.

Los dogmas participan del modo de ser propio de Cristo; son *signos* que nos obligan a *decidirnos*. Pueden comportar escándalo o bienaventuranza. Solamente en el Espíritu Santo podremos pronunciar el «sí» por el que nos sometemos a esos dogmas. El cristiano que, aceptando la Revelación, se eleva sobre toda valoración y conocimiento meramente humanos, percibe y sabe que en los dogmas actúa y vive el Espíritu Santo que opera en su misma

alma. Por eso, se encuentra siempre a sí mismo en el seno de los dogmas. Quien se obstina en no admitir al Espíritu que viene hasta el hombre en Cristo, se escandalizará de los dogmas, igual que los judíos también se escandalizaron de Jesús. (V. vol. II, § 145.)

b) *Contenido verdadero e inmutable.* Los dogmas no son meros símbolos o imágenes de Dios o alusiones a El, ni la expresión en continua mutabilidad de los sentimientos religiosos. Son más bien los exponentes incompletos (*inadaequate*), semejante-desemejante (*analoge*); pero, verdaderos y acertados, de la misteriosa realidad de Dios, distinta de nosotros. Por ello, poseen una validez inmutable e intangible. Siendo humanos y terrenos los conceptos y palabras mediante los cuales Dios se manifiesta al hombre; es más, teniendo que ser maneras humanas de hablar y pensar para que alcancemos su sentido, los conceptos e imágenes de que se valen no expresan adecuadamente el contenido. Todos los conceptos y palabras aplicados a Dios, Ser esencial e intrínsecamente distinto de nosotros, no tienen con relación a El el mismo valor que presentan cuando los decimos de otras cosas: poseen sólo un valor analógico.

La encarnación de la divina Revelación en la forma clara y severa del Dogma se ha de realizar a través de conceptos humanos diáfanos. No es, con todo, una racionalización de la Revelación: por medio de su sentido natural hay sólo una alusión a los misterios inabordables para la luz natural. Reflexionando un momento sobre el origen de los dogmas, aparecerá esto con mayor claridad. Casi todos los dogmas se han fraguado en la lucha contra la herejía, son como diques levantados frente al error. Con su formulación conceptual exacta, separa a la Revelación de las falsas y estrechas interpretaciones; marca los límites precisos de ella. Los dogmas crean un ámbito de claridad frente a lo nebuloso de la herejía. Dentro del espacio del dogma se sabe mantener el claro-oscuro privativo del misterio. La Iglesia, al exponernos en conceptos exactamente definidos y no en símbolos o imágenes los dogmas, sólo aspira a resaltar el verdadero contenido de la Revelación frente al error, a pesar de que no pretende convertir lo revelado en verdades del entendimiento racionalmente comprensibles. De esto se tratará con mayor detalle al estudiar la Esencia de Dios.

De cuanto hemos dicho hasta aquí, resulta que el *valor cognoscitivo* de los dogmas se enclava entre la exageración racionalista y an-

tropomórfica del conocimiento de Dios, por un lado, y la depreciación agnosticista de ese conocimiento, por otro. [V. con relación a esto, *Vaticanum*, sesión 3, cap. 4, y canon 3, además de la Encíclica. *Pascendi* del 8 de septiembre de 1907. (D. 2071 y sigs. y el Decreto *Lamentabili*, de 3 de julio de 1907 (D. 2020 y sigs.]

Aunque el contenido de los dogmas no está sometido a cambio, las fórmulas verbales que lo expresan—por estar sometidas al tiempo—pueden cambiar. Así, el Concilio de Trento se sirvió de expresiones y conceptos propios de la Filosofía que entonces estaba en más vigor—la Escolástica—para expresar sus decisiones. No obstante, es necesario observar que no carece de intención divina el hecho de que una determinada cultura se presente como ropaje o cuerpo de la actividad docente de la Iglesia. I. A. Möhler (*Symbolik*, 40) escribe acertadamente con respecto a esto: «La Iglesia, al declarar la doctrina de la fe original... aclara y reafirma, frente a posibles desfiguraciones, y con la enseñanza apostólica adquiere una forma nueva de expresión adecuada en cada caso para poner de manifiesto y rechazar un error temporal determinado. La Iglesia se comporta igual que los Apóstoles, que en sus polémicas no pudieron conservar las palabras mismas que el Salvador usó en las suyas. Aun cuando la doctrina evangélica pueda ser propugnada con un sistema teológico determinado y su peculiar terminología, la Iglesia ha de responder en su tesis con palabras y fórmulas adecuadas a la mentalidad de los contemporáneos. La fórmula nicena es muy elocuente respecto a este particular. La fórmula es lo humano, lo temporal, lo pasajero, lo del momento presente, que podrá ser sustituída por otra nueva cuando las circunstancias lo postulen.»

La mentalidad y locuciones de que la Iglesia se vale para expresar la Revelación no quedan definidas por el mero hecho de la declaración de un dogma. Así, por ejemplo, cuando el Concilio de Trento definió que la materia y forma constituyen el sacramento, no definió dogmáticamente que la teoría aristotélica hilemórfica sea el elemento constitutivo de la realidad. Una fórmula temporal puede ser completada con otra más nueva o mejor; ninguna de ellas agota el contenido misterioso que encierran, y, a fin de cuentas, no son más que un acercamiento paulatino a Dios. Valga una comparación: la palabra personal de Dios se enclavó en el tiempo al encarnarse y la palabra de la Revelación se reviste de temporali-

dad al adoptar las maneras de hablar peculiares de tal o cual circunstancia.

El lenguaje que sirve de cuerpo visible a la Revelación, por el hecho mismo de serlo, queda santificado y consagrado. Vale esto para todos los lenguajes en que se expresan los misterios de Dios, no obstante ser todos ellos un instrumento imperfecto.

Una determinada cultura puede ofrecer el cuerpo verbal necesario para la creación de un dogma; he aquí por qué tiene tanta importancia para el estudio científico de un dogma analizar detenidamente el ambiente cultural y sobre todo lingüístico en el que se fraguó. Conviene examinar meticulosamente las deliberaciones que precedieron y que fueron el fundamento inicial de la declaración, así como también el estudio de las opiniones falsas opuestas a la verdad revelada, contra las que se estableció el dogma.

6. Los dogmas suelen *clasificarse* atendiendo a dos capítulos: importancia y contenido. Parece que la clasificación más trascendental es la que divide los dogmas en centrales y particulares. Todos los dogmas, es cierto, están avalados por la autoridad de Dios y todos han de ser confesados con la misma firmeza de fe; pero algunos son más importantes que otros en la totalidad de la Revelación, igual que hay miembros en el organismo que son más importantes que otros. El dogma cristológico ocupa un lugar central en el organismo dogmático y todos los demás dogmas giran en torno suyo.

7. Aunque los dogmas contienen verdades inmutables y, por lo tanto, se dirigen de una forma inmediata al entendimiento humano, no son meras informaciones o noticias: son, en primer término, *la realización del Plan divino de la salvación*. No consisten solamente en comunicar al hombre enseñanzas referentes a la realidad divina. Los dogmas llaman e incitan a una total entrega en manos del Señor; no llevan a una supremacía del entendimiento con la consiguiente postergación del amor, no paralizan la vida. Tales valoraciones desvirtuarían el sentido verdadero del Dogma, pues los dogmas no son más que fórmulas fijadas por la Iglesia y destinadas a expresar lo que Dios revela de Sí mismo para nuestra salvación. Son la expresión de las obras y pensamientos divinos, manifestados mediante el vehículo verbal de un tiempo determinado. Defienden, guardan y anuncian la Revelación. Son una nueva encarnación de lo que Dios nos automanifiesta. En ellos en-

contramos al Señor que nos habla y que se manifiesta bajo la forma de hablar de una época determinada. Dios, por los dogmas, nos llama a cada uno de nosotros, a la par que llama a todo su pueblo.

Para la plena inteligencia de esto es necesario tener en cuenta lo siguiente. En primer lugar, la Iglesia posee con viva fe en Dios los misterios divinos, revelados para la instauración del Reino del Señor y nuestra salvación, sin que sea preciso un conocimiento consciente y total de todo su contenido y de cada una de sus partes: de igual modo que el hombre posee la vida sin darse cuenta exacta de su posesión. Sólo al surgir los problemas, las contradicciones, es cuando surge a su vez en la Iglesia la conciencia plena, el sentido pleno, lo trascendental de la Revelación. Entonces es cuando expresa su testimonio por medio de dogmas exactamente definidos y formulados, con lo que se elimina el error que puede amenazar la vida de la fe. La proclamación solemne de un dogma es la terminación de la fe en Cristo, el peligro le impulsa a llevar a cabo esta fe de una forma inequívoca. Es el signo más elocuente de la vitalidad de la Iglesia, que no envejece; es la manifestación del espíritu de la Revelación que, consciente de sí mismo, contesta los problemas urgentes, se defiende contra toda amenaza y se protege a sí mismo. Este espíritu de la Revelación está dirigido y encauzado en la Iglesia por el mismo Paráclito. No es el dogma una atrofia y restricción racionalista, sino un bastión ante la vida: esa vida que tiende a desbordarse indómita y desenfrenada o se encuentra amenazada por los incesantes ataques del exterior.

Labor enteramente opuesta a la que desarrolla la *herejía*—contra la que se crea un dogma—que debilita la vida terminando por destruirla. En el momento de la aparición de la herejía, parece tener más vitalidad que la ortodoxia; a veces, hasta puede hacer comprender con mayor claridad una verdad determinada de la Revelación, que yazca, por decirlo así, en el fondo de la conciencia de los creyentes, que no esté vivida o sentida con la intensidad que merece. Es cierto y lo admitimos. Por ello, las herejías tienen una misión tan importante en la vida de la Iglesia y el mismo Dios es quien las permite. Mas a la postre, todas ellas menguan la totalidad de la fe y amortiguan por eso la vida. La peculiaridad, lo esencial, de la herejía, radica en destacar con desmesuramiento una verdad atribuyéndole valores únicos, reduciendo con ello la fe y vida religiosa a una parte del total. A consecuencia del abandono

o negación del total de la Revelación, necesario para la vida plena, produce esencialmente el languidecimiento, la muerte de la misma vida.

8. Puede acontecer que en casos particulares alguien confiese las fórmulas de la fe ortodoxa sin entusiasmo, sin fuerza afectiva, con el entendimento sólo. Es la conducta que observa el creyente «correcto y legal», que cree más en la confesión de la fe, más en las fórmulas que encierran el dogma, que en las realidades que expresan. En tales casos, el anquilosamiento no tiene su origen en el dogma, sino en el alma. Contra tal peligro, sí que no hay remedio eficaz: ni siquiera la palabra más persuasiva. Entre los oyentes de Cristo había quienes le oían y no le entendían, quienes percibiendo el calor de su palabra no le daban entrada en el corazón; El les acusó de obstinarse en la interpretación casuística y sutil de la mera letra de la Escritura, pero... ¡no pudo convertirlos! De igual manera se puede abusar de los dogmas de la Iglesia, aunque por su propia esencia tienden a lo contrario: preservar y crear de continuo la vida verdadera. En ellos arde la vida del pueblo de Dios que se confiesa discípulo de Cristo con la entrega incondicional de espíritu y corazón, luchando contra la seducción del orgullo humano. En el vaivén eterno de la vida del hombre, en el continuo oleaje de los errores, el dogma es firmeza, seguridad, refugio y claridad irrebatibles. Finalmente se puede aducir la frase que casi suena a paradoja: los dogmas son encarnaciones del amor de Dios en un doble sentido. Del amor de Dios a los hombres y de la respuesta amorosa del hombre a Dios. Si la misma Revelación es una manifestación del amor de Dios, no pierde este sello aunque reciba de la Iglesia forma idiomática determinada. Si el hombre considera los dogmas como carga, esto se debe a su anticonformidad, con la que desearía prescindir de la participación en la magnificencia de Dios. Por lo tanto, no es lo suficientemente exigente para trascender su propia insuficiencia, propia voluntariedad o somnolencia de espíritu y corazón.

§ 8

La evolución de los dogmas

1. Los dogmas, inmutables en su contenido, en cierto modo están sometidos a la perpetua movilidad propia de todas las cosas de esta vida. Crecen, tienen luego una época de florecimiento y de

madurez. Son la corporeización de lo revelado y se desarrollan a la par que lo hace la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Es más, son las formas o apariciones de ese cuerpo.

Con Cristo, la Revelación alcanzó la cima de su apogeo, siendo imposible cualquier enriquecimiento ulterior: Cristo ha henchido las medidas de toda automanifestación de Dios a los hombres. El caudal, pues, de la Revelación no puede aumentar, pero estamos siempre colocados frente al problema de ahondar en la realidad descubierta por ella, de penetrar más y más en el conocimiento de los misterios de Dios. La Revelación, cierto, no crece en los creyentes, mas éstos sí que aumentan en la comprensión de aquélla. Descubre la Revelación los misterios de Dios que ningún espíritu creado llegaría jamás a entender plenamente. He aquí por qué hay que tenerla siempre ante la vista, posibilitando así el proceso indefinido de nuestra inteligencia acerca de los dogmas. Podríanse comparar los dogmas particulares, los definidos en determinado tiempo, a unos anillos anuales que marcaran el crecimiento de un árbol. A este crecer en comprensión de la Iglesia en la Revelación es a lo que nos referimos cuando hablamos de la «evolución de los dogmas».

2. La creencia de que la automanifestación de Dios ha logrado su punto *culminante y absoluto en Cristo* pertenece al contenido de la Revelación. Dan fe de ello la Sagrada Escritura y la Tradición oral.

a) *La Sagrada Escritura* dice de la hora en que Cristo apareció, que es la «plenitud de los tiempos» (*Gal.* 4, 4; *Eph.* 1, 10), «el tiempo final» (*Act.* 2, 17), (*I Pet.* 1, 20); el «cumplimiento del tiempo» (*I Cor.* 10, 11). Cristo prometió a sus Apóstoles que el Espíritu Santo les mostraría toda la verdad, que era tanto como decirles que El sería quien les iluminaría para que entendieran cuanto Cristo les había comunicado, mucho de lo cual les parecía oscuro e incomprensible (*Io.* 16, 12-15). Los Apóstoles deberían anunciar al mundo la Buena Nueva, dando testimonio de ella ante todos los pueblos de la Tierra. Después de ello llegará el día final (*Mt.* 24, 14). Tal es la misión que dejó Cristo confiada a sus Apóstoles, añadiéndoles que estaría con ellos hasta el fin de los tiempos, es decir, hasta cuando hayan cumplido este encargo (*Mt.* 28, 16-20). Los Apóstoles saben que son los custodios y heraldos responsables de la doctrina que les fué confiada y aconsejan incesantemente a sus sucesores que permanezcan fieles a la tradición

(*Gal.* 1, 9; *Rom.* 16, 17; *I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 14). Cristo es el fundamento puesto por el mismo Dios, y en su lugar nadie puede poner otro, sino que toda edificación ha de hacerse partiendo de El (*I Cor.* 3, 10 y sigs.); jamás podrá la Humanidad ir más allá de Cristo. Lo único que puede hacerse es ahondar más profundamente en El (*Eph.* 4, 11-16). Los discípulos ni pueden añadir ni quitar algo a las revelaciones divinas que nos hizo Cristo. Un discípulo que ocultara a la comunidad parte de la Revelación, pecaría contra la salvación de dicha comunidad (*Act.* 20, 18-28); este discípulo tendría que ser borrado por el Señor del Libro de la Vida (*Apoc.* 22, 19). El que cambiara, del modo que sea, algo del Evangelio, según San Pablo, será condenado (*Gal.* 1, 8).

b) En tiempo de los *Santos Padres* Ireneo, Tertuliano y Vicente de Leíns, rechazaron las pretensiones de quienes afirmaban que había revelaciones ulteriores a las de Cristo. San Ireneo escribe taxativamente que no se pueden introducir mejoras en lo que anunciaron los Apóstoles (*Contra las Herejías*, III, 1). Los Apóstoles anunciaron con toda exactitud y sin limitación a determinado grupo de personas cuanto Cristo les comunicó a ellos; en el Cristianismo jamás hubo doctrina exotérica destinada, por ejemplo, a personas cultas o sabias. Los que aseveran tales cosas son negociantes de la mentira, seductores e hipócritas (*Contra las Herejías*, III, 15).

San Vicente de Leríns, comentando la primera epístola de San Pablo a Timoteo, escribe lo siguiente: «Conserva, dice, el depósito. ¿Qué es el depósito? Es lo que se te ha confiado, no lo que tú has inventado; lo que has recibido, no lo que has elucubrado; cosa no de ingenio, sino de doctrina; no del propio pensar, sino de la tradición pública; lo que se te ha entregado, no lo que tú has producido y en lo que no debes ser autor, sino custodio; no fundador, sino discípulo; no guía, sino seguidor... Quédate con lo que te fué otorgado, y eso es lo que has de dar a tus hermanos. Has recibido oro: da oro. No pongas una cosa en lugar de otra, no dés plomo o engañoso cobre en lugar del oro que te dieron a ti. No quiero oropel, sino puro oro (*Commonitorium*, 22; BKV, 55 y sigs.).

3. El *Magisterio eclesiástico* sabe que sólo él es el responsable de la Revelación definitiva y última de Dios y que no hay que esperar en otras ulteriores. Así lo expresa el Concilio Vaticano: «Y, en efecto, la doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo, como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener per-

petuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la Santa Madre Iglesia y que jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia» (Can. 3). «Crezca, pues, y mucho y poderosamente se adelante en quilates, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia» (Vicente de Leríns) (D. 1.800).

La importancia y gravedad de esta explicación conciliar queda subrayada en el canon 3.° *(De la fe y la razón),* en que se dice: «Si alguno dijere que puede suceder que, según el progreso de la ciencia, haya que atribuir alguna vez a los dogmas propuestos por la Iglesia un sentido distinto del que entendió y entiende la misma Iglesia, sea anatema» (sesión 3.ª, cap. 3; D. 1818). Consúltese también el cap. 4.° de la sesión 4.ª (*Del magisterio infalible del Romano Pontífice*) y el Decreto *Lamentabili;* D. 1836 y 2021.

A estas enseñanzas se oponen las teorías de los gnósticos, de muchos espiritualistas de la Edad Media y de espiritistas y teósofos. También los creyentes que consagran mayor celo y atención a supuestas o verdaderas revelaciones particulares que a las atestiguadas en la Sagrada Escritura, desconocen la trascendencia e importancia de lo que acabamos de ver (v. § 23).

4. *Puede darse y de hecho se da una evolución* en lo que concierne al conocimiento, compenetración y apropiación del inmutable y eterno tesoro de la Revelación. La Iglesia condena de un modo expreso todo cambio de sentido o transformación de la verdad revelada que pretendiesen introducir intelectualismo desmedido o sentimetalismo humanos. Pero Ella no puede condenar el que crezca el conocimiento y comprensión de esa verdad revelada, tanto en lo que concierne a cada uno de los creyentes como en lo que se refiere a Ella misma (*Conc. Vatic.*, ses. 3, cap. 4; D. 1800. Véase también la Encíclica *Pascendi.* D. 2079 y sigs.; Motupropio *Sacrorum antistitum* del 1 de sep., 1910, D. 2145). Con estas declaraciones la Iglesia da expresión y forma a lo que enseñaron los Santos Padres y Escrituras.

a) *La Escritura* exige de nosotros crecer en la comprensión y vida de la fe (*Col.* 1, 6 y sigs.; *Eph.* 4, 13 y sigs.).

b) En el tiempo de los Santos Padres, es Vicente de Lerins en su *Commonitorium* quien habla de una forma expresa de la evolución en el conocimiento de las verdades de la fe, mereciendo ser citado por el Concilio Vaticano.

En el capítulo 23 de su *Commonitorium* escribe: «Acaso alguien pregunte: ¿No habrá en la Iglesia de Cristo desarrollo alguno de la Religión? Cierto que lo hay y grandísimo. Pues ¿quién puede ser tan envidioso de los hombres y tan enemigo de Dios que se atreva a impedirlo? Pero sea de tal modo que realmente sea un avance de la fe, no un cambio en la misma fe. Debe crecer y fortalecerse tanto en los particulares como en la totalidad de la Iglesia, según la edad y los tiempos, la comprensión, conocimiento y sabiduría; pero sólo dentro de la misma especie, es decir, dentro de la misma doctrina, del mismo sentido y de la misma significación. La religión de las almas ha de imitar el comportamiento de los cuerpos; éstos en el transcurso de los años desarrollan y despliegan sus partes, sin dejar de ser lo que era antes. Hay una gran diferencia entre el florecimiento de la niñez y la madurez de la edad avanzada; pero los ancianos siguen siendo lo que eran cuando jóvenes, a pesar de haber cambiado el tamaño y el aspecto de un mismo hombre, aunque la naturaleza y la persona sigan siendo las mismas. Pequeños son los miembros de los niños de pecho y los de los jóvenes son ya grandes; en ambos son idénticos. El adulto tiene los mismos miembros que tenía cuando niño, aunque algunos solamente aparecen en la edad madura en un desarrollo definitivo de lo que antes sólo tenía una existencia germinal. Por eso la norma justa y natural del desarrollo, del orden fijo y mejor del crecimiento son aquellos en que el número de años hace aparecer en los adultos las partes y formas que la sabiduría del Creador había puesto en los pequeños. Si la figura humana se convirtiera más tarde, si se le añadiese o quitase algo, el cuerpo entero o perecería, se deformaría, o al menos se debilitaría. Con la doctrina de la religión cristiana han de seguirse leyes semejantes; al correr de los años se afirmará, se ensanchará, embellecerá con la belleza aneja a la madurez, pero conservándose pura e intacta en la totalidad de sus partes, completa y perfecta en sus miembros todos y sentidos, excluyendo además cambio alguno en sus peculiaridades ni en su misma esencia» (BKV, 56-58).

c) El derecho y la necesidad de la evolución de los dogmas se puede explicar a partir de la *esencia* de la Revelación que nos fué dada en Cristo. La Iglesia recibió de Cristo la forma original de la Revelación, y su amor al Señor le impele a considerar más ampliamente el conocimiento de lo que le ha sido confiado. Este deseo de conocimiento se convierte en defensa cuando siente la amenaza del caudal confiado a su custodia.

Los primeros oyentes de Cristo, los Apóstoles, adoctrinados por el Espíritu Santo en toda verdad (*Io.* 16, 13), poseyeron un conocimiento profundo de la Revelación. Nadie llegará a penetrar tan hondo como Pablo en el misterio de Cristo. Puede concederse, por

ejemplo, que algún otro distinto a San Pablo haya sabido más que él sobre el desarrollo, división, historia, penetración filosófica o comparación religioso-científica de la Revelación, pero nadie alcanzó ese conocimiento del Señor que era su mayor gloria y por el que el Apóstol rendía incesantes gracias a Dios (*Eph.* 3, 1-3). Mas por profundo que fuera el conocimiento que los Apóstoles tenían de los misterios de Dios revelados en Cristo no podían expresar adecuadamente lo que veían y experimentaban: las palabras y conceptos no son suficientes para ello. Por eso, no pudo ser enteramente clara su predicación; hay en ella lagunas de oscuridad. El Espíritu Santo, iluminador y consolador de los corazones, pudo lograr con su dirección a lo largo de los siglos posteriores—y cuando el error mixtificó el misterio—que muchas verdades encuadradas en la oscuridad pasasen al ámbito de la claridad y de la luz. Podemos afirmar también lo siguiente: las verdades de la Revelación anunciadas por Cristo y por los Apóstoles en su nombre constituyen un todo orgánico; forman un tejido en el que se entrecruzan y superponen las unas a las otras. Fácilmente puede suponer que una verdad aminore el sentido de otra, igual que en una flor las brácteas encubren las hojas de la corola hasta que éstas, con el crecimiento, llegan a adquirir un ser propio y delimitado. Es decir, una verdad creída antes implícitamente relacionándola con alguna otra puede llegar a ser conocida clara y distintamente. Pasa a ser de verdad afirmada *implícitamente* a verdad *explícitamente* expresada.

5. Hay una comparación que pone de relieve la importancia del desarrollo evolutivo del dogma: el crecimiento de un árbol. La bellota se convierte en haya; ésta presenta un aspecto muy distinto del de la bellota, aunque germinalmente se encuentra ya en ella. Se renuevan aspecto y figura, permaneciendo estables la esencia y la estructura interna. Si se atiende al aspecto externo de las doctrinas de la Iglesia del siglo II y del edificio dogmático de la Iglesia postridentina, es evidente que reina una gran diferencia entre ambas estructuras; no obstante, la parte esencial ha permanecido inmutable y no se ha dado transformación sustancial. El crecimiento de los dogmas no terminará hasta el día del Juicio Final y por ello el desarrollo evolutivo tampoco cesará hasta entonces; el aspecto externo de la Iglesia en su configuración dogmática dentro de mil años será, ciertamente, distinto del de la Iglesia

actual; tan grande, para seguir con nuestra comparación, como la diferencia existente entre la bellota y el haya, pero la continuidad será a su vez tan grande como la que hay entre una y otra.

J. H. Newman compara la evolución de los dogmas con el desarrollo de la ciencia humana. El científico considera y estudia en primer término el objeto de su ciencia; luego examina los detalles y pasa de esta forma del conocimiento universal y homogéneo al plano de los conocimientos particulares y heterogéneos. Más tarde, sabrá integrar los conocimientos particulares en el seno del sistema científico que puede elaborarse en torno al objeto. La evolución de los dogmas puede también compararse con la actividad lógica por medio de la cual deducimos las consecuencias que se encierran dentro de un pensamiento axiomático.

La doctrina de la Iglesia sobre la evolución del dogma, a pesar de afirmar la inmutabilidad del contenido dogmático, no niega la posibilidad de un desarrollo perenne. Este desarrollo ofrece al espíritu tantas posibilidades de reflexión y conocimiento, que sería positivamente injusto decir que la doctrina de la inmutabilidad dogmática conduce irremisiblemente al estancamiento intelectual. Prescindiendo de las relaciones que encadenan la fe con la ciencia profana y la cultura—cosas ambas que ayudan e impulsan al creyente a un continuo dinamismo intelectual—dentro del terreno de la Revelación hay siempre nuevos horizontes a descubrir. La actitud de los que aspiran a una situación permanente y cansina dentro del dogma, los agnósticos de lo religioso, no es compatible con la sana inmutabilidad ya establecida por la Iglesia respecto a sus dogmas. Es más: la sumisión al dogma definido solemnemente por la Iglesia no implica el entregarse a un sistema de conocimientos acabados y perfectos; en ese sometimiento va implicada siempre la mirada hacia un desarrollo definido e ilimitado de realidades dadas e infaliblemente fijadas por la Iglesia.

Este crecimiento y desarrollo del dogma no tiene nada que ver con el que se operaría en un proceso natural. Los dogmas no crecen como un árbol o una flor. Su crecimiento es comparable al crecimiento orgánico de los organismos. Pero hay que tener conciencia de las diferencias. Los dogmas han surgido en plena lucha; la que ha de darse entre la Iglesia y el error. Son el exponente de una participación creyente con Cristo. El Magisterio eclesiástico, al proclamar un dogma—ese Magisterio apoyado por la acción directa del Espíritu Santo—confiesa su fe en Cristo de un modo

capaz de ser oído y escuchado por los hombres de un determinado tiempo: es acción y realización de la fe. La promulgación de un dogma es por lo tanto la realización, acción de fe. Sólo así se comprende el que un dogma pueda surgir a base de decisiones emanadas de una asamblea eclesiástica. «¿Quién se atrevería a afirmar la existencia o la posibilidad de la división del átomo sólo porque así lo decidiera el escrutinio de una asamblea? Sin embargo, ahí—en una asamblea—se descubre el misterio del dogma.» (G. Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*, 1939, 238). Pero esto no es descubrir una verdad, sino fijar, conservar y promulgar creyentemente la verdad revelada en Cristo.

6. La evolución de los dogmas depende del Magisterio eclesiástico que actúa bajo la dirección inspiradora del Espíritu Santo. De igual modo que el crecimiento de un organismo está regido por leyes vitales inmutables, así también la evolución de los dogmas se realiza bajo la influencia del Paráclito, alma y principio vital de la Iglesia. La intervención del Espíritu Santo no prohibe la iniciativa del hombre, sino que la empuja y excita. Esta iniciativa humana juega, pues, un papel esencial en cuanto se relaciona con la definición efectiva de un dogma dado en un tiempo determinado.

Es una verdad incuestionable el hecho de que el Espíritu Santo es la ley que da forma a la Iglesia, y en ello radica nuestra garantía de que los dogmas definidos no pueden contener error alguno. Mas ese mismo hecho no nos ofrece la absoluta garantía de que el establecimiento de un dogma corresponde oportunamente a las circunstancias de un tiempo dado de tal forma, que el que se entrega a Cristo de una manera incondicional y está dispuesto a creer pueda reconocer en cada caso y sin mayor dificultad que un dogma recientemente definido es un signo y llamada nueva al amor de Dios. Podemos, no obstante, tener la confianza que el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, la impulsa a definir un dogma cuando las circunstancias del tiempo lo postulan.

La ciencia teológica, y en cierto modo también la piedad, son las que preparan las fórmulas dogmáticas. Como el Cristianismo no es un sistema científico, por ello, la Teología desempeña una función meramente deliberativa para la fijación de un dogma.

La evolución de los dogmas ordinariamente está condicionada y motivada por los peligros provenientes de la herejía. El estudio de casi todos los dogmas existentes nos lleva a la conclusión siguien-

te: fueron definidos como muros protectores de la Revelación frente a los embates heréticos y no para fomentar o conservar una determinada devoción. La evolución del dogma sigue las etapas que se expresan a continuación. Inicialmente, una verdad revelada es objeto de la fe que no ha reflexionado sobre sí misma. La Iglesia, en este período, la posee con toda naturalidad y certeza, igual que se posee la salud en días en los que se desconoce la enfermedad. Más tarde, aparecen dudas y contradicciones; la ciencia teológica tratará de desvanecerlas mostrando la falta de fundamento de tales objecciones. Es posible y admisible que en esta etapa se pueda incurrir en afirmaciones un tanto erróneas, que tal vez el acerbo teológico se vea condenado a arrastrar consigo durante mucho tiempo. Finalmente, el Magisterio averigua lo que ha de considerarse como verdad de Revelación y lo que es error. Con esta gradación queda en pie nuestro aserto de que las definiciones de la Iglesia han sido frecuentemente motivadas por la herejía y que ésta, por consiguiente, tiene también su importancia en el plan divino sobre la Salvación de los hombres. San Agustín escribe: «Muchas cosas que pertenecen a la fe católica, cuando los herejes, con su cautelosa y astuta inquietud, las turban y desasosiegan, entonces, para poderlas defender de ellos, se consideran con más escrupulosidad y atención, se perciben con mayor claridad, se predican con mayor vigor y constancia, y la duda o controversia que excita al contrario sirve de ocasión propicia para aprender». (*Civ. Dei*, libro 16, cap. 2; BKV II, 431). La Iglesia en la evolución de los dogmas muestra a las claras su potente capacidad para dominar los movimientos espirituales que aparecen en la Historia fundándose en su conciencia de la fe.

7. De lo dicho se deduce que es falsa la explicación que la *teología liberal* ofrece al problema de la evolución del dogma (especialmente por Ad. von Harnack), lo mismo que la presentada por el *Modernismo* (Le Roy, Loisy) que siguió las huellas de la primera. La teología liberal afirma que la doctrina de Cristo (carente en un principio de forma dogmática y que se limitaba a anunciar al Padre que está en los cielos y los frutos del amor al prójimo) adquirió moldes de Cristianismo dogmático desde San Pablo al siglo IV a causa de la recepción de elementos extraños venidos de la filosofía griega y de cultos misteriosos del paganismo. De acuerdo con esta teoría, los dogmas, tanto en lo que se refieren a su

concepción como a su estructura, son obra del espíritu griego edificada sobre el campo evangélico. Puédese demostrar hasta la evidencia que todos y cada uno de los dogmas que deben algo a la filosofía o religión paganas sólo tomaron de ellas, a lo sumo, el cuerpo, mas nunca el alma de su contenido.

La llamada escuela escatológica de la teología protestante afirma (principalmente Albert Schweitzer) que la doctrina originaria del Cristianismo tenía un carácter meramente escatológico. Según Martin Werner (*Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern, 1941) la fe cristiana, en un principio rigurosamente escatológica, fué uno tras otro eliminando esos principios escatológicos al ver de una manera experimental que habían sido vanas las esperanzas acerca de la próxima y final aparición del Reino de Dios en su aspecto más completo y perfecto. Esas esperanzas, con la ayuda del pensamiento helenístico-sincretista, se transformarán en moral; es decir, de una manera de vivir y comportarse en el mundo.

En contra de esta opinión se puede decir que la interpretación consecuentemente escatológica del Cristianismo primitivo sólo puede llevarse a término (V. vol. IV de esta obra para más detalles) felizmente, si se estudian parcialmente los lugares correspondientes del Nuevo Testamento y se pasan por alto los que hablan en contra, en vez de utilizarlos todos esforzándonos en formar con ellos una síntesis.

Referente al *Modernismo*, hay que observar que en tiempos pasados con esta palabra se designaban más bien los intentos de quienes afirmaban que la Teología no debe olvidar nunca, en tanto que es ciencia, los resultados de las ciencias y cultura modernas, ya que esto puede realizarse sin detrimento de la fe. Desde comienzos del siglo XX se da a la palabra «Modernismo» un sentido más estricto: denominación colectiva con la que se señalan interpretaciones teológico-filosóficas del Cristianismo, en contradicción con su verdadera esencia y que destruyen sus mismos fundamentos. Ninguno de los modernistas ha expuesto de una manera sistemática las doctrinas que profesan; no obstante ello, constituyen un todo homogéneo y sin dificultad se podría con ellos encasillarlos en un sistema. El modernismo—en este sentido más estricto—expuesto por algunos teólogos y filósofos católicos es una continuación o derivación, por un lado, del agnosticismo y, por otro, de las tendencias bíblico-históricas de la ciencia racionalista del XIX. Niega

la posibilidad de conocer a Dios y de toda Revelación sobrenatural; es más, rechaza toda revelación en la que haya de presuponerse cualquier intervención directa de Dios en el hombre. Al Cristianismo lo considera diciendo que es un producto de evolución emanado de sentimientos y necesidades religiosas, cuyo auténtico fundamento habría que buscarlo en las profundidades del subconsciente mismo (inmanencia vital). La Revelación y la fe aparecen en el momento en que el hombre se percata de *ese* sentimiento religioso.

La Iglesia ha condenado repetidas veces estas doctrinas que socavan las raíces del Cristianismo. Pío X reunió los errores modernistas y los condenó en el decreto *Lamentabili* del 3 de julio de 1907 (2001-2065) y en la Encíclica *Pascendi* del 8 de septiembre del mismo año (2071-2109). Este mismo Papa introdujo para el clero el «Juramento contra los errores del modernismo» (D. 2145-2147), en el año 1910.

En lo que afecta de una manera especial a la evolución de los dogmas opina el modernismo que éstos tienen su origen en una experiencia religiosa de Cristo, la cual comunicada a sus discípulos creó en ellos una manera peculiar de sentir y pensar acerca de las cosas de Dios, de un modo semejante a como el Maestro lo entendiera. Los dogmas, afirman, son una interpretación ulterior del magisterio de la Iglesia por la que ésta presenta a la comunidad de una manera ordenada el sentimiento religioso que emana del subconsciente. Lo mismo que las experiencias sentimentales, los dogmas se hallan siempre en un estado de continuo *fieri* o movilidad. La misión específica de los dogmas radicará en reexcitar continuamente en los hombres aquellas primeras experiencias religiosas que tuvieron Cristo y los Apóstoles y cuya significación representan. Un dogma debe morir cuando pierda su actualidad en el seno de una situación cultural que ya no lo necesite o lo sienta como algo inadecuado para llenar su misión.

Ofrece el modernismo una interpretación de los dogmas puramente humana y psíquica. Estas teorías excluyen de antemano toda posibilidad de que Dios pueda comunicar en su libre magnificencia sus misterios a la Humanidad de una manera humana, saltándose en un acto de libre decisión todas las experiencias religiosas y todos los conocimientos teológicos. Olvidan, además, que la figura

histórica de Cristo no pudo inventarla el espíritu del hombre; olvidan también que precisamente Cristo, cuyo yo compenetra y empapa a la Iglesia, es el centro de todas las verdades reveladas; ninguna de ellas puede desligarse de El sin falsificarse.

En el juramento contra el Modernismo se promete: «Acepto sinceramente la doctrina de la fe transmitida hasta nosotros desde los Apóstoles por medio de los Padres ortodoxos siempre en el mismo sentido y en la misma sentencia; y por tanto, de todo punto rechazo la invención herética de la evolución de los dogmas, que pasarían de un sentido a otro diverso del que primero mantuvo la Iglesia; igualmente condeno todo error, por el que al depósito divino, entregado a la Esposa de Cristo y que por ella ha de ser fielmente custodiado, sustituye un invento filosófico o una creación de la conciencia humana, lentamente formada por el esfuerzo de los hombres y que en adelante ha de perfeccionarse por progreso indefinido. Quinto: Sostengo con toda certeza y sinceramente profeso que la fe no es un sentimiento ciego de la religión que brota de los escondrijos de la subconsciencia, bajo la presión del corazón y la inclinación de la voluntad formada moralmente, sino un verdadero asentimiento del entendimiento a la verdad recibida de fuera por oído, por el que creemos ser verdaderas las cosas que han sido dichas, atestiguadas y reveladas por el Dios personal, creador y Señor nuestro, y lo creemos por la autoridad de Dios, sumamente veraz» (D. 2145).

Como fundamentación de sus teorías, la Historia dogmática liberal alude al hecho de que los dogmas cristianos presentan a veces grandes analogías con las doctrinas de las religiones paganas. Esto sólo se podrá explicar admitiendo que las ideas cristianas se derivan de sistemas de pensamiento no cristiano, o reconociendo que tanto unos como otros son la expresión natural de idénticos procesos psíquicos. Contra tales afirmaciones se puede objetar; concedamos que en determinados casos particulares pueda existir muchas semejanzas entre ideas religiosas de paganos y cristianos. Esta impresión de identidad, sin embargo, subsistirá sólo mientras una doctrina eclesiástica se considere aisladamente de por sí y no como parte de un todo homogéneo, como miembro de la Revelación, que representa un organismo, y cuyo centro es Cristo.

La exposición científica de la evolución de los dogmas es tarea que incumbe a la Historia de ellos.

§ 9

Las verdades católicas como objeto de la Dogmática

Además de los Dogmas, la Iglesia promulga otras definiciones doctrinales imponiendo la obligación de creerlas: las verdades católicas. Son aquellas verdades que sin haber sido reveladas inmediatamente por Dios, están garantizadas por el testimonio de la Iglesia, dada la conexión íntima en que se encuentran con respecto a la Revelación. El católico no considera su validez como algo respaldado directamente por la autoridad de Dios, sino por la de la Iglesia, fundada y sostenida por la autoridad del mismo Dios. Al admitirlas obedece a la Iglesia en primer término, y, consecuentemente, a Dios, ya que esta obediencia es la que le mueve al reconocer y afirmar la Iglesia (*fides catholica*). Las verdades católicas se dividen de la siguiente forma:

a) *Conclusiones teológicas.*—Son los conocimientos que la razón puede deducir a partir de dos verdades reveladas adoptadas como premisas, o de una verdad revelada y otra de tipo racional-evidente. De las conclusiones teológicas cuyas premisas son dos verdades reveladas, se debe afirmar que son directamente reveladas en lo que afecta a su contenido. La actividad discursiva del entendimiento humano se limita de una manera exclusiva a desenvolver el contenido de la Revelación, y, por consiguiente, puede la Iglesia convertirlas en Dogmas.

Las conclusiones cuyas premisas son una verdad revelada y otra racional-evidente, son conclusiones teológicas en sentido estricto. Con relación a ellas tiene validez la definición de verdad católica, sin restricción alguna. Son verdades virtualmente reveladas, aunque no puedan ser declaradas dogmas, entendidos según el sentido que hemos fijado antes. La Iglesia puede, no obstante, declararlas verdades de fe, siendo infalibles las declaraciones correspondientes. La infalibilidad de la Iglesia al promulgar conclusiones teológicas se fundamenta en que tales verdades están en íntima unión con lo revelado y en el hecho de que la misma Revelación carecería de garantías seguras y no beneficiaría la vida religiosa de la misma Iglesia, si ésta no fuera infalible en el terreno de las conclusiones teológicas.

b) *Verdades racionales* (verdades filosóficas). — Son aquellas

verdades que se encuentran en indisoluble conexión con el Dogma. Puede la Iglesia definir infaliblemente ciertas doctrinas filosóficas, siempre que éstas sean presupuestos necesarios a las verdades reveladas; por ejemplo, la capacidad cognoscitiva de la razón humana condenando el agnosticismo absoluto, ya que entre Revelación y las justas adquisiciones de la inteligencia humana no puede darse contradicción alguna (C. Vaticano, sesión 3, cap. 3, D. 1.798, *de fide et ratione*, D. 1.817).

c) *Hechos dogmáticos.*—En éstos cabe distinguir entre los tomados en sentido lato y los tomados en sentido estricto. Un hecho dogmático en *sentido lato* es cualquier acontecimiento histórico no revelado; pero tan íntimamente ligado a la Revelación, que el negarlo comporta también la negación de un dogma, como, por ejemplo, la estancia de San Pedro en Roma, la legitimidad de un Papa o la legal convocación de un Concilio Universal.

Un hecho dogmático en *sentido estricto* es la facticidad de una significación determinada de un texto dogmático sobre el que la Iglesia haya emitido su juicio; como, por ejemplo, el capítulo tercero de la polémica en torno a Orígenes. La Iglesia tiene que ser infalible al fijar el significado de un texto dogmático, ya que en caso contrario el creyente se encontraría sin protección suficiente frente a las asechanzas del error (Constitutio *Vineam Domini*, D. 1.350). La interpretación referente a las creencias, hecha por un autor determinado, no significa que ese autor haya querido decir lo que la Iglesia define. La Iglesia nunca emite juicio alguno sobre el pensamiento efectivo del autor, limitándose a constatar el sentido que el lector carente de prejuicios descubre al apreciar el texto en cuestión. Por ejemplo, al condenar diversas afirmaciones entresacadas de las obras del Maestro Eckehart, no condenó las intenciones o la mentalidad de este místico, sino sólo las afirmaciones que Ella juzga, teniendo en cuenta su sentido literal.

Aunque los Dogmas y las verdades católicas constituyen el campo propio de la Dogmática, la actividad de un teólogo no puede restringirse al estudio y explicación de las verdades de la Revelación promulgadas por el Magisterio eclesiástico. La Iglesia nos garantiza que la Sagrada Escritura es la Palabra inspirada por Dios, la presenta a nuestra reflexión y testifica que la Tradición oral es una fuente de verdades teológicas. Por lo tanto, el terreno de la Teología dogmática está integrado por la Revelación entera, incluída en la Escritura y en la Tradición.

§ 10

Las fuentes de la Teología dogmática

1. Una vez determinado el objeto de la Teología dogmática, el problema que ahora se nos presenta es ¿dónde podremos encontrar ese objeto?, es decir, tendremos que mostrar cuáles *son las fuentes o lugares* donde podamos hallar ese objeto (*loci theologici*).

Recordemos una vez más: las automanifestaciones divinas encontraron un cumplimiento cabal en Cristo; ahora bien, es en la Iglesia donde hallaremos a Cristo que sigue viviendo en ella, como cabeza estará presente en la Iglesia hasta el mismo día de la plenitud de los tiempos (*Mt.* 26, 28); actúa en ella por medio del Espíritu Santo, que es, por decirlo así, su mano y su boca. Mano, para operar los signos que en ella ejecuta; boca, para las palabras que por ella pronuncia. Igual que Jesús, durante su vida terrena, reveló a Dios directamente con su presencia y palabra; ahora el mismo Cristo, vuelto al silencio de su existencia celestial, pero presente siempre en la Iglesia, sigue anunciando las revelaciones divinas desde el día en que envió al Paráclito hasta el día de su segunda venida, al final de los tiempos. Por medio, pues, de la Iglesia, sigue comunicando al hombre, que vive en este lapso intermedio las automanifestaciones divinas. Es la Iglesia el instrumento de Cristo y del Espíritu Santo. Cristo vive solamente en la Iglesia por medio del Espíritu Santo, y así la Palabra o las automanifestaciones de Dios las hemos de encontrar en la Iglesia y no fuera de ella. En cierto modo, todos los miembros de la Iglesia son testigos de la Palabra de Dios, en tanto que en cada uno de ellos se patentiza la fe eclesiástica establecida por la Palabra del Señor. Mas este testimonio puede ir afectado de diversos errores y malentendidos. Sólo en el Magisterio, instituído por Cristo, encontraremos con absoluta pureza las revelaciones del Señor que Jesús nos anunció y sigue anunciando en la Iglesia a través de los siglos. El *Magisterio eclesiástico* es por eso el lugar donde el teólogo puede hallar pura e intacta la Palabra de Dios.

2. La Iglesia puede sólo anunciar las automanifestaciones divinas que Cristo le confiara; de ahí resulta que en sus enseñanzas tiene que atenerse al testimonio que de Dios nos legó Cristo. Ese testimonio nosotros solamente lo conocemos por el testimonio que los

Apóstoles dieron de su fe en Jesús, inspirados por el Espíritu Santo (*Jo.* 15, 27; *Act.* 1, 8); de donde se deduce que la sumisión a Cristo significa sujeción al testimonio de los Apóstoles. Este testimonio ha llegado a nosotros en la *Sagrada Escritura* y en la *Tradición oral no escrita*. Respecto a este particular, el Concilio tridentino enseña: «La Santa Asamblea eclesiástica sabe que este orden y esta verdad se hallan en libros escritos y en tradiciones no escritas que el Señor comunicó verbalmente a sus Apóstoles o que fueron transmitidas por los Apóstoles de esa misma manera, asistidos por el Espíritu Santo, llegando así hasta nosotros» (Ses. 4, 8 de abril de 1546, D. 783; NR. 80. Véase también *Vaticanum*, ses. 3, cap. 2, D. 1.787; NR 87).

En la Sagrada Escritura el Espíritu Santo prometido a la Iglesia es el que da fe de Cristo, sirviéndole como instrumento la predicación cristiana de los testigos oculares del misterio y misión de Cristo. En la Tradición oral se manifiesta, vivificada por la predicación apostólica, la fe de la Iglesia, de la que es alma el mismo Espíritu Santo. Aunque la Sagrada Escritura sea en primer lugar un testimonio de Cristo perteneciente a un tiempo determinado—el tiempo de los Apóstoles—, en la Iglesia se convierte por la acción del Espíritu Santo en un testimonio de actualidad perenne. Por medio de la Escritura y sin intermisión, habla el Paráclito al Pueblo de Dios; la palabra de la Escritura es la voz que llama siempre y de nuevo a quien la oye o la lee. La afirmación paulina *fides es auditu* se cumple totalmente cuando el cristiano recibe de manos de la Iglesia la Escritura Santa que ella le presenta. De todo esto puede inferirse que la Iglesia avala y presenta el testimonio de Cristo transmitido por la Escritura y la Tradición.

3. De lo expuesto se deduce que la Teología dogmática encuentra el objeto de su estudio *directamente en la Iglesia y a través de la Iglesia en la Escritura Sagrada y en la Tradición oral*. Los problemas que, con respecto a lo que acabamos de decir, surgen, serán examinados brevemente teniendo en cuenta sólo las exigencias de una introducción al estudio de la ciencia de los dogmas.

§ 11

La Iglesia como fuente de la Dogmática

1. Al subir Cristo a los cielos, para no volver a reaparecer visiblemente hasta su segunda venida, dejó al cuidado de la Iglesia

Pueblo de Dios—las revelaciones que el Eterno Padre nos comunicó por su mediación, así como también quiso confiar a la Iglesia el misterio de la Obra de la Redención. En el Antiguo Testamento, el pueblo elegido por Dios era el representante de las revelaciones divinas anteriores a la Era cristiana, contribuyendo con ello a la realización del Reino de Dios. En la época de la Historia de la Humanidad, que se inicia con Cristo, el Pueblo de Dios, fundado por El, el pueblo de la Nueva Alianza configurado por gentes de todas las naciones y razas, la Iglesia, es el encargado de realizar el misterio de la obra redentora de Jesús a lo largo de los siglos a fin de que de esta manera se perpetúe en la Historia el Reino de Dios y se comunique a todos los hombres la Salud. La actualización de la Obra de la Redención se verifica por los Sacramentos instituídos por Cristo, comprendiendo también la anunciación de las automanifestaciones divinas que Cristo nos legara. Así, a través de la Iglesia el hombre recibe la Revelación divina. El teólogo también recibe de la Iglesia las creencias, afirmadas primero por él con fe sencilla y luego declaradas y expuestas de una forma científica en su labor intelectual.

2. *La Iglesia es en su Magisterio vivo la fuente próxima y directa de la fe y de la ciencia teológica.*

Cristo confió a la totalidad del Pueblo de Dios el misterio de la Redención; por eso cada uno de los miembros de ese Pueblo tiene el derecho y la obligación de testimoniar las revelaciones divinas. La Iglesia y cada uno de esos miembros poseen la asistencia del Espíritu Santo, corazón y alma de la Comunidad eclesiástica entera, cuando cumplen la misión de dar fe de Cristo. El Espíritu Santo no coarta, sin embargo, libertades e iniciativas de los miembros particulares de la Iglesia en el testimonio de Cristo que puedan ellos dar; por esto es indudable que se puede introducir el espíritu de la arbitrariedad y del orgullo que corrompan y desfiguren la verdad. Para que el testimonio se mantenga puro e intacto a través de los siglos, Cristo estableció dentro de ese Pueblo un sistema de seguridades, creando expresamente el Magisterio eclesiástico, encargado de guardar en toda su integridad las automanifestaciones divinas.

3. Los misterios divinos confiados por Cristo a la Iglesia, su esposa predilecta, se hallan reunidos en los Sagrados Libros del Canon, y en la Tradición oral; unos y otra son, pues, propiedad

de la Iglesia. Solamente la Iglesia puede comprender en toda su profundidad la Sagrada Escritura. *Escritura, Tradición: he aquí las normas remotas de la fe (Vaticanum,* ses. 3, cap. 3, D. 1.792).

4. Sabe la Iglesia que la Escritura es un libro suyo, por contener los misterios divinos que el Señor le ha confiado para que sin intermisión los anuncie. Sabe, asimismo, que es la responsable en cuanto se relacione con la transmisión fiel y exacta de los misterios de Dios, y sabe que el mismo Dios, que le da esta misión, le otorgará los medios necesarios para llenarla. La trascendental importancia de esta autorización y obligación se deduce de que por medio del anuncio de los misterios se ha de realizar el sentido íntimo y profundo de la Historia humana y el desarrollo del poderío de Dios y la Salud del hombre. Consciente de esta grave responsabilidad, cuida la Iglesia de que la Escritura no sea falsamente interpretada ni por personas incompetentes, ni por hijos obcecados por el error. El Concilio de Trento declara: «En materias de fe y costumbres, ninguno puede atreverse a modificar, según su parecer, el sentido de las Escrituras confiando en su propia prudencia contra el parecer mantenido por la Santa Madre, la Iglesia, ya que sólo Ella posee el derecho de emitir juicios definitivos acerca del sentido e interpretación de los Libros Sagrados, o se atreva a interpretar la misma Escritura Sagrada en un sentido opuesto al unánime sentir de los Santos Padres» (Ses. 4, D. 786). El Concilio Vaticano adoptó y confirmó esta decisión (Ses. 3, cap. 2, D. 1.788; NR. 89). Véase también la Encíclica *Providentissimus Deus,* decreto 1.942 y sigs.; el Motupropio *Sacrorum Antistitum,* D. 2.146; asimismo la Encíclica del Papa Pío XII sobre el estudio de la Sagrada Escritura.

Con estas declaraciones, la Iglesia se ha pronunciado sin ningún género de reservas y solemnemente contra las aberraciones de los tiempos modernos, manifestando cuáles fueron las convicciones suyas de todos los tiempos. San Vicente de Lerins asegura en su *Conmonitorium,* cap. 2; BKV, 16 y sigs.: «Siendo la norma de las Sagradas Escrituras perfecta y suficiente, ¿por qué se le ha de añadir la autoridad de la interpretación eclesiástica? Porque la Sagrada Escritura, por su misma profundidad, no puede ser entendida por todos con un mismo sentido; y las mismas palabras unos y otros las interpretan de distinta manera, de modo que casi pueden deducirse de ella tantos pareceres como hombres existen. Pues de una manera la interpreta Noviciano; de otra Sebelio; de

otra Donato; de otra Ario, Eumonio y Macedoni; de otra Plotino, Apolinar y Prisciliano; de otra Jovinciano, Pelagio y Celestino; y de otra, por fin, Nestorio. Y por eso es muy necesario, a causa de tantas y tan grandes encrucijadas de tan varios errores, que la interpretación profética y apostólica sea dirigida según la norma del sentido católico y eclesiástico».

Idéntica doctrina enseña San Ireneo (X 204) al escribir contra los gnósticos (*Contra las herejías,* libro 4, cap. 26).

5. Se podría objetar: la Iglesia se atribuye la facultad de testificar el carácter inspirado de la Sagrada Escritura y hasta de interpretar auténticamente su sentido; mientras que la misma Iglesia, por otra parte, considera a la Escritura como fundamento y testimonio de su propia legitimidad. Es un verdadero círculo vicioso afirmar que el fundamento de la Iglesia es la Escritura, y el de ésta, aquélla.

Razonando de una manera apologética, habría que responder: la Escritura, considerada como una fuente histórica natural, demuestra que la Iglesia es una obra divina. Esta Iglesia, luego, *testifica el carácter divino de la Escritura e interpreta su sentido.* El problema que surge ahora, relativo a los medios de que disponemos para pasar del orden del conocimiento natural a la esfera de la fe sobrenatural, será objeto del § 25.

En el plano de la fe se puede explicar de la siguiente manera la relación en que la Iglesia está con respecto a la Escritura, y ésta con respecto a la Iglesia mediante las líneas siguientes: en la Iglesia, de la que dan testimonio tanto la Escritura como su propia existencia en la Historia, vive la palabra de Dios. En las enseñanzas eclesiásticas constituídas por el Magisterio vivo y por el tesoro doctrinal objetivo, actúa el Espíritu Santo. El es también el autor principal de la Sagrada Escritura, como explicaremos con detalle más adelante. Iglesia, pues, y Escritura son obra del Espíritu Santo; ambas tienen como fundamento su actividad, ambas se fundamentan y apoyan mutuamente, en tanto que ambas poseen la palabra de Dios. La Sagrada Escritura es el testimonio de los Apóstoles operado por el Espíritu Santo: en la Iglesia se da el testimonio de Cristo operado por medio de los Apóstoles (*Io.* 15, 26 y sigs.). La Iglesia, cuyo principio de vida es el Espíritu Santo, reconoce que la Escritura confiada a su vigilante custodia es el testimonio por medio del cual el Espíritu Santo da fe de la Palabra que Dios habla al hombre; es decir, da fe de Cristo Señor nuestro. La Iglesia

escuchando la Palabra de Dios, cumple su misión, lo mismo que cuando obedece a sus mandatos y los anuncia a los hombres. La Sagrada Escritura, a su vez, testifica que la Iglesia es el cuerpo de Cristo. Tal vez podría ofrecerse una explicación de la relación que media entre Iglesia-Escritura, comparándola con la existente entre una realidad y los documentos que la testifican.

6. Con estas reflexiones queda ya expuesto que la Iglesia no se declara ama y señora absoluta de la Escritura al exigir para sí el derecho a interpretarla. No pretende ejercer dominio alguno sobre la palabra de Dios consignada en la Escritura, ni pretende ser ella la que comunica a esa palabra su autoridad, que ya la tiene por proceder de la fuente de que procede.

Tiene la Escritura una independencia y autonomía que la Iglesia ha de respetar. «En efecto, la Sagrada Escritura en lo tocante a su origen, esencia y destino, es un bien que pertenece a Dios, es una posesión divina, y sigue, al ser entregada a la Iglesia, perteneciendo a Dios; es voluntad del Señor el que por medio de la Iglesia llegue a ser reconocida en el mundo la validez de su verdad, su ley de fe y vida» (J. M. Scheeben, *Handbuch der Dogmatik*, I, 129).

De lo dicho se infiere que la Iglesia no pretende otra cosa que salvaguardar la pureza del Evangelio (D. 783). No interpreta de un modo arbitrario las Escrituras; antes al contrario, garantiza su autoridad, anuncia su contenido y expone de un modo fiel su sentido. Es esto lo que enseña San Agustín cuando escribe: «Yo ni siquiera creería en el Evangelio si la autoridad de la Iglesia Católica no me obligase a hacerlo» (*Contra epistulam fundamenti*, 5).

La Iglesia administra la Sagrada Escritura, tesoro divino confiado a su guarda, con la asistencia del Espíritu Santo. El protestantismo afirma que todos los creyentes disponen de iluminación interna y de asistencia directa del Espíritu Santo al interpretar las Escrituras; el católico atribuye tales dones solamente a la Iglesia. Sometiéndose al Magisterio de la Iglesia, el individuo particular adquiere certidumbre inmutable en cuanto se refiere a la interpretación de la Escritura. Para la audición adecuada de la palabra de Dios le capacita el Espíritu Santo, que actúa también en él y lucha contra la inclinación de todo hombre a interpretar autoritativamente y con absoluta arbitrariedad la Sagrada Escritura. C. Söhngen, en relación con esto, escribe: «El Espíritu Santo, autor principal de la Escritura Santa, es y sigue siendo su propio heraldo e intér-

prete en las enseñanzas de la Iglesia de Jesucristo, expuestas con su asistencia. Solamente así la letra muerta de la Escritura cobra espíritu y vida (*Io.* 6, 64), es fructífera palabra de Dios destinada a ser escuchada—*fides ex auditu!*—; sólo así el Espíritu Santo sigue siendo señor de su Escritura y de su palabra. La Escritura es para nosotros, para auxilio y consuelo en nuestra prueba (*Rom.* 15, 4); queda en las manos de Dios, y los creyentes no podemos disponer de ella, no se nos entrega para que la manejemos libremente—como acaece con libros producidos por el hombre—y sin cortapisas» (*Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenchaft*, en «Catholica», 3 (1934), págs. 183 y sigs.).

7. El *Papa* y *todos los obispos*, en unión con él, son los portadores del poder de magisterio de la Iglesia (*Vaticanum*, ses. 4, cap. 1-4, D. 1.281-1.840). En el tratado sobre la Iglesia se estudiará con mayor detenimiento este punto.

La infalibilidad de la Iglesia es un carisma que se funda en la asistencia del Espíritu Santo, que impide la aparición de todo error de la clase que sea (*assistentia negativa*). Hay que admitir que se da a veces una intervención positiva del Señor, impulsando a los ministros del Magisterio eclesiástico a reconocer y exponer con mayor claridad las riquezas de verdad encerradas en las fuentes de la Revelación. La *assistentia negativa* no excluye, sino que presupone los esfuerzos humanos encaminados a la obtención de una inteligencia más profunda y completa del contenido de la Revelación.

La infalibilidad, como *carisma intransferible y de oficio*, corresponde al *Papa* cuando emite un juicio obligatorio para toda la Iglesia, en su calidad de maestro supremo en doctrinas concernientes a fe y costumbres, y también a la *totalidad de los Obispos en unión con el Papa*. El Episcopado universal ejerce su actividad docente o en forma solemne (el Concilio), o por medio de sus enseñanzas ordinarias y generales (predicación, pastorales, aprobación de catecismos, control de la enseñanza religiosa). Poco importa el que sea de una manera u otra.

El *fundamento interno* de la infalibilidad del Papa y de la universalidad del Episcopado es la Iglesia, el pueblo de Dios en la Nueva Alianza, el cuerpo místico de Jesucristo. El Espíritu Santo enviado por Cristo es el alma y corazón de ese cuerpo; por lo tanto, igual que Cristo, no puede equivocarse en lo que atañe a las verdades de la fe. Cada Obispo es la síntesis, el punto de con-

vergencia de una diócesis; todos los Obispos, unidos al Papa, serán los representantes de la Iglesia universal, la convergencia de todas las diócesis. Cada uno de ellos de por sí no es infalible, pero tiene que serlo la unión de todos ellos unidos al Papa.

Por otra parte, la Iglesia universal experimenta en el Papa su manifestación totalitaria y el aval de su unidad. El Papa es el Cristo visible de la Iglesia entera, que deberá concentrarse en el Pontífice como en centro de donde emanan las decisiones eclesiásticas de una forma infalible. En el Papado es donde se corporiza la infalibilidad de la Iglesia.

Los decretos doctrinales de las *autoridades romanas* (Congregaciones) no son ni infalibles ni irrevocables; ni aun en los casos en que decretan en nombre del Papa o cuando éste los ha confirmado de acuerdo con procedimientos ordinarios o especiales. No imponen por ello una obligación a los fieles de creerlos definitivamente, aunque estén obligados a aceptarlos con un asenso interno y provisorio. Este asenso puede quedar derogado si alguien, fundándose en razones seguras e irrefutables, estuviese convencido de la falsedad de una decisión de las Congregaciones, como aconteció en el caso de Galileo. Más aún, en esos casos está obligado a someterse guardando silencio, pero pudiendo presentar en la forma debida sus razones a la autoridad eclesiástica competente.

Las decisiones en virtud de las cuales se ponen en el Indice los libros cuya lectura prohibe la Iglesia, no pertenecen al oficio del Magisterio docente, sino al oficio pastoral eclesiástico. Son medidas pastorales por las que una obra queda prohibida si es objetivamente peligrosa para la fe.

8. El *objeto principal* de la infalibilidad eclesiástica son las verdades formalmente contenidas en las fuentes de la Revelación (D. 1.792). La infalibilidad y la irrevocabilidad fundada en ella de las definiciones dogmáticas, no impide que la Iglesia pueda adoptar en el transcurso del tiempo fórmulas mejores y más completas para una expresión mejor de su mismo contenido.

Objeto secundario de la infalibilidad son las *verdades católicas*, estrechamente ligadas con la Revelación (véase § 9), las *prescripciones disciplinarias y eclesiásticas*, la *aprobación de las Ordenes*. La infalibilidad, que se ha de admitir también para los dos casos nombrados en segundo y tercer lugar, comprende el juicio doctrinal (*iudicium doctrinale*) sobre la concordancia de una regla o prescripción disciplinaria con las doctrinas de la fe o de las

costumbres; queda fuera de ella el juicio práctico (*iudicium prudentiale*) acerca de la oportunidad. Hoy los teólogos unánimemente opinan que la Iglesia es infalible en la canonización de un santo; es decir, cuando emite un juicio definitivo afirmando que *un hombre determinado* está en el cielo y que ha de ser venerado como santo por toda la Cristiandad. Los problemas correspondientes a esta cuestión se estudiarán con más detenimiento en el tratado sobre la Iglesia.

§ 12

La Escritura es la palabra de Dios garantizada por la Iglesia

1. La Escritura, como Palabra de Dios, la encuentra el teólogo *por medio* y *en* la Iglesia. Duns Scoto (1308) escribe: «En realidad, nuestra Teología no trata sino de lo que hay en la Escritura y de lo que puede deducirse de ella» (*Oxoniense*, pról., q. 2; véase Soiron, *Heilige Theologie*, 34). El Papa Pío XII, en su Encíclica sobre el fomento moderno de los estudios bíblicos, declaraba: «Este tesoro donado por el cielo—la Escritura—es considerado por la Iglesia como la fuente más preciosa y la norma más directa de sus doctrinas sobre la fe y las costumbres». Consecuentemente, el teólogo que recibe de la Iglesia la Revelación, ha de esforzarse seriamente por oír y entender la Palabra de la Sagrada Escritura que la misma Iglesia le encomienda.

2. A la Escritura pertenecen *los libros del Antiguo y Nuevo Testamento declarados canónicos por el Concilio de Trento;* es decir, aquellos que han merecido un reconocimiento oficial, que han sido admitidos en la lista de los libros sagrados, que han sido enumerados, con todas sus partes, nominalmente, y tenidos por tales en la Iglesia desde la *Vulgata* (Ses. 4; D. 783 y sigs.).

El Concilio también prescribió que la antigua *Vulgata* debía ser considerada como auténtica y no debía combatírsela en cursos públicos, polémicas, sermones o interpretaciones ulteriores. Esta prescripción, meramente disciplinar, presupone que la *Vulgata* en lo esencial es una versión fiel y que no se separa tanto del texto original que pueda llegar a enseñar errores en lo concerniente a fe o costumbres. No impide esto que existan en el original textos o pasajes—hasta referentes a la fe o las costumbres—que falten en

la *Vulgata* o que existan en ésta y no en el original. Véase también *Vaticanum*, ses. 3, cap. 2; D. 1.787.

En lo que atañe al *sentido* de la prescripción decretada por Trento conviene observar lo siguiente: «El Concilio mismo señala el motivo de la promulgación de su decreto cuando afirma que sería de gran utilidad para la Iglesia conocer cuál de las viejas traducciones latinas de la Biblia..., que estaban en curso, deba ser considerada como auténtica. Se trata, pues, del valor de la *Vulgata* comparada con las traducciones latinas de aquel tiempo y no de su valor con relación al original griego o hebreo... De las deliberaciones preparatorias, referentes también al Canon bíblico, se desprende que la palabra *authentica* quiere decir apta para la confirmación de los dogmas de la Iglesia. Entre las traducciones latinas entonces en vigor y hechas algunas por no católicos, la Iglesia, en materia de fe y de costumbres, reconoce como fuente de pruebas sólo a la *Vulgata* que se venía empleando ya de siglos atrás en actividades científicas y en el culto. Por consiguiente, no está prohibido a los teólogos católicos la lectura de los textos griego o hebreo, ni siquiera se declara que estos textos carezcan de importancia, como afirman defensores demasiado celosos o enemigos incondicionales del decreto. Más aún, el decreto no afirma que todas las pruebas tomadas de la *Vulgata* sean pruebas de Escritura, en sentido estricto; únicamente afirma que son pruebas de la Escritura tomadas de las fuentes de la fe. Fué necesaria la promulgación del decreto, ya que en aquel tiempo, en todo el mundo culto, el latín era el lenguaje vehículo de las producciones científicas, de las discusiones y discursos solemnes y en latín se hacían las citas de los pasajes probatorios de la Escritura, tanto en los cursos universitarios como en disputas o sermones» (F. Stummer, art. *Vulgata*, en *Lexikon für Theologie un Kirche*; v. también, del mismo autor, *Einührung in die Iateinische Bibel*, 1928).

La Encíclica de Pío XII sobre la Biblia confirma esta interpretación del decreto en cuestión. Esta Encíclica (*De Sacrorum Bibliorum studiis*, del 20 de octubre de 1943; D. 2292), atribuye gran importancia al estudio del texto original:

«Ya los Padres de la Iglesia, y en primer lugar San Agustín, recomendaron encarecidamente al intérprete católico que pretendiese entender y explanar las Sagradas Escrituras, el estudio de las lenguas antiguas y el recurso a los originales. Pero las condiciones de los tiempos no consentían entonces que fuesen muchos los conocedores de la lengua hebrea, y eran causa de que aun éstos no la conociesen perfectamente. Y en la Edad Media, cuando más florecía la Teología escolástica, el conocimiento de la lengua griega había disminuído entre los occidentales hasta un punto tal, que aun los sumos Doctores de aquellos tiempos, al explicar los Divinos Libros, sólo se apoyaban en la versión latina llamada *Vulgata*. Por el contrario, en nuestros tiempos no sólo la lengua griega, que desde el renacimiento de las humanas letras ha sido en cierto modo como resucitada a nueva vida, es familiar en casi todos los cultivadores de la antigüedad y de las letras, sino el de la hebrea y las otras lenguas orientales está ampliamente difundida entre los literatos, y es hoy tal la abundancia de medios para aprender estas lenguas,

que el intérprete de la Biblia, que por negligencia se cierre la puerta para el conocimiento de los textos originales, no podrá evitar de modo alguno la nota de ligereza y desidia, pues al exégeta le toca cómo cazar con sumo cuidado y veneración aun las más pequeñas cosas que con divina inspiración salieron de la pluma del hagiógrafo, para más profunda y plenamente entenderle. Por lo cual ha de procurar diligentemente adquirir una pericia cada día mayor de las lenguas bíblicas, y aun de las otras orientales, para apoyar sus interpretaciones en todos los subsidios que supedita toda clase de filología. Eso, en verdad, procuró solícitamente San Jerónimo, conforme a los conocimientos de su época, e igualmente no pocos de los grandes intérpretes de los siglos XVI y XVII, aunque el conocimiento de las lenguas fuese entonces mucho menor que hoy, o a lo menos lo procuraron con infatigable esfuerzo y no mediano fruto. De ese modo, pues, ha de explorarse el mismo texto original, que, como escrito por el mismo autor sagrado tendrá mayor autoridad y mayor peso que en cualquier versión ya antigua, ya moderna, lo cual más fácil y útilmente podrá hacerse si al conocimiento de las lenguas se añade también una sólida pericia del arte de la crítica cuanto al mismo texto.»

3. Es *dogma de fe* que los libros del Canon «han de ser recibidos como sagrados y canónicos. Ahora bien: la Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no porque compuestos por sola industria humana, hayan sido luego aprobados por ella; ni solamente porque contengan la revelación sin error; sino porque escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales han sido entregados a la misma Iglesia» (Concilio Vaticano, ses. 3.ª, cap. 2; D. 1.787; canon 4 de *Revelatione*, D. 1.809; véase también la profesión de fe impuesta a los Valdenses, D. 421; la profesión de fe de Miguel Paleólogo, D. 464; el decreto *Pro Jacobitis*, D. 706; el Concilio Tridentino, ses. 4, 4. 783; el decreto *Lamentabili*, D. 2.009. En todos estos lugares es Dios designado como autor de la Sagrada Escritura. Esta calidad de autor corresponde a las tres divinas Personas, pero se atribuye de un modo especial al Espíritu Santo).

4. La Tradición viva, que constituye la síntesis de Magisterio docente y enseñanzas con espíritu de fe que compenetra a la Iglesia entera, confirma el *hecho* de la inspiración. Por la enseñanza de la Iglesia habla el Espíritu Santo, testigo de que la Escritura es la palabra de Dios y de que el mismo Dios es el autor de esa Escritura. Mediante, pues, las enseñanzas de la Iglesia, el Espíritu Santo testifica que la Escritura es su palabra. Debemos tener en cuenta las relaciones existentes entre Iglesia y Escritura, tal y como lo expusimos en el § 11.

a) Frecuentemente la misma Escritura alude a su carácter divino. Estas alusiones tienen fuerza probatoria en tanto la Iglesia avala la autoridad de la Escritura. Si prescindiéramos de esto, adoptando un punto de vista apologético, se podría emplear la Escritura como argumento probatorio, ya que por ella, considerada como fuente histórica, se demuestra que Cristo y sus Apóstoles son los enviados de Dios y que como legados confirman el carácter inspirado de la Escritura, de modo que en definitiva Dios mismo es el que da testimonio de su inspiración.

El autotestimonio del Antiguo Testamento insinúa ya la inspiración de alguno de sus libros o de partes de algún libro concreto, mientras personas determinadas reciben la orden de consignar por escrito las comunicaciones divinas (*Ex.* 17, 14; *Deut.* 31, 19; *Is.* 8, 1; *Ier.* 30, 2; 36, 1-3; *Dan.* 12, 4). El Nuevo Testamento da testimonio de la inspiración del Antiguo Testamento en varios de sus pasajes; Cristo y los Apóstoles afirman que la autoridad de los libros de la Antigua Alianza se funda en el hecho de ser Dios quien ha hablado por ellos y en que el Espíritu Santo se comunica a los hombres por medio de ellos (*Mt.* 22, 43; *Act.* 1, 16; 4, 25; *Rom.* 1, 2; 3, 2).

Aunque en estos lugares se habla solamente de la inspiración de determinados pasajes, es preciso atribuírsela también a todos los libros considerados como canónicos en el tiempo del Señor y de sus Apóstoles, puesto que a todos se les reconoce la misma autoridad de que gozan los expresamente designados como inspirados (*Mt.* 5, 18; *Lc.* 24, 44 y sigs.; *Io.* 10, 34; *Gal.* 3, 16). San Pablo escribe sobre el Antiguo Testamento (*II Tim.* 3, 16): «Toda la Escritura es inspirada por Dios y útil para argüir, corregir y educar en la justicia». Con idéntico sentido se expresa San Pedro (*II Pet.* 1, 20 y sigs.): «Sabiendo esto ante todo: que toda profecía de la Escritura no es obra de la propia iniciativa; que no por voluntad de hombre fué traída la profecía, sino que, llevados del Espíritu Santo, hablaron los hombres, de parte de Dios».

La inspiración del Nuevo Testamento queda comprobada con el hecho de que los Apóstoles recibieron el Espíritu Santo (*Mt.* 10, 20; *Io.* 14, 26-27) y con el de que los escritos de San Pablo fueron equiparados a «las otras Escrituras» (*II. Pet.* 3, 16). Por ser Dios el autor de la Escritura, ésta ha de ser considerada como su palabra. Palabra de Dios no son exclusivamente aquellas en que se dice en la Escritura que han sido pronunciadas por El—en este

caso quedaría la Escritura limitada a ser un mero informe de las palabras de Dios—, sino que toda ella es palabra de Dios, toda ella está bajo la divisa «Dios ha dicho» (véase, por ejemplo, en lo que se refiere a los Salmos, *Hebr.* 1, 5-7 y *I Cor.* 9, 9). San Pablo escribe en multitud de ocasiones «Escritura» en lugar de «Dios» (*Gál.* 3, 8).

b) Pero los testimonios de la Tradición eclesiástica son los más importantes y elocuentes, como quedó indicado arriba. Con ellos se confirma el carácter inspirado del Antiguo y Nuevo Testamento, en sus totalidades, y no sólo en alguna de sus partes. Según San Clemente de Roma (*I Cor.* 54, 2), los libros sagrados son verdaderos y los hemos recibido del Espíritu Santo. Los Santos Escritores, dice Atenágoras, han sido movidos por el Espíritu Santo y han escrito lo que el mismo Espíritu les ha dictado; son sus instrumentos (*Legatio*, 9). Teófilo de Antioquía (*Ad Autolicum*, 2, 10) afirma que «estaban llenos del espíritu de Dios»; Ireneo, que «la Sagrada Escritura es una obra perfecta por haber sido expresada por la Palabra de Dios y por su Espíritu» (*Contra las herejías*, libro 2, cap. 28, sección 2). «Los escritores sagrados—dirá San Agustín—son como la mano que escribe lo que Dios—la cabeza—les dicta» (*De consensu Evang.*, 1, 35); y en otro lugar (*Enarr. in Ps.* 17), «los Libros Sagrados son la propia escritura de Dios».

5. Haciendo únicamente referencia a la *impresión religiosa* que los libros sagrados producen en el ánimo de quienes los leen, o a la sublimidad de la doctrina que en ellos se expone, no podemos demostrar el hecho de la *inspiración*. Es cierto: producen en el lector iluminación de su espíritu, purificación de su corazón, fortaleza de su voluntad. Estos son frutos que emanan de la Escritura y que mostrarían por sí solos el carácter divino de ella.

§ 13

Esencia de la Inspiración

1. La Iglesia no ha promulgado ninguna definición formalmente distinta sobre la esencia misma de la inspiración. Podemos, no obstante, deducirla de las constataciones del Tridentino y del Vaticano, así como de las declaraciones expuestas en las Encíclicas *Providentissimus Deus*, del año 1893, y *Spiritus Paraclitus*, del 1922;

las que, aunque no sean infalibles, deben ser admitidas por los fieles todos. La inspiración podría ser definida como *una influencia inmediata, sobrenatural, carismática, ejercida por Dios sobre el escritor, que le impele a escribir lo que ha de ser consignado como Palabra de Dios, y a no escribir nada más que eso; asistiéndole además para que lo exprese de modo conveniente e infalible.*

2. Dios puede ser considerado como la causa principal del libro inspirado, y el autor como casi instrumento suyo (Santo Tomás, *Qodl.* 7, 14). Bajo la asistencia del Dios trino, el autor conserva su libertad y su conciencia personal; he aquí por qué encontramos en la Escritura diversidad de estilos y formas literarias. Son resultado de las diversas maneras de hablar y escribir que tenían los autores de los que el Señor se valió como instrumentos. La idiosincrasia humana, no obstante, tiene una importancia meramente secundaria y subordinada; es siempre el Espíritu Santo el que habla, sea cual sea la peculiaridad del instrumento por medio del cual hable; esto es lo decisivo. Es probable que los Escritores sagrados conocieran el hecho y la realidad de la divina inspiración que operaba sobre ellos. Es más conforme a la dignidad humana el saberse instrumento de un Dios que se revela, y, sin embargo, en ocasiones la Sagrada Escritura insinúa que los hagiógrafos no conocieron la importancia de sus escritos. Es más, son muchos los lugares en que, a la manera que lo hacen los escritores profanos, aseguran las fuentes, los pasos e investigaciones realizadas para escribir sus obras (*II Mac.* 2, 12-32; 15, 38-40; *Lc.* 1, 1-3).

3. El *conocer* la verdad que ha de ser escrita no pertenece a la esencia formal de la inspiración. Lógica o cronológicamente, puede haber tenido lugar antes de que sobreviniera la decisión de escribir esa verdad. El autor inspirado puede haber obtenido sus conocimientos de un modo natural (percepción sensible, reflexión, testimonio de otros, etc.) o de un modo sobrenatural, en virtud de inspiraciones divinas directas (revelación). De ahí resulta que inspiración y revelación no son conceptos idénticos. Al testificar la Iglesia que la Sagrada Escritura es una obra inspirada, no dice con ello que contenga solamente revelaciones divinas. En verdad, el testimonio de la Revelación está garantizado por la Iglesia; pero no olvidemos que contiene también comunicaciones que no fueron reveladas de un modo directo por Dios, cuya verdad se halla avalada por el Espíritu Santo. Así, por ejemplo, no se opone al ca-

rácter inspirado de los Salmos el que muchas de sus afirmaciones no fueran reveladas directamente por el Señor al autor, sino que sean la expresión de las esperanzas, fe y amor de este último. Igualmente, el carácter inspirado de muchos escritos del Antiguo Testamento no excluye el que muchas doctrinas—algunas muy importantes, como, por ejemplo, la de la resurrección de los muertos—hayan podido tomarse de religiones no bíblicas. El Espíritu Santo—inspirador de la Escritura—es quien garantiza la verdad de tales doctrinas y la eliminación de los errores que podían contenerse en las religiones no bíblicas; pero no su origen directamente divino. El hecho de si efectivamente se deben a tal o cual religión no bíblica esta o aquella idea, es un problema que ha de ser resuelto no por el carácter inspirado de la Sagrada Escritura, sino por las investigaciones científicas correspondientes.

4. Es errónea la opinión que afirma que la inspiración consiste en vivencias íntimas y poderosas, las cuales tenderán a manifestarse en la palabra y en la escritura (Encíclica *Pascendi*, D. 2090; Decretum *Lamentabili*, D. 2010 y sigs.).

§ 14

Extensión de la inspiración

1. El Concilio Vaticano definió que la inspiración se extiende a todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, tal y como fueron enumerados por el tridentino (ses. 4, cap. 2; D. 1787; Canon 4 *De revelatione*, D. 1809). El ámbito no se limita a las doctrinas relativas a la fe y a las costumbres solamente, sino que se extiende al contenido total de la Sagrada Escritura. Aunque esta proposición no ha sido definida en ninguna decisión doctrinal infalible de la Iglesia, es doctrina segura y avalada por las Encíclicas *Providentissimus Deus* y *Spiritus Paraclitus*.

En la última se nos dice:

«Es seguro que no se atienen a las prescripciones y límites (que León XIII ha expuesto en su Encíclica *Providentissimus Deus*) los exégetas que introducen en la Sagrada Escritura una distinción entre contenido principal religioso y contenido secundario profano. La inspiración divina se referirá a todas las frases, más aún, a cada una de las palabras de la Sagrada Escritura, pero su eficacia, sobre todo la infalibilidad y la perfecta verdad, quedan limitadas al contenido principal o religioso. Creen que sólo lo que se refiere a la religión es intentado y enseñado por Dios en la Escritura. Todo

lo demás, lo que pertenece a las disciplinas profanas y que sólo está al servicio de la verdad revelada, el ropaje exterior de la verdad divina, por decirlo así, esto sólo ha sido permitido por él y queda sometido a la limitación del escritor. Por eso nadie debe extrañarse si en lo que concierne a cosas científicas, históricas y de índole parecida, hay mucho en la Escritura que no puede armonizarse con el progreso de la ciencia moderna. Muchos afirman que esta opinión no está en contradicción con las prescripciones de nuestro predecesor. Pues él habrá declarado que en lo que concierne a las cosas de la Naturaleza, los hagiógrafos hablan según la apariencia externa, la cual puede engañar. De las palabras mismas del Papa se deduce cuán atrevidas y falsas son estas afirmaciones. Es cierto que León XIII ha enseñado con gran sabiduría y siguiendo el ejemplo de San Agustín y Santo Tomás, que es preciso tener en cuenta la apariencia externa de las cosas. Pero esta apariencia externa de las cosas no pone ninguna mancha de inexactitud en la Escritura. La filosofía sana enseña que el sentido no se engaña en el conocimiento inmediato de las cosas que permanecen a su esfera propia de conocimiento. Además, nuestro predecesor ha rechazado toda distinción entre contenido principal y contenido secundario, como lo llaman; ha suprimido toda ambigüedad y ha mostrado con toda claridad que se alejan mucho de la verdad los que creen que cuando se trata de la verdad de enunciados se debe preguntar menos por lo que Dios ha dicho que por el para qué lo ha dicho. Del mismo modo enseña la inspiración divina de todas las partes de la Escritura, sin selección ni diferencia, y que no puede haber error alguno en el texto inspirado por Dios. Es falso el limitar la inspiración divina a partes determinadas de la Sagrada Escritura o el afirmar que el autor sagrado se ha equivocado». D. 2186 y sigs.; NR. 123 y sigs.

2. La inspiración probablemente se extiende no sólo al contenido, sino también a la *forma de expresión*. Son inadmisibles las teorías de los rabinos y de los «protestantes viejos», según las cuales Dios dictó formalmente el texto, limitándose la actividad del escritor sagrado simplemente a la de transcribirlo de una manera maquinal. Puede considerarse como probable la *inspiración verbal;* Dios, dejando al escritor intactas su libertad y personalidad, le impulsa a adoptar formas literarias y de expresión determinadas poniendo al servicio del plan de la salvación la peculiaridad propia de pensamiento, juicio y estilo del escritor sagrado. Siguiendo esta teoría, la Sagrada Escritura se nos presenta como obra total de Dios y como obra total del hombre; pero de tal forma que el hombre no es sino un instrumento en las manos del Señor. No es el hombre quien habla, sino Dios, y es el Espíritu Santo el que testimonia a Cristo sirviéndose para ello de hombres como Mateo, Marcos, Lucas, etc. El Espíritu Santo habla el lenguaje de los hombres y deja ligado su testimonio a la idiosincrasia de una per-

sona histórica determinada; se enajena en cierto modo sometiéndose a las condiciones de este nuestro mundo limitado.

La inspiración verbal tomada en este sentido no puede ser testimoniada mediante datos sacados de la Revelación, es cierto; pero concuerda esto mejor con las enseñanzas de los Santos Padres que la opinión según la cual sólo se refiere al contenido. Pueden además aducirse en su favor razonamientos de índole psicológica. Al parecer, Dios no puede impulsar a escribir un contenido determinado sin dejar sentir también su influencia en los símbolos y expresiones verbales empleados por el escritor. Estos símbolos y expresiones están en íntima conexión con las ideas mismas; el hombre, en su condicionalidad de ser psíquico corporal, difícilmente puede pensar sin imágenes, con pensamientos puros (ver K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 1939).

3. Si tenemos en cuenta que Dios en su actividad inspiradora no elimina la personalidad del escritor sagrado, sino que se amolda a ella, se intuye con facilidad la diferencia existente entre los diversos libros de la Escritura, no obstante ser su Autor principal uno solamente. El Nuevo Testamento es un solo Evangelio, una sola «Buena Nueva», anunciada por Jesucristo, y sin embargo está polarizada según la mentalidad de los hombres que dan fe de ella. La diferencia, pues, hay que buscarla en la idiosincrasia misma de los testigos. Diekamp escribe sobre esto: «¿Pretendió Dios que, por ejemplo, cosas tan importantes como las palabras de la Consagración puedan haber sido reproducidas por diversos hombres y de diversa manera? Debemos contestar afirmativamente; con ello nos enseña Dios, como dice San Agustín, *De consensu Evang.*, II, 12, que meras diferencias de expresión carecen de importancia mientras el sentido de las palabras continúe siendo el mismo».

§ 15

Carencia de error en la Escritura

1. La inspiración y su facticidad comportan la *infalibilidad* de la Sagrada Escritura. De haber error, habría que atribuirlo a su Autor divino (Enc. *Providentissimus Deus*, D. 1951; Decretum *Lamentabili*, D. 2014; Encíclica *Spiritus Paraclitus*). San Agustín, en su *Epístola 82*, I, escribe: «He aprendido a reverenciar y acatar tan

sólo aquellos libros de la Escritura que se llaman canónicos, hasta tal punto de creer con absoluta certidumbre que ninguno de sus autores se equivocó al escribir. Si algo me ofende en tales escritos, porque me parece contrario a la verdad, no dudo en afirmar que el códice tiene una errata o que el traductor no ha comprendido lo que estaba escrito, o que yo no lo entiendo».

Infalibilidad y perfección absoluta no son conceptos idénticos, aun en cosas concernientes a la fe o a las costumbres.

2. Para un mayor esclarecimiento del estado de la cuestión, hay que observar lo siguiente: podríamos admitir que un escritor cometió error si constase de su intención al exponer algo determinado y de que sus afirmaciones no corresponden a la verdad. Para fijar el conjunto noemático intentado por el autor, es preciso atender cuidadosamente a la forma de expresión y al mismo contenido. Aunque esto sea muy dificultoso en la mayoría de los casos, por variables que sean las fronteras divisorias entre forma de expresión y contenido, tenemos en nuestra mano una norma que por lo general es suficiente. Vamos a dilucidarla. Queremos distinguir entre *contenido* y *forma de expresión*. Dios se reveló para instaurar su Reinado en la tierra, realizando así nuestra salvación. En *II Tim.* 3, 15-17 leemos: «Desde niño conoces las Sagradas Letras, las cuales pueden hacerte sabio en orden a la salud por medio de la fe, que se halla en Cristo Jesús. Toda la Escritura divinamente inspirada es también provechosa para la enseñanza, para la reprensión, para la corrección, para la educación en la justicia, para que sea cabal el hombre de Dios, dispuesto y a punto para cada obra buena». La Salud se funda concretamente en Cristo y por ello se puede decir de la Escritura toda como del Evangelio de San Juan, lo que proclamó su autor: «Estas cosas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que, creyéndolo, tengáis vida en su nombre».

En última instancia, es el Magisterio a quien toca decidir lo que en la Sagrada Escritura es contenido y lo que es sólo forma de expresión.

La Revelación, en tanto palabra escrita de Dios consignada en la Escritura, no pretende enseñarnos nada sobre la esencia de las cosas de este mundo; no es ciencia temporal. Si alguna vez la naturaleza aparece como objeto de la Escritura, no se pretende entonces describir su esencia, actividad o movimientos, sino simple-

mente subrayar la gloria que a ella le corresponde en Cristo, ya que espera—la naturaleza toda—ansiosamente su revelación (*Rom.* 8, 19-22; véase también el *De Creatione* y *De Novissimis*). De todo lo dicho resulta que si en alguna ocasión encontramos en la Biblia descripciones sobre la esencia de la naturaleza parecidas a las expuestas en libros profanos, ellas no pertenecen al contenido, sino a la forma de expresión. Servirán como ilustración visible de la Revelación, y si en esos casos el autor sagrado emite juicios que no corresponden al estado y grado reales que la ciencia garantice, sino que estén fundamentados en apariencias o ideas populares, ello no impedirá que la Escritura sea infalible en lo que a ella directamente se refiere (Santo Tomás, *S. T.*, 1, 99, 70 a 1 ad 3). La Revelación de Dios destinada a nosotros y al servicio de nuestra salvación, tiene que presentarse a menudo bajo formas populares para que el hombre pueda entenderla; tiene que revestirse de moldes histórico-temporales, sujetos a cambios del tiempo; formas afectadas, en una palabra, de idénticas debilidades a las que tiene el hombre. Eso no es humillante para la Revelación; el mismo Verbo personal de Dios no se sintió humillado al enajenarse, al tomar forma de siervo y hacerse en todo, menos en el pecado, semejante al hombre (*Phil.* 2, 7.)

De acuerdo con lo que dijimos en el § 14, los datos concernientes a la forma de expresión están dentro del área de lo inspirado en cuanto se adecuen a un contenido determinado y pretendido por Dios mismo (*Providentissimus Deus*, D. 1952; véase también el § 13 y 14; G. van Noort, *De fontibus revelationis*, 1920, págs. 35-67).

Los datos *históricos* de la Biblia no responden a la categoría de meras formas literarias, como sucede con los que se refieren directamente a la estructura y movimientos de la naturaleza. La Escritura es un camino que conduce a Cristo; la descripción de este camino, la importancia de los datos indicadores de él ha de ser totalmente distinta de la que poseen los que conciernen a la naturaleza. Su misión es garantizar la Revelación como hecho histórico (véase § 1). No obstante, y de acuerdo con la Comisión bíblica en su decisión del 23 de junio de 1905 (D. 1980), podemos admitir que, aportadas razones seguras y firmes, los escritores sagrados no pretenden hacer historia verdadera y propiamente tal, sino revestir con formas históricas enseñanzas religiosas. Es más: aunque en materia histórica podemos encontrar en la Biblia informes poco

exactos, no negaremos por ello a la Escritura esa infalibilidad que le atribuyen las doctrinas eclesiásticas: «No se puede negar la verdad de la narración cuando se tráta de constataciones relativas a tradiciones populares o a informes históricos de índole popular que trabajan con números redondos, cronologías aproximadas, discursos libremente reproducidos u otros medios similares, ya que para que la narración sea verdadera no se precisa ofrecer con toda exactitud y fidelidad esas circunstancias secundarias» (Diekamp, *Katholische Dogmatik*, I, 31 y sigs.).

El autor bíblico, al citar de una manera expresa testimonios de personas o fuentes no inspiradas, no avala la verdad del contenido de tales afirmaciones, sino la exactitud de su cita, a no ser que apruebe taxativamente el contenido mismo de ella. La existencia de tales citas sólo ha de admitirse ocasionalmente y cuando puedan aducirse razones suficientes. Pío XII, en su Encíclica sobre la Biblia, ha reunido y precisado la doctrina católica correspondiente (D. 2293 y sigs.; NR. 126, a, y sigs):

«Nuestra época, como acumula nuevas cuestiones y nuevas dificultades, así también, por favor de Dios, suministra nuevos recursos y subsidios a la exégesis. Entre ellos parece digno de especial mención el que los teólogos católicos, siguiendo la doctrina de los Santos Padres, y principalmente la del Angélico y Común Doctor, han explorado y expuesto, mejor y más perfectamente que los pasados siglos solía hacerse, la naturaleza y los efectos de la inspiración bíblica, pues partiendo del principio de que el escritor sagrado, al escribir su libro, es órgano e instrumento del Espíritu Santo—y, por cierto, animado y racional—observan rectamente que, bajo el influjo de la divina moción, de tal manera hace uso de sus facultades y energías, que por el libro nacido de su acción puedan todos fácilmente colegir «la índole propia de cada uno y, por así decirlo, sus singulares características y rasgos». Ha de esforzarse, pues, el intérprete con toda diligencia, sin descuidar luz alguna que hayan aportado las modernas investigaciones, por conocer la índole propia y las condiciones de vida del escritor sagrado, el tiempo en que floreció, las fuentes ya escritas, ya orales, que utilizó y los modos de decir que empleó, pues así podrá mejor conocer quién fué el hagiógrafo y qué quiso significar al escribir, y a nadie se le oculta que la suprema norma para la interpretación es ver y definir qué pretendió decir el escritor, como egregiamente lo advierte San Atanasio: «Aquí, como conviene hacerlo en todos los otros lugares de la divina Escritura, hay que observar con qué ocasión habló el Apóstol; ha de atenderse con cuidado y exactitud a cuál es la persona, cuál el motivo que le indujo a escribir, no sea que ignorándolo uno, o entendiendo una cosa por otra, yerre en la verdad de la sentencia.»

Pero no es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos autores orientales, como lo es en los escritos de nuestra época, cuál sea el sentido literal, pues lo que aquéllos quisieron significar no se determina por las solas leyes de la gramática o de filología, ni por el solo contexto del discurso, sino que es preciso que el intérprete vuelva, por decirlo

así, a aquellos remotos siglos del Oriente, y con la ayuda de la historia, de la arqueología, de la etnología y otras disciplinas, discieran y distintamente vea qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella vetusta edad, pues no siempre empleaban las mismas formas y los mismos modos de decir que usamos nosotros, sino más bien aquellos que entre los hombres de sus tiempos y lugares estaban en uso. Cuáles fueran éstos no puede el intérprete determinarlo de antemano, sino solamente en virtud de una cuidadosa investigación de las literaturas del Oriente. Esta, llevada a cabo en los últimos decenios con mayor cuidado y diligencia que anteriormente, nos ha hecho ver con más claridad qué formas de decir se usaron en aquellos antiguos tiempos, ya en la descripción poética de las cosas, ya en el establecimiento de normas y leyes de vida, ya, por fin, en la narración de hechos y sucesos. Esta misma investigación ha probado ya con lucidez que el pueblo de Israel se aventajó singularmente a las otras antiguas naciones orientales en escribir bien la Historia, tanto por la antigüedad como por la fiel narración de hechos, lo cual seguramente procede del carisma de la divina inspiración y del fin peculiar de la historia bíblica, que es religioso. Sin embargo, también entre los escritores sagrados, como entre los demás antiguos, se hallan ciertas artes de exponer y narrar, ciertos idiotismos, propios sobre todo de las lenguas semíticas, las llamadas aproximaciones, y ciertos modos de hablar hiperbólicos; más aún: a veces hasta paradojas, con las cuales más firmemente se graban las cosas en la mente, cosa nada de admirar para quien rectamente sienta acerca de la inspiración bíblica. Porque no hay modo alguno de hablar, de los corrientes entre los antiguos, principalmente entre los orientales, que sea ajeno a los Libros Sagrados, siempre a condición de que el empleado no repugne a la santidad y verdad de Dios, como ya tenazmente lo advirtió el mismo Doctor Angélico con estas palabras: «Las cosas divinas se nos dan en la Escritura al modo que los hombres acostumbran usar». Pues así como el Verbo sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo, «excepto el pecado», así las palabras de Dios, expresadas en lengua humana, se hacen en todo semejantes al humano lenguaje, excepto el error, cosa que ya San Juan Crisóstomo alabó sobremanera, y repetidamente afirmó que se da en los Libros Sagrados.

Por esto el exégeta católico, para satisfacer a las actuales necesidades de la ciencia bíblica, al exponer la Sagrada Escritura, demostrando y probando estar enteramente inmune de error, válgase también prudentemente de este recurso e investigue lo que la forma o género literario empleado por el hagiógrafo pueda contribuir para la verdadera y genuina interpretación, y esté persuadido de que esta parte de su oficio no puede desdeñarse sin gran detrimento de la exégesis católica. Pues no pocas veces, para no mencionar sino esto, cuando muchos, cacareando, reprochan al autor sagrado de haber faltado a la verdad histórica o de haber narrado las cosas con poca exactitud, hállase que no se trata de otra cosa que de los modos de decir y escribir propios de los antiguos, que a cada paso lícita y corrientemente se empleaban en las mutuas relaciones de los hombres. Exige, pues, una justa ecuanimidad, que al hallar tales cosas en la divina palabra, que con palabras humanas se expresa, no se las tache de error, como tampoco se hace cuando se hallan en el uso cotidiano de la vida. Conociendo, pues, y exactamente estimando los modos y maneras de decir y escribir

de los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades que contra la verdad y la fidelidad histórica de las Sagradas Escrituras se oponen, y semejante estudio será muy a propósito para percibir más plena y claramente la mente del autor sagrado.

§ 16

El uso de la Escritura

1. La Escritura es la Palabra divina dirigida al hombre, confiada a la Iglesia, que es el Pueblo de Dios; en esto se diferencia de la palabra humana. Debemos, por tanto, admitir que sus libros e incluso sus partes y aun las mismas frases, contienen cosas más profundas y universales de lo que se podía colegir si atendemos solamente al sentido literal. La Teología católica desde tiempos muy antiguos distingue en la Escritura varios sentidos: *verbal* o *literal* y *espiritual* o *típico*. Santo Tomás (*S. Th.* I q. 1 a. 10) escribe: «Dios es el autor de la Escritura Santa, y El, para notificar o expresar algo, puede servirse de palabras—esto lo puede también hacer el hombre—y de realidades. En toda ciencia las palabras tienen un sentido determinado; la Biblia posee la peculiaridad de que las cosas designadas por las palabras significan a su vez algo. Así, la primera significación, según la cual las palabras significaban cosas, corresponde al primer sentido, es decir al histórico o literal. La otra significación, según la cual las cosas significadas por las palabras designan a su vez otras cosas, corresponde al sentido espiritual. Conviene observar que este último sentido se subdivide en otros tres: igual que la Ley Antigua es imagen de la Nueva y ésta, a su vez lo es de la Gloria futura; del mismo modo, lo que en la Nueva Ley sucede en la cabeza es un signo o imagen de lo que debemos hacer. Los acontecimientos, pues, del Testamento Antiguo prefiguran los del Nuevo, y con ello tenemos en la Escritura el sentido alegórico; en lo que sucedió a Cristo o a sus precursores poseemos el signo y figura de nuestras obras, dando esto ocasión al sentido moral. La prefiguración de lo que tendrá ocasión en la Vida eterna da lugar al sentido analógico de la misma Escritura».

La confirmación de estos hechos puede encontrarse en la Biblia misma. El Espíritu Santo es quien se encarga de que se vayan descubriendo estos sentidos. El fué quien intentó la inspiración de ellos cuando se escribieron. Debido a la actuación suya, el culto

de la Escritura no es un culto a la letra muerta, sino a la letra vivificada por el espíritu. (*II Cor.* 3, 4-15; *I Cor.* 10, 1-11; *Gal.* 4, 21-31; v. también el artículo de Büchsel en *Worterbuch zum NT*, I, 260-264, ed. por Kittel.)

2. Por importante que sea el sentido espiritual de un pasaje de la Biblia, debe estar fundamentado siempre en el sentido literal o tiene que estar avalado por otros pasajes de la Escritura, el Magisterio o la Tradición de la Iglesia; si no se procede de esta forma, la exégesis quedaría a merced de interpretaciones arbitrarias. Según Santo Tomás, en las argumentaciones teológicas solamente se deben emplear los sentidos literales.

De ahí se deduce que en lo concerniente a la interpretación de la Escritura lo que más importa es fijar en primer término el sentido literal sirviéndonos para ello de un texto absolutamente correcto. Para cumplir con esto es preciso usar de todos los medios a nuestro alcance: filología y crítica textual.

«De cuanta importancia sea esta crítica lo advierte sabiamente San Agustín cuando, entre las reglas que al que estudia los Sagrados Libros han de inculcarse, puso en primer lugar el cuidado de hacerse con un texto correcto. Los que deseen conocer las Sagradas Escrituras—dice aquel preclarísimo Doctor de la Iglesia—deben, ante todo, estar en vigilante alerta a corregir los códices, para que los no correctos cedan ante los correctos. Hoy este arte, que se llama crítica textual y se aplica laudable y provechosamente a los libros profanos, con toda razón ha de ejercitarse también en los Sagrados por la misma reverencia debida a la divina palabra, pues por su mismo fin tiende a restituir a su primitivo ser el sagrado texto lo más perfectamente posible, purificándole de las corrupciones en él introducidas por los amanuenses y librándole cuanto se pueda de inversiones de palabras, repeticiones y otros defectos de la misma especie que suelen furtivamente introducirse en escritos transmitidos de unos a otros durante muchos siglos. Aunque casi ni necesario es advertirlo, esta crítica que de algunos decenios acá han empleado no pocos absolutamente a su capricho, y de tal modo no pocas veces que podría decirse que la hicieron para introducir en el sagrado texto sus prejuicios, ha llegado a alcanzar tal estabilidad y seguridad, que ha venido a ser un insigne instrumento para editar la divina palabra con mayor pureza y esmero, y es fácil de descubrir todo abuso. Ni hace falta traer aquí a la memoria, porque es claro y sabido de todos los que estudian la Sagrada Escritura, en cuánta estima ha tenido la Iglesia desde los primeros siglos hasta nuestros tiempos estos estudios críticos. Hoy, pues, que este arte ha llegado a alcanzar tal perfección, es para los cultivadores de los estudios bíblicos una honrosa tarea, aunque no siempre fácil, procurar con todo ahinco que cuanto antes se preparen los católicos ediciones ajustadas a estas normas, no sólo de los textos sagrados, sino también de las versiones antiguas, que a la suma reverencia al sagrado texto añadan la escrupulosa observancia de todas las leyes de la crítica. Y sepan bien todos que

esta larga labor no sólo es necesaria para el recto conocimiento de los escritos divinamente inspirados, sino que la exige además verdaderamente la piedad con que debemos mostrarnos sumamente agradecidos al Dios providentísimo que como a hijos propios nos mandó estas paternas letras desde la sede de su majestad.

Excelentemente pertrechado del conocimiento de las lenguas y de los recursos de la crítica, pase ya el exégeta católico a la tarea suprema entre cuantas se le impone, de hallar y exponer el verdadero sentido de los Sagrados Libros, y al hacerlo tenga siempre ante sus ojos que lo que más ahincadamente ha de procurar es ver claramente y definir cuál es el sentido de las palabras de la Biblia, que llama *literal*, del cual únicamente—como bien dijo el aquinatense—puede deducirse argumento. Sea esta *literal* significación de las palabras la que con toda diligencia averigüen por el conocimiento de las lenguas, por el examen del contexto y por la comparación con los lugares semejantes, pues de todo esto suele hacerse uso también en la interpretación de los escritos profanos, para que aparezca clara la mente del autor. Pero teniendo siempre en cuenta el exégeta de las Sagradas Letras que aquí se trata de la palabra divinamente inspirada, cuya custodia e interpretación ha sido por el mismo Dios encomendada a su Iglesia; atienda con no menor diligencia a las exposiciones y declaraciones del magisterio de la Iglesia, a las dadas por los Santos Padres y también a la analogía de la fe, como sapientísimamente lo advierte León XIII en su Encíclica *Providentissimus Deus*. Pero ponga singular empeño en no exponer solamente como con dolor vemos se hace en algunos comentarios—lo tocante a la historia, a la arqueología, a la filología y a otras disciplinas semejantes, sino que, empleando ésas oportunamente en cuanto pueden contribuir a la exégesis, expongan principalmente cuál es la doctrina teológica de fe y costumbre de cada libro o de cada lugar, de manera que su explanación no sólo ayude a los doctores teólogos a proponer y confirmar los dogmas de fe, sino sirva también a los sacerdotes para explicar al pueblo la doctrina cristiana y, en fin, a todos los fieles para llevar una vida santa y digna de un cristiano...

No es que de la Sagrada Escritura se excluya todo sentido espiritual, pues lo que en el Antiguo Testamento se dijo y se hizo fué sapientísimamente ordenado y dispuesto por Dios de tal manera, que las cosas pretéritas presignificasen de modo espiritual lo que en la nueva ley de gracia había de suceder. Por lo cual el exégeta, como debe investigar y exponer la significación propia, o, como dicen, literal de las palabras que el hagiógrafo intentó y expresó, debe también investigar y exponer la espiritual, siempre que conste que fué dada por Dios, pues sólo Dios pudo conocer y revelarnos a nosotros esa significación espiritual. Ahora bien: este sentido, en los Santos Evangelios, nos lo indica y nos lo enseña el mismo divino Salvador; lo profesan de palabra y por escrito los Apóstoles, imitando el ejemplo del Maestro; lo demuestra la constante doctrina tradicional de la Iglesia, y, finalmente, lo declara el antiquísimo uso de la Liturgia según la conocida sentencia: *Lex praedicandi lex credenti est*. Pongan, pues, en claro y expongan los exégetas católicos, con la diligencia que la dignidad de la divina palabra pide este sentido espiritual por el mismo Dios intentado y ordenado, pero guárdense religiosamente de proponer como genuino sentido de las Sagradas Escrituras otros sentidos traslaticios, pues aunque al desempeñar el

cargo de la predicación puede ser útil para ilustrar y recomendar las cosas de la fe un amplio uso del sagrado texto, siempre que se haga con moderación y sobriedad, nunca, sin embargo, ha de olvidarse que este uso de las palabras de la Sagrada Escritura le es a ésta como exterior y añadido y que, sobre todo hoy, no deja de ser peligroso, pues los fieles cristianos, principalmente los instruídos en la sagradas y profanas disciplinas, buscan lo que Dios nos da a entender en las Sagradas Escrituras, más bien que lo que un fecundo orador o escritor dice empleando con cierta habilidad la Biblia. Ni necesita tampoco la palabra de Dios, viva y eficaz y más penetrante que espada de dos filos, y que llegue hasta la división del alma y del espíritu, y de las coyunturas y las médulas, y discernidora de los pensamientos e intenciones del corazón, de afeites o acomodaciones humanas para mover y sacudir el ánimo, porque las mismas sagradas páginas, escritas con inspiración divina, tienen por sí mismas abundancia de verdadero sentido; enriquecidas de divina virtud, valen por sí; adornadas de soberana hermosura, por sí lucen y resplandecen, siempre que el intérprete las explique tan íntegra y cuidadosamente, que saque a luz todos los tesoros de sabiduría y prudencia que en ellas se encierran.»

El Papa recomienda a los teólogos que no dejen de utilizar ninguno de los medios que las *Ciencias de la Antigüedad* ofrecen para la comprensión profunda y clara del pensamiento de los autores sagrados: «Atiendan, pues, también a esto nuestros cultivadores de los estudios bíblicos con toda diligencia y nada omitan de cuanto nuevo aporten ya la arqueología, ya la historia antigua, ya el conocimiento de las antiguas literaturas, ya cuanto contribuya a penetrar mejor en la mente de los antiguos escritores, sus modos y maneras de discurrir, de narrar y escribir. Y en esto tengan en cuenta aún los católicos seglares que no sólo contribuyen al bien de la ciencia profana, sino que merecen bien de la causa cristiana si, como es de razón, se entregan con ahinco y constancia a la exploración e investigación de las antigüedades y en la medida de sus fuerzas ayudan a resolver cuestiones de este género, hasta ahora poco claras y conocidas. Pues todo humano conocimiento, aun profano, como por sí tiene una nata dignidad y excelencia—por ser una cierta participación finita de la infinita ciencia de Dios—, recibe una nueva y más alta dignidad y como consagración cuando se emplea para ilustrar con más clara luz las cosas divinas.»

3. Por sumo que sea el esmero puesto para deducir del sentido literal el espiritual, podemos constatar éste en numerosas ocasiones. Más aún, Cristo es el contenido de la Sagrada Escritura, tácita y explícitamente, que es lo mismo que decir según el sentido literal y el espiritual. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se habla continuamente acerca de El. La Revelación de Dios testimoniada por el Viejo Testamento es como la prehistoria de una Revelación consumada en Cristo, ya que es el Mesías esperado, la persona cuya venida se espera anhelosamente. De alguna manera, en el Antiguo Testamento se delinean ciertos rasgos de la Vida de Cristo; la figura de Jesús proyectó con antelación su sombra sobre

el Antiguo Testamento, teniendo lugar una extraña inversión del ejemplarismo griego o del mismo pensamiento natural, que solamente conocen la sombra de algo que existe ya. Aquí la aurora es el resplandor del día (*Hebr.* 10, 1; 8, 5; 14; *Gal.* 3 16; *Col.* 2, 17). Por consiguiente, el Antiguo Testamento debe entenderse mesiánicamente; en caso contrario, se le habrá interpretado de una manera falsa. En el Antiguo Testamento se prepara, se predice, se simboliza el Misterio de Cristo (*Gal.* 3). El Nuevo Testamento, pues, es el cumplimiento del Antiguo al dar testimonio de Cristo.

De una forma incesante, no en casos aislados, el Nuevo Testamento afirma que es Cristo la plenitud, la consumación del Antiguo Testamento. Este pensamiento constituye la idea central del Evangelio de San Mateo, de la Epístola de Santiago y de la de Pablo a los Hebreos. Todos los profetas, de una manera unánime, y toda la Ley predicen la Venida de Cristo (*Mt.* 11, 13); según San Marcos tuvo que suceder lo que acaeció con Cristo para que la Escritura se cumpliera (*Mc.* 14, 49; 15, 28); María, según San Lucas, pronuncia palabras en la Encarnación con las que se manifiesta la misericordia de Dios prometida a los antepasados desde Abraham (*Lc.* 1, 54-55); en Cristo ha aparecido lo que los Reyes y Profetas desearon ver sin contemplarlo realizado (*Lc.* 10, 24); a los discípulos de Emaús se les explicó la Escritura empezando por Moisés y los Profetas, mostrándoles el mismo Cristo que la Escritura habla de El en cuanto dice y que según las palabras de esa Escritura convenía que padeciera para así entrar en su Gloria (*Lc.* 24, 25-32); el camino recorrido por Cristo estaba prefigurado desde el principio en la Escritura (*Lc.* 22-37); el Hijo del Hombre se entrega, como se dijo (*Mt* 14, 25-32); según los Hechos de los Apóstoles, son los Profetas los que testifican que el que cree en Cristo obtiene el perdón de sus culpas (*Act.* 10, 43); San Pablo se defendió ante el Rey Agripa afirmando que solamente enseñaba cosas de las cuales los Profetas habían predicho su realización (*Act.* 26, 22; véase 17, 2-3; 28, 23); San Pedro, en su sermón de Pentescostés anuncia que los Profetas predijeron tanto la vida terrena del Señor como su segunda Venida (*Act.* 3, 19-25); por eso, los hijos de los Profetas traicionan su propia causa al rechazar a Cristo y atestiguan su propia Historia cuando lo confiesan. Eso también lo enseña San Juan (*Jo.* 41, 45). al afirmar que los discípulos reconocen en Cristo al Mesías de quien escribieron los Profetas y Moisés; Cristo mismo dice de sí que es aquel de quien da

testimonio la Escritura (*Io.* 5, 39); por eso Moisés acusará como incrédulos a los judíos que no lo confiesan, ya que si creyeran en Moisés creerían también en el de que habló Moisés (*Io.* 5, 45-47) e Isaías (*Io.* 12, 41). San Pablo testifica escribiendo a los Romanos (*Rom.* 1, 2) que Dios ha anunciado el Evangelio de Cristo por medio de los Profetas, y que la Ley y los mismos Profetas dieron testimonio de la Salud (*Rom.* 3, 21), siendo como es el Señor la finalidad de la Ley (*Rom.* 10, 4). Por tanto, la Ley es como un «pedagogo que nos amaestra», que nos enseña para ir a Cristo (*Gal.* 3, 24), manteniendo viva la conciencia de nuestro pecado y de nuestra impotencia por un lado; así como por otro, el ansia del Mesías prometido por Dios y la disposición a admitirle como tal. Cristo es la confirmación de las promesas hechas a los Padres (*Rom.* 15, 8). En definitiva, el Antiguo Testamento ha sido escrito para nosotros, para la Iglesia, para «nuestro tiempo», en el cual ha llegado a su meta el tiempo universal (*I Cor.* 10, 11; véase t. 9, 10; *Rom.* 4, 23 y sigs). Sólo desde la perspectiva de Cristo podrá entenderse debidamente el Antiguo Testamento; es libro de vida exclusivamente para quienes lo consideran como testimonio en favor de Cristo (*Io.* 5, 39) y únicamente el hombre «espiritual» podrá comprenderlo. San Pablo dice que el corazón del Pueblo judío está cubierto como por un velo y por ello no podrá entender el sentido verdadero de las Escrituras. Lo más grave es que al no comprender las Sagradas Escrituras tampoco se comprende a sí mismo ni su propia Historia fundada por Dios. El que no considera el Antiguo Testamento en relación con Cristo, necesariamente tiene que interpretarlo falsamente y lo rebaja a la categoría de mito entre mitos (*II Cor.* 3, 12-18). Toda esta doctrina está resumida en la primera epístola de San Pedro: «Sobre acerca de la cual salud indagaron y escudriñaron los profetas, que profetizaban acerca de la gracia a vosotros destinada, escrudiñando para qué tiempo y sazón les indicaba el Espíritu de Cristo que en ellos estaba testificando anticipadamente los padecimientos reservados a Cristo y la glorificación que a ellos había de seguir; a los cuales fué revelado que no para sí mismos, sino para vosotros administraban estas cosas que ahora os fueron anunciadas por los que os predicaron el Evangelio en virtud del Espíritu Santo, enviado desde el cielo; las cuales con avidez los ángeles contemplan» (*I Pct.* 1, 10, 13).

4. Lo que el Nuevo Testamento dice de sí mismo fué siempre creído por la Iglesia, siendo por ello el contenido de la Sagrada

Tradición. San Ireneo, por ejemplo (*Contra las Herejías*, lib. 4.°, cap. 26; BKV II, 82 y sigs.) escribe: «Así, pues, quien lee las Escrituras puede encontrar en ellas la palabra que habla de Cristo y los modelos de la nueva alianza. Es como el tesoro escondido en el campo, es decir, en este mundo. Y el tesoro escondido en las Escrituras es Cristo, ya que El fué prefigurado por modelos y símbolos; por eso, no se pudo comprender completamente lo que se dijo sobre El en cuanto hombre, antes de que hubiese cumplido por entero su venida. Todas las profecías contienen para los hombres enigmas, puntos dudosos antes de cumplirse; mas cuando llega el tiempo y la profecía se cumple es cuando pueden interpretarse clara y fácilmente. Por eso, la Ley reconocida por los judíos, cuando se refiere al presente se asemeja a un mito; no tienen la explicación de todo lo que ella contiene en la bajada del Hijo de Dios, que descendió de los cielos; por el contrario, cuando son los cristianos quienes la consideran se convierte en el tesoro escondido en el campo, tesoro que apareció y se modificó en la Cruz, enriqueciendo el entendimiento humano, mostrando a los hombres la sabiduría de Dios, revelándoles el orden de la Salud y prefigurando de antemano el Reino de Cristo con la promesa de la herencia de una Jerusalén celestial y de que el hombre que ama a Dios progresará tanto que llegará a ver al mismo Dios y oír su Palabra». Por consiguiente, sufre menoscabo el Antiguo Testamento cuando no se le comprende mirando a Cristo y desde Cristo.

Con idéntica energía acentúa San Agustín que el Antiguo Testamento está en íntima relación con Cristo: «Ahora, pues, nuestros esfuerzos han de consistir en lo siguiente: al oír un salmo, los profetas o la Ley—todo esto ha sido escrito antes de la venida de Jesucristo nuestro Señor—debemos ver y reconocer en ello a Cristo» (*In Psalmo* 98, 1). Cuanto se dice en el salmo 88, si se entiende rectamente, hay que referirlo a Cristo (*Civ. Dei*, lib. 17, cap. 9.°; todo el libro 17).

Pero la Iglesia es el Cristo sobreviviente y a ella habrá que referir todo el Antiguo Testamento, ya que según el sentido espiritual *habla siempre de Cristo*. «Apenas podrás encontrar en los salmos cosa alguna que no sea la voz de Cristo y la Iglesia, o la voz de Cristo sólo» (*In Psalmo* 59, 1). Más aún: los salmos sólo adquieren su verdadero y propio sentido cuando se les considera como un libro de oración de Cristo y de la Iglesia. Que nadie puede llegar a comprender el sentido propio del Antiguo Testamento, prescindien-

do del sentido mesiánico, lo patentizan los salmos de maldición que han de ser considerados como predicciones mesiánicas, como anunciación profética de la Redención y del juicio de Dios sobre los judíos. Otro ejemplo similar lo ofrece el *Cantar de los Cantares*; Santos Padres y teólogos medievales lo consideraron siempre como predicción, símbolo de la unión entre Cristo y la Iglesia.

5. A pesar de estas reflexiones acerca del carácter histórico del Antiguo Testamento no puede quedar éste convertido en mero símbolo; seguirá siendo lo que es. El Antiguo Testamento históricamente entendido alude a algo que está más allá de él, como una promesa que se consumará en Cristo. Es como una celosía a través de la cual aparecerá Cristo. Sólo en relación con Cristo podrá comprenderse su único y verdadero sentido; puesto que en Cristo halla su cumplimiento (v. R. Grosche, *Zur theologischem Schrifttauslegung*; en «Catholica», 4, 1936, págs. 164-180, y *Zur christologischen Schriftauslegung*, I, C. 6, 1937, págs. 116-119).

6. La unidad de la Escritura queda garantizada por el hecho de que el Espíritu Santo es el autor de ella y en que Cristo es su contenido. Por eso no podemos interpretar aislamente los textos particulares, ni cada uno de los libros, sino que hay que prestar atención a su intercorrelación orgánica. «La Palabra de Dios consignada en la Escritura constituye una economía divina según la cual todo está mutuamente coordinado, Testamento con Testamento, libro con libro, palabras con palabras en una analogía que excluye toda real contradicción (Gsöhngen, *Analogia fidei*, en «Catholica», 3, 1934, 4). Con la siguiente fórmula expresa San Agustín la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento: «El Nuevo Testamento está presente en el Antiguo de una manera oculta, y el Antiguo Testamento se patentiza en el Nuevo» (in veteri Testamento novum latet, in novo vetus patet; Quast in Hepetat, II, 73; v. *De catechizandis rudibus*, 5).

La única y profunda razón de la unidad entre ambos Testamentos consiste en que el Antiguo, por donde lo abramos, es una prehistoria de Cristo y todas sus palabras y obras están orientadas hacia la Cruz. San León Magno dice a sus oyentes: «Carísimos: entre las cosas que Dios ha hecho desde el principio en favor de la Salud de los mortales, ninguna es tan maravillosa y sublime como el que Cristo haya sido crucificado para salvar el Mundo. A este misterio se vinculan todos los misterios de lo siglos ante-

riores; todo lo que se ha escrito según santa ordenación, simbólicamente en los diversos sacrificios, en los modelos proféticos y en las prescripciones legales, todo no ha sido más que una predicción de este designio y una promesa de su cumplimiento para que ahora, una vez que han cesado los signos y las imágenes, nuestra fe se fortalezca en la consideración de lo cumplido, al considerar la esperanza de las generaciones pasadas» (Th. Breme, *Leo der Grosse, Die passion,* 18; sermón 54, sección 1.ª). San Agustín dijo (Enarr. In Salmun 56, 9, de la sinagoga in penitente): «El judío tiene en sus manos el Libro del cual hemos tomado nuestra fe; por eso los judíos han venido a ser como nuestros portalibros.»

Dada la importancia trascendental de la Sagrada Escritura en todo lo concerniente a la fe, a la ciencia de la fe, se comprende que el Papa Pío XII encarezca en su encíclica sobre la Biblia el esmero que debe emplearse al interpretar y exponer sus palabras. El Papa escribe:

«En esta actividad (interpretación de la Escritura) eviten los sacerdotes con esmerado cuidado aquellas *acomodaciones* que proceden de una arbitrariedad personal y superada ya—no es uso, sino abuso de la palabra de Dios—; procuren más bien predicar con persuasión, claridad y sencillez para que los fieles no solamente sean movidos a una vida santa, sino también se llenen de una profunda reverencia por la Escritura Sagrada. Los obispos en su diócesis ciuden de que aumente de día en día esta reverencia entre sus fieles y fomenten todas aquellas obras que, con el apoyo de celosos ministros, contribuyen a un mejor conocimiento y amor de la Sagrada Escritura entre los católicos. Presten, además su ayuda a todas las asociaciones piadosas que están dedicadas a difundir entre el pueblo fiel las ediciones de la Biblia, en especial los Santos Evangelios y que, con su labor, favorecen la lectura cotidiana de la Escritura en las familias cristianas. Serán vivamente recomendadas e incluso se hará uso de ellas en las ceremonias litúrgicas, si lo permiten las leyes de la Liturgia, aquellas versiones vernáculas de la Biblia, debidamente aprobadas por la autoridad eclesiástica. Organicen también conferencias y charlas sobre temas bíblicos, ya por propia cuenta, ya encomendando este quehacer a predicadores competentes y espirituales. Apoyen los sacerdotes con todas sus fuerzas aquellas revistas que con tanto provecho se publican en los distintos países y procuren su difusión y propaganda entre los

fieles a ellos encomendados, ya que en ellas se abordan y exponen científicamente las cuestiones bíblicas o den el resultado de una investigación provechosa para los fieles y de utilidad para la cura de almas.»

§ 17

La Tradición como Palabra hablada de Dios

1. En la enseñanza de la Iglesia el Espíritu Santo dirige la palabra al hombre. La misma Iglesia sólo anuncia la Palabra de vida que de una manera incesante le viene comunicando el Espíritu Santo, la Palabra que ha existido desde el principio, que ha aparecido entre nosotros y cuya recepción engendra la unión con Dios (*I Io.* 1, 1-4). La Iglesia no anuncia sino lo que oye y recibe. Por medio de la Escritura, el Espíritu Santo le comunica la palabra de vida. Mas la Sagrada Escritura no contiene de un modo exclusivo la palabra que el Espíritu Santo ofrece a la Iglesia, ya que junto a ella está la Tradición oral.

2. El *concepto de tradición* juega un papel de capital importancia al tratar de comprender el sentido de las enseñanzas doctrinales de la Iglesia y el de la ciencia de la fe (Teología). Hasta ahora no ha sido suficientemente dilucidado el significado de la Tradición. Puede ésta interpretarse en dos sentidos. Con frecuencia no se han distinguido bien las dos significaciones del concepto, originándose con ello múltiples malentendidos.

a) Con el nombre de «Tradición Sagrada» podemos designar la Revelación entera, ofrecida por Dios en la Antigua Alianza, consignada en los libros del Antiguo Testamento, continuada y perfilada por Cristo, quien se la confió a los Apóstoles por medio y mediante éstos a la Iglesia, haciendo que por obra del Espíritu Santo fuese escrita aunque en parte, en los libros del Nuevo Testamento. La Tradición, entendida en este sentido amplio y lato, comprende también la Sagrada Escritura. Podría ser subdividida en *traditio constitutiva y traditio continuativa.* La primera es la que practican los órganos de la revelación en el Antiguo Testamento; la nombrada en segundo lugar es la que practica la Iglesia.

b) Con el nombre de Tradición en sentido estricto se entienden las revelaciones divinas no consignadas en la Sagrada Escritura,

pero anunciadas por Cristo y los Apóstoles, confiadas a la Iglesia y transmitidas dentro de ésta de boca en boca. El concepto amplio definido en *a*) implica este segundo concepto estricto de Tradición. Es cierto que en la época de los Santos Padres predominó el concepto amplio de Tradición; pero no falta tampoco el estricto. Ya se encargó el Concilio Tridentino de ponerlo de relieve frente a la unica fuente de fe; la teología postridentina ha seguido en esta misma línea.

3. En la Tradición oral se unen dos momentos: el objetivo (con referencia al contenido) y el subjetivo (con referencia a la transmisión). Ambos constituyen una unidad. Al igual que en las comunidades naturales (un pueblo, una familia) hay un espíritu que constituye el fundamento de la totalidad y cuyos órganos responsables son los miembros de cada una de las generaciones vivientes. Así también existe un espíritu de unión en la comunidad sobrenatural del Pueblo de Dios. Este espíritu de unión no proviene de fondos naturales, por ejemplo, fuerzas de la sangre; no lo producen reflexiones y vivencias humanas; es el Espíritu Santo quien lo hace surgir. Cristo en la Cruz, un Magisterio infalible, ha cuidado de que el epíritu humano, que tiende a aparecer siempre y reiteradamente en la Iglesia no imposibilite la actividad del Espíritu Santo.

En la antigüedad cristiana el concepto de Tradición poseía este significado amplio. Tradición Sagrada era el espíritu vivo de la fe y de la revelación que adquiere vida en Cristo, que desde El pasa a los Apóstoles, a sus discípulos y por medio de ellos a las comunidades, que es transmitido de generación en generación a lo largo do los siglos. Se le consideraba como unidad viva de enseñanza, doctrina y entrega amorosa a esa doctrina. Este espíritu de Revelación es engendrado y vivificado incesantemente por el Espíritu Santo, enviado por Cristo a la Iglesia y presente siempre en ella. El Espíritu Santo se manifiesta desde cada testimonio de sí mismo en la Iglesia universal; pero ante todo y de una manera decisiva muestra su presencia en los órganos del Magisterio eclesiástico. Möhler define la Tradición (*Symbolik*, § 38) así: «es un peculiar sentido cristiano que existe en la Iglesia y se transmite por su enseñanza y que no puede ser concebido sin su contenido; un sentido que se ha formado dentro y por medio de su contenido, de tal forma que debemos decir de él que posee un sentido pletórico. La Tradición es la palabra viva que vive incesantemente en el cora-

zón de los fieles. A ese sentido, en tanto que es universal, le fué confiada la interpretación de la Escritura. Las declaraciones emitidas por él en materia de controversia son el juicio de la Iglesia y por eso es la Iglesia juez en todos los siglos. En este sentido se dice ordinariamente que la Tradición es la norma, la regla de la exégesis, la regla de la fe». De acuerdo con esto, actividad docente y doctrina constituyen en la tradición una unidad viva, una totalidad. La actividad docente se manifiesta en la transmisión de los tesoros doctrinales; la doctrina, a su vez, obtiene poder y vida cuando ha sido garantizada, anunciada e impuesta por la actividad docente.

Teniendo en cuenta la finalidad de nuestras reflexiones científicas, podemos considerar aparte uno de los elementos de este todo homogéneo: la Tradición objetiva.

4. *La Tradición objetiva en sentido estricto es una fuente de la fe; es autónoma y tiene el valor mismo que la Escritura.*

Tratamos aquí de un dogma que promulgó el Concilio de Trento en su sesión 4 D. 783, y el Vaticano en la 9, cap. 2. D. 1787; NR. 80, 87.,

Tanto la Escritura como las enseñanzas de los Santos Padres muestran el sentido y la existencia de la Tradición oral.

A) Difícilmente podríase mostrar la existencia de la Tradición oral ateniéndonos solamente a la Escritura: Cristo mismo no escribió nada ni encomendó a sus Apóstoles como misión primaria el que lo hiecieran, sino que predicaran. No poseemos escrito alguno de Cristo: ¿cómo hubiera podido explicarnos quién es Dios y quién es el hombre mediante escritos el que es Palabra de la Revelación dicha al mundo. Palabra que llega desde el silencio de Dios hasta nosotros? No hacía falta escribir: El mismo y su obra son la palabra visible (San Agustín). Palabra que al aparecer entre los hombres revela al Padre; palabras que al ser pronuncidas por Cristo traducen al lenguaje humano la Palabra de Dios; de suerte que no sólo podrá ser vista, sino también oída.

Es cierto que Cristo no encargó a sus Apóstoles el que escribieran el Evangelio; mandó exclusivamente el que lo anunciaran por todo el mundo. Fe o incredulidad ante la anunciación apostólica deciden en lo tocante a salvarse o condenarse (*Mt.* 10, 7; 28, 19; *Mc.* 16, 15). Los Apóstoles deben ser sus testigos en todo el

mundo (*Act.* 1, 8; 22; 10, 42; 20, 24); considerarán esto como servicio ineludible y se esforzarán por llenar esta misión (*Io.* 17, 20; *Act.* 6, 4; 20, 24). San Pablo sabe que fué enviado para predicar el Evangelio y no ignora que debe hacerlo sin sabiduría ostentativa, para no impedir la eficacia de la Cruz de Cristo (*I. Cor.* 1, 17). En la misma Carta (15, 1 y sigs.) recuerda a los corintios las enseñanzas transmitidas que deberán mantener, si quieren obtener la Salud. La fe entra por el oído; la predicación conduce a la fe salvadora y es un encargo recibido de Cristo (*Rom.* 10, 17).

Por eso San Pablo alabó a los corintios que permanecieran fieles a las prescripciones transmitidas (*I. Cor.* 11, 2, 23) y a los tesalonicenses les exige que vivan de acuerdo con la doctrina que recibieron y les manda que incluso lleguen a separarse de un hermano que no viva conforme con las enseñanzas «que de nosotros ha recibido» (*I Thess.* 4, 1; *II Thess.* 3, 6). Por medio del Evangelio, los de Tesalónica fueron llamados a obtener la gloria de Nuestro Señor Jesucristo; por eso deben permanecer fieles y conservar las tradiciones que han recibido de los Apóstoles oralmente o por escrito. Obrando así, Nuestro Señor Jesucristo y Dios Nuestro Padre, que nos ha amado y otorgado en su gracia perenne consuelo y buenas esperanzas, confortará sus corazones fortaleciéndolos con todo género de palabras y obras buenas (*II Thess.* 2, 14-17). Los pasajes que a continuación citamos contienen todos ellos testimonios de la Escritura en los que se demuestra que los Apóstoles transmitieron oralmente la doctrina (*Rom.* 1, 9; 6, 17; 10, 14 y sigs.; *I Cor.* 3, 4-18; *II Cor.* 11, 4; *Phil.* 49; *Col.* 2, 6; *Hebr.* 2, 3; *Eph.* 3, 4-7; *II Pet.* 1, 16, 21; y *Iac.* 1, 19; *I Io.* 1 1).

Mas todos esos pasajes no son testimonios incontestables y directos, capaces de mostrar la existencia de una Tradición postapostólica o el que a ella corresponda la primacía sobre la Escritura.

Antes bien, contra quienes opinan que esos textos son «pruebas» o argumentos suficientes, capaces de demostrar que ha existido en el tiempo apostólico una Tradición oral, podríamos oponer dos argumentos:

a) Aunque Cristo no dejó encargo especial a los apóstoles de que escribiesen su Evangelio, es cierto que el Espíritu Santo enviado por Cristo, «el Espíritu de Cristo», impulsó a los Apóstoles a redactar sus escritos. En consecuencia, Cristo ha querido que se escribiese la Sagrada Escritura.

b) La circunstancia en que se hallaban los Apóstoles, cuando fueron enviados a anunciar el Evangelio a todo el mundo, era singular y no se repetirá jamás (Th. Soirón, *Herlige Theologia.* 150). Los Apóstoles fueron testigos oculares de lo que anunciaban (*I Io.* 1, 1-4; *Lc.* 1, 1; *Io.* 1, 14; *Act.* 1, 3; *Gál.* 1, 12 y siguientes; *I Cor.* 15, 3-8; *II Pet.* 1, 16); pero no podemos afirmar lo mismo de los que anunciaron la Palabra de Dios en una época posterior a la apostólica. El testimonio postapostólico presupone como fundamento el de los Apóstoles (*Eph.* 2, 20), y en tanto que se obtiene de la palabra de los Apóstoles es testimonio de Cristo. Ahora bien, se podría decir que el testimonio de los Apóstoles ha sido conservado en la Escritura por el Espíritu Santo y que sujetarse al testimonio apostólico significaría tanto como sujetarse a la propia Escritura. San Ireneo (*Contra las herejías,* lib. 3.°, prólogo y cap. 1: BKV. y I, 20 y sigs.) escribe sobre este punto: «El Señor comisionó a los Apóstoles que anunciaran el Evangelio, y ellos nos enseñaron la verdad, es decir, la doctrina del Hijo de Dios. Fué a los Apóstoles a quienes dijo Cristo: el que os oye, a Mí me oye; el que os desprecia, me desprecia a Mí y al que me envió. Nadie, si no es aquel por cuyo medio ha llegado hasta nosotros el Evangelio, puede darnos a conocer el plan de la Salud». Por tanto, de cuantos predicaron o transmitieron por escrito, según la voluntad de Dios, los Apóstoles habían de ser la piedra angular de nuestra fe. No sabemos por qué quiso Dios que los Apóstoles escribiesen lo que habían enseñado en su predicación. Acaso la razón sea ésta: Dios quiso que las generaciones futuras poseyesen el testimonio de los testigos oculares de una forma literal, con su propia modulación lingüística, con toda su vitalidad y fuerza. Por eso se comprende que los autores de los escritos del Nuevo Testamento atribuyan tanta importancia a su propia calidad de testigos oculares (ni el Evangelio de Lucas, ni el de Marcos son excepción, ya que el primero se deriva de San Pedro y el segundo de San Pablo). De todas estas reflexiones se deduce: el que Cristo no escribiese ni diese orden de escribir, y que la Revelación escrita sea posterior a la predicación oral, no puede servirnos como argumento incontestable para establecer la necesidad de una Tradición. No podemos confundir predicación apostólica con Tradición oral, entendida en sentido estricto (consúltense sobre este punto Grosche, *l. c.,* 206-103). La Tradición aparece por vez pri-

mera en el tiempo postapostólico y la predicación misma de los Apóstoles constituye su fundamento.

Aunque la Tradición oral no queda suficientemente justificada con las citas arriba hechas, es cierto que en pro de ella hablan textos en que los Apóstoles mismos exigen que se siga transmitiendo la Palabra de Dios predicada por ellos. San Pablo escribe a Timoteo, discípulo y colaborador, preocupado por el porvenir de la comunidad cristiana, a la que veía amenazada por doctrinas erróneas: «Conserva sin deformarlo el tipo de las palabras sanas que de mí oíste, con la fe y la caridad que están en Cristo Jesús. Guarda el precioso depósito por el Espíritu Santo que habita en nosotros» (*II Tim.* 1, 13 y sigs.). El encargo de dar testimonio en favor de la Palabra de Dios (*II Tim.* 4, 1 y sigs.) es absolutamente incondicional: «Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, Juez de vivos y muertos, por su aparición y por su Reino: predica la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, arguye, enseña, exhorta con toda longanimidad y doctrina». En la siguiente amonestación aparece expresada la idea de sucesión viva que tendrá su principio con los discípulos de los Apóstoles (*II Tim.* 2, 1-3): «Tú, pues, hijo mío, confórtate en la gracia que se halla en Cristo Jesús, y lo que oíste de mí garantido por muchos testigos, confíalo a hombres fieles, quienes sean idóneos para enseñar a su vez a otros».

B. En la *época de los Santos Padres* predominaba en la Iglesia el sentimiento de que las enseñanzas de la Tradición unían a las comunidades y de que las ligaban con la anunciación apostólica. San Ireneo dirá: «A la vista de tales argumentos hay que dejar de buscar la verdad en los otros; sin esfuerzo alguno podemos recabarla de manos de la Iglesia, ya que en ella, como en tesorería, los Apóstoles de modo completísimo depositaron cuanto pertenece a la verdad, y el que quiere puede beber en ella el agua de la misma verdad. La Iglesia es la puerta de la vida, todos los demás son ladrones y salteadores. Por eso tenemos que evitar la compañía de ellos; por eso debemos amar lo que pertenece a la Iglesia y conservar fielmente la Tradición de la verdad. Si surgen disensiones acerca de problemas poco importantes, es necesario remontarlos hasta las Iglesias más antiguas en las que actuaron los Apóstoles, y reconocer obedientemente las decisiones claras y seguras acerca de esos problemas controvertidos. En efecto, si los Apóstoles no hubiesen dejado nada escrito, tendríamos que seguir el orden de la Tradición que ellos confiaron a los jerarcas de la

Iglesia. Este es el orden que siguen muchos entre los pueblos bárbaros, que creen en Cristo sin papel ni tinta; se ha escrito la Salud en sus corazones, mediante el Espíritu Santo, y conservan con todo cuidado y esmero la Tradición» (*Contra las herejías*, libro 3.°, cap. 4.°, BKV. I, 214). Según San Agustín (*De Baptismo*, 5, 23), la Iglesia universal cree y afirma muchas cosas que con razón son consideradas como dispuestas por los Apóstoles, aunque no se pueda constatar el que se encuentren escritas en alguna parte. San Vicente de Lerins (*Commonitorium*, 27) también habla muy elocuentemente acerca de esta materia, y San Atanasio mantiene frente a los heterodoxos que, consultando la Tradición, la doctrina y la fe de la Iglesia universal, se pueden obtener caracteres de seguridad absoluta. Según él, son los Apóstoles quienes anunciaron esta creencia y los Padres quienes la conservaron con toda fidelidad. Ella constituye el fundamento de la Iglesia; quien se separe de esta creencia no podrá seguir llamándose cristiano (primera carta a Serapión, núm. 28; BKV. I, 442; véase también el número 33, *l. c.*, 450).

C. En lo referente a la reflexión teológica, el derecho y la necesidad de la Tradición oral puede derivarse de lo siguiente: sin ella careceríamos de seguridad, respecto al Canon y a la inspiración de la Sagrada Escritura. «Esta afirmación de la Iglesia (lo relativo a la Tradición oral) es de capital importancia, y en parte es el fundamento de todo lo demás. A la Tradición oral pertenece la doctrina relativa al Canon y a la inspiración de la Escritura misma. En ninguna parte de la Biblia se enumeran los libros que pertenecen al Canon bíblico, y aunque el texto de tales libros se hallase anotado en alguna parte de la Sagrada Escritura, se podría poner en duda su autoridad. Idénticamente, es la Iglesia la que da testimonio de la inspiración de los escritos bíblicos y sólo al tener en cuenta esto podremos reconocer la máxima importancia de la doctrina concerniente a la autoridad de la Iglesia y comprender de una manera debida que de ella dependen multitud de cuestiones. Apenas habrá un cristiano sincero que no reconozca la especial protección de que gozan por parte de la Providencia divina los libros de los Apóstoles y los de algunos de sus discípulos, què forman parte del Canon. Presupuesto este estado de cosas, el cristiano auténtico no puede hacer «abstracción»; tiene que conceder, aunque le cueste, que la Iglesia católica ha sido el instrumento del

que se sirvió el Salvador para conservar a lo largo de los tiempos los escritos sagrados redactados con su especial asistencia (Möhler, *Symbolik*, & 41).

5. La *Iglesia Universal*, el Pueblo de Dios, es el Organo de la Tradición oral entendida en sentido estricto. Franzelin, cuyos estudios sobre esta cuestión merecieron general reconocimiento, dice que la Tradición es la conciencia de la fe (*conscientia fidei*), el sentido eclesiástico, la fe clavada en los corazones, la sabiduría que no se consigna en libros. Este autor opina que tales expresiones, tomadas de los Santos Padres, no deben ser abandonadas por el mero hecho de que algunos las interpreten mal. La Iglesia universal, el Pueblo entero, es el sujeto de la Tradición oral; aunque no todos los miembros aporten una misma contribución. Franzelin continúa diciendo: «El espíritu de la verdad, mediante el Magisterio doctrinal auténtico de la sucesión apostólica, mantiene libre de errores la conciencia y la confesión de la fe en la comunidad total de los creyentes. Por consiguiente, aunque cada uno de los miembros del pueblo de Dios y aun el mismo pueblo, carezcan de la competencia necesaria para enseñar—ya que su deber consiste en aprender—, es cierto que el sentido apostólico y la unanimidad de todo el pueblo cristiano han de ser valorados como uno de los criterios de la Tradición divina (Tesis 12). El pueblo de Dios, al cumplir esta misión de transformar la Tradición, no es un mero reflejo del Magisterio eclesiástico. Antes bien, ejerce una función realmente activa y esta actividad se manifiesta, por ejemplo, cuando los padres comunican la Revelación a los hijos, cuando los adultos enseñan a los jóvenes, cuando los maestros adoctrinan a los discípulos, etc. Santo Tomás de Aquino (*Summa theologica*, III, q. 25, s. 3 ad 4um) habla expresamente de una «sucesión» de doctrina entre los creyentes.

Pero como la actividad transmisora de la Iglesia universal y la de los creyentes particulares en cuanto sujetos de esa actividad, puede incurrir en errores y malos entendidos, Cristo adoptó medidas de seguridad instituyendo un Magisterio eclesiástico, cuya función consiste en evitar que se introduzcan falsedades en la comunicación de la fe. La actividad del Magisterio eclesiástico juega, pues, un *papel principal* en lo que se refiere a la Tradición oral. Su actividad mantiene pura la fe transmitida por los Apóstoles y es una garantía de que elementos extraños no llegarán jamás a sofocar lo que constituye la verdadera Tradición.

Dada la importancia decisiva del Magisterio eclesiástico, el pueblo cristiano cumple de una manera conveniente las funciones que le corresponden como órgano transmisor de la Tradición sometiéndose a ese Magisterio. Es cierto que su actividad no consiste en una mera recepción de las doctrinas de la Iglesia, pero también es cierto que no puede ejercer esa actividad sin ser guiado por la misma Iglesia.

La actividad mediante la que el Magisterio eclesiástico conserva y transmite la Tradición oral es distinta de la acción destinada a anunciar y proponer la misma Revelación. No obstante, la actividad transmisora del Magisterio coincide con la anunciación de la fe y con los juicios relativos a las cosas de esa fe, ya que anunciar y proponer por parte del Magisterio eclesiástico la fe tiene importancia capital en lo relativo a la comprensión del contenido de la Tradición oral. Es, pues, el Magisterio la *norma gnoseológica* de la Tradición auténtica. Es evidente que esa actividad no es totalmente idéntica a la actividad de la Tradición, ya que ésta es practicada también por el pueblo cristiano; no obstante, para llegar a conocer con seguridad y sin equívocos el contenido de esa Tradición, es necesario tener ante los ojos siempre las enseñanzas eclesiásticas. Si sólo se presta atención a la actividad transmisora del pueblo cristiano, la Tradición oral tropieza con muchas dificultades; el auténtico espíritu de la Revelación puede transmitirse (devoción popular) empañado con muchos errores (superstición), de modo que sea necesario disponer de un don de discernimiento, de una norma segura para poder separar lo verdadero de lo falso.

El Magisterio, con sus enseñanzas doctrinales, interpreta auténtica y válidamente la conciencia de la fe que posee el pueblo; esa conciencia iluminada por el Espíritu Santo, sí, pero que se halla amenazada por peligros provenientes del orgullo humano. De esta forma, los fieles conocerán con seguridad lo que pertenece realmente al contenido de la Tradición oral. Sin esta función del Magisterio eclesiástico nunca podría obtenerse tal seguridad.

§ 18

Las fuentes de la tradición oral

1. La Iglesia garantiza el Canon y la inspiración de la Sagrada Escritura al interpretar válidamente su sentido; de igual manera, avala el contenido de la Tradición oral. De la misma forma

que los fieles reciben de la Iglesia la Tradición oral, para que con fe sencilla la crean, así también la Iglesia entrega a los teólogos esa Tradición para que examinen científicamente el contenido de la fe. Pero las enseñanzas eclesiásticas de un tiempo dado sólo presentan una parte de la Tradición y no su contenido total; la Teología científica, sin embargo, puede y debe tratar de establecer ese contenido íntegro de la Tradición trazando un corte longitudinal a través de los siglos pasados. Los resultados de las investigaciones teológicas no sirven para demostrar enseñanzas que la Iglesia propuso en un tiempo dado, sino para enriquecer más y más la plenitud de la Revelación y facilitar una mejor comprensión de las enseñanzas al mostrar su desarrollo desde los comienzos hasta la forma bajo la cual se presenta en una circunstancia concreta.

Surge una pregunta: ¿Dónde tiene que buscar el teólogo cuando quiera descubrir el contenido íntegro de la Tradición oral?

En lo que afecta a las correspondientes investigaciones, puede serle muy útil una norma establecida por San Vicente de Lerins. Según él, la nota característica de la Tradición consiste en lo siguiente: «Es causa decidida dentro de la Iglesia católica el mantener con fidelidad lo que ha sido confesado y creído siempre en todas partes y por todos; eso es ser católico, entendida esta palabra en un sentido propio y estricto. Católico significa «todo en su totalidad», y solamente sucede esto con la condición de estar de acuerdo con la generalidad, con la antigüedad y con la unanimidad. Seguimos las enseñanzas de la generalidad cuando profesamos como verdadera la fe que cree la Iglesia universal en todo el orbe; seguimos las enseñanzas de la antigüedad cuando no nos separamos del parecer acatado por los Santos, por los predecesores y por los padres; seguimos las enseñanzas de la unanimidad cuando, dentro de la antigüedad misma, adoptamos las opiniones mantenidas por todos o por casi todos los presbíteros y maestros» (*Commonitorium*, cap. 2; BKV, 17). Al aplicar esta norma debemos tener en cuenta que el contenido de la Tradición oral lo confirma no sólo aquello que ha sido creído siempre de una manera explícita por parte de todos y en todas partes, sino también el que ha sido creído implícitamente. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la contradicción circunstancial o parcial nunca suprime el carácter de unanimidad.

2. Para constatar el contenido íntegro de la Tradición hay que examinar el testimonio universal de la Iglesia entera, desde los comienzos hasta nuestros días. Los modos de adjudicación del testimonio son numerosos, más aún, múltiples, hasta lo indefinido; he aquí por qué el trabajo de investigación no estará terminado jamás de una forma exhaustiva. Nunca llegaremos a enumerar con seguridad y exhaustivamente el contenido de la Tradición tal y como se presenta en los testimonios de fe que se dieron en el pasado. Y aun cuando supusiéramos que la ciencia teológica fuese capaz de llevar a cabo la enumeración completa, no podría ofrecer, debido a su peculiaridad, las seguridades que exige el asentimiento creyente. Por eso el «sí» con que aceptamos la Revelación testificada por la Tradición no depende ni puede depender sólo de la investigación científica; ahora bien, su fundamento lo constituyen aquellas enseñanzas mediante las cuales el Magisterio eclesiástico nos propone esa Tradición oral. El Magisterio lo hará de un modo tanto más amplio cuanto más numerosos y diversos sean los peligros que amenazan al espíritu de la Revelación en el correr del tiempo; es decir, según la Iglesia se vaya sintiendo más y más obligada a esclarecer la conciencia de la fe y a manifestar esta conciencia mediante fórmulas precisas.

3. Si la ciencia teológica desea cumplir fielmente la función que le corresponde en lo concerniente a investigación de la Tradición—es decir, la función orientada a enriquecer y a hacer más comprensible el anuncio de la fe—, ha de practicar sus investigaciones dondequiera que se presente esa Tradición oral. Los lugares serán numerosos, ya que la Tradición originariamente era oral; era el espíritu vivo de la Revelación y la fe de los creyentes; no obstante, en el transcurso del tiempo queda fijada en documentos objetivos. A estos testimonios son precisamente a los que llamamos fuentes de la Tradición. los símbolos, decisiones infalibles de Papas y Concilios, otras decisiones eclesiásticas, las obras de los Santos Padres y de los teólogos, los catecismos, la liturgia (misales, rituales, libros litúrgicos, ornamentación de lugares destinados al culto, inscripciones); he aquí las fuentes de la Tradición.

Estas fuentes son un testimonio válido en tanto que expresan la fe continua y unánime de la Iglesia Universal sobre una verdad revelada; no son meras manifestaciones de un creyente o de un grupo determinado. Entre estos testimonios de la Tradición, los

de valor supremo son los decretos y decisiones eclesiásticas infalibles, ya que en ellos se manifiesta el espíritu de la Revelación y convicciones religiosas de todo el pueblo de Dios.

4. Por Padres de la Iglesia, o Santos Padres, designamos a los escritores de los seis u ocho primeros siglos que se distinguieron por su santidad y ortodoxia, y a los que la Iglesia reconoció. A ellos podrían sumarse, como testigos de la Tradición, los escritores eclesiásticos, es decir, los teólogos de los tiempos antiguos a quienes faltara la nota de santidad u ortodoxia, y que por eso no han sido reconocidos por la Iglesia; un ejemplo sería Orígenes. Se considerarán testigos de la Tradición cuando en sus enseñanzas no se aparten del espíritu de la Iglesia universal. El examen del testimonio de la Tradición aportado por los Santos Padres y por los escritores eclesiásticos incumbe al teólogo historiador. Este, al practicar sus investigaciones, no debe perder de vista que es necesario distinguir con exactitud entre los testimonios de los Santos Padres acerca de la Tradición, y sus opiniones particulares; estas opiniones pueden ser teológicas o filosóficas, científicas o populares; pero no pasan de ser opiniones y caen fuera del ámbito de la misma Tradición. Tal vez la exactitud en cumplir esta distinción sea la que valore el resultado de las investigaciones. La autoridad de un Padre de la Iglesia será tanto más importante cuanto más sólidos sean los argumentos que aporte.

Los Padres, cuando como testigos de la Tradición designan unánimemente como verdad de Revelación una doctrina relativa a la fe o costumbres, edifican un testimonio seguro de la Tradición apostólica y causan seguridad de fe, ya que están representando la creencia de la universal Iglesia. Dijimos que no era preciso la unanimidad absoluta; basta con la unanimidad moral. Este caso se da cuando los Padres comienzan a testimoniar unánimemente una verdad en el tiempo en que esa verdad pasa a ser objeto de discusiones o exámenes detenidos. Existirá también unanimidad moral cuando diferentes Padres, de pueblos o épocas diversas, anuncian de modo unánime una doctrina sin que haya otros que la contradigan. Por último, aunque sólo un pequeño número de Padres sean los que proclamen una doctrina—si es que esa escasez numérica se debe a circunstancia especial o a estar inmediatamente relacionados con el Magisterio eclesiástico—esos Padres pueden ser considerados como representantes natos de la Iglesia uni-

versal (sería elocuente aducir como ejemplo la importancia de San Agustín en las cuestiones de la gracia).

Dado que la conciencia de la Iglesia universal se expresa de la forma más segura en el Magisterio eclesiástico, es de suma y decisiva importancia la aprobación que este Magisterio conceda a un escritor de los tiempos antiguos. Tal escritor pasa a ser testigo seguro de la Tradición en el momento en que la Iglesia se reconoce a sí misma en la doctrina profesada por él. Desde tiempos inmemoriales el Magisterio hace referencia a los Padres, cuando propone y anuncia la fe de la Revelación; por ejemplo, el Concilio de Calcedonia (D. 148), el Lateranense del año 649 (D. 254). Hay Padres que merecieron una aprobación especial; sírvanos de ejemplo San Agustín en lo que concierne a su doctrina sobre la gracia (exceptuadas las doctrinas referentes a la predestinación, que profesó hacia el fin de su vida). Muchos textos de los Padres, verbigracia, los anatematismos de San Cirilo de Alejandría (D. 113 hasta 124), la carta de San León I a Flavio (D. 143), pasaje sobre la doctrina de la gracia, en San Agustín (D. 174 y sigs.), han sido incluídos literalmente en decisiones infalibles de la Iglesia mediante las cuales el Magisterio eclesiástico propone, para que sea creída la Revelación divina, que podrían conservarse en la Tradición y en la Sagrada Escritura. En estos procedimientos aparece con toda nitidez la función que los Padres realizan dentro de la Iglesia universal; su testimonio de fe en Cristo engendra siempre de nuevo en el seno de la Iglesia el espíritu de la Revelación.

El testimonio de un solo Padre o de pocos no crea certidumbre de fe. No obstante, a ese testimonio se le concede cierta autoridad que será tanto mayor cuanto más cerca esté el Padre de la Iglesia primitiva, cuanto mayor sea su santidad o cuanto más expresa sea la aprobación de la Iglesia.

5. Los teólogos, es decir, los fieles que se esfuerzan por elaborar científicamente la Revelación, han de ser considerados como testigos de la Tradición en tanto gocen de la aprobación eclesiástica. Si los teólogos enseñan continua, unánime y perennemente que cierta doctrina es verdad de la Revelación, sus enseñanzas constituyen ya un signo de Tradición apostólica (Epístola de Pío IX al Arzobispo de Munich, D. 1683). La razón de esto radica en que los teólogos enseñan por encargo y con la aprobación de la Iglesia. Más aún: en que la misma Teología debe ser considerada como una manifestación vital de la Iglesia, y un error inveterado

de todos los teólogos vendría a ser un error de todo el pueblo de Dios, con lo que se anularía la infalibilidad de Cristo, presente en la Iglesia universal.

Cuando un Padre o un teólogo es elevado a la categoría de Maestro de la Iglesia, su autoridad aumenta. Con esta medida la Iglesia manifiesta que el sistema del tal teólogo coincide de manera especial con el espíritu de la Revelación profesado por la Iglesia entera.

Desde el siglo XIV hasta nuestros días, mediante múltiples declaraciones, la Iglesia ha otorgado una aprobación especial a la doctrina de Santo Tomás de Aquino. No quiere decir esto que todas las enseñanzas suyas sean infalibles; sólo que su sistema filosófico-teológico es el que concuerda mejor con la conciencia de fe de la Iglesia toda.

§ 19

La relación entre la Escritura y la Tradición

1. Tanto Escritura como Tradición objetiva en sentido estricto, son *fuentes autónomas de la Revelación*. Cada una de ellas contiene de manera completa la Revelación divina, cuyo objeto es la instauración del Reino de Dios y la realización de la Salud. Una y otra se derivan de la predicación apostólica. Ya hemos visto en otro lugar que el Espíritu Santo, autor principal de la Escritura, ha conservado en ésta el testimonio de los Apóstoles. Por la Tradición oral pasa a través de los siglos el espíritu de la Revelación y de la fe engendrada por la predicación de los Apóstoles.

La autonomía de la Sagrada Escritura, si se la considera como mero resultado y expresión de la Tradición oral, quedaría disminuída y no apreciada en su justo valor. En este caso la Tradición se convertiría en la única y propia fuente de la fe; la Escritura no sería más que un mero estadio de la Tradición—el más importante entre todos, ciertamente—, pero sólo forma de la Tradición. Es verdad que la Escritura puede considerarse como una fase de la Tradición, si se entiende ésta en el sentido lato y habitual empleado en la Iglesia antigua; pero si entendemos el concepto de Tradición en el sentido estricto que le otorga el Concilio Tridentino—según el cual Escritura y Tradición son dos fuentes distintas de la fe—, la Escritura no se considerará ya exclusivamente

como expresión de la Tradición oral. La Tradición en sentido estricto comienza en la época que sucede a la composición de la Sagrada Escritura. La Revelación de Dios anunciada y testimoniada por la predicación apostólica corre, pues, a partir de los Apóstoles, por dos cauces: Escritura y Tradición oral.

2. *Ambas tienen sus ventajas propias.*—Ventaja de la Tradición con respecto a la Escritura es que aquélla garantiza la autoridad de ésta al dar testimonio del canon y de la inspiración. Es cierto, no obstante, que este testimonio adquiere única y definitiva seguridad gracias a las enseñanzas del Magisterio eclesiástico; pero, por grande y decisiva que sea la primacía de la Tradición, no hay que exagerar sus ventajas a costa de la Palabra de Dios escrita. La cita del Papa traída más arriba—la Escritura es el más eximio recipiente de la Revelación divina—tiene aquí validez absoluta. Según lo que podemos constatar hasta ahora, el contenido de la Tradición añade bien poco al de la Escritura. La Tradición comprende, sin embargo, además del canon y de la inspiración, el bautismo de los niños, y en este aspecto (no obstante lo que podamos encontrar de que esta doctrina se fundamenta en la Escritura), en la Tradición la hallamos con visos más constantes y categóricos. Contra el que dijese que los libros santos son escritos casuales o circunstanciales, se podría opinar que se trata precisamente de casualidades y de circunstancias predeterminadas por el mismo Espíritu Santo, de conformidad con el plan de la *Salud* y con esa entera seguridad que ofrece la intención divina.

Una de las ventajas de la Tradición, considerada como unidad de enseñanza y contenido doctrinal, ha sido descrita por Karl Adam de la siguiente manera: «La Tradición oral es más extensa que la Biblia; sobre todo, en cuanto da testimonio de la riqueza de la vida litúrgica, de los usos religiosos, de las costumbres e instituciones. Riqueza sobre la que el Nuevo Testamento sólo hace ligeras alusiones. Tiene algo que la Biblia no tiene, que no puede tener por ser palabra muerta y escrita, algo que constituye su primacía suprema: posee el espíritu vivo de la Revelación, el dinamismo estimulante del pensamiento revelado, el instinto de la fe (*instinctus fidei*), en el que se funda tanto la palabra escrita cómo la no escrita, el sentido eclesiástico (*phronma ekkleiastikon*). Este

espíritu de la Revelación no puede vivir en documentos muertos, sino en los corazones vivos de los fieles como algo engendrado y propagado por el Magisterio eclesiástico, al que guía siempre el Espíritu Santo. Es la principal, la más original y preciosa herencia de lo que enseñó Jesús y de lo que enseñaron sus Apóstoles. Sólo en ella, toda Revelación adquiere su unidad, su homogeneidad y su comprensión definitiva» (*Das Wesen des Katholizismus*, ed. 7.ª, 1934, 185).

Una ventaja decisiva de la *Escritura* es la *inspiración;* es decir, el considerar a Dios como su autor principal y, por tanto, el no contener error alguno. Tendrá además mayor *claridad, comprensibilidad, determinación* y *visibilidad*. Constatar el contenido de la Tradición es algo más dificultoso que hacerlo con el contenido de la Sagrada Escritura. No tenemos dificultad en admitir que la Sagrada Escritura es a veces difícil y oscura, ya que da testimonio del gran misterio de Dios. Por eso aparecerán interpretaciones divergentes y aun contradictorias, y por eso se hace más necesaria la interpretación objetiva. No obstante el sentido esencial de la Escritura, puede ser reconocido espontáneamente—sin que sean necesarias determinadas investigaciones—por la fe sencilla del creyente dispuesto a admitir las revelaciones divinas.

A la Sagrada Escritura debemos especialmente la *imagen de la naturaleza humana de Cristo*. Möhler escribe: «Sin Escritura careceríamos de la forma original de las Palabras de Cristo; no sabríamos cómo hablaba. Yo puedo decir de mí mismo: no quisiera seguir viviendo si no le oyese hablar» (*Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus*, 1825, 55).

Sin embargo, las ventajas de las Escrituras no deben hacernos olvidar que también ella habla de Dios mediante analogías, imágenes y símbolos; que también ella es una parte del edificio fragmentario que un día cederá su puesto al edificio perfecto (*I Cor.* 13, 9 y sigs.). La Sagrada Escritura, lo mismo que la Iglesia a la que pertenece, es también escatológica. Dejará de existir cuando desaparezca el tiempo pasajero, a pesar de que ahora la consideramos, por ser Palabra de Dios, como algo eterno. La palabra escrita dejará de ser necesaria cuando el Espíritu Santo, y en El el Padre Celestial, hablen cara a cara con su Pueblo, al que mientras dura el tiempo sólo le hablan mediante la Escritura.

§ 20

Los grados teológicos de certeza y las censuras

Los diversos *grados de seguridad* son diferentes según lo sean los objetos de las promulgaciones doctrinales eclesiásticas a que corresponden. Los principales son los siguientes:

a) *Propositio de fidei.*—Tales son los dogmas y aquellas verdades indudablemente reveladas, aunque la Iglesia no las haya propuesto aún como verdades de la Revelación; tales son las «verdades científicas», definidas con infalibilidad por el Magisterio eclesiástico.

b) *Propositio fidei proxima.*—Son las proposiciones que, según la opinión de casi todos los teólogos, se hallan formalmente (es decir, en lo que se refiere a su sentido) en las fuentes de la Revelación, pero que la Iglesia no las ha puesto expresamente como verdades de la Revelación.

c) *Propositio theologice certa* («ad fidem pertinens»).—Son proposiciones íntima y estrechamente ligadas al dogma, afianzándose con éste su carácter de verdad.

d) *Sententia communis.*—Son proposiciones comúnmente representadas por la mayoría de los teólogos.

Con el nombre de *censura teológica* (a diferencia de la canónica) se designa el grado según el cual la opinión se desvía de la doctrina eclesiástica. Las principales censuras son las siguientes:

a) *Propositio haeretica.*—Son las opiniones opuestas directamente a un dogma (no hay que confundirla con el pecado de herejía: afirmación *obstinada* de una sentencia u opinión herética).

Herejía, en cuanto a doctrina, es «una separación de la Iglesia de Cristo, con tendencia a convertirse en Iglesia; surge de la falta de fe (duda), tiende hacia la incredulidad total y se forma desligando una verdad particular del organismo de la Revelación» (Brosch, *Das Wesen der Häeresie*, 1936, 112). La herejía, ordinariamente, no niega el conjunto total de las verdades de la Revelación, sino que destaca con exclusivismo una verdad de ella, negando otra verdad u otras afines o relacionadas con esa verdad; sin embargo, admite la divinidad de Cristo, la actividad divina en

estas acciones. La Iglesia, por lo común, rechaza inmediatamente y con toda energía las proposiciones heréticas, manteniendo así pura la conciencia de la fe. De esta manera puede crearse una mentalidad anti-gnóstica, anti-arriana, anti-luterana y anti-modernista. Bajo los auspicios del Espíritu Santo, queda corregida esa desviación circunstancial del equilibrio que es motivada por los sucesos históricos y exigida por la necesidad de combatir de una manera efectiva la herejía. A veces esto puede durar mucho tiempo, tanto como sea necesario para que el peligro se aleje de los creyentes y éstos no sean inficionados por el error herético. En el momento oportuno los elementos de verdad afirmados de una forma unilateral en la herejía, podrán ser admitidos—luego de revisados—en el seno de la doctrina eclesiástica verdadera; sólo entonces es cuando adquieren la auténtica importancia que les corresponde en el organismo de la Revelación (K. Adam, *Das Wesen des Katholicismus*, ed. 7.ª, págs. 187 y sigs.).

b) *Propositio haeretiae proxima.*—Son las opiniones que se oponen directamente a una *propositio fidei* próxima.

c) *Propositio haerisima sapiens.*—Son proposiciones que podrían tener un sentido ortodoxo, pero que, dadas las circunstancias, han de ser consideradas como heréticas.

d) *Propositio erronea.*—Son proposiciones opuestas a una «verdad católica».

e) *Propositio temeraris.*—Son proposiciones que, sin razón suficiente, se desvían de la *sententia communis.*

La Iglesia puede definir con infalibilidad el grado teológico de una verdad y la censura teológica correspondiente a una opinión falsa.

Se trata de una decisión doctrinal infalible cuando el contexto natural permite reconocer que la Iglesia se ha propuesto emitir un fallo infalible. Puede éste presentarse bajo la forma de anatematismo, canon, símbolo o profesión de fe. En la exposición positiva de una verdad, exclusivamente la decisión eclesiástica propiamente tal constituye un juicio doctrinal infalible y no el fundamento o las explicaciones concomitantes a esa decisión. (Al *Syllabus* de Pío IX no le corresponde infalibilidad en cuanto tal, pero todas las proposiciones condenadas han de ser rechazadas en el sentido propuesto por la Iglesia y según el grado de su condenación).

§ 21

La fe como fundamento cognoscitivo de la Dogmática: su esencia

1. En la fe y con la fe damos una respuesta a las revelaciones de Dios propuestas y garantizadas por la Iglesia que se hallan contenidas en las fuentes de la Revelación. Fe es el acto mediante el cual la ciencia dogmática capta su objeto, para investigarlo y exponerlo científicamente. La fe y la razón iluminada por la luz de la fe son, como hemos visto, un órgano del conocimiento. Por eso tenemos que tratar de la fe en estas disquisiciones preliminares. Nos limitaremos al estudio de lo que exigen los problemas de introducción y otros temas relativos a la fe—por ejemplo, el hecho de que es un don de la gracia, su necesidad para la Salud, su capacidad redentora—se examinarán en el tratado consagrado a estudiar la vida divina. Los otros problemas relativos a la fe teológica tienen que ser examinados por la Teología fundamental o por la Teología moral.

2. El Concilio Vaticano define la fe diciendo que es una capacidad sobrenatural (*virtus*) mediante la cual, impulsados y ayudados por la gracia divina, consideramos como verdadera la Revelación de Dios, estribando ello no en que percibimos la verdad eterna de las comunicaciones divinas con la luz natural de nuestra razón, sino que es la autoridad de Dios la que se revela—que no puede engañarse ni engañarnos—la que nos impulsa a hacerlo (sesión 3.ª, cap. 3, D. 1789). Es, pues, la fe un asentimiento libre, operado por Dios—Verdad primera—, mediante la cual profesamos la automanifestación de esa primera y suprema verdad, que trasciende de la capacidad comprensiva de la razón humana. El hombre, al confesar la verdad personal que se manifiesta a sí misma en la Revelación, se somete a ella y tiene que someterse porque esa Verdad, debido a su peculiar veracidad, posee el derecho de exigir tal sumisión del espíritu humano. De esta forma, Dios instaura entre los hombres, mediante la Revelación, *su Reinado como Reinado de la Verdad*. El hombre realiza el Reino de Dios en la historia humana al reconocer esa *Verdad-Persona* que se digna revelarse.

3. La fe es un don de Dios, una acción del espíritu humano

motivada por el Espíritu Santo, y, por tanto, *sobrenatural*. Sólo con una capacidad de visión sobrenatural se podrá confesar la Revelación sobrenatural, ya que exclusivamente una elevación y formación sobrenaturales pueden establecer la justa relación que ha de mediar entre órgano del conocimiento y objeto cognoscible. La criatura no cuenta entre sus dones naturales con el órgano capaz para reconocer la realidad de Dios que se manifiesta en la Revelación sobrenatural; está aún más privado de ella de lo que le falta a un ciego para contemplar un cuadro, o de lo que le falta al que no entiende nada de música para apreciar una melodía. La actividad sobrenatural del Espíritu Santo ilumina los ojos del hombre a fin de que puedan percibir esa realidad de Dios. Si faltara esa actividad, podríamos tal vez oír el mensaje de Dios, pero no comprenderíamos debidamente su sentido. Sobre todo, no podríamos reconocerlo como un testimonio de realidad (v. la exposición del Bautismo).

4. El mensaje de Dios es percibido y confesado por medio de la *razón iluminada por la luz de la fe*. Ella es el órgano con el que el hombre percibe ese mensaje, la Palabra de Dios, una vez que se decide a admitirlo. A través del órgano auditivo-espiritual, la Palabra de Dios penetra en el yo humano. El hecho de que sea realmente admitida o de que se le cierre la entrada, depende únicamente de la decisión de la voluntad, mejor dicho, del yo humano total, en el que la voluntad es potencia principal. Sirvámonos en esta ocasión del lenguaje de la Sagrada Escritura: depende del corazón, cuando el hombre se somete en su yo personal a la llamada que le dirige la Palabra de Dios, tendiendo así hacia la realidad manifestada en la Revelación. Entonces es cuando pronuncia su «sí» con el órgano que sirve para captar la realidad, con la razón. La fe, considerada desde el punto de vista de la realización psíquica, aparece como una acción de la razón causada y responsablemente querida por el hombre, ordenada por la voluntad (*actus intellectus a voluntate imperatur*. Santo Tomás de Aquino, *Summa theol.*, 2, II, q. 4 a. 2: *Credere inmediate est actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum quod propie pertinet ad intellectum*). Al afirmar que la fe es un acto de creencia, se define con ello su esencia formal; pero no se debe perder de vista el carácter analógico de esa afirmación. Sólo de esta forma podremos distinguir la fe de la actitud creyente que adopta, por ejemplo, el discípulo frente a su profesor de Historia natural; en la fe sobrenatural

Dios no ejerce funciones de maestro. La estructura de la fe sobrenatural es diametralmente distinta de la que presenta la fe natural; el fundamento de ésta se halla en el carácter social del hombre (véase lo que a continuación diremos sobre la participación de la voluntad).

5. De acuerdo con lo dicho de que la fe no es meramente una afirmación de ideas, principios o conceptos, afirmamos en ello la realidad de Dios que se reveló en Cristo. Mucho menos es la fe un impulso del corazón, un desbordamiento de energía psíquica, una acumulación de fuerzas de la voluntad, un sentimiento religioso, un sentimiento vital determinado, aunque pueda comprender en su concepto todas estas cosas. Nadie ve las realidades afirmadas en la fe, ya que ellas quedan en la oscuridad, y es sólo la autoridad de Dios quien garantiza su existencia. La fe de que nos habla la Revelación tiene un *contenido determinado*.

a) Esto es lo que patentizan los pasajes en los que la Escritura describe la fe. Jesús comenzó su predicación con las siguientes palabras: «El tiempo del Reino de Dios está cerca: convertíos y creed en el Evangelio» (*Mc.* 1, 15). Mediante la fe en él recibimos la Palabra de Dios (*Lc.* 9, 12 y sigs). Fe en el Evangelio es fe en Cristo (*Lc.* 18, 8). Hijo de Dios vivo (*Mt.* 16, 16). El que cree en Cristo no se perderá, sino que obtendrá la vida eterna (*Io.* 3, 15-17, 36). El que cree en el Enviado del Padre, ejecuta la obra de Dios (*Io.* 6, 29). Fe en Jesús es el único camino de la salvación y de la vida; por eso no tienen remedio aquellos contemporáneos de Cristo que por obcecación o por maldad se obstinaron en no querer ir por ese camino y por lo que la muerte les sorprenderá en su pecado (*Io.* 8, 24). Cristo es la Resurrección y la vida; quien cree esto no morirá eternamente, sino que seguirá viviendo aunque haya muerto (*Io.* 11, 25 y sigs.). Mediante la fe en el Evangelio se obtiene la Salud y la Redención (*Mc.* 16, 16).

A las enseñanzas de Cristo corresponden las conversiones despertadas por El en sus discípulos. Felipe bautiza al tesorero y dignatario de la Reina de Etiopía, precisamente cuando éste confiesa: «Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios» (*Act.* 8, 37). San Pedro predica en Cesarea: «A éste (a Cristo) rinden testimonio todos los Profetas anunciando que por su nombre recibe remisión de los pecados el que cree en El» (*Act.* 10, 43). Lo mismo enseña San Pablo acerca de Silas y carcelero de Filipo (*Act.* 16, 30 y sigs.). Más

aún, todo el Evangelio de San Juan está escrito para que los que lo lean lleguen a creer que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y que creyendo esto obtengan en su nombre la vida (*Io.* 20, 31). Esta fe es la que emancipa al hombre de una sujeción puramente mundana y lo liga íntimamente con Dios (*I Io.* 5, 1-5): «Todo el que cree que Jesús es el Mesías de Dios, ha nacido; y todo el que ama al que engendró, ama también al que ha nacido de él. En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios, cuando amáremos a Dios y pusiéremos por obra sus mandamientos. Porque este es el amor de Dios: que guardemos sus mandamientos, y sus mandamientos no son pesados. Pues todo el que ha nacido de Dios, vence al mundo; y esta es la victoria que venció al mundo: nuestra fe. ¿Y quién es el que vence al mundo sino quien cree que Jesús es el Hijo de Dios?» Según el testimonio de San Pablo (*Hebr.* 11, 1-3): «Es la fe una convicción de las cosas que se esperan, argumento de las que no se ven. Pues por ella merecieron testimonio favorable los antepasados. Por la fe entendemos haber sido los mundos aparejados por la palabra de Dios, de suerte que no de cosas que estuvieran a la vista ha sido producido eso que se ve». Mediante la fe, llegaremos a comprender el misterio radiante de Cristo (*Eph.* 2, 8), la redención en Cristo Jesús (*Rom.* 3, 22 y siguientes). Se salvará el que con la boca confiesa que Cristo es el Señor y el que con el corazón cree que Dios le resucitó de entre los muertos (*Rom.* 10, 8 y sigs.). El mundo, a pesar de su sabiduría, no pudo comprender la sabiduría de Dios; por eso Dios quiso salvar a los hombres mediante su mensaje a quienes creen en El, es decir, mediante el mensaje de Cristo, el mensaje de un crucificado (*I Cor.* 1, 21 y sigs.). La fe en Cristo es fe en la verdad y la realidad (*II Thess.* 2, 13). La importancia trascendental de esto aparece con gran claridad cuando se nos dice que la credulidad es en vano dedicarse al estudio de fábulas y mitos. San Pablo escribía a Timoteo (*I Tim.* 1, 3 y sigs.; *II Tim.* 4, 4): «Conforme te encargué que permanecieses en Efeso, mientras yo partía para Macedonia, para que intimases a ciertos hombres que no enseñasen otras doctrinas ni prestasen atención a fábulas y a genealogías interminables, cosas esas más a propósito para promover disputas que no para realizar los designios de Dios, que se apoyan en la fe; hazlo como lo dije». El mismo Pablo (*Tít.* 1, 10, 14) dirige a su discípulo Tito estas sinceras palabras: «Porque hay muchos insubordinados, vanos charlatanes y seductores, mayormente los de

la circuncisión, a quienes es preciso tapar la boca; hombres que revuelven casas enteras, enseñando lo que no se ha de enseñar, por codicia de sórdida ganancia. Dijo uno de los de su tierra, estimado por ellos como profeta suyo: Cretenses, siempre embusteros, malas bestias, panzas holgazanas. Este testimonio es verdadero. Por esta causa, repréndelos severamente, para que se conserven sanos en la fe, no dando oídos a las fábulas judaicas y a preceptos de hombres que vuelven sus espaldas a la verdad».

b) La formación de los símbolos de la fe, junto con el establecimiento del catecumenado y su instrucción en determinadas verdades, demuestra que en la *época de los Santos Padres* la fe era considerada como una fe de contenido determinado.

6. El contenido de la fe cristiana lo constituye el orden sobrenatural y el estar este orden orientado hacia Cristo. Este contenido *lo distingue esencial y fundamentalmente de cualquier otro acto religioso.* Como Cristo no es uno más entre los muchos redentores (véase Cristología), así también la fe cristiana no es una más entre las experiencias y actividades religiosas; no es un comportamiento religioso en general que podría de por sí abarcar los más diversos contenidos. La fe a que se refiere el Nuevo Testamento no es un concepto general aplicable a muchos casos particulares. Por ejemplo, a la fe cristiana, o a la fe mahometana, a la fe grecorromana o a la fe del budismo, sino que es un nombre con el que se designa algo único y especial: la respuesta que el hombre da al Dios que se revela en Cristo (R. Guardini, *Sobre la vida de la fe,* 1958, segunda edición, Rialp; y *Religiöse Erfahrung und Glaube,* en «Unterscheidung des Christlichen», 1935, 270-304).

7. No es la fe uno de los procesos que se verifican dentro de la órbita del entendimiento—como, por ejemplo, sucede con los actos del conocimiento científico natural—, sino el «sí» con que aceptamos las realidades reveladas y que no se funda en la evidencia misma de esta realidad, sino *en un acto mediante el cual nuestro yo personal se orienta hacia Dios que nos llama en Cristo.* «Este es su mandato: que creamos en el Nombre de su Hijo Jesucristo» (*1 Io.* 3, 23). Si los judíos no creen, la razón de ello no consiste en que les falte el conocimiento necesario, sino en que no tienen la voluntad de creer. Escudriñad las Escrituras, ya que creéis vosotros poseer en ellas la vida eterna; ahora bien, ellas son

las que dan testimonio de Mí. ¡Y no queréis venir a Mí para tener vida!» (*Io.* 5, 39-40). La fe es obedecer al llamamiento de Dios (*Rom.* 1, 5; 6, 17; 15, 18); en la fe quedan anulados los sofismas y la soberbia que se oponen al conocimiento de Dios; en ella el pensamiento se declara esclavo de Dios, dispuesto a obedecer a Cristo (*II Cor.* 10, 5 y sigs.). De esta forma, la fe se convierte en comunidad de vida con Cristo, y mediante Cristo en comunión de vida con el Dios Uno y Trino (v. la Cristología y el tratado sobre la gracia).

De lo dicho se deduce que, no obstante tener la fe un contenido determinado, si ha de ser viva no consiste en una mera captación noética de verdades reveladas, sino en un «sí» al Dios que se acerca a nosotros en Cristo; en un «sí» que surgiendo de una actitud obediente y amorosa frente a Dios, desemboca en el amor a Dios. El amor es precisamente el que determina el grado de fe: los diablos también creen, pero sin amor (*Jab.* 2, 19). San Pablo cuenta con la terrible posibilidad que existe al haber una fe seria, dispuesta a ejecutar actos heroicos, pero carente del amor, y dirá que esa fe no tiene valor alguno (*I Cor.* 13, 2). La fe sin amor es pura legalidad de ortodoxia, aptitudes incapaces de verificar la Salvación.

La fe auténtica, pues, se ha definido en el Nuevo Testamento como un «sí» vivo, pronunciado con respecto a Dios. Presupone la renuncia de la comprensión puramente humana del mundo y del hombre mismo; presupone la renuncia del comportamiento puramente mundano. Por eso la fe está *en contradicción con el racionalismo, positivismo, naturalismo y humanismo inmanentista y mundano.* Es cierto que también determinadas tendencias del pensamiento moderno luchan contra el racionalismo y positivismo, contra la materialización o trivialidad de la existencia que los sistemas racionalistas o positivistas fomentan (Bachofen, Nietzsche, Sorel, Chamberlain, Stefan George). Hay muchos que se esfuerzan por presentar una interpretación psicológicamente intuitiva de los misterios del mundo; muchos que buscan una expresión que simbolice la unión íntima y profunda que liga al hombre—de una cultura o tiempo determinado—con el fondo último del universo. Mas estas tentativas se mueven todas dentro de los límites del Cosmos. La fe cristiana, por el contrario, no se limita a aceptar uniones del hombre con las fuerzas y hechos intramundanos; la fe significa y establece la unión sobrenatural del hombre con el Dios

vivo. Esta trabazón conduce al hombre a un estado de vida perfecto y consumado por encima de todas las posibilidades meramente humanas; el «sí» creyente, pronunciado frente a la Revelación sobrenatural, comparte la afirmación de la dignidad y grandeza del hombre, cimentadas en Dios. Por consiguiente, la fe hace posible y asegura la verdadera autocomprensión del hombre llamado a participar en la gloria de Dios, así como el perfeccionamiento total de la misma existencia humana. El hombre, al abandonarse en la fe a Dios, experimenta lo que le falta y al mismo tiempo obtiene la supremacía existencial, la plenitud vital mediante la participación en la vida de Dios. De ahí resulta que ante Dios, y sólo ante El, el hombre encuentra su verdadera personalidad. Dado que la fe es un «sí» obediente, pronunciado frente a las automanifestaciones de Dios uno y trino, dirigido a todos los humanos, esa fe ha de tener la misma estructura en todos los hombres. No obstante, la idiosincrasia individual y étnica del creyente condiciona el modo y manera peculiares de cada «sí». La fe no depende de la estructura racial, es cierto, y esa estructura determina, sin embargo, la forma de la fe. En lo que se refiere a las profundas diferencias que existen entre las diversas modalidades de la fe, deberá consultarse a R. Guardini, *Sobre la vida de la fe*, 1958, segunda edición, Rialp.

§ 22

La razón de la fe

1. Según el Concilio Vaticano, la razón por la que asentimos al contenido del objeto formal de la fe—Revelación—*es la autoridad del Dios que se revela* (v. sesión 3.ª, cap. 3, D. 1789). Dios es un principal testigo cuya autoridad no puede ser recusada (*Io.* 3, 11; 8, 26). San León Magno nos dirá en su séptimo sermón de Navidad: «Cuando comenzamos a considerar más atentamente el misterio del nacimiento de Cristo—según el cual nació de una madre Virgen—, hay que rechazar toda cavilación humana, que siempre tantea en la oscuridad; delante de nuestra vista, iluminada por la fe, deben desaparecer las nebulosidades de la sabiduría humana. Porque divina es la autoridad que creemos; divina es la doctrina que seguimos» (sección 1.ª; BKV. I, 115 y sigs.).

2. *La autoridad de Dios se fundamenta en su incondicional hegemonía.* Por su actividad reveladora se manifiesta esa autoridad como sabiduría absoluta y suprema y como verdad o veracidad sacrosanta. Los *signos y milagros* que anuncian la Revelación no son el fundamento de la fe, sino su presupuesto y motivo. La *Iglesia* no es el fundamento de la fe, sino mediadora e intérprete de la Revelación en lo que creemos; porque la misma autoridad de Dios es la que nos obliga a ello. La fe es, pues, un acto que se realiza en el seno de la relación hombre-Dios. El creyente se somete a Dios, cuya voz escucha en el interior de su conciencia. Nadie puede exonerarle de la responsabilidad que esto implica, y nadie puede creer en su lugar. Dios, Señor del mundo y de los hombres, nos llama a cada uno de nosotros de una manera personal en la Revelación, imponiéndonos obligaciones ineludibles. Quien oye la llamada de la Revelación tiene que contestar, esto es lo decisivo, de una sola forma: obedeciendo.

§ 23

Objeto de la fe

1. *La verdad revelada por Dios y propuesta por la Iglesia* es el objeto de la fe fundada en la autoridad de Dios. Aunque todas las verdades y fuentes de la Revelación estén avaladas igualmente por el mismo testimonio de Dios, hay cierta gradación en el conjunto homogéneo que constituyen esas verdades. Cristo es el eje central de toda la verdad revelada. Este orden objetivo tiene que reflejarse en la conciencia del creyente, de manera tal que lo más central entre todas las verdades de la Revelación ocupe el centro de la conciencia de ese creyente y no sea oscurecida o suplantada por otras verdades que estén situadas en la periferia.

2. *Las revelaciones particulares* no son objetos de la fe fundada en la autoridad de Dios. La aprobación eclesiástica sólo consigna que no contienen nada opuesto a la fe y a las costumbres católicas, que hay motivos para admitirlas. Así, el que lo afirma no incurre en el peligro de superstición. Si hay signos seguros que convenzan de que tales revelaciones poseen un origen divino, han de ser admitidos con fe, fundada en la misma autoridad de Dios, por parte de los que los reciben y para quienes están destinados. Según Benedicto XIV (*D. Beatificatione et canonizatione servorum Dei*, II, 32), la aprobación de revelaciones particulares no es más

«que el permiso dado para que puedan ser publicadas, a fin de que sirvan como edificación y para utilidad de los creyentes».

Véase § 1 y 8.

§ 24

La preparación y justificación de la fe

En la vida real hay tantos caminos que conducen a la fe como hombres. Sobre este punto no se pueden establecer reglas universalmente válidas. No obstante, se pueden destacar algunos *aspectos fijos* dentro de los cuales se llega a ser creyente.

1. En primer lugar, es preciso afirmar que la fe es una *obra de la gracia;* no hay tentativas ni esfuerzos humanos que puedan engendrarla. Vano intento sería tratar de comunicar la fe por medio de pruebas racionales.

No obstante, adultos no católicos, o católicos que hayan perdido la fe, pueden ser *preparados* para creer, tanto en el terreno del entendimiento como en el de la voluntad. Iguales medios pueden servir para justificar la fe del que cree. Introducimos aquí una distinción entre el terreno del entendimiento y el de la voluntad; lo hacemos con vistas a mayor claridad, aunque las dos constituyen un todo vivo. El conocimiento ilumina la voluntad, y la voluntad, a su vez, inflama el entendimiento.

2. Preparación—respectivamente, justificación de la fe en el terreno del *entendimiento*—comprende varias realidades: *conocimiento de la autoridad de Dios, del hecho de la Revelación y del contenido de la verdad revelada.* Sólo el que conoce estas tres cosas es capaz de afirmar con un «sí» creyente la realidad manifestada en la Revelación. El conocimiento del hecho de la Revelación implica dos momentos: que Dios se reveló en Cristo y que en la Iglesia encontramos precisamente esa Revelación.

Estos hechos los demuestra la Teología fundamental o Apologética, ciencia que cumple su misión al exponer e interpretar los *signa certissima*—signos seguros—de la Revelación, capaces de ser conocidos por todos. Tales signos son los milagros y las profecías, las manifestaciones del poder y fuerza de Dios.

En multitud de ocasiones la Escritura afirma que los milagros y las profecías son signos que corroboran o testimonian la Revelación (*Mt.* 9, 1-8; *Mc.* 16, 20: *Io.* 2, 11; 5, 36; 7, 31; 9, 30-34; 15, 24; 20, 30-31). En estos casos es sobre todo Dios el que pre-

senta pruebas para demostrar la verdad y existencia de la Revelación sin dar otra razón. Orígenes escribe: «Hay una prueba especial de nuestra fe; una prueba que sólo Dios puede dar y que es infinitamente superior a la dialéctica griega y a sus pruebas. De esta prueba suprema dice el Apóstol que es argumento «del espíritu y de la fuerza» (*I Cor.* 2, 4). Argumento «del espíritu» a causa de las profecías aptas para engendrar la fe en el lector, sobre todo en los pasajes que tratan de Cristo. Argumento de «la fuerza», a causa de los milagros extraordinarios cuya realidad demuestra —además de muchas otras cosas—el hecho de que se encuentran huellas de ellos en los que han ordenado su vida según la voluntad de la Palabra» (*Contra Celsio*, libro 1, cap. 2; BKV, III, 8 y siguientes). Santo Tomás propugna idéntica doctrina (*Summa Theologica*, III, q. 43, a 1) al enseñar que la Revelación no se demuestra por razonamientos humanos, sino por las pruebas de la fuerza de Dios.

Los milagros y las obras de Dios crean *seguridad* y no mera probabilidad. Esta seguridad—debido al estado de cosas—no pertenece a un tipo, verbigracia, de conocimiento matemático; es una seguridad moral que se funda en este orden moral y excluye todo género de dudas razonables. A veces leemos en la Sagrada Escritura que Cristo no podía hacer milagros porque no encontraba fe. No quiere decir esto que la fe sea el fundamento de los milagros, sino que los milagros no son obras maravillosas y espectaculares destinadas a llamar la atención, fascinar y subyugar a los hombres. Dios, cuando obra milagros, quiere conmover ante todo el yo personal del hombre, y eso presupone siempre una actitud de buena voluntad (*Mc.* 9, 23). He aquí el alcance del argumento deducido de los milagros y de la gracia. Son los milagros capaces de sacar al hombre de su estado de indiferencia, de incitarlo a tomar una decisión en favor de la fe, de conducirle desde afuera hasta el santuario de la divina Revelación; pero no pueden llevarlo a su mismo interior. Pueden mostrar la credibilidad de la Revelación, mas sólo desde fuera y a base de su razonabilidad y de su esencia misteriosa. Pueden demostrar que la fe es conforme a la razón y obligatoria, pero no pueden engendrar esa fe (*motiva credibilitatis et credentitatis*). Sólo la fe es capaz de captar (no de comprender) el misterio íntimo de la Revelación. Los milagros y profecías son preámbulos de la fe; vienen de Dios y su destino divino consiste en acompañar a la Revelación.

La autoridad de Dios es el fundamento de la fe. En lo que Dios nos dice creemos no por razón de las pruebas que podemos aducir, sino en virtud de la misma autoridad de Dios, por ser El quien es y por su propia e íntima *autotestificación*. Nuestras pruebas de su credibilidad no son más que incentivos, estímulos; no hay prueba alguna de tal trascendencia demostrativa que, fundando en ella el acto de la fe, llegue a ser conclusión final lógicamente deducida. El creyente llega a la fe en un acto de *decisión*. El que esa decisión no sea irracional—que no sea un salto de lo oscuro a lo oscuro—es un efecto debido a las «pruebas» de la Revelación.

Pero no todos obtienen o conservan la fe a pesar de la existencia de milagros y profecías. Para explicar este hecho hemos de distinguir entre *fuerza demostrativa* y *fuerza de convicción*. El lenguaje de los milagros no se dirige sólo al entendimiento, sino también a la voluntad y al corazón; son llamadas que nos mandan hacer penitencia (*Mt.* 11, 20-24; 12, 38-42). Para un hombre de corazón impenitente, que se hace el sordo a las llamadas de Dios, los milagros serán piedra de escándalo, motivo de obcecación y no de iluminación, camino del juicio y no de la Salud. Jesús dice que son bienaventurados los que no se escandalizan de sus milagros (*Mt.* 11, 1-6). «Sólo para el hombre de buena voluntad los milagros son signos de Salud.» En estas palabras se manifiesta el doble carácter de los milagros: servir de prueba o de escándalo. Ocasión de escándalo y caída, sino de contradicción para quien se acerca a considerarlos sin buena voluntad y con corazón torcido (*Lc.* 2, 34). Para servirnos de palabras pronunciadas por Cristo, quien pertenece a un linaje perverso y adúltero (*Mt.* 12, 39) y los que tienen una voluntad tan viciada que colocados ante el milagro no buscan la gloria de Dios, sino a sí mismos, ya sea que trate de satisfacer su curiosidad, ya sea que quiera obstinarse en su orgullo religioso o en su soberbia racionalista. A quien, como Herodes, exige signos milagrosos para satisfacer su afición a las cosas espectaculares, Jesucristo no da respuesta alguna (*Lc.* 22, 8-10). Los verdaderos signos de Dios no son portentos destinados a llamar la atención. El que como los fariseos y racionalistas limitan la libertad divina de hacer milagros guiándose según las normas del poder del hombre, para ellos los signos milagrosos serán motivo de mayor ceguera, a causa de la ceguera de su propio corazón (*Mc.* 3, 5). Los fariseos, porque se atenían a la comprensión humana de la ley (*Mt.* 12, 9-14; *Mc.* 3, 1-6; *Lc.* 6, 6-11; *Io.* 9, 16);

los racionalistas, porque hacían alarde de su concepto racional de Dios y los signos milagrosos no podían ser captados por su razón (Söhngen, *Wunderzeichen und Glauba,* en «Catholica», 4, 1937, 154-164; en lo que venimos diciendo hasta ahora en este párrafo hemos seguido a menudo los razonamientos expuestos por Söhngen en el artículo citado).

La obcecación puede llegar a adoptar terribles formas. Sólo así podría demostrarse el hecho de que el Sanedrín judío decidiera matar a Jesús para que todo un pueblo no creyera en El a causa de sus milagros (*Io.* 11, 46-59); para decidirse a matar a Lázaro, a quien Jesús había resucitado de entre los muertos, porque muchos judíos «iban y creían en él» (*Io.* 12, 10-11).

Así como hay muchos que no se dejan convencer del hecho de la Revelación por las pruebas que la Teología fundamental, como ciencia teológica, deduce de los milagros y de las profecías, de forma que esa prueba no les impulsa a decidirse a creer; o también el estímulo que induce a creer puede provenir de motivos de por sí lógicamente rectos, pero cuya eficacia concreta se debe psicológicamente a predisposiciones naturales o aptitudes psíquicas de una persona determinada (el testimonio de los padres, el sentimiento de seguridad, satisface las ansias de verdad y amor, plenitud de vida en la Iglesia, elevación moral, bellezas de la liturgia, consuelo en la hora de la muerte, sentido de la existencia, orden social, etc.).

Los católicos a quienes el bautismo les dotó del órgano de la fe (*lumen fidei*), que reciben continuamente la fe de la Iglesia y viven en la fe de la Iglesia, no pueden dudar nunca con razones *objetivamente válidas* del hecho de la Revelación (*Vaticanum,* sección 3.ª, cap. 3, D. 1794; prop. 6, D. 1815). Es un dogma. Dios es la fuente de la ciencia y de la fe; entre ambas no puede existir colisión alguna y las aparentes contradicciones provendrán o de falsas interpretaciones de la Revelación o de teorías científicas erróneas y no suficientemente fundadas. Es cierto que a veces se pueden presentar dificultades. Dios—totalmente distinto de la criatura—y naturalmente la Revelación que nos conduce a lo íntimo de su propia vida, podrá parecernos a menudo extraña y desconcertante. Tales dificultades y tensiones las debemos considerar como lucha necesaria, como una carga ineludible; pero desaparecerán con tanta más facilidad cuanto más nos esforcemos por apropiarnos internamente la Revelación de Dios. En el terreno de lo

humano pueden ser comparadas, para explicarlas de alguna manera, con las luchas que aparecen en todo tipo de relaciones netamente humanas.

Según el parecer de muchos teólogos, el Concilio Vaticano no sólo definió el dogma de que los católicos no pueden tener nunca motivos objetivamente válidos para dudar o abandonar la fe, sino también que los católicos no pueden tener nunca motivos subjetivamente fundados. Es decir, que la duda y la apostasía son siempre culpables, ya sea que la culpa se halle en el acto mismo de la apostasía, ya sea que el origen deba buscarse en el descuido de los deberes impuestos por la fe (descuido que precederá a la duda o a la apostasía). La mayoría de los teólogos se sienten inclinados, no obstante, a admitir que se pueden considerar como excepciones los casos en que un creyente, sin culpa propia, haya incurrido en dificultades anormales. Pueden darse casos en los que católicos «incultos»—si nos es permitido usar tal vocablo empleado en las deliberaciones del Concilio Vaticano, a pesar de ser personas cultas bajo otros puntos de vista—no llegaran jamás a comprender la verdadera esencia del Cristianismo, su estructura interna, su sentido y finalidad, conociendo sólo cosas aisladas de la fe; estos hombres pueden comenzar a dudar del hecho de la Revelación, debido a circunstancias personales, sin tener por ello culpa alguna (Granderath, *Constitutiones dogmaticas Oecumenici Cocii*, 61 y siguientes). Tal es la justa interpretación del Concilio, mantenida por la mayor parte de los teólogos; por lo demás, cada uno está obligado a obrar según su propia conciencia (aunque ésta se deba formar de acuerdo con los dictámenes de la Revelación).

3. En el terreno de la *voluntad* el acto de la fe se prepara, se asegura, de dos maneras: *aplicando* el entendimiento a la consideración de los motivos de credibilidad, y *eliminando los obstáculos que en el terreno de la voluntad se oponen a la fe* (orgullo, pasión, prejuicios, superficialidad). Ambas funciones de la voluntad van íntimamente entrelazadas. Sólo cuando el hombre esté dispuesto a reconocer una realidad superior a sí mismo, y, por consiguiente, cuando renuncia él a ser norma absoluta a su propio pensar y obrar, podrá tener en cuenta la posibilidad de una Revelación sobrenatural y consagrarle su atención. Estar dispuesto a encontrar a Dios—voluntad de encontrarle—es el mejor estímulo que nos induce a considerar el misterio de Dios manifestado por la Revelación. La entrega en manos de Dios—acto mediante el cual nos

decidimos de antemano a aceptar la fe—es una fuerza inicial estimulante, pero no se halla sólo al principio del camino que conduce a la fe: acompaña y penetra continuamente el pensamiento, hasta el mismo momento en que se consuma el acto de fe; ni aun entonces deja de existir, sino que se une con la fe del hombre con fuerza capaz de mantenerle en un estado de movimiento hacia Dios. Cuanto más dispuestos estamos a escuchar la voz de Dios, tanto más viva y clara resuena esa voz. El amor nos abre los ojos para que veamos su claridad y su vitalidad; por otra parte, los progresos del conocimiento aumentan y fortifican el mismo amor.

Resulta, pues, que la voluntad es una potencia decisiva del espíritu humano en lo que concierne al desarrollo de la fe y a la superación de los peligros que pueden amenazarla. Para que la fe pueda subsistir, el yo humano tiene que renunciar a su orgullo entregándose a Dios. Esta renuncia no es un abandono del propio ser; el que la lleva a cabo se gana a sí mismo en Dios. La fe en Dios comprende la fe del hombre en sí mismo, la fe en su yo elevado en Dios y por Dios a la gloria de la vida divina (v. H. Kalthoff, *Glauben und Wissen bei Friedrich Schlegel,* 1939, 31-56).

Cristo mismo enseñó que la Revelación, mediante actividades adecuadas de la voluntad, adquiere una confirmación de importancia trascendental, al decirnos: «Mi doctrina no es mía, sino de aquel que me envió. Quien quisiere cumplir su voluntad, conocerá si mi doctrina es de Dios o si Yo hablo por mi propia cuenta» (*Io.* 7, 16 y sigs.). Por tanto, quien cumple la voluntad de Dios, tiene capacidad para reconocer el origen divino de la doctrina de Jesús, precisamente por el parentesco espiritual que le vincula a Dios. Los oyentes de Jesús fueron incapaces de reconocer ese origen, por no tener afinidad alguna con Dios. «Sólo el que esté dispuesto a cumplir la voluntad de Dios, es capaz de reconocer lo divino donde quiera que se le presente. El Sol sólo se refleja en lagos tranquilos y claros de la montaña; las aguas desbordadas y agitadas no reflejan su imagen clara e inmaculada» (F. Tillman, *Das Johannesevagelium,* 127).

Los judíos se obstinaron en no admitir la fe, como dijo Cristo, porque no amaban ni buscaban la gloria de Dios, sino la suya propia (*Io.* 5, 41-45). Cristo es de arriba, ellos de abajo; ellos, hijos de este mundo, y Cristo no (*Io.* 8, 23); porque sienten interés sólo hacia las cosas de este mundo, y, además, orgullo de descender de Abraham; orgullo a fin de cuentas, de sangre, de abolengo (*Io.* 8,

33-41). Presupuesta esta actividad moral, son inútiles toda clase de enseñanzas, avisos y amonestaciones. Es tiempo perdido el empleado en hablar con ellos (*Io.* 8, 25). Odian y rechazan a Cristo —aun reconociendo su pureza de costumbres—, no sólo porque Dios no es ya el padre de ellos, sino porque son directamente hijos del demonio. «Si Dios fuera vuestro padre, me amaríais a mí, porque yo de Dios salí y he venido; pues no he venido de mí mismo, sino que El me envió. ¿Por qué no reconocéis mi habla? Porque no estáis en disposición de oír mis palabras. Vosotros tenéis por padre al diablo y deseáis cumplir los deseos de vuestro padre. El era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad porque no hay verdad en él. Cuando habla la mentira, habla de su cosecha, porque es mentiroso y padre de la mentira.» Cuando habla la mentira, habla de lo que le es propio: él es mentiroso (*Io.* 8, 42-44). Tillmann escribe (*o. c.*, 146) lo que sigue: «Los judíos tenían que considerar la palabra de Jesús como un lenguaje extraño; la razón de esto hay que buscarla en la actitud misma de los judíos. No pueden comprender sus palabras porque no les habla en su lengua materna. Carecen de los órganos apropiados para aceptar las ideas, la doctrina y la verdad de Jesús». Los judíos no podían creer en El a causa de la ceguera y del endurecimiento de sus corazones (*Io.* 12, 37-40). De lo dicho resulta que, según la Escritura, la fe y la incredulidad no se fundan en la mayor o menor agudeza de ingenio, sino en actividades psicológicas o morales, en la decisión de la voluntad. Por eso, la incredulidad no puede ser refutada de un modo eficaz sólo con razones convincentes—aunque sus afirmaciones puedan ser rebatidas—, sino que ha de ser suprimida transformando los sentimientos del corazón. En último extremo, tenemos que confesar que acerca de los problemas de la fe y la incredulidad flota el misterio resplandeciente y oscuro de la predestinación divina (*Io.* 12, 37-40).

§ 25

El análisis de la fe

1. Desintegrar el acto de fe reduciéndolo a sus únicos componentes (motivos, razones) es lo que constituye el «análisis de la fe»; responder a la pregunta, ¿por qué cree el creyente? Esta pregunta, entresacada del organismo constituído por la fe viva, se nos

ha presentado como entrega en las manos de Dios; como aspectos pertenecientes a la esfera del entendimiento: el saber de la fe. A la cuestión antes propuesta—una de las más difíciles de la Teología—se podría responder: el creyente cree a causa de los motivos de credibilidad. Mas entonces aparece la fe como una consecuencia lógicamente deducida de evidencias anteriores, y esto equivaldría a destruir su íntima esencia. También se podría contestar: el creyente cree en virtud de la autoridad de Dios. En este caso surge una nueva dificultad: ¿de qué modo podemos cerciorarnos de la autoridad de Dios? Entresacaremos sólo tres de las tentativas de solución propuestas por los teólogos.

2. Las dos primeras están de acuerdo al afirmar que el asentimiento de los creyentes es un acto doble que comprende la afirmación directa del fundamento de la fe (objeto formal) y el reconocimiento mediato y subsiguiente del objeto de la fe. Según ambas opiniones, la afirmación del objeto de la fe depende del conocimiento sobre el fundamento de la fe misma.

a) La primera teoría (defendida sobre todo por Suárez, muerto en 1617) afirma que la autoridad de Dios—objeto formal de la fe—es creída inmediata y directamente. Dios, al mismo tiempo que la Revelación de una verdad, manifestó que revelaba algo y que lo que revelaba era verdadero. Por consiguiente, el acto de fe implica tanto reconocimiento del hecho de la Revelación y veracidad de Dios, como reconocimiento de un contenido determinado. El reconocimiento de la autoridad de Dios, como fundamento de la fe, se verifica directa e inmediatamente, sin relación alguna a otra cosa. El reconocimiento del objeto de la fe, temporalmente simultáneo y lógicamente posterior, se funda en la autoridad de Dios. La certeza en la fe radica en una certidumbre de fe. Suárez afirma que es un misterio el hecho de que la autoridad de Dios sea creída en virtud de sí misma. El carácter sobrenatural de la fe queda bien explicado por medio de esta teoría; pero la afirmación de que el fundamento de la fe sea creído en virtud de sí mismo, implica una grave dificultad. En la fe se afirma una verdad, no en virtud de sí misma, sino por un motivo que está fuera de ella misma. Aparentemente, es una teoría que se esfuerza por explicar el carácter sobrenatural de la fe sin resaltar debidamente los presupuestos naturales de la fe y el conocimiento de la actividad reveladora de Dios.

b) La segunda teoría (representada por Lugo, muerto en 1660, y por Franzelin, muerto en 1885), se distingue de la anterior por afirmar que la autoridad de Dios que se revela no es objeto de fe (ya que es evidente de una manera mediata igual que los supremos axiomas del conocimiento), así como la veracidad de Dios (cuya evidencia se deduce de los conceptos «Dios» y «veraz»). El hecho de la Revelación, dirán, está evidentemente demostrado por los signos que atestiguan la Revelación (milagros, influencias morales sobre los creyentes). Esta evidencia llega a ser sobrenatural, ya que la gracia le comunica un perfeccionamiento último. Se puede objetar contra esta teoría, que según ella la fe depende demasiado de evidencias humanas, quedando con ello su carácter sobrenatural expuesto a peligros. Al parecer, convierte la evidencia en principio básico de toda clase de conocimientos de fe en el terreno teológico, igual que Descartes convierte la evidencia en principio del filosofar dentro del terreno filosófico.

3. La tercera teoría (representada con algunas diferencias por Newman y Scheeben) puede exponerse así: el fundamento de la fe no es evidente y tampoco es creído; lo reconocemos en virtud solamente de motivos dignos de credibilidad. El conocimiento de estos motivos, sin embargo, no es la razón en la que se fundamenta la fe; no va incluída en el acto de fe, sino que le precede. El acto de fe no es un acto doble, sino *simple*, y se refiere únicamente al objeto de la fe. El *fundamento de la fe* es la autoridad de Dios conocida por todos y formando parte de nuestros conocimientos reflejos; de ninguna manera es el conocimiento *de la autoridad de Dios. Este es exclusivamente un presupuesto necesario,* anterior a la fe, pero no el motivo de nuestra confianza, de nuestra confianza en la autoridad de Dios. Así, pues, ese conocimiento queda relegado a segundo plano cuando cumple verdaderamente su misión: preparar la fe. Mejor dicho, se funde con el acto de fe preparado y no efectuado por prestar servicio a la fe, en tanto que pone a su disposición su propia capacidad visual. La fe misma es una entrega *personal y confiada* mediante la cual nos entregamos al beneplácito del Padre celestial. Se pueden distinguir dos clases de fe: una científica (*fides scientifica*), que es creer en las afirmaciones de un testigo por estar uno convencido de su ciencia y veracidad, y la *fe de autoridad* propiamente tal (*fides autoritatis, fides simplicis autoritatis*), que es la prestada al creer en un testigo

por su dignidad personal, conocida, y de la que uno está plenamente convencido. Por ejemplo, la fe del niño que cree lo que le dice su madre. En esta segunda clase de fe, el motivo y la norma es la dignidad del testigo conocido y presente en nuestra conciencia. Sólo esta segunda clase de fe es la que Dios se merece y la que corresponde a la absoluta dependencia en que nos hallamos los hombres, criaturas, con relación a El. Si creemos, teniendo sólo en cuenta lo que nos demuestran las pruebas de la credibilidad acerca de Dios, entonces no creemos propiamente en Dios y su Palabra, sino que creemos en su propio conocimiento.

Esta interpretación de la fe es la más clara y comprensible, a pesar de la oscuridad que comporta, ya que toma en serio nuestra dependencia con relación a Dios y la primacía del mismo Dios con respecto al hombre. Sería falso decir que es irracional; en efecto, la fe es siempre una decisión de la voluntad libre, un comienzo de nueva vida, una existencia en comunión con Dios. Por consiguiente, nunca podrá ser explicada de una manera racional y exhaustiva; esto sucedería si la fe no fuera más que una afirmación de ideas y proposiciones. Entonces se podría conocer su formación y estructura íntimas. En realidad, fe es encuentro personal entre el yo humano y el Tú divino, y en todas las relaciones entre el yo y el tú hay algo que escapa siempre a la razón. En ello radica el misterio de la persona. El cumplimiento de tales relaciones presupone valor y decisión iniciales. El que se atreve a decidirse adquiere una certeza que no depende de conocimientos anteriores, sino que se funda en el encuentro del yo con el Tú; es decir, en el acto de fe.

§ 26

La función de la Dogmática

1. Según expusimos en otro lugar, a la ciencia teológica corresponde una doble función: la histórico-explicativa y la filosófico-especulativa. La Teología dogmática tiene también que cumplir con esta doble función, que en el caso presente, debido al carácter de la dogmática, experimenta una modificación. De acuerdo con ella, el trabajo científico encomendado al teólogo dogmático puede considerarse bajo dos puntos de vista:

Uno, trabajo histórico-positivo, debiéndose tener en cuenta nuevamente estos aspectos:

a) La Dogmática tiene que constatar el contenido de la Revelación a base de las doctrinas de la Iglesia. Adoptando como punto de partida las enseñanzas doctrinales eclesiásticas de su tiempo, la teología dogmática examina las doctrinas de la Iglesia a lo largo de los siglos pasados. Para hacer esto, deberá contar tanto con las decisiones doctrinales solemnes de la Iglesia, como con las generales y cotidianas, aunque es cierto que las primeras se puedan conocer con mayor facilidad que las segundas. De esta manera, fija y constata la enseñanza eclesiástica total, ateniéndose al significado literal y al sentido.

En lo que concierne a cada una de las proposiciones mediante las cuales la Dogmática expone el contenido de la Revelación, han de ser indicados los grados de certidumbre. El cumplimiento de esta función parcial es, sin embargo, de singular importancia, ya que es preciso no confundir Revelación y verdad católica segura, con las teorías teológicas, explicaciones u opiniones piadosas.

b) La Dogmática debe mostrar que las doctrinas enseñadas y creídas por la Iglesia constituyen el contenido de la «Santa Tradición»; es decir, Sagrada Escritura y de la Tradición oral en su sentido estricto. Esta comprobación no se destina a incrementar o asegurar la certeza de fe originada por las enseñanzas del Magisterio eclesiástico. Para el fiel la prueba última de la existencia y validez de toda verdad revelada tiene que encontrarse en las enseñanzas de ese Magisterio. La comprobación mediante la cual el teólogo dogmático muestra que la doctrina eclesiástica se halla en la Escritura y en la Tradición, sólo *dan vida, enriquecen,* completan y ponen de manifiesto la *plenitud de la Revelación total.* La exposición de la Escritura y de la Tradición—las dos fuentes entregadas por la Iglesia al teólogo—de un determinado contenido de la fe, es principio de vitalidad por ser una verdad que brota de la Vida. En efecto, la Escritura y la Tradición son la expresión, la concretización de la fe de Salvación en que se encuentra un hombre si está unido a Cristo. Hay que añadir que en las dos—especialmente en la Escritura—opera el Espíritu Santo, principio de la vida sobrenatural. La Teología dogmática vitaliza y enriquece las decisiones doctrinales de la Iglesia—expuestas en fórmulas abstractas y bien delineadas en lo conceptual—, mostrando la imagen de Cristo tal como nos la presenta y transmite la Sagrada Escritura. De esta manera patentiza que en las enseñanzas del misterio sigue viviendo y operando, en su aparición, palabra y obras;

pone de manifiesto que las enseñanzas de la Iglesia son la interpretación auténtica, acomodada a las circunstancias de un tiempo dado de la Revelación histórica de Dios. Este procedimiento *destaca la dependencia, más aún el encadenamiento que reina entre el hecho histórico de la Revelación y las enseñanzas doctrinales de la Iglesia, expuesta por lo general mediante conceptos filosóficos.* La Teología dogmática pone de relieve un estado de cosas en que el creyente cree de antemano, pero que puede comprobar examinando el trabajo de esa Teología. Puede convencerse que la doctrina eclesiástica no es un producto arbitrario y humano; no se funda, como las otras verdades, en evidencias humanas, sino su fundamento es el mismo hecho histórico de la Revelación divina.

aa) Concede a la Sagrada Escritura, en virtud de su excelencia en otro lugar señalada, al exponer la Tradición Sagrada la primacía sobre esa Tradición entendida en sentido estricto. No obstante, de muchos dogmas y verdades católicas seguras, como se puede encontrar que pertenecen al contenido de esta Tradición, conviene observar que en lo referente a las *pruebas tomadas de la Escritura* el Antiguo Testamento no es más que la preparación y anuncio del Nuevo. El texto comprobatorio es el de la *Vulgata.* No obstante, también el texto original deberá ser consultado. En la interpretación de la Sagrada Escritura hay que atenerse a las normas propuestas por el Magisterio eclesiástico, aplicando también las reglas de la *exégesis científica.* Los textos de la Escritura deben ser citados teniendo en cuenta el contexto, y de la manera más completa posible.

bb) La exposición de la Tradición oral ha de atenerse también a las enseñanzas eclesiásticas relativas a ella. En cada caso particular hay que mostrar que la enseñanza eclesiástica se apoya sobre el testimonio de la Tradición oral. Hay que exponer el alcance de ese mismo testimonio; especialmente, es preciso hacer constante referencia a las doctrinas de los Santos Padres, y en estos casos se debe emplear un procedimiento cronológico, teniendo en cuenta las peculiaridades y la doctrina total de cada uno de los testigos de la Tradición, encuadrándolos en el ambiente histórico-temporal en que vivieron.

2. La Teología dogmática ejerce una función filosófico-explicativa, que es lo mismo que hablar de la función escolástica de

la ciencia del Dogma. Con la ayuda de la Filosofía hay que llegar a una interpretación más profunda de las verdades de la Revelación. Nunca se debe perder de vista el carácter histórico de la Revelación, ni su carácter de misterio que ninguna criatura puede comprender, y si la Teología dogmática se esfuerza por adaptar a las condiciones de nuestro entendimiento las verdades reveladas sirviéndose para ello de conceptos filosóficos y analogías del orden natural, demuestra, por otra parte, que posibles objeciones propuestas en nombre de la razón, o carecen de fundamento o no son en manera alguna convenientes.

Deduce esta Teología, además, nuevos conocimientos al aplicar métodos deductivo-lógicos al estudio de las verdades reveladas. De esta forma, pone de relieve la fértil vitalidad y el alcance de esa Revelación, tratando de solucionar aquellos problemas que puedan presentarle los movimientos culturales de una época, el conocimiento humano o el sentimiento de una situación dada. Finalmente, esta Teología, al comparar unas con otras las verdades de la Revelación, muestra su interdependencia orgánica. La última de sus tareas consistirá en coordinar sistemáticamente los conocimientos adquiridos por la razón creyente.

§ 27

La division de la Dogmática

Para llevar a cabo sus múltiples tareas, la ciencia dogmática tiene que servirse de procedimientos sistemáticos bien ordenados. Salvo ligeras modificaciones—acaso la principal sea la eliminación de la Teología moral—, la clasificación de la dogmática podrá atenerse a lo establecido por Santo Tomás en la *Summa Theologica*. Dado que la ciencia dogmática, igual que las otras disciplinas teológicas, considera todos sus objetos desde el punto de vista de Dios—en tanto que son Dios mismo, o en tanto que Dios es su meta o su punto de partida—podría establecerse la siguiente clasificación:

I. En la primera parte trata la ciencia dogmática de Dios, que se ha revelado para instaurar su reino entre los hombres y para establecer el orden de nuestra Salvación. Tarea de la Dogmática será examinar la unidad esencial de Dios y su trinidad personal.

II. En la segunda parte principal tratará del reino de Dios y de la Salvación humana, tal y como han sido instaurados por la Revelación.

Dios creó el mundo para que fuese el lugar y el instrumento de su actividad reveladora; para que por medio de él se instaurase el Reino y se fomentará la Salvación de las criaturas. Dios ha hecho al hombre partícipe de su vida, pero el hombre se ha sublevado contra su Señor, destruyendo la forma divina de existencia que le había sido otorgada. Cristo restablece el reino de Dios y ese orden divino alterado por la criatura. Para ello, creó una nueva comunidad: el pueblo de Dios, la Iglesia. Los miembros de este Pueblo, y además todos los seres humanos de buena voluntad, pueden vivir y gozar de una forma divina de existencia. Normalmente se le comunicará al hombre esta existencia por medio de la fe y los sacramentos, por la Palabra y signos mediante los cuales se realiza la vida del Pueblo de Dios. Esta forma de vida establecida en Cristo permanece invisible mientras dure la Historia humana, mas al fin de todos los tiempos, aparecerá en toda su gloria.

De acuerdo con lo anterior, esta segunda parte principal se subdivide en las cuatro siguientes:

1. Dios creador.

2. Dios Redentor (Persona y obra de Cristo).

3. Dios causa de nuestra Salvación en el tiempo que media entre la Ascensión y la segunda venida de Cristo (Iglesia, Gracia, Sacramentos).

4. Dios consumador (Novísimos, Escatología) (1).

(1) La edición española consta de ocho tomos. El primero contiene la primera parte de la edición alemana. La segunda parte consta de seis tomos correspondientes a las cuatro subdivisiones—tomo segundo, *Dios Creador;* tomo tercero, *Dios Redentor;* tomo cuarto, *La Iglesia;* tomo quinto, *La Gracia divina;* tomo sexto, *Tratado de los Sacramentos;* tomo séptimo, *Los Novísimos.* El tomo octavo, con el título *La Virgen María,* contiene el volumen que Schmaus dedica a la Mariología, y que, aunque en la edición alemana lleva título independiente, se encaja en el conjunto sistemático de la obra entera.

LA TRINIDAD DE DIOS

§ 28

Sentido y división del tratado dogmático de la Trinidad divina

1. La Teología dogmática no habla de Dios como lo hacen la *Ciencia de las Religiones* y la *Metafísica*. Estas ciencias nos ofrecen unos conocimientos adquiridos mediante el esfuerzo de la razón humana; para expresarnos en palabras de Pascal, declaraciones sobre el «Dios de las Filosofías». La Dogmática, por el contrario, trata de exponer la automanifestación del Dios vivo, aparecida en el semblante de Cristo, Palabra personal divina encarnada en naturaleza humana (*II Cor.* 4, 6), Palabra hecha audible en la Anunciación misma de Cristo. Por consiguiente, nos conduce a un lugar situado más allá de las fronteras del conocimiento netamente humano acerca de Dios. Al mismo tiempo, esclarece y fundamenta el conocimiento natural que podemos adquirir en torno a Dios (véase, por ejemplo, B. Schuler, *Die Gotteslehre als Grundwissenschaft oder Theitische Metaphysik*, 1942).

Los *Santos Padres* han expresado frecuentemente y con toda claridad la distinción que media entre conocimiento natural y sobrenatural de Dios. San Ireneo de Lión escribe lo siguiente (*Contra las Herejías*, IV, 20, 4; BKR II, págs. 385 y sigs.): «Ninguna de las criaturas que Dios ha hecho le conoce en toda su grandeza. Nadie de entre los antiguos, que ya han muerto, y ninguno de entre los que ahora viven han escudriñado su majestad. Pero en su amor El conoce aquél por medio del cual ha hecho todo lo que es, es decir, su Palabra, nuestro Señor Jesucristo, que en los últimos tiempos se ha hecho hombre entre los hombres, para unir el *fin* con el principio, al hombre con Dios... a fin de que el hombre pueda comprender el Espíritu de Dios y entrar en la gloria del Padre.» San Clemente de Roma recuerda a los de Corinto el don del conocimiento del Dios vivo, don debido a Cristo. «Mediante él vemos las alturas del cielo, mediante él conocemos como en un espejo el semblante sublime y hermoso del Padre, mediante él han sido abiertos los ojos de nuestro corazón, mediante él se abre para recibir la luz nuestro entendimiento ignorante y oscuro, mediante él

el Señor ha querido que gustasemos del saber inmortal» (36, 2; BKV, 46). En Cristo hemos sido sacados de las tinieblas a la luz, de la ignorancia al conocimiento de la gloria del Nombre divino. Es conveniente, pues, que demos gracias a Dios, el cual nos ha otorgado este llamamiento, a fin de que, como sigue diciendo San Clemente en estilo de oración, «esperemos en tu Nombre, el cual ha dado comienzo en toda la Creación, puesto que has abierto los ojos de nuestro corazón, para que podamos conocerte a Ti, el único supremo en las alturas, a Ti, que humillas el orgullo de los presuntuosos, que haces fracasar los proyectos de los paganos, que elevas a los humildes y humillas a los grandes, que haces a unos ricos y otros pobres, que matas, salvas y resucitas; a Ti único bienhechor de los espíritus y Dios de toda carne, que ves las profundidades del infierno, que contemplas las obras de los hombres, auxilio en el peligro, salvador en las horas de desesperación, creador y guarda de todo espíritu; a Ti que has creado numerosos pueblos sobre la tierra y entre todos has elegido aquellos que te aman mediante Jesucristo, tu hijo dilecto, por medio del cual nos has educado, santificado y honrado» (59, 2 y sigs.; BKV, 65; véase M. Rothenhäusler, *Freude und Dank ob der Cotteserkenntnis*, en *Festschrift Abt* B. Mollitor, «Benediktinische Monnasschrift», 1936, cuaderno 9-10, páginas 14-24). San Basilio declara (*De Spiritu Sancto*, cap. 18; PG 32, 154 B): «El camino del conocimiento de Dios va desde el Espíritu único a través del Hijo único hasta el Padre único». San Juan Damasceno (*Oratio* 3, n. 18; pág. 94, 1340 B): «Por medio del Espíritu Santo conocemos a Cristo. Por medio de Cristo vemos al Padre». En su así llamado Memorial, del año 1654, llama al Dios que conocemos mediante la Revelación sobrenatural «el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob». A diferencia de lo que sucede con el Dios de los filósofos y sabios, le encontramos sólo por los caminos señalados en el Evangelio. La fe en él otorga a los hombres prosperidad, certidumbre, alegría y paz. (R. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, 1935, pág. 47). Pascal puntualiza éstos: «Sólo mediante Jesucristo conocemos a Dios. Sin este mediador queda excluída toda comunicación con el Dios (vivo); mediante Cristo conocemos a Dios. Todos los que han pretendido conocer y demostrar a Dios sin Cristo, sólo han aducido argumentos impotentes (Fragmento 547; Guardini, 165). «El Dios de los cristianos es meramente un Dios que ha creado la verdad geométrica (es decir, matemática y simplemente lógica) y el orden de los elementos (es decir, el ser absoluto, que puede ser deducido reflexionando sobre las cosas)... No es meramente un Dios que ejerce funciones providenciales sobre la vida y los bienes de los hombres, para asegurar una vida feliz a aquellos que le adoran... Sino que es el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob. El Dios de los cristianos es un Dios del amor y del consuelo. Es un Dios que llena las almas y los corazones de aquellos a quienes posee. Es un Dios que les hace sentir su miseria interna y (al mismo tiempo) su propia misericordia infinita; que se une con lo profundo de sus almas; que les llena de humildad, alegría, confianza y amor; que les hace incapaces de buscar otra meta cualquiera que no sea él mismo» (Fragmento 556, Guardini 164 y sigs.; véase la trad. de Wasmuth, 256).

2. La Revelación de Dios en la Antigua Alianza, testimoniada por los libros del Antiguo Testamento, no dispone de valor autónomo en lo concerniente a la doctrina dogmática sobre Dios; antes bien, ha de ser considerada y valorada como una automanifestación divina que a lo largo de períodos históricos prepara con claridad creciente el anuncio de Cristo. Como vemos en la Introducción, los Santos Padres afirman con frecuencia que el Antiguo Testamento habla de Cristo por medio de imágenes y símbolos. La Teología dogmática, cuando trata de interpretar y exponer el Evangelio de Cristo dentro del margen marcado por el competente Magisterio de la Iglesia, marcha por el camino que, no sólo la Escritura, sino también la Liturgia, manda seguir a todos los que quieren llegar hasta el Padre.

3. En las exposiciones dogmáticas relativas a Dios no deben eliminarse los conocimientos histórico-religiosos, filosófico-religiosos y metafísicos que el espíritu humano, valiéndose de sus propias fuerzas, haya obtenido o pueda en lo sucesivo obtener. Tales conocimientos ayudan a una comprensión más perfecta y profunda de las automanifestaciones divinas sobrenaturales, iniciadas ya en el Antiguo Testamento y consumadas en Cristo. En ellas escucha el hombre lo que Dios dice de Sí mismo en la Naturaleza, en la Historia, en cada una de las cosas y en la totalidad de ellas, o en cada uno de los hombres y los pueblos; es decir, en la obra de la Creación. A veces la voz de Dios será queda, a veces alta; unas, como poderosos y desbordados torrentes, otras, como silenciosos y estrechos arroyuelos. Es cierto que Cristo no habló formalmente de esta auto-revelación divina, manifestada en la Creación, ni del conocimiento de Dios que ella facilita; pero Cristo lo presupuso. De ahí resulta que para llegar a comprender plenamente lo que El nos enseña acerca de Dios, es necesario tener en cuenta la Revelación y los conocimientos naturales sobre Dios. De no proceder así, la idea que de Dios se nos presenta quedaría incompleta; más aún, no se podría presentar ni comprender la plenitud interna y la trascendencia de la Revelación divina comunicada por Cristo, ni la claridad y fuerzas sobrehumanas de esa Revelación.

Por tanto, incluir nuestros conocimientos naturales sobre Dios tiene capital importancia desde tres puntos de vista:

a) Para la depuración de la idea de Dios tal y como nos la ofrece Cristo en oposición a la idea de Dios que la razón humana

puede obtener valiéndose de sus propios esfuerzos. La superioridad de la idea de Dios dentro del Cristianismo resalta con mayor claridad cuando se la compara con el conocimiento que de Dios pueda obtener la mera Filosofía y que con tanta frecuencia se presentó bajo forma de mito.

b) Para adquirir una *idea de Dios lo más completa posible.* Lo que Cristo nos revela, mediante el conocimiento natural de Dios, se incorpora a la totalidad de la idea de Dios que el *hombre puede lograr.*

c) Para *comprender mejor* lo que Cristo nos ha revelado sobre Dios. La idea de Dios cristiana se completa al incluir en ella el conocimiento natural de Dios, con todo lo que ha descubierto la razón humana a lo largo de la Historia y con aquellos conocimientos a los que el mito ha dado forma. Así aparece con mayor luminosidad y trascendencia la Revelación cristiana. Pongamos un ejemplo: las enseñanzas de que Dios es Amor, el Salvador, el Santo, adquieren tanta mayor importancia cuanto mejor conozcamos que este Dios anunciado así por Cristo es idéntico al Dios definido por la Filosofía como fundamento del mundo, Ser absoluto, Verdad y Bondad plenas, Pensar puro, Voluntad absoluta, perfecta Hermosura, Ser perfecto, Valor de todo valor.

4. *Lo mismo que la Revelación natural de Dios,* la Revelación sobrenatural no presenta tampoco ninguna doctrina sistemática y lógicamente ordenada; antes bien, Dios se revela actuando en la historia del hombre y tratando de realizar su Reinado en el mundo por medio del pueblo que El eligió. La Sagrada Escritura da testimonio de que la actividad de Dios crea la realidad histórica y describe el desenvolvimiento histórico de esta actividad redentora de Dios. Por eso la Escritura no da testimonio de Dios notificando a los hombres *que existe* el Ser divino, sino describiendo la actuación divina en la Historia humana. De ello resulta que en la Sagrada Escritura conocemos *más bien las operaciones divinas que al mismo Ser divino.* Pero mediante el obrar se puede llegar al ser. Al experimentar la actividad redentora de Dios, podremos llegar a conocer *quién* sea Dios. Dios es tal y como se revela en Cristo y en las automanifestaciones pre-cristianas que prepararon la venida de Cristo. En las figuras, en las palabras y en las obras de Cristo descubrimos la esencia y las intenciones de Dios (Fr. Leist, *Zengnis des lebendigen Gottes,* 1948).

La Teología dogmática—a diferencia de la Exégesis—se esfuerza por descubrir de una manera sistemática la esencia personal de Dios, teniendo más bien en cuenta esa esencia tal y como se manifiesta en el obrar y ateniéndose estrictamente a la interpretación de fórmulas con que el Magisterio eclesiástico nos presenta la Revelación de Dios en Cristo. Es cierto, sin embargo, que nunca se debe olvidar que sólo conocemos el Ser y la Esencia de Dios tal y como se manifiesta a través de la actividad divina. Lo que directamente encontramos en el testimonio de la autorrevelación de Dios—la Sagrada Escritura—es su actividad redentora y, por lo general, sólo conoceremos indirectamente el Ser mismo de Dios. Por consiguiente, la Dogmática debe dejarse influir siempre por la Palabra revelada viva, tanto en lo que se refiere al contenido, como a la forma de sus enseñanzas y tener siempre presente lo que narra esa palabra y la obra redentora a la que esa Palabra sirve de instrumento. Aunque en primer término dirija su atención a la realidad de Dios, tal como es en Sí misma, nunca debe considerar esa realidad como algo separado de la actividad, de la obra redentora. El Dios que ella describe no es el Dios tal como sea en sí mismo, sino el Dios *amante* y *operante* de nuestra bienaventuranza. Al tener siempre presente la actividad de Dios, queda la Teología resguardada de los peligros que supondría el convertirse en una especie de Metafísica de lo sobrenatural.

5. Es necesario, ante todo, que la exposición de la automanifestación divina revelada en Cristo no olvide jamás de que el Dios Verdadero y vivo es *uno y trino*. A veces la Revelación sobrenatural se limita a eliminar errores o inseguridades que el conocimiento natural puede tener acerca de Dios; pero su verdadera trascendencia radica en ofrecer un tipo de conocimientos de Dios que sobrepasan esencialmente las posibilidades de la fuerza natural de nuestra razón. El elemento más importante del nuevo mensaje anunciado por Cristo lo constituye la enseñanza siguiente: Dios es *uno* y *trino*.

En la Revelación de Dios que antecede a la venida de Cristo, en lucha continuamente contra los numerosos mitos del medio ambiente bíblico, se llegó a tener la convicción de que Dios era uno. Cristo nos reveló, además, que ese Dios uno es trino; la esencia divina única existe bajo la forma de tres personas. En lo concerniente a la justa comprensión de la Trinidad, es preciso tener bien en cuenta que la Unidad esencial de Dios y la Trinidad personal no

deben ser consideradas a manera de dos estratos separados que pudieran ir juntos o que se hallen el uno al lado del otro o éste encima de aquél; antes al contrario, el Dios *uno* es *trino* y las tres Personas divinas son un solo Dios.

Para hacer resaltar con claridad este estado de cosas, aun exteriormente, y combatir de antemano—por medio de la clasificación externa—de la manera más eficaz posible la tentación de considerar la Trinidad de Personas como un complemento casual de unidades esenciales, hay que dejar de lado en su rigidez la división ya tradicional de este tratado en una parte sobre Dios Uno y otra sobre Dios Trino y, siguiendo las huellas de San Agustín, mostrar la realidad esencialmente una de Dios, aunque varia en sus relaciones recíprocas dentro de una misma exposición. Es posible que así se quiebre algo aquella estructuración cerrada que, partiendo de un mismo punto, llega a las últimas conclusiones de una manera directa. Pero de esta manera se evita el peligro de que lo que en la realidad se da unido, quede separado en demasía en el pensamiento. La desventaja de nuestro modo de proceder no es tanta si pensamos que además de la sistemática al estilo de Aristóteles, tenemos otra, la de San Agustín y de San Buenaventura. San Agustín es incapaz de seguir en línea recta hasta el fin el camino de su pensamiento. Continuamente se detiene y se para a considerar nuevos aspectos, para ir tras de ellos, si le sirven para llegar a Dios.

Para él Dios no es aquella lejanía, a la que con penoso esfuerzo se llega, sino el centro, al que todos los caminos nos conducen. Desde siempre nuevas perspectivas, consideradas como puntos de círculo, o mejor aún como puntos de una espiral, se mueve el hombre hacia Dios.

Estas reflexiones exigen, para la exposición ordenada de la Revelación sobrenatural de Dios, la siguiente clasificación:

I. La Automanifestación de Dios trino con respecto a su facticidad (esencia de Dios).

II. La Automanifestación de Dios trino con respecto a su ser personal (trinidad de Personas).

III. La Automanifestación de Dios trino con respecto a la plenitud de su vida.

TITULO PRIMERO

LA AUTOMANIFESTACION DEL DIOS TRINO CON RESPECTO A SU FACTICIDAD (EXISTENCIA DE DIOS)

1. Dios nos atestigua de dos modos su existencia: *en primer lugar*, por medio de su misericordiosa Revelación sobrenatural consignada en la Escritura y en la Tradición; *en segundo lugar*, por medio de la Naturaleza a la cual pertenecemos nosotros mismos con nuestra peculiar esencia y existencia. Como la primera clase de Revelación alcanzó su punto culminante en la Palabra de Dios encarnada, y la que podemos llamar *Revelación verbal* (*Wort-offenbarung*); la segunda podremos designarla con el nombre de Revelación operante (*Werk-offenbarung*) por verificarse mediante la obra de la Creación.

2. Por la extensión que ha alcanzado el uso existencialista de las expresiones *existencia* y *Dasein* (estar ahí), tenemos que observar que nosotros no empleamos estos términos en el sentido que les atribuye tal dirección filosófica, sino como los entendió siempre la Filosofía medieval y las otras formas de Filosofía.

Según la terminología existencialista, la expresión *Dasein* designa el modo de ser del hombre, entendido sobre todo en un sentido peyorativo. La Filosofía existencial introduce una distinción entre el *Dasein* auténtico y el *Dasein* inauténtico. Este último es un estado de perdición en el cual el hombre se halla entregado al mundo que le rodea, a la masa, dentro de la cual no puede vivir su vida auténtica y propia. Considera la misión principal del hombre el lograr el auténtico *Dasein*.

A éste se le llama *existencia*. El *Dasein* tiene la posibilidad de elevarse y alcanzar la existencia. La existencia es ganada, al intentar el hombre levantarse de su abandono en el mundo y en la masa para llegar a encontrarse a sí mismo.

En nuestro contexto las palabras *Dasein* y existencia se entienden en otro sentido: a saber, tal como fueron entendidas por la Filosofía hasta el presente. Por tanto, no establece diferencia entre ambas expresiones: las dos designan la realidad de una esencia. En este sentido atribuímos *Dasein* o bien existencia a todo lo que no es un puro objeto mental; o, en otras palabras, a lo que tiene realidad.

3. La existencia de Dios, entendida de esta forma, se nos testifica por la automanifestación divina, tanto natural como sobrenatural. Entre estas dos formas de automanifestación hay una íntima relación. En su Palabra revelada de forma sobrenatural, otorgada gratuitamente y no oída en la Naturaleza, nos asegura Dios que también la Naturaleza en su más amplio sentido, vista como una creación de Dios, comprendiendo por tanto al hombre en su estructura esencial y en las transformaciones y realizaciones históricas de esa estructura, tanto en su ser individual como en su ser social, es una autorrevelación suya. De esta forma, la Revelación sobrenatural disipa eventuales inseguridades e indecisiones en que la razón humana puede incurrir cuando se esfuerza por llegar hasta Dios valiéndose sólo de sus propios medios. La Revelación comunica alientos en la marcha por el difícil y penoso camino que lleva hasta Dios. Por su parte, la Revelación natural otorga al que posee la Revelación sobrenatural medios valiosos de los que puede servirse para profundizar en la comprensión de la Revelación sobrenatural.

4. En la fe dimos nuestra respuesta a la Revelación sobrenatural de Dios. En la fe y sólo en ella, obtenemos absoluta seguridad de que la Naturaleza es una palabra en que Dios nos habla de Sí mismo, una manifestación de Dios; para los incrédulos puede pasar desapercibida esa automanifestación de Dios, pudiendo por ello negar la existencia del Ser que da testimonio de sí mismo por medio de la Naturaleza.

5. Ni en la Revelación verbal ni en la Revelación operante puede Dios manifestarse de un modo que no sea humano; es decir, de un modo que no sea capaz de ser comprendido por los hombres. Todas las Revelaciones divinas dependen de maneras de pensar y hablar humanas, de imágenes y conceptos humanos. La exposición de las automanifestaciones divinas tiene que mostrar lo que Dios quiere decir de Sí mismo cuando emplea palabras e imágenes humanas. De ahí se deduce que la exposición dogmática de la automanifestación del Dios trino, con respecto a su existencia, implique la siguiente clasificación:

Capítulo 1: Lo que Dios ha revelado sobre su existencia.
Capítulo 2: Doctrina opuesta a lo que Dios ha revelado sobre su existencia y a la cognoscibilidad de ésta.
Capítulo 3: Esencia y límites de toda clase de conocimientos acerca de Dios.

CAPITULO PRIMERO

LO QUE DIOS HA REVELADO SOBRE SU EXISTENCIA

§ 29

La Revelacion expresa de la existencia de Dios. Nuestra respuesta: la fe en Dios.

1. *Es dogma de fe que Dios existe.*

a) De la existencia de Dios da testimonio el hecho de la Revelación sobrenatural en ambos Testamentos. La Iglesia, el pueblo de Dios, al que se ha confiado esa Revelación, da también testimonio de esa existencia en los *símbolos de la fe*. Los símbolos son al mismo tiempo medios de los que se sirve la Iglesia para anunciar sus enseñanzas ordinarias y expresar la fe de los seguidores de Cristo. Todos los símbolos comienzan con la profesión de fe en un solo Dios. Esta fe implica no sólo el convencimiento de que Dios existe, sino la entrega personal a ese Dios existente. En los símbolos de la fe la Iglesia, en cuanto comunidad, da testimonio de Dios. Quien recita los símbolos de la fe los está pronunciando como miembro de la comunidad eclesiástica; en el yo que confiesa a Dios, está hablando el «nosotros» que es el pueblo de Dios. Dios es anunciado y glorificado en la perfección de fe mediante la cual el «nosotros» de la Iglesia, y dentro de él cada uno de los fieles, da testimonio de su creencia en la realidad de Dios. De esta forma, la profesión de fe en los símbolos de la fe pone de relieve que Dios reina sobre todos los que dan testimonio de El. Por consi-

guiente, un credo de fe no es una mera enunciación mediante la cual afirmamos que Dios existe; es también un instrumento, un signo del reinado de Dios cuya propagación incumbe al pueblo de Dios.

El Dios proclamado por la Iglesia en sus símbolos de la fe es el Dios uno y trino. La Iglesia, al dar testimonio de Dios, lo está dando de un Dios en esencia y trino en persona y el pueblo de Dios no podrá testificar otra cosa diferente. En efecto, por medio de la fe el hombre se apropia la Revelación sobrenatural; ahora bien, ésta se diferencia de la natural por el hecho de que en ella Dios se manifiesta como ser uno y trino. Al menos, esto es lo que debemos afirmar, después de la forma perfecta que la Revelación ha alcanzado en Cristo (véase en el volumen II el Tratado sobre la diferencia e interdependencia que media entre la Revelación natural y la sobrenatural). La palabra «Dios» de la fórmula «creo en un solo Dios» no designa la realidad divina uniesencial, sino al Padre; es decir, a la Primera Persona divina.

b) Procediendo de las enseñanzas doctrinales cotidianas, el Magisterio eclesiástico ha declarado además en una decisión solemne, emitida por el Concilio Vaticano, que es un deber ineludible el creer en la existencia de un Dios verdadero: «Si alguien niega la existencia del verdadero Dios, Creador y Señor de lo visible e invisible, sea excomulgado» (Ses. 3, canon 1, de Dios; D. 1801: NR. 193). Este juicio condenatorio no va dirigido contra aquellos a quienes falta el conocimiento natural de la existencia de Dios, sino contra los que, obstinados en su incredulidad, se niegan a reconocer la existencia de Dios. Sintetiza en una fórmula breve, concisa y vigorosa lo que siempre fué contenido de la Escritura y de la Tradición; un contenido fundamental, anunciado de diferentes maneras.

2. En el Antiguo Testamento la fe en Dios constituye la fundamental Ley de la alianza establecida entre Dios y el hombre (*Deut.* 6, 6 y sigs.).

a) La fuerza de la fe en Dios del Antiguo Testamento puede describirse de la siguiente manera: «La única cosa totalmente obvia, siempre presupuesta, incesantemente manifestada, nunca negada ni aun siquiera puesta en tela de juicio es la existencia de Dios tal y como se propone en el Antiguo Testamento. Es verdad que el insensato afirma que Dios no existe (*Ps.* 14, 1 ó 53, 2) o que

los necios podrán hablar de igual manera (*Job*, 2, 10) e incluso se podrá negar o afirmar que no tiene importancia alguna... (*Ier*. 5, 12); pero éstas son afirmaciones de personas faltas de juicio e insensatas, que lo mismo hubieran podido ser designadas con el nombre de desvergonzadas, corrompidas; aun tales personas emplean ese lenguaje no para negar a Dios, sino para no someterse a su juicio y voluntad. No pretenden decir que Dios no existe, sino que niegan la actividad divina que debería ser la norma única de su conducta. Es un caso de ateísmo práctico, representado por el pecador, y no de un ateísmo teórico que era completamente desconocido en el Antiguo Testamento (L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 1936, 1; protestante).

b) Dios no se revela notificando su existencia; se revela *interviniendo con mano poderosa en la Historia y, de esta manera, manifestándose como potencia personal que no es de este mundo*, sino que con libertad y autonomía propias de Creador hace existir las cosas, gobierna la Historia y los destinos e impone obligaciones al hombre. Dios apela a la voluntad del hombre; éste tiene que someterse obedeciendo. Dios instaura su reinado en la historia humana; es el Reinado del Ser que trae la solución y bienaventuranza a los hombres. En definitiva, nadie puede infringir los mandatos del Señor, y el que se subleva contra Dios comete un pecado al mismo tiempo que se destruye a sí mismo y al mundo. El que obediente escucha el llamamiento de Dios, contribuye a la propagación del Reinado divino y en él se cumple plenamente la promesa de que Dios es para el fiel asilo y salvación, seguridad y consuelo. Salvándose a sí mismo, salva al mundo. Por consiguiente, el hombre conoce a Dios en tanto que éste se manifiesta como ser vivo, como actividad poderosa.

Aun en aquellos casos en que parece tratarse de una mera descripción del ser divino—por ejemplo, en Isaías (40, 18-32)—lo que en realidad se intenta es que la persona llamada tenga siempre ante sus ojos la grandeza y el poder del Señor, que tome en serio a su Dios y cumpla lo que El manda, que confíe en los días de penuria que le dan a conocer su propia miseria. La Filosofía existencialista, sobre todo el Existencialismo representado por Jaspers, apela en cada una de sus afirmaciones al hombre, tratando de ayudarle en su ascensión al estado de existencia auténtica; eso mismo puede decirse de cada una de las enunciaciones en que la

Sagrada Escritura habla de Dios. Ellas son mucho más que meras informaciones relativas al ser divino, aunque sean esto también; en última instancia, constituyen llamadas dirigidas al hombre para excitarlo a que se someta al poderío divino obteniendo de esta forma su existencia auténtica.

c) El Dios que se revela como poder personal es *radicalmente distinto* de todo lo que piensa acerca de Dios un hombre no iluminado por la Revelación sobrenatural. Este hombre, a lo sumo, informará que Dios es lo absoluto, el pensar del pensar, el espíritu supremo, el máximo bien, la voluntad omnipotente, lo luminoso, lo santo, lo divino. La automanifestación de Dios es infinitamente superior a estas ideas, o fantasías religiosas brotadas exclusivamente del espíritu del corazón humano. Por otra parte, esa automanifestación comunica perfecciones de acabamiento a esas concepciones puramente humanas, al eliminar de ellas deficiencias y errores y al conservarlas en sí mismas, luego de haberlas purificado. La Revelación ejerce, pues, una doble función respecto a esta clase de concepciones religiosas: ponerles fin cuando aparecen bajo una forma en la que vayan marcados múltiples errores, y conservarlas comunicándoles una modalidad purificada.

d) El Dios que se revela en la automanifestación sobrenatural no ha podido ser inventado por el hombre ni «hecho» por éste. «Hechuras humanas» eran los dioses a quienes adoraban los paganos; los *mitos* mediante los cuales los hombres que aún no conocen la Revelación sobrenatural, daban forma a lo divino. Estos dioses surgieron «al plasmar en madera, piedra, o en ritos los símbolos de fenómenos y fuerzas naturales numinosamente percibidos». Son «fetiches» del hombre; por eso, ni ayudan, ni sirven para nada; son puras naderías (*Is.* 9, 4; 40, 17; 44, 9; *Ier.* 2, 28). Por el contrario, el Dios que se anuncia en los Profetas como Señor omnipotente, como Poder personal, no es «hechura del hombre»; no ha podido nacer en el corazón humano, no viene de abajo, sino que desciende de arriba. No es la estructuración mitológica de experiencias divinas, como lo son Isis y Osiris, Mardac y Apolo, Zeus y Atenea. En qué grado el hombre experimenta a Dios como un ser totalmente distinto del que sería capaz de crear el corazón humano siguiendo sus inclinaciones, lo muestra con claridad el hecho de que el hombre mismo es el que trata de huir

ante la faz del Dios vivo y de rebelarse contra El. Los dioses de la Mitología muestran cómo sería Dios si fuera el corazón humano el que lo hubiera creado. En esos dioses es el hombre el que se deifica a sí mismo y a la Naturaleza (véase el artículo *Augenblicksgötter de G. van der Leeuw*, en: *Reallexikon für Antike und Christentum*, 969, 72, y *Baal, Nötscher, Klauser, Bacht, Baumstark*, 1, c. 1063, 1113).

e) Si el pueblo elegido sintió siempre la *tentación* de abandonar al Dios vivo y verdadero para *adorar* a los dioses mitológicos que el hombre había creado fuera del recinto de la Revelación, lo hizo seducido de continuo por el conocimiento de que para el hombre orgulloso de sí mismo es más llevadero tratar con tales dioses; seducido también por la creencia de que tales dioses eran potentes y tiránicos. El que creía en la Revelación sobrenatural sin duda alguna tendría que asombrarse al ver que los paganos «hacían pasar por el fuego a su hijo o hija» (*Deut.* 18, 10), que significaba tanto como entregarse incondicionalmente en manos de sus dioses. En este hecho se manifiesta visiblemente el poderío que los dioses ejercen sobre los hombres; en realidad, los dioses mitológicos no son vanos engendros de la fantasía, son como símbolos de potentes anhelos religiosos a los que el corazón humano aspira, o como formas de fenómenos fundamentales de la Naturaleza grandiosa e imponente, a la que el hombre dotaba de divinidad precisamente por lo que en ella hay de origen divino. En los dioses paganos se hallan reconcentradas las fuerzas originales de la Creación; la fuerza que Dios ha comunicado a la Naturaleza que El mismo creó. El hombre pudo divinizar la Naturaleza por la sencilla razón de que ésta ha sido creada por Dios, de que en ella hay alguna huella de Dios. El hombre ha experimentado la realidad divina en la Naturaleza entera, en el movimiento de la propia sangre, en el nacer y en el morir, en los grandes acontecimientos de la Historia, en la luz y en las tinieblas; por eso ha podido divinizar estos procesos, subrayando lo que en ellos hay de divino, desligándolos de la relación en que están con respecto al Dios vivo y, hasta cierto punto, independizándolos; precisamente en estos procedimientos aparece con toda claridad por qué y cómo los dioses mitológicos manifiestan su fuerza y poderío; cuando los paganos salían victoriosos en sus luchas contra el pueblo de Dios, parecía esta victoria una victoria de los dioses sobre el Dios

de Israel. Así podía surgir una incógnita: ¿no serán tal vez más poderosos que Yavé? En los tiempos modernos el poeta Hölderlin ha tenido una sensibilidad especial para percibir la potencia de los dioses mitológicos.

f) Los dioses mitológicos, por su estructura peculiar, tienen, pues, algo de seductor. Para el pueblo judío constituían una tentación continua que se agravaba por el hecho de que el Dios vivo sólo se revela *velándose* y *encubriéndose*, es decir, ocultándose al mismo tiempo que se manifiesta, siendo un ser misterioso a través de todas sus automanifestaciones. A causa de esta peculiaridad puede pasar desapercibido. Los dioses mitológicos, por el contrario, se imponen a los hombres. Los que creen en estos dioses amontonan riquezas y salen victoriosos. Hasta los idólatras que buscan o festejan a la divinidad en cualquier colina, bajo la sombra de un verde árbol, en la vegetación o en el pleno desarrollo de ella (*Deut.* 12, 2; *Ier.* 2, 20) reciben leche y miel en abundancia. En la Escritura (*Deut.* 6, 15) se dice que Dios es «celoso»; esta palabra manifiesta adecuadamente que sólo a costa de inmensos esfuerzos se podía mantener la verdadera idea de Dios, la revelada sobrenaturalmente, frente a la creencia en dioses mitológicos. Al emplear la imagen de los celos divinos, de un Dios desairado en su amor, el Antiguo Testamento describe la atracción ejercida por los mitos de los pueblos vecinos. (Sobre este punto véanse fuentes en Kittel, *Wörterbuch zum Neuen Testament* III, 87-90.)

g) Pero precisamente las *enormes dificultades* que se oponían al triunfo de la Revelación sobrenatural de Dios han desempeñado una importante función. Son ellas las que se encargan de mostrar el *origen divino* de la idea de Dios en el Antiguo Testamento. Se distingue cualitativamente de todas las demás imágenes divinas de la Mitología del mundo antiguo, tanto de las del Occidente como de las del Oriente.

La validez de esta afirmación salta inmediatamente a la vista si tenemos como modelo de *ideas religiosas occidentales* las de los griegos, pues para éstos los dioses no son más que elaboraciones mitológicas de las formas fundamentales en que se presenta la realidad. El mundo mismo era considerado por el griego como una auténtica realidad divina; sobre todo, los puntos álgidos del mundo, los lugares en que creían se concentraba toda la potencia

lidad de éste. Así, por ejemplo, el amor—el Eros—es designado como Dios. No aparecen en el mundo y ante los hombres personalmente como creadores o formadores; no son señores del destino que es la realidad que comprendía todo lo real. Los hombres gozaban de soberanía absoluta frente a ellos. Hombres y dioses nacieron de una misma madre; eran miembros, orgánicos, ligados entre sí de una sola e idéntica realidad. Los dioses no están fuera del mundo, sino que pertenecen a él; son, por así decirlo, su íntimo y misterioso estrato. El hombre no es en manera alguna responsable ante los dioses; no puede dirigirles oraciones impetratorias; si lo hace, su comportamiento es inconsecuente. De nada servía pedir el auxilio de unos dioses que no eran distintos del mundo, que estaban también sometidos a las exigencias de la vida en el mundo, que eran incapaces de sacar al hombre de su lucha con las redes del destino. «¡Qué impotentes son en la Ilíada (donde los dioses del Olimpo tanto se ocupan de asuntos humanos) todos los esfuerzos de esos dioses comparados con una sola decisión de Aquiles; sus obras fascinan a hombres y a dioses! ¡Cuán mezquina y a veces perversa es la conducta seguida por el rey de los dioses con respecto al hombre; ahí está el Titán Prometeo! ¡Qué débil es la autoridad de la inhumana ley cuando se opone a los sentimientos tan humanos de Antígona!» (W. Solowjen, *Das Gottesreich*, pág. 107, según la traducción alemana de su escrito hecha por L. Koblinski-Ellis, publicado sin fecha bajo el título de *Monarchia Sancti Petri*).

En la apoteosis del gobernante llega a su punto de culminación la idea de Dios que exagera la autonomía y libertad humanas atribuyendo al hombre honores divinos: «Los ídolos del Arte y la Filosofía no pudieron satisfacer los anhelos del mundo antiguo; de un mundo que deseaba someterse a una fuerza viva y personal que representase al hombre. Por eso el mundo antiguo tuvo que deificar al César. No era necesario que el César poseyese cualidades especiales, ni tampoco era considerado como representante de esta o aquella fuerza sobrehumana. Bastaba lo siguiente: en tanto que el hombre absoluto era por ello dios supremo, se le atribuyeron honores divinos porque nada ni nadie existía por encima de él. Porque él sólo entre los hombres era, según ellos, el ser perfecto en su autocracia. Acaso todos podían llegar a desempeñar las funciones del César; pero la coexistencia de dos Césares era imposible. Tiberio y Nerón mostraron al mundo a dónde

podía llegar la naturaleza humana absolutamente libre». Los Césares, adorados como dioses, se convirtieron pronto en despóticos dictadores, y los hombres sobre quienes dominaban pasaron a ser pura «masa», puro «rebaño». La libertad incondicional del César produjo como resultado la esclavitud absoluta de sus súbditos. De esta manera se puso de manifiesto la insensatez e imposibilidad de tal sistema (Solowjew, *l. c.*, pág. 109).

En el Oriente los señores de la realidad son los dioses y no los hombres. Los dioses tienen en sus manos las riendas del destino. El hombre es responsable ante los dioses que le han creado. Estos intervienen en su vida para castigarle. Esta idea de Dios alcanza su punto cumbre en la convicción de que los dioses lo son todo, mientras que el hombre es pura nada. Tales ideologías suprimen la autonomía, la libertad y capacidad de decisión propias del hombre; es decir, se ha suprimido lo que tenía que ser previa condición de toda responsabilidad del hombre frente a los dioses.

No obstante la *diferencia* que media entre las ideas religiosas del Oriente y del Occidente, ambas tienen algo de *común*. En las *dos* Dios es una hechura del hombre y por eso llevan impresas el signo de quien las ha fabricado. El hombre ha explicado en esas concesiones su propio ser. El Dios a quien se presta fidelidad no viene de un más allá auténtico, no habita en un lugar antimundano que pudiera ser experimentado por el hombre mediante vivencias externas o internas. Está dentro del mundo, pertenece a este mundo, es parte del mundo y no dispone de un distinto modo de ser al del mundo.

Por el contrario, el Dios que se manifiesta en la Revelación sobrenatural viene de regiones ónticas situadas en un más allá que trasciende la realidad del hombre y del mundo. Es radicalmente distinto del hombre y del mundo; no se parece a nosotros y no tiene origen humano. No es una parte del Cosmos. No es imagen del hombre; antes al contrario, el hombre es la imagen de este Dios distinto del mundo. A esta idea de Dios corresponde una concepción del mundo según la cual no es éste una realidad absoluta; por todas partes orientado hacia un Dios vivo y, al mismo tiempo, distinto de El. De cuanto hemos dicho resulta que la idea de Dios propia de la Revelación *trasciende* cuantas ideas religiosas pudieron estructurarse en Oriente u Occidente, aunque se asimilasen los tintes válidos de aquellas concepciones al eliminar las unilateralidades o exageraciones que ellas contienen.

Para poner de manifiesto las diferencias que existen entre el mundo de la Revelación sobrenatural y el de las ideas religiosas del paganismo, Gregory (*Das unvollendete Universum*, traducido por I. I. C. Dorner) aduce dos textos, el uno tomado de la Antígona de Sófocles y el otro del Salmo 8. El primero tiene el siguiente tenor: «El universo está lleno de prodigios; pero no hay nada más prodigioso que el hombre. Él, dando alas a la nave, vuela, merced a los vientos impetuosos, por cima de las olas mugientes y franquea el mar que hierve en espumas a su paso; él se vale de los caballos para desgarrar todos los años con el arado el seno de la tierra, de esa divinidad suprema, incorruptible e incansable. El hombre, fecundo en recursos, aprisiona igualmente en los pliegues de sus redes a la raza imprudente de los pájaros y a los animales feroces y a los habitantes del mar. Doma con su industria a los más fieros pobladores de los bosques y somete al yugo el corcel de crecida crin y el toro de las montañas que parecía indomable. Ha aprendido el arte de la palabra y el conocimiento de los vientos y el poder de las leyes sobre las ciudades; ha sabido resguardar su morada de las inclemencias del frío y de la humedad. Lo ha sondeado todo con su experiencia y encuentra recursos para todos los acaecimientos de la vida; conoce el arte de librarse de las dolencias más crueles; la muerte es el único mal de que no puede preservarse.»

El Salmo 8, 4-10 dice así: «Tu cielo contemplando que es obra de tus dedos; la luna y las estrellas a que tú diste asiento, ¿qué cosa será el hombre para que hagas recuerdo de él? ¿Qué el hijo del hombre para estar a él atento? Algo menor le hiciste que los ángeles; de gloria y majestad le coronaste. En la obra de tus manos le concediste imperio; debajo de tus plantas le has puesto toda cosa: los toros, las ovejas, los animales fieros, los peces de los mares, las aves de los cielos, y todo lo que corre por el piélago inmenso. ¡Oh Yavé, Señor Nuestro! ¡Cuán ilustre es tu nombre por todo el universo!»

En el primer texto el hombre domina sobre la Naturaleza y también sobre los dioses en virtud de una autoridad y competencia propias. En el texto del Salmo 8 domina sobre todas las cosas de este mundo en virtud de una autorización recibida de Dios; pero, sobre el mismo Dios no tiene poder alguno. Por el contrario, Dios lo tiene también sobre los hombres.

h) Para apreciar debidamente la automanifestación sobrenatural divina, es necesario tener en cuenta un aspecto de grandísima importancia, al cual ya nos referimos arriba. Las automanifestaciones divinas están bajo unas *leyes de ocultamiento*. A pesar de que se ha revelado, Dios continúa siendo un *misterio* impenetrable. El Dios revelado no puede ser conocido directamente; le vemos en la fe. Para ello necesitamos una capacidad visual determinada, a saber: la luz de la fe. Esta luz la recibe sólo el hombre de buena voluntad, que es el que se prepara para recibir la Revelación divina. Se les niega a los orgullosos, a los que se hacen sordos a las

llamadas de Dios. El hombre obcecado y obstinado no sólo no conoce la verdadera esencia de la Revelación. Esta constituye para él un *escándalo*.

La obstinación, la obcecación del hombre frente a Dios, tiene lugar en el *pecado*. De esta manera, surge el siguiente estado de cosas; precisamente el pecador es el que necesita la Revelación divina, y precisamente el pecador se hace sordo a sus enseñanzas y rechaza ciegamente al Dios que se revela.

Pascal expresa de la siguiente manera estas cosas: «Hay claridad bastante para iluminar a los elegidos, y hay oscuridad suficiente para humillarlos. Hay oscuridad bastante para deslumbrar a los réprobos, y hay claridad bastante para poder acusarlos y para hacer que su comportamiento sea indisculpable (Fragmento 578; Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 174). «No es cierto que Dios oculta todo. Pero es cierto que se oculta a los que no le buscan, y que se revela a los que le buscan. Porque los hombres son al mismo tiempo indignos y capaces de Dios. Indignos a causa de su corrupción; capaces, a causa de su naturaleza original» (Fragmento 557; Guardini, 160). «No era justo que Dios apareciese de un modo tan claramente divino que hubiese sido capaz de convencer a todos los hombres. Pero tampoco era justo que apareciese de un modo tan velado que no hubiese podido ser conocido por los que le buscasen con corazón sincero. Ha querido ser completamente visible para éstos. Y como quería aparecer francamente visible para todos los que le buscan con corazón sincero, oculto para los que huyen de él con todo su corazón, moderó su cognoscibilidad. Ha establecido signos de reconocimiento, que sólo ven los que le buscan, invisibles para los que no le buscan. Hay luz bastante para los que no desean más que verle, y oscuridad bastante para los que adoptan la actitud contraria» (Fragmento 430, de Guardini, 168). W. Mook, *Urreligión*, 1932, A. Dempf, *Religionsphilosophie*, 1937.

3. La Revelación sobrenatural se ha consumado en *Cristo*.

a) Cristo es *la* Revelación de Dios, tanto en su aparición como en sus obras y palabra. En su modo de ser, Cristo sobrepasa todas las proporciones humanas. Es diferente de todo lo que encontramos en la experiencia; es también distinto de todo lo que el pensamiento humano puede inventar y descubrir. Con él ha irrumpido en la historia humana una realidad que es intrínseca y esencialmente distinta a todos los otros fenómenos históricos.

Cristo ofrece en sus palabras una interpretación y explicación auténtica del misterio que le rodea. Ha sido enviado por el Padre (*Io.* 5, 23, 30 y 38; 14, 24; 10, 21). Viene de arriba, no de abajo (*Io.* 8, 23). No dice sino lo que le manda (*Io.* 5, 30; 14, 10). Lo que le ve hacer es lo que hace El (*Io.* 5, 19). Cumple la mi-

sión que le ha encomendado el Padre (*Io.* 14, 31). Toda su vida es un acto de obediencia frente al Padre. En todas sus decisiones obra conforme a la voluntad de Dios y nada más. Esto es para El como la comida y la bebida, de modo que pensando en su misión se olvida del hambre y la sed naturales (*Io.* 4, 32). Sólo presta atención a la Voluntad del Padre. Por eso establece en el mundo de la rebelión contra Dios, la voluntad de Dios, el *Reino de Dios.* Se dirige al Padre en todas las horas difíciles de su vida: hasta en la última, en la hora amarga de su muerte (*Lc.* 6, 12; 22, 41-42). La misión que le ha encargado el Padre se refiere a la salvación del mundo. Ha recibido del Padre poderes para perdonar pecados, para vencer la enfermedad y la muerte. Por encargo del Padre lucha contra Satanás, el príncipe de este mundo, el príncipe que lucha contra El desde el principio hasta el último instante de su actividad. No tiene nada de común con él. Rechaza sus tentaciones. Sólo aparentemente le vence el demonio, llevándole a la muerte en Cruz. Pero es precisamente esta «victoria» la que desarma al demonio. Cumpliendo en todos sus actos la voluntad del Padre, Cristo le ensalza. Toda su vida es un acto de alabanza a Dios. La razón última de esta entrega absoluta en manos del Padre consiste en que Cristo es uno con El (*Io.* 10, 30), El que le ve, ve al Padre (*Io.* 14, 9). Por eso es Cristo el camino natural que conduce al Padre. (Se tratará más extensamente en la Cristología.)

La Revelación sobrenatural de Dios en Cristo, lo mismo que la del Antiguo Testamento, no consiste en afirmaciones relativas a la realidad de Dios. También la Revelación de Dios en Cristo es una *llamada:* llamada al hombre a la fe en Cristo (*Hebr.* 6, 1; *Io.* 14, 1), a la esperanza (*Mc.* 4, 7; *I Cor.* 10, 9); *I Pet.* 1, 21), al fiel cumplimiento de lo exigido (*Tit.* 3, 8; *Io.* 14, 23); (*Mc.* 8, 21-27). Los diablos también conocen y afirman la existencia de Dios. Afirman a Dios y le tiemblan (*Iac.* 2, 19). No es, sin embargo, este sí vacío la finalidad de la automanifestación divina; la Revelación quiere que nos entreguemos sin reservas al Dios que viene en Cristo hasta nosotros. Dios entra en nuestras vidas, nos acosa, al encarnar y hacer visible en Cristo su amor y su justicia. En Cristo nos llama a participar en su vida de gloria. Los creyentes que perciben esta llamada quedan libres de pecado y de la esclavitud del diablo, obtienen paz y alegría, plenitud de vida, y su existencia experimenta un grado supremo de elevación (*Rom.* 3, 25; 4, 3; *Gal.* 3, 6; *Io.* 14, 1).

b) Aunque Dios llama al hombre en Cristo con voz que nadie puede dejar de oír; es cierto que sólo la oyen los hombres de buena voluntad. La ley que rige la Revelación de Dios en el Antiguo Testamento rige también la Revelación de Dios en Cristo: es una Revelación *velada* y hasta *encubierta*. Precisamente en Cristo, la ley en cuestión presenta una forma extensa y dolorosa. También el Dios que se revela en Cristo es un Dios escondido (*Deus absconditus: Is.* 45, 15). ¿Qué mente humana podría llegar a imaginarse que Dios pueda manifestarse con claridad suma en lo cotidiano de la vida humana; más aún, en la ignominia y los tormentos de la Cruz y que Aquel a quien los hombres llevan ante sus tribunales, condenan y matan, es el Dios todopoderoso? Esto fué motivo de escándalo para los griegos, tan orgullosos de su sabiduría; para los judíos, que se vanagloriaban de su religiosidad. Sólo el que renuncia en la fe a su orgullo y a considerarse a sí mismo como norma y eje, puede llegar a ser partícipe de la Revelación de Dios en Cristo. Para los demás esta Revelación será sólo motivo de escándalo.

En algunas doctrinas de las *Filosofías existencialista y vitalista* encontramos una forma especial de este escándalo. Jaspers, por ejemplo, cree que es necesario negar la Revelación de Dios en Cristo, porque de haber tenido lugar, el hombre quedaría privado de su libertad y, por lo tanto, de su existencia auténtica. Si Dios hubiera aparecido en Cristo, el hombre sería anonadado por la Majestad de Dios. Esta objeción desconoce la ley fundamental de la automanifestación divina: su carácter de ocultamiento. Dios ha entrado en la historia humana de tal modo, que el hombre no sólo no es deslumbrado por la gloria de Dios, ni anonadado por su poder, sino que, al contrario, puede pasar por alto a Dios, puede sublevarse contra El. Dios respeta en cierto modo la libertad humana y la responsabilidad del hombre a la cual sirve de fundamento. Dios no impone su luz y su vida a los hombres.

Debido a este modo de proceder por parte de Dios, el hombre puede negar la automanifestación divina. Se podría decir, aplicando a Dios un concepto de la filosofía existencialista, que el carácter de ocultamiento con que se presenta la Revelación divina es causa de que Dios, en cierto sentido, «fracase» en el hombre. El amor de Dios se revela al hombre para salvarle, y cuanto más se acerca al perdido, sin querer violentarle, tanto más se resiste a aceptarle el hombre obstinado en negar a Dios. De esta manera, el amor, que

ha venido a traernos la salvación, se convierte en juicio para el hombre orgulloso. Esto sucede a causa de la impenitencia contumaz.

El que por el carácter latente de la Revelación divina objetase que esa Revelación, al no salvar al hombre se hace superflua y carece de sentido, estima al hombre en poco, le aprecia menos que Dios. Desearía que el hombre fuese un mecanismo, una máquina a la cual Dios pone en movimiento hacia la meta propuesta, mientras que el mismo Dios le considera como ser libre y responsable.

c) El Dios anunciado por Cristo es el *Padre celestial*, la *Primera Persona divina*. Siempre que Cristo habla de Dios, se refiere al Padre, a la Primera Persona divina, que es también nuestro Padre, y no a la esencia divina, una y trina, distinta del mundo. La expresión «Padre» no designa al Dios uno en la esencia con respecto a su unicidad esencial, sino a la primera Persona, de la cual Cristo ha recibido su misión y encargo. Más aún: el Nuevo Testamento emplea exclusivamente la palabra Padre y casi exclusivamente la palabra Dios para designar a la Primera Persona divina. Son pocos los casos en los cuales la palabra «Dios» se emplea en otro sentido, y por lo general son fáciles de reconocer. De ellos hablaremos en otro lugar (§ 44).

Sigan algunos ejemplos para ilustrar esta afirmación. Poco antes de su muerte dijo Cristo a sus discípulos (*Io.* 16, 26-28): «En aquel día pediréis en mi nombre, y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, puesto que el Padre, Él mismo, os ama, porque vosotros me habéis amado y habéis creído que yo de Dios salí. Salí del Padre y he venido al mundo; otra vez dejo el mundo y me voy al Padre.» El Dios de quien procede Cristo es, pues, el Padre. Ese Dios, aunque de manera y potencia diferente, es el Padre de Cristo y de los hombres (*Mt.* 6, 9). Es una sola y misma la persona a la que se atribuye el doble sentido de esta paternidad. En el capítulo 20, versículo 17 del Evangelio de San Juan leemos: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios.» Nosotros estamos destinados a tomar parte en la filiación de Cristo, de tal modo que su Padre pasa a ser el nuestro. A consecuencia de ello podemos invocar con el nombre de Padre al Dios que ha enviado su Hijo al mundo (*Gal.* 4, 4-7; *Rom.* 8, 14-16). El encabezamiento y la fórmula final de casi todas las cartas de San Pablo muestran lo mismo. Está, pues, fuera de duda que Cristo anuncia la realidad

de Dios, dando testimonio de Dios en cuanto Persona concreta; es decir, Primera y Divina Persona.

4.° A primera vista podría parecer dudoso el que sea *factible creer en la existencia de Dios con fe entendida en sentido estricto*. Con respecto a esto cabe preguntar ¿en qué relación se hallan la fe mediante la cual contestamos a la Revelación sobrenatural de Dios y el conocimiento por medio del cual contestamos a la Revelación natural? La fe es un «sí» con que afirmamos al Dios captado ya de antemano por el conocimiento, un «sí» pronunciado en un acto de libre decisión y con el auxilio de la gracia. (Véase § 25.) ¿Tiene sentido el afirmar en un acto de fe la existencia de Dios si es que esa existencia ha sido afirmada ya gnoseológicamente, más aún, ha tenido que ser afirmada de esta manera antes de que pueda ser afirmada en un acto de fe? En otro lugar hemos notado, siguiendo a Scheeben y Newman, el papel que juega el conocimiento en lo que concierne al origen y desarrollo de la fe; los razonamientos correspondientes pueden ayudarnos a resolver este problema. El conocimiento de Dios, cualquiera que sea el modo de su formación y siempre condicionado de algún modo por un acto de disposición volitiva, tiene que preceder (no temporalmente, sino conforme al orden interno) a la fe sobrenatural. Pero ese conocimiento no llega a formar parte de la estructura interna del acto de fe, sino que se retira silencioso, por así decirlo, después que ha puesto a Dios a la vista. Una vez cumplida esta tarea tiene lugar el acto de entrega personal y confiada al Dios que se digna inclinarse hasta nosotros.

Con ello queda resuelta una cuestión muy debatida en la Edad Media, a saber, la cuestión de si *a la vez podemos creer en Dios y conocerle*. Si con el nombre de ciencia designamos el conocimiento y reconocimiento de una verdad evidente, entonces no puede coexistir con ella la fe. La fe es la afirmación de una verdad no evidente, puesto que se funda sobre la autoridad de un tercero. Este es el punto de vista que defiende Santo Tomás al adoptar el concepto de ciencia introducido por Aristóteles. Por el contrario, si designamos también con el nombre de ciencia (saber) un conocimiento rodeado de oscuridades, entonces pueden darse simultáneamente la fe y la ciencia. Ahora bien: el conocimiento de Dios tiene que pasar a través de la oscuridad que son las imágenes y las sombras. Por eso pueden coexistir simultáneamente la fe en Dios

y el conocimiento de Dios. Esta es la opinión defendida por San Buenaventura, que adopta el concepto de ciencia propio de la escuela platónico-agustiniana. En los tiempos modernos ha sido mantenido por Newman.

Como quiera que sea, nada impide que en un pensador que conoce el alcance de las pruebas naturales de la existencia de Dios puedan coexistir simultáneamente el conocimiento científico y la fe en el Dios que se manifiesta a sí mismo en la Revelación sobrenatural. En efecto, su «sí» creyente se refiere al «Tu» divino que ha creado el orden de la salvación, racional y naturalmente incomprensible, mientras que su conocimiento científico se refiere al Dios que ha creado el orden natural. Porque es preciso observar que la fe no es sólo la afirmación del «Dios de los filósofos», sino también del Dios vivo de la Revelación sobrenatural.

§ 30

Cognoscibilidad natural de Dios

La Revelación de la existencia de Dios por las obras

1. Dios da testimonio de sí mismo no solamente mediante la Revelación sobrenatural; se manifiesta también a través de la Naturaleza con el ser, sentido y *teleología* que a ésta son propios. Naturaleza, en tanto se distingue del orden sobrenatural, es designada aquí como la creación total en cuanto no ha sido elevada a un orden superior por la gracia. Dios mismo asegura por medio de la palabra que a todos dirige en la Revelación sobrentural que también la Naturaleza es una Revelación. Cristo nos describe el mundo con pinceladas tales que podemos reconocerle como mundo de Dios; del Padre hablan los lirios del campo, los pájaros del cielo, los gorriones en los aleros, la lluvia y el sol resplandeciente. El mundo es mundo de Dios que lo ha creado. Por eso Cristo, en todo obediente al Padre, permite que subsista ese mundo en el orden de la Redención por Él instaurado. Subsiste el modo propio de ser y las leyes que fueron impuestas desde el principio del mundo. Cristo no convirtió las piedras en pan, como lo deseaba el tentador; no amalgamó el Estado con la Iglesia; no cambió los órdenes sociales y económicos ni suprimió el matrimonio. Si la Naturaleza el mundo entero—es una obra salida de las manos de Dios, podremos ver resplandecer en ella la Gloria del Hacedor y escuchar en ella la voz divina.

2. *El Dios uno y verdadero, nuestro Creador y Señor, puede con seguridad ser reconocido por medio de las cosas, mediante la luz natural de la razón (dogma de fe).*

a) Esta verdad ha sido enunciada por el Concilio Vaticano. Con respecto a su verdadero sentido conviene observar lo siguiente: el Concilio Vaticano enunció la verdad relativa a la cognoscibilidad natural de Dios precisamente en las proposiciones sobre la Revelación y no en aquellas que se referían a Dios como creador de todas las cosas (sección 3.ª, canon 1; D. 1806). A la doctrina del Vaticano precedió una réplica del Papa Clemente XI en que se condenaba una proposición del jansenista francés Paschasius Quesnel, referente a la cognoscibilidad natural de Dios. Este autor afirmaba que todo conocimiento de Dios—incluso el natural y el adquirido por las filosofías paganas—es siempre sobrenatural y proviene de Dios; añadía, además, que un eventual conocimiento de Dios no logrado por la gracia es sencillamente puro orgullo humano e insurrección contra el mismo Dios y que no prestaba ningún servicio a la piedad, amor o veneración. (Constitución dogmática *Unigenitus* del 8 de septiembre de 1713; D. 1391; Véase el artículo *Bulle Unigenitus*, de J. Carreyre, en *Dict. de Theol., cath.* XV, 2061/2.)

En la condenación de la opinión de Quesnell la Iglesia intervino como defensora y protectora de la razón humana. La misma función ejerció luchando contra el así llamado *fideismo* del profesor de Estrasburgo Bautain (1796-1867) y contra el *tradicionalismo* del filósofo francés Bounett 1798-1879. Por desconfianza exagerada y unilateral contra la razón humana, que no carecía totalmente de fundamento y en pro de la cual se podían alegar hechos históricos y experiencias pastorales, afirmaban que toda clase de conocimiento religioso se debe a la Revelación sobrenatural. Negaron sobre todo la posibilidad de llegar a obtener la seguridad sobre la existencia de Dios en caso de no disponer más que de los medios del conocimiento puramente natural. Bautain suscribió el 8 de septiembre de 1840 entre otras, la siguiente proposición impuesta por la Sede Apostólica: «El pensamiento deductivo puede demostrar con seguridad la existencia de Dios en su infinita perfección. La fe, un don del cielo, sigue a la Revelación. Por consiguiente, para demostrar la existencia de Dios contra sus negadores no se puede recurrir a la fe.» Bonnetty suscribió el año 1835 una proposición parecida (D. 1622, 1650; NR. 15). Puesto que las proposiciones suscritas por Bautain y Bonetty tratan de la demostrabilidad de Dios y no, como el Vaticano, de la mera cognoscibilidad, el texto de este Concilio es más general y amplio. Como veremos más abajo, la fórmula del juramento antimodernista volvió a adoptar la forma más rígida y precisa de las declaraciones de los años 1840 y 1855.

b) El Concilio Vaticano afirma la *posibilidad* y la no *realidad* de un conocimiento natural de Dios. La razón humana de por sí, sin que Dios le otorgue para ello medios sobrenaturales, dispone de la capacidad de encontrar caminos que conducen hasta Dios. Pasan a través de la Creación, a la cual pertenece el hombre mismo. Para expresarnos con otras palabras: en todos sus estados y condiciones, por consiguiente, también en el estado en que se halla después de la caída, la razón humana, es capaz de hallar pruebas de por sí válidas para demostrar la existencia de Dios, y estas pruebas se fundan en la contemplación de lo creado. Contra estos argumentos no se pueden aducir objeciones decisivas.

El Concilio Vaticano no expresa de qué manera llega el hombre—que existe aquí y ahora, dentro del orden actual de la Redención—a convencerse realmente de la existencia de Dios. Por eso no se oponen a la doctrina de la Iglesia aquellos teólogos que afirman que el yo humano viviente (en oposición con el ser abstracto «hombre») no llega a convencerse de ordinario de la existencia de Dios valiéndose de argumentos racionales, sino que necesita ser ayudado por la enseñanza y la educación, que lo guíen desde fuera, y por la gracia, que lo guía desde dentro, que es tanto como decir, dentro de una comunidad religiosa viva, en el torrente de la tradición religiosa. En pro de esta afirmación se puede alegar, en primer término, lo que enseña la experiencia, y, en segundo lugar, la idea de que Dios mismo ha encargado a los hombres que anuncien su nombre de tal forma que una generación lo reciba de la generación precedente.

La constatación del Concilio Vaticano conserva toda su importancia aún suponiendo que no haya existido todavía ningún hombre que haya llegado a convencerse de la existencia de Dios, valiéndose exclusivamente de los medios que le brinda el conocimiento natural. En efecto, el Concilio afirma que a pesar del pecado, la ceguera del hombre para con Dios no es completa; que éste conserva la capacidad (*capacitas*) interna de conocer a Dios. Aun suponiendo que este conocimiento sólo pueda realizarse bajo la influencia de la gracia, sería cierto que constituye la base preliminar para las operaciones de la gracia misma. El hombre no es empujado de áca para allá, como hacemos nosotros con una piedra o un trozo de madera; por el contrario, impulsado por esa gracia se mueve hacia Dios y pone en ejercicio su capacidad de conocer.

El hombre puede llegar a conocer a Dios mediante la capacidad cognoscitiva que le ha sido otorgada, aunque sea la gracia quien hace comenzar el acto mismo del conocimiento. De cuanto hemos dicho resulta que la proposición del Concilio Vaticano se limita solamente a definir la constitución, la estructura del hombre sometido al pecado.

c) A la doctrina de este Concilio se opone la interpretación pesimista del hombre defendida por Lutero y, bajo una forma todavía más radical, la Teología dialéctica actual (K. Barth, E. Brunner, Fr. Gogarten, E. Thurneysen, R. Bultmann). Según ella, el hombre no sólo es incapaz de conocer a Dios con la luz natural de la razón, sino que además se encuentra en un estado de absoluta oposición a Dios. No existe camino alguno que conduzca desde este mundo hasta Dios; más aún, tales tentativas son pecaminosas y sólo contribuyen a aumentar la culpabilidad del hombre.

d) Al tratar de resolver la *questio facti,* es decir, cuando se trata de demostrar si alguna vez alguien ha llegado a convencerse por vía de conocimiento puramente natural de la existencia de Dios, haciendo convicción viva de uno mismo las pruebas de la existencia de Dios, es preciso no perder de vista que en la historia humana no se ha dado nunca un estado totalmente privado de la gracia. Dios, al arrojar al hombre del Paraíso, le hizo la promesa de un Salvador. Ahora bien: las promesas de Dios no son palabras vanas; contienen fuerza, potencialidad y son, por consecuencia, activas. Por eso los hombres no han tenido nunca necesidad de buscar a Dios desprovistos de toda gracia y con el exclusivo auxilio de las fuerzas naturales que conservaron tras el pecado original.

e) Los representantes de la opinión antes mencionada *distinguen entre la validez teórica (lógico-metafísica) de una prueba de la existencia de Dios y su eficiencia psicológica,* entre la posibilidad abstracta de llegar a conocer a Dios por medio del mundo, en cuanto éste es obra de Dios que se revela en la Naturaleza, y prescindiendo de la realidad del hombre concreto, y la otra posibilidad, que sería la realización misma de esta posibilidad en el espíritu real del hombre; entre la estructura teórico-mental de la Teología natural y las convicciones del hombre moralmente religioso. Es necesario reconocer con toda exactitud esta distinción. Pues con la demostración ideológico-esencial (lógico metafísica) de un esta-

do de cosas no queda suficientemente garantizado su reconocimiento por parte del yo humano y concreto.

La distinción entre conocimiento abstracto-teórico y convicción vital la encontramos a menudo ya en la esfera de lo humano, tanto más marcada cuanto menos se preste una verdad a ser conocida, sino que sea mayor su influencia sobre nuestro comportamiento práctico (acaso aquí pueda darse como ejemplo la ideología de un idealista y su comportamiento frente a un automóvil que se acercase a toda velocidad). Ahora bien: la realidad del «Tu» divino tiene una trascendental importancia para nuestra vida. Si Dios existe efectivamente, se abren ante nosotros horizontes supremos de plenitud vital y de existencia intensa; si Dios existe, el hombre no está irremisiblemente encarcelado en la estrechez de la existencia terrena. Pero suponiendo que Dios no exista, sólo le queda la inseguridad y la limitación de la vida en el mundo. Aun en el caso más favorable y siguiendo las enseñanzas de la filosofía existencial, el hombre podría elevar su vida a un grado supremo de intensidad frente a la frontera absoluta que es la muerte, la cual constituye también su definitivo fracaso.

Por consiguiente, la existencia de Dios ofrece al hombre posibilidades supremas, posibilidades que no pertenecen a este mundo. Esta existencia implica al mismo tiempo una grave responsabilidad y unas nuevas obligaciones. Es algo así como una llamada incesante a no contentarnos con la vida terrena y a tender hacia la vida plena de Dios. De esto resulta que para el hombre contento de sí mismo, para el enamorado de este mundo, la existencia de Dios puede llegar a constituir una pesada carga. (Consúltese J. Coudenhove, *Von der Last Gottes*, 1933.)

Al examinar el problema de si Dios existe no se puede prescindir de la importancia que tiene Dios para la vida humana; es problema de capital importancia para el hombre. La solución de este problema no depende sólo de la mera fuerza del conocimiento; también juegan papel importante las fuerzas del sentir y de la voluntad. En cierto sentido puede decirse que las fuerzas de la voluntad y del sentir toman parte en todos los actos del conocimiento, pues todo acto de éste es llevado a cabo por el yo humano, valiéndose de todas sus potencias. Estas le sirven a manera de instrumento y tienen una íntima conexión entre sí. Ahora bien: el yo humano sólo conoce aquellos objetos que excitan su simpatía. La razón de esto es obvia; sólo presta el yo humano atención a tales

objetos dejando que los otros le pasen inadvertidos. De objetos que nos sean completamente indiferentes, aunque se hallen en el ámbito de nuestra capacidad visual, no solemos apercibirnos.

Si esto puede decirse de la percepción de objetos intrascendentes, lo mismo y sobre todo habrá de afirmarse acerca del conocimiento de Dios. En este conocimiento toman parte activa las fuerzas de la voluntad y del sentir. Son necesarias determinadas *actitudes psíquicas* si el conocimiento ha de ser *eficiente y vivo* (Newman llama a este conocimiento «conocimiento real») y no un conocer meramente conceptual; es decir, un conocimiento capaz de garantizar convicciones reales y no consistente en meros conceptos y palabras. El Padre de la Iglesia y la Teología medieval considerará tales actitudes como presupuesto necesario para el conocimiento verdadero de Dios. Pueden ser designadas como actitudes de *respeto, humildad, pureza y amor* (K. Adam). El que busca a Dios debe buscarle avituallado con tales actitudes. Si en realidad Dios existe, ese Dios es totalmente distinto de nosotros, se encuentra fuera de la esfera de las cosas mundanas y del barullo de lo terreno, separado de nosotros por un abismo ontológico infranqueable y, no obstante, cerca de nosotros por hallarse presente en nuestro interior penetrando en los ámbitos más recónditos de nuestro ser. A este estado de cosas, constituído por la cercanía y lejanía de Dios, respondemos con la actitud del respeto amoroso y del amor respetuoso: es decir, con la actitud propia de la veneración. Esta actitud ayuda a descubrir la realidad de Dios y su plenitud axiológica. Dios se manifiesta sólo al humilde, al que reconoce su insuficiencia y debilidad ontológicas, morales y espirituales, al que se halle dispuesto a conocer una realidad superior a sí misma buscando con la humildad asilo y protección. El orgulloso, por el contrario, se deifica a sí mismo haciéndose por ello incapaz de conocer toda realidad trascendente a su propio ser. De esta forma surge la paradógica situación siguiente: el pecador orgulloso es, por una parte, el que más necesita el conocimiento de Dios y, por otra, el menos capaz de conocer a Dios. La pureza del corazón, mediante la cual el hombre abre sin reservas las puertas de su alma a la realidad, le protege para no entregarse desordenadamente a las cosas mundanas, haciéndole así víctima del egoísmo y del utilitarismo. Esta pureza preserva al hombre tanto de la sujeción a la realidad terrena como de la entrega prematura a los valores

espirituales (B. Rosenmöller, *Religionsphilosophie*, 1932, 88-95. Id., *Die Metaphysik der Seele*. A. Adam, *Spamungen und Harmonie*, 1940. Id., *Die Tugend der Freiheit*, 1946).

San Agustín escribe en su *De Doctrina Christiana*, lib. II, cap. 7, BKV VIII, 56: «El hombre ve a Dios sólo en tanto que muere para el mundo; pero en tanto que vive para el mundo, no ve a Dios». «Todo el que se proponga hablar de lo invisible y de su fuerza eterna, como es un ser corporal, tiene que esclarecer su sentido, purificar sus pensamientos, dominar sus pasiones para poder llegar hasta la meta buscada. El que quiere contemplar la luz del sol tiene que eliminar todo lo que oscurece los ojos, las impurezas y los flujos, porque si no una niebla surge ante los ojos y le impide contemplar la luz» (*Obras escogidas de los Santos Padres armenios*, traducida por S. Weber, BKV I, 25).

Entre todas las fuerzas que impulsan al hombre hacia Dios, la más íntima y misteriosa es el *anhelo*, el amor, fuerzas insertas en la Naturaleza, creada por Dios y para Dios. En el tratado sobre la Creación veremos que la procedencia divina ha estampado en el hombre un signo íntimo e indestructible. El origen de Dios es origen de su amor. Así el hombre, por su origen formado por Dios, en lo íntimo está formado por el amor. Esta es la base del anhelo que impulsa al corazón humano hacia Dios. La expresión «corazón» no debe ser entendida aquí en sentido irracional-sentimentalista; el amor, siguiendo a San Pablo, San Ignacio de Antioquía, San Agustín, San Buenaventura, Pascal y Newman, es una forma bajo la cual se manifiesta el espíritu; es decir, es el espíritu mismo en cuanto que estará íntima y vitalmente unido con el cuerpo. Entendido de este modo el corazón es el órgano por medio del cual el yo humano responde a los valores, especialmente al valor supremo que es Dios.

De dos formas actúa el amor en el conocimiento de Dios. En primer lugar impulsa al hombre hacia el «Tu» divino; luego abre sus ojos espirituales para que perciba a Dios. En efecto, Dios es amor (*I Io.* 4, 8). Y el *amor* sólo puede ser conocido por el amor. Quien carece de amor no podrá conocer a Dios. El odio ciega; el amor, por el contrario, ha nacido de Dios y conoce a Dios (*I. Io.* 4, 7).

Tiene, pues validez, lo que afirma San Agustín en una ocasión (*Sermón sobre el Evangelio de San Juan*, Trat. 96, n.º 4; BKV II, 193 y sigs.): «Nadie ama lo que no conoce; pero cuando alguien ama lo que sólo conoce de una manera imperfecta, el amor hace que llegue a conocerlo cada vez mejor y más completamente.» De acuerdo con toda la Sagrada Tradi-

ción escribe Thomassin en su Dogmática, inspirada por la Teología del francés Berulle: «Para llegar hasta lo divino hay que comenzar con el amor, no con la especulación. Porque las emociones del corazón nos revelan a Dios mejor que el entendimiento, tanto más cuanto que el amor esclarece los ojos del alma y comunica a ésta fuerzas para la contemplación de las cosas santas» (H. Bremond, *Das wesentliche Gebet, traducción* por H. Michel, 1936, 192 y sigs.). Véase Westermayr, *Wege zu Kind un Wolk*, 1948. L. Binswanger, *Grundformen un Erkenntnis menschichen Dasein*, 1942.

3. El examen de la Sagrada Escritura y de la Tradición oral demuestra que la definición del Concilio Vaticano referente al conocimiento natural de Dios se halla totalmente justificada; basta una ojeada rápida sobre el testimonio de la Revelación sobrenatural para convencerse de que la doctrina del Concilio presenta una interpretación exacta, auténtica, de la Sagrada Escritura y de que el testimonio que Dios da de sí mismo en la Creación sólo puede producir efecto sobre un espíritu humilde, predispuesto y puro.

a) En lo que se refiere a la Escritura se puede constatar lo siguiente:

I. Para los creyentes del Antiguo Testamento la existencia de Dios era una cosa tan obvia que todas las cosas y los acontecimientos constituían encuentros con él. Todo era transparente para ver a Dios. Los justos le buscan para escucharle (*Ps.* 34, 3). Todos los pueblos le ensalzan (*Ps.* 117, 1). El fuego y el granizo, la nieve y la niebla, el viento desencadenado, las montañas y las colinas, los árboles frutales y los cedros, los animales mansos y los salvajes, el gusano y el pájaro alado: todas las criaturas le alaban y ensalzan (*Ps.* 148, 8-10). Los árboles del campo manifiestan alegría cuando se acerca su pueblo (*Is.* 55, 12). Las estrellas de la mañana se regocijaron el día en que creó la tierra (*Iob.* 38, 7). El cielo, la tierra, el mar y todo lo que en ellos vive y se mueve tienen orden de ensalzarle (*Ps.* 69, 35). Su nombre es grande entre los pueblos desde el Oriente hasta el Occidente (*Mal.* 1, 11). En los escritos del Antiguo Testamento, a medida que vamos descendiendo a lo largo de los siglos, tanto más solemnes resuenan los himnos de gloria y alabanza a Dios. Pero tampoco faltan en las páginas más antiguas. La alabanza es siempre profesión y reconocimiento de la misma creencia: que Dios existe (Köhler, *Theologie des AT*, 1 y sigs).

En los últimos tiempos de la historia judía la idolatría aparece bajo dos formas en los horizontes del pueblo elegido: como dei-

ficación de fuerzas y cosas naturales y como veneración de fetiches construídos por el hombre. Sobre la primera de esas formas el libro de la Sabiduría—redactado uno o dos siglos antes de la venida de Cristo—emite un severo fallo condenatorio (*Sap.* 13, 1-9. Véase también 2, 15; 12, 24; 13, 10; 14, 30):

«Necios, en efecto, ingénitamente todos los hombres en quienes se halló el desconocimiento de Dios, y que arrancando de los bienes visibles no fueron capaces de conocer al que es, ni por la consideración de las obras vinieron en conocimiento del Artífice, antes el fuego, o la brisa, o el aire veloz, o el giro de los astros, o el agua impetuosa, o los luceros del cielo pensaron ser dioses, gobernadores del mundo. Que si, embelesados con su hermosura los tomaron como dioses, entiendan cuánto es más hermoso el Señor de ellos; pues el Progenitor de la belleza es quien los creó; y si, sobrecogidos por su potencia y energía, entiendan cuánto es más poderoso quien los formó; pues por la magnitud y la belleza de las criaturas, por cierta analogía, se deja ver su Hacedor original. Mas, aun así, es menor el reproche que sobre ellos recae, por cuanto ellos se extravían tal vez, buscando a Dios y desean hallarle; ya que tratando con sus obras las escudriñan y quedan prendados de su vista, pues tan hermoso es lo que se ve. Mas, por otro lado, ni aún éstos son perdonables; pues si tanto lograron saber, que acertaron a conocer el Universo, ¿cómo al Señor de ellos no hallaron más presto?»

El texto sagrado que acabamos de citar dice que tanto la contemplación de la hermosura de la Naturaleza, con la consiguiente admiración, y el sentimiento de horror, que produce la fuerza, pueden conducir a los hombres hacia Dios. En la fuerza y en la hermosura podemos percibir a título de comparación la fuerza y hermosura del Creador: se traslucen a través de lo creado. No obstante, el hombre no se deja conducir hasta Dios por la Naturaleza. Antes al contrario, sucede algo extraño y raro: la fuerza y hermosura creados, lejos de acercar al hombre a Dios, le apartan de Él: impiden que vea a Dios. Hechizan y fascinan su corazón de tal suerte, que el hombre no mira más allá de la fuerza y hermosura visibles. Se detiene en ellas y las deifica.

¿A qué se debe esto? ¿Por qué son precisamente los valores que deberían conducir el hombre a Dios los que le seducen ahora, después del pecado, para que adore a los ídolos? El texto de la Sabiduría no nos da la respuesta; pero, con la ayuda de otros pasajes de la Sagrada Escritura, se pueden aducir los siguientes argumentos, fundados unos en el modo de ser del mundo, y otros en el modo del hombre:

1) La Creación no es ya una Revelación clara de Dios, ya no habla con voz clara de Él. A causa del pecado cayó también sobre ella la maldición y se halla como deformada y desfigurada (*Gén.* 3, 17; *Rom.* 8, 13-23). Por eso cabe preguntar: ¿Constituirá este mundo corrompido el mundo de Dios? En él se percibe la voz de un Señor diferente; es decir, la voz de aquel ser a quien la Sagrada Escritura llama «príncipe de este mundo», la voz de Satanás. Su dominio sobre el mundo se manifiesta en las quejas y suspiros que San Pablo oía en el mundo y las lágrimas y lamentos que percibe también en el mundo el hombre no iluminado por la Revelación (Virgilio: *Sunt lacrimae rerum*, también las cosas tienen sus lágrimas).

2) El pecado ha debilitado la capacidad visual humana. El hombre no ha perdido totalmente, a causa del pecado, la capacidad de conocer a Dios, pero su corazón está ofuscado de tal modo, que ya no puede percibir y ver claramente a Dios. El hombre, en el estado originado por la caída, vive amenazado siempre por el peligro de no ver a Dios y de no oír su voz.

La afinidad divina que ha quedado a la Naturaleza y el anhelo de Dios que posee todavía el corazón humano ofuscado por el pecado explican el hecho de que el hombre que ya no percibe al Dios vivo en la fuerza y hermosura de la Naturaleza, deifique y adore a éste. El mundo no ha perdido el fondo luminoso de que dispone gracias a su origen divino. De ahí resulta que, debido al ofuscamiento de su corazón, el hombre puede confundir la Naturaleza dotada de rasgos divinos con Dios, a quien sigue anhelando también el hombre pecador.

Así se explica que el libro de la Sabiduría considere a la Creación como un camino fácil que conduce hasta Dios, y afirme que la deificación mítica del mundo es deficiencia ético-religiosa y no gnosológica.

II. En el Nuevo Testamento, San Pablo resume las ideas del Libro de la Sabiduría y les comunica una nota especial de rigidez condicionada por la venida de Cristo; es decir, por la venida del amor de Dios encarnado en la Historia humana.

En la Epístola a los Romanos (*Rom.* 1, 18-23) podemos leer lo siguiente: «Se revela, en efecto, la cólera de Dios desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que oprimen la verdad con la injusticia. Pues lo que se conoce de Dios se halla

claro en ellos, ya que Dios se lo manifestó. Porque los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, al ser percibidos por la inteligencia en sus hechuras, tanto su eterna potencia como su divinidad; de modo que son inexcusables. Por cuanto, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le hicieron gracias, antes se desvanecieron en sus pensamientos y se entenebreció su insensato corazón. Alardeando de sabios, se embrutecieron y troçaron la gloria del Dios inmortal por un simulacro de imagen de hombre corruptible, y de volátiles y de cuadrúpedos y de reptiles.»

Según este texto, los iluminados por la Revelación consideran a los incrédulos como reos de culpa. La ira de Dios les alcanza. Dios les rechaza de modo que no pueden reconocerle; pero la culpa la tienen ellos. Es su orgullo el que excita la ira divina. A causa de su independencia orgullosa impiden que triunfe la verdad decisiva, la verdad de Dios. Le niegan el dominio. Son hombres de mala voluntad. De por sí podrían reconocer la sabiduría de Dios; de hecho, ven esta sabiduría todos los puros y limpios de corazón. De por sí serían capaces de percibir lo invisible en lo visible. Ahora bien, cuando el hombre no toma en serio a Dios y cuando no le reconoce como Señor, queda trastornada la vida humana entera, a la que pertenecen también el corazón y el espíritu humanos. En tales condiciones, el hombre carece de normas. Por profundos que sean sus conocimientos espirituales y por grandes que sean los progresos culturales, todo está en un mundo de caos y desorden. Por eso el hombre se muestra incapaz de atribuirles el rango que les corresponde. Perdidas las normas rectas y justas, no es ni siquiera capaz de reconocer el puesto que ocupa en el mundo convertido en caos. Esto se pone de manifiesto en el hecho de que adora, como si fuesen dioses, a animales inferiores a él. Al abandonar y perder a Dios, el hombre orgulloso abandona y pierde su propia dignidad. En una atmósfera de impiedad no puede prosperar el espíritu humano. La impiedad atea hace descender al hombre a un grado ínfimo, en el cual hasta adora y venera a los animales. Según San Pablo, este estado no es, en primer lugar, una deficiencia del entendimiento, sino una insurrección del corazón. El ignorar a Dios, por eso, constituye un acta de acusación contra el mismo hombre. En ella se pone de manifiesto que el hombre es reo de juicio ante el tribunal divino.

a causa de su autonomía radical (consúltese . Kuss, *Der Brief an die Römer*, 27 y sigs.).

San Pablo habla en otros dos pasajes acerca del conocimiento natural de Dios. En su discurso de Listra (*Act.* 14, 14-18) enseña a sus oyentes que en los tiempos pasados Dios ha dejado que los paganos sigan sus propios caminos aunque nunca los haya dejado sin testimonios que dan fe de su existencia. Hubieran podido encontrarle en los fenómenos de la Naturaleza, en los acontecimientos históricos y en las vivencias de sus propios corazones.

Los habitantes de Listra quedaron fascinados al ver que San Pablo había curado a un tullido. Inmediatamente se dispusieron a ofrecer sacrificios a San Pablo y a su compañero Bernabé. Sentimientos de ira y de dolor se apoderaron de San Pablo y Bernabé, cuya misión consistía precisamente en luchar contra la idolatría y anunciar al Dios vivo; ambos se mezclaron entre la gente y trataron de calmarlos, gritándoles que no eran dioses, que lo mismo que todos los demás, poseían una naturaleza humana sometida a los dolores y a la muerte, que habían venido a predicar al Dios vivo, distinto de todos los hombres. Los habitantes de Listra no habían llegado a conocerle hasta ahora, porque hasta los tiempos presentes Dios había permitido que los paganos siguieran sus propios caminos, es decir, no les había hecho partícipes de su actividad redentora. Pero, por fin, había llegado el momento en que podrían conocerle, aunque en realidad no les debía ser totalmente desconocido, ya que «no les dejó sin testimonio de Sí haciendo el bien y dispensando desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, llenando de alimento y de alegría vuestros corazones».

Esto quiere decir que la observación atenta de la Naturaleza, de la Historia y del propio ser pueden llevar al hombre a presentir y descubrir a Dios.

Lo mismo enseña San Pablo en su *discurso en el Areópago de Atenas* (*Act.* 17, 22-30). Fué una hora histórica aquella en que San Pablo anunció el Evangelio del Dios vivo a los herederos de la cultura clásica griega, en el centro mismo de esa cultura. En primer lugar, alabó la piedad de los atenienses, que se había manifestado y se manifestaba en tantos templos, imágenes y fiestas. Como nota característica y especial de su religiosidad, nombró un altar que había visto cuando iba por la ciudad. Sobre ese altar había un rótulo que decía: a un dios desconocido. Esta fórmula

manifestaba que los atenienses estaban especialmente capacitados para percibir la universalidad y potencia del fondo divino de la realidad. El carácter divino de ésta no podía ser representado exhaustivamente. según lo que creía el griego piadoso, por medio de los numerosos y ya conocidos dioses. La mente piadosa, al sentirse rodeada de lo numinoso, creía eran necesarios nuevos símbolos, además de los conocidos, para expresar por medio de ellos todo el contenido divino de la realidad. La piedad griega, para hacer todo lo que estaba de su parte, había construído por ello un altar a los dioses desconocidos. San Pablo aseguró a los atenienses que habían obrado acertadamente, puesto que el mundo está realmente penetrado por el misterio de Dios.

Los atenienses no se engañaban al presentir esto. No obstante, era cierto que hasta ahora no habían llegado a conocer el origen del carácter divino del mundo. En realidad proviene del Dios uno y vivo. Por consiguiente, su continua búsqueda del fondo divino del mundo era, como les declaró San Pablo, una búsqueda del Dios vivo, aunque hasta ahora no hubiesen caído en la cuenta de ello. Es verdad que no hubiera debido ser tan incompleta su ignorancia con respecto a esto: el mundo ha sido creado por el Dios vivo y se halla penetrado de su esencia y actividad. Dios es el que gobierna la Historia humana. Además, compenetra a cada uno de los hombres en tanto que es Poder personal plasmante y universal. Él es la atmósfera personal dentro de la cual existimos y vivimos, de la misma manera que nos movemos en el aire; más aún, «porque somos linaje suyo». Nada sería más natural que el que le tocásemos, captásemos y presintiésemos. ¿Cómo no podría ser percibido el Ser que está presente en lo más íntimo de nosotros? Su voluntad es que los hombres «busquen a Dios y siquiera a tientas le hallen, ya que no está lejos de nosotros, porque en El vivimos, nos movemos y existimos». Y, no obstante, ha sucedido una cosa rara, extraña, inesperada: Dios no ha sido percibido. Pero ahora—sigue exponiendo San Pablo—Dios quiere que terminen los tiempos en que no ha sido conocido. Ahora se ha manifestado de un modo nuevo y llama a los hombres para que abandonen a los ídolos y para que le reconozcan a El, que es el Dios vivo. Esta llamada es seria y después de ella vendrá el juicio. (Consúltese, en lo que concierne a estos dos textos, A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, 1938.)

Se podría creer que en estos textos, a diferencia de lo que su-

cede en casi todos los otros pasajes de la Escritura, la palabra «Dios» no designa la Primera Persona divina, sino que se refiere a Dios Uno en esencia. En efecto, la Sagrada Escritura habla aquí de lo que hubiera podido ser el conocimiento de Dios entre los paganos. En esos textos no se trata del conocimiento de Dios manifestado por la Revelación sobrenatural, sino del conocimiento de Dios que podían haber obtenido los paganos observando la Naturaleza. Ahora bien, este conocimiento sólo puede referirse a Dios en cuanto que es uno en esencia y no a Dios uno y trino. No obstante, veremos en otro lugar que la palabra «Dios» designa también aquí en realidad la Primera Persona divina.

b) En numerosos lugares de la *Tradición oral* encontramos la convicción de que Dios puede ser conocido naturalmente. Los Santos Padres repiten las ideas del Libro de la Sabiduría, de la Epístola a los romanos y de los discursos de San Pablo. En la conciencia de la fe de la Iglesia primitiva constituye un rasgo característico—y no totalmente nuevo si comparamos con los pasajes de la Escritura arriba citados—la convicción de que la idea de Dios es una de las prerrogativas de la naturaleza humana. Nace con ésta y no puede desaparecer nunca totalmente. Basten dos ejemplos. San Agustín cuenta la existencia de Dios entre el número de verdades que nadie puede desconocer plenamente. San Juan Damasceno expresa el parecer unánime de los Padres, especialmente de los griegos, al exponer lo siguiente (*Exposición de la fe ortodoxa*, lib. 1, cap. 1; BKV I): «El conocimiento de la existencia de Dios ha sido inserto por Él en todos. También la Creación, su gobierno y conservación, anuncia la majestad de la naturaleza divina. Además, se ha dado a conocer—según el grado de nuestra capacidad de conocimiento—por medio de leyes y por los profetas, y finalmente mediante su Hijo Unigénito, nuestro Señor, Dios y Salvador, Jesucristo».

Teniendo en cuenta que el origen divino del hombre no es un hecho que pertenezca al pasado, sino un suceso permanente (como veremos en el tratado sobre la Creación) y que este suceso precisamente determina y plasma su esencia íntima, se comprende con facilidad la doctrina de los Santos Padres, al afirmar que el hombre no puede olvidar nunca completamente a Dios, lo mismo que no puede olvidarse completamente a sí mismo; que no puede pensar en sí mismo de manera totalmente consciente sin pensar el

«TU» divino, aunque este pensar en Dios pueda ser vago e indeterminado.

4. Las enseñanzas de la Revelación relativas al conocimiento natural de Dios quedan confirmadas por la *razón humana* misma. Impulsada por sus propias y esenciales inclinaciones, la razón se esfuerza siempre de nuevo y con buen éxito por ir más allá de sí misma y de la Naturaleza, hasta los espacios que están allende el hombre y la Naturaleza. No busca ir hasta una esfera trascendente cualquiera, sino hasta el más allá verdadero y auténtico, hasta el allende donde vive Dios, tratando luego de justificar sus convicciones por medio de argumentos. Lleva a cabo esto en las así llamadas *pruebas de la existencia de Dios*. El examen detallado de esas pruebas es incumbencia de la Filosofía.

a) En rasgos generales expondremos de qué modo la razón puede llegar a conocer la existencia de Dios, valiéndose de su propia fuerza natural. Por un lado, a base de la experiencia del propio ser y vivir, así como de la existencia y vida de otros; por otra parte, por la experiencia y conocimiento de la deficiencia e insuficiencia ontológicas de nuestro propio ser y de todo lo que es (algo debido a la cercanía de la nada: Heidegger), deduce la razón la existencia de un ser personal, transmundano (trascendente), inmutable, no sometido a las condiciones de la insuficiencia de lo terreno (absoluto), que a causa de su perfección dispone de tal soberanía ontológica que su existencia se funda en su propia esencia (ser original, *actus purus*). Considerando el devenir en el mundo, deduce la razón la existencia de una causa primera (*acción primordial*), la cual se halla fuera de las series de causas terrenas y constituye el fundamento y sostén de todas ellas (la grandeza esplendorosa y la fuerza bienhechora de los valores, por un lado, y por otro el conocimiento de la imperfección y debilidad ontológica de esos mismos valores, la permiten deducir la existencia de un *Valor primordial* (*Bondad primordial, Verdad primordial* y *Belleza primordial*). La teleología y el orden de la Naturaleza (cuya existencia constata la razón a pesar de las múltiples oscuridades) denotan la existencia de un *Espíritu primordial y original*. La coordinación en que se hallan el sujeto que conoce y el objeto conocido, pone de relieve que ese Espíritu es razón original. Los actos vivenciales mediante los cuales experimentamos que hay en nuestra conciencia un sentimiento del deber, indepen-

diente de nuestro gusto y de nuestro desagrado, de la utilidad y de los daños, demuestran que ese Espíritu es *Voluntad* y *Santidad originales*.

Estas pruebas patentizan la existencia de Dios, no sólo y sobre todo a partir de los defectos e imperfecciones de nuestro conocimiento del mundo, de modo que Dios venga a ser colocado en los puntos donde nuestro conocimiento no puede seguir adelante. Por el contrario, su punto de partida lo constituye el mundo considerado en la totalidad de su ser y de su valor, bien que capten este ser y valor del mundo bajo el aspecto de sus limitaciones ontológicas. El fundamento de las pruebas en cuestión es, pues, la estructura total del mundo. Por eso no se puede objetar contra ellas que se sirven de Dios como de un suplefaltas y que irán perdiendo valor según que la ciencia—especialmente la ciencia exacta de la Naturaleza—vaya eliminando las deficiencias de nuestros conocimientos. Las pruebas de la existencia de Dios toman como fundamento la estructura esencial del mundo, y el modo de ser de este mundo es tal que carecería de explicación razonable si no se admitiese la existencia de Dios.

b) Cuando se trata de *valorar el alcance* de las pruebas de la existencia de Dios, hay que tener en cuenta que no se limitan a demostrar la realidad de un Ser que se hallase en la cima o cumbre de todos los fenómenos de nuestra experiencia. Esas pruebas demuestran la existencia de un Ser personal distinto de todos los otros seres. En efecto, si la existencia del mundo hace referencia a la existencia de un Ser cuya estructura ontológica es tal que su perfección ontológica constituye el fundamento de su propio existir, siendo además el fundamento de la existencia del mundo, que no existe en virtud de su propia perfección ontológica. En tal caso este Ser tiene que ser totalmente distinto del mundo y nosotros le llamamos Dios.

c) Los materiales para estas pruebas se hallan ya en la Filosofía de Platón y Aristóteles. No obstante, estos pensadores no parece llegasen a conocer que Dios es totalmente distinto del mundo. Santo Tomás de Aquino presenta en la *Summa Theologica* un pequeño resumen de las pruebas de la existencia de Dios inspiradas en ideas platónicas y aristotélicas. A continuación reproducimos el texto correspondiente:

La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien: todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el fuego hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien: no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo; sólo es posible respecto a formas o perfecciones diversas; lo que, v. gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es a su vez movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste, otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así los motores intermedios no se mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.

La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí mismo, y esto es imposible. Ahora bien: tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre hay causas eficientes subordinadas; la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y esta causa de la última; y puesto que, suprimida una causa se suprime su efecto, sino existiese una que sea la primera tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de las causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien: es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fué. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debería existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe y, por tanto, si nada existía, fué imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, se-

gún hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el filósofo, lo que es verdad es máxima entidad. Ahora bien: lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa de calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.

La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obra de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien: lo que carece de conocimiento no tiende a su fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

d) Las pruebas de la existencia de Dios siguen conservando una gran importancia y no hay nada que pueda sustituirlas, aunque sea poco probable que jamás alguien haya llegado a convencerse de la existencia de Dios si no tenía para ello otros medios que esas pruebas. Además de resolver las dificultades y objeciones que podrían oponerse a la convicción de la existencia de Dios, contribuyen a justificar las convicciones de los creyentes. Tampoco deben considerarse tales pruebas como superfluas, aduciendo que en Cristo hemos llegado a conocer al Dios vivo, mientras que las pruebas de la existencia de Dios sólo demuestran la existencia de un Ser absoluto. Estas pruebas contribuyen a ampliar y a fundamentar el conocimiento de la realidad trascendente que se revela en Cristo. No convierten este grandioso e inmenso acontecimiento en algo que podemos considerar como cosa obvia, pero nos ayudan a imponernos con más facilidad en su grandiosidad. Las pruebas de la existencia de Dios constituyen la base natural y firme sobre la que se asienta nuestra fe.

Si alguien objetase que las pruebas de la existencia de Dios nos conducen hasta realidades y valores diferentes e impersonales

y no hasta el Dios uno y vivo, se podría replicar que las pruebas en cuestión muestran a Dios bajo diferentes aspectos, que sólo el conjunto de esas pruebas presenta una idea total de Dios y que la realidad demostrada por la razón humana sólo satisface las exigencias de nuestro pensamiento causal si es un ser distinto del mundo, ontológicamente autónomo y por lo tanto personal.

e) La *personalidad de Dios* aparece con toda claridad ante nuestra vista si buscamos a Dios partiendo de un aspecto de la vida humana caracterizado de una manera especial por lo personal. Nos referimos aquí a la sociabilidad humana. Para que esta sociabilidad (la «tuidad» humana), rasgo esencial y característico del hombre, pueda encontrar explicación, cumplimiento y seguridad reales, el último «Tú» del hombre tiene que ser un Dios inmutable, eterno y personal, en el cual se fundamenten todas las relaciones de sociabilidad terrenas. Sólo en Dios y mediante Dios obtiene el hombre el altruismo y la actitud de obediencia, la abnegación servicial sin los cuales la comunidad se vería siempre amenazada. Sólo mediante Dios posee el «tú» humano la dignidad indestructible, que sigue subsistiendo aun cuando el hombre no llegue a llenar la exigencia, la imagen, en virtud de la cual se puede y se le debe tratar con amor, respeto y confianza.

En estas reflexiones entendemos la personalidad de Dios en sentido general, es decir, en tanto que Dios es totalmente distinto del mundo e infinitamente superior a éste. La razón humana, sin la ayuda de la revelación sobrenatural, no puede saber nada sobre el hecho de que la personalidad de Dios existe bajo la forma de trinidad personal

f) Desde el tiempo en que se comenzó a considerar con desconfianza creciente la validez de las pruebas racionales de la existencia de Dios, han venido apareciendo tendencias que se esfuerzan por demostrar que el sentimiento es un camino que conduce hasta Dios. Queda por saber si este camino es efectivamente viable. Si consideramos los sentimientos como vivencias peculiares de estados anímicos subjetivos—siguiendo así el estricto uso lingüístico antiguo—, entonces no pueden ser considerados como camino hacia Dios, puesto que entendidos de esta manera carecen de orientación hacia un objeto. Si se les dota de valencia intencional (orientada hacia el objeto)—de acuerdo con las tendencias de la psicología moderna—entonces hay que reconocer que tienen

gran importancia, tanto en lo que se refiere a la puesta en marcha hacia Dios, como en lo que concierne a la prosecución de esa marcha.

El proceso que nos ocupa podría ser descrito de la siguiente manera: teniendo en cuenta que el hombre en toda la profundidad y amplitud de su ser viene de Dios y está en camino hacia Dios, que el origen divino compenetra íntimamente todo su ser, que se halla entre Dios y la nada, en el puente tendido entre la plenitud del ser y el no ser, sería algo sumamente extraño que este estado de cosas no se reflejase de alguna manera en su conciencia. Es natural que se manifieste en la conciencia, aunque débilmente, bajo la forma de tendencia, presentimiento o de instinto religioso. La íntima estructura ontológica aparece con toda claridad, tanto en la esfera del alma como del espíritu, cuando se trata de personas de vida pura y que no han sido corrompidas por una falsa cultura. Esto explicará con toda claridad y evidencia por qué el hombre no se contenta con la grandiosidad del mundo y de la vida, por qué no queda satisfecho con el conocimiento de que las generaciones se sucedan unas a otras. No es una cosa absolutamente obvia el hecho de que, insatisfecho ante el mundo y la vida, pregunte por el sentido y razón de la existencia, por la razón y sentido últimos. El motivo de este comportamiento consistira en que el yo—reconcentrado en su más íntima profundidad ontológica—al preguntar por el fundamento del mundo y de la vida, conoce ya de alguna manera (inconscientemente) ese fundamento (Rosenmöller). De esta manera, el natural religioso del hombre (el «sentimiento» religioso) constituye una especie de órgano por medio del cual el hombre palpa buscando a Dios. Su disposición natural es una condición previa presupuesta para las pruebas de la existencia de Dios. Comunica impulso y orientación a los esfuerzos racionales mediante los cuales busca a Dios. Es cierto que guiado por ella, el hombre sometido al pecado puede incurrir en errores, supersticiones y fantasías. La Historia demuestra sin duda que, efectivamente, el hombre estructurado por su origen divino llega a encontrar con seguridad su verdadero fundamento sólo cuando le ilumina la luz de la automanifestación del Dios vivo.

Se puede afirmar, por consiguiente, que la comprensión profunda, exacta y viva de la naturaleza humana implica el conocimiento de Dios. El reconocimiento de la existencia de Dios es una

condición previa ineludible de la autocomprensión humana si ésta ha de ser total y verdadera y no meramente superficial. El hombre no puede pensarse a sí mismo en toda su profundidad, sin pensar de alguna manera a Dios, porque en su esencia ha sido creado para Dios y tiende, por tanto, ontológicamente hacia Dios. Sólo puede amarse y afirmarse a sí mismo en y a través de Dios. El conocimiento de nosotros mismos, siempre que no sea meramente superficial, nos lleva al conocimiento de Dios. Y, viceversa, el conocimiento de Dios es en cierto sentido un recuerdo, un ensimismamiento.

Esto explica el hecho de que el oyente de fe sencilla admita con toda naturalidad el anuncio de la existencia de Dios, mediante la cual una generación transmite a otra el santo nombre del Señor. La anunciación actualiza el conocimiento claro y distinto de algo cuya existencia se conocía ya de antemano. Convierte la noción de Dios preexistente en un conocimiento cuyos fundamentos nos damos cuenta que son lo bastante claros como para crear convicciones firmes y hacer posible una profesión firme (Rosenmöller). La negación de Dios o el desentenderse de El estaría en oposición respecto a la relación ontológica que une al hombre con Dios e implicaría por ello la destrucción del ser íntimo del espíritu humano. Así se explica el sentimiento de vacío, miedo, angustia, inquietud y apatridia en que vive el ateo. Dado que sólo el «Tú» divino puede constituir una base segura de las relaciones sociales humanas, la negación de Dios pone en peligro, más aún, disuelve la conciencia social del hombre.

g) Estas consideraciones se basan en el pensamiento agustiniano-bonaventurista. La prueba agustiniana de la existencia de Dios se podría formular de la siguiente manera: En nuestra conciencia encontramos verdades que van marcadas con el signo de la *inmutabilidad, eternidad* y *validez general*. No pueden proceder de las cosas sensoriales, pero tampoco es su solar de origen el espíritu humano. Porque no disponemos de ningún derecho de dominio sobre ellas; las encontramos en nosotros mismos y estamos sometidos a su poderío. Se hallan por encima del espíritu humano. Eso que percibimos como superior al espíritu humano es un algo eterno, inmutable, necesario; es decir, una realidad en la cual descubrimos todas las propiedades divinas. Por consiguiente, encontramos también a Dios cuando descubrimos la existencia de la

verdad sobrehumana. Las ideas de San Agustín se derivan del realismo platónico. Según éste, para explicar la existencia de verdades inmutables, eternas y de validez general, hay que admitir que se hallan en un lugar situado fuera de nosotros, desde donde irradian su luz en nuestro interior, que son el reflejo de una verdad que existe fuera de nosotros y que tiene subsistencia propia. En tanto que esta verdad sirva de norma a nuestro pensamiento, juzgamos todo de acuerdo con ella. Pero esta verdad con propia subsistencia es Dios. (San Agustín no propone ninguna prueba cosmológica autónoma. Es cierto, no obstante, que en la prueba cuyos rasgos generales acabamos de describir, se elaboran los elementos de hermosura, insuficiencia y mutabilidad del mundo. En los casos en que tales. reflexiones aparecen aisladamente en las obras de San Agustín, deben ser consideradas como partes del conjunto total que es «la prueba agustiniana de la existencia de Dios».).

Sólo una pequeña distancia separa a San Agustín del así llamado argumento ontológico de San Anselmo de Canterbury (muerto en 1109). San Anselmo quiere evitar el rodeo a través de la Creación y se esfuerza por demostrar la existencia de Dios a partir de la idea de Dios, sobre la cual todos están de acuerdo. Todos piensan que Dios es la plenitud del ser, no pudiéndose concebir nada más grande. A esta grandeza corresponde también la existencia. Si el Ser supremo no existiese, se podría concebir algo superior: un Ser supremo que existiera. Más aún, el Ser supremo e insuperable es de una grandeza tal que no puede ser concebido sin la existencia. Si se pudiese pensar que no existe, entonces podríamos concebir un Ser superior a El, un ser que existiese necesariamente y el que, por consiguiente, sería superior al Ser supremo, que es Dios, según lo presupuesto.

Contra este argumento objetó Gaunilo—contemporáneo de San Anselmo—que hay en él un paso ilícito del plano de lo ideal del pensar al de lo real, a la realidad. Gaunilo expuso su objeción en su *Liber pro incipiente*, replicando a su vez San Anselmo en una obra titulada *Contra Gaunilum*. La repitió luego Santo Tomás de Aquino y más tarde Kant, quien rechaza todas las pruebas de la existencia de Dios de los pensadores medievales, diciendo que son argumentos «ontológicos». La mayor parte de los filósofos y teólogos de la Escolástica han adoptado desde en-

tonces la objeción. San Buenaventura, Mateo de Aquasparta, Duns Escoto y Leibnitz han seguido las huellas de San Anselmo. El argumento en cuestión se vuelve a discutir hoy vivamente, examinándose su sentido y su alcance. Nadie ha podido presentar hasta ahora una explicación plausible de las ideas anselmianas. Tampoco E. Gilson (*Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*, en «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge», 9, 1934, 5-51) se atreve a decidir si San Anselmo habla como filósofo, queriendo asegurar racionalmente la existencia de Dios, o como teólogo ya convencido de la existencia de Dios, o como místico a quien interesa sobre todo la unión con Dios.

La validez del argumento depende de la validez concedida a la doctrina platonizante según la cual el conocimiento implica la palpación de una realidad real; más aún, la unión con ella (compárese el empleo de la palabra «conocer» para designar la unión de los sexos). De ser así, entonces la idea de Dios no se puede considerar como mero contenido de conciencia del Ser supremo, sino que se refiere a una realidad espiritual objetivamente percibida. Desde el punto de vista de la epistemología aristotélica, es preciso rechazar la validez de este argumento si pretende ser una prueba filosófica de la existencia de Dios, por constituir un paso lógicamente ilícito del orden de lo conceptual al de la realidad. La refutación se puede fundamentar concisamente de la siguiente manera: frente al concepto de Dios considerado como «el Ser supremo existente», surge la pregunta de si este concepto es «exacto». A pesar de que todos puedan estar de acuerdo en lo que se refiere a la determinación de Dios, esto no excluye que pueda tratarse de una ilusión. ¿Cómo se puede constatar que el hombre no será víctima de un engaño de sí mismo al proponer esa definición de Dios? Según la doctrina aristotélica sobre la abstracción, disponemos de un solo y único medio: hay que mostrar la validez de los procedimientos mediante los cuales llegamos a formar el concepto de Dios. Para ello tenemos que recurrir a las pruebas de la existencia de Dios, cuyo punto de partida es la realidad que nos rodea. El concepto de Dios, en tanto Ser supremo existente, es el resultado de esas pruebas. Ahora bien: si el concepto en cuestión ha sido hallado empleando las pruebas de la existencia de Dios, resulta supérfluo convertirlos en punto de partida para la formación de una nueva prueba de esa existencia.

h) No una prueba formal de la existencia de Dios, pero sí una impresionante alusión a esa existencia la constituye el hecho de que la negación de Dios y de su soberanía, implica la destrucción del hombre y del mundo, y traiga consigo una vida indigna del hombre. El hombre queda totalmente desorientado cuando Dios ha dejado de tener importancia para él. Con emocionantes palabras de visionario ha descrito Nietzsche, en el siglo pasado, la desorientación del hombre que no cree en Dios: «¿Adónde se ha ido Dios? Nosotros le hemos matado. Todos nosotros somos sus asesinos... ¿Cómo hemos sido capaces de beber el mar entero? ¿Quién nos ha dado la esponja con que hemos podido borrar el horizonte entero? ¿Qué hemos hecho cuando desprendimos la Tierra del Sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos estamos alejando de todos los soles? ¿Es que nos estamos cayendo, incesantemente? ¿Hacia detrás y hacia todos los lados? ¿Hay además un arriba y un abajo? ¿No vagamos perdidos en la infinitud de la nada? ¿No sentimos en nuestro rostro el vaho del espacio vacío? ¿No sentimos que va aumentando el frío? ¿No se va acercando la noche, continuamente, una noche cada vez más densa?... ¡Dios ha muerto! ¡Y somos nosotros los que le hemos matado!... ¿No son demasiado grandes para nosotros las proporciones de esta acción? ¿No deberemos convertirnos en dioses para hacernos dignos de ella? Nunca hubo acción alguna más grande y todos los que nazcan después de nosotros pertenecerán a una época histórica superior a todas las que ha habido hasta ahora, gracias a esta acción... Este terrible acontecimiento está todavía en camino y marcha hacia adelante» (*Die Fröhliche Wissenschaft*, número 125). De manera semejante, Dostojewski ha descrito los abismos que se abren ante el hombre como consecuencia de la negación de Dios (Th. Steinbüchel, *F. M. Dostojewski*, 1947).

La desorientación del hombre se refiere tanto a la vida del espíritu como a la de la voluntad (moralidad) o a la del sentimiento. El que niega a Dios pasa a ser víctima del egoísmo, de la mentira y del odio. Al hacerse independiente de Dios incurre en un estado de desesperada soledad, queda desamparado, pierde el sentido último de la existencia. El que niega a Dios tiene que vivir frente al absurdo, frente a la nada. El ateo se convierte en *nihilista*, pierde su verdadera mismidad. La pérdida de Dios equivale a la pérdida de sí mismo.

Dos posibilidades quedan al hombre en medio de esta situa-

ción de absoluta desesperación y absurdo. Puede tratar de dominar el absurdo con ánimo decidido y reconcentrando todas sus fuerzas. Al proceder así, experimentará que esa tentativa tiene como resultado un estado de enervante excitación vital y la parálisis de todas las fuerzas libertadoras y vitalmente fructíferas, y experimentará también que el miedo destruye su vida. Aun cuando trata de olvidarlo, entregándose al ajetreo y bullicio mundano, continuará actuando en la profundidad inconsciente del yo (neurosis). También puede, en cierto sentido, fijar su atención en una parte del mundo absurdo, tratando de crearse un sentido provisional. En el lugar de los valores del espíritu, de la voluntad y del corazón, garantizados por Dios, colocará nuevos valores, una nueva verdad y un deber nuevo. El superhombre nietzschiano es una de esas tentativas. Al plasmarlo usurpa algo que sólo pertenece a Dios; en actitud de orgullo satánico acomete una empresa superior a sus fuerzas, la cual finalmente llega a ser la causa de su ruina total. Como enseña la Historia, el superhombre se convierte en un ser inhumano e infrahumano.

La negación de Dios destruye no sólo al individuo, sino también toda forma de comunidad humana, despojando al hombre de la garantía de su dignidad. El hombre despojado de su dignidad divina desciende a la categoría de cosa, de «material humano», y como a tal se le trata, se le usa y se abusa de él. Este peligro es tanto mayor cuanto que en la vida de sociedad no avalada por Dios, el hombre está a merced de las fuerzas del odio y del egoísmo. De esta manera se convierte en animal de rapiña. La Humanidad infrahumanizada busca su refugio en la dictadura, cuya misión consiste en domar los «animales de rapiña humanos», a fin de terminar con su lucha y destrucción mutua. Y la dictadura, por su parte, hace necesaria la aparición del revolucionario, el cual se esfuerza por acabar con la esclavitud. Esto tiene validez aun suponiendo que el hombre medio se haya acostumbrado a la dictadura. Así la fatalidad sigue avanzando hacia un futuro del todo imprevisible.

La negación impía de Dios es también causa de la *destrucción de la tierra,* destinada a proporcionar al hombre habitación, alimento y vestido. La impiedad desencadena en el hombre instintos de destrucción. La destrucción de la tierra que el hombre va llevando a cabo es un proceso irreversible. Es posible que llegue por

fin el día en que la Humanidad impía ya no encuentre en la tierra lo que necesita para habitar, vestirse y alimentarse.

Estas afirmaciones no son el resultado de reflexiones especulativas; antes al contrario, la Historia demuestra su exactitud. Esta experiencia de la Historia constituye una prueba indirecta de la existencia de Dios.

El hombre iluminado por Cristo sabe que el carácter destructivo de la impiedad proviene de que es ella la causa de que el diablo entre en este mundo. La Sagrada Escritura nos enseña que el diablo impera donde Dios ha dejado de dominar. En el tratado sobre la Creación hablaremos con más detalle sobre las relaciones que median entre el abandono a Dios y la verdadera Humanidad, entre impiedad e inhumanidad.

5. La constatación del Concilio Vaticano relativa a la cognoscibilidad natural de Dios ha sido interpretada auténticamente y formulada con más precisión en el juramento contra el Modernismo prescrito por el Papa Pío X. El Concilio Vaticano no decidió formalmente la cuestión de si el conocimiento de Dios se obtiene mediante pruebas o de otros modos; por ejemplo, por medio del presentimiento, de la intuición o un postulado de la razón práctica (aunque teniendo en cuenta las circunstancias habrá que admitir que también el Concilio Vaticano se refería a la cognoscibilidad de Dios mediante pruebas). El juramento contra los modernistas ha esclarecido formalmente la cuestión. Según él, Dios, origen y fin de todas las cosas, puede ser *conocido con seguridad y, por consiguiente, demostrado como causa por medio de los efectos,* con la luz natural de la razón, a partir de lo creado; es decir, de las obras visibles de la Creación (D. 2145; NR. 65).

Por consiguiente, la demostrabilidad de Dios, es decir, la cognoscibilidad de su existencia mediante actos de deducción causal, tiene casi el valor de una proposición de fe (*fidei proximum*). A pesar de que el Concilio Vaticano haya evitado esta más clara y precisa forma de expresión, es cierto que, como ya vimos más arriba, la Iglesia ha expuesto de diferentes maneras su convicción de que Dios es demostrable. Por ejemplo: en las declaraciones contra Bautain y Bonnetty (D. 1622; 1650) y en una carta del Papa Pío XI al arzobispo de Munich y Freising de 11 de diciembre de 1862, en la cual se rechazan los errores del teólogo Frechschammer (D. 1670; NR. 24).

También en el juramento contra el modernismo se trata sólo de la posibilidad y no del conocimiento efectivo de Dios de éste o aquél hombre.

6. Sobre la cuestión de cómo el hombre concreto llegue a obtener con seguridad la convicción de que Dios existe no se ha emitido formalmente fallo alguno, ni en la definición del Concilio Vaticano ni en el juramento contra los modernistas. No obstante, el Concilio Vaticano presenta una alusión a la *cuestión de hecho,* cuando después de constatar que Dios puede ser conocido con la luz natural de la razón por medio de las cosas concretas, continúa: «No obstante, ha sido grato a la Sabiduría y Bondad de Dios revelarse a sí mismo y a sus designios eternos al género humano de otro modo: por medios sobrenaturales... A esta Revelación divina hay que atribuir el que todos los hombres puedan conocer fácilmente, con seguridad y sin mezcla de error aun en el estado actual del hombre, lo que con respecto a las cosas divinas no es de por sí inaccesible a la razón. Pero no se puede decir que la Revelación sea absolutamente necesaria. Es solamente necesaria porque Dios, en su Bondad ilimitada, ha destinado al hombre a una meta sobrenatural, a saber, a participar en sus bienes divinos, lo cual sobrepasa totalmente las posibilidades del conocimiento humano» (D. 178, NR. 33). Este texto demuestra que están de acuerdo con el Concilio Vaticano los teólogos que, teniendo en cuenta la debilitación del espíritu humano ocasionada por el pecado original, opinan que el vivo convencimiento de que Dios existe es obra de la gracia. Al Concilio Vaticano le interesaba sólo constatar que el espíritu del hombre, al número de cuyas actividades pertenece la búsqueda de Dios, no ha sido totalmente corrompido hasta en sus raíces por el pecado original, aunque debido al pecado tenga que tropezar en su actividad esencial con dificultades grandísimas, que sólo pueden ser superadas a costa de esfuerzos humanos. (Consúltese el tratado sobre la Gracia.)

La constatación del Concilio Vaticano sobre la necesidad relativa de la Revelación sobrenatural en lo que concierne al conocimiento seguro, rápido y cierto de verdades religiosas naturalmente cognoscibles, es como un lejano eco de la alegría y de la acción de gracias con que la Iglesia antigua ensalza a Dios por el conocimiento de El que nos ha sido otorgado en Cristo. En el más antiguo de entre todos los sermones cristianos que conocemos se

nos dice lo siguiente: «¡Cuántos dones no le debemos a El (Cristo)! El es quien nos ha otorgado la luz... Ciego era nuestro conocimiento en los tiempos en que adorábamos las obras hechas de mano del hombre y toda nuestra vida no era sino una muerte. Nos rodeaba la oscuridad y nuestros ojos estaban llenos de tales tinieblas. De pronto se abrieron, en el momento en que nos decidimos a despojarnos de las tinieblas que nos rodeaban. Es, pues, nuestro primer deber que nosotros, los vivos, no adoremos a los dioses muertos y no les ofrezcamos sacrificios; al contrario, por medio de El hemos conocido al Padre de la verdad.» (La así llamada *Carta segunda de San Clemente a los de Corinto*, 1, 3 y siguientes; BKV, 294.) Los cristianos conocen a Dios y creen en El. En eso consiste la fuerza y la dignidad de su Ley. «Los otros pueblos van por el camino del error y conducen al error prosternándose ante los elementos del mundo; como ebrios, dando traspiés, se empujan los unos a los otros y caen» (Arístides, *Apología*, XV, 1 y sigs.; consúltese XV, 12; XVI, 1 y 6; BKV, 48 y sigs.; 51, 53; véase el artículo de Rothenhäusler mencionado en el § 28, 1).

7. Se podrían tener ciertos reparos de si la decisión eclesiástica no constituye una *intromisión* injustificada en asuntos de orden natural; además de ser *superflua*, puesto que tenemos la fe. Al que de tal manera objetase, se le podría replicar lo siguiente: Dios, en su automanifestación misericordiosa expresa nos da la clave de su Revelación natural. De esta manera, la última aparece con más claridad y precisión. Además, nos enseña cuáles son las consecuencias que el pecado trae consigo con respecto al espíritu humano, y asimismo nos manifiesta los límites de éste. Finalmente, para llegar a obtener un concepto claro de la autocomunicación sobrenatural de Dios, es preciso conocer lo que es la Revelación natural. Sólo conociendo la última se puede comprender y apreciar en su magnitud la primera.

A la decisión del Concilio Vaticano tampoco se la puede acusar de racionalismo o de que exagere o sobreestime las fuerzas de la inteligencia humana. Asegura la dignidad del espíritu al mostrar la relación que le une con Dios, y, por lo tanto, asegura también en último término la dignidad de la persona humana. Negar al hombre la posibilidad de conocer a Dios, equivaldría a afirmar que el espíritu humano no posee la capacidad esencial de comprenderse a sí mismo en toda su profundidad; es decir, equival-

dría a afirmar que no puede actuar de un modo apropiado a su más profunda esencia, que no es capaz de realizar su existencia y su vida de una manera objetiva. Según San Ireneo, el no conocer a Dios es igual que dejar de ser hombre (*Contra las herejías*, IV, 20, 7; BKV, II, 388).

8. No es objeción contra la decisión del Concilio Vaticano el que, fuera del ámbito bíblico, la razón natural no haya llegado a encontrar con seguridad en ningún sitio el camino que conduce al Dios vivo, ni el hecho de que hasta nieguen la cognoscibilidad natural de Dios los que no han sido iluminados por la luz de la Revelación sobrenatural. En efecto, las posibilidades de un orden ínfimo (el natural) se conocen en el plano de un orden superior (el sobrenatural) mejor que en el plano del orden ínfimo mismo. También en lo que a esto se refiere tiene validez la afirmación de que el hombre espiritual (pneumático), es decir, el que ha sido iluminado por el Espíritu Santo, emite su juicio sobre todos y no es juzgado por nadie. Juzga también las posibilidades de la razón natural, que permanecen ocultas para ésta misma (*I Cor.* 2, 15).

§ 31

Doctrinas opuestas a la revelación divina de su existencia y cognoscibilidad.—El ateísmo

1. Al hablar aquí de las teorías que se oponen a la doctrina católica sobre el conocimiento de Dios, lo hacemos atendiendo a que el fondo oscuro constituído por el error hace resaltar la verdad con mayor claridad e impresionante resplandor. La negación de Dios es lo que más directamente se opone a la convicción de la existencia de Dios. Puede presentarse bajo dos formas diferentes: o ignorancia de Dios o negación de la existencia de Dios, fundándose en argumentos especiosos. Son, respectivamente, el ateísmo negativo y positivo.

2. Está aún por decidir la cuestión de si una convicción, cualquiera que ella sea, de la existencia de Dios, es algo tan esencial a la misma naturaleza del hombre que el *ateísmo resulta imposible.*

a) En lo que concierne al ateísmo negativo, la mayor parte de los teólogos convienen en afirmar que la ignorancia completa de Dios no puede darse en un ser humano que tenga plena conciencia de sí mismo. Según esta opinión, una idea cualquiera acerca de un «Tú» sobrehumano se impone con tal espontaneidad y viveza al pensamiento sano y recto, que no habrá jamás un hombre plenamente consciente de sí mismo e ignorante a la vez de que Dios exista, por muy imperfectas que sean las representaciones en las que Dios aparezca.

La razón de ello radica en que el hombre en lo más íntimo de su ser tiene afinidad con Dios, de suerte que esta estructura íntima de su propia esencia ha de serle conocida de algún modo, por lo menos a manera de presentimiento.

Efectivamente, según los testimonios que aporta la historia de las religiones, hasta ahora no pudo encontrarse un pueblo que no creyera en Dios o en dioses. Este hecho prueba con cierta seguridad que, de no impedirlo a la fuerza, el conocimiento de Dios es inseparable de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. A la vista, sin embargo, de la *incredulidad de los tiempos presentes*, cabe preguntarse si el órgano capaz de conocer a Dios no habrá podido atrofiarse de tal forma que, efectivamente, puedan hoy darse muchos hombres que sean ignorantes totalmente en lo relativo a la existencia de Dios.

b) ¿Se puede eliminar a la fuerza el conocimiento de manera que alguien pueda estar convencido con conciencia recta de que Dios no existe? Expresándonos con otras palabras: ¿se da el ateísmo positivo? Está fuera de toda duda que existen sistemas filosóficos en los cuales no hay lugar reservado para Dios. Puede concebirse que alguien sea absorbido por los métodos de su ciencia—por ejemplo, las ciencias naturales—completamente y se forme un sistema científico puramente mundano y en sí cerrado de manera que otro método filosófico que no sea el apropiado para su ciencia—que no basta para el conocimiento de Dios—le parezca erróneo y considere la idea de Dios como un trastorno de su sistema filosófico. Por consiguiente, es cierto que hay *teorías ateas*, mas con ello no queda resuelto si también hay *hombres ateos*. Puede, en verdad, haber contradicción entre la afirmación teórico-abstracta y la convicción vital-concreta, o, lo que es lo mismo, entre un sistema mental y la persona de su elaborador. Esto

aparece con toda claridad, como ya dijimos en otro lugar, al comparar la ideología de un filósofo idealista con su comportamiento práctico al ver que se acerca un automóvil a toda velocidad..

Cuando se trata de resolver el problema que nos interesa aquí, hemos de tener presente no confundir estas dos cosas: negar un *ídolo* no es lo mismo que negar a Dios. La negación de una falsa e indigna idea de Dios no supone necesariamente la negación absoluta de Dios, aunque el que la ejecute pueda estar erróneamente convencido de que al negar al ídolo niega la idea de Dios, cualquiera que ella sea. Así, por ejemplo, si alguien debido a una falsa educación religiosa creyese que la idea de Dios, mejor la imagen, considerada como un viejo señor de barba blanca, no sólo es algo que sirve exclusivamente para ayuda de la imaginación, sino que es también la reproducción exacta de la misma realidad divina, y si andando el tiempo llegara un día a negar al Dios concebido de esta manera, su actitud no implicaría necesariamente la negación absoluta de la existencia de Dios. Puede suceder que su «no» lanzado contra Dios implique un reconocimiento tácito del verdadero Dios; más aún: cuando se crece en el conocimiento de Dios siempre y continuamente se están demoliendo ideas falsas e imperfectas de Dios.

Aunque el hombre plenamente consciente de sí mismo no puede eliminar de una manera definitiva el conocimiento de Dios —tarde o temprano volverá a renacer en él la convicción de que Dios existe—, es cierto que en la literatura de los últimos siglos encontramos hombres que, al parecer, niegan con plena convicción la existencia de Dios (piénsese, por ejemplo, en las novelas de Dostojewski). A base de los documentos históricos de que disponemos no se puede decidir la cuestión de si hay que dar crédito a los defensores y partidarios de la *filosofía existencial* o de la *filosofía de la vida*, que afirman estar convencidos de que Dios no existe; tampoco se puede dar asentimiento pleno a los maestros y discípulos del *bolchevismo ateo*, que dicen mantener las mismas convicciones, así como a los que pretenden ser ateos sin depender de un sistema determinado. Hay que contar con que tales afirmaciones presuponen una autocomprensión defectuosa. Sumamente instructiva es la actitud de Ivan Karamasov, tal y como la describe Dostojewski: no niega formalmente que Dios exista, sólo se subleva contra El. (Consúltese Th. Steinbüchel, *F. M. Dostojewski*, 1947, 81.)

Si alguien está plenamente convencido de que Dios no existe, su actitud, de acuerdo con las declaraciones de la Sagrada Escritura arriba mencionadas, implica culpa personal, ora sea que la negación de Dios en sí misma considerada es ya un pecado, ora que esa negación es la consecuencia necesaria de los pecados.

3. Los motivos de la negación de Dios hay que buscarlos mejor, unas veces en el hombre, otras veces en el mundo. En lo que se refiere a los motivos cuyo fundamento se halla en el hombre mismo, hay unos que se derivan de la esfera de la razón mientras que otros provienen de la esfera de la voluntad, o bien del sentimiento (véase lo dicho en el § 30, *a*) I, *aa*) y *bb*).

a) En lo que atañe a la razón, puede concebirse la posibilidad de una negación transitoria de la existencia de Dios, si tenemos en cuenta que la realidad de Dios no se impone como evidente a los ojos espirituales del hombre, además de que la fuerza cognoscitiva de éste ya se encuentra debilitada. Dios está más bien oculto en el mundo. Más aún: las imperfecciones y los dolores del mundo le ocultan de tal manera que puede hasta pasar desapercibida su existencia (aunque esto no ocurre sin culpa del hombre). El dolor que vemos en el mundo vela la faz de Dios; el hombre a su vez ve a Dios presente en la oscuridad y le ve con una capacidad de visión espiritual enturbiada por èl pecado. En esto precisamente consiste la posibilidad y el peligro de pasar por alto a Dios cuando o no se presta atención o se pretende voluntariamente pasarle por alto.

He aquí lo que escribe Newman con respecto a este estado de cosas: «Todos consideramos espontáneamente la doctrina de la existencia de Dios como una especie de principio fundamental, o como un supuesto necesario. Lo que menos importa son las pruebas, antes bien, ha sido introducida en su espíritu; a modo de verdad que ni se le ocurre ni puede negar, tantos y tan abundantes son los testimonios de que dispone en la experiencia y en la conciencia de cada individuo. Este no podrá desarrollar el proceso demostrativo ni podrá indicar cuáles son los argumentos particulares que contribuyen de consuno a producir la certidumbre que lleva en su conciencia. Pero sabe que está en lo cierto y ni quiere dudar ni se siente tentado a hacerlo, y podría (en caso de que fuese necesario) indicar por lo menos los libros o las personas que podrían proporcionarle las pruebas formales sobre que se funda el conocimiento de la existencia de Dios, así como el proceso demostrativo, irrefutable y científico, que de ahí se deriva, capaz de resistir los ataques de los escépticos y de los librepensadores. Al mismo tiempo descubriría, en caso de que estuviese en condiciones de examinar personalmente el asunto, que los incrédulos se hallan en una posi-

ción favorable, ya que la doctrina tropieza con una serie de objeciones que él no puede refutar de manera satisfactoria, problemas que no puede resolver, misterios que no puede comprender ni explicar. Podría notar que la argumentación debería ser más perfecta y completa de lo que es. No llegaría a descubrir nada capaz de invalidar la fuerza de la argumentación, pero podría descubrir cosas que le dejarían perplejo en las discusiones, o que le ofrecerían motivos para dudar, motivos aparentemente fundados, bien que no reales» (Przywara-Karrer, *Newman* I, 7 y sigs. Véase también el texto de Pascal antes citado).

b) En la esfera de la voluntad y del sentimiento vital hallamos una serie de aberraciones capaces de conducir a la negación de Dios:

I. El predominio de los instintos bajos. Quien sin reservas se entrega a las exigencias del materialismo y del sensualismo, ya aparezcan bajo formas refinadas o bajo formas groseras, termina por no ver ninguna clase de valores espirituales, por no hablar de lo que está allende el hombre. Una forma de este materialismo demoledor de la creencia en Dios es la actitud de la burguesía fatua, que sólo se interesa por la utilidad de las acciones y no por el valor interno de esas acciones, negando toda clase de derechos o de realidad a cuanto no suministra una utilidad inmediata. Esta es precisamente la actitud contra la cual luchó Nietzsche con tanta energía y mordaz sarcasmo.

II. La indolencia del corazón. Es un enemigo de la fe en Dios, el más imperceptible, pero también el más peligroso. Consiste en una falta de entusiasmo animoso; a los que adolecen de esta indolencia no les causan alegría alguna las cosas divinas. El indolente no desea aventurarse a emprender cosas grandes, la indolencia es una especie de miedo y vértigo que se apodera del espíritu cuando éste se ve colocado ante la majestad de Dios, con el cual ha de entrar en relaciones. El indolente quiere desentenderse de las obligaciones de magnanimidad que puede imponer al hombre la existencia de Dios. Al sentirse incapaz de subir hasta la altura de la majestad y la grandeza, huye de Dios. En el terreno del espíritu se comporta totalmente de acuerdo con el siguiente refrán: prefiero lo pequeño con tal que sea mío. Desea que se le deje en paz, que no se le inquiete. Kierkegaard llama a esta actitud «desesperación de los débiles».

Una derivación de esta fuga es la inquietud errabunda del es-

píritu manifestada muchas veces bajo la forma de charlatanería, curiosidad insaciable, desenfreno impío, tendencia a «abandonar el castillo del espíritu para perderse en el ajetreo del mundo», desasosiego interno, vagabundeo y falta de decisión. (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 2.ª II^{ae}, qu. 35, a. 4 ad 3. Véase Pieper, *Sobre la Esperanza*, 2.ª ed., Rialp, 1953. J. A. Lux, *Wanderung zu Gott*, 1926. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauung en*, 3.ª ed., 1925. Idem, *Nietzsche und das Christentum*, sin fecha. Claudel-Riviére. *Correspondencia*, 1907-1914, editada por R. Grosche, sin fecha.)

Es necesario resaltar un tipo de fuga ante la faz de Dios: la provocada por la mala conciencia. El hombre malo considera a Dios como peligro y amenaza: por eso se esfuerza por quitárselo de encima, sirviéndose para ello de la charlatanería. Pretende engañarse a sí mismo en lo referente a la existencia de Dios. Respecto a esto es sumamente instructivo lo que Nietzsche escribía en cierta ocasión: «Tuvo que morir, miraba con ojos que veían el fondo y lo recóndito del hombre, toda su oculta vergüenza y fealdad. El Dios que lo veía todo, que veía también al hombre; ese Dios tenía que morir. El hombre no puede tolerar que exista un tal testigo» (*Also sprach Zarathustra*, Obras completas, volumen II, 382 y sigs.).

En nuestro tiempo la indolencia del corazón, que encierra un peligro vital para la convicción de Dios, se presenta bajo formas que apenas si se habían dado hasta ahora: completa indiferencia y abulia. Son el resultado del desinterés del corazón humano, cuyas fuerzas se encargan de agotar la dureza y el ajetreo de la vida diaria. Este corazón atrofiado por el desasosiego y la inquietud, por el bamboleo y penuria de la vida cotidiana, ha ido borrando los problemas concernientes a los valores espirituales y más aún los que se refieren de una manera directa a la existencia de Dios. El hombre, esclavizado por la técnica, ha perdido su verdadero semblante espiritual y corporal, se ha sometido completamente a la opinión pública, dejándose conducir por ella. Exagerando se puede decir: un hombre así es incapaz de entrar en relación inmediata con Dios (A. Lang, *Umkämpftes Christentum*, 1947. A. Delp, S. J., *Im Angesicht des Todes*, edición de P. Bolcovac, S. J., 1947. E. Wasmuth, *Johannes oder vom Menschen im Kosmos*, 1946).

III. El orgullo y el odio. Estas dos actitudes son las que más directamente se oponen a abandonarse en las manos de Dios. El orgulloso se encierra en sí mismo, y fuera de sí mismo no reconoce ninguna clase de valor. Es más, como él afirma, al bastarse a sí mismo no necesita de esos valores. Cree que Dios, cuyos mandatos debe reconocer el hombre, es un peligro que amenaza la libertad y grandeza humanas. Recaba para sí una especie de grandeza divina. En este sentido afirma Bakunin que Dios, aun en el caso de que existiese, debería ser destruído (Thomas Steinbüchel, *F. M. Dostojewski. Sein Bil vom Menschen und vom Christen*, 1947, 88). Nietzsche, en idéntico sentido, decía: «¿Cómo podría yo tolerar no ser Dios en caso de que hubiese dioses? Por consiguiente, los dioses no existen» (*Also sprach Zarathurstra: Auf den Glückseligen Inseln*). La misma vida de Nietzsche pone de manifiesto cómo la actitud orgullosa puede llegar a adquirir una influencia fatal sobre el hombre. Nietzsche continúa: «Yo saqué la conclusión, y ahora es ella la que me arrastra». La autodivinización del hombre incapaz de tolerar la existencia de Dios se encarna en el superhombre creado por Nietzsche, ser a quien se le atribuyen todas las opiniones que según la fe del creyente corresponderían sólo a Dios. Muchas formas de la Filosofía existencial, no obstante hablar de trascendencia, niegan la existencia del Dios vivo porque Dios limita la libertad e independencia del hombre. (Así Jaspers. Véase también H. Kunz, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*, dos volúmenes, 1946; A. González Alvarez, *La idea de Dios en la Filosofía existencial*, 1945.) El odio, la otra actitud hostil a Dios, es la respuesta que el corazón humano, egoísta y enfrascado en el mal, da a la santidad y superioridad de Dios. Como Dios es en todo radicalmente distinto al hombre, se presenta ante éste imponiendo exigencias y obligaciones y constituye un motivo de profundo desasosiego para el hombre que vive en un estado de autonomía exagerado, que cree bastarse a sí mismo, que se aísla herméticamente y niega cuanto no sea él mismo. Así surge un sentimiento de malestar que puede llegar a convertirse en repugnancia y aun hasta en odio absoluto. El odio es una reacción original contra la santidad personal de Dios, un acto de rebeldía contra El, algo egocéntrico y placentero. El grado supremo de su desarrollo lo constituye esa forma de vida a la que llamamos infierno. El odio consumado por el hombre en su peregrinación es precursor de esa rebelión consumada y satáni-

ca, propia del infierno. El hombre, obcecado por el odio, queda incapacitado para percibir dentro de la Historia los valores divinos. El odio a Dios es más intenso que cualquier otra forma que pueda darse al odio, ya que va dirigido contra un valor que es infinitamente superior a todo otro valor. Dios es para el hombre el más importante valor personal, a la par que es el valor más próximo; por ello para rechazar a Dios, el hombre ha de hacer esfuerzos mucho mayores que los que haría para rechazar cualquier otro tipo de valor. Cuanto acabamos de decir conserva su validez en lo que concierne a la época histórica nacida en Cristo. Porque Dios, por decirlo así, hostiga al hombre en Cristo y el hombre, que ahora quiere desentenderse de este Dios que se revela y aproxima a nosotros en Cristo, tiene que esforzarse mucho más que el incrédulo de los tiempos anteriores al Cristianismo. De ahí resulta que el odio a Dios en la era cristiana presenta un grado de especial intensidad, ni conocido ni aun siquiera posible en los tiempos precristianos.

4. Con respecto a la realización concreta del ateísmo, vamos a limitarnos a una rápida ojeada de la historia de la antigüedad y de la de los tiempos modernos.

I. En el horizonte de la fe bíblica aparecieron, según E. Stanffer (en *Theologisches Wörterbuch zum NT*, III, 121 y sigs.), las siguientes formas fundamentales de ateísmo:

a) El ateísmo práctico de los hombres superficiales, de los necios, de los orgullosos, de los vividores y de los hombres embrutecidos (tan a menudo combatidos en el Antiguo Testamento).

b) La secularización de la religión a causa del poder autócrata del Estado. El Antiguo y el Nuevo Testamento condenan el culto a los soberanos derribados en el Oriente y más tarde en Roma, del culto al Estado, por considerarlo como orgullo satánico y usurpación de un honor sola y exclusivamente debido a Dios.

c) En la época helenística la creencia en el destino diluye la fe en los dioses, adoptando rasgos ora heroico-fatalísticos, ora mágico-astrológicos.

d) El racionalismo filosófico disgrega la fe en Dios heredada de los antepasados y destruye las creencias.

e) La duda religiosa surgida ante las contradicciones que existen entre la fe en Dios y los procesos cósmicos, socavan los fundamentos mismos de la fe, pudiendo conducir al hombre hasta la desesperación más absoluta.

f) Contraoposición y rebelión frente a Dios omnipotente. Cuando los arcanos de la fe en la Providencia lo oscurecen todo y el hombre no ve más que arbitrariedades y crueldad en el acontecer cósmico, la fe en Dios puede llegar a convertirse en odio a Dios (es, sin embargo, diferente la rebelión contra Dios derivada del autocratismo humano). Ese odio es una actitud satánica que querría destruir todas las obras de Dios. En una palabra, es la oposición que condujo a Cristo al patíbulo.

g) Por no creer en la multiplicidad de los dioses, los paganos acusaban de ateísmo a los cristianos. La apología de la fe cristiana del mártir San Justino comienza con la siguiente declaración: «Concedemos que somos ateos con respecto a los falsos dioses, pero no lo somos con respecto al verdadero Dios, padre de la justicia y de la castidad y de todas las otras virtudes, el cual no tiene nada de común con la maldad. Le veneramos y adoramos a El, y a su Hijo, el cual procede de El y nos ha enseñado estas cosas, y al Espíritu Santo, que habla por boca de los profetas, y le tributamos honor con la razón y la verdad, revelándole sin envidia a todos los que quieran conocerle como nosotros hemos llegado a conocerle. Porque, anhelando la vida pura y eterna, queremos vivir unidos con Dios, Padre y Creador del universo, y nos apresuramos a profesarle cuando el martirio lo exige, pues estamos convencidos firmemente de que pueden obtener esta vida los que con sus obras han probado ante Dios que son sus seguidores y anhelan la estancia en aquel lugar donde ninguna maldad produce tormento alguno. Esto es, pues, lo que esperamos, lo que nos ha enseñado Cristo y lo que nosotros enseñamos». (*Apología*, I, 6; BKV, 70).

II. En los tiempos modernos el ateísmo se ha visto fomentado con la nueva visión del mundo obtenida gracias a los descubrimientos e inventos y al deseo de autonomía del hombre, que se ha ido desarrollando, cada vez con más fuerza, a partir del Renacimiento.

En términos generales cabe decir: Los descubrimientos e inven-

tos a comienzos de la época moderna han ensanchado más y más las fronteras de la Tierra y del Universo. El mundo se ha ido haciendo cada vez más grande, hasta que el hombre ha llegado a no percibir sus límites. El mundo llegó a ser infinito: uno y todo. Para Dios no había ya lugar en él.

El mundo, considerado como infinito, pasó a ocupar el lugar de Dios. El hombre llegó a creer que ese mundo, con su riqueza y su potencia, era la realidad última y definitiva. Es sobre todo la astronomía la que puede darnos una idea de la infinitud atribuída al mundo por el pensamiento de la época moderna. Permítasenos citar un ejemplo: un rayo de luz recorre en un segundo un trayecto de 300.000 kilómetros. Suponiendo que en este momento parte de la Tierra un rayo de luz, llegará hasta el centro del Sol después de ocho minutos; pasados cuatro segundos, cruza la órbita de Neptuno, el planeta más alejado del Sol, pero tienen que pasar cuatro años hasta que llegue a la estrella fija más alta, y sólo después que han transcurrido unos trescientos o cuatrocientos años llegará hasta el límite del espacio que podemos investigar directamente con la ayuda de mediciones astronómicas. Después que hayan pasado un millón de años penetrará en la niebla de Andrómeda. El rayo de luz que el 18 de agosto del año 1901 reprodujo la imagen de la niebla de Andrómeda en una placa fotográfica del Instituto de Astronomía, en Heidelberg, salió de su punto de partida hace un millón de años, es decir, aproximadamente hacia fines del Terciario, reproduciendo la imagen de este lejano tiempo. Ahora bien, hay cuerpos celestes que distan de nosotros cientos de millones de años de luz (Hopman, *Weltallkunde*, 1928, 205 y sigs.). No somos capaces de figurarnos las proporciones inconmensurables de este mundo.

Se puede describir de la siguiente manera la impresión que produce sobre el órgano religioso del hombre el mundo que ha pasado a ocupar el lugar de Dios. Primeramente, este mundo, del que ya no se puede retroceder, se concibe como realidad religiosa. El hombre moderno, después de haber perdido la fe en el Dios vivo, percibe en la Naturaleza misma un fondo de numinosidad. De esta manera surge la idea de la Naturaleza santa, misteriosa, creadora de todo lo que es, la idea de Dios-Naturaleza. Son sus representantes, no obstante reinar entre ellos las más grandes diferencias, Giordano Bruno, Spinoza, Goethe, Hölderlin y Schelling. La verdadera

religiosidad consistirá en adoptar la actitud debida frente a la Naturaleza. Lo natural es también, al mismo tiempo, lo santo y lo religioso; lo innatural, lo que se opone a la Naturaleza, es simplemente un sacrilegio. Como quiera que el mito da forma y figura al fondo numinoso de la Naturaleza deificada, la época moderna muestra gran interés por los mitos de la antigüedad, aunque ella misma no haya sido capaz de crear un mito auténtico.

En el transcurso del tiempo la visión moderna del mundo ha ido transformándose cada vez más según se desarrollaban las ciencias naturales. Con evidencia creciente ha reconocido el hombre que el mundo es de grandeza finita y limitada; ha ido perdiendo la conciencia del fondo numinoso del Universo. Las ciencias naturales le han enseñado que los hechos y fenómenos mensurables y sujetos a control son la única realidad. De esta manera ha llegado a creer que el pragmatismo y la fidelidad a los hechos son la única actitud justa y correcta. Sólo lo que percibimos directa e inmediatamente tiene validez: positivismo. En el transcurso del siglo XIX el mundo vino a ser considerado como una totalidad regida por leyes mecánico-causales. Debido a progresos ulteriores, las ciencias naturales han abandonado esta idea.

Los descubrimientos e inventos de los comienzos de la época moderna son la causa de que el hombre consagre al mundo el amor y la veneración con que el creyente se presenta ante Dios. El mundo, su hermosura y majestad, son considerados por el hombre como el valor supremo. La organización de la Tierra, encomendada por Dios al hombre (*Gén.* 2, 15) como administrador suyo, se convirtió en el quehacer humano principal. La ciencia, el arte y la técnica adquirieron el elevado rango que según el creyente sólo corresponde a la religión. Goethe escribía en una ocasión: «El que posee arte y ciencia, tiene ya religión. El que no las posee, que tenga religión». Se creía que la empresa de dar forma al mundo progresaría y adelantaría indefinidamente: fe en el progreso. El hombre esperaba que la creación de valores culturales traería consigo un desarrollo indefinido de la vida y existencia humanas: fe en la Humanidad. Consúltese R. Guardini, *Welt und Person,* 1939. G. Grupp, *Die Verweltlichung des Lebens in der Neuzeit,* 1922. P. Hazard, *Die Krisis des europäischen Geistes,* traducción por H. Wegener, 1939. Fr. Dessauer, *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaac Newtons,* 1945. K. Eder, *Deutsche Geisteswende*

zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1937. W. Nesle, *Die Krisis des Christentums*, 1947.

Alejado Dios del mundo, el hombre se colocó a sí mismo en el punto céntrico de la vida espiritual y ética, considerándose cada vez más y más como norma y medida según las cuales todo debería ser medido y valorado. Al proceder así sirven de norma ora la razón, ora la voluntad, ora el sentimiento de la vida. No contento con esto, va todavía más allá de esta actitud presuntuosa: en el superhombre de Nietzsche y en la filosofía existencial de Sartre —aquí de otro modo—reclama para sí mismo el título de creador de nuevos valores en un mundo que ha quedado vacío a consecuencia de la «muerte» de Dios. Se considera el creador del mundo.

b) Puntualizando la negación de Dios, propia de la época moderna, ha pasado por las siguientes etapas. Al principio el hombre moderno, presa de un individualismo científico, económico y político, no se rebela directamente contra Dios, sino contra la Revelación sobrenatural y divina anunciada por el Cristianismo. Mas la negación del Cristianismo termina por convertirse en negación absoluta del Dios vivo en sí. En efecto, para luchar contra la Revelación sobrenatural se aducen argumentos que atacan la existencia del Dios vivo sencillamente. Al atacar al Cristianismo el hombre adopta una actitud de autonomía cada vez más y más radical, que elimina no sólo el reconocimiento sumiso de la Revelación sobrenatural del Dios vivo, sino también el reconocimiento de cualquier forma de realidad divina. (Consúltese H. Thielecke, *Fragen des Christentums an die moderne Welt*, 1947.)

aa) El proceso de autonomía del hombre total iniciado por el Renacimiento aparece en el siglo XVIII bajo la forma de autonomía de la razón. El desarrollo comienza con la filosofía de Descartes (muerto en 1650), el cual define que la claridad y la distinción son el único criterio de la verdad. Aunque él mismo no rechazara la Revelación sobrenatural, el principio por él establecido tenía que terminar por negarla. Aplicando consecuentemente su criterio de la verdad, se debía afirmar que en lo futuro sólo tendría validez lo que la razón humana pudiese conocer con evidencia. Efectivamente, la Ilustración, que tan grande influencia ejerció sobre los espíritus en los siglos XVII y XVIII, afirmó que no existía más que lo que podría explicar y fundamentar la razón humana. De esta actitud se derivaron consecuencias religiosas de máxima importancia y de gran alcance. Siendo el hombre norma y medida de la realidad y de los valores, también la Religión deberá ponerse a su servicio. La Religión fué convirtiéndose cada vez

más y más en servidora de la Humanidad, y sólo gracias a esta función se le reconoció derecho de existencia. Obediencia y confianza en Dios fueron relegados a segundo plano, se les olvidó y hasta fueron negados. Desde aquí hasta la negación de Dios mismo, despojado ya de su importancia supereminente, media sólo una distancia cortísima. (Consúltese, p. ej., Herbert von Cherbury, muerto en 1648.)

Con Kant la autonomía de la Razón alcanza su punto cumbre. Al mismo tiempo, Kant limita las posibilidades de la razón, la única facultad capaz de constatar la verdad y de investigar la realidad, afirmando que su competencia se extiende sólo al orden de la realidad empírica. La razón teórica no puede conocer la existencia de Dios. Es cierto que Kant la afirma, por ser una exigencia de la razón práctica. No se puede prescindir de la existencia de Dios, como fundamento que es de la moral humana y el deseo humano de felicidad. Cabe preguntar si a partir de tal idea de Dios, en virtud de un desarrollo consecuente, los hombres no llegarán un día a creer que no necesitan a Dios como fundamento de su moral y su anhelo de felicidad. Efectivamente, en la fundamentación kantiana de la existencia de Dios se halla señalado ya el camino que conduce consecuentemente hasta el ateísmo total, aunque Kant estuviese convencido de la existencia de Dios.

En Hegel (muerto en 1831) encontramos una nueva forma de autonomía de la razón, la más profunda especulativamente considerada, y, al mismo tiempo, la más consecuente. Hegel enseña que en el hombre y, respectivamente, en el Estado, el Espíritu absoluto llega a alcanzar el grado supremo de su evolución. Lo Absoluto adquiere su autoconciencia precisamente en la conciencia humana. (Véase *Romantik*, un ciclo de cursos de la Universidad de Tübingen, editado por T. Steinbüchel, 1948, sobre todo las conferencias de G. Krüger y Th. Steinbüchel.)

En resumen se puede decir lo siguiente: La Ilustración y las tendencias orientadas a establecer la autonomía absoluta de la Razón no niegan por regla general la existencia de Dios, pero despojan a Éste de su propio carácter divino. En las tendencias deísticas queda tan apartado de los caminos del mundo que parece ser más bien un espectador lejano, sin influencia y sin papel alguno importante, las tendencias panteísticas le identifican hasta tal punto con el mundo que éste viene a convertirse en una especie de teofanía, mientras que Dios mismo va alcanzando su plenitud vital cada vez más intensa al evolucionar de consuno con el mundo.

bb) Hacia fines del siglo XVIII y durante el XIX aparece junto al autocratismo humano propugnado por la autonomía de la Razón una nueva forma de tendencias autonomistas representada por la Filosofía y Teología románticosentimental de Scheleiermacher. Según él, en lo que concierne a la cuestión de si Dios existe o no, la razón carece de competencia de Dios mediante los sentimientos de absoluta dependencia, de infinitud, de nostalgia por algo que está más allá del mundo de la experiencia. También aquí el hombre queda convertido en norma y medida. Una frase de Scheleiermacher puede tal vez servir para mostrar esta autonomía y poner de manifiesto que el hombre no se halla dispuesto a escuchar lo que Dios le dice y a someterse a él obedientemente: «No tiene religión el que cree en una Escritura Sagrada, sino el que sin necesitarla sería capaz de crearla.» Tenemos, pues, que el sentimiento de infinitud no garantiza la existencia del

Dios vivo, Señor del mundo y de los hombres, sino la existencia de algo divino, de algo capaz de respaldar la vida humana con plenitud y esclarecimiento. (Véase H. Kunz, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*, 1946. O. F. Bollnow, *Die Lebensphilophie Jacobis*, 1933.)

cc) El siglo XIX lucha contra el Cristianismo e indirectamente también contra la existencia del Dios vivo y trascendente con los medios que tiene a su alcance el método histórico-filosófico. Este método ha logrado buen éxito en lo que concierne al conocimiento de la Revelación sobrenatural, de tal suerte que la explicación científica de esa Revelación ya no puede prescindir de él. Pero al principio se empleó en socavar y aun destruir los fundamentos históricos mismos del Cristianismo.

dd) Con el progreso de las Ciencias naturales la autonomía humana derivó hacia la opinión de que la realidad entera—cuya norma y medida es el hombre—consiste en algo material y se halla gobernada por leyes inviolables. Según esta teoría, el mundo es un sistema de causas que actúan mecánicamente: Materialismo. Esta concepción del mundo, que no deja lugar alguno para Dios, ejerció gran influencia sobre amplios círculos sociales bajo la forma de Materialismo económico: Marxismo. El materialismo práctico, adoptado aún por muchos que creían teóricamente en Dios, fomentó en gran manera el desarrollo del ateísmo.

Luwig A. Feuerbach (muerto en 1872) fué el más importante e influyente representante de esta tendencia. Había estado bajo la influencia de Hegel, pero dió una completa vuelta a la Filosofía de este pensador, considerando al individuo como punto de partida. Según él, sólo lo singular, los individuos concretos y materiales, tienen realidad; lo general deberá ser considerado como ilusión, como «ideología». Por consiguiente, la Ciencia central es la Fisiología. Considera al hombre como un ser puramente orgánico; el pensamiento humano no será más que una función de órganos fisiológicos. Feuerbach declara que el instinto, la tendencia a la felicidad, es el único principio de la Etica; a Dios lo crean necesidades exclusivas de orden psicológico. El hombre proyecta primeramente hacia un mundo superior sus inasequibles deseos e ideales, sus anhelos y sus esperanzas; llama luego Dios a ese mundo y le adora. Cuando llegue a realizarse la felicidad de todos, desaparecerá la creencia en este Dios y con ella, Dios mismo, dando paso a la verdadera moralidad, la cual consistirá en el mejoramiento de las condiciones de vida externas y materiales.

Proudhon (muerto en 1864) comunica una nota característica a la Justicia, a la que considera como una especie de idea platónica. A ella la corresponde la veneración que el creyente consagra a Dios vivo. La Justicia gobierna el mundo y la Historia y da forma a la comunidad humana. Aquí y allá Proudhon defiende la opinión de que la Justicia es un poder personal. (Consúltese H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, 1941).

ee) A mediados del siglo XIX Nietzsche radicaliza las teorías que venían negando la existencia de Dios. Saca las últimas consecuencias de las tendencias espirituales anteriores. Mientras que en los tiempos precedentes se había atribuído cierta importancia moral al Cristianismo, mejor dicho, a las vagas creencias a que habían quedado reducidos el Cristianismo y lo divino, Nietzsche, que se presenta como anunciador, como exponente y creador del sentimiento de la vida iniciado por el Renacimiento y cultivado por

el clasicismo alemán, rechaza el Cristianismo y la fe en el Dios vivo, alegando que se hallan en contradicción con la vida y la sensibilidad valorativa modernas. La existencia de Dios implicaría una limitación del hombre. Por eso, Dios no debe, no puede existir. La existencia de Dios es una cosa opuesta al buen gusto. Desde que Dios murió están abiertos de nuevo todos los horizontes. Nietzsche no se sirve de argumentos intelectuales para negar a Dios; por eso no se le puede rebatir con argumentos del entendimiento. Al que niega a Dios por el mero hecho de que está en contradicción con el buen gusto y con la concepción de la vida, le importaría poco que se le acusase de incurrir en errores históricos y filosóficos. Si acaso presenta argumentos para demostrar la verdad del ateísmo; tales argumentos no son más que un disfraz de su propio y verdadero motivo: su saber, su actitud vital autocrática, de por sí opuesta a la existencia de Dios. Por eso no se interesa ni poco ni mucho por las refutaciones de razonamientos eventuales que pudieran presentársele. En la ideología nietzscheana, el hombre, como nuevo Prometeo, se rebela contra Dios, por no querer tolerar un Señor superior a él mismo. Se atribuye a sí la divinidad que niega al Dios vivo.

Al mismo tiempo que la doctrina de Nietzsche apareció en Rusia una corriente de ateísmo, derivada de las mismas fuentes: ahí están las obras de Dostoiewski.

Hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX aparecen numerosos seguidores de Nietzsche. El mensaje del «superhombre» empieza a ejercer una influencia decisiva sobre espíritus y corazones.

ff) La afirmación de la Tierra y de la Vida con su carácter de absoluta finitud (*Finitismus*) anunciada por Nietzsche, reaparece modificada y expuesta mediante símbolos en la obra de R. M. Rilke, así como también Heidegger, Jaspers, Sartre, los cuales la traducen al lenguaje de los conceptos. La Filosofía de la vida de Nietzsche y la Filosofía de la existencia ejercen gran influencia sobre el modo de pensar y de sentir del hombre moderno. Por grandes que sean las divergencias de las dos tendencias, ante la fe que cree en el Dios vivo aparecen como una sola y radical negación de Dios, a pesar de los matices diferentes de ambas. Mientras que Nietzsche considera la vida del poder como meta suprema, la Filosofía existencialista enseña que el hombre debe tender a realizar la existencia y el yo auténtico que se obtiene con ella; una existencia que llega a alcanzar el grado de suprema intensidad, con energía y decisión indomables, en las obras de los principales representantes de la Filosofía existencial en presencia del mundo hostil, es decir, mirando cara a cara la muerte, la nada, la absurdidad y desesperación absolutas. Las dos tendencias están de acuerdo en afirmar incondicionalmente el más acá, negando decididamente toda clase de verdadera trascendencia, es decir, negando la existencia del Dios vivo.

gg) Mientras que la Filosofía existencialista amonesta al hombre a que gane y afirme su verdadero yo frente a los temores del «Dasein» y en presencia de la muerte, son muchos los que en el caos del mundo moderno han dejado de creer en el sentido y valor de la vida, incapaces del esfuerzo necesario para adoptar una actitud decididamente espiritual. Se han abotargado a causa del cansacio espiritual, psíquico y corporal, no muestran el más mínimo interés por las cosas del espíritu, y sobre todo Dios les deja

indiferentes. Sin apenas darse cuenta de ello, más bien incondicionalmente, se esfuerzan por olvidar el dolor y el vacío, a Dios y a sí mismos, se hallan en un estado de fuga perpetua y buscan refugio y consuelo en una vida de agitación e inquietud, de actividad exagerada, de incesante movimiento. El único resultado de este conato de fuga es la pérdida del propio yo, del que ahora se apoderan el mundo y la masa. Se manifiesta esto en la pérdida de opiniones propias, de las propias decisiones, de la propia conciencia, hasta llegar a perder el propio semblante y el lenguaje propio. El impío, el que no cree en Dios, degenera hasta no ser más que un hombre-átomo, un hombre-masa. Inversamente, la renuncia al propio yo—entregado a la masa—le despoja de la capacidad de volver su mirada hacia Dios en un acto de libre y responsable decisión. En su interior se ha extinguido la vida. Han quedado sepultadas las fuerzas que pueden elevar hasta Dios al hombre que no se halla bajo la influencia de una falsa cultura. El hombre moderno, incrédulo, libre de Dios y ateo, ha dejado de ser en gran parte «incapaz de Dios» (A. Delp, S. J. *Im Angesicht des Todes*, 1947. Una vista general la ofrece A. Lang, *Unkäpftes Christentum*, 1947).

hh) Augusto Comte (muerto en 1857) ha expuesto una forma peculiar del positivismo científico y del ateísmo que ese sistema implica. Según él, el pensamiento humano tiene que limitarse al estudio de los hechos que se presentan ante los sentidos. Todo lo que trasciende la experiencia es para nosotros un campo prohibido: no podemos decir nada sobre él. No obstante, Comte quiere dejar satisfechas las necesidades religiosas del hombre y en correspondencia con ello las orienta en otra dirección y las presenta un objeto nuevo. Comte cree que estas necesidades se derivan de la tendencia que impele al individuo a unirse con los otros miembros de la Humanidad. En la religión que él anuncia ocupa el lugar de Dios la Humanidad con todos los individuos que en el pasado, presente y futuro han formado, forman y formarán parte de ella: es la Humanidad a quien debemos adorar. Ahora bien: la Humanidad se realiza adecuadamente en cada uno de sus grandes representantes. Por eso son debido a ellos los actos de culto religioso, de ese culto al cual el corazón humano nunca podrá renunciar. Por paradójico que parezca, es cierto que el positivismo de Comte destrona a Dios y deifica al hombre, a pesar de que quisiera limitarse al estudio de hechos controlables. (Consúltese H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, 3.ª edición, 1945.)

5. En la segunda Epístola a los de Corinto describe San Pablo de la siguiente manera el misterio de la incredulidad, debido al cual el hombre ya no puede percibir en el semblante de Cristo el resplandor de la majestad de Dios: «Por esto, teniendo este ministerio según la misericordia con que fuimos favorecidos, no desfallecemos, antes bien desechamos los tapujos de la ruindad, no procediendo con astucia ni falsificando la palabra de Dios, sino con la manifestación de la verdad, recomendándonos a nosotros mismos ante toda conciencia de hombres el acatamiento de Dios. Que si todavía queda velado nuestro evangelio, está velado sólo para los

incrédulos, cuyas inteligencias cegó el dios de este siglo para que no columbrasen la esplendorosa irradiación del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios» (*II Cor.* 4, 1-4).

6. En lo que se refiere a la *lucha* contra el ateísmo que surge del corazón y del espíritu fascinados por la grandeza y hermosura de lo terreno, del exagerado sentimiento de seguridad en la existencia terrena, de la indolencia o indiferencia del corazón, del orgullo y de la soberbia rebelde, conviene decir que no puede ser *refutado* eficazmente mediante reflexiones racionales, sino que a su vez ha de ser dominado y *curado* de otras formas. En primer lugar, con la ayuda de argumentos del corazón; es decir, tratando de que el espíritu y el corazón sean fascinados y subyugados por la majestad y gloria de Dios, mostrándoles, por consiguiente, la grandeza y hermosura de Dios mediante pruebas racionales de su existencia, por indispensables que éstas parezcan, y poniendo de manifiesto los límites esenciales e internos, la limitación cualitativa de las cosas y el fracaso final de la grandeza humana, que presuntuosamente se hizo autónoma.

Lo mismo que los principales fundadores de las Ciencias naturales modernas (Galileo, Kepler, Newton) consideraban sus descubrimientos como revelaciones del Espíritu divino, así también la ciencia actual se encamina hacia Dios en muchos de sus más importantes representes (E. Denert., *Die Natur das Wunder Gottes*, 3.ª ed., 1940, J. Engert, *Naturwissenschaft und Religión*, 1947.)

§ 32

El agnosticismo

1. El agnosticismo niega la demostrabilidad de Dios aunque no niegue su existencia. Según este sistema, nuestro conocimiento no dispone de caminos que conduzcan a la esfera de las realidades metafísicas y trascendentes.

Todas las formas de agnosticismo están de acuerdo en negar la validez objetiva y universal de los supremos conceptos, principios y axiomas, con la ayuda de los cuales llegamos a obtener un conocimiento esencial del mundo. Mientras que el agnosticismo idealista (Kant) considera los conceptos y principios supremos como formas del pensamiento y de la intuición como formas apriorísticas, derivadas del espíritu y que vienen a juntarse con el mundo de la experiencia y con los fenómenos, el agnosticismo positivista afirma que tales principios y conceptos no son más que esquemas vacíos nombres de los cuales nos servimos para clasificar y coordinar los hechos de la experiencia externa e interna: Nominalismo. Entre otras cosas, este

agnosticismo filosófico conduce en la esfera de la Teología a la negación de la posibilidad de conocer a Dios. Los representantes del agnosticismo filosófico que están convencidos de la existencia de Dios la consideran como un postulado de la Razón práctica (Kant), o aluden a los sentimientos para fundamentarla (Schleiermacher, Ritschl). Según Kant, el postulado será un axioma teórico, totalmente incognoscible, exigido por un hecho de orden práctico. He aquí la forma que han dado al postulado relativo a la existencia de Dios: estamos obligados a realizar el bien supremo, es decir, la absoluta santidad y la felicidad perfecta. Ahora bien: si Dios no existiese y si no fuésemos inmortales, resultaría esto imposible. Por consiguiente: debemos admitir la existencia de Dios (= fe).

2. El agnosticismo teológico ha sido condenado por la mencionada definición del Concilio Vaticano (D. 1806) y por el juramento contra el modernismo (D. 2072). No contradice las enseñanzas eclesiásticas al afirmar que también los sentimientos son uno de los caminos que nos conducen hasta Dios, con tal de no negar el camino de la razón; es decir, la demostrabilidad de Dios. En lo que a esto se refiere, no se trata con frecuencia de sentimientos entendidos en sentido estricto, de estados anímico-psicológicos, sino de una comprensión oscura, efectiva, imprecisa, de un presentimiento. El «sentimiento», entendido de esta manera, es también una especie de conocimiento racional, bien que distinto del conocimiento analítico (R. Otto).

Al tratar del alcance de los sentimientos como medios de que podemos servirnos para llegar a conocer a Dios no hay que perder de vista y es preciso decir lo que en cada caso significa la palabra «sentimiento». (Consúltense el § 28 y las enseñanzas de la Filosofía de la religión.)

El psicoanálisis de C. G. Jung presenta una forma especial de Agnosticismo teológico. Este pensador afirma que Dios es la fuerza más poderosa entre todas las que actúan en el hombre; pero queda por resolver la cuestión de si al arquetipo (imagen del recuerdo) «Dios» le corresponde o no en el fondo del yo humano una existencia distinta de la de éste. (Véase V. E. von Gebsattel, *Christentum und Humanismus*. 1947. Consúltese también E. Spranger, *Die Magie der Seele*. 1947.)

(Véanse los artículos «Agnosticismo» de J. P. Junglas en *Lexikon für Theologie un Kirche* I, 142 y sigs. De A. de la Barre en el *Dict. de théol. cath.* I, 596-605 y en el *Dict. Apologétique de la foi* I, 1-76, y la biografía allí anotada: especialmente R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* I, 21. W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*. 1947.)

§ 33

El Fideísmo y el Tradicionalismo

Distintas son las razones que han movido a los fideístas y tradicionalistas a desconfiar de la razón humana.

1. Lamennais (muerto en 1854, en París) rechaza la razón particular porque dejada ésta a sí misma termina por negar a Dios, descomponiendo, por consiguiente, el orden espiritual, moral y político. En el lugar de la

razón tiene que colocarse la razón general de los pueblos (es decir, la autoridad) y la transmisión del conocimiento de generación en generación (la tradición).

2. Bautain (muerto en 1867) trata de sustituir la razón general por la palabra viva de la Iglesia y de la Escritura. La fe en éstas constituye la fuente de toda clase de conocimientos seguros. La razón tiene que limitarse a confirmar la verdad comunicada por la fe (fideismo); pero conviene observar que este «Fideismo» no tiene nada de común con el simbolismo de Sabatier, al que suele aplicarse idéntica denominación.

3. El filósofo y político francés de Bonald (muerto en 1840) es el que con más energía y decisión ha defendido las teorías tradicionalitas. Este pensador afirma que Dios ha comunicado al hombre el lenguaje y con él las ideas religiosas y morales fundamentales. La tradición transmite de una generación a otra la Revelación original. Ideas más moderadas encontramos en Bonnet (muerto en 1879).

4. Las ideas de Lamennais fueron condenadas por la encíclica *Singulari* del 25 de junio de 1934 (D. 1617). Bautain tuvo que suscribir el 18 de noviembre de 1835 y el 8 de septiembre de 1840 una proposición según la cual la existencia de Dios puede ser demostrada (D. 1622); Bonnety suscribió proposiciones presentadas por la Congregación del Indice, una de las cuales definía la demostrabilidad de Dios (D. 1650). Sobre todo va dirigida contra el Tradicionalismo la decisión del Concilio Vaticano. (Véase el § 30.)

5. Una forma más moderada de Tradicionalismo, defendida entre otros por Ubaghs (escuela de Lovaina), afirma que la razón es de por sí capaz de conocer a Dios, pero que no puede llegar a realizar esta capacidad sin la ayuda de la instrucción religiosa. No ha sido condenada por la Iglesia.

6. A pesar de que el Tradicionalismo exagere fundamentalmente la importancia de la Tradición, hay que admitir con él que la instrucción religiosa y la vida dentro de la comunidad eclesiástica juegan un papel importantísimo en lo que concierne a la formación del concepto de Dios. Conviene recordar, además, que Dios ha creado a los hombres para que vivan juntos y les ha impuesto la obligación de transmitir su Nombre a las generaciones futuras. Una generación dada hereda de la anterior el conocimiento de Dios: esto es lo normal. Y cada una de las generaciones tiene que esforzarse por compenetrar espiritualmente el conocimiento obtenido, por apropiárselo y convertirlo en posesión interna.

(Véanse los artículos *Tradicionalismo*, de J. Ranft, en el *Lexikon für Theologie und Kirche*, X, 243 y sigs.; de A. Michel el *Dict. de théol. cath.*, XV, 1300-1345, y la bibliografía apuntada, especialmente H. Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis*, 1926.)

§ 34

El Ontologismo

1. El Fideísmo y el Tradicionalismo, interesados en combatir el Racionalismo, no han dado la debida importancia al alcance de la razón; el Ontologismo adopta una posición contraria, al exage-

rar las posibilidades de la razón. La expresión «Ontologismo» ha sido creada por Vicente Gioberti.

2. Las diferentes tendencias reunidas bajo el nombre de Ontologismo están de acuerdo en enseñar que podemos ver a Dios directamente, bien sea mediante una idea que le representa, bien sea contemplándole a El mismo. En Dios se contempla todo lo extradivino.

3. En Malebranche (muerto en 1715) se encuentran ya indicios de Ontologismo. Los principales representantes de la teoría en cuestión son el político y el filósofo italiano Gioberti (muerto en 1852) y Antonio Rosmini (muerto en 1895). Según Gioberti, existe correspondencia entre el orden del conocer y el del ser. Como quiera que Dios es lo primero en el orden ontológico, tiene que serlo también en el orden lógico. No obstante, nosotros sólo le vemos en tanto que se revela en el acto de la creación. Como su Creador. Rosmini—uno de los fundadores del neotomismo en Italia, pero que adoptó orientaciones propias—enseña que nosotros percibimos a Dios en la idea del Ser general. Un decreto del Santo Oficio, del 18 de septiembre de 1861, calificó proposiciones ontológicas con la nota de *tuto tradi non possunt* (su enseñanza implica peligros para la fe). El 14 de diciembre de 1887 el mismo tribunal condenó cuarenta proposiciones de Rosmini.

4. El Ontologismo atribuye al hombre, mientras camina por la vida presente, posibilidades que están reservadas para el más allá. El hombre anhela ver directamente a Dios. Moisés pidió que se le concediese contemplar el semblante de Dios (*Ex.* 33, 17 y siguientes). Pero no se cumplieron sus deseos; el hombre no es capaz de ver a Dios directamente durante el tiempo de su peregrinación terrena. Si la luz y el fuego de Dios penetrasen directamente en el ojo corporal o espiritual del hombre, éste quedaría deslumbrado y abrasado. El hombre sería incapaz de resistir la potencialidad de Dios, en el caso de que ésta se le mostrase: quedaría anonadado; más aún, tendría que morir. Nadie que haya visto a Dios puede seguir viviendo. No obstante, el deseo de ver a Dios no ha llegado nunca a desaparecer entre los hombres.

Los salmistas se hacen eco de este deseo (*Ps.* 16, 15). Felipe pide a Cristo le muestre el Padre (*Io* 14, 8). Esto bastaba. Incluso en el mundo extrabíblico sueñan los pensadores y poetas en la vi-

sión de Dios; visión que es negada al hombre durante su vida terrena. La razón de que, finalizada su vida terrena, pueda conseguir esto, estriba en que recibe una nueva fuerza visual. (Consúltese el tratado de los Novísimos.)

El que pretende poder ver a Dios directamente, con los ojos del espíritu, durante la peregrinación, hace descender a Dios al plano de la criatura, convierte a Dios en un ser semejante al hombre y se acerca al Panteísmo. Olvida que Dios es superior al mundo, aun cuando le atribuya proporciones sobrehumanas. Querer ver a Dios directamente, al Dios que es en todo diametralmente distinto a nosotros, es un deseo todavía menos realizable que el del ciego que se obstinase en querer ver la luz y los colores.

También parece conducir al Panteísmo la doctrina según la cual podemos ver a Dios si se le considera como el Ser en general. En efecto, si Dios fuese el Ser en general, sería también el ser de las criaturas. La misma consecuencia se derivará de las afirmaciones según las cuales vemos en Dios todas las cosas extradivinas. Si las cosas carecen de cognoscibilidad propia, carecerán también de ser y valor propios. Además, se opone asimismo a las enseñanzas del Ontologismo el hecho de que nosotros, debido a nuestra estructura esencial psíquico-corpórea, no podemos conocer el Ser espiritual de Dios sin la ayuda de imágenes.

5. La doctrina de Scheler (muerto en 1928) presenta afinidades con las enseñanzas de los ontologistas, a pesar de que no se confunde con ellas. No tiene nada de común con el Ontologismo la prueba agustiniana de la existencia de Dios, a pesar de que San Agustín se halla algunas veces peligrosamente cerca del Ontologismo en los escritos de su primera época.

Tampoco deben ser considerados como ontologistas los defensores de la idea innata de Dios. Entre otros, cabe nombrar a Descartes, Thomassinus, Leibnitz y Kuhn. Descartes la entiende como un ser creado por Dios en el alma con su naturaleza propia.

En lo que concierne a la apreciación de la idea innata de Dios, cabe afirmar lo siguiente: esa idea es indemostrable y superflua. Aunque la poseamos desde el tiempo de nuestra más temprana edad; más aún, aunque tal idea exista sin que hayan intervenido en su formación las pruebas de la existencia de Dios, es cierto que este hecho no demuestra la existencia de una idea innata de Dios, sino manifiesta que el hombre puede obtener sin dificultad y es-

pontáneamente una idea de Dios, valiéndose de disposiciones y capacidades innatas, bajo la influencia de la instrucción y educación, mediante la observación propia y del mundo. Pero sólo podemos demostrar la validez de tal idea de Dios y distinguirla de una imaginación, si queremos aclarar y mostrar adecuadamente su origen en nuestra conciencia.

El profesor Kulin admite en cierto modo una idea innata de Dios. Este pensador enseña que se trata de un conocimiento de lo absoluto, que aparecerá al mismo tiempo en que lleguemos a conocernos conscientemente a nosotros mismos. Ese conocimiento será una luz que guía las pruebas racionales de la existencia de Dios; más aún, que tiene que guiarlas si la razón ha de conocer la orientación que debe seguir al emprender su camino.

Cuando los *Santos Padres* hablan de una idea innata de Dios, se trata en ellos de una mentalidad que tiene su explicación en el platonismo. El hombre que ha llegado a un estado de vida autoconsciente descubre con toda claridad el hecho de la existencia de Dios al estudiar el mundo y al contemplar su propio ser. (Véase el § 30.)

K. Adam (*Gesammelte Aufsätze*, editado por Fritz Hofman: *Die katholische Tübinger Schule*, 1936, 389-412) describe de la siguiente manera las teorías de la escuela de Tübingen, sobre todo las expuestas por Kuhn: «Estos teólogos detestan la teología que sepulta la verdadera ciencia bajo un fárrago de silogismos muertos, y consideran como la más evidente prueba de la caída del espíritu humano en Adán y como un fenómeno desconcertante el hecho de que Dios tenga que ser demostrado en primer lugar. Después de una pasajera y pronto superada dependencia con respecto a la teología de los sentimientos de Jakobi y Schleiermacher, el teólogo Kuhn trata de mostrar la existencia de Dios, tomando como primer punto de partida el mundo psíquico interno, y no el mundo externo. Según él, la razón humana tiende de por sí, en virtud de instintos innatos, a la posesión de la verdad y del bien. Activando estos instintos, es decir, realizando su personalidad religioso-moral, el hombre llega a adquirir el conocimiento oscuro de que no es absoluto. Viene a juntarse a esto el sentimiento de la responsabilidad moral y de la nostalgia de Dios, en tanto que es tendencia hacia el Bien supremo. De esta manera surge en el espíritu humano el sentimiento indeterminado y espontáneo de que no es más que la imagen débil de un espíritu absoluto. Resulta de ahí que llegamos a obtener conocimiento de Dios en el proceso de la autocomprensión y no mediante conclusiones lógicas. En el ensimismamiento aparece espontáneamente la imagen de Dios—la idea de Dios—ante los ojos del espíritu. Con ayuda de esta idea de Dios, la cual sirve de medio del conocimiento, podemos descubrir a Dios en el mundo circundante. La raíz última del conocimiento de Dios es, pues, una acción religioso-moral, una decisión.

CAPITULO TERCERO

NATURALEZA Y LIMITES DE TODO CONOCIMIENTO DE DIOS

§ 35

El conocimiento sobrenatural de Dios considerado como perfección del conocimiento natural de Dios

Las pruebas de la existencia de Dios tienden, en primer lugar, a demostrar esa existencia. No obstante, esas pruebas nos ofrecen también algunas nociones relativas a la esencia de Dios (véase § 30). El conocimiento natural de Dios, de cuya posibilidad testifica la Revelación sobrenatural, adquiere una ampliación y perfeccionamiento profundo gracias a la gratuita automanifestación del mismo Dios, es decir, la «revelación en las obras» es completada por la «revelación de la palabra». «No queremos correr las fronteras eternas e ir más allá de los límtes señalados por la Tradición divina», nos dice San Juan Damasceno. Sólo dentro de la Revelación adquieren todas las manifestaciones posibles del pensamiento natural relativas a Dios su justa medida, su aspecto verdadero y el lugar que les corresponde. «Por consiguiente, fuera de lo que el Antiguo y Nuevo Testamento nos anuncian, comunican y revelan sobre Dios, no podemos ni decir ni pensar nada relativo a Dios», declara el mismo San Juan de Damasco. En otras palabras: Toda clase de conocimiento natural de Dios adquiere su verdadero sentido y muestra su importancia sólo dentro de la luz del conocimiento sobrenatural. Ante todo es preciso tener en cuenta aquí que el conocimiento natural—es decir, el conocimiento de Dios obtenido en parte ante la insinuación de la Revelación y a base de la comprensión de nuestra propia esencia y de esencias extrañas—tiende más hacia la esencia de Dios, mientras que la Revelación sobrenatural destaca con

más realce (aunque no exclusivamente) el modo de obrar de Dios, las intenciones y decretos divinos relativos a nuestra salvación, la actividad redentora de Dios. El aspecto dinámico más bien que el aspecto estático. Pero en tanto que la automanifestación sobrenatural de Dios nos revela el Plan divino de la redención, la ciencia teológica, iluminada por la luz de la fe, puede emitir juicios válidos sobre la esencia de Dios, basándose en el obrar divino y valiéndose del conocimiento natural, precientífico y filosófico garantizado por la Revelación misma. Mas, a pesar de la riqueza del conocimiento de Dios revelado por medio de las obras y de la Palabra, no debemos perder nunca de vista los límites impuestos al conocimiento de Dios, se trate del conocimiento natural o hasta del sobrenatural.

§ 36

La incomprensibilidad de Dios

Dios es para todo espíritu creado incomprensible, y por lo tanto, también inefable. (Dogma.)

1. El cuarto Concilio Lateranense afirma que Dios es incomprensible e inefable (D. 428); el Concilio Vaticano repite esta definición (D. 1.782).

a) Esta definición expresa que ninguna fuerza cognoscitiva creada es capaz de percibir exhaustivamente la riqueza ontológica de Dios y su abismo vital, que ningún concepto humano puede definir la plenitud de Dios, que ninguna representación humana puede abarcarle, que no hay palabra humana alguna capaz de nombrarle. Dios es más grande que nuestro espíritu, que nuestro corazón (*1 Io.* 3, 20) y que nuestro lenguaje. Es un misterio impenetrable.

b) Aun el mismo yo humano es un misterio. Porque el ser personal, en virtud del cual el hombre está en sí y consigo y le hace distinto de los demás, encerrándole en su interioridad de modo incomunicable (aunque sea también una nota característica y esencial de la personalidad el estar abierta frente al «tú»). El ser personal es inmediato. Por consiguiente, cuanto más cerca se halle un proceso del centro de lo personal, tanto menos podremos comunicarlo de

una forma completa. Muchas veces experimentamos nosotros mismos sernos imposible expresar y manifestar por medio de palàbras o de signos nuestras vivencias más íntimas y consoladoras. Al tratar de hacerlo se convierte en forma fría y vacía lo que más profundamente nos había emocionado. Un ser humano puede abrir a otro los recintos interiores, en el amor o la amistad, pero queda siempre un recinto sagrado que nadie puede ni debe franquear. Precisamente en esto de la comunidad originada por el amor o la amistad es donde el hombre descubre dolorosamente su misterio absoluto, es ahí donde experimenta con dolor que hay un velo último que oculta todo «yo» ante cualquier «tú».

El misterio de lo personal, la incapacidad de nuestro pensamiento y de nuestra habla para abarcarlo completamente, adquieren su mayor grado de intensidad cuando hablamos del Ser que anuda los hilos de la Historia humana, que teje los destinos de nuestra vida, que vive una vida rica, bienaventurada y profunda, superior a toda medida humana y que nos llama a participar en esa Vida. A este Ser llamamos Dios; pero esta expresión no es más que una palabra de nuestra impotencia, una palabra de la *cual nos servimos para no quedarnos en un silencio absoluto con* respecto a El.

El fundamento de esta nuestra incapacidad consiste en el hecho de que Dios es un ser personal de manera muy especial. No se parece al hombre. Es radicalmente y en todo distinto al hombre. Se posee a sí mismo con superioridad y libertad majestuosas. Existe en sí y para sí mismo, y su interior se halla abierto frente a los otros seres sólo en tanto que Él mismo se comunica con absoluta libertad.

La aseidad de Dios, su interioridad, y corazón frente a lo no divino tiene su más profunda raíz, en definitiva, en la personalidad trina de Dios. El ser divino es personal bajo la forma de personalidad trina. Ésta, a su vez, es expresión y signo de su infinita plenitud vital, la cual sólo puede existir de tres modos. *La personalidad trina de Dios, en tanto que expresión y forma de existencia de su vida infinita es su más profundo, eterno e incomprensible misterio.*

Equivaldría a pensar mezquinamente de Dios el creer que su misterio se funda sólo en la infinitud divina, que no puede ser captada por medio de las palabras y los conceptos finitos del hombre. Esta especie de infinitud tiene que ser atribuída también en cierto

sentido al dios del panteísmo, por ejemplo, al «Uno» del neoplatonismo. La incomprensibilidad del Dios vivo, que se nos ha revelado en Cristo, radica en primer lugar en su personalidad trina, y sólo en segundo lugar en su infinitud, la cual se manifiesta en la existencia trinitaria divina.

c) Dios continúa siendo incomprensible, no obstante se manifieste libremente al hombre. Precisamente en su automanifestación se revela como ser incomprensible. El misterio impenetrable de Dios aparece en toda su grandeza ante los ojos del hombre cuando en la Revelación sobrenatural se descorre un poco el velo tras el cual se oculta. En el momento en que se le permite al hombre dirigir su mirada hacia Él y poder contemplarle es cuando el mismo hombre se da cuenta de la profundidad abismal del misterio de Dios. De ahí resulta que la Revelación no suprime el misterio, sino que lo pone de relieve. Tampoco los bienaventurados en el cielo son capaces de comprender a Dios. Al verle directamente, comprenden que tiene que ser incomprensible. (Véase el Tratado sobre los Novísimos.)

2. *a*) Según el testimonio de la Escritura, Dios se revela como ser incomprensible en sus acciones y en su habla. No enseña doctrinalmente que es el Incomprensible; pero habla y obra de tal modo que el hombre le experimenta como incomprensible. No se nos dice meramente que el amor de Dios es incomprensiblemente fuerte e íntimo, que la ira justiciera de Dios es incomprensiblemente terrible. La incomprensibilidad de su amor y de su ira se revela en sus acciones, entregando su Hijo a la muerte en la Cruz, juzgando a los paganos con terrible poderío. (*Rom.* 1, 18).

San Pablo enseña y predica también la incomprensibilidad de Dios (*I Tim.* 6, 16). Pero esta predicación no es una mera doctrina. Es, al mismo tiempo, incitación a alabar y ensalzar a Dios, el cual, llegado el momento oportuno, aparecerá como Rey de los reyes y Señor de los señores. Esta incitación tiene lugar en el espíritu y en la fuerza (*I Cor.* 2, 4). Cuando el Apóstol anuncia la incomprensibilidad de Dios, aparece ella misma, en cuanto que en la anunciación el espíritu de Dios se apodera del hombre y le hace percibir el misterio divino.

Según el testimonio del Antiguo y el Nuevo Testamento, Dios se manifiesta al obrar como incomprensible y misterioso, como el misterio eterno. Por consiguiente, cuando hablamos de la incom-

prensibilidad de Dios, no nos referimos en primer término a un misterio doctrinal, sino a una realidad misteriosa.

I. El Antiguo Testamento testifica que Dios es y obra de tal manera que los hombres enmudecen, se asombran, le admiran; más aún, tiemblan de miedo ante Él. Admirable e incomprensible es su manera de conducir al creyente y de protegerle contra los paganos. Pero el creyente se admira y se extraña al ver que los paganos triunfan y que Dios permite que sean exterminados sus fieles servidores. El obrar divino es tan enigmático, que los piadosos se sienten tentados a escandalizarse de Él (*Ecl.* 11, 21). Nadie puede comprender sus planes, nadie puede prever sus designios (*Is.* 45, 15; *Sal.* 89, 47). Están envueltos en el vendaval del misterio (*Is.* 25, 1; *Sal.* 89, 47; *Sal.* 73; *Éx.* 15, 11). Ante Dios el hombre tiene que abandonar toda clase de escudriñamiento importuno, limitándose a dar gracias y a ensalzar. Sólo en la adoración creyente encuentra el hombre la solución de los problemas que plantea el misterio de Dios.

En el libro de Job aparece esto con más claridad que en ninguna otra parte. A las quejas y acusaciones que Job dirige contra Dios—al parecer en un acto de impotente desesperación—, contesta Sofar, namita, lo siguiente: «¿Crees tú poder sondear a Dios, llegar al fondo de su omnipotencia? Es más alto que los cielos, ¿Qué harás? Es más profundo que el abismo. ¿Qué entenderás? Es más extenso que el mar. Cuando acomete, aprisiona y cita a juicio, ¿quién podrá contrarrestarle?» (11, 7-10). Eliú dice: «Mira: Es Dios tan grande, que no le conocemos» (36, 26). Pero ni las amonestaciones de los amigos ni las palabras del ángel consiguen que Job deje de lamentarse contra Dios. Luego habla Dios mismo, tacha a los amigos a causa de sus reproches, dando así la razón, hasta cierto punto, a Job; habla con Job en medio de una tempestad y se defiende a sí mismo de las acusaciones lanzadas contra Él. Y ahora es Job quien se somete a la maravillosa incomprensibilidad de Dios y confiesa (no por comprender los caminos de Dios, sino en el «a pesar de todo» de la fe en el misterio de Dios: R. Otto): «Cierto que proferí lo que no sabía. Por todo me retracto y hago penitencia entre el polvo y la ceniza» (42, 3, 6).

Lo mismo tiene que confesar el salmista (*Ps.* 139, 6): «Sobremanera admirable es para mí tanta ciencia, sublime e incom-

prensible para mí.» La misma actitud adopta el *Eclesiastés* para no desesperar de Dios, aludiendo prácticamente al misterio incomprensible de la divinidad (3, 10-15). El *Eclesiástico* describe de la siguiente manera el misterio enigmático de Dios:

«Mucho más diría y no acabaría, y el resumen de nuestro discurso será: «Él lo es todo.» Si quisiéramos dignamente alabarle, jamás llegaríamos, porque es mucho más grande que todas sus obras. Es terrible el Señor, muy grande, y su poder sobre toda admiración. Cuando alabáis al Señor, alzad la voz cuanto podáis, que está muy por encima de vuestras alabanzas. Los que le ensalzáis, cobrad nuevas fuerzas, no os rindáis, que nunca llegaréis al cabo. ¿Quién le vió y puede darle a conocer, y quién puede engrandecerlo tanto como Él es? Lo escondido de Él es mucho más que todo esto» (43, 29-36; cfr. 18, 1-7).

II. En la *nueva* y *última época* de la historia humana fundada por Cristo se ha revelado el misterio de Dios de un modo que supera todas las revelaciones anteriores. Pero el misterio sigue igual. Más aún: la plenitud de la revelación nos presenta de un modo más acentuado a Dios como misterio, más que en las anteriores revelaciones y manifestaciones divinas. En la plenitud de los tiempos, conforme a su beneplácito nos dió Dios a conocer el misterio de su voluntad (*Eph.* 1, 3-14; *II Cor.* 2, 7). Lo ha revelado enviando a su Hijo al mundo. Cristo es la *revelación* de Dios (cfr. la Cristología); pero el misterio que la envuelve es más denso que antes.

aa) En lo que se refiere al *contenido* del misterio eterno revelado y oculto en Cristo, puede decirse que Dios quiso restaurar su destruído dominio a causa del pecado y reunir todas las cosas en Cristo como cabeza del universo y volverle de nuevo a la comunidad con Dios. Dios quiso que de este modo, por la restauración del reinado divino, los hombres consiguiesen la redención del pecado y la participación en la gloria de la Vida una y trina de Dios (*Eph.* 1, 5-14; 3, 1-13). El misterio de esta sabiduría, que desde la eternidad nos destinó a ser participantes de la gloria de los hijos de Dios, no ha podido ser pensada ni captada por ningún espíritu y sentido humanos, antes de ser revelada por el mismo Dios. «Ni el ojo vió, y ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» (*I Cor.* 2, 9).

bb) El descubrimiento y desvelamiento del eterno plan de la economía divina (*Eph.* 1, 5-14) implica e incluye la revelación de la vida *trinitaria de Dios.* Porque la salud consiste precisamente en la participación de la vida propia de Dios, en la filiación divina creada por Cristo en el Espíritu Santo, gracias a la cual podemos llamar a Dios «Padre» (*Eph.* 2, 18; *Rom.* 8, 1-17; 23-30). El misterio de la vida trinitaria de Dios sigue oculto bajo el espeso velo e ignorado, hasta tanto Dios no lo revele.

Cuando decimos que la personalidad trinitaria de Dios es un *misterio de la fe,* con la palabra misterio designamos tanto la misteriosa doctrina revelada a la personalidad trina de la vida divina, como también la misteriosa realidad de esta vida (cons. K. Prümm, «*Mysterion*» *von Paulus bis Origines,* en «Zeitschriff für kathol. Theol.» 61 (1937, 391-425). El espíritu humano no es capaz de conocer este misterio de Dios sin la ayuda de la Revelación. Cuando Dios mismo lo revela, el hombre puede percibir su facticidad, pero no puede comprenderle. La incomprensibilidad de Dios alcanza aquí su máximo grado de densidad.

Dios nos comunica el misterio de su vida trinitaria según dos maneras: manifestándola, y haciendo que tomemos parte en ella. Estos dos modos no van aislados el uno del otro, sino que el uno sucede por el hecho de que también el otro sucede. Sin Cristo no conoceríamos esa vida y no tendríamos parte en ella (*Mt.* 11, 27).

La personalidad trinitaria de Dios es un misterio en sentido estricto, es decir, una realidad misteriosa y oculta, sobre la cual nada sabríamos en caso de no haber sido revelada. Esto ha sido definido en varias decisiones doctrinales de la Iglesia. Es lo que insinúa una decisión del Concilio Vaticano según la cual existen misterios verdaderos y propiamente tales (sesión 3, canon 1, *De fide et ratione,* D. 1.816; sesión 3, cap. 1; D. 1.795). El mismo sentido tienen las declaraciones eclesiásticas que condenan las tentativas dirigidas a deducir la Trinidad mediante esfuerzos racionales naturales, acometidas entre otros por Günther (D. 1.655) y Rosmini (D. 1.915). El Papa Pío IX confirmó el Concilio provincial de Colonia, del año 1860, el cual, siguiendo a Santo Tomás de Aquino, enseña que la razón no puede conocer la Trinidad cuando no dispone de nada más que sus fuerzas naturales.

En lo que se refiere a la reflexión teológica, la imposibilidad de conocer naturalmente el hecho de la Trinidad se deduce a base

de los siguientes razonamientos: Nuestro conocimiento natural de Dios lo obtenemos contemplando las criaturas. Éstas nos conducen al conocimiento de Dios considerado como causa de lo creado. Ahora bien: como veremos más adelante, las tres Personas divinas son una causa única en todo lo que operan *ad extra*, en todo lo extradivino, ya que operan por medio de su esencia común. Por eso, las obras divinas externas corresponden de consuno a las tres divinas Personas y nos llevan hasta el conocimiento de lo que tienen de común las tres divinas Personas, es decir, hasta el conocimiento de la esencia y no hasta el conocimiento de la personalidad trinitaria.

cc) Así, pues, Dios nos ha manifestado en Cristo el misterio de su Vida. Pero este descubrimiento del misterio oculto de Dios no ha aparecido ante los ojos del hombre en su majestad resplandeciente, sino bajo la forma humilde de lo cotidiano y ordinario; más aún, bajo la forma del dolor y de la muerte. No ha podido aparecer con todo el resplandor de su riqueza y de su profundidad, porque para revelarse al hombre ha tenido que enajenarse, adoptando formas y modos humanos, acciones y palabras humanas. Ha ido más allá de la enajenación que necesariamente tiene que acompañar a cualquier clase de automanifestación divina, pues Dios se ha sometido a debilidades e imperfecciones humanas. Es precisamente ahora cuando aparece ante nosotros como ser incomprensible. En la vida cotidiana de Cristo, en sus palabras y en su silencio, en sus movimientos y obras, en su ira y en su misericordia, en sus sufrimientos y en su muerte se nos revela el misterio de Dios, pero no de tal manera que se nos diga algo que antes no conocíamos y que cesa de ser misterio ahora, después que lo conocemos. Mediante la automanifestación aparece con toda claridad hasta qué punto Dios es efectivamente un misterio.

Debido a esta velada Revelación del misterio de Dios, las gentes del pueblo se admiran de las obras y palabras que Cristo ejecuta y habla, las cuales no habían sido ejecutadas y habladas por ningún otro antes de él, y no obstante son incapaces de comprender en lo más mínimo el Reino de Dios; debido a ello, tampoco los discípulos comprenden a Cristo y su obra antes de la venida del Espíritu Santo. El ocultamiento de Dios a pesar de su manifestación, la diversidad de Dios que se revela en Cristo es tan profunda, que la sabiduría de Dios es considerada como locura,

despreciada y rechazada por el hombre autócrata, que sólo confía en su propia fuerza cognoscitiva y en sus evidencias y sólo reconoce validez a lo que se puede constatar y explicar racionalmente. La incomprensibilidad de Dios es considerada como insensatez y locura. Su impenetrabilidad se manifiesta de una manera terrible en el hecho de que los hombres condenan a muerte al Hijo de Dios, en el cual se hace visible la majestad divina, acusándole de ser enemigo de Dios (*I Cor.* 1, 18-25).

dd) El misterio incomprensible de Dios sólo puede ser conocido como misterio de Dios en la luz de Dios. Sólo el espíritu humano iluminado por el Espíritu Santo puede «conocer» lo que Dios nos ha «concedido» (*I Cor.* 2, 12). En la misma epístola añade San Pablo: «Pues el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente. Al contrario, el espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle» (*I Cor.* 2, 14-15).

Sólo a él le es dado conocer, y su conocimiento es real y verdadero (*Io.* 16, 13; 16, 6-10). Su conocimiento es un don del Espíritu Santo (*I Cor.* 12, 8). Puede alcanzar un grado elevado de fuerza y vitalidad. Leyendo la carta que les ha sido dirigida, los cristianos de Efeso pueden ver qué elevado es el grado de conocimiento del misterio de Cristo que le fué concedido a San Pablo (*Eph.* 3, 3-13). A los lectores de la carta San Pablo les desea que el Dios nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, les comunique el espíritu de la sabiduría y de la revelación, a fin de que puedan conocerle, que ilumine los ojos de sus corazones para que puedan entender las esperanzas que les han sido prometidas, para que comprendan cuánta es la riqueza de la herencia de los santos (*Eph.* 1, 17 y sigs.). Este «conocimiento» es un verdadero saber, y su seguridad es superior a la seguridad fundada en la lógica natural y en la experiencia. Es una visión iluminada por una luz superior, un conocimiento que se verifica en el plano de una existencia nueva, en la forma de existencia de los hijos de Dios, los cuales conocen los misterios familiares de Dios, por pertenecer a la familia de Dios. El que es hijo de Dios no considera a éste con los ojos del pensamiento lógico, sino con los ojos del corazón (*Eph.* 2, 18). Nótase que la fe no desaparece en este conocimiento. Es un conocimiento dentro del no-conocer, una visión de lo invisible (*Hebr.* 11, 1). Este conocimiento ha sido otorgado a todos

los que han recibido el Espíritu de Dios en el bautismo. Pero, en los unos crece y se desarrolla con más fuerza que en los otros.

ee) Mas no se puede negar que también para el iluminado por el Espíritu, para aquel a quien Cristo ha quitado la venda de los ojos, Dios sigue siendo el Incomprensible y un Ser que habita en una luz inaccesible (*I Tim.* 6, 16). Pablo, el cual alaba a Dios a causa del conocimiento que le ha sido otorgado, tiene que confesar (*I Cor.* 13, 12): «Ahora vemos por un espejo y oscuramente; entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte; entonces conoceré como soy conocido.» Dios no puede renunciar a su in-seidad, a su auto-posesión, y por eso no puede revelar de una manera absoluta el misterio de su Vida personal. El hombre no puede despojar a Dios de su in-seidad, y por eso no es capaz de penetrar en la profundidad del misterio personal de Dios. Tendría que ser Dios para conseguirlo.

Sigue siendo, pues, un misterio impenetrable el Señorío de Dios, el cual comprende tanto el misterio de la Salvación revelado en Cristo, como el misterio de la vida divina una y trina manifestado también en Cristo.

A) Con respecto al primero, dice San Pablo (*Rom.* 11, 33): «¡Oh profundidad de la riqueza y de la sabiduría y ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos! Porque ¿quién conoció el pensamiento del Señor? ¿O quién se hizo consejero suyo?»

La adoración silenciosa del misterio de Dios y no la comprensión racional es la actitud que acalla los problemas que atormentan al hombre. (Consúltese el Tratado sobre los Novísimos.)

B) En lo que concierne la razón, se debe afirmar que *ni aun después de la Revelación es capaz de conocer evidentemente el fundamento interno de la Trinidad y su posibilidad interna.* Insinúa esto la doctrina del Concilio Vaticano (D. 1.796), la cual enseña que la razón iluminada por la fe no podrá conocer nunca los misterios del mismo modo que conoce las verdades naturalmente cognoscibles, y que los misterios, por trascender las posibilidades del entendimiento creado, quedarán siempre rodeados de oscuridad, mientras permanezcamos en esta vida.

En lo tocante al *pensamiento teológico,* esta verdad se deduce teniendo en cuenta que la Revelación no cambia la naturaleza de

nuestro entendimiento, y observando que sólo podemos servirnos de conceptos análogos también para explicar el contenido comunicado por la Revelación. Así, por ejemplo, el concepto «procesión» significa en el orden filosófico el ser de lo que deviene tras un estadio del no-ser, un cambio y una dependencia de la cosa que procede. En Dios el proceso no implica todas estas imperfecciones. Por otra parte, toda producción natural presupone un sujeto productor, mientras que en la «procreación» divina al Padre le funda la relación que sigue lógicamente al acto de la procreación. Además, la relación presupone los miembros de la relación en el orden natural, mientras que en Dios es precisamente la relación la que constituye el fundamento de tales miembros. En el orden creado, la esencia se multiplica tanto como se multipliquen las personas; en Dios sigue subsistiendo con unidad numérica a pesar de la trinidad personal. Notemos, finalmente, que la realidad divina abarca al mismo tiempo un modo de existencia absoluta y relativa.

A la manifestación del misterio insondable de la realidad divina una y trina nosotros respondemos con actos de *agradecimiento y veneración respetuosa*. En esta respuesta respondemos del don de la gracia que nos ha sido otorgado con la automanifestación de Dios. Consúltese en la doctrina sobre la Creación las exposiciones relativas a nuestro destino natural y sobrenatural.

En lo que concierne a las *posibilidades de la razón* notemos que:

α) La razón puede demostrar que la Trinidad no está en contraposición con el pensamiento humano. Esto se deduce de la doctrina del Concilio Vaticano (*De fide*, cap. 4. D. 1.797) sobre la armonía entre la Revelación y el conocimiento racional.

Siendo uno e idéntico el Dios que revela los misterios y el que comunica a la razón humana su capacidad cognoscitiva, la contradicción entre verdades reveladas y verdades conocidas racionalmente implicaría la existencia de una contradicción en Dios mismo.

La razón cumple y desempeña la función que le ha sido encomendada demostrando frente a todas las objeciones dirigidas contra la doctrina trinitaria que el origen de todas las dificultades se halla en la supremacía infinita de Dios con respecto a nuestro entendimiento. A causa de la eminencia de Dios sobre nuestra inteligencia, los conceptos con que tratamos de explicar la realidad divi-

na no se pueden afirmar de Dios en el mismo sentido según el cual los atribuímos a las criaturas, sino sólo en sentido análogo.

Tan pronto como perdemos de vista este carácter analógico de nuestros conceptos, aplicándolos a la realidad divina en el mismo sentido que tienen cuando las predicamos de las criaturas, surge la apariencia de contradicción. La Trinidad implicaría una contradicción si el concepto de persona tuviese en Dios el mismo valor que tiene cuando le aplicamos a las criaturas. Porque entonces tendrían razón los que con David Fr. Strauss objetan que, según la doctrina cristiana de la Trinidad, tres es igual a uno. Pero si el concepto de persona se afirma de Dios en sentido análogo, la objeción carece de fundamento, puesto que tres y uno se hallan en esferas diferentes. Teniendo en cuenta el carácter análogo de nuestros conceptos, podemos afirmar frente a cualquier aparente contradicción: aun cuando la unión de un predicado con un sujeto pudiese implicar contradicción tratándose de las criaturas, no es necesariamente contradictoria cuando la aplicamos a Dios. A causa de la incomprensibilidad de Dios desconocemos necesariamente el modo según el cual se halla realizado en Dios el contenido de nuestros conceptos analógicos. Por consiguiente, debemos guardarnos bien de hablar de imposibilidades cuando nos encontramos frente a oscuridades y dificultades. Un caso de contradicción se da cuando el sujeto y el predicado se excluyen mutuamente a causa de su significado formal y no solamente a causa de un modo determinado de su realización. La razón no puede demostrar que el misterio de la Trinidad implique tal contradicción.

3) Además, la razón puede comprender, explicar y penetrar el contenido de la doctrina de la Revelación sobre la Trinidad. También puede explicarla sirviéndose de analogías y de razones de conveniencia. (Véase el § 52).

En lo que se refiere al primer punto, esta capacidad de la razón se deriva del concepto de la Revelación y de la Fe. La Revelación carecería de objeto si el hombre no fuese capaz de comprender el verdadero significado de las verdades reveladas. De la misma manera, la seguridad y verdad de la fe, que es una afirmación de las verdades reveladas, quedarían expuestas a graves peligros si la razón no pudiese comprender ni explicar con seguridad el verdadero sentido de las doctrinas reveladas relativas a la divina Trinidad. La posibilidad de comprender el verdadero sentido

del dogma de la Trinidad implica en sí la posibilidad de refutar las opiniones opuestas a ese sentido.

) Para asegurar el verdadero contenido de la doctrina trinitaria se han establecido algunas reglas destinadas a fijar las correspondientes expresiones lingüísticas. Lo que pertenece a la naturaleza o esencia divina en cuanto tal, sólo puede predicarse en singular (Dios, Creador, Señor). Han de ser empleadas en plural o por lo menos no deben emplearse exclusivamente en singular expresiones que solamente se refieren a las personas. Nombres sustantivados sólo pueden emplearse en singular; nombres adjetivados pueden emplearse en singular o en plural, según que se empleen como adjetivos o como sustantivos (el Eterno, tres personas eternas). (Consúltese *Symbolum Quicumque*). Para designar la Trinidad se pueden emplear las expresiones *trinus, trinitas,* pero no la expresión *triplex*. Además, se puede decir *alius et alius,* pero no *aliud et aliud,* porque lo último se refiere a la naturaleza; por el contrario, se debe decir *unum,* pero no *unus* (sin complemento ulterior). Esta regla ha sido elaborada y seguida por San Atanasio, San Hilario de Poitiers y San Agustín. Nombres concretos relativos a la ciencia (Dios, Señor) pueden emplearse para designar las personas y, por consiguiente, como veremos más abajo, pueden ir unidos a enunciados «nocionales» (Dios engendra). Lo dicho en último lugar no se puede afirmar de nombres abstractos relativos a la esencia.

b) La frecuencia y el modo insinuante con que los Santos Padres anuncian la incomprensibilidad de Dios demuestran que aquí no se trata meramente de un problema del pensamiento especulativo, sino de un asunto de máxima importancia para la vida y fe religiosas. «Nuestro Dios es aquel que no ha sido creado, invisible, inmutable, incomprensible, ininteligible; capaz de ser conocido sólo por el entendimiento y la razón; rodeado en grado inefable de luz y hermosura, de espíritu y fuerza» (Atenágoras, *Apología,* 10; BKV, 284).

Cualquiera puede percibir la intensa emoción del alma creyente en las palabras de la sexta catequesis, pronunciada de viva voz por San Cirilo de Jerusalén ante los catecúmenos de esta ciudad (374):

«Porque no decimos de Dios todo lo que se puede afirmar de Él; esto sólo Él mismo lo conoce. Nosotros sólo afirmamos lo que la naturaleza hu-

mana comprende y lo que nuestra debilidad puede soportar. Nosotros no enseñamos lo que Dios es. Confesamos sinceramente que nos faltan los conocimientos debidos. Confesar su ignorancia es para el teólogo un signo de gran sabiduría. Ensalzad, pues, conmigo al Señor, y confesemos todos la grandeza de su Nombre: uno solo no puede hacerlo. Más aún, aunque todos juntásemos nuestras fuerzas, no seríamos capaces de cumplir lo que se exige de nosotros. No me refiero solamente a nosotros, a los que estamos aquí presentes; aun cuando se juntasen todas las ovejas de toda la Iglesia católica del presente y del futuro, no serían capaces de alabar debidamente al Señor» (BKV, 95).

San Gregorio de Nisa sabe que la inadecuación de nuestro pensamiento y de nuestra habla con respecto a la realidad divina se funda en que Dios es totalmente distinto de todo lo visible: «También en la naturaleza humana descubrimos fuerza, sabiduría y vida. Pero nadie se dejará seducir por la identidad de las palabras a creer que la fuerza o la sabiduría o la vida de Dios son de la misma especie que las nuestras; el significado de tales palabras se envilece según el grado de nuestro ser al aplicarlos a nosotros mismos. Como quiera que nuestra naturaleza es transitoria y débil, por eso también es corta nuestra vida, transitoria nuestra fuerza, fútil nuestra palabra. Por el contrario, el significado de todos los enunciados que emitimos con respecto a Dios aumenta de acuerdo con la sublimidad del Ser al cual se refieren (*Gran Catequesis*, cap. 1, 1; BKV, 4 y sigs; cons. el *Sermón sexto sobre las Bienaventuranzas*, BKV, 212). San Gregorio Nacianceno se propone ensalzar a Dios, «el cual todo es hermosura, pero superior a toda hermosura; el cual ilumina al espíritu, pero que no puede ser captado por raudo y elevado que sea el vuelo del espíritu; el cual siempre y tanto más se aparta del espíritu cuanto más éste trata de captarle, el cual conduce al amigo hacia el cielo huyendo de él y como escapándose de entre sus manos» (*Segunda Oración*, BKV, 1, 17). La distancia entre el hombre y la verdad es tan grande como la que media entre el ser celestial y el divino (*Vigésima Oración*, BKV, 413 y sigs.). San Basilio comienza con las siguientes palabras su décimosexto sermón sobre la fe: «Pensar siempre en Dios es un asunto de la piedad, y el alma que ama a Dios no se cansará nunca de pensar en él. Pero hablar de Dios y hablar sobre cosas divinas es una empresa temeraria, en primer lugar, porque nuestro entendimiento no corresponde ni con mucho a la grandeza del tema, y además porque nuestra habla no es capaz de expresar con claridad y perfección lo pensado. Suponiendo que nuestro entendimiento es demasiado pequeño comparado con la grandeza del objeto y supuesto que nuestro lenguaje es todavía más imperfecto que la comprensión, ¿no sería mejor callarnos del todo para que la admirable doctrina de Dios no parezca amenazada por la inadecuación de nuestras palabras? En todos los seres racionales ha sido implantada la tendencia a ensalzar a Dios; pero todos son igualmente incapaces de hablar de Dios de una manera digna. El uno puede tratar de aventajar al otro en la piedad. Pero ninguno está tan obcecado, ninguno es en tal grado víctima de la ilusión que crea haber llegado hasta el supremo grado del conocimiento. Antes al contrario: cuanto más adelantamos en el conocimiento, con tanta mayor claridad percibimos nuestra debilidad» (BKV, II, 390).

Los Santos Padres defienden la doctrina de la incomprensibilidad de Dios contra los eunomianos, los cuales afirmaban poder comprender a Dios desde el punto de vista del Ser increado. Con gran animosidad—por no decir apasionamiento—lucha San Juan Crisóstomo en su libro *Sobre lo Incomprensible* contra los que con actitud de Prometeo creen poder penetrar en la interioridad de la esencia de Dios: «¿Cuál es la raíz del mal?—pregunta él, apostrofando a los eunomianos—. El hombre se ha atrevido a afirmar que conoce a Dios como Dios se conoce a sí mismo. ¿Es necesaria una refutación? ¿Es necesario aducir una demostración? ¿No basta con nombrar tales afirmaciones para poner de manifiesto toda su impiedad? Esto es una clara insensatez, una locura imperdonable, una nueva forma de incredulidad. Nunca a nadie se le ha ocurrido tal cosa, y mucho menos se ha atrevido nunca alguien a pronunciar tales palabras. Considera, criatura pobre y miserable, quién eres tú y piensa quién es el ser sobre quien tan temerariamente cavilas. Tú eres un hombre y escudriñas al ser de Dios... Cavilas sobre un Dios que no ha tenido principio, sobre un Dios inmutable, incorporal y eterno, sobre un Dios omnipresente, sobre un Dios que todo lo trasciende, sobre un Dios superior a toda la creación. ¡Escucha cómo han filosofado sobre él los profetas; escucha y tiembla! Él mira a la tierra y ésta se estremece» (*Sobre lo Incomprensible*, II; Migne, Patres Graeci, 48, 711-713; cons. la traducción de J. A. Cramer, *Des hl. Chrysostomus Predigten und kleine Schriften*, 1748; vol. 1, 280-282). «Injuria a Dios el que trata de comprender su esencia» (II; PG 48, 714 y sigs. Cramer, 282). «Es una frescura afirmar que el ser a quien no pueden comprender las potencias superiores puede ser comprendido por gusanos terrenos y que las mismas fuerzas cognoscitivas de éstos pueden abarcarle y definirle» (III; PG 48, 720; Cramer, 303). Dios es demasiado grande y sublime para que nosotros podamos concebirle. Además, es totalmente diferente de nosotros, cualitativamente distinto de nosotros, de tal modo que no solamente la debilidad, sino también la cualidad de nuestra capacidad visual nos impiden comprender a Dios. Explicando una palabra de San Plablo continuó San Juan Crisóstomo de la siguiente manera: Él (San Pablo) no dice solamente: en una luz incomprensible; dice mucho más: en una luz totalmente inaccesible. Porque la incomprensibilidad se afirma de cosas que no pueden ser comprendidas; pero que, por otra parte, están al alcance de nuestras investigaciones y preguntas. Inaccesible es lo que de antemano excluye toda posibilidad de investigación; algo a lo cual no podemos acercarnos de ninguna manera. Incomprensible sería un mar en el cual los buzos pueden penetrar, bien que no sean capaces de sondearle. Inaccesible sería un mar que ni puede ser buscado ni puede ser descubierto por nadie» (III; PG 48, 720; Creamer, 305; cons. la interpretación de R. Otto en: *Aufsätze das Numinose betreffend*, 1923, 1-10). En todos los enunciados de San Agustín relativos a Dios resuena la convicción de que Dios es incomprensible. Cuando alguien afirma que ha comprendido a Dios, implica ello, según San Agustín, que Dios ha sido confundido con un ídolo (*In ps.* 144, n. 6). Sólo se puede comprender lo que no es superior a las proporciones humanas y lo que no trasciende el ser del hombre. Es ya un conocimiento elevado el saber lo que Dios no es (*Sobre la Trinidad*, VIII, cap. 2; BKV XII, 17). El no-saber conoce a Dios mejor que el saber (*De Ordine* 1, cap. 16, n. 44). «Hablamos de Dios: ¿qué tiene de extraño

el que no comprendas? Si comprendes, no es Dios. Más piadoso es este no-saber que el saber temerario.» (*Sermo.* 117, 3). «¿Qué diremos, pues, sobre Dios? Si pretendes decir algo sobre Dios y si lo has comprendido, eso no es Dios: si has podido comprenderlo, es que has comprendido a otro Dios. Si has podido comprender, es porque te han engañado tus pensamientos. No has comprendido a Dios cuando comprendes; cuando no has comprendido, pensando en Dios, eso es Dios. ¿Cómo, pues, vas a poder hablar de algo que no has comprendido?» (*Sermo.* 52, 6). «Cuando se trata de Dios el pensamiento es más verdadero que el lenguaje, y el ser de Dios es más verdadero que el pensamiento» (*De trinitate* VII, 4; BKV XI, 246). Más aún, San Agustín llega hasta el extremo de no querer llamar a Dios «el Inefable», porque de proceder así violaría su inefabilidad (*De doctrina christiana*, lb. I, cap. 6; BKV VIII, 18). Que no se trata aquí de una mera exageración retórica, se deduce del hecho de que la incognoscibilidad de Dios se convierte para él en un *aguijón* que le incita a *esforzarse siempre de nuevo* por conocer a Dios: «¿Debemos seguir buscándole aun después de haberle encontrado? Lo imcomprensible ha de ser buscado de la siguiente manera: el que ha descubierto lo incomprensible que es el ser que ha buscado no debe pensar que no ha encontrado nada. ¿Por qué, pues, busca él, si comprende que es incomprensible lo que busca, por qué sino es porque no se debe desfallecer mientras se progresa en los esfuerzos inquirentes en torno a lo incomprensible y porque se hace cada vez más perfecto el que busca un bien tal que le buscamos para encontrarlo, un bien que encontramos para seguir buscándolo?» (*De Trinitate* XV, 22; BKV XII, 25 y sigs.) San Agustín muestra en la *Explicación del Salmo* 99 de qué modo la incomprensibilidad de Dios caracteriza la verdadera piedad: «Alegraos en Dios... ¿Cuándo exultamos nosotros? Cuando ensalzamos lo inefable. Contemplamos todas las criaturas, la tierra y el mar y el cielo y todo lo que en ellos se encuentra..., y entonces pregunta al alma: ¿Quién ha hecho todas estas cosas? ¿Quién te ha creado a ti en medio de todo lo que es? ¿Qué son todas esas cosas que estás contemplando?» ¿Qué eres tú, tú que todo lo contemplas? ¿Quién es el que ha creado lo contemplado y al contemplador? ¿Quién es él? Dile; para que le digas, piénsale, porque quizá puedes pensar algo sin ser capaz de decirlo, pero de ninguna manera puedes decir lo que no eres capaz de pensar...; para pensarle, acércate a él. Porque para hablar de algo que puedes ver bien, te acercas a ello para mirarlo, a fin de no equivocarte por haberlo visto sólo desde lejos... Acercaos a él y seréis iluminados (*Ps.* 33, 6). Para que puedas acercarte y ser iluminado, han de disgustarte estas tinieblas, condena lo que eres para que merezcas llegar a ser lo que no eres... Se acerca, pues, de cualquier modo que sea, el alma humana, el hombre interno, restaurado según la imagen de Dios porque había sido creado según la imagen de Dios, el hombre que se había apartado según que se había ido haciendo desemejante... Cuanto más te acercas a la semejanza, tanto más crece tu amor, tanto más comienzas tú a percibir a Dios. ¿A quién percibes? ¿A alguien que se acerca a ti o a alguien a cuya casa vuelves? Porque él no se había separado nunca de ti. Dios se apartó de ti cuando le volviste la espalda. Ante el ciego y el que ve, las cosas están presentes del mismo modo; hallándose en el mismo lugar, las mismas formas de las cosas que rodean al ciego y al que ve, al uno como estando presente en las cosas, al otro como estando ausente de

ellas... Hazte, pues, semejante mediante la devoción y conviértete en amante por medio del pensamiento, porque «su invisibilidad se contempla directamente por medio de lo creado» (*Rom.* 1, 20)... Si eres desemejante, te rechaza; si eres semejante, entonces exultas. Y si tú, hecho ya semejante, comienzas a acercarte a Dios y comienzas a percibirle según que va aumentando en ti el amor, porque también Dios es el amor, entonces percibirás algo, lo que dijiste y lo que no dijiste.

En efecto, antes de percibir, creías poder decir a Dios; pero cuando comienzas a percibir a Dios, percibes tú que es inefable lo que has percibido. Pero si has llegado a conocer que es inefable lo que tú percibes, ¿guardarás entonces silencio, no prorrumpirás en actos de alabanza? ¿No alabarás a Dios, no darás gracias a Aquél que quería que le conocieses? Tú alababas cuando estabas buscando. ¿Te callarás tú después de haber encontrado? Seguramente que no... Tú no vas a ser desagradecido... Pero, cómo podré alabar, preguntarás tú. ¡Ni siquiera puedo explicar lo poco que puedo comprender incompletamente, en enigmas, como por medio de un espejo! Escucha lo que dice el Salmo: «Ensalzad a Dios» (Hans Urs von Balthasar, *Aurelius über die Psalmen*, págs. 206 y sigs.). Asimismo, leemos en la *Explicación del Ps. 32*: «¿Qué quiere decir cantar con júbilo...? No poder explicar con palabras lo que se canta con el corazón. En efecto, todos los que cantan, por ejemplo, los que hacen la cosecha del grano o de la uva, o los que ejecutan con entusiasmo fogoso cualquier otra obra, cuando comienzan a expresar su alegría por medio de las palabras de una canción, renuncian a las sílabas de las palabras, como impulsados por una extrema alegría, por una alegría que no puede expresarse por medio de las palabras, y prorrumpen en gritos de júbilo... ¿A quién correspondería debidamente tal júbilo sino es al Dios inefable? En efecto, es inefable, y no obstante no debes callarte; ¿qué otro remedio nos queda, pues, sino es prorrumpir en gritos de júbilo, para que el corazón manifieste sin palabras su alegría y a fin de que la inconmensurable amplitud de las alegrías no sea limitada por las fronteras de las sílabas?» (Ibidem, 45 y sigs.).

La convicción agustiniana según la cual el confesar ante Dios nuestra ignorancia es un docto no-saber, una *docta ignorantia*, se mantiene a través de los siglos y constituye especialmente la nota característica del pensamiento religioso de Nicolás de Cusa (*Sobre el Dios oculto;* trad. por E. Bohnenstedt, 1940. *Der Laie*, traducción por K. Fleischmann, 1938.)

Los Santos Padres (especialmente los de Capadocia y San Agustín) enseñan también unánimemente que es imposible conocer la *Trinidad* por medio de las fuerzas cognoscitivas naturales, o comprender su contenido, o resolver todas las dificultades que este misterio presenta.

Cuando algunos pensadores de la escolástica primitiva (San Anselmo, Abelardo, Hugo de San Víctor, Ricardo de San Víctor) hablan de argumentos necesarios para la Trinidad, se trata sin

duda alguna de una valoración demasiado radical de los argumentos de conveniencia.

c) Por consiguiente, en la Escritura y en la doctrina de los Santos Padres encontramos lo siguiente: la fuerza finita, limitada de nuestro espíritu no puede abarcar a Dios a causa de su plenitud y del diferente modo de ser de su vida. Santo Tomás de Aquino lo formula más tarde con toda claridad. Dios es totalmente diferente de lo terreno, cualitativamente distinto de ello. Nunca se debe perder de vista esto. Dios no sólo es la cúspide de la pirámide del ser: Dios se halla más allá de todo el ser terreno.

No obstante, nosotros podemos conocer algo de Dios. Precisamente la incomprensibilidad de Dios es un aliciente y una exigencia que nos impulsan a buscarle siempre y de continuo. Pero intentar encontrarle totalmente es una empresa esencialmente irrealizable.

La incognoscibilidad de Dios en su cognoscibilidad, la cognoscibilidad de Dios en su incomprensibilidad engendran en nosotros la actitud de *respeto;* es decir, una actitud de amor reverente y de reverencia amorosa, el estremecerse y el inflamarse de que habla San Agustín (*Confesiones* 7, 10). No podemos tratar a Dios como si fuese uno de nuestros semejantes, con confianza chabacana; no podemos tratarle como tratamos enseres domésticos, cuidadosamente manejados mientras nos prestan servicio, arrinconados cuando no nos sirven para nada. No obstante, podemos dirigirnos a Él con confianza filial. Él es el Dios lejano y cercano; está cerca de nosotros en su lejanía, está lejos de nosotros en su cercanía.

d) La *Liturgia* habla de la actividad «maravillosa» de Dios, de una actividad que nos produce asombro; por ejemplo, en la oración que se recita al mezclar el agua con el vino, en las oraciones de los oficios litúrgicos del Viernes Santo, en la Comunión del jueves de la semana de Pascua.

3. La incomprensibilidad de Dios no tiene que ser confundida con el concepto de *irracionalidad,* en caso de que la ambigua palabra «irracional» se refiera a cosas totalmente inaccesibles a nuestra comprensión, bien porque carezcan de evidencia, bien porque se hallen más allá de la frontera de nuestra capacidad de visión intelectual. Dios es en sí mismo luz y claridad. Pero nosotros no so-

mos capaces de percibir esta luz. El misterio de Dios no comienza tampoco en un lugar determinado de la realidad divina, de tal modo que seamos capaces de comprender todo lo que hay antes de ese lugar fronterizo. Dios es más bien un misterio en toda la amplitud y en toda la profundidad de su ser. Sería falso creer que Dios nos revela un aspecto de su ser, de tal modo que ese aspecto deje de ser un misterio, mientras que otros aspectos lo sigan siendo por no haber sido revelados. Dios no puede revelarnos nada sobre sí mismo que no quede empapado de misterio, y, de la misma manera, todas nuestras ideas de Dios y todos los juicios que emitimos sobre Él van rodeados de misterio. Mientras que lo irracional se encuentra en el mismo plano ontológico que lo racional, Dios trasciende los órdenes de lo irracional y de lo racional: Dios es distinto de todo esto. Esta heterogeneidad ontológica no puede expresarse por medio de conceptos y palabras. Para que sea justo lo que pensamos y decimos de Dios, es preciso que el pensamiento y el enunciado dejen cabida a la heterogeneidad ontológica de Dios. El misterio de Dios está tanto en el comienzo como en el fin de todo conocimiento de Dios por la criatura. Ni la gracia de Dios ni los esfuerzos humanos pueden suprimirlo. Ni el místico ni el hombre que goza de la visión beatífica en el cielo son capaces de comprenderlo plenamente, por mucho que penetren en la contemplación del misterio de Dios. El Pseudo-Dionisio escribe lo siguiente: «En esta oscuridad deslumbrante quisiéramos estar y desearíamos ver en la ceguera y saber en el no-saber lo que está más allá de toda visión y de todo saber, precisamente por medio del no-ver y del no-saber. Porque esto es verdadera visión y verdadero saber, y es también premio imponderable del que es superior a todas las esencias: despojarnos de todo lo que tiene ser. Porque en la causa primera, superior a todo lo que es, hay que poner y afirmar lo que descubrimos en lo que es, ya que es causa de todo lo que existe. Pero con mayor razón hay que negar todo esto, ya que es superior a todo (*Teología mística,* 1; 1. véase *Sobre los nombres divinos* 1, 1).

4. Dado que ningún hombre puede conocer exhaustivamente a Dios; más aún, como quiera que ningún ser humano puede agotar el conocimiento de Dios facilitado por la Revelación divina sobrenatural y natural, resulta de ello que en cada uno de nosotros, en el proscenio de nuestra conciencia, sólo aparecerá un determinado as-

pecto de Dios, mientras que los otros aspectos quedarán relegados a segundo plano. Nada se puede aducir contra esta actitud, con tal que los aspectos destacados no sean considerados como la esencia de Dios, y si es que tratamos de incorporar la vista parcial de la realidad divina a una visión totalitaria de Dios, en tanto que nos sea posible llegar a adquirir tal visión. Así, por ejemplo, habría quien se inclinaría a acentuar la actividad y el poder divinos, y habrá otro que se sentirá inclinado a destacar el Ser divino estático, la Justicia o el Orden divinos. La vista parcial de tal manera acentuada dependerá de la individualidad del creyente, la cual a su vez se halla bajo la influencia de la Historia y de la Naturaleza, del espacio y del tiempo. Así, pues, la incomprensibilidad de Dios muestra precisamente que todas las formas de la Fe y cada una de las individualidades tienen su razón.

§ 37

Conocimiento mediato y analógico de Dios

1. Ya se dijo en otro lugar que no podemos ver directamente a Dios. De ello se tratará más detenidamente en el Tratado sobre el cielo. Tampoco en el estado de visión mística de Dios será contemplada directamente la esencia de Dios, como se expondrá en el mismo Tratado. En ese estado se percibirá más bien la actividad de Dios, que está presente en el yo del místico de una manera especial (véase Stanislaus Grünewald, *Die franziskanische Mystik*, 1932). Pero al ser esa actividad percibida directamente, sin la ayuda de conclusiones lógicas, y reconocida como obra de Dios, el místico tiene la impresión de que contempla directamente a Dios igual que en las percepciones de los sentidos tenemos la impresión de que vemos directamente los objetos, mientras que en realidad los percibimos por medio de una imagen. Ahora bien: a pesar de que el hombre no pueda ver directamente la esencia de Dios mientras dure el tiempo de la peregrinación, es cierto que podemos tener una vivencia directa de esa esencia. Esto es por lo menos lo que enseña San Buenaventura. Según él, en la vivencia mística experimentamos directamente a Dios, bien que no le veamos directamente.

El siguiente párrafo de Santa Teresa de Ávila expone que la conciencia de unión con Dios puede alcanzar un elevadísimo grado de intensidad, sin convertirse por eso en visión de Dios:

«Ahora vengamos a lo interior de lo que el alma siente. Dígalo quien lo sabe, que no se puede entender: ¡cuánto más decir! Estaba yo pensando cuando quise escribir esto (acabando de comulgar y de estar en esta misma oración que escribo), que hacía el alma en aquel tiempo. Díjome el Señor estas palabras: «Deshácese toda, hija, para ponerse más en mí: ya no es ella la que vive, sino Yo: como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo». Quien lo hubiere probado entenderá algo de esto, porque no se puede decir más claro, por ser tan oscuro lo que allí pasa. Sólo podré decir que se representa estar junto con Dios, y queda una certidumbre, que en ninguna manera se puede dejar de creer. Aquí faltan todas las potencias, y se suspenden de manera, que en ninguna manera, como he dicho, se entiende que obran. Si estaba pensando en un paso, así se pierde la memoria, como si nunca la hubiera habido de él. Si lee, en lo que leía no hay acuerdo ni parar; si rezar, tampoco. Así que a esta mariposilla importuna de la memoria aquí se le queman las alas, ya no puede más bullir. La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende; porque, como digo, no se entiende: yo no acabo de entender esto.

Acaecióme a mí una ignorancia al principio que no sabía que estaba Dios en todas las cosas; y, como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creer que estaba allí, no podía, por parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia.»

2. Si no podemos ver a Dios directamente, entonces el conocimiento que de Él tenemos tiene que verificarse mediante realidades que no son Él mismo; es decir, por medio de cosas no divinas. Efectivamente, nosotros obtenemos todo nuestro conocimiento de Dios haciendo rodeos a través de las criaturas, ya sea que lleguemos hasta Él a través de las cosas, o bien a través de los hombres (como seres particulares o como colectividades: razas, pueblos, estados) o bien sea a través de la Historia, en la cual el hombre da forma a la Naturaleza en una actitud responsable y libre.

3. *Es doctrina teológica común la afirmación de que nuestro conocimiento de Dios, tanto el natural como el sobrenatural, es analógico y mediato.*

La Sagrada Escritura habla del conocimiento de Dios verificado mediante comparaciones (*Sap.* 13, 5; *Rom.* 1, 20). San Pablo escribe en la primera epístola a los de Corinto: «La caridad jamás decae. Que si profecías, se desvanecerán; que si lenguas, cesarán; que si ciencia, se desvanecerá. Porque parcialmente conocemos y

parcialmente profetizamos, mas cuando viniera lo integral, lo parcial se desvanecerá. Cuando era yo niño, hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como niño; cuando me he hecho hombre me he despojado de las niñerías. Porque ahora vemos por medio de espejo en enigma; mas entoces, cara a cara. Ahora conozco parcialmente; entonces conoceré plenamente al modo que yo mismo fuí conocido» (*I Cor.* 13, 8-12).

Según este pasaje, el hombre ve a Dios durante el tiempo de la peregrinación a través de las cosas terrenas que le sirven como de transparente. La vida terrena es una peregrinación en la fe, distinguiéndose esencialmente de la vida futura, la cual es un estado de visión. En la segunda Epístola a los de Corinto escribe San Pablo:

«Porque los que estamos en esta tienda gemimos agobiados, por cuanto no queremos ser despojados, sino más bien, sobrevestidos, a fin de que eso mortal quede absorbido por la vida. Y quien nos dispuso para esto mismo es Dios, el cual nos dió las arras del Espíritu. Confiados, pues, osadamente en todo tiempo y sabiendo que mientras estamos domiciliados en el cuerpo andamos ausentes lejos del Señor—como quiera que por fe caminamos, no por vista—confiamos, pues, y vemos con agrado más bien ausentarnos lejos del cuerpo y estar domiciliados con el Señor» (*II Cor.* 5, 4-8).

Según estos textos de la Escritura, la nota de analogía corresponde tanto al conocimiento natural como al sobrenatural; es decir, tanto al conocimiento fundado en la Revelación operante como al fundado en la Revelación verbal. Tienen carácter analógico tanto los esfuerzos filosóficos, mediante los cuales tratamos de conocer a Dios, como el conocimiento mediante el cual el creyente percibe al Dios que se manifiesta en la Revelación sobrenatural.

4. Cuando afirmamos que nuestro conocimiento de Dios es analógico, queremos decir con ello que no se verifica mediante una imagen cognoscitiva de Dios mismo, sino por medio de la imagen de cosas que son semejantes a Dios y al mismo tiempo se distinguen de Él. Las criaturas proceden de Dios, el cual es su causa eficiente y ejemplar, y por eso podemos obtener un conocimiento de Dios por medio de ellas. Cada una de las criaturas es expresión de un pensamiento divino, del mismo modo que la obra de arte es expresión de la vida interna del artista. (Véase el Tratado sobre la Creación.) Sobre todo, con respecto al hombre, afirma la Sagrada Escritura que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Pero al valorar esta comparación no se debe olvidar que la vida interna

divina no se refleja en el mundo de modo similar a como la vida interna del artista se refleja en sus obras de arte. El artista se realiza a sí mismo en su obra. Dios, por el contrario, queda con su vida interna fuera del ámbito de su obra. Más aún, es preciso observar que la obra divina es con respecto a su Autor más bien desemejante que semejante, debiéndose esto al hecho de que Dios es esencialmente diferente de su obra (San Juan Crisóstomo, San Gregorio Nacianceno). Entre Dios y las criaturas media una semejanza desemejante y una desemejante semejanza. Precisamente cuando Dios crea una criatura que se le parece, queda grabada en ella al mismo tiempo una desemejanza esencial. La semejanza y la desemejanza no van paralelas la una a la otra. Antes al contrario, se compenetran mutuamente, predominando siempre el aspecto de desemejanza. Por eso todos nuestros conceptos y enunciados relativos a Dios tienen un sentido parecido al que presentan cuando los predicamos de las criaturas, pero no se pueden afirmar de Dios en sentido unívoco.

Según el parecer de Santo Tomás de Aquino, no podemos obtener (abstraer) conceptos unívocos de la realidad divina y de la no divina: «Lo que se afirma en común de Dios y de los demás seres, no se afirma en sentido equívoco ni en sentido unívoco, sino en sentido análogo» (*Contra gentiles*, IV, 14, según J. Pieper, *Das Auge des Adlers*, 1947, 22). «Dios comunica a las cosas todas las perfecciones que éstas poseen; por eso se parece a todo y al mismo tiempo es distinto de todo» (*Contra gentiles*, I, 29).

Juan Duns Escoto (muerto en 1308)—el gran crítico medieval de Santo Tomás de Aquino, teólogo franciscano inglés—mantiene una opinión diferente. Según él podemos hablar del Ser divino y humano por medio de conceptos unívocos. Es preciso observar, no obstante, que Duns Escoto afirma con insistencia que el ser representado por un concepto unívoco no se halla realizado en Dios de la misma manera que en el hombre. Debido a esto, la teoría escotista se diferencia con claridad y distinción de cualquier forma de panteísmo. Escoto creyó deber enseñar la existencia de la univocidad para que nuestro conocimiento de Dios no llegase a convertirse en agnosticismo.

Según la opinión correcta de Santo Tomás, fundada en el pensamiento de los Santos Padres, en nuestros conceptos no podemos prescindir (abstraer) tan radicalmente de la realidad que ésta—ya

se trate de la divina o de la humana—no sea pensada de alguna manera en los conceptos respectivos. Como quiera que sea, se trata aquí de un problema filosófico y no de un problema teológico. La diferencia entre Santo Tomás y Duns Escoto se refiere al orden epistemológico y no al metafísico-teológico. En todo caso, no se refiere a la fe misma, sino a su exposición.

5. Como quiera que entre Dios y la criatura median relaciones de semejanza-desemejanza, en el ser de las criaturas podemos conocer de un modo análogo el ser de Dios. La Teología (el Pseudo-Dionisio vivió a fines del siglo IV y comienzos del siglo V) ha descubierto para ello un camino triple: el camino de la negación (*vía negationis*), el camino de la afirmación (*via affirmationis*) y el camino de la eminencia (*via eminentiae*).

a) En el procedimiento afirmativo atribuímos a Dios de manera análoga todas las perfecciones de la criatura. Al proceder de esta manera podemos afirmar formalmente de Dios todas las perfecciones que en su contenido esencial no implican necesariamente una imperfección de criatura según el ser formal divino. Por ejemplo, afirmamos de Dios la sabiduría y la justicia según su contenido esencial (es decir, según su ser formal, no perdiendo nunca de vista que la sabiduría y la justicia se encuentran realizados en Dios y en el hombre de un modo semejante-desemejante. Por el contrario, las perfecciones de las criaturas que implican esencialmente la nota característica constituída por la vecindad de todo lo creado con la nada, por ejemplo, la corporeidad, no se las podemos atribuir a Dios según su propio contenido esencial (formal), sino que las afirmamos de Dios refiriéndonos sólo a su ser radical. Se hallan en Dios solamente por la fuerza causante (virtualmente), en tanto que Dios es su creador.

b) En el procedimiento negativo negamos de Dios todas las deficiencias, como limitación, finitud y contradicción que presentan las perfecciones creadas, por hallarse juntos en las criaturas el ser y la nada.

c) Estas perfecciones propias de las criaturas tienen que ser pensadas con una nota de absolutismo y de diversidad ontológica si se le atribuyen a Dios. Se hallan realizadas en Dios de un modo tan superior, infinitamente elevado como cualitativamente distinto que en las criaturas.

Sobre este procedimiento peculiar de nuestro conocimiento de Dios escribe el Pseudo-Dionisio lo siguiente: «Porque dada la sobreesencia de la Divinidad, la cual sobrepasa las posibilidades de la palabra y las categorías de la inteligencia y de la esencia, debemos dejar que opere a solas el conocimiento sobreesencial, elevando nuestra mirada hacia arriba sólo en tanto y según el rayo de la revelación original se comunica a sí mismo... No puede ser pensado por ninguna actividad pensante el Uno superior a todo pensar, no se puede expresar con palabra alguna la Bondad que trasciende toda manera de hablar, es decir, aquella Unidad que comunica homogeneidad a toda unidad. Aquella Esencia sobreesencial, aquella Inteligencia inaccesible a toda inteligencia y aquella Palabra que ninguna palabra puede expresar, una no-Palabra, un no-Saber, un Ser sin nombre, y todo esto no según el modo de lo que es; es el fundamento del ser de todas las cosas, y no obstante, se puede decir que no es, por ser superior a toda esencia y por ser tal como quisiera manifestarse a sí mismo, propia y sabiamente (*Sobre los nombres divinos,* cap. 1, 1; BKV II, 19 y sigs.). San Juan Damasceno el consumador de la Teología griega, ha interpretado y expuesto el verdadero sentido de las expresiones «sobreexistente» y «no-existente»: «Siendo la causa de todas las cosas y por contener los conceptos y causas de todo lo que es, recibe denominaciones derivadas de todo lo que existe, aun de cosas contrapuestas, como por ejemplo la luz y las tinieblas, el agua y el fuego. De esta manera nos enseña que no es estas cosas según la esencia de ellas. Porque Dios es sobreesencial e inefable. Por ser causa de todo lo que es recibe nombres derivados de lo causado. Por eso, de entre los nombres de Dios algunos se aplican en sentido negativo, en tanto que designan lo Sobreesencial, por ejemplo, inesencial, atemporal, sin comienzo, invisible; no porque sea inferior a lo que es, o porque le falte algo—pues a Él le pertenece todo lo que es, es la causa de todo lo que existe y constituye el fundamento de todo—, sino porque es infinitamente superior a todos los seres. Otros nombres se predican de Él en sentido afirmativo, afirmándose de Él en tanto que es la causa de todo lo que existe. Como causa de todo lo que es y de cualquier esencia decimos que es un ser existente y esencia... Más adecuado sería aplicarle denominaciones derivadas de lo sublime y de lo que es más afín a Él. Ahora bien: más elevado y más afín es lo inmaterial que lo material, lo puro más que lo maculado, más lo santo que lo profano, porque lo que hemos nombrado en primer lugar participa en Él de un modo especial. Por eso, con mayor propiedad se dirá que es sol y no tinieblas; día y no noche, vida y no muerte, fuego, aire y calor, cosas que pertenecen a la vida, y no tierra, y sobre todo y de modo especial habrá que decir de Él que es bondad y no maldad, o, lo que es lo mismo, existente más bien que no-existente. Porque la bondad es ser y causa del ser, mientras que la maldad es privación de la bondad o del ser. Tales son las afirmaciones y negaciones Sutilísimas son también las uniones de ambas, por ejemplo, la divinidad sobresencial, el Dios sobredivino, el principio sin principio. Hay también afirmaciones relativas a Dios las cuales contienen una hiperbólica negación, por ejemplo, la denominación tinieblas. Con ello no se quiere afirmar que Dios sea un ser tenebroso, antes al contrario, se afirma que es superior a la luz por no ser luz» (*Exposición de la fe ortodoxa,* I, 12; BKV, 33-35). Por consiguiente, al afirmar que Dios es la Nada se quiere afirmar con ello que está más allá de nuestro orden del ser y del pensar.

6. La Revelación sobrenatural garantiza y explica más detalladamente la analogía que media entre Dios y el mundo en el orden natural. En la fe obtenemos la certidumbre de que el mundo es semejante a Dios de un modo desemejante, y al mismo tiempo nos informa la fe de qué modo el mundo es semejante a Dios. Por consiguiente, la doctrina de la analogía entre Dios y el mundo no es sólo una afirmación metafísica, sino que pertenece también al orden estrictamente teológico.

7. Por tener que servirse de ideas humanas y del lenguaje del hombre, la Revelación sobrenatural ha de ser esencialmente analógica en todos sus enunciados; es decir, ha de ser comprendida teniendo siempre en cuenta la relación de semejanza-desemejanza que media entre la criatura y el Creador. Así, por ejemplo, cuando Cristo nos enseña que Dios es nuestro Padre sabemos que entre Dios y nosotros media una relación parecida a la que hay dentro de una familia entre el padre y sus hijos.

En el testimonio de la automanifestación de Dios, la Sagrada Escritura, se emplea frecuentemente un lenguaje analógico. Más aún: en los enunciados relativos a la actividad reveladora de Dios se sirve con preferencia de imágenes y parábolas; de ahí resultan múltiples antropomorfismos, frecuentes sobre todo en el Antiguo Testamento. Los antropomorfismos no pretenden humanizar a Dios, sino que están destinados a presentarle vivamente.

1. L. Köhler (*Theologie des alten Testaments*, págs. 4-6) explica del siguiente modo los antropomorfismos del AT: 1. En todas las páginas del Antiguo Testamento se habla de Dios como si fuera un ser humano, no sólo por alusión y ocasionalmente; detalladamente, sin reservas y con toda claridad encontramos en esas páginas una concepción antropomórfica de Dios. Dios habla (*Gén.* 1, 3), dirige la palabra (*Lev.* 4, 1) y llama (*Lev.* 1, 1). Dios oye (*Ex.* 16, 12), ve (*Gén.* 6, 12), huele (*I Reg.* 26, 19), se ríe (*Ps.* 2, 4) y silba (*Is.* 7, 18). Tiene ojos (*Am.* 9, 4) con los cuales mira a los pecadores; manos por medio de las cuales les agarra (*Am.* 9, 2); una mano que pone encima de los falsos profetas (*Ez.* 13, 9), dedos por medio de los cuales escribe las tablas de la Ley (*Deut.*, 9, 10), un brazo que extiende poderosamente (*Ier.* 27, 5) y que pone al descubierto ante los pueblos para ejecutar sus obras (*Is.* 52, 10); oídos (*Is.* 22, 14), pies bajo cuya pisada las nubes se convierten en polvareda (*Nah.* 1, 3), y a los cuales no les falta escabel (*Is.* 66, 1), una boca por medio de la cual instruye a los pueblos (*Ier.* 9, 11), labios airados, y una lengua que es como fuego devorador (*Ier.* 30, 27), una cabeza a la cual no la falta la defensa (*Ps.* 60, 9), un semblante que se muestra resplandeciente a los piadosos (*Núm.* 6, 25) y que oculta para que se estremezcan las criaturas (*Ps.* 104, 29), espaldas que Moisés

puede ver (*Éx.* 33, 23). Su corazón se conmueve y sus entrañas arden (*Os.* 11, 8). Sus sentimientos y pasiones, lo mismo que los miembros, se parecen a los de los hombres. Junto a los antropomorfismos propiamente tales aparecen los antropopatismos. Dios siente placer (*Ier.* 9, 23), alegría (*Is.* 9, 23), placer y alegría que llegan hasta el júbilo (*Is.* 60, 10). Pero también Dios reprende (*Is.* 17, 13), odia (*Deut.* 12, 31), rechaza (*Ier.* 14, 19) y detesta (*Ps.* 106, 40) y siente asco (*Lev.* 20, 23). Se enfada (*Ier.* 7, 18) y puede estar celoso, siendo esto uno de los rasgos característicos de su esencia. El exclusivismo es la esencia de los sentimientos del Dios del Antiguo Testamento, mientras que los dioses de un panteón tienen que tolerar que sus adoradores invoquen también a otro Dios. «Yo soy un Dios celoso» (*Éx.* 20, 5; *Deut.* 5, 9). Esta palabra no se halla en un lugar cualquiera, sino en el decálogo, en un lugar importante, presente en todas las partes de la Antigua Alianza. Mientras que los celos son el sentimiento persistente que se manifiesta hacia afuera, en su interior se agita un oleaje de sentimientos distintos. Puede arrepentirse de lo que se ha propuesto (*Gén.* 6, 6; *Ion.* 3, 10). En Dios hay explosiones de ira; se encoleriza contra los rebeldes (*II Sam.* 24, 1) y humeantes se levantan su ira y su voluntad celosa contra los impenitentes (*Deut.* 29, 19). Las cosas pueden convertirse para él en un peso, hasta el punto de estar cansado de tolerarlas (*Is.* 1, 14). También la actividad y el comportamiento de Dios se describen por medio de atrevidos antropomorfismos. Pisa como un lagarero a los pueblos, de modo que su vestido queda salpicado de arriba a abajo (*Is.* 63, 1-6). Va a caballo sobre el cielo (*Deut.* 33, 26). Irrumpe en Seir y camina con paso potente a través de los campos de Edom (*Iud.* 5, 4). Sale de su templo y camina por las alturas de la tierra (*Mich.* 1, 3). Desciende del cielo para contemplar la torre de Babel (*Gén.* 11, 5). En las horas de la brisa vespertina se pasea por su jardín (*Gén.* 3, 8). Lo mismo que un héroe de Homero se burla de sus enemigos (*Ps.* 2, 4; 59, 9). Judá es un arco que arma y pone a Efraín en él para que sirva de flecha (*Zac.* 9, 13). Porque Dios es un guerrero (*Éx.* 15, 3), un héroe batallador (*Ps.* 24, 8). Se tratará de imágenes momentáneas cuando el profeta Oseas le compara con una polilla y con un carcoma (5, 12), con un león y con un cachorro de león (5, 14), con un león que brama (11, 10), con una pantera que está al acecho junto al camino (13, 7), con el rocío que fructifica los campos (14, 6); pero no puede decirse lo mismo de la mayor parte de los antropomorfismos a que aquí hemos hecho alusión, sin agotarlos. No son ocurrencias momentáneas, sino doctrina vetusta, continuamente empleada y, por consiguiente, muy significativa.

2. Todavía no se ha escrito una historia de los antropomorfismos del Antiguo Testamento. Desde el punto de vista teológico carecería de importancia, ya que presenta pocas oscilaciones la extensión de los antropomorfismos en partes y tiempos particulares del AT. Sin duda alguna, la principal consiste en que el elohista sustituye por una aparición en la noche y en los sueños la aparición visible de Dios que encontramos también en el jehovista (*Gén.* 2, 7; 8, 21, 22; 3, 8; 11, 5, 7; -8, 1 y sigs.). Esto depende de la actitud depurada y teológicamente más ponderada del elohista y no tiene validez, por ejemplo, en lo que concierne a los antropomorfismos relativos a la ira y la pasión de Dios. Por lo demás, los antropomorfismos se encuentran en los Salmos, los cuales, considerados en conjunto y en su forma definitiva, son bastante tardíos, así como también en los últimos pro-

fetas; tanto allí como aquí, en número más bien creciente. La razón de ello puede ser, en parte, el hecho de que los escritores posteriores utilizan modos de expresión tomados de sus antecesores; pero esto prueba también que tales formas no encontraron oposición alguna. En el Antiguo Testamento los antropomorfismos conservan su objetividad plena y no experimentan ninguna clase de espiritualización».

Pero esos antropomorfismos no muestran agrupaciones que pudiesen aludir a tipos en la manera de concebir a Dios. El Antiguo Testamento no muestra aquí el tipo de un Dios sabio, y en otro lugar el tipo de un Dios guerrillero, o ingenioso, o caprichoso, o amigo de los hombres, o terrible. Antes bien, los tipos se mezclan unos con otros indistintamente según la casualidad, la conveniencia del momento. En lugar de una clasificación rígida y sistemática predomina una actitud de vitalidad dinámica y cambiable. Todo se afirma de Dios solo y único. Como consecuencia de ello, resulta una extraordinaria vitalidad de la concepción.

3. Este punto pone de manifiesto la función de los antropomorfismos. De ninguna manera pretenden rebajar a Dios a un plano parecido al que ocupa el hombre. Las expresiones antropomórficas no humanizan a Dios. Nunca han sido entendidos en este sentido, a no ser en polémicas faltas de objetividad. Al contrario, deben ser considerados como un camino que conduce al hombre hasta Dios. Constituyen una posibilidad de encuentro y diferencias entre el hombre y Dios en el terreno de la voluntad. Ponen de manifiesto la personalidad divina. Se oponen al error que tendiese a considerar a Dios como una idea quieta, indiferente y abstracta, como un principio opuesto al hombre, a manera de muro a la vez mudo y reprimente. Dios es un ser personal, dotado de voluntad intensa, incesantemente activo, siempre dispuesto a comunicarse, el cual reacciona ante el pecado humano, tiene en cuenta la impenitencia, escucha el gemido de la culpa humana; para decirlo brevemente: Dios es un Dios vivo. El Dios del Antiguo Testamento, al ser presentado bajo la forma de antropomorfismos, está ante el hombre como Dios vivo y personal, se manifiesta al hombre obrando y mediante actos de voluntad, se acerca al hombre y ejerce una gran influencia sobre él. Dios es el Dios vivo.» Véase también W. Eichrodt, *Theologie des AT*, 1933, I, 104-110. Este autor afirma que a la Revelación en la Antigua Alianza le pareció menos peligroso el no exponer con claridad la naturaleza espiritual de Dios que el no manifestar con toda claridad su modo personal de obrar y comportarse, y continúa afirmando lo siguiente: «Al estudiar la historia de las religiones llegamos a presentir por qué no se ha podido hablar de la espiritualidad de Dios en el plano constituído por el Antiguo Testamento. Siempre que encontramos ese concepto doctrinalmente elaborado, descubrimos también que se hallan en peligro la espontaneidad religiosa y la vida de comunidad con Dios. La religión se convierte en un deísmo abstracto, o en filosofía moral, o incurre en especulaciones panteístas, o trata de satisfacer las aspiraciones religiosas por medio de una mística sentimental. Sólo la fe cristiana puede mantener vivo el conocimiento de la espiritualidad de Dios sin causar detrimento a la espontaneidad religiosa, debiéndose esto al hecho de que en esa fe el centro lo constituye la persona de Jesús, disponiendo con ello de un testimonio del Dios personal que excluye toda clase de falsas interpretaciones.» El autor alude luego a los importantes aspectos que excluyen una verdadera hominización de Dios.

II. En la Nueva Alianza no solamente se habla de Dios con expresiones antropomórficas. En ella el Hijo de Dios aparece bajo forma corporal. En el hombre que es Jesucristo, el Yo divino se realiza dentro de la Historia humana: Cristo es el Dios que ha aparecido en este mundo. Sus obras son, por lo tanto, obras de Dios. Su palabra es la palabra del Yo divino. Su mano es la mano de Dios. Al verle, vemos en Él a Dios bajo la forma de hombre. De la revelación de Dios en Cristo es preciso, sobre todo, decir que se verifica por medio de una imagen. Las enseñanzas de Cristo toman parte en este modo de ser de la Revelación de Dios: se sirven de imágenes y parábolas. Su palabra, pues, manifiesta que Él mismo es una imagen de Dios.

8. Por consiguiente, el modo de expresarse de la Sagrada Escritura cuando ésta habla de Dios ha de servir de modelo no sólo para el lenguaje de la piedad religiosa, sino también para la ciencia teológica. Ésta deberá esforzarse por exponer mediante conceptos claros el contenido de las imágenes y metáforas, de modo que no debe prescindir nunca de los conceptos; pero si no quiere negarse a sí misma, no puede desligarse completamente del modo de expresarse de la Revelación al emplear el lenguaje conceptual y su conceptualidad no debe apartarse demasiado del lenguaje de la Revelación y de la realidad por ella manifestada, si no quiere exponerse al peligro de incurrir en un nominalismo vacío, ahogando la fuerza viva de la Revelación con un tejido de puras abstracciones. Los conceptos son necesarios y se hallan plenamente justificados si es que en realidad sólo sirven para explicar las imágenes y metáforas. No son las metáforas las que están al servicio de los conceptos, sino al contrario: los coneptos están, sobre todo, al servicio de la imagen viva de Dios, es decir, del Cristo histórico. Un orden diferente convertiría la Revelación histórica en una Metafísica intemporal. Al invertir el orden de que acabamos de hablar, surgiría el peligro de convertir la Teología en una Ontología sobrenatural. (Véase el § 2.)

9. Al seguir nuestro conocimiento sobre Dios, el rodeo a través de lo terreno dispondrá de tantas más posibilidades cuanto mejor conozcamos la Naturaleza, el Hombre y la Historia. Todos los objetos y acontecimientos naturales, todos los sucesos históricos, todas las peculiaridades humanas (edad, sexo, disposiciones), todas

las formas de colectividad humana con sus diferentes grados, todas formas de cultura (Ciencia, Pedagogía, Arte, Derecho, Economía, Técnica) son continuas y siempre nuevas manifestaciones de Dios, para quien, según el testimonio de la Revelación, lo contempla todo con ojos espirituales, purificados e iluminados por la Fe. Sólo cuando haya terminado el tiempo de la Historia, llegaremos a poseer la manifestación total de Dios implicada en la Creación, así como la total comprensión de la Revelación misericordiosa que permanece invariable en lo que concierne a su contenido esencial objetivo. Según Hegel, Dios—el Espíritu absoluto—llega a alcanzar su autoconsciencia total, es decir, su plenitud divina, sólo en el ocaso de la Historia, ya que según el filósofo el desarrollo histórico es una autoelevación de Dios, que llega hasta el supremo grado de su vida sólo en la suprema evolución del Estado. Según la Revelación cristiana, es la Humanidad la que llega—al fin de la Historia—hasta la máxima conciencia de Dios posible en el más acá, hasta el total conocimiento de Dios de que es capaz el hombre situado en la Historia, puesto que la evolución de la Naturaleza y de la Historia comporta una creciente manifestación de Dios que se va superando cada vez más, o bien un continuo avance de la Iglesia—Pueblo de Dios al que le ha sido encomendada la Revelación divina—en la comprensión de la automanifestación divina. (Cfr. el § 8 y Fr. Dessauer, *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk J. Newtons,* 1945.)

10. Como todos nuestros conceptos e ideas acerca de Dios, debido a su contenido estrictamente circunscrito y, por consiguiente, limitado, sólo representan *una* perfección divina y la representan de manera análoga: nos muestran sólo y siempre a Dios bajo un solo aspecto; podemos esforzarnos por representar la esencia, incomprensible, de Dios bajo *numerosas y siempre nuevas ideas y conceptos análogos.* Todos ellos no nos ofrecen más que vistas parciales y análogas de Dios. Por numerosos que sean los conceptos y representaciones de Dios que logremos formar, nunca llegaremos a obtener una visión total de Dios. La función de la Teología consiste en reunir y sintetizar las numerosas vistas parciales de Dios.

11. El carácter relativo de nuestro conocimiento de Dios, fundado en la relación de semejanza-desemejanza que media entre Dios y el mundo, preserva a ese nuestro conocimiento—tanto natu-

ral como sobrenatural—de los peligros de la *humanización* (antropomorfismo) y del *escepticismo*. Del mismo modo, nuestra creencia en Dios se halla en el terreno situado entre el *simbolismo* puro, según el cual nosotros no sabremos nada de Dios y sólo podremos aludir a él por medio de un a modo de signo (representado por Sabatier, un teólogo modernista, y de otra manera por el filósofo existencialista Karl Jaspers, según el cual el mundo es un signo cifrado de la Trascendencia), y el panteísmo, según el cual nuestros enunciados relativos a Dios tienen el mismo valor que los que se refieren al Mundo, ya que el Mundo es una aparición o la autorrealización de Dios.

§ 38

Los nombres de Dios

1. La incomprensibilidad de Dios plantea el difícil problema de si Dios puede ser designado con un nombre. Como, debido a su inconcebilidad. Dios no puede ser abarcado por ningún concepto humano, ni hay idea humana alguna capaz de representarle, del mismo modo, no pueden circunscribir a Dios exhaustivamente los nombres del lenguaje humano. Por eso los Santos Padres repiten con frecuencia que Dios es un ser *innominado*. Con ello indican que no disponemos de nombre alguno que sea capaz de denominar a Dios de tal modo que por medio de él se pueda expresar exhaustivamente la esencia divina. Como ya vimos en otro lugar, San Agustín afirma que en sentido estricto ni siquiera se puede decir que Dios es el ser sin nombre, ya que con esta designación se expresaría un nombre de Dios. Pero lo que dijimos con respecto a nuestros conceptos y representaciones, tiene también validez con respecto a los nombres por medio de los cuales tratamos de denominar a Dios. Enuncian algo de Dios sin que sean capaces de expresar exhaustivamente la esencia divina. Desempeñan, pues, simultáneamente una función de descubrimiento y encubrimiento, de revelación y velación de Dios. Tiene suma importancia en lo que concierne al conocimiento de Dios atribuir a Dios un nombre, siempre que se haga de manera precavida y respetuosa.

2. Examinando la función de los nombres que aplicamos a los hombres se comprenderá con más facilidad la *importancia de los*

nombres de Dios. El nombre desempeña una función *individual* y *social.*

a) El nombre con que llamamos a un hombre no es solamente un mero signo, sino en cierto sentido también una expresión y exposición de la esencia. Según ideas primitivas, el hombre se revela a sí mismo en el nombre. El nombre delinea con claridad su figura. Por medio de él el hombre representa conscientemente su propio yo. Además, el nombre le separa de los demás. La función revelativa del nombre aparece, por ejemplo, en el hecho de que Cristo dió a Simón un nuevo nombre, el de Pedro, al elegirle para que fuese uno de sus apóstoles (*Lc.* 6, 13-14). Lo mismo pone de manifiesto el hecho de que a los que siguen a Cristo se les escribe en la frente un nuevo nombre, el cual expresa su pertenencia a Dios (*Apoc.* 7, 3). Mientras dura la vida terrena de aquí abajo queda encubierto el significado de este nombre. Pero aparecerá con plena potencia cuando concluya la historia, cuando Cristo conduzca a su Reino celestial a todos los que han sido signados con su nombre. Entonces reciben un nombre nuevo, en el cual se revela sin ocultamiento alguno su existencia celestial (*Apoc.* 14, 1).

b) El nombre señala al hombre su lugar dentro de la colectividad. Mediante el nombre aparece claramente delineado ante los ojos de todos. Con el nombre entra en relación viva con el «tú». El que carece de nombre es un ser desconocido y sin esencia. Mientras se desconoce su nombre, el hombre queda en la oscuridad. El hombre que no tiene nombre es un desconocido. El nombre posee la fuerza de presentar a su portador, de modo que éste puede ser visto y se puede hablar con él. Más aún: el que conoce el nombre domina en cierto sentido al portador del nombre. En efecto, los hombres escuchan cuando oyen pronunciar su nombre. Se pueden decir muchas cosas al caminante: probablemente no escuchará lo que se le dice. Sólo cuando se le llama por su nombre se da cuenta de que hablamos con él. Es como si repentinamente hubiese tenido lugar una iluminación: detiene el paso y mira hacia el que le llama dispuesto a escucharle. Alabanza y reproche, ensalzamiento y condenación, peticiones y gracias sólo afectan al hombre cuando van unidas a su nombre. En los demás casos se pierden en el vacío.

3. De modo análogo se puede decir lo mismo del nombre de Dios. El nombre de Dios es un misterio. Sólo le conocemos cuando Dios le descubre en la Revelación natural y sobrenatural.

a) Dios sale de su ocultamiento cuando nos dice su nombre. Se hace patente. En el nombre que se nos revela y nos comunica quién es. Más aún: al decirnos su nombre se nos comunica a los hombres. Los que conocen su nombre pueden entrar en relación con Él. Pueden nombrarle y llamarle por su nombre. Nos ha sido prometido que Dios escucha al que le llama por su nombre. Vuelve su semblante al hombre cuando éste le llama. Está presente donde quiera que sea pronunciado su nombre. Por consiguiente, Jeremías puede decir hablando con Dios (14, 9): «Pero Tú estás entre nosotros, Señor; pues que tu nombre ha sido pronunciado sobre nosotros.» Los que conocen su nombre y pueden, por lo tanto, invocarle, no tienen que temer peligros y desgracias terrenas. Invocando el nombre del Señor tienen la certidumbre de que Dios les guarda y les protege (*Os.* 6, 1-4).

b) La unión entre Dios y su nombre es sumamente estrecha. En cierto sentido puede decirse que Dios es idéntico con su nombre. Su nombre le representa. De esta manera pueden comprenderse numerosas maneras de expresión de la Sagrada Escritura en las cuales se afirma del nombre de Dios lo que en realidad corresponde a Dios mismo.

El nombre de Dios se ha mezclado con las otras palabras humanas y se ha convertido en parte del lenguaje. La revelación del nombre de Dios comporta una especie de atenuada «encarnación» de Dios. Con su nombre Dios entra en la historia humana, dándole forma y operando en ella.

c) Pero si bien Dios ha hecho también asequible al hombre en su nombre, precisamente la revelación del nombre divino pone de manifiesto cuán distinto es Dios del hombre. La revelación del nombre de Dios permite que el hombre pueda invocarle, pero no le concede poder alguno sobre Dios. Aun después de que ha sido revelado su nombre, Dios queda por encima del hombre y en su esfera de libertad autocrática. El nombre de Dios no presenta aspecto mágico alguno. Con el nombre de Dios el hombre no dispone de una fuerza con la cual pudiese ejercer una influencia mágica

sobre Dios. Si bien disponemos de la seguridad de que Dios puede ser invocado pronunciando su nombre, el fundamento de ello se encuentra en las promesas divinas y no en la fuerza mágica del nombre de Dios.

d) El nombre de Dios es Santo. En la santidad del nombre de Dios se manifiesta la santidad de Dios mismo, lo que hay en Él de «propio, extraño, extasiado, misterioso, familiar y patrio; todo lo que podemos decir para designar lo simplemente inefable, la infinita y circundante realidad que constituye el ser propio de Dios» (R. Guardini, *Das Gebet des Herrn*, pág. 60).

La santificación del nombre de Dios constituye uno de los más fundamentales deseos del hombre cristiano. Lo expresa en la primera petición del Padrenuestro (*Mt.* 6, 9). El sentido de esta petición necesita un breve comentario. Cabe preguntar si la santificación del nombre de Dios ha de ser llevada a cabo por Dios o por los hombres. Habrá que afirmar que es Dios mismo el que santifica su nombre de acuerdo con lo expresado en la primera petición del Padrenuestro. Se pide, pues, que Dios haga lo que anuncia por medio del profeta Ezequiel. En las profecías de éste leemos (36, 23): «Yo santificaré mi nombre grande.» Según el Antiguo Testamento, Dios santifica su nombre, se manifiesta como santo, tanto por medio de su actividad salvadora, que revela su Poder, Sabiduría y Bondad (véase *Ez.* 20, 41), como mediante su actividad de juez (véase *Is.* 5, 16; *Núm.* 20, 13; *Ez.* 28, 22; 38, 16). También en los frecuentes pasajes en los cuales se dice que Dios obra por amor a su nombre o en los que se pide que obre, aparece la idea de que Dios santifica de esta manera su nombre, lo ensalza. Y esta idea de que es Dios mismo el que se santifica, el que ensalza su nombre, se halla siempre en primer lugar en el Antiguo Testamento, comparada con la idea de que el nombre de Dios es ensalzado por el hombre. Si alguien preguntase que de qué modo santifica Dios su nombre, se debería responder lo siguiente: En cuanto que por medio de la «patente revelación de su esencia se manifiesta como ser santo, superior al mundo entero. Objetivamente considerado equivale esto a la venida del Reino, del Reinado de Dios, y con ello queda indicado que la primera y la segunda petición significan lo mismo, que la segunda petición es una explicación de la primera, o, mejor dicho, que la santificación del nombre de Dios constituye una parte, una forma de la venida

del Reino celestial (Greeven). Esta interpretación escatológica de la primera petición no sólo está de acuerdo con las dos siguientes, las cuales tienen también un sentido escatológico», sino también con todo el Antiguo Testamento. Pues, en efecto, «también en el Antiguo Testamento, en *Ez.* (20, 41; 28, 22-26; 36, 20 y sigs.; 38, 16-23; 39, 21-29), la santificación del nombre de Dios designa siempre la actividad escatológica de Dios» (J. Schmid, *Das Matthaus-Evangelium,* 2.ª ed., 1952, en la parte consagrada a explicar el capítulo 6, versículo 9). Por consiguiente, la petición del Padrenuestro en que rogamos que el nombre de Dios sea santificado significa lo mismo que la petición de Cristo (*Io.* 12, 28): «Padre, glorifica tu nombre.»

Pero aunque sea Dios el que santifica el nombre divino, lo ejecuta por medio del hombre, sirviéndose de la Historia humana. De ahí que los hombres son responsables de que el nombre de Dios sea glorificado dentro de la Historia. Dado que el santo nombre de Dios representa al Dios santo, se deduce de ello que ese nombre no debe ser empleado en vano, sin razón suficiente, con ligereza, sin respeto; sino que ha de ser pronunciado con respeto, sin perder de vista que el hombre se halla frente al Ser Santo. Los hombres santifican el nombre de Dios cumpliendo los mandamientos (*Lev.* 22, 31 y sigs.). Le profanan por medio del perjurio, de la idolatría, de la lascivia y otros vicios (*Lev.* 19, 12; 18, 21; 20, 3; *Am.* 2, 7. Véase Schmid, *l. c.*). El nombre de Dios debe ser ensalzado (*Rom.* 15, 19; *Apoc.* 15, 4; *Hebr.* 13, 15). Es especialmente Cristo el que ensalza el nombre de Dios. Según la epístola a los hebreos, Cristo dice al Padre lo siguiente (*Hebr.* 2, 12; *Io.* 17, 26): «Anunciaré tu nombre a mis hermanos y en medio de la asamblea le alabaré.»

La responsabilidad que el hombre tiene con respecto a la santificación del nombre de Dios es idéntica a la responsabilidad que le corresponde con respecto a la venida del Reino de Dios. Esta responsabilidad incumbe de manera especial al pueblo de Dios fundado y formado por Cristo y a sus miembros, a la Iglesia.

4. Puesto que no hay nombre alguno que sea capaz de expresar exhaustivamente el misterio de Dios, tenemos que emplear muchos nombres por medio de los cuales representamos cada vez de distinto modo el misterio inexhaustible de Dios. Con este estado de cosas cuentan los Santos Padres al afirmar no sólo que Dios

carece de nombre, sino que también dicen que tiene muchos nombres, que es nombrado con todos los nombres. Santo Tomás de Aquino afirma lo siguiente (*Compendium Theologiae*, 2, 243, según J. Pieper, *Das Auge des Adlers*, 15): «Como quiera que nosotros no podemos nombrar nada sino es según la medida de nuestro conocimiento—pues los nombres son signos de conocimiento—, resulta de ello que no podemos nombrar a Dios si no es según las perfecciones que encontramos en los otros seres y cuyo origen se halla en Dios. Pero como estas perfecciones de las cosas son múltiples, necesariamente tenemos que nombrar a Dios con muchos nombres. Pero si pudiésemos intuir su esencia, no necesitaríamos muchos nombres, sino que dispondríamos de un concepto simple de Dios, del mismo modo que es simple la esencia divina. Y esto es lo que esperamos el día de la gloria, de acuerdo con aquellas palabras: «En ese día, el Señor será uno solo, y uno será su nombre» (*Zach.* 14, 9).

I. La Sagrada Escritura nos da testimonio de varios *nombres* en los que Dios se reveló a los hombres de la Antigua Alianza y mediantes los cuales éstos le experimentaron. A pesar de que su significación lingüística no sea del todo clara, todos designan en primer lugar la relación entre el hombre y Dios, basada en el plan de la Gracia y la Creación.

a) Hagamos referencia en primer lugar al nombre *Yahvé*. Este nombre (*Tetragrammaton*) es el nombre propio de Dios en el Antiguo Testamento. En lo que se refiere a la pronunciación generalmente aceptada de la palabra hebrea, conviene decir que se apoya sobre paráfrasis griegas, sobre asonancias halladas en los papiros de la Elephantina y sobre la estructura de nombres personales hebreos en los cuales aparece la palabra Yahvé como elemento constitutivo.

Desde los tiempos antiguos encontramos en el Antiguo Testamento una tendencia—que iba en constante aumento—a no pronunciar la palabra Yahvé. Cuando se hallaba en el texto de la Escritura, se pronunciaban en su lugar las palabras Elohim y Adonai. Cuando los masoretas aplicaron vocales al texto hebreo, colocaron debajo de las letras de la palabra original las vocales de las palabras nuevas empleadas al leerlo. De esta manera se formó la palabra Jehovah, una palabra que carece de todo fundamento

filológico, una forma que representa una construcción puramente artificial.

En lo que concierne al origen de la palabra Yahvé, difieren mucho las opiniones. Dicen unas que proviene de Egipto; otros afirman que su origen se halla en Babilonia, y según algunos autores se deriva de otras culturas. Pero no está demostrado todavía que el nombre en cuestión se derive de una idea religiosa diferente. Aun cuando fuese así, es cierto que en la Sagrada Escritura va unido con ese nombre un contenido nuevo y distinto. La palabra se encuentra, sin duda alguna, por primera vez en *Ex.* 3, 13 y sigs. Moisés, que ha de sacar a su pueblo de Egipto, pregunta cuál es el nombre de Dios que se le ha aparecido y le ha llamado, y recibe la siguiente respuesta: «¡Yo soy el que soy!» Y dijo: «Así has de decírselo a los israelitas: El que soy (Ehje) me ha enviado a vosotros. Así has de hablar: Yahvé (él es), el Dios de vuestros padres, me ha enviado a vosotros.» El nombre revelado a Moisés presenta, pues, dos matices: Ehje y Yahvé. Hasta entonces nadie conocía este nombre (véase *Gén.* 4, 26; 6, 3). Del origen se deriva la significación del nombre. Yahvé es el que había acompañado a los antecesores. Es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Es el omnipresente, «el que es», como traduce la versión de los Setenta, versículo 14; el fiel en quien se puede confiar. Está ahí, a la disposición de su pueblo; está siempre presente, de suerte que puede llamarle siempre que le necesite. Mientras que con respecto a los dioses paganos (míticos) es preciso afirmar que no existen, que son pura «nada» (*I Reg.* 12, 21; *Is.* 40, 17; 44, 9; 59, 4, etc.), se tiene con respecto a Yahvé la seguridad de que existe. Es el ser poderoso que rige los destinos de los pueblos y de los particulares. Es el Señor que domina sobre los suyos, el que produce los acontecimientos de la Naturaleza y de la Historia. Con razón traduce la versión de los Setenta Yahvé con la palabra Kyrios, así como la Vulgata emplea la palabra Dominus. Pero su señorío se diferencia de todo despotismo. No establece sobre los suyos una especie de imperialismo celestial. Su señorío está inspirado por el cuidado con que se preocupa de su pueblo, volviendo hacia él su semblante. Con superioridad autocrática establece una Alianza con el pueblo que ha elegido, una Alianza que impone a dicho pueblo graves obligaciones; pero que le garantiza también la gloria y el bien. Está dispuesto a ayudar al pueblo de la Alian-

za. Así, pues, la palabra Yahvé tiene en un principio significado salvífico. De él se deriva el metafísico.

Dada esta plenitud de contenido de la palabra Yahvé, se comprende que también más tarde sea invocado Dios con este nombre (*Os.* 1, 9; *Deut.* 7, 9; *Mal.* 3, 6; *Is.* 26, 4); más aún, que Dios mismo diga a su pueblo: «Habréis de saber que yo soy Yahvé, es decir, vuestro fiel Señor, el que os concede ayuda y protección» (*Ez.* Consúltese A. Schultz, artículo *Jahvé* en *Lexikon für Theol. und Kirche,* V, 247 y sigs. L. Dürr, *Israelitische Religion, l. c.,* 647 y sigs. W. Förster, artículo *Kyrios* en *Wörterbuch zum NT.* editado por Kittel, III, 1045, 85. E. Lohmeyer, artículo *Alfa y Omega,* en *Reallexikon für Antike und Christentum,* 1-3).

b) *Él* es otro de los nombres de Dios. Esta expresión significa Dios entre los semitas, a excepción de entre los etíopes. Como significación fundamental se puede constatar la siguiente: Jefe, Señor, Director, Fuerte. Esta palabra se emplea para designar tanto a Yahvé, el verdadero Dios, como a los dioses paganos. Cuando designa el Dios verdadero, suele ir acompañada de un suplemento. La expresión *Elohim* es un *pluralis majestaticus,* el plural de la plenitud y de la grandeza. Está al servicio de la piedad práctica con su tendencia a rendir homenaje. Sin duda alguna este nombre de Dios significa que Dios es experimentado como poder infinitamente superior al hombre, como poder que inunda con su majestad la conciencia religiosa total, y es al mismo tiempo un nombre con el cual se designa que Dios existe sin depender en manera alguna del hombre. De ahí se deduce que en este nombre no aparece en primer plano el sentimiento de afinidad con Dios, sino el sentimiento de temblor inspirado por una grandeza trascendente (W. Eichordt, *Theologie des Alten Testaments,* 1931, 1, 86 y siguientes; G. Ouell, artículo *Theos* en el *Wörterbuch zum NT,* de Kittel, III, 87).

c) La expresión *Adonai* es propiamente un plural abstracto y quiere decir dominio. Esta palabra implica, pues, una intensificación del señorío divino. Dios es el señor supremo. La versión de los Setenta la traduce con la palabra *Kyrios. Schadai* significa el poderoso; *Elion,* el supremo; *Kadosch,* el aislado, el terrible, el inaccesible, el santo, en tanto que Dios es totalmente distinto del hombre en lo que concierne al ser, al pensar, al querer y al obrar.

II. *Cristo* nos ha revelado un nombre de Dios de mayor alcance que los manifestados en las revelaciones anteriores al Cristianismo. El que «conoce» este nombre tiene la vida eterna; sabe que viene desde arriba todo lo que Cristo nos dice y obra (*Io.* 1, 3-8). *Padre* es el nombre de Dios anunciado por Cristo (*Mt.* 6, 9). Dios es el Padre de Cristo y el Padre de los hombres. Los hombres han de invocar al Padre celestial con el mismo título con que le invoca Cristo, bien que en otro sentido. Tanto la simple expresión «Padre» como la expresión «Padre nuestro» son traducciones de la palabra aramea *Abba* (*Mc.* 14, 36; *Rom.* 8, 15; *Gal.* 4, 6). Este título familiar de Dios es completamente nuevo.

En cierto sentido se afirma también de los dioses paganos que son «padres». Son los padres de los que les adoran (véase, sobre todo, la expresión Padre Zeus = Júpiter). Pero en las religiones paganas esta expresión no tiene el mismo significado que en el Evangelio. Así, por ejemplo, los dioses griegos presentan un aspecto demoníaco, más o menos acentuado. No sólo se preocupan del culto que les corresponde, sino que vigilan celosamente a los que pretenden ir más allá de las fronteras del poder y de la dicha señalada al hombre. Por eso, los que adoran a los dioses temen continuamente ser víctimas de su ira. Los dioses pueden perjudicar a los hombres. Por otra parte, los dioses disponen de un poder limitado, ya que junto a ellos, mejor dicho, por encima de ellos, se encuentra el Destino. De ahí se deduce que media una diferencia esencial entre el título de padre (o madre) con que los griegos invocan a los dioses y el nombre de Padre con que el Evangelio designa a Dios. De los dioses griegos se dice que son padre o madre, porque los hombres saben que les deben la vida y también porque el concepto de padre implica la idea de supremo poderío, a lo cual corresponde por parte de los hombres el sentimiento de sumisión. Aquí el nombre de padre no tiene, en primer lugar, un significado ético, como sucede en el Evangelio. La religión griega desconoce completamente la idea de que Dios es esencialmente amor, así como la confianza filial que de ahí se deriva, la conciencia creyente de estar protegido por las manos de Dios, cosas éstas que Cristo enseña a sus discípulos.

El judaísmo no se atrevió a invocar a Dios con el título filial y familiar de Padre. Se encuentra solamente en algunos pocos y tardíos pasajes de la literatura rabínica, y aun aquí siempre con el complemento «nuestro rey» que acentúa expresamente la distancia que media entre el hombre y Dios. La expresión «en los cielos», añadida por Mateo, corresponde al modo según el cual hablaba de Dios el judaísmo palestinense desde el siglo primero después de Jesucristo, para excluir que fuese confundido con un padre humano. Por eso en las oraciones podía prescindirse de la expresión «en

los cielos», y como quiera que tampoco Cristo la emplea en sus propias oraciones, se puede admitir que se tratará de una aposición empleada por San Mateo. Con la expresión «nuestro Padre en los cielos» el judaísmo expresa la idea de que Dios es el Padre de todo el pueblo de Israel, el cual se halla en relaciones especialmente íntimas con Dios, por ser el pueblo elegido. El individuo toma parte en esta relación filial sólo en tanto que es miembro de este pueblo. Por el contrario, en Jesucristo la relación paternal de Dios con respecto a los individuos es totalmente personal. Por eso desaparece aquí completamente el fondo nacional que acompaña a la expresión judía (Dalman). Dios ya no es solamente el Padre del pueblo judaico, sino el Padre de todos los hombres, el Padre de cada uno de los hombres. En el judaísmo siguió predominando la idea derivada del Antiguo Testamento, según la cual Dios es en primer lugar el Señor; de suerte que el temor de Dios constituye la esencia de la religión del Antiguo Testamento y de la judaica. Es cierto que esta idea no falta en el Evangelio de Jesucristo; no obstante, predomina aquí la idea de que Dios es Padre, siendo la Bondad pura su más íntima y propia esencia. Para los hombres, para el hijo de Dios, se deriva de ahí el sentimiento de que Dios le protege absolutamente» (J. Schmid, *l. c.*). Los hombres unidos con Cristo, el Hijo amado, en el Espíritu Santo, son, pues, hijos de Dios y pueden—igual que él—llamar a Dios Padre (*Rom.* 8, 15 y sigs.). Han sido iniciados en el misterio de Dios, lo mismo que los hijos conocen el misterio familiar del padre, el cual desconocen los extraños (*Jo.* 15, 15 y sigs.; *I Cor.* 2, 12-15). Pero también ellos tienen que experimentar siempre de nuevo que el Padre celestial sigue siendo para ellos misterioso y enigmático. Se puede afirmar de Él que es Amor (*I Io.* 4, 8); pero su amor se diferencia del amor de los hombres (*Rom.* 11, 33-36). Por eso, la revelación del más familiar nombre de Dios no suprime el misterio, sino que conduce al hombre al interior del misterio. Nos permite experimentar el misterio con aquella intensidad e intimidad que crea la cercanía de Dios, pero no suprime el misterio. El Padre sigue siendo al mismo tiempo el *Kyrios* (Señor) y el *Basileus* (Rey).

En lo que se refiere a la expresión *Kyrios, Logos, Agnus*, etc., como nombres de Cristo, véase la Cristología.

TITULO SEGUNDO

LA AUTOMANIFESTACION DE DIOS TRINO CON RESPECTO A SU SER PERSONAL

§ 39

Persona y naturaleza en Dios

1. El que se somete a la automanifestación de Dios con la obediencia de la fe no sólo llega a conocer el hecho puro de que Dios existe, sino que, además, puede dirigir la mirada hacia el misterio de Dios. La elevación de los ojos hacia el misterio de Dios y la contemplación de ese misterio llenan la vida de fuerza y luz. ¿Cómo es la esencia de aquella realidad que está más allá del espacio y del tiempo, y desde la cual llega hasta el hombre una llamada y una exigencia incondicional, misteriosa, obligatoria y beatificante? Vamos a consagrar nuestra atención al estudio de este problema. En las páginas siguientes se estudiará el modo de ser de Dios tal como podemos conocerle gracias a la automanifestación divina.

Así como el fin de la Revelación divina no consiste en la comunicación de datos teóricos sobre sí mismo por parte de Dios, del mismo modo la finalidad última de nuestros esfuerzos orientados a descubrir el modo de ser de Dios no va a consistir en esta mera constatación: Dios es así, de este modo. Cierto es que tal constatación constituye una de las finalidades de nuestros estudios teológicos. Es una finalidad importante e indispensable, sí; pero no la principal. En último extremo los esfuerzos teológicos tienden a hacer que el hombre reconozca la gloria de Dios, a que se someta a Él adorándole y amándole, a aumentar con ello el Reinado de Dios y a obtener de este modo la salvación.

2. Para llegar a comprender debidamente la realidad revelada de Dios convendrá considerar en primer lugar las formas funda-

mentales del ser creado, elevando desde aquí la mirada hacia la contemplación de Dios. El ser creado se halla realizado de dos modos fundamentales: bajo la forma existencial de naturaleza y bajo la forma de persona. Lo que no es personal ha de ser considerado como natural, y viceversa.

A pesar de que la diferencia entre ser personal y natural es de suma importancia, y decisiva en lo que concierne al conocimiento del mundo y del hombre, no ha sido claramente elaborada fuera del ámbito de la Revelación. Vuelve a ser abandonada al salir del círculo constituído por la forma de vida y las concepciones cristianas. Fuera del ámbito de la Revelación sólo se conoce la naturaleza. Así el hombre es considerado como una parte del Mundo, como una parte de la Naturaleza, como la suprema potencialización de la Naturaleza. Sólo la Revelación cristiana ha enunciado claramente la personalidad del hombre con todas sus consecuencias. En correspondencia con ello, la fe cristiana subordina las categorías de la naturaleza y de la vida a la categoría del ser personal. Cuando la filosofía existencialista introduce con gran decisión una distinción entre el yo personal y el mundo, entre los «medios» y la existencia humana, se debe al hecho de que en esa filosofía sigue operando, sin duda alguna, el espíritu cristiano y el sentimiento de la vida cristiana.

3. La naturaleza y la persona se diferencian no sólo gradual, sino también cualitativamente. Antes de comenzar a esbozar brevemente esta diferencia, es preciso observar que la palabra naturaleza no se emplea aquí considerada en su oposición a lo «sobrenatural», sino designando una realidad distinta a la de la persona.

I. Con el nombre de *naturaleza* designamos todo lo que encontramos alrededor de nosotros o en nosotros mismos, lo que se presenta ante nuestro conocimiento o actividad como objeto de instrumento: la tierra, el agua, las piedras, los animales, las plantas, las estrellas. El conjunto de cosas que expresamos con la palabra naturaleza está a nuestra disposición. Esas cosas son propiedad del hombre. No se pertenecen a sí mismas; pertenecen al hombre, el cual las posee. Las puede usar y gastar.

Al designar con el nombre de Naturaleza las cosas impersonales, no nos figuramos un conjunto de estructuras rígidas y destituídas de cualidades, sino un realidad que presenta disposiciones, ca-

pacidades y fuerzas. La Naturaleza es, pues, el fundamento de la actividad y de la vida. Se manifiesta en la actividad y en la vida. Pero por imponente que pueda aparecer en sus procesos constructivos y destructivos, la Naturaleza no conoce lo que ejecuta: es ciega. No ejecuta ni aun sus más grandiosas obras mediante actos de libre decisión. No es dueña de sí misma. Es empujada hacia la acción. La Naturaleza se halla sometida a la ley de la necesidad.

La naturaleza constituye un *reino homogéneo de orden* absoluto. Los objetos particulares que contribuyen a construirle se parecen los unos a los otros, y a la vez son diferentes entre sí. Están separados los unos de los otros, y a la vez se hallan íntimamente unidos. La diferencia puede ser sólo cuantitivamente numérica. Esta diferencia es la que media, por ejemplo, entre dos máquinas iguales o dos ruedas de una misma máquina. En la esfera de esta diferencia un objeto puede ser sustituído o cambiado por otro, y todo queda en orden. La diferencia puede ser cualitativa, en tanto que un objeto dado dispone de un contenido óntico que le diferencia de todos los objetos de la misma especie y le comunica cierta unicidad e irrepetibilidad. Pero tampoco tal objeto tiene conciencia de la ley de su estructura, y no puede protestar cuando el hombre quiere hacer uso de él. Más aún, el sentido de su ser se cumple al servir al hombre.

A los objetos que se diferencian los unos de los otros sólo cuantitativamente (numéricamente) se les puede llamar *individuos;* de los objetos que se diferencian entre sí debido a un contenido óntico especial podemos decir que son *individualidades,* aunque las dos palabras se emplean también en el mismo sentido para designar la forma individual de la estructura genérica (Th. Steinbuchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre,* 1938, I, 329. R. Guardini, *Natur und Person,* 1939).

La medida del contenido óntico especial determina el grado de individualidad y diferenciación. Aumentan según que va aumentando la plenitud del ser y del valor. Por el contrario, cuanto más pobres en ser y valor son los objetos, tanto menos se diferencian éstos los unos de los otros.

II. El ser personal constituye la segunda forma fundamental de la existencia. Está en contraposición con el natural. Esta forma no es la máxima sublimación, el grado supremo del ser natural.

sino que se diferencia esencialmente de éste. La persona es la forma de existencia del espíritu subsistente, consciente, y que se posee a sí mismo. La persona es ser espiritual individual.

A) A la forma de existencia de cada persona pertenecen, en primer lugar, tres aspectos objetivos e inmanentes: el ser-en-sí, el ser-de-por-sí y el ser-para-sí.

a) En primer lugar vamos a describir el contenido objetivo de estos tres momentos.

aa) En lo que concierne al primer momento es preciso decir que la persona dispone de substancialidad autónoma, de subsistencia. La persona se halla centrada en sí misma, se pertenece a sí misma. No es propiedad de un tercero. No lo puede ser esencialmente. Es propiedad de uno mismo. De ahí se deduce que la persona, en cierto sentido, está encerrada dentro de sí misma, o sea, que es solitaria. Por pertenecerse a sí misma, la persona es *incomunicable*. La persona es diferente de todo lo demás, dispone de propia autonomía óntica frente a todos los demás seres (*autopertenencia*).

bb) En lo que concierne al segundo momento, conviene observar que pertenece al ser personal la capacidad de obrar de por sí; a diferencia de lo que sucede en la Naturaleza, nadie le impele a obrar. Llamamos *libertad* a la capacidad de obrar a base de decisiones propias. La libertad es a la vez un don y una carga. En efecto, la libertad impone a la persona responsabilidad respecto a su quehacer (*autorresponsabilidad*).

cc) El tercer momento comporta el hecho de que la persona, cuando obra, lo hace *para sí misma*. Con su actividad realiza primero su propia esencia. La persona lleva dentro de sí mismo una finalidad propia. No se la puede usar lo mismo que se usan los objetos naturales. No es lícito tratarla como si fuera un mero utensilio, una cosa utilizable. Lo que uno puede usar y gastar es su capacidad de trabajo o sus posesiones terrenas, pero no su misnidad (*autofinalidad*).

Cada una de las personas es cualitativamente distinta de las otras, y cada una es una realidad *única, insustituible* e *infundible*. No hay persona alguna que sea mera repetición de otra persona. Al

contrario, todas disponen de su ser propio, de su valor propio, de su sentido propio, de un modo irrepetiblemente único.

b) Todos estos elementos del ser personal son, por de pronto, *facticidades objetivas*. Se fundan en el hecho de que el hombre es un ser dotado de espíritu. La espiritualidad del hombre comporta *recepción* y *afirmación*, con su consciencia y voluntad de lo que le pertenece objetivamente. Así, por ejemplo, la autopertenencia y la autofinalidad significan que el yo humano conoce directamente su propio ser y su propio valor, y comportan también la autoafirmación libre frente a los demás. No es necesaria la actualización consciente de la voluntaria y conocida autopertenencia, autorresponsabilidad y autofinalidad de la persona. A la esencia de la persona pertenece solamente el ser de tal manera que pueda confirmar esta autoposesión voluntaria, conscientemente.

Lo personal se halla en los actos del estar-en-sí-mismo. Pero estos actos no constituyen la persona; ésta es una realidad que está dentro de sí misma, que se afirma, que obra libremente de por sí, tendiendo hacia fines propios. Podríamos denominar substancia a esta realidad. Pero en este caso la substancia no debería ser considerada como un mero soporte de accidentes, ya que sería entonces algo indeterminado y sin cualidades y viviría y existiría desconocida tras sus propios actos. Antes bien, la substancia deberá ser considerada como una subsistencia completa y autónoma, esencialmente destinada a obrar con plena libertad y a decidirse libremente. Resulta, pues, que el fundamento de la *actividad personal* se halla en la *personalidad objetiva*.

El hombre cumple con las exigencias que le imponen su carácter de ser personal, activando incesantemente las disposiciones que se encuentran en él. De esta manera obtiene una *intensidad de la personalidad* que aumenta continuamente. Así, por ejemplo, el hombre cumplirá con las exigencias del estar-en-sí-mismo, independizándose, interiorizándose; es decir, tomando posición dentro de su yo, afirmándose a sí mismo. El fundamento de la existencia de la persona no lo constituyen la actividad y autoafirmación; no obstante, la persona no puede existir como tal cuando faltan esos elementos. La persona considerada en su unidad y profundidad se confunde con su obrar y se manifiesta por medio de éste. Por medio de su actividad libre e independiente se afirma y se determina a sí misma, se mantiene fiel a su propio ser.

El fenómeno mediante el cual el yo toma posesión de sí mismo no consiste en su acto único, realizado de una vez para siempre; es un acto que ha de ser realizado y repetido siempre de nuevo. En tal acto de afirmación del propio ser se apropia su subsistencia esencial y la incorpora a sí mismo, de manera que pasa a convertirse en posesión propia a través de una ininterrumpida realización. Por consiguiente, el hombre realiza su ser personal, desconocido para él, con tanta más intensidad y adecuación, cuanto más decisivos son sus actos de autonomía, cuanto más enérgico es su ensimismamiento, es decir, cuanto más íntimo es su modo de vivir. Esto quiere decir que el ser personal correspondiente al estar-en-sí-mismo comporta un aspecto de dinamismo. Alcanza el punto máximo de culminación moral en la fidelidad para consigo mismo.

Donde quiera que encontremos tal forma de autoposesión, afirmaremos que nos encontramos frente a un *yo*. El yo, y sólo él, dispone de la fuerza necesaria para tomar posesión de sí mismo, para ahondarse en su propia mismidad y permanecer en el ámbito del propio ser, para afirmar contra todos los peligros y amenazas el recinto interior que le corresponde y el cual ha de ser creado siempre de nuevo, para conservar ese recinto con su carácter de unicidad e insustituibilidad.

c) En esto consiste la *grandeza* y *dignidad* del hombre; en esta posibilidad de afirmarse a sí mismo, de mantenerse fiel a su propio ser, de poder juzgar y valorar todo lo que existe a partir de este centro. En eso se halla el fundamento de su definitiva indestructibilidad. El agua puede ahogarle, el fuego podrá abrasarle, el hierro será capaz de aplastarle; no obstante, el hombre es superior a todas estas cosas, sale victorioso en la lucha con las potencias que le destruyen, ya que aun en medio del fracaso conserva la fidelidad a su propio ser. La persona humana es más poderosa que el mundo entero.

En resumen, se podrían nombrar las siguientes notas características del ser personal: «La autoposesión del propio ser y de los propios actos, la siempre viva interioridad del mundo propio, la capacidad de determinarse a sí mismo y de darse forma propia, para convertirse así en un ser autónomo, insustituible e irrepetible, que dispone de sí mismo» (Steinbuchel, *l. c.*, 347 y sigs.).

B) Para llegar a la plena comprensión del ser personal es pre-

ciso no perder de vista un *segundo aspecto*. Hasta ahora sólo hemos hablado de la orientación del yo hacia su propia interioridad. Pero el hecho de la autocentración no quiere decir que el yo se halle en un estado de aislamiento, cerrado, frente a todo lo que existe en torno a él. Al contrario, es un elemento del ser personal el estar abierto hacia el mundo entero y hacia los valores constituídos por la comunidad. Para convencerse de ello basta con pensar que el hombre, por ser imagen de Dios, es imagen de aquel amor que es Dios (*1 Io.* 4, 8). El amor constituye al núcleo del ser personal del hombre. Ahora bien: el amor, para realizarse, tiene que traspasar las fronteras del propio yo, trascendiendo hacia una realidad distinta de ese yo. El hombre tiene que abrirse hacia esa realidad para cumplir con las exigencias de su propio ser. Sólo cuando se entrega se posee a sí mismo en sentido propio y adecuado. El hombre tiene en sí mismo su centro de gravedad, para ser verdaderamente inmanente tiene que trascenderse.

La trascendencia del hombre se mueve en tres direcciones: hacia el mundo (con su ser material y su valor espiritual), la comunidad y Dios.

a) En lo que concierne la trascendencia del hombre hacia el *mundo* conviene observar que Dios le ha impuesto la obligación de transformar y estructurar de tal manera el mundo que éste llegue a ser un lugar donde pueda morar, comer y vestirse (*Gén.* 1, 26-30). Al mismo tiempo le ha sido encomendada la misión de infundirle su espíritu. Para que el hombre no se empobrezca ni se atrofie dentro de su autoposesión y autoafirmación, tiene que extender sus manos hacia las cosas que le rodean, tratando de apropiárselas. Sólo de esta manera puede llegar a vivir una vida rica y pletórica. Sólo de esta manera podrá realizar las posibilidades de que dispone debido a su carácter de ser personal. El hombre no realiza su verdadera forma esencial quedándose encerrado en sí mismo, sino saliendo fuera de su recinto íntimo y dirigiéndose hacia el mundo, con todas las fuerzas de su espíritu y de su corazón, cuidando siempre de no perderse en los espacios humanos.

b) Sumamente rica en consecuencias y al mismo tiempo ineludible es la salida que sitúa al hombre frente al «tú» humano. El «yo» está destinado a vivir con el «tú», a vivir dentro de la comunidad. La subsistencia de la persona se realiza de tal manera,

que al estar-en-sí-misma se halla en relación con los otros. A la esencia del «yo» pertenece la convivencia, la comunidad con el «tú». La existencia humana es esencialmente coexistencia. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la capacidad del habla, en el poder hablar. Sólo la conversación, que puede ser mímica u oral, sólo el intercambio, realizan una vida humana perfecta. No se trata de una invención de poetas y filósofos románticos; al contrario, convicciones teológicas y la vida misma confirman la verdad de esa afirmación.

c) Debemos dar un paso hacia adelante. Como se expondrá y se fundamentará más detenidamente en el segundo tomo de esta obra, el hombre no adquiere su verdadera y propia existencia mediante la comunicación con un «tú» puramente humano, en una trascendencia que se queda dentro de las fronteras de la comunidad humana. Para adquirir esa existencia tiene que trascender hacia *Dios*.

Resulta, pues, que la misión del hombre parece consistir en la fidelidad para consigo mismo y en el entregarse a la comunidad, siendo esta última, en definitiva, un abandono de Dios. No se trata aquí de dos funciones que subsisten independientemente, sino de una sola función en dos direcciones. El hombre debe permanecer fiel a sí mismo, pero de tal manera que esa fidelidad no se convierta en aislamiento. El hombre tiene que entregarse a sí mismo, tiene que salir de sí mismo; pero de tal modo, que en la autotrascendencia no pierda su mismidad, sino que la conserve. Es cierto que durante los días de su peregrinación por la tierra no llegará nunca a cumplir la misión que le ha sido impuesta. El cumplimiento perfecto de la doble función del ser personal consiste en aquella forma de vida a la que designamos con el nombre de cielo. No obstante, la actividad exigida por su modo esencial de ser, impone al hombre la obligación de esforzarse por cumplir la misión que se deriva de su propio ser personal.

C) Mediante esa actividad esencial, la persona humana se convierte en *personalidad*. Por consiguiente, el ser personal está orientado hacia la personalidad. La personalidad es un ser personal formado y pleno. El ser personal y la personalidad no se pueden separar. El ser personal se convierte en personalidad, la personalidad se basa en el ser personal. La persona sólo puede afirmarse y poseerse como persona si se esfuerza por convertirse en personalidad

El hombre llega a ser tanto más personal cuanto más se esfuerza por servir al mundo y a la comunidad, en actitud de libre responsabilidad y amor; es decir, cuanto más se esfuerza por convertirse en personalidad, sirviendo al mundo y a la comunidad y sirviendo, en definitiva, a Dios. (Th. Steinbüchel, *l. c.*, 349 y sigs.; E. Brunner, *Wahrheit als Bagegnung*, 1934; Th. Litt, *Der deutsch. Geist und das Christentum*, 1939; M. Schmaus, *La esencia del Cristianismo*, Rialp, 1957, 2.ª edic.).

III. Entre la *naturaleza* y la *persona media al mismo tiempo una relación* de viva unión y de diferencia real. La persona forma y estructura la naturaleza, incluso su propia naturaleza. Se sirve de la *naturaleza como de un instrumento*. El yo ve con los ojos, oye con los oídos, piensa con el entendimiento, se decide con la voluntad. El yo, como centro vivo, resume y sintetiza todas las fuerzas y actividades del hombre. «El yo, o sea, la persona, es un punto de partida, centro y meta de todas las manifestaciones vitales del vivir. El yo es el verdadero fundamento de todos los fenómenos vitales; él posee la naturaleza, es el dueño de la vida, y, por consiguiente, es responsable de todas las acciones humanas en los casos en que el yo se olvide de anunciar su hegemonía o cuando el yo llegue demasiado tarde; eso es lo que sucede en el caso de los movimientos inconsciente o reflejos. Cuando se trata de acciones ejecutadas conscientemente, el yo es el que recibe el premio y el castigo, el honor y el reconocimiento. El yo, la persona, y no otra cosa, es objeto de homenaje e injurias. Pero lo más, y lo más profundo que podemos decir del yo es lo siguiente: es el vehículo del ser. La actualización del ser propiamente tal corresponde a la persona, al yo y no a la naturaleza. La naturaleza depende en su ser de la persona, y no al contrario. La naturaleza es, porque el yo es. La naturaleza es solamente una posesión del yo, no es más que el medio en el cual se revela el yo» (H. Cristmann, *Lebendige Einheit*, 1938, 86 y sigs.). Th. Steinbüchel (*Grundlegung den katholischen Sittenlehre*, I, 1938, 358-360 y sigs.) describe la diferencia, presentando los siguientes elementos como notas características del hombre: «La capacidad autoformativa de su espíritu, el cual en conocer y formar puede ponerse frente a la naturaleza y puede poner la naturaleza frente a sí mismo, de ese espíritu, que no necesita ser lo que puede llegar a ser dadas sus posibilidades, sino que tiene el deber de llegar a serlo, y ade-

más el poder oponerse a este deber—cosa de que ningún organismo es capaz—, el poder rehusarlo y perderlo en actos de libre decisión. De esta manera, el hombre, dotado de individualidad cualitativa, se destaca de entre los otros seres, que no disponen de la capacidad de afirmarse y formarse a sí mismos libremente; es decir, se distingue del ser de la naturaleza. El hombre queda unido a la naturaleza con los lazos de su vida corporal y psíquica, pero por encima de esta esfera de su ser se destaca su espiritualidad, la cual tiene su fundamento en la naturaleza, pero no puede ser derivada de ésta. El hombre es persona por ser un ser espiritual. Afirmar del hombre el ser personal, no solamente quiere decir que disponga de subsistencia, que se distinga de todos los demás, ni significa tampoco un crecimiento orgánico y necesario orientado hacia la adquisición de la subsistencia. El ser personal significa, ante todo, la *autoapropiación* de esa subsistencia, posibilitada por el espíritu, y significa también *decisión libre* en pro del propio ser. La persona no es solamente subsistencia, sino que es también un ser-para-sí constituído por la *autoconciencia*. Pero este conocimiento autónomo y consciente no es lo que constituye la *esencia* de la persona; esa esencia la constituye el ser, un modo de ser que activa o no activa ese conocimiento, que sigue siendo siempre idéntico a sí mismo aun cuando no se conozca conscientemente a sí mismo al interrumpirse el proceso autoconsciente. La vida personal del hombre se manifiesta en la captación óntica de su ontológico ser-para-sí y en la apropiación del propio ser por medio de actos de autoconocimiento y autovolición. El hombre se convierte en persona porque puede distanciarse de los otros, porque puede enfrentarse con todo lo que no es él, con lo que puede fomentarle y perjudicarle, con arreglo a lo que le dicta su conocimiento. Condiciones previas del desarrollo en que se verifica la personalización son el conocimiento y la decisión, los cuales se presentan en primer lugar como retirada, y luego como decisión en pro o en contra de algo o de alguien. La autoafirmación y el devenir inmanente de la persona son un proceso de autonomización dirigido hacia la adquisición del propio ser, mediando en él actos de retirada o sometimiento según lo que dicte la propia decisión racional. De esta manera, la persona viene a ser todo lo contrario de la necesidad natural; la persona es afirmación de la propia individualidad a merced de la autodeterminación. La persona puede afirmar los impulsos naturales, pero en tanto que es persona se distancia de ellos para

incorporarlos luego, mediante actos de decisión, a su propio ser y a la estructuración de este ser». La persona es, pues, una realidad superior a la naturaleza. El ser personal es el más noble y distinguido (Santo Tomás de Aquino). Es cierto, no obstante, que la riqueza de la naturaleza es una condición previa de su nobleza; la riqueza de esa naturaleza que el yo ha de dominar y organizar. La superioridad de la persona puede comportar consecuencias fatales para la naturaleza. La persona dispone de la fuerza necesaria para destruir la naturaleza, aun la propia naturaleza, tanto la corporal como la psíquica.

4. Dada la importancia que tiene el ser personal en lo que concierne la comprensión de la realidad, se comprende bien que en la Historia de la Teología, a partir de los primeros siglos, se hayan hecho muchos esfuerzos para elaborar el concepto persona. Esos esfuerzos llegan a su punto de culminación en el siglo XIII. En detalle observamos lo siguiente: A partir del siglo IV se formaron algunas expresiones técnicas, de gran importancia para la comprensión del concepto escolástico de persona. *Esencia* es el modo de ser de una cosa, el contenido que expresa la definición. *Sustancia* es todo lo que no existe dependiendo de otros seres, lo que existe en sí y de por sí. Desde los tiempos de Aristóteles se distingue entre sustancia primera y segunda, entre sustancia perfecta e imperfecta. La *sustancia prima* es lo individual, la cosa particular existente; la *sustancia secunda* es el contenido que se expresa por medio del concepto específico y genérico. *Sustancia* completa es la sustancia que no está destinada a ir unida a otra sustancia; sustancia incompleta es la sustancia destinada a existir unida con otra sustancia imperfecta, de tal modo, que las dos sustancias parciales formen una sustancia perfecta, por ejemplo, el cuerpo y alma del hombre. Según las definiciones escolásticas, la *naturaleza* es la esencia considerada como fundamento de la actividad que corresponde a una cosa dada. *Hipóstasis* es una sustancia individual, completa, incomunicable. Con el nombre de *subsistencia* se denomina el ser-en-sí y el ser-para-sí, así como la incomunicabilidad de una hipóstasis. *Persona es la hipóstasis dotada de razón* (subsistencia de la naturaleza espiritual). Boecio (murió en 526) define la persona de la siguiente manera: *Persona est rationalis naturae individua substantia.* En una hipóstasis dotada de razón aumenta el carácter hipostático no sólo en tanto que tal hipóstasis existe independientemente, sino también en tanto que al obrar está orientada hacia sí misma, quedando en sí misma y para sí misma en su comportamiento activo, en tanto que puede elevarse hasta la autoposesión (autoconciencia) y hasta la autodeterminación. Pero solamente la disposición y no la autoconciencia actual es un elemento esencial del concepto metafísico de la persona.

Los *Padres griegos* empleaban al principio las palabras *usia* e *hipóstasis* como expresiones sinónimas para designar las tres distintas Personas divinas en Dios, mientras que con la expresión *Physis* designaban por regla general la esencia única. Los *capadocios* (San Basilio) fueron los primeros en crear una terminología fija, designando con la palabra *usía* la esencia única y empleando la expresión *hipóstasis* para designar los tres sujetos divinos

(*tris hypostaseis, mia usia*). Se trató de evitar la palabra *Prosopon*, por haber abusado de ella los sabelianos, los cuales la acomodaron a sus doctrinas. Entre los latinos fué Tertuliano el que fijó las expresiones *substantia* y *natura*, designando con ellas la esencia única, y empleó la palabra persona para designar los tres sujetos distintos de la esencia única (*una substantia, tres personae*). En el tiempo que media entre Tertuliano y San Agustín se generalizó la expresión *essentia*, designando con ella la esencia única. Bien que los latinos hablan a veces de *tres substantiae* en el sentido de *tres personae* (San Agustín), por lo general tratan de evitar la expresión *substantia*, correspondiente a la palabra griega *hipóstasis*, cuando hablan de las personas divinas.

Como quiera que la definición boeciana se refiere a las cosas creadas, sólo puede aplicarse a Dios en sentido análogo. La expresión *rationalis* no puede aplicarse a Dios en el sentido de que el conocimiento divino fuese un pensar discursivo. Además, la esencia divina no es una sustancia, si con esta palabra se designa un sujeto con accidentes. Sobre todo la expresión *individua* no puede afirmarse de Dios en el mismo sentido que se afirma de las criaturas. Esta expresión quiere decir que las personas humanas poseen de una manera especial y, por lo tanto, imperfecta, la humanidad, la cual es sólo específicamente y no numéricamente común, y la poseen cada una de un modo especial y, por lo tanto, imperfecto. Por el contrario, las personas divinas poseen del mismo modo perfecto la esencia numéricamente una e idéntica con ellas. Precisamente la plenitud y perfección de la esencia única es el fundamento de su subsistencia bajo la forma de tres personas.

Ricardo de San Víctor trató de suprimir las dificultades inherentes al concepto boeciano de persona, sustituyéndole por un nuevo concepto: *persona es intellectualis essentiae incommunicabilis existentia* (existencia incomunicable de una esencia espiritual). Muchos teólogos del siglo XIII, pertenecientes sobre todo a la Orden Franciscana, aceptaron esta definición. Al principio hizo competencia a la definición de Boecio. No obstante, casi todos los teólogos adoptaron más tarde la definición boeciana. Como quiera que sea, es preciso reconocer que la definición de Ricardo sirve bien para explicar la boeciana.

5. Es preciso, pues, plantear la cuestión de si *también en Dios hay una diferencia entre naturaleza y persona*. O, para expresarnos con más precisión, si hay también en Dios ser personal y ser impersonal. Más tarde se verá que en Dios hay una realidad impersonal (de carácter natural). Por eso no puede darse en él ni una diversificación en naturaleza y persona, ni mucho menos una oposición de ambas. Dios es personal en grado supremo. Las peculiaridades del ser personal se hallan realizadas en él no solamente de un modo más perfecto que el que presenta el hombre, sino también *de un modo totalmente distinto, y en cuanto tal, según un grado supremo de perfección.*

Ahora bien, en caso de que la palabra naturaleza no designe la realidad impersonal, sino la riqueza, la plenitud de contenido, la fuerza del yo personal, entonces podemos y aun debemos afirmar que también Dios tiene naturaleza. A la naturaleza divina la llamamos también esencia, sustancia, modo de ser de Dios. Con estas expresiones designamos la deidad de Dios, el ser divino, aquello que distingue a Dios de todo lo que no es divino. La esencia divina existe bajo la forma de personalidad a causa de su perfección. Esa esencia es tal, que sólo puede existir personalmente. Este modo de existir no es una necesidad ciega, sino exponente de una libertad suprema. La esencia divina no puede ser impotente o caduca, no puede carecer de conciencia y de voluntad: esa esencia no puede ser impersonal. Su personalidad se diferencia de todas las personalidades no divinas no sólo por la vitalidad y la intensidad de la autoposesión, sino también por hallarse realizada bajo la forma de tres personas. La esencia divina existe bajo la forma del yo trino a causa de su desbordante plenitud. Se posee a sí misma según tres modos realmente distintos.

Para destacar debidamente la importancia de la personalidad divina vamos a describir esta personalidad inmediatamente después de haber expuesto la existencia de Dios. El hecho de que el yo personal exista de un modo trino se destacará en la exposición uniendo la descripción de la trinidad divina con la descripción de la personalidad de Dios. De esta manera se eliminará la idea de que Dios es una personalidad original a la cual vienen a juntarse, por decirlo así, tres personas. La personalidad de Dios existe exclusivamente bajo la forma de triple autoposesión, es decir, bajo la forma de Trinidad.

§ 40

La personalidad de Dios

1. En el *mundo extrabíblico*, Dios es o una idea impotente (Platón, Aristoteles, el neoplatonismo, Hegel), o un déspota que esclaviza a los seres humanos del mismo modo que suelen hacerlo los hombres.

2. Por el contrario, en el *mundo bíblico*, Dios es un ser personal, es poder y espíritu al mismo tiempo. De Él se afirma todo lo que hemos venido constatando como elementos característicos de lo

personal. Más aún, a Dios le corresponde eso en un grado máximo de intensidad. La Sagrada Escritura testifica el carácter personal de Dios, no comunicando informes sobre el hecho del ser personal divino, sino testificando que Dios habla y obra, que Dios está frente a nosotros como un yo personal.

a) En la Antigua Alianza Dios se manifiesta como Señor del mundo y Creador de la Historia; como un Señor que ha creado el mundo con plena libertad, que estructura la Historia humana, que conduce a los hombres y las cosas hacia la meta que ha prefijado. Dios ha hecho que comiencen el mundo y la vida humana. Dios pondrá fin a aquél y a ésta en el momento que haya determinado (*Gén.* 1, 1; *Mc.* 13, 39 y sigs.; *Hebr.* 1, 2; 11, 3).

Dios se cuida de realizar su Reinado en la Creación. Para la ejecución de este plan ha escogido un pueblo, que había de ser fundamento de su Reinado en el Mundo. Libremente concertó con él una Alianza. La realización de este plan comenzó con la vocación de Abraham. Como recompensa a su obediencia le prometió grandes cosas. Medio milenio más tarde, Dios dirigió su palabra con nuevo poderío a Moisés, un individuo que pertenecía al pueblo de Abraham. A Moisés le mandó Dios que sacase al pueblo de Israel fuera de Egipto. De este modo, la Alianza establecida entre Dios y Abraham adquirió una nueva eficacia. Fué el fundamento de la conclusión de una alianza entre Dios y el pueblo entero. La alianza se estableció en el Sinaí (*Éx.* 19, 1-6).

Rebelde y autocrático, el pueblo quebrantó muchas veces la alianza establecida por Dios; ese pueblo que siempre repetía sus intentos de adoptar la deificación, el culto de la Naturaleza que dominaba entre las culturas circundantes, haciendo lo mismo que los otros pueblos, queriendo unirse a su cultura e imitar sus ideas religiosas. Entonces Dios amenazó y castigó al pueblo elegido, para inculcarle la fidelidad a la Alianza. Dios envió a hombres que se opusieron a las tendencias e inclinaciones naturales del pueblo, que debía ser, como los otros, un pueblo con una cultura. Esta función de oposición y resistencia había de ser desempeñada, sobre todo, por los Profetas. Estos hablaron, amonestaron y amenazaron en nombre del Señor de la Alianza. Él era quien mandaba e imponía preceptos por medio de la palabra de los Profetas. En sus amenazas y promesas manifestó que era un aliado celoso e irritable (p. ej., *Éx.* 20, 5), y al mismo tiempo también un aliado fiel y siempre dispuesto a ayudar. Dios quiere ser amado por aquellos a quie-

nes ama, y se muestra profundamente indignado cuando se duda de la seriedad de sus exigencias. Dios se enfada y reprocha, castiga y recompensa, es benigno y misericordioso. Dios sale al encuentro de los hombres y se aparta de ellos.

b) En *Cristo* se revela como ser natural de modo inaudito. En Cristo el yo divino aparece en la Historia humana bajo la forma de sujeto activo, manifestando que es el Amor. Un amor que quiere y desea la salvación de los hombres. El Dios presente en la Historia llama a los pecadores para conducirlos a su propia Gloria. No obstante, para los que se hacen sordos a las llamadas divinas el Amor que ha aparecido en medio de la Historia de los hombres se convierte en juez. La personalidad de Dios se destaca con tanta más claridad cuando Cristo revela que Dios es Padre.

Dios se presenta ante el hombre en actitud de amor; debido a ello el hombre puede presentarse ante Dios en actitud de fe y confianza, con sentimientos de agradecimiento y pidiendo gracias. Dios ha mostrado al hombre su semblante en Cristo; por eso el hombre puede contemplar el semblante de Dios. El hombre puede conversar con Dios. El hombre puede tratar de «tú» a Dios. Puede llamarle por su nombre—Señor, Padre, son los nombres divinos—y Dios escucha la invocación de su nombre (*Ex.* 3, 14; *Is.* 65, 1; *Ps.* 102, 28; *Mt.* 6, 9; etc.). Dios permite que el hombre le llame. Sólo los paganos no pueden tratar a Dios de «tú», porque el hombre para ellos no conoce a Dios (*Ps.* 79, 6; *Jer.* 10, 25). El creyente conoce el nombre de Dios y por eso puede elevar hacia Dios su mirada aun en medio de la más profunda oscuridad (*Job*). El hombre puede confiar en Aquél que es la garantía de toda salvación, de todo refugio, de la plenitud de la vida (*Io.* 14, 1-3). El hombre puede saciarse contemplando el semblante divino (*Ps.* 17, 15). Es cierto, no obstante, que el hombre tiembla ante la santidad de Dios y ante el misterio incomprensible de sus designios. Pero por encima de todo esto, el hombre puede dirigirse a Dios llamándole Padre, y puede entregarse en sus manos con confianza incondicional. (Véase también el § 38 y el § 41, así como los Tratados sobre la Creación, la Providencia y la Gracia. Consúltese el *Wörterbuch zum NT* ed. por Kittel, III, 1060, 1076 y sigs.)

3. Del carácter personal de Dios depende totalmente la fe viva del hombre. El ser a quien se entrega el hombre con sentimientos de amor y de fe tiene que disponer de un yo personal y, al mismo

tiempo, tiene que ser distinto de nosotros, no sujeto a las imposiciones de las necesidades e imperfecciones terrenas y, no obstante, debe ser semejante a nosotros. Sólo frente a un tal ser puede haber responsabilidad. Sólo de un tal ser podemos esperar que nos sacará con mano poderosa de la estrechez y limitación de la existencia, para conducirnos a su gloria e inmensidad. En un mundo completamente objetivado, en un mundo cuyo fundamento no sea el Dios no personal, queda alguna puerta abierta. En tal mundo el hombre queda definitivamente encerrado. No puede salir de los inescalables muros que ahí se levantan ante él. Le parecerá que el mundo es una cárcel gigantesca. En un mundo donde falte el Dios personal, las oraciones se extinguirán sin ser oídas por nadie, perdiéndose por la inmensidad de los espacios de que hablaban las Ciencias Naturales, en espacios que no pueden conocernos y a los que no podemos abarcar. Como triste y terrible eco de la propia llamada volverán desde el Cielo tenebroso hasta el orante. El mundo donde falte el Dios vivo es un mundo de soledad absoluta y desconsoladora. Por el contrario, el Dios personal nos mira incesantemente con ojos amorosos, nos manda que hagamos lo mejor que podemos hacer, nos anima y nos obliga a desempeñar nuestra misión, excita nuestros corazones perezosos y nos ayuda a vencer el pecado y a no desfallecer en los fracasos. Dios nos rodea con sus ojos y con su corazón, con la mirada de su amor y con la mano de su omnipotencia. Nos sentimos seguros, sabemos que tenemos una patria en un amor infinitamente fuerte, íntimo y acogedor. Todos los momentos de la vida se convierten en un encuentro con el amor creador de Dios.

Schell escribe lo siguiente: «La personalidad de Dios significa que el plan del destino no es una fatalidad desinteresada e inconsciente, que ese plan ha pasado por el espíritu amoroso y providencial de la Divinidad; más aún, que proviene totalmente de ese espíritu, de modo que contiene, sin duda alguna, disposiciones que tienden a la perfección del alma humana, tanto en lo que se refiere a la verdad como al derecho y a la vida. El Dios personal es de por sí un Ser que escucha las oraciones verdaderas, un Ser que se interesa por el bien y la verdad; es decir, la salvación eterna».

4. Por su total simplicidad y espiritualidad, no hay en Dios región impersonal alguna que haya de ser estructurada y dominada por el yo personal. Al contrario, toda la realidad divina presen-

ta intrínsecamente el carácter de Ser personal. El amor de Dios, su justicia y su poder existen de un modo personal. «Aun cuando pudiésemos separar los unos de los otros los diferentes atributos, la omnipotencia de la bondad y del amor, la justicia de la misericordia, tendríamos que reconocer que cada uno de los atributos, la omnipotencia lo mismo que el amor, la justicia lo mismo que la misericordia tienen un carácter personal. Podemos rezar como rezaba Reinhard Johannes Sorge: «¡Tú, Omnipotencia!» Podríamos hablar con el amor y decir: «¡Tú, Amor!» Deberíamos exclamar con el salmista: «*¡Deus meus, misericordia mea:* mi Dios, mi misericordia!» Por lo demás, es cierto que trasciende nuestra imaginación el que el amor o la justicia o la omnipotencia sean de por sí personales. Pero llegará el día en que el hombre se encontrará frente al amor en persona: esto sucederá en la vida celestial. (H. Christmann, *Lebendige Einheit,* 87 y sigs.; Th. Steinbüchel, *Die personalistiche Grundhaltung der christlichen Ethik,* en «Theologie und Glaube», 1939, cuadernos 2 y 3.)

5. Contra la personalidad de Dios se suele objetar que el carácter personal y la personalidad implican limitación. Personalidad quiere decir autorrealización orientada en un sentido determinado y autocracia de la vida espiritual propia, implicando por consiguiente limitación.

Para refutar esta objeción debemos recordar lo que es la persona y, respectivamente, la personalidad. Según nuestro propósito, no necesitamos establecer aquí una distinción estricta entre estos dos conceptos, puesto que Dios es persona bajo la forma antes expuesta de personalidad en el § 39, 5. En Dios se encuentran realizadas todas las peculiaridades del ser personal: subsistencia bajo la forma de autoposesión espiritual, consciente y volitiva, e intercambio vivo entre un yo y un tú. Más aún, en Dios el carácter personal se halla realizado de un modo absolutamente perfecto, superior a todas nuestras experiencias y conocimientos del ser personal.

Según Sawiçki (*Das Ideal der Persönlichkeit,* 1922), para realizar en grado elevado el ser personal humano no basta la mera autoposesión espiritual, sino que deben concurrir también otros elementos: grandeza de espíritu, libertad espiritual, poderío espiritual, individualidad espiritual, acabamiento intrínseco. La grandeza de espíritu, por su parte, se presenta bajo dos formas diferentes: como fuerza espiritual y como plenitud de espíritu. La libertad es-

piritual se realiza bajo la forma de independencia (lo contrario, el hombre-masa) y autodeterminación (estructuración de la vida desde dentro hacia afuera especialmente, siguiendo las exigencias de la conciencia, ensimismamiento del espíritu). El poderío espiritual implica la autocracia y la capacidad de dominar el mundo externo. Todos los hombres realizan estos tres elementos esenciales de un modo individual. Y aquí aparece el peligro de la parcialidad. Hay hombres que son meramente vitalistas, economistas o hedonistas; hay también hombres que son meramente intelectualistas, voluntaristas, esteticistas (véase J. Hessen, *Vom Sinn des Lebens*, 1933). El hombre que se posee a sí mismo, que se ha ensimismado, que ha sabido escapar al peligro antedicho, causa sobre nosotros una impresión de sencillez, de sabiduría y de perfección. En cada uno de los hombres estos elementos se hallan realizados sólo en cierto modo, según un grado determinado y, por lo tanto, imperfectamente. Además, tiene que completarlos otro elemento esencial: No existe yo personal alguno cuando falta la relación con respecto a un «tú». La autoafirmación exige la presencia de un «tú», se verifica en actos de entrega y de aceptación.

Al tratar de formarnos una idea análoga del ser personal de Dios, partiendo de la descripción de la persona humana, encontramos el siguiente estado de cosas: Dios posee, en primer lugar, la grandeza de espíritu de modo supremo; más aún: absoluto, tanto en lo que concierne a la fuerza espiritual como a la plenitud de espíritu. En efecto, Dios es el Ser absoluto, como ser esencialmente dinámico; es, como se explicará detalladamente más tarde, el ser operante y el operar existente. En Él no hay nada que no sea acción absoluta. No hay ninguna verdad ni ningún valor que no tenga en Él existencia, mejor dicho, que no sea en Él existencia.

La libertad espiritual y el poderío espiritual se hallan realizados en Dios de un modo absoluto, en tanto que Él no depende de ninguna otra cosa, mientras que todo depende de Él, ya que se posee a sí mismo del modo más íntimo, en autoacción perfecta. De la total simplicidad de Dios se deduce su perfección íntima. Nada que no sea divino tiene poder sobre Dios. Todos estos elementos esenciales de la personalidad los posee Dios de un modo absoluto, no de un modo limitado y parcial, es decir, individual. La ley de la particularidad, a la cual se halla sometido todo lo terreno, pierde su validez con respecto a Dios. La absoluta plenitud del ser *existe* con una potencia *existencial* absoluta y se posee

a sí misma con absoluta claridad de conciencia y con la fuerza infinita del amor y de la voluntad. La infinita riqueza en verdad y en valor, la cual constituye una realidad única e idéntica, existe poseyéndose y afirmándose a sí misma de un modo absoluto. La fuerza y la realidad de la autoposesión son infinitas, lo mismo que la riqueza, poseída de un modo absolutamente íntimo y sintético.

De lo dicho se deduce que los elementos esenciales de la personalidad se encuentran en Dios sin las imperfecciones y limitaciones que presentan en el hombre. Hablando en un sentido profundo y estricto, sólo Dios es un yo personal; el hombre es personal de un modo secundario, posibilitado y condicionado por el yo personal de Dios.

En todas estas reflexiones es preciso no perder de vista el carácter análogo de la personalidad de Dios. La autoposesión no se verifica en Él del mismo modo que en los hombres. Así, por ejemplo, la autoconciencia divina no se halla limitada por la realización y la oposición entre el yo divino y el no-yo de las criaturas. Admitir esto equivaldría a «atribuir a toda conciencia lo que hay de imperfecto y limitado en la conciencia humana, la innegable limitación por parte de un no-yo, mientras que el concepto de autoconciencia expresa de por sí una pura perfección, sin sombras ni fronteras, de tal modo que la perfección antológica que Él abarca puede realizarse o de un modo imperfecto y limitado, o de un modo ilimitado y absolutamente perfecto» (D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre,* 125).

6. La diferencia decisiva que media entre la personalidad divina y la personalidad humana se manifiesta en el hecho de que aquélla se realiza de tres modos respectivamente distintos y no puede menos de realizarse así. Precisamente aquí aparece con toda claridad que tampoco a la personalidad divina le falta el confrontamiento de un yo y de un tú. En caso de que le faltase, cabría preguntar si Dios podría ser feliz, más aún, infinitamente dichoso, existiendo en una soledad que excluyese siempre el encuentro con un «tú». «¿No implicaría al mismo tiempo suma pobreza y abandono la máxima riqueza de este Dios personal y solicitario? ¿No se podría afirmar entonces que al Dios personal le faltaba lo más sublime y lo más santo, el regalar y el recibir en el plano del amor igualitario que une a un yo con otro yo? ¿Puede soportar el Dios personal mismo esta unicidad?» (D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre,* 125).

Pero, como ya hemos dicho, no falta en Dios el encuentro entre un yo y un tú; al contrario, ese encuentro se realiza en Él del modo más perfecto y beatificante. Pero no hay que buscarle en la relación de Dios con el mundo, afirmando que Dios es un yo personal sólo después de ponerse frente al mundo. La personalidad de Dios implica superioridad absoluta con respecto al mundo y autoafirmación inmutable. Entre Dios y el mundo media una diferencia absoluta; debido a ello, en el encuentro con el mundo Dios no podría regalar su amor a un ser de igual condición y no podría recibir el amor de un ser de igual condición. La relación entre el yo y el tú se halla dentro del yo divino, personal y trascendente. La Revelación nos enseña que la autoposesión y la autoafirmación personal de Dios (superioridad de Dios con respecto al mundo en la autoafirmación) se verifica de tres modos relacionalmente diversos. La autoposesión consciente de Dios es tan fuerte y viva que tiene que realizarse de tres formas. El yo personal, es decir, trascendente y, por lo tanto, absoluto de Dios existe sin multiplicarse de tres modos relacionalmente diversos, a los cuales llamamos Padre, Hijo y Espíritu Santo. La Revelación del Dios trino y uno pone a nuestra disposición una refutación todavía más evidente de la objeción a que nos referimos, presentada frecuentemente por el panteísmo. Dicha objeción afirma que el yo implica necesariamente la presencia de un tú. Sin la separación y distinción con respecto a un no-yo, nadie puede llegar a la conciencia de su propio yo. En la Trinidad tiene lugar esta separación y diferenciación. Como se expondrá más tarde, al tratar de las relaciones intradivinas, en Dios la persona no adquiere su vida personal ni la última profundidad de su ser personal frente a un tú que se presentase ante ella, como sucede entre los hombres; su ser personal entero, su realidad en tanto que persona depende de la presencia de un tú. Si por un momento cesase el Padre de decir «Tú» al Hijo o al Espíritu Santo (cosa de por sí esencialmente imposible), entonces tampoco podría pensar su «Yo».

De todo esto se deduce: la venida y la ida, la ira y el amor de Dios, es decir, la realización de actos personales, se cumple de tal modo, que el Padre los ejecuta mediante el Hijo en el Espíritu Santo.

De acuerdo con lo que dijimos, el estudio ulterior de la personalidad de Dios ha de ocuparse ahora de la trascendencia de Dios y de su Trinidad de personas.

§ 41

La trascendencia y supramundaneidad de Dios

1. En todos los sistemas religiosos no cristianos, Dios depende en alguna manera del mundo y de los procesos cósmicos. O es idéntico con el mundo o es de la misma naturaleza que éste. Todas las religiones no cristianas presentan, pues, un carácter panteístico. Según el panteísmo, el ser de Dios y del mundo es el mismo e idéntico, Dios es uno y todo.

El panteísmo se presenta bajo diferentes y múltiples formas:

a) Una de esas formas considera a Dios como la única realidad, y al mundo como una manifestación de Dios, sin identificar a Dios y al mundo. Muchos de los representantes de este sistema afirman que el mundo es una mera apariencia; por ejemplo, la *filosofía india* y diversos pensadores griegos (recuérdense entre los *eléatas:* Jenofón, Parménides, Cenón, Melisón). Otros, entre ellos Heráclito, afirman que el mundo, entendido como aparición del espíritu original, es una realidad inintermitentemente mutable.

b) Otra de las formas de panteísmo afirma que el mundo es una autoevolución, automanifestación o irradiación de Dios; de suerte que Dios mismo adquiere más ser y, sobre todo, conciencia, a través de la evolución del mundo (evolucionismo, emanacionismo).

c) Una tercera forma de panteísmo dice que Dios es el lado interno del mundo, lo mismo que lo psíquico es el lado interno de la materia.

La posibilidad del panteísmo se funda en el hecho de que Dios es el origen del mundo. Debido a ello, hay en lo más íntimo del mundo una nota de afinidad con Dios, y Dios mismo está presente en la Creación. El pensador panteísta percibe con toda viveza la profundidad numinosa del mundo, la afinidad con Dios y la presencia de Dios en él. Pero confunde la realidad del mundo con Dios mismo. (Véase, por ejemplo, el catecismo panteísta, W. Hellpach, *Tedeum, Laienbrevier einer Pantheologie,* 1947.) Se puede establecer una distinción entre panteísmo y teopanismo, diciendo que el primero convierte el cosmos en Dios, que el segundo convierte a Dios en cosmos.

d) En el mito, el panteísmo adquiere una forma concreta. El mito se funda en una concepción panteísta de Dios. Para demos-

trar esto basta hacer una ligera alusión al origen del mito. Debido a su origen divino, la Naturaleza está empapada de numinosidad. La semejanza con Dios, la numinosidad de la Naturaleza, aparece con especial intensidad en muchas partes, en todos los lugares donde la Naturaleza concentra y revela su fuerza: en la muerte, nacimiento. fertilidad, Eros, luz, en las tinieblas. Con su sentido religioso el hombre percibe y nota los aspectos numinosos de la Naturaleza y su interno misterio divino. A causa del debilitamiento de sus fuerzas espirituales y psíquicas, se halla amenazado por el peligro de contemplar el misterio del mundo sin ver al mismo tiempo a Dios, que es el origen de ese misterio. El hombre que contempla al mundo, si es que está dotado de fuerzas creadoras, puede condensar en formas de suma plasticidad el misterio divino que empapa al mundo y opera en él. Estas formas no son en realidad nada más que apariciones del misterio del mundo. El hombre que las crea, se abisma en la profundidad de su propio ser, saca de allí los arquetipos y proyecta sus semejanzas en las formas del mundo que él ha estructurado. De esta manera nacen los dioses míticos en el corazón del hombre. La Naturaleza le ofrece el material necesario para la creación de los dioses, y este material se halla principalmente en los lugares donde la Naturaleza concentra su fuerza. De este modo surge el dios Eros, el de las tinieblas, el de la luz, etc. El hombre es también capaz de relacionar directamente su sentimiento numinoso con los grandes fenómenos de la Naturaleza, por ejemplo, con el Sol, y entonces el Sol es experimentado como Dios. Otros hombres no dotados de fuerzas plásticas creadoras atribuyen también validez a tales formas míticas para su propia experiencia. De esta manera, los dioses que han nacido en el corazón del hombre son reconocidos por otros, y aun por una comunidad entera. De lo dicho se deduce que los dioses míticos no son meros engendros de la fantasía. Tienen poder real: en esos dioses opera el poder de la Naturaleza y la fuerza del corazón humano.

El que cree en esos dioses y se entrega a ellos no puede esperar ser salvado de la dependencia en que se halla el hombre con respecto a la Naturaleza y al destino. Tales dioses no son más que personificaciones de la Naturaleza que se mueve con «eterno» ritmo cíclico. El reinado de los dioses míticos es, por consiguiente, un reinado de la Naturaleza. El que busca refugio en esos dioses se somete cada vez más al dominio de la Naturaleza y su dependen-

cia al movimiento cíclico eterno de lo natural será cada vez más intensa.

2. Dios es distinto del mundo y superior a éste, tanto en lo que concierne a su realidad (existencia; re), como en lo que concierne a su esencia (dogma). *Vaticanum*, pág. 3, cap. 1 (D. 1.782; NR. 1.306). Los cánones 3 y 4 del Concilio afirman lo siguiente: «Si alguien afirma que el mundo y Dios tienen la misma sustancia y esencia, sea anatematizado. Si alguien asegura que las cosas finitas—ya se trate de cosas corporales y espirituales, o por los menos de cosas espirituales—han emanado de la sustancia divina, o que la esencia divina se convierte en todo lo que es mediante la revelación y evolución de sí misma, o finalmente, que Dios es el ser general o indeterminado, que al desarrollarse forma los géneros, las especies y los individuos, sea anatematizado.»

Estas definiciones condenan todas las formas del panteísmo, el panteísmo materialista y el espiritualista; el panteísmo dinámico y estático (según el cual todo lo que existe es manifestación de la sustancia divina única: los eléatas, Heráclito, Espinoza y, formándole séquito, muchos pensadores del clasicismo alemán); el panteísmo evolucionista (según el cual todo lo que es y todos los acontecimientos son etapas del desarrollo mediante el cual el fondo del universo, originalmente impersonal, asciende hacia formas superiores de existencia. (Hegel, Fichte, Schelling, Schopenhauer); así como el panteísmo emanacionista (afirma que el mundo es una emanación, una irradiación de Dios: Neoplatonismo, tendencias neoplatónicas de la Edad Media. Jordán, Bruno). Como quiera que el mito no es más que una variación del panteísmo, las definiciones del Vaticano condenan también todas las formas de mito.

El místico medieval *maestro Eckhart* ha sido acusado de haber defendido el panteísmo neoplatónico; las investigaciones modernas han demostrado que esas acusaciones carecen de fundamento. Eckhart fué un pensador teísta, tanto en lo que concierne a sus convicciones personales como en lo que se refiere al contexto general de sus enunciados teológicos. Es cierto que se encuentran en él nociones atrevidas y poco claras para expresar nuestra unión sobrenatural con Dios, las cuales fueron mal interpretadas por místicos ilusos de su tiempo. Por motivos pastorales, luchando contra los hermanos y hermanas del *libre Espíritu* que reclamaban para sí mismos la autoridad del maestro Eckhart, la Iglesia tuvo que condenar esos pasajes, que separados del contexto presentan un aspecto realmente erróneo (Constitución *In agro dominico* del 27 de marzo de 1329, D. 501/29). Que se trataba de condenar solamente los textos aislados lo demuestra la fórmula que

acompaña muchos pasajes condenados: *ut sonant* (tal como suenan). (Consúltese Fr. Pelster, *Ein Gutachten aus dem Eckhart-Prozess in Avignon*, en: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Festschrift* M. Grabmann, 1099-1124.)

3. Dios manifiesta su trascendencia por medio de la Revelación sobrenatural.

A. Según la *Sagrada Escritura* se dan, sobre todo, dos casos en los cuales Dios interviene de tal manera en la Historia humana que con ello aparece evidentemente su diferencia del Mundo y superioridad con respecto a éste.

De uno de ellos habla el Antiguo Testamento. Es la ya mencionada elección del pueblo israelita para asumir el poderío de Dios en la Historia humana. Todo lo que el Antiguo Testamento atestigua de Dios gira en torno a este hecho.

a) La alianza concluída entre Dios y el Pueblo, alianza efectuada por iniciativa divina, comunica al Pueblo una estructura y una Historia totalmente distintas de todas las otras estructuras étnicas y naturales y de todas las otras historias humanas. El Pueblo recibió una Historia comunicada por Dios, una Historia que Dios había creado exclusivamente para él. En esa Historia lo importante no es la existencia político-nacional, ni el bienestar y la seguridad, ni la unidad y la fuerza, ni la conquista de un puesto en el seno de la Historia universal, sino la pertenencia a Dios. Dios quiso crearse un Pueblo santo, un Pueblo que le perteneciese (*II Sam.*, 7, 24; *Ps.* 78, 46; *Ps.* 47, 20; *Ex.* 19, 6; 20, 1-7). La Historia impuesta por Dios al Pueblo no emana de la esencia natural de ese Pueblo; esto lo demuestra la constante rebelión del Pueblo contra la Alianza, contra el orden establecido por Dios. Los frecuentísimos casos de apostasía, la imitación de las culturas paganas circundantes con sus mitos, nos muestran cuál hubiese sido la estructura de ese Pueblo en caso de que ésta hubiera podido surgir de la esencia profunda y natural del Pueblo: había creado una cultura mítica, parecida a las que dominaban fuera del ámbito de la Revelación bíblica. Las continuas rebeliones contra Dios ponen de manifiesto que el Pueblo consideraba como una carga y no como una expresión de su propio ser la Historia que Dios le había impuesto. Sólo un Dios que está fuera de los confusos acontecimientos históricos, un Dios que está fuera y por encima de la Historia pudo imponer al Pueblo escogido una Historia así. Ese Dios manifestó que es el Señor que ordena los destinos humanos,

que domina sobre el Mundo, el que pone al hombre a su servicio y puede juzgarle.

b) La dominación de Dios sobre el Mundo se basa en la actividad creadora divina. Dios ha creado el Mundo con su palabra omnipotente, fijando la duración de su ser (*Gén.* 1, 3-31; *Io.* 1, 3). Él es anterior a todo lo terreno (*Eph.* 1, 4; *Iud.* 25; *Io.* 8, 58; 17, 5, 24; *I Pet.* 1, 20) y seguirá existiendo después que se haya terminado lo terreno (*Ps.* 90 (89), 2; 102 (101), 26; *Prov.* 8, 22 y sigs.; *Io.* 17, 5, 24). Dios es el primero (*Is.* 41, 4; 44, 6; 48, 2) y el último (*Is.* 41, 4; 44, 6; *Apoc.* 1, 18; 21, 6; 22, 13). Dios pronuncia la primera y la última palabra. Dios es el que era y el que viene; por eso Dios es el todopoderoso (*Apoc.* 21, 6).

c) En la hora señalada por Él, ha creado al *hombre*, libremente, dentro del mundo, para que el hombre estructurase y administrase a su arbitrio ese mundo (*Gén.* 1, 15). Dios ha confiado al hombre la continuación histórica de su obra creadora. Administrando la tierra por medio de su actividad histórica, el hombre deberá desarrollar y perfeccionar su ser. El hombre y su historia terminarán en la hora señalada por Dios; entonces, el hombre tendrá que rendir cuentas del mérito y de las deficiencias de su actividad (*Act.* 17, 31).

Para el tiempo de la duración del Mundo Dios ha trazado un *plan* que se realiza incondicionalmente, a pesar de todos los obstáculos y contratiempos (*I Cor.* 2, 7; *Eph.* 1, 11; 2, 7; 3, 11; *Act.* 2, 23; *Ecle.* 23, 20; *Mt.* 13, 25; 25, 24; *Rom.* 9-11; *II Pet.* 3, 5-10). No sucede nada si Dios no lo permite, si es que no lo quiere, sino hubiera querido que suceda tal como sucede. Dios es el que opera todo lo que sucede en el Mundo, todo lo que hace el hombre, todo lo que el hombre ejecuta libremente (*Is.* 24, 11; 26, 12; 45, 11; *Éx.* 24-10; *Deut.* 3, 24; 11, 3-7; *Jos.* 24,31; *Ps.* 66 (65), 3, 5; *Jer.* 50, 25, 51, 10). Aun cuando no hable, es Dios el que rige los destinos históricos con mano poderosa. Dios obra en el silencio y el silencio de Dios se manifiesta activo a través del bullicio de los paganos, a través de los gestos revolucionarios de los reyes de la tierra. «El que tiene su trono en el cielo se ríe; el Todopoderoso se burla de ellos» (*Ps.* 2, 4).

d) En la actividad por medio de la cual Dios crea la Historia se sirve como de instrumentos de las fuerzas naturales y de los hombres. Incorpora poderes enemigos a su plan histórico, de modo

que precisamente su obstinación impía les convierte en ejecutores de las decisiones divinas. La rapacidad insaciable lo mismo que la ambición titánica son en las manos de Dios instrumentos por medio de los cuales se realizan los eternos designios históricos (*Is.* 10, 5-34; 44, 24; 45, 13; *Ier.* 17, 5-22; 25, 8-14; *Éx.* 21, 23-32). El Asirio no es más que un hacha con la cual Dios corta, una sierra que mueven sus manos. Nabucodonosor, rey del mundo, es su servidor. Ciro, el conquistador del mundo, ha sido llamado por él. La victoria de los persas es en realidad una victoria de Dios. No es el hombre el que rompe los muros de las ciudades enemigas: Dios va a la cabeza y hace que los muros se desplomen. Todos los grandes caudillos de la Historia son, sin saberlo, funcionarios de Dios; todos tienden a realizar planes propios, ambiciosos, y ejecutan de esta manera los planes divinos. Cuando los ejecutores elegidos por Dios han cumplido la misión que les fuera confiada, tienen que comparecer ante el tribunal de Dios. No pueden disfrutar de la gloria de sus éxitos ni elevarse sobre los vencidos, creyéndose favoritos de la Providencia divina.

Por eso es también la Historia la palabra de Dios. Por medio de sus obras habla Dios con los hombres. Si Dios no lo permite no hay desgracia alguna que pueda acosar al hombre (*Apoc.* 6, 11). Los ejercitos de las plagas se avalanzan sobre los hombres cuando el Cordero ha abierto el sello del libro de los destinos. Cada uno de ellos hace que el Mundo dé un paso hacia adelante, acercándose a la meta propuesta. Como con voz de trueno manda Dios a sus mensajeros que llamen con un «ven», cuatro veces repetido, a los que causan las desgracias (*Apoc.* 6, 3 y sigs.; E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 39 y sigs.).

c) Dios no es, pues, el esclavo de la Creación, sino su Señor y su Juez. Está frente a ella con omnipotencia soberana y lógica. Hace que el Sol se oscurezca aun en las horas del mediodía y puede esparcir las tinieblas sobre la Tierra hasta durante el día (*Am.* 8, 9). Por donde pasa los montes se derriten y la Tierra tiembla estremecida (*Is.* 13, 13). Los montes tiemblan, las colinas tambolean (*Ier.* 4, 24, 23). Dios conoce al hombre, conoce nuestro corazón y nuestras intenciones. Dios manda e impera.

f) Como Dios es totalmente distinto del Mundo, vive por encima de éste, en esferas infinitamente sublimes y obra dentro del Mundo desde los espacios de su absoluta inaccesibilidad; Dios

hace surgir constantemente la *inquietud* en ese Mundo que quisiera bastarse a sí mismo. Dios no deja en paz al hombre que con actitud de autosuficiencia quisiera encerrarse en el recinto de una vida puramente inmanente. Continuamente arroja al hombre fuera de la quietud de una existencia sólo íntimamente humana, de una existencia centrada en sí misma.

g) La supremacía de Dios aparece expresada en el Antiguo Testamento por medio de una determinación que Cristo ha introducido en la Nueva Alianza, que se ha convertido en locución técnica dentro del lenguaje teológico cristiano; a saber, por medio de la determinación de que Dios está en el *cielo.*

La palabra cielo presenta en la Sagrada Escritura *múltiples sentidos.*

aa) En algunos casos, cielo designa la bóveda que se alza sobre la tierra. En este sentido significa el lugar de las estrellas y las nubes. Entendido en este sentido, el cielo constituye, junto con la tierra, la totalidad de la Creación (*Gén.* 1, 1). La palabra cielo forma en tales casos parte de la *concepción del mundo* de que se sirve la Sagrada Escritura. No se trata aquí de un todo homogéneo; al contrario, la Sagrada Escritura sólo ofrece rasgos particulares de una concepción del mundo. Esos rasgos demuestran que la Escritura adopta el sistema cósmico conocido en la Antigüedad. Si se exigiese de nosotros presentar una definición exacta del sistema cósmico de la Antigüedad, nos encontraríamos en situación apurada. La Antigüedad no disponía de una concepción homogénea del mundo. En general puede decirse que, según el parecer de la Antigüedad, la tierra se hallaba en el centro de la Creación, que por encima de la tierra se extendía el cielo y debajo de ella se abrían los abismos. La tierra, según esta opinión, estaba rodeada de agua; más aún, según algunas opiniones de la Antigüedad, la tierra flotaba en el mar. El cielo lo constituyen una serie de estratos superpuestos. Por eso se puede hablar de esferas celestes. Restos de esta ideología se encuentran hoy en expresiones tales como «en el tercer cielo», en el «séptimo cielo».

bb) En otro sentido, cielo significa la *morada de Dios,* el espacio reservado para Dios (*Ps.* 2, 4; *Tob.* 12, 20; *Mt.* 5, 16; 6-9, 14; *Rom.* 1, 18), el santuario (*Ps.* 11, 4; *Mich.* 1, 2; *Hab.* 2, 20; *Apoc.* 11, 19; 15, 5), el trono divino (*Ps.* 11, 4; 20, 7; *Is.* 66, 1; *Ez.* 1, 1; *Mt.* 5, 34; *Act.* 7, 49). En los casos en que el cielo es

considerado como morada de Dios, como su casa y ciudad, el cielo tiene que abrirse cuando Dios se dirige hacia el hombre (*Gén.* 11, 5; *Ps.* 18, 10; *Dan.* 7-9, 13), cuando el hombre ha de entrar en él. Por ejemplo, se abre una puerta a través de la cual el vidente San Juan puede contemplar el interior del cielo (*Apoc.* 4, 1). El cielo se abre cuando Dios habla con el hombre (*Mt.* 3, 17; *Io.* 12, 28; *II Pet.* 1, 18).

cc) Sin embargo, Dios *no depende del espacio*, ni se halla limitado por éste de tal modo que la expansión del mundo pudiese estrechar la esfera de la existencia divina o arrojar a Dios de ella. En efecto, la Sagrada Escritura testifica la omnipresencia de Dios, a pesar de que ella designa el cielo como lugar reservado para Dios. En el Salmo 139 (138), vers. 8 y sigs., habla el hombre de la siguiente manera: «¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huir de tu presencia? Si subiera a los cielos, allí estás Tú; si bajare a los abismos, allí estás presente. Si, robando las plumas a la aurora, quisiera habitar el extremo del mar, también allí me cogería tu mano y me detendría tu diestra. Si dijere: Las tinieblas me ocultarán, será la noche luz en torno mío. Tampoco las tinieblas son lentas para Ti, y la noche luciría como el día, pues las tinieblas y luz son iguales para Ti.»

De esto se deduce que en la Sagrada Escritura la expresión cielo es un *símbolo del modo de existir de Dios*. En el lenguaje de la Escritura esa palabra no es más que una imagen empleada para expresar la sublimidad de Dios.

Cuando la Sagrada Escritura se sirve precisamente de esa imagen para expresar la cualidad ontológica de Dios, no lo hace sin fundamento. Con ello se propone poner de manifiesto la majestad de Dios, sirviéndose de ideas por medio de las cuales nosotros expresamos lo sublime y grandioso en nuestro lenguaje cotidiano. Así, por ejemplo, cuando hablamos de «arriba» en oposición a «abajo», nos referimos a la postura, al andar erguido del hombre, a su mirada dirigida hacia el cielo. En el lenguaje del mito, el cielo que se extiende sobre la tierra es el símbolo de la claridad, de la luz, de la fuerza creadora, de lo activo, en oposición a lo que está por debajo de la tierra, que es símbolo de la oscuridad de las tinieblas, de lo pesado, de lo pasivo. En la esfera de lo espiritual hablamos de verdades superiores en oposición a las experiencias y vivencias de la vida cotidiana, de elevados valores del espíritu, de los valores de la moralidad en oposición a los valores

de la vida externa. En este sentido afirma la Escritura que Dios está en el cielo, que está arriba, que vive en las montañas, manifestando de esta manera que Dios es un Ser claro, luminoso, creador y activo.

Por consiguiente, cuando la Escritura emplea ideas todas de la concepción del mundo propias de la Antigüedad, se trata siempre de un ropaje, de un cuerpo temporal en el cual se manifiesta enajenándose el misterio de la trascendencia divina.

dd) De la diferencia cualitativa que media entre el Ser divino y el sér creado, se deduce que Dios y la criatura no se contradicen de tal forma que donde esté el uno no pueda hallarse el otro. Como ya vimos en otro lugar, David Friedrich Strauss ha sido el principal representante de una opinión defendida por muchos científicos y filósofos de la época moderna, los cuales afirman que en la concepción moderna del mundo no hay lugar alguno para Dios. Sólo lo visible y mensurable existirá realmente. La teoría que niega a Dios posibilidad alguna de existencia, alcanzó el grado supremo de radicalismo en las ideologías mecanicistas del siglo XIX y comienzos del XX. Según esas concepciones, el mundo es un sistema perfecto de fuerzas y materias regidas por leyes inmutables, especialmente por las de la gravedad o inercia. De esta manera, pudo presentarse con visos de teoría científica la opinión que afirma que en el mundo plenamente conocido por la ciencia no hay lugar alguno para Dios. La materia, que se extiende ininterrumpidamente, era la única realidad. La misma ciencia se encarga de rechazarla, fundándose en sus propios conocimientos y resultados. En el transcurso de los últimos decenios ha llegado a reconocer la imposibilidad de una explicación del mundo puramente mecanicista. Así, por ejemplo, por medio de las leyes de la Mecánica la ciencia puede demostrar que el color es un movimiento ondulatorio; pero no puede explicar por medio de esas leyes la transformación del movimiento en color; no puede explicar, por decirlo así, lo azul o lo rojo de los movimientos ondulatorios. En los procesos controlables por medio de aparatos y experimentos aparecen fenómenos maravillosos que ningún aparato y ningún experimento pueden registrar y los cuales, no obstante, son reales. La física atómica, especialmente, ha abandonado la concepción mecanicista del mundo. La ciencia ha vuelto a descubrir la cualidad oculta tras la cantidad. A consecuencia de ello la ciencia actual reconoce de nuevo validez a ideas defendidas por la Edad Media y por

muchos pensadores modernos, tales como Leibnitz y Pascal, según las cuales el mundo está formado por estratos que se distinguen entre sí los unos de los otros no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente. Ideas parecidas defienden Nicolai Hartmann y Karl Jaspers. De este modo, la ciencia y la Filosofía modernas nos presentan conocimientos de los cuales podemos servirnos para explicar la diferencia cualitativa que reina entre Dios y el mundo.

II. La Revelación en la Antigua Alianza es una Prehistoria de Cristo. Con ello acabamos de nombrar el segundo entre los acontecimientos fundamentales que revelan al que ve, es decir, al creyente, la trascendencia de Dios. Se trata de la Encarnación del Hijo de Dios.

a) En general se puede decir que la figura de Cristo descrita en los libros del Nuevo Testamento y testificada por ellos, no ha sido inventada, sino aceptada por los autores de esos escritos. Especialmente de San Juan y de San Pablo cabe afirmar que en caso de que hubiesen inventado la figura de Cristo, habrían creado un Cristo totalmente distinto del que encontramos en sus escritos. San Juan hubiera descrito un Cristo fanático, impulsado no por el amor al hombre, sino por el deseo de llevar a cabo la misión asumida; San Pablo hubiera descrito un Redentor iluminado por la aureola de la gloria de Dios. (Detalladamente se tratará de esto en la Cristología. Véase R. Guardini, *Jesús Christus*, II, 1940.)

Según el Evangelio de San Juan, Cristo viene de «arriba», mientras que todos los hombres son seres de «aquí abajo» (*Io.* 3, 3; 7, 31; 8, 33). Por eso los hombres se admiran de Él y no pueden comprender su comportamiento. Según San Pablo, Cristo asciende a los cielos por haber descendido del cielo (*Eph.* 4, 10).

Del mismo modo que Cristo viene de arriba, así también ejecuta su misión por encargo del Padre. Su mensaje es un mensaje del cielo (*Io.* 5, 19; 30, 43; 7, 16-19). Cristo tiene que cumplir una misión totalmente distinta de las misiones que deben cumplirse en la tierra con medios terrenos. Tiene que erigir un reino que no hace competencia a ningún reino de este mundo porque es diferente de todos ellos, un reino que se extiende por entre todos los de la tierra y cuyos ciudadanos provienen de todos los pueblos y estados: el Reino de Dios, el Reinado de Dios.

Cristo viene de arriba, y por ello no puede ser medido con normas de este mundo. Los Apóstoles y Discípulos no sólo no

han inventado a Cristo, sino que tampoco han podido inventarle, y es que Cristo trasciende todas las ideas y símbolos religiosos del hombre. Al venir del cielo, no depende de los procesos histórico-terrenos ni está sometido necesariamente a las leyes ordinarias de la Naturaleza. Puede convertir las piedras en hijos de Abrahán (*Lc.* 3, 6). Puede saciar a miles de hombres con unos cuantos panes. Domina sobre el agua y la tempestad y aun sobre la muerte. Nadie puede impedir o destruir su obra (*Act.* 5, 39; *II Tim.* 2, 9). Su palabra contiene vida y muerte, poder e impotencia, riqueza y pobreza (*Lc.* 12, 20; *Rom.* 13, 1 y sigs.; *II Cor.* 9, 8; *I Tim.* 6, 17; *Sant.* 1, 17).

La trascendencia de Dios, que con Cristo ha entrado en la Historia humana, aparece con la mayor claridad en la resurrección de Cristo de entre los muertos. En ella Cristo ha superado el eterno movimiento cíclico de la Naturaleza, a diferencia de lo que sucede con los dioses míticos. Con su propia resurrección de entre los muertos Cristo ha abierto un camino que nos saca de la Naturaleza y nos conduce a una vida que ya no está sometida a las leyes naturales, a las leyes de caducidad.

En el *Apocalipsis* de San Juan leemos que al fin de la Historia descenderá Cristo de su ciudad celestial y entrará de nuevo en el mundo para juzgarle y transformarle (*Apoc.* 19, 11 y sigs.). Le librará de la forma existencial de la caducidad para comunicarle, bajo la forma de «cielo nuevo» y de «tierra nueva», el modo de existir eterno prefigurado en su cuerpo glorioso.

b) La epístola a los Romanos (8, 31 y sigs.) expresa de la manera más entusiástica la *respuesta* que da el hombre a la supremacía de Dios sobre todo poder, dominio y señorío terrenos, sobre el destino y la fatalidad terrena; es decir, expresa la confianza de los que creen en Dios. El que cree en el Dios trascendente que se ha revelado en Cristo, tiene la certeza de que no está encerrado para siempre dentro del mundo con su lucha de pasiones e intereses; al contrario, sabe con toda seguridad que puede tender hacia la vida perdurable del más allá, donde no reinan ni la muerte ni el dolor.

La Sagrada Escritura da testimonio infinitas veces de la esperanza en el Dios trascendente. Esta esperanza aparece especialmente en las oraciones petitorias y en los pasajes donde se nos dice que debemos dirigirnos a Dios con nuestras peticiones. Todo esto manifiesta que el creyente del Nuevo Testamento sabe bien que no está a la merced de una fatalidad ciega.

B. En los *Santos Padres* encontramos las mismas enseñanzas que en la Escritura. También ellos emplean ideas cosmológicas para expresar, por medio de imágenes y metáforas, la trascendencia de Dios. Por eso pueden servirse de ideas cosmológicas que se excluyen mutuamente. Las posibles contradicciones no demuestran que los Santos Padres careciesen de una concepción homogénea del mundo, sino que adoptaban ecléctica mente éste o el otro elemento de las concepciones del mundo válidas en su tiempo. Los Santos Padres no pretendían presentar una concepción del mundo. De las concepciones del mundo existentes tomaban los elementos que les parecían adecuados para expresar la trascendencia divina. En este sentido afirma San Ireneo que Cristo ha subido a un lugar supraceleste (*Contra las herejías*, V, 31, 2). Del mismo modo tiene que ser entendido San Justino cuando afirma que Dios habita en un lugar supraceleste (*Diálogo con el judío Trifón*, cap. 56, número 1). Claudiano Mamerto declara que Dios trasciende la tierra y el cielo. Este escritor afirma expresamente que el afirmar que Dios está por encima del cielo no implica una acción de espacialidad, sino que se refiere a la cualidad de Dios (*De statu animae*, II, c. 12). San León el Grande dice en su sermón sobre la Ascensión de Cristo que el Señor, al subir al cielo, ha elevado la naturaleza humana por encima de la dignidad de los mismos seres celestiales. Véase H. de Lubac, *Surnaturel*, 1946.

Así, pues, resulta que los Santos Padres enseñan la trascendencia de Dios sobre todo lo creado sirviéndose de expresiones tales como supramundano, ultramundano, supraceleste, más allá de los cielos. San Agustín expone la opinión unánime de todos los Santos Padres en su sermón sobre el Evangelio de San Juan (*Tratado* 38, 4; BKV V, 164 y sigs.): ¿Y qué es lo que dijo el Señor a los que pensaban tan terrenalmente? «Vosotros sois de aquí abajo. Pensáis terrenalmente porque coméis tierra, lo mismo que las culebras.» ¿Qué quiere decir esta expresión «coméis tierra»? Quiere decir: os alimentáis con lo terreno, encontráis placer en lo terreno, anhelais lo terreno y no dirigís vuestro corazón hacia arriba. Vosotros sois de aquí abajo y Yo vengo de arriba. Vosotros sois de este mundo, Yo no soy de este mundo. Porque, ¿cómo podría ser de este mundo Aquel por medio del cual ha sido creado el mundo? Son del mundo todos los que vienen después del mundo, porque el mundo ha existido en primer lugar, y así el hombre es del mundo; pero el primero de todos es Cristo, y después viene el mudo; ya que Cristo existía antes de que existiese el mundo,

antes de Cristo no existía nada; porque en el principio era la Palabra, y por medio de ella ha sido hecho todo lo que es. Por consiguiente, Cristo viene de arriba. ¿De qué arriba? ¿Quizá del aire? De ninguna manera: en el aire vuelan también los pájaros. ¿Viene acaso del cielo visible? Tampoco de ahí; en el cielo visible giran también las estrellas, el Sol y la Luna. ¿Viene del lugar donde están los ángeles? Seguramente que tampoco es esto lo que se nos enseña; por su medio han sido creados los ángeles y todo cuanto es. Entonces, ¿cuál es el Arriba desde donde viene Cristo? ¿Viene quizá del Padre mismo? Nada hay superior a aquel Dios que ha engendrado la Palabra, la Palabra idéntica con Él, igualmente eterna, unigénita, intemporal, para fundar con ella el tiempo. Del siguiente modo has de entender, pues, la expresión—Cristo de arriba—: trascendiendo en tus pensamientos todo lo creado, todas las criaturas, todos los seres materiales, todos los espíritus creados, todas las cosas mudables, cualesquiera que sean; debes elevarte por encima de todo esto, como lo hizo San Juan, para llegar hasta aquella altura suprema: «Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios.»

C. La *Liturgia,* al dirigir sus oraciones a Nuestro Señor y Dios, expresa de diferentes modos creencia en la trascendencia de Dios. Véase, por ejemplo, el Gloria de la misa (Tú eres el único Señor; Tú eres el únicamente Supremo). La Liturgia expresa la diferencia entre Dios y los dioses míticos por medio de atributos que se añaden a la palabra «Dios»; por ejemplo, dirigiendo sus peticiones al Dios verdadero, vivo, todopoderoso. Estas determinaciones no sólo enumeran propiedades particulares divinas, sino que también caracterizan a Dios como un Ser totalmente distinto de los dioses paganos. En cierto sentido, con nombres propios, por medio de los cuales se anuncia que Dios es superior al mito, y, por consiguiente, superior también al mundo. Véase Fr. Leist, *Das Bild Gottes nach dem Zeugnis der Liturgie,* en *Aus der Theologie der Zeit,* editado por encargo de la Facultad de Teología de Munich por G. Söhngen, 1948, 190-216.

4. Dios es totalmente distinto del mundo. Con respecto a éste es al mismo tiempo *trascendente* de un modo auténtico, e intrínsecamente *inmanente,* en cuanto que es Creador del mundo, su conservador, operador de sus obras, su Redentor. La trascendencia de Dios, testificada por la Revelación, no ha de ser entendida en

el sentido de separación y distancia. Dios trasciende el mundo, es decir, su cualidad ontológica es totalmente distinta de la cualidad ontológica del mundo, pero al mismo tiempo está inmanentemente dentro del mundo.

La trascendencia dentro de la inmanencia, y la inmanencia dentro de la trascendencia, se pueden ilustrar por medio de una comparación tomada de la esfera de lo físico. A pesar de su diferencia cualitativa, Dios existe en y con las criaturas, lo mismo que una melodía existe en y con los movimientos ondulatorios, lo mismo que el contenido de un pensamiento aparece en las sílabas y palabras. En lo que concierne a la primera comparación, se podría decir con algún detalle lo siguiente: Si rogamos a un físico carente de aptitudes musicales que analice con los métodos de su ciencia una melodía que sea previamente interpretada al piano, expresará el resultado de sus investigaciones con una fórmula fundada en las leyes de la acústica. Como carece de sentido musical, según nuestra hipótesis, creerá que ha explicado exhaustivamente el fenómeno. No obstante, ese físico se equivoca. Ha omitido lo que más importa en nuestro caso, es decir, la melodía. Tenía que omitirla, pues con los medios de que dispone su ciencia no se puede captar ni explicar la melodía. No obstante, la melodía existe y con una realidad de intensidad superior a la de los fenómenos constatados por el físico. Se trata de una realidad que no puede confundirse con los movimientos ondulatorios, con la longitud de las ondas, con lo convexo o cóncavo de ellas. La melodía vive en y con los fenómenos físicos. Del mismo modo, Dios es totalmente distinto del mundo a pesar de estar intrínsecamente presente en él. Observemos, no obstante, que la comparación no tiene un valor absoluto. La melodía depende de los movimientos físicos y no puede existir sin ellos; por el contrario, Dios no depende en absoluto del mundo en que está íntimamente presente. (Véanse los tratados sobre la omnipotencia de Dios y sobre la Gracia.)

5. Para la *Teología*, la imposibilidad del panteísmo se deduce de las siguientes reflexiones:

I. Envilece a Dios, ya que le niega ser personal y perfección. El dios del panteísmo está sometido al devenir y muerte de las cosas, a los fenómenos de crecimiento, de florecimiento y maduración, al morir y al nacimiento de la Naturaleza. Según el panteísmo, Dios no sólo *opera* en el florecimiento de las flores, en el mur-

mullo del agua, en la impetuosidad de los elementos, en el crecimiento de los frutos, en el estruendo de los máquinas, en el deseo de verdad, en la intimidad del amor, en el apogeo y decadencia de los pueblos, en la aparición y en el ocaso de las culturas; Dios *es* todo esto, Dios estará sometido al devenir y aniquilamiento de las cosas. La piedra con que tropezamos en nuestro camino ya no será solamente una alusión al Dios activo y presente, sino una aparición de Dios. El latido del corazón no será meramente obra de Dios, sino también el movimiento de su vida.

Con toda claridad aparece esto en la principal forma de panteísmo, en el panteísmo de Hégel. Según él, la Historia es una autoevolución lógico-dialéctica de Dios: la Historia y la vida divina son cosas idénticas. Todos los acontecimientos históricos son fases y procesos del devenir temporal en que Dios adquiere la conciencia de sí mismo; más aún: por medio de la Historia, Dios llega a ser verdaderamente Dios. Las cosas particulares carecen de sentido y valor propios. Todo lo que existe es una fase transitoria del proceso temporal en que la Idea absoluta llega a ser ella misma.

En este sistema Dios encierra todas las imperfecciones del ser de la experiencia. Lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso son apariciones de la vida divina, con tal que tengan su lugar propio en el proceso evolutivo de la Idea. Schell (*Gott und Geist*, I, 334) escribe acertadamente: «No sería realmente espíritu, sino un caso de absoluta falta de carácter, el espíritu universal, un espíritu que careciese de personalidad y de interioridad, que se mostrase completamente desinteresado frente al bien y a la verdad, que moralmente considerado lo fuese realmente todo a través de los milenarios, que a través de los siglos continuase morando del mismo modo en iglesias y en casas dedicadas a las artes, en los castillos de los tiranos y en las chozas de los esclavos, en las salas de banquetes y en los hospitales, en los congresos para la paz y en los campos de batalla, buscando incesantemente su satisfacción y placer en todos estos lugares.»

El Dios panteísta no es un yo vivo y distinto de nosotros, un yo que nos ama y nos mantiene en el ser. No es más, nada más que una palabra que extendemos por encima de las cosas, un concepto por medio del cual lo resumimos todo, un poema en el que nosotros mismos tratamos de comunicar al mundo intimidad religiosa y glorificar la muerte. Es la cúpula que nos imaginamos para el mundo y nuestra vida, un mantel de colores que extendemos

sobre el mundo para ocultar su fealdad. Ese Dios del panteísmo es frágil sonido y humo, metal que resuena y campanilla tintineante; pero no es un yo vivo, no es más que un neutro inánime. Es un Dios con órbitas vacías y con oídos sordos. Del Dios vivo y verdadero, el panteísmo conserva sólo el ropaje externo, considerado como reliquia preciosa. (Véase Bernhart, *De profundis*, 1934, al cual hemos seguido aquí.)

II. Destruyendo la idea del Dios vivo, el panteísmo destruye la idea del hombre vivo y verdadero. Sólo aparentemente comunica al hombre una nobleza especial, afirmando que el hombre es Dios mismo y no meramente criatura e hijo de Dios. Precisamente esta exageración de la grandeza humana la aniquila. El panteísmo desconoce la autorrealidad y el valor autónomo de la existencia humana, desconoce también la «tuidad», es decir, la relación mediante la cual todo individuo humano es esencialmente miembro de una comunidad. Al morir Dios, desaparece también la dignidad personal del hombre. Con Dios desaparece el insobornable garantizador de su valor irrepetible e insustituíble. El hombre pasa a ser una onda cualquiera del mar del ser, una onda que se encrespa o que se hunde, según lo desee la inexcrutable fatalidad. En el mundo del panteísmo, es decir, en el mundo privado del Dios vivo y verdadero, el hombre pierde la orientación. En ese mundo no hay normas absolutas de lo verdadero y de lo falso, de lo bueno y de lo malo. En ese mundo no hay un Juez absoluto para la conciencia. En ese mundo ha desaparecido el fundamento último de la moralidad.

Desde los tiempos de Hégel, el conocimiento claro y la experiencia profunda y viva del ser personal del hombre han sido el punto de partida de objeciones dirigidas contra el panteísmo hegeliano. Véase un corto resumen en Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*, 1936, pág. 26 y sigs., y en Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19 Jahrhundert*, I, 1937. Según la exposición sucinta de Steinbüchel, el nuevo concepto de realidad introducido por el realismo existencialista ha constituído la crisis y el fin del panteísmo idealista. Mientras que Ranke acentuaba el valor y sentido propios de los pueblos, buscaba Burchhardt la autonomía y sustancialidad de lo individual y concreto, las individualidades importantes en los hombres y en los tiempos. Con máxima insistencia y entusiasmo han anunciado la subsistencia ontológica del hombre Nietzsche (decisión última y radical en una existencia heroica), Kierke-

gaard (decisión del hombre ante Dios) y Newman (autodecisión en la responsabilidad personal de la conciencia). Pero estas llamadas no consiguieron alterar la ciega tranquilidad de un mundo contento y seguro de sí mismo, en su panteísmo cultural y en su optimismo respecto al progreso. Las objeciones dirigidas contra el panteísmo en el siglo XIX volvieron a aparecer después que el hombre experimentó miles de veces, durante la primera guerra, la soledad personal del morir, el tener que enfrentarse con la muerte solitaria, la cual puso de manifiesto la unicidad irrevocable del individuo. No es una mera casualidad el hecho de que Nietzsche, Kierkegaard y Newman hayan ejercido tan poderosa influencia sobre los espíritus en los tiempos de la postguerra. Dentro de la Teología protestante, la tendencia dialéctica ha negado enérgicamente la continuidad entre Dios y el hombre, hasta el punto de llegar a afirmar que entre los dos media absoluta contradicción. La filosofía existencialista afirma la subsistencia y el ser autónomo en la existencia, y muestra cómo la muerte conduce al hombre al conocimiento de que su yo es un yo-mismo inderivable.

Al convertir al individuo en una aparición de un «ello» divino y neutro, sin sentido y dignidad propios, el panteísmo destruye también la relación auténtica que une al hombre con la comunidad, destruyendo también, por consiguiente, la comunidad humana misma. A primera vista podría parecer que el panteísmo comunica perfección suma a la sociabilidad del hombre particular y que constituye la mejor garantía para la subsistencia de la comunidad. En efecto, el panteísmo es un sistema que identifica plenamente al individuo con la comunidad y, según él, la comunidad lo es todo, el individuo no es nada. Sin embargo, el panteísmo no comunica acabamiento supremo a la sociabilidad del hombre, a su «tuidad», por la sencilla razón de que ese sistema destruye el yo personal, haciendo así imposible el encuentro auténtico entre el yo y el tú; no constituye, por otra parte, el panteísmo una garantía de la vida en comunidad, porque al destruir el yo socava el sentimiento de responsabilidad e impide que aparezca la decisión personal en favor de la comunidad. La comunidad presupone la existencia de miembros independientes que se incorporan a la totalidad de un modo correspondiente a su esencia, dispuestos a servir libremente. En el mundo del panteísmo, la masa sustituye a la comunidad, una masa que no consta de miembros, sino de partes intercambiables. (Véase H. E. Hengsterberg, *Tod und Vol-*

lendung, 1938, 34-38. A. Antweiler, *Gronstadt für Christus*, 1937. H. M. Christmann, *Lebendige Einheit*, 1938.)

La Filosofía romántica afirmó ya algunas veces que el hombre sólo puede llegar a adquirir su realidad y eficacidad frente al tú y unido al tú. También K. Heim, y especialmente F. Chr. Ebner, enseñan que la relación yo-tú es absolutamente indispensable para que el hombre pueda llegar a ser lo que en realidad es. Ahora bien: en el mundo del panteísmo no puede existir una relación de yo-tú auténtica; en ese mundo ni hay un verdadero yo ni un verdadero tú. El tú último hacia el cual tiende el hombre es el Tú divino (Newman, Kierkegaard). Como veremos más tarde, sólo frente al Tú divino llega el hombre a ser él mismo. En él se encuentra al mismo tiempo con el tú humano y con el «ello» del mundo. (Steinbüchel, *l. c.*; F. Schnell, *Gott unser Du*, 1934.)

La existencia trascendente de Dios tiene la forma de trinidad personal.

§ 42

Sentido e importancia de la fe en la Trinidad

1. El Dios verdadero y vivo existe con unidad e identidad inviolables. Pero al mismo tiempo, Dios es, dentro de esta unidad, el mismo bajo tres modos relacionalmente distintos. O para expresarnos de otra manera: el Dios uno existe con unicidad esencial bajo la forma de Padre, de Hijo y de Espíritu Santo. Es decir, en la unidad de relaciones de tres Personas distintas.

La Trinidad no es una realidad casual, accidental; no es una realidad que viniese a juntarse con la unidad de Dios. Al contrario, existiendo como idéntico en eterna inmutabilidad, es al mismo tiempo tres veces el mismo. No se puede decir que en Dios existe el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, sino que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, o que Dios es trino. De este modo se expresan, por ejemplo, San Agustín y el undécimo Concilio de Toledo, del año 675 (D. 278).

2. La Trinidad se funda en la perfección de Dios. Es expresión y signo de la desbordante plenitud vital de Dios, de la intensidad vital y riqueza supremas de la vida. La naturaleza humana, el cuerpo y el espíritu humanos, el entendimiento y la voluntad del hombre, la sustancia humana apenas si bastan para que el yo

humano pueda vivir una vida de penalidades y esfuerzos continuos; la esencia de Dios, al contrario; la sustancia divina dispone de una vida tan superabundante, de inteligencia y amor tan desbordantes, que no puede manifestarse exhaustivamente ni puede acabar su pletorismo vital en la vida, en el conocimiento y en el amor de un yo único. Para ello es necesaria la existencia de un yo triple, de tres modos de existencia. Mientras que nuestros ojos corporales y espirituales sólo disponen de capacidad visual para un yo, el espíritu de Dios dispone de capacidad visual para tres yos. Su capacidad visual no rendiría todo lo que puede, en el caso de que sólo un yo conociese por medio de ella. Lo mismo se puede decir del amor y voluntad divinos.

La Trinidad se deriva, pues, de la más profunda raigambre del Ser divino. La Trinidad es tan necesaria que Dios no existiría si no fuese trino, que la esencia una de Dios se aniquilaría si la Trinidad personal dejase de existir, debiendo notar aquí que esta suposición es una idea absurda y que nosotros podemos concebirla porque nuestros ojos humanos no intuyen la realidad de Dios. Esta necesidad, fundada en el pletorismo divino, no es una imposición *ciega y cohartante, sino libertad clara y luminosa, ya que* sólo bajo la forma de Trinidad personal, Dios puede desarrollar la vida que le corresponde.

Por otra parte, la intensidad ontológica de Dios, la vida, conocimiento y amor divinos se realizan exhaustivamente en el triple yo divino. En Dios no hay zona alguna impersonal. Al contrario, en la totalidad de la esencia divina, el ser, la vida, el conocimiento y la voluntad se hallan elevados al supremo grado de existencia personal.

3. Debido a la revelación de la Trinidad en Cristo, el Cristianismo se distingue clara y distintamente de todas las religiones no cristianas. Dentro del ámbito de la Revelación misma, tiene importancia fundamental la manifestación de la vida divina una y trina. Todas las otras realidades manifestadas en la Revelación se hallan bajo la influencia de su luz y van signadas con su sello. Con esta caracterización de la importancia fundamental de la Trinidad personal divina no nos oponemos a la doctrina según la cual Cristo ocupa el centro de la fe cristiana. Para los ojos del creyente Cristo es el más íntimo santuario en el seno de la rica realidad del Dios uno y trino. En el Hijo de Dios hecho hombre confluye la vida divina. En Cristo podemos percibir y captar esa vida. A

partir de Cristo llegamos hasta la vida trina de Dios. Mediante Cristo se verifica también la automanifestación del Dios uno y trino. La aparición histórica de la Palabra de Dios encarnada y la palabra de revelación que Él dirige al hombre, nos manifiestan la Trinidad personal de Dios y nos incitan a tomar parte en la vida trina de Dios. En efecto, el Hijo de Dios encarnado procede de la vida divina trina, y existe en esa vida. Ha sido enviado al mundo para que podamos participar, tomar parte en la vida trina de Dios, para conducirnos hasta el Padre en el Espíritu Santo. Resulta, pues, que la fe en la Trinidad depende indisolublemente de Cristo. Al mismo tiempo la Sagrada Escritura—en la cual el Espíritu Santo da testimonio de Cristo—nos permite entrever por todas partes que la Trinidad personal de Dios nos ha sido revelada para que podamos comprender a Cristo y su obra; lo uno es condición de lo otro. Cristo nos conduce al Padre. Nos ha anunciado al Dios-Padre. Es el camino que conduce hasta él. Pero al mismo tiempo parece que vemos con nitidez en la claridad del Padre quién es Cristo. Ya que el semblante del Padre resplandece en el semblante de Cristo, queda revelado Cristo mismo. Cristo es el camino que conduce hacia el Padre; por otra parte, nadie puede llegar hasta Cristo si es que el Padre no le atrae (*Io.* 6, 44; 14, 6). Para llegar a comprender la existencia prehumana de Cristo es preciso conocer la relación intradivina de la Palabra encarnada.

4. En la luz de la Trinidad personal de Dios, y solamente en ella, aparece la esencia de la existencia cristiana. Sólo si llegamos a comprender en la fe la importancia intradivina de Cristo, es decir, sólo partiendo de la Trinidad personal de Dios, aparece con claridad ante nuestros ojos el sentido y la importancia de nuestra unión con Cristo, operada por la fe y el bautismo y consumada en el estado de vida celestial. Para valorar debidamente toda la grandeza y profundidad de la vida (sobrenatural) divina (véase la Cristología y el tratado sobre la Gracia) fundada en nuestra incorporación a Cristo (*Eph.* 1, 6), es preciso considerarle como una misteriosa entrada en la consumación de la vida divina una y trina. El misterio más íntimo del ser cristiano, de la existencia cristiana, es el misterio de nuestra participación en el intercambio vital de las tres Personas divinas (*Eph.* 2, 18).

La revelación de la vida divina una y trina implica, pues, la manifestación de la riqueza de Dios; nos permite entrever la vida interna divina y es, por consiguiente, una prueba del amor especial

con que Dios ama al hombre y de la confianza divina. Sería falso creer que la Revelación de la Trinidad personal de Dios no es más que una mera ocasión de poner a prueba en grado supremo la mentalidad del creyente. Si bien la Trinidad personal de Dios es una realidad que caracteriza y distingue la esencia de la fe cristiana, constituiría una deformación y un cercenamiento de la fe el separar esa realidad de la vida creyente o de la doctrina de la Redención, o el señalarle en ésta un lugar secundario. La Revelación del misterio de la Trinidad se convertiría de ese modo en un tesoro de verdades de fe muerto, en un tesoro que se conoce, que se posee y se guarda como si fuera un viejo y valioso pero inútil recuerdo de familia, al que no se le concede importancia alguna en la vida religiosa. La alusión al carácter misterioso de la Trinidad personal divina no justifica tal relegación. El que eso alegase perdería de vista que Dios mismo ha encendido en los corazones de los bautizados una luz en cuyo resplandor pueden contemplar el misterio de Dios, siendo capaces de conocerle y de captarle (*Eph.* 1, 18).

La Liturgia eclesiástica y las enseñanzas de la Escritura y de los Santos Padres relativas a la Revelación de la vida una y trina de Dios demuestran hasta qué punto la existencia cristiana depende de la realidad de la vida divina una y trina, y que sólo mediante la fe en esa realidad se puede realizar y comprender tal existencia. Todos los sacrificios y oraciones de la Iglesia se dirigen al Padre por medio de Cristo en el Espíritu Santo (véase el *Tratado sobre la Iglesia*, vol. 3). Según la Escritura y la doctrina de los Santos Padres, Dios no se contenta con revelar teóricamente su vida divina una y trina, de modo que baste tomar noticia de ello, conservándolo creyentemente en los recintos de la memoria. Dios revela su Trinidad personal de tal modo que se manifiesta como Ser personal uno y trino, operando en y con el hombre. El Padre envía al mundo a su Hijo para que éste redima a los hombres de la muerte y del pecado. El Hijo vuelve al Padre y envía junto con Él al Espíritu Santo para que Éste nos conduzca hacia la vida divina. Las Personas divinas no están descritas en su estado de reposo, sino en su obra redentora en nosotros. La Sagrada Escritura cuenta cómo las Personas divinas abandonan su inaccesibilidad, se acercan al hombre y le conducen al interior de su propia vida. Más aún, la Escritura no sólo habla de ello; sus palabras contienen una llamada activa de las tres Personas divinas.

En la palabra se apodera Cristo de nosotros para conducirnos hasta el Padre en el Espíritu Santo.

De todo lo dicho se deduce la importancia de la fe en la Trinidad. El que se aparte consciente y voluntariamente de esa fe, no sólo comete una falta intelectual, sino que destruye también su existencia cristiana.

5. Al condenar en sus decisiones doctrinales los errores trinitarios, especialmente los del arrianismo, la Iglesia no sólo asentó constataciones teóricas, sino que también realizó con ello su fe en el Dios que se revela en Cristo, así como su fe en la propia esencia. Con tales decisiones se declaró en pro de su existencia fundada en Cristo e hizo frente a los ataques del hombre autócrata. En efecto, el más profundo misterio de la existencia cristiana lo constituye el nacer de Dios, verificándose este nacimiento mediante la comunidad con Cristo en el Espíritu Santo. Para que hayan podido nacer de Dios y puedan ser hijos de Dios los que están unidos con Cristo, es necesario que Cristo haya sido engendrado por el Padre como Hijo igual a Él en esencia. Teniendo presente que la herejía atacaba al centro vital de la existencia cristiana, se comprenden el apasionamiento y la vehemencia con que los cristianos de los siglos III y IV rechazan los errores opuestos al dogma de la Trinidad. San Gregorio de Nisa refiere que no es posible cambiar dinero, ni comprar pan, ni tomar un baño sin verse enredado en discusiones sobre el problema de si se puede o no hablar de engendramiento en la Trinidad (*Oratio de deitate Filli et Spiritus Sancti*; PG 46, 557 B). Cuando la Iglesia condenó por medio de los Padres del Concilio de Nicea (325) las doctrinas del arrianismo, según las cuales el Hijo no es verdadero Dios, sino una criatura del Padre, expresando su condenación con fórmulas del lenguaje propias de la época, no se entregó al helenismo, como pretenden algunos teólogos dogmáticos, sino que se defendió contra las tendencias helenizantes del arrianismo, la secularización y socavación de la existencia cristiana.

§ 43

La fe de la Iglesia en la Trinidad

Dada la importancia del dogma de la Trinidad, se comprende que la Iglesia, es decir, el Pueblo de Dios, haya manifestado frecuentemente y de modo decisivo su fe en el Dios uno y trino. Aquí vamos a presentar textual-

mente las principales entre las fórmulas por medio de las cuales la Iglesia ha expresado su fe.

La más antigua es el símbolo apostólico. El texto del siglo V, poco distinto de las formas más antiguas constituídas a base de la predicación apostólica y a imitación de la fórmula del bautismo, tiene el siguiente tenor (D. 6; NR 838) (este texto y los siguientes pueden verse en la colección de Neumer-Roos, en traducción alemana):

«Creo en Dios Padre, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra. Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor. Fué concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, y nació de María Virgen. Sufrió bajo Poncio Pilatos, fué crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos. Resucitó al tercer día de entre los muertos. Subió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios Padre todopoderoso. Vendrá de allí a juzgar a los vivos y los muertos. Creo en el Espíritu Santo. En la santa Iglesia católica, en la comunión de los santos. En el perdón de los pecados. En la resurrección de la carne. En la vida eterna.»

La forma original del símbolo apostólico tal como ha llegado hasta nosotros es así:

«Creo en el Padre, el Todopoderoso, y en Jesucristo, nuestro Redentor, y en el Espíritu Santo, el Consolador, en la Santa Iglesia y en el perdón de los pecados» (D. 1). Esta confesión derivada de la fórmula del bautismo demuestra que la fe en la Trinidad divina compenetra totalmente el pensamiento religioso de la Iglesia primitiva. Esa confesión habla de las tres Personas divinas consideradas en su relación con el mundo, no en su ser propio. Como cuarto miembro de la fórmula en cuestión aparecen la Iglesia y el perdón de los pecados, pero con ello no se da testimonio de una cuadruplicidad en la cual el cuarto miembro fuese igual a los tres primeros. La Iglesia y el perdón de los pecados pertenecen más bien al Espíritu Santo. Pues, en efecto, el Espíritu Santo muestra su actividad en la vida de la Iglesia. Santo Tomás de Aquino establece esta interdependencia cuando escribe en su *Summa Theologica*, 2, II, q. 1, art. 9 ad 5: «Cuando se afirma en una santa y católica Iglesia, hay que entender esto en el sentido de que nuestra fe se refiere al Espíritu Santo, el cual santifica a la Iglesia. El sentido del artículo de la fe es el siguiente: Creo en el Espíritu Santo, en tanto que santifica a la Iglesia.» (Véase B. Altaner, *Patrologie*, 1938, 22-23, con numerosa bibliografía. A. Michel, en el *Dict. de théol. cath.*, XIV, 2925/39.)

2. La primera decisión formalmente doctrinal del Magisterio eclesiástico remonta hacia la mitad del siglo tercero. El obispo Dionisio de Alejandría había combatido los errores de los sabelianos de un modo poco correcto, y con esta ocasión el Papa Dionisio expuso en una carta dirigida a dicho obispo la doctrina ortodoxa. En ella leemos, entre otras cosas, lo siguiente (D. 48, 51; NR, 127 y sigs.):

«Conviene también hablar ahora contra los que atacan la más venerable enseñanza de la Iglesia, es decir, contra los que dividen y desintegran la (divina) Monarquía convirtiéndola en tres esencias distintas, en tres deidades, llegando así a deshacerla. Porque he oído que algunos maestros de la divina palabra de entre vosotros son partidarios de esta mentalidad. Estos se hallan con respecto a la doctrina de Sabelio en el otro extremo. Esta injuria a Dios afirmando que el Hijo es el Padre, y viceversa, mientras que

aquéllos enseñan en cierto modo que hay tres Dioses, dividiendo la unidad en tres esencias distintas y completamente separadas. Porque es necesario reconocer que la Palabra está unida con el Dios de todas las cosas y que el Espíritu Santo está y habita siempre en Dios; por consiguiente, la divina Trinidad tiene que culminar y resumirse en un solo ser, en el todopoderoso Dios de todas las cosas, como en una punta, por decirlo así. Porque la doctrina del desventurado Marción, el cual divide y descompone la (divina) Monarquía en tres esencias fundamentales, es una doctrina diabólica, al contrario de lo que sucede con los verdaderos discípulos de Cristo y de los que encuentran agrado en la doctrina del Salvador. Porque todos ellos saben muy bien que la Sagrada Escritura anuncia la existencia de la Trinidad, pero también saben que ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento anuncian la existencia de Dioses... (Sigue la exposición de la doctrina según la cual el Hijo no ha sido creado por el Padre, sino engendrado desde la eternidad). Por consiguiente, ni se debe dividir la admirable y divina unidad en tres deidades, ni se debe rebajar la dignidad y suprema grandeza del Señor empleando la expresión criatura. Sino que hay que creer en Dios, el Padre, señor absoluto, y en Cristo Jesús su hijo, y en el Espíritu Santo. (Es necesario, además creer) que la Palabra (*Logos*) está unida con el Dios de todas las cosas. Porque él (la Palabra) dice: Yo y el Padre somos uno (*Io.* 10, 30), y Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí (*Io.* 14, 10). De esta manera queda garantizada tanto la divina Trinidad como la santa doctrina de la unidad (Monarquía)...»

3. El Concilio de Nicea (325) condenó la herejía de Arrio, el cual afirma que el Hijo es una criatura del Padre y expuso la doctrina ortodoxa (D. 54; NR. 829 y sigs.): «Creemos en un solo Dios, el Padre, el Todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles, y en el solo Señor Jesús Cristo, el hijo de Dios, engendrado como unigénito por el Padre, es decir, que procede de la esencia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, verdadero Dios de un verdadero Dios, engendrado, no creado, consubstancial con el Padre, por medio del cual ha sido creado todo lo que es, todo lo que hay en el cielo y en la tierra, que por amor al hombre y para realizar nuestra Salud ha descendido y se ha hecho carne y hombre, ha sufrido y ha resucitado el tercer día, ha subido a los cielos y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo. A los que afirman que ha habido un tiempo en que el Hijo de Dios no existía, y que no era nada antes de ser engendrado, y que ha sido hecho de la nada o de otra substancia o esencia, o que el Hijo de Dios es mutable y puede cambiar, a esos les anatematiza la Iglesia apostólica y católica.»

4. La *confesión de fe de San Epifanio*, redactada en el año 374, aproximadamente, es una ampliación y explicación del símbolo niceno. Se expresa así (D. 13 y sigs.; NR. 832, 5): «Creemos en un solo Dios, Padre, el Todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles, y en el solo Señor Jesús Cristo, Hijo de Dios, engendrado por Dios Padre, unigénito, es decir, de la esencia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, verdadero Dios de verdadero Dios, no creado, consubstancial con el Padre, por medio del cual ha sido hecho lo que hay en el cielo y en la tierra, lo visible y lo invisible, que por amor al hombre y por nuestra Salud ha descendido y se

ha hecho carne, es decir, ha nacido perfectamente de la santa y siempre virgen María por obra del Espíritu Santo; que se ha hecho hombre, es decir, ha tomado totalmente la naturaleza humana, a saber, cuerpo, alma y espíritu, y todo lo que pertenece al ser humano, excepto al pecado sin que interviniese el semen de un hombre y no habitando en un hombre, por decirlo así, sino que ha elevado el cuerpo hasta sí mismo para constituir una santa unidad; no del mismo modo que inspiró a los profetas y habló y operó con ellos, sino que se ha hecho totalmente hombre. Porque la Palabra se ha hecho carne, sin sufrir cambio alguno y sin transformar su divinidad en naturaleza humana; sino que la ha unido con su santa y perfecta divinidad. Porque es un solo Señor Jesucristo y no dos; el mismo es Dios, el mismo es Señor, el mismo es Rey. Iidénticamente uno es el que ha sufrido en la carne y ha resucitado y ha ascendido a los cielos con su cuerpo, y está sentado en la gloria a la diestra del Padre y vendrá en gloria con el mismo cuerpo a juzgar a los vivos y a los muertos; y su Reino no terminará nunca. Creemos también en el Espíritu Santo, que ha hablado en la Ley, que ha hablado en los Apóstoles y que mora en los creyentes. Creemos en Él en el sentido de que es el Espíritu Santo, el Espíritu de Dios, el Espíritu perfecto, el Espíritu consolador, no creado, procediendo del Padre y recibido por el Hijo; en Él creemos... A los que afirman que ha habido un tiempo en el cual el Hijo o el Espíritu Santo no existían, o que han sido hechos de la nada, o de otra substancia o esencia, así como a los que afirman que el Hijo o el Espíritu Santo son mutables o están sometidos a cambio, a esos los anatematiza la Iglesia apostólica y católica, Madre vuestra y nuestra. Asimismo anatematizamos a los que no confiesan la Resurrección de los muertos, y también todas las herejías que no concuerdan con esta santa fe. Como quiera que vosotros, amados míos, y vuestros hijos creéis de esta manera, y como quiera que estáis dispuestos a cumplir los preceptos que de ello se deriven, espero yo que rogaréis por mí, para que todos participemos en la comunidad de esa fe, cumpliendo fielmente los preceptos. Rogad por nosotros, todos vosotros y todos los que confiesan esta fe y guardan los preceptos en Cristo Jesús, nuestro Señor, en quien y por quien sea alabado el Padre con el Espíritu Santo por toda la eternidad. Amén.»

5. El *símbolo niceno-constantinopolitano* (381) rechaza la herejía contra el Espíritu Santo (D. 86; NR. 831): «Creo en un solo Dios, el Padre, el Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todas las cosas visibles e invisibles. Y en un solo Señor, Jesucristo, hijo unigénito de Dios. Ha nacido del Padre antes de los tiempos: Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consubstancial con el Padre. Por Él ha sido creado todo. Por nosotros los hombres y por nuestra Salud ha descendido del cielo. Ha tomado carne por obra del Espíritu Santo en María, la virgen, y se ha hecho hombre. Ha sido crucificado bajo Poncio Pilatos, ha sufrido y ha sido enterrado. Ha resucitado el tercer día según lo había anunciado la Escritura. Ha subido a los cielos y está sentado a la diestra del Padre. Vendrá rodeado de gloria para juzgar a los vivos y a los muertos, y su Reino no terminará nunca. Creo en el Espíritu Santo, el Señor y donador de vida, el cual procede del Padre (y del Hijo). Es adorado y ensalzado junto con el Padre y el Hijo. Ha hablado por medio de los profetas...»

6. La Asamblea Eclesiástica celebrada en Roma bajo la presidencia del Papa Dámaso I (382) ha condenado también las doctrinas falsas sobre el Espíritu Santo (D. 59/82; NR. 129/43):

«1.—Anatematizamos a los que no confiesan con toda franqueza que Él (el Espíritu Santo) tiene con el Padre y el Hijo el mismo poder y la misma esencia.

2.—Asimismo anatematizamos a los que siguen el error de Sabelio, afirmando que el Padre y el Hijo son uno solo e idénticos.

3.—Anatematizamos a Arrio y a Eunonio, los cuales con la misma impiedad, bien que con otras palabras, afirman que el Hijo y el Espíritu Santo son criaturas...

10.—El que no confiesa que el Padre ha existido siempre y que el Hijo y el Espíritu Santo han existido siempre, es hereje.

11.—El que no confiesa que el Hijo ha nacido del Padre, es decir, de su esencia divina, se ha extraviado en la fe.

12.—El que no confiesa que el Hijo de Dios es verdadero Dios, Dios verdadero como su Padre, que es todopoderoso, lo sabe todo y es igual al Padre, se ha extraviado en la fe.

13.—El que afirma que Él (el Hijo) no estaba en el cielo y con el Padre en el tiempo de su estancia en la tierra y cuando peregrinaba en la carne, se ha extraviado en la fe...

16.—El que no confiesa que el Espíritu Santo, lo mismo que el Hijo, procede verdadera y realmente del Padre, de la esencia divina y que es verdadero Dios, se ha extraviado en la fe.

17.—El que no confiesa que el Espíritu Santo es Todopoderoso y lo sabe todo y está presente en todas partes, lo mismo que el Padre y el Hijo, se ha extraviado en la fe.

18.—El que afirma que el Espíritu Santo es una criatura o que ha sido creado por el Hijo, se ha extraviado en la fe.

19.—El que no confiesa que el Padre ha creado por medio del Hijo y del Espíritu Santo todo lo que es, es decir, lo visible y lo invisible, se ha extraviado en la fe.

20.—El que no confiesa que existe una sola divinidad, un solo poder, una sola majestad y una sola potencia, una sola gloria y un solo reinado, una sola voluntad y una sola verdad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, se ha extraviado en la fe.

21.—El que no confiesa la existencia de tres verdaderas personas, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que son iguales, viven siempre, lo abarcan todo, lo visible y lo invisible, son todopoderosas, jueces de todo, lo animan todo, crean todo lo que es y lo conservan todo, se ha extraviado en la fe.

22.—El que no confiesa que el Espíritu Santo debe ser adorado por toda la creación lo mismo que el Padre y el Hijo, se ha extraviado en la fe.

24.—El que con la expresión Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo piensa en una separación y los llama Dioses, y el que no dice que son un solo Dios, a causa de que hay una sola divinidad y un solo poder, los cuales según nuestra fe y conocimiento pertenecen al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, el que excluye al Hijo o al Espíritu Santo y cree que sólo el Padre puede ser llamado Dios, y el que cree en un solo Dios, entendido de esta manera, ése se ha extraviado en la fe y hasta es un judío. Porque la

expresión dioses ha sido atribuída por Dios, por favor, también a los Angeles y a todos los santos, mientras que con respecto al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo se nos ha enseñado y mandado que, debido a la divinidad única e idéntica, no debemos emplear la expresión dioses, sino la expresión Dios. Porque somos bautizados solamente en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, no en el nombre de los Arcángeles y Ángeles, como lo hacen los herejes o los judíos o los paganos en su obcecación. Esta es, pues, la Salud de los cristianos, que creamos en la Trinidad, a saber, en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, y que nos hagamos bautizar en su nombre, y que sin vacilaciones creamos que a ella pertenece la divinidad y el poder, la majestad y la esencia.»

7. El símbolo «atanasiano» no fué redactado por San Atanasio; fué escrito entre fines del siglo IV y fines del siglo VI, en lengua latina. Ha alcanzado gran prestigio a causa de la clara exposición del dogma de la Trinidad y de la doctrina de las dos naturalezas de Cristo. Hay quienes creen hoy que su autor ha sido San Ambrosio. Aquí reproducimos la parte relativa a la Trinidad:

«El que quiera salvarse, debe, ante todo, mantener la fe católica. El que no la mantiene en toda su totalidad y pureza incurrirá, sin duda alguna, en la condenación eterna. Ahora bien: la fe católica es la siguiente: Adoremos a un solo Dios en la Trinidad y a la Trinidad en la unidad, sin confundir las personas y sin dividir la esencia. Otra es la persona del Padre, otra la del Hijo, otra la del Espíritu Santo. Pero el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo constituyen una unidad, la misma gloria, la misma eterna majestad. Como es el Padre, así es el Hijo, así es el Espíritu Santo. El Padre no ha sido creado, el Hijo no ha sido creado, el Espíritu Santo no ha sido creado. El Padre es inmenso, el Hijo es inmenso, el Espíritu Santo es inmenso. Eterno es el Padre, eterno es el Hijo, eterno es el Espíritu Santo. No obstante, no hay tres Eternos, sino un solo Eterno; así como no hay tres Increados, sino un solo Increado, y no tres Inmensos, sino un solo Inmenso. Asimismo es todopoderoso el Padre, todopoderoso es el Hijo y todopoderoso es el Espíritu Santo; pero no hay tres Todopoderosos, sino un solo Todopoderoso. Así también el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios; pero no hay tres Dioses, sino un solo Dios. Así también el Padre es señor, el Hijo es señor y el Espíritu Santo es señor; pero no hay tres Señores, sino un solo Señor. Porque del mismo modo que según la verdad cristiana confesamos que cada una de las Personas es Dios y Señor, así también nos prohibe la fe católica admitir la existencia de tres Dioses o de tres Señores. El Padre no ha sido hecho por nadie, sino creado, ni ha sido engendrado. El Hijo ha sido engendrado sólo por el Padre, pero no ha sido hecho, ni ha sido creado. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y no ha sido hecho, ni creado, ni engendrado. Hay, pues, un solo Padre, y no tres Padres. Un solo Hijo, y no tres Hijos. Un solo Espíritu Santo y no tres Espíritus Santos. Y en esta Trinidad no hay nada que sea antes o más tarde, superior o inferior, sino que todas las tres Personas son igualmente eternas, igualmente grandes, de modo que, como ya dijimos antes, en las tres hay que venerar la unidad en la Trinidad y la Trinidad en la Unidad. El que quiera salvarse tiene que creer esto que hemos dicho sobre la santísima Trinidad...» (D. 39; NR. 836).

8. El Símbolo del undécimo Concilio de Toledo (675). Este símbolo fué leído en la sesión de apertura de un pequeño Concilio, al que asistieron sólo 17 obispos. Es una compilación formada a base de decretos doctrinales eclesiásticos de tiempos anteriores, emitidos por el cuarto y sexto Concilio de Toledo especialmente, y que contiene enseñanzas sacadas de las obras de San Agustín y de San Fulgencio de Ruspe y de otros escritores esclesiásticos. Expresa con claridad la fe de la Iglesia en lo que concierne a sus dos principales misterios: el de la Trinidad y el de la Encarnación (D. 275/81; NR. 144/54):

«Confesamos y creemos que la santa e inefable Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, un solo Dios, posee naturalmente una sola esencia, una sola naturaleza, una sola majestad y un solo poder.

Confesamos que el Padre no ha sido engendrado, no ha sido creado, sino que es ingénito. En efecto, Él mismo, de quien el Hijo ha recibido el nacimiento y el Espíritu Santo la procedencia, no se deriva de nadie. Padre de su esencia, en cuanto que de su esencia inefable, de modo inefable, engendra al Hijo, y le ha engendrado no distinto de como es El: Dios (ha engendrado) a Dios; luz, la luz. De Él se deriva toda la Paternidad en el cielo y en la tierra.

Confesamos también al Hijo, que ha nacido de la sustancia del Padre, sin comienzo, antes de los tiempos, y no obstante no ha sido creado. Porque el Padre no ha existido nunca sin el Hijo, y el Hijo no ha existido nunca sin el Padre. Y no obstante es el Padre del Hijo, así como el Hijo es del Padre. Porque el Padre no ha sido engendrado por el Hijo, sino que el Hijo ha sido engendrado por el Padre. El Hijo es, pues, Dios que procede del Padre; el Padre, por el contrario, es Dios, pero no procede del Hijo. Él es Padre del Hijo, pero no es Dios del Hijo: Éste, por el contrario, es Hijo del Padre y Dios del Padre. Pero el Hijo es igual al Padre en todo, porque su nacimiento no tuvo comienzo y no terminó nunca. Creemos también que tiene la misma esencia que el Padre; por eso se le llama también consubstancial (*homo-ousios*) con el Padre: porque *homos* significa en griego uno, y *ousia* significa esencia, y las dos palabras juntas significan de una sola esencia. Nuestra fe afirma lo siguiente: el Hijo no ha sido engendrado ni ha nacido de la nada o de otra cualquier esencia, sino del seno del Padre, es decir, de su esencia. El Padre es, pues, eterno y el Hijo es también eterno. Si ha sido siempre Padre, ha tenido siempre un Hijo, del cual era padre. Por eso confesamos que el Hijo ha sido engendrado sin comienzo por el Padre. Pero porque haya sido engendrado un hijo perfecto, sin disminuación ni partición, porque sólo a la divinidad la corresponde tener un hijo (esencialmente) igual. Este hijo lo es por naturaleza y no por adopción. Hay que creer también que el Padre no le ha engendrado ni voluntaria ni necesariamente. Porque en Dios no hay necesidad alguna, y la voluntad no precede a la sabiduría.

Creemos también que el Espíritu Santo, la tercera Persona de la Trinidad, es un solo y mismo Dios junto con Dios Padre y con el Hijo: de la misma esencia y de la misma naturaleza. Pero no ha sido creado ni engendrado, sino que procede de los dos y es Espíritu de los dos. Según nuestra fe, el Espíritu Santo no es ni inengendrado ni engendrado. Porque si decimos que es inengendrado admitiríamos la existencia de dos Padres. Si dijésemos que es engendrado admitiríamos la existencia de dos Hijos. Tam-

poco se dice que es Espíritu del Padre, sino Espíritu del Padre y del Hijo, simultáneamente. Porque no procede del Padre hacia el Hijo, y no procede del Hijo para santificar la Creación, sino que procede simultáneamente de los dos, puesto que debe ser considerado como el amor o la santidad de ambos. Creemos, pues, que este Espíritu Santo es enviado por los dos, lo mismo que el Hijo es enviado por el Padre. Pero no por eso es inferior al Padre y al Hijo, por ejemplo, en el mismo sentido en que el Hijo afirma que es inferior al Padre y al Espíritu Santo por haber tomado carne.

Esta es la exposición sobre la Trinidad, de la cual se debe afirmar y confesar creyentemente que es trina y no triple. Tampoco sería una expresión adecuada afirmar: en el Dios único está la Trinidad, sino que hay que decir: el Dios uno es la Trinidad. En los nombres de las Personas, los cuales expresan una relación, el Padre es puesto en relación con el Hijo, el Hijo, con el Padre, el Espíritu Santo con los dos. Puesto que las tres Personas significan relaciones, creemos en la existencia de *una sola* naturaleza o de *una sola* esencia.

Aunque confesamos tres personas, no confesamos tres esencias, sino una sola esencia y tres personas. Pues, en efecto, en tanto que el Padre es padre no está en relación consigo mismo, sino con el Hijo. Y en tanto que el Hijo es hijo, no está en relación consigo mismo, sino con el Padre. Del mismo modo, el Espíritu Santo no está en relación consigo mismo, sino con el Padre y el Hijo (a saber): en tanto que se dice de Él que es el Espíritu del Padre y del Hijo. (Pero) cuando decimos Dios no expresamos la relación con un tercero, como la del Padre con el Hijo, o como la del Hijo con el Padre o como la del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. Dios se dice de Él mismo. Porque cuando se nos pregunta qué son cada una de las Personas tenemos que contestar que cada una de ellas es Dios. Tanto del Padre, como del Hijo y del Espíritu Santo decimos que es Dios, a saber, cada uno de ellos. No obstante, no son tres Dioses, sino un solo Dios. Del mismo modo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, cada uno de por sí, son todopoderosos; pero por eso no confesamos tres Todopoderosos, sino un solo Todopoderoso, del mismo modo que confesamos la existencia de una sola Luz y de un solo Oirgen. Es preciso, pues, confesar y creer que cada una de las Personas es de por sí perfectamente Dios y que todas las tres Persona juntas son un Dios. La tres poseen la única o indivisible e idéntica Divinidad, Majestad o Poder, que no disminuyen ni aumentan en todas las tres Personas. Porque no disminuye cuando decimos de cada una de las personas de por sí que es Dios, y no aumenta cuando afirmamos que todas las tres Personas juntas son Dios.

Esta santa Trinidad, que es el Dios verdadero y único, no prescinde del número, pero tampoco la abarca el número. En la relación de las Personas aparece visible el número. Pero en la esencia divina no hay nada numerable. Sólo en cuanto que están en relación las unas con las otras hacen alusión al número. Pero no hay en ellas número alguno si se tiene en cuenta aquello por lo cual se refieren a sí mismas. Porque a esta santa Trinidad

la corresponde un nombre con respecto a la naturaleza, en la cual no se puede aplicar en plural a las tres Personas. Nosotros creemos que por eso se dice en la Sagrada Escritura: Grande es nuestro Dios, grande es su poder y no hay número alguno que pueda abarcar su sabiduría (*Ps.* 146, 5).

No obstante haber dicho que estas tres Personas son un solo Dios, no se puede afirmar que el Padre sea el mismo que el Hijo, o que el Hijo sea el mismo que el Padre, o que el Espíritu Santo sea el Padre o el Hijo.

En efecto, no es el Padre el mismo que el Hijo, no es el Hijo el mismo que el Padre, y tampoco es el Espíritu Santo el mismo que el Padre o el Hijo, bien que en realidad el Padre es lo mismo que el Hijo, el Hijo lo mismo que el Padre, el Padre y el Hijo lo mismo que el Espíritu Santo: que el Hijo, nos referimos a la diversidad de Personas. Pero cuando decimos que el Padre es el mismo que el Hijo, el Hijo lo mismo que el Padre, el Espíritu Santo lo mismo que el Padre y el Hijo, entonces nuestra afirmación se refiere con toda claridad a la naturaleza, en virtud de la cual cada uno de ellos es Dios, o a la esencia, porque en lo que se refiere a la esencia constituyen una unidad. Porque nosotros distinguimos tres Personas, pero no dividimos la Divinidad.

Por consiguiente, conocemos la Trinidad en la diferencia de las Personas. Confesamos la unidad a causa de la naturaleza o esencia. Estos tres son uno, a saber, en lo que se refiere a la naturaleza no a la persona.

Sin embargo, no se debe pensar que podemos separar (las unas de las otras) estas tres Personas. Porque según lo que enseña nuestra fe ninguna de las tres ha sido o ha operado algo antes que las otras, ni después de las otras, ni sin las otras. Porque son inseparables en su ser y en su obrar. En efecto, nosotros creemos que entre la generación del Padre, el nacimiento del Hijo y la procedencia del Espíritu Santo no ha mediado espacio de tiempo alguno durante el cual el engendrador existiese antes que el engendrado, o el engendrador sin el engendrado, o el Espíritu Santo en su procedencia, más tarde que el Padre y el Hijo. Por eso confesamos y creemos que esta santa Trinidad es indivisible e impermiscua. Según la doctrina de nuestros antecesores, hablamos de estas tres Personas para que sean conocidas como tales, no para que sean separadas. Tengamos presente lo que dice la Sagrada Escritura de la Sabiduría: Ella es el resplandor de la Luz eterna (*Ps.* 7, 26). Del mismo modo que observamos que el resplandor va ligado indisolublemente con la luz, así también confesamos que el Hijo no puede ser separado del Padre. Nosotros no confundimos estas tres Personas, las cuales poseen una sola e indivisible naturaleza; pero por eso decimos que son separables. La misma Trinidad se ha dignado mostrárnoslo con toda claridad. Precisamente por medio de los nombres con los cuales, según su deseo habían de ser conocidas particularmente las Personas, ha cuidado de que la una (Persona) no pueda ser comprendida sin la otra. Porque no podemos comprender al Padre sin el Hijo, y el Hijo no existe sin el Padre. La relación incluída ya en la denominación de las Personas nos prohibe de por sí la separación de las Personas. Bien que no las nombre (todas) juntas, alude, no obstante a (todas) ellas. Nadie puede oír una de estas palabras sin pensar necesariamente también las otras.

A pesar que estos tres son uno y esta unidad es tres, cada una de las Personas conserva su peculiaridad. Al Padre le corresponde la eternidad sin nacimiento, al Hijo le corresponde la eternidad con nacimiento, al Es-

píritu Santo le corresponde la procedencia sin nacimientos con eternidad...» (Véase A. Michel, *Toledo*, en *Dict de théol. cath.*, XV, 1176/1208.)

9. El cuarto Concilio general lateranense (1215) expuso, sobre todo contra Joaquín de Fiore (1130-1191), la identidad de las Personas divinas con la esencia divina:

«Creemos firmemente y confesamos con corazón sincero que hay un solo Dios, verdadero, eterno, inconmensurable e inmutable, incomprensible todopoderoso e inefable: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: tres Personas, pero una sola esencia. Substancia y naturaleza absolutamente simple: el Padre (es) de nadie, el Hijo del Padre, y el Espíritu Santo, de los dos al mismo tiempo: sin comienzo, sempiternamente y sin fin engendra el Padre, es engendrado el Hijo, procede el Espíritu Santo: consustanciales e igualmente perfectos, igualmente poderosos, igualmente eternos. Origen único de todas las cosas... Con la aprobación de la santa asamblea eclesiástica, creemos y confesamos con Pedro Lombardo que existe una esencia suprema, incomprensible e inefable, la cual es realmente Padre, Hijo y Espíritu Santo: al mismo tiempo tres personas y cada una de ellas persona, y por eso hay en Dios trinidad y no cuaternidad. Porque cada una de las tres Personas es aquel ser, es decir, aquella sustancia, esencia o naturaleza divina. Él sólo es el origen de todas las cosas; fuera de Él no existe nada. Aquel ser no es engendrante, o engendrado o procedente, sino que es! Padre el que crea, el Hijo quien es engendrado, el Espíritu Santo el que procede. De esta manera se mantiene la diversidad de personas y la unidad de la naturaleza. Bien que el Padre sea diferente, diferente el Hijo, diferente el Espíritu Santo, no hay algo otro, sino que lo que es el Padre, eso mismo es el Hijo y el Espíritu Santo; de esta manera confesemos que son consubstanciales según la fe ortodoxa y católica. Porque el Padre, al engendrar desde toda la eternidad al Hijo, le ha dado su esencia, según el propio testimonio: Lo que me ha dado mi Padre es mejor que todo (*Io.* 10, 29). No se puede afirmar que le ha dado (solamente) una parte de su esencia, reservándose para sí otra parte; porque la esencia del Padre es indivisible, puesto que es totalmente simple. Tampoco se puede decir que el Padre al engendrar ha transmitido su ser al Hijo, como si se lo hubiera dado el Hijo de tal modo que no lo hubiese conservado para sí mismo; porque si no, hubiese dejado de ser un ser. No hay, pues, duda alguna de que el Hijo recibe en el nacimiento, sin coartación alguna, todo el ser del Padre, y de que el Padre y el Hijo son consustanciales. Por consiguiente, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que procede de ambos, son consustanciales. Si bien la (eterna) Verdad pide al Padre para sus fieles: Quiero que sean uno en nosotros, lo mismo que nosotros somos también uno (*Io.* 17, 22), la palabra «uno» aplicada a los fieles se toma en el sentido de que con ella se designa la unidad de vida en la Gracia, aplicada a las Personas significa la identidad de naturaleza. De este modo, la misma Verdad dice en otro lugar: Sed perfectos, como vuestro padre celestial es perfecto (*Mt.* 5, 48), como si quisiera decir con más claridad: Sed perfectos en la perfección de la Gracia, lo mismo que vuestro padre celestial es perfecto en la perfección de la naturaleza, cada uno a su manera. Porque con respecto al Creador y a la criatura no se puede afirmar semejanza alguna que no implicase en sí misma una mayor desemejanza...» (D. 428; NR. 455 y sigs.).

10. También el Concilio de Lión (1274) estableció un símbolo en el cual se define la doctrina eclesiástica sobre la Trinidad. El Concilio había sido convocado para restablecer la unión entre la Iglesia católica y las iglesias orientales separadas. El Papa Clemente IV presentó en 1267 al emperador Miguel Paleólogo una profesión de fe que había de constituir la base de la unión. El Emperador manifestó que estaba dispuesto a adoptar la fórmula propuesta por el Papa. En el Concilio, los embajadores del Emperador romano-oriental se comprometieron a aceptar esta fórmula. La primera parte de la profesión de fe contiene, con algunas variantes, el texto que el Papa León IX había enviado a Pedro de Antioquía, antes de la separación del Oriente, y los elementos principales de ese texto remontan hasta el siglo v. La parte relativa a la Trinidad tiene el siguiente tenor: «Creemos en la Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: en un solo Dios todopoderoso. (Creemos) que en la Trinidad la divinidad entera tiene el mismo ser, la misma sustancia, la misma eternidad y la misma omnipotencia. Que tiene una sola voluntad, una sola potencia y un solo poderío. Que es el Creador de todas las criaturas. De ella se deriva todo, todo está en ella, lo que existe en el cielo y sobre la tierra, lo visible y lo invisible, lo corporal y lo espiritual. Creemos también que cada una de las Personas es en la Trinidad un solo Dios verdadero, completo y perfecto.

»Creemos también en el Hijo de Dios mismo, en la Palabra de Dios, que ha sido engendrado por el Padre desde la eternidad, de igual esencia, de igual omnipotencia, igual al Padre totalmente en cuanto a la Divinidad. En el tiempo ha sido engendrado por obra del Espíritu Santo y de la siempre virgen María con un alma dotada de razón. De este modo tiene dos nacimientos: uno eterno (en que nace) del Padre; otro temporal (en que nace) de la Madre. Es verdadero Dios y hombre verdadero, real y perfecto en las dos naturalezas. No es un Hijo adoptado, ni aparente, sino el Hijo único de Dios; existe en dos naturalezas y por dos naturalezas, es decir, en la divina y en la humana, siendo una sola persona. En cuanto a su Divinidad es inmortal y no puede padecer; en cuanto a su Humanidad, ha sufrido dolores por nuestra redención con sufrimientos reales y corporales, murió y fué enterrado. Descendió a los infiernos, y el tercer día resucitó de entre los muertos con una verdadera resurrección de la carne. El cuadragésimo día después de su resurrección subió a los cielos con la carne de su resurrección y con su alma, y allí está sentado a la diestra de Dios,

del Padre. Desde allí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos para recompensar a cada uno según sus obras, según que hayan sido buenas o malas.

»Creemos también en el Espíritu Santo, el cual es Dios completo, perfecto y verdadero, que procede del Padre y del Hijo y que es igual al Padre y al Hijo en cuanto a la sustancia, la omnipotencia y la eternidad. Creemos que esta santa Trinidad no constituye tres Dioses, sino un solo Dios, omnipotente, eterno, invisible e inmutable» (D. 461 y sig.; NR. 838-840).

El Papa Urbano VI propuso esta fórmula, el 1.º de agosto de 1365, a los griegos que acababan de volver al seno de la Iglesia católica.

(Más tarde reproduciremos la doctrina antepuesta por el Concilio a la fórmula de fe enviada al Emperador sobre la venida del Espíritu Santo.)

11. El *Concilio general de Florencia*, convocado para restablecer la unión del Oriente con Roma, propuso a los Jacobitas, fieles de la iglesia de Siria, una doctrina a base de la cual volvieron a unirse con Roma. El texto relativo a la Trinidad tiene el siguiente tenor:

«Siguiendo la voz de nuestro Señor y Redentor, confiesa y proclama la santísima Iglesia Romana su fe firme en un solo Dios, verdadero, todopoderoso, inmutable y eterno, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que es uno en la esencia y trino en las personas. El Padre no ha sido engendrado, el Hijo ha sido engendrado por el Padre, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. El Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo. El Hijo no es el Padre ni el Espíritu Santo. El Espíritu Santo no es el Padre ni el Hijo. Sino que el Padre es sólo el Padre, el Hijo sólo el Hijo, y el Espíritu Santo sólo es Espíritu Santo. Sólo el Padre ha engendrado de su substancia al Hijo, sólo el Hijo ha sido engendrado por el Padre, sólo el Espíritu Santo procede al mismo tiempo del Padre y del Hijo. Estas tres Personas son un solo Dios, y no tres dioses. Porque estas tres Personas poseen una sola substancia, una sola esencia, una sola naturaleza, una sola divinidad, una sola inconmensurabilidad, una sola eternidad, y todo es (en ellas) único, excepto en los casos en que las relaciones se dirigen de uno a otro en dirección contraria. A causa de esta unidad el Padre está totalmente en el Hijo, totalmente en el Espíritu Santo; el Hijo está totalmente en el Padre, totalmente en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está totalmente en el Padre totalmente en el Hijo. En cuanto a la eternidad, ninguno es anterior al otro; en cuanto a la grandeza, ninguno es superior al otro ni el uno excede al otro en poder. Porque eternamente y sin comienzo el Hijo tiene su origen en el Padre, y eternamente y sin comienzo el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (San Fulgencio). Lo que el Padre es y tiene no lo ha recibido de nadie, sino que lo tiene de por sí, es un origen sin origen. Lo que Dios es y tiene lo ha recibido del Padre: es origen derivado del origen. Lo que el Espíritu Santo y el Hijo no son dos orígenes del Espíritu Santo, sino que son un solo origen. Así como el Padre, el Hijo y el

Espíritu Santo no son tres orígenes de la Creación, sino un solo origen» (D. 703 y sigs.; NR. 157/162).

(Antes ya, es decir, el 6 de julio de 1439, el Concilio había propuesto a los «griegos» una doctrina sobre el modo según el cual el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. La reproduciremos más tarde.)

12. En el año 1555 el Papa Pablo IV condenó entre otras cosas los errores trinitarios de los socinianos (D. 993); en 1857 el Papa Pío IX condenó los errores trinitarios del teólogo vienés Anthon Günther (D. 1.665).

§ 44

La realidad de la Trinidad de Dios en la Escritura

Observación preliminar.—Cuando se trata de mostrar en la Escritura la automanifestación trinitaria de Dios, conviene partir de la persona de Cristo. Esta persona ocupa el centro en los escritos del Nuevo Testamento (véase la Cristología). Ahora bien: Cristo se presenta ante nosotros como dotado de carácter divino, como idéntico con el Padre y al mismo tiempo como distinto de él. En la fe, entregándonos personalmente a Cristo, pronunciamos nuestro «sí» frente a este autotestimonio. El hecho de que Cristo es Dios, siendo, no obstante, distinto del Padre, demuestra que Dios existe dos veces como tal, pero de diferente manera. Los otros acontecimientos en torno a Cristo, así como su anunciación expresa y su transmisión, respectivamente, continuación por los Apóstoles, ensancha la dualidad para convertirla en Trinidad. Recordemos aquí de nuevo que la Escritura revela y testifica menos el estado de la cuestión sobre la Trinidad divina que la actividad redentora de las tres Personas divinas. Precisamente la Revelación de la Trinidad divina es una ineludible llamada de Dios, por medio de la cual nos incita a que le amemos y adoremos a causa de su Gloria y a que entremos en ella.

I. El Antiguo Testamento, como sabemos, *prepara la venida de Cristo* y es como una sombra de lo venidero (*I Cor.* 10, 11; *Gál.* 3, 24; *Heb.* 10, 1 (véase 1 y 8); habrá que tener en cuenta dos cosas: en primer lugar, que el Antiguo Testamento alude a Cristo; en segundo lugar, que ese Testamento no describe a Cristo con toda claridad, que, por consiguiente, contiene alusiones a una multiplicidad de Dios, sin ponerla claramente al descubierto.

En la Revelación del Antiguo Testamento la fe en un solo Dios ocupa un puesto tan destacado que en ella apenas si queda lugar para la fe en la Trinidad. A causa del politeísmo de los pueblos circundantes fué necesario, en primer lugar, hacer triunfar y mantener viva entre los fieles del Antiguo Testamento la fe en la unicidad de Dios. No obstante, es permitido conjeturar que la Revelación de una verdad tan fundamental como lo es la Trinidad personal divina no ha podido quedar sin preparación en el Antiguo Testamento. Efectivamente, encontramos textos tales que nosotros, iluminados por la Revelación neotestamentaria y mirando hacia atrás desde ella, podemos y debemos considerar como alusiones a la Trinidad y como preparación de su Revelación en la Nueva Alianza, aunque los fieles del Antiguo Testamento no pudiesen comprender su último y profundo sentido. La preparación en la Antigua Alianza de la Revelación neotestamentaria relativa a la Trinidad no quiere decir necesariamente que encontremos en el testimonio de la automanifestación divina precristiana—es decir, en la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento—textos que hablen de la Trinidad, al menos oscuramente. Esta forma de preparación *es posible. No obstante, la Revelación neotestamentaria* de la Trinidad se hallará suficientemente preparada con tal que hallemos en el Antiguo Testamento, aunque no sea más que un anteproyecto, «tipos» de lo futuro, exposiciones simbólicas de la Revelación de Cristo.

1. Los Santos Padres consideran con frecuencia, como alusión a la Trinidad, el hecho de que Dios habla en plural en el *Génesis* (*Gen.* 1, 26; 3, 22; 11, 7). No obstante, este plural se explica hoy gramaticalmente, en cuanto que el plural de la palabra Elohim (la cual realmente, a pesar de su plural meramente formal, designa al Dios uno, al Dios que encierra en sí la plenitud de todo lo divino: *pluralis maiestaticus*), exige con necesidad lógica y lingüística el plural del predicado.

2. Los Santos Padres preniceno consideraron como Revelación de la multipersonalidad de Dios las apariciones de Dios en el Antiguo Testamento, en las cuales interviene el mensajero de Dios—el Angel de Yahvé—llamado también Yahvé, siendo; por consiguiente, distinto de Yahvé y al mismo tiempo idéntico con él. En tales casos el «Angel de Yahvé» es, por regla general, considerado como el Logos. El Logos habrá podido aparecerse a los

hombres, mientras que el Padre habrá permanecido en su invisibilidad total. En la lucha contra el abuso de esta interpretación por parte de los arrianos (el hecho de que el Logos pudo aparecer y el Padre no, demostraría que el Padre es superior al Hijo), algunos Santos Padres se abstuvieron de servirse de ella. Según San Agustín, Dios, y para decirlo con más precisión, el Dios tripersonal, se sirvió de los ángeles para manifestar su presencia. Es cierto que en todo caso se trataba de manifestar la presencia especial de una Persona divina, pero nosotros no podemos constatar de ordinario cuál de las Personas habrá aparecido de modo especial.

De ahí se deduce que en la época de los Santos Padres la expresión «Angel de Yahvé» es interpretada de diferente manera. Este Angel se presenta como mensajero de Dios, bondadoso y dispuesto a ayudar; más aún: como auxilio y misericordia graciosa de Dios personificados. En numerosos pasajes (*Gen.* 16, 7 y sigs.; 21, 17 y sigs.; 22, 11 y sigs.; 31, 11 y sigs.; *Ex.* 3, 2 y siguientes.; 2, 1 y sigs.) aparece como persona que habla, y obra unas veces Dios, otras veces el Angel de Dios. Quizá se podría afirmar lo siguiente: Con la expresión «Angel de Dios» es designado Dios mismo en tanto que interviene en la Historia humana, de tal modo que el hombre puede experimentar su cercanía (véase *Wörterbuch zum N. T.* I, 76, edit. por Kittel). En este caso la expresión en cuestión no es una alusión directa a una multiplicidad personal en Dios.

3. El creyente iluminado por el Nuevo Testamento puede descubrir en *tres ideas* del Antiguo Testamento alusiones que sobrepasan el monoteísmo de la Antigua Alianza y se refieren a la Trinidad de Dios: en las ideas de Espíritu, de Sabiduría y de Mesías.

a) Al Espíritu se le describe como fuerza divina creadora, o más bien como si fuera Dios mismo en tanto que obra en el hombre y en el Universo, en la Historia y en la Naturaleza. Como quiera que la fuerza divina se manifiesta especialmente en la producción y conservación de la vida, el Espíritu es considerado como origen de la vida (*Gen.* 1, 2; 2, 7; 6, 3; *Ps.* 104, 29 y sigs.; 33, 6; 146, 4; *Iob.* 2, 10; *Ez.* 37, 7-10; 2 *Mc.* 7, 23). (En el Nuevo Testamento el Espíritu de tal modo descrito ya no sólo será origen de la vida natural, sino también de la vida sobrenatural; *Io.* 3, 8.) El Espíritu de Dios es el que gobierna y opera poderosamente en la Historia (*Ex.* 33, 14-17; *Ps.* 68). Es Él quien especialmente

ilumina y dirige a los portadores de la Revelación, a José, Abraham, Moisés, Gedeón, etc. (*Gen.* 41, 38; *Núm.* 11, 17; *Ex.* 31, 1-5; *Iud.* 6, 34; 14, 6), y el que ilumina a los profetas y les impulsa a hablar y obrar (*I Sam.* 10, 6; 16, 14; *III Reg.* 17, 19; 22, 22 y sigs.; *Miq.* 2, 7; 3, 8; *Os.* 9, 7; *Ez.* 2, 2; 3, 12 y sigs.; 8, 3; 11, 1 y sigs.).

Mientras que en tales pasajes el Espíritu aparece solamente como dispensador de los dones concedidos a los particulares, se dice de Él en otros lugares que es el origen de la santificación de todos los creyentes (*Ps.* 51, 12 y sigs.; 143, 10). Él transforma los corazones (*Ez.* 36, 26-28). Unas veces se dice de Él que es un principio que opera en los hombres desde afuera, otras veces aparece como un principio que opera en el hombre, ya sea transitoriamente, ya sea de un modo permanentemente activo. En algunos pasajes se le pone en relación con el Mesías (*Is.* 32, 15-18; 41, 1 y siguientes; 42, 1 y sigs.; 61, 1). En el Reino mesiánico, sus dones pasarán a ser posesión general (*Ez.* 11, 19; 36, 26; 37, 12; 39, 29; *Ier.* 31, 33; *Is.* 35, 5-10; *Ioel* 2, 28 y sigs.; *Zac.* 12, 10).

Tenemos, pues, que en el Antiguo Testamento el Espíritu aparece como poder creador, mediante el cual Dios obra operaciones de vida, de redención y santidad. Lo inesperado, lo misterioso, lo inescrutable, lo que sobrepasa toda medida de la actividad humana es un signo de su intervención. Y, sin embargo, es él el que hace posible la existencia de iniciativas, de palabras y obras humanas. Él toma posesión del ser humano de tal modo que el hombre se vuelve hacia sí mismo, penetra en su interior y al mismo tiempo le transporta a la esfera de Dios. El Espíritu patentiza al hombre su propia interioridad; más aún, crea en él un recinto interno nuevo, el recinto de lo divino, y le introduce dentro de él (véase R. Guardini, *Aus der biblischen Gotteslehre*, en *Schildgenossen*, 18. 15, 1939).

El creyente del Antiguo Testamento no ha considerado como Persona divina independiente al Espíritu de tal modo descrito. Para ese creyente, el Espíritu era más bien el Dios vivo considerado bajo el aspecto de su actividad en el mundo, en tanto que forma y gobierna autoritativamente y con absoluta plenipotencia la Naturaleza y la Historia. No obstante, en la luz de la Revelación neotestamentaria pueden considerarse como alusiones a la tercera Persona divina los pasajes en que la Escritura habla del Espíritu de Dios. Así, la Iglesia reza también, por ejemplo, los Salmos 68 y 104 en la liturgia de la fiesta de Pentecostés.

b) A partir del libro de Job, la Sabiduría aparece con creciente claridad como Persona (*Iob* 28, 12-28). El libro de los Proverbios describe cómo la Sabiduría se halla en las alturas, por encima de la calle, sobre las puertas de la ciudad por donde los hombres entran y salen, o en los lugares donde se cruzan los caminos, y desde allí llama a los hombres, les invita a su morada, donde les ha preparado un banquete y donde les colma de bienes valiosos (*Prov.* 8 y 9). La Sabiduría dice de sí misma (8, 22-31): «Desde la eternidad fué constituída; desde los orígenes, antes que la tierra fuese, antes que los abismos fuí engendrada yo; antes que fuesen las fuentes de abundantes aguas, antes que los montes fuesen cimentados, antes que los collados, fuí yo concebida. Antes que hiciese la tierra, ni los campos, ni el polvo primero de la tierra. Cuando fundó los cielos, allí estaba yo; cuando puso una bóveda sobre la faz del abismo, cuando daba consistencia al cielo en lo alto, cuando daba fuerza a las fuentes del abismo, cuando fijó sus términos al mar para que las aguas no traspasasen sus linderos, cuando echó los cimientos de la tierra, estaba yo con Él, siendo siempre el objeto de sus delicias, solazándome ante Él en todo tiempo, recreándome en el orbe de la tierra, siendo mis complacencias los hijos de los hombres.» No obstante, el que cree que este pasaje es más que pura descripción poética, se sentirá extrañado al ver que en el cap. 9, 13 se dice de la locura que también ella está sentada ante la puerta de su casa e invita a los transeúntes. El libro de Jesús Sirac (24, 3-22) describe con colores todavía más vivos a la Sabiduría como persona. En el libro de la *Sabiduría* se dice de ella que es un resplandor de la luz divina, espejo inmaculado de la actividad de Dios e imagen de su bondad, un hálito de la fuerza divina y purísima emanación del Omnipotente. Por eso no puede nunca mancharla ninguna impureza (*Sap.* 7, 25 y sigs.). Estas descripciones de la Sabiduría por sí solas no permiten decidir la cuestión de si se trata de una mera ficción poética o de alusiones a un ser considerado como realmente personal. No obstante, nosotros, iluminados por la luz de la Revelación del Nuevo Testamento, podemos afirmar que las descripciones en cuestión se refieren al Logos, a la Fuerza y Sabiduría personal de Dios. Pero si se afirma que San Pablo ha presentado una interpretación auténtica de los textos en que el Antiguo Testamento habla de la Sabiduría, habrá que decir que el sentido literal y el contexto de los correspondientes textos paulinos no muestran directamente que San Pablo considere como alusión a la divinidad de Cristo los

pasajes correspondientes del Antiguo Testamento (*I Cor.* 1, 24; *Col.* 1, 15; *Hebr.* 1, 3).

También la expresión *Palabra de Dios*, que aparece en muchos textos del Antiguo Testamento, prepara la Revelación del Hijo de Dios. Significa tanto la actividad de Dios como el origen o el mediador de su actividad (*Gen.* 1, 3; *Ps.* 33, 9; 107, 20; *Is.* 25, 10 y sigs.; *Eccl.* 42, 15; 43, 26; *Sap.* 9, 1; 18, 14). Dios habla con el hombre por medio de la Creación, y Dios crea cuando habla. La Palabra de Dios comunica al mundo la existencia, y esa misma Palabra conserva al mundo en la existencia y conduce al hombre a sus destinos. La Palabra de Dios es juez y tribunal del hombre. Dios mismo dice de su Palabra (*Is.* 55, 10-11):

«Así como la lluvia y la nieve descienden del cielo y allá no vuelven, sino que empapan la tierra y la fecundan y hacen germinar, de suerte que otorgan sementera al sembrador y pan al que come, tal será la palabra que ha salido de mi boca: no tornará a mí de vacío, sin que haya producido lo que yo quería y llevado a efecto felizmente aquello para lo que la envié.»

El libro de la Sabiduría describe (18, 14-18) de qué modo se convierte en juicio divino la Palabra de Dios que conserva al mundo en la existencia (*Ps.* 118, 91; *Eccl.* 43, 26), que da forma a la Historia y la impulsa en el tiempo hacia adelante:

«Y fué así que, mientras un profundo silencio lo envolvía todo y llegaba la noche a la mitad en su veloz carrera, tu omnipotente palabra desde los cielos, dejando el trono real, se lanzó guerrero inexorable, en medio de aquella tierra de exterminio; trayendo, como espada aguda, tu edicto terminante, y una vez allí, llenólo todo de mortandad, y a la vez tocaba el cielo y ponía sus pies sobre la tierra. Entonces súbitamente los conturbaron fantasías de horribles pesadillas y les sobrecogieron terrores nunca imaginados; y tendidos quien aquí, quien allá, medio muertos, declaraban por qué causa morían.»

c) Del Mesías, por medio del cual Yahvé salva a su pueblo, se dice que es hijo de David, el hijo del Hombre, el siervo de Dios; pero ese mismo Mesías es también el Señor, Hijo de Dios, el Dios que está con nosotros (*Ps.* 2, 7; *Is.* 7, 14; 8, 8 y sigs.; 9, 5; *Mich.* 5, 1; *Deut.* 7, 13 y sigs.). Conviene observar, no obstante, que no aparece con toda claridad si el Mesías es idéntico con el Dios que se revela en el Antiguo Testamento, es decir, si el Mesías es Dios o distinto de Dios.

II. 1. En lo que concierne al Nuevo Testamento vamos a es-

tudiar en primer lugar la doctrina trinitaria de los Sinópticos y de los Hechos de los Apóstoles.

a) En primer lugar vamos a citar los textos que dan testimonio de la pluralidad de Personas. La escena de la Anunciación (*Lc.* 1, 35) testifica la existencia de dos personas, aunque no de la Trinidad divina. El Supremo, cuya «Fuerza» cubrirá a María, y el Hijo de Dios que va a nacer de ella son seguramente dos Personas. Si la expresión «Espíritu Santo» (sin artículo) significa una tercera Persona divina, tiene varias respuestas, pero debe negarse. Las palabras quieren decir que la misma fuerza creadora de Dios vendrá sobre María (*Ps.* 104-105, 30).

Después del bautismo de Jesús tiene lugar una real Revelación de la Trinidad (*Mt.* 3, 13-17; *Mc.* 1, 9-11; *Lc.* 3, 21 y sigs.; *Io.* 1, 32-34). En esta escena intervienen Jesús, el cual es bautizado; el Padre, cuya voz resuena en el cielo, y el Espíritu Santo, que desciende sobre Jesús bajo la forma de paloma. Lo que sucedió en el bautismo de Jesús es un modelo de lo que sucede en el bautismo cristiano. Según lo ordenó Cristo, este bautismo ha de verificarse en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (*Mt.* 28, 19 y sigs.; véase el tratado sobre el Bautismo). Padre, Hijo y Espíritu son la fuente de la vida que comunica el bautismo. Ellos son la realidad con la cual queda ligado el bautizado, la realidad hacia la cual tiene que tender éste en la Fe y la Esperanza. Como quiera que Padre, Hijo y Espíritu se hallan unidos por medio de un doble «y», siendo descritos, por lo tanto, como seres del mismo rango ontológico, con la personalidad del Padre y del Hijo, que están fuera de toda duda, queda garantizada la personalidad del Espíritu Santo. No se puede afirmar que se trata de una ulterior intercalación de las palabras «Padre, Hijo y Espíritu Santo», puesto que el texto trinitario se halla en todos los manuscritos y traducciones, y es citado desde el principio. San Eusebio cita en una ocasión otra fórmula, pero su testimonio no se puede considerar como contraprueba. Según *Lc.* 24, 49, el Resucitado dice a los Discípulos: «Y he aquí que Yo envío la promesa de mi Padre; y vosotros permaneced quietos en la ciudad hasta que seáis revestidos de fortaleza desde lo alto.» En los Hechos de los Apóstoles son testimonio de la Trinidad personal de Dios los textos siguientes: 2, 32 y sigs.; 2, 38 y sigs.; 5, 31 y sigs.; 7, 55 y sigs.; 10, 38; 11, 15-17.

b) *aa*). En la Cristología se expondrá más detalladamente

de qué modo en los Evangelios sinópticos el *Padre y el Hijo* aparecen como Personas divinas realmente distintas la una de la otra, siendo, no obstante, al mismo tiempo un solo Dios bajo la forma de existencias personales distintas.

bb) En lo que concierne al *Espíritu Santo*, es preciso observar que, según los Sinópticos, opera de diferentes maneras en los órganos de la Revelación y en Cristo mismo: *Mt.* 1, 18-20; 3, 11-16; 4, 1; 12, 18-28; 12, 31 y sigs.; 28, 19; *Mc.* 1, 8; 10, 12; 3, 29; 13, 11; *Lc.* 1, 15; 35, 41-67; 2, 26 y sigs.; 3, 29; 4, 1-14; 10, 21; 12, 10, etc. Cristo dice de Él (*Mt.* 12, 31 y sigs.): «Por eso os digo: Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero.» (En *Lc.* 12, 10 y *Mc.* 3, 29 y siguientes el maldecir injurias a Jesucristo es equiparado con el pecado contra el Espíritu Santo.) Este pasaje testifica con toda claridad la divinidad del Espíritu Santo. Es poco probable que los oyentes de Cristo percibiesen en sus palabras la afirmación del ser personal del Espíritu Santo. Las palabras en que Jesucristo habla expresamente del Espíritu Santo no iban dirigidas al gran público, sino a pequeño círculo de sus discípulos (*Lc.* 12, 11 y siguientes): «Cuando os conduzcan a las sinagogas, y ante los magistrados y autoridades, no os preocupéis cómo o con qué razones os defenderéis o qué diréis, porque el Espíritu Santo os enseñará en aquella hora lo que hay que decir.» A sus discípulos promete Cristo el envío del Espíritu Santo antes de su Ascensión (*Act.* 1, 8). Mientras que San Juan bautizaba sólo con agua, los Apóstoles deberían ser inmergidos en el Espíritu Santo dentro de pocos días. Gracias a la fuerza que comunica este Espíritu, habían de ser testigos del Señor en Jerusalén, en Judea, en Samaria y hasta en los últimos confines de la tierra. Efectivamente, el día de Pentecostés es enviado el Espíritu a toda la comunidad de cristianos reunidos en Jerusalén (*Act.* 2, 1-5). Desde entonces el Espíritu Santo dirige y gobierna la Iglesia. En todo lo que sucede es Él autor principal (5, 3; 9,32; 15, 28). Él elige a San Pablo para que predique entre los paganos (13, 2-4). Él es el director invisible de la actividad misionera de este Apóstol. Le saca de Asia y le envía a los campos de Europa (16, 6 y sigs.). Le predice que en el futuro le esperan los dolores y los miedos de la cautividad (20, 22 y sigs.; 21

10 y sigs.). Estando la Iglesia bajo la dirección del Espíritu Santo, la mentira de Ananías y Sáfira es un pecado contra el Espíritu Santo (5, 3-9). En Samaria (8, 14-17) y Efeso (19) tuvo lugar una forma especial de comunicación del Espíritu. Muy instructiva es sobre todo la narración relativa al acontecimiento de Efeso. San Pablo encontró allí discípulos de San Juan Bautista que no habían oído hablar del Espíritu Santo. San Pablo no sólo les anunció su existencia, sino que además les comunicó el Espíritu Santo por medio de la imposición de manos. Las Actas de los Apóstoles, continuando ideas del Antiguo Testamento, dicen del Espíritu Santo que es la fuerza de Dios, un don de Dios, la causa de la santificación (1, 8; 2, 17 y sigs.; 2, 38; 2, 4; 4, 8; 8, 39; 8, 15-19; 9, 17; 10, 44-47; 13, 9-52, etc.). Pero con frecuencia el Espíritu Santo presenta rasgos personales: opera en los que creen en Cristo, especialmente en los Apóstoles y en otros eminentes miembros de la comunidad (véase 4, 8-31; 6, 3; 7, 55; 8, 15-17 y sigs.; 9, 17; 10, 44 y sigs.; 11, 5-24; 13, 9; 19, 2; 6, 21). Él es el que ha inspirado la Escritura (1, 16; 4, 25; 7, 51; 28, 25). Para interpretar debidamente el conjunto de los textos, se puede decir que la palabra Pneuma tiene una significación múltiple. Designa tanto el Espíritu personal de Dios como el don impersonal de Dios. Unas veces predomina la primera significación y otras la segunda.

2. *a*) Hasta qué punto están determinadas trinitariamente la fe y la religiosidad de San Pablo, lo ponen de manifiesto las siguientes palabras, que dan testimonio de la Trinidad *en general* (*Eph.* 2, 18): «Pues por Él tenemos abierta la entrada entrambos en un mismo Espíritu al Padre.» Este texto, que contiene una descripción profunda de la existencia cristiana, puede ser considerado como la clave de la doctrina trinitaria de San Pablo. Sólo en Cristo nos unimos con Dios. Al ser incorporados a Cristo, somos unidos con Dios. Cristo transforma a los hombres mediante la intervención del Espíritu Santo. La nueva vida es, pues, una participación en la vida de las tres Personas divinas. En el hombre que por medio del bautismo entra en contacto con el Cristo glorioso, se derrama el Espíritu (Pneuma) que habita en Cristo y le compenetra totalmente. El Espíritu Santo por su parte, que vive tendiendo incesantemente hacia el Hijo y el Padre; más aún, que es esta tendencia misma, conduce al Padre a aquellos a quienes ha sido enviado.

La Escritura testifica en numerosos pasajes la Trinidad de Personas, así como nuestra unión con ellas por medio de Cristo. En el saludo de despedida a los habitantes de Corinto leemos lo siguiente (*II Cor.* 13, 15): «La gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros.» A los de Efeso San Pablo les amonesta de la siguiente manera (*Eph.* 5, 18-20): «Y no os embriaguéis con vino, que lleva al desenfreno, sino llenaos del Espíritu, hablándoos los unos a los otros con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y tañendo en vuestro corazón al Señor, haciendo gracias continuamente por todo al que es Dios y Padre, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, sometiéndoos los unos a los otros en el temor de Dios.» Véanse también *Rom.* 1, 1-7; 5, 1-5; 8, 3 y siguientes; 8, 8 y sigs.; 8, 11; 8, 16 y sigs.; 20, 30; 14, 17 y siguientes; 15, 16-19; 15, 30; *I Cor.* 2, 6-16; 6, 11; 6, 15-20; 12, 3-6; *II Cor.* 1, 21 y sigs.; 3, 3-6; 10- 17; 4, 13 y sigs.; 5, 5-8; 13, 13; *Gal.* 3, 1-5; 3, 11-14; 4, 6; 5, 21-25; *Eph.* 1, 3-13; 1, 17; 2, 22; 3, 5-7; 3, 14-17; 4, 4-6; 4, 30-32; 5, 18-20; *Phil.* 3, 3; *Col.* 1, 6-8; *I Thess.* 1, 6-8; 4, 2-8; 5, 18 y sigs.; *II Thess.* 2, 13 y sigs.; *Tít.* 3, 4-11; *Hebr.* 2, 2-4; 6, 4-6; 9, 14; 10, 20-31; véase P. Gaechter, *Zum Pneumabegriff des heiligen Paulus*, en *Zeitschrif für katholische Theologie*, 53, 1929, 345-408; B. Blüml, *Paulus und der dreieinige Gott*, 1929. Todos estos pasajes no sólo nos anuncian la existencia de la Trinidad para informarnos teóricamente y para que reconozcamos esa existencia, sino que demuestran también que la Escritura interpreta y nos revela el sentido de nuestra vida comunicándonos la vida del Dios personal y trino. El bautizado participa en esta vida.

b) En lo que concierne a la doctrina trinitaria del Apóstol, en *particular* hay que observar lo siguiente:

aa) La doctrina sobre la relación entre Padre e Hijo expuesta en los escritos de San Pablo puede resumirse de la siguiente manera (consúltese también sobre este punto la Cristología y el tratado sobre la Iglesia): Cristo es la imagen viva de Dios invisible (*II Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15), el resplandor de su gloria y la expresión de su sustancia (*Hebr.* 1, 3). La palabra «imagen» no sólo quiere decir que Cristo es una imitación de Dios. Contiene mucho más. La palabra en cuestión, tal como la emplea San Pablo, quiere decir irradiación, manifestación de una realidad invisible; la imagen participa en esta realidad; más aún, es la realidad misma en tanto

que ésta se revela y manifiesta. Por consiguiente, la imagen tiene el mismo rango que la realidad representada por ella. En la imagen de Dios (Cristo) podemos descubrir lo que Dios quiere y obra. La imagen es también, en efecto, el mismo Hijo de Dios (*Col.* 1, 13). El Hijo existía en la cualidad ontológica de Dios antes de que el mundo haya sido creado (*Phil.* 2, 6). Por consiguiente, es Dios lo mismo que el Padre (*Rom.* 9, 5). El Padre le ha enviado a Él, a su Hijo, al mundo (*Gal.* 4, 4) para que nos redima de la esclavitud del pecado y para que nos traiga la filiación divina. En Cristo Dios se ha reconciliado con nosotros y nos ha adoptado como hijos (*Eph.* 2, 12-18; *Rom.* 3, 23 y sigs.; 5, 10; 8, 17-19; *Gal.* 3, 26 y sigs.). Mediante la fe en Cristo poseemos la paz en Dios y en el Señor, Jesús Cristo (*I Thess.*, 1, 1; *II Thess.* 1, 1). Cristo existe en un estado de gloria y nosotros entramos en relación con Él por medio de la fe. En su existencia gloriosa sigue operando como cabeza de la Iglesia, cuyos miembros son los fieles de Cristo (*Eph.* 4, 11-16; *Rom.* 12, 5, *I Cor.* 10, 17; 12, 13; *Col.* 2, 19). Como cabeza de la Iglesia, Cristo es la fuente de la vida, lo mismo que el primer Adán fué la fuente del pecado y de la muerte (*Rom.* 5, 12-21; *I Cor.* 15, 22; 45, 48). El creyente se une con Cristo mediante su incorporación a la comunidad de la Iglesia, obteniendo de este modo la participación en la gloria de Cristo. El creyente existe «en» Cristo, en la esfera de actividad de Cristo, y Cristo existe «en» él, como San Pablo afirma repetidas veces. El Cristo glorioso, poderosamente activo, es el Señor de los fieles de Cristo (*Gal.* 1, 19 y sigs., especialmente *Rom.* 6, 3-11; también *Col.* 3, 9-11; *I Cor.* 1, 30 y sigs.). El creyente se halla compenetrado y dominado por el «yo» de Cristo (*Gal.* 2, 19 y siguientes); en lugar, pues, de independencia, dependencia de Cristo; E. Brunner; véase la Cristología y los tratados sobre la Iglesia y la Gracia). La comunidad con Cristo nos convierte en hijos de Dios, ya que Cristo es el Hijo de Dios, de modo que este su carácter de hijo viene a extenderse también, en cierto modo, a nosotros (*Rom.* 8, 32; 15, 6; *II Cor.* 1, 3; 11, 31; *Eph.* 1, 3; 2, 10 y siguientes; *Col.* 1, 3). Lo mismo que nosotros pertenecemos a Cristo, así también Cristo pertenece a Dios (*I Cor.* 3, 22 y sigs.; 11, 3). La subordinación de todos los fieles a Cristo y la subordinación de Cristo al Padre, de modo que Dios lo sea todo en todo, se consumará en el tiempo después del Juicio final (*I Cor.* 15, 24-27). Entonces Cristo entregará al Padre toda la Creación transformada,

en un acto que no terminará nunca. Y el reinado de Dios durará eternamente.

Cristo no es solamente la cabeza de la Iglesia; al mismo tiempo, aunque de otra manera, es también la cabeza de la Creación entera (*I Cor.* 8, 6; *Col.* 2, 10). Todo lo que procede de Dios, existe a causa de Cristo y está orientado hacia Cristo. En la epístola a los de Colosás, San Pablo rechaza las ideas dualísticas y gnósticas según las cuales el hombre no puede llegar hasta Dios ni por medio del conocimiento religioso ni por medio del culto, de modo que son necesarios seres intermediarios (ángeles), y expone al mismo tiempo la posición de Cristo como mediador, y su superioridad con respecto al mundo. He aquí lo que escribe San Pablo (*Col.* 1, 13-20):

«El cual (el Padre) nos arrancó de la potestad de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor en quien tenemos la redención, la remisión de los pecados. El cual es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la Creación; como que en Él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, tanto las visibles como las invisibles; ya sean los tronos, ya las dominaciones, ya las potestades; todas las cosas han sido creadas por Él y para Él y Él es antes que todas las cosas, y todas tienen en Él su consistencia. Él es la cabeza del cuerpo de la Iglesia, como quien es principio, primogénito de entre los muertos; para que en todas las cosas obtenga Él la primacía, porque en Él tuvo a bien Dios que morase toda la plenitud y por medio de Él reconciliar todas las cosas consigo, haciendo las paces mediante la sangre de su cruz; por medio de Él, así las que están sobre la tierra como las que hay en los cielos.»

La expresión «primogénito», aquí empleada, quiere decir, sin duda alguna, que todo ha sido creado en Cristo (véase *Io.* 1, 3; asimismo, *I Cor.* 8, 6; *Hebr.* 1, 2; 2, 10; *Rom.* 11, 36; aquí, y en *Hebr.* 2, 10, se describe con las mismas palabras la función del Padre). En el pasaje citado San Pablo no pretende explicar un problema relativo al origen del mundo, sino atribuir a Cristo la importancia que le corresponde en la vida de la fe. Lo esencial, según él, es la actividad redentora de Cristo. San Pablo considera desde este punto de vista también la unión entre el mundo y Cristo. Toda la Creación anhela la Revelación de la gloria de los hijos de Dios (*Rom.* 8, 20-22; *Col.* 1, 20). Cristo, no obstante ser el Creador del mundo, la relación que media entre Él y el mundo se consuma, según la doctrina de San Pablo, en la obra de la Redención.

Las palabras «Jesús es el Señor» (*Rom.* 10, 9; *I Cor.* 12, 3) contienen la doctrina de que todo ha sido creado en Cristo y en

vistas a Él. Por consiguiente, Cristo es también Juez (*I Cor.* 4, 4 y sigs.; 5, 5; *II Cor.* 1, 14; *I Thess.* 5, 2; 2,19; 3, 13; 5, 23; *I Tim.* 6, 14). Dios es el Señor a quien todo pertenece (*Rom.* 14, 7-9; 1, 1; *I Cor.* 7, 22; *Gal.* 1, 10; *Eph.* 6, 6; *Phil.* 1, 1; *Col.* 4, 12). Estos últimos enunciados se refieren directamente al Cristo glorioso; pero conviene observar que precisamente su estado de gloria es sólo la revelación de su majestad divina y eterna antes oculta. Cristo se ha humillado y por eso Dios le ha elevado (*Phil.* 2, 9-11; véase *Rom.* 7, 14-25; 8, 6-14). El Cristo glorioso es espíritu que da vida (*I Cor.* 15, 45). Posee el espíritu no por participación, sino por naturaleza y con toda plenitud (*II Cor.* 3, 17). Por eso puede ser vida, fuerza y sabiduría de los creyentes (*I Cor.* 1, 24; *Col.* 1, 29; 3, 4; *Phil.* 4, 13).

De esta manera, con rasgos firmes, describe San Pablo la gloria de Cristo y su Ser trascendente; pero, por otra parte, San Pablo describe también las debilidades de la carne. Así se destaca con tanta más claridad la preeminencia y divinidad de Cristo (*I Cor.* 2, 8; *Rom.* 9, 5; *II Cor.* 4, 6). Para explicar la importancia fundamental de la muerte de Cristo, San Pablo hace referencia a su carácter divino (*II Cor.* 3, 18-20; *Rom.* 4, 10 y sigs.; *I Cor.* 6, 20; 7, 23; *Gal.* 3, 13; 4, 5; 1, 4; *Col.* 1, 20-22; *Eph.* 2, 14-16). Dios nos ha manifestado su amor entregando a su propio Hijo (*Rom.* 5, 8; 8, 32; *Gál.* 4, 4; 8, 3). Para Cristo significaba esto una humillación (*II Cor.* 8, 9; *Phil.* 2, 5-11). Porque a su vez le corresponde la gloria de Dios. Por consiguiente, Cristo no se ha convertido en Señor, en espíritu poderoso y dispensador de la vida después de la Resurrección y Ascensión. Lo era ya antes. Pero a partir de la Resurrección y Ascensión se ha revelado en Él la gloria de Dios, mientras que ésta se hallaba antes oculta (*Phil.* 9, 21). Cristo la posee en una existencia anterior al mundo.

bb) San Pablo presenta numerosas y diversas descripciones del Espíritu Santo. La palabra «pneuma» tiene en sus escritos diferentes acepciones. En una ocasión significa un componente de la totalidad somático-espiritual del hombre (*I Cor.* 2, 11). Pero ésta no es nunca la acepción principal. De ordinario designa la realidad sobrenatural que recibieron los Discípulos el día de Pentecostés. Esta realidad puede ser tanto un don impersonal de Dios como una potencia personal. Para resolver el problema de si quiere decir esto o lo otro San Pablo y en qué casos, se podrían reunir todos los pasajes en que emplea él la palabra πνεῦμα (pneuma);

deducir del contexto inmediato su sentido y ordenar los significados bajo el punto de vista de la totalidad de contenido, desde el más débil al más rico. Mas con gran dificultad se podrá llevar a cabo este procedimiento. La palabra pneuma constituye uno de los conceptos centrales en las epístolas de San Pablo. Se halla presente en su testimonio de Cristo y le compenetra totalmente. Por consiguiente, debe tener un sentido homogéneo y, sin embargo, rico en significaciones y estratificado. Dado este estado de cosas, ha de fracasar el mero análisis de pasajes particulares. Por regla general, teniendo en cuenta solamente el contexto inmediato, no se obtiene más que una insignificante fracción del contenido total. Los pasajes particulares expresan solamente uno de los muchos contenidos parciales del concepto total, no expresan toda la riqueza de ese concepto. Es preciso, pues, presuponer que la palabra pneuma tiene múltiples significaciones, guardándonos, no obstante, de destruir su unidad. En esta multiplicidad de significación no todo tiene la misma importancia. Lo uno es más importante que lo otro. En cada uno de los casos aparecerá en primer plano éste o el otro contenido, sin que falte nunca el que queda relegado a segundo plano.

Para llegar a distinguir los diversos elementos del concepto en cuestión y la relación interna que media entre ellos, es preciso tratar de interpretar la palabra pneuma teniendo en cuenta la totalidad de la doctrina de San Pablo. Encontramos esta doctrina sobre todo en los pasajes donde el Apóstol da testimonio de la Redención verificada por el Padre por medio de Cristo. En tales casos menciona el Espíritu Santo no sólo una vez, sino por lo menos de cincuenta a sesenta veces. Hay que hacer referencia al Espíritu Santo cuando se habla de la Redención que el Padre ha ejecutado por medio de su Hijo. Es el tercero. Padre, Hijo y Espíritu Santo constituyen una trinidad, la cual es al mismo tiempo unidad indisoluble. Todos los pasajes arriba mencionados en que San Pablo da testimonio de la Trinidad en Dios testifican que el Espíritu Santo es, junto con el Padre y el Hijo, una potencia personal operante y de la misma categoría. Con ello queda demostrada su personalidad. La personalidad del Espíritu, distinto del Padre y del Hijo, pero que está siempre junto con ellos, posee la mayor importancia en la estructura total del concepto pneuma. Constituye un transfondo permanente aun en los casos en que pneuma designe un don impersonal. En muchos casos no se puede decidir si la palabra pneuma se refiere a una persona real o a un don impersonal de la

Gracia. Se puede explicar esto observando que el Apóstol no ha querido introducir una separación neta, ya que entre el Pneuma personal de Dios y los dones que Él dispensa media una unión sumamente íntima. El concepto pneuma connota al mismo tiempo realidad personal e impersonal. La una va unida con la otra. (Véase Gächter, *l. c.*; K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, 1939, 199 y sigs.)

La plenitud de este «Espíritu Santo» descendió el día de Pentecostés sobre la comunidad cristiana reunida en Jerusalén. San Pablo da testimonio de la eficacia o actividad de este Espíritu divino donado a la Iglesia (*I Cor.* 12). Opera en la comunidad. Introduce en ésta la vida de Cristo. El individuo participa en el Espíritu Santo como miembro de la Iglesia. No falta en ninguno de los miembros de la Iglesia. El Espíritu es un don esencial de los cristianos. Sin Él nadie puede ser cristiano (*Rom.* 8, 9; *I Cor.* 6, 16 y sigs.). La vida en Cristo y la vida en el Espíritu son cosas idénticas (*Rom.* 2, 29; 15, 16; 8, 9-11; *I Cor.* 1, 2; 6, 11; *II Cor.* 13, 13; *Eph.* 1, 13; 3, 4; *Gál.* 2, 17; *Col.* 2, 11; *Phil.* 1, 27; 2, 1; 4, 1). Cristo opera en el hombre por medio del Espíritu. Cristo es principio de vida para los bautizados en tanto que les envía el Espíritu (*Eph.* 4, 11-16). El Espíritu opera en el cuerpo de Cristo los dones de la Gracia. Del Espíritu vienen todos los carismas de la experiencia cristiana (*I Cor.* 12, 8-13). (Véase el tratado sobre la Gracia y el tratado sobre la Iglesia.) Los cristianos se han vuelto «espirituales» (*Gál.* 6, 1; *I Cor.* 3, 1 y sigs.). Su «espiritualidad» ontológica tiene que ir siendo realizada conscientemente por medio de esfuerzos continuos y crecientes (*Gál.* 5, 22 y sigs.; *II Cor.* 5, 17; *Gál.* 6, 15; *I Cor.* 4, 15). La comunicación del Espíritu tiende a la formación de una vida nueva, libre del dominio de la carne y de la letra, a la formación de una vida en Cristo y por medio de Cristo. Esta vida nueva es misteriosa y oculta, sólo perceptible en la fe; no obstante, el Espíritu Santo da testimonio de ella (*II* Cor. 3, 1-3; véase *I Cor.* 6, 9 y sigs.). Signo de esta vida nueva es la moralidad nueva (*Rom.* 8, 6-11; *I Cor.* 6, 9 y sigs.; 15, 9 y sigs.; *Gál.* 1, 13-16; 5, 9-23; *Eph.* 1, 17 y sigs.; *I Tim.* 1, 12-16). El Espíritu ilumina y fortifica a los cristianos. El Espíritu Santo, que habita en ellos, les impulsa a obrar, de modo que ya no son gobernados por una ley externa, sino que ellos mismos son su propia ley (*I. Cor.* 2, 4; 10, 16; 13, 7; 15, 43 y sigs.; *Rom.* 8, 14-27; 14, 17; *Phil.* 4, 13; *II Tim.* 4, 17; *Gál.* 3, 5; *I Thess.* 1, 5).

El Espíritu es, por consiguiente, el principio de la vida nueva

fundada en Cristo, un principio donado por Cristo y que asienta la base de la comunidad con Cristo. La vida está ya presente. Pero se halla todavía en un estado de imperfección. Esperando, tiende hacia la consumación. El Espíritu completará su obra resucitando el cuerpo muerto y dándole nueva vida. En Cristo, nuestro modelo, ha ejecutado esta obra prefigurativamente (*Rom.* 6, 8-22; 8, 6; 10, 22-24; *I Cor.* 15, 43; *II Cor.* 4, 10; 5, 4 y sigs.; *Gál.* 2, 20; 5, 24 y sigs.; *Col.* 3, 4).

En resumen se puede decir que el Espíritu es en los cristianos el fundamento de una vida nueva y realmente divina; que Cristo, el primogénito entre muchos hermanos, posee el Espíritu en abundancia y comunica los dones del Espíritu a todos los que se unen con él por medio de la fe y del bautismo. Donde falta el Espíritu comunicado por Cristo no hay más que pecado y debilidad. Por el contrario, el hombre en quien habita el Espíritu Santo se entrega sin reservas al Señor, de tal modo que llega a constituir con él un solo espíritu (*Rom.* 7, 6; 8, 4 y sigs.; *I Cor.* 6, 17; *II Cor.* 12, 18; *Gál.* 5, 16-25).

Según estos testimonios, el Espíritu es ciertamente un principio divino. No obstante, en muchos pasajes no aparece con claridad si efectivamente se trata de algo más que una mera fuerza impersonal. En pro de su carácter personal se puede alegar, además de la ya citada equiparación con el Padre y el Hijo, la constatación de que habita en nosotros (*Rom.* 8, 9-11; *I Cor.* 3, 16; *II Tim.* 1, 14) lo mismo que Cristo habita en nosotros (*Rom.* 8, 10-16; *II Cor.* 3, 5; *Eph.* 3, 17), el hecho de que somos su templo lo mismo que somos templos de Dios, el que somos justificados en el Espíritu (*I Cor.* 6, 11) y en Cristo (*Eph.* 1, 13), somos santificados en el Espíritu (*Eph.* 2, 22) y en el Señor (*Eph.* 2, 11), el hecho de que gime en nosotros e intercede por nosotros lo mismo que Cristo (*Rom.* 8, 27-34), y es enviado por Dios a nuestros corazones del mismo modo que es enviado Cristo (*Rom.* 8, 9-11; 8, 26 y siguientes; *Gál.* 4, 6; 4, 4; *I Cor.* 6, 19; 3, 16). El Espíritu reparte los dones como quiere (*I Cor.* 12, 4-11). No se le debe interpretar exclusivamente como propiedad divina cuando se dice de él que es el Espíritu de Dios (*Rom.* 8, 9-14; *I Cor.* 2, 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3; *II Cor.* 3, 3; *Eph.* 3, 16; *Phil.* 3, 3), el Espíritu del Señor (*II Cor.* 3, 17 y sigs.), el Espíritu de su Hijo (*Gál.* 4, 6), el Espíritu de Jesucristo (*Phil.* 1, 19). Esas expresiones significan que está siempre unido con el Padre y el Hijo. Especialmente se habla de su pertenencia al Hijo, menos de su origen y misión. Véase

Gál. 4, 6, y *Rom.* 8, 15. Aquí se dice que el Espíritu enviado por el Padre es Espíritu del Hijo, por ser el Espíritu el que nos hace participar en la filiación de Cristo. Por medio del Espíritu Santo, los cristianos participan en la gloria, poder, santidad y vida de Cristo, el cual posee todos estos dones en virtud de su naturaleza divina.

A pesar de la profunda correspondencia que media entre el Espíritu y Cristo, los dos no constituyen una sola persona. San Pablo dice que Cristo es su vida (*Phil.* 1, 21; *Gál.* 2, 20; *Col.* 3, 44), pero no afirma nunca eso del Espíritu. De Cristo se dice que tiene que adquirir forma en los creyentes, nunca se afirma lo mismo del Espíritu (*Gál.* 4, 19). En *I Cor.* 15, 45 leemos que el Cristo resucitado se ha convertido en Espíritu dispensador de la vida, lo cual no quiere decir que Cristo y el Espíritu sean una sola y la misma persona; en este pasaje enseña San Pablo que después de la Resurrección la naturaleza humana de Cristo se halla totalmente compenetrada por el Espíritu, libre de todas las debilidades humanas y de todo lo que hay de transitorio en el hombre; que esa naturaleza se ha convertido en órgano para la comunicación del Espíritu a los fieles (consúltese A. Wikenhäuser, *Dis Christusmystik des Hl. Paulus,* 1928, 47 y sigs.; véase también la Cristología y el tratado sobre la Iglesia).

3. El Apóstol San Juan presenta una doctrina de la Trinidad extensamente elaborada.

a) El prólogo de su Evangelio comienza con la descripción de la existencia premundana de Cristo. «Al principio era el Verbo (el Logos) y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios» (*Io.* 1, 1).

La palabra *Logos* empleada por San Juan tenía una historia complicada. Aquí vamos a referirnos a los datos principales. Es muy dudoso el origen de la palabra en cuestión; no obstante, puede afirmarse con máxima probabilidad que San Juan no la ha tomado en primer lugar y exclusivamente de la ideología gnóstica, sino sobre todo del Antiguo Testamento y de la filosofía griega. Una línea directa conduce desde el concepto «palabra», empleado en el Antiguo Testamento, hasta el Logos de San Juan. En la «palabra» ha creado Dios el mundo. El mundo debe su origen al habla de Dios. La palabra es, pues, el poder por medio del cual Dios hace que el mundo aparezca y le conserva en la existencia. La palabra de Dios es también la acción con que Dios interviene en la Historia, llama a los hombres y ejecuta sus planes históricos y

redentores. Recordemos aquí lo dicho en el § 44, 3 *b*). La lluvia y la nieve caen desde el cielo y no vuelven jamás al lugar de su origen; empapan la tierra, la fructifican, la hacen germinar para que dé semillas al que siembra y pan al que come; eso mismo sucede con la palabra que emana de la boca de Dios: no emprende la vuelta hasta que no ha cumplido lo que Dios quería, hasta que no ha consumado aquello para lo cual la ha enviado (*Is.* 55, 10 y siguientes). Con la palabra de su boca destruye el Rey-Salvador a los impíos (*Is.* 11, 4). La palabra es salvación y juicio. He aquí lo que enseña la Sabiduría, 18, 14-19: «Un profundo silencio lo envolvía todo, y en el preciso momento de la media noche, tu palabra omnipotente, de los cielos, de tu trono real, cual invencible guerrero se lanzó en medio de la tierra destinada a la ruina. Llevando por aguda espada tu decreto irrevocable; e irguiéndose todo lo llenó de muerte, y caminando por la tierra tocaba el cielo. Al instante visiones de sueños terriblemente los turbaron, cayendo sobre ellos temores inesperados; y arrojados por tierra aquí y allí, manifestaban la causa por que morían. Las visiones que los turbaron les habían advertido, para que al morir no ignorasen por qué sufrían aquellos males.» La palabra del Señor es un como fuego, es un martillo que desmorona los peñascos (*Ier.* 23, 29; véase *Hebr.* 4, 12), y al mismo tiempo esa palabra es un poder que cura y redime (*Sap.* 16, 12-26; véase *Ps.* 18, 8 y sigs.).

La expresión «palabra» hace, pues, referencia al poder divino y a la actividad divina en cuanto que con poder y actividad saturados de espiritualidad. Por consiguiente, la palabra Logos alude al hecho de que Cristo es el poder y la actividad divina y espiritual por medio de los cuales Dios crea y mantiene en la existencia a la Naturaleza y la Historia. Esta explicación demuestra que la traducción «en el principio era la acción», no se aleja del sentido del Evangelio tanto como creía Fausto (Stauffer). Al principio era la palabra, la cual es acción.

Otra corriente de pensamiento va desde el paganismo hasta el Logos de San Juan. Heráclito es el punto de partida, y pasa a través de Platón y Aristóteles hasta la filosofía estoica, la filosofía religiosa del judaísmo, el gnosticismo y el neoplatonismo. Esto demuestra que la palabra Logos contiene, resume y sintetiza ideas múltiples y diversas. En lo que concierne a la interpretación del Logos de San Juan, lo que más importa es el sentido en que la filosofía estoica empleaba la palabra en cuestión. Logos designa en esa filosofía la razón universal, presente en todas las partes e

individualizado en cada uno de los hombres, de tal modo que las almas individuales son una parte, un fragmento de la razón universal. Esta doctrina no se diferenciará mucho de las enseñanzas del platonismo, que afirma que en cada cosa y en el universo entero se halla realizado un solo e idéntico sentido. Según Platón, el sentido de las cosas particulares y el del universo están garantizados por el hecho de que cada una de las cosas existentes es la expresión de una idea. Todas las cosas se trascienden a sí mismas y aluden a una forma que se refleja en ellas, a un arquetipo que aparece en ellas. Todas las cosas son como sombras de tales arquetipos. Estos arquetipos constituyen la realidad propiamente tal. Las cosas visibles son imitaciones imperfectas. Todas las ideas se hallan unidas en una idea universal. Platón la llama idea del bien. Estos pensamientos reaparecen en el concepto del Logos. El Logos es la imagen interna de todas las ideas y todos los arquetipos cuyas siluetas descubrimos en todas las cosas. En el Logos se halla prefigurado el sentido a que se refieren las cosas particulares y el universo entero. Así, por ejemplo, en el Logos se realiza el sentido último de lo que significan el pan, o el vino, o el agua. Las cosas presentan desfigurado y atrofiado lo que vive en el Logos, su arquetipo. El Logos lleva dentro de sí mismo una imagen de cada uno de los hombres. De esta manera el Logos es la idea universal de Dios. Desde este punto de vista, el «logos» griego se puede traducir adecuadísimamente con la expresión «palabra». Porque en el Logos expresa Dios los pensamientos que se refieren al mundo como en una palabra profunda y amplia.

El Logos contiene, pues, dos elementos: la potencia existencial y la idea del mundo. El poder creador de Dios y el pensamiento creador divino constituyen el fundamento de la realidad entera. El Logos es síntesis y expresión de la acción y de la idea, del poder y del espíritu; es el sentido eterno del mundo, un sentido que se manifiesta en todas las cosas y en todos los acontecimientos. El Logos es, por consiguiente, el garante de la existencia, del sentido, de la profundidad y de la forma tanto del mundo como de cada una de las cosas que hay en éste. En medio de las debilidades y de los absurdismos de la Historia, constituye él una última garantía de la existencia y de la racionalidad tanto del mundo como de la Historia. Durante el transcurso del acontecer histórico permanecen ocultos el valor existencial y el sentido de las cosas y de los hombres; pero ha de llegar un día en que se destacarán victoriosamente de la oscuridad y de la absurdidad terrena. La fe en el Logos

creador y portador del sentido del universo implica en sí la fuerza necesaria para tolerar pacientemente todas las aberraciones con la mirada elevada hacia la revelación del sentido último y decisivo del mundo y de la Historia.

San Juan afirma que él ha visto a este Logos (*Io.* 1, 14). Y en su primera epístola añade lo siguiente (*I Io.* 1, 1-3):

«Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y nuestras manos tocaron, acerca del Verbo de la Vida, es lo que os relatamos de la palabra de la vida, pues la vida se manifestó y la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la vida eterna, la que estaba con el Padre y se manifestó a nosotros; lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos también a vosotros para que también vosotros tengáis comunión con nosotros.»

El Logos anunciado por San Juan ha entrado en la Historia y por eso el Apóstol ha podido verle. No es una forma mítica, como los «logoi» en que creían los contemporáneos de San Juan, sino una aparición histórica. Empleando la expresión Logos, San Juan invita a sus lectores a que abandonen los falsos «logoi» para buscar su refugio en el Logos verdadero. Por decirlo así, San Juan les habla de la siguiente manera: «En lo que pensáis cuando habláis del logos, lo he experimentado yo en el Logos encarnado, en Cristo, de un modo tal que sobrepasa todos vuestros significados. El logos que vosotros conocéis, todos vuestros logoi deben su origen a especulaciones humanas sobre el sentido del mundo y su misterio. Son, por lo tanto, creaciones del hombre. Por el contrario, el Logos de quien yo doy testimonio es una realidad histórica.» San Juan repite con gran intensidad que el Logos anunciado por él ha vivido en la tierra bajo la forma de realidad corporal.

El Logos experimentado por San Juan como realidad histórica existía antes de que comenzase el tiempo. Al principio, quiere decir: el Logos existía antes que todos los seres cuya creación se describe a continuación. La existencia del Logos es anterior a la del mundo. Es una existencia sin comienzo.

Además, el Logos es personal. El Logos existía antes del principio ante Dios (pros); estaba, pues, frente a Dios, orientado ontológicamente hacia Él. Estaba con Dios en comunidad de vida, en un estado de intercambio vital. Posee, pues, al mismo tiempo subsistencia personal y carácter divino. «Claramente diferente y distinto de Él, personalidad independiente y subsistente, frente a Él, pronunciando en comunidad bienaventurada el Tú del Hijo: Abva,

Padre, exultando desde la eternidad: Esto era, es y seguirá siendo siempre la Palabra...» (Dillersberger).

Aunque el Logos sea poder creador y sentido del mundo, y garantice al mundo la existencia y el sentido, es cierto que San Juan no se propone explicar la realidad del mundo, no pretende ofrecernos una concepción del mundo. En primer lugar, quiere asentar los fundamentos de la comunidad que ha de unir a sus lectores con el Logos encarnado, amonestándoles e incitándoles, en consecuencia con ello, a que se entreguen al Logos. San Juan habla del Logos en el plano histórico-redentor. El Logos que existía como Dios, frente a Dios, antes de que fuese creado el mundo, ha entrado en el mundo y en la Historia para encender la luz en las tinieblas, para conducir a los hombres hacia el Padre. El Logos, que es vida, quiere comunicar vida a los hombres, una vida que es totalmente luz. El Logos es la vida del hombre y es también, del mismo modo, luz de los seres humanos. La vida que recibimos de Él es distinta de la vida que conocemos experimentalmente, distinta de la vida terrena sometida a la debilidad y caducidad.

En los capítulos siguientes del Evangelio no vuelve a aparecer la palabra logos. Pasa a ocupar su lugar la palabra «Hijo», una palabra más familiar, que expresa más directamente la personalidad y la plenitud de vida. Pero en la primera epístola del Apóstol volvemos a encontrar la expresión logos. Ya se hizo referencia a ello. Además, encontramos también la misma expresión en la Apocalipsis de San Juan. El capítulo 19 (vers. 11-13) describe cómo San Juan vió el cielo abierto, que salía de él uno cuyo nombre significa «fidelidad» y «veracidad», que juzga y avanza con pasos de justicia, cuyo ojo es como una llama, que lleva muchas coronas sobre su cabeza. Luego añade el autor: «Su nombre es Logos (Palabra) de Dios». Esta expresión, en la cual parece resonar un eco del libro de la Sabiduría, alude a la función de juez del Hijo eterno de Dios. Véase *Apoc.* 1, 16.

Como ya dijimos, el resto del Evangelio desarrolla el esbozo sucinto del prólogo. La palabra «Hijo», que pasa a ocupar el lugar de la expresión logos, hace resaltar de diferentes modos y con imágenes siempre nuevas el carácter personal del Señor, su naturaleza divina, su diferencia con respecto al Padre, así como su unión con Él. El Hijo es más viejo que las más viejas generaciones; más aún, es más viejo que el mundo entero. Porque el Hijo existe antes que todo (3, 11-13; 6, 46; 8, 23; 38, 58; 17, 5). Se lo debe todo al Padre (5, 36; 23, 27; 3, 35; 13, 3; 16, 15). Al

mismo tiempo, es idéntico con el Padre, tanto en lo que se refiere al ser como al obrar. El Padre está en Él y Él en el Padre. Quien ve al Hijo, ve, pues, también al Padre (14, 10 y sigs.; 20, 7-9; 10, 37; 17, 21). Cristo es Dios y Señor (20, 28). En esto consiste la vida eterna: conocer a Dios y al que Él ha enviado, a Jesucristo (17, 3). La unión del Padre y del Hijo es fundamento y modelo de la unión de los cristianos entre sí (14, 20).

b) En lo que concierne al testimonio sobre el Espíritu Santo, conviene observar que en los escritos de San Juan se pueden distinguir tres grupos de textos: textos en los cuales sólo se describen rasgos especiales del Espíritu (1, 13), textos en los cuales se da testimonio claro del carácter personal del Espíritu (14, 21), y, por fin, textos en los cuales se describe la eficacia del Espíritu comunicado por Cristo (primera epístola).

aa) Dios es espíritu. Por eso hay que adorarle en espíritu y en verdad (3, 5-6; 4, 24; 6, 36). La expresión «en espíritu» no se debe confundir con la interioridad entendida en sentido psicológico, como algo opuesto a la exterioridad. Designa, más bien, el fundamento ontológico divino de la verdadera adoración, es decir, un principio sobrenatural. La adoración en el espíritu y la verdad es, pues, una adoración que forma el espíritu y la cual se refiere al Dios revelado en Cristo (la verdad es la realidad de Dios manifestada por la Revelación). El Espíritu desciende sobre Cristo durante el bautismo. Cristo bautizará en el Espíritu Santo (1, 32 y siguientes). Cristo está lleno del Espíritu Santo (3, 34). Pero sólo después de su Resurrección quedará «libre» el Espíritu para ser comunicado a los Discípulos. Se promete que el Espíritu vendrá cuando Cristo entre en su gloria (2, 37-39; 14, 16-17; 20, 22). Entonces el Espíritu, como representante invisible de Cristo, mantendrá presente en el Pueblo de Dios la palabra, la obra y la figura de Cristo. Cristo promete esta actividad del Espíritu en sus palabras de despedida.

bb) Estas palabras de despedida, pronunciadas despues de la última Cena, son el más claro testimonio del carácter personal del Espíritu Santo en toda la Escritura neotestamentaria. He aquí lo que dice Cristo (14, 16 y sigs.):

«Y yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, para que esté con vosotros perpetuamente: el Espíritu de la Verdad, que el mun-

do no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, pues con vosotros mora y en vosotros estará.»

Luego añade (14, 16 y sigs.): «Estas cosas os he hablado, mientras permanecía con vosotros; mas el Paráclito, el Espíritu Santo que enviará el Padre en mi nombre. Él os enseñará todas las cosas y os recordará todo lo que yo os he dicho» (14, 25 y sigs.). En el capítulo 15, 26-27, leemos: «Mas cuando viniere el Paráclito, que yo os enviaré del Padre, el Espíritu de la Verdad, que procede del Padre, Él dará testimonio de mí. Y vosotros también podéis dar testimonio, ya que desde el principio estáis conmigo.»

Citemos, por fin, las palabras del capítulo 16, 5-11: «Mas ahora voy al que me envió y ya ninguno de vosotros me pregunta: ¿A dónde vas? Antes, por haberos yo dicho estas cosas, la tristeza ha llenado vuestro corazón. Pero yo os digo la verdad: os cumple que yo me vaya; porque si no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros; mas si me fuere, os lo enviaré. Y Él, cuando viniere, convencerá al mundo cuanto al pecado, cuanto a la justicia y cuanto al juicio. Cuanto al pecado, por razón de que no me creen a mí; cuanto a la justicia, porque me voy al Padre y ya no me véis más, y cuanto al juicio, porque el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado.»

Estos pasajes demuestran que el Espíritu prometido por Cristo es una persona y no una mera fuerza. El Espíritu Santo continúa la obra de Cristo, ejerce una actividad personal, es distinto del Padre y del Hijo (en pro del carácter personal del Espíritu Santo se puede aducir el hecho gramatical de que se dice de él «autos», respectivamente *ekeinos*, formas masculinas, a pesar de que la palabra griega *pneuma* es del género neutro). Demuestran que está íntimamente unido con el Hijo, a pesar de ser distinto de él, expresiones tales que: Él tomará de lo mío, o: El cual yo os enviaré (16, 7-14). Cristo cumple su promesa después de la resurreción (20, 21-35).

cc) En la primera epístola de San Juan se nos dice que el Espíritu Santo enviado por Cristo da testimonio de la encarnación del Hijo de Dios y de la presencia de Dios en los cristianos (I *Io.* 5, 5-8): «¿Y quién es el que vence al mundo sino quien cree que Jesús es el Hijo de Dios? Éste es el que vino por agua, sangre, espíritu, Jesús, Mesías; no en el agua solamente, sino en el agua y en la sangre. Y el Espíritu es quien lo testifica, porque el Espíritu es la verdad. Tres, pues, son los que testifican: el Espíritu,

el agua y la sangre y los tres coinciden en uno» (en el cielo: el Padre, la Palabra y el Espíritu Santo) y los tres están unidos. Y tres lo atestiguan en la tierra. El texto puesto entre comillas, el así llamado Comma Johanneum, carece de autenticidad. Aparece por primera vez en España en el siglo IV; antes del siglo VIII no se encuentra en los manuscritos latinos de la Biblia, y en los manuscritos griegos aparece después del siglo XV. Véase el decreto del S. Officium del 13 de enero de 1897 con la decisión del 2 de junio de 1927 (D. 2.198). El texto en cuestión conserva su valor como testimonio de la Tradición.

Según la primera epístola de San Juan, el Espíritu Santo lleva a cabo lo que Cristo había predicho en sus palabras de despedida. Véase también 3, 24; 4, 13. Que San Juan está firmemente convencido del carácter personal del Espíritu Santo lo demuestra el hecho de que le atribuye las mismas funciones que a Cristo: I *Io.* 2, 1, dice de Cristo que es nuestro intercesor ante el Padre, en caso de que pecásemos, del mismo que *Io.* 14, 16; 15, 7, se dice del Espíritu que es nuestro apoyo auxilio.

4. Para terminar la serie de testimonios de la Sagrada Escritura vamos a citar unas palabras de la primera epístola de San Pedro (1, 1 y sigs.): «Simón Pedro, esclavo y apóstol de Jesucristo, a cuantos ha cabido una fe igualmente preciosa que a nosotros por la Justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo: gracia y paz sea con vosotros multiplicada por el conocimiento de Dios y de nuestro Jesús Señor nuestro.» Véase también *II Pet.* 1, 11; 3, 18; 2, 4 y sigs.; 4, 14; *Iud.* 20 y sigs.

5. Para comprender debidamente los textos neotestamentarios es preciso tener en cuenta que, como ya dijimos en el párrafo 29 y como vamos a exponer ahora más detenidamente, la palabra «Dios» (*-theos*) designa casi exclusivamente la primera Persona divina, es decir, el Padre. También cuando parece referirse a Dios trinitario sin distinción de personas, la interpretación exacta de los textos demuestra que en realidad se refiere a la primera Persona, al Padre. En el Nuevo Testamento la palabra en cuestión se emplea casi como nombre propio de la primera Persona divina, no como denominación general de las tres Personas, o de la esencia divina común a las tres. Esto no quiere decir que en el Nuevo Testamento el Hijo y el Espíritu Santo aparecen como dioses de categoría inferior, como afirmaba después el arrianismo. La Escritura habla

de ellos con fórmulas e imágenes que ponen de manifiesto con toda claridad su verdadera divinidad y la unidad de esencia de las tres Personas, pero sólo muy pocas veces emplea la expresión «Dios» para caracterizar su esencia divina. En sólo seis pasajes se emplea la palabra «Dios» para designar la naturaleza divina de Cristo (*Rom.* 9, 5 y sigs.; *Io.* 1, 1; 1, 18; 20, 28; *I Io.* 5, 20; tit. 2, 3). El sentido de estos pasajes se puede circunscribir de la siguiente manera: Con respecto a Cristo tiene validez lo que se debe creer y afirmar del Dios verdadero, distinto de todos los ídolos. La epístola primera de San Juan (5, 20) asegura con toda claridad que Cristo es real y verdaderamente Dios, del mismo modo que el Dios vivo y verdadero conocido por los fieles del Antiguo Testamento. En ningún texto se emplea la expresión «Dios» para testificar la divinidad verdadera del Espíritu Santo. Este estado de cosas demuestra que la expresión «Dios» designa siempre la primera Persona divina, a no ser que el contexto permita deducir otra cosa. Más aún: tenemos que dar un paso hacia adelante. Supuesto que la palabra «Dios» designa en el Nuevo Testamento la primera Persona divina, se puede conjeturar que la realidad divina designada por medio de la palabra «Dios», la cual se reveló en el Antiguo Testamento, es la primera Persona divina, no precisamente en tanto que produce al Hijo y al Espíritu Santo, sino considerada como ser divino concreto y personal. La Revelación neotestamentaria testifica de este Dios vivo y verdadero algo a lo cual el Antiguo Testamento sólo se refiere en alusiones, sin expresarlo nunca con toda claridad, a saber, que ese Dios engendra al Hijo y produce junto con el Hijo al Espíritu Santo.

Recientemente, Karl Rahner ha reunido y estudiado desde este punto de vista los testimonios neotestamentarios relativos a la Trinidad. Dada la importancia de esta cuestión vamos a reproducir textualmente los resultados de sus investigaciones. Para comprenderlos bien, es preciso tener en cuenta que se debe establecer una distinción entre contenido y empleo de la expresión «Dios». Cabe preguntar, por consiguiente, si en el Nuevo Testamento la palabra Dios designa simplemente al Padre o si sustituye con frecuencia la expresión «Padre» (suposición), mientras que en realidad de por sí se refiere a la realidad trinitaria divina. He aquí lo que escribe Rahner (*Gott als erste trinitarische Persom in Neuen Testament,* en: «Zeitschrift für kath. Theologie», 66 [1942], 71-88):

«O theos» se emplea con tanta frecuencia para designar al Padre, que los poco ya mencionados textos en los cuales «theos» se dice también del Hijo carecen de importancia en lo que se refiere a la solución de la cuestión de si la predicación «o-theos» será una expresión que designa supositivamente al Padre. Se dice de Cristo que es el «hijo de Dios» (*vios tou*

heou), de modo que, como ya dijimos, la expresión «Dios» sustituye la expresión «Padre»: Cuando habla Cristo mismo: *Io.* 5, 25; 10, 36; 11, 4 (consúltese *Mt.* 27, 43), confirmándolo Cristo expresamente: *Mt.* 16, 17; 26, 63 y sigs. (*Lc.* 22, 70), hablando otros: *Mt.* 4, 6; 8, 29; 14, 33; 16, 16; 26, 63; 27, 40, 54; *Mc.* 1, 1 (?); 3, 11; 5, 27; 14, 61; 15, 39; *Lc.* 1, 35; 4, 3, 9, 41; 8, 28; 22, 70; *Jn.* 1, 34, 49; 3, 18; 11, 27; 19, 7; 20, 31; *Act.* 9, 20; *Rom.* 1, 3, 4, 9; *II Cor.* 1, 19; *Gal.* 2, 20; *Eph.* 4, 13; *Hebr.* 4, 14; 6, 6; 7, 3; 10, 29; *I Is.* 3, 8; 4, 15; 5, 5, 10, 12, 13, 20; *Apoc.* 2, 18 (aquí habría que citar también textos con «vious autou» relacionados reflexivamente con el «o-theos» próximo: *Rom.* 1, 9; 5, 10; 8, 3. 29, 32; *I Cor.* 1, 9; 15, 28; *Gal.* 1, 16; 4, 4; *I Thess.* 1, 10; *Hebr.* 1, 2; *I Jn.* 1, 7; 3, 23; 4, 9, 10; 5, 10, 11). En el mismo sentido se emplea la expresión «o theos» en lugar de la expresión Padre cuando se dice de Dios que es el «Padre de Jesucristo»; *Io.* 6, 27; *Rom.* 15, 6; *Cor.* 15, 24; *II Cor.* 11, 31; *Eph.* 1, 3, 16; *Phil.* 2, 11; *Col.* 1, 3; *I Pet.* 1, 3; *II Pet.* 1, 17; *Apoc.* 1, 6, o cuando se dice de Cristo que es el «o logos tou theou» (*Apoc.* 19, 13), «eikon tou theou» (*II Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15), «isa theo» (*Phil.* 2, 7). Está fuera de duda que la expresión «theos» designa al Padre (también aquí, por lo menos, en el sentido de una suposición) cuando se atribuye «o theos» el envío del Hijo: *Io.* 8, 42; *Act.* 3, 26; *Rom.* 8, 3; *Gál.* 4, 4; o cuando se dice de Cristo que «viene de Dios»: *Io.* 8, 41; 13, 3; 16, 27; o cuando se dice del Logos (Cristo) que está junto a Dios: *Io.* 1, 1; 6, 46; o cuando se afirma de Dios que es «el Dios de Nuestro Señor Jesucristo»: *Eph.* 1, 17; ya que una Persona divina sólo puede pertenecer a otra si es que procede de ella. Pero hay todavía una inmensidad de pasajes en los cuales la expresión «Dios» se refiere al Padre, ya sea que «Dios» opera activamente en Cristo, o que «Dios» es el objeto de una acción de Cristo, ya sea que en tales pasajes «Dios», sencillamente tal, y Cristo aparecen juntos.»

Rhaner observa que en estos textos la palabra «Dios» no puede referirse al Dios trino, puesto que el Dios de que se habla es considerado como Padre, y no como Padre nuestro, sino como Padre de Cristo y, además, porque el Cristo considerado como Persona divina, o, para decirlo con más precisión, como Hijo de «Dios», aparece junto a la realidad denominada «Dios». Rahner continúa escribiendo:

«Teniendo en cuenta estas presuposiciones, han de ser interpretados los siguientes modos de expresión: Acciones que se refieren a Cristo se atribuyen a «Dios»: «Dios» ha resucitado a Cristo (*Act.* 2, 24, 32; 3, 15, 26; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 17, 33-34; 17, 31; *Rom.* 10, 9; *I Cor.* 16, 14; 15, 15 *Eph.* 1, 20; *Col.* 2, 12; *I Thess.* 1, 10; *I Pet.* 1, 21; *Act.* 2, 32 (*pater* vv. 33); 3, 26 (*apesteilen*); *Rom.* 10, 9; *I Cor.* 6, 14 (*kyrios*) muestran con lenguaje más claro que el Padre es el Dios que resucita a Cristo (Véase *Gál.* 1, 1, donde «theos pater» aparece como Persona que hace resucitar.) «Dios» ha elevado a Cristo, le ha glorificado (*Act.* 2, 33; 3, 13; 5, 31; *Phil.* 2, 9); «Dios» unge a Cristo con el Espíritu Santo (*Act.* 10, 38); «Dios» está con él (*Act.* 10. 38); «Dios» hace que Cristo se siente a su derecha (*Mc.* 16, 19; *Lc.* 22, 69; *Act.* 7, 55-56; *Rom.* 8, 34; *Eph.* 1, 20 (aquí es sujeto «o theos tou kyriou», 1, 17); *Col.* 3, 1; *Hebr.* 10, 12; 12, 2; *I Pet.* 3, 22; cons. *Apoc.* 3, 21, donde se habla del trono del Padre; «Dios» ha hablado por medio de su Hijo (*Hebr.* 1, 2); «Dios» ha predicho a su (!) Cristo (*Act.* 3, 18); «Dios» ha dirigido la palabra a

Cristo (*Hebr.* 5, 10); «Dios» ha dado fe de Jesús (*Act.* 2, 22); «Dios» entrega a Cristo el trono de David (*Lc.* 1, 32); «Dios» da a Cristo todo lo que le pide (*Io.* 11, 22); «Dios» ha sido glorificado en el Hijo del Hombre y glorifica a éste (*Io.* 13, 31, 32); «Dios» es «kephale» de Cristo (*I Cor.* 11, 3). Se habla de acciones de Cristo que se refieren a «Dios»: Cristo asciende a su «Dios» (*Io.* 20, 17); Cristo habla de su «Dios» (*Io.* 20, 17; *Apoc.* 3, 2, 12 [cuatro veces]); Cristo está en oración con «Dios» (*Lc.* 6, 12); Cristo comparece ante el semblante de «Dios» (*Hebr.* 9, 24); Cristo nos conduce a «Dios» (*Col.* 3, 3); Cristo entrega a «Dios» el Reino (I *Cor.* 15, 24); Cristo pertenece a «Dios» (*I Cor.* 1, 23); Cristo entrega a «Dios» el Reino (*I Cor.* 15, 24); Cristo es víctima para «Dios» (*Éph.* 5, 22). Se habla de nuestra relación con Dios por medio de Cristo: Nosotros estamos con Cristo en «Dios» (*Col,* 3, 3); tenemos paz con «Dios» por medio del Kyrios (*Rom.* 5, 1); damos gracias a «Dios» en nombre de Cristo (*Éph.* 5, 20); sirviendo a Cristo complacemos a «Dios» (*Rom.* 14, 18); San Pablo es Apóstol de Jesucristo porque «Dios» lo quiere así (*I Tim.* 1, 1). En numerosos pasajes encontramos al «o theos» y a Cristo juntos: Reino de Cristo y de «Dios» (*Éph.* 5, 5); herederos de «Dios» y coherederos de Cristo (*Rom.* 8, 17); sacerdotes de Dios y de Cristo (*II Pet.* 1, 2); siervo de «Dios» y del Señor Jesucristo (*Iac.* 1, 1); siervo de «Dios», apóstol de Jesucristo (*Tit.* 1, 1); un «Dios» un Cristo (*I Cor.* 8, 6; *I Tim.* 2, 5); precepto de Dios y fe de Cristo (*Apoc.* 14, 12); testimonio de Jesús y palabra de «Dios» (*Apoc.* i, 2; 20, 4); amor de «Dios» y paciencia de Cristo (*II Thess.* 3, 5); Iglesia en «Dios» nuestro Padre y en el Señor Jesucristo (*II Thess.* 1, 1); predicación del Reino de «Dios» y doctrina sobre el Señor Jesucristo (*Act.* 21, 31); ante «Dios» y Cristo (*I Tim.* 5, 21; 6, 13); *II Tim.* 4. 1); y todas las fórmulas de salutación en las cuales se nos desea paz, etcétera, de «Dios» y de Cristo (*Rom.* 1, 7; *I Cor.* 1, 3; *II Cor.* 1, 2; *Gál.* 1, 3; *Éph.* 1, 2; *Phil.* 1, 2; *II Thess.* 1, 2; *I Tim.* 1, 2; *II Tim.* 1, 2; *Tit.* 4; *Phil.* 3; *Io.* 3).

La expresión «Dios» es suposición de la palabra Padre también en las así llamadas fórmulas trinitarias, como, por ejemplo, *Rom.* 15, 30; *I Cor.* 12, 4-6; *I Pet.* 1, 2. Lo mismo puede afirmarse de los textos en que se dice del Espíritu Santo que es Espíritu de Dios (*Mt.* 3, 16; 12, 28; *Rom.* 8, 9, 14; *I Cor.* 2, 11, 12 [*ex theou*] 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3; *II Cor.* 3, 3; *Éph.* 4, 30; *Phil.* 3, 3; *I Thess.* 4, 8 [*pneuma autou*]; *I Pet.* 4, 14; *Io.* 4, 2, 13 [*pneuma autou*]. [Nota: En efecto, el Espíritu Santo en cuanto Persona divina sólo puede ser llamado Espíritu de Dios si es que procede de este Dios, como lo ha enseñado siempre la Teología con respecto al Espíritu en cuanto Espíritu de Cristo; consúltese, por ejemplo, Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* II, núm. 529-531. El Dios del cual procede el Espíritu Santo es el Padre (*Io.* 15, 26)], cuando se dice que es dado y enviado por «Dios» (*Act.* 5, 32; 15, 8; *I Cor.* 6, 19; *II Cor.* 1, 22; *Gal.* 4, 6; *Éph.* 1, 13; *I Thess.* 4, 8; *II Tim.* 1, 7; *Jo.* 3, 24; 4, 13).

Además, es preciso tener en cuenta lo que sigue: en *Rom.* 1, 7; *I Cor.* 1, 3; 8, 6; *II Cor.* 1, 2; *Gal.* 1, 3; *Éph.* 1, 2; 5, 20; *Phil.* 1, 2; *Col.* 3, 17; *I Thess.* 1, 1 (?); 2, 16; *Phil.* 3, se habla de Dios, nuestro Padre, y este Dios, que es Padre nuestro, queda claramente caracterizado como Padre trinitario por la subsiguiente colocación de la expresión «del Señor,

Jesucristo». De aquí se deduce que en el lenguaje del Nuevo Testamento se refieran a la primera Persona trinitaria todos los pasajes en que se habla de Dios, nuestro Padre, de nuestra filiación con Dios. En correspondencia con ello, Cristo mismo puede hablar del Padre «mío» y «vuestro» (*Io.* 20, 17), refiriéndose sin duda alguna a la misma primera Persona en Dios. Esto se deduce también del hecho de que según San Pablo (*Éph.* 1, 3, 5) el Padre de Jesús nos ha destinado a ser sus hijos, envía a su Hijo para que recibamos la filiación (*Gál.* 4, 4), viniendo a ser Cristo de esta manera el primogénito entre muchos hermanos (*Rom.* 8, 29), pudiendo nosotros decir con Él «abba, o pater» (*Rom.* 8, 15; *Gal.* 4, 5; véase *Mc.* 14, 36). En todo caso, según el lenguaje del Nuevo Testamento, somos hijos de Dios en el sentido de que somos hijos del Padre en cuanto primera Persona trinitaria, pero no somos hijos del Dios trino (debiendo prescindir aquí de examinar la cuestión de si objetivamente se puede afirmar o no esta segunda filiación). También, según las palabras de Cristo, los hombres están en relación con el Padre de Cristo (*Mt.* 7, 21; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 10, 19, 35; 20, 23; 25, 34; *Io.* 2, 16; 6, 32; 14, 2, 23; 15, 8; 15, 23, 24). El Dios del cual creen los judíos que es Padre, es el Dios de quien procede Jesucristo, el que le ha enviado al mundo, es decir, el Padre entendido en sentido trinitario (*Io.* 8, 42). Más aún: según la doctrina de Jesús, el Padre celestial no es Padre de los hombres debido a la Creación o Providencia, de modo que puede decirse de Él que es simplemente Padre de todos los hombres; es Padre de los discípulos de Cristo, es decir, de los hombres que pertenecen al reino de los cielos. Por lo menos, tal es el Padre con quien Cristo habla cuando se dirige a Dios considerado como Padre suyo. Esta paternidad se funda en la elección libre por parte del Padre, el cual llama a los hombres y los conduce hacia su Hijo (*Io.* 6, 37-40, 44, 45). Por consiguiente, los hombres no son por naturaleza hijos de Dios, sino que pueden llegar a serlo adoptando determinadas actitudes morales (*Mt.* 5, 9, 45; *Lc.* 6, 36; consúltese *Io.* 1, 12). De ahí resulta que también según la doctrina de Cristo mismo no hay razón alguna que justifique la atribución a Dios en general, y no al Padre de Cristo, la paternidad que Cristo anuncia. Todo esto nos permite deducir que se refieren a la primera Persona divina todos los textos donde se habla de Dios en cuanto que es nuestro Padre, o de nosotros en cuanto que somos hijos de Dios, o del renacer en Dios, es decir: todos estos textos tienen el mismo sentido que los pasajes donde la expresión «o theos» es por lo menos una suposición de la expresión Padre (*Mt.* 5, 9; *Lc.* 20, 36; *Io.* 1, 12, 13; 11, 52; *Rom.* 5, 2; 8, 14, 16, 19, 21; 9, 8, 26; *II Cor.* 6, 18; *Gal.* 3, 26; *Éph.* 1, 5; 2, 19; 3, 14; 4, 6; 5, 1; *Phil.* 2, 15; 4, 20; *I Thess.* 1, 3; 3, 13; *Hebr.* 12, 7; *Sat.* 1, 27; *I Io.*, 3, 1, 2, 10; 4, 7; 5, 1, 2, 4, 11, 18; *Iudas* 1; *Apoc.* 21, 7).

Tenemos, pues, el siguiente estado de cosas: En ninguna parte del Nuevo Testamento se encuentra un texto con «o theos» que se refiera claramente al Dios trinitario como totalidad de tres Personas divinas. Hay una aplastante inmensidad de pasajes en los cuales el «o theos» se refiere al Padre en tanto que Persona trinitaria. Conviene observar que en los pasajes donde se emite un enunciado sobre el «o theos» sin que se pueda deducir con toda claridad a quién se refiere, el enunciado en cuestión no contendrá nada que no se afirme en otros pasajes del Dios que en estos otros pasajes es considerado (directa o indirectamente) como Padre

en sentido trinitario [Nota: por ejemplo, se atribuye toda la Economía de la Salud al Dios que envía a Jesús, es decir, al Padre (*Act.* 3, 12-36; véase *Hebr.* 1, 1)]. En *Act.* 4, 24 y sigs.; *Éph.* 3, 9 y sigs.; *Hebr.* 1, 2, el Dios que lo ha creado todo es caracterizado claramente como Padre al distinguirle del «Hijo» («el siervo Cristo»). Ahora bien: si la Creación y la Economía de la Salud son atribuídas a Dios Padre, no habrá prácticamente enunciado alguno sobre «o theos» que no se halle incluído en ello.] Por el contrario, no hay más que sólo seis pasajes en los cuales el «o theos» se refiere a la segunda Persona de la Trinidad, vacilantemente y sin dudaa lguna cohibidamente (como es natural, con una cohibición no impuesta por el estado de cosas, sino por el empleo lingüístico de la palabra). Viene a añadirse a ello que en el Nuevo Testamento el «o theos» no se dice nunca del «pneuma agiou». Todo esto nos permite ya afirmar los siguiente: Cuando el Nuevo Testamento habla de «o theos» se refiere siempre (exceptuando los seis pasajes mencionados) al Padre en cuanto primera Persona trinitaria. La expresión «o theos» la designa y no es una mera suposición, ya que el continuo y prácticamente exclusivo empleo supositivo de una palabra constituye la prueba de que esta palabra designa la cosa con respecto a la cual sirve de suposición, sobre todo si la palabra en cuestión desempeña la función de suposición de una cosa no sólo como nombre predicado, sino también como sujeto. Las pocas excepciones en el empleo de la palabra «tehos» caracterizadas como tales a causa de su forma lingüística, no justifican la opinión de los que afirman que en el lenguaje del Nuevo Testamento hay una palabra que designa a la Trinidad en la unidad de su naturaleza individual y que, por consiguiente, desempeña la función de suposición de las tres Personas divinas consideradas cada una de por sí.

La siguiente observación viene a corroborar esta conclusión: En todos los pasajes donde se pretende emitir con precisión y exactitud un enunciado teológico sobre la persona y esencia de Cristo se dice de él que es «o vios tou theou»; por ejemplo, en la profesión de fe de San Pedro en Cesarea Philippi (*Mt.* 16, 16), en el decisivo autotestimonio de Cristo ante el Sanedrín (*Mt.* 26, 64; *Mc.* 14, 62; *Lc.* 22, 70), en el resumen del contenido teológico del Evangelio de San Juan (*Io.* 20, 31), en la más antigua fórmula del Nuevo Testamento en que se resume el contenido de la conversión al Cristianismo (*Thess.* 1, 9, 10: «douleyein theo zonti kai alethino kai anamenein ton vion autouu»), en el solemne encabezamiento epistolar del principal trozo doctrinal neotestamentario (*Rom.* 1, 2, 4), en el título del Evangelio de San Marcos. En todos estos pasajes encontramos la expresión «Hijo de Dios». El contenido teológico es siempre el siguiente: Hijo del Padre. Conviene observar que esta palabra «Padre» estaba a la disposición del Nuevo Testamento. Más aún, no carece de interés el hecho de que el Señor mismo parece evitar la expresión «Hijo de Dios» (por lo menos, en general). En los Sinópticos Cristo no dice nunca de sí mismo que es «Hijo de Dios», bien que reconozca la validez de esta expresión como fórmula de su Ser. Cristo dice de sí mismo (prescindiendo de la fórmula «Hijo del Hombre» que es el «Hijo» en absoluto (*Mt.* 11, 27; *Lc.* 10, 22; *Mt.* 24, 36; *Mc.* 13, 32; *Mt.* 28, 19), y de Dios dice que es el «Padre», en absoluto (*Mt.* 11, 27; *Lc.* 10, 22; *Mt.* 24, 36; *Mc.* 13, 32; *Mt.* 28, 19; *Lc.* 9, 26), o «su (celestial) Padre (en el cielo)». En los Sinópticos no emplea nunca la palabra «theos» para designar a «Dios» en

cuanto que está en relación con Cristo mismo. En el Evangelio de San Juan sólo encontramos tres pasajes seguros en los cuales el Señor dice de sí mismo que es el «Hijo de Dios» (*Io.* 5, 25; 10, 36; 11, 4). [Nota: Quizá también *Io.* 9, 35. Pero es preciso tener en cuenta también *Io.* 6, 27; 6, 46; 8, 42; 16, 27, donde se encuentra el «o theos» en relación con otros autotestimonios de Cristo; no obstante, del contexto se deduce con claridad en qué sentido se emplea la expresión «o theos».] Si se tiene presente que en San Juan aparace 102 veces la expresión «Padre», en 23 casos bajo la forma de «mi Padre» [Nota: una sola vez «vuestro Padre»; también los 78 casos en que «Padre» se halla sin complemento alguno se refieren objetivamente al Padre de Cristo], habrá que admitir que no es una mera casualidad el hecho de que Cristo mismo evite la palabra «Dios» cuando caracteriza su propio ser; obsérvese también que falta en la fórmula del bautismo. No se puede negar, pues, que si los escritores del Nuevo Testamento querían hablar del Padre de Cristo, tenían a su disposición una palabra que en virtud de su significación designa a este Padre, una palabra insinuada por el modo de hablar de Cristo mismo y que en realidad ellos mismos (exceptuando quizá las Actas de los Apóstoles) emplean con frecuencia («Padre», «Dios Padre», «Dios y Padre»). Ahora bien: si emplean la expresión «theos» para designar al Padre en las fórmulas solemnes arriba mencionadas, en fórmulas donde, a causa de la precisión y claridad, se trata de emplear una palabra que designe y no sólo suponga la cosa a que se refiere, habrá que admitir, para explicar esto, que, según los escritores del Nuevo Testamento, en dichas fórmulas la expresión «o theos» es tan precisa y exacta como la palabra «Padre». No se puede objetar que la palabra «Padre» no hubiera sido suficientemente exacta en este contexto, puesto que no se podría saber de qué Padre se trata; no se puede objetar eso por la sencilla razón de que los escritores del Nuevo Testamento hubiesen podido hablar, siguiendo el ejemplo de Cristo, del «Padre celestial», del «Padre en el cielo», o hubiesen podido emplear en los casos en cuestión la expresión «Dios Padre», bien conocida por ellos, tal como lo hacen los símbolos apostólicos.

Una observación análoga podemos hacer con respecto a las fórmulas trinitarias. Cuando Cristo se propone expresar una realidad trinitaria habla de «pater», «vios», «pneuma agion»; los Apóstoles, por el contrario, no designan nunca en tales fórmulas trinitarias a la primera Persona con la expresión «pater», sino con las expresiones «o theos» y «o theos pater» [Nota: véase *I Cor.* 12, 4 y sigs.]; *II Cor.* 1, 21 y sigs.; 13, 14; *II Thess.* 2, 13; *I Pt.* 1. 2; *Iudas* 20 y sigs.; son pasajes de los cuales E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart und Berlin, 1941 pág. 311, nota 828 afirma que son fórmulas trinitarias. El hecho de que en estas fórmulas los Apóstoles emplean la expresión «o theos» en lugar de la expresión «pater» empleada por Cristo, demuestra que la expresión «o theos» designa al Padre en cuanto tal.

Por consiguiente, al afirmar que en el lenguaje del Nuevo Testamento «o theos» designa al Padre, no queremos decir con ello que se refiere al Padre en tanto que es Padre del Unigénito mediante una generación eterna. Sólo queremos decir que cuando el Nuevo Testamento piensa en Dios, concentra la atención sobre una Persona concreta, individual y determinada, la cual es efectivamente, Padre y que se designa con el nombre de «o theos», de tal modo que, viceversa, cuando se habla de «o theos» no

se piensa en primer lugar en la esencia divina única que subsiste en tres hipótesis, sino en la Persona concreta que posee la esencia divina sin proceder de nadie, y la cual comunica «la esencia divina al Hijo mediante la generación y al Espíritu Santo por medio de la aspiración» (págs. 80-86). Véase también Petavius, *De Trinitate*, IV, 15, n.º 14. J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverdigung*, 1936. I. Beumer, «*Wer ist der Gott im AT*, en: *Kirche und Kanzel*, 25 (1942), 174-80. Consúltense también los comentarios de la Sagrada Escritura. Véase el § 48.

§ 45

Diferencias entre la doctrina trinitaria de la Biblia y las ideas trinitarias existentes fuera del mundo bíblico.

Cabe preguntar si al testimonio de la Escritura le corresponde verdadera originalidad, o si se trata de una especie de plagio histórico procedente de ideas trinitarias no cristianas, o si debe ser considerado como un caso especial de ideas trinitarias comunes a la humanidad entera.

I. Muchos representantes liberales de la historia de las Religiones y de los Dogmas creen poder deducir la doctrina trinitaria bíblica de especulaciones helenísticas judaicas. Se nombra a Filón como ejemplo. Este pensador admite la existencia de una serie de fuerzas impersonales a las cuales considera como mediadores de la creación del mundo. Dios mismo no ejerce influencia alguna sobre la materia, la cual es la causa del mal.

Contra la equiparación de las doctrinas de Filón y las de la Biblia se puede aducir lo siguiente:

1. En Filón, lo mismo que en las otras doctrinas trinitarias del helenismo, se trata de una especulación filosófica, de una tentativa destinada a explicar el mundo y la existencia del mal, de un mito. La doctrina trinitaria cristiana se funda en un acontecimiento histórico, aunque sólo el creyente pueda captar su sentido profundo; es decir, se funda en la vida y muerte de Cristo. Entre las especulaciones helenísticas y judaicas, por una parte, y la doctrina trinitaria cristiana, por otra, media la misma diferencia que hay entre la Historia y el Mito. Los hagiógrafos cristianos sabían bien que no eran los inventores de una doctrina trinitaria, y no ignoraban que su misión consistía en ser meros narradores de una realidad trinitaria a la que debían someterse.

2. A esta diferencia fundamental vienen a juntarse otras diferencias que se refieren al contenido doctrinal. Son, sobre todo, tres:

a) Las especulaciones trinitarias no cristianas son una tentativa destinada a explicar el origen de la materia, en la que se encontrará el fundamento del mal. Como Dios se contaminaría creando la materia, necesita intermediarios para crearla. Es verdad que en *Col.* 1, 15-18; en *Hebr.* 1, 1-4; en *Io.* 1, 1-10, se nos enseña que todo ha sido creado mediante la Palabra. Pero al mismo tiempo expresan esos pasajes la diferencia que hay entre Cristo y los seres intermediarios de la mitología. Cristo en su existencia premundana no es sólo mediador de la Creación; es también Creador. El Logos y el Padre son un solo creador del mundo. Todo tiene en Él su fundamento. El Hijo hace todo lo que hace el Padre, y lo hace de la misma manera. Además, la cuestión relativa al origen de la materia es un problema de importancia secundaria. En definitiva se nos dice con toda claridad que también la materia ha sido creada por el Padre.

b) Según Filón, los seres intermediarios son grados por los cuales ascendemos hasta llegar a la unión con Dios. Es verdad que se dice de Cristo que es el Revelador, Camino, el Mediador que nos une con Dios. Pero, por otra parte, se nos enseña la unidad total del Padre y del Hijo. El que le ve, ve al Padre; el Padre está en Él, y Él está en el Padre. Las diversas series de enunciados se comprenden fácilmente si se tiene en cuenta que, como enseña San Pablo, Cristo es Dios según el «espíritu», e hijo de David según la «carne», y que, como enseña San Juan, Cristo tenía en Dios naturaleza divina, existiendo antes de que fuese creado el mundo, haciéndose después carne y habitando entre nosotros. En cuanto hombre es el camino que conduce hasta Dios, existiendo como Dios desde la eternidad.

c) La principal diferencia de contenido es la siguiente: Según las especulaciones helenístico-judaicas, los seres intermediarios participan sólo de una manera atenuada en la divinidad del Dios invisible. Sin embargo, el ser a quien la Escritura neotestamentaria llama Hijo de Dios es totalmente igual al Padre. Del mismo modo hay plena igualdad de esencia entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. No obstante ser el Padre el manantial de toda la divinidad, comunica al Hijo y al Espíritu Santo el ser divino entero.

3. Destaquemos particularmente que la doctrina neotestamentaria relativa al Espíritu Santo no puede ser considerada como un plagio de la filosofía estoica. El pneuma jugaba un papel importante en las especulaciones del monismo dinámico-materialista defendido por las escuelas estoicas. Era considerado como un flúido en cuya composición entraban los elementos más sutiles—es decir, el fuego y el aire—, y que lo compenetraba todo. Hay un Pneuma universal del Cosmos y Pneumas especiales de las cosas particulares. Los últimos se derivan del primero. Del Pneuma humano se dice que es idéntico con la razón. Es superior a la pesada materialidad del cuerpo sin dejar de ser materia. A él corresponde la dirección en la vida humana. Del mismo modo, al Pneuma universal le corresponde el gobierno del Cosmos. En esto se funda la teología del Universo.

Entre este Pneuma y el Pneuma del Nuevo Testamento hay una diferencia intrínseca y esencial. Según los estoicos, el Pneuma es material; el Nuevo Testamento testifica que el Pneuma es distinto y diverso de la materia. Los primeros afirman que es idéntico con el Mundo y el hombre; el segundo enseña que es distinto del hombre y del Mundo. El Pneuma estoico está en el hombre, el Pneuma del Nuevo Testamento entra en el hombre. Uno de los elementos decisivos de la existencia cristiana consiste en que el Espíritu Santo—en tanto que realidad personal nueva distinta de la naturaleza del hombre—entra en éste convirtiéndole en una criatura renovada.

Estas diferencias se fundan en el hecho de que la doctrina neotestamentaria relativa al Espíritu se halla incorporada a la totalidad de las doctrinas neotestamentarias, totalmente distintas de las del estoicismo, recibiendo así la nota distintiva que la caracteriza. A pesar de la existencia de rasgos particulares afines, el concepto neotestamentario de Pneuma es totalmente distinto del concepto estoico del Pneuma. El *Gnosticismo*, tentativa destinada a establecer una síntesis entre Cristianismo y la cultura helenística de la época, acometió en una ocasión la empresa de mezclar las enseñanzas estoicas y cristianas relativas al Espíritu; la Iglesia, no obstante, percibió inmediatamente que las ideas gnósticas eran un elemento extraño y las rechazó con toda energía. (Véase K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, 1939, 211-216. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, 1932).

II. Insostenible es también la objeción de los que afirman que

la fe cristiana en la Trinidad no es más que la expresión de una predisposición y afición a venerar el número tres, tratándose en ello de una inclinación innata de la conciencia religiosa humana. Para corrobar esta afirmación se elude al hecho de que en muchas religiones, encontramos una triplicidad de dioses (entre los babilonios: Ea, Marduk, Gibil, o: Anu, Bel, Eea, o: Sin, Schamasch, Ischtar; entre los persas: Ahura-Mazda, Mitra, Sraosha, o: Mitra, Kautes, Kautopathes; entre los indios: Brahma, Visnú, Schiva; entre los egipcios: Amon, Ptah, Osiris).

Contra esta opinión se puede afirmar que en ella se equiparan un mito humano y un hecho históricamente constatable—aunque sólo la fe pueda captar el sentido último y profundo de tal hecho—y se puede objetar, además, que el contenido de la doctrina trinitaria es en cada caso distinto. Las doctrinas trinitarias no cristianas son un caso de ideologías politeístas. El contenido esencial de la doctrina trinitaria cristiana, a saber, la afirmación de que el Dios único existe idénticamente tres veces de modo relacionalmente distinto, no se encuentra en ninguna parte fuera del Cristianismo. Más aún: el hecho de que las ideas trinitarias fuera del Cristianismo presentan siempre una nota politeísta, demuestra que el pensamiento humano no puede llegar por sí solo a descubrir la doctrina trinitaria cristiana.

La afición de la mitología al número tres se explica teniendo en cuenta que el Creador mismo ha grabado en la naturaleza y en el hombre la triplicidad. Siendo Dios necesariamente trinitario, el ser, hasta lo más profundo, tiene que ser también trinitario. Como quiera que el ser creado es una participación en el ser divino, tendrá que reflejarse en aquél, de alguna manera—de un modo que en definitiva sólo el creyente puede comprender—, la estructura necesariamente trinitaria del ser divino, del ser simplemente tal. Sería cosa extraña que la conciencia humana no percibiese nada de este estado de cosas. Como quiera que los mitos de los pueblos son una comprensión intuitiva del mundo y de su ser creado por Dios, en ellos se vislumbra, aunque envuelta en el error, la verdad divina. Además, se puede admitir que Dios comunicó una Revelación de su vida interna trinitaria al género humano que existía en Adán y Eva y que el género humano ya no olvidó del todo esa verdad. En los mitos de los pueblos resuena con mayor o menor intensidad el eco de esta Revelación divina.

§ 46

El hecho de la realidad trinitaria de Dios en la de la Iglesia primitiva

1. Los documentos más antiguos del Cristianismo postbíblico demuestran que la fe en la Trinidad era uno de los elementos esenciales y claramente percibidos de la conciencia de fe cristiana, ejerciendo una influencia decisiva sobre la existencia de los cristianos. Los testimonios en favor de la fe en la Trinidad van frecuentemente juntos con tentativas teológicas destinadas a explicar el sentido de la fe trinitaria.

a) Absolutamente claro, aunque no esté todavía totalmente desarrollado, es el *testimonio de los Padres apostólicos*. En la *Didaché* (a últimos del siglo I y comienzos del II) se ordena que el bautismo ha de ser administrado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (cap. 7; BKV, 10). San Clemente de Roma escribe a últimos del siglo I lo siguiente: «¿No tenemos un Dios y un Cristo y un Espíritu Santo que ha sido derramado ante nosotros?» (1 Carta 46, 6; véase 58, 2; BKV, 56). Cristo es el mediador, el cetro de la majestad de Dios, el Señor. San Ignacio de Antioquía escribe lo siguiente a los habitantes de Magnesia, durante el viaje que desde Antioquía le conduce a la muerte en Roma (cap. 13): «Esforzaos por permanecer firmes en las enseñanzas del Señor y de los Apóstoles, para que en todo lo que hagáis acertéis con lo conveniente para la carne y el espíritu, por medio de la fe y del amor, en el Hijo y en el Padre y en el Espítu, junto con vuestro venerable obispo y la preciosa corona espiritual de vuestro Presbiterio y de vuestros santos diáconos. Someteos a vuestro obispo y los unos a los otros, como Cristo a su Padre, según la carne, y los Apóstoles a Jesús y a su Padre y al Espíritu, para que haya unidad según la carne y el espíritu» (BKV, 130). A los habitantes de Éfeso les escribe (9, 1; BKV, 120 y sigs.): «Me he enterado de que algunos han tenido que marcharse de aquí porque tenían una doctrina mala. Vosotros no habéis permitido que esparciesen su semilla, cerrando vuestsros oídos para no recibir la semilla esparcida por ellos, como piedras de construcción para el templo del Padre, preparado para el edificio de Dios Padre, elevado por el montacargas de Jesucristo, o sea, la Cruz, mientras que el Espíritu Santo os ha servido de soga.»

b) Los Apologistas trataron de explicar la fe en la Trinidad por medio de la filosofía pagana. Aunque a veces incurrieran en errores, su testimonio de la realidad de Trinidad divina no sufre por eso detrimento. Refiriéndose a la fe en la Trinidad rechazan especialmente los reproches de los paganos que acusaban a los cristianos de ser ateístas. Atenágoras (siglo II; *Petición en favor de los cristianos*, 10) declara lo siguiente: «Ya dejé demostrado que no somos ateístas. Porque es nuestro Dios aquel ser increado y eterno, invisible, incomprensible, inconcebible, a quien sólo el entendimiento y la razón pueden conocer, rodeado en grado inefable de

luz y hermosura, de espíritu y fuerza, y por quien ha sido creado, ordenado y es rodeado el Universo, por medio de su palabra. Pero sabemos que existe también un Hijos de Dios. No se considere como cosa ridícula el creer que Dios tiene un Hijo. Nuestras ideas sobre el Dios Padre y el Hijo se distinguen de las ideas de los mitos de los poetas, cuyos dioses no son mejores que hombres; el Hijo de Dios es la Palabra (Logos) del Padre, considerada como pensamiento arquetipo y como fuerza creadora; porque todo ha sido creado a su imagen y por medio de Él; el Padre y el Hijo son uno. Como quiera que el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo en virtud de la unidad y fuerza del Espíritu, el Hijo de Dios es el Pensamiento (Nus) y la Palabra (Logos) del Padre. Si dado vuestro conocimiento superior os pluguiese preguntar qué significa la expresión Hijo, voy a contestar con breves palabras lo siguiente: Es lo Proto = Engendrado del Padre, no en el sentido de que haya sido hecho, puesto que Dios, siendo pensamiento eterno, tenía en sí mismo desde la eternidad la Palabra; porque nunca existe sin la Palabra, sino en el sentido de que ha salido del Padre para ser pensamiento arquetipo y fuerza creadora de todo lo corporal, lo cual al principio existía bajo la forma de masa natural, sin cualidad y sin vida, estando mezcladas las partes graves o pesadas con las leves. Con esto está de acuerdo el Espíritu profético: «El Señor—dice él—me ha engendrado para sus obras en el principio de sus caminos.» Pero si según nuestra doctrina existe también el Espíritu Santo, el cual aparece activo en los Profetas, y que es un flujo de Dios, emanado y volviendo hacia su origen como un rayo de sol, ¿no debe uno quedarse perplejo cuando oye que se acusa de ateísmo a personas que confiesan la existencia de un Dios Padre y de un Dios Hijo y de un Espíritu Santo, y demuestran que estos tres son potentes en la unidad y distintos en el orden? No obstante, la parte teológica de nuestra doctrina no se detiene ahí, sino que enseñamos la existencia de un multitud de Angeles y Servidores, que Dios reparte y pone en diferentes lugares para que vigilen los elementos y los Cielos, el Mundo, las cosas del Mundo y el orden de éstas» (BKV, 1, 26-28). Un claro testimonio de la fe en la Trinidad presenta Teófilo en los libros escritos para su amigo Autólico. En ellos leemos lo siguiente (II, 10; BKV, II, 37-39): «Nos enseñan ellos (los Profetas), en primer lugar y unánimemente, que Dios ha creado el Mundo de la nada. Porque nada existía junto a Dios, sino que Él mismo era su espacio, era en sí mismo suficientemente perfecto y existía antes de los tiempos. Pero quiso crear al hombre, para ser conocido por éste. Para el hombre preparó el Mundo. Porque el que ha sido hecho (el hombre) necesita de muchas cosas, mientras que el Eterno no necesita nada. Dios engendró, pues, con su sabiduría su Palabra, llevándola encerrada en su interior y haciendo que surgiese antes que todas las demás cosas. Dios se sirvió de esta Palabra como de medio en todos sus creaciones y creó todo lo que es por medio de ella. La Palabra se llama «Principio», porque es el principio y el señor de todas las cosas que han sido creadas por medio de ella. Esta Palabra, la cual es el Espíritu de Dios, el principio de todas las cosas, la sabiduría y la fuerza del Supremo, descendió sobre los Profetas y habló por medio de ellos las profecías relativas a la creación del mundo y las demás cosas. Porque los Profetas no existían cuando fué creado el mundo, mientras que la Sabiduría de Dios, que está en Él, y la santa Palabra de Dios, que habita eternamente junto a Él existían ya antes de la creación. Por esta razón dice por

medio del profeta Salomón: "Cuando preparó el cielo estaba yo junto a Él, y cuando asentó los fundamentos de la tierra, estaba yo junto a Él, ordenándolo todo yo también". Moisés, que existió mucho tiempo antes que Salomón, mejor dicho, la Palabra de Dios por medio de él en cuanto órgano, dice: "En el Principio Dios creó el cielo y la tierra". En primer lugar, habla del principio y del crear y pone a Dios en relación con ello. Porque no hay que pensar que Dios es un ser vago y vano. La sabiduría divina sabía de antemano que muchos hablarían vanamente, inventando la existencia de una multitud de dioses. Así, pues, para que el verdadero Dios fuese conocido en sus obras y para que se supiese que Dios ha creado *con su Palabra el cielo y la tierra, y todo lo que hay en ellos, nos* dice: "En el principio Dios creó el cielo y la tierra". Después de haber relatado la creación, continúa explicando: "La tierra era invisible y estaba desordenada, y sobre el abismo estaban las tinieblas, y el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas". Esto es lo que enseña la Escritura en primer lugar, es decir, enseña que existe una materia original, creada por Dios, de la cual Dios ha hecho y formado el mundo.» Teófilo ha creado la expresión *Trias*. En el capítulo 15 del mismo libro (BKVII, 45 y sigs.) leemos lo siguiente: «En el día cuarto fueron creadas las luces del cielo. En virtud de su presciencia, Dios conocía las charlatanerías de filósofos insensatos, es decir, sabía que habrían de afirmar que todos los productos de la tierra deben su origen a los astros luminosos, para eliminar así a Dios. Por eso, y para que apareciese con toda claridad la verdad, las plantas y las semillas fueron creadas antes que los astros luminosos. Ahora bien: lo que ha sido creado en segundo lugar no puede producir lo que ha sido creado antes. No obstante, estas luces son expresión e imagen de un gran misterio. Porque el sol es la imagen de Dios, y la luna es la imagen del hombre. Y de la misma manera que el sol aventaja a la luna en fuerza y resplandor, así también Dios sobrepasa al hombre. Y lo mismo que el sol conserva siempre su disco entero, sin disminuir nunca, así también Dios es siempre perfecto; Él que está lleno de poder y de prudencia y de sabiduría y de inmortalidad y de todas las excelencias. Por el contrario, la luna desaparece todos los meses y muere, por decirlo así—una imagen del hombre. Después vuelve a nacer y a crecer—una imagen de nuestra futura resurrección. De este modo, los tres días que precedieron a la creación son una imagen de la Trinidad: de Dios, de su Palabra y de su Sabiduría. La imagen cuarta es la del hombre, el cual necesita la luz, de modo que existen: Dios, su Palabra, su Sabiduría, el hombre...» San Justino el Mártir (muerto en 165) escribe en su Apología, 6; BKV, I, 16: «Nosotros no negamos la existencia del Dios verdadero, del Padre de la justicia, de la castidad y de las demás virtudes, que no tiene nada de común con la maldad. A Él y a su Hijo que procede de Él y que nos lo ha enseñado, y al ejército de los otros Angeles buenos que le siguen y se parecen totalmente a Él y al Espíritu de la anunciación de Dios les veneramos y les adoramos, rindiéndoles homenaje en el espíritu y en la verdad; y a todos los que están dispuestos a aprender les comunicamos sin envidia nuestra doctrina.» En la Apología segunda escribe el mismo autor (cap. 5, respectivamente, 6; BKV I, 89 y sigs.): «El Padre del universo no tiene nombre alguno, puesto que no ha sido engendrado. Porque si alguien recibe un nombre, el que da el nombre es anterior a él. Padre, Dios, Creador, Señor y Soberano no son nombres; son sólo títulos derivados de sus beneficios y obras. Por

el contrario, su Hijo, sólo del cual se puede decir en sentido estricto que es Hijo, el Logos, que estaba en El antes de toda la creación y que ha sido engendrado cuando lo creó y ordenó todo en el principio por medio de Él, se llama Cristo, porque ha sido ungido y porque Dios lo ha ordenado todo por medio de Él, un nombre que encierra también un concepto incomprensible, lo mismo que la expresión Dios no es un nombre, sino la idea de un ser inexplicable, idea innata en la naturaleza humana.» San Justino, lo mismo que Atenágoras, hablan de tres Personas divinas y de los Ángeles; con ello no afirman que los Ángeles y tres Personas sean seres de igual categoría, proponiéndose solamente rechazar con toda energía la acusación de ateísmo. San Ireneo (muerto en 202) expone lo siguiente (*Contra las Herejías*, III, 6, 4): «Yo también te invoco, Señor Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob y de Israel a ti que eres el Padre nuestro Señor Jesucristo, ¡oh Dios, que te has revelado benévolamente a nosotros en virtud de la grandeza de tu misericordia, que has hecho la tierra y el cielo, tú Señor supremo, Dios único y verdadero, por encima de quien no existe Dios alguno, haz que domine en nosotros el Espíritu Santo por medio de nuestro Señor Jesucristo, permite que lleguen a conocerte todos los que lean este libro; haz que conozcan que sólo tú eres Dios, que se fortalezcan en ti, que abandonen todas las intenciones heréticas, impías y sacrílegas!» (BKV, I, 221). El mismo San Ireneo enseña también lo siguiente: «El nombre de Cristo designa al que unge, al que es ungido y la unción misma en que éste es ungido. Ha ungido el Padre, ha sido ungido el Hijo en el Espíritu Santo, el cual es la unción, según las palabras de Isaías, que dice: "El Espíritu del Señor está sobre mí, por eso me ha ungido." Con ello se refiere al Padre, que unge; al Hijo, que es ungido, y al Espíritu de la unción.» (III, 18, 3; BKV, I, 288). En otro lugar leemos: «No podemos, pues, conocer a Dios en toda su grandeza, puesto que nadie es capaz de medir al Padre. Pero en su amor, que nos conduce por medio de la Palabra hasta Dios, llegaremos a comprender cada vez mejor, en caso de que le obedezcamos, que Dios es inmensamente grande y que de por sí mismo lo ha decidido, elegido y adornado todo, y que abarca todo lo que es. Por consiguiente, también el mundo de aquí abajo. Y entre las cosas que abarca hemos sido creados también nosotros. Sobre este punto dice la Sagrada Escritura: "Y Dios formó al hombre, tomando barro de la tierra, e infundió en su semblante el hálito de la vida." No son, pues, los Ángeles los que nos han hecho, ni nos han formado, ni podían hacernos según la imagen de Dios, *ni alguien otro que no sea la Palabra de Dios, ni ninguna fuerza cualquiera* que estuviese alejada del Padre del Universo. Y Dios no necesitaba tal ayuda para hacer lo que había decidido en sí mismo, como si el mismo no dispusiese de manos. Porque siempre están junto a Él la Palabra y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, por medio de los cuales y en los cuales ha creado todo lo que es, con voluntad y decisión libres. A ellos se dirige cuando dice: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza"; tomando de sí mismo la substancia de las criaturas, y su idea y forma real y hermosa» (LV, 20; 1; BKV, II. 385). A continuación se halla el siguiente texto: «De por sí mismo el hombre no ve a Dios. Pero cuando Dios quiere, es visto por los hombres, a quienes permite que le vean, cuándo y cómo deseen. Porque Dios lo puede todo. En otros tiempos fué visto proféticamente en el Espíritu; más tarde, por medio de su Hijo, como

corresponde a hijos adoptados; por fin, será visto como Padre en el Reino de los cielos. Porque el Espíritu prepara al hombre en el Hijo, el Hijo le conduce hasta el Padre, y el Padre le regala la incorruptibilidad para la vida eterna, la cual toca en suerte a los hombres por haber visto a Dios. Porque así como los que han visto la luz están en la luz y participan de su resplandor, del mismo modo, los que ven a Dios están en Dios y participan de su gloria. Esta gloria les comunica vida, porque reciben la vida todos los que ven a Dios. De esta manera se hace visible el Inconcebible, el Incomprensible y el Invisible, comprensible y concebible para los creyentes, para que reciban la vida los que le capten y ven por medio de la fe. Porque del mismo modo que su grandeza es inescudriñable, así también es inefable la bondad por medio de la cual se deja ver y comunica la vida a los que le ven. Porque no se puede vivir sin la Vida. Ahora bien: la subsistencia de la vida proviene de la participación en Dios. Participar en Dios quiere decir ver a Dios y disfrutar sus bienes» (IV, 20, 5; BKV, II, 386 y sigs.). Lo mismo enseña San Ireneo en la obra titulada *Explicación de la predicación apostólica:* «Este es el justo orden de nuestra fe, el fundamento del edificio y el aseguramiento del camino: Dios el Padre, increado, infinito, invisible, un solo Dios, creador del Universo. Esto, primeramente, es el principal capítulo de nuestra fe. El segundo capítulo principal es la Palabra de Dios, el Hijo de Dios, Cristo, nuestro Señor, que se ha aparecido a los Profetas según la forma de sus predicciones y según los designios de la providencia del Padre, Él, por medio de quien ha sido hecho todo lo que es. Al fin de los tiempos se hizo hombre entre los hombres, para consumarlo todo perfectamente, se hizo visible y corporal para vencer a la muerte y para mostrar la vida y para establecer comunidad y paz entre Dios y los hombres. El tercer capítulo principal es, a continuación, el Espíritu Santo, por medio del cual han profetizado los Profetas, los Padres han enseñado las cosas divinas, los justos han progresado por el camino de la justicia, y el cual en la plenitud de los tiempos ha sido de nuevo derramado sobre los hombres, en toda la tierra, volviendo a crear a los hombres para Dios. Por eso nuestra regeneración en el bautismo se verifica por medio de estas tres doctrinas, en tanto que el Padre nos perdona para que renazcamos por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Porque los que han recibido y llevan el Espíritu Santo son conducidos a la Palabra, es decir, al Hijo. El Hijo, por su parte, les conduce al Padre y el Padre les hace participar en la incorruptibilidad. Por consiguiente, sin el Espíritu no se puede ver la Palabra de Dios, y sin el Hijo nadie puede llegar hasta el Padre. Porque el Hijo es la sabiduría del Padre. Ahora bien: el conocimiento del Hijo de Dios (se obtiene) por medio del Espíritu Santo; y el Hijo, por su parte, en tanto que dispensador, comunica el Espíritu Santo, según la benevolencia del Padre, a aquellos a quienes ha de ser comunicado de acuerdo con la voluntad del Padre y como el Padre lo desee» (1, 1, 6 y sigs.; BKV, II, 588 y sigs.).

c) Novaciano de Roma (muerto en el siglo III; *Sobre la Trinidad*, 31) expone lo siguiente: «Es, pues, Dios Padre el fundador y creador de todos los seres. Él sólo carece de todo origen. Él es el Dios invisible, inconmensurable, inmortal y eterno. Yo sería incapaz de nombrar algo que sobrepasase su grandeza, majestad y poder, o que pudiese ser comparado con ellas. De Él ha nacido... la Palabra en tanto que ésta es su Hijo... Ningún Apóstol y ningún Profeta ha experimentado el misterio de su nacimiento

santo y divino. Ningún ángel ha llegado a saber lo que es ese nacimiento y ninguna criatura le conoce: sólo le conoce el Hijo, ante quien están patentes todos los misterios de Dios. El Hijo, pues, ha sido engendrado por el Padre, siempre en el Padre. Digo "siempre" no para designar que no ha nacido, puesto que efectivamente ha nacido. Pero del que existe antes de los tiempos se debe afirmar que está siempre en el Padre. No se puede afirmar nada temporal del que existe antes de todo tiempo... Dios procede de Dios, una segunda Persona, y hace las mismas obras que el Padre: el Hijo. Pero Éste no causa perjuicio alguna al Padre; porque efectivamente no hay más que un solo Dios» (K. Schlütz, *Das Zeugnis der Urkirche*, 1936, 40 y sigs.). San Lactancio (siglos III-IV): «Dios quiere ser conocido y venerado por medio de Cristo... Esto no debe ser entendido en el sentido de que hubiese en Dios una dualidad. Porque el Padre y el Hijo son uno. El Padre ama al Hijo y le comunica todo, y el Hijo cumple fielmente la voluntad del Padre, sólo quiere lo que el Padre quiere. Por eso no se debe descomponer esta natural inseparabilidad. No se puede decir que son dos los seres en los cuales la esencia, la voluntad y la fidelidad son únicas. Por consiguiente, el Hijo es por medio del Padre, y el Padre es por medio del Hijo. A los dos se les debe adoración única en tanto que son un solo Dios» (Extracto tomado de las *Instrucciones divinas*, 44; BKV, 182). Tertuliano (muerto después del año 220) ocupa un lugar importante en el testimonio de la Trinidad anterior al Concilio de Nicea. En su libro *A Praxeas* escribe lo siguiente: «La unión del Padre con el Hijo y del Hijo con el Consolador se manifiesta en tres (Personas) que dependen mutuamente la una de la otra, debiendo observar que la una procede de la otra» (25). Tienen «la misma sustancia, el mismo estado y el mismo poder» (2). El Logos era realidad y persona antes de que el mundo fuera creado. Pero sólo al ser creado el mundo se consumó su nacimiento, pasando Él mismo a ser Hijo de un modo perfecto. El Padre tiene la plenitud de la divinidad, el Hijo tiene solamente una parte de ella. Por eso puede decir el Hijo: El Padre es mayor que yo (7, 9). El Hijo procede del Padre del mismo modo que el rayo solar procede del sol» (13; Altaner, *Patrologie*, 1938, 94).

Los textos precedentes demuestran de diferente manera que, según la doctrina patrística, la Trinidad no es una especulación que flotase por encima de los hombres, careciendo de importancia para la consumación de la fe; antes al contrario, es una realidad con la cual el fiel se encuentra siempre en comunicación de la fe; es una realidad que determina el sentido de esta vida. Efectivamente, no podía menos de ser así. Como ya expondremos en otro lugar, la existencia cristiana consiste en la comunidad del hombre con el Padre, operada por Cristo en el Espíritu Santo.

2. En la Teología prenicena—en Tertuliano y en Hipólito, especialmente—se encuentran giros subordinacionistas sobre la relación que media entre el Hijo o el Espíritu Santo y el Padre, giros que parecen presuponer que la segunda y la tercera Personas se

hallan subordinadas a la Primera (el Padre es simplemente Dios, el Hijo es Dios de una manera atenuada); en otros pasajes se afirma que la generación es una producción voluntaria verificada en vista a la creación del mundo. Para explicar esto se debe distinguir entre los Padres (apologistas) en tanto que son testigos de la Revelación, y sus especulaciones teológico-filosóficas. Bajo el primer punto de vista enseñan unánimemente la fe en las tres Personas y su verdadera divinidad. Bajo el segundo punto de vista no pueden compaginar la Trinidad y la unidad, la diversidad y la identidad, incurriendo por eso en ideas oscuras e inexactas y empleando giros correspondientes. El hecho de que hacen suyas la teoría del «logos endiathecos» y del «logos prophorikos» demuestra que las inclinaciones subordinacionistas se hallan en la esfera de la comprensión especulativa y no en la esfera de la confesión de la fe. Según San Justino y Atenágoras, Teófilo, Tertuliano e Hipólito, el Logos existía desde la eternidad en el Padre, siendo la razón y la sabiduría. Para llevar a cabo la obra de la creación ha salido del Padre como Persona independiente, pero sin ser criatura.

Además, la Escritura misma parece indicar cierta subordinación de la segunda y tercera Personas en muchos de los textos que se refieren al Logos encarnado (p. ej.: el Padre es mayor que yo), así como en la doctrina relativa a las procesiones divinas. En realidad, tales enunciados o se refieren a la naturaleza humana en la que Cristo es una criatura del Padre, o testifican que la segunda y tercera Personas divinas poseen, en virtud de su procesión, la naturaleza divina común a ellas y al Padre. Pero no es cosa fácil exponer este estado de cosas con tanta claridad que no surja una apariencia de subordinacionismo.

Esta dificultad se funda en el inescrutable y misterioso carácter de la fe trinitaria. La razón humana no puede establecer entre la trinidad y la unidad tal equilibrio que no se destaque tan pronto la una, tan pronto la otra. Por otra parte, el lenguaje humano no puede expresar el misterio de tal modo que el acento no recaiga o sobre la unidad o sobre la trinidad. Por consiguiente, cuando uno de estos elementos—bien sea la unidad, bien sea la Trinidad—queda relegado a segundo plano, no se trata necesariamente de una deformación herética del misterio. Sólo se da un caso de herejía cuando se niega formalmente la unidad o la trinidad, enseñando parcialmente que sólo existe uno de esos elementos; no implicando la existencia de una actitud herética la representación o expresión imperfecta de la unidad o, respectivamente, de la trinidad. Imper-

fecciones así, en el modo de pensar o de expresarse, son las que encontramos en las doctrinas subordinacionistas anteriores a la herejía formal del subordinacionismo defendido por Arrio (véase el siguiente párrafo).

Estos «subordinacionistas» prearrianos acentúan demasiado una idea trinitaria de por sí correcta. Para comprender su actitud conviene tener en cuenta que el espíritu humano, al no poder ver en unión perfecta la unidad y la trinidad, se ve precisado a contemplar en primer lugar o bien la unidad o bien la trinidad, dirigiendo después la mirada hacia la trinidad o, respectivamente, hacia la unidad. En la historia de la fe trinitaria encontramos efectivamente esta diversidad de aspectos, de puntos de vista. La Teología griega, especialmente la prenicena, y en la época postnicena, la de los capadocios, tiene a la vista, en primer término y por regla general, las tres Personas divinas, mientras que la Teología occidental, cuyo principal representante es San Agustín, dirige la mirada hacia la unidad, en primer lugar. La primera va desde la trinidad a la unidad; la segunda toma la unidad como punto de partida y va hacia la trinidad. A la primera se la llama punto de vista «griego»; a la segunda, punto de vista «latino», aunque hay escritores latinos (p. ej.: San Hilario de Poitiers) partidarios del modo de ver «griego», al mismo tiempo que teólogos griegos (p. ej.: San Atanasio) adoptan el modo de ver «latino». El punto de vista «griego» considera al Padre como el centro de la unidad de Dios; el punto de vista «latino» la considera fundada en la unidad de la esencia y garantizada por ésta. Según el modo de ver griego, el Dios uno del cual da testimonio el Antiguo Testamento, es la primera Persona; de Él afirmará el Nuevo Testamento que tiene un Hijo y que, junto con el Hijo, produce la tercera Persona divina, el Espíritu Santo. Como ya expusimos en otro lugar, esta interpretación de la Escritura corresponde exactamente al estado de cosas que encontramos en los textos neotestamentarios (párrafo 44, 5). La interpretación «griega» de la Trinidad se funda, efectivamente, en la Escritura. Además, puede alegar en su favor casi todo el lenguaje litúrgico, en el cual todas las oraciones van dirigidas a Dios, el Todopoderoso, por mediación de Cristo en el Espíritu Santo.

Sólo después de que el subordinacionismo herético abusó del lenguaje de la Sagrada Escritura, hubo que buscar otro fundamento de la unidad en la Trinidad.

La Filosofía ofreció sus servicios a la Teología. El subordinacionismo alegaba que el Padre es simplemente Dios, mientras que

el Hijo y el Espíritu Santo lo serán en grado inferior. Frente a esta afirmación, la Teología, sirviéndose de reflexiones filosóficas, fundamentó la unidad de Dios en la unidad de la esencia divina. Esta idea ha predominado en la Teología occidental. Sin duda alguna, se adaptaba mejor al modo de pensar del Occidente.

No ha de ser considerado como un enturbiamiento de la conciencia protocristiana de la fe el hecho de que algunos Padres empleen no sólo fórmulas imperfectas, o por lo menos desacostumbradas entre los teólogos occidentales, sino también teorías erróneas, siendo éste el caso en el «Pastor de Hermas», que identifica al Hijo con el Espíritu. En lo que se refiere a Orígenes, conviene observar que San Jerónimo le acusa de defender el subordinacionismo. San Gregorio Taumaturgo y San Atanasio, lo mismo que algunos investigadores modernos (Régnon, Prat, Lubac) afirman que su doctrina es absolutamente correcta. A. Ehrhard, (*Urkirche und Frühkatholizismus*, 1935, 243) emite el fallo siguiente: «La doctrina sobre el Logos de Orígenes constituye un paso decisivo hacia adelante en comparación con la de sus predecesores; pero esa doctrina presenta dos aspectos, uno de los cuales afirma con toda claridad la plena divinidad del Logos e Hijo de Dios, mientras que el otro tiende a considerarle como Dios secundario, como miembro intermediario que se halla entre lo increado y lo creado.» Este segundo punto de vista es el que adoptó Dionisio, Obispo de Alejandría y antiguo discípulo suyo, en la lucha contra el sabelianismo, habiéndole movido a emprenderla preguntas que le habían dirigido los Obispos de la Pentápolis. En sus respuestas emplea expresiones (el Hijo es una criatura del Padre) y comparaciones (el Hijo se distingue del Padre como la vid del vinicultor, como el barco de su constructor) que hacia el año de 262 fueron motivo de que fuese acusado de herejía ante el Papa Dionisio (259-68). Se han perdido los documentos de esta disputa, exceptuando unos pocos fragmentos. Es en todo caso cierto que Dionisio de Alejandría rectificó sus defectuosas expresiones y comparaciones, al adoptar las explicaciones del Papa Dionisio, según las cuales el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo constituyen una unidad (monas), y no está permitido hacer de ellos tres divinidades. «Orígenes ha creado la expresión *homousios*» (consustancial).

3. Por consiguiente, las decisiones del *Concilio de Nicea* (325) con su doctrina de la consustancialidad del Padre y del Hijo, así como las decisiones del Concilio de Constantinopla (381), con su

doctrina de la consustancialidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, son un desarrollo consecuente y una estructuración lingüística más clara de la conciencia prenicena de la fe, carente aún de exactitud científica. El primer decreto del Concilio niceno iba dirigido contra Arrio, el cual afirmaba que el Hijo no es Dios en sentido estricto y verdadero, sino solamente la principal y más noble criatura procedente del Padre; el segundo decreto en el Concilio va dirigido también contra Macedonio, que afirmaba que el Espíritu Santo es una creación del Hijo (véase el texto de las decisiones en el § 43, 3).

4. Como ejemplo de doctrina trinitaria postnicena, plenamente desarrollada, citemos aquí un texto del Papa León *el Grande* (440-461). Se halla en un sermón, hecho que demuestra hasta qué punto la conciencia de la fe estaba compenetrada por el conocimiento de la realidad trinitaria de Dios, y que pone de manifiesto que en aquellos tiempos se percibía vivamente la actividad redentora de las tres Personas divinas (*Sermón LXXV*, 3-5; BKV, II, 215): «Queridísimos míos: bien que el modo y la manera de aquel acontecimiento (el día de Pentecostés) fuese sobremanera admirable, no pudiéndose dudar de que en aquella subitánea capacidad de hablar los lenguajes de todos los pueblos se reveló el poder majestuoso del Espíritu Santo, deberemos guardarnos de creer que mostró su esencia divina en aquello que se veía con los ojos corporales. Con ello, su naturaleza invisible, que comparte con el Padre y el Hijo, manifestó, según su beneplácito, una actividad especial de la Gracia por medio de un signo perceptible por los sentidos, mientras que esa naturaleza mantenía oculta bajo la divinidad su propia esencia. El hombre no es capaz de ver ni al Padre, ni al Hijo, ni al Espíritu Santo, porque en la divina Trinidad no hay nada desemejante, nada desigual. Todas las ideas relativas a su esencia se refieren a la misma fuerza, a la misma majestad y a la misma eternidad. Aunque considerado como Persona, el Padre sea distinto del Hijo y del Espíritu Santo, su naturaleza y divinidad es, no obstante, idéntica. Aunque el Hijo unigénito proceda del Padre, y que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo, no ha de ser entendido esto en el mismo sentido que lo afirmamos de las criaturas, las cuales han sido creadas por el Padre y por el Hijo, sino en el sentido de que es una esencia que vive y gobierna junto con los dos. Desde la eternidad su naturaleza es la misma que la del Padre y la del Hijo. Por eso dijo el Señor a sus discípulos cuando les prometió la venida del Espíritu Santo, el día que precedió a su pasión: Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis entenderlas ahora; pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. Él me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer... Por consiguiente, el Padre no tiene nada que no posean también el Hijo y el Espíritu Santo. Todo lo que posee uno, lo poseen también los otros. Desde la eternidad se da en la Trinidad esta comunidad; porque en ella este común poseerlo todo se confunde con su eterno ser. No se debe pensar que en la Trinidad hay edad, rango y otras diferencias. Si nadie puede atreverse a afirmar lo que

es Dios, nadie tampoco deberá atreverse a decir lo que Dios no es; porque sería más disculpable hablar con expresiones inconvenientes de la esencia de la Trinidad, que el atribuirla propiedades que estén en contradicción con ella. Por consiguiente, todo lo que los corazones piadosos puedan comprender de la gloria inmutable del Padre, ha de ser creído sin distinción y simultáneamente del Hijo y del Espíritu Santo. Decimos, por eso, que la santa Trinidad es un solo Dios porque en sus tres Personas no hay diferencias de esencia, de poder, de voluntad y de actividad. Del mismo modo que acusamos a los seguidores de Arrio de hacer cierta distinción entre el Padre y el Hijo, así también luchamos contra los seguidores de Macedonio. Estos atribuyen al Padre y al Hijo la misma naturaleza, pero afirman que el Espíritu Santo es un ser de esencia inferior. Al proceder así olvidan que se hacen culpables de una blasfemia que no será perdonada aquí en la tierra ni ante el tribunal futuro, según las palabras del Señor: Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero. El que persista, pues, en esta herejía impía no obtendrá nunca el perdón, puesto que se aparta de Aquel por medio del cual podría llegar a una confesión. Nunca encontrará la Salud por medio de la remisión el que carece de un abogado capaz de protegerle. Él es el que hace que se derramen las lágrimas de los arrepentidos; Él produce los gemidos de los que imploran el perdón. Y nadie puede decir: Señor Jesús, sino es en el Espíritu Santo. Que Éste comparte la omnipotencia con el Padre y el Hijo, siendo la divinidad una sola, lo enseña claramente el Apóstol cuando escribe: Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos.

Queridísimos míos: estos y otros dichos, por medio de los cuales la doctrina divina os habla con tanta claridad en pasajes innumerables, nos han de excitar a la veneración unánime de la fiesta de Pentecostés. Hemos de alegrarnos en honor del Espíritu Santo, que llena la Iglesia católica con su santidad y que se acerca a las almas de todos los que tienden hacia la sabiduría, que nos infunde la fe y nos enseña todo lo que se puede saber, que es la fuente del amor, el sello de la castidad y el fundamento de todas las virtudes. Alégrense los corazones de los creyentes de que las lenguas de todo el mundo confiesen y alaben al Dios único, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.»

§ 47

Falsa inteligencia de la doctrina trinitaria

Hay tres maneras de comprender mal y defectuosamente la Trinidad: se puede acentuar tanto la unidad, que desaparezca la Trinidad, o tanto la Trinidad que llegue a desaparecer la unidad, o, finalmente, se puede considerar la Trinidad de Dios como un proceso evolutivo del Ser divino definido de alguna manera como idéntico con el mundo. En los tres casos se trata de una malograda

tentativa, destinada a compaginar la fe y la ciencia, de una acentuación exagerada de la ciencia (racionalismo). Efectivamente, encontramos estos tres errores en la Historia bajo formas diversas.

1. El primer error se presenta históricamente bajo el nombre de *monarquismo*. El monarquismo aparece bajo dos formas: la *dinámica* (ebionista) y la *modalista* (patripasionista).

a) Para la forma nombrada en primer lugar (defendida especialmente por Pablo de Samosata, siglo III), sólo el Padre es Dios, mientras que Cristo no será más que un hombre en el cual habita la fuerza de Dios de un modo especial. Los socinianos del siglo XVI defienden ideas parecidas.

b) Según la forma de monarquismo nombrada en segundo lugar, el Dios uno es Padre en tanto que permanece en su invisibilidad, y ese mismo Dios es Hijo en tanto que asumió la carne humana, sufriendo y muriendo por nosotros. Sacelio (siglo III), el principal representante de este error, afirma que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres modos reales de existencia, sino meramente tres modos de aparición del Dios único, es decir, tres funciones de ese Dios. Como Padre, se revela en la Creación y en la legislación; como Hijo, en la obra de la Redención; como Espíritu Santo, en la obra de la santificación. Kant considera la Trinidad cristiana como un símbolo del poder, de la sabiduría y de la bondad divinas. A través de Schleiermacher, la descomposición sabeliana de la fe trinitaria ha alcanzado gran importancia en la teología protestante.

2. El segundo error ha aparecido también bajo dos formas, a saber: bajo la forma de subordinacionismo y de triteísmo.

a) El principal representante del subordinacionismo radical es Arrio, el cual gozó de gran prestigio a causa de su intachable vida ético-religiosa. En su libro *Thalia*, del cual se ha conservado algunos fragmentos en las obras de San Atanasio, expuso la siguiente doctrina: «El Hijo no procede de la sustancia del Padre, no es consustancial con el Padre, no es eterno lo mismo que el Padre. El Hijo es una criatura, aunque la primera y más noble, habiendo sido creado todo por medio de ella. Es también Dios, pero no en sentido estricto y verdadero, sino en sentido moral.» Los partidarios de Arrio se subdividieron en arrianos radicales, o *amorosos*, y en semiarrianos u homoiusianos.

El arrianismo fué condenado en el Concilio de Nicea (325). Fueron representantes de la fe ortodoxa Eustaquio de Antioquía, Marcelo de Ancira y especialmente San Atanasio. Según el informe de San Atanasio, el Concilio definió que el Hijo procede de la esencia del Padre y es consustancial con el Padre. El símbolo establecido por el Concilio confiesa en la primera parte que el Hijo es Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial con el Padre, y rechaza en la segunda parte las principales proposiciones de Arrio: que el Hijo fuera hecho de la nada en el tiempo, que no tiene la misma sustancia (hipóstasis) o esencia (usia) que el Padre, que ha sido creado y que es mutable. Pero aun después de su condenación en el Concilio de Nicea, el arrianismo continuó extendiéndose (de ello se lamenta San Jerónimo). El triunfo definitivo del Concilio de Nicea sobre el arrianismo se debe a los esfuerzos de San Atanasio, de los capadocios (San Basilio *el Grande*, San Gregorio de Nisa, Anfiloquio de Ikonium), de San Efrén de Siria, de San Ambrosio, de San Hilario, de San Jerónimo y del emperador Teodosio I.

Con respecto al Espíritu Santo, Arrio y los arrianos de las diferentes tendencias enseñaron, aplicando consecuentemente sus teorías relativas al Hijo de Dios, que es una criatura del Hijo. San Atanasio defendió la divinidad del Espíritu Santo en sus cuatro cartas al Obispo Serapión de Thmuis. San Basilio *el Grande*, Dídimo y San Ambrosio lucharon también contra las doctrinas de Arrio. El Sínodo de Alejandría (362) atribuyó a la tercera Persona de la Trinidad la misma sustancia y divinidad que a las dos primeras Personas. El principal defensor de la doctrina errónea fué el Obispo Macedonio (macedonianismo), de Constantinopla (muerto alrededor del año 362); más tarde, el Obispo Maratonio, de Nicomedia. Después de que otros Sínodos de Alejandría (363) y de Roma (369, 373, 380) se hubieron opuesto a las enseñanzas del macedonianismo, fué condenado éste definitivamente en el Sínodo de Constantinopla (381). Este Sínodo definió que el Espíritu Santo es Señor y vivificador, que procede del Padre, que ha de ser adorado y venerado junto con el Padre y el Hijo, que ha hablado por medio de los Profetas. Para exponer esta doctrina, el Concilio adoptó probablemente como confesión de la fe el símbolo del bautismo, que se halla hacia 374 al final del *Ancoratus* del Obispo Epifanio, un símbolo que será la antigua profesión bautismal de fe, de Jerusalén, revisada y completada contra los macedonianos por el Obispo San Cirilo de Jerusalén, algo después del año 362,

de acuerdo con las enseñanzas del Concilio de Nicea, habiendo sido destinada a servir de catequesis. No obstante, E. Schwartz opina que el símbolo en cuestión no existió antes.

b) El triteísmo lo encontramos por primera vez en Juan Filopón (hacia 550). Al aplicar las doctrinas de Aristóteles relativas a la sustancia, llegó a la conclusión de que las tres Personas divinas serán tres individuos del género «Dios». Roscelino de Compiègne (murió entre 1123 y 1125) enseñó a base de sus concepciones nominalistas y aplicando radicalmente el concepto boeciano de persona, que las tres Personas en Dios no son una «res», sino tres «res», lo mismo que tres ángeles o tres almas son también tres «res» (así informa San Anselmo). Esta doctrina fué condenada por el Sínodo de Soissons (1092). Exagerando el realismo, Gilberto de la Porrée enseñó que el Dios uno y solo es en las tres Personas la *deitas* o *divinitas,* realmente distinta de las Personas; es decir, una forma que informa a las tres Personas divinas. Esta doctrina fué condenada en los Concilios de París (1147) y de Reims (1148) (D. 389). El abad Joaquín de Fiore (murió en 1202) enseñó en su obra, titulada *De unitate Trinitatis,* que las tres Personas constituyen una unidad colectiva (*Collectio trium Personarum*). Su doctrina fué condenada por el cuarto Concilio lateranense (D. 431 y sig.).

También Antón Günther (murió en 1863) expuso, bajo la influencia de Hegel, doctrinas de tendencia triteística. En tanto que Dios percibe directamente su sustancialidad, opone a sí mismo su propia esencia. Después, Dios identifica los dos miembros de la oposición, introduciendo de esta manera un tercer elemento (posición, contraposición, equiposición). Por consiguiente, Dios tiene una existencia triple, habiendo en Él tres yos o tres sustancias. Estos tres yos constituyen una unidad formal en la conciencia absoluta de Dios. Las doctrinas de Günther fueron condenadas por el Papa Pío IX en una carta dirigida a Geissel, Arzobispo de Colonia (D. 1.655).

3) El tercer error lo encontramos en la Filosofía idealista del siglo XIX. Según la «filosofía positivista» de Sohelling, Dios, partiendo de su aseidad original, evoluciona a través de la Creación y de la Redención para convertirse en Trinidad personal. Dios lleva a cabo la Creación introduciendo una tensión entre las tres potencias que hay en Él (la voluntad inconsciente, que es causa material; la voluntad consciente, que es causa eficiente, y la uni-

dad, que es causa final). Dios es Padre en tanto que la segunda potencia transforma en ser divino la primera potencia puesta fuera de Dios en la Creación. Dios es Hijo en tanto que vuelve hacia Dios la segunda potencia, que había salido de la divinidad en la obra de la Creación del mundo. La tercera potencia es la Persona del Espíritu Santo en tanto que dicha potencia vuelve hacia Dios después de haber pasado de la posibilidad a la realidad.

Hegel define que la aseidad del concepto absoluto es el Padre, el Hijo será la in-aseidad, y el Espíritu Santo, la vuelta del concepto hacia sí mismo en la autoconciencia humana. (Véase el § 41: Panteísmo.)

La Trinidad personal no suprime la unicidad de Dios; por el contrario, es el modo según el cual existe el Dios uno y vivo.

§ 48

La unicidad del Dios Trino

1. *No hay más que un solo Dios* (dogma). Este hecho se encuentra en los símbolos de la fe y ha sido definido por el cuarto Concilio lateranense y por el Vaticano (D. 428, 1782). Frente a múltiples errores trinitarios, se ha constatado que la personalidad trinitaria no suprime la unicidad de Dios no obstante despojarla de su inerte rigidez. El Homousios del Concilio de Nicea, especialmente, ha enseñado la unicidad esencial de las tres divinas Personas, acentuando así la unicidad de Dios. El cuarto Concilio de Letrán condenó las doctrinas de Joaquín de Fiore, según el cual las tres Personas constituyen una mera unidad colectiva. Cuando Günther (murió en 1863), influenciado por Hegel, difundió una unidad colectiva, o bien orgánica análoga, el Papa Pío IX declaró en su carta a Geissel, Arzobispo de Colonia, que tales enseñanzas se apartan de la fe católica.

2. *a)* En el Antiguo Testamento el Dios uno y verdadero exige desde el principio fe y entrega absolutas, en todas las esferas de la vida. Frente a la pluralidad de dioses intrigantes y ambiciosos de las otras culturas orientales, la primera frase del Génesis define con insuperable claridad y dignidad la unicidad de Dios, Creador del mundo, Señor absoluto de la Naturaleza y del hombre. El Dios uno y verdadero no dejó nunca de testificar que era el Señor de todos los pueblos, bien que los fieles del Antiguo Testa-

mento, debido a la alianza, pasaran a ser «el pueblo de Dios» de un modo especial, siendo Dios el Dios de ese pueblo también de una manera especial. Los Profetas y los Salmos lo acentúan con toda energía. Los «dioses» que inventaron los hombres «dando forma en madera, piedra o acciones del culto a los símbolos de fuerzas naturales numinosamente apercibidas», son puras naderías. No prestan ayuda alguna y no sirven para nada (*Is.* cz, 48; 44, 6 y siguientes; *Ier.* 2, 11).

En el comienzo de la legislación del Antiguo Testamento está escrito que el hombre debe servir a un solo Dios (*Ex.* 20, 2 y siguientes): «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto de la casa de la servidumbre. No tendrás otro Dios, sino a mí.» V. también *Deut.* 6, 4. Esto excluye toda divinidad secundaria. El Dios único ha de ser adorado en el culto privado y público. Reúne en sí toda la divinidad atribuída a los dioses por los que creían en los mitos.

Muchas veces llegó a dominar en el pueblo de Dios la tentación de adoptar el politeísmo de los pueblos circundantes. Pero Dios siempre restablecía su hegemonía con imponente poderío. Con sentimientos de tristeza e ira, los Profetas acusaron a los apóstatas de infidelidad, más aún, de adulterio, exigiéndoles que volviesen a someterse al Dios único (*Ier.* 2, 26) y recordándoles el poder y la grandeza de ese Dios (*Jos.* 40, 28; 26, 13).

El monoteísmo del Antiguo Testamento acentúa la experiencia de la realidad singular y del poder del Dios único, fundada en la actividad histórica de Dios. La Revelación del Antiguo Testamento no pretende, en primer lugar, enseñar teóricamente si hay uno solo o varios dioses, es decir, no se propone, en primer lugar, demostrar la exactitud de las concepciones monoteísticas; en esa Revelación el Dios único restablece su soberanía. Impone al hombre prescripciones incondicionales del obrar (*Ex.* 23, 7), comunica a la vida humana sentido, medida y meta. El creyente experimenta que es un poder personal el «Tú» que exige absoluta obediencia, y sabe que es responsable ante ese poder (*Wörterbuch zum N. T.*, ed. por Kittel, III, 1.078). La elaboración intelectual de este estado de cosas es un elemento ulterior y secundario. Véase V. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 1933, I, 111.

Ilustremos con algunos ejemplos la fuerza y la energía con que Dios se afirmó y triunfó frente a las tendencias politeístas. *Ps.* 24, 1 y sigs.: «Del Señor es la tierra y cuanto la llena. Pues Él es quien lo fundó sobre los mares, y sobre las olas lo estableció.»

Ps. 24, 1 y sigs.: «Tuyos son los cielos, tuya la tierra, el orbe de la tierra y cuanto lo llena tú lo formaste. El norte y el sur te deben su existencia. Ihabor y Hermon celebran contentos tu nombre; fuerte es tu mano, amenazadora tu diestra.» Esdrás ensalza a Dios de la siguiente manera (*Neh.* 9, 6): «Tú, ¡oh Yahvé!, eres el que hiciste los cielos y los cielos de los cielos y toda su milicia; la tierra y cuanto hay en ella; los mares y cuanto en ellos hay; tú das vida a todas las cosas, y los ejércitos de los cielos te adoran.» «Ved, pues, que soy yo, yo sólo. Y que no hay Dios alguno más que yo. Yo doy la vida, yo doy la muerte, yo hiero y yo curo. No hay nadie que se libre de mi mano. Pues yo alzo al cielo mi diestra, y juro por mi eterna vida: cuando afile el rayo de mi espada, y tome en mis manos el juicio, yo retribuiré con mi venganza a mis enemigos y daré su merecido a los que me aborrezcan» (*Deut.* 32, 39-41). «Así habla Yavé, el Rey de Israel y su Redentor, el Señor de los ejércitos celestiales: Yo soy el primero y el último, y no hay otro Dios fuera de mí. ¿Quién como yo? Que venga y hable, que anuncie y se compare conmigo. ¿Quién desde el principio anunció lo por venir? Que nos prediga lo que ha de suceder. No os atemoricéis, no temáis nada. ¿No lo anuncié yo antes ya, y lo predije tomándoos por testigos? No hay Dios alguno fuera de mí, y si hay Reca, no lo conozco» (*Is.* 44, 6-8). «Soy yo, Yavé, no es ninguno otro; fuera de mí no hay Dios. Yo te he armado, aunque tú no me conocías, para que sepan el levante y el poniente que no hay ninguno fuera de mí» (*Is.* 45, 5 y sigs.). «Sí, así habla Yavé, el que creó los cielos, el Dios que formó la tierra, la hizo y la afirmó. No la creó en vano, la formó para que fuese habitada. Soy yo Yavé y ningún otro. No he hablado yo en secreto, en un oscuro rincón de la tierra. No he dicho yo a la progenie de Jacob: buscadme en vano. Y soy yo, Yavé, cuya palabra es verdadera y cuya predicción es segura. Reuníos, venid, acercaos juntamente, los sobrevivientes de las naciones. No tienen entendimiento los que llevan un ídolo de madera y ruegan a un dios incapaz de salvar. Hablad, exponed, consultaos unos a otros: ¿quién predijo estas cosas mucho ha, mucho tiempo antes las anunció? ¿No soy yo, Yavé, el único, y nadie más que yo? No hay Dios justo y salvador fuera de mí; volveos a mí y seréis salvos, confines todos de la tierra. Porque yo soy Dios, y no hay otro; por mí lo juro, sale la verdad de mi boca y es irrevocable mi palabra. Doblaráse ante mí toda rodilla, y por mí jurará toda lengua. De mí dirán: ciertamente sólo en Yavé hay justicia y fuerza» (*Is.* 35,

18-24). «Pero Yavé es verdadero Dios, el Dios vivo y Rey eterno. Si Él se *aira,* tiembla la tierra, y todos los pueblos son impotentes ante su cólera. Así, pues, habéis de decirles: Desaparezcan de la tierra y de debajo de los cielos los dioses que no hicieron ni los cielos ni la tierra. Él, con su poder, ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe, y con su inteligencia tendió los cielos. A su voz se congregaron las aguas en el cielo. Él hace subir las nubes desde los confines de la tierra, hace brillar el rayo entre la lluvia, y saca los vientos de sus escondrijos. Embrutecióse el hombre sin conocimiento; los orífices se cubrieron de ignominia haciendo sus ídolos, pues no funden sino vanidades, que no tienen vida, nada, obra ridícula. El día de la cuenta perecerán» (*Ier.* 10, 10-16).

b) El Nuevo Testamento expone una forma más profunda de monoteísmo. Luchó con toda energía contra el politeísmo. Frente a él se encontraron en todas partes los anunciadores de la Revelación de Jesucristo: en Atenas, en Listra, en Éfeso (*Act.* 17, 24 y siguientes; 14, 15; 19, 26). La idolatría y la impiedad son cosas idénticas. Porque los «dioses» no existen (*Gál.* 4, 8 y sigs.). Son la pura nada (*I Cor.* 8, 4; 10, 19). La idolatría es una injuria del Dios verdadero e implica necesariamente el dominio de potencias demoníacas (*I Cor.* 10, 7; *Gál.* 4, 8; *Rom.* 1, 23-25; *Eph.* 2, 2; *I Cor.* 10, 20-22). Cierto que el politeísmo no cesó de ser una tentación para los cristianos (*II Cor.* 4, 4); pero los muchos señores y dioses de las creencias politeísticas no han de ser señores y dioses para los cristianos. Estos reconocen la existencia de un solo Dios (*I Cor.* 8, 4 y sigs.). Él es el Dios de la Revelación del Antiguo Testamento (*Mt.* 15, 31; *Lc.* 1, 68; *Mc.* 12, 39 y sigs.; *Act.* 3, 13; 5, 30; 22, 14; *II Cor.* 6, 16, etc.). Junto al verdadero Dios, el cristiano no debe tener ningún otro dios, ni debe ser partidario de ningún otro dios, ni del dios dinero, ni del dios vientre, ni de los ídolos, ni de las potencias del universo, ni del emperador de Roma convertido en dios por los hombres (*Mt.* 6, 24; *Lc.* 12, 19-21; *Phil.* 3, 19; *II Cor.* 6, 16; *Gál.* 4, 8-11; *Mc.* 12, 17). «Hay que servir a Dios y hay que darle lo que le pertenece; es preciso obedecer sólo a Él y confiar en Él; hay que permanecer fieles a Él en medio de los más grandes peligros, hasta morir como mártires si fuese necesario. En esto consiste, según Jesús y el cristianismo primitivo, el verdadero sentido del *heis Theos*» (Stauffer, en *Wörterbuch zum Nuen Testament,* de Kittel, III, 102).

La revelación del misterio de la Trinidad no constituye un pe-

ligro para la fe en un solo Dios. Cristo, el portador de la revelación de la personalidad trina de Dios, se propone precisamente restablecer la obediencia al Dios verdadero y reconciliar a los hombres con Él. Asegura que Él y el Padre son uno (*Io.* 10, 30), que el Padre está en El y que Él mismo está en el Padre (*Io.* 10, 38). Cristo restablece el reino del Padre.

3. En la época de los Santos Padres se afirmó la unidad de Dios (designada a menudo con el nombre de Monarquía), contra las tendencias disolventes del politeísmo, dualismo y triteísmo. San Ireneo, especialmente, combatió una antigua tendencia de la Humanidad, que se ha sentido siempre tentada a independizar el mal (lo malo), convirtiéndolo en una especie de anti-Dios (*Contra las herejías,* libro 2, cap. 4; BKV 1, 102-104).

En las obras de San Cirilo de Jerusalén, por ejemplo, percibimos la emoción y energía, más aún, el apasionamiento con que los cristianos confesaban la unidad de Dios: No sólo entre los paganos se muestra activo el demonio. Muchos cristianos falsos, que sin derecho alguno han sido designados con el biensonante nombre de Cristo, se han atrevido impíamente a negar a Dios sus propias obras. Me refiero a los herejes desventurados y dejados de la mano de Dios que pretenden ser amigos de Cristo, pero que en realidad son sus enemigos. Porque el que injuria al Padre de Cristo es enemigo del Hijo. Se han atrevido a hablar de dos divinidades, de una divinidad buena y de una divinidad mala. ¡Qué locura tan grande! Si la divinidad es divinidad, tiene que ser absolutamente buena. Si no fuese buena, ¿cómo se podría llamar divinidad? El ser bueno es un atributo esencial de Dios. A Dios le corresponde amar a los hombres, obrar el bien, ser todopoderoso. Una de dos: o hay que llamarle Dios, atribuyéndole también con el nombre actividad (divina), o si es preciso negarle tal actividad habrá que negarle también el nombre de Dios. Los herejes se atreven a hablar de dos dioses, de uno que será la fuente del Bien y de otro Dios que será el origen del Mal, siendo los dos increados. Pero si ninguno de los dos ha sido creado, los dos serán igualmente poderosos. Pero entonces, ¿cómo la luz podría disipar las tinieblas? Además: ¿se hallan los dos unidos o separados? No pueden estar unidos. Porque ¿qué tienen de común la luz y las tinieblas?, pregunta el Apóstol. Si no tienen nada de común la una con las otras, entonces nos encontramos solamente en la esfera de un Dios único, y no adoramos más que a un solo Dios. Que hay que adorar a un solo Dios es una cosa que se deduce aún si nos dejamos guiar por la insensatez de aquellos herejes. ¡Examinemos lo que enseñan sobre el Dios bueno! ¿Es él poderoso o impotente? Suponiendo que es poderoso, ¿cómo ha podido surgir el Mal contra su voluntad? ¿Cómo aparece en el Mundo, contra su voluntad, el Ser malo? Si no ha podido evitarlo, aun cuando lo conoce, entonces los herejes le acusan de impotencia. Si ha podido evitarlo y en realidad no lo ha evitado, entonces le acusan de traición. ¡Fíjate bien en su insensatez! Ahora afirman que el dios malo no ha cooperado de ninguna manera con el Dios bueno en la creación

del mundo; otras veces le atribuyen sólo la cuarta parte de esa creación. Al Dios bueno le llaman Padre de Cristo, y Cristo es según ellos nuestro sol; ¿a qué se debe que el Hijo del Dios bueno preste sus servicios en el reino del dios malo, contra su voluntad? Nos movemos por entre el barro cuando hablamos de tal doctrina. Pero no podemos menos de hacerlo, para que ninguno de los presentes caiga en la suciedad de los herejes a causa de la ignorancia. Sé muy bien que (al referirme a tales doctrinas) mancho mi boca y los oídos de los que me escuchan; pero no puedo impedirlo. Oír hablar en discursos polémicos de las insensateces de los otros es mejor que el no conocerlas, incurriendo por eso en ellas. Conocer y odiar la suciedad es mejor que el caer en ella por no conocerla. Heterogeneas son las enseñanzas impías de los herejes. Porque tan pronto como uno se aparta del camino recto se precipita continuamente en los abismos» (Sexta catequesis, sección 12 y sigs.; BKV, 102-104.)

San Juan Damasceno resume la doctrina de la siguiente manera: «Está suficientemente demostrado que existe Dios y que su esencia es incomprensible. Para los que conocen la Escritura está fuera de duda que hay un solo Dios y no muchos dioses. El Señor dice en el comienzo de su legislación: «Yo soy el Señor, tu Dios, el que te ha sacado de Egipto. No has de tener otros dioses fuera de mí. Y en otro lugar: Escucha, Israel, el Señor, tu Dios, es el único Señor. Y por medio del Profeta Isaías nos dice: Yo soy Dios desde el principio y lo sigo siendo, y fuera de mí no hay ningún Dios. Antes de mí no había Dios alguno y no habrá Dios alguno después de mí fuera de mí. Y en el Evangelio el Señor dice al Padre: En esto consiste la vida eterna, que te conozcan a ti, el solo Dios verdadero. Con los que no conocen la Sagrada Escritura vamos a discutir de la siguiente manera: El ser divino es perfecto; a su bondad, sabiduría y poder no les falta nada, no tienen principio ni fin, es eternamente ilimitado —en una palabra—, es absolutamente perfecto. Si suponemos que existen muchos dioses habrá que establecer entre ellos alguna diferencia. Porque si no hubiese diferencia alguna entre ellos, existiría más bien un solo Dios y no muchos dioses. Pero si hay diferencia entre ellos, ¿dónde queda entonces la perfección? Porque si alguno de ellos fuese inferior al Perfecto en lo que se refiere a la bondad, al poder y a la sabiduría, no sería Dios. Ahora bien: la absoluta identidad demostraría que hay uno solo Dios y no muchos. Además, ¿iba a ser posible la infinidad en caso de que existiesen muchos dioses? Porque donde estuviese el uno no podría estar el otro. Y ¿podrían gobernar el mundo muchos dioses? ¿No habría de descomponerse y perecer, puesto que sin duda alguna los gobernantes estarían en lucha los unos con los otros? En efecto, la diferencia implica oposición. Si alguien afirmase que cada uno de los dioses domina sólo en una parte (entonces pregunto yo), ¿qué es eso que ha creado el orden y ha llevado a cabo la repartición entre los dioses? Eso será Dios, sin duda alguna. Existe, pues, un solo Dios, perfecto, infinito, creador del universo, conservador y gobernante, sobremanera perfecto y acabado. Además, es algo necesariamente natural el hecho de que la unidad sea el fundamento de la dualidad» (*Exposición de la fe ortodoxa,* libro quinto, cap. 5; BKV, 8-10).

Para el Cristianismo primitivo la fe en un solo Dios no fué un asunto de mero conocimiento, de pura comprensión filosófica, sino de confesión y decisión incondicionales. En las Actas de los Mártires mejor que en ninguna otra parte aparece toda su importancia y profundo calado. Esas

Actas ponen de manifiesto tanto sentimientos de agradecimiento y alegría debidos a la Revelación del Dios único, como la convicción de que hay una gran diferencia entre la verdadera fe en Dios y las ideas religiosas del paganismo de aquellos tiempos. San Policarpo, atado ya y tendido sobre la pira, esperando la próxima hora de la muerte, ora de la siguiente manera: ¡Señor Dios, todopoderoso, Padre de tu querido y bendito Hijo Jesucristo, por medio del cual hemos llegado a conocerte, Dios de los ángeles, de los poderes, de toda la Creación y de todo el ejército de los justos que viven ante tu semblante! Te alabo porque me has considerado digno de este día y de esta hora, digno de participar en el cáliz de tu Cristo, en la comunión de los mártires, para resucitar a la vida eterna, en cuerpo y alma, en la incorruptibilidad del Espíritu Santo... Por eso te alabo también por todo, te ensalzo y rindo homenaje por medio de Jesucristo, tu sacerdote supremo, eterno y celestial, tu Hijo dilecto, por el cual con Él y el Espíritu Santo gloria sea a ti ahora y en toda la eternidad» (núm. 14; BKV, 304). Apolonio dice a su juez, el Procónsul Perennis: «Este nuestro Salvador Jesucristo, que nació como hombre en Judea, en todo justo y lleno de la sabiduría divina, se ha dignado enseñarnos benévolamente quién es el Dios del universo... Yo espero, ¿procónsul?, que tu mente se torne piadosa y que mi defensa contribuya a iluminar los ojos de tu alma, de modo que tu corazón produzca frutos, adore al Dios creador de todas las cosas y que sólo a Él ofrezca las oraciones, con limosnas y en amor a los hombres, a Dios, a modo de sacrificio incruento y puro.» Cuando se le anunció que había sido condenado a muerte contestó: «Procónsul Perennis, también por esta sentencia, que a mí me trae la Salud, doy gracias a mi Dios, con todos los que confiesan a Dios todopoderoso y a su unigénito Hijo Jesucristo y al Espíritu Santo» (33, 43; BKV, 325, 327).

Los Santos Padres identificaron frecuentemente a los ídolos paganos con los demonios. Respecto a esto conviene observar lo siguiente: antes del nacimiento de Cristo las religiones paganas fueron una tentativa destinada a captar e interpretar el misterio interno del mundo y sobrepasar la estrechez de la existencia. Los dioses eran formas cósmicas mitologizadas. Ellos encarnaban la gloria numinosa de los diversos fenómenos naturales. Los dioses paganos estaban orientados hacia Cristo en actitud de Adviento. *Post Christum natum*, su conocimiento puede contribuir a ahondar la comprensión de Cristo. Pero el creer en ellos y las tentativas de los que quisieren resucitarlos son una lucha contra el Dios vivo. De este modo, los ídolos se convierten en potencias demoníacas. Satanás, una criatura que ha renegado de Dios, tienta a los hombres incitándoles a considerar el mundo como la realidad única y absoluta (prescindiendo de un tú trascendente) y a adorar este mundo como si fuese Dios. De este modo, Satanás se convierte en señor y soberano. La diversidad y contrariedad de los fenómenos del mundo con su misteriosa hermosura y potencia, son una

continua tentación para el corazón humano, haciéndole tender hacia el panteísmo.

Walter F. Otto (*Die Götter Griechenlands,* 1929, 5 y sigs.) reconoce que tienen razón los Santos Padres cuando se oponen a los que tienden a rebajar la importancia de los dioses de la Antigüedad: «Ya no se podía decir con los cristianos primitivos que la fe pagana era una pura obra diabólica. Y no obstante, tenían ellos razón. Porque la tomaban en serio, no la consideraban como cosa pueril y superficial, sino que reconocían que era una posición totalmente opuesta al punto de vista del cristianismo.» R. Guardini *Der Heiland,* en *Unterscheidung des Christlichen,* 1935, 381 y sigs.

4. Fuera del mundo bíblico apenas si encontramos el monoteísmo en alguna parte. El monoteísmo mahometano se halla bajo la influencia de las enseñanzas bíblicas. En el mundo indogermánico encontramos el mensaje dualista de Zoroastro. Este sabe que ha sido elegido por su dios Ahura Madza para luchar contra los poderes antidivinos, cuyo jefe es Angra Mainyu, el gran antagonista de Ahura Madza. Los dos aparecen a menudo como potencias originales de igual fuerza y poder. No obstante, la luz llegará a triunfar definitivamente. De este modo, la Historia, con su estructura dualista, tiende hacia un estado final de carácter monoteísta (Stauffer, en *Wörterbuch zum N. T.*, ed. por Kittel, III, 96).

5. Los escritores paganos defendieron frecuentemente el politeísmo antiguo fundándose en razones políticas. Celso (siglo II) afirma que la creencia en un solo Dios es una rebelión política. Según él, los cultos nacionales son una manifestación de esas idiosincrasias nacionales («cada una de las partes de la tierra donde los pueblos adoran a los dioses conforme a las costumbres de sus antecesores han sido atribuídas, probablemente desde el principio, a distintos gobernantes, habiendo sido repartidas en el orden de determinadas soberanías»). El que lucha contra ellos ataca al Imperio Romano, dentro del cual las peculiaridades nacionales constituyen una unidad política. Por consiguiente, el que lucha contra los dioses nacionales combate la Constitución del Imperio Romano. Las ideas religiosas monoteístas serían posibles si efectivamente fuese posible que se pusiesen de acuerdo sobre una sola «Ley» los pueblos de Asia, los europeos y los habitantes de Libia, los helenos y los bárbaros, que se hallan repartidos hasta los confines de la tierra. El que crea que esto es posible, es un ignorante completo.

Orígenes, cuya concepción del Reino de Dios está todavía bajo influencia de ideas de aquel tiempo, se opuso a las enseñanzas de Celso afirmando que las peculiaridades nacionales desaparecerán el día del Juicio Final, y que esta unidad definitiva y futura ha comenzado ya a realizarse en la unificación de las peculiaridades llevadas a cabo por el Imperio Romano (véase E. Peterson, *Der Monotheismus als politische Forme*, 1935).

De este modo, el problema de la unidad y unicidad de Dios pasó al terreno de la política. La unidad de Dios sirvió para justificar la existencia del Imperio Romano. La unidad en el siglo y en la tierra están en correspondencia la una con la otra. Para los políticos la unidad de Dios se convirtió en una fundamentación perfecta del Imperio Romano. Más aún: la idea de que la monarquía eterna de Dios es un modelo de la Constitución del Imperio Romano, la idea de que esta Constitución no es más que una proyección de lo eterno en lo temporal, ha inducido a muchos soberanos absolutistas y a sus teólogos oficiales a exagerar la unidad de Dios Les pareció que hasta la Trinidad personal de Dios podía constituir un peligro para la monarquía terrena. De este modo llegaron a afirmar que el Padre es Dios en sentido propio y estricto, mientras que el Hijo será un ser divino de rango inferior y subordinado al Padre. El subordinacionismo se asignó así un carácter político.

Tiene razón Celso cuando afirma que las idiosincrasias de los pueblos tienen su origen en la Providencia de Dios (*Gén.* 2, 8; *Act.* 17, 3), es decir, tienen valor y derecho a la existencia, propios y autónomos. Pero perdió de vista que es el Dios único el que ha creado las peculiaridades nacionales (en oposición a las tendencias unitarias que se manifestaron en la construcción de la torre de Babel), y que, por consiguiente, todos los pueblos están obligados a servirle.

6. Constituye una especie de politeísmo práctico la admisión de diferentes legislaciones para cada una de las esferas vitales, ya se trate de la vida social o de la vida particular, y también el comportamiento de los que consideran las cosas de aquí abajo como si fuesen los valores supremos de la existencia. Aunque haya desaparecido el politeísmo antiguo, el politeísmo práctico del cual acabamos de hablar sigue predominando en los grados supremos del desarrollo cultural humano. Sus dioses ya no son Apolo, Zeus

o Júpiter, sino el poder, la riqueza, el placer, el Estado, la Humanidad (véase el § 31).

7. La unicidad de Dios es el fundamento de la unidad de la Creación y de la Historia; es decir, de la unión que liga a los hombres y las cosas entre sí, y, especialmente, a los hombres con las cosas. No se opone a la unidad del mundo fundada en la unicidad de Dios y garantizada por ella la existencia de importantes diferencias de rango entre los hombres, los pueblos y los períodos históricos, ni a las contradicciones que existen entre éstos.

8. De modos diferentes, explica la Teología que la Trinidad de las Personas divinas no destruye la unidad y unicidad de Dios.

a) En la explicación de la Trinidad—hicimos mención de ella en otro lugar—, elaborada especialmente por San Agustín, pero representada también por varios teólogos de la época nicena y postnicena, la unidad de Dios se funda en la unicidad de la esencia divina. Según este punto de vista, la esencia divina única aparece en primer plano, como dijimos arriba, mientras que las tres Personas divinas ocupan un segundo lugar, en lo que concierne a nuestro modo de verlas. La conciencia creyente fija su atención primeramente en la esencia; las Personas ocupan el segundo puesto. Con ello no se niega ni se atenúa la realidad y diversidad de las Personas. Pero como quiera que el hombre no puede abarcar con una sola mirada la esencia y las Personas, concentra primero su atención sobre la esencia y contempla luego las Personas. Según esta opinión, la palabra Dios, sin aditamento alguno, designa la esencia divina única, existente bajo la forma de tres Personas.

Esta concepción explica el hecho de que en la Edad Media se haya tratado frecuentemente el problema de si a la esencia, en cuanto tal, corresponde una subsistencia. Es preciso contestar afirmativamente en tanto que la esencia existe trascendentalmente, sin depender de la Naturaleza ni de la Historia; es decir, en tanto que la esencia tiene un carácter «absoluto».

El problema que aquí nos interesa, relativo al modo de compaginar la Trinidad y la unidad en Dios, se puede resolver con Santo Tomás de Aquino, desde el punto de vista agustiniano, de la siguiente manera. La esencia divina es tal que existe de tres modos, a saber: bajo la forma de Padre, de Hijo y de Espíritu. Estos tres modos sólo pueden ser realmente distintos los unos de

los otros en caso de que cada uno de ellos sea de alguna manera distinto de la esencia. Y, efectivamente, tal es el estado de cosas que encontramos en Dios. Cada uno de ellos es en realidad objetivamente la esencia misma, pero se distingue de ésta lo mismo que un modo de ser se distingue de la realidad de la que es modo. Se puede decir que esta distinción es virtual, real-modal o formal (Duns Escoto). La identidad real de la esencia y de los modos de existencia de esa esencia constituye el fundamento de la unidad de Dios. La distinción virtual es el fundamento de la Trinidad real de Personas. Trataremos detalladamente este punto cuando estudiemos las relaciones divinas.

b) Como ya vimos en otro sitio, la antigüedad cristiana disponía de otro método destinado a compaginar la unidad y la Trinidad de Dios. En la Teología preagustiniana—en la griega, especialmente—predominaba un punto de vista según el cual las tres Personas divinas se hallan en el primer plano de la conciencia creyente, mientras que la esencia ocupaba el segundo. Del mismo modo que el punto de vista agustiniano no disminuye la realidad de la Trinidad, así también el modo de ver griego no atenúa la unidad. Según este segundo punto de vista, la palabra «Dios» designa, en primer término, al Padre y no a la esencia divina. La actitud representada por los teólogos occidentales se funda sobre todo en reflexiones filosóficas, mientras la actitud de los teólogos griegos se atiene al modo de hablar de la Sagrada Escritura, aunque no de forma exclusiva. Como ya observamos, cuando estos teólogos hablan de Dios se refieren casi siempre a la primera Persona divina. Se consideraba al Padre como el aval de la unidad de Dios, en tanto que Él es la fuente homogénea de la Trinidad divina y en tanto que comunica la naturaleza divina al Hijo y al Espíritu, sin multiplicarla.

9. Supuesta esta tensión entre la unidad y la Trinidad de Dios, cabe preguntar hacia dónde tiende el acto de fe trinitaria: hacia la naturaleza divina única, hacia las tres Personas o hacia una sola de las tres Personas. Según el punto de vista occidental, podemos dirigirnos en nuestras oraciones a la esencia divina única, prescindiendo de que Dios existe bajo la forma de Trinidad personal. Pues aunque no es una Persona, existe por sí misma de una manera trascendental y subsistente, de forma que se puede llegar a un encuentro personal entre Dios y el que ora. El poder

prescindir de la Trinidad personal de Dios (abstracción) se funda en el carácter indirecto de nuestro conocimiento de Dios; por eso, en el estado de binaventuranza no se dará esta forma de oración. En ella queda relegada a segundo plano la preponderancia de la personalidad trinitaria de Dios para la realización de nuestra fe.

Al punto de vista de los griegos corresponde otra forma de oración: se trata de la oración dirigida al Padre por medio de Cristo en el Espíritu Santo (véase la Cristología y el tratado sobre la Gracia). Este modo de oración es el que Cristo ha enseñado a los cristianos. Cuando Cristo revela que Dios es nuestro Padre, se refiere a la primera Persona divina, no al Dios trino, en tanto que éste se comportará paternalmente para con los hombres. El Padre de Cristo y el Padre de los hombres es uno e idéntico. (Véanse los textos de la Escritura del § 44, 2, *b*). Cristo es el primogénito entre muchos hermanos (*Rom.* 8, 29). Nosotros estamos destinados a participar en su filiación, y por eso el Padre de Cristo ha de ser nuestro Padre (*Gál.* 4, 4-7). El Espíritu Santo opera la unión con el Hijo. El Espíritu Santo toma posesión de la criatura, la incorpora al cuerpo místico del Hijo: a la Iglesia, al pueblo de Dios, cuya cabeza es Cristo. La hace semejante al Hijo y la convierte de esta manera, análogamente, en hijo de Dios. Por eso la oración cristiana es una contemplación del semblante del Padre mediante Cristo en el Espíritu Santo; en esa oración el hombre se presenta ante el Padre y habla con Él. A los que se han hecho semejantes a Él, Cristo les saca de la estrechez del mundo y les lleva ante la faz de Dios, del Padre, del mismo a quien Él ha ascendido a los cielos. El Hijo introduce al creyente en el círculo de los ángeles y de los santos, conduciéndole al Padre; en unión con el Hijo, puede presentarse ante Dios pronunciando la palabra «Padre» (*divina institutione formati audemus dicere: Paternoster*).

Esta forma de acto de fe es totalmente trinitaria. Alcanzará el grado supremo de perfección en el cielo cuando el hombre participe en la vida patente del Dios uno y trino.

Conviene observar que no es completamente ajena a la piedad de tipo agustiniano-occidental. Esto es lo que demuestra San Anselmo de Canterbury, para sólo citar un ejemplo, al escribir en su *Proslogion*, capítulo 23: «Este bien eres Tú, Dios Padre; ésta es tu Palabra, es decir, tu Hijo... Eso mismo es el amor común a Ti y al Hijo, es decir, el Espíritu Santo, que procede de los dos.» Sobre todo es el modo de orar, casi exclusivo de la liturgia ro-

mana. En ella, no obstante, dirígense las oraciones algunas veces al Dios trinitario mismo, preferentemente en fórmulas litúrgicas antiguas; por ejemplo, en muchos himnos las oraciones van dirigidas al Padre mediante Cristo en el Espíritu Santo. (Véase N. Beumer, *Die Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des begnadeten Menschen*, en «Theologie und Glaube», 30, 1938, 504-516. A. Stolz, *Teología de la Mística*, Colección Patmos, Rialp.)

A la unidad de esencia corresponde la unidad del obrar. Por eso vamos a tratar de ella tras haber expuesto la unicidad de Dios.

§ 49

La actividad externa (ad extra) de Dios considerada como acción común del yo divino trino y uno

1. Las manifestaciones de la voluntad de Dios en la esfera no divina van caracterizadas por el hecho de que las ejecuta el Yo personal divino uno y trino. El Padre opera mediante el Verbo en el Espíritu Santo. El Hijo recibe del Padre la voluntad y la acción. El Espíritu Santo las recibe del Padre y del Hijo. A pesar de ello, la actividad *ad extra* es un acto único. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no se unen para llevar a cabo una actividad común, sino que operan conjuntamente, en cuanto que son un Yo único. Los tres se diferencian sólo a causa de sus relaciones mutuas intrínsecas. En todo lo que cada una de las Personas es de por sí y para sí, sin tener en cuenta las relaciones con las otras, es decir, en lo que concierne a la esencia, son idénticas, son un Yo divino uno y único. Este Yo es absolutamente arrelativo (no tiene relaciones). Las relaciones divinas se refieren al lado intrínseco en Dios, por decirlo así, y no a la vertiente extrínseca vuelta hacia el mundo. Como quiera que el Ser de Dios no está en relación real con el mundo, es absoluto, independiente y el obrar divino tiene que presentar la misma estructura. Esto quiere decir que las relaciones divinas internas quedan dentro del círculo de lo divino. Frente al mundo, Dios es un Yo único y activo, tanto en lo que se refiere al ser como al obrar. A nuestra vez podemos dirigirnos a Él considerándole como un Tú único y activo (véase el § 48).

2. Este estado de cosas ha sido definido *dogmáticamente: La actividad de las tres Personas divinas* ad extra *es un acto único.* El cuarto Concilio Lateranense ha declarado (*D.* 428): «Padre, Hijo y Espíritu Santo son un solo origen, un solo Creador.»

3. En el Evangelio de San Juan, Cristo ha revelado diversas veces la unidad del obrar de las dos primeras Personas divinas: 5, 17-19; 5, 36; 10, 37 y sigs.; 14, 10. Es cierto que en estos textos se nos dice que el Hijo no puede hacer nada de por sí, sino que sólo puede hacer lo que le enseña el Padre; pero con ello no quiere decir que los dos participen de diferente manera en una obra dada. Los textos aducidos expresan que el Hijo recibe por generación tanto su esencia como su actividad. La Sagrada Escritura testifica también la unidad del obrar del Espíritu Santo y de las dos otras Personas divinas. El Espíritu Santo reparte los carismas (*I Cor.* 12, 4 y sigs.) lo mismo que el Padre (*Eph.* 1, 3 y sigs.). En su nombre se perdonan los pecados (*Io.* 20, 22) lo mismo que en el nombre del Padre (*Lc.* 11, 4; 23, 34) y del Hijo (*Mt.* 9, 2).

4. Para demostrar la unidad activa de las tres divinas Personas en las operaciones *ad extra,* San Agustín alude a la unidad de la esencia divina y de la voluntad divina idéntica con aquélla. Para ilustrar estas cosas recuerda la estructura del espíritu humano. Detenidamente habla de ello en el *Sermón* 52, cap. 7: «¡Oh Hombre!, ¿tienes tú memoria? Si no tuvieses memoria, ¿cómo habrías podido retener lo que te he dicho? O ¿has olvidado acaso lo que te dije? Ahora bien: esta palabra que acabo de pronunciar *dixi,* estas dos sílabas, no podrías retenerlas si carecieses de memoria. ¿Cómo podrías saber que son dos si se te hubiese escapado la primera en el momento en que resuena la segunda? Pero, ¿por qué voy a detenerme a explicar esto? ¿Para qué voy a esforzarme a trabajar por convencerte? No se puede dudar de que tienes memoria. Otra cuestión: ¿Tienes entendimiento? Ciertamente. Sin memoria no podrías retener mis palabras, sin entendimiento no podrías comprender lo que has retenido. Con el entendimiento te fijas en el objeto que ha conservado la memoria, lo contemplas y al contemplarlo lo percibes, y es cuando se puede decir conoces. Una tercera cuestión: Tienes memoria para retener la palabra que has oído, tienes entendimiento para comprender la palabra que has retenido. Ahora pregunto yo: ¿has comprendido y retenido voluntariamente? Ciertamente, contestas tú. Por consiguiente, tienes voluntad. Y éstos son los tres elementos cuya existencia te había prometido demostrar con tanta claridad que lo percibiese tu espíritu, lo mismo que tus oídos. Tres elementos que están en ti, que tú puedes contar, pero que tú no puedes separar; tres elementos, digo, memoria, entendimiento y voluntad; tres elementos que tú me puedes enumerar uno por uno, pero los cuales, fíjate bien en ello, operan de consuno al mismo tiempo inseparablemente. Dios nos asis-

tirá con su ayuda, siento que efectivamente nos está asistiendo. Al notar que lo comprendéis todo y bien, siento que Dios está ahí. Vuestras exclamaciones de aprobación me convencen de que lo habéis comprendido todo y tengo confianza en que Dios nos seguirá ayudando para comprenderlo hasta el fin. Había prometido demostrar la existencia de tres elementos que se pueden enumerar separadamente, pero que se hallan juntos en la acción. Yo no sabía lo que había en tu espíritu, y tú me lo has mostrado cuando dijiste memoria, y esta expresión, este sonido ha salido de tu espíritu y ha llegado a mis oídos. En este fenómeno de la memoria pensabas tú, pero no lo decías. Estaba en ti mismo y no había llegado hasta mí. Ahora bien: para que pudiese llegar hasta mí, has dado a esta idea un nombre: memoria. Yo lo he oído. He oído las cuatro sílabas que constituyen el nombre de memoria. Es una palabra de cuatro sílabas, una denominación, un sonido que ha llegado hasta mis oídos y ha producido en mi entendimiento una idea. El sonido ha dejado de resonar, pero la idea que ha entrado en mí queda en mi interior tal como tú me la has dado. Y a hora pregunto yo: Tú has pronunciado la palabra memoria y ves con toda claridad que sólo designa la memoria; las otras dos potencias tienen nombres propios: a una la llamamos entendimiento, a otra voluntad, y no memoria; sólo a la memoria la corresponde esta última denominación; pero, ¿qué operaciones has ejecutado para decir esta denomición, para formar estas cuatro sílabas? La palabra que pertenece sólo a la memoria ha sido producida por tu propia memoria, la cual ha conservado la palabra en cuestión; por el entendimiento que ha percibido y comprendido la idea conservada en la memoria; y por la voluntad que ha contribuído a expresar la idea comprendida. ¡Alabado sea Dios! Nos ha asistido con su ayuda, a vosotros y a mí. Os lo digo con confianza: había tenido miedo de emprender esta discusión y de tratar sobre esta cuestión. Tenía miedo de que quizá iba a ofrecer un puro entretenimiento a los espíritus que comprenden con facilidad, mientras que los menos habituados a pensar se iban a aburrir en sumo grado. Ahora bien: la atención con que me habéis escuchado y la rapidez con que me habéis comprendido me demuestran que no os habéis contentado con oír mis palabras; habéis sido más ligeros que el vuelo de mis pensamientos. ¡Alabado sea Dios!» (Cfr.: P. G. Longhaye, *Die Predigt*, 1936, 132-133).

Aunque los Padres griegos consideren también al Padre como fuente de las Personas divinas y de las operaciones *ad extra*, diciendo que el Padre lo opera todo mediante el Hijo en el Espíritu Santo, están completamente convencidos de la unidad operante en todo lo *ad extra*, de tal modo que hasta deducen de esa unidad la unidad de la esencia. Con este modo de expresarse sólo pretenden indicar que la segunda y la tercera Personas divinas deben a su procedencia del Padre tanto la esencia como la actividad; o sea, que la unidad de acción emana internamente de las fuentes divinas. (Véase el tratado sobre la Creación.)

5. Según la reflexión teológica, la unidad de acción en las

obras divinas *ad extra* se deriva de la unidad de la esencia y de la simplicidad de Dios. La actividad *ad extra* no es más que la naturaleza en tanto que le corresponde una relación *ad extra*. Aquí no se puede objetar que las actividades son propias de las Personas. En efecto, las tres divinas Personas operan en el orden de las procesiones por medio de la naturaleza divina única, realmente idéntica con ellas, y por medio de la voluntad y del conocimiento divinos y únicos.

§ 50

Las misiones

Una de las formas especiales de la actividad divina la constituyen las misiones divinas.

1. La Sagrada Escritura y la Tradición oral nos garantizan el *hecho* de que hay misiones divinas.

a) La Sagrada Escritura testifica tanto la *misión del Hijo* como la del Espíritu Santo. En el Evangelio de San Juan leemos (3, 16 y sigs.): «Porque así amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo Unigénito, a fin de que todo el que crea en Él, no perezca, sino alcance la vida eterna. Porque no envió Dios a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por Él.» En el capítulo quinto (versículo 23) se nos transmite la siguiente palabra de Cristo: «El que no honra al Hijo, no honra tampoco al Padre que le envió» (véase *Io.* 5, 36-38). El Apóstol San Pablo escribe a los gálatas (4, 4): «Mas cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios desde el Cielo de cabe Sí a su propio Hijo, hecho hijo de Mujer, sometido a la sanción de la ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la sanción de la ley, a fin de que recobrásemos la filiación adoptiva.»

b) El Evangelio de San Lucas, por ejemplo, testifica la *misión del Espíritu Santo*. Según Lucas, 24, 49, Cristo declara en sus palabras de despedida: «Y he aquí que yo envío la Promesa de mi Padre sobre vosotros; y vosotros permaneced quietos en la ciudad, hasta que seáis revestidos de fortaleza desde lo alto.» En las palabras de despedida de Cristo, transmitidas por San Juan, leemos lo siguiente (14, 16-26): «Y Yo rogaré al Padre, y os

dará otro Abogado para que esté con vosotros perpetuamente: el Espíritu de la Verdad, que el mundo no puede recibir...» «Mas el Paráclito, el Espíritu Santo, que enviará el Padre en mi nombre, Él os enseñará todas las cosas y os recordará todas las cosas que os dije Yo.» Según San Juan (capítulo 15, versículo 26), Cristo dijo: «Mas cuando viniere el Paráclito que Yo os enviaré de cabe el Padre, Él dará testimonio de Mí. Y vosotros podéis también dar testimonio, ya que desde el principio estáis conmigo.» (Véase también 16, 7; *Gál.* 4, 6.)

2. Estos textos atestiguan el hecho de las misiones divinas. Al mismo tiempo demuestran que sólo el Hijo y el Espíritu Santo son enviados, mientras que el Padre mismo no es enviado, sino que ejecuta las misiones. En la Sagrada Escritura se dice del Padre que *viene* a los hombres (*Io.* 14, 23).

3. Los hechos relatados en la Sagrada Escritura nos ayudan a comprender mejor las misiones divinas. Bajo el nombre de misión se entiende la comunicación a las criaturaras de una Persona *divina, verificada por otra Persona divina a base de un orden* original intradivino.

La misión comporta, pues, dos notas características:

a) La Persona enviada procede de la Persona que envía.

b) La Persona productora envía la Persona procedente a la criatura racional de tal modo que la Persona enviada se halla presente en la criatura de una manera nueva.

Esta explicación remonta a San Agustín. La misión implica, pues, una actividad de Dios temporal y eterna. En la actividad temporal aparece la eterna en la esfera de la Creación, por decirlo así. La misión es, en cierta manera, la continuación de los procesos intradivinos en el mundo creado por Dios.

A causa de la dependencia que media entre la producción eterna y la entrada en la Creación de la Persona enviada, los teólogos occidentales creen poder afirmar que el Espíritu Santo procede eternamente también del Hijo, puesto que, según el testimonio de la Sagrada Escritura, el Espíritu Santo es enviado también por el Hijo.

4. Debido a la igualdad total de las Personas divinas, la misión no implica, como es natural, ni un mandato, ni un consejo,

ni un deseo de la Persona enviante frente a la Persona enviada. Antes bien, la misión depende de un designio del Dios trino y uno. La misión es voluntaria, tanto en lo que concierne a la Persona enviada como en lo que se refiere a la Persona enviante. El Padre envía al Hijo y al Espíritu Santo en virtud de una decisión amorosa y libre. El Hijo y el Espíritu Santo no sólo están de acuerdo con esta decisión amorosa divina, sino que la ejecutan juntamente con el Padre, adoptándola activamente. Son, pues, enviados porque quieren ser enviados y en tanto que lo son. En cada caso la Persona enviada recibe de la Persona que la produce la decisión libre de dejarse enviar.

5. Debido a la unión íntima y mutua de las tres Personas divinas, la misión de una de ellas implica la presencia de las otras. La misión no implica ni una separación local ni un alejamiento espiritual de la una con referencia a las otras, sino la autocomunicación del Dios trino y uno. La autocomunicación divina se verifica bajo la forma de misión. Dios se comunica a las criaturas racionales, en tanto que el Padre envía al Hijo y al Espíritu Santo. De ahí resulta que la relación de la criatura con respecto a la Persona enviada no es más íntima que la relación entre la misma criatura y la Persona que envía. La misión alude al modo de realización intradivina: al aspecto interno de la autocomunicación de Dios.

6. El efecto formal de la misión es la cohabitación del Dios uno y trino en el hombre. Este cohabitar en el hombre es común a las tres Personas divinas. Cada una de las Personas está presente con la misma intensidad en el hombre a quien Dios se digna enviar.

Si bien no hay diferencia alguna entre las Personas en lo que concierne a la intensidad de presencia de la Persona enviante y enviada, cabe preguntar, sin embargo, si no habrá diferencia en la cualidad de la presencia, en su modo o manera de ser.

a) Los Padres griegos, sobre todo Cirilo de Alejandría, y los teólogos de la época moderna por él influenciados, como los del siglo XIX, especialmente (Cornelius a Lapide, m. en 1623; Petavius, m. en 1652; L. Thomassin, m. en 1695; Bernhard de Rubeis, m. en 1775; Carl Passaglia, m. en 1887, y muchos de sus discípulos: Clemens Schrader, Denzinger, Hettinger, Hergenrö-

ther, especialmente Scheeben, y además A. Scholz, C. M. Jovene, E. Scholl, H. Ramière, Borgianelli, M. Hurter, Th. de Regnon, Hermann Schel, Constantin Gutberlet, y otros) atribuyen a cada una de las tres Personas divinas, sobre todo al Espíritu Santo, una cohabitación especial en correspondencia con la peculiaridad personal de cada una de ellas. A pesar de diferencias doctrinales sobre puntos particulares, estos teólogos defienden unánimemente la siguiente opinión: La cohabitación de Dios en el hombre que vive en estado de gracia le concede a éste una participación en la esencia divina, una especie de coposesión. La participación en la esencia divina se verifica por conducto del Espíritu Santo. Según la doctrina trinaria de los griegos, el Espíritu Santo es la consumación de la vida divina trinitaria. La corriente vital divina brotará en el Padre, pasando desde él hasta el Hijo y a través de éste hasta el Espíritu Santo. En el Espíritu Santo se eleva esa corriente hasta el punto culminante, terminando de este modo su circulación en el ámbito de lo divino interno. Por consiguiente, el Espíritu Santo es en cierto modo la frontera tras la cual comienza la realidad del mundo. Por eso, si la vida divina ha de llegar hasta las criaturas, tiene que pasar a través del Espíritu Santo. Desde el punto de vista de tal idea de la Trinidad representada por los Padres griegos, la cohabitación de las tres Personas divinas se puede explicar de la siguiente forma: El Espíritu Santo, enviado por el Padre y por el Hijo, toma posesión del hombre a quien ha sido enviado, le une consigo mismo y le comunica de esta manera la posesión de la naturaleza divina, idéntica en las tres Personas. Debido al carácter relativo del Espíritu Santo y a su unión íntima e indisoluble con el Padre y el Hijo, fundada en ese carácter, la participación en su ser comporta la unión con las otras dos Personas divinas. Más aún: el Espíritu Santo es enviado para que todos aquellos de quienes ha tomado posesión sean conducidos al Hijo, y, por medio de éste, al Padre. El Espíritu Santo toma posesión del hombre a quien ha sido enviado en nombre del Padre y del Hijo. Debido a ello, su unión con el hombre no es una unión hipostática parecida a la que tuvo lugar en la Encarnación del Logos.

El Espíritu Santo está presente en el yo humano de un modo correspondiente a su peculiaridad personal. Lo mismo cabe decir de las otras dos Personas divinas, cuya presencia es un resultado directo de la presencia del Espíritu Santo. He aquí lo que escribe Scheeben sobre esto: «La Persona enviada aparece entonces como

alguien que ha sido enviado de antemano; como precursor, como alguien que entre primeramente en nuestro interior, sin efectuar propiamente la unión con la Persona que envía por medio de una función especial, y sin presentarse como mediadora entre las dos partes que han de ser unidas. Esta es la idea que corresponde de ordinario al título de enviado; la Sagrada Escritura y los Padres la aplican a la misión del Espíritu Santo. Según los Padres, al movimiento de procedencia de las Personas divinas corresponde un movimiento retrógrado, en tanto que el Espíritu Santo nos une con el Hijo y nos conduce por medio de Él hasta el Padre, al entrar, habitar y operar en nuestra alma. En virtud de la misión y comunicación del Espíritu Santo, llegamos a ser partícipes en la naturaleza divina, somos unidos de esta manera con el Hijo, que vuelve a nacer en nosotros, y a consecuencia de ello entramos en relación con el Padre, que pasa a ser nuestro Padre» (*Die Mysterien des Christentums*, párrafo 31, ed. Höfer). Gutberlet (Heinrich Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, VII, 1897, 60) expone lo que sigue: «De acuerdo con lo dicho, no se trata de una mera *appropiatio* cuando la Sagrada Escritura y la Iglesia nos enseñan que hay una relación especial entre el Espíritu Santo y el alma en estado de gracia... Esta relación entre el alma y el Espíritu Santo es propia de esta Persona, no una relación *appropiatio*.» Concedámoslo: no le es propia en el sentido ordinario, en el sentido de que sólo el Espíritu Santo estuviese en relación especial con la Gracia. Ya hemos visto que a las tres Personas les corresponde tal relación. Pero a cada una de las Personas les corresponde de una manera especial, de acuerdo con su peculiaridad personal, no a las tres en tanto que todas ellas poseen la misma naturaleza divina. Hablando con exactitud, la relación establecida por la Gracia se halla entre la *propietas* y la *appropriatio*, y en este sentido no pertenece ni a la una ni a la otra categoría.

Se trata de un malentendido cuando se atribuye a los susodichos teólogos modernos la opinión de que, según ellos, sólo al Espíritu Santo le corresponde el cohabitar en el hombre. En virtud de la misión, la cohabitación atañe a las tres Personas divinas, pero a cada una de ellas en correspondencia con su peculiaridad personal.

Estos teólogos están convencidos también de que su doctrina no está en contradicción con el dogma que define que la actividad de Dios *ad extra* con respecto al mundo no es triple, sino única (véase el § 49). Según ellos, la misión y la cohabitación no es una

actividad extradivina, entendida esta palabra en el sentido corriente. Además, la presencia de las tres Personas divinas, fundada en la misión, es afirmada y querida por cada una de las Personas en el acto voluntario uno e idéntico, en el acto que ejecutan cada una de las Personas divinas de acuerdo con su peculiaridad personal.

b) Prescindiendo de los teólogos arriba nombrados, la mayor parte de los cuales gozan de gran prestigio, la Teología occidental no tiene en cuenta que las tres Personas divinas habitan y operan en el hombre en conformidad con su oposición relacionada. En la cohabitación de las Personas divinas no ve más que la presencia de la esencia divina única en la criatura racional, presencia que corresponderá del mismo modo a cada una de las Personas. Si bien la Sagrada Escritura y los Santos Padres parecen atribuir al Espíritu Santo una presencia especial, la Teología occidental piensa que se tratará aquí de una apropiación (véase el § 51).

Estos problemas se estudiarán detenidamente en el tratado sobre la Gracia.

7. La misión tiene una finalidad sobrenatural. Hemos visto que el resultado de la misión es una especial y más intensa presencia de Dios, que sobrepasa el grado de la presencia general divina. Está destinada a realizar el reinado de Dios en el hombre, así como la santificación y salvación de ese mismo hombre, las cuales se basan en el reinado de Dios. Aun sobrepasando el grado de la presencia general de Dios en las criaturas, es inferior a la presencia de Dios que encontramos en la encarnación del Logos. Se halla en el medio entre la Encarnación y la presencia de Dios en el mundo, que se deriva del hecho de la Creación. Es un misterio profundo, y la razón creyente no llegará nunca a comprenderlo totalmente.

Los teólogos han tratado de explicar el misterio de la presencia de Dios en el hombre que está en estado de gracia. De esta manera han surgido diferentes teorías explicativas. Siguiendo a Santo Tomás, se podría interpretar el misterio de la presencia del Dios que se comunica a las criaturas por medio de las misiones: el Espíritu Santo llena y compenetra el alma del que está en estado de gracia, lo une con Cristo y graba en él la imagen de Cristo. Por medio de Cristo asciende hasta el Padre en el Espíritu Santo en el hombre que vive en la gracia. Dios obra en él, hace que sea introducido en la esfera de la vida divina trinitaria, que participe

en ella. De ordinario, nuestra conciencia no percibe estos procesos, los cuales, no obstante, nos ofrecen la posibilidad de un nuevo conocimiento de Dios, de un nuevo amor de Dios; nos permiten gustar a Dios. Durante el tiempo de la peregrinación aquí abajo no llegará a realizarse plenamente esta posibilidad concedida al hombre por la Gracia. Aquí en la tierra se realiza de un modo imperfecto en el abandono con que el creyente se entrega a Dios. Este abandono, esta entrega adquiere un grado especial de intensidad en «la visión de Dios» concedida a los místicos. Pero sólo en el cielo alcanzará pleno desarrollo la posibilidad de una unión especial con Dios fundada en las misiones. El cielo no es más que la participación en el intercambio vital de las tres Personas divinas. Esta participación perfecta en el intercambio vital trinitario comienza y se fundamenta aquí en la tierra.

La doctrina que enseña que el hombre en estado de gracia entra en la esfera del intercambio vital de las tres Personas divinas durante el tiempo de la peregrinación terrena, bien que de una manera oculta, ha inducido a los místicos a buscar, experimentar y vivir la vida trinitaria divina en las profundidades del alma (castillo del alma, morada interior, ápice del alma, nacimiento de Dios en el alma, etc.). Véase el tratado sobre la Gracia.

8. Las misiones pueden ser visibles e invisibles. Las misiones son visibles cuando la comunicación de la Persona enviada va acompañada de un símbolo visible, pero cuyo sentido sólo conoce el creyente (la paloma en el bautismo de Jesús, descenso del Espíritu Santo el día de Pentecostés bajo la forma de lenguas de fuego). La misión es invisible cuando se comunica a la Persona elegida sin signo alguno exterior y visible; es decir, cuando sólo podemos afirmarla en actos de fe, sin que haya posibilidad alguna de constatarla experimentalmente. La misión visible puede ser sustancial o accidental. La Encarnación es una misión visible y sustancial; el descenso del Espíritu Santo bajo la forma de paloma, es una misión visible accidental.

9. En la Encarnación se da la plenitud de la misión. El Hijo de Dios es enviado a la naturaleza humana de tal modo que el Yo del Hijo divino llega a ser el yo de la naturaleza humana en la cual ha entrado, estando presente en la Historia y en la naturaleza humanas. Después de la Encarnación las misiones son tales que pasamos a estar unidos con Cristo.

10. El Hijo de Dios, realmente unido con nosotros por medio de su naturaleza humana gloriosa, nos envía su Espíritu, envía al Espíritu Santo. Cristo es el portador, poseedor, dispensador y mediador del Espíritu Santo (A. Wirkenhauser, *Die Christus-Mystik des heiligen Paulus*, 50). El Espíritu Santo fluye, en cierto sentido, de la naturaleza gloriosa de Cristo, naturaleza humana compenetrada por el Espíritu Santo; fluye de Cristo, que ha pasado a ser un Espíritu dispensador de vida (*I Cor.* 15, 45; véase el § 44, 2, *b*), *aa*) y *bb*); y el tratado sobre la Iglesia), y se derrama sobre los cristianos (*Io.* 20, 22; *Act.* 2, 1 y sigs.; 4, 8; 25, 31). De este modo, los cristianos se convierten en templos del Espíritu Santo (*I Cor.* 3, 16; 6, 19; *II Cor.* 6, 16). El Espíritu Santo, presente en el yo humano, ilumina e inflama al hombre con su luz y con su fuego (San Ambrosio, *De Spiritu Sancto*, liber I, ca. 6, cap. 16). Es decir, al mismo tiempo que la comunicación del Espíritu Santo, y por medio de ella, surge en nosotros la vida divina accidental, la Gracia santificante. El fundamento de esto se halla en la unión con Cristo establecida, asegurada y ahondada por el Espíritu Santo (*Rom.* 5, 5; véase el tratado sobre la Gracia).

Siendo Cristo la cabeza de la Iglesia, sólo se puede participar en su Espíritu por medio de la Iglesia, de la cual el Espíritu Santo es corazón y alma, como enseñan San Agustín y Santo Tomás de Aquino (véase el tratado sobre la Iglesia).

He aquí lo que escribe San Agustín: «Por consiguiente, el que posee al Espíritu Santo, ése está en la Iglesia, la cual habla en todos los idiomas. El que está fuera de la Iglesia carece del Espíritu Santo. En efecto, el Espíritu Santo se ha dignado descender, se ha dejado oír en los idiomas de todos los pueblos para que se sepa que posee al Espíritu Santo todo el que vive en unión con la Iglesia, la cual habla en todos los idiomas» (*Sermón* 368, 2). En otra ocasión escribe lo siguiente: «Que nadie se atreva a afirmar: yo he recibido el Espíritu, ¿por qué, pues no puedo hablar en todos los idiomas? Hermanos míos, si queréis tener el Espíritu Santo, entonces tened en cuenta lo que os voy a decir: Nuestro espíritu, el espíritu por medio del cual vive el hombre, se llama alma; así es en efecto, el espíritu por medio del cual cada hombre vive su vida especial se llama alma. Ya véis lo que el alma rinde en el cuerpo. Da vida a cada uno de los miembros, ve con los ojos, oye con los oídos, huele con la nariz, habla con la boca, con las manos trabaja y anda con los pies. Comunica la vida a todos los miembros, les señala a todos su función. El ojo no oye, el oído no puede ver, la lengua no ve, el oído o el ojo no hablan. Pero todos viven: vive el oído y vive la lengua; las funciones son distintas, la vida es común. Eso mismo sucede con la Iglesia de Dios. En un santo obra milagros, en otro conserva la virginidad, en otro, la castidad conyugal; en el uno, esto; en el otro, aquello. Todos desempeñan la función espe-

cial que les corresponde, pero todos disponen de la misma vida y del mismo modo. Lo que es el alma con respecto al cuerpo del hombre, eso mismo es el Espíritu Santo con respecto al cuerpo de Cristo, es decir, con respecto a la Iglesia. El Espíritu Santo ejecuta en la Iglesia total lo mismo que ejecuta el alma en los miembros de un cuerpo dado. Pero prestad atención a las cosas de que os debéis guardar. Prestad atención a lo que debéis observar y a lo que debéis temer. Sucede a veces que se corta un miembro del cuerpo humano, una mano, un dedo, un pie. ¿Acaso se va el alma con el miembro cortado? Mientras estaba en el cuerpo, tenía vida; pero tan pronto como se le corta, pierde la vida. Igualmente el hombre es cristiano-católico mientras vive en el Cuerpo. Separado de él, se hace hereje. El miembro separado carece de la compañía del Espíritu. Por tanto, si queréis vivir del Espíritu Santo, debéis permanecer firmes en el amor, amar la verdad, desear la unidad, para que así alcancéis la eternidad» (*Sermón* 267, 4). Según Santo Tomás, el Espíritu Santo baja de Cristo glorificado a todos sus miembros (*Comentario a la Carta a los Romanos*, 12, 2). En lo demás defiende la doctrina occidental. Cfr.: S. Tromp, *De Spiritu Sancto, anima Corporis Mystici*. Vol. I: *Testimonia selecta e Patribus Graecis*, 1932. Vol. II: *Testimonia selecta e Patribus Latinis*, 1932.

§ 51

Las apropiaciones

1. A pesar de la unidad y unicidad de la actividad *ad extra* de las tres Personas divinas, se atribuyen de manera especial a cada una de las Personas obras determinadas. Se llama apropiación a aquella manera de expresarse que atribuye a una determinada Persona propiedades esenciales y sustanciales comunes a las tres Personas, u obras divinas *ad extra* ejecutadas por las tres Personas. Este modo de expresión se encuentra en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres, pero ha sido elaborado y explicado por la Teología escolástica de la Edad Media.

2. La apropiación no es un procedimiento arbitrario. Antes bien, se funda intrínsecamente en la peculiaridad de la Persona divina a la cual se atribuye una propiedad o una actividad. Por consiguiente, es un procedimiento apto para hacer destacar con más precisión y claridad la peculiaridad personal. La apropiación presenta en cada caso a una determinada Persona no sólo en su ser autocéntrico, sino también en su actividad. Las apropiaciones, empleadas ya por la Escritura y los Santos Padres, nos ayudan a formarnos una idea viva de cada una de las Personas, así como de sus relaciones con el mundo.

3. Las principales apropiaciones son las siguientes: al Padre, en cuanto que es origen y fuente de las dos otras Personas, se le atribuye la eternidad, la unidad y el poder; al Hijo, en cuanto que es palabra e imagen de todos los tesoros de la ciencia divina, se le atribuyen la sabiduría, la verdad, la hermosura y la igualdad; al Espíritu Santo, en cuanto que es el lazo amoroso y personal del Padre y del Hijo, respectivamente, la consumación de la vida divina, se le atribuyen la bondad, la santidad, la delicia y la beatitud.

Con respecto a la actividad de Dios en la obra de la Creación, se le atribuye al Padre la causalidad eficiente (*ex quo*); al Hijo, la causalidad ejemplar (*per quem*), y al Espíritu Santo, la causalidad final (*in quo*). Véase *Rom.* 11, 36, así como el final del Canon de la Misa. Además se atribuye al Padre la decisión, al Hijo la ejecución y al Espíritu Santo la consumación; asimismo se atribuye al Padre la Creación, al Hijo la Redención y al Espíritu Santo la Santificación.

4. Para comprender debidamente las apropiaciones, especialmente las que se refieren al Espíritu Santo, es preciso tener en cuenta que Él es—como veremos—la realización y revelación intradivinas del amor de Dios, de la unión entre el Padre y el Hijo. Como quiera que el amor de Dios es el fundamento de todas las obras divinas, tanto de la Creación como de la Redención, mientras que por otra parte las obras divinas *ad extra* se ejecutan en el orden de los orígenes intradivinos, tales obras se atribuyen con razón al Espíritu Santo. En numerosos pasajes de la Sagrada Escritura encontramos esta atribución. Según las descripciones de la Escritura, el amor de Dios se halla como estancado en el Espíritu Santo y fluye desde allí en virtud de un designio voluntario de Dios, desbordándose más allá de las márgenes divinas. Al Espíritu Santo se le atribuye la producción de la naturaleza humana, a la cual fué enviada la Palabra de Dios (*Mt.* 1, 18-20; *Lc.* 1, 35). Cristo estaba lleno del Espíritu Santo. Fué el Espíritu Santo el que le impulsó (*Lc.* 4, 1; 14, 18 y sigs.; 10, 21). Por ser el Espíritu de Cristo, el Espíritu Santo es también el Espíritu de la Iglesia, del cuerpo de Cristo. Él es el que efectúa en la Iglesia los diversos dones de la Gracia destinados a fomentar la vida eclesiástica (*I Cor.* 12, 4). El Espíritu Santo es quien habla por medio de los Profetas y el que ha movido a los escritores del Nuevo Testamento a redactar sus escritos (*II Pet.* 1, 21; Credo).

Santo Tomás de Aquino observa que en el símbolo de la fe la confesión de fe en la Iglesia está a continuación de la confesión de fe en el Espíritu Santo, por ser Éste el que da vida y une a la Iglesia (*Sent.* 3, dist. 25, q. 1 ad 2). «Donde opera el Espíritu de amor de Dios desaparece la separación y el aislamiento, deja de existir el yo solitario e independiente y en su lugar aparece el «nosotros» amante y amoroso. Por eso tiene que surgir de Cristo, cabeza henchida de espíritu, una nueva comunidad cuya alma, cuyo principio vital y corazón es el Espíritu Santo»: el Pueblo de Dios de la Nueva Alianza. «Como quiera que esta comunidad no es otra cosa que la Iglesia misma, fundada objetivamente en la Encarnación de Cristo, cabeza de la Iglesia, a quien Cristo emancipó del pecado y del poderío de la muerte por medio de la Cruz, la cual fué instituída por el Señor como comunidad visible y que apareció el día de Pentecostés insuflando el Espíritu Santo, por todo esto la Iglesia y el Espíritu pertenecen uno a otro tan íntimamente como lo confesamos exteriormente en el símbolo de la fe» (Fr. Hofmann, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, pág. 14, en *Ich glaube*, editado por R. Grosche, 3.ª ed., 1937). «En la comunidad, primeramente, y por medio de su órgano, opera el Espíritu Santo, el cual en otros tiempos habló por medio de los Profetas, como Espíritu de verdad, para preservarla de todo error, haciendo partícipe en la verdad al individuo particular unido con ella, comunicándole la fuerza necesaria para vivir conforme a esta verdad y para confesarla públicamente (Gracia confirmante); como Espíritu de santidad, para purificarla y convertirla en esposa santa e inmaculada, por medio de los sacramentos, en los cuales, como en recipientes exquisitos, se conservan los méritos de Cristo para ser repartidos entre los miembros (*Eph.* 5, 25 y sigs.); como Espíritu de amor, para juntar a todos los miembros en una unidad universal fundada en Cristo, sobrepasando toda clase de fronteras naturales separatorias, la raza, el pueblo, el sexo, la posición social (véase *I Cor.* 12, 13; *Gál.* 3, 28), y señalando a cada uno de los miembros de esta unidad la función que ha de desempeñar en el servicio de la totalidad, conforme a su modo de ser y de pensar» (*locución citada*, pág. 15 y sigs.). (Véase el tratado sobre la Iglesia.)

El particular participa en la obra de la Redención de Cristo en tanto que es miembro de la Iglesia, del Pueblo de Dios. Se atribuye al Espíritu Santo la incorporación a la Iglesia, que ha sido instituída por el Dios uno y trino, incorporación que se verifica por medio de la fe y del bautismo. El Espíritu Santo conduce

los hombres a Cristo. Él es el que opera la renovación y el renacimiento (*Io.* 14, 12 y sigs.; 16, 5 y sigs.; *Tít.* 3, 5). Por otra parte, la unión con Cristo tiene como resultado una nueva presencia del Dios uno y trino (véase el § 50 y el § 49). La actividad de este Dios se atribuye también, de manera especial, al Espíritu Santo. Del mismo modo que es alma y corazón de la Iglesia, así también es Él *dulcis hospes animae,* el nuevo principio de vida, también del particular. El Espíritu Santo produce y testifica nuestra filiación divina, es el garante de nuestra salvación, de nuestra resurrección (véase el § 44, 2, *bb*), la luz que ilumina nuestro espíritu y el fuego que inflama nuestro corazón (secuencia y oración de Pentecostés). En Efesios 2, 18, se resume todo esto por medio de una fórmula breve: «Pues por Él tenemos abierta la entrada entrambos en un mismo espíritu al Padre.» «Participando en la vida de Cristo glorioso, que se ha convertido en Espíritu dispensador de la vida (*I Cor.* 15, 45), participamos en su Espíritu, en el Espíritu Santo. Como quiera que Éste es una acción amorosa de abandono al Padre y (véase § 58) al Hijo, o para emplear una atrevida expresión de San Gregorio de Nisa (en: *Liber quod non sunt tres dii*), hallándose el Espíritu Santo en un estado de continuo movimiento hacia el Padre y el Hijo (naturalmente, aquí no se trata de un proceso temporal, ni de una separación ni evolución, sino de una acción en cuanto tal), somos arrastrados por la corriente dinámica los que estamos unidos con Él. El que está lleno del Espíritu Santo se mueve incesantemente hacia el Padre, bien que no perciba conscientemente este movimiento (véase el tratado sobre la Gracia y sobre la Confirmación).

La misma actividad se atribuye unas veces a Cristo, otras veces al Espíritu Santo; la razón de ello consiste en que Cristo opera en el Espíritu Santo, mientras que Éste obra por medio de Cristo. Para explicar y fundamentar lo que venimos exponiendo, vamos a presentar algunos textos de los Padres:

Novaciano, *De Trinitate,* 29: «El orden de la razón y el poder sublime de la fe nos advierten que después de exponer las palabras y escritos relativos al Señor debemos anunciar la fe en el Espíritu Santo, al cual fué prometido a la Iglesia, habiéndola sido concedido en el momento oportuno. Éste es el que fortifica el corazón y el entendimiento de los hombres, el que esclarece los misterios del Evangelio y de las obras de Dios. Los que habían sido fortalecido por Él no han temido en el nombre del Señor ni cadena ni prisiones. Más aún: incitaron a los poderes terrenos a que les atormetasen, porque habían recibido de Él coraza y fuerza. En efecto, llevaban dentro de sí los dones que este Espíritu ha entregado y consagra-

do a la Iglesia, su esposa, para adorarla. Este es el que elige en la Iglesia a los portadores de su espíritu, el que instruye a los maestros, el que enseña los idiomas, el que hace surgir fuerzas regeneradoras, el que obra milagros, el que comunica el don de discernimiento de los espíritus, el que otorga poder para gobernar, el que inspira la decisiones buenas, comunicando y otorgando otros dones de la Gracia. De esta manera eleva a la Iglesia totalmente y en todas partes a un grado supremo de perfección. Éste es el que después del bautismo vino al Señor bajo la forma de paloma, permaneciendo por encima de Él. Sólo en Cristo habita totalmente y con absoluta plenitud, sin limitación de medida o de participación. A Cristo le ha sido comunicado y enviado superabundantemente con toda su plenitud. De esta manera, los otros podrán participar en sus dones. Porque toda la fuente del Espíritu Santo permanece en Cristo, para que los dones y las gracias pasasen por Él como a modo de por venas. Pues el Espíritu Santo habita en Cristo con superabundante riqueza. Isaías lo había anunciado ya: Sobre el que reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yavé. Y pronunciará sus decretos en el temor de Yavé (*Is.* 11, 2-3)... Éste es el que doma las concupiscencias insaciables, el que vence los deseos inmoderados, el que extingue el fuego de las pasiones ilícitas, el que somete las tendencias impetuosas, el que hecha fuera la embriaguez, el que condena la avaricia y aniquila el comportamiento desordenado, despertando sentimientos de verdadero amor, comunicando fuerza a los sentimientos, alejando de la Iglesia las herejías, esclareciendo la regla de la verdad, dominando a los herejes, excluyendo a los impíos, manteniendo puro el Evangelio... Hace que los Apóstoles den testimonio de Cristo, en los mártires manifiesta la firmeza de su fe divina, en las vírgenes se convierte en sello de castidad noble y recatada, para los demás cristianos conserva pura y casta la verdadera doctrina del Señor. Destruye a los herejes, y a los que yerran les conduce al buen camino, convence a los infieles, desenmascara a los hipócritas y hace que se conviertan aún personas indignas. De esta manera conserva a la Iglesia en la santidad de virginidad perenne, inconmovible e inmaculada» (K. Schlütz, *Das Zeugnis der Urkirche*, 1936, 48-50).

San Ireneo escribe en su obra *Contra las Herejías* (lib. 4, cap. 38; BKV, II, 141. Véase también el pasaje citado en el párrafo 46, 1, *b*)): «En Dios aparecen al mismo tiempo el poder, la sabiduría y la bondad: el poder y la voluntad, fundando y creando voluntariamente lo que todavía no existía; su sabiduría, ordenando armoniosamente y con método todo lo que es. Pero a causa de su infinita bondad, algunos seres reciben crecimiento, duran a lo largo del tiempo y participan en la gloria de lo increado, otorgándoles Dios sin envidia el bien. En tanto que han sido hechos, no son increados; pero en tanto que subsisten durante largas eternidades, reciben la fuerza de lo increado, puesto que Dios en su gracia les otorga el don de la duración eterna. Y de esta manera, Dios se reserva siempre la supremacía, porque Él solamente, el Increado, existe antes que todo lo demás y es la causa de todo lo que existe. Todo lo demás queda, pues, sometido a Dios. El obedecer a Dios implica duración e incorruptibilidad, y la incorruptibilidad es por su parte la gloria del Increado. Gracias a este orden, a esta armonía y providencia, el hombre creado se convierte en imagen y semejanza del Dios increado queriéndolo y deci-

diéndolo el Padre, operándolo y formándolo el Hijo, otorgando el Espíritu Santo alimento y crecimiento, y el hombre progresa lentamente y alcanza perfección, es decir, llega a las cercanías de lo increado. Porque perfecto es sólo el Increado, es decir, Dios. El hombre tuvo que ser hecho primeramente, luego tuvo que crecer, más tarde tuvo que ser glorificado y finalmente tuvo que ver a Dios. Porque la visión de Dios es nuestra meta y la causa de nuestra incorruptibilidad, y esta incorruptibilidad nos acerca a Dios. Son en absoluto insensatos los que no esperan hasta que se termine el tiempo del crecimiento, atribuyendo a Dios las debilidades de su naturaleza. Estos insaciables y desagradecidos ni conocen a Dios, ni se conocen a sí mismos, si es que no quieren ser lo que son primeramente: hombres sometidos al sufrimiento; e infringiendo la ley del género humano pretenden ser semejantes al Dios creador antes de haber sido hombres, negando toda diferencia entre el Dios increado y el hombre que ha surgido en el tiempo.»

En el libro *Demonstratio praedicationis apostolicae,* primera parte principal, sección primera (BKV, II, 587-589), leemos lo siguiente: «El estado de cosas que de ello se deduce es tal como sigue: existe un solo Dios. Padre increado, invisible, creador de todo, no hay Dios alguno que esté sobre Él, ni hay Dios alguno que esté por debajo de Él. Dios es un ser racional y por eso ha creado mediante la Palabra (razón) todo lo que existe; Dios es también Espíritu y, por consiguiente, lo ha ordenado todo mediante el Espíritu, como dice el Profeta: Por medio de la Palabra de Dios han sido creadas las fortalezas del cielo, y por medio del Espíritu, toda su fuerza. Puesto que la Palabra crea, es decir, produce los cuerpos y comunica subsistencia a todo lo producido, mientras que el Espíritu ordena las diferentes fuerzas y las da forma; con razón llamamos Hijo a la Palabra y Sabiduría al Espíritu. También su Apóstol Pablo dice adecuadamente sobre esto: Un Dios, que está como Padre sobre todos, y que está con todos y en todos nosotros. Porque el Padre está por encima de todos; en cuanto Padre está por encima de todos; en cuanto Palabra está con todos, puesto que mediante ella el Padre lo ha creado todo; y está en todos nosotros en cuanto Espíritu que exclama: Abba, Padre, haciendo a los hombres semejantes a Dios. Ahora bien: el Espíritu muestra la Palabra, y por eso los Profetas anunciaron al Hijo de Dios, mientras que la Palabra hace que el Espíritu sople, y por eso es Él el portavoz de los Profetas y conduce a los hombres hasta el Padre. Y en esto consiste el verdadero orden de nuestra fe, el fundamento del edificio y la seguridad del camino: Dios el Padre, increado, infinito, creador del universo. Este es el primer capítulo principal de nuestra fe. El segundo capítulo principal es luego la Palabra de Dios, el Hijo de Dios, Cristo Jesús nuestro Señor, que se ha aparecido a los Profetas según la forma de sus profecías y según los designios de la providencia del Padre, Él, por medio de quien ha sido hecho todo lo que existe. Él mismo se hizo hombre entre los hombres, al fin de los tiempos, para consumarlo todo perfectamente. Se hizo invisible y corporal para vencer a la muerte y para mostrar la vida y para establecer comunidad y paz entre Dios y los hombres. El tercer capítulo principal es luego el Espíritu Santo, por medio del cual han predicado los Profetas y los Padres han aprendido las cosas divinas, y por medio del cual los justos progresaron por el camino de la justicia, y el cual en la plenitud de los tiempos ha sido de nuevo derramado sobre los hombres, en toda la tierra, volvien-

do a crear a los hombres para Dios. Por eso nuestra regeneración en el bautismo se verifica por medio de esas tres doctrinas, en tanto que el Padre nos perdona para que reconozcamos mediante su Hijo en el Espíritu Santo. Porque los que han recibido y llevan dentro de sí al Espíritu Santo son conducidos a la Palabra, es decir, al Hijo. El Hijo, por su parte, les conduce al Padre y el Padre les hace participar en la incorruptibilidad. Por consiguiente, sin el Espíritu no se puede ver la Palabra de Dios, y sin el Hijo nadie puede llegar hasta el Padre. Ahora bien: el conocimiento del Hijo de Dios (se obtiene) por medio del Espíritu Santo; y el Hijo, por su parte, en tanto que dispensador comunica el Espíritu Santo, según la benevolencia del Padre, a aquellos a quienes ha de ser comunicado de acuerdo con la voluntad del Padre y como el Padre lo desee».

San Atanasio escribe en su primera carta al obispo Serapión de Thmuis (núm. 23-25; BKV, I, 435/9): «¿Cómo puede ser uno de entre todas las cosas y pertenecer a aquellos que le reciben Aquél que no es santificador ningún otro y que no participa en ninguna santificación, sino que comunica la santificación, siendo santificadas por Él todas las criaturas? Porque los que afirman esto tendrán que afirmar que también el Hijo, por medio del cual ha sido hecho todo lo que existe, es uno de entre todas las cosas. Se dice de Él que es el Espíritu vivificante; porque está escrito que Aquel que ha resucitado a Cristo de entre los muertos, vivificará también vuestros cuerpos mortales por medio del Espíritu que habita en vosotros. Y el Señor es la vida y el creador de la vida, como dice San Pablo. Y el Señor mismo nos dice: El agua que yo le daré se convertirá en Él en una fuente que salte hasta la vida eterna. Dijo esto del Espíritu Santo que habían de recibir todos los que creen en Él. Las criaturas reciben de Él la vida. Ahora bien: ¿qué semejanza tiene con las cosas creadas el que no participa en la vida, mientras que otros participan en Él, siendo Él el que comunica la vida? O, ¿cómo podrá pertenecer a las criaturas, las cuales reciben en Él la vida por medio del Logos? Se dice del Espíritu que es unción y sello. Pues Juan escribe: Y en cuanto a vosotros, la unción que habéis recibido permanece en vosotros, y no necesitáis que nadie os instruya, sino que como su unción—su Espíritu—os instruirá sobre todo. Y en el Profeta Isaías está escrito: El Espíritu del Señor está sobre mí, por eso me ha ungido. Y Pablo dice: Después que os habéis hecho creyentes, habéis sido ungidos en Él para el día de la Redención. Las criaturas son selladas y ungidas por Él e instruídas en todo. Ahora bien: si el Espíritu es unción y sello, por medio de los cuales el Logos lo unge y sella todo, ¿qué semejanza o propiedad tienen de común la unción y el sello con las cosas que son ungidas y selladas? Por consiguiente, tampoco desde este punto de vista pertenece Él a la totalidad de las cosas; porque el sello no puede pertenecer a las cosas selladas y la unción no puede pertenecer a las cosas ungidas, sino que es propio del Logos que sella y unge. Porque el ungüente posee el olor y fragancia del que unge, y los ungidos que le reciben pueden decir: Somos la fragancia de Cristo. Y el sello lleva la imagen de Cristo, el cual sella, y los que son sellados y participan en ello, son formados según Él, como dice el Apóstol: Mis hijos, a causa de los cuales sufro de nuevo dolores de parto, hasta que Cristo alcance foma en vosotros. De esta manera sellados tomamos parte en la naturaleza divina, como dice Pedro, y de este modo la Creación entera participa en el Logos.

Se dice, además, que todos participamos en Dios por medio del Espíritu. ¿No sabéis, se nos ha dicho, que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno profana el templo de Dios, Dios le destruirá; porque el templo de Dios es santo, y eso sois vosotros. Ahora bien: si el Espíritu Santo fuese una criatura, entonces no recibiríamos por medio de Él ninguna clase de comunidad con Dios; antes bien, seríamos unidos con una criatura, y nos distanciaríamos de la naturaleza divina puesto que no participaríamos en ella en absoluto. Ahora bien: puesto que se ha dicho de nosotros que participamos en Cristo y en Dios, queda demostrado con ello que el ungüente y el sello en nosotros no pertenece a la naturaleza de las cosas, sino a la naturaleza de Cristo, el cual nos une con el Padre mediante el Espíritu que está en Él. Esto es lo que enseña Juan, como ya se expuso arriba, cuando escribe: En esto conocemos que permanecemos en Dios y Dios en nosotros, en que nos ha dado su Espíritu. Ahora bien: si participamos en la naturaleza divina mediante la participación en el Espíritu, sólo un loco podrá afirmar que el Espíritu tiene una naturaleza creada, y no la naturaleza de Dios. Por eso son deificados aquellos a quienes viene. Pero si Él deifica, está fuera de duda que su naturaleza es divina. Con más claridad se nos dice en el Salmo 103 para refutar esta herejía: Si les quitas el espíritu, mueren y vuelven al polvo. Si mandas tu espíritu, se recrían, y así renuevas la faz de la tierra. Pablo escribe a Tito: Nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo, que abundantemente derramó sobre nosotros, por Jesucristo, nuestro Salvador. Ahora bien: si el Padre lo crea y regenera todo mediante el Logos en el Espíritu Santo ¿qué semejanza o qué afinidad habrá entre el Creador y la criatura? O ¿cómo podría ser una criatura Aquél en quien todo ha sido creado? Porque de tal blasfemia se deriva también una blasfemia contra el Hijo; por eso, los que afirman que el Espíritu Santo es una criatura, tienen que afirmar que el Logos, por quien todo ha sido creado, es también criatura. Se dice del Espíritu que es imagen del Hijo, y es en realidad tal imagen; porque a los que ha elegido, los ha destinado a la igualdad con la imagen del Hijo. Como quiera que, según lo que conceden, el Hijo no es criatura, tampoco lo será la imagen de Éste. Porque tal como es la imagen, así tiene que ser Aquél de quien es la imagen. Por eso es justo y recto no decir que el Hijo es criatura, puesto que es la imagen del Padre. Por consiguiente, el que cuenta al Espíritu entre las criaturas, tiene que contar al Hijo entre las mismas, injuriando así al Padre, ya que el Hijo es su imagen.

De lo dicho se deduce que el Espíritu es distinto de las criaturas; queda demostrado que es propio del Hijo y no es ajeno a Dios. Porque en las exposiciones precedentes hemos demostrado que es insensata e insolente su sofística pregunta: Si el Espíritu viene de Dios, ¿por qué no se dice también de Él que es Hijo? No obstante, vamos a demostrar también esto ahora. Bien que en las Escrituras no se diga del Espíritu que es Hijo de Dios, sino Espíritu de Dios; se afirma, empero, de Él que está en Dios y que viene de Dios, como escribe el Apóstol. Ahora bien: si Hijo posee la esencia del Padre, por venir Éste, será propio del Hijo, según la esencia, el Espíritu de quien se dice que viene de Dios. En efecto, lo mismo que del Señor, que es Hijo, se dice del Espíritu que es Espíritu de la filiación. Y lo mismo que el Hijo es sabiduría y verdad, así también se dice del Espíritu que es sabiduría y verdad. Además, el Hijo es fuerza de

Dios y señor de la gloria; y del Espíritu, por su parte, se dice que es Espíritu de la fuerza y de la gloria. La Escritura habla de los dos de esta manera. Pablo escribe a los Corintios: Si hubiesen conocido la (verdad), nunca hubieran crucificado al señor de la gloria. Y en otro pasaje: Pues no habéis recibido el espíritu de siervos, para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción. Y en otro lugar: Envió a Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: Abba, Padre. Y Pedro escribió: Bienaventurados vosotros si por el nombre de Cristo sois ultrajados, porque el Espíritu de la gloria, que es el Espíritu de Dios, reposa sobre vosotros. Y el Señor mismo dice que el Espíritu es el Espíritu de la verdad y el Consolador; de lo cual se deduce que en Él la trinidad es perfecta. En Él glorifica el Logos la Creación, en tanto que la conduce al Padre, deificándola y adoptándola. Ahora bien: lo que une la Creación con el Logos no puede ser criatura, y Aquél que convierta la criatura en hijo, no es ajeno al Hijo, porque de lo contrario habría que buscar a otro Espíritu, para que el primero fuese unido por el segundo con el Logos. Pero esto carece de sentido. Por lo tanto, hay que decir que el Espíritu no pertenece a las criaturas, sino que es propio de la divinidad del Padre, y mediante Él deifica el Logos a las criaturas. Ahora bien: Aquél por medio del cual es deificada la creación no puede estar fuera de la divinidad del Padre.»

San Dídimo el Ciego escribe en el segundo libro de su obra *Sobre la Trinidad*, cap. 1: «El Padre ha comenzado mediante la decisión de su benevolencia; el Unigénito ha creado el mundo; el Espíritu de Dios le ha santificado, y mediante la santificación le ha perfeccionado, iluminado, confirmado, provisto de vida, estando enteramente en todo y en cada uno, habiendo sido recibido por todo, a causa de su bondad, pero sin dividirse, sin alejarse y sin cambiar. Antes bien, infunde a todos la vida, sin disminuir y sin dividirse; y sin que su pureza se contamine por el cuerpo que lo ilumina todo de modo divino y hace que en todas partes aumenten la santidad, el amor, la paz, la sabiduría, la alegría, la seguridad y todo el bien, del mismo modo que Él es una irradiación que procede del origen paternal, Él, por medio del cual y por cuya amor Dios Padre, con quien está juntamente en el Cielo, se acerca a nosotros, trata con nosotros y permanece en nosotros.» (Véase H. Schell, *Das Wirken des Dreieinigen Gottes*, 1885, 111; pueden verse allí mismo muchos otros textos de los Padres.)

San Basilio, *De Spiritu Sancto*, 26, 61, declara: «Lo mismo que la totalidad está en las partes, así también habita el Espíritu mediante sus dones en los miembros particulares adornados con diferentes dones, formando todos el cuerpo de Cristo en la unidad del Espíritu. Nosotros estamos en el Espíritu del mismo modo que las partes están en la totalidad. Porque todos hemos sido bautizados en un mismo cuerpo para un mismo Espíritu».

San León el Grande (*Sermón* 76; BKV, II, 220-223) expone lo siguiente: «Queridísimos míos: Dejemos que arraige en nosotros, para nuestra Salud, la fe de que toda la Trinidad posee simultáneamente la misma fuerza, la misma majestad y la misma naturaleza, de que no obra separadamente, de que no es separable en su amor y no es distinta en su poder, de que juntamente lo llena todo y lo encierra todo en sí. Lo que es el Padre, eso mismo es el Hijo y el Espíritu Santo. La verdadera divinidad

no puede ser en ninguno de ellos ni mayor ni menor. Nuestra fe tiene que pensar la esencia divina de tal modo que las tres Personas no se conviertan en una sola persona, a pesar de que su naturaleza idéntica conserva en todo la unidad. Queridísimos míos, si efectivamente nos hemos apropiado esta fe, entonces no podemos pensar que la repartición de las gracias comenzó con el descenso del Espíritu Santo sobre los discípulos del Señor el día de Pentecostés; tal repartición se continuó en esta ocasión en mayores proporciones. También los patriarcas, los profetas, los sacerdotes, y todos los fieles, que vivieron en tiempos pasados, fueron santificados por el mismo Espíritu y estaban llenos de Él. Sin su gracia nunca se instituyeron sacramentos ni se celebraron misterios. Así, pues, la fuerza de la gracia ha sido siempre la misma, bien que no haya sido siempre idéntica la medida de los dones.

También los bienaventurados Apóstoles poseían el Espíritu Santo antes de la Pasión del Señor. Aun en las obras del Salvador se manifestó la fuerza de su actividad. Cuando el Señor comunicó a sus discípulos el poder de curar enfermedades y de expulsar demonios, no hizo más que conferirles la fuerza del mismo Espíritu mediante el cual el Señor mismo dominaba sobre los demonios. Los judíos impíos negaban que Jesús dispusiese de tal poder y atribuían a Satanás sus acciones divinas y misericordiosas. A causa de esta blasfemia tuvieron que oír el juicio condenatorio del Señor: Por esto os digo: Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero. De esto se deduce con claridad que sin la invocación del Espíritu Santo no hay perdón de los pecados, que sin Él nadie puede confesar provechosamente su culpa ni puede orar debidamente, en conformidad con lo que dice el Apóstol: No sabemos pedir lo que nos conviene; mas el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables.

Nadie puede decir: Señor Jesús, si no es en el Espíritu Santo. Tener que carecer de Él es un asunto peligroso y mortal y ocasiona la muerte, puesto que nadie puede obtener remisión de los pecados si es que el Abogado le abandona. Por consiguiente, queridísimos míos, todos los discípulos que creían en Jesús llevaban ya al Espíritu Santo dentro de sí mismos (aun antes del descenso de Éste). Y los Apóstoles recibieron ya el poder de perdonar los pecados cuando el Señor, después de su resurrección, apareció entre ellos, sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados les serán perdonados; a quienes se los retuvieres les serán retenidos. Pero para alcanzar la perfección que había sido destinada para los discípulos, estaban en reserva mayores dones y una inspiración más potente. Por medio de ello habrían de recibir lo que todavía no poseían, siendo a la vez capacitados para apropiarse de mejor modo y manera lo recibido. En este sentido dijo el Señor: Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podeéis llevarlas ahora, pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras; porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. ¿Qué quiere decir el Señor cuando promete el Espíritu Santo a sus discípulos, bien que acaba de decirles: Todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer? ¿Por qué dice a pesar de ello: Muchas cosas

tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa. Acaso quería decir el Señor con ello que su saber era inferior o que había oído del Padre menos que el Espíritu Santo, a pesar de que Él mismo es precisamente la verdad, y el Padre y el Espíritu Santo no pueden decir y enseñar sin la Palabra, diciendo por consiguiente: Tomará de lo mío y os lo dará a conocer, porque el Padre y el Hijo confieren lo que el Espíritu recibe? No se trataba de anunciar una nueva verdad y de predicar una nueva doctrina con aquellas palabras, sino de aumentar la capacidad de comprensión de los que habían de instruir. Se trataba de aumentar con ellas aquel amor constante que expulsa el miedo de sí y no se estremece ante la ira de los perseguidores. Efectivamente, después que recibieron de nuevo y superabundantemente el Espíritu Santo, siendo henchidos con sus dones, la voluntad de los Apóstoles se hizo más fogosa y su fuerza se tornó más potente. Partiendo del conocimiento de la doctrina, pasaron a soportar pacientemente toda clase de sufrimientos: Ninguna tormenta podrá atemorizarlos. La fe les llevó con pasos victoriosos a través del oleaje desencadenado de los tiempos, a través del odio del mundo. Despreciando la muerte, llevaron el Evangelio de la verdad a todos los pueblos».

En el siglo IX, San Juan Damasceno resume del modo siguiente el pensamiento de los Padres griegos (*Sobre la fe ortodoxa*, I, 12; BKV, 35 y sigs.): «Se dice de Dios que es entendimiento, razón, espíritu, sabiduría y fuerza, puesto que Él ha creado todas estas cosas, siendo inmaterial, creador universal y omnipotente. Estos predicados se dicen conjuntamente con toda la Divinidad (la negación lo mismo que la afirmación), y se dicen de cada una de las tres Personas de la santa Trinidad, idénticamente, del mismo modo, sin diferencia. Porque cualquiera que sea la Persona en que pienso, Ella es Dios perfecto y esencia perfecta. Tomo y considero a las tres Personas juntas; entonces sé que las tres son un Dios perfecto. Porque la Divinidad no se compone de partes, sino que es un Ser perfecto, indiviso en tres Perfectos. Si pienso en la relación mutua de las Personas, entonces sé que el Padre es sol, fuente de bondad, abismo de esencia, razón, sabiduría, fuerza, luz y divinidad, fuente engendradora y productora del bien oculto en ella. Es, pues, entendimiento, abismo de razón, engendrador de la Palabra y, por medio de la Palabra, productor del Espíritu revelador, y para decirlo brevemente, sólo el Hijo es Verbo, sabiduría, fuerza y voluntad del Padre, la única fuerza que precede a la creación de todas las cosas, que ha sido engendrado como Persona perfecta por una Persona perfecta, tan como sólo lo sabe Aquél de quien se dice que es Hijo y lo es efectivamente. Y el Espíritu Santo es la fuerza del Padre que revela las cosas ocultas de la Divinidad, la cual procede del Padre mediante el Hijo, tal como Él mismo lo sabe, no por engendramiento. Por eso el Espíritu Santo es el consumador de todo lo creado. Todo lo que pertenece al Padre causante, a la fuente, al engendrador, tiene que ser atribuído solamente al Padre. Pero todo lo que pertenece al Hijo causado (principiado), engendrado, al Logos, a la fuerza precedente, a la voluntad, a la sabiduría, tiene que ser atribuído al Hijo. Por otra parte, todo lo que pertenece a la fuerza causada, procedente, revelante y consumadora, tiene que ser atribuído al Espíritu Santo. El Padre es causa y fuente del Hijo y del Espíritu Santo, pero es Padre sólo del Hijo, y productor del Espíritu Santo. El Hijo es hijo, verbo, sabiduría, fuerza, imagen, resplandor,

impronta del Padre, procediendo del Padre. Pero el Espíritu Santo no es Hijo del Padre, es Espíritu del Padre, porque procede del Padre—sin el Espíritu no hay actuación alguna—, pero también Espíritu del Hijo, no porque sale de Él, sino porque sale del Padre mediante Él. En efecto, sólo el Padre es origen».

En la Edad Media, Ricardo de San Víctor ha descrito admirablemente la actividad del Espíritu Santo en una obra titulada *De Spiritu Sancto.*

Santo Tomás de Aquino describe la actividad del Espíritu Santo en la *Summa contra Gentes* (l. IV, cap. 22. BAC, págs. 689-691).

«Consideradas, pues, aquellas cosas que, al decir de las Escrituras, realizará Dios en nosotros por el Espíritu Santo, es necesario estudiar de qué manera somos impulsados hacia Dios por el Espíritu Santo.

Y, en primer lugar, lo más propio de la amistad parece ser el conversar en compañía del amigo. Ahora bien: la conversación del hombre con Dios consiste en su contemplación, como ya el Apóstol decía: «Nuestra conversación está en el cielo. Luego, como el Espíritu Santo nos hace amadores de Dios, consiguientemente somos constituídos en contempladores de Dios por el Espíritu Santo. Por eso dice el Apóstol: «Todos nosotros a cara descubierta contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor».

También es propio de la amistad que uno se deleite en presencia del amigo y goce en sus palabras y obras, y en él encuentre consuelo en todas las angustias, de aquí que acudimos a los amigos, sobre todo en la aflicción, en busca de consuelo. Por consiguiente, como el Espíritu Santo nos da la amistad de Dios y hace esté en nosotros y nosotros en Él, como se ha demostrado (c. prec.), es lógico que nos gocemos de Dios y recibamos consuelo por el Espíritu Santo contra todas las adversidades y asechanzas del mundo. Por eso en el salmo se dice: «devuélveme el gozo de tu salvación y confírmame en el Espíritu primero». Y en la Epístola a los Romanos: «el Reino de Dios es justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo»; y en los Hechos se dice: «La Iglesia gozaba de paz y se fortalecía y andaba en el temor del Señor llena de los consuelos del Espíritu Santo». Y por eso el Señor llama al Espíritu Santo «Paráclito», esto es, «Consolador»: «Más el Espíritu Santo, el Consolador...»

Igualmente también es propio de la amistad convenir con el amigo en lo que quiera. Ahora bien: la voluntad de Dios se nos manifiesta por sus preceptos. Luego pertenece al amor por el que amamos a Dios el cumplir sus mandatos, según San Juan: «si me amáis, guardaréis mis mandamientos». Luego al constituirnos el Espíritu Santo en amadores de Dios, nos mueve también, en cierto modo, a cumplir los preceptos de Dios según aquello del Apóstol: «Los que son movidos por el espíritu de Dios ésos son hijos de Dios».

Sin embargo, se ha de tener en cuenta que los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo no como siervos, sino como libres. Pues siendo libre «el que es dueño de sí mismo», hacemos libremente aquello que hacemos por nuestra cuenta y razón. Y esto es lo que hacemos voluntariamente; mas lo que hacemos contra voluntad no lo hacemos libre, sino servilmente, ya haya violencia absoluta, como «cuando el principio es totalmente extrínseco, no cooperando nada el paciente», por ejemplo, cuando uno es im-

pelido por la fuerza al movimiento ya haya violencia con mezcla de voluntariedad, como cuando quiere uno hacer o padecer lo que menos contraría su voluntad, para evadir lo que más la contraría. Mas el Espíritu Santo de tal modo los inclina a obrar, que nos hace voluntariamente constituirnos en amadores de Dios. En conclusión, los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo, libremente, por amor, no servilmente, por temor. Por eso el Apóstol dice: «no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor; antes habéis recibido el Espíritu de adopción de hijos».

Ahora bien: estando ordenada la voluntad a aquello que verdaderamente es bueno, si se tiene en cuenta el mismo orden natural de la voluntad cuando el hombre se aparta de aquello que es bueno de verdad, ya por una pasión, ya por un mal hábito o una mala disposición, obra servilmente, en cuanto que es vencido por algo extraño. Pero si considera el acto de la voluntad en cuanto inclinada al bien aparente, obra libremente al seguir la pasión o un hábito corrompido; mas obra servilmente, permaneciendo tal voluntad, se abstiene de lo que quiere por el temor de la ley que establece lo contrario. Luego inclinando el Espíritu Santo por amor la voluntad al bien verdadero, al cual está ordenada por naturaleza, quita la servidumbre por la que, hecho el hombre esclavo de la pasión y del pecado, obra contra el orden de la voluntad; y también la servidumbre por la que obra según ley contra la inclinación de su voluntad, no como amigo de ella, sino como esclavo de la misma. Por lo cual dice el Apóstol: «Donde está el Espíritu del Señor está la libertad» y «Si os guiáis por el Espíritu, no estaréis bajo la ley».

Esta es la razón de que se diga que el Espíritu Santo mortifica las obras de la carne, en cuanto que al mortificar la carne no nos apartamos del verdadero bien, al cual nos ordena el Espíritu Santo por amor, según aquello: «Si con el Espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis».

Tauler enseña lo siguiente en su Sermón sobre *Io.* 16, 8 y sigs.: «¿Cómo y qué argüirá Él (el Espíritu Santo)? Dará a conocer y mostrará si en el hombre vive el mundo oculto y encubierto, y de esto argüirá y acusará. Ahora bien: ¿qué es el mundo en nosotros? Mundo es la mentalidad, la acción, el influjo, la influencia del mundo, el sentir amor, dolor, placer, temor, tristeza, alegría, concupiscencia, anhelos, cuidados. San Bernardo ha dicho: Con todo lo que te causa alegría y tristeza, con todo eso serás juzgado. Hijos míos, esto es lo que descubrirá y mostrará en nosotros el Espíritu Santo cuando venga, y nos argüirá de ello. Y de que no encontramos nunca un momento de calma, a causa de que tenemos siempre en nosotros esta perniciosa obsesión, a no ser que sea expulsada. Y cuando no se tacha y se combate este mal pernicioso en el hombre, a saber, el estar poseído por las criaturas, sean muertas o vivas, todo esto es mundo; y cuando los hombres se obstinan en este mal, sin que nadie les arguya de ello, entonces es esto un signo de que el Espíritu Santo no ha venido todavía, porque Cristo habló la verdad cuando dijo: cuando venga Él argüirá de estas cosas y nos reprenderá a causa de ellas. Les reprenderá a causa del pecado. ¿Cuáles son los pecados? Vosotros lo sabéis, queridos hijos míos; Dios ha creado todas las cosas y a todas las cosas las ha señalado un orden divino conforme a su finalidad. Por eso es propio del fuego subir hacia arriba, y es una propiedad de la piedra el descender hacia abajo. Del mismo modo la Naturaleza ha capacitado al ojo para ver; al oído, para oír; a la mano, para obrar; a los pies, para andar;

y cada uno de los miembros se somete sin rebeldía a la voluntad natural del cuerpo, le sea fácil o no, le sea dulce o amargo, si la voluntad lo quiere enérgicamente, el miembro obedece, aunque sea a costa de la vida. Esto aparece con toda claridad en los amantes de este mundo, que renuncian a toda comodidad, a los bienes y al honor por amor de aquello que aman. Ahora bien: los pecadores dicen: ¿Quién obedece a Dios de tal modo que cumpla debidamente su voluntad y sus preceptos? ¿Dónde arriesgas tu cuerpo y bienes, amor y dolor, y renuncias a ti mismo y a todas las cosas, por amor de Dios, completamente convencido, siempre que Dios tiene que ser el soberano? Pues bien: éstos son los pecados que descubre el Espíritu Santo, a saber, que te opones a su voluntad y a sus amonestaciones siempre y en tanto que resistes, con lo cual pecas a menudo y en sumo grado. Esto y muchos defectos ocultos reprenda y condena el Espíritu Santo cuando viene; y esto ocasiona un juicio rápido y penas infernales y un tormento desagradable, cosas que no conoce la gente que vive naturalmente. La aparición de un juicio en la verdad es un signo verdaderísimo de que el Espíritu Santo está presente verdaderamente. Esto es más que cierto. Porque miles de defectos que tú conoces en verdad, y de los cuales te acusas, serían menos peligrosos y perniciosos que uno solo que tú no conozcas, y del cual no quisieras ser argüido, y por el cual no sientas dolor y miedo, sino que te parece que tienes razón en todo. Hijos míos, la gente a la cual las cosas propias les parecen bien, mientras que les parecen mal las acciones de los otros, éstos son defectos peligrosos, y tal gente no llegará nunca a ser nada.

Además, el Espíritu Santo juzgará y argüirá a causa de la justicia. ¡Oh hijos míos, qué cosa tan vana es nuestra justicia ante los ojos de Dios! San Agustín ha dicho: ¡Ay de la justicia, si Dios no la juzga según su misericordia! Y nuestro Señor habló por boca de Isaías: Vuestra justicia es inmundicia ante mis ojos. Nuestro Señor ha dicho: Cuando hayáis hecho todo lo que podáis, decid no obstante: siervos inútiles somos. El que se tiene por algo, siendo en realidad nada, ése se engaña a sí mismo, como ha dicho San Juan. A muchos les gusta tanto su propio comportamiento que no quiere dejarse amonestar ni por Dios ni por otros, y se guardan de dejarse amonestar por Dios, como si se tratase de conservar los ojos de la cara. Si viene nuestro Señor mismo con una amonestación, directa o indirectamente, oponen a ella su propio modo de ser y no les importa ni una pizca tal amonestación. Estas son gentes indóciles. Si el Espíritu Santo estuviese presente, les argüiría de su comportamiento. Porque donde está presente el Espíritu Santo, el hombre reconoce con claridad sus deficiencias y aprende a ser dócil y humilde en todo.

Finalmente, a causa del juicio: ¿Qué es este juicio? Todos pretenden poder juzgar; pero nadie tiene presente su propio enjuiciamiento y sus mayores faltas. Y no obstante Cristo ha dicho: Con la medida con que midieres, con ella has de ser medido tú también. Y Él ha dicho también: No juzgues para que no seas juzgado tú también. Un santo ha dicho: Tantos hombres cuantos tú oprimes con tu juicio, bajo tantos serás oprimido. Hay personas que pretenden ser sacerdotes y Provinciales y juzgar a todos, y no saben en absoluto lo que ellos mismos son. Sabed que levantáis muros fuertes y espesos entre Dios y vosotros. Hijos míos, por amor de Dios y de vuestra alma y de vuestra vida eterna os digo que no juzguéis a nadie, a no ser a vosotros mismos. No hay que condenar, excep-

tuando el pecado mortal. Prefiero morderme dolorosamente la lengua que juzgar de otro. Esto surge del orgullo y de la arrogancia, esto es semilla disfrazada del enemigo, y el Espíritu Santo no está aquí. Pero cuando el Espíritu Santo juzga por medio del hombre, en caso de que sea necesario, entonces conviene escoger el lugar y tiempo oportunos, según las circunstancias. No hay que obrar de tal manera que al intentar curar una herida se ocasionen dos; y no de tal manera que con palabras, gestos y desprecio se humille y rebaja al prójimo en el corazón de los otros, sino todo con amor y mansedumbre y de tal modo que el hombre no se olvide a sí mismo, en humildad y pobreza de espíritu. Y de esta manera ha de comportarse donde quiera que esté y en todo lo que haga, esté solo o con otros, y debe cuidarse de sus propias cosas en actitud de sencillez, no entrometiéndose en lo que no le importa y no le ha sido encomendado... Cuando venga el Espíritu Santo, os enseñará todas las cosas y cosas futuras. Queridos míos, esto no quiere decir que nos va a enseñar cómo se puede poner término a este o a aquel litigio, o cómo crecerá bien el grano, no; no, hijos míos, no es eso. Sino todas las cosas, es decir, cosas necesarias para vivir una vida verdadera y divina, y para conocer a fondo la verdad y la astucia de la naturaleza» (*Deutsche Mystiker*, vol. VI; Tauler, págs. 25-30).

Como hemos expuesto en el párrafo precedente, la Teología occidental considera como apropiaciones muchas cosas que, según la Teología griega, pertenecen a la esfera de lo *propium*.

§ 52

Las imágenes de la trinidad divina en la esfera de lo creado

1. Es indivisa la actividad de las tres divinas Personas en las obras *ad extra*. Pero como quiera que la verdad de la Trinidad divina demuestra que el Ser es fundamentalmente trino, es decir, que la Trinidad pertenece necesariamente al Ser absoluto, se podrá admitir que el ser en general, y, por lo tanto, también el ser creado, lleva en sí la impronta de la Trinidad. Además, se puede decir que a pesar de la individualidad de la actividad divina, se podrán encontrar huellas de la Trinidad en las obras de Dios, en primer lugar, porque la personalidad trinitaria no es algo que venga a juntarse con Dios, sino el Dios uno y verdadero; en segundo lugar, porque la actividad divina *ad extra* se verifica en el orden de los orígenes intradivinos.

Guiados por esta convicción, los Santos Padres y los teólogos medievales han buscado en la Creación huellas e imágenes del Dios uno trino. Huellas, las encontraron en la esfera de lo extrahumano; imágenes, en la de lo humano. Según las enseñanzas de los

teólogos medievales, huella e imagen se diferencian entre sí por el mayor o menor grado de claridad y precisión. La huella nos permite reconocer que alguien ha pasado por un lugar determinado, sin que la figura del transeúnte aparezca con claridad ante nuestra vista. En la imagen encontramos, como si estuviese mirándonos, el semblante del ausente.

La gran diferencia entre tríadas creadas y la Trinidad divina consiste en que las primeras implican unidad de relación, siendo distinta la esencia, mientras que en la segunda la esencia es idéntica, siendo distintas las relaciones.

2. *a*) Las huellas más modestas se encuentran en la Naturaleza: fuente, arroyo, río; raíz, tronco, copa (fruto); fuego, resplandor; planta, animal, hombre.

b) San Agustín penetra en la esfera de lo metafísico cuando muestra que la esencia intrínseca de las cosas presenta una estructura ternaria, es decir, mostrando que la ley de la triplicidad es una ley metafísica. Tales tríadas son, por ejemplo, las siguientes: ser, forma, sustancia; unidad, figura, orden; unidad, verdad, bondad; la triplicidad en el tiempo y la triplicidad en el espacio; medida, número, peso, etc. André muestra en su obra *Die dreieinige Selbstüberschreitung als Urprozess alles Lebendigen* (*Programm der Staatlichen Akademie Braunsberg, 1935*) que la vida, la cual constituye un proceso creador, sólo es posible a base de una tensión entre dos elementos, que se unen para formar una unidad. La vida es un movimiento circular que por sí mismo vuelve a sí mismo, produciendo una realidad nueva que vuelve a unir los dos polos (por ejemplo, raíz y copa, en el árbol). En el círculo percibimos intuitivamente este estado de cosas: «El círculo con sus dos elementos funcionales, a saber, el radio—elemento divisorio y que separa los puntos extremos—y la periferia—principio que junta y reúne lo separado—, hace que surjan de sí mismo los fenómenos auténtica y originalmente polares, a partir del fondo material desprovisto de forma, y del campo de organización, capacitado para comunicar forma, conduciendo tales fenómenos hacia la totalidad, es decir, hacia un tercer elemento que resalta los otros dos: *Trinitas reducit dualitatem ad unitatem* (§ 34).

c) El hombre, especialmente, es una imagen de la Trinidad, sobre todo en lo que concierne a su aspecto espiritual. San Agustín ha expuesto esto detenidamente en sus quince libros sobre el Dios

uno y trino. La Edad Media prosiguió con sus ideas. El conocimiento sensible, y también los actos de la imaginación, presentan un aspecto ternario (objeto, visión o imagen del objeto, voluntad que une). Es, sobre todo, una imagen de la Trinidad el espíritu humano en la triplicidad y unidad de sus fuerzas; respectivamente, en la unidad y triplicidad de sus actos conscientes o inconscientes: espíritu, conocimiento, amor; memoria (posesión inconsciente del espíritu), inteligencia (posesión del espíritu intuitivamente percibida), voluntad, respectivamente, amor. Esta tríada da una idea tanto de la diferencia de las Personas divinas y de la unidad de la esencia, como también de la relacionalidad y unión mutua de las Personas.

En su libro *Schöpfer und Schöpfung*, 1934, 135-168, Th. Haecker nombra la tríada constituída por el sentimiento, entendimiento y voluntad, que, según afirma, será la única tríada existente en el espíritu humano. Esos tres elementos se hallarán coordinados entre sí, son independientes y están, no obstante, unidos; se compenetran y entretejen formando la más íntima unidad. Especialmente el sentimiento (placer-dolor, alegría-sufrimiento, amor-odio) tendrá el mismo rango que el entendimiento y el pensamiento, como lo demuestra su imponente actuación en la vida humana y en la Historia. Todos los desórdenes y confusiones de la Historia provienen de que el uno o el otro de esos tres elementos se ha salido de la órbita en que debería permanecer, ya sea que el desorden se manifieste en cualquiera de estos enunciados: «el sentimiento lo es todo» (Fausto); «el pensar lo es todo» (idealismo filosófico, Hegel), o «el querer lo es todo» (Schopenhauer, Nietzsche). Bruno Schulz trata de demostrar de otro modo la estructura trinitaria del espíritu humano (*Das Siegel der Dreifaltigkeit*, en *Schildgenossen* 14, 1935, 91 y sigs., y en un estudio que no ha sido publicado: *Der Mensch natürliches Ebenbild und Gleichnis Gottes. Ein Beitrag zur psychologischen Trinitätslehre*).

d) También las comunidades naturales (familia, pueblo) pueden considerarse como una imagen de la Trinidad, y lo mismo puede decirse, aunque en sentido menos estricto, de las formas sociales creadas por la voluntad del hombre. Sólo desde el punto de vista de la fe trinitaria se puede llegar a obtener una comprensión última y profunda de las comunidades humanas.

Para que las tríadas creadas puedan aparecer claramente como imágenes de la Trinidad de Dios, tiene que intervenir la luz de la

Revelación sobrenatural. Sólo la razón iluminada por la luz de la fe puede percibir que las trinidades humanas son un reflejo de la divina. Porque no es el espíritu humano el que ha creado al Dios trino según su imagen y semejanza: el Dios uno y trino es el que ha creado al hombre a su imagen y semejanza.

3. Todas las imágenes naturales quedan eclipsadas por la *imagen formada sobrenaturalmente* del Dios trino, constituída por el yo humano que vive en estado de gracia. Mientras que todas las imágenes naturales del Dios trino necesitan una explicación e interpretación por parte de la Revelación, si a alguien le fuese dado percibir el misterio del hombre en que habita la Gracia, ése vería directamente la imagen del Dios trino (véase el tratado sobre la Gracia).

§ 53

Las producciones y procesiones intradivinas en general

1. El examen creyente de la realidad trinitaria de Dios tiene que tratar de resolver sobre todo la cuestión de cómo se compaginan en Dios la unidad de la esencia divina y la Trinidad de las Personas. A la solución de esta cuestión está consagrada la exposición relativa a las procesiones intradivinas.

Dios no sólo nos ha revelado el hecho de su vida divina trinitaria, sino que además nos ha permitido que podamos formarnos una idea de las relaciones vivas que median entre las tres Personas divinas. Las Personas divinas no sólo están unidas indisolublemente, sino que además se condicionan mutuamente y realizan de este modo el más fructífero intercambio vital. Más aún: cabe afirmar que su existencia depende de la entrega mutua, del intercambio de vida. El intercambio vital consiste en que una Persona produce a la otra: una Persona procede de la otra. Esto es lo que se designa con las expresiones «procesiones» y «producciones» intradivinas.

El tremendo movimiento vital que media entre las tres Personas divinas procede del Padre, la primera Persona divina, y se lanza a través del Hijo hasta la última Persona divina, hasta el Espíritu Santo.

2. Las procesiones divinas son fenómenos vitales inmanentes. Quedan dentro de la esencia divina. De esta manera se distinguen

de la actuación trascendente que Dios lleva a cabo en la obra de la Creación (*actio inmanens* y *actio transiens*).

Un ejemplo de producción inmanente lo constituye la relación entre el pensamiento y el espíritu. El espíritu produce el pensamiento, y éste, por su parte, es un perfeccionamiento del espíritu, dentro del cual permanece. Un ejemplo de producción trascendente es la relación entre los padres y el hijo.

Las producciones divinas no deben ser consideradas como movimientos espaciales o temporales, sino como fundamentación del orden vital, de la vida y de la existencia en Dios.

Las producciones divinas no son un desarrollo gradual de la actividad divina. A diferencia de lo que sucede con la actividad humana, la divina no surge de los abismos y oscuridades de la esencia, para obtener así una forma claramente delineada. La procesión divina no es tampoco un proceso lento, gradual, sucesivo, mediante el cual lo producido saliese del fondo paternal y maternal para obtener de este modo la existencia personal e independiente. Antes bien, la producción divina es una eterna causación, mediante la cual una Persona procede de la otra; una originación que se le realiza en un acto de fuerza e interioridad inconmensurables (*origo unius ab alio*). La procesión es, pues, la eterna producción de una Persona por la otra.

Cuando se habla de producción es preciso no entender esta expresión en sentido pasivo, del mismo modo que se produce algo en la esfera de lo terreno, ya sea una obra, ya sea una persona humana producida en un acto de generación y dotada de ser y valor autónomos. En estos casos lo producido se comporta sólo pasivamente. En Dios, por el contrario, una Persona es producida de tal modo que ella, por su parte, afirma con suprema claridad de conocimiento su propia producción y la recibe con ardoroso amor y alegría absoluta. Por consiguiente, su producción (el ser producida) es una procesión real, un proceder. Más aún: la procesión comporta una actividad infinitamente superior a la acción creadora dentro de la esfera terrena. De esto se hablará detalladamente en la doctrina sobre las relaciones divinas. Es verdad que se habla de procesiones pasivas; pero en este caso se trata de una manera de expresión análoga, en tanto que las procesiones en Dios, según nuestra manera de concebir, presentan semejanzas con la producción pasiva de una criatura por medio de otra. En Dios no pueden darse procesos pasivos entendidos en sentido estricto, puesto que en Él es todo *actus purus*, pura realidad activa.

Las procesiones y producciones divinas no se verifican en un proceso temporal y no implican una sucesión de actos. La existencia de la Persona producida no es el resultado de una actividad divina temporal; las procesiones y producciones son actos eternos, actos que carecen de un antes y de un después.

3. *En Dios hay procesiones inmanentes debido a las cuales las Personas divinas son o producentes o producidas.* (Dogma de fe.)

a) Expresan este hecho las decisiones eclesiásticas arriba mencionadas. (Véase el símbolo niceno-constantinopolitano; además, el cuarto Concilio Lateranense y el símbolo atanasiano, § 43.)

b) En muchos pasajes la Sagrada Escritura testifica la existencia de procesiones y de producciones divinas. Según *Io.* 15, 26, Cristo mismo declara: «... os enviaré de cabe el Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre.» Son sobre todo las palabras Padre e Hijo las que testifican la existencia de procesiones y de producciones divinas. Esas denominaciones, aplicadas a las dos primeras Personas, manifiestan además que la producción del Hijo es un engendramiento. (No se puede considerar como testimonio de procesiones divinas el texto *Io.* 8, 42. Es verdad que Cristo dice en él: «Yo he salido y vengo del Padre». Pero como quiera que en el versículo 44 dice de sus oyentes que ellos vienen del diablo, el texto que se refiere a su propia procedencia no deberá ser considerado como un testimonio directo de la procedencia eterna del Padre, sino como testimonio de su pertenencia a éste.)

c) Como ejemplo de la doctrina patrística vamos a señalar el testimonio de San Juan Damasceno (*Sobre la fe ortodoxa*, I, 8; BKV, 21-23): «Del mismo modo creemos también en un Espíritu Santo, Señor y Dispensador de la vida, el cual procede del Padre y reposa en el Hijo, que es adorado y glorificado junto con el Padre y el Hijo, como consubstancial y coeterno; en el Espíritu que viene de Dios, verdadero y eximio, fuente de la sabiduría, de la vida y de la santificación. Es y se llama Dios, lo mismo que el Padre y el Hijo es Increado, Perfecto, Creador, Señor universal, Operador universal, Omnipotente, Infinito, Poderoso; domina sobre todas las criaturas, pero no es dominado por nadie; deifica, pero no es deificado; llena, pero nadie le llena; otorga la participación, pero no participa; santifica, pero no es santificado; es Abogado, puesto que se hace cargo de todas las súplicas. Es totalmente igual al Padre y al Hijo. Sale del Padre, el Hijo le comunica y todas las criaturas le reciben. Lo crea todo por sí mismo, comunica a todo la esencia, santifica y une. Subsiste en su propia hipóstasis sin separarse ni alejarse del Hijo. Posee todo lo que poseen el Padre y el Hijo, excepto la paternidad y la filiación. Porque el Padre carece de principio y no ha sido engendrado, no procede de

nadie, tiene de por sí el ser y no ha recibido de nadie todo lo que posee. Antes bien: es principio natural de todo lo que es y causa de la esencia. El Hijo viene del Padre, pero no por vía de engendramiento, sino procediendo de Él. Sabemos bien que el engendramiento y la salida son cosas diferentes. Pero no conocemos la esencia de esa diferencia. Como quiera que sea, el engendramiento del Hijo y la salida del Espíritu Santo son fenómenos simultáneos.

Por consiguiente, todo lo que el Hijo posee lo posee también el Espíritu Santo, habiéndolo recibido del Padre, incluso el ser mismo. Si el Padre no existiera, no existirían tampoco ni el Hijo ni el Espíritu Santo. A causa del Padre, es decir, porque el Padre existe, existen también el Hijo y el Espíritu Santo. Y a causa del Padre, el Hijo y el Espíritu tienen todo lo que poseen, es decir, porque el Padre lo posee, excepto la Paternidad, el engendramiento y la procedencia. Pues sólo en lo que concierne estas tres peculiaridades se distinguen las tres Personas divinas. No se diferencian en virtud de la esencia, sino en virtud de la hipóstasis, sin estar separados.

Decimos, pues, que cada uno de los tres tienen una hipóstasis perfecta, negando de esta manera la existencia de una naturaleza compuesta de tres (hipóstasis) imperfectas, y admitiendo la existencia de una esencia única, simple, sobremanera perfecta y acabada, la cual subsiste en tres hipóstasis perfectas. Porque todo lo que se compone de elementos imperfectos no es en absoluto simple. Por el contrario, no puede darse una composición a base de hipóstasis perfectas. Por eso no decimos que la esencia se compone de tres hipóstasis, sino que afirmamos que la esencia subsiste en tres hipóstasis. Hemos hablado de lo imperfecto, o sea, de lo que no contiene la esencia de las cosas que se hacen con ello. La piedra, la madera y el hierro! cada una de estas cosas es perfecta en su naturaleza. Pero son imperfectas con respecto a la casa que se hace con ellas. Porque ninguna de ellas es de por sí la casa.

Decimos, pues, que las hipóstasis son perfectas para no pensar en una composición de la naturaleza divina. En efecto, la composición es causa de la separación. Afirmamos también que las tres Personas están las unas en las otras para no introducir una multitud y grupo de dioses. Las tres hipóstasis excluyen según nuestro modo de pensar la composición y la promiscuidad; mientras que la consustancialidad y la circunminsesión (perikoresis) de las hipóstasis, así como la identidad de la voluntad, de la actividad, de la fuerza, del poder y de la eficiencia nos permiten reconocer, por decirlo así, la inseparabilidad y unidad de Dios. Porque en realidad de verdad no hay más que un solo Dios, el Dios y la Palabra y su Espíritu».

4. Aunque el fundamento último de la Trinidad de Dios consiste en la plenitud de la perfección divina y esencial, conviene observar que las Personas divinas no surgen directamente de la esencia divina mediante procesos vitales yuxtapuestos. La esencia en cuanto tal no es el principio generador y aspirador, no es tampoco el yo personal engendrado o inspirado. Este estado de cosas fué expresamente constatado por el cuarto Concilio Lateranense (1215) contra doctrinas expuestas por el abad Joaquín de Fiore y de acuer-

do con las enseñanzas de Pedro Lombardo, siendo, por consiguiente, un dogma de la fe cristiana.

Una Persona dada no es, pues, a la vez productora y producida. El Padre es quien engendra al Hijo, el Padre y el Hijo son los que, a modo de principio único, espiran al Espíritu Santo; el Hijo es el engendrado, el Espíritu Santo es el espirado.

Ahora bien: el Padre engendra en tanto que posee la plenitud vital absoluta y la potencia de existencia; mejor dicho, en tanto que es la plenitud vital absoluta y la potencia de existencia, la cual es idéntica con el ser divino (*esentia, substantia*). Por consiguiente, el fundamento de su fructífera actividad, ya sea que se trate de la generación o de la espiración, consiste en la pletórica plenitud de la vida esencial divina, que es idéntica con Él. (Por eso se dice que la esencia es el *principium quo*, y las Personas, el *principium quod*.)

Como quiera que sólo las Personas en cuanto tales producen y proceden, la esencia de Dios en cuanto tal no se multiplica. Mantiene su unicidad a pesar de los fecundos procesos vitales intradivinos. Las procesiones son sólo la causa de que esa esencia exista como idéntica según tres modos distintos. Por poseer la plenitud de la vida divina esencial; mejor dicho, por ser esa plenitud, el Padre produce al Hijo, el cual es también la plenitud de la vida divina. La Sagrada Escritura llama generación a esta producción. El Padre y el Hijo, que son la misma e idéntica plenitud esencial de la vida divina, producen al Espíritu Santo, el cual, por su parte, es también la plenitud esencial de la vida divina. En la Sagrada Escritura no encontramos un nombre apropiado para esta producción.

Como quiera que la esencia de Dios es de por sí, es preciso afirmar que las tres Personas son «de por sí» acto puro. La plenitud de vida que existe bajo la forma de Padre, bajo la forma de Hijo, bajo la forma de Espíritu Santo, es decir, la plenitud de vida que existe según tres modos personales realmente distintos, tiene en sí misma su fundamento, o sea, la corresponde como nota esencial característica el ser «de por sí». A ello se añade, como ya indicamos arriba, el hecho de que las Personas que proceden conocen y afirman con agrado su origen desde el primer momento de su producción, o para expresarnos con más precisión, a partir de su eterna subsistencia. Por consiguiente, se afirman también a sí mismas con existencia incondicional. También esto puede considerarse como el fundamento de que son «de por sí».

Teniendo en cuenta que tanto la Persona producente como la producida son y tienen la misma e idéntica esencia, se comprende el verdadero sentido de determinadas expresiones empleadas frecuentemente por los Santos Padres y por la liturgia: «esencia de la esencia», «luz de la luz», «sabiduría de la sabiduría», «Dios de Dios». Quieren decir que el Hijo, el cual es idéntico con la esencia, proviene de Dios, el cual, por su parte, es también idéntico con la esencia; o sea, que tiene validez lo siguiente: Esencia = Hijo de la esencia = Padre, etc. Es preciso tener en cuenta que la esencia no pierde su identidad indisoluble y que sólo se multiplican los modos de su existencia.

5. Supuesto que en Dios hay tres Personas, habrá dos producciones y dos procesiones.

§ 54

El Padre considerado como principio productor no producido

1. La primera Persona divina no procede de ninguna otra, sino que es el principio sin principio (*principium sine principio*) de las otras dos Personas.

Testifican esta verdad los textos de las decisiones doctrinales eclesiásticas transcritos más arriba; por ejemplo, el símbolo atanasiano, el cuarto Concilio Lateranense, el undécimo Concilio de Toledo.

A la primera Persona divina se la llama Padre. Tal es la denominación que emplea, por ejemplo, el símbolo apostólico: «Creo en Dios, Padre todopoderoso.» En este texto la palabra Padre se refiere también a la relación de Dios con el mundo, pero el conjunto del texto en cuestión, sobre todo la expresión «y en Jesucristo su único Hijo», demuestra que la palabra Padre se refiere también a la relación que media entre la primera y la segunda Persona de la Trinidad. Más aún: predomina el significado nombrado en segundo lugar.

a) La Sagrada Escritura testifica que la palabra Padre es el nombre propio de la primera Persona divina. Cristo dice en sus palabras de despedida: «He manifestado tu nombre a los hombres que de este mundo me has dado» (*Io.* 17, 6). El nombre de Dios revelado por Cristo a los hombres es el de Padre. Cristo, el Hijo, dirige sus oraciones al Padre, el cual le ha enviado, que envía tam-

bién al Espíritu Santo. Más aún: en el Nuevo Testamento el Padre, en el cielo, es simplemente Dios. (Véase el § 44.)

En la relación entre la primera y la segunda Personas divinas se realiza de un modo perfecto el significado de la palabra Padre, puesto que la primera Persona comunica su propia esencia—sin multiplicarla—a la segunda. De la relación que media entre la primera y la segunda Personas se deriva la denominación con que designamos la relación entre Dios y el hombre. De los hombres que viven en estado de gracia se puede decir que son hijos e hijas de Dios de un modo real, aunque esencialmente distinto al de la relación del Hijo divino con respecto a su Padre Celestial, puesto que participan de la filiación de la segunda Persona divina hecha hombre, puesto que Cristo es el hermano de los hombres que creen en Él. Toda paternidad entre los hombres es un reflejo de la eterna paternidad de Dios. En la paternidad humana se realiza de una manera imperfecta lo que en la paternidad de Dios se realiza de una manera perfecta. Por la de Dios se denominan todas las otras paternidades (*Eph.* 3, 15).

b) En la época de los Santos Padres, sobre todo entre los Padres griegos, se encuentra, como ya hemos visto varias veces, muy frecuentemente una forma de expresión según la cual la palabra Padre no es meramente el nombre propio de la primera Persona divina, según la cual más bien hay que pensar primero en la primera Persona divina llamada «Padre», cuando se habla de Dios. El que no conoce el nombre de Padre tiene—según la doctrina de los Santos Padres—solamente un conocimiento imperfecto de Dios. San Cirilo de Alejandría dice: «El pleno conocimiento de Dios no radica sólo en que nosotros conozcamos la existencia de Dios, sino en que sepamos de Él que es Padre y de quién es Padre. Además hay que añadir también el conocimiento del Espíritu Santo. El saber que Dios existe no nos da ninguna supremacía sobre los que están bajo la ley, pues este saber no excede de los límites de la sabiduría judaica. Igual que la ley no conduce a la perfección, puesto que tiene sólo la importancia de un medio educativo y no basta para la forma perfecta de la piedad, también dió un conocimiento imperfecto de Dios, puesto que alejaba de la veneración de los falsos dioses... Pero Nuestro Señor Jesucristo ha añadido a la ley mosaica lo perfecto y sumado a la prescripción de la ley una mayor claridad: nos ha donado un conocimiento de Dios que supera

al antiguo. Pues nos ha revelado que Dios no sólo es el Creador y Señor del universo, sino que también es Padre.» (*Io.* 1, 2-7.)

2. Una segunda denominación de la primera Persona divina es la palabra agennetos. Esta expresión fué tomada por los Padres griegos de la Filosofía pagana. Puede significar tanto «in-engendrado» como también «in-creado». Arrio empleó la palabra en la querella contra la igualdad del Hijo con el Padre. Decía que si era característico del Padre el ser agennetos, o sea, in-creado, evidentemente era característico del Hijo el ser creado. San Atanasio replicó a esto que la expresión tiene validez dentro de la esfera del conocimiento natural, pero no posee justa idoneidad para designar las relaciones intradivinas. Que había que distinguir: en un aspecto se podía emplear la palabra refiriéndose al Padre y al Hijo, ya que tiene la significación de «in-creado»; pero en otro aspecto, sin embargo, sólo se podía emplear refiriéndose al Padre, ya que tiene la significación de «in-engendrado». De los capadocios, sobre todo de San Basilio, proviene la explicación de que la palabra agennetos no es una manifestación sobre la esencia, sino sobre el origen de las Personas. Así fué empleada la denominación agennetos desde el siglo IV, sin escrúpulo alguno, refiriéndose a la primera Persona divina.

Otra aclaración apareció, basándose en el hecho de que agennetos, con dos enes, se diferenciaba de agenetos con una ene. En el primer caso significaba inengendrado y servía, por lo tanto, para caracterizar la peculiaridad personal del Padre. En el segundo significaba «in-creado» y servía para caracterizar la cualidad divina de las tres Personas. Esta diferenciación la encontramos en San Juan de Damasco, como una segura base de la doctrina de la Trinidad.

Los Padres griegos consideran la agennesia del Padre no sólo como expresión de falta de principio de la primera Persona divina, antes bien enseñan además que la agennesia es el fundamento de las fructíferas acciones vitales que se manifiestan en la generación y la espiración.

San Hilario de Poitiers introdujo la expresión agennetos en la Teología latina, empleándola en el doble sentido de «in-engendrado» e «in-creado». San Agustín tomó de él esta palabra, empleándola para designar que el Padre no procede de ninguna otra Persona (concepto negativo de naturaleza relacional).

En la Edad Media, San Alberto el Grande y Santo Tomás adop-

taron y desarrollaron la interpretación agustiniana de la palabra *ingenitus*. Junto a la explicación agustiniana, encontramos en la Edad Media una interpretación que se deriva de la doctrina de los Padres griegos. Fué adoptada y desarrollada por Ricardo de San Víctor (m. 1173), y a través de Guillermo de Auxerre (m. entre 1231 y 1237), de Guillermo de Auvergne (m. 1249), de Alejandro de Alés (m. 1245), llegó hasta San Buenaventura, en el cual adquiere su plena evolución. Según San Buenaventura, la innasabilidad (*innasabilitas*) del Padre es el fundamento de su actividad en tanto que productor de las dos otras Personas. Debido a la falta de origen, el Padre es la plenitud original y la fundamentación general dentro de la esfera divina. San Buenaventura emplea con mucha frecuencia la expresión primariedad (*primitas*) en lugar de la palabra innascibilidad. Esta idea se insinúa en cierto axioma neoplatónico (Pseudo Dionisio Areopagita), *bonum est diffusivum sui* (el bien es de por sí difusivo), y algo con el axioma aristotélico de que el primer miembro de una serie es el fundamento de la serie entera, *principium quia primum*. Resulta interesante observar que, debido a un capricho de la Historia, San Buenaventura se sirve de las enseñanzas de Aristóteles en un punto decisivo de su teología, a pesar de su orientación teológica esencialmente agustiniana. Según el citado principio de Aristóteles, el Padre es el fundamento de las otras Personas a causa de su primariedad dentro de la Trinidad.

§ 55

Generación del Hijo

En la Sagrada Escritura se atribuyen a la segunda Persona divina las denominaciones Hijo, Palabra e Imagen. No obstante, la denominación Hijo detenta la primacía sobre las otras denominaciones. Es el nombre propio de la segunda Persona divina. El Papa Pío IV declaró, contra el Sínodo de Pistoya, que la expresión Hijo, y no la de Logos, es el nombre principal de la segunda Persona divina (*D.* 1.597).

La denominación «Hijo», lo mismo que la palabra «Padre», no se refiere a diferencias de sexo dentro de las ideas religiosas del Cristianismo, parecidas a las que hallamos en todas las religiones no cristianas. Una de las principales diferencias entre la idea cristiana de Dios y las ideas de qué Dios de las religiones no cristianas consiste precisamente en el hecho

de que en la idea cristiana de Dios falta toda clase de diferenciación sexual, mientras que en la esfera no cristiana a cada uno de los dioses corresponde una diosa, existiendo, por consiguiente, hijos e hijas de los dioses. Cuando se dice de la segunda Persona de la Trinidad que es Hijo, no se indica con ello una diferencia de carácter sexual, sino que se expresa una dependencia de origen entre la primera y la segunda Persona, análoga a la relación que media entre el padre y los hijos en la esfera terrena. No parecerá obvio, a primera vista, el hecho de que se escoja la palabra «Hijo» para expresar esta dependencia y no la palabra «Hija». Pero esta elección no carece de fundamento, consistiendo éste en el hecho de que por medio de la palabra «Hijo» se acentúa la actividad de la segunda Persona trinitaria, especialmente la actividad de esa Persona en la manifestación del cielo y del mundo.

1. *La segunda Persona en Dios procede del Padre (de la sustancia del Padre) mediante generación* (dogma).

a) Los símbolos testifican la veracidad de este hecho. En la fórmula más antigua del símbolo apostólico se encuentra solamente la expresión «y en Jesucristo nuestro Redentor»; no obstante, aparece bien pronto la expresión «su único Hijo» (en el siglo II). Véase el tenor de los símbolos en el § 43.

b) En la fórmula del bautismo, la Sagrada Escritura testifica que la palabra Hijo es el nombre propio de la segunda Persona divina. Pero se debe observar, además, que en toda la Sagrada Escritura encontramos la palabra Hijo sirviendo de denominación para la segunda Persona. Se emplea con más frecuencia que cualquiera otra de las denominaciones aplicadas a Cristo. En la Cristología se expondrá esto detalladamente. Además, la Sagrada Escritura afirma expresamente que la producción de la segunda Persona es una generación.

En *Io.* 1, 14 se dice de Cristo que es el Unigénito del Padre; lo mismo en *Io.* 1, 18. Es el Hijo unigénito, entregado por Dios al mundo (3,16). Es el Hijo de quien Dios dice: «Eres mi hijo, hoy te he engendrado» (*Ps.* 2, 2; *Hebr.* 1, 5).

c) En la época preagustiniana los Padres presentan muchos testimonios de la generación, pero no nos dan una explicación precisa de ella. Afirman solamente que la generación es un fenómeno misterioso e inescrutable. No obstante, se esfuerzan por hacer comprensible la generación divina, sirviéndose de parábolas tomadas de la experiencia. Una de sus grandes preocupaciones consiste en dar a entender que la generación divina es un proceso eterno e inmaterial.

2. Santo Tomás de Aquino explica de la siguiente manera el concepto de generación divina: «La procedencia de la Palabra en lo divino se llama generación. Para llegar a comprender esto conviene tener en cuenta que nosotros empleamos la expresión generación en doble sentido. En general la empleamos para designar todo lo que puede ser producido y destruído; en este sentido, la generación no es más que un cambio en el cual algo pasa del no-ser al ser. En sentido estricto y de modo especial, la aplicamos a los seres vivos; en este sentido, generación designa el origen del ser vivo en cuanto que proviene de un fundamento vivo unido con él. De esta generación se dice con propiedad que es un nacimiento. Pero no de todo lo que es así se dice que ha sido engendrado, sino solamente de lo que procede según la ley de la semejanza...» (*Summa theologica,* I, q. 27, art. 2).

Interpretando la doctrina de Santo Tomás se puede, pues, afirmar lo siguiente: «Lo engendrado no sólo posee la misma esencia que el generador, sino que además la generación es una actividad que esencialmente establece semejanza, una actividad que por naturaleza tiende hacia la producción de un ser semejante. Si el hombre fuese capaz de formar a otro hombre mediante el arte de sus manos, esto no sería una generación, ya que la actividad artificial no tiende de por sí hacia la producción de un ser parecido al artista» (J. Gredt, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie,* I, 1935, página 292).

Al afirmar que la producción del Hijo de Dios es una generación, se indica con ello que no se trata de un acto voluntario de Dios, que no se trata de un acto que el Padre podría dejar de ejecutar, sino de un acto necesario. Es tan necesario como la misma existencia de Dios. Pero no se debe pensar en la necesidad de un ciego instinto natural. No se trata tampoco de una necesidad fatal, sino de una necesidad conocida con toda evidencia y alegremente afirmada por el Padre y por el Hijo, de una necesidad luminosa y clara. La generación es, pues, un acto por medio del cual, con necesidad claramente percibida y afirmada, se comunica a un segundo Yo divino la esencia que sigue permaneciendo idéntica, de tal modo que el segundo Yo divino posee, en virtud de la comunicación, la misma esencia única que el Padre. En correspondencia con ello, se distingue esencial e intrínsecamente del acto de la creación, el cual se funda en una decisión libre y personal de Dios.

La generación es eterna, es decir, no tiene principio ni fin, y no hay en ella transcurso temporal. Es un acto único, absolutamen-

te simple y subsistente. No se puede expresar con facilidad este hecho por medio de palabras. Si se habla de la generación empleando un tiempo del pretérito (el Padre ha engendrado), puede surgir la idea de que se trata de un acontecimiento que ya no tiene lugar. Si se habla de ella en presente (el Padre engendra), puede surgir la idea de que el proceso generativo no ha terminado todavía. En realidad son válidos los dos aspectos. La generación ha terminado ya—desde siempre—, de modo que está presente su resultado; y no obstante, la generación es un fenómeno que se verifica ininterrumpidamente. Incesantemente funda la actividad generadora del Padre el ser personal del Hijo. Si se considera el pretérito perfecto (formado con el presente de haber y el participio), como el tiempo que expresa un proceso que ha llegado ya a su resultado esencial pero que sigue verificándose todavía en el presente, entonces se deberá considerar el tiempo en cuestión como el más adecuado para expresar este estado de cosas (el Padre ha engendrado).

En lo que concierne a la explicación detallada de la generación, véase el § 96.

§ 56

El Padre y el Hijo considerados como coprincipios del Espíritu Santo

El Espíritu Santo es producido por el Padre y el Hijo, a modo de principio único (tamquam ab uno principio), *en un acto de espiración* (una spiracione). (Dogma.)

1. Pneuma, espíritus, significa hálito, aliento, aire, éter, viento. Como quiera que el aliento es un signo de la vida, el nombre de la tercera Persona divina alude a la vida, al alma, al principio vital. En la palabra «Santo» se manifiesta que el Espíritu es divino. Santo quiere decir: distinto del mundo, perteneciente a Dios. Del mismo modo que Padre e Hijo son los nombres propios de la primera y segunda Persona de la Divinidad, así también la expresión «Espíritu Santo» es el nombre propio de la tercera Persona divina. Santo Tomás de Aquino escribe sobre este punto de acuerdo con la tradición eclesiástica universal, y especialmente con las enseñanzas de San Agustín (*Summa theologica*, parte primera, cuestión 36, artículo 1): «Aunque en la Divinidad se den dos procesiones, una de ellas, la que se verifica según el modo del amor, no recibe nombre propio... Por eso carecen de nombre las relaciones que se admiten de conformidad con esta procesión... Por la misma razón no tiene nombre propio el nombre de la Persona que procede de esta manera. Sino que del mismo modo que se han fijado, a base del uso lingüístico, algunos nombres para de-

signar las relaciones mencionadas, siendo éste el caso cuando las designamos con el nombre de procesión y de espiración, los cuales, dala la peculiaridad de su significación, designan notas características de actividades determinadas más bien que las relaciones, así también se ha fijado, a base del uso lingüístico de la Escritura, el nombre Espíritu Santo para designar a aquella Persona divina que procede según el modo del amor. De dos circunstancias se puede deducir un argumento que demuestra la conveniencia de esta fijación. En primer lugar: de la comunidad de lo que designamos con la expresión Espíritu Santo. Como dice con respecto a esto San Agustín: Por ser común a los dos otros, por eso se dice en particular del Espíritu Santo lo que se dice en común de los otros; porque el Padre es espíritu y el Hijo es también espíritu; y el Padre es santo, así como el Hijo es también santo. En segundo lugar, de la propia significación (del nombre). Pues la palabra espíritu parece designar en las cosas corporales un cierto impulso y un movimiento: pues al aliento y al viento les llamamos hálito (espíritu). Pertenece a la esencia del amor el mover e impulsar la voluntad del amante hacia el amado. La santidad se atribuye a aquellas cosas que están en relación con Dios. Puesto que la (tercera) Persona divina procede según el modo del amor con ese amado Dios, con razón se llama Espíritu Santo». Para mejor inteligencia transcríbase también la refutación de la primera objeción: «Lo que yo designo con la expresión un Espíritu Santo es común a toda la Trinidad, en tanto que es considerado como dos enunciados (separados en su significación). Porque con el nombre espíritu se designa la inmaterialidad de la substancia divina. En efecto, el hálito (espíritu) corporal encierra en sí muy poca materia; por eso atribuímos este nombre a todas la substancias inmateriales e invisibles. Con lo que expresa la palabra santo se designa la pureza de la substancia divina. Pero si se considera como enunciado único lo que yo designo con la expresión Espíritu Santo, entonces eso ha sido fijado, por la razón arriba indicada, en el lenguaje eclesiástico para designar a una de las tres Personas divinas, a saber, la Persona que procede según el modo del amor».

La *teología griega* expone ideas parecidas, pero con una variación característica. Del hecho de que el Espíritu Santo procede de las dos primeras Personas, San Agustín, y con él santo Tomás, deducen que la expresión «Espíritu Santo», la cual designa una cualidad esencial común al Padre y al Hijo, es el nombre propio de la tercera Persona divina; del hecho de que la denominación «Espíritu Santo» corresponde también a las dos otras Personas, los griegos deducen la consubstancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. En cuanto a la procedencia, la expresión «Espíritu Santo» no implica alusión alguna. Los griegos descubren en ella aspectos múltiples que no aparecen en la explicación latina del Espíritu Santo, Según los Padres griegos, el Espíritu Santo es la consumación del movimiento vital divino, el cual tiene su origen en el Padre. Por eso no existe una cuarta Persona divina. Al mismo tiempo, la palabra «Espíritu», «hálito», pone de manifiesto que la vida divina, que fuerzas divinas, han sido derramadas, espiradas sobre la Creación. Al decir que es «santo» el Espíritu infundido en la Creación, se indica con ello que son vida divina, fuerzas divinas las que se comunican a la Creación, y que ésta, por consiguiente, se halla unida con Dios. La unión con Dios implica para la Creación un aspecto de consumación vital. De este modo, el «Espíritu Santo»

es el consumador de la vida intradivina y al mismo tiempo el consumador de la Creación. Su nombre propio expresa estas dos funciones.

2. El símbolo niceno-constantinopolitano ha definido que el Espíritu Santo procede del Padre (*D.* 86). Que procede al mismo tiempo del Padre y del Hijo lo testifican el símbolo atanasiano (*D.* 89), el undécimo Concilio de Toledo (*D.* 277), el cuarto Concilio Lateranense (*D.* 428), el segundo Concilio de Lyón (*D.* 460), el Concilio de Florencia (*D.* 691). Véanse los textos correspondientes en el § 43.

El texto del Concilio de Lyon tiene el siguiente tenor (D. 460): «Con obediencia creyente confesamos: El Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, no como si procediese de dos orígenes, sino como de un origen único; no en dos espiraciones, sino en una sola espiración. Esta ha sido hasta ahora la fe, la anunciación y la enseñanza de la santa Iglesia Romana, Madre y maestra de todos los creyentes. Esto mantendrá firmemente, anunciará, confesará y enseñará en lo futuro. Esto es también la verdadera e inmutable convicción de los Padres y Maestros ortodoxos, tanto latinos como griegos. Pero como quiera que algunos han incurrido en errores múltiples, por desconocimiento de la verdad inmutable, nosotros, movidos por el deseo de impedir la propagación de tales errores, con la aprobación de la santa Asamblea eclesiástica, pronunciamos la condenación y anatematización de los que se atreven a negar que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, o con ánimo temerario afirman que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de dos principios y no como de uno solo principio.»

La doctrina presentada a los «Griegos» por el Concilio de Florencia en la *Bula Laetentur Coeli*, del 6 de julio del año 1439, tiene el siguiente tenor en lo que concierne a la procedencia del Espíritu Santo: «En nombre de la Santa Trinidad, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: definimos con la aprobación de toda esta Asamblea eclesiástica: Todos las cristianos han de afirmar y aceptar y confesar así la verdad de fe según la cual el Espíritu Santo es eternamente del Padre y del Hijo, recibiendo su esencia y su personalidad (subsistencia), al mismo tiempo, del Padre y del Hijo, procediendo eternamente de los dos como de un solo principio en una sola espiración. Nosotros declaramos que la fórmula de los Santos Padres y Maestros según la cual el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, ha de ser entendida de tal modo que según los Griegos el Hijo es también causa del Espíritu Santo, y según los Latinos es principio de la personalidad (subsistencia) del Espíritu Santo, lo mismo que el Padre. Como quiera que todo lo que pertenece al Padre ha sido entregado por el Padre a su Hijo unigénito, mediante la generación excepto la Paternidad, por eso el Hijo ha recibido desde la eternidad del Padre, por el cual es engendrado eternamente, la propiedad de que el Espíritu Santo proceda de El. Definimos además que la fórmula *filioque* se introdujo en el símbolo correcta y acertadamente, para esclarecer la verdad y por imposición de una necesidad existente.»

El símbolo niceno-constantinopolitano testifica solamente que el Espíritu Santo procede del Padre y no dice nada de que procede también del Hijo; la razón de ello se halla en la finalidad polémica de esta confesión de fe. Va dirigida contra la herejía de Macedonio, que afirmaba que el Espíritu Santo no es un verdadero Dios. Por consiguiente, no era necesario definir que el Espíritu Santo procede también del Hijo.

Más tarde se intercaló en el símbolo la fórmula *filioque*. De este modo, el símbolo no quedó despojado de su sentido original. La intercalación está en correspondencia con la orientación del contexto original. Tuvo lugar en España, en el siglo VI. Da testimonio de ella el tercer Concilio de Toledo, celebrado el año 589. Según los documentos, el *filioque* se encuentra entre los francos en el siglo IX. El año 808 los monjes griegos acusaron de herejía a los monjes del monasterio franco erigido sobre el Monte de los Olivos, junto a Jerusalén, por cantar en el Credo el *filioque*. El Papa León III declaró que la doctrina según la cual el Espíritu Santo procede del Hijo, debía ser objeto de la predicación, pero que no era necesario introducir en el Credo la fórmula *filioque*. No obstante, a instancias del Emperador Enrique II, el Papa Benedicto VIII introdujo también en Roma la fórmula *filioque*, en el año 1041, en el símbolo.

El Patriarca griego Focio (m. 1078) convirtió la doctrina de que el Espíritu Santo procede sólo del Padre en dogma principal de la Iglesia griega, cimentando de esta manera con especulaciones dogmáticas la separación de la Iglesia Oriental, separación fundada antes en motivos político-eclesiásticos.

En lo que concierne a la obligación de creer que el Espíritu Santo procede también del Hijo, tiene validez la definición dogmática del Papa Benedicto XIV del año 1742 (Bula *Etsi pastoralis*): «A pesar de que los griegos estén obligados a creer que el Espíritu Santo procede también del Hijo, no tienen obligación de confesarlo en el símbolo. No obstante, los albaneses del rito griego han adoptado laudablemente la costumbre contraria. Nuestro deseo es que sea mantenida por los albaneses y por las otras Iglesias donde se halla en vigor.»

3. *a*) La Sagrada Escritura no enseña formalmente en ninguna parte que el Espíritu Santo procede también del Hijo. Pero contiene objetivamente este hecho.

Io. 15, 26 testifica que el Espíritu Santo procede del Padre. En

lo que concierne a la doctrina de que el Espíritu Santo procede también del Hijo, se pueden aducir los siguientes hechos testificados por la Sagrada Escritura. Lo mismo que se dice que la tercera Persona es Espíritu del Padre (*Mt.* 10, 20), se dice también que es Espíritu de Jesús (*Act.* 16, 7), Espíritu de Cristo (*Rom.* 8, 9; *Phil.* 1, 19). Según la doctrina de San Juan, entre el Espíritu Santo y el Hijo media la misma relación que hay entre el Hijo y el Padre (*Io.* 6, 46; 7, 16; 8, 26-38; 12, 49; 15, 26; 16, 4; 17, 4; 18, 37). El Hijo da testimonio del Padre, el Espíritu Santo da testimonio del Hijo; el Hijo glorifica al Padre, el Espíritu Santo glorifica al Hijo; el Hijo habla lo que oye del Padre y ve en Él, el Espíritu Santo habla lo que oye del Hijo (*Io.* 16, 13-15). Cuando la Escritura afirma (*Io.* 76, 26) que el Espíritu Santo procede del Padre, conviene no entender esto en un sentido exclusivo. Significa más bien que es del Padre todo lo que tiene el Hijo; por consiguiente, también la espiración.

b) Habiendo sido obligados, debido a las herejías, a concentrar sus esfuerzos teológicos en torno a la interpretación de la relación entre el Padre y el Hijo, los Padres de la época prenicena no pudieron explicar teológica y detalladamente la doctrina de la Revelación relativa al Espíritu Santo. Se contentan con repetir los textos sagrados que se refieren al Espíritu Santo. Materialmente, bien que no formalmente, encontramos la doctrina de que el Espíritu Santo procede también del Hijo en la Teología alejandrina. Orígenes, por ejemplo, afirma que el Espíritu Santo debe su existencia al Hijo. Enseñanzas parecidas encontramos en San Atanasio. Pero tampoco éste afirma formalmente que el Espíritu Santo procede también del Hijo. No obstante, se expresa de tal modo de la procedencia del Espíritu Santo, que no se podría comprender lo que expone si no estuviese convencido de que el Espíritu Santo procede también del Hijo.

Por ejemplo, en el discurso contra los arrianos (Discurso III; núm. 24; BKV, I, 274-276) declara los siguiente: «Él (a saber, San Juan en su primera epístola) nos enseñará de qué modo nosotros estamos en Dios y Dios en nosotros, y cómo nosotros llegamos a ser uno en ellos y hasta qué grado el Hijo es distinto de nosotros según la naturaleza... Debido a la gracia del Espíritu que nos ha sido concedida, nosotros estamos en Él y Él está en nosotros. Y puesto que es el Espíritu de Dios, por eso creemos con razón que estando Él en nosotros, también nosotros, por poseer el Espíritu, estamos en Dios y que Dios, por consiguiente, está en nosotros. Nosotros no estamos en el Padre del mismo modo que el Hijo no está en

Él. Porque el Hijo no participa en el Espíritu para poder estar en Dios, y tampoco recibe el Espíritu Santo, antes bien, el Hijo comunica a todos el Espíritu. Además, el Espíritu no une al Verbo con el Padre, antes bien, el Espíritu recibe algo del Verbo. Y el Hijo está en el Padre a modo de Palabra y Resplandor suyo, mientras que nosotros, sin el Espíritu, estamos lejos de Dios y somos ajenos a Él. Pero mediante la participación en el Espíritu somos unidos con la Divinidad, de tal modo que nuestro estar en Dios no es propiedad nuestra, sino que se lo debemos al Espíritu que se halla y permanece en nosotros. Y esto sólo en tanto que le llevamos en nosotros mismos mediante la confesión... ¿Dónde queda, pues, nuestra semejanza y nuestra igualdad con el Hijo? O ¿no queda demostrado irrefutablemente contra los arrianos, debiendo nombrar especialmente las enseñanzas de San Juan, que el Hijo no está en el Padre del mismo modo que nosotros estamos en Él, y que nosotros no llegaremos nunca a ser tal como es Él, ni el Verbo es tal como somos nosotros? Como siempre deberían atreverse ahora también a afirmar que el Hijo debe su existencia en el Padre a la participación en el Espíritu y al perfeccionamiento de su vida. Pero aun el sólo pensar en tal afirmación sería más que una blasfemia. Como ya hemos dicho, es Él el que da al Espíritu, y todo lo que el Espíritu tiene, lo ha recibido del Verbo.» En la tercera carta a Serapión declara San Atanasio (n.º 1; BKV, I, 462 y sigs.): «Quedarás quizá admirado al ver que el Espíritu, explicando con breves palabras el objeto de la misma, yo abandono el tema propuesto y escribo contra los que pecan contra el Hijo de Dios, diciendo que es una criatura. Pero estoy convencido de que no me reprenderás cuando te hayas enterado de los motivos que me mueven a hacerlo, sino que tu piedad aprobará mi comportamiento cuando reconozcas la utilidad de mi modo de proceder. Porque el Señor mismo nos ha dicho: El Consolador no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oye, pues tomará de lo mío y os lo anunciará. El Señor comunicó el Espíritu a sus Discípulos mediante un soplo, y del mismo modo, según las palabras de la Escritura, el Padre derramó el Espíritu sobre toda carne. Por eso, acertadamente he hablado y escrito en primer lugar del Hijo, para que por medio del conocimiento del Hijo lleguemos a obtener el debido conocimiento del Espíritu. Porque como ya veremos, la misma relación peculiar que media entre el Padre y el Hijo, media también entre el Espíritu y el Hijo. Y del mismo modo que el Hijo dice: Todo lo que tiene el Padre es mío, así también veremos que todo esto está en el Espíritu mediante el Hijo. Y del mismo modo que el Padre hace alusión al Hijo cuando dice: Este es mi Hijo querido en el cual he puesto mi complacencia, así también el Espíritu pertenece al Hijo. Porque, como dice el Apóstol, Él ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: Abba, Padre. Y se debe tener muy en cuenta lo que el Hijo dice: Lo que es mío, eso mismo es del Padre: del mismo modo, el Espíritu Santo de quien se ha dicho que es propiedad del Hijo, es también propiedad del Padre. Porque el Hijo mismo ha dicho: Cuando venga el Consolador, el cual os enviará de parte del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, Él dará testimonio de mí. Y Pablo escribe: «Nadie conoce la esencia del hombre, sino el Espíritu del hombre, que habita en él; del mismo modo nadie conoce la esencia de Dios, excepto el Espíritu de Dios, el cual está en El. Ahora bien: nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, para que podamos

conocer los dones que Dios nos ha dispensado. Y en toda la Escritura encontrarás que se dice del Espíritu Santo que es Espíritu del Hijo y que es también Espíritu del Padre. Sobre este punto hemos escrito ya antes. Ahora bien: si el Hijo no es una criatura a causa de la relación especial en que está con respecto al Padre y por ser una producción de la esencia del mismo Padre, sino que es consustancial con el Padre, entonces tampoco el Espíritu Santo será una criatura. Antes bien, deberá ser llamado impío el que emita tal afirmación en vista de la relación especial que hay entre el Espíritu y el Hijo, ya que el Espíritu es comunicado a todos por el Hijo, y porque es del Hijo todo lo que el Espíritu tiene.» En la primera carta a Serapión declara San Atanasio (n.º 21; BKV, 432 y sigs.): «Como quiera que el Espíritu posee con respecto al Hijo el mismo rango y la misma naturaleza que posee el Hijo con respecto al Padre, ¿cómo no deberá pensar necesariamente que el Hijo es una criatura el que afirma que el Espíritu es una criatura?»

La misma doctrina encontramos entre los capadocios. San Basilio, por ejemplo, afirma que el Espíritu Santo procede del Padre mediante el Hijo. Este escritor rechaza la opinión de Eunomio, el cual afirmaba que el Padre es el único origen del Espíritu Santo. Antes bien, todo es común al Padre y al Hijo, y del Espíritu Santo se dice en la Escritura que no es sólo Espíritu del Padre, sino también Espíritu del Hijo (*Contra Eunomium,* 2, 34; 3, 1; *De Spiritu Sancto,* 18, 45; *Enchiridion Patristicum,* 950). Según San Gregorio de Nisa, lo uno es causa y lo otro es de la causa, y con respecto a lo que es de la causa percibimos una distinción: en efecto, lo uno es directamente (in-mediatamente) de lo primero; lo otro es indirectamente (mediatamente) mediante lo que es directamente de lo primero (*Enchiridion Patristicum,* 1.037 y sigs.). Según San Gregorio, el Espíritu Santo procede directamente (in-mediatamente) del Hijo, e indirectamente (mediatamente) del Padre. San Epifanio emplea en su obra *Ancoratus* una fórmula según la cual el Espíritu Santo procede de la esencia del Padre y del Hijo; respectivamente, del Padre y del Hijo.

En la Teología occidental, Tertuliano (*Adv. Praxeas,* 4) dice que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y que no viene de ninguna otra parte. San Hilario (*De Trinitate,* 2, 29) enseña que el Padre y el Hijo son el fundamento de la existencia del Espíritu Santo. La doctrina occidental se halla plenamente desarrollada en San Agustín, el cual afirma que el Espíritu Santo procede de ambos (de, respectivamente, *ab utroque,* no *filioque*). Le sigue toda la Teología occidental. Como ya vimos en otro lugar, la fórmula *filioque* parece tener su origen en España.

La doctrina agustiniano-occidental se diferencia algo de la doc-

trina griega ortodoxa. Según el punto de vista griego, la tripersonalidad surge en el Padre, pasa hacia el Hijo y a través del Hijo va al Espíritu Santo. El Hijo juega el papel de un mediador que interviene activamente (*a Patre per Filium*). El movimiento vital dentro de la divinidad podría compararse con el de una línea. Según la concepción latina, el Padre y el Hijo producen por espiración al Espíritu Santo, a modo de principio único, teniendo lugar la espiración lógicamente después de la generación del Hijo y de la consiguiente comunicación de la capacidad de espiración. No obstante, San Agustín tiene en cuenta la concepción griega cuando incidentalmente afirma que el Padre espira primordialmente (*principaliter*) al Espíritu Santo. En la concepción griega aparece con más claridad que el Hijo recibe del Padre todo su ser personal, el cual implica en sí también la espiración del Espíritu Santo. La concepción latina pone de relieve que el Padre y el Hijo producen al Espíritu Santo en un solo acto.

4. La espiración, lo mismo que la generación, es un acto eterno, es decir, atemporal. No es un acto para cuya ejecución el Padre y el Hijo tengan que decidirse conjuntamente, o que viniese a juntarse con su ser personal a modo de elemento accidental. Antes bien, es idéntico con la paternidad del Padre y la filiación del Hijo, constituyendo con ellas una sola realidad, de modo formal; es decir, intrínseca y esencialmente, puesto que en Dios no hay diferencias formales. El Padre es acción espirante del mismo modo que también es acción generante. El Hijo es espiración del mismo modo que es un ser engendrado. Y tanto el Padre como el Hijo son la esencia divina sin que se multiplique esta esencia. La actividad generadora y la actividad espiradora son objetivamente idénticas y virtualmente distintas. Del mismo modo, el ser engendrado y la actividad espirante son objetivamente idénticos y virtualmente distintos.

El Espíritu Santo es idéntico con el Ser espirado, pero no de una manera pasiva. Porque el Espíritu Santo conoce su procedencia y la afirma. Existe en tanto que el Padre y el Hijo le producen mediante un acto eterno y permanente. El Espíritu Santo *procede;* para decirlo con más precisión, es su propia procedencia. En el § 90 se explicará detenidamente la espiración del Espíritu Santo.

§ 57

Las relaciones en Dios fundadas en las producciones y orígenes

1. El concepto de relación elaborado por los Padres del siglo IV y perfeccionado por la Teología escolástica contribuirá a hacer más profunda nuestra comprensión de la vida trinitaria de Dios.

Con el nombre de relación se designa la coordinación que une a una cosa con otra. En toda relación se pueden distinguir tres elementos: El sujeto de la relación, el término de la relación y el fundamento de la relación mental cuando uno de los tres elementos enumerados es una construcción mental. En la relación real son reales los tres elementos; en la relación mutua se hallan mutuamente coordinados (Padre e Hijo). Cuando el sujeto de la relación está relacionado con el término de la relación, pero no viceversa (Dios y el mundo).

Las relaciones reales en el mundo son múltiples y sumamente diversas. Se basan en diversos fundamentos de relaciones (pueblo, familia, parentesco, amor, amistad, trato, educación, conversación, palabra, etc.). Toda criatura se halla dentro de un campo constituído por una multitud de relaciones. Las unas son esenciales y permanentes; las otras son casuales y de carácter temporal. Por ejemplo, el estar encuadrado en una comunidad es una relación esencial para el hombre. Signo y expresión de esa relación es la capacidad de hablar, la conversación, la palabra. No obstante, las relaciones no constituyen la esencia de la existencia humana. Antes bien: el fenómeno fundamental del Espíritu humano consiste en su estar-en-sí-mismo, aunque esta realidad original sólo se manifiesta mediante el encuentro con el mundo, bien que la vida y el ser espirituales consisten, como dice Th. Steinbüchel (*Der Umbruch Denkens*, 1934), en la mismidad que está en comunicación con otros. Son exageradas y parciales las enseñanzas del filósofo existencialista Heidegger cuando afirma que la existencia se identifica con el estar-en-el-mundo, considerando a éste como la suma de las cosas relacionadas con el hombre e identificando esas cosas con su utilidad *Um-zu-sein* = ser para..., es decir, negándoles un núcleo de autonomía ontológica en virtud del cual pudieren estar en relación con otras formas del ser. Según esta doctrina, el ser de las cosas parece quedar reducido a su relacionalidad.

Las cosas serán un puro «para», *um zu-para*. Existen en tanto que aluden a la existencia del hombre. Más aún, según parece, hasta el ser personal del hombre queda convertido en una mera relación (véase A. Delp, S. I., *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heidegers*). Cierto es, no obstante, que las cosas se hallan irrevocablemente dentro de un tejido constituído por una multitud de relaciones, a pesar de tener un punto céntrico firme, de un núcleo de independencia oculto. En mayores proporciones se encuentran en el hombre tanto el estar-en-sí-mismo (independencia ontológica) como el estar-en-el-mundo y el estar-con-otros (comunicación). No obstante, el hombre no se identifica ontológicamente con los esfuerzos morales de su preocuparse de las cosas y de su prójimo; es decir, no se identifica con el cumplimiento de las funciones que debe desempeñar en un momento dado, por indispensable que sea el desempeño de tales funciones. Para expresarnos de otra manera: El hombre está dentro de un tejido de relaciones, pero no es ese tejido.

2. *En Dios hay relaciones reales* (dogma).

a) El Concilio de Florencia (D. 703; véase el § 43) garantiza esta verdad.

Se fundan en las dos producciones divinas. La generación constituye el fundamento de la relación del Padre con respecto al Hijo, y del Hijo con respecto al Padre; o sea, la paternidad y filiación. La espiración del Espíritu Santo constituye el fundamento de la relación del Padre y del Hijo con respecto al Espíritu Santo, y el de la relación del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo. En lo que concierne a estas últimas relaciones sólo disponemos de las siguientes denominaciones: espiración activa y espiración pasiva. Como quiera que el Padre y el Hijo son un coprincipio de la aspiración, produciendo al Espíritu Santo en un solo acto de espiración, este acto constituye el fundamento de una sola relación mutua y no de dos relaciones mutuas.

b) *La Sagrada Escritura* no testifica formalmente la existencia de relaciones reales en Dios. No obstante, esta verdad va incluída en las denominaciones Padre, Hijo y Espíritu. Analizando el contenido y sentido de estas palabras se deduce que el Padre y el Hijo y el Espíritu presentan un carácter relacional.

c) Los Padres de los siglos IV y V han llevado a cabo ese análisis.

La primera alusión a la existencia de relaciones en la Divinidad se encuentra en una carta dirigida por Arrio y sus partidarios al obispo Alejandro de Alejandría. En esa carta se niega la eternidad del Hijo. Los escritores de la carta afriman lo siguiente: El Hijo no tiene el ser al mismo tiempo que el Padre, como muchos lo afirman de cosas relativas. De lo contrario habría que admitir la existencia de dos principios increados (inengendrados), mientras que en realidad no hay más que un principio original y universal, el cual está por encima de todo. Por consiguiente, el Hijo tiene que ser necesariamente una criatura. Habrán sido motivo de esta alusión a las cosas relativas las *Categorías*, de Aristóteles, donde se enseña que las facticidades relativas se apoyan las unas en las otras de modo que necesariamente tienen que existir al mismo tiempo. San Atanasio, *De synodis*, n.º 16; véase también Opitz, *Athanasius. Werke. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, 1934, 12 y sigs. Aristóteles, *Categorías*, cap. VII, 7 *b*, 15).

San Atanasio hace suya la idea lanzada por Arrio y, fundándose en el carácter relativo del Hijo, demuestra que existe eternamente, lo mismo que el Padre. Según él, la palabra Hijo expresa una relación con respecto al Padre. Ahora bien: facticidades relacionadas tienen que coexistir simultáneamente. El Padre no ha existido nunca sin el Hijo, y el Hijo no ha existido nunca sin el Padre. Cada una de esas dos facticidades puede ser conocida mediante la otra. Pero bien que el Padre y el Hijo sean coeternos, no se deduce de ello que existan dos principios inengendrados, sino que existe un solo principio inengendrado. La unidad de Dios se funda en el hecho de que las divinas Personas se distinguen entre sí en virtud de relaciones de origen, poseyendo en común la misma y única naturaleza divina o, dicho con más precisión, la unidad de Dios se funda en el hecho de que las divinas Personas se distinguen entre sí en virtud de relaciones de origen, poseyendo en común la misma y única naturaleza divina, o, dicho con más precisión, la unidad de Dios se funda en el hecho de que la esencia idéntica con el Padre pertenece también al Hijo y al Espíritu Santo en virtud de las correspondientes relaciones de origen. De este modo el concepto de relación juega un papel importante en la doctrina de San Atanasio en lo que concierne a la refutación de los errores arrianos y la explicación de la unidad divina. Este Santo Padre no emplea la palabra relación. Sólo acentúa el carácter relativo del Hijo y, en cierto sentido, también del Espíritu Santo, sin llegar a la idea de que las Personas divinas son relaciones.

San Basilio dió un paso hacia adelante. Se sirve del concepto de relación para combatir el racionalismo de Eunomio, un discípulo de Aecio. Según Eunomio, el Padre y el Hijo no pueden ser iguales, ya que el creador es superior a la criatura. El Padre es un ser increado, respectivamente, inengendrado (*agennetos*). El Hijo, por el contrario, ha sido creado, respectivamente, ha sido engendrado (*genetos*). Ser inengendrado, respectivamente, ser increado son propiedades de Dios, según Eunomio. San Basilio trata de combatir esta herejía mediante el concepto de relación. Mientras que, según San Atanasio, la palabra griega *agennetos* significa, por regla general, increado; de suerte que debe afirmarse de las tres Personas divinas. San Basilio afirma que la palabra *agennetos* significa falta de origen por medio de generación. Es decir, significa: carencia de padre, no tener padre. Se refiere al de dónde, no al qué, al cómo y no a la esencia. Signi-

fica un modo de subsistencia, no la naturaleza. Por eso no se puede deducir de ella una diferencia de esencia. Por consiguiente, los herejes la emplean mal. Pero bien que la palabra en cuestión no implique peligro alguno para la fe. San Basilio no muestra simpatía alguna por ella. No se encuentra en la Sagrada Escritura. San Basilio prefiere atenerse a las denominaciones Padre e Hijo, empleadas por la Sagrada Escritura. Ahora bien: estas denominaciones implican en sí conceptos relativos. Se refieren al origen de las Personas. No dicen nada directamente sobre la esencia del que es Padre, ni sobre la esencia del que es Hijo. El gran error de Eunomio consiste en haber confundido el de dónde y el qué, lo relativo y lo absoluto. Resulta, pues, que las peculiaridades del Padre y del Hijo se fundan en relaciones de origen. Hay, pues, diferencia en la esfera de las relaciones, no en la esfera de la esencia.

Puesto que el Padre y el Hijo implican relaciones de origen tienen que ser por necesidad igualmente eternos, ya que el uno presupone la existencia del otro. Como quiera que el Padre es eterno, deberá tener un Hijo eterno. Por fundarse la diferencia en las relaciones, se da unidad e igualdad; más aún, identidad con respecto a la esencia. El Padre comunica al Hijo su esencia, sin multiplicarse, de modo que el Padre posee la esencia sin haberla recibido de nadie, mientras que el Hijo la recibe mediante la generación. Las relaciones no son intercambiables. El Padre no procede del Hijo, sino que el Hijo procede del Padre.

Dando un paso hacia adelante con respecto a las enseñanzas de San Atanasio, emplea San Basilio la palabra relación. Además, el concepto correspondiente juega un papel más importante que en las enseñanzas de San Atanasio en lo que concierne la explicación de las peculiaridades de las Personas, bien que lo emplee en sentido polémico. Pero a pesar de que el concepto de relación es para San Basilio un medio del cual se sirve para explicar la unidad de Dios, este escritor considera que esa unidad se funda en el carácter de la generación más bien que en el concepto de relación. Por ser la generación un acto de la naturaleza espiritual y no de la voluntad, existe un solo Dios y no dos Dioses.

Contra las deformaciones racionalistas de la fe trinitaria, demuestra San Gregorio Nacianceno mediante el concepto de relación la igualdad de las Personas y la identidad de la esencia. Cada una de las Personas tiene su propia peculiaridad. Las peculiaridades de las Personas consisten en las relaciones fundadas por la procedencia. Mientras que San Basilio sólo analiza detenidamente el carácter relacional del Hijo. San Gregorio presenta un análisis detallado del carácter relacional del Espíritu Santo.

Entre los Padres latinos es San Agustín el que con más éxito y más detenimiento ha tratado la idea de que en Dios hay relaciones reales y de que las Personas tienen un carácter relativo. La Teología que precede a San Agustín se ocupa muy pocas veces de esa idea. San Agustín la tomó de los teólogos griegos. Es verdad que no emplea el concepto de relación, a diferencia de lo que hacen esos teólogos. Pero incorpora a la doctrina de la Trinidad, como elemento esencial, lo que implica ese concepto. También en lo que se refiere a las enseñanzas de San Agustín fueron los errores de

Arrio los que motivaron la elaboración del carácter relativo de las Personas. Pero San Agustín no se queda en una actitud de mera polémica. Al contrario, la idea de que las Personas tienen un carácter relativo le sirvió de medio para ahondar la comprensión de la peculiaridad de cada una de las Personas. San Agustín puso al servicio del desarrollo de las denominaciones Padre e Hijo, empleadas por la Escritura, el concepto de relación de la Filosofía griega elaborado por los análisis de los Padres de Capadocia.

3. Bien que la espiración activa sea una relación real del Padre y del Hijo con respecto al Espíritu Santo, conviene observar que sólo se distingue virtualmente, no realmente, de la paternidad y de la filiación; es decir, de la relación en que se halla el Padre con respecto al Hijo, y de la relación en que se halla el Hijo con respecto al Padre. Esta distinción virtual basta para fundamentar que la paternidad y la filiación, a pesar de su identidad con la espiración activa puedan distinguirse realmente. La misma espiración activa se encuentra en el Padre y en el Hijo de distinta manera: en el Padre, originalmente; en el Hijo, por haber sido comunicada mediante la generación, sin perder por eso su identidad.

Las Personas divinas son idénticas con las producciones, con las procedencias. En la esfera de lo creado la actividad es fundamento de la relación; en Dios, al contrario, las producciones y las procedencias son idénticas con las relaciones a causa de la simplicidad y actualidad (*actus purus*) absolutas de Dios, formando una realidad única. El acto de la generación es, pues, realmente idéntico con la relación en que está el Padre con respecto al Hijo; la espiración es realmente idéntica con la relación en que están el Padre y el Hijo con respecto al Espíritu Santo, etc. Sólo en lo que concierne a nuestra manera de concebir, las actividades vitales de Dios constituyen el camino por medio del cual llegamos a conocer las relaciones. Del mismo modo, las relaciones en Dios son realmente idénticas con la esencia, aunque se distingan virtualmente de ella. La distinción real estaría en contradicción con la simplicidad de Dios. Por otra parte, la distinción virtual es necesaria para que las relaciones puedan ser realmente distintas las unas de las otras a pesar de su idéntidad real con la esencia. Pero debemos confesar que para el entendimiento humano se pierde en las lejanías del misterio de Dios el modo según el cual se explica la distinción real entre las relaciones a pesar de su identidad real con la esencia divina.

A partir de Santo Tomás, los teólogos se sirven del concepto aristotélico de ser relativo para explicar este estado de cosas. La relación pertenece a la categoría ontológica del accidente. Todo accidente presenta dos aspectos: el aspecto en virtud del cual es accidente en general y el aspecto en virtud del cual es un accidente determinado (de tiempo, de lugar, etc.), es decir, un aspecto genérico y un aspecto específico. El aspecto genérico consiste en el depender de un sujeto, en el cual está; el aspecto específico consiste en el modo especial de subsistir en un sujeto. Por consiguiente, la relación implica también un aspecto doble: el aspecto genérico (*genus*), el cual comporta la subsistencia en un sujeto, y el aspecto específico (*specios*). A diferencia de lo que sucede con los otros accidentes, este último aspecto no implica en la relación un modo determinado de subsistencia *en un sujeto. No es un algo inherente al sujeto de la relación, sino que* consiste en un estar en relación con un término que se halla fuera del sujeto de la relación.

Aplicando a la esfera de la Divinidad estas reflexiones, obtenemos como resultado lo siguiente: dado que en Dios no puede haber inherencia alguna que tuviese la forma de accidente, el aspecto genérico de la relación se identifica con la sustancia divina. Por eso, la relación en Dios no es accidental, sino sustancial (esencial). Las relaciones divinas son, por consiguiente, relaciones dotadas de ser propio, absolutas, ontológicamente independientes, de por sí existentes (*relaciones subsistentes*). En lo que se refiere a su ser específico no son algo inherente a la esencia, sino la orientación hacia un término. De esto resulta que las relaciones en Dios pueden ser idénticas con la esencia, en tanto que su inherencia es la esencia misma, mientras que se distinguen virtualmente de la esencia por implicar una orientación hacia un término que la esencia no implica en sí misma.

San Agustín no se sirve de esta explicación. Frente a la objeción arriana que afirma que el Hijo es o bien un ser sustancial o bien un ser accidental, siendo esencialmente distinto del Padre en el primer caso, y no siendo igual al Padre en el segundo caso, San Agustín enseña que además del ser sustancial y accidental hay un tercer modo de ser, a saber, el ser relacional. Según él, hay que distinguir en las Personas lo que éstas son consideradas en sí mismas, y lo que son relativamente las unas con respecto a las otras. En lo que se refiere a lo que el Padre es de por sí, es Él idéntico con el Hijo y con el Espíritu, es decir, es idéntico con el Hijo y el Espíritu en lo que concierne la naturaleza divina. Las Personas son distintas en lo que concierne su coordinación mutua.

El penasamiento y el lenguaje humanos no pueden expresar de una manera perfecta la identidad y la distinción. Si no se acentúa debidamente la distinción de las relaciones con respecto a la esencia, se puede llegar a suprimir las Personas divinas. Exagerando la distinción, las Personas quedan privadas de su carácter divino. En la Edad Media, la exageración de la distinción condujo al error que va unido con el nombre de Gilberto de la Porrée (1142-1154), obispo de Poitiers. Según él, la Divinidad es una forma esencial que informa a las tres Personas divinas, una entelequia mediante la cual son Dios cada una de las Personas.

§ 58

Las relaciones divinas y las Personas divinas

1. Testifican esta verdad el undécimo Concilio de Toledo y, sobre todo, el cuarto Concilio Lateranense (véase el § 43).

2. Si bien la Sagrada Escritura sólo testifica el carácter relativo de las tres Personas divinas, sin afirmar formalmente que las Personas sean relaciones subsistentes, no obstante se puede deducir esto último analizando los conceptos de Padre, Hijo y Espíritu.

3. Lo mismo puede decirse en lo que se refiere a la doctrina de los Santos Padres. A partir del siglo IV, los Padres han analizado el carácter relativo de las Personas divinas. Pero no llegaron a conocer que las Personas son relaciones absolutas y subsistentes. No obstante, los Padres han preparado de tal manera la formación de tal doctrina que ésta no es más que una consecuencia obvia derivada de sus enseñanzas.

Las diferencias que median entre las concepciones globales de griegos y latinos repercuten en la explicación del carácter relacional de las Personas divinas. Los capadocios, partiendo de la totalidad de la fe trinitaria, la cual implica la afirmación de la unidad y de la Trinidad, fijan la atención, en primer lugar, sobre la Trinidad de Personas. En las especulaciones con que tratan de explicar la fe trinitaria, las Personas y las relaciones de origen constituyen el punto de partida. Partiendo de esta base, tratan de penetrar en la unidad fundamentando precisamente la relación de origen que les sirve de medio para demostrar la unidad de Dios. Según ellos, el Padre, idéntico con la esencia, comunica al Hijo su propia esencia mediante una comunicación que se funda en la esencia y no en la voluntad. El Hijo, por su parte, vuelve su mirada hacia el Padre, tiende hacia Él, como enseña San Gregorio Nacianceno, sirviéndose para ello de un motivo neoplatónico. De este modo la relación fundada en el origen sirve de medio para explicar la vida interna de las Personas divinas, la orientación de la una hacia la otra, la compenetración mutua. Los capadocios presentan, pues, una explicación de las relaciones más bien dinámica que estática.

San Agustín, por el contrario, presenta una concepción más bien estática. Tiene a la vista principalmente la existencia de las

Personas divinas, y sólo en segundo lugar el origen de esas Personas. Partiendo de la unidad, trata de explicar cómo la Trinidad personal no constituye un peligro para la unidad presupuesta. San Agustín presenta la siguiente explicación: las tres Personas divinas tienen un carácter relativo, y debido a ello no constituyen un peligro para la unidad de Dios. Le interesan sobre todo las peculiaridades internas de las Personas, su modo de subsistir, más que el movimiento de una Persona hacia la otra, movimiento que está fundamentado en la relación de origen.

Mas el resultado es el mismo. Las Personas se distinguen entre sí debido a las relaciones fundadas en el origen, las cuales se hallan en oposición mutua en el seno de la esencia una, común, idéntica con las Personas.

4. De la simplicidad divina y de los aspectos esenciales constitutivos de la Persona se puede deducir que las Personas divinas no son más que sus mutuas relaciones. De acuerdo con ello, el Padre es la paternidad y la espiración activa, el Hijo es la filiación y la espiración activa, y el Espíritu Santo es la espiración pasiva.

En correspondencia con las anteriores descripciones de la vida divina, se puede explicar del siguiente modo la peculiaridad de las Personas divinas:

a) La primera Persona divina no engendra y espira en el sentido de que el acto de la generación y de la espiración viniese a juntarse con la Persona que subsistiría anteriormente como algo accidental. El Padre es más bien el acto de la generación y de la espiración. Por consiguiente, no se debe afirmar que existe de antemano un núcleo personal del cual surgen el pensamiento fructífero (generación) y el amor (espiración). Antes bien, la primera Persona es su acto de pensamiento fructífero y su acto de amor. Según nuestra manera de concebir—análoga y que se verifica de un modo temporal—dicha actividad fructífera constituye el fundamento de las relaciones en Dios. A causa de la simplicidad y de la purísima actualidad (*actus purus*) de Dios, estas relaciones, por su parte, son idénticas con la fructífera actividad vital del pensar y del amar.

Por consiguiente, del mismo modo que la primera Persona es fructífera acción pensante y amorosa, así también esa Persona es la relación de la paternidad y de la espiración activa. La paternidad es, pues, Padre, y la espiración activa es Espirador. Paternidad y espiración no sólo son idénticas con la primera Persona: es pre-

ciso afirmar que esa Persona consiste simplemente en ser Padre y Espirador.

Puesto que la persona implica en sí la incomunicabilidad, el fundamento del ser personal de la personalidad del Padre tiene que ser algo que no pertenezca a las dos otras Personas. Eso es precisamente la relación que le une con las otras dos Personas: la paternidad y la espiración activa y original. Todas las tres Personas tienen en común lo que el Padre es en sí y de por sí; lo que es prescindiendo de la relación en que está con respecto a las dos otras Personas. Por consiguiente, eso no puede ser propiedad de una Persona y no puede ser el fundamento de la personalidad de la Persona en cuestión. En lo que concierne a la primera Persona, sólo la relación en que está con respecto al Hijo y al Espíritu Santo puede constituir el fundamento de su personalidad. Todo lo demás es comunicable y lo poseen en común las tres Personas divinas. La primera Persona divina consiste, pues, en ser Padre y Espirador, o, para expresarnos de otro modo, consiste en entregar la esencia divina mediante el pensamiento y el amor fructíferos. Dicha Persona es un permanente y subsistente acto (*actus substantialis*) de entrega, respectivamente, la relación subsistente fundada en ese acto.

No sólo la paternidad ha de ser considerada como fundamento constitutivo de la personalidad de la primera Persona divina; es necesario, además, afirmar que también la espiración activa y original constituyen tal fundamento. El Padre es Padre en virtud de la paternidad; pero es primera Persona divina en virtud de la paternidad y de la espiración activa y original. Porque de lo contrario habría que afirmar que la espiración activa viene a juntarse con el Padre ya consumado y perfecto en lo que atañe a su personalidad, siendo una cosa accidental o, por lo menos, algo externo con respecto a la personalidad del Padre. Si se tiene en cuenta que la espiración es absolutamente necesaria, con una necesidad de la misma categoría y rango que la de la generación, no se la puede rebajar hasta convertirla en un algo accidental. Con respecto a la primera Persona, la espiración es tan necesaria y peculiar como la generación. Es verdad que el Padre ejecuta el acto de la espiración junto con el Hijo; pero lo ejecuta originalmente, es decir, no lo recibe de ningún otro, lo posee originalmente, en principio, y se lo comunica al Hijo. Entre la paternidad y la espiración no hay ninguna clase de sucesión temporal; las dos se compenetran en un ahora eterno e indivisible. Por consiguiente, cabría definir a la pri-

mera Persona divina de la siguiente manera: es un acto de entrega en actitud de conocimiento y de amor. El acto de entrega es idéntico con la esencia. Por eso ese acto es subsistente y sustancial.

b) Del mismo modo cabría definir la segunda Persona divina diciendo que es la recepción de la esencia divina y la transmisión de esa esencia al Espíritu Santo. La segunda Persona es la relación de filiación y espiración activa. En lo que concierne a esta Persona, tampoco hay que pensar solamente en la filiación, debiéndose afirmar que también la espiración es un elemento constitutivo de su personalidad. El ser personal del Hijo consiste en la recepción de la esencia que le entrega el Padre y la cual Él, por su parte, entrega al Espíritu Santo mediante la espiración que ejecuta junto con el Padre. La segunda Persona divina consiste, pues, en la relación que le une con el Padre y con el Espíritu Santo. Bien que la relación que le une con el Espíritu Santo sea común a Él y al Padre, no quiere decir esto que tal relación carece de importancia en lo que se refiere a la formación de su personalidad. La espiración es con respecto al Hijo una nota característica y esencial de su personalidad, lo mismo que lo es con respecto a la personalidad del Padre, con la única diferencia de que es el Padre el que comunica al Hijo la espiración.

c) El Espíritu Santo es la espiración pasiva. La tercera Persona es en absoluto recepción, aceptación de la esencia que le entregan el Padre y el Hijo. Fuera de esta relación, no tiene nada peculiar y exclusivamente propio.

5. De lo dicho resulta que las tres Personas divinas existen las unas para las otras y se compenetran mutuamente. Su personalidad consiste en el existir las unas para las otras. La segunda y la tercera Personas determinan esencialmente el yo de la primera Persona, lo mismo que la primera y segunda Personas determinan el yo de la tercera Persona. Si la primera Persona cesase por un momento de pensar al Hijo y al Espíritu Santo—suposición de por sí imposible y absurda—, entonces sería incapaz de pensarse conscientemente a sí misma. Lo mismo puede afirmarse de la segunda y de la tercera Personas.

6. En eso se diferencian las Personas divinas de toda persona humana. Al concepto de persona pertenece la subsistencia y la insistencia. Cuanto más una persona tenga en sí misma el funda-

mento y la finalidad de su ser, tanto mejor se realiza su personalidad. Por consiguiente, toda persona creada está cerrada con respecto y frente a las otras personas. No obstante, está necesariamente dentro de una comunidad; un elemento esencial y constitutivo de la persona humana es la orientación hacia Dios, el estar en comunicación consciente con Dios. Pero es cierto que toda persona posee un núcleo personal en el que nadie puede entrar, un núcleo que conserva su valor y ser ontológicos también frente a Dios (bien que ese ser y valor sean una donación divina).

Las Personas divinas, por el contrario, consisten en su patenticidad mutua, en estar abiertas las unas hacia las otras. Con respecto a ellas cabe afirmar lo que Heidegger parece enseñar con respecto a las personas humanas. Según dicho pensador, éstas no serán más que las relaciones en que están con respecto a las cosas y con respecto a sus semejantes. Las Personas divinas son su unión mutua e íntima, el estar juntas, el existir las unas para las otras.

7. Las relaciones divinas ponen de manifiesto que la Trinidad es una vida perfecta de comunidad. La comunidad no consiste entonces en una mera suma formada por las tres Personas divinas —esto equivaldría a afirmar los errores del triteísmo—, sino que es una realidad de orden superior. Cada una de las Personas o relaciones divinas es idéntica con la esencia. Viceversa, la esencia es cada una de las tres relaciones divinas. La esencia divina, que no depende de nada extradivino, que es esencialmente distinta de todo, absoluta y, en este sentido, personal, es dentro de la esfera divina una relación mutua e inmanente. Las relaciones sólo pueden subsistir en tanto que son idénticas con la esencia, y la esencia, por su parte, sólo subsiste en tanto que es idéntica con las relaciones divinas.

La independencia de Dios con respecto a lo extradivino subsiste bajo la forma de relaciones intradivinas. En tanto que la esencia sólo puede existir en la identidad con las relaciones mutuas, conservando su unicidad e identidad; es decir, sólo puede existir bajo la forma de Padre, de Hijo y de Espíritu Santo; pero podemos nosotros considerarla como una realidad de orden superior, en conformidad con el carácter análogo de nuestro modo de concebir, mientras que las Personas pueden ser consideradas como miembros que vivifican la esencia comunicándole dinamismo. Mas es preciso no perder nunca de vista que las relaciones no son más que la recepción o la entrega de la esencia una e idéntica, actos

éstos que se verifican mediante el conocimiento y el amor fructíferos.

La vida divina trinitaria presenta, pues, el siguiente aspecto: cada una de las Personas se entrega totalmente y sin reservas a las otras. Vive sólo para las otras y en las otras. En las otras dos encuentra cada una de las Personas el sentido y la finalidad de su existencia. Las Personas no se confunden, se distinguen las unas de las otras. Aún más, cada una de las Personas es lo que es en tanto que se entrega a las otras dos. De esta manera, se realiza la forma suprema de la comunidad: una sola vida, un solo amor, un solo conocimietno, de tal modo que la esencia y la vida es una sola e idéntica, «distinguiéndose solamente en virtud de la transposición del yo y del tú» (Kronseder, *In Banne der Dreieinigkeit*, 1934, 26).

La vida de comunidad de Dios es sobremanera dinámica. (No se debe entender esta palabra en el sentido de cambio, sucesión, excitación, sino en tanto que significa intimidad y fuerza de la vida.) Las Personas no son más que pura actividad, un puro obrar. La una es acción en el sentido de la entrega y la otra en el sentido de la recepción. Cada una de las Personas sólo existe en tanto que obra. Nótese además que cada una de las Personas es una actividad opuesta a la actividad de las otras. La una es donación, la otra es recepción; la una es habla, la otra es respuesta. La oposición alcanza un grado supremo de «tensión». No obstante, la tensión no destruye la comunidad, ya que sólo mediante esta oposición-tensión, las Personas poseen su unicidad. Las oposiciones se apoyan y condicionan mutuamente. Si llegasen a disminuir, desaparecería la mismidad de las Personas. Las oposiciones no limitan a las Personas ni son obstáculos para ellas. Al contrario, sólo en las oposiciones pueden las Personas desarrollar plenamente su mismidad.

De esta manera se realizan las dos actitudes que debe conservar la persona particular dentro de la comunidad: entregamiento abnegado y autoconservación. Mediante la entrega, una persona dada permite que otra persona participe en su riqueza, trascendiendo así los estrechos límites de su círculo existencial y recibiendo valores que enriquecen su propia vida. Pero la entrega se halla amenazada por un peligro: el entregamiento puede convertirse en degradación del propio yo, en confianza chabacana, en actividad opuesta a los dictados de la conciencia, en pérdida del propio yo. Por eso, la autoafirmación tiene que completar la entrega abnega-

da, manifestándose esa autoafirmación en actos de distanciamiento. El distanciamiento, a su vez, se halla amenazado por un peligro, a saber: puede conducir al aislamiento, al enajenamiento. Han de completarse polarmente, tienen que operar de consuno entregamiento y autoafirmación, cercanía y lejanía, intimidad y distinción, confianza y distanciamiento, de modo que tendremos una actitud de abnegación y altruismo, por una parte, y una actitud de pudor y respeto, por otra. Cumpliéndose este presupuesto, el yo puede enriquecerse en la comunidad y puede enriquecer a la comunidad. La verdadera comunidad es un mutuo recibir y un mutuo darse. Por ejemplo, un amigo puede hacer surgir en el espíritu de su amigo un mundo nuevo, puede hacer aparecer en ese espíritu fuerzas insospechadas al comunicarle su propio mundo. (En las *Eddas* leemos: «La llama vive de la llama hasta extinguirse; el fuego vive del fuego; el hombre se hace prudente escuchando la palabra del hombre, mientras el aislamiento le torna perezoso».)

Las Personas divinas ni se aíslan egocéntricamente las unas de las otras, ni renuncian nunca a su dignidad personal. Cada una de las Personas no es nada más que puro entregamiento; de esta manera queda excluído el peligro del egoísmo. El entregamiento es personal; de esta manera queda excluído el peligro de la degradación. En Dios estas cosas no son meras actitudes, sino modos de existencia.

La vida de comunidad divina nos manifiesta que la verdadera comunidad es todo lo contrario de un individualismo exagerado y que está también en contradicción con el predominio de la masa. El individualismo exagerado aleja al particular de la comunidad, independizándole e impidiendo que se incorpore a una totalidad. Donde predomina la masa, el hombre no es más que una parte de la multitud y queda privado de su peculiaridad individual y de su autonomía ontológica. En efecto, la masa se compone de partes uniformes. La comunidad no es un término medio entre el individuo, pero no se le despoja de su peculiaridad ontológica. Precisamente dentro de la comunidad, los individuos siguen siendo lo que son y ponen de manifiesto que la comunidad es tanto más perfecta cuanto más autónomos son los individuos, y que los individuos realizan su ser de un modo tanto más intenso cuanto más decididamente se orientan hacia un tú.

8. El hecho de que las Personas divinas sean relaciones subsistentes pone a nuestra disposición medios suficientes para resolver algunas dificultades. Una de esas dificultades es la siguiente: ¿cómo pueden poseer las tres Personas divinas la misma perfección, puesto que cada una de las Personas no posee la relación opuesta a la relación en que se funda su propio ser personal, de modo que el Padre no posee la filiación, mientras que el Hijo carece de la paternidad? Respuesta: Las Personas divinas no

poseen la relación opuesta a la que constituye su ser personal en tanto que se trata de su orientación hacia algo que no es ella misma (*adesse*). Bajo este aspecto, la relación no es una realidad inherente al sujeto de la relación. Por eso su carencia no implica una falta de perfección. En tanto que se considera la relación desde el punto de vista de su *inesse*, es decir, teniendo en cuenta su ser real, la relación en cuestión es idéntica con la sustancia divina. Por consiguiente, bajo ese respecto, la relación divina no es una perfección cualquiera, sino la perfección simplemente tal. Pero como quiera que el *inesse* de una relación no implica oposición a otra relación, es preciso afirmar que la relación es común a todas las Personas divinas en tanto que se considera su *inesse* idéntico con la esencia, es decir, considerada desde el punto de vista de la perfección. De ahí resulta que todas las Personas pueden ser igualmente perfectas, bien que una Persona dada no posea las relaciones constitutivas de las otras Personas. Este estado de cosas pone de manifiesto, del mismo modo, que las tres Personas juntas no poseen mayor perfección que una sola Persona, y también que en la Trinidad no hay superioridad de la Persona producente ni inferioridad de la Persona procedente. En efecto, las relaciones no implican nigún elemento real en lo que concierne su orientación hacia otro ser (*adesse*), es decir, consideradas desde el punto de vista bajo el cual corresponden a una Persona dada y no a las otras dos, de modo que no pueden ser el fundamento de superioridad y de dependencia. Así se explica también que la mutiplicidad de relaciones no implique una multiplicidad de la esencia. Es, no obstante, un misterio inexplicable el hecho de que la esencia numéricamente una y simple sea idéntica con las tres relaciones opuestas y realmente distintas entre sí.

He aquí una segunda dificultad: El ser personal de la primera Persona se funda en su relación con la segunda Persona. Ahora bien: esta relación se funda en el acto de la generación, de modo que el Padre parece ser ya Persona antes de que y sin que sea constituído por su relación con la segunda Persona. Para resolver esta dificultad se puede aducir que la serie sujeto producente, generación, relación y constitución sólo existe según nuestra manera de concebir, mientras que su Dios es simultaneidad y eternidad absolutas. Para hacer frente a esta dificultad, San Buenaventura adoptó ideas expuestas por la patrística griega y por Ricardo de San Víctor, especialmente, afirmando que la primera Persona posee un ser inicial prescindiendo de su relación con la segunda Persona, aunque sólo mediante la generación llega a alcanzar la perfección de su ser personal. Según Duns Escoto, la primera Persona posee ser completo antes de la (sin la) relación con la segunda Persona.

Teniendo en cuenta que las Personas divinas son relaciones subsistentes, que hay en la Trinidad y, por consiguiente, un intercambio vital ininterrumpido y que la subsistencia de las Personas consiste precisamente en este intercambio, podemos comprender con facilidad que Dios no necesita intercambio vital alguno con cosas extradivinas para llegar a alcanzar la plenitud de su autoconciencia, como lo afirma el panteísmo. Es cierto que la vida humana se realiza dentro de la comunidad, que necesita la comunidad para poder realizarse. Dios, por el contrario, debido a que su vida se realiza en las relaciones mutuas intradivinas, no necesita del mundo, es totalmente distinto de él, no depende en absoluto del mundo, tiene ex-

clusivamente en sí mismo fundamento y finalidad. La Trinidad es la forma bajo la cual existe Dios totalmente distinto del mundo e independiente de éste. La esencia absoluta de Dios (subsistencia) existe bajo la forma de mutua compenetración o circuminsesión.

§ 59

La ley trinitaria fundamental

La doctrina de las relaciones—núcleo doctrinal de las enseñanzas trinitarias de la Escolástica—ha sido sucinta y sintéticamente expresada por el Concilio de Florencia (4 de febrero de 1441) mediante la siguiente proposición: *In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (D. 703). En Dios todo es uno, siempre que no se oponga a ello la oposición de las relaciones. Esta fórmula tiene antecedentes antiquísimos. Sus comienzos se remontan hasta la siguiente frase de San Gregorio Nacianceno: «Entre las tres divinas Personas hay identidad plena, exceptuando las relaciones de origen» (*Oratio*, 34, *Migne, Patres Graeci*, XXXVI, 253 a; *Oratio* 20, PG, XXXV, 1073 a; *Oratio* 31, PG, XXXVI, 165 b; *Oratio* 41, PG, XXXVI, 441 c).

De aquí llegamos directamente hasta la doctrina agustiniana: Dios es absolutamente simple por ser lo que tiene, excepto lo que cada una de las Personas es con respecto a la otra. (*De civitate Dei*, 1, XI, c. 10.) Esta frase de San Agustín se desarrolla a través de San Fulgencio de Ruspe, del undécimo Concilio de Toledo, de San Anselmo de Canterbury y de Santo Tomás de Aquino, hasta convertirse en la fórmula de la bula *Cantate Domine*, presentada a los jacobitas en los decretos doctrinales del Concilio de Florencia.

No hay, pues, distinciones reales en todo lo que pertenece a la esencia; entre ésta, por una parte, las procesiones, las relaciones y las Personas, por otras; tampoco entre las procesiones y las relaciones que no se oponen las unas a las otras, ni entre la espiración del Padre y la espiración del Hijo.

Por el contrario, se distinguen realmente el generar y el ser engendrado, la espiración y el ser espirado, la paternidad y la filiación, la espiración activa y la espiración pasiva, el Padre y el Hijo, el Espirador y la Persona espirada.

La ley trinitaria fundamental presenta un nuevo argumento

para demostrar que el Espíritu Santo procede también del Hijo. En efecto, si el Espíritu Santo no procediese asimismo del Hijo, no habría una *relatio opposita* entre Él y el Hijo. Por consiguiente, no sería distinto del Hijo.

§ 60

La circuminsesión (perikoresis) de las Personas divinas

a) Esta es una verdad de fe definida por el decreto para los jacobitas (D. 704).

b) La Sagrada Escritura testifica la circuminsesión (compenetración). Según *Io.* 10, 30, Cristo mismo ha dicho: «Yo y el Padre somos una sola cosa.» En otro lugar (*Io.* 10, 38): «Mas, si las hago, ya que a Mí no me creáis, creed a las obras, para que sepáis y entendáis que mi Padre está en Mí y Yo en mi Padre.» En las palabras de despedida dice Cristo a Felipe (*Io.* 14, 9 y siguientes): «Tanto tiempo estoy con vosotros ¿y no me has conocido, Felipe? Quien me ha visto, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: muéstrame al Padre? ¿No crees que Yo estoy en el Padre, y el Padre está en Mí? Las palabras que Yo os hablo de mí mismo no las hablo; mas el Padre, que mora en Mí, Él hace las obras.» El Apóstol San Pablo escribe en su primera epístola a los corintios (*I Cor.* 2, 11): «A la verdad, ¿quién conoce de los hombres lo íntimo del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios.»

Este pensamiento del Apóstol carece de sentido si no se le completa de la siguiente forma: el Espíritu de Dios está en Dios del mismo modo que el espíritu del hombre está en el hombre.

c) Los Padres griegos (especialmente Orígenes, San Atanasio, los capadocios y San Juan Damasceno) denominaron *perikoresis* la compenetración de las tres Personas divinas. Los teólogos latinos tradujeron de diferente manera esa expresión. En ellos encontramos las siguientes traducciones: *circuitio, inmeatio, inmansio, ingressio. Circumincessio* es una de las expresiones latinas empleadas por dichos teólogos para traducir la expresión griega en cuestión. La encontramos primeramente en San Buenaventura. Sigue predominando hasta el siglo XVI. A partir del siglo XIII se en-

cuentra también la palabra *circuminsessio*. La emplean sobre todo los teólogos dominicanos. Esta palabra tiene su origen en Francia. Debe probablemente su formación al hecho de que la *c* se pronunciaría como *s*. Por consiguiente, la expresión *circuminsessio* no implica de por sí una diferencia doctrinal, bien que la expresión, una vez formada, pareció adaptarse bien para caracterizar las peculiaridades de la doctrina occidental relativa a la compenetración de las tres Personas divinas. De ello vamos a hablar inmediatamente.

Entre los latinos fué San Agustín el que más detenidamente expuso esa doctrina. Se esforzó por explicar la compenetración de las Personas divinas aludiendo a la compenetración de las potencias espirituales en el hombre.

En su obra la Trinidad (l. 9, cap. 5; BKV, XII, págs. 52 y sigs.) escribe lo siguiente: «Ahora bien: en estos tres, debido a que el espíritu se conoce y se ama, se mantiene la tríada constituída por el espíritu, el amor y el conocimiento, sin promiscuidad alguna, aunque cada una de esas cosas sea su propio ser y esté, con respecto a las otras, en cada una de las otras, totalmente y como totalidad, ya sea que cada una de ellas está en las otras dos, ya sea que cada dos estén en una de ellas, de modo que todo está en todo. Porque es cierto que el espíritu está en sí mismo puesto que él es espíritu en lo que concierne su esencia subsistente, bien que en cuanto conocedor, o conocido, o cognoscible implique una relación con respecto a su conocimiento, y a pesar de que en cuanto amante, o amado, o amable esté en relación con el amor con que se ama a sí mismo. Y también el conocimiento es conocido y cognoscente con respecto a su ser subsistente, bien que se refiera al espíritu cognoscente o conocido. Pues no se desconoce a sí mismo el conocimiento por medio del cual conoce el espíritu mismo. Y también el amor es amor con respecto a su esencia inmanente, bien que se refiera al espíritu amante de quien es amor, de modo que también el subsiste en sí mismo, puesto que también el amor es amado, no pudiendo ser amado si no es por medio del amor, es decir, por medio de sí mismo. De este modo cada uno de los tres está en su propia mismidad. Se compenetran mutuamente de tal manera que el espíritu amante está en el amor, y el amor está en el conocimiento del espíritu amante, y el conocimiento en el espíritu amante. Cada uno de los tres en los otros dos, puesto que el espíritu que se conoce y se ama está en su amor y conocimiento, y el amor del amante y del espíritu consciente de sí mismo está en el espíritu y en su conocimiento, y el conocimiento del espíritu que se conoce y se ama a sí mismo está en el espíritu y en su amor, ya que se ama a sí mismo en cuanto que conoce, y se conoce en cuanto que es amante. Y por eso dos de ellos están en cada uno de ellos, ya que el espíritu que se conoce y se ama está con su conocimiento en el amor, y está con su amor en el conocimiento, puesto que también el amor mismo y el conocimiento están en el espíritu que se conoce y se ama. Ya dejamos demostrado más arriba de qué modo cada uno está totalmente en cada totalidad. El espíritu se ama totalmente, y se conoce totalmente, y

conoce totalmente su amor, y ama totalmente su conocimiento, suponiendo que estos tres son en sí perfectos. De modo admirable son, pues, inseparables estos tres, y, no obstante, cada uno de ellos es una sustancia, y todos juntos son una sustancia o una esencia, mientras que implican relaciones referidos los unos a las otros.» En otro pasaje dice San Agustín: «Cada uno está en cada uno de ellos y todo está en cada uno y cada uno está en todo y todo está en todo y uno es todo» (*De trinitate*, 6, 10, 12; BKV, XI, 230).

También en lo que se relaciona con esta doctrina encontramos diferencias entre la explicación de la Trinidad dada por los latinos y la ofrecida por los griegos. Según los teólogos griegos, la *perikoresis* es el principio del cual se deduce la igualdad de las Personas divinas y la unidad de la esencia. Por el contrario, según la mentalidad latina, la unidad de la esencia es el fundamento de la compenetración mutua de las Personas.

Además, los teólogos griegos fijan su atención en el acto de la compenetración mutua de las Personas, en el intercambio vital activo e inintermitente, en un proceso continuo (que se verifica sin cambio). Continuamente sale cada una de las Personas de sí misma, por decirlo así, y pentra en cada una de las otras. Las Personas subsisten en cuanto que se entregan sin cesar y en cada momento las unas a las otras. No se trata aquí de un proceso temporal. En Dios todo es pura actualidad. La Teología latina fija su atención especialmente en la circuminsesión (compenetración) de las Personas fundada en la unicidad de la esencia y relaciones.

La explicación griega acentúa más que la latina que el fundamento de la circuminsesión se halla en la unión relacional de las Personas. Es verdad que las relaciones distinguen a las Personas entre sí, pero al mismo tiempo constituyen la más íntima unidad, puesto que la relación con las otras dos constituye la subsistencia personal de cada una de las Personas. Ninguna puede existir sin las otras dos.

También en lo que a esto se refiere, Santo Tomás de Aquino establece una síntesis entre la concepción griega y la latina, indicando que el fundamento de la circuminsesión se halla tanto en la unidad de la esencia como en el hecho de que las Personas son relaciones, y como también en la procedencia de las Personas, una de la otra.

§ 61

Las propiedades y nociones de las personas divinas

La doctrina relativa a las propiedades y nociones creada por los Capadocios y por San Agustín, y elaborada por los teólogos medievales, puede contribuir a esclarecer nuestra comprensión de las Personas divinas.

1. Propiedades son las peculiaridades personales que corresponden a una sola Persona. Hay cuatro propiedades: la innascibilidad, la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. De las tres últimas se suele decir que constituyen las Personas, de la primera no se afirma lo mismo. Pero ya dijimos en otro lugar que los griegos y gran parte de los teólogos medievales afirmaban que también esa propiedad constituye la Persona del Padre. En sentido general puede decirse que son propiedades todo lo que no pertenece a todas las tres Personas divinas; en este sentido, también la espiración activa sería una propiedad.

2. Noción (nota, distintivo) es aquello por medio de lo cual nosotros conocemos a una Persona como distinta de las otras. Hay cinco nociones: la innascibilidad, la paternidad, la filiación, la espiración activa y la espiración pasiva. En correspondencia con ello se puede hablar de actividades nocionales, distinguiéndolas de las actividades esenciales. Son actividades nocionales las que pertenecen a las tres Personas en común; a saber, el generar, el ser engendrado, el espirar, el ser espirado. Objetivamente consideradas, las actividades nocionales son idénticas con la esencia de Dios. Pero existe una distinción virtual. Basta ésta para que cada una de las Personas pueda ejecutar un acto que no corresponde a las otras dos, o que por lo menos no corresponde a cada una de las otras dos.

3. De acuerdo con lo dicho, las propiedades y las nociones son idénticas con las relaciones. No son más que las relaciones consideradas desde un determinado punto de vista. Por ejemplo, la paternidad es relación en tanto que la consideramos en relación con el Hijo; propiedad, en tanto que la consideramos como peculiaridad del Padre; noción, en tanto que la consideramos como fundamento de nuestro conocimiento del Padre.

4. Resumiendo, cabe afirmar lo siguiente: en Dios hay una naturaleza, dos procesiones, tres Personas, cuatro relaciones, cuatro propiedades y cuatro actividades nocionales y cinco nociones.

TITULO TERCERO

LA AUTOMANIFESTACION DE DIOS TRINO CON RESPECTO A LA PLENITUD DE SU VIDA

Panorama y clasificación

1. Naturaleza y persona son las dos formas fundamentales del ser. En Dios esta distinción sólo puede aplicarse análogamente. En primer lugar, porque en Él no se da una oposición real entre naturaleza y persona, como ya expondremos detenidamente. En segundo lugar, porque en Dios no hay realidad alguna puramente natural. Pero si queremos expresar el misterio de la inefable riqueza divina; si queremos expresarle de un modo humano y por medio de la pobreza de conceptos y palabras humanas, tenemos que valernos de esta distinción obtenida mediante la experiencia al hablar de Dios. Lo que en Dios constituye una unidad indivisible, tenemos que separarlo en nuestro modo de concebir y pensar, por no poderlo contemplar y estudiar simultáneamente. Así, consideraremos lo uno después de lo otro.

Hasta aquí hemos tratado del modo de existir de Dios: Dios existe trinitariamente. Al revelarnos esto, se pone de manifiesto la sublimidad y potencia, la trascendencia e incomprensibilidad de su ser. Dios, la naturaleza divina, el ser divino, la esencia divina es tan inexhaustible que puede y tiene que existir bajo la forma de tres Personas.

En la Revelación nos presenta Dios su majestad y grandeza. En ella demuestra que es el Señor, un Señor que nos llama a su gloria y quiere que participemos en su grandeza. ¿Podemos explicar con mayor claridad la riqueza, la plenitud desbordante de Dios? ¿Cómo es la realidad que necesita tres modos de existencia relacionalmente distintos para realizarse exhaustivamente?

Después de haber examinado la existencia divina trinitaria, vamos a consagrarnos ahora al estudio de la realidad que existe trinitariamente, al estudio de la naturaleza divina, de la esencia de Dios. Vamos a tratar de representarnos, por decirlo así, el contenido de la vida divina trinitaria. En primer término y en general, podemos decir lo siguiente: la naturaleza divina es la vida espiritual perfecta, absoluta y beatífica. Esta vida se realiza de un modo determinado. Siendo vida de Dios, se distingue de todas las otras vidas; dispone de otra cualidad vital, posee otra estructura interna. Sus actos están coordinados y enlazados entre sí de otro modo que los actos de la vida creada. La vida divina tiene una estructura diferente de la estructura de la vida no divina. Cuando hablamos de la estructura de la vida, queremos decir con ello que los procesos cognoscitivos, las decisiones voluntarias, los movimientos amorosos y los elementos constitutivos de una cosa dada no están los unos junto a los otros ni suceden los unos a los otros cuantitativamente, ni sumariamente, sino que se compenetran, se hallan en relación vital los unos como los otros, estando en cierto modo bajo una determinada legislación. Ahora bien, en Dios no *hay principios ontológicos ni procesos vitales realmente distintos* entre sí. Por eso no pueden hallarse estructurados y entretejidos de un modo determinado. No obstante, podemos aplicar de un modo análogo el concepto «estructura» cuando hablamos de Dios. Con él designamos el modo y manera según los cuales se realiza la vida divina y la forma en que es vivida esta vida.

2. En correspondencia con lo que venimos diciendo, la exposición de la vida divina trinitariamente existente comprende dos cosas: la descripción de su riqueza interna, y la descripción de su estructura. Vamos a tratar de esta última en primer lugar, para que al explicar los elementos de la riqueza vital divina no tengamos que recordar siempre que son reales de un modo divino, de un modo correspondiente al ser de Dios.

Habiendo hablado con frecuencia del modo de existir de la riqueza vital divina, podría surgir la cuestión de si no habría que incluir en esta sección la personalidad de Dios, la cual debe ser considerada como modo de existir divino, exigiendo esa inclusión la organización clara y sistemática. Concedamos que no carecería de sentido tal inclusión, puesto que también la personalidad divina es uno de los modos según los cuales existe la riqueza de Dios. Mas al incluir aquí la personalidad de Dios, quedaría colocada

en el mismo plano que la eternidad, la inmutabilidad y los demás atributos divinos reunidos aquí en el concepto de «estructura de la plenitud vital divina». Como se ve, con ello perdería importancia la existencia trinitaria de Dios. Esto nos parece tanto más peligroso cuanto que la Trinidad es el elemento decisivo en la automanifestación divina. Por eso le hemos consagrado en esta obra un lugar especial, haciéndola resaltar debidamente. También de este modo surge un sistema, es decir, un orden visible en el que lo uno se deriva de lo otro y en el cual todo se halla en una relación de interdependencia vital. Nuestro procedimiento estará en íntima correspondencia con los contenidos expuestos, dando a cada uno de ellos el lugar que le corresponde.

Conviene también tener en cuenta lo siguiente: lo que designamos aquí con el nombre de estructura de la plenitud vital divina no sólo se refiere a la vida del espíritu (la naturaleza divina), sino también a la personalidad de Dios. Esto es obvio y evidente, puesto que en Dios la naturaleza y la persona no se distinguen realmente.

Antes de comenzar a exponer en secciones separadas la estructura y la plenitud de la vida divina, vamos a intercalar una caracterización sintética de la riqueza divina, sin hacer referencia a la estructura y al contenido, de suerte que las descripciones ulteriores aparecerán como desarrollo de esta preludial caracterización. Tenemos, pues, la siguiente clasificación: 1. Descripción de la naturaleza divina en general. 2. Exposición de cada uno de los elementos desde el punto de vista de la estructura y del contenido.

DESCRIPCION DE LA PLENITUD VITAL DIVINA EN GENERAL

§ 62

Esencia y atributos de Dios

1. Lo que vamos a exponer en esta sección se suele estudiar bajo el título de «esencia divina y atributos divinos». Para comprender lo que queremos designar con la expresión «esencia de Dios», conviene tener en cuenta lo siguiente: a base de la automanifestación divina presente en la Revelación sobrenatural y a base de la Revelación natural por aquélla testificada, podemos tratar de formarnos una idea de la esencia incomprensible e inexhaustible de Dios mediante múltiples conceptos y representaciones y por medio de muchos nombres. A la unidad de las perfecciones divinas representadas por nuestros conceptos y nombres podemos llamarla esencia física divina. Además, podemos tratar de establecer un orden lógico en estas determinaciones de Dios. En Dios no hay una serie objetiva, de modo que lo uno estuviese enlazado con lo otro o que lo uno se derivase de lo otro. Dios es plenitud subsistente y homogénea. Pero cabe preguntar si entre los muchos enunciados con que podemos y debemos hablar de Dios, a base de su automanifestación, no habrá uno que contenga sintéticamente todos los demás, manifestando a primera vista a Dios en su divinidad y designándole como distinto de todo lo extradivino. Entonces ocurriría algo parecido a lo que sucede cuando caracterizamos con una sola palabra a un hombre, un paisaje o un período histórico. Se ha introducido la costumbre de llamar esencia metafísica de Dios

a esa posible determinación fundamental. Al tratar de ponerla de manifiesto, debemos guardarnos bien de incurrir en el malentendido de creer que en Dios mismo haya una determinación fundamental que produzca todas las demás o constituya el fundamento de ellas, de modo que en Dios habría dependencias. Quizá podría circunscribirse el sentido de lo que queremos decir con la expresión «forma esencial». La descripción sintética de la esencia divina comprende, pues, la exposición de la forma esencial divina (esencia metafísica) y de la contextura esencial divina (esencia física).

2. El nombre de atributos divinos designa las perfecciones que descubrimos al descomponer, por decirlo así, el ser absoluto de Dios; al tratar de formarnos una idea distinta de su plenitud total y de su infinita riqueza. En ellas contemplamos la absoluta perfección divina desde diferentes ángulos. Cada uno de los atributos es un aspecto analógico de la esencia divina. No es necesario decir que nos es imposible nombrar y conocer todos los atributos divinos, sino solamente los que Él nos manifiesta en su doble Revelación. Así como los atributos de Dios representan la infinita plenitud del ser divino, del mismo modo, cada uno de los atributos recibe del ser divino, es decir, del hecho del ser un atributo de Dios, su nota característica especial.

3. Los atributos de Dios se suelen clasificar de la siguiente manera:

a) Atributos negativos y positivos, según que a nuestros enunciados sobre Dios se le niegue una imperfección creada o se afirme de Él una perfección creada. Es preciso tener en cuenta, no obstante, que todo enunciado negativo contiene a la vez una afirmación, del mismo modo que todo enunciado afirmativo implica una negación. Cuando decimos de Dios que es infinito, queremos decir que es infinitamente rico. Cuando afirmamos que es bondadoso, queremos decir que lo es de un modo infinito y no como los seres creados.

b) Atributos comunicables e incomunicables. Muchos atributos divinos, por ejemplo, la eternidad, la falta de origen, son incomunicables. Otros, por ejemplo, el amor y la sabiduría, son comunicables. Como es natural, estos atributos sólo son comunicables según el grado de receptibilidad propio de la criatura (v. *Gén.* 1, 26).

c) Atributos absolutos y relativos. Los primeros corresponden a Dios en cuanto que Ser en sí mismo subsiste; los segundos le corresponden en relación con lo extradivino (Creador, Señor). Conviene observar que todos los atributos divinos los conocemos sólo tenida en cuenta la relación de Dios con lo extractivo, tal como se manifiesta en la Revelación natural y sobrenatural.

d) **Atributos del ser divino y de la actividad divina** (atributos divinos, pasivos y activos).

Los primeros pueden ser considerados como determinaciones específicas de la estructura interna del Ser absoluto; al número de ellos pertenecen la eternidad (falta de origen) y la simplicidad. Los segundos se refieren al contenido de la vida espiritual divina, es decir, a su amor, conocimiento, etcétera. De los primeros se podría decir que son condiciones internas de la vida divina (Scheeben). Con ellos se subraya que la acción vital del amor existe de un modo infinito, eterno, inconmensurable e inmutable. Esta última clasificación parece ser la más apropiada para servir de base a una exposición sistemática de los atributos divinos. Concuerda con la clasificación antes propuesta.

§ 63

La forma esencial (esencia metafísica) del Dios trinitario

1. Con gran probabilidad podemos afirmar que en su Revelación Dios nos ha manifestado que existe para nuestro conocimiento una determinación esencial divina, y podemos conocer cuál es esa determinación.

a) En primer lugar tenemos los testimonios de la Revelación de Dios en el Antiguo Testamento. Cuando Dios eligió a Moisés para que sacase a su pueblo de Egipto, Moisés le preguntó por su nombre, para poder justificar con él su misión ante sus compatriotas. El pueblo de Dios había conocido muchos dioses en Egipto. Es, pues, natural que al oír hablar a Moisés de una misión divina, le pudiese preguntar si se le había aparecido uno de los dioses adorados en Egipto y qué Dios era ése. Moisés debía conocer, por lo tanto, el nombre de Dios. A la pregunta de Moisés respondió Dios que no era uno de los dioses adorados en Egipto, sino el Dios conocido desde tiempos antiguos por el pueblo, el que se había aparecido a los antepasados. «Y Dios dijo a Moisés: Yo soy Ehja, el que soy. Así responderás a los hijos de Israel. El Ehja, Yo soy, me manda a vosotros. Además Dios le dijo a Moisés: Yahvé (el «Él es»), el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, me ha mandado a vosotros. Este es para siempre mi nombre; éste mi memorial, de generación en generación» (*Ex.* 3, 14 y sigs.). En esta respuesta se expresa que Dios es el Ser que tiene existencia. En eso se distingue de todos los otros dioses. Pues éstos son nada, la pura nada. Dios manifiesta, además, que el pueblo conoce su potencia existencial y su realidad mediante

la Historia. Porque el Dios que habla a Moisés es el mismo que concertó con Abraham una Alianza, y que Él había permanecido siempre fiel a ella. Es el Dios que estaba con los antepasados. Como en los tiempos antiguos de los antepasados, sigue siendo el Dios fiel de la Alianza. Más aún: al llamar a Moisés demuestra de nuevo su fidelidad inquebrantable por medio de una nueva acción de su Providencia. El nombre, es cierto, alude en primer lugar a la inmutable fidelidad de Dios con respecto a la Alianza; pero manifiesta también un estado de cosas ontológico, con referencia a la esencia de Dios. Dios sigue siendo el Dios siempre e igualmente fiel, porque es en sí mismo inmutable. Él es Él mismo. Él permanece fiel a sí mismo. Él es siempre el mismo Yo.

Si un hombre hubiera dado la respuesta que dió Dios, tendría que ser considerada ésta como una negativa. Una respuesta humana de tal naturaleza significaría lo siguiente: yo soy yo mismo, y esto querría decir que el que habla no quiere manifestarse ni comunicarse al que interroga.

La mismidad del hombre significa, por una parte, que el hombre se posee a sí mismo, que es dueño de su ser, que sus acciones se derivan de él y que es responsable de estas acciones; significa además, por otra parte, que el hombre es sólo él mismo, que se distingue de todos los demás, que se basta a sí mismo, que tiene que soportarse a sí mismo. El hombre es él mismo, siendo este ser determinado, dotado de centro esencial propio y de un destino peculiar, distinto de todos los demás, con fronteras que le separan de todos los otros: limitado en sí mismo (limitación ontológica, pobreza ontológica).

Al mismo tiempo, la mismidad del hombre se halla siempre en un estado de evolución. El hombre depende del mundo ambiente de diferentes modos. Cuanto más se identifica con estas relaciones, tanto menos puede ser él mismo. Nosotros somos nuestra mismidad con tanta mayor intensidad cuanto más nos retiramos hacia nuestro interior, cuanto más nos afirmamos a nosotros mismos con el fin de llegar a poseernos. La mismidad plena es, por lo tanto, plena inferioridad. Es cierto que el hombre no puede existir faltándole el conjunto de múltiples relaciones. En la criatura, la autoposesión, el ensimismamiento, van unidos inseparablemente con la orientación hacia los otros, sobre todo con la orientación hacia Dios. La mismidad del hombre es, por consiguiente, una realización continua de lo que todavía no existía. En el hombre no todas las posibilidades pasan a ser inmediatamente realidad.

Muchas disposiciones ontológicas no llegan nunca a ser realidad; otras, llegan a serlo en el transcurso del tiempo. Además, la existencia humana está siempre amenazada por la nada, por la catástrofe. Tiene que ser afirmada contra estos peligros y sólo puede ser afirmada durante algún tiempo, por lo menos bajo su forma actual de existencia histórica (impotencia y debilidad ontológicas). No es, pues, tan fuerte que pueda sacar la existencia de sí misma. Si las palabras que Dios dirigió a Moisés han de tener un sentido y han de ser una respuesta verdadera, entonces no significan solamente que Dios se posee a sí mismo. Al contrario, han de ser entendidas en el sentido de que Dios es Él mismo de otro modo que las criaturas; es decir, en el sentido de que su divinidad consiste precisamente en ser Él mismo. (Consúltese lo dicho en el § 38, 4.)

Otros textos de la Sagrada Escritura aluden también a esta definición fundamental de Dios expuesta en *Ex.* 3, 14 y sigs.

En Isaías (41, 1-7) habla Dios de la siguiente manera con respecto a la vocación de Ciro: «Oídme, islas, en silencio; renovad, ¡oh pueblos!, vuestras fuerzas; acercaos y hablad, entremos en juicio. ¿Quién le ha suscitado del lado de levante, y en su justicia le llamó para que le siguiera? ¿Quién puso en sus manos los pueblos y le entregó los reyes? Su espada los reduce a polvo, y su arco los dispersa como brizna de paja. Los persigue y va tranquilamente por caminos que no había pisado nunca. ¿Quién hace esto, quién lo cumple? El que desde el principio hizo existir a las generaciones desde el principio. Yo, Yavé, que era al principio, y soy el mismo siempre. y seré en los últimos tiempos. Las islas le ven, y tiemblan, y se espantan los confines de la tierra. Se reúnen y juntos vienen al juicio.» En otro lugar (43, 10-14) anuncia Dios su poder de la siguiente forma: «Vosotros sois mis pruebas, dice Yavé, mi siervo a quien yo elegí para que aprendáis y me creáis y comprendáis que soy Yo sólo. Antes de Mí no había dios alguno, y ninguno habrá después de Mí. Yo soy Yo, que soy Yavé, y fuera de Mí no hay salvación. Soy Yo el que anuncio, el que salvo, el que hablo, y no hay otro entre vosotros; dice Yavé: Vosotros sois mis testigos. Yo soy Dios desde la eternidad y lo soy por siempre jamás. Nadie puede librar a nadie de mis manos; lo que hago Yo, ¿quién lo estorbará?» En Isaías 44, 6-11: «Así habla Yavé, el Rey de Israel, su Redentor, Yavé Sebaot: Yo soy el primero y el último, y no hay otro Dios fuera de Mí. ¿Quién desde el principio anunció lo por venir? Que nos prediga lo que ha de suceder. No os atemoricéis, no temáis nada. ¿No lo anuncié Yo

antes, y lo predije tomándoos por testigos? ¿Hay algún dios fuera de Mí? No hay algún otro fuera de Mí. No lo conozco. Todos los hacedores de ídolos son nada, y sus vanas hechuras no sirven de nada. Y son testigos ellos mismos, no ven nada, no saben nada, para vergüenza suya. ¿Quién hace un dios, quién funde un ídolo, para no servir de nada? Mirad, todos sus devotos serán confundidos; los que los hacen son hombres. Que se junten, que vengan todos; todos temblarán cubiertos de vergüenza.» A pesar de todas las infidelidades del pueblo elegido, Dios permanece fiel a su voluntad de redención y a sus promesas. Impulsado por su fidelidad, dice al pueblo rebelde lo siguiente: «Oyeme, Jacob, y tú, Israel, que Yo te llamo; Yo soy, Yo, el primero, y aun también el postrero. Mi mano cimentó la tierra, mi diestra desplegó los cielos, y los llamé y luego aparecieron. Reuníos todos y oíd, ¿quién de entre ellos anunció estas cosas? Aquel a quien Yavé ama cumplirá su voluntad contra Babilonia y contra la raza de los caldeos. Yo, Yo le he hablado, Yo le he llamado, Yo le guío y hago prósperos sus caminos. Acercaos a Mí y oíd esto: Desde el principio no os he hablado en las sombras; cuando las cosas se hacían, allí estaba Yo. Y ahora Yo, el Señor, Yavé, soy quien le envía con su espíritu. Así habla Yavé, tu Redentor, el Santo de Israel: Yo soy Yavé, tu Dios, que para tu bien te enseña y te pone en el camino que has de seguir. ¡Ah!, si atendieras a mis leyes, tu paz sería como un río, y tu justicia como las olas del mar. Tu descendencia sería como los granos de arena; los frutos de tus entrañas, como el polvo. Y nada borraría, nada roería tu nombre delante de Mí. Salid de Babilonia, huid de entre los caldeos con cantos de alegría; anunciad, pregonad la buena nueva, que llegue hasta los confines de la tierra. Decid: Rescata Yavé a su siervo Jacob. No tendrá sed en el desierto por el cual los guía; hará que broten para ellos aguas de la roca, abrirá la peña y brotarán las aguas. Pero no hay paz para los salvados, dice Yavé» (*Is.* 48, 12-22).

Estos textos no definen expresamente en qué consiste la esencia metafísica de Dios, sino que dan testimonio de la actividad con que el Señor crea Historia. Pero en el transfondo de la actividad histórica divina aparece la esencia metafísica de Dios, manifestada en su obrar.

b) De lo mismo da testimonio el Nuevo Testamento. El vidente Juan escribe a las siete comunidades del Asia Menor: «Gracia a vosotros y paz de parte del que es, y que era, y que viene, y

de parte de los siete Espíritus que están en la presencia de mi trono... He aquí que viene entre las nubes, y lo verá todo ojo, y los mismos que le traspasaron, y plañirán sobre Él todas las tribus de la tierra. Sí. Amén. Yo soy el Alfa y la Omega, dice el Señor Dios, el que es, el que era, y el que viene, el Omnipotente» (*Apocalipsis*, 1, 4-8). Al fin del Apocalipsis dice Dios a Juan: «He aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras. Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el último, el principio y el fin» (*Apoc.* 22, 12 y sigs.).

Tampoco estos textos describen directamente la esencia subsistente de Dios, sino la actividad divina en el seno de la Historia. Él establece el principio y el fin de la Historia. Él es el Señor todopoderoso de la Historia, el que le comunica sentido. Pero en la actividad histórica de Dios podemos percibir su misma vida divina.

Por consiguiente, de Dios no se puede decir nada más rico en contenido que el enunciado: Dios es. Su esencia consiste en ser. El «ser» debe entenderse aquí en el sentido de existencia, realidad, realidad activa. Dios es el *esse absolutum*, el *actus purus*. Dios es la existencia absoluta. Bien que estas expresiones se deriven de una filosofía no cristiana, es decir, de la filosofía griega, sirven para expresar conceptualmente el transfondo ontológico que aparece en las descripciones bíblicas relativas a la actividad histórica de Dios. La esencia de Dios consiste, pues, en el existir con absoluta plenitud existencial. Su esencia no se realiza mediante la adición de la existencia. En Dios no hay ni disposiciones ni posibilidades ontológicas que pudiesen o debiesen pasar al estadio de la realidad. Toda posibilidad en Él está realizada esencial y necesariamente. Más aún: toda posibilidad concebible tiene su fundamento en la realidad de Dios. La esencia de Dios es, pues, el ser subsistente entendido en el sentido de existencia.

No cabe objetar que la existencia no puede ser considerada como la nota característica de Dios, puesto que es el atributo más pobre y general de las cosas existentes. Conviene establecer una distinción: en tanto que con la expresión existencia designamos simplemente la facticidad de las cosas existentes, se afirma de todas las cosas del mismo modo y no puede ser considerada como la característica peculiar de la naturaleza divina. Pero en tanto que con ella designamos la fuerza con que un objeto se mantiene y afirma en la existencia, se dan en diversos grados de existencia. La existencia del hombre es más potente que la del animal, aun-

que también la primera se halla amenazada por la nada, siendo, por consiguiente, quebrantable y azarosa. La potencia de la existencia depende de la altura axiológica del existente. Todas las cosas existentes tienen un valor limitado y son, por consiguiente, seres existencialmente débiles. Dios, al contrario, es el valor supremo, la suprema valiosidad y dignidad, de suerte que no hay en Él impotencia existencial alguna. Existe de una manera suprema, necesariamente con potencia existencial, de modo que la nada no puede constituir una amenaza para Él. Al afirmar que Dios es el ser en sí mismo subsistente, queremos decir que es la plenitud del ser y que por eso posee la existencia de un modo absoluto.

Estas reflexiones ponen de manifiesto que el «ser» se afirma de Dios y de las criaturas análogamente según un modo semejante-desemejante.

Como ya expondremos más detalladamente, el ser de Dios es un ser espiritual, luminoso, refulgente. No está sometido a impulsos naturales oscuros y lóbregos. El ser de Dios es un ser claro, perfectamente comprensible y comprendido, un ser afirmado con alegría.

2. En la época de los Santos Padres ha sido San Agustín el que ha definido a Dios como ser absoluto, habiéndole experimentado desde este punto de vista. Esta definición de Dios traza una línea divisoria absoluta entre Dios y las criaturas. «Yo me llamo «es», fué la respuesta que Dios dió a Moisés» (Sermón 6, 3-4).

En la explicación del Salmo 101 (*Sermón* 2, 20) expuso San Agustín lo siguiente: «Cuando quiso manifestarse como Creador a la criatura, como Dios al hombre, como Inmortal al mortal, como Eterno al temporal, dijo Él: Yo soy el que soy. Tú dirías: Yo soy; ¿quién soy yo? Gayo; y otro diría: Lucio, y otro: Marcos. Nombrarías otra cosa además de tu nombre? Esto es lo que se esperaba de Dios. Por eso se preguntó: ¿Cómo te llamas? ¿Qué les voy a decir cuando me pregunten quién es el que me ha enviado? Yo soy. ¿Quién? Yo soy ése. Este es tu nombre. ¿Es esto todo lo que te llamas? ¿Sería el ser tu nombre, si no fuesen nada, comparadas contigo, todas las demás cosas? Este es, pues, tu nombre: pero exprésate con más precisión. Ve, dijo Él, y di a los hijos de Israel: El que es me ha enviado a vosotros. Yo soy "el que soy". El que es me ha enviado a vosotros. Considera este Es, es en realidad un Es grandioso. ¿Qué es... "ello mismo", sino lo que "es"? ¿Qué es lo que "es"? Lo que es eterno, Porque lo que es siempre otra y otra cosa, no "es", puesto que no permanece: No sólo no es general, sino que no "es" en sentido estrictísimo. ¿Y de quién puede decirse que es lo que "es" sino de Él, del que dijo a Moisés, cuando le envió: Yo soy el que "yo-soy".» (Explicación del Salmo 121; Przywara, *Augustinus,* 214.)

Encontramos esta misma definición de Dios en San Anselmo, el segundo Agustín, y además en San Buenaventura, *Elevatio mentir in Deum*, cap. 5, 3-5: «Por consiguiente, el que quiera contemplar lo invisible de Dios, a saber, la unidad de la esencia, ése tiene que dirigir su atención hacia su ser; y, mira: Este ser es tan cierto en sí mismo que no podemos pensarle como no existente. Pues es precisamente este purísimo ser el que se nos presenta como total exclusión de la nada, lo mismo que la nada es absoluta carencia del ser. Lo mismo que la pura nada no tiene ser alguno ni ninguna propiedad del ser, así también, por otra parte, el ser no tiene en sí nada de la nada, ni en potencia, ni en acto, ni en verdad, ni según nuestro modo de concebir. Siendo el no-ser una carencia de ser, sólo puede llegar a nuestro entendimiento mediante el ser, mientras que el ser entra por sí mismo en nuestro entendimiento; porque todo lo pensado es pensado o como no existente, o como posible o como ser real. Por consiguiente, el no ser sólo puede ser conocido por medio de un ser, lo posible, sólo por medio de lo real. Ahora bien: si el ser es pura realidad, entonces es él lo primero que llega a nuestro entendimiento, y este ser es la pura realidad misma (*actus purus*). Este ser no es un ser particular; tal ser sería un ser limitado, por contener en sí potencia. Mucho menos es él un ser análogo; éste es el que más alejado está de la realidad, porque es el que menos participa en el ser. Es, pues, solamente el ser divino. Extraña es, por consiguiente, la ceguera de nuestro entendimiento que no percibe lo que ve en primer lugar y sin lo cual no podría conocer nada. Lo mismo que no ve la luz el ojo que se fija en las múltiples diferencias de colores, a pesar de que lo percibe todo mediante la luz, no dándose cuenta de ella aun cuando la reciba, así también el ojo de nuestro espíritu percibe el ser particular y el general, y no se da cuenta del ser que es superior a todos los otros. Y no obstante, es éste el que se presenta en primer lugar al espíritu, y sólo por medio de él todo lo demás. Bien cierto es que del mismo modo que se comporta el ojo del murciélago con respecto a la luz, así también se comporta nuestro espíritu con respecto a lo que es más evidente que todo lo demás. Y es que sólo está acostumbrado a la oscuridad de los sentidos y a las engañosas imágenes de lo sensible. Por eso cree que no percibe nada cuando ve la luz del ser supremo. No comprende que esta oscuridad del espíritu es la suprema iluminación. Le parece que no ve nada... Contempla, pues, el Ser purísimo, si es que eres capaz de ello, y verás que no puedes pensar que (su ser) lo ha recibido de otro. Por consiguiente, es conocido necesariamente como lo absolutamente primero, no pudiendo derivarse de la nada no de ningún otro. ¿Qué sería en sí, si el Ser mismo no fuera en sí y de por sí? Descubrirás también que le falta toda clase de no ser; por eso no comienza nunca, ni deja de ser, sino que es, al contrario, eternamente. Ves, pues, que es el ser simplemente tal, y que por consiguiente, no está compuesto de partes, sino que es absolutamente simple. Sabes, además, que está libre de toda potencia; porque todo lo real. Además, notarás que no tiene defecto alguno. Por lo tanto, es el ser más perfecto. Por fin descubrirás que no presenta diversidad alguna. Es, por consiguiente, uno. El ser purísimo y simplemente absoluto es, de acuerdo con lo dicho, lo primero, lo eterno, lo más simple, lo más real, lo más perfecto y completamente uno.»

Es sobre todo Santo Tomás de Aquino el que con más precisión ha descrito a Dios como ser subsistente, diferenciándole de todo ser creado (véase el tratado *De ente et essentia*).

Los escritos de los místicos alemanes demuestran que la definición según la cual Dios es el Ser puro posee valor religioso y teológico. Suso escribe lo siguiente (J. Bernhart, *Dar stumme Jubel*, 51-52; K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse* (*Suso*). Obras en alemán, 1907, 170-172): «La buena hija dijo: "Ya he descubierto que Dios existe; pero me gustaría saber dónde está". Él dijo: "Eso lo vas a oír ahora: Los Maestros dicen que Dios no tiene dónde alguno, que Él lo es todo en todo. Abre los oídos de tu alma y escucha. Los mismos Maestros afirman en la ciencia llamada Lógica que el hombre llega a conocer un objeto por medio del nombre. Un Maestro dice que el nombre "ser" es el primer nombre de Dios. Dirige tu mirada a este ser considerado en su pura simplicidad, apartando la vista de éste o el otro ser parcial. Contemplo sólo el ser en sí y de por sí, en cuanto que no tiene nada del no-ser. Porque lo mismo que el no-ser es una negación absoluta del ser, así también el ser es una negación absoluta del no-ser. Una cosa que ha de ser todavía o que ya ha sido no es con presencia existente. Ahora bien: el ser mezclado o el no-ser sólo pueden ser conocidos dirigiendo la mirada hacia el ser universalmente real. Es esto un ser dividido de ésta o de aquella criatura; porque el ser diviso está mezclando con algo ajeno a Dios mediante la posibilidad de poder recibir todavía algo. Por eso el ser divino inefable tiene que ser en sí mismo una esencia universal que implica mediante su presencia toda la esencia divina de las cosas. Es una extraña ceguera de la razón humana el no poder percibir aquello sin lo cual nada puede ver ni conocer. Le sucede lo mismo que a los ojos: cuando contemplan atentamente la diversidad de los colores, no perciben la luz, por medio de la cual ven todas las otras cosas, o si es que ven la luz no se dan cuenta de ello. Lo mismo sucede con los ojos de nuestro espíritu; cuando éstos ven las cosas y el ser que es, no se dan cuenta de este ser, que es un ser puro y simple, percibiendo mediante él todo lo demás; precisamente de éste no se dan cuenta. Por eso dice un sabio maestro: A causa de su debilidad, el ojo de nuestro conocimiento se comporta frente a la esencia de por sí más evidente del mismo modo que se comporta el ojo de un murciélago frente a la clara luz del sol. Porque los seres divisos dislumbran el ánimo de tal modo que no pueden ver la "oscuridad" divina, la cual es de por sí la más luminosa claridad. Abre, pues, tus ojos internos, y contempla, si puedes, el ser en toda su pura simplicidad; entonces verás inmediatamente que no depende de nadie, que no tiene ni antes ni después y que no es ni interna ni externamente mutable, sino que es simplemente el ser puro. Notarás que es lo sumamente real, lo omnipresente, lo sumamente perfecto no habiendo en él ni falta alguna ni diversidad, pues es el ser uno, con pura simplicidad. Esta verdad es tan evidente para la razón iluminada que no puede pensar de otra manera. Porque lo uno demuestra y exige lo otro: porque es el ser simple, tiene que ser el primero, y no tiene que depender de nadie y ha de ser eterno; y por ser el primero, trino y simple, tiene que ser lo más presente. Existe con perfección y simplicidad supremas, no se le puede añadir ni quitar nada. Si puedes comprender lo que te he dicho sobre la pura Divinidad, quedarás ya bien instruída en lo que concierne la luz incomprensible de la verdad divina y oculta. Este ser simple y puro es la primera y suprema causa de todos los seres causados y mediante su presencia inmanente abarca todo lo temporal, siendo principio y fin de todas las cosas. Está siempre presente en todas las cosas, y está siempre fuera de todas las

cosas. Por eso dice un maestro: Dios es un anillo circular, y el centro del anillo está en todas partes y la periferia no está en ninguna parte." La hija dijo: "¡Alabado sea Dios! En cuanto es posible, he aprendido que Dios es y cómo es".»

3. A base de las siguientes reflexiones se deduce que el ser puro puede ser conocido por nosotros en aquella determinación fundamental que a primera vista representa a Dios en su divinidad, en su diversidad con respecto a todo lo extradivino, debiendo ser considerada como fundamento y raíz de todos los otros enunciados relativos a Dios.

a) Por ser Dios el ser puro y subsistente, se distingue absolutamente de todo lo extradivino, puesto que lo extradivino tiene un ser comunicado, limitado, mezclado de posibilidad.

b) En el ser incondicional e ilimitado se hallan todas las otras determinaciones y pueden deducirse de él. Así, por ejemplo, el ser subsistente es infinito, inconmensurable, omnipresente, no depende del espacio y del tiempo, es inmutable. Dios no puede ser material, puesto que es Él mismo de un modo supremo, poseyéndose a sí mismo de un modo perfecto y absolutamente íntimo. El ser subsistente es espiritual. Se posee a sí mismo en cuanto que se compenetra totalmente (conocimiento) y se afirma sin reservas (voluntad). Puesto que Dios es el Ser supremo (*absolutum esse*), es también el bien supremo (*summum bonum*).

4. Por consiguiente, se deben considerar como falsas o deficientes las siguientes definiciones de la esencia metafísica de Dios:

a) Los nominalistas afirman que la esencia metafísica de Dios consiste en la suma de todas sus perfecciones. Esto es una consecuencia de las concepciones filosóficas del nominalismo, según el cual los conceptos generales son sólo símbolos de la realidad.

b) La escuela de Duns Escoto considera en general como esencia metafísica de Dios la infinitud fundamental (radical), es decir, aquella perfección que exige la infinitud de todos los atributos de Dios.

c) Para hacer destacar la personalidad de Dios, algunos tomistas y Suárez afirman que la intelectualidad absoluta es la esencia metafísica de Dios. Kuhn considera la absoluta personalidad como esencia metafísica divina. Es cierto que el ser absoluto está expuesto al peligro de ser considerado como un concepto abstracto y vacío de contenido. En realidad, no obstante, implica la nota de ser personal. Significa que Dios es Él mismo con plenitud y poderío ontológicos.

d) Muchos teólogos consideran la aseidad como esencia metafísica de Dios. Aseidad quiere decir que Dios no ha sido creado por otro ni depen-

de de nadie, sino que es increado y lleva en sí mismo el fundamento de su ser (*ratio sui*). Como quiera que la aseidad no es más que una propiedad del ser subsistente, no parece correcto considerarla como esencia metafísica. Acentuando el momento de la aseidad, enseña Schell en su *Dogmática*, quizá bajo la influencia de Hegel y siguiendo a Deutinger y Staudenmaier, que Dios es la causa *sui*, la realización, la posición de sí mismo, afirmando, además, que la autoposición divina es el ser mismo de Dios, que Dios existe en tanto que se realiza a sí mismo. Apartándose esencialmente de las teorías de Hegel, expresa con ello que la autoafirmación de Dios es su ser, que la acción de Dios es su ser, y, viceversa, que el ser de Dios es su acción. Más tarde definió a Dios diciendo que es la auto-realidad, la auto-acción.

§ 64

El significado religioso del ser subsistente de Dios, considerado como esencia metafísica divina

La esencia metafísica de Dios, considerado como Ser absoluto, parece ser a primera vista un concepto abstracto y muerto. En realidad contiene gran fuerza religiosa.

1. Bajo esta forma esencial (esencia metafísica) Dios se nos manifiesta como inconmensurable, absoluta plenitud vital y como potencia ontológica incondicionada. El ser de que hablamos aquí no es el vacío concepto del ser, sino una realidad incapaz de mayor plenitud y enriquecimiento. Todo el ser creado es participación; es decir, un eco del Ser divino. La plenitud ontológica de la Naturaleza, del hombre y de la Historia nos permiten formarnos una idea oscura de la rebosante plenitud ontológica divina. Las diversas creaciones culturales (arte, ciencia, derecho, etc.) son una alusión a la inmensidad de Dios, una revelación y manifestación análoga de su riqueza ontológica. Dios posee esta riqueza con autoposesión y autoafirmación de fuerza no sujeta a condiciones.

Por eso se nos puede entregar también de un modo perfecto, en todas sus posibilidades, debido a la limitación de nuestra capacidad de recepción. Un hombre sólo puede manifestarse a otro de un modo limitado, y sólo de un modo limitado podemos dejar entrar a otros en nuestro interior. Nadie puede entregarse a otro de un modo perfecto, oponiéndose a ello la insuperable limitación de la individualidad y la debilidad de la autoposesión humana. Al contrario, Dios es Él mismo de un modo tan perfecto, y se posee tan perfectamente, que se puede entregar a sí mismo completa-

mente. Esto lo lleva a cabo en la justificación mediante la cual se convierte en posesión del justificado. La posesión perfecta de Dios tendrá lugar en el estado de visión beatífica. Esta no es más que la participación en la vida trinitaria de Dios, participación que se verifica mediante una suprema unión amorosa (véase el tratado sobre el Cielo). La posesión de la riqueza divina puede verificarse dentro de un espacio vital estrecho, de modo que el creyente se sabe poseedor de una riqueza infinita a pesar de la estrechez y limitación de la vida.

2. A causa de la absoluta fuerza existencial de Dios, el ser de Dios significa para nosotros suprema seguridad y protección de nuestra existencia. Nosotros experimentamos las amenazas provenientes de la nada, las conocemos, tememos al fracaso, el vacío nos causa miedo. Ser criatura significa «estar pendiente sobre el abismo de la nada» (Heidegger). Pero el creyente sabe que el ser creado es al mismo tiempo una participación en el Ser divino; sabe que la criatura está emparentada con Dios y que tiene en Él su fundamento; por eso el creyente experimenta la existencia, más que como peligro y amenaza, como seguridad garantizada por Dios. En la realidad intangible de Dios experimentamos la seguridad de la nuestra. Entre los Santos Padres es sobre todo San Agustín el que ha experimentado esta seguridad. La Sagrada Escritura da testimonio de la seguridad de la existencia humana fundada en la fuerza y poderío ontológico de Dios por medio de imágenes tales que «mansiones celestiales» y «ciudad celestial».

3. Dios, el Ser insustituíble e intangible, es el mejor aval de la *dignidad* y *grandeza* del hombre (véase el tratado sobre la Creación). El Ser divino es también la garantía del desarrollo de las disposiciones naturales de la criatura. Para el hombre es esencial el poseer el ser en tanto que éste es un movimiento orientado hacia Dios. Cuanto más realiza las posibilidades que implica esta orientación, tanto mayor es su riqueza ontológica y su realización. Esta autorrealización alcanza su grado máximo en la perfección de Dios. En Dios llegamos a poseer verdaderamente nuestro yo. De que hay una consumación de nuestro ser, estamos convencidos por el hecho de que Dios es el Ser consumado y perfecto. Él es el lugar hasta el cual hay que llegar para adquirir la consumación. Dios es un Ser perfecto, consumado; la nada no es para Él un peligro y amenaza. Este conocimiento nos permite esperar que también nosotros alcanzaremos la perfección (véase el tratado sobre los Novísimos).

4. Esta seguridad y protección comunicada por la existencia de Dios a la nuestra, no produce en nosotros quietud placentera, autosuficiente y perezosa. Porque la esperanza de que nuestra vida alcanzará su consumación en Dios es para nosotros el aliciente que nos impulsa a esforzarnos por obtenerla. Además, esta esperanza nos libra de la desesperación del heroísmo trágico y del sentimiento paralizante del fracaso; pero queda la posibilidad de no llegar nunca a la meta, de caer en la nada. Por eso la esperanza del creyente va siempre acompañada de un sentimiento de miedo. La mirada con que contemplamos la riqueza de Dios aumenta la intensidad dolorosa de este miedo, puesto que nos descubre cuán grande y terrible puede ser la pérdida. Se pone de manifiesto aquí que hasta destrucciones y catástrofes de proporciones planetarias y todos los peligros de la lucha existencial no son más que pérdidas secundarias y casi sin importancia (Pieper, *Vom Sinn der Hoffnung*). «El cristiano puede perder las riquezas terrestres sin llegar a ser pobre, puesto que posee la riqueza de Dios en la vida de Cristo que le ha sido comunicada. El creyente puede sufrir hambre y sed y, no obstante, Cristo es para él un alimento de inmortalidad. El cristiano puede sentirse solitario y vivir sin patria aquí abajo, y, no obstante, vive en la comunidad esencial del Dios trinitario y de sus Santos. El cristiano puede estar enfermo y puede morir, perdiendo de este modo la existencia terrena; pero en la enfermedad posee la fuerza de Cristo, y la muerte no es para él una pérdida, sino una ganancia, pues no pierde la vida, mas al contrario, recibe la vida verdadera, la vida de Cristo» (J. Pinsk, *Busse und Liturgie*, en *Das liturgische Leben*, I, 1934, 51). Véase *Lc.* 12, 4-6. El miedo a poder perder la plenitud de Dios (infierno) es transformado por el amor a Dios en un temor filial.

San Agustín expresa de la siguiente manera la idea de que nuestra existencia creada tiene en Dios su seguridad y obtiene en Dios su consumación: «Y yo miré hacia todo lo demás, hacia lo que estaba por debajo de Ti, y vi que ni era completamente ni tampoco no era en absoluto. Vi que es, puesto que existe porque Tú lo quieres; y vi que no era, pues no es lo que Tú eres. Pues sólo de lo inmutable puede decirse que es en verdad. A mí me conviene buscar mi refugio en Dios. Porque si no estoy en Él, tampoco puedo estar en mí mismo. Él, al contrario, está en sí mismo y lo renueva todo. Y Tú eres mi señor, pues no necesitas de mis bienes. (*Confesiones*, 7, 11, 17). En otro lugar: «Cuanto más ames el ser, tanto más anhelarás la vida eterna y desearás ser tal que tus inclinaciones no sean temporales, no vayan marcadas por la nota del amor a las cosas temporales: De lo temporal, que antes de ser, no era, que huye cuando es, dejará de ser cuando haya desaparecido. Por consiguiente: si es futuro, no es toda-

vía; cuando es pasado, ha dejado de ser. ¿Cómo se puede hacer que quede lo que es de tal manera que su comienzo de ser es una continuación del no ser? Pero el que ama al ser, afirma a éste en tanto que es y ama lo que es siempre. Y si estaba dividida en el amor de estas cosas, obtendrá la unidad en el amor a Él; y si se había perdido en el amor de lo pasajero, obtendrá firmeza en el amor de lo duradero, y se parará y se le comunicará el ser hacia el cual tendía su querer cuando temía el no ser y no podía ver, por estar bajo la influencia del amor a lo fugitivo» (*De libelo arbitrio* III, 7; Przywara, *Agustinus*, 217).

5. Esta definición pone de manifiesto la absoluta independencia de Dios y nuestra total dependencia en Él. Nosotros correspondemos con sentimientos de humildad, amor y reverencia. Con ellos conocemos a Dios como Ser a quien pertenece totalmente la criatura.

6. Dios garantiza la *realización de los valores*. Todas las cosas tienen dentro de sí un determinado valor a causa de su afinidad con Dios. Dios ha comunicado a todo lo que es, leyes, ser y sentido propios. Todas las cosas llevan en lo más profundo de su ser la marca de su origen divino y de su orientación hacia Dios. Por consiguiente, todas las cosas poseen un valor propio, a causa de su participación en el Valor increado. La plenitud ontológica que Dios les ha comunicado es la norma y medida de ese valor. Esto pone de manifiesto que el valor de las cosas no es meta final, sino que alude a algo trascendente: a Dios.

El ser de Dios es también la norma del valor y de la falta de valor, del bien y del mal. De este modo disponemos de una dirección segura y de un criterio absoluto en todos nuestros esfuerzos morales.

7. A causa de su Ser absoluto, Dios es irrevocablemente distinto de todas las criaturas, y al mismo tiempo está presente en todas del modo más íntimo. Está cerca y lejos de nosotros. Esto libra a las criaturas de su soledad, sin despojarlas de su mismidad y de su autonomía ontológicas. Poseemos a Dios porque está presente en nosotros; pero, por su trascendencia, tenemos que tender siempre hacia Él. Podemos anhelarle, desearle; estamos emparentados con Él. Mas a causa de su infinita lejanía no podemos llegar nunca hasta Él.

8. El ser de Dios no es inactivo, inerte, rígido; es un ser activo, operante (*actus purus*). Dios es pura actividad. Dios es ser activo, y actividad existente. No hay en Él nada que no fuese

pura actividad; más aún, acción perenne. La actividad no se deriva del ser, de modo que éste fuera una especie de fundamento del obrar divino. El ser es la revelación de la forma interna, el obrar es el «movimiento» en que se manifiesta el ser. El ser y el obrar son totalmente idénticos. La acción es ser. En la criatura el ser y el obrar son cosas diferentes. El ser creado puede permanecer absolutamente inactivo, y la actividad puede degenerar hasta convertirse en puro ajetreo y vacía laboriosidad. La entrega al ser es una actitud más bien femenina; la entrega a la actividad es una actitud más bien masculina, viril. Está en oposición con la dignidad personal del hombre una entrega al ser que no conociese ni actividad ni iniciativa, así como también una actividad que no fuese expresión del ser, sino mera reacción de los nervios (véase el tratado sobre la Gracia). No obstante sernos imposible llegar a convertir la actividad en una expresión del ser, y a manifestar totalmente el ser en la actividad, debemos tender siempre hacia esta meta que se nos pone de manifiesto en Dios.

9. Al levantar la vista hacia Dios, que es la unidad del ser y del obrar, aprendemos una actitud de recogimiento; nos amonesta a que abandonemos el estado de distracción y dispersión. En Dios obtenemos la unidad en la plenitud, la paz en la inquietud.

Eckehart expresa esto, acentuando al mismo tiempo que Dios es nuestro más profundo pensamiento de unidad, de la siguiente manera: «Alguien me dijo que hay muchos que se apartan de los hombres, y viven solos, y pasan mucho tiempo en la iglesia, consistiendo en esto su paz, y me pregunto si es esto lo mejor que un hombre puede hacer. Yo le contesté: no. Y has de saber por qué. Para el hombre que tiene en orden su interior, están en orden todos los sitios y todas las gentes. Pero, para el que carece de orden interno, para ése, todo está mal, ya se trate de lugares o de personas. El que está en orden, ése lleva a Dios dentro de sí mismo, en realidad de verdad. Ahora bien: el que lleva verdaderamente a Dios dentro de sí, ése le lleva en su interior en todos los lugares, en la calle y cualquiera que sean las personas con quienes trata, ni más ni menos que en la iglesia, en la soledad o en la celda Nada puede perturbar al hombre que posee verdaderamente a Dios y para quien Dios es toda su posesión. ¿Por qué? Él sólo posee a Dios. Ahora bien: el que en todas las cosas sólo piensa en Dios, lleva a Dios en todas sus obras y en todos los lugares en que pudiera hallarse. Y es sencillamente Dios el que ejecuta todas las acciones de ese hombre. Pues en sentido propio y verdadero la obra pertenece más bien al que la causa que al que la ejecuta. Si pensamos en Dios siempre, con pureza de intenciones, en verdad, entonces es Dios el que opera nuestras obras, y en todas sus obras nada ni nadie puede impedirle, ni el lugar ni la multiplicidad. Por eso, a tal hombre nada le puede perturbar, porque él piensa sólo en Dios y busca sólo a Dios y

sólo encuentra satisfacción en Dios, con el cual está unido mediante las intenciones. Y así como a Dios no le distrae ninguna diversidad, del mismo modo a este hombre nada le puede distraer ni dispersar, porque es uno en él. Uno en quien todo es unidad y carencia de diversidad. El hombre ha de experimentar a Dios en todas las cosas y ha de acostumbrarse a tener a Dios presente en todo y siempre, en sus pensamientos, intenciones y amores. Fíjate de qué modo tiendes hacia Dios cuando estás en la iglesia o en la celda: este estado de ánimo has de conservar siempre y has de llevar contigo cuando te halles entre los hombres, en la inquietud de la vida y en el mundo extraño. Y como ya he dicho otras muchas veces: cuando se habla de la ecuanimidad no ha de ser entendido esto en el sentido de que todos los lugares, acciones y hombres han de ser valorados del mismo modo. Esto sería una injusticia: pues el orar es una obra superior al tejer, y la iglesia es un lugar más noble que la calle. Pero en tus trabajos has de mantener siempre el mismo estado de ánimo, la misma fidelidad y la misma seriedad frente a tu Dios. Y si conservases esta ecuanimidad, nadie podría impedirte tener presente a tu Dios. Pero el hombre en quien no habita Dios, con respecto al cual Dios está lejos, de modo que tiene que traer a Dios desde afuera, de aquí y de allá, y el que le busca cambiando siempre, en un modo especial de actividad, en los hombres o en determinados lugares, ése no posee a Dios. Y entonces, con facilidad puede ocurrir que haya algo que perturba al hombre; porque no lleva a Dios en su interior y no le busca siempre y no piensa siempre en Él. Por eso, a él no sólo le perturba la mala compañía, sino también la buena, y no sólo la calle, no sólo la palabra y la acción malas, sino también la palabra y la acción buenas. Porque el obstáculo está dentro de él, pues en él no todas las cosas se han convertido en Dios; si todo fuese Dios para él, entonces se sentiría bien en todos los sitios y entre toda clase de personas; porque él poseería a Dios, y nadie podría robársele, así como nadie podría impedir que Dios obrase en él. ¿En qué, pues, consiste esta verdadera posesión de Dios, el tenerle en realidad de verdad? Esta verdadera posesión de Dios es un asunto del ánimo y consiste en una íntima y consciente inclinación y tendencia hacia Dios y no es un intermitente pensar en Dios; porque la naturaleza no podría tender a obtener esa forma de pensar, y sería muy difícil para ella, y ni siquiera es lo mejor. El hombre no ha tener sólo un Dios pensado, contentándose con ello, pues entonces Dios desaparece al desaparecer el pensamiento. Antes bien: es preciso tener un Dios esencial, infinitamente superior al pensamiento humano y a todas las criaturas. Dios no desaparece nunca, a no ser que la criatura se aparte voluntariamente de Él. El que posee a Dios en la esencia, le percibe divinamente, y para él Dios resplandece en todas las cosas; porque todas las cosas le parecen entonces divinas, y en todas encuentra un silencioso retiro en que se aparta de todo lo externo y un ahondamiento del Dios pensado y presente. Es lo mismo que cuando uno tiene mucha sed, una sed verdadera, ése puede hacer otras cosas que beber y puede pensar en otras cosas; pero haga lo que quiera y cualquiera que sea el lugar donde se halle, en cualquier clase de pensamientos y acciones: mientras perdure la sed, no desaparece la imagen del beber. Y cuanto mayor es la sed, tanto más intensa, viva y durable es el recuerdo del beber. O el que ama apasionadamente con todas sus fuerzas una cosa, de modo que ninguna otra cosa le produce alegría, y ninguna otra cosa despierta interés alguno en

su corazón, de modo que sólo desea la cosa amada y nada más: donde quiera que se halle este hombre, haga y ejecute lo que quiera, nunca se extingue en él lo que ama de tal manera, y en todas las cosas encuentra la imagen de la cosa amada, y está presente en él con tanta más viveza cuanto más grande y profundo es el amor. Ese hombre no busca la quietud, pues no le perturba inquietud alguna. Ese hombre ha recibido tantas más gracias de Dios, cuanto que aprecia todas las cosas desde un punto de vista divino y las considera como superiores a lo que en realidad son. Pero cierto que para llegar ahí son necesarios muchos esfuerzos, y entrega absoluta, y es preciso prestar viva atención a lo que pasa en nuestro interior, y un conocimiento claro, intenso, despierto, para saber qué actitud debe adoptar nuestro ánimo frente a las cosas y las personas. Y esto, el hombre no puede aprenderlo huyendo, apartándose de las cosas y retirándose a la soledad, sino que tiene que aprender a estar solo, sea cualquiera el lugar en que se encuentra y sean como sean los hombres con quienes conversa. Tiene que aprender a ir más allá de las cosas, pasando a través de ellas, para encontrar allí a Dios, y tiene que ser capaz de crear activamente a Dios en sí mismo, imitando al que quiere aprender a escribir. Si quiere dominar este arte, tiene que ejercitarse mucho y con frecuencia en él, por difícil y penoso que sea y aunque le parezca imposible. Si hace ejercicios frecuentemente y con gran aplicación, llegará a aprender y obtener este arte. En primer lugar tiene que pensar en cada una de las letras y representárselas firmemente. Después que ha llegado a poseer el arte de escribir, no necesita pensar en cada una de las letras, ni necesita la ayuda de la imaginación. Escribe libremente y sin dificultad alguna lo mismo cosas pequeñas que grandes obras que han de surgir por medio de su arte. A él le basta no saber que en un momento dado tiene que ejercitar su arte. Y bien que no piense siempre en él, y sea lo que quiera en lo que piense, lleva a cabo la obra mediante su arte. Así también en el hombre tiene que resplandecer la presencia de Dios, sin esfuerzo alguno especial. Antes bien, ha de ver las cosas tal como son, en su verdadera forma, y ha de estar libre de ellas. Para ello se necesita mucha reflexión y una atención consciente, lo mismo que alguno necesita con respecto a su arte de escribir. La presencia de Dios ha de compenetrar de tal modo al hombre, de tal modo ha de ser transformado éste por la forma de su objeto amado, que en él resplandezca la presencia divina sin esfuerzo alguno» (J. Bernhart, *Meister Eckehardt*, 81-84; *Deder der Unterweisung*, 6).

§ 65

La estructura esencial o esencia física de Dios

La plenitud divina condensada en el Ser absoluto adquiere para nosotros colorido y vitalidad cuando pasamos a analizar cada uno de sus elementos. En el lenguaje escolástico se llama «esencia física» de Dios a la suma de las determinaciones particulares.

1. Dios nos informa sobre su esencia física en la automanifes-

tación de la Revelación. Esto se ha verificado gradualmente. En las narraciones primitivas del Antiguo Testamento Dios es el Dios Creador rígidamente monoteístico, Señor del universo y del hombre; es, de un modo especial, Legislador que da leyes, exige su cumplimiento y castiga sus transgresiones; un Dios que se cuida de los hombres con bondad y misericordia. En la época de Abraham, y sobre todo de Moisés, el Dios uno se revela como Dios de la Alianza, como Dios de su pueblo elegido, como Señor que da la Ley de la alianza y exige su cumplimiento; como Dios al que hay que servir con sentimientos de obediencia, temor y también de amor, que juzga y protege a su pueblo, que considera la apostasía como un adulterio. El individuo particular está en relación con Dios en tanto que es miembro del pueblo elegido. Con más claridad que en la época de Moisés, Dios se revela en los Profetas como Dios Uno, Justo, Bondadoso, Santo e Incomprensible.

La automanifestación de Dios en Cristo es la consumación de la Revelación del Antiguo Testamento. A ella se refieren todas las profecías. En ella se pone de relieve su sentido y adquiere cumplimiento. Cristo no sólo trae la Revelación de Dios: Él mismo es suprema y definitiva Revelación. Comparada con esta Revelación, la del Antiguo Testamento puede ser considerada como provisional e imperfecta. Su contenido consiste en la afirmación de que Dios es el amor redentor (véase la Cristología).

La idea bíblica de Dios se distingue fundamental y esencialmente de las ideas de Dios del paganismo en virtud de dos elementos:

a) En la divinidad que ella anuncia no hay diferenciación sexual. Todos los demás dioses de la Antigüedad tienen sexo masculino o femenino. Junta a cada dios hay una diosa. Entre los dioses de Homero hay amoríos y hasta adulterios. El Dios del Antiguo Testamento es uno, es persona y es masculino, pero no tiene a su lado una mujer. Se habla de él como si fuese un ser masculino para que no creamos que es una cosa, una fuerza o un ser impersonal, y para que nos le representemos como personal. Pero este modo de hablar no es más que una concesión hecha a la debilidad de nuestra capacidad comprensiva. No es una descripción real y adecuada de un estado de cosas. Dios no es hombre, Dios es simplemente Dios (Köhler, *Theologie des AT*, 2-4; véase W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 1933, I, 111).

b) El Dios bíblico es un ser trascendente (véase el § 41). Todos los demás dioses de la Antigüedad dependen del mundo. Como ya vimos en otro lugar, los dioses griegos no son más que las formas fundamentales de la realidad, ya sea que ésta encuentre su expresión en los mitos (Ho-

mero), en un «Arche» último y homogéneo (filosofía jónica) o en la «idea» de los filósofos. Donde quiere que la realidad profundísima o una forma esencial y fundamental del ser se manifiestan de un modo especial, el griego no puede menos de decir: esto precisamente, y no «lo completamente distinto», es Dios. Los dioses están frente a la Naturaleza, frente al mundo no como el creador frente a lo creado: no como seres totalmente distintos. El orden, la forma, la totalidad, el sentido, esto, y nada más esto, es Dios. Tal es la idea de Dios en los poemas de Homero y la de los sistemas religiosos posteriores. No es la estructura íntima, la sustancia de la idea griega de Dios la que ha cambiado, sino la forma ontológica de lo divino. Los dioses no son una infinitud de distinta naturaleza que el hombre (Kleinknecht, en *Wörterbuch zum NT* (Kittel), III, 67 y sigs.).

2. En la época de los Santos Padres y de la escolástica se empleó la filosofía platónica y aristotélica para elaborar los contenidos presentados por la Escritura. Se acentúa especialmente la unicidad, trascendencia, eternidad, incomprensibilidad y espiritualidad de Dios.

El cuarto Concilio Lateranense resume los resultados hasta entonces obtenidos con la fórmula siguiente: *unus solus est verus Deus, aeternus, inmensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis* (D. 428; hay un solo Dios verdadero, eterno, inmenso e inmutable, incomprensible, omnipotente e inefable). El Concilio Vaticano, rechazando una serie de opiniones erróneas, describe la esencia de Dios de la siguiente manera: *unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum coeli et terrae..., omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem..., intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum, qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus* (D. 1.782; hay un solo Dios verdadero y vivo, Señor y Creador del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en entendimiento, voluntad y toda perfección; del cual, siendo una sustancia totalmente simple, inmutable y espiritual, hay que decir que se distingue del mundo real y esencialmente, que es en sí y de por sí bienaventurado y que es inefablemente superior a todo lo que existe y puede ser concebido fuera de Él) (véase el § 20 y siguientes).

SECCION SEGUNDA

DESCRIPCION DETALLADA DE LA PLENITUD VITAL DEL DIOS TRINO

SUBSECCIÓN PRIMERA

La estructura de la plenitud vital divina

La vida del Dios trino y uno es esencialmente simple, inmutable, eterna, infinita; tiene en sí misma sentido y valor. El Ser que vive de este modo se halla en majestuosa dignidad y santidad más allá de todo lo del mundo. Estas determinaciones comunican una nota característica a todos los enunciados relativos a Dios.

§ 66

La simplicidad divina

1. Es simple lo que no se compone de partes. Lo simple no es lo contrario de la multitud y multiplicidad, sino de la composición. Podemos distinguir dos composiciones: una física, otra metafísica, según que se trate de una realidad homogénea compuesta de partes naturales (por ejemplo, el mundo y el cuerpo humano), o de un todo compuesto de elementos ontológicos internos (por ejemplo, esencia y existencia, posibilidad y realidad). En Dios hay que negar ambas composiciones.

2. *Dios es absolutamente simple* (dogma). Cuarto Concilio Lateranense: *substantia seu natura simplex omnino* (D. 428). Va-

ticano: *incomutabilis substantia*; una sustancia completamente simple, inmutable y espiritual (D. 1.782).

§ 67

La simplicidad de Dios considerada como carencia de elementos ontológicos internos (simplicidad metafísica)

1. El Dios trino y uno es metafísicamente simple; es decir, no está compuesto de diversos elementos ontológicos internos. No hay en Él, como en las criaturas, composición de esencia y existencia, de esencia y propiedades, de disposiciones y actividades, de actividades y actividades. En Dios no hay ni género ni especie.

2. Dios posee todas sus perfecciones en virtud de su esencia y según el modo exigido por ésta. Tienen, por consiguiente, la misma nota característica que la esencia. Son en Él pura realidad, lo mismo que su esencia es pura realidad (*actus purus*). No son accidentes necesarios o casuales de su esencia, ni algo que emanase de ésta. Si formasen un círculo en torno al núcleo esencial, habría en Dios una ramificación, una ruptura de la realidad pura, una dualidad formada por la realidad-esencia y por la realidad-accidente; es decir, cierto espacio vacío y carente de ser. Las propiedades subsistentes divinas son idénticas con la esencia, con la pura realidad activa de Dios.

Tampoco pueden estar las unas junto a las otras, del mismo modo que fluyen paralelamente las aguas de dos ríos distintos hasta el momento en que llegan a encontrarse. Los atributos divinos constituyen una sola y única realidad, consistiendo la razón de ello en el hecho de que todas adquieren su característica del Ser divino.

Cada uno de los atributos de Dios es realidad pura absoluta, no depende ni del mundo, ni del universo, ni del transcurso de la Historia; ninguno de ellos contiene posibilidad potencial y ulteriormente realizable. Por consiguiente, cada uno de los atributos de Dios se extiende por todo el ámbito de la realidad divina, compenetrando y empapando ese ámbito en toda su extensión y profundidad. No hay, pues, en Dios realidad alguna que no fuese la bondad de Dios. La bondad es necesariamente y esencialmente justicia, omnipotencia, etc. También se podría decir: la realidad.

existencialidad y esencialidad de la bondad son tan grandes que atraen a su esfera todos los demás atributos. A causa de su infinita plenitud real, cada uno de los atributos es todos los demás atributos.

Siendo Dios pura realidad, no se puede concebir que haya en Él una dualidad formada por las disposiciones y la acción. El amor en Él no sólo es ser habitual, sino también actual. Dios es la realización de su amor, es absoluta acción amorosa. Su amor es *actus purus*. Dios es también la realización de su justicia y de todas las demás actividades. Todo su obrar, todos sus atributos constituyen y son en Él un conjunto idéntico. Todos sus atributos y actividades se hallan reunidos, juntos, del modo más íntimo e intenso. En sentido estricto, ni siquiera se puede decir que se hallen reunidos o juntos; Dios es la plenitud formada por todos sus atributos y actividades, todas idénticas entre sí. (Sobre la esencia y la existencia, véase el § 63.)

3. La Escritura da testimonio de esto al decir que Dios es el amor, la vida, la verdad, la luz, la sabiduría. En otro lugar se estudiarán estas determinaciones de lo divino.

4. El mismo lenguaje se emplea en la época de los Santos Padres para designar este estado de cosas.

San Ireneo escribe: «Es simple y no compuesto, en todas sus partes y en su totalidad es idéntico a sí mismo, pues es totalmente entendimiento, totalmente espíritu, totalmente sensación, totalmente imaginación, totalmente razón, totalmente ojo, totalmente luz y totalmente fuente de toda bondad» (*Contra los herejes*, lib. II, cap. 12; BKV, I, 125).

San Agustín declara: «Si somos capaces de ello y en el grado que seamos capaces, tenemos que pensar a Dios como bueno sin cualidad, como grande sin grandor, como creador sin necesidades, como presidente sin asiento, como abarcando todo sin forma externa, como omnipresente sin determinación especial, como sempiterno sin temporalidad, como creador de todas las cosas mutables sin mutación de sí mismo, como un ser sin pasiones. El que piensa a Dios de esta manera no llega a sondear totalmente la esencia divina, pero en cuanto le es posible y con actitud de piadoso respeto se guarda de atribuir a Dios cosas que no le corresponden» (*De trinitate*, lib. 5, cap. 1, 2; BKV, XI, 189). «Emitimos muchos enunciados sobre Dios para expresar que es grande, bueno, sabio, bienaventurado, verdadero, y las demás cosas que nos parecen dignos de ser afirmadas de Él. No obstante, la grandeza y la sabiduría son en Él cosas idénticas... Del mismo modo son idénticas su sabiduría, grandeza y bondad, y su verdad es lo mismo que estas propiedades. Aquí no son cosas distintas la bienaventuranza o la grandeza o la sabiduría o la inmensidad o la bondad o el ser mismo en general» (*l. c.* lib. 6, cap. 7; BKV, XI, 224

y sigs.). Sobre la Palabra personal de Dios escribe San Agustín lo siguiente (*De trinitate*, lib. 6, cap. 10; BKV, XI, 229): «La Imagen posee la primera y suprema vida. En ella no son cosas distintas el ser y la vida, sino que la vida y el ser son una sola y misma cosa. Tiene la primera y suprema razón, puesto que en ella no es una cosa la vida y otra cosa el conocer, sino que el conocer, la vida y el ser son una sola y misma cosa, todo en un grado de suprema unidad. La Imagen es una palabra perfecta, no faltándola sentido alguno; es en cierto modo el fondo artístico del Dios sabio y todopoderoso, completamente lleno de la totalidad de los vivos e inmutables abismos ontológicos de Dios. Todo en ella es uno, lo mismo que ella es una, y se deriva del Uno, con el cual está unida en perfecta unidad. En ella conoce Dios todo lo que crea mediante ella. Por eso, bien que los tiempos vengan y se vayan, en el saber de Dios no hay cambio de venida e ida. Las cosas creadas no son conocidas por Dios porque han sido creadas. Al contrario, han sido creadas y son mutables porque Dios las conoce inmutablemente.» En la misma obra, lib. 6, cap. 4 (BKV, XII, 220) leemos lo siguiente: «Para ella (el alma humana), el ser, la valentía, la prudencia, la moderación, la justicia no son cosas idénticas. En Dios, al contrario, el ser es idéntico con la fortaleza, la prudencia, la justicia, la sabiduría y con todos los demás atributos esenciales que se puedan afirmar de su simple multiplicidad y de su múltiple simplicidad.» En el lib. 15, cap. 13 (BKV, XI, 289) escribe el mismo autor: «Lo que es el saber de Dios, eso mismo es también su sabiduría, y lo que es la sabiduría de Dios, eso mismo es su esencia o su sustancia. En la admirable simplicidad de esta naturaleza no son cosas distintas la sabiduría y el ser (esencia), sino que el ser es lo mismo que la sabiduría.» En el lib. 8, cap. 3 (BKV, 18-20) leemos lo siguiente: «¡Mira, contémplalo de nuevo si es que puedes! Seguramente que sólo amas lo bueno. Buena es la tierra a causa de los altos montes, de las colinas suaves, de los campos extendidos; buena es una bella y productiva casa de campo. buena es una casa grande, luminosa, construída con armonía de las partes y bien dividida; buenos son los animales y los cuerpos vivos, bueno es el aire suave y salubre, bueno es una manjar exquisito y saludable, bueno es el semblante de un hombre con formas bien proporcionadas, expresión serena y color encendido; buena es el alma de un amigo en la dulce unión de los corazones y en la fidelidad del amor, bueno es un hombre justo, buenas son las riquezas porque nos permiten movernos libremente, bueno es el cielo con su sol, la luna y las estrellas; buenos son los ángeles santamente obedientes, buena es la palabra que enseña deleitando y amonesta a los oyentes oportunamente, buena es la canción con su melodía rítmica y su profundidad de pensamientos. ¿Pero para qué voy a seguir nombrando más cosas? ¿Este bien y aquel bien? ¿Quita, si puedes el éste y el aquél, contempla el bien mismo y entonces verás a Dios, el cual no es bueno mediante otro bien, sino que es el bien de todos los bienes. Con respecto a todas las cosas buenas que he enumerado y otras que se pueden ver o que podemos imaginarnos, no diríamos que las unas son mejor que las otras, hablando correctamente, si no llevásemos dentro de nosotros el concepto del bien mismo, en conformidad con el cual examinamos cada uno de los bienes determinados, prefiriendo los unos a los otros. Así ha de ser amado Dios, no considerándole como tal o tal bien, sino considerándole como el bien mismo. Porque es preciso buscar el bien del alma, no en un bien del que

huya, juzgándolo, sino el bien de quien dependa con amor. ¿Y quién es este bien sino Dios? No el alma buena, ni el ángel bueno, ni el buen cielo, sino el bien bueno.» En el vigésimo sermón sobre el Evangelio de San Juan (n.º 4; BKV, VI, 343 y sigs.) leemos lo siguiente: «En el hombre, lo que él es se distingue de lo que puede. Pues a veces es de tal modo hombre que no puede hacer lo que quiere; a veces es hombre de tal manera que puede hacer lo que quiere; su ser es, pues, distinto de su poder. Porque si su ser fuese lo que es su poder, entonces podría siempre lo que quiere. En Dios, al contrario, no son cosas distintas la sustancia que es y el poder con que puede, sino que en Él es todo igualmente esencial, lo que puede y lo que es, puesto que es Dios; Dios no es y puede de distinta manera, sino que posee el ser y el poder a la vez, puesto que es el ser y el poder a la vez.» «Todo oro es paz, paz es tu plata, tus posesiones son paz, tu vida es paz, paz es tu Dios. Sea lo que quiera lo que deseas, ello es paz para ti. Porque el oro que posees aquí (en la tierra) no puede ser plata para ti; lo que es vino, no puede ser pan; lo que es luz para ti, no puede ser tu bebida: Tu Dios es todo para ti. Tú le comerás para no pasar hambre; le beberás para no sufrir sed; tú serás iluminado por Él para que no seas ciego; serás apoyado por Él para que no te caigas; Él, íntegro e incólume, te poseerá totalmente a ti lesionado» (*in ad* Sal. 36, Sermón 1; Przywara, *Augustinus*, 222 y sigs.). «Se dice de Él que es simple, porque es todo lo que tiene, con excepción de aquello mediante lo cual se dice de cada Persona que está en relación con la otra. Porque es cierto que el Padre tiene lo que tiene el Hijo, y no obstante no es el Hijo; y el Hijo tiene al Padre y no es a pesar de ello el Padre. En lo que se dice de Él con respecto a Él mismo... en cuanto a eso, es lo que tiene: por ejemplo se dice de Él en absoluto vivo, es decir, poseedor de vida, y esta vida es Él mismo... En correspondencia con ello se dice que es simple lo que es originariamente y verdaderamente divino, y se dice que en Él los atributos y la sustancia no son cosas diferentes, y que no es divino, sabio o bienaventurado en virtud de una participación. Y en este sentido dicen las Escrituras del Espíritu de Verdad que es múltiple; porque encierra muchas cosas en sí, pero Él es todo lo que tiene, y lo es en tanto que es uno» (*De civitate Dei*, lib. XI, cap. 10). «Un indecible sentimiento de dulzura se apodera de mí cuando oigo decir: Bueno es el Señor. De la contemplación y examen de todo lo que veo fuera, vuelvo hacia Él, porque de él se deriva y es todo lo que me gusta, para comprender que bueno es el Señor. Por otra parte, cuando entro en Él tan profundamente como puedo, le encuentro más íntimo y superior que yo mismo: porque el Señor es tal manera bueno, que no necesita de las cosas de aquí abajo para serlo. A estas cosas no las alabo sin referirme a Él, y al contrario, sé de Él que es perfecto sin ellas, que no necesita nada, que es inmutable, que no busca un bien que pueda enriquecerle, ni huye de males que puedan causarle detrimento. ¿Y qué más voy a decir? En la Creación encuentras un cielo bueno, un sol bueno, una luna buena, estrellas buenas, una tierra buena, cosas buenas que surgen de la tierra y están arraigadas en ella; cosas buenas que se mueven; cosas buenas que vuelan en el aire y nadan en las aguas. También al hombre le llamo bueno; en efecto, el hombre bueno saca cosas buenas del tesoro de su corazón. También digo que es bueno el ángel que no fué vencido por el orgullo convirtiéndose en demonio, sino que obedientemente se somete a Aquel que le

creó. De todo esto digo que es bueno, pero al hablar así empleo sus nombres, cielo bueno, ángel bueno, hombre bueno; cuando me dirijo a Dios, me parece que no puedo decir nada, y asimismo digo también nadie es bueno sino Dios. ¿No nos incita (con ello) a buscar y decidir lo que es un bien mediante otro bien y lo que es en sí y de por sí bueno? No encontrarás ningún bien que no sea bueno en virtud de Él. Así como es atributo suyo ser un bien que crea lo bueno, así también es una nota característica suya el ser (simplemente) bueno. Porque todo lo que ha creado existe (realmente); pues le injuriaríamos si dijésemos: lo que ha creado no es en sentido propio. En efecto, ¿para qué ha creado las cosas si no es lo que Él ha creado? Puesto que también es lo que Él ha creado, se puede comparar con Él; y como si sólo Él fuese realmente, dijo: Yo soy el que soy y di a los hijos de Israel: Él es el que me envía a vosotros. No dijo: Dios, el Señor, Él, el todopoderoso, misericordioso, justo; lo cual sería cierto, si lo dijese. Pero prescindiendo de todos los atributos con que pudiera ser invocado y nominado, contestó que se llama ser: y como si esto fuera su nombre, dijo: Esto has de decirles: el que es me envía, a saber, es tal de modo que en comparación con Él no es todo lo que ha sido creado. Si no se compara con Él, es realmente puesto que se deriva de Él: pero comparado con Él, no es, porque el ser verdadero es el ser inmutable, teniéndolo sólo Él. En efecto el Es, es del mismo modo que el Bien bueno» (*in Psal.* 134, 4; según Przywara, *Augustinus*, 224 y sigs.).

San Gregorio de Nisa escribe: «Se concede generalmente que Dios no sólo ha de ser considerado como poderoso, sino también como justo, bueno y sabio, y que tiene todos los atributos que nuestro pensamiento considera como perfecciones. Por consiguiente, con respecto a la Encarnación, de la cual hablamos ahora, no se ha de pedir que en ella aparezca solamente uno de los atributos divinos, quedando eliminados todos los demás. En general, ninguno de los grandiosos atributos que atribuímos a Dios ha de ser considerado como perfección si se le considera aisladamente; por ejemplo, la bondad no es verdadera bondad si no va unida con la justicia, sabiduría y poder—pues lo injusto, inepto y débil no es verdadera bondad—, ni puede ser considerado como perfección el poder cuando está separado de la justicia y de la bondad, pues ese poder sería brutalidad y arbitrariedad. Y lo mismo se puede decir de todos los demás atributos. Si la sabiduría no fuese acompañada de la justicia, y si la justicia no fuese acompañada del poder y de la bondad, entonces estos atributos deberían ser considerados como imperfecciones y no como virtudes» (*Catequesis superior*, cap. 20, 1; BKV, 42 y sigs.).

Gilbert de la Porrée (m. 1154) y Joaquín de Fiore (m. 1202) enseñaron en la Edad Media que en Dios hay distinción real. Sus errores fueron condenados por el Sínodo de Reims (1148, D. párrafo 389) y por el cuarto Concilio del Laterano (1215, D. 432).

5. Los atributos que afirmamos de Dios están en Él según su esencia formal, según lo que con ellos afirmamos, o, mejor dicho, Dios es cada uno de sus atributos considerados en su esencia formal. A pesar de ello, no hay distinción real entre la esencia y los atributos. Estos constituyen con la esencia una sola realidad.

La plenitud esencial de Dios es para nosotros algo tan complejo que tenemos que expresarla mediante muchos conceptos, manifestando cada uno de ellos una perfección determinada de Dios. Esa plenitud es el fundamento de la multiplicidad de nuestros conceptos. La riqueza de la esencia divina posee la capacidad (*virtus*) de hacer surgir en nosotros una multiplicidad de representaciones y conceptos. En correspondencia con ello, se dice que es virtual la distinción que hay entre la esencia y los atributos (Santo Tomás de Aquino). Esta distinción no afecta de ninguna manera a Dios. No obstante, la riqueza de la esencia divina es el fundamento del cual se originan nuestros diversos enunciados acerca de Dios.

La doctrina de la distinción virtual no debe ser identificada con las opiniones defendidas por Moisés Maimónides, el cual afirma que los atributos divinos sólo existen virtualmente. Así, Dios no será la bondad, sino sólo el fundamento de la actividad buena. Esta doctrina, enérgicamente combatida por Santo Tomás, conduce al agnosticismo. Aunque Dios sólo se manifieste como operante de lo bueno, tanto en su Revelación natural como en la sobrenatural, es cierto que a partir de su modo de obrar podemos deducir su estructura ontológica, de suerte que nos es posible emitir enunciados análogos sobre el ser de Dios. Por otra parte, la doctrina de la identidad de atributos y de la esencia no debe inducirnos a creer que nuestros enunciados sobre Dios son meramente sinónimos y que, por consiguiente, la distinción entre los atributos es puramente mental, careciendo de fundamento en la realidad divina (eunomianos, nominalistas). Nuestros enunciados sobre Dios expresan la realidad divina, desde diferentes puntos de vista, bajo diferentes aspectos, en cada uno de los casos. Con cada atributo nos representamos un aspecto determinado de la realidad divina.

La doctrina que venimos exponiendo presenta una dificultad, a saber: es preciso afirmar que los atributos divinos tienen un contenido propio formal, a pesar de que sólo se distinguen virtualmente entre sí; son virtualmente distintos y, no obstante, no existen en Dios sólo virtualmente, sino según su contenido formal

explícito. Duns Escoto trató de resolver esta dificultad mediante su teoría de la distinción formal, que se deriva parcialmente de pensamientos de San Agustín, hallándose muy extendida dentro de la Orden Franciscana, sobre cuya teología ha ejercido notable influencia. La distinción formal no depende de nuestro pensar (es objetiva). La implica la esencia de dos determinaciones, tal como se manifiesta en la definición (por ejemplo, *animal rationale*), pero no es una distinción real, puesto que no se trata de dos «res», sino de dos determinaciones de una sola y misma «res». Como quiera que la esencia de una determinación depende de su forma, la distinción correspondiente se llama formal. Forma tiene en este modo de hablar un significado mucho más profundo que el empleado en el lenguaje usual al decir, por ejemplo, una mera falta de forma.

Esta doctrina elimina la dificultad que se presenta cuando tenemos que pensar que los atributos divinos le corresponden a Dios según su esencia formal, a pesar de ser sólo virtualmente distintos, pero implica una nueva dificultad: parece que es real toda distinción objetiva que se fundamenta en el objeto mismo.

6. El concepto de totalidad obtenido en el estudio de la esfera terrena puede servirnos para explicar la simplicidad divina. La totalidad es una unidad que se deriva de un principio interno de estructuración, abarcando cada una de las partes singulares. Para el pensamiento medieval el mundo era una totalidad, una estructura unificada. La Edad Media considera el mundo como *orde*, cosmos, como una unidad formada por las relaciones estructuradas de cosas que poseen existencia particular e independiente. La riqueza de esta estructura es tal, que contiene múltiples y variadas especificaciones del ser. Pero hay en ella un defecto: debido a su escasa unidad, la totalidad de las cosas sólo tiene un parecido lejano con la unidad divina. No es una unidad esencial; no es más que una unidad de relaciones, siendo distinta la sustancia (Steinbüchel).

En mayores proporciones realizan la unidad las comunidades parciales de la Creación (por ejemplo, la familia), el género o la especie. Esta unidad se realiza en virtud de la semejanza de cada uno de los seres particulares; hay que pagarlo, sin embargo, al precio de una menor riqueza ontológica. En los seres particulares la unidad es todavía más íntima, pero tanto más pobre es también el contenido ontológico. Un cuerpo es este cuerpo dado en virtud

de la igualdad, de la proporcionalidad de las partes. La unidad es aquí tan grande que las partes no poseen existencia propia.

En el espíritu, en el alma, la unidad es mayor que en el cuerpo, no comportando la unificación un grado superior de pobreza ontológica. En efecto, el ser espiritual, cualitativamente distinto del material, es más rico que el corporal. Es cierto que tampoco aquí encontramos realizada la unidad suprema, puesto que el núcleo esencial del espíritu es distinto de las disposiciones espirituales, y éstas, por su parte, se distinguen de las actividades que las realizan.

Por grande que sea la unidad en todas estas cosas—en las comunidades o en los seres particulares, en el ser espiritual o en el ser corporal—, en todas ellas, en todo ser creado, hay una escisión, una dualidad: la formada por la posibilidad y la realidad (potencia-acto). El ser finito es siempre realización, mientras que el Ser divino es siempre autorrealidad. En el orden de lo creado la existencia significa lo siguiente: «salir» del abismo de la nada y estar suspendido sobre la nada con la continua posibilidad de poder volver a caer en la nada (siempre y cuando este peligro no sea eliminado por otro conducto) (véase el tratado sobre la Creación). Esta «salida» del interior de la nada y la suspensión sobre ella constituyen la nota característica de todo lo creado. Aunque el ser finito haya sido «arrojado» fuera de la nada, no posee a su ser finito la plenitud de que es capaz. Tiene que acercarse siempre más y más a la idea en correspondencia con la cual ha sido creado de la nada: es un «ser que se hace», que «llega a ser» (Przywara).

Examinando la estructura del ser humano, vamos a explicar de qué modo la Creación entera está dominada por la ley de la especialización y por la oposición entre contenido y forma. Ningún ser humano contiene en sí la totalidad del hombre, puesto que cada uno de ellos es fundamentalmente la realización masculina o femenina de la idea «hombre», siendo todos parciales, fragmentarios. Este estado de cosas tiene que repercutir en el modo de pensar, en la mentalidad y en el carácter. Aun dentro de las especificaciones masculinas y femeninas se dan las más diversas variaciones, de tal modo que no encontramos jamás una realización perfecta del tipo masculino o femenino.

En el margen de peculiaridad propia de las disposiciones, condicionada por la parcialidad ontológica, la unidad de pensamientos, actitudes y carácter que podemos alcanzar en esta vida, se

obtiene a costa de muchos esfuerzos. Durante el tiempo de la peregrinación no llega nunca a realizarse, hasta tal punto de que desaparezca totalmente la parcialidad del hombre particular. Al contrario, cabe decir que es precisamente la unilateralidad quien constituye la fuerza de un ser humano dado. Solemos hablar de hombres de entendimiento, de corazón, de voluntad, de naturalezas activas o contemplativas, de artistas, soldados o políticos natos, de naturalezas que han nacido para mandar, de hombres vitales, etc. Esto indica que el supremo rendimiento, dentro de una esfera dada, tiene que pagarse a costa de la pérdida de universalidad humana.

No obstante, el predominio de una disposición determinada y dentro del espacio limitado de lo humano, puede ser el fundamento de un elevado grado de plenitud personal. Para hombres de corazón tales como San Agustín, San Buenaventura y Pascal, el amor es el centro del cual surgen y al cual van a parar todas sus decisiones. Como quiera que sea, la misión moral de todos los hombres, dentro de los límites ontológicos, consistirá en tender hacia la universalidad de los valores humanos, hacia la riqueza y plenitud. Esta tendencia comporta y lleva consigo peligros. El hombre puede perderse en la multiplicidad, se puede distraer, puede incurrir en un estado de inquietud y agitación, sin llegar a someter la riqueza obtenida por la ley de la forma interna.

Se pone aquí de manifiesto, según parece, la diferencia que hay entre juventud y edad madura. La juventud posee el sentido de la vida, de la diversidad, del colorido, del dinamismo; pero el ensueño de la lejanía le impide llegar a obtener una forma propia. Lo contrario puede decirse de la edad madura: con el paso del tiempo en la vida se imponen un orden, forma y limitaciones, con el peligro consiguiente de volverse inerte, sistemática, pedante y rígida. Una misión importante del hombre consiste en someter a la ley de la forma la plenitud y movilidad y el dinamismo de la juventud, impidiendo al mismo tiempo que la vida llegue a perder en la forma sus notas esenciales y características, a fin de no extinguir el espíritu. Se trata de un acontecimiento que raya en lo maravilloso. Goethe lo ha descrito cuando escribe en su *Paria:* «Con corazón rebosante de alegría y manos piadosas, la móvil ola se convierte en esfera cristalina.»

No es fácil para el hombre llegar a un estado de armonía moral. Todos los esfuerzos correspondientes están amenazados por el peligro del parcialismo humano. Este se patentiza en el hecho

de que la acentuación de una actitud moral puede conducir a la transgresión de otro deber moral. Por ejemplo, la bondad puede convertirse en blandura y falta de energía; la justicia, en dureza (*summum ius, summa iniuria: fiat justitia, pereat mundus*); el espíritu de ahorro, en avaricia; la preocupación por los otros, en tiranía. Contienen mucho de verdad las siguientes palabras de Pascal: «Cuando uno quiere seguir hasta el extremo el camino de las virtudes, sea por un lado o por el otro, entonces aparecen los vicios; se introducen éstos insensiblemente, de modo que uno se pierde en los vicios y deja de ver las virtudes. Aun en la perfección puede uno perderse a sí mismo» (Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 1935, 68). Véase el pasaje de San Gregorio de Nisa transcrito en este mismo §, número 4, así como el Tratado sobre el Purgatorio.

Como valor moral aparece, pues, la simplicidad dentro de la multiplicidad, es decir, el término medio, que el hombre no puede abandonar si quiere seguir siendo hombre. Es preciso llegar a ser esencial, lo que somos, ser nosotros mismos, poseernos. De por sí el hombre no puede alcanzar este estado de equilibrio. Para llegar a realizarlo tiene que abandonarse en su profundidad, en Dios. Mejor dicho, Dios mismo tiene que convertirse en el centro, comunicándose a sí mismo y estando presente de un modo especial. Esto se verifica mediante Cristo. Dios es la verdad personal y el amor personal. Por consiguiente, el hombre en quien domina Dios mediante Cristo en el Espíritu Santo, es a la vez simple y rico, tanto más cuanto mayor sea el dominio de Dios. La instauración de la soberanía divina en el yo humano es una presuposición necesaria de la unidad y simplicidad del yo humano. Esta va adquiriendo mayores proporciones según que aumenta en el hombre la soberanía divina (véase el texto Eckhart arriba citado y el Tratado sobre la Gracia y la Cristología). Pero aun en este caso es preciso contar con sorpresas e imprevistos. Hasta el santo que vive plenamente en Dios, no está libre del peligro de pecar. La sencillez o simplicidad humana es siempre limitada y está sometida a peligros. Cierto es, no obstante, que dondequiera que la encontramos bajo una forma de madurez, percibimos su nobleza y grandeza, manifestada en su modestia. (véase R. Egenter, *Von der Einfachheit*, 1947).

La insuperable falta de la unidad suprema aparece con toda claridad, en la esfera de lo terreno, en el dualismo de moralidad

y bienaventuranza, de ser y deber, de valor y destino, de misión y cumplimiento, de esfuerzo y éxito.

Cuando dejamos de contemplar las limitaciones y los parcialismos de todas las unidades y totalidades humanas, elevando nuestra mirada a la contemplación de la simplicidad divina, descubrimos que ésta es plenitud absoluta y homogénea, universalidad en estado de suprema interiorización y síntesis, unidad total, identidad de santidad y bienaventuranza, de ser y valor, de paz, quietud y actividad. Ninguno de los atributos, decisiones y acciones de Dios predomina a costa de los otros, puesto que cada uno de los atributos es idéntico con todos los demás; cada una de las decisiones y acciones es idéntica con todas las otras decisiones y acciones. Esto constituye para nosotros la garantía de que cada atributo ocupará el lugar que le corresponde y no sobrepasará su medida, si es que se puede hablar de medida en la infinitud de Dios. Por consiguiente, su justicia es esencialmente bondadosa, su bondad es esencialmente justa, su omnipotencia es esencialmente sabia, y su sabiduría es esencialmente omnipotente.

§ 68

La simplicidad de Dios considerada como falta de partes naturales (simplicidad física de Dios)

La segunda forma de simplicidad se refiere a la falta de partes naturales. Si Dios estuviese compuesto de partes naturales, sería corporal, pasajero y visible.

1. La Sagrada Escritura enseña expresamente la espiritualidad de Dios, así como la invisibilidad que de ella se deriva (*Ex.* 33, 20; *Io.* 4, 24; *Rom.* 1, 20-23; *I Tim.* 6, 16; *II Cor.* 3, 17). Expresiones antropomórficas deben sólo entenderse en sentido metafórico (véase § 37, 7). En las *Teofanías* Dios no aparece directamente ante los Patriarcas, sino mediante un cuerpo formado por Él y bajo el cual se oculta Dios mismo o un mensajero (ángel) suyo. Como quiera que la aparición de Dios es una criatura «mediadora», no debe ser considerada como expresión de Dios, sino como testigo de su cercanía, como alusión a la presencia divina.

Debido a la espiritualidad de Dios, no existe imagen alguna suya. En el *sancta sanctorum* del Templo no había ni imágenes

de Dios ni ningún símbolo de Dios. La prohibición de tallar imágenes (*Deut.* 5, 8) se refería, en primer término, a las imágenes de los ídolos, pero produjo una repugnancia innata contra toda clase de representaciones plásticas, aun contra toda clase de símbolos del Dios invisible, distinto de todas las cosas terrenas, del cual habla todo lo que existe, al cual alude el universo entero, y que no puede ser comparado con nada. La Revelación del Antiguo Testamento rechaza las representaciones plásticas (míticas) de Dios para inculcar en el pueblo elegido la idea de que Dios es un ser espiritual, personal y totalmente distinto del mundo. Esta idea tropezaba con tantas mayores dificultades cuanto que en derredor vivían pueblos superiores por su poderío y riqueza, su grandiosa cultura y su arte (egipcios, babilonios, asirios, persas, griegos), los cuales habían creado ingeniosas religiones, cuyos dioses (formas del misterio del mundo expresado mediante figuras de imponente intensidad), y cultos en que intervenían todas las fuerzas de la Naturaleza, de los sentidos y del arte, constituían una terrible tentación.

El Nuevo Testamento adopta una actitud distinta. Acentúa con la misma intensidad que el Antiguo Testamento la espiritualidad de Dios. Dios es espíritu (*Io.* 4, 24). Pero conviene observar lo siguiente. San Juan dice a sus lectores, que vivían en regiones donde dominaban los mitos: «Y hemos visto su gloria, gloria como el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (*Io.* 1, 14). A la petición de Felipe: «Señor, muéstranos al Padre», responde Cristo: «Tanto tiempo estoy con vosotros, ¿y no me has conocido, Felipe? Quien me ha visto, ha visto al Padre» (*Io.* 14, 8-9). San Pablo asegura que en el semblante de Cristo resplandece la gloria de Dios (*II Cor.* 4, 6). Estos textos se refieren a la visión corporal. Por consiguiente, en cierto modo podemos ver a Dios con los ojos corporales. Es cierto que los ojos corporales no pueden ver a Dios tal como es en sí mismo. Pero nuestros ojos ven, por decirlo así, la huella divina en el mundo, lo mismo que en el semblante de un hombre se puede ver la bondad que en él se pone de manifiesto. «La cara es espejo del alma.» En este sentido, la Encarnación es un misterio en que Dios se hace audible y visible. Pero sólo los ojos del espíritu creyente, es decir, del espíritu iluminado por Dios, pueden ejecutar este acto de visión.

Siendo Dios visible de este modo, es decir, en tanto que podemos ver la «huella divina» en el mundo, hay en el orden de la redención neotestamentaria imágenes y símbolos de Dios (arte)

(Véase Guardini, *Die Sichtbarkeit Gottes,* en *Die Schildgenossen,* 16, 1937, 92-99.)

Notemos además, especialmente, que el texto de San Juan «Dios es espíritu» (4, 24) no sólo expresa la espiritualidad de Dios en oposición a la materialidad, sino también otra cosa esencial. De ordinario, la expresión «espíritu» no indica en el Nuevo Testamento solamente lo contrario de cuerpo, sino que se emplea para designar todo lo distinto de lo natural. En este sentido, se dice también del espíritu humano que es lo natural. En este sentido, se dice también del espíritu humano que es «carne» (véase el Tratado sobre la Gracia). Cuando se afirma de Dios que es espíritu, se quiere decir con ello que es distinto de lo terreno, que se manifiesta con amor libre y generoso para que participemos en su vida y en su gloria. La expresión adorar «en espíritu y en verdad» no solamente quiere decir que hay que adorar a Dios con sinceridad e intimidad del corazón, sino también que hay que adorarle en cuanto somos hombres regenerados por la automanifestación sobrenatural divina y formados por el Espíritu Santo, es decir, como hombres que conocemos la «verdad», la realidad de Dios patente y revelada. (Véase la explicación que ofrece Bultmann en su obra arriba citada.)

2. En la época de los Santos Padres se defiende la espiritualidad de Dios contra los audianos y los antropomorfistas. Si Tertuliano afirma que Dios es cuerpo, se debe ello, sin duda alguna, a que no puede concebir el concepto de sustancia puramente espiritual, por estar bajo la influencia de la filosofía estoica. Es posible también que emplee el concepto de *corpus* para designar con él una sustancia real. Es, sobre todo, San Agustín el que mejor ha experimentado y conocido que Dios es un ser espiritual y personal; toda su vida fué en gran parte una continua lucha en pro de la espiritualidad de Dios. (Véase H. v. Camphaus, en *Die Bilderfrage als theologisches Problem der Altem Kirche,* en *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 49, 1952, 33-60.)

3. Cuando afirmamos que Dios es espíritu, queremos decir que Dios es Él mismo, con interioridad plena, poseyéndose conscientemente y comprendiéndose con amor absoluto. Cuando hablamos de la plenitud de la vida divina, veremos que la espiritualidad de Dios no significa de ninguna manera impotencia y falta de vitalidad. Hay que guardarse bien de creer que Dios es una abstracción, una cosa meramente pensada.

4. La reflexión teológica demuestra de la siguiente manera la espiritualidad y la simplicidad metafísica de Dios: si Dios estuviese compuesto de partes, habría que buscar un principio capaz de unir y de mantener juntas las distintas partes. Partes diversas no se unen de por sí, sino que exigen la existencia de un principio externo para la unión. Por ejemplo, la unión de la esencia y de la existencia en el hombre no se opera espontáneamente, sino en virtud de una fuerza activa que está fuera del hombre. Sin la intervención de esta fuerza, la esencia humana no puede pasar al estado de existencia. Si en Dios hubiese composición, habría que buscar fuera de Dios una realidad para explicar y comprender por medio de ella a Dios, del mismo modo que para explicar y comprender la existencia del hombre tenemos que acudir a Dios.

§ 69

La inmutabilidad de Dios

1. *Dios es completamente inmutable* (dogma). Cuarto Concilio Lateranense (D. 428); Vaticano, sesión 3, cap. 1 (D. 1.782).

Mutación es el paso de un estado a otro mediante la pérdida o recepción de formas accidentales o sustanciales, de determinaciones secundarias o esenciales.

La constatación del Concilio del Vaticano va dirigida contra los panteístas con su doctrina de la evolución y, respectivamente, del desarrollo y devenir de Dios (véase el § 41). La inmutabilidad de Dios significa que en Él no hay ni evolución, ni proceso alguno, ni aumento o disminución; o sea, que Dios se halla siempre en un estado de absoluta consumación y perfección.

Es preciso distinguir entre la inmutabilidad de su esencia y de sus decisiones. La inmutabilidad de la esencia es incondicional y necesaria. Esta necesidad no es una oscura imposición natural, sino una necesidad luminosa, libre, tal como corresponde a la esencia divina. Se deriva de la esencia; mejor dicho, se identifica con ésta. No es una fuerza ineludible y coartante, sino que Dios la ve con suprema claridad y la afirma con bienaventuranza suprema. Se funda en la perfección de Dios, que no es capaz de aumento ni de disminución. Dios afirma incesantemente la perfección de su esencia con una fuerza de igual categoría que ésta.

Los designios de Dios relativos a las criaturas no se hallan so-

metidos a la ley de la necesidad. Otros designios serían compaginables con la esencia de Dios. No estaría en contradicción con esa esencia el que Dios no se hubiese decidido a crear el mundo o a salvar sobrenaturalmente al hombre. Cierto es, no obstante, que una vez concebidos, son inmutables los designios divinos. La inmutabilidad de los designios divinos efectivos se deriva de la inmutabilidad de la esencia divina, con la cual son idénticos y se funda en la simplicidad divina. Dios concibe sus designios con la misma eternidad de que goza su ser divino. Por eso no se da en Dios jamás un cambio de decisión. Pero esta inmutabilidad es condicional, puesto que los designios divinos se fundaron en un acto de amor libre.

2. La Sagrada Escritura da testimonio de la inmutabilidad del ser y voluntad de Dios. Así, *Núm.* 23, 19: «No es Dios un hombre, para que mienta, ni hijo de hombre, para arrepentirse». ¿Lo ha dicho y no lo hará? ¿Lo ha prometido y no lo mantedrá? En el Salmo 32, 11 y sigs.: «Anula Yavé el consejo de las gentes y frustra las maquinaciones de los pueblos. El consejo de Yavé permanece eternamente los designios de su corazón por todas las generaciones.» *Ecc.* 42, 21 y sigs.: «Él ordenó la grandeza de su sabiduría, es uno y el mismo desde la eternidad; nada tuvo que añadir ni quitar, y no necesitó consejo de nadie.» Según Santiago (1, 17), en Dios, Padre de las luces, no se da mudanza alguna ni sombra de alteración. San Pablo describe detenidamente, en su epístola a los romanos, la fidelidad inmutable de Dios. Cuando la Escritura habla de cambios en los sentimientos de Dios (arrepentimiento, condescendencia, perdón, etc.), se trata siempre de metáforas, respectivamente, de enunciados sobre Dios emitidos según la analogía de nuestro modo humano de pensar.

3. En la época de los Santos Padres se defiende frecuentemente la inmutabilidad de Dios contra las ideas panteísticas o dualistas de los estoicos, gnósticos y maniqueos.

Orígenes escribe: «Sobre este punto creo haber dicho ya lo necesario cuando expuse cómo han de entenderse los textos en que la Escritura habla de que Dios ha descendido entre los hombres. Para ello no necesita someterse a un cambio, el cual tendrá lugar según la opinión de Celso; no necesita pasar de lo bueno a lo malo, de lo hermoso a lo feo, de la dicha a la desdicha, o del mejor al peor de los estados. Pues Dios permanece inmutable en su esencia, y sólo mediante su providencia y voluntad redentora se digna entrar en relación con los hombres. La Sagrada Escritura da

testimonio de esta inmutabilidad de Dios cuando dice: Yo no me cambio... No sucede lo mismo con los dioses de Epicuro. Estos se componen de átomos y dada esta estructura estarían sometidos a la descomposición si con todas sus energías no se esforzasen por arrojar fuera de si los átomos que podrían ocasionar la destrucción. Puesto que es un cuerpo, también el Dios de los estoicos tiene como principio director tan pronto una parte del mismo, cuando tiene lugar la formación del mundo. Pues estos filósofos no han podido llegar a la concepción natural de que Dios es un ser absolutamente incorruptible, simple, incompósito e indivisible» (*Contra Celso*, lib. 4, sección 14; BKV, II, 312 y sigs.).

San Agustín expone lo siguiente: «Si no bastasen las fuerzas de la razón, la fe debería confundir los argumentos con los cuales gente impía trata de apartar del verdadero camino nuestra confianza en Dios, para conducirla al lugar de su movimiento bíblico. Pero también razones evidentes dan al traste con estos círculos giratorios inventados por la locura; confiemos en la ayuda de Nuestro Señor y Dios. El principal entre los errores que les hacen moverse en un círculo falso, en lugar de ir por el camino recto y verdadero, consiste en que comparan con su espíritu limitado, mutable y humano el espíritu divino absolutamente inmutable, que comprende todo ilimitabilidad y series infinitas de números sin ir con el pensamiento de lo uno a lo otro. Les ocurre lo que dice el Apóstol: Por compararse consigo mismo, no llegan a la comprensión. En verdad que ellos adoptan una nueva decisión siempre que se proponen realizar algo nuevo, y lo realizan, en cuanto que son espíritus mutables, en virtud de esta nueva decisión; en su pensamiento se colocan a sí mismos en el lugar de Dios, a quien no pueden abarcar con el pensamiento y no comparan a Dios con Dios, sino que se comparan a sí mismos consigo mismo. Nosotros, al contrario, consideramos como inadmisible la idea de que Dios cuando descansa se comporta de otro modo que cuando obra; en general, no debe ser considerado como movible en el sentido de que en su naturaleza tiene lugar algo que antes no existía. Lo movido se encuentra en un estado de pasividad, y es mutable todo lo que sufre un cambio. Por consiguiente, de su descenso tenemos que excluir la idea de languidez, inactividad e inercia; del mismo modo que de su obra debemos excluir la idea de trabajo, esfuerzo y penalidad. Sabe obrar en el descanso, y descansar en el obrar. Para ejecutar una nueva obra no necesita una nueva decisión, sino que la lleva a cabo con una decisión eterna; y no comenzó a crear porque estuviese cansado del anterior descanso. Suponiendo más bien que antes ha descansado y después ha obrado seguramente, el hombre no es capaz de comprender esto, el antes y el después, se encuentra, sin duda alguna, en las cosas que antes no existían y después existen; en Él, al contrario, una voluntad posterior y distinta no ha eliminado o cambiado una voluntad anteriormente existente, sino que con la misma eterna e inmutable voluntad ha hecho que las criaturas anteriormente no existiesen, cuando existían, y que después existiesen, cuando comenzaron a existir. Con ello quería quizá enseñar de modo maravilloso a los que tienen ojos para percibirlo que no necesitaba en absoluto de estas cosas, sino que las creó con bondad absolutamente libre, habiendo permanecido sin ellas en un estado de no inferior bienaventuranza desde una eternidad sin principio» (*De civitate Dei*, lib. 12, cap. 18; BKV, II, 232 y sigs.). «Quiero, pues, hablar con nuestro Señor Jesucristo, voy a hablar con Él, y que

Él se digne escucharme. Yo creo en su presencia, no dudo en manera alguna de ella. Pues Él mismo ha dicho: Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo. Oh Señor, nuestro Dios, ¿qué quiere decir lo que has dicho: Si no creéis que yo soy? ¿Acaso no eran los que lo oyeron? Aun cuando fueran pecadores, eran también hombres. ¿Qué hacer, pues? Lo que el Señor es, que lo diga Él a los corazones, que lo diga Él interiormente, que lo hable en el interior, que el hombre lo oiga, que el espíritu conozca al Ser verdadero; pues es, en efecto, el Ser que permanece siempre idéntico a si mismo. Porque una cosa cualquiera, mejor dicho, todas las cosas (ya había comenzado con la explicación y me había parado para buscar quizá quiero decir lo que he oído), todas las cosas, repito, aun cuando dispongan de las más excelentes cualidades, no son en verdad realmente si son mutables; pues no hay ser verdadero donde hay un no-ser. En efecto, lo que está sometido a la mutación, después de la mutación ya no es lo que era antes; si ya no es lo que era antes, entonces ha tenido lugar ahí una especie de muerte; ahí ha sido destruído algo que antes era y ya no es. El color negro ha desaparecido de la cabeza del anciano encanecido; la juventud ha desaparecido del cuerpo débil y encorvado del anciano; han desaparecido las fuerzas en el cuerpo del enfermo; del cuerpo del que anda ha desaparecido la quietud; del cuerpo del parado ha desaparecido el movimiento; ha desaparecido el ir y el estar de pie del cuerpo del que se ha tumbado; de la lengua del callado ha desaparecido el habla; donde quiera que hay cambio o donde comienza a ser algo que antes no era, allí descubro yo algo así como vida, en cuanto que es, y una especie de muerte, en cuanto que era. Por fin, cuando con respecto a una persona muerta se nos pregunta: ¿Dónde está aquel hombre?, nosotros contestamos: era. Oh verdad, que eres verdaderamente, pues en todas nuestras acciones y movimientos, en general, en toda excitación de cualquier criatura descubro yo dos aspectos, pasado y futuro. Pero yo busco el presente. No hay nada que posea consistencia; lo que he dicho ya, ha dejado de ser; lo que quiera decir, no existe todavía; lo que he hecho ha dejado de ser; lo que quiero hacer, no existe todavía; lo que he vivido ya, ha dejado de ser, lo que quiero vivir, no es todavía. En todos los movimientos de las cosas encuentro pasado y futuro; en la verdad que permanece no encuentro ni pasado ni futuro, sino sólo presente, un presente perdurable, lo cual no puede decirse de las criaturas. Fíjate en las manifestaciones de las cosas, encontrarás un era y un será; contempla a Dios, y descubrirás un es, en el cual no puede haber ni un era ni un será. Si quieres ser, debes superar el tiempo. Pero ¿quién podrá superarlo con sus propias fuerzas? Que te eleve a ese estado aquel que ha dicho al Padre: Yo quiero que donde yo estoy estén también ellos conmigo. Como quiera que el Señor Jesucristo ha prometido esto, para que no muramos en nuestros pecados, me parece que con estas palabras: Si no creéis que yo soy, no ha querido decir otra cosa que lo siguiente: Si no creéis que yo soy Dios, moriréis en vuestros pecados. Está bien, gracias sean dadas a Dios que ha dicho: Si no creéis, que no ha dicho: si no comprendéis. ¿Pues quién podría comprenderlo? O ¿acaso habéis comprendido algo de este grande e inefable asunto ahora que yo me he atrevido a hablar de ello y vosotros pareciais comprenderlo? Si no lo has comprendido, entonces la fe te salvará. Por eso no dijo el Señor: Si no comprendéis que yo soy. sino que teniendo en cuenta de lo que eran capa-

ces dijo: «Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados.» (*Sermón sobre el Evangelio de San Juan;* BKV, V, 169-171). «Entonces descansarás en nosotros tal como ahora obras en nosotros, y de este modo aquel descanso será tu descanso en nosotros, lo mismo que nuestras obras aquí abajo son obras tuyas mediante nosotros. Pero tú, Señor, obras siempre y descansas sin cesar; tú no te cuidas del tiempo y no te mueves en el tiempo y no descansas en el tiempo mismo y no obstante el conocer en el tiempo, en cuanto que eres el tiempo mismo y el descanso al fin del tiempo» (*Confesiones,* lib. 13, cap. 37; BKV, VII, 377 y sigs.).

4. De lo dicho arriba se deduce la inmutabilidad de Dios, puesto que el ser puro y subsistente y la simplicidad de Dios no son compaginables con la mutabilidad. Mutabilidad sólo puede darse allí donde la realidad está mezclada con irrealidad; el ser con posibilidad, de modo que puede tener lugar una ulterior realización, o no haya fuerza suficiente para conservar el ser ya poseído, de suerte que éste se puede perder.

5. La inmutabilidad de Dios no implica una actitud de indiferencia e impasibilidad frente a la suerte del hombre, y no es tampoco rigidez e inercia. De la sabiduría se dice lo siguiente (*Sap.* 7, 24-27): «Porque la sabiduría es más ágil que todo cuanto se mueve. Y siendo una, todo lo puede, y permaneciendo la misma, todo lo renueva.»

San Agustín describe de la siguiente forma la unión de inmutabilidad y vitalidad: «¿Qué eres tú, Dios mío? ¿Qué otra cosa, me pregunto yo, si no Señor y Dios? Porque ¿quién es fuera de Dios, o quién es Dios fuera de nuestro Dios? Ser supremo, el mejor de todos, poderoso, todopoderoso, sumamente misericordioso y justo, el más hermoso y omnipotente: tú permaneces inmóvil, y no obstante no se te puede agarrar; tú no te cambias, y no obstante haces que todo cambie; nunca eres ni nuevo ni viejo, y no obstante lo renuevas todo y conduces a los egoístas a la vejez sin que se den cuenta de ello; siempre estás obrando, siempre estás descansando; recoges, a pesar de que nada necesitas, y sostienes y llenas y proteges; creas y alimentas y consumes; buscas, a pesar de que nada te falta. Amas, pero sin pasión; te excitas, pero sin aflicción; te arrepientes, pero sin sufrir; te encolerizas, y no obstante sigues siendo la ecuanimidad; cambias en tu obrar, pero tu plan permanece idéntico; lo que encuentras y nunca has perdido. Sin necesitar te alegras de ganar algo; sin codiciar posesiones, exiges réditos. Se te paga más de lo debido, de modo que te conviertes en deudor. Pero ¿quién tiene algo que no fuese propiedad tuya? Pagas deudas, y no eres deudor de nadie; perdonas deudas, y no pierdes nada. ¿Qué más podemos decir, mi Dios, mi vida, mi santa preciosidad? O ¿somos capaces de decir algo cuando hablamos de ti? Y, no obstante, ay de los que callan y no quieren hablar de ti, pues aun lo más elocuentes no son sino mudos» (*Confesiones,* lib. 1, sección 4). Según la traduc-

ción de J. Bernhrt, *Augustinus Bekenntnisse und Gottesstaat, Kröners Taschenausgabe,* 653.

No se debe pensar que sería una ganancia en lo que concierne a nuestra entrega a Dios el poder pensar que sufre, lucha y se esfuerza con nosotros. No se debe creer que nuestra penitencia, nuestro arrepentimiento y nuestra confianza en el perdón divino serían mayores si Dios se cambiase efectivamente con respecto a nosotros. Dios no es inmutable en tanto que ser inerte, muerto, sino a pesar de ser actividad existente, en cuanto que es actualidad viva (véanse los pasajes de San Agustín arriba transcritos). Es mutable y necesita mutación el que no posee con adecuada fuerza de posesión la riqueza total del ser y de los valores. Dios no solamente realiza con fuerza absoluta y adecuada la riqueza exiológica total, sino que es más bien esa misma riqueza, poseyéndose además a sí mismo con consciencia clarísima y absolutamente viva. Del mismo modo que Dios, el Ser absoluto, se compenetra y abarca a sí mismo, así también está presente en todas las cosas con su consciencia vigilante y su amor creador, de suerte que la esencia y la existencia de lo real, su contenido y su realidad, dependen de Él. En el acto con que realiza su vida espiritual, comunica realidad y ser a todas las cosas extradivinas libremente amadas por Él. Dios conoce cada una de las gradaciones particulares de lo extradivino y además su totalidad, la unidad del conjunto unificado de sus procesos, pudiendo, por consiguiente, afirmarlo como totalidad, con amor creador. Por eso no necesita tomar nuevas decisiones ante situaciones nuevas. Esto no quiere decir que cada uno de los momentos particulares del devenir no estuviesen presentes ante Él con toda claridad y precisión, que no conozca su valor o falta de valor, que no sean afectados por su amor y odio. El verdadero sentido es: Dios no necesita nuevas experiencias, ni necesita adoptar nuevas decisiones para comportarse adecuadamente ante una situación nueva de la esfera extradivina. Habría que admitir la existencia de tal mutación y cambio en el caso de que Dios conociese solamente los momentos particulares y no la totalidad, o si no conociese con exactitud todo su valor y sentido, o si no hubiese adoptado con fuerza suprema y adecuada sus decisiones, las que son idénticas con su propio ser. Por consiguiente, la obra de la Redención, nuestro arrepentimiento o nuestras oraciones no obligan a Dios a cambiar de actitud. A diferencia de lo que sucede con el hombre, los sentimientos de Dios no se cambian (véase

O. F. Bolno, *Das Wesen der Stimmungen*, 1943); Dios es amor activo y subsistente de lo bueno, es el amor en persona, el amor es su propia vida, y, como ya veremos en el Tratado sobre la Redención, ama y afirma el bien con siempre inmutable y adecuada fuerza de voluntad y con evidencia cognoscitiva absolutamente clara y precisa. La Redención es una obra de ese amor. Gracias a ella, la tierra volvió a ser digna del amor de Dios, el cual se extiende a todo lo valioso. La mutación se halla, pues, de parte de la criatura. El acto de la voluntad divina, absolutamente simple, infinitamente rico, se manifiesta de diferente modo según que sea la actitud adoptada por la criatura a la cual se refiere. San Agustín escribe (*Sermón* 22, 6) sobre este punto: «Si tú te cambias, se cambia Él también.»

Con los actos religiosos no podemos conseguir algo nuevo y no puesto por Dios, no podemos inducirle a que haga algo en nuestro favor. No obstante, esos actos conservan toda su importancia a pesar de la inmutabilidad de Dios. Dios les conoce como miembros parciales de la totalidad de nuestra vida y los tiene en cuenta en la valoración de ésta. Aunque Dios nos conceda muchas cosas en virtud de nuestras peticiones, no se trata en ello de un cambio en la actitud de Dios. La razón de ello consiste en lo siguiente: Dios no obliga al hombre a aceptar cosa alguna, respeta su libertad, no le da sino lo que está dispuesto a aceptar. La petición dirigida a Dios, dispensador de todos los dones, es la más clara y vital expresión del corazón dispuesto a aceptar los valores que Dios le ha reservado. En la oración deprecatoria, el hombre confiesa su limitación y debilidad. Al mismo tiempo confiesa en ella la riqueza y bondad misericordiosa de Dios, del cual espera obtener lo que él mismo no puede darse. En la oración el hombre honra a Dios. Esta oración es, pues, una glorificación de Dios. Ahora bien, Dios ha decidido desde la eternidad que la oración de este modo entendida sea un presupuesto necesario para que tengan lugar en el tiempo los efectos previstos en el plan eterno de la salvación. Por consiguiente, la inmutabilidad de Dios no está en contradicción con las vivas descripciones de la Escritura, que habla del acercamiento y alejamiento de Dios, de sus palabras de revelación y consuelo, de sus obras y de su actividad en la Historia. Todos los textos correspondientes aluden a que el hombre experimentará en el tiempo lo que Dios ha decidido en su eterno e inmutable plan de redención. Los acontecimientos de la Historia de la Redención se derivan del plan universal divino

y son llamadas con que Dios se dirige al hombre de una determinada situación histórica. Por eso, a pesar de la inmutabilidad de Dios, la voluntad viva de Éste y la del hombre histórico pueden estar de acuerdo en cada uno de los momentos históricos. Dios llama al hombre considerado como ser libre y no atenta de ninguna manera a su libertad, resultando de ello que el hombre puede cerrar los oídos a las llamadas divinas. De ordinario, esto sirve a Dios de motivo para intervenir de nuevo y con mayor intensidad en las cosas del mundo y del hombre. El «no» humano es, por decirlo así, una provocación a la cual responde el amor divino con nuevos y mayores esfuerzos dirigidos a salvar al hombre (recuérdese el concepto de *felix culpa*). Así, por ejemplo, la Creación es un acto mediante el cual Dios demuestra su amor hacia el hombre y el mundo. Después que el hombre hubo fracasado, Dios nos da una nueva y más patente prueba de su amor mediante la Encarnación y Redención. Al final de los tiempos históricos intervendrá de nuevo en favor del hombre, conduciendo a la comunidad humana y al mundo entero a un estado de consumación. Estas intervenciones de Dios dentro de la Historia no implican mutación alguna por parte de Dios. En cada una de sus intervenciones históricas Dios aparece en el tiempo en el que desde la eternidad había de verificarse según sus designios eternos; Dios conoce la totalidad del transcurso histórico y del desarrollo mundial y aparece en el momento en que tenía que aparecer, según lo dispuesto en el plan universal de Dios. La nueva intervención en favor del hombre no quiere decir que Dios decide llevar a cabo una nueva tentativa de salvación después que la anterior había fracasado. No es más que la realización temporal de decisiones y designios eternos. Más aún: es precisamente la inmutabilidad de Dios la que nos ofrece una garantía de que Dios sabe siempre bien lo que hace y debe hacer a pesar de que su atención está dirigida hacia la totalidad y hacia cada una de las infinitas particularidades del mundo y de la Historia; en esto se diferencia del hombre, el cual se desorienta y pierde cuando son muchas las misiones a que debe consagrarse. La inmutabilidad de Dios—expresión de la constancia ontológica y de la fuerza del amor creador divinos—comunica seguridad y perdurabilidad a nuestra vida de unión con Dios. Gracias a la inmutabilidad divina, sabemos con toda seguridad que Dios permanecerá fiel a las decisiones adoptadas; sabemos que existe un Ser perfecto hacia el cual se halla en camino nuestro

ser imperfecto y mutable, libre de los peligros de una desorientación absoluta.

La libertad divina no está en contradicción con la inmutabilidad de Dios; en efecto, ha adoptado las decisiones que conciernen a lo extradivino en un acto atemporal absolutamente comprensivo y libre. Como quiera que esas decisiones no necesitan ni son capaces de mejoras, hay que afirmar de ellas que son inmutables.

§ 70

La eternidad de Dios

1. La eternidad es lo contrario del tiempo. El tiempo es la medida de la sucesión de mutaciones que se verifican en el orden de lo anterior y posterior. Según San Agustín, el tiempo es una criatura de Dios creada junto con el mundo. La temporalidad del mundo se funda en su continua mutabilidad. «Cuando fué producida la Creación comenzó con su movimiento el transcurso de los tiempos. Por eso, en vano se buscará el tiempo antes de la Creación. En efecto, ¿cómo se va a poder encontrar el tiempo antes de que haya existido el tiempo? No habría ninguna clase de tiempo si no hubiese movimiento de las criaturas corporales o espirituales, mediante el cual el futuro surge del pasado a través del presente. Pero la Creación no podría cambiar y moverse si no existiese. Más bien surge el tiempo con la Creación que la Creación con el tiempo. Y los dos vienen de Dios» (*Augustinus, De Genesi ad litteram*, lib. V, cap. 5, n.º 12).

El tiempo va, pues, íntimamente unido con el cambio de las cosas, en cuanto que es la medida y respectivamente el orden del cambio de las mutaciones. La temporalidad no se puede separar de las cosas mutables. Es su nuevo modo de existir. Como quiera que la mutación, el devenir, la desaparición y el nuevo origen se fundan en la acción recíproca, cabe también decir que el tiempo lo forman las cosas que se hallan en un estado de acción recíproca. Forman necesariamente tiempo y a la vez se hallan en el tiempo que forman (véase H. E. Tengstenberg, *To und Vollendung*, 1938, 22-30). Pero no toda mutación produce tiempo. Este constituye una especie de río que se mueve en dirección determinada. Para designar la dirección, nos servimos de las palabras presente, pasado y futuro. El pasado se convierte en futuro a través del presente, el futuro recibe su forma del pasado a través del presente. Este orden es irreversible. (Donde falta una relación de dependencia entre lo que fué y lo que es o será, no se puede hablar de tiempo en sentido estricto—*Apoc.* 10, 6—, bien que dependan también del tiempo las criaturas que como los ángeles están sometidas a tales mutaciones discontinuas.)

Surge una dificultad: ¿cómo podremos encontrar la medida del tiempo, si el pasado ya no es, el futuro no es todavía y el presente no es más que un punto indivisible? Lo que está fuera de este punto o no es todavía o ha dejado ya de ser. Para resolver este problema, San Agustín alude al hecho de que el pasado sigue subsistiendo en la memoria. Mediante el

recuerdo el espíritu recoge el pasado. Lo futuro está presente en el alma bajo la forma de realidad esparada. Mediante la esperanza el alma fija su atención hacia lo venidero. Esta continua tensión del alma, vuelta hacia lo que ya no es o hacia lo que todavía no es, hace posible la medida del tiempo. Puesto que el alma es capaz de medir el tiempo, deberá estar de algún modo fuera del tiempo. Aunque dependa del tiempo, no es temporal en toda su esencia íntima. En caso contrario no podría elevarse sobre el flujo del tiempo para observarlo y medirlo. El animal es temporal, pero no tiene idea alguna del tiempo. Como veremos más abajo, la eternidad consiste en la carencia de toda mutación, en la ausencia de la dispersión constituída por el pasado, el presente y el futuro, o expresándose de otra manera, la eternidad es simultaneidad absoluta y perfecta; por consiguiente, el alma se acerca al modo de ser de lo eterno por el hecho de que puede ver con una mirada de conjunto de la sucesión temporal de las cosas. Al atribuirle al alma la medida del tiempo, la temporalidad no queda convertida con ello en una estructura subjetiva. Son las cosas temporales, o, mejor dicho, su transcurso, lo que constituye el fundamento de la atención del espíritu, que contempla la realidad bajo la forma del recuerdo o de esperanza. El espíritu puede comparar unas con otras las fases del flujo temporal debido a la interdependencia que media entre ellas. El pasado no desaparece simplemente en la nada, no es lo absolutamente pasado; y el futuro no es lo que está todavía en el seno de la nada, no es algo que no exista de alguna manera. El pasado sigue operando en el presente bajo la forma de poder activo. Este se halla bajo la influencia de aquél, y aquél está presente en éste. Del mismo modo cabe decir que el futuro se halla preformado en el presente: está presente en éste en cuanto que es una entidad en estado de devenir.

El pasado sigue operando en cada uno de los momentos de nuestro presente, mientras que de este presente va surgiendo nuestro futuro. De ahí resulta que nosotros vivimos de nuestro pasado y de nuestro futuro. De momento en momento nuestra vida va ganando contenido y fuerza, puesto que llevamos con nosotros todo el pasado, el cual se convierte en posesión interna. Normalmente el futuro va destacándose cada vez con más claridad y precisión, puesto que su preformación aumenta incesantemente. Es cierto, no obstante, que el pasado y el futuro traen consigo no solamente riqueza, sino también cargas penosas. Durante el tiempo de la peregrinación, con la riqueza aumenta la carga.

La orientación hacia el pasado y lo futuro se manifiesta psicológicamente bajo la forma de recuerdo y esperanza, de modo que se puede afirmar lo siguiente: El hombre vive necesariamente del recuerdo y esperanza. Hay en él una realidad permanente, el yo que recuerda y espera. Esta se posee a sí mismo en el presente. Para cumplir con las exigencias del presente, tiene que dar forma a su futuro al mismo tiempo que le va formando el pasado y el recuerdo. Por ello la idea del tiempo de Bergson, y mucho menos la de Heidegger, no aprecia en lo justo la situación humana. Según Bergson, no hay más realidad que el devenir. Al conjunto formado por el devenir—nacimiento, la maduración y la evolución—lo designa con el nombre de duración. El tiempo y la duración son cosas idénticas. El tiempo considerado como devenir duradero es el núcleo íntimo y profundo de la realidad. Según Heidegger, la existencia ha sido «arrojada» fuera de la nada y está en camino hacia la nada. En esta situación la coloca el

miedo, el temor producido por posibles ruinas y catástrofes, el estremecimiento que causan peligros presentes. El miedo coloca a la existencia ante su pasado (la nada como origen) y ante su futuro (la caída en la nada). Acuciado por la oscuridad y la noche detrás y delante de él, el hombre sólo puede existir entregándose al mundo, cuidándose de las cosas, preocupándose por los otros, cumpliendo las obligaciones que le imponen cada uno de los momentos de su vida. Pero esta entrega al mundo no debe convertirse en tranquila seguridad, ni debe el hombre dejarse absorber por la tranquila seguridad, ni debe el hombre dejarse absorber por la diversidad de sus obligaciones. En caso cotrario, viviría una existencia sin autenticidad. Es el miedo el que le pone a salvo de este peligro. El miedo revela al hombre la verdadera y fundamental estructura de su ser, su proveniencia de la nada, su marcha hacia la noche del futuro. El pasado y el futuro determinan el carácter de la existencia en el presente. La existencia conserva siempre este carácter, que se deriva del hecho de haber sido «arrojada», *Geworfenheitscharakter*, y ve cómo con la muerte va acercándosele su destino final. La existencia es un ser-de-muerte, *Sein-zum Tode*, y en cuanto tal es ella su propio futuro. De esta manera, el ser del hombre es, en la posesión presente, su pasado y su futuro. El miedo y la conciencia obligan al hombre a tener siempre ante sí esta totalidad. El ser es esencialmente temporal, puesto que es «el pasado, el presente y el futuro». La temporalidad se mueve hacia la muerte, es absoluta y pura finitud». No hay en el hombre núcleo-esencia alguno del cual se pueda decir que es una realidad persistente (véase Delp, *Tragische Existenz*, 1934; O. H. Bollnow, *Existenzphilosophie*, 1942; J. P. Steffes, *Existentielles Deken*, en «Theologische Revue», 44, 1948, 3-12).

La *eternidad* (*aeternitas*) implica absoluta carencia de sucesión. Lo eterno no ha comenzado nunca ni terminará jamás, de modo que el concepto de eternidad es más rico en contenido que el concepto de *sevum* o de *sempiternitas*, el cual designa una duración continua. Boecio (muerto en 524) define la eternidad de la siguiente manera: La eternidad es posesión perfecta y simultánea de la vida interminable (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*).

2. *Dios es eterno* (dogma).

a) Dan testimonio de ello, principalmente, el símbolo *Quicumque*, el cuarto Concilio Lateranense (D. 428) y el Vaticano, sesión 3, cap. 1 (D. 1.782).

b) Para comprender adecuadamente el dogma de la eternidad de Dios conviene tener en cuenta esto: lo decisivo en el concepto de eternidad no es la falta de principio y fin, es decir, la duración. La eternidad es distinta de la duración infinita, bien que implique también esta forma de duración. La eternidad significa reunión de todo el ser y de toda la vida en un solo punto. Por consiguiente, el tiempo y la eternidad son cosas que se excluyen mutuamente (San Agustín, *Explicación del Evangelio de San Juan*,

23, 9). La expresión «tiempo eterno» encierra en sí un contrasentido. En un modo de hablar menos estricto se emplea también la palabra «eterno» para designar una duración infinita o muy larga. Además, debido a nuestro modo de pensar, esencialmente temporal, la existencia eterna se presenta para nosotros bajo la forma de duración infinita, a causa de su inmutabilidad.

Según las explicaciones precedentes, la eternidad de Dios encierra en sí la falta de toda sucesión de estados, contenidos o acciones. Debido a ello, a nosotros, hombres temporales, su vida nos parece ser una vida sin principio ni fin. Dios no está entre los dos abismos de la nada, tal como lo afirma Heidegger para el ser finito. Dios no es temporal en el sentido de que hubiese historia intradivina. De la vida intradivina no se pueden contar historias (mitos) propiamente tales. Por ser Señor y Creador de todo lo extradivino, mediante la Revelación sobrenatural, y especialmente mediante la Encarnación, crea Historia, mejor dicho, es el principal autor-actor de la Historia. Pero el transcurso histórico no afecta en lo más mínimo a la vida divina misma. En Dios no hay pasado ni futuro. Dios no vive ni de recuerdos ni de esperanzas. En Él no hay más que un «hoy» siempre actual, un presente inmutable. Hay que tener en cuenta en esta última expresión, que está tomada de nuestro modo de pensar, esencialmente temporal. No nos podemos formar idea alguna de la eternidad como no sea con la ayuda del concepto de tiempo, puesto que vivimos y pensamos necesariamente en la categoría del tiempo. Juventud y edad madura, principio y fin son en Dios cosas idénticas. Dios es eternamente joven y eternamente viejo. Fuerza y madurez, originalidad y serenidad se hallan en Él en un estado de perfecta y absoluta armonía. San Agustín (*ad in Ps.* 39, 4) escribe: «¿Hay algo más viejo que Dios, que existe antes que todo lo que es y no tiene ni principio ni fin? A ti te parece nuevo, porque tú envejeces al ir hacia adelante.»

La eternidad es, pues, el modo de ser de Dios. En virtud de ella, Dios es esencial e internamente distinto de las criaturas. La eternidad, como forma de ser, no significa, en el fondo, sino inconmensurable plenitud del ser y de la vida, con simplicidad suprema, sin devenir ni crecimiento, sin antes, ahora y más tarde.

c) Para poner de manifiesto la majestad y superioridad de Dios, la Escritura habla con frecuencia de que en Dios no hay principio ni fin, ni sucesión de estados. A veces se emplea la pa-

labra eternidad para designar un gran espacio de tiempo. Abraham invocó bajo el tamarisco el nombre del Dios eterno (*Gén.* 21, 33). En el cántico triunfal de Moisés se dice (*Ex.* 15, 18): «Yavé reinará para siempre jamás.» En el cántico de alabanza de Tobías está escrito (*Tob.* 13, 1): «Bendito sea Dios que vive por los siglos, por todos los siglos permanece su reino.» El amigo de Job habla de la inescrutable grandeza de Dios (*Iob.* 36, 26): «Mira: es Dios tan grande, que no le conocemos; el número de sus años no es investigable.» Los Salmos anuncian con frecuencia la eternidad de Dios: *Ps.* 9, 8: «Asiéntase Yavé en su trono firme por toda la eternidad.» Véase *Ps.* 10, 16; 33 (32), 11; *Ps.* 90 (89), 1 y sigs.: «Yavé, tú has sido refugio para nosotros de generación en generación. Antes que los montes fuesen y fuesen paridos la tierra y el orbe, eres tú desde la eternidad hasta la eternidad.» *Ps.* 93 (92), 1 y sigs.: «¡Reina Yavé! Se vistió de majestad, vistióse de poder Yavé y se ciñó, cimentó el mundo; no se conmoverá. Firme tu trono desde el principio, desde la eternidad eres tú.» Véanse, además, *Ps.* 102 (101), 12, 25-28; 135 (134), 13; 146 (145), 10; *Eccl.* 18, 1; 39, 20. Isaías ensalza al Señor (40, 6-8): «Toda carne es como hierba, y toda su gloria como flor del campo. Sécase la hierba, marchítase la flor, cuando sobre ellas pasa el soplo de Yavé. Sécase la hierba, marchítase la flor, pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre.» Y en el versículo 28: «¿No sabes tú, no has aprendido que Yavé es Dios eterno, que creó los confines de la tierra, que ni se fatiga ni se cansa y que su sabiduría no hay quien la alcance? Él da vigor al fatigado, y multiplica las fuerzas del débil, se cansan los jóvenes, se fatigan, y los guerreros llegan a flaquear; pero los que confían en Yavé renuevan sus fuerzas, y echan alas como de águila, y vuelan velozmente sin cansarse, y corren sin fatigarse» (véase *Is.* 26, 4; 41, 4; 44, 6; *Dan.* 4, 31; 7, 13 y sigs.; *Mich.* 4, 7).

En el Nuevo Testamento véanse: *Io.* 8, 58; 17, 24; *Rom.* 1, 23; 16, 26; *I Cor.* 2, 7; *Col.* 1, 26; *Eph.* 1, 4; 3, 9; *I Tim.* 1, 17; *I Pet.* 1, 20. Si se toma la eternidad de Dios como medida del tiempo, aun el tiempo más largo queda convertido en un corto momento (*Io.* 16, 16-18). En ese caso, hasta el más lejano futuro se puede decir que llegará «pronto» (*Apoc.* 1, 3; 22, 12; véase la Escatología). Ante Dios, un día es como mil años, y mil años son ante Él como un solo día (*II Pet.* 3, 8). Como quiera que Dios es eterno, se dice de los bienes y dones divinos que son eternos: *Lc.* 16, 9 (moradas eternas); *II Cor.* 4, 17 (gloria eterna); *II Cor.*

5, 1 (casa eterna en el cielo); *II Tim.* 2, 10 (gloria eterna); *Apoc.* 14, 6 (mensaje eterno); *II Pet.* 1, 11 (reino eterno). Los bienes «eternos» están ya presentes en el tiempo, pero trascienden el tiempo y aparecen al final de los tiempos en todo su resplandor y gloria.

d) De la época de los Santos Padres se pueden aducir los siguientes testimonios: San Agustín escribe en el *Enchiridion* (n.º 50; BKV, 438) sobre el texto del *Ps.* 2, 7: «Cuando el día no comienza con el fin del día pasado ni termina con el comienzo del día que viene, allí hay un don perenne.» En *De civitate Dei*, lib. 11, cap. 6: «Con razón se establece una distinción entre tiempo y eternidad; porque el tiempo no existe sin cambio ni transformación; en la eternidad, al contrario, no hay mutación alguna. Es, pues, evidente que no hubiesen existido los tiempos en caso de no existir el devenir de la criatura, la cual implica cambio de estado bajo la forma de procesos móviles cualesquiera. El tiempo surge sólo a partir de esta movible transformación, a partir de la sucesión de esto y aquello, de lo que no puede subsistir simultáneamente, a partir de los espacios intermediarios más o menos largos y que se derivan de la desaparición de esto y de la aparición de lo otro. Como quiera que Dios, cuya eternidad excluye toda clase de cambio y mutación, es también creador y ordenador de los tiempos, no se puede decir, me parece a mí, que ha creado el mundo según ciertos intervalos; de lo contrario, habría que admitir que antes que el mundo han existido criaturas con cuya movilidad ha comenzado también el flujo del tiempo. Ahora bien: la Sagrada Escritura, que dice siempre la verdad pura y total, afirma que al principio Dios ha creado el cielo y la tierra. Esto ha de ser entendido en el sentido de que antes de este principio no había creado nada; porque si hubiera creado alguna cosa antes de haber producido la totalidad de su creación, sería de esa cosa de la que se debería afirmar que ha sido creada en el principio. Por consiguiente, no se puede dudar de que el mundo ha sido creado en el tiempo, sino junto con el tiempo. Pues lo que sucede tiene lugar en el tiempo, sucede antes y después de un tiempo dado, a saber, después de un tiempo ya pasado, y antes de un tiempo que todavía ha de venir. Ahora bien: antes de que existiese el mundo no ha podido existir tiempo alguno, puesto que no había criaturas en virtud de cuyas transformaciones pudiese existir. Antes bien, es preciso afirmar que junto con el tiempo ha sido creado el mundo, en cuanto que al mismo tiempo que él comenzó el movimiento de transformación. A esto alude también aquella sucesión de seis o siete días, aquella mañana y aquella tarde de la obra divina de la creación, que se consumó en el sexto día y a la cual, como dice el gran misterio, sucedió el descanso de Dios.» Véase también el cap. 21 (BKV, II, 174 y sigs.): «Lo mismo que Él mueve lo temporal, sin estar sometido al movimiento temporal, también abarco los tiempos, sin estar sometido al concepto de los tiempos.»

e) Por fin, la atemporalidad de Dios se deduce de su esencia en cuanto que ésta es ser absoluto y de por sí subsistente. Con

frecuencia San Agustín nombra juntos el ser absoluto de Dios y su absoluta atemporalidad.

En lo que concierne a la relación que existe entre la eternidad divina y el tiempo, conviene observar que Dios es también el creador del tiempo, es decir, su causa ejemplar y real, en cuanto que es el Creador del mundo que existe en el *modus* del tiempo.

San Agustín dice hablando con Dios: «Todo lo que dices y todo lo que nace lo dices tú con tu Palabra (Verbo), la cual es eterna como tú, al mismo tiempo, a la vez desde la eternidad. Y todo lo creas mediante la Palabra; pero no por eso existen a la vez y desde la eternidad todas las cosas que tú haces mediante tu Palabra. ¿A qué se deberá esto?, me pregunto yo, Señor y Dios mío. Es verdad que lo comprendo hasta cierto punto, pero no sé cómo expresarme si no es de la siguiente manera: Todos los seres que comienzan a ser y dejan de ser, comienzan a ser y dejan de ser en el momento preciso señalado para que sean o dejen de ser por la terna Razón, en la cual no hay ni comienzo ni fin» (*Confesiones*, libro 11, cap. 7 y 8; BKV, VII, 277). Véase *De libero arbitrio*, III, 7.

No podemos comprender, por ser un misterio inescrutable, cómo Dios, que existe según el modo de la eternidad, puede pensar, querer, amar, crear, abarcar y conservar el mundo, que existe según el modo de la temporalidad.

A la pregunta: ¿qué hacía Dios antes de la Creación del mundo?, sólo se puede contestar diciendo que Dios es Él mismo con eterna autoposesión. Como quiera que en Él no hay ni un antes ni un después, el comienzo del mundo no introduce cambio alguno en su vida. Más aún: hablando con precisión, ni siquiera se puede preguntar qué hace Dios antes, en y después de la Creación, pues en la actividad divina no hay ni un primero ni un más tarde, ni un comienzo ni un cesar. Sólo a causa de nuestro modo temporal de pensar podemos poner la pregunta en cuestión. Teniendo en cuenta que Dios existe de un modo eterno, sería más correcta la siguiente variación en tal pregunta: ¿Qué hace Dios, el cual existe bajo la forma de eternidad, sin el mundo, que existe bajo la forma del tiempo?

San Agustín escribe sobre este punto (*Confesiones*, lib. 11, cap. 13; BKV, VII, 281 y sigs.): Si alguien con su fantasía se perdiese en los así llamados tiempos anteriores a la Creación y se admirase de que ha sido posible que tú, Dios todopoderoso, Creador y Conservador de todo lo que es, hacedor del cielo y de la tierra, descansases durante siglos innumerables, antes de la creación de esta grandiosa obra, ése haría bien en considerar y pensar que su admiración carece en absoluto de fundamento. Pues ¿cómo ha sido posible que pudiesen pasar siglos innumerables si tú no

los hubieses creado antes, tú, creador y hacedor de todos los siglos? O ¿cómo hubiese podido existir el tiempo si tú no lo hubieses determinado? O ¿cómo hubiese podido pasar si no hubiera existido? Pues bien, ya que tú eres el creador de todos los tiempos, ¿cómo se puede afirmar que tú no obrabas entonces, si es que en realidad existió el tiempo antes de que fuesen creados el cielo y la tierra? Porque tú fuiste el que creó ese presunto tiempo, y no pudo pasar tiempo alguno antes de que tú crearas el tiempo. Y si no existió el tiempo antes de la creación del cielo y de la tierra, ¿cómo se puede preguntar por lo que tú hacías entonces? Pues donde no hay tiempo alguno, no había tampoco un entonces. Tampoco precedes en el tiempo al tiempo, pues de ser así no precederías a todos los tiempos. Si no que desde la elevada atalaya de tu siempre presente eternidad precedes a todos los tiempos pasados y eres superior a todos los tiempos futuros; pues todos los tiempos son futuros y se convierten en tiempos pasados tan pronto como han llegado. Tú, empero, permaneces el mismo, y tus años no disminuirán. Tus años no van y vienen; nuestros años aquí abajo van y vienen, y llega un momento en que todos están ahí. Todos tus años subsisten simultáneamente, por la sencilla razón de que subsisten; no desaparecen, expulsados por los que vienen, puesto que no pasan. Nuestros años, al contrario, se acaban cuando se haya acabado nuestra temporalidad. Tus años son un día, y tú día no se renueva cada día, sino que es un hoy, puesto que tu día de hoy no es expulsado por un mañana ni sucede a un ayer. Tu hoy es la eternidad; por eso has engendrado con igual eternidad a Aquel a quien has dicho: Hoy te he engendrado. Tú has creado todos los tiempos, y existes antes que todos los tiempos, y nunca hubo un tiempo alguno en que no hubiese ningún tiempo.»

La atemporalidad de Dios es incomprensible y hasta terrible misterio para el hombre sometido a la temporalidad. Newman describe de qué modo Dios atenúa lo terrible de este misterio (*Geheimnisse der Natur und Gnade*, en «Obras escogidas», ed. por M. Laros, vol. II, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*, trad. al alemán por M. Hofmann, 1936, 303-305; Newman se refiere a la duración infinita, la cual según nuestro modo temporal de concebir se deriva de la eternidad): «Puesto que el Todopoderoso carece de principio, ha tenido que existir solo durante toda una eternidad. ¡Qué pensamiento tan terrible! Nuestra felicidad consiste en tener una meta hacia la cual tendemos, o en vivir para el cumplimiento de un deber. El descanso eterno, nosotros los pobres mortales no podemos pensarlo si no es como una especie de inerte vegetar, de inconsciente somnolencia, y nos cuesta trabajo pasar meditando aun cuando no sea más que una corta hora. ¿Qué se quiere, pues, decir cuando se afirma: Él, el Dios grande, ha vivido solo durante siglos innumerables? ¿En qué consistía la finalidad de su existencia? Él era su propia finalidad. Pero cuán incomprensible es esto. Después de haber estado solo durante toda una eternidad, no necesitaba crear algo, si no quería hacerlo, y entonces de eternidad en eternidad no hubiera existido nadie fuera de Él, nadie que pudiese dar testimonio de Él, nadie que pudiese admirar su gloria, nadie que pudiese adorarle y glorificarle. ¡Qué acongojante es la idea de que entonces no hubiera habido ni espacio ni tiempo, ni sucesión ni cambio, ninguna clase de progreso, ni meta ni fin. Un solo e infinito ser, de eternidad en eternidad, y nada más. ¿Y por qué precisamente Él? ¿Dónde

encuentra nuestra fantasía mayores dificultades, en la idea de que sólo existe un ser único, o en la idea de que no existe nada? ¡Oh hermanos míos!, aquí pasa sobre nosotros un misterio con toda su impetuosidad, con dureza, y terriblemente. Los misterios revelados de los dogmas católicos, por incomprensibles que sean, difunden misericordia y consuelo, poseen un algo en virtud de lo cual hablan al corazón, y que nos atrae; no están ante nosotros con fría sublimidad, sino que quieren conquistar nuestro corazón y nuestro amor. Pensad, por ejemplo, en la doctrina de que Dios se ha hecho hombre. También esto es incomprensible, pero podemos inclinarnos con actitud de adoración, al escuchar que el ser Todopoderoso del cual vengo hablando, que habita en la eternidad (*Is.* 57, 15), ha tomado carne y sangre en una virgen, ha habitado en la carne de una virgen y ha bebido fuerza de vida en los pechos de una virgen, ha obedecido a padres humanos, ha practicado el humilde oficio de éstos y ha sufrido el desprecio de su pueblo; que ha sido aprisionado por sus criaturas, azotado y clavado de pies y manos en una cruz, para morir la muerte de un malhechor, y que ahora está en los altares bajo la forma de pan y permite que se le encierre en un estrecho tarbernáculo. Todo esto son cosas sumamente incomprensibles. Pero bien que este pensamiento sobrepasa las fuerzas de nuestra fantasía, atrae, no obstante, nuestros corazones, pues no podemos figurarnos nada sublime, más emocionante y conmovedor. Cuando reflexionamos detenidamente sobre ello, sentimos una especie de estremecimiento; nos sentimos conmovidos hasta derramar lágrimas, nos inclinamos en actitud de humildad y nuestro corazón exulta en un arrebato de amor y entrega: ¡Oh Salvador bondadoso y misericordioso!

Ya véis, Él oculta todo lo que hay de imponente y terrible en los misterios que le rodean; no pone en primer plano su pasado eterno, y cuando habla con sus hijos no quiere amedrantarlos ni confundirlos; al contrario, reviste de su infinita bondad y misericordia y manda a su Iglesia que nos hable sólo de su misteriosa afabilidad. Pero esta nuestra especulativa e inquietante razón busca aquellos primeros y más difíciles misterios relacionados con su ser, y Él permite que los encuentre. Permite esto, porque sabe que esa misma razón que se estremece ante ellos, termina por aceptarlos. Sabe que llegará a conocer que son verdades claras e irrecusables a pesar de su terrible sublimidad. Lo permite para que mediante la semejanza lo mismo que mediante la contradicción que hay entre las conclusiones de la razón y las revelaciones de la Iglesia pasemos de los tremendos descubrimientos de la una a las declaraciones beatificantes de la otra; pero también para que la recusación de la Revelación lleve consigo su castigo y para que los que se escandalizan de los misterios de la Iglesia católica den en las rocas duras como granito sobre las cuales el Eterno ha levantado su trono de modo que las desconsolantes conclusiones de la razón son para ellos una causa de tormento, por despreciar las consoladoras promesas de la fe.»

Dios, que es la absoluta simplicidad, está totalmente presente en todo fragmento del tiempo creado, por pequeño que sea, de modo que en Él no hay ni recuerdo ni expectación por las cosas venideras y pasajeras, sino que todo lo ve como presente. (Coexiste con las cosas.) Con respecto a la eternidad, éstas están en la

relación que media entre la causa y lo causado, pero sólo mientras existen (*coexistunt aeternitati, sed non totaliter*).

4. La eternidad de Dios y la consistencia ontológica que en ella se manifiesta son el fundamento y la razón de que nuestra mirada no necesite detenerse en la frontera de la muerte, con la que finaliza nuestra forma de existencia terrena, sino que puede elevarse hacia arriba. No estamos en camino hacia la nada, sino hacia el ser eterno de Dios. Nuestra finitud no es definitiva. Sólo la forma terrena de nuestra existencia camina hacia su fin. Pero ante nosotros se abre la perspectiva infinita, que es la participación en la vida eterna de Dios. Nuestra vida se convierte con ello en un peregrinar hacia Dios, hacia aquel estado en el que alcanzamos la participación perfecta en la vida eterna. Por eso el que cree en Dios no conoce la desesperación heroica, actitud preconizada por el existencialismo, ni tampoco la melancolía de Hölderlin: «Los bienaventurados ojos de los dioses miran con claridad silenciosa y eterna. Nuestro destino consiste en no poder descansar nunca en ninguna parte. Desaparecen los hombres mortales, caen a ciegas de una hora en la otra, año tras año, hacia lo incierto, como agua arrojada de una roca a otra.» Antes bien, la esperanza es la actitud más adecuada del hombre que en el tiempo, durante el *statu viatoria,* camina hacia la eternidad de Dios, la esperanza entendida en el doble sentido de que está en camino hacia una meta, y de que no posee ésta todavía (véase Pieper, *Von Sinn der Hoffnung;* véase el Tratado sobre la Esperanza, en el volumen 3).

Ya en esta vida se nos concede la participación en la vida divina bajo la forma de germen que obtendrá su pleno desarrollo en el cielo. Por eso, ninguna de nuestras acciones es pasajera, entendida esta palabra en el sentido estricto. Todas caen en la eternidad de Dios y allí se conserva y guarda su validez, que no deja nunca de ser nuestra posesión. Cuanto más nos entregamos a Dios, el Eterno, tanto más se ahondan las raíces con que crecemos en su vida eterna, es decir, en su vida ontológicamente consistente, tanto más nos reconcentramos y llegamos a ser unidad, superando la dispersión de una vida perdida en las ocupaciones del aquí y ahora.

Por eso el destino de nuestra vida no consiste en la entrega a las exigencias del momento, no es un mero cuidado (de las cosas) y una mera preocupación (relacionada con las personas). La

eternidad de Dios abarca cada una de las obligaciones impuestas por una hora determinada, puesto que todo «ahora» es una creación de Dios, es decir, viene de la eternidad y vuelve hacia ella. Con esto no se niega la realidad del tiempo y de los deberes concretos que éste trae consigo. Pues todo aquí y todo hoy ha sido creado por Dios, posee, por consiguiente, un valor y una inminencia innegables, bien que nosotros podamos desconocer su sentido. El hecho de que todos los tiempos se derivan del «hoy» de Dios, es decir, del hecho de que Dios es el Señor de todos los tiempos, comunica a éstos consistencia, según lo que afirma San Agustín:

«Tú eres el Ser supremo y en ti no hay cambio alguno; para ti no pasa el día de hoy, y no obstante desaparece en ti, pues tú eres la meta de todas las cosas. Estas no podrían moverse en sus órbitas si tú no las abarcases, y porque tus años no terminan, por eso son tus años un único hoy. Cuántos de nosotros y de nuestros antepasados han pasado ya por tu hoy y han recibido de él su medida y su carácter especial. Otros muchos todavía pasarán por él y recibirán de él medida y carácter. Pero tú sigues siendo siempre el mismo, y tú harás hoy lo que viene mañana y lo que está más allá de mañana, y tú harás hoy lo que fué ayer y lo que está más lejos que el ayer, en verdad, lo has hecho ya» (*Confesiones.* libro I, cap. 6; BKV, VII, 7 y sigs.). Fr. Thompson expresa el mismo pensamiento de la siguiente manera en *Lebrel del cielo:* «Todo lo que te quité en los tiempos pasados, no te lo quité para producirte dolor; te lo quité para que lo buscases en mis brazos. Lo que tú, semejante a un niño sin razón, creías perdido, yo lo he guardado para ti en un lugar donde tú tienes la patria. Levántate, cógeme de la mano y ven.» (Trad. E. Kawa, 1946; véase también traducción de Th. Haecker.)

§ 71

La inespacialidad (inmensidad) y omnipresencia de Dios

1. *Dios es inespacial (inmenso) y omnipresente* (dogma: cuarto Concilio Lateranense y Concilio del Vaticano, como en los §§ 70 y 65.)

Así como Dios no depende de la sucesión, del mismo modo es independiente de la contigüidad espacial. Le corresponde el modo de ser de

la inespacialidad, lo mismo que el de la atemporalidad. No se extiende desde el pasado a través del presente hacia el futuro. Tampoco se extiende más allá del espacio y no está rodeado por espacios como los cuerpos que llenan el espacio determinado (se dice que él está definitivo en el espacio). En virtud de la inespaciabilidad y de la atemporalidad se distingue Dios interna y esencialmente de la criatura con su modo de ser espacio-temporal.

Del espacio, lo mismo que del tiempo, se puede decir que está formado por las cosas que se hallan en un estado de acción recíproca. Mientras que la acción recíproca constitutiva del tiempo se verifica a lo largo, por decirlo así, la acción recíproca constitutiva del espacio se verifica según la anchura. Lo mismo que el tiempo, el espacio presupone la existencia de una continuidad, de una interdependencia interna de las mutaciones producidas por la acción recíproca. En lo que concierne al tiempo, esta interdependencia se verifica en dirección vertical, en lo que se refiere al espacio en dirección horizontal. Hablando en sentido estricto, sólo de los cuerpos puede decirse que son espaciales, porque sólo ellos tienen que practicar un movimiento continuado para ir de un sitio a otro (en este sentido no se puede decir del cuerpo glorioso que es espacial; no se mueve para ir de un lugar a otro, sino que aparece ahora aquí, otras veces allí; pero también esa clase de cuerpos están sometidos a las condiciones espaciales; están en un sitio y no son omnipresentes). En tanto que las cosas creadas no corporales se hallan en un estado de acción recíproca, dependen también ellas del espacio. La inespacialidad entendido en sentido estricto es un modo de ser exclusivamente divino (véase H. Hengstenberg, *Tod und Vollendung*, 1938, 22-30).

Puesto que la espacialidad de las cosas se funda en la acción recíproca de orientación horizontal, y el tiempo en la acción recíproca de orientación vertical, el primero está determinado por la multiplicidad de relaciones; el segundo, por la potencia de las relaciones. Viceversa, la espacialidad de las cosas es el fundamento de la plenitud de relaciones, mientras que el tiempo es el fundamento de la fuerza de las relaciones. En la vida humana aparece con toda claridad la diferencia que hay entre temporalidad y espacialidad. Decimos de una persona que es más bien espacial; de otra, que es más bien temporal, e indicamos con ello que la primera ama más bien la abigarrada diversidad y la riqueza de la vida; la segunda, al contrario, prefiere la intensidad de la vida.

Para poder alcanzar la riqueza de la vida la criatura tiene que extenderse y desenvolverse en medio de una multitud de relaciones. El hombre tiene que ir de un lado al otro para llenar su vida con las excelencias de las diversas cosas. La fuerza y potencialidad de la vida las adquiere reuniendo en su corazón, guardando y convirtiendo en posesión interna todo lo que encuentra en el transcurso de la vida. Cuanto más dura su vida, tanto más aumen-

ta esta posesión. Por consiguiente, cuando afirmamos que Dios es inespacial queremos decir que su plenitud no se halla esparcida y extendida en el espacio, que existe en un estado de suprema concentración e interioridad. Al afirmar que Dios es atemporal, queremos decir que no adquiere la fuerza de su vida en una sucesión de actos, sino que posee su propia vida con fuerza e intensidad supremas. De ahí resulta que la inespacialidad y la atemporalidad se presuponen mutuamente: Dios posee su plenitud vital con suprema fuerza existencial.

Debido a su inespacialidad, Dios no se halla rodeado por espacio alguno. Es inmenso. Esto no quiere decir, como opinaba Newtont, que sea idéntico con la extensión infinita, sino que a causa de la falta de extensión no está limitado por extensión alguna. A causa de su inespacialidad y atemporalidad, Dios está siempre presente en sí mismo. Todo su Ser está siempre dentro de sí mismo. Dios se posee completamente. Todo lo que hace, lo hace totalmente, con todo su Ser. De esta absoluta autopresencia se deriva la presencia de Dios en todas partes y en todas las cosas. Todas han sido creadas por Él y a todas las mantiene en la existencia. Como quiera que Dios está totalmente presente en toda su actividad, se halla también presente donde quiera que obra, es decir, en todas las cosas. Es, pues, Dios el que sostiene, conserva y mantiene el mundo temporal y espacial.

La inespacialidad de Dios podría ser comparada con un punto si con ello no surgiese una falsa idea de la pobreza ontológica divina. Podría ser comparada también con la validez universal de la verdad. Pero en este caso no se debe pensar en una especie de impotencia ontológica. La omnipresencia de Dios se refiere a su realidad; la omnipresencia de la verdad se refiere sólo a la validez.

La inmensidad, es decir, el hallarse fuera del espacio y del tiempo, es un atributo absoluto, no depende de la existencia de espacios reales; la omnipresencia es un atributo relativo, está en relación con la existencia de cosas creadas espaciales. A pesar de la diversidad esencial y cualitativa (contra el panteísmo), Dios está íntimamente presente en todas las cosas (contra el deísmo), en cuanto que es ser creador y sustentador, poder universalmente activo y sabiduría que todo lo abarca (*per essentiam, per potentiam, per praesentiam*; San Gregorio el Grande, m. en 604). Dios está presente de un modo especial en los justos. Aquí se trata de la presencia del Dios trino y uno en lo más íntimo del hombre, en el castillo del alma, en la llamita del alma, en el fondo del alma (*summun*

mentis, acies mentis, intimum mentis, scintilla animae). Esta presencia ha de ser considerada como una actuación del Dios trino en nuestro interior, del Dios trino realización de la vida divina dentro de nosotros, hallándose capacitado el hombre justificado a tomar parte en ella, primeramente de un modo invisible, velado, y más tarde visiblemente, sin velos. En el hombre que posee la gracia, se manifiesta ya en germen durante el tiempo de la peregrinación terrena, lo que tendrá lugar en el cielo de un modo perfecto y consumado (véanse los §§ 41 y 50 y el Tratado sobre la Gracia). La presencia de Dios en el hombre justificado es un efecto de la presencia del Hijo de Dios en la naturaleza que Él ha adoptado.

2. La Escritura testifica tanto la presencia de Dios en todas las cosas, en general, como su presencia en el hombre que posee la gracia, en especial. «Está con Jacob en Mesopotamia (*Gén.* 28, 3) y es allí el testigo invisible de las acciones humanas (*Gén.* 31, 2), lo mismo que está con José en el extranjero (*Gen.* 39, 2), y se dirige con Jacob a las tierras de Egipto (*Gen.* 46, 4). No le abarcan las esferas celestes y mucho menos los muros del templo de Jerusalén (*I Reg.* 8, 27), y llena el orbe de la tierra (*Ier.* 23, 24). El cielo es su trono, la tierra es el escabel de sus pies (*Is.* 66, 1); ni siquiera en los infiernos puede el hombre huir de su presencia (*Ps.* 139, 8). Está al mismo tiempo lejos y cerca (*Ier.* 23, 23), y sus ojos están en todas partes (*Eccl.* 15, 3).» (Paffrath, *Gott, Herr und Vater*, 1932.) Véase especialmente *II Par.* 6, 18; *Iob.* 11, 7-9; 26, 5 y sigs.; *Ps.* 139, 1-16.

«¡Oh Yavé!, tu me has examinado y me conoces, no se te oculta nada de mi ser. Tú conoces mi sentarme y mi levantarme, y de lejos te das cuenta de todos mis pensamientos. Escudriñas mi andar y mi acostarme, investigas todos mis caminos, pues aún no está la palabra en mi lengua y ya tú, Yavé, lo sabes todo. Por detrás y por delante me ciñes, y pones sobre mí tu mano. Sobremanera admirable es para mí tanta ciencia, sublime e incomprensible para mí. ¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huir de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú; si bajare a los abismos, allí estás presente. Si, robando las plumas a la aurora, quisiera habitar al extremo del mar, también allí me cogería tu mano y me tendría tu diestra. Si dijere: Las tinieblas me ocultaran, será la noche mi luz en torno mío. Tampoco las tinieblas son densas para ti, y la noche luciría como el día, pues tinieblas y luz son iguales para ti. Porque tú formaste mis entrañas, tú me tejiste en el seno de mi madre. Te alabaré por el maravilloso modo en que me hiciste. ¡Qué admirables son tus obras! Del todo conoces tú mi alma, cuando secretamente era formado y en el misterio me plasmaban, ya vieron tus ojos mis obras; escritas están todas en tu libro, y todos mis días, aun antes de ser el primero de ellos.»

Véase, además, *Eccl.* 16, 17-19; *Sap.* 1, 7 (el espíritu de Dios llena el orbe de la tierra. Y Él, que todo lo abarca, tiene la ciencia de todo); 8, 1; *Is.* 43, 1 y sigs.; *Am.* 9, 2-4.

En el Nuevo Testamento véanse *Mc.* 5, 34 y sigs.; *Act.* 17, 28 (Dios no está lejos de cada uno de nosotros. Pues en Él vivimos, nos movemos y somos). Merecen ser citados, sobre todo, los textos en que Cristo promete la inhabitación del Espíritu Santo o del Dios trino, y todos aquellos en que se describe la presencia de Dios en el hombre. (Véase la doctrina sobre la vida divina en nosotros, y el § 41.)

3. En la época de los Santos Padres la omnipresencia de Dios es frecuentemente considerada como motivo para temer el pecado y como causa de nuestra alegría y buen ánimo en las tribulaciones. No siempre se puede afirmar con seguridad si hablan de la presencia sobrenatural de Dios o de la presencia que implica la relación Creador-criatura. Algunas veces acentúan los Padres que Dios está también en el infierno sin que el pecado le manche y sin ser para los condenados un motivo de alegría.

Con palabras vibrantes de entusiasmo describe San Agustín la inmensidad y omnipresencia de Dios (*Confesiones*, I, 2-3): «Pero, ¿cómo voy a invocar a mi Dios, a mi Dios y señor? Pues cuando le invoco, le llamo para que venga a mi interior. Y ¿dónde está en mí el lugar al cual podrá venir mi Dios? ¿Dónde se va a colocar en mí el Señor que ha hecho el cielo y la tierra? Hay, pues, en mí, mi Dios y Señor mío, algo que te puede abarcar. Pero ¿te abarcan el cielo y la tierra, que han sido hechos por ti y en los cuales tú me has hecho, te abarcan ellos acaso? Para expresarme de otra manera—como quiera que sin sin ti no sería lo que es—¿te abarca acaso lo que es? Puesto que yo también soy, ¿por qué quiero que vengas a mí: a mí que no sería nada si tú estuvieses en mí? Porque yo no estoy todavía en el infierno, y aunque estuviese allí, también allí te encuentras Tú. Así es, en efecto; si bajare a los abismos, allí estás presente. Yo no sería nada, Dios mío, yo no sería sino pura nada, si tú no estuvieses en mí. ¿O no sería mejor decir que yo no sería nada si no estuviese en ti, de quien, por quien y en quien es todo? Así es, Señor, así es. ¿Adónde te voy a llamar puesto que estoy en ti? ¿O de dónde has de venir a mí? ¿Hacia dónde me voy a poner en camino, más allá del cielo y de la tierra, para que vengas hacia allí a mí. Dios mío, tú que has dicho: Yo lleno el cielo y la tierra. ¿Te abarcarán el cielo y tierra, siendo así que tú los llenas? ¿O tú los llenas, y queda algo de sobra porque no pueden abarcarte totalmente? Si el cielo y la tierra están llenos de ti, ¿adónde, entonces, derramas lo que queda de sobra de ti? Pues no son los recipientes que están llenos de ti los que te sostienen, si se rompiesen: tú no te derramarías. Y cuando te derramas sobre nosotros, no te rebajas, sino que nos elevas; no te esparces, sino que nos recoges en ti. Pero tú que lo llenas todo, ¿lo llenas todo con tu totalidad? teniendo en cuenta que el

universo de las cosas no puede abarcarte en tu entera totalidad: ¿abarcan una sola parte de ti y abarcan todos siempre la misma parte? ¿O lo particular sólo particularidades tuyas de ti: las cosas grandes, lo grande, las cosas pequeñas, lo pequeño? ¿Y sería entonces alguna de tus partes mayor que las otras, y serían menores otras partes? ¿O estás entero en todas partes, y ninguna de las cosas abarca tu totalidad?» En otro lugar escribe el mismo autor: «Dios..., que permanece siempre, y con respecto al cual no hay que esperar hasta que está ni hay que temer que se marche, sino que está siempre realmente presente por el mero hecho de que es» (*De ordine* II, 2, Przywars, *Augustinus*, 1934, 225). Y en otro lugar: «Porque... no nos acercamos a Dios pasando por lugares, a Dios que está en todas partes, no encerrándole ni conteniéndole ningún sitio, ni nos apartamos espacialmente de Él» (*ad in Ps.* 4; *sermón* 2; Przywars, *l. c.*). En *De genesi ad litteram*, VII, 26 (Przywars, *l. c.*): «... con poder inmutable y sublime es la interioridad de todas las cosas, porque todo está en Él, así como está sobre todas las cosas, puesto que está sobre todo... con inmutable eternidad es el más viejo de todos, porque existe antes que todo, y es el más joven, puesto que permanece siempre idéntico a sí mismo». «De tal modo está el lugar de Dios en el corazón del hombre, que cuando éste se aparta de Dios, Dios se queda en sí mismo y no cae... Pues más bien que descansar en ti, de modo que habrías de caer si te apartases de Él, lo que hace es elevarte para que estés en Él. Cuando se aparta, tú caes; cuando tú te apartas, Él no cae (*ad Ps.* 45, 9; Przywars, *l. c.*, 230).

San Juan Damasceno escribe lo siguiente: «El sitio es corporal, frontera de lo que rodea, en tanto que lo que rodea está rodeado. El aire, por ejemplo, rodea, el cuerpo está rodeado. El aire que circunda no es totalmente sitio del cuerpo circundante, sino al fin del aire circundante que toca al cuerpo circundante. En todo caso lo circundante no está en lo rodeado. Hay también un lugar espiritual, donde está la naturaleza espiritual, incorporal, donde está presente y obra, rodeada no corporalmente, sino espiritualmente. Porque no tiene forma corporal para que pudiese estar circundada corporalmente. Por eso, Dios, que es inmaterial e ilimitado, no está en ningún lugar. Él mismo es su lugar, puesto que lo llena todo, y está sobre todo, y lo conserva todo. Se dice también que está en un lugar. Lugar de Dios se llama al lugar donde Dios revela su actividad. Él mismo lo compenetra todo, sin mezclarse con nada, y comunica a todo algo de su actividad, según corresponde a la receptibilidad y capacidad de admisión; me refiero a la natural y a la pureza de voluntad del particular. Lo inmaterial es más puro que lo material; lo virtuoso, más que lo mezclado de maldad. Se llama lugar de Dios a aquél que participa más en su actividad y gracia. Por eso es el cielo su trono. Pues en el cielo están los ángeles, lo cuales cumplen siempre su voluntad y le alaban incesantemente. Este es su asiento; la tierra, por el contrario, es escabel de sus pies, pues en ella ha conversado en la carne con los hombres. De su carne santa se dice que es pie de Dios. También de la iglesia se dice que es un lugar de Dios. Pues la hemos separado de las demás cosas para que esté al servicio de su alabanza, convirtiéndola en un santuario, y en él dirigimos nuestras oraciones hacia Dios. Del mismo modo, se llaman lugares de Dios a los lugares en que descubrimos su actividad, ya sea en la carne, ya sea sin cuerpo. Pero conviene saber que la esencia divina es indivisible, que está en todas partes completamente entera y que no se descompone en

partes como sucede con los cuerpos. No, está entera en todo y está entera sobre todo» (*Exposición de la fe ortodoxa*, lib. 1, cap. 13; BKV, 37).

4. Gracias a la presencia de Dios en la Naturaleza, ésta pierde para el hombre su frialdad y extrañeza. En todas partes nos mira el semblante del amor personal divino. La omnipresencia de Dios es lo que nos permite encontrarle en todas partes, vivir en su presencia, es decir, lo que nos permite poder dirigir hacia Dios, en todas partes, la atención de nuestro corazón (del espíritu, de la voluntad y del ánimo). La vida trinitaria divina presente en nosotros es el fundamento real de la experiencia mística (véase la doctrina sobre la Gracia).

Eckhart ha descrito de la siguiente manera la presencia activa de Dios: «Dios está en todas las cosas. Cuanto más dentro está en las cosas, tanto más fuera de ellas está; cuanto más adentro, tanto más a fuera. Ya he dicho repetidas veces que Dios ha creado el mundo entero. Todo lo que Dios creó hace seis mil años y más, en el tiempo en que hizo el mundo, lo crea hora también de una vez. Dios está en todas las cosas, pero en tanto cuanto que Dios es divino y racional, no está en ninguna otra parte con más propiedad que en el alma, o, si se prefiere otra manera de expresión, en el ángel: en lo más íntimo y supremo del alma. Cuando digo lo más íntimo, me refiero a lo supremo, y cuando digo lo supremo me refiero a lo más íntimo del alma. En lo más íntimo y supremo del alma: me refiero a las dos cosas a la vez. Allí, hasta donde no ha llegado nunca el tiempo, donde nunca han surgido imágenes, en lo más íntimo y supremo del alma, crea Dios el mundo. Todo lo que Dios creó hace seis mil años y lo que había de crear después de mil años, si es que el mundo existe tanto tiempo, esto lo crea Dios en lo más íntimo y profundo del alma. Todo lo que Dios obra en todos los santos, lo obra en lo más íntimo del alma. El Padre engendra a su Hijo en lo más íntimo del alma, y no menos te engendra a tí junto con su Hijo unigénito» (Pfeifer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, II, Leipzig, 1857, pág. 206, 25-207, 22; *Sermón 66 nach des übers*; von J. Bernhart, *Meister Eckhart*, 62-64, *mit den Verbesserungen bei*; J. Quint, *Die überlieferung der deutschen Praedigten Meister Eckhart*, Bonn, 1932, 613).

5. El yo personal humano está orientado esencialmente hacia un tú, y en definitiva está orientado hacia el Tú divino. El hombre llega a la posesión de su verdadero y propio yo entregándose al Dios que está presente en él, no mediante el mero estar-en-sí-mismo. Para que la entrega sea verdaderamente fecunda, tiene que ser operada por el Dios presente sobrenaturalmente en el alma. Cuanto más compenetra Dios al hombre con su amor, tanto más llega el hombre a ser él mismo, tanto más se acerca a la idea que Dios tiene de él. La interioridad entendida en sentido cristia-

no es una vida alimentada por el Dios que está presente y obra graciosamente en nosotros.

La Iglesia oriental reza de la siguiente manera: «Ven, luz verdadera. Ven, misterio de ocultamiento. Ven, preciosidad, realidad sin nombre. Ven, inefabilidad. Ven, esencia, tú que huyes del espíritu humano. Ven, júbilo eterno. Ven, luz sin ocaso. Ven, esperado por todos los que viven en la penuria. Ven, tú que eres la resurrección de los muertos. Ven, poderoso, tú que con una mera seña lo creas, transformas y renuevas todo. Ven, tú que permaneces siempre invisible, no pudiendo nadie ni abarcarte ni acariciarte. Ven, tú que te agitas en el fluir de las horas, permaneciendo inmóvil por encima de él, tú, que habitando en el cielo, nos visitas a nosotros los que vivimos encorvados aquí abajo. Ven, nombre anhelado y ensalzado: nunca podremos decir quién eres tú, ni conocer cómo tú eres. Ven, alegría perdurable. Ven, corona inmarchitable. Ven, púrpura de nuestro gran Señor y Dios. Ven, cinturón resplandeciente como el cristal y rico en colores de piedras preciosas. Ven, refugio inaccesible. Ven, tú a quien mi pobre alma ha deseado y sigue deseando. Ven, tú solitario a mí solitario, porque soy solitario como ves. Ven, tú que me has dejado solo en la tierra solitaria. Ven, tú que te has convertido para mí en nostalgia; tú has hecho que mi alma anhele hacia ti a quien no puede alcanzar el hálito humano. Ven, aliento y mi vida. Ven, alegría, gloria, refrigerio perdurable. Te doy gracias porque te has convertido en mi espíritu para mí, sin mezclarte y sin perderte en mí, que mientras sigues siendo el Dios elevado sobre todo, eres todo en todo para mí. Alimento inefable, necesario, que te derramas continuamente en los labios de mi espíritu y que brotas desbordante en la fuente de mi interior. Te doy gracias porque te has convertido para mí en un día sin noche, en sol sin ocaso; a ti que no tienes lugar alguno donde poder esconderte porque llenas con tu poder el universo. Tú nunca te has escondido; nosotros, por el contrario, nos escondemos cuando no queremos comparecer ante ti. ¿Y dónde podrías esconderte tú, que no tienes lugar alguno donde poder esconderte? ¿Y por qué habías de esconderte tú, que no tienes miedo de nadie en el mundo entero? Ea, pues, Señor santo, edifica en mí tu tienda, habita dentro de mí y no me abandones hasta la hora de mi muerte; no te apartes de tu siervo, para que me encuentre a mí en ti en mi morir, y después de mi muerte, y domine contigo, Dios, que dominas sobre todo. Quédate en mí, Señor, y no me dejes solo. Hazme interiormente firme, constante y protégeme habitando en mí, para que contemplándote diariamente pueda vivir, yo que soy un muerto; para que poseyéndote me enriquezca yo que soy un pobre. De esta manera seré más poderoso que todos los reyes: y comiéndote y bebiéndote y cubriéndome contigo en determinadas horas experimentaré delicias inefables. Pues tú eres todo el bien, toda la hermosura, toda la bienaventuranza. A tí con el Padre y el Hijo te corresponde la adoración del mundo entero en toda la eternidad. Amén» (Simeón, el nuevo teólogo, *Liber div. amorum*, I, 18; J. Bernhart, *Der stumme Jubel*, 1936, 55 y sigs.).

6. La presencia de Dios, es decir, la presencia del amor-persona es la más firme garantía de la comunidad humana. Todas las cosas se hallan indisolublemente unidas en el Dios que existe

bajo la forma de amor, y que es la causa incesantemente creadora y está presente en todas las cosas extradivinas. La presencia sobrenatural del Dios trinitario en los justificados funda una comunidad superior a la operada por la presencia del Dios creador, una comunidad nueva, sobrenatural, a saber: la constituída por el Pueblo de Dios, la comunidad de los que viven en la Iglesia. Véase el Tratado sobre la Iglesia.

7. Los enunciados teológicos sobre la inespaciabilidad y omnipresencia de Dios conservan su validez cualesquiera que sean las teorías de la ciencia sobre el espacio y el tiempo. Cualesquiera que sean las constataciones de la *teoría de la relatividad*, Dios seguirá siendo siempre distinto de cualquier forma del espacio, puesto que su modo de ser es distinto del que encontramos en el ser de nuestras experiencias. Por eso no puede estrechar su existencia. Por eso, ningún ser distinto de Él puede limitar y estrechar su existencia; por eso, también puede estar íntimamente presente en todos los seres espaciales, sea cualquiera la forma bajo la cual se realiza la espacialidad. De ahí resulta que los progresos científicos no llegarán nunca a modificar las doctrinas de la Revelación relativas a la inespacialidad y omnipresencia de Dios, sino que contribuirán a ahondar su comprensión. Cualesquiera que sean los descubrimientos que puedan hacer las ciencias naturales, conservarán siempre validez las palabras con que I. Newton, uno de los principales fundadores de esas ciencias, describe la omnipresencia de Dios: «Con la ayuda de estos principios (de los principios cosmológicos por él descubiertos) todas las cosas materiales aparecen como formadas por las partes duras y frías ya mencionadas y como ordenadas en la Creación según el plan de un ser inteligente; porque al que los creó le corresponde también el ordenarlos. Y si esto lo ha hecho así, no procede filosóficamente el que busca otro origen del mundo o el que afirma que ha surgido el caos mediante las leyes naturales, bien que una vez formado, puede seguir subsistiendo durante largo tiempo, según estas leyes. Porque si bien los cometas se mueven en órbitas excéntricas de las más diversas posiciones, nunca la casualidad ciega ha podido ser la causa de que todos los planetas se muevan en círculos concéntricos y en la misma dirección, exceptuando insignificantes irregularidades, las cuales provienen de la acción recíproca de cometas y planetas, y que seguramente seguirán aumentando, hasta que por fin el sistema entero necesitará una nueva modificación. A tal admirable regularidad en el sistema de los planetas corresponden un cuidado y selección especiales. Y lo mismo puede decirse de la uniformidad en los cuerpos de los animales... La formación de aquellas ingeniosísimas partes de los cuerpos... sólo puede haber surgido mediante la sabiduría e inteligencia de un ser poderoso y eterno, el cual, en virtud de su omnipresencia, es capaz de mover los cuerpos mediante su voluntad, en sus ilimitados y uniformes órganos sensorios, formando y transformando de este modo las partes del universo, mucho mejor que nosotros podemos mover las partes de nuestros propios cuerpos mediante nuestra voluntad... No obstante, sabemos guardarnos de pensar que el mundo es el cuerpo de Dios, o que las partes del mundo son partes de Dios. Dios es un ser homogéneo sin órganos, miembros ni partes, y todas las otras cosas con sus criaturas, las cuales están sometidas a Él

y sirven a su voluntad; tampoco es su alma, del mismo modo que el alma del hombre no es el alma de las imágenes del mundo exterior, que llegan a ser percibidas por medio de los órganos sensuales, puesto que las percibe mediante su presencia directa, sin la intervención de un tercero... Dios no necesita de tales órganos, puesto que está presente en todas partes y cosas. Y como quiera que el espacio es infinitamente divisible y la materia no se encuentra necesariamente en todos los lugares del espacio, se debe admitir que Dios puede crear partes de la materia de diversa forma y grandor, en diversas relaciones con respecto al espacio, y quizá de diversas densidades, y puede cambiar de este modo las leyes naturales, siendo también capaz de crear mundos de naturaleza distinta en diversos lugares del universo. Yo no veo en todas estas cosas ninguna contradicción» (*Optica;* véase Fr. Dessauer, *Weltfahart der Erkenntnis. Leben un Werk I. Newtons,* 1945, 420 y sigs.). En otro lugar escribe lo siguiente: «Dios es la causa de todas las cosas, no porque sea alma del mundo, sino porque es señor de todo el universo. Es un Dios vivo, sabio y poderoso, eterno e infinito, poderoso y omnisciente. No es ni la eternidad ni la infinitud (fórmula de N. mal entendida); no es ni tiempo ni espacio; pero está presente en todo tiempo y en todo espacio, no sólo virtualmente, sino también sustancialmente; porque nadie puede obrar donde no está presente. Todo se mueve en Él y Él lo contiene todo, pero sin que las cosas ejerzan influencia alguna sobre Él. Pues Dios no sufre modificación alguna a causa del movimiento de los cuerpos... La ciega necesidad metafísica, que es siempre y en todas partes la misma, no puede producir las mutaciones de las cosas; las diferencias de las cosas en lo que concierne al tiempo y el lugar sólo pueden provenir de la voluntad y sabiduría de un ser que existe necesariamente» (*Principia,* ed. 3, 1725, citado por Dessauer, *l. c.,* 421).

8. Como es natural, la omnipresencia de Dios no implica la omnipresidencia y la ubicuidad de la naturaleza humana y gloriosa de Cristo. Conviene observar, especialmente, que la presencia de Dios trino en el hombre unido con Cristo no implica la presencia corporal del Cristo glorioso. En la Escritura no se encuentra testimonio alguno que demuestre su existencia. Bien que aquí se hable con frecuencia, se diga con frecuencia que Cristo está o habita «en» el bautizado; no debe entenderse esto en el sentido de que Cristo esté corporalmente presente. La partícula «en» testifica la existencia de una *relación* entre el bautizado y Cristo. Esta relación creada, asegurada, consumada y ahondada por la fe, la esperanza y el amor, así como por los sacramentos, tiene como resultado un estado de comunidad viva con Dios y es la causa de que el Padre celestial habite en nosotros. Véanse las Encíclicas *Mystici Corporis* (29 de junio de 1943) y *Mediator Dei* (20 de septiembre de 1947). En lo que concierte a la partícula «en», véase el artículo correspondiente de Oepke en *Wörterbuch zum NT* (Kittel), II, 534/9; además: O. Perler, *Ignatius von Atiochien und die Römische Christengmmeinde,* en «Divus Thomas», 22, 1944, 413/15. R. Graber, *Begegnungen mit Christus,* 1947. Sobre las dos encíclicas: P. Stephan, O. S. B., en «Benediktinische Monatschrift», 24, 1958, cuadernos 5-8.

§ 72

La verdad de Dios

1. Tratamos aquí de la verdad sólo en tanto que ésta es para nuestro conocimiento un atributo del ser absoluto, es decir, un modo de existencia de la plenitud vital divina. La verdad entendida en este sentido significa cognoscibilidad, inteligibilidad (verdad ontológica). De la verdad de Dios entendida en el sentido de concordancia del conocimiento y de la expresión con lo conocido hablaremos en otro lugar.

2. Dios es luz, en Él no hay tinieblas (*I Io.* 1, 5). En Dios no hay impulsos ciegos y oscuros. Dios es absoluta claridad y diafanidad (Santo Tomás de Aquino: *Maxime cognoscibilis*). Dios tiene que ser considerado como verdad personal y subsistente, no sólo en tanto que el ser absoluto que es Dios concuerda con la idea de Dios (como sucede siempre en el caso de la verdad ontológica), sino también en tanto que es su idea, no una idea abstracta, sino una idea que existe real y personalmente. Dios es al mismo tiempo la verdad primordial, por ser la causa ideal de todo lo extradivino. Por eso tiene sentido y posee un logos todo lo extradivino. Pero es espíritu de Dios que se revela en las cosas del mundo es un misterio, de modo que estas cosas son por sí misteriosas. Aquí se fundan la posibilidad, la obligación y los límites del conocimiento y de la ciencia; véase el tratado sobre la Creación.

En ello se funda también el deseo que todas las cosas y especialmente los hombres tienen de ser comprendidos. Todas las cosas están rodeadas y empapadas de luz. La luz y no las tinieblas, el día y no la noche, son el fundamento y la meta del mundo.

Puesto que Dios es verdad, su vida es eminentemente luminosa. La vida divina se realiza bajo la forma de existencia trinitaria. La vida trinitaria divina es, por consiguiente, suprema luminosidad e inteligibilidad. Pero nuestros ojos no pueden comprender esta vida de luz. Sólo nos es permitido echar una ojeada en esta plenitud luminosa. Esto es lo que expresan las palabras en que se nos dice que Dios es verdad. Quieren decir que Dios es la realidad más clara e inteligible entre todas las que podemos conocer (véase *Io.* 14, 6). Como quiera que el misterio de Dios está presente en todas las cosas y acontecimientos, el hombre no puede conocer con facilidad su sentido. Por otra parte, el pecado ha ocultado de tal modo ese sentido que con facilidad puede pasar desapercibido. Con toda claridad y evidencia será revelado el día del juicio final. Véase H. Urs von Balthasar, *Wahrheit*, 1947.

§ 73

La bondad de Dios

1. También en lo que concierne a la bondad hablamos aquí solamente de ella en tanto que es un atributo del ser divino y no una actitud moral.

2. Dios es bondad en tanto que a causa de su perfección ontológica

debe ser considerado como meta de los anhelos humanos. Como quiera que Dios es el ser absoluto subsistente, es también el valor absoluto, la bondad absoluta, el bien supremo (*summum bonum*), debiéndose entender esto no en sentido abstracto, sino en sentido concreto y personal. Dios es la bondad-persona. Dios es bienaventurado en tanto que ama su propia bondad. La bienaventuranza divina no es un mero estado, es Dios mismo. La verdad, la bondad y la bienaventuranza son en Dios cosas idénticas y existen de un modo personal. Más aún: como quiera que Dios sólo existe bajo la forma de Trinidad, las tres existen trinitariamente, como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esto quiere decir que el fundamento y la meta del mundo es la bienaventuranza en persona. Por eso el mundo no tiene un sentido trágico.

Dios es al mismo tiempo bondad primordial y valor primordial. Dios es el fundamento increado y creador y la medida de toda bondad, así como es también el único que puede satisfacer todos los anhelos de las criaturas; en este sentido se dice de Él que es el bien supremo de las criaturas. San Agustín: «Nos has creado para ti, y nuestro corazón permanecerá inquieto hasta que descanse en ti» (*Confesiones*, I, 1). Dios es por eso la meta suprema. Atenágoras declara (*Petición en favor de los cristianos*, 16; BKV, 292): «El mundo no ha sido hecho porque Dios necesitara de él. Ya que Dios lo es todo: luz inaccesible, mundo perfecto, espíritu, fuerza, palabra.» San Gregorio de Nisa (*Sobre las Bienaventuranzas, Sermón primero*, 1; BKV, 155 y sigs.): «Lo que es en verdad bienaventurado es ser divino. Pues sea lo que quiera lo que nos figuramos el bien infinito e incomprensible, la hermosura inefable, la gracia inmaculada, la sabiduría y fuerza, la luz verdadera y fuente de todo lo bueno, lo que continuamente irradia felicidad, la eterna alegría, el ser que no podemos describir debidamente aunque afirmemos de él todas las excelencias que podemos concebir. Porque en parte nuestro pensamiento no alcanza la realidad, en parte somos incapaces de expresar por medio de palabras los pensamientos cuando éstos se elevan hacia lo alto.»

Todo lo extradivino, el ser natural y sobrenatural, posee valor, en tanto que está lleno de ser, por haber sido producido por Dios, valor primordial. La jerarquía de los valores extradivinos depende de la mayor o menor medida de ser que Dios les ha comunicado. Todo lo extradivino tiene valor en tanto que es ser y debe ser afirmado por nosotros, puesto que la voluntad de Dios, causa creadora de todo lo extradivino, no puede crear ni afirmar lo malo, lo que carece de valor. Es la decisión humana la que ha introducido el mal en el mundo. Frente al pecado, que es falta o privación del bien, de la bondad debida, se puede y se debe adoptar una acitud negativa.

Todas las cosas, tanto las cosas particulares como la totalidad del mundo y de la humanidad, reciben de Dios en primer lugar la capacidad necesaria para llegar hasta un estado de perfecto desarrollo esencial. En lo que concierne a las criaturas, su bondad consiste en la obtención de la forma parfecta que Dios las ha destinado. Como quiera que todas las cosas son tanto mejores cuanto mayor es su plenitud ontológica, llevan a cabo realizaciones ontológicas cuando realizan y desarrollan sus disposiciones esenciales. Al hombre le ha sido comunicada la misión de «realizarse» de este modo, dando forma al mismo tiempo a las cosas de este mundo (misión cultural). Por consiguiente, la afirmación de un valor par-

ticular no es quietud y descanso, sino un aliciente que nos incita a sobrepasarle. En toda afirmación de valores va incluída una negación; se niega en ella que la altura ontológica obtenida sea la definitiva. La debida y bien ordenada afirmación de los valores terrenos considerará éstos como participación en el valor de Dios y se opondrá a la divinización de tales valores.

El hombre que tiene siempre a Dios a la vista, valor supremo, sabe valorar debidamente las posibilidades, obligaciones y límites de la actividad cultural. Véase el tratado sobre la Creación. La afirmación de los valores terrenos es una actitud de alabanza a Dios y acción de gracias. Véanse los prefacios de la Misa.

§ 74

La hermosura de Dios

1. Según Santo Tomás (*Summa Theologica,* I, q. 5, a. 4; 39, a. 8), es hermoso lo que produce placer a la vista. Por consiguiente, la hermosura consiste en la proporcionalidad de las partes, en la integridad del conjunto, en la adecuación entre contenido y forma exterior perfecta. Dios es la hermosura, ya que es absoluta proporcionalidad a causa de su simplicidad y absoluta plenitud ontológica. Por eso produce un placer supremo en el que la contempla. *Ps.* 103, 1 y sigs.: «Yavé, Dios mío, tú eres grande. Estás rodeado de resplandor y majestad, revestido de luz como un manto.» Véase también *Sap.* 13, 1 y sigs. y los textos de Atenágoras y de San Gregorio de Nisa del § 73.

2. Dios es la hermosura primordial. Dios, causa creadora y meta final del mundo, es verdad absoluta y personal, bondad absoluta y asimismo hermosura absoluta y personal. En la Creación hay un resplandor de la hermosura de Dios. La hermosura divina es la justificación y el límite de nuestra afirmación de la hermosura terrena. Esta es el esplendor de la realidad creada por Dios, el cual es hermosura personal (*splendor veritatis*). Todas las cosas creadas por Dios son realmente hermosas, porque Dios las ha comunicado hermosura. Se opone a Dios tanto la actitud que autonomiza la hermosura divinizándola, como la actitud que la niega y condena. El pecado ha enturbiado la hermosura de lo creado, pero no la ha destruído. El pecado es la causa de la fealdad. La profanación del mundo ha sido la causa de su desfiguración. Pero también en este mundo puede percibir la hermosura de Dios el hombre de buena voluntad. Dios ha vuelto a santificar el mundo. Cristo ha comunicado al mundo un nuevo esplendor, añadiéndole al que ya tenía antes. La gloria de Dios que resplandecía en el semblante de Cristo se ha extendido sobre el mundo como un rayo de luz hermosa. En la glorificación de la naturaleza humana de Cristo apareció la gloria de Dios con toda claridad, a través de las formas de lo terreno, convirtiendo a éstas en su propia luminosidad. Desde entonces, el mundo está en el resplandor del cuerpo glorioso de Cristo. Sólo el ojo del creyente puede percibir esta hermosura. El creyente ve en realidad un rayo de la gloria de Cristo en todas las cosas.

3. La gloria de Dios que resplandece en el semblante de Cristo y el esplendor divino que Cristo esparce sobre el mundo son el fundamento del arte cristiano. La misión de este arte no consiste en representar objetos y temas de la fe cristiana, sino en hacer visible la gloria de Cristo. Mientras exista la forma actual del mundo, el arte cristiano tiene que consistir en alusiones. Todo lo terreno se encuentra en el mismo camino por el cual tuvo que andar Cristo para llegar a su gloria, en el camino de la Cruz. Cuando el mundo haya llegado hasta el fin de este camino, aparecerá sin velos la gloria de Cristo. Mientras tanto resplandece esa gloria en los objetos, pero se halla al mismo tiempo en un estado de ocultamiento. Por eso, el arte cristiano refleja la gloria y la Cruz al mismo tiempo.

El hombre que carece de la fe sólo ve en el mundo los restos de la hemosura primitiva de las cosas. No puede percibir el resplandor de Cristo, que es de naturaleza totalmente distinta. Pero aún como algo absoluto, a pesar de que no es más que algo provisorio, algo que alude a Dios. La hermosura de las cosas del mundo puede ejercer una influencia verdaderamente diabólica, fascinando al hombre (no sin culpa propia), cautivándola de tal modo, que el hombre se queda detenido en ella, en lugar de tender hacia Dios a través de ella (véase el § 30 y sigs.).

4. Para ilustrar lo dicho vamos a transcribir algunos textos sobre la hermosura de Dios y sobre la hermosura de las criaturas. San Agustín dice: «Por todas partes encuentra dolor el alma del hombre que no te posee a ti, en todas partes—fuera de ti y de sí misma—, aunque se detenga en las cosas más hermosas. Pues éstas no serían nada si no estuviesen en relación contigo. Todas nacen y desaparecen. Comienzan a ser, crecen y alcanzan un estado de perfección, y una vez alcanzado el estado de acabamiento empiezan a envejecer y desaparecen. Y lo que nace tiende hacia el ser—y cuanta más prisa se da por ser, con tanta más rapidez tiende hacia el no ser. Esta es la ley de su existencia. Este es el límite que tú les has puesto... ¡No seas loca, alma mía! No permitas que tu corazón oyente sea aturdido por el bullicio de la locura... Si encuentras cuerpos que te gustan, alaba a Dios por ellos y dirige tu amor hacia su creador para que tu gusto no la disguste. Si encuentras almas que te gustan, ámalas en Dios, porque también ellas son inconstantes y sólo en Él pueden encontrar un fundamento firme; de lo contrario se escaparían y llegarían a perderse. En Él has de amarlas, y arrastra tantas como puedas contigo hacia Él, y habla con ellas de la siguiente manera: amemos; Él es el que ha creado todo esto y no está lejos de ello. No lo creó, apartándose luego; todo lo que viene de Él sigue existiendo en Él. Piensa que es Él el lugar donde se puede gozar la verdad: está en lo más íntimo del corazón, pero el corazón se ha apartado de Él. Convertíos, infieles, y emprended el camino hacia vuestros corazones, y entregaos a Él, que os ha creado. Si fundáis en Él, tendréis fundamento fijo; descansad en Él y encontraréis descanso? ¿A dónde vais por el desierto? ¿Hacia dónde os dirigís? El bien que amáis, viene de Él; pero sólo en Él hay bondad y dulzura, y todo lo que viene de Él se convierte en amargura, como es justo, cuando no se ama debidamente, cuando se ama con un amor infiel. ¿Por qué corréis por vuestros caminos llenos de penalidades y dificultades? El descanso no está allí donde lo buscáis. En la cercanía de la muerte buscáis la vida bienaventurada; no está ahí. ¿Cómo iba a estar la vida bienaventurada en un lugar donde no hay vida?... En aquellos tiempos yo no sabía

esto. Yo sólo amaba hacia abajo, las cosas hermosas, e iba cayendo en lo profundo y decía a mis amigos: ¿No es acaso la hermosura lo que nosotros amamos? ¿Pero qué es la hermosura? Lo que nos atrae y nos une con las cosas que amamos. Pues no nos atraerían si no tuviesen buenas formas y careciesen de gracia... Pero yo no veía la raíz de toda la grandeza de tu arte y de tu hermosura, oh Dios mío todopoderoso» (*Confesiones,* lib. 4, cap. 10-13; véase *l. c.* lib. 4, cap. 16).

En uno de sus sermones sobre la infinitud de los atributos divinos, Newman expone cómo la hermosura divina es a la vez fundamento y relativización de toda la hermosura terrena (*Obras escogidas,* ed. por Laros; *Sermones del tiempo cat.,* trad. por E. Zimmer, 1924, 117-119).

Lucie Christine escribe lo siguiente (J. Bernhart, *Der stumme Jubel,* páginas 71-76): «Inmediatamente el Señor amado me descubrió su hermosura suprema, y mi alma quedó perdida en ella. En ella vi toda la hermosura creada. Vi allí la hermosura espiritual, la profundidad del pensamiento... el vuelo raudo del genio, la inspiración del arte... Vi la hermosura moral, el resplandor de lo bueno y puro. Vi la hermosura visible de la Creación: la hermosura del orden, de las proporciones, de la inmensidad; la hermosura de la armonía, de la forma y del color. No sé si puedo expresarme bien; pero todas estas cosas no las vi en sí mismas, tal como las vemos de ordinario, porque en aquel tiempo no era ni siquiera capaz de pensar en ellas; las vi más bien en su origen divino, y esto no es sino la hermosura divina. Yo vi esta infinita hermosura, la vi a ella misma, independientemente de todo lo que ha creado; pero yo no sería capaz de decir lo que es, pues, yo contemplaba y adoraba, sin comprender. Esto es todo lo que puedo decir: El alma conoce las propiedades de la fuente divina en las obras que emanan de ella, pero percibe con toda claridad que las obras pueden darnos una idea precisa de la fuente. Percibe que la hermosura increada derrama algo de su magnífico esplendor sobre las criaturas, y ve que Dios es en cierto modo la hermosura de lo que consideramos como hermoso. Esto es ya de por sí una visión admirable. Pero al mismo tiempo se revela al alma en la esencia divina misma aquella infinita hermosura, incomparablemente superior a la hermosura creada, a modo de resplandor indescriptible. Aquí se halla la cima de este misterio; arrebata el alma, y las fuerzas de ésta, sobrecogidas de admiración, quedan paralizadas ante él.

No es la primera vez que el Señor se ha dignado concederme la visión de la hermosura divina, pero lo mismo que ahora nunca he podido describirlo adecuadamente. Y además, tengo una cabeza tan dura y dispongo de una sensibilidad tan extraordinaria para percibir lo hermoso que me conviene que el buen Maestro grabe en mi alma los rasgos de la hermosura divina. Por eso todo lo que pertenece a la hermosura creada sólo ha de rozar mi corazón, sin dejar en él huella alguna que realmente se refiera a la criatura. Según mi parecer, el amor de la hermosura puede y debe conducir hacia Dios a través de tres estadios. En primer lugar ha de contribuir a que la parte superior del alma domine sobre la inferior; en segundo lugar nos enseña a adorar a Dios tal como se ha revelado en sus obras; por fin y en tercer lugar, gracias a ella las criaturas han de convertirse en un velo a través del cual aparece el Creador. Por desgracia, en su peregrinación desde lo creado hacia lo increado mi alma apenas si ha conseguido más que traspasar el primer estadio. En tiempos pasados.

todas las cosas hermosas que descubrían mis ojos me entusiasmaban apasionadamente y arrebataban mi alma. Cuando vi por primera vez el mar y la costa no pude menos de derramar lágrimas. Frecuentemente pasé allí horas enteras y contemplaba toda esta inmensidad; no podía expresar mis sentimientos, y los que me acompañaban me tachaban a causa de mi silencio. La música fué para mí una verdadera pasión, y todavía más el estudio; a ocultas he hecho muchas locuras por los dos. No me cansaba nunca de admirar las obras maestras a pesar de que no dispongo de capacidad alguna en lo que concierne a la pintura. No podría encontrar expresión alguna que fuese capaz de revelar el fuego con que lo hermoso inflamaba mi imaginación, y no consideraba como perjudicial este desenfrenado entusiasmo; al contrario, me entregaba a estas cosas con todas las fuerzas de mi voluntad. Mi alma desdichada se apartaba de ellas con el sentimiento del vacío y de la insuficiencia, pero precisamente por eso se lanzaba siempre de nuevo con energía ardiente hacia el ideal que tantos peligros encerraba para ella. Si hubiera anhelado menos lo hermoso quizá me habría contentado con las cosas visibles; pero lo mismo que el corredor, en el desenfreno de la carrera, va más allá de la meta, así mi alma se lanzaba hacia lo hermoso apenas lo había divisado y seguía buscando más allá de las cosas hermosas. Pero más tarde—guiado por un conocimiento que merece más fe que el mío, supe que esta tendencia de mi alma hacia lo hermoso e ideal me había preparado, sin que yo me diese cuenta de ello, a entrar en el camino por el cual Dios quería conducirme. Así viví hasta que llegó el día en que la primera llamada sobrenatural de Dios hizo que me entregase totalmente a Él... Los ojos de mi alma se abrieron y comencé, ¡oh Dios mío!, a sentir la alegría producida por tu hermosura patente en las cosas santas. En el Evangelio, en los salmos, en los ritos de la Iglesia descubrí un sentido y encanto divino antes relativamente encubiertos. Después, sólo elevé hacia ti la vista que has dado a mi alma para que pueda contemplar y admirar. Donde quiera que veía lo hermoso te buscaba a ti, Dios mío, y te he encontrado en todas partes. A todas las criaturas he preguntado por ti, y todas me han contestado: Aquí está Él. He preguntado al mar por ti... Me ha dicho que estás en sus abismos y haces que en su seno surja la vida. He preguntado por ti a sus costas acantiladas, y su orgullosa grandeza me ha contestado: Está aquí. Te he encontrado en la espesa sombra de los bosques; te he visto pasar en la rapidez del rayo, te he sentido en la lejana voz del viento, en el bramido del trueno y en el estruendo de la tormenta, y mi corazón no ha temblado, pues eras tú el que allí estaba. Te he saludado en las primeras horas del alba y en las horas del crepúsculo vespertino; te he sorprendido en la frescura del valle y en el suave murmullo de la fuente solitaria he oído tu voz. He reunido como en un collar los sonidos que miles de pequeños cantores entonan para alabarte. Mis ojos atónitos te han visto cuando diriges la vida inquieta del insecto, y con admiración ha descansado mi vista contemplando los misterios que tu sabiduría ha puesto en la vida de una flor...

He sentido tu presencia en la actividad misteriosa de las fuerzas naturales, en aquellas horas en que el calor rico y pesado parece adormecer la tierra, mientras que miles de ruidos casi imperceptibles llegan a nuestros oídos... Ahí están los gérmenes que empiezan a abrirse, las flores que abren sus pétalos, los seres diminutos que llaman y contestan en un rayo de sol.

Y, cada uno en su lenguaje, todos dicen lo mismo: Aquí está Él... Alabado sea Dios. He visto también, Señor, cómo la mirada de tu misericordia resplandecía en la luz de las estrellas, y su número y la inmensidad de sus distancias ha dejado de producir en mí sentimientos de terror, sino que han invitado mi alma a elevarse hasta su infinitud. Por fin te he contemplado en tus más perfectas palabras, en tus santos; he oído el himno que entonan en tu honor el heroísmo, el genio, la elocuencia, la ciencia y las artes. Te he visto, Jesucristo salvador mío, en la persona de los pobres, ancianos y desventurados; llevan el nombre noble que has dado a todo lo que sufre y llora. Te he buscado en la fuerza, en la inteligencia y energía de la juventud y de la edad madura, y temiendo encontrar desfigurada o mal conocida tu imagen, he seguido buscando y he buscado en obras y te he encontrado, Dios mío, en lo profundo de la mirada infantil... Así es, ahí estás tu presente, en el alma que nunca te ha causado tristeza; tú eres el encanto oculto que nos atrae en los seres inocentes, sola su debilidad no bastaría para despertar en nosotros tanto interés. Tú eres el que aparece en sus ojos puros, y tú reinas en estas almas donde todavía no ha entrado el pecado, sin tener que compartir con otro tu morada. Este es el primer cambio que Dios pordujo en mi alma, pero no era suficiente. Pronto empecé a sentir algo extraño, extraño para mí por lo menos. Todo lo que había admirado antes seguía pareciéndome tan hermoso como en tiempos anteriores, pero no me producía la misma alegría. Todo desapareció en mi alma cuando penetró en ella la mirada divina, lo mismo que las estrellas desaparecen en la luz del sol.»

§ 75

La dignidad de Dios

1. Lo mismo que en lo que concierne a la verdad, la bondad y la hermosura, nos referimos aquí a un atributo del Ser divino (dignidad ontológica) y no a un comportamiento moral, aunque la dignidad ontológica sea el fundamento de la moral. Decimos que es digno o noble un ser en sí perfecto, que realiza su esencia de un modo perfecto, correspondiéndole, por consiguiente, reconocimiento interno y actitud de respeto externo (véase R. Egenter, *Das Edle und der Christ*, 1936).

2. A Dios le corresponden dignidad, nobleza y majestad de modo supremo e incondicional, puesto que posee por derecho propio un ser perfectísimo, absolutísimo y totalmente independiente; es decir, de una manera lo más perfecta posible. Es Yo personal que se posee a sí mismo con amor íntimo y conciencia clarísima, estando nosotros obligados a adoptar ante Él una actitud de reconocimiento y respeto incondicionales.

En primer lugar, Dios mismo abarca su ser con actitud de respeto supremo e inmutable. La norma de esta su propia actitud ante su ser la encuentra en sí mismo y no fuera de sí. Dios es su propia dignidad y, al mismo tiempo, la actitud que ante ella adopta. Las dos son una sola y misma realidad. Dios es, pues, dignidad y majestad personal, subsistente, poseyéndose y afirmándose a sí mismas. Si con el nombre de honor designamos la riqueza axiológica propia, su conocimiento y la disposición a obrar responsablemente en conformidad con ella, así como el reconocimiento de los valores propios por parte de los otros, entonces es Dios su propio honor; más aún: Dios es el honor en persona y subsistente.

3. La dignidad de Dios es intangible y sacrosanta, convirtiéndose así en santidad. Dios, que es su propia dignidad, no puede rebajarse, no puede renunciar a su honor, no puede comportarse vilmente, puesto que no puede dejar de ser.

4. Frente a las criaturas, la dignidad de Dios aparece bajo la forma de majestad, superioridad, dominio, gloria y poderío. Todo lo extradivino debe adoptar ante la santidad e intangibilidad de Dios la actitud de incondicional e inmutable veneración y sumisión, o sea, la actitud de respeto (amor respetuoso, respectivamente, temor amoroso) y adoración (Hello: «Sobre la tierra hay un solo problema, el problema de la adoración»). Cuando en la desobediencia y desprecio nos negamos a adoptar esta actitud, nos ponemos en oposición con la santidad y majestad sacrosantas de Dios («injuriar» a Dios; véase el tratado sobre la finalidad de la Creación).

Noulleau escribe lo siguiente en su obra *Geist des Christentums*: «Me acuso de no haber adorado nunca como debía; me acuso de que hasta desconocía la palabra adoración. Mientras que yo pensaba en muchos actos de piedad, no tenía en cuenta casi nunca la adoración. ¿Cuándo hubiera pensado en adorarte y hablado de ello?» Bremond escribe sobre este punto (*Das wesentliche Gebet*, 1936, págs. 114 y sigs.): «Nos referimos a una adoración que primordialmente, fervientemente, constantemente y, por decirlo así, de un modo divinísimo, se dirige hacia Dios, hacia su grandeza, infinitud, incomprensibilidad e intengibilidad.» (Véase el *Te Deum*.)

5. Como todo ser creado es una participación en la verdad-ser, bondad-ser y hermosura-ser de Dios, del mismo modo todo ser creado es también una participación en la nobleza, dignidad

y majestad de Dios. La medida de la dignidad creada corresponde a la medida del ser de cada criatura, a la mayor o menor semejanza con el Ser divino. El ser se encuentra en las personas de un modo más perfecto que en los seres impersonales, que son cualitativamente, y en virtud de su estructura interna, distintos de aquéllas. Por consiguiente, a las personas les corresponde mayor dignidad, honor y majestad que a los seres impersonales. Más aún: las personas poseen un núcleo íntimo e intangible, fundado en la idea y voluntad divinas, y una nobleza que se deriva de ese núcleo y que debe ser respetada tanto por cada una de las personas mismas como por los otros. Lo contrario sería rebajamiento y falta de respeto y consideración. Al mismo tiempo aparece con toda claridad que sólo en Dios podemos comprender, valorar y afirmar nuestra propia dignidad personal. La actitud de respeto y consideración ante Dios es el fundamento seguro del respeto que nos debemos a nosotros mismos (Goethe: «El respeto a sí mismo es el primero de los preceptos») y que debemos a los demás. El honor, entendido en sentido de valor interno y conciencia de tal valor, y en el sentido de respeto que nos deben los otros y de respeto al valor de los otros, se funda en el honor de Dios; es decir, en el Ser divino, perfecto, que se posee a sí mismo, y en la actitud que adoptamos ante Él. Nuestra mayor dignidad se deriva de nuestra unión graciosa sobrenatural con Dios. (Véase el Tratado sobre la Gracia.)

6. La Sagrada Escritura describe con frases rebosantes de vida la dignidad y majestad de Dios, su superioridad y poderío, y al mismo tiempo nuestra dependencia con respecto a Él... Véase, por ejemplo, *Iob.* 38, 1-42; 6; *Ps.* 29; *Ps.* 98; *Ps.* 104; *Eccl.* 43; *Is.* 45. Dios es el Señor absoluto y universal. «Señor es su nombre» (*Ex.* 15, 3). Se enseña la majestad de Dios sobre todo en los pasajes en que se dice de Él que es el Señor de todo lo creado (*I Tim.* 6, 15).

Iob, 1, 20: «¿Quién es ése que oscurece la Providencia con palabras vacías de saber? Cíñete, pues, como varón tus riñones, voy a preguntarte, y tú me instruirás. ¿Dónde estabas al fundar yo la tierra? Indícalo si tienes inteligencia. ¿Quién señaló sus dimensiones si lo sabes o extendió sobre ella cordel? ¿Sobre qué fueron asentados sus basamentos, o quién colocó su piedra angular sobre los cantos a coro de las estrellas de la mañana y mientras clamaban los hijos de Elohim? ¿Quién encerró con puertas el mar, cuando barboteando salía del seno materno, cuando le puse una nube por vestido y un nubarrón por pañales? Luego le tracé mi lindero y pú-

sele cerrojo y puertas. Y dije: "Hasta aquí llegarás y no continuarás; y aquí se romperá la soberbia de sus olas." ¿Has mandado, en tu vida a la mañana, enseñado a la aurora su lugar, para que coja los extremos de la tierra y sean sacudidos de ella los malvados? Vase cambiando como la arcilla de un sello y se presente como vestido. Entonces niégase a los malos su luz y el brazo levantado se quiebra. ¿Llegaste tú hasta las fuentes del mar y en el fondo del océano te paseaste? ¿Se te han mostrado las puertas de la muerte y las puertas de las sombras viste? ¿Has considerado las extensiones de la tierra? Indícalo si la conoces toda. ¿Por qué camino habita la luz? Y las tinieblas, ¿cuál es su sitio para que las conduzcas a su seno y les enseñes los senderos de su casa?»

§ 76

La santidad de Dios

1. La santidad divina es síntesis y coronación de todo lo que venimos diciendo sobre la «estructura» de la vida divina. No entendemos aquí la santidad en sentido moral, sino en sentido ontológico. Cierto es que ésta debe ser considerada como el fundamento de la santidad entendida en el sentido de perfección moral. La santidad entendida en sentido ontológico se manifiesta bajo la forma de actividad moral y ésta se deriva de la santidad entendida en el sentido de cualidad ontológica. La una no se puede separar de la otra. El concepto de santidad comprende las dos. De este concepto homogéneo y amplio vamos a entresacar la santidad entendida en sentido ontológico. De la santidad divina entendida en sentido moral trataremos cuando nos ocupemos de la voluntad divina. Como quiera que las dos formas de santidad van unidas de un modo íntimo, no se pueden separar la una de la otra en la exposición. Pero en este lugar el acento recae sobre la santidad ontológica.

2. La santidad considerada como atributo ontológico es el modo de existencia de Dios. Cuando decimos de Dios que es santo, queremos decir que es distinto de las criaturas, distinto de todo lo que conocemos mediante la experiencia, que es superior a los hombres y a las cosas, que da su forma a la Naturaleza y a la Historia, obrando libre y autocráticamente. La superioridad y trascendencia de Dios se manifiestan bajo dos formas: bajo la forma de majestad sacrosanta, inaccesible, terrible y amenazante, y bajo la forma de poder atrayente, beatíficamente bueno y benéfico; bajo la forma de juicio y justificación, de justicia y de amor

(véase R. Otto, *Das Heilige*, 1939; Hessen, *Das Heilige*, 1936). La santidad de Dios despierta en el hombre sentimientos de temor y de amor, de estremecimiento y fascinación. Le aparta de Dios y le atrae hacia Él. Estas actitudes se juntan y potencializan en la adoración. La adoración es la actitud con que el hombre responde a la santidad de Dios.

3. *a*) En la revelación del Antiguo Testamento la «santidad» aparece como el principal atributo divino. Es omnipotente superioridad, majestad y absoluta independencia. No es un atributo cualquiera junto a todos los demás. Es más bien el atributo en virtud del cual Dios aparece como tal. Compenetra y da forma a todas las demás cosas que podemos afirmar de Dios. Para expresarla, la Escritura usa sobre todo las imágenes de «trono» y «morada celestial». Ya se dijo en otro lugar que con estas imágenes no se afirma que Dios dependa del espacio. Con ellas se manifiesta la superioridad y trascendencia divinas, una cualidad de Dios y no un aspecto cuantitativo divino. Por eso carecen de sentido y son meras locuras las burlas de David Friedrich Strauss y de sus seguidores cuando afirman que Dios ha perdido su habitación celestial a causa de los progresos de las ciencias naturales y de la técnica, puesto que el hombre ha llegado a conquistar para sí mismo los espacios que antes pertenecían a Dios. Precisamente con la palabra cielo se piensa en la trascendencia de Dios, debido a la cual el hombre no puede ni buscarle ni encontrarle con los medios de las ciencias naturales.

La santidad de Dios se manifiesta en su actividad. En sus obras se manifiesta Dios como un ser que trasciende todo lo creado, que es interna y esencialmente distinto de esto, que está rodeado de misterio, que juzga y da la gracia, que debe ser venerado, temido y amado por el hombre. Nadie puede compararse con Él (*Is.* 40, 25). Su actividad es tan distinta de la del hombre, que cuando interviene en la Historia como sujeto operante los hombres tienen que conceder y confesar: Esto lo ha hecho el Señor. En tal actividad se manifiesta como santo, como un ser infinitamente distinto de todos los hombres (*Is.* 41, 8 y sigs.). Revela que es Dios y no un hombre, el santo en medio del pueblo (*Os.* 11, 9). La revelación de la santidad es idéntica a la revelación de la divinidad (*Is.* 40, 25). La santidad es el misterio de Dios (*Is.* 45, 15). El nombre de Dios, es decir, el nombre con que se le revela al hombre la esencia divina, es «santo» (*Lev.* 20, 3; 32, 2). Por eso,

cuando Dios dirige su palabra a los hombres (*Ps.* 105, 42), cuando les envía su Espíritu (*Ps.* 51, 13; *Is.* 63, 10-19), es decir, cuando sale de su inaccesibilidad, manifestándose a los hombres, entonces éstos experimentan que es santo, que es el que juzga y santifica, el que sana y salva. Jura por su nombre (*Am.* 4, 2; *Ps.* 60, 8; 89, 36; 108, 8), por su esencia infinitamente superior a todo lo creado. Se ofrece a sí mismo como garantía de sus afirmaciones. No puede nombrar ningún otro testigo ya. No puede ir más allá.

Concretamente la santidad de Dios se manifiesta como amor digno de ser venerado, y aun terrible, como amor redentor y salvador. «¿Quién como Tú, oh Yavé, entre los dioses? ¿Quién como Tú, magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, obrador de prodigios?» (*Ex.* 15, 11; véase *Ps.* 89, 9; *I Sam.* 6, 20; *II Sam.* 6, 6 y sigs.). Cuando Dios manifiesta su presencia, miedo y terror se apoderan del hombre (*Ex.* 3 y 4). Cuando Isaías fué elegido profeta, vió a Dios sentado en un trono elevado y sublime. La cola de su vestido llenaba el Templo. Los serafines estaban de pie ante Él. Cada uno de ellos tenía seis alas. Con dos se cubrían el semblante, con dos los pies y con las otras dos flotaban en el espacio. El uno decía al otro: Santo, santo, santo es el Señor de los Ejércitos. Toda la tierra está llena de su gloria. En aquel momento Isaías percibió un sacudimiento que se continuó en el temblor desde el dintel de la puerta. Experimentó la diferencia que había entre Dios y él, y creyó tener que sucumbir de miedo y espanto (*Is.* 6, 1-6). Como lo demuestra esta descripción, la gloria de Dios está en relación con su santidad. Es su manifestación y efecto. Ante el Dios santo el hombre cae de rodillas para ensalzar y adorar». «Dios reina, temen los pueblos, tiembla la tierra. Grande es Dios en Sión, excelso sobre todos los pueblos. Alabado sea tu grande y terrible nombre: es santo» (*Ps.* 99, 1-9 (véase *Ps.* 33, 21; 103, 1; *Is.* 8, 12 y sigs.; 29, 23).

El nombre de Dios tiene que ser santificado. Los hombres deben tomar en serio a Dios. Su voluntad ha de ser respetada (*Is.* 29, 21-24; 8, 11-13; *Ps.* 111, 9; *Is.* 1, 4; 5, 24; 30, 11-15; 48, 17 y sigs.; *Ex.* 39, 25-29). La veneración que debemos a Dios no tiene que ser consagrada a ningún otro ser. Porque sólo Dios es el Santo. La idolatría es un sacrilegio e injuria contra Dios (*Deut.* 6, 4; 23, 18; *Ez.* 20, 39-41; 36, 29-35; *Os.* 5, 3; 6, 10; 9, 4).

Cuando el hombre profana el nombre de Dios, es Dios mismo el que vuelve a santificarlo. Revela a los pueblos su santidad,

excelsitud e intangibilidad, ejerciendo poder y señorío (*Is.* 5, 16; *Ez.* 20, 41; 28, 22-25; 36, 23; 38, 16; 39, 21-29; *Núm.* 20, 13; *Lev.* 10, 3; *Ex.* 29, 43; 22, 32). Hace que los pueblos experimenten su santidad manifestándose como Señor que no es responsable ante nadie de sus obras, que no puede ser juzgado por nadie, condenando la infidelidad y la soberbia (*Is.* 10, 21; 4, 3; 5, 16; 6, 5; *Os.* 5, 3; 6, 10; 9, 4). El «Santo» se convierte en llama que devora todo lo profano (*Is.* 10, 16).

Pero los juicios de Dios son los juicios de la gracia. Tienen fuerza creadora y vivificadora. La santidad de Dios se manifiesta como *amor* que transforma y crea de nuevo. Es lo más incomprensible en Dios. La santidad de Dios encierra en sí el amor creador que puede matar, pero que también puede dar vida (*Os.* 6, 1 y siguientes; 14, 9). Ningún hombre es capaz de lo que Dios puede en virtud de su santidad, es decir, no es capaz de amar la naturaleza pecadora; por eso sigue subsistiendo la oposición entre Dios y el hombre precisamente en el amor que suprime esa oposición. En el amor, al acercarse al hombre manifiesta Dios su excelsitud con respecto al hombre (véase *Is.* 41, 14; 4, 3-14; 45, 18 y sigs.; 47, 4). Por eso, su santidad no sólo produce miedo, sino que es también la madre de la fe, de la confianza, del amor y de la alegría. (*Ps.* 33, 21; 103, 1; *Os.* 11, 9; *Num.* 20, 12; *Is.* 10, 20; 17, 7; 29, 19; 31, 1; 41, 14-16, 43, 3-14; *Hab.* 1, 12). Se burlaría de Dios el que en lugar de poner en él su confianza la pusiese en caballos y carros (*II Reg.* 19, 22; *Is.* 37, 23).

Si Dios es santo, será también santo todo lo que le pertenece: el templo, el altar, el sábado, la alianza, el pueblo, el cielo, los ángeles.

b) El Nuevo Testamento no llama a Dios santo con tanta frecuencia como el Antiguo Testamento. No obstante, también en él la santidad divina lo domina todo. Entre los textos que expresamente dan testimonio de la santidad de Dios enumeramos los siguientes: La exclamación de los serafines que oyó Isaías resuena también en el cántico ininterrumpido de los cuatro vivientes, de quienes habla el Apocalipsis de San Juan (4, 8 y sigs.). La escena pasa en el cielo, en el espacio trascendente reservado para Dios, en el cielo que pertenece a la esfera de lo santo. Se dice de Dios que es el todopoderoso, el que era, el que es y el que vendrá. La omnipotencia y la eternidad son, pues, notas esenciales de la santidad. El santo vengará la sangre de los mártires. Si se calla

todavía y deja que las cosas sigan su camino como si no existiese, lo hace porque quiere que se complete el número de los testigos elegidos (6, 10 y sigs.). Como misterio de Dios aparece la santidad en el Evangelio de San Juan cuando Cristo ruega por sus discípulos: «Padre santo, guarda en tu nombre a estos que me has dado» (17, 11). En su cántico de alabanza al poder y grandeza de Dios, a su justicia y a sus juicios y a su eterna felicidad, María intercala la siguiente confesión de fe: santo es su nombre (*Lc.* 1, 49). San Pedro exhorta a los lectores de su epístola que sean santos, conforme a la santidad del que les ha llamado (*I Pet.* 1, 15). En el Padrenuestro los cristianos piden que sea santificado, venerado y adorado el nombre de Dios, es decir, la esencia de Dios, el Yo divino que se cuida de nosotros.

La santidad de Dios ha aparecido visiblemente en Cristo, que es el «Santo de Dios» (*Mc.* 1, 24; *Lc.* 4, 35; *Io.* 6, 69); es decir, el que pertenece a Dios, el enviado divino. Con esta denominación se expresa que Cristo es de arriba, no de abajo, que es infinitamente superior al hombre, que es de naturaleza divina. La palabra en cuestión da testimonio de la divinidad de Cristo (véase *Lc.* 1, 35; *Apoc.* 3, 7; 6, 10). De Cristo se dice también que es el «siervo santo (de Dios)» (*Act.* 3, 14; 4, 27-30). Esta expresión indica que ha sido santificado, que ha sido escogido para la obra mesiánica, para el sacrificio; más aún, indica que Cristo mismo es la víctima santa que se ha ofrecido para redimir los pecados del hombre (véase *Hebr.* 9).

De la gloria de Cristo da testimonio el Espíritu Santo, a quien Él envía (*Io.* 15, 26). Es santo este Espíritu por ser Espíritu de Dios y no de los hombres.

El día de Pentecostés el Espíritu Santo descendió sobre todos los que estaban reunidos en Jerusalén, convirtiéndolos en su santo templo (*Act.* 4, 27, 30 y sigs.). Ha creado en ellos la vida de Cristo. De este modo surgió una nueva comunidad santificada en Jesucristo (*I Cor.* 1, 2; 3, 17; *Phil.* 1, 1; *Eph.* 2, 21). Esta comunidad es santa porque ha sido escogida por Dios que la ha sacado fuera del mundo, en tanto que éste está sometido a la ley de su autocracia (*I Pet.* 2, 9; *Rom.* 6, 15-16; 15, 25; 1, 7; *I Cor.* 1, 2; 16, 1; 15, 16; *II Cor.* 8, 4; *Eph.* 1, 1, etc.). En estos textos, la palabra «santo» tiene el sentido de «llamado», «elegido» (*Rom.* 1, 7; *I Cor.* 1, 2-24). Santa es, en primer lugar, la comunidad de los cristianos, el pueblo que Dios ha escogido, el Pueblo de Dios neotestamentario, que es el heredero del pueblo de Dios del An-

tiguo Testamento. Es un pueblo santo porque no ha nacido ni vive conforme a las leyes de la historia terrena, sino que ha sido formado por el Padre mediante Cristo en el Espíritu Santo (*I Pet.* 2, 9 y sigs.). En él va impresa la imagen de Cristo. Sus miembros son santos a causa de su pertenencia a la comunidad santificada, porque pertenecen a una comunidad santificada (*Phil.* 4, 21). En el bautismo, el Espíritu Santo les signa con el sello de Cristo. Los santos forman una comunidad que ha sido creada en el sacrificio de Cristo (*Col.* 3, 12; *Rom.* 12, 1; 15, 16). El que pertenece a ella es ofrenda expiatoria. Los «Santos», los llamados y consagrados por Dios toman parte en la gloria de Dios. Esta es su herencia (*Eph.* 1, 18; *Col.* 1, 12). La santidad de los que pertenecen a Cristo es una determinación y nota de su ser. No obstante, este atributo ontológico es el fundamento de un nuevo comportamiento, correspondiente al modo nuevo de ser. La santidad ontológica, la pertenencia a Dios tiene que manifestarse en una actividad del mismo orden y categoría. Pero la primera permanece aun cuando falte la segunda (*I Pet.* 1, 15 y siguientes; *Eph.* 4, 12; *Rom.* 1, 24; 6, 19; 15, 25; *I Cor.* 16, 15-20; *II Cor.* 8, 4; 9, 1; 13, 12; *Eph.* 5, 5; *I Thess.* 5, 26, etcétera). Véase el Tratado sobre la Gracia y el § 97. Véase también Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, 1938, págs. 25 y sigs.; J. Dillersberger, *Das Heilige im Neuen Testament*, 1926; artículo hagios en *Wörterbuch zum Neue Testament*, I, 87-112, por Procksch.

Después de haber expuesto la estructura de la vida y ser divinos, vamos a comenzar con el estudio de la vida divina misma. Trataremos de dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo es la vida cuya estructura hemos venido describiendo hasta ahora, es decir, la vida divina simple, eterna, inespacial, inmensa, infinita, perfecta, noble y santa?

SUBSECCIÓN SEGUNDA

El contenido de la plenitud vital divina

§ 77

Dios vivo considerado como vida del espíritu subsistente y personal

1. Hemos tratado hasta ahora de conocer la estructura del ser divino absolutamente perfecto y trinitario. En lo que concierne al contenido de su perfección, conviene observar que éste consiste principalmente en el hecho de que Dios es espíritu vivo o vida espiritual.

2. *Dios vive* (dogma). *Vaticanum*, S. 3, cap. 1; D. 1.782.

a) Dios se manifiesta como ser vivo en la Creación y en la Revelación sobrenatural, especialmente mediante la Encarnación de su Hijo, en el cual Dios entra como sujeto activo en la Historia humana.

La Escritura afirma expresamente que es un ser vivo; más aún: la plenitud de la vida, vida primordial y subsistente, fuente de la vida. El Dios vivo habla con voz alta y perceptible en el fuego y en las nubes que anuncian la tormenta (*Deut.* 5, 23). Los asirios y los filisteos son castigados por haber tenido la osadía de ofender al Dios vivo (I *Sam.* 17, 26-36; *IV Reg*, 19, 4-16; *Is.* 37, 4-17). Podemos experimentar su vitalidad en la fuerza bélica y en las victorias que Él reparte (*II Sam.* 22, 47; *Ps.* 16, 47). Se manifiesta en la ayuda que presta a los necesitados. Confiando en ella, podemos dirigir nuestras peticiones al Dios vivo, del cual están sedientos nuestros corazones (*Ps.* 42, 3; 84, 3). San Pedro confiesa que Cristo es el Hijo del Dios vivo (*Mt.* 16, 16). En nombre del Dios vivo se exige de Cristo que diga si es el Hijo de Dios (*Mt.* 26, 63). Cuando los habitantes de Listra quieren ofrecer sacrificios a Pablo y Barnabás, éstos les dicen que deben abandonar a los dioses vanos, confesando al Dios vivo. Como anuncia San Pablo, ha mostrado su vitalidad creando el cielo, la tierra, el mar y todo lo

que hay en ellos, dando testimonio de sí mismo en la Historia al otorgar al hombre lluvia y tiempos fecundos, alimento y alegría (*Act.* 14, 15). De los justificados se dice que son hijos de Dios (*Rom.* 9, 26).

b) Dios ha creado también la vida humana. Esta se conserva en la decisión en favor de Dios y en la unión con Él. La pierde el que se decide contra Dios. La muerte es una alusión al hecho de que el hombre vive apartado de Dios (*Gén.* 2, 7; 2, 17; 3, 19). Dios exclusivamente es el Señor de la vida y de la muerte (*Deut.* 32, 39 y sigs.; *Lc.* 12, 20; *II Cor.* 1, 9; *Iac.* 4, 15), lo mismo que es también juez de los vivos y muertos (*I Pet.* 4, 5; se dice lo mismo de Cristo en *Act.* 10, 42; *II Tim.* 4, 1). Puede resucitar a los muertos y comunicar la vida; también el Hijo da vida a quien quiere (*Io.* 5, 21; *Rom.* 4, 17). Un testimonio impresionante de la fuerza divina creadora de vida es *Ez.* 37, 1-10.

El espíritu de Dios es un espíritu dispensador de vida (*I Cor.* 15, 45; *Io.* 6, 63). Sin Dios no hay vida alguna (*Iob.* 34, 14 y siguientes; *I Tim.* 6, 13). Cuando oculta su semblante, el espanto se apodera del hombre; cuando retira su aliento, los hombres sucumben y se convierten en polvo (*Ps.* 104, 29). Porque Dios es el dispensador de la vida (*Ps.* 36, 11). Pero a pesar de que la vida humana esté a la disposición del Dios trascendente, podemos estar seguros de que Dios no quiere la muerte, sino la vida (*Ez.* 18, 23-32).

c) La vida humana se halla siempre amenazada por peligros, hay que conservarla con alimentos, no es más que una muerte retardada; la vida de Dios es primordial e indestructible (*Deut.* 8, 3; *Io.* 5, 26; *Lc.* 12, 15). La vida de Dios es eterna e inmortal (*Apoc.* 4, 9 y sigs.: 10, 6; 15, 7; *I Tim.* 6, 16). Dios es la vida, vida eterna e infinitamente perfecta (*Io.* 5, 26; *Act.* 14, 15; *Io.* 5, 20). La vida de Dios no es un ciego y oscuro instinto o impulso, no es un río desbordado, sino claridad, luz y amor. En Dios son cosas idénticas la vida, la luz y el amor (*I Io.* 1, 5; 4, 15; *Io.* 1, 4).

d) Cristo manifiesta la vida divina (*II Tim.* 1, 10). Tiene la vida en sí mismo, lo mismo que el Padre (*Io.* 5, 25; 6, 27; *I Io.* 1,

1 y sigs.; 5, 11-20). Éste ha concedido al Hijo que tenga la vida en sí mismo. Por eso, el Hijo es vida, verdad y camino (*Io.* 14, 6). La muerte corporal no destruye en Él la vida divina. Su resurrección pone de manifiesto que su vida divina es inexhaustible. Es el fundamento de nuestra esperanza en una vida eterna. Cristo ha venido al mundo para que poseamos la vida, para que la poseamos con plenitud. El Espíritu Santo la infundirá a los fieles cuando Cristo haya ascendido a los cielos (*Io.* 16, 14; *Theologisches Wörterbuch zum Neue Testament* (Kittel), II, 833 y siguientes). (Véase la Cristología y los Tratados sobre la Gracia y la Muerte.)

3. La vida de Dios es *distinta* de la vida creada. No es solamente más intensa, poderosa y larga, sino intrínsecamente distinta.

Grosche (en *In glaube*, cuad. 12, págs. 3 y sigs.) presenta la siguiente explicación analógica: «La vida es un misterio que nuestro entendimiento no puede comprender. Después de las tentativas de los últimos decenios emprendidas con el fin de elucidar el misterio de la vida, ha sido preciso volver hacia las enseñanzas de Santo Tomás. Según él, no podemos decir cuál es el núcleo de la vida y en qué consiste la esencia de ésta; sólo conocemos sus manifestaciones. Decimos que hay vida allí donde una cosa no obra impulsada por fuerzas exteriores, donde la actividad proviene de la propia interioridad y vuelve hacia ella, o sea, donde la actividad está al servicio de la autoafirmación y de la evolución propia. La actividad vital es, pues, una actividad inmanente. Además, la vida no es solamente un conjunto de fenómenos: es también una realización de contenidos, una apropiación de valores. Como quiera que es distinta la fuerza de la autonomía vital, existen también distintos grados de autorrealización. La vida es tanto más fuerte cuanto más inmanente es la actividad. La medida de la autoposesión es también medida de la vida. La vida abarca en un arco imponente el reino de las plantas, de los animales y de los hombres. La planta depende totalmente del mundo ambiente, del terreno, del aire. De su interior proviene solamente el modo según el cual se asimila los elementos estructurativos. El animal es señor del espacio en proporciones ya mayores. En el hombre encontramos el grado supremo de realización de la autoposesión y de la actividad autónoma que de ella se deriva. El hombre no está sometido a muchas de las condiciones que determinan con absoluta necesidad la vida de la planta y del animal. Según Santo Tomás, las fronteras infranqueables del hombre son las siguientes: las normas supremas del pensamiento y las normas supremas de la actividad. Dentro de estas amplias fronteras se determina a sí mismo conforme con las exigencias de su esencia. Pero por amplio que sea el espacio dentro del cual el hombre puede moverse, está éste sometido a las imposiciones de realidades y valores que no dependen de su voluntad, sino que ejercen sobre

él su dominio. La vida humana consiste en la realización de contenidos y valores. Las dos cosas son elementos esenciales de la vida del hombre; por una parte, tensión de las fuerzas procedente del interior; por otra parte, estructuración del interior mediante la realización del mundo de los valores. En el orden de esta última se encuentra el intercambio con un tú. Donde hay vida humana aparece necesariamente la comunidad viva. La autoposesión, autoafirmación y actividad autónoma alcanzan en el hombre un grado supremo, el más alto entre todos los que pueden escalar las criaturas corporales. Más allá de los fronteras que limitan la vida humana se halla la vida ilimitada. Dios es con respecto al mundo el ser totalmente distinto, por decirlo así. Por eso la vida no es el grado más alto posible de la vida humana. Está más allá de todas las realidades de las cuales decimos que viven. El misterio de que va rodeada siempre la vida se presenta en Dios bajo una forma de suprema intensidad. No obstante, las experiencias obtenidas en la esfera de lo terreno nos permiten formarnos una idea análoga de la vida divina. Dios no está sometido a norma alguna. Se posee a sí mismo con absoluta independencia e intimidad. Por eso, todas sus actividades se derivan del interior. Nada ni nadie puede obligarle o seducirle a ejercer una actividad. También viene de dentro el contenido en que se confirma su fuerza vital. Dios mismo es su contenido vital. Dios es su propia vida. Esta vida no es ni débil, ni floja, ni impotente. Es una vida intensa y desbordante, fecundamente activa, una vida extremadamente consciente, despierta y bienaventurada. La vida de Dios no brota de un fondo oscuro y material. La vida divina se realiza divinamente, es decir, bajo la forma de conocimiento y voluntad. Que la vida espiritual divina no es un estado de desanimación y languidez lo pone de manifiesto el hecho de la Trinidad. Esta demuestra que el conocer y la voluntad de Dios son realidades vitales, de fuerza imponente y grandiosa, de fecundidad desbordante.»

4. La vitalidad y fecundidad del espíritu divino, cuya fuerza vital es superior de modo infinito a todo lo creado, demuestra que el espíritu no es el enemigo de la vida, sino su manifestación suprema y su más firme seguridad. Se equivoca la filosofía de la vida (Nietzsche: «La vida es más sabia que el espíritu»; Bergson, Scheler, Klages, Prinzhorn, Strich, etc.), al afirmar que el espíritu es el enemigo radical de la vida. Según esa filosofía, la vida será lo joven, original, fuerte y enérgico, lo creador y sano, mientras que el espíritu será una realidad lánguida, paralizante, envejecida. Estos reproches dirigidos contra el espíritu pueden ser considerados como acertados si con la palabra espíritu se designa el entendimiento que se ha separado de la totalidad humana, y que tiende a describir y a expresar el ser total, incluso el ser del hombre, mediante fórmulas matemático-metafísicas. Pero el espíritu entendido en este sentido no es más que una ridícula caricatura del verdadero espíritu. Este no se separa de la totalidad humana,

la cual comprende también el cuerpo, el ánimo y la voluntad. Es justamente lo contrario. La hostilidad contra el espíritu destruye no sólo la vida de éste, sino toda forma de vida. Cuando el espíritu deja de dominar, aparecen las fuerzas oscuras y pululantes, cuyo punto de culminación son «la bacanal, el éxtasis diabólico, las fiestas orgiásticas de Dionisio e Istar, el erotismo sensual, la fuerza sin la luz del pensamiento, el desorden, el sanatismo, el caos final» (Engert, *Der Gottesgedanke im modernen Denken,* 1932).

5. La vida de Dios es una vida de luminosísima claridad, de intensa intimidad,; es luz, fuego y fuerza (Büchner, *Vom Adel des Menschengeistes,* 1936). La vida divina está caracterizada por la estructura del ser divino arriba descrita. Es, pues, una vida simple, infinita, inmutable, perfecta y bienaventurada. Dios no sólo tiene vida, sino que es vida subsistente, la vida en persona, la vida considerada como Yo personal. Más aún: Dios es vida bajo la forma de Yo trinitario, bajo la forma de Padre, Hijo y Espíritu Santo. El Dios vivo es un Dios trino y uno. Su vida es realización vital trinitaria (R. Guardini, *Lebendiger Geist,* en *Unterscheidung des christlichen,* 1935, 151-176).

San Agustín describe la vida divina con los siguientes trazos (*De Trinitate,* lib. 15, cap. 5; BKV, XII, 259 y sigs.): «Lo que en Dios llamamos vida es su esencia y naturaleza. Dios no es vivo mediante una vida. No se parece a la vida del árbol, el cual no tiene ni razón ni sentidos. Tampoco se parece a la vida del animal. La vida de los animales tiene cinco sentidos, pero carece de razón. La vida que es Dios lo percibe y lo ve todo... Expresamos un solo e idéntico estado de cosas cuando decimos de Dios que es eterno, o inmortal, o incorruptible, o inmutable. De igual modo se quiere decir lo mismo cuando se afirma que es vivo o cognoscente, lo que significa, sin duda alguna, sabio. No ha adquirido la sabiduría misma. De la vida se dice también que es fuerza, poder, o hermosura.»

6. En cuanto que Dios es el fundamento y sostén de todas las otras formas de vida, debe ser considerado como vida primordial y como vida universal. He aquí lo que dice San Agustín (*Confesiones,* 4, 6): «El alma es la vida de los cuerpos; y más noble y más real que los cuerpos es la vida de los cuerpos. Pero más que el alma eres tú. Tú eres la vida de las almas: la vida de la vida. Vives en ti mismo y no cambias, Tú, vida de mi alma.»

La vida de Dios es un solo acto de suprema interioridad, plenitud, fuerza y fecundidad. Para comprender la riqueza de su contenido tenemos que considerarle desde distintos ángulos. Siendo

la vida de Dios una vida puramente espiritual, puede ser considerada como vida de conocimiento y de voluntad, conforme a las dos formas fundamentales de la vida espiritual humana. Al proceder de esta manera tenemos que guardarnos mucho de creer que en Dios el conocimiento y la voluntad o el amor marchan paralelamente por caminos distintos. Son un solo acto, subsistente y existente, considerado por nosotros una vez desde el punto de vista del conocimiento y otra vez desde el punto de vista del amor y la voluntad.

CAPITULO PRIMERO

LA VIDA DIVINA CONSIDERADA COMO RAZON PERSONAL

§ 78

Realidad y perfección de la razón divina

1. En oposición a las doctrinas panteísticas, según las cuales el Dios inconsciente se convierte en el hombre en Dios consciente, el Concilio Vaticano definió que Dios posee una razón infinita (S. 3, cap. 1; D. 1.782).

2. La Sagrada Escritura testifica que el saber de Dios es ilimitado, superior a todo el saber humano, y, por consiguiente, misterioso e inescrutable; es una comprensión infalible que penetra en lo más profundo del ser, es omnisciencia que abarca toda la realidad. En su himno, Ana alaba al Señor y afirma de Él que es omnisciente, debiendo enmudecer ante Él las palabras altaneras (*I Sam.* 2, 3). He aquí lo que dice Job de la sabiduría de Dios en su descripción de la majestad divina (28, 21-27): «Se oculta a los ojos de todos los mortales y aun a las aves del cielo está vedada. El infierno y la muerte dicen: Sólo de ella sabemos por su fama. Dios es el que conoce sus caminos, Él sabe su morada; porque con su mirada abarca los confines de la tierra y ve cuanto hay bajo la bóveda del cielo. Cuando dió su peso al viento y dispuso las aguas con medida; cuando dió la ley a la lluvia y camino al rayo, entonces la vió y la midió, la fundó y la conoció a fondo.» Eliu, el amigo de Job, sabe que: «Fija plazo al hombre para presentarse al tribunal de Dios. Quebranta al fuerte sin

andar en averiguaciones, y pone a otro en su lugar. Conocedor de sus acciones todas, los derriba en una noche y quedan aplastados; los destroza como reos, los hiere como perversos, porque se alejaron de Él y no quisieron saber de sus caminos en cuanto llegó a Él el clamor del oprimido, en cuanto se hizo oír el lamento de los desvalidos. Si Él calla, ¿a quién podrá condenar? Si Él esconde su rostro, ¿quién ya le verá? Él vela sobre las naciones y sobre los individuos para que no campe el impío por sus respetos, para que no sufra el pueblo vejaciones» (34, 23-30).

Especialmente insinuadora es la descripción del saber de Dios en el Salmo 139 (138), versículos 13-18: «Porque tú formaste mis entrañas, tú me tejiste en el seno de mi madre. Te alabaré por el maravilloso modo con que me hiciste. ¡Qué admirables son tus obras! Del todo conoces tú mi alma, cuando secretamente era plasmado y en el secreto me plasmabas, ya vieron tus ojos mis obras, escritas están todas en tu libro, y aun todos mis días, aun antes de existir el primero de ellos. ¡Cuán admirables son para mí tus pensamientos, oh Dios, ¡qué ingente el número de ellos! Si quisieras contarlos son más que las arenas. Contaría, contaría y nunca acabaría.»

En las maravillas de la Creación se manifiesta la ciencia de Dios (*Eccl.* 42, 15-25): «Voy a traer a la memoria las obras del Señor, y a pregonar lo que he visto. Por la palabra del Señor existe todo, todo cumple su voluntad según su ordenación. El sol sale y alumbra todo, y la gloria del Señor se refleja en todas sus obras. No pueden los santos enumerar suficientemente ni contar todas las maravillas. El Señor fortaleció a todos sus ejércitos angélicos, para asistir delante de su gloria. Investiga el abismo y el corazón del hombre, y penetra todas sus reconditeces. Conoce lo pasado y lo venidero, aun lo más oculto. No hay pensamiento que se le escape, ni palabra oculta para Él. Él ordenó la grandeza de su sabiduría, es uno y el mismo desde la eternidad; nada tuvo que añadir ni quitar, y no necesitó consejo de nadie. ¡Cuán deleitables son todas sus obras! Y eso que es sólo como una chispa lo que de ellas podemos conocer. Todo vive y permanece para siempre, y en todo momento le obedece.»

El saber incondicional y sin medida pertenece a la gloria de Dios (*Is.* 42, 8 y sigs.): «Yo soy, Yavé es mi nombre, que no doy mi gloria a ningún otro, ni a los ídolos el honor que me es debido. Han llegado las cosas predichas, y anuncio otras nuevas, antes de que sucedan las doy a conocer.»

Todas nuestras reflexiones sobre la Providencia divina terminan en un sentimiento de respeto ante la inescrutabilidad de los caminos de Dios, ante la profundidad de su conocimiento (*Romanos*, 11, 33). En Cristo están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (*Col.* 2, 3). Ante la ciencia de Dios no hay oscuridades que tuviese que superar de antemano. No necesita pasar, mediante el esfuerzo, de la ignorancia y oscuridad a un estado de certidumbre y claridad. «Dios es luz, en Él no hay tiniebla alguna» (*I Io.* 1, 5), dice San Juan, empleando expresiones tomadas del gnosticismo.

3. De estas descripciones de la Escritura podemos deducir no sólo el hecho, sino también la cualidad del conocimiento divino. La razón de Dios no necesita pasar «a través de la maraña formada por los hechos, a través del tejido de relaciones, a través de la multitud de estratos y entrecruces»; no necesita encontrar la solución de un problema para pasar a la solución de otro problema. Ante los ojos de Dios se halla patente toda realidad, hasta en sus más profundos fundamentos ontológicos, respectivamente, en toda su cognoscibilidad. Dios no posee un conocimiento pasajero y superficial; el conocimiento divino no se para en los aspectos exteriores de las cosas. El conocimiento divino no puede enriquecerse y no se halla sometido al peligro de disminuir o desaparecer. No puede ahondarse en las profundidades de la subconsciencia para luego volver a salir de allí. Dios conoce todo en un estado de conciencia despierta y clarísima. Para Él no hay nada que sea difícil de conocer. El espíritu humano elige los objetos de su conocimiento, verificando la elección consciente o inconscientemente. La actitud interna, el amor y la aversión condicionan su elección. Por eso sólo se conocen determinados aspectos de un acontecimiento u objeto dados. Todo lo demás pasa desapercibido, o es relegado a segundo plano, verificándose esto consciente o inconscientemente. El conocimiento divino ni puede seleccionar ni puede ser una mera vista parcial. El saber de Dios es absoluto y universal, lo mismo que su perfección.

Además, el conocimiento divino no es un conjunto o suma de actos, sino un solo acto inmutable y subsistente. Dios es el conocer. El conocimiento divino existe bajo la forma de Yo personal. Puesto que sólo la persona puede ver, conocer y contemplar, y Dios es Persona sólo bajo la forma de Trinidad, es preciso afirmar lo siguiente: La vida cognoscitiva de Dios se realiza de tal modo

que el Padre dona al Hijo su acto de conocimiento, y Padre e Hijo lo transmiten al Espíritu Santo. Resulta, pues, que el acto de conocimiento divino, único, eterno y subsistente es ejecutado al mismo tiempo por el Padre, el Hijo y el Espíritu en el orden de las procesiones intradivinas.

Como el conocimiento divino recibe su nota típica y característica del ser de Dios, el cual es independiente y absoluto, es decir, no depende de las cosas extradivinas. El conocimiento divino es, por consiguiente, *independiente* de los objetos extradivinos. No presupone, pues, la presencia ante Dios de cosas extradivinas, a diferencia de lo que sucede con el conocimiento humano, que sólo puede realizarse a condición de que el objeto conocido se halle presente ante el sujeto cognoscente. El conocimiento humano es recepción y percepción de una realidad preexistente; es, pues, esencialmente un proceso pasivo. No dispone de fuerza creadora, entendida ésta en sentido estricto. No crea los objetos, los encuentra fuera de sí mismo. El hombre cognoscente es activo sólo en tanto que dirige la atención hacia los objetos, comunicando al material cognoscible que le presenta el mundo la forma mediante la cual puede ser conocido. Creador es también el sujeto cognoscente en tanto que puede elaborar los conocimientos obtenidos en la contemplación de las cosas, construyendo con ellos mundos intelectuales y de la representación. El conocimiento divino es, al contrario, absolutamente *creador*. Como quiera que Dios es ser puro (*actus purus*), sin mezcla alguna de no ser, pura actividad, absoluta realidad activa, su conocimiento no puede ser pasivo, tal como lo es el conocimiento humano. El objeto conocido no le puede presentar un material cognoscible, no puede imprimir en Él una imagen noética por medio de la cual el conocimiento divino pasase del estado de potencia al acto. Dios conoce las cosas en su propia esencia divina. Los objetos son finalidad de su conocimiento y no fundamento determinativo de éste (*obiectum terminativum, no obiectum determinativum*). De ahí resulta que Dios no conoce las cosas porque éstas son, sino, al contrario, las cosas son porque Dios las conoce. «Si el mundo no existiese, nosotros no podríamos conocerle; si Dios no conociese el mundo, éste no podría existir» (San Agustín, *De civitate Dei*, lib. II, cap. 10). En efecto, Dios conoce en sí mismo todas las posibilidades extradivinas. Él ve y conoce de qué modo puede ser imitada su perfección. Al mismo tiempo ve en sí mismo que realiza en sí mismo estas posibilidades de imitación mediante su voluntad creadora.

Todas las cosas están, pues, originariamente en Dios, en el saber de Dios, en tanto que el sentido de las cosas se funda en la ciencia divina y su realidad en la voluntad de Dios, iluminada por el saber de Dios (véase el Tratado sobre la Creación).

San Agustín (*De Trinitate,* lib. 15, cap. 13): «¿Ha conocido Dios Padre, del cual ha nacido el Verbo, como Dios de Dios, ha conocido Dios Padre, repito, en aquella sabiduría que es Él mismo, lo uno mediante los sentidos del cuerpo, lo otro por medio de sí mismo?... Y lo que no conoce mediante el cuerpo—Él no tiene cuerpo alguno, sino por sí mismo, se ha enterado de ello el Dios Padre en otra parte mediante un tercero o ha tenido necesidad de mensajeros y testigos para llegarlo a conocer? Es verdad que tiene mensajeros, a saber: los ángeles, pero no para que le anuncien lo que no sabe—no hay en absoluto nada que no sepa—; son los ángeles los que tienen que preguntar a la Sabiduría divina sobre el sentido de sus obras; esto es lo que se quiere decir cuando se afirma de ellos que anuncian muchas cosas, no en el sentido de que Él se entere de algo por ellos, sino porque ellos lo conocen mediante su palabra sin sonido corporal. Anuncian lo que Él quiere, cuando son enviados por Él a aquellos a que han sido elegidos por su voluntad para ello; el contenido total del mensaje lo perciben ellos mediante su palabra, es decir, encuentran en su sabiduría lo que han de hacer, lo que han de anunciar, dónde y cuándo han de comunicar su mensaje. También nosotros le pedimos algo en nuestras oraciones, y no obstante no tratamos con ello de informarle sobre nuestras necesidades. "Conoce ya vuestro Padre", dice su verbo, "lo que necesitáis, antes de que se lo pidáis". No lo sabe a partir de un tiempo determinado, de modo que desde entonces lo conoce, sino que sin comienzo temporal conocía de antemano todos los tiempos venideros y en ellos todo lo que habíamos de pedirle, y cuando habríamos de pedirlo, así como también de quién y en qué asuntos había de escuchar y a quién no. No conoce a todas sus criaturas, a las corporales y a las espirituales, porque son, sino ellas son porque las conoce. En efecto, no le era desconocido lo que había de crear. Porque lo conocía, lo creó; no lo conocía por haberlo creado. Su conocimiento de las cosas después de la Creación no es diferente del que tenía antes de la Creación. Las cosas no han aumentado su sabiduría, al contrario ha seguido siendo como era antes después que las cosas comenzaron a existir tal como debían y porque debían ser. En el eclesiástico libro de Jesús Sirac está escrito: "Todo le es conocido antes de haber sido creado, y lo conoce del mismo modo después que ha sido acabado." Del mismo modo dice, o sea, que no le conoce de diferente manera antes de haber sido creado y después de haber sido acabado. Totalmente distinto es nuestro saber en lo que concierne a este saber. Lo que es el saber de Dios, eso mismo es su sabiduría, y lo que es la sabiduría de Dios, eso mismo es su esencia o su sustancia. En la admirable simplicidad de esta naturaleza, la sabiduría no es distinta de la esencia; por el contrario, lo que es la sabiduría, eso mismo es la esencia, como ya expusimos repetidas veces en los libros precedentes. Con respecto a la mayor parte de los contenidos de nuestro saber, es éste perdible y asequible, consistiendo la razón de ello en el hecho de que nuestro saber no es idéntico con el saber o la sabiduría, puesto que podemos existir aun cuando no poseamos

ninguna clase de saber y de sabiduría con respecto a las cosas de que nos enteramos de otro modo cualquiera. Por eso, nuestro saber no se parece al saber de Dios, lo mismo que nuestra palabra no se parece a la Palabra de Dios, la cual ha nacido de la esencia del Padre. El último enunciado significa lo mismo que si dijésemos: del saber del Padre, de la sabiduría del Padre, o para expresarme con más precisión: del Saber-Padre, de la Sabiduría-Padre (BKV, XII, 287-289). En otro lugar: «¿Qué hombre puede comprender esta sabiduría, en la cual Dios lo conoce todo, de tal modo que lo pasado no desaparece allí, ni se espera lo venidero como si faltase, sino que lo pasado y lo venidero está presente junto con lo presente; lo conoce además de tal modo que lo particular no es pensado de por sí ni se pasa del pensamiento de lo uno al pensamiento de lo otro, sino que con una sola mirada queda todo y totalmente abarcado, qué hombre repito, puede comprender esta sabiduría, y esta prudencia, y esta ciencia, puesto que nosotros ni siquiera somos capaces de comprender la nuestra? Nosotros podemos percibir lo que de algún modo se halla delante de nuestros sentidos o de nuestro entendimiento; lo que ahora no está delante de ellos, pero que estuvo alguna vez allí, lo conocemos mediante la memoria, a condición de no haberlo olvidado. Y nosotros no deducimos el futuro basándonos en el pasado y el pasado basándonos en el futuro, sino que conocemos el futuro a base del pasado, y esto con un conocimiento incierto. Porque si en nuestro pensamiento prevemos con claridad muchas cosas futuras, lo hacemos, si es que podemos hacerlo y en tanto que podemos hacerlo, con la ayuda de la memoria, la cual no parece referirse a lo venidero, sino a lo pasado. Esto se puede experimentar en los dichos y canciones cuya sucesión reproducimos de memoria. No podríamos recitarlos si en nuestro pensamiento no previésemos lo que viene después. Y no obstante, no es la previsión, sino la memoria, la que nos capacita para prever. Porque hasta que no ha terminado todo lo que recitamos o cantamos, no existe nada que no haya sido previsto y contemplado de antemano, siendo reproducido de esta manera. Y, no obstante, cuando hacemos esto, se dice que recitamos y cantamos de memoria, no por medio de una previsión. Y si alguien puede recitar muchas cosas de este modo, siendo especialmente fuerte en este punto, no se vanagloria de su previsión, sino de su memoria. Sabemos que esto pasa en el alma, o que es producido por el alma; de ellos estamos completamente seguros. Pero de qué modo sucede, es un punto con respecto al cual el lenguaje se muestra tanto más imponente cuanto más lo consideramos, y tampoco dispone de fuerzas suficientes la atención por medio de la cual podría obtener claridad nuestro entendimiento, si ya no el lenguaje. Dada esta debilidad del espíritu humano, ¿podemos creer, creemos poder comprender si en Dios son idénticas la memoria, la comprensión y la previsión en Dios que no ve en su pensamiento unas cosas después de otras, sino que abarca con una sola, eterna, inmutable e inefable mirada todo lo que conoce? Lo único que podemos hacer en esta dificultad y apremio es exclamar: "Tu sabiduría es para mí en extremo admirable e imponente; yo no lo puedo comprender. En mí mismo experimento cuán admirable es el saber, mediante el cual me has creado, puesto que ni siquiera a mí mismo puedo comprenderme, a mí mismo, a quien tú has creado, y no obstante arde en mí con viva llama el fuego, cuando pienso que busco incesantemente tu divino semblante» (*De Trinitate*, lib. 15, capp. 7, sec. 13; BKV, XII, 269 y sigs.).

En su obra *Ad Oros.*, 8, 9, escribe San Agustín lo siguiente: «Dios ha conocido todo lo que ha hecho antes de haberlo hecho. Lo conoció como factible, no como operado; supo hacerlo, no porque lo ha hecho. Bien que fué conocido, porque sólo pudo ser hecho por un cognoscente, comenzó a ser en un devenir posterior lo que fué conocido para que fuese, para que para ser debidamente fué conocido antes de que fuese» (*Przywara, Augustinus,* pág. 237).

Con respecto al espíritu humano escribe Pascal: «El hombre es sólo una cana, la más débil entre todas de la Naturaleza; pero esta cana piensa. No es necesario que el orbe entero se arme para aplastarle. Un poco de vapor, una gota de agua bastan para matarle. Pero aun cuando el orbe le aplastase, seguiría el hombre siendo más noble que lo que le mata, pues el hombre sabe que muere, y conoce la superioridad física del mundo. El orbe, por el contrario, no sabe nada de esto. Mi dignidad no la he de buscar en los espacios externos, sino en el orden de mis pensamientos. De nada me servirá poseer países enteros. En lo que concierne a la extensión espacial, es el mundo el que me abarca y me absorbe como a un punto. Gracias al pensamiento soy yo el que abarca al mundo» (Guardini, *Christliches Bewusstsein,* págs. 82 y sigs.).

Pascal afirma también que en el pensar consiste la grandeza del hombre y en pensamiento su dignidad, bien que el hombre «diste infinitamente de conocer su propia existencia. El principio y el fin se hallan para él ocultos irrevocablemente en un misterio inescrutable. Del mismo modo es incapaz de conocer la nada de la cual ha sido creado y la infinita (grandeza) que le envuelve». Esto nos permite vislumbrar la grandeza del conocimiento divino.

§ 79

Especies del conocimiento divino

Aunque el conocimiento divino sea de por sí completamente simple, podemos distinguir en él diversas clases, en relación a los objetos conocidos. Esta distinción contribuye a esclarecer nuestra comprensión acerca del saber divino.

1. Conocimiento especulativo y práctico (conocimiento contemplativo, que termina en los objetos mismos, y conocimiento que tiende hacia la acción). El primero se refiere a Dios mismo y a las realidades extradivinas consideradas en su ser, en su posibilidad de ser; el segundo se refiere a las cosas divinas teniendo en cuenta su realización, proyectada y conocida por Dios.

2. Conocimiento aprobativo y desaprobativo. El objeto del primero es el bien y los buenos (*Gén.* 1, 31); el del segundo, lo malo y los malos (*Mt.* 7, 23; 25, 12; *Lc.* 13, 25 y sigs.).

3. Conocimiento de simple sabiduría y de visión (*scientia simplicis intelligentiae* y *scientia visionis*). El primero se refiere a lo meramente posible; el segundo, a lo meramente real.

4. Conocimiento necesario y libre. Objeto del primero es todo lo necesario; objeto del segundo son las cosas que dependen de la libre voluntad de Dios. Luis de Molíns (m. 1600) defendió la existencia de un conocimiento que se halla entre los dos aquí mencionados: la llamada *scientia media*. Esta ciencia se referirá a lo condicionalmente futuro, es decir, a cosas que no serán nunca reales, pero que podrían serlo en virtud de la decisión libre de la criatura si se cumpliesen ciertas condiciones.

§ 80

El conocimiento de Dios considerado como autoconsciencia y autocomprensión

1. El Concilio Vaticano ha definido dogmáticamente la siguiente proposición de fe: Dios es consciente de sí mismo y se conoce con autocomprensión total (Sesión 3, cap. 1; D. 1.782-1.784).

2. La autoconciencia y el conocimiento de sí mismo no son idénticos en el hombre. Autoconciencia es la atención actual o habitual con que el espíritu se da cuenta de su propio ser y el conocimiento concomitante mediante el cual se percibe a sí mismo como sujeto idéntico de la actividad psíquica total. Autoconocimiento es la más o menos perfecta comprensión de la propia esencia, de la propia naturaleza con todas sus disposiciones, potencias, inclinaciones, limitaciones, debilidades, etc.

3. La personalidad de Dios y su superioridad con respecto al mundo, en otro lugar descritas, presuponen la existencia de la autoconciencia. Esta se manifiesta con toda viveza en la Revelación, la automanifestación de Dios. En ella Dios dirige la palabra al hombre, le manda, amonesta, juzga, consuela y perdona. Expresamente se manifiesta en Cristo, Palabra personal del Padre. En la autoconciencia de Cristo aparece con toda claridad que la conciencia de Dios implica la conciencia de ser totalmente distinto del mundo y superior a éste (*Io.* 8, 42-47; 15, 18-21; 18, 36).

De las palabras de Cristo en *Mt.* 11, 27 se deduce no sola-

mente que Dios sabe que existe, sino también que se comprende a sí mismo, que no hay nada en su ser que le sea desconocido y que esta autocomprensión es algo que le pertenece exclusivamente: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo.» Cristo dice, según *Io.* 10, 15: «Yo conozco a los míos y éstos me conocen a mí como el Padre me conoce y yo conozco al Padre.» San Pablo atribuye el conocimiento de Dios al Espíritu de Dios: «Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; pues el Espíritu todo lo sondea, aun las profundidades de Dios. A la verdad, ¿quién conoce de los hombres lo íntimo del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así también, las cosas de Dios nadie las conoce sino el espíritu de Dios. Mas nosotros recibimos no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las cosas que Dios graciosamente nos dió» (*I Cor.* 2, 10-12).

De esto se deduce de qué modo realiza Dios su autoconocimiento; a saber: de tal modo que el Padre se conoce a sí mismo, al Hijo y al Espíritu; el Hijo, a sí mismo, al Padre y al Espíritu; el Espíritu, a sí mismo, al Padre y al Hijo. También, según Aristóteles, Dios es el conocimiento de sí mismo, más aún, el conocer del conocer. Pero el sujeto de este conocer es Dios en tanto que sujeto único del conocimiento, que se vuelve hacia sí mismo en el conocer. Según la Revelación bíblica, el sujeto del conocimiento es el Dios único, el cual realiza su conocer en cuanto Padre, Hijo y Espíritu. La autoconciencia y la autocomprensión divinas se extinguirían si cada una de las tres Personas divinas no se conociese y no conociese a las otras dos.

Es preciso mencionar aquí otra diferencia profunda debido a la cual la Revelación sobrenatural del autoconocimiento divino se distingue de la doctrina expuesta por la Filosofía religiosa de los griegos: a diferencia de lo que sucede con la Filosofía de la religión griega, la Escritura no está interesada en definir que el ser de Dios es ante todo conocer. Tampoco se limita a anunciarnos teóricamente que Dios conoce su propia existencia. Le interesa mostrar que Dios es el Ser supremo incomprensible y vivo, que se manifiesta mediante la Revelación, y le interesa mostrar que Cristo vive en comunidad personal con el Padre, y nos manifiesta las profundidades de Dios. El pasaje de San Pablo arriba transcrito expresa la alegre certidumbre de que en el Espíritu que nos ha

sido concedido, somos capaces de conocer, reconocer y amar los bienes de la Redención. El pasaje de San Juan describe que la relación entre el Padre y el Hijo es un conocerse mutuamente, del mismo modo que en otras partes se dice que esa relación es unión y compenetración, explicando así la unión de Cristo con sus fieles mediante la relación que constituye su más profundo fundamento e intimidad.

4. También los Santos Padres hablan del autoconocimiento divino sólo para poner de manifiesto su vitalidad e incomprensibilidad para nuestro conocimiento.

Minucio Félix dice de Dios en el diálogo *Octavius* (18, 7-9): «Es claro como la luz del sol que Dios no tiene ni principio ni fin. Comunica a todas las cosas la existencia, a sí mismo, la infinitud; antes de que el mundo existiese era para sí mismo todo un mundo. Rige con su palabra todo lo que existe, lo ordena con su razón y lo consuma mediante su poder. No se le puede ver, pues es demasiado resplandeciente para nuestros ojos. Tampoco podemos palparle: es superior a nuestros sentidos y demasiado fino para el tacto. Tampoco puede ser medido. Porque es superior a nuestros sentidos, infinito, inconmensurable, conociendo sólo Él toda su grandeza. Nuestro corazón es muy limitado para poder comprenderle; por eso le valoramos debidamente cuando decimos que es invalorable» (BKV, II, 41 y sigs.). San Agustín (*Confesiones*, lib. 13, cap. 16): «Pues lo mismo que tienes el ser absoluto, así también es propiedad tuya un conocer absoluto, porque eres inmutable, conoces inmutablemente y quieres con voluntad inmutable. Tu ser sabe y quiere inmutablemente, tu saber es y quiere inmutablemente, tu voluntad es y sabe inmutablemente. Parece estar en contradicción con tu esencia que la luz mutable conozca la luz inmutable, del mismo modo que ésta se conoce a sí misma. Por eso, alzo a ti mis manos y mi alma sedienta de ti (*Ps.* 142, 6); porque lo mismo que no puede iluminarse a sí misma, tampoco puede calmar su anhelo. Pues en ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos la luz» (*Ps.* 35, 10).

5. La autoconciencia y el autoconocimiento divinos son un acto único e idéntico. Dios se conoce siempre a sí mismo en toda su plenitud. El conocimiento se verifica mediante la unión del objeto conocido y del sujeto cognoscente. Ahora bien, en Dios, que es absolutamente simple, el objeto conocido y el sujeto cognoscente son una sola realidad, de modo que la autoconciencia, el autoconocimiento y la autocomprensión tienen que ser internamente necesarios. A causa de su simplicidad, Dios es su autoconciencia y su autocomprensión. La autoconciencia no va junto a la actividad divina, del mismo modo que nos acompaña siempre nuestra autoconciencia. No puede realizarse indistinta o inconscientemente (habitualmente), sino que es siempre acto puro. Dios se

posee siempre a sí mismo con conciencia clara y despierta. Dios tampoco en su conciencia contempla la plenitud de su ser unas veces con más claridad y otras con menos. Como quiera que en Él es una realidad única e idéntica lo cognoscible y lo cognoscente, Dios conoce su propia esencia con una fuerza de igual categoría que su ser y siempre capaz de una actividad cognoscente suprema. En otro lugar veremos que este autopensamiento divino subsiste ontológicamente; más aún: que se conoce a sí mismo, es decir, que es Persona, que es Hijo de Dios. Si el hombre tuviese que contemplarse a sí mismo inintermitentemente, no pudiendo salir de sí mismo, terminaría por sentir tedio, hastío y asco.

Pascal escribe lo siguiente: «Los hombres tienen un instinto que les impulsa a buscar distracción y entretenimiento en las cosas. Ese instinto se deriva del sentimiento de su persistente mezquindad. Por otra parte, tienen también otro instinto misterioso, resto de nuestra naturaleza primera, mediante el cual conocen que la verdadera dicha sólo se halla en la quietud y no en el tumulto. De estos dos instintos contradictorios surge una tendencia confusa, oculta en la profundidad del alma, la cual les impele a aspirar hacia la quietud en medio de las inquietudes, haciéndoles creer que llegará la carente satisfacción cuando hayan superado (estas o las otras) dificultades presentes... Luego que han sido superadas las dificultades, la quietud (misma) les parece insoportable, porque piensan en la miseria en que se hallan o en la que les amenaza. Y aun cuando llegase a sentirse completamente seguro, el tedio seguiría surgiendo con necesidad esencial de las profundidas del corazón, donde tiene sus raíces, inundando el espíritu con su veneno. Por eso aman tanto los hombres el ruido y el movimiento; por eso les parece que las cárceles son un terrible tormento; por eso es incomprensible el amor a la soledad. Lo que convierte el estado de los reyes en el más dichoso (de todos), es el hecho de que todo el mundo se esfuerza por distraerlos y por proporcionarles toda clase de placeres. El rey está rodeado de gentes que sólo piensan en distraerle y en evitar que piense en sí mismo. Pero si alguna vez llega a pensar en sí mismo, se siente infeliz, por muy rey que sea» (R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, pág. 86). Véase Blaise Pascal, *Pensamientos*.

El hombre no es capaz de permanecer en sí mismo, no se basta a sí mismo. Huye de su interior entregándose al sueño, a la distracción producida por las cosas, al ajetreo de la vida. Según San Agustín, sólo a costa de un gran esfuerzo vuelve el hombre a entrar en sí mismo. La causa de este estado de cosas es la pobreza e impotencia ontológicas y el pecado.

Dios se contempla y se conoce a sí mismo con perenne autoconciencia clarísima y con absoluta autocomprensión, sin experimentar tedio, hastío o cansancio y sintiéndose infinitamente bienaventurado. Su capacidad cognoscitiva, idéntica con su cognos-

cibilidad, se halla siempre en un estado de absoluta y suprema actividad y abarca una riqueza suprema. Dios se conoce a sí mismo, sabiendo que es absoluta perfección y valor absoluto. Por eso no necesita ni puede buscar nuevos contenidos noéticos ni nuevos valores. Mientras que para el hombre es un infierno (infierno = esencialmente pérdida de Dios) el tener que bastarse a sí mismo, es para Dios suprema bienaventuranza el poseerse con plena autocomprensión; del mismo modo es para el hombre un estado celestial el poder participar en este fecundo autoconocimiento divino, mediante la visión directa de Dios, con la que va íntimamente unido el amor. (Véase la doctrina sobre el Cielo.)

6. A causa de su perfección Dios se basta totalmente a sí mismo en lo que se refiere a su autocomprensión y autoconciencia. No necesita de las cosas extradivinas para llegar a conocerse a sí mismo, mientras que el hombre necesita un tú con quien pueda confrontarse para llegar a percibirse distintamente y para llegar a conocer su esencia con todos sus enigmas y abismos. Las cosas extradivinas no pueden ofrecer estímulo e impulso alguno al Incondicionado. Dios obra con absoluta independencia y exclusivamente en conformidad con su propia esencia. Esta esencia es «la imagen cognoscitiva» en la cual se contempla a sí mismo. Dios se conoce directamente en sí mismo y de por sí. Está en contradicción con este estado de cosas tanto la doctrina de Hegel, según la cual Dios pasa del estado de inconsciencia al estado de conciencia mediante el desarrollo de antinomias, como la doctrina de Gunther (m. en 1883, en Lindenau, Bohemia), según la cual Dios llega a conocerse con toda plenitud en la esencia y actividad de las criaturas. Dios no sólo no debe a las criaturas su autoconocimiento sino que se debe a sí mismo el conocimiento de las criaturas; Dios es el objeto primario de su conocimiento, y las criaturas son el objeto secundario.

El saber de Dios comunica al conocimiento y saber humanos claridad, seguridad, dignidad y resplandor. Porque todo conocimiento humano auténtico es una participación en el saber, autoconocimiento y autoconciencia de Dios. Especialmente la fe es una participación en aquel acto de conocimiento divino que manifiesta su fecundidad en la generación del Hijo, como ya veremos en otro lugar. La participación en el saber de Dios es la esencia metafísica de la fe, derivándose de ahí su valor cognoscitivo, su claridad y luminosidad. El Seudo-Dionisio describe de la siguiente manera sobre este punto (*Acerca de los nombres divinos*, cap. 7, párrafo 4; BKV, II, 120 y sigs.): «La Escritura dice de Dios que es razón (*Logos*), no

sólo por ser el donador de la razón, del entendimiento y de la sabiduría, sino también porque encierra en sí las causas de todo y porque compenetra todo, pasando por todo, hasta los confines de todas las cosas, como dice la misma Escritura. Y aun antes de estas causas, por el hecho de que la razón divina es simple en un grado superior a toda simplicidad y porque de acuerdo con su naturaleza sobreesencial no depende absolutamente de nada. Esta razón es la verdad simple y realmente existente, y hacia ella está orientada la fe divina en cuanto que es conocimiento puro y seguro de todo lo existente, siendo la base inconmovible y permanente de todos los fieles, la cual funda a éstos en la verdad y funda la verdad en ellos, en cuanto poseen inmutablemente el simple conocimiento de la verdad de los objetos de la fe. Porque si el conocer posee la propiedad de unir al cognoscente y lo conocido, mientras que la ignorancia es en los ignorantes la causa de su cambio continuo y de su desgarramiento interno, entonces, como nos lo enseña la Escritura, al que cree en la verdad nada podrá apartarle del fundamento de la fe, gracias a la cual poseerá la constancia de la identidad inconmovible e inmutable. Porque el que está íntimamente unido con la verdad, ése sabe bien que se encuentra en un buen estado, aunque la multitud no sabe que mediante la fe verdadera se ha salido del error para entrar en la verdad. Pero él mismo se conoce bien, y sabe bien que no es loco sino un hombre que mediante la verdad simple está siempre y de la misma manera orientado hacia lo mismo, ha sido librado del incesante y mutable divagar por los múltiples caminos del error. De este modo, mueren diariamente por la verdad los principales maestros de la ciencia de Dios, dando debido testimonio con todas sus obras y palabras en pro del único y verdadero conocimiento de los cristianos, que es entre todos los conocimientos el más simple y divino, mejor dicho, el único verdadero y simple conocimiento de Dios.»

La participación del hombre en la ciencia de Dios se consuma con la visión beatífica de Dios.

§ 81

El saber de Dios considerado como conocimiento del mundo

Objetos extradivinos del saber divino son lo posible, lo real y lo condicionalmente futuro.

1. Dios conoce lo posible, es decir, todo lo que no ha sido, no es y no será nunca, bien que a causa de su posibilidad intrínseca podría ser hecho por Dios, directamente o mediante causas creadas intermediarias. La posibilidad interna (metafísica) de una cosa, que se identifica con su capacidad de ser pensada, se funda en el hecho de que Dios conoce de ésta o de otra manera la imitabilidad de su esencia. La imitabilidad análoga de la esencia divina conocida por Dios constituye el fundamento interno de la posibilidad de todo lo que existe (idea divina de las cosas). Como

quiera que la esencia de Dios es infinita, son también infinitos los modos según los cuales las criaturas pueden expresarla análogamente y desde puntos de vista en cada caso diferentes. Por eso abarca una multiplicidad infinita el conocimiento divino de lo posible. Pero Dios no ve esa multiplicidad mediante una serie múltiple de pensamientos, sino en un solo acto simple, conociendo y viendo su esencia tal como es y tal como puede ser expresada e imitada por lo finito, infinitamente y sin agotar nunca la riqueza de esa divina esencia. Al mismo tiempo que la posibilidad interna de las cosas, Dios conoce las innumerables relaciones que pueden unir unas cosas con las otras.

La posibilidad externa (física) de las cosas consiste en el hecho de que pueden ser creadas por Dios. Al mismo tiempo que Dios conoce su poder, conoce también las cosas que puede realizar. Como quiera que su poder es infinito, comprende ese poder posibilidades infinitas.

En lo que concierne al conocimiento de lo posible por parte de Dios, véase el *Ps.* 146, 5: «Es grande Yavé, grande su poderío, y su inteligencia inenarrable.» (Cons. *Mt.* 19, 26; *Rom.* 4, 17; *Eccl.* 23, 19.)

2. Dios sabe todo lo *real*, lo pasado, lo presente y lo futuro, especialmente los secretos íntimos del hombre, los pensamientos humanos, el amor y los procesos de lo que pasa en la conciencia del hombre, así como las decisiones futuras libres (dogma). Concilio Vaticano, S. 3, cap. 1; D. 1.784.

a) Los pasajes siguientes dan testimonio del conocimiento del corazón humano. En el Salmo 7, 9 el perseguido por los enemigos reza de la siguiente manera, 7, 9-10: «Defiende mi causa, oh Yavé, según la justicia y la inocencia que hay en mí. Acabe de una vez la malicia del impío, y confirma al justo, Dios, justo, escudriñador del corazón y de los riñones.» Salmo 33 (32), 13-15: «Mira Yavé desde los cielos, y ve a todos los hijos de los hombres. Desde la morada en que se asienta, ve a todos los habitantes de la tierra. Es Él quien ha hecho todos los corazones y conoce a fondo todas sus obras.» Salmo 44 (43), 21 y sigs.: «Si hubiéramos olvidado el nombre de nuestro Dios, si hubiéramos tendido nuestras manos a los dioses extraños, ¿no había de saberlo Dios, que conoce los secretos del corazón?» Salmo 90 (89), 8: «Has puesto nuestros pecados frente a ti; nuestros pecados secretos, a

la luz de tu faz.» *Prov.* 15, 11: «Están delante de Yavé el sepulcro y el Averno, cuanto más los corazones de los hombres.» *Proverbios,* 16, 1 y sigs.: «Del hombre es preparar la mente, pero es Yavé quien da la respuesta de la lengua. Al hombre le parecen buenos todos sus caminos, pero es Yavé quien pesa las almas.» *Eccl.* 17, 1-15: «El Señor formó al hombre de la tierra. Y de nuevo le hará volver a ella. Le señaló un número contado de días, y le dió el dominio sobre ella. Le revistió de la fortaleza a él conveniente y le hizo según su propia imagen. Infundió el temor de él en toda carne, y sometió a su imperio las bestias y las aves. Dióle lengua, ojos y oídos, y un corazón inteligente; llenóle de ciencia e inteligencia, y le dió a conocer el bien y el mal. Le dió ojos para que viera la grandeza de sus obras, para que alabara su nombre santo y pregonara la grandeza de sus obras. Y añadióle ciencia, dándole en posesión una Ley de vida. Estableció con ellos un pacto eterno y les enseñó sus juicios. Contemplaron sus ojos la grandeza de su gloria y sus oídos oyeron su majestuosa voz, y les dijo: Guardaos de toda iniquidad. Y les dió mandamientos acerca de su prójimo. Su vista abarca de una eternidad a otra y nada se esconde a sus ojos. Dió a cada nación un jefe, pero Israel es la porción del Señor.» *Ier.* 11, 20: «Oh Yavé Sebaot, juez justo, que escudriñas los corazones y el riñón.» Véase 17, 10: «El Padre en los cielos ve todas las cosas ocultas» (*Mt.* 6, 4 y 6, 6). «Ante los hombres puede parecer justo el injusto; Dios, al contrario, conoce los corazones» (*Lc.* 16, 15). Véase también *Act.* 1, 24; 15, 8; *Rom.* 8, 27. En *I Io.* 3, 20 leemos la siguiente frase consoladora: «Porque si nuestro corazón nos arguye, mejor que nuestro corazón es Dios, que todo lo conoce.» *Hebr.* 4, 13: «Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia.» Véanse también los pasajes bíblicos del § 78.

b) En la época de los Santos Padres el saber de Dios es considerado como estímulo para vivir moral y religiosamente, y como consuelo en las diversidades de la vida.

Minucio Félix escribe lo siguiente en su diálogo *Octavius* (XXXII, 7-9; BKV, II, 71): «Tú crees que este Dios no conoce la vida y las obras de los hombres y que no puede abandonar su trono en el cielo para ir a todas partes y ver a todos. Oh hombre, esto es un error y un engaño. Cómo puede estar lejos Dios, Él, de quien están llenos todo el cielo, la tierra entera y todo lo que existe fuera de la tierra. Contempla una vez más el sol. No obstante que su luz se derrama por todos los países, el sol está presente del mismo modo en todas partes, penetra en todo lugar sin que se enturbie su resplandor. Tanto más está Dios presente en las tinieblas, está presente en nuestros pensamientos, que son otra forma de tinieblas,

Dios, que ha creado todo lo que existe y todo lo ve a quien nada puede ocultársele. No sólo obramos ante sus ojos, hasta preferiría decir que casi vivimos con Él.» El mismo autor escribe en el capítulo XXXVI, 8 y sigs.; BKV, pág. 77: «Conviene observar que cuando sentimos la debilidad del cuerpo humano, penando por ello, no se trata de un pecado, sino de un eje castigo, sino de un ejercicio. Pues la fortaleza de ánimo crece en tales debilidades y la desgracia es con mucha frecuencia una escuela de la virtud. Más aún, cuando falta el ejercicio y el esfuerzo, se debilitan las fuerzas del espíritu y del cuerpo. Vuestros mismos héroes, a los cuales consideráis como seres ejemplares, han adquirido celebridad a causa de sus penalidades. Así también, Dios puede venir en nuestra ayuda y no nos desprecia nunca, puesto que es el Señor del universo y ama a los suyos. Pero en las adversidades examina y escudriña a todos, en los peligros prueba el carácter de cada hombre, hasta en los mismos estertores de la agonía pone a prueba la mentalidad del hombre, sin que necesite temer que hay algo que no conozca. Somos probados en las tentaciones y adversidades, lo mismo que el oro en el fuego.»

Tertuliano escribe lo siguiente en su libro sobre la penitencia (cap. 3; BKV, I, 229): «Bien que la debilidad humana sólo pueda juzgar los pecados de obra, puesto que no puede conocer los secretos de la voluntad, nosotros debemos guardarnos bien de negar importancia ante Dios a tales transgresiones. Para las fuerzas de Dios no hay límite alguno, son capaces de todo. Ninguna clase de pecado queda oculta ante sus ojos. No hay nada que no conozca, no hay nada que Él no ponga en juicio. Ante la mirada pentrante de sus ojos no hay fingimiento alguno, no sirven de nada los rodeos y los subterfugios.» San León el Grande enseña lo siguiente en uno de sus sermones (*Sermón* 53, 3; BKV, II, 29): «Ni escondrijos ni lugares secretos constituyen un obstáculo para los ojos de Dios, que lo ve todo al mismo tiempo. No sólo conoce lo que hemos hecho y pensado en tiempos pasados, sino también lo que haremos y pensaremos en tiempos futuros. Tal es la extensión de la ciencia del Juez supremo, tal es la extensión de su mirada, ante la cual deberíamos temblar. Penetra a través de los cuerpos y conoce todos los secretos. Lo oscuro está manifiesto ante Él lo mismo que el día, y lo mudo conversa con Él. El silencio es para Él una confesión y el corazón le dice sin palabras todos sus secretos. Nadie debería perder de vista la paciencia que el Dios bondadoso le muestra cuando deja sin castigos sus pecados.»

Según San Agustín, Dios conoce abismos del hombre hasta los cuales no puede pentrar la mirada de éste. Ve a través de todos los ocultamientos y velamientos, siendo Él el único que puede distinguir debidamente lo bueno de lo malo. San Agustín describe de la siguiente manera los abismos del hombre: «Tú buscas la profundidda del mar, ¿pero hay algo más abismal que la concienca humana? (*in Ps.* 76, 18; Przywara, *Augustinus*, página 561). «Si la inescrutabilidad es un abismo, ¿no deberemos pensar que el corazón del hombre es un abismo? ¿Hay algo más insondable que este abismo? Los hombres pueden hablar, les percibimos en la actividad de los miembros, oímos su palabra en la conversación; pero ¿dónde está el hombre cuyos pensamientos podamos conocer, en cuyo corazón podamos echar una ojeada? Lo que el hombre lleva dentro de sí mismo, lo que puede internamente, lo que hace en su interior, lo que prepara en ese interior, lo que quiere internamente y lo que no quiere, ¿quién lo compren-

derá?... Creeis que el hombre es tal insondabilidad que ni siquiera puede ser conocida por el hombre en que se halla» (*in Ps.* 41, 13; Przywara, *Augustinus,* pág. 561; cons. *Confesiones,* 4, 22). En la trigésima segunda oración sobre el Evangelio de San Juan expresa el mismo Santo Padre que la mirada de Dios penetra más profundamente que la del hombre (BKV, V, 99): «Sólo nuestro espíritu conoce lo nuestro. Porque no sé lo que tú piensas, y tú no sabes lo que yo pienso; pues lo que pensamos interiormente son cosas propias nuestras y sólo el propio espíritu es testigo de los pensamientos de cada hombre. Así tampoco nadie sabe lo que Dios es, sino el Espíritu. Dios se conoce con su Espíritu lo mismo que nosotros nos conocemos con el nuestro, pero Dios conoce con su Espíritu lo que pasa en nuestro interior. Dios conoce en nosotros aun cosas que nosotros desconocemos. Pues Pedro no conocía su propia debilidad cuando el Señor le dijo que le había de negar tres veces; el enfermo no se conocía a sí mismo; el médico, al contrario, conoció al enfermo. Hay algunas cosas en nostros mismos que nosotros no conocemos y que Dios conoce muy bien.» *Ad Ps.* 55, 2: «Como quiera que el hombre, en general, no se conoce a sí mismo, no sabe lo que puede y no puede soportar y a veces presume poder llevar más de lo que puede, mientras que otras veces desconfía de poder llevar lo que puede; por eso le envía Dios pruebas, que son como preguntas, y entonces el hombre se encuentra a sí mismo; pues el hombre no se conocía a sí mismo, mientras que el Maestro le conocía. Por eso presume Pedro de un yo no sé qué algo que no había en él: presume de poder permanecer junto a nuestro Señor Jesucristo hasta la hora de la muerte: Pedro no conocía sus fuerzas; Él, al contrario, las conocía. Que no era tan fuerte le contestó el que le había creado, el que quería dar las fuerzas necesarias al creado por Él y el cual sabía lo que todavía no le había dado: llegó la hora de la prueba; Pedro negó, lloró y recibió. Puesto que no sabemos lo que hemos de pedir, siendo seres que carecemos de muchas cosas, por eso es necesario que seamos educados en el tiempo mediante pruebas y tribulaciones» (Przywara, *Augustinus,* 568). En la explicación del Salmo 139, 2: «Para nosotros resulta difícil en esta vida conocernos a nosotros mismos; tanto más debemos guardarnos por eso de emitir un juicio inconsiderado sobre cualquiera de nuestros semejantes. Porque si hoy le hemos conocido como malvado, no sabemos lo que será mañana; y quizá es nuestro hermano el hombre a quien odiamos, y nosotros no lo sabemos. Odiemos sin temor alguno lo malo en la maldad y escojamos a la criatura para nuestro amor: de modo que amemos lo que Dios ha hecho, odiando no obstante allí lo que el hombre mismo ha hecho. Pues Dios ha hecho al hombre, mientras que el hombre ha hecho el pecado. Escoge para tu amor lo que Dios ha hecho, odia lo que el hombre ha hecho» (Przywara, *Augustinus,* 581). En la obra *De Civitate Dei* leemos (lib. 5, n.º 4): «No es Dios el que no prevé todo lo venidero.»

3. Sólo con respecto a la criatura se puede llamar «presciencia» el conocimiento de lo que todavía no existe y no ha sucedido todavía. A causa de su eternidad no hay en Dios presciencia, si con esta palabra se quisiera expresar que Dios mira hacia el futuro y espera su aparición. Con una mirada inmutable de su saber

intuitivo abarca Dios el reino entero de lo real, cualquiera que sea el momento en que ha de ser real. Sobre este punto, San Agustín escribe lo siguiente en su *De diversis quaestionibus ad Simpl.* (L. II, q. 2, n. 2): «¿Qué es la presciencia sino el conocimiento de lo futuro? ¿Qué es futuro para Dios, que sobrepasa todos los tiempos? Porque si el saber de Dios posee la realidad misma, ésta no es para Él futuro, sino presente. Por eso con respecto a Él no se puede hablar de presciencia, sino de saber. Además, lo que antes era presciencia en Dios se convertiría en saber. Esto implica cambio y temporalidad. Ahora bien, Dios, por existir de un modo verdadero y supremo, no es de ninguna manera mutable y no está sometido ni a movimientos temporales ni a nuevos comienzos. Pero como quiera que sólo podemos hablar de Dios análogamente, es decir, temporalmente, nos vemos precisados a emplear, en relación con Él, las expresiones «presciencia», «previsión».

El hecho de que las cosas son conocidas por Dios constituye el fundamento de su cognoscibilidad por parte de las criaturas.

4. Dios conoce infaliblemente las acciones libres y condicionalmente futuras de las criaturas antes de que lleguen a obtener realidad histórica (doctrina teológica cierta). El Catecismo romano (parte 4, cap. 2, n. 4) observa que Dios no escucha a veces nuestras oraciones porque lo que le pedimos sería nocivo o superfluo para nosotros.

a) La Escritura da testimonio de este conocimiento de Dios: *Ps.* 23, 7 y sigs.; *Sap.* 4, 11; *Mt.* 11, 21-23; *Lc.* 10, 13; 16, 31.

b) En la época de los Santos Padres, San Gregorio de Nisa expone (en *De infantibus qui praemature abripiuntur*) que Dios hace que un hombre muera prematuramente para preservarle de las tribulaciones del cuerpo y de los peligros del alma. El problema de la presciencia de lo condicionalmente futuro se estudia sobre todo en relación con el problema relativo a la elección de Judas para el apostolado. El conocimiento de Dios sería limitado y finito, el gobierno divino del mundo carecería de seguridad e infalibilidad si Dios no poseyese este modo de saber.

§ 82

La importancia de la omnisciencia divina en relación con la Salvación

1. La importancia de la omnisciencia divina se funda en lo siguiente: la mirada que Dios nos dirige no es indiferente, sino, como lo demuestran los textos de la Escritura transcritos en el § 81, una mirada del amor creador y del juicio vindicatorio. Ser conocido por Dios, sin más adiciones, significa, según la Sagrada Escritura, ser reconocido, amado, protegido y elegido: *Gen.* 1, 31; 18, 19; *Ex.* 33, 12; *Deut.* 1, 13-15; *Am.* 3, 2; *Os.* 13, 5; *Ier.* 1, 5; *Iob* 31, 6; *Prov.* 31, 23; *II Tim.* 2, 19 (el Señor conoce a los suyos); *I Cor.* 8, 3 (el que ama a Dios, es conocido por Él); 13, 12 (entonces conoceré como soy conocido); *Gál.* 4, 9 (en otros tiempos no conocíais a Dios y servíais a los dioses, los cuales en realidad no existen. Ahora conocéis a Dios; mejor dicho, sois conocidos por Él). Véase *Wörterbuch zum Neue Testament* (Kittel), I, 698, 705, 709. El conocimiento con que Dios abarca a los hombres establece una relación entre ambas partes. Como quiera que Dios sólo conoce bajo la forma de Padre, Hijo y Espíritu, el conocimiento con que conoce al hombre comunica a éste la participación en la vida divina trinitaria. Aquí manifiesta el amor divino su fuerza creadora. En los afectados por ella se convierte en luz mediante la cual el hombre puede comprender y afirmar la Revelación sobrenatural.

2. Estar en la mirada de Dios quiere decir, con respecto a nosotros, que no estamos perdidos en la inconmensurabilidad de la Naturaleza, la cual no nos conoce y a la que no conocemos, la cual es fría e indiferente en lo que concierne a nuestra suerte y ante cuyos poderes experimentamos sentimientos de miedo y terror.

Pascal expresa esto de la siguiente manera: «Cuando reflexiono sobre la corta duración de mi vida perdida en una eternidad precedente y subsecuente (tiempo-eternidad), y el exiguo espacio que ocupo..., entonces me estremezco y me admiro, no sabiendo por qué me encuentro precisamente aquí y no allí, ahora y no más bien en otro tiempo que ahora. El eterno silencio de estos espacios infinitos hace que me estremezca» (Guardini, *Christliches Bewusstsein*, págs. 79/82).

La mirada amorosa de Dios, siempre fija en nosotros, nos libra del aislamiento y de la melancolía, despertando en nosotros

la conciencia de que estamos a salvo y tenemos una patria, de que nuestra vida no carece de importancia y peso.

3. Además, la mirada amorosa de Dios activa en nosotros las más profundas posibilidades de nuestro ser. Es un llamamiento continuo que nos anima y fortalece, lo mismo que bajo la mirada de un ser querido nos sentimos impulsados a desarrollar todas nuestras fuerzas. La mirada amorosa divina despierta al mismo tiempo en nosotros un sentimiento de miedo para que dejemos de hacer cosas que pudiesen desagradar a Dios. Además, el pensar en la mirada de Dios nos incita a vernos tal como Dios nos ve, sin velamientos ni fingimientos, con veracidad y autenticidad; a juzgarnos y valorarnos según la medida de Dios. Allí llegamos a conocer los más secretos y ocultos motivos de nuestras acciones, a través del complicado tejido de fingimientos, disfraces e inconscientes represiones. Sólo en la luz de Dios llegamos realmente hasta nosotros mismos. En esa luz aparece toda la importancia y fatal trascendencia del pecado, y no tratamos de negarle o de empequeñecerle, sino que le consideramos tal como es y nos apartamos de él para volvernos hacia Dios. Ante la faz de Dios, conocidos por Él hasta en lo más profundo de nuestra alma, nos detenemos y fijamos en nosotros mismos, reconocemos nuestra mezquindad y pecaminosidad, y de esta manera podemos librarnos de ellas. Al huir de ante su faz huímos de nosotros mismos, de nuestro más profundo yo, de nuestra salud y salvación.

La mirada con que nos conocemos nosotros mismos ante la faz de Dios es sólo posible a condición de que Dios nos comunique la capacidad de vernos con sus ojos divinos, es decir, de vernos en la fe. Por otra parte, estando ante la faz de Dios no nos sentimos tentados a juzgar y condenar los motivos de las acciones de los otros, por ser sólo Dios el que ve en el fondo de los corazones.

Acerca de este punto escribe San Agustín: «¿Qué quedaría oculto en mí, para ti, oh Señor Dios mío, aunque no lo confesase, para ti ante cuyos ojos está patente la profundidad de la conciencia humana? Pues sólo te ocultaría a ti ante mí, no a mí ante ti. Ahora bien: siendo mis gemidos testigo de lo mucho que me desagrado a mí mismo, eres tú objeto de mi alegría, de mi amor y de mi anhelo y sólo en ti quiero agradarte a ti y quiero agradarme a mí mismo. Tú, Señor, me conoces tal como soy y ya te he dicho para que confesarme ante ti. Porque no lo hago con la palabra y gritos de la carne, sino con palabras del alma y con el grito de mis pensamientos, conocidos ya por tu oído. Si soy malo, entonces mi confesión ante ti es el desagrado que siento de mí; si soy vir-

tuoso, entonces con mi confesión pretendo atribuirme a mí mismo lo bueno; porque Tú bendecirás al justo, oh Señor, pero antes justificas Tú al que era injusto. Me confieso a ti, oh Señor, en silencio; pero manifestando a gritos los sentimientos de mi corazón. Tampoco digo a los hombres ninguna verdad que Tú no hayas oído antes, ni Tú has oído tal cosa de mí, que Tú no hayas revelado antes» (*Confesiones*, lib. 10, cap. 2; BKV, VII, 216). Consúltese también Newman: «En esto consiste la suprema perfección hasta la cual podemos llegar de ordinario: en reconocer nuestra hipocresía, en confesar nuestra falta de sinceridad y el vacío de nuestro espíritu; cuando rezamos, reconociendo que no podemos rezar, arrepintiéndonos de nuestros actos de arrepentimiento y sometiéndonos a su juicio—porque si bien podría proceder con todo rigor, nos ha manifestado siempre amor tierno, puesto que nos ha enseñado a pedir—, y comportándonos así, aprenderemos que Dios lo sabe todo antes de que podamos decírselo; Él no necesita que le informemos de nuestra suprema indignidad» (Pzywara-Karrer, *Newman*, V, 49).

4. Todo nuestro interior está patente ante los ojos de Dios, cierto, pero no experimentamos ante Él el sentimiento de absoluta desnudez, como sucedería si los hombres nos conociesen de la misma manera. En efecto, al contrario de lo que sucede con la mirada del hombre, la de Dios no es curiosa, concupiscente, rehusante, odiosa, sino comprensiva, amorosa, protectora y consoladora. Sólo en la mirada de su amor creador llegamos a conocernos a nosotros mismos. La mirada amorosa de Dios nos ve en cada uno de los sucesos concretos de la vida y al mismo tiempo abarca toda nuestra vida considerada como totalidad. Y dentro de la importancia de esta mirada, nos comunica ánimo en las adversidades de la existencia. En la *I Io.* 3, 19-22 se describe la fuerza consoladora y bienhechora del conocimiento divino: «Y en eso (en el verdadero amor) conoceremos que somos de la verdad, y delante de Él aquietaremos nuestros corazones; porque si nos condenare el corazón..., pues mayor es Dios que nuestro corazón, y conoce todas las cosas. Carísimos, si el corazón no condena, confianza tenemos con Dios, y cuanto le pidiéramos, lo recibimos de Él, pues observamos sus mandamientos y hacemos lo que es grato a sus ojos.» Teniendo en cuenta el contexto, observaremos que el Apóstol quiere animar a los hijos de Dios a que tengan segura confianza y a que abandonen los sentimientos de temor. Aun cuando el corazón nos haga reproches, aunque desde su profundidad surjan la tristeza y la melancolía, podemos tener absoluta confianza. Porque Dios es más grande que nuestros corazones. Él conoce todos sus abismos, sus fracasos y debilidades. Lo conoce todo antes de que lo confesemos y no necesi-

tamos tratar de trivializarlo. Pero porque Él es más grande que nuestro corazón, podemos entregarnos en sus manos con toda confianza. Vence al pecado, la tristeza y la melancolía, el que se entrega a Él con amor. Por eso San Pedro, después de su negación, aludió a que el Señor conocía su amor (*Io.* 21, 15 y sigs.; véase R. Guardini, *Vom lebendigen Gott,* 1930, 73-78; Bonaventura Rebstock, *Gott ist grösser als unser Herz,* en *Benediktinische Monatschrift,* 1937, Heft 9-10; *Homenaje al Abad R. M. Olitor,* páginas 1-13).

Newman escribe (Przywara-Karrer, *Newman,* V, 63): «Nosotros no nos conocemos completamente. Podemos caer en cada momento. Acá y acullá divisamos algo de luz; pero en los esfuerzos que hacen excitar v animar nuestro espíritu parece como si estuviéramos operando con un instrumento fino y peligroso cuyo modo de obrar desconocemos y que puede producir efectos sorprendentes y nocivos. No somos capaces de dirigir nuestro corazón. Dado este estado de cosas, constituirá un consuelo para nosotros el poder elevar nuestra mirada hacia Dios. Tú, mi Dios, me ves. Este es el consuelo de Agar, abandonada en el desierto. Dios sabe para qué hemos sido creados, y sólo Él puede alentarnos. Él ve con terrible claridad todos nuestros pecados y todas las sinuosidades y maquinaciones de nuestra maldad. Pero el saber esto y el saber que podemos contar con su ayuda en la lucha contra nosotros mismos es un consuelo para nosotros. Los que conocen bien su propia debilidad no cesan nunca de pensar en el Todopoderoso, Santificador y Rector de nuestras vidas. Creen en la necesidad de un influjo espiritual que les transforma y fortalece. Esta creencia no es para ellos una teoría puramente abstracta, sino una verdad práctica y sumamente consoladora que muestra su eficiencia en la lucha cotidiana contra el pecado y Satanás.» En la página 13 leemos lo siguiente: «Dios te ve, donde quiera que estés, tal como eres, personalmente, te llama por tu propio nombre. Te ve y te comprende tal como te ha creado. Él sabe todo lo que hay en ti, tu propio y peculiar modo de pensar y de sentir, tus disposiciones y deseos, tus fuerzas y debilidades. Él te ve en el día de tu tristeza y en el día de tu alegría. Él siente contigo en todas tus esperanzas y pruebas. Toma parte en tus miedos y recuerdos, en las subidas y caídas de tu existencia. Dios está alrededor de ti y te lleva en sus brazos, te levanta y te baja. En los rasgos de tu semblante ve si sonríen o si están humedecidos por las lágrimas, si la salud les hace florecer o si la enfermedad les marchita. Mira con ternura tus manos y tus pies. Dios oye tu voz, oye los latidos de tu corazón y hasta tu aliento. Tú no te amas a ti mismo más de lo que Él te ama. No necesitas sufrir más dolores que los que Él sabe que tú puedes soportar; y cuando te impone un dolor es como si tú mismo te lo impusieses—siendo prudente—, para el crecimiento de tu Salud.»

§ 83

La ciencia divina de lo futuro y la libertad humana

1. Dios conoce con toda seguridad e infaliblemente las acciones humanas futuras y libres. No ve en ellas mismas las acciones futuras libres sino de alguna manera en su propia esencia divina, porque de otro modo dependería de lo extradivino y dejaría de ser la realidad absoluta.

Pero aunque Dios conozca infaliblemente las acciones humanas libres, de suerte que éstas han de suceder con absoluta infalibilidad, no por eso dejan de ser libres (consecuencia derivada del dogma de la libertad humana: *Tridentinum*, S. 6, cap. 5; D. 815). La presciencia divina no produce las acciones libres, sino que las acompaña. En lo que concierne a la expresión presciencia, véase lo dicho en el § 81, 3.

San León el Grande expone de la siguiente forma este estado de cosas (Sermón 67, sección 2): «Todo lo que hizo la perversidad de los judíos contra el Señor de la gloria, había sido anunciado mucho tiempo antes. El estilo de las profecías es tal, que los acontecimientos son descritos más bien como pasados que como futuros. ¿Y qué otra cosa nos es revelada sino la inmutabilidad de los designios eternos de Dios, para el cual lo que ha de ser elegido está ya ejecutado y lo futuro está ya consumado? Porque si Dios sabe de antemano cómo nos hemos de comportar y conoce de antemano los frutos que ha de producir la voluntad de cada uno de los hombres, con tanta más razón conocerá previamente sus propias obras. Por eso dispuso acertadamente que se describiese como cosa ya acaecida lo que no había de suceder necesariamente. Al tener que soportar las amenazas y persecuciones por parte de los enemigos de Cristo, los Apóstoles, iluminados por el Espíritu de Dios, se dirigieron a Él con las siguientes palabras: En verdad que en esta ciudad se han unido contra tu santo siervo Jesús, a quien tú has ungido, Herodes y Poncio Pilatos, con los paganos y las tribus de Israel, y se han concertado para hacer lo que tu mano y tu designio habían determinado que sucediese. ¿Pero es acaso el designio divino el fundamento de la injusticia de los perseguidos de Cristo? ¿Acaso ha suministrado la mano de Dios las armas para la perpetración de aquella impiedad sacrílega, peor que cualquier otro crimen? Nunca jamás se debe pensar esto de la suprema justicia misma. Hay una gran diferencia, mejor dicho, media una contrariedad absoluta entre los planes del sufrimiento de Cristo proyectados sobre Dios y la maldad de los judíos por Él conocida de antemano; porque el deseo de matar no dependió de los mismos motivos que el deseo de morir. Y no es idéntica la mentalidad que se manifiesta en la mansedumbre del Redentor y en la crueldad de sus impíos perseguidores. El Señor no exigió de sus enemigos que le prendiesen; se limitó a tolerarlo. Y aunque sabía de antemano lo que había de suceder, no ha obligado a nadie que lo ejecute, bien que se hizo hombre para que pudiese ser ejecutado.» Orígenes escribe lo siguiente en su libro sobre la

Oración (parte primera, sección segunda; BKV, I, 29): «Si alguno se inquieta de que las acciones están sometidas a las imposiciones de la necesidad, puesto que Dios no puede engañarse en su presciencia de lo futuro, se le debe contestar que Dios ha conocido inmutablemente que este o aquel hombre no quiere inmutablemente y con constancia lo mejor, o que no tenderá de tal modo hacia lo peor de tal modo que no fuese capaz de convertirse.» San Jerónimo escribe en su diálogo contra los pelagianos (libro 3, sección 6; BKV, I, 471 y sigs.): «Pregúntale por qué ha elegido al traidor Judas; por qué le ha confiado el dinero a pesar de que sabía con exactitud que era un ladrón. ¿Quieres conocer la razón? Dios juzga las situaciones presentes, no las futuras. No juzga a nadie a base de su presciencia, aun sabiendo que una persona dada le desagradará en el futuro. Antes bien, su bondad y su indecible misericordia son tan grandes que escoge a uno que por de pronto es bueno ante sus ojos, a pesar de saber que se hará malo, ofreciéndole ocasión para la conversión y penitencia, en conformidad con las palabras del Apóstol: ¿No sabes que la bondad de Dios te conduce a la penitencia? Pero de acuerdo con tu dureza de corazón y con tu ánimo impenitente acumulas sobre ti la ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, el cual recompensará a cada uno según sus obras. Adán no ha pecado porque Dios previó su pecado, sino que Dios previó en virtud de su naturaleza divina lo que Adán habría de hacer con libre decisión de su voluntad.

2. La necesidad de las decisiones futuras libres, fundada en la infalibilidad de la presciencia divina, se refiere sólo a la realidad de su acontecimiento, puesto que debido al principio de contradicción no pueden a la vez acontecer y no acontecer; pero no se refiere al cómo de su acontecimiento. Se trata, pues, de una *necessitas consequens,* no de una *necessitas antecedens.* Dios ve las acciones futuras libres al mismo tiempo como necesarias (es decir, como no inexistentes al mismo tiempo) y como libres. San Agustín escribe lo siguiente en su obra de *De libero arbitrio* (libro 3, cap. 4): «Así como tú, mediante la memoria, no haces que suceda lo pasado, del mismo modo la presciencia divina no hace que suceda lo que ha de suceder.» El conocimiento divino infalible de nuestras acciones futuras y libres no constituye un obstáculo para la energía de nuestros esfuerzos y tendencias, puesto que la presciencia divina de lo futuro implica también el conocimiento de nuestros esfuerzos humanos y de nuestras luchas, de nuestra actividad ético-religiosa y de nuestra oración.

§ 84

De cómo conoce Dios las acciones realmente futuras y las condicionalmente futuras

Debido a su absoluta independencia, Dios conoce lo extradivino en su propia esencia; conoce lo posible en tanto que su esencia puede ser imitada de modo análogo e infinito por las criaturas, y conoce lo real en tanto que su esencia contiene los designios que se refieren a la realización de las cosas extradivinas. Presenta graves dificultades la solución del siguiente problema: ¿cómo se halla en Dios lo real y lo condicionalmente futuro (futuro contingente), dependiente de la libre voluntad de la criatura? Hablando con más precisión cabe decir que las dificultades conciernen al problema relativo al modo según el cual la esencia divina es medio de conocimiento de las decisiones futuras y libres, si es tal medio o bien en tanto que la consideramos desde el punto de vista del entendimiento. Si se contesta: desde el punto de vista del entendimiento, entonces surge la dificultad de que el entendimiento divino no es el fundamento de la realidad de lo extradivino, sino el fundamento de su posibilidad interna y de su sentido. Si se contesta: desde el punto de vista de la voluntad, entonces surge la dificultad de que no parece quedar lugar alguno para el desarrollo de la libertad humana. Para resolver estos problemas no basta hacer alusión a la eternidad de Dios. Es cierto que Dios constituye el fundamento de todos los acontecimientos y los abarca a todos a causa de su eternidad. Está, pues, presente en todas las acciones de las criaturas. Pero ahora aparece la cuestión de cómo la esencia divina, presente en todos los acontecimientos del mundo creado, presenta al conocimiento divino las acciones humanas libres, en tanto que se hallan en un estado de transición de potencia a acto. Ahora es cuando precisamente surgen las dificultades arriba indicadas. Aquí sólo podemos tratar someramente este problema que se refiere al misterio de nuestro eterno destino. En el tratado sobre la gracia se estudiarán de un modo detenido las soluciones a ese problema y la importancia religiosa de cada una de ellas.

Observemos aquí lo siguiente: 1. Hay dos soluciones, la del Tomismo, cuyos principios fundamentales se encuentran ya en Santo Tomás de Aquino, habiendo sido claramente formulados por primera vez en las obras del teólogo franciscano Duns Escoto (m. en 1308), hasta que el teólogo dominicano Báñez (m. en 1604) las comunicó forma sistemática perfecta, y la del Molinismo, cuyo fundador es el teólogo jesuíta Luis de Molina (m. en 1600).

Según la doctrina de los tomistas no hay fuerza creada alguna, ni siquiera la voluntad libre, que sea capaz de producir una acción sin la ayuda de una moción divina, que precede lógicamente (no temporalmente) y mediante la cual la potencia creada se pone en movimiento hacia el acto (*praemotio, praedertimatnatio physica*). Esto quiere decir: en el conjunto constituído por la actividad humana y divina, a la divina la corresponde la iniciativa, la preeminencia, la importancia decisiva. Dios decide la premoción divina en un acto eterno de su voluntad y la ejecuta en el tiempo.

Dios conoce en su esencia las acciones futuras libres, en tanto que esa esencia contiene los decretos voluntarios divinos que mueven la voluntad

a ejecutar determinadas acciones. Dios conoce lo realmente futuro en sus decretos voluntarios incondicionales; lo condicionalmente futuro (futuro contingente) Dios lo conoce en sus decretos voluntarios, subjetivamente (*a parte Dei*) absolutos y objetivamente condicionales. La teoría tomista explica con toda claridad la absoluta supremacía y la infalibilidad de la presciencia divina. Más aún, sólo ella explica cómo es posible el conocimiento de las acciones futuras libres. Es cognoscible lo que tiene ser. Como quiera que las acciones futuras libres no tienen ser en sí mismas ni en sus causas inmediatas, carecerían de todo ser y no serían cognoscibles si no tuviesen su ser en la Causa primera. Pero junto a estos aspectos favorables de la teoría tomista encontramos, entre otras, las siguientes dificultades:

a) ¿Cómo puede Dios conocer de antemano el pecado puesto que no le puede querer de antemano? Los tomistas cotestan que es preciso distinguir entre el acto del pecado, la *privatio boni*, que es un defecto, careciendo por eso de ser, de modo que Dios conoce de antemano el pecado mediante el decreto de su voluntad que mueve a la criatura a ejecutar el acto del pecado, limitándose a permitir la aparición de la *privatio boni*.

b) ¿Cómo se puede compaginar la libertad humana con la premoción física? Los tomistas contestan que la voluntad se mueve a sí misma bajo el influjo de la moción divina, la cual precede lógicamente (no temporalmente). Dios mueve a cada una de las criaturas de un modo correspondiente a su propia naturaleza: a la que obra con necesidad natural lo mueve de tal manera que obra necesariamente; a la que obra libremente la mueve de tal manera que obra con libertad. Por lo demás, los tomistas mismos conceden que no podemos explicar positivamente ni comprender la naturaleza de la influencia divina.

2. A causa de estas dificultades, el molinismo niega la existencia de la premoción física y los decretos voluntarios que se refieren a ella y preceden lógicamente el conocimiento, dejando sometidos, no obstante, los actos libres de la criatura a la supremacía de Dios, de modo que la voluntad creada libre sólo ejecuta lo que Dios quiere o permite. El molinismo trata de poner en armonía la supremacía divina y la libertad humana de la siguiente manera: Con anterioridad a todo decreto de su voluntad libre, Dios conoce (lógica, no temporalmente; según el orden interno, no según el transcurso histórico) con la *scientia neccesaria* (*simplicis intelligentiae*) todo lo que las criaturas libres pueden hacer en cualquier orden posible del mundo. Luego conoce mediante la *scientia* media lo que cada una de las criaturas haría en cada uno de los órdenes posibles del mundo. Por fin decide cuál de los órdenes posibles del mundo ha de ser realizado. A base de esta decisión conoce con la *scientia libera* (*visionis*) en la luz de la *scientia* media cómo obrará realmente la criatura libre.

El punto de gravitación de la teoría molinista lo constituye la doctrina relativa a la *scientia media*. Se trata aquí de un conocimiento mediante el cual Dios prevé las acciones condicionalmente futuras, no en sus causas inmediatas, porque entonces sólo tendría un conocimiento moralmente cierto, y tampoco en sus decretos voluntarios absolutos, puesto que tales decretos no existen, sino en sí mismos, es decir, en su verdad objetiva. El medio de conocimiento de las acciones libres futuras es la esencia divina,

en tanto que ésta representa la verdad objetiva de las acciones libres futuras. En efecto, de entre los enunciados relativos al futuro, el uno de ellos tiene que ser verdadero y el otro falso, bien que no sepamos cuál es el verdadero. Ahora bien: si un enunciado es verdadero, tiene que serlo eternamente. Y por eso la esencia divina puede y tiene que representar eternamente su verdad.

La teoría molinista explica bien tanto la libertad humana como la previsión divina del pecado. Pero parece comportar ciertos peligros para la causalidad universal de Dios, su soberanía incondicional y la absoluta independencia de su conocimiento. Conviene observar, además, que su doctrina central, la que se refiere a la *scientia media,* presenta algunas dificultades de comprensión; en efecto esta ciencia parece carecer de objeto real. Produce la impresión de un postulado que renuncia a la solución interna del problema.

Cuando los molinistas afirman que Dios conoce lo condicionalmente futuro mediante la *scientia media,* en su propia verdad objetiva, se puede objetar contra ellos que los enunciados sobre acciones futuras libres no son ni determinadamente verdaderos ni determinadamente falsos; son inciertos e indeterminados. De dos enunciados contradictorios relativos al futuro, el uno de ellos tiene que ser verdadero. Pero no se puede afirmar con seguridad cuál de los dos es verdadero. Por eso, las acciones libres sólo se pueden conocer realmente en sus causas. La causa a base de la cual pueden ser conocidas infaliblemente no puede ser la voluntad humana libre, sino el decreto voluntario de Dios, de por sí eficiente.

Aunque el molinismo parece poder explicar mejor la libertad humana, tampoco él ofrece una solución satisfactoria a la pregunta siguiente: ¿Por qué ha elegido Dios precisamente el orden del mundo y el orden de la Salud actuales, en los cuales unos se salvan y otros se pierden, mientras que todos hubieran podido salvarse en un orden diferente del actual, y que Dios podía haber elegido iluminado por la *scientia media?*

3. Las grandes dificultades y enigmas que presentan ambas tentativas de solución demuestran que nuestro conocimiento análogo, para el cual nunca da una respuesta definitiva. Debemos observar, no obstante, que el molinismo trata de resolver la cuestión desde el punto de vista del hombre dotado por Dios con el don de la libertad, mientras que el tomismo trata de resolverla desde el punto de vista de Dios. En esto consiste la superioridad del tomismo comparado con el molinismo. En lo que atañe a la libertad humana, el tomismo está convencido de que es una libertad creada; es decir, totalmente dependiente de Dios, puesto que la criatura misma no es capaz de otra clase de libertad. En el tratado sobre la gracia expondremos cómo el tomismo debidamente entendido no pone en peligro la libertad humana, sino que explica acertadamente su realización.

§ 85

La sabiduría de Dios

1. A pesar de su riqueza inconmensurable, la ciencia divina tiene un orden perfecto. Dios conoce todas las cosas según su rango

ontológico y axiológico, con todos sus órdenes de superioridad e inferioridad, con todas sus diversas relaciones. Dios conoce la plenitud infinita de su propia perfección; las cosas extradivinas las ve y valora según la semejanza desemejante con que representan la perfección divina. De este modo, la omnisciencia divina se convierte en sabiduría. Porque sabiduría es la capacidad de ver y valorar la realidad teniendo en cuenta las perfecciones de las cosas jerárquicamente graduadas. La sabiduría de Dios no es una valoración obtenida mediante el conocimiento y la experiencia; es ella la que constituye el fundamento de la jerarquía de las cosas; es, por lo tanto, creadora, es decir, práctica; es el conocimiento con que Dios ve la diversa imitabilidad de su propia perfección, un conocimiento orientado hacia la actividad. La sabiduría de Dios es, por eso, medida y ley esencial de las cosas. (Véase la doctrina sobre la Creación.)

2. Los libros sapienciales dicen de la sabiduría divina que es ordenadora, legisladora, educadora y rectora. *Sap.* 11, 21; 8, 1-4; *Prov.* 3, 19; 8, 22 y sigs.; véase *Ps.* 103, 24; *Rom.* 11, 33.

3. La sabiduría de Dios es distinta de la de los hombres. Al que vive entregado a los caprichos de su yo y a las exigencias del mundo, le parece mera locura. La sabiduría de Dios se manifiesta en la Cruz de Cristo de un modo al mismo tiempo claro e incomprensible. La sabiduría de Dios no ha sido conocida por el mundo, no la han conocido ni los griegos, que buscan sabiduría, ni los judíos, que piden signos (*Rom.* 1, 21 y sigs.). Por haber despreciado la sabiduría de Dios, ha sido juzgada en la Cruz la sabiduría de este mundo. La sabiduría de Dios, en cambio, la cual es locura para el mundo, trae a los creyentes—así lo quiso Dios—redención y salvación (*I Cor.* 1, 2; 3, 19 y sigs.; *II Cor.* 1, 12).

§ 86

La fecundidad del conocimiento divino en la generación

1. El conocimiento divino muestra su poder y su capacidad creadora en la generación del Hijo. Que la producción intradivina del Hijo se verifica por vía de conocimiento, no es una verdad revelada, pero sí opinión general de los teólogos; más aún: doctrina teológica segura. Punto de partida de esta explicación de la

generación divina es la palabra Logos, empleada por el Apóstol San Juan para designar al Hijo, tanto en el Evangelio como en la primera epístola y en el Apocalipsis *verbum* (*Io.* 1, 1; *I Io.* 1, 1-3; *Apoc.* 19, 13).

Como ya se indicó en otro lugar, no se conoce todavía bien el origen de la expresión. Se puede admitir que en ella desembocan y se juntan pensamientos doctrinales del Antiguo Testamento y de la Filosofía griega. En el Antiguo Testamento, el concepto de «palabra» (*memra*) es un precursor del Logos de San Juan. En la palabra ha creado Dios el mundo, y en ella le juzgará (*Gen.* 1; *Ps.* 118, 91; *Eccl.* 43, 26; *Sap.* 16, 24 y sigs.; 18, 14 y siguientes; *Dan.* 4, 13 y sigs.; véase el Tratado sobre la Creación). En la palabra se manifiesta el poder divino mediante el cual Dios fundamenta la existencia de las cosas. En ella está asegurada la existencia del mundo. Además de la corriente doctrinal que va desde el Antiguo Testamento hasta el Logos neotestamentario, afluye a él una corriente doctrinal que, partiendo de Platón, se mueve a través del estoicismo hasta San Juan. En la Filosofía griega la palabra logos designa el sentido o la idea del mundo y de las cosas particulares. Del mismo modo, el Logos de San Juan implica el pensamiento de que en él está la idea divina del mundo. El Logos es, pues, la garantía del sentido y existencia del mundo; el aval de su existir y ser. Objetivamente designa la relación que reina entre Dios y el mundo. Pero al mismo tiempo indica la relación intradivina que media entre el Padre y el Hijo, caracterizado por medio de la expresión Logos. Cuando San Juan emplea la expresión Logos para designar al Hijo divino, lo hace, sin duda, teniendo en cuenta la fuerza expansiva en el mundo helenístico, y en correspondencia con ello parecía apto para preparar en los oyentes la comprensión del Hijo divino. Por lo demás, el Apóstol no deja de llamar la atención sobre la diferencia esencial que había entre el Logos de quien él daba testimonio y los *logoi* que muchos lectores conocían de la Filosofía griega y de los misioneros ambulantes del estoicismo. La principal diferencia consiste en que del Logos por él anunciado, San Juan podía afirmar que le había visto y oído, es decir, que tenía realidad histórica, mientras que los *logoi* de que hablaba la Filosofía eran meras creaciones humanas. Además, el Logos de San Juan es un modo de existencia superior a todas las formas de existencia terrena; antes de la Creación vivía ya en la esfera de Dios. A diferencia de lo que sucede con el logos pagano, el de San Juan es

subsistente, está frente a Dios, es una persona que vive en trato íntimo con Dios, tiene ser divino y eterno.

Atendida la significación literal, la expresión logos designa, además de la razón, la palabra humana hablada. Debido a este empleo no cristiano de la expresión, los lectores del Evangelio de San Juan habrán considerado el Logos-Persona a la vez como Palabra de la Revelación y como Razón del Padre.

2. Efectivamente, en la época de los Santos Padres la segunda Persona es comparada con la palabra humana hablada. Según los Santos Padres, esta comparación ilustra la inmaterialidad de la generación divina, la unidad e inseparabilidad del Padre y del Hijo, su igualdad y consustancialidad. Hay al mismo tiempo su diferencia. Muchos Padres adoptan una actitud de reserva frente al concepto de Logos (por ejemplo, San Ireneo). Todos se esfuerzan por eliminar de él toda imperfección humana (accidentalidad, mutabilidad, temporalidad).

Con mucha frecuencia se emplea en la época de los Santos Padres el concepto de Logos en sentido de razón para explicar el ser de la segunda Persona divina. Si el Hijo es la razón del Padre, entonces tendrá que ser necesariamente eterno como el Padre, puesto que éste no puede haber existido jamás sin su razón. San Ireneo rechaza este pensamiento, afirmando que Dios es enteramente razón.

3. Fundándose en la expresión Logos, Tertuliano, y sobre todo San Agustín, comparan al Hijo no con la palabra externa, sino con la palabra interna, es decir, con el pensamiento. Antes de expresar un pensamiento mediante la palabra hablada, le pronunciamos silenciosamente en nuestro interior. Por eso San Agustín dice de él que es una palabra espiritual (*verbum mentale*) y que no pertenece al lenguaje. Cuando queremos comunicar un pensamiento, le transformamos primero dentro de nosotros mismos en una palabra interna, de la cual la palabra hablada es signo visible y audible. La generación divina se puede comparar y explicar en forma análoga con esta palabra interna, con el pensamiento formado en nuestro espíritu mediante esfuerzos espirituales lógicos.

Al designar al Hijo con la expresión Logos, se indica, pues, que su producción se verifica en la esfera del pensamiento divino. El Padre produce al Hijo, palabra intradivina, mediante un acto cognoscitivo, lo mismo que nosotros formamos un pensamiento

mediante la actividad lógico-cogitativa. El Padre ve y abarca toda la realidad. Conoce, además, su propia divinidad y todas las formas posibles mediante las que puede manifestarse finitamente. En esta mirada penetrante y universal ve el cielo y la tierra. El Padre da forma y figura, mediante un pensamiento profundo y universal, a todo lo que conoce en su visión completa y general. En ese pensamiento están presentes su propia divinidad y también el ser de la Creación. Mediante ese pensamiento habla consigo mismo sobre su propia grandeza y la grandeza del mundo, lo mismo que el hombre habla sobre las cosas que están presentes en su espíritu mediante los pensamientos. Del pensamiento profundo y universal formado por el Padre, se puede decir que es la palabra que el Padre se dice a sí mismo.

Aquí vamos a prescindir de explicar detalladamente, por medio de la psicología del conocimiento tomista, la analogía que hay entre el pensamiento humano y la palabra divina.

Con toda claridad aparece la analogía cuando nuestro propio yo es el objeto de nuestro conocimiento. El yo puede ser considerado como imagen del Padre en cuanto que en el pensarse a sí mismo es sujeto del autopensamiento. Es imagen del Hijo, si se le considera como objeto pensado. La unidad e identidad del yo considerado como sujeto y objeto del pensar, nos ofrecen una idea de la unidad esencial divina.

4. Pero es preciso no perder de vista las diferencias que hay entre la palabra divina interna y la palabra humana interna. Son tres, especialmente: *a*) La palabra humana es fugaz y perecedera. Un pensamiento ahuyenta a otro. Los pensamientos surgen del interior de la subconsciencia y vuelven a desaparecer de nuevo allí. Salen de entre las nieblas ondulantes del oscuro e impreciso reino de lo inconsciente y adquieren forma clara y diáfana. Con frecuencia no disponen de la fuerza necesaria para dar forma a nuestra personalidad. Las palabras humanas en que se encarnan los pensamientos son, como éstos, frágiles y fugitivas. Vienen y se van. Las pronunciamos y el viento se las lleva. Entre las palabras humanas fugitivas, indignas de una existencia duradera, se encuentran algunas dotadas de poder, y, entre éstas, algunas que son dignas de detentar ese poder porque encierran en sí valor y grandeza. Por eso ocurre a veces que una palabra humana conmueve al que la oye y le transforma. Hasta puede suceder que una palabra dada conmueva a toda una época, creando el hori-

zonte de una nueva concepción del mundo y de un nuevo sentimiento de la vida. Tales palabras crean Historia y se muestran activas aun después del instante en que han sido pronunciadas. Pero lo que queda de esas palabras creadoras de Historia no son el sonido y la forma verbales, sino la fuerza operativa.

La Palabra divina, al contrario, es incondicionalmente subsistente. Es realidad purísima, sin presentar mezcla de realidad y posibilidad. La palabra de Dios no está sometida a la caducidad, porque participa del poder existencial de Dios. Su poderío existencial es el poderío existencial absoluto del Padre. Por eso existe desde la eternidad la palabra en que el Padre pronuncia (expresa) a Dios y al mundo. Durará eternamente. Es una palabra eterna. El Padre la pronuncia incesantemente desde la eternidad. Existe con fuerza incondicional en tanto que el Padre la forma siempre, a través de un proceso eterno. Resuena, por tanto, en todos los lugares y a través de todos los tiempos. Si es que nosotros no podemos percibirlo, la razón de ello consiste en que nos faltan los oídos adecuados. Pero llegará el tiempo en que dispondremos de esos oídos. En la existencia posthistórica Dios nos comunicará la capacidad auditiva necesaria para poder percibir la palabra del Padre.

b) A la fragilidad existencial de nuestros pensamientos y palabras viene a añadirse su pobreza de contenido. En ninguna palabra, en ningún pensamiento puede estar presente la riqueza de nuestra esencia y de nuestro saber, para no hablar de la riqueza de la realidad entera. La palabra expresa sólo un aspecto parcial de esa riqueza. Sólo raramente dispone un pensamiento de tanta fuerza y plenitud que veamos manifestado en él nuestro ser entero. Esto acontece a veces con ideas genialmente poéticas, artísticas y científicas. Tales ideas, obrando retroactivamente, pueden influenciar todo nuestro ser y darle forma. El no poder expresar adecuadamente mediante la palabra nuestros pensamientos y nuestro amor es el gran dolor de la conversación humana. Por medio de la palabra expresamos solamente una pequeña parte de lo que hay en nuestro espíritu y en nuestro corazón. La palabra humana es por eso siempre una alusión al mundo invisible e inaudible de la interioridad humana. Por medio de la palabra exigimos del oyente que oiga aquella realidad que se manifiesta en la palabra, pero que no puede encarnarse exhaustivamente en la palabra. Si no es capaz de hacerlo, si no puede percibir la realidad trascendente que resue-

na en la palabra humana, entonces hasta la palabra de más plenitud es para él un sonido vacío.

Totalmente distinto es el Logos de Dios. La palabra pronunciada por el Padre no sólo posee potencia existencial indestructible, sino también absoluta plenitud de contenido. El Padre ve toda la riqueza del ser con una sola mirada de infinita profundidad y extensión, y expresa su conocimiento por medio de un solo pensamiento de absoluta simplicidad e inconmensurable plenitud. No forma este pensamiento para objetivar y presentar ante su espíritu la realidad que ha de ser conocida. Antes bien, el pensamiento del Padre es la expresión intradivina y exhaustiva del conocimiento de Dios, y la revelación intradivina de su infinita actividad pensante. Esta manifiesta su fecundidad produciendo un pensamiento que no desaparece nunca, que subsiste, que posee la misma fuerza existencial y la misma plenitud que el Padre, el cual piensa y engendra pensando.

c) Por fin, la palabra de Dios no solamente es subsistente; además se conoce a sí misma y afirma su propia existencia. Por lo tanto, es *Persona* y está ante el Padre bajo la forma de yo personal. Se vuelve hacia el Padre y contempla su semblante; conversa con Él. Más aún, en tanto que se vuelve hacia el Padre no es más que la respuesta personal dada al Padre. La palabra personal intradivina es palabra del Padre en tanto que el Padre la pronuncia, y es respuesta dada al Padre en tanto que esa palabra contempla al Padre. Hay, pues, en Dios multiplicidad personal porque tiene lugar en Él una conversación, porque en Él se da la comunidad de la conversación al Espíritu Santo, el cual es el lazo de su unidad. El Espíritu Santo es, por decirlo así, el sello que garantiza que el Padre y el Hijo se comprenden mutuamente en la conversación; en la palabra y la respuesta interviene y se manifiesta un amor infinito. El carácter personal de la palabra divina es la nota que la diferencia sobre todo de la palabra humana, la cual tiene carácter accidental.

5. Como quiera que Dios Padre no conoce la realidad en una serie de procesos cognoscitivos sucesivos, sino que la ve mediante un solo acto, produce también un solo pensamiento, un pensamiento que expresa exhaustivamente todo su conocimiento. Éste posee la misma riqueza de contenido y la misma fuerza existencial que el conocimiento paterno. El conocimiento fecundo del Padre no es

meramente un acto producido por el Padre; al contrario, es el Padre mismo; por otra parte, el acto cognoscitivo fecundo y personal es idéntico con el ser personal de Dios. Así también, el Hijo es la expresión del acto cognoscitivo fecundo del Padre, una expresión objetivamente idéntica con el ser de Dios. Por consiguiente, tanto el Padre como el Hijo son la realidad divina, la naturaleza de Dios, el ser divino, la vida divina; el uno lo es bajo la forma de sujeto fecundo; el otro, como expresión de lo fecundo del acto cognoscitivo.

6. En la esfera de lo criado la producción de un pensamiento es de ordinario inferior a la generación corporal en lo que concierne a fuerza creadora y poderío; la generación divina es superior en fuerza, vitalidad y bienaventuranza a todas las generaciones corporales, sin presentar ninguna de las imperfecciones de éstas.

7. En lo que se refiere al contenido del fecundo proceso cognoscitivo divino, conviene observar que implica la esencia y atributos de Dios, las Personas divinas, lo posible y lo creado por Dios mediante actos de libre decisión. En la palabra interna divina se dice, pues, todo lo que se puede decir. Más allá de ello, nada se puede decir ni pensar. A pesar de su amplitud y profundidad abismales, la palabra divina es luminosa, clara, precisa.

8. De la siguiente reflexión se deduce que el acto cognoscitivo fecundo del Padre puede llamarse generación empleando un modo de hablar análogo. Con Santo Tomás de Aquino podemos decir que la generación es un acto de originación mediante el cual un ser viviente se deriva de otro ser viviente que está en relación con él en virtud de la semejanza de la naturaleza del que genera y del generado (*origo viventis a vivente coniuncto in similitudinem naturae: Summa Theol.* I, d. 27, a. 2). El *vivens coniunctum* se da por el hecho de que el Padre, que engendra mediante un acto cogitativo, está íntimamente unido con el contenido de su pensamiento, hasta el punto de que los dos constituyen una sola idéntica realidad. Esta unión del sujeto y objeto del pensamiento se puede explicar mediante la teoría expuesta por Platón y San Agustín sobre el proceso cognoscitivo. Según ella, el conocimiento no es una mera percepción del objeto situado frente al sujeto del conocimiento, sino una tendencia de éste hacia aquél, un acto mediante el cual el sujeto cognoscente toca lo conocido, la unión del cognoscente con lo conocido. En el proceso cognoscitivo puede tomar parte el hom-

bre vivo con toda su pasión. El deseo de conocimiento, la tendencia a unirse con lo conocido se puede comparar con los más íntimos instintos vitales. El conocimiento es una especie de unión conyugal (véase Guardini, *Cristliches Bewsstsein*, pág. 194; con frecuencia se emplea la palabra conocer para designar las relaciones sexuales, *Gen.* 4, 1). En la fecunda acción cognoscitiva del Padre no necesita intervenir un movimiento del cognoscente hacia lo conocido, puesto que los dos se hallan íntimamente unidos desde toda la eternidad; los dos son la misma e idéntica realidad. Por eso se puede afirmar con preferencia de este conocer que posee la nota característica que podemos considerar como elemento esencial de la generación. En la verdadera generación el engendrado y el engendrante tienen que poseer la misma naturaleza en virtud de la generación. También esta nota la encontramos en la actividad cognoscitiva puesto que en el proceso del conocer poseemos una imagen de la realidad conocida (*species impresa*), con la cual se asemeja al espíritu cognoscente (*species expresa*). El Padre, al conocerse, expresa la imagen de sí mismo. En la generación terrena la semejanza producida por la generación consiste en la igualdad específica del principio generador y del engendrado, mientras que la semejanza entre el principio generador divino y el producto divino de la generación poseen una sola e idéntica naturaleza. La semejanza en el orden divino es, pues, absoluta.

9. A causa de esta absoluta semejanza, la Sagrada Escritura llama a la Segunda Persona *Imagen* (*II Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15) o esplendor del Padre (*Hebr.* 1, 3). En la terminología del helenismo imagen significa «una irradiación, una manifestación y revelación de la esencia con participación sustancial (*metoxé*) en el objeto» (*Theol. Wörterbuch* de Kittel, II, 386). Lo representado está presente en la imagen. Cristo es, pues, expresión personal del original (*Phil.* 2, 6). La expresión imagen implicará también la idea de que en Jesucristo se revela lo que Dios es, quiere y hace (*Io.* 12, 45; 14, 9; véase, en lo que concierne la relación entre imagen y participación, G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 1937, 40-50; en la pág. 44 se enumeran otros estudios del mismo autor sobre el problema en cuestión). Los Padres griegos, los teólogos franciscanos dependientes de Ricardo de San Víctor y los más antiguos teólogos de la escuela dominicana, opinan que la expresión «imagen», además de semejanza de la esencia con respecto a la esencia, significa semejanza con respecto a la actividad pro-

ductora (el Hijo espira con el Padre al Espíritu Santo). San Agustín, Santo Tomás de Aquino y los teólogos que le siguen, tanto dentro como fuera de la orden dominicana, opinan que la palabra imagen designa solamente semejanza en la naturaleza divina producida por la generación.

Por ser el Hijo imagen perfecta del Padre, Cristo puede decir: «Quien me ve a mí, ve también al Padre» (*Io.* 14, 9). Por ser imagen del Padre, se dice también de Él que es la hermosura divina. En efecto, la hermosura es el resultado de la unidad producida por la semejanza, del orden, de la proporción. Es el resplandor de la realidad divina presente en el Hijo (*splendor veritatis*). El Hijo es además la verdad, por ser la expresión digna del ser del Padre, el cual se revela a nosotros mediante Él.

En tanto que la fecunda actividad cognoscitiva del Padre se extiende también a las cosas extradivinas, la Palabra contiene también las ideas de todo lo extradivino.

10. A partir del hecho de que el Hijo es la Palabra formada y pronunciada por Dios, podemos definir con mayor precisión el movimiento de entrega que media entre ambos y asimismo las relaciones que ellos son (§ 58). El Padre está con respecto al Hijo en la actitud de la persona que habla. Más aún, no sólo habla, sino que es también el movimiento del hablar mismo, es el hablar en persona. Viceversa, la actitud del Hijo con respecto al Padre puede ser definida como movimiento de respuesta. El Hijo da respuesta. Más aún, no es sólo persona que responde, sino el movimiento de respuesta mismo. La existencia del Padre y del Hijo consiste, pues, en que el uno es el habla en persona y el otro la respuesta en persona.

Lo que el Padre y el Hijo se dicen es lo más supremo y profundo que una persona puede decir a otra. Es el misterio de Dios y del mundo. Lo que el Hijo oye del Padre es lo más rico y beatificante que puede oírse. El Padre no oculta al Hijo ningún misterio. El Hijo está interesado en la conversación del Padre con el interés del que depende su existencia. Si el Padre ocultase al Hijo aunque no fuese más que un pequeño fragmento del misterio de la realidad, esto implicaría su propia muerte. Si al Hijo no le interesase algo de la conversación del Padre, esta falta de interés sería su muerte.

Como quiera que Dios es el amor, la conversación entre el Padre y el Hijo es una conversación amorosa. La palabra que pro-

nuncia el Padre es una palabra de amor, abismalmente profunda e inefablemente rica. La respuesta que da el Hijo—Él mismo es la respuesta—es una respuesta de amor. De ahí resulta que la realidad última más allá de la cual no existe nada es una conversación amorosa, la absoluta conversación del amor. Al definir de este modo análogo la realidad última, al considerarla como un «movimiento» de conversación amorosa, no queda debilitada con ello la realidad de Dios. La conversación es en la esfera de lo humano una entidad débil e imperfecta; por el contrario, la conversación del amor a la cual llamamos Dios es absolutamente rica y absolutamente potente, puesto que el movimiento constituído por el habla y la respuesta es absolutamente rico y poderoso. Lo que en esa conversación existe bajo la forma del hablar y responder es la plenitud vital divina, la esencia divina absoluta.

11. La Palabra divina es expresión y síntesis de todas las ideas divinas relacionadas con el mundo, debiendo ser considerada, por lo tanto, como causa ejemplar (arquetipo, imagen interna) de la realidad extradivina como «arte» del Padre con respecto a lo extradivino. Mediante su «Palabra» crea Dios el universo (*Io.* 1, 3; *I Cor.* 8, 6; *Col.* 1, 16; *Hebr.* 1, 2), en cuanto que tiene presente en la «Palabra» la imagen y plan de las cosas que han de ser creadas; más aún, pronunciando interiormente lo que quiere crear. Por eso se puede decir con San Agustín: «No es que Dios no hubiese conocido lo que operaba mediante el Verbo (Palabra); si sabía lo que obraba, estaba esto en Él antes de que hubiese sido hecho... Por consiguiente, en aquella Palabra mediante la cual ha hecho todo estaban todas las cosas antes de que fuesen hechas; y después que hubieron sido hechas, están todas allí, pero de diferente manera aquí y allí; aquí, en la propia naturaleza en que han sido creadas; allí, en el arte por medio del cual han sido hechas» (*Ps.* 61, 18). Dios se expresa a sí mismo en el Hijo; «pero Él expresa también todas las posibilidades del ser creado, todas las posibilidades que quiere realizar y ha realizado mediante la creación, y las posibilidades a las cuales no ha concedido la realización. Su Palabra es la fuerza que funda la realización de estas posibilidades, que las sostiene, que entra en ellas de un modo creado, que se encarna en ellas. Las cosas de la Creación son lo que Dios dice de ellas, y porque habla de ellas en tanto que Creador, por eso existen» (Th. Soiron, *Das göttliche Wort und die menschliche Sprache*, en «Der katholische Gedaske», 1938, 174 y sigs.). Todas las

criaturas son realizaciones finitas de la palabra eterna en que el Padre las nombra en su conversación con el Hijo. Todas las cosas son encarnaciones creadas de una palabra, cuyo sonido original, partiendo del Padre, ha resonado y resuena en el Hijo. El hombre es encarnación y aparición en el mundo de una palabra que resuena en la Palabra universal por medio de la cual el Padre conversa con el Hijo, de una palabra que el Padre ha formado en y según la palabra que dice en el Hijo, que es fiel y viva resonancia de la palabra mediante la cual conversan desde la eternidad el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. El hombre es, por consiguiente, el trasunto, la imagen fiel y en cierto sentido la aparición finita de aquella palabra en la cual existe Dios en tanto que persona que habla y piensa. En el tratado sobre la Creación veremos que el hombre es aparición de una palabra infinita de Dios y que, por lo tanto, ha sido creado por las tres divinas Personas según el orden intradivino de su origen, en una sola actividad. Este hecho pone de manifiesto que el que sea capaz de penetrar en el misterio del ser creado podrá descubrir huellas de la actividad divina trinitaria, bien que para llegar a comprender ésta necesita la explicación sobrenatural de Dios. Véase Th. Soiron, *Das göttliche Wort und die menschliche Sprache*, en «Der katholische Gedaske», 11, 1938, páginas 169-183.) El Hijo es, pues, mediador de la Creación (*Io.* 1, 1-3).

12. El pensar en las realidades extradivinas con todas sus grandezas, formas y estructuras, vistas por la fecunda actividad cognoscitiva del Padre, nos permite formarnos una idea de la riqueza de la palabra divina. Todas las cosas extradivinas no son más que el contenido paralelo del conocimiento del Padre. Por otra parte, el hecho de que los pensamientos que el Padre tiene de las cosas y de los hombres han sido pronunciados en la conversación divina eterna, constituye la garantía del sentido eterno del mundo y de las cosas del mundo, de la historia humana y de cada uno de los hombres. Por encima de todas las absurdidades se destaca el sentido eterno al cual Dios ha dado forma en su Hijo. Creer en la palabra eterna del Padre es creer en el sentido eterno del mundo y del hombre. La creencia en el sentido eterno del mundo y del hombre, garantizado por la conversación amorosa entre el Padre y el Hijo, posee la fuerza necesaria para ayudarnos a soportar los absurdos superficiales del mundo. El que vive en esta fe puede sobrepasar la esfera del absurdo para llegar hasta la comprensión de

los misterios del sentido eterno del mundo. Mientras perduren la Historia y la vida particular puede estar oculto este sentido tras el velo de la absurdidad superficial; no obstante, el creyente sabe que es real y verdadero. Vive en la seguridad de que llegará el día en que se descorrerá el velo. En la época de la existencia que sucederá al desmoronamiento de las formas existentes terrenas, es Dios mismo el que explicará el sentido eterno del mundo y de la vida, haciéndole participar en la conversación que mantiene con su Hijo.

El hecho de que el conocimiento divino fecundo y generador se extienda también a lo extradivino, pone de manifiesto con qué fuerza esto se halla integrado al dinamismo de la vida divina trinitaria. El fecundo conocimiento divino se verifica incesantemente, no es una actividad ya terminada y perteneciente al pasado. Al contrario, la palabra de Dios resuena silenciosamente en todos los ámbitos de la vida humana. Nosotros no la oímos porque no disponemos del órgano correspondiente. En todo momento, cada una de las cosas y todos los acontecimientos son el contenido del fecundo conocimiento paternal, recibiendo de este modo su sentido. En cada momento, cada una de las cosas procede de Dios, en tanto que existe en Dios según su idea, y es depositada en el Hijo bajo la forma de idea, es decir, no sólo bajo la forma de pensamiento pasajero, sino en cuanto que es realidad viva y divina. Continuamente recibimos nuestro sentido del Padre, en tanto que nos piensa en un acto fecundo y en tanto que expresa este pensamiento mediante una Palabra-Persona. Al mismo tiempo Dios nos piensa en la forma concreta que ha elegido para nosotros. Dios ve todas las situaciones concretas de nuestra vida, con su importancia para la totalidad que es ante Él nuestra vida, en su orientación hacia la forma definitiva que hemos de alcanzar según el plan divino. Por consiguiente, nuestra vida tiene sentido en cada uno de sus momentos, a pesar de que este sentido permanezca oculto y se halle expuesto, amenazado por los peligros del pecado. En todo momento, nuestra vida se halla en movimiento hacia la forma definitiva. Véanse los §§ 81 y 82.

13. Dios permite que el hombre tome parte en su conversación divina de un modo más íntimo y vivo. Esto sucede mediante la Revelación sobrenatural. Los profetas inician sus revelaciones con las siguientes palabras: «Así habla el Señor.» «Lo que Dios les ha comunicado lo han percibido en un lenguaje comprensible para ellos. La conversación que Dios mantiene desde la eternidad en

la palabra eterna, se ha continuado en ellos de tal modo que han podido comprenderla mediante palabras y conceptos humanos. Ha tenido, pues, lugar el milagro de que Dios ha permitido que el hombre tome parte en la conversación divina mediante la cual Dios ha querido revelarse sobrenaturalmente a los hombres, sobrepasando la revelación presente en la palabra de la Creación» (Soiron, *l. c.*, pág. 172). En la Encarnación del Hijo de Dios alcanza la Revelación sobrenatural su punto de culminación. En la Palabra encarnada de Dios resuena en el espacio de la Historia humana la palabra de la conversación eterna que martienen el Padre y el Hijo (véase *Io.* 5, 30; 6, 45). Según la medida de lo posible, las palabras de Cristo traducen a un lenguaje humano la eterna conversación divina. La traducción bien que fiel sólo puede ser análoga.

14. La realidad última existente es la conversación entre el Padre y el Hijo, mejor dicho, «el movimiento» de esta conversación. Esto es un hecho que comunica resplandor celestial a la palabra y conversación que manas. La conversación humana es un sonido de la conversación que mantienen el Padre y el Hijo. La conversación divina resuena a través de la palabra humana. De este modo recibe la conversación humana una dignidad indestructible. Esta dignidad no viene de la tierra, sino del cielo. Cuanto más elevado es el rango que ocupa una palabra en la esfera de las palabras humanas, tanto más resuena en ella la bienaventuranza de la palabra divina.

Teniendo en cuenta que la palabra humana es un eco de la conversación del Padre y del Hijo, se comprende la importancia que tiene para la comunidad. La palabra humana es al mismo tiempo expresión y fundamento de la unión. En la palabra humana se manifiesta la relación que une al yo con el tú; en ella obtiene esa relación nueva fuerza. De este modo la palabra se convierte en signo del amor. No podía menos de ser así. La conversación del Padre y del Hijo es una conversación amorosa. Por eso, es la palabra humana una palabra de amor, siempre que sea debidamente hablada. En la palabra humana del amor resuena en el tiempo la eterna conversación del amor. Esta peculiaridad de la palabra humana explica por qué la palabra puede producir bienaventuranza.

En virtud de su libertad, el hombre puede desfigurar el sentido de la palabra. El hombre introduce en la conversación el caos mediante el mismo proceso con que ha introducido el caos en el mundo, mediante la rebelión contra Dios, ejerciendo un poderío tiránico sobre el mundo, que es una creación de Dios. El autocratismo humano impide que resuene en la palabra la conversación divina. Con arbitrariedad impía emplea la palabra sin consiedrar que es un dios divino, como si fuese su propiedad absoluta, sobre la cual puede disponer libremente, convirtiéndola en instrumento del odio y de la mentira. La palabra del egocentrismo y de la tiranía oculta el verdadero sentido de la conversación humana. Mediante la Obra de la Redención, Cristo ha tratado de librar la palabra humana del estado de perversión y degeneración en que había caído. Que su Obra redentora había

de tener importancia también para la palabra humana se deduce del hecho que es la Palabra eterna del Padre la que asume los destinos. Después que hubieron precedido muchas palabras particulares, el Padre habla de su Palabra eterna en la Historia humana mediante la Encarnación del Hijo. En Cristo podemos contemplar bajo forma visible la palabra eterna del Padre. Podemos percibirla en las palabras humanas que Cristo ha pronunciado. En cada una de las palabras pronunciadas por el Señor aparece la palabra eterna del Padre. La parte de la eterna conversación divina que podemos oír en ellas, es lo que Dios ha reservado para nosotros. Al asumir los destinos humanos el Logos eterno ha asumido también la palabra humana. En todas sus palabras terrenas ha adoptado forma humana la eterna Palabra de Dios. El hecho de la Encarnación, es decir, la aparición del Hijo de Dios bajo la forma humilde de hombre, se repite específicamente en cada una de sus palabras. La Palabra eterna de Dios se humilla adoptando la forma del lenguaje humano. El lenguaje humano, la palabra humana que el hombre orgulloso y autocrático había desfigurado oponiéndolo a Dios, es conducida por Cristo a la esfera de la divino. De este modo vuelve a recibir su verdadero sentido, el cual consiste en ser eco de las eternas conversaciones divinas y su manifestación en el tiempo. Esta redención de la palabra se verifica mediante la redención del hombre dotado de la capacidad de hablar. Cristo no ha conducido al hombre hasta Dios de un modo mecánico, sino respetando su libertad. En sí mismo ha conducido la naturaleza humana hasta Dios, y ha exhortado al resto de la humanidad a que se una con su naturaleza humana por medio de la fe y de los sacramentos, entrando así en el camino que conduce hacia el Padre. El hombre puede escuchar la llamada del Señor y puede someterse a sus mandatos. Lo mismo que el hombre llamado por Cristo es responsable del éxito de la obra redentora de Cristo, así también el hombre llamado por Cristo es responsable de la vuelta hacia Dios de la palabra humana. Cristo ha establecido palabras que se hallan en un movimiento continuo hacia Dios, mientras dure el tiempo de la Historia humana, a saber, las palabras de la anunciación y las palabras de los sacramentos. En ellas siguen resonando sus palabras redentoras pronunciadas en el tiempo, palabras que oímos la parte de la eterna conversación amorosa divina que Dios ha querido comunicarnos.

Los seguidores de Cristo deben procurar que la conversación eterna divina resuene también en las palabras humanas de la vida ordinaria. Esto implica una doble obligación: la conversación humana ha de estar al servicio de la verdad, no al servicio de la mentira, ha de prestar servicios al amor y no al odio. Sólo la palabra verdadera y la palabra de amor son un eco de la eterna conversación que mantienen el Padre y el Hijo. La palabra humana es un eco de la eterna conversación divina. En esto consiste la razón por la cual la palabra humana debe estar al servicio del amor y de la verdad. Sólo cuando sirve al amor y a la verdad cumple con las exigencias de su último y profundo sentido, el cual consiste en manifestar la eterna conversación divina, para que de esta manera triunfen el amor y la verdad. Cuando se convierte en instrumento del odio y de la mentira pierde su verdadero y profundo sentido. Contribuye al triunfo del odio y de la mentira y destruye los órdenes terrenos que sólo pueden subsistir bajo el dominio de Dios, de la verdad y del amor. Cada una de las palabras del odio y de la mentira lleva en sí una tendencia hostil a Dios y enemiga del hombre. Pero en la época histórica iniciada por Cristo, las palabras del odio las

lleva en sí una tendencia hostil a Dios y enemiga del hombre. Pero en la época histórica iniciada por Cristo, las palabras del odio y de la mentira se oponen de una manera especial al sentido eterno del lenguaje humano. El pecado cometido en la época histórica iniciada por Cristo es más grave que el pecado cometido en la época o precristiana; es un pecado del hombre adulto y, por lo tanto, un pecado de mayor malicia. Algo parecido puede decirse de la actitud que desfigura la palabra humana al despojarla de su relación con el Dios de la verdad y del amor. Las palabras humanas pronunciadas en actitud de rebeldía contra Dios, es decir, las palabras del odio y de la mentira, tienen en la época cristiana un carácter diabólico. Son el instrumento por medio del cual aumenta su poderío Satanás, el señor de la mentira y de la tiranía. En las conversaciones impías, Satanás se apodera del don mediante el cual se revela la humanidad del hombre, es decir, de la capacidad del habla, poniéndola al servicio del infierno. Esta perversión y perversidad alcanza el grado supremo de culminación en los casos en que Satanás por medio de sus servidores comunica a las palabras del odio y de la mentira un disfraz de verdad y amor. El infierno imita todas las cosas divinas, sin excluir la muerte expiatoria de Cristo, para engañar de este modo a los hombres. Así también imita con sus palabras de mentira y odio las palabras del amor y de la verdad, para engañar a los oyentes.

No siempre posee dimensión diabólica la desfiguración de la palabra humana, pudiendo nombrar el caso en que las palabras están al servicio de la vaciedad, en lugar de servir al amor y a la verdad. Palabras vanas ponen de manifiesto la vaciedad del hombre que las pronuncia. La vaciedad total de las palabras, la vaciedad «nihilista» se deriva de un espíritu ante el cual no se abren más horizontes que los de la nada. Junto con tales palabras tiene que ser nombrado el aburrimiento. El grado supremo de la vaciedad es el mutismo, no el que aparece cuando la plenitud del espíritu y del corazón sobrepasa las posibilidades de la palabra, sino el que aparece cuado el hombre está vacío que no tiene nada que poder manifestar por medio de la palabra. En el lenguaje convertido en caos se pone de manifiesto el nihilismo del hombre. Pero ni siquiera el lenguaje caótico puede negar que su verdadera patria de origen está en la conversación eterna del Padre y del Hijo. También sobre ese lenguaje flota un resplandor celestial.

Bien que la palabra vacía no sea un instrumento del infierno, diferenciándose así de la palabra del odio y de la mentira, se halla muy cerca de éste. Es, *en efecto, el infierno el que desfigura todo lo divino.* La Sagrada Escritura afirma esto cuando dice que el mutismo, la enfermedad espiritual más opuesta a la dignidad humana, es un instrumento de Satanás. Véase M. Schmaus, *Sobre la esencia del cristianismo,* Rialp.

Viceversa, en la dignidad de la palabra humana resplandece la dignidad de aquella Palabra que es el Hijo de Dios. O. Miller ensalza de la siguiente manera la dignidad de la palabra humana (*Der Individualismus als Scchnicksal,* 1933, 198 y sigs.): «Palabra, símbolo primario de la humanidad, primogénito de la sabiduría, don primero del espíritu desposado con el cuerpo, misterio y revelación incomprensible es tu concepción; doloroso y beatificante tu nacimiento, floreciente es tu fresca juventud, poderosa y fecunda tu edad madura, marchita y oscura tu ancianidad. Tú rompes los sellos y libras a la criatura de su mutismo, tú sacas al espíritu de

su fría soledad, tú comunicas vida a las cosas muertas, descubres la esencia en los fenómenos del mundo visible, das realidad e individualidad a las esencias, tú llamas al hombre por su nombre y nombras las peculiaridades de las cosas. Tú eres la sonrisa del alma y eres también las lágrimas cristalinas de su dolor, tú eres el resplandor de su entusiasmo y la oscura sombra de su dolor.

Eres grácil como la alada Psyche, tienes la rapidez del ángel y el brillo lejano de los rayos solares, tú atraviesas el tiempo y los espacios, vas a través de siglos y continentes, unes y separas a los pueblos, y cuando el tiempo envejece o cuando un pueblo muere, eres tú la que guardas su alma en tu preciosa urna. Cuando la realidad divina descendió a la tierra, en la tormenta del espíritu divino y en lenguas de fuego, te acercaste a los hombres con los cuales comenzó un nuevo león del mundo y la primavera del Reino de Dios.

Ninguna de las cosas visibles puede ser comparada con tu fuerza. Eres fuerte como el león, graciosa como la gacela, tienes la mirada penetrante del águila y el ímpetu del gavilán. Eres más dulce que el panal de miel, más amarga que el vermut; como el vino y el amor encantas y fascinas y me emborrachas; eres clara como el agua, sobria y santa, das vida a lo que quieres vivificar, das muerte a lo quieres matar, eres como la flecha alada lanzada por el arco de Apolo, tu blanco es el corazón de los hombres y de las cosas, los matas del mismo modo que la pareja divina mató a los hijos de Niobe.

Lo mismo que el relámpago, puedes iluminar la oscuridad, puedes bramar como la tempestad; como dice la carta a los hebreos, que habla el lenguaje del Espíritu Santo, eres viva y activa; más cortante que una espada de dos filos, penetras profundamente hasta separar alma y espíritu, tuétano y articulaciones. Tú eres la más noble entre todas las artes, la obra de arte divina, esbelta y firme como la solitaria columna de acantus, elegante como el pedestal marmóreo de la estatua griega en el jardín de los mirtos; tú tienes el sonido hímnico de los salmos semíticos, tú duermes, dulce melodía, en las cuerdas de oro de la lira griega, eres miel de abeja santa en los labios de Píndalo y lenguaje divino de Apolo en las palabras de Platón; en el espíritu griego circundas el mar Mediterráneo y te extiendes por el *orbis terrarum* con el Imperio romano. Como un incandescente tazón de rubíes estás llena de oscuro vino, como una clara copa de cristal llevas dentro de ti agua espiritual de inmaculada candidez, te pareces a la urna triste junto a la sepultura, y a la verde yedra que abraza la columna truncada cual amante y anciana esposa los hombros de tu marido.

Flotas en las móvies ondas del ritmo y en la ondulante mareada de la melodía, eres la música inaudible y el sonido misterioso que viene de las lejanías del mundo invisible. Primer don del alma maternal, mensajero de la nostalgia, intérprete del amor joven, santo mensaje que el Eterno nos ha comunicado a nosotros los mortales, sacrosanto recipiente de nuestra fe y áurea patena de nuestras oraciones.»

A la naturaleza humana de Cristo se la ha permitido tomar parte en la conversación intradivina que constituye la bienaventuranza del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. En Él y mediante Él todos los hombres, más aún, la Creación entera, han de llegar a tomar parte en la conversación divina. De esta manera, la palabra del bautizado se convierte en eco y

ha de ser eco del lenguaje que resuena en la eterna palabra del Padre y que se muestra también activo en la palabra del hombre. «Con ello queda asegurada la realización del sentido del lenguaje humano, de tal modo, que ningún esfuerzo del hombre podría ofrecer mayor seguridad. Mediante Cristo, encarnación de la eterna Palabra del Padre, resuena en la esfera de lo humano la eterna conversación del Padre y del Hijo, en Cristo y mediante el hálito del Espíritu Santo llega hasta los espacios de la finitud la Palabra del Dios trinitario, y en Cristo adopta forma humana real el lenguaje divino, que es sello y garantía de la verdad divina. Es Cristo el que realiza el más profundo sentido del lenguaje humano; en Él se realiza la participación perfecta de la conversación palpitante de la vida trinitaria divina. En Cristo tiene el hombre la garantía de que con su lenguaje participa en el lenguaje divino, de que su lenguaje le comunica la verdad de Dios. En verdad, nuestro lenguaje no es un asunto profano; no es tampoco una cuestión de ética; es más bien un fenómeno de profundidad infinita, una responsabilidad que adquirimos ante el Dios trino y uno ante Jesucristo, Dios y hombre verdadero.

Cuando hablamos, entramos en la esfera de la eternidad, tomamos parte en la comunidad formada por la conversación que une al Padre y al Hijo en el Espíritu Santo. Cuando hablamos, somos llamados a la comunidad con Jesucristo, Dios y hombre, para que se cumpla en Él el sentido de nuestro lenguaje, en Él, que es la consumación del hablar humano» (Soiron, *l. c.*, 179).

15. Según esta explicación, cuyos principios fundamentales se derivan de San Agustín, sistemáticamente elaborada por Santo Tomás y defendida hoy casi unánimemente por todos los teólogos, la Segunda Persona de la Trinidad es Hijo por ser la Palabra de Dios. No obstante, muchos pensadores de la Edad Media explicaban de otro modo la generación. El Hijo era comparado con la palabra humana, pero la generación no era considerada como un acto cognoscitivo, sino como un acto de naturaleza espiritual, sin designar expresamente en qué esfera de la naturaleza espiritual se verifica la generación. Tal es la opinión representada por San Buenaventura. Ricardo de San Víctor opina que la generación es un acto de amor. Dios es el amor supremo. Ahora bien, el amor exige la presencia de un tú, pues nadie puede tener amor a sí mismo en un sentido estricto. Por eso tiene que haber en Dios más de una Persona, un amante y un amado. En favor de esta explicación se puede aducir un texto de la Sagrada Escritura: *Col.* 1, 13 (y nos trasladó al reino del Hijo de su amor). Según esta teoría, el Espíritu Santo es la Persona amada por el Padre y el Hijo (*condilectus*). El Padre otorga y ama al Hijo y éste al Padre, y ambos a un tercero.

En el coloquio entre un maestro y un discípulo sobre el Creador y

la criatura, escrito por un autor desconocido que sigue los principios de Ricardo de San Víctor, se expone que es el amor el fundamento de la personalidad trinitaria de Dios: «M.: La nobleza del amor consiste en querer amar según el valor del amor. Ahora bien: debes tener presente que el amor divino, por ser omnipotentemente íntimo y generoso, tiene que entregarse a otro... Tiene que entregarse a sí mismo, para que no sea acusado de egoísmo. Tiene que entregarse enteramente y sin reservas si ha de ser omnipotentemente generoso. Tiene que entregarse a alguien que sea tan bueno como él, a quien pueda amar debidamente, para que no se le acuse de ignorancia. D.: En virtud de la gracia de Dios, empiezo a ver un poco la luz de la verdad. Comprendo bien que la nobleza del amor es tal que donde quiera que se halle ese amor ha de querer ser generoso. Pues veo bien que toda donación se deriva del amor. Comprendo bien que el amor se da a sí mismo en la donación. Y comprendo bien que no es íntimo y generoso el amor que no se da a sí mismo. Por eso, donde quiera que se halle el amor supremo, habrá allí una suprema donación del amor. La mayor donación del amor es el amor que se da a sí mismo. Si no se diese a sí mismo, no podría ser considerado como íntimo y generoso. Por consiguiente, donde hay amor supremo, allí también hay donación suprema, la cual consiste en amar y volver a amar enteramente y sin reservas... Pero tienes que explicarme con claridad dónde encuentra esto el omnipotente amor de Dios. M.: Tú mismo has dicho que la nobleza y naturaleza del amor consiste en entregarse íntimamente... Puesto que el amor no quería quedarse en sí mismo, sino que tuvo que entregarse a otro, y como quiera que ninguna criatura era digna de ser amada con amor infinito, la Sabiduría decidió que Dios engendrase a Dios. O sea, que Dios engendre y sea Padre, y que el que nace sea su Hijo y que el Padre ame a su Hijo con su amor infinito de su omnipotencia y sea amado por el Hijo con el mismo amor infinito. D.: ¡Oh eterno, elevado y profundo sacramento de la divinidad misteriosa! ¡Qué elevada es la nobleza de la bondad divina si se contempla su sabiduría! 'De tal modo ha ordenado la fuerza de la omnipotencia que Dios ha engendrado con fuerza omnipotente. De esta forma ha podido difundirse la nobleza de la bondad a fin de que el engendrante pudiese amar con amor omnipotente al engendrado, y el engendrado, por su parte, a su origen. Porque si Dios no hubiera engendrado, el amor noble e infinito de Dios habría tenido que quedar encerrado en sí mismo, ya que ninguna criatura hubiera podido recibirlo. Pero ¿qué hubiera sido entonces del placer y de la alegría hacia los cuales tiende siempre el amor?... M.: Has comprendido que el Padre entrega su corazón a su Hijo, con amor entero. Y el Hijo entrega todo su amor al Padre. Por consiguiente, su amor le produce un placer doble. Se alegra de amar a su Hijo. Y se alegra de ser amado de su Hijo. Del mismo modo, el placer del Hijo es también doble: el que proviene de su propio amor y el que le produce el amor con que le ama el Padre amado. Ahora bien: el Padre no puede retener para sí el placer entero. Tiene que comunicarlo, puesto que en otro caso el amor sería egoísta. No puede entregárselo al Hijo, porque a éste le ha dado ya antes el corazón entero con todo su amor. Por eso tiene que haber un tercero que reciba el amor del Padre y del Hijo. D.: ¿No basta con que el Hijo reciba del Padre y el Padre del Hijo? M.: No basta. La razón de ello consiste en que el Padre después del nacimiento del Hijo posee dos fuentes de placer. Lo mismo sucede con

el Hijo después de su nacimiento. Por eso tiene que existir una Persona más a quien el Padre y el Hijo puedan comunicar al Espíritu Santo la nobleza de su naturaleza, que es capaz y digno de recibir la plenitud del amor íntimo que el Padre tiene en sí mismo y en el Hijo, y el Hijo en el Padre y en sí mismo. D.: Si fuese posible, me gustaría saber si en el orden creado se puede encontrar una semejanza de esta superabundancia de amor. M.: Mira, si tú tuvieses un fiel y buen amigo a quien amases como a ti mismo, con amor casto, y si ese amigo te amase como se ama a sí mismo, esto te produciría placer. Si existiese un tercero que te ayudase a hablar de tu buen amigo y que testificase y demostrase la grandeza, el honor y la fidelidad de tu amigo, ese tal te proporcionaría placer, según mi opinión... Si el tercero te amase a ti como tú amas a tu amigo y si amase a tu amigo como a sí mismo, ¿acaso no te gustaría esto? D.: No sé qué responder. Yo creo que el amor es tal que el hombre quiere que el amado sea para él solo. M.: Por eso he dicho amor puro. Cuando el amor es puro, el hombre ama el amado como se ama a sí mismo. El que ama a otro como se ama a sí mismo, ése desea para el amado un amor fiel, lo mismo que se desea a sí mismo tal amor. A mí me parece que a todos les gusta tener un amigo fiel y bueno. D.: Así es, en efecto. Concedo que no es puro el vencido y debo confesar que el amor puro se alegra con el amado. En caso contrario, el amor puro no amaría al amado como se ama a sí mismo. M.: Por eso el amor perfecto... tiene tres fuentes de placer. Una está en su propio corazón. La otra, en el amado. La tercera está en el amor del amado. Por eso, los bienaventurados de la eternidad se alegran en Dios, que es el amado de sus corazones. Otra fuente de su alegría son los amigos de aquel a quien su corazón ama. No hay alegría perfecta cuando el amor ama y posee sólo el amado. Y por eso el dulce y pleno amor de la divinidad tiene tres fuentes de su placer, las cuales eternamente manan, fluyen y se juntan» (en *Vom inwendigen Reichtum.* Textos de místicos desconocidos en torno al maestro Eckehart. Selección y traducción por A. Rozumek, 1937, 127-136).

CAPITULO SEGUNDO

LA VIDA DIVINA CONSIDERADA COMO VOLUNTAD PERSONAL

§ 87.

Realidad y perfección de la voluntad divina

1. Dios tiene una voluntad infinitamente perfecta (Vaticanum, S. 3, cap. 1; D. 1.782). El Vaticano constató y definió este estado de cosas contra las concepciones panteísticas relativas a la evolución y desarrollo de la voluntad divina. Del mismo modo que se ha definido en oposición al panteísmo voluntarista (Schopenhauer) que Dios es un ser racional, así también se ha definido, en oposición al panteísmo intelectualista, que Dios es un ser dotado de voluntad. Dios no es fuerza que evoluciona sin luz, ni es tampoco luz que irradie sin fuerza.

2. La Sagrada Escritura describe la voluntad trascendente de Dios como voluntad creadora, como poder, como santidad, como bondad, como justicia, como voluntad redentora. El Antiguo Testamento acentúa el aspecto de voluntad creadora, el Nuevo Testamento acentúa el aspecto de voluntad redentora. Numerosos textos del Antiguo Testamento testifican la existencia de la voluntad de Dios; por ejemplo: *Gen.* 16, 1; 36, 22-41, 26; *Eccl.* 43, 1-26; *Ps.* 115 (113 b); *Is.* 41, 5-7; *Ps.* 104. El Nuevo Testamento habla de la voluntad creadora de Dios en *I Cor.* 12, 18; 15, 38; *Apoc.* 4, 11. Por lo general habla de su voluntad redentora, soberana y providencial (*II Tim.* 2, 4). Dios vigila y protege a sus hijos (*Mt.* 6,

10; 7, 21; 12, 50; 18, 14; 20, 31). La Encarnación y la Redención se han verificado de acuerdo con su voluntad (*Eph.* 1, 3-14). En conformidad con ello, su voluntad redentora se ha manifestado ahora en el tiempo de la Redención (*Lc.* 12, 47; *Act.* 22, 14; *Eph.* 1, 9; *Col.* 1, 27). Pero sólo le conocerán los que no se conforman con este siglo (*Rom.* 12, 2). Dios se manifiesta como poder autócrata e independiente y testifica que su libertad es absoluta tanto en la misericordia como en la condenación (*Rom.* 9-11). Cristo revela la voluntad redentora de Dios y es el ejecutor de esa voluntad. Cristo está dispuesto a cumplir la voluntad del Padre (*Mt.* 26, 39). Más aún, su manjar consiste en hacer la voluntad del que le ha enviado (*Io.* 4, 34). Su actividad consiste totalmente en someterse obediente a la voluntad del Padre que le ha enviado (*Io.* 5, 30; 6, 38-40). Por eso tienen que hacer la voluntad del Padre los que están unidos con Cristo, mientras que el mundo no la hace (*Hebr.* 13, 21; *Rom.* 12, 2; *I Pet.* 4, 2). Hacer la voluntad de Dios revelada por Cristo quiere decir que hay que renunciar a toda clase de ensueños e ilusiones fantásticas (*Mt.* 17, 4; *Lc.* 9, 54). Mas el cumplimiento de la voluntad de Dios es al mismo tiempo presuposición y consecuencia de la unión con Cristo (*Mt.* 12, 50). La voluntad de Dios determina la vida entera del cristiano (*Rom.* 1, 10; 15, 32; *I Cor.* 1, 1; 16, 12; *II Cor.* 1, 1; *Eph.* 1, 1; *II Tim.* 1, 3; *I Pet.* 3, 17; 4, 19). Véase las palabras θέλω y θέλημα en Kittels *Theol. Worterbuch zum NT*, III, 43-63.

3. San Ireneo escribe en su obra *Contra las Herejías* (lib. 5; BKV, II, 162 y sigs): «Por consiguiente, ni la naturaleza de cualquier cosa creada ni la debilidad de la carne serán más fuentes que la voluntad de Dios. Porque Dios no está sometido a las criaturas; antes bien, las criaturas están sometidas a Dios. Y el universo está sometido al servicio de su voluntad.»

San Agustín (Przywara, *Augustinus*, 242) escribe en una carta: «¿Quién puede negar que Dios sigue obrando hasta ahora sobre todo lo que ha sido creado, si tenemos en cuenta que el Señor mismo dice: Mi Padre sigue obrando hasta ahora? Por eso el descanso en el séptimo día, después de la creación de las naturalezas, no ha de ser entendido en el sentido de que es un descanso que se despreocupa de la administración de lo que se nos anuncia como creador. Puesto que el Creador administra la naturaleza de las cosas, surgiendo todo, según el lugar y el tiempo, de acuerdo con su orden determinado; por eso Dios sigue obrando hasta ahora.»

En la obra *De Trinitate* (lib. 3, cap. 4; XI, 111 y sigs.) expone el mismo escritor: «Allí gobierna la voluntad de Dios, el cual convierte en mensajero suyo el espíritu tremolante y en servidores suyos el fuego incandescente entre los espíritus unidos por la paz más profunda y por la más íntima amistad, fundidos en una voluntad mediante la llama espiritual del amor,

siendo un como trono sublime, santo y misterioso, casa suya y templo suyo, y se derrama desde aquí sobre todo lo que existe por medio de movimientos de las criaturas exactamente ordenados, primeramente a través de las espirituales; después, a través de las materiales, sirviéndose de todas las cosas conforme al beneplácito inmutable de sus designios, tanto de las espirituales como de las materiales, tanto de los espíritus racionales como de los irracionales, de los buenos y de los malos, moviendo a los primeros mediante su Gracia, a los segundos, mediante su propia voluntad libre. Pero así como los cuerpos toscos y bajos son dirigidos en un orden determinado por cuerpos más finos y poderosos, del mismo modo todos los cuerpos son dirigidos por el espíritu vital, y el espíritu vital falto de razón es dirigido por el espíritu vital racional, y el espíritu vital racional, pero pecador y traicionero, es dirigido por el espíritu vital racional, fiel y justo, y éste es dirigido por Dios mismo. De esta manera la creación entera es gobernada por el Creador, por el cual y en el cual todo ha sido creado y erigido. De este modo, la voluntad de Dios es la primera y la suprema causa de todas las formas y movimientos del ser corporal. Pues no sucede nada en la esfera de lo visible y sensual sin que lo disponga un mandato o un permiso provenientes de la corte interna, invisible y espiritual del soberano supremo, de acuerdo con la justa ley de sus premios y castigos, de sus gracias y remuneraciones, vigente en el reino inefable, inmenso e inconmensurable de la Creación universal.»

4. Los textos de la Sagrada Escritura arriba enumerados demuestran que la doctrina del Cristianismo según la cual Dios es voluntad, no se deriva de la filosofía religiosa de los egipcios ni de las especulaciones míticometafísicas de la gnosis, como afirma E. Benz en su libro *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik,* 1932, sino que el Dios testificado por la Revelación del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento es razón y voluntad (amor). Debido a su voluntad creadora de la Historia, el Dios de la Revelación se distingue de todos los mitos. Véase el capítulo I, el § 27 y el 37. Consúltese C. Nink, *Philosophische Gotteslehre,* 1948.

5. La espiritualidad de Dios implica necesariamente su voluntariedad. Lo mismo que la razón divina significa conciencia de la plenitud propia y absoluta, así también la voluntad significa autoafirmación y autoposesión del Espíritu absoluto. La perfección ontológica suprema, que existe bajo la forma de yo personal, es razón divina en tanto que se conoce totalmente a sí misma; y es voluntad divina en tanto que se afirma a sí misma como existente. Ya se expuso en otro lugar que Dios es existencialidad absoluta. En tanto que ésta es espiritual, es también voluntad que se afirma a sí misma. Dios es necesariamente voluntad por ser acto puro vivo y espiritual.

Santo Tomás de Aquino demuestra de la siguiente manera la voluntad de Dios (*Summa Theologica*, I, q. 19, art. 1): «En Dios hay voluntad lo mismo que en él hay entendimiento; porque la voluntad acompaña al entendimiento *in actu* pensando lo posee mediante su forma cognoscente. Ahora bien: todas las cosas se comportan frente a su forma esencial de tal manera que tienden hacia ella cuando no la poseen, y descansan en ella cuando la poseen. Lo mismo sucede con todo perfeccionamiento natural, en tanto que es el bien de lo natural. En las cosas destituídas de conocimiento intelectual esta orientación hacia el bien se llama apetito natural. Por eso la naturaleza dotada de razón presenta un comportamiento parecido frente al bien captado mediante la forma cognoscente: a saber, descansando en su posesión, buscando cuando no lo posee. Las dos cosas corresponden a la voluntad. Por eso hay en voluntad en todos los seres dotados de razón; del mismo modo que hay apetito psíquico en todos los seres que tienen sentidos. Es, pues, necesario que en Dios hay voluntad, lo mismo que en él hay entendimiento. Y lo mismo que su conocer es su ser, así también es ello su querer.»

6. El querer de Dios, lo mismo que su entender, presenta las notas características del ser divino. No es una mera función ni una sucesión de actos; es un acto único, idéntico con el ser de Dios. El ser divino es un acto volitivo, la voluntad de Dios es un acto existente. Más aún, la voluntad de Dios existe bajo la forma de yo personal, simple, inmutable, eterno, idéntico con la razón (virtualmente distinto de ésta). Debemos volver a decir aquí que las tres divinas Personas ejecutan el acto volitivo único conforme al orden de los orígenes intradivinos.

La voluntad de Dios es el ser que se quiere y se afirma a sí mismo. Dios es voluntad en tanto que es ser; Dios es ser en tanto que es voluntad. (No se podría decir con Plotino: «Dios es porque se quiere a sí mismo.»)

Lo mismo que el conocimiento, la voluntad de Dios no depende de lo extradivino. Dios no puede tender con anhelo hacia las cosas extradivinas (no tiene voluntad apetitiva). Estas cosas no pueden ser motivo de las decisiones de Dios, ni pueden seducirle u obligarle a decidirse. Todas las decisiones volitivas divinas surgen exclusivamente de la interioridad autocrática divina; mejor dicho, todas las decisiones volitivas de Dios en tanto que auto-acción eterna, se fundan exclusivamente en la eterna esencia divina; hasta se puede decir que son la esencia autónoma misma (virtualmente distintas de ella; véase el tratado sobre la simplicidad de Dios). La voluntad de Dios considerada con respecto a las cosas extradivinas es amor difusivo absolutamente libre (amor de benevolencia y de complacencia). El amor de Dios es, pues, absolutamente creador,

en tanto que produce libremente toda la bondad de las cosas extra divinas.

7. Siendo la voluntad de Dios absolutamente simple y subsistente, pleno acto puro que ni se funda en cosas extradivinas ni es motivado por éstas, no pueden darse en Dios, como en el hombre, afectos, pasiones y emociones entendidas en sentido estricto (arrepentimiento, odio, tristeza, anhelo, esperanza, desesperación, miedo, ira, etc.). Esto no quiere decir que Dios viva una vida de absoluta frialdad e indiferencia. Pero es preciso negar con respecto a Dios la imperfección inherente a las emociones humanas. Puede afirmarse formalmente (según el contenido vivencial objetivo) de Dios un afecto dado en tanto que éste no implique imperfección alguna; por ejemplo, el amor, la alegría, la felicidad. Como es natural, los enunciados correspondientes, lo mismo que todos nuestros enunciados con respecto a Dios, se predican en un sentido semejante-desemejante (análogo). Pero si una emoción cualquiera implica en sí misma esencialmente un aspecto de imperfección, sólo puede afirmarse de Dios virtualmente, es decir, en tanto que la voluntad divina, simple e inmutable, aparece ante nosotros del mismo modo que se manifiesta una emoción determinada en la esfera de las cosas creadas. Por ejemplo, la «misericordia» divina ofrece al hombre que vive en un estado de precariedad la posibilidad de salir de él. Así también se puede decir de Dios que aborrece el pecado en el sentido de que su santidad, idéntica con la esencia, es un «no» opuesto al pecado, o sea, en el sentido de que el amor con que Dios ama su propia bondad es una negación del pecado. Del mismo modo se puede afirmar que Dios se aíra en el sentido de que su justicia, idéntica con la santidad, deja a los pecadores en la desdicha del apartamiento divino. Podemos decir que Dios anhela en el sentido de que su amor, libre y difusivo, presenta energía y fuerza especiales.

Con frecuencia atribuímos emociones a Dios; la razón de ello consiste en que sólo de esta manera podemos representarnos la vitalidad divina. Por eso no se debe considerar como una antropomorfización de Dios el hecho de que la Sagrada Escritura, especialmente el Antiguo Testamento, atribuya a Dios afectos y emociones. Gracias a estos enunciados metafóricos llegamos a obtener una idea concreta de la personalidad y vitalidad de Dios. La vida de Dios sólo podemos representárnosla según el modo de la vida humana (analógicamente). La eterna, inmutable y simple voluntad

de Dios se nos manifiesta del mismo modo que se manifiestan el amor, el odio, la desesperación, el arrepentimiento, etc., en la esfera de lo humano (véase el § 37).

San Agustín escribe sobre la ira de Dios (*De civitate Dei*, lib. 15, cap. 25; BKV, II, 421 y sigs.): «La ira de Dios no es una conmoción de su ánimo, sino el juicio que condena el pecado; y cuando reflexiona y vuelve a reflexionar se trata de su razón inmutable en tanto que está en relación con las cosas que han de cambiarse. Porque Dios no se arrepiente de ninguna de sus acciones como lo hace el hombre; antes bien, su juicio en todo lo que concierne a todas y a cada una de las cosas es inmutablemente firme y, al igual que su presencia, no se puede engañar. Pero si la Escritura renunciase a esa manera de expresarse no podría ser comprendida por personas de toda condición, a las cuales quiere ayudar. Por el contrario, expresándose de esa manera atemoriza a los orgullosos, excita a los indiferentes, anima a los que buscan y ofrece alimento a los que tratan de penetrar en su espíritu. Lleva a cabo todo esto inclinándose hacia los que están más abajo y, por decirlo así, descendiendo hasta ellos. Cuando anuncia la catástrofe venidera a todos los animales de la tierra y a los que viven en el aire, lo hace para expresar la magnitud de la desgracia venidera, no para amenazar con aniquilación a los seres vivientes irracionales, Agustín que la ira se afirma de Dios con respecto a los tumultuosos afectos de la ira. En su obra *De ira Dei*, Lactancio defiende los textos de la Sagrada Escritura en los cuales se habla de la ira de Dios contra la idea de Dios propia de estoicos y epicúreos (BKV, 67-126).

8. De la simplicidad de la voluntad de Dios se deduce que no pueden estar en contradicción unos con otros los afectos que se le atribuyen formal o virtualmente. Por ejemplo, la misericordia y la ira no pueden contradecirse. Los unos no debilitan ni limitan a los otros. En Dios son todos un acto único. Este acto único produce efectos múltiples en la esfera de lo extradivino. La misericordia de Dios es al mismo tiempo justicia: las dos son un solo acto. Pero este acto produce efectos diversos con respecto al pecador impenitente y con respecto al arrepentido.

9. No se puede afirmar con seguridad y en concreto qué afectos corresponden a Dios formalmente (esencialmente, según su contenido vivencial y esencial) y cuáles son los afectos que le corresponden virtualmente. El principal entre los afectos divinos es el amor. Todo lo que se opone al amor, se opone también a la naturaleza divina. Todo lo que está en conformidad con el amor, lo está también con la naturaleza divina. Por consiguiente, Dios no necesita renunciar a su amor ni tampoco necesita hacer que surja en sí mismo su actitud amorosa (Scheeben). Él es amor personal

subsistente. San Agustín escribe lo siguiente en el libro séptimo, sección décima, de sus *Confesiones:* «Oh eterna Verdad, Amor verdadero, amable Eternidad; Tú eres eso, tú mi Dios, a ti te respiro día y noche.»

En la Escritura testifican sobre todo San Pablo y San Juan que Dios es el amor y que el amor es el modo de existir de Dios (*I Io.* 4, 8-12). A la pregunta: ¿qué es Dios?, se puede responder con San Juan de la siguiente manera: Dios es el amor. Para comprender debidamente esta afirmación conviene observar que el Dios de que aquí se trata no es la Divina Trinidad considerada como tal y sin tener en cuenta la distinción de Personas, sino la primera Persona divina, el Padre (como ya se dijo en el § 43). Del Padre, pues, afirma San Juan que es el amor en persona. Este amor personal es quien engendra al Hijo y produce al Espíritu Santo. Así se explica que la Escritura, al hablar de Dios, acentúa de continuo que Dios ama a su Hijo y que éste es su Hijo predilecto (*Io.* 3, 35; 10, 17; *Col.* 1, 13; *Mt.* 3, 17; 12, 18; *Mc.* 1, 11; *Lc.* 3, 22). Dios ha aparecido en Jesucristo bajo la forma de amor (*I Io.* 4, 9 y siguientes; *Rom.* 5, 5-8; *II Cor.* 13, 11-13; *Eph.* 1, 4; 2, 4; 3, 19). En Jesucristo el amor se ha manifestado como poder que conduce al mundo a la salvación, es decir, a un grado supremo de existencia y de plenitud vital, colocándolo más allá de la caducidad. La muerte de Cristo es la manifestación más fidedigna del amor divino (*Io.* 3, 16; 15, 13; 17, 23; 14, 21 y sigs.; *I Io.* 4, 19; *Rom.* 8, 32). Dios, que es luz y vida, se ha manifestado en Cristo, haciéndose perceptible para los hombres bajo la forma de amor. El que encuentra a Dios que se ha manifestado en Cristo, encuentra al amor; el que entra en relación con el Dios que ha venido a la Historia humana mediante Cristo, entra en relación con el amor; el que vive en ese Dios, vive dentro del amor (*Io.* 15, 9 y sigs.; *I Io.* 2, 10; 3, 10; 4, 11 y sigs.). También la revelación de Dios en cuanto amor está bajo la ley que rige todas las revelaciones divinas, es decir, la ley del encubrimiento. Aunque el amor divino haya aparecido en Cristo con toda claridad, se halla no obstante velado; por eso puede pasar desapercibido. El velo más espeso es el que el pecado extiende sobre el semblante divino, amoroso y vuelto hacia nosotros en Cristo; igual que el dolor y el mal que causa el pecado. Pero por encubierto que se halle el amor divino ahora, en el tiempo de la Historia humana, llegará un día en que aparecerá majestuosamente, sin velo alguno, y entonces se pondrá de manifiesto que es la sola realidad poderosa. Entonces se verá

con claridad que el amor ha sido el señor oculto de la Historia, que el amor ha informado y gobernado esa Historia. Cuando llegue a realizarse aquel estado, en el cual Dios sea todo en todo (*I Cor.* 15, 28), se percibirá que el amor es todo en todo. Afirmar que Dios saldrá de su ocultamiento, apareciendo como Rey y Señor, equivale a decir que el amor personal aparecerá tal y como es, como único y absoluto dominador. (Véase el tratado sobre los Novísimos.)

No dándose en Dios sentimientos mutables, no puede ser inducido a cambiar de opinión en pro o en contra de nosotros. Cuando afirmamos que mediante la obra de la Redención se ha reconciliado con nosotros o que nos perdona teniendo en cuenta nuestro arrepentimiento, queremos decir esto otro: Dios es siempre bienaventurado y perfecto. Él está vuelto hacia lo bueno con fuerza y constancia inalterables. Su amor recae siempre sobre lo bueno con idéntico y eterno poderío. La voluntad amorosa y creadora de Dios recae sobre lo bueno y solamente sobre esto; el mal, por consiguiente, queda excluído del amor redentor de Dios y jamás está Dios orientado hacia el mal. El rayo de sol no puede entrar en un espacio rodeado de muros espesos y sin ventanas; pero tan pronto como el mal se convierte en bien, es afectado por el rayo del amor divino. El hombre cambia y se muda, mas Dios es inmutable y en Él no se da cambio alguno. No son los sentimientos de Dios los que se alteran, sino la mentalidad del hombre. El amor creador de Dios se esfuerza por realizar un cambio de la mentalidad del hombre. Cuando Cristo apareció sobre la tierra, ésta volvió de nuevo a resplandecer por el amor y obediencia a Dios, y todos los que se colocan en el ámbito de Cristo están en la luz del amor y de la obediencia, de tal modo que el amor de Dios llega hasta ellos (consúltese el § 69 y el tratado sobre la Redención). El que rechaza y rehusa el amor que quiere cambiarle es afectado por el choque de ese amor, que le arroja fuera de la seguridad en Dios, le priva de participar en la plenitud vital y existencial divinas. Para ése el amor, sin quererlo, se convierte en juicio.

§ 88

Las formas de voluntad divina

A pesar de que la voluntad divina sea de por sí simple, de acuerdo con nuestro modo análogo de conocimiento, podemos establecer la siguiente clasificación:

1. Voluntad necesaria y voluntad libre. El objeto de la primera es Dios mismo, y el de la segunda, las cosas extradivinas.

2. Voluntad precedente y voluntad subsecuente. Con la primera, Dios quiere algo sin tener en cuenta la decisión libre de la criatura (por ejemplo, la redención de todos los hombres); con la segunda, Dios quiere algo de acuerdo con la decisión libre de la criatura (por ejemplo, la redención de los que realmente se salvan).

3. Voluntad condicionada y voluntad incondicional. Esta clasificación es idéntica a la anterior.

4. Voluntad simple y voluntad ordenada. Objeto de la primera es la meta, la finalidad en cuanto tal; objeto de la segunda son los medios necesarios para llegar hasta la meta.

5. Voluntad eficaz y voluntad ineficaz. La voluntad incondicional de Dios es siempre eficaz; la voluntad divina condicionada es sólo eficaz a condición de que las criaturas cooperen libremente. No obstante, la existencia de una voluntad ineficaz no quiere decir que Dios no pueda ejecutar un fin dado a causa de obstáculos extradivinos, sino que Dios hace depender la realización de un fin de la libre cooperación de una voluntad extradivina.

6. La *voluntas beneplaciti* y la *voluntas signi*. La primera es la voluntad divina considerada en sí misma; la segunda es esa misma voluntad tal como se manifiesta en permisiones, consejos, mandatos, prohibiciones y actividades.

§ 89

La voluntad de Dios considerada como amor a sí mismo

El Concilio Vaticano ha definido dogmáticamente que Dios se ama a sí mismo necesariamente (Ps. 3, cap. 5, D. 1.805).

La Sagrada Escritura insinúa la existencia de ese amor cuando

afirma que Dios lo ha hecho todo para sus fines (*Prov.* 16, 4), para su gloria (*Is.* 43, 7). El amor propio de Dios se manifiesta en el hecho de que, mediante su actividad reveladora, testifica la Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento tiende en primer lugar a restablecer su reino, su reinado y su poderío en la Historia y en el cosmos; así como también en el hecho de que Cristo exhorte a los hombres que se ocupen en primer término de la gloria de Dios, y de todas las demás cosas sólo en segundo lugar (*Mt.* 6, 33).

El amor de Dios a sí mismo no es más que la autoposesión y autoafirmación de su espíritu consciente y divino; ese amor, por tanto, existe tan necesariamente como la espiritualidad de Dios. Dios se afirma a sí mismo con una fuerza amorosa de igual categoría que su absoluta perfección. Más aún, Dios es el amor que se afirma, se abarca, se compenetra a sí mismo; no es tal amor algo accidental, sino que es su propio amor; o, para expresarnos con más precisión, Dios es su amor considerado como realidad activa. La necesidad de este amor no se funda en un impulso natural y ciego, sino en la perfección de su esencia, percibida con toda claridad y evidencia. Por consiguiente, no hay fuera de Dios ninguna ley, ninguna necesidad en virtud de las cuales se afirme a sí mismo. Se ama a sí mismo a causa de su perfección. San Agustín describe la necesidad del amor propio divino en la segunda parte de su obra sobre la Trinidad.

§ 90

La fecundidad del amor divino en la espiración del Espíritu Santo

1. Del mismo modo que el conocimiento divino en la generación del Hijo, así también se manifiesta la fecundidad del amor divino en la espiración del Espíritu Santo. Todas las criaturas se componen de esencia y de existencia. La primera es el fundamento de su riqueza interna; la segunda lo es de su realidad. La existencia, la realidad, la facticidad hace que la esencia aparezca, concentrando su plenitud en un punto determinado y comunicándole contornos fijos y rasgos determinados. Penetramos nuestra esencia en el acto de conocimiento; nuestra existencia la afirmamos en el acto de la voluntad. A la esencia y a la existencia les corresponden en la esfera del espíritu el conocimiento y el querer, o el amor, ya que éste es la acción principal de la voluntad. La voluntad perte-

nece, pues, a la estructura esencial del espíritu humano. El primer ser amorosamente querido por la voluntad es el ser propio. Está en correspondencia con la individualidad humana, la voluntad con que uno se quiere a sí mismo, la autoafirmación volitiva, el sí del amor propio. A la unión ontológica con otro hombre, corresponde la salida amorosa con que traspasamos el círculo de nuestra individualidad y la entrada en el interior del otro, la manifestación mediante la cual revelamos en el amor nuestro yo a un tú. Esta salida y manifestación no ocasionan la pérdida del yo; al contrario, nos permiten poseerle con más intensidad y profundidad, siempre que no quede destruída la propia dignidad humana. Para el amor creado la individualidad constituye una separación y distinción irrevocables, una frontera que nadie puede traspasar.

Si a base de lo dicho tratamos de llegar a una comprensión más profunda de la producción del Espíritu Santo, tendremos el siguiente resultado: Podemos distinguir en Dios una doble acción vital. Dios percibe su esencia con toda claridad. La afirma y la quiere con amor y voluntad incondicionales. La autoposesión consciente y la riqueza de contenido constituyen una sola realidad, del mismo modo que su voluntad se identifica con su existencia, así como son idénticas la existencia y la esencia, la autocomprensión y el amor a sí mismo.

Según nuestro modo analógico de conocer, entre el conocimiento y la voluntad o amor de Dios existe una distinción virtual (véase el § 76). Aquél no es más perfecto que éste. Así como es fecundo el conocimiento de Dios, en tanto que existe en el Padre, del mismo modo es fecunda la voluntad (o amor) de Dios en tanto que existe en el Padre y en el Hijo.

2. Casi todos los teólogos afirman hoy que el Espíritu Santo es producido en un acto de amor. El Padre y el Hijo conocen su propia riqueza común—la naturaleza divina—; su íntima unión, fundada en la unicidad de la esencia; su realísima y vivísima unidad, fundada en la correlación del engendrar y del ser engendrado. Los dos afirman esta unión con un amor de igual categoría, estrechándose, abrazándose mutuamente y con fuerza e intimidad infinitas. El Padre sale fuera de sí mismo, por decirlo así, y se entrega totalmente al Hijo, sin perder su ser personal. El Hijo recibe del Padre la plenitud del ser divino, y luego se lo devuelve, en tanto que no se la envidia al Padre, sino que con alegría bienaventurada y de consuno con Él, la posee de igual modo y se la desea.

En el párrafo dedicado al estudio de las relaciones vimos que el Padre llega a ser Persona divina entregándose, saliendo fuera de sí mismo y entrando en otro; es decir, manifestándose a otro Yo; vimos que de este modo no sólo posee la personalidad de una manera más íntima y profunda, sino que llega a obtenerla, lo mismo que el hombre se enriquece al manifestarse amorosamente y se empobrece cuando se aísla y se encierra en sí mismo. Lo mismo puede decirse del Hijo. El Padre y el Hijo se poseen a sí mismos de la manera más íntima y por eso pueden manifestarse mutuamente el uno al otro toda su interioridad. De este modo la entrega mutua no comporta un abandono de la propia personalidad.

A causa de su infinitud, la fuerza y la intimidad con que el Padre y el Hijo se unen amorosamente no puede compararse con alguna forma de amor humano. Al abrazarse con intimidad inefable y con una fuerza tal que ninguna criatura puede imaginar, recogiendo cada uno de los dos la llamarada amorosa del otro, llegan a fundirse en un fuego de amor mutuo.

3. El amor mutuo del Padre y del Hijo es subsistente y necesario, no en el sentido de un impulso natural ciego, sino en cuanto que es una necesidad conocida con toda claridad, afirmada y querida con alegría bienaventurada, diferenciándose así de todo amor humano, el cual es como una oleada fugitiva, carente de seguridad, tanto en lo que se refiere a su intimidad como en lo que se refiere a su fuerza. El Padre y el Hijo se miran el uno al otro, hablan, mantienen una viva conversación amorosa; de esta manera espira el uno hacia el otro un hálito de amor. De su unión emana un hálito de amor infinitamente real y subsistente, perfecto e íntimo. Así se forma una atmósfera celestial de amor, un «aire» celestial que no está sujeto a oscilaciones y amenazas. Y he aquí lo extraño y sorprendente: el amor espirado por el Padre y por el Hijo se conoce a sí mismo, es independiente, aparece junto al Padre y el Hijo como un tercer Yo subsistente. Es un amor personal.

Ahora, lo mismo que en lo que concierne al conocimiento divino, hay que guardarse bien de creer que el Padre y el Hijo se buscan amorosamente, desean unirse o se encuentran en el amor. Antes bien, los dos se poseen con amor rico, seguro y bienaventurado. Más aún, el Padre es su actividad amorosa, y el Hijo es también su actividad amorosa. El Espíritu Santo es, pues, fruto, signo, revelación, activación y garantía del amor con que el Padre ama

al Hijo y el Hijo al Padre, el clima en el que Padre e Hijo viven unidos y compenetrados.

Siendo un dogma de la fe que el Padre y el Hijo son un solo principio espirante, y que los dos producen al Espíritu Santo en una sola acción espirante, habrá que admitir que el amor real y recíproco del Padre y del Hijo, que produce al Espíritu Santo, es una sola realidad. A causa de la simplicidad de Dios, esta realidad es al mismo tiempo fundamento de la espiración y acción espirante. En esta explicación se presupone que el amor recíproco del Padre y del Hijo es el fundamento de la espiración (San Agustín). Según otra teoría, defendida por Santo Tomás de Aquino, el fundamento de la espiración es el amor propio de Dios que arde en el Padre y en el Hijo. Esta teoría explica con más claridad de qué modo el Padre y el Hijo, en tanto que fundamentos de la espiración, producen al Espíritu Santo en una sola acción espirante. La teoría expuesta en primer lugar acentúa lo personal y la relación que media entre el Padre y el Hijo. Según ella, el Espíritu Santo es signo y prueba de que el Padre y el Hijo se aman con un amor absoluto y sin reservas, es la confirmación de la unión amorosa. En el semblante del amor «producido» por el Padre y por el Hijo adquiere el Padre la seguridad de que le pertenece el amor del Hijo, y Éste, a su vez, experimenta allí mismo que le pertenece el amor del Padre. En ese semblante, en un ininterrumpido acto de recepción, experimenta el Padre que el Hijo se entrega a Él sin reservas, sintiéndose así bienaventurado. Del mismo modo experimenta allí el Hijo que el Padre se entrega también sin reservas y es, por lo tanto, bienaventurado. El Padre y el Hijo se aman, pues, en el Espíritu Santo, en tanto que Éste es el sello necesario y personal de su unión amorosa, un sello de igual categoría que su acción amorosa, igual a ellos en perfección y realidad. En tanto que el Espíritu Santo es la expresión de la intimidad amorosa del Padre y del Hijo, es la intimidad de Dios.

4. La Sagrada Escritura insinúa que el Espíritu Santo es el producto de una acción amorosa al atribuirle el derramamiento del amor de Dios sobre las criaturas y la repartición de los dones divinos (*Rom.* 5, 5; *I Cor.* 12, 4; *II Cor.* 1, 22). Cierto es, no obstante, que estas alusiones no han bastado para que los Padres Griegos y los Latinos preagustinianos considerasen formalmente al Espíritu Santo como amor y a la espiración del Espíritu Santo como acción de amor. Es San Agustín, en su obra sobre la Trinidad,

quien por primera vez ha definido y descrito la espiración como acto de amor.

El undécimo Concilio de Toledo explica la espiración de la siguiente manera (D. 277): «También con respecto al Espíritu Santo, que es la tercera Persona de la Trinidad, creemos que es el Dios uno e idéntico, consustancial con el Padre y el Hijo, y de la misma naturaleza que ellos; pero no ha sido engendrado o creado, sino que procede de los dos, siendo, según nuestra fe, el Espíritu de los dos. De este Espíritu la fe no dice que sea engendrado ni no engendrado, para que no parezca que al emplear la expresión no engendrado hablamos de dos Padres, o de dos Hijos, al emplear la expresión engendrado. No procede del Padre hacia el Hijo o del Hijo para la santificación de la Creación, sino que nos ha sido revelado que procede al mismo tiempo de ambos, puesto que se afirma de Él que es el amor o la santidad de ambos. Este Espíritu Santo es, pues, enviado por los dos, según las enseñanzas de nuestra fe, lo mismo que el Hijo es enviado por el Padre, pero no por eso es considerado como inferior al Padre y al Hijo, como el Hijo que, por haber tomado carne humana, se declara inferior al Padre y al Espíritu Santo.» (Véase el § 43.) Santo Tomás de Aquino explica la espiración de la siguiente forma: Del mismo modo que en el acto de conocimiento se forma un concepto, así también en el amor hacia algo surge en el amante una impresión de lo amado. Así como el objeto conocido se encuentra en el sujeto cognoscente, en tanto que conocido, del mismo modo el objeto amado estará en el amante en tanto que es amado. El objeto amado produce una excitación interna en el amante. El objeto excitante, al entrar en contacto con el sujeto excitado por el amor, lo amado tiene que hallarse presente en el amante. Ahora bien, lo mismo que Dios se conoce a sí mismo necesariamente, así también Dios se ama a sí mismo con la misma necesidad. Por consiguiente, Dios está en sí mismo como lo amado en el amante. Esta interiorización no se produce en tanto que el amante posee una imagen del objeto amado, sino en tanto que el objeto amado atrae hacia sí al amante. Expresándonos análogamente, podemos afirmar lo siguiente: El Espíritu Santo es la inclinación amorosa (término del amor) producida por la excitación amorosa. En el conocimiento se produce una imagen espiritual del objeto conocido, la cual es el producto del movimiento cognoscitivo; del mismo modo surge en la esfera de la voluntad, mediante el acto volitivo o amoroso, un término de tal acto. Pero a diferencia de lo que sucede con el término del

conocimiento, para el cual disponemos de un vocablo (palabra, verbo), en lo que concierne al término del acto amoroso no disponemos de un nombre especial. Tenemos que designar el término del querer con nombres genéricos: amor, *inclinatio, affectio, impulsus* (*Summa Theol.* I, q. 20, a. 1; q. 27, a. 4).

La unión amorosa del Padre y del Hijo y su confirmación en el Espíritu Santo se ilustra a veces haciendo alusión al amor del hombre y de la mujer en el matrimonio, así como al hijo, sello y confirmación de este amor. El hijo será símbolo del Espíritu Santo; la mujer, del Hijo, y el varón, del Padre. Las diferencias sexuales no anulan el valor de esta comparación, pero deben ser alejadas de Dios. Como quiera que sea, a pesar de las diferencias profundas y esenciales aparece con claridad el punto de comparación que aquí nos interesa: la espiración del Espíritu Santo en un acto de amor y el engendramiento del hijo mediante la unión íntima del hombre y de la mujer, siendo el hijo sello y garantía del amor. Si el teólogo quiere servirse de la familia como imagen para explicar los fenómenos trinitarios, la analogía que acabamos de exponer explica esos fenómenos mejor que la comparación de Scheeben, que compara al Espíritu Santo con la mujer, comparación que nos parece artificial e inadecuada. (Véase en el párrafo 86 la explicación de la espiración del Espíritu Santo derivada de teorías expuestas por Ricardo de San Víctor.)

5. Las realidades que el Padre y el Hijo abarcan con su amor fecundo son las mismas que abarca el conocimiento fecundo divino: la esencia de Dios, las Personas divinas, lo extradivino; es decir, toda la realidad del cielo y de la tierra.

Conviene acentuar que toda la realidad extradivina es amada por el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. El amor divino fecundo es la causa creadora de todo lo extradivino.

Si se pregunta por qué Dios ha creado el mundo, sólo puede ofrecerse una respuesta: lo ha creado por el amor. Para expresarnos con más precisión, lo ha creado por amor a sí mismo. Para comprender esto debidamente conviene observar que el mundo no aumenta la perfección o felicidad de Dios, el cual, siendo absoluta bienaventuranza, el mundo nada puede otorgar. Es un misterio inescrutable el hecho de que Dios realice el amor a sí mismo creando el mundo. La pregunta ¿por qué ha creado Dios el mundo? es para nosotros un problema insoluble. Sólo a manera de explicación aproximada puede decirse lo siguiente: Dios está tan enamorado de su propia gloria, que se decide a crear una imitación finita, bien que con ello no experimente aumento alguno de su bienaventuranza. Si tenemos en cuenta el carácter trinitario del amor divino, obtendremos como resultado el siguiente estado de cosas: El Padre ama al Hijo con tal intensidad e intimidad, que se preocupa de proporcionarle alegría y bienaventuranza por todos los modos posibles. Lo mismo puede decirse del Hijo. El Hijo tiende hacia el Padre con tal intensidad e intimidad, que se preocupa de proporcionar al Padre todas las alegrías que puede. Lo mismo puede de-

cirse de la relación del Padre y del Hijo con respecto al Espíritu Santo, y de la relación del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo. Decididas las tres Personas divinas a proporcionarse mutuamente toda forma posible de alegría, conciben el plan de la Creación. El Padre idea este plan para proporcionar al Hijo un nuevo motivo de placer mediante la imitación de su gloria divina. El Hijo afirma el plan divino del Padre para proporcionar a Este un nuevo motivo de alegría. Lo mismo puede decirse del Espíritu Santo.

A pesar de no conocer la razón última de la existencia del mundo, puesto que somos incapaces de decir por qué Dios realiza el amor asimismo bajo la forma de amor al mundo, podemos, no obstante, afirmar que el amor recíproco de las Personas divinas es la causa de la existencia del cosmos por ser el amor el más profundo fundamento del mundo, es preciso afirmar que su esencia íntima ha sido estructurada por el amor. Así se explica que todas las criaturas estén en relación indestructible las unas con las otras, y el que las ellas constituyan una totalidad unificada. Todas son manifestaciones del amor de Dios. Es cierto que cuando contemplamos el aspecto actual del mundo, no nos produce la impresión de que sea una manifestación del amor. Al contrario, nos parece que en él dominan la crueldad y la violencia, el afán de destrucción y las tendencias aniquiladoras. La razón de ello consiste en que el mundo ya no posee el aspecto que Dios le comunicó. El hombre ha corrompido el mundo. Por no poder ser considerado el mundo como manifestación del amor, el hombre se siente abandonado y perdido en él Si hubiera conservado su forma original, se nos presentaría como el lugar de la seguridad y el de patria. Para el que es capaz de verlo, el mundo ha conservado tanta afinidad con Dios que puede conducir al hombre hacia Dios, y puede mantener viva en el hombre la nostalgia de Dios. Pero al mismo tiempo el hombre experimenta que el mundo no puede satisfacer los anhelos y deseos que despierta y mantiene vivos en el alma. De esta manera el hombre que vive en el mundo se siente aquí peregrino y extranjero. El hombre vive en un estado de tristeza, producida por el conocimiento de que el mundo no puede satisfacer sus deseos. Al mismo tiempo, vive con la esperanza de que esos deseos se cumplirán en un lugar trascendente. Esta esperanza impide que su tristeza y melancolía se conviertan en desesperación.

El hecho de que el amor sea la causa creadora del universo nos permite conocer la esencia íntima del hombre. El hombre cumple las exigencias de su ser sólo a condición de vivir en el amor. El odio está en contradicción con la esencia íntima del hombre. Así se explica que el que odia sienta tristeza. Vive en contradicción consigo mismo y siente por eso un desgajamiento interior.

El amor humano se funda en la esencia creada por Dios, resultando de ello que el amor humano es una expresión del amor divino. Por lo tanto el amor del hombre posee una dimensión de profundidad infinita. Al mismo tiempo posee una garantía indestructible.

Este carácter del amor humano permanece oculto durante el tiempo de la peregrinación terrestre. El amor del hombre manifestará su más profunda fuerza y majestad cuando pueda ser un transparente perfecto del amor de Dios que resplandece a través de él; es decir, en el estado de perfección al cual llamamos cielo.

Todo esto se comprenderá mejor teniendo en cuenta que el amor fecundo de Dios no es una acción pasajera, sino una acción permanente y eterna. De esta manera constituye ella el fundamento permanente de la existencia de todas las cosas, del mismo modo que el fecundo conocimiento divino, comunica sentido a las cosas.

El fecundo amor divino impulsa todo lo extradivino, haciendo que siga creciendo y desarrollándose. Toda forma de amor humano se basa, al fin de cuentas, en el amor divino fecundo y tiene que quedar enraizado en éste, so pena de degenerar, convirtiéndose en egoísmo (véase lo que se dijo sobre los objetos de la voluntad de Dios en general, § 87, y consúltense los §§ 91-94 y el tratado sobre la Creación).

El afirmar que el fecundo amor divino comprende a las tres Personas divinas, no está en contradicción con la teoría según la cual el amor recíproco del Padre y del Hijo es el fundamento de la espiración. En efecto, el Padre y el Hijo se aman en tanto que son fundamento original del Espíritu Santo, y como quiera que no son en ninguna manera anteriores al Espíritu Santo, aman ellos al Espíritu Santo al amarse como fuente original de este Espíritu.

6. La producción del Espíritu Santo mediante el amor y como amor personal en Dios, nos permite comprender algunas descripciones y denominaciones de la Escritura y de la Liturgia relativas al Espíritu Santo. San Agustín explica la denominación «Espíritu Santo» diciendo que el Espíritu Santo—en cuanto amor del Padre y del Hijo—es algo común a los dos, de modo que pueden aplicársele todas las denominaciones que corresponden al Padre y al Hijo. Se puede hacer alusión también al hecho de que *spiritus* significa vida, hálito, aliento; manifestándose la vida, la fuerza vital, precisamente en el amor.

Scheeben presenta la siguiente explicación de la expresión *Espíritu Santo:* «Cuando queremos expresar la intimidad de la unión entre dos personas decimos que tienen el mismo espíritu o que son un solo espíritu. Con ello queremos decir que viven juntos y unidos en la fuerza de su amor y de su efecto mutuo; porque aquí abajo el espíritu es para nosotros vida, manifestándose ésta en la esfera de lo animal, especialmente mediante el hálito. Esta unidad de la vida y del espíritu se funda en el hecho de que el amante lo hace todo para el amado, como si éste fuera él mismo, y todo lo que éste siente y padece repercute en el amante como si fuera él quien siente y sufre, de modo que el amante se traslada con el afecto al interior del amado. Es lo que se llama éxtasis amoroso. Ahora bien: este éxtasis afectivo del amor, esta unidad vital afectiva de los amantes tiende por su naturaleza a convertise en una unión real. En realidad los aman-

tes tienden a derramar su vida recíprocamente el uno en el otro, fundiéndose los dos en una sola vida. La expresión más perfecta y adecuada de esta tendencia dentro de lo creado tenemos que buscarla allí donde la unidad amorosa se funda en la base más natural y real y donde se manifiesta de la manera más pura y tierna. Pensemos en un niño acunado en el seno de la madre, le ha comunicado la vida y sigue comunicándosela al alimentarle con su leche. ¿De qué modo manifiesta ese niño de la forma más íntima posible su amor, si no es por medio de los besos que imprime en la boca de la madre?, y ¿a qué aspira el corazón maternal si no es a infundir otra vez la vida en el fruto de su seno por medio de los besos?» (*Die Mysterien des Christentums*, ed. J. Höfer, 1941, 82 y sigs.). En otro lugar de las misma obra (pág. 94) escribe Scheeben lo siguiente: «Hay algo que empapa este hálito del Padre y del Hijo con dulzura celestial, haciéndole aparecer como un perfume que emana del amor divino: tal es la eminente dignidad y nobleza de las Personas que hacen que el espíritu o aliento emane de sus corazones; eso es, además, la perfección infinita de los amantes del fuego amoroso que arde rebosante en estas Personas, eso es, para expresarlo con una sola palabra, la santidad de las Personas que aman y la santidad de amor. Aunque el Padre y el Hijo sean santos—de otro modo ni siquiera podrían producir algo santo—o, mejor dicho, porque el Padre y el Hijo son santos, es también santo de una manera especial el Espíritu que ellos espiran; el Espíritu Santo es la flor, el perfume de la santidad del Padre y del Hijo, del mismo modo que ese mismo Espíritu es la flor y la culminación de su espiritualidad. Con razón se le atribuye a Él un predicado que corresponde también a las otras dos Personas, por ser la Persona que representa la santidad del Padre y del Hijo; con razón se dice de Él que es la santidad de Dios o la santidad del Padre y del Hijo, no en el sentido de que el Padre y el Hijo fuesen santos mediante Él, sino en el sentido que el Padre y el Hijo manifiesten en el Espíritu Santo su santidad.»

Por eso se dice también del Espíritu Santo que es la dulzura y la bienaventuranza del Padre y del Hijo, la prenda y el lazo de su amor. Es esto cierto, y permítasenos insistir una vez más sobre ello, no en el sentido de que constituya el fundamento de la unidad del Padre y del Hijo, sino en cuanto que es expresión personal, revelación y activación personales de la unidad de las otras dos Personas. Como quiera que procede del fuego amoroso del Padre y del Hijo, se manifiesta bajo la forma de lenguas de fuego, en la de tormenta rugiente y al mismo tiempo como la de mansa paloma. El Espíritu Santo es en Dios el amor personal, y por eso efectúa las obras de amor en la esfera extradivina. Él es la fuente viva del amor divino con que Dios ama a las criaturas.

También la expresión «don» tiene su explicación. El amor divino se manifiesta en la actividad creadora de Dios. Ahora bien, el Espíritu Santo es la fuente viva del amor con que Dios ama a las criaturas. Por eso los Padres Griegos le llaman expresamente «Ac-

tividad». Según San Agustín, por ser el Espíritu Santo amor, se dice de Él que es don (regalo). El primer regalo del amor es el amor mismo. Según San Agustín, el Espíritu Santo es un don que Dios regala al hombre. Para evitar el peligro que podría surgir estableciendo una relación demasiado íntima entre el Espíritu Santo y las criaturas, peligro que amenazaría especialmente la eternidad del Espíritu Santo, San Agustín afirma que el Espíritu Santo es de por sí donable antes de que sea enviado como regalo a las criaturas. El peligro en cuestión se evita de la manera más eficaz al considerar el Espíritu Santo como don o regalo del Padre y del Hijo, atributo que le corresponde por ser la activación del amor recíproco de las dos otras Personas divinas. El peligro a que venimos refiriéndonos se evita también diciendo que la expresión don se refiere al envío del Espíritu Santo, envío mediante el cual el Dios trino y uno se comunica a las criaturas (§ 50). La Sagrada Escritura emplea en varios lugares la expresión don, aplicándosela al Espíritu Santo. La palabra «don» no se emplea en sentido intratrinitario, sino que está en relación con el orden de la economía de la Redención. El Espíritu Santo es el don que Dios otorga a los hombres: *Io.* 7, 38 y sigs.; 4, 7-14; *Act.* 2, 38; 8, 20; 10, 45. En el mismo sentido afirman los griegos del Espíritu Santo que es «doron», y más frecuentemente, «dorea» y «dorema». Las dos últimas expresiones designan la acción de donar. Toda actividad de Dios con respecto a las criaturas es un don. (Véase explicaciones detalladas en el tratado sobre la Gracia.)

La Secuencia de Pentecostés nos presenta una profunda descripción del Espíritu Santo: «Ven, Santo Espíritu, envía desde el cielo los rayos de tu luz. Ven, padre de los pobres, distribuidor de los dones; ven, luz de los corazones, óptimo consolador, dulce huésped del alma, dulce refrigerio. Tú eres mi paz en las tribulaciones, suave brisa en el ardor, consuelo de mis lágrimas. Oh luz beatísima, llena lo más íntimo del corazón de tus fieles. Sin tu gracia nada tiene el hombre, nada que no sea pecado. Purifica lo que está sucio, da fecundidad a lo que se ha secado, cura las heridas. Dobla lo rígido, calienta lo frío, vuelve al buen camino lo que se extravió. Comunica a los fieles que confían en Ti tus siete dones. Da recompensa a la virtud, danos una muerte bienaventurada y eterna alegría.»

7. Ricardo de San Víctor expone sobre la procedencia del Espíritu Santo una teoría diferente de la defendida por San Agustín

y la mayor parte de los teólogos modernos. Según él, el amor pleno y altruista entre dos personas exige la existencia de un coamado. El Padre y el Hijo no se amarían con amor puro y desinteresado si sólo quisieran poseerse a sí mismos. Cada uno de los dos desea que un tercero participe en su amor y bienaventuranza. El Padre desea y permite que el Hijo, y la bienaventuranza que éste le proporciona, pertenezcan a un tercero. Lo mismo puede decirse del Hijo con respecto al Padre y la felicidad que éste le proporciona. De este modo hay en Dios un amante, un amado y un coamado.

También en San Buenaventura (*Peregrinación del alma hacia Dios*, capítulo 6) se encuentra esta explicación: «Mira, pues, y considera lo siguiente: lo mejor es aquello que no se puede pensar como mejor. Esto es de tal modo, que lógicamente no se puede pensar que no sea; porque el ser es mejor que el no ser. Tampoco puede ser correctamente concebido si no se piensa que es a la vez trinitario y uno. Porque de lo bueno decimos que se comunica. Por consiguiente, el sumo bien se comunica de la manera más perfecta. La más sublime comunicación tiene que ser real e interna, sustancial y personal, natural y voluntaria, libre y necesaria, perfecta y sin defecto alguno. Por eso, si en el bien supremo no tuviese lugar desde la eternidad un proceso real y consustancial, y si no hubiese en él una hipótesis realizada mediante generación y espiración y de igual categoría que el producente—un coprincipio eterno del eterno principio—, es decir, un amado y un coamado, un engendrado y un espirado, a saber, Padre, Hijo y Espíritu Santo, entonces no sería el bien supremo, ya que no se comunicaría de la manera más perfecta. Porque el comunicarse temporalmente a las criaturas no es más que una especie de pequeño punto en comparación con la inconmensurabilidad de la eterna bondad. Por eso se puede pensar una comunicación superior, a saber, la comunicación en que el comunicante entrega a otro toda su sustancia y naturaleza. Si faltase algo en ello o aunque sólo sea en nuestro pensamiento, entonces no sería el bien supremo. La pureza de la bondad es la pura realidad de la causa primordial, el cual ama afectuosamente con amor regalado, debido, y que une a los dos; es comunicación perfecta, natural y querida; es comunicación según el modo de la palabra, en la cual se dice todo, y según el modo de la donación, en la cual se da todo lo demás. Si eres capaz de ver esto con los ojos de tu espíritu, entonces descubrirás que la Trinidad formada por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se funda necesariamente en la suprema comunicabilidad de Dios. A causa de la suprema comunicabilidad tiene que darse en ellos consustancialidad suprema; a causa de la consustancialidad suprema tiene que darse suprema uniformidad y, por lo tanto, tiene que darse también suprema igualdad, y por eso mismo, suprema igualdad de interioridad. Así, pues, lo uno por habitar dentro de lo otro, tiene que estar necesariamente en esto, y de este modo obra lo uno con lo otro, ya que las sustancias, las fuerzas y las actividades de esta Santísima Trinidad no están divididas.» La teología franciscana del siglo XIII ha defendido por lo general esta explicación de San Buenaventura. (Véase también el pasaje citado al final del § 86.)

8. La espiración del Espíritu Santo mediante un acto de amor nos puede servir para explicar cómo el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. No se puede amar nada que no haya sido conocido antes de alguna manera. La presencia del amado en el amante, o, lo que es lo mismo, la producción de un término del amor y respectivamente la inclinación del amante hacia el amado, tiene su fundamento tanto en el principio amante como en el objeto conocido como digno de ser amado, es decir, en la palabra que uno se forma del objeto amable. En Dios el Hijo es la palabra. Por eso el Espíritu Santo tiene que proceder también del Hijo.

La explicación de la producción del Espíritu Santo aquí propuesta nos permite comprender y fundamentar con más precisión la diferencia que hay entre generación y espiración. La producción del Espíritu Santo no es una generación (dogma de la fe; símbolo atanasiano). Las fuentes de la Revelación dicen sólo de la primera producción que es una generación, y llaman Hijo sólo a la segunda Persona. Como fundamento interno de esto, la reflexión teológica puede aducir el hecho de que la segunda Persona es producida por vía de conocimiento, y la tercera, mediante un acto de amor.

El concepto de generación implica la semejanza del engendrado y del que engendra. Ahora bien, en el acto cognoscitivo se produce en el conocimiento una imagen del objeto conocido. Por consiguiente, el Hijo, que es producido mediante un acto de conocimiento del Padre, es semejante al Padre en virtud de su procedencia. El Espíritu Santo, al contrario, no es semejante al Padre en virtud de su procedencia, puesto que la voluntad no tiende a producir en el sujeto que ama una imagen de la cosa amada. De ahí resulta que en la producción del Espíritu Santo falta un elemento esencial de la generación. Si el Espíritu Santo es semejante a su origen, la razón de ello no debe ser buscada en la forma de la procedencia, sino en el hecho de que se trata de una producción divina, siendo Dios todo lo que hay en Dios.

§ 91

La voluntad de Dios considerada como amor al mundo

Dios quiere y ama todas las cosas extradivinas (dogma; *Vaticanum*, S. 3, cap. 1, canon 5; D. 1.783 y 1.805).

1. La voluntad de Dios afirma toda realidad extradivina. No

la encuentra de antemano, para luego afirmarla; antes al contrario, la voluntad de Dios crea autocráticamente y con plena libertad todo lo que existe. Lo extradivino no constituye el fundamento de la voluntad divina, sino, al contrario, esta voluntad es el fundamento de lo extradivino. Dios no quiere una cosa a causa de otra cosa. Pero, no obstante, sí quiere que las criaturas estén en relación las unas con las otras, que una criatura sea la causa de otra. Aunque la voluntad de Dios con respecto a lo extradivino carezca de causa, no es una voluntad ciega y arbitraria (irracional). El fundamento intradivino de su querer es Dios mismo considerado desde el punto de vista del amor y de la sabiduría, no en el sentido de que la sabiduría sea como una luz que preceda a las decisiones voluntarias o en el sentido de que el amor le obligue a tomar decisiones determinadas. La sabiduría, la bondad y la voluntad son un solo y único acto puro (*purus actus*). Por consiguiente, la voluntad de Dios es su propia racionalidad y la bondad misma, y por eso tiene en sí mismo su fundamento, claro, autoconsciente y autoafirmativo.

La libertad de Dios con respecto a lo extradivino no es la capacidad de decidirse en pro de una acción determinada a base de reflexiones precedentes. Cuando hablamos de la libertad divina queremos decir que la voluntad con que Dios quiere a las criaturas —voluntad eterna, inmutable e idéntica con la esencia—no tiene más fundamento que el amor y la sabiduría de Dios (no *libertas contrarietatis,* sino *exercitii et specificationis*). Como dice el Maestro Eckehart, la libertad de Dios consiste en no tener un «por qué».

San Agustín escribe (*in Ps.* 134, 10 y sigs.): «Su voluntad es causa de todo lo que Él ha hecho. Tú has hecho una casa porque si no hubieras querido hacerla te habrías quedado sin habitación: La necesidad te impone hacer una casa, no la libre voluntad. Tú te haces un vestido porque si no te lo hicieses tendrías que ir desnudo: es, pues, la necesidad la que te obliga a hacerte un vestido ; no la libre voluntad. Tú plantaste una viña y sembraste semillas porque de no haberlo hecho te faltaría el alimento; todo esto lo haces impelido por la necesidad. Dios lo hizo todo a causa de su bondad, no necesitando ninguna de las cosas que ha hecho. Por eso ha hecho lo que ha querido (Przywara, *Augustinus,* 538 y sigs.).

En lo que concierne a la libertad de la voluntad de Dios frente a las criaturas, véase el tratado sobre la Creación.

2. La voluntad con que Dios quiere las cosas no está fuera de éstas. Antes bien, opera y crea en ellas. De esta manera, conduce a la naturaleza y al hombre hacia la perfección. Eckhart dice en

sus sermones doctrinales (Bernhart, *Meister Eckhart*, en «Deutsche Mystiker», pág. 122): «Dios no es nunca el destructor de un bien, sino el consumador. Dios no es el destructor de la naturaleza, sino su consumador.» En toda situación Dios se halla presente como sujeto operante y creador. (Véase explicaciones detalladas en el tratado sobre la Creación.)

La voluntad con que Dios quiere las criaturas no es una voluntad general, es una voluntad que se refiere y afecta a cada una de las criaturas en cada momento. En cada una de las situaciones existenciales, con la diversidad de sus deberes concretos y determinados, la encontramos no sólo bajo la forma de imposición y obligación, sino también bajo la de voluntad activa y operante, ayudándonos a salir hacia adelante en toda situación humana, ya sea ésta moral, espiritual o religiosa. (Véase explicaciones más detalladas en el tratado sobre la Gracia.) Aun cuando el hombre desfallezca y fracase, la voluntad de Dios continúa estando presente en él, a manera de fuerza creadora que le impele hacia adelante y le señala una nueva dirección para que pueda vencer las dificultades de la situación ocasionada por el fracaso.

3. La voluntad de Dios con respecto a las criaturas es amor, es un amor infinito. Dios crea en la vida humana como amante, más aún, como el amor mismo. El fundamento profundo de todo lo real es, pues, el amor, un amor incesantemente activo y creador. Este amor constituye en todo momento el fundamento y el sostén de todo el ser y del obrar. El amor de Dios es infinitamente íntimo y poderoso.

Dios, el amor personal, está íntimamente presente en las criaturas por Él amadas. Su amor se extiende a todas las cosas, según su ser total y según su capacidad de ser amadas. El amor con que Dios las compenetra es más íntimo y profundo que el amor con que ellas puedan amarse. El amor de Dios dispone, pues, de fuerza unitiva en grado supremo. Pero este amor no es ternura y caricia, no es blandura o sensiblería. El amor de Dios es distinto del amor humano. Tiende a conducir al hombre hacia un estado de gloria, grandeza y dignidad. Por eso se esfuerza siempre por hacer al hombre mejor y más rico en lo interno. Por eso tiene que imponerle obligaciones, tiene que inquietarle y perturbarle, sacándole de su estrechez egoísta y luchando contra su tendencia a entregarse al mundo. Por eso a veces son dolorosos los caminos por los que nos conduce el amor de Dios; caminos que crea el

amor, que no puede menos de crear por amor al hombre. (Véase el tratado sobre la Providencia.)

El amor de Dios no es una respuesta a nuestra bondad, sino la fuerza que crea esa bondad. Con bondad incausada se entrega Dios al hombre (*bonum est diffusivum sui;* el bien tiende de por sí a difundirse). La bondad de Dios tiende a donarse libremente a otros, lo mismo que la luz se derrama por los espacios. Esta definición de Dios, derivada del neoplatonismo, puede ayudarnos a explicar en qué consiste el amor que es Dios, según el Nuevo Testamento (*I Io.* 4, 4). Pero conviene no perder de vista la diferencia esencial: según el neoplatonismo, Dios se derrama y se extiende con necesidad natural, lo mismo que la luz del sol; según el Nuevo Testamento, se trata de una decisión libre. A causa de su bondad Dios hace que las criaturas participen en su bondad, creando la bondad de todo lo que existe. Dios sale de sí mismo, por decirlo así, hace que su bondad se derrame hacia afuera. No sucede lo mismo que en el hombre, el cual, al salir de sí mismo mediante el amor, puede ahondarse tanto más en sí mismo, puesto que el amor le vuelve más rico y profundo. Dios no puede experimentar ningún tipo de enriquecimiento ni ahondamiento. Al amarse con fuerza infinita, de igual categoría que su bondad, quiere que las criaturas participen en esa bondad. Ama a las criaturas en tanto que vuelve a encontrar en éstas la gloria de su propio ser, finitamente realizada en lo creado. Por consiguiente, el amor a sí mismo y el amor al mundo no se excluyen mutuamente; al contrario, se compenetran de la manera más perfecta. No sabríamos decir por qué Dios activa el amor a sí mismo permitiendo que las criaturas participen en su gloria. (Véase el tratado sobre la Creación.)

A pesar de que el amor de Dios sea totalmente simple—un puro acto subsistente—, se puede decir con corrección que Dios no ama del mismo modo a todas las criaturas. Él ama a unas con mayor intensidad, a otras no tan intensamente (favoritas de Dios). Con esto no se afirma que en Dios haya varios movimientos amorosos de fuerza distinta. El verdadero sentido es el siguiente: con un solo acto de su amor infinitamente íntimo introduce más o menos profundamente a cada una de las criaturas en su gloria, hace que cada una de las criaturas participe más o menos intensamente de esa gloria, comunica a cada una de ellas un mayor o menor grado de ser y vida, y, por consiguiente, un mayor o me-

nor grado de bondad y bienaventuranza. La desigualdad del amor divino se refiere, pues, a los efectos producidos por ese amor.

La criatura libre posee la capacidad de rechazar el amor que penetra en su ser, que desea elevarla a un grado supremo de existencialidad y de plenitud vital. En la criatura que rechaza el amor, se convierte éste en juicio.

El amor con que Dios ama a las criaturas se manifiesta de diferentes modos, bajo la forma de benevolencia, magnanimidad, clemencia, merced, filantropía, generosidad, amistad y misericordia.

§ 92

El amor de Dios a las criaturas según la Sagrada Escritura

1. No es cierto que el Antiguo Testamento haya revelado a Dios teniendo en cuenta solamente su señorío sobre las criaturas y su severa justicia. La Revelación del Antiguo Testamento es una manifestación clara y distinta de la bondad de Dios, aunque en él se acentúen la severidad y justicia divinas, de modo que el Antiguo Testamento no llega a la altura de la Revelación del amor divino anunciada por el Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento el amor de Dios se manifiesta sobre todo como amor a la comunidad destinada a ser instrumento de la Revelación sobrenatural, como amor al pueblo elegido, y con menos frecuencia como amor a los particulares. Es cierto que predomina la idea de la Alianza, habiendo sido definida ésta exactamente mediante determinaciones legales. Pero precisamente la Alianza se funda en el amor de Dios (*Ex.* 33, 19; 34, 6). La Alianza es un orden fijado por Dios. La intimidad, más aún, el apasionamiento de este amor ha sido admirablemente descrito por el profeta Oseas (capítulos 2 y 11). En el capítulo 11 (versículo 9) leemos palabras que descubren la profundidad del amor divino: «No desencadenaré todo el furor de mi ira... porque Yo soy Dios, no soy un hombre; soy Santo en medio de ti y no vengo a ti con toda mi cólera.» Dios ama, porque es Dios y no es un hombre. Su amor no depende de afectos y consideraciones. No es una respuesta al amor de otro, y, por consiguiente, no depende de él. Dios se manifiesta como tal obrando en virtud de un amor incondicional (véase *Ier.* 12 y 31). En *Is.* 49, 15 el amor de Dios es comparado con el de la madre (véase 54, 5-8). En *Is.* 41, 10 leemos las si-

guientes palabras consoladoras: «No temas nada, que Yo estoy contigo; no desmayes, que Yo soy tu Dios. Yo te fortaleceré, Yo vendré en tu ayuda, y con la mano de mi justicia te sostendré.» La Sabiduría testifica que el amor de Dios no tiene fronteras (11, 24; 12, 2): «Mas tienes piedad de todos, porque todo lo puedes, y eres indulgente con los pecados de los hombres para traerlos a penitencia. Pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho, que no por odio hiciste cosa alguna. ¿Y cómo podría subsistir nada si Tú no quisieras o cómo podría conservarse sin Ti? Pero a todos perdonas, porque son tuyos, Señor, amigo de toda vida. Porque en todas las cosas está tu espíritu incorruptible. Y por eso corriges con blandura a los que caen, y a los que pecan los amonestas, despertando la memoria de su pecado, para que, libres de su maldad, crean, Señor, en Ti.» En los Salmos se ve y se siente hasta qué punto el amor de Dios recae sobre cada una de las criaturas: véase *Ps.* 23 (22); 27, 1-3, 10 («Aunque me abandonaren mi padre y mi madre, Yavé me acogerá»); 34 (33), 9, 71 (70), 1-11; 111 (110), 4. Por eso todos pueden levantar la vista al Señor con amor y confianza, entregándose totalmente en sus manos, bien que en las oraciones del Antiguo Testamento se acentúe más la idea de la lejanía de Dios que la idea de la cercanía: *Ps.* 31 (30); 33 (32); 35 (34); 42 (41); 46 (45); 54 (53); 62 (61); 91 (90); 88 (85); 102 (101); 103 (102), 13 y sigs.; 121 (120); 123 (122).

El amor de Dios está presente en el hombre aun en las noches del dolor. Porque el que se entrega incondicionalmente a Dios, soportando padecimientos por su causa, es vencido sólo exterior y aparentemente por los poderes enemigos. En realidad experimenta el amor de Dios con mayor intensidad. Recibirá la vida eterna (*Sap.* 3, 4-12). El amor de Dios se manifiesta en toda su autenticidad y fecundidad creadora encendiendo y despertando en el hombre el amor a Dios. Todo amor terreno es, en definitiva, obra suya (*Deut.* 30, 6). (Véase Th. Paffrath, *Gott Herr und Vater*, 1930, y *Theologisches Wörterbuch zum Neue Testament* (Kittel), I, 20-44.)

2. En el Antiguo Testamento Dios se manifiesta más bien como Dios del orden y del derecho, a pesar de que revela también con toda claridad y evidencia su amor. En el Nuevo Testamento este amor se revela en toda su plenitud. En todas partes encontramos en este Testamento lo que dice San Juan: «Dios es amor»

(*I Io.* 4, 4-16). Dios existe bajo la forma de amor personal. Este amor abarca aun las cosas más insignificantes de la Creación (*Mt.* 6, 25-34).

Un cálido torrente de amor brota de la palabra «Padre», con la cual hemos de llamar a Dios, según el encargo de Cristo (*Mt.* 6, 9). Dios y los hombres están unidos por un lazo tan íntimo y tierno como el lazo que une al padre con el hijo. Es verdad que el nombre de Padre se encuentra también en religiones paganas, pero no se emplea en un sentido tal que desemboque realmente en formas de fe y religiosidad. En el Antiguo Testamento se encuentra algunas veces. Pero la idea de paternidad divina no es una idea esencial de la religiosidad del Antiguo Testamento (véase *Eccl.* 23, 1-4; 51, 10; *Sap.* 14, 3). En el Evangelio de Cristo, por el contrario, la bondad paternal de Dios es lo primero en que tiene que pensar el que ora. Esta bondad se manifiesta en el cuidado con que Dios viste a los lirios del campo, alimenta a los pájaros del cielo y tiene contados los pelos de nuestra cabeza (*Mt.* 6, 25-34; *Lc.* 12, 6, 22-31).

En sentido estricto y riguroso, Dios no es Padre de los hombres porque les haya creado o les conserve, sino porque les comunica vida divina mediante Cristo en el Espíritu Santo (véase el tratado sobre la Gracia). El amor de Dios no se limita a crear y conservar el mundo. Hizo más todavía: ha transformado el mundo en el que el pecado había oscurecido la gloria de Dios que originalmente resplandecía en todas las cosas, de manera que ahora se halla quebrantado el poderío del pecado y está presente en el mundo la gloria de Dios, aunque de un modo misterioso e invisible. Cuando suene la hora señalada por Dios, brillará con todo su esplendor y sin velo alguno. El amor es el fundamento de la existencia de este mundo transformado.

Es a la muerte de Cristo a quien debemos el perdón de los pecados. En la Encarnación y en la muerte de Cristo se convierte en acontecimiento histórico el amor gratuito de Dios. En esos misterios se manifiesta de la manera más inabarcable, evidente y fidedigna. «Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros» (*Rom.* 5, 8). Dios nos elige para la salvación, es decir, para participar en la gloria de Nuestro Señor Jesucristo, a base de un eterno decreto de su amor, mediante la santificación del Espíritu y la fe en la verdad, para participar en la magnificencia de Nuestro Señor Jesucristo (*Thess.* 2, 13-17).

En el punto culminante de los escritos neotestamentarios se nos asegura que gracias a los signos y pruebas con que Dios manifiesta su amor, podemos estar seguros de este amor en todas las eventualidades de la vida y de la Historia. «Y sabemos que Dios coordena toda su acción al bien de los que le aman, de los que, según su designio, son llamados. Porque a los que de antemano conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, en orden a que fuese Él primogénito entre muchos hermanos, y a los que predestinó, a esos también llamó; y a los que llamó, a éstos también justificó; y a los que justificó, a éstos también glorificó. ¿Qué diremos, pues, a estas cosas? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? Quien a su propio Hijo no perdonó, antes por nosotros todos le entregó, ¿cómo no juntamente con Él nos dará de gracia todas las cosas? ¿Quién presentará acusación contra los escogidos de Dios? Dios es quien justifica; ¿quién será el que condene? Cristo Jesús el que murió —o, más bien, el que resucitó—es quien asimismo está a la diestra de Dios y quien además intercede por nosotros. ¿Quién nos apartará del amor de Cristo? ¿Tribulación? ¿Angustia? ¿Persecución? ¿Hambre? ¿Desnudez? ¿Peligro? ¿Espada? Según está escrito: «Por tu causa somos mortificados todo el día, y juzgados como ovejas destinadas al degüello.» Mas en todas estas cosas soberanamente vencemos por obra de Aquel que nos amó. Porque seguro estoy que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni cosas presentes ni futuras, ni poderíos, ni altura, ni profundidad, ni otra alguna criatura será capaz de apartarnos del amor de Dios que está en Cristo Jesús» (*Rom.* 8, 28-39).

El amor de Dios se ha derramado para siempre en nuestros corazones (*Rom.* 5, 5).

También en el Evangelio de San Juan se revela Dios como amor que se regala a sí mismo y que nos hace participar en su propia gloria. «Porque de tal modo amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo Unigénito para que todo el que crea en Él no perezca, sino alcance la vida eterna» (*Io.* 3, 16). «En esto hemos conocido el amor, en que Él dió su vida por nosotros» (*I Io.* 3, 16).

«En esto se manifestó el amor de Dios en nosotros, en que al Hijo suyo Unigénito envióle Dios al mundo, para que vivamos por Él. En esto está el amor: no que nosotros hubiéramos amado a Dios, sino que Él nos amó a nosotros y envió al Hijo suyo, propiciación por nuestros pecados» (*Io.* 4, 9-10). El amor de Dios se manifiesta en el amor de Cristo, su Hijo amado. En el amor

de Cristo, el amor de Dios se dirige hacia nosotros (véase *Rom.* 8, 28 y sigs.; *I Io.* 3, 16). En *Io.* 15, 9 leemos lo siguiente: «Como me amó el Padre, Yo también os amé.» En la entrega de Cristo se revela tanto el amor del Padre como su propio amor. El amor del Padre llega hasta nosotros mediante Cristo. *Io.* 13, 1 testifica que «sabiendo Jesús que era llegada su hora de pasar de este mundo al Padre, como hubiese amado a los suyos que estaban en el mundo, extremadamente los amó hasta el extremo».

Lo mismo que San Pablo, da, pues, San Juan testimonio de que Dios es amor. San Pablo dice a los de Corinto: «Pues conocéis la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, que siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fuéseis ricos por su pobreza» (*II Cor.* 8, 9). (Véase *Eph.* 3, 14-19; 5, 25.) Cristo es el nuevo fundamento personal sobre el cual se funda la vida de los que creen en Él (véase el tratado sobre la Gracia). «Vivo... no ya yo, sino que Cristo vive en mí. Y eso que ahora vivo en carne, lo vivo en la fe de Dios y de Cristo, que me amó y se entregó por mí» (*Gal.* 2, 20). Vivir en esta nueva vida quiere decir permanecer en el amor (*I Io.* 4, 16).

Como quiera que Cristo, más aún, el amor derramado en nuestros corazones, es el nuevo fundamento de la vida y los cristianos deben adoptar una actitud de amor. Teniendo en cuenta este nuevo principio de vida, se comprenden y aun aparecen como cosa obvia las continuas exigencias en que se nos manda que amemos a nuestro prójimo; más aún, que amemos a nuestros enemigos, amor éste que el hombre natural considerará como absurdo y utópico, como loco sentimentalismo. (Artículo redactado por Stauffer en *Wörterbuch zum Neue Testament* (Kittel), I, 20-55. J. Tziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, 1930. C. Nink, *Philosophische Gotteslehre*, 1948.)

Aun en el infierno, el amor creador de Dios abarca a las criaturas, porque faltando ese amor todas las cosas se hundirían inmediatamente en el abismo de la nada (véase el tratado sobre la Creación). Dios las mantiene en la existencia. Pero el amor de Dios no está derramado en sus corazones. El condenado no debe ni puede sentir y experimentar el amor de Dios. Ha perdido la capacidad de amar por haberse opuesto libremente a que entrase en él el torrente del amor divino, por no haber aceptado el amor por el cual no es posible ninguna clase de amor creado. El infierno, la lejanía de Dios, del amor personal, no es más que un no poder amar, un solo poder odiar. G. Bernanos describe de la siguiente manera este estado terrible: «Aun el más mísero entre los hombres vivientes conserva siempre la capacidad de amar, a pesar de que puede creer que ya no ama. Aun nuestro odio posee cierto resplandor, y el diablo menos atormentado

consideraría. eso que nosotros llamamos desesperación como una manera triunfal y luminosa. El infierno es la incapacidad de amar. No amar ya, esto suena..., como si fuese cosa de poca importancia. Para un ser viviente "no amar" significa: "amar menos" o "amar otra cosa". Pero ¿qué sucedería si desapareciese completamente esta capacidad de amar, esta capacidad que nos parece ser inseparable de nuestro ser, que parece ser nuestra esencia misma? No amar ya, no poder comprender nada, ¡qué milagro tan incomprensible! El error que todos comparten consiste en atribuir a estas criaturas abandonadas algo de lo que nosotros poseemos, algo de nuestra continua movilidad, mientras que en realidad se halla para siempre fuera del tiempo, fuera del movimiento. Si Dios nos tomase de la mano y nos condujese ante la presencia de uno de esos monstruos dolorosos, ¿en qué lenguaje íbamos a hablar con él, bien que se trate de un ser que en otros tiempos fué nuestro amigo más querido? Si un ser viviente semejante a nosotros, el último entre todos, el más indigno entre los indignos, fuese arrojado tal como es en los abismos del fuego, yo desearía compartir con él su desgracia; la desventura incomprensible de estas piedras calcinadas, que fueron en otro tiempo hombres, consiste en que ya no poseen nada en que podemas participar» (*Diario de un cura de aldea,* edición alemana, pág. 192).

§ 93

Dios y el mal

¿No parecen estar en contradicción con la afirmación bíblica de que Dios es amor los numerosos y graves males que existen en el mundo? ¿Se puede seguir creyendo que Dios es amor si se tienen en cuenta los tormentos que ha tenido que soportar el hombre en el transcurso de la Historia? Esta pregunta implica un misterio impenetrable. Es una carga pesada para la fe en Dios del hombre consciente. El problema en cuestión no puede ser resuelto por la razón humana. Esto es lo que demuestra la historia de la Filosofía, que considera como uno de sus principales temas el problema del mal. Por mucho que se pueda contribuir a esclarecer este enigma, en definitiva no puede resolverle plenamente. Esta convicción ha sido la causa de opiniones radicales. La desesperación producida por el problema del mal ha conducido a algunos a negar la existencia de Dios (ateísmo moderno, materialismo histórico); a otros, a la negación del mal (Filosofía de la India).

La Revelación neotestamentaria confirma que los numerosos porqués y paraqués no encuentran respuesta satisfactoria en las especulaciones de la razón. San Juan ve que el libro de la Historia está sellado por siete sellos y que nadie puede abrirlos.

Al mismo tiempo ve que existe una respuesta. Esta no viene de la tierra, sino del cielo. Por eso sólo los bienaventurados pueden comprenderla (*Apoc.* 5). Mientras el hombre vive sobre la tierra no puede entender la respuesta que Dios da. Pero puédela aceptar y afirmar mediante la fe en Cristo, y puede esperar con seguridad que en el futuro eterno le será revelado el oscuro misterio del dolor. Más aún: el testimonio de San Juan en el Apocalipsis nos permite deducir que el conocimiento futuro del misterio del dolor no sólo hará desaparecer los sufrimientos y tristeza que nos produce la existencia del dolor mundial, sino que además hará surgir en nosotros sentimientos de agradecimiento y alabanza. Esperando con confianza que llegará el día en que nos será revelado el sentido del dolor impuesto al mundo y a la Historia humana, podemos soportar su pesada carga, sin tener que incurrir en la desesperación y sin embotarnos.

Lo que la Revelación nos enseña sobre el mal, puede resumirse de la siguiente manera:

1. *Dios no puede querer de ninguna manera el mal moral, el pecado* (dogma). *Tridentinum,* sesión 6, canon 6; D. 816; *Ps.* 5, 5; *Prov.* 7, 29; *Iac.* 1, 13. (Véase los §§ 76 y 97, en los cuales se trata de la santidad de Dios.)

Pero al no impedir el pecado, por respetar el gran bien que es la libertad humana, Dios puede permitir el mal, puesto que su sabiduría y poder pueden convertir el pecado en fuente de bienes y valores (*felix culpa*). Aún más, precisamente el pecado destructor del mundo y del propio yo humano, induce a Dios, como lo demuestra la historia de la Redención, a mostrar de una manera más eficiente su amor redentor, convirtiéndose para el hombre en posibilidad de una salvación superior (véase la doctrina sobre el pecado original y hereditario, en el tratado sobre la Creación).

2. Dios no puede querer el *dolor* (mal de pena, mal natural) en cuanto tal, sino sólo como medio para obtener fines superiores. De por sí el dolor pertenece a la Creación, ésta lo introduce en el orden de las cosas, en las relaciones de inferioridad y superioridad, en la necesidad de que unas cosas sirvan a las otras, en la caducidad. Pero Dios lo eliminó de la Creación gracias a una intervención especial. En el paraíso se realizaba sin tensiones y con toda naturalidad la subordinación de cada una de las criaturas a las exigencias de la totalidad, al servicio mutuo que se

prestan unas criaturas a las otras. Dios dispuso, sobre todo, que el hombre no tuviese que sufrir el dolor de la muerte.

Este orden dispuesto por Dios fué destruído por la rebelión del hombre contra Dios. En definitiva, todos los males se derivan del pecado original, cuyas consecuencias todos tenemos que soportar (véase el tratado sobre el pecado original). Mientras los hombres permanecieron unidos con Dios, reinó en el mundo la paz divina. El dolor sobrevino en el momento preciso en que los hombres intentaron separarse de Dios para obtener una vida autocrática e independiente de Dios, cuando quisieron apartarse de la cercanía de Dios, yendo a parar al puente que se tiende entre Dios y la nada, llegando necesariamente a la cercanía del no-ser. Así se convirtió el dolor en la expresión de la vecindad de la nada, de la lejanía de Dios, de la vida. El dolor se convirtió en un juicio con que Dios condena el pecado. El hombre libre, y no Dios, es quien ha creado el mal.

Muchos dolores son producidos por los pecados personales, los cuales, a su vez, se derivan del pecado original. Pero sería falso creer que todos los dolores son consecuencia de pecados personales, o afirmar que este o el otro dolor es una pena impuesta por pecados determinados. Cristo rechaza este modo de pensar (*Io.* 9, 2-4).

Nosotros no podemos decir con seguridad por qué Dios ha permitido el pecado, a pesar de conocer los dolores que habrían de agobiar a la Humanidad a consecuencia del pecado. Pero se puede presumir que ante los ojos de Dios la libertad del hombre es un bien de tal categoría (algo como participación en su señorío), que no ha querido privar de él a la criatura, a pesar de que implica el peligro del abuso.

Conviene observar, además, que para el amor y omnipotencia de Dios también el dolor es un instrumento de redención y bendición. Esto se manifiesta en la muerte de Cristo. En los tormentos horrorosos de la crucifixión se revela la abisal malicia del pecado. Pero la muerte de Cristo, al quebrantar el poderío intrínseco del pecado, el camino de la Cruz se revela al mismo tiempo como el camino del amor divino. Desde que el amor de Dios se ha manifestado de esta manera, ya no hay motivo alguno para que el hombre desespere del amor de Dios. Como la vida de los cristianos es una vida de unión con Cristo, todos los cristianos tienen que hacer suya la suerte de Cristo. Los sufrimientos del hombre redimido son una participación en los tormentos, dolores

y bendiciones de Cristo. La redención de los hombres no se ha verificado de tal manera que Cristo con su muerte haya abierto las puertas del cielo, de modo que todos puedan entrar fácilmente en el Paraíso por un sendero delicioso. El sentido de la Redención es el siguiente: el poderío redentor de los sufrimientos de Cristo repercute en el dolor y en las penas de cada una de las vidas humanas. Mientras duren las formas deficientes de este mundo en que Cristo tuvo que morir, tienen que resonar en el cuerpo de Cristo el misterio del dolor y del miedo soportados por la Cabeza. En los dolores del hombre que vive unido a Cristo, permanece presente hasta el fin de los tiempos el misterio de la Cruz de Cristo. El dolor es, pues, un signo de la unión con Cristo, que vive en la gloria del Padre, pero como el Crucificado, el que ha pasado por las penalidades de la Cruz. Los que están unidos con Él se hallan en un estado de crucifixión mientras viven en las formas deficientes de este mundo. El cuerpo místico de Cristo tendrá que llevar la cruz hasta que Cristo, que es su Cabeza, aparezca en su gloria (véase *I Cor.* 4, 7-13; 6, 3-10).

En el que se entrega al amor revelado en la Cruz, el dolor no produce desesperación, sino sentimientos de alabanza, adoración, pesar y arrepentimiento (véase *Apoc.* 5).

3. El dolor—tanto bajo la forma de muerte como bajo la forma de sufrimientos corporales y psíquicos, que son una alusión a la muerte (signos de la muerte)—es una revelación de Dios. Ellos demuestran que el que vive apartado de Dios queda expuesto a la inseguridad y pobreza de la vida, experimentando en el dolor la caída, estrechez y pecaminosidad del mundo. El hombre olvidadizo, amenazado continuamente por la tentación de enamorarse de sí mismo y del mundo, necesita esta revelación constante y recuerdo. El dolor alude, por una parte, al pasado—que condiciona cada una de las formas del presente humano—, y, por otra parte, hacia el futuro, siendo a la vez amonestación y promesa. En el dolor, mediante el cual se realiza de algún modo el juicio de Dios sobre el hombre abandonado al pecado, estando todos sometidos a ese juicio en virtud de un inescrutable designio divino, aparecen de manera análoga un anteproyecto del juicio que condenará al hombre empedernido y que expira en estado de rebelión contra Dios. Al mismo tiempo, el dolor implica la promesa de que no serán víctimas de un juicio condenatorio los que se someten a los castigos enviados por Dios, adoptando una actitud de arrepenti-

miento y obediencia, de penitencia y de voluntad expiatoria. Estos soportan de antemano el juicio. El que Dios permita esto es un don gratuito. El dolor es una garantía de que Dios se ocupa de los hombres, de que no les deja en su estado de perdición, antes bien, les conduce al reino de la luz y de la vida a través del valle de la muerte. El dolor es un signo de la proximidad de Dios, que es amor y desea que los hombres se salven. Podemos presumir que si Dios ha escogido el camino del dolor, lo ha hecho porque se preocupa seriamente del hombre, queriendo que éste soporte las consecuencias fatales del pecado; lo ha hecho porque considera al hombre como persona adulta, que ha de cargar con la responsabilidad de sus decisiones. Pero al convertir, mediante Cristo, el camino del dolor en camino de vida, el Dios que impone el dolor manifiesta que es puro amor. El dolor es, pues, una llamada, por medio de la cual Dios nos enseña a esperar en Él y a esperar con confianza el futuro eterno que nos ha prometido. La fe en Cristo hace al hombre capaz de tal esperanza. En efecto, la fe en Cristo comunica al hombre una nueva capacidad visual, mediante la cual contempla más allá del presente la gloria venidera. El dolor enciende, pues, en el hombre que cree en Cristo la esperanza en una gloria futura, en una perfecta realización del Reino de Dios, en una soberanía de Dios. El dolor es un profundo y oscuro misterio iluminado por la luz de un futuro glorioso. Nos impide que consideremos la tierra como patria definitiva; mantiene viva en nosotros la inquietud y comunica dinamismo a nuestra alma. El dolor es un testimonio contra la finitud del mundo y en pro de la infinitud de Dios, hacia el cual estamos siempre en camino, ya lo sepamos o lo ignoremos. El dolor nos saca fuera de nuestra sujeción al mundo, de nuestro egocentricismo, de nuestro autoenamoramiento.

El dolor es, pues, un juicio en que Dios condena el pecado; pero al mismo tiempo es instrumento y signo del amor divino, en cuanto que éste tiende a conducirnos a un estado de dignidad y de grandeza, de libertad y gloria. El dolor es, por consiguiente, una gran posibilidad de salvación ofrecida al hombre. Es un instrumento con que se cincela la nobleza humana y una antesala de la alegría humana. Dios impone o permite el dolor para que, mediante él, lleguemos a ser más libres y grandes, mejores y más benignos, más ricos y profundos, más pacíficos y tranquilos. El dolor hace brotar valores que de otro modo quedarían siempre

en un estado de penumbra. Descubre profundidades psíquicas que de otro modo quedarían siempre ocultas.

Esto sólo lo comprende el que considera como centro de gravedad de la vida un futuro que trasciende la Historia humana entera. Para él la vida futura es ideal y norma de lo actual. El presente no significa para él más que un peregrinar hacia lo venidero.

Seuse hace decir a la eterna Sabiduría: «Ante los ojos del mundo el dolor es abyección, ante mis ojos el dolor es dignidad inconmensurable. El dolor extingue mi ira y hace al hombre merecedor de mi gracia. El dolor convierte al hombre en un ser capaz de ser amado por mí; porque el hombre que sufre se parece a mí. El dolor es un bien oculto que nadie puede pagar debidamente, y si un hombre estuviese arrodillado ante mí pidiéndome que le concediera un dolor, nunca llegaría a merecerlo. Al hombre terreno le convierte en hombre celestial. El dolor aparta al hombre del mundo y le comunica, en lugar de ello, una confianza perenne. Disminuye el número de amigos y aumenta la gracia. El hombre a quien yo entregue mi amistad tiene que haber sido negado y abandonado por todo el mundo. El dolor es el camino más seguro, y es también el más corto y recto. El que sabe lo útil que es el dolor lo debería recibir considerándolo como una gracia valiosa. Hay muchos hombres que eran hijos de la muerte eterna y se habían quedado dormidos en un profundo sueño, hasta que el dolor los ha despertado y ha animado a comenzar una vida nueva. Hay muchos animales salvajes y muchos pajaritos indómitos para los cuales el dolor es una especie de jaula en que están encerrados, si tuviesen tiempo y ocasiones perderían su bienaventuranza eterna. El dolor evita caídas graves. El dolor hace que el hombre se conozca a sí mismo, que subsista en sí mismo, que sea benigno para con el prójimo. El dolor mantiene la humildad del alma y enseña la paciencia; es un guardián de la pureza y trae al hombre la corona de la felicidad eterna. Apenas habrá un hombre en quien el dolor no haya producido buenos efectos, ya sea que viva en pecado o que se halle en los principios en estado de progreso, o en el de perfección; porque el dolor purifica el hierro, acrisola el oro y es un adorno de las joyas. El dolor limpia la mancha del pecado, disminuye el purgatorio ahuyenta las tentaciones, corrige las faltas, renueva el espíritu; trae consigo la verdadera confianza, purifica la conciencia y comunica magnanimidad. Has de saber que el dolor es una bebida saludable y una hierba más salutífera que todas las otras del paraíso. Mortifica el cuerpo, que ha de corromperse, y un alimento del alma, que ha de vivir eternamente. Mira, el alma noble se alimenta de dolores, lo mismo que las bellas rosas se alimentan del rocío de mayo. El dolor hace a los hombres prudentes y experimentados. ¿Qué sabe el hombre que no ha sufrido? El dolor es férula del amor, un azote paternal que yo tengo reservado para mis elegidos. El dolor hace que el hombre tienda hacia Dios, lo quiera o no. El que conserva la alegría en los dolores, ése saca provecho del amor y de los sufrimientos, de los amigos y de los enemigos. ¡Cuántas veces a los enemigos que rechinan los dientes les has puesto una mordaza de hierro y les has condenado a la impotencia con tu alegre alabanza y con tu manso sufrir! Yo preferiría crear dolores de la nada antes que dejar

a mis amigos sin sufrimientos. Porque en los dolores se acrisolan las virtudes, se adorna el hombre, se mejora el prójimo, es alabado Dios. La paciencia en el dolor es un sacrificio vivo, es ante mi semblante un dulce perfume de noble bálsamo, es un milagro que sube hasta la presencia de las milicias celestiales. Nunca caballero alguno diestro en los torneos fué tan admirado como es admirado por las milicias celestiales el hombre que sabe sufrir. Todos los santos han probado antes el cáliz que bebe el hombre que sufre. Todos exclaman unánimemente que no tiene veneno alguno y que es una bebida saludable. Es el camino estrecho que conduce majestuosamente hasta las puertas celestiales. El dolor convierte al hombre en compañero de los mártires, conduce a la alabanza, conduce a la victoria contra todos los enemigos» (*Librito de la eterna Sabiduría*, cap. 13; K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuses Deutschsde Schriften*, pág. 250-52, *Nach der Übersetzung;* von A. Heilmann, *Seelen buch der Gottesfrennde*, 2.ª Anfl., 1922).

Hay un juicio de Nietzsche, relativo a los que le interesan sufrimientos, abandonos, enfermedades, malos tratos y desprecios, que pone de manifiesto que estas reflexiones y experiencias se fundan también en presupuestos puramente terrenos: «Deseo que no les sean desconocidos los martirios de la desconfianza en sí mismos, un profundo desprecio de sí mismos, la desgracia de los vencidos; no tengo compasión con ellos, pues sólo les deseo lo único que hoy puede poner de manifiesto si uno tiene valor o no: la capacidad de sufrir» (*Wille zur Macht*, lib. 4, afor. 910; Bd. der Krönerschen Taschenaurgabe, S. 139).

Cierto es que estas reflexiones no bastan para superar los sufrimientos concretos del hombre real y existente. Para ello es necesario que el hombre se entregue al amor de Dios. Viviendo en Él y de Él, llegará a adquirir una actitud de libertad ante el dolor. No huye ante el dolor con ánimo apocado, pero tampoco le convierte en culto, sino que acepta las penalidades enviadas por Dios, lo considera como prueba impuesta por Dios, se lo apropia internamente, lo acepta voluntariamente y de este modo lo supera en su interior.

§ 94

El amor de Dios al mundo considerado como misericordia

1. Una forma especial del amor con que Dios ama a las criaturas es la misericordia. Es el amor de Dios a la Creación, que se halla en estado de pecaminosidad y de pobreza. No es voluntad de mantener y conservar lo débil y mísero en su estado de

debilidad y miseria; no es tampoco sentimiento de compasión ni tristeza producida por el dolor ajeno; no es conmoción causada por un dolor precedente; no es emoción interna. Al contrario, debe ser considerada como deseo eficiente de librar a las criaturas de la miseria y del mal y del pecado, especialmente. No obstante, la misericordia divina no es mero deseo de ayudar, sino que en ella se manifiesta también la intimidad del amor de Dios.

2. Que Dios es misericordioso es una verdad de Revelación testificada de diferente manera. El amor de Dios anunciado por la palabra divina se manifiesta sobre todo bajo la forma de misericordia, puesto que el amor de Dios tiende a sacarnos de nuestro estado de miseria y penalidad, de penuria y sufrimientos, y tiende también a conducirnos a un estado de grandeza, dignidad y gloria.

a) En el Antiguo Testamento hay muchos testimonios de la misericordia divina, bien que según la Revelación de la Antigua Alianza la severidad y justicia de Dios parecen predominar sobre la misericordia divina. «Porque eres Tú el refugio del débil, el refugio del pobre en la aflicción, amparo contra la tempestad, sombra contra el calor» (*Is.* 25, 4).

Ps. 9, 19: «A Ti se te confía el miserable; Tú eres el auxilio del huérfano.» Véanse *Ps.* 12, 6; *Ps.* 35, 10; *Ps.* 46, 6-;. Dios protege a los pobres huérfanos y viudas. Ha decretado una serie de preceptos en su favor; por ejemplo, *Ex.* 22, 20-23; *Ier.* 7, 517; *Ps.* 82 (81). Se amenaza con graves penas a los que les persiguen: *Ier.* 5, 26-29; *Ez.* 16, 49 y sigs.; *Am.* 8.

Con la mayor frecuencia y de la manera más íntima se manifiesta la misericordia de Dios en su comportamiento para con los pecadores. En este caso aparece bajo la forma de longanimidad, promesa del perdón de los pecados, comprensión de la debilidad del pecador, perdón del pecado y moderación de la ira. En lo que concierne a la longanimidad de Dios, véase, por ejemplo: *Io.* 4, 2; *Soph.* 2, 17 y sigs.,; en lo que concierne a la promesa del perdón de los pecados: *II Cor.* 30, 6-9; *Ier.* 18, 5-11. En *Miq.* 7, 18-20 leemos lo siguiente: «¿Qué Dios como Tú, que perdonas la maldad y olvidas el pecado del resto de tu heredad? No persiste por siempre en su enojo, porque ama la misericordia. Volverá a tener piedad de nosotros, conculcará nuestras iniquidades y arrojará a lo hondo del mar nuestros pecados.» «Aunque vuestros pe-

cados fueran tan rojos como la escarlata, se volverán tan blancos como la nieve. Aunque fuesen tan rojos como la púrpura, se volverían tan blancos como la lana» (*Is.* 1, 18). Dios desea con anhelo la conversión del pecador: *Ier.* 3 y 4; 35, 15. Nos amonesta que nos arrepintamos y hagamos penitencia: *Mal.* 3, 7; *Zach.* 1, 3; *Is.* 44, 21 y sigs; 55, 6-9; *Os.* 14. También los dolores son llamadas con que Dios nos incita a salir de nuestro estado de pecado y corrupción: *Os.* 2, 8 y sigs.; *Zach.* 13, 9; *Lam.* 5. Dios tiene en cuenta la debilidad del pecador: *Ps.* 78, 38 y sigs.; *Sap.* 12, 2-10 y sigs.; *Eccl.* 18, 8-14; *Os.* 11, 8 y sigs. En lo que concierne al perdón de los pecados, véase *Is.* 54, 6-10; *Ps.* 32 (31); *Ps.* 51 (52); *Ps.* 130 (129); *Tob.* 13, 1-10; *Eccl.* 51. Dios retiene su ira: *Is.* 48, 9-13; *Ps.* 77, 6-16; 103 (102), 9 y sigs.

b) La Redención y la Encarnación son las más importantes y decisivas manifestaciones de la misericordia divina. Dios vino al mundo para salvar a los pecadores, para buscar y hacer felices a los que se habían perdido (*Lc.* 19, 10). Anuncia el mensaje del Dios misericordioso y practica durante toda su vida pública la acción del amor misericordioso. En *Lc.* 6, 36 nos exige que seamos misericordiosos, del mismo modo que nuestro Padre celestial.

La más conmovedora descripción de la misericordia divina se encuentra en la parábola del hijo pródigo, transmitida por San Lucas (15, 11-32). San Lucas es generalmente el evangelista que con más detalles testifica la misericordia del Salvador. El Salvador tiene misericordia del pueblo que le había seguido hasta el desierto y no tenía nada que comer (*Mc.* 8, 1 y sigs.). Tiene misericordia con la viuda, a quien la muerte le había arrebatado el hijo (*Lc.* 7, 13). Asegura a la pecadora que será perdonada (*Lc.* 7, 47 y siguientes). No condena a la adúltera, sino que la amonesta que no siga pecando (*Io.* 8, 11). Al ladrón arrepentido le promete en la hora de la muerte que en aquel mismo día entraría en el paraíso (*Lc.* 23, 42). Dice de sí mismo que es el Buen Pastor, un Pastor que sacrifica la vida por sus ovejas (*Io.* 10, 11).

San Pablo alaba a Dios, al Padre de Nuestro Señor Cristo Jesús y dice de él que es el Padre de todas las misericordias y el Dios de todo consuelo (*II Cor.* 1, 3). «Dios, rico como es en *misericordia,* por el extremado amor con que nos amó, aun cuando estábamos nosotros muertos por los pecados, nos vivificó con la vida de Cristo» (*Eph.* 2, 4 y sigs.).

«Porque éramos un tiempo también nosotros insensatos, rebeldes, desca-

rriados, esclavizados por concupiscencias y placeres de toda suerte, odiando los unos a los otros. Mas cuando se manifestó la bondad y amor a los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por obras hechas en justicia que nosotros hubiéramos practicado, sino según su misericordia, nos salvó por el baño de la regeneración y de la renovación del Espíritu Santo» (*Tit.* 3, 3-5).

Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, por su gran misericordia nos ha reengendrado a una vida de esperanza mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, y para una herencia incorruptible (*I Pet.* 1, 3-4). (Véase también la doctrina sobre la Redención.)

§ 95

La justicia de Dios

1. El amor de Dios a sí mismo es el sí digno de Él a su infinita perfección; el amor a las criaturas el sí a las cosas extradivinas y que se realiza de modo íntimo, poderoso y creador. El amor de Dios a sí mismo es la autoafirmación de Dios y corresponde a la absoluta perfección y dignidad divinas; el amor a las criaturas es un acto mediante el cual Dios comunica libremente la bondad divina a lo extradivino. Como ya se dijo en otro lugar, el amor divino es un acto simple de fuerza e intimidad infinitas, pero se manifiesta en diferentes efectos, constituyendo de este modo el fundamento del ser, y, por lo tanto, también el fundamento de las diferentes perfecciones de las criaturas. De ello se deduce que es un amor objetivo, adecuado al ser, es decir, que se realiza de una manera justa.

2. Es una verdad de la Revelación que Dios es infinitamente justo. Cuando afirmamos que Dios es justo queremos decir que conoce y valora debidamente su propio ser absoluto. Es preciso tener en cuenta que Dios no descubre en un momento dado su valor, como si entonces lo elevara al plano de la conciencia, lo percibiera y valorara debidamente. Antes bien, su perfección y la debida valoración de ésta son una sola e idéntica realidad: el yo personal divino. Dios existe bajo la forma de justicia, en tanto que existe bajo la forma de valor personal, absoluto, afirmándose a sí mismo con fuerza e intensidad irrevocables. No existe ni norma ni ley alguna que sirvan a Dios para juzgarse a sí mismo. Él es su propia ley y norma. Existe bajo la forma de ley personal.

3. En la esfera de lo extradivino Dios se manifiesta bajo la forma de justicia *creadora, legisladora* y *remuneradora.*

a) Como justicia creadora se manifiesta en tanto que Dios revela de manera finita y diversa su valor absoluto, mediante la creación de cosas extradivinas. La justicia de Dios exige que Dios se manifieste a sí mismo en las criaturas y que manifieste su valor absoluto, de modo que no exista nada que no sea una manifestación de este valor absoluto. No se opone a la justicia de Dios el hecho de que comunique a las cosas grados superiores o inferiores de existencia. En efecto, Dios determina con absoluta libertad y soberanía el grado del ser de cada una de las criaturas. Si todas las cosas han sido creadas por Dios, al mantenerlas en la existencia, aprecia y valora a cada una de las cosas con una estricta justicia objetiva.

b) Al mismo tiempo introduce en las cosas fuerzas e inclinaciones por medio de las cuales pueden desarrollarse de tal modo que su esencia innata adquiera la forma plena y total deseada por Dios. A las criaturas racionales las ha impuesto leyes que son caminos a través de los cuales pueden llegar hasta el estado de consumación deseado por Dios. Estas leyes no imponen a las criaturas provistas de razón deberes ajenos a la esencia; antes bien, son prescripciones cuyo cumplimiento nos conduce hasta la meta natural o sobrenatural a que Dios nos ha destinado al crearnos y redimirnos; es decir, conducen a la realización final de la esencia humana, o, lo que es igual, a la autorrealización del hombre determinada y operada por Dios sin menoscabo de la libertad humana. El que se somete obediente a ellas, se comporta de un modo adecuado a su esencia; el que las rechaza, se comporta de un modo opuesto a su esencia. Resulta, pues, que los preceptos de Dios son revelaciones de su amor, de aquel amor que llama al hombre para conducirle a la plenitud de la vida y de la existencia. Así se comprende que el Antiguo Testamento, especialmente los Salmos, alaben con alegría la ley divina. Las leyes impuestas por Dios, Señor de la Creación, para erigir y conservar su soberanía, no son limitación y opresión de la vida humana, antes por el contrario, libran a ésta de la estrechez y de la opresión. Si al hombre le parece que no es así, la razón de ello hay que buscarla en la autocracia y orgullo humanos y en la consecuente ceguera, que le impide conocer su verdadera vida y existencia, así como la modestia que éstas comportan.

c) La justicia retribuidora es una actitud mediante la cual Dios premia lo bueno y castiga la maldad (*iustitia remunerativa et vindicativa*). Debido a su perfección autoafirmativa y autoposesiva, Dios ha determinado que sea premiado el valor moral y que sea castigado el pecado. A Dios no se le puede atribuir la justicia conmutativa entendida en sentido ordinario. En efecto, esta justicia implica un deber jurídico estricto de servicios recíprocos, mientras que Dios no tiene deber alguno para con nadie (*Rom.* 11, 35; *I Cor.* 4, 7). Dios castiga la maldad imponiendo no sólo penas destinadas a mejorar y escarmentar a los malvados (Socinianos, Sttler, Hermes), sino también castigos vindicativos (*Sap.* 11, 17; *Ier.* 32, 18; *Rom.* 12, 19). Por medio del castigo queda restablecido el orden que el pecado había alterado. Es cierto, no obstante, que Dios podría perdonar sin imponer castigos (lo contrario afirman San Anselmo, Tournely, Dieringer), aunque no sin que preceda el arepentimiento. (Véase la doctrina sobre los méritos, Redención y Novísimos. En lo que concierne al concepto de «mérito», véase el tratado sobre la Gracia.)

4. En el Antiguo Testamento la justicia de Dios es descrita sobre todo como justicia remunerativa y vindicativa. Véase: *Ps.* 1, 11 (10); 50 (49); 75 (74); 78 (77); 94 (93), 20-23; *Nah.* 9; *Is.* 15, 16; *Soph.* 1, 14-18; *Ier.* 32, 17-19. Es cierto que se dice de Dios que es juez severo, pero no se le atribuyen nunca albedrío o capricho. La norma de sus juicios es su perfección, afirmada con decisión e incondicionalidad. En el Nuevo Testamento véanse, entre otros pasajes, *Io.* 17, 25; *Act.* 17, 31; *Rom.* 2, 2; *I Cor.* 4, 5; *II Cor.* 5, 10; *II Tim.* 4, 8.

Si en el Antiguo Testamento se acentúa más la rígida severidad de Dios que el amor divino, la razón de ello hay que buscarla en una especial pedagogía divina de la salvación. Esto no quiere decir que Dios se ha ido haciendo más benigno en el transcurso del tiempo, de modo que en Él el amor haya ido predominando poco a poco sobre la justicia. Además, conviene observar que tampoco en el Antiguo Testamento falta la revelación del amor. Esta revelación se verifica con tanta claridad que los fieles la perciben con absoluta evidencia, de modo que sus corazones rebosan de alegría. Cierto es, no obstante, que no llega a alcanzar la claridad y fuerza que presenta la revelación del amor en el Nuevo Testamento.

5. En Dios, el amor y la justicia no se hallan en un estado de oposición y lucha. En las manifestaciones del amor, la justicia no queda debilitada o relegada a segundo plano. El amor y la justicia se compenetran totalmente (Salmo 25, 10). El amor y la justicia no son tampoco dos actitudes paralelas e independientes, sino una sola e idéntica realidad. La justicia de Dios se revela en tanto que nos hace participar en su gloria y perfección, de un modo correspondiente a su bondad; es decir, por vía de amor. El amor se manifiesta valorando y tratando a las criaturas según la medida de su participación en la bondad divina, manifestándose bajo la forma de justicia. En la esfera extradivina el amor y la justicia aparecen a menudo separados porque no nos poseemos con fuerza suficiente como para comunicarnos debidamente, y porque no somos capaces de apreciar debidamente el valor de una cosa o persona tan acertadamente como para que podamos entregarles nuestro amor del modo debido.

Dios abarca a todas las criaturas con amor infinito y justo con fuerza e intimidad infinitas, con justicia amorosa. Dios ama a todo lo que existe, obrando justamente y amando a todo lo que existe. Dios obra con justicia. El amor se manifiesta guardando el respeto debido al hombre libre. Dios no le obliga a aceptar su amor. No despoja al hombre de su voluntad libre, con la cual puede huir del amor de Dios. Esta huída, es decir, la rebelión contra Dios, implica consecuencias fatales para el individuo, la comunidad y el mundo entero. El pecador se destruye a sí mismo y destruye el mundo. Dios deja al pecador en el estado de perdición que irrumpe sobre él, hace que experimente la absurdidad del pecado y de la rebelión contra el amor. De este modo adopta una actitud justa frente al pecador. El amor y la justicia de Dios van, pues, parejos. El amor es premio para quien lo acepta libremente; se convierte en justicia condenatoria para quien le cierra las puertas de su alma. El amor es la forma de la justicia, y la justicia es la forma del amor.

Con toda claridad aparece la unión del amor y de la justicia en la muerte de Cristo en la Cruz. (Véase el tratado sobre la Redención.)

La existencia del infierno no contradice la afirmación de que en Dios el amor y la justicia sean formalmente idénticos. Esta forma vital se funda también en un amor que es al mismo tiempo justicia. Dios no violenta la voluntad humana, no considera al hombre como si fuera una máquina, sino que lo trata como a un

ser responsable de sus acciones; tiene del hombre un concepto elevado, y por todo esto no impone la vida de amor y de adoración al que la rechaza por egoísmo y autocráticamente. En tanto que el hombre se aparta de Dios, rechazando el Valor personal absoluto se rebela contra las comunicaciones del amor divino. Si el amor se impusiese contra la voluntad del hombre, obligando a éste a una vida de amor y de adoración, produciría en el hombre empedernido por el egoísmo tormentos inimaginables. Dios concede al hombre lo que éste desea: una vida de absoluta autonomía. Es, pues, justo que experimente la lejanía de Dios bajo la forma de desgarramiento desesperado y de triste soledad. No obstante, el condenado no se arrepiente, no puede arrepentirse. Prefiere, pues, la vida de rebelión a la vida de adoración, y soporta las consecuencias de ello. Si para obtener la plenitud de la vida tiene que someterse a Dios, prefiere renunciar a esa plenitud. Explicaciones más detalladas se encontrarán en la doctrina sobre el infierno.

§ 96

La veracidad y fidelidad de Dios

1. El Concilio Vaticano ha definido que Dios es infinitamente veraz (Sesión 3, cap. 3; D. 1.789; véase D. 1.951). Esto quiere decir que Dios está de acuerdo con su interior misterioso, tanto en lo que concierne a sus obras y palabras como en lo que concierne a su obra de la Creación y de la Redención; que Dios obra con sinceridad, sin segundas intenciones ni reservas mentales. (Véase *Núm.* 23, 18; *Lc.* 21, 33; *Io.* 3, 33; 5, 19; 5, 30-47; 8, 37 y sigs.; *Rom.* 3, 4; *Tit.* 1, 2; *Hebr.* 3, 18.)

2. Es una verdad de revelación que *Dios es fiel.* Como quiera que Dios crea a las criaturas con soberanía ontológica absoluta, comunicándoles los bienes que les han sido destinados y haciéndoles determinadas promesas, no puede ser inducido por nada extradivino a abandonar sus designios. Estos son firmes e irrevocables. Dios les lleva a cabo. «No puede negarse a sí mismo» (*II Tim.* 2, 13).

La Antigua Alianza se funda en la fidelidad de Dios: *Núm.* 23, 19; *Is.* 49, 15; *Ps.* 33 (32), 4; *Rom.* 9, 6 y sigs. El Nuevo Testamento es el cumplimiento de las promesas del Antiguo: *Lc.* 1,

32, 45, 50, 54 y sigs., 68-79; 2, 29-32; *Mt.* 11, 3-5; *Rom.* 9, 11. Dios consumará la obra comenzada: *I Cor.* 1, 8 y sigs.; 10, 13; *II Cor.* 1, 18; *I Thess.* 5, 24; *I Io.* 1, 9. Dios permanece fiel a su bondad a pesar de la infidelidad del hombre. Posee poder suficiente para ejecutar siempre y en todas partes los designios de su bondad (*Mt.* 24, 23 y sigs.; *Hebr.* 3, 7 y sigs.; 4, 1 y sigs.; véase E. Walter, *Das Kommen des Herrn*, 2.ª ed., 1948, 142 y siguientes; M. Schmaus, *Von den letzten Dingen*, 1948, 51 y sigs.).

La fidelidad de Dios es el fundamento de nuestra esperanza y de nuestra confianza firmes. Las experiencias cotidianas y la Historia producen a veces la impresión de que Dios no ha permanecido fiel a su bondad. La razón de ello consiste en que nosotros no podemos llegar a descubrir la relación que hay entre la bondad de Dios y los dolores de esta vida, por conocer sólo de una manera parcial la vida y la Historia.

§ 97

La santidad de Dios considerada como propiedad de su voluntad

1. Las propiedades morales de la voluntad divina descritas hasta ahora se pueden resumir sintéticamente en la siguiente constatación: *Dios obra con santidad infinita, afirmando su esencia santa* véase § 76), *con amor incondicional y de igual categoría y negando al mismo tiempo con fuerza infinita todo lo que la contradice*. La santidad tal que, como la entendemos aquí, es un comportamiento moral (véase el § 76).

La santidad de Dios no es una santidad adquirida o afirmada en lucha continua. La santidad divina es una santidad subsistente, subsiste de modo eternamente inmutable y es al mismo tiempo acción absoluta. Va marcada por el signo de la absoluta necesidad e indiscutible evidencia. No es necesaria en el sentido de una obligación natural ineludible, sino porque la voluntad de Dios se identifica con la esencia santa divina claramente percibida y afirmada. La santidad de Dios no es una mera propiedad divina; es Dios mismo en tanto que Él afirma su esencia santa con fuerza incondicional.

En Dios está el fundamento de la santidad y la fuente de toda santidad creada, siendo por eso santidad original. La santidad de Dios no se realiza mediante el cumplimiento de una ley que estu-

viese por encima de ella, ni obedeciendo a las imposiciones de un deber externo. Dios es su propia norma y deber, Dios es su propia conciencia y ley Voluntad y conciencia, actividad y volición no se hallan las unas frente a las otras. La actividad y el deber, la ley y el cumplimiento del deber son una sola e idéntica realidad; es decir, son Dios mismo. Dios manifiesta su propia esencia santa en la actividad, en el amor, en la justicia, en la fidelidad, en la misericordia. Más aún, la esencia divina no es distinta de la actividad divina. Su esencia es pura actividad, y la actividad es ser operante (véase § 63). La actividad santa de Dios es su propia esencia, en tanto que es actividad venerable y adorable y en tanto que es su propia realización personal superior a todo lo creado.

En Dios son idénticas la santidad ontológica y la moral; la santidad ontológica se identifica con la actividad y se manifiesta en ella. Más aún, en la actividad divina la santidad moral es expresión del ser santo de Dios; más aún, es el ser divino mismo.

Estaría en contradicción con la santidad moral de Dios el que la santidad ontológica no se manifestase en la actividad, ya sea que Dios no operase, ya sea que su actividad no correspondiese a su esencia santa. Ambas cosas son imposibles, ya que Dios es su obrar. Dios no sería Dios si no obrase, o si no obrase en consonancia con su esencia santa. Dios es, pues, santo por obrar en conformidad con su esencia santa, es decir, divina. La actividad de Dios es santa por ser actividad divina. Dios es su propia acción. La actividad de Dios es, por consiguiente, personal. La santidad de Dios es personal. Es actividad absolutamente personal.

Recordemos una vez más que Dios existe bajo la forma de Trinidad personal. La acción que es Dios existe bajo la forma de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta actividad personal se vuelve hacia sí misma en tanto que es realidad santa y se afirma a sí misma en la autorrealización existencial. Esta autoafirmación, este colocarse frente a sí mismo es la santidad moral de Dios. Esta se realiza de tal modo que cada una de las Personas divinas se afirma a sí misma y a las otras dos, según el orden de los orígenes intradivinos.

Dios es origen de la santidad extradivina en triple sentido: por haber dotado de conciencia a la criatura racional, por haber creado la ley, que es norma externa y directiva y dirección del deber interno, y por operar la santidad de las criaturas. La ley que Dios da a los hombres no es una imposición arbitraria, sino la manifestación de su esencia santa, es decir, la manifestación de

su divinidad, la revelación de su gloria. En último resultado, la moralidad humana no es más que la adecuación de la criatura con la esencia santa de Dios, adecuación que se obtiene mediante el reconocimiento obediente de la voluntad divina. Cristo es el ideal de la santidad humana en tanto que Dios ha aparecido mediante Él en la Historia.

2. Según la Escritura, Dios es santo por ser Dios.

a) En otro lugar (§ 76) transcribimos ya el testimonio de la Escritura en pro de la santidad ontológica de Dios. Allí se hace también referencia a la santidad moral de Dios. La santidad ontológica implica en sí la perfección moral en tanto que Dios se halla en oposición general no sólo con lo creado, sino también en oposición especial con el pecado. En la Revelación Dios se manifiesta como el summun de lo que consideramos como perfección moral y como negación de todo lo que consideramos como pecado. Dios no es como el hombre, el cual se deja llevar de la ira. Dios es independiente y libre, Señor de sus decisiones y sentimientos. Ante la majestad santa de Dios el pecador reconoce que su pecado es fuego devorador. En la visión del profeta Isaías, Dios se manifiesta tanto como santidad ontológica igual que como perfección moral. Isaías se siente anonadado ante Él. En la luz de Dios el profeta reconoce que es un hombre de labios impuros. Que se trata de una impureza moral se deduce del hecho de que la culpa queda anulada en el momento en que los labios entran en contacto con un carbón incandescente (6, 1-7). Dios es santo como vengador del pecado y como redentor de la culpa (*Is.* 1, 4; 5, 19-24; 10, 16-20; 12, 6; 17, 7; 29, 19; 31, 11 y sigs.; 40, 25; 41, 1; 43, 3-14; 45, 15-18 y sigs.; 47, 4; 49, 7; 51, 5; 54, 5; *Ez.* 36, 39). La santidad de Dios exige que el hombre sea santo; exige no sólo la santidad de las obras, sino también la entrega del corazón, la pureza de las intenciones (por ejemplo, *Is.* 1, 10-24; *Am.* 5, 21 y sigs.; *Ps.* 15). Los hombres han de ser santos del mismo modo que Dios es santo (*Lc.* 11, 14; 19, 2; 20, 26). Dios mismo es la ley de la actividad moral. Para ser santo el hombre tiene que realizar en sí mismo la santidad de Dios, dejándose compenetrar por Éste.

b) El Nuevo Testamento consuma la revelación de la santidad de Dios. En todos los pasajes donde se habla de la santidad ontológica se testifica la existencia de la perfección moral de Dios.

Aun en los textos en que se acentúa la primera, se hace también referencia a la segunda. Se pide al Padre Santo que libre a los discípulos del mal, o se le alaba a causa de los juicios justos con que condena la maldad, o se exhorta de los fieles que sean santos como Dios es santo, esforzándose por vivir de un modo digno del Dios santo (*Io.* 17, 11-19; *Lc.* 1, 49; *Mt.* 5, 48; *I Pet.* 1, 15; 3, 13; 4, 6; *Io.* 10, 36; *Rom.* 7, 1 y sigs.; 9, 14, etc.).

Todo el Nuevo Testamento está empapado en las luchas con que Dios combate mediante Cristo la maldad. Cristo mismo es la aparición visible de la santidad de Dios. Él es la negación encarnada del pecado, de la injusticia, del egoísmo, de la mentira e hipocresía, y es también la encarnación del amor y de la veracidad. Su obra es una lucha destinada a destruir la maldad y a erigir el reinado del amor.

La santidad de los cristianos es una participación en la santidad de Dios, verificándose mediante Cristo en el Espíritu Santo (*Hebr.* 12, 10). Están llenos del Espíritu Santo, que opera en ellos. El Espíritu Santo los une de la manera más íntima con Cristo y crea en ellos la imagen de Cristo. Cristo mismo opera en ellos (*Gal.* 2, 19; *Eph.* 2, 10). Obra con el que está unido en Él mediante el Espíritu Santo. La misión del cristiano consiste en recibir este operar de Cristo en el Espíritu Santo, realizándolo en su actividad. Toda la moralidad cristiana es, pues, obediencia a Cristo y al Espíritu Santo. En todas las cartas San Pablo invita a sus lectores vivan según el Espíritu, no según la carne. No pide con ello que descuiden los deberes de la esfera corporal, sino que el Espíritu Santo y la santidad de Dios sean las fuerzas que den forma y figura a la vida psíquico-corporal. De este modo la vida del cristiano queda convertida en una manifestación de la santidad de Dios, contribuyendo a glorificarle. Los preceptos son instrucciones que nos enseñan a realizar en la vida humana la santidad de Dios (véase el tratado sobre la Gracia). Es pecaminosa toda forma de comportamiento en la cual no se manifiesta la unión con Cristo.

3. En la época de los Santos Padres se afirma, contra los mitos de los gnósticos y maniqueos, que en la esfera de lo divino no hay fondo alguno oscuro y malo. Teniendo en cuenta que es el Espíritu Santo el que nos santifica, los Santos Padres demuestran su santidad esencial. El mal se deriva de la actitud autocrática de la voluntad creada y libre. (Véase *Wörterbuch zum Neue Testament* (Kittel), I, 87 y sigs.)

4. Ninguna otra propiedad divina resplandece con tanto poderío y claridad en el semblante de la creación espiritual como la santidad de Dios. El dictado de la conciencia es su reflejo. Aventaja incluso al mal y hasta en la conciencia mala pone de manifiesto su poderío mediante el propio dictado de esa conciencia, excluyendo al mal de la comunidad humana, bajo la forma de infierno. Este es el eterno testimonio que da el mal de la santidad de Dios, lo mismo que el cielo es el resplandor de esa santidad en los hombres santificados. Weiger (en *Mutter des neuen und ewigen Bundes,* 1936, 53) escribe lo siguiente: «Cuanto más nos acercamos a Dios, con tanta mayor claridad percibimos su santidad. La santidad de Dios es una realidad cuya presencia obligatoria y redentora no puede ser anulada ni siquiera por la intensidad infernal del pecado. Cada uno de los rayos solares que dan en una pared que lo refleja, anuncian la presencia del sol, aun cuando su dominio no dure más que un fugaz momento. Eso es lo que siempre ha sucedido en el orden moral de las cosas. No ha habido tiempo alguno en que la santidad de Dios no haya brillado en el interior de la conciencia humana.»

§ 98

La voluntad divina considerada como poder

1. Todos los símbolos expresan el dogma de que Dios posee poder infinito. Es cierto que la expresión *omnipotens* de los símbolos se refiere en primer lugar al dominio universal de Dios. Lo mismo puede decirse de la palabra griega *pantokrator.* Aquí se da testimonio de Dios considerado como Señor del universo. Se trata, pues, de la actividad mediante la cual Dios erige y mantiene su dominio. Pero a partir de la actividad de Dios, podemos llegar a conocer aquel estado del Ser divino al cual nos referimos cuando empleamos las expresiones omnipotente y omnipotencia.

El mismo hecho encontramos en las oraciones de la Liturgia. Cuando se invoca en ellas al *Deus omnipotens,* se piensa en el Dios que es Señor del universo. La expresión *omnipotens* es una denominación esencial y sirve para distinguir al Dios verdadero de los falsos dioses, de los débiles e impotentes ídolos adorados por los paganos.

2. El poder de Dios no debe ser considerado como capacidad de obrar. Es más bien la esencia divina misma considerada por nosotros como fundamento de la existencia extradivina, conocida por la razón divina y realizada por la voluntad de Dios. El poder de Dios es, pues, esencia divina en cuanto tiende activamente hacia lo extradivino.

El poder de Dios no depende de ninguna cosa extradivina, tiene en sí mismo su fundamento, carece de toda clase de limitación. Es infinito tanto en lo que atañe a su fuerza interna como en lo que se refiere a las posibilidades de su actividad. Dios puede hacer todo lo que es internamente posible (omnipotencia).

Dios es omnipotencia si se le considera como la fuente de todo poder extradivino. De ello se deduce que el poder no es malo de por sí; al contrario, es de por sí bueno, por ser un reflejo y efecto del poder divino, aunque se halle especialmente amenazado por peligros que se derivan de la autocracia humana. El poder de Dios es creador, absolutamente y en sentido estricto creador, a causa de su absoluta independencia e incondicionalidad. Es causa del ser y de la actividad de las cosas (véase el tratado sobre la Creación), y ello lo hacía sin esfuerzo, sin debilitamiento, fatiga o agotamiento. El poder de Dios se manifiesta de un modo especial al comunicar poder a las cosas creadas, convirtiéndolas en causas de otras cosas.

Del poder activo de Dios se deriva su soberanía, su derecho de propiedad y su gobierno absoluto. Como quiera que Dios no sólo obra como agente externo sobre las cosas, sino que es causa de su ser íntimo, su poderío se extiende también a este ser. El poderío divino se manifiesta de un modo especial en los milagros (véase la Teología fundamental).

No puede ser objeto del poder divino lo inexistente, lo contradictorio, lo absurdo. Dios mismo limita su poder incondicional, decidiéndose libremente en favor de un orden determinado de las cosas. De este modo, la *potestas absoluta* se convierte en una *potestas ordinata*. El poder ordenado divino es el poder actual impuesto por Dios, que regula y compenetra al mundo.

La incondicionalidad del poder divino no debe ser entendida en el sentido de arbitrariedad. El poder de Dios se identifica con su verdad, sabiduría, santidad y justicia; por consiguiente, no puede estar en contradicción con estas propiedades. Dios es al mismo tiempo poder y espíritu. Mientras que en el hombre el poder y el espíritu son cosas diferentes, de modo que el poder care-

ce con frecuencia de espíritu y se convierte en brutalidad, y el espíritu carece de poder y se convierte en realidad ajena a la vida y a la Historia, en Dios el espíritu es luz de su poder y éste es el fundamento del espíritu. Esto se manifiesta en las formas de su Revelación, la cual se realiza mediante la palabra creadora de realidad histórica y en acciones empapadas de espiritualidad (véase el § 1). Dios, por ejemplo, no puede mentir. Si a causa de la identidad del amor y del poder, de la santidad y del poder, de la justicia y del poder, Dios no puede pecar; esta imposibilidad no implica limitación alguna del poder. El hombre que «puede» mentir, robar y engañar no es superior a Dios a causa de este «poder». Al contrario, el pecado es un signo de la debilidad, limitación e insuficiencia humana. El hombre peca, es decir, se vuelve hacia las criaturas de una manera desordenada, porque no se basta a sí mismo, creyendo encontrar en las criaturas el complemento de su esencia. No podrá hallarla, pues la busca desordenadamente; es decir, de un modo que está en contradicción con la voluntad de Dios y con su propia esencia fundada en esa voluntad. Pero el hombre no podría buscarla de un modo desordenado si no sintiese su propia insuficiencia. Dios, al contrario, se basta a sí mismo. Su actividad no es una búsqueda de cosas que puedan hacerle feliz, sino una manifestación de su amor, de su sabiduría, de su verdad, bienaventuranza y gloria. Dios no puede, pues, pecar a causa de su grandeza y de su riqueza.

El poder de Dios no es una fuerza natural ciega, aniquiladora del hombre, contra cuya arbitrariedad el hombre tuviese que rebelarse con la actitud autoafirmativa de un Prometeo. Al contrario, el poder de Dios se manifiesta bajo la forma de amor. Por eso constituye el fundamento de nuestra confianza con el Padre, que conduce nuestros destinos a buen fin y con mano poderosa. De la identidad de poder, santidad, amor y justicia se deduce también que el amor, la santidad y la justicia de Dios son omnipotentes. Es cierto que para el que sólo ve lo externo, contemplando solamente las apariencias, nada parece ser tan impotente como el amor y la justicia de Dios. Al parecer, todos los hombres pueden resistir contra Dios. Pero, en realidad, es cierto que todos los acontecimientos están al servicio del amor y de la justicia del Señor. Todos son ejecución de la santidad divina, realizan la santidad divina. No sabemos de qué modo sucede esto. Pero el hombre iluminado por el Espíritu Santo, es decir, el creyente, sabe que es así. Llegará el día en que la santidad, el amor y la justicia

aparezcan visiblemente con todo su poderío hasta entonces encubierto. En ese mismo día se pondrá de manifiesto la impotencia y precaridad del pecado, del odio y de la injusticia. El amor, la verdad y la santidad son en cierto sentido los contenidos de la vida divina que Dios realiza con su poder y de un modo finito en su Creación. El poder divino es la intensidad con Dios manifiesta su gloria en la Creación, erigiendo y fundando de este modo su poderío y soberanía.

3. *a*) El Antiguo Testamento describe con frecuencia e insinuación el poder absoluto de Dios y su soberanía, a la cual sirve de fundamento. El poder divino se manifiesta en la Creación, en los juicios divinos, en el gobierno de los pueblos y de los particulares, es decir, en la Naturaleza y en la Historia (*Gén.* 18, 14; *Deut.* 4, 31; *Job* 34, 10-18; 36, 22, 37; 38, 4-12). «Hasta los muertos tiemblan debajo de la tierra, los mares y cuanto en ellos mora. El abismo está ante Él desnudo y sin velos el sepulcro. Él tendió el septentrión sobre la nada, Él colgó la tierra sobre el vacío. Encierra las aguas en las nubes, y las nubes no se rasgan a su peso; Él roba a la vida su trono, cubriéndolo de nubes. Trazó en derredor de los mares un círculo, hasta el confín entre la luz y las tinieblas. Las columnas del cielo tiemblan y se estremecen ante una amenaza suya, Él es quien con pujanza conmueve los mares y con su poder doma al monstruo. A su soplo centellean los cielos, y su mano dirige la serpiente tortuosa. Y todo esto no es, sin embargo, más que la orla de sus obras. Es un leve susurro de su palabra; el estallido de trueno de su poder, ¿quién podría oírlo?» (*Job*, 26, 5-14).

Véanse, además, *Ps.* 33 (32), 619; 114 (113), 147 (146), 15-18; 135 (134), 6 y sigs.; 115 (114), 3; *Ier.* 10, 1-16; 33, 14-16; *Eccl.* 43.

b) En el Nuevo Testamento el poder de Dios se manifiesta en la curación y santificación del pecador; *Mt.* 19, 26; *Mc.* 14, 36; 10, 27; *Lc.* 1, 37; *Eph.* 3, 20. El convertir en santo a un hombre pecador presupone un poder no inferior al que exige la creación de la Naturaleza (*Mc.* 2, 1-12). Cristo practica la omnipotencia de Dios en las obras de la Redención (*Mt.* 28, 18; *Mc.* 16, 17 y sigs.; *Io.* 1, 3). Todo su poder lo ha recibido del Padre (*Io.* 5, 19-22).

En Cristo la unión de poder y espíritu aparece con toda claridad en la correlación de palabra y signo. El signo operativo está

empadado de espíritu y la palabra espiritual es operativa. De este modo, Cristo ha erigido el reino y reinado de Dios mediante su palabra creadora de historia y mediante su actividad inspirada por el espíritu (véase la Cristología).

En Cristo se manifiesta también que dentro de la Historia, el poder de Dios aparece como impotencia. Cuando Dios entró con Cristo en la Historia humana, se despojó de su poder ante las puertas de la Historia (Guardini) y se anonadó, adoptando las debilidades humanas (*Phil.* 2, 7). En Cristo se muestra tan impotente que el hombre puede llevarle ante sus tribunales, le pueden condenar y hasta ejecutar. Pero el poder de Dios no quedará siempre oculto; por el contrario, al final de la Historia aparecerá con tal resplandor, que los impíos serán rechazados, mientras que los creyentes serán conducidos a un estado de plenitud definitiva. Siempre, sin embargo, se pondrá de manifiesto bajo la forma de amor y verdad omnipotentes.

Testifican la soberanía de Dios sobre el hombre *Job* 42, 1-6; *Rom.* 9, 20 y sigs.; *I Tim.* 6, 1.

4. Si el concepto de poder de Dios no se limita a expresar operaciones extradivinas. Si consideramos el poder de Dios tal como se manifiesta dentro del ser divino, podemos decir que ese poder no es sólo infinito, sino que también produce efectos infinitos. Cuando el Padre engendra al Hijo le comunica su esencia infinita; de suerte que el Padre y el Hijo poseen idénticamente esa esencia. Lo mismo puede afirmarse de la espiración del Espíritu Santo. No obstante, en sentido estricto se habla del poder de Dios con respecto a la actividad divina *ad extra.*

En los volúmenes siguientes veremos que el Dios omnipotente erige, desarrolla y consume en la Historia humana y en el mundo su poderío, que es un imperio del amor y de la verdad. El erigir el reinado de Dios es la última finalidad de todo obrar divino.

Antes de terminar vamos a oír dos testimonios pronunciados en culturas y tiempos eclesiásticos diferentes. San Agustín escribe lo siguiente en el último (28) capítulo de su décimoquinto (último) libro sobre la Trinidad: «En mi empresa he seguido la regla de la fe; desde ella te he buscado, según mis posibilidades y según la capacidad que tú me has dado; he tratado de ver con la razón lo que yo creía; he reflexionado mucho, grandes han sido mis esfuerzos. Señor, mi Dios, mi única esperanza; escúchame, y no permitas que cansado ya no te busque, sino haz que

te busque siempre con fervor (*Ps.* 104, 4). Dame fuerza para seguir buscando. Tú que te has dejado encontrar y que nos has otorgado la esperanza de poder seguir encontrándote cada vez más y más. Ante Ti están mi fuerza y mi impotencia: consérvame la una y sana la otra. Ante Ti está mi saber y mi ignorancia: donde me has concedido entrar, recíbeme en tus brazos; donde hasta ahora no me has dejado entrar, abre cuando llame. que yo me acuerde siempre de Ti, piense en Ti y te ame. Haz que esto crezca en mí hasta que me hayas transformado completamente. (véase BKV, XII, 33 y sigs.).

Tauler dice en un sermón sobre *Is.* 60, 1: «Ellos (los hombres nobles) dejan que Dios construya en ellos su fundamento y se entregan totalmente a Dios y salen de lo suyo y no conservan absolutamente nada ni en las obras ni en los modos, ni en la actividad ni en el descanso, no de esta manera ni de la otra, ni en el amor ni en el dolor. Reciben de Dios todas las cosas con miedo humilde y se las entregan con total pobreza de sí mismos, con voluntario sosiego, y se inclinan humildemente ante las decisiones de la divina voluntad: quieren en todo lo que Dios quiere, con esto se contentan, en la paz y en la falta de paz... En todas las cosas gustan la voluntad de Dios; por eso el mundo entero no les puede despojar de su paz. Aun cuando se concertasen contra ellos todos los demonios y todos los hombres..., todos juntos no serían capaces de robarles la paz. Estas gentes gustan sólo de Dios y de nadie más, y son en realidad «iluminados», pues Dios, que resplandece en todas las cosas, en ellos mismos lo hace con suma claridad; hasta en medio de las más profundas tinieblas; y aquí más realmente que en medio de la luz brillante. ¡Ah! éstos son gente amante, son gente sobrenatural y divina, y en todas sus obras no hacen ni practican nada sin Dios, y si nos es permitido diríamos que en cierto sentido ellos no son, sino que Dios es en ellos. ¡Ah, éstos son los hombres amantes! En ellos está fundado el mundo y son nobles columnas del mundo entero» (*Deutsche Mystiker*, vol. IV; Tauler, en selección, traducido al alemán por W. Oehl, págs. 3 y sigs.).

BIBLIOGRAFIA

§ 1.º: En primer término mencionaremos las siguientes obras teológicas de consulta: *Lexikon für Theologie und Kirche; Wetzer und Weltes Kirchenlexikon,* 2.ª edición; *Dictionnaire de théologie catholique; Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie; Dictionnaire de la Bible,* y a partir de 1926 los tomos suplementarios; *Dictionnaire Apologétique; Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique; The Catholic Encyclopedie; Enciclopedia cattolica.* (Prot.): *Die Religion in Geschichte un Gegenwart,* 2.ª edición; *Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche,* 3.ª edición.

Pasando a los comentarios: *Das Bonner Bibelwerk AT,* publicado por Feldmann-Herkenne; el N.T. de Fr. Tillmann (en colaboración con Dausch, Meinertz, Rohr, Sickenberger, Steinmann, Vrede), *Die Regensburger Bibel* (=*Das Neue Testament,* publicado por A. Wikenhauser y O. Kuss, en colaboración con Freundorfer, I. Michl, I. Schmidt, K. Staab); *Der Herdersche Bibelkommentar; Die Echter-Bibel;* los tomos de los *Etudes Bibliques;* por el lado protestante: *Kittels Wörterbuch zum Neuen Testament,* el comentario crítico-exegético, explicado por H. A. W. Meyer, *Das Handbuch zum NT,* publicado por Lietzmann, y *Das Neue Testament Dehtsch. Neues Göttinger Bibelwerk,* publicado por P. Althaus y J. Behm; *Das Neue Testament* de O. Holtzmann; *Handbuch zum AT,* publicado por O. Eissfeldt. Merecen especial mención las teologías bíblicas; por parte católica: Hetzenauer, Schöpfer, Felten, Fillion, König, Feldmann, Allgeier, Heinisch, Closen; Lemonnyer, *Théologie du NT,* 1928; O. Kuss, *Die Theologie des NT,* 1936; F. Ceuppens, *Théologia biblica,* 1938 y siguientes; M. Meinertz, *Théologie des NT,* 1950 y sigs.; además, *Tübinger theol.,* Q., 1952 págs. 411-431; J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament,* 1951; W. Hillmann, *Wege zur neut. Theologie,* en "Wiss. u. Weisheit" 14, 1951, págs. 56-67, 200-211; 15, 1952, pá-

ginas 15-32, 122-36. C. Spicq, *L'avènement de la théologie biblique*, en "Revue des sciences phil. et théol.", 35, 1951, págs. 561-74. Por parte protestante: Eichrodt, Bauer, Schultz, Riehm, Budde, Prochsch, Stade, L. Köler, Kautzsch, Büchsel, Feine, Th. Zahn, A. Schlatter, B. Weiss, H. Weinel, H. J. Holtzmann, R. Bultmann, E. Stauffer. Véase también H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1922 y sigs. Además de las obras dogmáticas, mencionadas en el prólogo, de Diekamp, Bartmann, Pohle-Gierens, Krebs, Schell, Scheeben-Atzberger, mencionaremos también: J. B. Heinrich-C. Gutberler *Dogmatische Theologie*, 10 vols., Münster, 1874-1904, I-VI, en segunda edición, 1881-1900. D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre*, 1937, las dogmáticas latinas de Chr. Pesch, Hurter, Noort, Lercher, Tanquerey, Janssens, A. Stolz-H. Keller, Lépicier, Hugon, Minges, así como C. J. Hall, *Dogmatic Theology*, 1915-1922; Th. Pègues, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de S. Thomas*, 1906 y sigs.; J. Pohle-A. Preuss, *Dogmatic Theology*, 1920 y sigs.; Jul. Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, 1902-06; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, 5 volúmenes, 1926-35; Joh. Brinktrine, *Die Lehre von Got. Von der Erkennbarkeit, vom Wessen und von den Vollkommenheiten Gottes*, 1953; L. Ott, *Grundriss der Dogmatik*, 1952; G. Shöhngen, *Die Einheit in der Theologia*, 1951; A. H. Maltha-R. W. Thuys, *Katholieke dogmatiek*, 1951; M. Premm, *Katholische Glaubenskunde*, 1951; A. Friedmann, *Die Wahrheit des Christentums*, 1949 y sigs.; E. Przywara, *Humanitas*, 1950. Véase también Y. M. Congar, A. Patfoort, H. F. Dondaine, *Bulletin de théologie dogmatique*, en "Revue des sciences philos. théol.", 35, 1951, 591-638. Por parte protestante, véase las dogmáticas de K. Barth (junto con un compendio), Althause (igualmente, con un compendio), E. Brunner, Elert.

§ 1.°: Tiene una importancia fundamental la colección *Enchiridion clericorum. Documenta Ecclesiae sacrorum alumnis instituendis*, Roma, 1938, sobre todo la *Konstitution Deus scientiarum Dominus*. Véase también: *Einführung in das Studium der katholischen Theologie*, publicado por la Facultad Teológica de la Universidad de Munich, 1921. Es muy instructivo y tiene una bibliografía muy extensa, que alcanza hasta el año 1939, el artículo *Théologie*, de M. J. Congar, en el "Dictionnaire de theol. cath.", XV, 341-502. De la inconmensurable literatura destacamos las siguientes obras: K. Adam, *Glaube und Glaubenswissenschatf*, 2.ª edición, 1923. Del mismo autor, *Was ist katholische Theologie?*, en "Wissenschaft und Weisheit", 10, 1943, 1-22. Roger Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionelles et résultats des controverses récentes*, 1945. H. U. von Balthasar, *Analogie und Natur, Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths*, en "Divus Thomas" (Fr.), 23, 1945, 3-56. Del mismo autor, *Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre*

Karl Barths, allí mismo, 22, 1944, 171-216. W. Bange, *Form-Einheit von Theologie und Philosophie?*, en "Catholica", 3, 1934, 10-26. B. Baur, *Um Wissen und Weisen der Theologie*, en "Bened. Monatsschrift", 9, 1927, 197-99. A. Bea, S. J., *La costituzione Apostolica "Deus scientiarum Dominus", origine e spirito*, en "Gregorianum", 22, 1941, 445-66. A. P. Batiffol, *Theologia, Theologie*, en "Ephemerides Theol. Lovanienses", 5, 1928, 205-20. L. Baudry, *Le tractatus de Principiis theologiae attribué à Occam*, 1936. J. Beumer, *Die Theologie als intellectus fidei dargestellt an Hand der Lehre des Wilhelm von Auxerre und Petrus von Tarantasia*, en "Scholastik", 17, 1942, 32-49. Del mismo autor: *Zwischen Patristik und Scholastik. Gedanken zum Wesen der Theologie an Hand des Liber de fide ad Petrum des hl. Fulgentius von Ruspe*, en "Gregorianum", 23, 1942, 326-47. J.-Fr. Bonnefoy, O. F. M., *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin*, 1936. J. Bilz, *Einführung in die Theologie*, 1933. O. Casel, *Glaube, Gnosis, Mysterium*, Münster, 1941, edición especial del "Anuario de la ciencia litúrgica". L. Charlier, *Essai sur le Problème théologique*, 1938. M D. Chenu, *Une école de théologie*, 1937. Del mismo autor, *Position de la théologie*, en "Revue des sciences phil. et. théol.", 24, 1935, 232-57. E. Caretti, *La propedeutica alla s. Theologia*, 1931. J. Engert, *Studien zur theol. Erkenntnislehre*, 1926. J. O. M. Gervais, *Science théologique et don de science*, en "Revue Univ. Ottaw", 11, 1941, 313-34. K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 1926. H. J. Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, 1856-7. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1909-1911. Del mismo autor, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, 1933. A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, 3.ª edición, 1910. M. d'Herbigny, *La théologie du Révélé*, 1921. J. Ch. Gespann, *Einführung in die katholische Dogmatik*, 1922. G. Kihn, *Encyklopädie und Methodologie der Theologie*, 1892. C. Krieg, *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften*, 2.ª edición, 1910. G. Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*, 1939 (ind.). J. Kuhn, *Einleitung in die katholische Dogmatik*, 2.ª edición. J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, 2.ª edición, 5 vols., 1867-74, y un tomo de suplemento. D. M. Koster, O. P., *Theologie, Theologien und Glaubenssinn*, en "Theologie und Glaude", 35, 1943, 82-90. F. Kattenbusch, *Zur Geschichte der Ausdrücke Theologie, theologein, theologos*, en "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 11, 1930, 161-205 (prot.). M. Müller, *Theologie und Theologie nach Johannes Duns Skotus*, en "Wissenschaft und Weisheit", 1934, 36 y siguientes. A. Lang, *Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik*, 1937. A. Janssens, *Inleiding tot de Theologie*, 1934. A. Oddone, *La luce della ragione nei problemi theologici*, 1935. Th. Pègues, *Propaedeutica thomistica ad sacram theologiam*, 1931. Chr. Pesch, *Theologische Zeitfrage*, 1., 3.-5. Folge. 1900-08.

G. Rabeau, *Introduction á l'étude de la théologie*, 1926. J. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, 1927. J. Rivière, *Theologia*, en "Revue des sciences religieuses", 16, 1936, 47-57. A. Rohner, *De natura theologiae iuxta s. Albertum*, en "Angelicum", 16, 1939, 2-23. C. v. Schäzler, *Introductio in s. theologiam dogmaticam*, ed. Esser, 1882. J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, editado de nuevo por J. Höfer, 1941 (véase el amplio índice de materias del editor). R. M. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum*, 1922. Th. Soiron, *Heilige Theologie*, 1935. F. Stegmüller, Roberti Kilwardby, O. P., *De natura theologiae*, 1935. J. Stiglmayer, *Mannigfache Bedeutung von "Theologie" und "Theologen"*, en "Theologie und Glaube", 11, 1919, 296-309. A. Stolz, *Introductio in s. theologiam*, 1941. Del mismo autor, *Charismatische Theologie*, en "Der katholische Gedanke", 1938, 187 y sigs. K. Ziesché, *Uber katholische Theologie*, 1919. St. Szydelski, *Prolegomena in theologiam sacram*, 2 t., 1920. H. Weisweiler, S. J., *Natur und Uebernatur in Glaube und Theologie*, en "Scholastik", 14, 1939, 346-47. Fr. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie Deutschlands seit dem Trienter Concil*, 1886, 2.ª edición, 1889. Del mismo, *Greschichte der apologetischen und polemischen Literatur und christlichen Theologie*, 5 vols., 1861-67. G. van der Leeuw, *Inleiding tot de Theologie*, 1935. J. Muncunill, *Tractatus de locis theologicis*, 1916. Para el concepto de la Revelación, véase: J. Brinktrine, *Offenbarung und Kirche*, 2.ª edición, 1947. Garrigou-Lagrange, *De revelatione christiana*, 4.ª edición, 1945. H. Dieckmann, *De revelatione christiana*, 1930. B. Becker, *Die Entwicktung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, 1940. Del mismo, *Die Analyse des Offenbarungsvorganges beim hl. Thomas im Lichte vorthomistischer Prophetietraktate*, en "Angelicus", 16, 1939, 195-244. J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Gasteswelt in strukturvergleichender Betrachtung*, 1939. J. Feldmann, *Geschichte der Offenbarung des Alten Testamentes*, 1930. R. Guardini, *Die Offenbarung, ihr Wesen und ihre Formen*, 1940. H. Niebecker, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlicen Offenbarund*, 1940. K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung der Religionsphilosophie*, 1941. M. Schmaus, *Vom Wesen des Christentums*, 1947. Ed. Dhanis, S. J., *Bij de verschijningen en het geheim von Fatima. Een critische bijdrage*, 1945. H. Lais, *Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen*, 1940. D. Feuling, *Echte und unechte Offenbarung*, en "Bened. Monaschrift", 17, 1935, 257-67. N. Jung, *Révélation*, en "Dict. de theol. cath.", XIII, 258-618. K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*, 1952. Joh. Brinktrine, *Offenbarung und Kirche*, 2 vols., 1947-49. S. Tromp, S. J., *De revelatione christiana*, 6.ª edición, 1951.

Prot.: K. Bornhaussen, *Die Offenbarung*, 1928. R. Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, 1929. N. Söderblom,

Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, publicado por Fr. Heiler, 1942. H. H. Schrey, *Existenz und Offenbarung,* 1947. *Weitere protestantische Literatur in Religion in Geschichte und Gegenwart,* tomo IV, 654-72. Sobre Karl Barth véase J. Fehr. *Die Offenbarung als Wort Gottes bei Karl Barth und Thomas von Aquin,* en "Divus Thoms" (Fr.), 15, 1937, 55-64. Del mismo: *Offenbarung und Analogie. Ihr Verhältnis in dialektischer und thomistischer Theologie,* en el mismo, 291-307. Del mismo: *Offenbarung und Glaube. Ihr Verhältnis in dialektischer und thomistischer Theologie,* en el mismo, 16, 1938, 15-32. Del mismo autor: *Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie,* 1939. L. Malevez, *Théologie dialectique; théologie catholique et théologie naturelle* en "Récherches de science religieuse", 28, 1938, 385-429/569. Véanse además los trabajos arriba mencionados de U. v. Balthasar. *Para el Problema de la Analogía:* M. T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique,* 1931. G. Söhngen, *Analogia fidei; Gottähnlichkeit allein aus Glauben?,* en "Catholica", 3, 1934. J. Maritain, *Distinguer pur unir ou les degrés du savoir,* 1932. E. Przywara, *Analogia entis,* 1932. Del mismo autor: *Religilionsphilosophie katholischer Theologie,* 1926. R.-M. Bruckberger, *L'être valeur revélatrice de Dieu,* en "Revue thomiste", 1937, 201-26. C. Feckes, *Die Analogie in unserem Gotteserkennen, ihre metaphysische und religiösse Bedeutung,* en "Probleme der Gotteserkenntnis", 1928. R. Grosche, *La notion d'analogie et le problème théologique d'aujourd-hui,* en "Revue de Philosophie", 1935, 302-12. J. Habbel, *Die Lehre des heiligen Thomas von der nur analogen Bedeutung unserer Aussagen über Gott,* 1928. H. Urs von Balthasar, Karl Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie,* 1951. Msgr. De Solages, *Dialogue sur l'analogie,* 1946.

§ 2.° Véase la literatura recomendada para el § 1.° Además, F. Lakner, *Das Zentralobjekt der Theologie,* en "Zeitschrift für kath. Theologie", 62, 1938, 1 y sigs. E. Mersch, *Le Crist mystique centre de la théologie como science,* en "Nouvelle Revue Théologique", 61, 1934, 449-75. Del mismo autor *L'object de la théologie et le "Christus totus,* en "Recherches de science religieuse", 26, 1936, 129-57. J. A. Jungmann, S. J., *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung,* 1936. R. Martin, *L'object intégral de la théologie,* en "Revue Thomiste", 1912, 12 y sigs.

§ 3.°: K. Adam, *Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem,* en "Wissenschaft und Weisheit", 6, 1939, 1-25. J. M. Alonso, C. M. F., *La Teología como ciencia,* en "Revista Española de Teología", 4, 1944, 611-34; 5, 1945. 3-38; 433-50. L. Amorós, *La Teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto,* en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age", 9, 1934. 261-303. A. Antweiler, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles,* 1936. Del mismo autor: *Uber die Beziehungen*

zwischen historischer und systematischer Theologie, en "Theologie und Glaube", 29, 1937, 489-97. B. Baudoux, *Phisolophia ancilla Theologiae,* en "Antonianus", 1937, 293 y sigs. W. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters,* 1931. J. Beumer, *Konkluisionstheologie,* en "Zeitschrift für kath. Theologie", 62, 1939, 360-65. E. Beurlier, *Les rapports de la raison et de la foi dans la philosophie de saint Anselme,* y J. Bainvel, *La théologie de saint Anselme, esprit, méthode et procédés, points de doctrine,* en "Revue de Philosophie", 1909, 692-723, 724-46. A. Bielmeier, *Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis, O. P.* (muerto en 1323), *in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie,* en "Divus Thomas" (Fr.), 1925, 399-414. M. O. Bierbaum, *Zur Methodik der Theologie des hl. Bonaventura,* en "Der Katholik", Serie 4.ª, 40, 1909, 34-52. Ch. Boyer, S. J., *Philosophie et théologie chez saint Augustin,* en "Revue de Philosophie", 1930, 503-18. Del mismo autor: *Qu'est-ce que la théologie? Reflexions sur une controverse,* en "Gregorianum", 21, 1940, 255-66. P. Cavallera, *La théologie positive,* en "Bulletin de littér. eclesiástique", 1925, 20-42. F. Cayré, *La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin,* 1927. M. D. Chenu, O. P., *La théologie como science au XIIIe siècle,* en "Archivés d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age", 2, 1927, 31-71. Del mismo autor: *Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles,* en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age", 10, 1935-36, 5-28. Cuervo, *La teología como ciencia,* en "Ciencia Tomista", 46, 1932, 173-99. M. Dibelius, *Wozu Theologie? Von Arbeit und Aufgabe theologischer Wissenschaft,* 1941 (prot.). Th. Deman, *Composantes de la théologie,* en "Scienc. phil. theol.", 28, 1939, 286-344. A. Dietersagen *Kirche und theologisches Denken nach Duns Skotus,* en "Wissenschaft und Weisheit", 1934, 273-86. R. Draguet, *Méthodes théologiques d'hier et d'anjourd'hui,* en "Revue catholique des idées et des faits", 1936. R. Egenter, *Vernunft und Glabenswahrheit im Aufbau der theologischen Wissenschaft nach Aegidius Romanus,* en "Philosofia perennis", Festgabe Geyser, primer volumen, 195-208. Frl. Ehrle, *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit,* 1933. E. Eilers, O. F. M., *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura,* 1941. J. Engert, *Die Theorie der Glaubenswissenschuft bei Thomas von Aquin,* en "Festgabe Seb. Merkle", 1922, 14-117. C. Fabro, C. P. S., *Una nuova theologia. La theologia della predicationes,* en "Divus Thomas" (Piac.), 45, 1942, 202-15. C. Feckes, *Glaube und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Grossen,* en "Zeitschrift für kath. Theologie", 54, 1930, 1-39. J. Fellerer, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Martin Deutinger,* 1938. J. C. Fenton, *The Concept of Sacred Theology,* 1941. J. Filthaut, *Roland von Cremona und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden,* 1936. J. Friedrichs, *Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Tho-*

mas von Aquin, 1940. M. R. Gagnebet, O. P., *Un essai sur le problème théologique*, en "Revue Thomiste", 45 1939 108-46. Del mismo autor: *La nature de la théologie spéculative*, en "Revue Thomiste", 44, 1938, 3-17, 213-55, 645-74. Del mismo autor: *Le problème actuel de la théologie et la science Aristotelicienne d'après un ouvrage récent* (A. Stolz, *Manuale theologiae dogmaticae*, I), en "Divus Thomas", Piacenza, 46, 1943, 237-70. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 1909. Del mismo autor: *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes. Natur und Übernatur*, 1937. Del mismo autor: *La notion pragmatiste de la vérité et ses conséquences en théologie*, en "Acta pontif. Academiae Rom. S. Thomae", 9, 1941, 153-78. J. Geiselmann, *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule und ihre Grundlegung durch J. Seb. von Drey*, en "Tübinger Quartalschrift", 111, 1930, 49-117. Del mismo autor: *Lebendiger Glaube aus geheiligter überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, 1942. B. Geyer, *Der Begriff der scholastischen Theologie*, en *Synthesen in der Philosophie der Gegenwart*, Festgabe A. Dyroff, 1926, 112-25. J. de Ghellinck, S. J., *Dialectique et dogme aux X-XIIe siècle*, en "Festgabe Cl. Baumker", 1913, 79-99. Del mismo autor: *Patristique et argument de tradition au bas moyen-âge*, en "Festschrift Grabmann. Aus der Geisteswelt des Mittelalters", I, 404-26. E. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, 1921. Del mismo autor: *L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez soint Thomas d'Aquin*, en "Acta hebdomae augustinianae-thomisticae", 1931, 75-87. Del mismo autor: *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, en versión alemana de Böhner-Sigge, *Der heilige Augustin*, 1930. Del mismo autor: *Sens et nature de l'argoment de saint Anselme*, en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age", 9, 1934, 5-51. Ch. Goerung, *La théologie d'après Erasme et Luther*, 1913. M. Grabmann, *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin*, 2.ª edición, 1928. Del mismo autor: *Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft*, 1934. Del mismo autor: *Matthias Joseph Scheebens Auffassung vom Wesen und Wert der theologischen Wissenschaft*, en "Matthias Joseph Scheeben, Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de Girolami" († 1319), en "Mittelalterliches Geistesleben", II, 1936, 530 y sigs. Del mismo autor: *De quaestione Utrum theologia sit scientia speculativa an practica a B. Alberto Magno et S. Thoma Aquinate pertractata*, en "Atti della Settimana Albertina", 1932, 107-26. Del mismo autor: *De theologia ut scientia argumentativa secundum S. Albertum Magnum et S. Thomam Aquinatem*, en "Angelicum", 14, 1937, 39-60. Del mismo autor: *Die theologische Erkenntnis—und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift:*

in Boethium de Trinitate. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. u. beginn, 14. Jahrhundert dargestellt, 1948. Del mismo autor: *De quaestione utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum inter scholas augustinismi et aristotelico-thomismi Medii Aevi agitata,* en "Acta hebdamadae augustianae-thomisticae", 1931, 110-37. R. Guardini, *Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie,* en "Auf dem Wege", 1923. G. Häfele, *Die Berechtigung der theologischen Fakultät im Organismus der Universität,* 1932. A. M. Horváth, *Eigenart der theologischen Wissenschaft,* en "Divus Thomas" (Fr.), 24, 1946, 349-92. A. Humbert, *Des origines de la théologie moderne. 1911. Humilis a Genua, De theologiae obiecto scholastica disquisition,* en "Estudis Franciscans", 41, 1929, 447-58. Del mismo autor: *De sacrae theologiae scientifica natura,* ebda. 42, 1930, 165-80. A. M. Jacquin, *Les "rationes necessariae" de saint Anselme,* en "Mélanges Mandonnet", 1930, II, 67-73. Del mismo autor: *Le magistère ecclésiastique source et règle de la théologie,* en "Revue des sciencies phil. et théolog.", 6, 1912, 253-78. Endre von Ivànka, *Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken. Westliche und östliche Theologie,* en "Scholastik" 14, 1939, 373-96. A. Kolping, *Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes. Im Zusammenhang seines spekulativen Programms Fides quaerens intellectum,* 1939. L. Kösters, S. J., *Theologie als Wissenschaft,* en "Scholastik", 14, 1939, 234-40. E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik,* 1912. J. Kürzinger, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologischen Einleitungslehre. Ein Beitrag zur Geschichte der Scholastik im XIV. Jahrhundert,* 1930. N. J. Laforet, *Dissertatio historico-dogmática de methodo theologiae sive de auctoritate Ecclesiae catholicae tanquam regula fidei christianae,* 1849. A. Landgraf, *Les preuves scripturaires et patristiques dans l'argumentation théologique,* en "Revue des sciences philos. et théolog.", 20, 1931, 287-92. A. Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,* 1925. Del mismo autor: *Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten,* en "Divus Thomas", 20, 1942, 204-36, 335-46, 21, 1943, 79-97. Del mismo autor: *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik,* ebda. 22, 1944, 257-90. A. Lanz, *La dottrina De locis theologicis de M. Baio in una celebre controversia del secolo XVI,* en "Gregorianum", 22, 1941, 44-79. J. Leclerq, O. S. B., *La théologie comme science d'après la Littérature quodlibétique,* en "Recherches de la théologie ancienne et médiévale", 11, 1939, 351-84. Del mismo autor: *Un témoignage du XIIIe siècle sur la nature de la théologie,* en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age", 13, 1940-42, 301-22. K. Thieme. *Fides quaerens intellectum,* en "Divus Thomas" (Fr.), 22, 1914, 452-59. H. Lennerz, *Das Konzil von Trient, und theologische Schulmeinungen,* 1929. S. M. Lozano, *Naturaleza de la sagrada teología,* en "Ciencia Tomista", 1924, 204 y si-

guientes. A. Maccafieri, O. P.-M. Giraudo, O. P., *Bibliografia sul problema della Teologia,* 1942. H. J. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* 1938. R. M. Martineau, *Le plan de la Summa aurea de Guillaume d'Auxerre,* en la colección "Theologie", Ottawa, I, 1937, 79-114. H. Meyer, *Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin. Die Glaubenswissenschaft (sacra doctrina),* en "Philosofisches Jahrbuch", 48, 1935, 12-40. P. Minges, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen. Theologie und Philosophie nach Duns Scotus,* 1908. M. Müller, *Die Theologie als Weisheit nach Scotus,* en "Wissenschaft und Weisheit", 1934, 39-52. Pollam, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle,* 1932. B. Pergamo, *De quaestionibus ineditis,* Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Guilelmi de Melitona et Codicis Vat. lat. *782 circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam theologicam* Fr. Alexandrini Halensis, en "Archivum Franciscanum historicum", 29, 1936, 3-54, 308-64. M. M. Philipon, *La théologie science suprême de la vie humaine,* en "Revue Thomiste", 1935, 387 y siguientes. B. Poschmann, *Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie,* 1932. H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung,* 1939. Fr. Lakner, *Lebendige Theologie oder Theologie der Verkündigung,* en "Theologisch-praktische Quartalschrif", 92, 1939, 591-94. Del mismo autor: *Theorie einer Verkündigungstheologie,* en "Theologie der Zeit", 1939. Véase también la obra mencionada en el § 2.° J. B. Lotz, S. J., *Wissenschaft und Verkündigung. Ein philosophischer Beitrag zur Eigenständigkeit einer Verkündigungstheologie,* en "Zeitschrift für kath. Theologie", 62, 1938, 465-501. F. Schlagenhaufen, *Besprechung zu P. Wyser, Theologie als Wissenschaft, und zu L. Charlier, Essai sur le problème théologique,* en "Zeitschrift für katholische Theologie", 63, 1939, 336-71. M. Schmaus, *Ein Wort zur Verkündigungstheologie,* en "Theologie und Glaube, 33, 1941, 312-22. Del mismo autor: *Die Stellung Matthias Joseph Schebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts,* en "Matthias Joseph Scheeben der Erneuerer katholischer Glabenswissenschaft", 1935, 31-54. B. M. Schwalm, *Les deux théologies: la scolastique et la positive,* en "Revue des sciences philosophiques et théolog.", 2, 1908, 674-703. P. Simon, *Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik,* 1927. Del mismo autor: *Der Wissenschaftsbegriff seit Beginn der Neuzeit,* en "Jahresberich der Görresgesellschaft", 1932-33, 45-61. H. D. Simonin, O. P., *Note sur l'argument de tradition en théologie,* en "Angélicum", 15, 1939, 409-18. Del mismo autor: *De la nécessité de certaines conclusions théologiques,* en "Angélicum", 19, 1938, 72-83. G. Söhngen, *Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion,* 1938. "Vorlesungsverzeichnis der Phil.-Theolog. Akademie Braunsberg." Del mismo autor: *Bonaventura als Klassiker der analogia fidei,* en "Wissenschaft und Weisheit", 2, 1935, 97-111. Th. Soiron, O. F. M., *D. Seraph. S. Bonaventurae Prolegomena ad sacram theologiam ex operibus eius collecta,* 1932. Del

mismo autor: *Die Theologie des göttlichen Wortes*, en "Wissenschaft und Weisheit", 6, 1939, 41-58, 95-111, 179-93, 223-44. Del mismo autor: *Die theologische Intention des Duns Scotus*, en "Sechste und siebte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie", 1934, 71-79. A. Stolz, O. S. B., *Zur Theologie Anselms im Proslogions*, en "Catholica", 2, 1933, 1-24. Del mismo autor: *Anselm von Canterbury*, 1938. Introducción. Del mismo autor: *Positive und spekulative Theologie*, en "Divus Thomas" (Fr.), 1934, 327-43. Del mismo autor: *De theologia kerygmatica*, en "Angelicum", 17, 1940, 337-51. J. Stracke, *Die scholastische Methode in der Summa aurea des Weilhelm von Auxerre*, en "Theologie und Glaube", 3, 1913, 549-57. A. Temino, *La conclusión teológica*, en "Revista Española de Teología", 6, 1946. G. Tredici, *Teologia positiva et teologia scolastica*, en "Scuola cattolica", 1924, 249 y sigs., 329 y sigs. A. M. Vellico, O. F. M., *De charactere scientificio theologiae apud Doctorem subtilem*, en "Antonianus", 16, 1941, 3-30. P. Vignaux, *Humanisme et théologie chex Jean Duns Scot*, en "La France franciscaine", 1936, 209-33. H. Weisweiler, S. J., *Die Grundfrage der Verkündigungstheologie*, en "Scholastik", 15, 1940, 228-32. Ph. Weindel, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Martin Deutinger*, 1946. P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft*, 1938. T. Zapelena, S. J., *Problema theologicum*, en "Gregorianum", 24, 1943, 23-47; 287-326; 25, 1944, 38-73, 247-82. C. Zimara, S. M. B., *Theologie-eine Denkaufgabe*, en "Divus Thomas", 18, 1940, 89-112. A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, 1941. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XIIIe siècle. Ses écoles et l'enseignement*, 1933. G. Ed. Demers, *Les divers sens du mot "ratio" au Moyen-Age. Autour d'un texte du maître Ferrier de Catalogne*, 1275. "Publications d'l'Institut d'Études médiévales d'Ottowa." *I. Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, 1932, 105-39. A. Lang, *Heinrich Totting von Oyta*, 1937. J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Alébard*, en "Revue d'Hist. Eccl.", 1932. O. Semmelroth, S. J., *Die [illegible] des Ps.-Dionysius Areopagita*, en "Scholastik", 27, 1952, 1-11. J. F. Bonnefoy, *La méthodologie théologique de s. Thomas*, en "Revista Española de Teología", 10, 1950, 41-82. M. D. Chenu, O. P., *Naturalismoe et théologie au XIIe siècle*, en "Rech. Sc. relig.", 37, 1950, 1-21. M. Ferro Conselo, *Las conclusiones teológicas en Suárez*, en "Revista Española de Teología", 9, 1949, 265-91. A. Arntz, *Sociologie van de Katholieke Theologie. Bijdragen nederl. Jezuiten*, 11, 1950, 237-61. A. Forest, F. van Steenberghe, M. Gandillac, *Le mouvement doctrinal du IXe siècle au XIVe s.*, 1951. M. D. Chenu, *Théologie symbolique et exégèse scolastique au XIIe-XIIIe s.*, en "Mélanges J. de Ghellinck", 2, 1951, 509-26. Del mismo autor: *Dogme et théologie dans le bulle Unam Sactam*, en "Mélanges J. Lebreton", 1952, 307-16. K. Domínguez, *Carácter de la teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX*, en

livid. D. 163, 1951, 233-56. H. Dolch, *Theologie und Physik. Der Wanderl in der Strukturauffasung naturwissenschaftliche Erkenntnis und seine theologische Bedeutung*, 1951. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949. Z. Alszeghy, S. J., *La teologia dell'ordine sopranaturale nella scolastica antica*, en "Gregorianum", 31, 1950, 414-50. E. Kappler, *Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel*, 1949. E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, 1949 y sigs. E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, 1949 y sigs. G. Ebeling, *Die Bedeutung der historischen-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, en "Zeitschr. Theol. u. Kirche", 47, 1950, 1-46. G. Söhngen, *Aus der Theologie der Zeit*, 1948.

§ 4.°: De las obras enumeradas en los párrafos anteriores, véanse sobre todo las de Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*. Scheeben, Bilz, además, L. Bail, *La théologie affective*, 5 vols., 1654 del alemán de J. B. Kempf, 1868-70. V. Contenson, *Theologia mentis et cordis Augs.*, edición 1875. J. Didiot, *Cours de théologie catholique. Logique surnaturelle subjective. Logique surnaturelle objective*, 1892 y sigs. R. Garrigou-Lagrange, *La théologie et la foi*, en "Revue Thomiste", 1935, 492 y sigs. El mismo: *De Deo uno*, 1938. M. Grabmann, *Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin*, 2.ª edición, 1924. Del mismo autor: *Theologie und Froemmigkeit*, en "Klerusblatt", 24, 1943, 229-33. A. E. Eroess, *Matthias Josef Scheeben-ein Mystiker der Neuscholastik*, en "Zeitschrift fuer Aszese und Mystik", 11, 1926, 173-92. E. Krebs, *Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik*, 1917. J. B. Lotz, *Sein und Wert*, 1939. A. Rademacher, *Religion und Laben*, 2.ª edición, 1929. M. Rackl, *Lebenskraefte im Dogma*, 1922. T. Richard, *Théologie et piété d'après s. Thomas*, 2 volúmenes, 1935-37. J. Maritain, *Science et sagesse*, 1935. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitaetslehre des hl. Augustinus*, 1927. Y. Simon, *La théologie sur la connaissance pratique*, en "Revue de Philosophie", 1932, 449-73.

§ 5.°: Además de las obras enumeradas en el párrafo 1.°, sobre todo las de Bilz, Congar, Rabeau, hay que mencionar: J. Brinktrine, *Zur Einteilung der Theologie*, en "Theologie und Glaube", 1935, 569-75. Del mismo autor: *Zur Einteilung und zur Stellung der Liturgik innerhalb der Theologie*, en "Theologie und Glaube", 1936, 588-99. Del mismo autor: *Welches ist Aufgabe und die Stellung der Apologetik innerhalb der Theologie?*, en "Theologie und Glaube", 1937, 314 y sigs. H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, 1933. L. J. van Holk, *Encyclopaedie der Theologie*, 1939. A. M. Horváth, *Thomistische Synthese und wissenschaftliche Apologetik*, en "Divus Thomas", 23, 1945, 407-26. Del mismo autor: *Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik*, en "Divus Thomas", 25, 1947, 29-52,

177-91. A. de Poulpiquet, *Apologétique et théologie*, en "Revue des sciences phil. et théol.", 5, 1911, 708-34.

§ 6.°: A. Deneffe, *Dogma, Worth und Begriff*, en "Scholastik", 6, 1931, 381-400, 505-38. E. Dublanchy, *Artikel Dogme im Dict. de théol. cath.*, IV, 1574-1650. R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per ecclesiam catholicam proposita*, 2 vols., 3.ª edición, 1925. L. de Grandmaison, *Qu'es-ce qu'un dogme?*, 1905. Del mismo autor, *Le dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développment*, 1928. E. Hugon, *Le dogme théologique*, 1907. E. Krebs-Junglas, *Artikel Dogma in Lexikon fuer Theol. und Kirche* III, 358-66. J. M. Parent, *La notion de dogme au XIIIe siècle*, en "Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle", 1932, 141-63. Pinard, *Artikel Dogme*, en, *Dictionaire Apologétique* I, 11, 121-84. J. Falcon, *La crédibilité du dogme catholique*, 1952.

§ 7.°: Véase la literatura al § 6.° Literatura de carácter fundamental: Además de las obras enumeradas en los párrafos anteriores, sobre todo las monografías de Gardeil, Garrigou-Lagrange, Grandmaison, Marin-Sola, Schultes, véanse: D. Doerholt, *Über die Entwicklung des Dogmas und den Fortschritt in der Theologie*, 1892. J. van Ginneken, *De evolutie van het dogma*, 1926. F. Haase, *Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte*, 1911. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, IV, 1951, 4700 y sigs. A. Lépicier, *De stabilitate et progressu dogmatis*, 2.ª edición, 1910. H. Meylan, *Remarques sur la méthode historique et son application à l'histoire des dogmes*, en "Revue de Théologie et Philosophie", 1940, 31-40. J. N. Newman, *Oxford University Sermons*, 3.ª edición, 1871. Del mismo autor: *Essays on the development of christian doctrine*, Londres, 1945, 2.ª edición 1878, alemán de Th. Haecker, *Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Dogmenentwicklung*, 1922. A. Rademacher, *Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma*, 1914. Th. de Régnon, *Études de theologie positive sur la Sainte Trinité*, I, 1892, 1-49. Chr. Pesch, *Dogma und geschichtliche Tatsachen*, 1908. N. Sanders, O. F. M., *Openbaring, Traditie, Dogma-ontiwikkeling*, en "Studia Catholica", 15, 1939, 1-12, 111-29. A. Sartori, *Propedeutica alla storia del dogma*, 1926. H.-D. Simonin, *Implicite et explicite dans le développement du dogma*, en "Angelicum", 1937, 126 y sigs. Del mismo autor: *La Théologie thomiste de la foi et le développement du dogme*, en "Revue Thomiste", 1935, 537 y sigs. M. M. Tuyarts, *L'évolution du dogme*, 1919. D. Feuling, *Echte und unechte Offenbarung*, en "Benediktinische Monatsschrift", 17, 1935, 257-67. E. O'Doberty, *Doctrinal progress and its Laws*, 1924. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le relativisme et l'inmutabilité du dogme*, en "Angelicum", 27, 1950, 219-46. G. E. Meulemann, *De ontwikkeling van het dogma in de Rooms catholicke theologie*, 1951. M. Schmaus, *Beharrung und Fortschritt im Christentum*, 1952. W. Schneemelcher, *Das Problem der Dogmengeschichte. Zum 100. Geburtstag Adolf von Harnacks*, en

Zeitschr. f. kath. theol., 48, 1951, 63-89. Véase también la literatura al § 1.°

Obras sobre la Historia del Dogma: E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise*, 1932. L. Allevi, *Ellenesimo e Christianesimo*, 1934. A. J. Festugiére, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, 1932. J. de Ghellinck, *Un programme de lectures patristiques*, en "Gregorianum", 1933, 303-36, 417-47. J. F. de Groot, *Conspectus historiae dogmaticum ab aetate PP. apostolorum usque ad saeculum XIII*, 2 vols., 1931. J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, 2 vols., 1873-75. H. Klee, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2 vols., 1837-38. B. J. Otten, *A Manual of the History of Dogma*, 1917. D. Petavius, *De theologicis dogmaticus*, 4 vols., 1644-50, repetidamente impreso. K. Prümm, *Der Christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 2 vols., 1935. Del mismo autor: *Christentum als Neuheitserlebnis*, 1939. J. Schwane, *Dogmengeschichte*, 4 vols., 1862-90, los tomos 1.° y 2.° en 2.ª edición, 1892-95. J. Tixéront, *Histoire des dogmes*, 3 vols., 11ª edición, 1930 y sigs., tomo 1.° traducido al alemán por K. Ziesché, 1913. Zobl, *Dogmengeschichte der Katholischen Kirche*, 1865.

Prot.: A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vols., 4.ª edición, 1904-10; reimpresión, 1913 y sig. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmenchgeschichte*, 4 vols., las ediciones 3.ª y 4.ª, 1917-30. Hay esquemas de la historia del dogma, originales de N. Bonwetsch, A. Harnack, F. Loofs, R. Seeberg, F. Wiegand. O. Ritschl ha escrito una *Dogmengeschichte des Protestantismus* en 4 vols., 1908-27. W. Köhler publicó en 1938 una *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins.*

Del Modernismo: J. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, 1912. A. Gisler, *Der Modernismus*, 4.ª y 5.ª series, 1908. W. Reinhard, en el *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII, 249-54. J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, 1929. Del mismo autor, en el "Dictionnaire de théol. cath.", X, 2009-47.

§ 9.°: Véanse las obras mencionadas en los § anteriores, de Congar, Fr. Marin-Sola y R. M. Schultes. Además: A. Anwander, *Homogene Entwicklung der veritas catholica*, en "Theologische Quartalschrift", 1937, 78 y sigs. R. Garrigou-Lagrange, *Les sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 1909. A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, 3.ª edición, 1932. A. Lang, *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik*, en "Divus Thomas" (Fr.), 22, 1944, 257-90. Véanse también las investigaciones de Lang, mencionadas en el § 6.° Del mismo autor: *Henrici Totting de Oyta quaestion de veritatibus catholicis*, 1933. R. M. Schultes, *De definibilitate conclusionum theologicarum*, en "Ciencia Tomista", 23, 1921, 305-33. S. Harent, *Artikel Foi*, en "Dict. de théol.

cath.", VI, 35-514. H. D. Simonin, *De la nécessité de certaines conclusions théologiques*, en "Angelicum", 16, 1939, 27-83.

§ 10: M. Besson, *Katholische Kirche und Bibel*, 1934. A. Gardeil, *La notion du lieu théologique*, 1908. A. Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, 1925. B. Durat, *Zur theologischen Methode*, en "Theologische Revue", 24, 1927, 297 y sigs., 361 y sigs. D. Chenu, *Authentica et Magistralia. Deux lieux théologiques aux XIIe-XVe siècles*, en "Divus Thomas" (Plac.), 1925, 257 y sigs. A. Spaldak, *Question de méthode en théologie*, en "Recherches de science religieuse", 1917, 137-60. H. Dieckmann, *De ecclesia*, 2 vols., 1924. J. Beumer, S. J., *Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität*, en "Scholastik", 25, 1950, 40-72. F. Florosky, *La Bible et l'Eglise*, en "Dieu vivant", 21, 1952, 97-105.

§ 11: Datos bibliográficos más detallados se encuentran en la Sección sobre la Iglesia, del tomo III. Véase en primer lugar L. Billot, *De Ecclesia Christi*, 2 vols., 5.ª edición, 1927. H. Dieckmann, *De Ecclesia*, 2 vols., 1925. F. R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per ecclesiam catholicam proposita*, 2 vols., 3.ª edición, 1925. L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens*. 1935. G. van Noort, *De ecclesia Christi*, 2.ª edición, 1909. R. Schultes, *De ecclesia catholica*, 1925. A. Straub, *De ecclesia Christi*, 2 vols., 1912. A. M. Vellico, *De regula fidei iuxta Joannis Duns Scoti doctrinam*, en "Antonianum", 1935, 11 y sigs. Sobre el *Canon* véase P. Dausch, *Der Kanon des Neuen Testaments*, 1921. J. Goettsberger, *Einleitung in das Alte Testament*, 1928. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne*, 1911. A. Maichle, *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient*, 1929. Magenot, *Artikel Canon*, en "Dictionnaire de théologie cath.", II, 1550-1605. S. M. Zarb, *Canonicitas sacrorum Librorum*, en "Angelicum", 8, 1931, 376-423. J. Sickenberger, *Die Geschichte des Neuen Testaments*, 1934. B. Walde-J. Sickenberger, *Artikel Kanon in Lexikon für Theologie und Kirche*, V, 775-79. Copiosa literatura además de en Goettsberger, en U. Chevalier, *Repertoire. Topobibliographie*, 566-68. Prot.: E. Sell, *A Guide to the Study of the Canon*, 1927. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 3 vols., 1881-94. A. v. Harnack, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, 1914. Del mismo autor: *Marcion*, 2.ª edición, 1925.

§ 12: Además de las obras generales nombradas anteriormente, véanse A. Allgeier, *Authentisch auf dem Konzil von Trient. Eine wort- und begriffsgeschichtliche Untersuchung*, en "Historisches Jahrbuch", 60, 1940, 142-58. I. B. Bainvel, *De Scriptura Sacra*, 1910. L. Billot, *De inspiratione S. Scripturae*, 3.ª edición, 1922. J. Beumer, *Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation*, en "Scholastik", 16, 1941, 24-52. C. van den Borne, *Doctrina s. Bonaventurae de inspiratione* en "Antonium", 1926, 309 y sigs. P. Dausch, *Die Inspiration des Neuen Testamentes*, 1912. E. Dorsch, *De inspiratione s. Scripturae*, 2.ª edición, 1927. J. B. Franze-

lin, *De divina Traditione et Scriptura*, 3.ª edición, 1882. C. Gröber, *Handsbuch der religiösen Gegenwartskunde, Artikel: Heilige Schrift*, 1937. H. Höpfl, *De inspiratione s. Scripturae*, 2.ª edición, 1929. H. Höpfl-Gut, *Introductionis Compendium*, 4.ª edición, 1940. J. M. Jácome, *Diss. de natura inspirationis*, 1919. M. J. Lagrange, *L'inspiration et les exigences de la critique*, en "Revue biblique", 1895-1897. H. Lusseau, *Essai sur la nature de l'inspiration*, 1930. Del mismo autor, en "Biblica", 13, 1932, 28-49. E. Mangenot, *Artikel, Inspiration*, en "Dictionnaire de théol. cath.", VII, 2068-2266. A. Berk, *Institutiones biblicae*, I, 1, 1933. G. M. Perella, *Ispirazione profetica o ispirazione scritturale*, en "Divus Thomas" (Piacenza), 1933, 121 y sigs. N. Peters, *Unsere Bibel*, 1929. Chr. Pesch, *De inspiratione s. Scripturae*, 1906, reimpreso en 1925; además, el suplemento en 1926. J. M. Vosté, *De divina inspiratione et veritate s. Scripturae*, 2.ª edición, 1932. Del mismo autor: *Institutiones biblicae*, I, 3.ª edición, 1933. S. M. Zarb, *S. Thomas et l'inspiration biblique*, en "Revue Thomiste", 1936, 367 y sigs. B. Walde, *Artikel Inspiration*, en "Lexikon für Theologie und Kirche", V, 423-29. En breve plazo aparecerá un artículo de mayor envergadura escrito por P. Bea sobre la historia del concepto de la inspiración en el proyectado libro *Handbuch der Dogmengeschichte*. A. Bea, S. J., *Biblische Kritik und neuere Forschung*, en "Stimmen der Zeit", 114, 1928, 401-12, además en "Biblica", 16, 1935, 175-200. A. Fernández, S. J., *De sacra Scriptura in universum*, 1929. J. Freundorfer, *Die päpstliche Enzyklika "Divino afflante Spiritu"*, sobre el incremento actual de los estudios bíblicos, en "Klerusblatt", 1944, 245-54. Fr. von Hummelauer, S. J., *Exegetisches zur Inspirationslehre*, 1904. A. Vaccari, S. J., *De sacra Scriptura in universum*, 1929. H. Bacht, *Die Lehre des heiligen Justinus Martyr von der prophetischen Inspiration*, en "Scholastik", 26, 1951, 481-95. A. Bea, S. J., *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre* en, "Studia Anselmiana", 27-28, 1951, 47-65. Prot.: H. Vollmer-A. Meyer, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2.ª edición, III, 289-98.

§ 15: F. Albanese, *La verità nella S. Scrittura*, 2.ª edición, 1925. P. Dausch, *Zum Wahrheitsproblem der Hl. Schrift*, en "Biblische Zeitschrift", 1915, 312 y sigs. L. Fonck, *Moderne Bibelfragen*, 1917. E. Mangenot-J. Rivière, *Artikel Interprétation de l'Ecriture*, en "Dictionnaire de théol, cath", VII, 2290-2343. N. Peters, *Der heutige Stand der biblischen Frage in unserer Kirche*, en "Theologie und Glaube", 1927, 337 y sigs. M. Sales, *Doctrina s. Thomae de inerrantia biblica*, en "Divus Thomas" (Piacenza), 1924, 84 y sigs. W. Stoderl, *Das Gesetz der Wahrheit und das Prinzip des Augenscheins in der Bibel*, 1924.

§ 16: P. Fleig, *Die hermeneutischen Grundsätze des Thomas von Aquin*, 1927. H. Rahner, *La doctrine des sens spirituels au moyen-âge*, en "Révue d'ascétique et de mystique", 1933, 263 y sigs. P. Synave, *la doctrine de S. Thomas sur le sens littéraire des Ecritures*, en "Re-

vue biblique", 1926, 40 y sigs. F. Talon, *S. Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l'Ecriture?*, en "Recherches de science religieuse", 1921, 1-28. S. Zarb, *Unité ou multiplicité des sens littéraux dan la Bible?*, en "Revue Thomiste", 1952, 251 y sigs. H. de Lubac, *Der geistliche Sinn der Schrift* (traducido por M. Gösi; prólogo de U. v. Bathasar), 1952. Del mismo autor: *Typologie et Allégorisme*, en "Rech. de science relig.", 34, 1947, 180-226. J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus*, 1951.

§ 17: J. V. Bainvel, *De Magisterio vivo et Traditione*, 1905. L. Billot, *De s. Traditione*, 1904. Del mismo autor: *De immutabilitate Traditionis*, 4.ª edición, 1929. A. Deneffe, *Der Traditionsbegrif*, 1951. Del mismo autor: *Tradition und Dogma nach Leo dem Grossen*, en "Scholastik", 1934, 543 y sigs. G. B. Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura*, 3.ª edición, 1882. J. Geiselmann, *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule*, en "Theologische Quartalschrift", 111, 1930. Del mismo autor: *J. A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs*, en "Theologische Quartalschrift", 112, 1931, 48 y sigs. Del mismo autor: *Geist des Christentums und des Katholizismus*, 1940. Del mismo autor: *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, 1942. H. G. Proulx, *Tradition et Protestantisme*, 1924. J. Madoz, *El concepto de la Tradition en S. Vicente de Lerins*, 1933 (además, A. Deneffe, en "Theologische Revue", 35, 1936, 188-90, y A. d'Alès, *La fortune du Commonitorium*, en "Recherches de sciencie religieuse", 26, 1936, 334 y sigs.). J. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsbegriffs*, 1931. Del mismo autor: *Die Traditionsmethode als älteste theologische Methode des Christentums*, 1934. Del mismo autor en el "Lexikon für Theologie u. Kirche", X, 243-48. B. Reynders, *Paradosis*, en "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 5, 1933, 155-91. D. von den Eynde, O. F. M., *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, 1933. G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, 1934. J. Salaverri, *La idea de Tradición en la Historia Eccl. de Eusebio Caesariense* en "Gregorianum", 1932, 211 y sigs.; 1935, 349 y sigs. H. Pinard de la Boullaye, *L'Ecriture Sainte est-elle la règle unique de la foi?*, en "Nouvelle Revue théologique", 1336, 839 y sigs. J. Ternus, *Beiträge zum Problem der Tradition*, en "Divus Thomas" (Fr.), 16, 1938, 33-56, 197-229. Prot.: Clemen, Elbogen, Krüger, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2.ª edición, V, 1247-50. L. Ziegler, *Überlieferung*, 1936. Glover, *The christian Tradition and its Verification*, 1913. A. Michel, *Tradition*, en "Dict. de théol. cath.", XV, 1252-1350. Otfried Müller, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, en "Münchener Theol. Z.", 4, 1953, 164-186. W. Koch, *Der Begriff Traditiones im Trienter Konzilsdekret des Sessio*, IV, en "Theol. Quartalschrift", 132, 1952, 193-212. N. Monzel, *Die Überlieferung. Phänomenologische und religionssoziologische Untersunchgen über den Traditionalismus*

der christlichen Lehre, 1950. Y. M.-J. Congar, *Le peuple fidéles et la fonction prophétique de l'Eglise*, en "Irenikon", 24, 1951, 289-312, 441-66. G. Filograssi, S. J., *La tradizione divino-apostolica e il Magisterio ecclesiastico*, en "La Civ. Catt.", 102, 1951, 486-501.

§ 18: B. Altaner, *Patrologie*, 1938. A. de Aldama, *El símbolo toledano*, 1934. "Collectio Lacensis" *(Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentium, autoribus S. J.)*, 1870 y sigs. *Concilium Tridentinum*, ed. Societas Goerresiana, 1901 y sigs. J. Creusen-F. von Eyen, *Tabulae fontinum, traditionis christianae an annum 1926*, Londres, 1926. G. Cront, *La lutte contre l'héresie en Orient jusqu'au IXe siècle*. Pères, *Conciles, Empreurs*, 1933. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 21-23, edición de J. B .Umberg, 1937. Véase sobre esto J. Koch, en "Theologische Quartalschrift", 1932, 138-57. M. J. Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum*, última edición, 1937. Roüet de Journel-J. Dutilleul, *Enchiridion Asceticum*, 2.ª edición, 1936. F. Cavallera, *Thesaurus doctrine catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici ordine methodico dispositus*, 2.ª edición, 1937. J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae ad perfectionis studium spectantia*, 1931. G. J. Hahn (prot.), *Bibliothek der Symbole und Glaubensregelh der alten Kirche*, 3.ª edición, con un suplemento de A. Harnack, 1897. J. Hardouin, S. J., *Conciliorum collectio regia maxima*, 1715 y sigs. C. J. Hefele, *Conziliengeschichte*, 9 vols., 1873 y sigs., vol. I-VI en 2.ª edición, traducida al francés con complementos de H. Leclerq, 1907 y sigs. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 1759 y sigs., 31 volúmenes, continuado por Martin y otros. J. Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, 4.ª edición, 1936. J. Madoz, *Le symbole du XIe Concile de Tolède*, 1938. Del mismo autor: *Eugène de Tolède, 1657, une nouvelle source du Symbole de Tolède de 675*, en "Revue d'histoire ecclesiastique", 1939, 350-93. Del mismo autor: *El Canon de Vicente de Lerins: In teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, en "Gregorianum", 1932, 32 y sigs. C. du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, 3 vols., 1724 y sigs. Ed. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, 1922 y sigs. B. Steidle, *Patrologia*, 1937. Del mismo autor: *Die Kirchenväter. Eine Einführung in ihr Leben und Werk*, 1939. De Sto. Tomás, H. Dieckmann, *De auctoritate theologica S. Thomae Aquinatis*, en "Scholastik", 1926, 567 y sigs. Fr. Ehrle, *Die Scholastik und ihre Aufgaben, in unserer Zeit*, 1933. M. Grabmann, *Der heilige Thomas von Aquin*, 7.ª edición, 1947. Del mismo autor: *Einführung in die Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin*, 2.ª edición, 1928. S. Szabó, *Die Auktorität des hl. Thomas von Aquin in der Theologie*, 1929. Véase además M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, 1933. *Storia della Teologia cattolica*. Traducción del sac. G. di Fabro. Segunda edición, 1939. *Historia de la Teología católica*, versión española por el P. D. Gutiérrez, O. E. S. A., 1940 (ambas traducciones con muchos su-

plementos que faltan en la edición alemana). Del mismo autor: *Das Immerdauernde in der theologischen Methode des hl. Thomas von Aquin,* en "Klerusblatt", 1942, núms. 51-52. J. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter,* 1931. J. J. Berthier, O. P., *S. Thomas Doctor communis ecclesiae,* 1914, Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin,* 8.ª y 9.ª ediciones, 1938, 55-58. H. Dieckmann, S. J., *De ecclesia,* I, 1925, 192-201. H. Hurter, *Nomenclator litterarius theologicae catholicae,* 3.ª edición, 1903. J. Quasten, *Studies in christian Antiquity,* Washington, desde 1941. M. D. Chenu, *Introduction á l'étude de Saint Thomas d'Aquin,* 1950. G. Bardy, *L'inspiration des Pères, Melanges J. Lebreton,* 1950-51, 7-26. P. Smulders, S. J., *Le mot et le concept de Tradition chez les Pères* (ebda.), 41-62. "Bulletin Thomiste", vol. 8.°, 1951. J. Backes, *Der Väterbeweis in der Dogmatik,* en "Theol. Quartalschrift", 114, 1933, 208-21.

§ 20: A. Deneffe, *Fides pia und sententia pia,* en "Scholastik", 1927, 53 y sigs. J. Koch, *Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1359,* en "Mélanges Mandonnet", II, París, 1930, 305 y sigs. H. Quillet, *Censures doctrinales* en "Dicttionaire de théol. cath.", II, 2101-13. S. Cartechini, *De valore notarum theologicarum et de criteriis ad eas dignoscendas,* 1951.

§ 21: A. Antweiler, *Der Glaube nach Joh. Duns Skotus,* en "Wissenschaft un Weisheit", 1937, 161-80; 1938, 167-82. B. Baraza, *De virtutibus infusis,* 1929. L. Billot, *De virtutibus infusis,* 2.ª edición, 1905. J. V. Bainver, *La foi et l'acte de foi,* 2.ª edición, 1908. G. Englhardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie (1140-1236),* 1933. H. Lang, *Die Lehre des hl. Thomas von der Gewissheit des übernatürlichen Glaubens,* 1929. A. Lefebre, *L'acte de foi d'après s. Thomas,* 3.ª edición, 1924. M. Schmaus, *Die Stellung M. J. Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts,* en "Matthias Joseph Scheeben. Der Erneuerer katholisches nach Thomas von Aquin", 1933. V. E. von Gebsattel, *Christentum und Humanismus,* 1947. Chr. Pesch, *De virtutibus theologicis,* 3.ª edición, 1910. W. Bartz, *Das Problem des Glaubens. In Auseinandersetzung mit Jos. Kleugten behandelt,* 1950. Guy de Broglie, *Certitude de science et certitude de foi,* en "Recherches de science relig.", 37, 1950, 22-46. Thomas von Aquin, *Glaube als Tugend. Die deutsche Thomas-Ausgabe,* 15, 1950.

§ 24: G. B. Guzzetti, *La perdita della fede nei Cattolici,* 1940 (véase sobre esto M. Benz, en "Divus Thomas" (Fr.), 20, 1942, 298-301). Lennerz, *Documenta Concilii Vaticani,* 1932. Messer-Pribilla, *Katholisches und modernes Denken,* 1942. M. Pribilla, *Zur dogmatischen Beurteilung des Glaubenszweifels,* en "Stimmen der Zeit", 109, 1925, 173-87. *Pünter,* en "Divus Thomas" (Fr.), 1929, 442 y sigs. G. Baroni, *E possibile perdere la fede cattolica senza peccato? Dottrina dei Teologi dei secoli XVII-XVIII,* 1927. J. Ude, *Dogmatik und*

Psychologie des Unglaubens, 1921. H. Lennerz, *De obligatione catholicorum perseverandi in fide*, 1932.

§ 25: W. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters*, 1931. J. N. Espenberger, *Grund und Gewissheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch-und Spätscholastik*, 1915. K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 1926. D. Feuling, *Vom Wesen des katholischen Glaubens und lebens*, 2.ª edición, 1923. Harent, *Artikel Foi*, en "Dict. de théol. cath.", VI, 55-514. S. Ph. Moreux, *Les confins de la science et de la foi*, 1925. F. Sartiaux, *Foi et science au moyen-âge*, 1926. Schlagenhaufen, *Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik* (tirada por separado de la "Zeitschrift für kathol. Theologie", 56, cuadernos 3.° y 4.°). A. Schmid, *Über den letzten Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens*, 1879. A. Straub, *Die Analysis fidei*, 1922. G. Brunhés, *La foi et sa justification rationelle*, 1928. E. Krebs, *Wese und Werden des Glaubens*, 1926. E. Nied, *Glauben un Wissen nach Thomas von Aquin*, 1928. L. Faulhaber, *Einsicht und Glaube in ihren gegenseitigen Beziehungen*, 1933. J. H. Newman, *Philosophie des Glaubens*, trad. por Th. Haecker, 1921. J. Stuller, *Der Gewissheitsgrund des göttlichen Glaubens*, en "Zeitschrift für kath. Theologie", 48, 1924, 1-36. Del mismo autor: *Zur Analyse des Glaubensaktes*, en "Zeitschr. für kathol. Theologie", 66, 1942, 260-76, A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, 1951. J. Mouroux, *Ich glaube an Dich. Die personale Struktur des Glaubens*, 1951. A. Lang, *Der Bedeutungswandel von "fides" und "haeresis" und die dogmatische Wertung der Konzilentscheidungen von Vienne und Trient*, en "Münchener Theol. Z.", 4, 1953, 133-46. J. E. Emmenegger, *The functions of Faith and Reasen in the Theology of St. Hilary of Poitiers*, 1947. E. Seiterich, *Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzpologetik*, 1938. Sobre esto mucha más bibliografía.

§ 28: Además de los libros de texto dogmáticos, nombrados en el cuaderno 1.° (prólogo y párrafo 1.°), de Bartmann, Diekamp, Pohle-Gierens, Krebs, Schell (ind.), Scheeben, Atzberger, Heinrich-Gutberlet, Feuling, Chr. Pesch, Specha, Hurter, Lercher, Janssens, Lépicier, Billot, Higon, Souben, Tanquery, Minges, L. Ott, Brinktrine, Barth, Althausen (prot.), Elert (prot.) y las obras de consulta teológicas, de carácter general, comentarios a la Sagrada Escritura y teologías bíblicas, en su mayor parte enumeradas en el párrafo 1.° (Hetzenaur, E. König, H. Schultz, A. Kayser, B. Weiss, H. J. Holtzmann, H. Weinel, A. Schlatter, Heinisch, Eichrodt, Köhler, Feine, Stauffer, Meinertz, Bonsirven), véanse los siguientes trabajos monográficos: Art. *Got*, en el "Lexikon für Theologie und Kirche", IV, 599-608, de L. Kösters y J. P. Steffes; el artículo *Dieu*, en "Ditc. de théologie cath.", IV, 756-1300, de Chossat y Mangenot; el art. *Gottesglaube*, en "Religion in Geschichte und Gegenwart", 2.ª edición, II, 1356-1393, de Bertholet, Gunkel, Baeck, Weinel, Wiegand, Kalweit; los artículos theos,

theotes, theios de Kleinknech, Quell, Stauffer, Kuhn, en "Kittels Wörterbuch zum Neuen Testament", III, 65-123, con copiosas indicaciones bibliográfico en todos los casos, especialmente de carácter científico-religioso y bíblico. F. Amiot, *L'enseignement de s. Paul,* 1938. B. Bartmann, *Der Glaubensgegensatz zwischen Judentum und Christentum,* 1938. B. Belmond, *Dieu. Etudes sur la philosophie de Dun Scot,* 1931. E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott,* 1946 (prot.). K. Barth, *Credo,* 1935. Del mismo autor: *Grundriss der Dogmatik,* 1948 (prot.). L. Billot, *De Deo uno et trino,* 7.ª edición, 1926. J. Berthier, *Tractatus de Deo uno,* 1901. F. Ceuppens, *Theologia biblica,* I. *De Deo uno,* 1938. A. Dyroff, *Der Gottesgedanke bei den europäischen Philosophen in geschichtlicher Schau,* 1942. J. B. Franzelin, *De Deo uno,* 3.ª edición, 1883. A. Ferland, *Comm in Summam d. Thomae de Deo uno et trino,* 1943. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature.* 11.ª, 1950. Del mismo autor: *De Deo uno. Commentarius in primam partem s. Thomae,* 1938. E. Gilson, *Introduction á la philosophie de s. Augustin,* 2.ª edición, 1931, traducido por Ph. Böhner y Th. Sigge, 1930. Del mismo autor: *Der heilige Bonaventura,* traducido al alemán, 1929. R. Guardini, *Hölderlin,* 1939. A. G. Giffert, *The God in the Early Christians,* 1924. C. Gutberlet, *Gott der Eine und Dreifaltige,* 1907. J. Höfer, *Vom Leben zur Wahrheit,* 1936. J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus,* 1939. M. Grabmann, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott,* 2.ª edición, 1929. H. Horvath, *Der Aufbau des thomistischen Gottesbegriffes,* en "Divus Thomas" (Frib.), 18, 1940, 141-210. J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit,* I, 2.ª edición, 1867. H. Kuhfus, *Gott und Welt in Herders "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit",* 1938. J. Leiwesmeier, *Die Gotteslehre bei Franz Suárez,* 1938. Del mismo autor: *Unsere Ekenntnis Gottes un die Analogia entis nach der Lehre des Franz Suárez,* en "Theologische Quartalschrift", 120, 1941, 73-90. J. König, *Theol. der Psalmen,* 1857. A. Lemonyer, *Théologie du N. Testament,* 1928. H. Lennerz, *De Deo uno* (impreso como manuscrito), 1940. E. Longpré, *La philosophie du b. Duns Scot,* 1924. J. Mausbach, *Gottes Dasein und Wesen,* 1929-30. J. van der Meersch, *De Deo uno et trino,* 2.ª edición, 1928. H. Minrath, *Der Gottesbegriff der modernen Wertphilosophie,* 1927. C. Nink, *Philosophische Gotteslehre,* 1948. J. van Noort, *Tractatus de Deo uno et trino,* 4.ª edición, publicado por J. P. Verhaer, 1928. B. Jansen, *Aufstiege zur Metaphysik,* 1933. P. Parente, *De Deo uno,* 1938. Chr. Pesch, *Gott der Eine und Dreieinige,* publicado por H. Dieckmann, 1926. D. Petavius, *Dogmata theologica,* tomos 1.° y 2.° de la edición en París, 1865. E. Prat, *La theologie de s. Paul,* 17.ª edición, 1933. G. L. Prestige, *God in patristic thought,* 1936. E. Przywara, *Gottgeheimnis der Welt,* 1924. Del mismo autor: *Gott,* 1926. Del mismo autor: *Religionbegründung,* 1922. Del mismo autor: *Religionsphilosophie katholischer Theologie,* 1927. M. Rast, *Theologia naturalis,* 1939. F. M. Rintelen, *Wege zu Gott. Einie kri-*

tische Abhandlng über das Problem des Gotterfassens in der deutschen protestantischen Theologie der Nachkriegszeit, 1934. Klein, *Der Gottesbegriff des Joh. Duns Scotus,* 1913. P. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt,* 1935. Del mismo autor: *Christentum als Neuheitserlebnis,* 1939. A. Silva-Tarouca, *Totale Philosophie und Wirklichkeit,* 1934. J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums,* publicado de nuevo por J. Höffer, 1941. W. Steinkuhl, *Die Hölderlinsche Mitte,* 1930. Thomas von Aquin, *Summa theologica,* vols. I y II de la edición alemana de Sto. Tomás. Thomas von Aquin, *Summe wider die Heiden,* trad. por H. Nachod y P. Stern, 1935-37 (en cuatro libros). H. Weinand, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des heiligen Augustinus,* 1910. H. Weertz, *Die Gotteslehre des Ps.-Dionysius,* 1908. P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis,* 1937. Del mismo autor: *Dialektik des Geistes,* 1928. C. Patterson, *The Conception of God in the Philosophy of Aquinas,* 1933. Th. Simar, *Die Theol. des hl. Paulus,* 2.ª edición, 1883. H. Zschokke, *Theol. der Propheten,* 1877. Del mismo autor: *Theol. der Weisheitsbücher,* 1859. G. J. Botterweck, "*Gott erkennen*" *im Sprachgebrauch des Alten Testaments,* 1951.

Véase más literatura en las patrologías de Bardenhewer y sobre todo de Altaner (1938), así como en la obra de Überweg-Geyer, *Die patristiche und scholastische Philosophie,* 1928, y en la de Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* 1933. De obras de Historia Sagrada mencionaremos especialmente: N. Söderblom, *Da Werden des Gottesglaubens,* 2.ª edición, 1926. Del mismo autor: *Der Lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte,* publicada por Heiler, 1924. C. van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion,* 1925. H. Völlmecke, *Die Gottesidee im Bewusstsein der Menschheit,* 1924. A. Anwander, *Einführung in die Religionsgeschichte,* 1930. A. Bertholet-E. Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* I, 4.ª edición, 1925. W. Schmidt, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte,* 1930. Del mismo autor: *Der Ursprung der Gottesidee,* 6 vols., 1926 y sigs. (de especial importancia). J. P. Steffes, *Religionsphilosophie,* 1925. Sobre las descripciones, incluídas en las obras de consulta anteriormente mencionadas, de la teología y religión de los griegos, de Rohde, Nestle, Wilamowitz, véase M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion,* I, 1941. O. Kern, *Die Religion der Griechen,* 1926-38. Peterich, *Die Theologie der Hellenen,* 1936. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands,* 3.ª edición, 1947. K. Kerényi, *Die antike Religion,* 1942. J. Beumer, *Vergleichende Religionsgesch. u. AT,* en "Stimmen der Zeit", 142, 1948, 124-31.

Además de las obras mencionadas en el párrafo anterior, véanse: Cl. Baeumker, *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts,* 1908. T. Barth, *Zur Grundlegung der Gotteserkenntnis. Problemvergleichende Betrachtung von Thomas über Skotus bis heute,* en "Wissenschaft und Weisheit", 6, 1939, 245-64. Del mismo autor:

Erbsünde und Gotteserkenntnis. Eine philosophisch-theologische Grenzbetrachtung im Anschluss an Johannes Duns Skotus, en "Philos. Jahrb.", 57, 1947, 70-103. J. Bauer, *Kausalität und Schöpfung,* 1947. E. Bertoni, *Duns Scoto e l'argomento del moto,* en "Rivista di filosofía neoscolastica", 33, 1941, 477-89. J. Bittremieux, *De demonstrabilitate existentiae dei iuxta juramentum antimodernisticum,* en "Ephemerides theologicae Lovanienses", 14, 1937, 477-86. Del mismo autor: *Similitudo creaturarum cum deo fundamentum cognoscibilitatis dei,* en "Divus Thomas" (Piac.), 43, 1940, 310-23. M. Bochenski, *De cognitione existentiae dei per viam causalitatis relata ad fidem catholicam,* en "Studia Gnesensia", 14, 1936. H. Bonamartini, *De quarta via s. Thomae ad existentiam dei demonstrandam,* en "Acta Acad. s. Thomae Aqu.", 108-32. C. Boyer, *De forma anselmiana argumenti ontologici,* en "Studia Anselmiana" (Miscellanea Gredt), 7-8, 1938, 27-34. K. Braig, *Gottesbeweis un Gotteswebeise,* 1888. W. Brügger, *Der Gottesbeweis aus der Kontingenz,* en "Gregorianum", 1937, 370 y siguientes. J. Brunsmann, *Die philosophischen Voraussetzungen unserer Gottesbeweise,* 1936. A. Brunner, *Der Aufbau der Erkenntnis und die religiöse Erkenntnis,* en "Scholastik", 10, 1935, 393-406. Del mismo autor: *Religiöses Erlebnis und Gottesbeweis,* en "Stimmen der Zeit", 13, 1940, 210-17. E. Campana, *L'esistenza di Dio,* 1921. H. Carpenter, *The philosophical approach to God in Thomism,* en "The thomist", 1, 1939, 45-61. M. Corvez, *Est-il possible de démontrer l'existence de Dieu d'un ordre de mystères strictement surnaturel,* en "Revue Thomiste", 1932, 600 y sigs. A. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert,* 1909. P. Descoqs, *De Dei cognoscibilitate,* 2 vols., 1933-35. M. Daffara. *Dio. Esposizione e valutazione delle prove,* 1939. H. Domke, *Das Problem der metaphisischen Gottesbeweise der Philosophie Hegels.* 1940. A. Dyroff, *Zur Frage der Gottesbeweise,* en "Philos. Jahrb.", 52, 1939, 24-64, 402-20; 53, 1940, 190-97. Del mismo autor: *Probleme der Gotteserkenntnis,* 1928. Th. Dubot, *Preuves de l'existence de Dieu,* 1921. C. van Endert, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit,* 1859. L. Faulhaber, *Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalitaet,* 1922. Del mismo autor: *Die "drei Wege" der Gotteserkenntnis und der wissenschaftliche Gottesbegriff,* 1924. J. Farago, *De demonstratione metaphysica dei existentiae,* 1927. L. Fuetscher, *Die natuerliche Gotteserkenntnis bei Tertullian,* en "Zeitschrift fuer kath. Theologie", 1927, 1 y sigs., 217 y sigs. W. Gaebel, *Augustins Beweis fuer das Dasein Gottes auf Grund der Veraenderlichkeit der Welt,* 1924. L. Garlani, *La conoscenza naturale di Dio secondo Alessandro d'Ales,* 1933. J. Geyser, *Klaerungen zur Frage der natuerlichen Gotteserkenntnis,* en "Wissenschaft und Weisheit", 7, 1940, 1-14, 57-66. Del mismo autor: *Das philosophische Gottesproblem,* 1899. A. Gratry, *De la connaisance de Dieu,* 1853. G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter,* 1907. M. Gierens, *Got-*

tesbeweise aus den übernatürlichen Werker Gottes, en "Scholastik", 1930, 79 y sigs. R. Garrigou-Lagrange, *Le désir naturel du bonheur prove-t-il l'existence de Dieu?,* en "Angelicum", 1931, 129 y sigs. J. Hessen, *Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt,* 1920. E. Hugon, *Doctrina iusiurandi a Pio X praescripti de modo, quod deum esse cognosci ac demonstrari possit,* en "Divus Thomas" (Piac.), 1928, 260 y sigs. J. Hasenfuss, *Die moderne Religionssoziologie,* 1937. C. Hoetschl, *Das Absolute in Hegels Dialektik,* 1941. J. Jeiler, *Ueber den Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen,* en "Katholik", 1877, I, 133 y sigs., 234 y sigs., 321 y sigs. A. Inauen, *Katholische und scholastische Einschaetzung der natuerlichen Gotteserkenntnis,* 1925. E. von Iványka, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natuerlichen Erkennens und als Ziel des uebernatuerlichen Strebens bei Augustinus,* en "Scholastik", 13, 1930, 521-43. G. Kahl-Furthmann, *tesbeweise,* en "Philosoph. Jahrb.", 53, 1940, 62-67. G. Fr. Klenk, *Wert, Sein, Gott. Ihre Beziehungen wertphilosophisch und neuscholastisch geschaut,* 1942. F. Kaelin, *St. Augustin und die Erkenntnis Gottes,* en "Divus Thomas" (Fr.), 1936, 33 y sigs. A. Kirchner, *Ist das Dasein Gottes ein theologisches Raetsel,* en "Philos. Jahrb.", 57, 1947, 145-70. V. Kolb, *Die Gottesbeweise,* 1923. A. Kolping, *Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes,* 1939. J. Lebreton, *La connaissance de Dieu chez s. Irenée,* en "Recherches de science religieuse", 1926, 385 y sigs. J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit,* I, 2.ª edición, 1878. J. Laumen, *Das Gottesargument aus den Stufen der Vollkommenheit in den beiden Summen des hl. Thomas,* en "Philos. Jahrb.", 1937, 152 y sig., 273 y sigs. F. Lipowsky, *Der historische Gottesbeweis und die neuere Religionsethnologie,* 1938. H. Lennerz, *De Deo uno,* 1929. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras,* 1923. H. de Lubac, *De la connaissance de Dieu,* 1941. G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus,* 1941. A. Mitterer, *Der Bewegungssatz (omme, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart,* en "Scholastik", 9, 1934, 372-99, 481-519. G. Mueller, *Schicksal und Saelde. Der Mensch im irdischen Geheimnis,* 1930. Del mismo autor: *Geschichte der deutschen Seele. Vom Fausthuch zu Goethes Faust,* 1939. J. Quirmbach, *Die Lehre des heiligen Paulus von der natuerlichen Gotteserkenntnis,* 1906. A. Rademacher, *Die Gottessehnsucht der Seele,* 1924. K. Rahner Hoeres des Wortes, *Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie,* 1941. J. Ries, *Die natuerliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis im Zusammenhang mit dem Imagobegriff bei Calvin,* 1939. E. Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aq. und bei Aristoteles,* 2.ª edición, 1927. B. Rosenmoeller, *Metaphysik der Seele,* 1947. Del mismo autor: *Religioese Erkenntnis nach Bonaventura,* 1925. Del mismo autor: *Religionsphilosophie,* 1932. M. Rast, *Das subjektive Apriori in unserer Gotteserkenntnis,* en "Scho-

lastik", 14, 1939, 75-80. Del mismo autor: *Theologia naturalis*, 1939. Del mismo autor: *Gott im Gewissenserlebnis*, en "Schol.", 12, 1937, 321-45. S. Schmieder, *Alberts d. Gr. Lehre vom natuerlichen Gotteswissen*, 1932. J. Schulte, *Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur*, 1920. F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, 1926. Del mismo autor: *Die Wahrheit des Christentum*, 6.ª edición, 1921. H. Schell, *Der Gottesglaube und die naturwissenschaftliche Welterkenntnis*, 1904. Del mismo autor: *Gott und Geist*, 1895-96 (ind.). G. Siegmund, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegruendung des theologischen Gottesbeweises*, 1950. K. Staab, *Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850-1900*, 1910, H. Straubinger, *Apologetische Zeitfragen*, 1924. Del mismo autor: *Einfuerung in die Religionsphilosphie*, 1929. H. Unterstein, *Die natuerliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenvaeter*, 1902-03. A. Waibel, *Die natuerliche Gotteserkenntnis nach der apologetischen Literatur des 2. Jahrhunderts*, 1916. J. Sestili, *Augustini philosophia pro existencia Dei*, en "Miscellanea Agostiniana", II, 1931. A. P. Scherhag, *Der Gottesbeweis aus der Seinsabstufung in den beiden Summen des Thomas von Aquin*, en "Philosophisches Jahrbuch", 52, 1939, 265-300. R. Schmuecker, *Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhaeltnis nach Petrus Aureoli*, 1941. P. Simon, *Die natuerliche Gotteserkenntnis und die Entscheidung des vatikanischen Konzils*, en "Philos. Jahrbuch", 53, 1940, 78-96. Del mismo autor: *Zur natuerlichen Gotteserkenntnis*, 1940. J. de Vries, *Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise*, en "Scholastik", 15, 1940, 481-507. A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, 1941. O. Zimmermann, *Das Dasein Gottes*, 3.ª y 4.ª ediciones, 1923 y sigs. Véanse además los comentarios al libro de la Sabiduría y a la carta romana, así como a la historia de los Apóstoles. A. Wenzl, *Philosophie als Weg*, 1939. G. Soehngen, *Kardinal Newman, Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt*. A. Doeblin, *Der unsterbliche Mensch*, 1946. B. Adloch, *Der Gottesbeweis des heiligen Anselm*, en "Philos. Jahrbuch", 1895-97. M. Cappuyns, *L'argument de s. Anselme*, en "Recherches de théol, ancienne et médiévale", 4, 1934, 313-380. O. Paschen, *Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik*, 1903. A. Roswadowski, *De argumento ontologico secundum doctrinam thomisticam*, en "Acta Acad. Rom. S. Thomae Aqu.", 1935, 133-46. Th. Granderath, *Constitutiones dogmaticae s. Concilii Vaticani*, 1892. Bavink, *Ergebniss und Probleme der Naturwissenschaften*, 8.ª edición, 1944. R. Koehler, *Transzendentaler Gottesbeweis*, 1943. E. Krebs, *Scholastische Texte*. I: *Zum Gottesbeweis des Thomas von Aquin*, 1912. E. Spranger, *Die Magie der Seele*, 1947. A. Dempf, *Christliche Philosophie*, 1938. Del mismo autor: *Religionsphilosophie*, 1937. O. Spann, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundage*, 1947. G. Soleri, *La conoscibilita di Dio nelle scuola francesna*, en "Sapienza", 4, 1951, 325-53. F. van Steenberghen, *De problème de l'existence*

de Dieu dans le "de ente de essentia" de saint Thomas d'Aquin, en "Mélanges de Ghellinck", 1951, II, 836-48. A. Brunner, *Der Stufenbau der We.t,* 1950. Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen,* 1950. G. Rabeau, *De la connaisance de Dieu d'après Karl Barth,* en "Dieu vivant", 20, 1951, 51-72. W. Moock, *Natur und Gotteserkenntnis,* 1947. A. Silva-Tarouca, *Praxis und Theorie des Gottesbeweises,* 1950. A. Boehm, *Autour du mystère des "Quinque viae" de saint Thomas d'Aquin* en "Revue des sciences rel.", 24, 1950, 217-34. G. de Rosa, *Le prove tomistiche della esistenza di Dios e la critica del Prof. C. Ottaviano,* en "Sapienza", 3, 1950, 461-78. E. Carrucio, *Discussione sull'argomento Gnoseologico dell'esistenza di Dios,* en "Div. Thom." (Piac.), 53, 1950, 241-45. Ph. Boehner, O. F. M., *Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes. Texte und Erklaerungen,* en "Franz. Studien", 32, 1950, 50-69. H. Muschalek, *Gottbekenntnisse moderner Naturforscher,* 1952. K. Heim, *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft,* t. 1.°, *Grundlegung,* 1949. Del mismo autor: *Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild,* 1951. E. Bettoni, *Il problema della conoscibilitá di Dio nella scuola francescana (Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto),* 1950. U. Degl'Innocenti, *Valore della razione umana nella dimostrazione dell'esistenza di Dios,* en "Euntes docete", 1951, 163-72. F. Bergenthal, *Das Sein, der Ursprung und das Wort. Der Gottesgedanke des hl. Anselm v. Canterbury* (Stimmen der Meister, 3), Augsburg, 1949. V. Miano, S. D. B., *Gli argomenti del "Monologion" e la quarta via di san Tomaso. Concordanze e sviluppi,* en "Div. Thom." (Piac.), 54, 1951, 20-32. J. Dupont, O. S. B., *Gnosis. La connaisance religieuse dans les épîtres de saint Paul,* 1949.

§ 31: Véanse los artículos *Atheismus* en *Lexikon für Theologie und Kirche,* I, 746-47, por L. Bour, y el "Dict. de theol. cath.", I, 2190-2210, por C. Toussant con la bibliografía allí indicada, sobre todo F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland,* 4 vols., 1922-23. C. Fabricius, *Der Atheismus der Gegenwart, sein Ursprung und seine Überwindung,* 1922. Véanse además K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit,* 4.ª edición, 1932. J. Janeff, *Die Dämonie des Jahrhunderts,* 5.ª edición, 1943. P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis,* 1937. Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele,* 3 vols., 1939. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte,* 2 vols.; I vol., 33-47, edición 1923; II vol., 21-42, edición 1922. Chr. Dawson, *Die wahre Einheit der europäischen Kultur. Eine geschichtliche Untersuchung.* N. Berdjajew, *Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit,* 1935. A. Schweitzer, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur,* 2.ª edición, 1923. Gonzague de Reynold, *L'Europee tragique,* 2.ª edición, 1945. H. de Lubac, *Le drame de l'homme athée,* 1940. M. Pflieger, *Vos der Entscheidung,* 1936. O. Kuss, *Bemerkungen zur religiösen Lage des Gegenwartsmenschen und der christlichen Verkündigung,* en "Sacramen-

tum ordinis", Breslau, sin fecha, 18-87. E. Schlund, *Modernes Gottglaube,* 1939. R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostoyevski Werk,* 1939. H. Hello, *Welt ohne Gott,* 1938. Th. Steinbüchel, *Die religiöse Situation der Zeit,* en "Meyer-Neyer, Lebendige Seelsorge", 1935, 43 y sigs. H. Reisner, *Der Dämon und sein Bild,* 1947. Sobre Nietzsche véase K. Jaspers, *Nietzsche,* 1936, con numerosas indicaciones bibliográficas; además, los artículos de Steinbüchels, en el "Bonner Zeitschrift für Theologie", de los años 1930 y 1931. Del mismo autor: *Friedrich Nietzsche. Eine christliche Besinnung,* 1946. Fr. Sawicki, *Lebensanschauungen alter und neuer Denker,* vol. IV, 8.ª edición, 1934. Fr. X. Kiefl, *Katholische Weltanschauung und modernes Denken,* 1922. G. Siegmund, *Nietzsche der Atheist und Antichrist,* 4.ª edición, 1946. H. A. Reyborun, H. E. Hinderke, J. G. Taylor, *Friedrich Nietzsche. Ein Menschenleben und seine Philosophie,* 1946. Sobre la filosofía existencial, véase O. Fr. Bollnow, *Existenzphilosophie,* en N. Hartmann, *Systematische Philosophie,* 1922, 315-430 (la impresión especial con anotaciones sobre J. P. Sartre). Del mismo autor: *Das Wesen der Stimmungen,* 2.ª edición, 1943. P. Wust, *Der Mensch und die Philosophie,* publicado por A. Borgolte, 1946. A. Delp, *Tragische Existenz,* 1935. A. Brunner, *Ursprung und Grundzüge der Existenzphilosophie,* en "Scholastik", 13, 1938, 173-205. M. Schmaus, *Von den Letzten Dingen,* 1948 (trad. al portugués y al español). Véase también "Theologie und Glaube", *Werkhefte für den katholischen Klerus,* 1947, con los artículos de Fr. M. Rintelen, G. Ermecke, W. Schöllgen. G. Marcel, *Homo viator. Prolégomènes à une méthaphysique de l'espérance,* 1944. W. Rest, *Situation und Entscheidung,* 1.ª serie, 1947; 2.ª serie, 1948 (con el artículo *Der dreifache Angriff auf Gott. Fragen der Theodizee in unserer Zeit,* 105-39). Del mismo autor: *Heimkehr zum Menschen,* 1947. Fr. J. von Rintelen, *Dämonie des Willens,* 1947. W. Nestle, *Atheismus,* en "Reallex für Antike und Christ", 866-70, con más bibliografía. Del mismo autor: *Aufklärung,* en la misma publicación, 938-54. A. Müller-Armack, *Das Jahrhundert ohne Gott,* 1948. A. Mayer-Pfannholz, *Das gnadenlose Jahrhundert,* 1948. B. Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie,* 1934. E. Spranger, *Weltfrömmigkeit,* 1942. E. Gilson, *Existentialisme chrétien,* 1947. T. Barth, *Existentialismus,* en "Philos. Jahrb.", 58, 1948, 154-60. W. Moock, Urreligion, 1935.

§ 32: Véanse los artículos *Agnostizismus,* en "Lexikon für Theol. und Kirche", I, 142 y sigs., por J. P. Junglas, y en "Dict. de théol. cath.", I, 596-605, por A. de la Barre, y en el "Dict. Apologétique de lo foi", I, 1-76, y la bibliografía allí enumerada, sobre todo R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begrifte,* I, 21. W. Brugger, *Philos. Wörterbuch,* 1947.

§ 33: Véanse los artículos *Traditionalismus,* en "Lexicon für Theologie und Kirche", X, 248 y sigs., por J. Ranft, y en "Dict. de

théol. cath.", XV, 1300-45, por A. Michel, y la bibliografía allí indicada, sobre todo H. Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis*, 1926.

§ 34: Véanse los artículos *Gioberti* y *Rosmini*, en el "Lexikon für Theologie und Kirche", IV, 500-01, por A. Dyroff, y VIII, 997-99, por G. Schwaiger, y en "Dict. de théol. cath.", IV, 1374 y sigs. P. Godet, y XIII, 2917-52, A. Michel, y la bibliografía allí enumerada, especialmente K. Werner, *Die italienische Philosophie des XIX. Jahrhunderts*, 1884-85. Del mismo autor: *Antonio Rosminis Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie*, 1884. A. Dyroff, *Rosmini*, 1906. G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, 1898. G. Schwaiger, *Die Lehre vom Sentimento fondamentale bei Rosmini nach ihrer Anlage*, 1913. F. X. Kraus, *Essays*, I, 1896. L. Stefanini, *Il problema della conoscenza in Cartesio e Gioberti*, 1927. J. Rinieri, *La filosofia di Gioberti*, 1931. Véanse además el artículo *Ontologismus*, en el "Lexikon für Theol. und Kirche", VII, 723-25, y en el "Dict. de théol. cath.", XI, 1000-59. P. M. Zigliara, *Della luce intellecttuale dell'Ontologismo*, 1874. M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis*, 1924. J. Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem heiligen Augustinus*, 1921. B. Kälin, *Die Erkenntnislehre des heiligen Augustinus*. De especial importancia la obra de Gilson, *Der heilige Augustin*, mencionada en el párrafo 28. A. Bielmeier, *Die angeborene Gottesidee im Lichte des Vatikanums*, en "Theologie und Glauben", 1928, 320 y sigs. Z. van de Woeustyne, *Notio ontologismi*, en "Antonianum", 1928, 33 y sigs. Fr. Olgiati, *La filosofia di Descartes*, 1937.

§ 36: R. Garrigou-Lagrange, *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes*, traducido por A. Klaus, 1937. K. Rahner, *Worte ins Schweigen*, 1938. E. Stakemeier, *Verborgene Gottheit. Das Geheimnis der Begagnung von Gott und Seele nach Thomas von Aquin und die deutsche Mystik*, 1937. A. M. Amann, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, 1938. W. Stählin, *Vom göttlichen Geheimnis*, 1936. P. Mennicken, *Nikolaus von Cues*, 1932. E. Prucker, *Gnosis Theou*, 1937. H. S. Braun, *Der namenlose Gott. Geläuterte Gotterkenntnis*, 1938. J. Cavallera, S. J., J. Daniélou, S. J., R. Flacelière, Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Die (Sources chrétiennes 28)*, 1951. Véase además la bibliografía al § 28.

§ 57: Además de las obras mencionadas más arriba véanse M. Bange, *Eckeharts Lehre vom göttlichen und menschlichen Sein*, 1937. A. Goergen, *Die Lehre von der Analogie nach Kardinal Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin*, 1938. V. Heylen, *Les métophores et les metonymies dan les épîtres pauliniennes*, en "Ephemerides theologicae Lovanenienses", 12, 1935, 253-90. W. Straub, *Die Bildersprache des Apostel Paulus*, 1937. J. B. Lotze, *Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers*, en "Scholastik", 15, 1940, 39-56. E. Przywara, *Die Reichweite der Analogie als kategorialer Grundform*, en el mismo, 339-62, 508-32. V. Brusotti, *L'analogia di attribuzione e la conoscenza della natura di Dio*, en "Ri-

vista di filosofia neoscolastica", 1935, 31 y sigs. J. Leiwesmeier, *Unsere Erkenntnis Gottes und die analogia entis nach der Lehre des Franz Suárez,* en "Theologische Quartalschrift", 120, 1941, 73-90. T. Barth, *Die Stellung der univocatio im Verlauf der Gotteserkenntnis nach der Lehre des Duns Skotus,* en "Wissenschaft und Weisheit", 5, 1938, 235-54. Del mismo autor: *De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum,* en "Antonianum", 14, 1939, 181-206, 277-98, 373-92. "Dict. de théol. cath.", I, 1142-54. Sobre la cuestión de la contemplación directa o indirecta de Dios, véase la bibliografía al § 191 (mística) y la Escatología. De momento véase A. Michel, *Intuitive (vision),* en "Dict. de théol. cath.", VII, 2351-94. F. Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen,* 1924. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique,* 1944. M. Schmaus, *Dia Quaestio des Petrus Sutton, O. F. M., über die Univokation des Seins,* en "Colectanea Franc.", 3, 1933, 5-25. A. Horvath, *Der thomistische Gottesbegriff,* 1941. E. Wasmuth, *Sophie oder Über die Sprache,* 1943. W. Szilasi, *Macht und Ohnmacht des Geites,* 1947. J. Beumer, *Die Gottesschau des Moses,* en "Geits und Leben", 21, 1948, 221-30.

§ 38: Véanse las teologías bíblicas (Hetzenauer, König, Heinisch, *Bonsirven Théologie du Nouveau Testament,* 1951. Meinertz, Lemonnyer, Eichrodt, Büchsel, Procksch, Bultmann, Stauffer, Zahn, Weinel, Schlatter, Feine, B. Weiss); además, P. E. Ceuppens, *Theologia biblica,* I, 19 y sigs., 145 y sigs., con muchas notas bibliográficas. Destacaremos: G. Kuhn, *Ueber die Entstehung des Namens, Jahwe,* en "Museon", 49, 1936. A. Schleiff, *Der Gottesname Jahwe,* en "Ztschr. der Deutsch-Morgenländ. Gesellschaft", 10, 1936, 679-702. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alen Test.,* 1934. M. Noth, *Die israelit. Gottesnamen,* 1928. J. Hehn, *Die bibl. u. die babylon. Gottesidee,* 1913 (ind.). Véanse también los artículos *Jahwe,* en "Lexikon für Theologie und Kirche", V, 247 y sigs., por A. Schulz, y *Israelische Religion,* en el mismo, 647-50, por L. Dürr. Además, A. Buckel, *Die Gottesbezeichnungen in den Liturgien der Ostkirchen,* 1938. E. Schlenker, *Die Lehre von den götlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales,* 1938. G. L. Wiens, *Die frühchristlichen Gotesbezeichnungen im Germanisch-Altdeutschen,* 1935. Ch. de More-Pontgibaut, *Sur l'analogie des noms divins,* en "Recherches de science religieuse", 1929, 481 y sigs.; 1930, 193 y sigs. L. Cerfaux, *Adonai et Kyrios,* en "Revue des sciences philos. et theol.", 1931, 417 y sigs. Véanse también los comentarios al *Génesis* y el *Exodo,* así como también el artículo *Noms divins,* en el "Dict. de théol. cath.", XI, 784-93, por A. Michel. L. Dürr, *Heilige Vaterschaft im antiken Orient,* en "Heilige Überlieferung, Festschrift Abt Herwengen", 1938, 9 y sigs. K. Keysswer, *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griech. Hymnus,* 1932. M. P. Nilsson, *Vater Zeus,* en "Arch. f. Relig. Wiss.", 35, 1938,

156-71. Fr. Leist, *Zeugnis des lebendigen Gottes. Zum Verständnis des AT.*, 1948. E. Dhorme, *Le nom du Dieu d'Israël*, 1951.

§ 40: J. Uhlmann, *Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner*, 1906. F. Sawicki, *Das Ideal der Persönlichkeit*, 3.ª edición, 1925. G. Esser-J. Mausbach, *Religion, Christentum und Kirche*, vol. 1.

§ 41: A. Grégoire, *Immanence et transcendance. Quaestions de théodicée*, 1939. J. B. Lotze, *Immanez und Transzendenz. Zum geschichtlichen Werden heutiger Problematik*, en "Scholastik", 13, 1938, 1-21. Del mismo autor: *Immanez und Transzendenz heute. Zur inneren Struktur der Problematik unserer Tage*, en la misma publicación, 161-72. Artículo *Himmel*, en el "Lexikon für Theologie und Kirche", V, 47-50 (Krebs-Krämer), en la "Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche" (Cremer), en "Deutsches Wörterbuch von Trübner-Götze", III, 1943, 436-39. Art. *Ciel*, en el "Dict. de théol. cath.", II, 2474-2511, por P. Bernard. H. Leisegang, *Dante und das christliche Weltbild*, 1941. H. Gmelin, *Dantes Weltbild*, 1140. R. Benini, *Scienza, religione ed arte nell'astronomia di Dante*, 1939. W. W. v. Baudissin, *Adonis und Asmun*, 1911. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 2 vols., 1902-12. *Ildefons Ayer de Vuippers. Le paradies terrestre au troisième siècle*, 1925. R. Palgen, *Das mittelalterliche Gesicht der Göttlichen Komödie. Quellenstudien zu Inferno und Purgatorio*, 1935. Ceuppens, *De historia primaeva (Gen. 1-11)*, 1933. Véanse sobre todos los comentarios al *Génesis* de Hummelauer, Hoberg, Hetzenauer, Dier, Heinisch, K. Braun, *Ueber Kosmogonie vom Standpunkt der christlichen Wissenschaft*, 4.ª edición, 1911. B. Sommer, *Der babylonisch-biblische Schöpfungsbericht*, 1922. J. Kroll, *Die Lehre des Hermes Trismegistos. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1914. J. Zahn, *Das Jenseits*, 233 y siguientes. Vigouroux, *La bible et les découvertes modernes*, III, 4.ª edición, 1884. Alfr. Bertholet, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, 1914 (con gráficos). Al. Konrad, *Das Weltbild in der Bibel*, 1917. W. Möller, *Die Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes*, 1860. C. Holzhey, *Das Bild der Erde bei den Kirchenvätern, Festgabe für Knöpfler*, 1917, 177-87. P. Duhem, *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 vols., 1913-17. Ch.-V. Langlois, *La connaissance de la nature du monde au moyen-âge d'après quelques écrits français á l'usage de laïcs*, 1911. Svante Arrhenius, *Die Vorstellungen vom Weltbilde im Wandel der Zeiten*. Traducido del sueco por L. Bamberger, 1908. Sellin-Heitmüller-Konrad, *Weltbild und Weltanschauung*, en "Religion in Geschichte und Gegenwart", V, 2.ª edición, 1926-44. Al. Wenzl, *Wissenschaft und Weltanschauung*, 1936. Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, 8.ª edición, 1944. Fr. Hund, *Das Naturbild der Physik*, 1944. C. F. von Weizäcker, *Zum Weltbild der Physik*, 1943. A. Neuberg, *Das naturwissenschaftliche Wetbeld der*

Gegenwart, 1944. W. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, 3.ª edición, 1943. H. Conrad-Martius, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*, 1938. M. Planck, *Das Weltbild der neuen Physik*, 1936. Fr. Eser, *Neue Physik und Weltanschauung*, 1946. E. Zimmer, *Umsturz im Weltbild der Physik*, 1943. H. Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, 1927.

§ 42: Además de las dogmáticas y los tratados de teología anteriormente mencionados, véanse: A. Michel, *Trinité*, en el "Dict. de théol. cath.", XV, 1947, 1545-1855 (extensa recopilación histórica y sistemática). D'Alès, *De Deo trino*, 1924. L. Billot, *De Deo uno et trino*, 7.ª edición, 1926. C. R. Billuart, *Summa s. Thomae Tract. de trinitatis mysterio*, vol. 3.° de la edición de Würzburger, 1758. V. Breton, *La trinité. Histoire, doctrine, piété*, 1931. A. Ferland, *Commentarius in Summam theol. d. Thomae. De Deo uno et trino*, 1943. J. B. Franzelin, *Tractatus de Deo trino secundum personas*, 3.ª edición, 1883. Buonpensiere, *Comm. in primam partem Summae theologicae s. Thomae Aquinatis*, II, 1930. Garrigou-Lagrange, *De Deo trino et creatore. Comm. in Summam theol. s. Thomae* (I, págs. 27-119), 1944. J. B. Gonet, *Clypeus theologicae thomisticae. Prima pars, Tract. VI*, vol. II de la edición de París, 1875. C. Gutberlet, *Gott der Eine und Dreifaltige*, 1907. E. Hugon, *Le mystère de la très s. Trinité*, 2.ª edición, 1921. P. Galtier, *Trinité in se et in nobis*, 1933. Al. Janssens, *De H. Drievuldigheit*, 2.ª edición, 1925. J. Kleutgen, *Instituciones theologicae*, I, 1881. L. Kopler, *Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen*, 1934. J. Kuhn, *Katholische Dogmatik*, II, *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieiningkeit*, 1857. A. M. Lépicier, *Tractatus de ss. Trinitate*, 1902. L. Lercher, *Institutiones theologicae dogmaticae*, 3.ª edición, vol. II. *De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante*, 1940. G. van Noort, *De Deo uno et trino*, 4.ª edición, revisada por J. P. Verhaar, 1926. J. van der Meersch, *De Deo uno et trino*, 1928. J. Muncunill, *De Deo uno et trino*, 1928. P. Parente, *De Deo uno et trino*, 2 vols., 1938. D. Petavius, *Dogmatum theologicorum tomus secundus in quo de ss. Trinitate agitur*, 1644, vols. 2.° y 3.° de la edición de París en 1865. Chr. Pesch, *Gott der Eine und Dreieinige*, 1926. J. M. Piccirelli, *De Deo uno et trino*, 1902. J. Pompen-J. H. Selten, *De Deo uno et trino*, 1904 Oswald, *Die Trinitätslehre*, 1888. D. Ruiz da Montoya, *Commentaria et disputationes in primam partem d. Thomae de Trinitate*, 1625. H. Schell, *Das Wirken des Dreieinigen Gottes*, 1885. F. A. Stentrup, *De ss. Trinitatis mysterio*, 1898. S. Stolz, *De sanctissima Trinitate*, 1939. Fr. Suárez, *Opera omnia*, tomus primus, edición de París, 1850. K. Schmitt, *Die Gotteslehre des Compendium theologicae veritatis des Lugo Ripelin von Strassburg*, 1940. J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, nueva edición de J. Höffer, 1941. L. Thomassinus, *Dogmata theologica. De ss. Trinitate*, edición de 1868. Tournely, *Praelectiones dogmaticae. De mysterio ss. Trinitatis*, 1751-65, edición de Collet. *Sto. Tomás de Aquino*

Summa theologica, en latín y en alemán; vol. 3.°, *Gott der Dreieinige*, revisado por H. Chritmann y A. Stolz, 1939. En *Der liber pripugnatorios des Thomas Angelicus* (II), por M. Schmaus, se encuentra más bibliografía de la escolástica medieval y postridentina. Véase también el § 45. Sobre la doctrina trinitaria protestante véanse, por ejemplo, G. Krüger, *Das Dogma von der Dreieiningkeit und Gottmenschheit*, 1905. E. Schäder, *Zur Trinitätsfrage*, 2.ª edición, 1925. W. Elert, *Der christliche Glaube*, 2.ª edición, 1941, 241 y sigs. Fr. Krompatscheck, *Die Trinität*, 1910. V. Söderblom, *Vater, Sohn und Geits*, 1912. Fr. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, 1926. K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, 1947. Artículo *Dreieinigkeit*, por Scheel (Gustav Krüger y Kalweit), en "Religion in Geschichte und Gegenwart", 2.ª edición, I, 2016-25, así como por O. Kirn, en "Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche", 2.ª edición, XX, 111 y sigs. Véanse también W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, 1926. J. Rabeneck, S. J., *Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes. Eine Einführung in das Veständnis der Trinitätslehre*, 1950.

§ 44: Véanse los tratados de la teología bíblica (por ejemplo, el de P. Scholz, A. Lemonnyer, J. König, H. Zschokke, Hetzenauer, Meinertz, Köhler, Zahn, Büchsel, Eichrodt, Procksch, E. König, B. Weiss, H. J. Holtzmann, Weinel, Feine, Schlatter, Stauffer, Bultman), así como los comentarios a la Sagrada Escritura (por ejemplo, el de Lagrange, Allo, Sickenberger, Tillmann, Meinertz, Wikrenhauser, Kuss, Schmidt, Bultmann, etc). Todo este material bibliográfico está recopilado sistemáticamente en la obra de P. F. Ceuppens, *Theologia biblica*, II, *De sanctissima Trinitate*, 1938. El desarrollo histórico de la Revelación nos lo muestran J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée*. I: *Les origines*, 6.ª edición, 1927. II: *De s. Clément à s. Irénée*, 1928. Una extensa visión de conjunto nos la ofrece A. Michel en el artículo mencionado en el § 42. Merecen especial mención también las obras, ya citadas repetidamente, de Prat y Amiot sobre la doctrina de S. Pablo. A. d'Alès *Le théophanie de Membré devant la tradition des Pères*, en "Recherches de science religieuse", 1930. R. Blüml, *Paulus und der Dreieinige Gott*, 1929. F. Blachère, *S. Augustin et les Théophanies dans l'Ancien Testament*, en "Revue Augustienne", II, 1902, 505-613. H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anchuung des Apostols Paulus*, 1913. B. Botte, *La sagesse dans les livres Sapientiaux*, en "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 19, 1930. Del mismo autor: *La sagesse et les origines de la Christologie*, en la misma publicación, 21, 1932, 54 y sigs. Bonsirven, *Le judaisme palestinien au temps de Jésus Christ*, 1933. A. Bludau, *Das Comma Jokanneum in den orientalischen Uebersetzungen und Bibeldrucken*, en "Orients Christianus", 3, 1903, 126-47. Del mismo autor: *Das Comma Johanneum bei den Griechen*, en "Biblische Zeitschrift", 13, 1915, 26-50; 13-162, 222-43. Del mismo autor: *Das Comma Johanneum bei Tertullian und Cyprian*, en

"Theologische Quartalschrift", 101, 1920, 1-28. Además, *Theologie und Glaube*, 1919, 379 y sigs. "Katholik", 1902, II, 25 y sigs., 151 y sigs.; 1904, 29 y sigs; 114 y sigs. B. H. Bellas, *Mal'akh Jahwe*, 1931. W. Bousset, *Die Religion des Judentum im neutestamentlichen Zeitalter*, 3.ª edición, 1926 (prot.). Del mismo autor: *Kyrios Christus. Geschichte des Christusglaugens von den Anfängen des Christentums bis Irenaues*, 1913 (prot.). F. Ceuppens, *De concepta Sapientiae in libris didacticis Veteris Testamenti*, en "Angelicum", 12, 1935, 333 y sigs. W. H. Mc. Clellan, *The Meaning of Ruach Elohim in Gen.* 1, 2, en "Biblica", 15, 1934. R. Cripps, *The Holy Spirit in the Old Testament*, en "Theology", 24, 1952. L. Cerfaux, *Le nom divin Kyrios dans la Bible grecques*, en "Revue des sciences philosophiques et théol.", 20, 1931, 27-51 (contra Baudissin). B. H. Cuneo, *The Lords Command to baptize*, 1923. F. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1908. J. Dillersberger, *Der neue Gott*, 1935. Del mismo autor: *Das Wort vom Logos*, 1935. J. de Finance. *La sophia chez s. Paul*, en "Recherches de science religieuse", 1935, 385 y sigs. J. Göttsberger, *Die göttliche Weisheit als Persönlich keit im Alten Testaments*, 1919. L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, 2 vols. 1928. G. Dalmau, *Die Worte Jesu*, 1898. P. Heinisch, *Die persönliche Weisheit des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, 1923. Del mismo autor: *Das Wort im Alten Testament und im Alten Orient*, 1922. Del mismo autor: *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient*, 1921. P. van Imschoot, *L'action de l'esprit de Jahvé dans l'Ancien Testament*, en "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 23, 1934, 553-86. Del mismo autor: *L'Esprit de Jahvé source de vie dans l'Ancien Testament*, en "Revue biblique", 44, 1935, 481-501. Del mismo autor: *L'Esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancien Testament*, en "Ephemerides theologicae Lovaniense", 13, 1936, 201-20. J. Lebreton, *Le Dieu vivant. La révelation de la Sainte Trinité dans le Nouveau Testament*, 1919. M. J. Lagrange, *L'Ange de Jahvé*, en "Revue biblique", 1903, 217-25. D. J. Legeay, *L'Ange et les Théophanies dans la s. Escriture d'aprés la dictrine des Pères*, en "Revue Thomiste", X, 1902; XI, 1903. A. Lemonnyer, *L'Esprit-Saint Paraclet*, en "Revue des sciences philos. et théol"., 1927, 293 y sigs. J. Kosnetter, *Die Taufe Jesu*, 1936. K. Künstle, *Das Comma Johanneum, auf sine Herkunft untersucht*, 1905. J. Musger, *Dicta Christi de Paracleto*, 1938. E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, 1913 (prot.). M. van den Oudenrijn, *Genesis I, 26 und Grundsätzliches zum trinitarischen Auslegung*, en "Divus Thomas" (Fr.), 15, 1937, 145-56. P. Simpfendörfer, *Wesen und Wirken des Heiligen Geites im Alten und Neuen Testament*, 1937. F. Stier, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, Münster, 1934. J. Rybinski, *Der Mal'akh Jahwe*, 1930. E. F. Scott, *The Spirit in the New Testament*, 1923. H. H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament*, 1931.

L. Touzard, *Ange de Yaweh*, en "Dict. de la Bible", Supplement I, 42 y sigs. G. Stellinger, *Der Paraklet*, 1923. W. Tosetti, *Der heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien*, 1918. A. Vaccari, *Il concetto della sapienza nell' antico Testamento*, en "Gregorianus", I, 1920. J. M. Vosté, *De prologo Ioanneo et Logo*, 1925. P. Volz, *Der Geist Gottes un die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschliessenden Judentum*, 1910. V. Hamp, *Der Begriff Wort in den aramäischen Bibelübersetzungen*, 1938. L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient. Zugleich in Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffes*, 1938. W. Reinhard, *Das Wirken des heiligen Geistes im Menschen nach Paulus*, 1918. H. Leisegang, *Die Gnosis*, 2.ª edición, 1936. Del mismo autor: *Der Heilige Geist*, 1919. Del mismo autor: *Pneuma Hagion*, 1922 (port.). A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des heiligen Paulus*, 1928. Especial importancia tiene el artículo *Lego, Logos*, en "Kittels Wörterbuch zum Neuen Testament", IV, 69-167, de Debrunner, Kleinknecht, Procksch, Kittel, Quell, Schrenk, con un índice muy extenso de la inagotable bibliografía. J. R. Smith, *The Holy Spirit, in the Gospels*, 1926. H. v. Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, 1926. L. Büchsel, *Der Heilige Geist im Neuen Testament*, 1926 (prot.). J. Starcky, *Logos*, en "Dictionnaire de la Bible", Supplement, 1952, 425-97. P. Schneider, *Dominus autem Spiritus est*, 2 Kor 3, 17 a. *Studium exegiticum*, 1952. Más bibliografía sobre Cristo en la Cristología. Véanse además L. Kósters, *Unser Christusglaube*, 1934, con un extenso índice bibliográfico. B. Stein, *Der Engel des Auszugs*, en "Biblica", 19, 1938, 286-307.

§ 45: Además de los trabajos mencionados en el párrafo anterior y en el siguiente, sobre todo los de Benz, Bonsirven, Diekamp, Bréhier, Henry, Norden, Leisegang, véanse M. J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, 1909. Del mismo autor: *Le judaisme avant Jéses Christi*, 1931. G. E. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era*, 1927. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1922-28. R. Bultmann, *Das Johannesevangelium*, 1937, Sobre filosofía, véase además la corta recopilación (con notas bibliográficas) en el "Lex. f. Theol. u. Kirche", VIII, 242-44. J. Barion, *Plotin und Augustinus*, 1935. D. Nielsen, *Der Dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung*, 1922. H. Usener, *Dreiheit*, en "Rheinisches Museum", 1903. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914. F. H. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos*, 1918. W. Bousset, *Gnosis*, en "Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie", VII, 1516. S. Hirsch, *Die Vorstellung von einem weiblichen Pneuma hagion im Neuen Testament*, 1926. N. Soederblom, *Vater Sohn, und Geist unter den heiligen Dreiheiten*, 1912. H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes*, 1903.

§ 46: En primer lugar citamos los trabajos de A. Michel y J. Lebreton (véanse los §§ 42 y 44). Además, K. Adam, *Die Lehre von*

dem Heiligen Geist bei Hermas und Tertullian, en "Theol. Quartalschrif", 1906, 36 y sigs. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien,* 1905. Del mismo autor: *La théologie de s. Cyprien,* 1924. Del mismo autor: *La théologie de s. Hippolyte,* 1904. Del mismo autor: *La doctrine de l'Esprit en saint Irénée,* en "Recherches de science religieuse", 1924, 497 y sigs. Del mismo autor: *Novatien et la Trinité à Rome au milieu du troisième siècle,* en "Gregorianum", 3, 1922, 420-46, 497-523. Del mismo autor: *Novatien,* 1925. Del mismo autor: *Le concile de Nicée,* en "Études", 1925, 257-73. Del mismo autor: *Le lendemain de Nicée,* en "Gregorianum", 6, 1925, 489-536. Del mismo autor: *Le dogme de Nicée,* 1926. Para la doctrina trinitaria de San Crisóstomo: "Recherches de science religieuse", 1933, 306-20. A. Anwander, *Zur Trinitätslehre der nachorigenistischen alexandrinischen Theologie bis Arius,* en "Theologische Quartalschrift", 1921, 190-219. R. Arnou, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée,* en "Gregorianum", 15, 1934, 242-54. L. Atzberger, *Die Logoslehre des heiligen Athanasius,* 1880. A. Aall, *Der Logos. Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie,* 1896. *Geschichte der Logosidee in der christlichen Literatur,* 1899. X. le Rachelet, *Athanasius,* en el "Dict. de théol, cath.", I, 2143-78. J. Bayer, *Gregors von Nyssa Gottesbegriff,* 1935. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle,* 1910. Del mismo autor: *Paul de Samosate,* 2.ª edición, 1929. H. Urs von Balthasar, *Le Mystérion d'Origène,* en "Recherches de science religieuse", 1936, 513 y sigs; 1937, 38 y sigs. Del mismo autor: *Origenes. Geist und Feuer,* 1938. Del mismo autor: *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor,* 1942. Del mismo autor: *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner,* 1941. K. F. Bauer, *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit,* 1902. F. Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* 1841 (prot.). A. Beck, *Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers,* 1903. J. F. Bethunen-B. D. Baker, *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan Creed,* 1901. J. Bilz, *Die Trinitätslehre des Johannes von Damakus,* 1909. W. S. Bishop, *The development of trinitarian doctrine in the Nicene and Athanasian Creeds,* 1910. E. Benz, *Marius Viktorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik,* 1932. G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus,* 1925. J. Binktrine. *Die trinitärischen Bekenntnisformel und Taufsymbole,* en "Theologische Quartalschrift", 1921. L. Bouyer, *Homoousios. Sa Signification historique dans le symbole de foi,* en "Les sciences philosophiques et théol.", 1941-42, 52-62. A. E. Burn, *The Nicene Creed,* 1900. Del mismo autor: *The Council of Nicaca,* 1925. F. Cabrol, *La doxologie dans la prière chrètienne des premiers siècles,* en "Recherches de science religieuse", 1928, 9 y sigs. B. Capelle, *Le Logos Fils de Dieu dans la théologie d'Hypolite,* en "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 9, 1937, 109-34. R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*

1932. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, 1905. Del mismo autor: Saint Athanase, 1908. Del mismo autor: *Les premières formules de saint Augustin*, en "Bulletin littéraire ecclésiastique", 1930, 97-123. Del mismo autor: *Lo doctrine de saint Augustin sur l'Esprit Saint à propos du "Trinitate"*, en "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 2, 1930, 365-87; 3, 1931, 5-29. L. Choppin, *Le Trinité chez les Pères Apostoliques*, 1925. Ir. Chevalier, *S. Augustin et la pensée recque. Les relations trinitaires*, 1940. Fr. Diekamp, *Der Ursprung des Trinitätsgeheimnisses*, 1910. L. Duchesne, *Les témoins anténicéens de la Trinité*, en "Revue des sciences ecclésiastiques", 1882. E. de Faye, *Origène. Sa vie, son oeuvres, sa pensée*, 1923. A. S. Feder, *Das Konzil von Nizäa*, en "Stimmen der Zeit", 1925, 249-67. J. Frangoulis, *Der Begriff des Geistes bei Clemens Alexandrinus*, 1936. Favres, *La communication des idiomes chez Tertullian*, en "Bulletin de littéraire ecclésiastique", 1936, 130 y sigs. G. Fritz, *Richard. de s. Victor*, en "Dict. de théol. cath.", XIII, 2676-95. C. L. Feltoe, *The letters and other remains of s. Dionysius of Alexandria*, 1904. J. Froidevaux, *Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge*, en Recherches de science religieuse", 1929, 193 y sigs. P. Galtier, *L'homoousios de Paul de Samosate*, en "Recherches de science religieuse", 1922, 30-45. Th. Gangauf, *Des heiligen Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen*, 1865. R. Garrigou-Lagrange, *Les dons du Saint-Esprit chez saint Augustin*, en "Vie Spirituelle", 1930, 95-111. B. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 1927. J. M. A. Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique: de Dieu consideré en luimême, unité de sa nature, trinité de ses personnes*, 3 vols., 1866. S. Gonzales, *La formula mia ousia treis hypostaseis en San Gregorio di Nisa*, 1939. M. Gomes de Castro, *Die Trinitätslehre des heiligen Gregors von Nyssa*, 1938. P. Grandsire, *Nature et hypostases divines dans saint Basile*, en "Recherches de science religieuse", 1923, 130 y sigs. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols., 1909-11. W. Green, *The later development of the doctrine of the Trinity*, en *Essays on the Trinity and the Incarnation*, ed. by A. E. J. Rawlinson, 1928, 239-300 (prot.). G. Isaye, *L'unité de l'óperation divine dans les écrits trinitaires de saint Gregoire de Nysse*, en "Recherches de science religieuse", 1937, 422 y sigs. J. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, 1925. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmensgeschichte*, II, 4.ª edición, 1909. Ch. Hauret, *Comment le défensaur de Nicée a-t-il compris le dogme de Nicée*, 1936. P. Henry, *Plotin et l'Occident*, 1934. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, 1904. J. Hergenröther, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem heiligen Gregor von Nazianz*, 1850. H. Hayen, *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Pourrée*, en "Archives d'histoire doctrinal et littéraire du Moyen-Age", 10, 1936, 29-102. K. E. Kirk, *The Evolution of the doctrine of the Trinity*, en *Essays on the Trinity and In-*

carnation, ed. by A. E. J. Rawlinson, 1928, 157-237. J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, I, 2.ª edición, 1867; II, 1854; III, 1860. E. Krebs, *Homousios*, en "Hochland", 1925, 255-77. Del mismo autor: *Der Logos als Heiland im l. Jahrhundert*, 1910. Del mismo autor, art. *Logos*, en "Lexicon für Théol u. Kirche", IV, 628-31. M. Kriebl, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian*, 1932. J. Langen, *Die trinitarische Lehrdifferenz*, 1876 (prot.). J. Lebon, *La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*, en "Revue d'histoire ecclés.", 20, 1924, 181-210, 357-86. Del mismo autor: *Athanase d'Alexandrie. Lettres à Sérapion. Introduction et traduction (Sources chrétiennes)*, 1947. J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle*, en "Revue d'histoire ecclés.", 19, 1923, 5-37; 481-506. Del mismo autor: *La théologie de la Trinité d'après saint Ignace*, en "Recherches de science religieuse", 1925. Del mismo autor: *Saint Augustin théologien de la Trinité, son exégèse des théophanies*, en "Miscellanea Agostiniana", II, 1931, 821-36. Del mismo autor: *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, 1906. Véase especialmente la obra arriba citada. A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, 1938. L. Legrand, *La notion de la Trinité chez saint Augustin*, 1931. V. A. S. Little, *The Christology of the apologists*, 1934. Lowry, *Origenes as trinitarian*, en "Journal of théol. Studies", 1936, 225 y sigs. A. Klaus, *Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse*, 1938. L. Loofs, *Der authentische Sinn des nicänischen Symbols*, 1905 (prot.). Del mismo autor: *Die Trinitätslehre des Marcell von Ancyra, in den Sitzungsberichten der Preuss. Akademie der Wissenschaft.*, 1902. Del mismo autor: *Paulus von Samosata*, 1914. A. Landgraf, *Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée*, en "Zeitschr. für kath. Theol.", 1930, 190 y sigs. H. L. Marrou, *Saint Augustin et le fin de la culture antique*, 1937. G. A. Meier, *Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung*, I, 1844. P. Minges, *Zur Trinitätslehre des Duns Scotus*, en, "Franziskanische Studien", 1919, 24 y sigs. P. Montnari, *Il pensiero filosofico "De Trinitate" di s. Agostino*, en "Sophia", 1934, 194-99, 418-24. P. Maydieu, *La procession du Logos d'après le commentaire d'Origène sur s'Evangile de saint Jean*, en "Bulletin de littéraire ecclés.", 1934, 3 y sigs., 49 y sigs. F. Nager, *Die Trinitätslehre des heiligen Basilius des Grossen*, 1912. Ottaviano, *Riccardo di San Vittore. La vita, le opere, il pensiero. Memorie della R. Academia dei Lincei Cl. di sc. morale*, IV. 1933, 411-541. *G. L. Prestige, God in patristic thought*, 1936. T. M. Pègues, *Théologie thomiste d'après Capreolus. La Trinitá*, en "Revue Thomiste", 1902, 694 y sigs. Del mismo autor: *Comentaire littéral de la Somme Théol. de s. Thomas*, II. G. Périés, *La trinité et les premiers conciles*, en Revue des sciences ecclés.", 1900 y 1901. A. Pommrich, *Des Apologeten Theophilus von Antiochien Gottes-und Logeslehre*, 1902. K. Prümm, *De-*

christliche Glaube und die altheidnische Welt, 2 vols., 1935. J. Madoz, *Le symbole du XI Concile de Tolède,* 1938. B. Niederberger, *Die Logoslehre des heiligen Cyrillus,* 1923. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité,* 4 vols., 1892-98. J. Rozychi, *Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate,* 2 vols. 1938-39. L. Richter, *Philosophisches in der Gottes- und Logoslehre des Apologeten Athenagoras,* 1905. M. Pouschet, *Marcel d'Ancyre,* 1935. Th. Schermann, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des IV. Jahrhunderts,* 1901. P. B. Pade, *Logos Theos. Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Falvius Clemens von Alexandrien,* 1939 (véase escolástica 1941, 611 y sigs.). M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus,* 1927. Del mismo autor: *Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe,* en "Charisteria Alois Rauch zum 80". Geburtstag, 1930. Del mismo autor: *Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware,* en "Aurelius Augustinus", Festschrift der Görresgesellschaft, publicado por Grabmann y Mausbach, 1930. Del mismo autor: *Der Liber propugnatorium des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus,* 2.ª parte: *Die trinitarischen Lehrdifferenzen (Beiträge zur Gesch. der Phil. und Theol. des Mittelalters,* vol. 29). En la primera mitad del volumen, estudio; en la segunda mitad, textos, 1930. Del mismo autor: *Die Gotteslehre des Augustinus Triumphus nach seinem Sentenzenkommentar,* en "Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift M. Grabmann", II, 896-953. Del mismo autor: *Die Trinistätslehre des Simon von Tournail,* en "Recherches de théol. ancienne et médiévale", 3, 1931, 373 y sigs. Del mismo autor: *Die Texte der Trinitätslehre in den Sentenzen des Simon von Tournai,* en "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 4, 1932, 59-72, 187-98. 294-307. Del mismo autor: *Aurelius Augustinus, Fünfzehn Bücher über die Dreienigkeit. Bibliothek der Kirchenväter,* 2 vols, 1925. Lo mismo en selección 1936. V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skytischen Kontroversen,* 1935. H. Schell, *Jahwe und Christus,* 1905. *L. Spikowski, La connaissance de Dieu, expliquée et défendue contre les gnostiques par saint Irénée,* en "Collect. theologicae", 1933. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3 vols., 1908-13 (prot.). J. Slipyi, *Die Trinitätslehre des Patriarchen Photius,* en "Zeitschrift für katholische Theologie", 44, 1920, 538 y sigs; 1921, 66 y sigs. J. Stier, *Die Gottes-und Logoslehre Tertullians,* 1893. A. Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura,* I, 1923. Del mismo autor: *Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des XIII. Jahrhunderts,* en "Theol. Quartalschrift", 1925, 113-35. Del mismo autor: *Des Gotfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre,* en "Zeitschr. für kathol. Theologie", 50, 1926, 177-95. Del mismo autor: *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg,* 1928. J. B. Schoemann, *Eikon in den Schriften des heiligen Athanasius,* en "Scholastik", 16, 1941, 335-50. S. Stenger, *Cyrill von Alexandrien über den heiligen Geist,* en "Be-

nediktinische Monatsschrift", 1939, 161-72. P. Stiegele, *Der Agenne-siebegriff in der griechischen Theologie des IV. Jahrhunderts,* 1913. J. Tixéront, *Histoire des dogmes,* I, 9.ª edición, 1924; II, 7.ª edición, 1924; III, 5.ª edición, 1922. El volumen I.º ha sido traducido por Ziesché, 1913. F. Zoepfl, *Die trinitarischen und chrtstologische Anschauungen des Bischofs Eusttathius von Antiochien,* en "Theol. Quartalschrift", 1923, 170-210. J. B. Wolf, *Commentatio in s. Cyrilli Alex, de Spiritu S. doctrinam,* 1934. Zukrigl, *Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre gegen ihre neuesten Gegner,* 1846. Véanse además los textos de los Santos Padres en M. J. Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum,* 12.ª edición, 1947. A. M. Ethier, *Le De trinitate de Richard de Saint Victor,* 1939. G. Gentz, *Athanasius,* en "Reallexikon für Antike und Christentum", publicado por Th. Klauser, 860-66. P. Keseling, *Athenagoras,* en la misma publicación, 331-38. P. Smulders *La doctrine trinitaire de s. Hilaire de Poitiers,* 1944. F. v. Gunten, O. P., *La notion de personne dans la Trinité d'après Alexandre de Hales,* en "Divus Thomas" (Fr.), 28, 1950, 32-62. Del mismo autor: *La notion de relation dans la Trinité d'après Alexandre de Hales,* en la misma publicación, 28, 1950, 171-94. Richard de Saint Victor, *Sermons et opuscules spirituels inédits,* I: *L'édit d'Alexandre ou les trois processions,* publicado por Chatillon-Tulloch-Barthélemy, 1951. R.Perino, *La dottrina trinitaria di Sant Anselmo (Studia Anselmiana),* 1952. R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinigen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues,* 1952. Th. Rüsch, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Ignatius von Lyon,* 1952 (prot.). W. Moehler, *Die Trinitätslehre des Marsilius von Inghen. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie des Spätmittelalters,* 1951. D. Baldino, O. P., *La dottrina trinitaria di Vigilio di Tapsa,* 1949. M. E. Williams, *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius,* 1951. R. Haubst, *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammendanern,* en "Münchener Theol. Z.", 2, 1951, 115-29. Del mismo autor: *Die Bedeutung des Trinitäts gedanken bei Nikolaus von Kues,* en "Trierer Theol. Zschr.", 61, 1952, 21-29. R. Koch, *Geist und Messias. Beitrag zur biblischen Theologie des AT,* 1950. A. Ampe, S. J., *De grondlijenen van Ruusbroec's Drieënheidsleer als onderbouw van den Zieleopgang,* 1950. Más datos bibliográficos se hallarán en Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie,* 1933. B. Altaner, *Patrologie,* 1938 (véanse también las ediciones anteriores de esta obra de Rauschen, Wittig y del mismo Altaner). Bardenhewer, *Patrologie,* así como en la *Geschichte der Philosophie de überweg.* Véanse, además, también los estudios y colecciones de los concilios, por ejemplo, de Mansi, Hefele, Lecrerq.

§ 47: Art. *Arianismus,* por A. Stohr, en el "Lex. für Theol. u. Kirche", I, 635-41, con más bibliografía. "Dict. de théol. cath.", I,

1779-863 de X. Le Bachelet, R. Arnou, *Arius et la doctrine des relations trinitaires*, en "Gregorianum", 14, 1933, 269 y sigs. G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, 1936. H. Berkof, *Die Theologie des Eusebius von Casarea*, 1939. J. Gummerus, *Die homöusianische Partei*, 1900. R. V. Sellers, *Eustathius of Antiochien und his place in the early christian doctrine*, 1928. J. Zeiller, *Arianisme et religions orientales dans l'empire Romain*, en "Recherches de science religieuse", 18, 1928, 73-86. G. Bardy-J. R. Palanque, en *Histoire de l'Eglise von A. Fliche-V. Martin III*, 1939, 62-296. E. Amann, *Semi-Ariens*, en el "Dict. théol. cath.", XIV, 1790-96. L. Duchesne, *Histoire de l'Eglise*, II, 1906 (ind.). M. Aigrain, en *Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise*, V, 230-67. Funk-K. Bihlmeyer, *Kirchengeschichte*, I, 1930. A. Erhard, *Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker*, 2 vols., 1937. M. J. Lubatschiwskyj, *Des heiligen Basilius liturgischer Kampf, gegen den Arianismus*, en "Zeitschrift für katholische Theologie", 66, 1942, 25-38. Además se pueden consultar también J. Hessen, *Hegels Trinitätslehre*, 1922. H. Schreitmüller, *Das Leben Gottes in Schellings Philosophie der Offendarung*, 1936. Consúltese además la bibliografía correspondiente al § 46.

§ 48: H. Kuhn, *Das Problem des Monotheismus*, 1951. H. Schneider, *Im Anfang war der Monotheismus*, en "Trierer theol. Zeitschrift", 60, 1951, 433-35. Véase también la bibliografía correspondiente al § 28, especialmente las obras de Schmidt.

§ 50: H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes, Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes, als Beitrag zur Theologiegeschichte des XIX. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Pasaglia und Clemens Schrader*, 1941. P. Galtier, *L'habitation en nous des Trois personnes*, 2.ª edición, 1928. L. Kolipinski, *Le don de L'Esprit Saint*, 1924. H. Schell, *Das Wirken des Dreieinigen Gottes*, 1885. E. Weigl, *Die Heilslehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*, 1905. J. Pascher, *Theologie des Kreuzes*, 1948. R. Plus, *En union avec l'Esprit Saint*, 1945. W. Goosens, *De appropriatione in doctrina de ss. Trinitate*, en "Collectiones Gandavienses", 26, 1939, 221-31. Waffelaert, *L'union de l'âme aimant avec Dieu*, 1916. Del mismo autor: *Disquisitio dogmatica de unione iustorum cum Deo*, en "Collectiones Brugenses", año 15, 442-53, 625-27, 673-87; 16, 6-16. L. Chambat, *Les Missions des personnes de la Sainte Trinité d'après saint Thomas d'Aquin*, 1943. M. Retailleau, *La Sainte Trinité dans les justes*, 1923. B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, 1900. F. D. Joret, *Les missions divines*, en "Vie spirituelle", 1931, 113 y sigs. L. von Rudloff, *Des hl. Thomas Lehre von der Formalursache der Eintwohnung Gottes in der Seele der Gerechten*, en "Divus Thomas" (Fr.), 8, 1930, 175-91. P. Laborde, *Dévotion á la Sainte Trinité*, 1922-25. C. Friethoff, *De Spiritus Sancti recta invocatione*, en "Angelicum", 6, 1930, 314 y sigs.

Véase la recopilación en A. Michel, "Dict. de theol. cath.", XV, 1830 y sigs., y el artículo *Appropriation*, en la misma publicación, 1708-17, de Chollet. J. Fr. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon s. Bonaventure*, 1929. H. Lange, *De gratia*, 1929. P. Gardeil, *La structure de l'âme et l'experience mystique*, 1927. H. Kuhaupt, *Die Formalursache der Gotteskindschaft*, 1940. E. Bardy, *Le Saint Esprit en nous et dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament*, 1950. J. H. Bavinck, P. Prins, G. Brillenburg Wurth, *De Heilige Geest*, 1949. Más bibliografía en el tratado sobre la gracia.

§ 52: F. Blanchère, *La Trinité dans les créatures*, en "Revue Augustienne", 1, 1903, 114-23, 219-33. M. T. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, 1931, 258-345. Del mismo autor: *La valeur de la théologie psychologique de la Trinité*, en "Ephemerides theol. Lovanienses", 8, 1931, 5-16. Del mismo autor: *Prélude grec à la théorie psychologique de la Trinité*, en "Revue Thomiste", 45, 1940, 665-74. R. Vatter, *Das Verhältnis von Trinität und Vernunft nach Johannes Ev. von Kuhn mit Berücksichtigung der Lehre Matthias Joseph Scheebens*, 1940. Dubois, *De exemplarismo divino*, 1887. Más bibliografía en el tratado sobre la creación. A. M. Jacquin, *Les rationes necessariae de s. Anselme*, en "Mélanges Mandonnet", II, 67 y sigs. W. Solowjef, *La Russie et l'Eglise universelle*, 3.ª edición, 1922. F. Rousselot, *Intellectualisme d. s. Thomas*, 2.ª edición, 1924. Fr. Mitzka, *Symbolismus als theologische Methode*, en "Zeitschr. f. kath. Theologie", 67, 1943, 22-35. Br. Scholz, *Das Siegel der Dreifaltikeit*, en "Schildgenossen", 14, 1934, 91 y sigs. Del mismo autor: *Einfachheit und Mannigfaltigkeit*, 1938. Thomas von Aquin, *Summa theologica, Deutsche Thomas-Ausgabe*, vol. 7, 270 y sigs (I *quaestio* 93). De las obras anteriormente mencionadas véase especialmente M. Grabmann, *Geschichte der schol. Methode*.

§ 53: Art. *Relations divines und Processions divines*, en el "Dict. de théol. cath.", XIII, 2135-56; 645 y sigs., por A. Michel, así como *Hypostase*, en la misma obra, VII, 407-37. P. Descoqs, *Thomisme et scolastique*, 2.ª edición, 1935. J. B. Manya, *Metafisica della relacion In Divinis*, en "Rev. Esp. tel.", 5, 1945, 249-84. A. H. Maltha, *De divinarum relationum existentia, quiddictate, distinctione*, en "Angelicum", 17, 1940, 3-31. Del mismo autor: *De divisione relationum consideratio in ordine ad quaestionem de relationibus divinis*, en "Angelicum", 14, 1937, 61 y sigs. G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 2.ª edición, 1935. M. de Munnynck, *La base métaphysique de la personnalité*, en "Jahrbuch der Schweizer Philos. Gesellschaft", 1942. J. Gredt, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, I, 1935. C. Boyer, *Cursus philosophiae*, II, 1936. L. Lohn, *Doctrina s. Basilii M. de processionibus divinarum personarum*, en "Gregorianum", 10, 1929, 329 y sigs. F. Imle, *Das sozial-biologische Moment in der Trinitätsspekulation Alexanders von Hales*, en "Franziskanischen Studien", 23, 1936, 8 y sigs. Del mismo autor: *Historischen*

und Systematisches zur Lehre von der ersten göttlichen Person, en "Franziscanischen Studien", 1934, 1 y sigs. A. Stohr, *Bonaventura über die Konstituierung der drei göttlichen Personen,* en "Franziskanische Studien", 1922, 172 y sigs. A. Horvath, *Metaphysik der Relationen,* 1914. R. Guardini, *Die Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Germeinschaft,* en "Theologie und Glaube", 8, 1916, 400-06. Fr. Altheim, *Person,* en "Archiv für Religionswissenschaft", 1929, 35-52. C. Braun, *Der Begrift "Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation,* 1876 (prot.). S. Schlossmann, *Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma,* 1906.

§ 56: M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium,* 5 vols., 1926-35. Del mismo autor: *De processiones Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes,* 1936. Del mismo autor: *Origines de la controverse sur l'addition du Filioque au Symbole,* en "Revue des sciences philos. et théol.", 28, 1939, 369-85. Del mismo autor: *Quelques témoignages grecs nouveaux ou peu connus sur la doctrine catholique de la procession du Saint-Esprit,* en "Echos d'Orient", 1936, 257 y sigs. L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie, *Oeuvres complètes de Georges Scholarius publiées pour le première fois,* 6 vols., 1928-33. Artículo *Esprit-Saint* en el "Dict. de théol. cath.", V, 676-829, con detalladas indicaciones bibliográficas de A. Palmieri. Art. *Filioque,* en la misma obra, 2309-43, con más notas bibliográficas muy extensas. Véanse además P. de Meester, *Etudes sur la théologie orthodoxe,* IV. *De Filioque,* en "Revue Bénédictine", 24, 1907, 86-103. J. Slipyi, *De principio spirationis in ss. Trinitate,* 1926. Del mismo autor: *Num Spiritus Sanctus a Filios distinguatur, si ab eo non procederet,* en "Bohoslovia", 1927, 2 y sigs.; 1928, 1 y sigs. A. Stohr, *Der heilige Albertus über den Ausgang des Heiligen Geistes,* en "Divus Thomas", 10, 1932, 241-65. A. Maltha, *De processione Spiritus Sancti.* en "Angelicum", 1935, 171 y sigs. V. Grumel, *S. Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit,* en "Echos d'Orient", 1926, 257 y sigs. B. Bouché, *La doctrine du Filioque d'après saint Anselme de Canterbury. Son influence sur saint Albert le Grand et sur saint Thomas d'Aquin,* 1938. Artículo *Schisme byz,* en el "Dict. de théol. cath.", XIV, 1312-1468, de M. Jugie. J. B. Franzelin, *De processione Spiritus Sancti,* 2.ª edición, 1894. Casien, *Le Filioque,* en "Russie et Chrétiente", 4, 1950, 125-44. A. Krapiec, O. P., *Inquisitio circa divi Thomae doctrinam de Spiritu Sancto prout amore,* en "Div. Thom." (Piac.), 53, 1950, 474-95. VI. Lossky, *La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe. Essai.* "Mélanges Inst. Orth. Franç. París", 2, París, 1948. L. Labauche, *Traité du Saint-Esprit,* París, 1950. A. Welch, *The Holy Spirit and the Trinity. Theology Today,* 8, 1951, 24-40.

§ 60: A. Deneffe, *Perichoresis, circumcessio, circuminsessio,* en "Zeitschr. für kath. Theol", 1923, 499 y sigs. L. Prestige, *Perichoreo*

and perichoresis in the Fathers, en "Journal of theol. Studies", 29, 1928, 242 y sigs. A. Slombowski, *Doctrina semiarianorum de circumnisessione personarum ss. Trinitatis*, en "Collectanea theologica", 1935, 95 y sigs.

§ 63: J. Hempol, *Gott und Mensch im AT. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, 2.ª edición, 1939. A. Antweiller, *Unendlich. Eine Untersuchung zur methaphysischen Wesenheit Gottes auf Grund der Mathematk, Philosophie, Theologie*, 1934. K. Holzhey, *Jahve, der Gott Israels, sein Kampf gegen die fremden Götter von Moses dis Christus*, 1936. D. Mehnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, 1937. K. Feckes, *Das opusculum des heiligen Thomas von Aquin "De ente et essentia" im Lichte seiner Kommentare*, en "Aus der Geisteswelt des Mittelalters". Festschrift M. Grabmann, I, 667-81. M. D. Roland-Gosselin, *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Etudes historiques*, en "Bibliothèque Thomiste", VIII, 1926. M. Grabmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung*, 1946. Sobre esto también las ediciones, traducciones y la bibliofirafía más importante sobre la obra de Santo Tomás acerca de ser y esencia. Del mismo autor: *Die Schrift De ente et essentia und die Seinsmetaphysik des heiligen Thomas von Aquin*, en "Mittelalterliches Geistesleben", I, 1926, 314-31. Del mismo autor: *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae*, en "Acta academiae R. s. Thomae Aqu.", I, 1934. Del mismo autor: *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur*, en "Acta hebd. thomisticae", 1924, 131-90. Del mismo autor: *Neuaufgefundene Questionen Sigers von Brabant*, en "Miscellanea Fr. Ehrle", I, 1924, 103-47. Del mismo autor: *Humberti de Prulliaco (1208) O. Cist. abbatis de Prulliaco quaestio de esse et essentia, utrum differant realiter vel secundum intentionem cum introductione historica edita*, en "Angelicum", 17, 1940, 352-69. Del mismo autor: *Quomodo philosophi artistae et averroistae saeculi XIII et saeculi XIV ineuntis doctrinam s. Thomae de distinctione essentiae et existentiae intellexerint*. "Acta Pont. Acad. R. s. Thomae", 1935, 61-76. Del mismo autor: *De commentariis in opusculum s. Thomae Aquinatis de ente et essentia*, en "Acta Pont. Acad. R. s. Thomae Aqu.", 1939. Del mismo autor: *Ein dem heiligen Albertus Magnus zugeschriebener Traktat De quidditate et esse. Untersuchung und Textausgabe*, en "Divus Thomas", 1942, 116-56. Del mismo autor: *Del Genius des Werkes des hl. Thomas und die Gottesidee*, 1899. R. Allers, *Thomas von Aquin. Ueber das Sein und das Wesen*. Traducido y comentado, 1936. C. Boyer, *S. Thomae Aquinatis opusculum De ente essentia introductione et notis auctum ed. Textus et documenta. Serie philosophica*. Romae, Pontif. Univ. Greg., 1933. Clare C. Riedl, *S. Thomas Aquinas. On being and essence (De ente et essentia). Translated from. latin. St. Michel's College philosophical texts. Toronto*, 1934. F. Meister, *Des heiligen Thomas von Aquin Abhandlung vom Sein*

und von der Wesenheit, 1935. A. M. van der Mensbrugghe, *De ente et essentia d. Thomae. Over het wezen en de wezenheid door s. Thomas van Aquin*, 1938. R. Garrigou-Lagrange, *Le divine perfezioni secondo la dottrina di s. Tommaso*, 1923. S. Guichardon, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe s. Grégoire, Duns Scot, Georges Scholarios*, 1933. J. Klein, *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus*, 1913. P. Minges, *Die distinctio formalis des Duns Skotus*, en "Theol. Quartalschrift", 1908, 409 y sigs. B. Jansen, *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der distinctio formalis*, en "Zeitschrift für kath. Theol.", 53, 1929. G. Morabito, *L'idea dell' essere e la trascendenza divina in Suárez e in San Tomaso*, en "Rivista di filosofia neoscolastica", 32, 1940, 367-415. Mohammad Mahmud Ahmad, *Die Verwirklichung des Summum bonum in der religiösen Erfahrun*, 1917. B. N. Wambacq, O. Praem, *L' épithète divine Jahve Sebâôt*, 1947. J. Obermarn, *The divine name YHWH in the light of recent discoveries*, en "Journal Bibl. Lit.", 68, 1949, 301-23. T. Szabó, O. F. M., *De distinationis formalis origine bonaventuriana disquisitio historica-critica*, en "Scholastica cat. hist. crit. inst.", 1951, 379-445. R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Essai d'une doctrine*, 1951. M. Buber, *Moses*, 1952 (jüd.). Véanse también las obras anteriormente citadas de Boyer, Garrigou-Lagrange, Gredt, Longpré, Manser, Schmaus.

§ 70: Véanse los libros escolásticos de filosofía; además, A. Brunner, *Grundfragen der Philosophie*, 1933. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927. O. Bollnow, *Existenzphilosophie*, en "Systematische Philosophie", publicado por N. Hartmann, 1942, 55-198 (publicado también por separado). J. Volkelt, *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit*, 1926. A. Reichenberg, *Raum und Zeit*, 1926. Schlick, *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik*, 4.ª edición, 1922. Weyl, *Raum, Zeit, Materie*, 5.ª edición, 1923. G. Delling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testamentes*, 1940. O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, 1945. J. Schmidt, *Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament*, 1940. M. Schmaus, *Von den Letzten Dingen*, 1948, 21 y sigs. F. Beemelmanns, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin*, 1914. Fr. Dessauer, *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaac Newtons*, 1945. Artículo *Aion von Sasse*, en "Kittels Wörterbuch zum NT", I, 197-200, con más biografía, especialmente de carácter histórico-sagrado. Del mismo autor: artículo *Aion*, en el "Reallex. für Antike und Christentum", publicado por Th. Klauser, 193-203. O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, 2.ª edición, 1943 (con alusiones al concepto temporal de Proust). Del mismo autor: *Das Bild vom Menschen in Rilkes "Sonetten an Orpheus", Dichtung und Volkstum*, 1937. H. Kunz, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*, 2 volúmenes, 1946, "Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft", Suplementos 3 y 4. C. Ottaviano, *Metafisica dell' essere parziale*, 1942.

§ 71: Como bibliografía véanse los libros de texto escolásticos de filosofía con sus estudios sobre el espacio y además las obras citadas en el párrafo anterior, así como también J. Newton, *Phisophische naturalis principia mathematica,* 1687, versión alemana de J. Ph. Wolfers, 1872. A. Wolf, *A history of Science, Technology and Philosophy in the 16th and 17th centuries,* 1935. A. Steichen. *Ueber Newtons Lehre vom Raum,* en "Scholastik", 4, 1929, 390 y sigs. H. Weyl, *Mathematische Analyse des Raumproblems,* 1923. *Das Relativitätsprinzip (Sammlung wichtiger Arbeiten von H. A. Lorentz, A. Einstein, H. Minkowski, H. Weyl),* publicado por O. Blumenthal, 4.ª edición, 1922. M. Born, *Die Relativitätslehre Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen,* 3.ª edición, 1922. A. Wenzl, *Metaphysik der Physik von heute,* 1935. Schlick, *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik,* 4.ª edición, 1922. S. A. Eddington, *Naturwissenschaft auf neuen Bahnen,* 1935. Véase también la bibliografía citada en la página 296. R. P. Cairé, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après s. Augustin,* 1934. A. Fuerst, *An historical study of the doctrine of the omnipresence of God in selected writings between,* 1220-70, 1951.

§ 74: Th. Haecker, *Das Schöne,* 1936. H. Krug, *De pulchritudine divina,* 1902. F. Ould, *The Beuaty of God,* 1923. J. Souben, *Les manifestations du beau dans la nature,* 1901. M. Grabmann, *Die Kulturphilosopie des heiligen Thomas von Aquin,* 1925. M. Grabmann, *Des Ulrich Engelberti von Strassburg, O. P.* (murió en 1277), *Abhandlung de Puchro.* Estudio y textos en "Sitzungsberichte der Bayer A. d. Wiss. Phil. histo. Klasse", 1925. W. Schulze-Soelde, *Das Gesetz der Schönheit,* 1925. J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters,* 1924. M. de Wulf, *L'oeuvre d'Art, et la Beauté,* 1920. A. Monette, *La Beauté de Die Montréal,* 1950.

§ 76: J. Dillersberger, *Das Heilige im NT,* 1926. E. Issel, *Der Begriff der Heiligkeit im NT,* 1887. M. Fuerth, *Das Heilige in der katholischen Liturgie,* 1924. R. Otto, *Das Heilige,* 21.ª y 22.ª ediciones, 1932. Schumpp, *Das Heilige in der Bibel,* en "Theologie und Glaube", 22, 1930, 331-43. J. P. Steffes, *Der Alleinheilige und das Geheiligte,* en *Ich lebe und ihr lebet,* publicado por F. M. Rintelen, 1936, 101-20. R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum,* 1930 (prot.). J. Hänel, *Die Religion der Heiligkeit,* 1931 (prot.). G. Mensching, *Das Heilige im Leben,* 1925. N. Söderblom, *Der evangelische Begriff des Heiligen,* 1925. B. Stein, *Kebod Jahve,* 1941. Más bibliografía en el artículo *Hagios,* en "Kittels Wörterbuch zum NT", I, 87-114, de Procksch, y en el artículo *Heilig,* en el "Lexikon für Theologie und Kirche", IV, 881-84, de Foulhaber, Fischer, Kraft, Walz. W. Baetle, *Das Heilige im Germanischen,* 1942. F. K. Fiegel, *Das Heilige, Kritische Abhandlug über Ottos gleichnamiges Buch,* 1929. J. Geyser, *Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über R. Otto Buch "Das Heiligen",* 1921. Lemaître, *La pensée religieuse de R. Otto et le mystère divin,* 1924.

W. Schmidt, *Menschheitswege zum Gotterkennen*, 1913. L. Ziegler, *Gestaltwandel der Götter*, 1920.

§ 77: Véanse los comentarios al Evangelio de San Juan, por ejemplo, de Tillmann, Lagrange, A. Durand, J. Vosté *(Studia Jo.)*, F. Braun *(Evangelie de s. Jean*, 1935); por parte protestante, los de Meyer-Weiss, Holtzmann-Bauer, Heitmüller, W. Bauer, Schlatter, B. F. Westcott, J. H. Bernard y sobre todo los de Bultmann, donde se encontrará más bibliografía. También de Bultmann el artículo *Zao*, en "Kittels Wörterbuch zum NT", II, 833-74. Además mencionaremos también M. Grabmann, *Die Idee des Lebens in der Theologie des heiligen Thomas von Aquin*, 1922. M. Pfliegler, *Heilige Bildung*, 1934. L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im AT und im antiken Orient*, 1926. E. v. Schrenck, *Die johanneische Anschauung vom Leben*, 1898. J. B. Frey, *Le concept de Vie dans l'Evangile de Saint Jean*, en "Biblica", 1, 1920, 37-58, 211-39. H. Pribnow, *Die johanneische Anschauung vom Leben*, 1934. Véanse además los artículos *Leben*, en el "Lexikon für Theologie und Kirche", IV, 437-38, de H. André, y en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2.ª edición, III, 1508-09, de Van der Leeuw. Más bibliografía en el tratado sobre la gracia y los Novísimos. J. Müller, *Der Lebensbegriff des heiligen Paulus*, 1940. J. Lindblom, *Das ewige Leben. Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im NT*, 1914. Fr. Mussner, Z. Ω O., *Die Anschauung vom "Leben" im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der johannesbriefe*, 1952. M. Steinheimer, *Die δόξα τοῦ θεοῦ in der römischen Liturgie*, 1951.

§ 81: H. Middendorf, *Gott sieht. Eine terminologische Studie über das Schauen Gottes im AT*, 1935. E. Dubois, *De exemplarismo divino*, 1899 y sigs., 4 vols. Véanse también las obras citadas en el § 29, de Gilson, sobre San Agustín y San Buenaventura; además, E. P. Sladek, *Gott und die Welt nach dem Sentenzenkommentar des heiligen Thomas von Aquin*, 1941. J. Santeler, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin*, 1936. E. Gilson, *Le thomisme*, 4.ª edición, 1942. H. Meyer, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geitesgeschichtliche Stellung*, 1938. P. Wilpert, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin*, 1931. P. Wyser, *Die Wissenschaftslehre des heiligen Thomas*, 1946.

§ 84: J. Groblicki, *De scientia Dei futurorum contingentium secundum s. Thomam eiusque primos sequaces*, 1938. A. Michel, *Science de Dieu*, en "Dict. de théol. cath.", XIV, 1598-1620. M. Benz, *Das göttliche Vorherwissen der freiwilligen Akte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin in I Sent. d. 38 q. 1 a 5*, en "Festschrift P. Gallus M. Manser", 1936, 21-39; "Divus Thomas", 14, 1936, 255-73; véase "Scholastik", 12, 1937, 292 y sigs. A. M. Knoll, *Thomismus und Skotismus als Standestheologien*, en "Festchrift K. Adam", 1952, 225-39. F. Schmitt, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin vom göttlichen Wissen des zukünftig Kontingenten bei seinen grossen Kommentatoren*,

1950. L. Baudry, *La querelle des futurs contingents* (Louvain 1465-1475). *Textes inédites* (Coll. "Etudes de Philos. Médiév.", núm. 38), 1950. Más bibliografía en el § 213 del vol. III.

§ 86: Véase la bibliografía indicada para los §§ 44 y 46, especialmente los comentarios al Evangelio de San Juan y los trabajos especiales del prólogo (por ejemplo. de Vosté, *A. Médebielle*, en "Verbum Domini", 1922, 3-9, 38-42, 137-44. U. Holzmeister, en la misma publicación, 1931, 65-70. J. Belser, en "Theologische Quartalschrift", 1903, 485-519. R. Harris, en "Expositor", 1916, II, 147-60, 314-20, 415-26. W. Baldensperger, *Der Prolog*, 1898. K. Weiss, *Der Johannesprolog*, 1899). Además, también L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffs*, 1938. V. Hamp, *Der Begriff "Wort" in den aramäischen Bibelübersetzungen*, 1938. G. Rabeau, *Species, Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon s. Thomas*, 1938. J. Ritter, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, 1937. K. Kuypers, *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustinus*, 1934. O. Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, 1931 (de especial importancia). L. de Mondalon, *De la connaissance de soi-même á la connaissance de Dieu*, en "Recherches de science religieuse", 1913. A. Maltha, *De processione Verbin divini*, en "Angelicum", 1933, 437 y sigs; 1934, 23 y sigs. J. J. Maydieu, *La procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Evangile de s. Jean* en "Billetin de Littérature ecclés.", 1934, 3 y sigs., 49 y sigs. *S. Thomae de Aquino de generatione verbi et processione Spiritus S. Ex libro IV S. c. gentiles ed. J. Rabeneck*, 1937. E. Wasmuth, *Sophie oder über die Sprache*, 1943. Fr. Manthey, *Die Sprachphilosophie des heiligen Thomas und ihre Anwendung auf theologische Probleme*, 1937. J. Peghaire, *Intellectus und ratio selon s. Thomas d'Aquin*, 1936. V. Warnach, *Erkennen und Sprechen bei Thomas von Aquin, Sonderabdruck aus* "Divus Thomas" (Fr.), 1938. M. Grabmann, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom nous poieticos*, en "Sitzungsberichte der Baverischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abt.", 1936, Heft 4. Del mismo autor: *Die Introduction in logicam des Wilhelm von Shyreswood* (murió después de 1267), en la misma publicación, 1937, Heft 10. Del mismo autor: *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus*, en la misma publicación. 1943, Heft 2. M. Buber, *Dialogisches Denken*, 1947. E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, 1938. Fr. Melzer, *Unsere Sprache im Lichte der Christusoffenbarung*, 1946. Artículo *Sprache und Religion*, por Vossler, en "Religion in Geschichte und Gegenwart", 2.ª edición, V, 711-15. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, 1921. E. Eilers, *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura*, 1941. E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos*, 1939.

Numerosa bibliografía en el artículo anteriormente citado, lego, en "Kittels Wörterbuch zum NT". M. Ungrund, *Die metaphysische Antropologie der heiligen Hildegard von Bingen,* 1938. H. Homeyer, *Von der Sprache zu den Sprachen.*

§ 90: Además de la bibliografía recomendada para los §§ 44, 51 y 56, véase Th. Absil, *Betrachtung über den Hl. Geist,* en "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 13, 1936, 221-39. G. Menge, *Der Heilinge Geist als Liebesgeschenk des Vaters und Sohnes,* 1926. V. Warnach, *Agapé. Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie,* 1951. H. Urs v. Balthasar, *Wahrheit.* Más bibliografía se encontrará en los §§ 29 ỳ sigs. y 195.

§ 93: Véanse especialmente los comentarios de los Escritos Paulinos y los estudios de la teología de S. Pablo (J. B. Prat, *Lemonnyer),* así como las explicaciones del libro *Job;* además, A. Auer, *Leidenstheologie im Spätmittelalter,* I, 1947; II, 1952. M. A. Ciappa, *De divina misericordia ut prima causa operum Dei,* 1935. E. Bröking, *Die christliche Theodizee,* 1941. J. Kremer, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts,* 1909. H. Schmidt, *Gott und das Leid im AT,* 1926. A. Juncker, *Jesus und das Leid,* 1925. J. Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus,* 1929. Th. Molina, *Das Leiden im Weltplan,* 2.ª edición, 1931. W. Keppler, *Das Problem des Leidens in der Moral,* 8.ª y 9.ª ediciones, 1919. Del mismo autor: *Leidensschule, 71.000,* 1923. N. Peters, *Die Leidensfrage im AT,* 1923. O. Zimmermann, *Warum Schuld und Schmerz?,* 1924. J. Freundorfer, *Vorsehung, Leid und Krieg,* 1940. Artículo *Leid,* en el "Lexikon für Theologie und Kirche", VI, 468-69, de K. Hilgenreiner, y en "Religion in Geschitche und Gegenwart", 2.ª edición, III, 1560-67, de Gunkel, Beth, Windisch, Baumgarten. Más bibliografía en los volúmenes II y III *(Lehre von der Vorsehung und von der Verwirklichung des christlichen Lebens);* L. Sartorius, *Leiden,* 1947. W. Dirks, *Das Elend der Menschen und Vatergüte Gottes,* en "Frankfurter Hefte", 2, 1948, 405-17. Th. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung,* 1936. H. Junker, *Jobs Leid, Streit und Sieg,* 1948. M. C. d'Arcy, *Das Rätsel des Uebels,* traducido por G. Engelhardt, 1947. J. Lotz, *Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit,* 1947. J. Konrad, *Schicksal und Gott,* 1947. J. Lotz-J. de Vries, *Die Welt des Menschen,* 1940. W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch,* artículo *Uebel, Vorsehung, Theodizee.* G. W. Leibniz, *Gott, Geist, Güte.* Una selección de sus obras, especialmente de C. H. Ratschow, 1947. C. Nink, *Philosophische Gotterslehre,* 1948. A. Wurm, *Der dunkle Teppich,* 1947. J. Dupont, O. S. B., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul,* 1949. E. Stakemeier, *Ueber Schlicksal und Vorsehung,* 1949.

§ 95: Fr. Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten,* 1915. Artículo *Dikaiosyne,* de Schrenk, en "Kittels Wörterbuch zum NT", II, 194-14.

INDICE DE AUTORES

A

Abelardo, §§ 1, I, A; 36, II, b.
Abraham, §§ 1, 9; 40, 2, a; 63, 1, a; 65, 1; 70, 2, c.
Adam, § 30, 2, e.
Adam, K., §§ 19, 2; 20, 2, b; 30, 2, e; 34, 5.
Aetius, § 57, 2, c.
Agustín, §§ 1, I, 11; II, 6; 2, 5; 3, 2; 3, II, b; 8, 6; 11, 6; 12, 2; 14, 1; 15, 1; 16, 2; 6; 17, 4; 17, 4, B; 19, 4; 28, 5; 30, 2, e; 34, 5; 36, 2; A, B, y; b; 39, 4; 41, B; 42, 1; 43, 8; 44, I, 2; 46, 2; 48, 8, a; 49, 4; 50, 10; 52, 2, b; c; 55, 2; 56, 1; 3, b; 57, 2, c; 58, 3; 59; 60, c; 61; 63, 2; 64, 2; 4; 67, 4; 6; 68, 2; 69, 3; 5; 70, I; 2, b; d; 3; 71, 3; 73, 2; 4; 77, 5; 78, 3; 80, 4; 5; 81, 2, b; 3; 82, 3; 83, 2; 86, 3; 9; 11; 15; 87, 3; 7; 89; 90, 3; 4; 6; 91, 1; 98, 4;
Alberto Magno, §§ 3, 11, b; 55, 2.
Alejandro de Alejandría, § 57, 2, c.
Alejandro de Hales, § 55, 2.
Alkofer, § 37, 1.
Allers, § 63, 2.
Altaner, B., §§ 43, 1; 46, 1, b.
Anfiloco de Icona, § 47, 2, a.
Andre, § 52, 2, b.
Anselmo de Canterbury, §§ 1, II, 6; 3, 2; 30, 4, g; 36, 2, b; 47, 2, 6; 48, 9; 59; 63, 2; 95, 3, c.
Antweiler, A., § 41, 5, II.
Apolonio, § 48, 3.
Arístides, § 30, 6.
Aristóteles, §§ 1, I, A; 2, 5; 3, 1; 28, 4; 30, 4, c; 39, 4; 40, 1; 44, 3, a; 51, 4; 55, 2; 57, 2, c; 80, 3.
Arrio, §§ 11, 4; 43, 3; 6; 46, 2; 3; 4; 47, 2, a; 55, 2; 57, 2, c.
Atanasio, §§ 15, 2; 17, 4, B; 36, 2, b; 43, 7; 46, 2; 47, 2, a; 51, 4; 54, 2; 56, 2, b; 57, 2, c; 60, c.
Atenágoras, §§ 13, 4, b; 36, 2, b; 46, 1, b; 73, 2; 74.

B

Bachofen, § 21, 7.
Bacht, § 29, 2, d.
Backes, Prólogo.
Bakunin, § 31, III.
Balthasar, U. von, §§ 16, 6; 36, 2, b; 72.
Báñez, § 84.
Barth, K., § 30, 2, c.
Basilio, §§ 28, 1; 36, 2, b; 39, 4; 47, 2, a; 51, 4; 55, 2; 56, 3, b; 57, 2, c.
Baumstark, § 29, 2, d.

* Las referencias se hacen a los parágrafos y a las subdivisiones de los mismos.

Bautain, §§ 30, 2, a; 5; 33, 2.
Benedicto VIII, § 56, 2.
Benedicto XIV, §§ 23, 2; 56, 2.
Benz, E., § 87, 4.
Bergson, §§ 70, 1; 77, 4.
Bernardo, § 51, 4.
Bernhard de Rubeis, § 50, 6, a.
Bernhart, J., §§ 41, 5, I; 63, 2; 64, 9; 69, 5; 70, 2, d; 71, 3; 4; 5; 74, 4; 87, 5.
Berulle, § 30, 2, e.
Beumer, I., §§ 44, 5; 48, 9.
Bihlmeyer, K., §§ 63, 2; 93, 3.
Bilz, § 5, 3.
Binswanger, § 30, 2, e.
Blüml, B., § 44, 2, a.
Boecio, §§ 39, 4; 70, 1.
Boehner, §§ 77, 5; 90, 7.
Bohnenstedt, § 36, 2, b.
Bolcovae, P., § 31, 3, II.
Bollnow, §§ 31, II, b, bb; 69, 5; 70, I.
—de Bonald, § 33, 3.
Bonnetty, §§ 30, 2, a; 5, h; 33, 3.
Borgianelli, E., § 50, 6, a.
Breme, T., § 16, 6.
Bremond, H., §§ 30, 2, c; 75, 4.
Brosch, J., § 20, 2, a.
Brunner, E., §§ 30, 2, c; 39, II, C; 44, 2, b.
Büchsel, § 16, 1.
Buenaventura, §§ 28, 4; 29, 4; 30, 2, c, g; 37, 1; 54, 2; 58, 7; 60, c; 63, 2; 67, 6; 86, 15; 90, 7.
Bultmann, H., §§ 30, 2, c; 68, 1.
Burckhardt, § 41, 5, II.

C

Campenhausen, § 68, 2.
Carreyre, J., § 30, 2, a.
Celestio, § 11, 4.
Celso, §§ 48, 5; 69, 3.
Chamberlain, § 21, 7.
Christine, Lucie, § 74, 4.
Christmanr, H. M., §§ 30, 4, c; 39, III; 40, 4; 41, II.
Cirilo de Alejandría, §§ 18, 4; 50, 6, a; 54, 1, b.
Cirilo de Jerusalén, §§ 36, 2, b; 47, 2, a; 48, 3.
Claudel § 31, 3, II.
Claudiano Mamerto, § 41, B.
Clemente de Alejandría, § 1, I, A; 3, 2.
Clemente XI, § 30, 2, a.
Clemente de Roma, §§ 1, 9; 12, 4, b; 28, 1; 30, 6; 46, 1, a.
Closen, E., § 29, 2, g.
Comte, A., § 31, 4, hh.
Cornelio a Lapide, § 50, 6, a.
Coundenhove, § 30, 2, e.
Cramer, § 36, 2, b.
Crisóstomo, §§ 15, 2; 36, 2, b; 37, 4.

D

Dalman, § 38, II.
Dámaso, § 43, 6.
David, § 45, 2, b.
Delp, A., §§ 31, II; 4, gg; 57, 1; 70, 1.
Dempf, A., § 29, 2, h.
Dennert, § 31, 6.
Denzinger, § 50, 6, a.
Descartes, §§ 25, 2, b; 31, II, b, aa; 34, 5.
Dessauer, §§ 31, II, a; 37, 9; 71, 7.
Deutinger, § 63, 4, d.
Didimo el Ciego, §§ 47, 2, a; 51, 4.
Diekamp, §§ 14, 3; 15, 2.
Dieringer, § 95, 3, c.
Dillersberger, §§ 44, 3, a; 76, 3, b.
Dionisio, Papa, §§ 43, 2; 46, 2.
Dionisio de Alejandría, §§ 43, 2; 46, 2.
Dionisio (Pseudo), §§ 36, 3; 37, 5; 80, 6.
Donato, § 11, 4.
Dorner, § 29, 2, g.
Dostojewski, §§ 30, 4, h; 31, 2, b; 4, II, b, ee.
Duns Escoto, §§ 12, 1; 30, 4, g; 37, 4; 48, 8, a; 58, 8; 67, 5; 84.
Dürr, L., § 38, I, a.

E

Ebner, § 41, II.
Eckhart, §§ 9, c; 41, 2; 64, 9; 67, 6; 71, 4; 86, 15; 91, 1

Eder, § 31, II, a.
Efrén el Sirio, § 47, 2, a.
Egenter, §§ 67, 6; 75, 1.
Ehrhart, § 46, 2.
Eichrodt, §§ 37, 7, 3; 38, 1, b; 48, 2, a; 65, 1, a.
Engert, §§ 31, 6; 77, 4.
Epicuro, § 69, 3.
Epifanio, §§ 43, 4; 47, 2, a; 56, 3.
Eschweiler, § 1, II, 3.
Eunomio, §§ 11, 4; 43, 3; 57, 2, c.
Eusebio de Cesarea, § 1, I, A.
Eustaquio de Antioquía, § 47, 2, a.

F

Festugière, § 45, 3.
Feuerbach, § 31, 4, b, dd.
Feuling, §§ 1, 1, D, 6; 40, 5, 6.
Fichte, § 41, 2.
Fleischmann, § 36, 2, b.
Förster, § 38, I, a.
Franzelin, §§ 17, 5; 25, 2, b.
Frohschammer, § 30, 5.
Fulgencio de Ruspe, §§ 43, 8; 11; 59.

G

Gaechter, § 44, 2, a; b, bb.
Galilei, § 31, 6.
Gaunilo, § 30, g.
Gebsattel, § 32, 2.
Geissel de Colonia, § 47, 2, b; 3; 48.
George, Stefan, § 21, 7.
Gilberto Porretano, §§ 47, 2, b; 57, 2, c; 67, 4.
Gilson, E., § 30, 4, g.
Gioberti, V., § 34.
Giordano Bruno, §§ 31, II, a; 41, 2.
Goethe, §§ 31, II, a; 67, 5; 75, 5.
Gogarthen, § 30, 2, c.
Graber, § 71, 8.
Grabmann, M., § 30, 4, c.
Granderath, § 24, 2.
Gredt, § 55, 2.
Greeven, § 38, 3, c.
Gregorio Magno, §§ 4, 7, c; 71, 1.
Gregorio Nacianceno, §§ 36, 2, b; 37, 4; 47, 2, a; 57, 2, c; 58, 3; 59.
Gregorio de Nisa, §§ 36, 2, b; 42, 5; 47, 2, a; 51, 4; 56, 3, b; 67, 4; 67, 6; 73, 2; 74, 1; 81, 4, b.
Gregorio Taumaturgo, § 46, 2.
Gregory § 29, 2, g.
Grosche, R., §§ 16, 5; 17, 4, b; 31, II; 51, 4; 77, 3.
Grünewald, E., § 37, 1.
Grupp, G., § 31, II, a.
Guardini, R., §§ 21, 6; 7; 28, 1; 29, 2, h; 31, II, a; 38, 3, d; 39, 3, 1; 41, II, a; 44, 3, a; 48, 3; 67, 6; 68, 1; 77, 5; 79, 3; 80, 5; 82,2; 4; 86, 8; 98, 3, b.
Günther, Anton, § 36, 2, a, bb.
Gutberlet, Constantino, § 50, 6, a.

H

Haecker, T., §§ 52, 2, c; 70, 4.
Hagar, § 82, 4.
Harnack, Ad., § 8, 7.
Hartmann, N., §§ 41, 3, 1, g, dd; 70, 1.
Hazard, Paul, § 31, II, a.
Hegel, §§ 31, II, b, aa; 37, 9; 40, 1; 41, 2; 5; 5, II; 47, 3; 48, 1; 53, 2, c; 63, 4, c; 80, 6.
Hegner § 77, 5.
Heidegger, §§ 2, 6; 30, 4, a; 31, 4, b, ff; 57, 1; 58, 6; 64, 2; 70, 1; 2.
Heilmann, A., § 93, 3.
Heim, § 41, II.
Hello, § 75, 4.
Hellpach, § 41, I, c.
Hengstenberg, §§ 41, II; 70, 1; 71, 1.
Heráclito, §§ 41, 1, a; 2; 44, 3, a.
Hergenröther, § 50, 6, a.
Hermes § 95, 4, c.
Hessen, §§ 40, 5; 76, 2.
Hettinger, § 50, 6, a.
Hilario, §§ 36, B; 46, 2; 47, b; 54, 2; 57, 3, b.
Hipólito, § 46, 2.
Höfer, § 50, 6, a.
Hölderlin, §§ 29, 2, c; 31, II, a; 74, 4.

Hofmann, Fr., §§ 34, 5; 51, 4.
Hofmann, M., § 70, 3.
Homero, § 65, 1, a.
Hopman, § 31, II, a.
Hugo de San Victor, §§ 1, II, 6; 36, 2, b.
Hurter, § 50, 6, a.

I

Ignacio de Antioquía, §§ 30, 2, e; 46, 1, a.
Imle, § 63, 2.
Ireneo, §§ 8, 2, b; 11, 4; 12, 4, b; 16, 4; 17, 4, b; B; 28, 1; 30, 7; 41, II, B; 46, 1, b; 48, 3; 51, 5; 67, 4; 86, 2; 87, 3.

J

Jacobi, § 34, 5.
Jaspers, §§ 29, 2, b; g; 3, b; 31, II; III; b, ff; 37, 11; 41, 3, I, g.
Jeremías, § 38, 3, a.
Jerónimo, §§ 12, 2; 46, 2; 47, 2, a; 83, 1.
Jesús Sirach, §§ 36, 2, a, I; 44, 3, b.
Joaquín de Fiore, §§ 43, 9; 47, 2, b; 48, 1; 53, 4; 67, 4.
Joviniano, § 11, 4.
Juan Bautista, § 1, 9.
Juan Damasceno, §§ 1, 10; 28, 1; 30, 3, b; 35; 48, 4; 51, 4; 53, 3, c; 55, 2; 60, c; 71, 3.
Juan Filipono, § 47, 2, b.
Jung, § 32, 2.
Justino Mártir, §§ 31, 4, I, g; 46, 2.

H

Kalthoff, H., § 24, 3.
Kant, §§ 30, 4, g; 31, II, b, aa; 32, 1; 47, 1, b.
Karrer, §§ 31, 3, a; 82, 3; 4.
Kamp, §§ 63, 2; 91, 7.
Kawa, § 70, 4.
Kepler, § 31, 6.
Kierkegaard, §§ 1, 6; 31, II; 41, II.
Kittel, §§ 29, 2, f; 38, I, a; 41, 2; 48, 2; 65, 1, b; 71, 8; 77, 2; 82, 1; 86, 9; 87, 2; 92, 1; 2; 97, 3.
Klages, § 77, 4.
Klauser, § 29, 2, d.
Kleinknecht, § 65, 1, b.
Kobilinski, § 29, 1, g.
Koch, § 1, 9.
Köhler, §§ 29, 2, a; 30, 3, a, I; 37, 7; 65, 1, a.
Kolpgen, §§ 4, 6; 8, 5.
Kröner, §§. 87, 5; 93, 3.
Kronseder, § 58, 7.
Kuhn, §§ 34, 5; 63, 4, c.
Kunz, §§ 31, b, III; 4, b, bb.
Kuss, § 30, II.

L

Lactancio, §§ 46, 1, c; 87, 7.
Lamennais, § 33, 1.
Lang, A., §§ 31, 3, b, II; 4, II, b, gg.
Laros, M., §§ 70, 3; 95, 5.
Leeuw, G. van der, § 29, 2, d.
Leibniz, §§ 30, 4, g; 34, 5; 41, 3, I, A, g. dd.
Leist, §§ 28, 4; 41, 3, C.
León I, § 19, 4.
León, III, § 56, 2.
León IX, § 43, 10.
León XIII, §§ 4, 1; 14, 1; 16, 2.
León Magno, §§ 16, 6; 22, 1; 41, B; 47, 4; 51, 4; 81, 2, b; 83, 1.
Litt, T., § 39, 3, C.
Lohmeyer, § 38, 3, I, a.
Loisy, § 8, 7.
Longhaye, § 49, 4.
—de Lubac, §§ 31, 4, II, b, dd; 41, 3, II, B; 46, 2.
—de Lugo, § 25, 2, b.
Lutero, § 30, 2, c.
Lux, § 31, II.

M

Macedonio, §§ 11, 4; 46, 3; 47, 2, a.
Malebranche, § 34, 3.
Maratonio de Nicomedia, § 47, 2, a
Marcelo de Ancrya, § 88, 5.
Marción, § 43, 2.
Mario Victorino, § 87, 4.
Mateo de Aquasparta, § 30, 4, g.

Melisson, § 41, 1, a.
Michel, A., §§ 43, 1; 8.
Michel, H., § 30, 2.
Miguel Paleólogo, §§ 12, 3; 43, 10.
Miller, O., § 86, 14.
Minucio, Félix, § 80, 4.
Möhler, §§ 7, 5, b; 17, 4, C; 19, 2.
Moisés, §§ 1, 9; 40, 2; 46, 1, a; 63, 1, a; 65, 1; 70, 2, c.
Moisés Maimónides, § 67, 5.
Molina, § 79, 4.
Molitor, §§ 28, 1; 82, 4.
Moock, § 29, 2, h.

N

Nachod, H., § 51, 4.
Nestle, § 31, 4, II, a.
Nestorio, § 11, 4.
Neuner, § 43, 1.
Newman, §§ 8, 5; 25, 3; 29, 4; 30, 2, e; 31, 3, a; 41, 5, II; 70, 3; 74, 4; 82, 3; 4.
Newton, §§ 31, 6; 37, 9; 71, 1; 3.
Nicolás de Cusa, § 36, 2, b.
Nietzsche, §§ 21, 7; 30, 4, h; 31, 3, a II, III, 4, II, a, e, ee, ff; 41, 5, II; 52, 2, c; 77, 4; 93, 3.
Nink, §§ 87, 4; 92, 2.
Nötscher, § 29, 2, d
Noort, van, § 15, 2.
Noulcau, § 75, 4.
Novaciano, §§ 11, 4; 46, 1, c; 51, 4.

O

Ohl, §§ 51, 4; 98, 4.
Oepke, § 71, 8.
Opitz, § 57, 2, c.
Orígenes, §§ 1, 1, A; 3, 2; 18, 4, 24, 2; 46, 2; 48, 5; 56, 3, b; 60, c; 69, 3; 83, 1.
Oslender, Frowin, § 1, 9.
Otto, R., §§ 32, 2; 36, 2, a, I; 36, 2, b; 76, 2.
Otto, Walter, § 48, 3.

P

Paffrath, §§ 71, 2; 92, 1; 94, 2, a.
Parménides, § 41, I, a.
Pascal, §§ 28, 1; 29, 3, h; 30, 2, e; 31, 3, a; 41, 3, I, g dd; 67, 6; 78, 3; 80, 5; 82, 2.
Passaglia, § 50, 5, a.
Pedro Lombardo, §§ 43, 9; 53, 4.
Pelagio, § 11, 4.
Pelster, § 41, 2.
Perler, § 71, 8.
Pesch, § 44, 5.
Petavio, §§ 44, 5; 50, 6, a.
Peterson, E., § 48, 5.
Pfeiffer, § 71, 4.
Philo (Filón), § 45, 1; 2, b.
Photinus, § 11, 4.
Pieper, §§ 31, 3, b, II; 37, 4; 38, 4; 64, 4; 70, 4.
Píndaro, § 86, 14.
Pinsk, § 64, 9.
Pío IV, § 55.
Pío IX, §§ 18, 5; 20, 2, e; 30, 5; 36, 2, a, bb; 43, 11; 47, 2; 48, 1.
Pío X, §§ 8, 7; 30, 5.
Pío XI, § 4, 7.
Pío XII, §§ 11, 4; 12, 1; 2; 15, 2; 16, 1; 5.
Platón, §§ 2, 5; 30, 4, c; 40, 1; 44, 3, a; 86, 1; 14.
Plotino, § 87, 6.
Policarpo, § 48, 3.
Prat, § 46, 2.
Praxeas, § 11, 4.
Prisciliano, § 11, 4.
Prinzhorn, § 77, 4.
Proudhon, § 31, 4, II, b, bb.
Prümm, §§ 36, 2, a, II, bb; 44, 2, a, bb; 45, 3.
Przywara, §§ 31, 3, a; 63, 2; 64, 4; 67, 4; 71, 3; 78, 3; 81, 2, b; 82, 3; 4; 87, 3.

Q

Quell, §§ 29, 2, f; 38, 4, I, b.
Quesnel, § 30, 2, a.
Quint, J., § 71, 4.

R

Rademacher, §§ 3, 10; 4, 5.
Rahner, K., §§ 14, 2; 44, 5.
Ramière, H., § 50, 6, a.
Ranke, § 41, 5, II.
Rebstock, § 82, 4.

Régnon, §§ 46, 2; 50, 6, a.
Ricardo de San Víctor, §§ 1, 6; 36, 2, b; 39, 4; 51, 4; 54, 2; 58, 7; 86, 9; 15; 90, 4; 7.
Rilke, § 31, 4, b, ff.
Ritschl, § 32, 1.
Rivière § 31, 3, b, II.
Roos, § 43, 1.
Roscelino de Compiègne, § 47, 2, b.
Rosenmöller, §§ 30, 2, e; 4, f.
Rosmini, §§ 34, 3; 36, 2, a, II, bb.
Rothenhäusler, § 28, 1.
Le Roy, § 8, 7.
Rozumek, A., § 86, 15.

S

Sabatier, §§ 33, 2; 37, 11.
Sabelio, §§ 11, 4; 43, 2; 6; 47, 1, b.
Salomón, § 34, 1, b.
Sartre, § 31, 4, II, a, ff.
Sattler, § 95, 4, c.
Sawicki, § 40, 5.
Serapio de Thmuis, §§ 47, 2, a; 51, 4; 56, 3, b.
Seuse, §§ 63, 2; 93, 3.
Simeón el Teólogo, § 71, 5.
Snell, § 29, 2, g.
Söhngen, §§ 4, 3; 7, 5, a; 11, 6; 16, 6; 24, 2; 86, 9.
Soirón, §§ 12, 1; 17, 4, b; 86, 11; 13; 14.
Soloviev, § 29, 2, g.
Sophar de Naamah, § 36, 2, a, I.
Sorel, § 21, 7.
Sorge, § 40, 4.
Spinoza, §§ 31, 4, II, a; 41, 2.
Spranger, § 32, 2.
Scheeben, J. M., §§ 11, 6; 25, 3; 29, 4; 50, 6, a; 63, 3, d; 90, 4; 6.
Scheler, § 34, 5.
Schell, Hermann, §§ 40, 3; 77, 4.
Schelling, §§ 31, 4, II, a; 41, 2; 47, 3.
Schleiermacher, §§ 31, 4, II, b, bb; 32, 1; 34, 5.
Schlütz, K., 46, 1, c; 51, 4.
Schmaus, M., §§ 39, 3, C; 86, 14; 96, 2.
Schmid, J., §§ 38, 3, d; 4, II.
Schnabel, § 41, 5, II.
Schnell, § 41, 5, II.
Scholl, E., § 50, 6, a.
Scholz, A., § 50, 6, a.
Schopenhauer, §§ 41, 2; 52, 2, b; 87, 1.
Schrader, Clemente, § 50, 6, a.
Schubart, B., § 28, 1.
Schuler, B., § 28, 1.
Schluz, A., § 28, 1.
Schluz, Bruno, § 53, 2, c.
Schwartz, E., § 47, 2, a.
Schweitzer, Alberto, § 8, 7.
Standenmaier, § 63, 4, c.
Stauffer, E., §§ 31, 4, I; 41, 3, d; 44, 3, a; 5; 48, 2, b; 92, 2.
Steffes, § 70, 1.
Steinbüchel, §§ 30, 4, h; 31, 2, b; III; 39, 3, C; 57, 1; 67, 6; 76, 3, b.
Stephan, P., § 71, 8.
Stern, P., § 51, 4.
Stolz, A., § 48, 8, b.
Strauss, D. F., §§ 36, 2, a, B; 41, 3, g, dd; 76, 3, a.
Strich, § 77, 4.
Stummer, § 12, 2.
Suárez, §§ 25, 2, a; 63, 4, c.

T

Taulero, §§ 51, 4; 98, 4.
Tertuliano, §§ 8, 2, b; 39, 4; 46, 2; 56, 3, b; 81, 2, a; 86, 3.
Teodosio, § 47, 2, a.
Teófilo de Antioquía, §§ 12, 4, b; 46, 1, a, b; 2.
Teresa de Avila, § 37, 1.
Thielicke § 31, 4, II b.
Thurneysen, § 30, 2, c.
Tillmann, § 24, 3.
Tomás de Aquino, §§ 1, 7; 11; II, 6; 2, 2; 5; 3, 2; 4; 5; 7; b; 11, b; 13, 2; 14, 1; 15, 2; 16, 1; 17, 5; 21, 4; 24, 2; 29, 4; 30, 4, b; g; 31, 3, b, II; 36, 2, a, cc; c; 37, 4; 38, 4; 39, 3, III; 43, 1; 48, 8, a; 50, 7; 10; 51, 4; 54, 2; 55, 2; 56, 1; 57, 2, c; 59; 60, c; 63, 2; 67, 5; 72, 2; 77, 3; 84; 86, 8; 9; 15; 90, 3; 4.
Tomasino §§ 30, 2, e; 34,7; 50, 6, a.

Tournely, § 95, 4, C.
Tromp, S., § 50, 10.

U

Ubaghs, § 33, 5.
Urbano VI, § 43, 10.

V

Vicente de Lerín, §§ 8, 3; 4, b; 11, 4; 17, 4, B; 18, 1.
Virgilio § 30, 3, a, I, aa.

W

Walter, E., § 96, 2.
Wasmuth, E., §§ 28, 1; 31, 3; b, III; 80, 5; 82, 2.
Weber, S., § 30, 2, e.
Weiger, § 97, 4.
Werner, Martin, § 8, 7.
Westermayr, J. B., § 30, 2.
Wikenhauser, A., §§ 30, 3, a, II; 44, 2, a, bb; 50, 10.

X

Xenofonte, § 41, 1, a.

Z

Zaratustra, § 48, 4.
Zenón, § 41, 1, a.
Ziegler, J., § 92, 2.
Zimmer, F., § 74, 4.

INDICE DE MATERIAS

Abba-Padre, § 38, 4, II.
Acción —creadora, § 41, 3, A, 1, b, c.
— divina, § 49, 1.
Actividad divina, § 69, 3.
Acto humano, § 64, 9.
Actus purus, §§ 30, 4, a, b; 53, 4; 63, 1, b; 64, 8; 9.
Adonai, § 38, 4, I, a, c.
Adoración —en espíritu y en verdad, §§ 44, 5; 68, 1.
— como respuesta a la santidad de Dios, § 76, 2.
Agenesia —en la teología griega, § 54, 2.
— en la teología latina, § 54, 2.
Agnosticismo, § 32, 1, 2.
Alianza —de Dios, § 40, 2, a y b.
— de Abraham, § 1, 9.
— del Sinaí, § 1, 9.
— de Moisés, § 1, 9.
— Nueva, § 1, 10.
Amor de Dios —en la Escritura, §§ 87, 9; 92, 1.
— en la concepción cristiana y neoplatónica, §§ 7, 5, a; 91, 3.
— creador, § 87, 6.
— y amor terreno, § 87, 7.
— distinto del humano, § 91, 3.
— bajo la ley de lo oculto, § 87, 9.
— e infierno, § 92, 2.
— y sufrimiento, § 92, 1.
— como causa motriz de la Revelación, § 1, 7.
— como causa originaria del mundo, § 90, 4.
— del Padre y del Hijo, § 90, 3.
— y justicia, § 95, 3, c.
— como santidad, § 90, 3.
Analogía, §§ 1, 3; 1, 4; 3, 11, b; 36, B; 37, 1; 6.
Análisis de la fe, § 25, 1, 2.
Angel de Yavé, § 44, 2.
Antropomorfismo, § 37, 7.
Apologética, § 5, 3.
Apropiaciones, § 51, 1.
— y propiedades, §§ 50, 6, a; 51, 2.
— y su relación a la causalidad de Dios en la creación, § 51, 3.
Aristotelismo, § 3, 11, b.
— y teología, § 2, 5.
Arrianismo —y su doctrina de las relaciones, § 57, 2, c.
Arte —representación de Dios en el, § 68, 1.
Artículo de fe, § 20, a.
Ascética, § 5, 3.
Ateísmo —en la época moderna, § 37, II, a.
— positivo, § 31, 1.
— superación del, § 31, 6.
— en el ámbito de la fe bíblica, § 31, 4, 1.
Atemporalidad divina, § 69, 3.
Autoconciencia divina, § 97, 1.
Autonomía —del hombre, §§ 31, III; 4, II, b.

— de la razón, § 31, 4, II, b, aa; bb.
Autopertenencia, § 39, 3, II, A, a aa.
Autorrevelación de Dios en Cristo, § 80, 5.
Autoridades romanas, § 11, 7.

Belleza divina, § 74, 1; 2.
— causa del arte cristiano, § 74, 3.
— reflejo en la creación, § 74, 2.
— el Hijo, § 86, 9.
Bíblica —ciencia, § 5, 3.
Bolchevismo, § 31, 2.

Canon de los libros sagrados, §§ 11, 3 y 4; 12, 2; 3; 4.
Celo divino, § 29, 2, f.
Censuras teológicas, § 20, d.
Cielo —morada de Dios, § 41, 3, A, I, g, bb.
— parábola de la existencia de Dios, § 41, 3, A, I, g, cc.
Ciencia bíblica, § 5, 3.
Circumincessio, circunminsessio, § 60, c.
Cognoscibilidad de Dios, § 30, 6.
Conciencia, § 31, 3, II.
Conclusión teológica, §§ 3, 7, a; 9, a.
Conocer —de Dios como acto puro, § 78, 3.
— clases de, § 79, 1, 2, 3, 4.
— en la forma tripersonal, § 78, 3.
— fecundidad en la generación, § 86, 1.
— carácter creador, § 78, 3.
— independencia de lo extradivino, § 78, 3.
— en el mundo, § 78, 3.
— y generación, § 86, 8.
— divino, § 28, 3, b.
Conocimiento, §§ 28, 3, b; 35; 36.
— de Dios natural, §§ 1, I, D; 30.
— de Dios: su posibilidad, según el Vaticano, § 30, 2.
— de Dios: según la teología dialéctica, § 30, 2, c.
Creación como revelación natural, § 1, I, D.
Cristo —imagen del Dios invisible, §§ 1, 9; 31, 5.
— unidad con el Padre, § 45, 2, b.
— cumplimiento del Antiguo Testamento, §§ 1, 9; 16, 3.
— obra en el Espíritu Santo, § 51, 4.
— cabeza de la creación, § 44, 2, b.
— manifestación del amor de Dios, § 92, 2.
— centro de la fe, § 31, 4, II, a, b, aa.
— mediador, § 45, 2, a.
— como revelación de Dios, §§ 1, 9; 29, 3; 36, 2, a II, aa.
— modelo de santidad humana, § 97, 1.

Decretos divinos —respecto a las criaturas, § 69, 1.
Demostrabilidad de Dios, § 30, 5.
Demostración de Dios, § 30, 4.
— significación, § 30, 4, d.
— valoración, § 30, 4, b.
— validez mental, § 30, 2, e.
— cinco vías tomistas de la, § 30, 4, c.
— en San Agustín, § 30, 4, g.
— en San Anselmo, § 30, 4, g.
Derecho canónico, § 5, 3.
Dialéctica —teología, § 30, 2, c.
Diferencia formal, § 67, 5.
Dignidad de Dios, § 75, 1.
— adoración y veneración como respuesta del hombre a la, § 75, 4.
— testimonio de la Escritura, § 75, 6.
— y santidad, § 75, 3.
— participación del hombre en la, § 75, 5.
Dios —en el Antiguo Testamento, § 44, 5.
— en el Nuevo Testamento, § 44, 5.
— trinidad de personas en, § 44, 5.
— nombre propio de la primera persona divina, § 44, 5.
— ¿predicación o simple suposición? § 44, 5.
— evitación de la palabra en la boca de Cristo, § 44, 5.
— como ser absoluto, § 40, 5.
— como poder personal, § 48, 1.
— como el innominado, § 38, 1.
— autosuficiente, § 80, 6.
— y el mal, § 93, 1.

—como Padre, §§ 40, 2, b; 3; 44, 5.
—como el de los muchos nombres, § 38, 2.
Dioses, § 63, 1, a.
—como demonios, §, 48, 3.
Docta ignorantia, § 36, 2, b.
Dogma —concepto, § 8, 6.
—al servicio de la vida, § 7, 7.
—valor gnoscológico del, §§ 3, a, b; 7, 5 b.
—como ley de fe, § 7, 5.
—divinidad de su origen, § 7, 5, a.
—y magisterio, § 7, 3, b.
—y revelación, § 7, 3, a.
—oportunidad de la declaración del, § 8, 7.
—verdad intransmutable, § 7, 5, b.
—centrales y particulares, § 7, 5, b.
Dogmática —concepto, § 6; 7.
—división, §§ 7; 27.
—objeto, § 6.
—la fe como causa del conocimiento, § 21, 1, 2.
—y revelación oral, § 26, 1, b.
—fuentes, § 10, 1.
Dualismo, § 97, 2, a.
Dudas de fe, § 24, 2.

Elion, § 38, I, b.
Elohim, § 38, I, c.
Emanatismo, § 41, I, a.
Encarnación del Hijo de Dios, § 41, II.
—centro de la revelación divina, § 1, 9.
—plenitud de la misión, § 50, 8.
Error, § 20, a.
Escatología, § 8, 7.
Escritura —interpretación y garantía por la Iglesia § 10, 1.
—como regla de fe, § 11, 3.
—infalibilidad, § 15, 1.
—sentido literal y alegórico, § 15, 2.
—histórico-crítico, § 16, 1.
—carácter escatológico, §, 19, 2.
Esencia divina —exposición en la Patrística, § 65, 2.
—exposición en la Escolástica, § 65, 2.
—principium quo de la persona, § 53, 4.
—fundamento de la unidad, § 48, 8.
—y relación, § 57, 2, c.
Espacialidad, § 71, 1.
Espacio —su concepto, § 68, 1.
—y tiempo, § 71, 1.
Esperanza, § 64, 4; 70, 4.
Espíritu —en el estoicismo, § 45, 3.
Espíritu de Cristo, § 51, 4.
Espíritu Santo, §§ 44, 3; a; aa.
—en el Antiguo Testamento, § 51, 4.
—en la teología occidental, § 56, 1.
—procedencia, § 90, 3.
—su origen según la Escritura, § 56, 3, a.
—su origen según los padres griegos, § 56, 3, b.
—su origen según los padres latinos, § 56, 3, b.
—el Padre y el Hijo como causa unitaria del, § 56, 1.
—denominaciones, § 90, 6.
—como don impersonal de Dios, § 44, 2, b, bb.
—no sólo virtud, sino persona, § 44, 3, b, aa.
—descripción en la sequencia de Pentecostés, § 90, 6.
—imagen del Hijo, § 51, 4.
—obra por Cristo, § 51, 4.
—como principio de la Nueva Alianza, § 44, 2, b, bb.
—participación en el, §, 56, 3, a, b.
—incorporación a la Iglesia por el, § 51, 4.
—virtud creadora, § 44, 3.
—causa de la santidad, § 44, 3.
—garante del amor del Padre al Hijo, § 90, 2.
Espiritualidad divina —en San Juan, § 68, 1.
—en los Padres, § 68, 2.
Essentia, § 39, 4.
Eternidad —concepto, § 70, 1.
—de Dios, § 70, 2.
Evolución del dogma, § 8, 6.
Evolucionismo, § 41, 1, b.
Existencia, § 29, 1.
—esencia de la existencia cristiana, § 42, 4.

Existencia de Dios, § 63, 1, a.
- según el Nuevo Testamento, § 29, 1, a, b.
- garantía de la dignidad humana, § 64, 3.
- como objeto de la fe y del saber, § 29, 3 y 4.

Familia, § 67, 6.
Fe —la autoridad de Dios como fundamento, §§ 24, 2; 25, 1.
— demostración de la, § 24, 2.
— objeto de la, § 23, 1 y 2.
- como gracia, § 1, 11.
- fundamento de la, § 22, 1 y 2.
- justificación de la, § 24, 1.
- carácter sobrenatural de la, § 21, 3.
— y razón, §§ 21, 3; 24, 2; 26, 1; 29, 2.
- como realización del dominio divino, § 21, 1.
- preparación de la, § 24, 2.
- y porfecía, § 24, 2.
- y ciencia, § 21, 1.
— y milagro, § 24, 2.
Felicidad de Dios, § 90, 3.
Fideísmo, §§ 30, 2, a; 33, 2.
Fidelidad de Dios, § 96, 2.
Filioque, §§, 56, 2; 59; 90, 7.
Filosofía existencial, §§ 29, 2: b; 3, b; 31, 4, ff.

Generación —acto de naturaleza espiritual, § 86, 15.
— acción de amor, § 86, 15.
- según Santo Tomás, § 86, 8.
Generación del Hijo, § 55.
— concepto, § 55, 2.
— eternidad del acto, § 55, 2.
- necesidad del acto, § 55, 2.
- testimonio bíblico de la, § 55, 1, b.
- doctrina de los Padres, § 55, 1, c.
Gnosticismo, § 45, I, 3.
Gracia santificante, § 50, 10.
Hecho dogmático, § 9, c.
Herejía, § 20, a.
— su significación en el plan salvífico, § 8, 6.
— abreviación del tesoro de la fe, § 7, 7.

Hijo de Dios —su naturaleza divina, § 44, 3, b, aa.
- su ser personal. § 44, 3, b, aa.
- idea y palabra de Dios, § 46, 1, b.
— generación del, § 55, 1.
— nombre principal de la segunda persona divina, § 55, 1.
Hipóstasis, § 39, 4.
Historia de la Iglesia, § 5, 3.
Historia de la salud, § 1, 8 y 9.
Historia de los dogmas, § 8, 7.
Huida ante Dios, § 82, 3.
- imposibilidad de la, § 71, 3.

Idea de Dios, § 34, 5.
Idealismo platónico, § 30, 4, g.
Idolos como demonios, § 48, 3.
Iglesia —presencia de Cristo, § 1, 10.
- como pueblo de Dios, § 1, 10.
- como cuerpo de Cristo, § 1, 10.
- como órgano de la revelación, § 1, 10.
- garante e intérprete de la Escritura § 10, 1.
- fuente de la dogmática, § 10, 1.
Imagen de Dios, § 52, 2 y 3.
Imagen del Padre, § 86, 9.
Incognoscibilidad de la Trinidad, § 36, 2, a, II, bb.
Incomprensibilidad de Dios, § 36, 1, a y b.
Incorporeidad de Dios, § 68, 4.
Independencia divina, §§ 58, 7; 64, 5.
Indice de libros prohibidos, § 11, 7.
Inespacialidad de Dios, § 71, 1.
Infalibilidad del magisterio eclesiástico, § 11, 7.
- objeto de la, § 11, 8.
- condiciones, § 20, e.
Infidelidad, § 31, 5.
Inhabitación del Espíritu Santo, § 50, 6, a.
Inhabitación de Dios —según la teología griega, § 50, 6, a.
- según la teología occidental, § 50, 6, b.
Inhalación del Espíritu Santo, § 56, 4.
— acto eterno, § 56, 4.
— como acto de amor, § 90, 2.
— según Santo Tomás, § 90, 4.

—según San Buenaventura, § 90, 6 y 7.
—diferencia de la generación, § 90, 8.
Inmanencia, § 39, 3, c, B.
Inmensidad divina, § 71, 1.
Inspiración —no identificación con la revelación, § 12, 3.
—ámbito de la, § 14, 1.
—esencia de la, § 13, 1, 2.
—textual, § 14, 2.
Inteligencia de la fe, § 4, 5.
Interioridad de Dios, §§ 68, 3; 71, 5.
Intransmutabilidad de Dios, § 69, 1.

Juramento antimodernista, §§ 8, 7; 30, 5; 32, 2.
Justicia divina, § 95, 1, 2, 3, a, b; 4, 5.

Kyrios, § 38, II.

Lejanía de Dios, § 77, 2, b.
Lenguaje simbólico, § 37, 8.,
Ley de Dios, §§ 95, 3, b; 97, 1.
Libertad divina, § 91, 1.
Liturgia, § 5, 3.
Logos —en el Antiguo Testamento, § 86, 1.
—en la filosofía griega, §§ 44, 3, a; 86, 1.
—carácter personal, § 44, 3, a.

Magisterio —adecuada interpretación de la Revelación, § 3, 11, a.
—guardián de la Revelación, § 8, 3.
—infalibilidad, § 11, 7.
—portador, § 8, 6.
—y tradición, § 17, 5.
Manifestación divina, § 80, 5.
Marxismo, § 31, 4, II, b, dd.
Materialismo, § 31, 4, II, b, dd.
Mecanicismo, § 41, 3, A, I, f, dd.
Metafísica, §§ 2, 5; 28, 1.
Método —histórico-filológico, § 31, 4, II, b, cc.
Misericordia divina, § 30, 5, 6.
Misión —características, § 50, 3.
—del Hijo, § 50, 1, a.
—del Espíritu Santo, § 50, 1, b.
—cumplimiento de la (encarnación), § 50, 9.
—objetivo de la, § 50, 7.
Misiones —como medio de la autocomunicación divina, § 50, 1.
—visibles e invisibles, § 50, 8.
Misterio —de la Trinidad, § 36, 2, a, II, bb.
Mito —la Trinidad en el, § 45, 3, II.
Modernismo, §§ 8, 7; 30, 5.
Monarquianismo, § 47, 1.
Monoteísmo, § 44, 1.
Mutación, § 69, 1.

Naturaleza, § 39, 4.
—carácter numinoso, §§ 30, 3, a, 1, bb; II; 41, 1, d.
—instrumento de la persona, § 39, 3, III.
Nociones, § 61, 1 y 2.
—y propiedades, § 61, 1 y 2.
Nombres de Dios, § 38, 1.
— en el Antiguo Testamento, § 38, 4, I.
—en Cristo, § 38, 4, 1, c.
—significación, § 38, 2.
—función de los, § 38, 1.
—como misterio, § 38, 3.
—revelación de la santidad de Dios, § 76, 3, a.
—variedad § 38, 4.
—obligación a la santidad, § 76, 3, a.
—responsabilidad, § 38, 3.

Ocultamiento de Dios, § 36, 2, b.
Odio, § 31, III.
Omnipotencia divina, § 41, A, I, e.
Omnipresencia de Dios, § 71, 1.
—testimonio de la Escritura, § 71, 2.
—testimonio patrístico, § 71, 3.
—y naturaleza humana glorificada de Cristo, § 71, 8.
Omniciencia de Dios, § 82, 1.
Ontologismo, § 34, 1, 2, 3, 4, 5.
Oración, § 48, 8, b.

Padre, §§ 48, 8, b; 54, 3; 58, 4, a; 5.
Palabra de Dios, §§ 44, 3, b; 86, 4, b; 12; 13.

Panteísmo, §§ 30, 4, h; 41, 1, a; 5, I.
Paternidad de Dios, §§ 54, 1, a; 61, aa y bb.
Paz, § 67, 4.
Pensamiento divino, § 86, 6.
Perfección divina, § 67, 2.
Persona, § 39, 1, 2, 3, 4, 5.
Personalidad de Dios, § 40, 1, 2, a, b.
— y espiritualidad divina, § 37, 3.
Physis, § 39, 4.
Plan divino del Universo, § 41, 3, A, I, c.
Plan salvífico, §§ 1, B; 84, 2 y 3.
Platonismo, § 3, 11, b.
Poder divino, §§ 67, 4; 98, 1, 2, 3.
Politeísmo, § 48, 6.
Positivismo, § 31, 4, hh.
Presencia divina, §§ 50, 7; 71, 1.
Presciencia divina, § 81, 3.
Procesiones en Dios, § 53, 1.
Procesos divinos, § 53, 1.
Propiedades divinas, § 61, 1.
Proposición teológica, § 2, 2.
Psicología profunda, § 32, 2.
Pueblo de Dios, §§ 1, 9; 10; 3, 5.

Razón de Dios, § 78, 1.
Relación, §§ 57, 1; 86, 10.
— doctrina de la, § 57, 2, c.
Relaciones divinas, § 57, 1.
Relatividad —teoría de la, § 71, 7.
Revelación, §§ 1, 7; 1, 11; 8, 1; 40, 2, b; 93, 3.
— grados de la, §§ 1, 8, b; 65, 1.
Revelacionec privadas, §§ 7, 4; 8, 4; 23, 2.

Sabiduría divina, § 85, 1.
Santidad divina, §§ 75, 3; 97, 1.
Santificación del nombre de Dios, § 38, 3, d.
Schaddai, § 38, 4 ,1, c.
Scientia media, § 84, 2.
Scintilla animal, § 50, 7.
Secularización, § 31, 4, II, a.
Sensualismo, § 31, 3, 6, I.
Sentimiento vital, § 31, II, b, ee.
Ser, §§ 39, 3, II; III parte, 1; 62, 1; 63, 3; a, b; 64, 1; 2; 3; 4; 5.
Simplicidad divina, §§ 67, 1; 5; 68, 1; 2; 3; 4.
Sinaí, § 1, 9.
Subordinacionismo, § 47, 2, a.
Subsistencia, § 39, II, A, a; II, 4.
Sufrimiento, § 93, 2.
Sustancia, § 39, III, 4.
Sustancialidad, § 39, II, A, a.
Summum bonum, § 63, 3, b.

Teología —y metafísica, § 2, 5.
— división, § 5, 1, 2, 3.
— fundamental, § 5, 3.
— liberal, § 8, 7.
— moral, § 5, 3.
— pastoral, § 5, 3.
— racional, §§ 3, 10; 11, b.
— del sentimiento, § 31, II, b, bb.
Temor, § 36, B.
Tiempo —concepto, § 70, 1.
— espacio, § 71, 1.
Tomismo, § 84.
Totalidad, § 67, 6.
Tradición, §§ 8, 7; 17, 1; 2; 2, a y b; 3; 4; 5; 18, 4.
— oral, §§ 8, 7; 17, 1; 2; 2, a y b; 3; 4; 5; 18, 4.
Tradicionalismo, § 33, 5.
Trascendencia, §§ 39, B, a; 41, 4.
— de Dios, § 41, I, a, b, c.
Trías, § 46, 1, a.
Trinidad, §§ 42, 1; 52, 1.
— ley fundamental de la, § 59, 1.
— en el mito, § 45, 3, II.
— personal, § 36, 1, b.
— misterio de la, § 36, 3, a, II, bb.
Triteísmo, § 47, 2, b.

Unicidad de Dios trino, § 48, 1.
— de Cristo con el Padre, § 45, 2, b.
Unidad de Dios, § 58, 4, a.
Unidad del obrar divino, § 48, 9.
Univocidad, § 37, 4.
Usía, § 39, III, 4.

Veracidad divina, § 96, 1.
Verdad de Dios, § 86, 9.
Verdad católica, § 9, 1.
Verdad filosófica, § 9, 1, b.
Verdad de razón, § 8, 9, 1, b.
Vía affirmationis, § 37, 5, a.

— emminentiae, § 37, 5, b.
— negationis, § 37, 5.
Vida divina, §§ 78, 1; 2; 3; 87.
— trinitaria, § 36, 1, b.
— plenitud de, § 65-66, 1.
Visión mística, § 37, 1.
Voluntad de Dios, §§ 87, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9; 88-89.
Voluntas beneplaciti, § 88, 6.
Vulgata, § 12, 2.

Yavé —significación del nombre de, § 38, 4, I, a.
— origen del nombre de, § 38, 4, I, a.

INDICE

Páginas

PRESENTACIÓN 7
PRÓLOGOS 9

INTRODUCCION

I. TEOLOGIA EN GENERAL

§ 1. ESENCIA Y MISIÓN DE LA TEOLOGÍA 17
I. La automanifestación divina como fundamento de la Teología 17
II. La Teología considerada como comprensión intelectual de la Revelación mantenida en la Fe 34
§ 2. EL OBJETO DE LA TEOLOGÍA 40
§ 3. LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA 44
§ 4. TEOLOGÍA Y VIDA 59
§ 5. UNIDAD Y DIVISIÓN 66

II. LA TEOLOGIA DOGMATICA

§ 6. CONCEPTO 69
§ 7. ESENCIA Y PROPIEDADES DEL DOGMA 69
§ 8. LA EVOLUCIÓN DE LOS DOGMAS 78
§ 9. LAS VERDADES CATÓLICAS COMO OBJETO DE LA DOGMÁTICA 90
§ 10. LAS FUENTES DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA 92
§ 11. LA IGLESIA COMO FUENTE DE LA DOGMÁTICA 93
§ 12. LA ESCRITURA ES LA PALABRA DE DIOS GARANTIZADA POR LA IGLESIA 100
§ 13. ESENCIA DE LA INSPIRACIÓN 104
§ 14. EXTENSIÓN DE LA INSPIRACIÓN 106
§ 15. CARENCIA DE ERROR EN LA ESCRITURA 108
§ 16. EL USO DE LA ESCRITURA 113

Páginas

§ 17. La tradición como Palabra hablada de Dios 122
§ 18. Las fuentes de la tradición oral 130
§ 19. La relación entre la Escritura y la Tradición 135
§ 20. Los grados teológicos de certeza y las censuras 138
§ 21. La fe como fundamento cognoscitivo de la Dogmática: su esencia 140
§ 22. La razón de la fe 146
§ 23. Objeto de la fe 147
§ 24. La preparación y justificación de la fe 148
§ 25. El análisis de la fe 154
§ 26. La función de la Dogmática 157
§ 27. La división de la Dogmática 160

LA TRINIDAD DE DIOS

§ 28. Sentido y división del tratado dogmático de la Trinidad divina 165

TITULO PRIMERO

LA AUTOMANIFESTACION DE DIOS TRINO CON RESPECTO A SU FACTICIDAD (EXISTENCIA DE DIOS)

I. LO QUE DIOS HA REVELADO SOBRE SU EXISTENCIA

§ 29. La Revelación expresa de la existencia de Dios. Nuestra respuesta: la fe en Dios 175
§ 30. Cognoscibilidad natural de Dios. La Revelación de la existencia de Dios por las obras 189
§ 31. Doctrinas opuestas a la Revelación divina de su existencia y cognoscibilidad. El ateísmo 217
§ 32. El agnosticismo 233
§ 33. El fideísmo y el tradicionalismo 234
§ 34. El ontologismo 235

II. NATURALEZA Y LIMITES DE TODO CONOCIMIENTO DE DIOS

§ 35. El conocimiento sobrenatural de Dios considerado como perfección del conocimiento natural de Dios 239
§ 36. La incomprensibilidad de Dios 240
§ 37. Conocimiento mediato y analógico de Dios 258
§ 38. Los nombres de Dios 269

TITULO SEGUNDO

LA AUTOMANIFESTACION DE DIOS TRINO CON RESPECTO A SU SER PERSONAL

§ 39. Persona y naturaleza en Dios 281
§ 40. La personalidad de Dios 293

Páginas

§ 41. La trascendencia y supramundaneidad de Dios 301
§ 42. Sentido e importancia de la fe en la Trinidad 318
§ 43. La fe de la Iglesia en la Trinidad 322
§ 44. La realidad de la Trinidad de Dios en la Escritura ... 334
§ 45. Diferencias entre la doctrina trinitaria de la Biblia y las ideas trinitarias existentes fuera del mundo bíblico 364
§ 46. El hecho de la realidad trinitaria de Dios en la Iglesia primitiva 368
§ 47. Falsa inteligencia de la doctrina trinitaria 378
§ 48. La unicidad de Dios Trino 382
§ 49. La actividad externa («ad extra») de Dios considerada como acción común del yo divino, trino y uno 394
§ 50. Las misiones 397
§ 51. Las apropiaciones 405
§ 52. Las imágenes de la Trinidad divina en la esfera de lo creado 419
§ 53. Las producciones y procesiones intradivinas en general. 422
§ 54. El Padre considerado como principio productor no producido 427
§ 55. Generación del Hijo 430
§ 56. El Padre y el Hijo considerados como coprincipios del Espíritu Santo 433
§ 57. Las relaciones en Dios fundadas en las producciones y orígenes 441
§ 58. Las relaciones divinas y las Personas divinas 447
§ 59. La ley trinitaria fundamental 455
§ 60. La circuminsección (perikoresis) de las Personas divinas. 456
§ 61. Las propiedades y nociones de las Personas divinas ... 459

TITULO TERCERO

LA AUTOMANIFESTACION DE DIOS TRINO CON RESPECTO A LA PLENITUD DE SU VIDA

Panorama y clasificación 463

SECCIÓN PRIMERA: DESCRIPCIÓN DE LA PLENITUD VITAL DIVINA EN GENERAL

§ 62. Esencia y atributos de Dios 466
§ 63. La forma esencial (esencia metafísica) del Dios trinitario 468
§ 64. El significado religioso del ser subsistente de Dios considerado como esencia metafísica divina 477
§ 65. La estructura esencial o esencia física de Dios 483

INDICE

Páginas

SECCIÓN SEGUNDA: DESCRIPCIÓN DETALLADA DE LA PLENITUD VITAL DEL DIOS TRINO

Subsección primera: La estructura de la plenitud vital divina. 486
§ 66. LA SIMPLICIDAD DIVINA 486
§ 67. LA SIMPLICIDAD DE DIOS CONSIDERADA COMO CARENCIA DE ELEMENTOS ONTOLÓGICOS INTERNOS (SIMPLICIDAD METAFÍSICA) 487
§ 68. LA SIMPLICIDAD DE DIOS CONSIDERADA COMO FALTA DE PARTES NATURALES (SIMPLICIDAD FÍSICA DE DIOS) 497
§ 69. LA INMUTABILIDAD DE DIOS 500
§ 70. LA ETERNIDAD DE DIOS 508
§ 71. LA INESPACIALIDAD (INMENSIDAD) Y OMNIPRESENCIA DE DIOS. 518
§ 72. LA VERDAD DE DIOS 528
§ 73. LA BONDAD DE DIOS 528
§ 74. LA HERMOSURA DE DIOS 530
§ 75. LA DIGNIDAD DE DIOS 534
§ 76. LA SANTIDAD DE DIOS 537
Subsección segunda: El contenido de la plenitud vital divina. 543
§ 77. DIOS VIVO CONSIDERADO COMO VIDA DEL ESPÍRITU SUBSISTENTE Y PERSONAL 543

I. LA VIDA DIVINA CONSIDERADA COMO RAZON PERSONAL

§ 78. REALIDAD Y PERFECCIÓN DE LA RAZÓN DIVINA 549
§ 79. ESPECIES DEL CONOCIMIENTO DIVINO 555
§ 80. EL CONOCIMIENTO DE DIOS CONSIDERADO COMO AUTOCONSCIENCIA Y AUTOCOMPRENSION 556
§ 81. EL SABER DE DIOS CONSIDERADO COMO CONOCIMIENTO DEL MUNDO 561
§ 82. LA IMPORTANCIA DE LA OMNISCIENCIA DIVINA EN RELACIÓN CON LA SALVACIÓN 567
§ 83. LA CIENCIA DIVINA DE LO FUTURO Y LA LIBERTAD HUMANA ... 571
§ 84. DE CÓMO CONOCE DIOS LAS ACCIONES REALMENTE FUTURAS Y LAS CONDICIONALMENTE FUTURAS 573
§ 85. LA SABIDURÍA DE DIOS 575
§ 86. LA FECUNDIDAD DEL CONOCIMIENTO DIVINO EN LA GENERACIÓN. 576

II. LA VIDA DIVINA CONSIDERADA COMO VOLUNTAD PERSONAL

§ 87. REALIDAD Y PERFECCIÓN DE LA VOLUNTAD DIVINA 595
§ 88. LAS FORMAS DE VOLUNTAD DIVINA 603
§ 89. LA VOLUNTAD DE DIOS CONSIDERADA COMO AMOR A SÍ MISMO. 603
§ 90. LA FECUNDIDAD DEL AMOR DIVINO EN LA ESPIRACIÓN DEL ESPÍRITU SANTO 604

INDICE

Páginas

§ 91. La voluntad de Dios considerada como amor al mundo. 615
§ 92. El amor de Dios a las criaturas según la Sagrada Escritura 619
§ 93. Dios y el mal 624
§ 94. El amor de Dios al mundo considerado como misericordia 630
§ 95. La justicia de Dios 633
§ 96. La veracidad y fidelidad de Dios 637
§ 97. La santidad de Dios considerada como propiedad de su voluntad 638
§ 98. La voluntad divina considerada como poder 642

Bibliografía 649

Indice de autores 697

Indice de materias 705

Indice 713

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

II. DIOS CREADOR

Edición al cuidado
de
RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH y LUCIO GARCIA ORTEGA

Revisión Teológica
del
M. I. Sr. D. JOSE M.ª CABALLERO CUESTA
Canónigo Lectoral de Burgos

Segunda edición

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID, 1961

Título original alemán:
Katholische Dogmatik
(Max Hueber Verlag. München, 1954)

Traducción de
LUCIO GARCÍA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Primera edición española: mayo 1959
Segunda edición española: agosto 1961

Todos los derechos reservados para todos los países de habla española
por EDICIONES RIALP, S. A. Preciados, 35.—MADRID

Depósito legal: M. 9015-1961 Núm. de registro: **4588-61**

OGRAMA (Oficina Gráfica Madrileña), Orense, 16. **Madrid (20)**

DIOS CREADOR

§ 99

La realidad existente fuera de Dios considerada como objeto, lugar e instrumento de la actividad redentora de Dios

1. En el primer volumen hemos expuesto y descrito lo que Dios ha revelado sobre sí mismo, tal como se consuma en Cristo y tal como lo testifica e interpreta la Iglesia. Dios se manifiesta mediante la revelación natural (en las obras de la Creación) y mediante la revelación sobrenatural (revelación oral, por medio de la palabra). En esta última explica y garantiza la primera (cfr. § 28 y siguiente).

En la revelación natural manifiesta su gloria haciéndola aparecer, es decir, realizándola, de modo finito, en los seres existentes fuera de Dios. Concedamos que las cosas sólo son sombra de la grandeza de Dios y que sólo manifiestan finitamente el *aspecto externo* de la divinidad; no obstante, también ellas participan en la gloria de Dios. Mediante la revelación oral (sobrenatural), Dios nos manifiesta *su vida interna*, verificándose esto en dos modos: nos explica, por así decirlo, su estructura y hace que participemos de ella. La revelación se realiza, y tiene que realizarse, de un modo humano, mediante palabras, con-

ceptos y procesos psicológicos de naturaleza humana. La palabra de Dios, si ha de poder ser comprendida por el hombre, tiene que como despojarse de su esplendor adoptando humildes formas humanas (cfr. vol. I, § 3).

Este despojarse del Dios que se revela a sí mismo alcanza su punto de culminación en la *encarnación de la Palabra personal (Verbo) de Dios (Phil.* 2, 7). La creación del mundo es ya una realización de la gloria de Dios, pero proyectada hacia afuera al entrar Dios mismo en el mundo creado, irrumpe en ésta la gloria divina de un modo totalmente nuevo y distinto (§§ 114-17).

2. Por manifestarse Dios a sí mismo mediante la revelación natural y sobrenatural, llegamos nosotros a conocer quién es El. Al manifestarse mediante formas de este mundo, experimentamos, al mismo tiempo, qué es el mundo y, especialmente, qué es el hombre. *El mundo y el hombre son realidades mediante las cuales Dios se manifiesta de una manera finita.* Tenemos, pues, como resultado que la descripción de la gloria de Dios manifestada por la Revelación tiene que ir íntimamente unida con la descripción de la gloria de la Creación. Hablando en rigor: la última es ya también de por sí una descripción de la gloria de Dios tal como se realiza y manifiesta en las cosas. Las *ciencias humanas* investigan y exponen la gloria de Dios, que se manifiesta en la *revelación natural* (*en las obras de la Creación*). Llevan a cabo este cometido analizando la estructura de la naturaleza y del espíritu humano (Química, Física, Astronomía, Botánica, Zoología, Antropología, Filología, Filosofía, etc.). Se den o no se den cuenta de ello, que lo quieran o no, todos sus esfuerzos no son más que tentativas mediante las cuales el hombre trata de oir e interpretar la palabra con que Dios nos habla en la naturaleza; de este modo, son necesariamente testimonios de la gloria de Dios. Como nos lo enseña la experiencia, las interpretaciones (científicas) de la palabra de Dios son múltiples y variadísimas, y están incluso en contradicción las unas con las otras.

3. Como lo demuestra la Historia, el espíritu humano provisto sólo de sus propias fuerzas naturales no ha podido nunca descubrir el misterio último de la Naturaleza, es decir, no ha llegado a descubrir que el mundo es una revelación del Dios

vivo, que lo ha creado y es totalmente distinto de El (cfr. la doctrina del Concilio Vaticano sobre la necesidad moral de la Revelación, en lo que concierne al conocimiento de verdades que de por sí podríamos llegar a conocer con las solas fuerzas naturales de nuestro entendimiento: § 30). En cuanto que las ciencias humanas investigan la naturaleza y estructura del mundo, sirviéndose solamente de los medios cognoscitivos que Dios ha dado al entendimiento humano mediante su actividad creadora, son *ciencias puramente naturales*, cuyas posibilidades se derivan, en definitiva, de la revelación natural.

Ahora bien, Dios mismo presenta en la revelación oral (sobrenatural) una *interpretación normativa del mundo*. En realidad, la revelación sobrenatural no es de por sí interpretación y descripción teórica de la naturaleza del mundo. Por esencia está destinada a hacernos participar en la vida íntima trinitaria de Dios. No obstante, al realizar éste su destino esencial, nos dice también de un modo definitivo y normativo cuál es el sentido último del hombre y del mundo, es decir, nos enseña que Dios ha reservado al mundo y al hombre un estado final en que se manifestará en todo su esplendor la gloria divina, nos muestra el camino que conduce hacia este estado, así como los peligros y seguridades que podremos encontrar a lo largo de nuestra marcha (§ 27: división de la Dogmática).

4. Cuando la Teología plantea el siguiente problema: ¿Qué es el hombre y qué es el mundo?, la pregunta en cuestión se refiere a lo que el hombre y el mundo son ante los ojos de Dios, teniendo en cuenta su origen divino. Es decir, busca la respuesta que Dios mismo nos da en la revelación oral divina. Lo que Dios nos dice sobre la esencia del mundo y del hombre presenta el carácter de *obligatoriedad;* no es una mera tentativa de interpretación entre otras muchas, es una respuesta que tenemos que aceptar no solamente porque Dios conoce sus obras mejor que el más genial de los científicos, sino también porque Dios es el Señor del mundo y del hombre, a quien los dos tienen que obedecer.

5. Mientras que en el *primer volumen* hemos expuesto lo que Dios ha revelado sobre sí mismo, en el *segundo* vamos a exponer la misma Revelación de Dios en cuanto que mediante ella las *criaturas participan en la vida divina*. Conviene estable-

cer, en primer lugar, una constatación fundamental, a saber: que Dios ha salido de sí mismo para crear seres a quienes pudiese comunicar el derecho a participar en su vida divina. Al estudiar el hecho de la actividad creadora divina, conviene no perder nunca de vista que Dios ha creado una realidad distinta de El mismo para concederle la participación en la gloria y felicidad de su vida trinitaria.

Dios creador

1. La Teología contesta la pregunta relativa a las estructuras del mundo contándonos su *historia*, su *origen*, es decir, diciéndonos que tienen un origen divino. Habla de la gloria del hombre y del mundo en tanto que habla del Dios que las ha creado, es decir, del Dios vivo, el cual se mueve hacia el hombre y el mundo, mejor dicho, se mueve hacia la nada, sacando de allí al hombre y al mundo para conducirlos al reino de su amor. A la Teología, más que expresar en una fórmula exacta la esencia de las cosas (esto es un problema propio de las Ciencias Naturales), le interesa especialmente el problema relativo al destino de las cosas y del hombre, es decir, le interesa su Salvación, su de-dónde y su a-dónde. En efecto, la Teología es interpretación de la Revelación, la cual nos ha sido dada para nuestra Salvación y no por ningún otro motivo, siendo, por consiguiente, esencialmente Ciencia de la Salvación. El problema relativo al modo de ser de las cosas sólo le interesa en cuanto que ese modo de ser está indisolublemente relacionado con la Salvación (por ejemplo, la inmortalidad y espiritualidad del hombre).

2. Por consiguiente, la Teología resuelve el problema relativo a la estructura del mundo y al hombre, exponiendo lo que la revelación oral nos enseña sobre el origen divino del Universo. Esto se puede llevar a cabo del modo más práctico desde los siguientes puntos de vista. En primer lugar, se puede estudiar *el hecho de la actividad creadora divina*, y en segundo lugar, *su resultado*, las cosas creadas. En la primera consideración descubriremos que la actividad creadora divina no es una cosa que haya tenido lugar hace ya muchísimo tiempo, perteneciendo al pasado, sino que es un *acontecimiento perenne*.

Como quiera que Dios ha permitido a las criaturas participar no sólo en el aspecto exterior de su vida, sino también en su pletórica vida interna trinitaria, deberemos destacar *la diferencia que media entre estos modos de ser, el natural y el sobrenatural.* Al describir la estructura de las cosas creadas, haremos referencia a los diferentes reinos o estratos de las cosas jerárquicamente superpuestas (jerarquía de las cosas creadas). Con respecto a cada una de estas gradaciones, hay que poner de manifiesto hasta qué punto toma parte en la vida interna de Dios. Al mismo tiempo expondremos que esa participación está amenazada por peligros y que se ha perdido, exponiendo también de qué modo ha sucedido esto.

PARTE PRIMERA

LA ACCION CREADORA DE DIOS

CAPITULO PRIMERO

DIOS, CONSIDERADO COMO CAUSA PERSONAL DE LA REALIDAD CREADA

§ 100

La realidad de la creación del mundo

Dios ha creado el mundo de la nada con voluntad libre y amorosa (dogma)

I. *Explicación*

1. Con ello se afirma que el mundo no es una realidad que se explica por sí misma, necesariamente existente, en sí y de por sí comprensible (Naturaleza entendida en sentido filosófico); asimismo, se afirma que no es el escenario o el material de la actividad cultural, de por sí absoluto y autosuficiente, sino que ha sido creado por Dios, sin presuposición alguna, con todos sus elementos y bajo todos los aspectos, tanto en lo que concierne al modo de ser como a la existencia misma, a la esencia y a la realidad, a la racionalidad.

La expresión «de la nada», que fácilmente puede dar lugar a malas interpretaciones, no quiere decir que la nada sea una materia originaria de la cual Dios haya podido hacer o sacar el mundo. Significa la ausencia total de cualquier concausa fuera de la divina. En la hora determinada y fiada por Dios em-

pezó a existir el mundo, no habiendo existido anteriormente nada. El Universo debe exclusivamente su existencia a la omnipotencia de la voluntad amorosa de Dios.

La creación del mundo es *creacionismo* auténtico, absoluto, no habiendo nada con lo cual pueda ser comparada. En el sector de las cosas humanas hablamos también de verdadera creación, en la ciencia o en el arte, realizándose la creación, en este caso, mediante los sonidos, colores y formas. Ahora bien, aun en las supremas manifestaciones de la creación humana, se presupone siempre una materia preexistente que no ha sido creada por el hombre, sino que existe a disposición de éste. De tales presupuestos depende la suprema fuerza creadora del hombre, ya sea que se trate de la palabra humana, del lenguaje, del sonido. Solamente cuando nos esforzamos por eliminar del «creacionismo» de Dios esos presupuestos, podemos llegar a formarnos una idea análoga de la actividad creadora divina. La acción creadora divina no es una lucha con la materia, no es una formación o estructuración de lo caótico, no es una superación del caos, sino libre y voluntaria comunicación de la existencia. Llama a las cosas y las dice que salgan de la nada (al emplear este modo análogo de hablar, debemos guardarnos bien de considerar la nada como un espacio vacío en el cual Dios dejara oir su voz; pero nosotros sólo podemos hablar análogamente del Dios vivo). Obedientes a la voz divina, las cosas responden saliendo de la nada.

Esta actividad creadora no debe ser considerada como fría posición y causación. Es mucho más. Por *amor* Dios llama a las cosas y las introduce en el recinto de su amor protector, y las cosas le responden acogiéndose a su amor. De este modo, la creación se distingue de cualquier otra forma de producción. Sólo en sentido análogo pueden aplicarse a la relación Dios-mundo los conceptos de causa y efecto. El modo según el cual Dios es causa del mundo se parece a la producción en virtud de la cual una cosa creada es causa de otra. Pero la diferencia que media entre la «causación» divina y cualquier forma de «causación» en el sector de nuestras experiencias es esencialmente superior a la semejanza. Perdiendo de vista esta desemejanza, llegaríamos a formarnos una idea falsa de la creación. La desigualdad es tan grande que la creación se convierte en un misterio inescrutable. El misterio del Dios activo, libre y amante (véase vol. I, § 36).

2. Creación en sentido estricto es solamente la producción del mundo en cuanto tal («primera creación»). Sólo en sentido amplio puede llamarse creación la evolución que se realiza en el mundo bajo la influencia de la actividad divina («segunda creación»: decoración, estructuración).

3. La creación no es una acción que surja de las profundidades de Dios y distinta de El. Es más bien la misma esencia divina en cuanto se halla en relación causal con las cosas exteriores a Dios. A la relación puramente mental (véase § 49) de Dios con las cosas corresponde una relación real de las cosas con Dios. El Dios y el Creador están íntimamente unidos por una especie de lazo, mediante esta relación fundada y mantenida en la existencia por el amor.

II. *Fundamentación*

1. *a)* El hecho de la creación del mundo manifestado por la Revelación es garantizado y testificado por el *Magisterio de la Iglesia* frente a las teorías paganas sobre el origen del mundo. La frecuencia con que esto sucede pone de manifiesto las dificultades con que tropieza el espíritu humano al tratar de apropiarse vivamente este hecho fundamental de la únicamente verdadera comprensión del mundo y del hombre. En los símbolos de la fe, la entrega creyente en manos del Creador aparece como la actitud fundamental del orante. En la confesión: «Creo en Dios Padre, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra» se manifiesta al mismo tiempo la diversidad estructural interna entre la fe religiosa cristiana y la no cristiana. En ninguna de las religiones paganas aparece este entregarse en manos del Creador. Antes bien, siempre son identificados de algún modo Dios y el mundo (*Monismo, Panteísmo*), o Dios desaparece en una lejanía desde la cual no puede ejercer influencia alguna sobre el mundo (*Dualismo* ontológico).

El espíritu humano parece sentirse siempre inclinado a incurrir en el uno o el otro de estos dos errores opuestos. Sobre todo a partir del Humanismo ha ido destacándose cada vez más la actitud en virtud de la cual el hombre considera el mundo como una realidad que se explica por sí misma, de modo que

deja de plantearse el problema relativo al origen del mundo, por no considerarse como problemática la existencia de éste. Contra esta actitud, la Iglesia ha anunciado la lejanía y cercanía de Dios, su inmanencia en la creación y su trascendencia con respecto a todo lo creado; ha anunciado la existencia del Dios único, ha anunciado la existencia del Dios Padre, creador de todas las cosas, de las visibles e invisibles (véanse los §§ 41 y **71**).

b) El Magisterio eclesiástico ha condenado, especialmente, el *dualismo* ontológico en todas sus formas y manifestaciones, según el cual existen dos principios: el del bien y el del mal. Contra los *origenistas,* los cuales creían poder derivar de Orígenes sus enseñanzas, un concilio provincial constantinopolitano, celebrado el año 543 bajo la presidencia del patriarca Menna, condenó un sistema empapado de mentalidad platónico-estoica, según el cual todo lo que sucede en el mundo se realiza bajo la influencia exclusiva de leyes necesarias, de modo que no puede haber lugar para la manifestación de la libre y creadora actividad de Dios. Las resoluciones de este sínodo fueron confirmadas, al parecer, por el papa Vigilio. He aquí una de sus principales afirmaciones: "Que sea anatematizado el que afirma o cree que el poder de Dios es finito o que Dios ha creado tanto cuanto El puede comprender" (D. 210; NR. 163). Poco tiempo después (561) fué condenado, en el sínodo de Braga (Portugal), el sistema gnóstico-maniqueísta del *priscilianismo,* que se deriva de Prisciliano, aunque sólo se desarrollase después de la muerte de su fundador (385); un sistema que tiene muchos puntos de contacto con el de los origenistas, al cual ha servido de fuente y fundamento. Según el priscilianismo, el diablo es el creador de la materia y el principio del mal. El alma es de naturaleza divina, ha existido antes que el cuerpo y en castigo de pecados precedentes ha sido encerrada en éste. Estos *errores,* típicos productos de aquel tiempo, han desempeñado la *importante función* de ofrecer a la Iglesia la ocasión de oponerse a la desvalorización de la materia y, sobre todo, del cuerpo humano, y de acentuar que *todo lo que existe es bueno,* por haber sido creado por Dios. De este modo, todas las formas del dualismo ontológico fueron condenadas, siendo consideradas como anticristianas, como opuestas a la doctrina de Cristo. He aquí las fórmulas más importantes del citado sínodo: "Que sea anatematizado el que afirma que las almas humanas y los ángeles tienen substancia divina, como lo enseña la doctrina de los maniqueos y de los priscilianistas... Que sea anatematizado el que afirma que el diablo en el principio no fué un ángel bueno creado por Dios y que según su naturaleza no es una obra de Dios, enseñando que el diablo ha surgido de las tinieblas y que no tiene creador, sino que es el principio y la substancia del mal, como lo enseñan las doctrinas de los maniqueos y de los priscilianistas... Que sea anatematizado el que cree que el diablo ha creado en el mundo algunas criaturas y que por su propio poder es causa del trueno y de la sequía, como lo enseña Prisciliano... Que sea anatematizado el que afirma que la formación del cuerpo humano es una obra del diablo y que la concepción en el seno

maternal se realiza mediante el arte de espíritus malignos, y el que, de acuerdo con ello, no cree en la resurrección de la carne, como lo enseñan las doctrinas de los maniqueos y de los priscilianistas... Que sea anatematizado el que afirma que la creación de toda la carne no es obra de Dios, sino de los ángeles malos, como lo demuestra la doctrina priscilianista..." (D. 235, 237 y sigs., 242 y sigs.; NR. 164-166, 168 y sigs.)

En la Edad Media, los *albigenses,* a partir del año 1180, renovaron el antiguo error maniqueísta, volviendo a aparecer de este modo el paganismo, que había seguido subsistiendo larvadamente. El símbolo de la fe del Papa Inocencio III, del año 1208, condenó la doctrina que enseña que la materia es mala y ha sido creada de la nada por Satanás, de modo que Cristo no ha tenido un cuerpo material verdadero, sino sólo un cuerpo aparente, y que el hombre debe abstenerse de la materia. La condenación recayó también sobre doctrinas parecidas de los cátaros y valdenses, los cuales, en su lucha contra el poderío externo y la secularización de la Iglesia, llegaron a rechazar heréticamente todo lo corporal y material. Contra estas doctrinas, la "professio fidei" impuesta por el Papa Inocencio III a todos los que querían ser admitidos en la Iglesia, afirma, entre otras cosas: "Creemos sinceramente y confesamos con la boca que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son el único Dios, creador, formador, director y gobernador de todas las cosas corporales y espirituales, visibles e invisibles. Nosotros creemos que el Antiguo y Nuevo Testamento tienen un solo y único autor: Dios, que ha creado todo de la nada sin abandonar su vida trinitaria" (D. 421; NR. 170).

c) El cuarto Concilio Lateranense contrapuso la verdad revelada a la opinión representada por los albigenses y valdenses, según cuyas doctrinas existe junto al Dios de la luz un Dios de las tinieblas, siendo éste la causa del reino de la materia y del mal: «Dios es el único origen del Universo, el creador de lo visible e invisible, de todo el ser corporal y espiritual. Mediante su fuerza omnipotente ha creado de la nada a la vez, en el principio del tiempo, los dos reinos de la creación, el espiritual y el corporal, el mundo angélico, el mundo terreno y luego el mundo humano, los cuales constituyen una especie de unidad entre el espíritu y la materia» (D. 428; NR. 171). Lo mismo enseña el Concilio de Lyon (D. 461).

El Concilio de Florencia declara lo siguiente en el Decreto para los jacobitas (Bula *Cantate Domino,* 2 de febrero de 1442; D. 706; NR. 177): «La Iglesia cree, confiesa y anuncia firmemente que el verdadero Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, es el creador de todo lo visible e invisible. Cuando plugo a su voluntad creó él todas las criaturas, tanto las espirituales como las corporales. Las criaturas son buenas por haber sido creadas por la suprema bondad, pero son mutables por haber sido

creadas de la nada. La Iglesia enseña que lo malo no posee naturaleza, puesto que toda naturaleza, en cuanto que es naturaleza, es buena.»

d) La última y definitiva manifestación de la Iglesia tuvo lugar en el *Concilio Vaticano*, en la sesión tercera (1870). En oposición al materialismo y panteísmo del siglo XIX, declara el Concilio lo siguiente: «El Dios único y verdadero creó en virtud de su bondad y con fuerza infinita por un decreto de su libre voluntad, el principio del tiempo, de la nada, y del mismo modo los dos reinos de la creación, el espiritual y el corporal, es decir, el mundo de los ángeles y el mundo terreno, y luego el mundo del hombre, el cual, en cierto modo, comprende los dos, puesto que se compone de espíritu y materia no para acrecentar su felicidad ni para adquirir perfección, sino para manifestar a su perfección mediante los bienes que comunica a las criaturas» (D. 1783; NR. 191). En los cánones se define lo siguiente: «Que sea anatematizado el que niega el Dios único y verdadero, creador y señor de las cosas visibles e invisibles. Que sea anatematizado el que no se avergüenza de afirmar que no existe nada fuera de la materia. Que sea anatematizado el que crea sea única e idéntica la substancia o esencia de Dios y de todas las cosas. Que sea anatematizado el que afirma que tanto las cosas finitas corporales como las espirituales, o por lo menos las espirituales, han emanado de la substancia divina, o que la esencia divina se convierta mediante su manifestación o evolución en realidad de todas las cosas, o, finalmente: que Dios es lo general o indeterminado, lo cual, mediante la determinación de sí mismo, constituye y funda el conjunto de todas las cosas, según las especies, géneros e individuos. Que sea anatematizado el que no confiesa que el mundo y todas las cosas, según toda su substancia, han sido creadas por Dios de la nada, o el que afirma que Dios no ha creado con la voluntad libre y sin necesidad alguna, sino con la misma necesidad con que se ama a sí mismo necesariamente, o el que niega que el mundo haya sido creado para la glorificación de Dios» (D. 1801, NR. 193-97).

2. *La Sagrada Escritura* no nos ofrece una doctrina abstracta-teórica sobre el origen del mundo, sino que atestigua en forma clara que todo lo que existe viene de Dios y es mante-

nido por El en la existencia. El mundo no ha existido siempre y no le ha lanzado a la existencia un destino oscuro. El Dios Todopoderoso es el origen del mundo.

a) El AT nos dice que el mundo viene de Dios, no con el fin primario de enseñarnos algo sobre el mundo, sino para revelarnos cómo y qué es Dios. Cuando los escritores sagrados del AT afirman que el mundo es una criatura de Dios, persiguen una doble *finalidad:* demostrar la superioridad del Dios vivo con respecto a los dioses paganos y poner de manifiesto los fundamentos de la actividad histórica divina.

Para la exacta comprensión de este estado de cosas conviene tener en cuenta lo siguiente. Cuando Moisés recibió de Dios el encargo de sacar a su pueblo de la esclavitud egipcia para llevarlo a través del desierto hasta el Canaán prometido, tanto Moisés como el pueblo que él había de guiar necesitaban una fe y confianza ciega en el Dios que rige los destinos históricos, para superar los obstáculos con que habían de tropezar durante los años de la larga travesía. De continuo podía surgir esta pregunta: ¿Quién es este Dios que tan decisivamente interviene en nuestra vida? ¿Podemos confiar en él? La pregunta era tanto más ineludible cuanto que el pueblo elegido fué atacado y vencido por pueblos vecinos. Dadas las ideas religiosas de aquellos tiempos, podía surgir la creencia de que el Dios de esos pueblos era más fuerte que el Dios de las tribus de Israel. frente al aparente poderío de los dioses extraños y la aparente debilidad del Dios propio, era preciso hacer revivir y confirmar la confianza en el Dios propio.

En este sentido, el *primer libro de Moisés,* el *Génesis,* da testimonio no sólo de que Dios no es más débil que los dioses extraños, sino también de que es superior a todos ellos (¡Elohim!), de que es el Señor de los cielos y la tierra por haber creado los cielos y la tierra. Los dioses son pura nada *(Is.* 44, 24). Dios, al contrario, ha creado el universo y los primeros hombres, dando de este modo comienzo a la Historia, la cual, bajo su dirección, se encuentra en la fase a que han llegado las tribus de Israel liberadas de la esclavitud egipcia. El Dios en quien Israel ha puesto su confianza al comenzar la peregrinación por el desierto es el creador de los primeros hombres, el que eligió a Abraham y dirigió a los patriarcas Isaac y Jacob, el fiel y todopoderoso Señor (Yavé). Ante él, los otros dioses

son hechuras del hombre. De este modo, el testimonio del AT sobre la actividad creadora de Dios se convierte en revelación del propio Dios, de su fundamento en el acto creador y de su incremento mediante la actividad histórica. La creación aparece como un elemento, como el comienzo de la Historia. Esta misma encierra en sí un sector externo y otro interno. El primero abarca la Historia general humana; el segundo es la Historia de la Salvación tal como se realiza dentro de la Historia general. El testimonio relativo a la actividad creadora de Dios no es sólo comunicación de una verdad, sino también, y al mismo tiempo, un instrumento del señorío de Dios. En efecto, es una llamada dirigida a los hombres para que no busquen la salvación en sus propias fuerzas y en el ingenio propio, reconociendo sin ilusiones su limitación, y al mismo tiempo les advierte que no deben servir a los dioses extraños con un culto seductor y sensual, sino que sin reserva alguna deben entregarse confiadamente a la dirección del verdadero Dios.

aa) He aquí el tenor del primer testimonio sobre el Espíritu creador (*Gen.* 1, 1-31; 2, 1-3): "Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios estaba incubando sobre la superficie de las aguas. Dijo Dios: Haya luz; y hubo luz. Y vió Dios ser buena la luz, y la separó de las tinieblas; y a la luz llamó día, y a las tinieblas noche, y hubo tarde y mañana, día primero. Dijo luego Dios: Haya firmamento en medio de las aguas, que separe unas de otras; y así fué. E hizo Dios el firmamento, separando aguas de aguas, las que estaban debajo del firmamento de las que estaban sobre el firmamento. Y así fué. Llamó Dios al firmamento cielo, y hubo tarde y mañana, segundo día. Dijo luego: Júntense en un lugar las aguas de debajo de los cielos y aparezca lo seco. Así se hizo; y a lo seco llamó Dios tierra, y a la reunión de las aguas, mares. Y vió Dios ser bueno. Dijo luego: Produzca la tierra brotes de hierba con semilla, y árboles frutales cada uno con su fruto, según su especie y con su simiente, sobre la tierra. Y produjo la tierra brotes de hierba verde, cada uno con su semilla, y árboles de fruto con su semilla cada uno. Vió Dios ser bueno; y hubo tarde y mañana, día tercero. Dijo luego Dios: Haya en el firmamento de los cielos lumbreras para separar el día de la noche y servir de señales a estaciones, días y años; y luzcan en el firmamento de los cielos, para alumbrar la tierra. Y así fué. Hizo Dios los dos grandes luminares, el mayor para presidir al día, y el menor para presidir a la noche, y las estrellas; y los puso en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra y presidir al día y a la noche, y separar la luz de las tinieblas. Y vió Dios ser bueno, y hubo tarde y mañana, día cuarto. Dijo luego Dios: Hiervan de animales las aguas, y vuelen sobre la tierra aves bajo el firmamento de los cielos. Y creó Dios los grandes monstruos del agua y todos los animales que bullen en ella, según su especie, y todas las aves aladas, según su especie. Y vió Dios ser bueno, y los bendijo, dicien-

do: Creced y multiplicaos y henchid las aguas del mar, y multiplíquense sobre la tierra las aves. Y hubo tarde y mañana, día quinto. Dijo luego Dios: Brote la tierra seres animados según su especie, ganados, reptiles y bestias de la tierra según su especie. Y así fué. Hizo Dios todas las bestias de la tierra según su especie, los ganados según su especie y todos los reptiles de la tierra según su especie. Y vió Dios ser bueno. Díjose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella. E hizo Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo hizo, y los hizo macho y hembra; y los bendijo Dios, diciéndoles: Creced y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y mueve sobre la tierra. Dijo también Dios: Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento. También a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todos los vivientes que sobre la tierra están y se mueven, les doy para comida cuanto de verde hierba la tierra produce. Y sí fué. Y vió Dios ser bueno cuanto había hecho, y hubo tarde y mañana, día sexto. Así fueron acabados los cielos y la tierra y todo su cortejo. Y rematada en el día sexto toda la obra que había hecho, descansó Dios el séptimo día de cuanto hiciera; y bendijo al día séptimo y lo santificó, porque en él descansó Dios de cuanto había hecho y obrado."

Este texto no contiene elemento alguno de las cosmogonías y teogonías paganas y se diferencia esencialmente de todas las demás narraciones relativas a la creación que tienen una marcada orientación mitológica. En él, toda la realidad se deriva de Dios, cielo y tierra, plantas y animales, agua y tierra, luz y tinieblas, pájaros y peces, el sol, la luna y las estrellas. El escritor sagrado se refiere al nombrarlos al universo entero, representado por los seres que se hallan en el sector de sus experiencias. En realidad, son una parte constitutiva esencial del universo entero. En ellos se manifiesta de tal modo el poder de Dios, que muchos pueblos han considerado como realidad divina las cosas destacadas por el hagiógrafo. En oposición a la divinización del mundo, el libro de Moisés afirma que aun los más imponentes fenómenos naturales, tales como el sol y las estrellas, no son dioses, sino criaturas del verdadero Dios. Dios es más poderoso que el poderoso sol y más grandioso que el terrible mar. Pues El es el que ha creado todas estas cosas, con voluntad soberana, sin dificultad ni esfuerzo alguno.

Cuando el escritor sagrado habla del «cielo y la tierra», se refiere con ello al universo entero («Cielo» en otros pasajes de

las Escrituras designa un «lugar» esencialmente distinto del mundo, reservado exclusivamente para Dios, a veces hasta significa el modo de ser de Dios en cuanto que es esencialmente distinto de lo creado; véase § 41 y la doctrina sobre el cielo.)

bb) El profeta Elías se encuentra en un momento decisivo de la Historia de la salvación en el AT. El reino del Norte se hallaba gravemente amenazado por el culto de Baal de Siria y Damasco, estados vecinos. Los altares del Dios de la Alianza empiezan a desmoronarse, las procesiones del dios extranjero con su culto de la fertilidad eran más solemnes que las del Dios verdadero. El rey Ajab "tomó por mujer a Jezabel, hija de Etbal, rey de Sidón, y se fué tras Baal, le sirvió y se prosternó ante él Alzó a Baal un altar en la casa de Baal, que edificó en Samaría. Hízose además una osera, haciendo más que cuantos reyes le precedieron para provocar la ira de Yavé, Dios de Israel" *(I Reg.* 16, 31-33). En aquel tiempo alzó su voz el profeta Elías, llamado por Dios, y anunció el castigo de Dios *(I Reg.* 17, 1): "Vive Yavé, Dios de Israel a quien sirvo, que no habrá estos años ni rocío ni lluvia sino por mi palabra." Al tercer año de la sequía, Yavé dirigió la palabra a Elías, diciéndole que iba a hacer caer la lluvia sobre la haz de la tierra. Elías se presentó entonces ante el rey Ajab, el cual convocó a todos los hijos de Israel. "Y acercándose Elías a todo el pueblo le dijo: ¿Hasta cuándo habéis de estar vosotros claudicando de un lado y de otro? Si Yavé es Dios, seguidle a El; y si lo es Baal, id tras él. El pueblo no respondió nada. Volvió a decir Elías al pueblo: Sólo quedo yo de los profetas de Yavé, mientras que hay cuatrocientos cincuenta profetas de Baal. Que traigan bueyes para que escojan ellos uno, lo corten en pedazos y lo pongan sobre la leña, pero sin poner fuego debajo; y yo prepararé otro sobre la leña, sin poner fuego debajo. Después invocad vosotros el nombre de vuestros dioses, y yo invocaré el nombre de Yavé. El Dios que responda con el fuego, ése sea Dios; y todo el pueblo respondió: Está muy bien. Entonces dijo Elías a los profetas de Baal: Escoged el buey y haced vosotros primero, pues que sois los más, e invocad el nombre de vuestro dios, pero sin poner fuego debajo. Tomaron ellos el buey que les entregaron, aprestáronlo, y estuvieron invocando el nombre de Baal desde la mañana hasta el mediodía, diciendo: Baal, respóndenos. Pero no había voz, ni quien respondiese, mientras estaban ellos saltando en torno del altar que habían hecho... Pasado el mediodía, siguieron enfurecidos hasta la hora en que suele hacerse la ofrenda de la tarde; pero no hubo voz ni quien escuchase ni respondiese. Entonces dijo Elías a todo el pueblo: Acercaos. Y todo el pueblo se acercó a él. Preparó el altar de Yavé, que estaba en ruinas; y tomando Elías doce piedras, según el número de las tribus de los hijos de Jacob, a quienes había dicho Yavé: Israel será tu nombre, alzó con ellas un altar al nombre de Yavé. Hizo en derredor una zanja tan grande como la superficie en que se siembran dos *satos* de simiente; compuso la leña, cortó el buey en pedazos y púsolo sobre la leña... Cuando llegó la hora de ofrecerse el holocausto llegóse el profeta Elías y dijo: Yavé, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel: que se sepa hoy que tú eres Dios de Israel y que yo soy tu siervo, que todo esto hago por mandato tuyo. Respóndeme, Yavé; respóndeme para que todo este pueblo conozca que tú, ¡oh Yavé!, eres Dios y que

tú conviertes a ti su corazón. Bajó entonces fuego de Yavé, que consumió el holocausto y la leña, las piedras y el polvo, y aun lamió las aguas que había en la zanja. Viendo esto el pueblo, cayeron todos sobre los rostros y dijeron: Yavé es Dios, Yavé es Dios... Entonces dijo Elías a Ajab: Sube a comer y beber, porque ya suena gran ruido de lluvia. Y subió Ajab a comer y a beber. Elías subió a la cumbre del Carmelo y se postró en tierra, poniendo el rostro entre las rodillas; y dijo a su siervo: Sube y mira hacia el mar. Subió él, miró y dijo: No se ve nada. Elías le dijo: Vuelve a hacerlo siete veces. Y a la séptima vez dijo el siervo: Veo una nubecilla, como la palma de la mano de un hombre, que sube del mar. El le dijo: Ve y dile a Ajab: Unce y baja, no te impida luego la lluvia. Y en esto se cubrió el cielo de nubes, sopló el viento y cayó gran lluvia. Subió Ajab y vino a Jezrael. Fué sobre Elías la mano de Yavé, que ciñó sus lomos, y vino corriendo a Jezrael delante de Ajab" (18, 20-46).

En este texto Dios mismo manifiesta que El es el *señor de la naturaleza.*

cc) La misma doctrina encontramos en el testimonio de *los profetas hagiógrafos.* A los profetas les ha sido encomendada la misión de conducir al pueblo de Israel hacia el Dios vivo, apartándolo de los caminos falsos y malos. Para cumplir esta misión tenían que quebrantar la confianza en los dioses extraños, anunciando al mismo tiempo la superioridad del Dios verdadero. Hacia el año 760 aparece el profeta Amós, que venía del reino del Sur. He aquí lo que dice al pueblo del reino del Norte, obcecado por el culto sensual de Baal y Astarte *(Am.* 5, 8): "El hizo las Pléyades y el Orión. El tornó las tinieblas en aurora y del día hace noche oscura; llama a las aguas del mar y las derrama sobre la haz de la tierra. Yavé es su nombre." Mientras que los falsos dioses están sujetos a las fuerzas del fluir de las cosas, el Dios de Israel está por encima de las estrellas, no depende del ritmo formado por la sucesión del día y la noche, no son sus límites ni el mar ni la tierra. Su poder es ilimitado. No termina con las fronteras de la tierra, se extiende hasta el cielo y baja hasta las profundidades de la tierra. Todo lo que es, tiene que obedecerle. En verdad, El es "el que formó los montes y creó los vientos y pone al desnudo ante el hombre los pensamientos de éste; el que del alba hace tinieblas y marcha por las alturas de la tierra; Yavé, Dios Sebaot, es su nombre" *(Am.* 4, 13). "El Señor, Yavé Sebaot, toca la tierra y ésta se funde, y lloran todos sus habitantes; la levanta toda entera como el Nilo, y la abaja como el río de Egipto. El edificó en los cielos su morada y la fundó sobre la bóveda de la tierra. El llama a las aguas del mar y las derrama sobre la haz de la tierra; su nombre es Yavé" *(Am.* 9, 5 y sigs.). ¿Qué son en comparación los impotentes dioses? "Oíd, casa de Israel, lo que os dice Yavé: Así dice Yavé: No os acostumbréis a los caminos de las gentes; no temáis de los meteoros celestes que a ellos les producen terror; pues el culto de esos pueblos es el culto a la nada, leños cortados en el bosque, labrados luego por el buril por mano del escultor. Se decoran con plata y oro y se sujetan a martillazos con clavos, para que no se caigan. Son como espantajos en melonar, y no hablan; hay que llevarlos porque ellos no andan; no les tengáis miedo, pues no pueden haceros mal ni bien. No hay semejante a ti, ¡oh Yavé! Tú eres grande y grande y poderoso es tu nombre. ¿Quién no te temerá, rey de los pueblos? Pues a ti se debe

el temor, y no hay entre todos los sabios de las gentes, y en todos sus reinos, nadie como tú. Todos a una no son sino suma necedad y estupidez; su entendimiento, pura nada; no son más que un madero; plata laminada venida de Tarsis, oro de Ofir, obra de escultor y de orfebre vestida de púrpura y jacinto, todo es obra de artífices. Pero Yavé es verdadero Dios, y el Dios vivo y rey eterno. Si El se aíra, tiembla la tierra, y todos los pueblos son impotentes ante su cólera. Así, pues, habéis de decirles: Desaparezcan de la tierra y de debajo de los cielos los dioses que no han hecho ni los cielos ni la tierra. El, con su poder, ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe, y con su inteligencia tendió los cielos. A su voz se congregan las aguas en el cielo, El hace subir las nubes desde los confines de la tierra, hace brillar el rayo entre la lluvia, y saca los vientos de sus escondrijos. Embrutecióse el hombre sin conocimiento; los orífices se cubrieron de ignominia haciendo sus ídolos, pues no funden sino vanidades, que no tienen vida, nada, obra ridícula. El día de la cuenta perecerán. No es ésta la herencia de Jacob, que El es el Hacedor de todo, e Israel en su propia tribu; su nombre es Yavé Sebaot" *(Jer.* 10, 1-16).

En la segunda parte de Isaías, en el llamado Deutero-Isaías, Dios promete al pueblo oprimido la libertad y la vuelta a la patria. El mismo se compromete a hacerlo por medio de sus potentados terrenos: "¿Quién midió las aguas con el hueco de su mano, y a palmo los cielos, y al tercio de efa el polvo de la tierra, pesó en la romana las montañas y en la balanza los collados? ¿Quién ha sondeado el espíritu de Yavé, quién fué su consejero y le instruyó? ¿Con quién deliberó El para recibir instrucciones y que le enseñase el camino de la justicia? ¿Quién le enseñó la sabiduría y le dió a conocer el camino del entendimiento? Son las naciones como gota de agua en el caldero, como grano de un polvo en la balanza. Las islas pesan lo que el polvillo que se lleva el viento. El Líbano no basta para leña, ni sus animales para el holocausto. Todos los pueblos son delante de El como nada, son ante El nada y vanidad. ¿A quién, pues, compararéis vuestro Dios, qué imagen haréis que se le semeje? El ídolo es fundido por el fundidor, el orfebre le reviste de oro y le adorna con cadenillas de plata. Para hacer a la imagen una peana toman madera incorruptible y buscan un buen obrero que fije el ídolo para que no se caiga. ¿No lo sabéis? ¿No os lo habéis aprendido? ¿No os lo han dicho desde el principio? ¿No lo habéis visto desde que se fundó la tierra? Está El sentado sobre el orbe de la tierra, cuyos habitantes son ante El como langostas. El tiende los cielos como un toldo, los despliega como una tienda de morada. El tornó en nada a los poderosos, y en vanidad a los jueces de la tierra. Apenas plantados, apenas sembrados, apenas han echado sus troncos raíces en la tierra, sopla sobre ellos, se secan, y como pajuela los arrastra el huracán. ¿A quién, pues, que me iguale, me asemejaréis?, dice el Santo. Alzad a los cielos vuestros ojos y mirad: ¿Quién los creó? El que hace marchar su bien contado ejército, y a cada uno llama por su nombre, y ninguno falta, tal es su inmenso poder y su gran fuerza. ¿Cómo dices tú, Jacob, cómo murmuras tú, Israel: Yavé no ve lo que sucede, Yavé no se da cuenta de la justicia de mi causa? ¿No sabes tú, no has aprendido que Yavé es Dios eterno, que creó los confines de la tierra, que ni se fatiga ni se cansa y que su sabiduría no hay quien la alcance? El da vigor al fatigado, y multiplica las fuerzas del débil, se cansan los jóvenes, se fatigan, y los guerreros llegan a flaquear; pero

los que confían en Yavé renuevan sus fuerzas, y echan alas como de águila, y vuelan velozmente sin cansarse, y corren sin fatigarse" *(Is.* 40, 12-31). (Véase el comentario de E. Kalt, 1938.) "¡Inmenso es el Océano! Pero Dios tiene sus aguas en él. Inconmensurable es la amplitud del firmamento; Dios, no obstante, la abarca con un palmo. La arena de la tierra, de los mares y del desierto la mide con la tercera parte de una "efa", es decir, con la medida de capacidad llamada "sea"... Dios es todopoderoso, sólo del Señor se puede esperar la Salud..." *(Is.* 45, 14-25). Así habla Yavé: Los trabajadores de Egipto, los traficantes de Cus, los sabeos de elevada estatura pasarán a ti y serán tuyos, y te seguirán, y te servirán esposados, encorvados y suplicantes te dirán: Sólo tú tienes un Dios, no hay ningún otro, los dioses no existen ya. Es verdad que tienes contigo un Dios escondido, el Dios de Israel, salvador. Todos los hacedores de ídolos están cubiertos de confusión y de ignominia, vense todos juntos llenos de vergüenza. Israel es salvado por Yavé con salvación eterna, ni vergüenza ni confusión por los siglos para El. Así habla Yavé, el que creó los cielos, el Dios que formó la tierra, la hizo y la afirmó. No la creó en vano, la formó para que fuese habitada. Soy yo, Yavé, y ningún otro. No he hablado yo en secreto, en un oscuro rincón de la tierra. No he dicho a la progenie de Jacob: Buscarme en vano. Soy yo, Yavé, cuya palabra es verdadera y cuya predicción es segura. Reuníos, venid, acercaos juntamente, los sobrevivientes de las naciones. No tienen entendimiento los que llevan un ídolo de madera y ruegan a un dios incapaz de salvar. Hablad, exponed, consultaos unos a otros: ¿Quién predijo estas cosas desde mucho ha, mucho tiempo antes las anunció? ¿No soy yo, Yavé, el único, y nadie más que yo? No hay Dios justo y salvador fuera de Mí; volveos a Mí y seréis salvos, confines todos de la tierra. Porque yo soy Dios y no hay otro; por Mí lo juro, sale la verdad de mi boca y es irrevocable mi palabra. Doblárase ante Mí toda rodilla, y por Mí jurará toda lengua. De Mí dirán: Ciertamente sólo en Yavé hay justicia y fuerza. A El vendrán cubiertos de ignominia todos cuantos se agitaron contra El. En Yavé será justificada y glorificada toda la progenie de Israel." Lo mismo leemos en *Bar.* 6, 60 y sigs.

De modo impresionante describen *Miqueas* y *Habacuc* el dominio de Dios sobre la criatura y la incondicional obediencia de ésta *(Hab.* 3, 3-19): "Llega Dios de Temán y el Santo del monte Faran. Su majestad cubre los cielos, y la tierra se llena de su gloria. Su resplandor es como la luz, de sus manos salen rayos con que vela su poder. Delante de El va la mortandad y a su zaga el azote. Si se detiene hace temblar la tierra, y si mira, conmueve las naciones. Los montes eternos se resquebrajan, se abajan los collados, sus antiguos caminos. Llenas de terror veo las tiendas de Cusan, tiemblan los campamentos de Median. ¿Acaso, Yavé, se enciende tu ira contra los ríos, o es contra los mares tu furor, cuando subes sobre tus caballos, sobre tus carros de victoria? Pones al desnudo tu arco, llenas de saetas tu aljaba, y hiendes con torrentes la tierra. A tu vista, tiemblan las montañas, irrumpen diluvios de aguas, alza su voz el abismo del mar. Olvídase el sol de su levante, y la luna se queda en su morada ante el brillo de tus saetas voladoras, ante el resplandor de tu lanza fulgurante. En tu ira huellas la tierra, en tu furor trillas los pueblos. Sales a campaña para salvar a tu pueblo, para libertar a tus ungidos. Abates la cúspide de la casa del impío, desnudando sus cimientos hasta

la roca. Atraviesas con tu lanza la cabeza de sus guerreros, que irrumpen para desbaratarme, exultan como quien devora al desvalido en secreto. Sumerges en el mar sus caballos, en el hervidero de las grandes aguas. Y lo oí, y se estremecieron mis entrañas; al estruendo me faltó la palabra. Se reblandecieron mis huesos y mis pasos se hicieron vacilantes. Tranquilo espero el día de la aflicción, que vendrá sobre el pueblo que nos oprime. Que no dé sus yemas la higuera, que no dé sus frutos la vid, que falte la cosecha del olivo y no den mantenimiento los campos; que desaparezcan del redil las ovejas, no haya bueyes en los establos: yo siempre me alegraré en Yavé y me gozaré en el Dios de mi salvación. Yavé, mi Señor, es mi fortaleza, que me da pies como de ciervo y me hace correr por las alturas." *Miq.* 1, 2-4: "¡Escuchad, pueblos todos! ¡Atiende tú, oh tierra, con todo cuanto en ella se contiene! Que el Señor, Yavé, va a litigar con vosotros; el Señor, desde su santo templo. Pues ved que Yavé va a salir de su morada, va a descender y a hollar las cumbres de la tierra y a su paso se fundirán los montes y se derretirán los valles como al fuego se derrite la cera, como aguas que se precipitan por un despeñadero."

dd) Los *Salmos* ensalzan del mismo modo al Creador. *Ps.* 104 [103], 2-26: "Revestido de luz como de un manto. Como una tienda tendió los cielos. Alza su morada sobre las aguas. Hace de las nubes su carro, y vuela sobre las plumas de los vientos. Tiene por mensajeros a los vientos, y por ministros llamas de fuego. El fundó la tierra sobre sus bases, para que nunca después vacilara. La cubriste de los mares como de vestido, y las aguas cubrieron los montes. A tu increpación huyeron, al sonido de tu voz se precipitaron. Y se alzaron los montes y se abajaron los valles hasta el lugar que les había señalado. Pusísteles un límite que no traspasarán, no volverán a cubrir la tierra. Hace brotar en los valles los manantiales, que corren luego entre los montes. Allí beben todos los animales del campo, allí matan su sed los asnos salvajes. Allí cerca se posan las aves del cielo, que cantan en la fronda. De sus moradas manda las aguas sobre los montes, y del fruto de sus obras se sacia la tierra. Hace nacer la hierba para los animales, y el heno para el servicio del hombre, para sacar de la tierra el pan. Y el vino que alegra el corazón del hombre, y el aceite que hace lucir su rostro, y el pan que sustenta la vida del hombre. Sacia también a los altos árboles, a los cedros del Líbano que plantó. En los cuales anidan las aves; y los cipreses, domicilio de la cigüeña. Los altos montes para las gamuzas, las peñas para madrigueras del damán. Hizo la luna para medir los tiempos, y que el sol su ocaso conociese. Tú tiendes las tinieblas y se hace noche, y en ella corretean todas las bestias salvajes. Rugen los leoncillos por la presa, pidiendo así a Dios alimento. Sale el sol, y todos se retiran, y se acurrucan en sus cuevas. Sale el hombre a sus labores, a sus haciendas, hasta la tarde. ¡Cuántas son tus obras, oh Yavé, y cuán sabiamente ordenadas! Está llena la tierra de tus beneficios. Este es el mar, grande, inmenso; allí, reptiles sin número, animales pequeños y grandes. Allí, las naves se pasean, y ese Leviatán que hiciste porque allí retozase." *Ps.* 135 [134], 5-7: "Ciertamente sé que Yavé es grande, que nuestro Señor está por encima de todos los dioses. Yavé hace cuanto quiere en los cielos, en la tierra, en el mar y en todos los abismos. El trae las nubes desde los con-

fines de la tierra. El hace los relámpagos para lluvia, saca el viento de sus escondrijos." Véase *Ps.* 19 [18], 1-7; *Ps.* 33 [32], 6 y sig. El salmista confía en Dios, que ha creado el cielo y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos: Contra Dios nadie puede nada: *Ps.* 146 [145], 6.

ee) En los tiempos que suceden a Alejandro Magno, los fieles del AT entran en contacto con el sincretismo religioso del helenismo. El autor del *Libro de la Sabiduría* y el del *Eclesiástico* les previenen contra el panteísmo y ateísmo helénicos. El texto del *Libro de la Sabiduría* puede verse en el § 30. El *Eclesiástico* escribe lo siguiente (42, 15-43, 33): "Por la palabra del Señor existe todo, todo cumple su voluntad según su ordenación. El sol sale y lo alumbra todo, y la gloria del Señor se refleja en todas sus obras. No pueden los santos enumerar suficientemente ni contar todas sus maravillas. El Señor fortaleció a todos sus ejércitos, para asistir delante de su gloria. Investiga el abismo y el corazón del hombre, y penetra todas sus reconditeces. Conoce lo pasado y lo venidero, aun lo más oculto. No hay pensamiento que se le escape, ni palabra oculta para El. El ordenó la grandeza de su sabiduría, es uno y el mismo desde la eternidad; nada tuvo que añadir ni quitar, y no necesitó consejo de nadie. ¡Cuán deleitables son todas sus obras! Y eso que es sólo como una chispa lo que de ellas podemos conocer. Todo vive y permanece para siempre, y en todo momento le obedece. Diferentes todas las cosas unas de otras, y no hay nada inútil. Uno contribuye al bien del otro, ¿quién se saciará de admirar su belleza? Magnífico es en las alturas del firmamento, y es bellísimo el aspecto de los cielos. Sale el sol e irradia su calor, criatura admirable, obra del Altísimo. Al mediodía abrasa la tierra, ¿y quién puede resistir sus ardores? Necesita el artesano soplar el horno para las obras que requieren fuego, pero tres veces más abrasa el sol los montes. Sus rayos abrasan el orbe, los resplandores deslumbran los ojos. Grande es el Señor, que le hizo; por su virtud acelera él su carrera. También la luna brilla siempre a sus tiempos, para señalar perpetuamente su sucesión. Por la luna conocemos los días de fiesta, y mengua cuando ha llegado a su plenitud. En la luna nueva, según su nombre, se renueva, y en esos varios cambios crece maravillosamente. Es prenda escogida de los ejércitos de las alturas, al resplandecer en el firmamento de los cielos. Hermosura del cielo es el resplandor de las estrellas, brillante adorno de las alturas del Señor. Por la palabra del Santo guardan su ordenanza, y no se cansan de hacer la centinela. Pon la vista en el arco iris y bendice al que lo hizo. ¡Qué hermoso es por su esplendor! Con su círculo luminoso abarca el cielo, le tendieron las manos del Altísimo. El poder de Dios dirige el rayo y hace volar sus saetas justicieras. Para este fin abre el almacén de sus tesoros y hace volar como aves las nubes. Con su poder las condensa y desmenuza las pedrezuelas del granizo. A la voz de su trueno retiembla la tierra. Se estremecen los montes. A su voz sopla el viento solano, el aquilón y el torbellino. Como turbiones de aves hace volar la nieve, que se posa en la tierra como la langosta. Y con su blancura deslumbra los ojos, y de verla caer el corazón se extasía. Derrama como sal la escarcha, que se endurece como puntas de espino. Hace soplar el viento frío del Norte, y el agua se endurece y se convierte en cristal. Se forma en los estanques una costra, que los cubre como coraza. Devora los montes y abrasa el desierto, y como fuego quema todo verdor.

Remedio pronto de estos males es una niebla, el rocío para empapar la tierra seca. Hizo que el mar se hundiera; según su decisión, depositó en el fondo los abismos y en medio de él las islas. Los que navegan por el mar cuentan de su inmensidad, y al oírlos nos pasmamos. Se ven allí obras de las más maravillosas y espantables, mil géneros de animales y monstruos marinos. El Señor da a los navegantes buen suceso, y por su palabra tiene éxito el viaje. Todo lo ordena su voluntad. Mucho más diría y no acabaría, y el resumen de nuestro discurso será: El lo es todo. Si quisiéramos dignamente alabarle, jamás llegaríamos, porque es mucho más grande que todas las obras. Es terrible el Señor, muy grande, y su poder sobre toda admiración. Cuando alabáis al Señor, alzad la voz cuanto podáis, que está muy por encima de vuestras alabanzas. Los que le ensalzáis, cobrad fuerzas, no os rindáis, que nunca llegaréis al cabo.

ff) La expresión "creación de la nada" aparece por primera vez en el segundo libro de los Macabeos (7, 28). Allí una madre amonesta a su pequeño hijo que no muestre miedo ante el verdugo y no tema la muerte, haciendo referencia al Dios que ha creado el cielo y la tierra de la nada. Nadie puede escaparse del alcance de su mano.

gg) Como quiera que el AT testifica que la creación del mundo es el comienzo de la Historia, sobre todo de la historia de la Salvación, la cual se realiza dentro de la historia universal, puede considerarse también como testimonio de la creación la referencia al *fin* del mundo, hacia el cual tiende la historia entera. Cuando llegue el día señalado, Dios convertirá el mundo que ha creado en un cielo nuevo y una tierra nueva. Habla de ello por primera vez Isaías (65, 17) y detalladamente, el *Apocalipsis* (21 y 22). Véase el tratado sobre los Novísimos.

b) El hecho de que Dios es creador y señor del mundo, en quien podemos confiar, es uno de los *elementos esenciales de la revelación neotestamentaria.* Los escritos del NT no tratan detalladamente de la creación. No necesitan tratar de ella, puesto que el NT presupone el AT y se funda en él. Todo lo que el NT afirma sobre la actividad creadora de Dios está inspirado por los mismos motivos que las correspondientes enseñanzas del AT. Los creyentes son incitados a confiar en el Dios omnipotente y Señor del universo entero.

Después que San Pedro y San Juan fueron puestos en libertad por el Sanedrín, al volver a reunirse con los suyos, todos levantaron unánimemente la voz orando de este modo (*Act.* 4, 23-30): «Señor, tú que hiciste el cielo y la tierra, y el mar, y cuanto en ellos hay; que por boca de nuestro padre David tu siervo dijiste: ¿Por qué braman las gentes y los pueblos meditan cosas vanas? Los reyes de la tierra han conspirado y

los príncipes se han federado contra el Señor y contra su Cristo. En efecto, juntáronse en esta ciudad contra tu santo siervo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel, para ejecutar cuanto tu mano y tu consejo habían decretado de antemano que sucediese. Ahora, Señor, mira sus amenazas, y da a tus siervos hablar con toda libertad tu palabra, extendiendo tu mano para realizar curaciones, señales, prodigios por el nombre de tu santo siervo Jesús.» En esta oración se pone de manifiesto la creencia de que Dios domina sobre los corazones de los hombres y sobre la naturaleza, porque es el señor y creador del cielo y de la tierra, del mar y de todo cuanto hay en ellos (*Act.* 14, 15).

El imponente Angel que San Juan vió descender del cielo anunció que se habían de cumplir los designos de Dios en el plazo por El señalado, jurándolo en el nombre de Dios, que vive desde la eternidad, que ha creado la tierra y todo cuanto hay en ella, el cielo y cuanto hay en él, el mar y cuanto hay en él, a quien, por consiguiente, nadie puede oponerse, cuyos planes nadie puede hacer fracasar (*Apoc.* 10, 5-7).

Como quiera que Dios es el creador del cielo y de la tierra, éstos son su *propiedad*, El es su *señor* (*Mt.* 11, 25; *Lc.* 10, 21; *Act.* 17, 24; *Apoc.* 11, 4, 13). Por eso puede disponer de las cosas y de los hombres. Todo le obedece y está obligado a obedecerle (*Mt.* 6, 26; 11, 25). Su majestad y su superioridad se manifiestan en el hecho de que sus acciones no son una reacción frente al comportamiento humano. Hace salir el sol sobre los buenos y malos y manda que la lluvia caiga sobre justos e injustos (*Mt.* 5, 45). San Pablo acumula proposiciones para expresar adecuadamente el carácter absoluto del acto creador divino: Porque a El y por El y para El son las cosas. A El la gloria por los siglos. Amén.» (*Rom.* 11, 35-36).

Dios es creador y señor de las cosas y de los hombres, y es, por lo tanto, también su *juez* (*I Pet.* 4, 14-19): «Bienaventurados vosotros si por el nombre de Dios sois ultrajados, porque el Espíritu de la gloria, que es el Espíritu de Dios, rebosa sobre vosotros. Que ninguno padezca por homicida, o por ladrón, o por malhechor, o por entremetido; mas si por cristiano padece, no se avergüence, antes glorifique a Dios en este nombre. Porque ha llegado el tiempo de que comience el juicio por la casa de Dios. Pues si empieza por nosotros, ¿cuál será el fin de los que rehusan obedecer al Evangelio de Dios? Y si el justo a du-

ras penas se salva, ¿qué será del impío y del pecador? Así, pues, los que padecen según la voluntad de Dios encomiendan al Creador fiel sus almas por la práctica del bien.»

No obstante, cuando el NT habla del mundo, del universo, lo considera, especialmente, no en cuanto que es creación de Dios, sino en cuanto que es el *escenario de la Historia de la Salvación*. San Pablo y San Juan describen el mundo para enseñarnos que la Creación se halla en un estado de desorden y está sometida al juicio de Dios, a causa del pecado original, habiendo aparecido en ella Cristo como Redentor. Cristo ha restablecido en el universo el reinado de Dios y conduce de nuevo al mundo hacia Dios. Los que creen en Cristo, los santos, la Iglesia, ya no pertenecen al mundo caído, sino al Reino de Dios. Y el día ha de llegar en el cual el mundo manifestará la gloria de Dios bajo la forma de tierra nueva y nuevo cielo. Véanse los artículos «Ge» y «Kosmos», por Sasse, en *Theologisches wörterbuch zum NT* (edit. por Kittel), I 676-79, III 867-96.

3. La *época de los Santos Padres;* éstos mantienen íntegra la doctrina de la creación y la defienden contra los ataques de los gnósticos y maniqueos. Frecuentemente se constata la diferencia que media entre la actividad creadora de Dios y la del hombre.

San Efrén el Sirio (en el primer sermón sobre la fe, núm. 25; *BKV* I, 24 y sig.): "Si no comprendes las cosas visibles, ¿cómo quieres poder comprender las cosas invisibles? Tú no eres más que una mísera criatura, de El está llena la Creación entera. Tú sólo puedes estar en un lugar determinado, El es mayor que el espacio entero. ¿Dónde quieres buscarle, no estando encerrado en ningún sitio? Mira, en este diminuto espacio no puede revolotear tu entendimiento. ¡Investiga lo que hay de cielo abajo! ¡Ejercita tu ingenio observando las cosas visibles! ¡Habla de las fuentes, de estos tesoros abiertos e inagotables! ¿Han sido creados de la nada o han sido reunidos en alguna parte? Si provienen de algún sitio donde estaban almacenadas, entonces es bien pobre el creador, pues tiene que llenar sus tesoros con cosas que toma en otra parte. En realidad, el Creador no es pobre; pobre es el cavilador. Su voluntad es su tesorería; porque de la nada ha surgido todo... En su voluntad es grande el Creador; porque su voluntad es idéntica con su obrar. No está sometido a arte alguno que pudiese enseñarle cómo ha de obrar; el arte no puede enseñar a su creador el modo de crear. Ningún arte ordena a su voluntad cómo ha de crear. El artista es un esclavo sometido al yugo del arte; no trabaja según los dictados de su voluntad, sino que está sometido a las reglas del arte. El artista tiene que dudar, pues no puede trabajar como quisiera; ora quiere, ora no quiere. Como si fuese un ser inexperto, el arte le dirige.

Al contrario, al Creador no le ayuda el arte, sino que El mismo ha creado el arte para que ayude al hombre. El arte capacita al artista para hacer algo de algo. Si sucediese lo mismo en el caso de Dios, entonces Dios sería semejante al hombre; aun cuando su arte fuese más perfecto que el del hombre, quedaría empequeñecido en lo que respecta su divinidad. Pero si Dios es realmente Dios, entonces su voluntad manda sobre todo. El hombre hace algo de algo, Dios crea de la nada."

San Basilio (segunda homilía sobre la obra de los seis días, núm. 2; *BKV* II, 26-28): "Esta (la materia), afirman ellos, es por naturaleza invisible y amorfa, carece de propiedades y no tiene, por consiguiente, ni forma ni figura. El artista tomó esta materia, la estructura según sabiduría y formó así de ella las cosas visibles. Pero si la materia no ha sido, ¿hay nada más impío que el atribuir a la amorfa e indeterminada materia, a la cima de la deformidad, al colmo de la fealdad—aquí me sirvo de sus propias expresiones—el mismo puesto honorífico que al sabio, poderoso y absolutamente hermoso Creador del universo? Es luego la materia tan grande que puede abarcar todo el conocimiento de Dios; entonces oponen en cierto modo su substancia al inescrutable poder de Dios, ya que de por sí puede medir la sabiduría entera de Dios. Y si la materia es demasiado insignificante para que Dios obre en ella, entonces sus palabras se convierten en una blasfemia más insensata todavía, puesto que a causa de la defectuosidad de la materia no permiten a Dios que obre y cree sus obras. Lo que sucede es que se han dejado engañar por la mezquindad de la naturaleza humana. Entre nosotros, cualquier arte necesita una materia; el herrero, por ejemplo, necesita hierro, y la ebanistería necesita madera. En estas obras de arte una cosa es la materia, otra cosa es la forma y otra cosa es lo formado. La materia se toma de fuera, el arte introduce la forma en la materia y el producto resultante se compone de materia y de forma. Del mismo modo creen poder explicar la creación divina: La forma del mundo provendrá de la sabiduría del Creador del universo, la materia le ha sido ofrecida desde fuera, y de este modo ha sido compuesto el mundo; de suerte que el substrato y substancia del mundo vendrá de donde quiera que sea, mientras que la figura y la forma las ha recibido de Dios. Por eso se comprende que nieguen que el gran Dios es el Señor de la aparición de las cosas, y una de sus afirmaciones según la cual Dios sólo ha puesto algo, de por sí no ha hecho mucho con respecto al origen de las cosas. Su insuficiencia mental les ha impedido elevarse hasta la altura de la verdad, a saber, que aquí las artes se han introducido después de las materias, para satisfacer las necesidades de la vida. Así ha existido primero la lana, siguiendo el arte de tejer, para satisfacer la necesidad de la naturaleza. También la madera existía ya y el arte de elaborarla vino después y formó la materia según las necesidades. Y ese arte nos ha enseñado la manera de emplear la madera, dando remos al navegante, al labrador la pala y al soldado la flecha. Dios, al contrario, en el momento en que se decidió y se dispuso a introducir en la existencia lo no existente, pensando al mismo tiempo qué figura había de tener el mundo, ha creado la forma y al mismo tiempo la materia correspondiente. Para el cielo escogió una materia adecuada al cielo, y a la tierra le dió como fundamento un substrato en correspondencia con su forma. También formó el fuego, el aire y el agua, según su voluntad, e hizo que las cosas existiesen según las exigencias de la esencia

de cada una. Con un irrompible lazo de amistad unió el mundo formado de diferentes partes para que se constituyese una comunidad y hubiese en él armonía, de tal modo que aun las cosas espacialmente más apartadas las unas de las otras parecen estar unidas en perfecta concordia. Dejen, pues, sus fantásticas cavilaciones los que quisieran medir con su débil razón el poder que nuestro entendimiento no puede comprender ni lengua humana alguna expresar debidamente."

Y San Agustín (*Confesiones*, lib. 11, cap. 5; *BKV* VII, 274 y sig.): "¿Cómo has creado el cielo y la tierra y con qué instrumento has ejecutado tu magnífica obra? Tú no los has creado como lo hace un artista que hace un cuerpo sirviéndose de otro de antemano existente, según el gusto de su alma, la cual posee la capacidad de dar a los cuerpos la forma que tiene presente en su espíritu. Pero ¿sería el alma capaz de hacer esto si tú no la hubieses creado? Y hay que tener en cuenta que el artista se limita a dar forma y figura a un objeto que está ya ahí y existe de antemano, por ejemplo, a la tierra, a las piedras, a la madera, al oro o a cualquier otra materia de esta clase. ¿Y cómo existirían éstas si tú no les hubieses dado la existencia? Tú has formado el cuerpo del artista, tú has creado su alma, que dirige los miembros, y tú has puesto a su disposición la materia de que forma algo, y le has dado el talento con que conoce el arte y contempla interiormente lo que ha de representar exteriormente, y tú le has dado los sentidos por cuya mediación transmite a la materia la imagen de su espíritu, anunciando luego al alma la realización de la idea, de tal modo que el espíritu puede preguntar a la Verdad que habita en él si la imagen es buena. A ti te ensalza todo esto en cuanto que eres el Creador de todas las cosas. Pero ¿cómo las has creado? ¿Cómo, Dios mío, has creado "el cielo y la tierra"? Es seguro que no has creado el cielo y la tierra en el cielo o en la tierra, tampoco en el aire o en el agua, puesto que también esto pertenece al reino del cielo y la tierra. Tampoco has creado el universo en el universo. Porque no había lugar alguno donde algo pudiese comenzar a existir antes de que existiese lo creado en general. Ni tenías en tus manos algo con que hubieses podido hacer el cielo y la tierra. ¿De dónde hubieras podido tomar lo que no has creado para hacer algo de ello? ¿Existe acaso ser alguno fuera de tu ser? Tú, pues, dijiste: "Y así fué", y en tu Palabra lo has creado todo." En la cuadragésimasegunda homilía sobre el Evangelio de San Juan: "Hay que guardarse aquí de incurrir en el error de los maniqueos, que afirman que existe una cierta naturaleza del mal y un reino de las tinieblas con sus príncipes, el cual ha tenido el atrevimiento de luchar contra Dios; y que aquel Dios habrá enviado príncipes de su reino de la luz, a modo de hijos suyos, para que el ejército enemigo no llegase a destruir su reino, y que el ejército enemigo ha sido completamente vencido, y que de ahí vendrá el diablo. De ahí provendrá también, según ellos, nuestro cuerpo, y piensan que en este sentido habrá dicho el Señor: "El padre de quien sois es el diablo", porque eran malos como por naturaleza, pues procedían del ejército de las tinieblas. De esta manera se engañan, y se ciegan a sí mismos, y se convierten en ejército de las tinieblas, creyendo cosas falsas y pecando contra quien las ha creado. Porque toda naturaleza es buena, bien que la naturaleza humana haya empeorado a causa del pecado. Lo que Dios ha hecho no puede ser malo, si el hombre mismo no fuese malo para consigo mismo; no obstante, el Creador es el

Creador y la criatura es la criatura. La criatura no puede ser comparada con el Creador. Hay que distinguir entre quien ha hecho algo y el que lo ha hecho. El banco no puede ser igual al carpintero, ni la columna puede ser igual al que la ha edificado, y no obstante el carpintero que hace un banco no ha creado la materia. Pero el Señor, nuestro Dios, por ser omnipotente y porque ha hecho con la palabra todo lo que ha hecho, para hacer lo que ha hecho no ha tenido cosa alguna de la cual hubiera podido hacerlo, y no obstante lo ha hecho. Pues todo se ha hecho, porque así lo quería; y todo se ha hecho porque ha hablado, pero lo que ha sido hecho no puede ser comparado con el Creador. ¿Buscas algo que pudieras comparar con El? Reconoce, entonces, a su Hijo unigénito."

III. *La fe en la creación y la razón*

1. La verdad revelada, según la cual Dios es el creador del universo, se halla en la esfera de los conocimientos racionales humanos. Hasta se puede decir que la Revelación misma garantiza que la razón dispone de la capacidad necesaria para conocer la relación de Creador-criatura que hay entre Dios y el hombre. Aunque el Concilio Vaticano no quiso definir formalmente que la razón es capaz de conocer la creación de la nada (D. 1806), la cognoscibilidad natural de Dios por él definida implica la cognoscibilidad natural de la actividad creadora de Dios.

Según Santo Tomás de Aquino, la razón puede conocer con seguridad la creación de la nada a base de las siguientes reflexiones (*Summa Theol.* I, 9-44, a. 1; 9-61, a. 1): Todas las cosas del mundo y, por consiguiente, el mundo entero poseen el ser sólo a modo de participación, como lo demuestra la limitación de su capacidad y su ser, es decir, su finitud cualitativa y temporal, su mutabilidad, etc. El ser tienen que haberlo recibido de una realidad que posee el ser en sí y por sí. Ahora bien, Dios es el ser subsistente. Las pruebas de la existencia de Dios nos conducen al conocimiento de un ser que es causa absoluta, acción, voluntad y espíritu absoluto. Dios es el ser mismo y es, por consiguiente, el único ser que existe en sí y por sí. De ahí resulta que todo lo que existe fuera de Dios tiene que haber recibido de Dios el ser. Véase el § 30.

2. Es cierto que ninguna filosofía y ninguna religión fuera del ámbito de la revelación bíblica ha llegado a descubrir el concepto de creación de la nada, lo mismo que fuera del cristianismo no existe ni filosofía ni religión alguna que haya lle-

gado a definir la auténtica trascendencia de Dios. Fuera del ámbito de la revelación bíblica la relación Dios-mundo se explica desde un punto de vista *dualista* o *monista*.

Las ideologías *dualistas* (religiones persas, filosofía platónica, maniqueísmo, gnosticismo, albigenses, cátaros, etc.) admiten la existencia de un principio malo o negativo opuesto al Dios de la Luz, siendo aquél con frecuencia considerado como materia del mundo. La imperfección y pecaminosidad del mundo han impresionado de tal manera a sus representantes, que no quisieron hacer a Dios responsable de ello: Estos sistemas son tentativas inspiradas por el deseo de explicar el mal sin atribuir a Dios su origen. Toman tan en serio el mal, que lo convierten en un principio malo opuesto a Dios, aunque afirmando que, en definitiva, terminará por vencer el Dios de la Luz (cfr. § 48).

Los *monistas*, al contrario, los cuales identifican a Dios con el mundo, bagatelizan la limitación e imperfección del último. El pecado es meramente considerado como sombra del bien (Hegel) o el mal mismo, y precisamente el mal (la violencia, crueldad, etc.) es considerado como divino, en virtud de su diabólica belleza (Nietzsche).

Mientras que el Dios de los dualistas queda totalmente aislado del mundo en lejanías inaccesibles, el de los monistas no se distingue esencialmente de las cosas y fenómenos mundanos. En lo que concierne a la forma religiosa del monismo, sus partidarios afirman que el mundo es esencialmente realidad divina; es decir, son panteístas o mitologistas, siendo la mitología una determinada forma del panteísmo. Según ellos, el mundo es una realidad numinosa, santa, misteriosa y divina, con respecto a la cual el hombre adopta una actitud de comportamiento religioso (comprensión mágica del universo). El mundo, por consiguiente, no es tal como pretenden explicarle las ciencias naturales (comprensión tecnicista del universo). No es meramente una realidad capaz de ser captada y comprendida por la razón; es, además, un misterio. Los monistas perciben en el mundo la presencia de un aspecto supraterreno, sobrenatural, trascendente y divino (religión natural). De este modo puede surgir la convicción viva de que hay en el mundo un inmanente poder religioso, o una energía numinosa que lo compenetra todo, o un alma que se halla en todas partes y en todas las cosas. En el hombre produce al mismo tiempo sentimientos

de miedo y esperanza. El mundo de los dioses surge cuando uno de los fenómenos cósmicos excita de un modo especial la experiencia religiosa (p. ej., el cielo, el sol, la luz, la noche o la muerte). Cuando un hombre dotado de especiales capacidades intuitivas, cuando un visionario da forma concreta a lo numinoso y anuncia a los demás su existencia, entonces nace en él el dios. El hombre se convierte de este modo en el creador de su dios, aunque su actividad creadora dependa de vivencias relativas a la naturaleza numinosamente experimentada. Estas vivencias cambian de aspecto y forma, según los tiempos y pueblos donde aparecen. Por eso, también los dioses se hallan siempre en un estado de cambio y modificación, pudiendo vivir sólo durante poco tiempo. Al modificarse las vivencias del hombre se modifican también los dioses, que son puras hechuras humanas (véase R. Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, págs. 270-304; véase la explicación detallada de ese fenómeno en el § 104. Véanse, además, los §§ 41 y 13; la exposición y crítica de las dos primeras formas del monismo: idealista (= teofanismo) y del monismo cosmológico (= panteísmo). Véase en J. Engert, *Wege zu Gott*, 1937).

3. Las *dificultades* del concepto de creación se fundan en el hecho de que nosotros, debido a la «temporalidad» de nuestro pensamiento, no podemos figurarnos ni el comienzo absoluto ni la nada (Schelling: la nada hace tiempo que viene siendo la cruz del entendimiento). Cuando intentamos hacerlo, incurrimos en procesos discursivos infinitos, que no llegan nunca a alcanzar la meta deseada. El procedimiento consiste en negar siempre de nuevo las cosas de nuestra experiencia.

Las leyes de la *conservación de la materia y de la energía* definidas por las ciencias naturales no están en contradicción con la doctrina de la Creación. Esas leyes se refieren solamente a la materia y energía ya existentes, sin afirmar nada sobre el hecho mismo de la existencia. Las leyes de la conservación, lo mismo que las demás leyes naturales, son consideradas por la ciencia como realidades últimas, que no pueden ser deducidas de otras. El dogma de la creación nos conduce más allá de esas realidades, nos revela su origen. La opinión defendida por el existencialismo, según la cual el mundo viene de la nada (mundo lanzado en la existencia; todo viene de la nada en cuanto nada), negando la existencia del Creador, está en contradicción con la ley de la causalidad.

4. La afirmación revelada de que todas las cosas provienen de la omnipotente y creadora voluntad divina no quiere decir

que el mundo haya sido creado tal como es hoy ni que ha recibido del Creador esta o la otra forma científicamente determinable. La verdad revelada no excluye la posibilidad de que el mundo ha adquirido la forma que hoy presenta a través de un proceso evolutivo, exigiendo solamente que creamos que las estructuras primarias de las cuales se han derivado la diversidad de formas actuales y las leyes que determinan los procesos evolutivos han sido creados por Dios. Por lo que se refiere al origen del mundo, cfr. § 125.

§ 101

Algunas observaciones para comprender la narración del Génesis

1. Para comprender debidamente la descripción bíblica de la actividad creadora de Dios (la Obra de los seis días, hexaëmeron), conviene tener en cuenta que toda la Sagrada Escritura es una obra inspirada (cfr. § 14), pero que no pretende comunicarnos *conocimientos científicos*, sino las cosas que se relacionan con los planes salutíferos de Dios con nosotros. Las constataciones científicas de la Biblia no deben ser consideradas como enseñanzas sobre problemas de Física o Historia Natural, sino como el cuerpo, es decir, como revestimiento del contenido revelado. Pertenecen, por tanto, a la forma de expresión literaria. Los escritores sagrados tuvieron que servirse de una forma que pudiese ser comprendida por sus contemporáneos. Por consiguiente, al referirse a cosas o fenómenos de la naturaleza que habían de constitutir, como el cuerpo, o el revestimiento de los contenidos religiosos que pretendían comunicar, tuvieron que servirse del lenguaje e ideas de su tiempo. La palabra de Dios, si ha de ser comprendida por el hombre, tiene que manifestarse bajo las formas de intuición y pensamiento de una determinada situación histórica.

Los hagiógrafos, lo mismo que los antiguos escritores eclesiásticos, tuvieron que servirse de la *cosmología antigua* al atestiguar el origen divino del mundo. *Este testimonio en cuanto tal no depende de aquella cosmología.* Por eso no ha perdido nada de su valor después que han sido superadas las ideas cos-

mológicas de la antigüedad. Cualquiera que sea el modo de concebir el mundo, ya se trate de la cosmología de los antiguos o de la ciencia moderna tal como ha sido representada por Galileo, Kepler, Newton, Planck, Einstein, Heisenberg, etc., lo cierto es que el mundo ha sido creado por Dios.

El hecho de que los sagrados escritores se hayan servido de las ideas cosmológicas de su tiempo para dar testimonio de la actividad creadora de Dios no se opone de ningún modo a la inspiración de la Sagrada Escritura, como quedó demostrado en la «Introducción». La inspiración sólo exige que la forma de expresión se sirva de los medios adecuados para manifestar el contenido religioso que ha de ser revelado, careciendo de toda importancia el que el modo de expresión corresponda o no a las exigencias rigurosas de las Ciencias Naturales (§§ 13-15). También hoy día hablamos de la salida y puesta del sol para expresar determinadas experiencias cotidianas. Nadie considerará como falso tal modo de expresarse, aunque no esté de acuerdo con las enseñanzas científicas, que nos dicen que la Tierra gira en torno del Sol. La nomenclatura científica no es definitiva y tampoco es la única posible. Junto a ella, y en parte por encima de ella, se halla el modo de hablar de que nos servimos para expresar la relación entre las cosas y el hombre. El hagiógrafo selecciona de entre las realidades visibles aquellas que tienen más importancia para la vida de los hombres (la luz, el sol, las estrellas, la madre tierra...), en las cuales el Universo está como representado y condensado. La selección, pues, es hecha con un criterio antropológico más bien que cosmológico.

En casos determinados es difícil señalar dónde se halla el límite entre el modo de expresión y el contenido que ha de ser expresado. La definición de ese límite incumbe al Magisterio eclesiástico.

El escritor sagrado, al hablar de la obra de los seis días, sólo pretende anunciarnos que Dios es el creador de todas las cosas. Para expresar de un modo vivo el hecho de la creación, con toda su amplitud e importancia trascendental, contempla todas las cosas que se hallan en el campo de sus experiencias, que eran también las de sus contemporáneos, y afirma que todas ellas vienen de Dios. Con ello no se propone el orden y sucesión con que aparecieron las cosas.

La afirmación de que la creación tuvo lugar en seis días, tiene un *fundamento litúrgico*, como expondremos detalladamente más abajo.

2. Al afirmar que la obra de los seis días es un esquema literario, lo hacemos dejándonos guiar menos por consideraciones científicas que por reflexiones teológicas. Tendría sabor de blasfemia el pensar que Dios, al crear al hombre, ha empleado los procedimientos de un alfarero. Si la Teología ha abandonado la interpretación literal comúnmente defendida en la Antigüedad y Edad Media (aunque no fuese la única), lo ha hecho guiada por su principio fundamental de que la Biblia no pretende comunicarnos conocimientos científicos, sino que está al servicio de nuestra Salvación. Los conocimientos de las Ciencias Naturales de la Epoca Moderna han jugado un papel importante sólo en lo que se refiere a la aplicación de ese principio fundamental.

3. Por lo que se refiere a las ideas de los *Santos Padres*, tiene razón Santo Tomás cuando afirma que están todos de acuerdo en cuanto al hecho de la creación, no en cuanto al modo cómo se realizó.

El *Handbuch der religiösenn Gegenwartsfragen*, editado por el arzobispo Conrad Gröber, cree poder explicar el problema que aquí nos interesa de la siguiente manera (págs. 266-70): "Más bien debemos figurarnos el hecho de la inspiración de la siguiente manera: El Espíritu de Dios produce directamente en el espíritu del hombre una impresión carente de palabras y conceptos... El espíritu humano inspirado por el Espíritu de Dios elabora esta impresión de un modo humano, es decir, con las facultades de su alma dependientes en su actividad de la cooperación del cerebro. La elabora no sólo lógica y conceptualmente, es decir, no sólo con el entendimiento, sino con todas sus facultades psíquicas, con su memoria, su imaginación, su modo de sentir, en suma, de un modo completamente personal. Esta impresión producida por Dios es a veces tan fuerte, sobre todo en los profetas, que el autor correspondiente se halla en un estado de extrema excitación. Es cierto, no obstante, que también esa elaboración se realiza bajo la influencia continua del Espíritu Santo. De todo ello resulta que el autor expresa por medio de ideas, conceptos y sentimientos humanos lo que Dios quiere comunicar a los hombres y ha inspirado al autor, estando determinada la expresión de éste por las posibilidades del entendimiento y lenguaje humanos. Por ejemplo, cuando Dios quiere revelar al pueblo de Israel por medio del profeta Ezequiel cuán terrible sea el pecado de su apostasía, hace que surjan en el alma del profeta, del modo indicado, imágenes que corresponden al modo de sentir del profeta y del tiempo en que éste vivió: la imagen de la niña abandonada que

crece hasta convertirse en una hermosa doncella y celebra con Dios los esponsales en el desierto (cap. 16), o la imagen de la adúltera *(loc. cit.)* que como una prostituta se ofrece a todos los que pasan junto a ella. Estos pensamientos e imágenes hacen resonar en el alma del profeta toda la escala de los sentimientos humanos, desde la misericordia más profunda hasta las más bruscas explosiones de ira, desde el más tierno galanteo hasta el más cruel sarcasmo. Dios, que es un ser espiritual, eterno y perfecto, no puede sentir nostalgia de amor, ni encolerizarse, ni expresar su desengaño con mordaz ironía. Pero al hacer que el profeta sienta y exprese estas cosas manifiesta a su pueblo mediante su propio lenguaje que ha sido injuriado, aludiendo a lo que sentiría si pudiese sentir y pensar de un modo humano.

La inspiración no es, pues, lo mismo que la revelación. Con frecuencia la inspiración contiene verdades reveladas, pero no es siempre revelación. A menudo el Espíritu Santo incita al autor sagrado para que escriba cosas que ha llegado a conocer por vía natural, por ejemplo, mediante narraciones históricas. Sería absurdo esperar que el Espíritu Santo, en asuntos del saber profano y que carecen de importancia religiosa, revele al autor cosas y le comunique conocimientos que no corresponden al estado de la ciencia de su tiempo y cuyo descubrimiento está reservado para la investigación de algunos milenios más tarde. En lo que a esto se refiere, Dios permite que el hombre se exprese según corresponde al estado de los conocimientos de su tiempo ("El sol se quedó parado", *Jos.* 10, 13), sin revelarle que esos conocimientos pueden ser objetivamente falsos.

Lo que acabamos de exponer se refiere no solamente a las ciencias físiconaturales. Con frecuencia vemos que en los libros históricos el autor sagrado, nombrando o no las fuentes, introduce en su relato narraciones transmitidas en parte por escrito, en parte oralmente (en el último caso tenemos la *citatio implicita),* sin llamar la atención sobre su deficiencia o posibles inexactitudes (véase, por ejemplo, el registro de las generaciones en *Gen.* 5). El Espíritu Santo no le ha revelado el verdadero estado de cosas porque se trataba de cosas sin importancia alguna para la concepción religiosa total. En efecto, la finalidad de la Sagrada Escritura es meramente religiosa y no profana. Asimismo encontramos con frecuencia en el AT, sobre todo en los libros más antiguos, narraciones que contienen un elemento histórico y de importancia para la religión, pero que son relatadas por el autor en el estilo poético del Oriente o que existían ya de antemano bajo la forma de narraciones poéticas. La lectura atenta de tales narraciones nos permitirá deducir el verdadero sentido a partir del modo de expresión. En caso de pensar que ciertas narraciones históricas deben entenderse en sentido literal, llegaríamos a formarnos ideas bien poco dogmáticas e indignas de Dios. Ya San Agustín ha llamado nuestra atención sobre este punto *(De genesi ad litteran* 6, 12); Dios, dice él, no amasa el cuerpo con manos humanas y sirviéndose del lodo, como lo hacen los niños que en invierno construyen figuras con la nieve, insuflándole luego la vida por las narices. Dios tampoco trabaja durante seis días como lo hacen los hombres, para descansar el día séptimo. Dios ni siquiera trabaja, sino que lo crea todo por medio de su palabra todopoderosa e inmanente, cuya eficacia es de tal modo infinita que sus efectos aparecen en el orden de la existencia, sin que por eso surgiese una relación real entre el operante y lo operado. De ahí se deduce que la historia

de la creación es, por ejemplo, una narración acomodada al modo de trabajar del hombre, destinada a explicar a los hijos de Israel que todo lo que existe, aun las cosas consideradas como dioses por los egipcios y otros paganos, el sol, y las estrellas, y el mar, y el Nilo son criaturas del Dios verdadero y eterno; que han sido creadas de la nada por su palabra omnipotente. Del mismo modo deben ser interpretados los capítulos siguientes, que tratan de la historia primitiva de la Humanidad. Un fondo indudablemente histórico ha sido descrito de un modo popular, debiendo tener aquí en cuenta que este modo de descripción contiene bajo forma simbólica verdades humanas y teológicas. La exactitud de nuestra afirmación la confirma el colorido de las correspondientes narraciones que pertenecen a una época cultural totalmente distinta.

Del mismo modo, podemos y debemos pensar que son narraciones legendariamente matizadas no sólo todas aquellas cosas cuya interpretación rigurosamente histórica nos pondría en contradicción con hechos históricos seguros, es decir, las narraciones cuya interpretación histórica sea excesivamente artificiosa, sino también todas las narraciones cuya interpretación literal implicase ideas indignas de Dios. Otra cosa hay que tener en cuenta todavía: aun en los casos en que el autor sagrado nos transmite con sus propias palabras acontecimientos históricos, se sirve de formas y estilos empleados en su tiempo y dentro de su pueblo, tal como hoy se sigue narrando en el Oriente y aun en China y el Japón. Tampoco aquí la misión del Espíritu Santo consiste en asegurar la precisión y exactitud históricas de acuerdo con lo que hoy exigimos del historiador en el Occidente. El Espíritu deja al autor que narre tal como se suele narrar, pero de tal modo que aparece con toda claridad el conocimiento religioso que ha de ser evidenciado por la totalidad del suceso histórico... Si de esta manera el autor neotestamentario conserva la libertad de escoger, ordenar y acentuar las cosas en correspondencia con su finalidad y misión, el Espíritu Santo permite que el autor del AT desarrolle de un modo todavía más libre sus capacidades narrativas, puesto que no pretende escribir historia propiamente tal, sino que se sirve de una figura o de un suceso histórico para tejer en torno a ellos una narración ético-religiosa o verdadera poesía. Por ejemplo, el *Libro de la Sabiduría* es una obra didáctica, inspirada, de la época tardía del judaísmo, que pone en boca de Salomón las palabras de sus enseñanzas. El libro de Job es un diálogo filosófico-religioso que surge en torno a la figura histórica de un justo de tiempos antiguos y terminado por Dios autoritativamente en la poesía inspirada.

Pero podrá decir alguno: Entonces al leer la Sagrada Escritura nadie puede saber qué es y no es verdad, cuáles de sus narraciones son o no son históricamente verdaderas. Nosotros contestamos: Así es, en efecto; pero no es la verdad histórica lo que importa. Por lo que se refiere al contenido religioso del libro de Tobías importa poco que se trate de una novela religiosa o de una narración histórica. Nosotros tenemos que tomar la Sagrada Escritura tal como ha sido escrita y de acuerdo con lo que el Espíritu Santo ha intentado con ella: no es un manual histórico moderno, no es ni siquiera una obra teológica de consulta; es un libro vivo, cuyo contenido tiende siempre a excitar e inspirar vida religiosa, aun en los casos en que trata de historia profana. Todos los libros de la Sagrada Escritura, comenzando por los libros de Moisés hasta los libros de los Reyes, en

especial, ponen suficientemente de manifiesto esta tendencia, tanto si tenemos en cuenta la selección de temas como el modo de expresión.

Las enseñanzas dogmáticas de la Iglesia relativas a la infalibilidad de la Sagrada Escritura, de acuerdo con las cuales los historiadores sagrados *sine ullo errore* (sin error alguno) escriben la verdad, tanto en lo que concierne a asuntos religiosos como profanos, deben ser, pues, entendidas debidamente. En todos los casos en que el escritor declara expresamente o insinúa con su modo de expresarse que el estado de cosas es este o el otro y que debe ser entendido de esta o aquella manera, en tales casos el Espíritu Santo mantiene libre de todo error la respectiva afirmación positiva. En tales casos se nos narran hechos históricos verdaderos. El determinar dónde y cuándo sucede esto es una misión reservada a la exégesis científica. En última instancia sólo puede decidirlo el Magisterio eclesiástico." Véase el § 13, sobre todo también la Encíclica *Divino afflante Spiritu* (30-9-43), de Pío XII. Cfr. D. 2292/4; NR. 126a-126c.

Debemos destacar aquí que también la forma de expresión se halla bajo la influencia normativa de la inspiración del Espíritu Santo y que los libros de la Sagrada Escritura presentan raras veces enseñanzas religiosas abstractas, sino que tienen casi siempre como punto de partida una situación histórica determinada.

4. En el transcurso de la historia han surgido varias interpretaciones de la narración del *Génesis*, de acuerdo con los principios que acabamos de exponer, en gran parte superadas ya por la Teología moderna. Especialmente cabría nombrar tres *teorías principales:* la interpretación literal, la teoría de los períodos y la interpretación idealista.

a) Para solucionar las dificultades de tipo científico, la *interpretación literal* afirma que las capas geológicas se han formado a consecuencia de diversos aluviones y otras catástrofes, especialmente el diluvio bíblico (teoría diluvialista), o que son restos de una creación anterior (teoría restauracionista). *Gen.* 1, 2 habla de un mundo que ya ha desaparecido, describiéndose su restauración en los versos siguientes. Contra la primera tentativa de explicación se puede objetar que las capas geológicas son profundísimas, así como el hecho de que en las más profundas no se encuentra huella alguna del hombre. Sobre todo se puede oponer a ella la narración relativa al cuarto día (creación del sol, de la luna y las estrellas). Contra la segunda tentativa de explicación se puede objetar también que está en oposición con las realidades geológicas y además el hecho de que intercala arbitrariamente una total creación del mundo entre los versos primero y segundo del cap. 1.° del *Génesis.*

b) La *teoría de los períodos* afirma que los días del *Génesis* son largos períodos y trata, en muchos casos, de establecer una armonía entre ellos y los geológicos. Contra la primera parte de la teoría se opone el hecho de que la palabra bíblica "Yom" no se puede interpretar en el sentido de período ("mañana" y "tarde"; véase especialmente *Gen,* 1, 4 y sig.). Contra la segunda parte de la teoría puede afirmarse que las capas geológicas no corresponden de ningún modo a los seis días y que la Geología no conoce hecho alguno que pueda justificar la afirmación de que existen seis capas.

c) La *teoría idealista* enseña que la narración bíblica no implica un

orden temporal, sino un orden lógico. El escritor sagrado destaca seis momentos lógicos en la obra de la creación, presentándolos bajo la imagen de una obra de seis días. La narración bíblica no dirá sobre el hecho si Dios ha creado el mundo en un instante, o en algunos días, o durante largos períodos. Diversos representantes y formas de esta teoría afirman que la narración bíblica es una alegoría o un revestimiento poético, o que la historia de la creación pretende consagrar cada uno de los días de la semana a una correspondiente obra de la creación, destacando la importancia del descanso sabático (teoría liturgicista), o que el hagiógrafo se sirve de narraciones populares para destacar con toda claridad y de una manera concreta que Dios es el creador y que es necesario santificar el sábado (Lagrange), o que la historia de la creación reproduce las visiones mediante las cuales Dios habría revelado a Adán el hecho de la creación, o que la narración bíblica reproduce antiguos mitos orientales (Gunkel). En la época de los Santos Padres representan teorías idealistas San Clemente de Alejandría, Orígenes, San Atanasio y, especialmente, San Agustín.

Exceptuando las ideas defendidas por Gunkel, todas las otras formas de teorías idealistas no han sido condenadas por la Iglesia, exigiendo ésta solamente que en general se debe reconocer el carácter histórico de *Gen.* 1-3, admitiendo, sobre todo, que el mundo ha sido creado por Dios en el comienzo del tiempo y, además, especialmente la creación del hombre, la formación de la mujer, la unidad del género humano, la felicidad original de los primeros hombres en el estado de justicia, integridad e inmortalidad, el precepto impuesto por Dios al hombre para probar su obediencia, la transgresión de este concepto bajo la influencia del diablo, la consiguiente pérdida del estado de inocencia original y la promesa del Salvador: *Decisión de la Comisión Bíblica, 9 de junio de 1909* (D. 212 y sigs.).

La doctrina eclesiástica no condena la teoría de que un mito ha podido ser el cuerpo lingüístico de la revelación divina transmitida por la Biblia. El escritor sagrado, inspirado por el Espíritu Santo, ha podido servirse de un mito para revestir, es decir, encarnar la Revelación, lo mismo que el apóstol San Juan, que vivía en el mundo del helenismo, se sirve de la expresión Logos y de categorías gnósticas para hablar del Hijo de Dios. El contenido proviene de Dios. Pero Dios se vale de las formas humanas de expresión.

5. Por no haberse establecido una distinción entre forma de expresión y contenido surgieron complicaciones superfluas en el *caso de Galileo.* Mientras que al principio las doctrinas de Galileo fueron admitidas con entusiasmo por círculos eclesiásticos (aun por el Papa Pablo V), más tarde la Congregación de la Inquisición (predecesora del Santo Oficio) prescribió en el año 1616 que las teorías relativas a la quietud del sol y movimiento de la tierra no se podían ni mantener, ni enseñar, ni defender, por estar en oposición con la Sagrada Escritura. Las demás medidas adoptadas quedaron limitadas a la prohibición de algunos libros, asunto que la Congregación de la Inquisición dejó en manos de la Congregación del Indice. Además de tres libros nombrados expresamente—ninguno de ellos era de Galileo—, fueron prohibidos todos los libros que defendiesen el sistema copernicano. Al principio no fué condenado ningún libro de Galileo, ni aun siquiera su libro *Sobre las manchas del sol.* No obstante, en el año 1633 los jueces de la Inquisición prohibieron el *Dialogo sopra i due*

massimi sistemi, publicado un año antes, declarando, además, que Galileo se había hecho sospechoso de herejía, puesto que parece haber defendido la enseñanza falsa y opuesta a la Escritura, según la cual la tierra se mueve y el sol permanece siempre inmóvil y es el centro del mundo, enseñando además que se puede mantener y defender como probable una opinión que ha sido definida como opuesta a la Sagrada Escritura. L. v. Pastor *(Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters,* XIII, 1929, págs. 629 y sig.) escribe sobre este caso: "Lo triste en el caso de Galileo es que el desacierto de los representantes de la Iglesia se cometió en nombre de la religión. Mezclado con fábulas y exageraciones, este caso ha presentado una ocasión, a través de los siglos, a todos los enemigos de la Iglesia para despreciarla y combatirla. Pero dondequiera que intervenga el hombre ocurrirán necesariamente desatinos, a no ser que Cristo instituya un tribunal dotado de infalibilidad, lo cual no se puede afirmar ni siquiera del tribunal de la Inquisición, aun cuando sus decisiones hayan sido confirmadas por el Papa, siempre que éste no hable *ex cathedra.*"

Véase L. v. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters,* XII, 1927, 203-14; XIII, 1929, 616-30. Fr. Dessauer, *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaac Newton,* 1945. Idem, *Der Fall Galilei und. wir,* Lucerna, 1934. B. Jansen, S. J., *Der geschichtliche Verlauf der neuzeitlichen Naturauffassung von 1500-1800,* en "Scholastik" 16, 1941, 214-80. Idem, *Die Bedeutung der neuzeitlichen Naturauffassung bis Kant,* en "Scholastik" 16, 1941, 1-10. R. Guardini, *Welt und Person,* 1940. Ann. Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhundert,* Essen, 1945 (véase P. Hoenen, en "Gregorianum" 28, 1947, 164-72). A. Müller, *Naturwissenschaft und Metaphysik,* en *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosopie,* 1940, 40-62. K. Riezler, *Physics and Reality. Lectures of Aristote on Modern Physics on International Congress of Science,* Cambridge, 1940. E. Spiess, *Von der Physik zur Metaphysik. Max Planck: sein Weltbild und seine Weltanschauung* "Divus Thomas" (Fr), 21, 1943, 423-50. P. Wyser, O. P., *Der Fall Galilei un wir Thomisten. Philosophie und Naturwissenschaft,* en "Divus Thomas" (Fr), 21, 1943, 412-22. Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften,* 9.ª ed., Zurich, 1948. Al. Wenzl, *Naturwissenschaf und Christentum,* Munich, 1948. H. Conrad-Martius, *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven,* Heidelberg, 1949.

Para juzgar con ecuanimidad sobre estas falsas y funestas decisiones, en las cuales se consideró como cuestión de fe un asunto meramente profano, conviene no olvidar nunca que la Iglesia, en todos los tiempos, está sometida a las debilidades e imperfecciones de todo lo humano (véase el tratado sobre la Iglesia) y que existe una evolución del conocimiento de la fe. Las medidas adoptadas contra Galileo contribuyeron a que se desarrollasen fuera de la Iglesia las ciencias naturales, que tan gran incremento han experimentado a partir de los comienzos de la Epoca Moderna. Pero no se debe exagerar la importancia negativa de esas medidas, ya que se puede dudar que la Humanidad hubiese evolucionado de otro modo de no haberse presentado el "caso Galileo". Desde los comienzos del Humanismo y Renacimiento ha ido apartándose cada vez más de la Iglesia, tanto más cuanto que los éxitos triunfales de las ciencias naturales parecían confirmar que la Humanidad puede erigir formas nobles de existencia sin la ayuda de la Iglesia.

§ 102

Las ideas divinas

Dios ha creado el mundo en conformidad con un plan eterno e ideas eternas (doctrina teológica segura)

1. El plan e idea del mundo es la *propia esencia* de Dios en cuanto que Dios mismo contempla su imitabilidad (*mundus intelligibilis, causa exemplaris*). La esencia divina es el *arquetipo* y la *norma originaria* de todas las criaturas. El plan de Dios, lo mismo que su esencia, es eterno, inmutable y simple. Cada una de las cosas concretas imita la esencia de Dios de un modo análogo y desde un determinado punto de vista. Todas son, por tanto, pensamientos de Dios realizados concretamente y que aparecen en el mundo espacial-temporal. El mundo es la automanifestación finita de Dios. Dios manifiesta en las cosas *su gloria, su hermosura y su poder. En cierto sentido, puede* decirse que Dios expresa mediante las cosas su propia esencia, poniéndose ésta de manifiesto en ellas de un modo velado.

A pesar de la diversidad de las cosas, sus arquetipos divinos son en Dios una sola e idéntica realidad activa. De la *pluralidad de las ideas* en Dios sólo se puede hablar en cuanto que la esencia infinita de Dios se manifiesta múltiplemente en cosas limitadas que la imitan y se convierten de este modo en imágenes, esbozos y huellas de la Divinidad. Así, el mundo viene a ser algo que hace referencia a Dios, una especie de mensajero de Dios.

Pero conviene tener siempre presente que las cosas son solamente *imitaciones análogas* de Dios. Dios no llega a identificarse con su obra como el artista con la suya. La desemejanza entre el Creador y su obra es mucho más grande que la semejanza (Cfr. § 37). En lo que concierne a su ser ideal, todas y cada una de las cosas tienen en Dios, desde la eternidad, una forma determinada.

2. La *Sagrada Escritura* nos enseña que Dios ha creado todo con sabiduría: *Ecle.* 40, 15; *Sal.* 103 [104], 24; *Prov.* 3,

19; 8, 27. Especialmente del hombre dice que ha sido creado a imagen de Dios (*Gen.* 1, 26). La sabiduría lo ha creado todo a modo de artista (*Sal.* 7, 21).

El testimonio más evidente lo tenemos en la expresión *Logos*. Como ya expusimos en el primer volumen, en este concepto desembocan las ideas del AT sobre la «palabra» y diferentes doctrinas griegas, especialmente las enseñanzas platónico-estoicas relativas a las ideas. El Logos ha formado el plan del Padre, entre otras cosas, su plan eterno del mundo y las ideas de las cosas particulares. El Logos contiene la concepción divina del mundo, siendo la imagen adecuada de la idea del mundo que tiene el Padre, el arquetipo y cifra del mundo y de toda la realidad del Cosmos. Véase el § 86.

3. En la *época de los Santos Padres*, San Agustín expuso una forma cristiana del idealismo platónico. Según Platón, las ideas son arquetipos de las cosas y realidades autónomas; en San Agustín, las ideas son pensamientos de Dios. Como quiera que el Padre ve la imitabilidad de su esencia en el fecundo conocimiento mediante el cual engendra al Hijo, las ideas encuentran *expresión sintética en el Hijo (Logos) engendrado* por el Padre. Por eso San Agustín afirma que el Logos es el pensamiento artístico (Ars) de Dios. Dios es un artista creador. En el prólogo del *Evangelio de San Juan* (1, 4), descubre San Agustín una referencia a ello. Todo lo que ha sido hecho, tenía vida en El. De acuerdo con esto, todas las cosas tenían en Dios un ser eterno e increado, en cuanto que existían en el Espíritu de Dios bajo la forma de pensamientos divinos.

El platonismo cristianizado por San Agustín se ha convertido en perdurable patrimonio de la teología cristiana (véase, especialmente, el ejemplarismo de San Buenaventura), prestando excelentes servicios en lo que concierne la comprensión de la relación Dios-Mundo. Las ideas constituyen una especie de puente entre el ser infinito y el finito, permitiéndonos comprender que la creación del mundo presupone los procesos vitales de Dios. Véanse los §§ siguientes.

4. De la doctrina relativa a las ideas divinas se deducen las siguientes importantes conclusiones:

a) Cada una de las cosas, especialmente cada uno de los hombres, nos revela un aspecto determinado de Dios, de modo

que el conjunto de las diferencias y diversidades humanas nos ofrece *una imagen viva de Dios.*

b) Por ser ideas divinas realizadas, todas las cosas poseen un grado especial de *dignidad* y *valor.* La dignidad inmanente de las cosas es la justificación de su existencia. Cuanto mayor es la dignidad de una cosa, tanto más grande es su derecho a existir y tanto más potente su capacidad existencial.

c) El hecho de que todas las cosas y el Universo entero son realizaciones de ideas divinas implica, funda y garantiza el *sentido* y la *cognoscibilidad* del mundo y de cada una de sus partes. El espíritu divino está «invertido» en el mundo, por así decirlo. Por eso no son en manera alguna absurdos los esfuerzos mediante los cuales el hombre trata de conocer, de comprender y dominar espiritualmente el mundo en que vive. En oposición con este estado de cosas se hallan el irracionalismo y nihilismo, los cuales afirman que el mundo no puede ser conocido, y que carece de sentido. Cfr. el § 72.

Es cierto que el contenido espiritual del mundo no es directamente cognoscible. Sólo podemos descubrirlo a costa de penosos esfuerzos espirituales. El pecado humano lo ha velado de un modo especial. En toda su gloria se manifestará cuando la Omnipotencia divina haya producido un cielo nuevo y una tierra nueva. Hasta ese momento, todos los esfuerzos cognoscitivos humanos seguirán siendo siempre tentativas practicadas con el fin de levantar el velo que recubre y oculta el ser. La fe en las ideas divinas nos da ánimos para no desistir de estos esfuerzos, aunque sólo progresemos lentamente. El que guiado por la luz de la fe se esfuerza por comprender el mundo, está seguro de que sus esfuerzos no son un trabajo de Sísifo, sabe que dentro de la Historia obtendrá éxitos parciales y pleno éxito allende de la Historia, de modo que llegará el día en que quedará explicado y esclarecido todo lo que ahora parece ser absolutamente irracional e incomprensible.

d) Admitido que todas las ideas divinas constituyen una unidad y que en Dios son realmente idénticas, diferenciándose sólo virtualmente (véase en el § 67 la explicación de estas expresiones), deberemos también admitir que todas las cosas del mundo constituyen una totalidad de relaciones, *un Universo,* un Cosmos.

e) Más tarde expondremos la importancia que tiene para el *hombre* el hecho de que es la realización de un pensamiento divino. Por de pronto, observemos aquí que el hombre está realmente en relación viva con todas las cosas de este mundo, por ser como ellas la realización de una idea divina. El hombre está de tal modo relacionado con todas las cosas, que su existencia es fundamentalmente co-existencia. El coexistir se manifiesta concretamente de diferentes modos. Una forma especial del encuentro del hombre con las demás criaturas es el *conocimiento;* otra forma superior, de mayor alcance y más profunda, es el *amor.*

f) La idea que Dios tiene de las cosas implica todo el *proceso evolutivo,* a partir del primer germen hasta la última forma que puedan adoptar los seres particulares. La forma última de la creación entera es eso que la Sagrada Escritura llama «nuevo cielo y tierra nueva», expresión que se halla tanto en el Antiguo como en el NT. En el nuevo cielo y en la nueva tierra, cada una de las cosas recibirá la forma que corresponde al mundo transformado. El hombre obtiene su última forma, la que Dios le ha señalado, cuando voluntariamente se decide a adoptarla, es decir, cuando se somete libremente a la voluntad de Dios. Cuanto más acomoda su vida a la voluntad de Dios, tanto más se acerca a la idea de su esencia y vida, idéntica con Dios, y tanto más es él su propia mismidad. Cuanto más se aparta de Dios, tanto más se separa de su idea, de su arquetipo y, por tanto, de su esencia. Aquí aparece con toda evidencia que la pérdida de Dios implica la pérdida del propio ser.

g) El hombre llega hasta Dios mediante *Cristo,* en quien se ha convertido en realidad histórica el Logos, es decir, el arquetipo e imagen originaria del mundo. La unión con Dios y con la idea divina del propio ser significa unión con Cristo. El hombre se acerca, pues, a Dios por el camino de la imitación de Cristo.

h) Aparece aquí también con palmaria evidencia que *el servir y amar al prójimo es servir y amar a Cristo.* Porque en todos los seres se manifiesta de alguna manera Cristo, el arquetipo eterno de cada uno de los hombres. En todos los hombres resplandece el semblante de Cristo, aunque múltiplemente desfigurado, a pesar de la autonomía personal de cada uno de

los seres humanos, de modo que el trato con nuestros semejantes es un encuentro con Cristo (véase *Mt.* 25, 34-46).

i) Como quiera que en el Logos se hallan también las *ideas del bien, de la verdad y de la belleza,* la búsqueda de los correspondientes valores es búsqueda del Logos. Y como quiera que el Logos ha aparecido históricamente en Cristo, el que busca el bien, la verdad y la belleza, busca al Hijo de Dios encarnado, crucificado, que ha resucitado, y que vive ahora en la gloria de Dios. De este modo se nos revela en este pasaje que la concepción divina del mundo es personalista y no a la manera de una cosa.

§ 103

La creación, obra común de las tres divinas personas

1. *La obra de la creación es realizada por Dios trino, como único principio* (dogma).

Véase el Cuarto Concilio Lateranense (D. 428; cfr. § 99) y el decreto para los jacobitas (D. 706). Cfr. el § 49.

No está en contradicción con este dogma el hecho de que la acción creadora se realice según el orden divino (atemporal) o según las procesiones y relaciones divinas.

2. *a*) El AT hace referencia a ese hecho cuando repite continuamente que Dios crea mediante la *palabra,* que estructura la Historia mediante la palabra, que juzga mediante la palabra (*Is.* 11, 4; 55, 10 y sigs.; *Sab.* 16, 12, 24 y sigs.; 18, 14 y sigs.; *Eclo.* 43, 26; véase el § 86). Por lo que se refiere al primer punto, en el *Génesis* se dice que Dios crea hablando, diciendo algo (*Gen.* 1, 1 y sigs.). Dios lo manda, y la creación entera aparece (*Iudith,* 16, 14; cfr. 9, 6). Los cielos han sido hechos por la palabra del Señor, el aliento de su boca ha creado todos sus habitantes. Basta con que Dios lo diga y se hace todo lo que ha de ser hecho (*Ps.* 32 [31], 6, 8 y sigs.; cfr. *Ps.* 118 [117], 89).

Las expresiones «hablar o decir divino», «palabra de Dios» frecuentemente empleadas en el AT, no implican una revelación formal del Logos divino, de la segunda Persona de la Trinidad,

sino que manifiestan la eficacia omnipotente de la actividad divina. No obstante, el creyente de la Nueva Alianza, iluminado por la luz de esta nueva revelación, puede percibir que la expresión «palabra» del AT hace referencia al Logos personal (véase el § 44). Lo que el AT designa con la expresión «palabra» es, en definitiva, el Logos revelado por el NT. Este Logos es la fuerza omnipotente mediante la cual el Padre crea el mundo. En él se halla, al mismo tiempo, la eterna idea divina del mundo. El Logos es la garantía de la existencia y del sentido del mundo. Con respecto a este doble significado del Logos, véase el § 86.

Vamos a repetir aquí algunas de las ideas expuestas en ese párrafo. Dios conoce toda la profundidad y amplitud de la naturaleza divina, conociendo al mismo tiempo cómo puede ser imitada de diferente modo y análogamente bajo forma finita, y cómo se manifiesta efectivamente en virtud de la voluntad amante y creadora. Su Hijo, la Palabra divina personal, el Pensamiento divino substancial y omnipotente, es expresión de este universal conocimiento. En él adquiere forma, en cierto modo, el pensamiento del Padre, pensamiento que abarca también todo el plan del mundo y todas las cosas. En el Hijo «dice» el Padre ante sí mismo lo que quiere y se propone crear. Para expresarlo con más precisión: El Padre consulta el plan de la creación del mundo con el Hijo, que es la Palabra personal del Padre y la respuesta personal a lo que dice el Padre (§ 86). De esto da testimonio el prólogo del *Evangelio de San Juan* (1, 3): «Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho» (J. Dillersberger, en *Das Wort vom Logos*, 1935, pág. 54 y sig.) interpreta del siguiente modo este pasaje: «La expresión «todas las cosas fueron hechas por El» manifiesta que el Hijo es el principio mediador de la creación del mundo. De ningún modo se puede negar que eso no se refiere a la creación primera y directa, que atribuye al Hijo una especie de creación instrumentalmente operativa. Porque la esencia del instrumento consiste en el hecho de que «por» él se hace algo que en primer lugar es hecho por aquel que se sirve del instrumento. Si esto ha de tener algún sentido dentro de la divinidad, el sentido no puede ser otro que el atribuído al correspondiente pasaje por la interpretación de la Teología católica: El Padre crea por medio del Hijo en cuanto que tiene presente en el «Logos», en la Palabra, la idea y el plan de lo que ha de ser creado, en cuanto que ha «consultado» y expresado dentro de

sí, por decirlo así, todo lo que quiere crear. Por consiguiente, con respecto a la Creación, el Hijo es el plan y la imagen de todo lo que ha de ser creado, la primera y original idea de Dios, una idea que contiene todos los pensamientos e imágenes, es decir, el arquetipo de la Creación, en conformidad con el cual se hace y estructura todo lo que es. Por otra parte, el Hijo es también el órgano ejecutivo en cuanto que el Padre se sirve efectivamente de la Palabra para ejecutar concretamente su plan. En la Sagrada Escritura, el Dios creador crea siempre mediante la palabra, diciendo algo. Este modo de expresión es de gran importancia e implica un profundo misterio. «Por la palabra de Yavé fueron hechos los cielos...» «Porque dijo El y fué hecho; mandó y así fué» (*Ps.* 33a [32], 6. 9). Este modo de expresión manifiesta de una manera humanamente comprensible un sentido misterioso y profundo, a saber: que Dios no ha querido ni ha podido crear sin la Palabra, sin su Hijo. Ha tenido que crear «por El», pues Dios no tenía ningún otro plan y no tenía otra posibilidad de realizar el plan. Por consiguiente, con respecto a la Creación, el Hijo es tan esencial y necesario como el Padre... Aquí se manifiesta, por consiguiente, el misterio profundo que media entre el Logos y el mundo. Ambos están entre sí en la relación mutua de arquetipo e imitación, plan y ejecución, instrumento y estructuración, instrumento y música.» Cfr. también el comentario de Fr. Tillmann y de A. Wikenhauser.

Pero hay que guardarse bien de pensar que la relación entre el mundo y el Hijo, en cuanto que éste es la Palabra eterna del Padre, sea más íntima que la que media entre el mundo y el Padre. Los dos, junto con el Espíritu Santo, son el fundamento del mundo. La voluntad divina que crea las cosas de la nada tiene que pasar desde el Padre al Hijo, porque el Padre no piensa ni puede pensar, no hace ni puede hacer nada sin el Hijo» (*Io.* 5, 17. 19-36). Posee su «mismidad» personal en santa y bienaventurada comunión con el Hijo (cfr. el § 58: las relaciones inmanentes en Dios). Viceversa, el Hijo, sin el cual el Padre no puede pensar, amar y obrar, ha recibido del Padre todo su pensar, amar y obrar. Debe al Padre su ser personal y su actividad. «En verdad, en verdad os digo que no puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre; porque lo que éste hace, lo hace igualmente el Hijo» (*Io.* 5, 19). «Al actuar de este modo—también en la Creación—actúa a modo de Hijo, es decir, en cuanto que ha recibido del Padre su divino poder.

Por eso se expresa la Sagrada Escritura con correctísima exactitud cuando dice «por El» ha sido hecho todo, apreciando en lo justo la peculiaridad del Padre, que actúa y obra de por sí, y la peculiaridad del Hijo, que ejerce su poder y poderío en cuanto que los recibe del Padre, es decir, como si el Padre crease «por El» (Dillesberger, *l. c.*, 58).

b) Pero todavía tenemos que dar un paso hacia adelante. El AT habla también del «espíritu» de Dios en relación con la creación. Véase el § 44. Esta palabra expresa, en primer lugar, una especial relación entre Dios y el mundo. No obstante, a la luz del NT puede descubrirse en el empleo de esa palabra una especie de anteproyecto de la plena revelación del Espíritu Santo, tal como tendrá lugar en el NT. Según lo que nos enseña el NT, del Espíritu Santo puede decirse lo siguiente: El Padre y el Hijo no poseen ni hacen nada sin el Espíritu Santo. En efecto, las tres divinas Personas poseen la misma esencia, el mismo pensar, amar y hacer. Sólo se diferencian mediante la diversidad del yo y del tú. Por consiguiente, el Espíritu Santo recibe necesariamente del Padre y del Hijo el plan del mundo, del cual es expresión el Hijo. El Hijo lo recibe por vía del proceso fecundo, cogitativo, cuya expresión es el segundo Yo divino, es decir, el Hijo mismo. El Espíritu Santo lo recibe por vía de la fértil unión amorosa entre el Padre y el Hijo. Debido a la esencia misma de la generación, que es una acción fecunda del Padre, el Hijo, que es expresión del conocimiento del Padre, tiene que abarcar necesariamente las cosas del mundo; al contrario, la aspiración del Espíritu Santo, que es un acto amoroso, no implica de por sí necesariamente el hecho de que el Espíritu Santo tenga que recibir el plan del mundo del Padre y del Hijo. Lo recibe, no obstante, en la aspiración, porque ésta es un acontecimiento que tiene lugar dentro de Dios, donde las tres divinas Personas se entregan mutuamente todo lo que son y poseen, exceptuando solamente la personalidad.

De este modo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo poseen el mismo plan del mundo. El Padre lo posee sin originación, el Hijo, en cuanto que es Hijo, es decir, lo recibe por vía de generación; el Espíritu Santo lo posee en cuanto que es Espíritu Santo, es decir, en cuanto que lo recibe del Padre y del Hijo en la aspiración. Como el Hijo es expresión del pensamiento del Padre, recibiendo el plan del mundo por vía de este deter-

minado modo de su procedencia, la Escritura dice con respecto a él (y no con respecto al Espíritu Santo) que el mundo ha sido hecho «por El». Este estado de cosas se puede formular también del siguiente modo: El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que son un solo Dios, poseen desde la eternidad el plan del mundo en total y de cada una de las cosas.

c) Otra cosa hay que tener en cuenta todavía: El Padre *no sólo posee una idea eterna del mundo, sino también un eterno querer y amar el mundo.* El Padre entrega al Hijo la voluntad con que ama y quiere el mundo, lo mismo que le entrega la idea del mundo. El Hijo recibe del Padre la acción amorosa en la cual se sumerge en el Padre, recibiendo, por consiguiente, el amor a las criaturas. Ahora bien, el Padre y el Hijo se aman con un eterno acto amoroso. Con el amor en que se sumergen mutuamente abarcan también a las criaturas. El Espíritu Santo es revelación, confirmación y sello de este amor entre el Padre y el Hijo (§ 90). Por consiguiente, sobre el mundo recae también el amor cuyo sello dentro de Dios es el Espíritu Santo. Este amor es creador. Es el amor del Creador o la amorosa voluntad creadora. Puesto que el mundo es afectado por el amor del Padre y del Hijo, el amor en persona, es decir, el Espíritu Santo, tiene que amar también al mundo. En el amor que recibe del Padre y del Hijo, en el cual se entrega al Padre y al Hijo, amor que es idéntico con él mismo, tiene que ir incluído el amor al mundo. Lo mismo que las cosas tienen un ser ideal eterno, expresado en el Hijo, así también se hallan eternamente en el campo del amor divino que fluye eternamente en el Espíritu Santo. Tenemos, pues, como resultado, lo siguiente: El Hijo debe al Padre el amor a las cosas, el Espíritu debe al Padre y al Hijo ese mismo amor. El Padre posee el amor a las cosas sin originación, el Hijo lo recibe del Padre mediante la generación, el Espíritu Santo lo recibe del Padre y del Hijo mediante la aspiración.

Por consiguiente, se podría decir: El Padre crea el mundo *por el Hijo en el Espíritu Santo.* En el Espíritu Santo, en cuanto que en él se confirma y sella dentro de Dios el amor creador, que es el fundamento del mundo (§ 90 y sigs.); por el Hijo, en cuanto que el Hijo recibe del Padre el amor creador del Padre, amor que se comunica al Espíritu Santo mediante el Hijo,

y, además, en cuanto que en el Hijo encuentra expresión dentro de Dios la idea divina del mundo.

Pero del mismo modo que el Hijo no tiene con respecto al mundo una relación más íntima que el Padre, así también la relación en que está el Espíritu Santo con respecto a la creación no es más íntima que la del Padre y la del Hijo.

d) El estado de cosas que venimos describiendo podría expresarse también de la siguiente manera: El Dios único, que existe en cuanto que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, crea el mundo, o de otro modo: como quiera que Dios es luz y amor, el amor luminoso y omnipotente que existe como Padre, Hijo y Espíritu Santo, crea las cosas conforme a un plan rebosante de amor, expresado por el Padre en el Hijo y comunicado al Espíritu Santo por el Padre y el Hijo. Esta explicación garantiza, por una parte, la unidad de la actividad «ad extra» de Dios. Por otra parte, aparece con claridad de qué modo se verifica la comunicación de la actividad divina. Para llegar a comprender mejor estas cosas, conviene recordar que la actividad homogénea de Dios se halla estratificada de fuera hacia adentro. Si se considera desde fuera la actividad creadora divina, habría que decir que se trata de un acto único, simple, inspirado por el Amor, que es Dios mismo. En la interioridad de Dios mismo, esa actividad aparece trinitariamente estratificada. Se mueve desde el Padre, a través del Hijo hasta el Espíritu Santo, volviendo desde aquí hasta el Padre, fluyendo a modo de corriente de amor divino, la cual (debido a un acto de decisión divina) sobrepasa las márgenes del océano amoroso divino e inunda los abismos de la nada.

3. Esta explicación de la creación divina contribuye a esclarecer un problema importante y difícil, el problema que concierne a *la diferencia entre el orden natural y sobrenatural.* Como quiera que el Dios trinitario hace existir el mundo mediante un acto simple y único, las criaturas no pueden ser una revelación de la realidad trinitaria divina. Por otra parte, como quiera que existe trinitariamente el Dios que creó el mundo, el espíritu iluminado por la fe puede descubrir en él huellas y vestigios de la Trinidad. El semblante trinitario de Dios se trasluce en las cosas tan imperceptiblemente, que el espíritu creado no puede percibirlo cuando no ha sido iluminado por la fe, y tan perceptiblemente como puede verlo el espíritu ilumi-

nado por la fe. Es lo mismo que sucede cuando alguien pasa detrás de un telón. Si éste no está iluminado, no se puede ver al que pasa detrás de él. Si está iluminado, se puede ver pasar una sombra fugaz. Del mismo modo puede ver el espíritu humano iluminado por Dios las siluetas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo ocultas tras las cosas. El aspecto o faceta frontal de las cosas revela solamente la gloria de la esencia divina única.

Sirviéndonos de nuevo de la idea de estratificación, podríamos decir que en la creación resplandece solamente el lado exterior de la gloria divina, que las criaturas se hallan en el ámbito externo del amor divino, notificando solamente la existencia de ese ámbito, pero que al mismo tiempo hacen referencia al estrato más profundo de la vida trinitaria divina. Estas referencias sólo puede comprenderlas el que ha sido instruído por Dios.

Cuando San Agustín dice que las tres facultades del espíritu humano no son solamente huella, sino también imagen del Dios trinitario, expresa con ello que el espíritu humano es algo que indica y hace referencia a la vida interior divina, de un modo especialmente destacado y comprensible para el creyente. Ahora bien, Dios puede conducir el mundo al lugar del cual éste es indicación y silueta. Puede conducirlo a los ámbitos de la vida trinitaria divina y compenetrarlo de esta vida. Véase la relación entre orden natural y sobrenatural en los §§ 114-17. En efecto, desde el principio Dios ha predestinado la creación para hacerla partícipe de su felicidad trinitaria. No ha querido que nunca jamás existiese en el «ámbito exterior» del amor divino. Esto se manifiesta con toda claridad en la Revelación. Dios ha elevado «sobrenaturalmente» al mundo.

4. La Sagrada Escritura, la palabra escrita de Dios, da testimonio de otra relación entre el mundo y la Palabra personal de Dios: El mundo le pertenece en cuanto que es el *Hijo encarnado de Dios*. Sea que el Hijo de Dios quisiere hacerse hombre solamente en un mundo sometido al pecado, con el fin de redimir a aquél, o que se hubiera hecho también hombre en un mundo no sometido al pecado (véase el *Tratado sobre la Redención*): Como quiera que Dios ha querido desde la eternidad la encarnación del Hijo en el real orden de la Salvación, y como quiera que en el mundo creado por El lo inferior sirve a lo su-

perior, la encarnación tiene que ser considerada como coronación de todas las obras de Dios. Es la última y la más luminosa entre todas las palabras que Dios ha dicho y hablado en el mundo. A modo de palabra final y definitiva, Cristo sintetiza y explica todas las palabras que el Padre ha pronunciado en la revelación natural y sobrenatural. Todas han sido pronunciadas en relación con esta palabra final. El Padre ha enviado al mundo a su Palabra personal. Todas las otras palabras han sido pronunciadas por el Padre, mediante el Hijo, en el Espíritu Santo. Como quiera que todas las otras palabras pronunciadas por Dios en la revelación natural y sobrenatural han sido pronunciadas en relación con esta Palabra final, si ésta no hubiese sido pronunciada, aquéllas hubieran quedado sin pronunciar. Por eso, todas las cosas y nosotros mismos también tenemos la existencia por nuestro Señor Jesucristo y en relación con El (*I Cor.* 8, 6). Aquí aparece con toda claridad que el Apóstol se refiere al Cristo histórico, glorificado y que sigue viviendo en la Iglesia (véase la *Cristología*). Hay que tener en cuenta que San Pablo habla de la existencia, es decir, de una realidad natural. Nuestra existencia tiene su fundamento en Cristo, ya que nosotros sólo existimos en cuanto que somos seres que han sido llamados a la Salvación. El universo entero existe en virtud de Cristo y en relación con El (*Col.* 1, 13-17): «El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados; que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, las potestades; todo fué creado por El y para El. El es antes que todo, y todo subsiste en El.» (Véase *Hebr.* 1, 1-3, 10.)

Tenemos, pues, que el mundo, en definitiva, no es un orden de por sí autónomo, independiente. Su orden ha sido reasumido en el orden cuyo fundamento es Cristo. «Lo mismo que el sol entre los planetas, así está Cristo en medio de las criaturas, corazón de toda la creación, de quien fluye vida, luz y movimiento hacia todos los miembros, hacia quien gravita todo, para descansar en Dios, en El y mediante El. En la vida práctica, dejándonos guiar por las apariencias, consideramos el sol como fuente auxiliar que existe para el bien de la tierra, y del mismo modo solemos considerar a Cristo como libertador enviado por Dios, es para nosotros nuestro Jesús, de quien esperamos reci-

bir gracias. Pero lo mismo que en el transcurso del tiempo la ciencia ha llegado a enseñar que es el sol el que atrae la tierra, y no al contrario, así también la Teología científica ha de llegar a reconocer de tal modo la importancia universal de Cristo, que pueda considerarle como punto de gravitación de todo el orden del universo» (M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, ed. de J. Höfer, 1941, pág. 355).

Se puede y se debe establecer una exacta distinción entre el orden natural y el sobrenatural. No obstante, no se deben separar los dos órdenes. Como quiera que todo ha sido creado por Cristo y «para El», el sentido de la creación quedará consumado cuando se revele en ella la gloria de Cristo, ahora todavía oculta (*Rom.* 8, 19-22). Véanse §§ 114-17 (orden natural y orden sobrenatural) y la *Cristología*.

5. Los *Santos Padres*, principalmente en la polémica contra los gnósticos y los arrianos, expresan frecuentemente la idea de que el mundo ha sido creado por Dios trino en comunidad de acción, así como también el hecho de que esta creación ha sido realizada según el orden inmanente en Dios.

San Ireneo (*Adv. Haereses*, lib. 5, cap. 18, núm. 2; *BKV* II, 200 y siguientes) escribe: "El Padre, en efecto, que es el fundamento de la Creación y de su Palabra, y la Palabra... dan el Espíritu a todos, tal como lo quiere el Padre: al uno en cuanto que ha sido creado solamente para que exista, al otro, que ha nacido de Dios, para que sea adoptado en lugar de hijo. Ha mostrado claramente a todos los que tienen oídos, es decir, a los que quieren oir, que existe un Dios Padre, que está por encima de todo, y una palabra del Padre, que es por todo y por la cual todo ha sido hecho, y que este mundo es su propiedad y ha sido hecho por ella, según la voluntad del Padre, y no ha sido hecho por ángeles, ni debe la existencia a la apostasía, a la caída o la ignorancia, y no ha sido hecho por ninguna fuerza del Prounikos, al cual algunos llaman también madre, ni por ningún otro hacedor del mundo que no conociese al Padre." Y San Atanasio (en la cuarta carta a Serapión, núm. 5; *BKV* I, 467): "Según estos testimonios de la Escritura, aparece con toda claridad que el Espíritu no es una criatura, sino que participa en la obra de la Creación. Porque donde está el Logos, allí está también el Espíritu, y lo que ha sido hecho por el Logos ha recibido del Logos en el Espíritu la fuerza del ser." Igualmente San Basilio (*De Spiritu Sancto*, cap. 16, núm. 38): "En cuanto a la creación de los mismos (de los ángeles), piensa en una causa primordial de lo que ha sido hecho, en el Padre; en una causa productora, en el Hijo; en una causa que comunica la perfección, en el Espíritu; de tal modo que los ángeles servidores existen en virtud de la voluntad paterna, han sido sacados a la existencia por la actividad del Hijo, y la presencia del Espíritu Santo les comunica la perfección. La perfección de los ángeles es su

santificación y la permanencia en la misma. Pero nadie ha de creer que yo afirmo la existencia de tres seres creadores o que la actividad del Hijo es imperfecta. Existe un solo principio de la existencia, el cual es productor mediante el Hijo y perfeccionador en el Espíritu. Ni el Padre, que lo hace todo en todo, tiene una actividad imperfecta, ni el Hijo tiene una creación deficiente, no consumada por el Espíritu. De este modo se reconoce que ni el Padre tiene necesidad del Hijo, en cuanto que sólo con la voluntad produce el mundo, pero quiere por el Hijo, ni éste tiene necesidad de la cooperación, en cuanto que hace como el Padre, pero también el Hijo quiere perfeccionar mediante el Espíritu."

San Agustín explica del siguiente modo, *Io.* 5, 19 (en el vigésimo discurso, núm. 8; *BKV* IV, 347): "Inseparables son, por consiguiente, las obras del Padre y del Hijo. Pero con esta frase: "El Hijo no puede hacer nada por sí mismo", es lo mismo que si dijese: el Hijo no es por sí mismo. En efecto, si el Hijo ha tenido que nacer. Si ha nacido, entonces es de aquel de quien ha nacido. Pero El ha engendrado a alguien que es igual a El. Porque al procreador no le faltaba nada, ni ha buscado el momento oportuno para engendrar el que ha engendrado un ser coeterno, ni ha buscado una madre para engendrar el que ha producido de su interior la Palabra, ni el Padre engendrante ha precedido en el tiempo al Hijo, para engendrar un hijo más joven que El. Quizá diga alguien que después de muchos siglos, en edad madura, Dios ha tenido un Hijo. Lo mismo que el Padre no tiene edad, así también el Hijo no tiene crecimiento; ni aquél ha envejecido ni éste ha crecido, sino que el Idéntico engendró al Idéntico, el Eterno al Eterno. ¿Cómo es eso, dirá alguien, el Eterno al Eterno? Lo mismo que la llama temporal engendra una luz temporal. La llama engendradora tiene la misma edad que la luz que engendra, y la llama engendradora no es antes, según el tiempo, que la luz engendrada, sino que tan pronto como la llama comienza, comienza también la luz. Dame tú una llama sin luz y yo te daré al Dios Padre sin Hijo. Eso, pues, es lo que quieren decir las palabras: "El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre", porque el ver del Hijo es el haber nacido del Padre. El ver no es una cosa distinta de su sustancia, lo mismo que no es una cosa su sustancia y otra cosa su poder. Todo lo que es, es del Padre. Todo lo que puede, es del Padre, porque lo que es y lo que puede son cosas idénticas y son del Padre."

San Juan Damasceno afirma (*Exposición de la fe ortodoxa*, lib. I, capítulo 8; *BKV*, 20-22): "Nosotros decimos que el fuego brilla mediante la luz que sale de él; no afirmamos que la luz es un instrumento al servicio del fuego, sino que afirmamos más bien que la luz es una fuerza natural. Del mismo modo decimos que todo lo que hace el Padre lo hace mediante su Hijo unigénito, no como por medio de un instrumento, sino como por medio de una fuerza natural y subsistente. Y así como decimos que el fuego luce y así como decimos también que la luz del fuego luce, del mismo modo "lo que el Padre hace, lo hace igualmente el Hijo..." Igualmente creemos "en un Espíritu Santo, señor y vivificador que procede del Padre" y descansa en el Hijo, "que es adorado y venerado al mismo tiempo que el Padre y el Hijo", como consubstancial e igualmente eterno; en el Espíritu de Dios, "verdadero, eximio", fuente de la sabiduría, de la vida y de la santificación. Es y se llama Dios lo mismo que el Padre y el Hijo, increado, perfecto, creador, que lo domina todo, causa

universal, omnipotente, infinitamente poderoso; domina sobre todas las criaturas, pero no es dominado; diviniza, pero no es divinizado; consuma, pero no es consumado; hace participar, pero no participa; santifica, pero no es santificado; es abogado, pues se hace cargo de las súplicas. En todo es igual al Padre y al Hijo. Procede del Padre, es comunicado por el Hijo y todas las criaturas le reciben. Crea por sí mismo, da a todo subsistencia, santifica y une." En el cap. 12 *(loc. cit.,* págs. 35 y sig.) leemos lo siguiente: "Pero cuando pienso en la relación mutua de la persona, sé yo que el Padre es sol superesencial, fuente de la bondad, abismo del ser, razón, sabiduría, fuerza, luz y divinidad, fuente generadora y productora del bien en ella oculto. Es, pues, entendimiento, abismo de razón, engendrador de la Palabra y mediante la palabra productor del Espíritu revelador, y, para decirlo brevemente, sólo el Hijo es palabra, sabiduría, fuerza y voluntad del Padre, la única fuerza que precede a la creación de todas las cosas, el cual es engendrado como persona perfecta por una persona perfecta, como lo sabe él mismo, que es y se llama Hijo. Y el Espíritu Santo es la fuerza del Padre que revela las cosas ocultas de la divinidad, fuerza que desciende del Padre por el Hijo, como él mismo sabe, no por vía de generación. Por eso es el Espíritu Santo el consumador de todo lo creado."

Véanse otros textos en H. S. Schell, *Das Wirken des Dreieinigen Gottes,* 1885, págs. 84 y sigs. Véanse los textos citados en el § 46. Véase la bibliografía de los §§ 114-17 y 142. Además, J. Brinktrine, *De nexibus inter mysterium spiritalis divinae et creationem,* en "Divus Thomas" (Piac.), 15, 1838, 130-42. E. Walter, *Christus und der Kosmos,* Stuttgart, 1948.

§ 104

El Dios uno trino considerado como único creador del mundo

1. *Dios es el único y directo creador del ser que existe fuera de Dios* (dogma). Véase el Cuarto Concilio Lateranense (D. 428). Ninguna criatura puede ejecutar un acto realmente creador.

2. En Isaías dice Dios lo siguiente: «Yo soy Yavé, el que lo ha hecho todo: Yo, yo solo desplegué los cielos y la tierra. ¿Quién me ayudó?» (44, 24).

Todas las cosas son obras de su mano. «¿A quién fué dada a conocer la raíz de la sabiduría y quién conoció sus secretos? ¿A quién le fué manifestada la ciencia de la sabiduría y quién estudió sus planes? Sólo uno es el sabio y el grandemente terrible, que se sienta sobre su trono. Es el Señor quien la creó,

y la vió, y la distribuyó. La derramó sobre todas sus cosas y sobre toda carne, según la medida de su liberalidad, y la otorgó a los que la aman» (*Ecle.* 1, 6-10).

3. En la *época de los Santos Padres*, a base de la actividad creadora de Cristo, testificada por la Escritura, se deduce que Cristo está por encima de todo lo creado, que está del lado de Dios y no en la esfera de las cosas creadas, como lo afirman los arrianos, según los cuales Cristo es la suprema de las criaturas.

4. *El que una criatura no pueda ser capaz de auténtica actividad creadora* se demuestra racionalmente de la siguiente manera: La creación es una acción de la voluntad, mejor dicho, del amor, absolutamente espiritual e independiente de toda presuposición material. La voluntad más potente y fuerte de una criatura, el amor más profundo e impetuoso de un ser creado, no son capaces de producir ni siquiera un átomo. Para poder crear, la criatura tendría que disponer de poder infinito. En efecto: el ser y la nada no son meras distinciones dentro de la realidad existente; están separados por un abismo infinito. Sólo la omnipotencia puede franquear este abismo infinito. Sólo la palabra de Dios, que es al mismo tiempo espíritu y poder, puede crear las cosas de la nada, gracias a su omnipotencia. Por mucho que grite el hombre en los espacios inconmensurables, su palabra es incapaz de producir algo que todavía no existe. Todo el poder terreno se mueve dentro del margen de la realidad creada por Dios. Nadie puede salir de él, ni en la realidad ni en alas del sueño o de la fantasía. El poder del hombre se limita a transformar la realidad que él encuentra a su alrededor y que ha sido creada por Dios, a estructurar artísticamente las cosas mediante la palabra o el color, el sonido o la forma, dependiendo siempre de la realidad creada por Dios. El mundo es el lugar en que puede desarrollarse la actividad creadora del hombre. Para la actividad creadora del hombre, que se apoya en la obra creada por Dios, el mundo es un campo infinito de posibilidades.

5. Dios no puede servirse de *ninguna criatura para crear mediante ella.* La actividad creadora no puede ser comunicada a ninguna criatura. Para ello sería necesario que la criatura poseyera fuerzas infinitas de la voluntad y del amor. No obstante, la criatura puede tomar parte en la actividad creadora de

Dios, de un modo finito y dependiente. El trabajo, el arte, la actividad generadora del espíritu y del cuerpo son participaciones en la actividad creadora divina (y, por tanto, participación en la bienaventuranza del acto creador divino, el cual es idéntico con la bienaventuranza a causa de la identidad de todos los procesos vitales divinos (véanse §§ 66-68). En el *Gen.* 1, 28-30, Dios comunica al hombre el derecho e impone la obligación de tomar parte activa en la transformación de la tierra (desarrollo cultural, descubrimiento y aplicación de las leyes naturales, etc. Véase § 125). Dios ha confiado al hombre su obra, la Creación, para que la cuide y guarde.

Más aún, se puede afirmar que Dios ha comunicado a todas las cosas fuerzas creadoras. Las cosas se hallan en un estado de mutua conexión causal, condicionándose de este modo mutuamente. Las cosas no han sido creadas a modo de realidades aisladas e independientes; en su totalidad constituyen todas una unidad de relaciones de orden producido por las relaciones mutuas, son un universo.

6. Dios ha querido que las cosas se desarrollasen a partir de un estado originario inicial hasta el que tienen actualmente, y de acuerdo con esa voluntad seguirán desarrollándose hacia otras formas. *El mundo no ha sido creado en un estado de perfeccionamiento, sino en un estado de continuo fluir.* Dios ha comunicado al mundo un ser que fluye continuamente. El mundo está en marcha hacia el estado prescrito por Dios. La teoría de la evolución no sólo no contradice la doctrina de la creación, sino que se compagina muy bien con ella. La revelación sólo afirma que el mundo ha sido creado por Dios. La evolución no comienza desde abajo, sino desde arriba; es decir, Dios mismo es su punto de partida. Nosotros no sabemos en qué estado de evolución Dios creó el mundo. Es preciso creer que Dios creó los primeros y no muy numerosos gérmenes de todas las fuerzas evolutivas, y asimismo hay que creer que comunicó la existencia mediante un acto especial al espíritu, el cual, a causa de su peculiaridad específica, no puede surgir de la materia mediante procesos evolutivos. Por lo demás, incumbe a la filosofía y a las ciencias el determinar el grado de verdad de las doctrinas evolucionistas. Estas doctrinas ponen de manifiesto el poder y la sabiduría de Dios. Sólo Dios puede crear una realidad, la cual, a su vez, está dotada de fuerzas creadoras.

San Agustín (*De genesi ad litteram,* lib. 5, cap. 23) dice: "Lo mismo... que en la semilla se halla en estado invisible todo lo que en el transcurso del tiempo se ha desarrollado para convertirse en árbol, así también hay que pensar que en el mundo—puesto que Dios lo ha creado—poseía simultáneamente lo que se ha operado en él y con él, pues el (correspondiente) día de la Creación se hizo: no solamente el cielo con el sol y la luna y los astros, cuya forma conserva el movimiento circular, y la tierra y los abismos, que tienen un movimiento irregular y, añadidos por debajo, forman la otra parte del mundo, sino también todo lo que el agua y la tierra "produjeron" virtual y potencialmente, antes de que en el transcurso del tiempo apareciera tal como hoy lo vemos, en las obras que Dios "obra hasta ahora". En *De Trinitate* (lib. 5, cap. 9; *BKV* XI, 120 y sig.): "Una cosa es fundar y gobernar la Creación desde el más íntimo y supremo punto cardinal de las causas—sólo el que puede hacerlo es el verdadero y único Dios creador—, y otra cosa es añadir desde fuera a las cosas una actividad, en conformidad con las fuerzas y capacidades comunicadas por el creador, a fin de que lo creado, ahora o más tarde, aparezca de este o del otro modo. El ser que de esta manera aparece se halla ya completamente creado original y germinalmente en el conjunto de los elementos, pero aparece solamente cuando ha llegado su hora. Porque como las madres están grávidas de vida joven, así también el mundo está grávido de las causas del devenir; éstas son creadas en él por aquel Ser supremo que no conoce ni origen, ni fin, ni comienzo, ni cesación. Emplear desde fuera causas que corresponden a las cosas, las cuales, si bien no obran con necesidad natural, se emplean según la naturaleza, para que aparezcan las cosas que existen ocultamente en el seno de la naturaleza y sean creadas hacia fuera y de modo determinado se desarrollen según la medida, el número y peso, como se lo ha concedido el que ha creado todo según medida, número y peso: eso no solamente pueden hacerlo los ángeles malos, sino también hombres malos." E. Hugon, *La causalité instrumentale en théologie,* París, 1907.

§ 105

La importancia de la creencia en la creación para la salvación del mundo

I. *Sentido del mundo. Su afirmación en Dios*

1. El origen divino del mundo asegura en las cosas: *a*) su *esencia,* su *sentido* y *valor,* su dignidad, su honor y su nobleza; *b*) su *realidad,* su existencia. El origen divino garantiza la plenitud de la esencia y de la vida, así como la seguridad y firmeza de la existencia. Las criaturas participan en el ser de Dios, en su gloria, grandeza, dignidad, hermosura y subsistencia. Están

compenetradas de la luz divina y las rodea el fuego del amor de Dios.

Por tener en Dios su fundamento, las criaturas poseen una profundidad inconmensurable. Nuestra mente no puede sondear esa profundidad, aunque por ser una realización del pensamiento divino es absolutamente racional e inteligible. Nada es absurdo en la Creación.

Las criaturas no son realidades últimas y absolutas, son fundaciones de Dios; con ello no pierden nada de su valor y fuerza. Al contrario. Las criaturas, realizaciones finitas de la gloria divina, puestas en el seno acogedor de Dios y defendidas por la omnipotencia y la fidelidad divina, son de por sí esplendorosas y su fundamento es la inconmovibilidad. Pero el que niega los fundamentos divinos del mundo le despoja también de la gloria divina y de la seguridad existencial garantizada por Dios. Sólo aparentemente engrandece el mundo cuando dice que es divino. En realidad, le hunde en los abismos de una irrevocable estrechez (*Mt.* 6, 27). Cuando se cierran todos los caminos que conducen hacia Dios, el hombre y las cosas quedan sujetos a las férreas leyes del fluir cíclico de la Naturaleza. Y no les queda más ser que el propio, precario y mísero, como nos lo enseña la experiencia. El que hace desaparecer a Dios del mundo, con sus negaciones, empequeñece el mundo, le priva de la infinita grandeza de Dios, que es la última y más profunda dimensión de las cosas.

Nietzsche ha conocido todos los horrores de esta situación y la ha descrito de un modo emocionante. Véase el texto citado en el vol. I, § 31. En una poesía describe del siguiente modo el sentimiento de soledad y abandono del hombre que no cree en Dios: "Los cuervos graznan. Y emigran con raudo vuelo a la ciudad: bien pronto nevará. ¡Feliz el hombre que ahora tiene patria! Tú estás ahí aterrorizado y miras hacia atrás mucho tiempo ha. ¿Por qué, necio infeliz entras en el mundo huyendo del invierno? El mundo, una puerta fría y muda abierta hacia mil desiertos. El que ha perdido lo que tú perdiste nunca parará. Pálido estás ahí. Condenado a peregrinar en el invierno, semejante al humo, que va buscando siempre cielos más fríos. ¡Vuela, pájaro, grazna tu canción de pájaro de desierto! Y tú, necio infeliz, oculta el corazón sangriento en hielo y burla. Los cuervos graznan y emigran con raudo vuelo a la ciudad: ya pronto nevará. Desgraciado el hombre que no tiene ahora patria."

La Historia demuestra que cuando el mundo no es considerado como creación divina se presenta indefectiblemente el *peligro de negar* su *esencia*, su *valor* y su *realidad*. Para el idealismo

filosófico sólo las esencias superhistóricas tienen valor. Este sistema pasa por alto la unicidad, la individualidad con su temporalidad y, sobre todo, el sujeto personal con su historicidad. Las cosas sólo son espumantes ondas del mar divino (§ 41).

Ya Kierkegaard se burló de las llamadas ideas inmortales y acentúa la importancia de la existencia frente a la exagerada valoración de la esencia. La *filosofía existencialista* actual tal como la representan Heidegger, Jasper y Sartre, afirma que la esencia de las cosas consiste en su existencia, en el estar aquí y ser ahora. El destino del ser se reduce a cumplir la misión del momento, la misión impuesta por el aquí y el ahora. El destino del ser (=existencia) consiste en el estar en el mundo, en abnegarse y sacrificarse en pro de los otros, en cuidar de las "cosas instrumentales". El ser infrahumano es o mera presencia a un estar-a-mano, es decir, un ser que está a la disposición. Este ser es pura relación con el hombre, que es la culminación del ser. Relación y nada más que eso es todo el ser del ser infrahumano. En vano se buscaría en este ser un núcleo esencial que fuese sujeto de la relación; su esencia es el estar en relación, así como la esencia del hombre, la existencia de que habla Heidegger, consiste en el mero hecho de preocuparse y cuidarse, según lo exijan las circunstancias. No hay ni substancias, ni esencias, ni totalidades capaces de desarrollarse y perfeccionarse (§ 57). El espíritu humano, cuando no está iluminado por la luz de la Revelación, parece sentirse siempre tentado a subestimar la realidad de las cosas o a negar su sentido, destruyendo de este modo las formas y estructuras. Sólo la razón iluminada por la razón parece poder percibir conjuntamente ambos aspectos. (El hecho de que la esencia y la existencia se derivan de distinto modo de la causalidad divina es una prueba de que la esencia y existencia de las cosas son objetivamente distintas.)

II. *Finitud y caducidad del mundo*

2. Así como el origen divino de las cosas garantiza y asegura su grandeza, así también el *origen de la nada es el fundamento de su limitación, de su debilidad ontológica, de su finitud cualitativa y cuantitativa,* de su finitud en la duración del ser, de su debilidad, caducidad y deficiencia, de su inseguridad, de su marcha hacia la muerte. La existencia del mundo y de las cosas en él es problemática. Pero debido al origen divino, esta existencia no carece de importancia.

Las ciencias naturales actuales nos ayudan en gran manera a comprender y explicar la finitud del mundo. En la antigüedad griega el mundo fué considerado como finito, concepción ésta fundada en la idea, o mejor dicho, en la intuición, en el sentido de que el mundo está ordenado y es cognoscible. Si el mundo fuese infinito nadie podría comprenderlo. Ahora bien, lo incomprensible no puede existir. Ptolomeo y Aristóteles han dado

forma científica a estas ideas. La Edad Media hizo suyas las ideas de Ptolomeo. La finitud del mundo se fundamentaba haciendo referencia al hecho de su creación. En el siglo XV, Nicolás de Cusa afirma que el mundo es infinito. Consideraba como infinitud del mundo la multiplicidad espacialmente ilimitada de las cosas finitas. La infinitud del mundo de este modo entendida será, según él, un símbolo de la infinitud de Dios. Según Giordano Bruno el mundo y Dios son idénticos; y sobre el mundo recae ahora la infinita gloria de Dios. A lo largo del desarrollo científico de la Epoca Moderna fué desapareciendo esta gloria y esplendor divino, quedando convertido el mundo en un sistema ilimitado de procesos sometidos a leyes coordinadas e inmutables. Mientras que Kepler consideraba el mundo infinito como una referencia a Dios; mientras que Newton consideraba como pruebas de la existencia de Dios ciertas anomalías del proceso cósmico que la ciencia de su tiempo no podía explicar todavía, Laplace afirma que para interpretar la totalidad del universo no es necesaria la "hipótesis Dios", ya que los procesos cósmicos se pueden explicar, sin excepción alguna, a base de las leyes naturales. Aunque en esta interpretación el mundo queda privado de todo esplendor numinoso y divino, todavía resplandece en él la grandiosidad de su infinitud. Con la fe en la infinitud del mundo iba íntimamente unida la creencia en el progreso ilimitado de la humanidad, creencia que no se fundaba en argumentos racionales, sino derivaba de un determinado sentimiento de la vida.

Las ciencias naturales modernas han vuelto a adoptar de nuevo, por diversas razones, la convicción de que el mundo es finito. Pero la idea de la finitud del mundo tal como se defiende hoy se distingue de la misma idea de la Antigüedad y de la Edad Media, si no en lo esencial, por lo menos en aspectos de gran importancia. La ciencia moderna sabe que el mundo es inmensamente grande y extendido. Vamos a destacar aquí algunos datos. La tierra tiene un diámetro de 12.756 kilómetros. La distancia entre la luna y la tierra es treinta veces más grande que esa cantidad; la distancia entre el sol y la tierra, 10.000 veces mayor, o sea 150.000.000 de kilómetros. La luz recorre este trayecto en ocho minutos. En torno al sol giran los planetas, y entre ellos se halla la tierra. Hasta el más alejado de los planetas conocidos, es decir, hasta Plutón, llega la luz en unas seis horas. Los planetas son parecidos a la tierra en lo que concierne a la estructura; ninguno de ellos dispone de luz propia. El sol, al contrario, es una inmensa masa incandescente y gaseosa. Su diámetro mide 1.390.000 kilómetros. Las estrellas fijas son cuerpos semejantes al sol y se componen de los mismos elementos químicos que encontramos en el sol y la tierra. La estrella fija más próxima, el alfa del Centauro, se halla a una distancia de 40 billones de kilómetros, es decir, a una distancia de cuatro años de luz. (Un año de luz es la distancia que recorre la luz en un año, propagándose a una velocidad de 300.000 kilómetros por segundo.) El sinnúmero de estrellas visibles pertenece a un gran sistema cósmico, llamado Vía Láctea, que se extiende en el cielo a modo de cinta larga y estrecha. El mayor diámetro de este sistema es de unos cuarenta mil años de luz. Este sistema contiene, aproximadamente, 50.000 millones de estrellas luminiscentes, y, en cuanto al peso, igual número de estrellas que no lucen, en gran parte extendidas por el espacio bajo la forma de polvo o gas. Nuestro sol se halla en uno de los sectores exteriores de la Vía Láctea. En el cielo descubrimos pequeños objetos nebulosos. Se trata de lejanas

acumulaciones de estrellas. La más célebre de todas, la nebulosa llamada Andrómeda, se halla a una distancia de 700.000 años de luz. La más lejana entre las nebulosas que están al alcance de los telescopios modernos se halla a una distancia de 500 millones de años de luz. Cuando partió de ellas la luz que ahora llega hasta nosotros, la tierra se hallaba en un estado de antigüedad geológica. El número total de nebulosas espirales, comparables a la Vía Láctea, se elevará a unos 100 millones, debiéndose observar que existen nebulosas espirales que todavía no se hallan al alcance de nuestros telescopios. Según cálculos modernos, el mundo tendrá un radio de seis mil millones de años de luz. § 30.

Por impresionantes que sean estas cifras y la magnitud que en ellas se manifiesta, la inmensidad de este mundo comparada con la infinitud de Dios es una gota de agua en el Océano. La convicción de que el inmenso y grandioso mundo en que vivimos es finito, a pesar de sus gigantescas proporciones, ha producido un sentimiento de sana y objetiva desilusión. La moderna concepción del mundo, después de haber superado las ideas de una fantasía ebria de falsa infinitud, presenta un aspecto de grave sobriedad y objetividad, reserva para Dios el honor de que sólo El es infinito y sabe que todas las demás cosas son finitas. En la inimaginable extensión del mundo finito se refleja la infinitud de Dios. Siendo Dios cualitativamente (metafísicamente) infinito, se comprende que el mundo sea inimaginablemente grande desde el punto de vista cuantitativo (físico). Véase C. Fr. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, 1943. Landolt-Börstein, *Zahlenwerte und Funktionen* III, 1952; "The Astronomical Journal" [1] 58, 1953, 47. H. Shapley, *The distance of the megalenic clauds.*

3. Del hecho de la creación divina del mundo hemos deducido anteriormente la existencia de un estado de seguridad. Esto no está en contradicción con otro hecho fundamental de la existencia: su inseguridad, el estado de peligro y amenaza. Seguridad e inseguridad se refieren a estratos ontológicos distintos, respectivamente, a distintos estados existenciales. La palabra creadora divina garantiza al mundo la seguridad del existir, pues no hay poder extradivino alguno que pueda contradecirla y Dios mismo no la revocará nunca. Pero esa palabra creadora no garantiza la indestructibilidad o la duración perenne de una cosa o del mundo entero. Antes bien, Dios mismo ha prometido la aparición de una nueva forma de existencia totalmente distinta de la que corresponde a la historia del hombre y del mundo. Esa nueva forma de existencia es lo que la Escritura llama «*cielo nuevo y tierra nueva*». Para llegar hasta ella, el mundo tiene que pasar por la destrucción de la actual forma existencial. Nos es desconocida la hora en que tendrá lugar la transformación. Puede aparecer en cualquier momento. De

[1] Cfr. Discurso de Pío XII a los miembros de la Unión Astronómica Internacional, en "Physik. Blötter" 8, 1952, 433-39.

este modo se introduce en la existencia histórica, provisoria y pasajera, un factor de insuperable inseguridad. La promesa divina relativa a una nueva forma de existencia mantiene vivo el sentimiento de inseguridad fundamental de la existencia. Por otra parte, la fe, la confianza en Dios y en su palabra nos ayuda a soportar la inseguridad. Para ello se precisan grandes esfuerzos del corazón y de la voluntad. El anhelo de seguridad («necesidad de seguridad»: P. Wust) está tan profundamente arraigado en el hombre, que éste, por todos los medios posibles, se esfuerza por asegurarse contra los peligros que amenazan su vida, de suerte que sólo al cabo de mucho tiempo de autodisciplina espiritual consigue hallarse dispuesto a asumir y afirmar consciente y voluntariamente el estado de inseguridad. El verdadero creyente puede llegar a vivir seguro en la inseguridad, pues sabe que Dios es su protección y último refugio. La confianza en Dios transforma la inseguridad en seguridad, sin que el alma sufra detrimento alguno. Más aún, cuando mayores son los peligros que amenazan la existencia humana, con tanta más claridad percibe la voz que le incita a buscar la seguridad en el único lugar seguro: en el amor todopoderoso de Dios. *De este modo crecen y se desarrollan proporcionalmente el sentimiento de provisoria inseguridad y el sentimiento de seguridad definitiva.* La inseguridad queda resumida en la seguridad que ofrece la fe.

4. El *pecado* ha aumentado la provisoria inseguridad de la existencia. Debido al pecado, el mundo, que en virtud de su calidad de criatura estaba sometido a la caducidad, ha pasado a ser víctima de la inanidad. Conviene observar, además, que el pecado ha puesto el semblante tétrico de la muerte en el comienzo mismo de la historia humana (véase el § 136). Según van aumentando y acumulándose los pecados, tanto más permite Dios que el hombre experimente la inseguridad de la existencia en la destrucción y ruina de las formas existenciales provisorias. Esta experiencia es un llamamiento, es la voz de Dios, que nos incita a que busquemos nuestra seguridad en Dios.

Debido a su confianza en la seguridad prometida por Dios, el creyente se distingue del filósofo existencialista. Con sobria y clara mirada contemplan ambos los peligros que amenazan la existencia humana. La filosofía existencialista quiere soportarlos y vencerlos en una actitud de heroísmo enérgico. La inse-

guridad de la existencia es para ella un aliciente a intensificar el momento, a fin de que cada uno de los momentos de la existencia sea plenitud y consumación total del existir. Este modo de superar la inseguridad existencial paraliza las fuerzas de la confianza y desarrolla desmesuradamente las fuerzas de la decisión y de la energía, resultando de ahí una actitud de desesperación convulsiva y espasmódica. Hay, además, un hecho fundamental que hace fracasar todas las tentativas existencialistas: la muerte, que viene siempre de repente y demasiado pronto, que impide la realización de todas las posibilidades de la existencia. Tampoco se puede negar que las mejores intenciones y los más nobles esfuerzos del hombre no producen resultado alguno y hasta pueden resultar absurdos. El que trata de superar la inseguridad de la vida prescindiendo del amor creador y protector de Dios, tarde o temprano verá cómo surge ante él el funesto horizonte del nihilismo, de la absurdidez.

La fe en el Dios creador, al contrario, produce en nosotros el sentimiento de seguridad y nos libra de la fría soledad y de la desesperación, a pesar de la inmensidad del universo, a pesar de los innumerables peligros que amenazan nuestra existencia (véanse §§ 82 y 91 y sig.). Por eso, la confianza y la alegría son actitudes fundamentales del creyente, el cual, al mismo tiempo, conoce bien todos los abismos de la existencia.

He aquí lo que escribe Newman sobre la finitud del mundo (en *Historia de mis convicciones religiosas):* "Mi punto de partida es, pues, la existencia de Dios (que para mí es una cosa tan cierta como mi propia existencia, aunque tropiezo con graves dificultades cuando trato de expresar en formas lógicas absolutamente satisfactorias los motivos de tal certidumbre); cuando desde mi punto de vista contemplo el mundo de los hombres, descubro un espectáculo que llena mi alma de tristeza. El mundo parece negar la verdad de que está lleno todo mi ser y el efecto que eso produce en mí no es menos desconcertante que si el mismo mundo negase mi propia existencia. Si mirase en un espejo y no descubriese en él mi semblante se apoderaría el mismo sentimiento que me acosa ahora cuando contemplo el mundo vivo y agitado sin poder descubrir en él la imagen de su creador. Esto es para mí una de las grandes dificultades de esta incondicional y primordial verdad, de que acabo de hablar. Si no fuese por esta voz que con tanta claridad habla en mi conciencia y en mi corazón, la mera contemplación del mundo haría de mí un ateo, o panteísta o politeísta. Sólo hablo de mí mismo: nada pretendo menos que negar la fuerza de los argumentos con que se demuestra la existencia de Dios...; lo cierto es que esos argumentos no iluminan mi alma y me dejan frío; no derriten el hielo invernal de mi desolación, no hacen brotar en mí pimpollos ni producen verdor de hojas; dejan mi alma vacía de alegría. La contemplación del mundo es como la misión de los profetas, está llena de "lamentos,

lamentaciones y gemidos". Contemplamos el mundo en toda su longitud y extensión, su múltiple historia, la diversidad de razas humanas, su ascensión, sus destinos, sus hostilidades y sus luchas; y además sus usos y costumbres, sus formas de gobierno y sus religiones; sus empresas, sus absurdos movimientos y afanes, sus eventuales éxitos y conquistas, el lastimoso fin de cosas que habían durado mucho tiempo, los signos borrosos de un plan director, el ciego desarrollo de lo que en el transcurso del tiempo vino a ser una gran fuerza o una gran verdad, el desarrollo de las cosas, que al parecer está determinado por ciegos instintos y no por causas racionales, la grandeza y miseria del hombre, sus amplísimos planes, la corta duración de su vida, la oscuridad en que se halla envuelto su futuro, los desengaños de la vida, la derrota del bien y el triunfo del mal, los dolores corporales y atribulaciones espirituales, el dominio del pecado y de la tiranía, el creciente desarrollo de las supersticiones, la depravación, la profunda y terrible irreligiosidad que hace imposible toda esperanza; en breve, el estado del género humano en general descrito de un modo tan acertado y terrible con las palabras del Apóstol: "sin esperanza y sin Dios en el mundo", todo esto presenta un espectáculo que produce horror y miedo y obliga a nuestro espíritu a presentir un profundo misterio que ningún esfuerzo humano podrá explicar. ¿Qué se ha de pensar en vista de estos hechos que conmueven el corazón y desconciertan el entendimiento? Yo conozco una sola respuesta: o no existe el Creador o la humanidad actual se ve obligada a vivir fuera y lejos de la luz de sus ojos divinos. Si viese yo un muchacho de noble porte y buenas disposiciones de espíritu, abandonado en el mundo, sin ser capaz de decir de dónde viene, cuál es el lugar de su nacimiento o dónde vive su familia, en este caso deduciría yo lógicamente que algún misterio va unido con la historia y la vida de este muchacho y que estoy en presencia de un ser humano del cual se avergüenzan sus padres, cualquiera que sea la razón de ello. Sólo de esta manera podría explicar la oposición que hay entre lo que ese muchacho hubiera podido llegar a ser y lo que en realidad es. Del mismo modo deduzco yo con respecto al mundo: si existe Dios y porque realmente Dios existe, hay que admitir que el género humano es la víctima de alguna misteriosa culpa original. Esto es un hecho tan cierto como el hecho de su existencia; por eso la doctrina de eso que los teólogos llaman pecado original es para mí casi tan cierta como la existencia del mundo y la existencia de Dios."

III. *Relación de Dios con el mundo y del mundo con Dios*

5. Siendo Dios el creador de todo el mundo, éste depende absolutamente de El, y Dios es su *señor*. Se debe entender esto no solamente en el sentido en que decimos que poseemos una cosa, de la cual podemos disponer, o tal como un hombre domina a un hombre a quien puede ordenar algo. El señorío de Dios es mucho más profundo y fundamental, se extiende hasta los más íntimos misterios de una cosa. Es cierto que Dios lo

ejerce sin privar a las cosas de la autonomía y la propiedad que les ha comunicado, aunque podría hacerlo. En los milagros suprime la marcha natural de la actividad de las cosas, les comunica fuerzas nuevas y les da otra dirección. También en los fenómenos de la revelación se pone Dios en relación directa con la conciencia humana, suprimiendo las leyes ordinarias de la naturaleza. No obstante, de ordinario Dios ejerce su señorío en y mediante el curso natural de los acontecimientos (véanse los §§ 75 y 104). Por eso, no hay que temer que el señorío de Dios constituya un peligro para la estructura y marcha del mundo. El mismo nos asegura que no ejerce su señorío con intenciones destructoras. El mundo entero y todas las cosas en él son de su beneplácito. Dios no destruirá el cielo y la tierra, sino que los transformará (véase el § 112).

Al señorío por parte de Dios corresponde la *obediencia* por parte de las criaturas. Las cosas infrahumanas le obedecen en cuanto que cumplen las leyes en ellas innatas, las leyes naturales y también en cuanto que en los milagros y en los procesos de la Revelación le sirven de instrumento para transmitir mensajes que no pertenecen a este mundo y son totalmente distintos de él. El hombre cumple el deber de obediencia respondiendo libremente al llamamiento divino. La obediencia no es una actitud humillante; es la única actitud objetiva y posible. La desobediencia está en contradicción con la esencia misma del hombre creado por Dios. El desobediente peca contra las leyes del ser y, en definitiva, destruye su propio ser (véase el § 31). El hombre ha sido creado por Dios y es propiedad de Dios; la abnegación, el sacrificio y la adoración son para él el camino a seguir si quiere obrar debidamente y llegar al perfeccionamiento de su ser.

El ser del hombre, que pertenece a Dios, está abierto hacia Dios, que es el dueño y señor del hombre. Dios puede hablar en el interior del hombre, puede entrar en el hombre si éste no le cierra la puerta. Las palabras con que Dios habla en el hombre, la voz y el llamamiento divino no son cosas extrañas y desconocidas para el yo humano. El llamamiento divino proviene del mismo corazón de donde surgió la palabra que creó el mundo. Pero debido a la pecaminosidad del hombre y debido también a la inclinación del hombre a sólo escucharse a sí mismo, el llamamiento divino nos parece ser una voz extraña y desconocida (*Io.* 1, 11). El yo humano, cuando no está dominado por

el pecado, se halla abierto hacia Dios, de modo que Dios puede hablar en él y llamarlo sin que por eso sufra detrimento alguno la esencia del hombre. Más aún, la percepción y recepción de palabras e influencias divinas, y más todavía, la entrada de Dios mismo en el hombre contribuyen al perfeccionamiento del ser humano. La Creación posee la llamada *potentia oboedientialis;* es decir, la capacidad de obedecer a Dios y de someterse a su influencia (véanse los §§ 114-117).

En sumo grado se ha realizado esta capacidad en la encarnación del Hijo de Dios, mediante la cual Dios ha entrado en la naturaleza humana de tal modo que no solamente ha pasado a ser su señor, sino también su yo, el yo de todo lo que hace la naturaleza humana. De un modo no tan claro, pero efectivo y perceptible, llama Dios al hombre en las acciones de la Providencia (§§ 112 y 113), y de un modo distinto en la revelación sobrenatural y en la concesión de la gracia y de la luz de la fe. Aquel con quien habla Dios en la revelación percibe claramente que el que habla es un ser dotado de poder extraordinario, que el mensaje viene «de arriba», que en las formas terrenas, en los gestos y signos, en los fenómenos de la conciencia humana, Dios da testimonio de sí mismo (cfr. § 100; véase R. Guardini, *Religiöse Erfahrund und Glaube*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 270 hasta 304). El hombre tiene el deber de obedecer. Resulta, pues, que la fe en el Dios que se revela no es, en primer lugar, emoción, conmoción, vivencia o experiencia, sino obediencia.

6. *Agradecimiento y amor* son también actitudes de la criatura frente al Creador. El mundo es una donación divina. Todas las cosas que nos rodean son presentes que Dios nos hace. El florecimiento, el crecimiento, la madurez, cosas éstas de que está lleno el mundo, los actos del conocimiento y del amor, son regalos divinos. En cierto sentido puede decirse que son gracias que Dios nos concede. San Agustín escribe lo siguiente en su carta al papa Inocencio (*BKV* X, 125 y sig.): «No cabe duda de que sin inconveniente alguno se puede hablar de la gracia en virtud de la cual hemos sido creados, teniendo en cuenta que hemos sido sacados de la nada y que no tenemos un ser como el cadáver muerto, como el del insensible árbol, como el del animal irracional, sino que somos hombres y poseemos ser, vida, sentimiento y razón, siendo capaces de dar gracias a Dios por

este inmenso beneficio. Con razón podemos llamar gracia a todo esto, pues nos ha sido concedido no en virtud de anteriores acciones buenas, sino por la inmerecida bondad de Dios» (a continuación explica la diferencia que hay entre esta gracia y la gracia sobrenatural). En presencia de la Creación entera, el hombre siente la cercanía de Dios, que está en todas partes repartiendo gracias, especialmente siente la cercanía divina cuando contempla la hermosura de la Naturaleza o de las creaciones culturales o cuando el encuentro con un determinado ser humano conmueve todo su interior. No solamente las cosas que rodean al hombre son regalos divinos; de cada uno de los hombres puede decirse que es para sí mismo un regalo que Dios le hace.

La respuesta del hombre a quien Dios agasaja de esta manera es el agradecimiento. Véanse los prefacios, en los cuales se nos exige que incesantemente demos gracias a Dios. Peca contra el deber de agradecimiento la voluntad que no quiere deber nada a Dios. Hay que tener en cuenta dos aspectos. En primer lugar: *Los regalos de Dios son al mismo tiempo obligaciones.* El que reconoce que una cosa cualquiera es un don de Dios, siente frente a ella obligaciones más fuertes y decisivas que las que pueda sentir el hombre para quien todas las cosas no son más que productos del eterno ciclo natural. Cuanto más elevada, noble y valiosa es una cosa, de tanta más monta son las obligaciones que nos impone la voluntad de Dios. En segundo lugar: Todos *los dones de Dios son signos de su amor.* Dios no nos los echa como nosotros podemos dar una limosna a un pobre: sin pensar en lo que hacemos y hasta de mala gana. Con el don, Dios nos regala su amor. El amor se recibe y se paga con amor. Por eso la aceptación de un don divino, en el cual Dios nos testifica y garantiza su amor, es en el hombre abnegación amorosa. Mediante ella, el hombre entrega al tú divino el yo libre y autónomo. El hombre que comprende y afirma que todas las cosas del mundo son regalos de Dios, establece un estado de comprensión amorosa entre él mismo y Dios. Esto no es una humillación del hombre, sino la efloración de su más íntimo núcleo esencial, de sus más íntimas y vivas fuerzas. Véase el *Tratado sobre la gracia.*

7. El origen divino del mundo comunica a las cosas *sus más íntimas notas características.* En su misma esencia va indisolu-

blemente grabado el sello de su procedencia divina. Así como en el semblante de un hombre se reconoce quiénes son sus padres, así también las cosas llevan grabado un sello divino, no externamente y como por añadidura, sino internamente, como ley fundamental de su esencia y esencial determinación de todo su ser. Por eso, en todas las criaturas resplandece, de algún modo, la gloria, la verdad, la santidad, el amor y la bienaventuranza de Dios. Por eso también el anhelo de santidad, de verdad, de amor y bienaventuranza propio de las criaturas racionales está fundado en su más íntima esencia y nunca podrá ser completamente destruído.

Esto aparecerá con más claridad si tenemos en cuenta lo siguiente: El origen divino de los seres no es algo que tuvo lugar en el pasado. Acompaña a las cosas a través de los siglos y millones de siglos, lo mismo que el pasado del hombre sigue acompañándole y se convierte de este modo en perenne presente (véase el § 70). Como veremos más adelante, la actividad creadora de Dios acompaña las cosas, dándolas forma y constituyendo su fundamento.

Para que la definición de una cosa fuese verdaderamente profunda y exhaustiva, habría que tener en cuenta esta estructuración interna, este parentesco divino fundado en el hecho de la creación y que es una signatura de todo lo que existe. Para la razón iluminada por la fe, el decir que el hombre es un animal racional no es más que una definición superficial y provisoria. La definición esencial exhaustiva debería comprender también la relación con Dios.

También en la definición del ser existente fuera de Dios e impersonal debería incluirse la relación con Dios y el parentesco divino que de esa relación se deriva. Entonces se vería que en tales definiciones, que traspasan los límites de nuestra experiencia, entramos en el reino del misterio y de lo inefable. Todas las cosas van marcadas por un signo divino, y son por eso un misterio: participan en el misterio de la Divinidad. En todas las cosas está presente y actúa el misterio de Dios. Esto no quiere decir que no sean inteligibles hasta en las más íntimas profundidades de su ser; solamente quiere decir que nosotros no podemos conocer exhaustivamente su sentido. Al afirmar esto no nos convertimos en defensores de un posible cansancio o comodidad de la razón. Al contrario, se exigen con ello mayores esfuerzos del entendimiento, que incesantemente ha de esfor-

zarse por esclarecer las misteriosas profundidades de las cosas, es decir, el misterio de su ser. El misterio de las cosas es tanto más denso e impenetrable cuanto más nobles y puras son esas mismas cosas. De ahí provienen las grandes dificultades con que tropieza el hombre ordinario cuando se propone conocer cosas grandes y elevadas. Al contrario, las cosas bajas, visibles y palpables, se comprenden con más facilidad y tanto más las aprecia por eso el hombre ordinario.

Hasta qué punto la idea de que el hombre está en relación con Dios es una verdad que se impone aun al espíritu humano que carece de la luz de la Revelación, lo demuestra el hecho de que, según narra el historiador Eusebio (*Praeparatio evangelica*, lib. 1.°, cap. 8), Platón estaba convencido de que para poder conocer al hombre es preciso haber conocido antes a Dios. Eusebio refiere, además, que un sabio de la India preguntó a Sócrates en una ocasión cuál era el objeto de su filosofía. Sócrates contestó que el hombre era el tema y objeto de sus investigaciones. El sabio de la India no pudo menos de reírse del sabio de Grecia, replicando que no puede conocerse lo humano si antes no se ha conocido lo divino. Véase H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam, 1939.

8. El parentesco divino de las cosas es la razón por la cual *dice San Pablo (Act. 17, 22-31) que en ellas se puede percibir la* huella de Dios. El espíritu humano mismo está emparentado con Dios y por eso es capaz de percibir a Dios en las cosas. El *parentesco divino de las cosas lo percibe como parentesco de las cosas consigo mismo*. Esto explica hasta qué punto el pecado puede dificultar el conocimiento de Dios. El que se aparta voluntariamente de Dios, es decir, el que emplea contra Dios el espíritu que ha recibido de Dios, debilita en sí mismo la capacidad de conocer y de percibir a Dios. Pero ya dijimos en otro lugar que a la larga nadie puede dejar de percibir a Dios ni puede negarle, pues de otro modo tendría que dejar de percibir y tendría que negar su propia profundidad esencial (§ 31). Por otra parte, el parentesco divino de las cosas, el misterio de las cosas fundado en tal parentesco, explica el hecho de que las cosas puedan ser divinizadas, puedan ser convertidas en ídolos, y explica también el hecho de que el hombre mismo pueda divinizarse. En estas depravaciones se percibe el aura misteriosa de las cosas, su carácter numinoso, pero desprendiéndolo del Dios vivo a quien hace referencia. Absolutiza el mundo creado por Dios. No obstante, los mitos de los pueblos presentan una comprensión de la Naturaleza más profunda y adecuada que las

doctrinas del racionalismo. Mientras que el racionalismo sólo reconoce validez a lo experimentable y comprensible, a lo constatable y racional, las cosmologías míticas tienen el sentido de lo misterioso e inefable, aunque sus interpretaciones sean falsas.

9. Como resultado de su origen divino, que determina y caracteriza todo su ser, la criatura se halla en un estado de *permanente relación* con Dios. A su «de-dónde» corresponde un semejante «a-dónde», a su origen divino corresponde la orientación hacia Dios. En virtud de su más íntima esencia, todas las criaturas presentan una orientación hacia Dios. No existen en sí mismas, sino que existen «hacia Dios».

Se trata aquí, en primer lugar, de una inclinación ontológica. Si el espíritu creado quiere comprenderse y valorarse debidamente, si quiere pensar y obrar debidamente, tiene que asumir este estado de cosas en su conciencia, en su conocimiento y en su voluntad. Al *estar inclinado hacia Dios,* al mero existir en la dirección de Dios, corresponde la *conversión* voluntaria del conocimiento y del amor. Cuando el hombre se orienta hacia Dios, libremente y con pleno sentimiento de su responsabilidad, se comporta objetivamente, de acuerdo con las exigencias del ser, en correspondencia con lo que exige su propia esencia, y llega de este modo a consumar y perfeccionar su ser. El hombre que no se comporta de este modo se opone a las exigencias del ser, violenta su naturaleza y la destruye, comenzando por destruir en primer lugar el espíritu y termina destruyendo el cuerpo mismo a través de aquél. El hombre obtiene, pues, la plenitud de su ser saliendo de sí mismo, abandonándose, dejando tras sí su propio ser, sucediendo esto no en un acto de trascendencia intramundana, sino entregándose a Dios (Pascal). El camino del hombre hacia sí mismo, hacia lo más profundo de su ser, conduce a través de la infinitud de Dios. El hombre no se encuentra a sí mismo en sí mismo, sino en Dios. Mientras no se haya encontrado en Dios la inclinación hacia sí mismo, se manifestará en su conciencia y en su corazón bajo la forma de inquietud.

Expresión de esta inquietud es la *melancolía.* La melancolía no es una creación de poetas y filósofos, sino que surge del interior de las cosas. También las cosas tienen sus propias lágrimas (*sunt lacrimae rerum*: Virgilio; cfr. Th. Haecker, *Vergil. Vater des Abendlandes,* ed. 4.ª, 1938). Dante habla de la «tris-

tezza» que surge de la existencia misma. La melancolía es un anhelar lo infinitamente perfecto y valioso, lo eterno y absoluto, bajo la forma de hermosura y amor, la insatisfacción que produce lo finito, un vivo sentimiento de la caducidad. Las dos tendencias fundamentales de la existencia humana, el deseo de muerte y el deseo de plenitud, muerte o fin de la existencia precaria y finita, y plenitud otorgada por la vida infinita, adoptan en el melancólico un matiz especial y se hallan en él en dolorosa contradicción. La melancolía es un signo de que somos seres finitos y de que estamos orientados hacia Dios, hacia la hermosura y amor ilimitados y personales. Este sentimiento da testimonio de la finitud del mundo y de la infinitud de Dios. Véase R. Guardini, *Vom Sinn der Schwermut*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 496-530. La inquietud impele al hombre a salir de sí mismo y a buscar a Dios, que da testimonio de sí mismo en la naturaleza humana. En vano trataría el hombre de calmar su inquietud entregándose a la Naturaleza, o al destino, o a otro hombre. En este caso no traspasaría los propios límites, pues la Naturaleza y el hombre son semejantes a El. El hombre no llegará jamás a encontrar la plenitud y perfección de su ser si no se encuentra a sí mismo en Dios.

Una forma especial de la inquietud es la *angustia* que se apodera del hombre cuando éste, por no conocer y reconocer a Dios, se muestra incapaz de descubrir el sentido último de la vida. Véase el § 31.

10. La relación entre el hombre y Dios adquiere una nota característica especial debido al hecho de que el hombre es *imagen del Dios trino*. Este aspecto de la existencia humana nos sería desconocido si Dios mismo no nos lo hubiese revelado; sólo lo conocemos en la fe y mediante la fe. Esta nueva y sobrenatural determinación no obtendría su consumación si Dios no hiciese participar al hombre en su vida trinitaria. Sólo en esa vida se encuentra el hombre a sí mismo en toda su profundidad (véase el § 104). Tenemos, pues, que el hombre se encuentra a sí mismo en el Tú divino sólo en cuanto que Dios mismo se comunica sobrenaturalmente al hombre. La autocomunicación de Dios se realiza en Cristo. Cfr. §§ 114-117.

La relación entre la criatura y Dios implica, pues, la *relación con Cristo*. Como ya vimos en otro lugar, en el plan de la creación iba prevista la Encarnación del Hijo de Dios (si con

o sin previsión del pecado, es un tema que no vamos a estudiar aquí). La creación entera ha sido querida por Dios en conexión con la naturaleza humana de Cristo (véase el § 103). Por consiguiente, lleva en secreto la impronta de Cristo, está en camino hacia Cristo; que lo sepa o no, está inclinada hacia El y sólo en El puede encontrar la plenitud y consumación de su esencia. En cuanto que se asemeja a Cristo, participando de su gloria, toma parte de la gloria del Dios trino y obtiene su perfección. Que la creación está esperando la gloria de Cristo, es una verdad revelada por Dios en el siguiente pasaje de San Pablo: «Porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios; pues las criaturas están sujetas a la vanidad no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto» (*Rom.* 8, 19-22). La creación entera obtendrá su forma final y definitiva cuando, liberada de la «vanidad», haya sido convertida en cielo nuevo y tierra nueva, es decir, cuando adquiera aquel estado cuyo arquetipo es el Cristo resucitado y glorificado, un estado en que Dios lo será todo en todo (*I Cor.* 15, 28). Véase el *Tratado sobre los Novísimos.*

IV. *La correcta actitud del hombre con el mundo*

11. Finalmente, la creencia en el origen divino del Universo entero constituye el fundamento de la *actitud que hemos de adoptar frente a las cosas del mundo y frente a los demás hombres.*

a) La fe nos enseña a creer en el *sentido* de las cosas creadas por Dios, aunque la débil capacidad de visión de los ojos humanos no sea capaz de percibirlo. Esa misma fe nos enseña a creer en su *bondad*, a amarlas y afirmarlas en correspondencia con ella. El origen divino de todas las cosas, que han sido creadas por Dios, determina la forma de sus relaciones mutuas. Lo mismo que las ideas divinas, las normas y arquetipos de las cosas constituyen en Dios una unidad y son una realidad simple, así también las cosas realmente y substancialmente distin-

tas tienen que formar una unidad de relaciones. A pesar de su diversidad y a pesar de las oposiciones y contradicciones, las cosas son un universo. Cada una participa de la existencia de todas las otras. También el hombre participa en el ser de los demás seres. El ser del hombre es existencia dentro del mundo y coexistencia con los demás hombres. El hombre participa en el ser de todos los seres en virtud de su capacidad de conocer, obrar y amar.

Sobre todo del *amor* cabe decir que es la realización voluntaria y consciente de su unidad con todas las demás criaturas. No se trata aquí de un amor general e indeterminado. Lo mismo que Dios ama y quiere cada una de las cosas, el ser concreto y determinado de cada una de ellas, así también nuestro amor se ha de extender a todas las cosas y a todos los seres humanos, y ha de ser un amor de las realidades concretas y determinadas. Esto quiere decir que debemos reconocer y valorar tal como son las peculiaridades ontológicas que han recibido de Dios, que no debemos imponer las formas y finalidades que estén en contradicción con su propio ser, que debemos ayudar a todas las criaturas a que alcancen la forma y figura que Dios les ha destinado. Este amor presupone el justo y adecuado conocimiento de todo lo que es. Tenemos que esforzarnos por ver en las cosas la peculiaridad ontológica que cada una posee según la voluntad de Dios, es decir, hay que mirar las cosas con ojos puros y limpios, libres de concupiscencias egoístas y desordenadas. El verdadero amor nos enseña a ver las cosas tal como son, no como nosotros queremos que sean; nos conduce al mundo de lo que es, nos enseña a obrar y vivir en ese mundo y no en los mundos de la fantasía, del engaño, del ensueño y de la ilusión. Con ese amor en el corazón aprendemos a ver y a amar las cosas y a los hombres objetivamente, fieles a lo real, fieles a las exigencias del ser, es decir, sobriamente, con la clara mirada de la verdad y de la veracidad, o sea, a ver y a amarlo todo con los ojos de Dios. De este modo, nuestro amor no se perderá en un mundo irreal de meras apariencias, amaremos el mundo real y concreto en que vivimos y trabajamos, donde nos alegramos y sufrimos y tenemos amigos, y amaremos a los hombres reales y concretos con quienes en cada momento convivimos.

La sobriedad de la vista y del corazón frente a las cosas y los hombres no es indiferencia ni frialdad. El que cree en Dios sabe que es responsable de las cosas de este mundo, lo mismo que

el hijo es responsable de la hacienda de la familia. Su sobriedad está alimentada e informada por el amor de Dios a las cosas y por el amor con que el hombre ama a Dios, es, por decirlo así, una *sobriedad ebria*. Se cuida de las cosas con el esmero con que el administrador cuida de la hacienda que le ha sido confiada. Para el que cree y sabe en la fe que todas las cosas y los hombres con quienes se encuentra a su paso vienen de Dios, todo lo que es reviste un aspecto de perenne novedad. Esta fe le enseña a cuidarse de todo con el mayor esmero. Y aunque el encuentro con las cosas sea cotidiano y ordinario, para el creyente las cosas no presentan nunca esa pátina gris de lo acostumbrado y cotidiano.

Las cosas y los hombres poseen una profundidad inconmensurable y misteriosa, son aún para sí mismos un misterio inescrutable. Por eso, nuestro amor a lo que existe irá siempre acompañado de un sentimiento de recato. Nuestras relaciones con las cosas y los hombres son cercanía y distancia, recato amoroso y amor informado por el recato, es decir, *respeto*. Todas las cosas, especialmente el yo personal, tienen un misterio que nadie puede ni debe arrancarles, ni siquiera en las relaciones de amistad y amor. Precisamente esas relaciones, cuando son auténticas, se fundan en el hecho de que los que se unen en el amor y amistad poseen un misterio inescrutable. Cuando se traspasan los límites impuestos por el respeto, el amor y la amistad quedan destruídos. El verdadero respeto tiene su fundamento en la siguiente convicción: todo encuentro con cosas o personas es en definitiva un encuentro con el Dios vivo, que llega hasta nosotros a través de las cosas y de los hombres. De aquí se deriva la exquisita valía de las cosas cotidianas y de todo lo que hacemos día por día. La relación con Dios comunica a lo cotidiano un aura de grandeza y sublimidad. El respeto tributado a las criaturas es, en definitiva, un respeto tributado a Dios. De no ser así, se convertiría en sentimentalismo naturalista y panteísta. Con el respeto de que venimos hablando aquí está en relación el hecho de que nos sentimos responsables de todas las cosas que encontramos a nuestro paso, con un sentimiento de responsabilidad inspirado por las excelencias y valores que Dios ha comunicado a todo lo que existe.

El amor se realiza en actos de *abnegación* y *sacrificio*. En esos actos se manifiesta su fuerza e intimidad. Como veremos más adelante (§ 108), el yo humano en todo lo que tiene de más

íntimo y característico, se deriva del amor creador divino, de modo que el hombre sólo puede existir superándose a sí mismo, saliendo de su limitación, trascendiéndose. Por consiguiente, la abnegación y el sacrificio son aspectos esenciales de la vida humana. El hombre no llega a realizar su mismidad afirmándose a sí mismo, encerrándose en sus fronteras, levantando una muralla frente al tú; la abnegación (en favor de la familia, del pueblo, de la Iglesia) es la suprema realización del yo. Sólo de este modo realiza la esencia que ha recibido de Dios, cumpliendo así, en definitiva, la voluntad divina. Mediante la abnegación y los sacrificios en favor de la comunidad, el hombre se entrega a Dios. La abnegación y sacrificio supremos del hombre y hasta del mundo entero tuvo lugar en la cruz de Cristo. La cruz resume y es la culminación del sacrificio del mundo, y está por eso en el centro del mundo y en el centro de la historia universal, humana y cósmica. Todos los sacrificios son una participación en este supremo sacrificio. Pero la abnegación no debe confundirse con la renuncia al propio ser, como se dijo ya al hablar del intercambio vital dentro de Dios (§ 58). Véase el *Tratado sobre la gracia*.

b) El amor al mundo no es *complacencia en las cosas de este mundo*. El amor con que el cristiano ama al mundo no tiene nada de común con el placer y la comodidad. Todas las criaturas son referencias a Dios, todas nos muestran el camino hacia Dios. Si las amamos tal como son y no como nos las harían ver los ojos obcecados por la concupiscencia, tenemos que amar su significado, es decir, su referencia a Dios. Esto quiere decir que el amor a las cosas no termina en las cosas mismas, aunque afecta la unicidad concreta de las cosas y a pesar de que no las considera como mero motivo del amor a Dios; es, más bien, un amor, que trasciende las cosas y se dirige hacia el Dios que en las cosas se acerca a nosotros. En la mirada con que abarca las cosas, mira, a través de éstas, hacia Dios. Otra cosa hay que tener también en cuenta. La razón creyente sabe que el mundo de la experiencia con sus formas espacio-temporales, no posee todavía su existencia última y definitiva. Esta se halla preformada y se funda en el cuerpo glorioso de Cristo. El mundo está en camino hacia un estado en que participará de la gloria revelada del Cristo glorioso. El amor con que ama al mundo el que cree en Cristo implica este hecho. Es un amor en que se desea que

el mundo sea liberado de las formas deficientes del estado actual y que participe en la existencia gloriosa de Cristo. Por eso no puede quedarse parado en la forma actual del mundo. Quiere, anhela y ansía la perfección futura del mundo. Presenta un aspecto escatológico.

No obstante, en el mundo sometido al pecado, las criaturas pueden seducir al hombre, de modo que éste, deteniéndose en lo creado, encuentra ahí su complacencia y no mira hacia Dios a través de las criaturas. Cuanto mayor es la gloria, el poder, la grandeza y hermosura de las criaturas, tanto más fuerte e inminente es el peligro. En otro lugar expusimos ya, que también tras la numinosidad del mundo, es decir, precisamente en el parentesco divino de las criaturas, nos acecha siempre ese peligro.

He aquí lo que escribe R. Guardini *(Christlicher Realismus,* en *Unterscheidung des Christlichen,* 1935, págs. 327 y sigs.): "¿Qué cosa es en realidad eso que los filósofos llaman ser absoluto? Vistas las cosas desde un punto de vista cristiano, y si Dios es el Dios vivo de la Revelación, ese "Dios filósofo" es al mismo tiempo una ayuda y un peligro. Es una grande y peligrosa tentación, algo que nos induce a quedarnos en el "mundo", a divinizar el mundo—ese mundo al cual pertenece también el espíritu humano, la lógica, la cultura, el espíritu objetivo, todo lo que es—, a fijarnos y a quedarnos en él. El más firme atrincheramiento de lo que nos separa de Dios, más que ninguna otra cosa, atrincheramiento del orgullo espiritual. Todo el engaño del mundo que se afirma a sí mismo puede ir dentro de ese ser absoluto. Y también el engaño del corazón. ¿Hasta dónde llega el hombre que se deja arrastrar por los impulsos religiosos de su interior, por la cadena de las experiencias místicas, de la autoliberación ascética? Aquí aparece amenazante el peligro de lo religioso: la ambigüedad de lo naturalmente santo, toda la oscuridad y la confusión del instinto religioso de la humanidad. Ahí está el hombre con toda su impureza; todas las pretensiones del orgullo, de la sensualidad, de la concupiscencia del mundo. ¿Hasta dónde llega, pues, por este camino? Miremos en torno de nosotros: echemos una mirada en el pensamiento y sentir religioso de nuestro tiempo, estudiemos la historia de las religiones: ahí actúa aquel instinto. ¿Y a dónde ha conducido al hombre? A los dioses, a espíritus y demonios, a los abismos del mundo, al presentimiento del ser supremo, a la divinización de los misterios de la existencia, de poderes neutros, a la adoración de las pasiones, a la renuncia de sí mismo ante el destino o la nada."

c) Falla al dar el sentido verdadero de las cosas no solamente el que las diviniza, sino también el que las desprecia o hace mal uso de ellas. Continuamente nos priva Dios de bienes queridos, obrando según su voluntad y no según la nuestra, y de este modo nos protege contra el peligro de adorarlos y abusar

de ellos. Así obtenemos de nuevo esos bienes, pero en un sentido superior. «El morir para el mundo, donde de continuo tenemos que abandonar cosas queridas porque así lo quiere Dios, es una actitud esencial del cristiano» (Hengstenberg, *Das Ja und Nein der christlichen Askese zum Kosmos*, en *Der katholische Gedanke*, 10, 1937, 236). Este abandonar las cosas no debe ser confundido con la *negación budista* del mundo. No está inspirado por el desprecio al mundo, sino por el amor a todas las cosas del mundo. El creyente se distancia de las cosas no porque las desprecia, sino para prevenirse contra la tentación a usarlas de un modo opuesto a la voluntad de Dios y opuesto también, por consiguiente, al ser mismo de las cosas. Se trata aquí de una actitud inspirada por el amor auténtico y verdadero. En la distancia se obtiene la verdadera unión. Muchos se sienten tan amenazados por la susodicha tentación que creen no poder llegar hasta Dios si no es renunciando completamente al mundo. Otros dejan las cosas para dar testimonio de que Dios es el Señor del mundo, del cuerpo y del alma. Su actitud es distinta de la del budista, el cual desprecia las cosas y no les reconoce valor alguno; el cristiano reconoce siempre el valor de las cosas, aunque se trate de un valor relativo, es decir, fundado en la relación con Dios y en el origen divino del mundo. Este «dejar las cosas» o abandonar el mundo es, por consiguiente, un sacrificio. Nuestra creencia en la creación nos protege, pues, contra los peligros de una complacencia en el mundo, olvidada de Dios, y contra una falsa complacencia en Dios, despreciadora del mundo. El bautismo obliga al cristiano a distanciarse de las formas de este mundo. Este sacramento asesta un golpe de muerte a la existencia mundiforme, a la existencia espacio-temporal y constituye el fundamento de la participación en la vida gloriosa de Cristo. El abandonar, amando las cosas de este mundo, se convierte de este modo en confesión de la vida gloriosa de Cristo. Ulteriores explicaciones en el § 125 de este volumen. Véase A. Anwander, *Gloria Dei. Die religiösen Werte in religionsvergleichender Schau*, Würzburg, 1941.

§ 106

La eternidad de la voluntad creadora de Dios y la temporalidad del mundo

Dios ha creado el mundo mediante un acto eterno de su voluntad creadora, pero le ha dado una existencia temporal (dogma).

1. Véase el Cuarto Concilio Lateranense, D. 428 (cfr. el § 52); el Concilio Vaticano, sesión tercera, can. 1, D. 1783. Véanse los textos correspondientes en el § 100.

Entre las proposiciones condenadas por la constitución *In agro Dominico* (27 de marzo de 1329) se hallan las siguientes, tomadas de los escritos del maestro Eckhart (muerto en 1329): "Por lo que se refiere a la pregunta por qué Dios no creó antes el mundo, contestó él (Eckhart) lo siguiente: Dios no pudo crear el mundo antes porque nada obra antes de ser; tan pronto como Dios existió creó también el mundo. Del mismo modo se puede conceder que el mundo existe desde la eternidad. Del mismo modo... cuando Dios engendró al Hijo coeterno creó también al mismo tiempo el mundo" (D. 501-03; NR. 172-74); ha sido condenado el sentido o contenido objetivo de las sentencias; el sentido que puede haberles dado el maestro Eckhart es un asunto que nada tiene que ver con la condenación; cfr. § 41; cfr. la bibliografía del § 100.

La temporalidad del mundo está en contraposición de la eternidad de Dios (véase el vol. I, § 40). Ella comprende el efecto recíproco de las cosas y su fluir continuo. Este efecto recíproco y su continuo fluir dan origen al tiempo y a la vez que se sucedan en el tiempo. El tiempo describe el ritmo, el curso de ese fluir. Digno de notarse en la idea de temporalidad del mundo es el hecho de que él tiene un principio como tendrá un fin.

2. La *Escritura habla del comienzo absoluto del mundo* (*Gen.* 1, 1; 2, 4). Dios ha existido antes de que el mundo existiese: *Sal.* 90 [89], 2; 102 [101], 26; *Prov.* 8, 22 y sigs. La existencia de Cristo es anterior a la existencia del mundo: *Io.* 17, 5, 24. Antes de que el mundo existiese nos ha elegido el Padre en Jesucristo, para que seamos santos e intachables (*Eph.* 1, 4).

3. En la *Epoca de los Padres de la Iglesia* se opone la temporalidad del mundo a la eterna generación del Hijo de Dios. Al mismo tiempo se constata la eternidad de la voluntad creadora.

San Basilio (en la primera homilía sobre el Hexaemeron; *BKV* II, 12 y sigs.) afirma: "El es el ser bienaventurado, la bondad inefable, el objeto del amor de todas las criaturas racionales, la hermosura anhelada, el principio de las cosas, la fuente de la vida, la luz del espíritu, la sabiduría incomprensible; El, quien a principio creó el cielo y la tierra. Y tú, criatura humana, no creas que el mundo visible no haya tenido comienzo, y si los cuerpos se mueven circularmente en el cielo, sin que nosotros podamos percibir claramente el comienzo de la circulación, guárdate bien de pensar que la naturaleza de los cuerpos circulantes no ha tenido comienzo. Este círculo, una superficie plana, una figura circunscrita por sólo una línea, escapa a la capacidad de nuestro conocimiento y nosotros no podemos percibir dónde ha comenzado y dónde se cierra; pero no por eso hemos de considerarlo como eterno. Al contrario; aunque nosotros no podemos conocerlo, en realidad proviene de alguien, quien lo ha trazado desde un centro, guardando siempre cierta distancia. Por eso, al ver que los cuerpos que se mueven en círculo siguen siempre su propia órbita—precisamente porque su movimiento es regular e incesantemente continuo—no deben incurrir en el error de que el mundo es infinito y no ha tenido principio."

San Ambrosio (en el primer libro sobre el Hexaemeron, cap. 10, *BKV* I, 15) dice: "Muchos son los lugares en que Dios testifica que es El quien ha creado el mundo: no creas, pues, que carece de comienzo porque es esférico, como dicen, de modo que falta en él el principio, al parecer, y porque todo tiembla alrededor de él, cuando resuena, de suerte que en él nadie puede percibir ni principio ni fin; porque el determinar con los sentidos el comienzo de un círculo es una cosa imposible. Tampoco en una esfera se puede descubrir el punto donde comienza: no se puede decir, por ejemplo, dónde comienza el disco de la luna y dónde termina después de la mengua mensual. Pero el que tú no puedas percibirlo no quiere decir que no tenga ni principio ni fin. Pues si tú mismo trazas con tinta o punzón un círculo o si lo mides con el compás, después de algún tiempo no percibirás con los ojos ni te acordarás espiritualmente dónde has comenzado y dónde has terminado. No obstante, tú mismo eres testigo de que has comenzado y terminado. Y aunque no lo perciban tus ojos, la verdad es innegable. Ahora bien, lo que tiene un comienzo tiene también fin, y lo que termina, sin duda alguna ha comenzado también." Y San Isidoro de Sevilla *(De summo bono,* lib. I, cap. 9): "Es seguro que antes de que existiese el mundo no había tiempo alguno, porque el tiempo es una criatura de Dios; el tiempo ha comenzado, pues, a existir juntamente con el mundo. Los tiempos no se extienden en el espacio, pues lo mismo que vienen así también desaparecen. Por eso en las cosas no hay nada inmutable, todo fluye y desaparece en el transcurso del tiempo. Un siglo, un año, un mes, un día o una hora no son el mismo tiempo, porque todo esto no existe simultáneamente, viene sucesivamente y del mismo modo desaparece. ¿Cómo, pues, podemos tener por algo lo que ni siquiera es? ¿Dónde encontramos las partes del tiem-

po, el pasado, el presente y el futuro? Solamente en nuestra alma las encontramos, porque nosotros nos acordamos del pasado, vemos el presente y esperamos el futuro. En Dios no sucede lo mismo. En Dios todo es presente." San Agustín (*De civitate Dei*, cap. 6; *BKV* II, 151 y sigs.) escribe: "Con razón se establece una distinción entre el tiempo y la eternidad; porque el tiempo no existe sin transformación ni mutación, mientras que en la eternidad no hay cambio alguno. Es claro, por consiguiente, que el tiempo no ha podido existir sin el fluir de la criatura, la cual implica cambios de estado bajo la forma de movimiento, de cualquier clase que éste sea. El tiempo aparece con el móvil cambio de las formas, con la sucesión de esto y lo otro, que no pueden subsistir simultáneamente; con los trayectos más o menos cortos o largos que resultan al desaparecer lo uno y pasar a ocupar su lugar lo otro. Como quiera que Dios, cuya eternidad excluye todo cambio y mutación, es el creador y ordenador de los tiempos, no se puede decir, según mi parecer, que ha creado el mundo en determinados espacios de tiempo; de otro modo habría que admitir que antes de la existencia del mundo ha existido ya la criatura, con cuyo movimiento habrá comenzado a fluir simultáneamente el tiempo. Ahora bien, dice la Sagrada Escritura, y ella dice siempre la verdad pura y completa, que al principio Dios ha creado el cielo y la tierra. Esto quiere decir que antes de esa creación no había creado nada; pues si hubiese creado algo antes de la totalidad de su creación habría que decir de ello que ha sido creado al principio. No se puede dudar, por consiguiente, de que el mundo no ha sido creado en el tiempo, sino con el tiempo. Porque lo que sucede en el tiempo tiene lugar antes y después del tiempo, después de un tiempo ya pasado y antes del tiempo que ha de venir. Ahora bien, antes de la creación del mundo no podía existir el tiempo, porque no había criatura alguna con cuyos cambios de estado hubiera podido llegar a existir. Antes bien, junto con el tiempo ha sido creado también el mundo, en cuanto que con él comenzó simultáneamente el movimiento de mutación. Y a eso se refiere aquella sucesión de seis o siete días, aquella "mañana" y aquella "tarde" de la obra divina de la creación, que quedó terminada el día sexto, siguiendo el día séptimo, como lo dice el gran misterio, el descanso de Dios."

4. La eternidad de la inmutable voluntad creadora de Dios, idéntica con la esencia misma de Dios, no implica la eternidad del mundo. *La eterna voluntad creadora de Dios exige también la temporalidad del mundo.* Dada la diferencia objetiva que hay entre el acto de la voluntad y el objeto o contenido de la voluntad, el querer y su contenido pueden subsistir separadamente, de suerte que con el acto de la voluntad no existe necesariamente el contenido de la voluntad. Además, con su voluntad Dios determina no solamente la existencia de las criaturas, sino también su esencia, el cómo, su modo de ser. Al modo de ser de las criaturas pertenece la existencia temporal y espacial. «El tiempo, lo mismo que el mundo, comienza a existir en el momento en que Dios, mediante su omnipotencia, realiza la idea del mundo,

el cual en esa idea sólo era un mundo posible. Con la creación se realiza, por consiguiente, un doble comienzo: el comienzo del mundo y el comienzo del tiempo. Es comienzo del tiempo en cuanto que es comienzo del mundo, en el cual conocemos también lo temporal. Por otra parte, es comienzo del mundo en cuanto que es comienzo del tiempo, pues la temporalidad del mundo es precisamente su finitud. La idea del mundo no se puede separar de la idea del tiempo, lo mismo que la idea del tiempo es inseparable de la idea del mundo. El mundo es mundo en virtud del tiempo, y el tiempo es tiempo en virtud del mundo. Ambos reciben de Dios el comienzo mediante la Creación. Tenemos, pues, que con la Creación comienzan a existir simultáneamente el mundo y el tiempo, y el uno existe porque existe el otro. Por eso, el uno presenta las mismas notas características que el otro; a causa del mundo el tiempo es un tiempo finito, a causa del tiempo es el mundo un mundo finito y mutable. Si el mundo... no existiese, no existiría el tiempo, del mismo modo que no puede existir el mundo sin que exista también el tiempo» (F. A. Staudenmaier, *Die christliche Dogmatik III*, 1848, 122 y sigs.).

5. La *humanidad no iluminada por la luz de la Revelación* no ha llegado a conocer con toda claridad la temporalidad del mundo. Platón enseñó la eternidad de la oscura, desordenada y caótica materia, de la cual el arquitecto del mundo hizo el cosmos actualmente existente. Según Aristóteles, la materia es eterna y el motor inmóvil la ha puesto en movimiento desde la eternidad. En la Edad Media, San Alberto y San Buenaventura enseñan que el afirmar la eternidad, del mundo implica una contradicción. Santo Tomás de Aquino, pensando sin duda alguna que una deficiente argumentación podría exponer al ridículo una verdad de la fe, ha enseñado que el hecho de la finitud del mundo es un hecho testificado por la Revelación, pero que no puede demostrarse con los medios naturales de la reflexión humana. Según su opinión, decir que el mundo es eterno es una afirmación que no se puede refutar replicando que la criatura, por esencia, es un ser totalmente dependiente de Dios. Con razón destaca Suárez que sólo se puede argumentar de esa manera con respecto a un mundo supratemporal e inmutable, no con respecto a nuestro mundo de estructura temporal y mutable. Ahora se trataría de decidir si la idea de un mundo in-

mutable no implica en sí una contradicción, si el mundo y el tiempo no son cosas necesariamente conexionadas.

Staudenmaier (*l. c.*, págs. 126 y sig.) escribe sobre este punto lo siguiente: "Así como lo eterno es increado, del mismo modo lo creado es temporal, pues el concepto de tiempo es esencial y necesariamente un elemento del concepto del mundo, de suerte que la idea de un mundo eterno implica una contradicción, ya que sólo Dios es eterno. La temporalidad no pierde sus notas características esenciales aun cuando extendiéndose hacia atrás parezca acercarse a la eternidad; por consiguiente, aunque la edad del mundo actual se elevase a millones, billones y trillones de años, no estaría con ello ni siquiera un solo paso más cerca de la eternidad, pues tampoco el tiempo infinitamente aumentado llega a convertirse en eternidad. Por la misma razón, el mundo no hubiese dejado de ser temporal aunque Dios hubiera realizado la idea del mundo inmediatamente después de haberla concebido; la única diferencia entre el mundo tal cual es ahora y el mundo como hubiese podido ser en el presente caso sería una cuestión de tiempo. También el número, que pertenece también a la finitud, mejor dicho, a la categoría de la finitud, puede aumentarse infinitamente añadiendo nuevos números; pero aparte *antes* tiene un comienzo determinado en el uno, que constituye para él una frontera infranqueable, lo mismo que el tiempo no puede salir de sí mismo cuando pretende convertirse en eternidad. Del mismo modo podemos decir: lo mismo que el número aumentado por una infinidad de veces hacia adelante no deja de ser una repetición del uno, así también el tiempo aumentado una infinidad de veces hacia adelante no pierde nunca su comienzo, y así como la unidad va repitiéndose en todos los números, así también el comienzo temporal, repitiéndose incesantemente, marcha a través de todos los tiempos. De aquí se deduce que es también sencillamente falsa la otra opinión, la cual pone antes del mundo actual un tiempo infinito y un espacio infinito, tal como lo relata San Agustín. El presunto tiempo que ha existido antes de la creación del mundo es un tiempo que no es en manera alguna tiempo. Ahora bien, el tiempo que no es tiempo implica una contradicción, ya que el tiempo intemporal es un mero absurdo, ni más ni menos que el mundo premundano, que de por sí sería un mundo no mundo, y lo mismo que el espacio infinito, que sólo podría ser un espacio inespacial, es decir, un espacio que no es espacio."

6. La Revelación no nos dice nada sobre la *edad del mundo*, de tal modo que en lo que concierne a esta suprema instancia nada puede oponerse contra la opinión que afirma que la *tierra* existe ya desde hace muchos millones de años, o desde hace miles de millones de años, como enseñan las Ciencias Naturales modernas (cfr. § 100).

He aquí lo que escribe C. Fr. von Weizsäcker con respecto a la edad del *universo* (*Zum Weltbild der Physik*, 1943, págs. 124 y sig.): "Sorprendentemente se ha deducido para los átomos químicos, para las estrellas y para las nebulosas la misma edad de unos cinco mil millones de años, a

base de métodos completamente distintos. Los elementos uranio y torio son el punto de partida para la determinación de la edad de los átomos químicos. Como quiera que estas materias se desintegran lentamente, tienen que volver a ser formadas de nuevo o tienen que haber surgido hace "poco" tiempo, puesto que no se han desintegrado completamente entre tanto. La primera de las dos hipótesis es considerada hoy como poco probable; no conocemos en el cosmos lugar alguno que presente las condiciones físicas necesarias para la producción de uranio y torio. Si nos decidimos a aceptar la segunda hipótesis se deduce para estos elementos (y probablemente para todos los elementos compuestos) una edad de unos cinco mil millones de años. La edad de las estrellas se puede calcular desde que en las reacciones nucleares se ha descubierto la fuente de la energía que irradian, pudiéndose además determinar la rapidez con que se agota esa fuente. Por ejemplo, de la cantidad de hidrógeno y helio que hoy contiene el sol todavía, se puede deducir que ha estado irradiando energía, lo mismo que ahora, desde hace algunos miles de millones de años, pero no durante un período de tiempo mucho mayor. Especialmente digna de ser tenida en cuenta es la determinación de la edad de las nebulosas espirales. Estas estructuras muestran en lo que concierne a la luz que irradian una desviación espectral hacia el lado de la luz roja, siendo la desviación tanto mayor cuanto más lejos se halla de nosotros la nebulosa observada. Según la interpretación corriente, este fenómeno indica que las nebulosas espirales se alejan unas de otras, y por, tanto, también con respecto a nosotros. En efecto, la susodicha desviación hacia el rojo significa que por segundos aparecen menos ondas luminosas que en la luz ordinaria, y esto tiene que suceder si es que realmente las nebulosas espirales se alejan realmente de nosotros. Si aceptamos esta interpretación, tenemos como resultado que las nebulosas espirales se dispersan lo mismo que los cascos de una granada que ha explotado; porque después de la presunta explosión cósmica los cascos que se mueven con mayor velocidad tienen que hallarse más alejados al cabo de cierto tiempo, como lo demuestra la relación de dependencia entre la desviación hacia el rojo y la distancia. Si a base de la velocidad y de la actual distancia de las nebulosas se calcula el momento de la "explosión", se obtiene de nuevo como resultado una fecha de hace unos cinco millones de años. Esta concordancia es tan sorprendente, que uno se siente inclinado a atribuirla un valor real. Esto podría significar que las partes del mundo hoy conocido, a saber, átomos, estrellas y nebulosas espirales han pasado hace unos cinco mil millones de años de un estado cósmico para nosotros completamente desconocido al estado actual." Otros señalan un espacio de tiempo de seis mil millones de años. D. Wattenberg (*Das Alter der Welt im Lichte der Atomphysik*, en *Stimmen der Zeit* 73, 1948, 141, 146) añade a lo dicho que, según los últimos cálculos, el mundo hace unos seis mil millones de años debía ser prácticamente un "punto" sólo matemáticamente definible. "Por consiguiente, el desarrollo del cosmos tiene que haberse realizado en el espacio de tiempo hasta ahora transcurrido. Pero no podemos imaginarnos que la materia actualmente existente con un peso de dos veces 10^{55} gramos (¡un dos seguido de 55 ceros!) haya estado concentrada en un punto inextenso (o en una pequeña estrella). Podemos evitar estas dificultades admitiendo (con Jordan) que la materia ha ido apareciendo poco a poco, primero en forma de neutrones aislados y, finalmente, en forma de

estrellas de neutrones, que habían ido creciendo con el tiempo y cuya masa total ha estado en proporción con la correspondiente extensión del espacio creciente. Esto quiere decir que este aumento de materia considerado en relación con la creciente extensión del espacio cósmico sigue verificándose todavía mediante el incesante nacimiento de nuevas estrellas, pareciendo encontrar expresión este fenómeno en las eventuales apariciones de las llamadas "supernova". Estas reflexiones quieren decir que hace seis mil millones de años, tanto la materia como las estrellas y los sistemas cósmicos, han comenzado a existir en virtud de un acto elemental creador y generador del mundo; expresado en sentido físico: en virtud de un proceso que ha materializado la energía imponderable convirtiéndola en neutrones y estrellas de neutrones, y que el tiempo transcurrido a partir de aquel acto constituye la edad real del mundo, a la cual pueden subordinarse sin esenciales contradicciones las cronologías de la astronomía y de la física. Al mismo tiempo, queda descartado el problema relativo a una "prehistoria cósmica" que pudiese revelarnos algo sobre el estado posible anterior al que precedió al susodicho acto elemental, ya que no puede haber un tal "antes". Resumiendo lo dicho podemos constatar que la astronomía y la física de los átomos, con la ayuda de una física cósmica que abarque a la vez el mundo de los átomos y el de las estrellas, y mediante la interpretación lógica de hechos de la experiencia, en unión con deducciones teóricas, pueden llegar a establecer una cronología que presenta el cosmos como complejo temporalmente limitado." Véase F. G. Houtermans en *Zeitschrift für Naturforschung*, vol. 2.°, 1947, 322-28. H. Vogt, *Aufbau und Entwicklung der Sterne*, en *Probleme der kosmischen Physik*, XXIV, 1943. P. ten Bruggeneate, en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, "Math.-Phys." Kl., 1945, y en *Zertschrift für Astrophysik* 24, 1947, 48-58. St. Meyer, *Forschungen und Fortschritte* 14, 1938, 41. P. Jordan, *Die Herkunft der Sterne*, 1947. D. Wattenberg, *Blick ins Weltay*, Berlín, 1947. Fr. Asselmeyer, *Betrachtungen zur Kosmogonie*, en *Klerusblatt* 29, 1949, 19 y sig., y la obra de Bavink citada en el § 101, con más bibliografía, y además I. de Broglie, *Licht und Materie*, 6.ª ed., Hamburg, 1944. Idem, *Die Elemetenteilchen. Individualität und Wechselwirkung*, 2.ª ed., Hamburg, 1944.

Cuando hablamos del *mundo eterno*, del *eterno ciclo* de la Naturaleza, empleamos la palabra «eterno» en el sentido lato, significando un tiempo inimaginablemente largo, pero finito y una regularidad que se repite continuamente.

7. Con facilidad se puede refutar la objeción de que Dios no puede estar nunca inactivo, de suerte que tiene que haber sido siempre creador. Tampoco antes de la creación se hallaba Dios en un estado de inactividad. Dios no necesita el mundo como objeto de actividad y, por otra parte, el mundo no puede ser el contenido adecuado de su obrar infinito. Dios es en sí mismo la plenitud del ser y pletórica realidad activa (*actus purus*). Este estado de cosas aparece con toda claridad en las pro-

ducciones inmanentes de Dios: véanse los §§ 53-56, 86, 90. Por lo que se refiere a la cuestión de saber lo que hizo Dios antes de la creación del mundo, véase la respuesta de San Agustín en el § 70.

Newman (en el sermón *El misterio de la condescendencia divina*, en *Sermones del período católico)* afirma: "De lo dicho hasta aquí se deduce lo siguiente: Como quiera que Dios existe desde la eternidad y ha creado el mundo en un momento determinado, tenemos como resultado que ha vivido durante eternidades antes de comenzar a crear. ¡Qué idea tan admirable! Ha existido un estado en que Dios vivió sólo para sí y no había nada fuera de El, ni la tierra, ni el cielo, ni el sol, ni las estrellas, ni el espacio, ni el tiempo, ninguna clase de seres, ni hombres, ni ángeles, ni serafines. En torno de su trono no había espíritus dispuestos a servirle, nadie le ensalzaba y adoraba. Todo era silencio, todo era quietud, sólo Dios existía. Y este estado no duró sólo un momento, fué un estado de infinita duración, existió siempre y era lo normal, viniendo la creación a introducir una novedad. Comparada con aquel estado, la Creación es una cosa de ayer. Existe desde hace seis mil años, o si queréis, desde hace sesenta mil años, o desde hace seis millones de años, o desde hace seis millones de millones de años. ¿Qué es esto comparado con la eternidad? ¡Una pura nada! Es menos que una gota de agua en el Océano o un grano de arena en la inmensidad del orbe terráqueo. Durante toda una eternidad ha existido Dios sólo, sin ningún otro ser a su lado, sólo El. Fuera de su ser no había nada; no hacía nada, permanecía completamente quieto, no hablaba, no recibía el honor que le tributaran otros seres, ninguna criatura le ensalzaba y era bienaventurado en sí mismo y por sí mismo y no necesitaba de ningún otro ser. ¡Cuán grandiosa es la idea del Todopoderoso que estas reflexiones hacen surgir en nosotros! Nosotros, caros hermanos míos, sentimos que esto sobrepasa nuestras capacidades de comprensión. ¡Qué imperfectamente podemos comprenderle! He aquí que nosotros nos encontramos en el mundo con un hombre cuya manera de vivir y ser se distingue tanto de la nuestra que no podemos comprenderla. Nosotros nos admiramos... Nuestros más próximos compañeros de camino son a veces un enigma para nosotros: decimos que son seres raros e incomprensibles; pero ¿qué es esto en comparación con la peculiaridad del Dios vivo que trasciende todas las posibilidades de nuestros conceptos? Sólo Dios es verdaderamente incomprensible, Dios, que ha vivido toda una eternidad, sin comienzo alguno, absolutamente solo, sin que la soledad llegase a resultarle intolerable. ¿Quiénes o qué pocos de entre nosotros pueden vivir en la soledad, aunque no sea más que una semana, sin sentirse infelices? Todos habréis oído, caros hermanos míos, que el régimen de incomunicación a que son condenados algunos malhechores, a la larga resulta más intolerable que cualquier otro castigo, y que, finalmente, conduce a la locura. Nosotros no podemos vivir sin tareas ni metas, sin ocupaciones e intercambio de ideas. Nosotros no podemos vivir durante mucho tiempo en el estrecho círculo de nuestro propio yo. El espíritu dejado a solas consigo mismo se convierte en tormento. Esto es lo que sucede entre nosotros los seres mortales. Pero todo cambia cuando dirigimos hacia Dios la mi-

rada de nuestro espíritu. Dios ha vivido durante toda la eternidad en un estado que en nosotros, al cabo de un par de míseros años, produciría la locura. Ha vivido toda una eternidad sin cambio alguno de ningún género. Aun en la vida del más solitario eremita, la sucesión del día y la noche, del comer y el dormir, trae consigo ciertos inevitables cambios. Y si bien la celda en que está encerrado el desgraciado prisionero no le presenta alivio alguno en su desesperada soledad, al menos le permite dormir. En el sueño olvida su miseria, el sueño le da nuevas fuerzas para sobrellevarla. El Eterno, al contrario, no conoce el sueño, ni la quietud, ni el descanso; a pesar de ello, no se cansa de sí mismo y su propia infinitud no se convierte nunca en intolerable peso para El. Desde la eternidad vive incesantemente activo, en incesante quietud, en un estado de eterna quietud, de inefable y profunda paz; y su espíritu está siempre vigilante y lleno de vida y en plena posesión de todas sus fuerzas y de su conciencia, es punto de partida y meta (sujeto y objeto) de su propio conocimiento. Dios vive en un estado de eterna quietud, pero descansa en sí mismo. Dios es su propio fundamento y su propia finalidad, su propio pensamiento y su propia felicidad. Así ha sido desde la eternidad, y si no podemos comprender que haya vivido solitariamente durante toda una eternidad, ¿podemos acaso comprender por qué Dios ha dejado su soledad y ha comenzado a tratar con las criaturas?"

8. La creación en el tiempo es un *misterio;* un misterio garantizado por la Revelación y cuya congruencia comprende nuestra razón. El inescrutable misterio de la temporalidad del mundo querido eternamente por Dios consiste menos en el hecho de que Dios con voluntad eterna quiere una realidad temporal, sino más bien en el hecho de que Dios con una voluntad eterna e inmutable quiere un mundo temporal, sometido a mutaciones y a un incensante fluir. Y, en definitiva, este misterio se pierde en la oscuridad de una nueva cuestión: ¿Cómo puede pensar y querer el Dios infinito un mundo finito? Cfr. H. Conrad-Martins, *Die Zeit*, 1954.

§ 107

La libertad de la voluntad creadora divina

Dios ha creado el mundo mediante un acto de su voluntad absolutamente libre (dogma)

1. Véase la condenación de Abelardo (D. 374), el *Decretum pro Jacobitis* (D. 706), la carta del papa Pío IX al cardenal de Colonia sobre la doctrina de Günther (D. 1655), el Concilio Va-

ticano (sesión tercera, cap. I, D. 1783) y el canon 5 sobre Dios, la condenación de la doctrina de Rosmini (D. 1908).

En oposición a las concepciones erróneas de Hermes y Günther, el concilio provincial de Colonia elaboró en 1860 una detallada exposición de la libertad del acto creador divino: "Dios creó, cuando le plugo, movido de su bondad, todas las cosas, las espirituales y las corporales (concilio de Florencia). Pues Dios no necesita del mundo ni para obtener en él mayor perfección—El es absolutamente perfecto y se basta a sí mismo—, ni tampoco para aumentar su vida interna mediante el acto de la creación —esta vida está llena del conocimiento y amor de su propia infinita esencia—. Si se quiere hablar de una procedencia necesaria, puede decirse que ésta tiene lugar en la de las divinas personas, la cual no necesita ser perfeccionada mediante la creación externa, porque ella es de sí completamente perfecta. Tampoco puede decirse que Dios ha creado necesariamente el mundo para poder percibir conscientemente, como se percibe conscientemente a sí mismo, cosas distintas de El, en cuanto han de ser creadas o han sido creadas por El. Porque ni la conciencia ni el saber de Dios necesitan ser complementados mediante el conocimiento de una cosa distinta de El. Dios no puede recibir perfeccionamiento alguno por parte de cosas externas. El conocimiento de la posibilidad del mundo, que, naturalmente, no podía faltarle, le poseía mediante la visión perfecta de su propia esencia, que contiene los arquetipos de todas las cosas, y mediante el conocimiento de su poder creador. Sólo a su bondad se debe el hecho de que Dios, cuando crea, comunica necesariamente bienes y quiere necesariamente el bien de las cosas creadas. Pero su bondad no le impulsó de tal modo que necesariamente tenga que crear; porque sólo Dios, o su esencia, es para sí mismo el bien supremo, lo mismo que para los hombres, y necesariamente tiene que quererlo y amarlo siempre. Ahora bien, Dios puede amar su infinita esencia o su absoluta bondad sin la creación de las cosas. Si bien es cierto que Dios quiere necesariamente su bondad, no por eso Dios quiere necesariamente las cosas que quiere crear en virtud de su bondad; porque su bondad puede subsistir sin las cosas. Es también claro que Dios quiere y ama libremente las cosas con el mismo simple acto con que Dios se quiere y se ama necesariamente a sí mismo y su bondad; porque este acto es infinito y por eso basta para todo lo demás, sin adición alguna; es un acto capaz de todo. Lo mismo que Dios era libre de crear o no crear el mundo, así también era libre de crear este u otro mundo. En efecto: los mismos argumentos que demuestran la libertad de Dios con respecto a la creación del mundo, demuestran también que era libre de crear este u otro mundo. La seria ponderación de esta plenísima libertad en lo concerniente a la creación del mundo inspira a los cristianos sentimientos de agradecimiento para con Dios, el cual nos ha creado de la nada sin haber sido obligado por ninguna necesidad. El mundo no ha existido desde la eternidad, sino que ha sido creado por Dios en el tiempo. Aquel acto mediante el cual quería la existencia del mundo, existía desde la eternidad en Dios, pero su efecto ha tenido lugar en el tiempo, mejor dicho, al principio del tiempo" (NR. 179-83).

2. En cuanto a lo que se refiere a textos de la *Sagrada Escritura* sobre este particular, pueden verse: *Ps.* 135 [134], 6; *Job*, 9, 2-24. Dios lo determina todo conforme al decreto de su voluntad: *Eph.* 1, 11 (cfr. el § 87, sobre la libertad de la voluntad divina).

3. La libertad se refiere tanto a la *producción del mundo en general* como a la elección de un *mundo determinado*. Dios no estaba sometido a ninguna clase de presión externa y de necesidad interna. No tuvo lugar lo primero, porque existe con absoluta independencia; lo segundo, porque es la suprema perfección y bienaventuranza.

Dios no tenía necesidad del mundo ni para adquirir la plenitud de la autoconciencia, ni para obtener la propia perfección, ni para disponer de un objeto donde poder desarrollar su actividad, pues Dios es acto puro uno y trino y eternamente perfecto (véase el *Tratado sobre la Trinidad*, especialmente la doctrina de las relaciones en Dios). La criatura tiene un ser precario, limitado y finito; por eso necesita impulsos e influencias exteriores para su perfeccionamiento. Abandonada a sí misma, sería víctima de un aburrimiento paralizante y de un hastío que llegaría a entorpecer su desarrollo vital (§ 106). Dios, al contrario, a causa de su infinita plenitud vital, no puede anhelar mayor perfeccionamiento.

Tampoco puede objetarse que su bondad y omnipotencia no han estado nunca inactivos, de modo que esos dos atributos exigen de El la creación del mundo. La autocomunicación, que por esencia pertenece a la bondad, y la actividad, que corresponde por esencia a la omnipotencia, se han realizado de modo exhaustivo desde la eternidad en las procesiones inmanentes divinas. En la mera creación del mundo no hubieran podido realizar de un modo perfecto su poder infinito.

"La omnipotencia es un poder de creación; pero también puede decirse que es un poder de no-creación, en cuanto que Dios puede soportar la nada, de modo que Dios, absoluta plenitud vital, no necesita crear necesariamente, sino que puede permitir que siga subsistiendo la nada, de tal modo que crea libremente cuando produce algo. El concepto de poder implica siempre el concepto de poder libre. El poder no es un signo de divinidad en el sentido de que Dios tendría que crear necesariamente para ser Dios. Tampoco consiste ese poder en la posibilidad de negar y suprimir la nada, y esa supresión y negación serían la creación. Antes bien, Dios es un ser absolutamente libre ante la nada y con esa

su libertad puede afirmar la nada o puede negarla: puede afirmarla en cuanto que la deja subsistir; puede negarla en cuanto que la suprime mediante la creación. Dios es muy dueño de dejarla subsistir o de suprimirla. Precisamente en esto consiste la omnipotencia verdaderamente divina, la grandeza de la misma, de una omnipotencia a la que nada ni nadie puede inquietar, de modo que la idea de la nada pretemporal no consiguió excitarla o dejar de retener su poder y a proceder a la supresión de la nada. La idea del no-yo divino, lo mismo que la idea de la nada, no implican para Dios la necesidad de producir el mundo" (Staudenmaier, *l. c.*, 120 y sig.).

Parece, sin embargo, que se da en relación a la actividad creadora de Dios una hipotética necesidad que fluye espontánea de la esencia de Dios y del concepto de creación; más aún, que al realizar la creación con una decisión absolutamente libre no puede crear un mundo caótico, sino un mundo ordenado; igualmente, que El creó no sólo un mundo material, sino también un mundo espiritual, pues un mundo exclusivamente material carecería de sentido.

4. El *optimismo absoluto*, tal como lo representan Abelardo, Malebranche y Leibniz, es una limitación de la libre voluntad creadora divina, difícilmente compaginable con las enseñanzas del dogma católico. En la creación del mundo, Dios manifiesta de modo finito su bondad, su hermosura y su felicidad. El modo y medida de esta automanifiestación dependen exclusivamente de la libre voluntad divina. Cuando Leibniz afirma que la bondad y sabiduría divinas exigen del Creador la creación del mejor mundo posible, se deja guiar por la falsa idea de que Dios tiene que realizar en la creación del mundo todas las posibilidades que se le ofrecen, tiene que dar lo mejor que puede dar. Por lo que se refiere a la criatura, dada su capacidad de incesante evolución y perfeccionamiento, sería incomprensible que prefiriese lo menos bueno a lo mejor. Cuanto mejor sea una cosa, en tanto mayor grado contribuirá a realizar su perfección. Dios, al contrario, no puede experimentar perfeccionamiento alguno, por muy perfecta que sea la obra. (Además, la idea del mundo mejor posible, privado de toda imperfección, implica una contradicción, pues por perfecto que sea ese mundo siempre se podrá pensar un mundo mejor, mientras no sea perfecto en el sentido en que lo es Dios.)

Newman describe admirablemente la imperfección del mundo en su sermón *Misterios de la naturaleza y de la gracia:* "Supongamos que

esta innovación se ha fijado en el plan divino, de suerte que la Creación ha de comenzar a existir. ¿De qué se compondrá, caros hermanos míos? Sin duda alguna de seres que alaban y glorifican a Dios, capaces de admirar sus perfecciones y de cumplir su voluntad; dignos, según lo posible, de rodear su trono en calidad de servidores y de hacerle compañía. Y ahora mirad en torno de vosotros y decidme hasta qué punto la realidad corresponde a esta suposición: En la Naturaleza, que nosotros sepamos, existe una sola especie de criaturas racionales y miles de especies que no son capaces de amar y conocer al Creador. Millones y millones de seres gozan de la existencia, pero entre todos ellos sólo el hombre puede elevar su mirada hacia el cielo. ¿Y qué es el hombre, por numeroso que pueda ser el género humano, qué es el hombre comparado con esa innumerable multitud? Imaginaos la desconcertante multitud de animales que pueblan la tierra, los pájaros debajo de la bóveda celeste, los peces en las profundidades del mar; sobre todo, las innumerables especies de insectos, que no podemos contar debido a su pequeñez ni podemos conocer a causa de su diversidad. Es verdad que todos glorifican al Señor, lo mismo que los elementos: "El fuego, el granizo, la nieve, la niebla, el viento tempestuoso, que ejecutan sus mandatos" (*Ps.* 148, 8). Pero ninguno de ellos posee un alma y ninguno sabe quién lo ha creado o que ha sido creado; ninguno de ellos puede servirle en el sentido estricto de la palabra; ninguno de ellos puede amarle. ¡En verdad, cuán lejos está de ser el mundo lo que podría ser! Ni siquiera posee la mayor perfección posible—lleva estampado en sí mismo un sello de imperfección—. Es cierto que todo es bueno "según su especie", pues de otro modo Dios no lo hubiera creado; pero Dios hubiera podido manifestar su gloria en el mundo de un modo más perfecto, y ¡con cuánta mayor magnificencia hubiera podido derramar sobre él su benevolencia! ¡Hubiera podido crear un mundo mucho más hermoso y divino que ese mundo que ha sacado del silencio eterno! De nuevo repito yo: dejad a la razón que conteste las preguntas que aquí surgen. ¿Por qué no se ha rodeado de seres racionales y por qué no ha dado un alma a cada uno de los átomos? ¿Por qué no son de naturaleza angélica el escabel de su trono y el suelo de su templo, seres capaces de ensalzarle y glorificarle cuando le prestan sus servicios? Llamad al espíritu del hombre y su fantasía y encomendadles la empresa de idear un mundo, y veréis, caros hermanos míos, que el hombre imaginará el plan de un mundo mucho más perfecto que el que se ha dignado crear el Todopoderoso y Omnisciente. Con toda la noble ambición del artista se esforzaría por construir para el Señor de todas las cosas un palacio en que cada una de las partes y cada una de sus formas particulares presentarían la mayor perfección posible. Pero dejemos de lado las construcciones de la fantasía personal, las imaginaciones idealistas, la refunfuñante crítica en el sector de este inagotable tema; volvamos de nuevo a contemplar la realidad tal como se nos presenta. ¿Qué descubrimos en ella? Vemos un universo en gran parte material y caduco, en el cual actúan leyes de insondable profundidad, leyes en que se revela la actividad de un sabio maestro; pero carece de vida y sensibilidad. Inmensas esferas lanzadas en el espacio, recorriendo la línea de sus órbitas con movimiento mecánico; fuerzas admirables que llegan hasta los más oscuros rincones y poros del mundo, veloces y atrevidas como el pensamiento, pero desvalidas y débiles, lo mismo que la cubierta terrena de donde sale el pensamiento. Vemos, ade-

más, vida que carece de la capacidad de sentir; miríadas de árboles y plantas—"la hierba del campo"—de radiante hermosura para los ojos, pero inanes y sin valor en lo que respecta al cielo. Y cuando aparecen juntas la vida y la capacidad de sentir, ¿no descubrimos acaso un misterio todavía mayor? Ante nosotros se desarrolla el espectáculo de la naturaleza animal. Descubrimos instintos, sentimientos, inclinaciones y pasiones, reguladas en nosotros o dominadas por la razón, y ante las cuales retrocedemos espantados cuando se manifiestan desencadenadas y sin freno, como ante cosas terribles y odiosas, porque en nosotros serían pecados. Nos vemos rodeados de millones de seres racionales, y uno se sentiría inclinado a pensar que el Creador ha dejado una parte de su obra en el estado caótico original, tan horrorosos son estos seres, que se mueven, sienten y obran sin reflexión ni principios. Dios ha impuesto leyes a la materia, ha separado el agua de la tierra seca, lo pesado de lo ligero, y la luz de las tinieblas: "No temblaréis ante mí, que de arenas he hecho muro para el mar, muro perpetuo que no podrá traspasar" (*Jer.* 5, 22); ha dominado los elementos y los ha sometido al servicio de la totalidad. Ahora bien, los animales salvajes viven abandonados a sí mismos, sin yugo sobre la cerviz, sin bocado entre los dientes, enemigos de todo lo que encuentran a su paso y, al mismo tiempo, incapaces de amarse a sí mismos. En virtud de un interno impulso de su naturaleza, viven los unos de la carne de los otros. Los ojos, los dientes, las garras, los músculos, la voz, los movimientos y toda la constitución del cuerpo revelan violencia y sed de sangre. Podría creerse que sólo han sido creados para producir dolores a otros seres, con saña se arrojan sobre la presa y la devoran cruelmente. Casi todos los sentimientos y pasiones que en el hombre son pecaminosos, son en ellos fuerzas desenfrenadas o irresponsables. El ensañamiento, la crueldad absurda, el odio, la alevosía, la envidia, la venganza, la traición, la maldad, los celos, la lascivia, la ufanía, la voracidad, todos los vicios encuentran entre ellos representantes... El hombre es la obra maestra de Dios; el hombre es la flor y perfección de la Creación visible, un ser destinado a servir a su Señor y a adorarle. Ahora bien, contemplad al hombre, vosotros los sabios, los que os burláis de la palabra de la Revelación, examinad al hombre y decidme con sinceridad: ¿Es el hombre un don digno de ser presentado en el altar del Dios infinito? No me refiero a su pecaminosidad; esta expresión no tiene para vosotros significado alguno o trataríais de invalidarla con vuestros argumentos. Considerarlo tal como se presenta en el mundo. ¿No concederéis que la mayor parte de los hombres vive sin dejarse guiar por principios ni fines determinados y que son muy pocos los que honran a su Creador? ¿No veis que la vida entera es un conjunto de hostilidades, engaños, crueldades, opresiones, injusticias y violencias? ¿No reconocéis que las admirables capacidades del hombre no pueden desarrollarse completamente debido a la brevedad de la existencia? ¿Y os atreveréis todavía a afirmar que el yugo de la Iglesia es demasiado pesado, puesto que al contemplar el universo de un extremo al otro la fuerza de las razones os obliga a confesar humildemente que Dios no ha creado nada perfecto, que ha creado cosas inánimes y caducas y un mundo de espíritus inmortales que se sublevan continuamente contra él?"

A pesar de los tétricos colores con que Newman pinta aquí la imagen del mundo, hay que reconocer que no faltan en él

matices claros y luminosos. Si Dios no creó el mejor de los mundos posibles, no estaría en conformidad con su misma naturaleza el que hubiera creado el peor de los mundos... Todas las cosas son de por sí buenas, y Dios no ha creado nada que fuera por esencia malo o destinado a hacer la maldad.

Que Dios no haya creado un mundo mejor que el que ha creado es un misterio que quizá pueda esclarecerse con las siguientes reflexiones. La creación del mundo es una autoexteriorización de Dios en lo finito. Mediante la creación, Dios revela su gloria y al mismo tiempo la vela necesariamente. Dios oculta en el mundo su grandeza y su hermosura. Para hacerlas aparecer visiblemente en las criaturas tiene que ocultarlas (cfr. los §§ 37-63 y sigs.). Ahora bien, todas las acciones divinas reciben de la infinitud la ley de su estructuración interna. También en la autoexteriorización actúa Dios en su calidad de ser infinito. También aquí supera toda previsión y esperanzas finitas. Dios se prodiga a sí mismo, reparte a manos llenas toda su riqueza. Este comportamiento sería en la criatura un acto de locura. La riqueza de la criatura es finita y ésta no puede prodigarla. En Dios es un signo de plenitud inexhaustible. Como quiera que su gloria y su riqueza no sólo no pueden agotarse, pero ni aun siquiera pueden disminuir, puede permitirse el lujo que es tal comportamiento, si nos es permitido hablar así.

Las tinieblas y la impureza no pueden tocar ni macular la pureza y la majestad divinas; por eso Dios puede «rebajarse» tanto. Dios no pierde nunca el dominio de sí mismo, y se posee con absoluto poder existencial, de tal modo, que no puede perderse: por eso puede humillarse y adoptar las formas de la debilidad creada y humana, hasta morir en la cruz. El que efectivamente asuma tal humillación sin envilecerse, sucede sin duda alguna para que su majestad e infinitud no nos aplasten, para que no nos sintamos en su presencia como átomos perdidos en la inmensidad del universo, para que creamos realmente en su simpatía y compasión, es decir, para que creamos que es el Dios vivo, el Dios que se acerca a nosotros, que nos habla, que nos reprende y castiga, que nos perdona y ama. Dios se reviste, pues, de imperfección para franquear y ocultar un poco el profundo abismo que se abre entre El y toda criatura, aun la suprema que haya podido crear; para que la criatura no pierda ni la confianza ni los sentimientos de amor

(cfr. el Tratado sobre la Redención). El se manifiesta movido por amor y se oculta también movido por amor.

Newman (en el sermón sobre *La infinitud de las propiedades divinas*) dice: "Ellos (los hombres) la circunscriben y describen (la infinitud) según su capacidad de comprensión, la miden según su medida y la forman a su imagen y semejanza, y cuando llegan a descubrir algo de la profundidad e inconmensurabilidad de esta o aquella propiedad o perfección de su naturaleza divina, de su amor, de su justicia, de su poder, les hace mala impresión, se desentienden de ello y no creen. Precisamente la humillación de nuestro Señor nos ofrece un adecuado ejemplo. Lo que en un hombre sería exagerada generosidad o prodigalidad, es una actitud explicable y aun necesaria, si me es permitido decirlo así, cuando se trata del ser cuyos recursos son inagotables. En la historia leemos casos de generosidad oriental que nos parece fantástica y que en nuestra Europa, donde la riqueza no se halla en manos de unos pocos, como sucede en el Oriente, no sólo no sería aplaudida, sino que hasta inspiraría sentimientos de desprecio. La expresión "generosidad regia" se ha convertido en una especie de término técnico. Se quiere decir con ella que las riquezas de un rey son tan inmensas que el rey no sólo puede, sino que hasta debe repartir los dones a manos llenas. Por consiguiente, cuando el Ser infinito hace algo que parece sobrepasar infinitamente las exigencias de lo necesario su obrar es bueno, santo y sabio."

No obstante, el encubrimiento de la gloria de Dios no anula en absoluto su revelación. La autoexteriorización de Dios es tal, que también se manifiesta su gloria. Lo mismo que ni el corazón ni los ojos humanos son capaces de comprender toda la tristeza y melancolía del mundo, así tampoco ni el corazón ni los ojos humanos son capaces de percibir toda la gloria divina que se revela en el mundo.

Véase la bibliografía del § 93. Además, A. Rozwardowski, *De optimismo universali secundum S. Thomam*, en "Gregorianum", 1936, 254 y siguientes.

§ 108

El motivo de la acción creadora de Dios

1. A causa de su independencia, perfección y felicidad absolutas, Dios no puede haber creado el mundo para aumentar y enriquecer mediante la actividad creadora su perfección ontológica, noética y moral. Como acabamos de ver, no es in-

citado ni obligado a crear ni por un bien externo distinto de El ni por una deficiencia interna. *El motivo de la voluntad creadora divina se halla* en Dios mismo y no tiene ni presuposiciones ni causas. Dios crea porque quiere crear. Hasta se podría decir: quiere porque quiere. El placer que le producen su bondad y el amor a su propia perfección (cfr. el § 89) lo activa de tal manera que se siente libre y voluntariamente inclinado a realizar su bondad y perfección en el sector externo, de modo finito, permitiendo que participen en ellas seres distintos de El.

Como quiera que Dios ama en cuanto que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, el amor divino podría ser definido de la siguiente manera: Dios se ama a sí mismo en cuanto que el Padre ama al Hijo y al Espíritu; el Hijo, al Padre y al Espíritu; el Espíritu Santo, al Padre y al Hijo. El amor con que el Padre ama al Hijo es tan íntimo e intenso, que no solamente desea para El la felicidad que le proporciona su propio amor paternal, sino también el amor de otra persona. En primer lugar, y sobre todo, le desea el amor del Espíritu Santo. Pero el Padre quiere, además, que lleguen hasta su Hijo las llamas de un amor externo a Dios. Además, le desea la felicidad que implica toda forma de entrega amorosa, le desea que pueda difundir su amor no sólo en los ámbitos de lo divino, sino también fuera de ellos. Con este fin proyecta la creación de una realidad distinta de la divina, para que el Hijo pueda amarla y pueda ser amado por ella. En la generación comunica al Hijo este plan del mundo concebido por amor al Hijo. Este lo acepta por amor al Padre. Es decir, desea para el Padre lo que el Padre desea para El. El Padre y el Hijo comunican dicho plan al Espíritu Santo en la aspiración. Le desean al Espíritu Santo lo mismo que se desean mutuamente. El Espíritu Santo acepta el plan del mundo y actúa su amor al Padre y al Hijo, del mismo modo que éstos el amor con que aman al Espíritu Santo. En el Espíritu se consuma el movimiento que comienza en el Padre, y desde aquél, cuando el Dios trinitario lo quiere, sobrepasa las fronteras del amor y ser divinos.

Aun cuando Dios no realizase de este modo el placer que le produce su propia perfección y el amor con que la ama, ese placer no sería inferior. Pero en los arcanos de su inescrutable voluntad está dispuesto que ha de realizar también el amor que se tiene a sí mismo difundiendo hacia fuera su perfección.

Nosotros no sabemos por qué Dios lo ha decidido así, siéndonos por eso desconocido el fundamento profundo de la creación del mundo. Se trata aquí de un misterio inescrutable del amor divino.

2. *El motivo de la acción creadora divina ha sido el amor de Dios a sí mismo, amor que ha querido manifestarse mediante los bienes comunicados a la criatura* (dogma): Concilio Vaticano, sesión tercera, cap. I, D. 1783.

3. El libro de la Sabiduría (11, 24 y sig.) testifica que la incausada e inescrutable voluntad amorosa divina es el fundamento de la acción creadora: «Pero tienes piedad de todos porque todo lo puedes, y disimulas los pecados de los hombres para traerlos a penitencia; pues amas cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho, que no por odio hiciste cosa alguna. ¿Y cómo podría subsistir nada si tú no quisieras o cómo podría conservarse sin ti?» Y el libro de los *Proverbios* (16, 4): «Todo lo ha hecho Yavé para sus fines, aun al impío para el día malo» (véase *Rom.* 11, 35; *Ap.* 1, 8).

4. San Agustín (*Confesiones*, lib. 13, cap. 1; *BKV* VII, 336 y sig.) escribe: "Yo te invoco a ti, Dios mío, "misericordia mía", que me has creado y no me olvidas nunca. Te llamo para que entres en mi alma, a la cual has hecho capaz de recibirte mediante el anhelo que has infundido en ella. No me abandones ahora que te llamo, pues te has adelantado a mis súplicas cuando no te invocaba: con múltiples llamadas me has incitado repetidas veces a que te oyese y *me dirigiese a ti y te escuchase*. Porque tú, Señor mío, has borrado todas mis iniquidades, para que no tuvieses que castigarme a causa de las obras de mis manos, con las cuales me he separado de ti; y tú te has adelantado a todas mis buenas obras, para poder recompensarme a mí, obra de tus manos. Porque antes de que existiese, existías tú ya; yo no era tal que mereciese ser creado por ti, pero he ahí que ahora poseo la existencia en virtud de su bondad, la cual ha precedido mi creación y a la materia de que me has creado. Porque tú no tenías necesidad de mí ni yo soy un tan elevado bien que tú, mi Señor y mi Dios, puedas tener provecho de mí. No poseo la existencia para servirte de ayuda, como si tú pudieras sentir cansancio en tu actividad o como si tu poder fuese inferior si tuvieses que prescindir de mis servicios; ni tampoco para honrarte a modo de figura terrestre, como si habrías de quedar sin honra en caso de que yo no te honrase; no es así: he de servir y honrarte para que puedas recompensarme, tú que me has creado como ser que ha de tener suerte, a quien le ha de ir bien." Cap. 2 (*l. c.*): "Efectivamente, de la plenitud de tu bondad ha salido tu creación, para que no falte el bien que tú podías hacer, aun cuando a ti no te produzca utilidad alguna ni sea semejante a ti, a pesar de provenir de

ti. Porque ¿qué méritos han contraído de antemano en cuanto a ti el cielo y la tierra, que fueron creados al principio? Que digan qué méritos han contraído de antemano en cuanto a ti las criaturas espirituales y corporales, a las cuales has creado de tal modo en tu sabiduría que aun lo apenas iniciado y lo informe, cada cosa en su género, lo corporal y lo espiritual, había de depender de ella, hasta lo que tiende al desorden y aun a la mayor desemejanza con respecto a ti, debiéndose observar aquí que lo espiritual informe es todavía mejor que un cuerpo formado, y lo corporal informe aun siendo así vale más que si no existiera en absoluto. Aun siendo informes, todas las cosas hubieran quedado dependiendo de tu palabra, si precisamente tu palabra no las hubiese llamado a formar una unidad contigo, estructurándolas de tal modo que todo es bueno por ti, que eres el bien supremo. ¿Cómo todas estas cosas habrán merecido de antemano ni aun su existencia informe, puesto que han recibido de ti también esa existencia? ¿Cómo habrá merecido la materia corporal ni aun el estar confusa y vacía? ¡Sin tu acto creador no sería ni siquiera eso! Como quiera que todavía no existía, no había podido merecer de antemano el que tú la llamases a la existencia ¿Y cómo la creación espiritual, semejante al abismo, desemejante a ti, habrá podido merecer en el origen ni aun el borbotear en las tinieblas si la misma Palabra no la hubiese orientado hacia la Palabra que la ha creado e iluminado, de modo que se hizo luz, no igual a tu Viva Imagen, pero sí semejante a ella?" Cap. 4 (*l. c.*, 339): "¿Qué le hubiera faltado a tu felicidad, la cual eres tú para ti, si las criaturas no hubieran sido hechas o si se hubiesen quedado en un estado informe? *Pues no las has creado porque tuvieses* necesidad de ellas, sino que las has ordenado y dado forma debido a la superabundante plenitud de tus gracias; pero no las has creado a fin de que mediante las criaturas tu felicidad fuese perfecta. Pues a ti, que eres el Ser perfecto, te desagrada su imperfección; por eso reciben de ti la perfección, de modo que puedan agradarte. Pero tú mismo no eres imperfecto, de modo que tuvieses necesidad de su perfección para obtener tu propia perfección. Pues tu buen "espíritu estaba por encima de las aguas", pero no le servían las aguas de soporte, como si descansase en ellas; antes bien, tu buen espíritu hace que descansen en él aquellos de quien se dice que él descansa en ellos."

5. Según el texto del Concilio Vaticano, no puede decirse propiamente que Dios, al crear al mundo, ha tenido un *motivo primario* y un *motivo secundario*, siendo el propio amor el motivo primario y el amor a las criaturas el motivo secundario. Dios no ha tenido más que un motivo, a saber, el amor a su propia perfección. Por razones inescrutables para nosotros ha querido manifestar su bondad en las criaturas, según las posibilidades de éstas, para poder encontrar su gloria también allende el ser divino y para poder derramar su amor en lo que existe fuera de sí mismo. Dios, en cuanto realiza su gloria en lo creado, según la medida de las posibilidades de la criatura, se encuentra a sí mismo, en cierto modo, en lo que existe fuera

de sí mismo. Y por eso, el amor a su propia perfección inunda lo existente fuera de sí mismo.

6. Como ya constatamos en otro lugar, el origen divino comunica a la criatura su más íntima nota característica (§ 105). Afirmar que las cosas tienen un origen divino quiere decir que proceden del amor divino, de modo que es el *amor de Dios a las cosas el que comunica a éstas su nota característica.* En los seres impersonales se manifiesta esto bajo la forma de unidad e interdependencia. En cuanto al espíritu creado tenemos como resultado que el amor es la esencia íntima del ser personal. Desde este punto de partida empieza a comprenderse nuevamente que el hombre tiende necesariamente hacia el «tú», que tiene que entregarse a alguien; en definitiva, al Tú divino, que es por esencia un ser destinado a vivir en comunidad, y, viceversa, que el egoísmo, el atrincherarse y amurallarse enfrente del «tú» produce resultados negativos y opuestos a las exigencias del ser. Por eso, el infierno, en el cual el condenado experimenta la desnuda verdad de su egoísmo, de su definitivo y voluntario apartamiento de Dios, del amor, es un estado de continua soledad e interno desgarramiento, un estado en que el hombre ha dejado de poder amar por haberse apartado del amor (cfr. el § 92).

7. La existencia del *mal*, tanto del mal natural como del mal moral, no puede aducirse como argumento decisivo contra lo que hemos dicho sobre el origen divino del mundo; es una dificultad grave, pero no se puede aducir como prueba de que el mundo no procede de la voluntad amorosa de Dios (véanse §§ 93 y 113). La creencia en Dios ha de ser suficientemente firme y fuerte para soportar con facilidad tales pesos. Véase el Tratado sobre la Gracia. Por lo que se refiere a la cuestión de saber por qué Dios ha creado un mundo en el cual el mal posee un tan funesto y extraordinario poder, cabría decir lo siguiente (siguiendo ideas expuestas en la escuela escotista): El amor con que Dios ama su propia perfección le movió a llevarla a la nada, a hacer una visita a la nada (Hello), por decirlo así, y a manifestar allí su gloria, es decir, a crear formas finitas de su gloria. El espíritu creado puede y debe percibir conscientemente, reconocer y amar la gloria de Dios, que se manifiesta en la Naturaleza y en su propio yo (cfr. los parágrafos siguientes).

El amor creador, al crear, quiere, pues, que la perfección divina sea amada por otros seres. El amor personal crea seres fuera de Dios con el fin de poder recibir amor desde las profundidades de la nada.

Ahora bien, el pecado parece hacer fracasar estos proyectos divinos, puesto que el pecado es esencialmente odio a Dios. Conviene tener en cuenta aquí que en el plan de la creación iba incluída de antemano la encarnación del Hijo de Dios (§ 103). Por consiguiente, Dios Padre vió cómo desde el corazón de la Palabra divina encarnada ascendía una llama de amor cuyo resplandor eclipsaba todos los pecados, en cuyo fuego se consumía el odio del pecado. Tenemos, pues, que el fin que Dios se había propuesto con la creación no quedaba frustrado, de modo que no necesitaba abandonar su propósito de crear, a pesar de que sabía que las criaturas habían de aborrecerle.

El que Dios haya creado un mundo en que existía la posibilidad de pecar es un hecho que puede fundamentarse del siguiente modo (y como ya se expuso en otra ocasión): Dios se ha dignado conceder a la criatura la participación en la más divina de todas sus propiedades, a saber, en el señorío, de un modo apropiado al ser de la criatura que se halla en estado de perfeccionamiento. El que Dios no haya creado criaturas de antemano perfectas, incapaces de abusar de la libertad, es un misterio inescrutable (véanse los parágrafos sobre el pecado original).

8. Al observar que la *Naturaleza*, a pesar de su seductora hermosura y magnificencia, no produce la impresión de estar animada de simpatías para con el hombre, de ser signo e instrumento del amor divino, antes bien parece rebosar de enemistad y malicia, conviene no perder de vista dos aspectos:

a) En primer lugar, el amor de Dios no es como el humano. No tolera que nos demos por satisfechos con la precaria y limitada existencia espacio-temporal, sino que quiere que participemos en la gloria divina. Por eso nos inquieta en medio del codiciado bienestar terreno, para que no nos entreguemos al mundo ni nos establezcamos en él seguros y satisfechos.

b) En segundo lugar: el cosmos lleva dentro de sí mismo la maldición del pecado, la cual se manifiesta bajo la forma de hostilidad de la Naturaleza para con el hombre. En definitiva,

la Naturaleza termina por ser siempre instrumento de Dios. El juicio en que Dios hizo y hace recaer sobre el hombre, a través de la creación, la maldición del pecado, es, como todos los juicios divinos, un juicio de la gracia. Impulsa al hombre a hacer obras de penitencia salutífera.

§ 109

El fin de la Creación

I. *La gloria de Dios*

1. Siendo la causa del mundo el amor infinito con que el Dios trino ama su perfección, o dicho con mayor precisión, el amor mutuo de las tres divinas personas, el mundo tiene que ser necesariamente una obra digna del amor divino. El amor del Padre al Hijo, en quien ha nacido el plan del mundo, sólo puede realizar su intención en el caso de que el mundo sea efectivamente digno de recibir el amor del Hijo y capaz de amarle. Esto presupone que el mundo es una realización finita de la perfección divina. Sólo en caso de que Dios encuentre en el mundo su perfección se sentirá complacido al contemplarlo y sentirá deseos de ser amado por él. En efecto, el mundo creado por el amor es una realización y manifestación finita de la gloria de Dios. El mundo es *una revelación de Dios.*

Este hecho puede ser también designado con la expresión *señorío de Dios.* La Creación está al servicio del señorío divino (*basileia theou*). Dios domina la creación y por eso es ella una revelación de su gloria. Dios es su señor y calca su gloria en el mundo que El ha creado, de modo que se puede descubrir en las cosas creadas quién es su señor.

El estado designado por la Escritura con la expresión «Reino de Dios», entendido en sentido estricto, comenzó cuando Dios dispuso obrar históricamente, es decir, cuando comenzó a hacer Historia de la Salud dentro de la historia universal. La forma perfecta del señorío de Dios será aquel estado del mundo denominado por la Sagrada Escritura nuevo cielo y nueva tierra. De ello se hablará detenidamente en el *Tratado sobre la Redención.*

A. *La gloria de Dios en su aspecto objetivo*

2. *El mundo ha sido creado para la gloria de Dios* (dogma), Concilio Vaticano, sesión tercera, canon 5 de *Deo*, D. 1805.

El concilio provincial de Colonia, celebrado en 1860, ha descrito de la siguiente manera el sentido y finalidad del mundo creado, en el capítulo tercero de su decreto, que, naturalmente, no es infalible (NR. 184-88): "Si se pregunta cuál es el motivo que ha movido a Dios a crear el mundo, la respuesta es la siguiente: No ha podido moverle nada que sea distinto de El. Como quiera que se basta a sí mismo, no puede buscar nada para sí mismo. Siendo cierto que Dios ha creado efectivamente y que todo lo que crea lo crea movido por el amor a su propia bondad, podemos decir con razón: Por su propia bondad ha sido Dios movido a crear el mundo. En este sentido escribe San Agustín: "Nosotros somos porque El es bueno." Ahora bien, si no se pregunta por el motivo que ha movido a Dios a crear el mundo, es decir, si no se pregunta por la finalidad del creador, sino por la finalidad que el Dios creador persigue con su obra; es decir, si se pregunta por la *finalidad* de la obra, entonces habrá que afirmar que con ella ha querido y sigue queriendo algo que está tan íntimamente ligado con su actividad que no puede separarse de ella. Se trata de lo siguiente: En primer lugar, si Dios crea, necesariamente tiene que comunicar a las criaturas una *realidad buena*. Porque el ser que han recibido es un bien. En este sentido escribe San Agustín: "En cuanto que somos, somos buenos." El segundo elemento que no podía faltar en la obra de Dios es la *revelación de las perfecciones divinas*, especialmente el poder, la sabiduría y la bondad. Esta revelación se denomina gloria externa de Dios, ya que Dios es alabado mediante ella. No se puede dudar de que Dios se ha propuesto, al crear, que sus perfecciones sean reconocidas y amadas, es decir, se ha propuesto la realización de su gloria externa. Esto lo pone de manifiesto la contemplación de las cosas creadas, las cuales revelan necesariamente las perfecciones divinas, lo mismo que la contemplación del hombre, que ha sido dotado de entendimiento para que en las obras de la creación pueda conocer y amar a Dios. Esto lo demuestra, asimismo, la contemplación de Dios mismo: como quiera que es santo, necesariamente tiene que querer ser reconocido en sus obras. De este modo entendemos nosotros los numerosos lugares de la Escritura en que se nos advierte que la contemplación de las criaturas tiene que impulsarnos a alabar a Dios. Con la gloria de Dios va íntimamente ligada *la felicidad de las criaturas*. En efecto, en cuanto que el hombre glorifica a Dios, se aumentan sus méritos y su felicidad. Viceversa, Dios da tantas más pruebas de su bondad y tanto más aumenta su gloria cuanto mayores son los bienes que concede al hombre. Lo uno fomenta lo otro. Ahora bien, si se pregunta por la preeminencia de esas dos finalidades, hay que responder lo siguiente: la finalidad última de la obra es la glorificación de Dios. Hacia ella tiene que estar orientada la felicidad de las criaturas, especialmente la del hombre. La glorificación de Dios, por referirse a Dios mismo, es superior a la felicidad de las criaturas. Conviene por eso que la felicidad de los hombres esté subordinada a la glorificación de Dios. No se

debe deducir de esto que de este modo queda disminuída la bondad de Dios para con nosotros; los bienes que Dios nos ha donado no disminuyen por el hecho de que estén orientados hacia la gloria de Dios. Al contrario, cuanto más nos esforcemos por realizar con ellos la gloria de Dios, tanto más ricos seremos; porque Dios no busca en el mundo su gloria al modo del que trata de obtener un bien que todavía no posee; Dios sólo exige que se guarde el orden debido."

3. *La creación revela la gloria de Dios tomando parte en ella,* es decir, en cuanto que es realización de la gloria de Dios fuera de Dios. Todas las cosas son manifestaciones y símbolos de la majestad, dignidad, profundidad y plenitud de Dios. Todas anuncian la gloria de Dios (gloria externa). Pueden prestar este servicio porque, como ya vimos en otro lugar, poseen una gloria, dignidad y perfección derivadas de Dios y preformadas en El. Cuanto más rico es el ser de una criatura, tanto mejor puede revelar a Dios. La gloria de las criaturas nos incita a admirar y contemplar la gloria de Dios. En su grandeza y hermosura resplandece la grandeza y hermosura de Dios (*Rom.* 1, 20).

Se mostrará más adelante (§ 110) que la medida en que una criatura de Dios revela su gloria no depende solamente de su esencia ontológica, sino además de su posición en los planes salvadores de Dios.

La revelación de la perfección divina se denomina *fin de la Creación;* más exactamente, fin primario de la Creación (*finis primarius*). Al emplear la palabra fin no hay que pensar en una determinación externamente añadida. Indica, al contrario, una determinación y sentido propios de las cosas. Las criaturas cumplen la finalidad a que aquí nos referimos por el mero hecho de que son expresión de la voluntad amorosa de Dios.

Como quiera que la revelación de la perfección divina se obtiene por el mero hecho de que las cosas mismas poseen perfección, el estar al servicio de la gloria de Dios no implica esclavitud ni servidumbre en pro de un teleologismo externo. Se trata de un acto de fidelidad a sí mismas. En cuanto que son lo que son y como son, ensalzan la gloria de Dios. Como quiera que Dios es el Señor que se comunica desbordante por los caminos del amor, las criaturas no solamente nos hablan de su amorosa bondad, sino también de su terrible majestad, no solamente de su bondad, la cual produce sentimientos de admi-

ración y encanto, sino también de su poder y señorío, los cuales hacen que nuestro corazón se estremezca.

Nótese, especialmente, que también el *poder* humano es una revelación de Dios, es decir, una revelación de la omnipotencia divina. De por sí es un bien, es bueno. Más aún, por ser una participación en la soberanía incondicional y en la libertad de Dios, puede revelar a Dios de un modo especialmente eficaz. Pero tampoco se debe olvidar que en el orden actual del mundo, quebrantado por el pecado, el poder está sometido a peligros especiales, que se derivan de la impía autocracia humana. En el sector del poder puede adquirir éste las formas más desastrosas. *Corruptio optimi pessima.* El que cae desde la altura de una elevada cima se precipita en abismos más profundos que aquel que al caer se hallaba en un bajo montículo. Con gran dificultad y raramente suelen ver este peligro los que detentan el poder.

La Sagrada Escritura habla en diferentes lugares de los peligros a que están expuestos los que detentan el poderío terrestre. En Daniel (11, 36), el príncipe Antíoco Epifanes, que había profanado el templo introduciendo el culto de los ídolos y divinizándose a sí mismo, es descrito con las mismas palabras que emplea San Pablo *(II Thes.* 2, 1-13) para describir al "adversario" (anticristo). Ezequiel (28, 2) condena al parecido tirano de Tiro. Las palabras del AT, además de su importancia en lo referente a la *Historia de la Salud,* hacen relación al futuro. Se trascienden a sí mismo, ya que ellas, como todo el AT, contienen profecías. Los reyes arriba nombrados hacen lo que en todos los tiempos se hará contra Dios. El hombre autóerata se sentirá siempre inclinado a negar a Dios la gloria y a glorificarse a sí mismo. La Historia será siempre el escenario en que se luchará por la "*gloria Dei*" o por la "*gloria mundi*". El jefe de los que buscan la "gloria del mundo" no es otro que Satanás (véase § 124). Dirige a todos los que odian a Dios y a los que adoran a los ídolos, pero obra ocultamente. En los poderosos de este mundo es donde mejor puede desarrollar su actividad. Cuando se rebelan contra Dios ofrecen a Satanás una posibilidad especial para corromper el mundo. "Con gran facilidad olvida el rey terreno que no es más que un representante del Dios celestial. En tal caso olvida la comisión que ha recibido de Dios... Olvida que las armas de la política son impotentes frente a las últimas y verdaderas necesidades del hombre. En tales casos, aparece como rey redentor y salvador y se llama a sí mismo "soter"... Olvida que es un hombre sometido al pecado y que en su actividad política necesita perdón y gracia. Por eso quiere ser festejado como si fuera un dios... Olvida que es un ser sometido a la muerte, cuyo trabajo político va afectado por el signo de la caducidad. En tales casos, sueña en la eternidad de su obra... Olvida la gloria de Dios y se la niega... En tales casos, la comunidad de los que sólo glorifican a Dios es para él un escándalo, la persigue con odio creciente, se convierte en adversario de

Dios y en partidario de Satanás... Cuando la *civitas terrena* es vencida por su propio demonio en la lucha contra los demonios del caos, la misión histórica del poderío político se convierte en lo contrario. La atalaya contra el Anticristo se convierte en una atalaya del Anticristo... La *civitas terrena* queda converida en una *civitas diaboli*" (E. Staufer, *Die Theologie des NT*, 1941, 67).

4. Hay que observar, además, que las criaturas no son solamente revelaciones de Dios, sino también *ocultamientos* de Dios. Como ya se ha indicado varias veces, no obra del mismo modo que el hombre, el cual se manifiesta y representa en su obra, hasta el punto de que partiendo de la obra se puede penetrar en los más profundos recintos de su interioridad. La Naturaleza sólo nos revela el aspecto exterior de Dios, por decirlo así, y con respecto a ese aspecto exterior sólo nos ofrece una idea imprecisa e inadecuada. Aunque el mundo haya sido creado a la semejanza de Dios, es en mayores proporciones desemejante (véase § 37). Esta peculiaridad ha experimentado una profunda modificación debido al pecado. Frente al mundo pecaminoso se halla planteado el problema de determinar si puede ser la obra de un Dios bondadoso, en vista de sus oscuridades y entenebrecimientos, de su precariedad, de sus males y absurdidades (véase el texto de Newman en el § 105). Resulta, pues, que no se puede encontrar con facilidad a Dios en las cosas de la Creación. Tiene que esforzarse mucho el que quiera encontrar el semblante de Dios oculto tras numerosos velamientos. Para llevarlo a cabo hay que poseer una mirada clara y un corazón dispuesto a recibir a Dios (véase § 30). Es necesario el esfuerzo de un espíritu empeñado en descubrir a Dios. Podemos, por eso, pasar junto a las cosas sin ver a Dios. Es un caso parecido al del que tiene en la mano el auricular y no puede oir la voz del amigo debido a los ruidos que hay en torno a él.

Newman ha descrito esta situación en su sermón sobre la *Infinitud de las propiedades divinas* (en *Sermones del período católico):* "Pero como quiera que estas propiedades son en Dios infinitas, sobrepasan por su profundidad y perfección nuestras capacidades intelectivas y sólo la fe puede comprenderlas. Bajo este respecto, las grandes fuerzas naturales que Dios ha puesto en el mundo visible sólo pueden darnos una débil idea. ¿Hay nada más cotidiano y conocido que los elementos, nada más simple y obvio que su existencia y actividad? No obstante, ¡cuán diversos son los fenómenos en que se manifiestan, qué impresión de grandeza y fuerza nos producen cuando desarrollan la plenitud de sus posibi-

lidades! ¡Qué ameno es el aire invisible y cuán íntima es la unión que nos liga con él! Lo respiramos en cada momento y no podemos vivir sin él. Acaricia nuestras mejillas y nos rodea por todas partes; nos movemos sin esfuerzo dentro de él, que, obediente, se aparta cuando pasamos y sumiso sigue nuestros pasos cuando marchamos hacia adelante. Pero que el aire desarrolle toda su fuerza, y el mismo sereno soplo que antes estaba al servicio de nuestras necesidades o caprichos nos levanta ahora con la fuerza de un invisible ángel, nos lanza en el espacio y nos arroja repentinamente al suelo. O id a la fuente y podréis recoger a beneplácito en vasos y jarros de agua cuanto necesitáis. Sea mucha o poca el agua que necesitáis para calmar la sed o para limpiaros del polvo o suciedad de la tierra, la fuente os presta siempre obediente sus servicios y está siempre a vuestra disposición. Pero id a la playa, junto al mar, y veréis cómo este sumiso elemento se transforma ante vuestros ojos. En sus humildes orígenes apenas si os habéis dado cuenta de él, pero ¿quién podrá dejar de maravillarse cuando deja vagar la mirada por la infinita superficie del mar? ¿Quién no se estremecerá al oir el ronco estrépito de las olas cuando se precipitan sobre los cantiles de la costa? Y ¿quién no sentirá horror y temblor al percibir cómo se inquieta el mar, se hincha y asciende, y abre sus abismos, y, a modo de juguete, es arrojado de un lado a otro por la marea, y queda a la merced de un poder que antes parecía ser su amigo y aun esclavo? O contemplad la llama y ved cómo esparce calor y luz. Pero no os acerquéis demasiado, confiando en ella, si no queréis experimentar cómo se modifica su naturaleza. El mismo elemento que tan hermoso parece a la vista, tan resplandeciente y de movimientos tan gráciles mostrará el otro aspecto de su ser, su fuerza irresistible: el fuego atormenta, consume y convierte en ceniza las cosas que hace un momento recibían de él luz y vida. Algo parecido sucede con las propiedades de Dios. Lo que conocemos de ellas está al servicio de nuestro cotidiano bienestar. Son para nosotros luz y vida, alimento, guía y apoyo; pero subid con Moisés al monte y dejad que el Señor pase delante de vosotros, o permaneced con Elías en el desierto, en momentos de tormenta, de terremotos y de incendios: entonces todo queda envuelto en misteriosa oscuridad. La razón queda desconcertada, la fantasía pierde su poder y queda deslumbrada, callan los sentimientos y sabemos entonces que somos meros hombres mortales y que El es el Señor, y sabemos que la silueta que de El nos ofrece la Naturaleza no es, ciertamente, una imagen perfecta, pero sí una imagen que no deja de estar en relación con la luz y sombras que le comunica, vivificándola, la Revelación."

5. La gloria de Dios *es manifestada de distinta manera por las criaturas, según el grado de su perfección ontológica.* Las criaturas irracionales, con su mera existencia y su perfección, manifiestan la grandeza y perfección de Dios. Son *revelaciones* de Dios (revelación «natural»; § 1). Con mayor razón, al parecer, se puede hablar de la revelación de la gloria de Dios mediante la creación irracional, si existe alguien a quien le haya sido anunciada la perfección de Dios, es decir, si existe un espíritu que puede percibir el himno de alabanza con que la Na-

turaleza ensalza a Dios. La Naturaleza creada, por consiguiente, hace referencia al espíritu creado, que es la corona de la creación. En este sentido puede afirmarse que Dios ha creado el mundo *para el hombre* y por amor al hombre. En él experimenta el hombre el poder y la grandeza, la sabiduría y la dignidad de Dios. Cuanto más estudia el mundo con sus inmensas proporciones, tanto mejor llega a conocer el misterio infinito e inescrutable de la divinidad.

"Sin confundir la Naturaleza con Dios y sin dejar de colocar la Naturaleza por debajo de Dios, el hombre consigue descubrir en la creación las propiedades divinas bajo la forma de fuerzas vivas y absolutas, las cuales ora despiertan en él sentimientos de supremo respeto, debido a su infinita sublimidad y majestad, ora sentimientos de amor, agradecimiento, de alegría santa y de confianza, debido a la infinita benevolencia, bondad, misericordia, claridad y suave poderío que en ella se manifiestan. De este modo, el espíritu pasa en la escala de los sentimientos determinados por la Creación por cada uno de los grados, desde el íntimo y pavoroso temblor del alma hasta el supremo y más profundo encanto, de modo que no hay cuerda alguna que deje de vibrar. No obstante, no se incurre en el peligro de confundir las fuerzas de Dios con las fuerzas de la Naturaleza; las manifestaciones de las fuerzas activas de la Naturaleza proporcionan una idea viva de las fuerzas de Dios, si bien es cierto que éstas son totalmente distintas e infinitamente superiores comparadas con aquéllas. Las propiedades de Dios reveladas por la Naturaleza son las siguientes: la grandeza, la majestad, el poder y la fuerza, la sabiduría, la bondad y el amor, la gloria, la adorabilidad y la loabilidad" (Staudenmaier, *Die christliche Dogmatik* III, pág. 329).

6. Cabe preguntar, es cierto, si *el cosmos no poseerá tal inconmensurabilidad* que el hombre no sea capaz de escudriñar sus abismos y la gloria de Dios que en él se manifiesta, por mucho que dure el transcurso de la Historia terrena. Efectivamente, se puede admitir que el hombre no llegará nunca a comprender exhaustivamente la grandeza del mundo, y nunca, por consiguiente, podrá captar debidamente la gloria de Dios oculta en la gloria de la creación. Más aún, cuanto mejor conoce el cosmos, tanto más incomprensible le parece. Y ahora cabría preguntar: ¿no es el mundo demasiado grande y majestuoso para poder afirmar que existe por amor del hombre, puesto que el hombre no llegará nunca a comprender la gloria de Dios que ese mundo encierra, debido al hecho de que el hombre no dispone de capacidades suficientes para percibirla y captarla?

A esta pregunta se responde de la manera siguiente:

a) Aunque la inteligencia humana no disponga de capacidades suficientes para comprender la gloria de Dios que resplandece en la inmensidad del mundo, la inconmesurabilidad del universo excita al hombre de continuo a reconocer la grandeza de Dios. En la incomprensibilidad del mundo, el hombre puede percibir, como en un símbolo que hablase, la imponente incomprensibilidad de Dios. El hombre que sabe que no es más que un punto insignificante en la totalidad del mundo percibirá con mayor facilidad sus propias fronteras y el mundo puede enseñarle a someterse a la grandeza de Dios. Al mismo tiempo, el hombre que al contemplar el mundo experimenta la grandeza de Dios y sus propias fronteras puede formarse una idea tanto más viva del amor incomprensible con que Dios se inclina hacia él. Por otra parte, al ver el mundo el hombre descubre su propia grandeza. El hombre, en efecto, percibe que el universo, aunque cuantitativamente superior, puede ser captado por su espíritu. De este modo reconoce su superioridad y se siente inclinado a alabar a Dios, que tan elevado grado le ha señalado dentro de la creación total. Experimenta, por consiguiente, que aun su existencia natural es «una gracia» y se siente obligado a dar gracias y a alabar a Dios por ella. Además, el hombre puede darse cuenta del valor que tiene ante Dios, al considerar que en la encarnación ha tomado la naturaleza humana, mientras que el mundo no ha sido objeto de semejante benevolencia, a pesar de su cuantitativa superioridad.

b) A esta primera consideración viene a añadirse un nuevo punto de vista. Aunque el hombre no pueda llegar a comprender plenamente la gloria del mundo dentro de la Historia, puede comprenderla mejor en aquella otra forma de existencia que comienza después de la muerte. El mundo es tan poderoso, inmenso y abismático, que aun el hombre provisto de nuevas capacidades cognoscitivas podrá descubrir en él nuevos y desconocidos aspectos de Dios (véase el *Tratado sobre los Novísimos*).

c) Quizá se podría decir también: la grandeza del mundo, que el hombre no puede comprender, puede ser comprendida por los espíritus exentos de materia llamados ángeles, de modo que la gloria de Dios que se manifiesta en el mundo y que permanece oculta para el hombre es comprendida por los ángeles. De este modo, el mundo serviría también para revelar a los

ángeles la gloria de Dios. Tiene que ser muy superior a la humana, porque de otra manera no podría ofrecer mucho a los ángeles. Esta opinión puede ser defendida con tanto más fundamento cuanto más íntima sea la unión que se establezca entre el mundo y los ángeles. Sobre este punto Schell escribe lo siguiente (en su *Katholische Dogmatik*, 1890, volumen II, 199): «Los ángeles son «efectivos ciudadanos del mundo». Investigan el mundo, los fundamentos y la interdependencia de las cosas; persiguen determinados intereses, en parte de finalidad opuesta, en la lucha del bien contra el mal; en parte opuestos en la elección y aplicación de los medios que han de servir a una finalidad buena, como en el caso de los ángeles patronos de las naciones; los ángeles son príncipes de los pueblos y espíritus protectores, mensajeros de Dios enviados a los hombres y defensores de éstos ante el trono del Señor del mundo. Los ángeles no poseen desde el principio un conocimiento perfecto, sino que adquieren nuevas experiencias al observar la historia del mundo; los acontecimientos les excitan, se enardecen y arden, aman y odian, se apresuran y luchan, combaten y se esfuerzan; deliberan sobre la suerte del mundo y de la historia de las naciones (*Dan.* 4), se aparecen y operan en el mundo, se hallan dentro de un intercambio mutuo de enseñanza y misión, su actividad está localmente limitada, han pasado por un momento de decisión histórica y debido a ella tienen una misión temporal y una historia hasta que llegue el día del Juicio final. Los ángeles son, pues, ciudadanos efectivos del inmenso reino de Dios.»

d) Si fuese seguro que no sólo en la tierra, sino también en otros astros existen seres dotados de razón, se podría aducir como nueva razón que éstos descubren en el Universo aspectos de la gloria de Dios que permanecen ocultos para los habitantes de la tierra. De este modo, la creación de Dios anunciaría la gloria de Dios a los hombres en la tierra, a los bienaventurados del cielo (tanto hombres como ángeles) y a los habitantes de otros mundos.

Contra la existencia de tales seres se puede aducir el hecho de que según el estado actual de nuestros conocimientos físicos solamente la tierra posee las condiciones necesarias para el desarrollo de la vida. En pro de la tesis en que se afirma que la creación está en relación con el hombre, puede aducirse el he-

cho de que el mundo adquiere mayor riqueza y variedad de formas según se va acercando al hombre, haciéndose cada vez más árido y monótono según se va separando de él.

7. De este modo, las Ciencias Naturales y los conocimientos, los descubrimientos e invenciones, nos permiten descubrir con cada progreso un nuevo aspecto de Dios. Por eso León XIII incita en su encíclica *Aeterni Patris*, 1879, al cultivo de las ciencias profanas:

El creyente no tiene por qué temer ante los resultados de las investigaciones científicas; más aún, él debe fomentarlas y cultivarlas. En definitiva, ellas le ofrecen nuevas misivas del Creador. En la preocupación por la Revelación de Dios, en la naturaleza el creyente es incitado e impelido más fuertemente que aquel que se mueve sólo por motivos inmanentes al mundo. Es claro que este último no consigue verdaderos progresos en la ciencia, si no cultiva las investigaciones con responsabilidad, es decir, considerándolas como una respuesta del hombre a Dios, y, por consiguiente, con amor. Pío XII ha incitado en multitud de ocasiones a este cultivo responsable de las ciencias. Cfr. P. Cattin y H. T. Conus, *Heilslehre der Kirche. Documentos desde Pío IX hasta Pío X*, 1953. *Discurso de Pío XII a la Pontificia Academia*, 1952.

Es sobre todo el *arte* el que por medio de la palabra, del sonido y de la forma puede hacer hablar a la Naturaleza muda y puede descubrir su misterio, mostrando que también ella revela a Dios. Cualquier arte verdaderamente auténtico cumple esta misión por el mero hecho de existir. Así se comprende por qué aun fuera del sector cristiano se ha dicho de los poetas que están llenos de Dios. En sus obras redimen a la Naturaleza de su estado de mudez y pesadez y la convierten en un medio en que se transparenta la divinidad. Otras explicaciones sobre este tema pueden verse en el § 25 y en el vol. III.

Clemente Brentano (en *Leben lebt allein durch Liebe*, 1937, pág. 33) dice: "El arte auténtico es un precursor de la vida nueva sobrenatural, puesto que tiende, sin saberlo, hacia el Señor. También las artes son voces en el desierto; son como alfombras que se extienden bajo los pies de los particulares. Pide que el arte sea bueno; él enseña a cantar y alabar; lo mismo que la vida, está entre el cielo y el infierno y abre las puertas de ambos; la piel de los animales tiene que ser curtida para que se puedan grabar en ella letras y palabras."

8. A la gloria de Dios sirve la creación en cuanto que es *instrumento que ejecuta la voluntad divina.* Las cosas y fuerzas naturales son servidores, mensajeros y auxiliares de la voluntad divina (Staudenmaier). De este modo, la Naturaleza adquiere una importancia especial dentro de la Historia del hombre.

B. *La gloria de Dios en el aspecto subjetivo*

9. Lo que la Naturaleza rinde por medio de su pura existencia (*fin objetivo de la Creación*), tanto más cuanto más rica es y cuanta mayor sea la claridad con que el espíritu creado percibe su voz, eso mismo ha de realizar conscientemente el espíritu creado (*fin subjetivo de la Creación*). Por una parte, el espíritu creado, lo mismo que la Naturaleza irracional, son revelación de la espiritualidad y libertad, del poder y del señorío de Dios. El espíritu es de por sí una revelación de Dios. Aparece directamente como don de Dios. Por otra parte, el espíritu está obligado a afirmar conscientemente este estado de cosas. Su misión consiste en reconocer, descubrir y ensalzar la gloria de Dios en sí mismo y en la Naturaleza. Los dones de la Creación se convierten para él en obligaciones. Los dones de Dios imponen siempre obligaciones al hombre. De este modo, el servicio, la alabanza y exaltación de Dios vienen a ser una misión incondicional que han de cumplir todas las criaturas.

Esta misión comunica a la Historia su más íntimo y vehemente dinamismo. En definitiva, se trata siempre en la Historia de si los hombres buscan la gloria de Dios o la gloria del mundo, que es la gloria del hombre mismo. Como quiera que aquí se trata del sentido último y profundo del mundo, surgen en torno a este problema las más acaloradas luchas que conoce la Historia.

Adorar es, pues, la principal misión de las criaturas. No hay ni situación ni tiempo alguno en los cuales la adoración no sea la misión principal del hombre. En la adoración, el hombre reconoce que Dios es el señor incondicional de la vida y de la Historia. El hombre que adora se convierte en instrumento del señorío divino. Los adoradores son *servidores del Reino de Dios.* O para decirlo con más precisión: por medio del hombre que adora fomenta Dios el desarrollo de su señorío en el mundo. Teniendo en cuenta que Dios es la santidad, la verdad y el

amor, personalmente y en unión indisoluble, más aún, en absoluta identidad, el fomento y desarrollo del señorío divino son idénticos con el fomento y desarrollo del señorío de la santidad, verdad y amor personales. De ahí se deduce que la adoración no es una actividad meramente teórica y desligada de toda relación con la vida y el mundo. El fomento y desarrollo del amor y de la verdad en el mundo implican para éste la Salud, ya que el mundo sólo puede salvarse en la verdad y en el amor, es decir, en Dios, y tiene que incurrir en el caos cuando se aleja de Dios (véase el *Tratado sobre el pecado original*). Además, el que adora a Dios, al someterse a los mandatos de la voluntad divina, recibe los mejores impulsos para estructurar debidamente el mundo. Véase § 125 y vol. III. Es preciso observar, sobre todo, que del cumplimiento o no cumplimiento de esta misión principal dependen la salvación y condenación eternas.

Dada la importancia de esta misión, se comprende que Dios mismo se cuide de su cumplimiento. Sucede esto de diferentes modos. Uno de esos modos, enigmático para el incrédulo, misterioso pero comprensible para el creyente, es el *dolor* que Dios envía precisamente a los que le aman. Por lo que se refiere al cumplimiento de la misión principal de la Historia, que como hemos visto consiste en la glorificación y exaltación de Dios, el hombre es responsable tanto en cuanto que es un ser individual como en cuanto que es un ser que vive dentro de la comunidad. Si dentro de una comunidad dada éste o el otro individuo no honran y glorifican a Dios debidamente, los miembros de la comunidad que conocen la necesidad y obligatoriedad de la misión se sentirán inclinados a cumplirla en nombre de los indiferentes y descuidados, a fin de que lo que necesariamente tiene que ser hecho no quede sin cumplimiento o se cumpla sólo indebidamente. Ahora bien, el dolor es uno de los medios de que disponemos para honrar a Dios en nombre de otros y para confesar que Dios es el señor del mundo. Mediante el dolor, Dios ata y encadena al hombre para que éste no pueda moverse libremente. De este modo, se convierte en llamada que excita al hombre a dejarse encadenar por Dios. El que escucha esta llamada y está dispuesto a dejarse encadenar por Dios, reconociendo que El, Dios, es el señor absoluto, honra debidamente a Dios y evita la actitud orgullosa del pecador que busca su propia gloria y no la del Señor. Sólo en Cristo y con Cristo puede llegar el hombre a adoptar la actitud debida.

C. *El aspecto cristológico de la Creación*

10. *a*) La (objetivamente) suprema revelación de la gloria de Dios y la más pura exaltación de su honra es el Hijo de Dios encarnado. En El percibimos lo que Dios es. La Naturaleza no revela siempre adecuadamente a Dios, siendo con frecuencia causa de interpretaciones equivocadas. Todas las ideas relativas a Dios obtenidas en el estudio y observación de la Naturaleza tienen que ser corregidas comparándolas con la Revelación en Cristo. La repugnancia que pudiésemos sentir a reconocer al Dios que se revela en Cristo es un signo seguro de que nosotros preferiríamos que Dios fuese tal como nos gusta y es también un signo de que no estamos dispuestos a reconocer a Dios tal como es y como se nos manifiesta. La gloria de Dios resplandece en la existencia y en la vida y, sobre todo, en la Pasión y Muerte, en la Resurrección y Ascensión de Cristo (véase la Cristología), en el Cristo superviviente, en la Iglesia.

El *Cristo glorioso* es la culminación de la glorificación objetiva de Dios, ya que en la naturaleza gloriosa de Cristo se transparentan la santidad, la verdad y el amor de Dios con claridad e intensidad infinitas. En El aparece con toda claridad la forma perfecta del señorío de Dios. El Señor es el centro de la creación plenamente inundada de luz y calor divinos.

La gloria de Dios manifestada por Cristo en su vida y, sobre todo, en su estado glorioso, se realiza dentro de la Historia y se concentra, a través de velos y cendales, en la *Iglesia*, de modo que en ésta aparece con toda claridad para el que es capaz de verla, es decir, para el creyente. Considerada desde este punto de vista, la Iglesia es la ininterrumpidamente actual gloria de Dios, la cual aparece en ella a través de velos y cendales.

La gloria de Dios resplandece en la oscuridad de la Historia a través de ese misterio que es la Iglesia, es decir, en la *predicación eclesiástica* y en los *sacramentos*, así como también en la actividad histórica de la Iglesia, sobre todo en sus sufrimientos, que son una participación en la cruz de Cristo, apareciendo en ellos como cuerpo «místico» crucificado de Jesucristo. Dios opera en el hombre tanto por medio de la palabra de la Anunciación como por medio de la institución de los signos sacramentales. La actividad de Dios santifica y transforma. Con los dos medios susodichos, interviene Dios activamente en

la vida del hombre, sirviéndose de la Iglesia como de instrumento y fomentando su señorío. En cuanto que Dios se sirve de la Iglesia como de instrumento para aumentar su señorío, queda ésta convertida en lugar donde se manifiesta ese señorío, de modo que el hombre puede percibirlo en la Iglesia con los ojos de la fe. De un modo especial está presente la gloria de Dios en los sacramentos de la Iglesia. En ellos, como explicaremos en otro lugar, se actualizan de algún modo la Muerte y Resurrección de Cristo, ya sea en su eficacia, como enseñaba la teología medieval, ya sea en su aspecto de acontecimiento, como lo enseña la «teología de los misterios» (Casel) y, según ella, también la teología de los Santos Padres. Los Sacramentos son, pues, signos de la santidad y del amor, de la justicia y la misericordia de Dios.

La Iglesia, y con ella toda la Creación, que participan en la gloria de Cristo, aguardan la hora en que aparecerá resplandeciente la gloria de Dios, ahora oculta en el hombre redimido y en la Naturaleza (cielo, transfiguración del mundo: véase el *Tratado sobre los Novísimos*). Entonces, Dios aparecerá sin velos que le oculten en la conciencia del hombre y a través de la corporeidad transformada del hombre, así como a través de la materialidad transformada del mundo, resplandecerá la gloria del Señor. Entonces veremos con claridad hasta qué grado de grandeza y dignidad conducirá Dios su propia obra.

b) En Cristo, Dios ha recibido la suprema *adoración* posible (glorificación subjetiva). En la crucifixión, Cristo se ha entregado incondicionalmente al Padre, reconociendo, de este modo, que es El el señor de la Creación. De este modo ha sido definitivamente instaurado y asegurado el señorío de Dios (el Reino de Dios), aunque todavía no ha adquirido su forma definitiva.

Como acabamos de indicar, se ha cuidado de que el señorío de Dios por El instaurado, es decir, el señorío de la santidad, de la verdad y del amor personales, quede eficazmente representado a través de los tiempos hasta que llegue la hora de su perfección definitiva. Ha creado para ello una autoridad especial, un pueblo de Dios, un heredero del «pueblo de Dios» del AT, la Iglesia, que es su «cuerpo místico». La Iglesia tiene la misión de dar a Dios, hasta el fin de los tiempos, la honra que le corresponde, tiene la misión de reconocer voluntaria y conscientemente la divina gloria que en ella se manifiesta *objetiva-*

mente, de anunciarla y exaltarla. Lo que en ella se manifiesta *objetivamente*, la Iglesia lo realiza *subjetivamente* de diferentes modos, especialmente mediante la anunciación de la palabra y mediante los Sacramentos, es decir, mediante el *culto*, o para expresarnos de otro modo, en cuanto que asume con amor, obediencia y voluntariamente las formas que le ha confiado Cristo y en las cuales resplandece la gloria de Dios. En el culto de la Iglesia actúa y se prolonga la obra de adoración con que Cristo ha honrado al Padre. Cristo ha glorificado al Padre y la Iglesia continúa esta glorificación mediante los signos sacramentales, en los cuales, como ya dijimos, se actualizan la Muerte y Resurrección de Jesucristo. Mediante los Sacramentos, la Muerte y Resurrección de Cristo están siempre presentes en la Iglesia, a fin de que ésta pueda compenetrarse con la actividad y la voluntad del Señor. La voluntad de Cristo, su amor y su obediencia, su abnegación y su adoración adquieren eficacia perenne en la Iglesia. De este modo, el culto, que es una manifestación objetiva de la crucifixión y una glorificación objetiva de Dios, se convierte en una glorificación subjetiva del Padre que está en el cielo. Del modo más eficaz sucede esto en la celebración de la Eucaristía. Dentro del culto eucarístico, la glorificación de Dios se expresa con toda claridad a través de una serie de textos, por ejemplo, en el gloria, prefacio y *sanctus*, en la doxología, en la oración que se pronuncia al elevar el cáliz después de la Consagración.

La Creación entera glorifica a Dios en Cristo, que es la cabeza de la Creación.

Dios recibirá la adoración suprema el día en que todos los bienaventurados del cielo, reunidos en torno a Cristo, su cabeza, en un cielo y tierra nuevos, glorifiquen a Dios en un acto eterno de alabanza, siendo Dios todo en todo (*I Cor.* 15, 28). Esta será la forma perfecta del señorío de Dios, instaurado por Cristo, eternamente asegurado y fomentado en el mundo por la Iglesia.

D. *El fin de la Creación en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres*

11. En la *Sagrada Escritura* se indica cuál es el fin de la Creación en todos los textos en que se nos dice que la Naturaleza y la Historia, especialmente la Historia de la Salvación, están

llenas de la gloria de Dios; por ejemplo, en *Num.* 14, 21; *Is.* 6, 3; 40, 5; *Ps.* 57 [56], 6; *Hab.* 2, 14; *Eccl.* 42, 16. Además, excita a la Naturaleza y al hombre a que glorifiquen a Dios en sus obras. Algunos ejemplos pueden servir para ilustrarlo.

Salmo 145 [144]: "Quiero ensalzarte, Dios mío, Rey, y alabar tu nombre por los siglos. Quiero cantarte todo el día y alabar tu nombre siempre por los siglos. Es grande Yavé y digno de toda alabanza, su grandeza es inconcebible. Una generación anuncia tus obras a la otra generación, y alaba las proezas de tu poder. Ensalzan la hermosura de la gloria de tu majestad, tus maravillosos hechos predican. Cuentan el vigor de tus estupendos prodigios y cuentan tus grandezas. Reproducen la memoria de tus inmensas bondades y se gozan en tu beneficencia. Clemente y misericordioso es Yavé, lento a la ira y de muy gran piedad. Es benigno Yavé para con todos y su misericordia está en todas sus criaturas. Alábente, ¡oh Yavé!, todas tus obras, bendígante tus santos. Exalten la gloria de tu reino y digan tu fortaleza. Para hacer conocer a los hijos de los hombres tus hazañas y la magnificencia de la gloria de tu reino. Tu reino es reino por los siglos de los siglos y tu señorío por generaciones y generaciones. Es fiel Yavé en todas sus palabras y piadoso en todas sus obras. Sostiene Yavé a los que caen y levanta a los humildes. Todos los ojos miran espectantes a ti y tú les das el alimento conveniente a su tiempo. Abres tu mano y das a cada viviente grata saciedad. Es justo Yavé en todos sus caminos y misericordioso en todas sus obras. Está Yavé cerca de cuantos le invocan, de cuantos le invocan de veras. Satisface los deseos de los que le temen, oye sus clamores y los salva. Guarda Yavé a cuantos le aman y destruye a los impíos. Cante mi boca la alabanza de Yavé y bendiga toda carne su santo nombre, por los siglos, para siempre." *Ps.* 146 [145]: "¡Aleluya! Alaba, alma mía, a Yavé. Alabe yo a Yavé toda mi vida, cante yo a mi Dios mientras exista. No confiéis en los príncipes, en los hijos de los hombres, que no salvan. Vuela su alma y torna a su lugar, y en ese día perecen todos sus designios. Bienaventurado aquel cuyo auxilio es el Dios de Jacob, cuya esperanza es Yavé, su Dios. Hacedor de cielos y tierra, del mar y de cuanto en ellos hay; que guarda la fe por la eternidad. Da refugio a los afligidos y da pan a los hambrientos. Yavé libra a los presos; Yavé devuelve la vista a los ciegos; Yavé yergue a los encorvados; Yavé ama a los justos; Yavé protege a los peregrinos, sustenta al huérfano y a la viuda, pero destruye el camino de los impíos. Reina Yavé, por la eternidad, tu Dios, ¡oh Sión!, por generaciones y generaciones." *Ps.* 147 [146 y 147]: "¡Aleluya! Alabad a Yavé, porque es bueno; cantad salmos a nuestro Dios, porque es delcitoso; a El conviene la alabanza. Reedifica Yavé a Jerusalén y reúne a los dispersos de Israel. El sana a los de quebrantado corazón y cura sus llagas. El cuenta el número de las estrellas y llama a cada una por su nombre. Es grande Yavé, grande su poderío y su inteligencia es inenarrable. Sostiene Yavé a los mansos y humilla a los impíos hasta la tierra. Cantad a Yavé y alabadle, entonad salmos a nuestro Dios con la cítara. El es el que cubre el cielo de nubes, el que prepara la lluvia para la tierra. El que hace que broten hierbas los montes para pasto de los que sirven al hombre. El que da al ganado su pasto y a los

polluelos del cuervo que claman. No se agrada de la fortaleza del caballo, no se complace en las piernas del hombre. Le complacen los que temen, los que esperan en su misericordia. Alaba, Jerusalén, a Yavé; alaba, Sión, a tu Dios. Por haber hecho firmes las cerraduras de tus puertas, haber bendecido en ti a tus hijos. El dió la paz a tu territorio, te sació de la flor del trigo. El manda su decreto a la tierra y su palabra corre velocísimamente. El da la nieve como lana y esparce como ceniza la escarcha. El hace caer su hielo como mendrugos, ante su frío se congelan las aguas. Pero manda su palabra y se liquidan, hace soplar su viento y manan aguas. El promulgó su ley a Jacob, sus estatutos y decretos a Israel. No hizo tal a gente alguna y a ninguna otra manifestó sus juicios. ¡Aleluya!" *Ps.* 148: "¡Aleluya! Alabad a Yavé en los cielos, alabadle en lo alto. Alabadle vosotros, sus ángeles todos, todas sus milicias. Alabadle, sol y luna; alabadle todas, lucientes estrellas. Alabadle, cielos de los cielos, y las aguas de sobre los cielos. Alaben el nombre de Yavé, porque díjolo El y fueron hechos. El hizo que persistan por los siglos, púsoles ley y no la traspasarán. Alabad a Yavé desde la tierra, los cetáceos y todos los mares; el fuego, el granizo, la nieve, la niebla, el viento tempestuoso, que ejecutan sus mandatos; los montes y todos los collados, los árboles frutales y los cedros todos; las fieras y todos los ganados, los reptiles y las aladas aves, los reyes de la tierra y los pueblos todos; los príncipes y todos los jueces de la tierra; los mancebos y las doncellas, los viejos y los niños. Alaben el nombre de Yavé, porque sólo su nombre es sublime; su gloria sobrepasa la tierra y los cielos. El ha elevado su pueblo a tan gran poderío. Alábele toda la comunidad de sus santos, los hijos de Israel, el pueblo que está allegado a El. ¡Aleluya!" *Ps.* 149: "¡Aleluya! Cantad a Yavé un cántico nuevo; alabadle en la asamblea de los santos. Alégrese Israel en su Hacedor, alégrense en su Rey los hijos de Sión. Canten su nombre entre danzas, canten salmos con los tímpanos y la cítara. Porque se complace Yavé en su pueblo y da salvación a los humildes. Regocíjense los piadosos por su gloria y cántenle aun en sus lechos. Tengan siempre en sus bocas las glorias de Dios y en su mano la espada de dos filos para tomar venganza de las gentes y castigar a los pueblos; para poner su cepo a sus reyes y encadenar con hierro a sus príncipes, ejecutando en ellos el juicio escrito. Gloria es ésta para todos sus santos. ¡Aleluya!" *Ps.* 150: "¡Aleluya! Alabad a Dios en su santuario, alabadle en el firmamento de su majestad. Alabadle por sus hazañas, alabadle conforme a la muchedumbre de su grandeza. Alabadle al son de las trompetas, alabadle con el salterio y la cítara. Alabadle con tímpanos y danzas, alabadle con las cuerdas y el órgano. Alabadle con címbalos resonantes, alabadle con címbalos de júbilo. Todo cuanto respira alabe a Yavé. ¡Aleluya!" Véanse los comentarios de Herkenne, Landesdorffen, Wutz, etc.

David alaba a Dios de la siguiente manera en su himno de acción de gracias *(Par.* 16, 8-36): "Alabad a Yavé, invocad su nombre. Pregonad a los pueblos sus hazañas. Cantadle, cantad salmos en su honor. Contad todos sus portentos. Gloriaos en su santo nombre; alégrese el corazón de los que buscan a Yavé. Buscad a Yavé y fortaleceos. Buscad siempre su rostro. Recordad cuántas maravillas ha obrado. Sus prodigios, los juicios de su boca. Descendientes de Abraham, su siervo; hijos de Jacob, su elegido. Es Yavé vuestro Dios. Por la tierra toda prevalecen sus juicios.

Fielmente se ha acordado siempre de su alianza, de sus promesas para mil generaciones, de lo que pactó con Abraham, de lo que juró a Isaac. De lo que firmemente estableció con Jacob, y con Israel, como pacto eterno, diciendo: "A ti te daré la tierra de Canán como porción de vuestra heredad." Eran entonces poco numerosos, poco numerosos y extranjeros en ella. Pero no consintió que nadie los oprimiese, y por causa de ellos castigó a reyes. No toquéis a mis ungidos y no hagáis mal a mis profetas. Cantad a Yavé, habitantes todos de la tierra; pregonad uno y otro día su salvación, contad a los pueblo su gloria, sus maravillas a los pueblos todos. Porque Yavé es grande, digno de toda alabanza, temible sobre todos los dioses. Porque los dioses de las gentes son ídolos, pero Yavé es el hacedor de los cielos. La gloria y la majestad sean ante El, la alabanza y el honor en su santuario. Dad a Yavé, ¡oh familias de los pueblos!, dad a Yavé la gloria y la alabanza. Dad gloria al nombre de Yavé, traed ofrendas y entrad en sus atrios. Adorad a Yavé en ornamentos santos, temblad ante El todos los de la tierra. Afirmó el orbe, y firme está. Alégrense los cielos y regocíjese la tierra, pregónese ante las gentes. Yavé reina. Truene el mar con cuanto lo llena, salte de gozo el campo y cuanto hay en él, den gritos de júbilo los árboles de las selvas al venir Yavé, pues viene para juzgar a la tierra. Dad gracias a Yavé, que es bueno y es eterna su misericordia. Decid: Sálvanos, ¡oh Dios!, salud nuestra; reúnenos y líbranos de las gentes, para que confesemos tu santo nombre y nos gloriemos alabándote. Bendito Yavé, Dios de Israel, por eternidad de eternidades, y diga todo el pueblo: Amén. Alabad a Yavé." *Par.* 29, 10-19; "Bendito tú, ¡oh Yavé!, Dios de Israel, nuestro padre, de siglo en siglo. Tuya es, ¡oh Yavé!, la majestad, el poder, la gloria; tuyo el honor y tuyo cuanto hay en los cielos y en la tierra. Tuyo, ¡oh Yavé!, es el reino; Tú te alzas soberanamente sobre todo. Tuyas son las riquezas y la gloria; Tú eres el dueño de todo. Es tu mano la que todo lo afirma y engrandece. Por eso, Dios nuestro, nosotros te confesamos y alabamos tu glorioso nombre. Porque ¿quién soy yo y quién es mi pueblo para que podamos hacer estas voluntarias ofrendas? Todo viene de ti, y lo que voluntariamente te ofrecemos, de ti lo hemos recibido. Somos ante ti extranjeros y advenedizos, como lo fueron nuestros padres. Son como la sombra nuestros días sobre la tierra y no dan espera. ¡Oh Yavé, Dios nuestro! Toda esta abundancia que para edificar la casa a tu santo nombre te hemos ofrecido, tuya es, de tus manos la hemos recibido. Yo sé, Dios mío, que Tú escudriñas el corazón y que amas la rectitud; por eso te he hecho yo todas mis ofrendas voluntarias en la rectitud de mi corazón, y veo ahora con alegría que todo tu pueblo, que está aquí, te ofrece voluntariamente sus dones. Yavé, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel, nuestros padres, conserva para siempre en el corazón de tu pueblo esta voluntad y estos pensamientos y encamina a ti su corazón. Da asimismo a mi hijo Salomón corazón perfecto para que guarde todos tus mandamientos, tus leyes y tus mandatos, y que todos los ponga por obra, y te edifique la casa para la que yo he hecho aprestos."

Según el libro de Daniel, los tres jóvenes condenados a ser quemados conjuran la creación entera a que ensalce al Señor (*Dan.* 3, 52-90): "Bendito seas, Señor, Dios de nuestros padres; y digno eres de loor, y de gloria y de ser ensalzado para siempre: bendito sea tu santo y glorioso

nombre, y digno es de ser alabado, y sobre manera ensalzado en todos los siglos. Bendito eres Tú en el templo santo de tu gloria, y sobre todo loor y sobre toda gloria por todos los siglos de los siglos. Bendito eres Tú en el trono de tu reino, y sobre todo loor y sobre toda gloria por todos los siglos. Bendito eres Tú que con tu vista penetras los abismos, y estás sentado sobre querubines, y eres digno de loor, y de ser ensalzado por todos los siglos. Bendito eres Tú en el firmamento del cielo y digno de loor, y de gloria por todos los siglos. Obras todas del Señor, bendecid al Señor y loadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Cielos, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Aguas todas que estáis sobre los cielos, bendecid al Señor; alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Virtudes todas o milicias celestiales, bendecid al Señor; loadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Sol y luna, bendecid al Señor; loadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Estrellas del cielo, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Lluvias todas y rocíos, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Espíritus o vientos de Dios, bendecid todos vosotros al Señor; loadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Fuego y calor, bendecid al Señor; loadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Rocío y escarchas, bendecid a Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Hielos y fríos, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Heladas y nieves, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Noches y días, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Luz y tinieblas, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Relámpagos y nubes, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Bendiga el Señor la tierra, alábele y ensálcele sobre todas las cosas por todos los siglos. Montes y collados, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Plantas todas que nacéis en la tierra, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos los siglos. Mares y ríos, bendecid al Señor, alabadle y ensalzadle sobre todas las cosas por todos siglos. Ballenas y peces todos, que giráis por las aguas, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. Aves todas del cielo, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. Bestias todas y ganados, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. ¡Oh hijos de los hombres!, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. Bendiga Israel al Señor, alábele y ensálcele por todos los siglos sobre todas las cosas. Vosotros, sacerdotes del Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. Siervos del Señor, bendecid vosotros al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. Espíritus y almas de los justos, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. Vosotros, santos y humildes de corazón, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos sobre todas las cosas. Vosotros, Ananías, Azarías y Misael, bendecid al Señor, loadle y ensalzadle por todos los siglos y sobre todas las cosas. Porque El nos ha salvado

del infierno o del sepulcro y librado de las manos de la muerte y nos ha sacado de en medio de las ardientes llamas y libertado del fuego del horno. Tributad las gracias al Señor, porque es tan bueno y por ser eterna su misericordia. Vosotros todos que dais culto al Señor, bendecid al Dios de los dioses; loadle y tributadle gracias, porque su misericordia permanece por todos los siglos."

En el NT son, sobre todo, las Obras de la Salud las que ponen de manifiesto la gloria de Dios. San Pablo ensalza de la siguiente manera el inescrutable misterio de Dios: "¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! Porque ¿quién conoció el pensamiento del Señor? O ¿quién fué su consejero? O ¿quién primero le dió, para tener derecho a retribución? Porque de El y por El y para El son todas las cosas. A El la gloria por los siglos. Amén." (*Rom.* 11, 33-36.) Véase *Gal.* 1, 3 y sig. En la epístola a los de Efeso escribe (*Eph.* 1, 3-12): "Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su Amado, en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según la riqueza de su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. Por éstas nos dió a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar el Cristo en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, en El, en quien hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de Aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad, a fin de que cuantos esperamos en Cristo seamos para alabanza de su gloria." Dios hace que los bautizados participen en su gloria, habiendo de ser siempre alabado por este favor. *Eph.* 3, 16-21: "... para que, según los ricos tesoros de su gloria, os conceda ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por su Espíritu, que habite Cristo por la fe en vuestros corazones y, arraigados y fundados en caridad, podáis comprender, en unión de todos los santos, cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios. Al que es poderoso para hacer que copiosamente abundemos más de lo que pedimos o pensamos, en virtud del poder que actúa en nosotros, a El sea la gloria, en la Iglesia y en Cristo Jesús, en todas las generaciones, por los siglos de los siglos. Amén."

12. Según los Santos Padres, Dios ha creado el mundo para manifestar su gloria y su bondad. San Efrén escribe lo siguiente (*Contra las herejías,* himno; *BKV* II, 107): "Ha mostrado su poder como creador creándolo todo de la nada; ha mostrado la riqueza de su sabiduría adornando, ordenando, embelleciendo y coronando todas las cosas; ha mostrado su bondad formando gratuitamente las bellas criaturas y entregándoselas a Adán; porque hasta que comenzó a vivir Adán eran bellas y éste las desordenó." Eznik von Kold (*Contra la herejía,* lib. 3, núm. 17; *BKV, Obras escogidas de los Santos Padres Armenios* I, 149) dice: "Lo

mismo hubiera sucedido con Dios, que encierra la comprensión de todos los artistas. Si no hubiera creado las criaturas, se hubiera creído que en vano posee su sabiduría, pues no habría criatura alguna producida por su arte. Tampoco hubiese podido mostrar su generosidad como generosidad en caso de que no hubiese creado criaturas que se aprovechan de su generosidad. Ahora bien, Dios es tan generoso que no sólo las ha concedido la gracia de haberlas criado, sino que también las ofreció la alegría de poder gozarse de la bondad. Además, si Dios no hubiese creado las criaturas, no sabría nadie que existe Dios, ya que no existiría nadie dotado de la capacidad de conocimiento. Pero como quería que llegasen a conocerle y les quería mostrar que existe, decidió crear criaturas que le conociesen, para que gozasen de las gracias de su misericordia. Y las potencias del mundo las ha creado El por amor al hombre, para que le sirviesen en todo lo que fuese necesario; y al hombre lo ha creado para su honra, a fin de que el hombre alabe al Señor y reconozca su misericordia." Cirilo de Jerusalén *(IX Catequesis para neófitos,* núm. 2; *BKV,* 136) escribe: "Los ojos corporales no pueden ver la naturaleza divina. No obstante, partiendo de la contemplación de las obras de Dios es posible llegar hasta el conocimiento de su poder; porque Salomón ha dicho: "En la grandeza y hermosura de las criaturas se ve debidamente a su creador." No ha dicho: "En las criaturas se ve al creador", sino que ha añadido "debidamente". En efecto, cuanto mejor conocemos las criaturas, con tanta más claridad resplandece la grandeza de Dios."

E. Peterson escribe en su obra *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus* (1935, 95 y sigs.): "Lo que aquí se canta (cuando los hombres llegan a la perfección) es la criatura que alcanza el límite de sus posibilidades, que en cuanto criatura da testimonio de Dios. Ahora bien, lo que puede decirse del grado supremo del ser creado vale también con respecto a los últimos grados del ser creado, con respecto a la planta, el animal y las cosas que están muy por debajo de las formas ontológicas del hombre. Cuando en los salmos encontramos que los animales y las montañas prorrumpen en un himno de alabanzas al Señor, no se trata en ello de una exageración poética ni de una "animación" de lo inanimado hecha a imitación de la esfera de lo humano y que de por sí carecerá de validez, sino de algo cuyo fundamento real se halla en la esencia de toda la creación, comenzando por los querubines y los serafines, hasta el objeto más mísero y mezquino del mundo, ya que la creación entera, como nos enseña el Evangelio, está llena de la gloria de Dios... Es preciso comprender que un cántico como el *Cántico del Hermano Sol,* de San Francisco, no es una desviación de la fe hacia lo poético, que no se deriva de una religiosidad místicocósmica, sino que San Francisco comienza a cantar, hasta podríamos decir a soñar, por hallarse íntimamente afectado por la gracia de Cristo. Se trata de comprender que San Francisco comienza a soñar fraternalmente con el sol y las estrellas, el agua y la muerte, debido al hecho de que la gracia del Crucificado ha conmovido profundamente los más íntimos recintos de su ser creado, de tal modo que no está ante nosotros meramente como pecador que ha sido perdonado, sino también como criatura desvalida..., que no puede menos de prorrumpir en un himno de alabanza al Señor. De este modo la vida mística de la Iglesia podrá sólo desarrollarse en íntima relación con el culto de la Iglesia. Sólo del inte-

rior de la vida de la Iglesia, que glorifica a Dios junto con los ángeles y el universo entero, puede surgir el himno que tanto en el culto como en la vida mística de la gracia manifiesta que el cielo y la tierra están llenos de la gloria de Dios."

13. *Cántico del Hermano Sol*, de San Francisco de Asís: "Altísimo Todopoderoso, única Bondad, tuya es la alabanza y la gloria, el honor y toda bendición. A ti solamente te pertenecen, ¡oh altísimo Señor! Y ninguno de los hombres es digno de pronunciar tu nombre. Alabado seas, ¡Señor mío!, con todas tus criaturas. Alabado seas, especialmente, con nuestro hermano Sol, que hace los días y nos ilumina con su luz. Deslumbrante de belleza en los altares y magnífico en su esplendor, te representa a Ti, que eres la Magnificencia. Alabado seas por nuestra hermana la Luna y por las estrellas, que has formado en el cielo, en lejanías de chispeante encanto. Alabado seas, ¡Señor mío!, por nuestro hermano el viento, y por el aire, y por los nublados, y por el tiempo, bueno o malo, mediante el cual das vida a las criaturas para que sean lo que son. Alabado seas, ¡Señor mío!, por la hermana fuente, que tanta utilidad presta, insignificante y amena y casta y clara. Alabado seas, ¡Señor mío!, por el hermano fuego, con el cual iluminas la noche. Valeroso es su brillo, sereno y hermoso, de gran fortaleza. Alabado seas, ¡Señor mío!, por nuestra hermana la madre tierra, que nos cuida y alimenta y a su debido tiempo produce toda clase de frutos y de flores multicolores y la hierba. Alabado seas, ¡Señor mío!, por los que perdonan por amor a Ti y padecen miseria y tribulaciones. Bienaventurados los que soportan con paciencia los sufrimientos, porque Tú, altísimo Señor, los has de coronar. Alabado seas, ¡Señor mío!, por nuestra hermana la áspera muerte, de la cual ningún ser viviente puede escapar. ¡Ay de los que mueren con pecados mortales! Bienaventurados son los que cumplen tu santísima voluntad, porque contra ellos nada puede la segunda muerte. Alabad y ensalzad al Señor llenos de agradecimiento y servidle durante toda la eternidad."

No se trata de un modo poético de decir, sino de una descripción objetiva de la realidad tal como es, cuando Clemente Brentano escribe lo siguiente (en *Leben lebt nur aus der Liebe*. Selección, 1937, pág. 25): "No hay animalillo alguno sobre la tierra que fuese demasiado ante tus ojos, Señor mío. Tú los has creado y todos son tuyos. ¡Hacia Ti, hacia Ti!, exclaman el hombre y el animal. El pájaro te canta a Ti. El pez salta hacia Ti. La abeja y el escarabajo zumban para Ti. Y aun el pequeño ratoncito silba diciéndote: ¡Alabado seas Tú, Dios y Señor! El pajarillo que en los aires canta para Ti a pleno pulmón. La culebra con su silbido te habla de su dicha del vivir. ¡Hacia Ti, hacia Ti!, etc. Los pececitos que nadan no son mudos para Ti, ¡oh Señor! Tú oyes su voz y ninguno perece si Tú no lo consientes. ¡Hacia Ti, hacia Ti!, etc."

II. *La Salvación y felicidad de las criaturas*

1. La Creación, al anunciar la gloria de Dios y en cuanto que está al servicio de esta gloria, *afirma y aumenta su propia gloria y perfección, así como la felicidad que en ellas se basan.* En cuanto que honra a Dios, la Creación fomenta su propia dignidad y su bienestar. Mediante la glorificación del Señor adquiere la Creación su propia gloria, adorando a Dios se honra a sí misma. Sólo en el servicio de Dios y mediante este servicio el hombre adquiere la Salvación. Esto se deduce con facilidad de lo dicho en el § 105 y se explicará detalladamente en otro lugar. El señorío de Dios significa Salvación; la orgullosa autocracia humana es perdición. Por provenir de Dios, el hombre lleva en sí mismo un sello divino. Por consiguiente, sólo puede afirmarse y comprenderse a sí mismo a condición de afirmar en sí mismo esta impronta y, por tanto, al Dios vivo, es decir, sometiéndose a la voluntad del Señor. Al someterse a Dios se mantiene fiel a su propio ser. Cuando injuria a Dios, injuria al mismo tiempo la dignidad humana, que proviene de Dios. La felicidad de la criatura es el *fin secundario* de la Creación.

El hombre no alcanza su perfección y complemento, la seguridad de la existencia y la riqueza de la vida encerrándose en sí mismo, sino trascendiéndose a sí mismo, entregándose a Dios y poniéndose a la disposición del Señor y, viceversa, en el pecado se destruye a sí mismo al rebelarse contra la voluntad de Dios. El pecado es un «no» lanzado contra Dios. Mediante el pecado, el hombre niega que Dios es el Señor. Con ello niega simultáneamente el núcleo más íntimo de su personalidad, cuya esencia consiste en proceder de Dios y estar en camino hacia El. Cuando el hombre niega a Dios desobedeciéndole y buscando orgullosa y rebeldemente su propia gloria y grandeza, cuando sólo se conoce a sí mismo y gira en torno de su propio yo, violenta la esencia de su ser íntimo. La negación de Dios y el odiar al Señor son actos de autodestrucción (locura mental). El infierno es la forma más radical de la autodestrucción que implica el pecado.

2. *Cristo es el fundamento y la norma* de la existencia humana. Ahora bien, con respecto a Cristo se nos ha dicho: «Hecho obediente hasta la muerte, y muerte de la cruz. Por lo

cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre» (*Phil.* 2, 8 y sig.). «¿No era acaso necesario que el Mesías sufriese todo esto para entrar de este modo en su gloria?» (*Lc.* 24, 26). Cfr. *Mt.* 10, 39: «El que halla su vida, la perderá, y el que la perdiere por amor de mí, la hallará.» Cfr. la *Cristología* y el *Tratado sobre la Gracia.*

3. A partir del Renacimiento se ha ido generalizando la idea de que el afirmar que la glorificación de Dios es el fin último de la creación implica una indignante humillación de la criatura, especialmente de la criatura humana, y una desfiguración de la verdadera idea de Dios. No Dios, sino el hombre, su perfeccionamiento y su felicidad son el fin último de la Creación. Sobre todo Hermes (muerto en 1831) ha expuesto con toda claridad esta opinión, influenciado no solamente por Kant, Fichte y otros filósofos, sino también por ciertas tendencias de la teología católica de aquel tiempo. Su teología está totalmente inspirada por la idea fundamental de la Ilustración, por la idea de la dignidad del hombre. El respeto de nosotros mismos, la manifestación y el mantenimiento de la dignidad humana es, según él, el precepto supremo de nuestra existencia y de nuestra naturaleza racional. De ello deduce que el hombre es de por sí un fin autónomo, más aún, que la razón obliga directamente al hombre a admitir que Dios ha querido que sea un fin autónomo. Hermes opina que no se puede defender la opinión de la antigua teología, según la cual la gloria del Señor será el fin principal de la Creación. Antes bien, el hombre es el único ser para el cual Dios ha creado el mundo; y la felicidad moral del señor del mundo, es decir, del hombre, es la única finalidad de la Creación visible (Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 1926). Según Günther (muerto en 1863), Dios sería un ser vanidoso si en la creación buscase su propio honor y gloria.

Estas opiniones olvidan que la dignidad del hombre es una dignidad creada y que sólo puede ser comprendida y mantenida como tal, es decir, en cuanto que es una dignidad que tiene su fundamento en Dios y que depende de El. El yo personal del hombre está íntimamente orientado hacia el conocimiento y el amor de Dios (véase § 105). El hombre es esencialmente una imitación de Dios.

Por consiguiente, para que el hombre pueda obtener su perfección esencial es preciso que obre de acuerdo con esta seme-

janza. Toda tentativa orientada a emanciparse, a autonomizar la existencia humana, es un comportamiento que se opone a las exigencias ontológicas, es decir, una violentación de la naturaleza humana, e implica necesariamente un envilecimiento final. La historia de la Epoca Moderna nos ofrece la mejor prueba experimental. La Humanidad se ha esforzado por tomar en las manos las riendas de su destino creyendo solamente en sí misma, impulsada por un desenfrenado deseo de libertad ha querido ser igual a Dios; más aún, ha querido ser atea. El resultado es bien conocido; a pesar de que se han activado todas las fuerzas del hombre, obteniéndose éxitos enormes en todos los sectores de la existencia humana, la libertad del hombre ha ido disminuyendo y casi ha llegado a desaparecer y extinguirse. La Historia demuestra que el ateísmo impío es inhumanidad. Una de las más terribles consecuencias de la tendencia del hombre a rebelarse contra Dios, a fundamentar la existencia humana prescindiendo de Dios, consiste en el hecho de que el hombre llega a ser considerado como mera ruedecilla de una gigantesca máquina, siendo despojado de su personalidad y de su yo. La Historia misma ha demostrado, pues, la absurdidad de los esfuerzos de todos los que pretenden fundar y conseguir en el ateísmo la dignidad humana. La absurdidad de este deseo queda demostrada, de otra parte, por el terrible sentimiento de soledad en que incurre el hombre que vive sin Dios (véase el sentimiento del abismo en Dostoyewski y Baudelaire, la muda inseguridad en Rilke, el sentimiento de destierro en Nietzsche; cfr. §§ 105, 36 y vol. III). En el mundo ateo, el hombre se halla colocado frente a la fría indiferencia de las cosas con su marmóreo silencio. Véase el texto de Pascal transcrito en el vol. I, § 82.

La expresión moderna de la soledad desesperada y de la absurdidad de la existencia emancipada de Dios se halla en las formas de la filosofía existencialista representadas por Heidegger, Jaspers y, sobre todo, Sartre. Su pensamiento es absolutamente antropocéntrico. He aquí lo que escribe Jaspers: «Esta «desdeización» del mundo no es la incredulidad de los particulares, sino la posible consecuencia de un desarrollo, que en este caso conduce efectivamente a la nada. Ahora se siente por todas partes una aridez de la existencia antes no conocida, comparada con la cual presenta un aspecto de seguridad y refugio la más extrema incredulidad de la antigüedad con la plenitud plástica de una realidad mítica nunca abandonada.» Es bien

significativo el hecho de que en esta filosofía se dice que el miedo es el eterno compañero de la existencia humana. Aunque se soporte con heroísmo trágico la absurdidad de la existencia humana, más aún, aunque la inercia y la autosuficiencia espiritual del que disfruta del orden heredado con absoluta despreocupación puedan comunicar al incrédulo el sentimiento de superioridad (Pfliegler), aparece aquí, no obstante, con toda evidencia, que la vida sin Dios es una cosa intolerable.

La realización práctica de un ser humano independiente de Dios, la ofrecen el comunismo y colectivismo ateos, nacidos ambos de un colectivismo falso. Ellos se arrogan inexorablemente aquel valor religioso y veneración que sólo corresponde a Dios. Aunque se presentan como portadores de un mensaje de redención, lo cierto es que ellos arrebatan a los hombres su dignidad humana, en cuanto que debilitan su personalidad y sólo le consideran como un medio para la colectividad y sólo aprecian su valor y su vida en función a esta colectividad. Confróntese Der Grosse Herder, X, *El hombre en su mundo*, 1953, 1005 y sigs. A. Wimmer, *Die Menschenrchte in christlicher Sicht*, 1953.

En realidad, el servir a Dios no destruye la dignidad humana, sino que la hace posible y la asegura. El hombre que reconoce el señorío de Dios, comportándose según las exigencias ontológicas, crece y se desarrolla en la dirección de su propia perfección. El yo personal del hombre sólo puede afirmarse y comprenderse en la ligazón que le une con el Dios personal. «Dios no puede humillarnos tan profunda e inhumanamente como el hombre puede humillar al hombre. Eso es lo que nos enseña la Escritura con la parábola del hijo pródigo. ¿O es que el hombre, en lugar de afirmar su propia esencia, preferirá ser destruído por el hombre, para seguir poseyendo en la autodestrucción el orgulloso sentimiento de que es dueño de sí mismo?» (Pfliegler.) Aun cuando un ser humano se halle en el infierno, el respeto que Dios tiene a su ser es mayor que el respeto del prójimo con respecto al ser personal del hombre convertido en hombre-masa y mayor que el respeto del dictador que doma a sus súbditos.

Cuanto más se esfuerce el hombre por realizar en el mundo el señorío de Dios, con tanta más facilidad realizará la debida estructuración y orden del mundo. Para ser debidamente *homo faber, homo oeconomicus* y *homo rationalis*, tiene que ser al

mismo tiempo un verdadero *homo orans*. Si sólo quiere ser lo primero, sin preocuparse de ser lo segundo, quedará convertido en un enterrador no sólo de su propia vida, sino también del mundo.

§ 110

Jerarquía de las criaturas a base del fin de la Creación

1. De la doctrina relativa al fin de la Creación se deduce la existencia de un *orden jerárquico* de las cosas, de los acontecimientos y del trabajo humano. El grado axiológico del ser y del obrar corresponde a las proporciones en que en ellos se manifiesta la gloria de Dios.

Según lo enseña la experiencia, el mundo se compone de *estratos*. Cabe distinguir tres sectores o reinos superpuestos: el *esse*, el *vivere*, el *intelligere*, o sea los estratos del ser anorgánico, de la vida y del espíritu. Cada uno de los estratos superiores comprende e implica los inferiores y es superior a éstos debido a una especial cualidad ontológica. De este modo hay en el mundo concordancia (el mundo no es un caos de elementos totalmente distintos y desordenados) y diversidad. Un determinado estrato superior revela a Dios más adecuadamente y de otro modo que el correspondiente estrato inferior.

Mientras que las Ciencias Naturales del siglo XIX no admitían más que una explicación del mundo meramente cuantitativa, actualmente reconocen la necesidad de una explicación simultáneamente cuantitativa y cualitativa. De igual modo, una determinada orientación de la filosofía moderna (N. Hartmann) constituye un paso hacia la teoría de los estratos del ser. K. Jaspers exagera la independencia y autonomía de tales estratos, afirmando que entre cada uno de ellos se abren abismos infranqueables, sin puentes ni transiciones.

Por encima de los estratos ontológicos accesibles a nuestra experiencia se hallan las realidades sobrenaturales (véase el § 114). En ellas, Dios manifiesta su gloria de un modo especial y superior. El valor y la importancia de las realidades sobrenaturales son superiores al valor e importancia del ser natural, a pesar de que en lo que concierne a su modo de existencia pare-

cen ser bien tenues y quebrantables. Tales realidades son, por ejemplo, los Sacramentos, la Iglesia, la naturaleza humana de Cristo.

2. De estas reflexiones sobre el sentido de la Creación se deduce que la totalidad, es decir, la comunidad, es superior, en cierto sentido, al individuo, puesto que la totalidad representa la gloria de Dios de un modo más perfecto que el individuo. Esto sólo puede afirmarse cuando se comparan entre sí cosas que pertenecen al mismo estrato ontológico. Cuando se trata de diferentes estratos ontológicos, el superior, debido a su superioridad cualitativa, refleja la gloria de Dios de un modo más perfecto que el respectivo estrato inferior. Resulta, pues, que un solo ser viviente representa la gloria de Dios de un modo más perfecto que la inconmensurable inmensidad del universo anorgánico. La dignidad de éste es inferior a la de aquél. El hombre, por su parte, a causa de la personalidad, en la cual se manifiesta la participación en la personalidad de Dios, es superior a la Naturaleza entera, aunque ésta sea inmensamente superior desde el punto de vista cuantitativo.

3. Por lo que se refiere a nuestros esfuerzos por jerarquizar las criaturas, es decir, por establecer una valoración axiológica, hemos de tomar como norma la participación en la gloria de Dios. Sería *falso*, por consiguiente, el querer llevar a cabo la jerarquización teniendo sólo en cuenta el punto de vista del ser natural, es decir, atendiendo sólo al hecho de si una criatura es *material* o *espiritual*. En tal caso, los *ángeles* se hallarían en el grado superior. En cuanto que son inmateriales y espirituales, son más semejantes a Dios que todas las otras criaturas. Pero además de este punto de vista, hay que tener en cuenta otros aspectos. Porque en realidad, *Cristo es la cabeza del Universo entero* (*Col.* 1, 16). Cristo es superior a los ángeles, a pesar de su naturaleza humana corporal. La razón de ello consiste en el hecho de que la naturaleza humana corporal de Cristo es, dentro de la Historia, la suprema manifestación de Dios. Esa naturaleza se halla incorporada al movimiento amoroso que media entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. En ella se manifiesta la gloria de Dios de un modo tan decisivo y poderoso que Cristo puede decir a Felipe que le mire a El si quiere ver al Padre (*Io.* 11, 9 y sigs.). San Juan descubre en ella el resplandor del Padre (*Io.* 1, 14).

Cristo es el mediador entre Dios y el hombre, y el camino que conduce hasta el Padre. Por consiguiente, la cercanía con respecto a El determina de un modo superior al de los otros puntos de vista en qué proporciones una cosa o un hombre reflejan la gloria de Dios y cuál es el grado ontológico que les corresponde. En definitiva, la dignidad de una criatura depende del grado de su unión con Cristo. Cuanto más íntimamente se halle unida con Cristo, tanto más resplandecerá en su esencia natural la gloria de Dios, la gloria que San Juan vió en el semblante de Cristo, es decir, la gloria de la Verdad y del Amor personales. La dignidad derivada de la cercanía con respecto a Cristo es superior al valor natural de las cosas. En primer lugar, se trata aquí de una situación objetiva.

Ahora bien, el hombre unido con Cristo percibe conscientemente este estado de cosas. Ama y afirma su comunidad con Cristo y trata de tomar parte en su vida y voluntad. De este modo se eleva conscientemente sobre sí mismo y por encima de su propia naturaleza humana, alcanzando mediante la fe, la esperanza y la caridad un grado superior al de todas las esferas naturales del ser. El hombre unido con Cristo, el hombre que mediante Cristo y en el Espíritu Santo se ha convertido en una manifestación especial del Padre celestial, revela en su vida y en todo su ser la fuerza de la verdad y del amor que le compenetran y que son idénticos con Dios. Ese hombre reconoce como señor a Dios, a Dios que es amor y verdad. En El se realiza la gloria de Dios. De este modo, en el hombre llega a manifestarse y realizarse la gloria de Dios con una fuerza especial. Por consiguiente, el hombre unido con Cristo, y según el grado de tal unión, es superior a todas las demás criaturas en lo referente a la dignidad del ser y del sentir.

4. Tomando como punto de partida el fin de la creación, se puede tratar de establecer una jerarquía dentro de las *profesiones y del trabajo humanos*. Con respecto a esto, conviene establecer una distinción entre el contenido objetivo y la actitud personal (véase Krebs, *Dogma und Leben*, I). Si se tiene en cuenta el contenido objetivo, son superiores las actividades que manifiestan la gloria de Dios de un modo más vivo y claro. Si se tiene en cuenta la actitud personal, la suprema y más digna actividad es aquella que se refiera más expresamente a Dios al realizar el sentido ontológico e innato de las cosas. Falsa sería

la «buena intención» del que pone en relación con Dios las cosas y las acciones, pero prescindiendo del sentido que Dios les ha comunicado. Tal comportamiento equivaldría a querer cumplir la voluntad de Dios prescindiendo de la voluntad de Dios, por desentenderse de los órdenes (familia, pueblo, Estado) creados por Dios. Por eso sería reprochable la actitud del que con las obras de caridad no pretende suprimir la miseria y necesidades humanas, cumpliendo de este modo la voluntad de Dios, sino que *exclusivamente* o en *primer lugar* obra movido por el deseo apologético de convertir al pobre o de asegurarse la propia salvación mediante la ayuda concedida a los necesitados. Falso es también el arte religioso que no se cuida de las leyes inmanentes de la creación artística, que se derivan de Dios, creyendo que puede producir influencia religiosa mediante la mera presentación de objetos o temas religiosos. (¡Arte religioso ramplón y chabacano!)

5. Puesto que la participación en la gloria de Dios es la norma de la jerarquía de las criaturas, el grado supremo le corresponde *al Cristo glorioso*, no al Cristo histórico. En El se manifiesta la gloria de Dios con la mayor intensidad posible dentro de la esfera de lo creado. Está tan compenetrado por el fuego del amor divino y por la luz de la verdad de Dios que El mismo resplandece y emite fuego celestial. Conforme a su imagen y semejanza, ha de ser formada y reformada la Humanidad, más aún, la creación entera. Por consiguiente, la historia humana y el desarrollo del mundo están en marcha hacia un estado cuya realización depende de la intervención divina inmediata y en el cual Dios compenetrará todo lo que ha creado, de modo que el resplandor de su verdad y el fuego de su amor aparecerán gloriosamente en el mundo transformado. La creación alcanzará el grado supremo de su desarrollo y de su dignidad suprema en la existencia pos histórica, cuando haya sido convertida en «nuevo cielo» y «nueva tierra». La comunidad de los hombres en torno de Cristo, reunida en el Espíritu Santo ante el semblante del Padre, vivirá una vida de verdad y de amor, la vida que, desde el principio, Dios ha reservado para las criaturas.

Véase J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, Münster, 1935.

CAPITULO II

LA CONSERVACION Y GOBIERNO DEL MUNDO

§ 111

La conservación del mundo

Dios conserva las cosas creadas en la existencia (dogma): verdad enseñada general y normalmente en la Iglesia. Cfr. D. 1784. *Cat. Romano*, parte primera, cap. 2, núm. 21.

1. Si la actividad conservadora de Dios no es *un mero no destruir*, sino *una influencia que garantiza la subsistencia de las cosas*. No es meramente indirecta, en cuanto que Dios crea para el hombre condiciones de existencia, sino directa, es decir, Dios se cuida de las cosas. Conviene observar que es también indirecta, consistiendo en el hecho de que Dios quiere que las cosas se apoyen y funden mutuamente dentro de su determinación concreta.

2. *a*) En el AT Dios se revela como el ser que garantiza la subsistencia tanto del Universo como de cada una de las cosas, aun de las más pequeñas e insignificantes. Dios es el señor de los tiempos. Por eso depende de El el tiempo de la subsistencia, aparición y desaparición de las cosas. A su debido tiempo, Dios envía la lluvia, el fruto y el alimento (*Jer.* 5, 24;

Deut. 11, 14 y sig.; *Ps.* 145, 15). Dios ha creado y a El le obedecen las horas y los años, el verano y el invierno, el día y la noche, el sol, que es el señor del día, y la luna y las estrellas, que presiden la noche: *Ps.* 74, 16 y sig.; 136, 8 y sig. Dios es el señor de la vida; mata y vivifica (*I Sam.* 2, 6). El espíritu del Señor llena el orbe terráqueo y abarca el Universo (*Sap.* 1, 7). Nada podrá existir si El no lo quisiese. Nada subsistiría si su eterno espíritu no lo compenetrase todo. El amor con que Dios ama las cosas es la garantía de su existencia (*Sap.* 11, 24-26). Véase Köhler, *Theologie des AT*, 75.

b) En el NT, cuando los fariseos acusan a Jesucristo de que ha infringido la ley del *sábado*, el Señor les responde que también su Padre trabaja siempre, sin exceptuar el sábado. Al terminar el día séptimo la obra de la creación, Dios no ha entrado en un estado de quietud pasiva. Dios es el conservador y gobernador del mundo y crea incesantemente. De ello deduce Cristo la justificación y la necesidad de su propia actividad (*Io.* 5, 17). Según la *Epístola a los Colosenses*, el Universo entero tiene subsistencia en Cristo, que es el Primogénito de la Creación, en el que ha sido creado todo lo que hay en el cielo y en la tierra (*Col.* 1, 16).

3. En la *época de los Santos Padres*, al comentar *Io.* 5, 17 se afirma repetidas veces que el descanso sabatino de Dios no implica la supresión de la actividad divina.

San Agustín escribe a Consentius: "En caso de que preguntes si Dios ha hecho cada una de las partes componentes del cuerpo, verás que esto no comporta dificultad alguna, si comprendes el poder de la actividad divina, en cuanto el espíritu humano es capaz de comprenderla. Porque ¿cómo vamos a dudar de que todo lo que ahora se crea es hecho por Dios, puesto que el Señor mismo dice: "Mi Padre obra hasta ahora"? Por eso el descanso del séptimo día hay que entenderlo en el sentido de que Dios cesó de crear las cosas naturales, pero no cesó de dirigirlas después que las hubo creado, como se dice en la narración del *Génesis*. Por consiguiente, como quiera que el Creador rige la Naturaleza, surgiendo todo según un orden determinado, en el lugar y tiempo debidos, Dios sigue obrando hasta ahora. Si Dios no formase las partes constitutivas del cuerpo, ¿cómo podrá estar escrito: "Yo te conocía antes de formarte en el seno de la madre"? ¿Cómo se podría comprender que Dios "viste la hierba del campo que hoy florece y mañana es arrojada al horno"? A lo sumo podríamos creer que Dios viste la hierba y no forma el cuerpo. Porque cuando se dice "viste" se refiere ello no a una disposición antigua, sino a una actividad actual. De ahí proviene también el

dicho arriba citado del apóstol relativo a la semilla: "Tú no siembras un cuerpo que ha de desarrollarse, sino solamente un grano, a saber, de trigo o de otra clase. Dios, por su parte, le da un cuerpo según su beneplácito." No se dice aquí "dió" o "comunicó", sino "da", para que se reconozca que el Creador emplea el poder de su sabiduría en la creación de las cosas que aparecen todos los días, cada una a su debido tiempo. De esta sabiduría se dice: "Se extiende desde un extremo de la tierra hasta el otro y todo lo ordena amorosamente." No se dice "lo ha ordenado". Pero es un asunto inmenso el comprender, aunque no sea más que en reducidas proporciones, de qué modo las cosas caducas y temporales deben su existencia no a una actividad pasajera y temporal del Creador, sino a su fuerza eterna y duradera" (Carta 205, sección 3, núm. 17; *BKV* X, 250 y sig.). "Pues el poder del Creador, del Todopoderoso, de la fuerza que todo lo conserva es la causa de la subsistencia de todas las criaturas; si esta fuerza dejase de gobernar lo que ha sido creado, entonces desaparecerían las formas y toda naturaleza se destruiría... Como quiera que somos distintos de El, no estamos en El *sino por la mera* razón de que El lo hace, y ésta es la obra mediante la cual lo hace todo... y mediante esta disposición "vivimos, nos movemos y somos en El". De ello se deduce: "si deja El de obrar en las cosas, entonces no vivimos, ni nos movemos, ni somos" *(De genesi ad literam,* lib. 4, cap. 12). "Del mismo modo, el verso es hermoso a su manera, aun cuando no puedan pronunciarse dos sílabas al mismo tiempo. Porque la segunda no se puede pronunciar antes de que haya dejado de ser la primera; y de *este modo se llega ordenadamente hasta el fin, de suerte que la última* sílaba suena sola, y las anteriores no suenan con ella, pero entretejida con las anteriores, dando forma y ornamento a la poesía. Pero no por eso la obra de arte, en la cual surge la obra versificada, se halla de tal modo sometida al tiempo que su belleza esté repartida entre parte del tiempo, sostenido por él, parte por parte, en lo que se refiere a sus proporciones, sino que lo tiene todo simultáneamente, creando con ello el verso, el cual no lo tiene todo simultáneamente, sino que suprime con lo que sigue lo que ha precedido, siendo bello, *no obstante, por* mostrar breves huellas de la belleza creada por la constancia e inmutabilidad del arte. Lo mismo que algunos, erróneamente, aman más la belleza del verso que el arte mismo mediante el cual surge el verso, porque se dejan guiar por los oídos y no por la razón, así también muchos aman lo temporal y no buscan la Providencia divina que funda y gobierna los tiempos; y entregados al amor de lo temporal no quieren ir más allá de lo que aman y se muestran insensatos, ni más ni menos que el que al oir un magnífico poema se obstinase en no querer oir más que una sola sílaba. En realidad no existen tales oyentes de poesías; pero el mundo está lleno de semejantes amantes de las cosas; seguramente porque no existe nadie que sólo pueda oir un verso y no la poesía entera, mientras que ningún ser humano puede percibir el orden total de los tiempos del mundo. Hay que observar, además, que nosotros mismos no somos partes de la poesía—mientras que hemos quedado convertidos en (caducas) partes de los tiempos a causa de la maldición (del pecado). Aquello se ensalza en cánticos, estando sometido a nuestro juicio—, esto lo experimentamos personalmente en nuestra sujeción a las penalidades. A ninguno de los vencidos les gustan las competiciones, aunque con su deshonra sean honra

y ornamento de ellas; y también esto es, en efecto, una imagen de la verdad. Y solamente por eso se nos prohiben tales espectáculos, a fin de que engañados por las oscuras imágenes de las cosas (verdaderas), no nos apartemos de las cosas cuyas oscuras imágenes son. Ahí está la razón de que los fundamentos y el gobierno del Universo sólo desagradan a los impíos y a los condenados; mientras que a pesar de la miseria de éstos agradan a los que viven victoriosos en la tierra y a los que lo contemplan sin peligros en el Cielo. Porque al justo nunca le desagrada lo justo" (*De vera religione*, cap. 22). Y en *Confesiones* (lib. I, cap. 1): "Dios... mediante cuyas leyes giran los polos, se mueven en sus órbitas los astros, crea el Sol al día, modera la Luna la noche...; Dios, cuyas leyes, que son siempre constantes, impiden que aparezca el desorden en el continuo movimiento de las cosas móviles, convirtiéndolo con su gobierno en imagen de la inmutabilidad; mediante cuyas leyes es libre la capacidad de elección del alma, y recibe el malo castigo y el bueno recompensa, necesariamente, según un orden fijo y como corresponde a cada uno. Dios, del cual proviene todo lo bueno y la fuerza necesaria para vencer el mal. Dios, por encima de quien no hay nadie, fuera del cual no existe nada, sin el cual nada puede existir. Dios, que es superior a todo, en quien todo existe, con quien todo existe."

4. La conservación divina del mundo puede probarse de la siguiente manera a partir de la *esencia de la Creación:* Dios no sólo ha creado la esencia del mundo, sino también todas las formas de existencia con su «espacialidad» y «temporalidad». Por consiguiente, en lo concerniente a su temporalidad, es decir, a su fluir a través del pasado, del presente y del futuro, las cosas que existen fuera de Dios dependen de Dios. Esta dependencia implica un acto de creación continua, es decir, una actividad conservadora.

Santo Tomás demuestra la existencia de tal actividad de la siguiente manera: «Todo efecto depende de una causa en cuanto que ha sido causado por ésta. Lo mismo que el fluir de una cosa cesa necesariamente cuando deja de obrar la causa que la impulsa, así también el ser de una cosa no puede subsistir cuando deja de obrar la fuerza activa que ha producido el efecto, tanto en lo concerniente a su fluir como en lo que se refiere a su ser. Ahora bien, todas las cosas han recibido de Dios su ser, puesto que solamente Dios existe en virtud de su esencia, mientras que las criaturas sólo existen en cuanto que participan en el ser, siendo, por tanto, contingentes. Como quiera que las criaturas son contingentes, no sólo en el primer momento de su existencia, sino también durante todo el transcurso de su existir, para que puedan subsistir necesitan de la actividad conservadora divina. Como quiera que la influencia me-

diante la cual Dios conserva las criaturas no puede ser distinta de la influencia a la cual las criaturas deben la existencia, tenemos como resultado que la actividad conservadora y la actividad creadora de Dios son cosas idénticas. Ontológicamente consideradas, se trata aquí de la misma actividad, diferenciándose sólo en virtud de su orientación, ya que la actividad creadora se refiere a algo que todavía no existe y la actividad conservadora a algo que existe ya.

Es falsa, por consiguiente, la teoría de los *deístas*, los cuales afirman que la conservación del mundo es meramente negativa, es decir, una no-destrucción. Falsa es también la opinión de los que afirman que la conservación del mundo es una creación continuamente renovada (Bayle, muerto en 1706). La conservación del mundo es una *creación incesantemente duradera*.

5. Suprimiendo la actividad con que conserva la subsistencia de las criaturas, Dios podría hacer desaparecer en los abismos de la nada el Universo entero y todo lo que hay en él, incluso los espíritus creados. Pero Dios mismo nos asegura que no lo hará nunca. Dios no *revoca su palabra creadora*. Con actividad divina e infinita creó Dios el mundo; y Dios ha aumentado esa actividad después que el hombre sumergió al mundo en el pecado. La *encarnación* del Hijo de Dios es, por decirlo así, una nueva creación del mundo, íntimamente relacionada con el pecado del hombre. En la encarnación, el mundo con todas sus misteriosas profundidades queda emancipado del poder del pecado y de la corrupción por éste producida. Tan en serio toma Dios el mundo, que no deja su obra en el caos y la corrupción. Más aún, si ha decidido conservar las cosas, a causa de su inmutabilidad no puede abandonar tal decisión. Las generaciones vienen y las generaciones desaparecen, la tierra, al contrario, sigue subsistiendo (*Ecl.* 1, 4). Todo lo que Dios hace, dura eternamente. El hombre no puede disponer de ello. El hombre ni puede deshacerlo ni puede añadir nada. Dios lo ha ordenado así para que se le tema (*Ecl.* 3, 14). Dios conserva la «mismidad» de los seres personales; por lo que se refiere a los seres materiales e impersonales, Dios no conserva su individualidad, sino la suma de la materia y de la energía, que permanece siempre idéntica, desapareciendo los individuos cuando lo requieren las leyes naturales o debido a la acción del hombre.

En la hora señalada por Dios tendrá lugar el *fin del mundo.* El Universo no subsistirá eternamente en la forma que actualmente posee. Pero el fin del mundo no significa aniquilación de la esencia del cielo y de la tierra, sino destrucción de su forma existencial actual, de su forma pasajera. El cielo y la tierra pasarán (*Mt.* 24, 35) en cuanto que quedarán convertidos en un cielo «nuevo» y una tierra «nueva» (*Ap.* 21, 1 y sigs.). Esta *nueva realidad existe ya en lo oculto.* Apareció con la encarnación del Hijo de Dios. Se manifestó en la actividad poderosa de Cristo, se realizó con significado prototípico para toda la Creación en la Resurrección del Señor y está presente simbólicamente en los Sacramentos. Pero todavía no se ha revelado plenamente. Nosotros no conocemos el momento de la revelación definitiva. Ese momento no es el fin de un proceso evolutivo natural del mundo. Surgirá súbitamente, cuando menos se le espere, hallándose el mundo en un estado de pleno desarrollo y actividad. Cuando la noche de la desesperación humana haya alcanzado un supremo grado de oscuridad, aparecerá Cristo (véase el *Tratado sobre los Novísimos*) y transformará al mundo. Esta será la tercera y última intervención de Dios con respecto al mundo. Mediante esta intervención, el mundo recobrará la forma que Dios le destinó en su plan de la creación. *La forma actual del mundo es un estadio pasajero.* En esa hora futura de la transformación, el mundo quedará limpio de toda corrupción y maldad, y Dios llevará a cabo lo que ha comenzado con Cristo, comunicando a la creación su propia gloria, de tal modo que en el mundo se transparentará la grandeza, gloria y majestad divinas. Entendida de este modo la doctrina de la conservación del mundo no *incita al hombre a despreocuparse de todo y a entregarse a un descanso venturoso.* Para comprenderla debidamente, hay que relacionarla con la doctrina de la transformación del mundo, que puede tener lugar ahora mismo, mañana o dentro de millones de años. Esto depende de la libre e inescrutable voluntad de Dios. Por ser el mundo tal como es, nuestra existencia en él, mejor dicho, la forma actual de nuestra existencia es esencialmente inseguridad (véase P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis,* 1937). Esta inseguridad es más decisiva y trascendental que los peligros que nos amenazan de parte del mundo. Nada puede hacer el hombre para protegerse contra ella. Frente a la omnipotencia de Dios, el hombre es un ser impotente.

Al mismo tiempo, el dogma de la Providencia divina significa para el hombre la más completa garantía. El sabe que no puede ser aplastado por ningún hado maléfico, pues el destino de todas las cosas está en las manos de Dios. Y Dios no permitirá que se pierda nada, sino que conservará todo lo que le ha entregado en su Creación; todo se repetirá de manera diversa en el mundo transformado en cielo nuevo y tierra nueva.

6. La filosofía de Heidegger, al prescindir del espíritu creador, ilustra indirectamente la doctrina sobre la actividad conservadora de Dios. En esa filosofía, la nada aparece como eterno acompañante del ser. Incesantemente amenaza al ser y trata de arrastrarlo hacia sus propios abismos, y llegará el momento en que conseguirá realizar su propósito. Ha quedado en esta filosofía algo así como un eco de la verdad revelada, según la cual las cosas están colocadas sobre los abismos de la nada y caerían en ellos si Dios no las conservase. Pero mientras que Heidegger afirma que ningún rayo de luz penetra en la noche de la nada, la Revelación nos asegura que Dios mantiene en el ámbito de su amor a las cosas continuamente amenazadas por la nada. Por eso, a diferencia de lo que sucede en la filosofía heideggeriana, la actitud que adopta el cristiano ante la inseguridad de la existencia no es el miedo y tampoco el heroísmo desesperado que supera el miedo, sino la confianza. En medio de todas las inseguridades, desvalimientos, peligros y amenazas, Dios constituye un lugar de protección, refugio y seguridad. El hombre, profundamente inseguro, sabe que su existencia está asegurada por el amor de Dios. Cuanto más amenazado se siente por la inseguridad fundamental y original del existir, tanto más vivamente experimenta el consuelo de la seguridad que encuentra en Dios. Por eso puede soportar los horrores de la inseguridad, abandonándose en las manos de Dios, sin incurrir ni en la desesperación ni en el nihilismo.

7. Las actitudes que se derivan de la creencia en la actividad creadora de Dios (humildad, agradecimiento, amor, adoración; § 105) adquieren un nuevo fundamento y mayor firmeza mediante la creencia en la actividad conservadora de Dios. En esta creencia experimentamos al mismo tiempo la cercanía y lejanía de Dios.

"Dios es la causa universal. De Dios han recibido el taller de los pensamientos los que conspiran contra el hombre y contra Dios. El blasfemo, blasfema con la lengua que Dios y sólo Dios le ha dado. Y de Dios ha recibido las manos y los pies el que hace mal uso de ellos. Y en el momento en que el malévolo y el blasfemo cometen su pecado, reciben de Dios fuerzas sin las cuales no podrían hacer nada. Si Dios no les diese esas fuerzas no podrían ni pensar, ni hablar ni obrar. Dios opera en la oración del niño. Y de Dios es la fogosidad del mancebo y de la doncella. Y cuando el hombre y la mujer trabajan, es Dios el que les da fuerzas. Y la tenacidad y paciencia del anciano son una obra de la gracia de Dios. Y Dios es el que comunica conocimiento, sonidos y voces a los coros celestiales. Dios es el pensamiento y el pensar del pensador. Y Dios es el tesoro y el corazón del amante. Y de Dios son los planes y las obras del hombre activo. Dios es la hermosura que ama el artista, y Dios es el ojo con que el artista contempla la hermosura, y Dios es el que conduce la mano del artista que crea cosas hermosas. Dios es la melodía que oye el artista, y Dios es el que oye la melodía en el artista, y Dios es el que dice y canta la melodía. Dios es el que ha puesto el ritmo en el artista... Todas las líneas y todas las melodías y todos los colores son colores, líneas y melodías de Dios. Sólo las imperfecciones de estas cosas se deben al hombre. No son nuestras, puesto que también los torsos son de Dios. Sólo el hecho de que sean mero torso es una cosa nuestra. Dios es la causa universal: es la causa de la vida entera y de la actividad del Universo, comenzando por el microcosmos que pulula en una pequeña gota de agua, hasta los gigantescos cuerpos que se mueven en los espacios. Dios es la causa de los abriles floridos de nuestros campos y de la oscura plenitud de la selva virgen con su flora y su fauna. Y los abismos del Océano, con la vida que él oculta, y los de las montañas, con la vida que ellas encierran y guardan, y la atmósfera con sus misteriosas fuerzas, la plenitud entera del ser que nosotros conocemos, y la mayor plenitud que todavía no conocemos: todas estas cosas han sido pensadas, proyectadas y creadas por Dios. Todas. Hasta los más pequeños seres y todas las partes de los seres. El Universo entero y todo lo que hay en el Universo, Dios lo ha pensado con amor y lo ha creado amorosamente. Y si Dios dejase de querer y dejase de crear, la rica y grandiosa Creación desaparecería en los abismos de la nada. Entonces sólo existiría Dios, como existió en la eternidad antes de la Creación, en la cual el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo vivían en bienaventurada comunidad divina y conversaban eternamente conversaciones divinas. Dios es la causa universal. Todo lo que existe fuera de El existe por El, de El y en El. Existe porque El lo quiere y como El quiere. Dios es la causa universal: nada puede cambiar ni modificarse si El no lo consiente. Nadie es prudente ante El y nadie es fuerte contra El. Si El no quiere, nadie puede introducir cambio alguno en la marcha de las cosas. Los enemigos de El no pueden ejercer su poder si El no lo quiere. Si Dios no les da fuerzas, el asesino no puede matar, el ladrón no puede robar y el tirano no puede subyugar. Si Dios no le da su fuerza, el diablo no puede divagar en busca de alguien a quien devorar. Sin la fuerza de Dios, el infierno no puede ni maldecir ni blasfemar. Si Dios deniega al pecador su fuerza, no pueden cometerse

pecados. Si Dios le negara su fuerza, en este mismo momento desaparecería el infierno" (Kühnel, *Vom Geheimnis Gottes in uns*, 1934, 10-13).

8. Como quiera que todas las criaturas sólo existen en cuanto que Dios las produce en un acto perenne, el mundo entero y todas las cosas en él se convierten para nosotros en un encuentro con Dios. En el preciso momento en que nos hallamos frente a un ser humano o una cosa, se presentan como surgiendo de los abismos del amor divino. Las cosas incesantemente surgen del interior del amor divino que las crea y conserva, y por eso se hallan en continuo movimiento. El *ex-sistere* debe entenderse en sentido literal. Las cosas existen en cuanto que salen y vienen de Dios (*sistunt ex deo*, es decir, *extra deum*, o lo que es lo mismo, *ex nihilo per deum*). Su subsistencia no es más que su salida del abismo amoroso divino. El mundo se halla, pues, en continuo movimiento a partir de sus profundos orígenes. Pueden servir a ilustrar este hecho, hasta cierto punto, las constataciones de la ciencia natural, cuando afirma que el macrocosmos y el microcosmos se mueven incesantemente con la mayor rapidez; más aún, que la materia no es más que una concentración de energía. En este carácter de la materia podría verse un resplandor del ininterrumpido proceder del mundo de la voluntad divina en el cual se realiza su existencia.

Ahora aparece con más claridad el hecho de que la orientación hacia Dios sea un elemento esencial de las criaturas, manifestándose en la criatura racional mediante la entrega a Dios, así como el hecho de que el amor sea el núcleo personal y el centro vital de la criatura espiritual (§ 108).

9. Como es natural, Dios realiza la conservación del mundo, lo mismo que su Creación, en el orden de las relaciones y procesiones inmanentes. El Padre conserva el mundo mediante el Hijo en el Espíritu Santo (la conservación del mundo se atribuye con frecuencia al Hijo). De ahí resulta que para el creyente, el encuentro con el Dios que conserva el mundo se convierte en un encuentro con el Dios trino. Instruídos por la Revelación, moviéndonos en dirección inversa, desde el mundo hacia Dios, podemos descubrir en el hombre y las cosas un camino que en el Espíritu Santo mediante Cristo conduce hasta el Padre. (Para poder comenzar efectivamente esta marcha hacia el Padre, es preciso el conocimiento de Cristo, que es el

camino que conduce al Padre y quien hace transitables todos los caminos que desde las criaturas conducen hasta Dios.) Véase J. Pascher, *Theologie des Kreuzes*, Münster-München, 1948.

§ 112

La actividad de las criaturas se apoya en la actividad de Dios

Toda la actividad de las criaturas es realizada por Dios como agente principal (doctrina segura y general)

1. El «concurso» de Dios no consiste meramente en el hecho de que Dios da la fuerza para obrar y ofrece la ocasión de hacerlo. No es tampoco una influencia moral externa ejercida sobre las criaturas (consejo, precepto, amenaza). Es, más bien, una ejecución de la actividad de las criaturas. Dios opera las operaciones del hombre. El hombre ha sido creado como ser activo. Dios está íntimamente presente en el hombre que obra, siendo el agente principal y cooperador. La relación entre el Creador y la criatura no ha de ser concebida de tal modo como si Dios ejecutase una parte de la acción y la criatura la otra parte. Antes bien, toda la acción es totalmente realizada por Dios y la criatura. La actividad de la criatura no hace superflua la actividad de Dios. Dios tiene que cooperar, ya que la criatura no puede hacer nada sin la cooperación de la fuerza divina. La actividad de Dios no hace superflua la de la criatura ni la convierte en una pura apariencia de acción. La criatura es causa real, pero para obrar necesita la fuerza divina, es una «causa secundaria» y depende de la «causa primaria», es decir, de Dios. En las operaciones de la criatura opera Dios mismo. Dios obra en el obrar de la criatura. Si bien es cierto que Dios podría hacer todo lo que se hace, debido a su infinita bondad, ha querido que la criatura fuese semejante a El, no sólo en su ser autónomo, sino también en la autonomía de su obrar (actividad propia de la criatura derivada de Dios). Dios ha querido que las criaturas fueran semejantes a El, que es el ser puro, mediante su subsistencia, y que fuesen semejantes a El, que es actividad pura, mediante su obrar propio.

La actividad divina que sirve de fundamento a la actividad de la criatura suele llamarse «concurso» de Dios. Esta expresión ha sido consagrada por una tradición secular. No obstante, para evitar equívocos conviene no perder de vista el carácter analógico de la palabra «concurso». Si se emplease esta palabra en el sentido que tiene en nuestra experiencia normal, podría despertar la idea de que el hombre es el agente principal y Dios un agente secundario, un agente que añade su actividad a la del hombre. Un ejemplo puede ilustrar el estado de cosas: Cuando dos personas hacen juntas un viaje, siendo una de ellas la persona principal y la otra un mero acompañante, solamente de la segunda puede decirse, en sentido estricto, que viaja con la primera, y no viceversa. El servidor viaja con su señor, no el señor con el servidor, a no ser en el sentido de que el señor manda al servidor que le acompañe. Por consiguiente, sería mejor decir: el hombre coopera con Dios, que decir: Dios coopera con el hombre. La actividad de Dios es una realidad intangible, que abarca y sostiene la actividad de la criatura.

2. En la *Sagrada Escritura* y en la *Tradición* se habla con frecuencia de la actividad conservadora y «cooperante» de Dios, sin establecer una distinción entre ambas. Según el AT, Dios opera la realeza de los pueblos y la actividad cotidiana de la vida de los particulares (*Ex.* 24, 10; *Deut.* 3, 24; 11, 3. 7; *Jos.* 24, 31; *Ps.* 66, 3, 5; todo el libro de Tobías; *Is.* 45, 11; *Jer.* 50, 25; 51, 10). Suceda lo que suceda al hombre, la causa es Dios (*Is.* 26, 12). Dios produce la vida y la ruina. Pero sólo el creyente es capaz de descubrir en la Naturaleza y la Historia la actividad de la voluntad divina, la cual condena y salva (*Is.* 5, 12; 22, 11; 28, 21; 29, 23). En los *Salmos* se dice que Dios es el que devuelve la vida al enfermo condenado a morir, y Dios es también el que ayuda a los justos para que puedan vencer a sus enemigos. «Lo que me hacen la mujer, los hijos, los amigos o enemigos, el bien y el mal que me hacen los hombres, es siempre Dios el que lo hace» (Kittel, *Wörtebuch zum NT*, II, 637 y sig.; artículo «Ergon»).

La actividad de Dios de que habla Jesucristo en *Io.* 5, 12, es una actividad que se refiere tanto al ser como al obrar de las criaturas. Dios obra las decisiones de la voluntad y las obras de la mano (*Phil.* 2, 13).

Aunque en la Sagrada Escritura se dice que son acciones de Dios todas las acciones de la criatura, estas últimas no quedan convertidas en mera apariencia. Dios obra, y también la criatura obra. La actividad de la criatura queda reasumida en la de Dios. En ninguna parte se trata de establecer un equilibrio entre la acción de Dios y la acción de las criaturas. La Sagrada Escritura describe la realidad concreta de las cosas y de los acontecimientos. Acentúa la actividad de Dios y la actividad del hombre, sin tratar de establecer una armonía entre ambas. Cuando habla de la actividad de las cosas, acentúa tanto la actividad de Dios que parece quedar excluída la actividad propia de la «causa segunda». Más aún, en vista de la energía con que la Escritura acentúa la intervención de Dios en las más íntimas decisiones del espíritu creado, se plantea el problema de si efectivamente se puede seguir hablando de libertad. Dios «hace que Absalón rechace el buen consejo de Ajitofel para atraer sobre él la desgracia, incita a Jeroboán a que atienda las peticiones del pueblo, induce a David a que realice el censo, causa de su ruina. Al parecer, es Dios quien excita el odio ensañado de Saúl contra David; Dios es quien endurece el corazón de Faraón, de Sión, de los cananeos en general. Más aún, envía a los profetas dándoles la siguiente orden: «Endurece el corazón de este pueblo, ciega sus ojos, cierra sus oídos para que no vean ni oigan ni vuelvan a encontrar la Salvación. Dios derrama sobre su pueblo el espíritu del sueño profundo y endurece su corazón» (Eichrodt, *Theologie des AT*, II, 93). Los hombres son en la mano de Dios lo que es la arcilla en las manos del alfarero (*Jer.* 18, 6). «Arroyo de agua es el corazón del rey en mano de Yavé, que le dirige adonde le place» (*Prov.* 21, 1).

No quedarían bien interpretados ni el tenor literal ni el sentido de estos textos si se tratase de mitigarlos diciendo que sólo expresan una *permisión divina.* Dios es, efectivamente, la causa de las decisiones humanas arriba enumeradas. No obstante, según la Escritura, el hombre es responsable de sus acciones. Dios no quita al hombre la responsabilidad. Las amonestaciones y advertencias de los profetas presuponen la existencia de la libertad. Ante el hombre están la muerte y la vida. Se le dará lo que escoja (*Deut,* 30, 15-19; *Ecl.* 15, 14-20). «El postulado elemental de la libertad moral aparece con la misma fuerza junto a la convicción religiosa de que Dios es la causa universal, sin

que se trate de establecer un acuerdo entre ambos elementos. Da destimonio de la imponente fuerza de la experiencia de Dios en el AT el hecho de que podía afirmar las dos realidades y soportar su tensión, sin desviarse de su incondicional validez» (Eichrodt, *l. c.*, 94). El AT condena incondicionalmente el pecado y al mismo tiempo acentúa todo lo que hay en él de *misterioso*. Consiste el misterio del pecado en el hecho de que el hombre se rebela voluntariamente contra Dios, a pesar de que no puede existir si Dios no le diese la existencia. Para que el hombre pueda existir y obrar, Dios tiene que rodearle de su amor, y, no obstante, el hombre puede negar a Dios, que es su fundamento, que es la fuerza personal en virtud de la cual obra. El hombre puede negar a Dios sin hundirse en la nada. Su odio es un «no» lanzado contra Dios, y, no obstante, sólo puede odiar en virtud de la fuerza que recibe de Dios. El pecador vive en la contradicción.

Que la Sagrada Escritura no pierde de vista la *libertad humana* lo demuestran sobre todo los textos en que se habla de las obras saludables. En definitiva, no hay acción alguna del espíritu creado que pueda ser considerada como neutral con respecto al fin sobrenatural, siendo todas con respecto a él o un acercamiento o un alejamiento. La obra saludable se realiza precisamente en las acciones de nuestra naturaleza informadas por la gracia. Por consiguiente, partiendo de la conexión y entrelazamiento de la actividad divina y humana en el plano sobrenatural, se puede deducir la existencia de una conexión y entrelazamiento de la actividad divina y humana en el campo de lo natural

Con respecto a la actividad de Dios en el campo sobrenatural, puede decirse lo siguiente: El espíritu sólo opera sobre el espíritu, sirviéndose de la autoactividad de la comprensión y del reconocimiento. La comunicación del espíritu en el NT es siempre personal, es decir, debe ser entendida según la analogía que ofrece una conversación, no según la analogía de procesos causales. La fe es *responsio*, contestación a la palabra de Dios, un acto personal: conocimiento, afirmación, confianza, obediencia. San Pablo describe la eficacia del Evangelio diciendo que encadena todos los pensamientos en la obediencia a Cristo. En el encadenarnos Dios con su palabra, en eso consiste la gracia. Pero nos encadena en una actitud de obediencia, en nuestra propia obediencia. La decisión tiene lugar lo mismo

en su palabra de gracia que en nuestra respuesta de obediencia. Del mismo modo que la renovación de nuestra existencia tiene que ser descrita análoga a un proceso, en el cual nos comportamos sólo pasivamente: regeneración; así también esa renovación tiene que ser denominada con una palabra que designa nuestra suprema actividad: conversión. Es verdad, la parábola de la semilla que crece espontáneamente sirve para expresar el misterio. Pero también se emplea la parábola del comerciante que vende todo lo que posee para poder comprar la preciosa perla. Es verdad, ninguna importancia tienen nuestros deseos y esfuerzos, y, no obstante, se nos dice obrad vuestra Salvación con temblor y temor. ¡Arrebatad la vida eterna a que habéis sido llamados! ¡Luchad la buena lucha de la fe! «Pues nadie será coronado, si es que no lucha.» Es el Señor el que prepara el banquete. Pero ¡ay del que olvida ponerse el vestido nupcial que le ha sido donado! Véase el *Tratado sobre la Gracia*.

3. San Agustín escribe en la octava exposición del Evangelio de San Juan (núm. 1; *BKV* IV, 135 y sigs.): "El milagro con que nuestro Señor Jesucristo convierte el agua en vino no tiene nada de extraño para los que saben que es Dios quien lo realiza. El que aquel día, con motivo de las nupcias, creó vino en los seis jarros que había mandado llenar de agua, es el mismo que todos los años llena de vino las cepas. Porque del mismo modo que el agua vertida por los criados en los jarros fué convertida en vino en virtud de la obra del Señor, así también el agua que las nubes derraman se convierte en vino debido a la actividad del mismo Señor. Pero como sucede año tras año, no nos admiramos de ello, debido a la continua repetición ha dejado de ser una cosa extraña. No obstante, merece una más amplia atención que lo que sucedió en los jarros al convertirse el agua en vino. Porque ¿quién podrá contemplar las obras con que el Señor rige y gobierna el mundo sin admirarse y sin quedar asombrado por los milagros? La fuerza de un solo grano, de una semilla cualquiera es una cosa grandiosa, un objeto de admiración para el que la contempla. Pero como quiera que los hombres, pensando en otras cosas, no se dan cuenta de las obras divinas, en las cuales diariamente habían de ensalzar al Creador, Dios se encarga de realizar cosas extraordinarias para que los hombres, que se han quedado como dormidos, se acuerdan de ensalzarle. Un muerto ha resucitado y todo el mundo se admira de ello; día tras día nacen nuevos seres humanos, y de ello nadie se admira. Considerándolo todo debidamente, tendremos que conceder que es mayor milagro que comience a ser alguien que antes no existía que la resurrección de alguien que había existido antes. El mismo Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, lo hace todo con su Palabra, y el que lo ha creado todo sigue todavía obrando. Los milagros de otros tiempos los hizo Dios mediante su Palabra, que es Dios con El; los milagros posteriores los hace también mediante esa misma Pa-

labra, que por amor nuestro ha tomado carne y se ha hecho hombre. Así como admiramos lo que ha hecho Jesús en cuanto que es hombre, así también tenemos que admirar lo que ha hecho Jesús en cuanto que es Dios. Mediante Jesús Dios han sido hechos los cielos y la tierra, el mar y toda la hermosura de los cielos, la riqueza de la tierra, la fecundidad de los mares; todo lo que vemos ha sido hecho mediante Jesús Dios. Nosotros lo vemos, y si habita en nosotros su espíritu, nos agrada de tal modo que ensalzamos al artista, guardándonos bien de mirar de tal modo las obras que dejemos de ver al artista, dirigiendo, por decirlo así, la mirada a las obras y dando la espalda al Hacedor."

4. La *razón iluminada por la fe* puede fundamentar de la siguiente manera la actividad de Dios en cada una de las acciones de las criaturas: Todo lo que existe tiene su origen en Dios, que es el ser absoluto. Ahora bien, toda actividad tiene un ser real distinto de la substancia y de la fuerza del sujeto agente. Además, la criatura depende totalmente de Dios, y tiene que depender de Dios también en el obrar. El que la criatura sea dependiente de Dios en lo concerniente a su actividad, quiere decir que Dios es el fundamento de esa actividad, lo mismo que es el fundamento del ser de las criaturas, en cada uno de sus actos. Sin la actividad de Dios no podría existir la actividad de la criatura, que tiene que ser necesariamente una actividad creada. Afirmar que existe la actividad creada fuera de la actividad divina, que es su fundamento, equivale a afirmar que la criatura, en el momento de su actividad, no depende de Dios o sea que no es criatura.

La actividad universal de Dios, la ley natural y la libertad

5. No se puede aducir como objeción contra la causalidad universal de Dios la existencia de *leyes naturales*, sobre todo las leyes relativas a la conservación de la materia y de la energía. La universalidad de la causalidad divina no se opone a la eficacia de las leyes naturales, sino que es su punto de partida. Tampoco suprime las leyes naturales un físico que de entre dos posibles circuitos pone uno solo en actividad. En virtud de su omnipotencia, Dios puede evitar que de su actividad reguladora pase nueva energía al sistema regulado (mero proceso de conexión y regulación).

Además, la exposición completa de un proceso determinado por leyes naturales no excluye la posibilidad de la existencia

de una realidad superior y extraña que opere junto con las leyes naturales. Un ejemplo puede servir para ilustrar lo que acabamos de decir: Un físico completamente amusical puede analizar todos los fenómenos físicos de una melodía (vibraciones, intensidad de los sonidos, duración de un sonido, etc.) y expresarlos mediante fórmulas adecuadas, sin ser capaz de constatar la realidad verdaderamente importante y decisiva (la melodía). Lo mismo que la melodía flota en y entre los sonidos, así también la cooperación de Dios flota en y entre los movimientos de la actividad de las criaturas.

La cooperación de Dios no se puede constatar, en primer lugar, porque la actividad de Dios se acomoda a las leyes naturales, e igualmente a la libertad del hombre, ocultándose en y detrás de los procesos observados; en segundo lugar, porque nos falta un órgano capaz de percibir directamente a Dios (véase § 34), por ser Dios en todo totalmente distinto de las criaturas.

La creencia en la cooperación divina en todo lo que sucede, según la cual Dios coopera en todo lo que sucede y se hace, inspira en nosotros sentimientos de confianza y sumisión, despierta y desarrolla en nosotros la convicción de que Dios está cerca y de que nosotros estamos unidos siempre con El, nos comunica fuerza, energía y valor al obrar y nos incita a desarrollar todas nuestras fuerzas. (Cfr. el texto de Kühnel, páginas 74 y sigs.)

6. La *intervención activa* de Dios no suprime la *libertad* de la criatura. Dios se adapta a la Naturaleza y al hombre, creados por El. Dios pone en marcha la actividad de la criatura y la reasume en su propio obrar, de modo que sobre el fundamento de la actividad divina las cosas naturales obran con necesidad natural, y las criaturas libres, libremente. Porque conviene no olvidar que la libertad de las criaturas ha sido creada, es decir, depende de Dios en cuanto a su ser y su actualización. No puede ser activada si la actividad de Dios no la sostiene y soporta. Debe evitarse incurrir en el error de imaginarse que la relación entre Dios y la criatura libre es semejante a la que media entre el hombre y sus semejantes. En este último caso, sólo pueden darse dos posibilidades: o bien dos hombres se juntan para llevar a cabo una empresa, uniendo y aumentando de este modo las fuerzas de que disponen, o bien el uno se sirve del otro como de instrumento, ya sea que el último sea despojado de su voluntad, ya sea que él mismo renun-

cie a su voluntad. La relación entre Dios y el hombre es totalmente distinta, consistiendo la razón de ello en el hecho de que Dios es totalmente distinto del hombre. Dios circunda con su amor creador el ser y el obrar de todas las criaturas de adentro hacia afuera, a partir de los más profundos fundamentos de la existencia, del pensar y del querer. Cfr. la doctrina sobre la gracia.

Mediante su intervención en la actividad de la criatura, Dios no se hace responsable del *pecado* de las criaturas. En toda acción pecaminosa hay que distinguir el obrar en cuanto tal, el ser del obrar, el contenido ontológico del obrar y la falta del bien en tal obrar. En cuanto que el obrar es un ser, en cuanto que tiene un contenido ontológico, Dios es su principal agente. La criatura, al contrario, es responsable de que ese obrar vaya afectado de una falta de bien, de una falta cualitativa, ocasionada por una defectuosa orientación de la actitud, por una orientación que no conduce al hombre hacia Dios, sino que le aparta de El. Dios permite que surja tal falta, sin ser El quien la produce. Ejemplo: El movimiento de un cojo. Es la voluntad la que causa este movimiento, sin ser precisamente causa del cojear.

Gratry escribe lo siguiente en *Sabiduría de la fe:* "Los movimientos de nuestra voluntad, como todos los movimientos, provienen de Dios. "Dios obra en todo lo que obra", dice Santo Tomás de Aquino. Es allí la causa primera; comunica el primer impulso; no obstante, el hombre libre dirige el impulso y estructura a su modo el movimiento. Podemos observar cómo una máquina puede transformar el movimiento recibido, transforma el movimiento alterno en movimiento circular, el movimiento rectilíneo en movimiento oblicuo; en general, puede transformar cualquier movimiento en un movimiento contrario. Esto mismo hace la libre voluntad, pero en proporciones mayores. ¿No convierte cada uno de nosotros, diariamente, los impulsos divinos en falsas pasiones, el impulso a la valentía en ira desenfrenada, el entusiasmo del corazón en falso egoísmo, el amor generoso en mezquina pasión, las inclinaciones en sensualidad y la sed de eterna gloria en orgullo y vanidad? Esto es lo que nos enseña la Sagrada Escritura: "Contra el perverso se muestra Dios perverso. Cuando pedís algo... queréis regocijaros en vuestros placeres", y Jeremías exclama: "El aliento de nuestra boca, el Ungido de Yavé, está prisionero a causa de nuestros pecados." Dios nos da la vida y la produce en nosotros con su presencia; nosotros hacemos mal uso de ella imitando el ejemplo de las plantas que transforman en veneno la luz del sol. Dios es amor. Dios ha querido crear seres que fuesen capaces de amar. Pero para poder amar hay que ser libres. El amor es libre o no es amor. Para que en el mundo dominase el amor era necesario que hubiese seres libres. Si faltase la libertad, la Creación sería corpórea,

muda, inerte e insensible; no sería espiritual y racional Si faltase la libertad, la Creación sería inclemente, carecería de corazón, no sería misericordiosa y carecería también, por consiguiente, de finalidad y hermosura. Ha sido, pues, necesaria la libertad. Ahora bien, ¿qué es la libertad? Es la real e ilimitada capacidad de querer o no querer, de amar o no amar, de amar u odiar. La libertad desaparecería si Dios venciese a pesar de nuestra oposición. Somos libres; podemos decir sí o no a Dios. La libertad del corazón es la que puede rechazar para siempre el corazón de Dios... El Concilio de Trento ha definido dogmáticamente que el hombre puede oponerse a Dios y puede rechazar la gracia divina, ya que de otro modo el hombre no sería libre... Nosotros nos movemos libremente entre los dos extremos señalados por San Agustín: "El amor propio que llega hasta despreciar a Dios, y el amor de Dios que se convierte en odio de sí mismo." En esto consiste la grandeza de la Creación libremente producida por Dios. El Padre de los hombres nos ha amado tanto que se decidió a crearnos a pesar que sabía que tendría que mendigar nuestro amor, sin conseguir obtenerlo siempre."

7. En lo concerniente al *modo* de la causalidad universal de Dios, surgen ciertas dificultades, en especial cuando se trata de la intervención en la actividad de las criaturas libres. Se trata de saber si la intervención divina determina la acción de la criatura o si solamente sostiene una actividad que espontáneamente se deriva de la criatura (*concursus simultaneus* o *concursus praevius*). Frente a la teoría de los *tomistas* se halla la de los *molinistas*. En el *Tratado sobre la Gracia* se estudiarán detenidamente ambos sistemas. Aquí nos vamos a limitar a hacer las siguientes observaciones:

a) Los tomistas enseñan lo siguiente: Dios no se limita a conservar las fuerzas libres o no libres del agente creado. Mediante una influencia ejercida sobre la fuerza creada, hace que ésta pase de la mera y quieta posibilidad a la realidad activa, de la potencia al acto. En efecto, para que una fuerza dada se convierta en actividad se precisa para ello un impulso divino especial. Así como el obrar humano no puede existir sin la cooperación directa de Dios, así tampoco el comienzo del obrar humano podía darse si faltase la intervención directa divina. La influencia de Dios precede a la actividad de la criatura, no temporalmente, pero sí en el orden objetivo (praemotio). La iniciativa divina tiene la primacía sobre la creada. Lo mismo que Dios está por encima de todo lo creado, así también la actividad divina es superior a la actividad creada. La iniciativa divina abarca y mueve la iniciativa de la criatura. A la intervención divina se debe el que el hombre pueda comenzar a obrar. La influencia divina convierte la potencia en acto, la disposición en actividad, y permanece presente mientras dura la actividad de la criatura. La "cooperación" de Dios es una actividad predeterminante, en cuanto que Dios no sólo comunica un impulso a la potencia creada, sino que también la mueve hacia un fin determinado (praedeterminatio). La intervención di-

vina es de por sí internamente efectiva, de modo que el efecto intentado surge con seguridad infalible.

La doctrina tomista elabora lógicamente las consecuencias que se deducen de la causalidad primaria y universal de Dios y de la dependencia en que la criatura se halla con respecto a Dios. Toma en serio el hecho de que las cosas son criaturas de Dios y, por consecuencia, dependientes del Creador siempre y en cada momento. Pero a modo de montaña inescalable se levanta ante ella una irresoluble dificultad: ¿cómo compaginar la premoción divina y la libertad de la voluntad, y cómo se explica que Dios no sea la causa del pecado?

b) A causa de esta dificultad, los *molinistas* rechazan la premoción y afirman que la actividad divina es un "concurso" simultáneo. En la realización de un acto libre, Dios y el hombre son "socios en igualdad de condiciones". Dios extiende su mano al hombre. El hombre extiende su mano hacia Dios, y las dos manos, movida la una por iniciativa divina, la otra por iniciativa humana, se juntan a medio camino para producir una acción determinada. Dicho de otro modo: la voluntad de la criatura se determina a sí misma. Previo el paso de la potencia al acto, prevista por Dios mediante la *scientia media* y realizado por la voluntad humana, la actividad cooperante de Dios interviene simultáneamente, en lo que se refiere al tiempo, ulteriormente, en lo que se refiere al orden objetivo de las cosas. Muchos molinistas establecen una distinción entre esta "cooperación" ofrecida y una cooperación concedida. Dios ofrece su ayuda a la voluntad. Bajo la influencia de esta oferta, la voluntad puede obrar libremente, puede hacer esto o lo otro. Dios extiende hacia el hombre la mano. Este puede cogerla o no. Supuesto que el hombre, en un acto de libre decisión, extienda la propia mano hacia la de Dios para agarrarla, entonces Dios pone su mano en la humana. De este modo se verifica la actividad prevista.

La teoría molinista explica mejor la libertad humana, pero, al parecer, no destaca debidamente la dependencia en que se halla la actividad humana con respecto a la actividad de Dios. El obrar efectivo, lo mismo que el ser activo, es una realidad. Por consiguiente, tiene que ser realizado por Dios, ni más ni menos que cualquier otra forma de ser; de otro modo habría que admitir, al parecer, que la criatura puede crear el ser. Algunos molinistas afirman que, en primer lugar, Dios impulsa la voluntad sin señalarla una meta determinada. Pero parece poco probable que Dios, al cooperar, no se proponga finalidad alguna, derivándose ésta de la voluntad de la criatura. Por lo que se refiere a la objeción molinista, a saber, que según la teoría tomista Dios tendría que ser la causa del pecado, los tomistas responden estableciendo una distinción entre el contenido ontológico de una acción y el defecto con que va señalada. Arriba se habló ya de ello. Cfr. también el § 84. Conviene observar que también la teoría molinista tiene que servirse de esta distinción para explicar la inculpabilidad de Dios, el cual, también según ella, coopera con el pecador que comete un pecado *(concursus simultaneus).* Los tomistas rechazan la objeción de que su teoría destruye la libertad, afirmando que Dios mueve a cada una de las criaturas de acuerdo con su propia naturaleza, moviendo la libertad de tal modo que esa voluntad puede obrar libremente. La moción divina no suprime la libertad, sino que produce actividad libre. Tiene que interve-

nir necesariamente para que la voluntad, de por sí potencial, pueda ejercer su natural libertad.

c) Las dificultades con que tropiezan ambas teorías demuestran que el problema relativo a la conjunción y coincidencia de la libertad humana y de la causalidad divina es un misterio inescrutable. No hay solución alguna que sea capaz de disipar la oscuridad. El molinismo esclarece puntos que el tomismo deja sumidos en la oscuridad. Viceversa, el molinismo no puede explicar aspectos que quedan esclarecidos en el tomismo. Cfr. §§ 83 y 84. Explicaciones ulteriores, en el *Tratado sobre la Gracia*.

§ 113

El gobierno divino del mundo y la Providencia

1. Providencia entendida en *sentido amplio* es el cuidado que Dios consagra a la Creación en general. Providencia en *sentido estricto* designa las intervenciones divinas mediante las cuales las criaturas son guiadas hacia su fin. En este segundo sentido conviene distinguir un doble aspecto: el orden conocido y determinado por Dios desde la eternidad, en conformidad con el cual las criaturas han de ser conducidas hacia la meta que les ha sido determinada y la realización de esta orientación hacia la meta. Lo primero puede denominarse Providencia en sentido estrictísimo; lo segundo es el gobierno divino del mundo.

Se suele hablar de una Providencia *general* y de una Providencia *especial*. La primera se extiende a la totalidad del mundo en general y en particular; la segunda, concerniente a los seres racionales, sobre todo a las criaturas cuyo destino es la felicidad, los órganos de la Revelación y la Iglesia. La última se realiza interrumpiendo o modificando el orden natural ordinario de la naturaleza y de la gracia. Además se suele distinguir entre Providencia directa y Providencia indirecta.

2. *Dios protege y gobierna todas las criaturas mediante su Providencia* (dogma)

I. *Fundamentación*

Concilio Vaticano, sesión 3.ª, cap. 1 (D. 1784) Cfr. D. 239 (Sínodo de Braga contra el fatalismo), D. 421 (Profesión de fe contra los Valdenses), D. 586, 606 (contra Wiclef), D. 1702 (*Syllabus*, de Pío IX).

A. *El Antiguo Testamento*

3. En el AT Dios se revela como señor de la Naturaleza, como autor de la Historia, como origen y guía de los destinos. Su dominio sobre la Naturaleza significa para el hombre salvación, protección, bendición. Es cierto que su gobierno es misterioso; el hombre no puede comprenderlo, y a menudo le parece incomprensible. Véase el § 38; allí mismo, pasajes de *Job*. 38 y 42; cfr. *Job*. 36, 27-37, 24. En medio de las tormentas y eventualidades de la Naturaleza, Dios es un fuerte castillo para los que confían en El. *Ps*. 46 [45], 2-10: «Dios es nuestro amparo y nuestra fortaleza, nuestro pronto auxilio en las tribulaciones. Por eso no hemos de temer, aunque tiemble la tierra, aunque caigan los montes al seno del mar, y bramen y espumen sus olas, y tiemblen sacudidos los montes. Yavé Sebaot está con nosotros, el Dios de Jacob es nuestra roca. Un río con sus brazos alegra la ciudad de Dios, el santuario de la tienda del Altísimo. En medio de ella está Dios; no será conmovida; Dios la socorrerá desde el clarear de la mañana. Túrbanse las naciones, vacilan los pueblos, da El su voz, se derrite la tierra. Yavé Sebaot está con nosotros, el Dios de Jacob es nuestra roca. Venid y ved las obras de Yavé, los prodigios que ha dejado El sobre la tierra. El es quien hace cesar las guerras hasta los confines de la tierra. El rompe el arco, troncha la lanza y hace arder los escudos en el fuego.» *Ier*. 5, 22: «¿No me temeréis a mí, palabra de Yavé, no temblaréis ante mí, que de arenas he hecho muro para el mar, muro perpetuo que no podrá traspasar, que aunque se enfurezca no podrá saltarlo, y por mucho que embravezca sus olas no podrá atravesarlo?»

Dios realiza la Historia, y es por eso el señor de la Historia y de los tiempos. No es mera casualidad que gran parte de los libros del AT sean libros históricos y que en los demás se hable continuamente de la actividad de Dios en el pasado y de sus promesas para el futuro. La actividad histórica de Dios se muestra en su intervención en la vida de los instrumentos de la Revelación, de los cuales se sirve para realizar en la Historia sus planes y su voluntad. Hace que sus esperanzas meramente humanas se frustren, y luego, cuando menos lo esperaban, les presta ayuda y auxilio (por ejemplo, *Gen*. 20; 26; *Ex*. 2). Dios guía la vida de los pueblos. Estos reciben de Dios

bendición y gracia y tienen que justificarse ante El (*Gen.* 49; 10; *Deut.* 4, 1). En las visiones de los profetas, cada pueblo tiene su propia misión histórica. Un pueblo puede ser en la mano de Dios azote para castigar a otro (idea que se repite en Isaías, Jeremías y Ezequiel; cfr., además, *Am.* 1 y 2).

A *Isaías* le es dado percibir un vasto plan divino «en el momento histórico en que los conquistadores asirios deshacen la antigua estructura política del Oriente Próximo» (Eichrodt). El sentido de este acontecimiento mundial es la formación de un reino de la paz y de la justicia (*Is.* 2, 2-4; sobre el concepto de Reino de Dios, véase el *Tratado sobre la Iglesia*). Isaías ve cómo Dios conduce la Historia hacia la meta señalada, haciendo que Ciro aparezca radiante como un meteoro, concediéndole victorias inauditas y haciendo madurar de este modo su tiempo (*Is.* 45, 1 y sigs.). Aun las potencias históricas enemigas de Dios no pueden menos de estar al servicio de los planes de Dios (*Ez.* 38-40).

Daniel alaba a Dios como a señor de la Historia. En *Dan.* 2, 20 y sigs., ora del siguiente modo: «Bendito sea el nombre de Dios, de siglos en siglos, porque suya es la sabiduría y la fuerza. El es quien ordena los tiempos y las circunstancias, pone reyes y quita reyes, da la sabiduría a los sabios y la ciencia a los entendidos. El revela lo profundo y lo oculto, conoce lo que está en tinieblas y con El mora la luz.» Según él, la Historia se divide en grandes épocas. La meta de toda la Historia, tal como la describe el AT, es Cristo. Como ya se dijo en otro lugar (§ 99), la creación del mundo se describe como comienzo de un movimiento que va hacia Cristo. Dios hace que se alcance esta meta a pesar de la infidelidad, incredulidad, apostasía, idolatría y traición del pueblo a quien había sido encomendada la Revelación. Precisamente cuando los hombres tratan de huir de Dios, tienen que someterse a cumplir sus intenciones. Aun cuando sean malas, queriéndolo o no, tienen que contribuir a la realización del plan de Salvación.

El más claro y terrible ejemplo del NT lo ofrece Caifás. En calidad de profeta, es decir, anunciando un mensaje divino de Salvación, tiene que pronunciar aquella palabra de que es mejor que muera uno solo para que no perezca el pueblo entero. Con argumentos políticos trata de justificar la pena de muerte impuesta contra Cristo. Pero el Espíritu Santo, que se sirve de él como de instrumento, le hace pronunciar estas palabras in-

troduciendo en ellas un sentido completamente distinto. Caifás comete, en su calidad de profeta, un crimen terrible. Pero mediante su crimen obra Dios la Salvación (*Io.* 11, 49-52).

Siempre ha de suceder lo que Dios quiere (*Iudith* 9, 5). Lo que Dios no quiere que suceda, no sucederá nunca (*Is.* 7. 7). Dios deshace los planes y proyectos opuestos a su voluntad (*Is.* 8, 10). El que se rebela contra El se esfuerza vanamente. El mensaje profético hace siempre referencia al día de Yavé, que comienza con Cristo y en el cual están unidos el pasado y el futuro.

El árbol genealógico de Cristo en San Mateo (*Mt.* 1, 1-17) y San Lucas (*Lc.* 3, 23-38) es un testimonio de que toda la historia precristiana se mueve hacia Cristo y de que también la creación del hombre debe ser considerada como comienzo de esta historia cuya consumación es Cristo.

Dios se cuida también de *los particulares y de lo particular.* Esto lo percibe el creyente cuando se abandona en las manos de Dios. Dios penetra en las vidas de los hombres, los guía y dirige, de modo que pueden confiar en El y darle gracias. La casualidad en sentido estricto no tiene cabida ahí, ni hay un espacio donde puedan obrar autónoma y arbitrariamente los demonios o potencias enemigas de Dios, elementos éstos que jugaban un papel importantísimo en las religiones vecinas. Según Jeremías, la vida entera está bajo la protección de Dios (1, 5). Dios señala las lunas y días de la vida humana (*Job* 14, 5). «De Yavé son los pasos del hombre. ¿Qué puede saber el hombre de sus propios destinos?» (*Prov.* 20, 24). De Dios vienen aún los más oscuros y misteriosos acontecimientos de la vida. «Soy yo, Yavé, no hay ningún otro; fuera de mí no hay Dios. Yo te he armado, aunque tú no me conocías, para que sepan el Levante y el Poniente que no hay ninguno fuera de mí. Yo soy Yavé, no hay ningún otro. Yo formo la luz y creo las tinieblas, yo doy la paz, yo creo la desdicha; yo soy, Yavé, quien hace todo esto» (*Is.* 45, 5-7). «¿Habrá en la ciudad calamidad cuyo autor no sea Yavé?» (*Am.* 3, 6). «Los bienes y los males, la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza, vienen del Señor» (*Ecl.* 11, 14).

El cantor de los *Salmos* manifiesta sus experiencias con el Dios que se le ha revelado, cuando ora del modo siguiente (*Ps.* 23): «Es Yavé mi pastor; nada me falta. Me pone en verdes prados y me lleva a frescas aguas. Recrea mi alma y me guía

por las rectas sendas, por amor de su nombre. Aunque haya de pasar por un valle tenebroso, no temo mal alguno, porque tú estás conmigo. Has derramado el óleo sobre mi cabeza, y mi cáliz rebosa. Sólo bondad y benevolencia me acompañan todos los días de mi vida, y estaré en la casa de Yavé por muy largos años.» *Ps.* 16, 5. 8: «Yavé es la parte de mi heredad y de mi cáliz; El es quien me sostiene mi heredad... Siempre tengo ante mí a Yavé. Si El está a mi diestra, nunca resbalaré.» *Ps.* 37 [36], 23 y sig.: «Yavé ordena los pasos del hombre, guía y sostiene al que va por buen camino. Si cayere, no yacerá postrado, porque Yavé le tiende su mano.» Versículo 30 y sig.: «De Yavé viene la salvación de los justos, es su refugio al tiempo de la adversidad. Yavé los socorre y los libra; del impío los libra y los salva, porque se acogen a El.» *Ps.* 73 [72], 23 y sig.: «Pero no, yo estaré siempre a tu lado, pues tú me has tomado de la diestra. Me gobiernas con tu consejo y al fin me acogerás en gloria.» «Pero es Dios quien me defiende; es el Señor el sostén de mi vida» (54, 6).

En el himno de agradecimiento del fin de año se ensalza la bondad de Dios (*Ps.* 65, 6-14): «Tú nos respondes justamente con estupendos prodigios, ¡oh Dios de nuestra salvación!, esperanza de todas las gentes de la tierra, de los más alejados confines. Ceñido de poder, das firmeza a los montes. Aplacas el furor de los mares, el furor de sus olas, el tumulto de los pueblos. Temen tus prodigios aun los más remotos habitantes; tú alegras las regiones del Oriente y del Poniente. Tú visitas la tierra y la colmas, y en mil maneras la enriqueces. Con grandes ríos y abundantes aguas, preparas sus trigos. Así la dispones: regando sus surcos, humedeciendo sus terrones, temperándola con la lluvia y bendiciendo sus gérmenes. Coronas la añada con toda suerte de bienes, y tu carro destila la abundancia. La derramas sobre los pastizales del desierto, y los collados se ciñen de alegría. Vístense los campos de rebaños de ovejas, y los valles se cubren de mieses, y todos cantan y saltan de júbilo.» Cfr. *Ps.* 92; *Ps.* 103; *Ps.* 139, 6, 24; *Ps.* 145, 10-21: «Alábate, ¡oh Yavé!, todas tus obras, bendígante tus santos. Exalten la gloria de tu reino y digan de tu fortaleza. Para hacer conocer a los hijos de los hombres tus hazañas y la magnificencia de la gloria de tu reino. Tu reino es reino por los siglos de los siglos, y tu señorío por generaciones y generaciones. Es fiel Yavé en todas sus palabras y piadoso en todas sus obras. Sostiene Yavé

a los que caen y levanta a los humillados. Todos los ojos miran espectantes a ti, y tú les das el alimento conveniente a su tiempo. Abres tu mano, y das a todo viviente la grata saciedad. Es justo Yavé en todos sus caminos y misericordioso en todas sus obras. Está Yavé cerca de cuantos le invocan, de cuantos le invocan de veras. Satisface los deseos de los que le temen, oye sus clamores y los salva. Guarda Yavé a cuantos le aman y destruye a los impíos. Cante mi boca las alabanzas de Yavé y bendiga toda carne su santo nombre, por los siglos, para siempre.»

En los textos arriba transcritos se indica repetidas veces que también el *dolor* viene de la mano de Dios. Es una medicina divina y hasta una prueba de amor divino. «¡Dichoso el hombre a quien castiga Dios! No desdeñes, pues, el castigo del Omnipotente. El es el que hace la herida; El, quien la venda; El, quien hiere y quien cura con su mano. Seis veces te sacará de la tribulación, y a la séptima no te alcanzará el mal. En tiempo de hambre, te salvará de la muerte; en tiempo de guerra, de los golpes de la espada. Te preservará del azote de las lenguas, no temerás la desventura si viniere, te reirás de la devastación y del hambre, no temerás a las fieras salvajes. Harás alianza con las piedras del campo y paces con las bestias de la selva. Probarás las delicias de tu tienda, nada echarás de menos al visitar tus apriscos. Verás multiplicarse tu prole y serán tus rebaños como las hierbas de los campos. Bajarás al sepulcro en madurez, como a su tiempo se recogen las haces» (*Job* 5, 17-26). No obstante, Job está convencido de que los caminos de Dios son incomprensibles. Sólo el pensar en la inescrutabilidad de Dios le evita incurrir en la más terrible desesperación (véase § 48).

Salmo 66 [65], 10-12: «Tú, ¡oh Dios!, nos has probado, nos has examinado como se examina la plata. Nos metiste en la red, pusiste los pies en nuestros lomos. Hiciste cabalgar hombres sobre nuestras cabezas. Pasamos por el fuego y por el agua, pero al fin nos pusiste en refrigerio.» *Ps.* 118 [117], 18: «Castigóme, castigóme Yavé, pero no me dejó morir.» *Ps.* 119 [118], 67: «Antes de ser humillado estuve descarriado, pero ahora guardo tu ley.» Versículo 71: «Bien me ha estado ser humillado para aprender tus mandamientos.» Lo mismo que Job, en vista de los dolores del mundo, el Eclesiastés piensa en la incomprensible majestad de Dios. Nadie puede contender con Dios, que es

más poderoso que todos (*Ecle.* 6, 10). «¿Quién podrá decir que una cosa suceda sin que lo disponga el Señor? ¿No es de la voluntad del Altísimo de donde proceden los males y los bienes? ¿Por qué, pues, ha de lamentarse el viviente? Laméntese más bien cada uno de sus pecados. Escudriñemos nuestros caminos, examinémoslos, y convirtámonos al Altísimo. Alcemos nuestro corazón y nuestras manos a Dios, que está en los cielos» (*Lam.* 3, 37-41).

B. *El Nuevo Testamento*

3. También en el NT se nos dice que Dios dirige la Historia, tanto la del mundo entero como la de cada uno de los hombres. En el discurso ante el Areópago, San Pablo observa que toda la Historia precristiana está en camino hacia Cristo (*Act.* 17, 22-31; cfr. también 14, 15-17). Cristo nos anuncia que Dios guía y dirige nuestros destinos impulsado por su amor paternal. Dios quiere nuestro bien. Se cuida de nosotros. Su cuidado se extiende aún hasta los más pequeños e insignificantes sucesos, aún hasta cosas de las cuales nosotros apenas si nos damos cuenta. La idea de que Dios, Padre omnipotente, está vigilante siempre, debe quitar todos nuestros miedos, preocupaciones e inquietudes. «Por eso os digo: No os inquietéis por vuestra vida sobre qué comeréis, no por vuestro cuerpo sobre qué vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido? Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? ¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir a su estatura un solo codo? Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Mirad a los lirios del campo como crecen: no se fatigan ni hilan. Yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana es arrojada al fuego, Dios así la viste, ¿no hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? No os preocupéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, qué beberemos o qué vestiremos? Los gentiles se afanan por todo eso; pero bien sabe vuestro Padre celestial que de todo eso tenéis necesidad. Buscad, pues, primero el reino y su justicia, y todo se os dará por añadidura. No os inquietéis, pues, por el mañana; porque el día de mañana ya tendrá sus

propias inquietudes; bástale a cada día su afán» (*Mt.* 6, 25-34; cfr. *Lc.* 12, 22-31; 11, 1-4). «A vosotros, mis amigos, os digo: No temáis a los que matan el cuerpo y después de esto no tienen ya más que hacer. Yo os mostraré a quién habéis de temer; temed al que después de haber dado la muerte tiene poder para echar en la *gehenna*. Sí, yo os digo que temáis a ése. ¿No se venden cinco pájaros por dos ases? Y, sin embargo, ni uno de ellos está en olvido ante Dios. Aun los cabellos de vuestra cabeza están contados todos. No temáis, vosotros valéis más que muchos pájaros» (*Lc.* 12, 4-7).

A este estado de cosas corresponde la actitud exigida por San Pedro: «¡Echad todos vuestros cuidados en El! (*I Pet.* 5, 7). El se cuida de vosotros. El Señor está cerca, por eso no hay que cuidarse ni temer (*Phil.* 4, 6 y sig.). No siempre se puede experimentar el cuidado paternal de Dios. En definitiva, es la fe la que nos hace estar seguros de El. Por eso es señal de poca fe el dudar de El (*Mt.* 8, 23-27; *Mc.* 4, 35-41; *Lc.* 8, 22-25).

Providencia de Dios y seguridad del hombre según el NT

De las palabras de Cristo anteriormente citadas se deduce que la revelación de la Providencia de Dios no *debe ser confundida con la promesa de una vida sin preocupaciones ni cuidados*. El Dios providencial de que habla Cristo no es el «buen Dios» de las representaciones infantiles; no se puede comparar con un padre terreno, bonachón y condescendiente, que tarde o temprano condesciende con todos los deseos y caprichos del hijo. Dios es el Padre, pero es también el Señor. Es las dos cosas a la vez. Dios es el Padre que quiere conducir a sus hijos a la gloria y el cual, por eso, tiene que librarlos del mal, mediante dolores y penalidades. Y Dios es el Señor que, por amor paternal, manda a los hombres que suban por los difíciles y duros caminos que conducen a la grandeza. La intención de Dios no es preparar para el hombre una vida cómoda y fácil, sino proporcionarle la perfección. La Providencia divina tiende, pues, a asegurar y fomentar el *Reino de Dios*, es decir, el señorío divino entre los hombres. La clave que nos permite comprender el sentido de las enseñanzas de Cristo sobre la Providencia es la siguiente frase: «Buscad, pues, primero el reino

y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura» (*Mt.* 6, 33).

El Reino de Dios es el sentido final de todos los caminos de la Providencia divina. Cristo comienza su predicación asegurando que el Reinado de Dios está ya cerca (*Mt.* 4, 17). El señorío de Dios sobre los hombres se ejercerá desde ahora en adelante de un modo nuevo, distinto del anterior. Dios ordena la vida y las vivencias de los hombres de un modo distinto del anterior. El Reino de Dios aparece en el momento en que Dios establece un nuevo comienzo en el mundo y en la humanidad. Cristo es este nuevo comienzo o principio. En Cristo ha llegado la soberanía de Dios. Mediante Cristo, la Creación entera ha de ser sometida al dominio de Dios. La soberanía de Dios erigida en la Vida, Muerte y Resurrección de Jesucristo ha de abarcar a todos los hombres, hasta que Dios sea todo en todo, alcanzando de este modo la soberanía de Dios su forma definitiva.

Dios domina en el hombre cuando éste por amor se somete a su voluntad. Contra el dominio de Dios lucha el pecado, el cual se manifiesta en la sordera espiritual que se resiste a oir la voz de Dios, en la debilidad ante la persecución, en la pasión con que se codician los bienes naturales. Todo el desarrollo del mundo tiende a asegurar la victoria decisiva del Reino de Dios. Esta victoria tendrá lugar el día del Juicio, cuando los buenos sean separados de los malos. Hasta que llegue este día, la Historia no transcurrirá de tal modo que el bien irá haciéndose cada vez más fuerte, mientras que el mal irá perdiendo poderío y fuerzas, sino en un movimiento ondulatorio. Más aún, en los días finales, el mal desarrollará una vez más toda su fuerza. Pero en el momento en que la oscuridad del pecado haya alcanzado la mayor intensidad y cuando la noche de la desesperación haya alcanzado el supremo grado de tenebrosidad, Cristo aparecerá de nuevo y erigirá definitivamente el señorío de Dios. Será un estado en el cual el amor de Dios no se ocultará tras el velo de lo terreno, sino que resplandecerá con luz deslumbrante. Con los ojos de la esperanza dirigidos hacia este estado ora San Juan en nombre de la Iglesia entera: «Ven, Señor Jesús» (*Apoc.* 22, 20). Toda la Historia se halla en movimiento hacia El. La Providencia de Dios es, pues, una actividad escatológica. Con ello no queremos decir que Dios no se cuide de los destinos del hombre en este mundo; sólo afirmamos que la

medida y norma de la Providencia divina se hallan en la escatología.

En definitiva, Dios es el que ordena y rige la vida de los pueblos, de la Iglesia y de cada uno de los hombres, en lo que se refiere al conjunto y en lo que se refiere a los acontecimientos cotidianos. Pero la actividad de Dios se realiza de tal modo que el universo y los seres particulares adquieren la forma que les ha señalado la voluntad de Dios. Al hombre que con todas sus fuerzas busca el Reino de Dios, Dios le da todo lo que necesita. Ahora bien, el hombre mismo no sabe lo que necesita. En definitiva, sólo Dios lo sabe. Cuando en la Escritura se habla de comida, bebida y vestido, se indican con ello no sólo las cosas necesarias para la vida natural, sino también, y sobre todo, lo que el hombre necesita para realizar su perfección final. En qué consista esto, es un asunto que el hombre mismo no puede decidir. «La Providencia no significa necesariamente bienestar y éxito; Dios puede enviar fracasos y privaciones. No significa necesariamente que el trabajo ha de producir frutos ni que todo ha de estar en orden en las relaciones humanas; las más bellas cosas pueden quebrarse, y es posible que las preguntas relativas al «por qué» y «para qué» queden siempre sin respuesta. En cuanto a esto, no podemos emitir un juicio definitivo. De lo que exactamente se trata, es del progreso del Reino de Dios y del progreso del hombre en El; con respecto a ese Reino, la salud, la propiedad, el éxito, los medios todos, pueden ser traba y obstáculo; y lo que el hombre llama desgracia, puede producir lo mismo utilidad que perjuicio. El que cree en la Providencia, se pierde con su fe en el misterio de Dios» (R. Guardini, *Was Jesus unter der Vorsehung versteht*, 1939, pág. 16).

La Providencia, pues, no aporta al hombre la *posesión segura de las cosas de este mundo*. Al contrario, le deja en la inseguridad. Pero en medio de esta inseguridad, el hombre experimenta la protección por parte del poder providencial divino (*Rom.* 8, 28-39). Viceversa, las seguridades inmanentes que se crea el hombre no constituyen una verdadera seguridad, pues pueden derrumbarse en cualquier momento, si Dios lo quiere así; más aún, hasta puede suceder que Dios tenga que derrumbarlas, para que no sean un obstáculo a la Salvación. Los caminos de la Providencia se mueven en medio de la oscuridad, están dentro del misterio de la Salvación. Nosotros sólo podemos afirmar la Providencia en un acto de fe, no en actos de visión. Sólo de cuando

en cuando nos es permitido echar una ojeada en su misterio, de modo que podemos presentirlo y percibirlo oscuramente, por ejemplo, «cuando del complejo tejido de encuentros humanos surge repentinamente no presentido, o viceversa, cuando un imprevisto obstáculo de nuestros planes contribuye a la realización de un plan superior, en el cual quedan incluídas y se cumplen todas nuestras esperanzas. Sentimos cómo repentinamente otras manos se colocan sobre las nuestras, manos invisibles colman las nuestras de dones, que no podíamos esperar recibir, y que nos hacen posibles nuevas perspectivas y planes. O esas mismas manos nos arrancan de las nuestras bienes queridos, posibilidades, ocasiones, que constituían el contenido de nuestra vida; y más tarde tenemos que reconocer que si hubiéramos podido retener esas posibilidades las hubiéramos empleado en detrimento nuestro» (H. Ed. Hengstenberg, *Von der göttlichen Vorsehung*, 1940, 20 y sig.).

Los Padres

4. De entre los *Padres* han compuesto escritos sobre la Providencia: Lactancio (m. después del 317), Salvián de Massilia (m. después del año 480), Gregorio de Nisa (m. hacia el año 408). Eusebio de Cesarea (m. hacia el año 430), Teodoreto de Cyrus (m. en 458), Crisóstomo (m. en el año 407). En su obra *De Civitate Dei*, San Agustín muestra que las tribulaciones del pueblo judío y del Imperio Romano han sido enviadas por la divina Providencia. A continuación transcribimos algunos textos:

San Juan Crisóstomo escribe en su comentario al Evangelio de San Mateo (homilía 13; *BKV* I, 224-26): "Por una parte, Dios no castiga a todos los pecadores en esta vida, para que no pierdas la fe en la resurrección ni en el Juicio final, pensando que Dios ha juzgado ya a todos en esta vida; por otra parte, no permite que todos los pecadores mueran sin haber expiado sus pecados, para que no pienses que el mundo no es gobernado por la Providencia. Por eso castiga a los unos y a los otros no. En los unos quiere mostrar que en el más-allá juzgará a los que en esta vida no han recibido el castigo merecido; con los otros quiere despertar en ti la convicción de que después de la muerte nos espera un juicio severo. Y tú ves que por amor al hombre ha extendido sobre ti la tienda celestial y ha creado el sol, que ha fundamentado la tierra y ha llenado el mar con agua, que ha extendido el aire y ha señalado a la luna su órbita, que ha señalado sus fronteras a las estaciones y que todas las cosas se mueven por órbitas que de antemano les ha señalado. Nuestra propia naturaleza, los animales que se arrastran y los que andan, los pájaros, los

peces en los estanques, las fuentes y ríos, los animales que viven en árboles, en los montes y en las casas, los que viven en la tierra y en el aire, todas las plantas y gérmenes, los árboles, los salvajes y los preciosos, los fértiles y los estériles; en una palabra, todas las cosas a las cuales guía la mano incansable de Dios, contribuyen a la conservación de nuestra existencia y están a nuestra disposición, de modo que no sólo tenemos lo necesario, sino que de todo hay de sobra. Y tú, que observas esta bella ordenación de las cosas, y yo apenas he enumerado ni siquiera la milésima parte, te atreves a afirmar que el que ha creado por amor tuyo todas estas grandes y magníficas cosas se olvidará de ti en el momento más importante y permitirá que mueras como mueren los asnos y los cerdos. Y después que te ha distinguido con la gracia de la verdadera religión, por la cual eres semejante a los ángeles, ¿no va a ocuparse de ti y de tus cuidados y penalidades? ¿Cómo se puede pensar cosa tan absurda? Aun cuando nosotros mismos callásemos, las piedras comenzarían a hablar; tan evidente y obvio es todo esto, más claro todavía que el mismo sol." San Juan Damasceno describe de la siguiente manera la divina Providencia (*Exposición de la fe ortodoxa*, lib. 2, cap. 29; *BKV*, 105-08): "Providencia es el cuidado que Dios consagra a los suyos. Por otra parte, Providencia es también la voluntad de Dios, la cual comunica a cada cosa la dirección que le corresponde. Ahora bien, si la Providencia divina es voluntad, todo lo que sucede providencialmente tiene que ser sumamente excelente y digno de Dios y tiene que suceder del mejor modo posible. Porque el creador y el providente de todo lo que existe tiene que ser una sola y la misma persona. No sería justo ni lógico que el creador de lo que es fuese distinto del providente. Porque en ese caso les faltaría a ambos la fuerza: al uno para crear, al otro para prever. Dios es, por consiguiente, creador y providente y su fuerza creadora, conservadora y provisora es su buena voluntad. Porque "todo lo que ha querido, el Señor lo ha hecho en la tierra y en el cielo", y nadie puede oponerse a su voluntad. El quiso que las cosas se hiciesen y efectivamente se hicieron. Dios quiere que el mundo exista, y el mundo existe, y sucede todo lo que quiere. Que Dios se cuida de todo y que se cuida del mejor modo posible lo demuestra la siguiente reflexión: Dios solamente es por naturaleza bueno y sabio. Porque es bueno, se cuida de las cosas. Si no se cuidase de ellas no sería bueno. También los hombres y los seres irracionales se cuidan de sus hijos. Y se reprende al que no cuida de ellos. Como quiera que Dios es sabio, se cuida del ser del mejor modo posible. Si tenemos esto en cuenta no podremos menos de admirar las obras de la Providencia, de alabarlas todas, de aceptarlas sin cavilar, aun cuando al vulgo le parezcan injustas. Porque la Providencia de Dios es incognoscible e incomprensible y nuestros pensamientos y acciones, así como el futuro, sólo Dios los conoce. De esto no somos capaces nosotros. Porque lo que se halla al alcance de nuestras posibilidades no es asunto de la Providencia, sino de nuestra libre voluntad. Lo que sucede providencialmente sucede en parte por complacencia, en parte por permisión. Por complacencia, todo lo que es absolutamente bueno. Por permisión, de diferente manera. A menudo permite que el justo incurra en una desgracia, para mostrar a los otros las virtudes que hay en él ocultas, como fué el caso de Job. Otras veces la Providencia permite que sucedan cosas inconvenientes para que, mediante la acción inconveniente, se cumplan

cosas grandiosas y maravillosas, del mismo modo que la Cruz ha producido la Salud del hombre. De otro modo permite que los piadosos sufran penalidades, para que no pierdan su buena conciencia o para que no se enorgullezcan de la gracia y fuerza que les ha sido concedida, como es el caso de Pablo. Alguien puede ser abandonado durante algún tiempo para la mejoría de otro, para que los otros, al ver su situación, queden escarmentados, instruídos, como en el caso de Lázaro y del rico. Porque espontáneamente volvemos sobre nosotros mismos cuando vemos sufrir a otros. Algunos podrán ser abandonados en honra de un tercero, no por culpa propia ni de los padres, como el ciego de nacimiento en honra del Hijo del Hombre. Además, la Providencia permite que algunos sufran para alentar a otros, para que al aumentar la gloria del que padece los que lo ven puedan tolerar los tormentos sin vacilar, animados por la esperanza de la "gloria futura" y anhelando los "bienes futuros", como es el caso de los mártires. La Providencia hasta permite que alguien cometa una acción ignominiosa, para evitar un mal todavía mayor. Por ejemplo: uno se siente orgulloso de sus virtudes y buenas obras. Dios permite que incurra en un pecado de lascivia, para que en la caída reconozca su debilidad, se humille, se presente ante el Señor confesando su pecado... Hay dos clases de abandono. Hay un abandono que se halla dentro del Orden de la Salud y que es educativo, y hay un abandono absoluto, condenatorio. El educativo y que se halla dentro del Orden de la Salud sucede para mejoramiento y salvación y honor del que sufre, o para la animación o imitación de otros, o para gloria de Dios. El abandono absoluto se da cuando, después que Dios ha hecho todo lo que puede servir para la Salud, el hombre, voluntariamente, permanece impenitente e irredento, o mejor dicho, irredimible. En ese caso el hombre es abandonado a su perdición, como sucedió con Judas. ¡Dígnese Dios mostrarse misericordioso con nosotros y guardarnos de tal abandono! Conviene saber que hay muchas clases de Providencia divina, las cuales ni se pueden explicar con palabras ni se pueden comprender con el entendimiento. Conviene saber que todas las penalidades redundan en provecho y sirven a la Salud de los que las soportan con agradecimiento. Conviene saber que de antemano Dios quiere que todos se salven y que entren en su reino. Porque no nos ha creado para castigarnos, sino para que seamos partícipes de su bondad, pues Dios es bueno. Pero castiga a los pecadores porque es justo. La primera (voluntad) se llama voluntad precedente y complacencia, porque Dios es su causa; la segunda se llama voluntad consecuente y permisión, pues nosotros somos la causa. Y ésta (la permisión) es doble: la una está en el Orden de la Salud y educa para la Salud; la otra rechaza al hombre para que reciba todo el castigo merecido, como ya hemos dicho. Ahora bien, esto se refiere a algo que no depende de nuestro poder. Con respecto a lo que depende de nuestro poder, Dios quiere el bien de un modo precedente y tiene en ello su complacencia. El mal y lo realmente malo no lo quiere ni de un modo precedente ni de un modo consecuente. Pero permite que lo haga la voluntad libre. Porque lo que sucede por imposición no es ni racional ni virtud. Dios se cuida de toda la Creación y mediante toda la Creación reparte beneficios y educa, a veces hasta por medio de los demonios, como es el caso de Job y de los gorrinos." Dionisio Areopagita (*Jerarquía celestial*, cap. 4, § 1; *BKV* I, 24): "Ante todo y en primer lugar hay que constatar que la verdad de la

sobreesencial divinidad original ha comunicado por amor a todos los seres del universo la sustancia y los ha llamado a la existencia. Porque es cosa de la Causa universal y de la supereminente Bondad llamar a las cosas para que formen comunidad con ella misma, como corresponde a cada uno de los seres existentes... Todo lo que existe en el mundo se goza de la Providencia, la cual emana de la sobreesencial y omnicausante Divinidad. Porque nada sería algo si no fuese partícipe de la esencia y principio original de todo lo que es. Las cosas inanimadas participan en él porque la Divinidad superior es el ser de todas las cosas. Las cosas animadas (irracionales) participan en su poder superior a toda la vida y creador de vida. Los seres racionales e intelectuales participan en su sabiduría superior a toda razón e inteligencia, en sí misma (absoluta) y originalmente perfecta."

Reflexión teológica

5. La existencia de la Providencia y del gobierno del mundo se deduce del hecho de que Dios ha creado el mundo con un fin determinado. Por consiguiente, tiene que tener una idea de este fin y de la orientación de las criaturas hacia la consecución de ese fin. Además, Dios, por ser la causa universal y omnisciente, tiene que mover el mundo hacia el fin que le ha señalado. La ejecución del orden del mundo, por El determinado, la verifica tanto directamente como indirectamente, por medio de las criaturas (leyes naturales, disposiciones espirituales de los individuos, influencia por parte de un tercero, lances de fortuna, comunidades religiosas y políticas).

II. *Finalidad de la Providencia divina*

6. La *finalidad* del gobierno divino del mundo se realizará infaliblemente. Pero nosotros no conocemos sus caminos. La historia humana y la de la Naturaleza se mueven hacia la meta final que les ha sido señalada, a pesar de los obstáculos que puede oponer la voluntad libre de la criatura, por laberintos y escarpadas subidas, a través de catástrofes y nuevos caminos. La Sagrada Escritura llama al diablo «señor de este mundo», pero también él se halla bajo el dominio de Dios. Y hasta el diablo es un instrumento en las manos de Dios, y quiéralo o no, tiene que estar al servicio de los planes de Dios. El plan divino del mundo no se halla bajo el dominio de una fatalidad irrevocable, a la cual Dios estuviese sometido, ni bajo el dominio de una

ley que Dios tuviese que cumplir. Es un plan libre, creado libremente por Dios. La Sagrada Escritura nos dice: «Tú, en efecto, ejecutas las hazañas, las antiguas, las siguientes, las de ahora, las que vendrán» (*Judith* 9, 5). «Yo anuncio desde el principio lo por venir, y de antemano lo que no se ha hecho. Yo digo: Mis designios se realizan, y cumplo toda mi voluntad. Yo llamo del Levante al ave de presa, de lejana tierra al hombre de mi consejo. Como lo he dicho, así lo haré; lo he dispuesto y lo cumpliré» (*Is.* 46, 8-11).

III. *El fatalismo*

7. En la *época de los Santos Padres se condena con severidad la superstición astrológica* (San Gregorio de Nisa, Diodoro de Tarso, San Agustín y otros). Las estrellas no son más poderosas que Dios, la luz de Dios luce por encima de todas ellas. Esto no se opone a la opinión según la cual entre los movimientos de los astros y los destinos humanos existe cierta ligera relación (§§ 125, 129). Dada la íntima relación que media entre el hombre y el cosmos, se puede considerar como bastante probable tal relación. Como quiera que todo es regido y gobernado por Dios, no se da la *casualidad absoluta.* Debido al hecho de que no conocemos el plan divino del mundo, existe la casualidad en el sentido de que un acontecimiento puede tener lugar de un modo inesperado e imprevisto. Véanse los §§ 125 y 129.

8. A pesar de su inmutabilidad, el plan divino del mundo es totalmente distinto de la *irrevocable regularidad de la Naturaleza* con su concatenación de causas y efectos, y se distingue también de la *inexorable fatalidad.* La fatalidad es ciega, ante ella el hombre sólo puede adoptar una actitud de heroica desesperación. El que cree en la Providencia sabe que los destinos de su vida están en la mano del Padre Eterno, bondadoso, omnipotente y amante, que conduce todo hacia la Salvación, aun a través de penalidades y sufrimientos. Dios, que es amor, rige los destinos del hombre con mano fuerte y bondadosa. Allí la vida no va abocada a una catástrofe, sino a la perfección de la riqueza divina. La muerte es el fin de una existencia de penuria y pobreza, y el comienzo de una vida rica y pletórica.

IV. *El quehacer del hombre*

9. La inmutabilidad de la Providencia divina *no paraliza la actividad humana* en el sentido de que «Dios se encargará de hacerlo». Tampoco debe ser considerada como una especie de aparato que funcionase mejor o peor ni como un seguro contra peligros e imprevisibles sorpresas, de modo que con ella quedasen excluídos los riesgos y dejasen de ser necesarias o posibles las grandes decisiones. La fe en la Providencia no es un almohadón sobre el cual pueda uno inclinar la cabeza para dormir bonitamente.

La doctrina de la Providencia significa más bien lo siguiente: El mundo no está solamente regido por las leyes físicas y psicológicas constatadas por la ciencia ni por las imposiciones y dictados de inescrutables potencias existenciales. Todo lo que sucede, sólo sucede porque así lo quiere el Amor incomprensible, mejor dicho, el Amante eterno, o para expresarnos con más precisión, el Amor en persona. En cada uno de los acontecimientos nos mira ese Amor, se acerca a nosotros, nos atrae hacia sí. Las cosas y los hombres con quienes tenemos que tratar no están ahí porque así lo quiere una misteriosa arbitrariedad o la casualidad destructora. En un mundo en que no gobernase la Providencia divina, podría existir un orden, pero un orden que con absoluta indiferencia se impondría, sin cuidarse de la suerte de los particulares, del mismo modo que las estrellas nos miran frías y mudas desde lo alto, o como el mar que vuelve a recobrar su impávido silencio después que ha hundido a un buque en sus abismos.

En el mundo gobernado por la Providencia, no hay suceso alguno, aun el más mínimo e insignificante, que no estuviese orientado hacia el bien del hombre, no hay situación existencial alguna que no haya sido querida por el Amor personal. En todo y en todas las cosas, el hombre contempla el semblante del Amor. El que cree en la Providencia puede alcanzar un estado de continua conformidad con el Amor personal y divino, aun en medio de los acontecimientos cotidianos. Esos acontecimientos adquieren de este modo un aspecto extraordinario, vienen de más allá de lo cotidiano y vuelven allá. En este encuentro con Dios, que se realiza de distinta manera en cada uno de los hombres,

el mundo queda transformado, se renueva. Todo se convierte en motivo, ocasión y exigencia a ponerse de acuerdo con Dios.

He aquí lo que escribe Guardini (en *Vom lebendigen Gott*, 31) sobre la fuerza de transformación de la Providencia divina: "El (el mundo) se hace vivo. Pero no con una vitalidad fantástica, no es un mundo de cuento y fábula en el cual sucediesen cosas extraordinarias y que deja de existir tan pronto como hay que enfrentarse con la gravedad de lo real. Providencia no quiere decir que el mundo quede despojado de su dureza. El mundo sigue siendo tal como es. Pero Providencia quiere decir que el mundo, con todas sus necesidades y sus hechos, no es un recinto cerrado, sino que está al servicio de un pensamiento que es superior a él. Las leyes de la materia muerta no dejan de existir cuando la vida se apodera de ella; como tampoco las del crecimiento corporal cuando el corazón y el espíritu erigen su mundo en el hombre. Siguen subsistiendo, pero quedan sometidas al servicio de una finalidad superior. El que ve esta realidad superior ve también el servicio que aquellas fuerzas y leyes prestan en ella. Providencia significa que todo en el mundo conserva su esencia y su realidad; pero éstas sirven a una realidad infinitamente superior al mundo; a la voluntad amorosa de Dios. Este amor a sus criaturas, que ha convertido en hijos suyos, es un amor vivo, como el amor de un hombre que ama. Le sigue y acompaña en su desarrollo, en todos sus caminos, en su actividad siempre nueva y personal, en sus decisiones. Así es el amor de Dios al hombre, siempre vivo y nuevo... De vez en cuando abarca el mundo entero, lo presente y lo que ha sido, el ser y el acontecer, todo lo resume en el instante y lo dirige hacia los hijos de Dios. De este modo, el mundo se renueva en cada instante. Cada uno de los instantes sólo existe una vez. No ha sido antes y no volverá a ser. Surge de la eternidad amorosa de Dios, recoge en sí mismo todo el ser y el devenir, y lo orienta hacia los hijos de Dios. Todo lo que sucede viene de Dios, desde su amor hacia mí. Es una voz que me llama. Es una voz que exige algo de mí. Allí he de vivir, y obrar, y crecer, y llegar a ser lo que debo ser según la voluntad de Dios. Y siempre de nuevo, el mundo ha de llegar a ser allí lo que sólo puede llegar a ser mediante el hombre, mejor dicho, mediante mi yo mismo."

10. Resulta, pues, que la Providencia es para el hombre una incesante *tarea*. Dios obra en la vida del hombre, llamándole para que suba hasta El. Dios habla al espíritu humano, incitándole a que obre autónomamente. La Providencia implica, pues, la respuesta del hombre a la llamada divina. Como quiera que Dios puede penetrar hasta en la más recóndita interioridad del hombre, no hay nada ni nadie que pueda incitar al hombre a desarrollar una actividad de mayor intensidad. Por consiguiente, la inmutabilidad de la Providencia divina no hace superflua la propia actividad del hombre, al contrario, es ella la que le comunica sentido, fuerza, confianza y orientación.

11. La Providencia no hace superflua la *oración de petición*. Según el plan providencial de Dios, hay muchas cosas que sólo se nos concederán si las pedimos, no porque nuestras peticiones pudiesen influenciar terminantemente las decisiones divinas, sino porque Dios quiere que mediante la oración reconozcamos su soberanía y confirmemos nuestra confianza. La «oración de petición» no significa que es necesario decir a Dios lo que necesitamos, ni que con nuestras peticiones podamos moverle a concedernos lo que sin ellas no nos hubiese concedido. Lo importante en la oración no son las palabras mismas, el que éstas sean bellas o numerosas. La oración es el medio de que nos servimos para rogar a Dios que haga que todo el mundo esté al servicio de su amor, que todo sirva para nuestra salud, que en todo nuestra voluntad esté en conformidad con la suya, que todas las cosas se conviertan en mensajeros e instrumentos de su actividad redentora, que crezca en nosotros su amor, que entre El y nosotros no domine la relación natural de causa y efecto, sino la relación viva que se establece entre el yo y el tú. Esta actitud de absoluto abandono en las manos de Dios es sólo posible a condición de tener la garantía de que Dios se cuida de nosotros. Esta garantía nos la ofrece la creencia en la Providencia divina, pues la fe nos asegura que Dios es nuestro padre. La Revelación natural no nos dice nada de esto, nos lo revela la Revelación sobrenatural, de una manera especialmente eficaz en Cristo, que es el signo visible de la Providencia divina. Véase R. Guardini, *Das Bitten*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 316-25. J. M. Nielsen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*, 1937 (muy importante).

V. *La Providencia y el mal*

12. *También los males se hallan bajo el dominio del Gobierno divino del mundo.*

a) Los *males naturales* son de por sí aspectos naturales del mundo creado. Lo finito, por ser finito, se gasta y agota en el transcurso de su desarrollo. No puede negar su cercanía a la nada, y, por tanto, a la muerte y la ruina. Además, dondequiera que hay orden, encontramos también la prelación y subordinación, lo uno sirve a lo otro, es decir, esto es usado y gastado por aquello. La muerte de lo uno sirve a la vida de lo otro.

El dolor del particular está al servicio de la totalidad. Dios quería un mundo estratificado, es decir, un cosmos y no un caos, por eso su divina voluntad creadora ha querido también los males. Pero Dios no quiere los males de por sí y en cuanto tales, sino en cuanto que el mal del particular puede servir para la Salvación de la totalidad, o en cuanto que un mal dado puede ser condición y fundamento de una existencia superior de la criatura afectada por el mal.

Como veremos en el capítulo sobre el estado original, el hombre habría de ser librado de la muerte y del mal mediante una intervención especial de Dios. También sobre el resto de la Creación hubiera recaído un resplandor de este singular privilegio. A causa del pecado, el hombre perdió ese privilegio. Por eso hay que *atribuir al pecado* la actualización *efectiva* del dolor, que de por sí se deriva del ser finito y creado del mundo. La muerte y el dolor son expresión de la lejanía. Si la muerte ha seguido siendo signo de esa lejanía de Dios, con respecto al dolor conviene decir lo siguiente: En el dolor de la Iglesia y de los miembros de la Iglesia se consuma el dolor de Cristo. Lo mismo que la Iglesia es la consumación de Cristo, así también *la cruz de Cristo encuentra su consumación en la cruz de la Iglesia.* El dolor acompañará a la Humanidad hasta el momento en que aparezca la plena gloria de Cristo. Opera en el tiempo entre la Resurrección y la segunda venida: 1) a modo de revelación del Dios santo y del hombre pecador; 2) como recuerdo de los horrores a que estaba sometida la Humanidad antes de Cristo; 3) a modo de llamada con que Dios nos excita a esforzarnos en el presente y nos advierte las terribles posibilidades del futuro.

En lo concerniente al *primer y tercer punto arriba indicado,* conviene decir que en el bautismo el cristiano es elevado a una esfera de vida superior, a la esfera del yo personal de Cristo (*Rom.* 6, 2-12; *Gal.* 2, 20). Cristo es el fundamento de la existencia de los bautizados. Pero el antiguo principio, la perdición del mundo y del yo, siguen operando. El dolor es una ocasión creada por Dios, mediante la cual nos excita a que nos emancipemos del egoísmo personal y superemos los atractivos del mundo. Poco a poco ha de ir pereciendo nuestro egoísmo hasta que mediante el dolor de la muerte quedemos completamente libres del amor propio y del amor al mundo, a fin de que nuestra

vida se convierta en una existencia completamente compenetrada por el amor divino.

Entonces aparecerá con toda claridad que el dolor queda internamente superado cuando lo aceptamos abnegadamente por amor a Dios y al prójimo (actividad en el amor), no aceptándolo pasivamente, como hacen los budistas o los estoicos, ni huyendo de él. No pierde, pues, nada de su dureza. Pero adquiere un sentido nuevo. Puede ser soportado gracias al amor. El que sufre se coloca en un lugar, por decirlo así, desde el cual puede dominar su propio dolor. En la unión con Cristo, dirigiendo la mirada hacia la cruz de Cristo del pasado y hacia la gloria del futuro se hace soportable el dolor presente. Mediante la fe adquiere la seguridad de que el punto de gravitación de la vida se halla en el futuro, más allá de la muerte. El prototipo y cifra de la verdadera vida es el Cristo glorificado. Esta seguridad le proporciona al hombre la norma con que puede valorar debidamente el dolor, y le ayuda a hacerse dueño de él. Explicaciones detalladas, en la *Cristología* y en el *Tratado sobre la Gracia*. Véase también el § 111.

Es falsa la opinión de los que piensan que para cada uno de los hombres la vida que tiene que vivir (debido a falsas decisiones propias o de otros) es la mejor de todas las posibles. Es cierto solamente que no hay desgracia ni situación alguna en que el hombre no pueda cumplir la misión que le ha sido encomendada, acogiéndose al amor divino que lo abarca y sostiene todo.

El maestro Eckhardt escribe (en *Libro de la consolación divina* y *Del hombre noble*, ed. 3, 1922, 11-15): "Yo digo: todo el dolor viene del amor; más aún: digo que el amor es el comienzo y fin del dolor. Porque si sufro a causa de las cosas pasajeras, es porque amo y amaba las cosas pasajeras, y no tenía amor a Dios, tal como El quiere ser amado por mí. ¿Quién se admirará entonces de que Dios disponga que haya que sufrir perjuicios y dolores? Dice San Agustín: "Señor, yo no quería perderte, pero yo quería poseer también las criaturas; la causa de ello fué mi concupiscencia, y por eso te perdí a Ti, porque Tú detestas que junto a Ti—¡pura verdad!—alguien posea las engañosas criaturas." En otro lugar afirma que es demasiado ambicioso aquel a quien no basta Dios sólo. ¡Y cómo bastará lo que la criatura tiene de Dios a aquel que no tiene bastante en y con Dios! Para el hombre bueno no ha de ser consuelo ni suficiencia, sino pena todo lo que es ajeno a Dios y no es igual a Dios. En todo tiempo ha de poder decir: Señor, Dios mío y mi consuelo, si tengo que acudir a una cosa que no seas Tú, entrégame entonces a otro "Tú"; pues yo no quiero nada fuera de Ti. Cuando el Señor prometió a Moisés toda clase de bienes y le envió a la Tierra Santa, que

no es otra cosa que el Reino de los Cielos, Moisés se resistió diciendo: ¡Oh Señor, no me envíes a mí, a no ser que vengas Tú conmigo! La inclinación, el placer y el amor vienen de lo que es igual al hombre; porque todas las cosas aman lo semejante y se inclinan hacia ello. El hombre puro ama la pureza, el justo ama la justicia y se inclina hacia ella, la boca del hombre habla de lo que hay en el interior humano. Por eso dice nuestro Señor que la boca habla de la plenitud del corazón, y Salomón dice que las penalidades del hombre están en su boca. Por eso, es signo de que Dios no está en el corazón del hombre, sino que está en él la mortal y temporal criatura, el buscar y encontrar fuera amor y consuelo. Y por eso, el hombre bueno tiene que avergonzarse ante Dios y ante sí mismo al observar que Dios no está en él, que Dios Padre no obra en él, sino que la desventurada criatura vive y obra en El. Por eso dice David en el Salterio y lo lamenta: "Lágrimas eran mi consuelo noche y día mientras se me decía: ¿Dónde está tu Dios?" Porque la inclinación hacia lo exterior y el encontrar placer y consuelo en el desconsuelo y hablar mucho y con gusto de ello es una clara señal de que Dios no resplandece y no obra en mí. Más aún: debería avergonzarse ante los hombres buenos, pensando que éstos se dan cuenta de ello. El hombre bueno no debe lamentarse de perjuicios y del dolor; sólo ha de lamentarse de que percibe en sí mismo la lamentación y el dolor. Los maestros dicen que debajo del cielo, extendido por todas partes, hay fuego, no separado por nada del cielo, de imponente candescencia, pero que no toca por ninguna parte al cielo. Ahora bien, otro escrito dice que aun la parte más baja del alma es superior a la más elevada altura del cielo. ¿Cómo, entonces, el hombre puede atreverse a creer que es un hombre celestial y que su corazón está en el cielo, puesto que le tocan y hacen sufrir cosas tan menudas? Y yo digo ahora otra cosa. No puede ser hombre bueno el que no quiere que Dios tenga su propia voluntad, porque necesariamente Dios tiene que querer lo bueno. Y especialmente porque Dios lo quiere se hace y es necesariamente bueno y aun lo mejor posible. Por eso enseñó nuestro Señor a los Apóstoles, y a nosotros en ellos, y lo repetimos todos los días en nuestras oraciones: que se haga la voluntad de Dios. ¡Pero a pesar de ello! Cuando luego viene y se hace la voluntad de Dios, nosotros nos lamentamos y nos ponemos tristes y conturbados.

Séneca, un maestro pagano, pregunta: "¿Cuál es el mejor consuelo en el dolor y las tribulaciones?" Y contesta: "Consiste en que el hombre considere todas las cosas como si las hubiese deseado y pedido. Si tú has deseado y pedido que todas las cosas sucedan según la voluntad de Dios, no te pongas de mal humor cuando suceda de tal modo." Dice un maestro pagano: "Príncipe y Padre supremo y único Señor del alto cielo, estoy dispuesto a hacer todo lo que quieras; concédeme una voluntad que esté conforme con la tuya. El hombre bueno ha de confiar y creer en Dios y estar seguro de El, y debe conocer a Dios tan bien, que esté convencido de que ni Dios ni su amor y bondad pueden consentir que sobrevenga mal ni dolor alguno sobre el hombre, a no ser que Dios quiera evitarle con él un mayor dolor, o consolar más profundamente en la tierra, o producir con ello una cosa de mayor importancia para la gloria de Dios. Y como quiera que sea—puesto que Dios quiere que suceda de tal modo—, la voluntad del hombre ha de estar tan conforme con la de Dios

y de tal modo ha de estar identificada con ella, que el hombre sólo ha de querer lo que Dios quiere, aunque fuere su propio daño y su condenación. Por eso, San Pablo desea ser separado de Dios por amor de Dios y por amor de la voluntad de Dios y para gloria de Dios. El hombre verdaderamente perfecto debe estar tan acostumbrado al "muere" y tan enajenado en Dios y tan revestido de la voluntad de Dios, que toda su felicidad ha de consistir en no conocerse a sí mismo, en no conocer nada, sino a sólo Dios, en no saber nada y en no querer saber nada y en conocer a Dios como Dios le conoce, como dice San Pablo. Dios conoce todo lo que conoce y quiere amar todo lo que ama en sí mismo, en su propia voluntad. Nuestro Señor dice: La vida eterna es solamente conocer a Dios. Por eso dicen los maestros que los bienaventurados en el Cielo conocen las criaturas sin las imágenes de las criaturas que conocen, en la propia imagen, que es Dios, y donde Dios se conoce, ama y quiere a sí mismo y a las criaturas. Y Dios mismo nos enseña a pedir y desear esto cuando decimos: Padre nuestro, que estás en los Cielos, santificado sea tu nombre—esto solamente es el verdadero conocer—. Venga a nosotros tu Reino: que yo sólo me cuide de él y no conozca ninguna otra cosa. De ello habla el Evangelio: bienaventurados son los pobres de espíritu, lo que quiere decir, pobres según la voluntad. Y nosotros pedimos a Dios que su voluntad se haga en la tierra, es decir, en nosotros, como en el Cielo, lo cual quiere decir en Dios mismo. El hombre que se ha hecho así es tan uno y está unido con Dios mediante la voluntad de tal modo, que sólo quiere lo que Dios quiere y del modo como Dios lo quiere. Por eso, si Dios quisiera que yo hubiese cometido pecados, yo mismo no querría no haberlos cometido. Porque de este modo se hace la voluntad en la tierra, es decir, en la obra mala, como en el Cielo, en el bien obrar. De este modo, el hombre quiere carecer de Dios por amor de Dios, y por amor de Dios desea estar separado de Dios. Y todo esto es el verdadero arrepentimiento del pecado, y así me duele sin dolor el haber pecado. De este modo le duele a Dios sin dolor toda maldad. Dolor, mi mayor dolor, es el causado por el pecado, y yo no cometería un pecado por nada del mundo, aun cuando fuesen míos eternamente miles de mundos; pero es un dolor que, en definitiva, no es dolor si lo tomo y saco fuera de la voluntad de Dios. Sólo un tal dolor es dolor perfecto, porque mana y surge de la bondad y amor puros, de la alegría en Dios. De este modo, es verdad y se da cuenta uno de lo que he escrito en este libro: que el hombre bueno, en cuanto que lo es, tiene toda la esencia de la bondad —que Dios está en él mismo. Y ahora, observa cuán maravillosa es la vida de un tal hombre sobre la tierra—, como si fuese una vida celestial en Dios. La desgracia le sirve de ventura y el dolor es para él placer. Y nota este mismo extraño consuelo: si poseo la gracia y la bondad, de la cual he hablado arriba, soy siempre y en todas las cosas el mismo y estoy completamente consolado y contento, y si no lo tengo, no he de echarlo de menos por Dios y por amor de Dios. Si Dios me da lo que deseo, lo poseo en nombre de Dios y siento felicidad. Si Dios no lo quiere dar, carezco de ello en la misma voluntad con que Dios no quiere, y de este modo acepto el carecer y el no recibir. Nada me falta. Y es seguro que experimentamos a Dios mejor en la carencia que en el recibir. Porque si el hombre ha recibido algo tiene el don en sí mismo para que éste consuele y haga feliz al hombre. Pero si uno no ha recibido nada,

entonces uno no tiene nada, no encuentra y no sabe nada que pueda producirle alegría, excepto sólo Dios y la volutad de Dios."

b) Dios no quiere *mal moral*, el pecado ni en sí mismo ni como medio para un fin (cfr. § 97), pero lo permite, es decir, no lo impide, porque ha dado libertad al hombre y porque puede hacer que del pecado surjan efectos buenos (revelación de su justicia y misericordia, prueba moral de los buenos, castigo de los malos mediante sus propios pecados o de los otros). Como ya dijimos en el § 112, no se debe olvidar que frecuentemente en la Sagrada Escritura la participación de Dios en el pecado se describe no solamente como mera permisión, sino como impulso hacia una acción de sí pecaminosa (véase vol. III, § 211). Si se deja a tales textos toda su dureza, hay que decir, sin embargo, que, según la escritura, Dios mueve a los hombres para que obren, pero que éstos son responsables de sus acciones. La Escritura no trata de armonizar estos dos hechos, y nosotros no podemos soslayar ni el uno ni el otro, a pesar de la falta de armonía entre ambos.

Cabría ahora preguntar *por qué Dios ha dado la libertad, pues sabía que habría de ser mal empleada.* Se puede responder que entre todos los bienes creados por Dios, la libertad es el supremo. Mediante la libertad, la criatura participa en la soberanía divina. Dios ha querido dar al hombre el don más precioso entre los que existen en el ámbito de la naturaleza creada, aun sabiendo que el hombre abusaría de ella para su propia desgracia y desventura. Cfr. § 108. Pero como quiera que el abuso de la libertad de pecar no pertenece necesariamente al uso de la libertad, además de que Dios hubiera podido impedirlo sin destruir la libertad (aunque entonces el hombre habría tenido que recibir una forma de libertad distinta de la actual), queda todavía por resolver el problema de por qué ha creado Dios este mundo con toda la innumerable cantidad de pecados. No se puede decir que un mundo con pecados o con estos determinados pecados sea mejor que un mundo sin pecado o sin estos determinados pecados. En otro lugar veremos que los bienaventurados en el cielo no pueden pecar y viven, no obstante, en un estado de libertad. El problema a que acabamos de aludir se convierte, pues, en el siguiente: ¿por qué ha creado Dios al hombre en un estado de imperfección y no en un estado de perfección? Véase el capítulo sobre el pecado original. Nosotros sólo podemos esperar

que en el más-allá la sabiduría y bondad de Dios nos darán la solución de estos problemas. (En el *Tratado sobre el pecado original y el pecado hereditario* se verá por qué decimos del pecado que es un mal, si bien es cierto que, ante todo y en primer lugar, el pecado es una «ofensa a Dios».)

c) En la *Sagrada Escritura*, el reino del dolor y del pecado es denominado reino del demonio. Este es el señor de este mundo (*II Cor.* 4, 4), el príncipe de las potencias del aire (*Eph.* 2, 2). Pero Cristo ha quebrantado este poderío. Los que están unidos con Cristo han sido sacados de las tinieblas (*I Cor.* 1, 13). En Cristo poseen la fuerza de oponerse a las asechanzas del diablo (*Eph.* 6, 11). No obstante, el enemigo malo puede serles peligroso también a los bautizados. Pero solamente en cuanto que Dios lo permite.

El Dios vivo es también señor del dios de este mundo. Este puede atribular y atormentar al hombre, pero ha de llegar el día en que será encadenado para siempre. Nada puede él contra Dios. Dios mueve el timón de la Historia. Por eso la lucha de Cristo contra los oscuros poderes y fuerzas del diablo es una lucha llena de confianza en Dios, que es el verdadero y único Señor (Gloria). Esta confianza no le abandona ni en los momentos en que exteriormente parecen triunfar las tenebrosas fuerzas de Satanás. «Mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día» (*II Cor.* 4, 16). Ninguna palabra de la Escritura manifiesta mejor la confianza capaz de oponerse a toda destrucción y catástrofe que la siguiente frase de Job: «Aunque El me mate, no dejaré de confiar en El» (13, 15; según la Vulgata). Cfr. *Lc.* 12, 4 y sig.; *Ps.* 23, 4).

San Agustín escribe en *La Ciudad de Dios* (lib. II, cap. 17; *BKV* II, 169 y sig.): "Sin duda alguna, donde ahora está el crimen de la maldad había antes una naturaleza incorrupta. Pero la corrupción es tan opuesta a la naturaleza que no puede menos de perjudicarla. Por consiguiente, no sería dañoso separarse de Dios, si a la naturaleza en que aparece la separación bajo la forma de corrupción no la correspondiese estar unida con Dios. Por eso, también la mala voluntad es un poderoso testimonio de la bondad de la naturaleza. Pero Dios, el Creador absolutamente bueno de todas las naturalezas buenas, sabe también integrar al orden del mundo las voluntades malas, de modo que por su parte hace buen uso de las voluntades malas que hacen mal uso de la naturaleza. Por eso ha hecho que el diablo, bueno según la creación de Dios, malo según su voluntad, habite en regiones inferiores y sea escarnecido por

los ángeles, lo cual quiere decir que sus tentaciones redundan en provecho de los santos a quienes quisiera dañar con ellas. Y como quiera que Dios cuando le creó conocía naturalmente su futura maldad y preveía el bien que produciría con su malicia, por eso dice el salmo: "Este dragón que has creado para que sea escarnecido." Indica, pues, este pasaje que Dios, cuando le formó en virtud de su bondad como ser bueno—en virtud de su presciencia, había previsto cómo se serviría de él, a pesar de que es malo." (Cap. 18 [*l. c.* 170 y sig.]): Porque Dios no hubiera creado un hombre, y mucho menos un ángel, cuya futura maldad El ha previsto, si al mismo tiempo no hubiese sabido cómo se serviría de ella para provecho de los buenos, adornando el mundo con antítesis para que fuese una magnífica poesía, por así decirlo. Las llamadas antítesis son, en realidad, las más bellas entre todas las formas ornamentales de la dicción; en latín se podría denominar *opposita*, y mejor aún *contrapposita;* pero esta expresión no se usa entre nosotros, aunque el estilo latino, lo mismo que la lengua de todos los pueblos, se sirve de este adorno retórico... Del mismo modo que la hermosura del estilo se funda en tales oposiciones y contraposiciones, así también la hermosura del Universo resulta de la contraposición de oposiciones, llevada a cabo con un estilo que no opera con palabras, sino con cosas. Con toda claridad ha sido expresado este pensamiento en el libro del *Eclesiástico* de la siguiente manera: "Frente al mal está el bien, y la vida frente a la muerte; del mismo modo el pecador frente al piadoso. Y de esta manera has de contemplar todas las obras del Altísimo, por pares, la una frente a la otra." El maestro Eckhardt (en *Discursos instructivos)* acentúa positivamente ciertos aspectos del pecado: "En verdad, haber cometido un pecado no es pecado si uno se arrepiente de ello. Es cierto que el hombre no ha de querer los pecados por nada de este mundo ni de la eternidad, ni mortales ni veniales; ninguna clase de pecados. El entendido en cosas de Dios ha de pensar siempre que el Dios fiel y benévolo ha sacado al hombre de la vida del pecado y le ha conducido a una vida divina y le ha convertido de enemigo en amigo —y esto es más que crear un mundo nuevo...—. Más aún, si alguien viviese verdaderamente según la voluntad de Dios, no debería desear que el pecado en que ha incurrido no hubiese sido cometido; y esto no porque ha sido cometido contra Dios, sino porque, supuesto el pecado, se siente obligado a amar más a Dios y ha quedado humillado y rebajado. Es verdad que has obrado contra Dios, pero puedes estar seguro de que Dios no te hubiese puesto en este trance si no hubiese querido tu mejor provecho. Y si el hombre se levanta de su pecado y se aparta totalmente de él, el Dios fiel hace como si el hombre no hubiese caído nunca en el pecado y ni siquiera por un momento piensa vengarse; y aunque fuesen tantos cuantos ha cometido la Humanidad entera, Dios no quiere vengarse de él por ellos, y a tal hombre le trataría con la misma familiaridad con que a cualquiera otra criatura. Y viendo ahora su buena voluntad, no piensa en lo que ha sido antes. Porque Dios es un Dios del presente: tal como te encuentra, así te toma, y ve en ti no lo que has sido, sino lo que eres. Todas las injusticias e injurias que en todo pecado se cometen contra Dios las tolera Dios con gusto, durante años y más años, para que después del pecado el hombre se eleve a un conocimiento más grande de su amor, para que aumenten su amor y agra-

decimiento, para que practique con más celo la disciplina interna, como suele suceder después del pecado. Por eso, Dios tolera la miseria de los pecados y la ha tolerado frecuentemente; y de ordinario la permite también en aquellos que ha escogido para confiarles grandes empresas. ¿A quién ha amado más nuestro Señor que a los Apóstoles y con quién ha tenido mayor confianza? No hubo ni uno solo que no pecase; todos habían sido pecadores. Lo mismo ha mostrado frecuentemente en la Antigua y Nueva Alianza en aquellos que más tarde habían de ser sus privilegiados. Y aún hoy no se sabe de hombre alguno que llegue a ejecutar grandes empresas que antes no haya infringido los preceptos. Con ello nuestro Señor nos quiere conducir a que conozcamos su gran misericordia, y nos quiere amonestar a que seamos humildes y piadosos. Porque si el arrepentimiento se renueva, también el amor tiene que aumentarse y renovarse poderosamente."

Por lo que se refiere a las exageraciones equivocadas de estos pensamientos cfr. D. 514.

13. No se pueden aducir como objeciones contra la existencia de la divina Providencia el *antagonismo entre el mundo natural y el espiritual,* la desigual mala repartición de los bienes terrenos, la diferencia entre la moralidad y la felicidad en esta vida, de rendimiento y reconocimiento, de éxito y esfuerzo.

a) No hay que perder de vista lo que se dijo en el § 113, 3. La Providencia no es un aparato que funcione mecánicamente, sino una llamada del amor divino y un continuo encuentro con este amor. Media, es verdad, un abismo infranqueable entre el bien y el mal, y los justos son totalmente distintos de los pecadores. Pero sólo Dios conoce estas cosas. No olvidemos nunca que no fué el justo quien volvió a casa justificado, sino el publicano, a quien todos tenían por pecador, considerándose él mismo como tal. El cristiano se sentirá siempre inclinado a escandalizarse al ver que Cristo se sienta con los pecadores para comer con ellos, que la Iglesia acoge amorosamente al último y más indigno entre todos sus hijos, que el Padre se alegra de la vuelta de su Hijo (*Lc.* 15, 29 y sigs.). Incesantemente debe luchar el cristiano contra esta tentación. Para superarla le bastará pensar que todos somos pecadores (*Mt.* 9, 12; *Lc.* 19, 10). «Esta confesión se escapa no solamente de los labios del neoconverso o del caído; no es solamente el grito de hombres ordinarios, tales como se ven en todas las partes del orbe, llevados y traídos por las olas de las tentaciones; es el himno jubiloso de los santos, es el cántico triunfal de los bienaventurados, los cuales, ante el trono del Altísimo, tañendo arpas celestiales, ensalzan a su divino Redentor: «Tú has sido

matado y nos has comprado para Dios con tu sangre, de todas las tribus y lenguas y pueblos y naciones... La pura juventud y la edad ya bien madura, los que menos han pecado y los que más han tenido que arrepentirse..., todos se unen en una petición: «¡Oh Dios, compadécete de mí, pobre pecador!» Aun los más grandes santos han sabido que eran pecadores. Porque sabían que Dios es un Dios santo y vivo. Y esto quiere decir lo siguiente: El hombre santo sabe «que sólo Dios es santo, y que sus criaturas son impotentes en comparación de El, que en su presencia quedarían anonadadas y aniquiladas si El no las sostuviese con su poder. El sabe que existe un ser que no puede ser influenciado en su grandeza y felicidad y cuyos fundamentos no pueden ser conmovidos, exista o no la Creación con la infinidad de sus seres y partes, a quien nada puede afectar ni hacerle mayor o menor, que antes de la Creación del mundo era tan potente y rico como lo es después, y que después de la Creación vive tan tranquilo y feliz como vivía antes de ella. Sabe que hay un solo ser de cuya mano puede recibir felicidad y santidad y vida y esperanza y salvación. Y sabe que hay un ser a quien le debe todo, que nadie puede huir de El y que nadie puede quedar justificado ante El» (Newman, *Ausgewälte Werke. Bd. VI. Predigten der kathol. Zeit*, páginas 210, 220 y sig.).

El que conoce de este modo a Dios, el que convierte a Dios en norma del propio conocimiento, dejará de lamentarse contra Dios, que, al parecer, reparte los bienes materiales sin cuidarse de méritos ni deméritos (véase el *Tratado sobre el purgatorio*)

b) Si a personas de poco mérito moral y religioso les tocan en suerte bienes terrenos (poderío y riqueza), esto podría ser una recompensa del bien que también ellos hacen, o una llamada de Dios que quiere que se conviertan. Pero puede ser también un castigo, pues Dios permite a veces que los impíos aumenten su impiedad mediante el mal uso del poder y de la riqueza (*Act.* 14, 16). Cuando Dios envía tribulaciones al bueno, es porque quiere castigar con ellas sus faltas, o excitar su amor, o fortalecer su virtud y aumentar sus méritos (§ 93). Conviene tener en cuenta, ante todo, que el destino definitivo del hombre no está aquí abajo en el mundo, sino en el más allá. Precisamente el hecho de que aquí abajo, a menudo, a los buenos

les va mal y a los malos bien, constituye para la razón uno de los motivos que la inducen a admitir la revelación sobrenatural de los enigmas del gobierno divino del mundo, a creer en un futuro en que quedarán resueltos los antagonismos y disonancias de la vida terrestre. La Historia es una continua transición hacia ese futuro.

14. Como quiera que Dios obra incesantemente, aunque de un modo oculto, en la Historia, *la Historia entera es una continua manifestación de Dios*. Mientras que, según Hegel, la Historia es un incesante fluir de Dios, el testimonio de la Revelación nos enseña que la Historia es un efecto divino y en cuanto tal una continua manifestación de Dios. Pero también aquí tiene validez la ley que rige todas las revelaciones divinas. Todas tienen lugar a través de tupidos cendales. En cada una de las revelaciones Dios se oculta al mismo tiempo, tanto más cuanto más grandiosa es la revelación. La más viva revelación de Dios es la Cruz de Cristo. No obstante, no hay mayor ocultamiento de Dios que esa misma Cruz, de modo que el incrédulo puede reírse de la fe cristiana a causa de la Cruz de Cristo (*I Cor.* 1, 23). Dios, al mostrarse, se oculta bajo la forma de la debilidad humana. Lo que San Pablo dice del Hijo de Dios (en la *Epístola a los Filipenses* 2, 7), de la palabra personal de Dios, a saber, que se anonadó, que se vació de su propio ser, eso mismo puede decirse de cualquier palabra y obra de Dios. Al revelarse a los hombres, Dios renuncia a su propia «forma», adoptando las formas del pensar y hablar humanos. El Espíritu Santo, al incitar a un autor a que escribiese uno de los libros canónicos, se anonadó aún más todavía, asumiendo la «forma» de las imperfecciones y defectos del hombre. El Espíritu Santo, cuando se esfuerza por elevar al mundo a la esfera existencial creada por la muerte de Cristo, se anonada, sometiéndose a las debilidades, de las cuales habla la historia de la Iglesia en tantas de sus páginas. De ahí resulta que en los acontecimientos temporales no podemos experimentar a Dios de una manera equívoca. No podemos constatar con toda seguridad el lugar que Dios ocupa en este o el otro momento de la Historia Universal, diciendo: «Aquí está El, y aquí no. La Historia es siempre un tejido en que van mezcladas la acción divina y la actividad humana. Nosotros no podemos reconocer

con absoluta seguridad la naturaleza de cada uno de los hilos. Por eso la revelación de Dios en la Historia será siempre un perpetuo claroscuro.

P. Schütz, en *Warum ich noch ein Christ bin*, 1937, pág. 11, dice: "En lo que concierne a la ambigüedad de la materia histórica, ha producido siempre en mí profunda intención un problema que en la Edad Media no dejó nunca de inquietar el alma popular, a saber: si el Emperador, o el mismo Papa, no sería el Anticristo. Sería, pues, falso creer que de un acontecimiento histórico se puede afirmar con seguridad que Dios está ausente de él, que es obra del diablo (de lo cual luego, con toda facilidad, podría deducirse que tiene uno derecho a sustraerse del compromiso que exige de nosotros cada una de las horas históricas, para buscar la salvación del alma en lejanas islas, allende de las luchas del mundanal ajetreo). No menos falsa sería la opinión contraria, el creer que en cada uno de los acontecimientos históricos se puede percibir con toda claridad la voz y llamada de Dios (de lo cual, luego, se podría deducir que tenemos derecho y estamos obligados a colocarnos en el terreno de los hechos y a someternos a las exigencias del momento). A Dios sólo le está reservado decir hasta qué punto la Historia es misión y obra divina. El juicio correspondiente será emitido el día del Juicio Final." "El Juicio Final es la última y única instancia. Si no existiese el Juicio Final habría que inventarlo en vista de este contraluz. Es el único refugio que nos queda a nosotros los hombres, cuyo destino histórico consiste en arriesgarnos, en luchar con todas nuestras fuerzas las luchas de la existencia, en abandonarnos a ciegas en las manos del Eterno Dios, en dejarnos caer a ciegas en las manos del Dios Eterno." Schütz, *l. c.*, página 13). Explicaciones detalladas en el tratado sobre los Novísimos, donde se hablará del sentido de la Historia.

CAPITULO III

LA ELEVACION SOBRENATURAL DE LA CREACION

§ 114

Delimitación objetivo-conceptual

1. Dios ha creado las criaturas para que participen en su vida trinitaria. Les ha comunicado ser y actividad autónomos, pero de tal modo estructurados, que sólo en tal participación pueden alcanzar su plenitud y perfección esenciales. Según el plan de Dios, en las criaturas ha de realizarse del modo más perfecto su vida trinitaria divina, las criaturas han de ser totalmente dominadas por El, ha de realizarse en ellas su señorío, que es un reinado de verdad y de amor, para que de esta manera puedan alcanzar la salvación, es decir, una vida de plenitud ontológica y de existencia perfecta y segura.

a) Para comprender debidamente la Creación es preciso distinguir la esencia de la criatura, generosa donación del amor divino, junto con la orientación de esa esencia hacia la *participación en la hermosura y poder divinos, de una parte, y la orientación de las criaturas hacia la vida trinitaria, de otra parte*. Las cosas son una revelación de Dios (§ 1). Dios muestra su gloria realizándola de un modo finito en el campo de las

cosas creadas. Las cosas son manifestaciones finitas de la divinidad y, consiguientemente, tienen que ser consideradas como signos y revelaciones de Dios. Mediante las cosas creadas manifiesta Dios su divinidad y poder eternos (*Rom.* 1, 20). Esto constituye el aspecto exterior de Dios, por así decirlo, no su vida interior. Como es natural, en Dios no hay un «interior» y un «exterior», pero nosotros tenemos que concebir como estratificada y graduada la realidad absolutamente simple de Dios. Nosotros no somos capaces de abarcar con una sola mirada esa realidad, sino que tenemos que contemplarla, desde diferentes puntos de vista, con miradas sucesivas. En la Creación, Dios no manifiesta su vida *interior,* el amoroso intercambio trinitario. En la Revelación mediante las obras (Creación) queda oculto este íntimo misterio.

Un artista humano se realiza plenamente en sus obras y se manifiesta a través de ellas; Dios, no. El artista humano pone en su obra sus más íntimas visiones y experiencias. Cuanto más perfecta sea su creación, con tanta más facilidad pueden penetrar en su interior y experimentarlo todos los que contemplan su obra. Dios, al contrario, queda con su más íntima vida fuera de su creación. Sólo oscuramente se percibe a través de ella su vida trinitaria, su misericordia. Es verdad que a pesar de esto existe una relación íntima entre el Creador y las criaturas. Pues Dios vive y está en medio de las cosas. Es Dios, por así decirlo, quien las ha llamado para que estén en el ámbito exterior de su vida. Dios habla con ellas, pero lo hace a la manera de un hombre, que ha abandonado su habitual círculo de amigos y ha entrado a formar parte de una nueva comunidad de hombres, adoptando sus costumbres y maneras de vivir. Puede manifestar fidelidad y disposición a ayudarlos: mientras no les descubra su interioridad hay una como distancia abismal entre él y sus nuevos compañeros de viaje.

En cuanto que las cosas han sido creadas, toman parte en la vida de Dios, que conserva y mantiene su ser. Pero sólo les ha sido concedido el tomar parte en la vida exterior de Dios. Se trata aquí de algo de gran importancia y en virtud de ello las criaturas poseen nobleza y dignidad. Pero si quedasen reducidas a eso las relaciones entre Dios y las criaturas, mediarían entre ambas partes apartamiento y lejanía. Las criaturas no experimentarían la plenitud del amor de Dios, que queda velado por la crueldad y brutalidad de la «Naturaleza» (confrón-

tese G. Söhngen, *Analogia fidei: II. Die Einheit der Glaubenswissenschaft*, en «catholica», 3, 1934, 176-208).

b) El conjunto de las cosas creadas por Dios, que hacen referencia a Dios, que manifiestan su hermosura, poder y grandeza, se denomina «Naturaleza», empleando una expresión creada en la Edad Media. Con ella nos referimos a la «Naturaleza» propiamente tal, en cuanto que es una realidad distinta del Espíritu y de la Cultura. De este modo describe y entiende Goethe la Naturaleza:

Vamos a transcribir aquí el "himno en prosa a la Naturaleza", falsamente atribuído a Goethe, pero que expresa adecuadamente su mentalidad: "¡Naturaleza!, estamos rodeados de ella y ella nos abarca—sin que podamos salir de ella ni penetrar más profundamente en su interior—. Sin pedir nuestro permiso y sin avisarnos nos mete en el ciclo de su danza y nos arrastra consigo, hasta que, cansados, nos dejamos caer de sus brazos. Eternamente crea nuevas formas; lo que ahora es, no había sido todavía; lo que fué en el pasado no vuelve a ser de nuevo: todo es nuevo y al mismo tiempo viejo. Vivimos en medio de ella y somos seres extraños a ella. Habla incesantemente con nosotros y no nos revela nunca su misterio. Obramos en ella y no obstante no podemos ejercer influencia alguna sobre ella. Parece haberlo ordenado todo hacia la realización de la individualidad, no obstante los individuos no le interesan. Construye y destruye incesantemente, y no hay acceso alguno que conduzca a su taller. Vive solamente en los hijos; pero ¿quién es la madre? La Naturaleza es el único y verdadero artista: desde la más simple materia hasta los más grandes contrastes; sin cansancio visible, hasta la suprema perfección—hasta la más exacta precisión, matizado todo de una nota de suavidad. Cada una de sus obras posee una esencia propia, en cada uno de sus fenómenos se realiza el concepto aislado, no obstante todo es uno. La Naturaleza representa una comedia; no sabemos si es que ella misma puede contemplarla, no obstante la representa para nosotros que desde un rincón asistimos al espectáculo. Hay en ella vida, fluir y movimiento eternos; no obstante, nunca da un paso hacia adelante. Se transforma incesantemente y no conoce la quietud... La Naturaleza es firme: comedido su paso, raras sus excepciones, sus leyes inmutables. Ha pensado y sigue cavilando incesantemente, pero no como lo hacen los hombres, sino en cuanto Naturaleza. Se ha reservado un sentido universal, que nadie puede descubrir. Los hombres todos están en ella y ella está en todos los hombres. Con todos juega amistosamente y se alegra de que la ganen... Aun lo más innatural es Naturaleza, aun en la más burda pedantería se manifiesta algo de su genialidad. El que no la ve en todas partes no la ve en ninguna parte adecuadamente. Se ama a sí mismo, con innumerables corazones, y con miles de ojos contempla su propio ser. Se ha difundido para gozarse con plenitud. Incesantemente hace aparecer nuevos seres que se gozan de ella y se comunican sin saciedad. La encanta la ilusión. Al que la destruye en sí mismo o en los otros lo castiga con tiranía implacable. Al que la

sigue confiado, la Naturaleza lo abraza como a un niño. Innumerable es el número de sus hijos. Con ninguno se muestra mezquina en ninguna parte, pero tiene sus predilectos, y con respecto a ellos ningún despilfarro o gasto es demasiado grande... Saca a sus criaturas de la nada y no las dice de dónde vienen y adónde van. Quiere que corran, el camino sólo lo conoce ella. La Naturaleza posee pocos impulsos y alicientes, pero todos ellos son siempre eficaces, siempre nuevos y distintos. Crea siempre de nuevo nuevos espectadores y por eso es siempre nuevo su espectáculo. La vida es su más bella invención y la muerte es el mejor truco de que dispone para crear incesantemente nuevas vidas. Rodea al hombre de oscuridad y le excita eternamente a tender hacia la luz. Le inclina hacia la tierra, torpe y pesado, y no deja nunca de excitarle. Ama el movimiento y crea, por eso, necesidades. ¿Qué tiene de extraño que consiga con tanta facilidad el movimiento? Todas las necesidades son un verdadero favor, son fáciles de satisfacer y aparecen siempre de nuevo. Cuando crea una nueva necesidad surge inmediatamente una nueva fuente de placer, pero pronto halla el debido equilibrio. En todo momento se prepara para la más larga carrera y en todo momento ha llegado ya a la meta. Se deja manejar por todos, permite a los locos que la juzguen y permite a los insensibles pasen junto a ella sin sentir nada; pero todos la proporcionan alegría y a todos presenta la cuenta. Todos cumplen sus leyes, aun los que se sublevan; obra con ella aun el que pretende obrar contra ella. Todo lo que da lo convierte en beneficio al convertirlo, de antemano, en necesidad. Se hace esperar para que crezca la nostalgia y se apresura a tiempo para que nadie se canse de esperar. No habla ni dice nada, pero crea miles de lenguas y corazones por medio de los cuales siente y habla. Su corona es el amor; sólo el que la tiene llega hasta ella. Ha creado abismos entre los seres y todo lo que quiere reunir. Lo aísla todo para poder volver a juntarlo. Con un par de tragos de la copa del amor hace olvidar una vida de penalidades. La Naturaleza lo es todo. Se castiga y se premia a sí misma, se alegra y se atormenta. Es ruda, y suave, encantadora y terrible, débil y poderosa. Todo existe en ella. No conoce ni pasado ni futuro. El presente es su eternidad. La Naturaleza es bondadosa. Yo la alabo en todas sus obras. Es sabia y silenciosa. Nadie le arranca explicaciones y nadie recibe de ella ningún regalo si ella no quiere libremente darlo. La Naturaleza es astuta, pero persigue siempre fines buenos, y lo mejor es no darse cuenta de sus astutas mañas. La Naturaleza es un conjunto acabado, pero nunca alcanza la perfección final... Cada uno descubre en ella un aspecto distinto. Se oculta bajo miles de formas y nombres y es siempre la misma. Ella me ha colocado en el mundo y ella me sacará de él. Tengo puesta en ella toda mi confianza. Puede hacer conmigo lo que quiera; ella nunca abandonará su obra. Yo no he hablado de ella, no; todo lo ha dicho ella, lo verdadero y lo falso. Es la culpable de todo y todo son méritos suyos."

c) Ahora bien, el concepto de Naturaleza tal como lo entiende la Teología comprende no solamente los presupuestos de la vida humana, independientes del hombre y no creados por él. Comprende también la *cultura*, es decir, lo que hace el hombre, sirviéndole de material la Naturaleza. También la cul-

tura es Naturaleza desde el punto de vista teológico. Por consiguiente, todo lo que pueden crear las manos y el espíritu del hombre, y también esas mismas manos y el espíritu, son naturaleza. Aquí no consideramos la Naturaleza como realidad distinta del espíritu. Los sectores de las ciencias del espíritu, lo mismo que los objetos de las ciencias naturales, son naturaleza. En este sentido amplio no sólo la *totalidad del mundo* es naturaleza, sino también el *individuo*. De naturaleza se habla también en otro sentido, y se designa con esa expresión la esencia de una sustancia en cuanto que es el fundamento y la ley estructurante de las propiedades y actividad de un individuo determinado.

d) «Natural» es, pues, todo lo que pertenece a la esencia de una cosa tal como se manifiesta en la definición esencial, las disposiciones, propiedades, fuerzas y operaciones, y todo lo que está en relación con el desarrollo, evolución y perfeccionamiento de una cosa.

Lo «natural» de este modo entendido se refiere al *sector de lo ontológico*. Pero puede significar también un *valor*, y es entonces lo contrario de lo no natural, no auténtico, falso, artificial, lo recto y correcto. Natural es lo auténtico, verdadero, original (no lo primitivo), lo esencial y sano. Lo natural entendido en este sentido puede ser lo sobrenatural, de lo cual vamos a hablar inmediatamente, cuando lo sobrenatural compenetra totalmente a un hombre, siendo éste el caso de San Benito y de San Francisco (véase R. Guardini, *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 177-221; ídem, *Reflexionen über das Verhältnis von Kultur und Natur*, *l. c.* 223-39). Pascal expresa del siguiente modo lo que aquí queremos decir: «Cuando uno encuentra el estilo natural, se queda uno admirado y encantado, pues encontramos a un hombre cuando esperábamos hallar a un autor. Pero cuando la gente de buen gusto ve un libro y espera encontrar (allí) a un hombre, les puede ocurrir que, para su desengaño, sólo encuentran un autor... La gente (que así piensa) estima en mucho la natur(alidad), pues espera de ella que puede hablar de todo (adecuadamente), aun de Teología» (fragmento 123; véase R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 1935).

La expresión «natural» implica aquí un juicio axiológico. No se emplea en este sentido la palabra «natural» cuando se trata

de expresar con ella lo contrario de lo «sobrenatural». Con esa palabra se expresa el hecho de que una cosa o un proceso pertenece a la esfera ontológica de la Naturaleza, tal como ha sido descrita arriba.

San Pablo llama reino de la «carne» a todo el sector del orden natural de la Creación. Esa palabra no designa la sensualidad como realidad opuesta al espíritu, a la no sensualidad. Designa más bien el estado del hombre que sólo vive de sus fuerzas, del que está sometido al mundo, es decir, el estado de la existencia inmanente. Lo contrario de la «carne» no es la existencia dominada por el espíritu, sino la vida llena del Espíritu Santo, y que radica en un fondo trascendente en Cristo.

2. Con esto podemos pasar a dar el concepto de *sobrenatural.*

a) La palabra *sobrenatural* ha pasado por varias etapas de desarrollo antes de llegar a ser empleada en la Teología en el sentido que ahora tiene. Véase la amplia exposición de H. de Lubac, *Le surnaturel. Etudes historiques,* 1946. Aquí nos vamos a limitar a exponer lo más importante. El punto de partida lo constituyen las palabras griegas *hyperkosmios, hyperphysis, hyperouranios* y otras parecidas. Se encuentra ya en la filosofía griega (estoica, platónica, neoplatónica) y tienen un significado simultáneamente espacial y cualitativo. En sentido espacial designan el lugar de los dioses, ubicado más allá de la tierra y aun más allá del cielo físico subdividido en varias esferas superpuestas. En sentido cualitativo designan el misterioso modo de ser de los dioses. En la Sagrada Escritura y en los Santos Padres encontramos estas expresiones y otras semejantes empleadas también en doble sentido, aunque predominando el cualitativo. El sentido local sólo sirve para expresar simbólicamente la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre (cfr. vol. I, § 41). Esto aparece con toda claridad cuando San Pablo escribe a los efesios *(Eph.* 4, 14): "El mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos para llenarlo todo." O cuando Cristo dice de sí mismo que es de arriba, mientras que sus oyentes, que no le comprenden, son de abajo *(Io.* 8, 23). Con frecuencia los Santos Padres han acentuado enérgicamente el significado simbólico de las expresiones locales. Orígenes, por ejemplo, dice que si se trasciende todo lo material y si se remonta el cielo mismo se llega hasta el ser de Dios, eterno, atemporal y aespacial *(In Johannem,* 19, 5; PG 14, 564-68; véase *In Canticum,* 1, 2). Lo mismo afirman San Atanasio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio de Nisa y otros. Las correspondientes palabras griegas se traducen al latín con expresiones tales como supermundiales, *supermundanus, ultra mundum, extra mundum,* mundo superior, *supernus.* También estos términos, lo mismo que los modelos griegos, significan la morada y el modo de ser de Dios, predominando también aquí el segundo sentido. El otro sentido es, como dicen también los Padres Latinos, símbolo de la trascendencia divina. Claudianus Mamertus (muerto

en 474), por ejemplo, rechaza la idea de que el hombre ha de subir a un lugar superior para llegar hasta Dios. Con ironía pregunta qué valor tendría el que el hombre pudiese hacer competencia a los ángeles (*De statu animae* 2, 12). San León el Grande (sermón sobre la ascensión de Cristo) declara que cuando Cristo se elevó sobre las nubes dejó tras de sí toda la dignidad y grandeza de las cosas creadas. En cuanto a San Agustín, véase *Johanem Tract.*, 38, 4 (§ 41 B).

De vez en cuando encontramos también las expresiones *para physin*, es decir, *praeter naturam* o *contra naturam*. Pero raramente tienen el significado de *hyper physin*, es decir, *super naturam*. En general designan un estado de desorden.

Por lo que se refiere a la realidad que designan tales expresiones, conviene advertir que éstas se refieren en primer lugar a Dios mismo y en segundo lugar a la benevolencia divina y a los dones que de ella emanan. Dios es superior a todos los campos ontológicos de nuestra experiencia. En el mismo sentido que las expresiones supramundano, supracelestial se emplean las expresiones supertemporal, eterno, invisible, misterioso, superesencial, debiendo observarse que expresiones tales como la última se encuentran sólo en los escritos de Seudo-Dionisio Areopagita, influenciados por la filosofía neoplatónica. Según este autor Dios es el superexistente, superesencial (*hyperon, hyperousios, hyperousiotes, hyperousios ousiomenos*, etc.). En el sector de la lengua latina se dice en su lugar: *Ultra Substantiam*. Juan Escoto Eriugena escribe (*In opuscula sacra Boethii*): "Ultra substantiam, id est hyperousios est deus..., id est quae excedat omnem substantiam." En *De divisione naturae* (lib. 1, 14; *PL* 122, 406 D): "Nam qui dicit: superassentialis est, non quin est dicit, sed quid nos est; dicit enim essentiam non esse, sed plusu quam essentiam." Aquí se dice, pues, que Dios es sobreesencia, sobrenaturaleza.

En todas estas fórmulas las palabras sobremundo, sobreesencia, supermundano, superesencial no tienen el mismo significado que las palabras "sobrenatural" y "sobrenaturaleza", tal como hoy las entendemos. Antes bien, se emplean en sentido general para designar la trascendencia de Dios. Se adaptan, no obstante, para recibir el sentido que aplicamos nosotros a las expresiones en cuestión.

Esto puede decirse, sobre todo, de la palabra *supernaturalis*, es decir, de la palabra que más tarde había de convertirse en término técnico para expresar la idea de sobrenatural en sentido estricto. Esta palabra se encuentra por primera vez en una traducción de la carta 19 de San Isidoro de Pelusio, hecha, probablemente, por el diácono romano Rusticus. He aquí el pasaje original: "*Eum vero qui homo est divina et supernaturalia quaedam loqui, summae presumtionis est.*" Esta palabra se convirtió en elemento esencial del lenguaje teológico del Occidente en la traducción de las obras del Seudo-Dionisio Areopagita, llevada a cabo por Hilduin y Johannes Scotus Eriugena. Los dos emplean además la palabra *supernaturalis*, término de significado parecido: *superexcellens, superessentialis, supersubstantialis*. Juan Escoto Eriugena emplea en sus propias obras la palabra *supernaturalis* y otras de ella derivadas. Con esas expresiones designa la trascendencia de Dios y nuestra participación en la vida trascendente de Dios. El Dios superesencial y sobrenatural entra en nuestra naturaleza. De este modo lo sobrenatural se hace natural. Viceversa, mediante Cristo el hombre es elevado a un estado de *supernaturalis excellen-*

tia. La divinización del hombre sucede mediante la *ineffabilis* y *supernaturalis gratia.* Mediante Cristo, el hombre puede ascender *supernaturaliter et superessentialiter* hasta Dios. El hombre renovado en Criso es elevado hasta Dios por encima de todo lo creado. El don de la gracia no queda dentro de los límites de lo creado, no obra tampoco de un modo natural, sino *superessentialiter et ultra omnes creatas naturales rationes.*

Es cierto que habían de pasar todavía de cuatro a cinco siglos antes de que la expresión *supernaturalis* llegase a generalizarse. En el siglo XII se emplea raramente. Lo encontramos, por ejemplo, en Hugo de San Víctor (*Expositio in hierarchiam caelestem,* 1, 4; *PL* 175, 1002): "Quae sunt ineffabilia et superessentialia et supernaturalia omni creaturae... Quae divinitati naturaliter insunt, quoniam ex ipso sunt... quod enim semper inest, naturaliter est; quod autem idem est, supernaturale est." San Anselmo de Canterbury y San Bernardo de Claraval no emplean esta palabra. Tampoco suele encontrarse en los autores de las *Sumas* y *Sentencias* del siglo XII. A partir de Santo Tomás de Aquino se va generalizando el empleo técnico de este término para designar la esfera de lo "sobrenatural", entendido en sentido teológico estrictamente tal. El *Magisterio Eclesiástico* emplea esta palabra por primera vez en las *propositiones* vigésimaprima y vigésimasegunda de la bula de Pío V contra Bayo, en el año 1567. Y sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX ofrece la Teología un estudio sistemático de lo sobrenatural.

b) De este estudio somero de la historia de la palabra «sobrenatural» puede deducirse ya el *sentido objetivo* de la misma.

Dios ha elevado la Naturaleza a un estado de existencia sobrenatural. O para expresarnos de otro modo: Dios ha implantado lo sobrenatural en la Naturaleza. Dios ha creado de la nada las criaturas y las ha puesto en el ámbito externo de su vida divina y de su bondad, elevándolas, además, al ámbito interno de su amor y de su vida. Las ha hecho partícipes de su vida interna y oculta, de una vida que de por sí no aparece en la Creación. Dios se ha revelado a sí mismo, ha revelado su propia interioridad. Sólo en este caso puede hablarse de autorevelación divina en sentido estricto. Dios no solamente ha dado el ser a las criaturas, se ha dado a sí mismo, por decirlo así. En doble sentido: Dios les ha manifestado su propia vida interior y mediante la palabra reveladora las ha llamado para que tomen parte en los misterios de su vida trinitaria. La palabra reveladora de Dios posee fuerza y eficacia. Es a la vez espíritu y poder. En la Revelación, Dios comunica a las criaturas su propia vida. La criatura responde a la autocomunicación y autorrevelación divinas apropiándose mediante la fe la vida de Dios. La vida interior de Dios se nos manifiesta en Cristo. El que quiera apropiarse en la fe la vida de Dios, sólo

puede hacerlo mediante Cristo. La autorrevelación de Dios en Cristo es el mundo de lo sobrenatural. La vida en y con Cristo es existencia sobrenatural.

Sobrenatural es, por consiguiente, *lo que sobrepasa la esencia, las fuerzas y las exigencias de la Naturaleza,* lo que no es un elemento esencial de la Naturaleza, lo que no se deriva de la esencia, disposiciones, fuerzas, propiedades y actividades de la Naturaleza, lo que no es necesario para la conservación, desarrollo y perfeccionamiento de la Naturaleza, lo que no puede ser contenido de la Cultura, lo que sobrepasa y trasciende todas estas cosas. Como quiera que Dios, lo mismo que ha creado las criaturas de la nada, por amor libre e inmotivado, las ha llamado a que participen en su vida interior, siendo la automanifestación de Dios, en un sentido más profundo, revelación de su amor difusivo, el concepto de «sobrenatural» implica también la idea de gracia, de benevolencia, de libre donación de sí mismo. La Teología dice que lo sobrenatural ha sido «añadido» a la Naturaleza, libremente, en un acto de amor absolutamente generoso («supernaturale est *donum naturae indebitum et superadditum*»).

c) Mientras que en la Teología actual las palabras "sobrenatural" y "*superadditum*" (sobreañadido) tienen el mismo significado y se explican mutuamente, en la Teología de la Edad Media no se encuentra todavía la palabra "sobreañadido" o se emplea en un sentido distinto. Juan Escoto Eriugena la emplea frecuentemente, pero, lo mismo que en San Gregorio de Nisa, designa la miseria humana causada por el pecado. Según San Gregorio de Nisa es "natural" para el hombre vivir una vida parecida a la de la "naturaleza" de Dios. La vida sensual y carnal es una ulterior "añadidura". Solamente aquí y allá, por ejemplo en Dídimo el Ciego, se encuentra esa palabra con un significado parecido al actual. Dídimo declara que Dios comunicó al hombre una ulterior y especial facultad auditiva por medio de la cual podía percibir los mensajes espirituales. En el Occidente se generaliza la palabra en cuestión en el siglo XIII, sin significar inmediatamente lo que hoy designamos con ella. H. de Lubac *(l. c.)* observa que en el lenguaje teológico medieval esa palabra no se refiere a la meta final del hombre, a la visión de Dios, sino que se designan con ella los medios de que el hombre necesita para alcanzar tal meta. Según Lubac, todos los teólogos medievales, incluso Santo Tomás de Aquino, de acuerdo con la doctrina de los Santos Padres, afirman que la visión de Dios es el destino natural del hombre. Sólo en cierto sentido podrá decirse que ese destino es una meta sobrenatural. Francisco de Sylvestris (de Ferrera, muerto en 1528) reproducirá exactamente las enseñanzas de Santo Tomás cuando escribe: "De la visión de la esencia divina se dice que es la meta sobrenatural, no porque no pueda ser deseada naturalmente, sino porque no se puede adquirir con solas las fuerzas de la naturaleza." Santo Tomás

mismo escribe (*Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 130): "Cada una de las cosas es ordenada hacia la finalidad que le corresponde mediante el concepto racional de su forma. Ahora bien, la finalidad hacia la cual se halla orientado el hombre en virtud de la gracia divina es superior a la naturaleza humana. Por consiguiente, además de la naturaleza tiene que poseer el hombre una forma o perfección sobrenatural mediante la cual es adecuadamente orientado hacia dicha finalidad. El hombre tiene que llegar a su propia meta final mediante actos propios. Ahora bien, todas las cosas obran en correspondencia con su propia forma. Por consiguiente, para que el hombre pueda alcanzar su propia meta final mediante actos propios tiene que habérsele concedido una forma superior cualquiera en virtud de la cual sus actos adquieren eficacia en lo que concierne al merecer la meta final."

d) Lo sobrenatural, entendido de este modo, no debe confundirse con lo *sobrenormal* (telepatía y semejantes fenómenos del ocultismo), anormal, supersensual y espiritual. Todos estos conceptos quedan dentro del ámbito de la Naturaleza, ya sea que se trate de la no estructurada por el hombre o de la estructurada (= cultura). En el lenguaje no teológico, la palabra «sobrenatural» se emplea con alguna frecuencia en ese sentido, lo mismo que para designar lo divino. En lo concerniente a la comprensión del Cristianismo, hay que distinguir con todo rigor entre Dios como hacedor de la Creación (del orden natural) y Dios operador de la gracia (del orden sobrenatural).

e) *Sobrenatural en sentido estricto* es la participación de la criatura en la gloria interna de la vida divina. En un *sentido más amplio* se llaman también sobrenaturales realidades y procesos mediante los cuales la criatura no es elevada por encima de la Naturaleza para tomar parte en la vida trinitaria de Dios, sino que la perfeccionan dentro del orden natural, pero mediante una intervención extraordinaria divina. Aquí el concepto de sobrenatural tiene el significado de extraordinario, de sobrenormal, aunque lo «extraordinario» no se deba al hombre, sino a la intervención de Dios. Esta especie de sobrenaturalidad se llama *preternatural*, mientras que la otra arriba descrita es lo *sobrenatural propiamente tal*. Lo extranatural (*praeternaturale*) dice relación a individuos o acontecimientos particulares (milagros), mientras que lo sobrenatural se refiere a la Creación total. Lo que para una naturaleza dada puede ser extranatural (por ejemplo, el habla para los animales), puede ser una cosa natural para otro ser. Lo sobrenatural estrictamente tal es natural sólo para Dios, de un modo tan peculiar que de ninguna

manera puede corresponder por naturaleza a una de las criaturas. En el sector del conocimiento, lo sobrenatural se convierte en lo *suprarracional, sobrerracional.* Con esta expresión designamos «lo que a causa de plenitud ontológica trasciende la capacidad cognoscitiva de una razón creada, especialmente de la humana» (Brugger).

f) De esta definición de lo sobrenatural se deduce que con esta palabra se designa la esfera que en la Sagrada Escritura y en la literatura patrística se denomina con el término *espiritual* (en el sentido de «perteneciente al Espíritu Santo»), *celestial, angelical.* La misma significación tienen las expresiones paulinas «Cristo en nosotros», «nosotros en Cristo» y «con Cristo». En la baja Edad Media se emplea la palabra «cristiforme». Empleando de nuevo esta expresión se evitarían los equívocos de la palabra sobrenatural. Es posible que también la palabra «cristiano» se adaptaría bien a reproducir el sentido del estado de cosas a que se refiere la palabra «sobrenatural», si no hubiese sido despojada casi totalmente de todo sentido, por emplearse impremeditadamente. Hasta cierto punto peligrosa parece ser la palabra «sobrenaturaleza», propuesta por Scheeben. Con facilidad, esa palabra hace surgir la idea de una realidad sobrenatural sustancialmente completa que existiese más allá de la naturaleza, o la idea de una realidad que sirviese de fundamento a la naturaleza. J. M. Ripalda (muerto en 1648) empleó ya la misma expresión. En la época de los Santos Padres y en la Edad Media se emplea también la palabra «sobrenaturaleza», pero no designa la vida sobrenatural donada por Dios, sino la esencia de Dios en cuanto que trasciende la naturaleza y la creación entera. Tauler la emplea una vez para designar la naturaleza sobrenaturalmente elevada, es decir, para designar el conjunto de realidad natural-sobrenatural (en *Libro de la eterna sabiduría.* e. 24): «La naturaleza se convierte, por tanto, en sobrenaturaleza.» Con la palabra «sobrenaturaleza» se designa hoy la totalidad de lo sobrenatural y toda su riqueza.

§ 115

Conexión entre el orden natural y el sobrenatural

1. De todo lo dicho hasta ahora se deduce la diferencia y conexión que median entre el orden natural y sobrenatural. Aunque ambos órdenes sean totalmente distintos, es preciso no separar el uno del otro. Conviene, ante todo, destacar su peculiaridad para comprender así adecuadamente la unión. La supresión de las fronteras conduce o bien a la negación de la naturaleza o bien a la negación de lo sobrenatural. Del mismo modo, es absolutamente indispensable destacar la conexión entre el orden natural y sobrenatural, así como el modo de conexión. De lo contrario, la fe y la vida quedarían convertidas en estructuras totalmente autónomas. Lo mismo que Pío IX (D. 1671) acentúa la conexión necesaria que existe entre el orden natural y el sobrenatural, por haberlo dispuesto Dios de esta manera, así también condena el Concilio Vaticano la confusión de la naturaleza y la gracia. Fuera del ámbito divino existe solamente un orden, el cual es al mismo tiempo natural y sobrenatural: el orden de la naturaleza sobrenaturalmente elevada. La naturaleza «sobrenaturalmente» intacta no existe en ninguna parte (véase el *Tratado sobre la Redención*).

2. Dios no se ha decidido en el transcurso del tiempo a perfeccionar el orden natural mediante la comunicación de fuerzas sobrenaturales. Antes bien, el plan de la creación está desde un principio ordenado hacia la elevación sobrenatural de la naturaleza. Como quiera que Cristo es el fundamento existencial del orden sobrenatural, la creación, desde el primer momento de existencia, se halla en un estado de expectación de la filiación divina que le ha sido prometida en el Primogénito. El plan divino de la Creación es cristocéntrico (W. Tr. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus*, 1937, 86).

Podemos dar un paso hacia adelante y afirmar que en el plan divino de la creación, la naturaleza sobrenaturalmente elevada es el *fin primario de Dios* y la naturaleza el *fin secunda-*

rio. En efecto, la realidad existente fuera de Dios está al servicio de la revelación de la gloria de Dios. La realidad sobrenatural manifiesta la gloria de Dios mejor y con mayor plenitud que la naturaleza. La última revela solamente el aspecto exterior de la divinidad, mientras que la primera revela la vida interior de Dios. Lo «superior» es amado por Dios con un amor más fuerte, íntimo, vital y poderoso que lo inferior» (aunque también esto sea inconmensurablemente grande). Ahora bien, si aún las cosas existentes fuera de Dios constituyen una totalidad bien ordenada en la cual lo inferior sirve a lo superior, en la cual hay jerarquía y subordinación, se explica de por sí que lo sobrenatural no puede ir supeditado a lo natural, sino al contrario. Dios ha creado lo natural en vistas a lo sobrenatural.

3. Como quiera que en Cristo queda resumido el mundo de lo sobrenatural, de la anterior constatación se deduce que Dios *ha creado el mundo por amor a Cristo*, y se deduce también, por consiguiente, que la naturaleza humana de Cristo es, comparada con el mundo, el fin primordial de la Creación. En el *Tratado sobre la Iglesia* veremos, al precisar este punto, que Dios ha creado el mundo en vistas al Cristo consumado en la Iglesia (§ 167). Como quiera que el Cristo resucitado y glorificado es el fin último de toda la actividad divina y el arquetipo y forma consumada del hombre y del mundo, los llamados «cielo nuevo» y «tierra nueva», cuyo centro es el Cristo glorificado, deben ser considerados como fin primordial del plan de la Creación. Como quiera que el Cristo glorificado cuya gloria se transparenta a través de la creación transformada, es la manifestación perfecta del poderío de Dios, empleando un concepto-clave con que los Profetas y los sinópticos designan la actividad histórica de Dios, podríamos decir que el Reinado, el Poderío y la gloria de Dios constituyen el plan y el fin primordial de la Creación. El *eón* actual del mundo, con su forma de caducidad, ha sido querido y creado por amor del *eón* futuro, en que resplandecerá la forma consumada de la gloria de Dios. Antes de la creación del mundo, Dios nos ha elegido para que seamos santos e irreprochables (*Eph.* 1, 4). El cielo nuevo y la tierra nueva son nuestra última y perfecta promesa. Por decirlo así, Dios ha creado el mundo para disponer de un lugar en que pudiese derramar los torrentes de su vida divina. Dios ha creado seres ontológicamente autónomos para que existiese

una realidad que había de ser introducida en la interioridad de sus misterios. La naturaleza es querida por Dios sólo en cuanto que es una presuposición de lo sobrenatural. A lo sobrenatural corresponde, pues, la primacía en virtud de su valor interno, superior (entendida la superioridad en el sentido de jerarquía ontológica).

4. Ahora aparece con toda claridad que lo sobrenatural no es una sustancia nueva, sino un nuevo modo de existir de la anterior sustancia, de la sustancia natural. Si fuese necesario señalar a lo sobrenatural un puesto en la clasificación propuesta por Aristóteles, habría que decir que es un «accidente». Huelga decir que la palabra «accidente» empleada por Aristóteles para designar formas ontológicas naturales sólo puede emplearse en sentido analógico cuando se habla de lo sobrenatural (§ 37). Podría temerse que al afirmar que lo sobrenatural es un ser accidental, la realidad sobrenatural queda depreciada, subestimada. Se trata aquí de un vano temor. Aunque el ser accidental quede atrás del ser sustancial en lo que concierne a la forma ontológica, lo sobrenatural es superior aun a la naturaleza más rica y poderosa en lo que concierne a la plenitud y poderío del ser.

La «accidentalidad» de lo sobrenatural implica un doble aspecto: una nueva relación y una nueva incumbencia (nueva unión con Dios y nueva semejanza con Dios). Lo sobrenatural es, pues, un ser relacional (relativo). Mediante la «sobrenaturalidad», la naturaleza adquiere una nueva relación con Dios en cuanto que es elevada a tomar parte en la vida íntima divina. Esta nueva relación contiene y posee plenitud real. Uno de sus resultados es la transformación de la naturaleza, comparándola los Santos Padres con la transformación que se verifica en el hierro cuando pasa al estado de incandescencia, o con el cambio que se verifica en un árbol cuando ha sido injertado. Lo sobrenatural es una fuerza estructurante y formativa. Domina y compenetra la naturaleza grabando en ella su propio modo de ser.

5. Y así aparece también claro lo siguiente: Siendo lo sobrenatural una realidad «añadida» a la naturaleza, ésta no queda destruída ni aniquilada, sino al contrario, queda aún más apartada de la nada; es elevada a una esfera del ser más cerca-

na a Dios, que es la plenitud del ser, y, por consiguiente, menos amenazada por la nada. La naturaleza es elevada hasta un más allá situado allende de la naturaleza. Pero conviene tener siempre presente que es la naturaleza la realidad elevada. Sigue subsistiendo, pero queda transformada, recibiendo en la transformación un nuevo modo de ser.

La Escolástica enseña: *La gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone, la eleva y perfecciona,* no sólo en lo concerniente a su ser natural, sino también en cuanto que la eleva a una esfera ontológica superior, distinta, propia de Dios.

La trascendencia de este postulado, que será explicado ulteriormente, aparece con toda claridad cuando dejando de hablar de la naturaleza en general hacemos referencia a una naturaleza real, determinada, *hic et nunc* existente. Ese postulado quiere decir, pues, que la gracia presupone la naturaleza del hombre, de la mujer, del niño, del joven, del hombre maduro y anciano, que se presupone la peculiaridad nacional, la germana, la eslava, la romana. En esta naturaleza concretamente determinada se derrama la realidad sobrenatural. Esta naturaleza concretamente determinada se conserva y queda transformada. Con todas sus peculiaridades es elevada hasta el reino de lo sobrenatural sin ser destruída. Cristo se apodera de la naturaleza y la introduce en el recinto de su propia vida divina. Como quiera que no se destruyen las peculiaridades de cada una de las naturalezas concretas, en el reino de la gracia, de lo sobrenatural, el hombre se comportará de otra manera que el párvulo, el hombre de otra manera que la mujer, el germano de otra manera que el romano, etc.

En favor de esta afirmación, en lo referente a la fe sobrenatural, puede aducirse la autoridad de Santo Tomás de Aquino. Según él, lo conocido está en el cognoscente según el modo de ser del cognoscente. Este axioma tiene validez no sólo con respecto al conocimiento natural, sino también con respecto al conocimiento sobrenatural (la fe). La vida de la gracia en el hombre está matizada por peculiaridades individuales como la edad, el sexo, la ascendencia y la nacionalidad. Negar esto equivaldría a negar la naturaleza creada por Dios. Estas reflexiones no constituyen un peligro para la unidad de la vida en la fe. Sólo se afirma con ellas que la realidad que se manifiesta mediante la Revelación sobrenatural en Cristo es recibida de un modo especial por cada uno de los que la reciben, que cada uno de los

hombres recibe la autocomunicación divina, única e idéntica, de acuerdo con las peculiaridades de su modo de pensar, de sentir y querer. Véanse explicaciones detalladas en el § 172 y sig.; § 190; véanse también §§ 24 y 63. Véase el *Tratado sobre la unión hipostática y la doctrina de la gracia santificante.*

El axioma escolástico antes mencionado puede interpretarse de dos maneras. Se puede afirmar con él que la naturaleza es un presupuesto lógico, a su vez, metafísico de lo sobrenatural. La naturaleza debe ser considerada como una especie de soporte de la gracia. Aun bajo la influencia de lo sobrenatural, la naturaleza sigue siendo naturaleza. El hombre divinizado sigue siendo hombre y en cuanto tal es transformado por la gracia. Además puede afirmarse con dicho principio que la gracia se une armoniosamente con la naturaleza, que aquélla se adapta a ésta, que entre lo natural y lo sobrenatural no hay oposición alguna, que median entre ambas relaciones de correspondencia y armonía. Mientras que el axioma escolástico, entendido en el sentido primeramente expuesto, es completamente exacto, en lo que concierne al sentido expuesto en segundo lugar hay que hacer algunos distingos, por estar expuesto a ser entendido de un modo semipelagiano. Sucedería esto en el caso de que se pretendiese afirmar que una naturaleza de por sí más noble y mejor es fundamentalmente un más adecuado y mejor soporte para la gracia, que hay que esmerarse en el desarrollo de la naturaleza (por ejemplo, del cuerpo), para convertirla en un terreno apropiado para la actividad de la gracia, y, viceversa, que una naturaleza mala, debilitada y enferma no puede ser una buen presupuesto para la gracia. Esta interpretación, llevada a sus últimas consecuencias, puede conducir a errores naturalistas, teóricos y prácticos. Aunque en algunos casos una naturaleza debilitada puede ser un mal soporte para la actividad de la gracia, no puede hacerse de ella un principio. Lo sobrenatural goza de cierta independencia con respecto a las apoyaturas naturales como la fuerza o la salud corporal, la agudeza intelectual y aun la fuerza de voluntad. La madurez de la vida de comunión con Cristo no presupone la madurez de la vida natural.

Un somero *estudio histórico* contribuirá a esclarecer el verdadero sentido del axioma escolástico. En la *época de los Santos Padres* no se conoce ese principio, aunque en los escritos patrísticos se encuentran ya los elementos con que la Edad media le ha dado forma determinada. La distinción entre lo natural y sobrenatural aparece por primera vez en San Ireneo. Denomina *eikón* la realidad natural, y *homoiosis* la realidad sobrenatural (imagen y semejanza). La *eikón* es una presunción de la *homoiosis*. Esta perfecciona a aquélla. San Atanasio desarrolla estas ideas. Según él, el Logos se ha hecho hombre para que el hombre sea deificado. Al recibir el Espíritu Santo no quedamos despojados de nuestra naturaleza. El poder ser hijos de Dios, gracia recibida mediante la encarnación de Cristo, es, según San Atanasio, una gracia que nos hace capaces de recibir a Dios en nosotros. Los capadocios aportan nueva luz sobre el particular. Al hablar de los ángeles, San Basilio afirma que juntamente con la esencia recibieron la santidad del Espíritu Santo. Es él el primero que, con respecto al mundo de los puros espíritus, afirma la existencia de una armonía entre lo natural y sobrenatural. En San Gregorio Nacian-

ceno, la expresión "consumación" se convierte en término técnico con que se designa la divinización sobrenatural. La consumación es una transformación del hombre entero. Según San Gregorio de Nisa, con el primer nacimiento Dios ha dado a la naturaleza la semejanza consigo mismo. La gracia del bautismo no modifica la estructura de la naturaleza humana.

Los Padres latinos se inclinan a considerar la gracia más bien como ayuda y fortalecimiento de la fuerza moral del hombre. San Agustín acentúa que la gracia no suprime la libertad humana, sino que la fortalece. En una ocasión expresa de la siguiente manera la relación entre gracia y naturaleza: Poder tener fe y amor es la naturaleza del hombre; tener amor y fe es la gracia. Esta fórmula llegó a jugar un papel importante en la Edad Media.

San Cirilo de Alejandría continúa la tradición griega. Según él, la fuerza del Espíritu Santo perfecciona la naturaleza. Esa fuerza no destruye la naturaleza, sino que la transforma. En el hombre transformado sigue subsistiendo la propia vida autónoma. La Creación es una esclava de Dios, que está al servicio de la actividad sobrenatural divina.

Importancia fundamental adquirieron, en lo que concierne al axioma en cuestión, las enseñanzas del Seudo-Dionisio Areopagita. Según él, lo natural es una presuposición de lo sobrenatural y entre la naturaleza y la sobrenaturaleza hay una relación. La providencia en el orden de la gracia no destruye la naturaleza. Cada uno de los seres recibe la gracia en conformidad con su peculiar modo de ser.

Grande fué la influencia ejercida por el Seudo-Dionisio sobre Maximus Confessor y San Juan Damasceno. Según el principio, la gracia no puede obrar sin la capacidad de recepción de la naturaleza; por otra parte, la gracia perfecciona la naturaleza. Debe mencionarse que la terminología se halla en él ya muy desarrollada. Expresamente afirma en una ocasión: la gracia no puede existir sin la naturaleza.

Resumiendo las etapas del desarrollo que venimos exponiendo podríamos decir: Los Santos Padres destacan tanto la capacidad humana para recibir lo sobrenatural como la analogía entre la naturaleza y la gracia. Lo primero es, sin duda alguna, una enseñanza que se funda directamente en la Revelación. La otra afirmación se deriva de reflexiones especulativas, especialmente del conocimiento de la unidad del devenir cósmico y también de la filosofía platónica y neoplatónica.

En los primeros tiempos del escolasticismo aparece tardíamente la distinción entre la gracia que "cura" o "sana" la naturaleza en su propio ser natural y la gracia que le eleva a una esfera superior *(gratia sanans* y *gratia elevans).* Felipe el Canciller habla de la desproporción que hay entre lo natural y lo sobrenatural (véase A. Landgraf). En Hugo de San Víctor y en Pedro Lombardo encontramos expuesta la doctrina de la armonía entre naturaleza y gracia. A través del segundo se convierte en convicción general del escolasticismo, aunque algunos pensadores, por ejemplo, San Alberto Magno, advierten que hay que guardarse de generalizar el axioma en cuestión. En Guillermo de Auvergne encontramos la expresión siguiente: La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, de modo que aquí se halla ya el tenor literal del principio, aunque no se emplea generalmente.

Como es natural, también Alberto Magno admite que poseemos la ca-

pacidad de recibir la gracia. La gracia comunica perfeccionamiento final a la naturaleza. Por lo general, la naturaleza y la gracia se armonizan mutuamente. San Buenaventura, influenciado por el Seudo-Dionisio, enseña la armonía y analogía entre la naturaleza y la gracia. En varios pasajes declara que la gracia no expulsa la naturaleza. La gracia perfecciona y fortalece la naturaleza. La gracia presupone *(praesupponit)* la naturaleza. El orden de la gracia presupone el orden de la naturaleza. Pero San Buenaventura no presenta ni una explicación ni una limitación del principio de la armonía entre la naturaleza y gracia.

En Santo Tomás de Aquino encontramos la doctrina en cuestión en pleno desarrollo. En todas sus obras declara que la naturaleza es una presuposición de la gracia. En ningún pasaje entiende el axioma en cuestión en el sentido de armonía entre la naturaleza y la gracia, aunque en cierto sentido está convencido de la existencia de esa armonía. Según él, la naturaleza es la sustancia de la cual depende la accidentalidad de lo sustancial. Especialmente afirma que el conocimiento natural es la condición y no la causa de la fe. Los dones de la gracia y de la gloria no se reciben de acuerdo con las disposiciones naturales.

En el tiempo que sigue a Santo Tomás no se encuentra con mucha frecuencia nuestro principio. En las discusiones sobre la gracia vuelve a reaparecer de nuevo. Molina (m. en 1600) emplea la fórmula hoy día habitual: *gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit eam.* En la aplicación de ese principio va más lejos que Santo Tomás, puesto que admite, lo mismo que San Buenaventura, que el principio en cuestión expresa que la gracia se acomoda a la naturaleza.

Con algunas reservas lo emplea Suárez (m. en 1617). Según él, la gracia presupone la naturaleza. En el orden real, las dos van juntas. Pero Suárez no emplea el principio en el sentido de armonía entre la gracia y la naturaleza, aunque en muchos lugares enseña la existencia de esa armonía.

En las discusiones con Bayo y los jansenistas juega un papel bastante importante el principio en cuestión. Desde ahora en adelante se acentúa cada vez más la doctrina de la armonía entre la gracia y la naturaleza, pero se expone con más precisión y cuidado.

De entre los representantes de la escuela tomista de aquellos tiempos merece ser citado Gotti (m. en 1742). Este afirma que la gracia no destruye la naturaleza, que se derrama en ella según el modo que corresponde a la naturaleza, que eleva y perfecciona la actividad de la naturaleza. Si bien es cierto que Dios da la gracia según las capacidades receptivas de la naturaleza, no obstante la naturaleza es solamente una causa remota y material de la gracia.

En la *Teología de la Ilustración* emplea nuestro principio, sobre todo, Johannes Kuhn, y lo emplea de un modo que amenaza la independencia y peculiaridad de lo sobrenatural. Kuhn tiende a exagerar la importancia de la naturaleza y considera lo sobrenatural como mero perfeccionamiento éticoespiritual del hombre. Para corroborar su opinión cita el pasaje de Santo Tomás: *Gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit.* De esa falsa interpretación del verdadero significado del principio en cuestión se deriva su semipelagiano empleo en lo sucesivo. En lucha contra Kuhn, Schäzler y Scheeben hicieron triunfar la correcta interpretación de ese

principio, el cual, según Scheeben, enseña que la naturaleza es una presuposición de la gracia y no la armonía entre la naturaleza y la gracia.

Ultimamente se ha acentuado la relativa independencia de la sobrenaturaleza y su superioridad comparada con la naturaleza. La misión de lo sobrenatural no consiste en complementar la naturaleza en su propia esfera ontológica ni en sustituir la calidad defectuosa de lo natural. En oposición a las exageradas valoraciones de las presuposiciones de la gracia, hay que decir que la *gracia de la Cruz*—y toda gracia es gracia de la Cruz—presupone una naturaleza *crucificada*, es decir, una naturaleza quebrantada y sacrificada. Aunque este postulado no puede considerarse como principio teológico seguro, no cabe duda alguna que la teoría relativa a la armonía entre naturaleza y gracia tiene que ser completada por la enseñanza de la armonía entre gracia de la Cruz y naturaleza crucificada. El axioma en cuestión no afirma en todo caso que la gracia sustituye los defectos de la naturaleza en la esfera de lo natural. Por otra parte se afirma en él que lo que le falta a la naturaleza en el sector natural lo encuentra mediante la sobrenaturaleza en una esfera superior. Véase J. B. Beumer, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips*, en "Scholastik" 20, 1939, 381-406, 535-52. Por lo que se refiere al problema últimamente estudiado (gracia de la Cruz), véase J. P. Pascher, *Theologie des Kreuzes*, Münster-München, 1948. Idem, *Eucharistia*, Münster-München, 1947.

6. Lo sobrenatural *sólo puede ser comunicado por Dios a la naturaleza, la naturaleza misma no puede producirlo.* No hay ni disposición alguna, ni esfuerzo, ni genialidad, ni poder capaces de producirlo. La capacidad creadora humana se halla aquí ante un límite absoluto. Porque no hay criatura alguna capaz de sobrepasar las fronteras de este mundo. Por muy alto que suba se queda siempre dentro del mundo. Lo sobrenatural no es una mera culminación o la suprema concentración de lo natural. No se llega hasta la sobrenaturaleza ascendiendo dentro del mundo hasta las elevadas cumbres. Con respecto al mundo, constituye una nueva cualidad ontológica. Por eso no puede derivarse de la tierra. No puede venir de abajo, sino solamente de allende del mundo, de arriba (*Mt.* 16, 17; *Io.* 8, 20). Sólo Dios puede crearlo. Recordemos una vez más que Dios, al crear, pone las cosas y a los hombres en el ámbito externo de su amor. No hay camino alguno que desde allí conduzca hasta el ámbito interior. Más aún, según la doctrina teológica generalmente admitida, ni siquiera puede saber que existe tal espacio. Aunque impulsados por sus fuerzas naturales pudiesen desear la existencia sobrenatural, les falta la posibilidad de alcanzarla. Aun empleando todas sus fuerzas, la naturaleza no es capaz de alcanzar la realidad sobrenatural (§ 202). Desde el or-

den natural hasta el sobrenatural no hay transición alguna. La criatura puede entrar en la esfera interna divina si le abre la puerta que ella jamás podrá abrir. Lo sobrenatural es, pues, pura gracia. Es pura gracia la revelación de la vida interior divina, y pura gracia es también la participación en esta vida.

7. Aunque desde la naturaleza no conduzca camino alguno hacia el sector de lo sobrenatural, hay un camino que desde la vida interior de Dios conduce hasta la naturaleza, el camino de la benevolencia divina. La naturaleza no puede producir la existencia sobrenatural, pero puede recibir la existencia sobrenatural creada por Dios. La naturaleza ha sido creada por Dios y por eso depende totalmente de él; en todos los sectores de su ser va determinado por esta dependencia. La naturaleza no es ni autónoma ni autarca. Está inclinada hacia Dios, existe sólo en cuanto que depende de Dios y encuentra en El su perfección final. El hombre es esencialmente *homo orans*, un ser trascendente. El hombre sobrepasa infinitamente al hombre (Pascal). Por eso permanece inquieto hasta que no descansa en Dios (San Agustín). La naturaleza, sobre todo, el espíritu creado, están abiertos hacia Dios y pueden, por eso, recibir influencias divinas sin perder su propio ser. Más aún, por ser criatura y debido a la dependencia con respecto a Dios, está obligada a someterse a tales influencias; es decir, la naturaleza existe en una actitud de obediencia. La criatura posee la *potentia oboedientialis*, es decir, la capacidad de servir y obedecer a Dios. Esta capacidad no es una propiedad meramente externa y casual, sino esencial e interna. De esa capacidad puede decirse que es el órgano mediante el cual la naturaleza puede percibir y recibir lo sobrenatural. Santo Tomás de Aquino afirma en una ocasión que la naturaleza está sometida a lo sobrenatural en cuanto que es una realidad que analógicamente ha de ser sobrenaturalmente perfeccionada (*Sententiarum*, I. IV, q. 1. a. 3).

8. Se ha discutido mucho sobre el problema de si la criatura es sólo capaz de lo sobrenatural o de si además de eso está positivamente orientada hacia la comunión sobrenatural con Dios.

Según la opinión más general, la naturaleza es solamente «un substrato pasivo» de la gracia. En lo referente a su pura esencia, no está de por sí orientada hacia la perfección sobrena-

tural, sino solamente hacia el perfeccionamiento natural en Dios, aunque gracias a la potencia *oboedientialis* se halle capacitada para recibir influencias sobrenaturales divinas. La naturaleza, junto con su orientación hacia la comunión natural con Dios, es, pues, una realidad completa, cerrada.

Otra opinión afirma que la naturaleza, debido a la peculiaridad de su esencia creada, está orientada hacia la comunión sobrenatural con Dios, es decir, a tomar parte en la vida trinitaria de Dios. De acuerdo con esta opinión, el espíritu creado, debido a su semejanza divina, está naturalmente orientado hacia lo sobrenatural y posee una capacidad especial para recibir y apropiarse la elevación e iluminación sobrenaturales. No se trata aquí de un poder positivo del espíritu humano. La orientación mencionada no basta de por sí para conducir el hombre a la vida de comunión sobrenatural con Dios. La realización de la perfección final que Dios ha reservado para la naturaleza y hacia la cual está orientada ésta, es pura gracia.

La segunda opinión es la más aceptable. En efecto, la naturaleza ha sido creada por el Dios trino (§ 103); posee, pues, rasgos trinitarios y está orientada hacia el Dios trino. Esta segunda opinión explica mejor el hecho de que la elevación sobrenatural no violenta la naturaleza, sino que la perfecciona. Mejor que la otra opinión destaca la conexión y compenetración mutua de lo natural y sobrenatural dentro del orden del mundo creado por Dios, sin despojar por eso a lo sobrenatural de su carácter sobrenatural.

Ambas teorías aducen en su favor la autoridad de Santo Tomás de Aquino, el cual, en realidad, a pesar del pasaje arriba citado, parece simpatizar más bien con la segunda (véase A. Stolz, *Natur und Übernatur*, en *Der katholische Gedanke* 9, 1936, 116-23. J. M. Scheeben, *Natur und Gnade*, ed. por M. Grabmann). La opinión de Santo Tomás es tan compleja, que necesita todavía algunas explicaciones. Como quiera que lo sobrenatural no es sino la participación en la vida trinitaria divina, es decir, la visión del Dios trino, el problema de la relación entre la naturaleza y lo sobrenatural se convierte en el problema de la relación en que lo creado se encuentra con respecto a la visión de Dios.

En la obra citada, Lubac cree poder demostrar que los Santos Padres, lo mismo que los teólogos medievales, han defendido la doctrina de que la visión de Dios es connatural al hombre, por ser éste un ser dotado de

espíritu. Por eso también el hombre desea ver a Dios con un deseo natural *(desiderium naturale)*. La visión de Dios es algo tan natural al hombre, que éste no puede alcanzar su perfección final sino a condición de que se le permita ver directamente a Dios. Más aún, Dios no hubiese podido señalar al hombre una finalidad inferior, una finalidad puramente intrahumana, ya que la visión de la Verdad y del Amor en persona es connatural al espíritu. Para alcanzar esta meta, el hombre necesita de la gracia. Según esta explicación la naturaleza está de por sí orientada hacia una meta que de por sí no puede alcanzar. Para llegar hasta la meta que le ha sido señalada, la naturaleza humana necesita de la fuerza del Dios misericordioso. La gracia de Dios no se mostraría, pues, en el hecho de que Dios promete al hombre algo que éste de por sí no puede esperar ni desear—puesto que, en realidad, desea y espera la visión de Dios—, sino en el hecho de que Dios crea una criatura dotada de espíritu, es decir, en el hecho de que crea un ser de tal categoría que su vida sólo puede hallar la debida consumación en la visión de Dios, así como el hecho de que Dios no le deje en un estado de insatisfacción, sino que antes y después del pecado le comunica las fuerzas que necesita para alcanzar lo que debe alcanzar de acuerdo con la estructura de su esencia.

La opinión según la cual el hombre es naturaleza pura *(natura pura)* a la cual Dios, además de la finalidad natural, ha comunicado una finalidad sobrenatural y adicional, ha surgido, como afirma Lubac, en el siglo XVI. Su punto de partida lo constituyen las reflexiones sobre el poder absoluto de Dios del escolasticismo tardío, la filosofía del Renacimiento, una época en que vuelve a renacer la filosofía griega, especialmente la aristotélica, y, además, la mentalidad moderna tal como se manifiesta, sobre todo, en Descartes. Se deriva, pues, según Lubac, más bien de la *ratio* que de la *fides*. Las reflexiones en primer lugar enumeradas condujeron a la conclusión de que Dios, debido a su poder absoluto, pudo señalar al hombre una meta natural, intramundana, y que si hizo más en favor del hombre se debe ello a un acto de libre y soberana gracia. La filosofía moderna, por otra parte, considera al hombre como sustancia natural a la vez espiritual y corporal. Lo mismo que la definición aristotélica "*homo est animal racionale*", prescinde las relaciones que unen al hombre con Dios. Una teología que tome como punto de partida esta concepción del hombre tiene que prescindir de la visión de Dios, hacia la cual está orientado el hombre. Según Lubac, algunos teólogos dominicos, apartándose de su maestro Santo Tomás, han sido los primeros en enseñar la teoría de que la naturaleza pura no está de por sí orientada hacia la visión de Dios, de modo que ésta no es más que una finalidad sobrenatural sobreañadida por la gracia de Dios al destino natural del hombre. Sucedió esto a principios del siglo XVI. El general dominico Thomas Vio de Cayetan (muerto en 1534), el dominico Chrysostomus Javellus y Konrad Koellin, regente de los estudios generales de los dominicos en Colonia (muerto en 1536), han introducido estas enseñanzas en la Teología moderna. El *Príncipe de los Tomistas,* Johannes Capreolus (muerto en 1444), no las conocía todavía. El teólogo dominico Domingo Soto (muerto en 1560), que jugó un papel importante como teólogo del Concilio de Trento, afirmó que era tergiversar la verdadera doctrina de Santo Tomás ("plane est mentem d. Thomae detorquare") el atribuirle la opinión de que hay una meta natural del hombre. Su discípulo Francisco de Toledo (muerto

en 1596), cardenal jesuita, escribe lo siguiente: "In nobis inest naturale desiderium et appetitus naturalis videndi deum. Haec conclusio est contra Caietanum, et est sententia Scoti, et indubita sancti Thomae." Wilhelm Estius (muerto en 1612), exégeta holandés, escribe: "Sic enim sentiunt sanctus Thomas et Scotus in prologo 1. Sententiarum, ac rursum Scotus et Durandus in hanc distinctionem et post eos Dominicus ibidem, refragante licet Cajetano. Probatur auten ex Augustino" (*in* 4. Sententiarum d. 49, n. 1). Luis Molina (muerto en 1600) se expresa del mismo modo: "Communior Scholasticorum sententia asserit in nobis inesse appetitum naturalem ad beatitudinem in particulari, atque ea de causa, illam dicendam esse finem nostrum naturalem, non quoad assecutionem et simpliciter—ea enim ratione omnes fatentur dicendum esse simpliciter finem nostrum supernaturalem—, sed quoad appetitum et potentiam passivam" (*Commentarius in priman partem* q. 12, a. 1). Vázquez (muerto en 1604), jesuita como el anterior, teólogo de agudo ingenio y muy crítico, afirma, con respecto al problema de si las criaturas racionales poseen un deseo natural de ver a Dios, han surgido varias opiniones: "Quarta est opinio recentiorum, qui docent nullum esse appetitum naturalem ad beatitudinem in singulari, sedsolum capacitatem et potentiam, quam vocant obocdientialem" (in primam secundae q. 5, a. 8). Lo mismo enseña Suárez en su obra *De gratia* (prol. 4, c. 1, n. 1): "Cajetanus et moderniores theologi tertium consideravarunt statum, quem pure naturalem appellarunt, qui licet de facto non fuerit, cogitari tamen potest ut possibilis."

Resulta, pues, según Lubac, que una serie de teólogos, pertenecientes a distintas Ordenes religiosas o no pertenecientes a ninguna Orden, han adoptado en el transcurso del siglo XVI la doctrina de los citados dominicos con pleno conocimiento de que se trataba de una innovación. Entre esos teólogos había dominicos, jesuitas, franciscanos y carmelitas. Lubac nombra, entre otros, a Vázquez, los teólogos carmelitas de Salamanca, Domingo Viva, Martínez. Suárez, más que ningún otro, ha contribuído a propagar las nuevas enseñanzas. Suárez toma como punto de partida la siguiente reflexión: A cada una de las criaturas le corresponde un fin adecuado a su esencia y que puede obtenerse con el empleo de las fuerzas naturales solas. La tendencia innata de cada criatura ha de dirigirse hacia un fin que se halla dentro de lo naturalmente asequible. La afirmación según la cual la tendencia natural del hombre está dirigida hacia la visión de Dios, es decir, hacia un fin que no puede alcanzarse con solo las fuerzas de que el hombre dispone naturalmente es, según Suárez, racionalmente inadmisible. Con ello se introduciría una contradicción interna dentro de la naturaleza, la contradicción entre el deseo del hombre y sus propias fuerzas. Estas reflexiones de Suárez han dominado en la teología del tiempo que le sigue, la cual admite la existencia de un fin inmanente, es decir, asequible mediante las fuerzas naturales. Francisco Silvestre de Ferrara había escrito ya antes sucintamente en su comentario de la Suma contra los gentiles: "Natura secundum se non habet inclinationem nisi infra naturae limites." Los partidarios de la antigua doctrina no han dejado de ocuparse de este problema. Poco más o menos lo resuelven a la manera de Walter de Brujas (*Quaestiones disputatae,* q. 9; ed. de E. Longpré, pág. 9,: "Nom omnis appetitus creaturae rationalis perficitur per actionem naturae, sed divinae potentiae et ideo non est otiosus nec frustra, quia nobilius perficitur per agens supernaturale, quam per naturale." El

mismo Santo Tomás de Aquino escribe lo siguiente *(De malo,* q. 5, n. 1): "Multo enim malius est, quod est capax magni boni, quamvis ad illum obtinendum indigeat multis auxiliis, quam illud quo non est capax nisi parbi boni, quod tamen absque exteriori auxilio consequi potest." En la *Suma Teológica* (I 2, q. 5, ad. 2um) leemos: "Nobilioris conditionis est natura, quae potest consegui perfectum bonum, licet indigat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quidam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio... Et ideo creatura rationis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc auxilio divino, est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suae naturae." *Quaestio* 109 a., 4 ad. 2um: "Illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophie in 3 Eth., quae per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus." Contra los argumentos de la nueva opinión se aducen siempre de nuevo los argumentos expuestos ya por San Agustín. Según él, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y por eso está orientado hacia la visión de Dios, siendo, por consiguiente, capaz de Dios. Toledo (muerto en 1596) escribe lo siguiente (en *In.* 4, *Sententiarum,* d. 49, q. 2, a. 1): "Quod homo sit imago et similitudo Dei est naturale; nam quando dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, naturam nostram ipsam designavit. Similitudo aut imago Dei certe non solum capacitatem dicit Dei vivendi, sed naturalem et inclinationem. Nam simile naturaliter appetit suum simile." Lubac afirma que el *Catecismo Romano* (impreso a mediados del siglo XVI), es decir, en el tiempo en que estaba generalizándose la nueva opinión, parece desconocer tal opinión y representa la doctrina de Santo Tomás. Aquélla fué convirtiéndose en opinión común en relación con las discusiones sobre la gracia a que dieron lugar los errores de Bayo y Jansenio. Lubac muestra que sus doctrinas son totalmente distintas de las que defendieron, según su exposición, los Santos Padres y los teólogos medievales. En oposición a ellos, Bayo piensa de un modo pelagiano. A diferencia de Pelagio, acentúa, es verdad, la miseria del hombre. Pero cree que el hombre puede exigir que Dios le ayude. Según él, el hombre es un mendigo espiritual, un mendigo arrogante e importuno. Cree poder convencer a Dios. En su relación con Dios aparece como parte exigente, mientras que, según los Santos Padres, se trata de una relación de amor y confianza. Explicaciones detalladas en la doctrina sobre la gracia.

La interpretación de Lubac no ha sido generalmente reconocida, a pesar de que este autor se esfuerza por interpretar debidamente los textos. Al contrario, en parte ha sido rechazada con gran violencia, debiéndose observar que sus críticos se han dejado guiar, de vez en cuando, más bien por reflexiones teológicas fundamentales, sin haber podido establecer una perfecta armonía entre las distintas manifestaciones de Santo Tomás, que a primera vista parecen contradecirse.

Próximamente aparecerá una obra de H. Lais *(Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara)* en la cual el autor, tomando como punto de partida algunas observaciones del teólogo neoyorquino O'Connor *(The eternel quest,* 1947), presenta una solución más correcta que la de

Lubac, mostrando que la respuesta de Santo Tomás en lo que concierne al problema en cuestión es sumamente compleja. Según Lais, para interpretar debidamente las enseñanzas de Santo Tomás hay que hacer dos *distinciones:* hay que distinguir entre *appetitus naturalis* del entendimiento y *appetitus naturalis* de la voluntad, y hay que distinguir entre la visión de Dios considerado como primer motor y la visión del Dios de la Revelación.

El deseo natural del hombre *(desiderium naturale)* implica el deseo natural del entendimiento y el deseo natural de la voluntad. El deseo natural y, por lo tanto, necesario, del *entendimiento* se dirige hacia la visión del Dios conocido por el entendimiento como causa primera. Su deseo de conocimiento sólo queda satisfecho cuando puede contemplar la esencia de la "causa prima", cuya existencia conoce de antemano. Este deseo innato del entendimiento, creado por Dios en el hombre, no puede satisfacerse mediante los procedimientos del pensamiento abstractivo-demostrativo, que constituyen el modo de conocer propio del entendimiento. Resulta, pues, que el hombre, debido a la trascendencia de Dios, no puede satisfacer su deseo natural, supuesto que sólo dispone de fuerzas propias y naturales. El hecho de que el deseo de ver a Dios es un deseo que se deriva de la esencia metafísica del espíritu creado demuestra que la visión de Dios, aunque sobrepase la capacidad natural del espíritu humano, no es una cosa absolutamente imposible para tal espíritu, ni en sí misma contradictoria, sino que de por sí no implica contradicción alguna, siendo *posible,* entendida en este sentido, de tal modo que puede ser realizada por la omnipotencia de Dios. Si Dios quisiera realizarla efectivamente tendría que operar mediante su omnipotencia una elevación e iluminación del espíritu humano, a fin de que éste pueda ver lo que no es capaz de ver con solas sus fuerzas cognoscitivas naturales. Que Dios *efectivamente* conceda al hombre tal visión es un hecho que el hombre no conoce con sus fuerzas cognoscitivas naturales, sino que ha sido revelado por Dios. Las reflexiones naturales pueden demostrar la posibilidad de la visión de Dios considerado como causa primera, nada más. Especialmente, el espíritu humano de por sí no puede saber que la misión de Dios considerado como causa primera es el destino final que Dios le ha señalado, ni puede saber que ese destino final se realizará bajo la forma de visión del Dios trino, es decir, no puede saber que su deseo natural encontrará su satisfacción final en la participación de la vida trinitaria de Dios. Por lo que se refiere a esta última, ni puede conocerla naturalmente ni puede estar naturalmente orientado hacia ella, puesto que el hombre no es capaz de conocer la vida trinitaria de Dios con sus fuerzas cognoscitivas naturales. Que ha sido llamado a gozar de la visión beatífica es un hecho que nunca podría conocer si Dios no se lo revelase. Santo Tomás escribe lo siguiente: "Dios ha comunicado al hombre el conocimiento de su destino sobrenatural. Este conocimiento sobrepasa la capacidad natural y por eso el hombre no puede adquirirlo con los medios de la razón natural. Por eso, el conocimiento de nuestro destino sobrenatural tiene que sernos concedido por la gracia, a fin de que voluntariamente podamos orientarnos hacia tal destino... Y tiene que ser esto un conocimiento derivado de la fe" *(Summa contra gentiles* III, 149; *loc. cit.,* III, 152; *Quaestiones disputatae de veritate,* 14 a. 2; 27 a. 2; *Summa theologica* I, 2, q. 114, a. 2).

En cuanto al deseo de la *voluntad,* se trata de un deseo orientado ha-

cia la felicidad en general, es decir, hacia algo en que la voluntad pueda hallar una satisfacción correspondiente a su modo esencial de ser: De por sí no se dirige directamente hacia Dios, puesto que en esta vida el entendimiento no puede demostrar ante la voluntad la unión íntima que media entre Dios y la bienaventuranza suprema. La voluntad, pues, no tiende directamente hacia Dios considerado como su bien supremo. Santo Tomás no habla de un *desiderium naturale* de la voluntad cuya meta fuese la visión beatífica. La voluntad tiende, no obstante, hacia la visión de Dios considerado como causa primera, meta hacia la cual tiende también naturalmente el entendimiento, que conoce la existencia de Dios.

Ahora bien, la Revelación enseña al hombre que la visión de Dios considerado como causa primera, hacia la cual tiende también la voluntad en cuanto que tal visión se presenta como bien supremo del entendimiento, no es, efectivamente, la suprema perfección del hombre, cuyo real supremo perfeccionamiento será la visión beatífica del Dios trino. Con respecto a esta visión, el espíritu humano no posee un deseo natural y, por lo tanto, necesario, ni en lo que concierne al entendimiento ni en lo que concierne a la voluntad, ya que ese espíritu "naturalmente" no sabe nada de la existencia de una vida trinitaria divina. No obstante, debido al hecho de que el hombre es imagen y semejanza de Dios, existe en el espíritu humano, en cierto sentido, una positiva inclinación hacia la visión esencial de Dios, no en cuanto tal visión sea cognoscible, deseable o asequible en su aspecto de destino final, sino en cuanto satisface de una manera adecuada al ser de la naturaleza espiritual el deseo con que el espíritu humano desea conocimiento y felicidad.

Según esta interpretación de Lais, Santo Tomás no resuelve el problema tan discutido en la Teología moderna, a saber, el problema de si el hombre desea naturalmente la consumación sobrenatural que le ofrece la visión esencial de Dios. Santo Tomás no solamente no presenta una solución *formal* de este problema, sino que ni siquiera lo plantea expresamente. Por consiguiente, su autoridad no puede aducirse en favor de ninguna de las dos opiniones antes expuestas.

Cualquiera que sea el modo de determinar la relación que hay entre lo natural y lo sobrenatural, las dos opiniones descritas por Lubac, denominadas por él la «antigua» y «la nueva», implican ventajas y peligros. Si se exagera la llamada «opinión nueva», puede conducir a enseñar la doctrina de que lo natural y sobrenatural subsisten mecánicamente juntos, de modo que la naturaleza puede alcanzar de por sí la perfección natural final dentro del sector de lo natural. Lo sobrenatural, entonces, podría parecer superfluo y hasta podría ser considerado como una perturbación. Exagerando los principios de la «opinión antigua», se podría llegar a consecuencias en que quedan borrados los límites entre lo natural y lo sobrenatural. Como lo demuestra el desarrollo durante la Epoca Moderna, en la cual casi todos los sectores vitales han ido desprendiéndose del orden sobrenatu-

ral; el primer peligro es inmensamente superior al segundo (véase § 190). Conviene, pues, no exagerar demasiado el comportamiento pasivo de la naturaleza frente a lo sobrenatural. Aunque lo sobrenatural constituya una novedad con respecto a la naturaleza, no se trata, sin embargo, de una realidad totalmente ajena y extraña; no violenta la naturaleza. Con respecto a lo sobrenatural, la naturaleza tiene una relación más positiva que la del hombre falto de sentido musical frente a la música. Este se muestra incapaz de captar la melodía. La naturaleza posee la capacidad de recibir lo sobrenatural cuando alguien se lo comunica, es decir, posee un órgano en virtud del cual puede captar la sobrenaturalidad que Dios le comunica, y, debido a ello, se realiza una real e íntima compenetración de lo natural y de lo sobrenatural, es decir, la naturaleza adquiere un modo sobrenatural de existencia. De lo contrario, no habría más que una yuxtaposición, en la cual lo sobrenatural quedaría colocado sobre lo natural.

9. Tanto en lo que se refiere al hombre como al ángel lo sobrenatural no se derrama «mecánicamente», por decirlo así, en la substancia natural creada y abierta hacia Dios en virtud de la *potentia oboedientialis*. Es necesario que el espíritu creado se manifieste libremente dispuesto a recibir la gracia sobrenatural. Lo sobrenatural se derrama también por el ámbito de la existencia irracional (*Rom.* 8, 19-22), lo mismo que la criatura irracional participa en la maldición que recayó sobre el hombre a consecuencia del pecado.

10. Y si bien es cierto que la naturaleza de por sí no posee germen alguno de sobrenaturalidad, de modo que de por sí no puede adquirir lo sobrenatural, es cierto, no obstante, que Dios, de antemano, la ha creado para elevarla al orden sobrenatural y la ha orientado hacia él. Como ya vimos en otro lugar, la naturaleza sólo puede adquirir su perfeccionamiento esencial en y ante el «Tú» divino. Esto quiere decir que la naturaleza, debido a un decreto que emana de los abismos del amor de Dios, señor de todas las criaturas, sólo puede alcanzar de un modo sobrenatural su perfección esencial divina. Si no adquiere en Dios la perfección esencial sobrenatural (es decir, si no va al cielo), queda también privada de su perfeccionamiento natural. Fuera del ámbito de la gloria y del amor divinos, la naturaleza

no puede nunca llegar a alcanzar su consumación definitiva, que sólo puede encontrar en el ámbito interno de la vida trinitaria de Dios. La criatura que culpablemente no llega a alcanzar la meta sobrenatural, no alcanza tampoco la meta natural. Hay que guardarse bien de creer que la meta sobrenatural se halla en una cima superior y la natural en una cima algo más baja, de modo que nada impide que llegue hasta ésta el que no puede elevarse hasta aquélla.

Si la criatura quiere alcanzar su perfección definitiva, tiene que superarse a sí misma para llegar hasta Dios, que es sólo asequible en cuanto que es Dios trino. Dios es el señor de las criaturas y puede, por eso, determinar de qué modo la criatura puede alcanzar la perfección que sólo puede alcanzar poseyendo a Dios. La criatura no puede criticar las disposiciones divinas. Si la criatura, desobedeciendo a Dios, se resiste a entrar en el ámbito de la vida divina trinitaria, la *potentia oboedientialis*, es decir, la profundidad esencial más íntima de la criatura, queda insatisfecha, en el hombre queda un espacio vacío, falto de contenido. Sólo la gloria de la vida interna divina, y de ninguna manera la gloria de la vida externa divina, puede llenar ese espacio. Dios no comunica nunca sólo su gloria externa. Donde falta lo sobrenatural, la naturaleza no ha perdido ninguno de los elementos de su esencia. Sin lo sobrenatural, la naturaleza sigue siendo una naturaleza completa. Pero a esa naturaleza le falta lo que definitivamente la perfecciona, y es, por lo tanto, una naturaleza imperfecta (Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 27, a. 6). Debido a la grandiosidad de la perfección que aquí falta, al ojo que sabe mirar en lo interior de las cosas este estado de imperfección se le presenta bajo la forma de corrupción, que con todo radicalismo aparece en el infierno. Pero también la naturaleza no elevada sobrenaturalmente conserva su honra y dignidad, derivadas del origen divino, y las conserva aún en el infierno, que es la no-consumación definitiva de la naturaleza; ¡terrible paradoja! (Véanse §§ 30 y sig. y 135).

§ 116

La realización del orden sobrenatural en la Historia de la Salvación

1. El hecho de la revelación sobrenatural de Dios está atestiguado por los signos de la Revelación, por los milagros y las profecías. Los milagros e intervenciones extraordinarias de que hablan el A y NT demuestran la presencia de un «yo» trascendente y superior al mundo. Son el testimonio divino de que un hombre que dice haber sido enviado por Dios es realmente un profeta verdadero y no un charlatán. Tanto el A como el NT afirman que las obras maravillosas que en ellos se describen son testimonios de la Revelación sobrenatural (véase W. Eichrodt, *Theologie des alten Testamentes*, II, 84 y sigs. Söhngen, *Wunderzeichen und Glaube*, «Catholica» 4, 1935, pág. 149). No obstante, los milagros y las acciones maravillosas que acompañan la revelación sobrenatural no nos enseñan su misterio, sólo aseguran posibilidad. En los parágrafos de la introducción se dijo ya que es preciso no confundir entre valor comprobativo y valor convincente (véase M. D. Koster, *Natur und Urbernatur*, en «Catholica» 5, 1936, págs. 14-29).

2. Como realizaciones del reino sobrenatural deben ser considerados el estado paradisíaco, la Revelación en el AT, la Encarnación del Hijo de Dios, la Iglesia, cuya cabeza es Cristo, que está siempre presente en la Iglesia, la justificación del hombre (es decir, la vida divina en nosotros), la consumación del mundo y de la Historia al fin de los tiempos. Todo esto puede ser designado con una expresión: reinado de Dios en sus diferentes fases. Sobre el estado paradisíaco hablaremos detenidamente en el capítulo dedicado al hombre. Es un estado de unión con Dios más íntima y fuerte que la mera relación creador-criatura. Probablemente no ha existido nunca un estado de naturaleza pura. El pecado destruyó la unión sobrenatural del hombre con Dios (véase el *Tratado sobre el pecado original*). Pero la Naturaleza, en cuanto tal, no fué destruída, no perdió ninguna de sus partes esenciales. No obstante, la pérdida de la

existencia sobrenatural constituye para ella una desgracia en cuanto que ha desaparecido la vida celestial, sin la cual la Naturaleza no puede alcanzar el final perfeccionamiento. La expresión externa de la lejanía de Dios son la muerte y las penalidades de la vida en este mundo. Con solas sus propias fuerzas, los hombres no pueden recuperar la vida sobrenatural perdida.

3. Se puede dudar de si jamás ha habido un *estado totalmente falto de la gracia divina*, es decir, si la Naturaleza ha existido totalmente privada de fuerzas sobrenaturales. La mayor parte de los teólogos actuales lo afirman. Pero si se tiene en cuenta que Dios prometió al hombre la Revelación inmediatamente después del pecado—promesa eficaz, regeneradora—, se puede defender la opinión de que la gracia ha acompañado al hombre siempre y en todas partes (véase el *Tratado sobre la Gracia*).

Pero tanto la Naturaleza humana caída y sin más fuerzas que las propias, como la Naturaleza regenerada por la gracia, aun activando todas las energías naturales, sólo pueden alcanzar cierto grado de perfección en la esfera de lo inmanente. Se puede intentar la creación de un orden intrahumano e inmanente, pero, en definitiva, toda tentativa de este género tiene que fracasar. La perfección de la Naturaleza sólo puede realizarse de un modo sobrenatural. Con ello no queremos decir que sean vanas e inútiles las fuerzas naturales del hombre que está bajo la influencia y dominio del pecado, ni que no se obtengan con ellas elevados grados de verdadera grandeza y dignidad humanas.

Santo Tomás dice que en lo que concierne a las fuerzas naturales hay que distinguir una doble necesidad de complemento: un complemento que sobrepasa las posibilidades de la Naturaleza entera en cuanto tal y un complemento que sólo sobrepasa la fuerza de una sola potencia humana. El moderarse, por ejemplo, sobrepasa la fuerza de la potencia apetitiva. Sólo la razón puede dominar las pasiones propias de dicha potencia. La razón, por su parte, tiende hacia su bien natural. De por sí y de acuerdo con su condición original, se opone a su naturaleza obrar irracionalmente y pecar. Pero en cuanto que peca y voluntariamente sigue pecando, el pecar puede convertirse en segunda naturaleza.

Tenemos, pues, que la razón puede dominar las potencias in-

feriores. Mediante la educación, la costumbre, la disciplina y la abnegación en pro de fines elevados y supremos, puede surgir, por decirlo así, una segunda naturaleza en virtud de la cual las potencias inferiores se someten con facilidad al dominio del espíritu dirigido por la ley moral.

Según Pascal, el hombre puede crear una especie de «orden provisorio» en el mundo del pecado, aunque a costa de muchos esfuerzos. El trabajo y el esfuerzo humano pueden comunicar a la existencia un esplendor de extraordinaria grandeza y sublimidad. Pascal compara al hombre con alguien que lanzado en una situación irremediable la acepta conscientemente, esforzándose por establecer en tal situación un orden lo más perfecto posible.

Lo mismo que Santo Tomás, está convencido de que la costumbre y la educación juegan un papel importantísimo en lo que se refiere a la creación en el mundo sometido a las consecuencias del pecado. He aquí lo que escribe sobre la costumbre: «No hay que hacerse ilusiones: nuestra esencia es tanto autómata como espíritu. De ahí se deriva que la prueba no es el único instrumento con que se crean convicciones. ¡Hay tan pocas cosas que estén bien probadas! Las pruebas convencen sólo al espíritu. La costumbre, al contrario, constituye las pruebas prácticamente más fuertes y más firmemente creídas. La costumbre dirige al autómata que llevamos dentro de nosotros, y éste dirige al espíritu sin que se dé cuenta de ello. ¿Quién tiene pruebas de que mañana volverá a amanecer y de que tenemos que morir? No obstante, ¿hay algo en que creamos con mayor firmeza? Por consiguiente, es la costumbre la que nos convence de ello, y la costumbre es la que crea la convicción de tantos cristianos; ella es la que crea la convicción de los turcos, de los paganos, de los artesanos, de los soldados (es decir, las creencias de distintos grupos sociológicos), etc. Tan pronto como el espíritu ha descubierto dónde está la verdad, hay que requerir su ayuda, para saturarnos y compenetrarnos con esta fe, cuya convicción, vivamente realizada, puede desaparecer cualquier momento. Porque no se puede exigir de nosotros que tengamos siempre presentes las pruebas. Hay que adquirir una creencia de más fácil realización, a saber, la costumbre; sin violencia, sin arte alguno, sin argumentos, nos hace creer en las cosas, e inclina todas nuestras fuerzas hacia la correspondiente creencia, de modo que nuestra alma la acepta espontáneamente.

No basta creer solamente con la fuerza de la convicción, si es que el autómata en nosotros se inclina a creer lo contrario. Es preciso, pues, que crean nuestras dos partes esenciales: el espíritu, mediante las razones, de cuya veracidad tenemos que convencernos una vez en la vida; el autómata, mediante la costumbre, no permitiéndole que se incline hacia lo contrario» (citado, según Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 132 y sig.). Pascal afirma que el hombre es capaz de grandes y aun heroicas acciones, si bien estén corrompidas por verificarse en un espacio donde domina el pecado. «El encanto de la fama es tan grande que nos dejamos arrastrar por él, dondequiera se presente, aunque sea en la muerte.» «La vanidad está tan profundamente ahincada en el corazón humano que hasta un bagajero, un cocinero o un mozo de equipajes se enorgullecen y quieren ser admirados, y también los filósofos son vanidosos, y los que escriben contra la vanidad, buscan la gloria de haber escrito bien, y los que leen, se glorían de haber leído, y yo, que escribo esto, tengo quizá también esa vanidad y lo mismo los que me leen» (según Guardini, *l. c.*, pág. 88 y sig.). Santo Tomás de Aquino expresa ideas parecidas: «La obra meritoria se distingue de la no meritoria no en lo que se hace, sino en el modo de hacerlo; porque todo lo que un hombre hace meritoriamente y por amor, otro hombre puede hacerlo o quererlo sin mérito.» (*De veritate*, g. 24, a. 1). Siempre y en todas partes ha habido hombres nobles y sabios que han alcanzado elevados grados de virtud moral. No obstante, de los meros esfuerzos naturales hay que decir que no conducen realmente hasta Dios. La distancia entre Dios y el hombre es infinita (véase el capítulo sobre la necesidad de la Redención; véase H. Conrad-Martius, *Natur und Gnade nach des heiligen Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, en «Catholica», 3, 1934, págs. 49-82.

4. *En Jesucristo, Dios ha devuelto de nuevo al hombre la existencia sobrenatural.* La venida de Cristo fué preparada mucho tiempo antes mediante la Revelación, de que nos dan testimonio los escritos del AT. Con mano poderosa ha intervenido Dios en la Historia para restaurar su poderío dentro de la Humanidad caída. Dios escogió a Abraham, y muchos siglos después a Moisés, para que fuesen instrumento de su actividad redentora. Dios encargó a Moisés la misión de llevar a la tierra de promisión las tribus de Israel, que, en gran parte, vivían bajo el

cautiverio egipcio y que estaban formadas por descendientes de Abraham, a quien Dios sacó de su patria en Caldea. Mediante la intervención de Dios, las tribus de Israel constituyeron un pueblo llamado a cumplir una misión distinta de la de otros pueblos. Su destino no fué el fomento de fines nacionales, económicos, militares y culturales, sino la anunciación y realización del Reino de Dios. En relación con ello, Dios concluyó una alianza con él. Dios mismo fué el señor de la alianza, determinando el modo de vida del pueblo que eligiera. El orden de la alianza fue un orden divino. El pueblo escogido no se mostró siempre inclinado a cumplir las obligaciones que le impuso el señor de la alianza. Vivía rodeado de pueblos que poseían una elevada cultura, fundamentada por una religión mítica. Por medio de los Profetas, Dios amonestó al pueblo infiel, recordándole los deberes que le imponía la alianza. Para que se arrepintiese, Dios castigó a su pueblo con toda clase de penalidades y catástrofes. En nombre de Dios, los profetas anunciaron que las catástrofes nacionales eran castigos que Dios enviaba a su pueblo para que hiciese penitencia. Al mismo tiempo, los profetas tenían la misión de anunciar la misericordia y benevolencia divinas. Dios mantuvo y fomentó de este modo su señorío, el cual quedó definitivamente asegurado mediante la venida de Cristo. Esta actividad histórico-divina dentro de la Historia universal es lo que nosotros llamamos *Historia de la Salvación*. De esta actividad divina da testimonio el AT.

Vamos a transcribir, para que sirva de ejemplo, un texto especialmente claro. Se halla en el *Deuteronomio* 4, 9-40. En él Moisés resume las diferentes etapas de la intervención divina en la Historia y descorre un poco el telón que cubre el futuro:

"Consérvate, pues, a ti mismo, oh Israel, y guarda tu alma con mucha vigilancia. No te olvides de las grandes cosas que han visto tus ojos, ni se borren de tu corazón en todos los días de tu vida. Las has de contar a tus hijos y nietos. Comenzando de aquel día que te presentaste delante del Señor Dios tuyo en Horeb, cuando el Señor me habló diciendo: Junta al pueblo delante de Mí, para que oiga mis palabras y aprenda a temerme todo el tiempo que vivan en la tierra, y así lo enseñen a sus hijos. Entonces os acercasteis a la falda del monte, el cual arrojaba llamas que subían hasta el cielo, y estaba cercado de una oscura y tenebrosa nube. Y el Señor habló de en medio del fuego. Oísteis la voz de sus palabras, mas no visteis figura alguna. El os mostró su pacto y os mandó que lo guardarais, y los diez mandamientos que escribió en dos tablas de piedra. Y al mismo tiempo me mandó a mí que os enseñase las ceremonias y las leyes que debiais observar en la tierra que poseeréis. Guardad, pues, con todo cuidado vuestras almas. No visteis ninguna imagen

el día que os habló el Señor desde en medio del fuego en Horeb. Para que no fuera que, engañados, formaseis alguna estatua esculpida o imagen de hombre o de mujer. O la figura de alguno de los animales que andan sobre la tierra o de aves que vuelan debajo del cielo. Y de reptiles que arrastran por el suelo o de peces que tienen su morada en las aguas debajo de la tierra. Ni suceda tampoco que, alzando los ojos al cielo, mirando el sol y la luna y todos los astros del cielo, cayendo en error, adores, oh Israel, y reverencies las criaturas que el Señor Dios tuyo creó para el servicio de todas las gentes que viven debajo del cielo. Pues a vosotros el Señor os escogió y os sacó de Egipto, como de una fragua en que se derrite el hierro, para tener un pueblo que sea su posesión hereditaria, conforme lo sois vosotros al presente. Mas el Señor se irritó contra mí a causa de la falta que me hicieron cometer vuestras murmuraciones, y juró que no pasaría yo el Jordán ni entraría en la tierra que os ha de dar. Ved, pues, que voy a morir en este lugar en que estoy; yo no pasaré el Jordán; vosotros sí lo pasaréis y poseeréis aquella excelente tierra. Guárdate, oh Israel, de olvidarte jamás del pacto que hizo contigo el Señor Dios tuyo; ni te formes imagen esculpida de las cosas que ha prohibido hacer el Señor. Pues el Señor Dios tuyo es un fuego devorador, un Dios celoso. Si después de haber tenido hijos y nietos y morado de asiento en aquella tierra, engañados os fabricaréis algún ídolo, cometiendo esta maldad a los ojos del Señor Dios vuestro, para provocarle a saña. Invoco desde hoy por testigos al cielo y a la tierra, que bien presto seréis exterminados de este país que debéis poseer al otro lado del Jordán; no habitaréis en él largo tiempo, sino que os destruirá el Señor. Y os esparcirá por todas las naciones y quedaréis reducidos a pocos entre las gentes adonde el Señor os ha de llevar. Y allí serviréis a dioses fabricados por mano de hombres, al leño y a la piedra, que no ven, ni oyen, ni comen, ni huelen. Cuando, empero, buscares allí al Señor Dios tuyo, oh Israel, le hallarás, con tal que le busques de todo corazón y con alma contrita. Y después que te hayan alcanzado todas las cosas o males predichos en los últimos tiempos te convertirás al Señor Dios tuyo y oirás su voz. Porque el Señor Dios tuyo es un Dios lleno de misericordia: no te abandonará, ni te aniquilará totalmente, ni se olvidará del pacto que confirmó a sus padres con juramento. Infórmate de lo que ha pasado de un polo del cielo al otro, desde los tiempos más remotos que te han precedido, desde que Dios creó al hombre sobre la tierra, y veas si alguna vez ha sucedido una cosa como ésta o si jamás se ha dicho. Que un pueblo oyese la voz de Dios que le hablaba de en medio del fuego, como tú la oíste, sin haber perdido la vida. Si vino Dios de propósito para entresacar para sí un pueblo de en medio de las naciones, con pruebas, señales y portentos, peleando con mano fuerte y brazo extendido, y con todas las cosas que hizo por vosotros el Señor Dios vuestro en Egipto a vista de tus ojos. Para que supieras que el Señor es el verdadero Dios y que no hay otro Dios sino El. El te hizo oir su voz desde el alto cielo para enseñarte, y en la tierra te mostró su terrible fuego, y oíste sus palabras que salían de en medio del fuego. Por cuanto amó a tus padres y eligió para sí su descendencia después de ellos. Y te sacó de Egipto, yendo delante de ti con su gran poder. Para exterminar a tu entrada naciones popularísimas y más valientes que tú y para introducirte y darte la posesión de su tierra, como lo estás viendo al presente. Reconoce, pues, en

este día, y quede grabado en tu corazón, que el Señor es el único Dios desde lo más alto del cielo hasta lo más profundo de la tierra y que no hay otro sino El. Guarda sus preceptos y mandamientos que yo te intimo, para que seas feliz tú, y tus hijos después de ti, y permanezcas mucho tiempo sobre la tierra que te ha de dar el Señor Dios tuyo."

La Humanidad ha sido reconciliada con Dios en Cristo. El Hijo de Dios se ha unido tan íntimamente con la naturaleza humana que ésta sólo subsiste en el yo personal del Verbo. Esta es la más íntima unión que puede mediar entre Dios y el hombre, sin que sea destruída la naturaleza humana. Cristo ha roto, por decirlo así, el círculo de la Naturaleza dentro del cual el hombre se esforzaba desesperadamente por crear un orden terreno. No solamente la Humanidad, el Cosmos entero ha sido reconciliado con Dios en Cristo. Ahora todos podemos unirnos con Cristo mediante la fe, participando de este modo en la filiación de Cristo. El que se une con Cristo mediante la fe se hace partícipe de la relación que media entre el Hijo y el Padre. El Cristo con quien quedamos unidos mediante la fe, como están unidos los miembros del cuerpo con la cabeza, es el Cristo glorioso, es decir, el Crucificado, el que ha resucitado y subido al cielo, el Señor cuya naturaleza está compenetrada por el Espíritu Santo, de modo que ha sido convertida en una transparentación de la gloria de Dios. En el Espíritu Santo, es decir, en la revelación del amor personal e íntimo de Dios que hay entre el Padre y el Hijo, en el amor en persona implantado en nuestros corazones por Cristo, quedamos convertidos en miembros de Cristo en hijos del Padre, de modo que en el Espíritu Santo, mediante Cristo, podemos acercarnos al Padre (*Eph.* 2, 18).

Cristo, que es la cabeza de la Iglesia, nos envía su Espíritu en la Iglesia. El Espíritu Santo es el alma y corazón de la Iglesia. En sus Sacramentos están presentes los bienes que nos comunica la fe de Cristo. Nuestro ser queda transformado mediante la unión con Cristo y con la realidad de Cristo (Muerte y Resurrección). Mediante la unión con Cristo recibimos un modo de ser semejante al de Cristo, se establece una comunidad entre Cristo y nosotros, nos convertimos en imagen de Cristo, en imagen del Cristo crucificado y del Cristo glorificado (véanse los *Tratados sobre la Gracia* y *sobre los Sacramentos*). Con toda claridad aparece esto en los Sacramentos, que comunican un sello e impronta indelebles. De algún modo, cada uno de los Sacramentos produce una semejanza especial con Cristo. La

conversión en miembros de Jesucristo es la razón de que nuestro yo quede compenetrado del espíritu de Cristo, del Espíritu Santo, que sea iluminado y vivificado por la gloria de la vida trinitaria divina (= gracia «santificante»).

El que ha quedado unido de este modo con Cristo recibe de Cristo todas las fuerzas que necesita *para llevar a cabo su misión ético-religiosa,* lo mismo que los sarmientos reciben incesantemente el jugo vital que fluye por la cepa.

5. Esto es el *estado de vida sobrenatural.* No es, pues, mera «posesión» de la gracia santificante; no es eso, ni en primer lugar ni exclusivamente. Comporta, en primer lugar, una interna identificación con la vida y voluntad de Cristo, realizada mediante un proceso de asimilación. De ello se deriva la participación en la vida trinitaria divina y la transformación interna de nuestra existencia. Por consiguiente, el estado de vida sobrenatural implica tanto la posesión de una *nueva calidad ontológica* como la posesión de una nueva *relación* con respecto a Cristo y la Santísima Trinidad. Es una nueva relación personal y no una mera transformación objetiva. En el *Tratado sobre la Gracia* se estudiarán detenidamente estas cosas. (Allí se verá que estas constataciones están de acuerdo con la doctrina tridentina relativa a la causa formal de la justificación.) No hay que considerar a Cristo como un señor que ha dejado riquezas que han de ser administradas por los apoderados y herederos. (Conviene no sustituir la palabra bíblica «tesoro» por la palabra moderna «capital de gracias». Con ésta se haría referencia a riquezas independientes de Cristo, dejadas a nuestra disposición, a modo de capital material capaz de producir réditos, dando motivo de este modo a ideas demasiado profanas y secularizadas. No se puede afirmar que la palabra «tesoro» puede también dar origen a malentendidos de parecida índole. Esta palabra está más cerca del reino de la naturaleza, del cual Cristo toma sus parábolas, ha sido aplicada por Cristo mismo para designar la gloria sobrenatural, totalmente distinta de todas las cosas naturales, y tiene en su calidad de imagen y símbolo una especial validez comunicada por Cristo. Cristo no le ha comunicado arbitrariamente ese valor, sino atendiendo a que de por sí se adaptaba para ser imagen de lo inefable). Cristo sigue siendo siempre el señor que reparte sus tesoros, aunque por medio de órganos (instrumentos) visibles en la Iglesia y que

entra en relación viva con el que le capta mediante la fe. Con más precisión se podría explicar de la siguiente manera el estado de cosas: El Padre celestial fomenta su señorío y la Salvación en la tierra, mediante Cristo, en el Espíritu Santo, sirviéndole de instrumento visible la Iglesia, el pueblo de Dios.

Más falso sería aún pensar que lo sobrenatural es una especie de fuerza suplementaria, por medio de la cual el hombre puede realizar cosas que de otro modo superarían sus fuerzas, o mediante la cual puede llevar a cabo con facilidad cosas que de otra manera exigirían muchos esfuerzos. Como veremos más tarde, la gracia ayuda a realizar con más facilidad el bien. Pero si solamente se tiene en cuenta su fuerza curativa, se podría incurrir con facilidad en el error de pensar que es una mera fuerza que sólo sirve para fortalecer cualidades de la Naturaleza, es decir, se tendría de ella un concepto naturalista.

A partir de una comprensión de la gracia de tipo medicinal, no se podría explicar por qué en muchos cristianos que reciben frecuentemente los Sacramentos no se puede observar resultado alguno, mientras que con frecuencia se encuentra noble y verdadera grandeza humana en personas que no creen en Cristo. Véase el texto de Santo Tomás citado arriba. Por consiguiente, la gracia actual no debe ser el centro de gravitación de las consideraciones del creyente. La existencia sobrenatural es, ante todo, una nueva relación con Cristo y mediante El con Dios trino, y es también una nueva calidad ontológica de ella derivada; sólo en segundo lugar es un auxilio y ayuda de la actividad humana, mejor dicho, de la actividad sobrenatural, que, como es «natural», se halla en camino hacia el perfeccionamiento que se adquirirá en el cielo.

Si lo sobrenatural no fuese más que lo que postulan las opiniones que venimos criticando, entonces los Sacramentos no podrían ser considerados como actualización de la Salvación que hemos recibido en Jesucristo, como lugar de nuestra incorporación a la vida de Cristo, como signos eficaces de nuestra semejanza con el Redentor, que se ha sacrificado por nosotros en la cruz y en la muerte, teniendo que decir de ellos que son meros medios de la gracia con que somos fortalecidos en nuestra debilidad. Entonces la Iglesia no podría ser considerada como cuerpo místico de Cristo, sino como mera institución, dentro de la cual los encargados de ello repartirían los tesoros que nos ha legado Cristo.

Jungmann (en *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, 1936, 90-92) describe de la siguiente manera el correspondiente estado de cosas: "Llegamos, pues, a la conclusión de que la doctrina de la gracia aislada de la doctrina de la fe y sólo considerada desde el punto de vista del rendimiento moral, corre peligro de ser mal comprendida, y que el estado de decadencia en que se halla la conciencia religiosa en amplios círculos populares no tiene nada de extraño en lo que se refiere a la deficiente comprensión de la riqueza sobrenatural de la Iglesia. Más aún, no se puede dudar, confirmándolo la experiencia, de que para hombres que han convertido el pensamiento lógico en verdadera pasión, la frecuencia con que los predicadores y ascetas hablan de la necesidad de la gracia tiene que ser un motivo de escándalo. Si se atiende sólo al estado de cosas y no a las palabras, se descubre meramente una meta natural, el ideal de una elevada moralidad. ¿Cómo va a ser necesaria entonces para todo progreso la gracia? ¿Se halla en una situación de tal degeneración la naturaleza humana? Y ¿no demuestra la experiencia que personas que hacen uso frecuente de "los medios de la gracia" son muy poco más perfectas que las otras? Del mismo modo que se suele pensar de la gracia santificante... Es lógico, entonces, que aun la misma "santa Iglesia", cuya "santidad" ni siquiera se comprende, no se eleva por encima de la esfera de lo natural. La Iglesia viene a convertirse en una especie de sociedad que subsiste junto a las demás sociedades. La época que conscientemente se separó de lo sobrenatural, es decir, los siglos de la Ilustración, es también una época de la "religión del Estado", del clericalismo político. Y toda clase de pensamiento político, cuando ha perdido el sentido de lo sobrenatural, a pesar de que puede querer ser católico, se sirve siempre de ese esquema. De este modo, todo contribuye a crear la imagen de un Cristianismo meramente lógico, secularizado y sin sustancia religiosa. El Redentor de los mundos queda convertido en una aparición de Dios entre los hombres, cuya misión es enseñar. La Iglesia queda convertida en una organización cuyo cometido es la propaganda de esa doctrina, y los Sacramentos vienen a ser una posibilidad de perdón de los pecados y una misteriosa ayuda sobrenatural de la vida moral del hombre." Véase J. Auer, *Über den Begriff der Gnade*, en *Zeitschrift für katholische Theologie* 70. 1948, 231-368. Explicaciones detalladas en el *Tratado sobre la Gracia*.

§ 117

La unidad del orden natural y del sobrenatural en la Historia de la Salvación

1. *Cristo* es el *fundamento y el arquetipo* de la unidad del orden natural y sobrenatural. En El ha sido reasumida la naturaleza humana en la vida del Logos, de tal modo que todas

sus acciones son acciones del yo divino. Por eso todas las acciones de Cristo han sido acciones salutíferas, no solamente su Pasión y Muerte, sino también sus movimientos, el hablar y el callar, el comer y el beber, el dormir y el vigilar. La vida entera de Cristo no fué una existencia meramente humana, en cada una de sus acciones trascendió lo humano y estaba arraigada en lo divino. El sujeto de las acciones era el yo divino. Pero a pesar de estar íntimamente unida con el Verbo de Dios, la naturaleza humana no perdió su autonomía ontológica, su libertad, sus peculiaridades. No fué absorbida o suprimida por la naturaleza divina. No quedó suprimida ninguna de las leyes físico-biológicas del orden natural humano. La Naturaleza fué el instrumento terreno del yo divino del Logos. Este llevó a cabo la obra de la Redención en las formas en que se realiza la existencia humana.

La naturaleza humana le sirvió del mismo modo que lo inferior sirve a lo superior, pero no quedó suprimida ni convertida en divinidad. De haber sucedido esto, Cristo hubiese destruído la Naturaleza, la creación primera, el reino del Padre. Cristo no lo hizo. Cristo hubiera podido convertir las piedras en pan, pero no lo hizo. No suprimió el matrimonio, sino que lo santificó. La Creación, el reino del Padre, había de seguir subsistiendo. No sólo no había de ser destruída, sino que hasta fué predestinada a ser transformada y glorificada. Por otra parte, tampoco el orden divino ha sido absorbido y suprimido por el orden humano. Cristo no puso su poder divino al servicio de lo terreno. Véanse los §§ 147 y 152.

2. Cristo es la *norma* de la unión entre lo natural y lo sobrenatural. Tenemos *en primer lugar que la Naturaleza no puede y no debe ser suprimida por lo sobrenatural.* Ha de ser compenetrada y transformada por lo sobrenatural. El orden sobrenatural es una especie de levadura que ennoblece y transfigura lo natural. Pero no debe llegar a suprimirlo. El reino del Padre, con todas sus leyes y órdenes, es elevado al reino del Hijo, sin perder su estructura propia. Sigue subsistiendo, pues, la cultura, la historia, el arte, la filosofía, la ciencia, el estado, el pueblo. El *integralismo,* tal como fué representado por algunos pensadores a principios de siglo, está amenazado por el peligro de llegar a suprimir monofisíticamente la Naturaleza, aunque tenía razón cuando acentuaba la supremacía del orden

sobrenatural frente a las tendencias naturalistas, que podían observarse aún dentro del Cristianismo. La desvalorización de la Naturaleza y la exclusiva valoración de lo sobrenatural fomentan sólo aparentemente la piedad. En realidad, tal actitud es un peligro para lo sobrenatural; lo sobrenatural se naturaliza. En efecto, si no existe la Naturaleza, entonces tampoco existe un orden por encima y allende de la Naturaleza. El más allá queda convertido en más acá. Se comprende bien con cuánta razón la Iglesia de los primeros siglos combatía tanto a los que negaban la naturaleza humana de Cristo como a los que con los maniqueos y gnósticos negaban o desvalorizaban el orden natural. Lo hacía impulsada por el deseo de mantener íntegro el valor de lo sobrenatural. Sigue, pues, subsistiendo la Naturaleza con todos sus órdenes. La cultura no se convierte en culto, ni el estado en Iglesia, ni la filosofía en fe, ni la historia en Historia de la Salvación.

Son designadas con el nombre de *supranaturalismo* la teoría y práctica que no aprecian en lo debido el orden natural. (A veces, con esa expresión se designa meramente la existencia de un orden sobrenatural.)

Con respecto a la diferencia que existe entre *Historia de la Salvación* y la *Historia universal* puede decirse lo siguiente. Cuando Dios mismo intervino en la Historia, escogiendo de entre los pueblos al pueblo de Israel y encomendándole una misión superior a la de los demás pueblos, no suprimió con ello la misión de los otros pueblos. Dios ha encargado a los pueblos que sometan la tierra, que la estructuren y den forma a fin de que pueda ofrecerles todo lo que necesitan para vivir, para que quede convertida en un lugar donde puedan alimentarse, habitar, multiplicarse y extenderse. Mediante su actividad histórica los pueblos cumplen este mandato divino. Se trata de un precepto riguroso y serio, como lo demuestra el hecho de que al fin de los tiempos Dios preguntará a los pueblos hasta qué punto han contribuído a convertir la tierra en un sitio donde se puede vivir y habitar, en un centro de la libertad y seguridad, del bienestar y de la salud. Dentro de la historia universal, que comienza con un mandato divino y termina con el día del Juicio, se halla la Historia de la Salvación. Se distingue de la Historia universal debido al sujeto agente, el sentido y la meta. Sujeto agente de la Historia de la Salvación es Dios mismo, de un modo más directo que lo es en la historia profana. El toma la iniciativa y se sirve del hombre como de instrumento. El sentido interno de la Historia de la Salvación consiste en la instauración y fomento del señorío divino. Su meta son el cielo nuevo y la tierra nueva, es decir, el nuevo *eón*, el que sucederá al presente *eón* de la muerte. No obstante, la Historia de la Salvación se realiza del mismo modo que la historia profana, en acontecimientos que están coordinados con sucesos profanos y que se pueden datar a partir de éstos. Trasciende la historia

profana y al mismo tiempo la ilumina con la luz de Dios. Por consiguiente, a pesar de las diferencias existe una conexión íntima. Dentro de esta totalidad coherente y convergente la Historia de la Salvación tiene la primacía. Desarrolla su actividad dentro de la historia universal, transformándola, salvándola y regentándola. La Historia de la Salvación está al servicio de la soberanía divina, que es una soberanía de la verdad y del amor, y realiza, por consiguiente, la gloria de Dios dentro de la historia humana, transforma al hombre, le convierte en amante de la verdad y en servidor del amor abnegado. La historia profana será tanto más perfecta cuanto mayor sea la influencia ejercida sobre ella por la Historia de la Salvación. Las tentativas y esfuerzos históricos del hombre que la rechaza están condenados a fracasar. Donde no reina Dios, que es la Verdad y el Amor en persona, reinan las fuerzas infernales de la destrucción. El que niega la Historia de la Salvación se convierte en sepulturero de la historia profana. Existe, pues, una conexión entre estas dos formas de la historia. Pero no son idénticas.

3. En definitiva, *la Naturaleza sirve y tiene que servir* a lo sobrenatural (lo cual no se debe confundir con el servicio a la Iglesia). La Naturaleza está dentro del Reino de Cristo y se halla compenetrada por las fuerzas santificantes y redentoras de Cristo, que es la cabeza del universo, no sólo de la Iglesia.

Pero la Naturaleza sirve a lo sobrenatural indirectamente, en primer lugar, en cuanto que se rige por las propias leyes inmanentes. Estas leyes son expresión y manifestación de la voluntad creadora de Dios, es decir, de aquella voluntad del Padre que es «alimento» para Cristo. Por ejemplo, el arte no es cristiano por el hecho de que trate motivos cristianos. Cristiano es también el arte que busca las leyes de la hermosura creadas por Dios. Ese arte hace resplandecer la gloria de Dios en el mundo desfigurado por el pecado y restaurado por Cristo, la gloria del Padre, que ha revelado en Cristo su misterio. De este modo, está y se pone al servicio del Reino de Cristo, que ha venido a traernos la vida, una vida que consiste en conocer y amar a Dios y a Jesucristo, enviado al mundo por el Padre. De este modo, la Naturaleza cumple una misión divina, orienta al hombre hacia Dios.

Pero la Naturaleza presta a lo sobrenatural otro servicio, un servicio directo. Puede prestar servicios en lo que concierne a «la elaboración de los contenidos, el desarrollo, ordenación y estructuración en el ámbito del conocimiento, de los valores y de la actividad. Esto es lo que sucede cuando se ponen al servicio del conocimento de la Revelación los resultados de la investigación filosófica, psicológica e histórica, para que sirvan a

la ciencia teológica. O cuando el orden de la vida religiosa se sirve de valores y formas jurídicas para elaborar el derecho eclesiástico. Lo mismo ocurre en la liturgia, en el arte eclesiástico, en la pedagogía e instrucción religiosas, etc. Cuando no sucede así, cuando en nombre de un Cristianismo «puro», «religioso», se combaten la ciencia teológica, las formas litúrgicas, el orden jurídico, los conocimientos pedagógicos y las prácticas ascéticas, entonces llega a atrofiarse la vida religiosa, se empobrece y degenera» (R. Guardini, *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur*, en «Unterscheidung des Christlichen», 1935, 197). Cfr. el § 4. Sin este servicio de la Naturaleza, lo sobrenatural flotaría en un espacio vacío, perdería su realidad y vitalidad. En cierto sentido, hasta podría decirse: Cuanto mejor es la Naturaleza, tanto más valiosos son los servicios que puede prestar a lo sobrenatural, tanto más favorables son las condiciones con que se hallará la fuerza transformadora de lo sobrenatural. Por ejemplo, en un hombre por naturaleza magnánimo, noble, sincero, entusiasta y abnegado, lo sobrenatural se manifestará con tanto más esplendor y sublimidad, si es que llega a apoderarse de él. Al contrario, un hombre de por sí, por naturaleza, mezquino, ruin y de ánimo plebeyo, no quedará inmediatamente convertido en un ser noble, libre y magnánimo. Cfr. Fr. von Hügel, *Cartas a su sobrina* (1938). Idem, *Religion als Ganzheit* (trozos escogidos, traducción alemana por M. Schlüter-Hermkes, 1948).

4. Por importantes que sean los servicios que la Naturaleza presta a lo sobrenatural, conviene tener también presente que esos servicios implican una serie de *peligros*. La Naturaleza puede olvidar que es una mera servidora, tratando de convertirse en señora de lo sobrenatural. Es éste uno de los más graves peligros. En efecto, la Naturaleza es lo directamente perceptible y, por consiguiente, lo obvio, lo evidente y manifiesto, lo palmario y contundente, por decirlo así, mientras que lo sobrenatural se halla allende de la Naturaleza, sólo se puede captar con dificultad, está amenazado por numerosos peligros en lo que respecta a su realización. En concreto, los peligros a que nos referimos podrían presentarse bajo las siguientes formas: Predominio de la filosofía sobre la fe, de la dialéctica sobre la Revelación, de Aristóteles sobre San Pablo (interpretando a San Pablo según la filosofía de Aristóteles, y haciendo

de ésta la norma de lo que el sagrado escritor ha dicho y ha tenido que decir), de la filología sobre la teología, de la historia profana sobre la historia eclesiástica, del rendimiento moral sobre el culto litúrgico, de la actividad sobre la contemplación, de la autoridad sobre la piedad, de la organización sobre el amor, del mecanismo sobre la vida, del *homo faber* sobre el *homo orans*. El predominio o dominio absoluto de la Naturaleza, con represión o exclusión de lo sobrenatural, es una de las formas del *naturalismo*.

La cultura puede llegar a absorber y suprimir lo sobrenatural. Es éste un peligro que conviene no perder nunca de vista. Más aún, con la naturaleza autocrática y orgullosa de sí misma puede introducirse lo profano en el interior del santuario. Los ídolos y demonios han sido vencidos, pero no han sido destruídos, siguen viviendo y tratarán siempre de poner a su servicio lo sobrenatural. Por eso habrá siempre necesidad de una nueva purificación del templo. Cristo la llevó a cabo castigando con mano dura e inclemente a los que lo habían profanado; Dios la realiza de continuo mediante las tormentas e intemperies de los siglos, sirviéndole las criaturas como de instrumento (véanse los *Profetas* y el *Apocalipsis*). Cuanto más elevada y noble es la Naturaleza, tanto mayores peligros y obstáculos puede presentar para lo superior, es decir, para lo sobrenatural.

Lo *superior* desconcierta e inquieta lo *inferior* (lo cual, de por sí, puede ocupar un puesto elevadísimo). Por ejemplo, cuando un reformador social trata de mejorar el estado de cosas dominante, inquieta a todos los que han nacido y se han formado en ese estado, aun cuando el orden que presenta o propone sea superior al actual. Siempre se podrán aducir pruebas y argumentos para combatir las reformas propuestas. Véase en las obras de Santa Teresa de Jesús lo que dice el alcalde de Avila y la respuesta del dominico Báñez. Lo sobrenatural inquieta a la naturaleza. Irrumpe siempre de nuevo en el círculo formado por lo natural y pone de manifiesto su precariedad. Lo sobrenatural, repitámoslo, inquieta, desconcierta, perturba, hace que se frustren los esfuerzos con que la naturaleza trata de crear un orden inmanente, intramundano. Es verdad que lo sobrenatural ennoblece la naturaleza, pero al mismo tiempo pone de manifiesto que lo natural es una realidad pasajera y caduca. No lo niega ni lo destruye, pero demuestra que su actual forma existencial, su existencia «natural», es una realidad provisoria,

secundaria. A la supremacía de lo sobrenatural se refiere San Pablo en la *Epístola a los Colosenses* (3, 10-11): «Despojaos del hombre viejo y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento, según la imagen de su creador, en quien no hay griego, ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos.» Con palabras parecidas testifica la supremacía de lo sobrenatural en la *Epístola a los Gálatas:* «Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa» (3, 26-29).

Según la *Epístola a los Romanos,* no es la *ciencia o la técnica, sino el Espíritu Santo, quien dará a la naturaleza la perfección final* (*Rom.* 8, 19 y sig.). La naturaleza se defiende contra la inquietud. Opone resistencia. Esta es tanto mayor cuanto que no se trata de la naturaleza inocente, íntegra, sino de la naturaleza sometida al pecado y que se ha rebelado contra Dios. La indolencia y el orgullo, los principales defectos del hombre según Pascal, se oponen con la misma energía contra la influencia de lo sobrenatural. La naturaleza no quiere ser transformada, quiere el eterno retorno de su movimiento cíclico. Lo sobrenatural es por eso inquietud y desasosiego.

Guardini describe de la siguiente manera este estado de cosas: "No es cierto que el hombre reaccione siempre positivamente frente a las influencias divinas. Es verdad que ha sido *ad Deum creatus,* como dice San Agustín, acentuándolo también Pascal, de tal modo que "amamos naturalmente a Dios"; pero el hombre se halla también en un estado de rebelión radicalmente, y no solamente este o aquel hombre, todos los hombres. Lo santo inquieta. La inquietud que produce lo santo se manifiesta bajo diferentes formas, desde la simple molestia y el malestar hasta la repugnancia, hasta el odio declarado y el paroxismo de la destrucción (véase el acontecimiento, de por sí incomprensible, descrito en *Lc.* 4, 16-30). Tenemos ahí una de las realidades fundamentales que puede contribuir a hacernos comprender el sentido de la Historia. La reacción contra lo santo puede manifestarse bajo todas las formas posibles. No hay necesidad de razón alguna: las razones vienen después, son mero revestimiento, u ocasión, pues todo ha de estar ocasionado de una manera o de otra. En realidad, la reacción surge directamente de las raíces mismas del ser humano contra la cualidad de lo santo. Contra el carácter de lo divino. Porque va "contra el buen gusto", como dice Nietzsche, "contra la naturaleza", como diría Pascal con profunda ambigüedad. No obstante, se

adopta la actitud a base de razones o motivos. Los que rehusan lo santo o lo combaten lo hacen impulsados por razones, por razones de peso, por razones del todo evidentes. Que pueden derivarse o de la insuficiencia de los mensajeros de la Revelación—¡nada nos irrita tanto como las debilidades de los que sirven a Dios!—o de la oblicuidad de la situación—y la Revelación se halla siempre en una situación "oblicua"; tiene que hallarse siempre en tal situación, siendo el hombre lo que es—, o de las situaciones de lo histórico—siempre hay una inmensidad de cosas de las cuales "la religión" tiene la culpa—... Hasta aquel extraño fenómeno en que se manifiesta de un modo tan desalentador el estado de crisis en que se halla la existencia humana. El hecho de que todo valor es de por sí evidente y claro, pero tan pronto como entra en el ambiente concreto de la vida humana, en el corazón del hombre, en su pensamiento, en las relaciones mutuas de los hombres, en el entretejido de la historia, ocurre una cosa extraña, a saber: que parece como si atrajese contra sí mismo la maligna contradicción que acecha por todas partes en las malas tendencias fundamentales del hombre. De ahí surgen los argumentos contra los mensajeros de Dios, los más tenaces entre todos, porque surgen de la crisis misma de la existencia humana. A partir de ahí reaccionamos todos... Nunca, pues, faltarán razones. Y en todos los tiempos, los que luchan contra la Revelación causarán una impresión de moderación y sabiduría, parecerán ser los defensores de la vida, los protectores del mundo y de su valor. Más aún, se presentará el caso paradójico de que el hombre luchará contra los profetas en nombre de Dios, en pro de Dios contra el mismo Hijo de Dios, como lo ha dicho Jesucristo: "Los que os matan estarán convencidos de que sirven con ello a Dios." Los que rehusan la Revelación defenderán el concepto "puro" del ser absoluto, el misterio de la divinidad profunda, de la divinidad que sosiega el corazón humano, el fondo creador del universo y la vida universal infinitamente activa contra el Dios de la Revelación, que es un Dios "antropomórfico", "destructor de la cultura", "in-humano". Lucharán en favor del "Dios de los filósofos", del "Dios de los poetas", contra el "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob", contra el "Dios de Jesucristo". Y se servirán de excelentes razones y razonamientos, excelentes, pero provisorios; de argumentos que sólo causan profunda impresión, mientras el corazón se niega a admitir las razones verdaderas, fundamentales, definitivas que demuestran la verdad el Dios vivo del Evangelio" (*Christliches Bewusstsein,* 48). Cfr. G. Stählin, *Skandalon,* 1930. K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT,* 1949.

La rebelión de la naturaleza contra lo sobrenatural será tanto más poderosa y eficaz cuanto más fuerte y grandiosa sea la naturaleza misma. Cuanto más grandiosas sean sus creaciones, tanto más logrará cautivar la mirada y el corazón humanos (cfr. el § 30 y sig.).

5. Es necesario, pues, guardarse bien de sobrestimar los servicios que la naturaleza puede prestar a lo sobrenatural. Se trata de servicios no exentos de peligros. No son servicios ab-

solutamente indispensables, aunque sean valiosos. En definitiva, el Evangelio mismo posee fuerzas divinas; es de por sí una fuerza divina que salva a todos los que creen (*Rom.* 1, 16). «La religión no tiene necesidad de la cultura para hacer resplandecer su propia luz. La religión no toma su luz ni de la cultura, ni de la ciencia, ni del Estado, ni de la política. Si la religión necesitase la ayuda del Estado para cumplir su misión propia, pondría con ello de manifiesto su pobreza e impotencia. Por eso deben rechazarse cosas tales como el trabajo cultural, la actividad caritativa, la fundación de asociaciones, el auxilio social, etc., cuando se emplean como medios para conducir al seno de la Iglesia a los que se han apartado de la Iglesia y viven al margen de ella. La mera organización no llega hasta las almas, y por eso, en definitiva, tiene que fracasar. Sería también falso—como dice Rademacher—creer que la verdad religiosa, para convencer, tiene que disfrazarse de filosofía, de retórica o estética, o creer que las prácticas religiosas de la juventud tienen que presentar la apariencia de juego o deporte» (Landmesser, *Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete*, 1926).

6. *Lo sobrenatural no debe ser absorbido por la naturaleza.* Misión de lo sobrenatural es la instauración, fortalecimiento y consumación del señorío de Dios y la consecuente realización de la salvación del mundo. De por sí no tiene necesidad de prestar servicios directos a la naturaleza, a la cultura, a los esfuerzos destinados a estructurar el mundo. Finalidad primaria de lo sobrenatural no es la creación de cultura, la elaboración de filosofía, la producción artística, etc. Es cierto, por otra parte, que el creyente, a partir de su unión con Cristo, tratará de elaborar y estructurar el mundo de acuerdo con las exigencias de la Revelación. En todas las formas de su actividad se esforzará por convertir el mundo en un transparente de Dios, para que la gloria de Dios pueda resplandecer en todas partes, la gloria de la verdad y amor divinos, que han aparecido visiblemente en Cristo. El creyente cumple, pues, su misión de *homo faber*, pero sin dejar de ser nunca *homo orans*. Todos sus esfuerzos están en concordancia con la voluntad amorosa de Dios, que ha creado el mundo y las leyes que le rigen y que ha redimido la creación pecadora; por eso será verdadero y auténtico el orden que el creyente crea, y la cultura que pro-

duce no será ni aparente ni falsa. De este modo surgen la cultura cristiana, el arte cristiano, la sociedad cristiana, el Estado cristiano.

7. Aquí surge un problema de gran importancia: ¿Tiene que producir determinadas formas culturales, determinadas formas de la vida social, económica y política el cristiano que quiere estructurar el mundo en la actitud de amorosa sumisión bajo la voluntad de Dios, es decir, en cuanto que es un administrador nombrado por Dios? Para expresarnos de otra manera: ¿Existen determinadas formas culturales de las cuales pueda decirse que sólo ellas son las formas que están en concordancia con la Revelación? Hay que responder negativamente. Existen formas culturales de las cuales puede decirse que están en contradicción con la estructuración del mundo exigida por el espíritu de la Revelación. Al número de tales formas pertenecen todas las que destruyen la dignidad del hombre, las que destruyen la libertad humana, convirtiendo al hombre en una especie de máquina o en elemento insignificante de una organización mecanizada, las formas que convierten la humanidad en una especie de comejenera. En definitiva, tales formas niegan y se oponen a Dios, que es la garantía de la dignidad y libertad humanas, y niegan y destruyen por eso la dignidad y libertad del hombre. Pero aunque pueda afirmarse con seguridad de algunas formas culturales que están en contradicción con la auténtica estructuración del mundo, no puede decirse, viceversa, que existen determinadas formas en que pueda manifestarse lo sobrenatural de un modo adecuado y exhaustivo.

Lo sobrenatural es una realidad absolutamente distinta de todas las cosas del orden del mundo, y por eso no hay forma alguna terrena que sea capaz de manifestarlo y expresarlo adecuadamente. Tenemos, además, que la naturaleza, como ya se ha dicho, opone resistencia a lo sobrenatural. Solamente en Cristo lo sobrenatural ha compenetrado e informado totalmente lo natural. Pero aun en Cristo mismo sucedió esto, de un modo perfecto, después de la muerte; es decir, después de la destrucción total de las formas existenciales terrenas. Sólo el Señor resucitado y glorificado presenta una imagen adecuada de la unión perfecta entre lo natural y lo sobrenatural. Cristo es el arquetipo de un estado de absoluta perfección, en el cual lo sobrenatural compenetra de un modo perfecto a la naturaleza.

Este hecho pone precisamente de manifiesto que en la Historia no hay forma alguna capaz de manifestar de un modo adecuado y perfecto la realidad sobrenatural. Mientras dure el tiempo de la peregrinación, en el tiempo que precede a la manifestación perfecta del señorío de Dios, las fuerzas sobrenaturales no conseguirán nunca transformar la naturaleza. Ni siquiera podemos contar con la posibilidad de un progresivo proceso de transformación. En lo concerniente a la forma actual de este mundo, Dios no nos ha hecho promesa alguna. Al contrario, sabemos que son perecederas todas las formas que el hombre pueda dar a la tierra. Aun las más estables y sólidas obras humanas van marcadas de la signatura de la corruptibilidad. Todas las formas de la tierra están bajo la influencia de la Cruz, la cual, desde el pasado, arrastra hacia su abismo todas las formas del presente y están bajo la influencia del futuro, bajo la influencia de la catástrofe al fin de los tiempos, predicha por Cristo. Tenemos, pues, como resultado que no existen estructuraciones del mundo eternas y válidas de una vez para siempre.

De este estado de cosas se deduce que no se puede hablar de *una* cultura cristiana, ni de *un* arte cristiano, ni de *un* Estado cristiano, ni de *una* concepción cristiana del mundo (que no ha de ser confundida con la fe cristiana), ni de *una* filosofía cristiana (siempre que se trate de cultura, arte, Estado y filosofía reales y no de ideas e ideales irreales). Tampoco de la *Edad Media* puede decirse que llegó a realizar *la* cultura cristiana. Sólo puede hablarse de *una* cultura cristiana, indicando con ello las tentativas fructuosas con que el hombre se esfuerza por estructurar la naturaleza desde el punto de vista de lo sobrenatural.

Aun cuando el hombre no sea capaz de encontrar las formas y estructuras en que se pudiese manifestar de una manera perfecta lo sobrenatural, puede buscar siempre de nuevo las formas más adecuadas y está obligado a hacerlo (cfr. §§ 125 y 217). A la razón le incumbe el determinar cómo ha de realizarse en cada caso lo sobrenatural en el mundo, a fin de que éste sirva de la manera más eficaz a la soberanía de Dios y a la Salvación de la humanidad.

Las formas que deberá adoptar la cultura dependerán de las circunstancias. La reflexión humana puede errar. Por eso puede suceder que los que se esfuerzan por instaurar el señorío de

Dios y por asegurar la Salvación del hombre defiendan opiniones distintas y aun contradictorias en lo que concierne a la estructuración del mundo, la mejor forma de Estado, el mejor orden social o económico. Puede también suceder que la forma que en una determinada época, debido a las circunstancias naturales, ha fomentado el señorío divino y ha servido, por consiguiente, a la Salvación del hombre, al cambiar las circunstancias en una nueva época se convierte en traba y obstáculo *con respecto al señorío de Dios y la Salvación de los hombres*, es decir, quede anticuada, pierde su valor. Los que han llegado a conocer este estado de cosas pueden chocar entonces con los defensores del orden actual existente, los cuales considerarán la nueva forma naciente como innovación fantástica y sin garantía. Esta tensión puede ser fructuosa si las dos partes están impulsadas por el deseo de fomentar el reinado de la verdad y del amor. Nada sería más falso y pernicioso que identificar con el Cristianismo una determinada forma cultural, una determinada forma del orden social, político o económico. La actividad cultural de cualquier clase que sea no puede ser más que una tentativa, un ensayo orientado a instaurar y fomentar el señorío de Dios y la Salvación de los hombres. Los esfuerzos humanos serán siempre eso, tentativas y ensayos.

8. En el transcurso del tiempo terreno no recibirá el mundo la forma final y definitiva que Dios le ha reservado. Pero el cristiano sabe que ha de llegar la hora en que el mundo ha de recibir esa forma. La promesa de Cristo es una garantía absoluta de sus convicciones. Todos los esfuerzos de la política, del arte y de la ciencia no son más que símbolos e imágenes de la forma final y definitiva que comunicará al mundo la *fuerza transformadora de Dios. Estos esfuerzos quedarán* consumados cuando la cultura sea sustituída por el «Dios todo en todo», es decir, cuando comiencen a existir el cielo nuevo y la tierra nueva. Los esfuerzos humanos tienen, pues, un sentido y un destino *escatológico*. Si del cielo nuevo y de la tierra nueva pudiera decirse que son fenómenos culturales, entonces serían ellos *la* cultura cristiana propiamente tal. Pero en el caso en cuestión, no puede hablarse de cultura, porque la cultura es siempre el resultado de esfuerzos humanos, mientras que la forma final y definitiva del mundo es el resultado de una intervención divina.

Este *aspecto escatológico* es también una de las notas características del *humanismo* cristiano. Este humanismo es un esfuerzo continuo orientado a cristianizar la existencia humana y sus valores. No se trata de un estado, sino de un movimiento hacia Cristo, de un movimiento que comienza con el bautismo, es decir, en el momento en que el hombre comienza a participar en la vida y ser de Cristo. La transformación, según la imagen y semejanza del Hijo, se consuma en la eternidad. El humanismo de la cristiandad graba en el semblante humano la esperanza de las cosas venideras (Bauhofer, *Heimholung der welt*).

9. Como quiera que lo sobrenatural sólo puede transformar la Naturaleza quebrantando la resistencia de su orgullo, es decir, de su egocentrismo, tiene que experimentar cierta corrección la conocida frase: *Lo sobrenatural no destruye la Naturaleza, sino que la perfecciona.* Esto sólo puede decirse sin limitación alguna de la Naturaleza pura, de la Naturaleza incondicionalmente obediente y sumisa a la voluntad de Dios. A partir del primer pecado, dejó de existir tal Naturaleza. En lo concerniente a la realidad histórica sometida al dominio del pecado, la frase en cuestión tiene que ser complementada. Lo sobrenatural no destruye la Naturaleza, pero la despoja de su orgullo, de su egocentrismo. La poda, por decirlo así, lo mismo que el jardinero poda los árboles para ennoblecerlos, lo mismo que se tala la selva virgen para convertirla en tierra laborable.

Por consiguiente, la Naturaleza pierde algo, aunque esto sea para enriquecerse. La experiencia, el pensamiento, los sentidos pueden constatar y percibir lo perdido. La ganancia, al contrario, sólo puede ser creída, sólo se percibe a la luz de la fe. Lo que se pierde puede ser realmente magnífico y grande y al que sólo mide con medidas intramundanas (inmanentes) le parecerá tanto más grande y excelente. Hay una especie de singular belleza, una belleza diabólica, una belleza que ejerce sobre nosotros un misterioso encanto. Nietzsche ensalza la crueldad, la desconsiderada destrucción de todo lo que puede oponerse al superhombre. Ahora bien, lo sobrenatural condena y supera este autocratismo egoísta. Con ello el hombre no queda empequeñecido. Al contrario, el hombre queda ennoblecido y engrandecido, pues se liberta de la mera existencia humana con su limitación y pasa a participar en la plenitud de la vida divina. Pero sólo la fe conoce y ve esta elevación. La intervención e

influencia de lo sobrenatural pueden ser aún más profundas y decisivas. Cristo mismo dice que hay casos en que puede ser necesario sacrificar la Naturaleza, por exigirlo así lo sobrenatural. Hay situaciones en que la mano o el ojo pueden ser ocasión de escándalo, de modo que es necesario destruirlos. El reino de los cielos sufre violencia. Con toda claridad aparece este hecho en la muerte de Cristo. La Naturaleza fue crucificada para conquistar la sobrenaturalidad del mundo entero. Al pasar por el abismo de la Cruz, Cristo ha ganado la glorificación de la Naturaleza humana. De este modo, la cultura se halla siempre bajo el juicio y bendición de la Cruz de Cristo (véase el *Tratado sobre la Redención*).

Explicaciones ulteriores se hallarán en los capítulos sobre la obra de Cristo, sobre la gracia y los Novísimos.

PARTE SEGUNDA

LAS CRIATURAS

Lo expuesto hasta ahora sobre la realidad existente fuera de Dios en general, sobre su origen divino, su orientación hacia Dios y su elevación sobrenatural, va a ser estudiado en los párrafos siguientes en relación con cada uno de los grupos de realidades creadas. Con respecto a cada uno de los principales ámbitos de cosas creadas, se describirá el modo y manera en que se manifiestan el origen divino y la sobrenaturalización. Dos grandes reinos ontológicos hay que tener en cuenta: 1.º, el de las *criaturas espirituales* (ángeles), y 2.º, el de los seres *somáticos-espirituales* (los hombres). El *ser puramente material* no va a ser estudiado por separado. Lo que podría tener de importancia y valor teológico se expondrá al estudiar la esencia del cuerpo humano. Esta manera de proceder no carece de justificación, puesto que el mundo material comparte la suerte del cuerpo humano. Hacemos notar de nuevo que no vamos a tratar aquí de la esencia de las cosas en cuanto tal, sino del destino que les corresponde, debido a su origen divino y su orientación hacia Dios; es decir, de la salvación o condenación, rozando solamente los problemas de la esencia en tanto en cuanto pueden estar en relación con esos aspectos fundamentalmente teológicos.

CAPITULO PRIMERO

LOS ANGELES

§ 118

La existencia de los angeles

1. *Dios ha creado los ángeles* (dogma).—Así se define, tanto en el Cuarto Concilio Lateranense (D. 428), como en el Concilio Vaticano (sesión tercera, capítulo primero, D. 1783).

2. *a*) De los seres celestiales a quienes nosotros llamamos ángeles, el AT dice que son enviados, mensajeros, espíritus, hijos de Dios (miembros de la familia divina), centinelas, habitantes del cielo, ejércitos celestes. En cierto sentido, los ángeles forman la corte de Dios y son enviados por El a los hombres para que, como instrumentos suyos, actúen en la Historia de la Salvación.

Cuando Dios arrojó al primer hombre del paraíso, puso al este del jardín del Edén un querubín con espada flamante, para que guardase el camino que conducía al árbol de la vida (*Gen.* 3, 24). El ángel del Señor dijo a Agar que regresase a su casa (*Gen.* 16, 7 y sigs.). Los dos hombres que acompañaban al Señor cuando anunció a Abrahán la destrucción de Sodoma y Gomorra, son llamados ángeles (*Gen.* 18). Ellos sacaron a Lot

de las ciudades condenadas a ser destruídas. Los habitantes que querían asaltar la casa de Lot fueron cegados por ellos, de modo que se esforzaron en vano por encontrar la entrada. El Señor les ha encargado exterminar las ciudades, a causa de su corrupción (*Gen.* 19). El ángel del Señor dice Abrahán, desde lo alto, que no sacrifique a su hijo (*Gen.* 22, 11 y sigs.). Jacob vió en sueños cómo los ángeles subían y bajaban por la escalera que unía el cielo con la tierra (*Gen.* 28, 12). Cuando Jacob se hubo reconciliado con Labán, se le aparecieron ángeles de Dios, y Jacob los llama campamento de Dios (*Gen.* 32, 2 y sigs.). El ángel del Señor se le apareció a Moisés en medio de una llama de fuego (*Ex.* 3, 2). El ángel acompaña a Israel, protegiéndolo durante la salida de Egipto (*Ex.* 14, 19). Dios promete al pueblo que su ángel marchará delante hasta que haya llegado a la tierra prometida (*Ex.* 23, 20-23). El ángel del Señor se presenta ante Balam blandiendo una espada (*Núm.* 22, 22 y sigs.). Delante de Jericó, Josué vió a un ángel que estaba delante de él, blandiendo una espada, que declara ser el jefe del ejército del Señor; anima a Josué a conquistar la ciudad (*Ios.* 5, 13 y sigs.). El ángel del Señor reprocha a Israel su infidelidad y anuncia el juicio de Dios (*Iudith* 2, 1 y sigs.), llama a Gedeón (*Iudith* 6, 11 y sigs.), predice el nacimiento de Sansón (*Iudith* 13, 3 y sigs.). Habiéndosele preguntado cuál es su nombre, responde que se llama «admirable» (*Iudith* 13, 18). Un ángel lleva a cabo el castigo impuesto a causa del orgullo de David. Cuando Dios le ordena que retire la mano justiciera, el ángel le obedece (*Sam.* 24, 16 y sigs.). *Reg.* 13, 18, cuenta que un ángel, en virtud de un decreto divino, puede comunicar mensajes a los profetas. A Elías se le aparece un ángel cuando huye de Jezabel, le despierta y le da de comer para que pueda seguir caminando (*III Reg.* 19, 5 y sigs.). Un ángel ordena a Elías que anuncie el castigo divino al mensajero del rey de Samaria (*IV Reg.* 1, 3 y sigs.). El ángel del Señor destruye el ejército del rey asirio Senaquerib (*IV Reg.* 19, 35-37). El ángel Rafael fué el compañero del joven Tobías (*Tob.* 3-12).

Los ángeles ayudan a los Macabeos en su guerra de liberación. «En lo más duro de la pelea se les aparecieron en el cielo a los adversarios cinco varones resplandecientes, montados en caballo con frenos de oro, que, poniéndose a la cabeza de los judíos y tomando en medio dos de ellos al Macabeo, le protegían con sus armas, le guardaban incólume y lanzaban fle-

chas y rayos contra el enemigo, que, herido de ceguera y espanto, caía» (*II Mac.* 10, 29 y sigs.). Más tarde, cuando la gente de los Macabeos se hubo enterado de que Lisias sitiaba las fortalezas, piden al Señor, junto con el pueblo, que les envíe un ángel bueno para salvarles. A continuación, el Macabeo empuña las armas y anima a los otros a no temer el peligro. De este modo entran en la pelea. Todavía se hallaban en las cercanías de Jerusalén, cuando se les aparece un jinete vestido de blanco, con armas de oro, que marcha delante de ellos. Todos alabaron al Dios misericordioso, y cobraron tantos ánimos que estaban dispuestos a acometer, no sólo contra los hombres, sino también contra animales salvajes y murallas. En buen orden siguieron marchando, precedidos del auxiliar celestial que la benevolencia de Dios les había enviado. Como leones se arrojaron sobre el enemigo y le obligaron a huir (*II Mac.* 11, 6 y sigs.).

En el libro de Job se describe cómo los «hijos de Dios» caminan delante del Señor (1, 6), cómo aclaman y aplauden cuando Dios creó la tierra (30, 7). Isaías vió cómo los serafines estaban delante de Dios, y oyó cómo el uno gritaba al otro: «¡Santo, santo, santo, es el Señor de los Ejércitos! Toda la tierra está llena de su gloria.» Tan potente era esta exclamación, que temblaban los umbrales de las puertas. Un serafín purificó con un carbón ardiente los labios del profeta (6, 1 y sigs.). Ezequiel vió cuatro seres de aspecto apenas descriptible, llamados querubines, caminando en una nube de fuego flamcante, arrastrada hacia el Norte por la tormenta (1, 4-25). El ángel del Señor entró con Azarías y sus compañeros en el horno en que habían de ser quemados, e hizo que la llama de fuego saliese hacia afuera, de suerte que el fuego no los tocó (*Dan* 3, [49]; cfr. 6, 23). Daniel mismo tuvo una visión en que se le apareció un ángel. Un día hallándose a orillas del Tigris, vió que un hombre vestido de lino estaba delante de él. Llevaba un cinturón de oro puro. Su cuerpo resplandecía como si fuese de crisólito y su semblante era como un relámpago. Sus ojos eran como brasas de fuego. Sus brazos y pies parecían de bronce bruñido. El sonido de su voz era como rumor de muchedumbre. En primer lugar, Daniel experimenta una impresión de miedo y temor, y habiéndolos superado, después que el ángel le hubo infundido ánimos, oyó la futura historia de los destinos de su pueblo relatada por el ángel (10, 4-21). El ángel del Señor lleva a Habacuc a Babilonia para que consuele y fortalezca a Da-

niel (*Dan.* 14, 32 y sigs.). En el libro de Daniel leemos los nombres de algunos ángeles. Uno se llama Gabriel (9, 21), otro Miguel (10, 13, 21; 12, 1). En la visión de Zacarías sobre el reino de Dios futuro se dice que los ángeles son instrumentos y servidores de Dios (1, 8 y sigs.). Especialmente entra en escena un ángel, que explica a Zacarías las visiones que ha tenido.

b) Este resumen demuestra que en los escritos posteriores al exilio, la creencia en la existencia de los ángeles juega un papel más importante que en la época anterior. De este modo queda planteado el problema de la relación entre la angelología bíblica y semejantes creencias de *Babilonia y Persia*. Al parecer, esta creencia parece haber adquirido nuevo auge bajo la influencia ejercida por ideas babilónicas. Nada nos impide admitir que la angelología bíblica y la cristiana de los primeros tiempos fueron influenciadas, en parte, por doctrinas similares asirio-babilónicas e iránicas. Hay que observar, no obstante, que las ideas extrabíblicas relativas a los ángeles se derivan de una revelación original, habiéndose mezclado en el transcurso del tiempo con especulaciones míticas, supersticiosas y fantásticas. El creyente, sin recibir nuevas enseñanzas divinas, podía descubrir, a través del conjunto de errores que le desfiguraban, el contenido verdadero de las ideas relativas a los ángeles, enriqueciendo de este modo su fe revelada (cfr. § 13). Conviene tener en cuenta, además, que a pesar de las semejanzas que median entre la angelología bíblica y extrabíblica, las diferencias son fundamentales, de modo que no se puede establecer una relación demasiado estrecha entre la primera y la segunda. En la angelología bíblica faltan las supersticiones que desfiguran la otra. Los seres que forman la corte celestial de Dios son criaturas, según la Sagrada Escritura, y son infinitamente inferiores a Dios. Los ángeles del mundo extrabíblico son seres divinos. En la Revelación del AT, el hombre tiene que habérselas con Dios y solamente con El (Köhler, *Theologie des AT*, 147).

Con frecuencia se habla en el AT del "ángel de Dios" (cfr. vol. I, § 44). Con dificultad se podría decir de quién se trata aquí. En *Gen.* 32, 22-32 se describe dramáticamente su aparición y actividad. Mientras Jacob, en la soledad de la noche, espera con temor y temblor el encuentro con su hermano Esaú, es atacado por un hombre. Los dos luchan hasta la madrugada. El misterioso enemigo no puede vencer a Jacob, ni siquiera puede desasirse de él. No obstante, con un pequeño movimiento de la mano para-

liza a Jacob. Este le pregunta quién es, sin tener respuesta alguna. A Jacob le da un nombre nuevo: "No te llamarás Jacob, sino Israel, pues has luchado con Dios y con hombres y has vencido." El misterioso ser se llama, pues, a sí mismo Dios y muestra su superioridad paralizando a Jacob. Este, volviendo sobre sí, después que ha pasado la tensión mortal de esta hora terrible, experimenta la presencia de Dios: "He visto a Dios cara a cara y ha quedado a salvo mi vida." Al mismo tiempo, el misterioso ser es débil. Quizá podría explicarse este pasaje diciendo que Dios quiere que el hombre sea un ser libre y responsable de sus acciones, de modo que contiene su fuerza, por decirlo así, para que el poder divino no aplaste y destruya la libertad humana. Así, pues, el "ángel del Señor" es Dios mismo en cuanto que interviene activamente en la Historia humana, en cuanto que da forma y estructura a la Historia del hombre. Véase Guardini, *Der Engel*, en "Schildgenossen", 17, 1938, 295-99. Kittel, *Wörterbuch zum NT*, I, 76.

3. También en el NT los ángeles contribuyen al desarrollo del reino de Dios. Se complacen en la subyugación del mal (*Lc.* 15, 7. 10). El ángel del Señor, llamado Gabriel, predice el nacimiento y misión de San Juan (*Lc.* 1, 11-20). El mismo ángel anuncia a María que ha de ser la madre de Dios (*Lc.* 1, 26-28). Un ángel dice a José que no se inquiete por lo que el Espíritu Santo ha obrado en María (*Mt.* 1, 20-25). Un ángel del Señor anuncia a los pastores el nacimiento del Mesías. Un numeroso grupo de ángeles ensalza a Dios por su misericordia en los campos de Belén (*Lc.* 2, 9-15). Un ángel anuncia a José que debe huir a Egipto con María y el niño, y le manda regresar cuando ha pasado el peligro (*Mt.* 2, 13, 19 y sigs.). Los ángeles sirven a Cristo cuando éste se retira al desierto, impulsado por el Espíritu, permaneciendo allí cuarenta días (*Mt.* 1, 13; *Mt.* 4, 11). El padre podría enviar doce legiones de ángeles si éste se lo pidiese, y los ángeles le protegerían, pero ¿cómo se cumpliría entonces la Escritura? (*Mt.* 26, 53 y sigs.). Un ángel del cielo se aparece a Cristo en la hora de su agonía y le consuela (*Lc.* 22, 43). Luego que las mujeres hubieron constatado con sorpresa que el sepulcro estaba vacío, vieron dos hombres con vestidos resplandecientes, los cuales les anunciaron la resurrección del Señor (*Lc.* 24, 1-7). San Juan los llama ángeles (*Io.* 20, 12).

Dos hombres vestidos de blanco se aparecen a los apóstoles cuando ven cómo el Señor desaparece en una nube (*Act.* 1, 10), y les anuncian la segunda venida (*Act.* 1, 11). Un ángel abre las puertas de la prisión en que estaban encarcelados los apóstoles y les manda que se presenten en el templo y anuncien al pueblo la palabra de la vida (*Act.* 5, 18-20). Un ángel del Señor puso en camino a Felipe para que convirtiera al tesorero de la

reina de Etiopía (*Act.* 8, 26). Un ángel se le apareció a San Pedro, de modo que la prisión quedó inundada de luz, las cadenas cayeron de sus manos. El ángel le dice que le siga. La puerta se les abrió por sí misma y pasaron las guardias sin que nadie les detuviese (*Act.* 12, 6-11). Un ángel del Señor ordena al centurión que vaya a presentarse a San Pedro, que le dirá lo que tiene que hacer (10, 3-7). Cuando San Pablo fué llevado prisionero a Roma, se levantó junto a Creta un viento impetuoso que puso en peligro la vida de todos los pasajeros; por la noche se le apareció a San Pablo un ángel del Señor, «cuyo soy y a quien sirvo, que me dijo: No temas, Pablo, comparecerás ante el César, y Dios te hará gracia de todos los que navegan contigo» (*Act.* 27, 21-24). San Pablo conjura a su discípulo Timoteo ante Dios, Jesucristo y «los ángeles elegidos», que se guarde de todo espíritu de parcialidad (*I Tim.* 5, 21).

Miríadas de ángeles constituyen la Jerusalén celestial, la asamblea festiva en que es admitido el bautizado (*Hebr.* 12, 22-24). Proporciones gigantescas poseen los ángeles de que habla la Apocalipsis. Por medio de su ángel anuncia Cristo a su servidor Juan lo que ha de suceder, para consolar de este modo a los fieles en sus tribulaciones (1, 1). Un ángel se coloca delante del libro sellado proclamando en voz alta: «¿Quién es digno de abrir el libro y de romper sus sellos?» (5, 2 y sigs.) Sólo es digno el Cordero que ha sido sacrificado. Estando contemplando esta escena, Juan percibe el rumor de muchas voces en torno del trono de Dios. Eran las voces de miles y miles de ángeles. Todos cantaban en voz alta: «Digno es el Cordero, que ha sido degollado, de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría y la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición.» Y todas las criaturas en el cielo, y sobre la tierra, y debajo de la tierra y en el mar, y todo cuanto hay en ellos, respondían: «Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición, el honor, la gloria y el imperio por los siglos de los siglos» (5, 11-13). Otros cuatro ángeles, en los confines de la tierra, sujetan a los vientos (7, 1). Siete ángeles están delante de Dios y tienen trompetas en las manos. La tierra se estremece cuando hacen sonar las trompetas (8, 1-11. 15). Otro ángel coge un incensario, lo llena de fuego y lo arroja a la tierra (8, 5). El más imponente entre todos es el que San Juan vió descender del cielo. Le rodea una nube y sobre su cabeza resplandece un arco iris, su semblante brilla como el sol y los pies son como columnas de fuego. Apoya

el pie derecho sobre el mar, y el izquierdo, sobre la tierra. Su voz es como el bramido de un león (10, 1-3). En el transcurso de la visión, Juan vió cómo San Miguel y sus ángeles luchaban contra el dragón y sus ángeles. El dragón gigantesco, la vieja serpiente, llamado también diablo y Satanás, y que trata de seducir al mundo entero, es arrojado a la tierra y con él son arrojados todos sus ángeles (12, 7-13). A pesar de que persigue a Cristo por todos los medios, no puede impedir el triunfo final del Señor. Los ángeles son mensajeros y servidores del Señor.

Todos los ángeles constituirán el cortejo del Señor cuando éste venga a juzgar al mundo (*Mc.* 8, 38; *Mt.* 16, 27; 25, 31). El Hijo del hombre enviará sus ángeles «con poderosa trompeta», los cuales reunirán a los escogidos de los cuatro vientos, desde un extremo del cielo hasta el otro (*Mt.* 13, 39-41-49; 24, 31; *Mc.* 13, 27).

4. La Escritura enseña, pues, que los ángeles son seres reales y personales. Si de las descripciones de la Sagrada Escritura se pretendiese deducir el *carácter mitológico* de los ángeles, habría que responder que si la Escritura habla de los ángeles de tal modo, lo hace para expresar la superioridad de estos seres si se les compara con lo humano. Carece de fundamento el empleo de la palabra mitología, puesto que los ángeles aparecen como criaturas y no se dice de ellos que sean seres semejantes o iguales a Dios. Por eso, los ángeles de que nos habla la Sagrada Escritura son seres totalmente distintos de las figuras angélicas que encontramos en la literatura moderna, sobre todo en Hölderlin y Rilke. La angelología cristiana se presenta aquí completamente mitologizada. En Hölderlin, los ángeles son los señores divinizados de la historia patria, patronos y ejemplares, íntimamente unidos con ella. En R. M. Rilke, completamente desprendidos de toda relación con el Dios de la Revelación, son testigos y garantes, a los cuales se debe que lo invisible posea una realidad superior a la de lo visible. Son manifestaciones concretas e intensas de la realidad (R. Guardini, *Der Engel in Dantes göttlicher Komödie,* Leipzig, 1937, 40 y sigs.).

5. La existencia de los ángeles es un *misterio* que el hombre no habría podido descubrir sin la Revelación. No obstante, la razón humana puede demostrar que no es en modo alguno absurda su existencia. Ante aquélla se presenta ahora la Crea-

ción a modo de una construcción jerárquicamente estructurada, subiendo desde la realidad puramente material, a través de la psíquico-material hasta la puramente espiritual. Sin la existencia de los ángeles faltaría una de las formas de ser que parece exige la actual Creación. Esto ocasionaría una nueva creación. Véase el § 110.

§ 119

Naturaleza de los angeles

1. En el arte y literatura de los últimos siglos, los ángeles han quedado convertidos en seres etéreos y, con frecuencia, de naturaleza ambigua. «Su imagen ha ido desviándose hacia lo ramplonamente bello, hacia la sensiblería y sentimentalismo, habiendo sido empequeñecidos, para no hablar de las ambigüedades del Barroco y Rococó, ni de la industria que produce objetos religiosos» (R. Guardini, *Der Engel in Dantes göttlicher Komödie*, 33-38).

En realidad, los ángeles son seres *misteriosos, potentes, inmensamente superiores a los hombres, poderosos, que hasta infunden miedo y terror.* Miedo es la primera impresión que produce la aparición de un ángel. Por esto, las primeras palabras que suele pronunciar al aparecerse son las siguientes: «¡No temas!» El hombre se estremece ante su presencia. Por eso tiene que animar a Zacarías, cuando le anuncia el nacimiento de San Juan (*Lc.* 1, 11-13); a María, cuando le anuncia la encarnación del Hijo de Dios (*Lc.* 1, 26-28); a los pastores en la campiña de Belén (*Lc.* 2, 9 y sigs.), a las mujeres, a quienes se aparece con semblante resplandeciente la mañana de la Resurrección (*Mt.* 28, 2-5).

En las descripciones simbólicas de la Sagrada Escritura se insinúa que son superiores a los hombres, más aún, superiores a todo lo que los hombres pueden comprender (véase, especialmente, *Dan.* 10, 4-21; *Is.* 6, 1 y sigs.). *Ez.* 1, 4-14, describe de la siguiente manera la naturaleza sobrehumana de los ángeles: «Miré y vi venir del septentrión un nublado impetuoso, una nube densa, en torno de la cual resplandecía un remolino de fuego, que en medio brillaba como bronce en ignición. En el centro de

ella había semejanza de cuatro seres vivientes, cuyo aspecto era éste: tenían semblante de hombre, pero cada uno tenía cuatro aspectos y cada uno cuatro alas. Sus pies eran derechos y la planta de sus pies era como la planta del toro. Brillaban como bronce en ignición. Por debajo de las alas, a los cuatro lados, salían brazos de hombre; todos cuatro tenían el mismo semblante y las mismas alas, que se tocaban las del uno con las del otro. Al moverse no se volvían para atrás, sino que uno iba cara adelante. Su semblante era éste: de hombre, por delante, los cuatro; de león a la derecha, los cuatro; de toro a la izquierda, los cuatro, y de águila por detrás, los cuatro. Sus alas estaban desplegadas hacia lo alto, dos se tocaban la del uno con la del otro y dos de cada uno cubrían su cuerpo.

Todos marchaban de frente, a donde los impelía el espíritu, sin volverse para atrás. Había entre los vivientes fuego como de brasas encendidas cual antorchas, que discurría por entre ellos, centelleaba y salían de él rayos. Los vivientes se movían en todas direcciones semejantes al rayo.» Para comprender debidamente esta descripción, conviene tener en cuenta que se trata de una visión. Por todos los medios posibles, el profeta trata de describir lo que ha visto. Sirviéndose de ideas nuevas y diversas, se esfuerza por exponer lo inaudito e inefable, lo misterioso e incomprensible. La acumulación de formas y fórmulas pone de manifiesto el ser y el inmenso poder de los ángeles. Los ángeles aparecen aquí como seres potentes, luminosos y deslumbrantes. No se comprendería debidamente la descripción si se juntasen los diversos elementos presentados por el profeta, tratando de construir una idea concreta y determinada del ser de los ángeles. Cada uno de los rasgos que aquí se destacan no son partes constitutivas de una forma concreta sino expresión indirecta de la esencia de los ángeles, superior a todo lo que el hombre puede concebir e imaginarse. Véase también *Is.* 6, 1-7; *Apoc.* 4 y 5; 14, 6-15, 8.

El Seudo-Dionisio Areopagita escribe lo siguiente en su obra *Jerarquía celeste* (cap. 15; *BKV* I, 76-77) sobre las descripciones simbólicas de la Sagrada Escritura: "Pero tenemos que comenzar el discurso y, al principio de nuestra investigación, explicar por qué... la revelación de Dios prefiere entre todas las demás la imagen tomada del fuego. Descubrirás tú, por lo menos, que no solamente describe ruedas de fuego, sino también seres incandescentes como el fuego y que hasta expone que los seres celestiales están rodeados de carbones incandescentes y de torrentes de fuego que arden con gran estrépito. También de los Tronos dice que son de fuego, y

aun con respecto a los serafines indica con el nombre que echan llamas y les atribuye las peculiaridades y los efectos del fuego. En general, se sirve con predilección de expresiones simbólicas tomadas del fuego. Me parece a mí que las características del fuego indican la mayor semejanza con Dios de los espíritus celestiales. Pues los escritores divinamente inspirados describen con frecuencia la superesencial e informe Esencia sirviéndose de la imagen del fuego, debido al hecho de que el fuego (si nos es permitido hablar así) presenta en el orden de lo visible similitudes y aspectos muy peculiares de Dios. En efecto, el fuego visible está, en cierto modo, en todas las cosas y lo compenetra todo sin mezclarse y está separado de todo. Es totalmente luz y al mismo tiempo está oculto, y es de por sí y en sí incognoscible, a no ser que se le presente una materia en la cual pueda revelar su peculiar eficacia. El fuego es invencible e incognoscible, señor de todo lo que es, y todas las cosas hasta donde llega quedan dentro de la esfera de su eficacia. Puede transformar las cosas, es capaz de comunicarse a todo lo que se halla en su cercanía, rejuvenece con su calor vitalizante y fogoso, ilumina las cosas con sus resplandecientes rayos, es invencible, impromiscuo, capaz de separar; es inmutable, asciende hasta arriba, asciende con gran ímpetu, no tolera ninguna clase de descenso, está siempre en movimiento, se mueve a sí mismo, mueve las otras cosas, lo abarca todo y nada puede abarcarlo, no tiene necesidad de nada, crece imperceptiblemente, está invisiblemente presente en las cosas capaces de recibirlo. Cuando nadie se ocupa de él parece no existir, pero aparece cuando se fricciona, como si se dejase buscar, de un modo repentino, como corresponde a su naturaleza y peculiaridad y se ahuyenta sin descanso, sin disminuir en sus beatificantes comunicaciones. Otras muchas propiedades del fuego podrían descubrirse en cuanto que corresponden en imágenes visibles a la actividad originalmente divina. Como quiera que los que conocen a Dios perciben este estado de cosas, revisten a los seres celestiales de formas tomadas del fuego y expresan con ello su semejanza divina y su tendencia a imitar a Dios según sus posibilidades."

Según las descripciones del AT, los ángeles presentan un aspecto combativo y luchador. Cuando Jacob ve a los ángeles, después de haberse reconciliado con Labán, exclama aterrorizado: «Este es el campamento de Dios» (*Gen.* 32, 1 y sigs.). El ángel que se aparece a Josué, ante los muros de Jericó, le dice que es el jefe del ejército del Señor (*Ios.* 5, 13 y sigs.). El ángel que se aparece a Daniel para anunciarle el destino futuro de su pueblo, le declara que durante veintiún días ha tenido que luchar con el príncipe de los ángeles del imperio persa. Sigue diciendo que el arcángel San Miguel vino en su ayuda y que éste sigue luchando, mientras que él, Daniel, ha venido a anunciarle el destino del pueblo de Dios. Pronto tendrá que regresar para seguir luchando con el príncipe de los ángeles de Persia (*Dan.* 10, 13 y sigs.).

Si bien en el NT aparece mitigada la furia y violencia de los

ángeles, no obstante, también en él los ángeles siguen siendo seres inmensamente superiores a los hombres, poderosos y luchadores (*Mt.* 26, 53). Aunque se aparecen bajo formas humanas, hay en ellos elementos sobrehumanos. Tienen rostros resplandecientes, están inundados de la gloria de Dios, los vestidos brillantes como el sol. Es digno de notarse el hecho de que siempre se aparecen bajo la forma de hombres, con lo cual se simboliza su fuerza y el carácter patente de su aparición. «Son auxiliares en la obra de la creación, servidores de la santa soberanía, guerreros del ejército del Rey universal. La grandiosidad de su figura decae tan pronto como se entremeten motivos particulares y sentimentales—especialmente, motivos erótico-sentimentales—, surgiendo entonces esas figuras sensuales, a veces intolerables, de que está lleno el arte moderno» (Guardini, *l. c.*, 35). Al poder de los ángeles aluden denominaciones tales como «Señoríos», «Poderes», «Fuerzas» (*Rom.* 8, 38 y sig.; *Eph.* 6, 12. Véase *II Pet.* 2, 11).

2. Los ángeles son inmateriales. Aunque es verdad que se aparecen en formas corporales, no obstante, en lo que concierne a *su esencia son puros espíritus* (dogma definido por el cuarto Concilio Lateranense y por el Concilio Vaticano). Cuando los discípulos regresaron de la misión que les había encargado Cristo, contaron llenos de alegría que invocando el nombre de Jesús aun los mismos espíritus malos les obedecían. Inmediatamente se les advirtió que más bien que de la sumisión de los espíritus debían alegrarse de que sus nombres estaban escritos en el cielo (*Lc.* 10, 17-20; véase 9, 59; *Hebr.* 1, 14).

Muchos Santos Padres, entre ellos San Agustín, influenciados por algunos textos de la Escritura (*Ps.* 104, 4: «Tiene por mensajeros a los vientos y por ministros llamas de fuego» (*Gen.* 6, 2) y, sobre todo, por la filosofía estoica y platónica, atribuían a los ángeles un cuerpo *fino, semejante al aire, e invisible.* Lo mismo enseñaba el agustinismo de la Edad Media. Otros Santos Padres, y Santo Tomás en la Edad Media, hablan de una espiritualidad pura, libre de todo elemento material. Santo Tomás emplea la expresión de «forma subsistente». Debido a su inmaterialidad, los ángeles no dependen del tiempo y del espacio, al contrario de lo que sucede con el cuerpo. Pero no están por encima del tiempo y del espacio como lo está Dios. Si la temporalidad y la espacialidad se fundan en la acción mutua

entre las cosas, entonces hay que atribuir a los ángeles, en cierto modo, espacialidad y temporalidad, a pesar de su inmaterialidad (véase §§ 70 y 71).

Lo mismo que al alma humana, están sólo presentes en un determinado lugar, pero están totalmente en todo el lugar y totalmente en cada una de las partes del lugar. Pueden ir de un lugar a otro con velocidad inimaginable, mediante un movimiento súbito, instantáneo y simple. Esto es lo que dice a veces la Escritura. Los ángeles vuelan. Pueden atravesar los espacios y penetrar en lo insondable. No dependen del tiempo en cuanto que su substancia no está sometida a mutación alguna.

Pero su *conocimiento y su querer* sufren mutaciones. Debido a su elevada espiritualidad, los conocimientos de los ángeles son amplísimos y profundos. Su vida cognoscitiva se diferencia de la humana lo mismo que la vida cognoscitiva de un ignorante se diferencia de las visiones del genio. Ezequiel simboliza la riqueza de la vida cognoscitiva de los ángeles mediante los cuatro rostros, vueltos hacia diferentes partes (*Ez.* 1, 6 y sigs.). La Apocalipsis habla de su conocimiento penetrante y profundo cuando dice que los ángeles están cubiertos de ojos por todas partes (4, 6-8). Los ángeles ven con toda su esencia. Cuando Cristo afirma que tampoco los ángeles conocen el día del Juicio, señala, es verdad, un límite de su conocimiento, pero al mismo tiempo acentúa la universalidad de este conocimiento (*Mt.* 24, 36).

No obstante, los ángeles no conocen los pensamientos ajenos, de modo que el misterio del hombre, especialmente el misterio de su ciencia, les es desconocido. Mucho menos son capaces de penetrar en las profundidades de Dios, que sólo el Espíritu divino conoce. Como quiera que los ángeles no conocen los pensamientos del hombre, a no ser que Dios se los revele, y, sobre todo, porque no conocen el corazón humano, en el cual se concentra el misterio de la persona (§ 130). La Historia, en la cual se realizan las ideas y deseos del hombre, y el hombre mismo les ofrece conocimientos nuevos. La importancia de esta constatación aparece con toda claridad si pensamos en las formas concretas de la Historia humana. Los ángeles, tanto los buenos como los malos, averiguan novedades a través de libros, palabras o edificios del hombre. La Edad Media ha pensado mucho sobre el conocimiento angélico. En la Revelación misma no se nos dice nada sobre la psicología del conocimiento incorpo-

ral. Algunas veces, la Sagrada Escritura atribuye a los ángeles la posesión de un lenguaje. Su lenguaje consiste, probablemente, en la posibilidad de transmitirse pensamientos mediante un acto de libre voluntad (*Is.* 6, 3; *Dan.* 8, 16 y sigs.; *I Cor.* 13, 1).

En relación con la ciencia universal de los ángeles está su libre y poderosa voluntad. Debido a la perspicacia y agudeza del entendimiento, capaz de comprender el sentido de los acontecimientos, y debido también a la gran fuerza de su voluntad, los ángeles pueden tomar sus decisiones sin titubeos, sin tener que reflexionar, instantáneamente, con gran firmeza, y no las revocan nunca. Pueden ejercer su influencia sobre cosas corporales (*Is.* 37, 36; *Mt.* 28, 2), y también sobre el espíritu humano, siendo meramente indirecta la influencia que ejercen sobre éste, en cuanto que producen objetos sensualmente perceptibles o mutaciones de las cosas, presentando de este modo objetos determinados ante los órganos de la percepción, o en cuanto que pueden producir alucinaciones sensoriales. Los ángeles pueden influenciar la voluntad indirectamente, a través del conocimiento o mediante la capacidad desiderativa sensorial.

3. No obstante, conviene no exagerar el poder que los ángeles pueden ejercer con respecto al hombre. Los ángeles no poseen poderes propios, independientes de Dios. Son seres creados por Dios y dependen de El, tanto en lo que concierne al ser como al obrar. Por consiguiente, sólo pueden hacer lo que Dios les permite. Dios es su señor, lo mismo que de las demás criaturas. Su santidad no puede ser comparada con la de Dios. «¿Quién sobre las nubes semejante al Señor? ¿Quién semejante a Yavé entre los hijos de Dios? Es terrible Dios en la Congregación de los Santos, grande y formidable más que cuantos le rodean» (*Ps.* 89 [88], 7 y sigs.). Véase *Job.* 4, 17 y sigs.; 15, 15. Los ángeles no poseen una esfera de acción propia; ellos son quienes ejecutan y cumplen los mandatos y deseos de Dios (*Ps.* 103, 20 y sig.). Como todas las criaturas, *los ángeles han sido creados también en atención a Cristo,* de modo que Cristo es su señor y su cabeza (*Col.* 1, 16). Para el que no conoce este estado de cosas, los ángeles pueden constituir un peligro (*Rom.* 8. 38), en cuanto que ocupan en su fe el lugar que sólo le corresponde a Cristo. En Colosas, como nos dice San Pablo, se propagaron errores según los cuales Dios está tan lejos del mundo, es un ser de tal modo trascendente, que ni él puede acercarse

al hombre ni el hombre puede ser elevado hasta Dios, de modo que el contacto entre Dios y el hombre tiene que manifestarse a través de los ángeles. San Pablo condena severamente estas doctrinas, y dice de sus defensores que son gente orgullosa, carnal (*Col.* 2, 18 y sig.). Cristo está encima de todos los ángeles; éstos no son más que la corte de Dios, sus servidores e instrumentos, del mismo modo que el viento, el fuego y el rayo. Cristo es Rey y Señor (*Hebr.* 1, 5 y sig.). San Pablo, al parecer, teme que la creencia en la grandeza de los ángeles pueda oscurecer la grandeza de Jesucristo, que falsos mediadores pasen a ocupar el lugar del único y verdadero Mediador, es decir, de Cristo. Véase el artículo de Kittel *Aggeos*, en *Wörterbuch zum NT*, I, 72-86.

§ 120

La elevación sobrenatural de los ángeles

1. Aunque la naturaleza de los ángeles sea superior a la de cualquier otra criatura, las descripciones de la Sagrada Escritura adquieren pleno sentido cuando se tiene en cuenta el estado sobrenatural de los ángeles; es decir, el hecho de que los ángeles no son solamente espíritus, sino que son espíritus compenetrados por el Espíritu Santo, o sea, que han sido introducidos en el ámbito interno de la vida divina personal (véase el § 114), que toman parte en la vida divina trinitaria.

2. Este hecho queda garantizado por la Revelación, la cual nos enseña que los ángeles están ante el semblante de Dios, más aún, que *contemplan el semblante divino* (*Is.* 6, 2; *Dan.* 7, 10; *Mt.* 18, 10). Los ángeles han sido admitidos a la inaccesibilidad de Dios, en la cual el vidente de la Apocalipsis, San Juan, puede echar una ojeada, porque le han sido abiertas las puertas (*Apoc.* 4, 1). Los ángeles son la corte de Dios (*l. c.*, 1, 6). Están en relación íntima con El: son los hijos de Dios (*l. c.*, 1, 6; *Ps.* 29 [28], 1; 89 [88], 7). Los ángeles son santos (*Ps.* 89, 6).

3. La Apocalipsis enseña que los ángeles, junto con los bienaventurados, tributan *un culto* al Señor (4 y 5). Véase

Ps. 103 [102], 20; *Is.* 6. El culto está constituído por la recitación cantada del «tres veces Santo», de los himnos triunfales y de los salmos (*Apoc.* 19, 6). En *Apoc.* 4, 4-11 podemos leer: «Y alrededor del solio, veinticuatro sillas; y veinticuatro ancianos sentados, revestidos de ropas blancas, con coronas de oro. Y del solio salían relámpagos, y voces, y truenos; y siete lámparas estaban ardiendo delante del solio, que son los siete espíritus de Dios. Y enfrente del solio había como un mar transparente de vidrio, semejante al cristal; y en medio del espacio en que estaba el trono y alrededor de él, cuatro animales llenos de ojos delante y atrás. Era el primer animal parecido al león, y el segundo, a un becerro, y el tercer animal tenía cara como de hombre, y el cuarto animal semejaba a un águila volando. Cada uno de los cuatro animales tenía seis alas; y por afuera de las alas y por adentro estaban llenos de ojos; y no reposaban de día ni de noche, diciendo: «Santo, Santo, Santo es el Señor Dios Todopoderoso, el cual era, el cual es y el cual ha de venir.» Y mientras aquellos animales tributaban gloria y honor y bendición y acción de gracias al que estaba sentado en el trono, que vive por los siglos de los siglos, los veinticuatro ancianos se postraban delante del que estaba sentado en el trono y adoraban al que vive por los siglos de los siglos, y ponían sus coronas ante el trono, diciendo: «Digno eres, ¡oh Señor Dios nuestro!, de recibir la gloria y el honor y el poderío: porque Tú criaste todas las cosas, y por Tu querer subsisten y fueron creadas.»

En la liturgia de San Marcos (*BKV* 178) se describe de la siguiente manera cómo los ángeles glorifican al Señor: "Porque Tú eres superior a todos los poderes y potestades, a todas las fuerzas y señoríos, y tu nombre es superior a todo nombre pronunciado no sólo en este mundo, sino también en el futuro. A Ti te rodean miles de miles y millares de miríadas de santos ángeles y ejércitos de arcángeles. Están en torno a Ti los dos venerables seres, y querubines de múltiples ojos, y los serafines de seis alas, que con dos de sus alas cubren el semblante, con las otras dos los pies, y vuelan con las otras dos. Con voz incansable alaban incesantemente a Dios, diciéndose el uno al otro el "tres veces Santo", himno triunfal; cantan, glorifican, vocean y dicen tu gloria: Santo, Santo, Santo es el Señor de los ejércitos; el cielo y la tierra están llenos de tu gloria."

Véanse los Prefacios del Misal Romano y el Te Deum. Los ángeles sólo existen en cuanto alaban sin cesar al Señor. Su esencia es la adoración. Sólo se ocupan de alabar a Dios en actos continuos de amor contemplativo.

Peterson (*El libro de los ángeles*, Rialp, 1957, págs. 100 y sig.) describe de la siguiente manera la naturaleza de los ángeles: "Los espíritus puros..., orientados hacia Dios en virtud de su esencia, no son seres petrificados en un acto de adoración muda. Su esencia peculiar no se funda en el existir solamente, sino en el moverse en el hecho de que agitan estas alas, que Isaías ha descrito por primera vez con inmensa plasticidad, correspondiendo al agitar las alas y al cubrirse los pies con las alas, momentos importantes de la riqueza expresiva de su simbolismo, una forma determinada de su difundirse en la palabra, en el grito, en el canto del Santo, Santo, Santo. Para expresarnos con otras palabras: en este difundirse y derramarse a través de la palabra y del canto, en este fenómeno se funda la esencia de estos ángeles. No se trata aquí de que una parte del mundo angélico, concebido según la analogía del ser humano, haya sido seleccionada, encomendándosela la misión de cantar ante Dios. Es ésta una idea bien poco adecuada y no podemos comprender que alguien desee hacer esto durante la eternidad entera. En realidad se trata aquí de algo totalmente distinto. No se trata de seres que primariamente fuesen "ángeles simplemente tales", y que luego cantan; se trata aquí de ángeles que tienen la esencia angélica en cuanto que se derraman en el canto del Santo, Santo, Santo, como se ha descrito antes."

4. La alabanza de Dios constituye la felicidad y perfección de los ángeles. En ellos se halla realizado el estado sobrenatural de perfección, que nosotros llamamos «cielo» (véase el tratado sobre los Novísimos: *Ps.* 89, 6; *Hebr.* 12, 22; *I Tim.* 5, 21). En el transcurso de la Historia de la Salvación aumenta su bienaventuranza, en cuanto que sucesivamente van conociendo nuevas acciones redentoras de Dios, afectando dicho aumento no la substancia misma, que consiste en el amor contemplativo de Dios y en la participación en la vida divina, sino solamente circunstancias secundarias (*Lc.* 15, 10; *Eph.* 3, 10). Por consiguiente, en los ángeles aparece paradigmáticamente el perfeccionamiento sobrenatural del hombre. Cuando en el semblante de San Esteban resplandecía la gloria de Dios, quedaron todos absortos contemplándolo, y a todos les parecía ver el semblante de un ángel. Pero la gloria y santidad de los ángeles no es ilimitada: *Ps.* 89, 8; *l. c.*, 4, 18. San Cirilo de Jerusalén escribe en la sexta Catequesis: «Los ángeles le ven (al Padre) en cuanto pueden captarle, y los arcángeles, según la fuerza de que disponen; los Tronos y Señoríos le ven mejor que aquéllos, pero tampoco ellos ven toda su gloria. Verle tal cual es, es algo reservado al Espíritu Santo con el Hijo» (BKV 97).

§ 121

Número de los ángeles y diferencias que existen entre ellos

Según las indicaciones de la Escritura, los ángeles son en extremo numerosos (*Dan.* 7, 10; *Mt.* 26, 53; *Hebr.* 12, 22). Pero no disponemos de indicaciones precisas a base de las cuales podamos señalar el número exacto. Los ángeles se distinguen los unos de los otros. Constituyen una jerarquía con distintos rangos. La Escritura no nos dice en qué consisten las diferencias que median entre unos y otros.

El AT habla de Querubines (*Gen.* 3, 24; *Ez.* 10, 3) y Serafines (*Is.* 6, 2 y sigs.). El NT habla de Tronos, Señoríos, Principados, Poderes y Virtudes (*Rom.* 8, 38; *Col.* 16; *Eph.* 21; 3, 10).

Algunos Santos Padres hablan de nueve coros. El Seudo-Dionisio divide éstos en tres grupos. Por lo que se refiere a las diferencias entre los ángeles, Santo Tomás enseña que cada uno de los ángeles constituye una especie, puesto que carecen de materia, que es el principio de individuación.

Otros afirman que el mundo angelical comprende varias especies, abarcando una de ellas un gran número de ángeles (Alejandro de Hales, Buenaventura, Duns Escoto). En la angelología conviene tener siempre en cuenta las siguientes observaciones de San Agustín: «Que resuelvan estos problemas los que pueden hacerlo, presuponiendo siempre que disponen de pruebas para corroborar sus afirmaciones... En cuanto a mí, tengo que confesar que no sé nada... Tales cuestiones, en las cuales cada quién puede desarrollar todo su ingenio, prestan gran servicio en lo que concierne a la formación del espíritu; ahora bien, las discusiones tienen que respetar los límites impuestos por la temperancia y hay que guardarse bien de creer falsamente que se sabe algo cuando en realidad no se sabe nada. Porque ¿de qué sirve afirmar o negar esto o lo otro o exponerlo con gran ingenio, si el ignorarlo no comporta daño alguno? (*Enchiridion*, cap. 15; BKV VIII, 446-448).

§ 122

La posición de los ángeles en la Historia de la Salvación

1. La Revelación sobrenatural no nos habla de la existencia y vida de los ángeles para completar nuestros conocimientos y nuestra concepción del mundo, sino en atención a nuestra salvación. En los ángeles aparece con toda claridad hasta qué punto quedará transformada nuestra actual forma existencial. Esta transformación será tan radical, que nuestro yo se derramará en amor a Dios. Otra cosa sabe, además, el hombre: como parte que es de la Creación, está en conexión y relación íntima con los ángeles, del mismo modo que cada una de las criaturas está en relación con cualquier otra, y, por tanto, con todas las demás. Esto quiere decir que los ángeles pueden ejercer sobre el hombre una influencia regeneradora y santificante. Por eso no solamente se relacionan con Dios, tienen relación también con nosotros.

2. Los ángeles trabajan en la *construcción del Reino de Dios*, en la obra de erección, consolidación, fomento y perfeccionamiento del reino de Dios. San Miguel lucha victoriosamente contra el dragón y lo arroja a los infiernos (*Apoc.* 12, 7 y siguientes). Del mismo modo que hacen en el cielo la voluntad de Dios (*Mt.* 6, 10) y ensalzan incesantemente al Señor (§ 120), así también anuncian y realizan la gloria de Dios en la Creación, y de esta manera traen al hombre la Salvación. En la *Epístola a los Hebreos* (1, 14) se dice que la misión de los ángeles consiste en servir a los herederos de la Salvación.

Pero en cuanto a esto, hay entre Cristo y los ángeles una diferencia fundamental. Mientras que Cristo es Hijo de Dios y crea y funda la Salvación (*Hebr.* 2, 10; 5, 9), los ángeles son sólo instrumentos ejecutores de la voluntad redentora divina. Dios los envía de un lado a otro para que sean instrumentos de la salvación del hombre (*Hebr.* 1, 14; véase *Ps.* 91, 11). Ya de aquí se deduce que los ángeles están en relación con Cristo. Pero de ello, así como de su subordinación con respecto a él, hablaremos detalladamente en otro lugar. Los ángeles sólo

pueden comunicar la redención de Jesucristo. Según *Col.* 1, 16, todo lo que hay en el cielo y en la tierra ha sido creado en Cristo, lo visible y lo invisible, Tronos, Potestades, Principados y Poderes (véase también 2, 10; véase el § 103). No se puede desprender el estudio de los ángeles de la relación de éstos con Cristo. Por eso participan en la misión de Cristo. En el AT su actividad redentora consiste en orientar al hombre hacia Cristo; en cuanto ejecutores de la voluntad de Dios, mantienen vivo el deseo de salvación y la conciencia de pecado. En el NT, su actividad es una actividad en favor de Cristo y en su servicio.

3. Concretamente, su actividad se puede describir de la siguiente manera:

a) En el AT, los ángeles son bondadosos, celosos y poderosos mensajeros de la voluntad redentora de Dios, y al mismo tiempo victoriosos combatientes que luchan contra los enemigos de Dios y de los hombres, unidos con Dios. Véanse los textos transcritos en el § 118. Ellos no pueden prestar al hombre servicios redentores por su cuenta. En silencio y obedientes ejecutan las palabras y prescripciones divinas (*Ps.* 103, 20). Todo su ser consiste en ser instrumentos de la voluntad divina (*Ps.* 89, 7-9; *Iob* 4, 18; 15, 15). Se aparecen bajo formas visibles, ya bajo la figura de hombre (*Gen.* 19, 1 y sigs.; *Tob.* 5, 4 y sigs.), ya adoptando formas extrañas totalmente distintas de la humana y superiores a ella o bajo la forma de seres luminosos, vestidos de blanco, resplandeciendo como el relámpago e irradiando la gloria de Dios; cfr. el § 118.

Sobre el modo de las apariciones de los ángeles, D. Feuling escribe lo siguiente (*Katholische Glaubenslehre*, 1937, 201 y sigs.): "Una de ellas (de las explicaciones) dice en resumen que los ángeles, en virtud de su sabiduría y fuerza de voluntad, empleando materias de este mundo, por ejemplo, el aire y sus moléculas, son capaces de formarse un campo de actividad y existencia, corporalmente real, sensiblemente perceptible y simplemente objetivo, tal cual es necesario para presentarse realmente ante los sentidos, bajo determinada forma, probablemente humana. Entonces las apariciones existirían no sólo bajo el modo de colores y formas reales, sino también de tonos reales, y, probablemente, de otras cualidades, como las cualidades de la resistencia y de la dureza. Lo insatisfactorio que esta opinión presenta a primera vista se desvanece cuando reflexionamos detenidamente sobre el hecho de que también los hombres, de ordinario, aparecen solamente cubiertos de un revestimiento extraño y que les pertenece, y que aun nuestra visión mediante los ojos, por lo menos de ordinario, capta una realidad—tal como la piel exterior, los cabe-

llos—que, hablando estrictamente, no pertenece al ser, a la existencia del hombre, pues no es más que una cubierta protectora del cuerpo, producida, es verdad, por éste, pero situada ya fuera del torrente vital. No obstante, no nos parece criticable el que se diga que el hombre aparece vestido o de cualquier otro modo. La otra explicación de las apariciones, muy verosímil y frecuentemente explicada, es primariamente espiritual: el ángel opera en el hombre conocimiento espiritual y también amor, como mensajero de Dios y de acuerdo con el plan redentor de Dios. La aparición es esencial y substancialmente intelectual. Pero el hombre se representa a sí mismo esta aparición puramente espiritual con el lenguaje de su fantasía; esta fantasía expresa de modo análogo la experiencia espiritual tenida; está en correspondencia con ella, la elabora para todo el hombre."

b) Como quiera que los ángeles son mensajeros y garantes de la bondad y benevolencia divinas (*II Sam.* 14, 17; *I Sam.* 29, 9), podemos tener confianza en ellos. Los ángeles protegen la vida corporal y espiritual (*Gen.* 24, 7; *Tob.* 3, 17; *Iudith* 13, 20; *Dan.* 3, 49; 6, 23; *Zach.* 3, 6). Interceden por los hombres ante Dios, y nosotros podemos pedirles que intercedan por nosotros (*Tob.* 12, 12; *Job* 5, 1; 33, 23; *Prov.* 16, 14). Por encargo divino ejecutan los castigos contra los enemigos de Dios y de la salvación del hombre. Los ángeles del castigo y de la venganza desempeñan una misión terrible. Pero no son internamente malos como Satanás, no están interesados en dañar al hombre. No hacen más que ejecutar las órdenes de Dios y cumplir su voluntad (*Ps.* 35, 5; *Ex.* 12, 23; *Ez.* 9; véase H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, 1923. 59-70).

c) Antes de la venida de Cristo, los ángeles eran mensajeros del prometido y anhelado Reino de Dios; después de la vida de Cristo son instrumentos de ese Reino, realizado en Cristo. También participan en el misterio de la Salvación, que con Cristo ha aparecido en este mundo (*Eph.* 3, 10). Pero los ángeles son solamente mensajeros e instrumentos. Cristo, el Redentor enviado por el Padre, es también mensajero y mediador del amor divino. Pero la singularidad de su misión se consigna en todas partes y se destaca su infinita superioridad con respecto a los ángeles. Según *Hebr.* 1, 4-14, los ángeles están sometidos a Cristo y dependen completamente de la voluntad y dominio de Dios, que determina su misión y el modo de cumplirla. Los ángeles adoran a Cristo.

Del mismo modo que Cristo es infinitamente superior a los ángeles, así también la Salvación que Cristo ha traído es superior a la anunciada por los ángeles en el AT. La Salvación

anunciada por los ángeles tiene fuerza de Ley (*Gal.* 3, 19), pero en Cristo ha venido la plenitud de la Salvación y comporta, por eso, mayor obligatoriedad y responsabilidad. A los ángeles no se les ha prometido el dominio del mundo; éste le corresponde sólo a Cristo, aunque todavía no haya llegado la hora en que sea revelado el poderío. En una ocasión, en el momento en que había de sufrir la muerte, fué humillado y hecho menor que los ángeles. Pero esta humillación no es más que el camino de su elevación, elegido por Dios; y ahora vivimos en el estadio intermedio de la humillación y glorificación de Cristo, de una parte, y de la revelación de su dominio universal, por otra (*Hebr.* 2, 1-5).

El misterio de Cristo envuelve, pues, también a los ángeles. También los ángeles dependen de la Revelación de Cristo y no pueden añadir nada a ella ni quitar nada de ella. La intangibilidad del misterio de Cristo es tan grande, que el ángel que quisiera modificarlo incurriría en la maldición (*Gal.* 1, 8). La gloria de este misterio es tan grande, que también los ángeles desean contemplarlo (*I Pet.* 1, 12). Los que están al servicio de ese misterio son un «espectáculo» no sólo para los ángeles, sino también para los hombres (*I Cor.* 6, 3). La salvación depende de la unión con Cristo. Los que la adquieren, los santos, serán jueces también de los ángeles (*I Cor.* 6, 3); es decir, Dios les revelará lo que piensa sobre los ángeles y reconocerán que su juicio es justo. Donde falta el amor a Cristo, de nada sirve ni aun el hablar con lenguas de ángeles (*I Cor.* 13, 1). Véase § 119. «Una vez sometidos a El los ángeles, las potestades y las virtudes, subió al cielo y está sentado a la diestra de Dios» (*I Pet.* 3, 22).

Aunque los ángeles son inferiores a Cristo, viven en el mundo de donde viene Cristo. Bajan con el Logos del cielo y le sirven en la tierra. Rodean a Cristo en su calidad de representantes del mundo celestial (*Io.* 1, 51). Su participación en la encarnación, vida, pasión y muerte de Jesucristo revela que Cristo viene de arriba (*Io.* 8, 23) y pone de manifiesto, al mismo tiempo, la importancia trascendental de su obra, que abarca los cielos y la tierra. En particular, los ángeles son mensajeros, testigos, cooperadores de la encarnación, del nacimiento, de la resurrección, de la ascensión, del juicio. Pero aunque los ángeles acompañen a Cristo, no puede decirse que su vida está entretejida con apariciones de ángeles. A modo de obedientes servi-

dores, los ángeles obran al margen de la actividad redentora de Cristo. Sólo de cuando en cuando juegan un papel de secundaria importancia.

4. *a*) Lo mismo que los ángeles sirven y protegen a Cristo, así también *guardan y protegen su cuerpo, es decir, la Iglesia*. La asisten en las tribulaciones, la consuelan, transmiten encargos y prescripciones. Véanse en el § 118 pasajes correspondientes tomados de los *Hechos de los Apóstoles*. Los ángeles toman parte en el culto de la Iglesia. Según las oraciones de la liturgia, intervienen en las acciones litúrgicas, por ejemplo, en el bautismo, eucaristía, matrimonio, o, por lo menos, están presentes. El armenio Juan Mandukaniz escribe: «¿No sabes que en el momento en que el Santo Sacramento viene al altar se abren los cielos, desciende Cristo y que las milicias angélicas bajan a la tierra y rodean el altar donde está el Sacramento del Señor, quedando todos llenos del Espíritu Santo?» (BKV, II, 226).

b) La protección por parte de los ángeles de que goza la Iglesia entera se extiende a cada una de sus partes, a las *diócesis*, a las *parroquias y a cada uno de los miembros*. Más aún, hasta puede decirse que es una verdad revelada que *cada uno de los cristianos* tiene su ángel de la guarda, mediante el cual Dios le protege, guarda y guía, que lleva sus oraciones ante el trono de Dios, que le acompaña el día del juicio. (Los Santos Padres, no obstante, atribuyen a San Miguel la actividad nombrada en último lugar.) En los *Hechos* 12, 15, congregados los discípulos para orar, cuando llaman a la puerta y la criada les anuncia que está fuera San Pedro, creen más bien que será su ángel, lo cual demuestra que estaban convencidos de que San Pedro tenía su ángel de la guarda, y de que éste podía adoptar la figura y la voz de su protegido.

Mt. 18, 1-10 da claro testimonio de la existencia de *ángeles de la guarda*. «En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesucristo, diciendo: ¿Quién es el más grande en el reino de los cielos? El, llamando a sí a un niño pequeño, le puso en medio de ellos, y dijo: En verdad os digo, si no os volviereis e hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. Pues el que se humillare hasta hacerse como un niño de éstos, ése será el más grande en el reino de los cielos; y el que por Mí recibiera a un niño como éste, a Mí me recibe; y al que escan-

dalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en Mí, más le valiera que le colgasen al cuello una piedra de molino de asno y le arrojaran en el fondo del mar. ¡Ay del mundo por los escándalos! Porque no puede menos de haber escándalos; pero ¡ay de aquél por quien viniere el escándalo!... Mirad que no despreciéis a uno de esos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre, que está en los cielos.» A los discípulos que le preguntan quién es el más grande en el cielo, Jesucristo les responde que no entrarán en el cielo si no se hacen como niños. Los niños son francos y confiados, pues todavía no conocen ni las dificultades de la vida ni la malicia y las intrigas de los hombres. Por eso son frente a los hombres seres indefensos, pero no carecen de toda protección. ¡Desgraciados los que se acercan a un niño con malas y destructoras intenciones! Tienen que habérselas, no con una criatura indefensa, sino con un ángel poderoso. El ángel que protege al niño contempla la faz del Dios todopoderoso, está unido con Dios, con la santidad todopoderosa y con el poder santo de Dios. El que hace daño a un niño peca contra este poder y esta santidad. ¡Desventurado el hombre que se atreve a hacerlo! Es verdad que «el ángel no dice nada. Al parecer, no sucede nada. No se quema por eso tu casa; tus negocios siguen marchando bien; no sufres un accidente con tu coche. Pero todo queda escondido en la omnipotencia vengadora de Dios, y un día te darás cuenta de quién es el enemigo que te has creado cuando excitaste la ira del ángel del niño» (R. Guardini, «El Angel», en: *Die Schildgenossen*, 17, 1938, 300-303).

Nada sería más falso que considerar a los ángeles como una especie de inspectores o vigilantes. Su misión consiste en conducir a la salvación a las personas que les han sido encomendadas, y las conducen por los caminos señalados por Dios, a través del dolor y de la muerte. Los ángeles nos libran también de males y dolores cuando éste es el camino salvador que Dios nos ha señalado.

También los *pueblos* tienen su ángel salvador y de la guarda. Cada uno de los pueblos de la tierra es una totalidad homogénea, especialmente estructurada y dotada de un carácter peculiar. El ángel de la guarda de un pueblo determinado representa ante Dios a ese pueblo, intercede por él, le ayuda a conocer y cumplir la misión que Dios le ha señalado, se esfuerza por

conducirlo sano y salvo a través de los peligros históricos que le amenazan y hasta le ayuda cuando tiene que luchar en defensa de sus derechos y destinos. Estas afirmaciones pueden apoyarse sobre *Deut.* 32, 8; *Ez.* 10, 17, 14; y, sobre todo, en *Dan.* 10. En una visión, el arcángel San Gabriel le informa de que él mismo y el príncipe de los ángeles, San Miguel, tienen que luchar contra los ángeles de los persas y de los griegos. Como quiera que se trata de una visión, en vano nos esforzaríamos por averiguar cómo es posible esta oposición entre los ángeles, puesto que todos ellos no pretenden otra cosa que cumplir la voluntad de Dios. La lucha de los ángeles no es más que un solo símbolo de la lucha entre los pueblos, cada uno de los cuales tiene su ángel. (No obstante, para explicar la lucha de los ángeles podría decirse que los ángeles no conocen la voluntad de Dios en lo que concierne a los destinos históricos de los otros pueblos y que cada uno de ellos se esfuerza por conocer lo que Dios quiere con respecto al pueblo que le ha sido encomendado; este deseo de conocer la voluntad de Dios con respecto a los pueblos que les han sido encomendados es descrito bajo la forma de lucha entre los ángeles. Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I, q. 113 a. 8.)

c) Ahora vamos a transcribir algunos testimonios de la época de los *Padres de la Iglesia. Orígenes* (De oratione, 3.ª parte, sección 31, 5, *BKV* I, 142): "Es natural que cuando una multitud se congrega del modo debido, para alabar a Cristo, la rodeen los ángeles que temen a Dios, que éstos acompañen al hombre cuya protección y guía les ha sido encomendada. De este modo surge entre los fieles congregados una doble comunidad: la de los hombres y la de los ángeles." Véase también *De principiis*, 3, 6. En *Dan.* 10, 13 dice a Daniel el ángel de la Revelación: "Pero el príncipe del reino de Persia se me opuso veintiún días; mas Miguel, uno de los príncipes supremos, vino en mi ayuda." Teodoreto de Ciro comenta del siguiente modo estas palabras: "Estas palabras nos enseñan que cada uno de nosotros tiene un ángel que le cuida, guarda y protege y le libra de las asechanzas del diablo. A los arcángeles les ha sido encomendada la protección de los pueblos." Véase Leo v. Rudloff, *Das Zeugnis der Väter*, 1937, 109. La doctrina relativa a los ángeles de los pueblos se encuentra también en Gregorio Nacianceno, *Oration* 28, 31; *Poëmata dogm.* 7, 23 y sigs. San Basilio, *In Isaiam* 10, 240. San Jerónimo, *In Danielem* 10, 13. Seudo-Dionisio, *Jerarquía celestial*, cap. 10, § 4 *(BKV*, 55 y sig.). El cardenal alemán Nicolás de Cusa *(De pace seu concordantia fidei*, N. 16) reviste su deseo de paz entre los pueblos bajo la forma de una conversación entre los representantes de los distintos pueblos. La conversación tiene lugar en el cielo. Los ángeles aparecen sucesivamente y cada uno de ellos tiene que exponer de qué modo "su" respectivo pueblo comprende e interpreta la Palabra encarnada de Dios. El alemán, por ejemplo, mani-

fiesta su deseo de poseer los bienes eternos, pues todos los bienes temporales, el bienestar, la comida y bebida son cosas pasajeras. Perenne fuente de verdadera alegría es solamente el conocer y pensar la verdad y el verla con los ojos del espíritu. Véase J. Bernhart, *Der Engel des deutschen Volkes*, 1934, 13 y sig. En la Edad Media, el arcángel San Miguel era considerado como ángel de la guarda del pueblo alemán.

d) Al cuidado y protección de los ángeles, con respecto a sus protegidos, corresponde la *veneración e invocación* por parte de éstos. Véase el Séptimo Concilio de Nicea, D. 302, y el Concilio Tridentino, sesión 25, D. 984 y sigs. En la liturgia eclesiástica son invocados tanto los ángeles en general como determinados ángeles. En el himno de vísperas de la fiesta del Angel de la Guarda reza así la Iglesia: «Os ensalzamos con himnos a vosotros, guardianes del hombre, a quienes Dios ha puesto al lado del débil para acompañarle y para que, indefenso, no sea vencido por la astucia de los enemigos. Porque desde que el espíritu de la traición sucumbió vilmente, siendo arrojado de la gloria y despojado de su antigua majestad, anhela envidioso arrastrar al abismo a aquellos que han sido llamados por Dios para ir al cielo. Por eso, desciende tú hasta abajo, guardián vigilante, y evita al país que goza de tu protección las miserias del alma y todo lo que amenaza la seguridad, descanso y paz del peregrino. Alabada y bendecida sea la Santísima Trinidad por siempre jamás, que con fuerza poderosa dirige la fábrica del mundo, operando trinitariamente en gloria imperecedera, Divinidad única ahora y en toda la eternidad.» En el himno de laudes: «¡Dios eterno, rector de los mundos! Con tu amor omnipotente has creado todo lo que existe, conservando el ser y las formas. Escucha las ardientes plegarias de la comunidad; seas Tú para ella guardia y protección, y cuando llegue la mañana, infunde nueva luz en los corazones. Envíanos tu ángel y dígnese él permanecer entre nosotros y protegernos, para que no seamos víctimas de la ignominia del pecado y para que podamos resistir la tentación. Destruya el engaño, la astucia y el odio del viejo enemigo para que la falsedad y la mentira no hagan que el corazón prevarique. Expulse todo lo que nos es hostil, todo lo que nos atemoriza y pueda perjudicarnos y proporcione descanso y paz al peregrino, protegiéndole contra la peste y toda clase de penuria. ¡Gloria al Padre! ¡Eternamente le ensalzan los que, por bondad, ha redimido mediante el Hijo,

ha santificado en el Espíritu Santo y guarda con la mano de los ángeles!»

En el himno de laudes de la fiesta de San Miguel reza así la Iglesia: «Miguel, ángel de la paz, descienda a nuestras moradas, tráiganos paz y bendición, y arroje a los abismos las dolorosas y terribles guerras. Y Gabriel, el héroe, destruya al antiguo enemigo, que incesantemente nos acosa. Proteja los templos, sitios santos del Señor, victoriosamente fundados en todo el orbe terráqueo. Descienda Rafael, médico de nuestra salud; cure las enfermedades y toda clase de dolencias, acuda a la ayuda de la obra y actividad humanas, y convierta para bien nuestros oscuros destinos.»

En la oración nocturna de la liturgia (completas) ruega la Iglesia que Dios se digne enviar a sus ángeles a nuestras casas para que nos protejan y defiendan. En la oración para los moribundos reza así la Iglesia: «Admite, ¡oh Dios!, a tu siervo en tu reino. Recíbale San Miguel... Salgan a su encuentro los santos ángeles y condúzcanle a la patria celestial... Salga al encuentro del alma que ahora abandona el cuerpo el ejército luminoso de los ángeles.» En el ofertorio de la misa de difuntos reza así la Iglesia: «Señor, Cristo Jesús, Rey de la gloria, libra las almas de todos los fieles difuntos de los castigos del abismo y del agua profunda. Líbralas de las fauces del león, para que no las devore el infierno, para que no caigan en las tinieblas, sino que tu abanderado Miguel las conduzca al reino de la luz santa.» Véase, además, la oración para bendecir el agua y la oración después de la misa. Véase J. Bernhart, *Der Engel des Deutschen Volkes*, 1934.

§ 123

La caída de una parte de los ángeles
Existencia de espíritus malos

1. *No todos los ángeles han recibido la perfección sobrenatural para la cual estaban destinados. Algunos de ellos pecaron y fueron condenados para siempre.* (Dogma. Véase el cuarto Concilio Lateranense, D. 428 y sig.).

2. La *Epístola segunda de San Pedro* (2, 4) da testimonio del pecado de una parte de los ángeles. En ella se dice de los falsos profetas que llegará el día en que han de ser castigados. En vano esperarán ser perdonados, pues Dios no perdonó tampoco a los ángeles rebeldes; antes bien, los arrojó a los más profundos abismos del infierno. También la *Epístola de San Judas* (6) habla de los ángeles caídos como ejemplo de la justicia punitiva divina: «... y como a ángeles que no guardaron su dignidad y abandonaron su propia morada, los tiene reservados en perpetua prisión, en el orco, para el juicio del gran día.» Según estos dos testimonios, los ángeles fueron castigados inmediatamente después de cometer el pecado y de nuevo serán condenados defnitivamente el día del juicio universal. También San Juan (*Io.* 8, 44) atestigua el pecado de los ángeles castigados. El diablo no ha vivido en la verdad, es decir, no se ha sometido al orden de las cosas impuesto por Dios. Lo decisivo en estos pasajes es que en ellos se dice que el diablo es un ángel caído. Su pecado no destruye la dignidad que le corresponde como criatura que es de Dios. Aun San Miguel mismo, el arcángel, el que arrojó a Satanás del cielo (*Apoc.* 12, 7 y sig.), no se atreve a maldecirle (*Iudith* 8-10).

3. El pecado de una parte de los ángeles presupone que éstos eran capaces de pecar. Según la doctrina de los Padres de la Iglesia y de los teólogos medievales, los ángeles podían pecar. Es verdad que por esencia estaban orientados hacia la visión de Dios, pero habían de poseerla sólo después de haberse decidido voluntariamente en pro de la posesión sobrenatural de Dios. Su libre voluntad era capaz de adoptar una decisión falsa, pues podía buscar la perfección en sí misma o en Dios, en cuanto que es creador del orden sobrenatural. Mediante la gracia, especialmente mediante la visión beatífica, los ángeles obtuvieron la impecabilidad. Según la doctrina de los teólogos modernos, sobre todo de los tomistas, que siguen las huellas del dominico Báñez, los ángeles, por esencia, no podían pecar, puesto que, según su esencia, estaban orientados hacia una perfección *natural* en Dios, poseyéndola esencialmente y tendiendo necesariamente hacia ella. Sólo al ser elevados a un orden sobrenatural obtuvieron la capacidad de pecar. En este nuevo orden, su voluntad ya no tendía necesariamente hacia la meta señalada, tuvo que decidirse en pro o en contra de una

meta que sobrepasaba las necesidades de su esencia, y pudo, por consiguiente, adoptar una decisión falsa.

Cualquiera que sea la opinión que se siga, es cierto, en todo caso, que los ángeles fueron sometidos a una *prueba*. No sabemos en qué consistió y cuánto duró esa prueba. Acerca del pecado de los ángeles, la Revelación se limita a hacer algunas indicaciones. Si todo pecado comienza por la soberbia (*Ecle.* 10, 12 y sig.), también el pecado de los ángeles habrá tenido que comenzar por la soberbia. Del «hijo de la perdición» se dice que se alza contra Dios y todo lo santo (*II Thess.* 2, 4). En concreto, puede decirse sobre el pecado de Satanás que éste, deslumbrado por su propia gloria, olvidó que dependía de Dios y negó esa dependencia, que se opuso a ser mera criatura o que rechazó el don de la perfección sobrenatural que Dios le ofrecía porque no quería deber nada al amor. Su lucha encarnizada con Cristo y contra la obra de la Redención nos permite colegir que Satanás se resistió a reconocer la supremacía de Cristo, a reconocer que Cristo, el Hijo de Dios encarnado, es el corazón y la cabeza de la Creación.

4. Consecuencia del pecado de los ángeles es el hecho terrible de que hay seres creados absolutamente malos, perversos, que sólo buscan y quieren el mal. En muchos pasajes, el AT atestigua la existencia de enemigos personales de todo lo bueno: *Job* 1, 6, y sigs., *Zach.* 3, 1 y sigs., *Sap.* 2, 24 y, probablemente, también *Lev.* 16, 7 y sigs. Los tres primeros pasajes serán estudiados en el párrafo siguiente. En *Lev.* 16, 7 y sigs. se habla de Azael, que nos es descrito como ser personal. Mediante un rito simbólico se hace recaer sobre él el pecado. Este rito no sólo simboliza la supresión del pecado; con él se indica también dónde está el pecado durante toda la eternidad, es decir, en Azael, que es, por consiguiente, idéntico con Satanás. No prueban la existencia de Satanás textos con frecuencia citados, como *I Sam.* 16, 14 y sig.; 16, 23; 18, 10; 19, 9; *III Reg.* 22, 19-23; *I Par.* 21, 1. Véase H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, 1930.

Los libros inspirados rechazan y combaten creencias supersticiosas relativas a los demonios. El AT prohibe que se ofrezcan sacrificios a los Seirim, es decir, a figuras en forma de macho cabrío de la superstición popular influenciada por el paganismo circundante. Se reprochan al pueblo los sacrificios que ofrece

a los demonios, a dioses de la fantasía, es decir, a dioses desconocidos, nuevos, que comenzaban a estar de moda (*Dt.* 32, 17; véase *II Par.* 11, 15). Es cierto que en estos pasajes no aparece con claridad si es que se trata de espíritus malos o de dioses paganos, siendo lo primero lo más probable. A la esfera de la superstición popular combatida por la Revelación pertenecen los demonios en figura de macho cabrío, cuyo paradero serán las ruinas de ciudades abandonadas. Allí también viven el diablo femenino Lilith y otros seres de igual ralea (*Is.* 13, 12; 34, 12-14). En el *Sal.* 106 [105] parecen ser espíritus malos los ídolos a quienes el pueblo ofrece sacrificios.

Es también dudoso que el libro de Tobías atestigüe la existencia de Satanás. Se cuenta allí que la hija de Ragüel sufre de un misterioso mal: se había casado siete veces y los siete maridos murieron en la noche de las nupcias. Como causante de la desgracia aparece el demonio Asmodeo; a él se le atribuye la muerte de los siete maridos. El ángel Rafael quebranta su poderío (3, 8; 6, 8 y sigs.; 8, 3; 12, 3; 14). En esta narración se dice de Asmodeo que es un demonio. Ahora bien, en otros lugares del AT, esta expresión se emplea para designar a los demonios del paganismo combatidos por el AT. En el AT, el ángel prevaricador se llama Satanás. Al contrario de lo que sucede con el Satanás del AT, Asmodeo no induce a cometer pecados, sino que aparece como causante de males físicos, en correspondencia con las ideas paganas relativas a los demonios. Hay que tener también en cuenta que los interesados en este asunto, al parecer, no sabían que era un demonio el que había causado la muerte de los siete maridos. Es la opinión pública, el cuchicheo malévolo de la gente, la que afirma que un demonio es el causante de la desgracia. Estas observaciones nos permiten conjeturar que el libro de Tobías, al describir al demonio Asmodeo, hace referencia a la creencia en demonios, muy generalizada en aquellos tiempos y que ejercía grande influencia sobre el pensamiento de los pueblos de la antigüedad. De ser acertada esta interpretación, el libro de Tobías se propone inculcar a sus lectores, de un modo intuitivo e insinuante (presentando un ejemplo histórico), que no ha de temer a los demonios del paganismo, y que ha de tener absoluta confianza en la ayuda y protección de Dios, que envía a sus ángeles para que guarden y protejan a los justos. Los lectores necesitaban tales amonestaciones. Vivían cautivos en Babilonia y estaban ame-

nazados por el peligro inminente de adoptar las supersticiosas creencias de la Demonología pagana. El libro de Tobías no atestigua, pues, la existencia de ángeles prevaricadores. Véase M. M. Schumpp, *Das Buch Tobias*. 1933, LXXXI hasta LXXXVII.

5. El AT no nos dice nada sobre el *número* de los ángeles prevaricadores. Al parecer, en todo el AT se habla siempre de uno solo: de Satanás. Cuando se habla de los secuaces del diablo, se hace referencia a los hombres malos que le siguen. Resulta, pues, que las ideas relativas al diablo no ocupan un lugar central en la fe religiosa del AT. Los males y las desgracias son pruebas que envía el Dios vivo y verdadero, y no se atribuyen a la actividad de espíritus malignos contra los cuales se pudiese luchar con toda clase de ritos mágicos. En el libro de Job se dice que Dios permite a Satanás que tiente y pruebe a Job; pero en el transcurso de la narración nos enteramos de que es Dios el que prueba a Job. De este modo aparece con toda claridad la diferencia que media entre el AT y las religiones paganas en lo que concierne a la creencia en demonios y espíritus malos. H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament* 92, ha estudiado detenidamente este problema y escribe lo siguiente: «La religión del Antiguo Testamento, en lo que concierne a la fe y el culto, no ha sido en manera alguna influenciada por el demonismo pagano. La prohibición de venerar a los diablos y los otros textos arriba estudiados documentan con toda evidencia la actitud adoptada frente a las correspondientes ideas y prácticas del paganismo.»

6. El NT atestigua la existencia de un reino del diablo. Su jefe supremo, por decirlo así, es Belzebub (Beelzebul) (*Mt.* 25, 41; *II Cor.* 12, 7; *Apoc.* 12, 7; *Mt.* 12, 24). Hay una infinidad de diablos (*Mc.* 5, 9). No se nos dice si el número de ángeles prevaricadores es mayor o menor que el número de ángeles buenos. No obstante, admitir que es mayor el número de ángeles prevaricadores es una opinión que parece estar en contradicción con la bondad y dignidad del Creador.

7. La idea revelada de que existe el diablo y de que éste es una criatura empedernida en el odio y rebelión contra Dios, no tiene nada de común con otras demonologías religiosas o profanas. En las supersticiones populares *griegas*, por ejemplo,

los demonios son seres dotados de fuerzas sobrehumanas (frecuentemente considerados como espíritus de personas muertas), seres caprichosos y arbitrarios. Se muestran activos en determinados lugares o en determinados tiempos, con motivo de acontecimientos extraordinarios, de ordinario terribles. Tanto el hombre como la naturaleza se hallan bajo su influencia. El hombre puede aplacarlos, dominarlos o ahuyentarlos mediante ritos mágicos. La filosofía griega trató de modificar estas ideas populares convirtiendo a los demonios en potencias divinas. En sus diferentes sistemas, los demonios pasaron a ser seres intermediarios. Lo demoníaco es de naturaleza divina y entre ello y lo divino no hay oposición radical.

En la *literatura apócrifa del judaísmo,* las supersticiones demonológicas juegan un papel importantísimo.

En la religión *persa,* el espíritu maligno es la personificación de fuerzas naturales. En el ser entero se halla el dualismo del bien y del mal. Ahura Mazda (Ormuzd), el Dios bueno, vive desde la eternidad en el reino de la luz; Angra Mainyu (Ahriman) vive también desde la eternidad en el reino de las tinieblas, que, debido a su omnisciencia, conocía bien a su enemigo, creó primero en el cielo un mundo perfecto. Allí vivieron las criaturas durante mucho tiempo, en un estado de existencia espiritual. Angra Mainyu vió la luz, decidió destruirla y creó con este fin, en el abismo, una inmensidad de diablos, se negó a obedecer a Ahura Mazda y le declaró la guerra. El Dios bueno consiguió aterrorizarle durante tres mil años. Al cabo de este tiempo, Angra Mainyu recobró sus fuerzas, se preparó para comenzar de nuevo la guerra y creó a los espíritus malos, que no sólo producen los daños materiales, sino también el pecado y toda clase de maldad. La lucha entre el Dios bueno y el espíritu de las tinieblas se prolonga a lo largo de la Historia. En la lucha final, el Dios bueno vencerá al dios malo, lo arrojará a los abismos y de este modo quedará vencido el enemigo. En lo que concierne la diferencia entre esta doctrina y la de la Biblia, véase H. Kaupel, *l. c.,* 112 y sig.

8. En la literatura profana la expresión "demoníaco" designa una potencia activa, enigmática, incomprensible, tenebrosa, impersonal, a menudo destructora. Véase Tillich, *Das Dämonische,* 1926. En una ocasión Goethe lo describe de la siguiente manera (*Aus meinem Leben,* parte 4, libro 20): "El (Goethe mismo) creía haber encontrado en la Naturaleza, en la orgánica y anorgánica, en la animada e inanimada, un algo real que sólo se

manifiesta en contradicciones y que por consiguiente no puede captarse mediante el concepto y mucho menos expresarse mediante la palabra. No era divino, pues parecía irracional; ni humano, pues no tenía entendimiento; ni diabólico, pues era benévolo; ni angelical, pues a menudo parecía alegrarse del mal ajeno. Se parecía a la casualidad, pues no se veía en ello coherencia alguna; se parecía a la Providencia, pues no siempre carecía de conexión. Parecía poder penetrar a través de todo lo que nos limita y parecía manejar arbitrariamente los elementos de nuestra existencia; contraía el tiempo y extendía el espacio. Sólo en lo imposible parecía encontrar complacencia y se deshacía con desprecio de lo posible. A este algo que se mezclaba con todos los demás seres y parecía unirlos y separarlos lo llamaba yo lo demoníaco, siguiendo el ejemplo de los antiguos y de todos los que han observado su existencia... Aunque lo demoníaco puede manifestarse con todas las cosas, en las corporales y en las no corporales, aunque se presenta de un modo extraño precisamente en los animales, aparece maravillosamente unido con el hombre y constituye uno de los órdenes cósmicos morales... Una apariencia terrible adopta lo demoníaco cuando llega a predominar en alguno de los hombres. Durante mi vida he podido observar a varios de esos hombres, en parte desde cerca, en parte desde lejos. No son siempre los mejores los que lo poseen, no destacándose ni por su espíritu ni por sus talentos, y raramente se distinguen por su bondad; pero emana de ellos una fuerza inmensa, ejercen una increíble influencia sobre las criaturas, hasta sobre los elementos, y seguramente no hay nadie capaz de decir hasta dónde se extiende su poder. Todas las fuerzas morales juntas no pueden nada contra ellos; en vano se esfuerza lo que hay de luminoso en el hombre de acusarlos de ser embusteros o víctimas de un engaño, las masas se sienten atraídas por ellos. Raras veces o nunca encuentran seres que se les parezcan, y nada ni nadie puede vencerlos, a no ser el universo con el cual han comenzado a luchar." En la literatura actual la expresión demoníaco se emplea frecuentemente en un sentido vago y poco estricto. Con frecuencia se designa con ello lo espeluznante, abismático, peligroso, o menos todavía.

9. En la *época de los Padres de la Iglesia,* se acentúa con frecuencia que Satanás no es un principio originario malo ni un poder originario malo, sino una criatura de Dios que ha prevaricado.

San Basilio (sermón 15, sección 8; *BKV* II, 385) dice: "Gabriel es un ángel y está siempre ante Dios. Satanás era un ángel y perdió totalmente su posición. Al primero le mantuvo en el cielo su libre elección, la libre voluntad arrojó al segundo a los infiernos. También Gabriel hubiera podido rebelarse y Satanás hubiera podido no pecar. Pero al primero le sostuvo su ilimitado amor a Dios; el segundo incurrió en la condenación por haberse apartado de Dios. Porque la maldad consiste en la rebelión contra Dios. Basta una pequeña vuelta del ojo, y nosotros nos hallamos en el sol o en las sombras de nuestro cuerpo. Si miras hacia el sol, serás inmediatamente iluminado; si miras hacia la sombra, necesariamente quedarás rodeado de tinieblas. El diablo es malo por haber escogido la maldad libre y conscientemente, no porque su naturaleza esté

de por sí en oposición con el bien. ¿Y de dónde viene su lucha contra nosotros? Porque el diablo, convertido en recipiente de toda maldad, adquirió también la enfermedad de la envidia y envidiaba nuestro honor. No pudo tolerar nuestra vida dichosa en el paraíso, sedujo al hombre mediante intrigas y engaños, se sirvió para seducirle de la pasión que él mismo tenía, a saber, querer ser igual a Dios, mostró a los hombres el árbol y le prometió que comiendo del fruto sería igual a Dios." Y San Gregorio Nacianceno (oración 6, sección 12; *BKV* I, 202): "Luego viene todo lo que en primer lugar procede de Dios y rodea a Dios, a saber, las fuerzas celestiales y angélicas, las cuales reciben el ser de la Luz primordial y están compenetradas de la palabra de verdad y son luz y resplandor de la Luz perfecta. No es propio de ellas ni el combatirse ni el oponerse. Porque en Dios no hay rebelión alguna, ya que en Dios no hay destrucción; pues la rebelión engendra destrucción... El ángel que atrevido se rebeló y con orgullosa cerviz se sublevó contra el Señor todopoderoso, anhelando, como dice el Profeta, un puesto por encima de las nubes, fué castigado en correspondencia con su locura. Fué condenado a ser tinieblas en lugar de luz, es decir—y para expresarme con más precisión—, se convirtió a sí mismo en tinieblas. Los demás ángeles conservaron su dignidad y siguieron disfrutando de la paz y la quietud, ante todo, pues la Santa Trinidad les había otorgado unidad e iluminación." San Agustín (*De civitate dei*, libro 12, cap. 1; *BKV* II, 201 y sig.) afirma: "La diferencia en las tendencias de los ángeles buenos y los malos no se funda—de ello no puede dudarse—en la diversidad de la naturaleza y de los principios, puesto que tanto los unos como los otros fueron creados por Dios, el buen hacedor y creador de todos los seres. La diferencia se deriva más bien de la diversa orientación de la voluntad y de la codicia: los unos permanecen inquebrantablemente fieles en el Bien común a todos, que es Dios mismo, y en su eternidad, verdad y amor; los otros, al contrario, orgullosos de su propio poder, como si fueran para sí mismos su propio Bien, se han apartado del Bien supremo, común y beatificante y se han vuelto hacia sí mismos, y hechos soberbios, engañosos y envidiosos han tomado su impertinente soberbia por sublime eternidad, su artificioso engaño por segurísima verdad y sus deseos particulares por amor puro. La bienaventuranza de los unos se funda, pues, en el amor abnegado a Dios; y la causa de la desgracia de los otros es lo contrario, el haberse apartado de Dios. Con razón, pues, se dice de los unos que son bienaventurados, pues están unidos con Dios, y de los otros, que son desventurados, pues están apartados de Dios." San Agustín (*Confesiones*, libro 13, cap. 8; *BKV* VII, 342): "Aun en la deplorable inquietud de los espíritus caídos, que, privados de tu vestido de luz sólo ostentan sus propias tinieblas, muestra Tú el elevado puesto que has señalado en tu Creación a la criatura racional, la cual, para gozar de paz bienaventurada, no puede contentarse con nada que sea menos que Tú, ni siquiera consigo misma."

§ 124

La posición del diablo en la Historia de la Salvación

1. El diablo odia a Dios, vive en el odio a Dios, o sea odia a la Bondad en persona. Por eso no puede amar nada y a nadie. El diablo, al odiar al hombre odia en él a Dios, al Creador y al Santo. Se esfuerza por separar al hombre de Dios para llevarlo a un estado de apartamiento de Dios. El diablo combate el Reino de Dios, el poderío de Dios, incondicionadamente. No hay solamente un poder impersonal malo; existe también un ser personal cuyas intenciones son radicalmente malas y que quiere el mal por amor del mal.

El pecado ha entrado en el mundo traído por el hombre, habiendo sido seducido éste por el diablo envidioso (*Rom.* 5, 12; *Sap.* 2, 24); en definitiva es, pues, el diablo, el origen del pecado. Del pecado se derivan la muerte y las funestas secuelas de la muerte. Todo pecado radica en el primer pecado, remontando, por consiguiente, hasta la seducción diabólica. Todo pecado está, pues, en relación con el diablo. En todo pecado, el hombre se deja influenciar por el seductor original.

Todo pecador, al pecar, se pone del lado de los enemigos de Dios, siendo el diablo el primero de ellos. El pecador se somete al diablo cuando deja de obedecer a Dios. El hombre no puede salir de la siguiente alternativa: o se somete a Dios o queda sometido al diablo. «... cuando ellos son esclavos de la corrupción, puesto que cada cual es esclavo de quien triunfó en él» (II *Pet.* 2. 19). El diablo puede considerar al pecador como ser semejante a él y como obra suya. El diablo es el señor del mundo pecador (*Eph.* 2, 1 y sig.), el príncipe de este mundo (*Io.* 12, 31), hasta es el dios de este mundo (*II Cor.* 4, 4). Este mundo está sometido a su dominio (*Apoc.* 12, 7). El diablo es el señor del mundo del pecado, de la muerte y de la enfermedad, es decir, del mundo de la discordia, de la desgracia, del odio, de lo absurdo, de la injusticia (*Hebr.* 2, 14). Los hombres de las tinieblas, del odio, del egoísmo son hijos suyos (*I Io.* 3, 8, 10; *Io.* 8, 12)

El Concilio de Trento ha definido el señorío del diablo sobre

el mundo en sus explicaciones relativas al pecado original y a la justificación (sesiones 5 y 6, D. 788, 793). Cuando se dice que el diablo es el señor de este mundo, hay que guardarse bien de pensar que es señor del mismo modo que lo es Dios. Dios y el diablo no se hallan el uno frente al otro en el mismo plano. También el diablo es una criatura divina y, por consiguiente, depende de Dios, que es también el señor de este «señor».

2. En cuatro pasajes habla el AT de la actividad del diablo, considerado como *enemigo de Dios y de los hombres*. Con más claridad que en ningún otro libro del AT se habla del diablo en el libro de Job. En la asamblea reunida ante Dios (cap. 1 y 2) pregunta Dios por su servidor Job y le alaba a causa de su piedad. A Satanás, que asiste a la asamblea, no le hace gracia alguna la piedad de Job. Se enorgullece de poder seducir a Job, cuya piedad es puro egoísmo e hipocresía. Pide a Dios que le permita disponer de la propiedad y salud de su favorito. Dios le da los correspondientes poderes, y el diablo se apresura a poner en práctica su plan. Esto es todo lo que el libro de Job dice sobre la actividad del diablo. En el ulterior transcurso de la narración, las penalidades que tiene que sufrir Job son pruebas enviadas por Dios. La conversación entre Dios y Satanás, es, naturalmente, una mera figura poética. Lo decisivo es lo siguiente: Satanás quiere demostrar que la piedad de Job no es sincera. Con ello ha de quedar demostrado que no hay verdadero temor de Dios. Las tribulaciones son medios que han de servir para seducir a Job a rebelarse contra Dios y a apartarse de El. Si se consigue esto, Dios quedará humillado, por decirlo así, quedará demostrado que Dios se había equivocado al pensar bien de Job. Se ha de demostrar que lo que Dios considera como verdadera piedad no es más, en realidad, que puro egoísmo. El diablo es, pues, un enemigo encarnizado de Dios y por eso también un enemigo del hombre.

Mientras que en libro de Job, Satanás se propone derrumbar la virtud, en *Zac.* 3, 1 y sigs., se esfuerza por impedir el perdón del hombre pecador. El sumo pontífice Josué, en su calidad de representante de la comunidad pecadora, se halla postrado ante el ángel del Señor, ataviado de vestidos sucios. Según lo que Dios ha decretado, la comunidad ha de ser purificada de sus pecados. Para simbolizar la purificación, Josué se pondrá una vestidura nueva. Satanás se esfuerza por impedir la puri-

ficación. Pero Dios le reprende y, efectivamente, perdona a la comunidad pecadora. Aquí Satanás aparece como enemigo del Dios bondadoso y misericordioso, y, por lo tanto, como enemigo de la comunidad, del pueblo, del sacerdocio, mediante el cual ha de manifestarse la gracia de Dios. Pero también aquí vemos que el poder de Dios es infinitamente superior al del diablo. Satanás tiene que acatar la voluntad del Dios que le reprende.

El libro de la Sabiduría (2, 23 y sig.) hace referencia a los comienzos de la historia humana. «Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza. Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que le pertenecen.» Este pasaje es una explicación de *Gen.* 3. Se nos cuenta allí que un poder malo y sobrehumano, la serpiente, seduce al hombre. Pero su actividad sobrepasa las capacidades de una serpiente. Tras la culebra se oculta un seductor, totalmente semejante a Satanás en lo que concierne a su naturaleza, carácter e intenciones. La serpiente miente y calumnia lo mismo que Satanás. Infunde desconfianza y siembra confusión. Dios había prohibido que el hombre comiese del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal; la serpiente habla de que Dios prohibe comer de cualquier árbol del paraíso. Con su mentira complica la situación, y miente, mezclando la verdad con la mentira, fundándose ahí el éxito de sus mentirosas insinuaciones. Insinúa que Dios, guiado por intenciones engañosas y egoístas, ha ocultado a Adán y Eva los buenos resultados que producirá el comer del fruto del árbol prohibido. Con intrigante ambigüedad les dice que al comer del fruto prohibido se les abrirán los ojos. Excita y halaga su sentimiento de autonomía prometiéndoles que serán iguales a Dios. El que el diablo aparezca en esta narración bajo la forma de serpiente, se deberá al hecho de que este animal, debido a sus movimientos rastreros y disimulados, se adapta bien para simbolizar la malicia y falsedad del seductor.

3. *a*) La lucha del diablo contra el Reino de Dios, contra el poderío de Dios en la Creación, contra el amor y la fe del hombre va aumentando *en fuerza y encono según que se va acercando el momento en que el Reino de Dios entrará con Cristo en la Historia.* Desde el momento de la encarnación de Cristo se convierte en lucha personal contra Cristo. El diablo se esfuerza por destruir a Cristo y su obra valiéndose para ello de

medios tales como la *astucia, la falsedad, la mentira y, finalmente, la fuerza bruta.* Cristo ha venido al mundo para aniquilar la obra del diablo (*I Io.* 3, 8). Cristo no está sometido a su poderío (*Io.* 14, 30), por eso, la venida de Cristo significa para él la ruina total (*Io.* 16, 11). El diablo sabe que ha llegado la hora de su derrota (*Mc.* 23-28). Los malos espíritus saben lo que significa la venida de Cristo. Presienten quién es Cristo, notan oscuramente que ha llegado la hora en que terminará el dominio de la maldad (*Mc.* 1, 34, 39; 3, 11 y sig.; 5, 1-12; 7, 24-30; *Mt.* 8, 16; 8, 28-34; 9, 32 y sig.; 15, 21-28; *Lc.* 6, 18). Es cierto, no obstante, que Jesús se opone a que su dignidad y misión sean anunciadas por espíritus malos, no quiere salir de la oscuridad sirviéndose de este sensacional medio (*Mc.* 1, 34), no quiere servirse del diablo, que cree en Dios, es verdad, pero que tiembla ante El y le odia (*Sant.* 2, 19).

Los espíritus malos tratan de defender su señorío esforzándose por inducir *a Cristo a que renuncie a su misión.* Cuando Cristo se prepara en el desierto para comenzar su actividad pública, el seductor se acerca a él (*Mc.* 1, 24 y sig.). En la *primera tentación* (*Mt.* 4, 3 y sig.; *Lc.* 4, 3 y sig.), el diablo trata de aprovecharse de la difícil situación en que se hallaba Cristo después de cuarenta días de ayuno: Cristo tenía hambre. Satanás le dice: «Si es verdad que eres el Hijo de Dios, manda que estas piedras se conviertan en pan.» El diablo no incita a Cristo a que satisfaga el hambre. La satisfacción de necesidades corporales no es una acción mala. La tentación diabólica consiste en el hecho de que el diablo quiere moverle a que se sirva de su misión, de su poder humano-divino, conferido para la salvación del hombre, para satisfacer necesidades propias, terrenas, corporales; lo que el diablo pretende es, pues, que Cristo abuse de esa misión y de ese poder para ayudarse a sí mismo. En su respuesta, Cristo afirma categóricamente que no quiere poner su misión al servicio de fines terrenos. La palabra de Dios, que él ha de anunciar, tiene la primacía con respecto a todo lo humano. En la *segunda tentación* (*Mt.* 4, 5-7; *Lc.* 4, 9-13), el diablo incita a Jesús a que haga un milagro espectacular, insinuándole que se arroje desde lo alto del templo. El diablo hace referencia a la Sagrada Escritura: «A sus ángeles encargará que te tomen en sus manos para que no tropiece tu pie contra una piedra.» Poco le importa al diablo citar un piadoso dicho. Cita palabras divinas para seducir a Cristo a que peque contra Dios. El diablo

quiere que Cristo gane la voluntad del pueblo manifestando su poder mediante un hecho maravilloso. El diablo se sirve de palabras de la Sagrada Escritura y adopta una actitud fingidamente piadosa, señalando a Cristo un modo fácil de conquistarse las simpatías de la multitud, siempre amante de lo sensacional y espectacular: en eso consiste la tentación. El diablo pretende que Jesucristo haga un milagro para que las masas crean en su mesianidad. Cristo rechaza las pretensiones del diablo: «También está escrito: No tentarás al Señor tu Dios.» Los procedimientos insinuados por el diablo entusiasmarían momentáneamente a las masas, pero no las convencerían. Hubiesen sido un modo falso de anunciar la palabra de Dios, no hubiesen producido verdadera conversión y renovación, actitudes éstas que presuponen la existencia de actos de arrepentimiento y penitencia realizados bajo el impulso de la conciencia y del sentimiento de responsabilidad. En la *tercera tentación* (*Mt.* 4, 8-11; *Lc.* 4, 5-8), el diablo muestra a Jesucristo la gloria y poder de este mundo y promete entregárselo todo si cayendo de rodillas le adorase. En las otras tentaciones, Satanás finge una actitud de piedad, en la tercera se aparece como señor de la tierra. Esta tentación es la que en más viva contradicción está con la misión de Cristo, que ha venido precisamente al mundo para erigir un reino de esplendor y gloria. Pero su reino no es de este mundo (*Io.* 18, 36). Esto explica la violencia de su respuesta. Lo que el diablo le propone está en absoluta contradicción con su misión. El diablo ya no le propone que instaure el reino de Dios sirviéndose de medios humanos, quiere que lo substituya por un reino de este mundo, que trueque a Dios por la Creación, que ponga al diablo en el lugar que le corresponde a Dios.

Sólo en otra ocasión Cristo ha rechazado una tentación con parecida violencia, cuando Pedro quiere inducirle a que renuncie al dolor, es decir, a que renuncie a ir por el camino salvador querido y elegido por el Padre (*Mt.* 16, 23). Rechaza las insinuaciones de Pedro con la misma violencia con que ahora rechaza y ahuyenta al diablo: «¡Retírate de mí, Satanás!»

Cristo ha superado, pues, las tentaciones con que el diablo quería inducirle a que renunciase a su misión. No obstante, la lucha con el diablo se prolonga a lo largo de toda su vida. Desde el principio era una cosa segura la victoria de Jesucristo. Como el rayo ha caído Satanás del cielo (*Lc.* 10, 17 y sigs.). Ha llegado

la hora en que es arrojado (*Io.* 12, 31). Aun más, ha sido ya juzgado (*Io.* 16, 11). También los discípulos, que participan en la misión de Cristo, pueden dominar a los demonios en su nombre (*Mc.* 3, 15; 6, 7, 13; *Mt.* 10, 1, 8). Cuando Cristo envía a los doce concediéndoles poder sobre los espíritus malignos, manifiesta que sin ese poder no se podría anunciar el Reino de Dios, así como no existe tal poder sin la anunciación que le interpreta (E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 1937, 113). Pero el ejercicio de este poder no es un signo de la propia salvación (*Lc.* 10, 20). Muchos espíritus sólo pueden ser expulsados mediante el ayuno y la oración (*Mc.* 9, 29; *Mt.* 17, 21; *Lc.* 9, 40).

b) La diabólica destrucción de los órdenes no queda limitada al sector de lo psíquico, sino que se extiende también a la *esfera de lo corporal*. Cristo enseña que no solamente el odio, el egoísmo y la mentira son obra del espíritu maligno, sino también las enfermedades. No dice que todas las enfermedades y desgracias sean obra del diablo. Pero la existencia de un mundo en el cual hay enfermedades y toda clase de miserias viene de la tentación de Satanás. El dominio del diablo sobre el hombre alcanza el grado supremo en los posesos, en quienes paraliza la voluntad y actividad humana. Los posesos se hallan bajo el dominio de poderes extraños que tratan de perjudicarles por todos los medios posibles. En los posesos habita el diablo, de modo que frente a ellos Cristo se halla cara a cara con su enemigo. Este trata de enfrentarse, grita y suplica. Pero Jesús manda a los espíritus malos que salgan de los posesos, y los espíritus le obedecen. Jesucristo es más poderoso que ellos, es el Señor, ante quien tienen que doblegarse todas las criaturas, aun las pecadoras, aun las que le odian encarnizadamente.

En *Mc.* 5, 1-20; *Lc.* 8, 26-39 encontramos la más viva y a la vez terrible descripción de una expulsión de los demonios. El poseso de Gerasa presentaba un aspecto miserable y horrible. Vivía entre los sepulcros y ni aun por medio de cadenas podía ser sujetado. De día y de noche permanecía entre los sepulcros y por los montes, gritando y golpeándose con piedras. Las costumbres de los posesos nos indican de qué modo ejerce el diablo su actividad. El hombre que se aparta de Dios pierde su propio ser, imagen y semejanza de la divinidad, y vive una vida indigna del ser humano. El que se aparta de Dios, se aparta de la fuente de la vida. Símbolo de este apartamiento es el vivir

entre sepulcros. El que se aparta de Dios se separa también de la comunidad humana, cuyo fundamento es Dios, y tiene que vivir, por eso, en absoluta soledad (Véase P. Schütz, *Das Evangelium den Menschen von heute erzählt*, 1939). Satanás le atormentaba terriblemente. No solamente un diablo, una legión de diablos se había apoderado de él. Pero he ahí que el poseso corre hacia Jesús: e inmediatamente el poder diabólico se convierte en impotencia. Los diablos tienen que huir y, como signo de su impureza, entraron en los puercos que había por allí. La presencia de Jesucristo hace desaparecer toda impureza y maldad. «Cuando un fuerte, bien armado, guarda su palacio, seguros están sus bienes; pero si llega uno más fuerte que él, le vencerá, le quitará las armas en que confiaba y repartirá sus despojos» (*Lc.* 11, 21-23). Véase *Mc.* 7, 24-30 (=*Mt.* 15, 21-28; *Mt.* 9, 32-34; 8, 16; 12, 22-37) (=*Lc.* 11, 14-23; *Lc.* 4, 41; 8, 2; 16, 9; 13, 10-17).

Las expulsiones de los diablos no deben ser consideradas como triunfo del poder externo sobre la debilidad externa, del poder natural sobre la impotencia natural, sino como triunfo del bien sobre el mal, del amor sobre el odio. El odio, la impureza, el egoísmo no pueden subsistir en el fuego del amor, en la luz de la pureza. La luz expulsa las tinieblas. Con todas sus fuerzas, con toda la abnegación de su bondadoso corazón, Cristo lucha contra los espíritus que quieren y buscan el mal con todas las fuerzas de su yo. Se ha interpretado la actitud de Cristo como acomodación a las ideas del tiempo o como signo de deficientes conocimientos médicos. Es cierto que las posesiones presentan los mismos signos que una serie de determinadas enfermedades. Con sólo los medios naturales no siempre será posible trazar una frontera entre esas enfermedades y las posesiones diabólicas. Las observaciones naturales no bastan para constatar con toda seguridad la existencia de posesiones. Pero para el creyente, Cristo es la norma del pensamiento y del juicio. Por extrañas que a primera vista puedan parecerle las expulsiones de diablos, somete su juicio al de Cristo, que es el fundamento de su existencia, de su pensamiento y de sus valoraciones. No se puede hablar de una acomodación de Cristo a las demonologías míticas del tiempo, puesto que la lucha contra los demonios es una de las actitudes fundamentales de Cristo. Esa lucha es uno de los elementos esenciales de su vida. Siempre de nuevo declara Cristo que no solamente anuncia una

doctrina, señala un camino y trae vida nueva, sino que además tiene que quebrantar un poder personal que lucha contra Dios. El que tomemos o no en serio las expulsiones de los diablos depende de si tomamos o no en serio a Jesucristo. Véase R. Guardini, *El Señor*, Rialp, 145-153.

c) Cristo es el enemigo y el vencedor del diablo, por eso tiene que luchar contra todos los esclavos y siervos del diablo. El diablo dispone de muchos *representantes terrenos*. Los escribas y los fariseos y todos los engañados por ellos *tienen* que rechazar a Jesucristo porque son hijos del diablo (*Io.* 8, 44). El diablo siembra la incredulidad en sus corazones, endurece su corazón. Más aún, el diablo es profeta y padre de la mentira (*Io.* 8, 44), ciega y confunde sus espíritus hasta el punto de que según ellos Cristo es un diablo, y sus palabras no serán sino blasfemias e insinuaciones diabólicas (*Io.* 7, 20). Jesús reprocha a los judíos su vida pecaminosa, la superficialidad de su religiosidad, les dice que es su vida y su salud; y los judíos replican que Jesús está poseído por los diablos (*Io.* 8, 48, 52) y que no se debe escucharle (*Io.* 10, 20).

Satanás llega al colmo de su actividad engañosa cuando convence a los que le siguen de que por amor a Dios, por amor al orden decretado y revelado por Dios, tienen que rechazar a Jesús. En este caso el diablo mismo finge ser el guardián y defensor de santas revelaciones divinas. Hasta qué punto el diablo puede engendrar confusión en los espíritus, hasta qué punto está amenazado por el peligro de escandalizarse de Cristo el que no vive en el amor, sino que se halla dominado por el diablo, lo pone de manifiesto el hecho de que los judíos, sin negar las expulsiones de diablos ejecutadas por Cristo, las atribuyen a una alianza con los diablos. En *Mt.* 12, 22-32 leemos lo siguiente: «Entonces le trajeron un endemoniado ciego y mudo, y le curó, de suerte que el ciego hablaba y veía. Se maravillaron todas las muchedumbres y decían: «¿No será éste el Hijo de David?» Pero los fariseos, que esto oyeron, dijeron: «Este no echa los demonios sino por el poder de Belzebu, príncipe de los demonios.» Penetrando El sus pensamientos, les dijo: «Todo reino en sí dividido será desolado, y toda ciudad o casa en sí dividida no subsistirá. Si Satanás arroja a Satanás está dividido contra sí; ¿cómo, pues, subsistirá su reino? Y si yo arrojo a los demonios con el poder de Belzebu, ¿con qué poder los

arrojan vuestros hijos? Por eso serán ellos vuestros jueces. Mas si yo arrojo a los demonios con el espíritu de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios. ¿Pues cómo podrá entrar uno en la casa de un fuerte y arrebatarle sus enseres si no logra primero sujetar al fuerte? Ya entonces podrá saquear su casa. El que no está conmigo está contra mí y el que conmigo no recoge, desparrama» (*Mt.* 12, 31-32). «Por eso os digo: Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres; pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero.» Cristo acentúa aquí ser el enemigo radical e incondicional de Satanás. Entre ambos, nada hay de común. Si los fariseos no lo ven, es porque están obcecados y a causa de su necedad. Sólo un necio puede desconocer la diferencia que hay entre el Reino de Dios y el reino de Satanás. Es además un signo de condenación. Cristo es la manifestación del amor de Dios, la revelación de la bondad divina; ante él huyen los espíritus malos e impuros porque no pueden tolerar su presencia. El que dice que Jesucristo es malo e impuro, el que se atreve a decir que está en unión con los diablos, manifiesta que su corazón ha llegado al empedernimiento final, de tal modo que queda descartada toda posibilidad de salvación. Véase también *Mc.* 3, 22-30; *Lc.* 11, 14-23; *Mt.* 9, 34. Véase R. Guardini, *El Señor,* 145-153. El diablo muestra el grado supremo de su astucia y malicia cuando por medio de sus servidores acusa a Cristo de ser un esclavo del diablo, a Cristo que ha venido al mundo para cumplir y revelar la voluntad del Padre. Los escribas y fariseos, los representantes oficiales del pueblo que habían sido elegidos para ser mensajeros de la Revelación sobrenatural consumada en Cristo, se sirven de esa acusación para lograr que Jesucristo sea condenado a morir en la cruz (*Io.* 8 con 11, 50 y sigs.). Los hombres han crucificado a Jesucristo, pero es otro el promotor de este terrible hecho. Tras las personas activas al exterior se oculta el funesto personaje que las dirige. Satanás, que desde el principio fué un asesino y un mentiroso (*Io.* 8, 44), entró en Judas Iscariote y le sedujo a traicionar a Jesús (*Lc.* 22, 3; *Io.* 13, 27; 6, 70).

Stauffer (*Theologie des Neuen Testaments,* 103 y sig.; sobre las excelencias de esta obra protestante, al mismo tiempo liberal y ortodoxa, véase, por ejemplo, J. Schmid, "Theologische Revue", 1949, núm. 2, y P. Gaech-

ter, S. J., en "Zeitschrift für katholische Theologie", 70, 1948, 101-107) resume de la siguiente manera la lucha de Satanás contra Cristo: "Por eso (porque en Cristo ha comenzado ya el reinado de Dios), el enemigo, que no ha olvidado su vieja enemistad contra Dios y todo lo divino (*Gen.* 3, 15; *Act.* 12, 9), por eso, repito, el "viejo dragón" se prepara ahora a dar el contragolpe decisivo (*Act.* 12, 9 y sigs.). Pone todo y a todos en movimiento contra Cristo. El soberano persigue a su súbdito (*Mt.* 2, 16 y sigs.; *Lc.* 13, 1; 23, 11, los piadosos, los teólogos, los sacerdotes, le acusan, los propios discípulos le traicionan, el pueblo arroja piedras contra él (*Io.* 8, 59; 10, 31), el juez romano le condena (*Mt.* 27, 19 y sigs.). Los motivos de esta general enemistad son en cada caso distintos, la incondicionalidad de esta enemistad es en todos los casos la misma. Enemigos personales se ponen de acuerdo para luchar contra Cristo (*Lc.* 23, 12). Se ha formado un frente homogéneo sólo sostenido por el deseo de combatir a Cristo. "No a ése, sino a Barrabás" (*Mt.* 15, 11). ¿A qué se debe esta unánime y encarnizada enemistad? Es el espíritu del contradictor el que se manifiesta en ellos, responde el NT (*Lc.* 22, 3); (*Io.* 1, 5; 10 y sig; 6, 70; 17, 12). Jesús mismo se lo dice cara a cara a sus enemigos en *Lc.* 22, 53: "Esto es... el poder de las tinieblas." Pero los ataques dirigidos por el contradictor contra la vida de Cristo no son nada comparados con los asaltos con que pretende subyugar su voluntad. Este es el punto donde la serpiente, la que seduce a todo el mundo (*Act.* 12, 9), concentra todo su poder, inteligencia y astucia. Tres veces, según los sinópticos, Satanás ha tratado de engañar a Cristo y de quebrantar su fuerza de voluntad. Por primera, al comienzo de su camino; por segunda vez, en la mitad del camino; y al fin del camino por tercera y última vez. *Io.* 14, 10 hace el resumen: Cristo es el primero y el último que no ha sido seducido por las tentaciones de la serpiente, que no tendrá que avergonzarse cuando aparezca el juez que nos acusa día y noche (véase *Io.* 8, 46). Han fracasado los ataques del contradictor. Ha quedado decidido cuál va a ser en el futuro el camino de la Historia, y el lugar de esa decisión es la voluntad de Jesús, en definitiva, la oración de Getsemaní.

d) Al morir Jesús, Satanás parece haber confirmado su poder, hasta parece que ese poder queda para siempre asegurado. Pero la *aparente derrota de Jesucristo se convirtió en verdadera victoria.* Cristo tomó sobre sí la muerte y su muerte fué sacrificio y expiación. En un misterioso entrelazamiento de libertad y necesidad, su muerte fué un acto libre, un acto libre del amor. El amor venció al odio. La muerte es la suprema prueba de amor a Dios y al hombre (*Io.* 13, 1; *Lc.* 23, 34). Así como Jesucristo no se apartó ni un paso de la senda de su misión, del mismo modo no pudo ser seducido a pagar con odio el odio, a oponer violencia a la violencia, a luchar con engaños y astucia contra la mentira y la falsedad. La cruz de Cristo resplandece en el fuego del amor victorioso. Véase el tratado sobre la redención.

Stauffer escribe: "Jesús rechaza al seductor y combate a los demonios. ¡Pero también la lucha contra los poderes diabólicos tiene su tentación! Es la vieja tentación de los que expulsan a Satanás con Belzebu, la desgracia con la desgracia, la culpa con la culpa, al demonio con otro demonio. En tales casos cambian las formas del mal, pero sigue subsistiendo el estado de precariedad, hasta empeora y se hace más crítico (véase *Lc.* 11, 24 y sigs.). Los fariseos acusan a Jesús de que ha sido víctima de esta tentación y de que arroja a los demonios con la ayuda del príncipe de los demonios *(Mc.* 3, 22). Pero Jesús ha rechazado esta tentación al comienzo de su camino, de una vez para siempre *(Mt.* 4, 8 y sigs). Ha comenzado a andar por un nuevo camino de la actividad histórica, por primera vez en la Historia, por el camino de la radical renuncia a toda clase de medios diabólicos. La obra de Dios ha de llevarse a cabo exclusivamente con la ayuda de fuerzas divinas para que el resultado sea efectivamente obra de Dios, por primera vez y definitivamente, una obra en que nada sea debido al demonio de este mundo. Por eso fué Jesucristo más fuerte que el fuerte, cuyo diabólico puño aplasta con su peso al mundo y a la Historia *(Lc.* 11, 22). Por eso, Jesús puede ahora luchar contra él, contra el príncipe de los demonios. Encadena al fuerte en su propia casa y saquea luego la casa, y no hay poder alguno en este mundo que pueda impedírselo *(Mc.* 3, 27). Porque Cristo no lucha con armas que le haya prestado su diabólico enemigo. Contra el arma que él blande el enemigo no puede oponer veto alguno. Tenemos aquí, en vías de construcción, una obra contra la cual se dirige todo el furor del contradictor *(Act.,* 12, 4). Sin duda alguna es Dios quien construye aquí. Trabaja aquí alguien que puede hacer frente al contradictor. "¿Quién es éste?" *(Mc.* 4, 41). Ningún hombre del mundo entero y de la Historia; Dios solamente puede oponerse y vencer al contradictor."

Por eso es Cristo quien instaura el reinado de Dios. Desde ahora en adelante, el diablo es el jefe de un ejército derrotado. «... perdonándoos todos vuestros delitos, borrando el acta de los decretos que nos era contraria, que era contra nosotros, quitándola de en medio y clavándola en la cruz; y despojando a los principados y a las potestades, los sacó valientemente a la vergüenza triunfando de ellos en la cruz» (*Col.* 2, 13 y siguientes). «Pues como los hijos participan en la sangre y en la carne, de igual manera él participó de las mismas, para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, el diablo, y librar a aquellos que por temor de la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbre» (*Hebr.* 2, 14 y siguientes). El diablo puede *seguir esforzándose por destruir la obra de Cristo.* Pero su poder sólo puede tener eficacia cuando encuentra el apoyo de la voluntad humana. Contra el corazón amante, humilde y sincero no logrará nunca vencer. También puede seguir sirviéndose de hombres malos como de instrumentos para atribular a los fieles. Puede tratar también de im-

pedir la eficacia de la obra de Cristo con respecto a los individuos o en lo que respecta a comunidades enteras, incitándolos a que se escandalicen de Cristo. Como quiera que Cristo y su obra siguen viviendo en la Iglesia, el diablo proseguirá la lucha contra Cristo *bajo la forma de lucha contra la Iglesia*, ya sea que la combata *desde dentro*, por decirlo así, incitándola a no cumplir su misión, la cual consiste en servir a la salvación de las almas mediante la predicación de la palabra y la administración de los santos sacramentos (ésta es la más grave de todas las tentaciones; véase el tratado sobre la Iglesia), o seduciéndola a que al cumplir su misión confíe más en medios terrenos que en la fuerza propia del Evangelio (*Rom.* 1, 16), ya sea que la acose *desde fuera*, tratando de ponerla obstáculos para que no pueda cumplir su misión.

e) En el NT se describen *estas dos clases de ataques* diabólicos. El diablo ciega a los hombres para que no vean la gloria de Cristo y para que no se conviertan a la fe en Cristo (*II Cor.* 4, 3 y sigs.). La infidelidad es comunidad con el diablo, del mismo modo que la fe es vida de comunidad con Cristo (*II Cor.* 6, 4-16). Tras los cultos paganos se ocultan los demonios. El que toma parte en ellos se une con los demonios (*I Cor.* 10, 20; véase § 29; véase *Apoc.* 9, 20). Barjesus, un judío de Chipre, mago y falso profeta, procuraba apartar de la fe al procónsul. San Pablo, lleno del Espíritu Santo, aniquila la fuerza diabólica que en él habitaba. «¡Oh lleno de todo engaño y de toda maldad, hijo del diablo, enemigo de toda justicia! ¿No cesarás de torcer los rectos caminos del Señor? Ahora mismo la mano del Señor caerá sobre ti y quedarás sin ver la luz del sol por cierto tiempo.» Inmediatamente se vió envuelto de oscuridad, y el procónsul, convencido por este prodigio, se convirtió a la fe en Cristo (*Act.* 13, 10-12). El diablo arranca de los corazones la semilla de la palabra de Dios, de modo que no puede echar raíces ni producir frutos. Impide que los hombre puedan comprender la palabra de Dios (*Mt.* 13, 19; *Mc.* 4, 15; *Lc.* 8, 12). Se esfuerza por entrar de nuevo en los corazones de los que le han sido arrebatados. Es el enemigo; da vueltas sin cesar bramando como un león y buscando a quien devorar (*I Pet.* 5, 8).

San Pablo teme que el diablo tiente a los tesalonicenses y haga vana su labor, lo mismo que le ha impedido ir a Tesalónica (*I Thess.* 3, 5; 2, 18). Satanás no cesa de sembrar malas semillas

en los corazones de los hombres (*Mt.* 13, 37-39), para poder entrar de nuevo en los hombres (*Mt.* 12, 43-45). Los falsos maestros son sus instrumentos (*II Tim.* 2, 26). Los profetas falsos son servidores de Satanás (*II Cor.* 11, 13 y sigs.). El diablo seduce los corazones de Ananías y Safira para que mientan (*Act.* 5, 3). Trata de destruir el matrimonio (*I Cor.* 7, 5). Excita la lascivia (*I Tim.* 5, 15), el orgullo (*I Tim.* 3, 6 y sigs.), el desenfrenado deseo de riquezas (*I Tim.* 6, 8), el odio (*I Io.* 3, 10; *II Cor.* 2, 10 y sigs.). Quiere cribar a los Apóstoles (*Lc.* 22, 31) y se esfuerza por introducir en la Iglesia escisiones y perturbaciones (*Rom.* 16, 20). Es él causa de la enemistad y de la ira (*II Cor.* 2, 11; *Eph.* 4, 27). San Pablo experimenta extraños fenómenos psíquicos-corporales causados por Satanás (*II Cor.* 12, 7). Sus procedimientos son siempre idénticos: «La venida del inocuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos y de seducciones de iniquidad para los destinados a la perdición por no haber recibido el Amor de la verdad que los salvaría. Por eso Dios les envía un poder engañoso, para que crean en la mentira y sean condenados cuantos, no creyendo en la verdad, se complacen en la iniquidad» (*II Thess.* 2, 9-12). En *II Cor.* 11, 13-15: «Pues esos falsos apóstoles, obreros engañosos, se disfrazan de apóstoles de Cristo; y no es maravilla, pues el mismo Satanás se disfraza de ángel de la luz. No es, pues, mucho que sus ministros se disfracen de ministros de la justicia: su fin será el que corresponde a sus obras.» También el cristiano está sometido a los ataques y persecuciones de Satanás. Tiene, pues, que contar no sólo con el mal que se deriva de la libertad del hombre y con la inclinación al mal derivada del pecado del individuo y de todo el género humano, sino también con un ser personal malo, que quiere y busca el mal por amor al mal. Tiene que contar con esta funesta fuerza y tiene que combatirla (*Eph.* 6, 11), no mediante poder externo, sino por medio de la vigilancia y de la oración (*I Pet.* 5, 8 y sigs.). Y el hombre necesita, efectivamente, del don de discernimiento de los espíritus otorgado por el Espíritu Santo para conocer con seguridad si una figura luminosa es mensajero de Dios o aparición de Satanás, si una aureola de santidad es verdad o engaño (*I Cor.* 12, 10). El semblante y la actividad del santo y del diablo pueden parecerse tanto que sólo con grande dificultad podemos distinguirlos.

Al *fin de los tiempos*, el diablo intentará un último y supremo

esfuerzo. Le será permitido instaurar un corto y aparente dominio sobre el mundo. Desarrollará tal pompa y tales artificios de seducción que aun los hombres de buena voluntad se sentirán inclinados a apostatar (*I Tim.* 4, 1; *Ap.* 12, 16, 13 y sigs., 19; 20). Pero Cristo descenderá entonces del cielo, a modo de rayo, y destruirá para siempre el reino de Satanás (*Ap.* 20, 11-21 y sigs.). Véase *Mt.* 25, 41. Quizá hayan de pasar todavía innumerables días y siglos, pero ante los ojos de Dios *no tardará* en llegar el momento en que El, el Dios de la paz, aplastará para siempre a Satanás (*Rom.* 16, 20). Véase el tratado sobre la segunda venida de Cristo.

f) A pesar de estas y otras muchas amonestaciones, puede decirse que, según el NT, el diablo no juega un papel de mayor importancia en la vida de los cristianos. El que cree en Cristo ha sido arrebatado a su poderío. San Pablo escribe a los efesios: «Y vosotros estabais muertos por vuestros pecados y delitos, en los que en otro tiempo habéis vivido, siguiendo el espíritu de este mundo, bajo el príncipe de las potestades aéreas, bajo el espíritu que actúa en los hijos rebeldes; entre los cuales todos nosotros fuimos también contados en otro tiempo y seguimos los deseos de nuestra carne, siguiendo la voluntad de ella y sus depravados deseos, siendo por nuestra conducta hijos de ira, como los demás; pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dió la gracia por Cristo» (*Eph.* 2, 1-5). Véase *Act.* 5, 16; 8-7; 16, 16-19; 26, 18. El que cree en Cristo no vive, pues, en el miedo a los demonios. Nada pueden éstos contra él si él mismo no lo quiere (*Eph.* 4, 27). El que vive en la fe y la humildad es invencible (*Sant.* 4, 7). En definitiva, el diablo mismo tiene que servir de instrumento de salvación al que vive en la fe de Cristo (*I Cor.* 5, 5; *II Cor.* 12, 7). Por encima de las amonestaciones se halla la palabra triunfal: no hay poder satánico alguno que sea capaz de separarnos de Cristo (*Rom.* 8, 39). A. Vonier (*Der Sieg Christi*, 1937, 68 y sigs.) resume adecuadamente las enseñanzas de la Sagrada Escritura con las siguientes palabras: «La tradición cristiana nos enseña que el príncipe de las tinieblas sabe bien que ha sido vencido; sabe bien que lucha por una causa perdida. Por consiguiente, el cristiano puede sentirse completamente superior al diablo y de ningún modo necesita temerle. El desprecio que los santos han manifestado por el de-

monio está en abierta oposición con su humildad y la desconfianza en las propias fuerzas. Hasta puede decirse que el burlarse del diablo es una forma de sano sentido católico de la vida. Sólo para el que no sabe observar bien pasará desapercibido lo que en realidad significa el hecho de que el católico se toma la libertad de ridiculizar al diablo. El mundo irredento teme a los malos espíritus. Aunque el culto del diablo estrictamente tal no sea muy frecuente, es cierto que está muy generalizada la veneración de ocultos poderes malignos. El verdadero cristiano no tiene nada que ver con Satanás. El servicio de Cristo y la servidumbre bajo Satanás son cosas que se excluyen como el día y la noche. El príncipe de las tinieblas no dispone de poder alguno sobre el alma cristiana. No puede ni perjudicarla ni seducirla.» El que cree en Cristo se ha convertido en hijo del Padre celestial, del Señor todopoderoso. Ante la presencia de Dios, el miedo a los demonios se convierte en total indiferencia (Kittel, *Wörterbuch zum NT, II,* 16-20).

4. En la *época de los Padres de la Iglesia* encontramos a menudo la idea de que Satanás no quedó poco sorprendido al darse cuenta de que su aparente victoria no había sido más que una total derrota. San Agustín acentúa que se dice del diablo que es como un león, no porque sea fuerte, sino porque está furioso (*Sermo* 263). Los Padres, no obstante, además de enseñarnos que el hombre, unido con Cristo, es invencible, nos advierten, al mismo tiempo, que debemos guardarnos bien de dejar entrar en nosotros al diablo mediante el pecado. En el *Pastor de Hermas,* precepto octavo (BKV, 214), podemos leer lo siguiente: «Teme al Señor, dijo él (el ángel de la penitencia), y guarda sus preceptos; porque si guardas los preceptos de Dios, serás poderoso en todas tus obras, y éstas serán incomparables. Porque en el temor del Señor lo harás todo debidamente. Este es el temor que tienes que tener para adquirir la salud. Al diablo no has de temerle; porque en el temor del Señor vencerás al diablo, pues éste no tiene poder alguno. A quien no tiene poder alguno no necesitamos temerle. El que tiene poder infunde temor; sólo el impotente pasa desapercibido, en general. Pero sí has de temer las obras del diablo, pues son malas. Ahora bien, si temes al Señor, temes también las obras del diablo, y no las ejecutas, sino que te mantienes alejado de ellas.» En el duodécimo precepto, cap. 6 (BKV, 227) se dice que nadie ha de temer las amenazas

del diablo. Carecen de fuerza, ni más ni menos que los tendones de un muerto.

San Juan Crisóstomo dice *(Comentarios al Evangelio de San Mateo,* homilía 13, sección 4; *BKV* I, 218 y sig.): "¿Qué hacer, pues, dado este estado de cosas? No dar nunca crédito al diablo, no escucharle nunca, aborrecer sus adulaciones, y cuanto mayores sean las cosas que nos promete, hacerle menos caso. Hizo caer a Eva y la proporcionó el mayor perjuicio precisamente en el mundo en que la hubo prometido tales cosas. El diablo es un enemigo irreconciliable y lucha encarnizadamente contra nosotros. Nosotros no pensamos tanto en nuestra salvación cuanto él en nuestra perdición. Arrojémosle, pues, lejos de nosotros, y no sólo con palabras, sino también mediante las obras, no haciendo nunca lo que él nos aconseja que hagamos; de este modo haremos sólo lo que a Dios agrada. El diablo, es verdad, nos promete muchas cosas, pero no para dárnoslas, sino para despojarnos de ellas. Nos promete una parte de su botín para arrebatarnos el reino celestial y su justicia. Extiende ante nosotros las riquezas de la tierra a modo de lazos y redes, pero lo hace solamente tratando de quitarnos tanto los tesoros de la tierra como los del cielo. Quiere hacernos ricos aquí abajo para que no poseamos nada allá arriba. Y si mediante la riqueza no consigue privarnos de nuestra herencia celestial, lo intenta de nuevo por el camino opuesto de la pobreza. Eso es lo que hizo con Job. Luego que hubo observado que con la riqueza no podía perjudicarle, trató de seducirle mediante la pobreza, esperando poder vencerle de este modo. ¿Hay nada más absurdo que esto? Porque el que es capaz de administrar la riqueza con moderación, mejor podrá tolerar magnánimamente la pobreza. El que no pone su corazón en lo que posee, mucho menos anhelará lo que no tiene. Tampoco el bienaventurado Job lo hizo. Antes bien, su pobreza le ha proporcionado una fama tanto mayor. El maligno enemigo pudo arrebatarle sus posesiones y bienes, pero el amor a Dios no sólo no pudo quitárselo, sino que fué causa de que se hiciese más fuerte, y al despojarle de todo, sólo consiguió que resplandeciese con tanta mayor riqueza. Por eso, el diablo, finalmente, no supo qué hacer; porque cuantas más heridas le infligía, tanto más fuerte le veía después de cada una de ellas. Después de haber empleado todos los medios y de haberlo intentado todo, sin obtener el más mínimo resultado, echó mano de su vieja arma, es decir, de la mujer, y bajo la apariencia de compasión pinta con los tonos más conmovedores su desgracia y hace como si al darle el conocido y funesto consejo no pretendiese ninguna otra cosa que librarle de sus dolores. Pero tampoco de este modo pudo conseguir algo. El admirable varón reconoció su astucia y con mayor prudencia obligó a la mujer, por medio de la cual hablaba el diablo, a que se callara... También ahora adopta el diablo la misma actitud: se pone la máscara de la compasión y finge interesarse en nuestra suerte, insinuándonos funestos consejos, más dañinos que el veneno. La siguiente es su propia manera de proceder: nos adula para perjudicarnos; reprendernos para nuestro provecho, eso sólo lo hace Dios." San Cirilo de Jerusalén (XVI catequesis, sección 19; *BKV,* 300): "Mientras vive en el cuerpo, el hombre tiene que luchar con muchos feroces enemigos. Pero repetidas veces ya, el demonio, a quien no se puede sujetar mediante cadenas de hierro, ha sido vencido por el Espíritu. El simple soplo de los exorcismos actúa como fuego sobre el diablo invisible. Dios nos ha dado, pues,

un conmelitón y defensor, un gran maestro de la Iglesia, un gran guardián, para que nos proteja. No temamos. ¡No temamos a los demonios y tampoco a los diablos! Pues más potente que ellos es el que lucha con nosotros." San León Magno (*Sermo* 48, sección 2.ª; *BKV* II, 54 y sig.): "En esta santa comunidad, carísimos oyentes, en la cual todos amamos y estimamos lo mismo, donde todos opinamos lo mismo, no tienen cabida el orgullo, la envidia y la ambición. Todo lo que sirve al vanidoso, al rencoroso, al lascivo, para satisfacer su vanidad, su odio, su incontinencia, tiene valor entre los partidarios de Satanás, no entre los que han concluído una alianza con Cristo. Todo eso está desterrado del círculo donde reina la piedad. Por eso rechina los dientes el "contradictor de la virtud" y el "enemigo de la paz". "Y porque no ha permanecido en la verdad", y porque ha perdido completamente su grandiosa situación a causa de su orgullo se enfurece al ver que el hombre ha sido redimido por la misericordia de Dios y que se le hayan atribuido los dones y gracias que él ha perdido. Nadie ha de admirarse de que "al causante de todo pecado" le produzca pena la rectitud de los que hacen obras buenas, ni de que le haga sufrir la constancia de aquellos a quienes no puede hacer caer. Pues hasta entre los hombres hay algunos que se han tomado como ejemplo a seguir las obras de su maldad. De ese modo, muchos se consumen de envidia al ver los progresos que otros hacen. Y porque saben que la virtud no encuentra complacencia en el vicio, se arman para luchar encarnizadamente contra aquellos cuyo ejemplo no quieren seguir. Al contrario, los servidores de Dios y los discípulos de la verdad aman aun a aquellos que no comparten las mismas opiniones y declaran la guerra a los vicios y no a los hombres, "no recompensando a nadie la maldad con maldad", sino tratando siempre de conseguir el mejoramiento de los que pecan."

5. En el transcurso del tiempo, la teología ha estudiado detenidamente la *esencia y formas de la posesión diabólica.* Aun en el más grave de los casos el diablo no puede dominar directamente el espíritu humano ni puede unirse con el yo del hombre hasta el punto de constituir una unión hipostática. Sólo a través del cuerpo y de los órganos corporales puede ejercer su influencia sobre el espíritu. Tampoco con el cuerpo del hombre puede unirse tan íntimamente como se une con él el alma. Sólo le mueve externamente. El poseso no es culpable de las acciones que ejecuta bajo la influencia del diablo o contra su voluntad. La posesión diabólica es siempre consecuencia del pecado, a saber, del pecado original, pero no es siempre el resultado de un pecado personal o castigo de un pecado. La posesión es una prueba, permitida por Dios, lo mismo que sucede con las demás tribulaciones. En lo que concierne a la existencia de posesiones diabólicas, la Iglesia cuenta con ellas, como se deduce de las oraciones (exorcismos) previstas para tales casos. Conviene proceder siempre con gran cautela. Muchas enfermedades presentan los mismos fenómenos que la posesión, o fenómenos parecidos. Véase Heyne, *Über Bessesenheitswahn bei geistigen Erkrankungszuständen,* 1904. Sólo en raros casos se podrá establecer una distinción neta entre posesión y enfermedad. Nos son tan poco conocidas las fuerzas ocultas del hombre, que en este terreno difícilmente podremos adquirir absoluta seguridad. Muchos fenómenos atribuídos en otros tiempos al diablo pueden explicarse hoy naturalmente. Sólo revelándonoslo Dios podríamos saber con absoluta seguridad que tras una deter-

minada enfermedad se oculta el diablo. Los casos de posesión diabólica descritos en los Evangelios están garantizados por Cristo. Esta garantía nos falta en las posesiones extrabíblicas, presuntas o reales. La credulidad y las afirmaciones impremeditadas pueden exponer la religión al peligro de la ridiculez. La fe auténtica no necesita ni quiere impulsos o confirmaciones sensacionales, como lo sería el testimonio de los espíritus malignos. Con más claridad y seguridad que en los dudosos casos de posesión diabólica, sabe el cristiano estar en presencia de la incomprensible actividad de la maldad personal cuando ésta se manifiesta en la cruda y enigmática brutalidad de un hombre.

CAPITULO II

EL HOMBRE CONSIDERADO COMO CRIATURA DE DIOS

§ 125

Origen divino del hombre y su orientación hacia Dios

1. La trascendencia de las ideas expuestas al hablar de la creación divina aparece con toda claridad cuando se considera la importancia que tienen para el hombre. Por consiguiente, la descripción de la obra creadora divina ha tenido que ser en gran parte una descripción de la creación del hombre. Si, a pesar de ello, tratamos en un capítulo aparte del hombre, lo hacemos para destacar las características que distinguen al hombre del resto del mundo y en virtud de las cuales ocupa en éste un lugar especial. Al comenzar este capítulo conviene advertir desde el principio que en nuestro estudio acerca del origen del hombre nuestra atención no ha de quedar parada en el pasado. El problema del origen sólo nos interesa en cuanto que la solución correspondiente nos ayuda a conocer lo que es el presente humano determinado por tal origen y cuál es el futuro que se prepara en ese presente. Para estudiar debidamente el origen del hombre hay que elevarse, en primer lugar, hasta la perspectiva de su origen divino, de modo que el problema relativo *a la esencia del hombre* sólo puede encontrar adecuada solución si se tiene en

cuenta *lo que el hombre es ante Dios*. El origen divino del hombre determina los aspectos de su *presente y de su presencia ante Dios*. Ese origen nos muestra que la existencia del hombre se deriva de Dios y que está compenetrada y formada por Dios. Ese origen juega también un papel decisivo en lo que concierne al problema de lo que el hombre ha de llegar a ser, es decir, determina el futuro humano, que puede ser o llegada hasta Dios, o sea, un estado de salvación, o apartamiento de Dios, o sea, un estado de condenación. El problema relativo al origen del hombre es, pues, un problema íntimamente relacionado con la salvación del hombre. Aunque de esto hemos hablado ya en otras partes, vamos a destacarlo, una vez más, al comienzo de este capítulo. Todo lo que carece de importancia en el orden de la salvación no puede ser objeto de la fe y tampoco, por consiguiente, objeto de la reflexión teológica, a pesar de su posible importancia biológica o filosófica y a pesar de que las correspondientes disciplinas deban estudiarlo detenidamente. Pecaríamos contra la fidelidad debida a la Teología si la encomendásemos la solución de problemas de los cuales tienen que ocuparse la Medicina, la Filosofía o la Biología, además de que, como único resultado, tendríamos una Medicina y una Filosofía inconsistentes; como, viceversa, el médico y el biólogo tendrían como resultado una pseudo-Teología si, según los métodos de sus ciencias, pretendiesen decirnos lo que el hombre es en definitiva.

2. La *Revelación nos dice lo que el hombre es* narrándonos la *historia* que Dios ha operado en él y con él para implantar en la humanidad el reino divino; en vano trataríamos de buscar en ella una definición analítico-conceptual parecida a la de los tratados doctrinales. Del primer hombre, que vivió en una hora histórica determinada, nos dice cuál es su origen y cuál es su destino, y con ello determina el origen y destino de cada hombre, en cuanto que se hallan integrados al origen y destino del primer hombre.

El capítulo en que San Lucas (3, 23-38) describe la ascendencia de Jesucristo pone de manifiesto hasta qué punto la Escritura se limita a ofrecernos una comprensión histórica del hombre, descubriendo en el origen la orientación hacia un futuro y haciendo surgir ésta de aquél: retrocediendo de generación en generación, de siglo en siglo, de milenio en milenio llega hasta Adán, el cual desciende de Dios. Dios obra dentro del mundo la

Historia que ha destinado para el hombre. El hombre es un miembro del cosmos. Pero al mismo tiempo la Revelación destaca que el hombre es un ser singular, situado frente a la totalidad del cosmos.

La Iglesia expresa de la siguiente manera la singularidad del hombre y su pertenencia al mundo: Dios, creador del mundo puramente espiritual y del mundo puramente material, ha creado también al hombre, que está en el medio, por decirlo así, resumiendo en sí mismo esos dos mundos (véase el cuarto Concilio Lateranense, D. 428 y el Concilio Vaticano, D. 1783).

Según el testimonio de la Escritura, la creación del hombre es *la coronación y consumación* de la actividad creadora divina. Presupone la anterior creación de los otros seres. Mediante la creación del hombre adquieren los seres la unificación final y su pleno sentido (véase § 105). La existencia del hombre presupone la existencia de la materia muerta y de la viva: la tierra y el agua, el aire y el fuego, las piedras, las plantas y los animales. Presupone todo esto en atención a la vida corporal y espiritual del hombre, en atención al modo de conocer, de amar y de obrar del hombre. La tierra es para el hombre el lugar y el instrumento de sus reflexiones, de sus voliciones y de su actividad artística. La creación del hombre va precedida también de la creación de los espíritus puros y de la caída de los ángeles, que habían de tentar al hombre y poner a prueba su amor a Dios. Véase Th. Haecker, *Was ist der Mensch?*, 1935, 180.

Creación de Adán

3. El AT describe la creación del hombre indicando la importancia que ésta tiene para el resto de la creación entera. La tierra había sido hecha ya. Pero no había en ella nadie que pudiese cultivarla y cuidarla. «Formó Yavé Dios al hombre del polvo de la tierra, y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado» (*Gen.* 2, 7.) El hombre es un ser hecho del polvo (véase *Sap.* 9, 15; 7, 1). Nunca debe olvidar este origen. Es una nota que caracteriza su presente y su futuro. Su destino son la caducidad y la muerte. Viene del polvo, y del mismo modo vuelve al polvo (*Gen.* 3, 19). Es tan quebradizo, que moriría si Dios retirase su aliento (*l. c.* 34, 14 y sig.). Sus planes se desmoronarían si Dios apartase su semblante: *Ps.* 90 [89], 3;

194 [193], 29; 146 [145], 4. Esta esencial debilidad le hace experimentar con tanta más intensidad la majestad de Dios (*l. c.* 4, 19). Con tanta más claridad se destaca en el fondo de este origen terreno la semejanza de Dios, de que hablaremos inmediatamente.

Por lo que se refiere a la debida valoración de esta narración, conviene tener presente lo dicho en el § 101. San Agustín establece una distinción entre contenido de los Libros Sagrados y descripción poético-intuitiva. Que todo ha sido creado por Dios es un contenido doctrinal. «Que Dios haya formado al hombre del lodo de la tierra con manos corporales, es una creencia demasiado pueril» (*De gen. ad litt.* 6, 12, 20). La Sagrada Escritura cuenta que también el hombre ha sido creado por Dios, sirviéndose de un estilo narrativo poético y simbólico. De este modo pueden comprender el contenido aun los espíritus más simples, los cuales, por experiencia, saben qué quiere decir el formar y hacer de tierra.

El evolucionismo

4. Se ha discutido mucho sobre el problema de si la narración bíblica excluye o no la *doctrina de la evolución.*

En cuanto a la solución de este problema conviene distinguir entre las diferentes formas de esa doctrina.

A) Su *forma más radical* (darwinismo, neodarwinismo) afirma que el hombre es un producto natural de la madre tierra, de su fecundidad, de su capacidad creadora. El hombre es la última fase de una evolución regida por determinadas leyes, que comenzó con la primera amiba, subiendo de grado en grado hasta pararse en el hombre.

Esta teoría contradice el testimonio de la Escritura sobre la creación del primer hombre. En ella no queda lugar alguno para el desarrollo de la actividad de Dios, que viene a ser sustituída por la actividad creadora de la Naturaleza. Niega además que entre el hombre y el animal haya una diferencia esencial e implica una concepción del hombre absolutamente materialista. Desconoce por consiguiente la dignidad personal del hombre y hace desaparecer a éste en la totalidad igualitaria de lo natural. Dentro de esta totalidad posee determinadas particularidades, pero, en definitiva, no es más que un trozo de Naturaleza, la ruedecita de una gigantesca máquina, que, como todas las demás, puede gastarse y puede ser sustituída.

Con frecuencia los defensores del darwinismo y neodarwinismo manifiestan una verdadera aversión contra la doctrina de la Revelación, el origen divino del hombre y la diferencia cualitativa que media entre éste y el animal. Las pruebas por ellos aducidas resultan ser, a menudo, postulados inspirados por el deseo de que el hombre no desciende de Dios y

no se diferencie del animal. Este deseo comunica a la argumentación del darwinismo una fuerza que de por sí no posee.

Los representantes de esta forma radical del evolucionismo sobrepasan los límites de su ciencia. La misión de las ciencias naturales debe *limitarse* a fijar hechos científicamente constatables y a establecer con ellos síntesis científicas. Sería un error admitir que con sus métodos pueden abarcar todos los sectores de la realidad y que sólo existe lo que se puede conocer mediante tales métodos. Cuando intentan deducir de causas últimas los hechos por ellas constatados se introducen en el terreno de la Filosofía o de la Teología. Deben, pues, dejarse guiar por estas ciencias si no quieren que se les haga el reproche de que sobrepasan los límites de su competencia. Por ejemplo, las ciencias naturales, con sólo los medios y métodos cognoscitivos de que disponen, no pueden explicar qué es la vida, de dónde se deriva la vida, de dónde toma la fuerza necesaria para el desarrollo y hacia dónde tiende éste, por qué la evolución conduce hasta el hombre y se queda parada en él. Tampoco pueden explicar el origen y la esencia del espíritu. Aun cuando pudiesen explicar con la ayuda de sus métodos cómo se forma el cerebro, que sirve de instrumento al espíritu, con ello no quedaría explicada la aparición del espíritu.

Algunos teólogos protestantes han creído poder afirmar aún esta forma radical del evolucionismo. En parte se combina esta actitud con la teoría de la doble verdad, de la separación entre ciencia y fe. La ciencia puede afirmar lo que niega la fe, y viceversa. Según este modo de pensar, el darwinismo no excluye necesariamente la creencia en el origen divino del hombre. Otros defensores menos radicales del neodarwinismo consideran la narración bíblica no como testimonio de un acontecimiento histórico, sino como referencia simbólica de la responsabilidad del hombre ante Dios.

B) Según la opinión de la mayor parte de los teólogos católicos del presente, hay una forma de *evolucionismo moderado* compatible con las enseñanzas de la Escritura. El evolucionismo moderado se distingue del radical desde tres diferentes puntos de vista. El proceso evolutivo al fin del cual se halla el hombre se deriva, según él, de un acto de voluntad divina. Además, solamente el cuerpo y no el espíritu del hombre es un producto de la evolución. Afirma, finalmente, que todos los hombres se derivan de un solo par.

1. Según esta interpretación, la Sagrada Escritura narra un *hecho realmente histórico* y no se limita a expresar una mera relación entre el hombre y Dios. Pero la Escritura no dice nada sobre los procesos fisiológico-biológicos que han acompañado la aparición del hombre sobre la tierra. Pasa por alto las causas segundas, de las cuales Dios, la causa primera, se ha servido al crear al hombre. A la Sagrada Ecritura no le interesa la descripción científica del hecho, sino que se limita a constatar el origen divino del hombre. La Escritura da testimonio de ese origen para de ese modo determinar la relación entre el hombre y Dios, la intervención de Dios en la Historia y la responsabilidad del hombre ante Dios. Esta interpretación tiene razón cuando afirma que el testimonio de la Escritura sólo pretende esclarecer la relación que une al hombre con Dios. Pero se equivoca y pierde de vista un punto esencial cuando afirma que en cuanto a esto no tiene importancia alguna el origen histórico del hombre. Según

el texto sagrado, la responsabilidad del hombre ante Dios se deriva precisamente de ese origen. La Sagrada Escritura habla de la creación del hombre para constatar la relación entre el hombre y Dios; es decir, habla de la creación desde el punto de vista de la Salvación. Ahora bien, el testimonio sobre la salvación de los hombres implica un testimonio sobre el camino de la Salvación, sobre su comienzo y su fin. En efecto, la Salvación se verifica dentro de lo histórico, que tiene un comienzo y un fin. El que prescinde de los comienzos del hombre, de su aparición sobre la tierra adopta una actitud antihistórica y desconoce, por consiguiente, un elemento esencial del testimonio escriturario. Una interpretación del hombre que prescinde de la historia del hombre se halla más bien que en la esfera de la revelación bíblica en el ámbito de la ontología griega.

2. Los defensores del evolucionismo moderado declaran que aunque la Escritura da testimonio del origen divino del hombre, deja, no obstante, en *suspenso el problema del cómo*. Si hay que considerar como mero revestimiento literario la descripción en que la Escritura narra el origen divino del hombre, no tiene importancia alguna el que la materia que tomó para formar el cuerpo humano, es decir, la materia de que surgió el cuerpo humano, de acuerdo con la voluntad creadora divina, se halla en el momento de la transformación en el estado de ser viviente o fuese un ser puramente material que hubiese alcanzado ya la altura de los seres vivientes animados o que se hallase todavía en un inferior estadio de evolución. La Revelación no apoya en manera alguna la teoría del origen animal del cuerpo humano, pero tampoco la rechaza expresamente. Debe, pues, quedar en suspenso este problema, que tiene que ser resuelto, si tiene solución, con los medios de las ciencias naturales.

En lo que concierne al *alma*, de ninguna manera puede afirmarse que se deriva del principio vital de los animales. *Gen.* 2, 7 no rechaza directamente la correspondiente teoría. Aquí se afirma meramente que Dios dió el aliento, que es el signo de la vida. Esto no debe interpretarse literalmente. Su sentido es el siguiente: Dios hizo que el cuerpo del hombre viviese. La animación se atribuye a una actividad divina especial. Esto carecería de sentido si, según el testimonio de la Escritura, el principio vital del hombre no fuese una realidad distinta del cuerpo. Tal realidad no puede tener su fundamento en la materia. Resulta, pues, que el pasaje donde la Escritura habla de la animación del hombre contiene un testimonio indirecto contra la teoría que pretendiese afirmar que también el alma se deriva del principio vital del animal. La diferencia esencial del alma, su singularidad comparada con el cuerpo, quedan corroboradas por toda una serie de argumentos teológicos y filosóficos.

3. Dejando ahora el terreno de la *mera posibilidad de una cierta evolución a partir del animal* y pasando a estudiar la *cuestión de hecho*, tenemos que una *serie de teólogos* consideran como cosa *demostrada* tal evolución, pero hacen algunas reservas (por ejemplo, Wasmann, N. Peters, Goettsberger, Gutberlet, Alois Schmitt, Sawicki, Adam, Rüschkamp y otros). Algunos de ellos la defienden con gran energía. En muchos casos juegan un papel importante puntos de vista apologéticos. Hasta bien entrado el siglo XIX, casi todos los teólogos han sido partidarios de una interpretación literal de la narración bíblica, pues, al parecer, no había

razón alguna que justificase cualquier otro tipo de interpretación. Hay que exceptuar a San Agustín. Bajo la influencia de ideas platónico-estoico-alejandrinas enseñó que todo el cosmos creado por Dios se deriva por vía de evolución universal de gérmenes originales y que también la parte material del hombre es un producto de este proceso evolutivo universal. No obstante, su opinión se diferencia esencialmente de la teoría del evolucionismo moderno, porque, según ella, las especies no se derivarán las unas de las otras, sino que aparecerán simultáneamente las unas junto a las otras.

Muchos teólogos católicos oponen contra la teoría del evolucionismo moderado que además de renunciar a la teoría de la evolución propiamente tal *no resuelve problema alguno*. Se trata de saber, en efecto, si la unión del alma espiritual con el presunto cuerpo animal no implica una modificación tan radical de dicho cuerpo que la teoría de la evolución venga a ser una cosa ilusoria. Como quiera que el alma es la ley esencial del cuerpo y como quiera que el cuerpo humano, por estar bajo la influencia estructurante del espíritu, se diferencia esencialmente del cuerpo del animal, a pesar de los parentescos y semejanzas, no hay, al parecer, grado alguno de evolución en que el animal haya llegado a tal altura que el alma espiritual pueda unirse con un cuerpo animal sin que ese cuerpo no haya sido modificado antes esencialmente. Ahora bien, si no se puede explicar la formación del cuerpo humano sin admitir la intervención de Dios, no aumenta el misterio que es la primera aparición del hombre sobre la tierra el afirmar que Dios se ha servido de un material poco organizado o completamente anorgánico y no de un organismo tan desarrollado como lo es el cuerpo del animal.

Los teólogos que rechazan el evolucionismo moderado o que se muestran reservados frente a él (prescindiendo del testimonio de la Escritura y movidos por reflexiones teológicas tales como la que acabamos de exponer) pueden aducir en favor de su actitud que actualmente las mismas ciencias naturales combaten las teorías del evolucionismo, en lo que concierne al origen del hombre, o se muestran reservadas frente a tales teorías.

a) Se afirma, entre otras cosas, que uno de los principales argumentos del evolucionismo implica un *circulus vitiosus*. Según este sistema, la diferencia fundamental que media entre el hombre y el animal se debe a una acción espiritual, a saber, al empleo del fuego, que inicia el desarrollo hacia la formación del hombre. La *falta de lógica* de esta argumentación es evidente. El empleo del fuego, por ser una acción espiritual, presupone la existencia de la diferencia en cuestión, de modo que no puede ser el punto de partida para la formación de la diferencia. El problema efectivo consiste en determinar de qué modo pudo verificarse esa acción espiritual.

b) La misma falta de lógica implica el postulado de muchos darwinistas, según los cuales el problema de la evolución del hombre sólo puede estudiarse científicamente y prescindiendo de métodos teológicos o filosóficos. En lugar de reflexiones objetivas se nos dicta aquí el empleo de un método que puede tener validez en un sector determinado de la realidad, pero no en todos los sectores de esa realidad.

c) Los teólogos que adoptan una actitud de reserva frente a la teoría del evolucionismo observan que actualmente muchos científicos rechazan

el evolucionismo general y que sólo admiten la existencia de la evolución dentro de *fronteras tipológicamente, es decir, estructuralmente, fijas,* haciendo referencia a distancias y saltos de tipos sin visible conexión ontogenética dentro del cuadro filogenético general. Se destaca, además, actualmente que el *parentesco sistemático* con que se trata de demostrar el parentesco sanguíneo no tiene nada que ver con éste. Las homologías (correspondencias parciales) en organismos distintos, según los cuales órganos homólogos de distintos seres vivientes tienen la misma posición dentro de un plano estructural, es decir, son equivalentes desde el punto de vista morfológico, se pueden explicar suficientemente considerándolas como fases del desarrollo de lo indiferenciado y general hacia lo diferenciado y especial. Además, a la luz de la fe que enseña que el mundo entero ha sido creado por Dios, tales parentescos son la cosa más natural. El Dios único e idéntico ha producido un plan de la creación homogéneo y totalitario.

d) Estos teólogos no creen que sea decisiva la llamada *prueba embriológica,* según la cual el hombre en su desarrollo embrional pasa por estadios que carecerían de explicación si no se admitiese que han sido heredados de ascendientes anteriores, remotos o próximos, es decir, que son la repetición de estructuras en que se han quedado detenidos determinados ascendientes. Se puede objetar contra esta argumentación que en ella quedan muchas cosas por explicar. Nos deja sin resolver el problema de por qué la evolución ontogenética es tal de antemano que traspasa el grado de solución sobre cuya estabilidad filogenética se funda la explicación. Además, sin la explicación de los teorizantes del evolucionismo, insuficientemente comprobado, se pueden esclarecer suficientemente los hechos en cuestión. Mejores servicios presta el principio según el cual la evolución va de lo indiferenciado e inespecializado hacia lo especializado, de lo indeterminado hacia lo determinado. En este proceso evolutivo, el germen humano al pasar del estado de célula macroscópicamente casi indiferenciada y microscópicamente poco diferenciada, hacia estados evolutivos cada vez más complejos, necesariamente tiene que recorrer estadios que en cada caso están en correspondencia con otros gérmenes de más corta marcha ontogenética, que se desarrollan paralelamente. Como es natural, los grados evolutivos morfológicos de la primera evolución del hombre han de parecerse a los de la evolución análoga del animal, siendo tanto más semejantes cuanto más primitivos son. Lo que en la morfología de una forma transitoria se presenta como análogo, puede ser fundamentalmente distinto, como lo demuestra el hecho de que la evolución externa tiende con seguridad hacia la meta determinada por la esencia.

e) Algo parecido puede decirse del *argumento paleontológico.* Hasta ahora no se ha podido determinar con seguridad la sucesión temporal de los tipos ni se ha podido indicar cuándo aparece el hombre por primera vez. Además, la paleontología no ha podido descubrir hasta ahora los anillos que habrían de unir las diferentes especies. En todos los puntos de las ramificaciones se han puesto formas ficticias. Mediante la creciente acumulación de material fósil se ha podido demostrar la existencia de un gran número de "series" de evolución continua con lento cambio de las características, pero la evolución se ha verificado siempre dentro del margen de planes estructurales y tipos de organización. Pero todavía no se han encontrado los eslabones, las formas de transición que habrían de

establecer la unión entre las especies. Las "series" de la evolución no van más allá de las fronteras del correspondiente tipo estructural, de modo que estos tipos se presentan aislados, simultánea o sucesivamente, pero sin formas intermedias. Los tipos fundamentales prehistóricos han existido los unos junto a los otros, cambiando incesantemente la forma, pero sin modificar la esencia. Muchos elementos son nuevos y han aparecido espontáneamente, sin que pueda demostrarse su conexión con los anteriores.

Dado tal estado de cosas, la ciencia misma exige que se adopte una actitud de espera hasta que la acumulación de nuevo material permita a esa misma ciencia demostrar la realidad de la descendencia animal del hombre, la cual, con las restricciones de que arriba hablamos, es compaginable con el testimonio de la Sagrada Escritura.

f) Tal es también la actitud de la *Iglesia* en sus declaraciones oficiales.

g) La Comisión Bíblica ha declarado (30 de julio de 1909), como ya vimos en otro lugar, que deben entenderse literalmente los siguientes elementos de la narración bíblica: la creación especial del hombre, que la primera mujer ha sido formada del primer hombre, la unidad del género humano (D. 2123). En el discurso de apertura de la Academia de Ciencias del Vaticano, el papa Pío XII expuso lo siguiente ((30 de noviembre de 1941): "Un hombre sólo puede derivarse de otro hombre, que es el padre y generador. Y la compañera que Dios dió al primer hombre se deriva de éste y es carne de su carne. En la escala de los seres vivientes, el hombre se halla a la cabeza, dotado de un alma espiritual, y Dios le ha nombrado señor y dominador de todo el mundo animal. Las múltiples investigaciones de la paleontología, de la biología y de la morfología en torno de otros problemas relacionados con el origen del hombre no han conducido hasta ahora a resultados claros y seguros. No nos queda, pues, más remedio que dejar al futuro la respuesta de la pregunta de si la Ciencia, iluminada y guiada por la Revelación, podrá ofrecernos algún día resultados seguros y definitivos sobre un tema de tan grande importancia."

Lo mismo enseñan el Papa en la encíclica *Divino afflante* y la Comisión Bíblica en la respuesta a una pregunta del cardenal de París *(Acta Apostolicae Sedis,* 1948, págs. 45-48). Véase la exposición sintética y crítica de H. Conrad-Martius, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos,* 1938. S. Ternus, *Die Abstammungslehre heute,* 1948.

En lo que concierne al *alma,* de ninguna manera puede admitirse que se deriva por evolución del principio vital del animal, aunque *Gen.* 2, 7, donde sólo se dice que Dios dió el aliento, de por sí no rechace directamente tal actitud. Véase lo que acabamos de exponer en B) 2. De la diferencia esencial que media entre el hombre y el animal y de la singularidad del alma humana se deduce que no ha podido derivarse del alma animal (véase J. Goettsberger, *Adam und Eva,* 1910).

La creación de Eva.

5. Después de haber descrito la creación del hombre, la Escritura pasa a narrar la creación de *Eva, de la mujer* (*Gen.* 2, 18-25): «Y se dijo Dios Yavé: No es bueno que el nombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él» (*Gen.* 2, 18). Dios quiere sacar al hombre de su soledad. Sin duda alguna, la unión con Dios no hace desaparecer en el hombre el sentimiento natural de soledad. Dios mismo lo confirma, y Dios mismo le ayuda a salir de esa soledad. Según la Sagrada Escritura, trata Dios de dar una ayuda al hombre creando los animales. Presenta a Adán cada uno de los animales creados, para que él mismo decida si alguno de ellos puede ser el complemento que desea y pueda redimirle de su soledad. Adán expresa su opinión, dando un nombre a los animales. El nombre expresa y manifiesta la esencia. Si lo creado ha de ser una ayuda, a modo de complemento, eso se ha de manifestar en el nombre, en el parentesco nominal. Pero he aquí que Adán nombra a cada uno de los animales con el nombre correspondiente a la esencia de cada uno de ellos. El nombre que Dios quiere oir, el nombre que ha de expresar que Adán ha encontrado su complemento, no sale de los labios del primer hombre. «Pero entre todos ellos no había para Adán ayuda semejante a él.» ¿No se tratará aquí de un fracaso de Dios, puesto que, al parecer, sólo después de una serie de frustradas tentativas consigue crear a la mujer? De ninguna manera. Era necesario narrar que también los animales han sido creados por Dios. También la creación de los animales es un elemento esencial del plan divino, y no es, por consiguiente, una obra fracasada. Pero se habla de la creación de los animales al margen del relato sobre la creación del hombre. Según la narración del escritor inspirado, Dios se acerca al hombre, somete al juicio del hombre su creación, por decirlo así, para que el hombre se dé cuenta de que el deseado complemento no se halla en el reino animal, que ha de ser una criatura semejante a él. El escritor sagrado se ha propuesto narrar la creación de los animales. Pero esta narración vine a constituir una especie de relato marginal en que se destaca lo esencial, a saber, que la mujer no es un ser inferior al hombre, que posee la misma dignidad y nobleza. «Hizo, pues, Yavé Dios caer sobre Adán un profundo sopor; y dormido, tomó una de sus costillas, cerrando en su lugar con carne,

y de la costilla que de Adán tomara, formó Yavé Dios a la mujer, y se la presentó a Adán.» ¿Qué va a pensar ahora Adán? ¿Cómo va a llamar al ser que Dios ahora le presenta? «Esto si que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta se llama varona, porque de varón ha sido tomada» (*Gen.* 2, 18-23). El nuevo ser es, pues, un *complemento, una ayuda del hombre.* «Dejará el hombre a su padre y a su madre, y se adherirá a su mujer, y y vendrán a ser los dos una sola carne» (*Gen.* 2, 24; véase también *Gen.* 29, 14; 37, 27; *Jue.* 9, 2). La mujer pertenece al hombre. La mujer y el hombre están mutuamente subordinados. Son seres distintos, pero se complementan, siendo cada uno de por sí una forma especial y parcial de lo humano. Al hombre sin la mujer le falta un valor humano; a la mujer sin el hombre le falta también un valor humano. El hombre busca a la mujer y ésta al hombre, puesto que hombre y mujer de por sí son manifestaciones y realizaciones parciales de la naturaleza humana total. Desde el principio han sabido hombre y mujer que eran sexualmente distintos y han conocido su destino. El matrimonio y la unión matrimonial no es un pecado ni una consecuencia del pecado, sino que se derivan de la voluntad divina creadora. Explicaciones detalladas en el tratado sobre el matrimonio.

En lo concerniente a todo lo que no está en relación con esta conexión, dependencia y mutuo complemento, San Agustín afirma que no aparece con claridad si la creación de Eva se narra simbólicamente o si se realizó simbólicamente (*De gen. ad. litt.* 6, 12, 20). También Santo Tomás, que defiende el sentido literal, acentúa la importancia del simbolismo: La mujer ha sido formada del hombre, de un costado de éste, para indicar que no es la señora ni la esclava del hombre, sino su compañera, para inculcar al hombre que ha de amar a su mujer, para expresar la íntima comunidad de vida entre el hombre y la mujer y, finalmente, para simbolizar el nacimiento de la Iglesia, la Esposa de Cristo (*Summa Theol.* I q. 92 a. 2 y 3).

En el NT se hace resaltar que la mujer ha sido formada del hombre, pero también allí leemos que el hombre depende de la mujer. «Porque así como la mujer procede del varón, así también el varón viene a la existencia por la mujer, y todo viene de Dios» (*I Cor.* 11, 12; véase *I Tim.* 2, 14). La Comisión Bíblica ha definido en uno de sus decretos (30 de junio de 1900) que como sentido de la narración bíblica debe admitirse que «la primera mujer ha sido hecha del primer hombre» (véase

Goettsberg, *l. c.*, 22-30). De la virginidad se trata en los capítulos sobre la ordenación sacerdotal y el matrimonio; allí mismo se estudia detenidamente la relación entre el hombre y la mujer.

El hombre, imagen de Dios

6. El punto culminante de la Revelación divina en lo que concierne a la creación del hombre lo constituye *Gen.* 1, 26 y siguientes: «Díjose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella. Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios le creó, y le creó macho y hembra.»

a) En el *mundo extrabíblico* se encuentran solamente ecos lejanos de esta profunda idea acerca del hombre. Dios mismo ha tenido que revelar al hombre su más trascendental y suprema definición para que pudiese llegar a comprender el sentido de su existencia sin olvidar su condición de criatura. La idea del hombre creyente está compenetrada con estas enseñanzas de la Revelación. Aunque ni en el AT ni en el NT se hable frecuentemente de esa definición de la Biblia, en todas partes se siente latente la influencia de la idea en cuestión. Se habla de ella expresamente siempre que se trata de demostrar la conexión íntima que hay entre el primer hombre y el transcurso real de la historia humana. Sobre los principios de esta historia se halla la siguiente inscripción, cargada de futuro: «Cuando creó Dios al hombre, le hizo a imagen de Dios» (*Gen.* 5, 1). Una generación transmite a la siguiente la semejanza divina (*Gen.* 5, 3). Esta es la mejor herencia entre todas las que el padre puede transmitir al hijo, una herencia que merece ser destacada especialmente.

b) La semejanza divina comunica al hombre *dignidad e intangibilidad*. Ella le reviste de la majestad de Dios y la eleva por encima de toda la creación. Debido a su semejanza divina, el hombre es la manifestación de Dios en el mundo. Los animales pueden ser más fuertes y veloces, las estrellas pueden ser infinitamente más grandes; el hombre es superior a todas estas cosas gracias a la característica que le convierte en imagen de

Dios. El cantor del Salterio admira asombrado la magnificencia del cielo estrellado y la grandiosidad de la Naturaleza, y la caducidad del hombre parece aterrarle: «¡Oh Yavé, Señor Nuestro, cuán magnífico es tu nombre en toda la tierra! ¡Cómo cantan los altos cielos su majestad! Las bocas mismas de los niños, de los que maman, son ya fuerte argumento contra tus adversarios, para reducir al silencio al enemigo y al perseguidor. Cuando contemplo los cielos, obra de tus manos, la luna y las estrellas, que Tú has establecido: ¿Qué es el hombre, para que de él te acuerdes, ni el hijo del hombre para que Tú cuides de él? Y le has hecho poco menos que Dios; le has coronado de gloria y honor. Le diste el señorío sobre las obras de tus manos, todo lo has puesto debajo de sus pies: Las ovejas, los bueyes, todo juntamente, y todas las bestias del campo. Las aves del cielo, los peces del mar, todo cuanto corre por los senderos del mar» (*Ps.* 8). La antigua versión griega (*Septuaginta*), la biblia latina (*Vulgata*), y la versión siria (*Peschitta*) y la traducción aramea (*Targum*) escriben: «Le has colocado muy poco por debajo de los ángeles.» El texto hebraico, reasumiendo ideas de *Gen.* 1, 26, dice: «Y le has hecho poco menor que Dios.» Por consiguiente, cuando el hombre se contempla a sí mismo o ve a los demás, no solamente se ve a sí mismo o a los demás. Si no está ciego, verá a Dios mismo, en cuanto que Dios resplandece en el semblante humano y es manifestado por éste. Al mismo tiempo, cuando se ve a sí mismo ve una realidad infinitamente inferior a Dios, pues sólo ve una imagen de Dios y no a Dios mismo en toda su gloria y majestad.

Supuesto que el hombre es imagen de Dios, una imagen de Dios en la tierra, debe admitirse que el hombre participa en la majestad de Dios. Dios se afirma a sí mismo y al mismo tiempo afirma al hombre. En su autoafirmación (§ 40 y sig.) va incluída la afirmación de su imagen, a la cual protege y guarda. El que injuria al hombre, injuria también a Dios. El que profana la imagen de Dios, tiene que pagar el delito con su propia sangre. «El que derrame la sangre humana, por mano del hombre será derramada la suya; porque el hombre ha sido hecho a imagen de Dios» (*Gen.* 9, 6). El hombre debe vivir en correspondencia con su semejanza divina (*Iac.* 3, 9).

El testimonio sobre la semejanza divina del hombre adquiere toda su importancia cuando se la compara con la trascendencia, sublimidad, superioridad y majestad de Dios, de las

cuales la Escritura da testimonio repetidas veces. El hombre es tierra y ceniza, indigno de comparecer ante la majestad y santidad divinas. Y, no obstante, el hombre es imagen de Dios. Aquí se ponen de manifiesto la dignidad y miseria del hombre, su grandeza y sus límites, la sublimidad, su altura y su bajeza, visto todo conjuntamente, sin que lo uno oculte lo otro. De este modo, nuestra mirada es atraída por el misterio del hombre, por el misterio de su cercanía divina y de su cercanía terrena. El misterio del hombre consiste en que él participa en el misterio de Dios. En *Eccle.* 17, 1-10, se describen conjuntamente la gloria del hombre que procede de Dios y la miseria de ese mismo hombre hecho del polvo de la tierra: «El Señor formó al hombre de la tierra. Y de nuevo le hará volver a ella. Le señaló un número contado de días, y le dio el dominio sobre ella. Le vistió de la fortaleza a él conveniente y le hizo según su propia imagen. Infundió el temor de él en toda carne, y sometió a su imperio las bestias y las aves. Dióle lengua, ojos y oídos, y un corazón inteligente; llenóle de ciencia e inteligencia y le dio a conocer el bien y el mal. Le dió ojos para que viera la grandeza de sus obras, para que alabara su nombre santo y pregonara la grandeza de sus obras, y añadióle ciencia, dándole en posesión una ley de vida. Estableció con ellos un pacto eterno y les enseñó sus juicios» (véase, además, 2, 23).

c) La semejanza divina es *indestructible.* Resplandece aun en el semblante más desfigurado por el pecado, aun en el más mísero y degenerado tipo humano (véase *Gen.* 5, 1; 9, 6; I *Cor.* 15, 45; *Iac.* 3, 9).

Aunque nos cueste trabajo reconocer que un hombre degenerado de cuerpo y alma sea superior a un noble animal y aun a la creación entera, los ojos de la fe lo ven con toda claridad. Aun en el semblante de los condenados, en el infierno resplandece algo de la majestad y de la gloria divina, a pesar de su desgarramiento. Este resplandor aumenta su tormento, pues les recuerda lo que hubieran podido y debido ser y lo que realmente son.

La semejanza divina es común al hombre y a la mujer (*Genesis* 5, 1). Cuando San Pablo afirma (*I Cor.* 11, 7-17) que el hombre es la imagen y resplandor de Dios y que la mujer es el resplandor del hombre, no niega con ello la semejanza divina de la mujer; tampoco afirma con ello que la semejanza di-

vina de la mujer sea inferior a la del hombre. San Pablo sólo hace referencia al origen de la semejanza. La mujer es imagen de Dios por ser imagen del hombre, el cual fué creado a imagen de Dios.

d) Jesucristo es la suprema realización de la semejanza divina. Con Cristo ha entrado en la Historia humana el Hijo de Dios, la imagen eterna, en la cual Dios manifiesta su gloria mediante un acto eterno. El Logos se ha ocultado adoptando figura humana, en la cual se transparenta la gloria infinita de Dios. De Cristo puede decirse con pleno sentido que en él Dios ha aparecido en el mundo. El que le ve, ve a Dios en cuanto que ve al hombre, cuyo «yo» es el «yo» del Logos divino, de la imagen eterna del Padre celestial. La imagen eterna del Padre contiene el plan de la creación realizado por el Dios creador. Resulta, pues, que las cosas y, especialmente, el hombre, son la ejecución del plan del mundo prefigurado en el Hijo de Dios. La semejanza divina del hombre es, por consiguiente, la manifestación en cada hombre de la Imagen eterna, la cual es el Hijo eterno del Padre. Cada hombre refleja de otro modo la eterna Imagen divina. En cada hombre se representa esa Imagen de otro modo y con distinta intensidad. Como quiera que la Imagen eterna se proyecta con Cristo en el espacio y en el tiempo, la semejanza divina implica semejanza con Cristo. Más aún, la actualización de la eterna Imagen divina dentro de la Historia se ha realizado para que el hombre, que a causa de la terrible desfiguración producida por el pecado había dejado de ver en sí mismo la imagen de Dios, pudiese contemplar esa imagen en un lugar determinado de la Historia, a fin de que pudiese convertirse en imagen pura de Dios. En Cristo y mediante Cristo el pecador puede volver a adquirir la semejanza divina desfigurada por el pecado. La semejanza con Cristo conduce al hombre a la plena semejanza con Dios.

Pero tampoco en Cristo se ha podido ver la forma pura de la imagen de Dios, por hallarse oculta tras la forma caduca de este tiempo mundanal. La Imagen eterna de Dios se apareció bajo la forma de esclavo. El Logos se anodadó hasta adoptar la figura mortal humana, se humilló hasta morir la muerte de cruz. Precisamente en esto aparece con toda claridad cuán profundo fue el detrimento producido por el pecado. El pecado había adquirido tal poderío que la Imagen eterna de Dios pendió de

la cruz, bajo la forma del hombre desvalido, coronado de espinas y atormentado. Pero el creyente pudo ver a través de esta humillación la gloria de Dios. En el Cristo atormentado y crucificado vió la aparición de Dios.

La gloria de Dios se ocultó en Cristo bajo la forma de debilidad humana. En la muerte cayeron todos los velos. En el Cristo resucitado y glorificado aparece sin velos la Imagen eterna de Dios, transparentándose a través de la forma humana. En Cristo se ha revelado cuál será el aspecto del hombre cuando se realice en él la gloria de Dios sin trabas ni obstáculos humanos. El Cristo glorificado refleja sin velos la gloria de Dios y es por eso la Imagen perfecta del Padre. El reinado divino perfecto realiza en la creación la imagen divina perfecta.

Lo que en Cristo es ya realidad, la Imagen perfecta de Dios, nos ha sido prometido a todos los hombres. Por consiguiente, la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, es sólo un comienzo, a pesar de que eleva al hombre por encima de toda la creación. Falta la consumación. Pero ésta nos ha sido prometida y su garantía es el Cristo resucitado y glorificado. Entre el principio orientado hacia el fin y la perfección final en que se consumará ese principio se hallan las perturbaciones producidas por el pecado y la regeneración, el nuevo principio, que Cristo llevará a cabo.

e) Durante mucho tiempo la Iglesia no consagró especial atención a la idea revelada de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (*Gen.* 1, 26). El concepto "imago", cuando aparece, se emplea en el sentido (formal) de *humanum* (razón), libertad, posición especial del hombre.

Sólo a partir de las gnosis se produjo un cambio completo en la valoración de la doctrina relativa a la semejanza divina del hombre. Los gnósticos consideraron *Gen.* 1, 26 como confirmación de su dualismo y de su emanacionismo de mentalidad platónica. De los gnósticos se deriva la distinción entre imagen (eikon) y semejanza (homoiosis) establecida por San Ireneo. Los gnósticos fundan el *Gen.* 1, 26 la fundamental distinción de tres clases de hombre: los hílicos, los psíquicos y los pneumáticos. La "imagen" se atribuye a los hílicos, la semejanza a los psíquicos. El hombre hílico no está cerca de Dios, pero tiene esencia divina, no es más que un hombre sensualmente animado. Hombre psíquico es el hombre espiritual, el que ha recibido lo pneumático, ya sea en uso, ya sea en propiedad. Entre los psíquicos el nombre espiritual es una gracia recibida para el uso; entre los pneumáticos es una propiedad. Por eso los primeros pueden perderlo, los segundos no. Los pneumáticos se salvan, es decir, son recibidos en el Pleroma sin haber estado sometidos a una ley moral, "porque no son las obras las que conducen al Pleroma, sino el germen del espíritu,

que es enviado desde allí, siendo capaz de evolución, y llega aquí a la madurez y perfeccionamiento" (*Adv. haer.* I, 6, 4).

Los psíquicos, al contrario, sólo pueden salvarse viviendo en conformidad con las leyes de la vida psíquica.

En la literatura cristiana la doctrina de la semejanza divina del hombre adquiere por primera vez importancia fundamental en los escritos de San Ireneo. El aspecto principal de la doctrina de la semejanza divina en Ireneo es la distinción entre *imago* (imagen) y semejanza *(similitudo),* que a través de él se introduce en la ulterior literatura cristiana. La *imago,* la imagen de Dios, es algo que el hombre posee desde el principio, algo que de por sí posee el hombre empírico, una realidad indestructible, una realidad natural. Por ser natural, es común a todos los hombres. Entendida como semejanza de Dios, en sentido estricto, abarca la razón y la libertad del hombre; entendida como semejanza con el Logos, abarca la totalidad psíquico-corporal de la naturaleza humana, especialmente la corporalidad visible.

El segundo aspecto, la homoiosis, la *similitudo,* la semejanza con Dios es una gracia divina concedida directamente al alma que luego, a su modo, se extiende al cuerpo, una gracia que no le corresponde al hombre por naturaleza. La causa agente es el espíritu de Dios, que habita en el hombre; formalmente considerada es un espíritu internamente propio del hombre, una nueva naturaleza espiritual mediante la cual el hombre se asemeja a la esencia divina y es capacitado para vivir una vida semejante a la de Dios, la vida de los hijos adoptivos. La semejanza concedida al hombre mediante esta santidad no es mera disposición y vocación, sino una realidad acabada. El primer hombre, Adán, poseyó la semejanza divina no a modo de gracia personal, sino a modo de donación concedida en él a todo el género humano. Adán perdió la semejanza divina al pecar en el paraíso... San Ireneo caracteriza de tal modo la semejanza divina, comunicada sobrenaturalmente, perdida por Adán y recuperada en Cristo, que con facilidad puede ser identificada con la gracia santificante (A. Strucker).

También en San Agustín se halla la distinción tradicional entre *imago* (imagen) y semejanza *(similitudo).* Afirma que esta distinción no carece de fundamento, puesto que la Sagrada Escritura emplea las dos expresiones. Si hubiese querido designar con ellas una sola cosa hubiera bastado una sola palabra. San Agustín conoce también el sentido de la distinción tradicional. Sabe que los Padres que no consideran como sinónimas ambas palabras designan como imago la semejanza entre el hombre y Dios. San Agustín, por su parte, reconoce la validez de esta delimitación de conceptos, con tal de que este procedimiento no nos seduzca a pensar que Dios es una realidad corporal. Pero San Agustín rechaza la distinción establecida por San Ireneo: *imago*=semejanza natural, *similitudo*=semejanza sobrenatural. En edad madura, cuando escribe sus *Quaestiones in Heptateuchum* (hacia el 419), sólo admite que entre ambos conceptos hay una distinción formal y se opone de este modo a la interpretación tradicional. *Similitudo*=semejanza es una expresión más indeterminada y, por consiguiente, de mayor amplitud que *imago*=imagen. Según él, el concepto de imagen implica el de semejanza, mientras que el concepto de semejanza no implica el de imagen. En el concepto de imagen se encuentra también un aspecto que implica el concepto de semejanza=*similitudo,* a saber, que ha

de haber sido hecho según una imagen original, según una muestra. "Toda imagen es semejante a aquel de quien es imagen; pero no todo lo que es semejante a otro es de por sí una imagn suya..., tenemos una imagen cuando ésta reproduce al otro" *(De gen. ad litt. lib. imperf.* c. 16, n. 57).

Santo Tomás adopta esta distinción de San Agustín; sus reflexiones sobre el concepto de imagen tienen como punto de partida la distinción agustiniana según la cual la *similitudo*=semejanza será un concepto más amplio que *imago*=imagen. También en este artículo noveno mantiene esta opinión. Pero define con más precisión lo que se puede considerar como imagen y semejanza del hombre. Para que algo sea viva imagen del hombre tiene que poseer también una naturaleza espiritual; en lo que concierne la semejanza, basta que convengan en la posesión de partes inferiores y aun hasta la mera posesión de la naturaleza corporal.

Por otra parte, Santo Tomás reconoce la validez de la tradición de San Irineo. Dentro de la cercanía que media entre la copia y el original podemos descubrir cierta gradación. Aun cuando se den todos los elementos necesarios de la imagen, se puede concebir siempre una mayor cercanía, una más grande imitación de la realidad original. En correspondencia con ello puede decirse que una imagen se parece más o menos al original. Una especial perfección de la imagen es lo que designa la palabra *similitudo*=semejanza. Resulta, pues, que según Santo Tomás, la palabra *similitudo* designa en primer lugar una semejanza inadecuada, y, en segundo lugar, una semejanza perfecta.

Santo Tomás, lo mismo que San Agustín, no admite la distinción establecida por San Ireneo: *imago*=natural, *similitudo*=sobrenatural. "La expresión *similitudo* puede designar, según Santo Tomás, una semejanza con Dios perteneciente al orden de lo natural. Así, por ejemplo, la naturaleza espiritual del ángel, lo mismo que la del hombre, son imagen viva de Dios, pero la primera posee, aun en el puro orden natural, una semejanza con Dios superior a la del hombre, ya que el ángel es, naturalmente, un espíritu más perfecto que el hombre." (Edición alemana de las obras de Santo Tomás, VII, 328-30, comentario de la *Summa Theol.* I, 93, 9, por Ad. Hoffmann, O. P. Véase M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus,* Münster, 1927).

f) ¿En qué consiste la semejanza divina del hombre? ¿Cómo está estructurado el hombre para poder decir que en él vemos a Dios como en una imagen? En sentido estricto, Dios, el ser invisible, incomprensible e inefable, no puede ser expresado por ninguna imagen y semejanza. Cuando hablamos de una imagen de Dios, nos referimos a la irradiación de su divinidad, a la aparición, a la revelación de su esencia. Los hombres son imágenes de Dios en cuanto que participan en la gloria de Dios, la cual, a su vez, se revela en ellos. El relato bíblico no nos dice dónde aparece en el hombre la gloria de Dios. La Sagrada Escritura considera al hombre como realidad unitaria y describe al hombre de tal manera que el «yo» total humano queda convertido en irradiación de Dios. El «yo» humano es ante todo

espíritu. Pero también el cuerpo, la materia informada por el espíritu, es imagen de Dios en cuanto que constituye con el espíritu el yo humano total y homogéneo, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. En el semblante corporal resplandece la luz del espíritu que contempla a Dios. Cuando Cristo dice que el que le ve, ve al Padre (*Io.* 14, 9), se refiere a su figura humana. También San Pablo se refiere a la figura corporal de Cristo cuando afirma que en el semblante de Cristo resplandece la gloria de Dios (*II Cor.* 4, 6). En el cuerpo se halla el resplandor de Dios. Hasta qué punto podemos percibir a Dios a través de su transparencia en el cuerpo, lo demuestra un relato de P. Schütz, *Warum ich noch ein Christ bin*, 1938, 21-36. Es cierto que sólo el creyente puede percibir el extraño, misterioso y racionalmente inexplicable resplandor que reviste el cuerpo del hombre. El cuerpo humano, como todo lo creado, es al mismo tiempo algo en que Dios se oculta. Dios sólo puede manifestarse en él, humillándose, vaciándose de sí, rebajándose hasta la debilidad de la criatura. El pecado ha intensificado el ocultamiento divino. Mediante la Redención, Cristo ha devuelto al semblante humano su gloria divina, pero de tal modo que sólo el creyente puede verla, además de que está siempre amenazada por el pecado. Véase § 68. Resulta, pues, que el «yo» humano entero es imagen de Dios, pero lo es en virtud del espíritu. Santo Tomás escribe: «Es connatural al alma humana el estar unida con el cuerpo» (*De unitate intellectus*). «Como quiera que el alma es sólo una parte de la esencia humana, sólo posee la perfección de su naturaleza cuando está unida con el cuerpo» (*De spir. creat.* 2 *ad* 5). «El alma se une con el cuerpo, porque de esta manera posee de una manera más perfecta su naturaleza, y es más semejante a Dios que cuando está separada del cuerpo: en efecto, cada cosa es semejante a Dios en cuanto que es perfecta, aunque la perfección de Dios y la perfección de la criatura no sean de la misma especie» (*De pot.* 5, 10 *ad* 5). Véase J. Pieper, *Thomas von Aquin. Ordnung und Geheimnis*, 1946.

La semejanza divina no es un aspecto o elemento exterior de nuestro «yo». Compenetra y determina todo nuestro ser. El hombre existe en cuanto que es imagen y semejanza de Dios.

Los rasgos divinos que resplandecen en el hombre son los mismos que aparecen en la narración bíblica de la acción creadora divina: *la majestad, trascendencia, poder y voluntad sobe-*

rana, es decir, la personalidad de Dios. Estas determinaciones aparecen en el hombre en cuanto que Dios le hace partícipe de ellas. La semejanza divina de que nos habla la Escritura hay que buscarla, pues, en la personalidad del hombre, en su autonomía ontológica, en su capacidad de conciencia y vida propias (véase Eichrodt, *Theologie des Alten Testamentes*, II, 1935, 62). Gracias a su *dignidad personal*, el hombre se distingue del resto de la creación. Véase § 40. Como ya vimos allí, la persona se distingue de la naturaleza en virtud de la autoposesión, responsabilidad y propia finalidad, de una parte, y en virtud de la trascendencia, de otra. Trascendencia significa orientación hacia el «tú» (co-existencia), hacia el mundo (existencia dentro del mundo) y, en definitiva, hacia Dios (el hombre trasciende infinitamente al hombre). En todos estos momentos se trata, en primer lugar, de modalidades ontológicas. Ahora bien, a todo ser le corresponde un modo de obrar. La criatura dotada de dignidad personal, es capaz y está obligada a vivir como persona, es decir, a vivir como criatura que se posee a sí misma y es responsable de sus acciones y decisiones, sirviendo al «tú», al mundo y a Dios. La autoposesión implica la fidelidad para consigo mismo, para con la esencia propia que procede de Dios y es semejante a Dios. Esta fidelidad sólo puede actualizarse bajo la forma de servicio y abnegación en la comunidad y ante Dios. En la fidelidad, el hombre mantiene y desarrolla su propia esencia, y debido a ella es más poderoso que todo el resto de la creación. Esta podrá aplastar al hombre, pero no puede destruir su mismo «yo», pues no hay fuerza alguna capaz de obligar al hombre a ser infiel a sí mismo, es decir, no hay poder terreno alguno que pueda obligar al hombre a obrar contra su conciencia y a destruirse de este modo a sí mismo. Sólo el hombre es capaz de ejecutar esta obra destructura, cuya víctima sería él mismo. Tampoco Dios destruye el «yo» humano. Si el hombre se decide a realizar la fidelidad a sí mismo de un modo opuesto a la voluntad divina—caricatura de la fidelidad para consigo mismo—, Dios no se lo impide. Resulta, pues, que, en cierto modo, el hombre es más poderoso que Dios, pues Dios quiere que el hombre sea libre y no quiere poner trabas a su libertad, aun cuando ésta se desarrolle indebidamente.

El hombre, cada hombre, es un ser autónomo de un modo singular e irrepetible. Ninguno de los hombres es un mero ejemplar del género «hombre». Ninguno, pues, puede ser sustituído

por otro. Todos tienen una importancia y una misión insustituíbles. Que hubiese uno más o uno menos, aun cuando se tratase del más insignificante, la historia humana sería totalmente distinta de lo que es. Aunque no sea capaz de comprender esto el que sólo ve los aspectos exteriores y superficiales de la historia humana, el creyente, aquel a quien Cristo ha abierto los ojos para que pueda ver la profundidad y enigmas del mundo, lo percibe con toda claridad.

Resulta, pues, que la personalidad constituye el punto de vista desde el cual se puede comprender debidamente al hombre y se puede vivir según las exigencias que emanan del propio ser humano. No obstante, esta verdad no ha sido conocida con claridad fuera del ámbito de la Biblia. En el pensamiento griego, por ejemplo, el hombre no es más que una parte de la Naturaleza. Esta y no la persona es la realidad superpuesta. El hombre se halla dentro de un orden absolutamente natural.

La semejanza de Dios de que da testimonio la narración bíblica al hablar de la creación, por no estar definida con precisión, es lo bastante amplia para *poder pensarla más rica y llena.* Efectivamente, el NT da testimonio de una mayor plenitud y riqueza de la semejanza divina en la primera mañana de la historia humana. Los primeros hombres estaban compenetrados de la *gloria de la vida trinitaria divina.* Véase el capítulo en que se trata del pecado original. Por ser imagen de Dios, el hombre tiende hacia arriba, hacia Dios. El parentesco divino que le estructura y compenetra eleva al hombre por encima de las demás cosas de la creación y le coloca cerca de Dios. Del mismo modo que la grandeza del hombre consiste en el parentesco que le une con Dios, así también, viceversa, en el hombre podemos descubrir qué y cómo es Dios. El pecado ha oscurecido la semejanza divina. Sólo con gran dificultad pueden descifrarse los rasgos divinos en el pecador. El pecador troca la semejanza divina por la forma del animal (*Rom.* 1, 23). Pero también su semblante conserva los rasgos divinos, aunque borrosos y desfigurados. La imagen de Dios irradia con toda pureza y fuerza ilimitada en Cristo, que es la imagen viva del Padre (*Heb.* 10, 1). En Cristo podemos percibir lo que Dios es, hace y quiere. El hombre, cuya semejanza divina ha quedado quebrantada por el pecado, tiene que hacerse semejante a Cristo (*Rom.* 8, 29). Véase Kittel, *Wörterbuch zum NT,* II, 394-96.

7. Los *Santos Padres* destacan con frecuencia que el hombre es la imagen de Dios, tanto en su aspecto corporal como en el espiritual. El espíritu humano, sobre todo, transparenta el misterio inescrutable de Dios. San Agustín ha sido el primero en mostrar que el espíritu humano es imagen y semejanza de la vida divina trinitaria. Véase § 36 y 52. La semejanza divina natural es informada ulteriormente por la gracia.

A continuación vamos a reproducir algunos de los numerosos pasajes. Todos ellos documentan sentimientos de asombro y agradecimiento, inspirados por la idea de que Dios generosamente ha sacado al hombre de la nada para convertirlo en su propia imagen y semejanza. San Gregorio de Nisa escribe lo siguiente en su obra *De creatione hominis,* párrafos 2-8: "A la erección del reino siguió la proclamación del que había de ser su rey. Después que el Creador hubo construído el universo a modo de palacio para el rey futuro—la tierra..., los árboles y el cielo, que a modo de bóveda se eleva sobre ellos—, después que hubo colocado inmensas riquezas de todas clases en este palacio real—...árboles y yerbas y todo lo que vive y se mueve..., oro y plata y piedras preciosas..., pues todo esto ha puesto en el seno de la tierra, que es un como tesoro real—, introdujo al hombre en el mundo, a modo de testigo y señor de todas sus maravillosas obras para que mediante el uso y gozo de ellas conociese al donador y para que en la hermosura y grandeza experimentase el inefable e indescriptible poder del Creador. Dios dijo: ¡Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra! Para que domine sobre los peces del mar, sobre los animales de la tierra, sobre la tierra entera (*Gen.* 1, 26). ¡Oh qué milagro! Es creado el sol y no precede deliberación alguna; del mismo modo el cielo, con el cual no se puede comparar ninguna otra cosa de la creación. Una palabrita produce todo esto, y esa palabra no dice nada sobre el "de dónde" y "cómo" o cosas parecidas. Y del mismo modo es creado todo lo demás: el éter, las estrellas, el aire en el centro, el mar, los animales, los árboles; una sola palabra comunica la existencia a todas estas cosas. Sólo en lo que concierne a la creación del hombre procede el Creador con gran parsimonia y premeditación: prepara la materia de que ha de ser hecho el hombre, hace que la figura humana sea semejante a la hermosura original, señala al hombre una meta que ha de alcanzar en su desarrollo, y de este modo estructura una adecuada naturaleza, en correspondencia con las actividades y capaz de realizar su destino. Porque... el artista más perfecto ha dotado nuestra naturaleza de todo lo que necesita para cumplir su misión de dominio y señorío. Las excelencias del alma y aun el porte del cuerpo demuestran que el hombre ha nacido para dominar. En efecto, en el alma se ponen de manifiesto su majestad y dignidad real, elevadas sobre toda clase de bajezas, en el hecho de que es independiente y obra con plena libertad. ¿De quién es esto propio sino de un rey...? En lugar de púrpura está revestido de virtudes, que es el más real de todos los vestidos; el cetro sobre que se apoya es la propia inmortalidad, y en lugar de una diadema real le adorna la corona de la justicia. De este modo aparece revestido de dignidad real, como viva imagen de la hermosura original... Dios es espíritu y logos; pues "al principio era el Verbo"...

Tú percibes también en ti mismo el espíritu y el pensamiento, una imagen del espíritu y pensamiento en persona... Dios es, además, el amor y la fuente del amor, pues... Juan dice: "el amor es de Dios" y "Dios es amor" (*I Io.* 4, 7 y sig). El hacedor de nuestra naturaleza ha grabado también el amor en nuestro semblante, pues "en esto conocerán que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos para con otros" (*Io.* 13, 35). Donde no se muestra el amor, la imagen queda... completamente desfigurada... Y el cuerpo humano tiene una posición erecta, elevado hacia el cielo, mirando hacia lo alto. También esto revela la soberanía y dignidad real. Porque el que entre todos los seres sólo el hombre vaya derecho, mientras que todos los demás van inclinados hacia la tierra, muestra con toda claridad la diferencia de rango que hay entre los que están sometidos a su dominio, de una parte, y su propia libertad, de otra parte." San Agustín escribe en su *Ciudad de Dios* (libro 12, sección 24; *BKV* II, 243 y siguiente): "Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza. Dios ha creado en el hombre un alma tal que por medio de la razón y del conocimiento es superior a todos los animales, a los de la tierra, y a los que nadan, y a los que vuelan, todos los cuales no han de poseer espíritu semejante. Y en primer lugar formó al hombre del polvo de la tierra, y le comunicó un alma de este modo dotada mediante el aliento, ya sea que la había creado anteriormente, ya sea que la creó mediante el aliento, de modo que el aliento que produjo al alentar (alentar no es más que la producción de aliento) había de ser, según su intención, el alma del hombre. Después tomó de un hueso tomado de uno de los lados del durmiente una consorte para que cooperase en la creación. Y Dios hizo esto como suele hacer todas las cosas. Debemos guardarnos bien de pensar que Dios obró de modo humano, como lo vemos diariamente en los artesanos, los cuales de una cualquier materia terrena hacen cosas con sus manos corporales, de acuerdo con las particularidades de su oficio. La mano de Dios es el poder divino y obra aún lo visible de un modo invisible. El que mide el poder y la sabiduría de Dios, el cual, sin duda alguna, sabe y puede crear germen sin disponer de germen, según las obras ordinarias de Dios, ése pensará que este origen del género humano es mera fábula y carece de toda verdad, y por no saber nada de ello adoptará una actitud de incredulidad sobre esto que se nos dice sobre los comienzos. Como si lo que la experiencia nos enseña sobre la concepción y nacimiento del hombre no fuese más increíble para el que no entiende nada de estas cosas." En el tercer discurso sobre el Evangelio de San Juan, sección cuarta (*BKV* IV, 35), escribe San Agustín: "Por el entendimiento te distingues de los animales. No te enorgullezcas de ninguna otra cosa. ¿Te enorgulleces de tu fuerza? Los animales son más fuertes que tú. ¿Estás orgulloso de tu hermosura? Cuánto más hermosas no son las plumas del pavo real. ¿Bajo qué aspecto eres tú, pues, más noble? Mediante la imagen de Dios. ¿Dónde está la imagen de Dios? En el espíritu, en el entendimiento." Sobre el espíritu en cuanto que con sus potencias es una irradiación del Dios trino, véase *De Trinitate*, libros 7-15. San Juan Damasceno escribe en su *Exposición de la fe ortodoxa* (1.2, sección 12; *BKV*, 78-81), copiando en gran parte a San Gregorio Nacianceno: "Dios ha hecho al hombre, de la naturaleza visible e invisible, con sus propias manos, a su imagen y semejanza. El cuerpo lo ha formado de la tierra, y ha dado el alma racional mediante su aliento. Esto es lo que nosotros llamamos

imagen de Dios. Porque "a imagen de" significa entendimiento y voluntad libre; "a semejanza de" significa semejanza en la virtud, según lo posible... Dios ha creado al hombre en estado de inocencia, justicia, virtud, sin pasiones, sin cuidados, adornado con todas las virtudes y dotado de todos los bienes, a modo de segundo mundo, un mundo pequeño dentro del grande, otra especie de ángel, un adorador mezclado, un testigo de la creación visible, conocedor de lo espiritual, señor de lo terreno, dominador desde arriba, terreno y celestial, caduco e inmortal, visible y espiritual, en el medio entre grandeza y bajeza, espíritu y carne al mismo tiempo: espíritu en virtud de la gracia; carne en virtud de la elevación; lo uno para que permanezca y alabe a su bienhechor, lo otro para que sufra y sea amonestado y castigado mediante el dolor a causa de su orgullo; un ser que aquí, es decir, en la vida presente, ha de ser dirigido y ha de ser transportado a otra parte, es decir, al mundo futuro y que ha de ser divinizado, lo cual es el misterio supremo; ha de ser divinizado mediante la participación en la iluminación divina y no mediante la transformación en ser divino. Según la naturaleza le creó sin pecado, y según la voluntad, dotado de libertad. He dicho sin pecado no porque no sea capaz de pecar—sólo el ser divino lo es—, sino porque el pecar no era cosa de su naturaleza, dependía de su propia voluntad, y porque con la ayuda de la gracia de Dios podía permanecer y progresar en el bien, así como podía apartarse del bien y unirse al mal, consintiéndolo Dios a causa de su libertad. Porque lo que se hace necesariamente no es virtud. El alma es una substancia viva, simple e incorporal, dotada de una naturaleza que los ojos corporales no pueden ver, inmortal, racional, capaz de pensar; sin figura exterior, se sirve del cuerpo orgánico y comunica a éste la vida, el crecimiento, la generación y concepción; no posee un espíritu distinto de ella—éste es más bien su más puro espíritu. Porque del mismo modo que el ojo está en el cuerpo, así también el espíritu está en el alma—, ésta es autónoma, obra y quiere, ha sido creada y es por eso mutable, en todo caso puede cambiar su voluntad. Por naturaleza ha recibido todo esto de la gracia del Creador, la cual le ha comunicado el ser y la esencia."

8. Una de las consecuencias de la semejanza divina del hombre es, según la narración bíblica, su *posición de soberanía dentro del mundo.* El hombre es imagen y semejanza de Dios, y por eso es el apoderado de Dios sobre la tierra. La Sagrada Escritura dice: «Dijo luego Dios: Brote la tierra seres animados según su especie, ganados, reptiles y bestias de la tierra según su especie. Y así fue. Hizo Dios todas las bestias de la tierra según su especie, los ganados según su especie y todos los reptiles de la tierra según su especie. Y vio Dios ser bueno. Díjose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias y sobre cuantos animales se mueven sobre ella. Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios le creó, y los creó macho y

hembra; y los bendijo Dios diciéndolos: Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra. Dijo también: Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento.

También a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todos los vivientes que sobre la tierra están y se mueven, les doy para comida cuanto de verde hierba la tierra produce. Y así fué. Y vió Dios ser muy bueno cuanto había hecho, y hubo tarde y mañana, día sexto» (*Gen.* 1, 24-29; véase 2, 15 y sigs.; 19 y sigs.; *I Cor. II*, 3 y sigs.; *Act.* 17, 26; *Iac.* 3, 7).

a) De este texto se deduce que Dios no ha dado al mundo su *forma definitiva.* Dios ha entregado al hombre su obra para que la continuase. El hombre ha de continuar lo que Dios ha comenzado. Dios ha manifestado que tiene gran confianza en el hombre al encomendarle la misión de completar su obra. El hombre es responsable del estado en que pueda encontrarse el mundo.

b) El hombre ha sido nombrado por Dios *señor del mundo.* El hombre es señor del mundo. Dios le manda que viva como señor y dueño del mundo. Dios ha encargado al hombre la misión de someter la tierra a su servicio. La tierra ha sido creada para el hombre (*Is.* 2, 45, 1). La tierra ha de concederle lo que necesita para su vida. Al espíritu ha de revelarle la gloria de Dios. El hombre está destinado a recibir esta revelación y a tomar parte con su voz, con sus palabras en el mudo himno de alabanza de la creación. El hombre ha de reconocer las grandes obras de Dios en la creación y ha de alabarle a causa de ellas (§ 30 y § 105). En lo que concierne al cuerpo, la tierra ha de darle lo que necesita para comer, vestirse y habitar. Según la voluntad de Dios, el hombre no ha de sufrir las penalidades del hambre, de la desnudez y de la falta de albergue. El hombre ha de cultivar la tierra, para que pueda extenderse por ella. Una de las presuposiciones de la procreación, ordenada por Dios, es el cultivo del suelo. El suelo ha de producir lo que el hombre necesita para vivir y procrearse.

Cuando el hombre cultiva la tierra, le comunica su propia

imagen. Lo mismo que el hombre lleva el signo de Dios, así también la tierra lleva el signo del hombre, su señor.

El *cultivo de la tierra es obediencia al mandato divino.* El hombre debe cumplir su misión terrena en una actitud de consciente obediencia. El hombre no es propietario de la tierra, sino su administrador. El propietario es siempre Dios. El hombre no puede hacer lo que quiera en el mundo. Antes bien, es responsable ante Dios. El hombre es al mismo tiempo *homo faber* y *homo orans.* Qué es *homo faber,* lo atestigua, por ejemplo, *Job* 28, o *Gen.* 4, 17-22. No puede ser lo uno sin lo otro. La primacía la tiene su calidad de *homo orans* (véase el vol. III).

El libro de la Sabiduría describe la conexión entre *homo faber* y *homo orans* (*Sap.* 9, 1-12: «Dios de los padres y Señor de la misericordia, que con tu palabra hiciste todas las cosas. Y en tu sabiduría formaste al hombre, para que dominase sobre las criaturas, y para regir el mundo con santidad y justicia y para administrar justicia con rectitud de corazón. Dame la sabiduría asistente de tu trono y no me excluyas del número de tus siervos, porque siervo tuyo soy; hijo de tu sierva, hombre débil y de pocos años, demasiado pequeño para conocer el juicio y las leyes. Pues aunque uno sea perfecto entre los hijos de los hombres, sin la sabiduría, que procede de ti, será estimado en nada. Tú me elegiste para rey de tu pueblo y juez de tus hijos y tus hijas. Tú me dijiste que edificase un templo en tu monte santo y un altar en la ciudad de tu morada, según el modelo del santo tabernáculo que al principio habías preparado. Contigo está la sabiduría, conocedora de tus obras, que te asistió cuando hacías el mundo, y que sabe lo que es grato a tus ojos y lo que es recto según tus preceptos. Mándala de tus santos cielos, y de tu trono de gloria envíala, para que me asista en mis trabajos y venga yo a saber lo que es grato. Porque ella conoce y entiende todas las cosas, y me guiará prudentemente en mis obras, y me guardará en su esplendor; y mis obras te serán aceptadas, y regiré tu pueblo con justicia, y seré digno del trono de mi padre.»

c) Como quiera que según la voluntad de Dios el hombre ha de ser señor de la tierra, el estado en que ésta es señora del hombre no es solamente una desgracia sino también una culpa. Dios quiere que el hombre sea *libre y no esclavo.* Dios ama la libertad y rechaza la esclavitud. La servidumbre del hombre;

sea el señor el estado, la máquina, el dinero o cualquiera otra cosa, está en contradicción con la voluntad de Dios y es, por consiguiente, signo y expresión del pecado.

d) Cuando los hombres se apartaron de Dios, queriendo ser *homo faber* y no *homo orans*, comenzó un desarrollo a lo largo del cual el hombre ha ido convirtiéndose en esclavo de la tierra, cuyo señor había de ser según la voluntad de Dios. *Cristo ha comenzado la obra de la liberación*, que quedará terminada cuando aparezcan la tierra y el cielo nuevos. Además, Cristo ha asumido la servidumbre provocada por el pecado, pues quería soportar y tolerar el destino total del hombre. Ha sufrido, pues, hambre, desnudez y falta de albergue, penalidades que según el plan primitivo de la creación no habían de afectar al hombre. De este modo Cristo ha quebrantado el poder del pecado. En la resurrección ha quedado libre de toda clase de servidumbre. Cristo es el Kyrios, el Señor a quien sirve el mundo entero. A la falta de albergue ha sucedido la seguridad de la existencia; al hambre, la plenitud de la vida; a la desnudez, la gloria de Dios. Cristo se ha revelado como rey. Hacia este estado final caminan todos los que se dejan guiar por Cristo. En sus milagrosas obras nos ha mostrado el futuro, un futuro en el cual el mundo entero servirá al hombre y en el que éste será el señor del mundo. Tales obras son: la multiplicación de los panes, la conversión del agua en vino, el caminar sobre el mar, y también la promesa de moradas celestiales.

e) De este modo, la estructuración del mundo encomendada al hombre por Dios hace referencia al *perfeccionamiento final* del mundo. El cultivo de la tierra, entre el comienzo y el fin de los tiempos, es un comienzo de la figura definitiva del mundo que Dios producirá cuando haya llegado la hora señalada para ello (véase § 217 y el tratado sobre los Novísimos).

f) La semejanza de Dios se ha de manifestar en la *actividad*, en la participación en la actividad creadora de Dios. El predicado de «muy bueno», que caracteriza las obras de Dios, puede aplicarse también a las del hombre, en cuanto que son participación en la actividad creadora de Dios. «De este modo se encomienda a todos los hombres una misión común, proclamada por un dictado divino: la sumisión de la tierra y el dominio sobre todas sus criaturas. Con razón se ha observado que este pequeño

número de palabras encierra todo un programa para la historia cultural del género humano. Este programa es tanto más valioso cuanto que no excluye el valor moral del trabajo humano. Porque la repartición de la actividad creadora entre todos los días de la semana, exceptuando un solo día de descanso (*Gen.* 2, 1-3), que desde ahora en adelante había de ser orden permanente, expresa que el hombre no existe para disfrutar sin preocupación alguna los placeres que puede ofrecer el mundo, como se dice en innumerables mitos de la humanidad primitiva, sino que ha de desarrollar sus capacidades y fuerzas trabajando debidamente, para de este modo llegar a poseer una imagen de la actividad creadora divina y de la correspondiente alegría» (Eichrodt, *l. c.* II, 64 y sigs.).

Tenemos, pues, que según la Sagrada Escritura, el *trabajo* es una misión divina encomendada al hombre, no una maldición ni una deshonrante ocupación de esclavos, como era considerado por la Antigüedad. No obstante, es cierto que las penalidades y la infertilidad del trabajo se derivan del pecado (véase el capítulo sobre el pecado original). El *día de descanso* evita que el hombre sea completamente acaparado, absorbido y consumido por el trabajo, y le conserva la libertad de poder alegrarse de su obra, siguiendo el ejemplo de Dios. También en lo que concierne al trabajo, el hombre ha de ser señor y no esclavo. Dios mismo ha implantado en el corazón del hombre un sentimiento de orgullo, que nace de su parentesco divino, y sentimientos de humildad inspirados por la dependencia en que se halla con respecto a la tierra, como lo demuestra la oración que contiene el salmo octavo arriba citado.

9. Otra de las *consecuencias que se derivan del parentesco divino*, la principal de todas, consiste en la posibilidad de ser llamado por Dios y de responder a la *llamada divina*. El hombre está obligado a percibir la palabra de Dios, a aceptarla y a obedecerla. Dios se acuerda y cuida del hombre (*Ps.* 8, 5; *Ecle.* 17, 8; *Act.* 1, 24). Al crear al hombre, Dios se ha creado un «tú» humano y se ha convertido en último «tú» del hombre. Quiere entrar en conversación con el hombre, y éste está obligado a conversar con Dios. La peculiaridad más esencial del hombre, la que le distingue de todas las otras criaturas, es la capacidad de poder hablar con Dios. No hay animal alguno que pueda hablar con Dios. En cuanto que es *homo orans*, el hombre es una

criatura de singular importancia y el centro de la Creación. Su destino consiste en hablar con Dios, ensalzando la gloria divina y su resplandor en la Creación y dando gracias a Dios por ello (véase § 217; Staufer, *Theologie des Neuen Testamentes*, 43 y siguientes).

La *conciencia* es el lugar donde el hombre oye la voz de Dios y se somete a sus mandatos. Newman: «La conciencia no es una realidad inmanente, sino que se extiende más allá de sí misma y percibe oscuramente con respecto a sus decisiones las imposiciones de un poder superior—manifestándose esto en el vivo sentimiento de obligación y responsabilidad que a todos nos compenetra. De ahí viene que en relación con la conciencia hablamos de una «voz»..., y mejor sería decir: el eco de una voz—imperiosa, obligatoria, como no lo es ningún otro mandato en todo el sector de nuestra experiencia... Hay ahí un vivo sentimiento de responsabilidad y culpa, aun cuando la acción no estuviese dirigida contra la sociedad humana—de inquietud y depresión, aun cuando la acción haya podido producirnos provecho por el momento—de dolor y arrepentimiento, aun cuando la acción haya sido sumamente agradable—de aniquiladora vergüenza, aun cuando haya sido ejecutada sin testigos... Ahora bien, si al desentendernos de la voz de la conciencia experimentamos un sentimiento de responsabilidad, reconocemos con ello que hay alguien ahí, ante el cual somos responsables—ante el cual nos avergonzamos—, cuyas exigencias tememos. Cuando después de haber cometido una injusticia, con corazón contrito y lagrimas en los ojos, sentimos la misma tristeza que experimentamos cuando hemos afligido a nuestra madre—cuando después de haber ejecutado una buena acción sentimos la alegre serenidad y la misma interna satisfacción que experimentamos cuando nuestro padre nos alaba—; todo esto, sin duda alguna, es señal de que en nuestro espíritu llevamos la imagen de una personalidad, a quien amamos y veneramos, cuya sonrisa constituye nuestra felicidad, hacia la cual tiende nuestro corazón, ante la cual nos sentimos inclinados a disculparnos, cuya ira nos perturba y anonada. Estas experiencias son de tal naturaleza que su causa agente tiene que ser un ser espiritual: nosotros no nos sentimos atraídos por una piedra; no experimentamos sentimientos de vergüenza ante un perro o un caballo; no nos remuerde la conciencia y no sentimos arrepentimiento cuando infringimos leyes humanas. Ahora bien, la conciencia excita efectivamente estas

dos clases de emociones psíquicas: de una parte vergüenza, miedo, autoacusación; de otra parte, aquella profunda paz, aquel placentero sentimiento de seguridad y aquella bienaventurada esperanza que un objeto material, un ser terreno no podrían despertar en nosotros: el malo huye, aun cuando nadie le persiga. ¿Por qué huye? ¿Por qué tiembla? ¿Qué ser es ése a quien ve en la soledad, en la oscuridad, en los más recónditos ámbitos de su corazón? Ahora bien, si la causa de todas estas experiencias no puede ser una cosa de este mundo, entonces el objeto hacia el cual está orientada su percepción tiene que ser trascendentalmente divino. De ello se deduce que la conciencia como pura facticidad, en cuanto que es un «dictado» sirve para grabar en nuestro espíritu la imagen de un señor y juez supremo, de un vengador santo, justo y poderoso, y es, por consiguiente, un testimonio de vida religiosa» (Przywara - Karrer, J. H. *Kardinal, Newman*, 1, 11-13).

§ 126

La edad del género humano

La Sagrada Escritura no dice cuándo ha sido creado el hombre. Véase el § 101, en lo que concierne al registro de las generaciones, que, sumadas, dan una cantidad de cuatro mil a seis mil años. Al parecer, lo que interesa a los autores inspirados, no es la narración histórica precisa, sino la exposición artísticamente ordenada, con la cual persiguen fines totalmente distintos de la instrucción histórica. Ellos, además, no se constituyen en garantes de las indicaciones cronológicas, tomadas seguramente de otras fuentes. Por eso, la Teología no necesita desarrollar mucho trabajo y celo para demostrar una determinada edad del género humano. No necesita tampoco dar consejos a las ciencias naturales. Si éstas exageran, a veces, la edad del género humano, una de las razones que las mueven a hacerlo es el poder disponer de un espacio de tiempo para la presunta evolución del hombre, a partir del animal, y para la colocación de las presuntas etapas de transición, cuya existencia nadie ha podido probar hasta ahora. Conviene observar, además, que la

Teología, al dejar de combatir las teorías relativas a la elevada edad del género humano, no se muestra infiel a su propia misión, sino que se mueve en la órbita que la señalan sus propias leyes. En el transcurso del tiempo aprende a emplear mejor esas leyes, prestándola ayuda los progresos de las ciencias naturales. Véase el § 101, 3. Aunque el problema relativo a la edad del género humano no tiene gran importancia en lo que se refiere a la salvación de cada uno de los hombres, su solución pone de manifiesto importantes aspectos de la historia de la Salvación y del gobierno de la Providencia. Cuanto más larga sea la prehistoria de Cristo, tanto más amplios han sido los preparativos que precedieron a su venida y tanto más destaca su importancia histórico-universal.

Hasta hoy día, la ciencia no ha podido presentar afirmaciones absolutamente seguras. Cierto es, en todo caso, que el hombre ha sido testigo y luchador en varios períodos glaciales; que su edad es, por consiguiente, más elevada de lo que antes se creía.

De Feuling (*Katholische Glaubenslehre*, 1937, 196 y sig.) copiamos el siguiente bien ponderado párrafo: "Es éste uno de los más difíciles problemas. Ni el cálculo ni la observación científica—en lo que concierne a la estratificación geológica de los hallazgos—ni la reflexión teológica han alcanzado hasta ahora el desarrollo que se necesita para plantear con seguridad el problema de la edad del género humano, para plantearle de tal modo que pueda deducirse una opinión segura o por lo menos probable. Todo el mundo sabe que las leyes naturales, tal como las encontramos sobre la tierra desde hace algunos siglos y milenios, se modifican frecuentemente al cambiar las condiciones y circunstancias. Esta afirmación no implica la destrucción de las leyes: el estado de cosas es el siguiente: en todas las fórmulas y cálculos va incluída como factor esencial la relación a determinadas condiciones del ser y del operar. Constatamos, por ejemplo, el tiempo de la desintegración del radio, y a base de las leyes de la desintegración ahora conocidas, deducimos los grandes espacios de tiempo en que se ha formado, por ejemplo, plomo de estas o aquellas propiedades a partir de elementos radiactivos de un superior número de orden en el sistema periódico, a condición de que durante todo ese tiempo se hayan dado idénticas condiciones de desintegración. Quizá pertenezcan al número de tales condiciones estados cósmicos de tensión, estados de distintas clases, muchos de los cuales pueden haber desaparecido entre tanto. Quizá pertenezca al número de tales condiciones la existencia de elementos superiores, que han podido dejar de existir, pero de cuya posible existencia, bajo otras condiciones, han hablado repetidas veces los físicos y químicos—la existencia de tales elementos podría ser una condición esencial de proceso de desintegración totalmente distinto de los actuales. Son éstas cosas que nosotros no conocemos, ni en general ni en particular—. Del mismo modo, de la cuantía de las precipitaciones deducimos el tiempo nece-

sario para su realización—suponiendo siempre que las condiciones en el pasado han sido las mismas que en el presente geológico—. Es bien posible —de ninguna manera seguro—que en este sector, en un futuro más o menos lejano, la ciencia nos sorprenda con revelaciones parecidas a las que se han experimentado y se experimentan actualmente en otros sectores, principalmente en el terreno de la Física. Razón suficiente para proceder con suma cautela y para abandonar la costumbre de emitir juicios categóricos: ha sido así o así. Y ¿qué hay que decir sobre este problema desde el punto de vista teológico? Lo mismo que en lo que se refiere al cómo de la Creación del hombre, la Iglesia no ha emitido decisiones doctrinales infalibles. Es muy razonable que las escuelas teológicas y las autoridades eclesiásticas mantengan las opiniones tradicionales, mientras las modernas no sean capaces de aducir pruebas seguras o, por lo menos, probables. Si la Iglesia de día en día adoptase las últimas hipótesis, cuyo número irá aumentando incesantemente, como si fuesen teorías bien demostradas, no fomentaría con ello el normal desarrollo de los conocimientos teológicos. No obstante, en lo que concierne al problema en cuestión, hace tiempo que los teólogos han comenzado a darse cuenta de las dificultades que presentan concepciones tradicionales generalmente admitidas. Las cronologías basadas sobre los datos del *Génesis* no son nada seguras; presuposición fundamental de tales cronologías sería la certidumbre de que los números relativos a los años de los patriarcas se suceden sin solución de continuidad, es decir, la seguridad de que no se han omitido mayores o menores períodos, esta o la otra serie de generaciones. Muchos exegetas y otros teólogos defienden hoy que las realidades históricas y prehistóricas del acontecer humano exigen espacios de tiempo muy superiores a los que antes se señalaban. Nadie tiene ya un criterio seguro, nadie dispone ya de leyes fundamentales inconmovibles que le permitan decir que tales y tales espacios de tiempo de la historia humana son admisibles y otros no. Muchos teólogos hablan de veinte mil, de cuarenta mil y hasta de cincuenta mil años; otros exigen cien mil años y aún más. Véase O. Spülbeck, *Der Christ und das Weltbild der moderne Natuwissenschaft*, Berlin, 1948 (habla de seiscientos mil años). F. Rüschkamp, S. J., *Zum Wandel und Werden der Menschengestalt*, en "Die Rundschau" 18, 1939. Idem, *Wie alt ist das Menchengeschlecht?*, en "Stimmen der Zeit" 133, 1937, 166-71. Idem, *Zur Art-und Rassengeschichte der Menschen, l. c.*, 139, 1940, 290-309. Siguiendo a E. v. Eicksted, Rüschkamp cuenta con doscientos cincuenta mil años. Esa será la edad del *Prothanthropus Heidelbergensis*, que pertenece al más antiguo estadio.

§ 127

El hombre, criatura de Dios, considerado desde el punto de vista de su realidad somático-espiritual

1. El conocimiento de la esencia del hombre, del contenido de la naturaleza humana, es de gran importancia para la fe y para la ciencia de la fe en cuanto que sólo una criatura especialmente estructurada puede ser afectada por la palabra de Dios y puede ser obligado a obedecer, siendo capaz, por su parte, de percibir esa palabra, de obedecerla o desobedecerla, haciéndose de este modo responsable de su salvación o de su condenación. Ni el animal ni la planta pueden oir la palabra de Dios. ¿Cómo, pues, ha de estar estructurada la criatura capaz de contestar a Dios, de decir sí o no? Tiene que ser distinta del animal y de la planta. El hombre se distingue de ambos en virtud de su alma espiritual. Al mismo tiempo está unido por medio del cuerpo con el reino animal, vegetal y mineral. Es, por consiguiente, una imagen del mundo entero. En el hombre se refleja el cosmos. Santo Tomás de Aquino escribe sobre este punto: «Como quiera que el hombre posee espíritu, sentidos y fuerza corporal, todo esto está coordinado en él, por decreto de la Divina Providencia, de tal manera, que viene a ser una imagen del orden que hallamos en el universo» (*Contra gent.* III, 81).

El cuerpo y el alma son *las partes esenciales* de que se compone el hombre. Las dos juntas forman el conjunto somático-psíquico-espiritual llamado hombre. La Escritura sólo nombra estas dos partes esenciales. No trata de ellas sistemáticamente, sino más bien incidentalmente, al narrar su creación, las responsabilidades que tiene que asumir en el transcurso de la Historia, su obediencia y desobediencia con respecto a Dios y los destinos por ella condicionados, es decir, las conversaciones entre Dios y el hombre, la actividad de Dios dentro del ámbito histórico humano. Dios crea el cuerpo y le infunde el aliento de vida; de esta manera surge el conjunto humano. Cuando Cristo habla de que el yo total humano está sometido a Dios, nombra el cuerpo y el alma como partes constitutivas del compuesto

humano. En ambas aparece la responsabilidad ante Dios. Con el cuerpo va unido el hombre a la Historia y la naturaleza y está sometido a sus vicisitudes. El cuerpo puede ser destruído sin que el yo sufra detrimento. Pero Dios puede perder el yo total, alma y cuerpo, en la *gehenna* (*Mt.* 10, 28). Cuando la Escritura habla ocasionalmente de cuerpo, alma y espíritu (por ejemplo, *Thess.* 5, 23; *Hebr.* 4, 12), no confirma la existencia de tres distintas partes de la naturaleza humana, sino que se sirve de expresiones distintas para indicar distintas funciones del alma espiritual. En la Escritura, la palabra espíritu no se emplea siempre para designar la realidad natural humana distinta de la materia; con esa palabra se designa también la naturaleza humana espiritualizada, informada por el Espíritu Santo. En primer lugar vamos a exponer la doctrina revelada relativa al espíritu del hombre, la parte más importante de su naturaleza.

2. La Escritura dice del espíritu que es el que da la vida. Sólo Dios, creador de la vida, puede comunicarle (*Gen.* 6, 17; 7, 15). Cuando Dios la retira, el cuerpo queda muerto (*Gen.* 7, 22 y sig.; *Job* 34, 14 y sig.). El hombre es hombre mientras tiene alma (*II Sam.* 1, 9). Cuando el alma se separa, el hombre muere (*Gen.* 35, 18). Del alma misma se dice que es vida (*Sal.* 22 [21]; 33, 19; *Mc.* 8, 35; *Mt.* 16, 25; *Lc.* 9, 24). El alma piensa y conoce, quiere y tiende, siente (*Is.* 11, 2; *Deut.* 34, 9). El alma siente y experimenta alegría y tranquilidad (*Ps.* 86, 4; 94, 93, 19; *Ier.* 6, 16; *Lam.* 3, 17), anhelo y amor (*Ps.* 63 [62], 2), dolor y tristeza (*Job* 27, 2; *Ps.* 42 [41], 6 y sig.; *Ps.* 43 [42], 5, etc.), odio y desprecio (*Is.* 1, 14; *Ps.* 11, 5; *Ier.* 15, 1; *Ez.* 25, 15; 36, 5), asco y hastío (*Job* 10, 1; *Ier.* 6, 8; *Ez.* 23, 17). En el alma habita también el anhelo de poseer a Dios. El alma puede dirigirse a Dios (*Ps.* 25 [24], 1; 86 [85], 4; 143 [142], 8); puede confiar en El y esperar su ayuda (*Ps.* 33 [32], 20; 130 [129], 5 y sig.), tiene sed y hambre de Dios (*Ps.* 42, 2 y sig.); 63 [62], 2; 84 [83], 3; 119 [118], 81; 143 [142], 6). Consolada por Dios, descansa, se alegra y goza en El (*Ps.* 34 [33], 3; 35 [34], 9; 62 [61], 2; 63 [62], 9; 103 [102], 1 y sig.; 22; 104 [103], 1. 35; *Is.* 61, 10; véase Eichrodt, *l. c.*, 70).

Propiedades esenciales del alma

3. Estas descripciones nos permiten deducir la esencia interna del alma. La Sagrada Escritura documenta su *substancialidad,* su *espiritualidad,* su *inmortalidad* y su *individualidad.*

I. El alma es distinta de la materia, no es la más bella flor y el más precioso fruto de relaciones, procesos y composiciones materiales. El alma no es ni expresión ni emanación de movimientos materiales. *Gen.* 2, 7, establece una neta y clara distinción entre el cuerpo y el fundamento de la vida. *Sap.* 9, 15, habla expresamente del dualismo de cuerpo y alma. El alma es distinta del cuerpo y superior a él. El grado de su autonomía frente al cuerpo se deduce del hecho de que la muerte del cuerpo no significa la muerte del alma (*Mt.* 10, 28).

El magisterio eclesiástico hace frecuentemente referencia a la substancialidad del alma en relación con la Cristología. Como quiera que Cristo ha asumido la naturaleza humana entera, cabe distinguir en El tres partes esenciales: la naturaleza divina, el ser corporal y el ser psíquico (undécimo Concilio de Toledo, D. 284; 15 Concilio de Toledo, D. 295).

Espiritualidad del alma.—Concepto

II. *a*) Puesto que el alma no se deriva del cuerpo ni muere con él, queda con ello afirmado que el alma es *totalmente distinta del cuerpo.* Su modo de ser pertenece a una esfera superior a la corporal. No hay transiciones entre el cuerpo y el alma. Los dos se hallan en esferas ontológicas distintas. Sólo mediante un salto se llega desde el plano inferior de lo corporal al sector superior de lo espiritual. Para designar la calidad ontológica del alma, empleamos la expresión *espíritu.* Con dificultad podemos pensar e imaginarnos una realidad espiritual. Con facilidad incurrimos en el peligro de considerar el espíritu como idéntico con lo «espiritual», que se manifiesta en las cosas, que aparece en los fenómenos de la ciencia y del arte.

"En los últimos decenios la palabra espíritu suele emplearse para designar, sobre todo, el conjunto de contenidos espirituales objetivos. Por ejemplo: la ciencia entendida como conjunto de problemas, investigacio-

nes y respuestas con que el particular se encuentra de antemano, adoptándolas y desarrollándolas. O el "arte", mejor dicho, la actividad artística; o el "estado" en cuanto que realiza la idea de derecho, etc. En este sentido, espíritu es lo mismo que contenido cultural; espíritu objetivo. Eso es lo que enseña la tradición idealista. Según la misma tradición, espíritu son también las presuposiciones necesarias para crear, o también para captar, la cultura. Por ejemplo, las presuposiciones del pensamiento: el sujeto, las categorías, las leyes lógicas del pensamiento. O las presuposiciones del acto artístico, de la creación o comprensión artística: las funciones estructurales y racionales del acto estético. O el hecho de la voluntad de derecho y capacidad jurídica como presuposición del orden social, etc. Espíritu es, pues, el sujeto cultural y su estructura categorial frente a la totalidad cultural, frente al objeto cultural. Eso es lo que enseña también el idealismo. Anteriormente se acentuaba—con muchísima razón—el aspecto ontológico: el espíritu es ser inmaterial; una substancia simple, indestructible, inmortal, independiente de lo material. En las dos concepciones nombradas en primer lugar se observa la tendencia a considerar el espíritu como un algo abstracto, lógico o, por lo menos, meramente formal; al contrario, el último concepto de espíritu implica el peligro o, por lo menos, la posibilidad de considerar el espíritu como una especie de realidad natural superior. El peligro de prescindir de los contenidos de la existencia espiritual, de no tener en cuenta que el ser espiritual es también acción y cumplimiento de funciones, realización de lo que ha de ser, transponiendo en la idea de substancia el punto de gravitación. Esto es lo que ha sucedido, sobre todo, en la línea gnóstico-dualista con todas sus derivaciones. Frente a ella está la concepción actualista—representada actualmente sobre todo por Kierkegaard y por el dinamismo fenomenológico—. Según ella, el espíritu no es una cosa ya hecha y acabada, sino algo que hay que hacer; dicho con más precisión, es lo que se hace. Más exactamente: el espíritu es una "relación"; es el modo según el cual el hombre se comporta consigo mismo. Es el instante en que el hombre asume la responsabilidad de sí mismo. Saberse a sí mismo, asumir la responsabilidad, adoptar una actitud frente a lo que uno es y ha de ser: eso es espíritu según la opinión en cuestión. Por consiguiente, la idea de espíritu, en correspondencia con su punto de partida, está amenazada por una serie de peligros. En primer lugar aparece el espíritu como contenido cultural; luego como lógica; luego, de nuevo, como un trozo de naturaleza, tan natural en su modo de ser como lo son el cristal o la planta en el suyo; finalmente, tomado en sentido estricto, viene a convertirse en una cosa-límite, sólo real con intermitencias y aproximadamente. Se podrían señalar todavía otras significaciones de la palabra y del concepto. Por ejemplo, la grande antítesis de la concepción romántica: el espíritu es luz, serena luminosidad; peligrosa, pero grandiosamente peligrosa cima de la existencia; la fuerza creadora, contemplativa, dominadora, para la cual todo es juego. Aquí el espíritu se identifica con el genio. Al mismo tiempo aparece el espíritu como fuerza que destruye la vida, que interrumpe la inmediatez, que socava la seguridad; desarraiga, vacía y abandona. Este es el espíritu tal como lo entienden Nietzsche y sus seguidores, como lo entienden Bachofen, Klages y otros, trasunto de todo lo malo. Espíritu puede significar también el vivo contenido esencial de algo, como cuando se habla del "espíritu de la Edad Media" o de la "clase guerrera" o del "espíritu de San Benito". Puede signi-

ficar una fuerza viva, sobrenacional, que aparece y desaparece; por ejemplo, en la expresión "el espíritu franciscano se apoderó de los habitantes de la Umbría". En este caso el espíritu es una manifestación de la vida común" (R. Guardini, *Lebendiger Geist*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 152-54; véase el artículo *Geist* (espíritu) en Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, IV, 2623-2741). Frente a estas y otras acepciones, el espíritu es considerado aquí como realidad substancial, pero distinta del resto de la naturaleza. Son necesarios grandes esfuerzos y una extraordinaria pureza de espíritu para que éste pueda contemplarse y reflexionar sobre sí mismo. La inmersión del espíritu en la materia es, según San Agustín, la razón de que el espíritu sea considerado materialmente: "La fuerza del amor es tan grande que las cosas en que uno piensa amorosamente mucho, a las cuales uno se entrega con amorosa abnegación, las introducimos en nosotros mismos cuando nos retiramos a nuestro interior para pensar. Y como son cuerpos las cosas que amamos fuera de nosotros con los sentidos del amor, no pudiendo introducir los cuerpos mismos en nuestro interior, en la tierra de la naturaleza incorporal, acumulamos imágenes de ellos y las introducimos en nuestro interior... De ahí se deriva un funesto error, pues no puede distinguirse de sí mismo las imágenes de los objetos percibidos, para verse sólo a sí mismo. Porque están íntimamente unidas con él mismo, de modo sorprendente, mediante la ligadura del amor; en esto consiste su impureza, en que cuando intenta pensarse sólo a sí mismo considera ser las cosas sin la cuales no se puede pensar. Cuando se le advierte, pues, que ha de conocerse a sí mismo, no ha de buscarse como si hubiera sido quitado a sí mismo; antes bien, ha de desprenderse de lo que se ha añadido a sí mismo. Pues no es solamente más interior que las cosas que se perciben mediante los sentidos, sino también más aún que las imágenes de tales cosas, que se hallan en una determinada parte del alma—parte que poseen también los animales, a pesar de que carecen de la capacidad de reflexión, que es una peculiaridad del espíritu—. Siendo, pues, el espíritu más íntimo e interno, sale, en cierto modo, de sí mismo cuando irradia hacia las cosas sensuales la inclinación de su amor; éstas quedan en el espíritu a modo de huellas de múltiples direcciones de la voluntad. Estas huellas quedan como grabadas en la memoria, cuando se perciben las cosas corporales externas, de modo que aun estando éstas ausentes sus imágenes están presentes en la imaginación. El espíritu, pues, ha de conocerse y buscarse a sí mismo no como si estuviese ausente, sino que ha de pensarse a sí mismo y ha de dirigir hacia sí mismo la atención de su voluntad, que vagaba por entre otras cosas. De este modo percibirá que siempre se ha amado y que nunca ha dejado de conocerse. Pero al amar otras cosas cuando se amaba, las confundió consigo mismo y llegó a fundirse con ellas y consideró como idéntico lo que era distinto, juntando las cosas distintas como si fueran una sola y misma cosa." (De *Trinitate*, según la traducción alemana de Schmaus, 1935, Leipzig, 145 y sig.).

Si todo conocimiento presupone el deseo de reconocer la autonomía de lo que ha de ser conocido, de no transformarlo según nuestros intereses, de reconocerlo tal como es, es decir, presupone una especie de amor, tanto más necesaria es esa actitud cuando se trata de comprender y valorar el espíritu. Si

no existiese el espíritu, la vida sería mucho más cómoda, aunque la existencia del espíritu comunique a la vida nuevo valor y validez. Por eso, el hombre podría sentirse tentado a negar la existencia del espíritu, para deshacerse de la responsabilidad que implica consigo la espiritualidad. Esta tendencia de la voluntad a no reconocer sino la existencia de lo que le agrada, distrae y ciega al hombre, de modo que deja de ver o no ve debidamente la realidad indeseada. El que estando dispuesto a ver y reconocer la realidad se pregunta por la existencia del espíritu, quedará inmediatamente convencido de que el espíritu es una realidad substancial, distinta de la materia viva, es decir, movida desde el interior del hombre.

El movimiento que surge del interior del hombre y permanece allí mismo presenta diferentes aspectos, pudiendo ser conocimiento, voluntad, amor o como se quieran denominar los movimientos del espíritu. He aquí lo que dice Santo Tomás: «Lo real se halla en doble relación con respecto al alma. Una es la siguiente: que lo real se halle en el alma según el modo del alma y no según su propio modo; la otra relación tiene lugar cuando el alma está en relación con una realidad que existe en su propio ser. De este modo, una cosa cualquiera puede ser objeto del alma de dos maneras. Una en cuanto que es tal que está en el alma, no según el propio modo de ser, sino que está en ella según el modo de ser del alma. Y esto es el concepto de lo cognoscible en cuanto que es cognoscible. De otra manera puede ser una cosa objeto del alma en cuanto que el alma se inclina hacia ella y está en relación con ella según el modo de lo real que existe en sí mismo. Y esto es el concepto de lo deseable, en cuanto que es deseable» (*De veritate XXII*, 10).

Fundamentación

b) El VIII Concilio ecuménico (IV Concilio de Constantinopla, del año 869-870, D. 338) ha declarado que el AT y el NT enseñan que el hombre posee un alma espiritual dotada de razón y que los Padres y doctores de la Iglesia han enseñado siempre esta doctrina.

En *I Cor.* 2, 11, el espíritu del hombre es comparado con el espíritu de Dios. Lo mismo que el espíritu humano sabe lo que hay en el interior del hombre, así también el espíritu de Dios

ve la interioridad divina. En el Espíritu divino, Dios está en sí mismo, el Espíritu es la interioridad divina, en él Dios se posee a sí mismo. El espíritu del hombre es la interioridad del hombre. En el espíritu, el hombre está en sí mismo y se posee a sí mismo. Conocer el propio espíritu significa para el hombre ensimismamiento, vuelta sobre sí mismo. En la condenación del tradicionalismo (§ 15) se ha definido que el espíritu humano puede entrar en sí mismo, reflexionar, conocerse a sí mismo, de tal modo que la espiritualidad del alma puede ser conocida con seguridad por la razón. Véase Guardini, *l. c.*, asimismo, M. Grabmann, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über die Seele und Gott*, 1920, 2.ª ed.

La diferencia cualitativa del alma con respecto al cuerpo y la consiguiente autonomía se manifiestan en su vida y en sus acciones. En el capítulo undécimo del cuarto libro de la *Summa contra gent.*, Santo Tomás expone de la siguiente manera la estructura jerárquica del mundo, el lugar que ocupa el espíritu en la Creación y su superioridad con respecto a las otras cosas: "Según la diferencia de su naturaleza, se encuentran en las cosas distintos modos de manifestaciones esenciales. Cuanto más alto se halla un ser determinado, tanto más internas son sus manifestaciones esenciales. Entre todas las cosas, las inanimadas ocupan el grado inferior. Aquí las manifestaciones esenciales sólo tienen lugar en cuanto que una cosa actúa sobre otra... El orden próximo lo constituyen las plantas. Su manifestación esencial viene desde dentro, en cuanto que la savia de la planta se convierte en semilla y ésta, confiada a la tierra, crece para convertirse en planta. Aquí se halla el primer grado de la vida. Pues vivientes son todas las cosas que se mueven a sí mismas para obrar. No obstante, la vida de las plantas es todavía imperfecta, porque si bien su manifestación esencial viene del interior, lo que surge de ese interior sale hacia afuera y, finalmente, está totalmente fuera. En efecto, de la savia del árbol se forma en primer lugar la flor y luego el fruto, que todavía está unido con él, pero que se halla ya fuera de la corteza. Y cuando el fruto ha adquirido la madurez se cae a la tierra y con su semilla produce una nueva planta. Pero si se consideran bien todas las cosas se verá que el principio de esta manifestación esencial se halla fuera de la planta, pues el jugo de que se alimenta la planta se toma de la tierra mediante las raíces. Sobre el grado de la vida vegetativa se halla la vida animal. Su peculiar manifestación esencial comienza fuera, pero termina en el interior, y cuanto más se desarrolla tanto más interna e íntima se va haciendo. Porque el objeto externo sensorialmente perceptible graba su forma en los sentidos y pasa desde allí a la imaginación, hasta llegar al tesoro de la memoria. Ahora bien, en todas estas manifestaciones esenciales el comienzo y el fin se hallan en esferas distintas. Porque una capacidad cognoscitiva sensual no puede conocerse a sí misma. Este grado de vida es ciertamente superior a la vida de las plantas, pues la actividad de esta vida queda encerrada en el interior, pero no es todavía vida perfecta, puesto que el comienzo y el fin están separados. El grado supremo y perfecto es la vida que corres-

ponde al conocimiento espiritual. Porque el espíritu se repliega sobre sí mismo y puede conocerse a sí mismo. Pero también dentro de la vida espiritual pueden distinguirse diferentes grados. El espíritu humano, aunque puede conocerse a sí mismo, tiene fuera de sí mismo el punto de partida de su conocimiento. Porque no puede conocer sin la ayuda de una imagen sensorial. Más perfecta es, por eso, la vida espiritual de los ángeles, cuyo espíritu no necesita impulso externo alguno para llegar a conocerse a sí mismo, sino que se conoce a sí mismo por sí mismo. Pero no alcanzan el último grado de la perfección, pues la imagen espiritual de sí mismos, aunque esté en ellos mismos no es idéntica con su esencia. Porque en los ángeles no son cosas idénticas el ser y el conocer. La suprema perfección de vida le corresponde, pues, a Dios, en quien no son distintos el ser y el conocer." En otro lugar escribe Santo Tomás: "Los seres más perfectos en el reino del ser, como son los seres espirituales, pueden volver a plegarse sobre sí mismos en un movimiento de perfecta reflexión. Porque al conocer algo que está fuera de ellos salen de sí mismos, en cierto modo; pero en cuanto que conocen que conocen comienzan ya la vuelta, pues el conocer se halla a medio camino entre el conocer y lo conocido. Aquella vuelta se consuma en cuanto que conocen su propia esencia. Por eso se dice que el ser que conoce su propia esencia vuelve sobre su propia esencia en un acto de perfecta reflexión" *(De veritate* I, 9). "Volver sobre su propia esencia significa posesión de un ser autónomo y fundado en sí mismo" *(De veritate* II, 2 **ad** 2).

Debido al espíritu, el hombre es cualitativamente superior aun al animal más desarrollado, no solamente gradualmente superior. La superioridad del hombre con respecto al animal puede explicarse y fundamentarse de la siguiente manera (siguiendo a J. Pieper, según la mente de Santo Tomás y valorando algunos conocimientos del existencialismo moderno). El hombre vive en el mundo. Este modo de vivir es esencial al hombre. Pero el vivir y estar en el mundo no significa que junto a él, con él y en torno de él existan otros seres; quiere decir que el hombre tiene relaciones. La relación se da sólo cuando existe un "interior", un centro dinámico del cual pueda surgir la acción y en el cual se pueda reunir todo lo que el sujeto recibe, experimenta y sufre. El "interior" es la fuerza de un ser capaz de tener relaciones, capaz de ponerse en relaciones con otros. Es, por consiguiente, una fuerza integrante. El "mundo" en que existe un ser es un campo de relaciones. Resulta de ello que sólo un ser capaz de relaciones, dotado de fuerza integrante, puede tener mundo. Tener mundo significa, pues, ser centro y sujeto de un campo de relaciones. "Cuanto más elevado es el rango del ser interior, es decir, cuanto más abarca y más amplia es la fuerza de relación, tanto más amplio y rico en dimensiones será el campo de relaciones que corresponde a este ser; para expresarnos de otro modo: cuanto más elevado es el puesto que un ser ocupa en el orden jerárquico de la realidad tanto más amplio y superior es el rango de su mundo." El mundo más bajo es el de la planta; el del animal es superior con respecto a él. No obstante, el campo de relaciones del animal es muy limitado. Según las investigaciones de Jacob von Uexküll, el animal ni siquiera percibe todos los objetos visibles en torno de él, sino solamente determinados objetos, los que presentan para él importancia vital. Uexküll aduce un ejemplo. "El grajo es completamente incapaz de ver un saltamontes que no se mueve... En primer lugar nos sentiríamos inclinados

a pensar que el grajo conoce la forma del saltamontes inmóvil, pero que a causa de los tallos entrecruzados de la hierba no puede reconocerla, lo mismo que a nosotros nos cuesta trabajo descubrir en los cuadros enigmáticos figuras bien conocidas. Según esta opinión, sólo en el momento del salto se desprende la forma de las perturbantes imágenes colaterales. Ulteriores experimentos nos inclinan a pensar que el grajo no ve en absoluto la forma de un saltamontes inmóvil por estar de tal modo estructurado que sólo percibe formas móviles. Esto explicaría la acción de hacerse el muerto de muchos insectos. En caso de que su forma en estado de quietud no existen en el mundo de la apercepción (Merkwelt) del perseguidor, al hacerse el muerto se halla fuera de su mundo apercitivo y ni aun buscándolos se les puede encontrar." Tenemos, pues, que el animal sólo percibe un determinado sector de su mundo ambiente. Está en relación sólo con él y ese sector constituye el mundo de su apercepciones. Este sector parcial determinado por el teleologismo biológico es el mundo del animal. Es un mundo de que han desaparecido muchas cosas, casi todas. El mundo ha quedado convertido en "circunstancia". El campo de relaciones del animal es la circunstancia formada por una pequeña parte de lo que le rodea. El hombre, al contrario, es capaz de ponerse en relación con la totalidad de las cosas. Su fuerza relacional se extiende a la totalidad del ser. Su campo de relaciones no es el mundo ambiente sino el mundo. El hombre no se halla encerrado en un sector del mundo. Antes bien, sale del estrecho círculo del mundo ambiente para penetrar en el mundo. Su campo es el mundo entero. El hombre debe al espíritu esta su fuerza relacional. El espíritu dispone de la fuerza necesaria para convertir el mundo entero en campo de relaciones, pudiendo ser definido de la siguiente manera: espíritu es la realidad que posee la capacidad de integrar a su vida el mundo entero mediante el conocimiento. De este modo, esa realidad pasa a identificarse, en cierto modo, con el universo. Aristóteles dice: "El alma es el universo, en cierto sentido." Santo Tomás explica esto del siguiente modo: "Las criaturas racionales tienen con respecto a la totalidad una afinidad mayor que la de los otros seres. Porque todos los seres racionales son en cierto sentido todas las cosas, en cuanto que son capaces de abarcar el ser entero mediante la fuerza cognoscitiva. Todos los otros seres participan sólo parcialmente en el ser" (*Contra gent. III*, 112). "Se dice que el alma es en cierto sentido todas las cosas porque dispone de la capacidad de conocerlo todo. De este modo puede existir en un solo ser la perfección de todo el universo. Y según los filósofos, ésta es la suprema perfección hasta donde puede llegar el alma: que se refleje en ella el orden del universo entero y de sus causas. Esa será, según ellos, la meta suprema del hombre, que según nuestra opinión sólo se obtiene mediante la visión de Dios, porque: ¡cuánto no ven los que ven al que lo ve todo!" (San Gregorio Magno, *De veritate* II, 2). "Los seres cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes en cuanto que los seres no cognoscentes sólo tienen su propia forma esencial. Los seres cognoscentes son tales que pueden tener también la forma esencial de los otros seres. Porque la imagen de lo conocido está en el cognoscente. Luego no puede dudarse de que la esencia de los seres no cognoscentes es mucho más estrecha y limitada. La esencia de los seres cognoscentes, al contrario, es más amplia y dispone de superior fuerza captativa. Por

eso dice el Filósofo que el alma es en cierta manera todas las cosas" *(Summa Theol.* I, q. 14, a. 1).

El ser espiritual es, pues, vida que se desarrolla dentro de la realidad entera. Es participación en el ser del universo *(convenire cum omni ente).* En virtud de su espíritu, el hombre carece de mundo ambiente y está abierto hacia el mundo entero.

A la mayor fuerza relacional del hombre corresponde un superior grado de interioridad. La fuerza relacional es tanto más amplia y captativa cuanto más elevado es el grado de interioridad. Al espíritu le corresponde, por consiguiente, la forma suprema del estar-en-sí-mismo. El espíritu es substancial y autónomo. Todo lo que se deriva de la dignidad personal del hombre, de lo cual hablamos en otro lugar, le corresponde en virtud del espíritu. En virtud del espíritu, el hombre no es una cosa sino un yo personal, no un qué, sino un quién.

Ahora bien, como quiera que el hombre no es espíritu puro, sino espíritu incorporado, no absoluto, sino creado y por lo tanto finito, no posee la totalidad de las cosas en actos cognoscitivos de perfecta visión, sino mediante esfuerzos sucesivos y como a la luz de la esperanza. "Siendo esto así, puesto que el hombre esencialmente no es puro espíritu, como quiera que el hombre esencialmente—y no en virtud de un fallo, no porque se quede rezagado con respecto a su propio ser—es un ser en el cual se juntan para formar una unidad los sectores de la vida vegetativa, animal y espiritual, tenemos como resultado que el hombre vive esencial y exclusivamente cara a cara con la realidad, con el mundo total de las esencias; y su campo de relaciones es un conjunto de mundo y de mundo ambiente, necesariamente, en correspondencia con la naturaleza del hombre. Por no ser el hombre espíritu puro, por eso no puede vivir solamente debajo de las estrellas, no solamente *vis-à-vis* de *l'univers,* sino que necesita un techo sobre la cabeza, necesita la palpable cercanía de lo concreto; necesita adaptarse a las circunstancias normales—para decirlo brevemente: la vida realmente humana necesita mundo ambiente (en el sentido en que ésta se distingue del mundo). Pero es también connatural a la esencia somática o espiritual del hombre el que sea el alma espiritual la que determina las funciones de los sectores vegetales y sensitivos, de tal modo que la alimentación del hombre es totalmente distinta de la alimentación del animal...; hasta tal punto es el alma espiritual la fuerza informante que aun en los casos en que el hombre no hace más que vegetar, lo hace en virtud del espíritu (pues la planta no vegeta como tampoco vegeta el animal). Y este aspecto in-humano, el encerrarse el hombre en los estrechos límites del mundo ambiente (es decir, en el mundo parcial determinado por finalidades meramente vitales), también esta degeneración del hombre es en definitiva una degeneración del espíritu—. Propio del hombre es saber que por encima del techo están las estrellas, percibir la totalidad del universo más allá de los círculos en que nos encierra el acomodarnos a lo cotidiano, ver el mundo más allá del mundo ambiente" (J. Pieper, *Was ist Philosophieren?,* 1948).

Como quiera que el hombre, en virtud del espíritu, no se halla encerrado dentro de un mundo ambiente determinado, de entre las cosas de su mundo ambiente puede elegir las que le plazcan. También puede distanciarse de su mundo ambiente, mientras que el animal depende completamente del suyo.

Pascal, dotado de una fina sensibilidad para percibir y descubrir los diferentes planos del ser, describe de la siguiente manera (en el fragmento 793) la diferencia cualitativa que media entre el espíritu y la materia (describiendo al mismo tiempo la que hay entre lo natural y lo sobrenatural): "La infinita distancia que hay entre los cuerpos y los espíritus es un símbolo de la infinita distancia entre los espíritus y el amor (cristiano), que es sobrenatural. Toda la gloria de la grandeza (externa, política, social, económica) carece de esplendor para el que vive en los esfuerzos del espíritu. Al contrario, la grandeza del hombre del espíritu permanece invisible para los reyes, los ricos, los jefes del ejército, para todos los grandes de la tierra. Y la grandeza de la sabiduría (sobrenatural), que no es sino en cuanto que es de Dios, permanece invisible para los carnales y para los hombres de espíritu. Hay aquí tres órdenes específicamente distintos. Los grandes genios (del espíritu) tienen su poderío, su gloria, su grandeza, su victoria, su esplendor, y en ningún modo precisan de la grandeza corporal, con cuyo sector no están en relación alguna. Los ojos corporales no ven a esos hombres del espíritu y tampoco ven su mundo; sólo los ven los espíritus. Los santos tienen su poderío, su gloria, su victoria, su esplendor, y no precisan de la grandeza carnal ni de la espiritual, con cuyo sector no están en relación alguna, porque tal grandeza ni les añade ni les quita nada. Dios y los ángeles les ven, y no les ven los espíritus curiosos: Dios les basta. Arquímedes sin gloria (externa) sería objeto de igual veneración. No ha combatido para los ojos, pero ha entregado sus descubrimentos a todos los espíritus. ¡Con cuánta luminosidad brilla ante los espíritus! Jesucristo, sin bienes (materiales), sin haber producido nada, exceptuando conocimiento (espiritual), está en orden de santidad. No ha descubierto nada, no ha regido (terrenamente); pero ha sido humilde, paciente y santo, santo para Dios, terrible para los demonios, sin pecado alguno. ¡En qué gran pompa y extraordinaria magnificencia ha aparecido ante los ojos del corazón, que contemplan la sabiduría! De nada hubiera servido a Arquímedes presentarse como príncipe en sus libros geométricos, aunque lo era (de nacimiento). De nada le hubiera servido a nuestro Señor Jesucristo si para resplandecer en su reino de la santidad hubiese venido como rey (terreno). Pero, en verdad, ¡ha venido como la gloria de su (propio orden)! Es una cosa sumamente ridícula escandalizarse de la bajeza de Jesucristo, como si esta (terrena) bajeza fuese del mismo orden que la grandeza que vino a manifestar. Contémplese esta grandeza en su vida, en su pasión, en su existencia de oscuridad, en su muerte, en la elección de los suyos, en la infidelidad de éstos, en su oculta resurrección y en todo lo demás, y se verá que no hay motivo para escandalizarse de una bajeza que en realidad no hubo (en su vida). Pero hay personas que sólo saben admirar la grandeza carnal, como si no existiese la espiritual; y otros que sólo saben admirar la grandeza espiritual, como sino existiese una grandeza infinitamente superior en la sabiduría (cristiana). Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos valen menos que el más ínfimo de los espíritus; porque éste conoce todas esas cosas, y se conoce a sí mismo además; pero los cuerpos no (conocen) nada. Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todo lo que ellos producen no puede compararse con el más mínimo movimiento del amor (cristiano). Este pertenece a un orden infinitamente superior. De todos los cuerpos juntos no se podría sacar ni

siquiera (un solo) pequeño pensamiento. No se puede hacerlo (porque el pensamiento) pertenece a un orden superior. De todos los cuerpos y espíritus juntos no se podría sacar ni siquiera (un solo) movimiento de auténtico amor (cristiano); no se puede (porque el amor) pertenece a otro orden, a un orden sobrenatural. Fragmento 348: "No he de buscar mi dignidad en lo espacial, sino en el orden de mi pensamiento. De nada me servirá poseer naciones. Según la grandeza espacial, el universo me rodea y absorbe como si fuera yo un punto. Pero en el orden del pensamiento soy yo el que lo abarca." A causa de la diferencia cualitativa, entre el espíritu y la materia no hay transición alguna. Tampoco la Física moderna demuestra la existencia de tal transición al pasar del sector de la experiencia a esferas allende del sector de la experiencia, bien que facilita psicológicamente la admisión de la existencia de seres espirituales.

Contenido de la vida del espíritu

c) Conocer, amar y querer, las tres funciones fundamentales del espíritu, sin las cuales no puede existir, *están orientadas hacia el objeto*, ya sea que el espíritu tiende hacia las cosas que están fuera de él, o bien sea que el espíritu se capte a sí mismo. La actividad del espíritu no es un movimiento en vacío. No conoce y ama por el mero hecho de conocer y amar, sino que conoce o ama algo; el conocimiento, el amor y el querer del espíritu surgen en presencia del objeto y reciben de éste la orientación y la modalidad. Tenemos, pues, que mediante esas tres funciones, el espíritu sale fuera de sí mismo, se apodera de la realidad existente y la introduce en su interioridad, y realiza de este modo su perfección y felicidad. Mediante el conocimiento, penetra en el reino infinito de la verdad, en el amor se une con un tú, y su querer realiza el bien. Véase Ph. Böhner, *Von Adel des Menschengeistes*, 1936.

Guardini describe de la siguiente manera la vida del espíritu (en *Unterscheidung des Christlichen*, 166-168): «Cuando vemos, por ejemplo, cómo un hombre se enfrenta con un problema; cómo lucha con el ovillo enmarañado de los hechos, con el complejo tejido de las relaciones, con la multiplicidad de estratos y cruces: al principio, la multitud de lo real es para él un caos; luego se va formando un orden desde el punto de partida de la cuestión; la cuestión misma socava los fundamentos de lo que parecía seguro, pero mediante la fuerza interna de flotación del auténtico cuestionar el cuestionante se mantiene inconmovible por encima de todo lo problemático, y desarrollando la cuestión que lo ha puesto todo en movimiento se crea

una nueva base, hasta que, por fin, aparece un punto cargado de sentido en que todo queda esclarecido—entonces sabemos que ahí está el espíritu. Un hombre se halla en medio de la materia de la vida. Le acosan relaciones, obligaciones, una vivencia, la suerte, cualquier cosa que sea. El hombre actúa enérgicamente y lo compenetra todo con la fuerza de la transformación. Al principio todo parece pesado, gravoso. El hombre lo levanta desde dentro. Le saca de su línea de gravitación. Le hace ligero y fácil. Las raíces de su existencia están en lo profundo, en el dolor; pero esta existencia se eleva a la altura de la claridad e ingravedad. Adquiere fuerzas para moverse libremente. Esta obra de ascensión, esta humana, artística y moral acción que quita el peso a las cosas, eso es el espíritu. Un hombre ha concebido en su interior una idea o una exigencia. Se ha identificado con ella, se ha entregado totalmente a ella. Y ahora lucha y trabaja. Es como si ardiese en él una llama que atrae su vida y la quema. Los continuos sacrificios le hacen sufrir profundamente; pero sabe que aquel punto incandescente lo es todo. Figúrate un hombre tal que lo era San Francisco, o un hombre completamente distinto, un Kierkegaard. ¡Hay que comprometerlo todo, todo! Valores tales que la salud, la armonía, la felicidad, la cultura, pierden su sentido especial. No obstante, aquí, en este punto donde son sacrificados, se halla la consumación, se halla lo único, lo únicamente necesario. Eso es espíritu. Vive ahí un hombre con determinadas disposiciones, fácilmente conocibles. La suma de sus fuerzas es absolutamente clara. El que le conoce, conoce su carácter, sus posibilidades y puede formarse una idea aproximada de la dirección que ha de seguir su desarrollo. Ese hombre ejecuta su trabajo; se esfuerza por hacerlo todo del mejor modo posible, quiere ser bueno, vive su vida humana. Pero en su interioridad hay una misteriosa disposición, y al través de todo lo que hace y quiere conscientemente, se realiza en él una transformación, partiendo desde su más íntima interioridad. Algo en él se abre para dejar entrada a cosas que antes no tenían cabida en él. En contra de lo que podrían hacernos creer las posibilidades psicológicas previsibles, el ser de ese hombre se ensancha, se enriquece, se esclarece y se va haciendo cada vez más bondadoso. Tiene lugar una lenta transformación; tan lenta que él mismo no se da cuenta de ella, quizá sólo el amigo observa lo que está sucediendo, ocasionalmente, cuando ha quedado sorprendido al

comparar. Todo se hace más profundo, más transparente, hasta el tono de la voz. Eso es el espíritu. Un hombre ha llegado a conocer a otro, a conocerle íntimamente. Le ha dado su más profundo y serio ¡sí!; ha puesto en su corazón el nombre esencial del otro—porque sucede con frecuencia que, a veces, conoce uno mejor el nombre de otro que el propio—. El ve todo claro, aun cuando al otro lado le parezca oscuro. En la clara visión del amor comprende cómo es y ha de ser todo. Lleva derecha la imagen esencial, aun cuando el otro la deje caer. El exige que el otro sea lo que ha de ser—no exige, como lo hace el egoísmo, sino como lo hace el amor—, pero su exigencia es incondicional. Y lleva esto consigo, no en novelas y sueños y exageraciones, sino a través de la vida, *hieme et aestate, prope et procul, usque dum vivam et ultra.* Y este poder triunfa finalmente, y el otro llega a ser lo que ha de ser. Esto es espíritu. Alguien está dentro de la vida cotidiana. La corriente de los sucesos, de la costumbre, se convierte siempre de nuevo, de cuando en cuando, en eso que llamamos situaciones, en aquel conjunto de acontecimientos, hombres, cosas, de motivos e impulsos que fomentan o entraban, de pros y contras, de claras exigencias, de inquietud y de incertidumbre. Un sector del devenir, y, no obstante, insinuante y cerrado en sí mismo, lo mismo que un círculo, que mira desde su centro, y el centro está en la conciencia de cada uno. Todo fluye, pero aquí todo permanece inmóvil e inconmovible, el punto cargado de sentido, el problema, la exigencia. El hombre conoce todo esto, lo percibe, permanece firme—y puede suceder esto del modo más sencillo, sin especiales reflexiones—; penetra hasta aquel espacio central, a través del remolino de la vida y del torrente del devenir. Interpreta la situación; percibe la voz del deber; obedece, decide, y luego vuelve otra vez hacia afuera y el torrente sigue fluyendo como si no hubiese sucedido nada. En realidad, esta existencia humana, y con ella la existencia del mundo entero, ha adquirido un nuevo sentido, aun cuando ningún otro se da cuenta de ello. Esto es espíritu. Y del mismo modo podrían enumerarse muchas otras cosas: la eficacia del pensamiento, vivamente pensado en lo que respecta la salud y la perdición; la fuerza generadora de la forma auténticamente estructurada del ejemplar; la forma, regla y reglamentación que surgen de la viva fuerza ordenadora. En todas estas cosas se manifiesta el espíritu vivo.»

Libertad del hombre

III. *a*) De entre los múltiples fenómenos mediante los cuales se manifiesta el espíritu, vamos a destacar la *libertad*. Esta es un elemento esencial de la espiritualidad; el espíritu es libremente activo y vivo. En la libertad se pone de manifiesto con máxima claridad que el espíritu no depende de la materia. Al tratar del pecado original y de la gracia se explicarán las transformaciones que la libertad experimenta en virtud del pecado y de la gracia. No hay estado alguno de la existencia humana en que el hombre no gozase de libertad.

Pero en todas las situaciones de la vida humana, la libertad y cierta falta de libertad van íntimamente entremezcladas. El hombre sólo puede desarrollarse libremente en el espacio vital en que ha sido colocado. Ese espacio no depende de él, sino de sus padres, en primer lugar, y de todos los que han determinado el transcurso de la historia hasta el momento en que él ha entrado en ella. De su procedencia se deriva la pertenencia a una determinada familia, a un pueblo determinado, la sujeción a una determinada situación histórica y a un determinado espacio vital. Estas son cosas que no dependen de su decisión. Véase § 83 y el tratado sobre la predestinación. Esta predecisión se extiende también a la estructuración de la naturaleza humana que le ha sido comunicada.

Su vida se halla determinada no solamente por el mundo ambiente, sino también por el peculiar (individual) modo de su ser, por el modo y la agudeza de su pensamiento, por la fuerza y orientación de su voluntad, por el modo y la profundidad de su sentir, por la estructura de su cuerpo. Tampoco estas cosas dependen de su decisión. Estos hechos tan decisivos para su vida dependen meramente de su nacimiento, son una herencia que se le pone en su cuna y que no puede rechazar.

La falta de libertad es todavía más decisiva. El hombre se halla dentro de la naturaleza. Mediante el cuerpo, es una parte de ella. El cansarse, enfermar, el tener que morir, el hambre y la sed, la enfermedad, el envejecer, la muerte, son prueba y expresión de que está irrevocablemente sometido a las leyes naturales. Estos procesos se verifican necesariamente en él. Se halla dentro de procesos biológicos, físicos y químicos, de los cuales no puede emanciparse. Es libre frente a ellos solamente

en cuanto que puede experimentarlos de un modo digno del hombre, elaborándolos con el espíritu, dándoles forma, introduciendo sentido en ellos. De este modo llegan a distinguirse tales procesos de los procesos animales, también determinados por las mismas leyes.

Pero junto a ese fluir natural y dentro de él hay actividad libre. El hombre vive irrevocablemente dentro de ciertos órdenes que él no ha creado, que encuentra de antemano; pero el hombre sabe también que no es un mero trozo de naturaleza, que no es un mero espacio y lugar del fluir de la naturaleza, sabe que es una esencia autónoma, independiente, substancial, que se pertenece a sí misma. Una de sus experiencias fundamentales consiste en percibir con toda claridad que no es solamente movido, sino que puede ser también principio, que puede elegir entre hacer o no hacer, entre hacer esto o lo otro. Es cierto, no obstante, que no puede obrar arbitrariamente, prescindiendo de motivos, absurdamente.

b) Hay una serie de *motivos* que determinan la actividad humana. Uno de ellos, sobre todo, le impulsa e impele incesantemente: el deseo de felicidad. Es un deseo innato. El hombre aspira necesariamente hacia su perfeccionamiento y su felicidad, lo mismo que la planta anhela la luz. Pero este ineludible «tener que» no es para el hombre imposición y servidumbre, sino un beatificante «poder». Los griegos acentúan que la violentación, por parte del amor, de este «tirano de hombres y dioses», no produce en el hombre sentimientos de esclavitud, sino de libertad y bienaventuranza. Los demás motivos se presentan con la misma fuerza coactiva. Se refieren al modo y manera según los cuales el hombre satisface su anhelo de perfección y felicidad. La razón presenta a la voluntad los motivos que aconsejan esta o la otra manera de obrar. Pero la voluntad puede escoger este motivo y relegar a segundo plano el otro. Puede comunicar eficacia al uno y hacer ineficaz el otro. Es decir, la voluntad puede desentenderse de los motivos. La acción de la voluntad no depende, en definitiva, de los motivos conocidos por la razón humana. La decisión de la voluntad no es el resultado necesario de los motivos que la impulsan. La voluntad no sería libre si estuviese absolutamente sometida a la influencia de los motivos que le presenta la razón (véase M. Planck, *Von Wesen der Willensfreiheit*, 1936, 2.ª ed., pág. 18). «En cierto

sentido, la voluntad se obedece siempre a sí misma, a saber, en cuanto que el hombre, de cualquier modo que sea, quiere siempre lo que quiere querer. Pero en cierto sentido no se obedece siempre a sí misma, a saber, en cuanto que uno no quiere perfecta y eficazmente lo que quisiera querer perfecta y eficazmente» (*De veritate XXIV*, 10 *ad* 15). «La voluntad es señora de sus acciones en mayor grado que la capacidad de conocer, la cual no puede sustraerse a la imposición de la verdad objetiva. Por eso se dice que el hombre es bueno o malo según las acciones de la voluntad, pues la actividad de la voluntad es actividad del hombre, ya que está en su poder, por decirlo así; no según la actividad de la capacidad de conocimiento, de la cual no es el dueño» (*Sent. II dist.* 7, 2, 1 *ad* 2). Tenemos, pues, que la actividad del hombre, en definitiva, no depende de su conocimiento, sino de su voluntad. El hombre es dueño de comportarse como quiera ante los motivos de su actividad. Quiere porque quiere. Estas reflexiones podrían inducir a pensar que la suprema libertad del hombre frente a los motivos presentados por la razón consistirá en obrar sin motivo alguno, es decir, adoptando frente a los motivos de la razón aquel grado de absoluta indiferencia exigido por el estoicismo y por el budismo. Aquí apunta el peligro de confundir la libertad con la arbitrariedad. Digna del hombre es solamente la libertad en que el hombre obra racionalmente y realiza un valor determinado. Otra cosa es el ideal de la *sancta indifferentia*, donde sólo quedan excluídos los motivos egoístas, apareciendo con tanto más esplendor otro punto de vista: la libertad para escoger solamente motivos verdaderamente válidos, en definitiva: el amor de Dios.

La libertad puede realizarse y experimentarse de otra manera. Para comprenderla, hay que tener en cuenta que el hombre se siente falto de libertad cuando no puede desarrollarse conforme a las exigencias de su esencia, cuando no puede desplegar todas sus fuerzas. Esto produce en él un sentimiento de estrechez, de sujeción, de paralización. Al contrario, se siente libre cuando puede manifestarse a sí mismo en su actividad. En lo que concierne la vivencia directa, consiste en esto la suprema libertad. Es un estado en que no se siente coartado, en que puede identificarse con su actividad. Su más íntima interioridad puede manifestarse, expresarse, realizarse. Esta libertad es cosa propia de los bienaventurados en el cielo; en grado supremo la

posee sólo Dios. En germen y de un modo imperfecto se realiza en el hombre de la peregrinación aquí abajo. Los condenados en el infierno carecen totalmente de ella. Como quiera que el pecado, como veremos en otro lugar, está en contradicción con las exigencias de la esencia humana, esa forma de libertad no puede realizarse de un modo auténtico en la actividad pecadora. Sus aspectos podrían resumirse en la siguiente frase: obro de tal y tal modo porque tengo que obrar así. Este tener que obrar de un modo determinado, cuando tiene su fundamento en la esencia humana creada por Dios y no en deseos opuestos a la voluntad de Dios, no produce un sentimiento de servidumbre, sino de liberación. El hombre se siente libre y emancipado, puede obrar en conformidad con exigencias interiores. Ahí se pone de manifiesto que real y efectivamente se pertenece a sí mismo.

Entendida en este doble sentido, la libertad es, en primer lugar, una *disposición*. Para que llegue a realizarse se precisa el esfuerzo y el ejercicio. El hombre tiene que hacerse libre para la libertad, liberándose de la sujeción de los motivos que le impulsan y a todas las cosas externas. La consecución de esta libertad es una tarea difícil. Es una cosa sumamente cómoda dejarse arrastrar por los motivos y por la opinión pública. Por eso se comprende el miedo que el hombre siente ante la libertad. Es el miedo que infunde el tener que decidirse y la subsecuente responsabilidad. Es por eso comprensible que el hombre ame la arbitrariedad, pero no la libertad; que prefiera la prescripción a la auténtica libertad. Contempladas las cosas desde este punto de vista, el ejercitarse en la libertad se convierte en virtud. Sólo el que asume los esfuerzos que implica la libertad conquista su verdadero yo y su auténtica vida.

c) Conviene observar también que la actividad libre no es *un mero juego de la voluntad*. La verdadera y propia finalidad de la voluntad no consiste en escoger por el mero hecho de escoger, sino en escoger lo debido, es decir, el bien, lo que corresponde a la esencia humana creada por Dios, lo que sirve a desarrollarla en el sentido querido por Dios. El hombre posee la capacidad de realizar el bien, lo que ha de ser, por eso le ha sido impuesta también la obligación de hacerlo. La acción por la acción sería un comportamiento opuesto al verdadero sentido de la libertad y de la responsabilidad. No cualquier actividad

hace al hombre feliz. La actividad falsa es en sí misma destructiva y destructora. El hombre es responsable de que se haga, de que se realice el bien. Esta responsabilidad la percibe en la conciencia. Véase § 114.

Dios ha creado a la criatura en un estado de imperfección, en un estado en que la realización de lo que ha de ser se obtiene paso a paso (véase el capítulo sobre el pecado original); por consiguiente, la libertad de la criatura en el estado de peregrinación implica la posibilidad de no realizar lo que ha de ser, es decir, la posibilidad de obrar mal. Dios ha dado al hombre la libertad para que realice el bien, sólo para eso. Pero el hombre puede abusar de la libertad y puede cometer pecados, oponiéndose a las intenciones de Dios, de quien ha recibido la libertad. El Seudo-Atanasio increpa del siguiente modo a los apolinaristas: «Decidme, pues: si el no pecar es una cosa necesaria, entonces el pecar estará en correspondencia con la naturaleza; tenéis que conceder, por consiguiente, que el creador de la naturaleza es la causa del pecado. Siendo esto una blasfemia y debiéndose decir que el pecar es un *superadditum* entonces aparece con toda claridad que el no pecar está en correspondencia con la naturaleza» (*De incarnatione contra Apollinarem*, lib. 2, capítulo 9). «El pecado presenta el aspecto de lo fortuito. No es originariamente querido, es lo no querido; pero tuvo que ser posible porque sin libertad tampoco el bien hubiese sido posible. Pero la voluntad de Dios, que quiere siempre el bien, quiere también que el hombre lo quiera» (Staudenmaier, *Die christliche Dogmatik, III*, 1938, 641). La redención en Cristo nos trae esta viva libertad en cuanto que Cristo nos ha traído la liberación con respecto al pecado y una vida de santidad. «Para que gocemos la libertad, Cristo nos ha hecho libres» (*Gal.* 5, 1), es decir, nos ha hecho libres para la verdadera libertad, para la libertad que se manifiesta en la realización del bien, de lo exigido por Dios, que es también lo que exige la naturaleza humana creada por Dios. De este modo, la gracia de Cristo se convierte en origen y protección de la auténtica y viva libertad, mientras que el pecado la combate y destruye. Explicaciones detalladas, en el tratado sobre la gracia. Véase R. Guardini, *Lebendige Freiheit*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 1935, 108-39.

d) Aparece aquí con toda claridad que la libertad adquiere

el grado supremo de su desarrollo cuando el yo *humano se entrega a Dios;* lo mismo puede decirse de todas las otras actividades del espíritu. El conocimiento, el querer y el amor humanos son una participación en el ser divino. Mediante el espíritu, el hombre es imagen de Dios, se parece a Dios, posee parentesco divino. Por eso es el espíritu el lugar donde el hombre puede captar (bien que no comprender) a Dios. «Mediante la imagen de Dios que lleva consigo es tan poderoso que puede hacerse semejante a Aquel cuya imagen es. Tal elevado puesto ocupa, no en el orden del espacio, sino de la naturaleza, que sólo Aquel es superior a él. Finalmente, habiéndose hecho totalmente semejante a El, es uno en el espíritu con El. A este estado de cosas se refiere el Apóstol con las siguientes palabras: «Pero el que se allega al Señor se hace un espíritu con El» (*I Cor.* 6, 17). Sucede esto en cuanto que el espíritu pasa a participar en aquella naturaleza, verdad y bienaventuranza, pero no en el sentido de que Dios crezca en su naturaleza, verdad y bienaventuranza. Tenemos, pues, que el hombre, si se allega bienaventuradamente a aquella naturaleza vivirá una vida inmutable y verá inmutablemente todo lo que ve» (San Agustín, *De Trinitate*, lib. 14, capítulo 14). Este poder lo posee solamente la imagen informada sobrenaturalmente por el Espíritu Santo (*Io.* 42; véase el tratado sobre la gracia). Por consiguiente, sólo en el Espíritu Santo adquiere el espíritu humano su perfección y consumación definitiva, que consiste en la participación en la vida trinitaria divina. Si orgulloso y autosuficiente se niega a dejar entrar al Espíritu Santo, peca al mismo tiempo contra las más íntimas exigencias de su propio espíritu. «Al abandonar al ser superior, la unión con el cual es necesaria para que pueda conservar su valentía y pueda gozarse de su luz..., se ha hecho tan impotente y tenebroso que se pierde a sí mismo y desciende hasta las cosas, que no son él mismo y son inferiores a él mediante inclinaciones amorosas que él no puede vencer, y a causa de los errores de que ninguna manera puede emanciparse» (San Agustín, *l. c.*).

La Sagrada Escritura llama carne al espíritu humano que no ha sido elevado en el Espíritu Santo (*Rom.* 8, 5-8; *I Cor.* 1, 26; *II Cor.* 11, 18; *Gal.* 5, 17, 19; 6, 9). El espíritu es el órgano mediante el cual el hombre busca a Dios; ese mismo espíritu, emparentado con Dios, es también el lugar donde el hombre encuentra a Dios, que es la verdad personal, la bondad perso-

nal y el amor personal. «Subir hasta Dios significa entrar en sí mismo, y no sólo entrar en sí mismo, sino también trascenderse a sí mismo en lo más íntimo del propio ser, de un modo indescriptible. Por consiguiente el que se adentra en su propio interior y se identifica absolutamente consigo mismo y se transciende a sí mismo, ese se eleva realmente hasta Dios» (Hugo de San Víctor, *De arrha animae*, según la edición de K. Müller, 1913, 41). San Agustín (en *Confesiones*, lib. 7, capítulo 10): «De este modo Tú me llamaste para que entrase en mí mismo, y descendiese hasta la más íntima profundidad de mi alma y Tú me conducías. Y fuí capaz de hacerlo porque Tú eras mi ayuda. Entré, y con los ojos de mi alma, a pesar de su debilidad, vi por encima de los ojos de mi alma y por encima de mi espíritu la luz eterna e inmutable del Señor. No era la mísera luz que ilumina a toda carne. No era como esta luz, solamente más potente, como si luciese con infinitamente mayor claridad y como si llenase el espacio con la fuerza de sus rayos. No, no era esta luz, era una luz diferente, completamente distinta de ésta. Y no estaba sobre mi alma como el aceite flota sobre el agua, ni como el cielo se arquea allá arriba sobre la tierra. No; estaba por encima de mí porque es ella la que me ha creado, y yo estaba por debajo de ella, porque yo he sido creado por ella. El que conoce la verdad conoce esta luz, y el que conoce esta luz, conoce la eternidad. ¡Oh eterna verdad, verdadero amor, amorosa eternidad!»

Individualidad

IV. La responsabilidad y libertad del alma espiritual están en íntima relación con su *individuación*. El alma individual no es una derivación y tampoco la manifestación o irradiación de una presunta alma universal de la humanidad o de la comunidad. El alma de cada uno de los hombres es distinta de la de los demás y vive separadamente. El Magisterio eclesiástico ha definido (en el quinto Concilio Lateranense, décimoctavo Concilio ecuménico, 19 de diciembre de 1513, D. 738) la individualidad de cada una de las almas, condenando la doctrina de los que enseñan la existencia de un alma universal común. La Escritura enseña la individuación, individualidad, diferencia, distinción y absoluta separación de cada una de las almas me-

diante las expresiones «mi alma», «tu alma», frecuentemente repetidas. Más aún, la expresión alma se emplea en muchos pasajes para designar el yo humano. Las expresiones «mi alma», «tu alma» significan, por consiguiente, yo o tú (por ejemplo, *Gen.* 14, 21; 49, 6; *Deut.* 24, 6; 10, 22; *Ier.* 3, 11; 2, 34; 52, 29 y sigs.; *Is.* 3, 9; *Ps.* 3, 3; 11, 1; 35, 7; 88, 4; 120, 6; 142, 5; *Job* 14, 22, etc.). Si con la palabra alma se designa el yo humano, se puede deducir que, según la Revelación, las almas no solamente están separadas, sino que también son distintas las unas de las otras, que la una es distinta de la otra, lo mismo que el semblante corporal de un hombre es distinto del de los otros. Como quiera que el yo humano depende más del alma espiritual que del cuerpo, la diferencia entre las almas será más importante y rica en consecuencias que la que media entre los cuerpos. En la diferencia entre los cuerpos se anuncia la más importante diferencia entre las almas. Debido a la absoluta singularidad, cada una de las almas es única, irrepetible, no un mero caso entre otros muchos. Santo Tomás, Alberto Magno, Ricardo de Middletown, Pedro de Tarantasia y San Buenaventura exponen la doctrina de la profunda desigualdad entre las almas, bien que fundándola con argumentos diversos. Como veremos en el párrafo siguiente, Dios mismo crea cada una de las almas con su individualidad y sus peculiaridades. Pero en cada caso crea un alma apropiada al cuerpo engendrado por los padres. Por eso la desigualdad entre las almas está determinada indirectamente por el cuerpo. Véase Hans Meyer, *Thomas von Aquin*, 1938, 232; R. Klingseis, *Eine metaphysische Frage zur differentiellen Psychologie*, en *Baeumker-Festschrift II*, 147 y siguientes. Cada una de las almas realiza de un modo distinto la idea divina relativa al espíritu del hombre. En cada una de las almas se realiza esa idea de un modo singular, distinto de todos los otros.

"Según el concepto general, la naturaleza humana es en todas partes idéntica, pero esta naturaleza única e idéntica se realiza de distinta manera en cada uno de los individuos. Las diferencias dependen de la especial dotación divina. Dotado de un especial don divino, el individuo entra en este mundo para ser ahí un ser especial y singular; en ningún otro individuo de su misma especie se realiza la naturaleza humana del mismo modo que en él. Cada hombre es un nuevo ser humano, por decirlo así. La peculiaridad fundada en el don especial no es un elemento singular que se manifestase en aspectos singulares; la peculiaridad comunicada al hombre por Dios es un algo que compenetra todo el ser del

hombre, que determina sus representaciones e ideas, sus conceptos, sus sentimientos, sus inclinaciones, sus tendencias y deseos, un cierto temple general, un cierto matiz general, una cierta orientación fundamental, un cierto modo de gozar y amar, un cierto modo de constancia y tenacidad, comunicándole a través de todas estas cosas un carácter determinado. La individualidad sería, pues, la forma especial que adopta la vida de cada uno de los individuos con todas sus fuerzas, capacidades y actividades, a partir de un principio peculiar que se deriva de Dios, diferenciándose de todas las demás" (Staudenmaier, *l. c.*, 382). En la desigualdad de las almas se anuncia la diversidad de las tareas humanas. En ella se pone de manifiesto, además, la infinita plenitud e inconmensurable riqueza de dones espirituales realizados en las diferentes individualizaciones del espíritu humano. "Y esta plenitud y esta riqueza son tan grandes que no se agotan en la humanidad tal como aparece en la simultaneidad del espacio y en la sucesión del tiempo. Por eso, a pesar de la unidad del género humano y a pesar de las semejanzas entre los individuos, la Historia hace aparecer en su escenario individualidades siempre nuevas. La esencia individual de un hombre es tal que antes de ser no ha sido y que cuando ha sido no vuelve a ser" (Staudenmaier, *l. c.*, 385).

Como es natural, la desigualdad entre las almas es en unos casos mayor; en otros, menor. Por eso mismo la semejanza es también mayor o menor. Los individuos pertenecientes a una familia determinada, a un pueblo determinado, a una raza determinada, se parecen unos a otros, tanto en lo que concierne a las peculiaridades psíquicas como en lo que se refiere a la morfología corporal, y experimentarán, por consiguiente, mayor atracción mutua.

Inmortalidad

V. Vamos a destacar, finalmente, otra modalidad ontológica del alma espiritual, a saber: *la inmortalidad.* Según la Revelación, el yo humano entero, tanto el alma como el cuerpo, seguirá viviendo en una vida inmortal. Más aún, la resurrección del cuerpo, que no es sino una participación de la resurrección de Cristo, es una especie de eje fundamental de la fe cristiana (*I Cor.* 15). Es cierto que la inmortalidad del espíritu es la presuposición y fundamento de la sobrevivencia del hombre entero. No obstante, una de las peculiaridades de la fe cristiana consiste en afirmar la sobrevivencia del hombre entero, del alma y del cuerpo. Los saduceos y los filósofos no cristianos admiten la sobrevivencia del espíritu (*Mt.* 22, 23-32; *Act.* 17, 31 y sigs.). Pero la doctrina relativa a la sobrevivencia del cuerpo era para ellos una piedra de escándalo. De ello trataremos en el capítulo sobre

los Novísimos. Aquí sólo vamos a hacer algunas indicaciones esenciales sobre la inmortalidad del alma espiritual, considerada como fundamento de la inmortalidad del hombre entero.

a) *El alma es inmortal* (dogma: quinto Concilio Lateranense, D. 738; véase también la oración que se recita al administrar la eucaristía: *Dominus custodiat animam tuam in vitam aeternam;* aquí *anima* significa más bien el hombre entero, no solamente el alma; por eso se sustituye a veces por el pronombre personal; por ejemplo, cuando se administra el viático).

En el AT, ya desde el comienzo se enseña de una manera u otra la sobrevivencia. Aunque el cuerpo se convierta en polvo, el hombre sigue viviendo, junto a los Padres, en el Scheol. Este hecho es considerado como consuelo y terror al mismo tiempo. Sobre el destino y suerte de los muertos no se nos dice al principio nada. Pero el enigma se va esclareciendo; mejor dicho, Dios lo esclarece, según se va acercando el momento de la venida de Cristo. En el libro de la Sabiduría se dice que los impíos quieren hacer desaparecer al Justo condenándole a una muerte ignominiosa. La mera existencia del Justo es para ellos un reproche y una acusación. Va por caminos que a ellos les parecen extraños y absurdos, se mantiene alejados de ellos como si fuesen suciedad. Por eso tiene que morir. «Estos son sus pensamientos, pero se equivocan, porque los ciega su maldad. Y desconocen los misteriosos juicios de Dios y no esperan la recompensa de la justicia ni estiman el glorioso premio de las almas puras. Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza» (*Sap.* 2, 21-23). Bien que aquí se habla de la inmortalidad del hombre entero, por el capítulo siguiente nos enteramos de que ésta se funda en la inmortalidad del alma: «Las almas de los justos están en las manos de Dios y el tormento no las alcanzará.» Esto no es cuestión de experiencia, pero el que cree y confía en Dios está seguro de la inmortalidad y la alcanzará: «A los ojos de los necios parecen haber muerto, y su partida es reputada por desdicha. Su salida de entre nosotros, por aniquilamiento; pero gozan de paz. Pues aunque a los ojos de los hombres fueran atormentados, su esperanza está llena de inmortalidad. Después de un ligero castigo serán colmados de bendiciones, porque Dios les probó y los halló dignos de sí. Como el oro en el crisol

los probó y le fueron propicios como sacrificio de holocausto. Al tiempo de su recompensa brillarán y discurrirán como centellas en cañaveral. Juzgarán a las naciones y dominarán sobre los pueblos, y su Señor reinará por los siglos. Los que confían en El conocerán la verdad, y los fieles a su amor permanecerán con El, porque la gracia y la misericordia son la parte de sus elegidos» (*Sap.* 3, 1-9). El perseguido, pues, puede esperar tranquilo las cosas venideras. Hay un futuro en que se cumplirán todas sus esperanzas (*Prov.* 23, 18; 24, 14).

La misma esperanza y confianza pueden tener los fieles del NT. Aun cuando puedan matar a su cuerpo, nadie podrá matar el alma. Por eso, nadie tiene que temer a los que sólo pueden destruir el cuerpo. Sólo a Dios hay que temer. Es cierto que Dios no destruye el alma, pero puede arrojarla a los abismos del infierno (*Mt.* 10, 28). El que cree en Cristo seguirá viviendo aún después de haber muerto, y resucitará el día del Juicio final (*Io.* 6, 40; 11, 25 y sigs.).

La inmortalidad anunciada por Cristo no es una mera sobrevivencia en los hijos, en las obras, en la memoria y agradecimiento, en el corazón de las generaciones futuras, sino una subsistencia de la propia esencia.

b) *La reflexión del creyente* puede derivar la inmortalidad del alma de su espiritualidad y de su parentesco divino. El alma no puede descomponerse como se descompone la materia. A diferencia de lo que sucede con el cuerpo, tampoco puede perecer a causa del desgaste o agotamiento de las fuerzas vitales. El espíritu es de por sí inmortal. En la inmortalidad del alma se manifiesta de un modo especial la perennidad e indestructibilidad de la imagen y semejanza de Dios en el hombre. Bien que la inmortalidad del espíritu se funde en la esencia misma del espíritu y bien que la duración perenne sea un modo de ser de ese espíritu, existe una gran diferencia entre éste y Dios. El espíritu es una donación divina, y eso es también, por consiguiente, la inmortalidad, que ha sido creada al mismo tiempo que el espíritu. «Si el alma vive, no vive porque es vida, sino porque participa en la vida; lo que participa es totalmente distinto de aquello en que se participa. El alma participa en la vida porque Dios quiere que viva» (San Justino, *Diálogo,* cap. 6; BKV, 11).

Como quiera que la inmortalidad se deriva de la esencia del

alma, es bien comprensible que la conciencia se dé cuenta de ello, aunque no sea más que de una manera oscura. Una determinación ontológica tan íntimamente unida con la esencia del espíritu y de consecuencias tan trascendentales no podía pasar totalmente desapercibida. Se manifiesta bajo la forma de presentimiento, de deseo, de esperanza de una vida eterna. Y, viceversa, de la fuerza y vitalidad de esta esperanza se deduce que en ella se manifiesta la naturaleza del espíritu. Esta reflexión adquiere mayor seguridad si se tiene en cuenta que la naturaleza del espíritu se deriva del amor divino. En el deseo natural y en la esperanza del espíritu se manifiesta, pues, la esencia del espíritu creada por Dios. El origen divino de la esperanza de inmortalidad es una garantía de que tales deseos y presentimientos no son una mera ilusión, un engañarse a sí mismo, un pensamiento descabellado, una especie de fuegos fatuos.

Santo Tomás (en *Summ. contra gent.*, lib, 2, cap. 55): "No es posible que el deseo natural sea una mera ilusión, pues la naturaleza no hace nada en vano. Ahora bien, los seres racionales desean existir eternamente... Esto puede explicarse de la siguiente manera: En muchas criaturas el deseo natural lo produce el conocimiento; por ejemplo, el lobo tiene el deseo natural de matar seres vivos que puedan servirle de alimento; el hombre desea naturalmente la felicidad. Otras cosas tienen un deseo natural no en virtud del conocimiento, sino en virtud de la inclinación de las determinaciones ontológicas connaturales. En muchas cosas esta inclinación se denomina tendencia natural. Lo pesado, por ejemplo, tiende hacia abajo. De estos dos modos poseen las cosas un deseo natural de existencia. Una prueba de ello es el hecho de que las cosas que carecen de la capacidad de conocer se oponen a su destrucción con la fuerza directa de sus determinaciones ontológicas, mientras que las dotadas de la capacidad de conocer se oponen a ello en correspondencia con su grado de conocimiento. Las cosas que carecen de la capacidad de conocer y que en virtud de su determinación ontológica poseen la fuerza de conservar una perenne existencia concretamente individual, poseen también el deseo natural de una existencia perenne concretamente individual. Y las cosas que en virtud de su determinación ontológica no poseen tal fuerza, sino solamente la fuerza de conservar una existencia perenne según la especie, poseen el deseo natural de esta forma de subsistencia. También en los seres dotados de la capacidad de conocer hay que tener en cuenta esta distinción. En efecto, los seres que conocen el ser solamente como existencia actual, lo desean solamente en cuanto que es existencia actual y no en cuanto que es existencia perenne, pues no son capaces de captar la existencia perenne. Pero desean la existencia perenne de la especie, bien que sin reflexión, porque la facultad procreativa que sirve para ello precede al conocimiento y no depende de él. Pero los seres que conocen y captan el ser eterno ansían con deseo natural este ser. Esto sucede en

todas las substancias espirituales. Todas las substancias espirituales ansían, pues, con deseo natural, el ser eterno. Por eso, nunca jamás pueden dejar de existir."

La esperanza del alma tiene por objeto la vida eterna; es decir, conocimiento eterno, eterno querer y amor eterno. Efectivamente, de por sí estas tres actividades tienden a realizarse eternamente. Esto aparece con toda claridad si se tienen en cuenta los objetos que se captan mediante el conocimiento, la voluntad y el amor. El primer objeto es el propio yo. En los actos de conocimiento y amor el yo humano se conoce, ama y posee a sí mismo. No hay momento alguno en que el hombre no fuese el objeto de su actividad. No se olvida nunca de su ser, se compenetra totalmente con su propia fuerza cogitativa, gira en torno de sí mismo con su propio amor (San Agustín, *De Trinitate*, lib. 14, cap. 14). No hay poder alguno que sea capaz de destruir o interrumpir estos procesos de autocaptación y autocomprensión del espíritu. Para conseguirlo sería necesario separar al espíritu de sí mismo. Como quiera que esta vida surge como de una fuente inexhaustible, de la propia interioridad, no puede terminarse nunca, a no ser que se destruya la fuente misma, cosa que no sucederá, como ya se dijo antes.

San Atanasio expresa este estado de cosas de la siguiente manera (en *Contra gentes*, cap. 33): "Que el alma es por naturaleza inmortal es un conocimiento que se deriva de la Iglesia. Pero esto se comprende con más claridad si pensamos en el cuerpo y en su desigualdad con respecto al alma. Porque si el alma es distinta del cuerpo y si el cuerpo es mortal, el alma tiene que ser inmortal puesto que no es semejante al cuerpo. Además, si el alma mueve el cuerpo como ya se ha demostrado, no siendo movida el alma por ninguna otra cosa, se deduce de ello que el alma se mueve a sí misma y que seguirá moviéndose a sí misma después que el cuerpo ha sido enterrado. Porque el alma no muere, más bien es el cuerpo el que muere al separarse ella. Si fuese movida por el cuerpo, se seguiría de ello que tiene que morir al separarse de ella el principio motor. Pero si es el alma la que mueve el cuerpo, tanto más ha de moverse necesariamente a sí misma. Pero si se mueve a sí misma, tiene que seguir viviendo después de la muerte del cuerpo. Porque el movimiento del alma no es otra cosa que su misma vida; del mismo modo que decimos que el cuerpo vive si es que se mueve, y que ha muerto cuando ha dejado de moverse. Pero todas estas cosas aparecen con más claridad cuando se observa su actividad en el cuerpo. Porque si cuando el alma ha entrado en el cuerpo y ha sido unida con él no queda encerrada en las pequeñas proporciones del cuerpo y no queda limitada por éste, sino que a menudo cuando el cuerpo descansa y no se mueve y hasta cuando parece dormir como si estuviese muerto, sigue ella vigilando por fuerza propia,

se eleva sobre la naturaleza del cuerpo, y como si se hubiese separado de él, bien que siga dentro de él, piensa y contempla cosas sobreterrenas y, a menudo, se reúne con los santos, que viven separados de sus cuerpos terrenos, y con los ángeles, y confiando en la pureza del espíritu se eleva hasta ellos, siendo esto así, ¿no poseerá un conocimiento más claro de la inmortalidad después de la separación del cuerpo, la cual tiene lugar cuando le place a Dios, que es el que la ha unido con él? Porque si mientras vive unida con el cuerpo, vive ya fuera del cuerpo, tanto más seguirá viviendo después de la muerte del cuerpo y no cesará de vivir, por la gracia de Dios que la ha creado mediante su Palabra, nuestro Señor Jesucristo."

Aunque el espíritu mismo sea el objeto inmediato del propio conocimiento y amor, no debe aquél contentarse consigo mismo. Puede y tiene que tender hacia lo verdadero, lo bueno y lo hermoso, hacia valores eternos; en definitiva, hacia la verdad, bondad y hermosura personales: hacia Dios. El espíritu tiene que estar internamente emparentado con el ser eterno. De lo contrario, carecería del órgano necesario para captarlo. Si ha de captar lo eterno y apropiárselo, tiene que poseer rasgos de eternidad. Sólo en caso de que posea algo de la peculiaridad de lo eterno podrá unirse con ello, podrá participar en los valores de la bondad, del amor y de la verdad. San Atanasio (*Contra gentes*, cap. 33): «El espíritu piensa y contempla lo inmortal y eterno porque él mismo es inmortal. Del mismo modo que los sentidos sólo perciben lo mortal, por ser el cuerpo mortal, así también es necesario que sea inmortal y viva eternamente el espíritu, que piensa y contempla lo inmortal. Porque los conceptos y pensamientos de inmortalidad que hay en él no le abandonan nunca, sino que permanecen en él a modo de chispa para asegurar la inmortalidad.» Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gent.*, lib. 2, cap. 55. M. Grabmann, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*; ed. 2.ª, München, 1929.

El espíritu humano posee, pues, la capacidad de captar a Dios; sólo en Dios, en la Verdad, Amor y Bondad personales puede adquirir su perfección final y definitiva. Hacia Dios tiende siempre el espíritu humano con todas sus fuerzas. En la vida de peregrinación no puede ver directamente a Dios. Cada uno de los encuentros con Dios es impulso y punto de partida de una nueva búsqueda. El espíritu humano no llegaría nunca a adquirir la perfección final si no le estuviese reservada una vida en que Dios se manifestará sin velos ni velamientos.

c) La inmortalidad es una nueva prueba de la irrevocable *responsabilidad del hombre*. Todo el que una vez ha entrado en la Historia, en virtud de un inescrutable decreto divino, quedará siempre dentro de ella, no podrá salir nunca de ella. Cualquier clase de esfuerzos y reflexiones serían inútiles; nadie volverá a hundirse en la nada. La entrada en la Historia es un paso definitivo, para siempre, irrevocable. Ninguno de los que han salido de los abismos volverá a desaparecer en ellos. El que ha comenzado a existir tiene que seguir existiendo; mejor dicho, le ha sido concedida la existencia eterna. Le espera un futuro eterno. Todas las existencias son igualmente eternas, sólo los modos de existir son diferentes. Véase el tratado sobre los Novísimos.

§ 128

El origen de las almas humanas

1. Aunque el alma no perezca con el cuerpo, debido a su simplicidad y substancialidad, también es cierto que surge al mismo tiempo que él. La doctrina representada por *Orígenes* y algunos antiguos escritores eclesiásticos, según la cual existen ya antes de la unión con el cuerpo y han pecado en este estado de existencia precorporal, habiendo sido encerrados en los cuerpos como en castigo, está en contradicción con el texto en que la Escritura describe el origen del hombre (véase también *Rom.* 9, 11). La Iglesia ha condenado varias veces tales enseñanzas, que se derivan de Platón (Concilio de Constantinopla del año 543, D. 203 y sigs.; de Braga, del año 561, D. 235 y sigs.). Está además en contradicción con las enseñanzas de nuestra razón. En los tiempos modernos, Schelling, entre otros, ha tratado de explicar la inclinación a pecar admitiendo la existencia de una acción pecaminosa cometida durante la vida precorporal. Según Leibniz y Lotze, todas las almas han sido creadas al mismo tiempo que la de Adán.

La doctrina de la existencia precorporal del alma va frecuentemente unida con la de la *transmigración* de las almas. Explicaciones detalladas en el tratado sobre los Novísimos. El alma aparece, pues, al mismo tiempo que el cuerpo.

2. Sobre el modo como se origina no disponemos de una revelación segura. Según una teoría, el alma del niño es engendrada por los padres lo mismo que el cuerpo, siendo considerada en tal caso el alma de los padres o bien como substancia corporal de la cual se deriva el alma del niño (Tertuliano: D. 170), o bien como substancia espiritual de la cual surge una nueva substancia espiritual (Generacionismo bajo la forma de traducianismo materialista o espiritualista). Esta teoría está en contradicción con la espiritualidad y simplicidad del alma. Queda, pues, una sola posibilidad: *El alma individual es creada por Dios e introducida en la materia corporal engendrada por los Padres* (*Creacionismo*: doctrina teológica segura). La Escritura indica que el alma de cada uno de los hombres, lo mismo que la del primero, es creada directamente por Dios (*Sab.* 15, 11; *Ecle.* 12, 7). Lo mismo ha definido la Iglesia en diferentes ocasiones: D. 170; 348; 533; 738 (el quinto Concilio Lateranense afirma que el alma es infundida en el cuerpo); 1100 (Alejandro VII, 1661, en la bula sobre la Concepción Inmaculada, con más precisión); D. 1910 y sigs. Aunque el alma sea creada directamente por Dios, los padres son, no obstante, los verdaderos engendradores del hijo. Dios crea en cada caso el alma con ocasión del acto generador. Como quiera que Dios crea en cada caso un alma adaptada a este o el otro cuerpo, la generación paterna determina no sólo las peculiaridades somáticas de los hijos, sino también, indirectamente, las psíquicas (importancia de la herencia).

3. En lo que concierne al tiempo de la *creación de las almas*, se enseña hoy, generalmente, que tienen lugar en el momento de la concepción. La Edad Media opinaba que la creación del alma tenía lugar más tarde (el 40, o quizá el 80 día después de la concepción). La teoría moderna tropieza con una dificultad: los hermanos gemelos que nacen de un solo huevo.

§ 129

El hombre, criatura de Dios, considerado desde el punto de vista de su corporeidad informada por el alma espiritual

La Revelación trata de la esencia del hombre en relación con la Salvación. El hombre recibe y realiza la salvación dentro de la historia de su vida concreta. Ahora bien, el hombre vive su vida en realizaciones corporales; en el cuerpo y sólo en el cuerpo se realiza la historia de la vida humana, que puede ser una vida de salvación o de condenación. Por eso hay que tratar del cuerpo del hombre cuando se estudia la esencia del hombre, que ha sido creado para la salvación.

1. El cuerpo no es una cosa accesoria o casual, no es una realidad pegada al alma. El cuerpo es una parte esencial de la substancia humana total creada por Dios. Por eso, también al cuerpo se extiende la palabra de alabanza pronunciada sobre la Creación entera: «Era muy buena» (*Gen.* 1, 31). También el cuerpo exalta la gloria de Dios. La hermosura del cuerpo hace referencia a la hermosura de Dios (*I Cor.* 6, 19). He aquí lo que escribe San Clemente de Alejandría: «No obran bien los que menosprecian la creación de Dios y hablan mal del cuerpo. Pierden de vista que el hombre ha sido creado con cuerpo erecto para que pueda contemplar la hermosura del cielo, que los órganos de los sentidos están destinados para conocer, que los miembros y partes del cuerpo han sido creados para la hermosura y no para el placer. Por eso, el alma, que goza del mayor honor ante Dios, toma esta morada del cuerpo y es considerada digna del Espíritu Santo en virtud de la santificación del alma y del cuerpo, y recibe del Redentor su perfeccionamiento» (*Tapices*, lib. IV, cap. 26, sección 163; BKV IV, 110).

El *sí* creador con que Dios *afirma el cuerpo ha sido confirmado y rubricado en la encarnación del Hijo de Dios.* El «Santo de Dios», al aparecer en la historia humana con realidad corporal, ha comunicado al cuerpo humano una dignidad y esplendor que éste no puede perder. Están todavía ocultos, pero ha de llegar la hora en que aparecerá y se manifestará el resplandor de Cristo del cuerpo humano, en que el cuerpo será

compenetrado por la luz de la santidad y justicia divinas. La realidad corporal de Cristo consagra y santifica todas las actividades corporales. El desprecio del cuerpo se deriva de la negación del Hijo de Dios o conduce a ella. Se comprende por eso que la Iglesia se haya opuesto enérgicamente a los que desprecian o niegan el cuerpo humano, a los super-espirituales que creían poder vivir sólo en el espíritu, despreciando al cuerpo, por considerarlo como fuente natural o manifestación de lo malo. La Iglesia ha considerado tales tendencias como perniciosas, pues implican desprecio de Dios y de su Hijo encarnado (véase el símbolo Quicumque, D. 40; Concilio de Calcedonia, D. 148; el cuarto Concilio Lateranense, D. 429).

Ahora bien, Cristo ha vivido en el cuerpo no para dejar un ejemplo de hermosura y fuerza corporales, sino para glorificar a Dios en el cuerpo, para sacrificarse en el cuerpo y realizar de este modo su obra salvadora. Sería también falso, por consiguiente, desconocer los límites y limitaciones de lo corporal. La hermosura corporal puede ocultar la hermosura de Dios. La hermosura corporal es para el hombre creyente y respetuoso un signo que le recuerda la divina y le incita a alabar a Dios; para el hombre inadvertido y materializado puede convertirse en obstáculo que le impida dirigir la mirada hacia Dios. El elevado y digno rango que el cuerpo ocupa le corresponde en cuanto que es criatura de Dios. De ahí se deduce la responsabilidad que el hombre tiene frente al cuerpo y la norma del cuidado con que ha de tratarlo.

2. En el cuerpo se manifiestan la *facultad de pecar*, la *caducidad* y la *limitación* del hombre.

a) El cansancio corporal y las enfermedades manifiestan que el hombre no es Dios, sino una criatura de Dios. Ningún ser humano puede escapar a las leyes del cansancio. «También los reyes tienen que dormir y los poderosos tienen que acostarse ni más ni menos que los niños pequeños» (Gertrud von le Fort; véase *Chistmann, Lebendige Einheit*, 1938, 137 y sigs.). Que el hombre es pura criatura se manifiesta sobre todo en el hecho de la muerte corporal. Esta es al mismo tiempo un signo del apartamiento de Dios, que es fuente de la vida (véase el capítulo sobre el pecado original). Pero conviene no exagerar la mísera condición del cuerpo humano. Debido a la caducidad corporal, el hombre ha podido ser comparado con la hierba de los pra-

dos, que se seca y desaparece; del alma que se ha apartado de Dios en el pecado dice la Sagrada Escritura que es «carne» (véase § 127, II c.).

b) Viceversa, la redención y el retorno del hombre a Dios se manifiestan en la superación de la muerte corporal y de las enfermedades, que son su prenuncio. Los misterios del pecado y de la redención son misterios del hombre corporalmente existente. Se realizan y actúan en el cuerpo. En las curaciones de enfermos realizadas por Cristo se anuncia la llegada de la nueva época. Cuando los discípulos de San Juan Bautista preguntan a Cristo si es El el redentor prometido, Cristo responde de la siguiente manera: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados» (*Mt.* 11, 5). La resurrección de Cristo da testimonio de su victoria sobre el pecado y la muerte. La victoria aparece con toda claridad. La justificación y santificación de los que están unidos con Cristo muestran en el cuerpo sus efectos y se realizan en el cuerpo. El cuerpo glorificado será la última manifestación del poder redentor de Cristo (*I Cor.* 15). El cuerpo llegará a ser una perfecta manifestación del Reino de Dios, del poderío divino. Véase el tratado sobre los Novísimos.

3. Mediante el cuerpo, el hombre se halla dentro del mundo y en la *Historia*. El cuerpo es lugar e instrumento de las realizaciones. En el mundo espacio-temporal sólo posee eficacia lo que está corporalmente realizado. El espíritu que no vive en la realidad corporal es impotente y desvalido. Los bienes del espíritu, la verdad, la bondad, la justicia, carecen de consistencia antes de realizarse bajo forma corporal.

El mismo Hijo de Dios ha venido al mundo en forma corporal para dar un nuevo comienzo a la historia humana (*Io.* 1, 14). En el cuerpo ha realizado la redención. En el cuerpo aprendió obediencia (*Hebr.* 5, 8), asumió la muerte para vencer a la muerte. En su muerte corporal se ha manifestado de manera comprensible y fidedigna la gravedad del juicio divino y del amor divino.

Mediante procesos corporales se une con Cristo el creyente. El bautismo le convierte en miembro de Cristo. Por eso tiene que realizar en el cuerpo su amor a Cristo. «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo

los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? ¡No lo quiera Dios!» (*I Cor.* 6, 15). En el cuerpo ha de glorificar y honrar el hombre a Dios. El bautizado no puede proceder con arbitrariedad en el tratamiento de su cuerpo ni puede realizar de un modo arbitrario la vida corporal. Porque su cuerpo ya no le pertenece, le pertenece a Cristo, lo mismo que pertenece a Cristo todo su ser. Además, el cuerpo humano, es decir, el hombre entero corporalmente existente, es un templo del Espíritu Santo. El templo es propiedad de Dios. Por eso, el cristiano no puede disponer autónoma y arbitrariamente de su cuerpo, pues el cuerpo es propiedad del Espíritu Santo (*I Cor.* 6, 19 y sigs.).

El entregarse a Cristo, entrega que se manifiesta también en el ámbito corporal, es la más íntima esencia de la castidad en cuanto que ésta es una virtud cristiana, sea bajo la forma de matrimonio, sea en la forma de virginidad. (Véase el oficio de Santa Inés; y en relación con él, el artículo de Rocholl en *Liturgisches Leben*, 3, 1936, 1-20.) En el cuerpo reconoce el hombre a Cristo, de modo que Cristo le reconoce ante el Padre.

El entregarse a Cristo y confesarle puede implicar el sacrificio del cuerpo (de la salud corporal, hasta de la vida; martirio: *Mt.* 10, 17. 21. 28; *Gal.* 5, 24). El amor a Cristo y el amor a Dios en Cristo manifiesta toda su autenticidad en el amor a los hermanos, y éste, a su vez, se distingue mediante las obras corporales del engaño y la ilusión (*Sant.* 1, 19-12, 17). Su más decisiva prueba es el sacrifico del cuerpo (la madre en favor del hijo, el médico, el enfermero; muerte por la patria).

4. El cuerpo es al mismo tiempo instrumento de la *individualidad y de la comunidad*. En el cuerpo el hombre se halla irrevocablemente separado de todos los demás y al mismo tiempo unido con ellos. El cuerpo limita y delimita al hombre con respecto a todos los demás. Ahí se manifiesta su unicidad y especificación (individualidad). El alma en sí y de por sí individual existe individualmente en un cuerpo humano individual. En el cuerpo aparece con toda claridad que este hombre es precisamente él y no el otro. En muchas líneas y formas del semblante y de la mano, en los movimientos, en el modo de hablar, etc., se pone de manifiesto la peculiaridad de un hombre determinado. (Pero también es cierto que el cuerpo no es solamente manifestación, sino también celajes de los misterios

de la persona. Estos se manifiestan en el cuerpo y quedan velados por él.) Los rasgos y formas del cuerpo están tan íntimamente ligados con el individuo concreto, aquí y ahora existente, que en ellos se manifiesta y encuentra expresión la mismidad individual. No se pueden permutar el semblante y la mano. Por eso, el encubrir el cuerpo significa protección y defensa del yo; la prostitución del cuerpo es prostitución del yo personal. Por eso también la vergüenza no es solamente repugnancia a descubrir el cuerpo, sino también la repugnancia a renunciar al misterio del yo personal. En el cuerpo muere cada uno su propia muerte.

5. Aunque el hombre es mediante el cuerpo él mismo, inconfundible e impermutablemente, también mediante el cuerpo se *halla unido con el tú y con el universo*. El cuerpo es una especie de muro inescalable que separa al hombre de todos los demás, y es también una especie de puente que va desde el yo hasta la comunidad. Mediante el cuerpo, el hombre forma parte del orden homogéneo del universo y pasa a ser uno de los *miembros del cosmos. La unión con el universo se realiza y manifiesta* en la respiración, en el comer y el beber, en la estructuración de la materia. Estos procesos no son un mero acarreo de los materiales necesarios para el mantenimiento de la vida. En ellos se sacrifica la Naturaleza en favor del hombre, absolutamente sumisa y servicial. Son, por consiguiente, un misterio de la Creación y del Creador. En el comer y el beber, en la respiración, el hombre se apodera de las cosas que necesita para vivir, cosas que le presenta el amor de Dios. La lengua y el paladar son puertas por las cuales sale el hombre para ir al encuentro del misterio del amor (bendición de la mesa). Y viceversa, el impío no sabe lo que hace cuando come y bebe. Para el creyente, la respiración, el comer y el beber son un camino que conduce hacia Dios y un símbolo de la unión con él. Por eso no tiene nada de extraño para él el hecho de que en la Sagrada Escritura la respiración, el comer y el beber son signo y símbolo de la unión con Dios, del amor a Dios, de la sumisión del hombre con respecto a Dios (*Io.* 4, 32-34). Más aún, el pan no sólo calma el hambre de vida y existencia naturales. El pan alimenta y perfecciona también la vida sobrenatural. La comida y la bebida son la consumación del rito litúrgico en que nos hacemos partícipes

del misterio de la Salvación (véase V. Poucel, *Mystique de la terre. Plaidoyer pour le Corps*, 1937).

La relación entre el cuerpo humano y el cosmos es, por consiguiente, un fenómeno dialógico. Mediante el cuerpo el hombre actúa en su mundo ambiente, que es el mundo entero, y ejerce influencia sobre él; y en el cuerpo recibe la influencia que ejerce sobre él el mundo. La Revelación ha puesto de manifiesto lo profunda que es esta mutua influencia (véase el § 125 y el capítulo sobre el pecado hereditario). La biología y la medicina se mueven por el mismo camino y nos proporcionan explicaciones detalladas. A partir de Albrecht von Haller (muerto en 1777), las ciencias naturales han ido reconociendo cada vez con más claridad que ningún organismo se comporta pasivamente frente a las fuerzas motrices e informantes del mundo ambiente, sino que todos, obrando desde un centro individual, se establecen en su mundo ambiente desarrollando procesos plásticos y regulativos, es decir, la relación entre un organismo y su mundo ambiente es un diálogo continuo (Fr. Büchner, *Von der Leiblichkeit des Menschen*, en *Studium Generale*, 1, 1948, 419).

Este hecho hace comprensible las pretensiones de la *astrología* seria y científica. Si el cosmos influencia incesantemente el cuerpo humano, no cabe duda alguna de que también los astros pueden tomar parte en tales procesos. Pero la influencia que puedan ejercer sobre el hombre a través del cuerpo no es en manera alguna absolutamente coercitiva y constrictiva. El hombre es libre de rechazarlas o de someterse a ellas. La influencia ejercida por las estrellas no es, pues, un destino ineludible. En definitiva, es Dios el que influencia a través del mundo y, por consiguiente, a través de las estrellas. No se trata, pues, de una ciega fatalidad a la cual estuviese sometido el hombre. Se trata de Dios mismo, que puede servirse también de las estrellas como de instrumentos para desarrollar en el hombre su fuerza estructurante, un fuerza que no suprime nunca la libertad, sino que la activa. Véase el § 113, 7.

A través del cuerpo se verifica también la unión del yo humano con el tú del projimo. No es una unión meramente espiritual, sino una unión también material. El matrimonio, la palabra, la conversación, el apretón de manos, la mímica, la comida en comunidad, son algunas de las múltiples formas del encuentro entre los hombres. «Cuando nos sentamos en torno de la mesa para comer en compañía de otros, ejecutamos un rito que... crea reconciliación fraterna. Se abren las venas de nuestra ancestre, la tierra, y en los distintos cuerpos reunidos se derrama la misma sangre» (Poucel, *l. c.*). En lo corporal se manifiesta también la conexión que une a distintos grupos o individuos, conexión que se revela en la semejanza de los rasgos, de las manos, de los movimientos, etc. La pertenencia a una familia, a un pueblo, a una raza, se funda en lo corporal. El encuentro entre el yo y el tú se realiza en lo corporal; de ahí se

deduce la singular importancia del comportamiento corporal que se adopta frente al tú (cortesía, servicialidad, amabilidad). Negligencias y descuidos en este sector del comportamiento personal son signo de injustificado menosprecio del cuerpo y de lo corporal. Véase W. Stählin, *Vom Sinn des Leibes*, 1934, segunda edición.

6. Ni una incondicional negación ni la absoluta afirmación aprecian en lo justo la trascendental importancia de la vida corporal. En su actual forma histórica, el cuerpo es una realidad *provisoria*. A partir del día de la resurreción de los muertos seguirá viviendo bajo una nueva y superior forma. El carácter provisorio de la forma corporal presente y la perennidad del cuerpo resucitado quedarán revelados en Cristo. Da testimonio de esto la palabra evangélica: «Y la palabra se ha hecho carne» (*Io.* 1, 14). Si el Logos mismo ha adoptado la forma de debilidad del cuerpo, si ha muerto en la cruz con cuerpo ensangrentado y destrozado, nos entregaríamos a una ilusión pensando que el cuerpo aquí abajo llegará un día a poseer hermosura olímpica. El esmero con que el hombre debe cuidarse de su vida corporal no es un valor último y definitivo. Pero en Cristo se nos ha dado la promesa de una gloriosa vida corporal. Esta vida comenzará más allá de la catástrofe final en que desaparecerá el cuerpo de muerte que ahora poseemos. En el Cristo glorificado aparece visiblemente cuál será la última y propia forma del cuerpo. En esta última y definitiva forma aparecerá no sólo el resplandor del mundo, sino también el esplendor divino. Será un cuerpo rodeado de luz celestial. El verdadero cuerpo es el cuerpo que resplandece en la verdad de Dios y está inflamado de amor divino. La vida corporal terrena y todos los esfuerzos consagrados a embellecer y cuidar el cuerpo son una referencia a la futura forma corporal. Como toda la vida humana y como todas las obras del hombre, tiene una importancia *escatológica*. El hombre fallaría la justa comprensión del cuerpo y la debida realización de la vida corporal si no fuese capaz de extender su mirada hacia el día futuro en que por la gracia de Dios obtendrá la forma perfecta y definitiva de la vida corporal.

§ 130

El hombre considerado como totalidad somático-psíquico-espiritual

A pesar de las diferencias que median entre alma y cuerpo, ambos constituyen un todo homogéneo, aunque rico en divergencias. La primacía le corresponde al alma. El espíritu, ley configuradora del cuerpo.

El espíritu, ley configuradora del cuerpo

1. *El alma espiritual es por sí misma la forma substancial del cuerpo* (Dogma: Concilio de Viena contra las enseñanzas de Pedro Juan Olivi, año 1311, D. 481).

Es el alma la que convierte la materia en cuerpo humano. El alma determina, estructura e informa la materia de tal modo, que ésta deja de ser materia puramente vegetativa o animal y pasa a ser cuerpo humano. Sólo la materia informada por el alma, sometida a la ley y fuerza estructurante del alma, es cuerpo humano. La materia que ha dejado de depender de la fuerza informante del alma deja de pertenecer al número de los miembros del cuerpo humano, aun cuando siga conservando durante algún tiempo la forma externa; por ejemplo, en el caso de la amputación de una mano o de una pierna. Debido al alma es el hombre lo que es, aunque el alma no sea el hombre entero; debido a ella, son humanas las obras del hombre, y debido al alma, hasta el comer y el beber se distinguen de semejantes operaciones de los animales.

Ph. Dessauer dice que el alma es *capaz del cuerpo (capaz corporis*, capaz de in-corporarse, de in-corporación) y que posee *potencialidad corpórea* (poder o fuerza de unirse con el cuerpo y de dirigirlo), distinguiéndose de este modo de los ángeles y del demonio. Dessauer sigue diciendo: "El que el alma sea capaz del cuerpo significa que la pequeña masa que es el plasma del huevo fecundado puede llegar a ser el punto de partida de un desarrollo que conduce hasta las inimaginables complicaciones morfológicas del cerebro humano, para citar un ejemplo. En la masa plasmática no hay nada que haga ya referencia a lo futuro. De antemano, el principio vital tiene que poseer la capacidad de desarrollar la materia con sus fuerzas y posibilidades hasta este complicado grado de madurez. Esta fuerza

vital tiene que ser única. Tiene que dominar los procesos vitales vegetativos lo mismo que los procesos sensitivos y, en el hombre, también los procesos espirituales, porque todos estos procesos están coordinados entre sí. La capacidad de cuerpo presupone en el alma cierto grado de parentesco con el cuerpo. Y la anteposición que implica la capacidad de cuerpo demuestra, viceversa, que también la materia posee cierto parentesco psíquico. Sólo de este modo puede realizarse la unidad del ser viviente. Eso mismo sucede en el hombre. El cuerpo humano es la imagen o símbolo del alma, muestra el alma de una manera simbólica. También el cuerpo vegetativo y el cuerpo del animal presentan una coordinación simbólica en relación con el alma humana. También la planta y el animal están emparentados con el alma del hombre. Pero cuando el alma humana ha convertido en organismo lo material no puede surgir nunca un cuerpo vegetativo o animal, como lo enseñan antiguas y modernas ideas transmigracionistas. Desde el primer momento de la unión la coordinación de las dos formas o maneras de ser (alma y cuerpo) es tan íntima y esencial que excluye la posibilidad de la transmigración" (Ph. Dessauer, *Die Seele des Menschen. Ihr Dasein vor dem Tode. Ihr Leben nach dem Tode*, München, 1948).

Según la *Sagrada Escritura*, el hombre es una totalidad formada por el cuerpo y el alma. Según ella, «el cuerpo no es un objeto que poseemos y que se halla fuera de nuestro propio ser; no es un mero fundamento natural ni un instrumento de que podemos disponer, pero que no forma parte de nuestra esencia. El cuerpo es la imagen viva de nuestro ser, la necesaria expresión de nuestra existencia individual, el lugar en que ha de realizarse el sentido de nuestra vida. Por eso, el cuerpo no debe ser considerado como cárcel del alma, ni se le ha de temer como si fuese un enemigo del espíritu. Pero tampoco ha de afirmarse con los materialistas que el cuerpo es el hombre propio y verdadero ni que la meta y sentido de la existencia sea lo corporal. Antes bien, el cuerpo con todas sus partes ha de ser considerado como soporte de la vida psíquico-espiritual, cuya nobleza consiste en ser imagen de Dios y en la capacidad de poder oir la voz divina» (Eichrodt, *Theologie des AT*, 76).

El cuerpo, expresión del alma

2. La doctrina relativa a la unidad psíquico-somática del hombre posee *máxima importancia*. Están en oposición con ella, de una parte, la teoría más bien platónica que cristiana, influenciada por el maniqueísmo, que considera el cuerpo como cárcel o prisión del alma, y, de otra parte, la opinión opuesta, la que

afirma que precisamente el cuerpo es el hombre propio y verdadero («el cuerpo es más sabio que el espíritu»: Nietzsche). Ni el cuerpo es el esclavo del alma, ni el alma es la esclava del cuerpo. El espíritu informa y estructura el cuerpo, pero no le oprime ni suprime. El espíritu se encarga de la dirección y se sirve de la materia, pero al mismo tiempo está al servicio del cuerpo. Las leyes físico-químicas no pierden su validez, pero quedan sometidas a las leyes del alma. Del hecho de la unidad y totalidad psíquico-somáticas se deduce que todos los procesos espirituales, el conocer, el querer y el amar, van acompañados de procesos somáticos y están condicionados por ellos (conocimiento sensorial, apetito sensorial). La vida espiritual, la sobrenatural, no constituye una excepción. Con el cuerpo se cansa y debilita el espíritu; en un cuerpo cansado, por lo general, le falta al conocimiento fuerza y vitalidad, la voluntad carece de energía e impulso y el amor pierde su intensidad y apasionamiento.

Es cierto también que todos los fenómenos corporales, aun los inconscientes, se hallan sometidos a la ley del espíritu. Considerados desde el punto de vista fisiológico, presentan las mismas formas que en el animal; pero en realidad se trata de cosas totalmente distintas. En el animal, las formas fisiológicas realizan y manifiestan la vida del animal; en el hombre, esas mismas formas realizan y manifiestan la vida humana, que es, como ya dijimos, espíritu in-corporado.

Lo que antes dijimos sobre la relación dialógica que media entre el cuerpo humano y el cosmos tiene validez también con respecto al cuerpo y el alma. La influencia que el cosmos ejerce sobre el cuerpo y la que éste ejerce sobre el cosmos son, en definitiva, influencias del alma. El cuerpo es el mediador. El mundo ambiente afecta directamente al cuerpo. Las influencias externas se convierten en excitaciones del sistema sensorial y, a través del sistema nervioso, en contenidos y vivencias psíquicos (F. Büchner, *l. c.*, 422). Estas vivencias penetran en el espíritu y le inducen a obrar responsablemente. La actividad mediadora del cuerpo podría ser descrita de la siguiente manera: Según las investigaciones de Hassler, desde todas las esferas sensoriales parten vías nerviosas que se reúnen en el tálamo del diencéfalo. En esta parte del cerebro se hallan sus centros de integración y desde ahí parten vías de proyección hacia la corteza cerebral. Incesantemente, pues, nuestro cerebro está en comunicación con el exterior y también con todo el cuerpo mediante órganos sensoriales internos. Al número de tales órganos pertenecen, según las últimas investigaciones, estructuras especiales de los órganos adenoides, que operan a modo de quimiorreceptores. Debido a la coherente coordinación de todas estas excitaciones, podemos formarnos una idea exacta de la realidad (Fr. Büchner, *l. c.*, 423). De este modo, el espíritu puede conocer el mundo y darle

forma mediante actos libres y responsables. Las investigaciones modernas han puesto de manifiesto, con toda claridad, que las influencias que llegan hasta el alma a través del cuerpo no constituyen una coerción fatal. Esas influencias pueden producir cierta inclinación, pero no obligan ni coercen. El hombre se crea su propio mundo con amplia libertad de acción, sirviendo el cuerpo de mediador y sin que el cuerpo sea capaz de decidir nada por sí solo. No obstante, la influencia ejercida por el cuerpo sobre el espíritu es considerable. Desde el punto de vista médico, Fr. Büchner escribe lo siguiente (*l. c.*, 424): "De importancia decisiva en lo que concierne al contenido y el tono de nuestra vida psíquica es el eventual temple del cuerpo. Por ejemplo, se han podido observar considerables trastornos de la actividad espiritual y graves depresiones después de la extirpación operativa de la glándula tiroidea o cuando han quedado destruídas partes considerables de esa glándula como consecuencia de una inflamación. Las hormonas de las glándulas genitales masculinas y femeninas no sólo posibilitan el proceso biológico de la madurez sexual, sino que además despiertan nuestra sensibilidad y nos permiten percibir con clarividencia las peculiaridades psíquicas del otro sexo, haciéndonos capaces de amar y conocer al compañero de un modo esencial, con un amor y un conocimiento del que es incapaz el que no ha llegado a la madurez sexual. La íntima unión entre madre e hijo en el seno materno desarrolla fuerzas del corazón y del espíritu que sin la mediación de la maternidad corporal sólo llegan a la madurez a través de grandes dificultades. Del mismo modo, las modificaciones de nuestra corporeidad en el transcurso de las cuatro edades biológicas juegan un papel decisivo en lo que concierne a las peculiaridades del sentimiento de la vida y de la idea del mundo del niño, del joven, del hombre maduro y del anciano. Y los cuatro grados que atraviesa el *genus humanum* considerado como totalidad, son la presuposición de los cuatro grados de la conciencia, que van sustituyéndose sucesivamente en el transcurso de su historia." Véase también J. Goldbrunner, ***Gesundheit und Heiligkeit***, München, 1947.

Por otra parte, la Revelación y la Ciencia testifican y confirman de diferente manera que la vida psíquica humana puede ejercer una influencia decisiva sobre las funciones y la salud del cuerpo. A través del cuerpo se apodera el alma del mundo, con el cual está unida por medio de ese mismo cuerpo. Sólo mediante los sentidos corporales entra en relación con el mundo. Y por medio de los sentidos puede salir de los estrechos límites espacio-temporales, puede captar aun los objetos más lejanos en el espacio, en el pasado y en el futuro.

De la unidad psíquico-somática de la naturaleza humana se deduce la importancia que tiene, en lo que concierne a la realización de la vida espiritual, el hecho de pertenecer a una raza, a un pueblo, a una familia.

El cuerpo lleva grabada la especial estructura del alma, siendo por eso *expresión del espíritu*. En lo sensual y corporal, en el

semblante y en los gestos del hombre, aparece visiblemente el alma invisible, la oímos en la voz corporal; la palpamos, en cierto modo, en el apretón de manos. Todo el exterior refleja la interioridad entera, y lo exterior y sensual condiciona las modalidades del interior. Esto tiene validez tanto en lo que concierne al orden natural como en lo que se refiere al orden sobrenatural. La interioridad se manifiesta en la tensión de los nervios y músculos, en los movimientos y ritmos, en el porte y el comportamiento, en el descanso y la quietud (D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre*, 1937, 188; W. Schöllgen, *Die Leib-Seele-Ganzheit Mensch in heutiger Psychologie*, en *Das Bild vom Menschen*, editado por Th. Steinbüchel y Th. Müncker, 1934, 160-73). Lo sobrenatural se manifiesta también de algún modo en el semblante corporal (véase Schamoni, *Das wahre Gesicht der Heiligen*, 1950 3). Es cierto que en la vida de peregrinación no llega a estructurar e informar la materia de tal modo que pueda decirse de ella que es un fiel espejo de lo espiritual. En el exterior del hombre, en su semblante y en sus manos no se puede descubrir con seguridad y sin ambigüedades la estructura interna, la orientación del pensamiento y de la voluntad, y mucho menos puede descubrirse ahí la estructura sobrenatural del hombre (véase Picard, *Grenzen der menschlichen Physiognomik*, 1937).

Tiene, pues, sus correspondientes *límites* el poderío que el espíritu ejerce sobre el cuerpo. La razón de ello es bien obvia. Debido al pecado, como ya veremos en otro lugar, han surgido entre el cuerpo y el alma innecesarias oposiciones y contradicciones, de tal modo que la materia se resiste a ser informada por el espíritu. Además, la fuerza misma del espíritu ha quedado debilitada a consecuencia del pecado, de tal modo que ya no pueda dominar a la materia resistente. En el libro arriba citado, Dessauer hace referencia al hecho de que la materia que ha de ser informada por el espíritu queda ya preformada en la concepción por factores hereditarios de las generaciones anteriores. De ello resulta que el alma humana encuentra una materia de antemano organizada. Esto explica que lo material pueda oponerse a la voluntad estructurante del alma mediante las disposiciones heredadas. El alma no puede desarrollar sin trabas su poderío.

Pero llegará el día en que las trabas y obstáculos *serán superados*. Una vez terminado el tiempo cósmico actual, el eón de la muerte, y a partir del comienzo del nuevo eón, después de la resurrección de los muertos, el alma podrá desarrollar sin tra-

ba alguna su potencialidad y podrá manifestarse completamente en el cuerpo. Entonces la materia informada por ella comenzará a ser cuerpo perfecto. *Cuerpo perfecto, totalmente informado por el espíritu, es el cuerpo de la resurrección.* En el Cristo resucitado ha aparecido ya esta forma corporal perfecta. Cristo es el modelo del hombre futuro.

En el transcurso del tiempo terrestre, el alma ha de ejercitarse en el dominio sobre el cuerpo, el cual, como ya hemos dicho, alcanzará en el futuro su pleno desarrollo. Mientras tanto, la unión con el cuerpo del eón de la muerte le parecerá ser un encarcelamiento. La filosofía platónica, el neoplatonismo y el gnosticismo, basándose sobre la experiencia de los obstáculos que el cuerpo opone al alma, han deducido la falsa consecuencia de que ambos se hallarán en la relación de prisión y prisionero. La unión entre ambos es, en realidad, mucho más íntima. El cuerpo es efectivamente cuerpo del alma. Los órganos del cuerpo han sido formados por la fuerza plástica del alma. Las desfiguraciones, las enfermedades, los defectos y deficiencias corporales se derivan de la oposición que el cuerpo opone al alma, de la impotencia y debilidad del espíritu, de la resistencia opuesta por la materia corporal preformada, siendo el pecado origen remoto de todas estas cosas. Pero la oposición, la debilidad y la resistencia desaparecerán con la forma caduca de este mundo; en el eón futuro, la armonía será perfecta y el alma podrá desarrollar sin traba alguna su dominio y soberanía.

La personalidad humana

3. El hombre es *persona* en virtud de su in-corporada espiritualidad (véase § 58 y § 125). La persona no es el espíritu, sino el hombre entero, aunque en virtud de la espiritualidad. La persona, el yo, es el fundamento profundo de toda la actividad de la naturaleza humana (véase el tratado sobre la unión hipostática y el tratado sobre la gracia; véase H. M. Christmann, *Lebendige Einheit*, 1938, 106-20).

La *Sagrada Escritura* emplea frecuentemente la expresión *corazón* para designar la personalidad humana: *Ps.* 16, 9; 22, 27; 73, 26; 84, 3. Según las descripciones de la Escritura, el corazón es, en cierto modo, el lugar donde se juntan y se compenetran de la manera más íntima el cuerpo y el alma. El co-

razón es el centro vital en que el yo humano se posee a sí mismo, es la interioridad donde se encuentra a sí mismo y de donde surgen todas las decisiones. Podemos figurarnos la naturaleza humana a modo de un conjunto de estratos ontológicos entrelazados. Si la pensamos como realidad estratificada desde fuera hacia adentro, entonces el corazón será el centro interior donde se juntan todas las fuerzas humanas; si la pensamos como realidad ordenada desde arriba hacia abajo, entonces el corazón es el estrato profundo hacia donde tienden y de donde salen todas las fuerzas del hombre. De este modo, conforme a las descripciones de la Escritura, el corazón es la unidad formada por el cuerpo y el espíritu. El corazón no es otra cosa que el espíritu en cuanto que éste llega hasta las fibras vitales del cuerpo, sin perder por eso su propia sensibilidad (R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 1936, 177).

Innumerables veces la Escritura emplea en este sentido la palabra corazón, testificando de este modo la totalidad psíquico-somática del hombre. Destaquemos aquí otros detalles. En el corazón habitan el ánimo y la valentía. Con el corazón el hombre se mantiene firme ante los peligros. En el corazón nacen los cuidados, el heroísmo y la alegría. La pena y el dolor están en las paredes del corazón. En el corazón viven los sentimientos y pasiones, los deseos y los anhelos; sobre todo, el amor. El corazón percibe los valores. Del corazón vienen también los pensamientos, las imaginaciones, los juicios. En el corazón se halla la fuente de los proyectos y de las decisiones. El corazón es, especialmente, el órgano con que el hombre tiende hacia Dios, y es también el órgano con que el hombre niega a Dios en la impiedad. Dios habita en el corazón del hombre que cree en él. Dios transforma al hombre comunicándole un nuevo corazón. Véanse los textos correspondientes en Kittel, *Wörterbuch zum NT*, III, 609-16. En lo que concierne el corazón considerado como centro, respectivamente, como interioridad o como profundidad, donde tiene lugar el encuentro entre Dios y el alma, véanse: *Lc.* 16, 15; *Rom.* 5, 5; 8, 27; 2, 15; 10, 9; 6, 17; *II Cor.* 1, 22; 4, 6; *Col.* 3, 15; *II Thess.* 3, 5; *Phil.* 4, 7; *I Tim.* 1, 5; *II Tim.* 2, 22).

Estas ideas relativas al corazón humano, en las cuales se testifica la unidad psíquico-somática del hombre, han sido propagadas en la Cristiandad por San Ignacio de Antioquía, San Agustín, San Bernardo, San Buenaventura, Santa Isabel de Tu-

ringia, Santa Gertrudis, San Francisco de Sales, Pascal, Newman y otros (Guardini, *l. c.*).

4. Si una de las partes del conjunto humano, sea el espíritu o sea el cuerpo, llegase a independizarse, ello estaría en contradicción con las exigencias de la totalidad, que es el ser humano. Este comportamiento se parecería al fenómeno que observamos en la vida corporal cuando una célula o un grupo de células se desprende del conjunto, sigue creciendo autónomamente, pulula desordenadamente y llega a destruir todo el organismo (cáncer). Algo parecido sucede, por ejemplo, cuando el cuerpo es considerado como instrumento de placer y no como instrumento que ha de servir a la abnegación del yo. Lo mismo cabe decir de los casos en que la fuerza humana se paga meramente de acuerdo con las exigencias de la oferta y la demanda, como si fuese fuerza animal o mecánica, sin considerarla como parte de un yo personal que posee dignidad, derechos de autonomía, un sentido propio y también propia finalidad existencial.

§ 131

Unidad y diversidad del género humano

1. Con respecto a la doctrina de la redención realizada por Jesucristo, mediador entre Dios y los hombres, presenta una importancia fundamental la idea de la unidad del género humano. No se opone a esta unidad el hecho de que cada una de las almas es creada por Dios; es decir, constituye un comienzo totalmente nuevo. El fundamento de esta unidad está formado por la ininterrumpida y causal concatenación dentro del sector corporal.

Los dos primeros hombres, hombre y mujer, poseían "la capacidad de engendrar sucesores suyos, de fundar una especie. Eran los principios personales de una posible comunidad. Esta comunidad, en cuanto comunidad humana formada por los padres, los hijos y los hijos de los hijos, por hermanos y hermanas de todos los grados de parentesco, era fundamentalmente una comunidad espiritual: comunidad de sentimientos, de la voluntad, del saber y de la comprensión; y era comunidad sensual en la comunidad de la percepción de un mundo corporal común, del mutuo conocimiento sen-

sual y en la vida de sentimientos mutuos. Esta comunidad era unión, no sólo en el espacio sino también en el tiempo y la Historia, yuxtaposición, sucesión de generaciones. Y la unión tenía su fundamento en la comunidad de procreación y generación derivada de los dos primeros padres, y era comunidad somático-psíquico-espiritual corporalmente fundada, determinada, especificada" (Feuling, *l. c.*, 309).

"En la creación de Adán, por quererlo así Dios, el hombre comenzó a existir por primera vez, lo cual quiere decir que a partir de dicha creación comenzó a existir una materia informada y estructurada por el espíritu, una materia humana. En el cosmos no hay materia humana alguna fuera de la que creó Dios al introducir el alma espiritual en la materia cósmica y de la que se produce mediante la procreación o disposición de materia ya humana bajo la forma de substancias germinales humanas. De esto se deduce que toda la materia humana que ha habido en el mundo fuera de Adán y después de él sólo puede ser materia humana debida a la conexión procreativa con Adán, porque si bien Dios podría crear nueva materia humana, se trata aquí de una posibilidad que no se ha realizado. Si se hubiese realizado, con este nuevo primer hombre hubiera comenzado a existir un género humano totalmente nuevo y distinto del actual. La materia humana puede aumentar, día tras día va convirtiéndose una parte de materia cósmica en materia humana sin que sea necesario crear nuevamente al hombre; por vía de generación: el fundamento y la presuposición de este hecho es la incesante recepción de materia cósmica mediante la alimentación y asimilación. A pesar de que la materia humana va aumentando incesantemente mediante la recepción de materia cósmica, aquélla no pierde la unidad que posee en cuanto que es materia humana. En sentido estricto tenemos lo siguiente: la materia humana o el ser del hombre sólo existe en la unidad material formada por la serie de las generaciones humanas. En el acto de la procreación el hombre y la mujer engendran materia humana mediante la unión de los respectivos gérmenes vivos procreativos de tal modo que dichos gérmenes vitalmente unidos constituyen, en virtud de su peculiaridad, las presuposiciones fisiológicas del engendrado, del individuo humano. Ulteriormente, el Creador, según el plan y las leyes de su creación, introduce el alma espiritual en esta materia engendrada por el hombre, llegando a formar el conjunto un individuo independiente y autónomo de la especie humana. De este modo fluye ininterrumpidamente la vida de la esencia y ser humanos, a partir de Adán y Eva, a lo largo del tiempo y en todos los lugares de la tierra. De este modo cada uno de los seres humanos recibe el ser de los padres que le engendran, en cuanto que éstos le hacen participar en la materia humana que vive en ellos a partir de Adán y Eva. Y la participación en esta materia que fluye en virtud de la procreación por toda la serie de las generaciones, es el fundamento real y material de la unidad de la humanidad entera" (Feuling, *l. c.*, 311 y sig.).

Esta unidad no suprime las profundas diferencias. Dentro de la naturaleza humana única se dan realizaciones *individuales* diversas y aun divergentes.

2. La unidad del género humano se manifiesta en el *carácter comunitario* de cada uno de los hombres. La comunidad es

una multiplicidad o diversidad unificada y ordenada de individuos humanos que tienden hacia la realización de fines comunes (E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, 1935, 284). Los hombres no son una mera suma de individuos, de ejemplares de la especie «hombre», sino que constituyen una totalidad ordenada de miembros autónomos. El carácter comunitario del hombre es tan primordial como el carácter personal. No es un elemento adicional y secundario añadido a la esencia humana, sino una realidad internamente constitutiva y estructurante. El hombre sólo existe en cuanto que es un ser comunitario. Para ser lo que realmente es tiene que estar orientado hacia los otros, el yo sólo existe en la relación con el tú. Esta relación es una realidad que compenetra el ser entero del hombre; en virtud de ella, el hombre deja de ser una individualidad egocéntrica y aislada. El habla, el poder hablar, demuestra que el hombre sólo puede ser él mismo a condición de trascenderse, de salir de sí mismo. Los animales sólo pueden intercambiar un determinado número de emociones generales; el hombre, al contrario, puede hablar, puede manifestar sus pensamientos y puede comunicárselos a los demás, lo cual evidencia del modo más claro sus predisposiciones comunitarias (Santo Tomás de Aquino, *De regimine principum*).

Pero aun cuando el individuo dependa de la comunidad, ésta no suprime su autonomía esencial. El hombre es un ser destinado a vivir en comunidad, pero no por eso pierde su *singularidad ontológica y axiológica* (individualismo-colectivismo). Los individuos no son manifestaciones o formas fenomenológicas de una substancia universal y común. Sirviéndonos del modo de hablar de Aristóteles, podríamos decir, más bien, que la comunidad es un ser accidental, secundario. El carácter comunitario del hombre implica una orientación del individuo hacia la comunidad (relación) y una capacidad fundada en esa orientación y producida por ella. Al definir de este modo la comunidad no se niega ni su realidad ni su trascendental importancia. «Substancia» y «accidente» son expresiones que se refieren a la constitución ontológica, no a la importancia o valencia de las cosas que con ellas se designan. El carácter comunitario, no obstante su accidentalidad, compenetra e informa todo el ser del hombre. También de la gracia se dice que es un accidente; no obstante, entre el hombre que la posee y el que no la posee media la misma diferencia que entre el cielo y el infierno. Como quiera

que la comunidad no es una substancia, sólo puede existir y manifestarse en los miembros y mediante los miembros, lo mismo que éstos sólo existen en la comunidad y mediante la comunidad. La comunidad no existe sin los miembros, los miembros no existen sin la comunidad. La unión entre los miembros no es una fusión externa, mecánica, sino unidad orgánica de totalidades coherentes y convergentes. Ya dijimos que la comunidad no suprime el ser y valor autónomos del individuo; del mismo modo, la comunidad posee también ser y valor autónomos, distintos de los de sus miembros. Por eso, el individuo está obligado a someterse a las exigencias de la comunidad. El individuo sólo puede realizar su ser mediante actos de libre y consciente subordinación, de tal modo que se niega a sí mismo cuando niega la comunidad. Todos estamos obligados a someternos y servir a la comunidad; y ésta, por su parte, ha de fomentar el desarrollo y perfeccionamiento esenciales de los individuos dentro de su espacio existencial (véase Hans Meyer, *Thomas von Aquin*, 9, 498-505; E. Welty, *Einzelmensch und Gemeinschaft*, 1935, 1936. Explicaciones detalladas, en la Teología moral).

3. De entre las comunidades en que adquiere forma concreta el carácter comunitario de la naturaleza humana, vamos a destacar aquí dos: la comunidad familiar fundada en el matrimonio y la comunidad popular (nacional). Ya expusimos en otro lugar que el hombre, desde el principio, está predestinado para la unión matrimonial, que conocía esta su constitución ontológica y que el matrimonio no es una de las consecuencias del pecado (explicaciones detalladas, en el tratado sobre los sacramentos). Tampoco es una consecuencia del pecado la comunidad popular fundada en la comunidad de origen, de historia y geografía. Según la Revelación, se manifiestan en ella disposiciones creadas por Dios y un destino impuesto por la Providencia y poder divinos. En los comienzos de la historia humana (*Gen.* 1, 28), Dios ordena al hombre que se multiplique y llene la tierra. Después del diluvio, los hombres pueblan la tierra, formando diferentes tribus y pueblos. Tres veces se habla en *Gen.* 10 de este hecho, que adquiere tanta mayor importancia si se tiene en cuenta que poco antes (9, 7) Dios repite el mandato del *Gen.* 1, 28, además de que Dios mismo había bendecido a los hombres y había concluído con ellos una alianza

de paz. La clasificación y división de los hombres, «según sus lenguas, familias y naciones», es un efecto de la misión y bendición divinas, que no aparece como mera consecuencia de la multiplicación natural. Dios mismo interviene y realiza la clasificación y la división por El querida y decretada. Anteriormente sólo existía un lenguaje único y universal y palabras que todos podían entender. El hombre no quería que cambiase este estado de cosas. El instinto gregario de los hombres es tan fuerte que no quieren dispersarse, desean permanecer juntos, unidos. Símbolo y monumento de esta unidad ha de ser la ciudad y la torre que intentan construir. Los hombres se resisten a cumplir el plan y la voluntad de Dios, no quieren formar pueblos, no quieren clasificarse y dispersarse. Que se trata de una rebelión contra la voluntad divina, lo prueba el hecho de que la torre proyectada había de llegar hasta el cielo. La torre simboliza la conciencia y voluntad rebelde del hombre. Pero Dios hace fracasar esta tentativa de colosal colectivismo. Dios mismo dispersa a los hombres que no querían dispersarse. Es la voluntad poderosa de Dios la que forma los pueblos. Cada uno de los pueblos de la tierra tiene una misión histórica especial. Gertrud von le Fort: «Porque tu destino y tus fronteras no los han dictado ni el consejo de seres humanos insignificantes y corruptos ni están escritos en papeles y cascos: Los pueblos son potencias de Dios, lo mismo que los ángeles servidores, y como éstos ordenadas: con una misión irrevocable irrumpen en el tiempo, y como oleaje torrencial cruzan por el haz de la tierra, derramando hombres, espumando generaciones, de vida a vida, de esperanza en esperanza, para que creen márgenes, según sus destinos. Expulsando a otros y expulsados, volviendo a expulsar a los que les expulsaron, buscan sin tregua la órbita que su creador les marcara, y aún encadenados y desviados, reflejan en su cauce la desfigurada estrella del destino y marchan en pos de ella a través de los obstáculos.»

Los pueblos que consciente o inconscientemente se resisten a cumplir la misión histórica encomendada por Dios, cometen un pecado de rebeldía semejante al de la humanidad primitiva, que no quería dispersarse. Podemos dar todavía un paso hacia adelante: como quiera que Dios lo hace todo en conformidad con ideas eternas, los pueblos queridos y constituídos por Dios poseen el carisma de una idea divina. Los pueblos son hijos de Dios, han sido engendrados por la voluntad y el

entendimiento del Creador, están llenos de fuerza y vitalidad creadas por Dios. Dios tiene de cada pueblo una idea divina, lo mismo que tiene una idea de cada uno de los individuos. Cuanto más rica es la idea divina realizada por un pueblo dado, tanto más elevado es el rango que ese pueblo ocupa. El origen divino de la esencia de los pueblos se manifiesta en el hecho de que éstos tienden hacia Dios. No existe pueblo alguno sin fe y culto. Véase el § 105.

4. Un pueblo ha sido directamente formado por Dios en lo que concierne a su historicidad concreta: el pueblo de Israel. Su misión era totalmente distinta de la misión de los otros pueblos. Ha sido predestinado para fundar y fomentar el señorío de Dios, para anunciar a los pueblos el nombre de Dios y para traerlos a todos la salud.

La Iglesia, heredera del pueblo de Dios del Antiguo Testamento, es el «pueblo de Dios» del Nuevo Testamento.

5. La creación entera se halla en el orden de la salvación a partir de la encarnación de Cristo, por consiguiente, también los pueblos viven en el orden de la salvación y no en el orden de la mera creación. Cristo es el primogénito de toda la creación y de todas sus formas y estructuras. Todo ha sido creado en El y con respecto a El (*Col.* 1, 16 y sig.). Cristo es la cabeza de toda soberanía y de todo poder (*Col.* 2, 10). El resplandor de Cristo ilumina la creación entera y, por consiguiente, también los pueblos. Además de la santificación de cada uno de sus miembros, el pueblo, en cuanto tal, posee santificación y consagración, lo mismo que posee entidad y valor distintos de los de sus individuos. Debido a esta santificación y consagración (que subsisten ocultamente, no son experimentables y sólo pueden percibirse en la luz de la fe), los pueblos pueden entrar en el Reino de Cristo sin perder su peculiaridad. También los pueblos han sido llamados a participar en la obra de la salvación. La obra redentora realiza la salvación de los hombres divididos según países, lenguas, tribus y pueblos (*Is.* 2, 4; 55, 4 y sig.; *Mt.* 24, 9, 14; 25, 32; 28, 19; *Mc.* 11, 17; 13, 10; *Lc.* 21, 24; 24, 47; *Rom.* 15, 10 y sig.; *Gal.* 3. 8; *Ap.* 5, 9; 10, 11; 11, 9; 13, 7; 14, 6). Con frecuencia, la palabra griega «etnos» no significa en el NT «pueblo», sino «los gentiles»; no obstante, en los pasajes arriba enumerados, tiene el sentido de pueblo tal como

lo venimos definiendo (véase el artículo «etnos», en Kittel, *Wörterbuch zum NT II*, 362-69). En el *Sacramentarium Gelosianum* se halla la siguiente oración: «Escucha, Señor, nuestras oraciones, a fin de que se cumpla lo que le ha sido prometido por el Evangelio de tu palabra; haz que tome posesión de la plenitud de la santa adopción filial anunciada por el testimonio de la verdad.» Véase la Cristología y el tratado sobre los Novísimos. Véase: E. Michel, *Mencheit und Volk im biblischen Schöpfungsbericht*, en «Hochland», 33, 1935, 97-103; Hermann Franke, *Des Heil der Völker*, 1937; J. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, 1938; Kampe, *Die Nation in der Heilsordnung*, 1936.

También los pueblos son realidades escatológicas. Caducarán con este mundo caduco. En cuanto tales, no siguen subsistiendo ni en el cielo ni el infierno (E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, 1935, 63-87). Pero su memoria será eterna en el cielo y en el infierno. La vida sobrenatural transforma la realidad creada, pero no la destruye; por eso, los bienaventurados, lo mismo que los condenados, conservarán su peculiaridad nacional del mismo modo que conservarán también su sexo. Véase *Ap.* 7, 9; véase el tratado sobre los Novísimos.

La humanidad del «cielo nuevo» y de la «tierra nueva» será una comunidad formada por todas las naciones, pueblos y lenguas, sin diferencias ni oposiciones nacionales o de clase. Las tentativas orientadas a formar dentro de la Historia un estado de convivencia universal, una comunidad de todos los hombres sin distinciones de pueblos y clases, pretenden realizar ese cielo y esa tierra en el cón pasajero y caduco de este mundo. Tales tentativas son inútiles y vanas. No obstante, revelan ellas una nostalgia profunda de la humanidad. La promesa de un cielo nuevo y de una tierra nueva nos garantiza que esa nostalgia ha de encontrar un día satisfacción, pero no dentro de la Historia, sino allende de estos tiempos de caducidad y penuria. La humanidad unidad y unificada, sin distinción de lenguas y pueblos, es una realidad trascendente. El «pueblo de Dios» la representa simbólicamente.

§ 132

La elevación sobrenatural de la naturaleza humana en Adán y Eva

En definitiva, el hombre ha sido creado para que le fuesen otorgados los bienes sobrenaturales. Estos bienes del hombre consisten en la participación en la vida trinitaria divina. Esta participación no le pertenece por esencia a la naturaleza humana ahora descrita. No obstante, Dios ha creado esa substancia para que existiese un lugar donde pudiese derramar su vida trinitaria (§ 115). En realidad, los primeros hombres no han existido nunca en un estado de mera naturaleza; su existencia ha sido siempre sobrenatural. En el orden total de la existencia sobrenatural se pueden distinguir los siguientes elementos.

Dones sobrenaturales en el estricto sentido de la palabra

I. *Los primeros hombres poseían la vida divina (la gracia santificante)* (dogma). El sentido de esta afirmación se explicará más tarde al hablar de la vida divina del hombre. Por de pronto, véase lo expuesto en los §§ 114-117.

a) En las declaraciones del *Concilio de Trento* se constata simultáneamente la existencia del estado sobrenatural de la humanidad y la pérdida de ese estado. Aquí vamos a reproducir literalmente el texto correspondiente (D. 787-92): «Para que nuestra fe católica, sin la cual no es posible agradar a Dios (*Hebr.* 11, 6), se conserve libre de error en toda su pureza, incólume y sin mancha, para que el pueblo cristiano no sea arrastrado por las insinuaciones de cualquier opinión (*Eph.* 4, 4) —porque aquella serpiente, desde el principio enemigo encarnizado del hombre, además de muchos males que atribulan la Iglesia de Dios, ha suscitado nuevas y viejas disputas sobre el pecado original y sus remedios—, la santísima, general y universal Asamblea de Trento, legítimamente reunida en el Espíritu Santo, acometiendo la empresa de dirigir a los que yerran y de fortalecer a los débiles..., siguiendo el testimonio de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres y de los concilios re-

conocidos y de acuerdo con el juicio y pensamiento unánime de la Iglesia misma, determina, confiesa y declara lo siguiente sobre el pecado original:

1. El que no confiesa: después que Adán, el primer hombre, hubo infringido el mandato de Dios, perdió inmediatamente la santidad y la justicia en que había sido puesto, y, debido a la injuria que incluía este pecado, se hizo reo de la ira e inclemencia de Dios y, por consiguiente, de la pena de muerte, con que Dios anteriormente le había amenazado, y con la muerte quedó sometido al poder del que desde ahora en adelante había de tener el señorío de la muerte, es decir, del diablo, y a consecuencia de la injuria del pecado, Adán sufrió detrimento en su alma y cuerpo: que sea anatematizado.

2. El que afirma: el pecado de Adán le ha perjudicado solamente a él y no a su descendencia, y la santidad y justicia que Dios le había dado y que él ha perdido las ha perdido solamente para sí mismo y no para nosotros, o: manchado por la culpa de desobediencia ha transmitido al género humano solamente la muerte y los castigos corporales, pero no el pecado, que es la muerte del alma: que sea anatematizado. Porque el que eso afirma contradice al apóstol, que dice: «Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así, la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos han pecado» (*Rom.* 5, 12).

3. El que afirma: el pecado de Adán, que es uno en su origen, y que se transmite por herencia, no por imitación, que está en todos y es propio de cada uno, puede ser remitido mediante las fuerzas de la naturaleza humana o mediante otro medio de salud distinto de los méritos del único mediador. Nuestro Señor Jesucristo, que en su sangre nos ha reconciliado con Dios, «que ha venido a sernos, de parte de Dios, sabiduría, justicia, santificación y redención» (*I Cor.* 1, 30); o el que niega que estos méritos de Jesucristo no se comunican, tanto a los adultos como a los niños, mediante el sacramento del bautismo debidamente administrado, según la forma de la Iglesia: que sea anatematizado. Porque «ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podemos ser salvados» (*Act.* 4, 12).

4. El que niega que los recién nacidos tienen que ser bautizados, aun cuando hayan nacido de padres bautizados; o el que dice que, en realidad, son bautizados para el perdón de los pecados, pero que no hay nada en ellos procedente del pecado original de Adán y que tuviese que ser destruído mediante el bautismo de la regeneración para poder adquirir la vida eterna, de lo cual se deduce que, con respecto a ellos, la forma del bautismo «para el perdón de los pecados» no se entiende en sentido verdadero, sino en sentido falso: que sea anatematizado. Porque lo que dice el apóstol: «Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así, la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos han pecado», no debe entenderse de un modo distinto del modo en que lo ha entendido la Iglesia católica, que está extendida por todas partes. Debido a esta regla de la fe, según tradición apostólica, son bautizados también los niños, que no han podido cometer ninguna clase de pecados personales, para que les sean perdonados los pecados, a fin de que mediante la regeneración queden limpios de la mancha que les afecta a causa de la generación. Porque «quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos» (*Io.* 3, 5).

5. El que niega que mediante la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, concedida en el bautismo, quede perdonada toda la culpa del pecado original, o el que afirma que no se destruye todo lo que constituye la propia y verdadera esencia del pecado, sino que dice que éste sólo se borra exteriormente o que no es tenido en cuenta: que sea anatematizado. Porque en los regenerados, Dios no odia nada, no habiendo nada digno de condenación en los que «hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte» (*Rom.* 6, 4) y «no andamos según la carne» (*Rom.* 8, 4), sino que «se han despojado del viejo hombre y se han vestido del hombre nuevo creado según Dios» (*Eph.* 4, 22 y sigs.; *Col.* 3, 9 y sig.), sin falta ni mancha, puros, sin culpa, convertidos así en caros hijos de Dios, herederos de Dios y coherederos de Jesucristo (*Rom.* 8, 17), de modo que nada puede impedirlos la entrada en el cielo. Que en los bautizados queda la concupiscencia o el aliciente, eso lo confiesa y lo sabe el santo concilio eclesiástico. Como quiera que ha sido dejado para que sea motivo de lucha, no puede causar daño alguno a los que no asienten, sino que oponen viril resistencia

mediante la gracia de Jesucristo. Antes bien: «el que lucha debidamente, será coronado» (*II Tim.* 2, 5). Aunque el apóstol, algunas veces, llama pecado a esta concupiscencia, el Santo Sínodo eclesiástico declara que la Iglesia católica no ha interpretado nunca este nombre de pecado en el sentido de que en los regenerados hubiese real y propiamente pecado, sino que se llama así porque procede del pecado y nos inclina a pecar. El que afirma lo contrario, que sea anatematizado». NR 220-25.

b) Como quiera que el hombre fué creado para ser elevado a la existencia sobrenatural, es de suponer que recibió la vida sobrenatural inmediatamente después de haber sido creado. La existencia del primer hombre fué desde el principio vida sobrenatural. En la Historia no ha habido nunca una existencia puramente natural, es decir, una vida sin más auxilios que las fuerzas naturales del cuerpo y del alma, debiéndose observar aquí, que, según una tendencia teológica, Adán y Eva habrán sido elevados al estado de vida sobrenatural después de haber pasado por una prueba. Por consiguiente, si bien el orden natural y el orden sobrenatural son cosas absolutamente distintas, se trata de dos órdenes que dentro de la realidad concreta sólo pueden separarse conceptualmente, pues no hay que perder de vista que no ha existido nunca históricamente un orden natural separado del sobrenatural.

c) Según el AT, la vida paradisíaca, en cuya descripción la Revelación simboliza la vida del primer hombre, es trato familiar y hasta amistoso con Dios (*Gen.* 1, 26-31; 2, 5-25), homenaje y distinción por parte de Dios (*Sal.* 8, 6), un estado de rectitud y justicia con el cual no se puede comparar la vida de después del pecado (*Eccle.* 7, 29). No obstante, el AT no testifica expresamente la elevación sobrenatural del hombre.

La Comisión Bíblica ha declarado (30-VI-1909) que en la narración relativa a la vida paradisíaca deben ser considerados como históricos los siguientes hechos: la felicidad original del primer hombre en el estado de justicia, integridad e inmortalidad; que Dios probó la obediencia del primer hombre; transgresión del mandato divino bajo la influencia del diablo; pérdida del original estado de inocencia; promesa del futuro redentor (D. 2133). Por consiguiente, no estaría en contradicción con el sentido literal de la declaración de la Comisión Bíblica el afirmar que el paraíso no es un lugar geográfico determinado, sino un mero símbolo. La mayor parte de los teólogos afirman que se trata de un lugar concreto. En todo caso, ni para la fe ni para la Teología tiene importancia alguna la cuestión de saber dónde estuvo situado el paraíso.

d) El NT enseña expresamente la elevación al estado de vida sobrenatural. En él se interpreta la plenitud de la vida humana original en relación con la obra redentora de Cristo. La vida original del hombre, tanto la de antes como la de después del pecado, se describe en relación con la comprensión de la obra de la redención. Cristo ha sacado al hombre de su estado de perdición y le ha conducido de nuevo a Dios. Cristo es el amor de Dios, que ha venido corporalmente al mundo. Con El comienza de nuevo la Historia. Cristo crea una nueva situación mundial, restablece el estado de antes del pecado, el estado de santificación, y lo restablece de un modo superabundante. El NT no habla nunca del pecado sin afirmar al mismo tiempo que ha sido superado por Cristo. Se trata aquí de un asunto de gran importancia. No el mero hecho del pecado, sino la superación del pecado es lo que se nos anuncia en el Evangelio. Al anunciar la destrucción del pecado, el Evangelio no puede menos de hablar de aquel estado original en que todavía no existía el pecado. Al comienzo de la Historia no se halla el pecado, sino la santidad, la justicia, la paz, la alegría y la unión con Dios (*Rom.* 5, 12-21; *I Cor.* 15, 21 y sig., 45). En Cristo ha quedado todo renovado. Pero el nuevo estado no es más que el viejo estado perdido a consecuencia del pecado.

e) En la *época de los Padres de la Iglesia* se destaca especialmente el estado de libertad íntegra en que vivían los dos primeros hombres. Pero a partir de San Ireneo se va reconociendo cada vez con más claridad que los dos primeros hombres no solamente eran una imagen de Dios en lo que concierne su estado natural, sino que eran también una viva imagen divina sobrenaturalmente informada, que resplandecía en ellos el esplendor de la vida divina. Vamos a presentar aquí dos textos. San Macario escribe lo siguiente (duodécima *Homilía espiritual*; BKV, 103): «Pregunta: Adán no sólo perdió la imagen que le pertenecía (por naturaleza), sino también la imagen celestial; por consiguiente, ¿si participaba en la imagen celestial poseía también al Espíritu Santo? Respuesta: Durante el tiempo en que la palabra de Dios estaba en él y cumplió el precepto divino, lo tenía todo. Porque el Logos mismo era su herencia, su vestido y su luminosa cubierta, él mismo era su instrucción. El fué su maestro cuando dió el nombre a las cosas. Dió a esto el nombre de cielo, a esto el nombre de sal, a esto el nombre de luna,

a esto el nombre de tierra, a esto el nombre de pájaro, a esto el nombre de animal, a esto el nombre de árbol. Tal como se le enseñó, así dió los nombres. Pregunta: ¿Percibía al Espíritu (Santo) y vivía en comunidad con él? Respuesta: El Logos mismo, que estaba en él, lo era todo para él: conocimiento, herencia, instrucción. ¿Qué dice Juan del Logos?: Al principio era el Verbo. Ves, pues, que el Verbo lo era todo. Adán estaba exteriormente vestido de santidad. No debemos escandalizarnos cuando leemos: Estaban desnudos. Porque no veían su mutua desnudez. Sólo después que hubieron violado el mandato vieron que estaban desnudos y se avergonzaron.» San Juan Damasceno (*Exposición de la fe ortodoxa*, lib. 2, cap. 11; BKV, 75 y sig.): «El árbol de la vida era un árbol que daba vida o un árbol del cual sólo podían comer los que no estaban sometidos a la muerte. Algunos se representan el paraíso de un modo espiritual; otros, de un modo sensual. Yo opino lo siguiente: Lo mismo que el hombre ha sido creado con espíritu y cuerpo, así también su santísimo templo era a la vez espiritual y corporal. Presentaba, pues, un doble aspecto. Porque con el cuerpo vivía, como ya se ha mencionado, en un sitio santísimo y sin ponderación hermoso. Pero con el alma habitaba un sitio todavía más santo y hermoso. Dios, que habitaba en él, era su templo. Dios era su glorioso vestido, el hombre estaba vestido de la gracia divina, y como cualquier ángel, gozaba de su visión, de éste en extremo dulce fruto. De ese fruto se alimentaba: eso quiere decir, en efecto, árbol de la vida. Porque el dulce participar en la vida de Dios comunica a los que la disfrutan una vida que la muerte no puede destruir. Esto es lo que Dios llama todos los árboles cuando dijo: «De todos los árboles del paraíso podéis comer. Pues El mismo es todo, en El y por El subsiste todo.»

Aun cuando los primeros hombres participaban en la vida trinitaria de Dios y estaban iluminados y compenetrados por la luz y el fuego de Dios, eran éstas realidades para ellos ocultas. Vivían en un estado de fe, no de visión.

Dones preternaturales

II. De la unión sobrenatural con Dios y de la semejanza sobrenatural divina, fluía, por voluntad divina, *un grado de perfección de la substancia natural humana que escapa a nuestra*

experiencia (dones sobrenaturales) en sentido amplio: dones preternaturales (extranaturales); (véase el § 114). Lo que hoy no es más que un don prometido, fué ya realidad en los comienzos de la historia humana. Ya dijimos en otro lugar que el hombre en su esencia somático-espiritual era una imagen de Dios; se trata aquí de un hecho de gran importancia para la corporeidad humana. El hombre era imagen de Dios en un sentido especial. En él se manifestó la gloria de Dios, de suerte que Dios podía ser visto de alguna manera en el hombre. Aunque no resplandeciese en el primer hombre con la misma fuerza que en el semblante de Cristo (*I Tim.* 2, 5; *Tit.* 2, 11), era de algún modo visible, y por eso no había necesidad de deducirla mediante razonamientos lógicos. La unión con Dios compenetraba y estructuraba de tal manera al hombre que éste venía a ser una manifestación de Dios. También el cuerpo del hombre estaba inundado de la gloria de Dios, y, por eso, el hombre inocente no necesitaba avergonzarse de su desnudez. El hombre estaba revestido del resplandor divino. El cuerpo humano, revestido de la gloria de Dios, era inmortal y estaba exento de enfermedades y otras penalidades.

La Sagrada Escritura no nos dice nada sobre la configuración externa del primer hombre cuando éste vivía en el estado de elevación sobrenatural. Sólo da testimonio de la unión con Dios. Tampoco la ciencia puede decirnos mucho sobre el aspecto externo del primer hombre. Véase J. Pinsk, *Menschheitsgestaltung in Adam und in Christus,* en *Der katholische Gedanke,* 12, 1939, 3-13.

1. Al primer hombre le fué prometida la *inmortalidad corporal.* De por sí, según el orden natural, también su vida estaba orientada hacia la muerte. Era una vida creada, y, por lo tanto, limitada, una vida que tenía que agotarse. Pero Dios dispuso que la vida no llegase nunca a agotarse, a extinguirse. (Los primeros hombres vivían en el estado de *posse non mori,* no el estado de *non posse mori.*) La inmortalidad corporal era, al mismo tiempo, signo, confirmación y consecuencia de la cercanía de Dios, de la fuente de la vida. Sin esa ruptura o catástrofe que es la muerte, el hombre hubiera pasado a un estado de existencia gloriosa al cual ahora sólo podemos llegar después que la muerte nos ha transformado.

a) El dogma de la inmortalidad corporal de este modo entendida ha sido proclamado por el Concilio de Cartago (418), D. 101: Que sea anatematizado el que afirme que Adán, el primer hombre, era mortal, de suerte que hubiese pecado o no, habría muerto en el cuerpo, es decir, que salió del cuerpo no a consecuencia del pecado, sino por naturaleza. Véase el texto del Concilio Tridentino arriba citado.

b) La *Sagrada Escritura* da testimonio de la original inmortalidad corporal cuando enseña que Dios amenazó a Adán con la pena de muerte en caso de que desobedeciese. En caso de haber permanecido obediente, el hombre no hubiera quedado sometido al dominio de la muerte (*Gen.* 2, 17; 3, 19, 22). «Que Dios no hizo la muerte, ni se goza en la pérdida de los vivientes. Pues El creó todas las cosas para la existencia e hizo saludables a todas sus criaturas, y no hay en ellas principio de muerte ni el reino del ades impera sobre la tierra» (*Sap.* 1, 13 y sig.). La envidia del demonio introdujo la muerte en el mundo (*Sap.* 2, 24). Antes del pecado no existía la muerte, el tener que morir (*Rom.* 5, 12; *I Cor.* 15, 22).

c) En la *época de los Padres de la Iglesia* se destaca precisamente la inmortalidad corporal, en la cual se manifiesta y queda garantizada la unión sobrenatural con Dios. San Teófilo de Alejandría (*Ad Autolicum*, lib. 2. sección 24; BKV II, 57): "Ahora se me dirá: ¿Luego el hombre ha sido creado mortal por naturaleza? De ningún modo. Entonces, ¿cómo? ¿Inmortal? Tampoco es eso lo que nosotros afirmamos. ¿Luego ninguna de las dos cosas?, se nos dirá. Tampoco decimos eso. Por consiguiente, el hombre por naturaleza, no ha sido creado ni mortal ni inmortal. Porque si Dios, desde el principio, le hubiera creado inmortal, le hubiera convertido en Dios; por otra parte, si le hubiese creado mortal, parecería como si Dios fuese culpable de su muerte. Por consiguiente, no le ha creado ni mortal ni inmortal, como ya dijimos, sino capaz de las dos cosas, para que mediante el cumplimiento del mandato divino se acogiese a la eternidad, para recibir la inmortalidad como recompensa divina y ser convertido en una especie de Dios, y, por otra parte, para que fuese causa de su propia muerte en caso de que se pusiese del lado de la muerte desobedeciendo a Dios. Porque Dios ha creado al hombre dotado de libertad y autodeterminación. De lo que el hombre se ha privado a causa de su desobediencia e irreflexión, eso se lo da Dios ahora como regalo de su amor y misericordia si se somete obedientemente. Porque aunque el hombre por su desobediencia haya quedado sometido al dominio de la muerte, el que quiera puede adquirir la vida eterna sometiéndose a la voluntad de Dios. En efecto, Dios nos ha dado los preceptos para que, cumpliéndolos, podamos alcanzar la Salud, llegar a la resurrección y heredar la incorruptibilidad." San Atanasio (*Sobre la encarnación del Logos*, sección 5; BKV II, 608): "Dios no solamente nos ha creado de la nada, sino que hasta nos ha comu-

nicado una vida deiforme por la gracia del Logos. Pero como quiera que los hombres han rechazado lo eterno, volviendo los ojos hacia lo caduco, por instigación del diablo, se han hecho culpables de este modo de su caducidad en la muerte; como ya dijimos antes, eran por naturaleza mortales, pero gracias a la participación en el Logos no hubieran sido víctimas de este natural destino en caso de haber permanecido buenos. Porque por amor del Logos, que estaba en ellos, no hubiesen sido afectados por la natural destrucción." San Basilio (en el sermón *Dios no es la causa del mal;* BKV II, 382-384): "Dios ha creado el cuerpo, pero no ha creado la enfermedad; y el alma Dios la ha creado, pero no ha creado el pecado. La condición del alma empeoró cuando ésta faltó a la lealtad debida a su naturaleza. ¿En qué consistía su principal bien? En la unión con Dios mediante el amor. Después que lo hubo perdido pasó a ser víctima de numerosas enfermedades. Pero ¿por qué estaba predispuesta al mal? Porque dispone del libre impulso que corresponde al ser racional. Porque libre de toda presión y habiendo recibido del Creador un principio vital libre, pues ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, conoce el bien y conoce el placer que produce el bien y tiene además la posibilidad y la fuerza de permanecer en la contemplación del bien y en el disfrute de los bienes espirituales, para conservar de este modo su vida natural; pero también puede apartarse del bien. Sucede esto cuando, harta de placeres espirituales, como atacada por una somnolencia y habiéndose apartado de las cosas celestiales, se pone de acuerdo con la carne para satisfacer vergonzosos apetitos. Hubo un tiempo en que Adán ocupaba un puesto elevado, no en sentido espacial, sino en virtud de su libre voluntad, puesto que poseía un alma, miraba hacia el cielo, satisfecho de las cosas que veía en torno de sí, con los ojos llenos de amor para con su bienhechor, que le había concedido el poder disfrutar de la vida divina, que le había puesto en medio de las delicias del paraíso, que, como a los ángeles, le había otorgado soberanía, que le había hecho convertido en comensal de los arcángeles y le había hecho capaz de oir la voz divina. Además de todo esto se hallaba bajo la especial protección de Dios y podía disfrutar de sus bienes. Pero pronto se cansó de todas estas cosas y, como engreído a causa de la saciedad, antepuso a la hermosura del mundo espiritual lo que parecía producir deleite a los ojos carnales y la saciedad del cuerpo estimó en más que los placeres espirituales. Inmediatamente fue arrojado del paraíso y con ello terminó la vida bienaventurada, porque se hizo malo no por coacción, sino por locura. Pecó por voluntad libre y mala y murió a consecuencia de su pecado. "Pues la muerte es la soledad del pecado." Se acercó a la muerte tanto cuanto se apartó de Dios. Porque Dios es, en efecto, la fuente de la vida; y la privación de la vida implica la muerte. Por consiguiente, es Adán mismo quien se hizo culpable de su muerte por haberse apartado de Dios, según está escrito: "He ahí que los que se alejan de ti perecerán." No es, pues, Dios quien ha creado la muerte, sino que nosotros mismos hemos incurrido en ella a causa de nuestra corrompida naturaleza. Pero, por las razones arriba expuestas, no ha impedido Dios nuestra disolución a fin de que no se hiciese inmortal la enfermedad." San Agustín (en *De gen. ad lit.*, lib. 6, cap. 25, sección 36): "El cuerpo del primer hombre podía ser, antes del pecado, por una razón mortal y por otra razón inmortal: mortal, porque era capaz de morir; inmortal, porque era capaz de no morir. Pues no es lo mismo el no ser capaz de

morir, como sucede en el caso de los seres inmortales creados por Dios, o el ser capaz de no morir; y de este modo fue creado el primer hombre. Esto le fué concedido en virtud del árbol de la vida, y no se le dió con su naturaleza. Después que hubo pecado le fué prohibido acercarse a este árbol; de este modo se hizo capaz de morir quien era capaz de no morir, si no hubiese pecado. Era, pues, mortal en virtud de la naturaleza de su cuerpo sensualmente material, y era inmortal en virtud de la gracia concedida por el Creador." En su pequeño manual escribe (cap. 104) San Agustín: "También al primer hombre le hubiera conservado Dios en aquella bienaventuranza en que había sido creado, y a su debido tiempo le hubiera trasladado a un estado de existencia superior, después de haber engendrado hijos, en caso de que no solamente no hubiera cometido otros pecados, pero ni siquiera hubiera podido tener el deseo de pecar..."

2. Los primeros hombres gozaban del don de la impasibilidad, es decir, *estaban exentos del dolor, que es el signo de la muerte.* En el dolor se manifiesta la mortalidad del hombre; es el dolor una anticipación de la muerte, hace referencia a la caducidad y agotamiento de la fuerza vital. El dolor se apoderó del hombre después del pecado; en el momento en que hubo recaído sobre él la maldición divina (*Gen.* 3, 16 y sigs.). La doctrina relativa a la impasibilidad del primer hombre es una opinión teológica que todavía no ha sido expresamente confirmada por el Magisterio eclesiástico. San Agustín (*De civitate Dei,* lib. 14, cap. 26): «Vivió, pues, el hombre en el paraíso como quería mientras quiso lo que Dios había mandado; disfrutaba de Dios, del Bien mediante el cual era él bueno; vivía sin necesidades y podía haber vivido así siempre. Había allí comida suficiente para que no sufriese hambre, y bebida suficiente para que no tuviese sed, y estaba allí el árbol de la vida para impedir que la edad produjese su disolución. Su cuerpo no conocía la corrupción que a uno le producen los achaques de los sentidos. No necesitaba tener miedo ni de enfermedades interiores ni de golpes de la fortuna exteriores. Disfrutaba de una suprema salud en sus carnes y de absoluta tranquilidad de espíritu. Así como en el paraíso no hacía ni demasiado frío ni demasiado calor, del mismo modo la buena voluntad de sus moradores no sufría perturbación alguna por parte de la concupiscencia o del temor. Era desconocida la tristeza y asimismo la vana alegría; todo era alegrarse en Dios, a quien amaba «de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera» (*I Tim.* 1, 5). Amor casto unía a los dos esposos, excluyendo toda desconfianza, era armoniosa la vigilancia del cuerpo y del espíritu; y el cumplimiento del mandato no implicaba esfuerzo alguno. El

hastío no amargaba las horas de quietud, el sueño no atormentaba a horas intempestivas. Todos los miembros obedecían gustosos a la voluntad; el hombre se hubiera unido con la mujer sin el fuego de la pasión, en plena quietud del alma.» Pero hay que guardarse bien de considerar el paraíso como una especie de Jauja. Los dos primeros hombres no vivían en un estado de absoluta holgazanería y placer. Una de sus alegrías era la que produce la actividad del trabajo. Dios quiso que el hombre participase en su propia actividad creadora, a fin de que de este modo se perfeccionase a sí mismo y perfeccionase el mundo. El hombre no estaba exento de la obligación de trabajar y obrar —lo cual no hubiese sido una bendición sino más bien una maldición—; pero el trabajo no era una penalidad e iba siempre coronado por el éxito.

3. La Escritura testifica que el *mundo* ha quedado transformado a consecuencia del pecado. También sobre la realidad extrahumana recayó la maldición divina (*Gen.* 3, 16-19) y fué sometida a la corrupción a causa del hombre (*Rom.* 8, 20). La maldición divina no ha sido ineficaz. Habrá originado un estado que antes no existía. Pero con dificultad se puede decir en qué consiste el cambio producido por la maldición divina (véase el § 136). Por eso tampoco se puede decir cuál fué el aspecto del mundo antes del pecado. Sin duda alguna, manifestaba la gloria de Dios de otro modo que después del pecado (véase el § 109). Se puede admitir la existencia de un estado de *cierta* impasibilidad (ausencia del dolor) con respecto a la esfera de lo extrahumano. No se opone a ello la afirmación del *Gen.* 1, 26, 28 (dominio del hombre sobre los animales). Debe rechazarse como fantástica la idea de que todos los animales eran herbívoros antes del pecado, la idea de que la naturaleza del animal ha experimentado una transformación radical a consecuencia del pecado. En apoyo de tales fantasías no se puede aducir el pasaje en que la Escritura afirma que el lobo estará junto al cordero. Se trata aquí de un símbolo del estado de paz que reinará cuando llegue el día de la definitiva aparición del Reino de Dios, de la soberanía divina, después del juicio final. Con toda seguridad se puede afirmar lo siguiente: antes del pecado, las criaturas todas se sometían a las exigencias del orden universal.

También se puede afirmar que no se han modificado las condiciones astrofísicas y geofísicas, aunque haya dejado de existir

la relación de armonía entre el hombre y el cosmos. Como afirman San Agustín y Santo Tomás, la tierra producía también cardos y espinas antes del pecado. Pero no los producía para el hombre (De *Gen. ad litt.* 3, 18; *Summa theol.* 2, II q. 164 a. 2).

4. Entre los bienes del estado de impasibilidad de los primeros hombres se suele enumerar el *don de la sabiduría.* Los teólogos medievales hablan con frecuencia de la profunda sabiduría de nuestros dos primeros padres. La Sagrada Escritura sólo testifica que Adán y Eva, en los comienzos de la existencia humana sobre la tierra, no vivían como niños desvalidos en un estado de ignorancia e inseguridad, sino que podían resolver todas las dificultades como guiados por un instinto seguro, que sabían cuál era la misión que Dios les había encomendado y de qué medios habían de servirse para cumplirla. El primer hombre dió nombre a las cosas, lo cual prueba que se conocía a sí mismo y que conocía su misión y el mundo que le rodeaba. Era capaz de llamar a cada uno de los animales por su nombre, es decir, conocía su esencia y la diferencia que media entre él mismo y el animal. Se trata aquí de un conocimiento que no tuvo que adquirir penosamente y a base de esfuerzos; lo poseía desde el principio; había sido infundido por Dios. Dios no le habrá comunicado más sabiduría de la que necesitaba para cumplir su misión. Si se tienen en cuenta las dificultades que implica la obtención del más insignificante conocimiento, se comprenderá que no es un pequeño don la infusión de tal sabiduría. «Era justo que la naturaleza humana recibiese al principio del mundo mayor ayuda y apoyo, hasta que hubiese desarrollado su inteligencia y demás excelencias, descubriendo artes y oficios y haciéndose capaz de vivir independientemente, a fin de poder prescindir de la continua tutela y de las maravillosas apariciones de aquellos seres que sirven a Dios» (Orígenes, *Contra Celsum,* lib. 4, § 80; BKV II, 403).

5. Gran importancia con respecto a la vida ético-religiosa tuvo el hecho de que la naturaleza humana del primer hombre estaba libre de la concupiscencia desordenada. «Concupiscencia» es una tendencia psíquico-sensual que surge espontáneamente, procede a la reflexión y libre decisión de la voluntad y hasta puede convertirse en obstáculo de la reflexión del entendimiento y de la libertad de la voluntad. Esta tendencia ha sido

creada por Dios juntamente con la naturaleza humana y de por sí no es mala. Pero en cuanto que puede convertirse en obstáculo de la libre decisión implica para el hombre una serie de penalidades y perturbaciones. Más aún, en cuanto que puede oponerse a la decisión en pro de acciones moralmente buenas, es una de las causas de la pecaminosidad. El primer hombre estaba libre de este tipo de concupiscencia, de tal modo que en él no había inclinaciones malas y ni siquiera tendencias que impidiesen o dificultasen los actos de libre decisión. Véase Fr. Lakner, en *Zeitschrift für katholische Theologie* 61, 1937, 436-44. No se trata aquí de un dogma, pero sí de una doctrina *fidei proxima*. La doctrina que venimos exponiendo aquí no enseña que el primer hombre estuviese libre de toda clase de emociones y tendencias de la sensualidad; estaba solamente libre de la concupiscencia desordenada, de las tendencias que surgen sin que pueda controlarlas la reflexión y que hasta se oponen a ella. Los primeros hombres disfrutaban de la naturaleza, de sí mismos, de su propia corporeidad. Pero la sensualidad (las tendencias sensuales) estaba completamente sometida a la ley del espíritu. Obedecía al espíritu sin oposición ni resistencia alguna. La libertad de que estamos tratando quiere también decir que el espíritu no experimentaba deseo alguno de rebelarse contra Dios. Entre el cuerpo y el espíritu, entre Dios y el hombre, había conexión y perfecta armonía. En el hombre sobrenaturalizado, lleno del Espíritu Santo, no había contradicciones, ni tensiones, ni desgarramiento interior. Su naturaleza poseía la integridad, no había en ella ni escisión ni ruptura alguna. El espíritu no tenía necesidad de luchar y esforzarse contra la tiranía de los instintos y desordenadas inclinaciones. Vivía en un estado de plena libertad. Tampoco se veía en la precisión de tener que decidirse siempre de nuevo y a costa de muchos esfuerzos en favor de Dios. Amaba y obedecía a Dios con toda naturalidad, los actos de amor y obediencia no implicaban dificultad alguna e inundaban de placer y felicidad el yo humano. El hombre vivía en la presencia de Dios, trataba familiarmente con él. La cercanía divina no inspiraba en el hombre sentimientos de miedo y terror como sucede en el orden que reina ahora después del pecado. La paz con Dios y la armonía entre el cuerpo y el alma determinaban también la naturaleza de las relaciones entre el hombre y el mundo externo. Este le servía obediente y sumiso. No tenía para él nada de hostil y

horroroso. El que los primeros hombres estuviesen libres del pecado y de las tentaciones no quiere decir que su vida fuese una existencia de inercia, cansada, débil, sin alegría ni fuerza. Los primeros hombres poseían una vitalidad y fuerza íntegras en lo que respecta su capacidad de gozar, de conocer y amar. Sólo los bienaventurados en el cielo son más perfectos de lo que fueron ellos. Cada uno de los instantes de su existencia rebosaba de vitalidad y fuerza. El amor a la tierra y el amor a Dios no estaban en contradicción. Los primeros hombres vivían íntimamente unidos con Dios, y como Dios es el amor y la alegría personales, su vida transcurría en un estado de bienaventuranza y dicha absolutas. Adán y Eva eran seres perfectos, gozaban de la integridad del cuerpo y del alma (*donum rectitudinis*, respectivamente, *integritatis*). No obstante, conviene observar que el estado de los dos primeros hombres, en definitiva, es para nosotros un misterio.

6. La Sagrada Escritura da testimonio de esto en el pasaje (*Gen.* 2, 25) donde afirma que estaban desnudos y no se avergonzaban de ello. Lo sexual no es el único sector de la concupiscencia. Pero es el sitio en que más rápidamente y con más claridad se desarrolla y actúa. Cuando falta ahí, no existe en absoluto, falta en absoluto. Cuando esta esfera se somete al orden y exigencias de la totalidad vital, puede admitirse que ninguna otra de las esferas vitales tratará de hacerse independiente. La falta del sentimiento de vergüenza no hay que atribuirla a ignorancia infantil o insensibilidad animal. Los dos primeros padres conocían el destino de lo sexual así como su diferencia con respecto a la sexualidad del animal (*Gen.* 2, 18-25). Otro testimonio escriturario se encuentra en las epístolas de San Pablo, donde se afirma que la concupiscencia está en íntima relación con el pecado. No existía antes del pecado y no existiría sin el pecado (*Rom.* 7, 11-20). El Concilio de Trento ha declarado que la concupiscencia desordenada se deriva del pecado y conduce al pecado (sesión 5, canon 5, D. 792). En lo que concierne el problema de si la narración relativa a la vida en el paraíso ha de ser entendida literalmente o simbólicamente, hasta qué punto es lo uno o lo otro, véase el § 101.

Gratuidad de los dones preter y sobrenaturales

III. Todos estos dotes no eran *elementos esenciales* de la naturaleza humana. Eran dones absolutamente gratuitos, sobrenaturales, añadidos a la naturaleza humana, que la compenetraban, la transformaban internamente, la elevaban y perfeccionaban (Declaración de la Iglesia frente a las enseñanzas de Bayo, Jansenio y Quesnel: D. 1021, 1026, 1078, 1385, 1516 y sigs.). El hombre hubiera sido totalmente hombre si Dios no le hubiese creado con ellos o si no los hubiese añadido a la naturaleza humana (D. 1055). Cabe decir esto, sobre todo, del último don, de la falta de concupiscencia desordenada. La razón de ello es obvia. Como quiera que en el hombre se juntan dos realidades de tan distinta y heterogénea naturaleza como son el cuerpo y el espíritu, lo natural y obvio sería la tensión y contradicción. También es natural que un ser autónomo como es el hombre, que se posee a sí mismo, consciente de su mismidad, tienda a convertir su autonomía, la autoafirmación, en exagerado y desordenado amor propio, que tienda a afirmarse no mediante la abnegación y el sacrificio, sino aislándose y atrincherándose en sí mismo. Para la criatura no es un problema fácil el mantenerse en la sutil arista en que sin dejar de ser lo que es, sin renunciar a su autonomía, se entrega generosamente al tú, al divino y al humano. La bondad de Dios quiso que los primeros hombres no tuviesen que soportar y llevar el peso natural de las inclinaciones humanas. Esta libertad, esta exoneración, fué un don gratuito, sobrenatural, otorgado a la naturaleza humana, infundido en ella, que la trascendía. Pero bien que sea preciso establecer una distinción entre orden natural y orden sobrenatural, conviene no olvidar que estos dos órdenes no han existido nunca separados el uno del otro. El hombre real e histórico, el hombre tal como Dios le ha pensado desde la eternidad, ha sido el hombre sobrenaturalmente elevado. En este sentido puede decirse que la sobrenaturalización de los dos primeros hombres fue un don connatural. En este sentido se decía en los primeros siglos cristianos que el estado de gracia es natural, e innatural el estado sin gracia.

Lo sobrenatural como herencia gratuita.

IV. Los dones naturales y preternaturales de los dos primeros hombres eran *bienes hereditarios*. Dios se los entregó a la Humanidad, que existía en Adán y Eva, y habían de ser transmitidos mediante la procreación. La procreación o generación había de ser la fuente misteriosa no solamente del ser humano, sino también del hombre sobrenaturalmente santificado. Dios dispuso que la generación, a modo de Sacramento, transmitiese la existencia sobrenatural. Pero la historia humana ha tomado otro rumbo. El plan original de Dios no llegó a realizarse por haber fracasado el hombre. La Humanidad se rebeló en Adán y Eva contra Dios, abandonó el ámbito vital sobrenatural en que Dios la había creado y comenzó a organizar su vida sin Dios.

Lubac afirma (*Surnaturel*, 1946) que según la doctrina de los Padres y de los teólogos hasta el siglo XVI, el deseo de ver directamente a Dios es un elemento esencialmente constitutivo de la naturaleza espiritual, pero el hombre no es capaz de satisfacer este deseo con solas las fuerzas naturales, y de ser acertada esa tesis, lo sobrenatural se limita a proveer al hombre de todo lo necesario para la obtención de la meta sobrenatural.

V. Con respecto al aspecto o *configuración externa* de la primera pareja humana, observa F. Rüschkamp, S. J., que sólo los hallazgos prehistóricos pueden proporcionarnos conocimientos concretos. Debido a la mayor cercanía temporal, los más antiguos tipos conocidos son más semejantes a los dos primeros hombres que cualquiera de las numersas razas actuales. Prescindiendo de algunas singulares ramificaciones, puede decirse que el pre-neandertal, el neandertal y el post-neandertal constituyen las fases sucesivas del desarrollo de la especie humana, correspondiendo a las fases individuales constituídas por el niño, el joven y el adulto. Rüschkamp continúa escribiendo: «Las ciencias naturales no pueden decirnos cuántos pares de padres ha habido en los comienzos de la historia humana. La existencia de al menos un par es una presuposición de absoluta necesidad desde el punto de vista biológico-hereditario. Que efectivamente sólo ha existido un par es una verdad que se de-

riva de las fuentes de la Revelación... En lo que concierne a este problema el dogma nos proporciona conocimientos que la ciencia no podría darnos. Pero gracias a la ciencia sabemos cuál fue el aspecto externo de nuestros dos primeros padres, o por lo menos podemos formarnos una idea aproximada de él, mientras que la Revelación no nos dice nada sobre este problema... Desde el punto de vista genotípico, los padres del género humano fueron pre-neandertales. A ellos debe su configuración el sinántropo (*sinanthropus*). El sinántropo representa el aspecto del hombre en la época diluviana primitiva, cuando la Humanidad apenas estaba subdividida en razas. En los primeros tiempos de esa época habían vivido Adán y Eva, puesto que hasta ahora no han podido encontrarse huellas del hombre en el terciario. Mientras la investigación permanezca en este estado de desarrollo seguirá conservando su validez la idea de que los padres del género, que vivieron en la época diluviana primaria, presentaban el aspecto primitivo del pre-neandertal y no la configuración de ninguna de las razas actualmente existentes» (Fr. Rüschkamp, S. J., *Zum Erscheinungsbild Adams und Evas*, en «Stimmen der Zeit», 132, 1937, 52-55). De ser cierta esta tesis la elevación sobrenatural del hombre no habrá modificado el aspecto exterior.

§ 133

El pecado original

Adán y Eva han pecado gravemente, infringiendo un precepto divino (dogma: definido por el Concilio de Trento, véase el tenor literal en el § 132; el mismo dogma fue definido ya por el Concilio de Cartago en el año 418, D. 101, y por el Concilio de Orange, D. 174).

1. *a*) La *Escritura* no nos dice cuánto tiempo duró el feliz estado original de intimidad con Dios, de dominio sobre la creación, de amor de la criatura a Dios y de complacencia del Creador en la criatura. Se comprende que los ricos dones que Dios regaló al hombre, impondrían a éste graves deberes. Cada uno de los dones de Dios implica una obligación. Además, me-

diante un precepto, Dios recordó claramente al hombre que su vida privilegiada implicaba responsabilidades y deberes. Dios impuso a los primeros hombres un precepto destinado a recordarles su origen divino, su dependencia con respecto al Señor, su condición de seres creados, siendo otra de las finalidades de ese precepto el excitarle a la realización de su privilegiada existencia. El *Génesis* le expone de la siguiente manera: «Y le dio este precepto: de todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás» (2, 16, y siguientes).

b) Para la perfecta *comprensión de este precepto* hay que tener presente lo siguiente: Como quiera que los primeros hombres vivían absolutamente de acuerdo con la Naturaleza y las leyes derivadas de su esencia, creadas por Dios, adaptándose sin dificultad alguna al orden natural y a la voluntad divina que en él se manifestaba, Dios les impuso un precepto opuesto al orden natural para advertirles que El era el Señor, para recordarles el señorío divino y para excitarles a reconocer tal señorío. En este precepto, Dios reveló que era el Señor, manifestándose de un modo superior al que se realiza en la Creación. Al mismo tiempo, esta nueva revelación se presentaba baja la forma de un mandato que exigía como respuesta humana un acto de obediencia. El precepto era recuerdo y amonestación y, al mismo tiempo, un guía hacia Dios. Mediante tal precepto, Dios quería preservar al hombre del peligro de contentarse con la gloria de la Naturaleza y de su propia esencia, olvidando al Señor y privándose de este modo de la futura perfección definitiva. Resulta, pues, que el precepto divino, además de manifestar el señorío de Dios, expresaba adecuadamente el amor divino, un amor previsor y protector, atento a evitar al hombre los peligros a que podía conducirle su propia grandeza.

c) No es una cosa totalmente evidente que también el primer hombre se hallase *sometido a tales peligros*. El que existiesen esos peligros, a pesar de la unión íntima con Dios, se explica, teniendo en cuenta que también los primeros hombres vivían en un estado de fe y no de visión. Para los seres que viven en el estado de visión directa de Dios no existen ni tentaciones ni posibilidades de pecado. Vivir en un estado de fe es vivir en la oscuridad. La vida de la fe es una vida de creci-

miento, de maduración libremente realizada, es decir, una vida de lucha continua (no contra el pecado, sino para obtener una comprensión más profunda y un amor más íntimo; véase la Mariología). El hombre que vive una vida de fe, afirma la existencia de una realidad oculta, de cuya presencia no duda en manera alguna, hacia la cual dirige sus pasos y que espera poseer en toda su radiante y luminosa hermosura. El creyente vive, pues, en un estado de esperanza. Nunca se queda parado, siempre se halla en camino. Vive en el dinamismo y la inquietud del movimiento que le lleva hacia la realidad futura. También los primeros hombres tenían que luchar y se hallaban en camino hacia Dios. También con respecto a ellos se puede decir que encontraban a Dios para volver a buscarle de nuevo. Resulta, pues, que también los primeros hombres, a pesar de su inocencia y pureza, conocían la insatisfacción, el sentimiento de nostalgia. Cuán lejos se hallaban los primeros hombres de haber alcanzado el supremo grado de unión con Dios, puede conjeturarse recordando el estado de perfección, que ha adquirido la naturaleza humana en el Cristo resucitado y glorioso. Sólo en el Cristo glorioso existe la naturaleza humana en el estado de perfección que desde la eternidad Dios había previsto para ella. La creación de Adán no es más que un primer paso hacia la perfección final de la naturaleza humana. Esa creación es, por consiguiente, un mero comienzo y no el fin.

d) Es para nosotros un misterio inescrutable el hecho de que el Creador no haya comenzado la Historia humana con el hombre que en Cristo ha alcanzado la perfección final, sino con Adán, que fué un hombre originalmente inocente y puro, pero todavía no consumado y, por lo tanto, sometido a la posibilidad de pecar. De la falta de la perfección final se derivaba para el primer hombre la posibilidad de saciar falsamente su sedienta nostalgia, su amor insatisfecho (véase § 144), la posibilidad de pecar, a pesar de la íntima unión con Dios y a pesar de que estaba libre de toda concupiscencia. Para que esta posibilidad de pecar del primer hombre, derivada de su situación existencial como creyente, pudiese convertirsè en pecado efectivo era necesario que ese hombre dispusiese de la capacidad de rebelarse contra Dios. Ahora bien, la Revelación nos enseña que Dios otorgó al hombre una doble capacidad, la de decidirse por el bien y la de escoger el mal. Dios no quería tener es-

clavos ni ciegos instrumentos, sino hijos libres. Por eso entregó al hombre el don de la *libertad*, el supremo y también el más peligroso entre todos los dones del orden natural. Dios se arriesgó, por decirlo así, a entregar al hombre el don supremo con que podía agasajar a la criatura que vive fuera del ámbito de su amor: la participación en su propio señorío. La Historia ha puesto de manifiesto que el don era demasiado grande y el agasajado demasiado pequeño para tal don. Conviene observar de nuevo (véase § 127) que la libertad no implica necesariamente la posibilidad de pecar. Dios mismo es la libertad en persona y, no obstante, Dios no puede pecar. Los bienaventurados viven en el cielo en un estado de suprema libertad, y tampoco ellos pueden pecar. El poder pecar es un atributo de la libertad del hombre que todavía no ha alcanzado el estado de perfección final. El problema relativo al por qué Dios dio al hombre una libertad en que podía pecar, queda convertido en el problema de por qué Dios no creó al hombre en estado de perfección final. Como ya vimos, es éste un problema que no podemos resolver en la tierra.

e) Según el testimonio de la Sagrada Escritura, el hombre elevado por Dios a tal altura de por sí no hubiera incurrido en la idea de orientar su nostalgia por derroteros impíos y que le apartaban de Dios. De tal modo era Dios la realidad que le compenetraba y llenaba, que al hombre no se le hubiera ocurrido oponerse a Dios y su mandato si es que desde fuera no hubiese sido seducido a hacerlo. Es verdad que llevaba consigo la posibilidad de rebelarse contra la autoridad de Dios. Pero hasta el momento en que esta posibilidad no fue excitada desde fuera, el hombre vivió sometido a la voluntad de Dios y reconoció su autoridad. Era necesario que un *poder externo* irrumpiese en el interior del hombre para realizar en él las peligrosas e inertes posibilidades.

f) Con sencilla claridad narra la Escritura cómo ocurrió el pecado, en qué consiste éste y cuáles son sus efectos (*Gen.* 3, 1-7). La serpiente era un animal ladino e ingenioso. La serpiente se dirigió a la mujer y comenzó con ella una discusión: «¿Con que os ha mandado Dios que no comáis de los árboles todos del paraíso?» La serpiente no hace más que preguntar, pero su pregunta contiene una exageración. Tal prohibición hubiese sido, en realidad, exagerada. Ingenuamente, y con cierto orgullo, ob-

serva Eva que Dios no ha impuesto ese precepto: «Del fruto de los árboles del paraíso comemos, pero del fruto del que está en medio del paraíso nos ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis siquiera, no vayáis a morir.» En este primer ataque, la serpiente no consigue perturbar la situación con la mentira que incluye su pregunta, ni logra inquietar a Eva. Pero ha entablado una conversación con la mujer y obliga a ésta a confesar que viven en un estado de limitación. La mujer misma percibe esa limitación; la serpiente se da cuenta de ello y dice a la mujer: «No, no moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal.» De este modo, la serpiente despierta en la mujer sentimientos de desconfianza contra Dios, contra su bondad y contra la gravedad de su amenaza. El precepto divino no ha sido inspirado por el deseo de proteger la vida del hombre; al contrario, es un producto del egoísmo y del deseo de dominar. Dios quiere privar de algo al hombre. Este puede adquirir algo infringiendo el precepto de Dios, puede alcanzar una vida más rica y perfecta, grandeza y gloria divinas. El comer del fruto del árbol prohibido proporcionará al hombre un conocimiento que Dios, envidioso y celoso, quiere reservar para sí mismo. Dios no es, pues, ni bondadoso ni fidedigno. La autoridad de Dios ha quedado socavada, y Eva, seducida por la perspectiva de una perfecta vida divina, ve que «el árbol era bueno para comerse, hermoso a la vista y deseable para alcanzar por él la sabiduría». Muchas veces ha visto ese árbol, pero nunca vio lo que ahora descubre en él. Eva no puede resistir la tentación. Es una pobre y loca mujer que, comiendo del árbol, espera poder alcanzar sabiduría divina. «Y cogió de su fruto, y comió, y sin replicar, también el hombre, que estaba junto a ella, participó de su pecado.» Véase el artículo «Amartano», en *Wörterbuch zum NT*, de Kittel, I, 282-88.

2. En lo que concierne al *sentido de la narración*, conviene observar que sería falso afirmar que se trata de un mito que sólo pretende explicar, en general, la realidad del pecado humano. Con imágenes vivas se describe aquí un acontecimiento histórico. La Comisión Bíblica, en una respuesta, que sin ser infalible, obliga a todos, ha declarado, con respecto a los primeros capítulos del *Génesis*, que entre otras cosas deben ser considerados como hechos históricos: «el mandamiento, impuesto

por Dios al hombre, para probar su obediencia; la transgresión, por persuasión del diablo, bajo especie de serpiente, del mandamiento divino» (D. 2123).

Prescindiendo de esto no se puede decir con seguridad en qué consistió el precepto divino y de qué modo *sucedió* el primer pecado. Algunos investigadores opinan que se trató de un pecado sexual no porque la unión carnal sea de por sí pecaminosa, sino porque o tuvo lugar antes del tiempo debido o porque se practicó con una actitud de orgullo y olvidando las imposiciones divinas. Por numerosas que sean las pruebas de carácter histórico-religioso aducidas por esta opinión, sólo con grandes dificultades puede compaginarse con los textos en que la Escritura describe la relación entre el hombre y la mujer. Con toda probabilidad puede afirmarse que el primer pecado no fué un delito sexual.

Por lo que se refiere al *proceso interno*, podremos figurárnoslo de la siguiente manera: La serpiente induce a los primeros hombres a desconfiar de Dios. Bajo la figura de serpiente se oculta Satanás mismo (véase § 124 y sigs.). Satanás se ha propuesto contrariar las intenciones divinas y corromper al hombre. Los primeros padres dejaron de creer en la palabra de Dios. La serpiente despierta en ellos deseos de ser semejantes a Dios. Como es natural, sería absurdo admitir que los padres del género humano creyeron poder borrar las diferencias que existían entre ellos, seres creados, y el Creador, puesto que sabemos que estaban dotados de elevados dones espirituales. Con gran probabilidad se puede afirmar que sólo querían vivir autónomamente, sin Dios, o que querían emanciparse de Dios para adquirir de este modo, autocráticamente, la perfección suprema. Véase J. Pinsk, *Menschheitsgestaltung in Adam und in Christus*, en *Der katholische Gedanke*, 12, 1939, 3-13. Como quiera que sea: Con argumentos fácilmente comprensibles la serpiente demuestra que la obediencia y la sumisión a Dios no es más que pura tontería. De este modo seduce a los primeros hombres a desentenderse del precepto divino. Les insinúa que de este modo llegarán a ser verdaderos señores, que podrán hacer lo que quieran, sin que nadie les diga nada, que les será posible vivir según su beneplácito y tomar en las manos las riendas de su propio destino, que podrán ser como Dios mismo dentro del ámbito de su existencia. En el primer pecado se

manifiestan, por consiguiente, las siguientes actitudes pecaminosas: *Incredulidad, orgullo, desobediencia.*

La incredulidad es la *raíz del pecado.* Ahora bien, la incredulidad misma no es más que un «no», lanzado contra Dios por el orgullo. Que es acertada la definición según la cual el primer pecado fué incredulidad, orgullo y desobediencia lo ponen de manifiesto los textos en que la Escritura define de este modo el pecado en general. La incredulidad es el pecado en cuanto tal, y es ella la que lleva al hombre a la muerte. Véase el tratado sobre la gracia. La incredulidad es orgullo y egoísmo (*Ecle.* 11, 9-13; 3, 28; 11, 30 y sigs.). «El principio de la soberbia es apartarse de Dios y alejar de su Hacedor su corazón. Porque el pecado es el principio de la soberbia, y la fuente que le alimenta mana maldades. Por eso el Señor manda tremendos castigos, y los extermina de raíz. Los tronos de los príncipes derriba el Señor, y en lugar suyo asienta a los mansos. El Señor arranca de raíz a los soberbios y planta en su lugar a los humildes» (*Ecle.* 10, 12-18). Precisamente por eso los ricos y poderosos están más expuestos al pecado (*Ecle.* 23, 27; *Mt.* 19, 23-26). El pecado es rebelión y desobediencia (*I Io.* 3, 4; 5, 17). Oposición a la voluntad de Dios (*I Io.* 3, 8). En su aspecto más fundamental, el pecado no es un mero proceso del sector moral, es algo que sucede entre el hombre y Dios. El pecado es impiedad, un «no», lanzado contra Dios, el deseo de independencia sin y contra Dios (*Lc.* 15, 18-21: parábola del hijo pródigo), idolatría (*Ez.* 16, 41), injuria de Dios, hostilidad contra Dios (*l. c.*, 42, 7). Por eso, el pecado es siempre diabólico (*I Io.* 3, 8; *Io.* 8, 34). Véase P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, 1930, 111-23.

3. Un *problema secundario* tenemos que analizar todavía. El primer hombre tenía nostalgia de la mujer que había de sacarle de su soledad. Y precisamente ella fué para Adán la seductora, la tentadora, la corruptura. *¿Por qué se dirigió la serpiente a la mujer?* No porque sea más fácil de seducir y más inclinada a pecar, sino porque el pecado de la mujer, por surgir de ámbitos más fundamentales y profundos que el pecado del hombre, corrompe la creación entera de un modo más radical de lo que podría hacerlo el pecado del hombre (no está en contradicción con esto el hecho de que sólo el pecado de Adán y no el de Eva fué un pecado hereditario). Como quiera que todo lo que hace la mujer, debido a su más íntima cone-

xión con la creación, lo hace con más energía y radicalismo que el hombre, éste opone a las seducciones de la mujer una resistencia inferior a la resistencia que la mujer opone a las seducciones del hombre. El demonio sabía que sus perspectivas de triunfo eran mayores seduciendo a la mujer que seduciendo al hombre. Un elemento de la esencia íntima del mundo es el entregarse a Dios. En la mujer, para la cual el entregarse es algo connatural, aparece esto con toda claridad. Cuando la mujer no se entrega a Dios, sino que se busca a sí misma, el misterio de la creación queda oscurecido y desaparece el sentido profundo del mundo.

"A partir de aquí se comprende en qué consiste la prevaricación de la mujer... No se da con la esencia de esta caída si se la busca en la oposición de lo espiritual y sensual. La caída de la mujer no es una caída de la criatura hacia la tierra, sino más bien una prevaricación contra la tierra misma, en cuanto que también ésta significa lo femenino, la disposición humilde. La caída en la escena del paraíso no depende de la tentación con el dulce fruto y tampoco depende de la incitación a conocer, sino que depende del "seréis como Dios" en oposición al "fiat" de la Virgen. La caída propiamente tal se verifica en la esfera de lo religioso, siendo por eso, en sentido profundo, una caída de la mujer, no porque fué la que primero cogió la manzana, sino porque la cogió en cuanto que es mujer. La creación experimentó una caída en su substancia femenina porque prevaricó en lo religioso; por eso la Biblia atribuye con razón la mayor culpa a Eva y no a Adán. Es falso afirmar que Eva cayó por ser la más débil. La historia de la seducción demuestra que fué ella la más fuerte, superior al hombre. Consideradas las cosas cósmicamente, el hombre está en el primer plano de la fuerza, la mujer se halla en los ámbitos profundos de la fuerza. Dondequiera ha sido subyugada la mujer, no sucedió nunca por ser ella más débil que el hombre, sino por haber sido temida, conocida como más fuerte, y con razón, porque desde el momento en que el poder más fuerte no quiere ser abnegación, sino orgullo y autocracia, surge necesariamente la catástrofe. En las oscuras noticias sobre las luchas en torno el decadente matriarcado se percibe todavía el miedo que un día inspirara el poder de la mujer; a la más profunda abnegación corresponde la posibilidad del más grande fracaso. En este sentido hay que buscar el aspecto negativo del misterio que es la mujer. La mujer no es solamente por esencia y destino abnegación, sino que hasta puede ser considerada como la capacidad de abnegación del cosmos mismo; por eso su fracaso tiene un aspecto diabólico. Es cierto que la mujer no es el mal en sí y de por sí—los ángeles caídos la preceden en la caída, el demonio es masculino—, pero tiene de común con él la fuerza seductora. La seducción es orgullo y obstinación, es lo contrario de la abnegación. Lo mismo que el ángel caído es más horroroso que el hombre caído, así también la mujer prevaricadora es más terrible que el hombre prevaricador. El drama de la mujer caída ha sido grandiosamente descrito por Kleist en su *Pentesilea*. También en *Medusa* y en las *Erinias* refleja la leyenda antigua el horror que inspira la mujer prevari-

cadora; y la creencia en brujas de los siglos cristianos, por desastrosas que fuesen sus consecuencias en casos particulares, entendida en un sentido profundo, significa la rectitud del horror que inspira la mujer que ha traicionado su destino metafísico. Sólo la trivialidad con que se manifiesta hoy la caída de la mujer ya no inspira horror alguno. Porque la historia de la caída original se repite incesantemente. En un sentido profundo, la mujer es culpable de toda caída, no sólo por ser la madre en cuyo seno crecen los prevaricadores, sino también porque toda caída, también la del hombre, se realiza dentro de la esfera especialmente confiada al cuidado de la mujer. La mujer prevaricadora está al comienzo de la Historia y está también en el fin de la Historia. La forma propiamente apocalíptica del ser humano no es el hombre; la esencia de los "tiempos últimos" consiste en el hecho de que la forma del hombre desaparece por mostrarse éste incapaz de hacer frente a las fuerzas de la destrucción. Por eso el *Apocalipsis* no dice que el Anticristo es un hombre, sino que le describe diciendo que es "el animal de los abismos". El *Apocalipsis* presenta a la mujer, a la hembra, como forma apocalíptica cognoscible—"sólo la mujer que ha traicionado su destino puede representar la absoluta esterilidad del mundo, la esterilidad que necesariamente implica muerte y desolación"—(G. von le Fort, *Die ewige Frau*, 1934, 20-23). Podría expresarse esto también de otra manera: el diablo se acerca a la mujer para tentarla no porque crea que de este modo se van a realizar con más facilidad sus planes seductores, sino porque sabe que la mujer, una vez conquistada, ejercerá sobre el hombre una influencia mayor que la que el hombre podría ejercer sobre la mujer. "La esencia de la primera mujer fué hermosura, resplandeciendo en ella el esplendor de un encanto sobrenatural; Eva fue la reina de la Naturaleza y de la gracia: una perfecta creación divina. El Espíritu Santo, el Dios de la hermosura, la hizo a su semejanza, comunicándola su más precioso e íntimo don, el poder de la cercanía. De este poder se aprovecha precisamente el Tentador" (J. Weiger, *Mutter des Neuen und Ewigen Bundes*, 1930, 184).

§ 134

Las consecuencias del pecado original para Adán y Eva

Súbitamente aparecieron las consecuencias de la prevaricación. El Tridentino (D. 788; NR. 221; véase el correspondiente texto en el § 132) enumera las siguientes: pérdida de la santidad y justicia originales, la ira de Dios, la muerte temporal, el dominio del diablo y la degeneración psíquica y corporal.

1. En la Sagrada Escritura leemos: «Abriéronse los ojos de ambos, y viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones. Oyeron a Yavé Dios que se paseaba por el jardín al fresco del día, y se escondieron de

Yavé Dios Adán y su mujer, en medio de la arboleda del jardín. Pero llamó Yavé Dios a Adán diciendo: Adán, ¿dónde estás? Y éste contestó: Te he oído en el jardín, y temeroso porque estaba desnudo, me escondí. ¿Y quién, le dijo, te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol de que te prohibí comer? Y dijo Adán: La mujer que me diste por compañera me dió de él y comí. Dijo, pues, Yavé Dios a la mujer: ¿Por qué has hecho eso? Y contestó la mujer: La serpiente me engañó y comí» (*Gen.* 3, 7-13).

Adán y Eva esperaban que al infringir el mandato divino obtendrían súbitamente autonomía absoluta, supresión del señorío divino, enriquecimiento y perfección absoluta de la vida y que hasta serían semejantes a Dios. Pero en realidad perdieron la unión y semejanza con Dios, perdiendo así también el mayor tesoro que poseían. Con horror constataron que no les quedaba más que la pobreza de su humanidad autónoma. Se habían propuesto sorprender los pensamientos de Dios. Y efectivamente: se les abrieron los ojos. Pero el conocimiento obtenido era totalmente distinto del que habían esperado adquirir. Vieron que estaban desnudos. No fué un conocimiento libertador, sino un conocimiento que les encadenaba y oprimía. El esplendor divino de que antes estaban revestidos sus cuerpos desapareció súbitamente. Nada cubría el misterio de su corporeidad. Estaban el uno frente al otro completamente desnudos (véase § 129) y les daba vergüenza. Por eso se pusieron a coser hojas de higuera, para hacerse con ellas un vestido. Era un sucedáneo malo del vestido paradisíaco que habían perdido, tratando Adán y Eva de encubrir el misterio de su yo con los medios que les ofrecía la tierra. Antes del pecado no necesitaban ocultar nada el uno al otro, pues sus cuerpos y el misterio de la personalidad que en ellos se revelaba estaban revestidos de la gloria de Dios. La inocencia de la presencia mutua se fundaba en la inocencia ante Dios. Después del pecado desaparecen la seguridad y la ingenuidad. Con el sentimiento de la culpa aparece el sentimiento de la vergüenza. En sus miembros experimentan la ley de la carne. Ahora saben lo que habían deseado saber: en qué consiste el bien y el mal. Pero se trata de un saber doloroso: saben que son pecadores. Por eso temen la cercanía de Dios. No pueden soportar ni su mirada ni su palabra. Tratan de ocultarse. Adán y Eva se estremecen cuando el movimiento de las ramas en el jardín les anuncia la presencia de Dios. Saben que han

pecado, que se han hecho culpables. El orgullo y obstinación con que se rebelaron contra Dios quedan convertidos en miedo y terror.

El orgullo humano de Adán y Eva tiene que comparecer ahora ante el tribunal del Dios justiciero y que exige responsabilidades. Los dos pecadores tratan de disculparse. Adán atribuye a Eva toda la culpa. Hasta parece percibirse un reproche contra Dios en sus palabras: «La mujer que me diste por compañera me dió de él y comí.» Y la mujer, de su parte, acusa a la serpiente. El hombre no quiere cargar con la responsabilidad de su pecado. Pero en vano tratan Adán y Eva de disculparse. La palabra justiciera de Dios recae sobre Adán, sobre Eva y sobre la serpiente: «Dijo luego Yavé Dios a la serpiente: Por haber dicho esto, maldita serás entre todos los ganados y entre todas las bestias del campo. Te arrastrarás sobre tu pecho y comerás el polvo todo el tiempo de tu vida. Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer y entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza, y tú le morderás a él el calcañal. A la mujer le dijo: Multiplicaré los trabajos de tus preñeces, parirás con dolor los hijos y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará. A Adán le dijo: Por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol de que te prohibí comer, diciéndote: No comas de él; por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos, y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado, ya que polvo eres y al polvo volverás» (*Gen.* 3, 14-19).

2. Resulta, pues, que al pecar los primeros hombres experimentan que se *han apartado de la fuente de la paz y de la fuerza, de la alegría y del amor, de la plenitud vital y de la seguridad existencial.* Las consecuencias aparecen en el dualismo que experimenta la esencia propia, en la oposición entre el yo y el tú, entre el hombre y el animal, entre el hombre y la tierra. Adán y Eva quedan sujetos a las eventualidades del hambre, de la desnudez y del vivir errantes. En el apartamiento de Dios no hay para el hombre ni satisfacción, ni dignidad, ni patria. Resulta, pues, que el no, lanzado contra Dios, es un no que afecta la dignidad y grandeza humanas. La pérdida de Dios es una pérdida del ser propio. La manifestación más sensible del apar-

tamiento de Dios, fuente de la vida, es la *muerte* corporal (*Gen.* 3, 22 y sigs.).

En definitiva, es el hombre mismo quien se ha condenado a morir. En su condenación Dios no hace más que confirmar la pena que el hombre se ha impuesto a sí mismo. La muerte pone de manifiesto que en la lejanía de Dios, que es la vida, el hombre no puede sino morir. No obstante, Dios aplaza la ejecución de la pena de muerte, ofreciendo al hombre la ocasión de expiar su culpa mediante las penalidades y sufrimientos de la vida.

Lo que perdieron los dos primeros hombres fue una pérdida definitiva. Los dos fueron arrojados del paraíso, sin poder jamás entrar de nuevo en él. «Adán llamó Eva a su mujer, por ser la madre de todos los vivientes. Hízoles Yavé Dios a Adán y su mujer túnicas de pieles, y los vistió. Díjose Yavé Dios: He ahí a Adán hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida, y comiendo de él viva para siempre. Y le arrojó Yavé Dios del jardín de Edén, a labrar la tierra de que había sido tomado. Expulsó a Adán, y puso delante del jardín de Edén un querubín, que blandía flameante espada para guardar el camino del árbol de la vida» (3, 20-24).

Con los medios de expresión y las imágenes que le ofrecían al autor de este texto el tiempo en que vivió y la cultura de su tiempo, describe que para el hombre ha terminado para siempre la vida de paz y tranquilidad, de seguridad y plenitud. Los querubines son seres superiores que anuncian la presencia de Dios. Son los centinelas del santuario en el cual nadie puede entrar sin el debido permiso. «La espada flameante» es la espada de la venganza divina, un símbolo de su juicio condenatorio (véase *Is.* 34, 5; *Ier.* 46, 10; *Sof.* 2, 12; *Ez.* 21, 13 y sigs.). La espada simboliza la cercanía de Dios, la cual es al mismo tiempo juicio y gracia (véase *Zac.* 2, 9; *Gen.* 3, 2).

3. La historia de la expulsión del paraíso es, por consiguiente, una descripción simbólica del apartamiento de Dios y de la sumisión del hombre a las penalidades de una vida de miseria y destierro. Muchos Santos Padres afirman que Dios arrojó a Adán y Eva del paraíso después de haberlos concedido la gracia del arrepentimiento que expía los pecados. Es bien probable hiciesen penitencia y alcanzasen la salvación que perdieron con su pecado de obstinado orgullo. Dios hace una promesa a Adán

y Eva, aplaza el momento de la muerte y les da un vestido algo mejor que las hojas de higuera con que los infelices habían cubierto su desnudez. Todo esto demuestra que Dios es clemente para con los hombres.

§ 135

Realidad y naturaleza del pecado original

El pecado original manifiesta la estructura fundamental de la existencia humana, teniendo por eso gran importancia para la vida de la fe. El pecado, una vez cometido, no pasa a ser una realidad pasada y acabada, sino que sigue siendo perenne realidad presente. Se halla al comienzo de la historia humana y determina su desarrollo, dentro del cual no es un mero acontecimiento pasajero e indiferente, sino una fuerza estructurante. El pecado tiene una importancia histórica universal. En la acción de los dos primeros hombres se realiza un misterio, el misterio del pecado de la humanidad. Es verdad que el pecado fué una acción singular y personal de esos dos primeros hombres de la que debían cargar con su responsabilidad. Pero ellos realizan el apartamento de Dios en la naturaleza humana. Cuando se cometió el pecado humano la naturaleza y género humanos sólo existían en Adán y Eva. Cuando Adán y Eva se rebelaron contra Dios y su existencia divinizada, el género humano entero realizado en Adán y Eva tomó parte de esta rebelión. De este modo quedó comprometida la naturaleza humana en la caída. Después del primer pecado existe en el estado de caída, de prevaricación. Este estado durará hasta el fin de los tiempos, pues de siglo en siglo esa naturaleza será lo que hizo de sí misma al negar a Dios en el pecado. El estado que se deriva de la negación original de Dios ha sido denominado pecado hereditario.

Existe un pecado hereditario, es decir, un pecado, que desde Adán y Eva ha pasado a todos sus descendientes, exceptuando la bienaventurada Virgen María. El pecado hereditario es un verdadero pecado, aunque no sea una acción pecaminosa, sino un estado pecaminoso habitual. Se da en todos y cada uno de los hombres a causa de su procedencia de Adán. Dogma: Véase el segundo Concilio de Mileto, que fué confirmado por el Papa

Inocencio I, y el Concilio de Cartago, D. 102; el segundo Concilio de Orange, 529, D. 174 f., y, asimismo, el Concilio de Trento (texto en el § 132).

Naturaleza del pecado original

I. Para apreciar debidamente la trascendencia y sentido de este dogma conviene determinar, en primer lugar, en qué consiste la *esencia del pecado hereditario.*

1. Aunque sobre este punto ni la Iglesia ni la Revelación hayan expuesto nociones absolutamente claras y determinadas de las descripciones relativas al estado en que el hombre vive libre del pecado hereditario, se pueden deducir conclusiones relativas a la esencia de ese pecado. De la existencia exenta de pecado hereditario se dice que es una existencia de santidad y de justicia, participación en la vida y gloria de Cristo y en la vida del Dios trino, amistad con Dios, existencia «en» Cristo, existencia de Cristo «en nosotros», orientación hacia Dios mediante Cristo en el Espíritu Santo. Todas estas realidades le faltan al hombre, que tiene el pecado hereditario aún no regenerado. El pecado hereditario es, por consiguiente, un estado en el cual el hombre no existe con una existencia de santidad y justicia, y no participa en la vida y gloria del Dios trino. Es cierto que también el hombre, hereditariamente pecador, queda unido de algún modo con Dios. Nada ni nadie puede existir si no existe bajo la protección del amor divino. Ni siquiera los condenados se hallan tan alejados de Dios que no sea Dios mismo el que los mantiene en la existencia. Dios es el fundamento de la existencia del condenado con su irrevocable «no» lanzado contra Dios, su absoluta soledad y su eterno y definitivo no acabarse. ¡Un mundo lleno de contradicciones! Al hombre afectado por el pecado hereditario, no le falta la unión con Dios en cuanto tal, sólo carece de aquella unión con Dios que garantiza la participación en la vida del Dios uno y trino. No existe en el espacio vital interno de Dios, sino en recintos exteriores, por decirlo así. Le falta la unión sobrenatural con Dios (véase §§ 114-117). No ha sido admitido en los abismos del amor divino que se manifiesta en las tres Personas divinas. Le falta la «gracia santificante». Conviene no subestimar la importancia tras-

cendental de esta gracia, diciendo que la unión natural con Dios es ya bastante y suficiente. Dios ha querido que sólo la unión sobrenatural con El sea para nosotros verdadera fuente de salvación y bienaventuranza. Sólo esa unión es verdaderamente perfección, acabamiento, «cielo». El que no consigue alcanzar tal unión, experimentará que su vida es una existencia de extrema y absoluta perdición (infierno). Queda reservado para Dios el derecho de determinar en qué modo hemos de estar unidos con El para obtener nuestra salvación. Y precisamente porque Dios ha decretado que el hombre ha de estar unido con El sobrenaturalmente, la *falta de tal unión es pecaminosa*, puesto que se opone a la voluntad del Señor.

Repitámoslo una vez más, el pecado hereditario no es una acción pecaminosa, sino un estado pecaminoso que se deriva de la primera acción pecaminosa de la Historia. Es la inversión de la unión sobrenatural con Dios. Es un estado de existencia donde falta la vida sobrenatural divina, la cercanía y presencia directa de Dios.

Esta interpretación de la esencia del pecado original, defendida por la mayor parte de los teólogos *(opinio communior)*, ha sido elaborada cada vez con mayor claridad por la Teología postridentina, a base de determinadas enseñanzas del Concilio de Trento, habiendo servido de punto de partida una explicación de San Anselmo de Canterbury (pecado hereditario es la falta culpable de la justicia original comunicada por Dios a toda la humanidad en Adán), ulteriormente desarrollada por Santo Tomás. Puede aducir en su favor enseñanzas de los *Padres Griegos*, los cuales acentúan sobre todo la pérdida del Espíritu Santo y de la gracia divinizante. La doctrina de los Padres Latinos, sobre todo la de San Agustín, destaca especialmente la concupiscencia. Con razón ha sido interpretado San Agustín de la siguiente manera: según él, debido a la unión con Adán, la *concupiscencia* es considerada como una culpa en las personas no bautizadas, y esa concupiscencia es el pecado hereditario; la concupiscencia que sigue subsistiendo en el bautizado no puede ser considerada como culpa, pero es ella la que impide el desarrollo del amor puro a Dios. No obstante, también en San Agustín se encuentran pasajes a los cuales puede hacer referencia la *opinio communior* de la Teología moderna. Porque San Agustín declara que la concupiscencia es pecado sólo en cuanto que se deriva del pecado e incita a pecar. Bajo la influencia de la tradición agustiniana, sin duda alguna, Jerónimo Seripando, general de los agustinos, expuso en el Concilio de Trento que la concupiscencia constituye la esencia del pecado hereditario. Según él, puede decirse de algún modo *(aliqua ratione)* que la *concupiscencia* es *pecado*, aunque no según la amplitud total de su concepto. La concupiscencia es consecuencia y castigo del pecado original y, al mismo tiempo, causa y raíz de numerosos pecados y su mera existencia, que se manifiesta en múltiples inclinaciones inconscientes, impide el cumplimiento perfecto de la ley. A diferencia de lo que sucede con

otras muchas consecuencias del pecado original, no es meramente castigo; por ser fuente y aliciente de numerosos pecados particulares desagrada a Dios y presenta por eso un aspecto pecaminoso. También su presencia en Cristo hubiese desagradado a Dios; por eso Cristo vivió libre de toda clase de concupiscencia. La causa del desagrado divino se debe al hecho de que la concupiscencia es la raíz permanente de numerosos pecados, y no una mera potencia natural de por sí indiferente, como otros enseñaron en el dicho Concilio. La concupiscencia es un desorden humano que Dios repudia, manifestándose en la intensidad de las bajas pasiones y en la oposición contra el Espíritu Santo. En cuanto tal es un continuo peligro para la moralidad, aun para la del justo. Es ella la que le obliga a luchar contra el mal con todas sus fuerzas y también le preserva de enorgullecerse por lo que ha hecho hasta ahora. La doctrina de Seripando se distingue esencialmente de la de Lutero y Calvino, ya que, según él, la concupiscencia no es un pecado propiamente tal. El Concilio de Trento ha definido que la concupiscencia habitual no es pecado en sentido propio y estricto. Según sus decisiones, el bautismo limpia al hombre de todo lo que es verdadera y propiamente pecado" (D. 792), apoyando sus enseñanzas sobre *Rom* 8, 1, donde San Pablo afirma que "no hay condenación alguna para los que son de Cristo Jesús". Si el apóstol llama *pecado* a la concupiscencia que queda después del bautismo (*Rom.* 7, 17, 20), no quiere decir con ello que tal concupiscencia es real y verdaderamente pecado, sino una consecuencia del pecado que induce a pecar (D. 792). H. Jedin, *Girolamo Seripando,* I, Wurzburgo, 1937, 355-58.

Muchos teólogos tratan de defender la doctrina agustiniana relativa a la perversa concupiscencia considerada como pecado hereditario afirmando que tal concupiscencia no es la esencia del pecado hereditario, pero sí uno de sus elementos esenciales. El pecado hereditario consiste *formaliter* en la falta pecaminosa de la gracia santificante, conceden ellos, y *materialiter* consiste en la existencia de una desordenada concupiscencia. Esta definición del pecado hereditario, sostenida también por Santo Tomás, no carece de cierta probabilidad. Según ella, la concupiscencia pertenece a la esencia de lo que se llama pecado hereditario. La concupiscencia se convierte en pecado propiamente tal por el hecho de que afecta a un ser que vive en un estado de culpable apartamiento de Dios.

2. La idea de pecado hereditario entendido de este modo se opone tanto a las teorías según las cuales tal pecado es *más que una mera privación,* como a las que afirman que no es *ni siquiera una privación.* Erróneamente enseñan *lo primero* los que dicen que el pecado hereditario es un germen pecaminoso y malo, una especie de substancia pecaminosa o de substancia venenosa. Según ellos, el pecado no es una privación o defecto que afecta las relaciones de la naturaleza humana, que es en su esencia buena, por haber sido creada por Dios; el pecado afecta a la naturaleza misma. La naturaleza entera ha quedado corrompida hasta en lo más profundo de su esencia. Todo lo que no es Dios, por el mero hecho de no serlo, es de por sí pecado e impiedad.

Muy próximo a esta doctrina se halla Lutero, según muchos de los expositores protestantes y la mayor parte de los católicos. En el hombre afectado por el pecado hereditario no hay disposición alguna que le incline a temer a Dios y confiar en El, ni capacidad alguna en virtud de la cual pueda conocer a Dios y amar lo bueno. Ese hombre no puede decidirse en pro de Dios, más aún, ni siquiera es capaz de oir el llamamiento divino. Lo único que puede hacer Dios es empujarle, como es empujada una piedra o un tarugo de madera. El hombre caído es esencialmente malo, perverso, egoísta y orgulloso. No dispone de la libertad necesaria para querer el bien, sólo tiene inclinaciones malas. Sus entrañas están corroídas por el mal, por la desordenada concupiscencia que Lutero, con frecuencia, identifica con la concupiscencia sexual. Según otra interpretación, más acertada, a nuestro parecer, Lutero no niega al hombre afectado por el pecado hereditario la capacidad de hacer obras buenas, de ser caritativo y justo dentro de su estado general de perdición; sólo le niega la capacidad de operar *activamente su salvación*. Lutero niega que el hombre afectado por el pecado hereditario pueda redimirse a sí mismo, pero no niega que ese hombre, mediante la misericordia de Dios, pueda cooperar activamente. En tal sentido debe entenderse su afirmación según la cual tal pecador se comporta sólo pasivamente *(mere passive se habet)*. Aunque el Concilio de Trento (sesión 6, canon 4, D. 814) condena la doctrina según la cual el hombre hereditariamente pecador "*velut inanime quoddam nihil agere mereque passive se habere*", conviene observar que esta interpretación de Lutero no reproduce exactamente la doctrina del Reformador, aunque se encuentren en sus obras expresiones parecidas. El que la doctrina de Lutero haya podido ser erróneamente interpretada se debe al hecho de que las fuentes de sus convicciones no son enseñanzas bien elaboradas, sino confesiones religiosas espontáneas. Véase H. v. Campenhausen, *Luther. Die Hauptschriften*, Berlín, sin año. E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnis-Schriften*, 1940. Ulteriores explicaciones en el tratado sobre la Justificación.

Möhler escribe lo siguiente sobre la doctrina luterana (*Symbolie*, § 6): "Nosotros nos permitimos exponer las siguientes observaciones sobre la doctrina luterana relativa al pecado original. No se puede dudar que es sumamente loable la actitud de donde han surgido estas enseñanzas: han sido inspiradas por el sentimiento de la profunda miseria humana, de la inclinación general al pecado y de la necesidad de redención, y se proponen mantener vivo este sentimiento. Reconozcamos esto sin reserva alguna; pero no menos cierto es que dichas doctrinas sólo obtienen su finalidad allí donde no surge el poder del pensamiento y donde inconscientemente se cede a las imposiciones de oscuros sentimientos. Porque se olvida que, después que Dios ha practicado en el hombre tal operación mecánica, pues eso es la destrucción violenta de la capacidad psíquico-natural, destrucción que se halla en contradicción con el pensamiento racional y más aún con el pensamiento cristianamente iluminado, y que despoja al hombre de su excelencia ético-religiosa, de lo que en verdad y efectivamente le distingue de los animales, después de tal operación, repito, ya no se puede hablar de pecado, desde Adán hasta Cristo, y todo el mal moral queda convertido en un mal físico. Pues, en efecto, ¿cómo podría pecar el hombre que no puede tener la más oscura noción de Dios y de su propio destino, que ni siquiera posee la capacidad de querer el bien y carece de libertad?

Puede enfurecerse, puede asolar y destruir, pero sus acciones tendrán que ser consideradas como actos de un animal furioso. La segunda observación que se nos ocurre es la siguiente: que debido a la exageración, inmediatamente después que los suyos hubieron reconocido que era insostenible, necesariamente tenía que surgir otra especie de exageración. De un extremo se pasó al otro, del que afirma que a consecuencia del pecado de Adán se han extinguido en el género humano todos los buenos gérmenes, todos hasta la última y más pequeña huella, al que afirma que también ahora el hombre ve el mundo, en todo sentido, del mismo modo que lo vio el hombre original. Tan pronto como se agrietó el dique de sentimientos fuertes pero oscuros en demasía, no hubo nada que fuese capaz de evitar el derrumbamiento de la doctrina relativa al pecado original, puesto que tal doctrina había sido inspirada, en realidad, por sentimientos en extremo confusos, sin que se permitiese la cooperación e influencia de ninguna actividad espiritual superior."

No lejos de la primera interpretación de Lutero se halla la doctrina según la cual la existencia individual del yo humano es ya de por sí un pecado. Para destruir el pecado, habría que suprimir la individualidad, haciéndola desembocar en la Unicidad, que es Dios. La voluntad particular sería, de acuerdo con esa teoría, la expresión natural y esencial del yo, de la existencia individual. El pecado no se hallaría en la decisión libre y responsable, ni en el estado de apartamiento de Dios provocado por esa decisión, sino en el ser finito y limitado en cuanto tal. La existencia misma es por sí culpa (Baaders Schilling; bajo otro aspecto, Heidegger).

3. Si las teorías hasta ahora expuestas pecan *exagerando* la trascendencia del pecado original (hereditario), hay otras que pecan por no atribuirle *importancia alguna*. Según ellas, tal pecado no es algo propio y peculiar del hombre, sino un mero mal efecto causado por el mal ejemplo del primer hombre. Estas doctrinas sólo tienen en cuenta la acción pecaminosa de Adán y pierden de vista el misterio que esa acción implica. Pelagio, un monje británico de elevada moralidad, convirtió sus experiencias individuales en norma según la cual determinó cuál es la situación de la humanidad entera. Según él, el hombre no nace en una situación de lejanía divina. En lo esencial, después del pecado, el hombre se encuentra en el mismo estado en que vivió Adán antes del pecado. La salvación y condenación dependen exclusivamente de la decisión personal de los individuos. El pelagianismo, inspirado por la inclinación del corazón humano a confiar en su propia fuerza, olvida que la salvación

es un don sobrenatural de Dios, un don que no puede ser conquistado ni sustituído por esfuerzos humanos, y olvida también que los esfuerzos personales sólo tienen valor redentor, a condición de ser ejecutados por el yo sobrenaturalmente elevado, de modo que es Dios el que ejecuta los acontecimientos bajo el umbral de nuestra conciencia. El pelagianismo sigue subsistiendo en todos los sistemas en que se afirma que la naturaleza humana es de por sí buena y no está corrompida, de modo que toda maldad y perversión son debidas a la mala educación y a otras influencias por parte del mundo ambiente (expresa esto del modo más radical Rousseau; véase el tratado sobre la gracia).

Algunos teólogos afirman que el pecado original no es más que la acción pecaminosa de Adán moralmente subsistente. Esta opinión, defendida por teólogos de la escuela escotista en el Concilio de Trento, subestima la importancia de tal pecado. En cuanto que es un acontecimiento histórico, el pecado de Adán pertenece al pasado; pero en cuanto que Dios se lo atribuye a todo el género humano, sigue subsistiendo moralmente.

La realidad del pecado original

II. Después de haber tratado de esclarecer la esencia del pecado hereditario, vamos a ocuparnos de nuevo de su realidad.

1. El pecado hereditario existe, efectivamente, en cada uno de los hombres desde el momento en que comienzan a existir. El AT habla en general del hombre pecador, pero no habla nunca con toda claridad del pecado hereditario. Sólo a la luz de la gloria de Dios, que resplandece en Cristo, se destaca con toda claridad la profunda perdición del hombre. Cristo mismo acentúa el pecado de los hombres, sin hablar directamente del pecado original.

La enseñanza del Magisterio docente de la Iglesia se apoya sobre los textos en que San Pablo (*Epístola a los romanos*) describe la situación histórica en que se halla la humanidad después de la venida de Cristo. Los mismos pasajes describen con tonos sombríos la situación precristiana. Para comprender debidamente el testimonio de San Pablo, conviene tener en cuenta que ese testimonio es ante todo una exaltación del amor

y de la gracia de Dios. La palabra pecado queda entretejida en los párrafos en que San Pablo da gracias a Dios por la redención. Sólo habla del pecado a fin de que en ese oscuro transfondo resplandezca con mayor esplendor la gloria del amor divino. El testimonio de San Pablo no está inspirado por un morboso sentimiento del pecado, sino por los sentimientos de júbilo y agradecimiento de quien ha sido sacado por Dios del abismo del pecado y que ahora contempla horrorizado la terrible inmensidad de ese abismo. «Pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros. Con mayor razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por El salvos de la ira; porque, si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvos en su vida. Y no sólo reconciliados, sino que nos gloriamos en Dios por Nuestro Señor Jesucristo, por quien recibimos ahora la reconciliación. Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así, la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado... Porque hasta la Ley había pecado en el mundo, pero como no existía la Ley, el pecado, no existiendo la Ley, no era imputado. Pero la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, aun sobre aquellos que no habían pecado como pecó Adán, que es tipo del que había de venir. Mas no es el don como fué la transgresión. Pues si por la transgresión de uno solo mueren muchos, mucho más la gracia de Dios y el don gratuito consistente en la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se difundirá copiosamente sobre muchos. Y no fué el don lo que fue de la obra de un solo pecador, pues por el pecado de uno solo vino el juicio para condenación, mas el don, después de muchas transgresiones, acabó en la justificación. Si, pues, por la transgresión de uno solo, reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo. Por consiguiente, como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida. Pues como por la desobediencia de uno, muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno muchos serán hechos justos. Se introdujo la Ley para que abundase el pecado; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia, para que como reinó el pecado

por la muerte, así también reine la gracia por la justicia para la vida eterna, por Jesucristo Nuestro Señor» (*Rom.* 5, 8-21).

El contenido de esta *comparación entre Adán y Cristo*, que no tiene nada que se le parezca ni dentro ni fuera de la Escritura, se puede explicar y describir de la siguiente manera: El apóstol pretende establecer una distinción entre la nueva vida creada por Cristo y el estado de muerte anterior a la venida de Cristo. Su finalidad primordial es anunciar la salvación asegurada en Cristo. En Cristo hemos recibido vida y gracia. Para confirmar en sus lectores la convicción de que hemos sido redimidos por Cristo, San Pablo compara la obra salutífera de Cristo con la obra de perdición de Adán. Por la transgresión de Adán entró en el mundo la condenación, por la obra redentora de Cristo vino al mundo la salvación. En Cristo son reconciliados los hombres con Dios, se hacen copartícipes de la santidad y justicia y entran en el torrente de vida divina que corre por Cristo. Esto significa el fin del pecado y de la muerte. Cristo ha quebrantado el poderío de estas fuerzas. Bajo su influencia se hallaban todos los hombres. Que Adán había sido la causa de la perdición, eso lo sabían bien los lectores del AT (*Gen.* 3; *Ps.* 50, 7; *Job* 14, 4). Eso mismo creía la teología de los judíos contemporáneos. Con Adán ha entrado el pecado en el mundo a modo de poder tiránico. En su compañía llegó un terrible déspota, la muerte, que no perdona a hombre alguno. «En la Epístola a los romanos, San Pablo habla del pecado como si fuese una persona activa, como si fuese un poder diabólico. El pecado ha entrado en el mundo con terrible acompañamiento (5, 12), domina al hombre por medio de la muerte (5, 21), todos están sometidos a El (3, 9), son como esclavos vendidos al pecado (7, 14). El pecado domina en el cuerpo del hombre irredento (6, 2), habita en el hombre (7, 17, 20), tiene establecido un orden sombrío y su ley propia (7, 23, 25). La muerte es su soldada (6, 23), obra en el hombre concupiscencia (7, 8), seduce y mata mediante la Ley de Moisés, que es de por sí santa (7, 11, 13)» (Kuss, en su comentario del pasaje en cuestión).

¿Cómo ha podido tener lugar tal perdición y surgir este estado de total dominio del pecado? No a causa de pecados personales, sino debido a la ación de Adán. A modo de torrente desbordado, el pecado de Adán arrastra a todos, y por eso todos son pecadores ante Dios. La teología judaica contemporánea no opinaba lo mismo. También ella deriva de Adán la perdición

del mundo. Pero al mismo tiempo declara que cada uno de los hombres es responsable de su destino. En correspondencia con ello, podemos leer en el *Apocalipsis de Baruc* (1, 54, 15): «Porque aunque Adán ha pecado primero y ha traído a todos la muerte, no obstante, también en lo que respecta a los que proceden de él, cada uno de ellos se ha preparado a sí mismo el tormento futuro y cada uno de ellos ha escogido para sí mismo los honores futuros. Así, pues, Adán es solamente causa para sí mismo, y en cuanto a nosotros todos, cada hombre es para sí mismo causa» (ideas semejantes se hallan en *IV Esdras* 3, 25 y sig.; 7, 45-48). También San Pablo está convencido de que todos los hombres han pecado. No obstante, Adán es la única causa de la muerte. Todos los demás hombres han quedado sometidos al imperio de la muerte en cuanto que participan en el pecado de Adán. La traducción que la Vulgata ofrece de *Rom.* 5, 12, «in quo=en el cual» (Adán), todos han pecado, atestigua directamente que todos los hombres han pecado en el pecado de Adán. No obstante, se ha ido generalizando la convicción de que la expresión griega *eph ho* tiene un sentido causal y no relativo, de modo que habría que traducir: porque todos han pecado. Por consiguiente, el tenor literal de *Rom.* 5, 12, no expresa formalmente la idea de pecado hereditario. A pesar de ello, del contexto se deduce con toda claridad la idea de que todos han pecado en Adán. La muerte es, según San Pablo, una consecuencia del pecado. En ella se manifiesta el estado pecaminoso del hombre. Ahora bien, la muerte reinó sobre el hombre también en los tiempos que precedieron a la Ley, en la época premosaica. En esa época no pudo ser castigo de pecados personales, ya que entonces no existía la Ley de la muerte. Además, es cosa segura que también los justos que vivieron en dichos tiempos tuvieron que morir. Resulta, pues, que la muerte tiene que haber sido causada por otra clase de culpa. Si no fue una culpa personal, tuvo que ser la culpa heredada de Adán, la culpa hereditaria.

La *Ley* contribuyó a destacar más la desventurada situación del hombre. La Ley es de por sí justa, santa y buena (*Rom.* 7, 12 y sig.), a pesar de ello, contribuyó a poner de manifiesto el estado pecaminoso del hombre sometido a sus preceptos. Porque muchas acciones cuya cualidad pecaminosa era desconocida antes de la Ley, a partir de ésta tuvieron que ser consideradas como pecado, siendo también pecado su ejecución. Por otra parte, la Ley, con sus numerosos preceptos y prohibicio-

nes, aumentó la tendencia del hombre a rebelarse, de suerte que no solamente se cometieron nuevos pecados, sino que, además de cometerse pecados nuevos, los antiguos presentaron un aspecto de abierta rebeldía. Véase J. Sickenberger y Kuss en sus comentarios del texto en cuestión, y, asimismo, J. Bonsirven, S. J., *Exégèse rabhinique et exégèse Paulinienne*, París, 1939. Idem, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, 2 vols., París, 1935. Idem, *Les idées juivesau temps de Notre-Seigneur*, París, 1934. H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, Munich, 1926, 226-29.

2. De entre la abundante bibliografía patrística vamos a transcribir aquí los siguientes pasajes: Orígenes: (*Leviticus* 8, 3): «Cada una de las almas que nacen en la carne está manchada por la suciedad del pecado y de la maldad... A esto podemos añadir que es ésta la razón por la cual la Iglesia administra a los niños el bautismo, el cual se administra para perdonar los pecados. Pues si en los niños no existiese nada capaz de ser perdonado, sería superflua la gracia del bautismo» (véase Leo v. Rudloff, *Das Zeugnis der Väter*, 138). En su escrito contra Juliano (2, 10), San Agustín hace referencia a la tradición eclesiástica: «Ireneo, Cipriano, Hilario, Ambrosio, Gregorio, Inocencio, Juan (Crisóstomo), Basilio, santos presbíteros y célebres expositores de los Libros Santos, a los cuales añado el nombre del presbítero Jerónimo—para no hablar de los que todavía viven—todos afirman que todos los hombres se hallan en la sucesión de generaciones del pecado hereditario, con excepción de Aquel a quien la Virgen ha concebido fuera de la ley del pecado opuesto a la ley del espíritu. Mantuvieron las doctrinas que encontraron en la Iglesia: han enseñado lo que aprendieron; lo que recibieron de los padres se lo transmitieron a los hijos.» San Gregorio de Nisa (*Gran Catecismo*, cap. 5, sección 2-4; BKV, 12-15): «Dios..., que es la Palabra, la Sabiduría, la Fuerza..., es el creador de la naturaleza humana. No fue impulsado por la necesidad a crear la naturaleza, sino que creó este ser vivo impulsado por su amor desbordante. Porque la luz de Dios no habría de quedar desaparecida, su gloria habría de tener un testigo, su bondad alguien que pudiese gozarla..., y así como el hombre entró en la existencia para tomar parte en los bienes de Dios, así también debía estar de tal modo organizado que pudiese ser

capaz de esta participación... Gracias al resplandor que hay en El, el ojo está en relación con la luz y puede atraerla hacia sí mismo porque es semejante a ella: del mismo modo era necesario que en la naturaleza humana se derramase algo que fuese semejante a Dios, para que mediante esta relación pudiese desear aquello con lo cual estaba emparentada... Por eso fue adornado el hombre con vida, razón y sabiduría, y con todos los dones dignos de Dios, de un modo extraordinario, para que mediante todo esto tuviese deseo de (Dios en cuanto) su semejanza... Como quiera que a la naturaleza divina... pertenece también la eternidad, tampoco este bien podía faltar totalmente en el equipaje de nuestra naturaleza, antes bien, debería poseer la eternidad, y de este modo sería capaz de conocer lo que está por encima de ella y de desear al Dios eterno. Todo esto expresa el texto sobre la creación del mundo, cuando resumiéndolo todo en una palabra dice que el hombre fué creado «según la imagen de Dios». Pero alguien aquí podría protestar contra nuestras explicaciones, alguien que observando el presente pensase... que el hombre, evidentemente, no posee todos estos bienes, sino más bien lo contrario. ¿Dónde está la semejanza divina del alma, dónde la salud del cuerpo, dónde la eternidad de la vida? La corta duración de nuestra vida, enfermedades, debilidad, dolores de toda clase, tanto corporales como del alma..., todo esto puede oponerse a lo que arriba se dijo del hombre. Pero... Aquél, que había creado al hombre para que participase en sus bienes, que había puesto en la naturaleza el germen de toda hermosura..., no quiso privarnos del más noble y precioso, entre todos esos bienes, quiero decir, del bien de la autodeterminación y la libertad de la voluntad... De este modo, la participación en aquellos bienes había de ser premio y corona de la virtud. ¿Cómo se explica, preguntarás tú, que el hombre, tan generosamente agraciado con tantas riquezas, cambió el bien por el mal? Lo mismo que alguien en medio de la luz del sol cierra los párpados y sólo ve tinieblas, así el demonio quiso mirar hacia el bien y miró lo contrario: la envidia... Después que hubo dado entrada a la envidia..., y quedó inclinado hacia el mal, se despeñó, como una piedra que cae desde lo alto de una cima..., desprendido del bien..., de por sí, empujado por el propio peso hasta la frontera del mal; y el espíritu que había recibido del creador... lo convirtió en auxiliar para idear planes malvados; lleno de engaño y falsedad sedujo al hombre y

le convenció, hasta convertirle en asesino y verdugo de sí mismo... En el mismo deseo del hombre entremezcló el mal, consiguiendo de este modo la extinción de la bendición divina... Y ahora apareció lo contrario en su lugar: en lugar de la vida..., la muerte; la debilidad en lugar de la fuerza; la maldición en lugar de la bendición; la vergüenza en lugar de abierta generosidad... Por eso se halla actualmente el hombre en una situación desventurada.»

3. Según las descripciones de San Pablo, el hombre queda apartado de Dios sólo en virtud del pecado de *Adán*. Si sólo *Eva* hubiese pecado, no habría pecado hereditario. La razón de ello puede consistir en el hecho de que el hombre, más que la mujer, se halla al principio de la Historia humana, resumiendo en sí mismo a todo el género humano futuro; la razón de ello puede consistir también en el hecho de que el hombre representa el sector de la publicidad, mientras que la mujer representa y guarda el misterio del ocultamiento divino.

§ 136

Las consecuencias del pecado hereditario

Conviene establecer una rigurosa distinción entre el pecado original o hereditario y las consecuencias de ese pecado. Como consecuencia del pecado, el hombre, la humanidad entera, vive en un estado malo, deficiente (Concilio de Orange, D. 174; véase el texto del Concilio de Trento § 132).

A diferencia de lo que sucede con el hombre inocente, el hombre hereditariamente pecador ha dejado de ser una aparición de Dios, en él ya no se refleja Dios. El empeoramiento producido por el pecado comprende dos órdenes, según la teología escolástica: *pérdida de los bienes sobrenaturales y debilitamiento de las fuerzas humanas naturales.*

1. *La pérdida de los bienes sobrenaturales* implica la falta de la vida divina, de la unión y semejanza sobrenaturales junto con las realidades y valores concomitantes (falta de la «gracia

santificante», de las virtudes divinas, de los auxilios de la gracia benévolamente concedidos por Dios al hombre; véase el tratado sobre la gracia), así como la falta de los valores preternaturales con que había sido perfeccionada la naturaleza humana antes del pecado (inmortalidad, impasibilidad, falta de la desordenada concupiscencia).

a) Aun cuando la falta de la vida divina, es decir, la muerte espiritual, haya sido considerada como esencia del pecado original (§ 135), puede ser considerada también como *consecuencia de ese pecado*. En cuanto que designa la acción del hombre que se aparta de Dios, constituye la esencia del pecado original. Es un castigo, una consecuencia del pecado, en cuanto que Dios reacciona ante el apartamiento del hombre, apartándose, a su vez, de éste, oponiendo un no divino al no humano. La Escritura llama ira de Dios al no divino lanzado contra el hombre. El hombre destituído de la gracia es un hijo de la ira (*Eph.* 2, 3), pero de una ira que no olvida nunca el amor, que rechaza al hombre pecador sólo para conducirle a un estado de santidad y justicia (*Rom.* 11, 32). Es la ira del amor, que no puede tolerar que el hombre viva míseramente pudiendo vivir una vida de plenitud.

El hombre pecador ha perdido a Dios. El vivir lejos de Dios es, según San Pablo, vida de la *carne*. El hombre que impulsado por orgullo satánico quiere vivir autónomamente, que no quiere vivir en y con Dios, pasa a ser presa de las oscuras potencias que pululan en los espacios donde no domina el Espíritu Santo. Solo, abandonado, lejos de Dios, se convierte en presa de pecaminosas pasiones que le acosan y hostigan. En el hervor de sus pecaminosas pasiones experimenta el hombre cuán profunda es su perdición, hasta qué punto ha sido abandonado por Dios. Los pecados que comete son expresión y consecuencia del estado pecaminoso en que ha nacido y ha sido concebido.

Tanto el AT como el NT (aquí, sobre todo, los evangelios y las epístolas de los Apóstoles) pintan con los más vivos y tétricos colores la perdición del hombre, su miseria, la sumisión al pecado, Cristo no reconoce la clasificación de los hombres en justos y pecadores (*Mc.* 2, 17). Son precisamente los que se tienen por justos los que no obtienen la salvación. Tan sólo hay hombres necesitados de la salvación caídos en el pecado. «Pues

Dios nos encerró a todos en la desobediencia, para tener de todos misericordia» (*Rom.* 11, 32). No hay diferencia alguna. Todos son víctimas del pecado y a todos les falta la gloria de Dios (*Rom.* 3, 23). Nadie puede vanagloriarse de nada (3, 27). «...según que está escrito: «No hay justo ni siquiera uno, no hay uno sabio, no hay quien busque a Dios. Todos se han extraviado, todos están corrompidos; no hay quien haga el bien, no hay ni siquiera uno. Sepulcro abierto es su garganta, con sus lenguas urden engaños, veneno de áspides hay bajo sus labios, su boca rebosa maldición y amargura, veloces son sus pies para derramar sangre, calamidad y miseria abundan en sus caminos, y la senda de la paz no la conocieron, no hay temor de Dios ante sus ojos» (*Rom.* 3, 10-18). La descripción no omite detalle alguno: «Pues la ira de Dios se manifiesta desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres, de los que en su injusticia aprisionan la verdad con la injusticia. En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables, por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón; y alardeando de sabios, se hicieron necios y trocaron la gloria del Dios incorrumptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles. Por esto los entregó Dios a los deseos de su corazón, a la impureza con que deshonran sus propios cuerpos, pues trocaron la verdad de Dios por la mentira y adoraron y sirvieron a la criatura en lugar del Creador, que es bendito por los siglos, amén. Por lo cual los entregó Dios a las pasiones vergonzosas, pues las mujeres mudaron el uso natural en uso contra la naturaleza; e igualmente los varones, dejando el uso natural de la mujer, se abrasaron en la concupiscencia de unos por otros, los varones de los varones, cometiendo torpezas y recibiendo en sí mismos el pago debido a su extravío. Y como no procuraron conocer a Dios, Dios los entregó a su réprobo sentir, que los lleva a cometer torpezas, y a llenarse de toda injusticia, malicia, avaricia, maldad, llenos de envidia, dados al homicidio, a contiendas, a engaños, a malignidad; chismosos o calumniadores, aborrecidos de Dios, ultrajadores, orgullosos, fanfarrones, inventores de maldades, rebeldes a los padres, insensatos, desleales,

desamorados, despiadados; los cuales, conociendo la sentencia de Dios, que quienes tales cosas hacen son dignos de muerte, no sólo las hacen, sino que aplauden a quienes las hacen» (*Rom.* 1, 18-32).

Dado este estado de cosas se comprende que todos los hombres necesiten la gracia de Dios, mediante la redención en Jesucristo, para obtener la justificación (*Rom.* 3, 24). El inicial apartamiento de Dios va aumentando cada vez más. Los deseos de la vida de la carne, es decir, de la vida del hombre alejado de Dios, son opuestos a los deseos de Dios. Porque la carne no se somete a la ley divina, ni siquiera puede someterse. Pero los que son de la carne no pueden ser del agrado de Dios (*Rom.* 8, 6, 7). «Ahora bien, las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia, o idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagarse, orgías y otras como éstas, de las cuales os prevengo, como antes lo hice, que quienes hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios» (*Gal.* 5, 19-21). El Apóstol se siente dichoso al pensar que Dios le ha quitado el peso de la existencia carnal. «Pues cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, vigorizadas por la Ley, obraban en nuestros miembros y daban frutos de muerte» (*Rom.* 7, 5). El estado pecaminoso pone al hombre irredento bajo el dominio del diablo, del Señor de este mundo. Véase el § 124.

b) El «no» lanzado por el hombre contra Dios es al mismo tiempo *autonegación y negación de la comunidad humana.* En el interior del hombre mismo habita la contradicción. El hombre es un ser en sí mismo diviso, la homogeneidad de su naturaleza ha quedado destruída. Las tensiones que obran en su interior pueden alcanzar tales proporciones que, finalmente, desaparece la armonía entre las fuerzas. Ahora se desarrolla esta o la otra fuerza, aisladamente, desmesuradamente, sin relación con las otras; luego queda atrofiada o paralizada esta fuerza corporal, psíquica o espiritual. Todos los parcialismos y confusiones de la vida humana tienen aquí su fundamento y punto de partida. Animo y conocimiento, amor y vida sensitivo-corporal, dejan de constituir una armoniosa unidad. Las tendencias sensuales surgen de oscuros abismos y tratan de afirmarse las imposiciones de la conciencia y de la voluntad. Acechan el espíritu, siempre dispuestas a asaltarle, a encadenarle y someterle a su dominio

(concupiscencia desordenada). La concupiscencia no es un pecado, es una consecuencia del pecado; sigue subsistiendo en el hombre redimido y es en él una fuerza que le recuerda los horrores de la perdición. El hombre conoce el bien; no obstante, impulsado por la desordenada concupiscencia, obra el mal. Quiere elevarse hasta Dios, pero el pecado traba y obstaculiza, dificulta la ascensión. Más aún, los mismos esfuerzos se convierten finalmente en pecado cuando no aprende a confiar solo en la gracia de Dios. «Porque sabemos que la Ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido por esclavo al pecado. Porque no sé lo que hago; pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago. Pero entonces ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado, que mora en mí. Pues yo sé que no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena. Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo no. En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero si hago lo que no quiero ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado, que habita en mí. Por consiguiente, tengo en mí esta ley, que queriendo hacer el bien, es el mal al que se me apega; porque me deleito en la Ley de Dios, según el hombre interior; pero siento otra ley en mis miembros, que repugna a la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (*Rom.* 7, 14-24). De por sí, el hombre no tiene esperanza alguna de salir de este dilema (*I Thess.* 4, 13). Pero hay un camino señalado por Dios: Cristo Jesús (*Rom.* 7, 25).

c) El apartamiento de Dios en que vive el hombre hereditariamente pecador aparece con toda claridad en la *muerte* y en el *dolor*. El exterior del hombre se ha modificado de tal manera que el cuerpo deja de ser informado por la unión con Dios y la semejanza divina comunicadas al hombre entero. La muerte corporal es un signo de la muerte espiritual, del estado de perdición, del juicio divino que ha recaído sobre el pecador. Es un fenómeno que recuerda eternamente al hombre la maldición que le apartó de la fuente de la vida. Véase el tratado sobre los Novísimos. El hombre pecador está sometido, pues, al dominio de la muerte y de sus fenómenos concomitantes. El «dolor que incesantemente surge de lo profundo de la humanidad, en virtud de leyes naturales o debido a acciones libres, bajo la forma de tentación, confusión

y obnubilación del espíritu y del ánimo, duda y error, enfermedad, sufrimientos, descomposición de las fuerzas vitales, muerte, pobreza y abandono, hambre, sed y toda clase de penurias, injurias, homicidios, injusticias, mentira, infidelidad, enemistad y guerra» es una potencia existencial, por todos conocida, que nadie puede negar, que estructura la vida individual y social, de un modo al mismo tiempo doloroso y fecundo, una potencia que ha nacido con el pecado original.

El estar abandonado al dolor se traduce en nuestra vivencia como (sentimiento) de *angustia*. Heidegger ha descrito bien la situación existencial humana cuando afirma que la angustia arrastra al hombre ante su propio semblante, que en ella se manifiesta la constitución de nuestro ser, el estar pendientes sobre los abismos de la nada, de la muerte. Para el que cree en el pecado original y sus consecuencias, la angustia no es otra cosa que el conocimiento vivencial de la inseguridad de la existencia, desprendida de su más profundo fundamento, de Dios. La angustia es un sentimiento con que reacciona el corazón humano ante la situación de perdición y abandono; de ahí resulta que ninguna clase de razonamientos puede apaciguar, acallar, dominar el miedo profundo que surge de los más íntimos ámbitos del ser humano. Lo mismo que sucede con los demás dolores, hay que asumirlo, cargar con él, hay que afirmarlo y llevarlo con paciencia. Dolor, muerte y angustia son fuerzas que estructuran también la vida del hombre a quien Cristo ha emancipado del pecado original, pero no tanto como instrumentos de la ira divina que como instrumentos de la justicia amorosa de Dios. En muchos hombres parece manifestarse con especial fuerza y extraordinaria violencia el sentimiento de perdición y abandono. Tienen que soportar sustitutivamente lo que pasa desapercibido para otros, o bien porque su espíritu y corazón se hallan en un estado de atrofiamiento o bien porque están ya completamente sumergidos en el amor de Dios (Véase G. von le Fort, *Die Letzte am Schaffott;* D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre*, 1937, 319).

d) Otro hecho contribuye a empeorar la situación del hombre: no sólo en su interior obran fuerzas funestas, sino que también el *mundo que había de cultivar y cuidar ha sido afectado por la maldición* y se muestra hostil al hombre. La suerte del mundo depende de la del hombre. El cosmos forma parte

de la historia del hombre. La caída del hombre ha sido una catástrofe para el universo entero. La maldición de Dios lanzada contra el hombre se extiende también al mundo subordinado al hombre. El texto del *Genesis* documenta esta conexión. No queremos decir con ello que antes del pecado del hombre no hubiese muerte y dolor en el mundo. Sólo al hombre se le prometió la inmortalidad. La forma de vida paradisíaca había de terminar para dar lugar a una nueva vida, a la vida celestial. Esta transición había de verificarse sin dolor, sin pasar por la muerte tal como ahora la conocemos. La Revelación no enseña que en la creación fuera del hombre no hubiese dolor ni muerte. También en el estado paradisíaco tenían que vivir los animales los unos junto a los otros y los unos para los otros. Es bien poco probable que a consecuencia del pecado humano los animales herbívoros se hallan convertido en animales carnívoros. Nosotros no podemos formarnos idea alguna sobre la vida de la creación fuera del hombre en el estado paradisíaco. Pero si bien la Sagrada Escritura no documenta la falta del dolor y de la muerte en esa creación, es cierto que la rebelión del hombre ha sido una verdadera desgracia para la creación entera. Al apartarse de Dios, el hombre ha arrastrado consigo a la creación unida con él. Al alejarse de Dios, el hombre se aleja de la fuente de la alegría, de la vida, del orden y de la luz. Por consiguiente, la creación entera, con el hombre, que ha quedado sometida al dolor, a las tinieblas, al desorden, a la lucha y a la muerte. La muerte adquiere ahora mayor cala y una violencia que antes no tenía. Va unida a tormentos desconocidos en el paraíso. Cuando aparece prematuramente sobre todo, parece carecer de sentido y no estar en relación con la totalidad de la naturaleza.

Los animales tinen que abandonar junto con el hombre el paraíso. El sufrimiento y la muerte dominan por todas partes. Caducidad y vanidad es el signo de la nueva situación del mundo. El orden del cosmos queda quebrantado. La lluvia no llega en el momento oportuno, el crecimiento se para, tiembla la tierra. El himno de la criatura se ahoga en el grito de dolor de la tierra a causa de la sangre que tiene que beber. (*Gen.* 4, 10; *Job* 38, *Sal.* 146, 9). La tierra grita pidiendo a Dios ayuda y misericordia. Y Dios oye su grito. Dios oye el grito del joven cuervo lo mismo que el grito de la sangre de Abel.

El estado de guerra entre el hombre y la Creación, las catás-

trofes cósmicas, el crecimiento de malas hierbas, son, según Cristo, consecuencias del pecado humano (*Mt.* 13, 25-30; *Mc.* 4, 39).

Con la mayor claridad ha descrito San Pablo la conexión entre la suerte del mundo y la pecaminosa decisión del hombre: «Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros; porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto, y no sólo ella sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu gemimos dentro de nosotros mismos suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo» (*Rom.* 8, 18-23).

Cuando San Pablo dice «sabemos», indica que la corrupción del cosmos producida por el pecado es un hecho generalmente conocido y reconocido. La criatura está sujeta a un funesto destino, no por su propia voluntad, sino por la voluntad del hombre, al destino de la caducidad, de la «vanidad», como dice San Pablo. Esto no quiere decir que antes del pecado del hombre no dominase la muerte en la Creación—como ya expusimos arriba—, pero lo repetimos para acentuar que es preciso no formarse ideas fantásticas sobre el paraíso. Sólo al hombre le fué prometida la inmortalidad; el resto de la Creación estaba sometido a la ley de la mortalidad. Pero la muerte tenía otro sentido antes del pecado. Era el modo según el cual unas cosas estaban al servicio de otras, con natural abnegación, hasta el agotamiento del propio ser y vida.

El pecado introdujo en el mundo aquella otra clase de muerte, la muerte como símbolo del pecado, la cual carece totalmente de sentido ante los ojos del hombre que no reconoce la existencia de ese pecado (*Rom.* 5, 12). Esta muerte domina ahora en la naturaleza a modo de ley omnipresente. Por todas partes descubre nuestra mirada caducidad y corrupción. Por eso presenta la Creación un aspecto de profunda melancolía. También la belleza tiene que perecer (Schiller). La Creación ya no representa simbólicamente la gloria de la vida futura. Además, la Creación corrompida por el pecado tiene que servir a la co-

rrupción. No es un símbolo de vida perenne y tampoco puede conceder al hombre vida perenne. Lo único que puede producir es vida condenada a morir. Todas las obras humanas hechas del material del cosmos llevan dentro de sí la muerte.

Y estas obras amenazadas por la muerte y siempre sometidas a su dominio, hay que arrebatárselas a la naturaleza a costa de cuantísimos trabajos. Sólo de mala gana presta al hombre aún este servicio de muerte. La naturaleza no le obedece. Si necesita algo, tiene que arrebatárselo a la fuerza. De este modo adquiere también el trabajo un nuevo aspecto. Es verdad que después del pecado sigue siendo lo que era antes: participación en el placer creador de Dios. Pero ahora va acompañado de penalidades y sufrimientos, de infertilidad y cansancio. Sigue siendo un don divino y una tarea encomendada por Dios, pero es una tarea que ha de ser realizada bajo condiciones penosas, lo mismo que el mundo sigue siendo el mundo de Dios, pero un mundo en el cual ya no se percibe con claridad la voz divina (§ 30). La rebelión de la Naturaleza contra el hombre tiene consecuencias todavía más funestas. Desde que ha recaído sobre ella la maldición de Dios está llena de horrores y enigmas, de malignidad y absurdos, hasta de engaño, de mentira y seducción. En esos cuentos donde se nos habla de malos espíritus del aire y del bosque, que hechizan y perjudican al hombre, se anuncia ese conocimiento y experiencia. Las cosas parecen disponer de una fuerza mágica por medio de la cual atraen al hombre, le seducen a olvidarse de sí mismo, a olvidar a Dios y al espíritu.

El hombre, al volver la mirada en torno de sí, al contemplar la Naturaleza donde vive, descubre por todas partes la nada, la cual parece atraer hacia sus abismos las cosas que Dios ha sacado de ellos mediante la creación. El que sólo se deja guiar por la Naturaleza llegará por fin a parar en el nihilismo. En el «día grande» de la ira de Dios, la Creación se levantará contra el hombre a causa de su impiedad y con su obra destructora consumará el servicio de caducidad (*Ap.* 6; 8; 9; 11; 15).

Pero el destino de muerte no es la suerte final y definitiva de la naturaleza. Lo soporta sólo de mala gana y hace muchos esfuerzos para libertarse de él. Los procesos de floración y madurez, todo su desarrollo en el trancurso de la propia historia son tentativas con que trata de libertarse de la maldición que grava sobre ella, buscando una forma definitiva de su ser. Las

empresas culturales humanas son también ensayos con que el hombre trata de dar a la tierra su figura definitiva. Pero no podrá realizar nunca lo que pretende. Todas sus tentativas no tienen más que una importancia provisoria, aunque debe ser tenida en cuenta, pues son símbolos o semejanzas de la figura definitiva que Dios produciría cuando haya llegado el fin de los días. Como quiera que la Historia y el universo están orientados hacia esa forma de perfección, ni la Naturaleza ni el hombre pueden suprimir sus incesantes tentativas, a pesar de todos los fracasos. A eso se refiere San Pablo cuando dice que la Creación entera gime y anhela la redención.

Los poetas cristianos han percibido siempre esos gemidos y anhelos. Fr. Schlegel escribe lo siguiente (*Von der Seele*, ed. del año 1927): "Resuena un gemido por la naturaleza entera, hasta los confines donde brillan las estrellas. Canta la transfiguración y gime por ella y espera la hora en que le sea concedida." La poetisa A. von Droste-Hülshoff ha expresado el ansia de la creación en una impresionante poesía titulada *La criatura gimiente (Die ächzende Kreatur).*

El hombre no puede liberarse por sí mismo de su estado de perdición; y tampoco la Naturaleza podrá liberarse con las propias fuerzas de su forma de caducidad. Pero también a ella se le ha prometido que llegará el día en que quede libre de esa forma, no como resultado de la evolución inmanente, sino gracias a la intervención divina. También la creación fuera del hombre será liberada en Cristo de su estado de corrupción. La orientación hacia el estado de liberación es lo que San Pablo llama «gemidos de la criatura». La Naturaleza ha entrado en la Historia del pecado humano y del mismo modo ha entrado también en la Historia de la redención humana. La criatura llegará a su meta mediante el hombre.

2. A las pérdidas que acabamos de enumerar, de por sí bien considerables, viene a añadirse, según la convicción general de los teólogos, un nuevo daño: *la vulneración de las fuerzas naturales.* La Iglesia no ha definido nunca dogmáticamente la cuantía de esta vulneración. Dentro de los límites señalados por la doctrina de la Iglesia, la ciencia teológica ha desarrollado distintas y aun contradictorias opiniones, que van desde la plena confianza en las posibilidades que le han quedado al hombre hereditariamente pecador hasta una actitud de profunda des-

confianza. La tendencia de confianza se halla representada, sobre todo, por los teólogos postridentinos, que se veían precisados a combatir las exageraciones de los reformadores. Mucho se ha discutido sobre el problema de si las fuerzas humanas, la capacidad de conocer, querer, amar y recordar, han quedado debilitadas a consecuencia del pecado, de tal modo que el hombre hereditariamente pecador es menos inteligente que el hombre antes del pecado. La mayor parte de los teólogos lo niegan. Según ellos, la vulneración de las fuerzas naturales consiste en el hecho de que a tales fuerzas les falta lo que venían a añadir los dones sobrenaturales. La naturaleza del hombre hereditariamente pecador se halla en la situación del que poseía inmensas riquezas y ha llegado a perderlas a consecuencia de un golpe de la fortuna. Su situación es todavía peor que la del mendigo que nunca ha poseído nada, puesto que a aquél no sólo le atormenta la miseria, sino también el recuerdo de la riqueza perdida. Esta opinión teológica no parece del todo aceptable, es demasiado optimista. Aun suponiendo que las fuerzas del hombre no hayan quedado directamente debilitadas a consecuencia del pecado hereditario, es cierto que en esas fuerzas producen graves daños los pecados personales, que se derivan del pecado original. El cuerpo, instrumento del espíritu, puede experimentar y sufrir tales trastornos que la facultad de conocer, querer y amar queda completamente paralizada. El pecado, ese «no» lanzado contra Dios y contra la más íntima esencia del hombre, esa rebelión contra el yo divino y hasta contra el yo humano, puede llegar a destruir completamente la personalidad del hombre, como sucede en la idiotez y en la locura. Otra forma de vulneración es la siguiente: las fuerzas humanas han perdido la debida dirección; el entendimiento, la voluntad y el amor no están ya orientados hacia la verdad y la bondad. El hombre hereditariamente pecador tiene que esforzarse si ha de llegar a conocer la verdad, especialmente, la Verdad en persona, es decir, Dios. Para ello necesita la ayuda por parte de la instrucción y educación. Tiene que esforzarse para buscar el bien, sobre todo, el Bien en persona, o sea, Dios, necesitando ser guiado por la autoridad, que le ayuda a superar las dificultades. Continuamente tiene que hacer esfuerzos para superar su egocentrismo, a fin de orientar su vida hacia el «tú», en definitiva, hacia el Amor en persona, es decir, Dios.

3. Pero por graves que sean las consecuencias del pecado original y por grande que sea el dolor que el creyente experimenta ante el pecado y la miseria de la humanidad, conviene no perder nunca de vista los *límites de la corrupción humana.* En los decretos del Concilio de Trento y en otras manifestaciones dogmáticas de la Iglesia, han sido taxativamente señalados. El hombre no ha perdido a consecuencia del pecado la capacidad de tender hacia Dios. Sigue poseyendo la capacidad de oir en la creación la voz y llamada de Dios (conocimiento natural de Dios: véase § 30). Asimismo, es capaz, de algún modo, de acciones ético-religiosas. Puede percibir el llamamiento divino y puede responder a este llamamiento en un acto de libre decisión. Aunque la Sagrada Escritura acentúa enérgicamente que el amor, la fe y la esperanza son obras divinas, acusa también de pecado a los que cierran los oídos para no oir la voz de Dios. Explicaciones detalladas, en el tratado sobre la gracia. Santo Tomás hasta opina que en el mundo del pecado hereditario se puede llegar a crear un determinado orden mediante la educación y la costumbre. Véase § 116. Contra los jansenistas, la Iglesia ha definido expresamente que no todas las obras de los incrédulos son pecado (D. 1.298). A ello parece oponerse una afirmación del Concilio de Orange (529), según la cual el hombre, de por sí, sólo tiene mentira y pecado (D. 195). Como se explicará al hablar de la gracia, el Concilio de Orange no afirma que sea internamente malo y un nuevo «no» lanzado contra Dios todo lo que hace el hombre en el estado de pecado hereditario; sólo enseña que las obras del hombre a quien le faltan los dones sobrenaturales, no están orientadas hacia el perfeccionamiento sobrenatural, y por eso, en definitiva, son de por sí absurdas, carecen de sentido. La ejecución de tales obras no es una rebelión contra Dios, pero quedan dentro de la constitución fundamental del hombre hereditariamente pecador. Son obras que no trascienden hacia la esfera divina. El hombre hereditariamente pecador, sin la gracia, no puede ejecutar obras salutíferas (véase el tratado sobre la gracia).

Aunque el pecado hereditario no haya destruído en el hombre la capacidad de ejecutar acciones ético-religiosas, cabe dudar de si efectivamente las fuerzas humanas pueden orientarse hacia Dios sin la ayuda de impulsos divinos. Véase el § 30 y el tratado sobre la gracia. Con ese problema se halla en relación otra cuestión: si la humanidad se habrá visto en la necesidad

de crear un orden en un estado completamente destituído de la gracia divina. Con toda probabilidad se puede afirmar que tal estado no ha existido nunca. Aunque la maldición de Dios recayó sobre la humanidad pecadora, es también cierto que a esa humanidad le fué prometida la venida del Redentor. La ira de Dios no es una ira que mata y destruye, sino que sana y santifica. En el plan original del mundo está prevista la encarnación del Hijo de Dios (*Col.* 1, 16; véase § 103); en ese mundo ha habido siempre un lugar desde el cual han irradiado bendiciones hacia todas las partes. La humanidad no ha estado nunca sometida al dominio del pecado, no ha vivido nunca en un estado de puro pecado. Nunca el Padre celestial ha dejado de ver y mirar el mundo con ojos amorosos, ya que ese mundo había de ser el lugar donde viviría y moriría su propio Hijo.

4. ¿Se puede *demostrar* la existencia del pecado original a base de *reflexiones y raciocinios* meramente naturales? No es posible tal demostración. La doctrina del pecado original es un absoluto misterio de la fe. Es cierto que nadie puede dejar de ver las consecuencias de tal pecado. Todos nos damos cuenta de que el mundo y el hombre que en él vive no están «en orden». Todos experimentamos en nosotros mismos el desgarramiento interno y la contradicción. Estos hechos pueden ser considerados como realidades irrevocables, sin preguntar por el sentido y por el orígen. Podemos esforzarnos por soportar la vida con trágico y heroico pesimismo y podemos tratar de olvidar las tribulaciones y dificultades de la existencia entregándonos al goce de los valores y placeres que la vida sigue ofreciendo en este estado de caída. También podemos esperar que el progreso de la cultura llegará un día a suprimir la miseria y penuria de la existencia. Al que objetase que a pesar de todos los esfuerzos no ha sido posible hasta ahora liberar al hombre de las miserias de la existencia, se le podría contestar que lo que no se ha conseguido hasta ahora puede conseguirse en el futuro. Con esta esperanza debería juntarse la esperanza de que el hombre llegará un día a vencer en sí toda la maldad, el egoísmo, el odio y la envidia, que son la fuente perenne de discordias y de luchas. Frente a tales razonamientos, la Revelación nos indica cuál es el misterioso fondo de donde brota el dolor humano, a saber: la rebelión contra Dios. El desorden visible es expresión, manifestación y signo del desorden invisi-

ble. Las faltas que se cometen contra las leyes inmanentes de la vida individual y colectiva son el resultado de la falta cometida contra la vida divina del hombre. Para subsanar aquel desorden hay que comenzar subsanando en primer lugar el últimamente señalado. El hombre llegará a estar en armonía consigo mismo, con la comunidad y con la naturaleza, si anteriormente está en armonía con Dios. Según lo que nos enseña la Revelación, el mundo es redimido por Cristo, que le conduce de nuevo hasta el Padre celestial. Cristo es el germen vital que se siembra en el mundo sometido a la muerte. Permanece todavía oculto y por eso es tan grande el poder del pecado. Pero ha de llegar la hora en que todo será transformado, y el mundo volverá a ser lo que fué el día primero de la creación, más aún, su hermosura será superior a la de ese día.

Aunque la existencia del pecado hereditario no se pueda demostrar racionalmente, la doctrina revelada nos enseña y explica por qué el mundo está sometido de tan funesta manera al dominio del dolor y del mal. La doctrina revelada es la clave que nos permite comprender el sentido de los enigmas que por todas partes nos rodean.

Escribe Pascal: "Es cierto, nada repugna tanto a nuestra razón como esta doctrina. No obstante, sin este misterio, el más incomprensible entre todos, no podemos comprendernos a nosotros mismos. El nudo de nuestra situación adquiere sus vueltas y revueltas en aquel profundo misterio de tal modo que sin ese misterio del hombre resulta para sí mismo más incomprensible de lo que ese misterio es para el hombre. Hay dos verdades de la fe, la una tan inmutable como la otra: la una, que el hombre en el estado de creación o en el estado de gracia ha sido elevado por encima de toda la Naturaleza, hecho semejante a Dios, en cierto modo, y participando en su divinidad; la otra, que en el estado de corrupción y pecado ha perdido aquella altura y que se ha hecho semejante a los animales" (véase Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 98 y sig.).

La doctrina del pecado original explica, según Pascal, la *dignidad* e *indignidad*, la grandeza y miseria del hombre. Pero conviene no separarla de la doctrina de la redención. Tan pronto como se la considera separadamente, surge una falsa idea del hombre opuesta a las enseñanzas de la Revelación, puesto que quedan desmesuradamente destacados los aspectos de miseria y dolor de la existencia humana. El hombre existente ha sido redimido del pecado. Cuando San Pablo expone el estado de hereditaria perdición en que vive la Humanidad, lo hace

para explicar la grandeza de la gloria que hemos recibido en Cristo. La descripción del pecado hereditario no es más que un tétrico trasfondo. No se puede hablar adecuadamente del pecado sin hablar al mismo tiempo de Cristo. Toda verdad queda falsificada no sólo cuando se la convierte en lo contrario, sino también cuando se la desprende del conjunto doctrinal a que pertenece. Toda verdad ocupa un sitio determinado que no puede abandonar sin convertirse en error. Los hombres se hallan en la misma situación que los náufragos que han escapado al peligro y se alegran de la vida que de nuevo han recibido. En sus cuerpos se perciben todavía las huellas de la lucha, pero al verlas aumenta la dicha que les proporciona la nueva vida. A la exposición de la doctrina sobre el pecado original tiene que seguir inmediatamente la exposición de la doctrina sobre la Redención. En ésta se descubre el pleno sentido de aquélla. Como no se puede todo al mismo tiempo, hay que describir sucesivamente los elementos de que consta la realidad del hombre redimido. Pero, en realidad, el hombre no existe en el mundo del pecado, sino en el mundo redimido por Cristo.

§ 137

La transmisión del pecado original

El pecado original hereditario se transmite mediante la generación natural (dogma, Concilio de Cartago, D. 102; Concilio de Trento, sesión quinta, canon tercero, D. 790).

1. Como quiera que Adán, cabeza del género humano, ha perdido la vida divina, sometiendo la naturaleza humana al dominio del pecado, todos los hombres son pecadores por el mero hecho de descender de Adán y de poseer la naturaleza humana. El fundamento de la transmisión hereditaria del pecado se halla en la unidad de la vida corporal. La corporeidad humana sólo existe en la tierra en virtud de la unidad derivada del proceso generativo que constituye la sucesión de las distintas generaciones (Feuling, *Katholische Glaubenslehre*, 312). El hombre queda incorporado a la comunidad humana median-

te el cuerpo. Ahora bien, el cuerpo humano está destinado a recibir el espíritu. El alma humana informa y estructura la materia, convirtiéndola en cuerpo humano. La unidad en lo material es, por consiguiente, el fundamento de la unidad en el orden psíquico-espiritual, es decir, de la comunidad en el orden del pensar, del querer y del amar. «Por eso, la incorporación del individuo a la comunidad humana, en virtud de la generación paterna, implica esencial y necesariamente la incorporación moral a la Humanidad considerada como comunidad. Es éste un aspecto esencial que conviene no olvidar al hablar de estas cosas...» (Feuling, 316).

Dios ha querido que los hombres formen una comunidad, en lo bueno y en lo malo. La coordinación natural de los hombres es presupuesto, paradigma e imagen de la coordinación sobrenatural. En el sector natural, lo mismo que en el sobrenatural, son todos responsables los unos de los otros. Lo sobrenatural es internamente y esencialmente distinto de lo natural, aunque esté íntimamente hundido con ello; por eso, la transmisión hereditaria de lo natural no implica necesariamente la transmisión hereditaria de lo sobrenatural. Pero Dios ha querido que sea así. No obstante, hay que guardarse bien de pensar que tal transmisión es una especie de proceso mecánico-natural, en virtud del cual el pecado hereditario de los padres se derrama sobre los hijos. Transmisión hereditaria del pecado original quiere decir que todos los seres humanos que en virtud de la procreación se hallan dentro de la sucesión de las generaciones, por el hecho de pertenecer a la humanidad derivada de Adán, comienzan a existir privados de la vida divina sobrenatural. No es el proceso generador el que engendra el pecado, pues de por sí tiende a realizar un fin bueno: la generación del hombre. Tampoco Dios, creador del alma humana, es la causa del pecado. Dios crea una realidad que de por sí es esencialmente buena. La única causa del pecado hereditario, es decir, de la falta de la unión sobrenatural con Dios, es la entrada en la serie de generaciones, cuya cabeza, Adán, ha perdido la vida divina.

2. Siendo el pecado hereditario la falta de la vida divina, falta que afecta a todos los hombres de igual manera, el pecado hereditario tiene que ser esencialmente idéntico en todos los hombres. No obstante, sus efectos son distintos en cada uno de los hombres. Las manifestaciones de las consecuencias del

pecado son infinitamente distintas. Como lo demuestra la experiencia cotidiana, hay «hijos de la luz» e «hijos de las tinieblas.» «Vemos a los hombres clasificados en claros hijos de la alegría, de la armonía, de la bondad sencilla y, en cierto modo, natural, de la tranquila y serena seguridad, y en hijos del dolor, que parecen haber sido creados para sufrir y hacer sufrir, sobre los cuales parece gravar un terrible destino desde los primeros días de la infancia, hombres de pasiones fáusticas y violentas, hombres de la duda, de la destrucción y de la negación. Y cuando tratamos de encontrar la fuente de estas disposiciones, descubrimos siempre funestos y férreos destinos que dominan y forman a estos hombres, parecidos a Esaú, cetrino y salvaje, a menudo ya antes de haber salido del seno de la madre; descubrimos complicaciones y casualidades, a menudo ridículas, tristemente absurdas en la mayor parte de los casos, entretejidas en el enmarañado ovillo de la vida de estos hombres. Y cuando queremos señalar un punto donde parece brotar la culpa que podría explicar el enigma de estas vidas perdidas, entonces vemos con frecuencia, y siempre de nuevo, que se trata de una culpa de trágica nimiedad o de una culpa meramente aparente, más bien penuria solitaria y anhelo incomprendido, que pecado; más bien estrechez de espíritu que desvarío y perversión de la voluntad» (Lippert, *Credo*, V, 109 y sig.).

¿Cómo se explica la desigualdad en los efectos del pecado, cómo se explica, pues, el hecho de que hay hombres que al parecer apenas si han sido afectados por el pecado hereditario, en cuya vida externa, espiritual y moral todo parece estar orientado hacia el éxito, que irradian inexhaustivamente luz y calor, mientras que hay otros a quienes el pecado hereditario parece haberlos hundido en un oscuro y tétrico abismo, en cuya vida todo es tenebroso y pesado, que irradian frío y horror? Se trata aquí de un problema que no podemos resolver, cuya solución se pierde para nosotros en los recónditos misterios de la predestinación divina (véase el tratado sobre la gracia). Pero hagamos aquí referencia a algunos aspectos que contribuyen a esclarecerlo. Conviene no perder nunca de vista que las funestas consecuencias del pecado hereditario, tanto en lo que concierne la vida ético-religiosa y espiritual como la corporal, dependen también de pecados personales, que pueden agravarlas. Los defectos, las deficiencias y perversiones del hombre se derivan, por consiguiente, tanto del pecado hereditario como de

pecados personales de los respectivos ascendientes, y todos ellos, a su vez, se derivan de la fértil madre que es el pecado original. Todo lo que sucede en el cuerpo, no pasa sin dejar huella alguna, a modo de fugitivo peregrino, sino que se queda en el cuerpo, a modo de huésped permanente. Todo queda profundamente grabado en el cuerpo. Ese cuerpo de tal modo estructurado es el que recibimos de nuestros padres. En nuestra vida puede ser un peso o una ayuda. Si se ha grabado en él la maldad, sus inclinaciones sensuales, sus emociones, sus sentimientos y tendencias se inclinarán hacia el pecado y tratarán de arrastrar consigo hacia su tenebroso reino el alma creada por Dios.

No queremos decir con esto que el pecado sea un fenómeno mecánico-natural. Es siempre un acto responsable del yo personal del individuo. Pero el no decidirse en pro del pecado, dada la existencia de un cuerpo de tal manera estructurado, presupone, quizá, un extraordinario grado de esfuerzos. Más aún, las fuerzas negativas del cuerpo humano de tal modo pueden influenciar el espíritu y sembrar confusión en él, que éste apenas sigue siendo capaz de distinguir entre el bien y el mal. En tal caso, el hombre se hallaría en la situación de un niño todavía no dotado del uso de la razón. Pero hay que guardarse bien de creer que todas las perniciosas consecuencias del pecado hereditario se deben y pueden explicar haciendo referencia a los pecados de los antecesores. En el caso del ciego de nacimiento, los apóstoles preguntan a Jesucristo quién es el que ha pecado, el ciego mismo o sus padres, y Jesucristo responde: «Ni él ni sus padres. La ceguera de ese hombre ha de servir más bien para la gloria de Dios» (*Io.* 9, 2 y sig.). En este caso es, pues, Dios la causa de la ceguera. Es Dios mismo quien da a éste una vida fácil y al otro una vida más o menos difícil. Pero ninguna vida es más difícil de lo que el hombre puede tolerar. Conviene observar, sobre todo, que la clasificación en hijos de la luz e hijos de las tinieblas no es idéntica con la clasificación en elegidos y condenados. Sobre este último punto nosotros no podemos decir nada. Es Dios el que ha de juzgar al gran número de hombres en que parece actuar el no lanzado contra Dios, como es Dios también el que escudriñará los corazones de los hombres en que parece morar el Espíritu de la santidad y de la justicia.

BIBLIOGRAFIA

§ 100: Véase la bibliografía del § 1, especialmente los manuales de dogma y los comentarios a la Escritura. Véanse, además, A. ANWANDER, *Wörterbuch der Religion*, Würzburg, 1948, 262 f. W. BANGE, *M. Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein*, 1937. H. PIESCH, *Meister Eckehart heute*, en "Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte" 1947, C. 1 y 2. K. BARTH, *Kirchiliche Dogmatik* 3: *Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich, 1950. B. BARTMANN, *Die Schöpfung*, Paderborn, 1928. B. BAVINK, *Weltschöpfung in Mythos und Religion, Philsophie und Naturwissenschaft*, 1950. Bl. BERAZA, *Tract. de deo creante*, Bilbao, 1921. Idem, *Tract. de deo elevante, de peccato originali, de novissimis*, Bilbao, 1924. V. BIASIOL, O. F. M., *De creatione secundum P. J. Olivi*, Vicenza, 1948. D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall*, 2, edic. 1937. C. BOYER, S. J., *Tratatus de deo creante et elevante*, 4.ª edic., Roma, 1948. W. BRUGGER, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1947, 302/4. K. BUCHHEIM, *Logik der Tatsachen. Vom geschichtlichen Wensen der Schöpfung*, 1937. Th. W. CHETWOOD, *God and Creation*, New York, 1928. H. CONRAD-MARTIUS, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*, 1938. F. DANDER, S. J., *Summarium Tractatus dogmatici de Deo creante et elevante*, Oeniponte, 1952. H. FRANK, S. J., *Naturphilosophie und Okkultismus. Ein Überblick*, en "Scholastik" 13 (1938), 247-254. H. FRUHSTORFER, *Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel*, Linz, 1927. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De deo trino et creatore. Commentarius in Summam theologicam s. Thomae*, Torino, 1943. V L. GOTTI, *Theologia scholastico-dogmatica*, 5.° y 6.° vols., Bologna, 1728 f. C. GUTBERLET, *Gtt und die Schöpfung. Begründung und Apologie der christlichen Weltauffassung*. Regensburg, 1910. Th. HAECKER, *Schöpfer und Schöpfung*. 1934. H. E. HENGSTENBERG, *Das Band zwischen Gott und Schöpfung*, Paderborn, 1940. J. HESSEN, *Die Werte de Heiligen*, 1937. Al. VAN HOVE, *Tractatus de deo creatore et elevante*, Mechliniae, 1944. Al. JANSSENS, *God als schepper*, Gent, 1924. G. KAF-

KA, *Naturgesetz, Freiheit und Wunder,* Paderborn, 1940. J. KOCH, *Meister Eckhart,* en "Die Kirche in der Zeitenwende", 3.ª edic., 1938. A. KÖNIG, *Schöpfung und Gotteserkentnis,* 1885. O. KATAN, *Das Wunder der Weltordnung,* 8.ª ed. de "Antworten der Natur auf die Fragen nach dem Ursprung und Sinn der Welt, des Lebens, des Menschen und der Seele" de Konst. Hasert, 1946. K. KORTLEITNER, *Sacrae litterae doceantne creationem universi ex nihilo?,* Innsbruck, 1935. R. KRAEMER, *Schöpfer Himmels und der Erde,* Zürich, 1944. E. KREBS, *Schöpfung,* en "Lexikon für Theologie und Kirche" IX, 319-322. J. B. LOTZ-J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen,* 2.ª edic., 1951. R. MACAIGNE, *Création,* París, 1928. A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino. L'origine delle cose da Dio in Guglielmo d'Auvergne,* Milano, 1946. C. MAZELLA, *De deo creante et elevante,* 4.ª edición, Roma, 1908. I. MUNCUNILL, *Tract. de deo creante et de novissimis,* Barcelona, 1922. G. VAN NOORT, *Tract. de deo creatore,* 4.ª edic., 1928. D. PALMIERI, *Tract. de creatione et praecipuis creaturis.* Edit. posthumana, Roma, 1910. J. M. PARENTE, O. P., *La doctrine de la création dans l'école de Chartres. Etude et textes* (Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa, 8), París-Ottawa, 1938. J. PAQUIER, *La création et l'évolution,* París, 1943. H. PINARD, *Création,* en "Dictionaire de théologie Catholique" III, 2030-2201. PLASSMANN-POHLE, *Himmel und Erde,* 2 vols., 1909. D. PETAVIUS, *Dogmata theologica,* 3 y 4. *De angelis. De opere sex dierum,* París, 1865. K. PRÜMM, S. J., *Der christliche Graube und die altheidnische Welt,* I, 1935. Idem, *Christentum als Neuheitserlebnis,* Freiburg i. Br., 1939. Idem, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt,* Freiburg, 1943. D. RICHETTI, *La creazione passiva nella scuola tomistica,* Roma, 1942. H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung,* Zürich, 1945. A. RHONER, *Das Schöpfungsproblem bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas,* Münster, 1913. E. SAUER, *Die religiöse Wertung der Welt in Bonoventuras Itinerarium mentis ad Deum* (Franz. Studien 4), Wrl., 1937. E. SCHARL, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt,* Freiburg, 1941. W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee,* 6 vols., Münster, 1926-1934. A. STOLZ-H. KELLER, *Manuale theologiae dogmaticae.* Fasc. 4: *Anthropologia theologica seu de hominis creatione elevatione, lapsu; de gratia,* Freiburg i. Br., 1940. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica. Die Deutsche Thomasausgabe,* vol. 4 hasta el 7, 1936/41. P. HYACINTH AMSCHL, O. P.; P. H. M. CHRISTIMANN, O. P.; P. BERNWTRD M. DIETSCHE, O. P.; P. ANGELIKUS KROPP, O. P.; PETRUS WINTRATH, O. S. B.; P. ADOLF HOFFMANN, O. P.; P. ANSBERT LOTTER, O. P.; P. BARDO SCHERER, O. P.; P. GILBERT CORMANN, O. P.; IOANNES A S. THOMA, O. P., *Cursus thelogicus IV: Tractatus de trinitate et de creatione,* París, 1946. J. UDE, *Die Erschaffung der Welt,* 3.ª edc. 1923. W. WIESNER, *Die Lehre von der Schöpfungsordnung,* 1934. ST. MORARD, O. P., *Die früheste und neueste Apologie Meister Eckharts* en "Divus

Thomas" (Fr.) 15 (1937), 325-338, 433-456. V. MARCOZZI, *Il problema di Dio e le scienze naturali*, Milano, 1941. O. SPÜLBECK, *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*, Berlín, 1948. F. SPUNDA, *Das Weltbild des Paracelsus*, Wien, 1914. K. STARITZ, *Augustins Schöpfungsglaube*, Breslau, 1931. J. STUFLER, *Quaestiones controversiae circa doctrinam d. Thomas de operatione dei in creaturis*, en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 3 (1926), 200-210. P. VOLLMER, *Die Schöpfungslehre des Agidius Romanus*, Würzburg, 1931. W. W. GRAF BAUDISSIN, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, 1929. K. BUCHHEIM, *Das messianische Reich. Uber den Ursprung der Kirche im Evangelium*, München, 1948. Ph. DESSAUER, *Das bionome Geschichtsbild*, Freiburg, 1946. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testamentes* I, 1933. J. HEMPEL, *Der alttestamentliche Gott*, Berlín, 1926. G. v. RAD, *Werden und Wesen des Alten Testaments*, edit. por Hempel, 1936. M. SCHMAUS, *Von den Letzten Dingen*, Münster, 1948. N. SÖDERBLOM *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*. München, 1942. E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testamentes*, Bonn, 1941. K. STÜRMER, *Judentum, Griechentum und Gnosis*, en "Theologische Literaturzeitung" 73 (1948), 581-592.

§ 101: Cfr. las obras de crítica literaria sobre el Pentateuco y los comentarios al Génesis, por ejemplo: G. HOBERG, 2.ª edic. (1908); M. HETZENAUER (1910), C. DIER (1914), P. HEINRICH (1930), FR. v. HUMMELAUER (1895); prot.: FR. DELITZSCHE, 5.ª edi. (1887); A. DILLMANN, 2.ª edic. (1892); H. L. STRACK, 2.ª edic. (1905); H. GUNKEL, 5.ª edición (1922); E. KAUTZSCH, 3.ª edic. (1909); 4.ª edic. (1922), corregido por H. HOLZINGER; O. PROCKSCH, 2.ª edic. (1924); ED. KÖNIG, 2.ª edición (1925); JOHN SKINNER (1910). W. W. v. BAUDISSIN, *Adonis und Asmun*, 1911. G. BEER, *Zur Geschichte und zur Beurteilung des Schöpfungsberichtes Gn 1, 1-2, 4*, en "Beiheft 34 zur Zeitschrift für Alttest. Wissenschaft", 1920, 20-28. R. BENINI, *Scienza, religione ed arte nell'astronomia di Dante*, 1939. A. BERTHOLET, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, 1914. B. BORNKAMP, *Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung*, Recklinghausen, 1939. C. BRAUN, *Uber Kosmogonie vom Standpunk christlicher Wissenschaft*, 4.ª edic., 1911. F. CEUPPENS, *De historia primaeva (Gn. 1-11)*, 2.ª edic., Roma, 1948. P. DENIS, O. P., *Les origines du monde et de l'humanité*, Liège, 1950. Fr. DESSAUER, *Mensch und Kosmos*, en "Eranosjahrbuch" 15 (1947), 75-148. P. DUHEM, *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 vols., 1913-17. A. ERMAN, *Agypten und ägyptisches Leben il Altertum*, 2.ª edic., por H. Range, 1923. H. GMELIN, *Dantes Weltbild*, 1940. M. GORCE-MORTIER, *Histoire générale des Religions* 3 vols., Paris, 1943-45. H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, 1909 (Textos babilónicos y semíticos de A. UNGNAD; textos egipcios de H. RANKE); 2.ª edic., 1926 (textos babilónicos y asirios de E. EBELING; textos semíticos de H. GRESSMANN;

textos egipcios de RANKE). E. SCHRADER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3.ª edic. por H. Zimmern und H. Winckeler, 1903. F. v. HUMMELAUER, *Nochmal der biblische Schöpfungsbericht*, 1898. A. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 3.ª edición, 1916. M. JASTROW, *Die Religion Babiloniens und Assyriens*, 2 vols., 1902/12. F. KAULEN, *Des biblische Schöpfungsbericht*, 1902. O. KERN, *Die Religion der Griechen*, 3 vols., Berlín, 1935-38. A. KIRCHNER, *Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht*, 1910. J. V. KOPP, *Das physikalische Weltbild der frühen griechischen Dichtung*, Freiburg (Suiza), 1939. J. KROLL, *Die Lehre des Hermes Trismegistos*, en "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittlalters", 1914. S. LANDERSDORFER, *Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte*, 1917. Idem, *Sumarisches Sprachgut im Alten Testament*, 1916. CH. V. LANGLOIS, *La connaisance de la nature et du monde au moyen âge d'après quelques écris français a l'usage de laics*, 1911. H. LEISEGANG, *Dante und das Christliche Wetbild*, 1941. TH. MAERTENS, *Les Sept Jours*, Bruges, 1951. FR. MOELLER, *Grenzen der Forschung*, en "Lebendiges Zeugnis" (1949), 48-54. J. NIKEL, *Genesis und Keilschriftforschung*, 1903. Idem, *Das Alte Testament im Lichte der altorintalischen Forschungen*. I. *Die biblische Urgeschichte*, 4.ª edic., 1921. Idem, *Der geschichtliche Charakter von Gn.* 1-2, 1909. Idem, *Die biblische Urgeschichte*, 4.ª edic., 1921. L. E. OTIS, *La doctrine de l'Evolution*, Montreal, 1950. N. PETERS, *Glaube und Wissen im l. biblischen Schöpfungsbericht*, 1907. H. RHANER, *Das Menschenbild des Origenes*, en "Eranosjahrbuch" 15 (1947), 197-248. A. SCHÖPFER, *Geschichte des Alten Testamentes, mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft*, 6.ª edic., 1923. M. SCHUMPP, *Schöpfungsbericht*, en "Lexicon für Theologie und Kirche" IX, 322-24. O. SEITZ, *Die Bedeuntung der biblischen Schöpfungsberichte*, 1928. G. SIEGMUND, *Die Kirche-Widersacherin der Naturwissenschaft?*, en "Die Kirche in der Welt" 2 (1949), 56-60. B. SOMMER, *Der babylonisch-biblische Schöfungsbericht*, 1922. H. URBAN, *Sammlung Medizin-Philosophie-Theologie*, Innsbruck, 1946 ff. A. DE VUIPPENS, *Le paradis terrestre au troisième ciel*, París, 1925. C. FR. V. WEIZSACKER, *Die Geschichte der Natur*, Göttingen, 1948. V. v. WEIZSACKER, *Begegnungen und Entschidungen*, Stuttgart, 1949. Sobre la imagen actual del mundo, véanse también las obras citadas en el § 41 del vol. I de BAVINK, ESER, HEISENBERG, FR. v. WEIZSACKER, HUND, PLANCK, WENZL, WEYL, ZIMMER, NEUBERG.

§ 102: V. vol. I, § 86, y J. M. BISSON, *L'exemplarisme divin selon s. Bonaventure*, París, 1929. E. DUBOIS, *De exemplarismo divino*, 4 vols., Roma, 1898 y ss. C. TIRO, *Essais sur la Détermination exemplaire des futurs libres*, París, 1937. H. WILMS, *Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*. I. *Philon von Alexandrien*, Münster, 1935.

§ 106: V. § 70, y H. U. v. BALTHASAR, *Komische Liturgie, Maximus der Bekenner, Höhe und Krise des griechischen Weltbildes*, Freiburg,

1941. J. DE BLIC, *Les arguments de saint Agustin contre l'éternité du monde,* en "Mélanges de science religieuse", Lille, 1954, 33-44. Idem, *A propos de l'éternité du monde,* en "Bulletin littéraire eccl." (1946), 162-170. E. BOREL, *L'espace et le temps,* 6.ª edic., París, 1939. H. CONRAD-MARTIUS, *Die Zeit,* 1954. *Controversia de aeternitate mundi. Textus antiquorum et scholasticorum cum introductione et notis* (M. GIERENS), Roma, 1933, S. CRETEUR, *L'éternité de la création dans s. Thomas,* en "Revue Thomiste", 1918, II, 345 ff. FR. DESSAUER, *Galilei, Newton und die Wendung des abendländischen Denkens,* en "Eranosjahrbuch" 14 (1946), 282-331. W. J. DWYER, *Siger of Brabant and tre Problem of the Eternity of the World in the Thirteenth Century,* 1936. Th. ESSER, *Die Lehre des hl. Thomas über die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung,* Münster, 1895. E. GILSON, *Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre,* trad. por Ph. Böhner y T. Sigge, Hellerau, 1930. Idem, *Der heilige Bonaventura,* trad. por Ph. Böhner, Hellerau, 1929. L. LAVELLE, *Du temps et de l'Eternité* (Philosophie de l'Esprit), París, 1945. A. LÉPICIER, *De aeternitate mundi diatriba,* París, 1882. E. C. MESSENGER, *Theology and Evolution,* Westminster, 1952. A. MITTERER, *Christliche Theologie und naturwissenschaftliche Entwicklungslehre in zwei Jahrtausenden,* Wien, 1951. P. M. A MONDREGANES, O. M. Cap., *De imposibilitate aeternae mundi creationis ad mentem s. Bonaventurae,* en "Collectanea Franciscana" 5 (1935), 529-570. E. RUFFINI, *La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede,* Roma, 1948. M. SCHMAUS, *Gulielmi de Nottingham O. F. M. doctrina de aeternitate mundi,* en "Antonianum" 7 (1932), 139-166. F. M. SLADECZEK, *Die Auffassung des hl. Thomas von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt,* en "Philosophisches Jahrbuch" 1922, 38 ff. F. VAN STEENBERGHEN, en "Revue Néoscalistique" (1936), 583-85 (1937), 44-66, y *L'opuscule de Siger de Brabant 'De aeternitate mundi'. Introduction critique et texte, Louvain,* 1937. VERWIEBE, *Welt und Zeit bei Augustin,* 1933. M. WORMS, *Die Lehre von der Anfangslogiskeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients,* Münster, 1900.

§ 107: V. § 93 y A. ROZWARDOWSKI, *De optimismo universali secundum s. Thomas,* en "Gregorianum" (1936), 254 ff.

§ 108: V. § 100 y J. PÉGHAIRE C. S. Sep., *L'axiome bonum est diffusivum sui dans le néoplatonisme et le thomisme* en "Revue de l'Université d'Ottawa sect. sep." 1 (1932), 5-30.

§ 109: FERD. BERGENTHAL, *Der Mensch und die Ewigkeit. Ein Durchblick durch das Werk der Droste,* en "Theologie und Glaube", 1948, 168-184. Ph. J. DONNELLY, S. J., *Saint Thomas and the ultimate purpose of Creation,* en "Theol. Studies" (1943), 3-33. F. L. GRASSMANN, *Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins,* Regensburg, 1929. E. IGLESIAS, S. J., *De Deo creationis finem exequente,* México, 1951.

H. LANG, O. S. B., *Gottes gute Welt, Die kirchliche Schöpfungslehre*, Speyer, 1950. S. LONCKE, *Creaturae materiale conditae sunt propter hominem*, en "Coll. Brug." 43 (1947), 7-11. J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, 2.ª edic., Freiburg, 1929. J. STUFLER, *Die Lehre des hl. Thomas über den Zweck des Schöpfers und der Schöpfung*, en "Zeitschrift für kath. Theol." (1917), 656-700. Th. STEINBÜCHEL, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des hl. Thomas v. Aquim*, 1912.

§ 110: A. BRUNNER, S. J., *Der Stufenbau der Welt, ontologische Untersuchungen üben Person, Leben, Stoff*, München, 1950. H. KAYSER, *Akroasis. Die Lehre von der Harmonie der Welt*, Basel, 1946.

§ 112: A. D'ALES, *Thomisme*, en "Dictionaire Apologétique de la foi catholique" IV, 1667-1712. M. J. CONGAR, *Praedeterminare et praedeterminatio chez s. Thomas*, en "Revue des sciences philosophiques et théologiques" (1934), 363 ff. P. DESCOQS, S. J., *La división de l'être en acte et puissance d'après s. Thomas*, en "Divus Thomas" (Piac.), A. 43, ser. 3, t. 17 (1940), 463-497. B. DÖRHOLT, *Der hl. Thomas und P. Stufler*, en "Divus Thomas" (Fr.) 6 (1928), 45-73; 211-239. P. DUMONT, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, París, 1936. C. FABRO, C. P. S., *La noziane di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano, 1939. G. FELDNER, *Die Tätigkeit der Geschöpfe nach Thomas von Aquin dargelegt*, en "Divus Thomas" (1917), 277 y siguientes. M. J. CONGAR, "*Praedeterminare*" *et* "*Praedeterminatio*" *chez Saint Thomas*, "Revue des sciences philos. et théol." (1934), 363-371, en "Bulletin thomiste" III (1933), 977-982. M. FRANCESCONI, *La dottrina del Damasceno sulla predestinazione*, Roma, 1945. M. FRINS, S. J., *Concours divin*, en "Dictionnaire de théol. cath." III 781-796. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La volonté salvifique et la prédestination selon le bienheureux Albert le Grand*, en "Divus Thomas" (Piac.) A. 36 nouv. sér 14 (1931), 371-385. Idem, *Prémotion physique*, en "Dict. de théol. cath." XIII (1936), 31-77. E. GILSON, *Le Thomisme*, 4.ª edic., París, 1942. M. GRABMANN, *Petri de Palude O. P.* († 1342) *quaestio utrum deus immediate agat in omni actione*, en "Acta Pont. Acad. Romanae S. Thom. Aq." (1940), 41-60. J. GREDT, O. S. B., *Die göttliche Mitwirkung im Lichte der thomistischen Lehre von Wirklichkeit und Möglichkeit*, en "Divus Thomas" (Fr.) 14 (1936), 237-242. Idem, *Die Tätigkeit der Geschöpfe*, en "Divus Thomas" (Fr.) 17 (1939), 197-204. Idem, *De activitate creaturarum*, en "Divus Thomas" (Piac.) A. 43, ser 3, t. 17 (1940), 339-344. J. GROBLICKI, *De scientia dei futurorum contingentium secundum s. Thomam*, 1938. J. HELLIN, *Santo Tomás y la cooperación inmediata de Dios en las acciones de las creaturas*, "Pensamiento", Madrid, t. 2 (1946), 467-476. C. S. HENRY, *L'action de Dieu dans le monde* (Les Cahiers de Foi et Vérité), Genève, 1946. P. HUARTE, S. J., *Divi Thomae Aquinatis doctrina de deo operante*, en "Gregorianum" 6 (1925), 81-114. F. IMLE, *Gott und Geist.*

Das Zusammenwirken des geschaffenen und des ungeschaffenen Geistes im höheren Erkenntnisakt nach Bonaventura, Werl, 1934. I. Jeiler, S. *Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum,* Quaracchi, 1897. J. KAUP, *Zur Konkurslehre des Petrus Olivi und des hl. Bonaventura,* en "Franziscanische Studien" 19 (1932), 315-326. H. LANGE, S. J.; MARIN-SOLA, *Bañez und Molina,* en "Scholastik" 1 (1926), 533-565. A. LANDGRAF, *Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Früscholastik,* en "Scholastik" 10 (1935), 161-192; 369-394; 508-540. A. LEMONNYER, H. D. SIMONIN, J. SAINT-MARTIN, B. LAVAUD, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prédestination,* en "Dict. de théol. cath" XII, 2809-3022. O. LOTTIN, *Liberté humaine et motion divine,* en "Recherches de théologie ancienne et médiévale" (1935), 156 ss. (1938); 52 ss. G. M. MANSER, O. P., *Das Wesen des Thomismus,* Freiburg (Schweiz), 5.ª edic., 1949. R. MARTIN, O. P., *Pro tutela doctrinae Sancti Thomae Aquinatis de influxu Causae Primae in causas secundas,* en "Divus Thomas" (Fr.) 1 (1923), 356-372. P. SAINT-MARTIN, *Le pensée de saint Augustin sur la prédestination gratuite infaillible des élus à la glorie, d'après ses desniers écris 426, 427, 430,* París, 1930. P. MINGES, *Duns Skotus und die thomistisch-molinistische Kontroverse,* en "Franziskanische Studien" (1920), 14 ff. P. PARENTE, *Causalità divina e libertà umana. Postilla alla "Comedia bannesiana",* en "Scuola cattolica" 75 (1949), 89-108. L. PELLAND, S. J., *S. Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate dei salvifica: De eius in Augustinismum influxu,* Montréal, 1936. N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio* 2 vol., Freiburg (Schweiz), 1907. C. H. RATSCHOW, *Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testamentes,* Berlín, 1941. B. ROMEYER, S. J., *Libre arbitre et concours selon Molina,* en "Gregorianum" 23 (1942), 169-201. H. RONDET, S. J., *Prédestination, grâce et liberté,* en "Nouvelle Revue Theologique" 69 (1947), 449-474. N. SANDERS, *God en de vrije mensch,* en "Verzamelde Opstellen opgedragen aan Mgr. Van Noort", Utrecht, Spectrum (1944), 195-211. M. SCHMAUS, *Nicolai Trivet Questiones de causalitate scientiae dei et concursu divino,* en "Divus Thomas" (Piac.) 35 (1932), 185-196. Idem, *Uno sconosciuto descepolo di Scoto intorna alla prescienca di Dio,* en "Rivista di filosofia neoscolastica" 24 (1932), 327-355. Idem, *Kykeley cuiusdam adhuc ignoti auctoris anglici s. XIV, florentis quaestio de cooperatione divina,* en "Bohoslovia" 10 (1932), 3-38. Idem, *Guilelmi de Alnwick, O. F. M., doctrina de medio quo deus cognoscit futura contingentia,* en "Bogolovni Vestnik" 12 (1932), 201-225. Idem, *Neue Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Wilhelms von Notingham,* en "Franz. Studien" (1932), 195-223. Idem, *Le commentaire des Sentences de Richard de Bromwych, O. S. B.,* "Recherches de théol. anc. et méd." 5 (1933), 205-217. G. SCHNEEMANN, S. J., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia,* Freiburg, 1881. R. M. SCHULTES, O. P., *Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die*

Geschöpfe, en "Divus Thomas" (Fr.) 2 (1924), 176-195; 277-307. Idem, *Die Entwicklung der Stufler-Kontroverse*, en "Divus Thomas" (Fr.) 3 (1925), 360-369; 464-482; 4 (1926), 214. Idem, *Johannes von Neapel, Thomas von Aquin und P. Stufler über die praemotio physica*, en "Divus Thomas" (Fr.) 1 (1923), 123-145. A. D. SERTILLANGES, O. P., *Dieu gouverne*. París, 1942. P. SIWEK, S. J., *Le problème du mal*, Río de Janeiro, 1942. J. B. CTUFLERS, S. J., *Divi Thomae Aquinatis doctrina de deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii*, Innsbruck, 1923. Idem, *Gott der erste Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin*, Innsbruck, 1936. Idem, *Die Konkurslehre des Petrus Olivi*, en "Z. f. kath. Theologie" 54 (1930), 406-424. Idem, *Bemerkungen zur Konkurslehre des Durandus von St. Pourcain*, en "Aus der Geisteswelt des Mittelalters". Festschrift M. Grabmann, Münster, 1935, II, 1080-1090. Idem, *Ist Johannes von Neapel ein Zeuge für die praemotio physica*, en "Zeitschrift für kath. Theol." 46 (1922), 489-509. Idem, *Zur Kontroverse über die praemotio physica*, íb. 47 (1932), 533-564; V. íb. 47 (1923), 278-282. Idem, *Bemerkungen zu zwei Kritiken meines Werkes "Doctrina D. Thomae Aqu. de Deo operante"*, íb. 48 (1924), 305-314. Idem, *Der erste Artikel der Quaestio disp. de Caritate des hl. Thomas*,, íb. 48 (1924), 407-422. Idem, *Das Wirken Gottes in den Geschöpten nach dem hl. Thomas*, íb. 49 (1925), 62-86; 186-218. Idem, *Ergebnis der Kontroverse über die thomistische Konkurslehre*, íb. 51 (1927), 329-369. L. TEIXIDOR, *Del concurso inmediato de Dios en todas las acciones de las creaturas*, en "Estudios eccles." 7 (1920), 5-23, 146-160; 8 (1929), 332-362; 9 (1930), 321-350; 11 (1923), 190-227; 289-322. CURIOSUS TIRO, *Essai sur la détermination exemplaire des futurs libres*, París, 1937. A. TRAPÉ, O. E. S. A., *Il concurso divino nel pensiero de Egidio Romano*, Tolentino, 1942. J. UDE, *Doctrina Saproeli de influxu Dei in actus voluntais humanae*, Graz, 1905. A. VANDERBERGHE, *De directione rerum in finem*, en "Collectiones Brugenses" 37 (1938), 224-227. PL. VOLLMER, *Die göttliche Mitwirkung bei Aegidius Romanus*, en "Divus Thomas" 6 (1929), 452-470. G. VRANKEN, *Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus*, Roma, 1943. J. WINANDY, *Le prédétermination restreinte*, en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 13 (1936), 443-456. V., además, "Bullethin Thomiste" y P. BANDONNET, O. P.-J. DESTREZ, *Bibliographie Thomiste*, Le Saulchoir, 1921, y V. J. BOURKE, *Thomistic Bibliography*, 1920-1940, St. Louis/Mo., 1945 M. GRABMANN, en "Scholastik" 17 (1942), 187-216. V. también §§ 214 y s., en especial las obras de SCHWAMM.

§ 113: A. D'ALES, *Providence et libre arbitre*, París, 9, edic. 1928. D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain, 1945. A. ANWANDER, *Wörterbuch zur Religion.*

Würzburg, 1948, art. "*Vorsehung*". B. BARTMANN, *Unser Vorsehungsglaube*, Paderborn, 1931. O. BAUHOFER, *Das Geheimnis des Zeiten*, 1935. FR. BILLICSIK, *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes*. I. *Von Platon bis Thomas von Aquino*, Innsbruck, 1936. J. P. CAUSSADE, *Ewigkeit im Augenblick. Von der Hingabe an die götliche Vorsehung*, trad. por W. Rüttenauer, 1938. E. DENNERT, *Naturgesetz, Zufall, Vorsehung*, 1906. P. DORET, S. J., *L'irréprochable Providence*, París, 1906; Buenos Aires und Montréal, 1944. A. DONDAINE, O. P., *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néomanichéisme au moyen-âge*, en "Revue des sciences philos.- et theologiques" 28 (1939) 456-488. Idem, *Une traité néo-manichéen du XIIIe siècle Le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma, 1939. P. L. ERMITE, *La divine Providence*. Préface du R. P. B. Mailloux, O. P., Montréal, Ottawa, 1943. A. EYMIEU, *La Providence*, París, 1927. J. FARAGO, *Von der göttlichen Vorsehung nach dem heiligen Thomas*, Temesvar, 1927. J. FREUNDORFER, *Vorsehung, Leid und Krieg*, 1940. M. R. GAGNEBET, O. P., *L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains*, en "Rev. Thom." 48 (1948), 394-446. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Providence et la confiance en Dieu*, París, 1932. J. GOERGEN, *Des heiligen Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum*, Vechta, 1932. C. GUTBERLET, *Theodizee*, 4.ª edic., 1909. H. E. HENGSTENBERG, *Von der göttlichen Vorsehung*, 3.ª edic., 1947. A. VAN HOVE, *De Goddelijke Voorzienigheid* (Biblioteca Mechliniensis, 7), Brügge-Brüssel, 1946. R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, París, 1936. B. KALWEIT, *Vorsehung*, en "Religion in Geschichte und Gegenwart", 2.ª edic. V. 1716-9 (prot.). O. KIRN, *Vorsehungsglaube und Naturwissenschaft*, 1903. J. KOCH, *Fatalismus*, en "Lexikon für Theologie und Kirche" II, 969/70. JOACHIM KONRAD, *Schicksal und Gott. Untersuchungen zur Philosophie und Theologie der Schicksalserfahrung*, Gütersloh, 1947. E. KREBS, *Dogma und Leben*, II, Freiburg, 1924, 693-752. O. KU, *Zum Vorsehungsglauben im Neuen Testament*, en "Theologie und Glaube" 35 (1943), 7-14. A. LEHMKUHL, *Die göttliche Vorsehung*, 16.ª edic., mejorada por Fr. Ehrenborg, Freiburg, 1923. L. MAGALI, O. F. M. Conv., *Il problema del dolore secondo S. Agostino*, Roma, 1943. A. MASNOVO, *Guglielmo d'Auvergne e la Providenza divina*, en "Aus der Geisteswelt des Mittelalters". Festschrift M. Grabmann, Münster, 1935, I, 503-524. A. MEYER, *Vorsehungsglaube und Schiksalsglaube in ihrem Verhältnis bei Philo von Alexandrien*, Würzburg, 1939. M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewengung*, 2 vols., Göttingen, 1949. J. RANFT, *Der Vorsehungsbegriff*, Eichstätt, 1928. W. SCHÖLLGEN, *Der anthropologische Sinn der astrologischen Schickkalsdeutung im Weltbild des hl. Thomas*, en "Philosophisches Jahrbuch" (1930), 124 ff. A. SCHÜTZ, *Gott in der Geschichte*, 1936. H. SCHWAMM, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck, 1934. J. A. SCHWANE, *Das göttliche Vorherwissen*, Münster, 1855. J. SELLMAIR,

Das Tragische und der lebendige Gott, 1938. A. SIEMON, *Die Stellung zur Welt im Ur-Buddhismus und im Ur-Christentum* (Diss. Bonn), 1941. E. STAKEMEIER, *Über Schicksal und Vorsehung*, 1949. J. STANGHETTI, *Theodicea*, Roma, 1936. G. TERZI, *Il problema del malo nella polemica antimanichea di s. Agostino*, Udine, 1937. A. TITUS, *Natur und Gott*, 2.ª edic., 1931. FR. UTZ, *Bittet und ihr werdet empfangen*, 1940. G. WUNDERLE, *Grundzüge der Religionsphilosophie*, 1918. Ast. "*Providence*", en "Dict. de théol. cath." XIII, 935-1023, von A. LEMONNYER, SIMONIN, RASCOL, GARRIGOU-LAGRANGE. V. vol. I, § 93.

§ 114: D. ALSZEGHY, S. J., *La Teologia dell'ordine soprannaturale nella scolastica antica*, en "Gregorianum" 31 (1950), 414-450. A. AMANN-SIMONIN, art. *Surnaturel*, en "Dict. de théol. cath." XIII, 1309-1432. A. ANWANDER, art. *Natur-Übernatur*, en "Wörterbuch der Religion", Würzburg, 1948. J. AUER, *Grundsätzliches zur Frage nach der Methode, mit der Übernatur als Gnade im strengen Sinn bestimmt werden kann*, en "Zschr. Kath. Theol." 70 (1948), 341-368. J. V. BAINVEL, *Naturel et surnaturel*, 3.ª edic., París, 1905. L. et M. BECQUÉ, C. S. S. R., *Nature et grâce*, en "Nouvelle Rev. Théol." 59 (1947), 713-730. L. BERARDINI, O. F. M., *La nozione del soprannaturale nell'antica scuola francescana*, Roma, 1944. E. BERBUIER, *Natura humana*, München, 1950. C. BOYERS, S. J., *Nature pure et surnaturel dans le "Surnaturel" du Père de Lubac*, en "Gregorianum" 28 (1947), 379-395. W. BRUGGER, S. J., "*Philosophisches Wörterbuch*", Freiburg, 1947, art. *Natur, Übernatürlich*. P. DESCOQS, *Le surnaturel*, Avignon, 1926. A. DENEFFE, S. J., *Geschichte des Wortes supernaturalis*, en "Zeitschrift für katholische Theologie" 46 (1922), 337-360. K. KECKES, art. *Übernatürlich*, en "Lexicon für Theologie und Kirche" X, 354-356. Idem, *Natur und Übernatur*, Düsseldorf, 1947. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, I, Roma, 1908. Idem, *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes. Natur und Übernatur*, trad. por A. Kraus, 1937. M. J. LE GUILLOU, O. P., *Surnaturel*, en "Rev. Sec. Phil. Théol." 34 (1950), 226-243. M. M. LABOURDETTE y M. J. NICOLAS, O. P., *Théologie de l'Apostolat missionaire*, en "Revue Thomiste" 46 (1946), 575-602. A. LANDGRAF, *Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik*, en "Scholastik" 4 (1929), 1-37; 80 ff. Idem, *Dogmeneschichte der Frühscholastik* I, 1, Regensburg, 1951. J. N. LANGMEAD CASSERLEY, *Nature in early and mediaeval christian thougt*, en "Chur Quart. Rev." 149 (1950), 138-151. H. LENNERZ, *Opuscula duo de dectrina Baiana*, ed. "Pontificia Universitas Gregoriana. Textus et documenta, ser. theol." 24, Roma, 1938. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, París, 1942. Idem, *Remarques sur l'histoire du mot "surnaturel"*, en "Nouvelle Rev. Théol." (1934), 22 ss., 350 ss. Idem, *Der Katholizismus*, trad. por U. von Balthasar, Einsiedeln, 1943. Idem, *Le Mystère du surnaturel*, en "Rech. Sc. Rel." 36 (1949), 80-121. J. LEBRETON, *Le Surnaturel du Père de Lubac*, en "Rech. de Sc. Rel." 34 (1947), 77-81. H. LIGEARD, *Le théologie scolastique et la transcenden-*

ce du surnaturel, París, 1908. G. MARCEL, *Homo Viator,* París, 1947. J. VAN DER MEERSCH, *De natione entis supernaturalis,* en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 7 (1930), 227-263. P. MINGES, *Über die sogenannte geistige Materie der Fransziskanerschule,* en "Franziskanische Studien" 11 (1924), 229-236. W. MOOCK, *Natur und Gottesgeist,* Frankfurt, 1947. CH. MOELLER, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien,* Tournai, 1948. J. MULSON, *La possibilité de la vision beatifique dans s. Thomas d'Aquin,* Langres-Lyon, 1932. TH. OHM, O. S. B., *Die Stellunk der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin,* Münster, 1927. I. ORTEGA, O. P., *De vocatione omnium gentium in salutem,* Manille, 1946. D. PALMIERE, *De ordine supernaturali et de lapsu angelorum,* Roma, 1910. R. PÁNIKER, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto,* Madrid, 1951. A. RADEMACHER, *Gnade und Natur,* 3.ª edic., 1925. G. RIPALDA, *De ente supernaturali,* Lyon, 1643. P. H. RONDET, *Nature et surnaturel dans la théologie de saint Thomas d'Aquin,* en "Rech. de Sc. Rel." 33 (1946), 56-91. Idem, *Problème de la nature pure et la théologie du XVIe siècle,* en "Rech. de Sc. Rel." 35 (1948), 481-521. I. ROZYCKI, *Quaestio de natura et gratia seu reparabilitas omnium peccatorum in statu naturae purae,* Krakau, 1946. E. SAURAS, *Lo divino y lo natural en la teología según Juan de Santo Tomás,* en "La ciencia tomista" 69 (1945), 21-47. W. SCHAUF, *Sarx. Der Begriff "Fleisch" beim Apostel Paulus,* 1924. C. v. SCHAZLER, *Natur und Übernatur,* Mainz, 1865. M. J. SCHEEBEN, *Natur und Gnade,* Mainz, 1861, reeditado por M. Grabmann, München, 1922, y editado otra vez por M. Grabmann en "Gesamtausgabe der Werke Scheebens", Freiburg, 1941. K. SCHRADER, *De triplici ordine,* Wien, 1864. C. SMITS, O. SAGAERT, M. LAMPEN, *Natuur en Bovennature,* s. Hertogenbosch, 1937. L. STURZO, *La vera Vita. Sociologia del soprannaturale,* Roma, 1947. A. TRAPÉ, O. E. S. A., *De Gratuitate Ordinis Supernaturalis apud theologos Augustinienses, Litteris encyclicis "Humani Generis" praelucentibus,* 1951.

§ 115: J. ALFARO, S. J., *La gratuidad de la visión intuitiva de la esencia divina y la posibilidad del estado de naturaleza pura según los teólogos tomistas anteriores a Cayetano,* "Greg." 31 (1950), 62-99; 224-257. Idem, *Lo natural y lo sobrenatural según el Card. De Vio Cayetano,* Roma, 1950. Idem, *Lo natural y lo sobrenatural,* Madrid, 1952. P. BALZARETTI, O. P., *De natura appetitus naturalis,* en "Angelicum" 6 (1929), 352-386, 519-544. P. K. BASTABLE, *Desire for God. Does man aspire naturally to the beatific visión? An analysis of this question and of its history,* London-Dublin, 1947. J. B. BEUMER, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips,* en "Gregorianum" 21 (1940), 381-406; 535-552. M.-J. BLIGUET, *Le point d'insertion de la grâce dans l'homme,* en "Revue des sciences phil. et théol." (1923), 47 ff. ED. BRISBOIS, S. J., *Le désir de voir Dieu et la métaphisique du vouloir selon saint Thomas,* en "Nouvelle Revue Théol." 63

(1936), 978-989; 1089-1113. G. DE BROGLIE, S. J., *Autour de la notion thomiste de la béatitude*, en "Archiv. de Phil." (1925), 55-96. Idem, *La place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*, en "Recherches de science religieuss" 14 (1924), 193-246, 481-496; 15 (1925), 5-53. Idem, *De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam*, en "Gregorianum" 9 (1928), 628-630. Idem, *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle*, en "Nouvelle Revue théologique" (1937), 337 y ss. W. BRUGGER, S. J., *Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gottesschau*, "Scholastik" 25 (1950), 535-548. V. CATHREIN, S. J., *De naturali hominis beatitudine*, en "Gregorianum" 11 (1930), 398-409. G. CRESPY, *Le problème d'une anthropologie théologique*, Montpellier, 1950. M. CUERVO, O. P., *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética inmanentista*, en "La Ciencia Tomista" 45 (1932), 289-317. A. DARMET, *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez s. Thomas et s. Augustin*, Belley, 1934. V. DOUCET, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos*, en "Antonianum" 4 (1929), 167-208. P. DUMONT, S. J., *L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scholastiques*, en "Ephemerides Theol. Lov." (1931), 205-224, 571-591; 9 (1932), 5-27. E. ELTERS, S. J., *De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris*, en "Gregorianum" 9 (1928), 269-306. A. GARDEIL, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París, 1927. Idem, *Appétit suivant la doctrine de s. Thomas*, en "Dit. de théol. cath." I, 1692-1700. Idem, *Le désir naturel de voir Dieu*, en "Revue thomiste" 9 (1926), 381-410; 477-489; 523-527; 9 (1927), 3-19. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer?*, en "Revue thomiste" 16 (1933), 669-688. Idem, *La possibilité de la grâce est-elle rigoreusament démonstrable*, en "Revue thomiste" 19 (1936), 194-218. Idem, *L'appétit naturel et la puissance obédientielle*, en "Revue thomiste" 11 (1928), 474-478. Idem, *De demonstrabilitate possibilitatis mysteriorum supernaturalium*, en "Angelicum" 12 (1935), 217-222. Idem, *De natura creata per respectum ad supernaturalia secundum s. Augustinum*, en "Acta hebd. Augustinianae-Thomisticae" 1930, Turín, 1931. E. GUTWENGER, *Natur und Übernatur, Gedanken zu Balthasar Werk über die Barthsche Theologie* en "Zschr. Kath. Theol." 75 (1953), 82-97. FR. HEER, *Europäische Geistesgeschichte*, 1953. W. HEINEN, *Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Desiderium naturale bei Thomas von Aquin*, Bonn, 1927. E. IGLESIAS, S. J., *El concurso divino en los actos sobrenaturales*, en "Ciencia y Fe" n. 11-12 (1947), 44-66. A. KRANICH, *Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas von Aquin*, 1892. G. LAPORTA, *Appétit naturel et puissance obédientielle chez saint Thomas*, en "Ephemerides Theol. Lovanienses" 5 (1928), 257-277. H. LENNERZ, S. J., *Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?*, en "Scholastik" 5 (1930), 102-108. J. O'MAHONY, *The desire of*

God, Dublin, 1929. R. MARTIN, O. P., *De potentia passiva hominis ad gratiam et de potentia oboedientiali*, en "Ephemerides Theol. Lovaniensis" 1 (1924), 352-354. L. MALEVEZ, S. J., *L'Esprit et le désir de Dieu*, en "Nouvelle Revue Théol." 69 (1947), 3-31. Idem, *La gratuité du surnaturel*, en "Nouvelle Revue Théol." 85 (1953), 561-585. A. A. MOTTE, O. P., *Désir naturel et béatitude surnaturelle*, en "Bulletin thomiste" 3 (1932), 651-675. Idem, *La possibilité de la vision béatifique*, en "Bulletin thomiste" 4 (1935), 573-590. A. MÜLLER-ARMACK, *Zur Methaphysik der Kulturstile*, en "Zeitschrif für die gesamte Staatswissenschaft" 105 (1948), 29-48. Idem, *Wachstumsringe unserer Kulturform*, en "Probleme der Soziologie, Festschrif für Leopold v. Wiese", Mainz, 1948, I, 87-108. Idem, *Genealogie der Wirtschaftsstile*, Stuttgar, 1941. J. PASCHER, *Theologie des Kreuzes*, Münster-München, 1947. FR. PELSTER, S. J., *Zur Frage nach der Möglichkeit einer "beatitudo naturalis"*, en "Scholastik" 4 (1929), 255-260. J. PINSK, *Die sakramentale Welt*, Freiburg, 1938. A. PIROTTA, O. P., *Disputatio de potentia obedientiali*, en "Divus Thomas" (Piac.) 32 (1929), 574-585; 83 (1930), 129-148; 360-385; 560-575. E. PRZYWARA, *Der Grundsatz "Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam". Eine ideengeschichtliche Interpretation*, en "Scholastik" 17 (1942), 178-186. R. RITZLER, O. F. M., *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem s. Thomae*, Roma, 1938. M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas*, en "Revue des sciences phil. et théol." 18 (1929), 193-222. Idem, *Le désir du bonheur et l'existence de Dieu*, íb. 13 (1924), 162-172. N. SANDERS, O. F. M., *Heh natuurlijk verlangen naar de Godsschouwing volgens St. Bonaventura en Duns Scottus*, en "Coll. Franc. Neerl." 7 (1950), 63-83. J. SESTILI, *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam*, Neapel-Roma, 1896. Idem, *De possibilitate desiderioque primae causae substantiam videndi*, III vol. des Kommentars des Ferrariensis, Roma, 1900. Card. SUHARD, *Aufstieg oder Niedergang der Kirche? Hirtenbrief, deutsch. Dokumentenverlag*, Offenbur/Baden, 1947. A. TRANCO, O. P., *Fundamento, naturaleza y valor apologético del deseo natural de ver a Dios*, en "La Ciencia Tomista" 44 (1931), 447-468. D. THALHAMMER, *Gnade und Seelenleben*, en "Zeitschrift f. kath. Theologie" 61 (1937), 171 ff. Idem, *Edelmenschentum und Gnade*, íb. 508 ff. I. B. TERRIEN, S. J., *La grâce et la gloire*, 2. Idem, París, 1931, 430-436. ST. VALLARO, O. P., *De naturali disiderio videndi essentiam Dei et de ejus balore ad demonstrandam possibilitatem ejusdem visionis Dei quidditativae*, en "Angelicum" 11 (1934), 133-170. M. WEBER, *Religionssoziologie*, 3 vols., 1920/21. Idem, *Gesammelte Aufsätze*, 3 vols., 1919/1923. A. H. WEI, *Apologie des Christentums*, 5 volúmenes, 1878-89, 4.ª edic., 1904-08; reimpresión 1923. E. STAKEMEIER, *Glaube und Rechtfertigung*, Freiburg, 1937.

§ 117: O. BAUHOFER, *Das Geheimnis der Zeiten*, München, 1935. Idem, *Die Heimholung der Welt*, Freiburg, 1935. H. BELLOC, *Europa und*

der Glaube, 1921. J. BERNHART, *De profundis*, Leipzig, 1935. A. DE BOVIS, S. J., *Le sens catholique du travail et de la civilisation*, en "Nouvelle Rev. Théol." 72 (1950), 357-371; 468-478. D. BRINKMANN, *Mensch und Technik*, Bern, 1946. DAWSON, *Die wahre Einheit der europäischen Kultur*, Regensburg, 1935. A. DEMPF, *Kulturphilosophie*, 1932. A. EHRHARD, *Katholisches Christentum und moderne Kultur*, 1906. ESSER-MAUSBACH, *Religion, Christentum und Kirche* III, 4.ª edic., 1921. TH. HAECKER, *Christentum und Kultur*, München, 1927, reimpresión 1946. H. HATZFELD, *Religiöser Aufbruch im geistigen Frankreich*, 1933. A. HEGELER, *Die deutsche Tragödie und ihre geschichtlichen Ursachen*, 1947. E. IVÁNKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien, 1948. M. GRABMANN, *Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin*, Augsburg, 1925. B. GROETHUYSEN, *Die Entstehung der bürgelichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 1927/30. R. GUARDINI, *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur*, en "Unterscheidung des Christlichen", Mainz, 1935, 177-221. E. HEDERER, *Mystik und Lyrik*, München-Berlín, 1941. G. HUIZINGA, *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur*, Amsterdam, 1939. Idem, *Herbst des Mittelalters*, 1924. P. KESSLER, *Technik als Ausgang zur Philosophie*, en "Lebendiges Zeugnis" (1949), 21-47. J. B. LOTZ-J. DE VRIES, *Die Welt des Menschen*, Freiburg, 1940. H. LÜTZELER, *Vom Sinn der Bauformen*, Freiburg, 1938. Idem, *Die christliche Kunst des Abendlandes*, Bonn, 1935. L. MALEVEZ, S. J., *Deux théologies catholiques de l'histoire*, en "Bijdr. Ned. Jez." 10 (1949), 225-240. J. MARITAIN, *Die Zukunft der Christenheit*, Einsiedeln, 1938. E. MICHEL, *Der Partner Gottes. Weisungen zum christlichen Selbstverständnis*, Heidelberg, 1946. W. MOOCK, *Natur und Gottesgeist*, Frankfurt, 1948. C. OMAECHEVARRÍA, O. F. M., *La naturaleza y la gracia. Filosofía integral cristiana* en "Verdad y Vida" 5 (1947), 349-363. A. OREL, *Das Weltantliz*, 2.ª edic., 1933. W. REST, *Situation und Entscheidung*, Warendorf, 1947-48. M. SCHMAUS, *Vom Wesen des Christentums*, 3.ª edic., Ettal, 1954. Idem, *Von den Letzten Dingen*, Münster, 1947. M. SCHRÖTER, *Metaphysik des Untergangs. Eine kulturkritische Studie zu Oswald Spengler*, München, 1949 (defiende a Spengler). G. SCHÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, 3 vols., Freiburg, 1924/29. ST. L. VON SKIBNIEWSKI, *Theologie der Mechanik*, Paderborn, 1928. G. SÖHNGEN, *Humanismus und Technik*, en "MThZ" 2 (1951), 211-233. A. J. TOYNBEE, *Study of History*, 6 vols., 1935/39. FR. ZACH, *Modernes oder katholisches Kulturideal?*, 3.ª edic., 1925. J. ZIMMERMANN, *Trinität, Schöpfung, Übernatürlichkeit*, Regensburg, 1951. V. además § 115, especialmente las obras de A. MÜLLER-ARMACK, MAX WEBER, A. M. WEISS y la pastoral del cardenal SUHARD; v. también §§ 31 y 125 y TH. HAECKER, *Opuscula*, München, 1949.

§ 118: F. ANDRES, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts*, Paderborn, 1914. Idem, *Die Engel-und Dämonenlehre*

des Clemens Alexandrinus, en "Römische Quartalschrift" 34 (1926), 13-27; 129-140; 307-329. CL. BAUEMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts*, Münster, 1908. CH. D. BOULOGNE, *Le monde des esprits*, Monaco, 1949. EL CARRELLI, *Gli Angeli*, Bologna, 1925. J. COLLINS, *The Monistic Philosophy of the Angels*, Washington, 1947. R. V. O'CONNELL, *The Holy Angels*, New York, 1923. M. DIBELIUS, *Die Geisterweit im Glauben des Paulus*, 1909. J. B. FREY, *L'angélologie juive au temps de Jésus-Christe*, en "Revue des sciences phil. et théol." 5 (1911). C. FRIETHOFF, O. P., *Engelen en duivelen*, Hilversum, 1940. A. HOUCK, *The Angels*, St. Louis, 1925. L. KLEINHEIDT, *S. Gregorii Nysseni doctrina de angelis*, Freiburg, 1860. L. KURZ, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln*, Rottenburg, 1938. G. KURZE, *Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus*, Freiburg, 1915. H. LANGE, *Artikel Engel*, en "Lexikon für Theologie und Kirche" III, 672-676. A. L. LÉPICIER, *De angelis*, 1909. J. MICHL, *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes*, I. Parte: *Die Engel um Gott*, München, 1937. J. OSWALD, *Angelologie*, 2.ª edic., 1889. K. PELZ, *Die Engellehre des hl. Augustinus*, Münster, 1913. P. PARENTE, *De creatione universali. De angelorum hominisque elevatione et lapsu*, Roma, 1942. M. PASTORE, *Gli angeli in S. Ambrogio*, Roma, 1949. E. SCHNEEWEISS, *Angels and Demons according to Lactantius*, Washington, 1944. W. SCHNEIDER, *Der nuere Geisterglaube*, 3.ª edic., von F. Walter, 1913. F. STIER, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, 1934. J. STILGLMAYR, *Die Engellehre des sog. Dionysius Areopagita*, en "Compte rendu du Congrès international à Fribourg", 1897, I, 403 ff. A. VACANT-G. BAREILLE-L. PETIT-I. PARISOT-J. MISKGIAN, art. *Ange*, en "Dict. de théologie cath." I, 1189-1271. V. también el art. *Ange*, en "Dictionaire de la Bibel", 1576/90, y en Supplément, I, 255/62. THOMAS VON AQUIN, *Summa theol.* I, 50-64 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Salzburg, 1936; trad. y explicada por H. Amschl, O. P.).

§ 119: A las obras citadas en el § 118 hay que añadir H. DE LUBAC, *Surnaturel*, París, 1944.

§ 121: A las obras citadas en el § 118 hay que añadir J. MICHL, *Ephräm und die neus Chöre der Engels*, en "Theol. Quartalschrift" 118 (1937), 474-491.

§ 122: A las obras citadas en el § 118 hay que añadir G. BAREILLE, *Le culte des anges à l'época des Pères de l'Eglise*, en "Revue Thomiste" 8 (1900), 40 y ss. P. BENOIST D'AZY, O. S. B., *Le Christ et ses anges dans l'oeuvre de sant Thomas*, Abbaye de Saint-Benoît d'Encalcat, 1942. J. DANIÉLOU, *Les Anges et leur mission*, 1952. R. HINDRINGER, *Engel (Aberglaube)*, en "Lexikon für Theologie und Kirche" III, 677. ISIDORO DE S. JOSÉ, O. C. D., *La doctrina del Angel Custodio en el Dogma, en la Teología, en el Arte y en la Espiritualidad*, "Rev. Espir." 8 (1949),

265-288; 438-474. H. KÜHN. *Das Reich des lebendigen Lichtes. Die Engel in Lehre und Leben der Christenheit*, Berlín, 1947. S. LANDERSDORFER, *Zur Lehre von den Schutzengeln im Alten Testament*, en "Katholik" (1918), II, 114 y ss. H. LECLERQ, *Anges (Culte des Anges)*, en "Dictionaire d'archéologie chrétienne" I, 2144 y ss. CHR. PESCH, *Die heiligen Schutzengel*, 3.ª edic., Freiburg, 1925. E. PETERSON, *Das. Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engeln im Kultus*, Leipzig, 1935. J. SAUER, *Engel (Ikonographie)*, en "Lex. f. Theologie und Kirche" III, 676 f. E. SCHLICK, *Die Botschaft der Engel im Neuen Testament*, 3.ª edic., 1949.

§ 123: V. §§ 100, 118 y H. BREMOND, *Le diable existe-t-il? Que fait-il?* París, 1924. G. E. CLOSEN, *Die Sünde der "Söhne Gottes"*, Roma, 1937. L. B. GILLON, *De appetitu boni in angelo lapso iuxta veteres scholasticos*, en "Angelicum" 23 (1946), 43-52. M. HAGEN, *Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen*, 1899. H. KAUPEL, *Die Dämonen im Alten Testament*, 1930. A. KERSSEMAKERS, *De Daemon*, en "Ons Geloof" 30 (1948), 435-453. E. KREBS, art. *Teufel*, en "Lexikon für Theologie und Kirche" X, 10-17. A. KOHUT, *Jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, 1866. E. LANGTON, *Essentials of Demonology. A study of jewis and christian doctrine*, Londres, 1949. E. MANGENOT-T. ORTOLAN, *Démon*, en "Dict. de théol. cath." III, 321-414. F. WEBER, *Der alte böse Feind*, 1937. S. WEBER, O. F. M., *De singulorum hominum daemone impugnatore*, Roma, 1938. *Satan. Existence, histoire, aspects, répression, thérapeutique, formes, décide, bibliographie*, "Études Carmélitaines", Brügge, 1948.

§ 124: H. BACHTOLD-STAUBLI, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 1927 ff. J. BERNHART, *Chaos und Dämonie, Von den göttlichen Schatten der Schöpfung*, München, 1950. A. LANDGRAF, art. *Besessenheit*, en "Lexikon für Theologie und Kirche" II, 245-247. C. S. LEWIS, *The Srewtape Letters*, Londres, 1946. J. PINSK, *Krisis des Faustichen*, Berlín, 1948. A. RODERVYK, *Die Beurteilung der Besessenheit*, en "Zeitschrif für kath. Theol." 72 (1950), 460-480. K. H. SCHELKLE, *Die passion Jesus inder Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1949. K. L. SCHMIDT, *Lucifer als gefallene Engelmacht*, "Theol. Zschr." 7 (1951), 161-179. U. URRUTIA, S. J., *El diablo. Su naturaleza, su poder y su intervención en el mundo*, México, 1950. G. J. WAFFELEART, artículo *Possession diabolique*, en "Dict, de la foi cath." IV, 53-81. S. WEBER, *De singulorum hominum daemone impugnatore*, 1938.

§ 125: "Acta Pont. Academiae Romanae, S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae". Vol. XI. *Nova series*. I. *La persona umana e gli odierni problemi sociali*. II. *Relationes theologicae*, Roma, 1945. W. BACHMANN, *Gottes Ebenbild. Ein systematischer Entwurf einer chris-*

tlichen Lehre vom Menschen, 1938. H. J. BADEN, *Mensch und Schicksal,* 1943. K. BARTH, *Humanismus,* Zürich, 1950. O. BAUHOFER, *Der Mensch und die Kunst,* Luzern, 1944. E. H. BEEKMAN, *Gott, Mensch, Technik, Wissenschaft,* 1937. L. BERG, *Die Gottebendildlichkeit im Moralsubjekt nach Thomas von Aquin,* Mainz, 1948. J. BERNHART, *Tiere und Heilige,* München, 1937. L. BINSWANGER, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze.* Vol. I: *Zur phänomenologischen Anthropologie,* Bern, 1947. S. BIRNGRUBER, *Das Göttliche im Menschen. Eine Laiendogmatik,* Graz, 1948. R. BOIGELOT, *L'homme et l'univers. Leur origine, leur destin.* I. *L'origine de l'univers. L'origine da la vie. L'origine des espèces infrahumaines,* 5.ª edic., Bruxelles, 1946. B. v. BRANDESTEIN, *Der Mensch und seine Stellung im All. Philosophische Anthropologie,* Einsiedeln, 1948. P. BRATSIOTIS, *Das Menschenvertändnis in der griechisch-orthodoxen Kirche,* "Theol. Zschr." 6 (1950), 376-382. D. BRINKMANN, *Mensch und Technik. Grundzüge einer Philosophie der Technik, Bern,* 1946. E. BRUNNER, *Der neue Barth. Memerkungen zu Karl Barths Lehre vom Menschen,* en "Zschr. Theol. Kirche" 48 (1951), 89-160. "Festschrift Emil Brunner", *Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums,* Zürich, 1950. P. L. BRUNS, *Metaphysik des Wortes,* 1937. M. BUBER, *Das Problem des Menschen,* Heidelberg, 1948 (judío). FR. BÜCHNER, *Von der Leiblichkeit des Menschen. Ein Beitrag zu den Prolegomena einer Lehre vom Menschen,* en "Studium Generale" 1 (1948), 419-425. Idem, *Das Menschenbild der modernen Medizin,* 1946. A. CARRELL, *Der Mensch, das unbekannte Wesen,* 1938. U. CASSUTO, *La questione della Genesi,* Florenz, 1936. J. COPPENS, *La soumission de la femme à l'homme d'après Gen. 3, 16,* en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 14 (1937), 632-641. Idem, *En marge de l'Histoire Sainte,* Brügge, 1936. FR. DANDER, *Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des heiligen Thomas,* en "Zeitschrift für katholische Theologie" (1929), 1 ss. FR. DESSAUER, *Mensch und Kosmos,* Frankfurt, 1949. Idem, *Die Technik,* 1946. E. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, edit. por J. Seeberg, E. Caspar W. Weber), Stuttgart, 1934. H. DOMS, *Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos,* Münster, 1951. W. EICHRODT, *Das Menschenverständnis des Alten Testaments,* Basel, 1944. J. ENDRES, C. S. S. R., *Die Stellung des Menschen im christliche Bild des Menschen,* Bamberg, 1947. H. FLÜGEL, *Geschichte und Geschicke,* 1946. KURT GALLING, *Das Bild des Menschen in biblischer Sicht,* Mainz, 1947. A. GELHEN, *Der Menchs. Seine Natur und seine Stellung in der Welt,* Berlín, 1940 (Cfr. "Deutsche Literaturzeitung" 64 [1943], 794-797). J. GÖTTSBERGER, *Adam und Eva,* 3.ª edic., Münster, 1912. H. GRANER, *Fluch und Segen der Technik,* 1946. L. GRIMAL, *L'homme, son origine, sa condition présente, sa vie future,* 2 vols., París, 1923. E. G. GULIN, *Die Freiheit in der Verkündigung des Paulus,* en "Zeitschrift für Systematische Theologie" 18 (1941), 458-481. TH. HAECKER, *Was ist der Mensch?,* 1935. O. J. HARTMANN, *Der Mensch im Abgrund seiner*

Freiheit, 1932. Idem, *Der Kampf um den Menschen in Natur, Mythos, Geschichte,* 1934. Idem, *Der Mensch als Selbstgestalter seines Schicksals,* 5.ª edic., 1946. FR. HEINEMANN, *Wilhelm von Humboldts Philosophische Anthropologie,* 1929. J. HEMPEL, *Gott und Mensch im Alten Testament,* 2.ª edic., 1936. J. HERING, *Die biblische Grundlage des christlichen Humanismus,* Zürich, 1946. A. M. HOFFMANN, O. P., *Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neuren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin,* en "Divus Thomas" (Fr.) 19 (1941), 3-35. G. HUBALKA, O. F. M. Cap., *Wesen und Würde der Person,* en "Divus Thomas" (Fr.) 23 (1945), 272-286. J. HÜBSCHER, *De imagine Dei in homine viatore secundum doctrinam s. Thomae Aquinatis,* 1932. K. HUMMEL, *Das Menschenbild in der heutigen Naturwissenschaft,* "Theol. Quart." 130 (1950), 474-488. H. U. INSTINKY, *Menchs und Gott in der Geschichte,* en "Beiträge zur geistigen Überlieferung", Godesberg, 1947. B. JACOB, *Das erste Buch der Thora Genesis übers. und erklärt,* Berlín, 1934. L. JANSSENS, *God en de Mensch,* Leuven, 1946. H. S. JOHNSON, *Anthropology and the Fall,* New York, 1924. H. J. T. JOHNSON, *The Bible and early man,* New York, 1948. E. JÜNGER, *Die Perfektion der Technik,* 1946. TH. KAMPMANN, *Anthropologische Grundlagen ganzheitlicher Frauenbildung unter besonderer Berücksichtigung des religiösen Bereiches.* Vol. I: *Die Methodologie der Geschlechtsdifferenz und die Physiologie des Frauenwesens.* Vol. II: *Die Psychologie des Frauenwesens,* Paderborn, 1946. H. KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie,* Gütersloh, 1950. Idem, *Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenväter des dritten Jahrhunderts,* Diss. Marburg, 1942. W. KELLER, *Vom Wesen des Menschen,* Basel, 1943. (V. además P. CLODOALD HUBATKA, en "Divus Thomas" [Fr.] 22 [1944]), 232-239. K. KÉRENYI, *Urmensch und Mysterium,* en "Eranosjahrbuch" 15 (1947), 41-74. B. LAVAUD, O. P., *Toward a Theology of Woman,* en "Thomist" 2 (1940), 459-518. J. LEGRAND, S. J., *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas,* 2 vols. (Museum Lessianum, Section philosophique, 27), Bruxelles, 1946. A. M. LÉPICIER, *De prima hominis fundatione,* Roma, 1910. PH. LERSCH, *Der Mensch in der Gegenwart,* München, 1947. J. LOTZ, S. J., J. DE VRIES, S. J., *Die Welt des Menschen,* Regensburg, 1940. J. LOTZ, S. J., *Das christliche Menschenbild im Ringer der Zeit,* Heidelberg, 1947. B. MADARIAGA, *La "imagen de Dios" en la metafísica del hombre según San Buenaventura,* "Verdad y Vida", 7 (1949), 145-194. L. MALEVEZ, *L'Anthropologie chrétiene de Karl Barth,* "Rech. Sc. Rel." 38 (1951), 37-81. E. MARMY, *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau.* "Dokumente", Freiburg, 1945. A. MAYER, O. S. B., *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien* (Studia Anselmiana 15), Roma, 1942. A. MITTERER, *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen,* Wien, 1947 (Cfr. M. THIEL, O. S. B., en "Divus Thomas" 26 [1948]), 336-338. A. MITTERER, *Mann und Weib nach dem biolo-*

gischen Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart, en "Zeitschrift für kath. Theologie" (1933), 372 ff. J. T. MUCKLE, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*, en "Mediaeval Studies" 7, Toronto, 1945. FR. MUCKERMANN, *Der Mensch im Zeitalter der Technik*, Luzern, 1943. J. MOUROU, *Sens chrétien de l'homme* (Théologie, Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie de Lyon-Fourvière, Nr. 6), París, 1945. M. MÜLLER, *Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit*, 1945. P. PALUSCSAK, *Imago Dei in homine*, en "Xenia Thomistica" II, Roma, 1925, 119-154. E. PETERSON, *L'immagine di Dio in S. Ireneo*, en "La Scuola Cattol. A." 69 (1941), 19-54. P. PARENTE, *Dio e l'uomo*, Torino, 1946. H. PFEIL, *Der Mensch im Denken der Zeit*, Paderborn, 1938. R. PIRAS, *L'antropologia biblica*, Cagliari, 1902. G. RABEAU, *L'Homme dans la contradiction. Une apologie à la manière de Pascal*, en "Mélanges de Science Rel." 4 (1947), 205-218. H. RAHNER, *Das Menschenbil des Origenes*, en "Eranosjahrbuch" 15 (1957), 194-282. A. ROHNER, *Thomas von Aquin oder Max Scheler. Das Ebenbild Gottes*, en "Divus Thomas" (Fr.) (1923), 329 y ss. I. RONDET, *L'anthropologie religieuse de saint Augustin*, en "Recherches de science rel." 29 (1939), 163-196. A. ROSSI, *Smilitudo dei in creaturis*, en "Divus Thomas" (Piac.) 1928, 417 ff. H. W. RÜSSEL, *Gestalt eines christlichen Humanismus*, 1940. F. G. SÁNCHEZ MARÍN y V. GUTIÉRREZ DURÁN, *Doctrina de Trento. Imagen del hombre según nuestros teólogos*. T. I. Madrid, 1946. D. SCARAMUZZI, O. F. M., *L'immagine di Dio nell'uomo nell'ordine naturale secondo s. Bonaventura, Padua* (extracto de *Sophia*, 1942, cuadernos 2 y 3). W. SCHAMONI, *Mensch und Kosmos*, en "Die Kirche in der Welt" 2 (1949), 69-72. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928; reeditada por Maria Scheler, München, 1947. E. VON SCHENCK, E. T. A. HOFFMANN, *Ein Kampf um das Bild des Menschen*, 1939. K. L. SCHMIDT, *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament*, en "Eranosjahrbuch" 15 (1947), 149-196. E. W. SCHMIDT, *Beiträge zu einer Theologie des Personalismus*, "Theol. Zschr." 6 (1950), 116-137. J. B. SCHOEMANN, *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*, en "Scholastik" 18 (1943), 17-28; 31-53; 175-200. M. SCHULIEN, S. V. D., *L'unità del genere humano, alla luce delle ultime recerche antropologiche e etnologiche*, Milano, 1943. J. SELLMAIR, *Der Mensch in der Tragik*, 1939. V. SERRANO-MUÑOZ, *El tema del hombre en el ambiente de Trento*, en "Rev. Espir." 6 (1947), 24-32. P. SIMON, *Zur christlichen Anthropologie*, en "Theologie und Glaube" 27 (1935), 529-548. W. SOMBART, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, 1938. E. SPRANGER, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, 1828. E. STAKEMEIER, *Thomas von Aquin und das christliche Menschenbild*, en "Akadem. Bonifazius-Korresp." 53 (1938), 68-83. M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez saint Bernard*, en "Ephemerides Theol. Lovanienses" 23 (1947), 70-129. A. STÖCKL, *Die spekulative Lehre vom*

Menschen, 2 vols., 1858-59. A. STRUKER, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte,* Münster, 1931. J. TERNUS, S. J., *Paulinische, Philonische, Augustinische Anthropologie,* en "Scholastik" 11 (1936), 82-98. Idem, *Theologische Anthropologie als Unterscheidunglehre,* en "Divus Thomas" (Fr.) 15 (1937), 65-77. M. THIEL, O. S. B., *Was ist der Mensch?,* en "Divus Thomas" (Fr.) 20 (1942), 3-34. M. THURIAN, *L'anthropologie réformée,* en "Irénikon" 25 (1952), 20-52. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, vol. VI: *Wesen und Ausstattung des Menschen* (I, 75-89), Salzburg-Leipzig, 1937 (Introducción, traducción, notas y comentarios de P. Wintrath, O. S. B.), vol. VII: *Erschaffung und Urzustand des Menchen* (I. 90-120), München-Heidelberg, 1941 (Introducción de H. Christmann, O. P., traducción, notas y comentarios de A. Hoffmann, O. P.). P. TISCHLEDER, *Das rchte Bild vom Menschen,* Mainz, 1947. T. F. TORRANCE, *Calvin's doctrine of man,* London, 1949. O. TUMLIRZ, *Anthropologische Psychologie,* 1939. M. UNGRUND, *Die metaphysische Anthropologie der heiligen Hildegard von Bingen,* 1938. A. VETTER, *Die philosophischen Grundlagen des Menschenbildes,* Leipzig. O. J. H. VOLK, *Kreatürlichkeit,* "MThZ" 2 (1951), 197-210. PH. WEINDEL-R. HOFMANN, *Der Mensch vor Gott. Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottbegegnung "Th. Steinbüchel* zum 60. Geburtstag", Düsseldorf, 1948 (Contribuciones de H. JUNKER, *Gott und Mensch in ihrem gegenseitigen Verhältnis in der Sicht des nachexilischen Judentums;* F. TILLMANN, *Der Mensch vor Gott in synoptischer Sicht;* B. WINGENFELD, *Das Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit bei Alexander von Hales;* R. EGENTER, *Das Wesen der religio und ihre Stellung im Tugendsystem nach dem hl. Thomas von Aquin;* M. GRABMANN, *Die Gottesberührung in der Einwohnung des Heiligen Geistes nach dem hl. Thomas von Aquin;* T. BARTH, *Duns Skotus und die menschliche Existenz;* TH. MÜNCKER, *Das Ringer um Gott im deutschen Pietismus;* E. WASMUTH, *...Nicht der Philosophen! Über die Beziehung zwischen Mensch und Gott bei Pascal;* A. GUGGENBERGER, *Leibniz—das schöpferisch-geistige Band zwischen Gott und Mensch;* H. ZELLER, *Der Gott Herders*; H. HEIMSOETH, *Kant—heute*; K. THIEME, *Goethes Fausttragödie als Zeugnis religiöser Entscheidung*; PH. WEINDEL, *Fr. W. Hegel—der Mensch in Gott;* GR. NÜDLING, *Die Auflösung des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Ludwig Feuerbach;* H. DIEDERICH, *Die Natur des Menschen im Verhältnis zu Gott und dem göttlichen Leben nach der Theologie des M. J. Scheeben;* A. AUER, *Gesetz und Freiheit im Verhältnis von Gott und Mensch bei Franz Xaver Linsenmann;* A. SCHÜLER, *Christlicher Personalismus, Gedanken zu Ernst Troeltschs Werk;* E. KRAU, *Das Verhältnis von Gott und Mensch nach Friedrich von Hügel;* H. GOUHIER *Les rapports de Dieu et du monde dans la philosophie de Bergson;* H. FRIES, *Existenz und Transcendenz. Gott und Mensch in del Philosophie von Kar Jarpers;* R. LE SENNE, *D'O. Hamelin à la "Philosophie de l'Esprit"*; M. REDING, *Heidegger und Sartre;* A. LANG, *Der Mensch im Bannkreis des Heili-*

gen; K. ADAM, *Wie der Mensch zu Christus kommt*; J. LORTZ, *Dogma und Freiheit. Kirchengeschichtlich.* R. HOFMANN, *Gottesverehrung als moraltheologisches Problem;* J. PASCHER, *Menschsein vom Kreuze her gesehen.)* A. WENZL, *Philosophie der Technik,* 1946. Idem, *Die geistigen Strömungen unseres Jahrhunderts,* München, 1948. G. WINGREN, *Gott und Mensch bei Karl Barth,* "Studia Theologica", Lund I (1947). A. ZACCHI, *L'uomo. I. La natura,* Roma, 1921. B. ZENKOWSKY, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche,* Stuttgart, 1951. W. ZIMMERLI, *Das Menschenbild des AT,* München, 1949. Sobre la teoría de la descendencia cfr., además de las obras citadas aquí y en el § 101: K. ADAM, *Der erste Mensch im Licht der Bibel und der Naturwissenschaft,* en "Theologische Quartalschrift" 123 (1942), 1-20. V. ANDÉREZ, S. J., *¿La opinión transformista en crisis?,* "Razón y Fe" 136 (1947), 207-228. H. ANDRÉ, *Urbild und Ursache in der Biologie,* München, 1931. C. ARAMBOURG, *La genèse de l'humanité,* París, 1943. L. BAUER, *Entwicklung,* en "Lexikon für Theologie und Kirche" III, 699-702. B. BAVINK, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie,* 9.ª edic. (introduc. y revisada por M. Fierz, Zürich, 1948). A. BEA, *Institutiones biblicae,* 2.ª edic., Roma, 1933. Idem, *Neuere Probleme und Arbeiten zur biblischen Urgeschichte,* en "Biblica" 25 (1944), 70 y ss. Idem, *Il problema antropologico in Gen. 1-2: Il transformismo,* Roma, 1950. E. BECHER, *Metaphysik der Naturwissenschaften,* München, 1926. F. M. BERGOUNOUX, *Essai de classification raisonée des hominides fossile,* en "Bull. Litt. Eccl." (1947), 138-156. F. M. BERGOUNIOUX, A. GLORY, *Les premiers hommes,* París, 1952. K. BEURLEN, *Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Abstammungslehre,* Jena, 1937. F. BIRKNER, *Die Rassen und Völker der Menschteit,* Berlín-München-Wien, 1913. P. BONÉ, S. J., *L'homme: Genèse et cheminement,* en "Nouvelle Revue Théologique", 1947, cuaderno de abril. M. BOULE, *Les hommes fossiles. Eléments de Paléontologie humaine,* 3.ª edición, cuidada por V. Vallois, París, 1946. CH. BOYER, *La théorie augustinienne des raison séminales,* en "Miscellanea Agostiniana" (editada por los agustinos ermitaños) II (Roma, 1931), 795-819. J. BUMÜLLER, *Die Urzeit des Menschen,* 4.ª edic., Augsburg, 1925. P. F. CEUPPENS, O. P., *Le Polygénisme et la Bible,* en "Angelicum" 24 (1947), 20-32. H. CONRAD-MARTIUS, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos,* Salzburg, 1938. Idem, *Der Selbstaufbau der Natur,* Hamburg, 1944. Idem, *Naturwissenschaftlich-metaphysische Studien,* Heidelberg, 1949. E. DACQUÉ, *Die Erdzeitalter,* München, 1930. Idem, *Aus der Vorgeschichte der Erde und des Lebens,* München, 1936. Idem, *Organische Morphologie und Paläontologie,* München, 1935. Idem, *Die Urgestalt,* Leipzig, 1940. Idem, *Urwelt, Sage und Menschheit,* München, 1924. A. DARMET, *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin,* Belley, 1934. H. DE DECLODOT, *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique,* Brüssel, 1921. P. DESCOQS, S. J., *Autour de la crise transformiste,* París,

1944. G. R. DORAN, *De corporis Adami origine doctrina Alexandri Halensis, Sancti Alberti Magni, Sancti Bonaventurae, Sancti Thomae* (Diss.), Mundelein, Illinois, 1936. H. DRIESCH, *Grundprobleme der Physiologie*, 2.ª edic., Leipzig, 1929. Idem, *Philosophie des Organischen*, 4.ª edic., Leipzig, 1928. Idem, *Die Maschine und der Organismus*, Leipzig, 1935. H. DUMAINE, *L'Heptaméron biblique* en "Revue Biblique" (1937), 116 ff. B. DÜRKEN, *Allgemeine Abstammungslehre*, Berlín, 1923. Idem, *Entwicklungsbiologie und Ganzheit*, Leipzig, 1936. Idem, *Lehrbuch der Experimentalzoologie*, 1928. J. ECHARRI, S. J., *El hombre en sus primeros orígenes. Evolucionismo antropológico*, "Raz. y Fe" 139 (1949), 219-248. E. VON EICKSTEDT, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart, 1934. K. FRANK, *Die Entwicklungstheorie im Lichte Tatsachen*, Freiburg, 1911. A. FLEISCHMANN, *Die Deszendenztheorie*, Leipzig, 1901. A. FLEISCHMANN-GRÜTZMACHER, *Der Entwicklungsgedanke in Natur- und Geisteswissenschaf*, Erlangen, 1924. M. FLICK, S. J., *L'origine del corpo del primo uomo alla luce della filosofia e della teologia*, en "Gregorianum" 29 (1948), 392-416. H. FRIELING, *Herkunft und Weg des Menschen*, Stuttgart, 1940. H. FRITSCHE, *Tierseele und Schöpfungsgeheimnis*, Leipzig, 1940. Idem, *Der Erstgeborene*, 1946. E. GAGNEBIN, *L'origine dell'uomo*, Roma, 1949. Idem, *Le transformisme et l'origine de l'homme*, 2.ª edic., Lausanne, 1947. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Le Monogenisme n'est-il nullement revélé, pas même implicitement?*, "Doct. Comm." II (1948), 191-202. W. GIESELER, *Abstammung und Rassenkunde des Menschen*, Oehringen, 1936. G. GOURY, *Origine et évolution de l'homme*, 2.ª edic., París, 1948. G. GUTBERLET, *Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung*, 3.ª edic., 1911. R. HERTWIG, *Abstammungslehre*, en "Kultur der Gegenwart", Leipzig, 1914. HESSE, *Abstammungslehre und Darwinismus*, 7.ª edic., Leipzig, 1936. TH. H. HUXLEY, *Die Stellung des Menschen in der Natur*, trad. por V. Carus, Braunschweig, 1863. J. M. IBERO, S. J., *Las razones seminales en San Agustín y los genes de la Biología*, en "Miscelánea Comillas" (1943), 529-557. A. JANSSENS, *De rationibus seminalibus ad mentem S. Augustini*, en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 3 (1926), 29-32. S. JOSEPH-ARTHUR, S. G. C., *Saint Augustin et l'Evolutionnisme*, en "Rev. Un. Laval" 2 (1947), 89-95. H. JUNKER, *Die biblische Urgeschichte*, Bonn, 1932. E. KLEINEIDAM, *Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jhd., behandelt bis Thomas von Aquin* (Diss.), Liebenthal, 1930. O. KLEINSCHMIDT, *Die Formenkreislehre*, Halle, 1926. Idem, *Der Urmensch*, Leipzig, 1931. Idem, *Neues zu alten Thema "Entwicklungsgedanke und Schöpfungsglaube"*, en "Zeitschrift für Theologie und Kirche" (1936), 241-254. M. J. MCKNOUGH, *The Meaning of the rationes seminales in St. Agustine*, Washington, 1926. J. B. KORS, O. P., *Thomas van Aquino en de nieuwere biologie*, en "R. K. Artsenblat" 15 (1936), 110-114. G. KRAFT, *Der Urmensch als Schöpfer. Die Welt des Eiszeitmenschen*, Berlín, 1941. O. KUHN, *Die Deszendenztheorie*, 2.ª edic., 1951. H. LENNERZ, S. J., *Quia theologo censendum de*

polygenismo?, en "Gregorianum" 29 (1948), 417-434. P. LEONARDI, *Note paleontologiche sul Pitecantropo* (con 9 tovali fouri testo). "Pont. Academia scientiarum, Commentationes" 7, n. 16, Roma, 1943. Kardinal LIÉNART, *Der Christ und die Entwicklungslehre*, "Etudes" (1947), 289-300; "Stimmen der Zeit" 142 (1948), 81-90. V. MARCOZZI, S. J., *Poligenese ed evoluzione nelle origini dell'uomo*, en "Gregorianum" 29 (1948), 343-391. Idem, *Evoluzionismo e Finismo nell'origine dell'uomo*, en "Civ. catt." 3 (97), 362-371. Idem, *Trasformazione progresiva o regressiva nella famiglia umana?*, "Scuola catt." 79 (1951), 121-150; 201-222. V. MARCOZZI, M. FLICK, H. LENNERZ, *De hominis creatione atque elevatione et de peccato originali*, "Gregorianum" 29 (1948). H. MEYER, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik*, Bonn, 1914. E. C. MESSENGER, *Evolution and Theology. The Problem of Man's origin*, London, 1931. G. MONTANDON, *Les hommes préhistoriques et les préhumains*, París, 1943. TH. J. MOTHERWAY, S. J., *Theological Opinion on the Evolution of Man*, en "Theol. Studies", 5 (1944), 198-221. A. MÜLLER, *Probleme zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, en "Eleutheria" 1, Bonn, 1944. H. MUSCHALEK, *Zur Kritik der Abstammungslehre*, en "Philos. Jahrbuch" 58 (1948) 389-395. A. NAEF, *Die Vorstufen der Menschwerdung*, Jena, 1933. A NEUBERG, *Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwar*, Göttingen, 1944. H. NILSSON, *Der Entwicklungsgedanke und die moderne Biologie*, en "Bios", vol. 13, Leipzig, 1941. H. OBERMAIER, *Der Mensch der Vorzeit*, Berlín-München-Wien, 1920. P. OVERHAGE, *Die Frage nach den unmittelbaren Vorfahren der Jetztmenschheit*, en "Scholastik" 28 (1953), 186-201. J. PAQUIER, *La création et l'évolution. La révélation et la science*, París, 1932. L. PERA, O. S. A., *La creazione simultanea e virtuale second S. Agostino. L'atomo virtuale*, Florenz, 1934. P. M. PÉRIER, *Le Transformisme, L'origine de l'homme et le dogme catholique*, París, 1939. J. PERZL, *Die Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der neueren naturwissenschaftlichen Forschung*, en "Zeitscrift für kath. Theologie" 60 (1936), 120-122. J. RANKE, *Der Mensch*, 1866, reeditado, Leipzig, 1923. F. REINÖHL, *Abstammungslehre*, Oehringen, 1940. E. ROLFES, *Die Stelle Gen. 2, 7 und die Deszendenztheorie*, en "Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie" 18 (1903/4), 458 y ss. E. RUFFINI, *La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede*, Roma, 1948. F. RÜSCHKAMP, *Biologische Tatsachen und Rätsel*, en "Bonifatius-Korrespondenz" (1937), 1-13. Idem, *Zur Art- und Rassengeschichte des Menschen*, en "Stimmen der Zeit" 139 (1946), 290-309. Idem, *Zum artgeschichtlichen Wandel der Menschengestalt*, en "Philosophisches Jahrbuch" 58 (1949), 395-404. G. SALET y L. LAFONT, *L'évolution régressive*. Prólogo de E. Raguin, París, 1943. P. SCHEPENS, *Num S. Augustinus patrocinatur evolutionismo*, en "Gregorianum" (1925), 216-230. W. SCHÖLLGEN, *Die Abstammungslehre im Lichte der philosophischen Anthropologie*, en "Theologie und Glaube" 33 (1914), 121-129. O. H. SCHINDEWOLF, *Das Problem der Menschwerdung*, 1930. Idem, *Paläon-*

tologie, Entwicklungslehre und Genetik, Berlín, 1942. A. SCHMITT, *Der Ursprung des Menschen,* 1911. Idem, *Katholizismus und Entwicklungsgedanke,* 1923. J. SCHWERTSCHLAGER, *Philosophie der Natur,* Kempten, 1921. J. B. SENDERENS, *Création et évolution,* París, 1929. O. SPÜLBECK, *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft,* Berlín, 1948. TH. STEINBÜCHEL, *Die Abstammung des Menschen,* Frankfurt, 1915. B. STEINER *Der Schöpfungsplan. Wesen und Bedeutung organischer Homologie,* Luzern-Leipzig, 1938. J. TERNUS, *Die Abstammungsfrage heute,* 1948. L. v. UBISCH, *Embryologie, und Genetik und das Evolutions-Epigeneseproblem,* en "Bios" 14, Leipzig, 1942. J. v. UEXKÜLL, *Theoretische Biologie,* Berlín, 1938. D. A. G. VROKLAGE, S. V. D., *Hoe staat het met de afstamming van de mens?,* en "Ned. Kath. Stemmen" 46 (1950), 275. E. WASMANN, S. J., *Die moderne Biologie und die Entwicklugstheorie,* Freiburg, 1904. Idem, *Der Kampf um das Entwicklungsproblem,* Freiburg, 1907. M. WENGEL, O. Carm. Disc., *Die Lehre von den rationes seminales bei Albert dem Grossen. Eine terminologische und problemgeschichtliche Untersuchung,* Würzburg, 1937. A. WENZL, *Metaphysik der Biologie von heute,* Leipzig, 1938. M. WESTENHÖFER, *Das Problem der Menschwerdung,* Berlín, 1935. Idem, *Der Eigenweg des Menschen,* Berlín, 1942. Idem, *Die Grundlagen meiner Theorie vom Eigenweg des Menschen,* Heidelberg, 1948. H. WOODS, *Augustine and Evolution,* Nueva York, 1924.

§ 127: Además de las obras generales y de las citadas en el § 125, véanse: Art. *Ame,* en "Dict. de Théol. Cath." I, 968-1041, de J. BAINVEL, L. PETIT, J. PARISOT, J. LAMY, E. PEILLAUBE. También en "Dict. Apol." I, 86-123, de FR. M.-TH. COCONNIERO, O. P.; J. C. ADDISON, *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité,* París, 1936. P. ALTHAUS, *Unsterblichkeit und ewiges Leben,* 1930. J. AUER, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquim und des Johannes Duns Scotus,* 1938. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner, Höhe und Krisis des griechischen Weltbildes,* Freiburg, 1941. E. BENZ, *Marius Viktorinus und die Entwicklung der abendländischen Villensmethaphysik,* 1932. A. BIER, *Die Seele,* 3.ª edic., 1939. B. BOLZANO, *Athanasiana oder Gründe für die Unsterblischkeit der Seele,* 2.ª edic., 1938. FR. H. BRABANT, *Time and Eternity in Christian Thought,* 1936. B. VON BRANDESNSTEIN, *Der Mensch und seine Stellung im All,* Einsiedeln, 1947. H. BÜCKERS, *Die Unsterblichkeit im Weisheitsbuche. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung,* 1938. G. CAPELLO, *La libertà di scelta e la libertà assoluta in Hegel e in S. Tommaso,* Palermo, 1939. E. CATHREIN, *Die Einheit des sittlichen Bewuss tseins der Menschheit,* 1914. Idem, *Moralphilosophie,* I, 6.ª edic., 1924. J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique* París, 1944. R. EGENTER, *Von der Freiheit der Kinder Gottes,* Freiburg, 1941. J. ENDRES, C. S. S. R., *Die Unsterblichkeit der Menschenseele,* en "Divus Thomas" (Fr.) 22 (1944), 75-94. G. ESSR-J. MAUSBACH, *Religion, Christentum und Kirche* (3 vols.),

1911. G. ESSER, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893. A.-M. L. FOUCHEUR, *La notion d'immortalité de l'âme dans la philosophie française du XIXe siècle*, en "Revue des sciences phil. et théologiques" 21 (1932), 25-53; 187-218; 562-617. G. FELL, *Die Unsterblichkeit der Seele*, 2.ª edic., 1919. D. FEULING, O. S. B., *Das Leben der Seele, Einführung in die psychologische Schau*, 2.ª edic., Salzburg, 1948. J. G. FRAZER, *The Relief in Immortality and the Worship of Dead*, 3 vols., London, 1913/24. J. FRÖBES, *Eine neue Erklärung der Willensfreiheit*, en "Scholastik" 7 (1932), 67-81. Idem, *Psychologica speculativa*, 1927. A. GARDEIL, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París, 1927. J. GEYSER, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, 1923. Idem, *Lehrbuch der Psychologie*, 3.ª edic., 1920. ET. GILSON, *Der hl. Augustin*, trad. por Ph. Böhner y T. Sigge, Hellerau, 1930. Idem, *Der hl. Bonaventura*, Hellerau, 1929. W. GÖTZMANN, *Der Unsterblichkeitsbeweis in der Väterzeit und in der Scholastik*, Karlsruhe, 1927. J. GREDT, O. S. B., *Die aristotelisch-thomistische Philosophie* I, Freiburg, 1935. M. GRABMANN, *Thomas von Aquin*, 7.ª edic., München, 1947. K. GROOS, *Die Untersblichkeitsfrage*, 1936. R. GUARDINI, *Der Tod des Sokrates*, Berlín, 1943. C. GUTBERLET, *Die Villensfreiheit*, 2.ª edic., 1904. Idem, *Der Kampf um die Seele*, 2 vols., 2.ª edic., Mainz, 1903. G. HEIDINGSFELDER, *Die Unsterblichkeit der Seele*, 1930. Idem, *Zum Unsterblichkeitsstreit in der Renaissance*, en "Festschrift für M. Grabmann", 1935, II, 1265-8 (edit. por A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus). F. HETTINGER, *Fundamentaltheologie oder Apologetik* 3.ª edic., mejorada por S. Weber, 1913. B. JANSEN, *Ein neuzeitlicher Anwalt (Olivi), der menschlichen Freiheit aus dem 13. Jahrhundert*, en "Philosophisches Jahrbuch" 31 (1918), 230-38; 382-408. O. KARRER, *Der Unsterblichkeitsglaube. Das menschliche Suchen und die göttliche Offenbarung über den ewigen Lebenssinn*, München, 1936. H. KAUFMANN, *Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen Literatur* 1850-1900, 1912. J. KLUG, *Die Tiefen der Seele*, Paderborn, 1926. H. KLUG, *Die Lehre des sel. Joh. Duns Skotus über die Seele*, en "Philos. Jahrbuch" (1923), 131 ff. PH. KNEIB, *Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele*, 1903. Idem, *Die Unsterblichkeit der Seele, bewiesen aus dem höheren Erkennen*, 1900. Idem, *Apologetik*, 1912. P. LERSCH, *Seele und Welt. Zur Frage nach der Eigenart des Seelischen*, Leipzig, 1941. F. LOMBARDI, *La libertà del volere e l'individuo*, Milano, 1941. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale au XIIe et XIIIe siècles*. I: *Problèmes de psychologie*, Louvain-Gembloux, 1942. Idem, *La théorie du libre arbitre depuis s. Anselme jusqu'à Saint Thomas d'Aquin*, Saint Maximin, 1929. E. LUGER, *Die Unsterblichkeit bei Johannes Duns Skotus*, Wien, 1933. H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*. I: *Die Weltanschauung des Altertums*. II: *Vom Urchristentum bis zu Augustin*, Würzburg, 1947. V. MARCOS, *De animarum humanarum inaequalitate*, en "Angelicum" 9 (1932), 449-468. R. M. MARTIN, *L'immortalité de l'âme d'après Robert de Melun* († 1167), en "Hommage Maurice de Wulf", Louvain, 1934, 128-145. E. MATTIESEN, *Das persönliche*

Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbewise, 1939. D. MERCIER, *Psychologie*, 1906/7. Idem, *Metaphysique générale*, 5.ª edic., Louvain, 1910. K. MICHALSKI, *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe s.*, 1937. A. MINON, *L'immortalité de l'âme dans l'Ancien Testament*, "Rev. Eccl." 38 (1951), 114-120. Y. DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, París, 1946. F. MORGOTT, *Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des hl. Thomas*, Eichstätt, 1860. J. MOUROUX, *Waarde van het Lichaan*, Antwerpen, 1952. P. OLIVIER, *Zum Willensproblem bei Kant und Reinhold*, Berlín, 1941. J. PEGHAIRE, C. S. S. R., *Intellectus et ratio selon s. Thomas d'Aquin*, París, 1936. A. C. PEGIS, *S. Thomas and the Problem of the Soul in the thirteenth Century*, Toronto, 1934. A. PFANDER, *Die Seele des Menschen*, 1933. K. L. PREU, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Völker*, 1930. K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Freiburg, 1943. G. RABEAUS, *L'activité élémentaire intellectuelle selon s. Thomas d'Aquin*, París, 1937. L. O. DE RABYMAEKER, *Metaphysica generalis*, Louvain, 1931. FR. ROGERII MARSTON, O. F. M., *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima* (Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi, 7), Quarachi, 1932. E. ROHDE, *Psyche*, 10.ª edic., 1925. B. ROMEYER, *S. Thomas de notre connaisance de l'esprit hamain*, París, 1928. P. ROUSSETOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, 2.ª edic., París, 1924. S. V. ROVIGHI, *L'immortalità dell'anima nei magistri francescani del secolo XIII*, Mailand, 1936. N. RUDNITZKY, *Die seele des Menschen nach der HI. Schrift und im Glauben der alten Völker*, 1936. F. RÜSCHE, *Das Seelenpneuma. Seine Entwicglung von der Hauchseele zur Geistseele*, 1933. J. RÜTHER, *Anima. Ein Buch von der Seele*, Münster, 1947. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, edit. por J. Höfer, Freiburg, 1940. A. SCHELL, *Gott und Geist* II, 1896. M. SCHELER, *Wom Ewigen im Menschen*, 1923. Idem, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928. M. SCHMAUS, *Von den letzten Dingen*, Münster, 1948. W. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, 6 vols., 1926/35. K. L. SCHMIDT, *Die Naturund Geisteskräfte im Paulinischen Erkennen und Glauben*, en "Eranosjahrbuch" 14 (1946), 87-143. Idem, *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament*, en "Eranosjahrbuch" 15 (1947), 149-196. P. SCHMITT, *Natur und Geist in Goethes Verhältnis zu den Naturwissenschaften*, en "Eranosjahrbuch" 14 (1946), 332-384. K. SCHMID, *Der menschliche Wille*, 1925. H. W. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, 1927. M. SCHNEID, *Die Psychologie des hl. Thomas* I, Paderborn, 1892. W. SCHNEIDER, *Das andere Leben*, 16.ª edic. H. SCHOLZ, *Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem*, 2.ª edic., 1922. W. SCHÖLLGEN, *Vererbung und sittliche Freiheit*, 1936. G. SCHÖNFELD, *Die Psychologie des Maximus Confessor*, 1918. E. SCHRÖDINGER, *Der Geist der Naturwissenschaft*, en "Eranosjahrbuch" 14 (1946), 491-520. J. SCHULTZ, *Wandlungen der Seele im Hochmittelalter*. II: *Die Welt der Seele*, 2.ª edic., Breslau, 1940. A. SCHÜTZ, *Der Mensch und die Ewigkeit*, 1931. G. SIEGMUND, *Tier und*

Mensch, en "Philosophisches Jahrbuch" 59 (1949) 65-104. A. SILVA-HAROUCA, *Totale Philosophie und Wirklichkeit*, Freiburg, 1937. V. E. SLEVA, *The Saparated Soul in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Washington, 1940. H. SPANDL, *Das Willensproblem bei Duns Skotus* (Diss.), Regensburg, 1936. C. STANGE, *Das Ebenbild Gottes*, en "Theologische Literaturzeitung" 74 (1949), 79-86. J. STAUDINGER, *Das Jenseits. Schicksalsfragen der Menschenseele*, 1939. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Grabant d'après ses oeuvres inédites*, 2 vols., París, 1942. B. STUBA, *Tod und Unsterblichkeit. Was Denker und Dichter darüber sagen*, 1912. E. VERGA, *L'immortalità dell'anima nel pensiero del Card. Caetano*, en "Il Card. Tomaso de Vio Caetano nel quarto Centenario della sua morte" (Suppl. "Rivista di fil. Neo-Scolastica"), Milano, 1935, 21-46. K. WATERMANN, *Die Antike und der Unsterblichkeitsglaube*, 1928. H. E. WEBER, *Eschatologie und Mystik*, 1930. C. FR. v. WEIZSACKER, *Die Geschichte der Natur*, Stuttgart, 1948. A. WENZL, *Wissenschaft als Weltanschauung*, 1936. Idem, *Metaphysik der Biologie von heute*, 1938. Idem, *Metaphysik der Physik von heute*, 1935. Idem, *Philosophie als Weg. Von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion*, 1939. A. WILLWOLL, S. J., *Seele und Geits*, Freiburg, 1938. J. WITTE, art. *Seele*, en "W. Brugger, Philos. Wörterbuch", 1947. Idem, *Das Jenseits im Glauben der Völker*, 1939. L. ZIEGLER, *Die Überlieferung*, 2.ª edic., München, 1949.

§ 128: PH. BÖHNER, *Gibt es eine Vererbung der Seele?*, en "Bonifatius-Korrespondenz" (1939), 29-36. A. J. FESTUGIERE, *La création des âmes dans la Korè Kosmou*, en "Pisciculli Festschrif Fr. Dölger", Münster, 1939, 102-116. J. HÉRING, *Etude sur la doctrine de la chute et de la préexistence chez Clément d'Alexandrie*, París, 1923. A. KONERMANN, *Die Lehre von der Entstehung der Menschenseele in der christlichen Literatur bis zum Konzil von Nizäa*, Münster, 1915. H. DE LEUSSE, *Le problème de la préexistence des âmes chez Marius Victorinus Afer*, en "Rech. de Sc. Rel." 29 (1939), 197-238. A. O. NEUHAUSLER, *Mensch und Materie*, München, 1948. W. REANY, *The creation of the human Soul*, Nueva York, 1932. W. STOCKUMS, *Historisch-Kritisches über die Frage: Wann entsteht die geistige Seele?*, en "Philos. Jahrbuch" (1924), 225 y ss.

§ 129: J. BERNHART, *Der Wert des Leibes*, Salzburg, 1936. BERNHART-SCHRÖTELER-MUCKERMANN-TERNUS, *Vom Werte des Leibes in Antike, Christentum und Anthropologie der Gegenwart*, 1936. M. BIRCHER-BENNER, *Vom Werdem des neuen Arztes. Erkenntnisse und Bekenntnisse*, Dresden, 1938. BOLL, *Sterndeutung und Sternglaube*, Leipzig, 1931. K. BÜHLER, *Ausdruckstheorie*, 1936. C. EDSMAN, *The Body and Eternal Life. A Comparative and Exegetical Study*, Stockholm, 1946. W. GOOSENS, *Immortalité corporelle*, en "Dictionnaire de la Bible". Supplément, fasc. 19, 298-351. GUNDEL, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel*,

Leipzig, 1933. W. LEIBBRAND, *Der göttliche Stab des Askulap. Eine Metaphysik des Arztes*, Salzburg, 1939. TH. RODY, *Der Leib in der Herrlichkeit des Glaubens*, München, 1948. W. SCHAUF, *Sarx. Der Begriff "Fleisch" beim Apostel Paulus*, Münster, 1934. PH. SCHMIDT, S. J., *Astrologie—"Junge Wissenschaft und ein alter Glaube"*, en "Stimmen der Zeit" 136 (1936), 46-57; v. íb. 126 (1934), 403-406. E. SCHWARZ, *Weltbild und Weltgeschichte. Probleme der Philosophie am Beginn des Atomzeitalters*, Stuttgart, 1946. NIK. SEMENTOWSKY-KURILO, *Mensch und Gestirn*, Zürich, 1946. G. THILS, *Théologie des réalités terrestres. I. Préludes*, Bruges, 1946. E. WASMUTH, *Johannes oder von Menschen im Kosmos*, Heidelberg, 1946. A. WIESINGER, *Okkulte Phänomene im Lichte der Theologie*, Graz, 1948.

§ 130: Además de las obras citadas en el § 127, y sobre todo la de F. BÜCHNER, véanse: AL. BALDISSERA, *La decisione del Concilio di Vienne (1311) "substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma" nell'interpretazione di un contemporaneo*, en "Revista di Filosofia Neo-Scolastica" 34 (1942), 212-232. B. BAUDOUX, *De forma corporeitatis scotistica*, en "Antonianum" (1938), 429-474. E. BECHER, *Gehir und Seele*, 1911. TH. BOVET, *Die Ganzheit der Person in der ärtztlichen Praxis*, Zürich-Leipzig, o. J. H. BUSSE, *Geist und Körper, Seele und Leib*, 1903. A. DENEFFE, S. J., *Die Absicht des V. Laterankonzils*, en "Scholastik" 7 (1933), 359-379. J. GEYSER, *Die Seele. Ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leib*, 1924. J. GOLDBRUNNER, *Das Leib-Seele-Problem bei augustinus* (Diss.), 1934. F. GÜNTHER, *Leib und Seele*, 1925. M. HAUBFLEISCH, *Wege zur Lösung des Leib-Seele-Problems*, 1929. B. JANSEN, *Die Definition des Konzils von Vienne*, en "Zeitschrift f. kath. Theologie" (1908), 289 ff. Idem, *Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele*, en "Franziscanische Studien" (1918), 153 ff. Idem, *Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil*, íb. 21 (1934), 297-314, y en "Scholastik" 10 (1935), 241-244. Idem, *Ein neues gewichtiges Zeugnis über die Verurteilung Olivis*, en "Scholastik" 10 (1935), 406-408. Idem, *Der Augustinismus des Petrus Johannis Olivi*, en "Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Festschrift M. Grabmann", edit. por Lang, Lechner, Schmaus, Münster, 1935, II, 896-953. E. KLIMKE, *Der Monismus*, 1911. J. KOCH, *Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte*, en "Scholastik" 5 (1930), 498-522. Idem, *Vorschlag zu einer weiteren Ausgestaltung von Denzingers Enchiridion symbolorum*, en "Theol. Quartalschrift" 113 (1932), 142-147. Idem, *Das Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehre des Petrus Johannis Olivi. Eine neue Quelle zum Konzil von Vienne* (1311 hasta 1312), en "Scientia Sacra. Festgabe Kar. Schulte" (Köln, 1935), 142-168. Idem, *Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi*, en "Recherches de théologie ancienne et médiévale" 2 (1930), 290-310. E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne 1311-12. Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster, 1934. HIERONYMUS A

PARISIIS, *De unione animae cum corpore in doctrina s. Augustini*, en "Acta hebd. Augus.-Thomist." 1930, Turín, 1931, 271-311. R. REININGER, *Das psycho-physische Problem*, 2.ª edic., 1930. H. ROHRACHER, *Die Vorgäange im Gehirn und das geistige Leben*, 1939. A. RUMP, *Grundfragen des Lebens*, Münster, 1947. K. SIWEVCK, *L'âme et le corps d'après Spinoza*, 1931. G. THÉRY, *L'Augustinisme médiévale et le problème de l'unité de la forme substantielle*, en "Acta hebd. August.-Thomist." 1930, Turín, 1931, 140 ff. V. VON WEIZSACKER, *Der Gestalkreis*, Leipzig, 1943. A. WENZL, *Das Leib-Seele-Problem in Lichte der neuren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit*, 1933. Idem, *Wissenschaft als Weltanschauung*, 1936. Idem, *Seelisches Leben. Lebendiger Geits*, 1943. A. WILLWOLL, S. J., art. *Leib-Seele-Verhältnis*, en "Philosophischen Wörterbuch von W. Brugger, S. J.", Freiburg, 1947, 196-198. Idem, *Seele und Geist.*, Freiburg, 1938.

§ 131: Véanse las obras del § 125, y J. GLASER, *Unité du genere humain et rédemption*, en "La vie spirituelle" 58 (1939), 238-259. H. LENNERZ, *Quid theologo censendum de polygenismo?*, en "Gregorianum" 29 (1948), 417-435.

§ 132: Véase la bibliografía del § 1 y del § 100, sobre todo las obras de GÖTTSBERGER, NIKEL, BORNKAMP y los comentarios al Génesis del P. HEINISCH (Bonn, 1930), HUMMELAUER (1895), HETZENAUER (1910), R. ARNOU, *Platonisme*, en "Dict. de théol. cath." XII (1935), 2258-2392. J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 1942. X. LE BACHELET, *Le péché originel*, París, 1902. TH. T. BADURINA, O. P., *Doctrina S. Methodii de Olympo de peccato originali et de eius effectibus*, Roma, 1941. T. BARTH, O. F. M., *Erbsünde und Gotteserkenntnis, Eine philosophisch-theologische Grenzbetrachtung Im Anschluss an Johannes Duns Skotus*, en "Civilta Cattolica" 99, vol. 2 (1948), 116-127. M. BENDISCIOLI, *Il problema della giustificazione. La concienza cristiana del peccato e della redenzione nel suo sviluppo storico*, Brescia, 1940. B. BEREZA, *De Deo elevante, de peccato originali, de novissimis*; Bilbao, 1924. H. BERGEMA, *De Boom des Levens in Schrift en Historie*, Hilversum, 1938. L. BILLOT, *De peccato originali*, Roma, 1910. J. DE BLIC, *Le péché originel selon saint Augustin*, en "Recherches de Sc. Rel." (1926), 97-111. PH. BÖHNER, *Das Problem der Erbsünde im modernen Denken*, en "Catholica" (1936), 73-81. J. BRITTREMIEUX, *De instanti collationis Adamo iustitiae originalis et gratiae doctrina s. Bonaventurae*, en "Ephemerides Theol. Lovanienses" 6 (1929), 633-654. Idem, *La distinction entre la justice originelle et la grace santificante d'après s. Thomas*, en "Revue Thomiste" 26 (1921), 121 ff. A. BROCK-UTNE, *Der Gottesgarten. Eine vergleichende religionsgeschichtliche Studie*, Oslo, 1936. R. BRUCH, *Die Usgerechtigkeit als Rechtheit des Willens nach der Lehre des hl. Bonaventura*, en "Franz. Studien" 33 (1951), 180-206. E. BRUNNER, *Der Mensch*

im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen, 1937. A. BUKOWSKI, *Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde*, 1916. G. BÜRKE, S. J., *Des Origenes Lehre von Urstand des Menschen*, en "Zschr. Kath. Theol." 72 (1950), 1-39. E. CATAZZO, *De iustitia et peccato originali iuxta s. Bonaventuram*, Vicenza, 1942. E. CHANVILLARD, *Le péché originel*, París, 1910. E. V. MCCLEAR, *The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa*, en "Theological Stues" 9 (1948), 175-212. J. CLÉMENCE, S. J., *Saint Augustin et le péché originel*, en "Nouvelle Revue Théol." 70 (1948), 727-754. M. CONCETTI, *Esame della genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Fermo, 1922. J. COPPENS, *La connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis*, Bruges-París, 1948. P. L. DI S. CRISTINA O. C. D., *La natura del peccato originale nella dottrina di Antonio Rosmini, Confronto con la dottrina dei Salmanticesi*, Roma, 1947. FR. J. DÖLGER, *Sol salutis*, 2.ª edic., 1925. A. EMMEN, O. F. M., *De origine controversiae circa peccatum originale in schola dominicana saec.* XIII, en "Divus Thomas" (Piac.) 46 (1943), 385-400. J. N. ESPENBERGER, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, 1905. J. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall*, Münster, 1913. A. FERNÁNDEZ, O. P., *Iustitia originalis et gratia sanctificans iuxta d. Thomam et Cajetanum*, en "Divus Thomas" (Piac.) 34 (1931), 241-260. A. J. FESTUGIERE, *La doctrine des "viri novi" sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobe II 11-66*, en "Mémorial Lagrange" (París, 1940), 97-13. G. FEUERER, *Adam und Christus als Gestalkräfte und ihre Vermächtnisse an die Menschheit. Zur christlichen Erbsündenlehre*, 1939. M. FLICK, S. J., *Il poligenismo e il dogma del peccato originale*, en "Gregorianum" 28 (1947), 555-563. J. FREUNDORFER, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, 1927. J. B. FREY, *L'Etat originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, en "Revue de Phil. et Théologie" 5 (1911), 507-545. A. C. FRIES, C. S. S. R., *Urgerechtigkeit. Fall und Erbsünde nach Präpositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre* (Freiburger Theologische Studien 57), Freiburg, i. Br. 1940. F. FRANIÉ, *De iustitia originali et re peccato originali secundum J. Duns Scotum*, Spalati, 1941. K. FRUHSTORFER, *Die Paradiesessünde*, 1929. Idem, *Weltschöpfung und Paradies*, 1927. MARCELLUS DE GAGGIO MONTANO, O. F. M. Cap., *Dottrina Bonaventuriana sul peccato originale*, Bologna, 1943. P. GALTIER, S. J., *Les Deux Adam*, París, 1947. Idem, *Saint Augustin et l'origine de l'homme*, en "Gregorianum" 11 (1930), 5-31. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Utrum gratia sanctificans fuerit in Adamo innocente dos naturae an donum personale tantum?*, en "Angelicum" (1925), 133 ff. J. R. GEISELMANN, *Der gefallene Mensch. Die Wandlungen des Erbsündebegriffes in der Symbolik Johann Adam Möhlers*, en "Theol. Quartalschr." 124 (1943), 73-98. Idem, *Johann Adam Möhlers und das idealistische Verständnis des Sündenfalls*, en "Scholastik" 19 (1944), 19-35. L.-B. GILLON, O. P., *La théorie des oppositions et le théologie du péché au XIIIe siècle*, 1937. Idem, *La doctrina del peca-*

do original en Francisco de Vitoria, en "Ciencia Tomista" 72 (1947), 28-40. W. GOOSSENS, *L'immortalité corporelle dans les récits de Gen. 2, 4b-3,* en "Ephemerides Théol, Lov." 12 (1935), 722-742. M. J. GRUENTHANER, *The Serpent of Gen. 3, 1-15,* en "Am. Ecclesiastical Review" 113 (1945), 149-152. R. HEDDE-E. *Amann,* art. *Pélagianisme,* en "Dict. de Théol. Cath." XII (1933), 675-715. J. HEHN, *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonisches Anschauung,* 1903. H. HEIDEL, *The Gilgamesh Epos and Old Testament Parallels,* Chicago, 1946. J. HOFBAUER, *Die Paradiesschlange (Gen. 3),* en "Zeischrift für kath. Theologie" 69 (1947), 228-231. A. VAN HOVE, *De Erfzonde,* Antwerpen, 1936. G. HUARTE, *De distinctione inter institiam originalem et gratiam sanctificantem,* en "Gregorianum" 5 (1924), 183-207. W. HUNGER, S. J., *Der Gedanke der Weltplaneinheit und Adameinheit in der Theologie des heiligen Irenäus. Ein Beitrag zum Verständnis seiner Arbeitsweise,* en "Scholastik" 17 (1942), 161-177. F. X. JANSEN, *Baius et le Baianisme* (Museum Lessianum), Louvain-París, 1927. L. JANSENS, *Summa theologica,* 8 vols. *De hominis elevatione et lapsu,* Roma, 1919. H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts;* 2 vols., Würzburg, 1937. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium,* 5 vols., París, 1926-35. Idem, *La doctrina du péché originel chez les Pères grecs,* 1925. K. JÜSSEN, *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalen;* 2.ª parte: *Sündenvergebung,* 1934. Idem, *Dasein und Wesen der Erbsünde nach Markus Eremita,* en "Zeitschr. für kath. Theologie" 62 (1938), 76-91. J. KAUP, O. F. M., *Zum Begriff der iustitia originalis in der älteren Franciskanerschule,* en "Franziscanische Studien" 29 (1942), 44-55. A. KIRCHGANER, *Der Christ und die Sünde bei Paulus,* Freiburg, 1942. W. KOCH, *Das Trienter Konzilsdekret de peccato originali,* en "Theologische Quartalschrift" (1913), 430-450; 532-564; (1914) 101-123. Idem, *Pelagianismus,* en "Lexikon für Theologie und Kirche" VIII, 63-65. J. B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après s. Thomas,* Le Saulchoir, 1922. A. KRAEMER, *Biblische Urgeschichte,* 1931. K. F. KRAMER, art. *Paradies,* en "Lexikon für Theol. und Kirche" VII, 948-953. E. LAMMERZAHL, *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus* (Neue Dtsch. Forschungen, Abtlg. Philos., 3), Berlín, 1935. A. LANDGRAF, *Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik,* en "Scholastik" 10 (1935), 161-192; 369-394; 508-540. S. LANDERSDORFER, *Der Sündenfall,* en "Theologie und Glaube" 17 (1925), 38-60. Idem, *Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte,* 1917. H. LANGE, art. *Erbsünde,* en "Lexikon f. Theol. und Kirche" III, 740-746. P. LIMONGI, *Esistenza ed universalità del peccato originale nella mente di s. Ilario di Poitiers,* en "La Scuola Cattol. A." 69 (1941), 19, 127-147. O. LOTTIN, *Le théories du péché originel au XIIe siècle,* en "Recherches de théologie ancienne et médiévale" 11 (1939), 17-32; 12 (1940), 78-103. Idem, *Le traité du péché originel chez les premiers maîtres Franciscains de Paris,* en "Ephemerides Theolo-

gicae Lovanienses" 18 (1941), 26-64. Idem, *Baptême et péché originel de saint Anselme à saint Thomas d'Aquin*, íb. 19 (1942), 225-245. Idem, *Le traité du péché originel chez les premiers maîtres dominicains de Paris*, en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 17 (1940), 27-57. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, París, 1946. L. MALEVEZ, S. J., *Pensée d'Émile Brunner sur l'homme et le Péché. Son conflit avec la pensée de Karl Barth*, en "Recherches de Science Religieuse" 34 (1947), 407-453. G. MARTIL, O. P., *La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana*, en "Rev. Esp. Teol." 2 (1942), 357-377; 546-603. R. M. MARTIN, O. P., *Les questions sur le péché originel dans la Lecture Thomasina de Guillaume Goodin, O. P.*, en "Mélanges Mandonnet", I, 411-422 (París, 1936). Idem, *La question du péché originel dans s. Anselme*, en "Revue de Phil. et Théol." 5 (1911), 735-749. Idem, *Les idées de Robert de Melun sur le péché originel*, íb. 7 (1913), 700-725; 8 (1914), 439-466; 9 (1920), 103-120; 11 (1922), 390-415. Idem, *La controvérse sur le péché originel au début du XIVe siècle*. Löwen, 1930. Idem, *Le péché originel d'après Gilbert de la Porrée et son école*, en "Revue d'Histoire Ecclésiastique" (1912), 644 ff. J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2.ª edic., 1930. P. MAYRHOFER, O. S. B., *Grundfragen christlicher Anthropologie*, 1947. MELCHIOR DE SE MARIE, O. C. D., *La justice originelle selon les Salmanticenses et saint Thomas d'Aquin*, en "Eph. Carm." 2 (1947), 265-304. J. MOUROUX, *Grosse und Elend des Menschen. Versuch einer christlichen Anthropologie*, Salzburg, 1949. N. MERLIN, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, 1931. J. NAULAERTS, *De peccato originali*, Mecheln, 1918. J. NIKEL, *Die biblische Urgeschichte*, 4.ª edic., 1921. FR. NÖTSCHER, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, 1926. H. J. OEMMELEN, *Zur dogmatischen Auswertung von Röm* 5, 12-14 (1930). D. PALMIERI, *De peccato originali et de immaculato B. Virginis conceptu*, 2.ª edic., Roma, 1904. M. PEINADO, *La voluntariedad del pecado original en los teólogos del siglo XVI y primera mitad del XVII*, en "Archiv. Th. Gran." 8 (1943), 9-56. P. PELL, *Das Dogma von der Sünde und Erlösung im Lichte der Vernunft*, 1886. R. PFISTER, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli*, 1939. E. PETERS, *Quellen und Charakter der Paradiesvorstellunge in der deutschen Dichtung vom 9-12. Jahrhundert*, 1915. K. PIEPER, *Der Sündenfall im Paradiese*, 1928. A. PINCHERLE, *La formazione della dottrina agostiniana del peccato originale*, Cagliari, 1939. G. DE PLINVAL, *Les luttes pélagiennes*, en "Histoire de l'Eglise de A. Fliche y V. Martin", vol. IV, París, 1939, 79-128. L. RAGAZ, *Die Urgeschichte*, Zürich 1947. H. RAHNER, S. J., *Über das Geheimnis des Urstandes und der Ursünde*, en "Theologie der Zeit" (1938), 19-33. H. RONDET, *Problèmes pour la réflexion chrétienne. Le péché originel. L'enfer et autres études*, París, 1946. A. ROZWADOWSKI, S. J., *De supernaturali cognitione dei, qua primus homo iuxta s. Thomam praeditus erat*, en "Gregorianum" 6 (1925), 19-40. TH. RÜTHER, *Die Lehre von der Erbsünde bei Klemens von Alexandrien*, Freiburg i. Br., 1922.

B. SALA, *Adamo ed Eva nel Paradiso terrestre o sulla la natura innocente ed il peccato originale*, Mailand, 1924. L. SCARINCI, O. S. B., *Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio Catarino, O. P.* (Studia Anselmiana, 17), Roma, 1947. P. M. SCHAFF, *S. Thomas et les rapports de la nature pure avec la nature déchue*, en "Revue des Sciences Phil. et Théol." (1913) 71 ff. J. SCHAUMBERGER, *Sündenfall*, en "Lexikon für Theol. und Kirche" IX, 905 f. Idem, art. *Schlange*, en "Lex. für Theol. und Kirche" IX, 263. J. M. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, edit. por J. Höfer, Freiburg, 1941. H. SCHMIDT, *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, 1931. A. SCHÖPFER, *Geschichte des Alten Testaments mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft*, 6.ª edic., 1923. A. SLOMBOWSKI, *Létat primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant s. Augustin*, 1928. Idem, *Relatio gratiam sanctificantem inter et justitiam originalem secundum doctrinam S. Augustini*, en "Collectanea Theologica" (1937), 9-31. H. SPRECKELMEYER, *Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader*, 1938. A. STOHR, *Zur Erbsündenlehre Alberts des Grossen*, en "Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift. M. Grabmann" (Münster, 1935), 627-651. J. STUFLER, *Das Wesen der Erbsünden nach Petrus Olivi*, en "Zeitschrift für Kath. Theologie" 55 (1931), 467-475. A. STOLZ, O. S. B., *Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936. A. TEETAERT, *Le péché originel d'après Abélard*, en "Etudes Franciscans" (1928), 23 ff. F. R. TENNANT, *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original*, Cambridge, 1903 (prot.). J. THEIS, *Das Lana des Paradieses*, 1928. M. F. THELEN, *Man as Sinner an Contemporary American Realistic Theology*, Nueva York, 1946. A. LA VALLE, O. E. S. A., *La giustizia di Adamo e il peccato originale secondo Egidio Romano*, Palermo, 1939. H. VIGLION. I. M. C., *De mente s. Anselmi quoad pristinum hominum statum*, en "Divus. Thomas" (Piac.) 41, ser. 3, t. 16 (1939), 215-239. C. VOLLERT, *St. Thomas on sanctifying grace and original justice*, en "Theol. Studies" (1941) 369-387. C. VOLLERT, S. J., *Hervaeus Natalis and the problem of original justice*, en "Theol. Studies" (1942), 231-251. Idem, S. J., *The doctrine of Hervaeus Natalis on primitive justice and original sin*, Roma, 1947 (Analecta Gregoriana, 42). H. VOLK, *E. Brunners Lehre vom Sünder*, Münster, 1950. M. VOSTÉ, *Studia Paulina*, Roma, 1928. TH. C. VRIEZEN, *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de Oude Semitiesche Volken*, Wageningen, 1937. J. DE VUIPPENS, *Le paradis terrestre au troisième ciel*, París, 1925. Véase también BERTH. ALTANER, *Patrologie*, Freiburg i. Br. 938, índice "*Erbsünde*", art. en "Dictionnaire de la Bible", Supplément IV, 590-600 y la obra sobre la teología de San Pablo de F. PRAT (vol. I, 25.ª edic., París, 1938; II, O. P. LEMONNYER (París, 1928, 77 ff.).

§ 133: Véase la bibliografía del § 132, y M. DEFARRA, *De peccato originali et de Verbo Incarnato*, Turín, 1949. E. J. FITZPATRIK, *The Sin of Adam in the writings of S. Thomas Aquinas*, Diss. Mundelein, 1950.

L. B. GUILLON, *La doctrina del pecado original en Francisco de Vitoria*, en "Cienc. Tom." 1947, 28-40. M. LABOURDETTE, O. P., *Le péché originel et les origines de l'homme*, en "Rev. Thom." 49 (1949), 389-427; 50 (1950), 480-514; 52 (1953), 5-38. K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, en "Synopsis". Studien aus Medizin und Naturwissenschaft", editado por A. Jores 1 (1949), 87-112. P. SCHEMPP, *Die Geschichte und Predigt vom Sündenfall*, München, 1946. A. D. SERTILLANGES, *Le Problème du Mal* I, II, París, 1948, 1951. SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, O. C. D., *La voluntariedad del pecado original en los Salmanticenses*, en "Monte Carm." (1947), 297-328.

§ 134: Véase la bibliografía del § 132.

§ 135: Véase la bibliografía del § 132, y J. ALFARO, S. J., *Sobrenatural y pecado original en Bayo*, en "Rev. Esp. Teol." 12 (1952), 3-75. J. B. BECKER, *Zur Fragt des Schuldcharakters der Erbsünde*, en "Zeitschrift für kath. Theologie" (1924), 59 ff. J. BITTREMIEUX, *De materiali peccati originalis iuxta s. Thomam*, en "Divus Thomas" (Piac.), 1928, 573 ff. C. BOYER, S. J., *Il dibattito sulla concupiscenza nel Concilio di Trento*, en "Gregorianum" 26 (1945), 65-84. W. BRAUN, *Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre*, 1908. J. H. BUSCH, *Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suárez*, Paderborn, 1909. P. GALTIER, S. J., *Les deux Adam*, París, 1947. J. KAUP, *Die Menschheit unter dem Erbgesetz der Schuld*, en "Theologie und Glaube" (1937) 158 ff. P. LIMONGI, *La natura e gli affetti del peccato originali in Sant' Ilario di Poitiers*, en "Divus Thomas" (Piac.) 45 (1942), 186-201. TH. MÜNCKER, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, 2.ª edic., Düsseldorf, 1940. K. RAHNER, S. J., *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz* en "Zeitschrift für kath. Theologie" 65 (1941) 61-80. A. SCHER, *De universali propagatione originalis culpae*, Roma, 1895. J. STUFLER, *Das Wesen der Erbsünde nach Petrus Olivi*, en "Zeitschrift für kath. Theol." (1931) 467 ff. A. TRAPÉ, *La doctrina de Seripando acerca de la concupiscencia. A propósito de afirmaciones antiguas y recientes*, en "Ciudad de Dios" 158 (1946), 501-533. H. VOLK, *E. Brunners Lehre vom Sünder*, Münster, 1950.

§ 136: Véase la bibliografía de los §§ 132 y 135, y FR. KÖNING, *Kollektivschuld und Erbschuld*, en "Zeischrift für kath. Theol." 72 (1950), 40 ff. P. SÉJOURNE, *Les trois aspects du péché dans le "Cur Deus homo"*, en "Rev. Sc. Rel." 24 (1950), 5-27.

§ 137: Véase la bibliografía de los §§ 132 y 135, y J. B. BECKER, *Das "Geheimnis" der Übertragung der Erbsünde*, en "Zeitschrift für kath. Theol." (1925), 24 y ss.

INDICE DE AUTORES

A

Abelardo, § 107, 1; 4.
Abraham, §§ 100, II, 2, a; 116, 4.
Adam, § 125, 4, B, 3.
Agustín, §§ 100, II, 3; 101, 4, c; 103, 5; 104, 6; 105, 5; 106, 3, 7; 108, 4; 109, 2; 111, 3; 112, 3; 113, 4; III, 7; V, 12, a, c; 115, 5; 7; 117, 4; 119, 2; 121; 123, 9; 124, 4; 125, 3; 4, B, 3; 6, e; 7; 127, II, a, b; III, d; V, b; 130, 3; 132, II, 1, c; 132, II, 3; 135, I, 1; II, 2.
Alberto Magno, §§ 106, 5; 115, 4; 127, IV.
Alejandro de Hales, § 121.
Ambrosio, §§ 106, 3; 135, 2.
Anselmo de Canterbury, §§ 114, 2, a; 135, 1, 1.
Anwander, § 105, IV, 11, c.
Aristóteles, §§ 105, II, 2; 106, 6; 117, 4; 127, II, b; 131, 2.
Arquímedes, § 127, II, b.
Atanasio, §§ 101, 4, c; 103, 5; 114, 2; 115, 5; 127, V, b; 132, II, 1, c.
Atanasio (Pseudo), § 127, III, c.
Auer, § 116, 5.

B

Baader, § 135, 2.
Bachhofen, § 127, II, a.
Báñez, §§ 117, 4; 123, 3.
Barjesús, § 124, 3, e.
Basilio, §§ 100, II, 3; 103, 3; 106, 3; 115, 4; 122, 4, b; 123, 9; 132, II, 1, c; 135, 2.
Baudelaire, § 109, 3.
Bayle, § 111, 4.
Bayo, § 114, 2, a; 115, 5, 7; 132, III.
Berkof, 105, 7.
Bernardo de Claraval, §§ 114, 2, a; 130, 3.
Bernhardt, J., §§ 106, 3; 109, 13; 113, 12, a, c; 122, 4, c, d.
Bertram, § 131, 5.
Beumer, J. B., § 115, 5.
Billerbeck, § 135, II, 1.
Bonsirven, § 135, II, 1.
Böhner, Ph., § 127, II, c.
Brentano, § 109, 7, 13.

Brinktrine, § 103, 5.
Brugger, § 114, 2, e.
Büchner, §§ 129, 5; 130, 2.
Buenaventura, §§ 102, 3; 106, 5; 115, 5; 121; 127, IV; 130, 3.

C

Calvino, § 135, I, 1.
Campenhausen, § 135, I, 2.
Capréolo, § 115, 8.
Cattin, § 109, 7.
Cayetano, § 115, 8.
Christmann, § 129, 2, a.
Cipriano, § 132, II, 1, c.
Cirilo de Alejandría, § 115, 5.
Cirilo de Jerusalén, §§ 109, D, 11; 120, 4.
Clemente de Alejandría, §§ 101, 4, c; 129, 1.
Claudianus Mamertus, § 114, 2, a.
O'Connor, § 115, 8.
Conrad-Martius, §§ 106, 8; 125, 4, B, g.
Crisóstomo, §§ 113, 4; 124, 4; 135, 2.
Crisóstomo Javelo, § 115, 8.

D

Daniel, §§ 113, I, A, 3; 118, 2, a; 119, 1.
Dante, §§ 115, 9; 135, II, 1.
David, § 112, 2.
Descartes, § 115, 8.
Dessauer, Ph., §§ 130, 1, 2.
Dídimo el Ciego, § 114, 2, c.
Dillersberger, § 103, 2, a.
Diodoro de Tarso, § 113, III, 7.
Dionisio Pseudo-Areopagita, §§ 113, 4; 114, 2, a; 115, 5; 119, 1; 121; 122, 4, c.
Dominico Soto, § 115, 8.
Dominicus Viva, § 115, 8.
Dostoyewski, § 109, 3.
Droste, Hulshoff Annette, § 136, d.
Duns Escoto, § 121.

E

Eckhart, §§ 106, 1; 113, 12, a, c.
Efrén el Sirio, §§ 100, 3; 109, 12.
Eichrodt, §§ 112, 2; 113, 3; 116, 1; 121, 6, f; 8, f; 127, 2; 130, 1.
Eickstedt, § 126.
Engert, § 100, 2.
Eschweiler, § 109, 3.
Estius, § 115, 8.
Eusebio de Cesarea, § 113, 4.
Ezequiel, § 113, 3.
Eznik de Kolb, § 109, 12.

F

Feuling, §§ 122, 3, a; 126; 130, 2; 131, 1; 137, 1.
Fichte, § 109, II, 3.
Le Fort, §§ 129, 2, a; 133, 3; 136, 1, c.
Francisco de Asís, § 109, I, 13.
Francisco Silvestre, §§ 114, 2, c; 115, 8.
Francisco de Sales, § 130, 3.
Franke, § 131, 5.

G

Geachter, § 124, 3, c.
Galilei, § 101, 5.
Gertrudis la Grande, § 130, 3.
Giordano Bruno, § 105, II, 2.
Goethe, §§ 114, 1, a; 123, 8.
Goettsberger, § 125, 4, B, 3, 4, 5.
Goldbrunner, § 130, 2.
Gotti, § 115, 5.
Grabmann, §§ 115, 8; 127, II, b; III, d; V, b.
Graty, § 112, 6.
Gregorio Nacianceno, §§ 114, 2, a; 115, 5; 122, 4, c; 123, 9; 125, 7.
Gregorio Niseno, § 113, 4; III, 7; 114, 2, a; 115, 5; 125, 7; 135, 2.
Grober, § 101, 3.
Guardini, §§ 100, 2; 102, 4, b; 105, 5; 9; 11, b; 113, B, 3; IV, 9; 114, 1, c; 116, 3; 117, 3; 4; 118, 2, a; 4; 119, 1; 122, 4, b;

123, 3, b; 127, II, a, b, c; III, c; 130, 3; 136, 4.
Günther, §§ 107, 1; 109, 3.
Gutberlett, § 125, 4, B, 3.

H

Haecker, §§ 105, 9; 125, 2.
Hahn, § 115, 2.
Haller, § 129, 5.
Hartmann, N., § 110, 1.
Hassler, § 130, 2.
Hegel, § 113, 14.
Heidegger, §§ 105, I, 1; 109, 3, 5; 135, I, 2; 136, 1, c.
Heinisch, § 133, 2.
Hengstenberg, §§ 105, II, c; 113, 3.
Hermes, §§ 107; 109, 3.
Heyne, § 125, 1.
Hilario, § 135, 2.
Hilduin, § 114, 2, a.
Hölderlin, § 118, 4.
Hügel § 117, 3.
Hugon, § 104, 6.
Hugo de San Víctor, §§ 114, 2, a; 115, 5; 127, III, d.

I

Ignacio de Antioquía, § 130, 3.
Inocencio III, § 100, II, 1 b.
Ireneo, §§ 103, 5; 115, 5; 125, 6, e; 132, I, e; 135, 2.
Isabel de Turingia, § 130, 3.
Isaías, § 113, A, 3.
Isidoro de Sevilla, § 106, 3.
Isidoro de Peluso, § 114, 2, a.

J

Jacobo, § 118, 2, b.
Jaspers, §§ 105, I, 1; 109, 3; 110, 1.
Jedin, § 135, I, 1.
Jeremías, § 113, A, 3.
Juan Damasceno, §§ 103, 5; 113, 4; 115, 5; 125, 7; 132, 1, e.
Jungmann, § 116, 5.
Justino, § 127, V, b.

K

Kampe, § 131, 5.
Kant, § 109, 3.
Karrer, § 125, 9.
Kaupel, §§ 122, 3, b; 123, 4; 5; 7.
Kepler, § 105, II, 2.
Kierkegaard, § 105, I, 1.
Kittel, §§ 112, 2; 118, 2, b; 119, 3; 124, 3, f; 131, 5.
Klages, § 127, II, a.
Klingseis, § 127, IV.
Köllin, § 115, 8.
Koster, § 116, 1.
Köhler, § 111, 2, a.
Kuhn, § 115, 5.
Kühnel, §§ 111, 7; 112, 5.
Kuss, §§ 117, 4; 135, II, 1.

L

Lactancio, § 113, 4.
Lais, § 115, 8.
Lakner, § 132, 5.
Landgraf, § 115, 5.
Landmesser, § 117, 5.
Landolt, Börstein, § 105, 2.
Laplace, § 105, 2.
Leibniz, §§ 107, 4; 128, 1.
León Magno, §§ 114, 2, a; 124, 4.
León XIII, § 109, 7.
Lippert, § 137, 2.
Lohmeyer, § 124, 3, a.
Lotze, § 128, 1.
Lubac, §§ 114, 2, a, c; 115, 8; 132, IV.
Lutero, § 135, I, 1; 2.

M

Macario, § 132, I, e.
Malebranche, § 107, 4.
Mandukaniz, § 122, 4, a.
Martínez, § 115, 8.
Máximo Confesor, § 115, 5.
Menna Patriarca, § 100, II, 1, a.
Meyer, H., §§ 127, IV; 131, 2.
Michel, E., § 131, 5.
Molina, § 115, 5; 8.
Möhler, § 135, 2.
Müller, § 136, 1, d.

N

Newman, §§ 105, II, 4; 106, 7; 107, 4; 109, 4; 113, 13, a; 122, 4, b; 125, 9.
Newton, § 105, II, 2.
Nicolás de Cusa, §§ 105, II, 2; 122, 4, c.
Nielen, § 113, 11.
Nietzsche, §§ 105, I, 1; 109, 3; 117, 9; 127, II, a; 130, 2.
Nötscher, § 109, D, 11.

O

Orígenes, §§ 100, II, 1, 6; 101, 4. b; 114, 2, a; 122, 4, c; 128, 1; 132, 4; 135, 2.

P

Pascal, §§ 105, 9; 109, 3; 114, 1, d; 115, 7, 4; 116, 3; 117, 4; 127, II, b; 130, 3; 136, 4.
Pascher, §§ 111, 9; 115, 5.
Pastor Hermas, § 124, 4.
Pelagio, § 135, I, 3.
Peters, § 125, 4, B, 3.
Peterson, §§ 109, 12; 120, 3; 131, 5.
Pedro, § 113, B, 3.
Pedro Juan Olivi, § 130, 1.
Pedro Lombardo, § 115, 5.
Pedro de Tarantasia, § 117, 9.
Pflieger, § 109, 3.
Piccard, § 130, 2.
Pieper, §§ 110, 5; 125, 5, f; 127, II, b.
Pinsk, J., §§ 131, 5; 132, II; 133, 2.
Pío V, § 114, 2, a.
Pío XI, § 115, 1.
Plank, M., § 127, II, b.
Platón, §§ 102, 2; 105, 7; 106, 5; 128, 1.
Poncel, § 129, 5.
Prisciliano, § 100, II, a.
Przywara, §§ 104, 6; 111, 3; 125, 9.
Ptolomeo, § 105, II, 2.

Q

Quesnel, § 132, III.

R

Rad, § 119, 3.
Rademacher, § 117, 5.
Ricardo de Middletown, § 127, IV.
Rilke, §§ 109, 3; 118, 4.
Ripalda, § 114, 2, f.
Rocholl, § 129, 3.
Rosmini, § 107, 1.
Roswardowski, § 107, 4.
Rousseau, § 135, I, 3.
Rudloff, §§ 122, 4, c; 125, 7; 132, 1, c; 135, II, 1.
Rüschkamp, §§ 125, 4, B, 3; 126; 132, V.

S

Salviano de Massilia, § 113, 4.
Sartre, §§ 105, I, 1; 109, II, 3.
Sawicki, § 125, 4, B, 3.
Schamoni, § 130, 2.
Schätzler, § 115, 5.
Scheeben, §§ 103, 4; 114, 4, f; 5, 8.
Schelkle, § 117, 4.
Schell, §§ 103, 5; 109, 6, c.
Scheller, § 112, 6.
Schelling, §§ 128; 135, I, 2.
Schenk, § 122, 4, d.
Schiller, § 136, 1, d.
Schlegel, § 136, 1, d.
Schlink, § 135, 2.
Schüter, Hermkes, § 117, 3.
Schmaus, M., §§ 103, 4; 125, 6, e.
Schmid, J., § 124, 3, c.
Schmitt, A., § 125, 4, B, 3.
Schöllgen, § 130, 2.
Schumpp, § 123, 4.
Schültz, §§ 113, 14; 124, 3, b.
Scotus Eringena, § 114, 2, a.
Séneca, § 113, 12, a.
Seripando, § 135, I, 1.
Sickenberger, § 135, II, 1.
Shapley, § 105, II, 2.

Söhngen, §§ 100, III, 1; 102, 1; 114, 1, a; 116, 1.
Spülbeck, § 126.
Staudenmaier, §§ 106, 4, 5; 107, 3; 109, 5, 8; 127, III, c; IV.
Stauffer, §§ 109, 3; 124, 3, c, d; 125, 9.
Stählin, G., § 117, 4.
Stählin, W., § 129, 5.
Stoeckle, B., § 132, 5.
Stolz, A, § 115, 8.
Strack, § 135, 1.
Strauch, Ph., § 113, 12, a.
Strucker, § 125, 6, e.
Suárez, §§ 106, 5; 115, 5; 8.

T

Taulero, § 114, 2, f.
Termus, § 125, 4, e.
Teodoro de Ciro, §§ 113, 4; 122, 4, c.
Teófilo, § 122, 4, c.
Teófilo de Antioquía, § 132, II, 1, c.
Tomás de Aquino, §§ 100, III, 1; 101, 3; 106, 5; 111, 4; 112, 6; 114, 2, a; c; 115, 4, 7, 8, 10; 116, 3; 119, 2; 121; 122, 4, b; 125, 5, 6, c; 127, 1; II, a, b; IV; V, a, c; 131, 2; 132, 3; 135, I, 1; 136, 3.
Tillmann, § 103, 2, a.
Tillic, § 123, 8.
Toledo, § 115, 8.

U

Uexküll, § 127, II, a.

V

Vázquez, § 115, 8.
Vigilio, § 100, II, 1, b.
Virgilio, § 105, 9.

W

Walter, E., § 103, 5.
Walter de Brujas, § 115, 8.
Wasmann, § 125, B, 3.
Wasmuth, § 114, 1, d.
Wattenberg, § 106, 6.
Weiger, § 133, 3.
Weizsäcker, §§ 105, II, 2; 106, 6.
Welty, § 131, 2.
Wiclef, § 113, I, 2.
Wikenhauser, § 103, 2, a.
Wimmer, § 109, 3.
Wust, § 111, 5.

Z

Zimmer, § 113, 13, a.

INDICE DE MATERIAS

Accidente, § 115, 4.
Actividad de la criatura, §§ 112, 4; 112, 5; 113, IV, 9; 113, 10.
Actus purus, § 106, 7.
Adoración, §§ 109, B, 9; 109, C; 10, b; 111, 7.
Ahriman, § 123, 7.
Albigenses, § 110, b.
Alianza divina, § 116, 4.
Alma, §§ 99, 1; 125, B, 2; 125, B, 3, g; 125, 7; 127, II, a; 127, II, b; 127, IV, V, a, b.
Amor de Dios, §§ 100, 1; 103, 2, b; 108, 1; 108, 7; 111, 8; 112, 2; 112, 6; 113, B, 3; 113, III, 8; 114, 1; 115, 9; 124, 3, d; 133, 1, b; 136, 1, c; 136, 3.
Analogía entis, §§ 100, III, 1; 102, 1; 102, 4, c; 115, 5.
— fidei, §§ 100, III, 1; 102, 4, c.
Angel —en el Antiguo Testamento, § 118, 1; 2, a, b, c; 3.
— en el Nuevo Testamento, § 118, 3, 4.
— su ser personal, §§ 118, 4; 119, 1.
— su conocimiento y voluntad, § 119, 2.
— su relación a Cristo, § 119, 3.
— su elevación, § 120, 1.
Angel —su jerarquía, §§ 110, 2; 121.
— número y diferencia, § 121.
— su libertad corporal, § 119, 2.
— su posición para con el mundo, § 109, 6, b, c, d.
— mensajero de Dios, § 122, 3, c.
— de los pueblos, §§ 109, 6, c; 120, 3.
— custodio, § 122, 4, b.
— de las batallas, § 122, 4, b.
— diferencia con el mito, § 118, 4.
Angustia, §§ 105, 9; 109, 3; 111, 6; 136, c.
Animal se transzedens, § 109, 3.
Apócrifo, § 123, 7.
Appetitus naturalis, § 115, 8.
Arte —como revelador de Dios, § 109, 7.
— cristiano, § 117, 3; 6; 7.
Ascesis, § 105, 10, c.
Astrología, §§ 113, III, 7; 129, 5.
Autoactividad de la criatura, § 114, 1.
Autodominio del hombre, §§ 109, II, 1; 117, 9; 134, 1.
Autoridad de Dios, §§ 133, 1, e; 1, f; 136, 2.

Barroco, § 119, 1.
Bautismo, §§ 113, V, 12, a; 117, 8.

Belleza, § 107, 4.
— demoníaca, § 117, 9.
Bien, §§ 113, B, 3; 127, III, c; 137, 2.
Budismo, §§ 105, 11, c; 113, V, 12, a; 127, III, b.

Caducidad, §§ 125, 3; 136, 1, c.
Caos, §§ 111, 5; 113, V, 12, a.
Carne, §§ 114, 1, e; 127, II, b; 132, II, 6.
Castidad, § 129, 3.
Castigo, §§ 113, 13, a; 135, I, 1.
Casualidad divina, § 112, 7.
Cercanía de Dios, § 134, 1.
Cielo —nuevo, §§ 102, 4, c; 105, II, 3; II, 10; 110, 5; 111, 5; 131, 5.
Ciencia, §§ 113, IV, 9; 117, 4.
— natural, §§ 100, III, 3 y 4; 101, 1; 105, II, 2; 109, 7; 110, 1; 126; 130, 2.
Ciudad, § 131, 3.
Clarividencia, § 114, 2, d.
Colectivismo, §§ 109, II, 3; 131, 3.
Comunidad —e individuo, §§ 110, 2; 129, 4; 131, 1, 2 y 3; 136, 1, b; 137, 1.
— con Cristo, § 110, 3.
— con Dios, § 115, 8.
Comunismo, § 109, 3.
Concepción del mundo, § 117, 7.
Conciencia, §§ 125, 6, f; 125, 9.
Concupiscencia, §§ 132, I, a, 5; 135, I, 2; 132, II 5; 132, II, 6.
Concursus simultaneus, §§ 112, 7; 112, b.
Condenación, § 123, 1.
Conocimiento humano, §§ 102, 4, c; 105, 9; 105, IV, 11, c; 127, II, c; 134, 1.
Conservación del mundo, §§ 111, 4; 111, 5.
Contricción, § 134, 3.
Conversación, § 125, 9.
Conversión, § 112, 2.
Coro angélico, § 121.
Cosmos, §§ 102, 2; 102, 4, d; 105, IV, 11; 111, 5; 113, II, 7; V, 12, a; 129, 5; 136, 1, d.
Cosmogonía, § 100, II, 2, a.
Creacionismo, § 128, 2.
Cristo —prototipo del hombre y del mundo, §§ 102, 4, g; 103, 4; 119, II, 2; 113, V, 12, a; 117, 1; 117, 7; 125, 6, d; 132, II.
— centro y mediador, §§ 109, 5; 110, 3; 131, 1; 132, I, 3.
— cabeza de la creación, §§ 109, C, 10, a; D, 11; 110, 3; 116, 4.
Cruz, §§ 113, V, 12, a; 117, 7; 124, 3, d.
Cuerpo, §§ 118; 125, 4, B, 2; 125, 4, B, g; 125, 6, f; 127, 1; 127, II, a; 129, 1; 130, 3; 134, 1.
Culto, §§ 109, C, 10, b; 117, 2; 122, 4, a; 124, 3, e.
Cultura —en contraposición a naturaleza, § 114, 1, b.
— en contraposición a culto, § 117, 2.
— y sobrenaturaleza, § 117, 4.
— cristiana, §§ 117, 4 y 6; 136, 1, d.
Culpa, §§ 134, 2; 135, I, 2; 137, 1.

Darvinismo, § 125, 4.
Dasein, § 105, 1.
Decisión, § 112, 2.
Demonio, §§ 100, II, 1, b; 113, II, 6; 113, V, 12, c; 113, 14; 123, 2; 124, 1; 124, 2; 124, 3, c.
Desconfianza, § 133, 2.
Desesperación, §§ 111, 5; 111, 7; 113, A, 3; 113, B, 3; 113, IV, 9.
Desiderium naturale, § 115, 8.
Desobediencia, §§ 116, 10; 132, 1, a, 2; 132, II, 1, b; 133, 2.
Desorden, §§ 136, 1, d; 136, 3; 136, 4.
Destino, §§ 111, 5; 113, 5; 113, 7; 113, 8; 136, 1, d.
Destrucción del mundo, § 111, 5.
Desvelamiento de Dios, §§ 113, 14; 114, 1, a.
Día de descanso, § 125, 8, f.
Diablo, §§ 117, 4; 123, 4; 123, 7; 124, 3, d; 124, 3, f.
Dinamismo, § 127, II, a.
Dios —su gloria, §§ 99, 3; 105, I, 1; 107, 4; 108, 7; 109, 1; 109, 5; 109, B, 9; 125, 6, d; 135, II, 1.
— Padre, §§ 119, 9; 113, B, 3; 116, 4.

Dios —su voluntad amorosa, §§ 100, 1; 108, 2.
Dioses, § 100, 2, a.
Divino, §§ 114, 2, d; 117, 1.
Dones naturales, § 132, III.
Donum naturale indebitum et superadditum, § 114, 2, b.
Donum praeternaturale, § 132, II.
Dualismo, §§ 100, II, 1, a; b; III, 2; 132, 5.

Edad del género humano, § 136, 2.
— del universo, § 106, 6.
Educación, § 136, 6.
Elevación del hombre, § 132, 1, b.
Encarnación, §§ 99, 1; 103, 4; 108, 7; 109, C, 10, a; 111, 5; 129, 1.
Encuentro, §§ 111, 8; 113, 9; 13, a.
Enfermedad, § 124, 3, b.
Entrega, §§ 105, 9; IV, 11, a; 108, 7; 111, 7; 113, A, 3; 133, 3.
Eón, § 114, 2, f.
Escatológico, §§ 105, 11, b; 117, 8; 129, 6.
Esperanza, §§ 110, 3; 113, 13, a; 133, 1, c.
Espíritu, §§ 109, 5; 114, 1, c; 127, 1; II, b; III, b; d; 132, 5.
Espíritu Santo, §§ 103, 2, b; 110, 3; 113, A, 3; 14; 124, 3, e; 127, III, 3; 132, 4.
Estado, §§ 110, 4; 117, 2; 6; 7.
Estado original, § 116, 2.
Estética, § 117, 5.
Eternidad, § 106, 6.
Evolución, §§ 100, 4; 104, 6; 111, 5.
Evolucionismo, § 125, 4.
Existencia del hombre, §§ 102, 4, e; 105, 9; 106, 1; 109, 11, 1; 2; 134, 2.
Exorcismo, § 124, 5.
Experiencia de Dios, §§ 100, 2; 112, 2; 113, A, 3.
Expulsión de demonios, § 124, 3, b.
Extradivino, § 115, 1.

Familia, §§ 110, 4; 129, 5; 131, 3.
Fe, §§ 110, 3; 113, V, 12, a; 114, 2, b; 117, 2; 9; 125, 1; 132, I, e; 133, 1, c; 135.
Fidelidad, § 126, 6, f.
Filiación divina, § 115, 2.
Filosofía, §§ 117, 2; 117, 7.
— existencial, §§ 100, 3; 105, I, 1; 4.
Finitud del mundo, §§ 125, 3; 136, 1, d.
Forma expositiva, § 101, 1; 3.

Generación, §§ 106, 3; 137, 1.
Generacionismo, § 128, 2.
Gloria de Dios, § 109, I, 1; A, 2; B, 9.
Gnosis, §§ 115, 7, 9; 117, 2; 125, 6, e; 130, 2.
Gobierno divino del mundo, § 113, 1; 5; V, 12, a.
Gratitud, §§ 105, 6; 111, 7.

Heroísmo, § 109. 3.
Hijo de Dios, §§ 103, 2, a; 113, 14.
Hílicos, § 125, 6, e.
Historia universal, §§ 100, 2, a; 117, 2; 120, 2; 125, 6.
Historia de la salud, §§ 100, 2, a; b; 116, 4; 117, 2; 3; 125, 2.
Historia del mundo, §§ 116, 4; 117, 2.
Hombre individual, § 131, 2.
Homo faber, §§ 105, 9; 109, 3; 117, 4; 6; 125, 8, b; 9.
Humanismo, §§ 100, II, 1, a; 109, 3; 117, 8.
Humildad, § 111, 7.
Humillación en la cruz, § 107, 4.

Idea, §§ 102, 1; 2; 3; 4, i; 113, 4; 131, 3.
Iglesia, §§ 109, C, 10, b; 115, 2; 117, 2; 122, 4, a.
— como pueblo de Dios, §§ 116, 5; 131, 4.
— predicación y sacramento, §§ 109, C, 10, b; 116, 4; 124, 3, d.
Ilustración, § 109, 3.
Imagen del mundo, § 101, 1.
Imagen de Dios, §§ 102, 4, a; 105, 10; 125, 6; 125, 8.
Imperecedero, § 127, V, b.
Individuación, § 121.
Individualidad, §§ 110, 2; 127, V; 129, 4.

Individualismo, § 109, 3.
Inercia, § 117, 4.
Infidelidad, §§ 124, 3, e; 133, 2.
Infierno, §§ 109, 1; 115, 10; 125, 6, b; 127, III, b.
Infinidad divina, §§ 107, 4; 109, 4.
Inmortalidad del alma, §§ 127, V; 128, 3.
— del cuerpo, § 132, II, 1.
Inquisición, § 101, 5.
Inseguridad, §§ 105, 3; 111, 5.
Inspiración, § 101, 1; 3.
Instrumento, §§ 103, 2, b; 103, 5; 105, 5; 109, 8; 112, 6; 113, A, 3; 113, II, 6.
Integralismo, § 117, 2.
Intelecto, § 115, 8.
Invocación, §§ 113, 13, a; 125, 9.
Ira de Dios, §§ 123; 136, 1, a.

Jerusalén celeste, § 119, 3.
Justificación, § 135, II, 1.

Lejanía de Dios, §§ 113, V, 12, a; 135, 3; 136, 1, b.
Lenguaje, § 131, 3.
Ley, § 135, II, 1.
— natural, §§ 110, 4; 112, 5; 113, 5, 8.
Libertad divina, § 107, 1; 2; 3.
Libertad de la voluntad, § 112, 7, b.
Liturgia, §§ 101, 1; 117, 3.
Logos, §§ 102, 2; 103, 2, a; 115, 5; 117, 1; 122, 3, b, c; 125, 6, d; 129, 6.
Luto, § 136, 1, d.

Macrocosmos, § 111, 8.
Magia, § 136, 1, d.
Magnitud del universo, § 109, 6.
Mal, §§ 108, 7; 113, V, 12, a; b.
Maldición divina, §§ 115, 9; 132, 2; 136, 1, d.
Mandato, § 133, 1, b; 2.
Maniqueo, §§ 117, 2; 130, 2.
Materialismo, § 100, II, 1, d.
Matrimonio, §§ 117, 1; 125, 5; 131, 3.
Mentira, § 124, 3, c.
Mérito, § 113, 13, a.
Microcosmos, § 111, 8.
Milagro, §§ 112, 3; 114, 2, e; 116, 1.
Miseria, § 136, 4.
Misericordia divina, §§ 116, 4; 125, 8, b.
Misión del hombre, §§ 109, 9; 113, IV, 9; 10; 133, 1, a.
Misterio, §§ 112, 7, c; 113, 3.
Mito, §§ 101, 1; 4, c; 105, 8; 116, 4.
Mitología, §§ 100, 2, aa; III, 2; 118, 4.
Molinista, § 112, 7, a, b.
Monismo, §§ 100, II, 1, a; 100, III, 2, 3.
Moralidad, § 113, 13, a.
Muerte de cruz, §§ 113, 14; 116, 4; 117, 9.
Mujer, §§ 125, 5; 6, c; 133, 3; 136, 3.

Nada, §§ 100, I, 1; III, 3; 111, 6; 112, 2; 113, A, 3; 127, V, c; 132, II, 1; 136, 1, c.
Naturalismo, §§ 115, 4; 117, 4.
Naturaleza, §§ 99, 3; 100, III, 2; 106, 6; 108, 8; 109, 5; 114, 1, b; 127, III, a; 133, 1.
— humana de Cristo, § 105, 10.
Neandertalense, § 132, V.
Neoplatonismo, §§ 115, 4; 130, 2.
Nihilismo, §§ 102, 4, c; 105, 4; 111, 6; 136, 1, d.

Obediencia, §§ 105, III, 5; 112, 2; 124, 1; 125, 8, b; 133, 1, b.
Obra de los seis días, §§ 101, 2; 106, 3.
Odio, § 108, 7.
Ofensa a Dios, §§ 109, II, 1; 113, V, 12, b.
Optimismo, § 107, 4.
Oración, § 113, 11.
Orden natural, § 114, 2, e.
Orgullo, §§ 117, 4; 133, 2.
Origen del mundo, § 100, II, 1, a.
Ormuzd, § 123, 7.

Paganismo, §§ 100, II, 1, a; 131, 5.
Panteísmo, § 100, II, 1, a; d; III, 2.
Paraíso, § 132, II, 2.

Participación en la vida trinitaria, §§ 114, 1, a; 2, b; e; 115, 4; 8; 132.
Particularización, § 127, V.
Pasiones, § 136, 1, a.
Paz, §§ 113, I, A, 3; 132, 5.
Pecado original, §§ 133-136.
Pelagianismo, § 135, I, 3.
Penitencia, § 116, 4.
Peregrinación, §§ 117, 7; 130, 2; 133, 1, d.
Peregrino, estado de, § 127, III, b.
Perfección, §§ 107, 3; 108, 5, 7; 109, 3; II, 1; 114, 2, c.
Persona, §§ 103, 1; 113, V, 12, a; 136, 2.
— como relación y amor a Dios, §§ 109, II, 1, 2, 3; 110, 3; 128, 7, 8.
— como dignidad del hombre, §§ 109, 3; 125, 6, f; 130, 3.
Pesimismo, § 136, 4.
Piedad, §§ 114, 2, b; 116, 4.
Plan divino, §§ 113, I, A, 3; 132, IV.
Plenitud del hombre, § 113, B, 3.
— natural, §§ 115, 8; 116, 10; 120, 4; 133, 1, d.
Pleroma, § 125, 6, e.
Pneumático, § 125, 6, e.
Poder demoníaco, § 113, I, A, 3.
Poder terrestre, § 109, I, A, 3.
Política, § 117, 8.
Poseso, § 124, 3, b; 5.
Potentia obœdientalis, §§ 105, III, 5; 115, 7, 9, 10.
Preternatural, § 114, 2, c.
Praedeterminatio, § 112, 7.
Profeta, §§ 112, 2; 113, I, A, 3; 115, 3; 116, 6.
Psíquico, § 125, 6, d.
Progreso, § 109, 7.
Promesa, §§ 129, 6; 136, 1, d.
Providencia divina, §§ 111, 3; 113, 1; B, 3, 4; IV, 9.
Pueblo, §§ 110, 4; 122, 4, b; 127, III, a; 129, 5; 131, 3; 4; 5.
— de Dios, §§ 116, 5; 131, 3, 4; 5.

Querubín, §§ 118, 2, a; 135, 2.

Razón natural, §§ 99, 3; 100, III, 1; 116, 3; 127, III, b; 132, 5.
Realidad, §§ 107, 3; 112, 1.
Reconciliación, § 135, II, 1.
Redención, §§ 115, 7; 116, 5; 127, III, c; 129, 2; 131, 5; 135, II, 1; 136, 4.
Reino de Dios, §§ 113, I, A, 3; B, 3; 115, 3; 124, 3, a.
Religión, §§ 100, II, 1, a; III, 2; 117, 5.
Responsabilidad, §§ 112, 2; 125, 9; 127, II, a; V, c; 133, 1, a; 134, 1; 136, d.
Restitución, teoría de la, § 101, 4, a.
Resurrección de Cristo, §§ 111, 5; 113, B, 3; V, 12, a; 116, 4; 127, V.
Revelación, §§ 109, 1; A, 2, 3, 5; 113, V, 12, a; 117, 4, 6, 7; 136, 4.
— originarias, § 118, 1, b.
Rococó, § 119, 1.

Sabiduría, §§ 102, 2; 111, 3; 113, V, 12, b.
Sacramento, § 116, 4.
Sacrificio, §§ 105, IV, 11, a; 129, 3.
Saduceo, § 127, V.
Salud, §§ 101, 1; 113, I, A, 3; IV, 9; 132; 135, II, 1.
Santidad, §§ 132, I, a, 1; 135, I, 1.
Satanás, §§ 113, V, 12, c; 122, 3, b; 123, 4; 124, 3, c; 125, 1.
Scheol, § 127, V, a.
Semejanza, §§ 115, 7, 8; 125, 6, b.
Semipelagiano, § 115, 5.
Sensualidad, § 132, 5.
Ser, §§ 100, III, 1; 105, I, 1; II, 2; III, 5; 109, 3; 112, 4; 115, 4; 116, 5.
Seraph, § 118, 1, a.
Serpiente, § 133, 1, f.
Servicio, § 117, 3.
Sinópticos, § 114, 2, a.
Sobrenatural, §§ 99, II, 2; 110, 1; 112, 2; 114, 1, c; 2; 2, a, f; 115, 5, 8; 116, 1, 5; 117, 2; 137, 1.
Sobrenaturaleza, § 114, 2, f.
Sobrenaturalismo, § 117, 2.
Sufrimiento, §§ 109, B, 9; 113, A, 3; V, 12, a; 132, 2; 136, 1, c, d.
Sustancia, §§ 114, 1, c; 115, 4; 119, 2.

Stoa, §§ 113, V, 12, a; 127, III, b.

Temor reverencial, § 105, IV, 11, a.
Temporalidad, §§ 106, 1, 4, 5, 8; 111, 4; 119, 2.
Técnica, § 117, 4.
Tentación, §§ 113, 12, c; 13, a; 133, 1, c.
Teogonía, § 100, II, 2, a.
Teología, §§ 99, 4; 125, 1; 126.
Tesoro, § 116, 5.
Tiempo, §§ 106, 1, 3, 4, 5; 111, 2, a.
Tierra, §§ 125, 2, 8, b; 136, d.
— nueva, §§ 102, 4, c; 105, 3, 10; 110, 5; 111, 5; 132, I, a.
Tomista, § 112, 7, a, b.
Trabajo, §§ 110, 4; 125, 8, f; 136, 1, d.
Tradicionalismo, § 127, II, b.
Transmigración de las almas, § 128, 1.

Valdenses, §§ 100, II, 1, b; 113, 2.
Valor, §§ 110, 1, 3; 114, 1, d.
Verdad, § 110, 3.
Vergüenza, §§ 132, II; 134, 1.
Vida eterna, §§ 112, 2; 127, V, b.
Visio beatifica, § 115, 7.
Visión de Dios, §§ 132, I, e, IV.
Vocación, § 110, 4.
Voluntad de Dios, §§ 100, 1; 107, 4; 109, 8; 111, 5.
Voluntad del mundo, § 103, 2, c; 4.
Vuelta del Señor, § 113, V, 12, a.

INDICE

Páginas

§ 99. La realidad existente fuera de Dios considerada como objeto, lugar e instrumento de la actividad redentora de Dios 11
Dios Creador 14

PARTE PRIMERA: LA ACCION CREADORA DE DIOS

I. DIOS, CONSIDERADO COMO CAUSA PERSONAL DE LA REALIDAD CREADA

§ 100. La realidad de la creación del mundo 17
I. Explicación 17
II. Fundamentación 19
III. La fe en la creación y la razón 37

§ 101. Algunas observaciones para comprender la narración del Génesis 40

§ 102. Las ideas divinas 48

§ 103. La creación, obra común de las tres divinas personas ... 52

§ 104. El Dios uno y trino considerado como único creador del mundo 62

§ 105. La importancia de la creencia en la creación para la salvación del mundo 65
I. Sentido del mundo. Su afirmación en Dios 65
II. Finitud y caducidad del mundo 67
III. Relación de Dios con el mundo y del mundo con Dios 72
IV. La correcta actitud del hombre en el mundo 80

§ 106. La eternidad de la voluntad creadora de Dios y la temporalidad del mundo 86

Páginas

§ 107. La libertad de la voluntad creadora divina 94

§ 108. El motivo de la acción creadora de Dios 101

§ 109. El fin de la Creación 107
I. La gloria de Dios 107
A. La gloria de Dios en su aspecto objetivo 108
B. La gloria de Dios en el aspecto subjetivo 117
C. El aspecto cristológico de la Creación 119
D. El fin de la Creación en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres 121
II. La Salvación y felicidad de las criaturas 123

§ 110. Jerarquía de las criaturas a base del fin de la Creación. 133

II. LA CONSERVACION Y GOBIERNO DEL MUNDO

§ 111. La conservación del mundo 137

§ 112. La actividad de las criaturas se apoya en la actividad de Dios 146
La actividad universal de Dios, la ley natural y la libertad. 151

§ 113. El gobierno divino del mundo y la Providencia 156
I. Fundamentación 156
A. El Antiguo Testamento 157
B. El Nuevo Testamento 162
Providencia de Dios y seguridad del hombre, según el NT 163
Los Padres 166
Reflexión teológica 169
II. Finalidad de la Providencia divina 169
III. El fatalismo 170
IV. El quehacer del hombre 171
V. La Providencia y el mal 173

III. LA ELEVACION SOBRENATURAL DE LA CREACION

§ 114. Delimitación objetivo-conceptual 185

§ 115. Conexión entre el orden natural y el sobrenatural 196

§ 116. La realización del orden sobrenatural en la Historia de la Salvación 213

§ 117. La unidad del orden natural y del sobrenatural en la Historia de la Salvación 222

PARTE SEGUNDA: LAS CRIATURAS

Páginas

Las cosas creadas 239

I. LOS ANGELES

§ 118. La existencia de los ángeles 241
§ 119. Naturaleza de los ángeles 248
§ 120. La elevación sobrenatural de los ángeles 254
§ 121. Número de los ángeles y diferencias que existen entre ellos 257
§ 122. La posición de los ángeles en la Historia de la Salvación 258
§ 123. La caída de una parte de los ángeles. Existencia de espíritus malos 266
§ 124. La posición del diablo en la Historia de la Salvación ... 274

II. EL HOMBRE CONSIDERADO COMO CRIATURA DE DIOS

§ 125. Origen divino del hombre y su orientación hacia Dios ... 293
Creación de Adán 295
El evolucionismo 296
La creación de Eva 302
El hombre, imagen de Dios 304
§ 126. La edad del género humano 322
§ 127. El hombre, criatura de Dios, considerado desde el punto de vista de su realidad somático-espiritual 325
Propiedades esenciales del alma 327
Espiritualidad del alma. Concepto 327
Fundamentación 330
Contenido de la vida del espíritu 336
Libertad del hombre 339
Individualidad 345
Inmortalidad 347
§ 128. El origen de las almas humanas 353
§ 129. El hombre, criatura de Dios, considerado desde el punto de vista de su corporeidad informada por el alma espiritual 355
§ 130. El hombre considerado como totalidad somático-psíquico-espiritual 362
El espíritu, ley configuradora del cuerpo 362

INDICE

Páginas

El cuerpo, expresión del alma 363
La personalidad humana 367

§ 131. UNIDAD Y DIVERSIDAD DEL GÉNERO HUMANO 369

§ 132. LA ELEVACIÓN SOBRENATURAL DE LA NATURALEZA HUMANA EN ADÁN Y EVA 376
Dones sobrenaturales en el estricto sentido de la palabra. 376
Dones preternaturales 381
Gratuidad de los dones preter y sobrenaturales 390
Lo sobrenatural como herencia gratuita 391

§ 133. EL PECADO ORIGINAL 392

§ 134. LAS CONSECUENCIAS DEL PECADO ORIGINAL PARA ADÁN Y EVA. 400

§ 135. REALIDAD Y NATURALEZA DEL PECADO ORIGINAL 404
Naturaleza del pecado original 405
La realidad del pecado original 410

§ 136. LAS CONSECUENCIAS DEL PECADO HEREDITARIO 416

§ 137. LA TRANSMISIÓN DEL PECADO ORIGINAL 430

BIBLIOGRAFÍA 435

INDICE DE AUTORES 465

INDICE DE MATERIAS 471

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

DIRIGIDA POR RAFAEL CALVO SERER

1. ROMANO GUARDINI: *El mesianismo en el mito, la revelación y la política.* (Segunda edición.) Prólogo de ALVARO D'ORS y nota preliminar de RAFAEL CALVO SERER.

2. THEODOR HAECKER: *La Joroba de Kierkegaard.* (Segunda edición.) Con un estudio preliminar de RAMÓN ROQUER y nota biográfica sobre Haecker de RICHARD SEEWALD.

3. VICENTE PALACIO ATARD: *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII.* (Segunda edición, aumentada.)

4. RAFAEL CALVO SERER: *España, sin problema.* (Tercera edición.) Premio Nacional de Literatura 1949.

5. FEDERICO SUÁREZ VERDEGUER: *La crisis política del antiguo régimen en España (1800-1840).* (Segunda edición, aumentada.)

6. ETIENNE GILSON: *El realismo metódico.* (Segunda edición.) Estudio preliminar de LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS.

7. JORGE VIGÓN: *El espíritu militar español. Réplica a Alfredo de Vigny.* (Segunda edición.) Premio Nacional de Literatura 1950.

8. JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO: *De Cánovas a la República.* (Segunda edición, aumentada.)

9. JUAN JOSÉ LÓPEZ-IBOR: *El español y su complejo de inferioridad.* (Sexta edición.)

10. LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS: *El mito de la nueva Cristiandad.* (Tercera edición.)

11. ROMÁN PERPIÑÁ: *De estructura económica y economía hispana.* Estudio final de ENRIQUE FUENTES QUINTANA.

12. JOSÉ MARÍA VALVERDE: *Estudios sobre la palabra poética.* (Segunda edición.)

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

III. DIOS REDENTOR

Edición al cuidado
de
RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH y LUCIO GARCIA ORTEGA

Revisión Teológica
del
M. I. Sr. D. JOSE M.ª CABALLERO CUESTA
Canónigo Lectoral de Burgos

Segunda edición

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID, 1962

Título original alemán:
Katholische Dogmatik
(Max Hueber, Verlag. München, 1955)

Traducción de
LUCIO GARCÍA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

ES PROPIEDAD DEL AUTOR

Todos los derechos reservados para todos los países de habla española
por EDICIONES RIALP, S. A.—Preciados, 44. MADRID

NÚMERO DE REGISTRO: 4588—61. DEPÓSITO LEGAL: M. 11914 - 1961

HUECOLOR JASPE, 42 MADRID

NOTA DE LOS TRADUCTORES

Aparte de las rituales disculpas de traductor tenemos que hacer algunas observaciones:

1. *Los textos de los Santos Padres están traducidos directamente del alemán, salvo algunas excepciones, en que se citará expresamente la traducción usada. Faltan en este volumen algunos textos patrísticos de poca importancia y que figuran en la edición original. La supresión se hizo por consejo del autor y siempre dejamos la cita.*

Varios estudiantes de Teología, interesados enormemente por esta obra, nos han hecho ver, sin embargo, que, dada la escasez de traducciones españolas de textos de Santos Padres, era conveniente que los tradujéramos todos y eso hemos hecho en los demás volúmenes de esta Dogmática.

2. *Para las citas de autores traducidos al español—sobre todo, la de aquellos más conocidos—hemos aprovechado la traducción ya existente, citándola en cada caso.*

3. *La traducción de textos bíblicos está tomada de la* Nácar-Colunga, *publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos. Los textos dogmáticos y del magisterio eclesiástico en general que figuran en el* Denzinger *aparecen en esta obra según la versión castellana de don Daniel Ruiz Bueno.*

4. *Hemos traducido la obra de las últimas ediciones alemanas*

existentes para cada uno de los volúmenes, que son notablemente diferentes de las primeras. Esto se verá especialmente en el caso del Tratado de la Iglesia.

Y, por fin, al margen de las observaciones y con un recuerdo emocionado damos las gracias por todas sus innumerables atenciones al profesor doctor Schmaus, que a lo largo de dos años siempre tuvo una hora para nosotros a pesar de sus múltiples labores, y que no ha perdido su ilusión por la traducción castellana de su obra a pesar de la larga espera. Somos ya muchos los españoles que no podremos olvidarle.

De esta obra, clásica ya—al menos en la teología alemana—, podrá opinar el lector, a quien con mucha satisfacción y con un poco de temor ofrecemos este nuestro servicio de traductores.

Madrid, 1 de enero de 1959.

DIOS REDENTOR

CAPITULO PRIMERO

LA DECISION REDENTORA DE DIOS

§ 138

Estado de la cuestión

La Humanidad, representada al principio en Adán y Eva, *se desligó del dominio divino* por su "no" frente a Dios, frente a su semejanza y pertenencia a El, apartándose así de Dios, de lo santo, de la vida y de la alegría. El apartamiento de Dios significa lejanía de la santidad, de la vida y de la alegría; es decir, profanación, muerte, tristeza y aflicción, soledad, en una palabra: carencia de santidad. Por la vivencia del abandono y del dolor, de la muerte y de la inseguridad, del no tener patria, de la pobreza y de la precariedad de la vida, se despertó la conciencia y el sentimiento de la lejanía de Dios. El *castigo* infligido por Dios es la desgracia proveniente del pecado mismo, que por mandato y permisión de Dios llega a ser real; en último término, no es más que el descubrimiento o manifestación del estado de abandono y miseria, de la venida a menos. Este estado no puede ser superado por el hombre, ya que por sí mismo es incapaz de obligar a Dios de nuevo a un amor y amistad que despreció y traicionó. De verificarse un cambio, *su punto de partida debe ser Dios*. Sólo El puede restablecer en la historia humana su dominio

bienhechor, rechazado libremente por el hombre, y así reanudar el vínculo de amistad roto antes, dirigiéndose de nuevo al hijo pródigo, transformando el corazón humano—lleno de rebeldía y terquedad, de aflicción e insatisfacción, de desánimo y debilidad—, y entregándose nuevamente a él. Sólo por Dios puede ser remediada la desgracia; sólo por El puede ser sanado el mundo. ¿Cómo?, santificándolo. De hecho, Dios sale en busca de la humanidad errabunda para llevarla de nuevo a la casa del padre, no con buenas palabras o consejos, no con amenazas o prohibiciones, sino con una sencilla acción: persiguió a la Humanidad, se hizo presente en la historia aceptando el destino del hombre (Guardini), cargó su miseria y la remedió desde la raíz; eso ocurrió en la *Encarnación de Dios Hijo.* Determinada desde la eternidad y prometida en el tiempo, ocurrió después de milenios de nostalgia y desconsuelo, de esperanza y desesperación, en la plenitud de los tiempos. Al entrar Dios en la historia humana, *comenzó una nueva época.* Este comienzo lleva en sí la fuerza del perfeccionamiento definitivo, que será realizado por Cristo en su segunda venida.

En el intervalo que va desde la Ascensión a la Parusía, la Iglesia debe extender el Pueblo de Dios y el dominio divino, empezado y no acabado por Cristo. Al entrar el hombre en el dominio divino, es decir, al someterse a Dios y dejar que se apodere de él, consigue su salvación. Siempre empieza algo nuevo para el que se entrega a Cristo y le comprende en la fe: la participación en la vida, muerte y resurrección de Cristo y, mediante ella, en la gloria de Dios. Así camina de la muerte a la vida, de la desgracia a la gracia, del abandono a la seguridad, de la indignidad al honor, de la deshonra a la gloria, de la lejanía a la intimidad de Dios. Cristo es comprendido en la fe predicada por la Iglesia y en los Sacramentos de la fe, administrados por Ella. En la Iglesia—en su palabra y sacramentos—, está Cristo presente hasta el fin de los tiempos como santificador.

Vamos a estudiar cuál es el *plan redentor* de Dios, *la persona* y *la obra* de Cristo y—en íntima unión con eso—cómo a través del pueblo de Dios (Iglesia) ha continuado a lo largo de la Historia el *reino de Dios,* establecido por Cristo; así participan los hombres de la salvación por medio *de la fe* y *los sacramentos* hasta que Cristo venga de nuevo y *termine su obra.*

§ 139

Intentos humanos de Salvación

1. Nadie puede ignorar que el mundo existe en el *caos* y *desorden*. Así se comprenden los esfuerzos de todos los tiempos por *ordenarlo*. Siempre ha habido hombres que, no sólo se sintieron responsables de que hubiera paz y alegría dentro del reducido círculo de su vida, sino también de que la felicidad y el progreso, la bondad y la confianza llegaran a toda la humanidad o al menos a una comunidad cada vez más amplia. Ocultamente opera en ellos la conciencia de que existe una responsabilidad colectiva, de que todos son deudores entre sí, de que por nacimiento se está ligado a la relación de culpa y responsabilidad horizontal y verticalmente: tal relación se extiende a los contemporáneos y atraviesa la historia hasta el principio.

Al no tener por normal y comprensible la realidad del mundo tal como la encuentran (llena de dolor, miseria, enfermedad y muerte) y al tener tal realidad por variable, se manifiesta la verdad de que el estado actual del mundo contradice el originario plan creador de Dios; el mundo *debería ser de otra manera*. Lo que por costumbre e incurable falta de reflexión nos parece natural y normal, es en realidad antinatural y anormal. Dios creó al hombre para la vida, no para la muerte; para la hartura, no para el hambre; para tener hogar, y no para estar a la intemperie; para la libertad, y no para la esclavitud; para la alegría, y no para la aflicción. No debería haber ni dolor ni muerte, ni enfermedad ni miseria: vivimos en un mundo trastornado por el pecado. En la voluntad de transformarlo vive y opera en lo oculto, aunque tenue y desfiguradamente, el recuerdo de cómo fué el mundo y hubiera permanecido sin el pecado del primer hombre; vive y opera el *recuerdo del paraíso*.

2. Es natural que *fracasaran todos esos intentos puramente humanos de eliminar* el desorden y la aflicción, de salvar la caída y venida a menos del mundo, de librarnos del pecado original (véase § 138), ya que no podía calar hasta la fuente de la que mana en corriente inagotable la desgracia. No podían anular la separación de Dios. Más aún: ni siquiera podía llegar hasta el horrible

abismo, pues sólo se sabe y experimenta lo que es el pecado en la medida en que se 'sabe' qué es Dios; pero Dios está espesamente oculto para el corazón del pecador. Qué es y quién es Dios no lo sabe el que está lejos de Dios, sino aquel que le pertenece. Así, conoce mejor la crueldad del pecado el santo que huye de él que el pecador que está hundido en él, y por eso es el justo, que vive del amor de Dios, quien teme al pecado, no el pecador, que debería temblar justamente de serlo. Sólo Dios puede comprender del todo la monstruosidad del pecado, pues sólo El se comprende a sí mismo.

Pero aunque el hombre pudiera con su espíritu medir el abismo del pecado, jamás podría superarlo ni salvar la ruptura entre Dios y la criatura. No existe ninguna trascendencia incesante de lo humano a lo sobrehumano y divino, ninguna imposición obligada de un nuevo amor y amistad divinos. Siempre que en la historia del pensamiento se ha creído tal cosa—por ejemplo, en el neoplatonismo—, hay en el fondo una representación panteísta o cuasi-panteísta de Dios.

Al hombre sólo le está dado construir en el mundo caído un orden, en cierto modo impuesto por la necesidad de vivir en él, un orden que incluso puede tener bellezas y alegrías. La vida se desliza por tal orden, como encarrillada; pero el hombre no consigue alcanzar la plenitud para la que fué creado por Dios. Sigue en el limitado espacio de lo finito; no logrará participar de la infinita plenitud vital de Dios trino y sólo en ella puede alcanzar su ser la perfección última. Le falta una dimensión que tiene el hombre unido a Dios y no logra, por tanto, su verdadera *mismidad*.

El hombre no puede renunciar libremente a esa representación esencial; no puede contentarse con lo finito, porque Dios le ha destinado a participar de su vida divina, de su riqueza infinita. El hombre no puede sustraerse a esta obligación porque Dios es el Señor, que tiene poder sobre él. Una sobriedad, en la que el hombre se diera por satisfecho con la vida finita, sería, por tanto, rebeldía contra Dios. Y es, además, contradecir la esencia propia ordenada a Dios (véase § 105). Se entenderá mejor considerando que ya el hombre nace del amor divino, que su esencia más íntima está determinada por el amor. Esto quiere decir que sólo puede vivir trascendiéndose en el "tú"; en último término, en el TU divino. Sólo así se logra a sí mismo; Sólo en Dios Trinidad logra la plenitud, para la que está constituído. Cuando no encuentra su plenitud en Dios, en el fondo del corazón siempre resta una insuperable tristeza. Cfr. § 140.

3. *Antes de Cristo,* todos los esfuerzos humanos de salvación son *precursores de Dios*-Redentor. Toda preocupación y todo amor terrestre son avanzada del amor de Dios. Pero aquí acecha ya el *peligro* de que el hombre lo espere todo de sus propios esfuerzos y nada de Dios, de que crea que puede socorrerse suficientemente a sí mismo, de que confíe más en fuerzas y pactos humanos que en el poder y misericordia de Dios. En los salmos, y por boca de los profetas. es condenada reiteradamente tal actitud (*Ps.* 19 [20]; 8; *Is.* 30, 1-7, 15; 31, 1-3; 7-9; 28, 16). El corazan que confía únicamente en sus fuerzas y quiere realizarlo todo él mismo, no ve sus limitaciones e insuficiencia y se cierra a Dios. Es incapaz de recibir, todo lo quiere hacer por sí mismo, no sentirá nostalgia de Dios ni le agradecerá nada. Lo incomprensible se hace evidente: Dios vino a los suyos y los suyos no le recibieron (*Io.* 1, 11).

El abandono más de temer es el que no es consciente; el alejar de sí al que quiere salvar, el despreciar la ocasión y quedarse sin ser redimido. El yo cerrado y enamorado de sí mismo no deja puertas a Dios, a lo santo; pero ante El no puede menos de reconocer su maldad. San Juan (8, 31-59) dice que Jesús prometió la libertad a los judíos si obedecían sus palabras; quien cree en El gana la vida y la libertad de los hijos de Dios y sólo por El pueden ser conseguidos estos bienes. Los judíos se resisten, ya que la promesa de libertad supone su esclavitud y ellos no tienen conciencia de pecado: son, pues, fatalmente, esclavos del pecado; lo que no quiere decir que estén atados a él con débiles ligaduras: son hijos y esclavos del demonio. Precisamente por ser hijos y esclavos de la mentira, su corazón y su espíritu son ciegos y no sienten necesidad de la redención que les promete liberación del pecado y del demonio. Lo más terrible es que la maldad ate al hombre más fuertemente que todas las cadenas. Y que el hombre está tan contento en esa cárcel, que odia al que quiere libertarle. Justamente, el que está acostumbrado a las tinieblas teme la luz: y permanecerá, por tanto, en las tinieblas (*Io.* 3, 19 y sigs).

A pesar de los peligros que implican todos estos intentos humanos de redención, los esfuerzos del hombre precristiano para conseguir la salvación y la gracia siguen siendo preparación y anticipación de Cristo. Hasta puede sentirse en ellos el eco de la primera promesa de Dios al hombre; aunque tal promesa haya sido envuelta en supersticiones y fantasías a lo largo de la historia, nunca se olvidó del todo.

4. Distinto juicio merecen los intentos de redención *hechos después de Cristo*. En cuanto que rechazan la obra de Cristo y quieren sustituirla, se dirigen contra la Redención hecha por Dios. Si lo que quieren no es sólo poner orden en el mundo redimido por Cristo, salvaguardando la Redención hecha por Cristo, sino traer por sí solos la salud y la salvación, están sellados de un *carácter antidivino*: niegan a Cristo y niegan la obra de Cristo. (Un desarrollo más amplio del tema puede verse en el vol. I, § 48.)

5. Las anteriores consideraciones nos dan una *norma de juicio para las doctrinas soteriológicas aparecidas a lo largo de la Historia*. Sólo vamos a aducir los más significativos intentos; en su estructura más esencial, todos tienen en el fondo una concepción radical de la desgracia, de la culpa y del pecado. Distintas de éstas son las concepciones soteriológicas, que suponen que la causa del desorden es el fracaso moral del hombre—su egoísmo y odio, sus crímenes y avaricia, su envidia y orgullo—, sin que lleguen a una realidad ultramundana. Según estas concepciones, las circunstancias del mundo pueden ser variadas, al cambiar la conducta humana. Quien piensa así ha puesto sus esperanzas en la *ilustración* y *pedagogía*: el educador es el verdadero redentor. Una tercera concepción supone que todo el mal proviene de la conciencia y del espíritu en cuanto contradictores del cuerpo. El bien estará en el *retorno a lo natural*, en la destrucción del espíritu para sumergirse en el ritmo de la vida. El redentor debe ser el enemigo y despreciador del espíritu. Y, por fin, otros creen que la raíz del caos y desorden es la transgresión de las leyes vitales; su consejo será: *¡Vivid bien!*, y su esperanza y fe se nutrirán de que así sea.

En la Historia se entrecruzan estas concepciones en múltiples interferencias. Todas en común esperan redención de la *inteligencia* y del *esfuerzo humanos*: de abajo y no de arriba. (*Io.* 8, 23). El mundo es para ellos un espacio cerrado, sin puertas ni ventanas al más allá. Lo cual vale para toda esperanza inmanente y mundana, incluso donde se hable de un dios redentor, si ese dios no es más que una parte del mundo, indistinta de El, o si no es más que una persona al modo mundano.

Fué menester que nos lo dijera El mismo, para que tuviéramos conciencia de que Dios es distinto del mundo, de que verdaderamente es supramundano. El dios que es parte del mundo, que es una manera y semejanza del hombre, está siempre a disposición del

mismo hombre, sea por medio de un conocimiento o fuerza superior, sea por magia.

Sólo en un determinado sentido pueden distinguirse concepciones *autorredentoras* y *heterorredentoras* entre las ideas soteriológicas extrabíblicas; en el fondo, todas son autorredentoras, ya que sólo en la Biblia tenemos la creencia en un Dios distinto del mundo, aunque esté presente en El de un modo íntimo. La diferencia entre las concepciones extrabíblicas consiste en que unas veces se sitúa la esperanza en soluciones directamente humanas y otras en un dios creado y formado por el corazón del hombre; esta solución es también humana, aunque indirectamente.

Sólo teniendo esto en cuenta puede decirse que las *religiones extrabíblicas* acentúan la redención por Dios; las *filosofías* precristianas y las postcristianas, hostiles al cristianismo, hacen depender la redención del propio esfuerzo. No siempre es fácil distinguir en esto filosofías y religiones: algunas concepciones serán siempre ambiguas.

6. *Intentos de redención*:

I. *Doctrinas soteriológicas de la filosofía.—a)* Los que creen que la causa de todos los males no es la separación de Dios, sino la *injusta distribución de los bienes materiales*, y, en consecuencia, el trastorno del orden social, es decir, un desorden que sólo afecta a lo terreno, esperarán la redención de ciertas *medidas económicas, políticas y sociales*, o simplemente de la *ciencia* y de la *técnica*: de su *fe en el progreso*, postulado del liberalismo ideológico, y del *marxismo*, que niega el valor de la personalidad humana; tal fe —a la que contradice la experiencia—se basa más bien en un sentimentalismo indeterminado que en argumentos de verdadera fuerza convincente. Frente al espiritualismo e idealismo unilaterales, hay que decir que tales esfuerzos están justificados, más aún, que son necesarios, ya que el hombre es *cuerpo* y espíritu y su vida se desarrolla dentro del mundo material. Pero tales intentos, lejos de traernos redención, traen siempre mayores males, si en vez de insertarse en la totalidad del orden configurado por Dios, se independizan y se constituyen en absolutos (cfr. Th. Steinbüchel, *Der Sozialismus als sittliche Idee*, 1921).

b) El que ve en la *ignorancia* el origen del mal, confunde la redención con la *ciencia*. A menudo se une al conocimiento el apartamiento del mundo de los sentidos y la *represión de la voluntad de vivir*. Así, deben interpretarse las religiones y filosofías hindúes;

según el *Brahmanismo* (13 por 100 de la población total del mundo), la redención se alcanza cuando se intuye la coincidencia del Atma (yo concreto) y del Brahma (principio originario de la realidad, monísticamente entendido); después ya no existen más deseos de riquezas ni de hijos.

El *Budismo* tiene su especial circunstancia. Le viene el nombre de su fundador, Buda. "Quizá no exista personaje religioso alguno que se haya presentado con pretensiones tan enormes y que las haya realizado a la vez tan tranquilamente como Buda. Se le ha exaltado como el "sublime, el perfecto, el hombre iluminado totalmente, rico en sabiduría, el que conoce el camino y muestra el sendero, el conocedor del mundo, el educador incomparable de los hombres, maestro de dioses y de humanos." Su autoridad es indiscutida. Todos los seres, no sólo los hombres, sino también los espíritus y los dioses, esperan de él la salud. El mismo Brahma, caracterizado por la tradición védica con las más encumbradas atribuciones de la suprema divinidad, le pide consejo y doctrina. Conoce la cuádruple verdad del dolor: todo el dolor. Su causa es la sed de realidad, supresión de ella es la aniquilación del deseo y con él el dolor, el camino que conduce a ello es el sendero santo (fe, querer, vida, obras, anhelos, pensamientos y reflexión dentro de lo justo). Hasta tanto este conocimiento no se consiga plenamente, tiene el hombre que renacer una y otra vez de nuevo a la vida. El saber perfecto es el fin de este renacer de nuevo y la entrada en el nirvana, en el estado de desaparición de los deseos y del dolor, caracterizado por unos como felicidad, por otros como desaparición de la conciencia. Esta doctrina soteriológica incluye en sí la huída del mundo, de la cultura, desprecio del trabajo y de la mujer. En ello ya radica una diferencia importante con respecto al cristianismo. Pero la diferencia más profunda, sea cual fuere la importancia de Buda y del budismo, es que Buda fué "despertado". Superó la ilusión. Conoció la ley de la existencia, la ley del dolor, de su origen, de su supresión y del sendero de ocho trazos, que conduce a la eliminación del dolor. Sin él nadie conseguiría conocer la ley del ser y no podría recorrer el camino de la redención, porque nadie tiene la fuerza necesaria para ello. El mismo Buda no la tuvo en sus anteriores existencias. Los hombres necesitan, por tanto, de su orientación y guía. Pero esto solamente es así de hecho, no por principio. En teoría, cada uno podría recorrer el mismo camino, si fuera suficientemente puro y fuerte. El fin perseguido por Buda es la extinción, el "no ser nada más". Después de esto, nada existe realmente. Sólo su re-

cuerdo subsiste. Al lado está la doctrina y la comunidad. Pero respecto a esta doctrina siempre se ha afirmado que se la sigue apoyando cada cual en sus propias fuerzas...

Cuando el discípulo predilecto de Buda, Ananda, pide del maestro, en trance de muerte, que establezca una regla última, le responde Buda, diciendo: "Ananda, ¿qué espera de mí la comunidad bhikku? He anunciado la doctrina, sin distinguir un interior y un exterior; Tathagata no es avaro, cuando se trata de la doctrina, como lo son los otros maestros. Buscad, pues, Ananda, aquí abajo, luz y refugio en vosotros mismos y no en parte alguna." De los grandes conversos nos dice siempre la historia que, con ardiente celo, sin ser ayudados de nadie de la comunidad, tendieron al fin. Esto significa que la importancia de Buda es extremadamente considerable. Pero, en último análisis, tan sólo dice lo que en principio podría decir cualquiera. Muestra el camino, el cual existe independientemente de él, con la validez de una ley del universo La persona misma de Buda no es parte de aquello que es específicamente religioso; pues desaparece. De aquí que sea correcto señalar que la fe en la personalidad como tal es la más peligrosa forma de desvarío. En realidad, no hay ningún uno mismo. La apariencia de uno mismo, de llegar el hombre a la salvación, debe desaparecer poco a poco, al decir el que aspira a ella: no es esto, para terminar al dar con el último núcleo del ser, con la superación de todo lo propio" (R. Guardini, *Esencia del Cristianismo,* 1938).

Cristo, en cambio, es, en sentido estricto, Unico y Singular; lo que en El ocurre por principio no puede ocurrir en ningún otro hombre. Por eso, la Salvación está vinculada a su persona. El hombre participa de la Salvación al agarrarse a El por la fe, al tener parte en El por el Bautismo (cfr. *Tratado de Gracia*). Cristo, no sólo indica el camino hacia Dios, sino que El mismo es ese camino. Cristo y Buda se distinguen no sólo por la doctrina y la moral, sino por su modo de ser y por el puesto que ocupan en la obra redentora respectiva.

Tienen un estilo parecido de redención: *a*) El *gnosticismo*: para los gnósticos, redimir es lo mismo que libertar de la materia las divinas chispas de luz que hay viviendo en todo hombre, lo que ocurre mediante el conocimiento (gnosis) y justamente en el grado a que corresponde la fuerza de las distintas chispas de luz que habitan en el hombre: hílicas (materiales), psíquicas (anímicas) y pneumáticas (espirituales); *b*) El *maniqueísmo*: la redención—especialmente difícil para la mujer—consiste en la liberación de las par-

tes luminosas del destierro de las tinieblas por medio de una triple abstención: de la boca (no blasfemar ni mentir), de las manos (evitar trabajos viles) y del seno (prohibición del matrimonio); *c) Filosofía de Sócrates y Platón* (la virtud consiste en el saber); *d) Filosofía de Plotino*: la redención consiste en la intelectual y progresiva unificación con la divinidad mediante la mortificación de los sentidos; *e) Espinoza*: la redención está condicionada por el conocimiento de Dios, del que brota el *amor intellectualis*, sin que pueda esperarse un amor recíproco por parte de Dios, cosa que es imposible; *f) Schelling*: el pecado no es más que la apostasía de la Idea de lo Absoluto, es decir, de la especial existencia de la cosa en sí; la redención consistiría, por tanto, en la autoconciencia gradualmente profundizada de lo Absoluto en el hombre; *g) Schopenhauer*: la redención consiste en la negación de la voluntad de vivir, lo que supone el previo saber que la vida no merece ser vivida; *h) E. von Hartmann*: predica la redención del individuo por la muerte y de todo el universo mediante la común negación de la voluntad de vivir, negación que empieza cuando el desarrollo cultural ha logrado su apogeo y se han probado en él todas las posibilidades de felicidad, que han resultado ser engañosas: *i) Eucken*: la redención se logra, no por medio del arrepentimiento, penitencia y conversión, sino reconociendo la existencia de un mundo espiritual, panteísticamente representado, que está más allá de la existencia particular y es fuente originaria, fin y último contenido de la vida del espíritu; *j)* Además del *neobudismo, teosofía* y *antroposofía*—conglomeración de ideas budistas, neoplatónicas y cristianas—, pueden enumerarse el *nuevo espiritismo*, que pretende lograr una vida feliz, sana y robusta, por autosugestión y adormecimiento de la conciencia de dolor y de pecado; el psicoanálisis y la psicología individual, en cuanto creen que el origen del mal son exclusivamente ciertos complejos anímicos que entorpecen y estorban al hombre y en cuanto esperan la redención de la iluminación de tales complejos; la sicología de lo profundo, en cuanto espera que el arte terapéutico por sí solo, sin necesidad de recurrir a Dios, salve al hombre, entumecido por la angustia, y supere sus neurosis.

c) Los que ven el origen del mal humano en la *debilidad y desorientación de la voluntad*, pondrán su esperanza en la fuerza activa de ella, en el esfuerzo moral; la religión de Confucio (8,5 por 100 de la población del mundo) pertenece a este grupo: redención significa liberación de la barbarie, de la incultura social mediante costumbres ciudadanas, cívicas y sociales. Kant ve la plenitud

de la vida en el cumplimiento del deber por el deber; Fichte, en la representación real del YO puro a través del yo empírico, en su infinito acercamiento. El pecado capital y mortal es la pereza; la libertad trae, por su parte, el hacerse a sí mismo: *activitate justificamur.*

d) Otros esperan la redención, no de un orden determinado de la vida humana, ni del esfuerzo o comportamiento de las fuerzas individuales—razón o voluntad—, sino de la *afirmación de la existencia o del logro de la vida misma.* De nuevo se sitúa la esperanza en la afirmación de una naturaleza humana bella y poderosa, que se basta a sí misma, o en la superación de la actual existencia del hombre en otra de mayor plenitud. El primer modo es el estilo de esperanza del ideal humanista del Renacimiento, de la Ilustración y del Clasicismo alemán. Profeta de la segunda esperanza mentada es Nietzsche (filosofía de la vida); Nietzsche predica la supresión del estado actual de la humanidad en el superhombre; exige y promete la autosuperación de la vida desde un estado empobrecido y menesteroso a otro más pleno y enriquecido. Acepta esta existencia con fervor religioso; se diviniza el mundo finito ("Dios ha muerto", "sé fiel a la tierra"); lo santo y santificador no se busca en otros mundos, sino en éste; debe ser logrado por la voluntad de poder, atributo del superhombre.

e) Heidegger y Jaspers renuncian en principio a toda redención. La filosofía de Heidegger aboca a una autotrascendencia de la existencia humana en la muerte, no en el superhombre. A la vista de la muerte, llega el hombre a sí, a su existencia. En el acorde fundamental de la angustia vive el hombre su estar entregado a la muerte y a la nada. Este pensamiento aboca a una existencia heroico-trágica en que el hombre, orgullosa y tristemente, afirma el espanto de la existencia, sin esperanza de liberación. Jaspers predica la afirmación de la vida peligrosa, cerrada en el espacio finito; toda seguridad que nazca de la esperanza en la ayuda divina estorba al "sí" orgulloso y obstinado. La vida, en orgullosa libertad, sólo es realizable a la vista del continuo peligro, del que es imposible huir. Hay una diferencia entre Jaspers y Heidegger: según Jaspers, no hay huída posible del mundo finito, ya que no hay verdadera trascendencia; parece que Heidegger deja un camino abierto hacia el ser sobre la nada y más allá de ella. (Cfr. B. Welte, *Die Glaubenssituation der Gegenwart.* Freiburg i. Br., 1949. G. Sieverth, *Der Thomismus als Identitätssystem.* Frankfurt a. M. 1939). A. Grégoire, *Immanence et trascendence.* Bruselas, 1939).

II. En las religiones llamadas de redención el redentor es generalmente una figura mítica (animal, hombre, dios, dios encarnado en un cuerpo aparentemente humano). Una excepción, según dijimos, es el Budismo, al que consideramos como manifestación religiosa y no sólo filosófica. En las religiones primitivas y en los cultos de misterios suele haber un redentor mítico (Osiris en Egipto, Marduk en Babilonia, Adonis en Siria, Attis en Asia Menor, Mitra en Irán, etcétera). Los mitos suelen tener por contenido la representación simbólica de la muerte y resurrección de la naturaleza; por tanto en las figuras míticas de redentores se interpreta y simboliza las relaciones del hombre con la naturaleza; la redención se logra por participación en la vida y muerte de la divinidad, es decir, por la entrega al ritmo de la naturaleza: significa quedar absorbido por la vida natural y negar la personal *mismidad*.

La *diferencia* entre la representación soteriológica de los cultos de misterios y la del cristianismo es esencial y fundamental; en aquella se trata de figuras míticas y en ésta de una aparición histórica Los redentores míticos nacen de la tierra, son productos del corazón humano anhelante de redención; Cristo, en cambio, viene de arriba, en El Dios mismo desde el cielo se inclina hacia la tierra. En el proceso salvífico de los mitos el hombre se pierde a sí mismo; a través de la redención hecha por Cristo logra su propia plenitud (cfr. vol. I, §§ 1 y 31). Algunos representantes de la reciente teología liberal—especialmente Bultmann—, interpretan como mitos algunos dogmas de la revelación cristiana—por ejemplo, la muerte expiatoria de Cristo, la Resurrección y Ascensión a los cielos—, y quieren liberar la Revelación de tales elementos míticos, desmitificarla, para hacerla aceptable al hombre moderno. Hay que conceder que la Revelación se nos presenta a veces bajo un estilo mítico, ya que se sirve como medio de representación de una antigua concepción del mundo (cfr. Encíclica *Divino afflante Spiritu*, de 30 de septiembre de 1943).

Por otra parte es evidente que tales intentos de desmitificación se alimentan de un sentimiento vital del hombre moderno que es autónomo y tiene, por tanto, una concepción apriorística, en la que la razón humana y el sentimiento vital determinan lo que debe o no debe ser, en vez de aceptar lo que la Historia testifica (cfr. Kerygma und Mythos, *Ein theologisches Gespräch* (con contribuciones de R. Bultmann, G. Harbsmeier, Fr. Hochgrebe, E. Lohmeyer, P. Olivier, H. Sauter, J. Schniewind, F. K. Schumann, J. B. Soucek,

H. Thielicke, editado por H. W. Bartsch), Hamburg, 1948. Véase también: R. Bultmann, *Offenbarung und Heilsgeschehen.* München, 1941.)

§ 140

Dios, único redentor del hombre

1. Todos los intentos puramente humanos de redención, por grandiosos que sean y a pesar de la seriedad con que hayan sido aceptados o de los esfuerzos y lágrimas que les acompañan, tienen que fracasar: tendrían que realizar una tarea humanamente irrealizable, la de aniquilar el pecado. Aquí vale aquello de que ni los paganos con las fuerzas de la Naturaleza, ni los judíos con la letra de la Ley, pudieron librar del pecado a la Humanidad y elevarla otra vez hacia Dios. Esta verdad dogmática fué definida por el Concilio de Trento, Sesión V, cap. 3.°, D. 790.—Cfr. también la Sesión VI, cap. 1.° y 2.°, D. 793, en la que se declara: "En primer lugar declara el Santo Concilio que, para entender recta y sinceramente la doctrina de la justificación es menester que cada uno reconozca y confiese que, habiendo perdido todos los hombres la inocencia en la prevaricación de Adán. (*Rom.* 5, 12; *I Cor.* 15, 22), *hechos inmundos* (*Is.* 64, 4) y (como dice el Apóstol) *hijos de ira por naturaleza* (*Eph.* 2, 3), según expuso en el decreto sobre el pecado original, hasta tal punto eran *esclavos del pecado* (*Rom.* 6, 20) y estaban bajo el poder del diablo y de la muerte, que no sólo las naciones por la fuerza de la naturaleza (*Can.* 1), más ni siquiera los judíos por la letra misma de la Ley de Moisés, podían librarse o levantarse de ella, aun cuando en ellos de ningún modo estuviera extinguido el libre albedrío (*Can.* 5), aunque sí atenuado en sus fuerzas e inclinado. De ahí resultó que el Padre celestial, *Padre de la misericordia y Dios de toda consolación* (*II Cor.* 1, 3), cuando llegó aquella bienaventurada *plenitud de los tiempos* (*Eph.* 1, 10). (*Gal.* 4, 4) envió a los hombres a su Hijo Cristo Jesús (*Can.* 1), el que antes de la Ley y en el tiempo de la Ley fué anunciado y prometido a muchos Santos Padres (cfr. *Gen.* 49, 10 y 18), tanto para redimir a los judíos que estaban bajo la Ley como para que *las naciones que no seguían la justicia aprehendieran la justicia* (*Rom.* 9, 30) y todos *recibieran la adopción de hijos de Dios* (*Gal.* 4, 5). A Este *propuso*

Dios como propiciador por la fe en su sangre por nuestros pecados (*Rom.* 3, 25) *y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo* (*I Io.* 2, 2). Y el Canon 1 dice: "Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la naturaleza humana o por la doctrina de la ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús, sea anatema".

2. Lo que el Concilio define con estas palabras es la fiel versión de la enseñanza de la Escritura.

I. Todo el Antiguo Testamento es un continuo y único testimonio de que sólo Dios puede salvar y redimir al hombre, condenado por propia culpa a la miseria y a la muerte; en su misericordia incomprensible Dios determinó salvar al hombre perdido. No le impone la salvación, sino que se la ofrece con promesas insistentes, con amenazas y consejos, pero sin oprimir la libertad. Se llega así a una verdadera y secular lucha entre Dios, que quiere hacer la Redención y el hombre que no quiere salvarse, a pesar de necesitar tanto la salvación. Innumerables veces fracasa la voluntad salvífica de Dios frente a la oposición y resistencia del hombre libre, que se hunde así cada vez más profundamente en el mal buscado y querido por él mismo. Pero cuanto más enredado esté el hombre en ese mal, tanto más insistentes serán los intentos divinos de salvarle, más duras serán las amenazas y a la vez más claras las promesas.

El modo de la redención divina corresponde al modo en que el hombre se convirtió en sepulturero de su propia vida y felicidad. al rechazar el dominio de Dios. Dios redime al restablecer su dominio sobre el hombre y hacerse de nuevo su Rey. Justamente aquí es donde fracasan todos los intentos divinos de salvar a los hombres; porque estos se enredan sin remedio en los lazos del amor propio y se hacen así cada vez más incapaces de cumplir la condición salvadora: la conversión a Dios, el Señor.

De este modo el forcejeo entre la voluntad salvífica de Dios y la voluntad del hombre, que necesita ser redimido, pero que sigue resistiéndose, se convierte en lucha por el reino de Dios. El testimonio de la voluntad salvífica de Dios se convierte en testimonio del adelanto y retroceso, de la consolidación y peligro del regio dominio establecido por el mismo Dios en la Humanidad. hasta su restablecimiento definitivo—si bien no en su forma última—, por Cristo

Entre los testimonios viejotestamentarios sobre los planes salvíficos de Dios podemos distinguir dos grupos: los que hablan de Dios mismo como realizador directo de la obra salvadora y los que testifican sobre algún instrumento o medio humano de esa salvación. Aquí sólo citaremos textos del primer grupo: en que Dios se manifiesta como forjador directo y único de la salud. En realidad son a la vez alusión a la redención divina, hecha mediante Cristo. Según San Mateo, 11, 13, los profetas y la misma Ley antes de Cristo anuncian y profetizan a Cristo.

a) Según el *Génesis* 3, 15, el mismo Dios, que es juez del hombre pecador y del mundo echado a perder por él, que cierra las puertas del paraíso y las guarda con ángeles, redime al hombre de su desesperación. El fué quien sembró la esperanza en el hombre arrojado de la plenitud y seguridad de la vida paradisíaca; esperanza que está como luz iluminadora en el comienzo de la historia y no deja de alumbrar ni en los tiempos más oscuros. El prometió libertar al hombre del mal. "Dijo luego Yavé Dios a la serpiente: Por haber hecho esto, maldita serás entre todos los ganados y entre todas las bestias del campo. Te arrastrarás sobre tu pecho y comerás el polvo todo el tiempo de tu vida. Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer. Y entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza, y tú le morderás a él el calcañal" (*Gen.* 3, 14-15).

Los juicios de Dios sobre el hombre, que va cayendo cada vez más profundo, se resumen y manifiestan con una fuerza incontenible en el Diluvio. Pero Dios hizo alianza con Noé y su familia, salvada del Diluvio y esa alianza garantiza la protección de allí en adelante; la fidelidad eterna prometida en ella es pura benevolencia por parte de Dios. De lo que dió una señal: "Dijo también Dios a Noé y a sus hijos: Ved, yo voy a establecer mi alianza con vosotros y con vuestra descendencia después de vosotros; y con todo ser vio, y de que no habrá ya más un diluvio que destruya la tierra". todos los salidos con vosotros del arca. Hago con vosotros pacto de no volver a exterminar a todo viviente por las aguas de un diluvio, y de que no habrá ya más un diluvio que destruya la tierra." Y añadió Dios: "Ved la señal del pacto que establezco entre mí y vosotros, y cuantos vivientes están con vosotros, por generaciones sempiternas: pongo mi arco en las nubes para señal de mi pacto con la tierra, y cuando cubriere ya de nubes la tierra, aparecerá el arco, y me acordaré de mi pacto con vosotros y con todos los vivientes de la tierra, y no volverán más las aguas del diluvio a destruirla" (*Gen.* 9, 8-15).

La alianza con Noé está en cierto modo dentro del ámbito de la religión natural y fué renovada y continuada por otra de carácter plenamente histórico con Abraham (*Gen.* 12-15). De nuevo interviene Dios con su poder en la Historia. A Abraham, que vivía en Ur de Caldea, le sacó de su patria y de su estirpe y le mandó a un país y a un porvenir desconocidos. Le prometió hacerle padre de un pueblo numeroso y que en él todos los pueblos de la tierra serían bendecidos (*Gen.* 12, 1-3. 14-18). Abraham obedeció y emprendió el viaje mandado: estaba lleno de peligros y fatigas; no aparecía la tierra prometida, pero Abraham fué fiel a la fe en las promesas de Dios. En el tiempo oportuno renovó Dios sus promesas: Cuando era Abraham de noventa y nueve años, se le apareció Yavé, y le dijo: " Yo soy El Sadai: anda en mi presencia, y sé perfecto. Yo haré contigo mi alianza, y te multiplicaré muy grandemente." Cayó Abram rostro a tierra, y siguió diciéndole Dios: "He aquí mi pacto contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos, y ya no te llamarás Abram, sino Abraham, porque yo te haré padre de una muchedumbre de pueblos. La acrecentaré muy mucho y te daré pueblos, y saldrán de ti reyes: yo establezco contigo y con tu descendencia después de ti por sus generaciones, mi pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia, después de ti, y de darte a ti, y a tu descendencia, después de ti, la tierra de Canaán, en eterna posesión (*Gen.* 17, 1-8). Abraham no se engañó por su fidelidad a Dios, aunque muriera, como sus antepasados, sin haberle sido permitido ver el cumplimiento de las promesas. La *Epístola a los Hebreos* dice que hicieron bien estos portadores originarios de las promesas al no dudar de la palabra de Dios: lo que el presente les negó, lo esperaron en el futuro para su descendencia. En la hora determinada y prevista, Dios se presenta como Redentor y entonces cumple su palabra. "Por la fe, Abraham, al ser llamado, obedeció y salió hacia la tierra que había de recibir en herencia, pero sin saber adónde iba. Por la fe moró en la tierra de sus promesas como en tierra extraña, habitando en tiendas, lo mismo que Isaac y Jacob, coherederos de la misma promesa. Porque esperaba él ciudad asentada sobre firmes cimientos, cuyo arquitecto y constructor sería Dios. Por la fe, la misma Sara recibió el vigor, principio de una descendencia, y esto fuera ya de la edad propicia, por cuanto creyó que era fiel el que se lo había prometido. Y por eso de uno, y éste ya sin vigor para engendrar, nacieron hijos numerosos como las estrellas del cielo y como las arenas incontables que hay en las ri-

beras del mar. En la fe murieron todos sin recibir las promesas; pero viéndolas de lejos y saludándolas y confesándose peregrinos y huéspedes sobre la tierra, pues los que tales cosas dicen dan bien a entender que buscan la patria. Que si se acordaran de aquella de donde habían salido, tiempo tuvieron para volverse a ella. Pero deseaban otra mejor, esto es, la celestial. Por eso Dios no se avergüenza de llamarse Dios suyo, porque les tenía preparada una ciudad" (*Hebr.* 11, 8-16).

Cuando Jacob, nieto de Abraham, se preparaba para ir al seno de sus antepasados, reunió a sus hijos, para despedirse. Entre las últimas palabras de bendición se oye el grito: "Señor, espero tu salvación" (*Gen.* 49, 18). José, con sus hermanos, volvió a Egipto. Al conocer que había llegado su hora les dijo: "Voy a morir, pero Dios, ciertamente, os visitará y os hará subir de esta tierra a la tierra que juró dar a Abraham, Isaac y Jacob." Hizo jurar José a los hijos de Israel, diciéndoles: "Ciertamente os visitará Dios; entonces llevad de aquí mis huesos." Murió José en Egipto a los ciento diez años, y fué embalsamado y puesto en un ataúd en Egipto" (*Gen.* 50, 24-26).

En Egipto hay un sepulcro lleno de esperanza. Los israelitas están esperando su liberación. Cuando por fin son libres de la esclavitud y emigran hacia Canaán, llevarán consigo, como dos joyas, el Arca de la Alianza y el ataúd de José (Delitzsch). Los portadores de las promesas mueren uno detrás de otro, pero no la esperanza: pasa de uno a otro como una antorcha encendida. "Por la fe, José, estando para acabar, se acordó de la salida de los hijos de Israel y dió órdenes acerca de sus huesos" (*Hebr.* 11, 22). dice San Pablo.

Dios empezó la liberación por medio de su "siervo" Moisés, que recibió el mandato de llevar al pueblo judío, que vivía esclavo en Egipto, hasta la tierra prometida. Dios habló a los judíos por boca de Moisés: "Yo soy Yavé, yo os libertaré de los trabajos forzados de los egipcios, os libraré de su servidumbre y os salvaré a brazo tendido y por grandes juicios. Yo os haré mi pueblo, y seré vuestro Dios, y sabréis que yo soy Yavé, vuestro Dios, que os librará de la servidumbre egipcia, y os introducirá en la tierra que juré dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y os la daré en posesión. Yo, Yavé" (*Ex.* 6, 6-8).

Aunque el camino de Egipto a Canaán era camino de libertad, tenía demasiadas tribulaciones y luchas; el pueblo judío añoraba muchas veces la tranquilidad y seguridad de la esclavitud en Egip-

to; era preferible aquella esclavitud a la muerte en el desierto. Y Dios, sin embargo, era el guía seguro: "Iba Yavé delante de ellos, de día en columna de nube, para guiarlos en su camino, y de noche, en columna de fuego, para alumbrarlos y que pudiesen así marchar lo mismo de día que de noche. La columna de nube no se apartaba del pueblo de día, ni de noche la de fuego" (*Ex.* 13, 21-22). Cuando el Faraón perseguía con seiscientos carros de combate escogidos a los esclavos que se le escapaban, manifestó Dios su poder infinito sobre todo poder humano. Desesperados gritaban los judíos contra Moisés, que parecía haberles entregado a una muerte segura, cuando se echaban sobre ellos los ejércitos enemigos: "¿Es que no había sepulcros en Egipto, que nos has traído al desierto a morir?" (*Ex.* 14, 11). Pero Moisés creía firmemente que la mano que un día le sacó del Nilo, abriría ahora suavemente un camino a su pueblo entre las mismas aguas del mar. Y dijo a su pueblo: "No temáis, estad tranquilos, y veréis la victoria que en este día os dará Yavé, pues los egipcios que hoy veis no volveréis a verlos jamás. Yavé combatirá por vosotros, estaos tranquilos" (*Ex.* 14, 13-14). Dios es el Salvador y el pueblo no tiene otro ni le necesita. Ningún poder enemigo puede estorbar la decisión, después que Dios determinó salvarlo. Como signo visible y testimonio de la ventaja incomparable de Dios sobre todas las fuerzas antidivinas, el *milagro del mar Rojo* inicia la historia del pueblo de Israel, fundado por Dios. "Enviaste tu soplo, y los cubrió el mar; se hundieron como plomo en las poderosas aguas. ¿Quién como tú, oh Yavé, entre los dioses? ¿Quién como tú, magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, obrador de prodigios? (*Ex.* 15, 10-11). Israel comprendió la señal, vió la mano poderosa de Dios: "Y el pueblo temió a Yavé, y creyó en Yavé y en Moisés, su siervo" (*Ex.* 14, 31). Los salvados entonaron un canto de victoria: "Cantaré a Yavé, que se ha mostrado sobre modo glorioso: El arrojó al mar al caballo y al caballero. Yavé es mi fortaleza y el objeto de mi canto; El fué mi salvador. El es mi Dios, yo le alabaré. Es el Dios de mi padre, yo le exaltaré. Yavé es fuerte guerrero; Yavé es su nombre. Precipitó en el mar los carros del Faraón y su ejército; la flor de sus capitanes se la tragó el Mar Rojo. Cubriéronlos los abismos; y cayeron al fondo, como una piedra. Tu diestra, ¡oh Yavé!, destrozó al enemigo... Hasta que tu pueblo, ¡oh Yavé!, pasó; hasta que pasó el pueblo que redimiste. Tú le introdujiste y le plantaste en el monte de tu heredad, ¡oh Yavé!. En el santuario, ¡oh Señor!, que fundaron tus

manos. Yavé reinará por siempre jamás" (*Ex.* 15, 1-6, 16-18).

El milagro del Mar Rojo es un paso en el camino de la Redención: Reveló el poder de Dios y su decisión de establecer su dominio en el mundo a pesar de todos los poderes enemigos, salvando así a los que no tenían salvación. De esta manera debe entenderse el hecho de que la Sagrada Escritura después de narrar este hecho, cante a Dios como verdadero Redentor y Libertador (*Is.* 51, 9-11; *Ps.* 73 [74], 13; *Ps.* 88 [89], 10; *Ex.* 18, 10).

En el Sinaí hace Dios pacto con las tribus israelitas, convertidas en pueblo gracias a su acción histórica; en ese pueblo se renuevan y alcanzan forma definitiva las promesas precristianas. Dios llamó a Moisés desde el Monte: "Habla así a la casa de Jacob, di esto a los hijos de Israel: "Vosotros habéis visto lo que yo he hecho a Egipto y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora, si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos; porque mía es la tierra toda" (*Ex.* 19, 3-5). Dios quiere revelarse a su pueblo en el sacrificio matutino diario a la entrada del Tabernáculo, y así existirá en el mundo alejado de Dios un lugar de encuentro seguro con El. "Allí me haré yo presente a los hijos de Israel y será consagrado por mi gloria. Yo consagraré el tabernáculo de la reunión y el altar, y consagraré a Aarón y a sus hijos para que sean sacerdotes a mi servicio. Habitaré en medio de los hijos de Israel y seré su Dios. Conocerán que yo, Yavé, soy su Dios, que los he sacado de la tierra de Egipto para habitar entre ellos yo, Yavé, su Dios" (*Ex.* 29, 43-46).

Rota la Alianza, apenas hecha, renuévala Dios a ruegos de Moisés: "Yo haré ante todo tu pueblo prodigios, cuales no se han hecho jamás en ninguna tierra, ni en ninguna nación, para que el pueblo que te rodea vea la obra de Yavé, porque he de hacer cosas terribles" (*Ex.* 34, 10).

El Dios de la Alianza bendijo a su pueblo en Aarón y a sus hijos con estas palabras: "Que Yavé te bendiga y te guarde. Que haga resplandecer su faz sobre ti y te otorgue su gracia. Que vuelva a ti su rostro y te dé la paz. Así invocarán mi nombre sobre los hijos de Israel y yo les bendeciré" (*Num.* 6, 22-27). Si el pueblo se pone bajo la protección de Dios, será bendecido por El.

Cuando Israel luchaba por la tierra prometida contra los moabitas, el rey de éstos llamó a Balam, famosísimo mago, para que maldijera a los israelitas; pero el mago, iluminado por Yavé, en vez de maldecir bendijo; cuatro bendiciones hizo sobre los que venía a

maldecir. Dicen las tres primeras: "De Aram me ha traído Balac. El rey de Moab, de los montes de Oriente: Ven y maldíceme a Jacob. Ven, y exécrame a Israel. ¿Cómo voy a maldecir ya al que Dios no maldice? ¿Cómo voy a execrar yo al que Yavé no execra? Desde la cima de las rocas lo veo, desde lo alto de los collados lo contemplo. Es un pueblo que tiene aparte su morada. Y que no se cuenta entre las gentes... ¿Quién es capaz de contar el polvo de Jacob? ¿Quién es capaz de enumerar las miríadas de Israel? Muera yo la muerte de los justos, y sea mi fin semejante al suyo" (*Num.* 23, 7-10). "Levántate, Balac, y oye: "Dame oídos; hijo de Sefor: No es Dios un hombre, para que mienta. Ni hijo de hombre, para arrepentirse. ¿Lo ha dicho El y no lo hará? ¿Lo ha prometido y no lo mantendrá? De bendecir he recibido yo orden: Bendición ha dado El, yo no puedo revocarla. No se ve iniquidad en Jacob. No hay perversidad en Israel. Yavé, su Dios, está con él. Rey aclamado es en medio de él; el Dios que de Egipto le ha sacado. Es para él la fuerza del unicornio" (*Núm.* 23, 18-22) Por tercera vez, mirando al desierto y al pueblo israelita, allí acampado, dijo: "Oráculo de Balam, hijo de Beor: Oráculo del hombre de los ojos cerrados, oráculo de quien oye palabra de Dios, del que ve visiones del Omnipotente, de quien, al caer, se le abrieron los ojos. ¡Qué bellas son tus tiendas, oh Jacob, qué bellos son tus tabernáculos, Israel!, Se extienden como un extenso valle; como un jardín a lo largo de un río; como áloe plantado por Yavé; como cedro que está junto a las aguas. Desbordándose de sus cubos las aguas. Su posteridad goza de aguas abundantes. Yérguese sobre Agag, su rey, exaltárase su reino. Dios, que de Egipto le ha sacado, es para él como la fuerza del unicornio. Devora a las naciones enemigas, tritura sus huesos; las traspasa con sus saetas. Se agacha, se posa como un león. Como una leona. ¿Quién le concitará? El que te bendiga será bendecido; el que te maldiga, maldito será" (*Num.* 24, 3-9). Naturalmente, cada vez que el pueblo escogido rompe la alianza, cae bajo la maldición de Dios. Errabundo, de una parte a otra, señalado por Dios, no puede vivir sin morir. Atormentado siempre y no perece: Dios le deja abierta la posibilidad de conversión. "Cuando te conviertas a Yavé, tu Dios, y obedezcas su voz, conforme a todo lo que yo te mando hoy, tu y tus hijos, con todo tu corazón y toda tu alma, también Yavé, tu Dios, reducirá a tus cautivos, tendrá misericordia de ti y te reunirá de nuevo, de en medio de todos los pueblos entre los cuales te dispersó. Aunque se hallasen tus hijos dispersos en el último cabo de los cielos, y de allí los

reunirá Yavé, tu Dios, y de allí irá a tomarlos" (*Dt* 30, 1-4). La fidelidad de Dios no permitirá que su pueblo escogido caiga del todo En el canto de Moisés se predica esa fidelidad como la única fuerza que puede dar libertad y redención. Moisés pide al cielo y a la tierra que le escuchen, pues sus palabras anuncian la redención del hombre, el misterio más grande de la Historia del mundo. "Porque voy a celebrar el nombre de Yavé: ¡Dad gloria a nuestro Dios! ¡El es la Roca! Es fidelísimo y no hay en El iniquidad... Le halló en tierra desierta, en región inculta, entre aullidos de soledad; le rodeó y le enseñó; le guardó como a la niña de sus ojos. Como el águila, que incita a su nidada, revolotea sobre sus polluelos, así El extendió sus alas y los cogió. Y los llevó sobre sus plumas. Sólo Yavé le guiaba; no estaba con El ningún dios ajeno." El pueblo se aburre y, expuesto a las tentaciones del paganismo con sus cultos naturalistas, se aparta una y mil veces de su único Redentor, moviéndole a ira y a terribles castigos; pero nunca es exterminado. Dios conserva siempre un "resto", para su propia gloria. Cuando Israel es humillado por sus enemigos mundanos, por haber traicionado a su Dios, podrían ellos creer a primera vista que son más fuertes que el Dios de Israel. Por eso es necesario que se haga manifiesto, aun en los mismos cambios de destino del pueblo de Israel, que Dios es la roca contra la que se ha estrellado el pueblo escogido y que esa roca es inconmovible. "Ya hubiera yo dicho, dice el Señor en el canto de Moisés: Voy a exterminarlos del todo. Voy a borrar de entre los hombres su memoria, si no hubiera sido por la arrogancia de los enemigos, porque se envanecerían sus perseguidores, y dirán: ha vencido nuestra mano, no es Yavé quien ha hecho todo esto." Con lo que El es a la vez juez y redentor. "Ved, pues, que soy yo, y sólo yo. Y que no hay Dios alguno más que yo. Yo doy la vida, yo doy la muerte, yo hiero y yo sano, no hay nadie que se libre de mi mano. Ciertamente yo alzo al cielo mi mano. Y juro por mi eterna vida" (*Dt.* 32, 1-43) (cfr. § 33, 3). Después del *canto* de Moisés, bendice al pueblo y dice: "Yavé, saliendo del Sinaí, vino a Seir con favor nuestro. Resplandeció desde la montaña de Farán. Desde el desierto de Cades, con los rayos en su diestra... para ellos. Ha hecho gracia a su pueblo, todos sus santos están en su mano, que reanudando su marcha a pie, prosiguieron por en medio del desierto. Diónos Moisés la *torá*. Su heredad la casa de Jacob. Hízose el rey de su *Jesurún*. Cuando se reunió la asamblea de los jefes del pueblo, de todas las tribus de Israel... No hay para *Jesurún* otro Dios, el que en auxilio suyo marcha sobre los cielos, y en su ma-

jestad sobre las nubes... Su refugio es el Dios eterno. Su sostén, los brazos eternos. Expulsa delante de ti al enemigo, y dice: ¡Extermina! Habite Israel en seguridad, more aparte la fuente de Jacob; en la tierra del trigo y del mosto, cuyos cielos difunden el rocío. Venturoso tú, Israel; ¿Quién semejante a ti, pueblo salvado por Yavé? El es tu escudo de defensa. El es la espada de tu gloria. Te adulterarán los enemigos, pero tú les pisarás el cuello" (*Dt.* 33, 2-29). Véase W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, I, München, 1939; II, Zürich, 1942.

b) Después, en tiempo de los Jueces y Reyes, los israelitas victoriosos se asentaron, como en casa propia, en la tierra de Canaán; al dominarla, se expusieron al peligro de todo vencedor: someterse a la superior cultura y formas religiosas de los cananeos, que quedaron en el país. Los cultos a Baal—cultos a la fertilidad—, tenían tal fuerza de seducción, que los israelitas, llegados al país como vencedores, fueron continuamente vencidos en lo religioso y se olvidaron de Yavé, o por lo menos veneraron, junto a Yavé, a Baal y a la diosa Astarté "reina de los cielos" (*Ier*, 44, 17). A esta apostasía siguió siempre la pérdida de la libertad política y económica; estas catástrofes son el juicio del Dios de la Alianza, sobre su pueblo infiel. Ciertos hombres escogidos y enviados por Dios, anunciaban al pueblo, siempre que eso ocurría, que su desgracia no era consecuencia de algún error o de la mala suerte y fatalidad político-económica, sino castigo de Dios; a la vez Dios por boca de aquellos hombres prometía la redención al pueblo, si se convertía a El. Las mismas catástrofes del pueblo israelita no tienen más sentido que la intención divina de provocar la conversión (metanoia) del pueblo; la misma justicia resulta ser una gracia de Dios. Los siglos transcurridos entre la posesión de la tierra prometida y la venida de Cristo se suceden en ese ritmo: caída del pueblo —castigo divino—conversión del pueblo—favor de Dios—, y otra vez la caída, en ininterrumpida sucesión. Castigando al pueblo y condicionando su salvación a la conversión, manifestaba Dios su fidelidad a la Alianza y su poder: siempre consigue su fin a pesar de todas las resistencias del pueblo e incluso a través de ellas. Este sentido se revela en la alocución de Josué—caudillo de Israel, escogido por Dios a la muerte de Moisés—a las tribus congregadas a su alrededor poco antes de morir: "He aquí lo que dice Yavé, Dios de Israel: Vuestros padres Taré, padre de Abraham y de Najor habitaron al principio al otro lado del río y servían a otros dioses. Yo tomé a vuestro padre Abraham del lado allá del río, y lo con-

duje a través de toda la tierra de Canaán, y multiplique su prosperidad dándole a Isaac. A Isaac le di Jacob y Esaú, y yo di a Esaú en posesión la montaña de Seir, y Jacob y sus hijos bajaron a Egipto. Después envié a Moisés y Arón y herí a Egipto con mi mano, como en medio de él lo hice, y os saqué de allí. Saqué de Egipto a vuestros padres y llegasteis al mar. Los egipcios persiguieron a vuestros padres con carros y caballos hasta el mar Rojo. Clamaron ellos a Yavé y Yavé puso tinieblas entre vosotros y los egipcios y redujo sobre éstos las aguas del mar, que los cubrió. Vuestros ojos han visto lo que yo hice en Egipto y habéis estado largo tiempo en el desierto. Yo os traje a la tierra de los amorreos, que habitaban del otro lado del Jordán, y ellos combatieron contra vosotros. Yo os los entregué en vuestras manos y os posesionasteis de su tierra, y los destruí delante de vosotros. Balac, hijo de Sefor, rey de Moab, se alzó para luchar contra Israel, e hizo llamar a Balán, hijo de Beor, para que os maldijera. Pero yo no quise dar oídos a Balán y él os bendijo repetidamente y yo os libré de las manos de Balac. Pasasteis el Jordán y llegasteis a Jericó. Las gentes de Jericó combatieron contra vosotros, los amorreos, los cereceos, los cananeos, los jeteos, los quergueseos, los jeveos y los jebuseos, y yo os los puse en vuestras manos. Mandé delante de vosotros tábanos, que los echaron delante de vosotros. No ha sido vuestro arco ni vuestra espada. Yo os he dado una tierra que no habéis cultivado, ciudades que no habéis edificado y en ellas habitáis, y coméis el fruto de viñas y olivares que no habéis plantado. Temed a Yavé y servidle con integridad, y en verdad, quitad los dioses a quienes sirvieron vuestros padres, al otro lado del río y en Egipto, y servid a Yavé. Y si no os parece bien servidle, elegid hoy a quien queréis servir, si a los dioses a quienes sirvieron vuestros padres al lado allá del río, si a los dioses de los amorreos, cuya tierra habéis ocupado. En cuanto a mí y a mi casa toca, nosotros serviremos a Yavé". El pueblo respondió, diciendo: "Lejos de nosotros querer apartarnos de Yavé, para servir a otros dioses, porque Yavé es nuestro Dios, el que nos sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre; el que ha hecho a nuestros ojos tan grandes prodigios; el que nos ha guardado y ayudado durante todo el largo camino que hemos recorrido, y entre todos los pueblos por en medio de los cuales hemos pasado. Yavé ha arrojado delante de nosotros a todos los pueblos, a los amorreos que habitaban en esta tierra. También nosotros serviremos a Yavé, porque El es nuestro Dios". Josué dijo al pueblo: "Vosotros no seréis capaces de servir a Yavé, que es un

Dios santo, un Dios celoso; El no perdonará vuestras transgresiones y vuestros pecados; cuando os apartéis de Yavé y sirváis a dioses extraños, El se volverá, y después de haberos hecho el bien, os dará el mal y os consumirá". El pueblo respondió: "No, no: queremos servir a Yavé". Y Josué dijo al pueblo: "Testigos sois hoy contra vosotros mismos, de que habéis elegido a Yavé para servirle. Quitad, pues, los dioses ajenos que hay entre vosotros, y volved vuestros corazones a Yavé, Dios de Israel". Y el pueblo dijo a Josué: "Serviremos a Yavé, nuestro Dios, y obedeceremos su voz" (*Ios.* 24, 2-24).

Sin embargo, la promesa no se mantuvo en el futuro. El pueblo era atraído por los cultos de Baal, como por una fuerza irresistible. Lo que dice el primer libro de los Jueces sobre la situación tiene validez para todo el tiempo que va de la muerte de Josué al principio de los Reyes: Subió el ángel de Yavé de Gálgala a Bétel, y dijo: "Yo os he hecho subir de Egipto y os he traído a la tierra que juré a vuestros padres, y he dicho: No romperé mi pacto eterno con vosotros, si vosotros no pactáis con los habitantes de esta tierra; habéis de destruir sus altares. Pero vosotros no me habéis obedecido. ¿Por qué habéis obrado así? Pues yo también me he dicho: No los arrojaré de ante vosotros, y los tendréis por enemigos, y sus dioses serán para vosotros un lazo". Cuando el ángel de Yavé hubo dicho estas palabras a todos los hijos de Israel, lloraron todos a voces. Llamaron a este lugar Boquim, y ofrecieron allí sacrificios a Yavé. Cuando Josué despidió al pueblo y se fueron los hijos de Israel cada uno a su heredad para posesionarse de la tierra, el pueblo sirvió a Yavé durante toda la vida de Josué y la de los ancianos que le sobrevivieron y habían visto la grande obra que Yavé había hecho en favor de Israel. Josué, hijo de Nun, siervo de Yavé, murió a la edad de ciento diez años y fué sepultado en el territorio de su heredad, en Timnat Heres, en los montes de Efraím, al norte del monte Gas. Toda aquella generación fué a reunirse con sus padres y surgió una nueva generación, que no conocía a Yavé ni la obra que Este había hecho en favor de Israel. Los hijos de Israel hicieron el mal a los ojos de Yavé y sirvieron a los Baales. Se apartaron de Yavé, el Dios de sus padres, que los había sacado de Egipto, y se fueron tras otros dioses de entre los dioses de los pueblos que los rodeaban, y se postraron ante ellos, irritando a Yavé. Apartándose de Yavé, sirvieron a Baal y Astarté. Encendióse en cólera Yavé contra Israel y los entregó en manos de salteadores, que los asaltaban y los vendían a los enemigos del con-

torno, y llegaron a no poder ya resistir a sus enemigos. En cualquier salida que hacían pesaba sobre ellos para mal la mano de Yavé, como El se lo había dicho, como se lo había jurado, y se vieron en muy gran aprieto. Yavé suscitó jueces que los libraron de los salteadores; pero desobedeciendo también a los jueces se prostituyeron, yéndose detrás de dioses extraños, y los adoraron, apartándose bien pronto del camino que habían seguido sus padres, obedeciendo los preceptos de Yavé; no hicieron ellos así. Cuando Yavé les suscitaba un juez, estaba con él y los libraba de la opresión de sus enemigos durante la vida del juez, porque se compadecía Yavé de sus gemidos, a causa de los que los oprimían y los vejaban. En muriendo el juez, volvían a corromperse, más todavía que sus padres, yéndose tras de los dioses extraños para servirlos y adorarlos, sin dejar de cometer sus crímenes, y persistían en sus caminos. Encendióse la cólera de Yavé contra Israel y dijo: "Pues que este pueblo ha roto el pacto que yo había establecido con sus padres y no me obedece, tampoco seguiré yo arrojando de ante ellos a ninguno de los pueblos que dejara Josué al morir, para por ellos poner a Israel a prueba, si seguiría o no los caminos de Yavé, andando por ellos como sus padres". Y Yavé dejó en paz, sin apresurarse a expulsarlos, aquellos pueblos que no había entregado en manos de Josué" (*II Jue.* 2, 1-23).

Dios confió el destino de su pueblo por aquellos tiempos de desgracia a manos de una mujer, *Débora,* juez de Israel, que congregó las tribus divididas para una guerra santa y logró una gran victoria. Cantó a Dios un himno de victoria que nos ha sido conservado: "Bendecid a Yavé. Oíd, reyes; dadme oído, príncipes. Yo, yo cantaré a Yavé, yo cantaré a Yavé, Dios de Israel. Cuando tú, ¡oh Yavé!, salías de Seir, cuando subías desde los campos de Edom, tembló ante ti la tierra, destilaron los cielos, y las nubes se deshicieron en agua. Derritiéronse los montes a la presencia de Yavé, a la presencia de Yavé, Dios de Israel... Perezcan así todos los enemigos, ¡oh Yavé! Y sean los que te aman, como el sol cuando nace con toda su fuerza" (*Jue.* 5, 15, 31). Dios se revela como el Salvador. Tras de la larga tribulación suena como un suspiro el verso final: "La tierra estuvo en paz durante cuarenta años" (*Jue.* 5, 31). Dios es la única esperanza de aquel pueblo pequeño.

Otra vez Samuel, último de los jueces, tiene conciencia de ello, después de la gran desgracia del pueblo. El Arca de la Alianza, símbolo del pacto, cae en manos de los filisteos tras larga y penosa guerra; Israel cae bajo el poder de sus enemigos. Samuel com-

prende que la desgracia no puede ser superada con medidas políticas o empresas militares; porque su causa es el incesante apartamiento de Dios. Sólo la conversión podrá lograr la salvación: "Dijo, pues, Samuel: "Si de todo corazón os convertís a Yavé, quitad de en medio de vosotros los dioses extraños y las astartés; enderezad vuestro corazón a Yavé y servidle a El sólo, y El os librará de las manos de los filisteos" (*I Sam.* 7, 3). De modo parecido, al fin ya de la época de los Jueces (hacia el año 1030 a. de C.), una serie de profetas, lucha con fervor en defensa del Dios único. omnipotente y Señor de todo contra los impotentes Baales de los pueblos paganos.

Por vez primera en esta época llena de miseria y confusión a causa de la infidelidad del pueblo, y llena a la vez de voces proféticas que anuncian el Dios vivo y verdadero, encontramos en forma concreta la esperanza de que sea concedido en el futuro lo que Dios ahora no concede ni puede conceder debido a la obstinación del pueblo; se profetiza paz completa y salvación: Dios mismo vendrá y se constituirá de una vez para siempre en Rey de su pueblo y de todo el mundo (L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilserwartung*, Berlín, 1925). Tiene poder para ello, porque es Creador del mundo. Los dioses paganos, en cambio, son nulidades que no pueden ayudar. El es el Señor que todo lo abarca con la palma de su mano; ante El los pueblos son como las gotas de un cubo de agua, que al derramarse pasan sin que nadie se dé cuenta. Quien tenga fe en Dios no se resignará, aunque las tinieblas no quieran ceder al presente; cuanto más falte al mundo toda salida, con más fuerza proyectará hacia el futuro su esperanza: el peso de la esperanza está en el futuro.

El reinado de David cumplió en parte la esperanza de la definitiva salvación por Dios; vence a los filisteos, viejos enemigos, conquista Jerusalén hasta entonces invencible y en manos de los jebuseos, y establece la ciudad como capital de la tierra conquistada; más aún, se convierte en ciudad santa. David construye en ella un templo: Dios debe ser el supremo Señor de Jerusalén; la ciudad regia se convierte así en ciudad de Dios. Desde entonces será el símbolo y garantía de la oculta presencia de Dios entre los hombres. Así cantan los salmos; "Fundada está sobre los santos montes. Ama Dios las puertas de Sión más que todas las tiendas de Jacob. Muy gloriosas cosas se han dicho de ti, ciudad de Dios" (*Ps.* 86 [87], 1-3).

En gloriosa fiesta entra Dios a la nueva ciudad; David traslada

en procesión solemne el Arca de la Alianza a Jerusalén; Dios toma posesión de ella y se convierte en su ciudad; inaugura el dominio, determinado desde siempre sobre el lugar dedicado a El. Dios es el verdadero Rey y David su siervo. El trono de Dios está fundado desde toda la eternidad (*Ps.* 47 [48] 92 [93]; 144 [145]; 96 [97]; 94 [95]; 97 [98]; 96 [97]; 98 [99].

Misión del rey es liberar al pueblo, aniquilando a los opresores. El poder regio de Dios es salud para el pueblo (*I Sam.* 9, 16; 10, 1; 8, 20; 10, 27; 11, 20; *II Sam.* 3, 18; 7, 9; 14, 4; 18, 28-32; *Ps.* 2, 8-12; *Ps.* 20 [21], 9-13; *Ps.* 44 [45], 6; *Ps.* 88 [89], 23 y sigs.; *Ps.* 109 [110], 2-7). Nada ni nadie puede resistir su fuerza; El es el Señor y el Rey de todo el mundo. Es su Creador, que lo creó todo libremente y que determina el proceso de la naturaleza, lo mismo que la marcha de la historia. La realeza de Dios está en estrecha relación con su ser creador (*Ps.* 92 [93], 1; 95 [96], 10; 94 [95], 3; 88 [89], 10-16; 97 [98], 6).

La realidad no correspondía naturalmente a las grandes esperanzas sobre el poder regio de Dios; por eso las miradas se convirtieron hacia el futuro. Ante todo, Dios es un rey oculto. La confianza incondicionada en su poder al que nada puede resistir y en su voluntad salvífica es tan inconmovible, que no puede ser destruída por ninguna tribulación. A pesar de los desengaños del pueblo fiel ve en Dios la garantía segura del cumplimiento de su esperanza en la salvación definitiva. La fe en la realeza oculta de Dios se hace oración y súplica porque al fin se revele. Al fondo de esta esperanza tiene su fuerza y convicción la afirmación de Cristo de que el reino de Dios, anhelado por tanto tiempo, ha llegado, por fin, con El (*Mc.* 1, 15). El mismo anhelo se transmite de generación en generación a través de los siglos en la petición del "pueblo de Dios" neotestamentario al rezar: *Venga a nosotros tu reino.*

David pudo, pues, caracterizar el resultado de su reinado en estas plegarias: "Bendito tú, ¡oh Yavé! Dios de Israel, nuestro padre, de siglo en siglo. Tuya es, ¡oh Yavé!, la majestad, el poder, la gloria y la victoria; tuyo el honor y todo cuanto hay en los cielos y en la tierra. Tuyo, ¡oh Yavé!, es el reino; tú te alzas soberanamente sobre todo. Tuyas son las riquezas y la gloria, tú eres el dueño de todo. En tu mano está la fuerza y el poderío. Es tu mano la que todo lo afirma y engrandece. Por eso, Dios nuestro, nosotros te confesamos y alabamos tu glorioso nombre. Porque ¿quién soy yo y quién es mi pueblo para que podamos hacer estas voluntarias ofrendas? Todo viene de ti, y lo que voluntariamente te ofre-

cemos, de ti lo hemos recibido. Somos ante ti extranjeros y advenedizos, como lo fueron nuestros padres. Son como la sombra nuestros días sobre la tierra, y no dan espera. ¡Oh Yavé, Dios nuestro! Toda esta abundancia que para edificar la casa a tu santo nombre te hemos ofrecido, tuya es, de tu mano la hemos recibido. Yo sé, Dios mío, que tú escudriñas el corazón y que amas la rectitud; por eso te he hecho yo todas mis ofrendas voluntarias en la rectitud de mi corazón, y veo ahora con alegría que todo tu pueblo que está aquí te ofrece voluntariamente sus dones. Yavé, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel, nuestros padres, conserva para siempre, en el corazón de tu pueblo, esta voluntad y estos pensamientos y encamina a ti su corazón. Da a sí mismo a mi hijo Salomón corazón perfecto, para que guarde todos tus mandamientos, tus leyes y mandatos, y que todos los ponga por obra, y te edifique la casa para la que yo he hecho aprestos" (*I Par.* 29, 10-19).

David canta a Dios, ayuda y salvador ahora, antes y después: "Alabad a Yavé, invocad su nombre. Pregonad a los pueblos sus hazañas. Cantadle, cantad salmos en su honor. Contad todos sus portentos. Gloriaos en su santo nombre; alégrese el corazón de los que buscan a Yavé. Buscad a Yavé y fortaleceos. Buscad siempre su rostro. Recordad cuántas maravillas ha obrado. Sus prodigios, los juicios de su boca. Descendientes de Abraham, su siervo; hijos de Jacob, su elegido. Es Yavé nuestro Dios. Por la tierra toda prevalecen sus juicios. Fielmente se ha acordado siempre de su alianza. De sus promesas para mil generaciones. De lo que pactó con Abraham, de lo que juró a Isaac. De lo que fielmente estableció con Jacob, y con Israel como pacto eterno, diciendo: "A ti te daré la tierra de Caná. Como porción de vuestra heredad. Eran entonces poco numerosos, poco numerosos y extranjeros en ella. Iban de una gente a otra gente. Y de un reino a otro pueblo. Pero no consintió que nadie los oprimiese, y por causa de ellos castigó a reyes. No toquéis a mis ungidos, no hagáis mal a mis profetas. Cantad a Yavé, habitantes todos de la tierra, pregonad uno y otro día su salvación, contad a los pueblos su gloria, sus maravillas a los pueblos todos. Porque Yavé es grande, digno de toda alabanza, temible sobre todos los dioses. Porque los dioses de las gentes son ídolos, pero Yavé es el hacedor de los cielos. La gloria y la majestad sean ante El la alabanza y el honor en su santuario. Dad a Yavé, ¡oh familias de los pueblos!, dad a Yavé la gloria y la alabanza. Dad la gloria al nombre de Yavé, traed ofrendas y entrad en sus atrios. Adorad a Yavé en ornamentos santos, temblad ante

El todos los de la tierra. El afirmó el orbe, y firme está. Alégrense los cielos y regocíjese la tierra, pregónese entre las gentes: Yavé reina. Truene el mar con cuanto lo llena, salte de gozo el campo y cuanto hay en él, den gritos de júbilo los árboles de las selvas al venir Yavé, pues viene para juzgar la tierra. Dad gracias a Yavé, que es bueno y es eterna su misericordia. Decid: Sálvanos, ¡oh Dios!, salud nuestra: reúnenos y líbranos de las gentes, para que confesemos tu santo nombre y nos gloriemos alabándote. Bendito Yavé, Dios de Israel, por eternidad de eternidades. Y diga todo el pueblo: Amén. Alabad a Yavé" (*I Par.* 16, 8-13).

En el recuerdo del reinado y poder de David se enciende la esperanza del definitivo reinado de Dios y de la salvación fundada en él. Después de David, el pueblo recayó en sus antiguas debilidades; un siglo después de la muerte del gran rey, el rey Ajab introduce oficialmente el culto a Baal. El profeta *Elías* levanta su voz contra la apostasía del pueblo; Dios mismo salva la obra de Moisés por medio de su enviado Elías. Israel adoraba a los dioses de la fecundidad de los pueblos paganos: de ellos espera la fertilidad del suelo y abundancia de las cosechas. El profeta, iluminado por Dios, anuncia: "Vive Yavé, Dios de Israel, a quien sirvo, que no habrá en estos años ni rocío ni lluvia sino por mi palabra" (*I Reg.* 17, 2). Sequía, hambre y sed son el interés ganado por el pueblo infiel. Cuando su desesperación llega al colmo, Elías exige decisión; desde el monte Carmelo habló así al pueblo reunido: "¿Hasta cuándo habéis de estar vosotros claudicando de un lado y de otro? Si Yavé es Dios, seguidle a él; si lo es Baal, id tras él." El pueblo no respondió nada. Volvió a decir Elías al pueblo: "Sólo quedo yo de los profetas de Yavé, mientras que hay cuatrocientos cincuenta profetas de Baal. Que traigan bueyes para que escojan ellos uno, lo corten en pedazos y lo pongan sobre la leña, sin poner fuego debajo. Después invocad vosotros el nombre de vuestro dios y yo invocaré el nombre de Yavé. El Dios que respondiere con el fuego, ése sea Dios"; y todo el pueblo respondió: "Está muy bien." Entonces dijo Elías a los profetas de Baal: "Escogeos el buey y haced vosotros primero, pues que sois los más, e invocad al nombre de vuestro dios, pero sin poner fuego debajo." Tomaron ellos el buey que les entregaron, aprestáronlo y estuvieron invocando en nombre de Baal desde la mañana hasta el mediodía, diciendo: "Baal, respóndenos." Pero no había voz, ni quien respondiese, mientras estaban ellos saltando en torno del altar que habían hecho. Al mediodía burlábase de ellos Elías, diciendo: "Gritad bien

fuerte; dios es, pero quizá está entretenido conversando o tiene algún negocio o está de viaje. Acaso esté dormido, y así le despertaréis". Ellos daban voces y más voces y se sajaban con cuchillos y lancetas, según su costumbre, hasta chorrear la sangre sobre ellos. Pasado el mediodía, siguieron enfurecidos hasta la hora en que suele hacerse la ofrenda de la tarde; pero no hubo voz ni quien escuchase ni respondiese.

Entonces dijo Elías a todo el pueblo: "Acercaos." Y todo el pueblo se acercó a él. Preparó el altar de Yavé, que estaba en ruinas; y tomando Elías doce piedras, según el número de las tribus de los hijos de Jacob, a quien había dicho Yavé: "Israel será tu nombre", alzó con ellas un altar al nombre de Yavé. Hizo en derredor una zanja tan grande como la superficie en que se siembran dos *satos* de simiente; compuso la leña, cortó el buey en pedazos y púsolo sobre la leña. Dijo luego: "Llenad de agua cuatro cántaros y echadla sobre el holocausto y sobre la leña." Después dijo: "Haced lo mismo otra vez." Otra vez lo hicieron. Dijo aún: "Hacedlo por tercera vez." Y por tercera vez lo hicieron. Corría el agua en derredor del altar y había llenado el agua también la zanja. Cuando llegó la hora de ofrecerse el holocausto, llegóse el profeta Elías y dijo: "Yavé, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel; que se sepa hoy que tú eres Dios de Israel y que yo soy tu siervo, que todo esto hago por mandato tuyo. Respóndeme, Yavé; respóndeme, para que todo este pueblo conozca que tú, ¡oh Yavé!, eres Dios y que tú conviertes a ti su corazón." Bajó entonces fuego de Yavé, que consumió el holocausto y la leña, las piedras y el polvo y aún lamió las aguas que había en la zanja. Viendo esto el pueblo, cayeron todos sobre sus rostros y dijeron: "¡Yavé es Dios, Yavé es Dios!" Y díjoles Elías: "Coged a los profetas de Baal, sin dejar que escape ninguno." Cogiéronlos ellos y llevólos Elías al torrente de Cisón, donde los degolló." Entonces dijo Elías a Ajab: "Sube a comer y a beber, porque ya suena gran ruido de lluvia." Y subió Ajab a comer y a beber. Elías subió a la cumbre del Carmelo y se postró en tierra, poniendo el rostro entre las rodillas; y dijo a su siervo: "Sube y mira hacia el mar." Subió, miró y dijo: "No se ve nada." Elías le dijo: "Vuelve a hacerlo siete veces." Y a la séptima vez dijo el siervo: "Veo una nubecilla como la palma de la mano de un hombre, que sube del mar." El le dijo: "Ve y dile a Ajab: "Unce y baja, no te lo impida luego la lluvia." Y en esto se cubrió el cielo de nubes, sopló el viento y cayó gran lluvia" (*I Reg.* 18, 21-45).

En su celo por Yavé mandó Elías matar a los falsos profetas; y entonces le invadió un cansancio paralizador y la nostalgia de morir; en tal situación recibe una revelación nueva: vió a Dios como poderoso y vencedor de los enemigos. En el Sinaí Dios se revela con temblores de tierra, truenos y relámpagos; y siempre fué este su modo de revelarse hasta esta nueva experiencia de Elías, que iba a ser decisiva para el futuro; en el monte Horeb dejóse oír a Elías la palabra de Dios: Y le dirigió Yavé su palabra, diciendo: "¿Qué haces aquí, Elías? El respondió: He sentido vivo celo por Yavé Sebaot; porque los hijos de Israel han roto tu alienza, han derribado tus altares y han pasado a cuchillo a tus profetas, de los que sólo he quedado yo, y me están buscando para quitarme la vida." Díjole Yavé: "Sal afuera y ponte en el monte ante Yavé. Y he aquí que va a pasar Yavé." Y delante de él pasó un viento fuerte y poderoso que rompía los montes y quebraba las peñas; pero no estaba Yavé en el viento. Y vino tras el viento un terremoto; pero no estaba Yavé en el terremoto. Vino tras el terremoto un fuego, pero no estaba Yavé en el fuego. Tras el fuego vino un ligero y blando susurro. Cuando Elías lo oyó, cubrióse el rostro con su manto, y saliendo, se puso en pie a la entrada de la caverna y oyó una voz que le dirigía estas palabras: "¿Qué haces aquí, Elías?" Y él respondió: "He sentido vivo celo por Yavé Sebaot, porque los hijos de Israel han roto tu alianza, han derribado tus altares y han pasado a cuchillo a tus profetas, de los que sólo quedo yo, y me buscan para quitarme la vida" (*I Reg.* 19, 9-14). Dios habla suavemente. "Los patriarcas habían vivido la magnificencia de Dios en catástrofes cósmicas; tales experiencias manifestaban unos límites determinados, que pueden observarse una y otra vez. Israel no conoció inmediatamente la unicidad de Dios. El Dios que les salió al paso en mitad del desierto y que fué su guía a través de él, ¿tendrá también poder sobre las vegas y los campos? ¿Podrá conceder la fertilidad a la tierra y fecundidad a las mujeres? Es Elías quien comprende esa otra forma de la Divinidad oculta tras el nombre del Dios revelado. ¿Fué posible tal comprensión sin haber entendido antes que Dios no necesita de los hombres ni de las luchas de los poderosos de este mundo para conseguir su fin? Moisés y los Jueces, Débora, Samuel y Elías, lucharon por Dios con la espada; de ahora en adelante ningún profeta recurrirá a las armas; la palabra de Dios es la sola fuerza de su lucha. En Jeremías y en Job, siervo paciente de Dios, se verá la magnitud del cambio ocurrido ya en Elías. En adelante serán la

paciencia, la resignación, el dolor y la muerte, los caminos por los que Dios traerá la salvación" (Fr. Leist, *Zeugnis des Lebendigen Gottes. Zum Verständnis des Alten Testamentes*, Donauwörth 1948, 65).

Elías sintió la fuerza salvadora de Dios, que le habla con voz suave. Debe volver y cumplir la voluntad de Dios; se ofrece a su obediencia: "Voy a dejar con vida en Israel a siete mil, cuyas rodillas no se han doblado ante Baal y cuyos labios no le han besado" (*I Reg.* 19, 18).

La significación del profeta Elías en el desarrollo de la obra salvadora de Dios puede caracterizarse así: "Pocos profetas tienen la situación de Elías en el recuerdo del pueblo judío... Siempre está al lado de Moisés; lo que éste fundó fué salvado por el profeta. Jesús Sirac dice elogiando a Elías: "Como un fuego se levantó Elías, su palabra era ardiente como antorcha; y trajo sobre ellos el hambre, y en su celo los redujo a pocos. Cuan glorioso fuiste, Elías, con tus prodigios" (*Ecl.* 48, 1-4). La comunidad (pueblo) judía, en tiempo de Cristo, creía que Elías estaba invisible entre ellos. Así se explica que fueran mal entendidas las palabras de Jesús crucificado y se creyera que llamaba a Elías en su auxilio (*Mt.* 27, 46). Se esperaba que Moisés y Elías vendrían al fin de los tiempos. La profecía termina en el Antiguo Testamento con esta promesa: "Ved que yo mandaré a Elías, el profeta, antes que venga el día de Yavé. El convertirá el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres" (*Mal.* 4, 5-6). Los discípulos preguntan a Jesús sobre esta esperanza: "¿Cómo, pues, dicen los escribas que Elías tiene que venir primero? El respondió: Elías, en verdad, está para llegar, y restablecerá todo" (*Mt.* 17, 10-11). Moisés estaba al principio y Elías al fin de la Alianza. Así se entiende que en la Transfiguración, cuando Jesús revela el misterio de su ser y quiere completar lo que los dos trataron de conseguir con enorme esfuerzo, aparecieran Moisés y Elías hablando con El (*Mt.* 17, 3). Ambos están en el gran camino de la extraviada existencia humana. La obra de Elías fué aceptada por otro en su hora: Elías ha venido ya y no le han reconocido (*Mt.* 17, 12). (Cfr. Fr. Leist, *o. c.* 66.)

c) Cuando el incorregible pueblo se rebeló de nuevo, Dios despertó a aquellos profetas, de cuyas realizaciones nos hablan libros especiales. Tres hechos históricos determinan la obra salvadora de los *profetas bíblicos:* Amós, Oseas, Isaías y Miqueas viven los tiempos en que Asiria extiende sus dominios hasta el mar

Mediterráneo desde las dos partes, en que quedó dividido el reino de Israel, a la muerte de Salomón (932); los asirios conquistaron la parte norte y amenazaron Jerusalén, la capital del sur (poco más o menos en los años 760-700). Desde el año 650 nos encontramos con el nuevo imperio babilónico; en este tiempo se oyen las profecías de Sofonías, Nahum, Habacuc y Jeremías (640-580). Durante el destierro en Babilonia y después del regreso contribuyen a la restauración del pueblo Ezequiel, Ageo, Sofonías y Malaquías. La crítica exegética sitúa la segunda parte del libro de Isaías (40-60) en tiempo del destierro en Babilonia, atribuyéndola a autor desconocido. Pero la Comisión Bíblica, en Decreto del 29 de junio de 1908, declaró que las objeciones aducidas no pueden conmover la concepción tradicional. El mismo profeta compuso esa segunda parte ya al fin de su vida, viendo en espíritu el futuro lejano del pueblo: la cautividad en Babilonia. A partir del año 500 enmudecen los profetas.

Para los profetas bíblicos dos son los momentos importantes en la revelación de la voluntad salvífica de Dios:

aa) Común a todos ellos es que la justicia de Dios a los pueblos paganos amenace cada vez con más crueldad al pueblo de la Alianza. Amós anuncia la ruina total de Israel, del reino del Norte, en una inminente catástrofe. Oye la voz de Dios: "Madura está ya la suerte de mi pueblo Israel; no le perdonaré ya más tiempo. Los artesonados de sus palacios aullarán aquel día, dice el Señor. Serán muchos los cadáveres y serán en silencio arrojados en cualquier lugar" (*Am.* 8, 2-3). Nadie escapará a la amenazante justicia. Amós tuvo la vivencia de cuán distinto es el verdadero Dios de todos aquellos ídolos de quienes el pueblo espera ayuda: "Aquel día haré que se ponga el sol a mediodía, dice el Señor, y en pleno día tenderé tinieblas sobre la tierra. Tornaré vuestras solemnidades en duelo y vuestros cantos en llanto" (*Am.* 8, 9-10). "Vi al Señor junto al altar, y me dijo: Rompe los capiteles, que se hunda el techo y caiga sobre las cabezas de todos, y a los que queden los mataré a espada. Nadie se salvará huyendo, nadie podrá escapar. Aunque bajasen hasta el infierno, de allí los sacaría mi mano; aunque subiesen hasta los cielos, de allí los bajaría. Aunque se escondieran en la cumbre del Carmelo, allí los buscaría y los cogería; aunque se ocultasen a mis ojos en el fondo del mar, allí mandaría a la serpiente para que los mordiera. Cuando vayan cautivos ante sus enemigos, daré a la espada la orden de exterminarlos

y tendré puestos sobre ellos mis ojos para mal, no para bien" (*Am.* 9, 1-3).

En el reino del Sur, *Isaías* anuncia el castigo inminente de Dios, explicando el gran pecado del pueblo como causa de él: "¡Oíd, cielos! ¡Escucha, tierra, que habla Yavé! Yo he criado hijos y los he engrandecido, y ellos se han rebelado contra mí. Conoce el buey a su dueño, y el asno el pesebre de su amo, pero Israel no entiende, mi pueblo no tiene conocimiento. ¡Oh gente pecadora, pueblo cargado de iniquidad, raza malvada, hijos desnaturalizados! Se han apartado de Yavé, han renegado del Santo de Israel, le han vuelto las espaldas. ¿A qué castigaros todavía, si todavía os habréis de rebelar? Toda la cabeza está enferma; el corazón, todo malo. Desde la planta de los pies hasta la cabeza, no hay en él nada sano. Heridas, hinchazones, llagas podridas, ni curadas, ni vendadas, ni suavizadas con aceite.

Vuestra tierra está devastada, vuestras ciudades quemadas; a vuestros ojos los extranjeros devoran vuestra tierra, asolada con asolación de enemigos. Ha quedado Sión como una cabaña de viña, como choza de melonar, como ciudad asolada. Si Yavé Sebaot no nos hubiera dejado un resto, seríamos ya como Sodoma, nos asemejaríamos a Gomorra" (*Is.* 1, 2-9). "Venid y entendámonos, dice Yavé: aunque vuestros pecados fuesen como la grana, quedarían blancos como la nieve. Aunque fuesen rojos como la púrpura, vendrían a ser como la lana blanca. Si vosotros queréis, si sois dóciles, comeréis los bienes de la tierra. Si no queréis y os rebeláis, seréis devorados por la espada. Lo dice la boca de Yavé. ¿Cómo te has prostituído, Sión, ciudad fiel, llena de justicia? Antes habitaba en ella la justicia, ahora el homicidio. Tu planta se ha tornado escoria, tu vino puro se ha aguado. Tus príncipes son prevaricadores, compañeros de bandidos. Todos aman las dádivas y van tras los presentes, no hacen justicia al huérfano, no tiene a ellos acceso la causa de la viuda" (*Is.* 1, 18-23). "Cesad de apoyaros sobre el hombre, cuya vida es un soplo. ¿Qué estima podéis hacer de él? Porque he aquí que el Señor Yavé Sebaot quitará a Jerusalén y a Judá todo apoyo y sostén, el sostén del pan y el sostén del agua, el guerrero, el hombre de armas, el juez, el profeta, el adivino y el anciano, el jefe de cincuenta, el grande y el consejero, el mago y el hechicero. Y les dará mozos por príncipes, y reinará sobre ellos el capricho, y las gentes se revolverán los unos contra los otros, cada uno contra los otros, cada uno contra su vecino, y el mozo se alzará contra el anciano, y el villano contra el noble. Y se echa-

rán unos sobre otros, diciéndose: Tienes un manto en la casa de tu padre; ven y sé nuestro jefe, y toma en tus manos esta ruina. Y el otro aquel día les responderá: No soy médico yo, y en mi casa no hay ni pan ni vestido, no quiero ser jefe del pueblo. Sí, Jerusalén está al borde de la ruina y caerá Judá, porque sus palabras, y sus obras todas son contra Yavé, para irritar los ojos de su majestad. Sus frentes dan testimonio contra ellos, pues llevan como Sodoma sus pecados a la vista, no los disimulan. ¡Ay de ellos, que se acarrean su propia ruina! Bienaventurado el justo, porque habrá bien, comerá el fruto de sus obras. ¡Ay del impío, porque habrá mal, recibirá el pago de las obras de sus manos. Mi pueblo está oprimido por caprichosos, y se han apoderado de él exactores. Pueblo mío, los que te guían te descarrían, han torcido el camino por que ibas" (*Is.* 2, 22-3, 12).

Cien años después poco más o menos intentaba en vano *Jeremías* sacudir al pueblo ante la inminente destrucción de Jerusalén: "Y me dijo Yavé: Se han confabulado los varones de Judá y los moradores de Jerusalén. Han vuelto a las iniquidades de sus primeros padres, que rehusaron cumplir mis mandatos y se han ido tras dioses ajenos para servirles. La casa de Israel y la de Judá han roto el pacto que hice con sus padres. Por eso así dice Yavé: Yo traeré sobre ellos males de que no podrán librarse, y clamarán a Mí y no les oiré; e irán las ciudades de Judá y los moradores de Jerusalén y clamarán a los dioses, a quienes ellos sacrifican, y no podrán salvarlos en el tiempo de la tribulación" (*Ier.* 11, 9-12).

bb) A pesar de las espantosas visiones de país arrasado y de las ciudades destruídas, de los esclavos y asesinatos—visiones que llenan las profecías—, la última palabra de Dios a su pueblo no es de amenaza, sino de *promesa:* Dios promete salvación. El mismo vendrá a su pueblo como Salvador. Siempre a los castigos acompaña la promesa, dándoles su verdadero sentido. Dios no destruye con ánimo de aniquilar, sino para convertir. Hay siempre un resto de bendición.

Amós reveló a sus oyentes una profecía de salvación, parecida a la de otros profetas, bajo los símbolos de la salud humana, ejemplificando sobre todo con la vida de los labradores y pastores "Ved que los ojos del Señor, Yavé, están puestos sobre el reino pecador, y que yo los borraré de la haz de la tierra. Pero no destruiré del todo a la casa de Jacob, dice Yavé, daré la orden y zarandearé a la casa de Israel entre las gentes todas, como se zaran-

dea con la criba; no caerá toda la masa sobre la tierra. A la espada perecerán todos los pecadores de mi pueblo, que dicen: "No nos alcanzará la desdicha, no se nos acercará el mal." Aquel día levantaré el tugurio caído de David, repararé sus brechas, alzaré sus ruinas y le reedificaré como en los días antiguos, para que conquisten los restos de Edom y los de todas las naciones sobre las cuales sea invocado mi nombre, dice Yavé que cumplirá todo esto. Vienen días, dice Yavé, en que sin interrupción seguirá al que ara el que siega, al que vendimia el que siembre. Los montes destilarán mosto y correrán de todos los collados. Yo reconduciré a los cautivos de mi pueblo Israel, reedificarán sus ciudades devastadas y las habitarán; plantarán viñas y beberán su vino; harán huertos y comerán sus frutos. Los plantaré en su tierra y no serán ya más arrancados de la tierra, que yo les he dado, dice Yavé tu Dios" (*Am.* 9, 8-15).

Oseas anuncia la misericordia divina y revela el misterio del amor de Dios (2, 20-21; 5, 13-6; 3; 11, 8-9; 14, 2-10). Si Dios no viene a salvarnos, no habrá salvación. Ni caballos ni jinetes, ni el arco ni la espada, ni aliado alguno de este mundo, ni asirios ni egipcios, ni el Este ni el Oeste, traerán la salvación; sólo la misericordia de Dios (1, 7).

Quien más detalladamente describe la salvación futura es *Isaías;* condena la atea política de alianzas, por la que el reino judío del Sur pacta ya con Asiria, ya con Egipto. Sólo hay una salvación posible para el pueblo escogido: la vuelta al Dios de la Alianza; si el pueblo se convierte, tendrá salvación. Con vivos colores e imágenes expresivas describe el profeta la salvación futura. Común a todas sus anticipaciones de la futura época salvadora es la fe de que sólo Dios puede traer la salvación y de que la salvación se hará cuando Dios sea rey de su pueblo. Isaías salta las fronteras nacionales y profetiza el reinado de Dios y la salvación de todo el mundo basada en él. Los textos más importantes son: "Pero sucederá a lo postrero de los tiempos que el monte de la casa de Yavé será confirmado por cabeza de los montes, y será ensalzado sobre los collados, y correrán a él todas las gentes, y vendrán muchedumbres de pueblos, diciendo: Venid, subamos al monte de Yavé, a la casa del Dios de Jacob, y El nos enseñará sus caminos e iremos por sus sendas, porque de Sión ha de salir la Ley y de Jerusalén la palabra de Yavé. El juzgará a las gentes y dictará sus leyes a numerosos pueblos, que de sus espadas harán rejas de arado, y de sus lanzas, hoces. No alzarán la espada gente contra gente ni se ejerci-

tarán para la guerra. Venid, ¡oh casa de Jacob!, y caminemos a la luz de Yavé" (*Is.* 2, 2-5). "En aquel día será el renuevo de Yavé gloria y ornato, y el fruto de la tierra, grandeza y honra de los que quedaron de Israel. Y los restos de Sión, los sobrevivientes de Jerusalén serán llamados santos, y todos los hombres, inscritos entre los naturales de Jerusalén, cuando lave el Señor la inmundicia de las hijas de Sión, limpie en Jerusalén las manchas de sangre, al viento de la justicia, al viento de la devastación; cuando venga Yavé sobre todo el monte Sión, y sobre los lugares de sus Asambleas, en nube y humo de día, y en resplandor de fuego y llama de noche; y habrá protección sobre toda gloria, y tabernáculo para proteger contra el calor del día, y para refugio y abrigo contra el turbión y el aguacero" (*Is. 4*, 2-6). De su llamamiento nos dice el profeta: "Y yo le dije: ¿Hasta cuándo, Señor? Y El respondió: Hasta que las ciudades queden asoladas y sin habitantes, y las casas sin moradores, y la tierra hecha un desierto. Hasta que Yavé arroje lejos a los hombres, y sea grande la desolación en la tierra. Si quedare un décimo, será también para el fuego como la encina o el terebinto, cuyo tronco es abatido" (*Is.* 6,11-13). "Aprended pueblos, que seréis quebrantados; oíd, todos vosotros, los de lejanas tierras. Armaos, que vais a ser quebrantados; apercibíos, que seréis quebrantados. Trazad planes, que serán deshechos; haced proyectos, que no se lograrán, porque está Dios con vosotros" (*Is.* 8, 9-10). "Y aquel día dirás: Yo te alabo, Yavé, porque te irritaste contra mí, pero se aplacó tu cólera y me has consolado. Este es el Dios de mi salvación, en El confío, y nada temo, porque mi fuerza y mi canto es Yavé. El ha sido para mí la salud. Sacaréis con alegría el agua de las fuentes, de la salud, y diréis aquel día: Alabad a Yavé, cantad a su nombre, pregonad sus obras en medio de los pueblos, proclamad que su nombre es sublime. Cantad a Yavé, que hace cosas grandes, que lo sepa la tierra toda. Exultad, jubilad, moradores de Sión, porque grande es en medio de vosotros el Santo de Israel" (*Is.* 12, 1-6). En una grandiosa visión ve el profeta juntos la justicia y la salvación: "He aquí que Yavé devasta la tierra, la asola y trastorna su superficie, y dispersa a sus habitantes, y será del pueblo como del sacerdote, del siervo como de su amo, de la criada como de la señora, del que compra como del que vende, del que presta como del que toma prestado, del acreedor como del deudor. La tierra será devastada, entregada al pillaje; lo decretó Yavé. La tierra está desolada, marchita, el mundo perece, languidece, perece el cielo, con la tierra.

La tierra está profanada por sus moradores, que traspasaron la ley, falsearon el derecho, rompieron la alianza eterna. Por eso, la maldición consume la tierra, y sus moradores llevan sobre sí las penas de sus crímenes. Por eso los moradores de la tierra son consumidos y reducidos a corto número. Y se pierde el vino, y enferma la vid, y suspiran cuantos antes se regocijaban. Y ha cesado la alegría de los panderos, y se acabó el estrepitoso regocijo y el alegre sonar del arpa. Ya no beben el vino entre cantares, y las bebidas son amargas al que las bebe. Y están las ciudades desiertas, en ruinas, cerradas las casas, sin que nadie entre en ellas. Lamentándose por las calles: ya no hay vino, cesó todo gozo, desterróse de la tierra la alegría. La ciudad ha quedado en soledad y las puertas, abatidas, en ruinas, porque así será en la tierra, en medio de los pueblos, como cuando se sacude el olivo, como cuando se hace el rebusco después de la vendimia. Alzan sus voces, lanzan gritos de alegría; desde las orillas del mar, cantan la majestad de Yavé. Glorifican a Yavé en las islas, en las islas del mar, el nombre de Yavé, Dios de Israel. Oyese cantar desde los confines de la tierra: ¡Gloria al justo! Pero yo digo: ¡Ruina sobre mí! ¡Ruina sobre mí! ¡Ay de mí! Los ladrones roban y saquean. Terror, hoya, red, sobre ti, habitante de la tierra; el que escape al terror, caerá en la hoya; el que escape a la hoya se enredará en la red. Abrense las cataratas en lo alto. y tiemblan los fundamentos de la tierra. La tierra se rompe con estrépito, la tierra retiembla, salta en pedazos. La tierra tiembla como un ebrio, vacila como una choza, pesan sobre ella sus pecados y caerá para no volver a levantarse. Entonces, aquel día, visitará Yavé la milicia de los cielos en la altura, y abajo a los reyes de la tierra. Y serán encerrados, presos en la mazmorra, encarcelados en la prisión, y después de muchos días serán visitados. La luna se enrojecerá, el sol palidecerá cuando Yavé Sebaot sea proclamado rey. Y sobre el monte de Sión, en Jerusalén, resplandecerá su gloria ante sus ancianos.

Yavé, Tú eres mi Dios: Yo te ensalzaré, y alabaré tu nombre, porque has cumplido destinos maravillosos, de mucho ha verdaderos con verdad. Porque hiciste de la ciudad un montón de piedras; de la ciudad fuerte, una ruina. Ya la ciudadela de los impíos no es ciudad, no será jamás reedificada. Por eso te alabará un pueblo fuerte, y te temerá la ciudad de las naciones poderosas. Porque eres Tú el refugio del débil, el refugio del pobre en la aflicción, amparo contra la tempestad, sombra contra el calor. Pues el aliento de los poderosos es como una borrasca de invierno; como calor sobre tie-

rra seca, humillarás el orgullo de los impíos; como el calor a la sombra de una nube se extinguirá el canto triunfal de los poderosos. Y preparará Yavé Sebaot a todos los pueblos, sobre este monte, un festín suculento de manjares, un festín de vinos generosos, de manjares grasos y tiernos, de vinos selectos y clarificados; y sobre este monte hará desaparecer el velo que vela a todos los pueblos, la cortina que cubre a todas las naciones. Y destruirá a la muerte para siempre, y enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros, y alejará el oprobio de su pueblo, lejos de toda la tierra. Lo dice Yavé. Y dirá en aquel día: He aquí nuestro Dios, hemos esperado en el que nos salvaría. Ahí está Yavé, a quien esperábamos; gocémonos y alegrémonos en su salud. Porque la mano de Yavé se posará sobre este monte, y Moab será pulverizado, como se pulveriza la paja en un muladar; allí tenderá sus brazos, como los tiende el nadador para nadar. Pero Yavé abatirá su soberbia y los esfuerzos de sus manos, sus murallas fuertes y soberbias; las destruirá, las derribará, las echará a tierra, en el polvo. En aquel día cantarán este cántico en la tierra de Judá: Tenemos una ciudad fuerte, por muro y antemuro nos da El la salvación. Abrid las puertas, que entre el pueblo justo que se mantiene fiel. Su firme ánimo conserva la paz, porque en Ti pone su confianza. Confiad siempre en Yavé, pues Yavé es la Roca eterna. El destruyó a los que habitan en las alturas, derribó la ciudad soberbia. El la derribó y la humilló hasta la tierra, y es hollada por pies, por los pies de los pobres y los pasos de los débiles. La senda de los justos es recta, derecho el camino que tú abres al justo. Nosotros te esperamos en el sendero de tus juicios, ¡oh Yavé! Tu nombre, tu memoria, es el deseo de mi alma. Deséate mi alma por la noche, y mi espíritu dentro de mí, pues cuando aparezcan sobre la tierra tus juicios, aprenderán los hombres la justicia. Si al impío se le hace gracia, no aprende la justicia, y en la tierra del bien él hace el mal. Desaparezca de la tierra el impío; que no vea la majestad de Yavé. Alzada está tu mano, ¡oh Yavé!; no la han visto, pero ya verán, confundidos, tu celo por tu pueblo, y el fuego devorará a tus enemigos. Depáranos la paz, ¡oh Yavé!, pues que cuanto hacemos, eres Tú quien para nosotros lo hace. Yavé, Dios nuestro; otros señores, que no Tú, se enseñorearon de nosotros. Pero a Ti sólo conocemos y tu nombre alabamos. Los muertos revivirán, no resucitarán las sombras, Tú los castigaste y destruiste, Tú borraste su nombre. Multiplica al pueblo, ¡oh Yavé!, multiplica al pueblo, muéstrate glorioso, extiende los confines de la tierra. En la aflicción, ¡oh Yavé!,

te hemos buscado, hemos clamado en la angustia, cuando tu castigo nos hería. Como la mujer encinta cuando llega el parto se retuerce y grita en sus dolores, así estábamos nosotros lejos de Ti, ¡oh Yavé! Concebimos, y en dolores de parto parimos viento; no dimos salud a la tierra y no nacieron habitantes. Revivirán tus muertos, resucitarán sus cadáveres. Alzaos y cantad, los que yacéis en el polvo, pues tu rocío es rocío de luz, y renacerán las sombras del seno de la tierra" (*Is.* 24, 1-26, 19). La maldad no tendrá ya espacio y será despreciada: "He aquí que reinará un rey en justicia, y gobernarán gobernadores en juicio. Cada uno será como abrigo contra el huracán, como refugio contra la tempestad, como corriente de agua de la tierra seca, como la sombra de una gran roca para la tierra calurosa. No se ofuscarán los ojos de los que ven, y estarán atentos los oídos de los que oyen. Los fatuos juzgarán acertadamente, y la lengua tartamuda hablará claro y expedito. No se llamará ya noble al loco ni magnánimo al bellaco. El insensato dice insensateces, y su corazón maquina la maldad, cometer iniquidades, escarnecer a Yavé, dejar al hambriento con su hambre y quitar al sediento la bebida. Las armas del malvado son perniciosas, traza planes malignos para perder al desvalido con palabras perniciosas, aunque sea justa la causa del pobre; mientras que el bueno tiene nobles designios y en sus nobles designios persevera" (*Is.* 32, 1-8). El Señor será rey: "Tus ojos verán al rey en su magnificencia, y verán la tierra que se extiende hasta muy lejos. Tu corazón recordará los días de terror: ¿Dónde está el exactor? ¿Dónde está el pesador? ¿Qué fué de los que contaban las torres? A esa gente espantable de lengua oscura, que tú no entiendes, que tartamudea palabras imposibles de descifrar, no la verás ya más. Mira a Sión, la ciudad de nuestra festividades, vean tus ojos a Jerusalén, morada de quietud, tienda bien fija, cuyos clavos no serán arrancados ni rota cuerda alguna. Aquí está Yavé para nosotros en su gloria, es para nosotros río y anchos canales, por donde no irá barca de remos ni pasará ningún poderoso navío. Yavé es nuestro juez, Yavé es nuestro jefe, Yavé es nuestro rey, El nos salva. Tus cuerdas se aflojaron, ya no sostienen el mástil, ya no tienden las velas. Entonces la presa que se repartirá será muy grande; hasta los cojos tomarán parte en el saqueo. Nadie dirá: estoy enfermo, pues el pueblo obtendrá el perdón de sus iniquidades" (*Is.* 33, 17-25). Dios aniquilará las fuerzas enemigas: "Te desprecia, se burla de ti, virgen, hija de Sión, yergue detrás de ti su cabeza, hija de Jerusalén. ¿A quién has ultrajado y escarne-

cido? ¿Contra quién has alzado tu voz y has dirigido tus soberbias miradas? ¿Contra el Santo de Israel? Por medio de tus esclavos has ultrajado al Señor, y has dicho: Con mis numerosos carros he subido a las crestas de las montañas, a las cumbres del Líbano, y he cortado los sublimes cedros y los más hermosos cipreses. He llegado a las más altas cimas y a los más espesos bosques, he alumbrado y bebido aguas extranjeras; he sacado con mis pies los canales de Egipto. Pues oye: Ha mucho tiempo ya que yo preparaba esto; lo resolví muy de antiguo y ahora lo cumplo. Tú habrás de hacer montones de ruinas de ciudades fuertes, cuyos habitantes estarán sin fuerzas, espantados y confusos. Serán como la hierba de los campos, verdura tierna; serán como el musgo que nace entre los tejados, abrasado por el viento solano. Yo sé cuándo te levantas y cuándo te sientas, y conozco todas tus andanzas. Tu furor contra Mí, tu insolencia, han llegado a mis oídos. Yo te pondré mi aro en la nariz, y mi freno en tus labios, y haré te vuelvas por el camino por donde viniste. He aquí ahora la señal para ti: Este año se comerá lo que produzcan los granos caídos, y al siguiente lo que de sí produzca la tierra sin sembrarse, pero al tercer año sembraréis y cosecharéis, plantaréis viñas y comeréis su fruto. El resto que queda en la casa de Judá echará raíces por debajo, y llevará frutos en lo alto. Porque saldrá de Jerusalén un resto y sobrevivientes del monte de Sión; el celo de Yabé Sebaot hará esto.

He aquí, pues, lo que dice Yavé del rey de Asiria: "No entrará él en esta ciudad ni arrojará en ella flecha; no marchará contra ella embrazando el escudo ni le rodeará de trincheras. Por el camino que trajo se tornará. No entrará en esta ciudad, dice Yavé. Yo defenderé esta ciudad, yo la libraré por amor de mí y de mi siervo David" (*Is.* 37, 22-35).

En la segunda parte del libro están, en primer plano, las profecías de consolación. La cautividad toca a su fin, está a la vista el retorno a la patria: "Consolad, consolad a mi pueblo, dice vuestro Dios; animad a Jerusalén, y gritadle que se acabó su servidumbre, y han sido expiados sus pecados, y que ha recibido de manos de Yavé el doble por todos sus crímenes. Una voz grita: Abrid una calzada a Yavé en el desierto, allanad en la soledad camino a vuestro Dios. Que se rellenen todos los valles y se rebajen todos los montes y collados; que se allanen las cuestas y se nivelen los declives. Porque va a mostrarse la gloria de Yavé, y a una la verá toda carne."

Ha hablado la boca de Yavé. Una voz dice: "Grita." Y yo res-

pondo: "¿Qué he de gritar?" Toda carne es como hierba y toda su gloria como flor del campo. Sécase la hierba, marchítase la flor, cuando sobre ellas pasa el soplo de Yavé. Sécase la hierba, marchítase la flor, pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre.

Sube a un alto monte, anuncia a Sión la buena nueva. Alza con fuerza la voz, tú que llevas la buena nueva a Jerusalén. Alzadla, no temais nada, decid a las ciudades de Judá: He aquí a vuestro Dios. He aquí al Señor, Yavé, que viene con fortaleza. Su brazo dominará. Ved que viene con El su salario y va delante de El su fruto. El apacentará a su rebaño como pastor, El le reunirá con su brazo. El llevará en su seno a los corderos, y cuidará a las paridas" (*Is.* 40, 1-11). El Señor ayudará: "Pero tú, Israel, eres mi siervo; yo te elegí, Jacob, progenie de Abraham, mi amigo. Yo te traeré de los confines de la tierra, y te llamaré de las regiones lejanas, diciéndote: Tú eres mi siervo, yo te elegí y no te rechazaré. No temas nada, que yo estoy contigo; no desmayes, que yo soy tu Dios. Yo te fortaleceré, yo vendré en tu ayuda, y con la mano de mi justicia te sostendré" (*Is.* 41, 8-10). "Los pobres, los menesterosos, buscan el agua y no la hallan; su lengua está seca por la sed; pero yo, Yavé, los oiré; yo, el Dios de Israel, no los abandonaré. Yo, Yavé, haré brotar manantiales en las alturas peladas y fuentes en medio de los valles. Tornaré el desierto en estanque, y la tierra seca en corrientes de aguas. Yo plantaré en el desierto cedros y acacias, mirtos y olivos. Yo plantaré en la soledad cipreses, olmos y alerces juntamente. Para que todos vean y comprendan, y todos consideren y entiendan que es la mano de Yavé la que hace eso y el Santo de Israel el que lo crea" (*Is.* 41, 17-20). "Oíd, sordos; mirad, ciegos, y ved. ¿Quien es ciego sino mi siervo? ¿Quién sordo, como el mensajero que yo envié? ¿Quién ciego, como mi dilecto? ¿Quién sordo, como el siervo de Yavé? Muchas cosas has visto, sin poner en ellas atención; abiertos tenías los oídos, pero no oíste. Habíase complacido Yavé en su justicia, en hacer grande y magnífica la ley; y he aquí a este pueblo saqueado y hollado, puesto en cepos, encerrado en mazmorras; destinados al pillaje, sin que nadie diga: Restituid. ¿Quién de vosotros dará oídos a estas cosas? ¿Quién atento las escuchará para lo por venir? ¿Quién entregó Jacob a los saqueadores, Israel a los despojadores? ¿No fué Yavé, contra quien hemos pecado, cuyos caminos no quisimos seguir, cuya Ley no obedecimos? ¿Quién derramó sobre El el fuego de su ira, con los furores de la guerra? Rodeados de llamas, no comprendieron; quemados, no hicieron caso.

Ahora, pues, así dice Yavé, que te creó, Jacob; que te formó, Israel. Nada temas, yo te he rescatado y tú me perteneces. Si atraviesas las aguas, yo seré contigo, y no te sumergirán las olas. Si pasas por el fuego, no te quemarás, las llamas no te consumirán. Porque yo soy Yavé, tu Dios, el Santo de Israel, tu salvador. Yo doy el Egipto como rescate por ti, Etiopía y Seba. Porque eres a mis ojos de muy grande estima, de gran precio, y te amo, y entrego por ti reinos y pueblos a cambio de tu vida. Nada temas, que Yo estoy contigo; Yo traeré tu descendencia del oriente, y los reuniré del occidente. Diré al septentrión: Devuélveles, y al mediodía: No los retengas. Retraed a mis hijos de las regiones lejanas, y a mis hijas de los confines de la tierra, a todos cuantos llevan mi nombre, que Yo los creé y formé para mi gloria (*Is.* 42, 18-43, 7). "Oye, pues, ¡oh Jacob!, mi siervo, Israel, a quien elegí Yo. Así habla Yavé, que te ha hecho, en el seno materno te formó, y te ha socorrido. Nada temas, siervo mío, Jacob, el *Jesurún,* a quien Yo elegí; porque Yo derramaré aguas en el desierto, arroyos en lo seco, y derramaré mi espíritu sobre tu posteridad, y mi bendición sobre tus descendientes, que crecerán como la hierba a orilla del agua, como prados junto a los ríos. Este dirá: yo soy de Yavé; aquél tomará el nombre de Jacob; y el otro escribirá en su mano: De Yavé; y querrá ser conocido con el nombre de Israel" (*Is.* 44, 1-5). "Cantad, cielos, la obra de Yavé; resonad, profundidades de la tierra; saltad de júbilo, montañas; cantad todos, árboles de la selva, que Yavé ha rescatado a Jacob y ha mostrado su gloria en Israel" (44, 23). "Pero mi salvación durará por la eternidad, y mi justicia no tendrá fin" (51, 6). Si el Señor envía su salvación, no hay que temer a hombre alguno: "Yo soy vuestro consolador. ¿Por qué temer tú a un débil mortal, a un hombre que es como el heno, olvidándote de Yavé, tu Hacedor, que desplegó los cielos y fundó la tierra, para estar temiendo todo el día el furor de tu opresor, que busca destruirte? ¿Dónde está el furor del que te oprimía? Bien pronto será liberado el cautivo. No morirá en su cárcel, no le faltará el pan. Yo soy Yavé, tu Dios, que levanto el mar y embravezco sus olas, y cuyo nombre es Yavé Sebaot. Yo pondré en tu boca mi palabra y te protegeré con la sombra de mi mano, desplegando cielos y fundando una tierra, y diciendo a Sión: Tú eres mi pueblo" (*Is.* 51, 12-16). El Señor trae la alegría: "¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que te trae la buena nueva, que pregona la salvación, diciendo a Sión: Reina tu Dios! ¡Voces! Tus atalayadores alzan la voz

y todos a una cantan jubilosos, porque ven con sus ojos cómo se ha vuelto Yavé hacia Sión. Cantad todos a una vuestros cantos, ruinas de Jerusalén. Yavé alza su santo brazo a los ojos de todos los pueblos, y los extremos confines de la tierra ven la salvación de nuestro Dios" (*Is.* 52, 7-10). La gloria venidera será más brillante que la pasada: "Levántate y resplandece, que ya se alza tu luz, y la gloria de Yavé alborea para ti; mientras está cubierta de sombras la tierra, y los pueblos yacen en tinieblas. Sobre ti viene la aurora de Yavé, y en ti se manifiesta su gloria. Las gentes andarán en tu luz, y los reyes, a la claridad de tu aurora. Alza los ojos y mira en torno tuyo: Todos se reúnen y vienen a ti: Llegan de lejos tus hijos, y tus hijas son traídas a ancas. Cuando esto veas resplandecerás, y palpitará tu corazón y se ensanchará. Vendrán a ti las riquezas del mar, llegarán a ti los tesoros de los pueblos. Te inundarán muchedumbres de camellos, de dromedarios de Madián y de Efa. Llegarán de Saba en tropel, trayendo oro e incienso y pregonando las glorias de Yavé. En ti se reunirán los ganados de Cedar, y los carneros de Nebayot estarán a tu disposición. Serán víctimas gratas sobre mi altar y yo glorificaré la casa de mi gloria. ¿Quiénes son aquellos que vienen volando como nube, como bandada de palomas que vuelan a su palomar? Sí, se reúnen las naves para mí, y los navíos de Tarsis abren la marcha, para traer de lejos a tus hijos con su oro y su plata, para el nombre de Yavé, tu Dios, para el Santo de Israel que te glorifica.

Extranjeros reedificarán tus muros, y sus reyes estarán a tu servicio, pues si en mi ira te herí, en mi clemencia he tenido piedad de ti. Tus puertas estarán siempre abiertas, no se cerrarán ni de día ni de noche, para traerte los bienes de las gentes con sus reyes por guías al frente; porque las naciones y los reinos que no te sirvan a ti perecerán y serán exterminados.

Vendrá a ti la gloria del Líbano, los cipreses, los olmos y los alerces juntamente. Para embellecer mi santuario, para decorar el lugar en que se asientan mis pies. A ti vendrán humillados los hijos de los tiranos, y se postrarán a tus pies todos cuantos te infamaron. Ya te llamarán ciudad de Yavé, la Sión del Santo de Israel. De abandonada que eras, odiada y detestada, yo te haré eterno prodigio, delicia de los siglos. Mamarás la leche de las gentes, los pechos de los reyes, y sabrás que yo, Yavé, soy tu salvador, tu redentor, el Fuerte de Jacob. En vez de cobre pondré en ti oro; en vez de hierro, plata; bronce en vez de madera y hierro en vez de piedras. Te daré por magistrado la paz, y por soberano la justicia. No

se hablará ya de injusticia en tu territorio. Tus muros los llamarás "salud", y tus puertas "gloria".

Ya no será el sol tu lumbrera, ni te alumbrará la luz de la luna. Yavé será tu eterna lumbrera, y tu Dios será tu luz. Tu sol no se pondrá jamás, y tu luna nunca se esconderá, porque será Yavé tu eterna luz; acabáronse los días de tu luto. Tu pueblo será un pueblo de justos y poseerá la tierra para siempre. Renuevos del plantío de Yavé, obra de mis manos, hecha para resplandecer. Del más pequeño saldrá un millar; del menor, una inmensa nación. Yo, Yavé, lo he resuelto y a su tiempo yo lo cumpliré.

El espíritu del Señor, Yavé, descansa sobre mí, pues Yavé me ha ungido. Y me ha enviado para predicar la buena nueva a los abatidos, y sanar a los de quebrantado corazón; para anunciar la libertad a los cautivos y la liberación a los encarcelados. Para publicar el año de la remisión de Yavé y el día de la venganza de nuestro Dios. Para consolar a los tristes y dar a los afligidos de Sión, en vez de ceniza, una corona; el óleo del gozo, en vez de luto; la gloria, en vez de la desesperación. Se les llamará terebintos de justicia, plantación de Yavé para su gloria" (*Is.* 60, 1-61, 3). "Porque voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva, y ya no se recordará lo pasado, y ya no habrá de ello memoria. Sino que se gozará en gozo y alegría eterna de lo que voy a crear yo, porque voy a crear a Jerusalén alegría, y a su pueblo gozo. Y será Jerusalén mi alegría, y mi pueblo mi gozo, y en adelante no se oirán más en ella llantos ni clamores. No habrá allí niño que muera de pocos días, ni viejo que no cumpla los suyos. Morir a los cien años será morir niño, y no llegar a los cien será tenido por maldición. Construirán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán para que habite otro, no plantarán para que recoja otro. Porque según los días de los árboles serán los días de mi pueblo, y mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos. No trabajarán en vano, ni parirán para una muerte prematura, sino que serán la progenie bendita de Yavé, ellos y sus descendientes. Antes que ellos llamen les responderé yo; todavía no habrán acabado de hablar y ya los habré escuchado. El lobo y el cordero pacerán juntos; el león, como el buey, comerá paja; y la serpiente comerá el polvo. No habrá mal ni aflicción en todo mi monte santo, dice Yavé" (*Is.* 65, 17-25).

Después de la caída de Jerusalén, en el año 586, Jeremías consuela a los deportados con esta visión del futuro: "Llegó a Jeremías palabra de Yavé, diciendo: Así dice Yavé, Dios de Israel:

Escribe en un libro cuanto yo te he dicho. Porque viene tiempo, palabra de Yavé, en que trocaré la suerte de mi pueblo, Israel y Judá, y los hará volver a la tierra que di a sus padres en posesión. He aquí lo que dice Yavé sobre Israel y Judá: Pues así dice Yavé.

Oímos gritos de dolor, de espanto, no de paz. Preguntad y ved. ¿Es que paren los hombres? ¿Cómo, si no, veo a todos los varones con las manos en los lomos, como en parto, demudados y amarillos todos los rostros? ¡Ah! Es el día grande. No hay nada igual a él. Tiempo de angustia para Jacob, pero de él le vendrá la salvación Y sucederá que en ese día, palabra de Yavé Sebaot, quebraré el yugo de sobre su cuello, y romperé sus coyundas; y ya no serán más siervos de extranjeros, sino que servirán a Yavé, su Dios, a David, su rey, que yo les suscitaré.

Y tú, siervo mío, Jacob, no temas, palabra de Yavé; no tiembles, Israel, porque voy a libertarte de esta tierra lejana, y a tus hijos de la tierra de su cautividad. Jacob tornará y vivirá tranquilo, y seguro sin que nadie le perturbe. Porque yo estoy contigo, palabra de Yavé, para salvarte. Yo llevaré la ruina a todos los pueblos entre los que te dispersaré; pero a ti no te arruinaré, sino que te castigaré con moderación. Impune no quedarás.

Así, pues, dice Yavé: Era incurable tu herida; tu mal, sin remedio; nadie se cuidó de curar tu úlcera; no había remedio para curarte. Todos tus amadores te han olvidado; ni preguntan por ti; pues yo herí, como hiere un enemigo, con cruel castigo, por tus grandes maldades, por la muchedumbre de tus pecados. ¿A qué gritas por tu herida? Es incurable tu mal. Por tus grandes maldades, por tus muchos pecados, te he tratado así. Pero todos los que te devoraron serán devorados, y tus enemigos irán todos al destierro. Tus saqueadores serán saqueados, y tus expoliadores serán expoliados. Voy a curar tu llaga, voy a sanar tus heridas, palabra de Yavé, porque te llaman la *Repudiada,* Sión, la que no tiene quien se acuerde de ella. Así dice Yavé: "He aquí que voy a restablecer los tabernáculos de Jacob, y me compadeceré de sus tiendas, y me reedificaré la ciudad sobre su colina, y el palacio en su lugar anterior. Y saldrán de ellos cantos de alabanza y voces de alegría; y los multiplicaré y no serán disminuídos; los engrandeceré, y no serán empequeñecidos; y serán sus hijos como fueron primero, y su congregación estará firme ante mí, y castigaré a todos sus opresores. Y su jefe saldrá de su seno, de en medio de ella saldrá su soberano, y yo le haré venir y él se acercará a mí; ¿pues quién,

si no, sería el que expusiera su vida, acercándose a mí? Palabra de Yavé. Y vosotros seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios."

He aquí ya la tempestad de Yavé; el furor del torbellino se desata y descargará sobre la cabeza de los malvados. No se calmará el ardor de la ira de Yavé hasta ejecutar y cumplir sus designios. Vosotros los conoceréis al fin de los tiempos.

Por entonces, palabra de Yavé, será el Dios de todas las tribus de Israel, y ellos serán mi pueblo. Así dice Yavé: Halló gracia en el desierto el pueblo, reliquia de la espada; se fué a su lugar de reposo Israel. Desde lejos se hizo ver de él Yavé. Con amor eterno te amé, por eso te he mantenido mi favor.

Yo te restauraré, y serás restaurada, virgen de Israel. Todavía volverás a adornarte con tus tímpanos, y saldrás en alegres danzas. Todavía plantarás viñas en las alturas de Samaria, y los que las planten las gozarán. Porque viene tiempo en que los atalayas clamarán en el monte de Efraim: Venid y subamos a Sión, a Yavé, nuestro Dios. Pues así dice Yavé: Regocijaos y dad parabienes a Jacob, gritad loores a la primera de las naciones, cantadla, alabadla y decid: Yavé ha salvado a su pueblo, a los restos de Israel. Yo os voy a hacer volver de la tierra del aquilón, y os reuniré de los extremos de la tierra, a todos juntamente, el ciego y el cojo, la embarazada y la recién parida. ¡Qué gran muchedumbre que vuelve! Mira: Salieron entre llantos, yo los hago volver consolados; yo los guío a las corrientes de aguas, por caminos llanos, para que no tropiecen, pues yo soy el padre de Israel, Efraim es mi primogénito. Oíd, pueblos, la palabra de Yavé, dadla a conocer a las lejanas islas, y decid: El que dispersó a Israel le congrega de nuevo, y le protege como el pastor protege a su rebaño. Yavé ha libertado a Jacob, le ha salvado de la mano de sus opresores. Vienen dando gritos de gozo por las alturas de Sión, a gozar de los bienes de Yavé, el trigo, el vino, el aceite, los corderos y los terneros, y será su alma como jardín regado, y no volverá a padecer sequía.

Entonces la virgen danzará alegre en el coro; jóvenes y viejos, todos juntos, trocaré en júbilo su tristeza, los consolaré y convertiré su pena en alegría. Saciaré a los sacerdotes de la grosura de las víctimas, y hartaré a mi pueblo de mis bienes, palabra de Yavé.

Así dice Yavé: Una voz se oye en Rama, lamentos, amargo llanto Es Raquel, que llora a sus hijos y rehusa consolarse con su pérdida. Así dice Yavé: Cese tu voz de gemir, tus ojos de llorar. Tendrán remedio tus penas. Tienes todavía una esperanza, palabra de Yavé, volverán los hijos a su patria...

Vienen días, palabra de Yavé, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá; no como la alianza que hice con sus padres, cuando tomándolos de la mano los saqué de la tierra de Egipto; ellos quebrantaron mi alianza y yo los rechacé, palabra de Yavé. Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra de Yavé: Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros, diciendo: Conoced a Yavé, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, palabra de Yavé; porque les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados.

Así dice Yavé: Yo he puesto el sol para que luzca de día; he puesto la luna y las estrellas para que luzcan en la noche; el que conturba el mar y hace bramar sus olas tiene por nombre Yavé Sebaot. ¿Se romperán estas leyes ante mí? Palabra de Yavé. Entonces cesará la descendencia de Israel de ser ante mí un pueblo por siempre. Así dice Yavé: Si pueden medirse arriba los cielos y descubrirse abajo los fundamentos de la tierra, entonces repudiaré yo a toda la descendencia de Israel por todo cuanto han hecho, *palabra de Yavé*" (*Ier. 30, 1-31, 37*).

El profeta *Miqueas*, contemporáneo de Isaías, aunque algo más joven, profetiza la salvación, mientras los reinos sirios y palestinenses luchan por evitar la dominación de los asirios en batallas generalmente desafortunadas. Ha caído ya Samaria, capital del reino del Norte de Israel y Jerusalén está amenazada. Yavé interviene en la historia: "¡Escuchad, pueblos todos! ¡Atiende tú, oh tierra, con todo cuanto en ella se contiene! Que el Señor, Yavé, va a litigar con vosotros; el Señor, desde su santo templo. Pues ved que Yavé va a salir de su morada, va a descender y a hollar las cumbres de la tierra, y a su paso se fundirán los montes y se derretirán los valles, como al fuego se derrite la cera, como aguas que se precipitan por despeñadero" (*Miq.* 1, 2-4). Su venida es juicio y salvación: "Yo te reuniré, Jacob, todo entero; yo reuniré los restos de Israel; yo le congregaré como en el peligro se congregan las ovejas, como rebaño en medio del infortunio, y llenos de espanto huirán ante el desastre. Irá delante de ellos el que rompe la marcha; se abrirán una salida y la atravesarán y saldrán por ella, y delante de ellos irá su rey, y a su cabeza, Yavé" (*Miq.* 2, 12-13). Sión se convertirá en el centro de la unidad religiosa y de la paz de los pueblos: "Pero al fin de los tiempos el monte de la casa de Yavé se alzará a la cabeza de los montes, se elevará sobre los co-

llados y los pueblos correrán a él, y vendrán numerosos pueblos, diciendo: Venid, subamos al monte de Yavé, a la casa del Dios de Jacob, que nos enseñe sus caminos para que marchemos por sus sendas, pues de Sión saldrá la ley y de Jerusalén la palabra de Yavé. Y juzgará a muchos pueblos, y ejercerá la justicia hasta muy lejos con naciones poderosas, que de sus espadas harán azadas y de sus lanzas hoces: No alzará la espada gente contra gente, ni se ejercitarán ya para la guerra. Sentaráse cada uno bajo su parra y bajo su higuera, y nada los aterrorizará, porque lo dice la boca de Yavé. Pues los pueblos marchan cada uno en el nombre de sus dioses, pero nosotros marchamos siempre en el nombre de Yavé, nuestro Dios.

En aquel día, dice Yavé, yo recogeré a la coja y traeré a la descarriada, a quien yo castigué, y a la coja le daré descendencia y a la descarriada la haré un pueblo poderoso, y Yavé reinará sobre ellos en el monte de Sión desde ahora para siempre. Y tú, torre del rebaño, fortaleza de la hija de Sión, volverá a ti tu antiguo poderío y la realeza que es propia de la hija de Jerusalén" (*Miq.* 4, 1-8). "Y el resto de Jacob será en medio de los pueblos como rocío de Yavé, como lluvia sobre la hierba, que no tienen que esperar de nadie ni necesitan nada de los hombres. Será el resto de Jacob entre las naciones, en medio de numerosos pueblos, como león en medio de las bestias del campo, como joven león en medio de rebaños de ovejas, que arrebata la presa, la pisa y la desgarra, sin que haya quien se la arranque.

Se alzará tu mano sobre tus enemigos y todos tus contrarios serán exterminados. Aquel día, dice Yavé, quitaré de en medio de ti tus caballos y destruiré tus carros, y abatiré las ciudades de tu tierra, y arruinaré todas tus fortalezas. Y te quitaré de las manos todas tus hechicerías, y no habrá más agüeros en ti, y destruiré tus esculturas y tus cipos en medio de ti, y nunca más te postrarás ante la obra de tus manos, y arrancaré de en medio de ti tus aseras, y derribaré tus árboles, y haré con ira y furor venganza en las gentes que no quisieron escuchar" (*Miq.* 5, 6-14). La profecía término con una oración de la misma Jerusalén a la que se une una promesa divina: "No te regocijes, pues, de mí, enemiga mía. Si caí, me levantaré; si en tinieblas estoy, Yavé será mi luz. Habré de soportar la ira de Yavé, porque pequé contra El, hasta que El tome en sus manos mi causa y me haga justicia. Lo verá mi enemiga y se cubrirá de vergüenza, ella que me decía: ¿Dónde está Yavé, tu Dios? Mis ojos lo han de ver. Ahora será ella pisoteada como el

polvo de las calles. Es el día de reedificar tus oviles. Aquel día no habrá ley; llegará a ti desde Asiria a Egipto y desde Egipto al río, del uno al otro mar, del uno al otro monte, y la tierra será devastada a causa de sus habitantes, por sus obras. Apacienta con tu cayado a tu pueblo, el rebaño de tu heredad. A los que están aislados establécelos en medio del Carmelo. Que se apacienten en Basán y en Galad, como en los pasados tiempos. Muéstranos tus prodigios como al tiempo en que nos sacaste de Egipto. Lo verán las gentes y se avergonzarán de toda prepotencia, pondrán a la boca su dedo y ensordecerán sus oídos. Lamerán el polvo como la serpiente, como los reptiles de la tierra saldrán espantados de sus escondrijos, y despavoridos se volverán a Yavé nuestro Dios, y se sobrecogerán de temor ante ti

¿Qué Dios como tú, que perdonas la maldad y olvidas el pecado del resto de tu heredad? No persiste por siempre en su enojo, porque ama la misericordia. Volverá a tener piedad de nosotros, conculcará nuestras iniquidades y arrojará a lo hondo del mar nuestros pecados. Serás fiel a Jacob y propicio a Abraham, como a nuestros padres se lo prometiste desde tiempos antepasados" (*Miq.* 7, 8-20).

Entre los cautivos de Babilonia, a orillas del río Quebar, *Ezequiel*, uno de los profetas mayores, atiza la esperanza de un nuevo tiempo empezado por Dios. Fué deportado a Babilonia con el rey Joaquín en el año 597; allí predicaba penitencia a sus compatriotas; explicaba la desgracia como castigo de Dios, profetizando nuevas miserias para Jerusalén si no se convertía. Esto ocurrió, cuando el rey Sedecías, seducido por el Faraón Hofar, se arriesgó a rebelarse contra el dominio babilónico; el rey Nabuconodosor sitió Jerusalén y la conquistó y saqueó, incendió el templo y deportó hacia el Este a una gran parte del pueblo.

Con esta catástrofe, el reino de David en su antigua forma, fué deshecho para siempre por culpa de sus herederos, por su ateísmo e infidelidad a la Alianza. A las orillas del río de Babilonia, los cautivos cayeron en la más horrible desesperanza. Su fé en Dios peligraba por choque tan violento. Se había hundido el mundo en el que tenían todo el corazón. ¿Es que no se había puesto de manifiesto la superioridad de Marduk sobre Yavé, el Señor? ¿No sería mejor confiar en Marduk? Incluso en este derrumbamiento de toda la vida externa y en el grave peligro de la fe en Yavé, vió Ezequiel alzarse la fidelidad de Dios como una roca indestructible. Yavé, Dios de los antepasados, empezará una nueva época con un

nuevo pueblo. El profeta orienta hacia la claridad del futuro los ojos de sus compañeros de cautiverio; y así, el que antes era profeta de la desgracia se convierte en profeta de la salvación, el que predicó penitencia, anuncia el consuelo. En innumerables imágenes y símbolos canta la bondad y el amor, la misericordia y el perdón de Dios; profetiza la belleza y la magnificencia del reino mesiánico futuro, el esplendor y la perfección del nuevo templo, que para Dios se edificará en medio del pueblo (33-39).

Magníficamente se revela el poder creador de la ayuda divina, en la grandiosa visión del campo de huesos, que Dios despierta a vida nueva: "Fué sobre mí la mano de Yavé, y llevóme Yavé fuera y me puso en medio de un campo que estaba lleno de huesos. Hízome pasar por cerca de ellos todo en derredor, y vi que eran sobre manera numerosos sobre la haz del campo, enteramente secos. Y me dijo: Hijo de hombre, ¿revivirán estos huesos? Y yo respondí: Señor, Yavé, tú lo sabes. Y El me dijo: Hijo de hombre, profetiza a estos huesos y diles: Huesos secos, oíd la palabra de Yavé. Así dice Yavé, el Señor, a estos huesos: Yo voy a hacer entrar en vosotros el espíritu y viviréis, y pondré sobre vosotros nervios, y os cubriré de carne, y extenderé sobre vosotros piel, y os infundiré espíritu, viviréis y sabréis que yo soy Yavé.

Entonces profeticé yo como se me mandaba; y a mi profetizar se oyó un ruido, y hubo un agitarse y un acercarse huesos a huesos. Miré y vi que vinieron nervios sobre ellos y creció la carne y los cubrió la piel, pero no había en ellos espíritu. Díjome entonces: Profetiza al espíritu, profetiza, hijo de hombre, y di al espíritu: Así habla el Señor, Yavé: Ven, ¡oh espíritu!, ven de los cuatro vientos, y sopla sobre estos huesos muertos, y vivirán. Profeticé yo como se me mandaba, y entró en ellos el espíritu, y revivieron y se pusieron en pie, un ejército grande en extremo.

Díjome entonces: Hijo de hombre, esos huesos son la entera casa de Israel. Andan diciendo: "Se han secado nuestros huesos, ha fallado nuestra esperanza, estamos perdidos."

Por eso, profetiza, y diles: Así habla el Señor, Yavé: Yo abriré vuestros sepulcros y os sacaré de vuestras sepulturas, pueblo mío, y os llevaré a la tierra de Israel; y sabréis que yo soy Yavé, cuando abra vuestros sepulcros y os saque de vuestras sepulturas, pueblo mío, y ponga en vosotros mi espíritu, y viváis y os dé reposo en vuestra tierra; y sabréis que yo, Yavé, lo dije y lo hice, dice Yavé." "Y diles: Así habla el Señor, Yavé: Mirad, yo tomaré los hijos de Israel de entre las gentes a que han ido, juntándolos de

todas partes, y los traeré a su tierra. Yo haré de ellos, en la tierra, en los montes de Israel, un solo pueblo, y todos tendrán un solo rey; nunca más serán dos naciones, nunca más estarán divididos en dos reinos; nunca más se contaminarán con sus ídolos; los libraré de todas las rebeliones con que pecaron, y los purificaré, y serán mi pueblo, y yo seré su Dios. Mi siervo David será su rey, y tendrán todos un solo pastor, y caminarán por las sendas de mis mandamientos y guardarán mis preceptos, poniéndolos por obra. Y habitarán la tierra que yo di a mi siervo Jacob, en que habitaron vuestros padres. Ellos la habitarán y los hijos de sus hijos por los siglos, y por los siglos será su príncipe David, mi siervo. Estableceré con ellos un pacto de paz que será pacto eterno; los asentaré, los acrecentaré y pondré mi santuario en medio de ellos por los siglos. Pondré en medio de ellos mi morada, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Y sabrán las gentes que yo, Yavé, santifico a Israel, cuando mi santuario esté en medio de ellos por los siglos" (*Ez.* 37, 1-14; 21-28).

El profeta *Zacarías* anuncia: "Jubila y regocíjate, hija de Sión, porque llegaré y habitaré en medio de ti, dice Yavé. Aquel día se unirán a Yavé muchas gentes que serán mi pueblo, y yo habitaré en medio de ti, y sabrás que Yavé Sebaot me ha enviado a ti. Yavé poseerá a Judá, su heredad, en la tierra santa, y será Jerusalén su elegida. Calle toda carne ante Yavé, que se ha alzado de su santa morada" (*Zac.* 2, 14-17). Parecido mensaje redentor predica *Sofonías*: "¡Canta, hija de Sión! ¡Regocíjate con todo el corazón, hija de Jerusalén! Que Yavé ha revocado los decretos dados contra ti y ha rechazado a tu enemigo. El rey de Israel, Yavé, está en medio de ti. No verás más el infortunio. Aquel día se dirá a Jerusalén: No temas, Sión. No se caigan tus manos, que está en medio de ti Yavé como poderoso salvador; se goza en ti con delirio. ¡Ay de los que pretendan afrentarte! Destruiré del todo a los que te oprimieron. Aquel día arruinaré yo enteramente a tus opresores. Y salvaré a la coja, y recogeré a la descarriada, y las haré objeto de alabanzas, y su confusión la haré gloria de la tierra toda, al tiempo en que os colmaré de bienes, al tiempo en que os reuniré. Porque os haré objeto de gloria y alabanza entre todos los pueblos de la tierra, cuando a vuestros ojos haré retornar a vuestros cautivos, dice Yavé" (*Sof.* 3, 14-20). La revelación de Yavé, la Epifanía de Dios, traerá la salvación; es desgracia para los no creyentes y salud para los que se convirtieron (*Hab.* 3, 3-19).

d) Dios establece su reinado, trayendo la salud prometida en

él por medio de sus enviados. La esperanza de que El mismo vendrá a traer la salvación, asegura que enviará a su "Ungido" para establecer su reinado en El. En los instrumentos terrenos obra el mismo Dios; en cierto modo, hasta se manifiesta en ellos. Y así puede decirse: "Como en la zarza ardiendo, como en el ángel y en la palabra profética, así se revela a los hombres el Mesías: No como prisionero en tales formas, sino tal como es; se revela a los hombres como quien está entre ellos y con ellos trata, pues de otra forma el hombre moriría ante la mirada de su presencia" (H. W. Wolff, *Herrschaft Jahwes und Messiasgestalt im Alten Testament*, en "Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" N. F. 13, 1936, 193).

Repetidas veces se ha planteado la cuestión de si el reino de Dios y el Mesías son dos ideas opuestas o por lo menos distintas y sin vínculo alguno; algunos responden afirmativamente. En realidad, ambas representaciones se corresponden en el fondo. Sólo Dios trae la salvación (*Zac.* 14, 9). El mismo hace la Redención; El vendrá para libertar y salvar a su pueblo (*Dt.* 9, 26; *Ps.* 7, 3; 24 [25], 22; 30 [31], 6; 70 [71], 23; 106 [107], 2; 129 [130], 8; *Eclo.* 49, 12; *Is.* 44, 12; 62, 12; *Ps.* 39 [40], 8; *Ps.* 95 [96], 13; *Is.* 35, 4; 40, 10; 41, 14; 43, 3; 44, 6; 59, 20; 60, 1; 62, 11; *Dan.* 7, 13. 22; *Act.* 2, 8; *Zac.* 3, 8; 9, 9; 14, 5; *Mal.* 3, 1; *Par.* 29, 12; *Job.* 19, 25; *Ier.* 50, 54). Pero realiza su dominación mediante figuras históricas, que emplea como instrumentos suyos, que no cumplen la propia voluntad, sino el mandato de Dios. El más importante, el último y decisivo de ellos, es el Mesías. Que su única misión es cumplir la voluntad divina, puede deducirse de su designación como "Siervo de Dios", de su formación según el espíritu divino y de su plenitud de El (*Is.* 11, 2). No pueden distinguirse la promesa del reino de Dios y la del reino mesiánico, como si la primera fuera estrictamente escatológica, realizable sólo al fin de la Historia, y la otra se refiriera a la restauración del reinado terrestre de David; tal distinción no tiene apoyo alguno en los textos; al contrario, casi todos los textos en que se anuncia el reino mesiánico se oponen a ella. Es cierto que los numerosos textos citados y los que aducimos en los párrafos siguientes no pierden de vista la restauración y reorganización de la terrena comunidad político-religiosa, pero esta salud terrestre debe ser conseguida justamente mediante el establecimiento de la dominación divina; la realización del reino divino es la misión del "siervo de Dios" en la tierra. Aunque se le llame rey, su reinado no es más que una mani-

festación del divino, que no se limita, según la descripción que de él nos hace Isaías, al pueblo escogido, sino que se extiende hasta alcanzar a los pueblos paganos: Dios debe ser Rey de todo el mundo. El rey mesiánico debe lograr ante todo el reinado de Yavé sobre el pueblo elegido, revelándose así la fuerza histórica de tal reinado; pero después debe someter a toda la Humanidad bajo esa dominación divina. Los profetas, y especialmente Isaías, describen de tal forma el reino de Dios, que el Mesías no podrá lograrlo perfectamente dentro de los límites de la Historia; el reinado completo de Dios se conseguirá más allá de la Historia; según los profetas, está acentuado escatológicamente. En cuanto el Mesías-Rey constituye su reinado intrahistóricamente—primero en el pueblo escogido y después en la paganía—, introduce a Dios en su reino, cuya plenitud corresponde a un estadio suprahistórico del mundo. Las promesas de Dios intentan, pues, sobre todo, conceder la salvación mediante el Mesías—Vicario en la tierra—, al pueblo instituído por la Alianza del Sinaí. Pero la salvación está vinculada a una condición: que el pueblo en su nueva forma sea fiel a los deberes de la Alianza. El cumplimiento de esa condición abre la posibilidad de que la nueva comunidad organizada después del exilio viva por los siglos de los siglos como comunidad instituída por Dios y de que así se convierta en punto de partida de la salvación del mundo. Si tal posibilidad se malograra por una nueva infidelidad, el Mesías-Rey no podrá constituir reinado terrestre alguno en el pueblo rebelado contra Dios, ya que no tendría sentido la existencia en comunidad cerrada de un pueblo designado más que para tareas humanas, para asegurar y fomentar el reino de Dios. Pero sometiéndose a la dominación divina en su vida y muerte, cumplirá su misión y llamará hacia el reino de Dios a los hombres de todos los pueblos y de todos los tiempos (cfr. Wolff, *o. c.*, 168-202). Véase también § 143.

II. *El testimonio neotestamentario* sobre la Redención por Dios, sobrepasa esencialmente al del Antiguo Testamento, en cuanto que anuncia *que el Redentor prometido por Dios es el Jesús histórico*; pero concuerda con él en afirmar que la Redención es obra de Dios, que es una posibilidad divina y no humana. En el *Magnificat* (*Lc.* 1, 46-55) y *Benedictus* (*Lc.* 1, 68-79) se ensalza, con motivo de la Encarnación del Hijo, la voluntad divina de este suceso, atestiguada en el Antiguo Testamento.

a) Los *Sinópticos* y los *Hechos de los Apóstoles* anuncian a Jesús crucificado y resucitado como Redentor del mundo. Pero, se-

gún ellos, Cristo mismo da testimonio de que sólo el Padre puede hacer la Redención; y la realiza mediante su Ungido (*Lc.* 23, 35; 2, 26; *Mt.* 26, 63; *Act.* 2, 36; 3, 18-20; 4, 26; 5, 42). Ningún hombre puede llevar a cabo tal tarea y menos que nadie los que se llaman poderosos: "Mirando en torno suyo, dijo Jesús a los discípulos: ¡Cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen hacienda! Los discípulos se quedaron espantados al oír esta sentencia. Tomando entonces Jesús de nuevo la palabra, les dijo: Hijos míos, ¡cuán difícil es que entren los ricos en el reino de los cielos! Es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios. Más aún se espantaron, y decían entre sí: Entonces, ¿quién puede salvarse? Fijando en ellos Jesús la mirada, dijo: A los hombres sí es imposible, más no a Dios, porque a Dios todo le es posible" (*Mc.* 10, 23-27; *Mt.* 19, 23-26).

Lo que como ejemplo se dice del rico, entregado al terrible y dominante poder de la riqueza, vale, en realidad, para cualquier otro hombre; y los discípulos oyen espantados las palabras de Jesús. El camino de la salud le está cerrado al hombre, sea rico o pobre y por más que se esfuerce. Sólo resta la esperanza: Dios está sobre todas las posibilidades e imposibilidades humanas; todo se deja al designio de su misteriosa posibilidad. Cfr. Comentario de E. Lohmeyer. Sin Cristo la situación humana no tiene salida; la humanidad se compara al que cayó en manos de ladrones y yace medio muerto. No puede levantarse ni andar por su pie, a no ser que llegue el piadoso samaritano que le vende las heridas y lleve al mesón del amor divino (*Lc.* 10, 30-37). Sólo Dios puede dar principio otra vez al sentido y a la esperanza, a la santidad y a la salvación, después del pecado; la obra redentora surge de su corazón. "Tan pronto como el hombre se apartó de Dios, se puso Dios a buscarle. Lo que Cristo dice en la parábola del Buen Pastor, que sale a buscar a la oveja perdida (*Lc.* 15, 4-7) no empieza en el Redentor visible, sino mucho antes en la profundidad de Dios. En Jesucristo se hace visible esa búsqueda" (R. Guardini, *Wille und Wahrheit*, 1933, 100).

A través de Cristo es Dios quien obra. Cristo es el "siervo de Dios", a quien el Padre ha encomendado una difícil tarea (*Act.* 3, 13-26; 4, 27-30; 13, 23). Dios le ungió para ella del poder y del Espíritu Santo (*Act.* 10, 38). Los milagros que hace son signos de la omnipotencia divina (*Act.* 2, 22). Su Evangelio de paz es el mensaje de Dios a su pueblo (*Act.* 10, 36). Toda su vida se realiza se-

gún lo previamente decretado por Dios (*Act.* 2, 23; 3, 18; 4, 27-28). Tampoco su muerte es una casualidad, sino un decreto eterno de Dios; los poderosos no pudieron matarle antes de lo decidido por voluntad de Dios (*Lc.* 13, 31-35). Su misma Resurrección es obra de Dios (*Act.* 2, 24; 2, 32; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40). Dios es quien levanta a Jesús y le recibe con su cuerpo resucitado en el cielo (*Act.* 2, 33-35; 1, 2-9; 11, 22). En Dios están ocultos los "tiempos y plazos", en que se revelará su reinado (*Act.* 1, 7). Dios enviará a Cristo, en el tiempo determinado, para llevar a cabo por la muerte y resurrección la empezada obra redentora (*Act.* 3, 20-21).

En la concepción original del Mesías se deja ver claramente que es Dios y no otro quien da principio de nuevo a tal obra (*Lc.* 1, 26-38; *Io.* 1, 13). Ninguna significación tiene en esto la obra del hombre; la salud es recibida sólo como obsequio de Dios.

b) Según la *teología paulina*, la vida, muerte y resurrección de Cristo son la realización en el tiempo del eterno plan divino de Redención. El amor eterno de Dios llega a existencia temporal en Cristo (*Eph.* 1, 1-12). Unicamente llega a la salvación y a la santidad, a la gracia y a la paz, aquel a quien Dios llama, para ello; sólo el llamado y el escogido puede participar estos bienes (*Rom.* 1, 6). Del poder de Dios viene únicamente la salvación (1, 16). La justificación viene de Dios y se logra en la fe (1, 17). La justificación es una gracia; el pecado no puede ser superado por poder humano alguno (3, 20). Todos los hombres están en la misma situación y al fin están bajo de su poder; la salud no viene de la filosofía de los griegos, ni del derecho romano, ni de la piedad de los judíos, sino solamente de la benevolencia de Dios. El y no otro hizo el milagro de la Redención, nadie más puede gloriarse de ello (3, 21-31). Sólo por la fe en Aquel que resucitó a Jesucristo de entre los muertos, a Jesús, que fué entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación, puede ser disuelta la dominación de la muerte y del demonio (*Rom.* 4, 24). Dios y sólo El arrancó al mundo de las tinieblas; sólo El puede alumbrar la luz en ellas. Sólo por misericordia venció al odio humano y prendió el amor allí donde se odiaba: "Pues nosotros fuimos también alguna vez necios, desobedientes, extraviados, esclavos de toda suerte de concupiscencia y placeres, viviendo en la maldad y en la envidia, dignos de odio y aborreciéndonos unos a otros; mas cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su

misericordia, nos salvó mediante el bautismo de la regeneración y renovación del Espíritu Santo". (*Tit.* 3, 3-5). Incesantes nacen en el alma del apóstol, llena del Espíritu Santo, las palabras sobre el amor y la gracia redentores, cuando piensa y compara lo que antes fué y es ahora: "Y vosotros estabais muertos por vuestros delitos y pecados, en los que en otro tiempo habéis vivido, siguiendo el espíritu de este mundo, bajo el príncipe de las potestades aéreas, bajo el espíritu que actúa en los hijos rebeldes: entre los cuales todos nosotros fuimos también contados en otro tiempo y seguimos los deseos de nuestra carne, cumpliendo la voluntad de ella y sus depravados deseos, siendo por nuestra conducta hijos de ira, como los demás; pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dió vida por Cristo—pues gratuitamente habéis sido salvos—, y nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia, por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús. Pues gratuitamente habéis sido salvos por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios; no viene de las obras, para que nadie se gloríe; que hechura suya somos, creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras, que Dios de antemano preparó, para que en ellas anduviésemos" (*Eph.* 2, 1-10). En Cristo, en sus dolores de muerte, se reveló la voluntad gratuita de Dios, al regalarnos la salvación (*Act.* 2, 9; 4, 16).

c) Según *San Juan*, el Padre envió a Cristo (5, 36; 7, 38; 12, 44-50). Dios habla al hombre y obra para él por medio de Cristo (5, 10-23; 5, 43; 3, 2; 3, 21). Dios determina su vida (2, 4) y su muerte (3, 16); El determina la hora y los enemigos nada pudieron contra Cristo, aunque les pareciese que bastaba querer apresarle (10, 39).

Por esta íntima vinculación con el Padre, la glorificación de Cristo lo es también del Padre (5, 23; 17, 1). También es Dios quien determina quiénes serán salvados por Cristo.

3. En incesante acción de gracias cantan los *Padres* a Dios por su obra redentora.

San Atanasio escribe contra los arrianos lo siguiente:

"Puesto que hay una nueva creación, es necesario que haya también un Primero. Este no podía ser ni el hombre ni otro ser mundano, tal como quedaron después de la transgresión del precepto divino. Los hombres fueron infieles ya en la primera crea-

ción; por su culpa fué destruída ésta. Se necesitaba otro ser que, así como renovó la primera, conservase la segunda creación. Este fué el Señor, principio de la creación, que se hizo camino para vosotros movido por amor y que con razón nos dice que "túvole Yavé como principio de sus actos ya antes de sus obras" (*Prov.* 8, 22), para que de esta manera el hombre configurase su vida según la nueva creación y no según la antigua, imitando a Aquel que es el camino y el principio, Cristo. Lo mismo nos enseña el Apóstol en su Epístola a los Colosenses cuando dice: "El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas" (*Col.* 1, 18).

Por su resurrección de entre los muertos, que aconteció al entregarse a la muerte en carne mortal como la nuestra, ha sido llamado principio, y así se desprende de sus propias palabras: "Me hizo como principio de sus actos, no de su ser, sino como revelación suya en el cuerpo..."

Por lo que se comprende que hecho el Redentor según la carne, es propio que todo sea renovado por El de esta manera carnal. Si pensamos, por una parte, que el hombre fué creado perfecto, pero que por la transgresión se hizo miserable, y que, por otro lado, la obra divina debía permanecer perfecta, entenderemos la razón de que el Logos tomara la carne para pagar nuestras deudas y completar lo que falta en nosotros" (*Contra Arrianos* 2, 61; cfr. L. A. Winterswyl, *Athanasius. Die Menschwerdung,* 1938, 86).

San León Magno, en su primera Homilía de Pasión, dice a sus oyentes: "Después de aquella inicial corrupción del pecado—por un hombre vino el pecado al mundo y por el pecado la muerte—nadie podía escapar de las garras de Satán y de su cruel cautiverio. Para nadie hubiera habido reconciliación y misericordia, un retorno a la vida, de no haberse hecho el Hijo de Dios—igual al Padre—hombre mortal, y de no haber buscado y hallado lo que estaba perdido. Así, del mismo modo que por Adán vino la muerte, por el Señor Cristo Jesús nos ha llegado la resurrección.

Y aunque por inescrutable designio divino el Verbo no se hiciera carne antes, y esperase hasta la plenitud de los tiempos, el parto virginal del Redentor no fué sólo para bendición nuestra, sino también de las generaciones pasadas.

Todos los adoradores del verdadero Dios en la antigüedad, todos los santos de los siglos anteriores vivieron en la fe de la

salud y por ella fueron aceptos a Dios. Tan sólo por la redención fueron santificados y salvos los patriarcas y los profetas, todos los santos" (M. Theresia Breme, *Leo der Grosse*, 1938, 9). La mística alemana, especialmente el Maestro Eckhart, ha enseñado de continuo que la redención tan sólo puede aceptarse como don gratuito, inmerecido, que no puede ganarse por uno mismo (cfr. Maestro Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*: *Die deustchen Werke*, Vol. I: *Sermons del Maestro Eckhart*, 121).

4. La imposibilidad de la autorredención se deduce en la *tradición teológica* y en la experiencia humana de las siguientes razones:

a) Si el pecado no hubiera sido más que una violación del orden moral o de las leyes de la vida, hubiera sido posible volver las cosas a su sitio por el simple cambio de los sentimientos o de la conducta humana. En realidad ocurrió otra cosa: el hombre se sacudió la dominación divina, se apartó de la amistad de Dios y de la vida sobrenatural; el Paraíso significa un estado de amor, de amistad y de confianza entre Dios y el hombre. Dios se entregó al hombre y se confió a él. Aelred von Rieval dice de la amistad: "Sólo pueden llamarse y ser amigos aquellos a quienes sin reserva les confiamos nuestro corazón, nuestro interior, justamente bajo el supuesto de la reciprocidad" (R. Egenter, *Die Gottesfreundschaft*, 1929, 181). Dios hizo al hombre partícipe de su propia vida trinitaria; le aceptó en lo más íntimo de su misterio; le permitió convivir su vida: tal confianza por parte de Dios fué un riesgo. Porque "toda confianza y fe es un riesgo. Requieren siempre un quid de valor moral y de fuerza espiritual; siempre ocurren en un comprometerse de la persona; donde la confianza es amplia y firme como la roca de la fe, puede crecer indefinidamente ese comprometerse de la persona y con él el valor moral de la confianza" (N. Hartmann, *Ethik*, 1935, 2.ª ed.). La respuesta humana a la confianza y riesgo de Dios, sólo podía ser la gratitud y la fidelidad. Pero el pecado fué infidelidad, ruptura de amistades y de confianza, traición al amor, engaño y desengaño. Fué todavía más: calumnia a Dios y al Amigo, manchar su honor; el mundo en pecado lejos de ser un descubrir a Dios, es silencio de El y negación de su gloria. Ante la pecaminosidad, vileza y deshonor del hombre se levanta la terrible cuestión: ¿cómo pudo Dios crear una raza así?

La situación creada por tal infidelidad, traición y villanía, no podía ser modificada por quien cometió tal desafuero; él la provocó, pero no puede suprimirla. Puede arrepentirse y hacer peniten-

cia, pero nada consigue con ello: una máquina estropeada puede repararse sustituyendo un piñón por otro; de nuevo funcionará, pero para reanudar una amistad rota, para que el amor traicionado florezca de nuevo, es necesario que el traicionado venga a decir: hagamos las paces. Tal palabra únicamente será seria cuando el arrepentimiento del uno se dé la mano con el amor del otro, que no ha sobrepasado y trascendido el desengaño, crecido y madurado por ese camino. El nuevo amor y amistad tendrán más intimidad que antes; más aún, sólo pueden reanudarse a condición de ser más fuertes que antes. El desengaño puede convertirse así en ocasión feliz de una mayor intimidad y confianza (*felix culpa!*).

Esto es válido especialmente para la amistad entre Dios y el hombre, pues Dios es el Creador y Señor. Dios y el hombre no están en plano de igualdad; el hombre depende de Dios totalmente: en su ser y obrar. Si el hombre puede ser amigo de Dios, se debe a una previa acción del amor divino: el amor de Dios causa todo amor humano, hasta el amor del hombre a sí mismo. Sólo si Dios, por benevolencia libre y gratuitamente, se une al hombre en vínculos de amistad, puede existir comunidad entre ellos. El amor y amistad del hombre a Dios no es sólo la respuesta a la amorosa llamada divina sino su efecto (cfr. vol. I, § 91 y vol. II, § 112, y además el *Tratado sobre la Gracia*). Para reanudar la amistad rota, debe inclinarse Dios hacia el hombre no como el amigo humano se inclina al corazón que le busca arrepentido, sino que debe conceder el perdón con una palabra creadora y encender el amor muerto en el corazón del hombre; y, sin embargo, el hombre sigue siendo responsable de todas sus acciones (cfr. § 112 y *Tratado sobre la Gracia*).

Estos hechos tienen una nueva significación, considerando que la amistad con Dios significa participación de su vida trinitaria: representa el modo de ser, llamado sobrenatural. Ningún hombre ni pueblo puede conseguir la existencia sobrenatural con sus fuerzas terrestres, porque lo sobrenatural no es una cima del reino de la naturaleza creada a la que se pueda ascender desde el valle, por más esfuerzo que se haga y más fatiga que cueste; ningún camino humano lleva desde la existencia natural a la sobrenatural; Dios sólo puede concederle gratuitamente (cfr. § 115).

b) La *experiencia* ratifica lo mismo. El poder del pecado, en cuya servidumbre cayó el primer hombre, es tan grande, que el hombre no puede liberarse por sus propias fuerzas: no puede volver de nuevo al dominio de Dios; y eso sería la previa condición para salvarse. Sólo cuando Dios restablece su reinado en el cora-

zón del hombre transformándolo, puede ser quebrantado el poder del pecado.

5. El hombre que piensa demasiado en su propia fuerza y poder, que está considerando siempre su capacidad, podría sentir miedo de que su actividad se limitara, al caerle la Redención del cielo como un *regalo*. Pero tal temor carece de fundamento. Ningún hombre puede vivir sólo de obsequios; nadie soporta tener que estar siempre agradeciendo; pero los regalos de Dios son de otro modo: exigen el máximo de actividad humana. El obsequio que Dios nos hace es El mismo, su Amor y Verdad, y ninguna otra cosa que pueda ser indiferentemente aceptada o rechazada. El obsequio del amor divino sólo puede ser recibido abriendo a él el corazón y la voluntad del hombre; y sólo puede conservarse intentando penetrar la realidad de Dios con todas las fuerzas, tarea siempre inacabada e inacabable (cfr. vol. I, § 36). Según esto, quien acepta el amor de Dios, simultáneamente se entrega a Dios; es un dar y recibir a la vez. A Dios le agrada ese obsequio y hasta lo desea; no sólo es el que obsequia sino el obsequiado. Cuando un hombre concede a otro su amistad o su amor, no le entiende como ofensa a la dignidad del prójimo sino como dichosos enriquecimiento y plenitud de su ser. Entre amigos ninguno se pregunta quién da o recibe; todos dan y aceptan a la vez.

La fe, la experiencia y la razón previenen al hombre contra la exaltación de creer que el esfuerzo humano puede lograr un porvenir libre de miserias. El creyente, aquel a quien Dios ha abierto los ojos sobre las causas de la miseria humana, el vidente, el comedido, el realista, no esperan del esfuerzo humano el paraíso en la tierra. La experiencia le enseña lo que la Revelación le dice: que los caminos por los que la humanidad rebelde quiere huir de la miseria están trazados a sangre y lágrimas, que los intentos de lograr un futuro ateo libre de todo dolor, abocan a un presente de violencia, injusticia y crimen, que además no ofrece garantías de un futuro feliz. Esto no significa que cada uno no deba sentirse responsable de que el dolor vaya disminuyendo en el mundo; una de las tareas primordiales del hombre es contribuir a ello, obedeciendo a Dios.

§ 141

Libertad del decreto redentor de Dios

1. Dios no puede ser dominado por poder alguno extradivino. Todas sus obras nacen del abismo de su amor creador. Si se compadece es por su libre bondad, porque quiere que todos los hombres sean felices y lleguen a conocer la verdad (*I Tim.* 2, 4). Tiene misericordia de quien quiere y porque quiere (*Rom.* 9, 15). (Véanse las citas bíblicas aducidas en el párrafo anterior). La causa de nuestra renovación es sola y exclusivamente la misericordia divina. "No le amaríamos de no haber disipado las tinieblas de nuestra ignorancia con la luz de su verdad" (San León Magno, Sermón 12). El hombre no podía exigir que Dios reanudara la unión de amor y comunidad de vida, traicionadas por el mismo hombre. Tampoco fué Dios obligado a ello por una interior necesidad propia. Cabría buscarla en el fin de la creación, es decir, en la manifestación de la gloria de Dios; pero aunque Dios hubiera dejado abandonados a los hombres, hubieran sido visibles su gloria, santidad y justicia. En su misma negación de Dios la criatura le reconoce como Señor, como la santidad y el amor personificados. La obra de Dios no hubiera fracasado, aunque toda la creación hubiera quedado ahogada eternamente en el pecado. En la caducidad e inacabamiento de la criatura se dejaría ver que únicamente Dios es lo que basta, que sólo su santidad y plenitud de vida pueden conceder al hombre la vida y la salud.

Bayo († 1589) y sus seguidores no hacen justicia a estos hechos. Según Pelagio, el hombre tiene fuerzas para redimirse a sí mismo; según Bayo, tiene por lo menos derecho a exigir a Dios la Redención (cfr. H. de Lubac, *Surnaturel*, París, 1946).

2. Aunque no haya en Dios una *necesidad incondicional* de redimir al hombre, podemos encontrar ciertas *razones congruentes* del decreto redentor de Dios.

a) Para la realización viviente y feliz del fin de la creación que es la revelación de Dios, de su amor y santidad, no es indiferente el que Dios introduzca o no a la humanidad caída en el espacio de su amor. Puesto que Dios es amor, se revela con más clari-

dad en el fuego de un corazón humano que en la rigidez e inmovilidad del hielo eterno. Más fácilmente se dejará ver su santidad si brilla en el espacio extradivino que si fuera totalmente invisible en las criaturas.

Favorecer de nuevo al pecador está más cerca y claramente en el sentido y fin de la creación, que el dejarlo en el pecado para siempre; siendo el amor la causa primera y originaria de la creación, tiene más sentido que el mundo sea así: que el amor de Dios reciba respuesta amorosa desde lo más íntimo de la criatura. Y esto no significa que Dios no hubiera podido hacer lo menos conforme al sentido de la creación, lo más extraño a ella. Este modo de pensar está en total acuerdo con la doctrina patrística. San Atanasio dice: "Más poderosa la muerte cada vez y aumentando la corrupción del género humano, caminaba la humanidad hacia la ruina, de forma que el hombre, creado a semejanza del Logos y a imagen de Dios, debía perecer y destruirse con ello la obra divina. La muerte obtuvo dominio legal sobre nosotros, siendo imposible liberarse de ella por haberlo así dispuesto Dios por culpa del pecado. Pero algo incongruente e indigno de Dios radicaría en la realización de estos efectos del pecado: es incongruente que el hombre, a pesar de la determinación divina de que el hombre muriese si traspasaba su precepto, no muriera de hecho... Por otra parte, no se comprende que unos seres racionales, creados a semejanza del Logos, deban perecer y volver a la nada por el camino de la destrucción. Ni se compagina con la bondad divina que las cosas creadas deban perecer por culpa del engaño diabólico, ni que por la incuria de la criatura se destruya la imagen de Dios que hay en ella. Pero, y puesto que estos seres estaban condenados a la destrucción, ¿qué tuvo que hacer la bondad divina? ¿Dejar acaso que la destrucción siguiera su curso normal y la muerte se enseñorease de las cosas? ¿Para qué entonces su creación en el principio? Mejor hubiera sido no crearlas que, una vez ya hechas, condenarlas a ser víctima del abandono y aniquilamiento... Creado el hombre por Dios y llamado al orden de la existencia, no era congruente que estas obras divinas fueran destruídas a la vista del mismo Hacedor" (*De Incarnatione* 6; en L. A. Winterswyl, *Athanasius*, 1938, 55-56). Véase el comentario de Orígenes a Ezequiel (6, 6) en Hans Urs von Balthasar, *Origenes. Geist und Fuer*. Ein Augban aus seinen Schrifter, 1938, 187.

Se puede dar un paso más y decir que Dios permitió el mal, porque preveía que podría librar de él a la Humanidad, o dicho con mayor precisión, porque había acordado de antemano la Encarnación del

Verbo y en ella veía la posibilidad de una sobreabundante Redención.

San Cirilo de Alejandría explica: "Dios, que conoce el futuro y no después de que deje de serlo, sabía antes de la creación del mundo lo que acontecería en el porvenir por remoto que fuera. Por lo que no pensó en nosotros cuando ya éramos, sino antes; antes de que la tierra y el mundo existiera, había pensado en todas aquellas cosas que se refieren a nosotros. En esta providencia colocó a su Hijo como piedra angular sobre la que debía edificarse todo lo nuestro y sobre El debíamos ser hechos de nuevo para la incorrupción, ya que habíamos caído por la violación del mandato divino. Dios sabía también que por nuestra propia maldad nos haríamos mortales." *(Thesauri de Ss. Trinitate, assert.* 15; pág. 75, 292.)

b) Así como era más natural al amor divino hacer la Redención que no hacerla, así la *estructura del hombre pecador* está en esa dirección. Comparado con el pecado de los ángeles, el pecado de los primeros hombres no lo fué de pura maldad, sino en parte de debilidad. La maldad no nació dentro de sus corazones, de lo más propio suyo sino que fué puesta allí por una fuerza extraña. Al caer en la tentación su negación de Dios no se hizo con todas las fuerzas de su yo, de su voluntad y conocimiento; la *negación* no llenó del todo su yo; no hubo una entrega total y definitiva al mal. La última razón de esto consiste en que el hombre nunca se posee a sí mismo con toda la fuerza con que se posee y penetra el ángel. El hombre no se tiene nunca del todo en la mano, de forma que pueda entregarse totalmente al bien o al mal; sólo puede lograrlo en la limitada medida de sus fuerzas y en determinados momentos. Por tanto, a pesar de su obstinado *no* a Dios, siempre se da en él, antes y después de la negación, un *sí* escondido y silencioso al amor y santidad de Dios. Dios nunca apaga del todo la luz encendida; sólo cuando el hombre se ha decidido por el mal de manera definitiva e irrevocable, es abandonado por Dios a su voluntad y en su desgracia. Como en el caso de los primeros hombres no llegó a tanto, correspondía a Dios atraer de nuevo hacia su amor al hombre que continuaba abierto a El y manifestar otra vez su santidad en el hombre, no muerto totalmente para ella.

3. Cuando en la Escritura se nos dice por boca del Espíritu Santo, que el decreto divino sobre la Redención se basa en su libre amor y misericordia, no debemos entenderlo como que Dios dispusiera caprichosamente sobre la humanidad caída. El hombre continuó siendo obra de Dios y Dios debía considerarle como obra

suya a pesar de la caída y seguir considerándolo como criatura libre y responsable. Según Santo Tomás, sería incompatible con la justicia divina que Dios condenara al hombre al infierno sólo por el pecado original, es decir, que hiciera vivir al hombre que no tiene pecados personales la separación de Dios en su completa terribilidad y desnuda crueldad. No tiene sentido pensar qué hubiera hecho Dios o qué debiera haber hecho de no haber decretado la Redención; lo decretó y ante el hecho debe darse de lado cualquier hipótesis. Al considerar la libertad divina respecto a la Redención, no pretendemos deducir cómo hubiera transcurrido la historia humana, de no haber sido redimida—nadie puede saberlo—, sino que queremos profundizar en la grandeza del amor divino, al que nos entregamos en acto de gratitud y arrepentimiento.

§ 142

Dios-Hijo, Redentor de los hombres

1. Dios pudo redimir al hombre de muchas maneras, es decir, pudo, de distintos modos, librarle de la esclavitud del pecado, anular la distancia entre El y el hombre, traerle desde el abandono a la intimidad. Pero en todo caso es necesaria una condición por parte del hombre: transformar su sentir por el arrepentimiento y el amor, por su apartamiento del pecado y vuelta a Dios. La Redención sería si no, un proceso mecánico o natural, como la reparación de una máquina o el crecimiento de las plantas. Debía realizarse de forma que quedara intacta la decisión responsable de la libertad humana. Aunque en último término sea verdad que toda decisión humana es causada por Dios. El hombre puede arrepentirse y volver a Dios sólo cuando Dios le acepta y se inclina hacia él. Pero el hombre, una vez puesto por Dios en movimiento, tiene la responsabilidad de inclinarse o no hacia El. El hombre puede amar a Dios sólo cuando Dios enciende en él el amor; y, no obstante, el corazón humano es el que ama a Dios entregándose a El (Cfr. *Tratado sobre la Gracia*). Sin el arrepentimiento y amor, provocados por Dios, no podría darse liberación de la esclavitud, de la lejanía de Dios, de la cerrazón en la soledad del yo, del dominio del pecado (hamartia).

Dios hubiera podido anular el pecado, cuando se volvieran los hombres hacia El; pero responde al modo de ser del hombre tal como ha sido creado por Dios, que el arrepentimiento de corazón se traduzca visiblemente en el cuerpo, en el marco de la historia humana. El corazón humano no puede ocultar lo que le llena: el cuerpo revela lo que le mueve. Si el pecador se vuelve a Dios por el arrepentimiento, se hará visible en signos que permitan conocer y confirmar el proceso interior; haciéndolo fidedigno, lo distingue del engaño y la ilusión concediéndole fuerza y eficacia en el transcurso de la vida humana.

En la *penitencia* se hace patente la seriedad de la conversión del corazón, el sentido de la intangible validez de lo bueno y de la majestad de lo santo. El arrepentimiento se expresa naturalmente en actos que indiquen la separación humana del egoísmo, del orgullo y vanagloria, de la entrega desordenada al mundo; en ellos hay dolorosa renuncia al poder antidivino, sacrificio del amor y voluntad propios, reconocimiento de la incondicionada dignidad señorial de Dios y de su santidad, voluntad de ordenar otra vez la creación abocada por el pecado al caos. Así *se dará* a Dios *satisfacción.*

Dios hubiera podido exigir como condición previa de la Redención, el que todos los hombres le dieran satisfacción o que lo hiciera uno en nombre de todos. Cuando de hecho pide satisfacción, no por eso debe entenderse que pueden hacerle cambiar de sentimientos los sacrificios y esfuerzos humanos. Dios no está sujeto a cambios de humor (cfr. vol. I, § 87). No es que el hombre mueva a Dios a perdón, sino que Dios amó tanto al mundo "cuando se le volvió hostil, que lo hizo todo para realizar este amor; todo fué hecho, desde la amenaza a la serpiente hasta la Encarnación, la venida del Espíritu Santo y el gobierno de la Iglesia por su gracia. Cuando los hombres eran hijos de la ira, y habían llegado a su más propia situación, estaban rodeados por la incondicional y libre misericordia del nuevo congraciamiento, llevado a cabo por la entrega del Unigénito como Mediador y representante" (Schell). Dios exigía satisfacción y permitió que la vuelta del hombre a la gracia dependiera de él mismo, para que se diera cuenta de la magnitud del pecado, de la irreconciliable oposición entre el mal y la santidad y además para que trabajara seria y cuidadosamente por lograr la santidad divina, es decir, por implantar en el mundo el reino de Dios y restablecer así el orden de la creación trastornado por el pecado. Dios revela el misterio de su santidad y del pecado, siendo El mismo

quien realiza la satisfacción. Así la penitencia del hombre, causada por Dios, se convierte en autorrepresentación de la santidad de Dios, juez del pecado.

2. Dios escogió la más elevada de todas las posibilidades: *la Redención por Dios-Hijo hecho hombre.* Este modo de redimirnos es un *misterio insondable del amor divino.* No podemos medir sus razones. Si a pesar de todo preguntamos su por qué, sólo podemos intentar una respuesta, vacilantes y conscientes de nuestra ignorancia. Se puede decir que Dios en la Encarnación de su Hijo quiso manifestarnos su gloria oscurecida por el pecado, que quiso enseñarnos también lo horrible del pecado y el alcance de nuestra responsabilidad. La gloria de Dios se revela a los hombres de modo visible en la Encarnación, como amor, poder, misericordia, justicia, sabiduría. En la Encarnación y muerte del Hijo al amor de Dios se hace visible, asequible, creíble e históricamente fuerte. En la naturaleza sigue oculto entre crueldades. También puede decirse que Dios quiso restablecer su reinado (basileia) en la Historia y en la Naturaleza, dominadas por fuerzas antidivinas, con la propia grandeza y del modo que correspondía a la dignidad e indignidad del hombre caído. Por esta su intención y voluntad hizo el mayor sacrificio: entrar en la historia y aceptar el destino humano.

Respecto a la naturaleza caída en la maldición del pecado puede decirse: "¿Es posible conocer en la naturaleza la bondad paternal de Dios, aun cuando sonría y se adorne? Porque siempre es cruel y su sonrisa tiene siempre algo de la del loco y extraviado, que no sabe por qué ríe. Su belleza no nos tiene consideración alguna, no se adorna para nosotros ni para nadie; sigue su frío camino sin preguntar por nosotros. Y ¿por qué debería hacerlo? En sus valles, canales pequeñitos para el agua de los deshielos, hacen un ridículo papel las casas de los hombres, especie de malogrado intento de imitar el modo de ser de esos valles. Parece, pues, que la Naturaleza no siente nada respecto a nosotros... ¿hay un resto de buena voluntad en ella para con algún otro ser? Sin duda, quiere conservar las especies, pero los individuos le son del todo indiferentes; y conserva las especies a través de una lucha cruel, a base de una enorme suma de dolor y tormento. ¡Dios lo hizo así! Tal vez ocurra que no tenemos la noción correcta de bondad paternal. Cuando brilla el sol auroral y se levantan trinando las alondras, vemos una imagen de la bondad paterna de Dios. Pero a la vez innumerables animalitos que salieron de mañana a gozar ese sol son devorados;

y los devoradores también alaban al Señor, Dios, que tan a punto preparó su mesa. ¿También ese ser devorado es una expresión de la bondad paternal de Dios? Cuando hay tormentas de nieve por la altura y la niebla gris, fría y solapada lame las paredes, nuestro corazón se contrae de tristeza y soledad; no vemos entonces ningún signo de la bondad paternal de Dios. Y, a pesar de todo, así debe ser. Nuestra representación e idea de la bondad paternal, no puede aplicarse a la Naturaleza". Y mayor validez tiene esto en la Naturaleza inorgánica: "¿No hay algo hostil en la naturaleza inanimada?" Lo viviente es cálido y próximo, incluso allí donde amenaza, como en el tigre; pero en la piedra y en el agua, en los glaciares e incluso en los mismos rayos brillantes del sol hay algo sin corazón. ¿Serán todos estos seres inanimados los apóstatas de la vida, manifestaciones decadentes de ella, rocalla que la impetuosa corriente de lo vivo ha desechado y dejado tras de sí?... Y desde entonces arde en estas cosas un odio oculto y callado hacia la vida, incluso en los cristales y en las claras ondas del río Inn. Yo quisiera amar esas graciosas ondas, son claras y brillantes, en mitad de su espejo bailan pequeñas diademas, pero ellas no me aman, no tienen parte alguna en mí, les soy totalmente indiferente o tal vez odiado y si con toda su fuerza me destrozaran seguirían saltando intactas, indiferentes y sin pena con toda su penetrable claridad sobre mi extinguida vida" (P. Lippert).

El creyente no puede dejar de ver realizado el amor de Dios en Cristo crucificado. En el sacrificio del Hijo predilecto, en su obediencia y renuncia hasta la Cruz, en su silencio, en su sangre derramada se expresa tan evidente el amor de Dios, que quien tenga voluntad lo experimentará, sin duda (*1 Io.* 4, 6; 3, 16). Es claro que está oculto para los hombres de mala voluntad: a ellos les está siempre y en todas partes oculto, pues en ninguna otra cosa se revela más clara y evidentemente. Lo más grande y sublime es el amor sacrificado: nada hay sobre El. Quien por tener el corazón endurecido no lo sienta así, quedará para siempre encerrado en la fría soledad de su yo (*Rom.* 12, 2; *Io.* 3, 16-19).

Al revelar Dios su amor en la muerte de Jesús crucificado, lo revela en un modo de *justicia*. El amor de Dios es operante en íntima unión con su justicia; no pasa por alto el pecado en bondadosa condescendencia; eso no ayudaría nada al hombre, pues su corazón ni rechazaría el mal ni aceptaría el bien: no habría conversión. Dios no perdona al hombre nada de la gravedad del pecado o de la satisfacción. Pero justamente así se revela su bon-

dad, realizada por El mismo en la naturaleza humana. La Encarnación de Cristo y, sobre todo su muerte en la Cruz, es en la misma medida una revelación de la infinita majestad de lo Santo y de la infinita obligación al bien de los hombres. En lo horroroso de esta muerte, tiene el hombre conciencia de los abismos del pecado; pero siente a la vez una llamada desde la desesperación en que pudiera caer al sentir el misterio terrible de la muerte de Cristo, hacia la confianza y el amor, hacia la animosidad y la valentía: hacia Dios. El puede superar todo terror nacido del pecado. Al entrar Dios en la historia humana, para cargar el pecado, vivirlo y anularlo de una vez para siempre, ya no puede el poder del mal matar la esperanza de la victoria del bien, por más que bajo especies propias y extrañas o bajo formas las más caóticas, aparezca en la historia de la Iglesia y en la historia de la Humanidad.

3. En la Encarnación *se cumple en forma máxima el sentido de los seres racionales creados,* que es el conocimiento y alabanza de la gloria de Dios. Del corazón del Hijo encarnado hace Dios brotar un amor y una adoración, una obediencia y una entrega, que ilumina las tinieblas del pecado. El mundo ya no podrá olvidar que Dios es su Señor, porque Cristo, cabeza del mundo, no puede olvidarlo. Ya para siempre queda el mundo entregado a las manos del Padre en amor, gratitud, obediencia y entrega, ya que su cabeza, Cristo, se entrega ya para siempre al Padre en todas sus formas de ser: históricas, sacramentales y gloriosas. El mundo cuyo centro es Cristo, Dios-Hombre, está ya indisolublemente unido a Dios. "Dios está sobre el mundo no sólo como su rey soberano, sino incorporado a él como cabeza; la creación no está sometida a su Señor simplemente como lo están los súbditos a su rey, sino que el mismo Señor es del mundo y pertenece a él. La creación participa por eso de la dignidad regia de su Señor, que también pertenece a su totalidad, y es elevada desde la esclavitud de la criatura a la libertad y filiación. Dios pertenece al mundo en la medida en que pertenece a Cristo; todo se dirige a Cristo, fin de todas las cosas; pero Cristo es Dios y en El Dios es posesión y propiedad nuestra, porque Cristo nos pertenece y le pertenece a Dios. La creación, apta de por sí solamente para aceptar y cumplir en espíritu de servicio y obediencia la ley fundamental de toda creación, tiene su causa propia y fin último en el Dios-Hombre y su actividad autónoma y libre se levanta desde la entrega voluntaria hasta el sumo Bien empleando las fuerzas concedidas por la gracia; de tal manera

que en su actividad fundamental ella misma es orden sobrenatural y su ley, la gracia y su fuerza, porque la creación en el Dios encarnado se hace fin último y se da a sí misma su ley fundamental y la gracia para su general cumplimiento. Por la Encarnación lo que hasta entonces era prerrogativa divina—conceder la gracia, ser ley y fin último del mundo—, se convierte en adquisición (en el más alto sentido de la palabra) de la actividad autónoma de la criatura: del Dios encarnado. La ley fundamental expresada en cada rasgo de la configuración real del mundo dice: lo que es regalo gratuito de Dios mediante la gracia, debe ser en lo posible adquisición de la actividad autónoma de la criatura. Tal ley tiene su cumplimiento más perfecto en la Encarnación de Cristo" (Schell).

4. Restan aún *dos cuestiones* relacionadas con la Encarnación de Cristo.

a) Se refiere la primera a la relación entre pecado y satisfacción. Desde San Anselmo se planteó la Teología de la Edad Media el problema de si no será inherente a la Encarnación cierta necesidad intrínseca. Se decía: en el supuesto de que Dios exija una satisfacción completa del pecado, era necesaria la Encarnación. La gravedad de la ofensa, del pecado, se mide por la dignidad del ofendido; por tanto, el pecado es una ofensa infinita. La satisfacción completa de tal ofensa deberá ser, pues, infinita; ninguna criatura puede dar satisfacción completa del pecado sino sólo Dios encarnado.

A esta concepción hizo Duns Escoto la objeción casi irrefutable de que el pecado no es infinito según su esencia, sino sólo por razón de su fin; es una ofensa finita. El hombre finito no puede hacer nada infinito. Si el pecado es, pues, finito por su esencia es posible compensar su no-valor (Unwert) por un bien finito. Dios podría haber elevado a cualquier criatura al orden sobrenatural y la criatura así elevada hubiera podido hacer obras de amor suficientes para reparar el pecado. Estas obras serían como el pecado, finitas por su esencia, pero infinitas por su fin. Según esta explicación, la Encarnación sólo fué necesaria cuando Dios quiso expresar su amor redentor de manera sobreabundante: eso ocurrió en Cristo.

Otro reparo puede hacerse a la teoría de San Anselmo, y es que en el fondo se basa en una concepción del pecado, como perturbación del *orden jurídico*. De ser necesario restablecer el orden y hacer una reparación adecuada, sólo podía ser obra de Dios encarnado. Pero los Padres siempre creyeron que el efecto del pecado

fué, ante todo, una perturbación del *orden ontológico:* lo que se hace evidente en el hecho de la muerte. La Redención significa, por tanto, más que el desagravio formal a la ofendida majestad de Dios, una liberación del dominio de la muerte. Dios mismo, por su amor infinito, hizo esa liberación. Puede decirse que el pecado perturba tanto el orden ontológico como el jurídico, ya que trastorna el orden real establecido por Dios y reflejo de su Ser: orden, que es, por tanto, justo y legal.

b) La *segunda cuestión* es: ¿determinó Dios la Encarnación en previsión del pecado o toleró el pecado bajo el supuesto de la Encarnación? O de otra manera: ¿se hubiera encarnado el Hijo de Dios si no hubiera habido pecado? ¿Es la redención del pecado el único fin de la Encarnación?

En los Símbolos de la Iglesia y en la Biblia sólo se nos dice que el Hijo de Dios se encarnó por nosotros (cfr. Símbolo niceno). Vino para convertir a los pecadores (*Lc.* 5, 23), para buscar y salvar a los que estaban perdidos (*Lc.* 19, 10), para que el mundo sea salvo (*Io.* 3, 17), para salvar a los pecadores (*I Tim.* 1, 15). Lo mismo parece que piensan los Santos Padres.

Apoyándose en estos y otros textos bíblicos, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y la mayoría de los teólogos posteriores opinan que la única razón de la Encarnación es la Redención. No sabemos lo que hubiera hecho Dios de no haber habido pecado. Duns Escoto, Ruperto de Dacia, Alejandro de Hales y San Alberto Magno dicen, en cambio, que la Encarnación pertenece al plan divino original de la creación, y que hubiera tenido lugar incluso sin el pecado. Esta opinión es común a los escotistas y ha sido defendida posteriormente por San Francisco de Sales, Suárez, Scheeben y Schell.

A favor suyo se dan algunas razones: los textos aducidos por los tomistas hablan del orden real de la salvación que está condicionado por el pecado. La misión del Hijo de Dios es, en realidad, la reconciliación de todas las cosas en la tierra y en el cielo: logra la paz con su sangre (*Col.* 1, 20).

El Espíritu Santo, que habla por estos textos, no da, por tanto, una interpretación a la cuestión propuesta, pero lo hace en otros lugares; y los textos que vamos a aducir no deben pasarse por alto como favorables a una determinada interpretación de las mentadas. Según la Epístola a los Hebreos (2, 10), el universo ha sido creado para Cristo: por Cristo existe; por El y para El han sido creadas todas las cosas (*Col.* 1, 15-17). Cristo está en la cima del

universo que tiene en El la subsistencia; Cristo es el Primogénito de la Creación. Aquí se dice claramente que Cristo fué el primer pensamiento creador de Dios. Todo lo demás fué creado en El; todas las demás cosas fueron pensadas y decretadas para El. Según la epístola a los Colosenses (1, 15-17), Dios ha querido (en previsión del pecado) reconciliar el cielo y la tierra en la Encarnación, incondicionalmente decretada desde el principio (cfr. *Eph.* 1, 1-12). (Véase § 103.) Cristo es a la vez razón primera y última cima de la Creación. ¿Se puede pensar que sólo en previsión del pecado puso Dios la razón y corona de la creación en Cristo, y que si no hubiera había pecado el mundo se hubiera quedado sin razón ni corona?

La interpretación escotista está en la línea de la doctrina bíblica: la Encarnación es el fin último de la Creación, en cuanto las criaturas participan de la unión de lo humano y divino en su más lograda perfección. Al margen del sentido redentor también tiene la Encarnación este otro sentido; lo que indica que no fué decretada por Dios sólo en previsión del pecado. La Encarnación es un misterio tan grande que no puede ser simple consecuencia del pecado. Habría en la sabiduría divina una contradicción entre medio y fin, si Dios para anular el pecado realizara obra tan grande. En tal caso la mayor de las obras divinas habría sido hecha en función del pecado; Dios no obra el bien por el mal, sino que permite el mal por el bien. La teoría opuesta concedería demasiado rango al pecado. Lo primero que se quiere no puede ser el mal, sino el bien. El bien no está al servicio del mal, sino al contrario. Parece, pues, que lo primero querido fué la Encarnación, y la permisión del pecado está condicionada al decreto de la Encarnación. Sólo porque Dios previó que habría un momento en que desde la tierra le saldría al paso una llama de amor, en cuyo fuego ardería toda resistencia y rebelión, odio e infidelidad, permitió el mal. Cuando habla San Agustín de la *felix culpa* no quiere decir que el pecado fuera la ocasión del dichoso acontecimiento de la Encarnación, sino que el pecado tuvo una sobreabundante curación en la Encarnación, independientemente decretada.

La Encarnación fué decretada por la *Trinidad divina*. El hecho de que fuera el Hijo quien se encarnó no significa que tuviera con la Creación relación más próxima e íntima que las demás Personas. Las tres Personas están igualmente cerca y lejos de la Creación. Lo mismo que el Hijo podían haberse encarnado el Padre y el Espíritu Santo: lo mismo que El podían descender hasta la criatura y atraerla hacia sí.

Era conveniente que el Hijo se encarnara por las siguientes razones: la Encarnación tenía que ser revelación de la gloria divina y el Padre expresa su gloria en el Hijo, su personal Pensamiento y Palabra. La Encarnación debía además tender al restablecimiento de la filiación divina y de la deshecha semejanza a Dios. El segundo "Yo" en la vida trinitaria es el Hijo, imagen y semejanza del Padre; al participar de su vida nos hacemos hijos de Dios y semejantes a El.

§ 143

Preparación de la Encarnación

Un elemento central de la espera de redención en el AT es la esperanza de que en la necesidad *Dios mismo vendrá como ayuda y rey salvador.* Dios mismo decretó la redención desde la eternidad y la prometió ya en el principio de la historia humana; fué preparada en múltiples ocasiones y realizada en la hora prevista. San Pablo alaba a Dios por este misterio que se está realizando desde la eternidad: "Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su amado, en quien tenemos redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. Por éstas nos dió a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo, en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, en El, en quien hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de Aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad, a fin de que cuantos esperamos en Cristo seamos para alabanza de su gloria" (*Eph.* 1, 3-12). El cumplimiento de esa eterna economía divina ocurrió en Cristo. El hecho de la Encarnación, en el que Dios se hizo presente dentro de la historia humana, fué preparado durante siglos. Fácil es comprender que,

dada la importancia que tal acontecimiento tiene para la historia humana y concretamente para la salvación del hombre, fuera necesaria una larga y cuidada preparación.

Pueden distinguirse *dos aspectos en esa preparación:* una realizada dentro de la historia de la redención en la que *interviene Dios sobrenaturalmente* y otra en la *sucesión natural de la historia humana;* la cual, según la doctrina del Protoevangelio, también estuvo bajo la luz de la originaria revelación sobrenatural, por tanto, no sin gracia.

A. Preparación de la Redención en el Antiguo Testamento.

I. Todos los actos salvíficos llevados a cabo por Dios antes de la Encarnación constituyen la *prehistoria de Cristo:* tenían significación de precursores.

También antes de Cristo se sirve Dios para su obra redentora de mandatarios terrenos, ya que tal obra se lleva a cabo por acciones históricas. Su voluntad salvífica tiende a realizarse en situaciones históricas concretas en que la Humanidad sufre y está en desgracia. Su "voluntad de realización" (Werwirklichungswille) (M. Buber, *Königtum Gottes,* Berlín, 1932), se manifiesta de mil maneras.

Se desarrolla desde la primera promesa (Protoevangelio) a través de la Alianza y de la creación de un pueblo de Dios que soporte el reinado de Dios y que reciba y transmita la salud, pasando, en fin, por los profetas hasta el mismo Cristo.

1. Los momentos más importantes de esta preparación son la Alianza con Noé y con Abraham y el fundamento, confirmación y acabamiento de ésta en el llamamiento a Moisés. Al pactar en la Alianza, Dios y el hombre no están frente a frente, como dos partes iguales, con los mismos derechos, sino que la iniciativa estuvo siempre del lado de Dios; El llamó al pueblo con quien quiso hacer pacto y El determinó las condiciones de la Alianza, que es un decreto suyo y de la cual es Señor. La Alianza es una gracia inmerecida y encierra una gran promesa: la salud de los pueblos. Dios hizo tal promesa de una vez para siempre, y no será derogada; subsistirá la Alianza porque fué hecha por Dios y no por el hombre; éste no podrá destruirla aunque se subleve contra el Señor de ella. La rebeldía podrá impedir la eficacia salvadora de la

Alianza, pero no anulará su validez; podrá apelar a ella siempre que se convierta y volverá de nuevo a la salud. Según esto hay dos momentos en la Alianza: por un lado, la voluntad salvífica de Dios, dispuesta a conseguir su fin a pesar de todas las confusiones de la historia, y por otra, la justicia provocada por la infidelidad humana a la Alianza. (Acentuación secularizada y unilateral del primer momento es la fe marxista en el progreso; los marxistas creen que a través de fracasos y catástrofes la historia evoluciona con toda seguridad hacia el paraíso en la tierra. Una acentuación parecida del segundo momento es el pesimismo del existencialismo contemporáneo).

La Alianza de Noé puede decirse en cierto sentido que es la expresión de la *religión natural*, de una relación entre Dios y los hombres, que aunque fuera realizada por Dios se cumple en un ámbito natural. Después del diluvio, Dios hace a Noé la promesa: "No volveré ya más a maldecir a la tierra por el hombre, pues los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal; no volveré ya a exterminar cuanto vivo hice en la tierra. Mientras dure la tierra habrá sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche" (*Gen.* 8, 21-22). Dios asegura al hombre un logrado desarrollo de su naturaleza. El hombre aprende que debe agradecer a la bondad de Dios lo que la naturaleza le concede, lo que tiene y necesita. Símbolo de esto es el arco iris. El Nuevo Testamento recoge esta promesa; San Pablo anuncia en Listra: "En las pasadas generaciones permitió (Dios) que todas las naciones siguieran su camino, aunque no las dejó sin testimonio de sí haciendo el bien y dispensando desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, llenando de alimentos y de alegría vuestros corazones" (*Act.* 14, 16-17).

2. Con la Alianza de Abraham empieza *la religión histórica en sentido riguroso*. No falta del todo el momento histórico en el pacto con Noé, ya que Dios interviene en la Historia, pero en Abraham tiene ya un fuerte carácter: Dios le promete una nueva tierra, una gran descendencia y la salud en ella de todos los pueblos, es decir, un fin concreto accesible a través de la Historia. Con el llamamiento a Abraham empieza el tiempo de la salvación, que durará hasta la segunda venida de Cristo. Entonces se echan los cimientos a la historia de Israel, a la de Cristo, a la de la Iglesia. Todavía vivimos de esta esperanza que Dios despertó en Abraham: en la esperanza de otra patria, de un "cielo nuevo" y una "tierra nue-

va", de la salvación de los pueblos. Si la esperanza de Abraham se fundaba en la palabra de Dios, la nuestra se apoya en la realidad que se nos ha revelado en Cristo.

La vocación de Abraham significa una *ruptura* con su vida anterior, incluso con su vida religiosa (es natural que Abraham participara en el culto religioso de su pueblo hasta que Dios le llamó); significa, además, el *comienzo* de una nueva existencia, incluso en el orden religioso; desde ahora debe obedecer al Dios vivo y verdadero (Mahoma se dió cuenta de esto y por eso funda en Abraham el monoteísmo, *Corán*, Sura 31).

La Biblia atestigua suficientemente que hubo cierta *conexión* entre la religión anterior y la nueva fe de Abraham en el Dios vivo. El encuentro de Abraham con el misterioso Melquisedec, sacerdote y rey de Salem, puede entenderse como expresión de esa relación entre ambas religiones. Se puede ver en Melquisedec un representante de esa religión natural antigua, de Noé, superada por la Alianza de Abraham. Mientras la antigua y natural vinculación del hombre a Dios, tal como fué instituída por Noé, había degenerado por todas partes en idolatría (*Rom.* 1, 23), Melquisedec era todavía fiel a ella y la fomentaba. Sorprende que Melquisedec esté, según la Epístola a los Hebreos, por encima de Abraham: su sacerdocio es universal, y por eso se asemeja más al de Cristo que el del pueblo escogido (*Hebr.* 7, 7-20). Verdad es que el llamamiento de Abraham debía ser para salud de todos los pueblos; pero antes de eso él y su descendencia fueron apartados de la comunidad de los demás pueblos para que se acentuara más la santidad y grandeza de Dios, por una parte, y el abandono y pecado de los hombres, por otra.

En Melquisedec se encuentran la religión natural, no degenerada por el orgullo de los hombres, y el impulso divino de la religión histórica, cuyo representante era Abraham. El encuentro de ambas religiones es de importancia fundamental. La "religión natural" puede no reconocer la religión histórica, apelando a su propio carácter de revelación. Esta fué en general la postura de las religiones extrabíblicas. Hay otra posibilidad, y es que la religión natural se considere como precursora de la fe de Abraham y, por tanto, desaparezca de la Historia al aparecer ésta, o mejor, que, desapareciendo, se incorpore a ella. Melquisedec saludó a Abraham en el nombre de Dios: la antigua religión reconoció la nueva fe; y aún más: en el sacrificio de pan y vino, puso a disposición de esa nueva fe todos sus dones; así, la nueva fe llenó la vieja religión, la incorporó y la superó.

II. El *fin* de Dios al preparar la Encarnación es la educación de la humanidad para Cristo. La humanidad debía acostumbrarse poco a poco a la presencia de Dios en su centro, en su pensar y querer, hasta que fuera apta para recibir al mismo Dios. Cuando estuvo madura, apareció el Hijo de Dios en la historia de los hombres. A este respecto, dice San Irineo: "Dios creó al hombre en el principio movido por su amor, escogió los patriarcas para que por ellos se salvase el pueblo, al que instruyeron y enseñaron a seguir a Dios; envió más tarde los profetas para que mantuvieran vivo el espíritu y la comunidad con Dios. El, que no necesitaba de nadie, obsequió con su compañía a los que le necesitaban y a los que le fueron aceptos les mostró el plan de la Redención. Sin que se dieran cuenta, los llevó a Egipto y les dió en el desierto la ley que les convenía y a los que penetraron en la tierra prometida, les dió su herencia... Verdaderamente, el Espíritu tiene muchos caminos, y rico y magnífico es el Padre. El Verbo sirvió a todos sin envidia, a los que se sometieron y dió a toda criatura la ley apropiada y congruente" (*Contra las Herejías* 4, 14, 2).

III. Cristo es la *plenitud de los tiempos* por ser el fin de los tiempos y por *llenar el tiempo de salvación* y *de la gloria de Dios* (*Eph.* 1, 10-23; *Gal.* 4, 4).

Cristo, fin de los tiempos.

a) Cristo es el *fin de los tiempos*. Todas las revelaciones anteriores son trascendidas en la revelación de Cristo; todas aluden a El; El las resume y revela su sentido último, de forma que sólo desde El pueden ser plenamente entendidas. "Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo" (*Hebr.* 1, 1-2).

Las *genealogías*, citadas varias veces al comienzo de los Evangelios de San Mateo y San Lucas, tienen el sentido de situar a Cristo como fin de la revelación de Dios a través de los siglos, de subrayar la continuidad entre el Antiguo y Nuevo Testamento. Las figuras citadas salen en larga procesión al encuentro de Cristo, como los profetas en los pórticos de las Iglesias medievales. Del sentido de las genealogías, habla San Irineo: "San Lucas muestra cómo las generaciones que van desde la generación del Señor hasta

Adán comprenden setenta y dos series. Une así el fin con el principio, atestiguando que es el Señor el que reúne así, a todos los pueblos, desparramados sobre la faz de la tierra, en la variedad de lenguas y de estirpes, resumiéndolas a todas con Adán en sí (*Adversus Haereses III*, 22, 3).

Cristo es el *Esperado* en todo el AT; allí se habla de El como del que va a venir. El AT es la prehistoria de Cristo, en la que en cierta manera se traslucen los rasgos de su vida. La figura de Cristo proyecta su sombra en el AT en una rara inversión del ejemplarismo griego y del pensamiento natural, que conocen tan sólo las sombras de lo que realmente existe. Aquí la aurora es el reflejo del día: el Antiguo Testamento es la irradiación del Evangelio. (*Hebr.* 10, 1; *Rom.* 5, 14; *Gal.* 3, 16; *I Cor.* 10, 6; *Col.* 2, 17). Según esto, todo el AT es un texto profético, cuyas *palabras* y *signos* se cumplen en Cristo.

Cristo, prometido en la palabra.

1. De que las palabras del AT se cumplen en Cristo hay en el Nuevo, no sólo testimonios concretos, sino continuos. Este pensamiento es el *leit motiv* del Evangelio de San Mateo, de la Epístola de Santiago y de la Epístola a los Hebreos. El AT anuncia a Cristo y a su reino.

aa) Esta relación domina los *Sinópticos* y *Hechos de los Apóstoles*. Según San Marcos, debía ocurrir en Cristo lo que ocurrió para que se cumplieran las Escrituras (*Mc.* 14, 19; 15, 28). En San Lucas leemos palabras de María; según ellas, en la Encarnación se realiza la misericordia de Dios anunciada a los padres y a Abraham (*Lc.* 1, 54). En Cristo se reveló lo que fué deseado por los reyes y profetas, sin que les fuera dado verlo (*Lc.* 10, 24). A los discípulos de Emmaús les abrió Cristo el sentido de la Escritura, mostrándoles a la mano de Moisés y de todos los profetas, que la Escritura habla de El, y demostrarles, según los profetas también, que Cristo debía sufrir todo aquello para entrar en su gloria (*Lc.* 24, 25-32). El camino seguido por Cristo desde el principio estaba previamente descrito en la Escritura (*Lc.* 22, 37). Si los judíos hubieran creído en los profetas, testigos de la revelación de Dios, tendrían que haber creído en El (*Lc.* 24, 25-32). Según los *Hechos de los Apóstoles*, los profetas atestiguan que el que cree en Cristo recibe el perdón de los pecados (*Act.* 10, 43). San Pablo

pudo defenderse ante el rey Agripa diciendo que no había predicado otra cosa que lo que los profetas anunciaron que había de ocurrir (*Act.* 26, 2; cfr. 17, 2; 28, 23).

San Pedro, en el sermón de Pentecostés, predica que los profetas habían anunciado ya los días de la venida de Cristo y su segunda venida (*Act.* 3, 19-25). Los hijos de los profectas y de la Alianza traicionaron su causa al rechazar a Cristo. Si le reconocen, reconocen a la vez su propia historia fundada por Dios.

bb) Lo mismo podemos ver en San Juan: Los discípulos reconocen a Cristo como el Mesías del que escribieron Moisés y los profetas (*Io.* 1, 41-45). Cristo mismo se reivindica como Aquel de quien hablan las Escrituras (*Io.* 5, 39). Por eso Moisés mismo acusará a los incrédulos judíos ante Dios; si creyeran a Moisés, creerían en Cristo; pues Moisés de El escribió (*Io.* 5, 45-47). De El hablaba Isaías (*Io.* 12, 41) y Abraham se regocijó al ver en espíritu el día del Mesías, porque nacería de su descendencia (*Io.* 7, 25).

cc) *San Pablo* dice a los romanos que por medio de los profetas nos anunció Dios la Buena Nueva, cumplida en Cristo (*Rom.* 1, 2). La Ley y los profetas dieron testimonio de la salud (*Rom.* 3, 21), Cristo es el fin de la Ley (*Rom.* 10, 4) y por eso la Ley es la pedagoga y aya para llegar a Cristo (*Gal.* 3, 19-24). La Ley cumple esta tarea manteniendo despierta en el hombre la conciencia de pecado y debilidad, la nostalgia y anhelo del Mesías prometido por Dios. Es un recuerdo duradero de los divinos derechos de dominio y al mismo tiempo de su misericordiosa bondad, cuando impone los deberes a cumplir, para que la vida no sea devorada por la muerte, para que la muerte sea superada. En la Ley, Dios exige obediencia, pero tal obediencia es para la salvación. El que obedece no padecerá ni el deshonor ni la ignominia, ni los tormentos de conciencia y es, por tanto, la alegría del piadoso (*Ps.* 119, 14. 31; *Ps.* 1, 2). Aunque, como toda gracia divina, sea una carga; le recuerda al hombre la santidad de Dios y su propia imperfección; despierta en él la vivencia de la dignidad regia de Dios y de su propia desobediencia; ha sido dada como prueba (*Dt.* 13, 4; 8, 2) y a la vez es ocasión continua de fracaso, lo que nos hace conscientes de nuestra insuficiencia. Nos despierta del sueño del pecado; mantiene la intranquilidad en la conciencia, empujándola continuamente hacia Dios, que nos prometió la salud y la salvación. La Ley es, pues, preparación de la salvación, porque obliga al

ojo y al corazón a mirar la humana propensión al pecado, para desde allí remontarse a Dios, en quien tienen su patria la salud y la justicia. Cristo es el cumplimiento y la confirmación de las profecías (*Rom.* 15, 8). "Cuantas promesas hay de Dios, son en El sí; y por El decimos amén, para gloria de Dios en nosotros" (*II Cor.* 1, 20). El AT fué escrito para nosotros, para la Iglesia, para este momento en el que el tiempo del mundo ha conseguido ya la plenitud y su fin (*I Cor.* 10, 11; 9, 9; *Rom.* 4, 23-24). Sólo desde Cristo puede ser correctamente entendido el AT; sólo es un libro de vida para aquellos que lo conciben como testimonio de Cristo (*Io* 5, 39). Según San Pablo, hay un velo sobre el corazón de los judíos, que les impide entender el sentido de su propia Escritura; el pueblo escogido no se comprende a sí mismo al no entender su propia historia fundada por Dios. Quien desvincule de Cristo el AT, lo entenderá mal y lo tendrá por un mito, entre los demás mitos (*II Cor.* 3, 13-14).

dd) En la Epístola de San Pedro se resume todo esto: "Acerca de la salud de las almas inquirieron los profetas, que vaticinaron la gracia a vosotros destinada, escudriñando qué y cuál tiempo indicaba el Espíritu de Cristo y las glorias que habían de seguirlos. A ellos fué revelado que no a sí mismo, sino a vosotros, servían con esto, que os ha sido anunciado ahora por los que os evangelizaron, movidos del Espíritu Santo, enviados del cielo, y que los mismos ángeles desean contemplar" (*Pet.* 1, 10-12) Y así, dice Lactancio que "propiamente no hay dos Testamentos, porque el Nuevo no es más que el cumplimiento del Antiguo y ambos dan testimonio del mismo Cristo" (*Just.* div. lib. 4, cap. 20, n. 5).

Prefiguración de Cristo en el Antiguo Testamento.

2. Hemos visto que las palabras del AT aluden a Cristo; también sus *figuras* y *acontecimientos* tienen el mismo carácter profético. San Agustín dice del AT: "En la realidad misma y en los sucesos y no sólo en la palabra, debemos buscar el misterio del Señor" (*Insp.* 68, 2, 6); y Ruperto de Dacia, teólogo alemán de los primeros tiempos de la Escolástica, dice: "Los acontecimientos están llenos de misterios proféticos" (*Migne*, PL 167, 1.245 D).

Indiquemos algunos detalles concretos:

α) La paternidad de Adán es tipo de la futura paternidad de

Cristo (*Rom.* 5, 14). El primer Adán alude al segundo y se trasciende en El; si en un momento la historia decidió su camino por la desgracia, en otro se decidió por la salud (*Rom.* 5, 15-21; *I Cor.* 10, 6-11; 15, 21-22, 45, 55; *Gal.* 4, 22-31). Atención especial dedica San Pablo al carácter profético de la historia de Abraham (*Gal.* 3; *Rom.* 4). Si Adán es prefiguración en sentido negativo de la acción futura de Dios, Abraham lo es en sentido positivo; se traspasa a sí mismo y traspasa el tiempo de la Ley hasta la justificación en el símbolo de la Cruz (*Gal.* 4, 21-31; 3, 14; *II Cor.* 5, 14-15). También Jonás es prefiguración del Hijo del Hombre (*Lc.* 11, 29-30; *Io.* 3, 14; 6, 3-4).

Abraham recibió la "Buena Nueva" de que en él serían bendecidos todos los pueblos (*Gal.* 3, 8). Ese "evangelio" se hizo realidad en Cristo, ya que por El "se extenderá la bendición de Abraham a todas las gentes y por la fe en El recibiremos la promesa del Espíritu" (*Gal.* 3, 14). San Pablo es el heraldo de este evangelio, dado primeramente a Abraham y realizado en Cristo y que se predicará hasta el fin de los siglos. Es natural, según esto, que en la Epístola a los Hebreos se considere a Abraham como el principio y el símbolo de la verdadera fe, que el teólogo judío Filón dedicara un tratado a la emigración de Abraham, que los Padres de la Iglesia, por ejemplo, San Gregorio de Niza (*Contra Eunomio*, 22, PG 44, 940) viera en él ejemplo del alma que va desde este mundo hasta Dios, que el mismo Pascal, por fin, al sentir el fuego de la presencia de Dios, le caracterizara como Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

Cristo y el sacerdocio del Antiguo Testamento.

β) El *sacerdocio*, la *realeza* y el *profetismo* del AT son también prefiguración de Cristo y aluden, por tanto, a un sacerdocio, realeza y profetismo futuros.

aa) El *sacerdocio* del AT se realizó en distintas figuras: la función sacerdotal fué transmitiéndose de unos a otros. Uno tras de otro murieron los sacerdotes; continuamente fueron necesarios nuevos varones que aceptaran el oficio sacerdotal, para que no enmudecieran las preces y sacrificios por el perdón de los pecados. A pesar de la ininterrumpida cadena, ninguno pudo lograr en realidad el suplicado perdón. En las plegarias y sacrificios se mantuvo viva la esperanza de un tiempo futuro. Cristo está al

fin de la serie, como sacerdote prefigurado por todos los anteriores, en quien tiene plena realidad todo lo que significa el ser sacerdote: su sacerdocio es perfecto (*Hebr.* 7).

bb) Del mismo modo los profetas son precursores y enviados de Cristo, predicadores de la palabra divina, que tiene su resumen y punto culminante en Cristo (*Hebr.* 1, 14). El destino de los profetas prefigura el de Cristo: su historia de dolor es la introducción a la Pasión. Los hijos de Israel escarnecieron a los enviados de Dios, despreciaron sus palabras y se burlaron de ellos (*II Par.* 36, 16; *II Reg.* 19, 2-18; *Ex.* 17, 4; 32, 9; *Num.* 14, 10; 17, 14; *Ier.* 6, 10; 9, 25; 11, 19; *Is.* 40). Desde Abel a Zacarías, mataron a todos los profetas (*Lc.* 11, 49-52). En todos ellos está prefigurada la Cruz. Todo lo que los profetas anunciaron de Cristo se resume en *Juan Bautista*: Moisés vió de lejos la tierra prometida y Juan sólo de lejos vió el reino (*Lc.* 7, 28; *Io.* 3, 27-30). El último y más grande de los representantes del AT saluda al Prometido desde lejos y muere. Es precursor en su venida, en su palabra y en su muerte: en él se prefigura cruentamente la Cruz al final del AT y comienzo de la nueva Era. Así es interpretado el Bautista en el retablo de Isenheim: con sus largos dedos está apuntando a la Cruz. El debe crecer y yo disminuir. Porque Cristo es más que todos los enviados; la lucha contra Dios mantenida a través de la historia de la salvación tiene su punto máximo y su triunfo más rotundo en la muerte de Dios. Y entonces se agotará la paciencia divina (*Mc.* 2, 1-11; *Lc.* 11, 50; 13, 45; *Act.* 7; *Hebr.* 11-12). (Véase también E. Stauffer, *Die Theologie des NT*, 81.)

Cristo y la realeza del Antiguo Testamento.

cc) El *rey* es la forma más importante en que fué prefigurado el Mesías. La historia de las religiones ha puesto en claro hasta qué punto en las mentalidades primitivas tiene significación religiosa el rey o príncipe; es la aparición de lo divino en la tierra. Simultáneamente es representante del pueblo de tal manera que no siempre es fácil distinguir al rey del pueblo. Y así, la causa del rey es causa del pueblo, la victoria, victoria; la derrota, desgracia; el triunfo, orgullo y ornato; si el rey es piadoso, Dios es favorable al pueblo, pues en él todos son piadosos; pero si es ateo, acarrea la justicia de Dios sobre su pueblo, pues su culpa se extiende a todos

(L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 1925, 60-62).

Los israelitas tienen esa concepción y anhelan un rey como el de los pueblos y tribus vecinas (*I Sam.* 8). Cuando Dios se le dió, fué aceptado como representante de El, pero no del mismo modo que en los pueblos paganos. Los reyes le fueron concedidos a Israel en circunstancias especiales: eran enviados, servidores y representantes de Dios de manera muy peculiar; no lo fueron de una figura divino-mítica, sino del verdadero Dios: Yavé. Se les llamó *ungidos* del Señor (*I Sam.* 2, 10; 12, 3; *Ecle.* 46, 19; *Ps.* 88 [89], 39; *Ps.* 2, 2).

Por ellos se realizó la obra de salvación preparatoria de la obra salvífica de Cristo, el Ungido. Todos los reyes del AT se trascienden en Cristo; El es el Rey y Ungido al que todos significaron.

En los más viejos textos del AT se promete un poderoso que hará salvación con poderes recibidos de Dios. Jacob, al bendecir a sus hijos, profetiza a Judá, su cuarto hijo, la dirección de todos los pueblos: "Tú en verdad eres Judá; te alabarán tus hermanos. Tu mano pesará sobre la cerviz de tus enemigos. Postraránse ante ti los hijos de tu padre. Cachorro de león, Judá; de la presa subes, hijo mío; posando, te agachas como león, como leona. ¿Quién le hostigará para que se levante? No faltará de Judá el cetro, ni de entre sus pies el báculo, hasta que venga aquél cuyo es, y a él darán obediencia los pueblos. Atará a la vid su pollino, a la vid generosa el hijo de la asna; lavará en vino sus vestidos, y en la sangre de las uvas su ropa. Brillan por el vino sus ojos, y de la leche blanquean sus dientes" (*Gen.* 49, 8-12). El caudillaje prometido a la tribu de Judá fué realidad concreta en David. Pero al caudillaje de Judá se le promete duración hasta que alcance solidez definitiva en aquél a quien pertenece el cetro. Este versículo (10) es el pasaje más antiguo de la Escritura, de los que hablan de un Mesías personal. El contexto y su historia demuestran que no es, como quieren algunos investigadores tendenciosos, una interpolación, sino parte original del libro. Más aún: da la impresión de estar unido a esperanzas y representaciones todavía más antiguas, de tal manera que supone que el lector le entienda a pesar de la oscuridad del estilo. Se promete un poderoso para el fin de los tiempos, que dé pleno y propio sentido al reinado de David. Su dominio no se limitará a las tribus de Israel, sino que abarcará a todo el mundo, incluso a los pueblos paganos. Traerá riqueza y seguridad, lo que no es más que un modo del lenguaje oriental, que alude a la realidad.

Este rey-salvador cabalgará sobre un asno, animal entonces muy considerado (*Ju.* 5, 10; 12, 14; *Zac.* 9, 9) y alude a los propósitos pacíficos; propósitos que merecen para el rey el nombre de "príncipe de la paz". (*Zac.* 9, 9; *Gen.* 49, 11-12). El vino crecerá en su reinado de paz en gran cantidad y espontáneamente. Habrá tanto vino como agua y podrán lavarse las ropas en él (cfr. *Am.* 9, 13; *Jl.* 4, 18; *Is.* 25, 6; y Dürr, *o. c.*, pág. 64-68).

Sentido semejante tiene la cuarta bendición de Balam. Tres veces había bendecido Balam a las tribus de Israel. El rey amalecita Balac, que le había llamado para maldecir a las tribus que aparecían amenazadoras junto a sus fronteras, estaba irritado y arrojó de su presencia al profeta de la desgracia: "Respondióle Balam: ¿No dije yo a tus mensajeros: Aunque me diera Balac su casa llena de plata y oro, no podré yo contravenir la orden de Dios, haciendo por mí mismo cosa alguna, ni buena ni mala, contra sus órdenes, y solamente lo que Yavé me diga, eso le diré? Ahora, pues, que voy a irme a mi pueblo, ven que te diga lo que este pueblo ha de hacer al tuyo al fin de los tiempos. Y volviendo a tomar la palabra, dijo:

Oráculo del hombre de los ojos cerrados; oráculo del que oye palabras de Dios, del que conoce los consejos del Altísimo, del que ve visiones del Omnipotente, de quien, al caer, se le abrieron los ojos, La veo, pero no ahora; la contemplo, pero no de cerca. Alzase de Jacob una estrella, surge de Israel un cetro, que aplasta los costados de Moab y el cráneo de todos los hijos de Set. Edom es su posesión; Seir, presa de sus enemigos; Israel acrecienta su poder. De Jacob sale el dominador, que devasta de las ciudades las reliquias" (*Num.*, 24, 12-19).

El profeta ve en el futuro una figura salvadora como estrella y como cetro. En el antiguo oriente—Babilonia, Egipto y también los cristianos—, era costumbre comparar a los reyes con estrellas, sobre todo con el Sol. Según Isaías, 14, 12, la estrella es la imagen del rey de Babilonia; la Iglesia primitiva celebró a Cristo en figura de sol; según el Apocalipsis (22, 16), Cristo es el lucero de la mañana. El cetro es atributo del poder regio (cfr. Dürr., *o. c.*, pág. 62 y siguientes).

La bendición de Balam es una profecía mesiánica del fin de los tiempos. En la expresión "el fin de los tiempos" y en el tono misterioso, aparece evidente. Moabitas y edomitas, vencidos temporalmente por David, rebeldes y vencedores después, son representantes de los enemigos del pueblo de Dios en el tiempo mesiánico (cfr. *Is.* 25, 9-11; 34, 5-15; 63; *Ez.* 35; *Aabd.* 18).

Aunque las bendiciones de Jacob y Balam prometan un salvador para el fin de los tiempos, podría verse a David *rey salvador*, como un cumplimiento precursor de esas promesas. De hecho, así fué interpretado el reinado de David: ordenó el interior, hizo paz con los enemigos, convirtió a Jerusalén en nuevo centro religioso. Dios, rey de los cielos, obra por medio de él: David es su Ungido (cfr § 140). Las acciones de David son acciones de Dios y la lucha contra el uno lo es contra el otro. Los enemigos de David son increpados por Dios: "¿Por qué se amotinan las gentes y trazan las naciones planes vanos? Se reúnen los reyes de la tierra y a una se confabulan los príncipes contra Yavé y contra su Ungido: rompamos sus coyundas, lejos de nosotros arrojemos sus ataduras. El que mora en los cielos se ríe, Yavé se burla de ellos. A su tiempo les hablará en su ira y los consternará en su furor. Yo he constituído mi rey sobre Sión, mi monte santo. Voy a promulgar su decreto: Yavé me ha dicho: "Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado yo. Pídeme y haré de las gentes tu heredad, te daré en posesión los confines de la tierra. Podrás regirlos con cetro de hierro, romperlos como vasija de alfarero." Ahora, pues, ¡oh reyes, obrad prudentemente; dejaos persuadir, rectores todos de la tierra. Servid a Yavé con temor, rendidle homenaje con temblor. No se aire y caigáis en la ruina, pues se inflama de pronto su ira. ¡Venturosos los que a él se acogen" (*Ps.* 1, 2). Los Hechos de los Apóstoles (4, 25) consideran este salmo como alusión de David a Cristo (cfr. *Decreto de la Comisión Bíblica*, de 1 de mayo de 1910). Aunque el texto primordialmente y de un modo directo tiene validez para David, ungido por Dios, claramente alude al *Ungido* de verdad, en el que se cumple lo empezado por David: la promesa salvadora de Dios y la esperanza del pueblo, vinculada a figura de un príncipe. Renueva y termina lo que, empezado por David, fracasó más tarde en manos de sus seguidores renegados (*Is.* 9, 6).

La creencia de que en Cristo se cumplió el reinado davídico, se apoya en numerosos textos del Antiguo Testamento que hablan de la duración eterna del reinado de David. Así dice el Señor Sebaot a su siervo David: "Y que cuando se cumplieren tus días y te duermas con tus padres suscitaré a tu linaje, después de ti, el que saldrá de tus entrañas y afirmaré su reino. El edificará casa a mi nombre y yo estableceré su trono para siempre. Yo le seré a él padre, y él me será a mí hijo. Si obrare el mal, yo le castigaré con varas de hombres y con azotes de hijos de hombres; pero no se apartará de él mi misericordia, como la aparté de Saúl, arrojándole de delante

de ti. Permanente será tu casa para siempre ante mi rostro, y tu trono estable es por la eternidad" *(II Sam.* 7, 12-16) *(I Par.* 17, 11-14; 22 9; *II Sam.* 23, 1-7). Se repite en el salmo 88 [89], versículos 20 al 38: "He dado mi ayuda a un valiente, he alzado en la nación a un valeroso. He hallado a David, mi siervo, lo he ungido con mi óleo consagrado. Mi mano le sostendrá con firme apoyo y mi brazo le hará fuerte. No le vencerá enemigo, no le abatirá inicuo. Destruiré ante él a sus enemigos y quebrantaré a los que le aborrecen. Serán con él mi verdad y mi misericordia y en mi nombre se alzará su poder. Pondré sus manos sobre el mar y su diestra en los ríos. El me invocará, diciendo: "Tú eres mi padre, mi Dios, la roca de mi salvación." Y yo le haré mi primogénito, el más excelso de los reyes de la tierra. Yo guardaré eternamente con él mi misericordia, y mi alianza con él no será rota. Haré subsistir por siempre su descendencia y su trono mientras subsistan los cielos. Si traspasan sus hijos mi ley, y no siguen mis mandatos, si violan mis preceptos y no hacen caso de mis mandamientos, yo castigaré con vara sus rebeliones y con azotes sus pecados. Pero no apartaré de él mi piedad ni faltaré a mi fidelidad. No quebrantaré mi alianza y no retractaré cuanto ha salido de mis labios. Una cosa he jurado por mi santidad y no romperé la fe a David. Su descendencia durará eternamente y su trono durará ante mí cuanto el sol. Y como la luna permanecerá eternamente y será testigo fiel en el cielo" (*Ps.* 88 [89], 20-38) (también *Ps.* 131 [132], 11-18).

Así se convirtió David en imagen e ideal de un rey eterno. El pueblo deseó su vuelta en los tiempos de decadencia. Ante su imagen rebrotó siempre la fe y la confianza de que Dios enviaría en el futuro un rey-salvador, descendiente de David, que completara su obra. *David y las esperanzas puestas en él representan un paso decisivo en la preparación del Redentor.*

Los profetas anunciaron al Redentor como vástago de David, como Ungido de Dios, de quien son precursores todos los demás ungidos. Por boca de Oseas, dice el Señor: "Porque mucho tiempo han de estar los hijos de Israel sin rey, sin jefes, sin sacrificio y sin cipos, sin efod y sin terafim. Luego volverán los hijos de Israel y buscarán a Yavé, su Dios y a David, su rey, y se apresurarán a venir, temerosos, a Yavé y a sus bienes al fin de los días" (*Os.* 3, 4-5). (Véase también *Miq.* 4, 7; *Dan.* 7, 14).

Quien más habla de esto es Isaías. Mientras es extirpado el rey asirio y su ejército, como se tala un enorme bosque, llega a Israel un rey nuevo, al que se le compara a un vástago, nacido en el

tronco de Jessé, como David. "Y brotará una vara del tronco de Jessé, y retoñará de sus raíces un vástago. Sobre el que reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yavé. Y pronunciará sus decretos en el temor de Yavé. No juzgará por vista de ojos, ni argüirá por oídas de oídos, sino que juzgará en justicia al pobre, y en equidad a los humildes de la tierra. Y herirá al tirano con los decretos de su boca, y con su aliento matará al impío" (*Is.* 11, 1-4). Del mismo modo que el Espíritu de Dios vino a los caudillos de Israel (a Gedeón, *Jue.* 6, 34; a Saúl. *I San.* 11, 6) y les dió fuerzas sobrehumanas, así el Espíritu descenderá sobre el Mesías y no transitoriamente, sino en posesión perpetua y en la plenitud de los dones; impulsado por esa fuerza del Espíritu establecerá un reino de paz, que atraerá a todos los pueblos (cfr. *Is.* 9, 6; 43, 3; 48, 1).

El Mesías es garantía y plenitud del plan salvador; quien crea en El, puede y debe entregarse a Dios sin reserva. Cuando el rey Ajaz estuvo en la difícil situación de la guerra sirio-efraimita (735-734) Isaías le amonestaba a confiar en Dios: "Sucedió en tiempo de Ajaz, hijo de Joatam, hijo de Ozias, rey de Judá, que Rasín, rey de Siria y Pecaj, hijo de Romelía, rey de Israel, subieron contra Jerusalén para combatirla, pero no pudieron tomarla. Y tuvo noticias la casa de David, de que Siria y Efraim se habían confederado, y tembló su corazón y el corazón del pueblo, como tiemblan los árboles del monte a impulsos del viento. Entonces dijo Yavé a Isaías: "Sal luego al encuentro de Ajaz, tú y tu hijo Sear-Yasub, al cabo del acueducto de la piscina Superior, camino del campo de Batanero, y dile: "Mira bien, no te inquietes, no temas nada y ten firme corazón ante estos dos cabos de tizones humeantes, ante el furor de Rasín, el sirio, y del hijo de Romelía, ya que la Siria ha resuelto tu ruina, con Efraim y el hijo de Romelía, diciendo. Marchemos contra Judá, apoderémonos de él, enseñoreémonos de él y démosle por rey al hijo de Tábel". He aquí lo que dice el Señor, Yavé: "Eso no se logrará, no será así, porque la cabeza de Siria es Damasco, y la cabeza de Damasco, Resín, y la cabeza de Efraim es Samaria, y la cabeza de Samaria el hijo de Romelía. Vosotros, si no tuviereis fe, no permaneceréis" (*Is.* 7, 1-9). Ajaz es difícil de convencer. Confía más que en Yavé en los aliados poderosos, en la habilidad diplomática y en la fuerza de sus guerreros. Yavé no entra en sus cálculos. Para conmoverle, le da Isaías una señal de Dios: "Pide a Yavé, tu Dios, una señal, o de abajo en lo

profundo o de arriba en lo alto. Y contestó Ajaz: "No la pediré, no quiero tentar a Yavé. Entonces dijo Isaías: "Oye, pues, casa de David: ¿Os es poco todavía molestar a los hombres que molestáis también a Dios? El Señor mismo os dará por eso la señal; he aquí que la virgen grávida da a luz un hijo y le llama Emmanuel. Y se alimentará de leche y miel hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno. Pues antes que el niño sepa desechar lo malo y elegir lo bueno, la tierra por la cual temes de esos dos reyes será devastada. Hará venir Yavé sobre ti, sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre, días cuales nunca vinieron desde que Efraim se separó de Judá" (*Is.* 7, 10-17). Ajaz rechaza esa señal de Dios, en apariencia por temor de Dios, pero en realidad por ateísmo. La ayuda de Dios es para él una ilusión y no vale la pena esforzarse por ella; así provoca la ira de Dios. Contra su voluntad se le dará la señal prometida, signo a la vez de salvación y de condenación, signo del castigo de Dios sobre la incrédula casa real. El niño que traerá la salud al pueblo fiel nacerá de una virgen (en hebreo *almah*, es decir, doncella núbil, intacta). En su juventud habrá la más amarga miseria: El comerá el pan de la necesidad. Pero su nombre "Emmanuel", es decir, "Dios con nosotros", significará la salvación que viene con El. Toda la desgracia tiene origen en la lejanía de Dios y la salud depende de que Dios habite de nuevo entre los hombres. Cuando venga "Emmanuel", el niño prometido para el futuro, los hombres podrán levantar confiadamente su cabeza. Quien confíe en ese futuro, no temblará ante la desgracia, ni buscará consejo en los fantasmas. "Así me ha hablado, Yavé, mientras se apoderaba de mi mano y me advertía que no siguiese el camino de este pueblo. Me dijo: No llaméis conjuración a lo que este pueblo llama conjuración. No tengáis miedo ni temor de lo que él tema; a Yavé Sebaot habéis de santificar, a El habéis de temer, de El tener miedo. El será piedra de escándalo y piedra de tropiezo para las dos casas de Israel, lazo y red para los habitantes de Jerusalén. Y muchos de ellos tropezarán, caerán y serán quebrantados, y se enredarán en el lazo y quedarán cogidos. Guardaré el testimonio, sellaré esta enseñanza para mis discípulos y esperaré a Yavé que oculta su rostro a la casa de Jacob. En El esperaré. Henos aquí a mí y a mis dos hijos, que me dió Yavé, como señales y presagios en Israel, de parte de Yavé Sebaot, que mora en el monte de Sión. Y todavía os dirán, sin embargo: Consultad a los evocadores y a los adivinos, que murmuran y susurran: ¿No debe un pueblo consultar a sus dioses y a sus muertos sobre

la suerte de los vivos para conocimiento y testimonio? Seguramente eso es lo que os dirán. Noche sin aurora, tribulación y hambre invadirán la tierra, y enfurecidos por el hambre maldecirán a su rey y a su Dios. Alzarán sus ojos arriba, luego mirarán a la tierra, pero sólo habrá angustia y tinieblas, oscuridad y tribulación. Mas se pasará la noche y ya no habrá tinieblas para el pueblo que andaba en angustia. Como al principio cubrió de oprobio a la tierra de Zabulón y a la tierra de Neftalí, a lo último llenará de gloria el camino del mar y la otra ribera del Jordán, la Galilea de las gentes. El pueblo que andaba en tinieblas vió una luz grande; sobre los que habitaban en la tierra de sombras de muerte, resplandeció una brillante luz. Multiplicaste la alegría, has hecho grande el júbilo, y se gozan ante ti, como se gozan los que recogen la mies, como se alegran los que reparten la presa. Rompiste el yugo que pesaba sobre ellos, el dogal que oprimía su cuello, la vara del exactor, como en el día de Madián. Ya han sido echados al fuego y devorados por las llamas los zapatos jactanciosos del guerrero y el manto manchado de sangre. Porque nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo, que tiene sobre su hombro la soberanía y que se llamará maravilloso consejero, Dios fuerte, padre sempiterno, príncipe de la paz, para dilatar el imperio y para un paz ilimitada, sobre el trono de David y sobre su reino, para afirmarlo y consolidarlo en el derecho y la justicia, desde ahora para siempre jamás. El celo de Yavé Sebaot hará esto" (*Is.* 8, 11-9, 6). (Véase también 8, 10; 2, 5-6).

El niño anunciado (7, 44) traerá alegría y paz. La luz es imagen de salvación y salud (*Is.* 42, 6; 49, 6; *Mt.* 4, 16). Al niño se le dan cuatro nombres de honor: *Milagro en el consejo,* porque al contrario que Ajaz, conoce y obra lo justo y lo más beneficioso; *Dios fuerte,* porque tiene poder para vencer las fuerzas antidivinas; *padre eterno,* porque entre El y el pueblo liberado, habrá una perenne relación paternal; *príncipe de la paz,* porque bajo su reinado se destruirán todos los signos e instrumentos de guerra y será garantizada la paz por su fuerza y sentimientos (cfr. *los.* Ziegler, Feldmann y Joh. Fischer para estos textos).

Miqueas anuncia el lugar donde nacerá el futuro Ungido: "Pero tú, Belén de Efrata, pequeño para ser contado entre las familias de Judá, de ti me saldrá quien señoreará en Israel, cuyos orígenes serán de antiguo, de días de muy remota antigüedad. Los entregará hasta el tiempo en que la que ha de parir parirá, y el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel, y se afirmará y apacentará

con la fortaleza de Yavé y con la majestad del nombre de Yavé, su Dios; y habrá seguridad, porque su prestigio se extenderá hasta los confines de la tierra" (*Miq.* 5, 2-4). Belén es la patria de David (*Sam.* 17, 12; 20, 6). También se caracteriza al Mesías como perteneciente a la casa de David (véase *Am.* 9, 11; *Os.* 3, 5).

Jeremías dice estas palabras de parte de Yavé (23, 5-8): "He aquí que vienen días, palabras de Yavé, en que yo suscitaré a David un vástago de justicia, que, como verdadero rey, reinará prudentemente y hará derecho y justicia en la tierra. En sus días será salvado Judá, e Israel habitará en paz, y el nombre con que le llamarán será éste: "Yavé, nuestra justicia." Por eso vendrán días, palabra de Yavé, en que no se dirá ya: "Vive Yavé, que sacó de la tierra de Egipto a los hijos de Israel," sino más bien: "Vive Yavé, que sacó y condujo al linaje de Israel de la tierra del aquilón y de todas las otras a que los arrojó, y los hizo habitar en su propia tierra" (Véase también 30, 9; 33, 15). El futuro rey salvador es, por tanto, David resucitado.

Ezequiel profetiza entre sus compañeros de cautividad en Babilonia: "Suscitaré para ellas un pastor único, que las apacentará. Mi siervo David, él las apacentará, El será su pastor. Yo, Yavé, seré su Dios, y mi siervo David será príncipe en medio de ellas" (*Ez.* 34, 23-24).

La promesa que el ángel de Dios hace al sacerdote Josué también debe referirse al vástago de David (*Zac.* 3, 8): "Escucha, pues, Josué, sumo sacerdote, tú y tus compañeros que se sientan delante de ti. Sois varones de presagio. He aquí que yo hago venir a mi siervo Germen". Poco más adelante es caracterizado como rey: "Alégrate con alegría grande, hija de Sión. Salta de júbilo, hija de Jerusalén. Mira que viene a ti tu rey Justo y salvador, humilde, montado en un asno, en un pollino hijo de asna. Extirpará los carros de guerra de Efraim y los caballos en Jerusalén, y será roto el arco de guerra, y promulgará a las gentes la paz, y será de mar a mar su señorío y desde el río hasta los confines de la tierra" (*Zac.* 9, 9-10).

Con este fondo pueden entenderse ciertos textos del Nuevo Testamento en los que se llama a Jesús el Unguido (Cristo, Mesías), en los que se le canta como a rey (cfr. § 162) o se le atribuye el trono de su padre David y el dominio sobre la casa de Jacob para siempre (*Lc.* 1, 22-23; 2, 4; *Mc.* 12, 35-37; *Mt.* 23, 37-39; 21, 1-11).

dd) Al futuro príncipe de la paz le pertenece un pueblo nuevo y un nuevo reino: el mesiánico. Primero es la casa de Jacob, con sus fronteras geográficas concretas ese pueblo dominado y salvado por El; pero su dominio se extenderá a toda la Humanidad: tiene horizontes universales; se extiende de mar a mar y desde aquí hasta el fin de la tierra (véanse *Zac.* 9, 9; *Dt.* 33, 17; *Miq.* 5, 3; *Ps.* 2, 8; *Ps.* 71 [72], 11; *Gen.* 49, 10). El pueblo de Israel es la base y punto de partida de la dominación universal de Cristo: al rey salvador se le atribuye el dominio del mundo. Se desarrolla progresivamente desde la casa de Jacob hasta llegar a todos los pueblos paganos. En el dominio universal del Mesías-Rey logra Dios su dominio sobre el mundo.

El reino mesiánico es universal, pero sirve a la realización del reino de Dios (sobre esto consúltese: H. W. Wolff, *Herrschaft Jawes und Messiasgestalt im Alten Testament*, en "Zeitschrift fur alttestamenttiche Wissenschaft", Neue Folge, 13, 1936, 17 en contra de Eichrodt, *Theologie des Alten Testamentes, I*, Leipzig, 1933, 262).

Cuando se nos describe el antiguo pueblo de Dios ante todo como la órbita preparada para el dominio del Mesías-Rey, tal pueblo se trasciende a sí mismo. Puede decirse que en el concepto viejotestamentario de Israel se significa inmediatamente "la totalidad de la descendencia de los hijos de Jacob, con la que se cerró el pacto del Sinaí. Pero ya la separación de las diez tribus del Norte de las otras dos que se quedaron al Sur, indica a las claras que aquella primera concepción del pueblo de Dios no es adecuada—según se ha de ver—para el pueblo de Dios o pueblo escogido del que se habla en el Nuevo Testamento. El pueblo sellado con la Alianza de Dios y que participa en su cumplimiento es un pueblo dentro de otro, por así decirlo. Nos movemos en el ámbito de la primera concepción cuando ahora consideramos a las tribus de Judá y Benjamín como el pueblo que junto con las tribus del Norte de Israel desaparecen de la historia con el tiempo. Ni siquiera las tribus de Judá y Benjamín es el pueblo sino que como dicen sus profetas es un resto santo de las tribus mismas convertidas y perdonadas por Dios a la hora de la justicia. ¿Quién pertenece a este resto? ¿Quién es ahora el pueblo de Dios? ¿Los miembros de una comunidad de creyentes que se agrupa alrededor del templo? ¿Los pocos justos que cumplen los preceptos de Yavé? Sí y no. Sí, porque de hecho hay que ver en primer término un pueblo así; no, porque la predicación y la esperanza proféticas no se limi-

tan a este pueblo; profetas posteriores—como Jeremías e Isaías—, hablan de un pueblo, de Jerusalén e incluso de Israel, como de una totalidad. El pueblo dentro del pueblo, el auténtico Israel, no se identifica ni con la totalidad de la descendencia de Jacob, ni con una parte de esa totalidad; el verdadero Israel, elegido, llamado y bendecido por Yavé, está sólo prefigurado en ambos pueblos, es su fin más allá de su historia. Este pueblo se es futuro a sí mismo, en el más riguroso sentido. Y primero hay que ver cuál es propiamente este pueblo (Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I, II*, 1938, 105-106). Es el Israel neotestamentario creado por Cristo.

ee) Al pueblo del Mesías-Rey le pertenece la tierra. También ahora podemos decir que cuando el Antiguo Testamento habla de la tierra primero prometida y concedida después al pueblo de Israel "se refiere directamente a la tierra de Caná, prometida a los patriarcas. Pero tampoco la dimensión geográfica, a pesar de sus condiciones, reúne todos los caracteres que expresa el contenido significativo de la tierra santa. Teniendo en cuenta que la descripción de esa tierra, que, según las profecías, mana leche y miel, se hace en tiempos en que la suerte de Caná no era nada envidiable, hay que entenderla como referida al paraíso perdido una y otra vez concedido para morada de ese pueblo: es la nueva tierra maravillosa en la que, llegada la hora, vivirá ese pueblo en medio de los otros en paz y alegría. Cierto es que se alude al país de Palestina, pero a través de él y en él se alude a aquel otro, invisible en la historia de Israel, porque es su fin y está más allá de ella, la tierra de Palestina espera justamente esta otra tierra" (*Ibid.* 106). La tierra esperada es esa tierra estrenada por la Resurrección de Cristo.

ff) Mediante el restablecimiento del reino de Dios, el Mesías-Rey logra la reconciliación entre Dios y los hombres. Su acción está también prefigurada en el Antiguo Testamento. El *año sabático* (año de reconciliación) representa, en primer lugar, un suceso de la historia de Israel. Según el Levítico (25, 8-9), deberá celebrarse cada siete veces siete años, empezando en el día de la reconciliación del último de los cuarenta y nueve años. Se anunciará a todo el país con voces de trompeta. En este año ni se sembrará ni se recogerá lo que dé por sí la tierra. A precio reducido les será a todos posible redimir las propiedades perdidas en esos cuarenta y nueve años. Ya Isaías ve en el año jubilar el año

de la gracia divina que el Ungido de Dios anunciará: "El espíritu del Señor, Yavé, descansa sobre mí, pues Yavé me ha ungido. Y me ha enviado para predicar la buena nueva a los abatidos, y sanar a los de quebrantado corazón; para anunciar la libertad a los cautivos y la liberación a los encarcelados. Para publicar el año de la remisión de Yavé y el día de la venganza de nuestro Dios. Para consolar a los tristes y dar a los afligidos de Sión, en vez de ceniza, una corona; el óleo del gozo, en vez de luto; la gloria, en vez de la desesperación" (*Is.* 61, 1-3). Este año del perdón tiene su último sentido en el tiempo de la gracia instaurado por Cristo. El gran día de la reconciliación es, según la epístola a los Romanos (3, 23), prefiguración del día histórico de la Reconciliación—del Viernes Santo—, que inauguró una nueva situación en el mundo (*Hebr.* 9).

gg) La reconciliación entre Dios y los hombres está prefigurada en el símbolo del pacto de Dios con el hombre. El Mesías-Rey instaura una nueva Alianza (*Mt.* 26, 28); las antiguas aluden a ésta. Se desarrollan en estadios distintos y sucesivos, cada uno de los cuales se trasciende en el siguiente. La alianza con Noé se ordena a la de Abraham, que a su vez fundamenta la elección de Israel. Su cumplimiento transitorio está expresado en la alianza del Sinaí, en su orden fundado en el amor y dominio de Dios. La alianza es aceptada por los profetas: por Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel; pero en ellos se ve ya justamente que no ha encontrado su forma definitiva: es todavía algo externo, que será superado en el futuro. Todo lo que se dice de la Alianza hay que entenderlo con esa perspectiva: todo pacto hecho incluye la esperanza de otro más perfecto. Ninguno, ni siquiera el del Sinaí, se considera como definitivo. El pacto último parece radicar más allá de todas las formas de alianza que encontramos en el Antiguo Testamento. La Alianza del Antiguo Testamento sólo se entenderá correctamente si se la considera como un proceso creciente, culminado y completo en Cristo.

hh) Aún hay que mencionar otro rasgo característico del Mesías-Rey. En El se rompen las fronteras nacionales de las promesas mesiánicas del Antiguo Testamento. Es el "siervo de Dios" lo que significa dependencia de Yavé y al mismo tiempo familiaridad con El: de El recibe misión y poderes. Siervo de Dios significa "hijo de Dios" más que esclavo de El; siervo de Dios son

los adoradores de Yavé, aquellos a los que el mismo Dios llama a su intimidad entre los que están aquellos hombres que tuvieron una misión importante confiada por Dios: Abraham, Isaías, Jacob, Moisés, Josué, David, Elías, Job, los profetas. El mismo pueblo—en cuanto totalidad—es designado a veces como "siervo de Dios" (cfr. *Is.* 41, 3-4; 43,'10; 44, 21).

En Isaías hay cuatro cantos al menos en los que se describe al Mesías-Rey como "siervo de Dios": es el Elegido, el llamado por Dios, aquel en quien Dios ha puesto su mano, a quien ha confiado una misión difícil, a quien ha concedido también su beneplácito.

"He aquí a mi siervo, a quien sostengo yo; mi elegido, en quien se complace mi alma. He puesto mi espíritu sobre él, y él dará la ley a las naciones; no gritará, no hablará recio, no alzará su voz en las plazas; no romperá la caña cascada ni apagará la mecha humeante. Expondrá fielmente la ley, sin cansarse ni desmayar, hasta que establezca la ley en la tierra; las islas están esperando su doctrina. Así dice Dios: Yavé, que creó los cielos y los tendió, y formó la tierra y sus frutos, que da a los que la habitan el aliento, el soplo de vida a los que por ella andan. Yo, Yavé, te he llamado en la justicia y te he tomado de la mano. Yo te he formado y te he puesto por alianza para mi pueblo y para luz de las gentes, para abrir los ojos de los ciegos, para sacar de la cárcel a los presos, del fondo del calabozo a los que moran en tinieblas" (*Is.* 42, 1-7).

En el segundo y tercer canto, el mismo "siervo de Dios" expresa su conciencia de llamado, cuya fuerza y responsabilidad se manifiestan en el hecho de llamar a toda la tierra a que le escuche. Cuanto más alto es elevado por la confianza de Dios, tanto más pesa sobre El la mano de Dios. Deberá recorrer un camino de amargura, de tribulación y dolor, pero el Señor, que le mandó seguir un camino de lágrimas y sangre, le llevará hasta la victoria.

"¡Oídme, islas! ¡Atended, pueblos lejanos! Yavé me llamó desde antes de mi nacimiento, desde el seno de mi madre me llamó por mi nombre. El hizo mi boca como cortante espada, El me guarda a la sombra de su mano, hizo de mí aguda saeta y me guardó en su aljaba. El me ha dicho: Tú eres mi siervo, en ti seré glorificado. Yo me decía: Por demás he trabajado, en vano y para nada consumí mis fuerzas, pero mi causa está en manos de Yavé, mi recompensa en las manos de mi Dios. Y ahora dice Yavé, el que desde mi nacimiento me formó para siervo suyo, para traer a él a Jacob, para congregarle Israel. Yavé me ha dado este honor, y El, mi Dios, será mi fuerza. Díjome: Poco es para Mí ser tú mi

siervo, para restablecer las tribus de Jacob y reconducir a los salvados de Israel. Yo te hago luz de las gentes, para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra. Así dice Yavé, el Redentor de Israel, su Santo, al menospreciado y abominado de las gentes, al esclavizado por los tiranos. Verante los reyes, y se levantarán; los príncipes, y se prosternarán, por la obra de Yavé, que es fiel, del Santo de Israel, que te ha elegido. Así habla Yavé: al tiempo de la gracia te escuché, el día de la salvación vine en tu ayuda. Yo te formé y te puse por alianza de mi pueblo, para restablecer la tierra y repartir las heredades devastadas. Para decir a los presos: salid; y a los que moran en tinieblas: venid a la luz" (*Is.* 49, 1-9). "El Señor, Yavé, me ha dado lengua de discípulo, para saber sostener con mi palabra a los abatidos. Cada mañana despierta mis oídos, para que oiga como discípulo; el Señor, Yavé, me ha abierto los oídos, y yo no me resisto, no me echo atrás. He dado mis espaldas a los que me herían, y mis mejillas a los que me arrancaban la barba. Y no escondí mi rostro ante las injurias y los esputos. El Señor, Yavé, me ha socorrido, y por eso no cedí ante la ignominia e hice mi rostro como de pedernal, sabiendo que no sería confundido. Cerca está mi defensor. ¿Quién quiere contender conmigo? Comparezcamos juntos. ¿Quién es mi adversario? Que se ponga frente a mí. Sí, el Señor, Yavé, me asiste. ¿Quién me condenará? Todos ellos caerán en pedazos, como vestidos viejos: la polilla los consumirá" (*Is.* 50, 4-9).

En el cuarto canto el "siervo de Dios" es cantado como vencedor, que debe pasar el abismo del dolor y de la muerte para redimir los pecados del pueblo; es el rey que toma sobre sí las vergüenzas e ignominias de su pueblo, en el que, sin embargo, se revela también la magnificencia del pueblo redimido y glorificado.

He aquí que mi siervo prosperará, será engrandecido y ensalzado, puesto muy alto. Como de él se pasmaron muchos, tan desfigurado estaba su rostro que no parecía ser de hombre, así se admirarán de él las gentes, y los reyes cerrarán ante él la boca, al ver lo que jamás vieron, al entender lo que jamás habían oído. ¿Quién creerá lo que hemos oído? ¿A quién fué revelado el brazo de Yavé? Sube ante El como un retoño, como retoño de raíz en tierra árida. No hay en él parecer, no hay hermosura que atraiga las miradas, no hay en él belleza que agrade. Despreciado, desecho de los hombres, varón de dolores, conocedor de todos los quebrantos, ante quien se vuelve el rostro, menospreciado, estimado en nada.

Pero fué él, ciertamente, quien tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores, y nosotros le tuvimos por castigado y herido por Dios y humillado. Fué traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados. El castigo salvador pesó sobre él, y en sus llagas hemos sido curados. Todos nosotros andábamos errantes, como ovejas, siguiendo cada uno su camino, y Yavé cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros.

Maltratado y afligido, no abrió la boca, como cordero llevado al matadero, como oveja muda ante los trasquiladores. Fué arrebatado por un juicio inicuo, sin que nadie defendiera su causa, cuando era arrancado de la tierra de los vivientes y muerto por las iniquidades de su pueblo. Dispuesta estaba entre los impíos su sepultura, y fué en la muerte igualado a los malhechores; a pesar de no haber en él maldad ni haber mentira en su boca. Quiso quebrantarle Yavé con padecimientos.

Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado, tendrá posteridad y vivirá largos días, y en sus manos prosperará la obra de Yavé. Librada su alma de los tormentos, verá, y lo que verá colmará sus deseos. El Justo, mi siervo, justificará a muchos y cargará con las iniquidades de ellos. Por eso yo le daré por parte suya muchedumbres y recibirá muchedumbres por botín; por haberse entregado a la muerte y haber sido contado entre los pecadores, cuando llevaba sobre sí los pecados de todos e intercedía por los pecadores" (*Is.* 52, 13-53, 12).

En los escritos del Nuevo Testamento se refieren a Jesús los dolores del "siervo de Dios", del que habla Isaías; tales dolores son profecía de los de Cristo. El es el verdadero "Siervo de Dios" (*Mc.* 10, 45; *Mt.* 20, 28; *Mc.* 14, 24; *Mt.* 26, 28; *Lc.* 4, 18-19; 22, 37; *Act.* 3, 13; 4, 24; 30, 8, 32), en quien se cumple todo lo que Isaías dice del siervo de Dios.

También en los tiempos posapostólicos se caracteriza a Cristo como verdadero siervo de Dios, por ejemplo, en la primera Epístola de San Clemente (*I Clem.* 59, 2-4), en la Doctrina de los Doce Apóstoles (9, 2-3-10, 2-3), en las Actas del martirio de San Policarpo (14, 1; 3, 20), en la Epístola de Bernabé (6, 1; 9, 2).

En el sacrificio cruento de Cristo se cumplió lo que los antiguos cantos profetizaron. Cristo pudo explicar su dolor a los suyos desde las antiguas profecías: "¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria?" (*Lc.* 24, 26).

Véanse las traducciones y los comentarios de: los. Ziegler, 1948, John. Fischer, 1939, Fr. Feldmann, E. Henne, así como Fr. Feld-

mann, *Die Weissagungen über den Gottesknecht im Buche Isaias*, Münster, 1913. John Fischer, *Wer ist der Ebed Jahwe?*, Münster, 1922. S. van der Ploeg, OP, *Les Chants du Serviteur de Jahvé*, París 1936. F. Ceuppens, OP, *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento*, Roma 1935. L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, Berlín 1925. El mismo, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik*, Münster 1923. J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*, Breslau 1939. Fr. Leist, *Zeugnis des Lebendigen Gottes*, Donauwörth 1948. En estas obras se encontrarán abundantes datos bibliográficos.

ii) En el libro de Daniel hay un nombre especial para el dominador del reino futuro establecido por Dios: Hijo del hombre. Dios, superior a todos los dioses paganos, a todos los reyes y pueblos les llama a cuentas por sus excesos y deja que los grandes imperios se derrumben. El reino de Dios triunfará sobre ellos. Su Señor será el "hijo del hombre". (Sobre este punto puede verse § 152.)

kk) Stauffer estudia el eco de esta consideración histórico-teológica en el arte cristiano antiguo (*Die Theologie des AT*, 79): "En la mitología griega predomina el principio de la tautología. El muerto es Osiris; la muerte y arrojada a las regiones del Hades es Perséfone; el dominador divinizado es Zeus; Helios, Hércules o Eneas... Por todas partes irrumpe la representación fundamental de la simultaneidad o, mejor, de la atemporalidad mítica. Los hombres del Nuevo Testamento, los pintores y escultores de la Antigua Iglesia piensan fundamentalmente de forma temporal, histórico-teológica. En vez de la tautología atemporal tenemos la *tipología* de la historia de la salvación. Los dolores de José son prefiguración de la pasión de Cristo; el camino de Isaac hacia el sacrificio lo es del Calvario; por eso Isaac carga con una cruz en lugar de un haz de leña. La acción salvadora de Cristo repara el pecado de Adán; por eso aparece bajo la Cruz el cráneo del primer hombre, sepultado por secreto designio de Dios en el Gólgota y redimido por la sangre que mana de Cristo. He aquí motivos concretos que se resumen en ciclos tipológicos llamados concordancias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Citemos un ejemplo de tiempos de Constantino: la expulsión de Adán del Paraíso y la entrada en él del buen ladrón; diluvio y Bautismo de Cristo; Isaac camino del sacrificio y Cristo con la Cruz a cuestas; venta de José y venta

de Jesús; paso por el mar Rojo y la bajada de Cristo a los infiernos; retorno a la luz de Jonás y Ascensión. Así los acontecimientos del tiempo de las profecías aluden uno tras otro al tiempo de su cumplimiento. También las *palabras proféticas* del Antiguo Testamento tienen representación en los pintores y escultores de la primitiva Iglesia: en la catacumba de Priscila aparece el profeta Isaías apuntando con la mano en alto hacia la Virgen María y la estrella mesiánica; y en un sarcófago posterior se ve a Moisés con el libro de la Ley, que tiene como emblema de su escondida teología el monograma de Cristo."

3. Por donde abramos el AT encontraremos *prehistoria de Cristo,* ordenada de palabra y obra, hacia la Cruz. Por eso la Iglesia, además de contar las profecías del AT, como uno de los testimonios más importantes de la divinidad de Cristo, se sirve en su Liturgia de los profetas para presentar viva y gráficamente la figura de Cristo. Incluso en la celebración de los Misterios, cuando se conmemora la obra salvífica de Cristo, se presentan imágenes y relatos del AT para expresar la fuerza y riqueza de la obra de Cristo (véase la Liturgia del Sábado Santo). *San León Magno* predica a sus fieles: "Amadísimos: De todo lo que la misericordia de Dios ha hecho desde el principio para la salvación de los mortales, nada más admirable y sublime que la crucifixión de Cristo por el mundo. A este gran misterio se ordenan todos los misterios de los siglos pasados; y todo lo que en símbolos se presenta en los distintos sacrificios, en las distintas prefiguraciones proféticas e instrucciones legales, según santa disposición, anuncia esta decisión y promete este cumplimiento para que ahora que se han terminado los signos y símbolos, nuestra fe en lo cumplido se fortalezca con la esperanza de las anteriores generaciones" (cit. Th. Breme, *Leo der Grosse. Die Passion,* 18, Sermón 54, cap. 1).

Se discute animadamente cómo debe entenderse ya *en concreto* esa referencia a Cristo del AT. Según una de las interpretaciones, el AT es un *transparente,* a través del cual se entrevé Cristo por todas partes. Según esto, los textos viejotestamentarios tienen bajo su sentido histórico y sobre él otro sentido cristológico inmediato: hablan directamente de Cristo y de la Iglesia. El sacrificio de Abraham, por ejemplo, es una prefiguración de la Pasión de Cristo hasta en los menores detalles. El AT habla de Cristo como del que va a venir y el NT como del que ya ha aparecido; pero ambos se refieren

al mismo Cristo. Según la *segunda opinión*, el AT no dice simplemente lo que el N, sino algo distinto. Es en cierto modo el *prólogo* de Cristo y se refiere tanto a Israel como a la humanidad de Cristo. El AT debe entenderse, por tanto, en su sentido histórico, según lo requieren las situaciones históricas testificadas en él. Los acontecimientos de toda esta espesura histórica, que se atestigua en el AT, se trascienden hacia el futuro, pero no son en sí mismos puro reflejo del futuro. Según esta opinión, sólo así se conjurará el peligro de que la auténtica historia, descrita en el AT y ocurrida en él, se convierta en apariencia y sombra. El AT, siendo algo más que una transparencia del futuro, conserva su significación, incluso después de su plenitud y cumplimiento. La interpretación del AT debe referirse a Cristo, pero no puede ser cristológica.

Se puede decir respecto a tal polémica que ambas opiniones son defendibles. A favor de la segunda está el hecho de que parece que explica mejor que la primera la potencialidad histórica del AT; la primera tiene el peligro de convertir en puros símbolos los acontecimientos testificados en el AT. Sin embargo, hay que decir que no pocos textos del AT se refieren directamente a Cristo. Así, por ejemplo, algunos salmos y profecías deben entenderse como referencia inmediata a Cristo.

Respecto *al modo de cumplirse lo prometido*, Cristo y su obra no están unívocamente en la línea de todo lo que se dice de El en el AT. Sencillamente, Cristo da la auténtica interpretación en cuanto que a través de El se sabe por vez primera lo que definitivamente significa este o el otro texto. Así, por ejemplo, la presentación nacional-política que el AT hace del Mesías futuro es echada a un lado por Cristo, sufriendo de este modo un cambio de significación el sentido inmediato de las palabras. Pero justamente así se hace patente que Dios, autor principal de la Escritura y del AT, es quien interpreta propia y definitivamente. Porque Cristo determina el sentido auténtico de las promesas viejotestamentarias, invocando la autoridad divina, y prefija el modo de su cumplimiento, pueden contradecirle sus contemporáneos, fiados del AT, invocando la letra de los textos, y con cierta apariencia de razón, como que El y su obra no fueran el cumplimiento de lo que estaba prometido.

b) *Cristo, último contenido de los tiempos*

b) Cristo es la plenitud de los tiempos, todavía en otro sentido: llena el tiempo empezado en El con la salvación prometida en el AT. En Cristo aparece la salvación prometida a lo largo de siglos. El es el realizador del proyecto salvífico de Dios. Sólo por El no ha rebosado el cáliz de la ira divina; porque El iba a beberle por la salvación del mundo perdido (*Rom.* 3, 15-16). Antes de Cristo los tiempos estaban cerrados en el pecado; por El viene el gran Retorno. En la Epístola a los Romanos se pinta con negros colores la época precristiana. De pronto el Apóstol salta de alegría: ahora todo es distinto (3, 21). La época que inaugura Cristo es como una copa llena de amor de Dios. Desde este *ahora* (Nunc) se vuelven a mirar el *antes* los apóstoles Pedro, Pablo y Juan. Antes eran las tinieblas y ahora es la luz (*Eph.* 5, 8). Ahora ha llegado la Reconciliación, ahora ha llegado la salud (*Rom.* 5, 9. 11. 14-15; 12, 11; *Eph.* 2, 13; 3, 5; *Col.* 1, 26; *II Cor.* 5, 14-15; 6, 2). Antes estaban los hombres lejos de Dios, ahora han sido puestos en su cercanía (*I Pet.* 2, 10). Antes estaban bajo poderes antidivinos pero ahora ha sido sacudido su yugo (*Io.* 4, 23; 11, 50. 52; 12, 31; 18, 14). Antes dominaba la muerte, ahora la muerte ha sido sometida (*I Cor.* 15, 20). La resurrección del Señor ha inaugurado un *tiempo nuevo;* ya no pertenece la última palabra a la decadencia y caducidad, sino a la vida, que está exenta de las mordeduras de la muerte. El morir debe desde ahora servir a la vida.

c) *Sorpresa de la aparición de Cristo*

c) A pesar de las profecías, Cristo llegó *inesperadamente.* Los judíos del tiempo de Jesús habían entendido mal las promesas viejotestamentarias; en vez de ver en la Ley un constante aviso de la santidad de Dios y del propio pecado encontraron en el exacto cumplimiento de la Ley y los preceptos de ella derivados un medio de estar seguros frente a la justicia divina, de sentirse libres frente a Dios. La piedad farisaica va a parar en un asegurar el propio yo frente a las exigencias divinas. Las profecías del reino de Dios venidero fueron interpretadas como refiriéndose a un reino terrestre y político. Las mismas cosas que Cristo decía en imágenes y parábolas para explicar lo invisible e inefable fueron inter-

pretadas al pie de la letra y entendidas como dichas del poder y reinado terrestres. Y así tuvo que ocurrir aquella profunda e irreconciliable oposición entre Cristo—en quien se cumplían todas las promesas viejotestamentarias—y los portadores de estas promesas; entre Dios y el cumplidor de su voluntad salvífica, por una parte, y los súbditos, por otra. El fin de esta oposición es la Cruz. San Pablo explica la significación y reprobación del viejotestamentario portador de la Revelación: "Os digo la verdad en Cristo, no miento, y conmigo da testimonio mi conciencia en el Espíritu Santo, que siento una gran tristeza y un dolor continuo en mi corazón, porque desearía ser yo mismo anatema de Cristo por mis hermanos; mis deudos, según la carne; los israelitas, cúya es la adopción, y la gloria, y las alianzas, y la legislación, y el culto, y las promesas; cúyos son los patriarcas, y de quienes según la carne procede Cristo, que está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos, Amén" (*Rom.* 9, 1-5). (Cfr. *Tratado sobre la Iglesia y los Sacramentos.*)

Con estos precedentes se esclarece el *doble sentido* del AT y de su relación a Cristo. Tiene carácter de precursor, y por eso, entre él y la Revelación ocurrida en Cristo, hay a la vez diferencias y relaciones, discontinuidad y continuidad. El gnóstico Marción († hacia el 160) subrayó exclusivamente las diferencias afirmando una radical oposición entre el A y NT, entre el Dios de la Ley y el Dios de la Gracia. Contra él, San Ireneo enseñó y esclareció las relaciones entre ambos. Pero a la vez el NT representa algo nuevo: debe sentirse, pues, como algo nuevo. San Ireneo tampoco se olvida de este aspecto. Para hacer más accesible a sus contemporáneos, la novedad del cristianismo se vale de una comparación; realidad familiar y acostumbrada entonces, el hecho de que el rey de los cielos preparara largamente su venida enviando heraldos no disminuye la novedad que significa su verdadera y real llegada; con la llegada de su propia Persona viene por vez primera su bondad, y con ella la alegría y la libertad (*Adv. Haereses* 4, 34). (Véanse K. Prümm, *Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus;* en Pisciculi, *Studien zur Religion und Kultur des Altertums Franz Jos. Dölger dargeboten* (dedicados), Münster 1939, 192-219. Idem, *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung,* Freiburg i. Br. 1939.)

A la llegada de la nueva Alianza queda anticuada la anterior. La revelación cristiana es eternamente joven; los que la preparaban pierden con su llegada el sentido propio de su existencia. Su trage-

dia y su culpa consiste en no entender que son precursores y en no estar dispuestos a abrirse a lo nuevo, cuando lo nuevo ha llegado. Es en cierto sentido una paradoja que el pueblo de Dios del AT siga coexistiendo, a pesar de ese su envejecimiento, con el del NT. Sin embargo, se hace comprensibe esta paradoja si se piensa que aún tienen un gran papel que realizar en la segunda venida de Cristo (cfr. *Tratado de los Novísimos*).

B) *Preparación extrabíblica de la salvación*

IV. *Los pueblos que estaban fuera del dominio de la revelación viejotestamentaria* fueron preparados por Dios para la llegada del Salvador, al serles permitido (aparentemente) seguir su propio camino y tener así cada vez más viva conciencia y un conocimiento experimental de lo inasequible que es todo anhelo e impulso cultural puramente humano y apartado de Dios; y a la vez mediante la Providencia y la voz de la conciencia que les grita incesantemente (*Act.* 14, 15-16; 17, 27-28; *Rom.* 1, 24; cfr. vol. I, § 30). En realidad la nostalgia de salvación de los pueblos extrabíblicos se hace patente tanto en su filosofía como en sus religiones.

De ellos también puede decirse, aunque en un sentido esencialmente atenuado, que tienen significación de precursores. Por eso hay también entre ellos y la revelación cristiana ciertas relaciones y diferencias, incluso oposición. Los Padres de la Iglesia subrayan ya uno ya otro aspecto y a veces sólo uno de ellos. Ven relación simplemente en el hecho de que a los filósofos paganos precristianos les fueran conocidas totalmente o en parte las verdades de la fe; así San Agustín, por ejemplo, cree que Platón conoció la existencia del Verbo divino. La diferencia es mayor aquí que entre ambos Testamentos y más débiles las relaciones; por lo general los Padres la vieron menos en la doctrina que en el culto. La grandeza y peligro de las religiones extrabíblicas estriba en su significación de precursoras. El peligro consiste en que se resisten a reconocer y aceptar la revelación hecha en Cristo; la mayoría de las veces se declaran contra ella, convirtiéndose en enemigos de Aquél, cuya preparación era su misión y el sentido de su propia existencia. Así por ejemplo, la función de Buda es preparar la India para Cristo; pero a la vez es su más perfecto contradictor (R. Guardini).

De las religiones paganas que no reconocen a Cristo se puede decir con mucha más razón que se han hecho anticuadas después de su venida. En su esencia no son falsas, aunque estén en un zarzal de errores, sino anticuadas. Esto vale sobre todo para todas las religiones extrabíblicas.

Una situación especial tiene en esto el *Islamismo*. Significa, frente al cristianismo, un retroceso hacia un estadio ya sobrepasado; como si para sus seguidores hubiera sido inconcebible la revelación cristiana y se hubieran hundido por eso en un grado ya superado; también está, pues, entre las religiones anticuadas (cfr. J. Daniélou, *Le mystère de l'Avent*, París, 1948. Idem, *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*, en: "Bíblica", 1947, 363 sigs. Idem, *Dialogues*, París, 1948, Idem, *Le mystère du salut des Nations*. Idem, *Origène*, París, 1948. Idem, *Le signe du temple*. Idem, *Histoire et théologie*, en "Rev. des sc. rel.", 1949, Cahier I. Véase también la obra del mismo autor, en preparación, *Les precurseurs*).

C) *Duración de la preparación*

V. La pregunta de *por qué la salvación tardó tanto después del pecado*, será siempre una cuestión misteriosa y sofocante, en vista del poder terrible del pecado y de su amplia extensión. Los Padres y Teólogos medievales dan las siguientes razones de la tardanza y espera de Dios: la justicia de Dios en todo su rigor y seriedad se hace patente justamente en esta tardanza de la salvación; la dignidad del Salvador, cuya venida es el acontecimiento más importante de la historia de los hombres, exigía una larga y cuidada preparación; finalmente el deseo humano de salvación divina y la preparación para ella se hacen más vivos, cuanto más inútiles se demuestran todos los intentos humanos de librarse de la desgracia y perdición.

A la vista de los siglos, que transcurren entre la caída y la venida del Salvador, no debe olvidarse que también antes de la Encarnación del Hijo de Dios se le concedía la salvación al hombre, *ya que no podía condenarse sin culpa propia*. La salvación en Cristo se proyecta también hacia atrás; también los tiempos precristianos están iluminados por la luz del que va a venir y participan de la obra redentora a modo de preparación de ella. No hay que pasar, además, por alto que si bien con la venida de Cristo se nos hace partícipes de una mayor salud, también tenemos mayor

responsabilidad *(Hebr.* 2, 3); la responsabilidad antes de la venida de Cristo era más reducida. La revelación amenaza menos con el infierno en los tiempos precristianos; sólo cuando su poder ha sido vencido, manda tener cuidado con él: "y, sin embargo, debiera esperarse que la amenaza del infierno era menos necesaria en aquellos tiempos, en que el pecado era más poderoso, más grande la dureza de corazón y más acuciante el peligro de condenación eterna. Es completamente incomprensible, aun sin atender a la ley indicada de la progresiva evolución de la justicia, la razón de que la Revelación pase en silencio la condenación en la otra vida justamente en la época de la dureza indomable de corazón y de la titánica rebeldía y mientras las religiones paganas amenazaban con ella. Las disposiciones históricas de Dios no tienen como fin conceder al infierno el mayor botín posible, sino arrancar a los gigantes el mayor número posible de presas. Incluso los castigos que caen sobre todo el pueblo son medios de salvación, de penitencia y expiación para el individuo, santificado y bendecido por la Sangre del Salvador que ha convertido al mal de instrumento de perdición en instrumento de salvación, en cuanto alcanza su voluntad salvífica, es decir para todos los pueblos y para todos los tiempos" (Schell).

CAPITULO II

JESUCRISTO, HIJO DE DIOS HECHO HOMBRE

§ 144

Estado de la cuestión

1. Cuando se pregunta por la más íntima *esencia del Cristianismo*, sólo cabe una respuesta: es Jesucristo. En El Dios mismo entra en la historia humana; ha tomado sobre sí el destino humano, se ha hecho responsable de él y así le ha superado (Guardini). En El, Dios se ha inclinado hacia la humanidad, para elevarla hacia sí. Toda otra cosa que pueda llamarse parte constitutiva del Cristianismo—su doctrina, sus preceptos éticos, su liturgia, los sacramentos—, es cristiana por ser realización, exigencia o actualización de la persona de Cristo y sólo en cuanto es tal. No hay doctrina ética o culto cristiano, que no se refiera a El. La doctrina es actualización e interpretación de sí mismo; la moralidad es imitación de Cristo; el culto es participación en la glorificación que El hace al Padre. El lo es todo: es el centro vital del que todo fluye y en el que todo desemboca; todo lo que se ha creído, enseñado, exigido, hecho, rezado y sufrido, en la Iglesia, lleva su signo. Según esto *ser cristiano* es lo mismo que estar *en comunidad con Cristo*, reconocerle como Señor. participar de su vida. El Sí a sus palabras, la obediencia a sus mandatos, tienen cuño cristiano en cuanto expresan un sí a El mismo.

El ser cristiano es algo muy distinto de ser partidario de Sócrates y Platón o de cualquier otro fundador de religiones. Es *budista* el que sigue el camino de Buda, socrático, el que acepta la doctrina de Sócrates; pero cristiano sólo es aquél que se entrega a Cristo: el ser cristiano está fundado en Cristo. La vida de Cristo es, sin duda, única e irrepetible; no está en el aire como un mito sobre el transcurso de la historia del Cristianismo, sino que se hace y realiza en un tiempo histórico exactamente circunscrito. Y, sin embargo, sólo es cristiano aquél que en su aquí y ahora participa de la vida y muerte de Cristo. Este es el misterio del cristiano: el ser uno con Cristo, y, sin embargo, no perderse a sí mismo, sino ganarse en El.

San Pablo caracteriza este modo de existencia como un *ser en Cristo y con Cristo*. Tal ser se instaura en el bautismo. Después el hombre crece con Cristo a través del dolor y de la muerte hacia la transfiguración; está metido de lleno en el ámbito de su muerte y Resurrección. El yo del bautizado está dominado y formado completamente por el Yo de Cristo. En el tratado de la Gracia se explicará más detenidamente qué significa este modo de existencia. Si existencia cristiana significa el *ser uno mismo* en Cristo y el ser de Cristo en nosotros, el hombre en el Bautismo queda *indisolublemente* unido a Cristo. La unión con Cristo es indestructible. A pesar de todos los esfuerzos por separarse de Cristo, el bautizado siempre tendrá el carácter de su pertenencia a Cristo; aunque escoja el modo de existencia de los condenados, jamás volverá a separarse del todo de la comunidad con Cristo.

2. Surge la cuestión de si el hombre *puede soportar esta perduradera e íntima proximidad de otro*, de si puede resistir el que no le queda ya un espacio reservado para él sólo, de si el humano orgullo o mejor, la natural autoconciencia del hombre, no debe rebelarse contra ese completo imperio de otro yo. ¿Cómo y quién debe ser aquél, con quien es posible una unión tan indisoluble, tan profunda y tan completa, sin que se pierda la personal mismidad y la conciencia de sí dada con ella? Hay que convencerse de que Cristo no nos domina y manda como un extraño, sino que lleva hacia la plenitud eso más íntimo de nosotros, esa mismidad nuestra más profunda, escondida y oculta para nosotros mismos, al llevarnos hacia Dios. Cuando preguntamos, pues, quién es, comprometemos mucho más que al preguntar por otras figuras históricas y lo hacemos con mucha más seriedad que cuando pretendemos saber las fuerzas y poderes que forman nuestro propio destino: preguntamos

por El con la urgencia de quien intenta penetrar y comprender la propia existencia. Cristo no está como una figura de santo en un remoto pasado histórico, sino en nuestra misma actualidad como fundamento vital y configurador; de tal manera, que encontramos nuestra propia mismidad gracias a su fuerza activa, gracias a su *dynamis*.

3. Desde esta significación de la persona de Cristo para nuestra salvación *se hace también patente la íntima unión entre El y su obra*. Siempre ocurre que la obra es *expresión* del hombre; pero nadie se compromete del todo en ella y la obra puede durar, aunque su creador sea desde hace mucho polvo y ceniza o aunque ya no se declare partidario de ella. Cristo, en cambio, *es* su obra; en El apareció la vida; El es el amor de Dios, que irrumpe en la historia humana. Quien se abraza a El, se abraza a la vida divina y al amor de Dios, a la santidad, a la salvación. Nadie puede ganarse a sí mismo sin volverse hacia El.

4. En Cristo están unidos el cielo y la tierra; En El el mundo ha vuelto a la intimidad de Dios. En la Encarnación del Hijo de Dios ha empezado la salvación. Es cierto que no se terminó entonces. La vida de Dios en Cristo existe en el modo de existencia de la naturaleza humana; y no se resume en la plenitud de un momento, sino que se extiende a todo el transcurso de la vida del hombre, es decir, a la necesidad y penuria, a la debilidad y a la fatiga de la existencia humana; al hambre y a la sed, al cansancio y a la muerte. En esta forma primitiva de existencia realiza el Hijo de Dios su vida, que es la vida de Dios aparecido entre nosotros; toma sobre sí la caducidad humana, incluso la muerte, y las vence. Con su muerte mata a la muerte; esto se hace patente en su Resurrección y subida a los cielos. Es evidente que su vida no se agota en lo externo, sino que en ella ocurre un misterio: el de nuestra salvación; porque en cada paso de esa vida está obrando la vida de Dios aparecida entre nosotros. Mientras dura su vida apenas puede observarse: sólo de vez en cuando cruza el espacio—como un relámpago—, en la curación de enfermos, en el perdón de los pecados, en la resurrección de muertos; entonces los interesados viven y sienten con temor y alegría que hay entre ellos alguien que tiene poder sobre la miseria y caducidad humanas. *La mismidad de Cristo se realiza completamente en su acción*, en las obras que hace. El Hijo de Dios que soporta la vida humana hasta la muerte en cruz

es la salvación a que nos agarramos, el camino que debemos recorrer. No pueden, por tanto, separarse Persona y Obra de Cristo. Este acontecimiento histórico tiene un carácter muy particular: Cristo, con su vida y muerte, niega a la muerte y a la caducidad.

Y al contrario: su vida y muerte tiene el poder de traer una vida inmutabe, *porque es la muerte de Este hombre*. Quien está asido a Cristo por la fe se une al que, atravesando el dolor y la muerte, logró la Resurrección y Subida a los cielos. Aunque la Persona y la obra de Cristo se pertenezcan mutuamente hay que hacer de ellas, sin embargo, una explicación clara y ordenada en la que no pueden estudiarse ambas juntas, sino una después de otra; hay que separar lo que en la realidad está íntimamente unido. Hay que hablar primero de lo que esa vida nos trajo con su muerte y Resurrección y después hay que hablar del misterio mismo de la vida en Cristo. No hay que olvidar su obra y su Persona.

§ 145

La fe como acceso a Cristo. Errores cristológicos

I. *La fe en Cristo*

1. Ya del conocimiento de cualquiera vale decir que sólo la fe conformada por el amor encuentra el acceso al misterio de la persona; de modo especial debe referirse esto al conocimiento de Cristo. Es cierto que hay muchos caminos que llevan a Cristo, pero *sólo los caminos de la fe introducen en su último misterio*. Cristo es la aparición (Epifanía) de Dios en el mundo, pero una aparición entre velos. Quien no cree en El, viendo no verá y oyendo no entenderá (*Mc.* 4, 12; *Mt.* 13, 13). "En El (Jesús) era visible el hombre, o mejor, la naturaleza humana para los ojos del cuerpo; pero la divina dignidad y personalidad de este Hijo del Hombre, la unión hipostática de su naturaleza humana con la persona del Hijo de Dios, la plenitud de esencia divina en El viviente y la desbordante riqueza de santidad y gloria divinas estaban escondidas y ocultas para cualquier visión terrestre o humana razón de criaturas. La humanidad visible de Cristo en su natural constitución... estaba asumida en la luz inasequible de la Divinidad, en cuyo seno repo-

saba, de cuya gloria estaba lleno. Con esto no decimos que la humanidad de Cristo fuera en sí un misterio; era visible, llevaba en sí el misterio encubierto justamente por la natural visibilidad; aunque Cristo se pareciera exteriormente a los demás hombres, por lo menos se podía adivinar que en lo íntimo era más, infinitamente más que un simple hombre" (J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, hrg. von J. Höfer, 1940, 278; hay traducción española).

No puede decirse por eso que *la fe en la gloria de Cristo fuera para sus contemporáneos esencialmente más fácil* que para los demás hombres; por el contrario, más bien parece que debió ser más difícil, ya que nada sabían de su glorificación y la debilidad humana estaba más penetrante ante sus ojos, obcecados mientras no les iluminó la luz de Dios, en cuya claridad se pudieran unir a Cristo por la fe (*Lc.* 24, 16).

Tampoco debe exagerarse la ocultación de la gloria de Dios en Cristo; no estaba tan velada como para que los ojos no pudieran percibir vislumbre alguna. A veces relampagueaba el poder y la santidad de Dios en la mirada del Señor, en sus palabras y gestos, *incluso en las horas en que aceptó la mayor humillación*. Su gloria podía verse tanto como para que pudieran creer en El los de buena voluntad, y estaba tan escondida como para que los de mala voluntad la dieran por no vista.

2. Los caminos de la *visión natural* e *histórica* llegan hasta el principio de la gloria de Dios en Cristo y se interrumpen después. Es ya una gran cosa llegar hasta eso. Cuando un hombre se encuentra con Cristo por esos caminos, está de pronto ante la decisión de entrar o no entrar hasta el íntimo espacio del misterio. Sólo para los que se deciden a entrar se abre la gloria de esa vida. Pero así como los no entregados todavía a la fe en Cristo deben recorrer el camino del examen histórico y la consideración filosófica, así los ya unidos a Cristo en la fe deben mirar hacia atrás y alegrarse de haber recorrido felizmente esos caminos. Con otras palabras: se puede hacer con éxito el intento de aclarar quién era Cristo con medios histórico-filosóficos. Para eso pueden ser usadas como fuentes históricas las Escrituras neotestamentarias, del mismo modo que se investigan otras fuentes; pueden ser apuradas y examinadas según los mismos principios. Tal investigación puede demostrar que Cristo ha vivido, que se tuvo por Hijo de Dios y lo demostró; que su personalidad merece confianza. Este conocimiento participa de

la condicionalidad y limitación de todo conocer histórico; sobre todo no puede percatarse del misterio de Cristo en su pleno sentido; pero el conocimiento así logrado es una introducción a la fe para el no creyente y una justificación de ella para el que ya cree.

3. Ya la *misma investigación histórica debe hacerse desde una determinada posición.* No se puede excluir en ella el considerar que al menos existe la posibilidad de que Dios vuelva su mirada a nosotros en Cristo. También donde existe la pura posibilidad de que Dios se vuelva hacia los hombres, la única posición objetiva es la respetuosa atención y la actitud de una voluntad bien dispuesta. Porque Dios no es un objeto cualquiera de nuestra reflexión, sino el Señor que da la felicidad. No se puede, por tanto, hacer un esfuerzo filosófico o teológico por encontrar a Dios, como si no tuviera más importancia que un principio filosófico o una ley científica o un acontecimiento histórico. Cada investigación científica debe hacerse según su objeto (los métodos del matemático, del filósofo o del naturalista son distintos); justamente por eso un método completamente "sin prejuicios" no sería científico aplicado a Dios; *sería escamotear una parte esencial de la realidad: el hecho* de que Dios es el Creador y el Señor, su poder para disponer de nosotros y nuestra responsabilidad respecto a El. Por eso allí donde existe, aunque no sea más que la posibilidad de que Dios se aparezca, no conviene el puro trabajo del entendimiento, que distingue, juzga, afirma o niega; es forzoso que intervengan el sentimiento, la voluntad y el corazón, ya exigiendo, ya oponiéndose. Justamente es el sentimiento religioso interesado y creciente por el temor ante el último sentido, por el amor al valor más elevado y por el respeto ante la majestad de lo santo el que da impulso a la razón para investigar el misterio de Dios y el que presiente su gloria al final de todos los caminos racionales (Adam).

4. Sólo para quien se acerque en esta actitud a las Escrituras neotestamentarias habrá un camino hacia Cristo; el método debe *estar determinado por la realidad que se persigue.* Los Evangelios contienen los más viejos recuerdos de Cristo. Pero las Epístolas de San Pablo son los testimonios literarios más antiguos sobre El (*Rom., Gal., I Cor., II Cor*). San Pablo defendióse con todas sus fuerzas contra Cristo y confirmó después con su muerte la fe en Aquel que había sido todo el contenido de su vida; pensó largamente en la exactitud histórica (*Gal.* 3, 1; 3, 10; 4, 4; 6, 17; *Rom.*

1, 3; *I Cor.* 15, 3-4) y, según él mismo confiesa decididamente, agradece en primer lugar a San Pedro su saber sobre el Cristo de la tradición (*I Cor.* 15, 3; *Gal.* 1, 15); por todo eso sus informes son de la mayor autenticidad.

Por lo que respecta a los *Evangelios* hay que distinguir entre los *Sinópticos y el de San Juan.* Los relatos sinópticos en su forma y contenido son el resumen (o colección) de tradiciones que repiten la predicación de los testigos visuales, que ya antes existía oralmente y en parte fijada en los escritos ("fuentes habladas"). Los evangelistas cuentan las obras y palabras de Jesús, si no siempre en su forma exacta y literalmente, sí con fidelidad a los hechos y al contenido. Debido a la variedad de los testigos de Cristo se formaron distintos tipos de narraciones, que los evangelistas ordenaron despues y compilaron sencilla y objetivamente. Algunas desigualdades quedan así explicadas y pierden por eso importancia. "Sea como sea, es irrefutable el hecho de que justamente lo que puede escandalizar al profano cuando estudia comparativamente los Evangelios —sus numerosas coincidencias, paralelos y dependencias, sus raras discrepancias en ciertos detalles, sus repeticiones, su construcción *puramente externa y el esquematismo de sus modos de representación*—es lo que nos da a nosotros una incondicional garantía de tener en nuestras manos el tesoro de la primitiva tradición apostólica y cristiana. En este modo raro de narrar no se traiciona la torpeza del escritor, sino que más bien se hace patente con meridiana claridad la fidelidad a la tradición hasta en los detalles y en las palabras, lo cual tiene una singular fuerza demostrativa. Se revela así el enorme esfuerzo de los evangelistas por reproducir con todo su ambiente el tesoro de la Revelación que circula por la Comunidad y en cuanto encierra los recuerdos de los Apóstoles, completamente despreocupados de si hay en ese tesoro algunas desigualdades, contradicciones o repeticiones" (K. Adam, *Jesus Christus,* 1949, 69-70). Es fundamental para entender los Evangelios el darse cuenta de que repiten lo que los Apóstoles sintieron de Cristo, lo que ellos oyeron y vieron (cfr. § 12). A favor de la autenticidad de los Evangelios habla el hecho de que retraten exactamente las situaciones externas a la historia de Jesús (relaciones políticas, económicas y sociales) y la posición espiritual y religiosa del judaísmo de entonces, cosas ambas que sufrieron poco después fundamentales variaciones.

El *llamado método histórico-formal* intenta penetrar el tiempo de la tradición preliteraria para estudiar cómo se llegó a los modos

de relación usados en los Escritos neotestamentarios; quiere llegar a captar, por así decirlo, "el Evangelio antes del Evangelio", o también "el Evangelio dentro del Evangelio"; cree que pueden descubrirse determinadas leyes en la evolución de las narraciones preliterarias; según esta opinión, por los cambios y variaciones que la tradición ha sufrido en su fijación escrita desde San Marcos a San Juan, pasando por San Mateo y San Lucas, cabe ver ciertas leyes demostrables. Con la ayuda de estas leyes trata el método histórico-formal de determinar la historia y evolución de la tradición antes de la fijación de los textos por escrito. Se llega así al convencimiento de que sólo en una pequeña parte "deben los Evangelios su forma a la individualidad estilística de los evangelistas", de que, en su mayor parte, ya antes de su fijación escrita "se narraban oralmente en la Comunidad de los creyentes, y mediante una concisa formulación recibieron su forma actual, que después transcribieron, siguiendo la tradición, los evangelistas, especie de escritores de la Iglesia". Esta explicación nos lleva de nuevo a la afirmación de que las narraciones sobre Jesús fueron originalmente transmitidas como historias aparte y luego reunidas por los evangelistas en el volumen de un Evangelio. Mesuradamente usado el método histórico-formal llega a felices resultados. A pesar de la gran participación de la Comunidad en la elaboración y formación de los Evangelios, cada uno tiene carácter propio; todos están coloreados por el estilo y modo de ser de su autor (cfr. K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg 1949).

Mucho más caracterizado está el Evangelio de San Juan por el modo de pensar y las peculiaridades de representación de su autor. Traduce las palabras de Jesús al lenguaje y modo de ver de San Juan y con su luz pinta las acciones de Cristo. Pero eso no perjudica a la verdad objetiva de lo testimoniado por él; porque su personalidad determina el *modo de presentación, pero no el contenido* de lo narrado.

En el cuarto evangelista encontramos, pues no sólo una colección bien hecha, sino una obra personal escrita con la más viva participación. Pero incluso él asegura repetidas veces que sólo cuenta lo vivido por él mismo, que ofrece no un mito, sino historia (cfr. *I Io.* 1, 1-4). Varias veces deja entrever que él es el discípulo amado. Se puso como meta demostrar que no había imaginado una idea de la filosofía griega, sino que el Jesús histórico, el de Nazareth, es el verdadero Logos, justamente por ser el Hijo Unigénito de Dios, que vino al mundo y por quien el mundo fué salvado. Atestigua

que la gloria de Dios se apareció en Cristo; su testimonio parte de Cristo, en cuanto Cristo es testimonio de sí mismo, y cita también los de San Juan Bautista, el de los Apóstoles y discípulos y el de los que oyendo y viendo se convirtieron a la fe. No hay que buscar en San Juan una narración ordenada de la vida de Jesús, sino el testimonio del esplendor de la gloria divina aparecida en Cristo. En maneras distintas dice siempre lo mismo: Jesús de Nazareth es el Hijo de Dios, que ha entrado en la Historia.

Fuentes tan seguras *por su autenticidad y originalidad merecen confianza;* porque cada uno de sus autores es testigo visual y mantuvieron su testimonio de Cristo con gran seriedad hasta el sacrificio de la vida; porque es un testimonio para una comunidad preocupada de guardar con la mayor fidelidad posible la tradición apostólica, y en la que siempre hay posibilidades de mucho control y, por tanto, de incondicional seguridad frente a falsificaciones y entremetimientos de pensamientos extraños. Finalmente, el estudio puramente histórico de la Sagrada Escritura no es el decisivo ni más apropiado, ya que no es una narración puramente humana, sino el testimonio del Espíritu Santo (cfr. J. Michl, *Die Evangelien. Geschichte oder Legende?* 1940).

El misterio de Cristo, narrado en los libros del NT, se desvela únicamente para quien tiene respeto, temor y amor al santo; se abre sencillamente para quien participa de Cristo en la fe. El creyente está en vital comunidad con Cristo; se introduce en la Vida, Muerte y Resurrección de Cristo; por eso se le abre su misterio. Al creyente le ha sido dada por el mismo Dios una potencia visual que le permite ver en Cristo la gloria divina. El Espíritu Santo, que en los libros neotestamentarios testifica la gloria de Cristo con palabras humanas, une a los creyentes con Cristo en tal unidad, que el que cree en Cristo vive en el ámbito de su vida y se hace así capaz de entender y captar el misterio de Cristo.

5. Dios nos ha hecho *fácil* y *difícil* a la vez el *sí que cree* en su amor aparecido en Cristo. El Amor de Dios es pobre y sin poder, lucha inútilmente a lo largo de la vida contra el odio y la incomprensión, y, finalmente, aplasta a Cristo en una muerte vergonzosa, que parece que confirma el fracaso de su vida. Quien quiera llegar y asirse a El en la fe debe renunciar a hacer de lo humano la medida de sus valoraciones y juicios; y eso lo mismo en el pensamiento, que en la voluntad, que en las vivencias. Los judíos se quedaron en sus pecados justamente porque no pudieron librarse de su valora-

ción mundana y humana (*Io.* 5, 44). Dios llama por medio de Cristo a los hombres para que se despojen de la gloria humana y se pongan en camino hacia El. Cristo pone a los hombres, por tanto, en trance de decidir: quien no cree en El, quien no tiene la suficiente valentía de saltar la autosuficiencia humana, quien no tiene tanta vida como para alargarse hacia la vida eterna, se queda en la estrechez, en la muerte, en el pecado; ya está juzgado. Pero quien se agarra a Cristo en la fe, tiene la Vida. En Cristo se deciden, pues, la vida y la muerte (*Lc.* 2, 34). El es el signo de Dios puesto en el mundo para salvación y contradicción. No hay otro signo en nombre del cual se haga una tan profunda y definitiva decisión, una elección tan hasta las últimas posibilidades. "Mediante la invocación del nombre de Jesús, que fué crucificado bajo Poncio Pilato, se realiza una decisión entre los hombres" (*Ireneo*, de Lyón, Epid. cap. 97). Justamente porque en El viene Dios hacia el hombre, el corazón hundido en el pecado se defiende contra El (*Io.* 8, 43-44). Se escandaliza de El.

"El escándalo es la expresión violenta del resentimiento del hombre contra Dios, contra la esencia misma de Dios; contra su santidad. Es la resistencia contra el mismo ser de Dios. En lo más profundo del corazón humano dormita junto a la nostalgia de la fuente eterna, origen de todo lo criado y que es la única que contiene la plenitud absoluta, la rebelión contra el mismo Dios, el pecado, en su forma elemental, que espera la ocasión propicia para atacar. Pero el escándalo se presenta raramente en estado puro, como ataque abierto contra la santidad divina en general; se oculta dirigiéndose contra un hombre de Dios: el profeta, el apóstol, el santo, el profundamente piadoso. Un hombre así es realmente una provocación. Hay algo en nosotros que no soporta la vida de un santo, que se rebela contra ella, buscando como pretexto las imperfecciones propias de todo ser humano. Sus pecados por ejemplo: ¡éste no puede ser santo! O sus debilidades aumentadas malévolamente por una mirada oblicua de los que le rechazan. O sus rarezas: ¡no hay nada más irritante que las excentricidades de los santos! En una palabra, el pretexto se basa en el hecho de que el santo es un hombre finito.

La santidad, sin embargo, se presenta más insoportable y es objeto de mayores objeciones y recusaciones intolerantes en la patria de los profetas. ¿Cómo va a admitirse que es Santo un hombre cuyos padres se conocen, que viven en la casa de al lado, que debe ser como todos los otros? Este de quien se sabe cómo están todos sus asuntos ¿un elegido de Dios? El escándalo es el gran adversa-

rio de Jesús. Tiene por consecuencia que se cierren todos los oídos al anuncio de la buena nueva; que no crean en el Evangelio; que se resistan al advenimiento del reino de Dios, llegando incluso a combatirlo" (R. Guardini, *El Señor,* vol. I, págs. 86-87, Rialp, 1954).

Ocurrió el escándalo cuando Jesús anunció en Nazareth que en El se habían cumplido las palabras de Isaías, referentes al reino de Dios (*Is.* 61, 1). En la admiración ante sus palabras, que denunciaban al poderoso de Dios, en la prevención contra ellas, de pronto estalla la pregunta: "¿No es éste el Hijo de José? ¿No se llama su madre María y sus hermanos Santiago y Juan, Simón y Judas? Y ¿no están sus hermanos entre nosotros? ¿De dónde tiene entonces todo eso?" (*Mc.* 6, 1-6; *Lc.* 4, 16-30; *Mt.* 13, 53-58). En realidad hay muchas razones que descubren el escándalo frente a Cristo; y no tiene ninguna de ellas a la que no pueda objetarse algo. Dios deja a los hombres en la libertad de decisión y en el peligro de caer en el abismo de negar a Cristo. El examinar a Cristo simpre está amenazado de este peligro; defenderse de él es algo tan importante que obtiene de Cristo una compensación de felicidad. Lo más extraño es que Cristo cuente con la posibilidad de escándalo justamente respecto a los milagros y actos de poder (*Lc.* 7, 18-23). Como si cuanto mayores sean la pobreza y bajeza de esta vida, fuera mayor la ocasión de escándalo.

Los judíos tenían que chocar con Cristo porque estaban tranquilos y felices dentro de su pensamiento y obrar mundanos. Aunque no comprendieron su misterio, observaban y rastreaban en su vida, en sus palabras y acciones, que era distinto de todos ellos, que en El había en juego una realidad que estorbaba a su círculo reducido e intramundano. Lo que de molesto sintieron frente a El, se les convirtió en odio; y decididamente procuraron deshacerse de aquella intranquilidad que estropeaba su pensamiento terrestre y Le mataron.

6. San Pablo distingue *dos grupos de hombres,* entre los que *se escandalizaron de Cristo,* de su vida, y, sobre todo, de su muerte: los judíos y los paganos. Ya en la Epístola a los Romanos se adivina que se defiende contra algunos que se reían de la buena nueva de la Salvación realizada por Cristo. Asegura que no se avergüenza de su Evangelio. También para los que bromeaban sobre él hay una fuerza divina de salvación (*Rom.* 1, 16). En la primera Epístola a los de Corinto se alude mucho más claramente a los que desprecian la Cruz; los judíos no pueden imaginar que Dios llegara hasta la humillación de la Cruz; los paganos no pueden entender que Dios,

espíritu infinitamente elevado sobre toda materia, se apareciera en figura de hombre: "Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo Crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la flaqueza de Dios más poderosa que los hombres" (*I Cor.* 1, 22-25). Ante Cristo siempre sentirá el hombre tentación de estas dos formas de escándalo; el hecho de no tenerla es un signo delator de que no ha entendido en toda su profundidad el dogma de Dios, hecho carne; no le ha entendido con la profundidad que deja tras de sí todas las esperanzas y posibilidades humanas, sino que le ha dejado correr sobre sí mismo como una fórmula fija y vacía. La fuerza de la fe se demuestra justamente en el hecho de que puede padecer tentación. En resumidas cuentas nadie llega a la fe en Cristo, si no es llevado por el Padre.

II. *Errores cristológicos*

7. Todas las herejías antiguas y modernas no son más que la caída en esa tentación. Los modos de caer de los primeros siglos del Cristianismo agotan de tal manera las posibilidades de mala inteligencia e incorrecta interpretación que los errores modernos parece que no son más que repetición y variación de lo ya dicho hace mucho tiempo. Como las herejías cristológicas antiguas son la expresión de esa continua tentación, tienen no sólo el valor de recuerdos de la Historia de los dogmas, sino que a la vez patentizan el constante peligro del que cree en Cristo. No vamos a hacer más que mencionar los errores más importantes y significativos. En otro lugar se explicará su significación en la totalidad de la estructura y plenitud de la fe.

Cuando se tiene por "imposible" la afirmación "el Verbo de Dios se hizo carne", puede pensarse en las siguientes formas principales de error: o se niega lo divino en Cristo o se olvida lo humano, o se destruye la unidad entre lo humano y lo divino.

A. Encontramos la *primera forma* por vez primera en la gnosis judaico-cristiana de Cerinto (finales del siglo I) en las comunidades judeo-cristianas *ebionitas*, emparentadas con Cerinto, y en las que se sucede el modo de pensar farisaico con todo su *racionalismo*. Tales

cristianos gnósticos, disidentes unos de otros en los detalles, reconocen a Cristo por Mesías; pero según ellos no es más que un hombre, que fué ungido como Mesías en el Bautismo del Jordán. San Justino, en su diálogo con el judío Trifón, da la siguiente explicación de tal doctrina: "Tu afirmación, dice el judío, de que el llamado Cristo fué Dios desde la eternidad y luego se prestó a encarnarse y nacer, de que no es un hombre como los demás hombres, me parece no sólo incomprensible, sino incluso estúpida" (*Dialog.*, cap. 48). Es casi imposible e increíble que Dios quisiera encarnarse y nacer (cap. 68).

Este "imposible" e "increíble" habían de tener un tono más acentuado: eso ocurrió cuando la revelación del misterio de la Encarnación del Hijo de Dios incidió en la doctrina helenística de inefable sublimidad de Dios y de su elevación sobre la materia. La Cristología de Teodoto de Bizancio (s. III) debe entenderse desde supuestos griegos y judíos. Mantiene Teodoto la teoría de una Trinidad dinámica (cfr. vol. I, § 47). Su falsa teoría sobre la Trinidad le aboca a una falsa cristología. Prefiere dejarse enseñar por Aristóteles más que por los Evangelios; ve en Jesús un hombre que vivió como los demás y fué temeroso de Dios más que nadie. Es significativo que para poder desarrollar su cristología liberal tuvo que "mejorar" críticamente el texto de los Evangelios. Admite el nacimiento de una madre-virgen. Parece, sin embargo, que su doctrina no tuvo mayor influencia. Se hizo más peligrosa cuando el obispo Pablo de Antioquía, llamado corrientemente Pablo de Samosata, por el lugar de su nacimiento, la presentó en forma nueva (hacia el año 260). También supone que Cristo fué simplemente hombre, pero añade que el Logos, entendido por él como un atributo impersonal de Dios, habitó como en un templo en Jesús, nacido de María. Jesús fué ungido del Espíritu Santo y recibió así el nombre de Cristo. Esta doctrina fué condenada en el año 268.

Pero es en las Escuelas de Edesa y Antioquía y por la inclinación racionalista fomentada en el estudio de Aristóteles, donde encontramos más vivo ese juicio racional sobre el misterio divino: en Luciano de Antioquía y llevado ya hasta el extremo en su discípulo Arrio. (cfr. § 47). Jesús es sólo un hombre que, por su garantía ética, mereció la unión con Dios. Del aristotelismo sirio descienden también Diodoro de Tarso (378). Teodoro de Mopsuesta († 428) y Nestorio. Son estos teólogos quienes por vez primera ponen en cuestión la relación del Logos—reconocido en el Concilio de Nicea (325) como consubstancial al Padre—, con Jesús hombre; las primeras disputas sobre la fe estaban en el problema de la relación del Logos con el Padre.

También, según ellos, Cristo es sólo hombre; por su santidad y justicia mereció participar del honor y poder del Verbo de Dios, de la dignidad divina y de la adoración. El Logos se une con el hombre Jesús sólo moralmente y sin tocar su personalidad humana. El Logos habita en el hombre Jesús como en su templo; se reviste de naturaleza humana como de una vestidura, se une con el hombre, como el marido con su mujer.

Nestorio llevó hasta el púlpito tal doctrina, dándole así gran publicidad; hasta entonces había vivido en la intimidad de las escuelas y de pronto se hizo objeto de una violenta discusión. Nestorio estaba convencido de ser ortodoxo, pero en realidad representaba la tendencia de la escuela antioquena en su forma más extrema y herética. Cristo, según él, es llamado Hijo de Dios, porque mediante su vida y muerte se hizo digno de participar en la dignidad humana del Logos; adjudica, pues, a la naturaleza humana de Cristo plena independencia y personalidad. Se le reprochó con razón de que así destrozaba la unidad de Cristo y la dividía en dos personas: una humana y otra divina. Por querer explicar el modo de ser del Dios Hombre, Nestorio cayó en la tentación del racionalismo, que satisface el pensamiento natural. También se dejó llevar de la intención de desplazar todas las objeciones judías y paganas contra la divinidad de Cristo. Su doctrina (el nestorianismo) fué condenada por el Concilio de Efeso (431).

Aunque se tacha con razón de racionalista a los teólogos que defienden la sola humanidad de Cristo, no debe pasarse por alto que su visión queda en parte justificada frente al extremo opuesto del que pretendían librarse y que negaba lo humano de Jesús. No podían consentir que fuera negada la auténtica y plena humanidad de Cristo. Lo que la Escritura cuenta de aquél, que fué crucificado bajo el poder de Poncio Pilato, debía mantenerse en toda su histórica dimensión y unicidad; no podía por arte de turbias exégesis convertirse en símbolo y mito. En esto tenían razón: tenían la primera mitad de la razón. Pero empiezan a no tenerla cuando exageran lo auténticamente humano hasta puramente humano.

B. Y con esto hemos llegado al *segundo error* que suele padecer el hombre ilustrado. Ahoga lo humano de Cristo en lo divino de tal manera que le concede una sola naturaleza: la divina (*monofisitismo*). Aparentemente hay en este error un exceso de piedad. En realidad también aquí se erige el hombre en juez de Dios y define qué

es propio de Dios y qué es lo que le contradice, cuál es lo posible y cuál lo imposible.

Este error es hijo del desprecio del cuerpo y sobreexaltación de lo espiritual entre los helenísticos. Tiene su propia casa en los círculos gnósticos y en las comunidades monacales de los desiertos egipcios que luchan contra el cuerpo como enemigo de todo lo bueno y padre de todo el mal. Coinciden las dos tendencias en *Alejandría.*

"Esa veneración a la monarquía divina y a su inefable trascendencia, que se asusta de cualquier contacto con lo material, se manifiesta aquí no como en la dirección realista—en una separación de lo puramente humano y lo divino de Cristo—, sino en la negación o volatilización de lo humano. *Allendidad* del "Dios desconocido" y desprecio de la materia nacida del mal o caída sin remedio en él: esta herencia de la intelectualidad helenística, que tiene su origen en Platón y en los misterios orientales, que era cultivada por el neopitagorismo, filosofía de moda entonces y por el incipiente neoplatonismo, que tropieza con la más secreta ansia del hombre pervertido ya en una cultura decadente como las de Roma y Alejandría, debía necesariamente entrar en contradicción con el mensaje de que Dios se había hecho carne "bajo el poder de Poncio Pilato", es decir, recientemente y entre los judíos. El monoteísmo helenístico, que suele considerarse fácilmente como una "preparación evangélica", se convirtió así en el más grande y sutil peligro de la Buena Nueva. La viviente y sangrante realidad de la Encarnación, de nuestra Salvación y hasta de la Resurrección de la carne estuvieron en peligro de convertirse en una espiritualidad místicamente poetizada y "elegante", que en resumidas cuentas y según una ley misteriosa había de abocar al materialismo religioso, siempre naciente allí donde la espiritualidad de Dios se busca en su forma corporal de revelarse: en Jesús Crucificado. Y así termina esta actitud como la otra de lo racional y puramente humano: en un vacío desértico, en el libertinaje de los gnósticos y de los de la Alianza (monofisitas de Abisinia)" (H. Rahner, *Jesus Christus,* en "Theologie der Zeit", 4, 1936, 170).

Según San Ireneo, el afortunado debelador del gnosticismo, una de las más peligrosas herejías que han amenazado a la Iglesia es la del gnóstico Saturnil, para no citar más que una de las concepciones gnósticas que estuvieron en boga: "El Salvador no nació, ni tiene cuerpo; falsamente se cree que apareció como hombre." "No se debe creer en el Crucificado", dice Basilides. "Quien cree en el Crucificado es un esclavo que está bajo el poder de quienes han hecho el mundo corpóreo."

Frente a la sobreacentuación de la naturaleza humana de Cristo, llevada a cabo por los teólogos de Antioquía, el obispo Apolinar de Laodicea (361), formado en la filosofía platónica, es un celoso defensor y partidario del Concilio de Nicea. Y cayó en el extremo de desvalorizar lo humano; no llegó, en realidad, a convertir la naturaleza humana de Cristo en una forma aparente, pero negó que tuviera alma. El Dios-Logos tiene en el Hombre-Cristo el lugar del alma. Si Cristo fuera un hombre perfecto, sería destrozada su unidad, pues de dos cosas perfectas no puede resultar algo único; además, hubiera sido capaz de pecado: hombre y pecado se pertenecen mutuamente. Tal solución del obispo Apolinar era seductora: satisfacía la reflexión más superficial; hasta parece tener un enorme interés religioso al fundar la inocencia y carencia de pecado en Cristo en lo más efectivo y eficiente. Y, sin embargo, contradice a la Revelación de la verdadera y plena naturaleza humana de Cristo. También fué condenado por la Iglesia en distintas ocasiones —en un Sínodo de Alejandría (362), en un Sínodo de Roma (369) y en un Concilio de Constantinopla (381).

El *Monofisitismo* fué en la antigüedad el error cristológico más popular. En el nestorianismo la naturaleza humana de Cristo está sobreacentuada y rota, por tanto, su unidad; en el monofisitismo, por el contrario, se exagera la unidad de Cristo al suponer que la naturaleza humana está absorbida por la divina, como las gotas de agua en el mar. El monofisitismo, hijo de la teología alejandrina, se desarrolló en lucha contra el nestorianismo. Su principal enemigo y adversario, *Cirilo de Alejandría,* no es un monofisista; ocasionalmente usa frente a los nestorianos la fórmula "una carne convertida en naturaleza de Dios-Logos", pero entiende la palabra "naturaleza" en sentido de hipóstasis. La teología alejandrina, con su sobreacentuación de lo divino en Cristo, ofreció, sin embargo, supuestos favorables al monofisitismo. Su primer representante de nombre conocido es *Eutiques,* archimandrita de un gran monasterio de Constantinopla. Según él, Cristo ha nacido de dos naturalezas, pero después de su unión en Cristo no hay más que una: la divina. La naturaleza humana fué convertida en divina. Tal herejía tiene una gran fuerza religiosa: parece tratar con la máxima seriedad la divinidad de Cristo, con lo que parece ofrecer la mayor garantía que pueda pensarse de la divinización de cada hombre.

Su raíz filosófica es el platonismo. El nestorianismo estaba influenciado de la teoría aristotélica de la persona humana; el monofisitismo, en cambio, se alimenta de tesis platónicas: el individuo es

una participación de la idea de humanidad; las ideas divinas son el verdadero ser y las cosas particulares no son más que sombras del ser. Sin embargo, el monofisitismo se distingue del nestorianismo no tanto por la predilección de un sistema filosófico determinado cuanto por el error y exceso religioso de abandonar la revelación.

A la doctrina monofisita de la transformación de la naturaleza humana en divina y a la de la mezcla de ambas naturalezas oponen el Papa León I—en una Carta dogmática al Patriarca Flaviano de Constantinopla—y el Concilio de Calcedonia (451) la doctrina completa, que nada olvida ni exagera, del Verbo consubstancial al Padre y existente en dos naturalezas (cfr. H. Rahner, *Die Christologie der alten Kirche im Lichte heutiger Fragen*, en "Theologie der Zeit" 4, 1936, 165-76). (También A. Erhard, *Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Volker*. I, 1935, 238-44; II, 1937, 56-84).

C. Aunque los principales errores cristológicos de la Antigüedad—nestorianismo y monofisitismo—están superados doctrinalmente, hay que hacer continua vigilancia para que no se introduzca en la realización de la vida de la fe lo que fué doctrinalmente rechazado. El monofisitismo parece ser mayor peligro, ya que frente al prosaico nestorianismo puede estar enmascarado fácilmente bajo la apariencia de una piedad muy espiritualista.

D. En el siglo XVI fué renovada la herejía racionalista de la antigüedad por los *socinianos*: Cristo, por su nacimiento virginal, es un hombre de perfecta santidad y poder milagroso.

E. En la *época de la Ilustración* entran en juego las mismas fuerzas espirituales que en las herejías del antiguo cristianismo. Siempre que lo puramente humano es la última medida y norma se llega al vaciamiento y desvirtualización de la figura bíblica de Cristo. Esta actitud llega a su extremo en la negación de la existencia de Cristo (Bruno Bauer) y en los representantes de la teoría de que Cristo fué un farsante (Reimarus, Gottlob Paulus)

El *idealismo filosófico alemán* ve en Cristo el símbolo de la humanidad creado por la conciencia colectiva de la comunidad en quien lo Absoluto se desposee de sí mismo y que es a la vez la forma más alta conocida y lograda hasta ahora del sentirse con lo divino y proyectarse sentimentalmente (Sicheinfühlen) hacia ello (Fichte, Hegel, David Friedrich Strauss). El idealismo ve lo decisivo no en la unicidad histórica, sino en lo general, en la idea. Fichte de-

cía: "La metafísica y no la historia hace feliz y salva." Sobre cimientos hegelianos edifican Ludwig Feuerbach y el marxismo.

F. De las mismas fuentes se alimenta la *teología liberal* del siglo XIX y comienzos del XX. Por dos caminos distintos llega al mismo resultado. El método de la "crítica histórica" intenta demostrar que los libros bíblicos pintan no al Cristo histórico, sino al Cristo sublimado por el entusiasmo de los primitivos cristianos: "el Cristo de la fe".

El método de la *historia de las religiones* reconoce en su propio sentido las afirmaciones de la Escritura sobre la Divinidad y la filiación de Dios, pero las explica como deducciones de los mitos del mundo pagano sin que tengan contenido de verdad alguno. Hace falta, por tanto, una desmitificación para conocer al Jesús histórico.

Según los representantes del primer método hay que distinguir *entre el Jesús histórico y el Cristo* creado por la fe de sus discípulos. Se explica de distintas maneras y contradictoriamente lo que fué el Jesús histórico: según unos es el hombre más perfecto y tuvo un singular conocimiento de Dios y una especial vivencia de El (Schleiermacher, Ritschl, Harnack); según otros, un iluso religioso que sufrió una autosublimación patológica (Ed. von Hartmann, Nietzsche y algunos psicoanalistas); otros creen que fué un fanático que estaba siempre oyendo las trompetas del juicio (A. Schweitzer), o un revolucionario socialista (Kautsky), o un héroe popular.

A ellos pertenece H. St. Chamberlain, que dice entre otras cosas: "Cristo se acomoda externamente a cualquier figura y forma, pero por lo que respecta a la dirección de la voluntad, es decir, sobre la cuestión de si debe dirigirse a lo externo o a lo temporal, no se encuentra ni puede hablarse en El de tolerancia. Justamente en esto han ocurrido muchas cosas desde el siglo XVIII para eliminar todos los rasgos acusados y fuertes de la figura del Hijo del Hombre. Se nos ha pintado como cristianismo no sé qué falsa imagen de ilimitada tolerancia, de universal pasividad benevolente, como que se tratara de una religión de agua y miel." "En el arte y en la filosofía se convierte el hombre en esencia intelectual; en el matrimonio y en el derecho se hace social; en Cristo se hace consciente de ser un principio ético en oposición a la naturaleza. Emprende una lucha. Y en ella no basta la humildad: quien quiere seguir a Cristo necesita sobre todo valentía, ánimo en el más estricto sentido, aquella interior valentía endurecida y puesta al rojo cada día, que se acredita no sólo en el estruendo de la lucha que embriaga los sentidos,

sino en la paciencia y sufrimiento, en el combate mudo y callado, padecido dentro del pecho y a cada hora contra los instintos de esclavitud. El ejemplo está dado; pues en la aparición de Cristo encontramos el ejemplo más sublime de heroísmo. El heroísmo moral es en El tan sublime, que casi pasamos por alto sin consideraciones todas las otras especies de heroísmos físicos, que son tan exaltados; verdaderamente que sólo los heroicos cristianos deberían ser en el verdadero sentido de la palabra "señores". Y Cristo dice: "Soy dulce y paciente", pero debe entenderse que se trata de la dulzura del héroe seguro de la victoria; y dice "soy paciente de corazón", pero debe entenderse que no se trata de la humildad de los esclavos, sino de la humildad de los señores, que desde la plenitud de su fuerza se inclinan y abajan hasta los débiles"... "En Cristo despierta el hombre a la conciencia de su vocación ética y a la vez, a través de ella, a una lucha interior que debe contarse por milenios" (*Die Grundlagen des neunzehnten Jahrunderts*, 1932, 204-05, 28-09).

En la Teología protestante, influenciada por Kant y Schleiermacher, suele explicarse así el nacimiento del Cristo de la fe a partir del Jesús histórico: en Jesús, en su alteza y dignidad éticas, se revela la voluntad de amor del Padre. En Jesús, hombre que ha intimado con Dios, ocurre así la fe en el Dios reconciliado. No se debe pensar en la encarnación de Dios, ni en la resurrección, ni en su nacimiento de una Virgen; Jesús es revelación de Dios, porque Dios obra en El y sólo en cuanto Dios obra. En la vivencia de Dios que tiene Jesús y en su intimidad con El, en su conciencia de Hijo se inflama la vivencia religiosa de los demás. Por eso Cristo opera como formador de comunidades. La determinación y denominación de Hijo de Dios le es atribuída, sobre todo y de un modo especial, por todos los demás hombres, ya que vivió y sintió a Dios como a padre más que ninguno y porque a consecuencia de eso tiene para nuestra vida religiosa el valor de Hijo de Dios. Así, pues, Cristo no es el contenido de la religión, sino su más completo realizador y su despertador. Por ser el maestro de la religión, su religión es la Religión. Sin esperarlo ni los suyos ni El mismo, destrozando sus esperanzas de vida, su muerte, soportada con valentía y constancia, tiene un poder libertador y salvador.

Según los representantes liberales de la historia de la religión, cuando el culto a Jesús traspasa las fronteras de Palestina se le atribuyen las denominaciones acostumbradas en las religiones paganas y sobre todo en los cultos de misterios: Dios, Hijo de Dios Señor, Salvador... Esto ocurrió más fácilmente por existir la costum-

bre de dar tales títulos a las personas destacadas y sobre todo a los emperadores romanos. La divinidad de Cristo no es, pues, el fundamento de la fe en El, sino al revés: la fe en El fué la creadora de su divinidad. La fe es hija del culto a Cristo. El origen de tal culto queda así en el misterio.

La aplicación radical de este método aboca a la teoría, nutrida en la filosofía hegeliana y ya mantenida en tiempos de la Ilustración, de que Cristo no ha vivido, sino que su figura es más bien resultado de determinadas ideas creadoras, lo mismo que las figuras míticas orientales de salvadores (Kalthoff, Drews, Jensen, Vaihinger, Raschke).

La detallada refutación de estas teorías, fundadas en convicciones filosóficas, y sobre todo en una visión atea del mundo, más que en una reflexión objetiva y científica, puede verse en la Teología Fundamental. (Por ejemplo, en B. J. Michl, *Die Evangelien, Geschichte oder Legende,* 1940.)

Aunque con el método histórico-crítico se lograron algunos valiosos y buenos resultados en los detalles y gracias a él los teólogos católicos se vieron obligados a tener más precaución y cuidado, ha sido condenado en su totalidad por explicar las fuentes a la luz de una concepción apriorística del mundo—negación racionalista de lo sobrenatural—y por no tomar en serio el valor histórico de tales fuentes. Respecto a la teoría de que la fe en la divinidad de Cristo no es más que un caso especial de las *apoteosis del vencedor y del héroe,* muy extendidas en la antigüedad, tenemos que decir, aunque sea brevemente, algunas cosas: la antigua divinización de los vencedores (reyes o emperadores) tiene su origen en los cultos religiosos del ámbito mesopotámico-sirio-egipcio. En los primitivos tiempos del helenismo se reanudaron las tradiciones orientales. En la época de los emperadores intentaron también irrumpir en el imperio romano. La divinización del emperador fué soportada por el servilismo de las provincias orientales y por el arte adulador de los retóricos. Fué negada por algunos emperadores (por ejemplo, por Tiberio, Vespasiano, Nerva, Marco Aurelio), tanto como por algunos filósofos e historiadores de la época imperial; otros la permitieron o exigieron por motivos políticos o por vanidosa autocomplacencia. Puede decirse que la apoteosis de los primeros emperadores romanos no es más que una distinción, traída y heredada del Oriente, que se hace a los vencedores vivos o muertos. Incluso cuando la divinización de los emperadores, bajo Calígula, Nerón y Domiciano, logró llegar al colmo, tuvo una finalidad política: proteger y guardar el respeto y obe-

diencia de los sometidos a la vista de una autoridad estatal querida por Dios. Que esto es así se demuestra porque cuanto mayores son los cuidados y las preocupaciones políticas motivadas por las provincias orientales, tanto más énfasis se pone en la divinidad del emperador. Después de la pacificación del Oriente, Claudio y todavía más decididamente Vespasiano rechazaron tal divinización. Hay muchos testimonios de que por lo menos en las clases cultas no se creía en la divinidad del emperador. Para la sociedad instruída, el culto al emperador no era más que un formalismo cortesano. Los templos del emperador eran lugares consagrados estatalmente, pero no iglesias o templos en el auténtico sentido de la palabra. El culto al emperador no se apoyaba en una fe religiosa: no tuvo fuerza religiosa alguna. No inspiró ni temor ni recogimiento. Nunca se rezó al emperador divinizado.

Si ahora nos paramos a considerar el ámbito bíblico veremos que hay una diferencia decisiva en todas las apoteosis de vencedores y héroes del AT: son tenidas por idolatría y nada más. Las comunidades cristianas no pudieron, pues, encontrar en el AT ningún aliciente para divinizar a Jesús de Nazareth. Pero tampoco nació la fe *en la divinidad de Cristo del paganismo helenístico. Al contrario,* cuando el cristianismo primitivo, joven aún, entró en contacto con esas apoteosis de vencedores y héroes, se apartó de ellas bruscamente. Así se hace evidente en dos sucesos en Cesarea y en Listris. Se cuenta (*Act.* 12, 20-23) que entre el rey Agripa I por una parte y los tirios y sidonios por otra había una gran tensión. Los tirios y sidonios intentaron, por razones económicas, reconciliarse con el rey. Enviaron una embajada a Cesarea. Se hizo un festivo recibimiento. "El día señalado, Herodes, vestido de las vestiduras reales, se sentó en su estrado y les dirigió la palabra: Y el pueblo comenzó a gritar: Palabra de Dios y no de hombre. Al instante le hirió el ángel del Señor, por cuanto no había glorificado a Dios, y comido de gusanos expiró."

Este hecho ocurrido a principios del año 44, y contado por San Lucas en el 60-62, demuestra que tanto los que vivían por aquellos años como el narrador consideraban como sacrilegio la divinización de un hombre. De donde se deduce que ni San Lucas ni las comunidades cristianas de Cesarea habían traspasado a Jesús de Nazareth el título de Dios o Hijo de Dios, tomándolo del culto a los vencedores de entonces.

Antes de esto ya San Pedro habíase defendido a sí mismo contra la divinización también en Cesarea (*Act.* 10). Cuando visitó a

centurión romano Cornelio (hacia los años 37 ó 41), éste le salió al encuentro y se postró a sus pies. En tal gesto (proskynesis) hay sin duda algo más que un saludo. Tanto entre los persas como entre los griegos era un honor concedido sólo a la divinidad. Cornelio saludó al Apóstol como a un dotado de fuerza supraterrestre con su gesto exterior de especial veneración. San Pedro se apartó; "Levántate, también yo soy hombre" (*Act.* 10, 26). Para el Apóstol, la divinización es algo imposible, algo no cristiano. En esto se hace patente una oposición infranqueable entre los cristianos y los antiguos orientales.

Todavía hay un tercer suceso, en que puede verse cómo los cristianos primitivos se oponen con repugnancia a las apoteosis de los héroes. Cuando San Pablo y Bernabé (por los años 45-47) curan en Listra a un paralítico, la multitud cree que han venido dos dioses a ellos: "y llamaban a Bernabé, Zeus, y a Pablo, Hermes, porque éste era el que llevaba la palabra. El sacerdote del templo de Zeus, que estaba ante la puerta de la ciudad, trajo toros enguirnaldados y acompañado de la muchedumbre, quería ofrecerles un sacrificio.

Cuando esto oyeron los apóstoles Bernabé y Pablo rasgaron sus vestiduras y arrojándose entre la muchedumbre gritaban diciendo: "Hombres, ¿qué es lo que hacéis? Nosotros somos hombres iguales a vosotros y os predicamos para convertiros de estas vanidades al Dio vivo que hizo el cielo y la tierra..." (*Act.* 14, 11-15). Este incidente es un ejemplo de la fuerza que entre los pueblos antiguos tenía la fe en las apariciones de dioses; pero a la vez es un ejemplo de cómo los primitivos testigos de Cristo niegan con horror, según la convicción de sus creencias, tanto esa fe de los pueblos primitivos en la epifanía de los dioses, como la divinización de un mortal.

San Pablo condena indirectamente en sus Epístolas el culto a los vencedores, cuando predica que la adoración sólo se debe al Dios inmutable y no a las perecederas criaturas (por ejemplo, *Rom.* 1, 3-4; 18-25; 14, 10-11; *Phil.* 2, 6-11).

En estos ejemplos se hace evidente que el culto al emperador fué condenado por vez primera no por el autor del Apocalipsis, San Juan, sino ya antes por los primeros testigos de la primitiva Iglesia. Y a pesar de eso la primera y segunda generación de cristianos reconocen a Jesús de Nazareth como a Hijo de Dios y consubstancial a El (cfr. § 152). Sólo puede explicarse diciendo que la fe en la divinidad de Cristo se enciende por sí misma, que es la respuesta a la revelación que hizo Cristo de su ser y esencia (cfr. St. Lösch,

Deitas Jesu und antike Apothese, 1933, con abundante material bibliográfico).

Según la *Teología dialéctica* Dios se revela en Cristo, pero, sin embargo, sigue siendo a la vez el escondido y extraño, el que está más allá del límite fijado por el fin de la Historia. Tampoco se trata, pues, de una encarnación. Puede consultarse muy bien el estudio de K. Rahner, *Die deutsche protestantische Christologie der Gegenwart*, en "Theologie der Zeit", 4, 1936, 189-202.

§ 146

Encarnación del Hijo de Dios (Unión hipostática)

1. El ser de Cristo abarca en un gran abrazo lo divino y lo humano. No es que lo divino se hiciera humano o viceversa, sino que el Hijo de Dios, la segunda Persona divina, descendió hasta la Naturaleza humana y de tal manera penetró en ella que El existe en ella y ella existe en la virtud y fuerza del Hijo de Dios. Es cierto que toda la Creación existe solamente gracias al poder de Dios, pero tiene también su propia fuerza y potencia de existir concedida por Dios. En la Encarnación, en cambio, la fuerza existencial del Logos se hizo fuerza existencial de la naturaleza humana; ésta no tiene ya existencia propia. El Logos se apropió de la naturaleza humana con tal fuerza que puede decirse que su propia mismidad se hizo la mismidad y el "yo" de la naturaleza humana; que su Yo llenó la vida de ella; que el Verbo se hizo responsable de la historia y destino del hombre.

Por tanto, en Cristo ocurre no sólo una especialísima vivencia de Dios, sino una apropiación esencial que llega hasta lo más hondo de la realidad: el Verbo personal de Dios se apropia de una determinada naturaleza humana. Según esto, puede decirse:

En Cristo hay una persona divina—la persona del Verbo de Dios—, y dos naturalezas, una divina y otra humana. Ambas subsisten sin transformación de la una en la otra y sin mezclarse (Dogma de fe).

I. *Sentido del Dogma.*

2. La realidad de las *dos naturalezas y una persona*, de la unión personal (*unión hipostática*) de dos naturalezas, es un *misterio impenetrable*. Pero podemos intentar acercarlo un poco a nuestra inteligencia.

a) En primer lugar hay que distinguir entre *naturaleza* y *persona* (cfr. §§ 39 y 58).

Naturaleza (esencia o ser subsistente, substancia) es aquello que da a una determinada cosa su más íntima determinación, su esencialidad, su ser así y su ser tal cosa: lo que hace hombre al hombre, al animal animal o constituye lo que, por tanto, es razón y fuente de actividades y facultades determinadas. La naturaleza es la raíz de las potencias corporales y anímicas mediante las cuales nuestras facultades funcionan; con ellas oímos, vemos, hablamos, pensamos o queremos. Cada fuerza o potencia está ordenada a una determinada acción y actividad: oímos con los oídos, vemos con los ojos, hablamos con la boca. No pueden trocarse las potencias caprichosamente. Pero lo decisivo es lo que San Agustín subrayó innumerables veces: no es el ojo el que ve, ni la mano la que escribe, sino soy yo quien veo con los ojos y escribo con la mano. Lo decisivo es el *ser personal*. Se puede dar una idea del ser de la persona a través del concepto del "yo"; pero hay que entender el "yo" no psicológicamente, sino metafísicamente (cfr. volumen I, § 39). Debe entenderse, por tanto, del mismo modo que la persona, como un individuo en toda su particularidad no participable y dotado además de naturaleza espiritual. El *yo* es lo activo a través de las potencias de la naturaleza, lo que está frente a ella determinando y mandando; el "yo" es responsable de lo que ocurre. Naturaleza y "yo", naturaleza y persona están, según esto, frente a frente. Este estar enfrentadas ocurre de tal manera, que la mismidad personal puede abusar de las potencias de la naturaleza; puede imponerles un mandato contrario a ellas, puede obligarlas a una actividad antinatural. La *naturaleza está a disposición de la persona y bajo su dominio;* es propiedad y posesión del "yo". El "yo" es, por tanto, propietario de la naturaleza. No obstante, también la naturaleza tiene su importancia: ella es la riqueza o pobreza del yo. Pero es el yo quien decide sobre el uso de esa pobreza o riqueza. La persona puede, pues, definirse como el ser que

penetra, conforma y posee a la naturaleza; como el ser en independencia, como el ser que se posee en espiritual autoafirmación y libre autodeterminación. "Cuánto puede importar ese "yo", lo sabemos por la historia de los pueblos. Cuando en tiempos de Cristo el emperador romano habla y dice "yo quiero", tiembla la tierra. Hace unos años Gandhi sólo necesitó decir "yo no quiero", para que toda la India contuviera el aliento. Y si hubiera una voluntad que dominara toda la tierra, la autoridad y prestigio del yo, a quien perteneciera tal voluntad, coincidirían con los límites de la tierra... Ahora se entiende lo que dice Santo Tomás: la persona es lo más importante y honorable, lo más digno y noble, lo más poderoso que existe en el ámbito no sólo de la creación, sino de toda la realidad" (H. M. Christman, *Lebendige Einheit*, 1938, 87).

Aunque hayamos definido la persona como ser independiente que se posee en la autoafirmación espiritual y en la autodeterminación libre, no debe olvidarse que *no existe ningún ser completamente cerrado en sí mismo*. Las mismas personas divinas—modos de ser personal los más perfectos—, sólo se poseen recíprocamente en una ordenación mutua; de manera semejante la persona humana sólo se posee en la apertura e inclinación hacia el tú: *sólo es ella misma en la incesante superación de sí misma hacia el tú*. (No tenemos en cuenta aquí la distinción entre "yo" y "mismidad" (Ich und Selbts) que hacen algunos partidarios de la psicología de lo profundo y según la cual la mismidad abarca también el inconsciente (así C. G. Jung). La superación mentada es, en primer lugar, una determinabilidad del ser (cfr. § 58), que empuja a la conciencia urgiéndola y se realiza como amor y amistad. Aunque no se llegue al cumplimiento consciente de esta determinabilidad del ser, es decir, aunque no se llegue a la plenitud del amor y de la amistad, no se destruye la personal mismidad en cuanto tal de forma que deje de ser, pero quedará incompleta a consecuencia de ese comportamiento contrario al ser.

b) La Encarnación significa que una determinada naturaleza humana se unió con el Logos y se anudó a El en una comunidad de ser tal, que ya no tiene en sí consistencia e independencia humana; ya no es propiedad y posesión de una persona humana (de un yo humano), sino que tiene consistencia sólo en la consistencia de la persona divina; no es posesión e instrumento de un yo humano, sino del Yo del Verbo divino. No es un yo humano quien habla, obra, piensa y quiere con las potencias de esa naturaleza hu-

mana, sino el Yo del Hijo de Dios. La humanidad de Cristo, por su parte, no es persona humana, como cualquiera otra naturaleza humana concreta, ya que pertenece al Hijo de Dios como naturaleza humana propia. En Cristo hay, pues, una sola persona, el Logos de Dios, pero dos naturalezas: ambas están soportadas por la persona divina.

c) Tres pensamientos ayudarán *a aclarar* el hecho de la unidad personal de Cristo dentro de su diversidad de naturalezas:

a) Como se ha dicho ya y subrayado, *el yo humano existe sólo en ordenación al tú.* Cuando esta dirección del ser se realiza intencionalmente en el amor y la amistad, quiere decir que el yo sale de sí, se deja y se abandona a sí mismo y se dirige hacia el tú que le sale al encuentro, y que le acepta en sí. Entonces es configurado y conformado por el tú. Su obrar, su pensar y querer, su valorar y juzgar reciben desde el tú dirección y estilo. Las cosas se hunden en la luz y colores del tú. El yo vive por tanto desde el tú.

Lo que ocurre en el amor y en la amistad ocurre de manera mucho más substancial y profunda en la unión del hombre con Cristo. Cristo será el poder personal que domina completamente al yo humano. No soy yo quien vive en mí, dice San Pablo, sino el yo de Cristo (*Gal.* 2, 20). El yo humano es conformado por Cristo de tal manera que San Pablo habla de la muerte del yo viejo conformado por el mundo y de la resurrección del nuevo yo (cfr. *Tratado de la Gracia).* Y todo esto no son más que *comparaciones* con lo que es la realidad ocurrida en la Encarnación. En la Encarnación la inclinación hacia el tú tuvo tal potencialidad que la naturaleza fué sacada en cierta manera de su centro; es cierto que no vive sin centro, sin yo, pero el centro de que vive, el yo a que pertenece ya no son su propio centro ni su propio yo, sino el Yo del Hijo de Dios. El centro del que nace su obrar es Dios. Fué configurada y conformada por el Yo del Hijo de Dios con tal fuerza y poder, que es su Yo el que piensa, quiere y habla, obra, muere y obedece en la naturaleza humana.

b) Otro modo de aproximarnos al misterio ocurrido en la Encarnación: *la palabra humana* es un gran poder capaz de conmover, formar y configurar el corazón y el espíritu de los demás. No tiene ese poder de penetración en la intimidad cualquier palabra; algunas resbalan en el tú, sea porque está demasiado cansado para seguir, sea porque el camino está obstruído por un muro, que no pue-

de traspasarse por el endurecimiento del corazón o la ceguera del espíritu. Pero cuando es capaz de llegar a la intimidad del prójimo, puede dominarle y conmoverle, cambiarle y hacerle renacer. Ninguna palabra es más poderosa que el Verbo de Dios. Es viva y operante y más aguda que una espada de dos filos. Penetra hasta los tuétanos, hasta el alma y el espíritu; es juez de los pensamientos e intenciones del corazón *(Hebr.* 4, 12). Dios ha hablado muchas palabras; a los portadores de la Revelación les habla con poder. Y ese poder ha penetrado de tal forma su conciencia que se hace sabiduría para ellos: no habla la grandeza humana y terrestre, sino alguien distinto de todos los demás. En la naturaleza humana de Cristo, el Padre dice su Palabra personal, pronunciada desde todos los siglos, en la que se forma y representa toda sabiduría. Envía su Hijo a la naturaleza humana de Cristo (cfr. § 50). Y esa naturaleza humana es alcanzada y conmovida en lo más íntimo por esa Palabra poderosa y abarcadora. La transformación y recreación que hace el Verbo de Dios son mucho más profundas que las de cualquier otra palabra. La naturaleza humana realizada por el Padre en Cristo es tan perfectamente conformada por el Verbo de Dios, *que ya no tiene ninguna fuerza o poder existenciales que le pertenezcan*, sino que existe en la fuerza existencial del Logos. El es el Yo de la naturaleza humana como de una totalidad viviente y de todas sus partes.

c) Y queda aún una tercera comparación que facilita el acercamiento al misterio insondable. La historia del hombre ocurre *desde fuera hacia adentro*. Hablamos de órganos, de lesiones, de dolores, internos y externos. Una vivencia puede quedar a la orilla de nuestra conciencia y otra llegar al más íntimo centro de ella. Los místicos alemanes llaman al ámbito más íntimo del hombre chispita, cúspide, intimidad del alma. Ahí hace Dios morada, cuando bendice a un hombre y le concede su gracia. Cuando Dios penetra en el hombre, abre una nueva intimidad que no pertenece a la esencia del hombre, pero que pertenece a los hombres a quienes Dios la regala. Dios mismo se ha hecho el centro, la interioridad e intimidad del hombre. De aquí en adelante ya no hay más que una auténtica interioridad: el recogerse en sí mismo y convertirse en morada de Dios (cfr. el *Tratado de la Gracia*). En la Encarnación es Dios, el Hijo de Dios, la intimidad de la naturaleza humana en una forma que sobrepasa toda bendición y contacto divino que hayan tenido los demás hombres. Si se sigue la dirección de fuera hacia

adentro, se llega inmediatamente al punto en que se abre la intimidad de Dios. Por vez primera Dios no está más allá de la chispita o de la punta del alma. Está allí, donde para los demás hombres sólo hay interioridad humana. El centro del que nacen todo pensar y querer, todo sentir y amar, del que surgen en último término los callados movimientos del corazón humano, al que vuelve todo otra vez, no es sólo que esté lleno del Hijo de Dios, sino que es El mismo. (Se hace aquí uso de los conceptos de arriba y abajo, de dentro y fuera, definidos por R. Guardini, *Welt und Person*, 1939.) En esta comparación no hay que pasar por alto que la naturaleza humana no abandona ni renuncia a su ser-así y a su ser-tal naturaleza, y que el Logos no se hace tampoco una parte constitutiva de la naturaleza humana; sólo se quiere poner en claro que el Logos es el Yo operante de la naturaleza humana.

3. Según esto, *las acciones de la naturaleza humana* pueden y deben ser atribuídas *al Yo del Verbo divino*; El es el principio activo de la naturaleza humana y en la divina; por tanto, es responsable de las actividades de la humana. Por más increíble que suene a oídos humanos, hay que decir: el Hijo de Dios, por ser el "yo" de la naturaleza humana, nació, y de tal manera que su madre puede ser llamada Madre de Dios; comió y bebió, estuvo cansado y durmió, lloró y consoló, se encolerizó y perdonó, tuvo miedo y venció, estuvo en este o en aquel lugar, derramó su sangre, nos regaló su cuerpo.

Esta manera de hablar, según la cual las propiedades y actividades de la naturaleza humana se atribuyen al Yo divino del Logos, y las propiedades y acciones de la naturaleza divina al mismo Yo, en cuanto que es fuerza existencial-personal de la naturaleza humana, se conoce con el nombre de *comunicación de idiomas* (comunidad de propiedades).

La regla que debe aplicarse a esa manera de hablar es: sólo puede usarse en expresiones concretas, pero no en las abstractas; por ejemplo, Dios murió, este hombre es todopoderoso; pero no puede decirse: la divinidad sufrió, la naturaleza humana es omnipotente; sólo puede usarse además en proposiciones afirmativas; por tanto, no se puede decir: el Verbo de Dios no sufrió, el Hijo de María no es omnipotente.

II. *Magisterio de la Iglesia*

4. *Las decisiones doctrinales de la Iglesia* expresan, por su gravedad y frecuencia, la importancia del objeto. Si Cristo está en el centro de la fe objetiva, debiendo ser aceptado por eso como el centro de la fe subjetiva, se entiende que las preguntas y respuestas, problemas y soluciones estén siempre en torno a El y cada vez con más energía y penetración. Cada época ha mirado a Cristo y ha intentado entenderle desde la imagen que se ha formado del hombre. Frente a todas las interpretaciones defectuosas la Iglesia ha definido en palabras estrictas y proposiciones unívocas, en la medida en que el misterio divino puede aclararse con palabras humanas, qué y quién es Cristo (véanse estas decisiones en Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia).* Interesan sobre todo los Símbolos apostólico, atanasiano y niceno-constantinopolitano, la Carta Dogmática de León I, Concilio de Calcedonia, II Concilio de Constantinopla, Concilio Romano del año 680, Profesión de fe de León IX, Profesión de fe de los Waldenses, Concilio de Trento, Decreto *Lamentabili,* Encíclica *Pascendi,* Encíclica *Miserentissimus Redemptor,* de Pío XI; Encíclica *Mystici Corporis Christi,* de Pío XII. De entre estos textos hemos escogido los siguientes:

San León Magno, en su Carta Dogmática, escribe al Patriarca Flaviano de Constantinopla el 13 de junio del año 449: " Idem sempiterni Genitoris Unigenitus sempiternus natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine. Quae nativitas temporalis illi nativitati divinae et sempiternae nihil minuit, nihil contulit, sed totam se reparando homini, qui erat deceptus, impendit, ut et mortem vinceret et diabolum, qui mortis habebat imperium, sua virtute destrueret. Non enim superare possemus peccati et mortis auctorem, nisi naturam nostram ille susciperet et suam faceret, quem nec peccatum contaminare nec mors potuit detinere. Conceptus quippe est de Spiritu Sancto intra uterum matris virginis, quae illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit... Sed non ita intelligenda est illa generatio singulariter mirabilis et mirabiliter singularis, ut per novitatem creationis propietas remota sit generis. Fecunditatem enim virgini Spiritus Sanctus dedit, veritas autem corporis sumpta de corpore est; et aedificante sibi Sapientia domum *(Prov.* 9, 1), *Verbum caro factum est et habitavit in nobis (Io.* 1, 14), hoc est, in ea carne, quam assumpsit ex homine et quam spiritu vitae rationalis animavit" (*R.* 2182). Añadiendo: "Quedando, pues,

a salvo la propiedad de una y otra naturaleza y uniéndose ambas en una sola persona, la humildad fué recibida por la majestad, la flaqueza por la fuerza, la moralidad por la eternidad, y para pagar la deuda de nuestra raza, la naturaleza inviolable se unió a la naturaleza pasible. Y así—cosa que convenía para nuestro remedio—*uno solo y el mismo mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús* (*I Tim.* 2, 5), por una parte pudiera morir y no pudiera por otra. En naturaleza, pues, íntegra y perfecta de verdadero hombre, nació Dios verdadero, entero en lo suyo, entero en lo nuestro.

Entra, pues, en estas flaquezas del mundo el Hijo de Dios, bajando de su trono celeste, pero no alejándose de la gloria del Padre, engendrado por nuevo orden, por nuevo nacimiento. Por nuevo orden: porque invisible en lo suyo, se hizo visible en lo nuestro; incomprensible, quiso ser comprendido; permaneciendo antes del tiempo, comenzó a ser en el tiempo; Señor del universo, tomó forma de siervo, oscurecida la inmensidad de su majestad; Dios impasible, no se desdeñó de ser hombre pasible, e inmortal, someterse a la ley de la muerte. Y por nuevo nacimiento engendrado: porque la virginidad inviolada ignoró la concupiscencia y suministró la materia de la carne. Tomada fué de la madre del Señor la naturaleza, no la culpa; y en el Señor Jesucristo, engendrado del seno de la Virgen, no por ser el nacimiento maravilloso, es la naturaleza distinta de nosotros. Porque el que es verdadero Dios es también verdadero hombre, y no hay en esta unidad mentira alguna, al darse juntamente la humildad del hombre y la alteza de la divinidad. Pues al modo que Dios no se muda por la misericordia, así tampoco el hombre se aniquila por la dignidad. Una y otra forma, en efecto, obra lo que le es propio, con comunión de la otra; es decir, que el Verbo obra lo que pertenece al Verbo, la carne cumple lo que atañe a la carne. Uno de ellos resplandece por los milagros, el otro sucumbe por las injurias. Y así como el Verbo no se aparta de la igualdad de la gloria paterna, así tampoco la carne abandona la naturaleza de nuestro género" (*D.* 143). (Cfr. *R.* 2183 y 2188.)

En el Concilio de Calcedonia (IV ecuménico contra los monofisitas) se definió en el año 451 lo siguiente: "Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verda-

deramente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consubstancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo cosubstancial con nosotros en cuanto a la humanidad, *semejante en todo a nosotros, menos en el pecado* (*Hebr.* 4, 15); engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de su unión, sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de El nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos ha transmitido el Símbolo de los Padres. Así, pues, después que con toda exactitud y cuidado en todos sus aspectos fué por nosotros redactada esa fórmula, definió el santo y ecuménico Concilio que a nadie será lícito profesar otra fe, ni siquiera escribirla o componerla, ni sentirla, ni enseñarla a los demás" (*D.* 148).

En el Símbolo Atanasiano se dice: "Pero es necesario para la eterna salvación creer también fielmente en la encarnación de nuestro Señor Jesucristo. Es, pues, la fe recta que creemos y confesamos que nuestro Señor Jesucristo, hijo de Dios, es Dios Hombre. Es Dios engendrado de la substancia del Padre antes de los siglos, y es hombre nacido de madre en el siglo: perfecto Dios, perfecto hombre, subsistente de alma racional y de carne humana, igual al Padre según la divinidad, menor que el Padre según la humanidad. Mas aun cuando sea Dios y hombre, no son dos, sino un solo Cristo, y uno solo no por la conversión de la divinidad en la carne, sino por la asunción de la humanidad en Dios; uno absolutamente, no por confusión de la substancia, sino por la unidad de la persona. Porque a la manera que el alma racional y la carne es un solo hombre, así Dios y el hombre son un solo Cristo" (*D.* 40). El segundo Concilio de Constantinopla (553) emplea ya la expresión "unión hipostática" (*D.* 216).

Cirilo de Alejandría, el más acérrimo enemigo del nestorianismo, presentó varias Cartas al Concilio de Efeso (431), en las que expone la doctrina ortodoxa. La segunda Carta fué aprobada solem-

nemente por el Concilio. En ella se dice: "Pues, no decimos que la naturaleza del Verbo, transformada, se hizo carne; pero tampoco que se trasmutó en el hombre entero, compuesto de alma y cuerpo; sino más bien que, habiendo unido consigo el Verbo, según hipóstasis o persona, la carne animada de alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible, y fué llamado Hijo del Hombre, no por sola voluntad o complacencia, pero tampoco por la asunción de la persona sola, y que las naturalezas que se juntan en verdadera unidad son distintas, pero que de ambas resulta un solo Cristo e Hijo; no como si la diferencia de las naturalezas se destruyera por la unión, sino porque la divinidad y la humanidad constituyen más bien, para nosotros, un solo Señor y Cristo e Hijo, por la concurrencia inefable y misteriosa en la unidad. Porque no nació primeramente un hombre vulgar de la santa Virgen y luego descendió sobre El el Verbo, sino que, unido desde el seno materno, se dice que se sometió a nacimiento carnal, como quien hace suyo el nacimiento de la propia carne" (*D.* 111 *a*).

Otra Carta contenía 12 anatematismos contra Nestorio, formulados al calor de la polémica, y que fueron aceptados como la expresión de la fe recta, sin que sean decisiones conciliares, esto es, infalibles, aunque gocen de gran autoridad. Dicen así:

"1. Si alguno no confiesa que Dios es, según verdad, el Emmanuel y que por eso la santa Virgen es madre de Dios (pues dió a luz carnalmente al Verbo de Dios hecho carne), sea anatema.

2. Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios Padre se unió a la carne según hipóstasis, y que Cristo es uno con su propia carne, a saber, que el mismo es Dios al mismo tiempo que hombre, sea anatema.

3. Si alguno divide en el solo Cristo las hipóstasis después de la unión, uniéndolas sólo por la conexión de la dignidad o de la autoridad y potestad, y no más bien por la conjunción que resulta de la unión natural, sea anatema.

4. Si alguno distribuye entre dos personas o hipóstasis las voces contenidas en los escritos apostólicos o evangélicos o dichas sobre Cristo por los Santos o por El mismo sobre sí mismo; y unas las acomoda al hombre propiamente entendido aparte del Verbo de Dios, y otras, como dignas de Dios, al solo Verbo de Dios Padre, sea anatema.

5. Si alguno se atreve a decir que Cristo es hombre *teóforo*, o

portador de Dios, y no más bien Dios verdadero, como hijo único y natural, puesto que el Verbo se hizo carne y tuvo parte de modo semejante a nosotros *en la carne y en la sangre* (*Hebr.* 2, 14), sea anatema.

6. Si alguno se atreve a decir que el Verbo del Padre es Dios o Señor de Cristo, y no confiesa más bien que El mismo es justamente Dios y hombre, puesto que el Verbo se hizo carne, según las Escrituras (*Io.* 1, 14), sea anatema.

7. Si alguno dice que Jesús fué ayudado como hombre por el Verbo de Dios, y le fué atribuída la gloria del Unigénito, como si fuera otro distinto de El, sea anatema.

8. Si alguno se atreve a decir que el hombre asumido ha de ser coadorado con Dios Verbo y coglorificado y, juntamente con El, llamado Dios, como uno en otro (pues la partícula "con" nos fuerza a entender esto siempre que se añade) y no más bien honra con una sola adoración al Emmanuel y le tributa una sola gloria, puesto que *el Verbo se hizo carne* (*Io.* 1, 14), sea anatema.

9. Si alguno dice que el solo Señor Jesucristo fué glorificado por el Espíritu, como si hubiera usado de la virtud de éste como ajena, y de El hubiera recibido poder obrar contra los espíritus inmundos y hacer milagros en medio de los hombres, y no dice más bien que es su propio espíritu aquel por quien obró los milagros, sea anatema.

10. La divina Escritura dice que Cristo se hizo *nuestro Sumo Sacerdote y Apóstol de nuestra confesión* (*Hebr.* 3, 1) *y que por nosotros se ofreció a Sí mismo en olor de suavidad a Dios Padre* (*Eph.* 5, 2). Si alguno, pues, dice que no fué el mismo Verbo de Dios quien se hizo nuestro Sumo Sacerdote y Apóstol, cuando *se hizo carne* y hombre entre nosotros, sino otro fuera de El, hombre propiamente nacido de mujer; o si alguno dice que también por Sí mismo se ofreció como ofrenda, y no más bien por nosotros solos (pues no tenía necesidad alguna de ofrenda el que no conoció el pecado), sea anatema.

11. Si alguno no confiesa que la carne del Señor es vivificante y propia del mismo Verbo de Dios Padre, sino de otro fuera de El, aunque unido a El por dignidad, o que sólo se da la inhabitación divina, y más bien vivificante, como hemos dicho, porque se hizo propia del Verbo, que tiene poder de vivificarlo todo, sea anatema.

12. Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios padeció en la carne y fué crucificado en la carne, y gustó de la muerte en la carne, y que fué hecho *primogénito de entre los muertos* (*Col.* 1, 18),

según es vida y vivificador como Dios, sea anatema" (*D.* 113-124).

Para lograr la reconciliación de los monofisitas, que todavía seguían resistiéndose, después del Concilio de Calcedonia (415), la corte imperial de Constantinopla gestionó la condenación de algunos antiguos partidarios del monofisitismo—Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa—y de un representante destacado del nestorianismo, discípulo aventajado de los teólogos de Antioquía, Teodoro de Mopsuesta. Se logró la condenación en cinco Concilios ecuménicos y en el segundo de Constantinopla (533). El Papa Vigilio concedió asentimiento a las conclusiones.

"1. Si alguno no confiesa una sola naturaleza o substancia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad consubstancial, una sola divinidad, adorada en tres hipóstasis o personas, ese tal sea anatema. Porque uno solo es Dios y Padre, de quien todo; y un solo Señor Jesucristo, por quien todo; y un solo Espíritu Santo, en quien todo.

2. Si alguno no confiesa que hay dos nacimientos de Dios Verbo, uno del Padre, antes de los siglos, sin tiempo e incorporalmente; otro en los últimos días, cuando El mismo bajó de los cielos y se encarnó de la gloriosa santa Madre de Dios y siempre Virgen María, y nació de ella; ese tal sea anatema.

3. Si alguno dice que uno es el Verbo de Dios que hizo milagros, y otro el Cristo que padeció, o dice que Dios Verbo está con el Cristo que nació de mujer o que está en El como uno en otro; y no que es uno solo y el mismo Señor nuestro Jesucristo, el Verbo de Dios que se encarnó y se hizo hombre, y que de uno mismo son tanto los milagros como los sufrimientos a que voluntariamente se sometió en la carne, ese tal sea anatema.

4. Si alguno dice que la unión de Dios Verbo con el hombre se hizo según gracia o según operación, o según igualdad de honor, o según autoridad, o relación, o hábito, o fuerza, o según buena voluntad, como si Dios Verbo se hubiera complacido del hombre, por haberle parecido bien y favorablemente de él, como Teodoro locamente dice; o según homonimia, conforme a la cual los nestorianos llamando a Dios Verbo Jesús y Cristo, y al hombre separadamente, dándole nombre de Cristo y de Hijo, y hablando evidentemente de dos personas, fingen hablar de una sola persona y de un solo Cristo según la denominación, y honor, y dignidad, y admiración; mas no confiesa que la unión de Dios Verbo con la carne animada de alma racional e inteligente se hizo según compo-

sición o según hipóstasis, como enseñaron los Santos Padres; y por esto, una sola persona de El que es el Señor Jesucristo, uno de la Santa Trinidad; ese tal sea anatema. Porque, como quiera que la unión se entiende de muchas maneras, los que siguen la impiedad de Apolinar y de Eutiques, inclinados a la desaparición de los elementos que se juntan, predican una unión de confusión. Los que piensan como Teodoro y Nestorio, gustando de la división, introducen una unión habitual. Pero la Santa Iglesia de Dios, rechazando la impiedad de una y otra herejía, confiesa la unión de Dios Verbo con la carne según composición; es decir, según hipóstasis. Porque la unión según composición en el misterio de Cristo, no sólo guarda inconfusos los elementos que se juntan, sino que tampoco admite la división.

5. Si alguno toma la única hipóstasis de nuestro Señor Jesucristo en el sentido de que admite la significación de muchas hipóstasis y de este modo intenta introducir en el misterio de Cristo dos hipótesis o dos personas, y de las dos personas por él introducidas dice una sola según la dignidad y el honor y la adoración, como lo escribieron locamente Teodoro y Nestorio, y calumnia al santo Concilio de Calcedonia, como si en ese impío sentido hubiera usado la expresión "una sola persona"; pero no confiesa que el Verbo de Dios se unió a la carne, según hipóstasis y por eso es una sola la hipóstasis de El, o sea, una sola persona, y que así también el santo Concilio de Calcedonia había confesado una sola hipóstasis de nuestro Señor Jesucristo; ese tal sea anatema. Porque la Santa Trinidad no admitió añadidura de persona o hipóstasis, ni aun con la encarnación de uno de la Santa Trinidad, el Dios Verbo.

6. Si alguno llama a la santa gloriosa siempre Virgen María Madre de Dios, en sentido figurado y no en sentido propio, o por relación, como si hubiera nacido un puro hombre y no se hubiera encarnado de ella el Dios Verbo, sino que se refiriera, según ellos, el nacimiento del hombre a Dios Verbo por habitar con el hombre nacido; y calumnia al santo Concilio de Calcedonia, como si en este impío sentido, inventado por Teodoro, hubiera llamado a la Virgen María Madre de Dios; o la llama madre de un hombre o Madre de Cristo, como si Cristo no fuera Dios, pero no la confiesa propiamente y según verdad Madre de Dios, porque Dios Verbo, nacido del Padre antes de los siglos, se encarnó en ella en los últimos días, y así la confesó piadosamente Madre de Dios el santo Concilio de Calcedonia, ese tal sea anatema.

7. Si alguno, al decir "en dos naturalezas", no confiesa que un solo Señor Nuestro Jesucristo es conocido como en divinidad y humanidad, para indicar con ello la diferencia de las naturalezas, de las que, sin confusión, se hizo la inefable unión; porque ni el Verbo se transformó en la naturaleza de la carne, ni la carne pasó a la naturaleza del Verbo (pues permanece una y otro lo que es por naturaleza, aun después de hecha la unión según hipóstasis), sino que toma en el sentido de una división en partes tal expresión referente al misterio de Cristo; o bien confesando el número de naturalezas en un solo y mismo Señor Nuestro Jesucristo, Dios Verbo encarnado, no toma en teoría solamente la diferencia de las naturalezas de que se compuso, diferencia no suprimida por la unión (porque uno solo resulta de ambas, y ambas son por uno solo), sino que se vale de este número como si (Cristo) tuviese las naturalezas separadas y con personalidad propia, ese tal sea anatema.

8. Si alguno, confesando que la unión se hizo de dos naturalezas: divinidad y humanidad, o hablando de una sola naturaleza de Dios Verbo hecha carne, no lo toma en el sentido de que de la humana, después de hecha la unión según la hipóstasis, resultó un solo Cristo; sino que por tales expresiones intenta introducir una sola naturaleza o sustancia de la divinidad y de la carne de Cristo, ese tal sea anatema. Porque al decir que el Verbo Unigénito se unió según hipóstasis, no decimos que hubiera mutua confusión alguna entre las naturalezas, sino que entendemos más bien que, permaneciendo cada una lo que es, el Verbo se unió a la carne. Por eso hay un solo Cristo, Dios y hombre, el mismo consubstancial a nosotros, según la humanidad. Porque por modo igual rechaza y anatematiza la Iglesia de Dios a los que dividen en partes o cortan que a los que confunden el misterio de la economía de Cristo.

9. Si alguno dice que Cristo es adorado en dos naturalezas, de donde se introducen dos adoraciones, una propia de Dios Verbo y la otra propia del hombre; o si alguno, para destrucción de la carne o para confusión de la divinidad y de la humanidad, o monstruosamente afirmando una sola naturaleza o substancia de los que se juntan, así adora a Cristo, pero no adora con una sola adoración al Dios Verbo encarnado en su propia carne, según desde el principio lo recibió la Iglesia de Dios, ese tal sea anatema.

10. Si alguno no confiesa que nuestro Señor Jesucristo, que fué

crucificado en la carne, es Dios verdadero y Señor de la gloria y uno de la Santa Trinidad, ese tal sea anatema.

12. Si alguno defiende al impío Teodoro de Mopsuesta, que dijo que uno es el Dios Verbo y otro Cristo, el cual sufrió las molestias de las pasiones del alma y de los deseos de la carne, que poco a poco se fué apartando de lo malo, y así se mejoró por el progreso de sus obras, y por su conducta se hizo irreprochable, que como puro hombre fué bautizado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y por el bautismo recibió la gracia del Espíritu Santo y fué hecho digno de la filiación divina; y que, a semejanza de una imagen imperial, es adorado como efigie de Dios Verbo, y que después de la Resurrección se convirtió en inmutable en sus pensamientos y absolutamente impecable; y dijo además el mismo impío Teodoro que la unión de Dios Verbo con Cristo fué como la de que habla el apóstol entre el hombre y la mujer: *Serán dos en una sola carne* (*Eph.* 5, 31); y aparte otras incontables blasfemias, se atrevió a decir que después de la Resurrección, cuando el Señor sopló sobre sus discípulos y les dijo: *Recibid el Espíritu Santo* (*Io.* 20, 22), no les dió el Espíritu Santo, sino que sopló sobre ellos sólo en apariencia; éste mismo dijo que la confesión de Tomás al tocar las manos y el costado del Señor, después de la Resurrección: *Señor mío y Dios mío* (*Io.* 20, 28), no fué dicho por Tomás acerca de Cristo, sino que admirado Tomás de lo extraño de la resurrección glorificó a Dios que había resucitado a Cristo."

"Y lo que es peor, en el comentario que el mismo Teodoro compuso sobre los *Hechos de los apóstoles*, comparando a Cristo con Platón, con Maniqueo, Epicuro y Marción, dice que a la manera que cada uno de ellos, por haber hallado su propio dogma, hicieron que sus discípulos se llamaran platónicos, maniqueos, epicúreos y marcionitas; del mismo modo, por haber Cristo hallado su dogma, nos llamamos de El cristianos; si alguno, pues, defiende al dicho impiísimo Teodoro y sus impíos escritos, en que derrama las innumerables blasfemias predichas, contra el grande Dios y Salvador nuestro Jesucristo, y no le anatematiza juntamente con sus impíos escritos, y a todos los que le aceptan y vindican o dicen que expuso ortodoxamente, y a los que han escrito en su favor y en favor de sus impíos escritos, o a los que piensan como él o han pensado alguna vez y han perseverado hasta el fin en tal herejía, sea anatema.

13. Si alguno defiende los impíos escritos de Teodoro contra la verdadera fe y contra el primero y santo Concilio de Efeso, y

San Cirilo y sus doce capítulos (anatematismos), y todo lo que escribió en defensa de los impíos Teodoro y Nestorio y de otros que piensan como los antedichos Teodoro y Nestorio y que los reciben a ellos y a su impiedad, y en ellos llaman impíos a los maestros de la Iglesia que admiten la unión de Dios Verbo según hipóstasis, y no anatematiza dichos escritos y a los que han escrito contra la fe recta o contra San Cirilo y sus doce capítulos, y han perseverado en esa impiedad, ese tal sea anatema.

14. Si alguno defiende la carta que se dice haber escrito Ibas al persa Mares, en que se niega que Dios Verbo, encarnado de la madre de Dios y siempre Virgen María, se hiciera hombre, y dice que de ella nació un puro hombre, al que llama Templo, de suerte que uno es el Dios Verbo, otro el hombre, y a San Cirilo, que predicó la recta fe de los cristianos, se le tacha de hereje, de haber escrito como el impío Apolinar, y se censura al santo Concilio primero de Efeso, como si hubiera depuesto sin examen a Nestorio, y la misma impía carta llama a los doce capítulos de San Cirilo impíos y contrarios a la recta fe, y vindica a Teodoro y Nestorio y sus impías doctrinas y escritos; si alguno, pues, defiende dicha carta y no la anatematiza juntamente con los que la defienden y dicen que la misma o una parte de la misma es recta, y con los que han escrito y escriben en su favor y en favor de las impiedades en ella contenidas, y se atreven a vindicarla a ella o a las impiedades en ella contenidas en nombre de los Santos Padres o del santo Concilio de Calcedonia, y en ello han perseverado hasta el fin, ese tal sea anatema" (*D.* 213-227).

III. *Escritura y Tradición*

5. La Iglesia está ligada en sus definiciones doctrinales *a la Escritura y a la Tradición.* Por otra parte, sus declaraciones doctrinales son la interpretación válida de la revelación contenida en la Escritura y en la Tradición, según la expresión del lenguaje de la época respectiva en que se hacen. Tienen, por tanto, fuerza obligatoria para los creyentes, sea cual sea el modo de estar ligadas a la Escritura y a la Tradición. Su validez no se acrecienta observando que coinciden o están de acuerdo con la Escritura; pero sí que gana alegría y vida el convencimiento fundado en las manifestaciones doctrinales de la Iglesia. La razón de esto es la siguiente: en la Sagrada Escritura la figura de Cristo se dibuja con más

originalidad y frescura, con más vida y color que en las decisiones doctrinales de la Iglesia, en las que se suele usar un lenguaje extraño a la realidad, agudamente acuñado y derivado de la Filosofía. La cosa es fácil de entender: mientras en la *Escritura se hace historia* de la vida, palabras y obras de Cristo, en las *decisiones de la Iglesia* se denuncian, sobre los fundamentos de la historia bíblica, los errores contra *doctrinas* determinadas (*verdades*). Como el creyente debe conocer la figura de Cristo en sí, es de suma importancia que se preocupe de ella tal como se dibuja en la Sagrada Escritura, que se sumerja y hunda en su visión. Desde este punto de vista, la Escritura ofrece mayor riqueza que las decisiones doctrinales de la Iglesia.

a) Las definiciones de la Iglesia antes mentadas sobre la unidad de Persona y duplicidad de naturalezas están garantizadas por muchos lugares de la *Escritura*, pero sobre todo por dos de ellos (*Io.* 1, 14 y *Phil.* 2, 7): "El Verbo se hizo carne". El Logos, la Palabra personal del Padre existente en eterna inclinación hacia El entra en el ámbito de la carne, es decir, del hombre, con su pobreza, contingencia y nulidad. El que era inmutable, no podía transformarse en criatura. No podía dejar de ser lo que siempre fué y empezar a ser lo que no era. Siguió siendo lo que era; pero se apropió lo que no tenía, la carne, la naturaleza humana con sus debilidades. Descendió del cielo, no como que hubiera dejado un lugar y atravesando inconmensurables espacios hubiera llegado a otro; El es inmenso y omnipotente: no hay espacios más cerca o más lejos de El. Todos están llenos de su esencia, presencia y potencia. Ha traspasado un límite, pero no visible, sino invisible: el límite que hay entre el modo de ser del creador y el modo de ser de la criatura. Sobrepasa los límites trazados entre Dios y la criatura y toma la naturaleza de la carne, la contingente naturaleza humana, de forma que la hace suya, la hace naturaleza del Verbo personal de Dios. La toma y se une a ella; la pone en tan íntima y profunda *relación* consigo mismo, que se hace el "Yo", la Persona de esa naturaleza.

La Encarnación del Verbo no es una limitación de su actualidad al espacio de la naturaleza humana apropiada por El, de forma que más allá de ella no fuera actual y presente, sino que es una especial y única relación, no repetida, con una naturaleza humana concreta, nacida de María.

Tiene su origen en un decreto eterno del Padre. Dios "envió a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado y, por el

pecado, condenó al pecado en la carne" (*Rom.* 8, 3). Y el Hijo que tenía existencia divina, obedeciendo a su misión, no creyó que debiera mantener codiciosamente su dignidad divina, sino que se desprendió de ella para sepultarse en una existencia de siervo y asemejarse a los hombres en gesto y figura; se humilló hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz (*Phil.* 2, 6-8). La Persona del Verbo Divino permanece invariablemente igual; pero junto a su modo de ser divino ha aceptado otro humano y el primero se ha escondido en el segundo. Y eso no fué más que una obra de su amor: "que siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza" (*II Cor.* 8, 9).

La unidad personal en la que están indisolublemente unidas una con otra las naturalezas, se confirma también por todos los lugares en que se habla de uno y el mismo Cristo *divino* y *humano*; quedarán envueltos en contradicciones si no se admite en el Yo de Cristo una duplicidad de formas de ser y actividad. San Juan (2, 19) ha transmitido las palabras de Cristo: "Destruid este templo y en tres días lo levantaré", que se refieren, como San Juan asegura, al templo de su cuerpo. Uno y el mismo es el que muere y se levanta otra vez desde la muerte entre una claridad libre y superior. No tiene todavía cincuenta años (*Io.* 8, 54); puede verlo cualquiera, y sin embargo El fué antes que Abraham. Ambas cosas son ciertas y constituyen un enigma insoluble para los que oyen y ven midiéndolo todo por la sola experiencia. La clave de la solución es la fe en la Encarnación. Cristo pide al Padre que le glorifique y al momento añade que le conceda la gloria que tuvo (*Io.* 17, 5).

San Pedro dice después de la curación del paralítico de nacimiento: "¿Qué os admiráis de esto o qué nos miráis a nosotros, como si por nuestro propio poder o por nuestra piedad hubiéramos hecho andar a éste? El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su siervo Jesús, a quien vosotros entregasteis y negasteis en presencia de Pilatos, cuando éste juzgaba que debía soltarle. Vosotros negasteis al Santo y al Justo y pedisteis que se os hiciera gracia a un homicida. Pedisteis la muerte para el autor de la vida, a quien Dios resucitó de entre los muertos, de lo cual nosotros somos testigos. Por la fe en su nombre, éste, a quien veis y conocéis, ha sido por su nombre consolidado, y la fe que de El nos viene dió a éste la plena salud en presencia de todos vosotros" (*Act.* 3, 12-16). Cristo es el Señor Dios, que ha adquirido con su sangre su comunidad o Iglesia, so-

bre la cual el Espíritu Santo ha constituído a hombres en autoridad (*Act* 20, 28). Cristo es Dios, bendito sobre todo y descendiente de los patriarcas según la carne (*Rom.* 9, 5). Hay en Cristo la gloria que ningún sabio ni príncipe conoce y de la cual sólo sabe el espíritu a quien Dios la revelare. Y, sin embargo, el Señor de la gloria fué crucificado (*I Cor.* 2, 6-12). Lo admirable de estas expresiones no es sólo su paradoja, sino la seguridad y evidencia con que se dice lo contrario y contradictorio. Aquel de quien tales cosas se dicen y no sólo por atrevimiento, vive en el misterio de Dios y en la caducidad del cuerpo, en la inmortalidad de la vida divina y en la contingencia de la debilidad humana.

b) Para los *Padres de la Iglesia,* esta paradoja es tan familiar como sagrada, tan cierta como valiosa. Conceden a Cristo propiedades y actividades divinas y humanas y subrayan siempre que en El no hay, como en la Trinidad, una sola naturaleza, sino que tiene dos, porque una es la humana y otra distinta es la divina, pero que en El también, a diferencia de la Trinidad, hay sólo una Persona: sólo tiene un Yo, fuente de su actividad.

San Ignacio de Antioquía agradece a los efesios el amor fraternal que le han dispensado; son, por eso, imitadores de Dios; y pueden serlo sólo porque por la fe y el amor han sido ganados para la justicia de Jesucristo y han logrado una vida nueva en la Sangre de Dios (*Eph.* 1, 1). Ruega encarecidamente a los romanos que no hagan nada por su liberación: quiere ser molido como trigo de Cristo. Le impulsa el anhelo de imitar la pasión de Dios. En esto debe ser envidiado. Quien lleva a Cristo en sí como él, entenderá su deseo (*Rom.* 6, 3). Los pensamientos de San Ignacio se dirigen al Cristo histórico, pero San Ignacio sabe vitalmente que ese Cristo histórico es el mismo Verbo de Dios y esta sabiduría domina su pensamiento. No se ve ni el más mínimo intento de reducir la naturaleza humana a la filiación divina o hacerla contener en ella. Sin duda que siente la paradoja y la vive, pero le hace feliz. Justamente es el "ser carne" de Cristo a lo que clama y por lo que se consuela. La salvación consiste en que nuestro Dios, Jesucristo, fuera concebido por María (*Eph.* 18, 2). Los cristianos de Esmirna deben gloriarse de que están ultimados en una fe imperturbable como clavados de cuerpo y alma a la Cruz del Señor Jesucristo, seguros del amor a la Sangre de Cristo, llenos de fe en Nuestro Señor, del verdadero vástago de la estirpe de David, según la carne; Hijo de Dios, según la voluntad y poder divinos; nacido verdaderamente de la Virgen y bautizado por Juan;

deben gloriarse de que por El sea cumplida la eterna justicia (*Carta a los esmirniotas*, 1, 1).

En la Teología griega, que polemiza continuamente durante los siglos IV y V sobre la esencia y ser de Cristo, hay una exacta nomenclatura agudamente afilada. En el Occidente fué creada ya por Tertuliano (cfr., por ejemplo, *Adversus Praxean*, 27). Recordemos una vez más a *San León Magno*, cuya Carta Dogmática ya ha sido trascrita. En un sermón sobre la Pasión de Cristo, dice: "Amadísimos; por lo que respecta a la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, la fe católica enseña y exige que debemos reconocer en nuestro Salvador dos naturalezas; aunque cada una conserva sus propiedades, están unidas ambas en una tan perfecta unidad que nosotros, desde el momento en que el Verbo se hizo carne en el seno de la bienaventurada Virgen por amor al género humano, no podemos pensar en la divinidad sin lo que es hombre, ni tampoco en el hombre sin lo que es Dios. La realidad de cada una de las dos naturalezas se hace patente en distintas circunstancias y acciones, pero ninguna de las dos se separa jamás de la unión con la otra. En nada está la una sin la otra: la majestad está completa en la humillación; la humillación está del todo en la majestad. Sin embargo, ni la unidad las mezcla ni la diversidad y especificidad niega la unidad. Una de ellas es capaz de sufrimiento, otra es invulnerable; y, sin embargo, la ignominia y el ultraje pertenecen a la que tiene la gloria. Es él mismo quien está en la divinidad y en el poder. Quien murió fué el vencedor de la muerte. Así ha aceptado Dios todo el ser-hombre; en su misericordia ha unido a Sí la humanidad y se ha unido a ella de tal manera que cada una de las dos naturalezas es íntima a la otra y ninguna de las dos pierde en la otra su especificidad y propiedades." "En Cristo debemos reconocer la verdadera divinidad y la verdadera humanidad; es la carne y el Verbo; lo mismo que es consubstancial al Padre, es de la misma naturaleza que su Madre. No se duplica la persona ni se mezclan las naturalezas; no es capaz de dolor según su poder; según su debilidad, es mortal; y de ambas se sirve de forma que la debilidad glorifica al poder sin que el poder oscurezca la debilidad. El, que tiene todo el mundo en sus manos, cae en las de sus enemigos; fué agarrado por las manos de aquéllos, cuyo corazón no podía captar para El. La justicia no hace resistencia a los injustos y la Verdad cede ante los falsos testimonios; conservando la figura divina quiso "llenar" la de siervo

y la realidad de su corporal nacimiento debía ser demostrada por la crueldad de su pasión corporal" (Sermón 52, parte I; parte III, en Th. Breme, Leo der Grosse. *Die Passion*, 1936).

IV. *Significación redentora*

6. Los testimonios de la Escritura y de los Padres de la Iglesia demuestran que la doctrina de la unidad personal y distinción de naturalezas en Cristo no es una pura especulación filosófica con ocasión de la Revelación. No puede ni debe explicarse así, aunque para un talento fuertemente especulativo pudiera ser una tentación tratarlo ante todo como campo de investigaciones lógicas y metafísicas. Es cierto que empuja a la razón del creyente hacia problemas y conocimientos metafísicos muy hondos; lo mismo que la Revelación de la vida trinitaria de Dios, la Revelación de Encarnación del Verbo da ocasión a la razón para consideraciones sobre el ser personal y natural y las relaciones recíprocas entre naturaleza y persona, que no se hubieran logrado sin la Revelación. Pero la doctrina de la Encarnación no es primariamente una representación que da ciertos conocimientos a la razón especulativa y la abre a ciertos saberes nuevos, o gracias a la cual se da cuenta de ciertas verdades que son una región muy valiosa, pero infructífera, de la ciencia; antes que nada, esa doctrina es una *garantía de nuestra salvación*. "El mismo Verbo quiso nacer de hombres en primer lugar, para que tú nacieras de Dios y te dijeras a ti mismo: No sin razón quiso Dios nacer de hombres, y sin duda fué por ésta; porque en cierto modo me tuvo por valioso para hacerme inmortal y nacer mortal por mí. Por eso, y en cierto modo para que no nos admiráramos y asustáramos de que fuera tan grande y hasta nos pareciera increíble la gracia de haber nacido los hombres hijos de Dios, a las palabras "han nacido de Dios" añadió estas otras, para darte mayor seguridad: "Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros." ¿Por qué te vas a admirar, pues, de que los hombres hayan sido hechos hijos de Dios?" (San Agustín, 2.ª lección sobre el *Evangelio de San Juan*, capítulo 15).

Sólo porque el Verbo se unió a una determinada naturaleza humana de la manera tan íntima que se ha dicho al principio de esta parte, la creación, en cuyo centro está la muerte, recibió la Vida plena engendrada desde la eternidad por el Padre y ante la cual toda vida terrestre es más muerte que vida. Gracias a esa

unión esencial del Verbo de Dios con la naturaleza humana, la acción procreadora del Padre sale del círculo íntimo de la divinidad y llega hasta el ámbito de lo creado. Luz, amor, bienaventuranza y vida llenan la naturaleza humana asumida por el Hijo. Y viceversa, visto desde el hombre, la naturaleza asumida por el Verbo entra en el proceso generador y creador. Así se echa un puente sobre el abismo existente entre Dios y el hombre: se traspasan los límites.

7. Por ser Cristo, con su naturaleza humana, la *cabeza de la creación,* en El *toda la creación se llena de luz y vida;* por eso puede ahora la criatura racional, agarrándose al Cristo histórico por medio de la fe, penetrar a través de El en la vida íntima de Dios. Si la unidad entre Dios y el hombre fuera solamente externa, como creía el nestorianismo, Dios y el hombre hubieran seguido caminando uno al lado del otro; no se hubiera llegado a traspasar los límites, ni a salvar la separación, ni a llenar el abismo. El hombre hubiera quedado en la línea de la muerte y no hubiera logrado superarla. La vehemencia de la lucha contra el nestorianismo debe ser interpretada desde esa preocupación por la salvación del pecado y de la muerte y no como que únicamente hubiera entrado en juego la voluntad de tener razón y ganar poder.

V. *Explicación especulativa*

8. La unidad de Persona y dualidad de naturalezas en Cristo es un misterio impenetrable del que el hombre puede darse cuenta por fe, pero que no puede comprender de ninguna manera. El espíritu que penetra en la realidad se encuentra situado ante la cuestión de cuál es la razón de que la naturaleza humana no tenga personalidad y viva en unidad con el Verbo. La Teología ha intentado, a través de los tiempos, varias respuestas. Vamos a reseñar tres de ellas. El tomismo tiene en su base la teoría de la distinción real de esencia y existencia. La naturaleza racional se hace incomunicable, es decir, persona, gracias al modo de ser subsistente, distinto de ella; en la persona, la subsistencia es un *modus substantialis* de la naturaleza. Si la naturaleza se distingue realmente de la subsistencia, la omnipotencia divina puede superarlas; y Dios lo ha hecho una vez: en la naturaleza humana de Cristo. Ahora bien, donde no hay un modo substancial de ser

(Fürsichbestehen) ninguna subsistencia (Selbstbestehen), no hay tampoco existencia propia. En el lugar de la existencia y subsistencia humana, no dadas en la naturaleza humana de Cristo, están la subsistencia y existencia del Verbo. Según eso, la Encarnación consiste en que la existencia y subsistencia del Logos se extienden a la naturaleza humana, llenándola. En estricta terminología escolástica puede decirse: "Jesucristo, Dios-Hombre, es el único ser que existe real y actualmente en persona y existencia divinas, en virtud de la identidad de persona divina y divinidad (o naturaleza divina), y que a través de la naturaleza y esencia humanas (humanidad individual), como a través de un principio secundario de ser-así (Sosein) existente real y actualmente sólo por la persona y existencia divinas, es y existe en la unidad real-substancial de las dos naturalezas, distintas real y substancialmente (Feueling, *Katholische Glaubenslehre*, 1937, pág. 370-71). Es evidente que nuestra explicación de la Encarnación se aproxima a la tomista. La concepción tomista concede suma importancia a la doctrina revelada de la apropiación de la naturaleza humana por el Verbo divino, alejándose así lo más posible del ámbito nestoriano, peligroso para la fe y la vida de la fe. Claro que paga esta ventaja con una enorme dificultad: no sabe dar una respuesta convincente a la cuestión de cómo la naturaleza humana puede tener realidad propia sin tener existencia propia. Esta dificultad es, según esta teoría, el misterio de la realidad del Hijo de Dios encarnado; que ningún esfuerzo del pensamiento puede anular; y apela a la omnipotencia de Dios, que puede penetrar transformando la estructura del ser, más profundamente que pueda hacerlo nuestro pensamiento.

Escoto y sus discípulos suponen una distinción puramente formal entre naturaleza y persona. Naturaleza y persona se expresan según su carácter esencial, que está acuñado por la *forma* de ser en sus respectivas y distintas determinaciones esenciales, pero en la realidad coinciden. La diferencia de su formalidad (carácter esencial) consiste en que el ser personal incluye la incomunicabilidad y la naturaleza no la incluye. El ser personal no significa una perfección añadida a la naturaleza racional, sino la independencia de otra; significa, pues, que no hay otra naturaleza subsistente que sea portadora de ella. La naturaleza humana de Cristo no es, por tanto, persona, porque está unida al Logos; ha perdido la independencia perteneciente a la persona; porque si no hubiera perdido ninguna realidad, sería también persona por su unión con el

Logos, sin que se le añadiera una verdadera perfección. Esta explicación rebaja un poco el valor de la persona y además pone demasiado en peligro la unidad de Cristo. Es difícil imaginar que sea posible una verdadera unidad entre el Logos y la naturaleza humana sin que haya en tal naturaleza algún cambio que llegue hasta la estructura de su ser.

Según *Suárez* y sus seguidores, no hay distinción real entre naturaleza y existencia, pero *sí* entre naturaleza y persona. La naturaleza racional se hace personal mediante un modo substancial de ser (*modus substantialis*). La naturaleza humana de Cristo no tiene ese modo; está mantenida por la omnipotencia divina, y en lugar del modo substancial, que le falta, tiene un modo de unión (*modus unionis*). A la naturaleza humana de Cristo no le falta la existencia, porque existencia y naturaleza existente son lo mismo. Con esta explicación disminuye la dificultad del tomismo. Pero paga esta ganancia con una gran pérdida. En primer lugar, no puede entender ni explicar cómo una naturaleza existente no tiene ser subsistente, y por tanto, cómo siendo racional no es personal. Sólo hay una elección: o conceder existencia y modo substancial a la naturaleza espiritual de Cristo o negarle ambas cosas. Además, ese *modus unionis* de que habla, da la impresión de ser un *deus ex machina*, que se queda en el vacío, sin poder completar realmente la naturaleza humana. Parece que es sólo una palabra que nada explica. Es evidente que la unidad de Cristo se funda en el *modus unionis*, pero la cuestión es otra: ¿qué es ese modo de unión? Como el Yo de la naturaleza humana es el Hijo de Dios, Cristo es también, en cuanto hombre determinado, hijo natural de Dios y no sólo adoptivo, como creían en el siglo VIII Elipando de Toledo y Félix de Urgel (*filius naturalis, non filius adoptionis*).

VI. *Duración*

9. Hay que estudiar todavía un par de cosas más. *¿Cuándo empezó la unión del Hijo de Dios con la naturaleza humana?* ¿Sufrirá alguna interrupción o no se acabará jamás? La unión hipostática empezó en el momento de la concepción, de manera que no hubo ni un instante en que la naturaleza humana de Cristo no tuviera el Yo del Logos (Dogma; cfr. *Símbolos de la fe; Gal.* 4, 4; *Rom.* 1, 3). San Agustín, en el *Tratado de la Trinidad*, dice: "Desde el momento en que empezó a ser hombre, es también Dios"

(lib. 13, cap. 17, 22). Ni el alma humana de Cristo existió antes de ser concebido, ni fué en el bautismo cuando el Logos descendió a Cristo. La unidad del Verbo con la naturaleza humana no tiene tampoco interrupción alguna (*Doctrina theologice certa*) ni tendrá fin (Dogma; cfr. *Símbolo de la fe niceno-constantinopolitano; Lc.* 1, 32-33; *Hebr.* 7, 24; 13, 8). Incluso mientras estuvo en el sepulcro, el Logos estaba unido al cuerpo de Cristo.

Para entender correctamente la eterna duración de la unidad personal de Cristo, no hay que olvidar que Dios es realidad activa, acción subsistente, ser activo (cfr. § 63). Por tanto, la duración ininterrumpida de la unión hipostática no quiere decir una relación estática, sino la acción de la continua apropiación de la naturaleza humana por el Verbo. Vista desde el hombre, es un continuo ser-asumida (y no en sentido puramente espiritual) por el Hijo de Dios; desde Dios es la continua apropiación de la naturaleza humana por el Hijo de Dios. A través de toda la eternidad y para siempre se realiza esta acción. Nunca más será separada la naturaleza humana de Cristo de esa unión con el Yo del Hijo de Dios.

10. Para *responder más detenidamente* a la *cuestión* de *quién* es Cristo, tenemos que describir y desarrollar por separado las partes de su estructura esencial, según el estudio de su esencia que acabamos de hacer; las partes son: su *ser-hombre* y su *ser-Dios*. También aquí vale lo dicho de la persona y obra de Jesús: hay que distinguir humanidad y divinidad, pero sin separarlas. Al describir a este hombre no se puede olvidar que es Dios y al describir al Hijo de Dios no se puede olvidar que está presente y obra en la Historia a través de una naturaleza humana. A ningún hombre se le puede representar del todo, si sólo se pinta lo que puede fijarse dentro de la experiencia, pues el hombre vive en una continua superación de sí mismo (cfr. §§ 105 y 190), continuamente se traspasa y trasciende hacia otra realidad. Esto mismo vale de un modo especialísimo y único para la naturaleza humana de Cristo; se trasciende a sí misma en Dios, como ningún otro ser. Todo lo que está en ella y hace, existe desde el Hijo de Dios y penetra y pertenece a su Yo. La descripción de su ser-hombre y la de su ser-Dios debe hacerse de forma que en el primer caso se apunte al Hijo de Dios que existe en la naturaleza humana, y en el segundo se apunta a la naturaleza humana subsistente en el Yo del Verbo divino. Lo decisivo es que Dios existe en una naturaleza humana, que el Hijo de Dios se ha desposeído; en eso hay que

cargar un acento especial. Al empezar hablando de Cristo-Hombre expresamos este pensamiento. La divinidad aparecerá después y se revelará como la gloria escondida que está actuando en esa vida del hombre.

§ 147

Aparición histórica del hijo de Dios en una naturaleza verdaderamente humana

1. El Hijo de Dios se ha aparecido en una naturaleza verdaderamente humana (*Dogma de fe*, cfr. II Concilio de Lyon, D. 462; Concilio de Viena, D. 480).

Con la corporalidad está dada la *temporalidad* e *historicidad* del Verbo encarnado. Según San Agustín, la expresión "Dios se hizo hombre" significa "Dios se hizo temporal e histórico" (*In.* 1; *Jo.* tr. 2, n. 10).

2. Las Escrituras del Nuevo Testamento no nos dan *la historia continuada de la vida de Jesús* desde su nacimiento hasta su muerte, no son una biografía de Cristo, sino *testimonios sobre el misterio de la Redención*, que se hace actual en la realización de esa vida, una narración de la proclamación y aseguramiento del reino mesiánico y del reino de Dios relacionado con él. Por eso quedan veladas en eterno silencio muchas cosas que hubieran interesado a la curiosidad de los hombres. Dios mismo, "autor principal" de las Escrituras, las ha dejado sin decir, sepultándolas en el olvido.

"¿No es un hecho conmovedor y raramente impresionante el que Dios haya permitido que se olvidaran la mayoría de las acciones de su vida terrestre, empezando por las costumbres de su vida diaria, hasta las fechas de su nacimiento y de su muerte? ¿No son cosas disputables y parecen en cierto modo naderías frente a la clara y espléndida realidad de la venida de Dios para salvarnos, para terminar la lucha contra Satanás, para resucitar en una vida nueva? Para todos los tiempos valen las palabras del apóstol: "Y aún a Cristo sí le conocimos según la carne, pero ahora ya no es así" (*II Cor.* 5, 16). No vienen al caso ya, tratando de Cristo, las cosas meramente de la carne y de su vida terrestre; Dios mismo,

inspirador de la Escritura, las ha olvidado. No ocurre con Cristo como con Augusto o con otros grandes "en la carne", de los que tenemos las fechas exactas del nacimiento y muerte, retratos en estatua y fiel narración de sus hazañas en el mármol. Nada sabemos de la figura terrestre de Jesús ni por la Escritura, que El mismo ha inspirado, ni por las estatuas o reliquias. Hasta su vida terrena, todavía no glorificada y envuelta en la debilidad de la carne, es ya un misterio; está ya completamente en el ámbito del Pneuma" (Hugo Rahner, *Die Theologie des Lebens Jesu*, en "Theologie der Zeit", 1938, II serie, 80; más tarde publicado en H. Rahner, *Theologie der Verkündigung*, 1939, pág. 98).

Las *narraciones apócrifas de la vida de Jesús* y las a menudo locuaces *revelaciones privadas* que intentan rellenar los huecos de la Escritura, son un intento de mejorar y aumentar las palabras de Dios.

Los testigos de Cristo del Nuevo Testamento, aún en su parquedad inspirada por el Espíritu Santo, hablan con tal vivacidad que su figura está ante nosotros en su plena realidad corporal y en contornos definidos y claros. Todos son unánimes al decir que Dios escogió una hora de la Historia y en ella se hizo presente. Por tanto, la Encarnación puede ser fechada. Significa la llegada a la cumbre de todas las anteriores revelaciones divinas. Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo. (*Gal.* 4, 4; *Mc.* 12, 1-7). En El llegó a su meta el tiempo del mundo (*Mc.* 1, 15).

Vamos a caracterizar primero, en general, el testimonio del NT y después lo explicaremos detalladamente.

a) El *carácter general* del testimonio del NT, que es destacar la corporalidad e historicidad de Cristo, puede reconocerse sobre todo en los *Hechos de los apóstoles*, la mayoría de las veces en los discursos misionales allí transcritos. Geiselmann ha hecho penetrantes estudios sobre el tema, que serán el fundamento de la exposición que sigue.

El carácter de San Lucas se hace patente en el hecho de que para la redacción de su *Evangelio* siguió cuidadosamente todas las noticias accesibles sobre Jesucristo. Se considera a sí mismo (como los demás autores del NT), no como creador e investigador de lo que narra, sino como testigo y transmisor de lo realmente ocurrido. Según sus noticias, los doce en su predicación y apostolado pretenden ser testigos de lo que han visto. El concepto *testigo* juega un papel decisivo en los pasajes siguientes: *Act.* 1, 8, 22; 2, 32; 3, 15; 5, 22; 10, 41; 13, 31; 22, 15; 26, 16; 22, 20; cfr. 4,

33; 7, 44; 15, 5; 10, 43; 13, 22; 14, 3; 15, 8; 16, 2; 23, 11; 26, 5. Incluye tres momentos: sólo es testigo aquel que ha visto y oído lo que cuenta. Sólo el testigo auricular y ocular puede atestiguar, en realidad, lo que dice. Los *Hechos de los apóstoles* enumeran las condiciones que deben cumplirse para poder llamarse testigo: "Ahora, pues, conviene que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor, Jesús, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que fué tomado de entre nosotros, uno de ellos sea testigo con nosotros de su Resurrección" (*Act.* 1, 21-22). Es, además, necesario que el testigo no sólo haya vivido el hecho histórico en su realización, sino que sepa también su sentido. Cristo explicó el sentido de sus milagros, de su Pasión y Muerte, de su Resurrección; indicó que en estos acontecimientos estaba Dios obrando, que no se trataba de una historia en el sentido acostumbrado y ordinario de la palabra, sino de Historia Sagrada; todos se encadenan para una historia en la que Dios realiza la salvación del hombre. Los hechos pueden ser vistos en su pura realización con los ojos del cuerpo, pero su sentido sagrado sólo puede ser reconocido por la fe (*Act.* 10, 37-41). Es capaz de este testimonio quien previamente fué determinado por Dios para él (*Act.* 10, 40). Sólo en el Espíritu Santo puede darse testimonio de Cristo (*Act.* 5, 32; 1, 4-6).

Los testigos así caracterizados testifican la historicidad de Cristo, pintándole como cumplidor de las profecías del AT. No sólo testifican su existencia dentro de la Historia, sino que indican el lugar histórico en que vivió. Jesús es el Salvador prometido en la Antigua Alianza. El núcleo de los discursos misionales transmitidos en los *Hechos de los apóstoles* es la predicación de que Jesús es el Mesías, el Ungido que Dios prometió por boca de los profetas. El AT pertenece a Cristo esencialmente. Cristo cumple y realiza lo que en el AT fué visto y dicho proféticamente. Del mismo modo que falta el sentido definitivo al AT si no se le interpreta a la luz de Cristo y desde El, así falta fundamento a la Teología cristológica si Cristo no es entendido como el Salvador profetizado en el AT y en el N, uniendo ambos testamentos en una Historia Sagrada realizada por Dios, en la que Cristo tiene el lugar decisivo.

Como ejemplo vamos a citar el sermón que el apóstol San Pablo tuvo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia: "Hermanos, hi-

jos de Abraham y los que entre vosotros temen a Dios, a nosotros se nos envía este mensaje de salud.

En efecto, los moradores de Jerusalén y sus príncipes le rechazaron y condenaron, dando así cumplimiento a las palabras de los profetas que se leen cada sábado, y sin haber hallado ninguna causa de muerte, pidieron a Pilatos que le quitase la vida. Cumplido todo lo que de El estaba escrito, le bajaron del leño y le depositaron en un sepulcro, pero Dios le resucitó de entre los muertos, y durante muchos días se apareció a los que con El habían subido de Galilea a Jerusalén, que son ahora sus testigos ante el pueblo.

Nosotros os anunciamos el cumplimiento de la promesa hecha a nuestros padres, que Dios cumplió en nosotros, sus hijos, resucitando a Jesús, según está escrito en el salmo segundo: "Tú eres mi hijo, yo te engendré hoy", pues le resucitó de entre los muertos para no volver a la corrupción. También dijo: "Yo os cumpliré las promesas santas y firmes hechas a David." Por lo cual, en otra parte, dice: "No permitirás que tu Santo vea la corrupción." Pues bien, David, habiendo hecho durante su vida la voluntad de Dios, se durmió y fué a reunirse con sus padres y experimentó la corrupción; pero aquel a quien Dios ha resucitado, ése no vió la corrupción" (*Act.* 13, 26-37). En lo esencial encontramos la misma construcción (promesa viejotestamentaria-cumplimiento en Cristo) en los sermones de San Pedro en casa de Cornelio (*Act.* 10, 34-43) y el día de Pentecostés (*Act.* 2, 21-36 Cfr. J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus,* 1951).

b) Vamos a hacer ahora, ya en *particular,* algunas consideraciones sobre el testimonio neotestamentario de la corporalidad e historicidad de Cristo.

a) Es sorprendente la fuerza con que *San Juan* testifica la corporeidad, y en consecuencia la historicidad de Cristo; y San Juan es el evangelista que describe más que los otros la existencia pre-histórica y supra-histórica de Cristo. Justamente el cuarto evangelio es el que no da importancia ninguna a la integridad y totalidad de datos. Sólo quiere y pretende contar de la vida visible de Cristo lo que puede llevar a inducir a la fe en su gloria divina (*Io.* 20, 30-31; 21, 25). Lo que San Juan cuenta de esta vida es, por eso, un testimonio mucho más penetrante y valioso contra toda volatilización mitológica. No se satisface con asegurar que ha visto y oído y tocado por sí mismo la vida de Dios, aparecida en la tierra. Se ha apoderado de la figura de Cristo con to-

dos los sentidos y todavía después de dos generaciones oye en el oído la cadencia de su voz y siente la presión de la mano del Señor *(I Io.* 1, 1-3). Era testigo visual de las acciones de Dios ocurridas en Jerusalén, Cafarnaún y Nazareth. Con decisión verdaderamente chocante e insistente dice en su Evangelio (1, 14): "El Verbo se hizo carne". Toda interpretación que diga que se trata de un cuerpo aparencial o celeste choca con la dureza de esta expresión. Se ve que San Juan habla contra el enemigo, contra el *gnosticismo* dualista y despreciador del cuerpo; resuena el tono polémico. Hay que explicar lo mejor posible que el Logos ha asumido una naturaleza realmente humana con toda su debilidad y desamparo.

El gnóstico, el despreciador del cuerpo, no entenderá esto ni lo concederá. El cuerpo es para él el domicilio o la fuente de todos los males; no quiere admitir que el Logos se enrede en el mal asumiendo un cuerpo terrenal. También San Juan conoce las tinieblas del mundo; tiene una sombría imagen del mundo: los hombres prefieren las tinieblas a la Luz. Pero en ninguna parte aparece el mundo en cuanto tal como ajeno y extraño a Dios. Eso es lo que piensa *Marción,* principal representante de la gnosis pagano-cristiana del siglo II; según él, el Dios-Salvador viene de repente y en figura aparencial al mundo extraño a El, para robar al Dios-creador malo del AT las criaturas que le pertenecen y salvarlas. La tiniebla que según San Juan lucha contra la luz, es el corazón humano prisionero del mal. El cuerpo es creación de Dios y justamente en él se aparece la gloria del Unigénito de Dios *(Io.* 1, 5, 14). Decir otra cosa es un error. Muchos errores hay en el mundo que niegan que Jesucristo se apareciera en la carne; esos son los tentadores y uno de ellos es el Anticristo *(II Io.* 7).

No; Cristo no es una *idea supratemporal.* En el momento e instante de una hora determinada vino el Hijo de Dios, el Revelador enviado por Dios. Ahora todo se decide en El. Ahora ha venido la Luz que trae justicia y salvación. La revelación de Dios no ocurrió en un siempre sin tiempo, sino en la hora determinada desde la eternidad, ni antes ni después; quien la pierde, no encuentra la intimidad de Dios; sobre su existencia pesará "el demasiado tarde" de la desesperación *(Io.* 8, 21). La hora de la gracia y de la salvación, de la vida y de la luz había sido preparada durante siglos y predicada por Juan, a quien Dios eligió como profeta del reino de Dios que se acercaba *(Io.* 1, 15-27); apunta hacia uno que está entre los demás, que se acercan a bautizarse.

Todos pueden verle. Ese es "el cordero de Dios". Ahora es el tiempo del perdón de los pecados. Ha llegado el momento en que el Bautista debe retirarse y crecer el Mesías.

Y, sin embargo, la vida de Cristo no se agota en su transcurso histórico: irrumpe desde un fondo que está lleno de la gloria de Dios. Si se quiere entender a Cristo auténticamente, deben verse juntas y a la vez la gloria divina y la debilidad humana. Vino de la plenitud de Dios y a ella ha vuelto; la gloria de Dios estaba presente, aunque escondida, en Cristo encarnado. En la Resurrección irrumpe lo que hasta entonces estuvo velado. El Cristo atestiguado por San Juan es, pues, una realidad llena de enormes extensiones; es tan amplia esta vida humana que en ella caben juntas la caducidad de la naturaleza humana y el esplendor de Dios (cfr. E. Gaugler, *Das Christuszeugnis des Johannesevangeliums*, en *Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche*, 1936, págs. 34-67).

b) También *San Pablo*, que no quiere conocer a Cristo según la carne, porque le vive siempre como realidad espiritual, como supremo Señor, es decir, Persona-poder celeste realizada por el Espíritu Santo, anuncia y predica la dimensión corporal e histórica de la existencia de Cristo; Cristo no es para él un *lucero celestial mítico*. El que ahora está ensalzado es el mismo que nació de madre humana (*Gal.* 4, 4). La realidad histórica de esta vida está coronada por la *Pasión, Muerte y Resurrección* (*I Cor.* 15, 3-11). En esto carga el acento el apóstol San Pablo (*I Cor.* 15, 3-11). También en los mitos se habla de la muerte y resurrección del Salvador; pero ese hundirse y volver a surgir no es más que un simbolismo del proceso de la naturaleza y puede repetirse en eterno retorno. La muerte y resurrección de Cristo, en cambio, no es una metáfora, sino un acontecimiento único e irrepetible de la Historia (*Hebr.* 9, 21). Se habla del sepulcro y de los testigos de la muerte y resurrección. Del mismo modo que en la profesión de fe apostólica se menciona todavía el entierro, para recordar una vez más la verdadera humanidad, la mención del sepulcro (*I Cor.* 15, 4) saca la vida de Jesús de todo lo legendario y mítico para situarla en la realidad histórica (cfr. *Rom.* 6, 4; *Col.* 2, 12). El sepulcro asegura que la vida y muerte de Jesús son concretas y únicas y que sólo ocurrieron una vez.

"La Resurrección es un acontecimiento que ocurrió de una manera completamente determinada, en un determinado momento, a un hombre determinado y en circunstancias externas completamen-

te determinadas. Es un hecho concreto que tiene, por serlo, carácter personal, histórico, temporal y espacial. Se trata de un hecho que ocurrió en la mañana del tercer día ante las puertas de Jerusalén y delante de individuos humanos; por tanto, ocurrió en el tiempo, en el espacio y en medio de la historia de la humanidad. Como hecho concreto, la Resurrección es a la vez un hecho perfecto; por eso es narrado como suceso del pasado, como un acto histórico ya ocurrido. El hecho *perfecto*, acabado, excluye la ucronía y la suprahistoricidad: es un acontecimiento completamente hecho y ocurrido, y no perfectible o inacabado. La resurrección en cuanto hecho histórico es además un acontecimiento singular. Esta expresión pretende delimitar la resurrección como un hecho ocurrido una sola vez frente a las ideas eternas siempre pendientes y flotantes. En el hecho de que un suceso ocurra una sola vez se expresa la grandeza de la Historia; singularidad quiere decir irrepetibilidad" (W. Künneth, *Theologie der Auferstehung*, 1933, 9).

Todavía viven algunos testigos (*I Cor.* 15, 6); uno puede dirigirse a ellos y preguntar. Ellos pueden contar los hechos ocurridos bajo el poder de Poncio Pilato allí afuera delante de las puertas (*Hebr.* 13, 12). La grandeza del resucitado se manifiesta en que El, según el apóstol testifica enfáticamente de sí mismo, sacudió y cambió en lo más hondo a Saulo; en que por medio de él, perseguidor furioso de las comunidades de cristianos, ha obrado más que por medio de aquellos que pertenecieron al séquito de Cristo desde el principio. Así, pues, es un hecho histórico—Vida, Muerte y Resurrección de Jesús—el que exige ser el centro de la Historia y toma a su cuidado toda la vida y todo pensar y querer. Esto es justamente la piedra de contradicción.

"No era la idea de resurrección lo que se les hacía insoportable a los griegos, sino un mensaje de la resurrección que no era mito. Que se hablara de una resurrección, que había ocurrido una vez, que era un suceso suprahistórico, pero ocurrido en la Historia... Eso era lo escandaloso. Que un hombre que había vivido en un determinado tiempo y lugar y cuya muerte era un hecho históricamente fijado, tuviera que ser la *Revelación*..., eso era lo insoportable para los griegos tanto como para los hombres de hoy" (Sasse, *Mysterium Christi*, 128; citado por Hahn, *Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus*, 1937, 64).

Nunca estará de más subrayar que es la dimensión histórica la línea más definida de separación entre el Cristianismo y los demás fenómenos religiosos, que comparados con él deben ser lla-

mados *religiones naturales*, ya que divinizan la naturaleza. En la revelación cristiana, lo histórico tiene tal fuerza que puede superar completamente el eterno proceso circular de la naturaleza En su resurrección, Cristo, revelador y revelación del mismo Dios, ha superado y negado la perdurable repetición de nacimiento, vida y muerte. Por fin, ya no se continúa indefinidamente el eterno ciclo de vivir y morir, otra vez vivir y otra vez morir; verano, otoño, invierno y primavera... En la Resurrección de Cristo se abre un camino que conduce desde la naturaleza hasta la vida, ya no más sometida a la ley natural de la caducidad.

Aquí se decide la obediencia y desobediencia, la caída y resurrección de los hombres.

Aunque para San Pablo toda la vida de Cristo es historia, sin embargo, no dice que sea *sólo historia*: salta los ámbitos de lo histórico y de lo humano; porque esa vida de hombre realiza el misterio de la salvación.

La *Epístola a los hebreos* describe a Cristo en el espíritu y el estilo de los demás. Al fin del día ocurrió que vino el revelador, resumiendo y cumpliendo todas las revelaciones precedentes de Dios. El, que es Hijo de Dios, no se avergüenza de llamar hermanos a los hombres. Tuvo carne y sangre como los demás, para hacerse príncipe de la salud (*Hebr.* 2, 10-18). Es el pontífice que puede compadecerse de nuestras flaquezas, porque fué tentado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado (*Hebr.* 4, 15).

c) Los *sinópticos* cuentan debidamente la biografía terrena de Jesús: su nacimiento, vida y muerte. Fué un niño como todos, fué envuelto en pañales y colocado en el pesebre, porque no había lugar en la posada (*Lc.* 2, 7). Los años de su juventud, con pocas excepciones, transcurrieron sin extraños síntomas, como en cualquier otro muchacho, completamente en contraste con las figuras míticas y legendarias de la antigüedad. Cristo fué un hombre que tuvo hambre y sed, que se cansaba y dormía, que se enojaba y se admiraba, que sufría y sentía la tristeza; luchó y amó, y su vida transcurrió por los primitivos moldes y modos de la existencia humana; se hizo dentro del transcurso de la historia de los hombres; Cristo está al fin de esa gran serie que transcurre desde las figuras primitivas de la historia humana—Adán, Enoc, Lamec, Noé..., hasta María y José—(*Mt.* 1, 1-17; *Lc.* 3, 23-38). Pero la historicidad de Cristo está acentuada sobre todo en la cita de nombres que no pertenecen a la Historia Sagrada y están al margen del testimonic neotestamentario de Cristo: así se mienta al emperador romano

Augusto, que ordenó un censo; a Quirino, cónsul de Siria, y al procurador romano Poncio Pilato (*Lc.* 2, 4; 3, 1-3). Estas menciones indican las fechas (cfr. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, 1940; particularmente los capítulos *Die Schätzung des Quirinus*, 54-56, y *Das fünfzehnte Jahr des Kaisers Tiberius und die Chronologie des Lebens Jesu*, 75-78). Con Cristo penetra en la historia el reino de Dios, ya anunciado mucho tiempo antes de El; con El ha llegado el momento (kairos) que los tiempos anteriores habían esperado (*Mc.* 1, 15). Su venida había sido preparada por Dios de muchas maneras.

El transcurso de esta vida tiene sus horas exactas, previamente determinadas por el Padre. Sobre todos los momentos y pasos de esta vida se levanta la obligación de un mandato divino (*Mc.* 8, 31; *Io.* 10, 16). Está incluída en los eternos planes de Dios que Jesús debe entrar en casa de Zaqueo y que él se admire de ello. Aquel día debía llevar la salvación a esa casa (*Lc.* 19, 5). Debe abandonar Cafarnaún porque ha sido enviado para anunciar la Buena Nueva a todas las ciudades de Israel (*Lc.* 4, 42-43). Cada día y cada hora tiene su tarea (*Mt.* 26, 18; *Io.* 9, 4). En polémica con los fariseos, que quieren provocarle para que abandone los dominios de Herodes, acentúa Cristo el carácter histórico de su obra, diciéndoles: "Id y decid a esa raposa: yo expulso demonios y hago curaciones hoy y las haré mañana y al día tercero consumaré mi obra. Pues he de andar hoy y mañana, y al día siguiente, porque no puede ser que un profeta perezca fuera de Jerusalén" (*Lc.* 13, 31, 33). Cuando suene la hora determinada por Dios llegará mi pasión: ni antes ni después (*Mc.* 14, 41; *Io.* 11, 8-9; *Lc.* 18, 31). En Getsemaní se prepara para los acontecimientos decisivos de su vida (*Mc.* 14, 33-42; *Io.* 12, 27). Antes de que llegue la hora de las tinieblas, nadie puede hacerle daño alguno, a pesar del furioso odio contra El y a pesar de la decidida voluntad de matarle (*Lc.* 22, 53).

Lo que se cuenta de Cristo no son, pues, leyendas, sino sucesos obrados por Dios y ocurridos en un tiempo determinado .y ya anunciados (cfr. J. Michl, *Die Evangelien, Geschichte oder Legende?*, 1940).

Está tan clara y significativamente en nuestro tiempo humano, que los tiempos anteriores están ordenados a El y los posteriores tienen que volver los ojos hacia El, puestos siempre en la situación de decidirse por El o contra El. En El tiene la historia un punto central fijo, desde el cual puede mirarse hacia el pasado y

hacia el futuro en sentido unívoco. Es muy consecuente y sintomático el que la fobia a Cristo vaya siempre de la mano con la fobia a la Historia. La destrucción de la conciencia cristiana incluye en sí la de la conciencia histórica. Cuando el hombre se revela contra Cristo, se revela contra la historia, falseando sus hechos, según las conveniencias de su visión naturalista y racionalista del mundo (cfr. M. Schmaus, *Von den Letzten Dingen (De los Novísimos)*, 1948, 21-80).

También aquí hay que hacer constar que la vida de Cristo, tal como se describe en los sinópticos—Mateo, Marcos y Lucas—, no se agota en lo histórico. Aunque parezca que en la juventud esa vida transcurre normalmente, está, sin embargo, llena de misterios inefables, que a veces irrumpen con un raro fulgor en la vida diaria.

El historiador protestante de las religiones Söderblom *(Der lebendige Gott,* edit. Fr. Heiler, München, 1942, 335) describe así el carácter de la revelación ocurrida en Cristo: "Es el mensaje de salvación en contraste con los símbolos de los judíos y la sabiduría de los griegos. El mensaje no se ocupa, pues, de pensamientos, ideas, experiencias internas o teorías; tampoco de la esencia de Dios y de los hombres, ni de nada de lo que se preocuparon los más elevados y profundos espíritus religiosos de todos los tiempos. Esta anunciación se ocupa de algo que ocurrió en un rincón del mundo y en un determinado momento de la historia. Cristo fué castigado como un vulgar criminal. No es milagro que sea escándalo para los judíos, para los griegos, locura. San Pablo no se ocupa aquí de una especulación, sino que consigna un hecho de experiencia. Eso que ha ocurrido en la historia, en el mundo de los sentidos y ante los ojos de los hombres, y que fué rechazado como escándalo y locura, se ha convertido para los judíos y paganos que siguen la llamada en "fuerza divina y divina sabiduría". Este salvador crucificado parece débil y caído y decadente, pero se presenta como poder y fuerza de Dios. Este hombre crucificado y atormentado tenía que parecer loco a la sabiduría y razón de los griegos. Ya Esquilo y Platón habían presentido entre vislumbres que el hombre justo, temeroso de Dios y cumplidor de sus preceptos es piedra de choque y de escándalo para el mundo. Pero en el fondo, la crucifixión era y es lo opuesto a todo lo que suelen imaginarse de lo divino, la sabiduría, la razón y el pensamiento. Pero esta locura, este Cristo crucificado, es presentado como "la sabiduría de Dios". En El ha dado Dios a conocer su esencia, no como era lo acostumbrado—en la reflexión humana, en su trato con Dios

o en su espíritu—, sino que, por decirlo así, ha salido de su anonimato, de su ocultamiento y se ha revelado al mundo."

3. También los escritores *paganos* (Tácito, Suetonio y Plinio) y *judíos* (Flavio Josefo) testifican la existencia histórica de Cristo. *Tácito,* hacia el año 116 d. C, cuenta, en los *Anales,* cómo el emperador Nerón prendió fuego a Roma y echó la culpa de tal crimen a los odiados cristianos, de los que dice el historiador: "El fundador de este nombre, Cristo, fué procesado bajo el imperio de Tiberio por el procurador Poncio Pilato. Pero la superstición, ahogada y condenada de momento, volvió a irrumpir, no sólo en Judea, en donde había nacido la desgracia, sino hasta en la ciudad de Roma, a la que acuden todas las cosas brutales y vergonzosas de todo el mundo, y encuentran acogida."

Alrededor del año 120, cuenta Suetonio que en tiempos del emperador Claudio estalló un motín en Roma por causa de un tal Cresto (*Ap.* 18, 2).

Plinio *el Joven,* por los años 112/13, informa al emperador Trajano que la fe en Cristo se ha extendido rápidamente por el Próximo Oriente, y que los cristianos, en su liturgia matinal, entonaban cantos de alabanza como a un dios *(quasi deo),* a un tal Cristo.

El escritor judío Flavio Josefo cuenta en el libro 20 de sus *Antigüedades judías* (compuestas en los años 93 ó 94) el destino de Santiago, conocido como hermano de Jesús, "el llamado Cristo". En el libro 18 habla del mismo Cristo: "Por este tiempo entró en escena Jesús, hombre sabio, aunque debería llamársele de otra manera y no hombre, pues hacía obras maravillosas y era Maestro de los hombres que aceptan alegremente la verdad. Convenció a muchos judíos y también a muchos paganos. Era el Mesías." Aunque los textos "era un Maestro de los hombres que aceptan alegremente la verdad" y "era el Mesías" son interpolaciones cristianas posteriores, como ha demostrado la crítica textual, sigue siendo, en conjunto, un testimonio claro.

4. La historicidad de Jesús no sale de quicio por las dificultades de fechar detalladamente su vida ni por la parquedad de los testigos del NT. Estos no nos dicen nada del exterior de Cristo. Karl Adam ha intentado, teniendo en cuenta las acciones y palabras de Cristo y su efecto en los oyentes, pintar una imagen del aspecto de su cuerpo. Según él, se puede decir que Cristo tuvo to-

das las apariencias de un exterior simpático, lo que se denuncia en la impresión que hacía a las muchedumbres. Quizá también se insinúe lo mismo en la unión verificada en Cristo de la naturaleza humana con Dios, fuente de belleza. Orígenes, en cambio, atribuye a Cristo un cuerpo deforme, feo y frágil, según la descripción que hace Isaías del siervo de Dios que sufre. Esto sería la máxima medida divina de desposesión y renuncia. Por los numerosos viajes de Cristo, por su costumbre de pasar las noches al aire libre y por sus frecuentes ayunos, cree Karl Adam que Cristo tuvo fuerza física, buena salud, dureza y capacidad de trabajo. Debieron ser especialmente impresionantes sus ojos (*Mc.* 3, 5, 34; 5, 32; 8, 33, etc.).

5. Sin embargo, los escritos neotestamentarios no dan una *descripción inmediata de su figura corporal*. En eso se distinguen fundamentalmente de las narraciones que tenemos de hombres helenísticos divinizados, en los que hay extensísimas y legendarias sagas, como en los cuentos primitivos, del maravilloso nacimiento y juventud del hombre divinizado, de su bello rostro y de sus hermosas vestiduras. Hasta el lugar de su nacimiento se pinta con los más brillantes colores. En el nacimiento de Apolonio de Tyana, cisnes cantores rodean a su madre, que, siguiendo la inspiración de un sueño, había ido a una pradera a coger flores; se lamenta Sáfiro y un rayo baja del cielo a la tierra y vuelve a subir. Zoroastro es el único hombre que sonrió a su madre el día de nacer. Los hijos de los dioses griegos crecen rápidamente en cuerpo y espíritu. El divino Poros debe haber sido el más bello de todos los hindúes y más alto que todos los demás hombres, desde los héroes homéricos. Luciano alaba al peregrino Proteo, diciendo que es la imagen más maravillosa que haya formado la Naturaleza. El mismo Luciano describe detalladamente el aspecto de Alejandro Abonuteicos. Proclo era tan bello que los mejores retratos no pueden dar ni una aproximada imagen. Tenía, además, buena salud y excelente memoria. Isidoro debió ser alto y esbelto y tuvo un rostro fascinante y divino, como el de Mercurio; destacaban especialmente sus ojos, imágenes, por así decirlo, de los efluvios divinos de su alma. La narración del NT, en cambio, no cuenta nada especial y maravilloso del aspecto exterior de Cristo. Podía haberlo hecho, pero eso no importa. El mismo Espíritu Santo, inspirador de los escritos del NT, no se ocupa de ello. La biografía helenística y el testimonio neotestamentario sobre Cristo no tienen nada de común (R. Hanslik, *Christus und die hellenistischen Gottesmänner bis*

zu ihrer Lehr-und Wundertätigkeit, en "Theologie der Zeit", cuaderno IV, 203-14). Los escritores del NT pintan en rasgos concisos la realidad que han vivido y en la que lo decisivo es la vida de Dios aparecida en la carne. En las biografías helenísticas, la fuerza humana creadora poetiza en imágenes soñadoras, en que se plasma la nostalgia del corazón humano.

6. El lector puede quedar boquiabierto al oír la *insolencia de las protestas y exigencias* que hicieron *los creyentes postapostólicos* y, posteriormente, los *Padres*, contra los que decían que lo que ocurrió en Cristo fué como si el Hijo de Dios se hubiera aparecido en la nobleza de un espíritu humano o como si se hubiera revestido del esplendor luminoso de un cuerpo humano. En ese "como si", ven ellos el abismo que amenaza tragarse todo el cristianismo. De aquí el empuje de sus ataques; así deben ser entendidos.

San Ignacio de Antioquía, antes del amargo viaje de la muerte, tan encendidamente deseado por él, conjura a la comunidad cristiana de Tralles, en Asia Menor: "Tapaos, pues, los oídos cuando alguien venga a hablaros fuera de Jesucristo, que desciende del linaje de David y es hijo de María; que nació verdaderamente y comió y bebió; fué verdaderamente perseguido bajo Poncio Pilato; fué verdaderamente crucificado, y murió a la vista de los moradores del cielo, de la tierra y del infierno. El cual, además, resucitó verdaderamente de entre los muertos, resucitándolo su propio Padre. Y a semejanza suya, también a nosotros, que creemos en El, nos resucitará del mismo modo su Padre; en Jesucristo, digo, fuera del cual no tenemos el verdadero vivir. Ahora bien, si, como dicen algunas gentes sin Dios, quiero decir sin fe, sólo en apariencia sufrió—¡y ellos sí que son pura apariencia!—, ¿a qué estoy yo encadenado? ¿A qué estoy anhelando luchar con las fieras? Luego voy a morir de balde. Luego doy falso testimonio del Señor.

"Huid, por tanto, esos retoños malos, que llevan fruto mortífero. Cualquiera que de él gusta muere inmediatamente, pues esos hombres no son plantación del Padre" (*Cap.* 9-11). Y de modo parecido, les dice a los Esmirniotas: "Porque todo eso lo sufrió El por nosotros, a fin de que nos salvemos; y lo sufrió verdaderamente, así como verdaderamente se resucitó a sí mismo, no según dicen algunos infieles, que sólo sufrió en apariencia. ¡Ellos sí que son la pura apariencia! Y según como piensan, así les sucederá, que se queden en entes incorpóreos y fantasmales.

"Yo, por mi parte, sé muy bien sabido, y en ello pongo mi fe, que

después de su Resurrección permaneció el Señor en su carne. Y así, cuando se presentó a Pedro y sus compañeros, les dijo: *Tocadme, palpadme y ved cómo yo no soy un espíritu incorpóreo.* Y al punto le tocaron y creyeron, quedando compenetrados con su carne y con su espíritu. Por eso despreciaron la misma muerte o, más bien, se mostraron superiores a la muerte. Es más, después de su Resurrección, comió y bebió con ellos, como hombre de carne que era, si bien espiritualmente estaba hecho una cosa con su Padre.

"Ahora bien, carísimos: todo eso os lo encarezco, aun a sabiendas de que también vosotro sentís así. Pero es que yo hago de centinela por vosotros contra esas fieras en forma humana, a las que es menester, no sólo no las recibáis entre vosotros, sino que, a ser posible, ni aun toparos debéis con ellas. Lo único que os cumple es que roguéis por ellos, por si hay manera de que se conviertan, cosa por cierto difícil. Sin embargo, cae dentro del poder de Jesucristo, verdadera vida nuestra.

"Porque si sólo en apariencia fueron hechas todas estas cosas por nuestro Señor, también yo estoy cargado de cadenas en apariencia. ¿Por qué, entonces, me he entregado yo, muy entregado, a la muerte, a la espada, a las fieras? *Mas la verdad es que estar cerca* de la espada es estar cerca de Dios, y encontrarse en medio de las fieras es encontrarse en medio de Dios. Lo único que hace falta es que ello sea en nombre de Jesucristo. A trueque de sufrir juntamente con El, todo lo soporto, como quiera que El mismo, que se hizo hombre perfecto, es quien me fortalece.

"A El, por desconocerle, le niegan algunos; o más bien han sido por El negados, como abogados que son antes de la muerte que de la verdad. Gentes a quienes no han logrado convencer los profetas ni la Ley de Moisés, ni siquiera, hasta el presente, el Evangelio mismo, ni los sufrimientos de cualquiera de nosotros. Y es que sobre nosotros profesan la misma opinión. Porque ¿de qué me aprovecha que alguien me alabe a mí, si maldice de mi Señor, al no confesar que lleva una carne? El que esto no confiesa le ha negado absolutamente, y es él entonces quien lleva sobre sí un cadáver.

"Ahora, por lo que hace a sus nombres, como son de gentes infieles, no me pareció bien consignarlos aquí. Es más: ni aun acordarme quisiera de ellos hasta que se conviertan a aquella pasión que es nuestra resurrección.

"Que nadie se lleve a engaño: aun las potestades celestes y la gloria de los ángeles y los príncipes, visibles e invisibles, si no creen en la sangre de Cristo, están también sujetos a juicio. *El que pueda*

entender, que entienda. Que nadie se engría por el lugar que ocupa, pues el todo está en la fe y en la caridad, a las que nada se puede anteponer.

"Por lo demás, respecto a los que profesan doctrinas ajenas a la gracia de Jesucristo, venido a nosotros, daos cuenta cabal de cuán contrarias son al sentido de Dios. La prueba es que nada se les da por la caridad; no les importan la viuda y el huérfano, no se les da nada del atribulado, no se preocupan de quien esté encadenado o suelto, hambriento o sediento.

"Apártanse también de la Eucaristía y de la oración, porque no confiesan que la Eucaristía es la carne de Nuestro Señor Jesucristo, la misma que padeció por nuestros pecados, la misma que, por su bondad, resucitó el Padre" *(Cap.* 2-7). Toda la obra de Cristo es una ilusión y un engaño, según San Irineo, si Cristo no existió más que en las alturas del espíritu (*Adversus Haereses,* lib. 3, capítulo 18, 7).

7. Se comprenderá esa ira contra los negadores de la humanidad de Cristo, si se piensa en los *cambios y variaciones* a que se expone la fe y la vida de fe tan pronto como no se tome en serio la naturaleza humana de Cristo o se la debilite en la conciencia del creyente, a favor de la divinidad de Cristo. La naturaleza humana de Cristo es el supuesto de su mediación (cfr. § 154). En esa mediación Cristo es sumo pontífice que ofrece el sacrificio por nosotros, el camino por el que llegamos al Padre. Por mediación de El, el Encarnado, tenemos paz y reconciliación con Dios Padre (*Rom.* 5, 1). Por su mediación rezamos, damos gracias y alabamos. En El, Vida divina, aparecida en figura de hombre *(I Io.* 1, 2), logra el creyente la vida que vence y niega a la muerte. Podemos tener todo eso, por estar Cristo presente y actual en la naturaleza humana. La Vida divina va desde El hasta nosotros, participamos de ella, somos hijos de Dios y renacidos. El lugar en que la recibimos es el mundo de los Sacramentos, en los que se actualiza el misterio salvador del Hijo de Dios encarnado. En la confianza que llena a los creyentes en Cristo por el regalo de la vida divina se vence la angustia de la vida. El cristiano no vive en el miedo del infierno, sino en la fe y amor a Cristo. Los que han sido hechos partícipes de la misma vida, forman entre sí una unidad, un "nosotros"; Cristo es la cabeza, el poder personal que conforma y configura esa unidad. En El son todos uno (*Gal.* 3, 28). "El verdadero punto central del cristianismo, propiamente dicho, no es

precisamente la esfera de la divinidad, el Verbo eterno en sí mismo, es ese hombre—Jesucristo—que por su unión y en virtud de esa unión esencial con Dios, ha llegado a ser, por su muerte y resurrección, nuestro Salvador" (K. Adam, *Jesus Christus*, 1949, 14). "Lo inconcebible, lo subyugador de la figura de Cristo, no está en que la humanidad fué unida a la persona del Verbo, sino en que —hablando con rigor—Dios se hizo por completo verdaderamente hombre. El misterio no está en el ascenso del hombre a Dios, sino en el descenso de Dios al hombre. El milagro, lo inaudito, no está en que un hombre se haga Dios, sino en que Dios se haga hombre" (K. Adam, *Cristo, nuestro hermano*, 1954, 65-66, ed. castellana, Barcelona: Herder).

En cambio, el volatilizar o acentuar de menos la naturaleza humana de Cristo conduce la piedad cristiana a cambios y variaciones peligrosas.

Esto se hace patente en el *gnosticismo* y en todas las tendencias que se mueven en su órbita y también en el *monofisitismo* (cfr. § 145) Según el primero, la corporeidad de Cristo es sólo una apariencia, pues Dios no puede unirse realmente con la materia, habitación y fuente de todo mal. Cristo, por tanto, no salva mediante su vida humana, pasión y muerte, sino mediante "la luz de la verdad que brilla en su divinidad y que El envía hasta los corazones" Cristo es, en primer lugar y exclusivamente, el maestro divino y no la Vida, que hay que recibir en la fe. Los salvados por El son los educados por El a un nuevo pensamiento y conciencia y no los convertidos en participantes de una nueva vida. Por tanto, forman una comunidad de discípulos y no de renacidos. *La iglesia gnóstica es una escuela*, cuyos miembros están unidos por el mismo pensamiento y conciencia, no por el mismo fundamento de vida sobrenatural. Son convencidos y educados por Cristo para que emprendan el camino hacia Dios por sus propias fuerzas, solos y solitarios; de aquí los innumerables esfuerzos, ascensiones y convulsiones en su conocer religioso y querer moral. Su moral se distingue sobre todo por la lucha brutal contra lo material. El gnóstico debe liberarse de toda atadura a lo corporal, es decir, a la ausencia de necesidad que se da en Dios. Cree que desacostumbrándose de las necesidades corporales puede ganar gradualmente la divinidad. Del mismo modo que Cristo no asumió lo material, sus discípulos deben huirlo. Esta falta de medida en la ascesis que lleva al ascetismo, se mezcla en algunos círculos gnósticos con la libertad sin obligaciones de la moral de los señores,

justa venganza de la naturaleza creada por Dios y de tal manera violentada.

Los movimientos ocasionados por el *arrianismo,* aunque no destruyeron la piedad cristiana, la deformaron y desfiguraron. La negación arriana de la divinidad de Cristo ocasionó amplias variaciones en la Liturgia del Oriente ya en el siglo IV, y en la del Occidente en el siglo VI. Hasta entonces se había rezado al Padre "por mediación del Hijo" o "por mediación del Hijo en el Espíritu Santo". Esta fórmula fué mal interpretada por los arrianos, creyendo que el Hijo era menos que el Padre. Para eliminar la posibilidad de malas inteligencias se sustituyó la antigua fórmula por otra nueva: "gloria al Padre con el Hijo y juntamente con el Espíritu Santo" o por la actual "gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo".

Y así ocurrió que por la polémica contra el arrianismo se acentuó más la consubstancialidad de Cristo con el Padre que su igualdad esencial con nosotros. Los *monofisitas* terminaron negando esta última. Esto repercutió en la piedad y ya no se volvió a rezar al Padre por mediación del Hijo encarnado, sino que Cristo fué adorado (cosa también posible, por supuesto). "El Cristo *pantocrátor,* sentado en su elevado trono y rodeado de multitudes angélicas, fué en lo sucesivo la imagen preferida; desde las bóvedas del ábside mira a los creyentes arrodillados" (J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Verkündigung,* 1936, 70).

"El no es ya el representante, el abogado de los hombres, el primogénito de los hermanos, que ofrece al Dios trino el sacrificio de la humanidad. Resplandeciendo en la luz inaccesible de la divinidad, está infinitamente lejos de los hombres y como tal, como Dios infinitamente elevado, ofrece el sacrificio del altar... De ahí el boato inmenso, brillante, de la liturgia, desde Justino II, y por otra parte el *cambio completo de la postura religiosa.* Es significativo que este cambio empiece precisamente con el teólogo que por vez primera se creyó forzado a corregir en absoluto y de modo general la fórmula "por El", sustituyéndola por esta otra: "con El"; empezó con Crisóstomo, el santo obispo de Constantinopla. En este modo de ver es característico el sentimiento de estar separados infinitamente de aquel Dios, que por medio del sacerdote obra la santa transubstanciación, el sentimiento de una veneración sin límites, un sentimiento hasta de miedo y de espanto. Entonces se habla, por primera vez en la historia, de la cena, del "sacrificio tremendo", del "pan tremendo" y del "miedo

y temblor" con que se ha de recibir el Cuerpo del Señor. Antes del siglo IV, tales giros eran desconocidos. Entonces empiezan a decirse en los sermones sobre el Santísimo Sacramento del altar, las expresiones, tremendo, terrible, espantoso, horrendo, pavoroso. La religión pasa a ser, en vez de religión de amor, religión de temor. Y para expresar de un modo sensible la distancia de Dios, el altar fué separado del pueblo, primero con cortinas, más tarde por un tabique de madera adornado de cuadros (iconostasio). El sacrificio del altar apareció, en lo esencial, como misterio tremendo *(tremendum mysterium)*. No faltaba en el misterio, es cierto, el momento de lo "amorosamente" atrayente *(fascinosum)*, pero apenas se dejaba sentir. La conciencia del creyente se sentía frente a algo infinitamente tremendo, frente al hecho horrendo de que Dios se inmola por los hombres. Entonces empieza a hablarse de "destrucción", de la "inmolación" del Hijo de Dios que está presente en el altar, a la que se refiere la teología católica después del Concilio de Trento. Ante hecho tan horrendo, el creyente no encontraba amparo en su mundo, tangible, visible, *en el campo de lo humano, de la humanidad santa*, que—libre de pecado—pudiese presentarse ante Dios para abogar por los hermanos y reconciliar al mundo con El. La fe en el "Cristo Hombre", primogénito de los hermanos, nuevo Adán, no era ya algo vivo. Así, el cristiano vióse dominado por el sentimiento de una culpa sin límites, sin que este sentimiento de culpabilidad se pudiese tranquilizar con la confianza en el "Hombre Jesús", con la seguridad de estar resguardado en la unidad del cuerpo místico, ya acá en la tierra, pues que fué incorporado a Jesús y está ligado a El. Este sentimiento de culpabilidad apartó al creyente del altar. Es significativo que el Crisóstomo fuese precisamente el primer obispo que se quejó de esta manera: "En vano rodeamos los altares. No hay quien participe" (*Hom.* 17, in *Hebr.* n. 4). De este sentimiento de culpabilidad brotaron, además, aquellas "apologías", es decir, aquellas cargadas *autoacusaciones* del sacerdote y de los creyentes en la Santa Misa, que se encuentran de un modo especial en las ordenaciones del culto galicano. Aunque, según San Pablo, la propia acusación ha de hacerse *antes* del sacrificio eucarístico (examínese a sí mismo el hombre; y de esta suerte coma de aquel pan), en aquella época fué incorporada a la misma liturgia y a cada paso (particularmente del siglo IX al XI) interrumpía las oraciones. Solamente en el siglo XI empiezan a suprimirse poco a poco estas *apologías*, que invadían todas las oraciones litúrgicas. Nuestra confesión (*con-*

fiteor) al principio de la Santa Misa no es sino un pálido vestigio de tal práctica" (K. Adam, *Cristo, nuestro hermano*, trad. castellana, 56-59).

La desmedida y a veces exclusiva acentuación de lo divino en Cristo conduce también a *desfigurar el modo de entender la Iglesia y los Sacramentos*. Cuando en la representación de la fe se olvida lo humano de Cristo, se olvida a la vez el hecho de que Cristo es la cabeza y los creyentes son su cuerpo y entre sí miembros. La Iglesia entonces parece fundada allá en el remoto pasado por Cristo y gobernada después por los Papas y obispos, en la cual el hombre encuentra ayuda para su vida moral y para procurarse la salvación; y sólo en segundo plano aparece como unidad y comunidad de vida cuyo corazón es el Espíritu Santo, cuya cabeza y ley configuradora es Cristo, siempre operante en ella. Los Sacramentos se entienden sobre todo o exclusivamente como maneras y formas en las que se participa de la ayuda de la gracia y apenas como modos de los que los creyentes participen continuamente en la vida, pasión y muerte de Cristo, que siempre está obrando en la Iglesia, para que su yo esté cada vez más dominado y poseído por el Yo de Cristo (*Gal.* 2, 20).

El cambio es mucho más notable en la *piedad eucarística*. La Eucaristía interpreta más como presencia y actualidad de Cristo que como sacrificio y ofrenda; la Comunión, más como la más perfecta y real unión con Cristo que como banquete sacrificial. Según eso, el templo será más el espacio en que Dios está presente que el lugar en que está el altar en que Cristo, Sumo Sacerdote y en cuanto cabeza de la Iglesia, actualiza continuamente su sacrificio ocurrido una vez, preparando así para los suyos un banquete, el banquete del Señor. El altar, mesa del sacrificio, es ensombrecido por el tabernáculo en que Cristo, Dios del amor, está presente y es adorado. El tabernáculo es la sagrada tienda de campaña que da sombra, bajo la cual el hombre se protege de la abrasadora lumbre del sol (P. Claudel). Es el cielo en la tierra (R. Grosche, *Der Wandel der Christusfrömmigkeit*, en *Akad. Bonifatius-Korrespondenz*, 51, 1936, 1, 77-86). Hay que decir expresamente que en estas representaciones y posiciones no se niega ninguna parte esencial de Cristo, mientras no se trate de la exageración monofisita. Sólo ocurre que los acentos se hacen de distinta manera que en el primitivo cristianismo. Si la fe no fuera más que una suma de verdades, que pueden unirse caprichosamente para lograr la totalidad de las verdades de fe, tal variación de los acentos no tendrían ma-

yor importancia. Pero la tiene porque la fe "es una construcción orgánica del Espíritu Santo, un organismo que se forma según la ley de lo vivo. Cada verdad tiene su lugar y sentido dentro de esta construcción vital" (K. Adam, *Cristo, nuestro hermano*, pág. 47). Karl Adam ilustra con un ejemplo cómo esa variación de las representaciones de la fe puede llegar hasta la herejía: "Indiquemos, siquiera de paso, el hecho de que precisamente en las iglesias cismáticas, con el decaimiento de la fe en la humanidad sacratísima de Jesús, tomó incremento *el culto de los Santos*, o con mayor exactitud: que el Santo se desligaba, por decirlo así, de la mediación de Cristo y se hacía independiente. En el sentir del cristianismo antiguo, tal como se mantuvo siempre en la Iglesia romana, los Santos también son miembros del Cuerpo de Cristo, sus miembros más nobles por cierto y de más valor, cuya intercesión tiene un poder *especial*, pero... no son más que miembros. Obran únicamente por El y forman juntamente con los demás creyentes un sólo círculo de redimidos, una sola comunidad que vive en Cristo. Por esto, en su poder de intercesión no se distinguen específicamente de la parte restante de la Iglesia suplicante; ellos pertenecieron a *ésta*, aunque, por *ser miembros más nobles y santos*, podían pedir de un modo más eficaz que los demás fieles...

"Por haberse debilitado la fe viva en la humanidad sacratísima de Jesús, y, en consecuencia, por mirarse el Sumo Sacerdote de Cristo, no ya en el plano de lo humano, sino en las alturas infinitas de Dios, no quedaba ya margen para tal modo de sentir. Los Santos debían, por así decirlo, llenar el vacío que había entre el Dios trino y el hombre. Así ocuparon el lugar de Cristo como intercesores de la comunidad orante. Precisamente por esto, en la forma más nueva de la liturgia bizantina, la invocación de los Santos, la imploración de su intercesión corresponde "al final de la oración solemne, como en Roma este giro: Por Cristo Nuestro Señor" (cfr. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, 237). "De ahí la sobreabundancia del culto a los Santos en las iglesias orientales" (K. Adam, *Cristo, nuestro hermano*, págs. 59-61).

La liturgia romana se ha mantenido libre de esas desfiguraciones y cambios.

8. La historicidad de Cristo plantea todavía otra cuestión: Si Cristo vivió en un espacio rigurosamente circunscrito y en un tiempo justamente limitado, y estando, por tanto, encerrado en un allí y en un entonces, ¿cómo es posible para los nacidos después de

siglos y milenios, para los que viven ahora y aquí, ese encuentro personal de que habla y exige la fe viva; esa comunidad de vida sin la cual la fe se convierte, aunque imperada por la voluntad, en un puro proceso del pensamiento? (cfr. *Io.* 6, 35). San Pablo anuncia el mensaje del "ser-en-Cristo", del "ser-en nosotros" de Cristo. El Jesús histórico vive de nuevo como excelso Señor en su existencia celeste. Obra en el misterio de los Sacramentos. Por eso es posible que haya un continuo encuentro con El. Puede decirse que los Sacramentos son medios instituídos por Cristo mismo y en los que su muerte y resurrección se hacen operantes y en cierta forma "actuales y presentes". Así se supera la estrechez de lo histórico. El que les recibe está bajo el poder activo de la muerte y resurrección del Señor. La vida del creyente es, por tanto, ser y vivir (Mitsein, Mitleben) con Cristo, que pasa por la cruz y la muerte hasta llegar a la resurrección y ascensión (cfr. *Tratado sobre la gracia*).

9. Las *figuras redentoras extracristianas* se distinguen esencial e irremediablemente de Cristo, en que, según las representaciones de sus fieles, lo humano fué absorbido por lo divino. No son caminos hacia Dios, sino el mismo Dios. Así en lo mitos se adora como a dioses a cosas y procesos naturales. Así Antinoo, favorito del emperador Adriano, fué adorado después de su muerte del mismo modo que Osiris. Además, las figuras de salvadores extracristianos no son en realidad más que figuras naturales y hombres divinizados (véase sobre este particular a R. Grosche, *Natur und Geschichte,* en "Pilgernde Kirche", 1938, 1-22. Cfr. § 143).

§ 148

Origen humano de Cristo: María, virginal madre de Dios

1. El Hijo de Dios pudo unirse a una naturaleza humana de muchas maneras. Pero lo hizo entrando en la historia humana como miembro de la cadena de las generaciones; tomó la naturaleza humana de una mujer terrestre. *María es madre de Cristo en sentido verdadero y propio. Por tanto, es en sentido verdadero y propio madre de Dios.* Dogma de fe: Concilio de Efeso del año 431 (D. 113); Concilio de Calcedonia (451) (D. 148); Segundo y Tercer Concilio de Constantinopla—553 y 680/81—(D. 218 y 290).

2. *a*) En la *Escritura* se describe en frases concisas la concepción y nacimiento de Jesús, Hijo de Dios: "En el sexto mes fué enviado el ángel Gabriel, de parte de Dios, a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón de nombre José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María. Entrando a ella le dijo: "Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo." Ella se turbó al oír estas palabras y discurría qué podría significar aquella salutación. El ángel le dijo: "No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios, y concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. El será grande y llamado Hijo del Altísimo y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin."

Dijo María al ángel: "¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón?" El ángel le contestó y dijo: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios. E Isabel, tu parienta, también ha concebido un hijo en su vejez, y éste es ya el mes sexto de la que era estéril, porque para Dios nada hay imposible." Dijo María: "He aquí a la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra" (*Lc.* 1, 26-38).

Así, pues, ocurrió que "estando desposada María, su madre, con José, antes que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo. José, su esposo, siendo justo, no quiso denunciarla y resolvió repudiarla en secreto. Mientras reflexionaba sobre esto, he aquí que se le apareció en sueños un ángel del Señor y le dijo: "José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, tu esposa, pues lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados" (*Mt.* 1, 18-21). Cuando José, con ocasión del censo ordenado por el emperador, marchó a Belén con María, su esposa, se cumplieron los días de la concepción: "y dió a luz a su hijo primogénito, y le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, por no haber sitio para ellos en el mesón" (*Lc.* 2, 7).

María es, pues, madre del Señor de los hombres (*Lc.* 1, 43). Todos los contemporáneos y conocidos sabían que María era madre de Cristo (*Mc.* 6, 3). Así está escrito en los planes eternos de Dios: su Hijo debía nacer en la plenitud de los tiempos de una madre terrenal (*Gal.* 4, 4), que descendiera según la carne de la estirpe de David (*Rom.* 1, 1-3).

b) En ninguna parte se dice que Jesús diera a María el nombre de madre. Cuando en las bodas de Caná ella le hizo caer en la cuenta del apuro de los de la casa, porque se les había terminado el vino, El la contestó estas secas y frías palabras: "Mujer, ¿qué nos va a mí y a ti? No es aún llegada mi hora" (*Io.* 2, 4). La expresión "mujer" no es despectiva, pero ninguna interpretación puede pasar por alto que Cristo no usa el nombre familiar de madre esperado por el lector y que su respuesta es una renuncia al nombre decisivo. Cristo quería decir que la determinante de su actividad mesiánica no es la voluntad de su madre, sino exclusivamente la del Padre celestial. Su madre ni puede determinar ni influir sobre el momento en que ha de llegar su hora. Si Cristo hizo entonces el milagro no es por obediencia al ruego de su madre, sino por disposición del Padre celestial (cfr. el parágrafo siguiente).

Otro encuentro de Cristo con su madre es relatado por los sinópticos (*Mc.* 3, 31-35; *Mt.* 12, 46-50; *Lc.* 8, 19-21). Jesús está en el patio de una casa: "Vinieron su madre y sus hermanos y desde fuera le mandaron a llamar. Estaba la muchedumbre sentada en torno de El, y le dijeron: "Ahí fuera están tu madre y tus hermanos, que te buscan." El les respondió: "¿Quién es mi madre y mis hermanos?" Y echando una mirada sobre los que estaban sentados en derredor suyo, dijo: "He aquí mi madre y mis hermanos." También aquí oímos en las palabras de Jesús una extraña queja respecto a su madre. ¿Cómo puede preguntar quién es su madre y quiénes son sus hermanos? Sólo si las condiciones en que está son distintas del plano natural. Madre para El no quiere decir la que le dió a luz, ni hermanos los hijos de la misma madre; sino los que están sentados en torno de El, que están unidos a El por lazos, no de sangre, sino por los del cumplimiento de la voluntad de Dios; de aquí nace una nueva comunidad que se forma alrededor de su Persona. Está ya formado por los que están sentados en torno suyo. Quien le oye es su hermano y su hermana. Cristo quiere abrir en sus oyentes, pegados a lo carnal y siempre inclinados a invocar su descendencia de Abraham—con lo que no pueden llegar a la fe—, un nuevo sentido para una comunidad superior fundada por Dios y basada y consistente en el Espíritu Santo.

Cuando Jesús, en la hora de su muerte, al confiar su madre al discípulo amado, renuncia otra vez a la familiar palabra de "madre", usando la más fría de "mujer", ocurre una vez más, para hacer entender que el que muere es el hijo del hombre, el Salva-

dor del mundo enviado por Dios a esta hora de tormento y muerte (*Io.* 19, 26).

Las palabras reseñadas por San Lucas (11, 27-28) demuestran hasta qué punto está Cristo unido y próximo a su madre, a pesar de tales expresiones, que parecen abrir cada vez un abismo entre El y ella. Cristo está en medio de la muchedumbre. De repente grita una mujer: "Dichoso el seno que te llevó y los pechos que mamaste." Entonces Cristo ratifica esa alabanza y a la vez la razón más profunda de la gloria y grandeza de su madre: "Ciertamente, dichosos aquellos que oyen la palabra de Dios y la cumplen" (R. Guardini).

Aunque en la Escritura tampoco se encuentra por ninguna parte la expresión "madre de Dios", su verdad se funda, sin embargo, en la Escritura, y en ella se atestigua el contenido correspondiente a tal expresión. El Yo de la naturaleza humana, que desciende de María como de su fuente materna, es el Verbo divino, el Hijo de Dios (cfr. la doctrina de la comunión de idiomas, en el § 146). La expresión "madre de Dios" proviene de la escuela teológica alejandrina, quizá de Orígenes. En todo caso, él usa ya tal expresión y es completamente familiar para San Atanasio.

3. Por descender de una madre terrenal, está Cristo en la cadena de las generaciones humanas. Pero no está del todo dentro de ella, sino a la vez levantado sobre ellas, por no tener padre humano. La concepción y nacimiento de Cristo fueron *virginales. María fué virgen antes del parto, en el parto y después del parto.* En la formación de la naturaleza humana de Cristo no tomó parte acto alguno de varón. La omnipotencia creadora de Dios lo suplió. Por virtud y fuerza del Espíritu Santo contribuyó María al hacerse de su Hijo, como cualquier otra madre contribuye en la formación del suyo. El "Espíritu Santo", del que habla la Escritura en la narración del nacimiento virginal, debe ser entendido como la fuerza o virtud de Dios Altísimo. La Escritura no atestigua expresamente que la concepción fuera realizada por la tercera Persona divina. Sin embargo, la Encarnación, que es una obra de amor del Dios Trino (*Apropiación*, cfr. § 51), es atribuída a la tercera Persona porque el Espíritu Santo es la revelación y actuación del amor intradivino del Padre y del Hijo. El amor divino configura la naturaleza humana de Cristo.

4. La virginidad exige integridad del cuerpo, libertad de pecados contra la castidad y de movimientos desordenados, es decir, de

la concupiscencia que, naciendo de la razón, la domina. La proposición de fe, referente en primer lugar a la incolumidad del cuerpo, fundamento y expresión de la del alma, dice que *María concibió sin intervención de principio masculino por virtud del Espíritu Santo y dió a luz sin daño de la integridad corporal; después del nacimiento de Cristo estuvo alejada de cualquier unión carnal con varón y, por tanto, no tuvo más hijos.*

En la profesión de fe apostólica, el creyente confiesa de Cristo: "Concebido por obra del Espíritu Santo y nacido de María Virgen" (cfr. también el Concilio de Letrán del año 649 (D 225); así como el XI Sínodo de Toledo del año 675 (D. 282); la condenación de los errores socinianos por Paulo IV en el año 1555 (D. 993) y por Clemente VIII en el año 1603).

a) En la Escritura, la concepción y nacimiento virginales de Cristo están atestiguados en *Lc.* 1, 26-38, y *Mt.* 1, 18-25. Antes citamos a San Lucas. El texto de San Mateo dice: "La concepción de Jesucristo fué así: Estando desposada María, su madre, con José, antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo. José, su esposo, siendo justo, no quiso denunciarla y resolvió repudiarla en secreto. Mientras reflexionaba sobre esto, he aquí que se le apareció en sueños un ángel del Señor y le dijo: "José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, tu esposa, pues lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús porque salvará a su pueblo de sus pecados." Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor había anunciado por el profeta, que dice: "He aquí que la virgen concebirá y parirá un hijo. Y le pondrán por nombre Emmanuel." Que quiere decir: "Dios con nosotros." Al despertar José de su sueño hizo como el ángel del Señor le había mandado, recibiendo en casa a su esposa. No la conoció hasta que dió a luz un hijo, y le puso por nombre "Jesús" Los dos textos certifican que José no fué verdadero padre de Jesús y que Jesús fué concebido por María por obra del Espíritu Santo. San Mateo cita, además, la promesa del nacimiento virginal: *Is.* 7, 14. En Isaías, la madre del Emmanuel está caracterizada con la palabra hebrea *alma,* que significa muchacha capaz de matrimonio, pero todavía intacta y no casada ("maid"); nunca significa mujer casada. Sólo si "alma" significa virgen se entiende que el nacimiento profetizado pueda ser una señal o símbolo; que es

lo que Dios quiere dar por boca del profeta (cfr. los *Comentarios* de Joh. Fischer, Frz. Feldmann, E. Valt y Jos. Ziegler).

Los textos que se refieren a la concepción virginal son partes esenciales de ambos Evangelios. Tanto la crítica textual como el contexto impiden explicarlos como interpolaciones posteriores. Están atestiguados de la mejor manera posible, y la indicación del ángel sobre la milagrosa concepción de Isabel, que debe ser una señal para María, tiene pleno sentido, ya que también su concepción es milagrosa. Aunque la concepción de María es completamente distinta de la de Isabel, ambas tienen de común el ser algo desacostumbrado. La anunciación del carácter extraordinario de la concepción de María, que es justamente virginal, se entiende, pues, en el contexto. Del hecho de que la concepción virginal de María sólo se testifica en San Mateo y en San Lucas y no en los otros dos Evangelios ni en San Pablo, no puede deducirse que sea un texto ajeno al NT, pues los contenidos más importantes del testimonio neotestamentario de Cristo—filiación divina, dignidad mesiánica, muerte redentora—no están indisolublemente unidos al nacimiento virginal ni dependen necesariamente de él; por eso no hay que extrañarse de que no hablen de ello todos los testigos del NT.

La concepción virginal del Mesías estaba preparada y preanunciada en el nacimiento milagroso de Isaac, de José, de Simón, de Samuel, de Juan Bautista y de otros; está, por tanto, dentro del gran contexto de la Historia Sagrada, pero es único y especial. San Mateo y San Lucas no lo cuentan por propio gusto; más bien quieren indicar que se han cumplido los signos mesiánicos prometidos por Dios (*Is.* 7, 14).

Tampoco contradice a su nacimiento virginal el hecho de que la gente y los habitantes de Nazaret tuvieran por hijo de José a Jesús (*Mt.* 13, 55; *Lc.* 3, 23; 4, 22; *Jo.* 1, 45; 6, 42). Justamente, San Mateo y San Lucas transmiten también la opinión popular, lo que es signo de que no veían en ella una objeción contra el nacimiento virginal narrado por ellos. Tal opinión popular es (evidentemente) un error. También las dos genealogías de Jesús (*Mt.* 1, 1-17; *Lc.* 3, 23-38) son genealogías de José; aunque, según la interpretación de la teología liberal, sólo tienen sentido si por Jesús corre, a través de José, la sangre de los antepasados enumerados; en realidad, no es necesario que José sea realmente padre de Jesús. Tanto Mateo como Lucas—justamente los dos autores de las genealogías—explican, al citar la genealogía, que José es

sólo padre putativo de Jesús. Eso quiere decir que para los autores, la genealogía tiene sentido, aunque José no sea más que padre legal de Jesús; en efecto, según el derecho judío, los antepasados de José son también antepasados de Jesús, porque José es legalmente su padre. Y esto tiene perfecto sentido, ya que según las antiguas promesas, el Mesías debía ser un vástago de la progenie de David y heredero de su padre David (cfr. *Lc.* 1, 32). A través de José y sólo a través de él (no a través de su madre, sino a través de su matrimonio con José) recibió Jesús este derecho hereditario, de forma que las esperanzas mesiánicas del AT, orientadas a un vástago de David, podían así aplicarse a Cristo (cf. J. Schmid, *Kommentar zu Mt.*, 1, 17, y del mismo autor: *Kommentar zu Lk.*, 3, 23-38).

Estas reflexiones demuestran que la negación del nacimiento virginal de Cristo por la exégesis liberal, no tiene motivos bíblicos científicos, sino que se funda en convicciones filosóficas y de concepción del mundo que no toleran intervenciones milagrosas de Dios. Generalmente, van de la mano la negación de la filiación divina de Cristo y la de su nacimiento virginal.

Lo mismo que la negación del nacimiento virginal de Cristo no se demuestra por razones exegéticas, tampoco se han logrado los esfuerzos de la exégesis liberal para demostrar que el origen de la fe en ese nacimiento virginal son ciertas fuentes extrabíblicas. Algunos opinan que nacieron en suelo de Palestina y en los círculos judeocristianos, bajo el influjo de Isaías, 7, 14. Esta explicación choca con algo importante: *Is.* 7, 14, no fué entendido en la época precristiana como que hablara de un nacimiento virginal. Tal pensamiento es completamente ajeno al judaísmo. En realidad, tampoco San Mateo demuestra el nacimiento virginal de Cristo por el texto de Isaías, sino que desde el hecho de tal nacimiento se refiere al cumplimiento de la profecía de Isaías. El verdadero sentido del texto de Isaías es reconocido al ocurrir el hecho de la concepción virginal de Jesús. El hecho de que la fe cristiana en el nacimiento virginal de Cristo fuera combatida largo tiempo por los judíos, demuestra cuán nueva e inaudita era para ellos tal interpretación del texto de Isaías, y, por tanto, cuán infundado es decir que tal fe nació en el ámbito del judaísmo (cfr. St. Lösch, *Deitas Jesu und antike Apotheose,* 1933, 81-83; y B. Bartmann, *Judentum und Christentum,* 1939).

Otros representantes de la crítica liberal intentan deducir la doctrina neotestamentaria del nacimiento virginal de Cristo de re-

presentaciones paganas, de las mitologías babilónicas, egipcias, persas o griegas (cfr. el niño divino de la Cuarta Egloga de Virgilio), dando una explicación religioso-histórica. La historia de las religiones ha encontrado realmente un gran número de fábulas en que se habla de "nupcias sagradas", de la unión de un dios con una mujer humana. Por ejemplo, de Zeus hay varias narraciones de ese estilo. Muchas veces ciertos hombres significativos, como Platón, Alejandro Magno, Augusto..., fueron llamados hijos de madre humana y de padre celeste ("hijos de Dios", "hombres divinos"). La exégesis liberal opina, según esto, que ciertos cristianos educados en el helenismo y provenientes del paganismo atribuyeron a Cristo origen divino del mismo modo que las susodichas fábulas.

Este punto de vista es insostenible. Las diferencias entre los mitos paganos y la fe cristiana son fundamentales.

La primera consiste en que nadie creyó seriamente los mitos paganos, mientras que el nacimiento virginal de Cristo está referido y fijado como acontecimiento histórico. Los mitos paganos del origen divino del emperador eran la expresión del servilismo de las provincias orientales y de la adulación de los retóricos cortesanos. Si los cristianos hubieran copiado del paganismo el nacimiento virginal de Cristo, sería completamente incomprensible cómo llegaron a creer que en Cristo era histórico lo que siempre tuvieron por mito y saga respecto a los hijos de Dios paganos.

La segunda diferencia infranqueable es la representación de Dios. En el mito pagano, la unión de Dios con una mujer terrena es siempre carnal y sexual; el dios se acerca a la mujer como hombre, o como lluvia de oro, o como viento, o como otra figura cualquiera..., eso es indiferente. Este rasgo falta completamente en el testimonio bíblico de la concepción y nacimiento de Cristo. Según la doctrina de la Escritura, Dios está del todo elevado sobre cualquier sexualidad: es espíritu puro (cfr. §§ 65 y 68). La expresión bíblica que dice el Espíritu Santo "cubrió con su sombra" a María, no puede entenderse como una metáfora o circunloquio para expresar la unión carnal. No significa más que el poder de Dios, existente más allá de toda sexualidad, se estableció en María, que el poder creador de Dios realizó la concepción.

También las míticas madres de dioses se distinguen esencialmente de la Madre de Dios del NT. Las primeras viven en sofocante sensualidad; tampoco son conocidas y llamadas vírgenes. Si Afrodita e Istar son llamadas así a veces, se debe a que no son esposas de un solo dios, sino que están a disposición de todos

para las "sagradas nupcias". María, al contrario, vive y está en intacta y luminosa pureza. La narración bíblica no puede, pues, tener origen en los mitos paganos. Sin embargo, en las sagas paganas se adivina un presentimiento, un sueño de la realidad. Sólo es capaz de creer en la realidad de la concepción virginal quien tiene por posible una intromisión del Dios personal en la Historia. El "sí" o "no" al nacimiento virginal se mantiene o falta con el "sí" o "no" al Dios personal, que domina la Historia (cfr. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 1940, cap. *Die jungfrauliche Geburt Jesus,* 37-42; K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt,* 1935; B. Bartmann, *Dogma und Religionsgeschichte,* 1922).

b) En la *Patrística* se confiesa muchas veces la maternidad virginal de María en relación con la fe en Cristo.

Justino dice en su "Diálogo con Trifón": "Cristo es el Hijo de Dios..., que nació de la virgen como hombre, a fin de que por el mismo camino que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por ése también fuera destruída. Porque Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dió a luz la desobediencia y la muerte; mas la Virgen María concibió la fe y la alegría, cuando el ángel Gabriel le dió la buena noticia de que el Espíritu Santo vendría sobre ella y la fuerza del Altísimo la sombrearía, por lo cual lo nacido en ella, santo, sería el Hijo de Dios; a lo que respondió ella: *Hágase en mí según tu palabra...* Así, de la Virgen nació Aquél, por quien Dios destruye la serpiente y a los ángeles y a los hombres que a ella se asemejan, y libra de la muerte a quienes se arrepientan de sus malas obras y creen en El."

San Irineo añade: "Así como por la desobediencia de una virgen el hombre cayó, pecó y murió, por medio de otra virgen, que obedeció la palabra de Dios, recuperó la vida. Pues el Señor vino a buscar la oveja perdida y perdido estaba el hombre. Dios no creó una criatura nueva, sino que conservó justamente la que era de la progenie de Adán. Era justo y necesario que Adán resurgiera en Cristo, que lo mortal fuera vencido y asumido por lo inmortal y que Eva resurgiera en María para que la virgen se hiciera intercesora de la virgen y la desobediencia de una fuera superada y negada por la obediencia de la otra."

San Cirilo de Alejandría (*Carta primera a los monjes*): "Me he extrañado mucho que algunos duden de si la Santa Virgen debe

ser llamada madre de Dios o no. Si Nuestro Señor Jesucristo es Dios, ¿cómo la Santa Virgen, que le dió a luz, no va a ser madre de Dios?

"Pero quizá digas: ¿entonces la Virgen fué madre de la Divinidad? A lo que respondo: sin duda que el Verbo encarnado y vivo fué engendrado por la esencia de Dios Padre; existe sin principio en el tiempo; existe siempre juntamente con el Padre: está en El y con El como pensamiento suyo. Pero en los últimos tiempos, al hacerse carne, es decir, al apropiarse un cuerpo dotado de alma racional, nació también de una mujer según la carne."

San Jerónimo (*Contra Helvidio*, 19): "Creemos que Dios nació de la Virgen, pues así lo hemos leído; pero no creemos que María se casara después del nacimiento, pues no lo hemos leído. Y no decimos esto por condenar el matrimonio; la misma virginidad es fruto del matrimonio."

San Agustín (*Sermón* 186, 1.ª parte): "¡Alegrémonos, hermanos! Los pueblos deben estar jubilosos y contentos. En este día (Natividad) nos ha dado la salud, no este sol visible, sino su invisible creador, pues la Madre Virgen, que fué creada por El, el Invisible, ha dado a luz pura y virginalmente al que se hizo visible por nosotros. Siendo Virgen ha concebido, siendo Virgen ha dado a luz, siendo Virgen ha llevado en su seno al hijo... Virgen para siempre. ¿Por qué te admiras de esto, hombre? Dios tenía que ser dado a luz tal como creyera digno para hacerse hombre. Y así, fué hecho hombre por aquel que había sido hecho hombre por El... El formó a su madre, pues estaba con el Padre, estaba también con El cuando era formado por su madre. ¿Cómo iba a dejar de ser Dios al hacerse hombre quien concedió a su madre no dejar de ser virgen al darle a luz?" En su Tratado *Sobre la Virginidad* dice: "La virginidad (de María) fué más amable porque Cristo no apartó a la hora de su concepción al varón, que le haría perder su virginidad, sino por escoger a la que estaba consagrada a Dios ya antes de concebir a Cristo. Esto se hace patente en las palabras que María dice al ángel cuando la Anunciación: "¿Cómo puede ocurrir eso, si no conozco varón?" No hubiera dicho esto si no hubiera estado consagrada ya a Dios como virgen. Pero como esto contradecía completamente las costumbres de los israelitas, se había desposado con un varón justo..., que debía proteger lo que ella había consagrado... Para ejemplo de las santas vírgenes..., ella ya había consagrado a Dios la virginidad antes de saber que debía concebir. Así se realizó el modelo de vida celes-

tial en un cuerpo terreno y mortal por libre ofrecimiento y no por mandato... Cristo quiso, pues, que la virginidad fuera libremente querida por aquella mujer de quien había de tomar El forma de siervo. El alumbramiento de una virgen debía ser el orgullo de todas las vírgenes. También ellas son con María madres de Cristo si cumplen la voluntad del Padre..., según aquello de que "quien cumple la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi madre y mis hermanos" (*Mt.* 12, 50). Sólo aquella mujer es madre y virgen según el espíritu y según el cuerpo. Según el espíritu, no es madre de nuestra Cabeza, es decir, del Salvador; sino que, según el espíritu, ella nació de El; pues todos los que creen en El—y ella pertenece a los creyentes—con razón se llamarán hijos del Prometido (*Mt.* 9, 15). Pero (según el espíritu) ella es, sin duda, madre de sus miembros, es decir, madre nuestra; pues cooperó con su amor a que los creyentes, que son miembros de aquella Cabeza, nacieran en la Iglesia. Según el cuerpo, es madre de la Cabeza misma. Nuestra cabeza debía ser dada a luz según la carne, por una virgen, para demostrar así que sus miembros debían ser dados a luz según el espíritu por una virgen, la Iglesia. Así, pues, sólo María es madre y virgen según el cuerpo y según el espíritu: madre de Cristo y Virgen de Cristo; la Iglesia, en los santos que poseerán el reino de Cristo, es madre de Cristo y virgen de Cristo según el espíritu, pero según el cuerpo tan sólo en algunas vírgenes de Cristo."

c) No nos incumbe a nosotros conocer *la esencia de la integridad corporal,* de la que habla la Revelación. Por ser un don de la Revelación, participa del misterio que es toda la Revelación. En este misterio brilla el poder de Dios con nuevo esplendor. Los Padres comparan el alumbramiento virginal de Cristo con el paso de un rayo de sol a través de un cristal, con su salida del sepulcro sellado, con su entrada a través de las puertas cerradas, con el nacer de un pensamiento en el espíritu. Estas comparaciones sólo pueden dar la dirección en la que debemos mirar para ver el misterio del nacimiento virginal. Si se viera en ellas algo más que indicaciones, se pondría en peligro la realidad del cuerpo y del nacimiento de Cristo.

d) También es un misterio la *razón* por la que el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana de modo virginal. Dios no nos lo ha dicho; sólo podemos intentar vislumbrarla. En ningún caso fueron necesarios la concepción y alumbramiento virginales, porque el

camino normal humano-sexual fuera a ofender la dignidad del Hijo de Dios o porque un padre humano fuera a perjudicar el honor del Padre celestial; tales hipótesis sólo pudieron nacer entre los gnósticos, que creían que el matrimonio es malo y deshonroso. En la realidad, el matrimonio es una institución divina. Cristo lo instituye en la realización del misterio redentor. *En el sacramento del matrimonio se actualiza y se hace presente el misterio de la salvación.* El matrimonio es revelación de la gloria de Dios. La opinión de que un padre humano sería un perjuicio para el Padre divino, tiene fuerza convincente sólo en el ámbito de las mitologías y teogonías paganas que hablan de divinidades paternales y maternales; el dios habita con una mujer humana, como el varón. El cuerpo de Cristo, en cambio, es formado por la libre omnipotencia de Dios. El Padre celestial está más allá de toda imagen sexual. Si le llamamos Padre es porque en nuestra experiencia no hay otra palabra que pueda significar su amor creador. También podríamos llamarle madre por el cuidado protector y defensor que concede a la creación. *Que no le perjudica la paternidad humana se hace patente* en el hecho de haber obrado y asumido toda paternidad terrena en la suya y de haber obrado y comportado toda maternidad humana con la mujer.

Así, pues, no hubiera sido ningún perjuicio para Dios el hecho de que el Verbo, que en cuanto naturaleza divina tiene por Padre a Dios, tuviera un padre humano de su naturaleza humana. En realidad, Dios no escogió ese modo de encarnarse. Podemos presumir las siguientes razones:

1) La concepción virginal era un *signo de la exclusiva gratuidad* de la Redención. El hombre no puede tomar la iniciativa en eso; no puede obrar como si esperara la benevolencia y misericordia de Dios. La salvación no hay que agradecerla al espíritu de empresa y voluntad de acción de los hombres (*Io.* 1, 12-13). Lo que desde los hombres sale al encuentro de Dios no es más que el corazón dispuesto, los brazos abiertos que reciben y aceptan la vida divina.

2) La concepción virginal era, además, signo del *carácter único del así concebido y alumbrado,* en cuanto que pertenecía del todo a Dios y era el Mesías prometido. No nace ni surge en la historia humana, sino que es la plenitud de la historia realizada por Dios con los hombres. En El hay fuerzas y poderes sobrena-

turales que no tienen origen en la fluencia y corriente de las generaciones, sino que vienen del cielo (cfr. *Lc.* 1, 32, 35; 7, 16; 4, 34; *Mc.* 1, 24).

3) En la virginidad de la Madre de Dios está, además, *anticipado al estado definitivo* de todo hombre, que está explicado en aquellas palabras: allí "ni se casarán ni serán dados en matrimonio, sino que serán como ángeles en los cielos" (*Mt.* 12, 25). Este estado definitivo empezará cuando termine el *ordo hominis viatoris* y comience un nuevo modo de ser. Prenuncios de este modo de ser que habrá en el futuro son los hombres que viven virginalmente. Era de sentido común que la madre en que Cristo—germen de esa nueva forma de existencia que se inaugurará al fin de los tiempos después de la destrucción del mundo—estuvo enterrado en el mundo fuera una anticipación y modelo de esa forma de vida futura.

4) También puede añadirse que en la vida virginal de María está encarnada y representada la *entrega total y sin reservas del hombre a Dios.* Esto no quiere decir que en el matrimonio no se dé una total respuesta a Dios. Pero el hombre virgen sólo cuida de Dios y de su reino (*I Cor.* 7, 32-34) y es evidentemente un consejo visible de la entrega completa a Dios. Por su existencia, es una llamada hacia El y recuerda al olvidadizo y débil hombre su eterna responsabilidad. Parece ser conveniente que María esté como signo de recuerdo al principio del tiempo en que los hombres son llamados a entregarse a Dios, en mayor medida que antes, porque El mismo respeta su libertad en mayor medida que en los primeros siglos y milenios (cfr. *Lc.* 1, 38; *Mt.* 1, 25; *Ap.* 14, 4).

e) El hecho de que Cristo desde la cruz confiara su Madre al discípulo amado (*Io.* 19, 26-27), indica que María seguirá siendo virgen *después del parto.* Está, pues, insinuado en la Escritura. El empleo repetido de las expresiones "hermanos" y "hermanas" de Jesús (*Mc.* 3, 31-35; 6, 3; *Mt.* 13, 55; *Mc.* 15, 40=*Mt.* 27, 56; *Io.* 2, 13; 7, 3-5; *Ap.* 1, 14; *I Cor.* 9, 5; *Gal.* 1, 19), no puede ser entendido literalmente sino en el sentido amplio de esas palabras: parientes próximos; está ya empleada en ese sentido en el AT (*Gen.* 13, 8; 14, 14; *Par.* 23, 22) y confirmado en la forma de hablar helenística; y es del todo comprensible porque ni en hebreo ni arameo existe la palabra equivalente a "primo". El tipo de parentesco no debe determinarse, pues, por las palabras, sino sólo por las circuns-

tancias próximas conocidas; tales circunstancias exigen en nuestro caso la interpretación de "hermano" como "primo". Los hermanos de Jesús, Jacobo y José aparecen en San Marcos (15, 40) como hijos de otra María distinta de la madre de Jesús; según San Juan (19, 25), era mujer de Cleofás. Cuando se llama a Cristo primogénito de María (*Lc.* 2, 7; *Mt.* 1, 25) no se alude al hecho de que tuviera un segundo o tercer hijo. Sólo quiere decir que a Cristo le atañen las disposiciones legales referentes a los primogénitos, válidos incluso cuando el primogénito es unigénito. Por tanto, tampoco puede hacerse objeción alguna a la perpetua virginidad de María con los textos de San Mateo (1, 18; 1, 25). Estos textos hablan, según San Jerónimo, sólo de lo que ocurrió hasta el nacimiento de Cristo y no de lo que sucedió después.

1) *Los Padres de la Iglesia* testifican únicamente la perpetua virginidad de María (cfr. los textos aducidos antes).

2) De la pregunta que hace María al ángel—"¿cómo puede ser eso, si no conozco varón" (*Lc.* 1, 34)—deduce San Agustín que había hecho *voto de virginidad*; otros autores no ven en esa pregunta más que un propósito. La pregunta parece indicar que María, no sólo no ha conocido varón hasta entonces, sino que ni piensa siquiera tener relaciones sexuales con varón. Sea lo que sea—propósito o voto—, hay que decir que María fué especialmente iluminada y movida por Dios para ese voto o propósito. Su decisión de permanecer virgen sólo puede explicarse teológicamente y no psicológicamente. En el ámbito de la piedad del AT, en el que creció María, no podía nacer ninguna decisión de este estilo, ya que la ilusión de toda mujer era colaborar en la sucesión de generaciones en que había de nacer el Salvador. La infecundidad era para los hebreos una desgracia y hasta castigo de Dios. La suposición de un propósito o voto de virginidad tropieza, además, con la dificultad de que María estaba desposada con José; es decir, según las costumbres de entonces, casada (sólo que la esposa no había sido llevada aún a casa del esposo). Si se dice que María y José querían vivir como hermanos, debe explicarse que, no sólo María, sino que José había sido también iluminado especialmente por Dios sobre esa forma de vida.

Bajo el peso de estas dificultades, se intentó después otra explicación, y se creyó que, sin contradecir el texto de San Lucas, se podía dar una nueva interpretación; la situación es así: María

está desposada con José, pero todavía no ha sido llevada a su casa; no hay, pues, convivencia domiciliar ni matrimonial. María pregunta cómo va a suceder la maternidad anunciada por el ángel, porque todavía no vive en comunidad matrimonial. Según el texto de la narración bíblica, María no dice que no conocerá varón, sino que no le conoce; es decir, que no vive en comunidad matrimonial con ninguno. Tal aclaración sería en el desposorio (matrimonio) de María con José la expresión de una seria voluntad matrimonial, en el sentido de la piedad del AT. Esto no sería ofender la virginidad perpetua de María, ni ensombrecer su actitud moral o religiosa. Pues lo decisivo para eso no es otra cosa que la fuerza del amor y obediencia con que el hombre se ofrece y somete a Dios. Y en eso supera María a todos sus predecesores y seguidores. Apenas supo por el ángel que su concepción no iba a suceder en la forma que ella creía, sino que debía agradecerla a una especial intervención de Dios, se inclinó sin más palabras ni preguntas, en total ofrecimiento, a la voluntad de Dios, que la llamaba de manera tan rara y feliz. En ese momento fué llamada a la virginidad por amor de Cristo.

Frente a esta explicación está la anteriormente dada, mantenida por la autoridad teológica de San Agustín, cuyas conclusiones teológicas, a partir de las verdades reveladas, no son un testimonio de la Revelación, pero tienen un peso muy considerable. Pero, sobre todo, es valido contra el texto de San Lucas. Las palabras del ángel, se dice, parecen no contener nada respecto al momento en que María debe concebir al Mesías. Se dice: la respuesta de María sólo tiene pleno sentido si María no quiere saber nada absolutamente del trato carnal. Esta decisión supone una especial acción de Dios en su pensar y querer. El hecho de que estuviera desposada, a pesar de todo, sólo puede explicarse teniendo en cuenta que, según la voluntad de Dios, el Salvador debía nacer de distinta manera que los demás hombres, pero que, para salvar a madre e hijo de la vergüenza y murmuraciones, el hijo debía nacer en el seno de una familia. Las objeciones dichas no parecen ser convincentes (cfr. D. Haugg: *Das erste biblische Marienwort*, 1938; J. Schmid: *Das Evangelium nach Lukas*, 35 y siguientes; J. Gaechter: *Maria im Erdenleben*, 1953).

3) También está insinuada la virginidad perpetua de María de parte de *San José*. Después de los extraordinarios sucesos ocurridos a su esposa, sin duda, respetó su virginidad; contradice

a la psicología religiosa el que se hubiera comportado de otra manera. Una vez que se determinó, después de la inspiración de Dios (*Mt.* 1, 18-25), a aceptar a María como esposa, a pesar de su gravidez, debió reconocerla como propiedad de Dios, sólo confiada a sus cuidados (cfr. K. Buchheim, *Das messianische Reich*, München, 1948, 136).

§ 149

Cristo nace de una madre santificada. Plenitud de la gracia en María

1. La relación de María con el Verbo enviado por el Padre es única. El Hijo de Dios según la naturaleza humana nació de Ella como de la raíz crece el fruto; de eso proviene toda su gloria y honor. Nadie es igual a Ella. Esa dignidad fué para Ella una gracia inmerecida; por libre decisión llamó Dios a María para la dignidad de Madre de Dios. Su elección es una acción gratuita de Dios sin precedentes. El amor y misericordia de Dios celebran así su victoria sobre la nulidad y caducidad humanas. Graciosamente ha mirado la humildad de su sierva (*Lc.* 1, 48). Toda alabanza a María se convierte por eso en alabanza a Dios.

La vocación a la maternidad incluye la vocación a hacerse conforme a la imagen del Hijo de Dios, que era a la vez hijo suyo (*Rom.* 8, 24). Así se convierte María en la encarnación de la humildad salvada por Cristo; se convierte en hija salvada de su Hijo. Está llena de gracia como ningún otro hijo de hombre, porque regaló el cuerpo humano a la Vida de Dios aparecida en el mundo. Tal plenitud de gracia se hace patente con singular fuerza en su libertad del pecado original.

2. *María fué preservada de la mancha del pecado original por una gracia especial de Dios omnipotente en atención a los méritos de Jesucristo, salvador del género humano.* Dogma de fe.

El sentido de este dogma es: María, por su condición única de Madre de Dios y en atención a ella fué salvada de manera única; no fué concebida en el pecado, en que todos los demás hombres empiezan a existir. No hay en su existencia ni un momento siquiera de ausencia de la gracia, como la hay en todos los demás. El estado de

plenitud de gracia no empieza por su nacimiesto, sino con el primer fuego latente de su vida. El dogma nada tiene que ver con la cuestión de la situación moral o religiosa en que se encontraban sus padres en el momento de su concepción. No se trata del estado de la que concibe o del que engendra, sino de la engendrada. No estuvo ningún momento en pecado, afirma la Revelación. La expresión "concebida sin mancha" o "concepción inmaculada" da ocasión según parece con indestructible fuerza, a entender falsamente, que el acto generador no es puro o que debe caer una mancha sobre todos los demás padres. El dogma nada tiene que ver con esas interpretaciones. ¿Cómo iba a llamar Dios en la Revelación manchado o sucio al acto, para el cual creó al hombre, con el fin de que se sucediera continuamente la fluencia de la vida; al que incluso introdujo en el sagrado espacio de los Sacramentos? No se habla en el dogma de la conducta o situación de Joaquín y Ana, padres de María. Pero el fruto de su matrimonio vivió desde el primer momento en la unión con Dios que tuvieron y perdieron los primeros padres. Si María fué libre de pecado, fué por gracia de Dios. Tampoco ella hubiera podido librarse por sí misma; también de por sí habría caído en la culpa original, porque era de la raza de Adán; era un miembro del género humano que necesitaba la redención. Tampoco Ella llegó a ser lo que fué por libre evolución de su yo creador, sino por gracia de Dios. Nunca soñó el sueño de salvarse a sí misma. El dogma de que María fué libre del pecado original no niega la necesidad de redención de los hombres, sino que la hace resaltar; hace visible en María el magnífico resultado de la Redención; nos muestra a María como a la redimida por su divino Hijo, como a la creación rehecha dentro de la creación caída, como a un lirio entre espinas, como a la zarza ardiendo que queda intacta entre las llamas, como a espejo de la santidad y justicia de Dios (R. Grosche, *Zur theologischen Anthropologie*, en *Pilgernde Kirche*, 1938, 137).

El hecho de que María fuera libre del pecado original es una de las *realidades más misteriosas y ocultas de la Revelación*. En la Bula *Ineffabilis Deus* del 8 de diciembre de 1854, el magisterio de la Iglesia, decidiendo definitivamente la vieja cuestión de siglos, dice: "Para honor de la santa e indivisa Trinidad, para gloria y ornamento de la Virgen, Madre de Dios, para exaltación de la fe católica y acrecentamiento de la religión cristiana, con la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra declaramos, proclamamos y definimos que

la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María fué preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo, Jesús Salvador del género humano, está revelada por Dios y debe ser, por tanto, firme y constantemente creída por todos los fieles" (D. 1.641).

3. La decisión doctrinal de la Iglesia invoca el "Protoevangelio" (*Gen.* 3, 15) para el hecho de la "Inmaculada Concepción". Según ese texto, Dios pone perpetua enemistad entre la mujer y la serpiente y entre sus respectivos linajes; el linaje de la mujer aplastará la cabeza de la serpiente y la serpiente la morderá el calcañal. (Según la *Vulgata,* la mujer misma aplastará la cabeza de la serpiente.) Parte de los Padres interpretan que la expresión "linaje de la mujer" se refiere a los buenos y a la Iglesia; otros dicen que se refiere a los buenos y a Cristo y algunos, por fin, que se dice de Cristo sólo. La interpretación católica posterior dice: los descendientes de Eva aplastarán la cabeza de la serpiente por voluntad de Dios, es decir, vencerán el pecado. La negación del pecado está conseguida plenamente, en primer lugar, en Cristo. El texto del *Génesis* tiene, pues, significación mesiánica; es una indicación hacia Cristo, una anticipada anunciación del Salvador, que, sin duda, es linaje de la mujer. Pero entre Cristo y su madre hay una íntima unión espiritual y de Historia Sagrada; por eso también su madre está en completa y victoriosa enemistad con el pecado, claro que no de por sí, sino por gracia de Dios. Esta enemistad hace suponer que María no estuvo ni un momento bajo el dominio del demonio, ni se apartó de Dios jamás.

La expresión de San Lucas (1, 28): "llena de gracia" (en griego, *kecharitomene*) se refiere en primer lugar a la elección de la Virgen para Madre de Dios; pero no es demasiado atrevido deducir de su dignidad su proximidad a Dios: el texto tiene su sentido más completo si su plenitud de gracia se entiende como la falta de espacio para el pecado.

4. En la *época de los Padres* no se encuentra por ninguna parte expresada formalmente la fe en la exención de María del pecado original. Pero los Padres ponen frecuentemente al lado de la intacta santidad de Eva antes de la caída, la pureza de María; así se pudo después deducir su exención del pecado original.

San Efrén, en los *Himnos nisibénicos* (27, 8), ensalza a María:

"Tú, Señor, y tu Madre, sólo vosotros sois bellos sobre todas las cosas, pues ninguna falta hay en ti, Señor, y ninguna falta hay en tu Madre. ¿Con cuál de estas dos bellezas puedo comparar mis hijos?" En las *Obras sirias* (2, 237) se dice: "Del todo inocentes e ingenuas fueron las dos, María y Eva; del todo semejantes la una a la otra. Pero después una fué la causa de la salvación y la otra fué causa de la muerte."

San Agustín, en su obra *Naturaleza y Gracia* (36, 42), dice: "Exceptuando, pues, a la Santa Virgen María, acerca de la cual, por el honor debido a Nuestro Señor, cuando se trata de pecados, no quiero mover absolutamente ninguna cuestión (porque sabemos que a Ella le fué conferida más gracia para vencer por todos sus flancos al pecado, pues mereció concebir y dar a luz al que nos consta que no tuvo pecado alguno); exceptuando, digo, a esta Virgen, si pudiésemos reunir a todos aquellos santos y santas cuando vivían sobre la tierra y preguntarles si estaban exentos de todo pecado, ¿cómo pensamos que habían de responder? ¿Lo que dice Pelagio o lo que enseña San Juan? Decidme: cualquiera que haya sido la excelencia de su santidad, en caso de poderles preguntar, ¿no hubieran *respondido al unísono: si decimos que no tenemos pecado*, nos engañamos, y la verdad está ausente de nosotros? (*Obras de San Agustín*, vol. VI, *Tratados sobre la Gracia*, Madrid, 1949; BAC, pág. 871). La doctrina sobre la exención de María del pecado original se desarrolló en Inglaterra durante el siglo XII. Los monjes Eadmaro († 1124) y Osberto († post. 1130) explicaron que convenía a la santidad de Cristo que su Madre no estuviera manchada de pecado alguno y que en virtud de su gracia salvadora fué perfectamente pura y santa, ya en el momento de empezar a existir. San Bernardo opinaba que María no fué santificada antes de existir; fué santificada por vez primera después del principio de su existencia. Por tanto, empezó a existir antes de ser santificada. Los teólogos de los siglos XII y XIII no pasaron por alto esta reflexión y negaron la doctrina de la "Inmaculada Concepción", incluso San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Dos teólogos franciscanos, Guillermo de Ware y Duns Escoto, dieron otra explicación definitiva entre los siglos XII y XIII. Según ellos, María también necesitaba ser salvada, y en realidad fué redimida por Cristo; pero fué redimida en forma mucho más perfecta que los demás hombres. Los demás hombres fueron libertados del pecado; María fué exenta de él. Desde entonces, la doctrina se propagó rápidamente. Quedaron como adversarios, por lo general, los dominicos. Pero

estaba defendida por las demás Ordenes religiosas y por la Universidad de París y otras; varias veces fué objeto de declaraciones doctrinales de la Iglesia en la época siguiente. Después que el Concilio de Basilea, en una sesión cismática (1439), decidió que la doctrina debía ser tenida por opinión piadosa, Sixto IV (1471-84) prohibió acusar de herejía y pecado mortal a los defensores de ella e introdujo en el *Breviario* y en el *Misal* la fiesta de la Inmaculada Concepción.

El *Concilio Tridentino,* en su definición sobre el pecado original, aclaró que la bienaventurada Virgen no debía ser incluída en la doctrina de la universalidad del pecado original. Pío V condenó la proposición de Bayo de que nadie, fuera de Cristo, estuvo exento del pecado original y de que los dolores de la bienaventurada Virgen habían sido castigo de pecados reales o del pecado original. Alejandro VII reunió (1661) todas las decisiones de la Iglesia sobre la piadosa opinión de que María estuvo exenta del pecado original y condenó todos los libros aparecidos últimamente que defendían la doctrina contraria. La explicación definitiva se dió en el año 1854.

5. La reflexión teológica demuestra casi evidentemente que Dios preservó a María de todo pecado. Claro que no pasa de dar razones de conveniencia o congruencia. La Madre del "Santo", la que es la puerta para la entrada de la sabiduría divina en la historia de los hombres (*Prov.* 8, 22-35), tenía que ser santa desde la raíz (epístola de la fiesta de la Inmaculada Concepción). En honor a la dignidad y gloria de Cristo, la Madre no podía ser abandonada a la indignidad y deshonor del estado de lejanía de Dios (cfr. § 135).

Esta consideración tiene más fuerza, si pensamos en las consecuencias que del pecado original en cuanto apartamiento de Dios se derivan esencialmente (cfr. § 136). La Madre del Señor debía estar exenta de todo alejamiento de Dios y de toda desfiguración natural esencialmente unida a él. El Hijo de Dios encarnado debía ser formado en cuerpo y alma según su imagen, porque ella fué precisamente su Madre, le formó de su misma esencia y le dió los rasgos de su figura corporal y espiritual. La aparición terrestre del Hijo de Dios está embebida de su carácter. No podía, por tanto, haber en Ella nada indigno de Dios, pecaminoso, impuro o enfermo. No "podía haber en Ella propiedades o disposiciones malas que se transmitieran como gérmenes a la sangre de su Hijo. Con más razón debía ser sacada y elegida de la serie de generaciones que la habían formado y construído, cuanto peor era la herencia

que sobre Ella se había amontonado a través de la fluencia de los antepasados; por mucho que destaquen en su ascendencia los enviados de Dios, hay también en ella criminales y mentirosos, traidores y renegados, idólatras, prostitutas, adúlteros e incestuosos. Dios debía estancar esta corriente ante la Madre del Hijo de Dios, para que no desembocara en Ella que debía ser "digna morada" de su Hijo (cfr. *Schildgenossen*, 1927, 211).

6. La exención del pecado original se traduce en la ausencia *de movimientos desordenados y malos deseos*. María estuvo exenta de las "heridas" del pecado original; fué, por tanto, completamente incólume y santa (*Postcommunio de la Fiesta de la Inmaculada*). No se levanta, pues, desde el fondo de su propio yo, la tentación, para afirmar el propio yo contra la voluntad de Dios. *Durante toda su vida permaneció realmente libre de todo pecado*. Siempre estuvo en un estado parecido al de los primeros padres antes de la caída. El Concilio de Trento sugiere esta realidad cuando habla del privilegio especial que el hombre necesita para poder evitar todo pecado (D. 883). También el Espíritu Santo, en la hora de la liberación, en que había sido elevada sobre todas las tinieblas de la tierra, permitió a María ver su plenitud de gracia y su predestinación: Ella ve que su elección entra en la perduración de la alabanza y gloria de todas las generaciones, en el presente perdurable del sagrado misterio divino (*Lc.* 1, 47-48).

7. Así, pues, María no tuvo pecado en toda su vida ni sintió subir la tentación desde el fondo hasta Ella. No tuvo que pasar desde el enredo del pecado hasta la libertad de los hijos de Dios. No tuvo ocasión de combatir el mal en sí misma. Y a pesar de todo, su vida está llena de lucha y victoria. No está en el campo de batalla en que se encuentran y luchan pecado y virtud, santidad y no-santidad, sino dentro de los límites de la obediencia y del amor. *Su vida fué siempre un estar dispuesto ante Dios y un entregarse a El*. Pero en el destino de su Hijo, que se hizo destino suyo, *crece el amor sacrificial* cada vez con más *fuerza e intimidad*. Su vida fué una continua ascensión; Dios la llevó por caminos cada vez más difíciles y escarpados, hasta que fué capaz de soportar con corazón dispuesto y voluntario la mayor prueba: la cruz de su Hijo. Su vida fué un peregrinar hacia Dios, como la de todos los hombres, sólo que ningún otro vivió como Ella en la grandeza y pureza del amor. También su vida estuvo esperando el cumplimiento

y perfección. También se alargó en la esperanza hacia el futuro; también su vida estuvo regida por la ley del "todavía no". A pesar de la íntima proximidad de Dios, todavía no estaba en el cielo, todavía no había sido liberada de la caducidad y abandono de la existencia humana.

Su amor, su obediencia, su fidelidad desembocan, por fin, en su fe; porque su vida fué la de un peregrino y no la de un ya-llegado; también Ella estuvo en la nube que oculta el rostro de Dios; también debió cumplir y hacer su vida en la tiniebla de la fe. En la Escritura es llamada bienaventurada justamente por su fe (*Lc.* 1 45). En todos los puntos cruciales de su vida se ofrece incondicionalmente para obedecer a Dios, que la llama. La Escritura, que tan parcamente habla de Ella, según todas las apariencias, nos describe precisamente las ocasiones en que su fe aparece victoriosa sobre las tinieblas; y así, da la sensación de pasar en seguida su honor de ser Madre de Dios para describirla en cortos y precisos rasgos como creyente. Para esto basta iluminar la figura de María en las situaciones decisivas; y así, es Ella, ante nosotros, sublimemente grande y gloriosa.

Hubiera sido debilitarla, el hecho de dedicar a su vida muchas obras complicadas. Nos hubieran alegrado tantas imágenes amables e interesantes. Pero los ojos y el corazón se habrían apartado de lo más significativo: el hecho de que su vida fué una constante y cumplida decisión por Dios en el dolor y el amor. El empeño de los *evangelios apócrifos* por llenar los huecos del NT con descripciones fantásticas de sus años jóvenes, de su convivencia con Cristo en Nazaret, de sus milagros, no es un modo de alargar los testimonios de la Escritura sobre María; en realidad, estos "rellenos" son irreverencias. Con la palabrería humana se estorba el silencio de Dios. El lenguaje quedo del silencio divino se estropea con las chillonas voces solícitas de los hombres. Dios ha ocultado la vida de María del ataque de la irreverente curiosidad humana en un impenetrable secreto. Los apócrifos, continuadores del Espíritu Santo, tal como los encontramos en muchos escritos gnósticos, intentan violar ese secreto, que Dios ha dispuesto, y sacar la vida de María a la luz clara de una biografía humana. Por eso se omite lo grande, lo acerbo y duro de su figura a favor de un idilio humano que no tiene ninguna fuerza para conmover o arrastrar. Lo mismo puede decirse de las desenfrenadas especulaciones, regidas por el principio: cuanto más, tanto mejor. Ante las breves palabras de la Revelación, son bellos y fantásticos castillos de aire.

La Escritura nos describe la vida de María como una *vida de fe*. Durante toda su vida estuvo dando vueltas al misterio de Dios, al misterio de lo santo. Cuando el ángel le llevó el mensaje de que iba a ser Madre del Hijo de Dios, tuvo miedo del mensajero y del mensaje. También Ella, la escogida entre todos, cuando Dios llegó a estar sensiblemente cerca, sintió la enorme extrañeza de El y necesitó que le dijeran que no tuviera miedo. El mensaje le asustó aún más; el que se lo trae, no se muestra con signos milagrosos; la única señal de que es mensajero de Dios y no una apariencia engañadora de Satán era su propio ser santo y entregado a Dios. Sentía que del que estaba ante Ella venía una santa ola de afinidad; era la única señal que hablaba certificando el mensaje. En aquel momento nada tenía, aparte del amor y ofrecimiento a Dios; su decisión ocurrió, pues, en la libertad del amor. Se entregó, pues, con todo su ser a la voluntad de Dios; le ofreció su vida, su honor, su sangre y todas sus facultades. Su fe fué más fuerte y viva que la de cualquier otro; desde el punto de vista humano, hay que decir que su fe fué más difícil que la de todos los demás. Todavía no había visto la demostración de la obra redentora en milagros y actos de poder. No *podía reflexionar sobre* la *Resurrección o* la Ascensión. Todo eso estaba todavía en el indefinido ámbito del futuro. Aunque fué bendecida y elegida por Dios como ningún otro hombre, no debe pensarse por eso que la gracia de Dios le librara del peso de elegir. Cuanto más hondo calaba la gracia en su corazón, tanto más exigía la tensión de todas sus fuerzas interiores. El mundo nuevo que empieza con Cristo, comienza a levantarse de la oscura profundidad del amor divino; y también en María tuvo que empezar. De pronto se encuentra a sí misma en el centro del mundo y de la historia: en Ella acaba el AT y empieza el Nuevo. No nos está permitido creer que María se diera cuenta perfecta del sentido e importancia de las maravillas que el Poderoso hizo en Ella (*Lc.* 1, 49); de otra forma no se entiende que más tarde se diga varias veces que Ella no había entendido a su Hijo. ¿Cómo hubiera podido entender los misterios de Dios? Pero obedeció la llamada de Dios incondicionalmente, más allá de todo entender y comprender. Toda Ella fué entrega, disposición y receptividad ante Dios.

En Ella se realiza y cumple la entrega de la creación a Dios. Ella expresó en nombre de toda la creación necesitada de redención su estar dispuesta a la salvación decidida por Dios.

Se tendría una idea poco seria de la voluntad divina de Reden-

ción si se pensara que hubo peligro de que la realización concreta del decreto divino podía haber fracasado por falta del asentimiento de María. El plan de Dios había sido pronunciado, según el testimonio de las Epístolas a los romanos y a los efesios, incondicionalmente y más allá de todas las posibilidades de negación y rechazo humanos. No podía dejar de cumplirse y Dios tenía muchos modos de realizarlo. Qué hubiera hecho si María no hubiera consentido, es una cuestión que no nos importa. En realidad, su asentimiento estaba previsto y predeterminado por Dios desde toda la eternidad; María había sido elegida para Madre de Dios desde la eternidad y por Dios fué conducida con divina seguridad hasta la hora de la Encarnación. Lo que no obsta para que Ella fuera responsable de su decisión (cfr. *Tratado de la Gracia*).

Su vida se desarrolla según la pesada ley bajo la que había empezado. Da la vida a su Hijo en penosas circunstancias exteriores; debe salvarle del odio de Herodes, huyendo; por su causa tiene que permanecer en Egipto entre pueblos paganos y sin las fiestas religiosas comunitarias. ¿No puede Dios tratar a su Hijo de otra manera? ¿Dónde está el esplendor de su gloria? ¿No está *viviendo María continuamente lo contrario de lo que el ángel* profetizó de su Hijo? Cuando en la Presentación de Jesús (*Lc.* 2, 22-35) el anciano Simeón, llevado al templo por el Espíritu Santo, dijo de Jesús que sería la salud de los pueblos, que en El se decidiría la salvación o condenación y que una espada atravesaría el alma de su Madre, María y José se admiraron de tales palabras: les decían algo desacostumbrado y nuevo, algo raro y extraño. Dios no les había iniciado en sus secretos, como había hecho con Simeón. Era como si Ella, su Madre, no estuviera en aquella intimidad preferente de Dios en que estaba Simeón, el extraño (*Io.* 15, 15). Lo que él la profetiza, alude al futuro dolor que ha de padecer por voluntad de su Hijo. ¿Cómo puede compaginarse esto con el mensaje angélico de que su Hijo será dominador por los siglos y que su reino no tendrá fin? (*Lc.* 1, 33).

La fe de María no vaciló bajo el asalto de lo irrazonable e incomprensible. No perdió la confianza en su Hijo, al verle débil y sin ayuda en Belén y Nazaret, al prestarle como madre todos los pequeños servicios que se prestan a cualquier hijo. Cada día y cada hora eran para Ella una prueba de fe.

Ningún acontecimiento de los años jóvenes de Jesús la arrojó tan hondo en las tinieblas de la fe como la vivencia de su pérdida en el templo a los doce años. Nada de lo anterior había sido tan

penoso como esa despedida que hizo Jesús a su padre y a su madre sin decir nada. En la pregunta se rastrea el desconcierto de María: "Hijo, ¿por qué nos has hecho así? Mira que tu padre y yo, apenados, andábamos buscándote" (*Lc.* 2, 48). No tiene idea del sentido y finalidad de esta tribulación; por respuesta oye que el Padre celestial da la ley a la vida de su Hijo. No es la ley de la vida familiar, no son la paz y seguridad de las relaciones del hogar lo que debe determinar su actuación, sino sólo la misión y mandato del Padre; por su causa debe separarse de sus padres, al principio sólo por dos días, pero esos días proyectan ya su sombra en la separación duradera y definitiva. María no entiende lo que quiere decirles con todas esas cosas. Jesús vive de un mundo del que El sólo es consabidor y confidente; todavía está cerrado para su Madre. No se amengua la pesadez y dificultad de esta tribulación de María, diciendo que sabía el mensaje del ángel, el nacimiento virginal y la profecía de Simeón. ¿No son justamente esos hechos los que hacen más rara la conducta de su Hijo? Tampoco puede decirse que María, según se deja ver en el canto de su prima Isabel, estaba tan segura de su misión que ningún dolor ni tribulación podía intranquilizar su conciencia. Tal vez deba compararse su vida a la de los profetas, que unas veces eran levantados sobre todos los hombres y tenían fuerza para desquiciar la historia, pero otras veces eran golpeados y entonces estaban expuestos a la debilidad y a las tinieblas de la duda y de la inseguridad, a las tormentas de la existencia (Guardini, *El Señor*). Ninguna luz cayó en el alma de María desde el esplendor de la Anunciación y de la visita a Isabel, mientras buscó durante tres días a su Hijo. Pero aunque su espíritu no pudiera comprender la conducta y palabras de su hijo, su corazón estaba dispuesto para la llamada de Dios; en él guardaba todas las cosas que vivió con su Hijo. Y allí crecieron, como en un campo labrado, hasta la hora más difícil que Dios le envió, hasta la muerte de su Hijo. ¿Qué había quedado de las promesas del ángel? ¿De veras podía Dios llevar a su Hijo a ese tormento y oprobio? La fe de María permaneció inflexible e inquebrantable. Lo que ocurrió en el Gólgota no podía ya rebasar su comprensión más que lo anteriormente ocurrido. María había acompañado hasta entonces a Cristo en todos los pasos que hubo de dar para cumplir su destino de Redentor. Ya estaba preparada y armada para aquella hora. La fuerza de su amor y de su entrega a la voluntad del Padre, que siempre le tuvo preparada una nueva sorpresa, había madurado con tal plenitud y fuerza que podía ya

abrazar la cruz con la fe viva. Ahora ya es capaz de oír del Hijo que se está muriendo la palabra "mujer", con la que parece alejarse otra vez de Ella; puede soportar que no sea ya más su Hijo, sino que sea otro ser quien está junto a Ella. El que hasta ahora era su Hijo está sólo como salvador y mediador del mundo, en la cresta más aguda de la creación ante la justicia de Dios (Guardini). Pero justamente mientras se agarra a la fe en la voluntad de Dios, en disposición incondicional y silenciosa, sin dudas ni vacilaciones, está más cerca de su Hijo que lo hubiera podido lograr con la más íntima unión corporal.

Así logró María su plenitud: ofreciendo su yo decididamente y viviendo desde el Tú divino cada vez con más vida. El pecador encuentra su muerte en la negación de la obediencia, en la tentativa de formar autónomamente su vida; María encontró su vida en la obediencia. Así llegó a ser Reina de los ángeles y de los santos, consoladora de los afligidos y ayuda de los cristianos (cfr. § 161). (Véase J. Weiger, *Maria die Mutter des Glaubens*, 1940.)

§ 150

Vida anímica y espiritual de la naturaleza humana de Cristo: vida intelectual

1. La vida anímica y espiritual de la naturaleza humana de Cristo tiene su característica, su altura, su riqueza y su profundidad por el hecho de que su portador es el Yo divino de la segunda Persona de Dios. Este Yo es el que ama, quiere, piensa y sabe humanamente en la naturaleza humana y en la naturaleza divina al modo divino. Si toda vida espiritual humana se sustrae en una inalcanzable lejanía a los intentos de nuestro conocimiento, si cada hombre es para su prójimo un secreto inescrutable, en mucho mayor grado será para nosotros un misterio impenetrable la vida humana de Cristo. Su conocimiento, su querer y su amor humanos tienen origen en una insondable profundidad y a ella se vuelven: nacen de la persona divina del Verbo y se trascienden en el Yo de Dios. No termina, pues, en ser una vida perfectamente humana.

2. Intentaremos explicar en primer lugar la *vida intelectual de Jesús*. A pesar de la íntima unión entre el Yo divino del Hijo de

Dios y el espíritu humano, *la omnisciencia de Dios no se desborda* hasta éste. Ninguna criatura es capaz de recibir la omnisciencia divina. Sin embargo, el ámbito del saber de Cristo debió extenderse ampliamente gracias a su íntima unión con el Verbo omnisciente. La mayoría de los mejores teólogos han enseñado, con razón, que Cristo, incluso en su vida temporal, *tuvo visión inmediata de Dios.* Aunque no hay ninguna definición dogmática sobre esto, ni tampoco un testimonio escriturístico unívoco, el Santo Oficio declaró, el 5 de junio de 1918, que no es seguro (*tuto*) para la fe (para la comprensión de Cristo por la fe) afirmar lo contrario. Jesús asegura con palabras humanas, en cuanto hombre, en la conversación con Nicodemo, que en sus predicaciones dice que sabe y atestigua lo que ha visto. Habla como testigo auricular y visual (*Io.* 3, 11, 32; *Io.* 5, 19, 30; 8, 38-39). Es difícil imaginarse que el espíritu humano de Cristo existiera de verdad en virtud del Verbo y que no fuera consciente de tal unión de la manera más perfecta posible. Además, siendo Cristo cabeza de la creación, incluso de los ángeles, debía tener las prerrogativas y perfecciones correspondientes. Es, además, camino del cielo; debe, pues, saber bien qué es el cielo.

Cristo tenía de las *cosas no-divinas* el saber que correspondía a su dignidad de cabeza de la creación y de primogénito entre muchos hermanos. Puesto que debe reconciliar todas las cosas con el Padre en el cielo y en la tierra (*Eph.* 1, 10), la mayoría de los teólogos le atribuyen una sabiduría infalible de la realidad total pasada, presente y futura. No se puede estrechar el ámbito de su conocer sin suponer que sólo conoció su misión de manera imperfecta. En el decreto *Lamentabili* (D. 2.032), promulgado contra el modernismo, se condena la teoría de que el saber de Cristo, según las indicaciones del Evangelio, fué limitado y expuesto a errores. El Santo Oficio, en el ya citado decreto de 5 de junio de 1918 dice que no es seguro *(tuto)* para el conocimiento de la fe, poner límites al saber de Cristo.

Para entender este ámbito determinado del saber de Cristo tiene importancia la distinción de las *especies de conocimiento.* Los teólogos admiten un saber *infuso,* concedido por Dios al alma de Cristo y otro *adquirido,* logrado por la experiencia. El primero ocurre mediante las imágenes cognoscitivas infundidas inmediatamente por Dios. Tal forma de conocer debe ser atribuída a Cristo, porque no puede faltarle ninguna perfección de las que corresponden a una criatura; como los ángeles tienen saber infuso, debe también atri-

buirse a la Cabeza de los ángeles. El conocimiento infuso es un *conocimiento habitual.*

No se debe exagerar esta clase de conocimiento de forma que el conocimiento adquirido de Cristo quede menguado; eso significaría amenguar y reducir su verdadera naturaleza humana y terminaría abocando al monofisitismo. Surge aquí la cuestión de si debe tomarse en serio el conocimiento adquirido de Cristo, siendo así que comprende toda la realidad en la visión de Dios mediante imágenes cognoscitivas innatas. ¿Para qué ese conocimiento adquirido? Hay que distinguir el conocimiento *habitual-preconsciente* del conocimiento *actual-consciente.* Conocemos, por ejemplo, habitualmente las cosas que no pensamos, pero que están presentes y actuales en el amplio espacio de nuestra memoria. Este saber preconsciente, que no se tiene en conceptos ni imágenes, sirve de base al conocimiento consciente practicado en la claridad de las relaciones y distinciones conceptuales.

"A veces es, por así decirlo, evidente para los artistas y maestros el hecho de que se les ocurren formas y obras poderosas y formadas totalmente como de la nada; este proceso, llamado intuición, es inexplicable si tales formas y obras no hubieran estado ya preformadas en el espíritu hasta en los mínimos detalles: en un conocimiento real, si bien no consciente todavía. Cuanto más elevado es un espíritu humano, cuanto más ricas y reales son su evolución y hondura, tanto mayor es el papel de esta preformación en la intuición o conocimiento habitual" (Feuling, *Katholische Glaubenslehre,* 380).

El conocimiento infuso de Cristo es semejante al que se adquiere en el bautismo y que primero está bajo el umbral de la conciencia hasta que la experiencia le hace aflorar a la plena conciencia. De la visión de Dios puede decirse también que Cristo no la tuvo siempre a la manera humana de saber. Dios podía impedir que sobrepasara el umbral del primer plano de la conciencia. Mientras el ápice de su espíritu humano estaba sumergido en la gloria del Hijo de Dios, los círculos en que se realizaba la vida diaria podían estar llenos de las cosas de la tierra. Puede imaginarse ese hecho, según un pensamiento agustiniano, suponiendo distintos planos en la naturaleza humana. El estrato más profundo (*mens* superior), según San Agustín, estaría viendo lo íntimo de la belleza de Dios; en el estrato de encima, al que pertenece la conciencia (*mens* inferior), la visión no se realiza íntimamente. Esto no quiere decir que la naturaleza humana de Cristo pudiera olvi-

dar de cualquier modo la visión de Dios; sólo dice que la visión de Dios no es en sí misma lógica y, por tanto, no necesita hacerse consciente de una manera necesaria mediante conceptos y representaciones en el más estricto sentido.

3. Con estas aclaraciones pueden juzgarse *tres hechos*, atestiguados por los Evangelios y que de otra forma parecen inexplicables.

a) Dice el Evangelio (*Lc.* 2, 40. 52) *que Jesús crecía y se fortaleció no sólo corporalmente, sino a la vez espiritualmente.* Adelantaba en edad, en sabiduría y en gracia delante de Dios y de los hombres. Cristo quiso recorrer todos los caminos del hombre: infancia, adolescencia, juventud y madurez. En su adolescencia no fué discreto como un viejo, ni en su madurez fué ingenuo o pueril. Aquí tiene sentido lo de que "debe tener humanamente la plenitud de las facultades y riqueza que corresponden al hombre crecido justamente por el desarrollo lento del cuerpo, de los sentidos y del espíritu: le corresponden como fruto del desarrollo y evolución por la actividad propia". A propósito de esto, hay que recordar lo que dice Santo Tomás en el mismo sentido y contexto: que no pudo faltar a Cristo la realización y plenitud de la personalidad, siempre dada en la libre responsabilidad y en la libre autoformación; pues es más digno y de más valor y sentido el que alguien merezca por propia decisión y actividad lo que podía recibir de otros y de Dios (Feuling, 378). Pero es una ley de la evolución humana el que el desarrollo del espíritu vaya al paso del desarrollo del cuerpo, que es instrumento del primero. El cerebro del niño no puede servir de instrumento para las mismas actividades que sirve un cerebro desarrollado. Los sentidos, cuanto más desarrollados y maduros están, mejor pueden captar las impresiones y ofrecerlas al espíritu para su elaboración. La madurez de los sentidos tiene, según eso, gran importancia para la actividad del espíritu (Feuling). También Cristo con la madurez de su cuerpo adquirió un desarrollo multiforme de la experiencia sensorial y mediante ella el desarrollo del conocimiento espiritual. En cuanto al contenido de ese conocimiento, hay que decir que no supone un enriquecimiento del espíritu humano de Cristo sobre el que tenía gracias a la visión inmediata de Dios y a su conocimiento infuso. Pero lo que en un determinado momento no llega al umbral de la conciencia que conoce por conceptos e imágenes, supera ese um-

bral en el instante de la vida de Cristo, determinado por Dios y en la hora apropiada a las circunstancias. En este sentido, el saber de Cristo tiene verdadero crecimiento: algunas cosas que antes no estaban en su conciencia pasan al primer plano de ella. Y así, pudo Cristo admirarse y sorprenderse, ya que experimentó y vivió cosas que no habían estado antes en el primer plano de su conciencia. Los Evangelios atestiguan que se admiraba y extrañaba (*Mt.* 8, 10; *Mc.* 6, 6). Por este proceso de conversión del saber preconceptual en saber por representación y conceptos dentro de la conciencia estrictamente circunscrita, Cristo crece también ante los ojos de los hombres; cada vez se revela más lo que hay en Cristo a los que le rodean.

Santo Tomás de Aquino estudia la cuestión de si Cristo podía admirarse y dice: "El objeto de la admiración es lo insólito. Pero en la ciencia divina de Cristo no podía haber nada nuevo o insólito; tampoco en la ciencia humana por la que conocía las cosas en las palabras o por medio de las especies infusas. Pero pudo haber algo nuevo e insólito para El en cuanto a la ciencia empírica, según la cual podían ocurrirle cada día cosas nuevas. Por tanto, si hablamos de la ciencia divina, beatífica o infusa de Cristo, no hubo en El admiración; pero si hablamos de su ciencia empírica pudo admirarse" (*Summa Theologica* III, q. 15, art. 8).

La amplitud del conocimiento experimental de Cristo puede verse en sus parábolas y comparaciones. Algunos rasgos son suficientes para hacernos ver, hacer vivir ante nosotros "a los paisanos, los pescadores y viñadores, al traficante de perlas preciosas, al labrador y al mercader, al jornalero, al empresario y al hortelano, a la dueña de la casa y a la pobre viuda, al juez, al general de un ejército y al rey. Las parábolas encierran gran riqueza y variedad de matices y nos describen la vida popular en su sencillez; al niño que juega alegremente en la calle, las largas listas de oraciones de los escribas, los doctores de la Ley con sus amplias filacterias, el cortejo nupcial en la noche silenciosa, el festín alegre, el rigor de la etiqueta en la mesa del convite, el pobre pordiosero, cubierto de llagas, en el camino; los jornaleros sin trabajo en las esquinas de la plaza y cerca de los setos, porque nadie los ha contratado; el publicano tímido en un rincón del templo; la mujer pobre encendiendo en su casa la lámpara para buscar el dracma perdido, la joven madre que olvida sus angustias y dolores al contemplar a su chiquitín recién nacido, el hombre rico que se duerme plenamente satisfecho pensando en sus graneros repletos" (K. Adam,

Jesus Christus, 121). Cristo está familiarizado con las tendencias y circunstancias sociales, económicas y políticas; su sentido de la realidad denuncia que las ve como son. En las parábolas se hace también patente una visión viva y aguda de la naturaleza. Lo que vió y oyó, lo que le ofrece el momento, el contorno, la región es usado como parábola del reino de Dios.

b) La Escritura atestigua que Cristo dijo que nadie sabe el día y la hora del juicio, ni siquiera el Hijo del Hombre (*Mc.* 13, 32). Según otro texto, parece como si Cristo hubiera creído erróneamente que el día del juicio universal estaba ya cercano. (*Mt.* 16, 28). Si Cristo dice que no sabe el día del juicio, el día de su segunda venida, puede decirse que es eficaz la contención querida por el Padre de su visión de Dios y de su saber innato.

"Si no era intención del Padre—por tanto, tampoco de Dios-Hijo ni del Espíritu Santo—que Jesús supiera (para decirlo a los hombres o revelarlo a los apóstoles) cuándo iba a ser su segunda venida, se sigue sin más que la voluntad cognoscitiva de Jesús no llamó a la conciencia conceptual y representativa el saber innato que tenía de ello; y así, pudo y tuvo que decir y confesar, en el sentido propio del lenguaje humano corriente, que el Hijo del Hombre no lo sabía" (Feuling, 409).

¿Puede esa "contención" de la visión de Dios y del saber innato llegar a tal grado que haya la posibilidad de que se cuele furtivamente un *error* en el primer plano de su conciencia? Puesto que es el Yo divino del Hijo de Dios el que conoce mediante el espíritu humano (no es la razón la que conoce, sino la persona mediante la razón) el Verbo, debería ser responsable de los errores de Cristo. Eso quiere decir que *Cristo no es capaz de ningún error interno y esencial*. Que Cristo no creyó que estuviera cercano el día del juicio se echa de ver por el encargo que hace de predicar el Evangelio a todo el mundo, por sus parábolas de la levadura, del grano de mostaza, de la cizaña en el campo sembrado, del viñador y del esposo que tarda. El esposo esperado por las vírgenes llega hacia la media noche (*Mt.* 25, 6). El señor que vivía lejos vuelve después de mucho tiempo a pedir cuentas a sus siervos (*Mt.* 25, 19). El mayordomo infiel despilfarra los bienes a él confiados, porque su señor tarda en llegar (*Mt.* 24, 48-49). Por otra parte, es cierto, Cristo asegura "que no pasará esta generación sin que todo esto se cumpla" (*Mc.* 13, 32; *Mt.* 24, 34). Se intenta resolver el problema a la luz de la conciencia misional-profética de Jesucristo

de la siguiente manera: "Jesús sabe que El es, actualmente, el que contiene al mismo tiempo, en su persona, el futuro y el presente, el fin de los tiempos y la generación presente. Conoce que El, desde este momento en que habla, es el mismo que un día ha de sentarse en un trono de gloria, rodeado de sus ángeles. Entonces reunirá a todos los pueblos ante su presencia y los separará...

"Jesús se ve como el juez futuro del mundo y el rey del nuevo reino. Ante la conciencia que tiene de sí mismo, ese reino futuro está ya presente para El. En su conciencia se resumen el presente y el futuro, el tiempo y la eternidad. En una visión profética que nuestros pobres espíritus limitados no pueden imaginar, abarca de una vez, como una realidad actual, el juicio presente y el juicio futuro, el rey presente y el reino venidero, la generación presente y el mundo nuevo.

"Para Jesús, todo ese gran porvenir está presente en su persona. Por tanto, esa generación debe manifestarse con una fuerza impresionante... Sin duda, la majestad y la gloria exteriores faltan todavía, lo mismo que la victoria plena y la última manifestación de la majestad y poder de Dios. Su reino es esencialmente algo que está en vías de hacerse y completarse.

"También Jesús está siempre en un estado de tensión interior, siempre en movimiento hacia el futuro. Está y persevera siempre orientado hacia la consumación de todo, hacia la escatología. Pero sabe que en El ese gran acontecimiento se manifiesta en un porvenir muy cercano por revelaciones y por actos poderosos siempre nuevos; sabe que en El ese último juicio y ese reino de Dios tienen ya en la generación presente su origen y desarrollo.

"Por eso puede, en un sentido muy verdadero y profundo, anunciar la venida de ese reino para un tiempo inmediato.

"Cuando habla del reino y de la "venida con todo su poder", comprende un doble sentido, tanto el fin de los tiempos como el del presente; o, mejor dicho, lo entiende del presente orientado interiormente hacia el fin de los tiempos, y abarca también el presente.

"Entraba en sus planes proféticos y mesiánicos de salvación, tanto el revelar las relaciones de sucesión cronológica como las relaciones esenciales que ayudan a compenetrarse" (K. Adam, *Jesus Christus,* págs. 175-78).

La mirada de Cristo hacia el futuro tiene, según esto, la característica "perspectiva profética" (Billot), en la que los acontecimientos decisivos del futuro se amontonan como montañas, unas detrás

de otras, allá en la lejanía, amontonándose a la vez y siendo pasados por alto los tiempos respectivos que hay entre ellos (cfr. *Tratado de los Novísimos*).

Otros creen que tal explicación es insostenible. Según ellos, los versículos 14-27 del capítulo 13 de San Marcos se refieren a la destrucción de Jerusalén, pero no al fin del mundo, del que sólo se habla desde el versículo 24. El transcurso de tiempo entre la angustia descrita en los versículos 14-23 y el fin del mundo está completamente indefinido. Los versículos 28-37 del mismo capítulo se refieren a la destrucción de Jerusalén. Y así, no hay razón para decir que Jesús, en el versículo 30, quiere anunciar su segunda venida para antes de que termine la generación de entonces (cfr. Schmid, *Zu. Mk.* 13).

c) La tercera cosa afirmada por la Escritura, y que parece difícilmente conciliable con la visión permanente y constante de Dios, es la tristeza y miedo sentidos por Jesús (*Mt.* 26, 30, 36-46; *Mc.* 14, 26, 32-42; *Lc.* 22, 39-46; *Io.* 11, 35-38).

Santo Tomás trata esta dificultad en varias cuestiones: ¿podía sufrir el alma de Jesús? Dice así: "Mientras el alma está unida al cuerpo puede sufrir de dos maneras: con dolor corporal y con dolor anímico. Sufre dolor corporal cuando el cuerpo se lesiona. Como el alma es la forma del cuerpo, el cuerpo y el alma son un solo ser; por tanto, cuando el cuerpo es perturbado por algún dolor corporal, es necesario que el alma se perturbe *per accidens*, es decir, no en su ser propio, sino en cuanto que vive en el cuerpo. Como el cuerpo de Cristo fué pasible y mortal, su alma tuvo que poder sufrir de este modo. Se dice que el alma padece dolores anímicos en las actividades que la competen a ella sola o en las que son más anímicas que corporales. Aunque se puede hablar de un "padecer" de las actividades del entendimiento y de los sentidos, se llaman pasiones sobre todo los movimientos y afecciones del apetito sensitivo; y las hubo en Cristo como todo lo que pertenece a la naturaleza humana... Pero hay que tener en cuenta que esas afecciones del ánimo de Cristo se distinguen de nuestras pasiones de tres maneras: en primer lugar, por el objeto; ya que en nosotros tienden frecuentemente hacia lo ilícito, lo que nunca ocurrió en Cristo; en segundo lugar, por su principio o nacimiento: en nosotros suelen ser anteriores al juicio de la razón; en Cristo, por el contrario, todos los movimientos del apetito sensitivo nacían conforme a la disposición de la razón; por eso leemos en San Agustín—XIV de *Civ. Dei*—que Cristo quiso ser hombre

por libre voluntad y del mismo modo permitió tales movimientos en su alma en virtud de su libre decisión. En tercer lugar se distinguen por sus efectos: nuestras pasiones a veces no se limitan al apetito sensitivo, sino que arrastran a la razón, lo que nunca ocurrió en Cristo, porque en El los movimientos propios de la carne humana estaban perfectamente dominados y no pasaban del apetito sensitivo. En consecuencia, nunca impedían el recto uso de la razón" *(Summa Theologica III,* q. 15, a. 4). A la importante cuestión de si el alma de Cristo podía sentir tristeza, contesta Santo Tomás en el artículo 6 de la misma cuestión: "Por intervención especial de Dios la visión beatífica de Cristo era limitada al espíritu para que no fluyera hasta el cuerpo y excluyera todo dolor. Tanto el dolor como la tristeza son sentimientos que radican en el apetito sensitivo y sólo se distinguen por su objeto o motivo. El objeto y motivo del dolor es una lesión percibida por el tacto, como ocurre, por ejemplo, en el caso de una herida. El objeto y motivo de la tristeza es, en cambio, un daño o mal interiormente sentido, es decir, percibido por la razón o por la imaginación, por ejemplo, cuando uno se entristece por la pérdida de un favor o por la pérdida de dinero. El alma de Cristo pudo sentir algunas cosas como mal, ya fuera mal para El—como la pasión y muerte—, ya lo fuera para otros, como los pecados de sus discípulos o los de los judíos que le mataron. En Cristo pudo, pues, haber tristeza lo mismo que pudo haber dolor; su tristeza, sin embargo, fué distinta de la nuestra por las tres razones que dijimos al hablar en general del dolor de Cristo" *(Summa Theologica III,* q. 15, art. 6). Y a la pregunta de si Cristo tuvo temor, responde: "La tristeza nace de la aprehensión de un mal presente; el temor nace de la aprehensión de un mal futuro. Cuando se está completamente seguro de que sobrevendrá el mal futuro no hay temor; por eso dice Aristóteles—II Renet (cap. 5, n. 13)—que no hay temor más que cuando existe alguna esperanza de evadir el mal que amenaza, pues cuando no hay ninguna esperanza de salvación, el mal es aprehendido como presente y causa tristeza más que temor. El temor puede, por tanto, ser considerado en dos sentidos: en cuanto que el apetito sensitivo tiende por naturaleza a evitar toda lesión; si ya existe, nace la tristeza; si sólo amenaza, nace el temor. En este sentido Cristo tuvo temor y tristeza. En otro sentido el temor puede ser considerado como incertidumbre de un suceso futuro, como cuando de noche nos asusta un ruido sin que sepamos qué ha ocurrido.

En este sentido en Cristo no existió el temor" (*Summa Theologica III*, q. 15, art. 7).

El pensamiento fundamental de todas estas explicaciones es el siguiente: el ámbito más exterior del espíritu humano en que se desarrolla la vida espiritual consciente, conceptualmente circunscrita y mediante representaciones, no está inundada de la gloria de Dios, sólo contemplada por la visión más íntima del espíritu y allí retenida por el poder de Dios. El ámbito exterior, por tanto, puede estar sumergido en el dolor y en la tristeza, en el espanto y en el miedo. Y puesto que la gloria de Dios es contenida para que no afluya a los círculos exteriores de la conciencia humana, el espíritu humano de Cristo tuvo ocasión de penetrar cada vez más en la hondura de la plenitud divina.

Hay que decir que Cristo tuvo más capacidad y ocasiones para la angustia y la tristeza que cualquier otro hombre; conoce y ve más que nadie el poder del mal, la ceguera y obstinación humanas, la impotencia y continuo riesgo del bien, la inseguridad de la existencia. Era más clarividente y más débil que nadie frente a lo tremendo. Tenía, pues, por qué tener más capacidad y razón de angustiarse que los demás hombres; y aún más porque tuvo que conllevar todas las terribilidades y superarlas. Cristo, venido para redimirnos del pecado, penetra así en el misterio de la angustia nacida del pecado.

§ 151

Carácter espiritual y religioso de la naturaleza humana de Cristo: su plenitud de gracia y santidad

Podemos distinguir en Cristo una santidad objetiva y otra subjetiva.

A. *Santidad objetiva.*

I. Hay dos especies de santidad objetiva: *increada* y *creada.*

1. La naturaleza humana de Cristo está *consagrada y santificada* mediante su unión con el Hijo de Dios, por participar de la santidad increada de Dios y en cuanto participa de ella (cfr. § 70) *(gratia unionis,* santidad substancial, *gratia increata).* La santidad de Dios, según esto, no es una propiedad o accidente de

la naturaleza humana. Cristo recibe y tiene esa santidad por existir en virtud del Yo divino, por ser la santidad, dignidad y sublimidad personificadas, y puesto que su propio Yo es la santidad personificada, es la santidad misma, la dignidad, la bendición y la sublimidad. Porque el concebido de María es Hijo de Dios, nacerá de ella el "Santo" (*Lc.* 1, 35).

Los *Padres* ven la santidad substancial de la naturaleza humana de Jesús en el *nombre de "Cristo"*. Cristo quiere decir Ungido. Cristo está ungido, completamente embebido y dominado por la divinidad (cfr. *Act.* 2, 36; 4, 27; 10, 38; *Hebr.* 1, 9). La palabra deriva del verbo griego "chriein", y ya en los Setenta se emplea como versión del hebreo Maschiach o Meschiach. En el AT, eran ungidos los reyes (*I Sam.* 16, 23; 24; 7; 26; 9; *Ps.* 2, 2; 17 [18], 51; 45 [44], 8; 89 [88], 21; 132 [131], 17, etc.), como símbolo de que recibían su oficio de Dios; en algunas ocasiones eran también ungidos los sacerdotes y profetas (por ejemplo, *Ex.* 28, 41; 29, 7; 40, 13; *Lev.* 8, 12; *Num.* 3, 8; *III Reg.* 19, 16).

En las profecías de Daniel, el "Príncipe del siglo futuro" es llamado dos veces "Ungido" (*Dan.* 9, 24-27). La unción es tan significativa que da nombre al Salvador que ha de venir. Isaías dice: "El espíritu del Señor Yavé, descansa sobre mí, pues Yavé me ha ungido. Y me ha enviado para predicar la buena nueva a los abatidos, y sanar a los de quebrantado corazón" (*Is.* 61, 1). Este empleo de la expresión, aplicándola al Rey-Salvador prometido y esperado, se hace parte esencial de la piedad popular del AT gracias a los salmos extracanónicos de Salomón, al libro de Enoc, al cuarto libro de Esdras y al apocalipsis de Baruc. En los salmos se usa repetidamente esta expresión; se refiere inmediatamente al rey teocrático que heredará y continuará el reinado de David; mediante la figura del rey terrenal se simboliza la del Rey-Salvador: el primero es símbolo (tipo) del segundo. Esta interpretación de los salmos fué tan cuidada por los rabinos, que en tiempo de Cristo era popular; Cristo la aceptó y aseguró. San Lucas (4, 21) explica, refiriéndose a Isaías 61, 1: "Hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír." Es el Mesías prometido; es el Cristo por antonomasia. Con el nombre "Cristo" se expresa, pues, la *función y misión*. Jesús se llama Cristo porque es enviado de Dios; junto a El no hay ningún otro Cristo, ni tampoco otro enviado de Dios; todos los cristos (ungidos) anteriores son precursores suyos. En las epístolas de los Apóstoles el nombre "Cristo" se va convirtiendo, poco a poco, de designación de la misión de Jesús, en *nombre per-*

sonal suyo; hasta que este empleo llega a ser dominante en el lenguaje de los antiguos cristianos y de los de la Edad Media. A la vez se hace patente en la palabra la alusión a la esencia de Jesús; El es el ungido con la divinidad. Por esta unción con la divinidad es santificado de manera íntima y esencial: substancialmente. Según Tertuliano, Jesús fué ungido por el Padre con el Espíritu Santo (*Sobre el Bautismo*, cap. 7). Por razón de su naturaleza humana, santificada por la unción con la divinidad Cristo, es, según esta explicación, capaz de cumplir la misión confiada por el Padre (cfr. Krebs, artículo *Christus*, en el *Lexicon für Theologie und Kirche*, II, 937 y sigs., así como el *Comentario al Salmo* 2, 2, de F. Wutz, Fr. Nötscher, H. Herkenne, E. Kalt). Los Padres fundamentan la fuerza santificadora y vivificante del Pan Eucarístico en el hecho de que la naturaleza humana de Jesús está santificada y ungida por su unión con el Verbo (cfr. *Tratado sobre la Eucaristía*). La unción incluye en sí la consagración, elección y designación de Cristo para Dios, la misión confiada a El por el Padre, la más íntima y vital relación con Dios y con los hombres y, mediante esa relación, su especial consagración, dignidad y posición, su especialísima participación de la gloria de Dios. La unión en Cristo de la naturaleza humana con Dios es la gracia más grande y el prototipo de toda gracia; por eso es Cristo el modelo de los hombres en gracia. Y esa unción es realizada por el Espíritu Santo (cfr. H. Volk, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen*, en "Cattolica", 8, 1952, 13-35).

2. La gracia substancial de la naturaleza humana de Cristo no hace superflua la *gracia creada o accidental*, del mismo modo que la visión inmediata de Dios no hace superfluo los otros modos de conocer. Más bien puede suponerse, ya *a priori*, que la gracia substancial trae consigo la *plenitud de todas las demás gracias*. La naturaleza humana, santificada por su viviente proximidad a Dios, está traspasada desde sus raíces y desde su profundidad incandescente por el fuego del amor a Dios, es decir, tiene *la gracia santificante* (cfr. *Tratado sobre la Gracia*).

De la unión personal de la naturaleza humana con el Logos se deriva esa transparencia e incandescencia del conocimiento y amor de Dios que los Padres comparan a la incandescencia del hierro en el fuego. Sólo la gracia santificante presta a la naturaleza humana de Cristo *formalidad divina sobrenatural*, porque sólo ella es la forma íntimamente adherida a la naturaleza humana, su ley

formadora determinante, que la llena del todo y se la apropia accidentalmente; es también la razón fundamental de las capacidades y facultades vitales sobrenaturales para el conocimiento y amor de Dios. Respecto a la medida o grado de esa gracia santificante, hay que decir que es la mayor de las posibles en la creación. También hay que atribuir a la naturaleza humana de Cristo las facultades sobrenaturales innatas, que en el *Tratado de la Gracia* se explican como *acompañamiento de la gracia santificante.* Según San Juan (1, 14), ellos vieron en el Unigénito, que habitó entre los hombres, la gloria de Dios y la plenitud de gracia y de verdad. Su plenitud es tan grande que de ella se puede recibir gracia sobre gracia (*Io.* 1, 16). Cristo estaba ungido con el Espíritu Santo y con el poder de hacer milagros (*Act.* 10, 38). En El reposa el espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Dios (*Is.* 11, 2-3).

3. Aunque la gracia creada de Cristo es por sí misma limitada, la poseyó en su plenitud desde el principio; parece que es difícil conciliar esto con lo que dice San Lucas (2, 52) de su crecimiento en edad, sabiduría y gracia delante de Dios y de los hombres. No hay que olvidar ni el testimonio de la Escritura sobre el crecimiento de su gracia ni el otro sobre la plenitud de ella para poder librarse de la dificultad. No puede interpretarse tal crecimiento diciendo que sólo le hubo en la progresiva revelación de su gracia; ya que no ocurrió sólo delante de los hombres, sino también ante Dios. Se puede resolver la dificultad diciendo que Jesús tuvo desde el principio hasta el fin la plenitud de la gracia santificante y de sus concomitancias sobrenaturales. Estas gracias habituales yacían bajo el umbral de su conciencia humana. Pero empujaban sobre su voluntad, incitando a obrar. Su fuerza y riqueza no podían crecer; pero en cierto modo pasaban de su modo de ser en oculto a su modo de ser en la experiencia; y no haciéndose ellas mismas conscientes y experimentables, sino realizándose en comportamientos ético-religiosos, en acciones determinadas por el grado respectivo de desarrollo y situación de su vida, determinadas en último término por la voluntad eterna del Padre. La gracia habitual fué el fundamento adecuado de la actividad religiosa y ética de Cristo durante toda su vida. Sobre esa base le fueron dadas, para cada una de sus acciones, gracias actuales, según exigía la misión del momento. Estas gracias actuales crecieron en el transcurso de la vida de Cristo. Hubo, pues, un doble crecimiento

en la gracia de Cristo: un enriquecimiento en gracias actuales y una creciente realización de la gracia habitual (Feuling, 398-408).

4. Cristo tuvo todas las gracias *no para El sólo, sino para el mundo, por ser Cabeza de la humanidad, y, sobre todo, de la Iglesia.* Del mismo modo que Cristo logra la propia plenitud y la salvación de los hombres mediante la realización de su vida, la gracia que tiene es modo y medio de su propia plenitud y a la vez fuente de santificación para la humanidad. En el *Tratado de la Iglesia* puede verse una explicación más precisa de esto y su fundamentación. Santo Tomás de Aquino explica así la gracia que le corresponde a Cristo por ser Cabeza de la humanidad: "Por semejanza al cuerpo natural del hombre se llama a la Iglesia cuerpo místico; en ambos tienen distintas funciones los distintos miembros (*Rom.* 12, 4, 5; *I Cor.* 12, 12 sigs.). Cristo es llamado Cabeza de la Iglesia por su semejanza a la cabeza del hombre. Tres cosas hay que considerar: la posición de la cabeza, su perfección y su fuerza o virtud. En primer lugar su posición: la cabeza es la parte primera y superior del cuerpo humano... En segunda lugar, la perfección: la cabeza es sede de todos los sentidos internos y externos, mientras que el resto del cuerpo sólo es sede del tacto... En tercer lugar, su fuerza: de la cabeza parten las fuerzas y movimientos de los demás miembros; es también directora de su actividad, gracias a su fuerza animadora y motriz...

Estas tres cualidades competen a Cristo en sentido espiritual. En primer lugar, debido a su unión con Dios su gracia es la máxima y primera, aunque no temporalmente, ya que todos los demás hombres recibieron la gracia en consideración a su gracia, según aquello (*Rom.* 8, 29): "a quienes conoció de antemano les predestinó a ser hechos semejantes a la imagen de su Hijo, para que fuera primogénito entre muchos hermanos". Respecto a la perfección, Cristo tuvo todas las gracias: le vimos lleno de gracia y verdad (*Io.* 1, 14). Finalmente El es la fuente desde la que se derraman todas las gracias a los miembros de la Iglesia: todos recibimos de su plenitud (*Io.* 1, 16)"; (*Summa Theologica III*, q. 8, art. 1). Véase vol. III/1, § 169.

La naturaleza humana de Cristo llena de gracia es el instrumento o medio de Dios para la santificación y salvación de toda la humanidad (cfr. § 154).

B. *Santidad subjetiva.*

II. *Subjetivamente* la plenitud de gracia de Cristo se realiza en la total falta de pecado, en su incapacidad de pecar y en su amor sin reservas a Dios y a los hombres.

1. Hay que decir en primer lugar, y, *en general,* que la única ocupación de su vida fué el *reinado de Dios,* del Padre celestial (*Mt.* 6, 33). Es el Todopoderoso enviado por Dios que estaba prefigurado en todos los enviados anteriores; es el rey del reino mesiánico (la Iglesia) y por haber fundado su propio reino debe establecer y asegurar para siempre el reinado de Dios, el amor y la santidad, la verdad y la justicia y destruir la opresión de los poderes antidivinos. Dios restablece en la historia su reino mediante El; Cristo, su plenipotenciario, es el instrumento o medio del Padre celestial que se vuelve a constituir en Señor de los hombres mediante El; y El está dispuesto incondicionalmente a cumplir esa misión: su hablar y su obrar, su palabra y su acción, están al servicio de su cumplimiento. Sólo tiene la gran preocupación de que se cumpla también en la tierra la voluntad del Padre, cumplida sin limitaciones en el cielo (*Mt.* 6, 16). Su vida sólo tiene un sentido: cumplir la voluntad de Dios; y a ella se inclina en toda ocasión. Cada paso de su vida está prescrito por ella *(Io.* 10, 16). Hacer la voluntad del Padre es para él la comida y la bebida, de eso vive *(Io.* 4, 34). Es fiel a ella incluso en la hora en que la voluntad del Padre le manda morir. Tiene que sentir en sí mismo que aquel que en un mundo dominado por la autonomía humana y puesto al servicio de la propia gloria no pone sus miras más que en la gloria de Dios, tiene que morir y no puede vivir porque será sentido por ese mundo como un cuerpo extraño y turbador. Su camino es así camino de dolor y muerte (*Lc.* 22, 37). Por amor al reino de Dios Cristo se sometió al amargo destino de morir (*Mc.* 4, 41; 14, 21; *Lc.* 18, 31; *Io.* 11, 8-9).

Su preocupación por el reino de Dios en la historia humana se desarrolla *negativa* y *positivamente*; negativamente en cuanto no toma parte en la autonomía con que los hombres—y mediante ellos Satanás—se rebelan contra el reinado de Dios y la persiguen radicalmente en el mundo; positivamente en cuanto se ofrece a Dios en obediencia y amor.

C. Libertad de pecado.

2. *a) Cristo estuvo libre de todo pecado, tanto del original como de los personales.* Dogma de fe. Decreto para los jacobitas (D. 711), Concilio de Efeso (D. 122), de Calcedonia (D. 148).

La Escritura (cfr. *Is.* 53, 9-11; *Lc.* 1, 35; *Io.* 1, 29; 8, 46; 14, 30; *II Cor.* 5, 21; *Hebr.* 4, 15; 7, 26; *I Pet.* 2, 22; *I Io.* 3, 5) describe la siguiente imagen: Jesús pudo atreverse a preguntar con plena seguridad de sí mismo, sin angustia ni congoja, delante de sus enemigos, que le observaban escrupulosamente y le controlaban con ojos de odio: ¿quién de vosotros puede culparme de un pecado? A los discípulos que estuvieron siempre a su alrededor y que pudieron, por tanto, asomarse de cerca a su alma y verle en la vida diaria les hizo la impresión de plenamente inmaculado. Con tranquila y continua conciencia de su falta de pecado predicaba Jesús la penitencia y arrepentimiento, perdonaba pecados, se preocupaba de la salvación de los demás y advertía de los peligros del mundo. No tuvo dificultades ni escrúpulos de conciencia. En la hora de su muerte no tuvo la mínima angustia de su responsabilidad ante Dios o de su destino eterno; y, sin embargo, pide perdón para sus verdugos. Consoló a sus discípulos cuando llegaba la hora de su muerte y tenía que separarse de ellos, sin que El mismo necesitara consuelo, les dice justamente: No tengáis miedo (*Io.* 14, 1). En la hora tenebrosa en que las últimas cosas se le amontonan sobre la cabeza, les abre su corazón y les dice que su gran deseo ha sido durante largo tiempo celebrar aquella fiesta con ellos (*Lc.* 22, 15). Empieza su despedida, poco antes de la muerte, como se empieza una hora de fiesta. La mujer, que le ungió para su entierro con gran escándalo de los circunstantes, fué alabada por él (*Mc.* 14, 3-9). En las más apuradas situaciones, Cristo estuvo muy por encima de la desesperación, porque era conducido por la voluntad del Padre.

Es más admirable aún la falta de pecado sabiendo que Cristo participó con todo el corazón y con abiertos sentidos de la abigarrada y agitada vida (K. Adam), y, sobre todo, sabiendo que tuvo una misión tan enormemente difícil de cumplir: hacerse cargo de la caída del dominio del diablo en la historia humana. Cristo emprendió la lucha contra los poderosos y refinados enemigos de Dios, permitidos por El mismo, que intentaban salvar su poderío con todos los medios a su alcance, con astucias y alevosías, con mentiras y pre-

potencia. Satán se dió cuenta en seguida de que Cristo le amenazaba; se levantó con todas sus fuerzas para el contraataque; veía su reinado amenazado y temblando (*Mc.* 1, 24; 5, 7-13), y convocó a todos para mantenerle. Su resistencia se hizo patente en los muchos poseídos que había en tiempo de Cristo. No fué eso un fenómeno casual, sino que tiene sus razones: Satán se dió cuenta del extremo peligro que corría su poder y no ahorró esfuerzos para salvar lo que podía salvar. Fué obligado por Cristo, más poderoso que él, a exponerse al último riesgo, a salir al encuentro del peligro. Su voluntad de defenderse es más fuerte que en los poseídos, en los ataques que expresamente dirige contra el mismo Cristo. En todas las persecuciones que padeció Cristo aparece Satán en segundo plano, como oculto instigador; desde la persecución de Herodes hasta el odio a muerte de los jefes del pueblo, hasta la traición de uno de sus Apóstoles, hasta el griterío frenético de las masas que piden su muerte, esas masas que antes le habían seguido y que ahora están contra él por una hábil propaganda nacionalista, hasta la condenación por un juez convencido de su inocencia.

El ataque de Satanás contra Cristo es, además, central y decidido; ataca a la voluntad misma de Cristo. En las tres tentaciones intenta hacerle infiel a su misión de restablecer el reino de Dios. Tres veces le propone servir a la gloria de este mundo en vez de a la gloria de Dios; le propone buscar la gloria de los hombres, en lugar de la gloria de Dios; al principio de su vida pública, en el camino hacia Jerusalén, en donde se sirve de la compasión y de las palabras del apóstol Pedro, y en el monte de los Olivos, donde se aprovecha del natural horror humano al tormento y a la muerte (*Mc.* 1, 12-13; 8, 31-33; *Mt.* 4, 1-11; 16, 23; *Lc.* 4, 1-13; 23, 31; 44, 46). Pero Cristo no sucumbió. No se resignó ni se cansó frente a la descarada asechanza. Se mantuvo firme. Los ataques de su enemigo se estrellaron contra su amor y su obediencia. La decisión sobre la futura marcha de la historia ocurre en la vida voluntaria de Jesús y, en definitiva, en la oración de Getsemaní (Stauffer). Nada tiene que ver con el diablo, representante de todas las autonomías antidivinas (*Mt.* 7, 21-23; *Io.* 14, 30).

La victoria sobre Satán es más gloriosa por no haber luchado Cristo con los medios con que luchaba Satán. No venció Cristo al diablo atacándole con poderes terrestres y demoníacos, sino con el dedo de Dios (*Mt.* 11, 20-21; *Mc.* 23-24). No se opone al odio con odio, a la destrucción con destrucción o a la mentira con mentira. Fué un modo completamente nuevo en el obrar histórico, tan

desacostumbrado, que a los contemporáneos les parecía increíble (*Lc.* 11, 20). Los poderes diabólicos fueron vencidos definitivamente con las fuerzas divinas, con el poder de la santidad, del amor y de la verdad, por la dedicación de Cristo a la gloria de Dios. El carácter de su lucha se hace patente, sobre todo, en que El, al contrario de todos los demás, no tuvo nada que ver con el diablo (*Io.* 14, 30).

Cuando Cristo dice (*Mt.* 19, 17) que sólo Dios puede llamarse bueno, no niega su propia inocencia y falta de pecado. Sólo quiere aludir a que Dios es la fuente y medida de todo ser-bueno. Cuando la teología liberal interpreta como faltas algunas acciones de Cristo—como la expulsión de los mercaderes del templo, las polémicas con los judíos, las reprensiones a Pedro—, olvida que el celo de Dios le devoraba.

b) Cristo estuvo libre de *inclinaciones realmente malas* (Dogma de fe, II Concilio de Constantinopla, D. 224) y de las malas pasiones o disposiciones.

Respecto a esto dice Santo Tomás de Aquino: "Cristo poseyó la plenitud de gracia y todas las virtudes. Las virtudes morales que tienen su sede en la parte irracional del alma someten ésta a la razón en la medida de la perfección de la virtud. Así, por ejemplo, la templaza somete el alma concupiscible a la razón, y la fortaleza y mansedumbre someten el alma irascible. El incentivo del deseo no es más que la inclinación del apetito sensible hacia lo que está en contradicción con la razón. Es, pues, claro que el incentivo es tanto más débil cuanto más perfecta es la virtud. Pero como Cristo tuvo el grado máximo de virtud, no tuvo incentivo de malos deseos; pues tal debilidad no sólo está al servicio del pecado, sino que está justamente en el camino hacia él" (*Summa Theologica* III, q. 15, art. 2).

c) *La interna incapacidad de pecar resulta del hecho* de que el yo de la naturaleza humana de Cristo es el Logos. Es cierto que tiene Cristo voluntad humana libre, pero el yo que obra mediante ella es Dios. Es el yo divino el responsable incluso de las acciones ocurridas en la voluntad humana. Como su Yo no puede desdoblarse o contradecirse a sí mismo, Cristo no cometió pecado alguno y es esencialmente incapaz de cometerlo. Cristo, por tanto, no podía ser tentado por ninguna mala inclinación nacida de El. El tentador tenía que llegar a El viniendo desde fuera; pero no encontró aliados entre las sensaciones, vivencias o deseos de Cristo. Cristo rechazó, pues, las tentaciones con plena y perfecta libertad.

D. *Monotelismo*

d) Si la naturaleza humana de Cristo fué imperturbable y además incapaz de pecado, surge una *difícil cuestión*: ¿no pertenece a la esencia del hombre libre el poder decir "no" a Dios, el poder pecar? El no poder pecar, ¿no es una negación de su voluntad o, al menos, de su libertad? El Cristianismo antiguo nunca se preocupó de que fuera peligrosa la falta de pecado de Cristo, de que se pudiera dudar por eso de la autenticidad de su voluntad humana o negarla.

En el siglo VII afirman *los monotelistas* que en Cristo hay, sin duda, dos naturalezas, pero sólo una voluntad y una actividad volitiva. Tal doctrina tenía fundamentos políticos. Al fracasar el intento de dominar la herejía monofisita, en el II Concilio de Constantinopla (553), quiso Sergio, patriarca de esa ciudad (610-638), y de acuerdo con el emperador Heraclio, unir a los separados de la fe para fortalecer el imperio romano oriental, amenazado por los eslavos y persas. Esperaba poder ganar a los monofisitas, diciendo que *en Cristo había dos naturalezas, por supuesto, pero concediéndoles* que sólo tenía una sola voluntad y una sola actividad. Los ortodoxos, adversarios del monofisitismo, sin embargo, vieron con razón en esta doctrina una nueva edición velada del error monofisita. La teoría de una sola voluntad aboca consecuentemente a la doctrina de la unicidad de naturaleza en Cristo.

El *monotelismo* fué condenado, primero, por un Concilio de obispos italianos y africanos celebrado en Letrán en el año 649, siendo Papa Martín I, y definitivamente, en el III Concilio de Constantinopla (680-681), sexto de los ecuménicos.

Así pues, es proposición de fe: *En Cristo hay, respectivamente, dos naturalezas y dos voluntades y dos actividades volitivas.*

En la definición del Concilio lateranense del año 649 se dice: "*Can.* 3. Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según verdad por Madre de Dios a la Santa Inmaculada, y siempre Virgen María, como quiera que concibió en los ultimos tiempos propia y verdaderamente, sin semen, por obra del Espíritu Santo, al mismo Dios Verbo, quien antes de todos los siglos nació de Dios Padre, y le engendró incorruptiblemente, permaneciendo Ella, aun después del parto, en su virginidad indisoluble, sea condenado.

"*Can.* 4. Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Pa-

dres, propiamente y según verdad, dos nacimientos del mismo y único Señor Nuestro y Dios Jesucristo, uno incorporal y sempiternamente antes de los siglos, del Dios y Padre, y otro, corporalmente, en los últimos tiempos, de la Santa siempre Virgen Madre de Dios, María, y que el mismo Unico Señor Nuestro y Dios, Jesucristo, es consubstancial a Dios Padre según la divinidad, y consubstancial al hombre y a la madre según la humanidad, y que El mismo es pasible en la carne e impasible en la divinidad, circunscrito por el cuerpo e incircunscrito por la divinidad, El mismo creador e increado, terreno y celeste, visible e inteligible, abarcable e inabarcable, a fin de que quien era todo hombre y juntamente Dios, reformara a todo el hombre que cayó bajo el pecado, sea condenado.

Can 5. Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según verdad, que una sola naturaleza de Dios Verbo se encarnó, por lo cual se dice encarnada en Cristo Dios nuestra substancia perfectamente y sin disminución, sólo no marcada con el pecado, sea condenado.

Can 6. Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según verdad, que uno solo y el mismo Señor y Dios Jesucristo es de dos y en dos naturalezas substancialmente unidas, sin confusión ni división, sea condenado.

Can. 7. Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según verdad, que en El se conservó la substancial diferencia de las dos naturalezas, sin división ni confusión, sea condenado.

Can. 8. Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según verdad, la unión substancial de las naturalezas, sin división ni confusión, en El reconocida, sea condenado.

Can. 9. Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según verdad, que se conservaron en El las propiedades naturales de su divinidad y de su humanidad, sin disminución ni menoscabo, sea condenado.

Can. 10. Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según verdad, que las dos voluntades del único y mismo Cristo, Dios nuestro, están coherentemente unidas, la divina y la humana, por razón de que, en virtud de una y otra naturaleza suya, existe naturalmente el mismo voluntario obrador de nuestra salud, sea condenado.

Can. 11. Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según verdad, dos operaciones, la divina y la humana, coherentemente unidas, del único y el mismo Cristo, Dios

nuestro, en razón de que por una y otra naturaleza suya existe naturalmente el mismo obrador de nuestra salvación, sea condenado.

Can. 12. Si alguno, siguiendo a los criminales herejes, confiesa una sola voluntad de Cristo, Dios nuestro, y una sola operación, destruyendo la confesión de los Santos Padres y rechazando la economía redentora del mismo Salvador, sea condenado.

Can. 13. Si alguno, siguiendo a los criminales herejes, no obstante haberse conservado en Cristo Dios en la unidad substancialmente las dos voluntades y las dos operaciones, la divina y la humana, y haber sido así piadosamente predicado por nuestros Santos Padres, confiesa contra la doctrina de los Padres una sola voluntad y una sola operación, sea condenado.

Can. 14. Si alguno, siguiendo a los criminales herejes, con una sola voluntad y una sola operación que impíamente es confesada por los herejes, niega y rechaza las dos voluntades y las dos operaciones, es decir, la divina y la humana, que se conservan en la unidad en el mismo Cristo Dios y por los Santos Padres son, con ortodoxia, predicadas en El, sea condenado.

Can. 15. Si alguno, siguiendo a los criminales herejes, toma neciamente por una sola operación divino-humana, que los griegos llaman teándrica, y no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, que es doble, es decir, divina y humana, o que la nueva dicción del vocablo "teándrica" que se ha establecido significa una sola y no indica la unión maravillosa y gloriosa de una y otra, sea condenado.

Can. 16. Si alguno, siguiendo, para su perdición, a los criminales herejes, no obstante haberse conservado esencialmente en Cristo Dios en la unión las dos voluntades y las dos operaciones, esto es, la divina y la humana, y haber sido piadosamente predicadas por los Santos Padres, pone neciamente disensiones y divisiones en el misterio de su economía redentora, y por eso las palabras del Evangelio y de los apóstoles sobre el mismo Redentor no las atribuye a una sola y la misma persona y esencialmente al mismo Señor y Dios nuestro Jesucristo, de acuerdo con el bienaventurado Cirilo, para demostrar que el mismo es naturalmente Dios y hombre, sea condenado" (D. 256-69).

El Concilio de Constantinopla explicó: "Y predicamos igualmente en El dos voluntades naturales o quereres y dos operaciones naturales, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, según la enseñanza de los Santos Padres; y dos voluntades,

no contrarias—¡Dios nos libre!—, como dijeron los impíos herejes, sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponérsele ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella. Era, en efecto, menester que la voluntad de la carne se moviera, pero tenía que estar sujeta a la voluntad divina del mismo, según el sapientísimo Atanasio. Porque a la manera que su carne se dice y es carne de Dios Verbo, como El mismo dice: *Porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre, que me ha enviado* (*Io.* 6, 38), llamando suya la voluntad de la carne, puesto que la carne fué también suya. Porque a la manera que su carne animada, santísima e inmaculada, no por estar divinizada quedó suprimida, sino que permaneció en su propio término y razón, así tampoco su voluntad quedó suprimida por estar divinizada, como dice Gregorio *el Teólogo*: "Porque el querer de El, del Salvador decimos, no es contrario a Dios, como quiera que todo El está divinizado."

Glorificamos también dos operaciones naturales sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, en el mismo Señor Nuestro Jesucristo, nuestro verdadero Dios, esto es, una operación divina y otra operación humana, según, con toda claridad, dice el predicador divino León: "Obra, en efecto, una y otra forma con comunicación de la otra lo que es propio de ella, es decir, que el Verbo obra lo que pertenece al Verbo y la carne ejecuta lo que toca a la carne." Porque no vamos, ciertamente, a admitir una misma operación natural de Dios y de la criatura para no levantar lo creado hasta la divina substancia ni rebajar tampoco la excelencia de la divina naturaleza al puesto que le conviene a las criaturas. Porque de uno solo y mismo reconocemos que son tantos los milagros como los sufrimientos, según lo uno y lo otro, de las naturalezas de que consta y en las que tiene el ser..." (D. 291-292).

En la *Escritura* se distingue la voluntad humana de Cristo, de la divina en la que es uno con el Padre (*Lc.* 22, 42; *Mt.* 26, 39; *Jo.* 5, 30; 6, 38). Cristo, en cuanto hombre, debe aprender a obedecer la voluntad del Padre (*Hebr.* 5, 8). El Pseudo-Dionisio Areopagita habla de acciones humano-divinas a causa de la dualidad de voluntades en Cristo.

Aunque en Cristo haya dos voluntades, no puede haber entre las dos, entre la divina y la humana, *ninguna oposición ni contradicción,* pues es el mismo y único Yo divino el que obra mediante ambas. Cuando San Marcos cuenta (14, 36 y *Lc.* 22, 42) que Jesús pidió que el Padre le librara del sufrimiento y de la muerte y, por

tanto, que su voluntad humana se acobardó ante el exceso de dolor que se le exigía, no quiere decir que su voluntad humana se rebelara contra el mandato del Padre. A la petición de que el dolor pase, añade en seguida: pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú. Precisamente porque Cristo tenía una verdadera naturaleza humana, tenía que responder con miedo y horror a lo horrible que se acercaba. Su plena sumisión a la voluntad del Padre se hace patente justamente en este pasar sobre el horror natural a la muerte y al dolor hasta la libre acción de obediencia. Aquí es donde Cristo cumple la más alta y difícil tarea de la obediencia.

"La sensibilidad y corporalidad de Cristo, e incluso los primeros movimientos de su ánimo y de su voluntad, pudieron seguir, según su propia ley natural, sus caminos propios, aunque estos caminos fueran opuestos o contrarios a su libre voluntad espiritual y a su amor a la humanidad, porque su conciencia divina, su visión humana de Dios, su conocimiento infuso y las virtudes de su voluntad y corazón estaban en parte retenidas—Jesús sólo se transfigura una vez durante su vida humana—, porque, además, la voluntad y elección divina y humana no fueron dejadas llegar hasta la sensibilidad y corporalidad para que, transfigurándolas, alcanzasen la cima del espíritu humano. Hay que pensar solamente que nada de lo que pareció antipático y doloroso a su sensibilidad y a su carne ocurrio contra la voluntad o tolerancia de Dios. Hasta la oposición aquí supuesta entre lo desagradable y su voluntad y ánimo humanos, es oposición sólo en un sentido: en cuanto aquellas leyes naturales condicionadas por el mundo y la materia hacen resistencia al impulso natural de la humanidad de Jesús, mientras la actividad de la voluntad y del ánimo llena de gracia y luz la acepta y sufre voluntariamente como querida o permitida por Dios dentro del plan redentor" (Feuling, 417).

Cristo tenía, pues, voluntad libre, pero se sometió incondicionalmente a la voluntad del Padre; y estaba tan rendido a ella, que era incapaz de pecado. ¿Cómo pueden conciliarse ambos hechos? Esta dificultad llega a su máximo grado en la aceptación de la muerte de cruz. Cristo mismo dijo del sacrificio de su vida que respondía a un mandato del Padre (*Jo.* 14, 31). A consecuencia de su impecabilidad, parece no haber sido libre frente a un mandato del Padre. Hay, entre otros, los siguientes intentos de solución:

aa) Se trataba de un mandato en el más amplio sentido de la palabra: del beneplácito del Padre. Esta forma de entenderlo ami-

nora la expresión mandato y la obediencia de Cristo de que habla la Sagrada Escritura (*Jo.* 14, 31; 15, 10; *Rom.* 5, 19; *Ph.* 2, 8; *Hebr.* 5, 8-9). Además, parece que Cristo no podía dejar de cumplir el beneplácito del Padre sin mengua de su santidad perfectísima.

bb) El mandato se refería sólo a la muerte y no a las circunstancias concomitantes, y parece que Cristo debía ser libre respecto a éstas. Según esto, la servicialidad de la muerte de Cristo dependería sólo de las circunstancias, no de la muerte misma.

cc) Cristo había tenido la gracia real que había determinado su voluntad a la aceptación libre e infalible del mandato divino. Tomistas y molinistas explican de distinta manera el modo de ser conferida esta gracia (cfr. § 211). Esta interpretación parece explicar perfectamente la real ausencia de pecado en Cristo, pero no su interna y esencial incapacidad de pecar.

dd) Dios había dado su mandato en previsión de la aceptación de Cristo. Cristo había podido lograr para entonces que se revocara. Esta teoría parece abandonar demasiado el decreto redentor a la voluntad humana de Cristo.

ee) Schell dice: "La libertad es la capacidad de apreciar el contenido de las motivaciones bajo la previsión de la fuerza con que el alma será conmovida por ellas. El estado del conocimiento y ánimo de Cristo era tal que el mandato divino le pareció no deseable, sino penoso, para su cuerpo y su alma. Su alma estaba así en situación de cumplir la voluntad divina eligiéndolo libremente y reprimiendo aquellos puntos de vista frente a las impresiones dichas. Aunque era imposible que Cristo no cumpliera perfectamente el mandato divino, el cumplimiento era un acto de sacrificio y negación de sí mismo (*Lc.* 12, 50; *Jo.* 12, 27). A pesar de la capacidad que el alma de Jesús, apropiándose a sí misma, tenía de no cumplir el mandato ordenado por Dios, no se puede decir que la voluntad humana de Cristo pudiera pecar, pues el principio propio de su querer es el Logos divino.

La cuestión es insoluble en definitiva: nos enfrenta con el impenetrable misterio del Dios-Hombre. Tenemos que contentarnos con lo que es seguro: el Yo del Logos divino, que quiere libremente y decide, es portador de la voluntad humana, concede a la naturaleza humana, junto con su existencia, el querer humano libre, realiza el querer justamente en cuanto libre (cfr. §§ 112 y 127). No se debe tampoco pasar por alto que la libertad consiste esencial-

mente en realizar independientemente, según la propia intención y decisión, lo que corresponde al propio ser, pero no consiste en hacer también lo que contradice al propio ser.

"La verdadera esencia de la libertad consiste en que el hombre tiene la capacidad de decidir por sí mismo, sin imposición ajena, incluso sin imposición por parte de Dios, aquello que es conveniente a su ser, lo que es su bien. Por el hecho de poder hacer lo que es opuesto al propio ser y al ser de las demás cosas ante Dios, no somos libres. No "podemos" obrar de manera distinta a la que exige el ser ante Dios. El hecho de ser "libres" frente a los bienes terrenos, en cuanto que no siempre y en todo caso apetecemos lo que conocemos como bueno, tiene su explicación y fundamento en que tenemos a la vez la percepción de un bien terreno y la de su carácter relativo. Somos conscientes, aunque no en todos los casos con plena claridad, de que hay bienes todavía más altos. Pero mientras no nos parezca mejor no apetecer un bien reconocido como tal, no dejaremos en ningún caso de apetecerlo. El hombre tiene el extraño *poder* de pecar porque percibe el sumo bien defectuosamente, lo mismo que los demás bienes terrenales, es decir, como relativo. No querer conocer ni reconocer más libertad que la que se basa en la imperfección de la fuerza espiritual del hombre y en la que la esencia de la libertad consiste en poder negar el ser pecando y hacer después de esta libertad la medida de la libertad del Dios-Hombre, es un procedimiento cuya ejecución se estrella contra la perfección de la humanidad de Cristo. La perfección de Cristo sólo puede ser apreciada reconociendo que su libertad consiste en que sólo el sumo bien y ninguna otra cosa hace que se determine por sí mismo a afirmar su sentido y finalidad y a comportarse conforme a esa afirmación. Cristo tuvo una libertad exenta de la imperfección común humana de poder negar y percibir falsamente como relativo al bien supremo que es Dios, origen y fin de las cosas creadas. La humanidad sacratísima de Cristo estuvo exenta de la libertad de "poder" negarse a sí misma pecando. Pero la unión de la humanidad sacratísima de Cristo con la persona del Hijo de Dios no destruye la posibilidad de hacer el más perfecto sacrificio como acto ético de amor a Dios y, por tanto, con perfecta libertad. Solamente Cristo tuvo plena libertad al realizar su sacrificio y ofrecimiento justamente mediante su muerte; porque la humanidad sacratísima de Cristo nada tenía en sí, cuya necesaria consecuencia o expresión esencial fuera la muerte. La humanidad del Señor no estaba sometida a la muerte en el sentido en que las demás están

sometidas. Y cuando el Señor dijo: "El Cristo debía padecer todo esto", la obligación y el deber proceden únicamente de El mismo, que sabía que el camino a través de la muerte era la perfección, no de su ser ante Dios, sino del ser de la humanidad en pecado ante Dios" (Fr. Meister, *Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen*, 1938, 71).

E. *Amor a Dios.*

3. El lado positivo de la preocupación por el reino de Dios es su amor ardiente al Padre (*Lc.* 2, 49; 23, 46). En ese amor tiene origen su estar dispuesto sin reservas e incondicionalmente y su apasionado deseo de cumplir la voluntad del Padre, de realizar su misión, de imponer sus mandamientos (*Jo.* 4, 34). La vida de Cristo está consagrada a su Padre (*Mt.* 26, 39); en todo momento está dispuesto a sacrificarla por su misión, más allá de toda angustia y miedo de la naturaleza humana. En unidad con el Padre hace todo lo que hace (*Lc.* 3, 21-22; 6, 12-13; *Jo.* 14, 10; *Mt.* 11, 27); vive en unión ininterrumpida con El (*Jo.* 16, 32; 8, 16-29).

Esta unión se realiza y a la vez se manifiesta en su rica y profunda *vida de oración*, que es un confiado, íntimo y vivo diálogo con el Padre o un hablar de su Padre con los hombres. Todas sus palabras son conversación con el Padre o sobre El; cada palabra que sale de su boca es palabra de oración; sólo le nacen palabras para el Padre o sobre El, porque su corazón está lleno de amor al Padre (*Mt.* 11, 25-26; 14, 23; 26, 39; *Jo.* 16, 15; 11, 41-42). Como está en continua comunidad de vida con su Padre, no necesita pedir perdón, y sólo unas pocas veces hace oración de petición, y eso formalmente; su oración es de alabanza y acción de gracias (*Mt.* 11, 25; *Jo.* 11, 41). Sus oraciones de petición no son una súplica angustiosa, sino confiada, porque sabe de antemano que sus deseos serán oídos (*Jo.* 17, 24; 11, 41-42; *Mc.* 11, 22-23). Pide más por otros que por El mismo, más la glorificación del Padre, que su ayuda en las necesidades (*Lc.* 22, 32; *Jo.* 14, 16; 17, 1, 24). No necesita la oración de petición como los demás, pues la suya es la oración de quien vive en perfecta unidad con el Padre; nada es ni tiene por sí mismo; posee y cumple su ser y actividad como regalo continuamente fluyente del Padre. Sólo dijo lo que del Padre oyó e hizo únicamente lo que vió en el Padre (*Jo.* 5, 19-47). Aún sin pedir nada estaba siempre ante el Padre en ininterrumpida actitud orante, ya que vivía en la continua preparación y alegría

de dejarse regalar por el Padre y estaba libre de toda voluntad de autonomía opuesta a Dios. Jamás dejó su actitud de orante, porque siempre oía y asentía aceptando. Nunca tuvo, pues, que levantarse de un estado de olvido y falta de oración al acto de orar; cuando oraba no hacía más que realizar aquello de lo que siempre vivía; no hacía más que empujar hasta su voluntad y deseo conscientes lo que siempre le movía en el fondo: el estar dispuesto a dejarse regalar por el Padre y la certidumbre de ser regalado por El. Siempre fué consciente de ser un "Regalado" del Padre; por eso su oración, su ofrecimiento, su deseo de ser regalado, palpitan esencialmente de agradecimiento. Así, pues, se alza ante Dios como un "orante", por ser a la vez un "Regalado" y, como "Regalado", sólo porque a la vez es. En su oración de petición expresa ante Dios su ofrecimiento y su deseo de querer tener su vida y su obra sólo como regalo del Padre.

Estas relaciones se hacen del todo patentes en la oración de Cristo con ocasión de la resurrececión de Lázaro (*Jo.* 11, 41-42). Jesús alzó su mirada hacia el cielo, pero no hizo ruego alguno perceptible, sino que agradeció al Padre que le hubiera ya escuchado y añadió que ya sabía que siempre le escuchaba y que se dirigía a El rezando por la muchedumbre que estaba alrededor, para que creyera que el Padre le había enviado.

En estas palabras del Señor se pone de manifiesto que los testigos oculares del milagro de la resurrección de un muerto, sólo entienden correctamente cuando ven a Cristo no como a un mago que obra por sus propias fuerzas, sino como a un enviado de Dios que nada hace por sí, no hace más que realizar perfectamente lo que el Padre le ha dado cuando le ven como a Revelador de Dios (cfr. *Jo.* 11, 22). No se trata de esconder bajo esta interpretación del sentido de la oración de Cristo una pura apariencia, un acomodarse a las formas humanas acostumbradas o un querer engañar a los oyentes fingiendo seriedad en su oración; se trata justamente de su seriedad e importancia; su seriedad está acentuada lo más posible, ya que en la oración de Cristo se expresa su estar-dispuesto a recibirlo todo, sin limitaciones, como regalo del Padre, y además la certeza de que el Padre no vacila en conceder a su mandatario todo lo que le pide. Cristo revela quién es, dirigiéndose así al Padre. Cumple su más íntimo y esencial carácter y lo demuestra ante los que ven y escuchan. Su oración es, pues, para los oyentes un impulso a que crean que El es el enviado del Padre. El Padre lo oye y confirma así lo que Cristo dice de sí mismo: que no hace

su propia obra ni busca su gloria, sino que cumple la obra y desea la goria de quien le envió (cfr. R. Bultmann, *Das Joh.—Evangelium, zu Jo.* 11, 41).

En la oración y elevación hacia el Padre supera Cristo la angustia y abandono de la hora de la muerte; en su oración de sumo sacerdote se ocultan todas las oraciones particulares y se elevan en su ininterrumpida actitud de orante.

En cada cosa y proceso de la naturaleza, de la historia o de la vida diaria vive y ve inmediatamente la voluntad del Padre (*Jo.* 5, 17; *Mt.* 5, 45). Abarca, por tanto, en su amor todo, lo *extradivino.* Afirma la voluntad de Dios en su plena libertad, incondicionalidad y poder. De aquí su confianza total en el Padre y su aversión a los tibios y descreídos, al egoísmo y a la obstinación. Ahí está la raíz de su lucha contra los fariseos que, bajo el pretexto de ser fieles a la letra de la ley, llegaron a ser defensores de todo lo inauténtico y mentiroso, de todo lo más llamativo y exagerado, de todo lo nimio y muerto. De ahí nace la llama de fuego y pasión contra todo lo torcido y supersticioso, contra toda estrechez, osificación o rigidez, contra todo servilismo a la letra y al texto. Cristo es obediente a la voluntad del Padre durante toda su vida sin evolución ni cambio ni titubeos. A consecuencia de esa total entrega a la voluntad del Padre, es *libre e independiente* de toda atadura terrenal (propiedad, fama, familia, amistad), aunque justamente por amor al Padre siente el más vivo y cálido amor a todo lo creado y sobre todo a los hombres, a su Madre y a sus apóstoles, a los judíos y a los pecadores. El amor al Padre le llena de alegría y bienaventuranza, de sosiego y tranquilidad, de ánimo y confianza. Se extraña del miedo y de las preocupaciones (*Mt.* 11, 22-23; 10, 27; *Lc.* 12, 6-31) y hasta se lo prohibe a los suyos (*Mt.* 6, 33; *Jo.* 14, 1). Todo lo que cuenta el Evangelio es consecuencia y revelación de su amor al Padre, que da unidad y sencillez a su vida. El amor al Padre es su centro y sosiego; de él sale y a él vuelve, le da fuerza, seguridad y confianza, y por eso no necesita ser consolado ni animado ni aconsejado por los hombres (cfr. K. Adam, *Jesus Christus,* 8.ª ed., pág. 147 y sigs.).

§ 152

Cristo, verdadero hijo de Dios

I. Lo que los contemporáneos de Cristo sintieron de El y lo que nosotros podemos sentir por las Sagradas Escrituras está tan por encima de lo que la experiencia y la historia nos cuentan de cualquier otro hombre, que con razón se ha dicho que la figura de Cristo es incomprensible (Lavater). Por muy completamente que se viva la vida humana y se soporte su destino, la figura de Cristo seguirá siendo misteriosa y enigmática hasta que no se tenga en cuenta esa realidad de fondo de la que brota. Todo lo que este hombre es y hace surge de su divina realidad; en esto están concordes y son unánimes todos los escritores del NT; su convencimiento y fe es que aquel a quien acompañaron, en sus predicaciones, cuyas palabras oyeron, con quien comieron a la misma mesa, excede toda medida humana y toda medida de este mundo. *Es el Unigénito, el Hijo de Dios consubstancial al Padre.* Dogma. (cfr. *Magisterio eclesiástico* en el § 146). Esa filiación no es moral, sino metafísica; por razón de ella, Jesucristo tiene la esencia divina que tiene el Padre celestial, la misma por la que el Padre es Dios.

II. *Los testimonios de la Escritura y de los Padres* son tantos que sólo podemos ofrecer una selección que dé una idea general. Respecto a los de la Escritura, hay que hacer constar la profunda diferencia, por lo demás natural, entre el Antiguo y el NT.

A. *El AT* no nos ofrece ningún testimonio claro sobre la divinidad del Mesías prometido. Los textos que hablan de sus relaciones con Dios (por ejemplo, *Is.* 9, 5-6; 7, 14; 8, 8; *Dan.* 7, 13-14; *Ps.* 2, 7-8) no se refieren a una filiación divina esencial (metafísica), sino a la filiación fundada en la sola intención (moral) o a la adopción gratuita de Cristo por el Padre. En este sentido, por ejemplo, el rey "Ungido de Dios" y enviado suyo, y hasta el pueblo entero de Israel, es llamado "Hijo de Dios" (*Ex.* 4, 22-23). A la luz del NT pueden, sin duda, entenderse en un sentido más perfecto los textos del Antiguo que hablan del Mesías; a su luz es evidente que el Mesías prometido en el AT es el verdadero Hijo de Dios y que siempre se interpretó así, aunque los textos viejotestamentarios no lo digan inmediatamente. La ley dada para todo

el AT que dice que sólo es perfectamente interpretable a través del Nuevo, tiene validez también para los textos que se refieren al Mesías: sólo a través de la Revelación completa del NT se revela cómo han de entenderse en definitiva y más allá de la pura letra.

Caracteres generales del testimonio neotestamentario sobre Cristo.

B. Cada escritor del NT tuvo una vivencia propia de Cristo y le pinta con estilo propio, con el vocabulario de que dispone y en la forma correspondiente de comprender la realidad y de imaginarse el misterio de Dios. Todos dan su testimonio y lo que testifican es en el fondo lo mismo. Pero cada uno testifica en su propio estilo de hablar e imaginar. En definitiva, se trata de un testimonio del Espíritu Santo y no del de un espíritu humano; El es quien da testimonio de Cristo (*Jo.* 15, 26). El es el invisible autor de las Sagradas Escrituras (cfr. vol. 1, § 12). Pero su testimonio está dado mediante los hombres, a través de Mateo, Marcos, Lucas, Pablo, Juan, etc. (*Act.* 1, 8). Cuando el Espíritu Santo utiliza a determinados hombres libres como instrumentos para su actividad, no les quita el carácter propio; le respeta y se acomoda a él. Propiedades humanas son la unilateralidad y la imperfección y también las encontramos en las Sagradas Escrituras, cuyo autor es Dios, a través de los hombres. Es cierto que el Espíritu Santo evita cualquier error, pero puede decirse que en la Sagrada Escritura se continúa esa divina desposesión a que se somete Dios también en la Encarnación; desde luego, ocurre de distinta manera, aunque pueden compararse. En todos los testimonios neotestamentarios se refleja Cristo talmente, pero en cada uno de distinta forma. Aunque todos tengan unidad esencial en el contenido, tienen diversidad en la elección de los datos y en la manera de testificarlos. En la visión conjunta de los distintos modos de testimonio logramos la totalidad de la figura de Cristo.

Los *Sinópticos,* con distintos matices y tonos, describen a Cristo como al Hijo de Dios *encarnado,* como al hombre misterioso que entró en sus vidas y que es el Mesías prometido en el AT y el esperado hijo de Abraham y de David; El instituye el reino de Dios, es crucificado y resucitado; perdona los pecados y promete salvación. El misterio de su divinidad se adivina en cualquier página, pero sólo en silenciosos y quedos relumbres. La ocultación

e intimidad de la gloria divina se destaca en los Evangelios Sinópticos más que en los demás escritos neotestamentarios.

San Pablo testifica a Cristo, ante todo, como al poder celeste y personal, como al Señor omnipotente del cielo que está actuando por dentro en su vida, que fué glorificado y lo domina todo.

San Juan, el discípulo amado del Señor, que es quien más profundamente vió el misterio de Cristo, acentúa la gloria divina que es y está velada en la naturaleza humana, la gloria divina aparecida entre los velos de la carne; pero no por eso quita valor a la carne. En ninguno es tan fuerte la intención de antignosticismo. Y a la vez, ningún Evangelio está escrito tan totalmente después de la Pascua y Pentecostés, es decir, en ninguno está tan claro como en él que su autor ha sido introducido en el misterio de Cristo por el Espíritu Santo, enviado por el mismo Cristo. Describe a Cristo como debiera haberlo visto, si ya antes de la venida del Espíritu Santo le hubiera conocido como después, es decir, describe a Cristo como era en realidad, sin que su realidad fuera entendida por sus discípulos. San Juan nos introduce plenamente en el misterio de Cristo. La gloria divina actual y operante en Cristo es incomprensible—siempre es Dios incomprensible e inefable—, pero nadie como San Juan nos hace tan íntimo su misterio. Por eso nadie como él puede darnos con mano segura la clave para entender a Cristo; él da testimonio de la razón y fundamento de la vida de Cristo como nadie.

En los Sinópticos queda por decir mucho de lo que podía hacernos comprensible la extrañeza de la vida de Cristo. Si se pregunta, respecto a esa vida, cómo se explica una humanidad que supera todas nuestras experiencias, los Sinópticos contestan con meras indicaciones, salvas algunas excepciones; en ellos, los primeros planos de esa vida son claros y evidentes. Pero si se pregunta de qué fuerzas y virtudes se alimenta, los Sinópticos son más parcos que San Juan. Por eso, el testimonio sobre Cristo del Evangelio de San Juan es, en definitiva, más inteligible que el de los otros tres evangelistas.

En San Juan está patente que una vida humana, nutrida e impulsada por tales fuerzas divinas, debe transcurrir, como transcurrió. San Pablo conoce a Cristo, sobre todo en su estado de elevación y gloria. Es problemático que le viera alguna vez mientras vivió sus días terrenos. Puede decirse que en los Sinópticos está acentuado lo humano de Cristo y en San Pablo su espiritualización; San Juan ve ambos respectos, el divino y el humano, y siempre de

forma que el divino se vislumbra claramente a través del velo humano. Su testimonio sobre Cristo es, por tanto, la forma más desarrollada de los testimonios neotestamentarios sobre El, o, dicho con más precisión: el Espíritu Santo nos dió por medio de San Juan el más claro testimonio sobre Cristo.

En primer lugar, es característico del testimonio evangélico sobre Cristo el describirle superando todo lo comprensible con medios psicológicos, biológicos, biográficos o históricos. Le tienen por un extraño que no se adapta a categorías humanas y les hace sentir una realidad que se impone. Esto se hace especialmente claro en el hecho de que Cristo, a pesar de la proximidad y la confianza, sigue siendo durante toda la vida un misterio incomprensible. Cuando después de la primera multiplicación de los panes creyeron que le tenían completamente al lado, otra vez tuvieron que sentir que se les escapaba (*Mc.* 6, 31-45). Salta esto a la vista, sobre todo cuando los discípulos le invitan a comer (*Jo.* 4, 32-34). A su invitación: "Maestro, come", les contesta: "Yo tengo una comida que vosotros no sabéis." Los discípulos se decían unos a otros: "¿Acaso alguien le ha traído de comer?" Jesús les dijo: "Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra." Lo mismo ocurre inmediatamente antes de la Ascensión, cuando Cristo les habla del mensaje del reino de Dios (*Act.* 1, 6-8). Sólo el cambio a que les mueve el Espíritu Santo les abre una puerta al misterio de Cristo. Del hecho de que Cristo fuera para ellos impenetrable y misterioso mientras estuvo a su lado, se echa de ver que su figura hubiese sido distinta de lo que es si hubiera sido inventada por los discípulos. No la crean ellos con su intuición creadora, sino que les sale al encuentro en una experiencia vivida de siempre renovada admiración y asombro.

Este hecho es claro, sobre todo en *San Pablo* y *San Juan*. Para San Pablo fué un enigma durante toda su vida el que Dios revelara su gloria en la debilidad de la carne, en la locura de la cruz. Al apóstol le hubiera sido mucho más propia e íntima, según su primera representación de Dios, una imagen del Salvador esencialmente distinta: la imagen del fuerte y poderoso que aplasta a sus enemigos. En sus epístolas se adivina que en su interior tiene que defenderse frecuentemente de esa representación de Dios para poder librarse de la experiencia externa de Dios. Cuando en la epístola a los romanos (1, 16) declara que no se avergüenza de la cruz, expresa de un modo que le delata lo que desde el fondo de su intimidad trata continuamente de salir a la luz. Lo mismo pudiera

decirse de su confesión, cuando dice que el mensaje de la cruz es escándalo para los judíos y ridiculez para los paganos (*I Cor.* 1, 22-25). La gente se ríe de esa revelación de Dios. Sin duda, el apóstol rastrea en sí la tentación de reírse también. ¡Cómo no va a escandalizarse el hombre de un Dios débil, juzgado y condenado a muerte por los hombres! Eso contradice a todas las representaciones que el hombre tiene de lo divino y numinoso. Lo que San Pablo dice de Dios, cuando predica al Crucificado, no ha nacido del fondo de su corazón de hombre, ni en el corazón de ningún hombre; nació de una experiencia venida de fuera y que le arrojó al suelo y le destruyó la imagen de Dios, nacida de su corazón de hombre. Ante las puertas de Damasco Cristo puso su mano sobre él y contra toda esperanza le cambió tan radicalmente que adoró al que antes había perseguido y alabó y predicó lo que antes había condenado.

Y lo mismo ocurre con el testimonio de *San Juan.* Y aún habría que añadir (Guardini) que San Juan tenía por naturaleza una enorme capacidad de amor, pero carecía de bondad; que amaba a las cosas; pero no a los hombres; que era imperioso, impaciente y fanático. A este amor despiadado corresponde el odio ardiente; odio que sale a flote en la acritud con que San Juan se refiere a Judas. El contenido de sus convicciones religiosas naturales le aproxima al gnosticismo, concepción del mundo que ve la realidad total dualísticamente; estaría compuesta de lo divino y demoníaco, de bien y mal, de luz y tinieblas, de materia y espíritu, de odio y amor, de un principio masculino y otro femenino. Ambos términos opuestos serían realidades metafísicas. En el Evangelio de San Juan se echa de ver que transformó del todo sus naturales predisposiciones y sus primeras convicciones religiosas gracias a la experiencia que tuvo de Cristo. Pero lo original y natural salta a veces en su Evangelio como un relámpago. Si Juan hubiera creado la imagen de Cristo sacándola de su misma intimidad creadora, hubiera hecho una imagen gnóstica de Dios. Hubiera creado una figura de Salvador fanático y ardiendo de odio contra sus enemigos. Pero la imagen de Cristo que nos da en su Evangelio tiene justamente los rasgos contrarios; San Juan no la ha creado, sino recibido. Su Cristo no es un mito, sino historia; de ella cuenta. Claro que muchas veces reviste su testimonio con el ropaje del mito y le hace sensible en un lenguaje que es gnóstico; pero su contenido no es más que el precipitado de lo que ha visto y oído. Y San Juan insiste en ello muchas veces (*I Jo.* 1, 1-3; 14).

Si para los discípulos la figura de Cristo fué misteriosa y extraña, para los ajenos que le veían desde lejos y para los que le odiaban era incomprensible. Su mensaje de Dios y de los hombres, del reino y del mundo chocaba de frente con todo lo que las masas esperaban de Dios y del reino prometido. Las masas se irritan por eso ante Cristo y su mensaje; sus ideas y esperanzas más queridas son destruídas una a una. Y ellos se escandalizan de El. El escándalo se les convierte en odio exacerbado y quieren deshacerse de Cristo a cualquier precio. Ese odio no es un fenómeno casual. Cristo mismo no lo hubiera podido evitar ni superar por más cuidado y consideraciones que hubiera tenido. Era inevitable. En él se manifiesta la resistencia del hombre cerrado a Dios y enamorado de sí mismo, frente a Dios que le sale al encuentro caminando hacia él.

El hombre autónomo y voluntarioso, seguro de sí mismo, no soporta adorar a un Dios que se revela en la impotencia y debilidad de los hombres y que, además, es juzgado y condenado a muerte. Su oposición y contradicción, su irritación y odio, no nacen porque Cristo perjudicara de algún modo la vida humana, ya lo hemos dicho antes desde otro punto de vista (§ 145). Aunque para las masas sea más claro que el día que Cristo es también una garantía del orden terrestre y de la vida humana digna, se escandalizan de El por la sola razón de que el Dios que en Cristo les sale al paso es distinto de los demás dioses, o mejor, de los demás ídolos que se han creado ellos mismos y no quieren abandonar. El hecho de que Cristo fuera condenado no se funda en una incomprensión o en una torpeza táctica, sino en la esencia misma de la relación entre el hombre que se cree señor de sí mismo y Dios revelado en la debilidad de la carne. El hombre autónomo no puede soportar a un Dios así. El hombre enzarzado en el pecado se rebela contra el Dios viviente (*Jo.* 8, 43-44).

Cristo *era consciente de su extrañeza para el mundo de los hombres autónomos*. Tuvo que soportar esa terrible experiencia. Sabía que parecía ajeno y extraño no sólo a éste o aquel hombre, sino a todos. Tuvo que vivir en una insuperable soledad, a pesar de la proximidad a los suyos. Si, como dijo, no tenía dónde reclinar su cabeza, debió vivir en esencial extrañeza y lejanía del mundo. En Cristo se cumple, resumido y agudizado, lo que dice Rilke de la existencia de cada hombre: a ella está confiado y encomendado el mundo. Tuvo que soportar solo y durante toda su vida el parecer extemporáneo y anacrónico a sus fieles y enemigos, a sus ami-

gos, a los que le odiaban. Siempre parece anacrónico a los pecadores, porque no se amolda a la autonomía de este mundo.

El mundo entero se cierra en odio contra El. La oposición, que rastrea en El, está más allá de todas las demás; todas son nada ante la mayor que ha habido en la historia: la de los hombres contra Dios revelado en Cristo. Así se entiende que hasta enemigos irreconciliables entre sí se unan como amigos en el odio a Cristo. El pagano Pilato y el judío Herodes olvidan ante Cristo su larga y honda enemistad. Todas las diferencias mundanas pierden importancia ante la oposición a Cristo.

Cristo alude a este hecho en unas palabras, en que aparece su conciencia de la soledad, que le fué impuesta en este mundo: "Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros. Si fueseis del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero porque no sois del mundo, sino que yo os escogí del mundo, por esto el mundo os aborrece..." Pero es para que se cumpla la palabra que en la ley de ellos está escrita: "Me aborrecieron sin motivo" (*Jo.* 15, 18-19, 25).

La razón más profunda de que Cristo sea ajeno y extraño al mundo es el hecho de ser El de arriba y los demás de abajo. Cristo no nació por voluntad de la carne ni por voluntad de varón; fué enviado al mundo por el Padre. Es cierto que está dentro de la serie de generaciones, pero también es cierto que, a la vez, supera todo lo humano.

Evangelios sinópticos.

1. *a*) Por lo que respecta al testimonio de los *sinópticos* sobre Cristo, hay que decir, en primer lugar, que Jesús aparece en ellos como el cumplimiento de las promesas viejotestamentarias y, sobre todo, como el *Mesías* profetizado en el AT, como el Salvador, *Rey-Salvador* y Redentor (*Lc.* 24, 25, 45; cfr. § 155). En El llegan a su meta los siglos y milenios. Y, a la vez, El iba a ser el principio de los siglos y milenios futuros. Todas las cosas esperaban al Mesías. Ya en la predicación penitencial de Juan Bautista "hallábase el pueblo en ansiosa expectación y pensando todos entre sí de Juan si sería él el Mesías" (*Lc.* 3, 15). Simeón el justo esperaba al Ungido del Señor prometido por Dios (*Lc.* 2, 25-26). Por esa ansiosa expectación y deseo se entiende la amistosa conversación de Andrés y Felipe: Hemos encontrado a Aquel de quien está escrito en la Ley y en los Profetas (*Jo.* 1, 44-45).

Jesús empezó su predicación anunciando que El era el Mesías prometido: venía del desierto, de las tentaciones del demonio y de la lucha victoriosa contra ellas; enseñaba "impulsado por el Espíritu Santo"; era alabado por todos. El sábado entró en la sinagoga, según su costumbre: "Le entregaron un libro del profeta Isaías y, desenrollándolo, dió con el pasaje donde está escrito: "El Espíritu Santo está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad; a los ciegos, la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos; para anunciar un año de gracia del Señor." Y enrollando el libro se lo devolvió al servidor y se sentó. Los ojos de cuantos había en la sinagoga estaban fijos en El. Comenzó a decirles: "Hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír" (*Lc.* 4, 14-21; *Mt.* 13, 53-58; *Lc.* 1-6; cfr. *Is.* 61, 1-2). Ha llegado el tiempo de alegrarse como en un día de bodas (*Mc.* 2, 18-19). De los que pudieron ver aquel día se dice: "Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis, porque Yo os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que oís, y no lo oyeron" (*Lc.* 10, 23-24; cfr. *Mt.* 13, 16-17).

Pero ocurrió lo admirable: había llegado la hora esperada por los siglos; los oyentes de Cristo, sin embargo, no le entendieron. Tenían del Mesías una imagen distinta de la que veían en Jesús. A consecuencia del sometimiento secular por distintos estados extranjeros, la mayoría de los judíos habían situado su esperanza mesiánica en el plano político. Se esperaba del Mesías la liberación del dominio de Roma (*Mc.* 12, 13-17). Cristo defraudó esta esperanza de sus contemporáneos. Prometía y traía libertad, pero no de la esclavitud política y externa, sino del pecado, que es una esclavitud mucho más fuerte y profunda (*Mt.* 6, 13; *Mc.* 1, 15; *Io.* 8, 33-37). La masa del pueblo no llegó a entender así el mesianismo. Los fariseos rechazaron el mesianismo, de forma que Cristo no pudc hablar con ellos más que discutiendo. Valiéndose de una astuta propaganda política impulsaron a las masas contra Jesús. Estaban tan convencidos de ser los elegidos, por pertenecer a la estirpe de Abrahám, que la sospecha de que tuvieran necesidad de ser liberados de la esclavitud del pecado les parecía una argucia satánica (*Jo.* 8, 48). Eran prisioneros de sus ideas naturales y políticas. Hasta a los mismos discípulos fieles a Jesús les fué difícil entender su mesianismo espiritual, invisible y apolítico. Se confiesan a El cuando vuelven desde Betsaida hacia la región de Cesárea de Filipo, y Jesús les preguntó: "¿Quién dicen los hombres que soy yo? Ellos le

respondieron, diciendo: Unos, que Juan Bautista; otros, que Elías, y otros, que uno de los profetas. El les preguntó: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Respondiendo Pedro, le dijo: Tú eres el Cristo" (*Mc.* 8, 27-30; cfr. *Mt.* 16, 13-16).

Pero, poco después, Jesús tuvo que decirles otra vez que sus esperanzas mesiánicas eran falsas, ya que estaban pensando en un poderoso reino de este mundo, en el que querían tener los primeros puestos. (*Mc.* 10, 35-45). Como las esperanzas mesiánicas se habían deslizado totalmente hacia lo político, Cristo no podía hablar claramente de su misión de Mesías "sin dar ocasión a una falsa interpretación no religiosa y al peligro de provocar un movimiento político o un ataque contra los romanos" (J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus,* 1938, 104-107). Por eso manda callar a los que conocían su dignidad de Mesías (*Mc.* 1, 24-25, 34, 44-45; 3, 11-12; 5, 43; 7, 35-36; 8, 29-30; 9, 9 y textos paralelos) y se llama a sí mismo *Hijo del Hombre* en vez de Mesías.

b) La expresión "Hijo del Hombre", con la que Cristo se llama a sí mismo, pero que los demás no le aplican, era un nombre del Mesías no usado en su tiempo; ya estaba preparado para Cristo en el AT. *Daniel* fué quien vió por vez primera cuatro imperios antidivinos en las figuras de cuatro animales. Por su presunción y crueldad se atraen la justicia divina. Daniel ve en una gran visión la justicia que hace Dios. Los animales son condenados, y los imperios que representan, deshechos. Entonces se eleva el reino mesiánico, que no tendrá fin. "Estuve mirando hasta que fueron puestos tronos, y vi a un anciano de muchos días, cuyas vestiduras eran blancas como la nieve, y los cabellos de su cabeza, como lana blanca. Su trono llameaba como llamas de fuego, y las ruedas eran fuego ardiente. Un río de fuego procedía y salía de delante de él, y le servían millares de millares y le asistían millones de millones. Sentóse el Juez, y fueron abiertos los libros.

"Yo seguía mirando a la bestia a causa de las grandes arrogancias que hablaba su cuerpo, y la estuve mirando hasta que la mataron, y su cuerpo fué destrozado y arrojado al fuego para que se quemase. A las otras bestias se les había quitado el dominio, pero les había sido prolongada la vida por cierto tiempo.

"Seguí yo mirando en la visión nocturna, y vi venir en las nubes del cielo a un como hijo de hombre, que se llegó al anciano de muchos días, y fué presentado a éste. Fuéle dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sir-

vieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá" (*Dan.* 7, 9-14).

La destrucción de los imperios llenos de culpas deja el espacio libre para el imperio mesiánico, que representa el imperio de Dios. Su representante no se levanta desde el mar o desde lo profundo, como los representantes de los imperios caídos; viene de arriba, de la altura. Está allá, junto a Dios, que truena sobre las nubes y vive en las alturas; tiene figura de hombre; en esto se alude a que sólo el dominador que viene de lo alto gobierna humanamente. Los imperios antidivinos son inhumanos. Destruyen la libertad y dignidad del hombre y la rebajan al grado de animal. Dios mismo entrega el poder y el imperio al representante del nuevo reino. El es el Señor del mundo, puesto por Dios; en El y por El ejerce Dios mismo su imperio sobre el mundo. En el versículo 27 del capítulo 7 se describe concisamente al Hijo del Hombre: "dándole el reino, el dominio y la majestad de todos los reinos de debajo del cielo al pueblo de los santos del Altísimo, cuyo reino será eterno, y le servirán y obedecerán todos los señoríos". El "pueblo de los santos del Altísimo" es el pueblo de Dios sobre todos los miembros fieles a la Ley. El Hijo del Hombre es, por tanto, en primer lugar, el pueblo de Dios (cfr. también *ib.* 7, 18, 21, 25). La expresión tiene, como las figuras de animales de las anteriores visiones nocturnas de Daniel, significación *colectiva.* Pero en el versículo 13 tiene significación individual-personal. Según esto, aunque el autor del libro pensara al Hijo del Hombre primera e inmediatamente como la totalidad del pueblo y no como figura individual y, por tanto, sin ninguna significación mesiánica, es muy natural que la significación colectiva se convierta en individual-personal. Así fué interpretada de hecho la expresión *Hijo del Hombre* en la más antigua exégesis rabínica. Mientras, según esto, en el libro de Daniel y en el AT, así como en el Viejo Oriente, el Hijo del Hombre no es una figura mesiánica, sino que únicamente se encuentra como promesa mesiánica el eterno imperio de Dios y los dominadores terrestres, a consecuencia de la interpretación rabínica y de la literatura apócrifa del AT *(IV Esdr* 13, 1; *Henoc.* 36-72), la expresión "Hijo del Hombre" sirve para designar al Mesías. Jesús se funda en el texto de Daniel y en la más antigua exégesis de ese texto, y dice de sí mismo que es el Hijo del Hombre (cfr. Joh. Goettsberger y Fr. Noetscher sobre estos pasajes de Daniel). Usa, por tanto, la expresión en sentido individual-personal. Lo que, según el sentido inmediato del texto de Daniel, se dice del pueblo de Dios, Cristo lo reivindica para sí y

para sí solo. Según eso, es una interpretación auténtica el explicar que el texto de Daniel, sobre su referencia inmediata al pueblo de Israel y a través de ella, alude también a Cristo. Si Cristo prefiere llamarse Hijo del Hombre y no Mesías, se debe, sin duda, a que quiere evitar toda la falseada interpretación política pegada ya a la palabra Mesías. Por otra parte, el empleo de esa denominación indica que Cristo se sabía engalanado de nobleza celestial. "La antigua investigación sobre la vida de Cristo entendió la expresión Hijo del Hombre en el sentido del salmo 8, 5, y estimaba en ella, sobre todo, ese signo de la sencilla falta de exigencias del Jesús histórico, que no era ni quería ser más que un hombre entre los hijos de los hombres" (Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments*, 88).

En realidad, la expresión es una autoafirmación de Cristo extraordinaria y llena de exigencias. El Hijo del Hombre tiene la gloria del cielo y poder sobre todo el mundo. Es cierto que debe andar el camino del dolor, pero después se revelará con gloria y hará justicia a todos los hombres. La expresión Hijo del Hombre comprende, pues, *tres momentos:* origen o nobleza celeste, figura de siervo y Revelación gloriosa.

El Hijo del Hombre es una figura de dominador. Pero no vino para ser servido, sino a servir (*Mc.* 10, 45). No busca a los grandes y poderosos de este mundo, sino a los pequeños y perdidos (*Lc.* 19 10). Es señor de la Creación y de la Historia y, sin embargo, no tiene ni guarida; no sabe dónde reclinar su cabeza (*Lc.* 9, 28), si bien tiene poder para disponer del sábado y sobre las formas de piedad viejotestamentarias instituídas por Dios (*Mc.* 2, 28). Se cansa y tiene miedo, puede ser juzgado, pero es omnipotente y el representante de Dios en la tierra, que decide sobre la vida y la muerte, sobre la gracia o la culpa, la salvación o condenación (*Mc.* 2, 11-12; *Lc.* 19, 10). Por tanto, ¡ay del hombre que se deja engañar por la sencillez del Hijo del Hombre para rechazarle; ay del que le traiciona y se escandaliza de El! Está perdido (*Lc.* 12, 9). Bienaventurado el hombre que se declara partidario del Hijo del Hombre; para éste, Jesús es Salvador y le dará la bienaventuranza (*Lc.* 2, 34; 6, 22-23; 19, 9; *Mt.* 21, 42; 10, 32).

Cuando más se esconde en la figura de siervo el que está revestido de la majestad de Dios, es en el camino del Calvario. El Hijo del Hombre sigue su camino, como está escrito (*Mc.* 14, 21). Y de El está escrito que debe padecer muchos dolores y ultrajes. "Mirad, subimos a Jerusalén y se cumplirán todas las cosas escritas por los

profetas del Hijo del Hombre, que será entregado a los gentiles, y escarnecido, e insultado, y escupido, y después de haberle azotado, le quitarán la vida y al tercer día resucitará" (*Lc.* 18, 31-33). Cuanto más cerca está la cruz, tanto más dispuesto está Cristo a hacer confesión pública de su dignidad de Mesías, y antes, sin embargo, la había estado esquivando, sin duda para evitar las malas interpretaciones político-nacionales (*Mc.* 11, 1-10; *Mt.* 21, 1-9; *Lc.* 19, 28-38; *Jo.* 12, 12-19). Cuando el Sumo Sacerdote, representante oficial de todo el pueblo, en presencia de la autoridad religiosa y política del Sanedrín, le preguntó por su mesianismo, descorre el telón de su misterio y del futuro. A la pregunta, "¿eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?", contestó Jesús: "Yo soy, y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo" (*Mc.* 14, 61-62). Los jueces de la tierra pueden matarle, sin duda. Pero es más poderoso que todos los vivientes; tiene poder sobre la muerte. Con segura superioridad sobre la muerte dice que ha de volver a juzgar a todos los hombres y a sus jueces y verdugos (*Mc.* 13, 26; *Lc.* 17, 24; 21, 34). Ese será su día, el "día del Hijo del Hombre". El Hijo del Hombre dirá en aquella hora futura la última palabra sobre la historia humana, limpiará la creación de su Padre celestial de pecados y pecadores y establecerá para siempre el imperio de Dios (*Mt.* 13, 41-42; 25, 31; *Mc.* 8, 38). Cuando la gloria del Hijo del Hombre sea desvelada del todo y se revele en su esplendor sumo, se cumplirá del modo más perfecto la misión que le fué encomendada por el Padre y su oficio de padecer y morir (*Mt.* 15, 24; *Lc.* 13, 33; 17, 25; 22, 37; 24, 7. 25, 45). (Cfr. E. Stauffer, *o. c.* 88-90; J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, 1950, cap. *Der Menschensohn*, 160).

Tal vez pueda encontrarse un *cuarto momento* en la expresión Hijo del Hombre. En el texto de Daniel, los imperios antidivinos están simbolizados en figuras de animales, mientras el reino mesiánico está representado en una figura de hombre; eso quiere decir que los imperios antidivinos son a la vez inhumanos y que el reino mesiánico es el imperio de la dignidad humana; pero se puede entrever aún un sentido más profundo: en la caracterización neotestamentaria del Mesías como Hijo del Hombre puede verse una alusión al hecho de que Cristo vuelve a regalar a los hijos de Adán la verdadera humanidad, de que, por tanto, el verdadero humanismo se funda en Cristo y no tiene sus raíces en la antigüedad pagana exclusivamente (cfr. K. Buchheim, *Das messianische Reich*, München, 1948, 176).

c) La más alta misión del Mesías, caracterizado como Hijo del Hombre, fué—según se ha dicho—la implantación del *reino de Dios*. Cristo es consciente de ser el fundador, portador y ejecutor del reino de Dios, la revelación de su imperio y reinado. (Véase esto más ampliamente en el estudio sobre la obra de Cristo y sobre todo en el tratado de la Iglesia.) La expresión "reino de Dios" no era nueva para los oyentes de Cristo. La promesa capital del AT era el advenimiento del reino de Dios. Dios es, sin duda, señor y rey del mundo por haberlo creado. Pero los hombres se habían hurtado a su imperio, acarreándose así la desgracia. Por la caída, pasaron de ser súbditos de Dios a ser esclavos de Satanás y de sus representantes en la tierra; del pecado y de la muerte, del dolor y de la enfermedad y de la necesidad. Estaba anunciado el "día de Dios" en que los poderes enemigos de El, que habían tentado al hombre, serían vencidos y devuelta así la salud. Todo el AT es una preparación de ese día de salvación y alegría. Los escritos viejotestamentarios son en lo esencial testimonios de cómo Dios intenta restituir su imperio en el mundo y continuarle. Lo intenta a través de los patriarcas, jueces, reyes y profetas. Cristo anuncia ahora que el tan prometido, preparado y deseado reino de Dios ya ha llegado. Desde luego es distinto de lo que piensa la mayoría; la mayoría, bajo la influencia del dolor y padecimientos de su sometimiento a los romanos, lo entendían como la restauración del reinado de David, transfigurado a la luz de los recuerdos. Transformaron la promesa de Dios malentendiéndola política y nacionalmente. Cristo, en cambio, piensa en un reino espiritual y no político. Y le proclama no en Judea, donde había sido ajusticiado Juan Bautista, sino en Galilea, lejos de Judea y fuera del influjo del partido nacional, del Sanedrín y de los doctos fariseos. "Después que Juan fué preso, vino Jesús a Galilea predicando el Evangelio de Dios y diciendo: Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio" (*Mc.* 1, 14-15).

Aunque el reinado de Dios no puede confundirse con un imperio político-nacional, tiene sin embargo (como luego veremos) verdadera existencia histórica. Es cierto que sólo más allá de la historia tendrá su definitivo desarrollo y que es, por tanto, una magnitud escatológica; pero está operante dentro de la historia y en ella se manifiesta de diversas formas. Se le opone el poder del mal, del pecado, de Satanás y de todas las desgracias. Pero él es ese dominio de Dios sobre los hombres, por el que son vencidos el

demonio y el pecado, la muerte y el dolor, la necesidad y la angustia, y del que nacen los estados de libertad y alegría, de plenitud vital y seguridad existencial. Lo que el hombre puede y debe hacer ante el imperio de Dios que sobreviene, es prepararse y mantenerse preparado. El amanecer del reino de Dios es la hora de la decisión. Es decir, hay que apartarse del mal y dirigirse hacia Dios. La fe que supone este cambio de sentido es el acto por el que el hombre se abre a la actividad dominadora de Dios.

El reino de Dios ha amanecido en Cristo.—El es su ejecutor y revelador. Mediante El realiza Dios su reinado. Es evidente que el reino de Dios se ha revelado en Cristo, porque Cristo ha vencido el poderío del hasta entonces detentador de él: venció al poder del demonio y del pecado, del príncipe de este mundo (*Lc.* 11, 20; *Mt.* 12, 28; *Mc.* 3, 23-27). "Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo." (*Lc.* 10, 18). En Cristo llegó el más fuerte, que desarmó al fuerte, al señor de este mundo (*Mc.* 3, 27; *Lc.* 11, 22, 23). "Desde este punto de vista debe entenderse la gran importancia que tiene en el Evangelio la curación de poseídos, cuya notable frecuencia es, según algunos intérpretes, algo más que una pura casualidad. Justamente porque en Cristo se revela el reino de Dios, se desatan y desencadenan los demonios, pues ven que su poder está amenazado." (R. Grosche, *Pilgernde Kirche*, 1938, pág. 48.)

Hay, por tanto, *señales* de la llegada del reino de Dios. Claro que no las que hubiera podido imaginarse la curiosidad y fantasía de los hombres. Pues "no viene el reino de Dios ostensiblemente. Ni podrá decirse: helo aquí, o allí, porque el reino de Dios está dentro de vosotros" (*Lc.* 17, 21). El pueblo es ciego para los verdaderos signos. Si puede explicar muy bien los signos del cielo, de las nubes y del viento y sabe cuándo va a llover y cuándo va a hacer calor, ¿por qué no pudo entender los signos de la llegada del reino de Dios? (*Lc.* 12, 54-56). La señal del principio del reino de Dios es Jesucristo, sus palabras y sus obras: "Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados" (*Mt.* 11, 5).

El reino de Dios revelado en Cristo es actual y presente únicamente entre velos. Por eso sólo lo entienden los llamados por Dios, aquellos a quienes fueron confiados los secretos divinos. Los demás, "mirando, miren y no vean; oyendo, oigan y no entiendan" (*Mc.* 4, 12). Pero terminará en un estado de pleno desvelamiento, de revelación completa; entonces Dios será todo en todas las

cosas *(I Cor.* 15, 28). Cristo es quien pone en marcha visiblemente el reinado de Dios en la expulsión de los demonios, pero sobre todo al fundar un nuevo orden derramando su sangre *(Mc.* 14, 24). El sacrificio de su vida aniquiló el pecado e instauró la Nueva Alianza, en la que Dios es Rey. Así realiza Cristo el imperio de Dios en el mundo.

El *reino de Dios* y el *reino de Cristo* están en estrecha relación. En muchos aspectos no pueden distinguirse, pero no coinciden del todo. *(Mt.* 13, 41; 16, 28; *Lc.* 1, 33; 22, 29-30; 23, 42). El reino de Cristo o reinado mesiánico es la revelación y el instrumento o medio del reino de Dios. El reino mesiánico puede identificarse con la *Iglesia.* Dura mientras dura la historia humana; con el fin de ella se acaba también. En aquella hora pasará a ser y se convertirá en reino de Dios, en reinado del Padre.

Cristo mismo es rey en el reino de Dios por ser el mandatario y representante de Dios en la historia. Los reyes del AT son sus predecesores. Del Mesías futuro está prometido que subirá al trono de su padre David. Pudo esta promesa según su texto inmediato referirse a la restauración del reino davídico y ser así entendido por la mayoría de los contemporáneos de Cristo; pero Cristo mismo dió la auténtica interpretación de su reinado facilitando así la recta inteligencia de las promesas del AT. El realiza lo que debieran haber hecho los reyes del AT, y de lo que apenas hicieron nada: instituir el reino de Dios en el mundo. Cristo lo realiza sometiéndose en su vida al dominio de Dios, exigiendo a los hombres inclinarse ante el poder de Dios revelado en El y amenazando con el castigo y la justicia a los insumisos. Así se convierte en mediador entre Dios dominadoramente operante en los hombres y el hombre que se somete al poder de Dios. Mediante la obediencia de Cristo y la comunidad con El, se hace el hombre partícipe del reino de Dios.

La entrada en el reino de Dios, es decir, en el estado de salud y salvación, está ligada por tanto a su persona. Sólo el que cree en El tendrá parte en su reino *(Mc.* 1, 15). Por eso el que aparta a otro de la fe en Cristo, carga con una culpa tan terrible *(Mc.* 9, 42); es mejor perder todos los bienes de la tierra que dejarse arrancar de El; el no creer en El, es la culpa mayor y definitiva. Por eso juzga y condena tan severamente a los que rehusan creer en El *(Mt.* 8, 11-12; 11, 20-24; 23, 1-39).

Nada es más importante, pues, que seguir a Cristo. Por el reino de Dios, lo que es lo mismo que decir por Cristo, debe estar dis-

puesto el discípulo a abandonarlo todo *(Mc.* 10, 29; 19, 29; *Lc.* 18, 29), y hasta debe estar dispuesto a ofrecer su vida *(Mc.* 8, 35-36).

d) En vista de la incondicionalidad con que Cristo exige la entrega a su persona, y en vista de lo absolutamente que dependen de El la salvación y la condenación, se levanta más poderosa aún la antigua cuestión: ¿Quién es ese que con gesto tan imperativo decide del eterno destino de los hombres? Los Evangelios nos permiten todavía una mirada última sobre el misterio de ese hombre: es *Hijo de Dios,* consubstancial al Padre. No siempre se entendió en su más pleno sentido esa expresión. A menudo se llama al rey "hijo de Dios", tanto en la Biblia como en la literatura extrabíblica del antiguo Oriente. Incluso el Mesías Rey futuro es anunciado en el AT como Hijo de Dios, en el sentido de una filiación divina adoptiva *(Ps.* 2, 7). El AT no conoce la filiación divina metafísica. Tampoco todos los textos del NT que se refieren al Hijo de Dios aluden inmediatamente al sentido metafísico. Así, San Lucas (1, 32 y 1, 35) da testimonio de Jesús como del Mesías Rey que viene de Dios y está plenamente santificado por Dios y que culmina la Historia Sagrada del AT. Pero a tales textos siguen otros testimonios claros de la filiación divina metafísica de Cristo. A la luz de éstos puede verse el contenido más hondo de los primeros, que no son tan explícitos.

Cristo es consciente de ser Hijo de Dios en virtud de una filiación divina íntima y esencialmente distinta de la de los demás hombres. Se presenta con las exigencias imperativas y dominadoras con que sólo Dios puede presentarse. Habla de Dios como padre suyo y de manera completamente distinta a todos los demás. "No todo el que dice ¡Señor! entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre" *(Mt.* 7, 21). "Pues a todo el que me confesare delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre, que está en los cielos" *(Mt.* 10, 32; cfr. *Mt.* 12, 50). También los demás hombres son hijos del Padre celestial *(Mt.* 5, 16, 45, 48); pero siempre distingue Cristo su filiación de la de los demás. El es el único hijo predilecto de Dios *(Mc.* 12, 6), El es el Hijo *(Mc.* 13, 32). Dios es para El lo que para los demás el padre y la madre. Todo lo que hace y tiene se lo debe al Padre celestial. El Padre por su parte le ha concedido lo que es propio del Padre mismo. Cristo participa plenamente del ser del Padre. Es Dios por su esencia misma. El hombre Jesucristo es divino del mismo modo que el Padre. Por eso nadie puede entender al Padre como le entiende Cristo y nadie puede entender a Cristo como el Padre le

entiende. Sólo el Padre puede entenderle. Y esto nos lleva de la mano al más perfecto testimonio de sí mismo que da Jesús en los Sinópticos: a su "grito de júbilo". Cuando volvieron los setenta y dos discípulos enviados por Cristo y contaron que los demonios les obedecían al manderles en nombre de Jesús, vió Jesús confirmada la caída del poder del demonio, e inundado del Espíritu Santo, es decir, a la luz de Dios y en su virtud, prorrumpe en estas palabras: "Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra; porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeños. Sí, Padre, porque tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre, y quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo." (*Lc.* 10, 21-22; *Mt.* 11, 25-27). Sólo el Hijo es capaz de conocer al Padre, y fuera del Hijo no puede ser de ninguna manera conocido. Cristo mantiene este testimonio incluso ante la amenaza de muerte (*Mt.* 26, 63-64; *Mc.* 14, 61-62; *Lc.* 22-70). Su afirmación de ser Hijo de Dios es tenida por blasfemia, y por ella se le hace reo de muerte. Dos veces confirma el Padre desde el Cielo solemnemente este testimonio de Cristo (*Mc.* 1, 10-11; 9, 7).

Aunque Cristo se llame a sí mismo Hijo de Dios y sea respetado y reconocido como tal por sus discípulos, hay que entender tal expresión sólo en sentido analógico. No quiere decir que en Dios haya una especie de diferenciación sexual. Como veremos, la imagen de Dios anunciada por Cristo está determinada de muy otra manera, supera toda determinación sexual, a diferencia de las divinidades míticas. Tampoco dice la palabra "Hijo" que Cristo en su existencia eterna tenga carácter masculino y no femenino. Sólo dice analógicamente que debe a Dios su ser divino, su vida, su voluntad, conocimiento y amor divino. Como lo único a que alude es a la relación entre el que da y el que recibe, podía haber usado, también en sentido análogo, la palabra "Hija". El hecho de llamarse "hijo" podría tener su razón en que el papel de publicidad que tiene en la historia humana se expresa con tal palabra. La publicidad en la vida le corresponde al hombre, así como corresponde esencialmente a la mujer la intimidad y ocultamiento.

Por ser Hijo de Dios, Cristo es distinto de todos los enviados de Dios, distinto de todos los demás hombres.

Por ser Hijo de Dios, Cristo es señor de la ley del AT, de las ordenaciones divinas viejotestamentarias. Por su propio poder las deroga y exige la justicia perfecta en lugar de la santidad manda-

da por la ley (*Mc.* 7, 1-23; 10, 1-12). En la fórmula solemne y repetida "se os dijo... pero yo os digo" (*Mt.* 5, 21-28) se manifiesta su conciencia de ser no sólo el plenipotenciario de Dios, sino el Señor que tiene poder para disponer de las cosas e instituciones creadas por El. Es más que Jonás y más que Salomón (*Mt.* 12, 41-42) y más que el templo (*Mt.* 12, 6). Es señor de su antepasado David (*Mc.* 12, 35-37). Y ahora se ve la más profunda razón de que sea señor del Sábado, que Dios mismo había dispuesto (*Mc.* 2, 28). Se arroga el poder de interpretar y determinar el precepto del sábado diciendo lo que está o no está permitido. Tiene poder para perdonar pecados y suprimir la lejanía entre Dios y el hombre (*Mc.* 2, 15). Con autoridad divina envió a predicar a sus discípulos (*Mt.* 10, 16; *Lc.* 10, 1-16), y pudo prometerles que siempre estaría con ellos (*Mt.* 28, 20). Y los suyos pudieron confiar en su promesa porque sus palabras tienen validez eterna (*Mc.* 13-31). Por ser hijo de Dios, las promesas de Cristo, sus mandatos y sus amenazas son legítimas. Es competente para todas las cosas que se refieren a la salvación. Es el Yo en el que se deciden y determinan todos los caminos y todos los tiempos, los espíritus y los destinos; en torno a El se reúnen todos los que aman a Dios; contra El lucha Satanás hasta el fin de los caminos de Dios; por amor a El se hará y se seguirá lo bueno; por El se vivirá y se morirá (*Lc.* 18, 22; 21, 12; *Mc.* 9, 21; 13, 13; *Mt.* 18, 5). (Cfr. Stauffer, en *Kittels Woerterbuch zum NT* II 346.)

Jesús tiene desde el principio conciencia de ser Hijo de Dios. No hay ninguna evolución en ella. A los doce años lo sabe con tan evidente seguridad como a los treinta (*Lc.* 2, 41-52). Y esa conciencia no es resultado de cierta experiencia excepcional, sino expresión de un hecho. San Lucas (1, 35) no dice que Jesús es Hijo de Dios por haber nacido de una Virgen, del mismo modo que la mitología griega llama "hombres divinos" a los que nacen engendrados por un dios y una mujer humana. Cristo no es Hijo de Dios por haber sido milagroso su nacimiento, sino viceversa: su nacimiento es milagroso por ser Hijo de Dios.

e) Las palabras de Cristo fueron confirmadas con milagros y obras maravillosas. (*Act.* 2, 22; 10, 36-38; 13, 24-25.) Los milagros son el "sí" dicho por Dios a las palabras de Cristo (*Hebr.* 2, 3-4). Por lo que se refiere a la realidad de los milagros, hay que decir que están tan fuertemente entretejidos con la vida de Cristo, que no se puede prescindir de ellos sin destruir la figura del mismo

Cristo. Abarcan desde las curaciones de enfermos y expulsión de demonios hasta las resurrecciones de muertos y milagros de la naturaleza (calmar las tormentas, la pesca milagrosa, multiplicación de los panes y el andar sobre las aguas).

aa) El sentido y finalidad de los milagros no es por parte de Cristo la intención de socorrer la necesidad momentánea de un corazón que sufre o deseos de llamar la atención y saciar la curiosidad. Que no fué su intención lo primero es evidente si se tiene en cuenta que nunca salió a buscar enfermos para curarles a todos. El número de los curados es pequeño si se compara con el de los no curados. Es evidente también que Cristo no hizo ningún milagro por pura espectacularidad (y en esto hay esencial diferencia entre El y los magos o hechiceros helenísticos), porque nunca hizo milagros donde no había fe (*Mc.* 6, 5). Los milagros tenían que preparar el camino a su misión y a la fe en El. Siempre se niega a hacer milagros allí donde tropieza con corazones arteros y espíritus obcecados, no porque eso le reste poder, sino porque el sentido del milagro sería retorcido (*Mc.* 2, 5; 5, 34; 6, 5; 10, 52; *Mt.* 13, 53-58). El milagro está, pues, al servicio de su misión. Cristo se revela en los milagros como en la palabra. Su palabra y sus milagros se corresponden mutuamente; forman un todo inseparable. Se apoyan y se fundan uno en otro. En sus discursos explica los milagros como el sello que Dios pone a su testimonio de sí mismo; por lo menos tienen esta significación y sentido, aunque sean también obras con fuerza salvadora. Los milagros no son solamente ayudas oportunas e inesperadas venidas del cielo en los apuros terrenos; son además revelaciones de la presencia de la gloria y poder de Dios, y en cuanto tales son a la vez testimonios divinos a favor de la palabra de Cristo. Cristo se revela en el milagro confirmador de su palabra y en la palabra intérprete de sus milagros como el enviado de Dios, como Hijo suyo. La estrecha y mutua pertenencia de su palabra y milagros es corroborada por Cristo mismo cuando responde a los discípulos de Juan Bautista: "¿Eres tú el que viene o hemos de esperar a otro?" Y respondiendo Jesús, les dijo: Id y referid a Juan lo que habéis oído y visto. Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados" (*Mt.* 11, 2-5).

bb) En *la curación del paralítico* se hace especialmente patente que los milagros son signos de la gloria y poder divinos re-

velados en Cristo. Jesús vuelve a Cafarnaún: "Se supo que estaba en casa, y se juntaron tantos, que ni aun en el patio cabían, y El les hablaba. Vinieron trayéndole un paralítico, que llevaban entre cuatro. No pudiendo presentárselo a causa de la muchedumbre, descubrieron el terrado por donde El estaba, y hecha una abertura, descolgaron la camilla en que yacía el paralítico. Viendo Jesús la fe de ellos, dijo al paralítico: "Hijo, tus pecados te son perdonados." Estaban sentados allí algunos escribas que pensaban entre sí: "¿Cómo habla éste así? Blasfema. ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?" Y luego, conociendo Jesús con su espíritu que así discurrían en su interior, les dice: "¿Por qué pensáis así en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados, o decirle: Levántate, toma tu camilla y vete? Pues para que veáis que el Hijo del Hombre tiene poder en la tierra para perdonar los pecados—se dirige al paralítico—, yo te digo: Levántate, toma tu camilla y vete a casa." El se levantó y tomando luego la camilla, salió a la vista de todos, de manera que todos se maravillaron y glorificaban a Dios diciendo: Jamás hemos visto cosa tal" (*Mc.* 2, 1-12). Jesús da pruebas del poder divino de perdonar pecados, cosa que nadie puede comprobar, por medio de un signo que puede ser comprobado por todos.

Lo que cuenta San Marcos es sensacional y conmovedor. Los amigos del enfermo y él mismo se tomaron el esfuerzo de llegar a Cristo, hacia quien les empujaba su fe y confianza. Aceptaron la dificultad y la antipatía de los demás, sobre todo del dueño de la casa. Aún más grande debió ser su desilusión cuando el Señor le concedió lo que no esperaban ni pedían, pero no lo que habían querido con tanto esfuerzo conseguir: la salud del cuerpo. El enfermo debió sentirse avergonzado cuando Cristo habló en público de sus pecados. Sin embargo, la desilusión tenía remedio. Cristo descubrió el abandono más profundo, que él no conocía, y del que, por tanto, no había deseado ser curado: el apartamiento de Dios; de él eran síntomas todas las demás necesidades. Por esta revelación la situación fué descubierta ante todos los presentes. Cristo dijo que curaba esta necesidad primera y origen de las demás. Concedió al enfermo la liberación de una carga de la que ningún hombre podía librarle. Los asistentes pudieron oír la voz de Jesús, que decía poder conceder lo que a ningún hombre le está permitido conceder. Tenían como posibles dos modos distintos de acoger esa pretensión. Podían reírse de El como de un loco o com-

padecerle o tacharle de pretencioso, ya que no podían ver en Cristo al Hijo y Heredero de Dios, capaz de hacer lo que prometía. No se les ocurre, sin embargo, esta primera posibilidad. Cristo da tal impresión de sublimidad y seriedad, de dignidad y grandeza, que no se les ocurre el pensamiento de compararle con un anormal. Queda la segunda posibilidad para aquel auditorio no creyente: condenar a Cristo porque se hace igual a Dios. Eso es lo que hace en realidad y que sus contemporáneos vieron claramente. Cristo dice que tiene poder y autoridad para ordenar las relaciones del hombre con Dios, que puede, por tanto, palpar con manos seguras las más íntimas y hondas relaciones de la existencia humana, y que Dios reconoce su obra sin que deba asegurarse de antemano su consentimiento. Si tiene tal pretensión y la dice, no es una mera frase. El da pruebas de poder disponer de la relación del hombre con Dios. Se da a sí mismo tal legitimidad curando la enfermedad, concediendo al enfermo lo que desde el principio estaba deseando, pero que sólo ahora puede comprender en toda su trascendencia y en todo su sentido. Al curar la enfermedad cura el síntoma del desorden que se trasluce en todos los defectos de nuestra experiencia. Cristo pregunta a sus oyentes qué es más difícil, remediar ese síntoma o esa otra más íntima necesidad que le sustenta. No la responde porque no tiene respuesta. Nada es más fácil ni nada es más difícil. Ninguna de las dos necesidades puede ser remediada por el hombre; sólo Cristo tiene poder sobre ellas. Curándolas y remediándolas libra al hombre de las dificultades e impedimentos del cuerpo y del alma, devolviéndole a una existencia verdaderamente digna y humana. Claro que los hombres pueden intentar una y otra vez configurar una vida digna del hombre prescindiendo de Cristo; hasta pueden tener éxito: pueden lograr aquí y allá una humanidad grande y noble; pero sólo en Cristo logra la dignidad humana una garantía que supera todas las garantías terrenas y sobre todo logra una calidad absolutamente superior a la lograda en cualquier humanismo puramente terrestre. Porque, en definitiva, sólo hay fundadas esperanzas de verdadera humanidad allí donde el hombre se orienta hacia Cristo mediante la fe y confianza en El.

cc) El milagro, sin embargo, no fuerza a creer en El y en su misión más que su palabra. La razón natural dejada a sí misma puede hacer intentos felices de explicar naturalmente los milagros de Jesús. Así, por ejemplo, el método puramente histórico aplicado a la explicación de los Evangelios puede decir que Jesús curó

a hombres que se creía que estaban poseídos del demonio. Pero la razón no está obligada o forzada a convencerse por las narraciones evangélicas de que Cristo expulsara demonios realmente.

Las palabras de Cristo no son puras comunicaciones sobre un hecho o contenido; no son puras teorías, sino alocuciones salvadoras, sermones, llamadas, mandatos para que los que están bajo el poder del pecado y se han hecho miopes para ver a Dios se sometan al imperio del Señor inaugurado por el mismo Cristo. El oyente puede negarse a obedecer la llamada de Dios. También los milagros son llamadas de Dios. El que los ve se admira y pregunta: ¿quién es éste? De esa admiración ante los milagros puede nacer la fe. Pero tampoco los signos de gloria y poder divinos revelan inmediatamente a Dios; por no ser más que signos de El, puede explicarles el mal intencionado como signos del demonio; y por fin le parecen pecados y escándalo *(Mt.* 11, 3, 6). (Cfr. volumen I, § 29.) (J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus,* 1950, 41-44.) Más adelante hablaremos de la Resurrección, que es el milagro de los milagros.

Epístolas de San Pablo

2. San Pablo sintió a Cristo a las puertas de Damasco como un relámpago que le hizo caer de bruces contra el polvo; no pudo contener su poder. El que se le aparecía en figura de luz se llamaba Jesús; era a quien Pablo perseguía. Saulo, el fanático perseguidor de Cristo, fué elegido por Jesús para instrumento del mensaje de la alegría. Es una llama de fuego que arde de amor a Cristo, una tormenta en la que Cristo revela su poder; es un libro; pero ese libro no tiene más contenido ni quiere tenerlo que a Jesucristo crucificado. Todo el contenido de la vida de San Pablo es Jesús. Se convirtió en apóstol de las gentes por haber hecho de Jesús su vida y por haberle vivido tan intensamente, que él, que antes fué fariseo, fué después quien tuvo que saltar los límites nacionales de la fe tradicional. El tenía que ofrecer esa vida y ese contenido a todo el mundo: sentía a Cristo como a la plenitud de todos los valores, virtudes y posibilidades. Pablo es un espíritu poderoso, rico y fructífero; pero su riqueza, su amor, su fuerza se llama Jesús (H. Schell, *Christus,* 1906, 14).

a) San Pablo siente *a Cristo como poder,* que le toma a su servicio como quiere y cuando quiere; frente al que puede de-

fenderse, pero del que no puede escapar. Por eso, pudo y debió dar testimonio del Señor, cuya gloria y poder había visto y sentido; era el mismo que nació de una mujer (*Gal.* 4, 4) y a quien condenó la ley, el que fué crucificado y de quien Saulo se escandalizó por su vergonzoso fin en la cruz. En la cruz ganó la gloria. Para el Apóstol, es el glorificado por haber sido el crucificado. Fué llamado al apostolado y elegido para predicar el Evangelio de Dios, que por sus profetas había prometido en las Santas Escrituras acerca de su Hijo nacido de la descendencia de David, poderoso según el Espíritu de Santidad, a partir de la Resurrección de entre los muertos, Jesucristo Nuestro Señor (*Rom.* 1, 1-4). Por eso, no se predica a sí mismo, sino a Cristo Jesús, Señor (*II Cor.* 4, 5).

b) En la palabra "Señor" se expresa el poder personal, legítimo y total de Dios que exige obediencia (Foerster, en *Kittels Woerterbuch zum NT III,* 1038, 1087). Nadie puede decir que Jesús es el Señor, sino en el Espíritu Santo, en la luz y virtud del mismo Dios (*I Cor.* 12, 3; *II Cor.* 4, 4-5). Quien no ha sido iluminado por Dios sólo ve en Cristo la carne según su apariencia terrenal. Quien confesare al Señor Jesús será salvado (*Rom.* 10, 9). Confesarle como Señor y doblar la rodilla ante El, lo mismo que El la dobló ante Dios, es una y la misma cosa (*Phil.* 2, 8-11). Llegará el día en que todo se someterá a Jesucristo, Señor: el cielo, la tierra y los abismos (*I Cor.* 15, 24-28). Desde su Resurrección, Cristo participa en su naturaleza humana de la gloria del Padre. Está sentado a la diestra del Padre y está sobre las Virtudes y las Dominaciones, sobre los Principados y Potestades y, sobre todo lo del cielo y de la tierra. Todo está bajo su poder. Sobre todo el mundo tiene el poder de Dios para ponerle a los pies del Padre después de vencer a los enemigos y a sí mismo con El (*Eph.* 1, 20; *I Cor.* 15, 28). Esto mismo es el clima de la predicación de Pedro: "Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado" (*Act.* 2, 36).

El cristiano está ligado a Cristo, Señor; está metido en la atmósfera y radio de acción de su muerte y resurrección (*Rom.* 6, 3-11). Está poseído por Cristo (*Gal.* 2, 20). Las comunidades son obra de Cristo. El es la cabeza de la totalidad. El que cree en El está llamado a participar de su gloria (*II Thes.* 2, 14). Ya ahora participa de ella, pero invisiblemente. Hasta que llegue el día de la revelación de esa gloria (*I Thes.* 2, 19; *I Tim.* 1, 12), el cristiano

debe hacerse digno de Cristo, su Señor (*I Cor.* 11, 27), debe servirle (*Rom.* 12, 11; 16, 18; *Col.* 2, 6; 3, 24; *I Cor.* 12, 5). Su vida es creer en El y amarle (*Eph.* 1, 15; 6, 13). Su cuerpo pertenece al Señor, con el que está hecho un solo espíritu. No puede, pues, usarlo para pecar (*I Cor.* 6, 12-20). El Señor está con los suyos para vencer los poderes del mal (*I Cor.* 12, 7-8). Cuando los colosenses andan en Cristo, a quien han aceptado como señor suyo, Jesús es el Señor del suelo en que arraigan y del que se alimentan, el cimiento sobre el que se construye su salvación (*Col.* 2, 6-7). Todo ocurre por el Señor: en su nombre se saluda y se agradece, se reza y se obra, se vive y se muere (*Rom.* 6, 11; 14, 4-14, 16; 3, 8, 10-16, 22; *II Cor.* 1, 17; 2, 17; *Eph.* 4, 1; *Phil.* 2, 19, 29; 3, 1; *I Cor.* 16, 19, etc.). A El está confiado el destino eterno; vendrá como juez y dirá sobre todos los hombres la última palabra que decide la salvación y la condenación (*I Cor.* 4, 4). El creyente espera esta palabra decisiva con serenidad y confianza (*I Cor.* 1, 8), porque es "su" Señor el que viene a juzgar, el Señor que por infinita misericordia le llamó a la santidad y a la justicia. Evitará todo mal a los suyos y les llevará al reino celestial (*II Tim.* 4, 18). Bien puede el cristiano gloriarse de su Señor. Pero no se glorie de otra cosa que no sea la Cruz del Señor (*Gal.* 6, 14). Hay, es cierto, otros dioses y señores en el cielo y en la tierra. "Para nosotros no hay más que un Dios Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también" (*I Cor.* 8, 6). A El sólo es debida la gloria por los siglos de los siglos (*II Tim.* 4, 18).

Al decir San Pablo que Cristo fué *constituído Señor por la Resurrección,* quiere decir estrictamente que desde la Resurrección participa su cuerpo humano de la gloria de Dios. Hasta entonces había estado en El la gloria de Dios, por supuesto, pero sin atravesar los velos del cuerpo, cosa que ocurrió en la Resurrección precisamente: Cristo se hizo espíritu (*II Cor.* 3, 17; cfr. también § 44). En este suceso, sin embargo, no ocurrió más que el hacerse patente lo que siempre había sido real en Cristo.

Ya dijimos antes que la caracterización de Cristo como Señor no supone ninguna *apoteosis.* El fundamento de la apoteosis es el *mito,* y Cristo no está en el ámbito del mito, sino en el dominio de la historia. En el aire del mito, el señor o dominador es vivido y sentido como poder numinoso; nos encontramos aquí con una deformación y desfiguración de lo que las Santas Escrituras dicen

del Señor, a saber: que es representante de Dios en la tierra, que su poder es un feudo suyo y El no es más que un enviado de Dios. En el mito está rota la relación del Señor o dominador con Dios y aislada su divinidad de tal manera que él mismo se presenta como dios. La representación mítica del señor lleva a ver simbolizada en él y en su salvación, en su salud y en su victoria la salvación del pueblo. Por eso, es venerado como dios por el mundo que piensa míticamente. Cristo no es una figura mítica en la que una comunidad humana—pueblo o comunidad cultural—represente sus vivencias y experiencias religiosas, sino una realidad histórica. El ser confesado y alabado como Señor no es más que la expresión de las experiencias que de El tuvieron sus discípulos. Le reconocieron como Señor sobre todos los demás señores, que no fueron más que precursores suyos que esperaban su llegada. El llevó a cabo lo que los otros pensaron. Tenía un señorío que es más profundo que todos los demás. Tenía autoridad sobre las fuerzas del destino, a las que sucumbieron todos los otros señores; y dominio sobre la muerte y el dolor, sobre la preocupación y la angustia, sobre las fuerzas naturales y los pecados del hombre. No sucumbió a la muerte, como sucumbieron todos los demás.

Si Cristo aceptó la muerte fué por libre y señorial decisión. A la hora de despedirse pudo decir con plena seguridad y dominio de la necesidad del destino: "Me voy y vuelvo a vosotros" (*Jo.* 14, 28). El señor de este mundo no tiene parte en El (*Jo.* 14, 30); no puede poner en El la mano, con la que arroja todas las cosas al polvo. Cristo va hacia la muerte con plena libertad. La acepta para ser obediente a la voluntad del Padre. En eso debe conocer el mundo que ama al Padre y cumple la misión que le ha sido confiada (*Jo.* 14, 31). No necesita hacer esfuerzos para esta decisión; no muere como héroe ni como mártir en sentido estricto. Sabe adónde va y adónde se dirige a través de la muerte.

Por ser la muerte para El no más que un paso hacia una vida nueva y libre de toda caducidad terrestre, su morir significa la ruptura del eterno proceso circular de la naturaleza. De una vez para siempre, interrumpió con su muerte la eterna repetición del nacer y morir. Abre el camino, que libera y saca de ese ritmo, lo que significa justamente lo opuesto al mito. Por ser los dioses míticos personificaciones de cosas y procesos naturales, la fe en ellos no libera de la naturaleza, sino que hunde en ella cada vez más profundamente. La piedad mítica significa que sus creyentes se realizan en la naturaleza y se adaptan a su proceso y devenir, que

se sumergen en la vida cósmica de la naturaleza. El que reconoce a Cristo por Señor suyo espera, al contrario, ser sacado de esa inmersión en la naturaleza a la inmutable vida de Dios. Nadie tiene poder para eso más que un solo Señor: Cristo. El puede, por tanto, salvar de la última y definitiva necesidad. No hay otro Redentor. Cristo hace ver su superioridad sobre las fuerzas naturales en los milagros testificados en los Evangelios. Al multiplicar los panes y curar a los enfermos, al dominar las tormentas y las olas, revela su poder sobre las fuerzas de la naturaleza, que intimidan y aplastan a los hombres. Cristo se apodera de la naturaleza y la cambia de tal manera que tiene que servir al hombre. Al poner la naturaleza al servicio del hombre deja libre el camino para una vida verdaderamente digna del hombre. Sólo puede haber una existencia auténticamente humana en virtud de El, porque las necesidades que El sólo puede remediar están muy hondas en la vida humana y la impiden y lastran. Es cierto que el hombre puede crear por sus propias facultades un orden de necesidades; hasta puede producir sin Cristo una gran cultura, incluso magnífica y encantadora; puede, sin El, hacer grandes cosas en las Ciencias y en las Artes. Pero en la cima más alta resta siempre un orden de necesidades. Antes de Cristo, consiste ese orden en la venida del Señor—*in adventu Domini*—, en la espera del verdadero Salvador. Después del nacimiento de Cristo, las obras construídas por sus enemigos son signos de la autonomía humana y llevan en sí, como todo lo antidivino, la semilla de la perdición. Los fracasos y catástrofes de que está llena la historia humana nos hacen sentir lo poco que pueden hacer los hombres para edificar una existencia auténticamente humana con las solas posibilidades de esta tierra.

En los milagros de Cristo, sobre todo en su Resurrección, se revela su señorío como a relámpagos; sólo logrará su plenitud en el mundo futuro; entonces serán definitivamente alejados de la historia humana el dolor y la muerte. Entonces se presentará como vencedor y juez. Sobre el agitado mar de todas las decadencias y odios, de todos los vicios e incredulidades se levantará como el que era, es y será. Hasta ahora, puede parecer que el señorío de Cristo ha sido débil e insignificante y que han sido otros señores los que han determinado la marcha de la historia humana. Cristo ha sido siempre su verdadero señor; El es quien tiene en la mano el timón y por El pasan todos sus hilos. Todas las

criaturas son instrumentos suyos; todos los sucesos y acontecimientos están al servicio de su voluntad. La majestad del Señor de los cielos, oculta mientras dura la historia humana, se revelará un día con radiante claridad.

La Iglesia primitiva, hasta en medio de las angustias y persecuciones, estaba tan segura del señorío de Cristo que ponía su imagen—la imagen del Pantocrator—en el ábside de sus templos; que adornaba la cabeza del crucificado con corona de rey. Confesaban así el imperio de quien es siempre rey, de quien, sin embargo, sólo revelará su realeza a los ojos del mundo en el futuro y más allá de la historia humana.

No todos son capaces de creer en el imperio de Cristo. El autónomo y creyente del mundo no es capaz de confesar el reinado de Jesús, pues sólo cree en el señorío intramundano, en los señores que puede ver y palpar él mismo. Sólo el que puede mirar más allá del mundo y de los poderes del mundo, sólo el que puede darse cuenta de que la realidad que está más allá del mundo es más fuerte que todos los poderes terrestres, de que el Padre celestial tiene más poder que todos los dominadores de la Historia, es capaz de confesar el reinado y señorío de Cristo y podrá glorificarle como a Señor suyo. No se gloría de más señores que del Crucificado (*Gal.* 6, 14); tiene confianza y se mantiene en todos los cambios y trastornos de la existencia, pues sabe que su Señor está sobre todos y que le librará algún día de todas las necesidades. El que cree en el mundo se reirá de tal Señor, porque le parece pobre de espíritu y abandonado. El que cree en Cristo se sabe siempre obligado con su Señor; todo lo hará por amor a El. Por El saludará y dará las gracias, rezará y obrará, vivirá y morirá (*Rom.* 14, 7-8).

Quien le ha elegido por Señor sabe que está al servicio de un poderoso que no oprime ni esclaviza a los que le sirven. Con El no puede esperarse que la libertad sea suprimida; El no cayó en la tentación, en la que todos los otros señores cayeron, de esclavizar a sus súbditos, de tratarlos como mercadería y despojarles de su humana dignidad. Cristo, siendo Señor, imprime señorío a los que le son fieles. Su imperio es servicio a sus súbditos. Obliga a un servicio que supera en importancia y responsabilidad a todos los servicios de la tierra, pues permite a sus súbditos participar de su propia plenitud de vida y de su propia fuerza existencial. Su imperio es servicio del amor que se regala a sí mismo.

c) Cristo es *el Hijo de Dios desde la eternidad.* El es el Hijo a quien el Padre envió en figura de hombre (*Rom.* 1, 3-4; 3, 21-31; 4, 1-25; 8, 3; *II Cor.* 1, 15; 8, 9; *Gal.* 1, 4; 4; *Phil.* 2, 6-11). El Evangelio del Señor no es, por tanto, más que la buena nueva del Hijo enviado al mundo por el Padre (*Rom.* 1, 3, 9). El es el cumplimiento de todas las promesas divinas (*II Cor.* 1, 19-20). El apóstol, a quien El se reveló, debe revelarle a los pueblos paganos (*Gal.* 1, 16). Lo que debe predicar de El es que Dios nos ha reconciliado con El mismo por medio de su Hijo, por su muerte en la cruz y por su Resurrección; porque nosotros éramos antes pecadores y enemigos de Dios (*Rom.* 5, 6-11; *Eph.* 1, 6), predica que debemos hacernos semejantes a la imagen de su Hijo (*Rom.* 8, 29); que hemos sido llamados para vivir en comunidad con el Hijo de Dios (*I Cor.* 1, 9), Jesucristo, Señor nuestro; que por El tenemos acceso al Padre (*Eph.* 2, 18); que Dios nos ha trasplantado al reino de su Hijo querido (*Col.* 1, 13). Tendremos parte en esa comunidad por la fe en el Hijo. La fe en Jesucristo, Señor, es fe en el Hijo de Dios (*Gal.* 2, 20), en el Hijo, sencillamente, porque El es el Hijo sin igual (*I Cor.* 15, 28). El Juez, a quien los cristianos esperan confiadamente, cuya venida esperan en la angustia del tiempo, es el Señor resucitado de entre los muertos, que es el Hijo de Dios mismo (*I Thes.* 1, 3, 10; 2, 19; *I Tim.* 6, 14). El Hijo puede darnos parte en la vida de Dios, porque en El habita la plenitud de Dios (*Col.* 2, 9-10). El llamar a Cristo Dios no es más que una expresión más clara. "Los israelitas, cuyos son los patriarcas y de quienes, según la carne, procede Cristo, que está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos, amén" (*Rom.* 9, 5); aquí están crudamente yuxtapuestas la incomparable majestad de Dios y la debilidad de la carne; pero justamente así se destaca luminosamente lo divino. La divinidad del Padre y la de Cristo son comparadas por el apóstol cuando dice a los filipenses (2, 10) que también a Cristo se debe la adoración debida a Dios (*Eph.* 3, 14). (Cfr. artículo "Kyrios", en *Kittels Woerterbuch zum NT III,* 1038 a 1094, de W. Foerster.)

3. *La epístola a los hebreos,* que no es directamente de San Pablo, aunque, sin duda, procede de él porque es hija de su espíritu, da testimonio de Cristo, como Sumo Sacerdote, que, con su sumo sacerdocio, anula y cumple todos los demás. Es el Sumo Sacerdote incomparable, porque es el Hijo de Dios, que subió hasta el cielo estando revestido de las flaquezas de la carne humana (4,

14-15). El es el esplendor de la gloria de Dios e imagen de su substancia (1, 3); con su poder sustenta todas las cosas (1, 3) y es superior a los ángeles, porque éstos son criaturas de Dios y emisarios de su voluntad y El está sentado a la diestra de Dios (1, 3-4; 3, 1-6). Está ungido con la gloria de Dios, llena los tiempos y permanece intacto de la transitoriedad del mundo; no desciende de la creación y tiene en la mano a todas las criaturas; crea y funda su salvación; es rey del acontecer del mundo y de su fin (1, 5-14). Equidad, rectitud y justicia son los caracteres de su reinado. La fe en El es, por tanto, la última y definitiva exigencia y el no creer en El, el peligro mayor (cfr. O. Michel, *Brief an die Hebraeer*, 1936, 21-29).

Evangelio de San Juan

4. San Juan AA), en su *Evangelio*, da testimonio de lo que ha visto y oído en nombre de muchos que creen y conocen lo mismo que él. Escribe un libro de confesiones (1, 14, 16; 21, 24). Es el testimonio de un hombre que fué conducido por Cristo desde la muerte a la vida, desde las tinieblas a la luz y que ahora habla a los demás de la admirable redención, de la vida y de la luz, para que participen también de la misma gloria. Esa es la intención que le inspira la elección de sus experiencias de Jesús: "Muchas otras señales hizo Jesús en presencia de los discípulos, que no están escritas en este libro: y éstas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre" (*Jo.* 20, 30-31). Así, pues, sólo en la fe puede aceptarse el misterio de Cristo. Para los ojos del que cree, Cristo está revestido y rodeado de la dignidad del enviado de Dios.

En general, puede decirse que, "a diferencia de los Sinópticos, en San Juan, Jesús manifiesta su pretensión de mesianismo desde el principio de su actividad pública. Claramente se hace reconocer como Mesías, primero sólo por la samaritana (4, 25-26) y más tarde por el ciego de nacimienteo (9, 35-37). En cambio, ante el pueblo no da un testimonio inequívoco de su dignidad de Mesías antes de su entrada en Jerusalén (12, 12-13); en la fiesta de la Dedicación, los judíos le apremian para que diga si es el Mesías, a lo que les responde que ya se lo ha dicho desde hace tiempo" (10, 24-25). Es cierto que Jesús reveló su conciencia mesiánica en todos los discursos de Jerusalén, pero también es cierto que no

dió ningún testimonio inequívoco, pues en ninguno se aplica a sí mismo la designación de Mesías, que era la corrientemente conocida y usada. Ante Pilatos, se confiesa por vez primera como "rey de los judíos", pero añade que no entiende ese título en el sentido de un liberador y dominador del pueblo judío (18, 33). A pesar de todo, es cierto que, según San Juan, "el mesianismo de Cristo fué revelado desde el principio a sus discípulos y creyentes" (cfr. 10, 14; 10, 27). San Juan coincide con los Sinópticos en que "también, según él, la primera revelación inequívoca de Jesús como Mesías ante el pueblo ocurrió al entrar en Jerusalén a lomos de un borriquillo; entonces se dejó llamar Hijo de David, es decir, rey mesiánico" (12, 12-13) (A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, 1948, 93 y sigs.).

a) En el Evangelio de San Juan, mensaje de la gloria de Dios en Cristo, el mayor espacio está ocupado por el *testimonio que Jesús da de sí mismo.*

aa) En variaciones siempre nuevas, salta de Cristo la conciencia de su procedencia de Dios (13, 13), de que no procede de sí mismo (3, 31; 7, 28; 8, 42), de que cumple la obra del Padre (4, 34; 9, 4). Asegura que habla las palabras de Dios que le han sido confiadas. Puede hablarlas, porque Dios le dió el espíritu sin medida (3, 34; 12, 49; 14, 24). Por eso, su doctrina no es suya, sino de quien le ha enviado (7, 16). Creer en Cristo quiere, pues, decir creer en el que le ha enviado: creer las palabras del Padre (5, 30. 38; 12, 44-45). Los "judíos" no pueden creer en El, porque han cerrado su corazón a Dios (*Jo.* 5, 36-37; 15, 21; 8, 42). El Padre obra y realiza mediante Cristo la salvación del mundo (6, 38-40). Cristo no obra por propia voluntad ni según su sabiduría; por eso, sus palabras y obras no están al servicio de su propia utilidad y fama, sino al de la gloria de Dios (7, 18). El hecho de que su manera de obrar escandalice hasta a sus propios parientes, demuestra cuán poco se preocupaba de sí mismo (7, 3). Como enviado del Padre, Cristo juzgará una vez y su juicio es verdadero, porque se hará de acuerdo con el Padre (8, 16). Salió del Padre y volverá otra vez al Padre.

bb) Cristo es el *Hijo del Hombre* enviado por Dios. San Juan usa esa expresión en el mismo sentido que los Sinópticos, pero no se repite en él como en éstos; además, se destaca claramente la preexistencia originaria del Hijo del Hombre antes de la historia

humana y antes de la creación del mundo, cosa que en los Sinópticos está velada. Sólo el Hijo del Hombre, que viene del cielo, puede dar testimonio de las cosas del cielo (3, 13-14). Por ser el Hijo del Hombre que viene del cielo, está en continua comunicación con el cielo. Angeles son los mensajeros que están a sus órdenes; llevan al cielo sus oraciones y deseos y traen de allí su cumplimiento (1, 51; cfr. el comentario de Tillmann a este texto).

Por ser el Hijo del Hombre, que ha bajado del cielo a la tierra, el Padre le ha confiado el Juicio. Ya en esta vida se dividen los hombres, afirmándole o negándole (5, 27). Antes de que venga a juzgar revestido de gloria (12, 23), tiene que ser levantado en la cruz (12, 34). Es esto precisamente lo que no pueden entender los oyentes judíos; no les cabe en la cabeza que la muerte sea el principio de la glorificación (13, 31). Así, pues, la bajada del Hijo del Hombre desde el cielo es el principio del camino que le lleva hasta el abismo de la muerte; pero después es otra vez elevado hasta su gloria primera y original (*Jo.* 3, 13-14; 6, 61-62; *Apoc.* 1, 13, 17-18). Desde allí vendrá a juzgar y hacer justicia (*Jo.* 5, 27; *Apoc.* 14, 14) y a revelar su gloria ante todo el mundo (*Jo.* 8, 28). Entonces le servirán los ángeles (*Jo.* 1, 51). (Cfr. Stauffer, *o. c.*, 91.)

cc) La grandeza de Cristo está claramente expresada en la palabra *Hijo*, usada por los Sinópticos y por San Pablo sobre todo. San Juan la usa en el mismo sentido, pero en él tiene más importancia que en los demás autores neotestamentarios. La expresión "Hijo de Dios" es en San Juan la autodenominación predominante de Jesús; junto a ese nombre, todos los demás palidecen y apenas cuentan. Cristo tiene conciencia de ser Hijo de Dios, el único Hijo de Dios (3, 18). El es el Hijo y junto a El no hay nadie que lo sea de igual modo. El amor de Dios se hace patente en el hecho de haber enviado al Hijo que ama (3, 35) hasta el mundo no para juzgarlo, sino para salvarlo (3, 16-18). Quien cree en el Hijo, puede ganar la vida eterna; pero el que no cree en El, permanecerá en la muerte (3, 36). En el Hijo se decide el destino de cada hombre. Pero no depende del capricho del hombre el vivir o morir, sino que más bien es el Hijo mismo quien en su libre y dominadora grandeza decide quién quiere que viva. Puede regalar la vida, porque la tiene plena y totalmente (5, 26). Quien honra al Hijo honra también al Padre (5, 23); quien no honra al Hijo, no honra al Padre que le envió (5, 23). Dios es padre de

Cristo de manera única (2, 16; 5, 17, 43; 6, 32; 8, 19, 49, 54-55). El Resucitado se sitúa en estricta separación frente a los demás: subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios (*Jo.* 20, 17); es Hijo desde la eternidad (17, 15); ni empezó a ser ni fué creado: "antes que fuera Abraham, soy yo" (8, 58; cfr. 17, 5). Es la eterna palabra que Dios habla y con la que expresa totalmente los misterios de su propia naturaleza divina (1, 1-2). Es uno con el Padre en ser y actividad (5, 17-18; 10, 30). Al despedirse de sus discípulos, antes de su Pasión, les exige creer en El y en su Padre. Habla de sí y del Padre con un "nosotros" comunitario. En esta comunidad quiere introducir a los suyos, porque es el fundamento de toda verdadera actividad. Sin El no hay verdadera acción (15, 5). La actividad y hecho originarios en que se unifican el Padre y el Hijo, el Hijo y los discípulos, es el amor. "No se turbe vuestro corazón; creéis en Dios, creed también en mí. En la casa de mi Padre hay muchas moradas; si no fuera así, os lo diría, porque voy a prepararos el lugar. Cuando yo me haya ido y os haya preparado el lugar, de nuevo volveré y os llamaré conmigo, para que donde yo estoy estéis también vosotros. Pues para donde yo voy, vosotros conocéis el camino."

Díjole Tomás: "No sabemos a dónde vas; ¿cómo, pues, podemos saber el camino?" Jesús le dijo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí. Si me habéis conocido, conoceréis también a mi Padre. Desde ahora le conocéis y le habéis visto." Felipe le dijo: "Señor, muéstranos al Padre, y nos basta." Jesús le dijo: "Felipe, ¿tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy con el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os digo no las hablo de mí mismo; el Padre que mora en mí hace sus obras. Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos, creedme por las obras" (14, 1-11). Antes de ser hecho prisionero, ora Jesús al Padre: "Padre, llegó la hora; glorifica a tu Hijo para que el Hijo te glorifique, según el poder que le diste sobre toda la carne, para que a todos los que Tú le diste les dé El la vida eterna. Esta es la vida eterna; que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo. Yo te he glorificado sobre la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar. Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiese.

He manifestado tu nombre a los hombres que de este mundo

me has dado. Tuyos eran, y tú me los diste, y han guardado tu palabra. Ahora saben que todo cuanto me diste viene de ti; porque yo les he comunicado las palabras que tu me diste, y ellos ahora las recibieron, y conocieron verdaderamente que yo salí de ti, y creyeron que tú me has enviado. Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo, sino por los que tú me diste; porque son tuyos, y todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío, y yo he sido glorificado en ellos. Yo ya no estoy en el mundo; pero ellos están en el mundo, mientras yo voy a ti. Padre santo, guarda en tu nombre a estos que me has dado, para que sean uno con nosotros. Mientras yo estaba con ellos, yo conservaba en tu nombre a estos que me has dado, y los guardé, y ninguno de ellos pereció, si no es el hijo de la perdición, para que la Escritura se cumpliese. Pero ahora yo vengo a ti, y hablo estas cosas en el mundo para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos. Yo les he dado tu palabra, y el mundo los aborreció porque no eran del mundo, como yo no soy del mundo. No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal. Ellos no son del mundo, como no soy del mundo yo. Santifícalos en la verdad, pues tu palabra es verdad. Como tú me enviaste al mundo, así yo los envié a ellos al mundo, y yo por ellos me santifico, para que ellos sean santificados de verdad.

Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos creen en mí por su palabra, para que todos sean uno; como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros, y el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la verdad y conozca el mundo que tú me enviaste, y amaste a éstos como me amaste a mí. Padre, lo que tú me has dado, quiero que donde esté yo estén ellos también conmigo, para que vean mi gloria, que tú me has dado, porque me amaste antes de la creación del mundo. Padre justo, si el mundo no te ha conocido, yo te conocí, y éstos conocieron que tú me has enviado, y yo les dí a conocer tu nombre, y se lo haré conocer, para que el amor con que me has amado esté en ellos y yo en ellos" *(Io.* 17).

dd) Por ser Cristo el Hijo de Dios revelado en la carne, es el *camino*, la *luz*, la *verdad*, la *resurrección* y la *vida* (11, 25; 14, 6; 6, 35-36). "Es todo esto en el pleno y definitivo sentido; sólo El es todas estas cosas a la vez. En una palabra: todas estas denominaciones concretas y abstractas son *nombres* que Cristo se arroga

disputándolos a cualquier otro objeto o ser. San Juan no habla de la realidad de Jesús en especulaciones conceptuales. Todo lo que en el mundo es grande, significativo y saludable, se hace nombre que expresa la posición única del Yo de Jesús. Toda la creación se trasciende en El, que la sobrepuja en sentido físico, espiritual y ético. Por eso no le agota ningún nombre particular; en definitiva todos son negados y se rompen ante su realidad" (Stauffer, en *Kittels Woerterbuch zum NT* II, 348). Por eso están en las tinieblas y en la muerte los que no creen en El, que es la Luz y la Vida; no necesitan ser juzgados; ya están juzgados, porque no aceptaron la Vida y la Luz reveladas en el Hijo (3, 17-21).

Así, pues, Cristo es la *Verdad*. Al decir que es la Verdad afirma que El interpreta auténtica y fielmente el mundo y también al hombre y a Dios. Quien quiera saber y vivir lo que es el hombre y Dios, el mundo y la Historia, debe atender las palabras de Cristo. Cristo dice la última verdad y no la penúltima; reveló lo que es el hombre delante de Dios y lo que es Dios para los hombres; da siempre la medida definitiva, el último criterio. Sobre el tema dice el teólogo danés Kierkegaard, en su libro *Enfermedad para la muerte:* "¡Qué infinita realidad logra el hombre cuando tiene conciencia de que existe ante Dios, de que es una mismidad humana cuya medida y criterio es Dios! Un vaquero que fuera él-mismo frente a sus vacas (si eso fuera posible) sería una abyecta mismidad; y lo mismo un señor que es él-mismo frente a sus esclavos; propiamente no tienen mismidad, no son ellos-mismos; falta el criterio y la medida. El niño que sólo ha tenido como criterio a sus padres, llega a ser él mismo, llega a ser varón cuando acepta al estado como medida; pero ¡qué infinito contenido se carga en la mismidad cuando se acepta a Dios como medida!" Cristo anuncia la *verdad existencial*, la verdad en que se decide la salvación o condenación. Afirmarle, significa salvarse; negarle, significa caer; la verdad que El anuncia exige reconocimiento incondicional; es una llamada que obliga a obrar. El oyente puramente interesado no se justifica; se asemeja a la simiente que cae en tierra pedregosa, y no puede echar raíces y termina secándose. No basta el interés religioso. La verdad de Cristo exige entrega y obediencia. Comparad con ella, las verdades que pueden encontrar los hombres son vulgares y de segundo orden; también tienen su importancia y son imprescindibles para la vida de este mundo; sin ellas faltaría a la existencia humana la luz que el hombre necesita para poder moverse por el mundo, para captar el

sentido de la vida. Son las verdades de la ciencia, de la filosofía y del arte; sirven a la cultura, al orden económico, político y social. Estas verdades pueden parecer las últimas a todos los que tienen a este mundo como criterio definitivo. Por muy digno de esfuerzo que sea su descubrimiento, no pueden, sin embargo, responder a las últimas cuestiones que mueven al hombre, y aún dentro del ámbito en que son válidas, no ofrecen nunca una seguridad absoluta. Están además sometidas al cambio y a la evolución. Por eso el hombre no se siente obligado incondicionalmente por las verdades descubiertas por él; sabe que sólo sirven para establecer un orden de necesidades. En cambio, Cristo predica la verdad que responde a las últimas cuestiones; la predica con una obligación incondicional. El mismo respondió por la verdad que había predicado con su muerte; y exige del que oye su predicación y la capta la misma actitud.

Cristo, por tanto, es más el predicador de la verdad, su revelación. Esa verdad que dice, que es no sólo una palabra en la que se explica la realidad, sino más bien la realidad misma. El hombre debe mantenerse en esa verdad y vivir de ella. Debe adueñarse de él y dominarla como un poder inflexible y a la vez consolador. Lo que se ha dicho de la verdad, en la que el hombre debe mantenerse y por la que debe rezar a Dios, es mucho más claro en la palabra griega; *aletheia* significa lo no-escondido, la realidad patente y desvelada, y más exactamente la realidad de Dios. Cristo logró que Dios, antes inaccesible al hombre a causa del pecado, se hiciera accesible. En El se hizo Dios próximo y accesible al hombre, pues El es el Revelador del Padre, la mirada de Dios vuelta al mundo y revelada. En Cristo ha vuelto a encontrarse el hombre con Dios dentro de la historia; en El tiende Dios la mano al hombre. Por increíble y paradójico que parezca, es cierto que quien coge la mano de Cristo coge la mano de Dios. En Cristo Dios se convierte de lejano en íntimo y se deja asir en la fe y amor a Cristo.

Por la fe se vuelve el hombre al tú divino que se ha vuelto a él en Cristo. Quien ve a Cristo ve al Padre, porque Dios se hizo accesible y se reveló en Cristo. Quien me ve a mí, ve al Padre. Esta visión no es un puro conocimiento interesado. La palabra "ver" tiene aquí un sentido intenso y profundo; significa unirse, desposarse. Las palabras de Cristo tienen aquí un sentido lleno de significación: quien se une a mí por el amor, se une también al Padre. El Padre viene a él para hacer morada; será formado y configurado por Dios; será deiforme. Cristo revela, pues, a los

hombres una realidad distinta de la de este mundo. Por eso la vida del que cree en Cristo no se desarrolla dentro de los límites de este mundo. La vida de esta tierra no es para él lo último y definitivo; ni son tampoco definitivos para él los placeres de este mundo.

Cristo puede decir a sus creyentes: "No tengáis ningún miedo en vuestro corazón" *(Io.* 14, 1). Con estas palabras pide y exige a sus fieles que no tengan miedo ni de la muerte que se acerca. Cristo manda no angustiarse ante los peligros de este mundo. En el mismo sentido exige otra vez: "No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matarla" *(Mt.* 10, 28). Cuando Cristo manda no temer ni angustiarse, sino resistir y superar la angustia natural ante la muerte, último peligro de la existencia, no quiere eso decir que empequeñezca los peligros e inseguridades terrestres. Al contrario, Cristo descorre los velos y deja al descubierto los abismos en que puede caer la vida humana; revela a los suyos que deben contar con la muerte. Les libera de cualquier ilusión. No les promete una vida segura y protegida en este mundo. Deben contar con que chocarán y se estrellarán contra la resistencia y oposición del mundo. Se estrellarán sin duda contra el muro de la muerte. Cristo les muestra las situaciones-límite de las que no hay salida posible. Pero a la vez les exige no caer abúlicamente en los peligros y amenazas de la vida, sino elevarse desde el abismo de la angustia y preocupación hasta una vida de esperanza y confianza.

Al no prometer a los suyos nada de este mundo, les niega lo que el mundo pide. El mundo pide vida, plenitud y seguridad vital dentro de sus propios límites. Expresamente acentúa Cristo que no quiere dar tales dones mundanos. A pesar de todo, promete a los que creen en El el cumplimiento de su últimos deseos y exigencias. Al negarles la plenitud y seguridad mundanas no les exige reducir o reprimir sus deseos y exigencias; eso llevaría a una reducción y minimización de su vida. Más bien les exige que tiendan sus anhelos hacia lo más alto. Aunque no puedan ser cumplidos en este mundo, Cristo les promete su cumplimiento. Les ha abierto la puerta a una realidad que supera todo lo terreno; ante ella, todo lo terreno, por grande y noble que sea, parece miserable y pequeño; les da acceso a la realidad de Dios en la gloria de su amor.

Allí espera a los hombres numerosas moradas *(Io.* 14, 2-3). El mismo Cristo prepara morada a los suyos en la casa del Padre. Tiene derecho a ello, porque en la casa del Padre tiene los derechos del Hijo y Heredero. Al prometer a los suyos una morada, les promete también plenitud y seguridad para sus vidas. La morada

es más que una mera habitación. Esta resguarda de las inclemencias de la intemperie; la morada, en cambio, da cumplimiento a todos los anhelos de la existencia: es la expresión de la esencia del morador. La morada que Cristo prepara a los suyos es acomodada a ellos y ellos se sentirán en ella como en su casa y hogar.

Cuando Cristo habla de muchas moradas, promete también la plenitud del hogar, la intensidad del acogimiento y seguridad (Beheimatung). El que entra en la morada preparada por El está definitivamente seguro (beheimatet), de forma que ya no volverá a estar lejos ni ser extraño. Allí está en la casa que el corazón estaba deseando, en el amor del Padre. Mientras el hombre no llega a esa morada, es empujado por el desasosiego del viajero y del peregrino. Cuando llega a ella ya no volverá a intranquilizarse. Allí logra la plenitud de todo lo que en él anhelaba plenitud. El hombre llega así mismo en Dios, cuya puerta Cristo abrió. Estas son las puertas que Cristo abre cuando dice que El es la Verdad.

Se verá mejor la importancia de la verdad revelada por Cristo y su poder, si se piensa que Dios es el *Amor;* que la realidad divina revelada en Cristo es por tanto la realidad del amor, el amor que se da y se entrega. Por Cristo se hizo actual y presente, accesible y cercano el amor en este mundo. Por muy velado y escondido que esté, es cierto que está presente en la historia, en la sucesión de la vida y la muerte, del dolor y la esperanza de los hombres como el poder que lo mueve todo.

Aunque el odio se precipite en locos ataques, el amor revelado en Cristo seguirá teniendo con mano segura el timón. En medio de los giros y bramidos de la rabia y desesperación del odio, el hombre puede agarrarse al Amor revelado en la carne que siempre esta cerca de él, tendiéndole la mano. Desde los abismos del odio puede entrar en el ámbito del amor abierto por Cristo. Cuando el odio le ataca y deshace, como deshizo a Cristo, no cae en el vacío, sino en los brazos del amor todopoderoso que se reveló al mundo en Cristo. Agarrándose a El puede salvarse antes que sea dominado por el odio y conteste con odio al que odia y con calumnias al calumniador. El Amor revelado en Cristo libra al hombre, que tiende la mano hacia El del peligro del egoísmo y del orgullo. Cuando el que cree en Cristo se une a El, se une al amor personificado. Cuando está poseído por Dios, lo está por el amor; cuando es deiforme, está configurado por el amor. En el amor se cumple su esencia y vida más íntimas. Como luego veremos el hombre por proceder de Dios, que es Amor, está sellado de amor en lo más íntimo de la

persona; por tanto, una vida esencial es una vida de amor; el amor es el sentido de la vida. Quien aspira al Amor revelado en Cristo y se une a El en el ofrecimiento, logra el último y definitivo sentido de la vida, parcialmente en su vida de peregrino y definitivamente después de la muerte. Este logro del sentido de la vida no podrá ser amenazado si el hombre se entrega al Amor revelado en Cristo. Y así puede San Pablo, con el sentimiento de la definitiva seguridad, en medio de las amenazas de la existencia, entonar un himno de triunfo: "Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados. Porque a los que de antes conoció, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a esos los justificó; y a los que justificó, a esos también los glorificó. ¿Qué diremos, pues, a esto? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Siendo Dios quien justifica, ¿quién condenará? Cristo Jesús, el que murió, aún más, el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, es quien intercede por nosotros. ¿Quién nos arrebatará al amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada? Según está escrito:

"Por tu causa somos entregados a la muerte todo el día, somos mirados como ovejas destinadas al matadero."

Mas en todas estas cosas vencemos por aquel que nos amó. "Porque persuadido estoy que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo venidero, ni las virtudes, ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura podrá arrancarnos al amor de Dios, en Cristo Jesús, nuestro Señor" (*Rom.* 8, 28-39). Cuando Cristo, al despedirse de los suyos, les mandó no tener miedo aunque les amenazara la muerte, les enseñó el *Camino* hacia la realidad de Dios, revelada por El y que es una realidad de amor. El mismo es ese camino (*Io.* 14, 4-5). No hay otro. Todos los demás no son más que semejanzas. Los hombres recorren por el mundo muchos caminos para lograr la plenitud de su vida. Por muchos senderos quieren llegar allí adonde su corazón les empuja. Individuos y sociedades no se ahorran trabajos y esfuerzos para encontrar el camino en que está señalada la meta de sus anhelos. Pero todos los caminos de esta tierra terminan siendo callejones sin salida; todos acaban en este mundo; dentro de él pueden sin

duda llevar muy lejos; conducen hasta el tú humano, en el que el humano yo cree encontrar la liberación de su soledad; llevan al pueblo, al estado, a la comunidad, hasta el honor y la riqueza, el poder y la fama; hasta la cumbre de la cultura, del arte o de la ciencia. Pero después de recorridos, siempre queda el desasosiego y un impulso hacia más allá. Quien les recorre tiene que descubrir necesariamente que no hay ningún camino que lleve hasta donde el anhelo y el corazón quieren ir. Todos los caminos de la tierra terminan volviendo sobre sí mismos, dando vueltas en círculo cerrado. Si sólo existen esos caminos, el peregrinaje errabundo del hombre no tiene una esperanza definitiva.

Pues en verdad para los hombres no hay más que penúltimas esperanzas, es decir, no hay esperanza. Si se da cuenta de que un camino no lleva a ninguna parte, puede emprender otro y pronto llegará a saber que tampoco ése ofrece una promesa definitiva.

La situación del hombre es en definitiva cerrada y sin camino. Puede intentar quedarse en esta cerrazón con ánimo decidido; puede intentar soportar una vida sin esperanza última. Entonces se le abre una mirada sobre la nada. El horizonte del hombre que no conoce más caminos que los de la tierra, es el nihilismo; el nihilista es un hombre desesperado. En esta situación, grita Cristo su palabra de consuelo y promesa: "Yo soy el camino." Eso quiere decir que sólo El es el verdadero y auténtico Camino; un camino distinto de todos los demás de la historia humana. Su camino conduce hasta más allá de la Historia y del Cosmos; lleva hacia una realidad que trasciende de la Naturaleza y la Historia. No es una prolongación de los caminos terrestres, sino otra especie de camino. La realidad que está al fin de ese camino, está presente en el espacio y en el tiempo; pero es cualitativamente distinta de ellos: es la realidad del yo divino. El Camino que Cristo abre a los suyos llega verdaderamente a la meta; más allá de ella nada existe; quien llega a ella siente que ya nada le empuja a seguir caminando.

No es que Cristo enseñe ese camino o sea su indicador; El mismo es el Camino; el hombre le recorre por la fe; quien cree en Cristo emprende el camino que lleva al Padre. No hay otro hacia El. Por Cristo llega el hombre al Padre y a sí mismo. Quien recorre ese camino llamado Cristo y que logra lo que ningún otro de la tierra logra, no puede olvidarse de los caminos del mundo. Camina por ellos de una a otra parte, de un sitio a otro, pues debe administrar la tierra. Pero peregrinando los caminos terrestres, re-

corre uno invisible que, más allá del tiempo, conduce hasta la eternidad.

Cristo es la *Luz*. ¿Qué significa la luz? La luz ilumina el mundo para que el hombre pueda ver y orientarse. Ilumina los caminos de la vida y pueden por eso ser recorridos. Es la claridad en la que el hombre puede orientarse. Pero toda luz terrestre es amenazada por las tinieblas y termina por ser ahogada en ellas. Por muy radiante que amanezca el sol sobre la tierra y por mucho que bañe en su luz todas las cosas, siempre se pone y el mundo se hunde en sombras y oscuridad. El sol terrenal sólo vence a las sombras por unas horas; incluso en esas horas no del todo. Su claridad, por más brillante que sea, siempre es una mezcla de luz y sombras. Pero lo que ninguna luz terrestre puede iluminar es la tiniebla del espíritu y del corazón humanos. La luz que el hombre ansía en lo más íntimo, no se encuentra en este mundo. El hombre anhela el esclarecimiento de la existencia, la interpretación de la vida, la solución de todos los enigmas, la respuesta a esas preguntas que siempre le queman: "¿Por qué? ¿Para qué?..." Anhela, en fin, una existencia clarificada. La claridad le podría llevar a liberarse de la opresión y la angustia, sobre todo de la angustia de que se le haya perdido el sentido de la existencia, de que quizá no le tenga. Sólo la vida iluminada y clara sería verdadera vida: vida en la alegría y felicidad, en la paz y en la salud. Quien pudiera darle la luz le daría la vida verdadera. Sin luz que ilumine la existencia, la vida es insegura y angustiosa, abandonada y paralítica.

En la tiniebla humana, Cristo grita: "Yo soy la luz del mundo." El es la verdadera y auténtica luz de la que no son más que símbolos todas las luces humanas. La luz terrenal sólo logra imperfectamente lo que Cristo hace. El es la luz, a cuyo brillo se esclarece la gloria de Dios y el sentido del mundo y que brilla desde el principio de la creación. Los hombres habrían podido verse a esta luz siempre auténticamente, es decir, como criaturas; habrían estado siempre iluminados por la luz de Dios y habrían tenido la posibilidad de entenderse a sí mismos correctamente. El mundo era para ellos revelación de Dios. Pero se cerraron a esa revelación y por eso perdieron la visión auténtica del mundo y de sí mismos. Cayeron en la locura de la autonomía, en la tiniebla, y ya no volvieron a entenderse, porque no se veían ni querían verse como criaturas de Dios; perdieron el camino y no lo volvieron a encontrar; por eso andaban errabundos y a tientas. En esa obcecación se robaron a sí mismos la verdadera vida libre y alegre. Las

tinieblas y la muerte se hicieron sus vecinas. Representante y señor de la humanidad caída en las tinieblas es Satán. Matando el verdadero saber sobre sí mismos, mata en ellos la vida verdadera; es, por tanto, criminal y engañador.

Desde la Encarnación, la Luz brilla en las tinieblas. Cristo es quien trae la luz a las tinieblas de la historia humana. La curación del ciego de nacimiento es un símbolo de esto; en ese milagro no debemos ver sólo una ayuda momentánea que Cristo presta misericordiosamente a un hombre; si sólo tuviera ese sentido, sería un episodio insignificante en un mundo en que viven miles y millones de ciegos sin encontrar quien les cure; pero tiene gran importancia; en ese milagro se hace patente la función de Cristo ante la Historia y ante los mismos individuos. Cristo ilumina la vida humana de forma que sentimos que somos nosotros mismos; porque en Cristo logra el hombre la verdadera y clara mirada sobre sí mismo. En El se reconoce como criatura, como abandonado y, a la vez, como redimido. En El se ve cómo debe ser visto desde Dios, y logra así la verdadera medida y norma de su vida; pues Cristo le enseña a medirse y valorarse conforme a Dios, Cristo le lleva, pues, a la verdadera conciencia de sí mismo; toda otra conciencia es una ilusión. Sólo los iluminados por Cristo ven de veras: todo lo demás son pasiones y fantasías. Fantasean de superhombres, de hombres divinos, de paraíso terrestre. Sólo Cristo da un saber verdadero sobre la vida y el mundo. Quien ve el mundo a la luz de Cristo no se hace de los hombres ilusiones y esperanzas que no puedan ser cumplidas en la Historia; no cuenta con el progreso eterno, con una curva siempre ascendente de bienestar y armonía. Ve al mundo y al hombre con claridad y sin ilusiones, y sin embargo no es escéptico. Al ver los pecados y escombros de la tierra no cae en la desilusión o se resigna o desespera de forma que sólo pueda librarse por la diversión y distracción; para él ilumina Cristo con sus palabras de amor una nueva realidad, en la que el hombre puede poner su esperanza última e incondicional: esa realidad es el amor de Dios, que el hombre a la luz de Cristo ve destacarse en todas las sombras y tinieblas terrestres, en los peligros y amenazas de esta vida, en todas las traiciones y bajezas humanas, en las ruinas y catástrofes de la Historia. Sabe por eso hacia dónde debe volverse para transformarse amando a los hombres y a las cosas del mundo.

La iluminación de Cristo no es un fenómeno natural como la del sol, sino que es espiritual. Cristo es la Luz y el portador de la

Luz por ser el Revelador. El hombre es, pues, responsable de oír y aceptar la Revelación. Puede cerrarse a ella con orgullo; el orgullo prefiere las tinieblas a la luz. No quiere reconocerse como criatura y se obceca en su orgullo, al precio de dejar sin resolver los enigmas de la vida y sin contestar las eternas cuestiones del *por qué* y *para qué*, al precio, pues, de una vida inauténtica, triste y esclava. El orgulloso y autónomo prefiere vivir en la noche y desesperación a vivir en la luz y la alegría, porque esto sólo puede alcanzarlo sometiéndose al Revelador. El desesperado, sea clara o confusa su desesperación, es responsable de ella: es culpable (Cfr. *Eranos-Jahrbuch*, 10, 1943. Tema general: "Cultos antiguos al sol y simbolismo de la luz en la Gnosis y en el Cristianismo antiguo"). El que se deja iluminar por Cristo, Revelador, logra la verdadera *Vida*. Cristo es la *Vida;* en El apareció una vida que es distinta de todas las demás así llamadas. Todas las demás que conocemos están sometidas a morir: son un morir lento y alargado. En su centro está la muerte. Por tanto no son vida verdadera; comparadas con la vida de Dios no son más que apariencias. El que sólo tiene esta vida puede en verdad llamarse muerto. Esta vida necesita continua protección contra los ataques de la muerte. Pero por fin la muerte se la tragará en su abismo; está sometida a la ley de la caducidad; tiene que estrellarse contra la enorme muralla de la muerte; no tiene remedio. La vida aparecida y revelada en Cristo, a diferencia de la vida terrestre y de la existencia biológica, es una Vida verdadera e indestructible, por ser la Vida de Dios. Sólo Dios es de veras viviente: es la Vida personificada; la Vida inagotable e infinita. Su vida no se desarrolla en actos unos al lado de otros o unos después de otros, sino que está resumida en la plenitud de una infinita concentración; sobre ella no hay ninguna vitalidad. Al aparecerse en Cristo la vida de Dios, se ha hecho presente en la Historia una vida que no puede estar en peligro frente a los ataques de la muerte. El hombre mortal debe participar de esa Vida. Los mortales pueden, pues, aspirar a una vida que es indestructible y plena. Cristo promete a los que creen en El la vida eterna a través de todo lo perecedero. Es cierto que aceptó la muerte, ley de la humanidad, a pesar de su poderosa vitalidad íntima. Pero justamente por su muerte se liberó la Vida en El. En su Resurrección irrumpió también a través de su figura de hombre, de forma que su misma naturaleza humana se abrió a la impetuosa corriente de la vida divina y desde entonces participa de la plenitud y poder de ella. Quien crea en Cristo tendrá parte en esa ple-

nitud de vida, de forma que estará por encima del fracaso de la existencia terrena. El fin de ese modo terrenal de ser será el camino hacia la inmutable y eterna vida de Dios.

La participación de la plenitud de esta Vida está fundamentada en el bautismo, que significa un golpe de muerte para la existencia mundana y el nacimiento de la existencia inmutable, que encierra en sí una participación de la vida de Cristo. Lo que se empieza en el bautismo se desarrolla en los demás sacramentos: ruptura con las formas mundanas de existencia y nacimiento de las formas de existencia divina. Sigue desarrollándose a través de todos los trabajos y apuros de la existencia, hasta la plena destrucción de la vida terrenal. La muerte significa, pues, la maduración de lo que se fundó y nació en el bautismo; libera la vida divina sepultada en los hombres. Así la muerte presta al hombre un servicio para vivir; en la muerte se cumple lo que en la simiente que cae en la tierra y muere. El grano de trigo debe morir para que pueda dar fruto; si se niega a morir se quedará solo. El hombre debe también morir para que la vida de Cristo guardada y sepultada en él llegue a plenitud.

Cristo es el *Pan de Vida;* el verdadero y propio pan; lo que significa y hace imperfectamente el alimento corporal, Cristo lo realiza perfectamente. El pan sirve para alimentar; pero sólo puede alimentar una vida caduca y de modo pasajero. Llegará un día en que pasará esa vida que se alimenta de pan terrestre; este pan no es más que un símbolo de Cristo, una alusión a El.

Cristo es el pan que mantiene la vida verdadera y perdurable. El hombre tiene hambre y sed de esa vida. Los que tienen hambre de esa vida verdadera son llamados por Cristo; y Cristo les promete la saturación de su hambre y la satisfacción de su sed. Quien no padece ese hambre y sed está endurecido; no sabe lo que su corazón anhela en definitiva; no padece ese hambre distinta de la del estómago: hambre del espíritu y del corazón, que no puede ser aplacada por nada de este mundo. En el mundo el hombre no puede sentir hartura de corazón, sino sólo anhelos; todas las satisfacciones del espíritu y corazón humanos son momentáneas; no hacen más que despertar anhelos. Y entonces Cristo clama a los que padecen ese hambre: "Yo soy el Pan de la vida." Llama a los cansados y a los oprimidos, a los que saben las extremas necesidades de la vida—el cansancio del trabajo varonil, los lamentos de las mujeres, las lágrimas de los niños y, sobre todo, la terrible

carga de la culpa (Stauffer)—, a los que saben que son demasiado indigentes para poder esperar del mundo la liberación de sus necesidades últimas. Deben rodear a Cristo para sentirse saturados. Lo que Cristo anuncia en las palabras "Yo soy el Pan de la vida" está simbolizado en el banquete que da al pueblo cuando multiplica los panes. El banquete en el que las multitudes sacian su hambre corporal es un símbolo del otro que sacia el hambre del espíritu y corazón. A aquellas horas nadie podía ya ayudarles; los discípulos dieron por perdida la situación: no encontraban salida posible. Y así estamos nosotros frente al hambre del propio corazón y del de los demás: sin salida ni ayuda, sin solución ni posibilidades. Sin embargo, hay alguien que puede satisfacer ese hambre: Cristo. El hecho de que en el banquete sobraran cestos llenos de pan es una alusión a la sobreabundante saturación que Cristo, y por medio de El Dios, concede a los que llegan a El hambrientos y sedientos de corazón y espíritu; podrán comer y beber hasta saciarse.

Lo que Cristo hizo simbólicamente en la multiplicación de los panes, lo repite de modo perfecto en la Ultima Cena antes de su muerte; entonces da a los suyos un pan y una bebida para comer y beber que nadie puede dar. Bajo especies de pan y vino se da a Sí mismo en comida y bebida. Entonces se cumple ya material y tangiblemente su palabra de que es el pan de la vida. Pero también este banquete, con toda su corporeidad, tiene carácter simbólico: alude a un futuro en el que Cristo se dará a los suyos ya no bajo signos y especies, sino en desnuda realidad. Hasta entonces los suyos, obedientes a su mandato, repetirán los signos bajo los que se les ofrece como viático para el duro y difícil peregrinar por los caminos de la historia terrestre, para la peligrosa y larga travesía desde el tiempo hasta la eternidad. Pero cuando se termine ese peregrinar, Cristo se les ofrecerá en su figura viva y gloriosa y saciará el hambre del corazón que no pudieron saciar las cosas de la tierra. El banquete de su carne y sangre es la garantía de la definitiva saturación futura; da garantías de que los hombres que no pudieron saciar su hambre en esta vida se hartarán una vez del todo. Esto ocurrirá cuando el hombre que continuamente anhela un "tú" y en definitiva el "Tú" de Dios, encuentre en El su plenitud. Entonces sabrá el hombre que Cristo es el alimento inagotable de vida infinita. En eterno banquete lo comerán los admitidos a la casa del Padre.

b) Los contemporáneos de Cristo tuvieron la sobrecogedora impresión de su grandeza sobrehumana.

aa) Los discípulos reconocieron a Cristo como Hijo de Dios tal como El se llamaba a sí mismo. Primer testigo de ello es Juan Bautista *(Io.* 1, 6-8; 15-37), cuyo mensaje dice en esencia: "He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. Este es aquel de quien yo dije: "Detrás de mí viene uno, que es antes de mí, porque era primero que yo... Pero el que me envió a bautizar en agua me dijo: Sobre quien vieres descender el Espíritu y posarse sobre El, ese es el que bautiza en el Espíritu Santo. Y yo vi, y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios" *(Io.* 1, 29-30, 33-34). Según este testimonio, Cristo viene de arriba, mientras el mismo Juan Bautista procede de la tierra (3, 31-32). Hasta Nicodemus le llama Maestro, venido de Dios (3, 2; cfr. 3, 17). Los primeros discípulos, Andrés y Felipe, le reconocen como Mesías e Hijo de Dios (1, 41-45). Por su primer milagro en Caná, en el que se reveló su gloria, "sus discípulos creyeron en El" (2, 11). Los discípulos que permanecieron fieles hicieron la siguiente confesión después del sermón sobre el pan del cielo: "Verdaderamente este es el Profeta que ha de venir al mundo" (6, 14). El ciego de nacimiento fué interrogado por Cristo después de su curación: "¿Crees en el Hijo de Dios?" Y él respondió: "Creo, Señor", y se arrodilló ante El *(Io.* 9, 35-38). Marta, la hermana de Lázaro, confiesa antes de la resurrección de su hermano: "Yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que ha venido a este mundo" (11, 27). Por la resurrección de Lázaro muchos creyeron en El (12, 17). También fuera del terreno que propiamente pertenecía a la misión de Cristo hay algunos creyentes. Los samaritanos, después de haber estado Jesús dos días con ellos, decían a la mujer con la que Jesús habló junto al pozo de Jacob: "Ya no creemos por tu palabra, pues nosotros mismos hemos oído y conocido que éste es verdaderamente el Salvador del mundo" (4, 42). Como último testimonio sobre Cristo puede valer el del apóstol Tomás. Ante el Resucitado, el que había dudado, termina adorando: "¡Señor mío y Dios mío!" (20, 28).

bb) Pero también los *enemigos de Jesús* oyeron su pretensión de ser Hijo de Dios y la entendieron correctamente: "Por esto los judíos buscaban con más ahinco matarle, pues no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios" (5, 18; 10, 33). Eso es una blasfemia: por ella debe morir (10, 39). También los judíos esperaban un Mesías que vendría del misterio

—nadie sabe de dónde vendrá (7, 27) dicen—, pero nunca a uno que negara los límites entre Dios y la criatura (E. Gaugler, *Das Christuszeugnis des Johannes-evangeliums*, en *Jesus Christus im Zeugnis der heilihen Schrift und der Kirche*, 1936, 46-47). Contra su voluntad, los descreídos judíos se convierten en testigos de Jesús al confirmar la pretensión de Cristo de ser Hijo de Dios y hacerla pública ante Pilatos como razón de su acusación: "Nosotros tenemos una ley, y, según la ley, debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios" (19, 7). (Cfr. A. Ehrhard, *Urkirche und Fruehkatholizismus*, 1935, 110-115).

c) El testimonio que da el Hijo de sí mismo recibe su confirmación del Padre celestial. Las obras que el Padre le ha mandado hacer también testifican por El. En ellas el Padre mismo da testimonio de su Hijo. Siete milagros elige San Juan como testimonios de la dignidad divina de Cristo y confirmación de sus palabras. Conversión del agua en vino en Caná (2, 1-11); curación del siervo de un cortesano (4, 46-54); curación del enfermo de la piscina (5, 1-15); multiplicación de los panes (6, 1-15); el caminar sobre las aguas (6, 16-21); curación del ciego de nacimiento (9, 1-41); resurrección de Lázaro (11, 1-46). De estos milagros puede decirse lo mismo que se dijo de los que cuentan los Sinópticos (5, 10-11; 9, 3-4; 14, 10-11). En ellos se revela con creciente evidencia como transformador que crea, como Luz y Vida del mundo, como vencedor de la muerte. "Jesús crea realmente la luz para los ojos, el pan, la vida física...; pero todo esto no es más que un signo revelador para el que sabe ver su gloria supramundana y su poder. El Hijo salva a los suyos del mundo de lo extraño, de las tinieblas, del hambre, de la sed y de la muerte en un mundo verdaderamente existente y esencial, en la comunidad con El, en la unidad vital con Dios" (Stauffer, en *Kittels Woerterbuch zum NT* II, 348).

BB) San Juan es también el autor del último libro de la Biblia: del *Apocalipsis*. Es un libro de consuelo que Dios regaló a la Iglesia en los peligros y persecuciones del tiempo de Domiciano. En él se iluminan los fondos de la historia humana. Aunque parezca que no es más que la lucha de los apetitos humanos hostiles, la batalla se da en realidad entre el bien y el mal. Aunque Dios se calle y no atienda, como si fuera débil o como si no existiera, un día se levantará victorioso. Y eso no ocurrirá de forma que Dios actúe e intervenga en la hora de la extrema necesidad para conver-

tirlo todo en bien. Los poderes del mal podrán al fin del mundo ensañarse contra el bien. Pero después vendrá la gloria que está más allá de la muerte. La consolación del Apocalipsis es, pues, una promesa que hace mirar más allá de la muerte.

"Más allá de la muerte... en eso se distingue la consolación divina de los cuentos; en los cuentos siempre hay ayudas misteriosas y suceden maravillosas intervenciones. La consolación de Dios, al contrario, está situada entre el ahora y el momento en que la existencia se haya acabado: entre el ahora y la muerte. Esta es su gravedad; una seriedad que sólo puede satisfacer a la fe. La fe no significa poetizar el mundo. La Historia sigue implacablemente sus pasos. El gran acontecer propio y ajeno se cumple sólo cuando todo lo terrestre se ha cumplido y ha llegado a su fin. Entonces, por haber perseverado, la fe tendrá razón: una divina y luminosa razón; y tan poderosa, que el Apocalipsis no teme usar junto a la palabra íntima "consolación" y junto a las expresiones de grandeza "alegría, luz, poder, belleza", la terrible palabra "venganza"; habrá de ser vengada toda sinrazón que haya ocurrido y Dios cumplirá esa venganza: estricta y completamente" (R. Guardini, *Das Bild vom Jesus dem Christus im Neuen Testament*, 1936, 94).

El Espíritu Santo da ese consuelo en grandes visiones por medio de San Juan. San Juan escribe arrobado: está elevado sobre los límites del espacio y del tiempo, sobre la extensión y sucesión de las cosas; y las cosas están unas en otras y simultáneamente. Los sucesos se estrechan y compenetran entre sí. Y se dice: Cristo es el Señor, el Vencedor, el Juez, el Consumador, el sentido de la Historia. Sobre el mar salvajemente agitado del odio, de las blasfemias y descreimiento, Cristo se levantará como el que era, es y será.

"Me volví para ver al que hablaba conmigo; y vuelto vi siete candeleros de oro, y en medio de los candeleros a uno, semejante a un hijo de hombre, vestido de una túnica talar y ceñidos los pechos con un cinturón de oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos, como lana blanca, como la nieve; sus ojos, como llamas de fuego; sus pies, semejantes al azófar, como azófar incandescente en el horno, y su voz, como la voz de muchas aguas. Tenía en su diestra siete estrellas, y de su boca salía una espada aguda, de dos filos, y su aspecto era como el sol cuando resplandece en toda su fuerza. Así que le vi, caí a sus pies como muerto; pero él puso su diestra sobre mí, diciendo: No temas, yo soy el primero y el último, el viviente, que fuí muerto y ahora vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y del infierno" (1, 12-18).

Cristo es el excelso, el omnipotente dominador. El hace la historia, aunque la misma historia no se dé cuenta de ello. Todas las criaturas son, según el Apocalipsis, instrumentos suyos. Todos los sucesos y acontecimientos están al servicio de su voluntad.

"Vi a la derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuerra, sellado con siete sellos. Vi un ángel poderoso que pregonaba a grandes voces: ¿Quién será digno de abrir el libro y soltar sus sellos? Y nadie podía, ni en el cielo, ni en la tierra, ni debajo de la tierra, abrir el libro ni verlo. Yo lloraba mucho, porque ninguno era hallado digno de abrirlo y verlo. Pero uno de los ancianos me dijo: No llores, mira que ha vencido el león de la tribu de Judá la raíz de David para abrir el libro y sus siete sellos. Vi en medio del trono y de los cuatro vivientes, y en medio de los ancianos, un Cordero, que estaba en pie, como degollado, que tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios, enviados a toda la tierra. Vino y tomó el libro de la diestra del que estaba sentado en el trono. Y cuando lo hubo tomado, los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos cayeron delante del Cordero, teniendo cada uno su cítara y copas de oro llenas de perfumes, que son las oraciones de los santos. Cantaron un cántico nuevo, que decía: Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes, y reinan sobre la tierra. Vi y oí la voz de muchos ángeles en rededor del trono, y de los vivientes, y de los ancianos; y era su número de miríadas de miríadas, y de millares de millares, que decían a grandes voces: Digno es el Cordero, que ha sido degollado, de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición. Y todas las criaturas que existen en el cielo, y sobre la tierra, y debajo de la tierra y en el mar, y todo cuanto hay en ellos, oí que decían: Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición, el honor, la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Y los cuatro vivientes respondieron: Amén. Y los ancianos cayeron de hinojos y adoraron" (5, 1-14).

"Este libro es el sentido de la existencia, el sentido del acontecer, el destino futuro, los Novísimos. El que esté necesariamente sellado significa que no podrá ser abierto: que nosotros no sabemos el porqué y para qué de todo eso, ni qué piensa Dios de ello ni cómo ocurrirán esas cosas. En eso todos debemos estar de acuerdo. Pero llega el Cordero y abre el libro. Cristo es el Señor del

sentido de ese libro, porque por amor a nosotros murió. En El está la respuesta y no en una teoría. Cuando El abre el libro, todos caen sobre su rostro y le alaban, porque esa es una acción divina. Hasta entonces era el Dominador, ahora es el Señor del sentido del libro" (R. Guardini, *o. c.* 92).

Los cuernos son símbolo de su poder; los ojos, de su sabiduría. El es quien hace la cosecha de la historia humana el día determinado por Dios. "Miré y vi una nube blanca, y sentado sobre la nube a uno semejante a un hijo de hombre, con una corona de oro sobre su cabeza y una hoz en su mano. Salió del templo otro ángel, y gritó con fuerte voz al que estaba sentado sobre la nube. Arroja la hoz y siega, porque es llegada la hora de la siega, porque está seca la mies de la tierra. El que estaba sentado sobre la nube arrojó su hoz sobre la tierra, y la tierra quedó segada" (14, 14-16). Con los símbolos de la majestad divina emprende la lucha en la que Satán es definitivamente vencido y se eleva la gloria y magnificencia de Dios, en claro resplandor y para siempre. "Vi el cielo abierto, y he aquí un caballo blanco, y el que le montaba es llamado Fiel, Verídico, y con justicia juzga y hace guerra. Sus ojos son como llama de fuego, lleva en su cabeza muchas diademas, y tiene un nombre escrito, que nadie conoce sino él mismo, y viste un manto empapado en sangre, y tiene por nombre Verbo de Dios. Le siguen los ejércitos celestes sobre caballos blancos, vestidos de lino blanco, puro. De su boca sale una espada aguda para herir con ella a las naciones, y El las regirá con vara de hierro y El pisa el lagar del vino del furor de la cólera de Dios todopoderoso. Tiene sobre su manto y sobre su muslo escrito este nombre: Rey de reyes, Señor de señores" (19, 11-16).

Venciendo y juzgando al mal termina Cristo la historia; funda el cielo nuevo y la nueva tierra. Lo que San Juan vió y contempló fué con anhelo esperado por las comunidades, a las que sobrevinieron los días de la desgracia; y rezan: Ven, Señor Jesús. Hasta que la gracia del Señor sea con todos (22, 21); así termina San Juan el Apocalipsis (cfr. M. Schmaus, *Von den letzten Dingen*, Munster 1948).

El testimonio de la Resurrección.

5. Todo lo que Cristo dice de sí mismo y la confirmación de ello con milagros es superado por un testimonio de El, que resume y sobrepuja todos los demás: el testimonio de su *resurrección* de

entre los muertos. Tenemos distintas referencias. Está testificada por San Pablo (*I Cor.* 15, 3-4), por los Hechos de los Apóstoles (1, 22; 2, 22-23; 10, 34-35; 13, 29-30) y por los Evangelistas. La narración más importante y antigua es la de *San Pablo*. Data del año 57 y es un testimonio de que San Pablo, ya alrededor del 50, predicaba la Resurrección en su misión por Corinto. Por la Epístola a los Gálatas (2, 1) puede suponerse que Cristo se apareció a Saulo hacia los años 34-36. Entonces supo Pablo, en conversación con Pedro, lo que cuenta en la primera Epístola a los Corintios, que Cristo se había aparecido a muchos. Así, pues, el testimonio de la primera Epístola a los Corintios nos lleva al año 50; por tanto, al tiempo en que aún estaba próxima la muerte de Jesús. Esto quiere decir que merece plena fe el testimonio de los *Hechos de los Apóstoles* (2, 14-36) de que la primitiva Iglesia predicó la Resurrección de Cristo desde la hora en que nació, es decir, desde la fiesta de Pentecostés poco antes de cumplirse dos meses desde la muerte de Jesús. Los Evangelios cuentan cómo nació la fe en Jesús resucitado. Tuvo origen en las extrañas experiencias que los discípulos tuvieron contra toda esperanza el domingo después de la muerte de Jesús y varias veces más tarde: encontraron el sepulcro vacío. Cristo se les apareció, habló y comió con ellos; le tocaron. San Pablo asegura que se trata de una parte capital de la doctrina tradicionalmente transmitida. Todos los intentos de *invalidar los testimonios sobre la Resurrección* (hipótesis de un engaño, de una muerte aparente, de un mito, de una visión) se estrellan contra el texto de las narraciones y contra la fidelidad y carácter de los testigos. Tales intentos no son producto de reflexiones histórico-exegéticas, sino de presupuestos doctrinales naturalistas o racionalistas. Las variantes de los testimonios se refieren a detalles accesorios casi insignificantes. Pueden explicarse por la características literarias de los Evangelios (cfr. § 145). y por la impresión enloquecedora que la narración de la Resurrección hacía en los Apóstoles. La brevedad y sequedad de los relatos habla a favor de su autenticidad. La hipótesis de que los Apóstoles fueran víctimas de una ilusión sensorial está en contradicción con los hechos: el sepulcro estaba abierto y vacío; el ver el sepulcro vacío causó en los Apóstoles más desánimo que ánimo; no creyeron en lo que las mujeres decían del sepulcro vacío, nunca contaron con la Resurrección, sino que sus esperanzas habían muerto al morir Cristo; y hasta dudaron cuando se les apareció el Resucitado.

Tal hipótesis es absurda, sobre todo para San Pablo, pues persiguió a Cristo fanáticamente hasta el momento mismo de su conversión. A favor de la realidad de la Resurrección habla también el cambio de ideas y opiniones que la aparición de Cristo resucitado origina en los Apóstoles (cfr. §§ 145 y 160; además, W. Fr. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus*, 1937; K. Adam, *Jesus Christus*).

6. Para la debida apreciación del testimonio de la Escritura sobre Cristo hay que tener en cuenta que la figura de Cristo es uniforme y concorde, a pesar de todos los contrastes; es una figura cerrada, a pesar de todas las tensiones. En esta unidad realizada en incomprensible plenitud, Cristo no tiene igual. Algunos rasgos individuales tal vez pueden encontrarse en otras "figuras" de salvadores de la antigüedad, pero en ninguno y nunca se encontrará una *figura total* comparable. Y como los mismos rasgos individuales están sellados por la totalidad—así la línea y el color por el cuadro entero—, hay que decir que tomados en su origen y última razón los mismos rasgos particulares de Cristo son incomparables. Por más claro y evidente que sea el testimonio de la Escritura, quien tiene por imposible, debido a ciertos supuestos religioso-filosóficos, el hecho de que Dios baje al mundo y la unión del Logos con una naturaleza humana, rechazará sin duda por legendario el testimonio neotestamentario sobre Cristo, porque según sus ideas es imposible. Sólo los que por su creencia en un Dios personal y activo en la Historia están dispuestos para cualquier llamada divina son capaces de tomar el testimonio neotestamentario sobre Cristo tan en serio como debe tomarse.

La divinidad de Cristo en los Padres.

III. Sobre la fe en la época de los Padres nos remitimos a lo dicho en el § 146. Sólo añadiremos algunas cosas. En la época postapostólica la designación más frecuente y arraigada para Cristo es la palabra "Señor". No se puede explicar esta denominación como un plagio del vocabulario de las sociedades religiosas paganas o del culto romano al emperador. Los cristianos estaban tan en contradicción con todos esos fenómenos, que es inverosímil que aceptaran de ellos justamente lo más importante de su doctrina.

La palabra "Señor" se impuso como nombre de Cristo dentro

de las comunidades cristianas, sin escándalo de los extraños. Era la expresión de la ardiente fe en Cristo (cfr. § 148).

No se puede negar que el cristiano de la época postapostólica, al hablar del "Señor" o de "su Señor", piensa inmediatamente en el uso pagano del sublime nombre que es corriente por todas partes, y de esta manera, sabiendo con toda claridad la ilegitimidad del empleo de este título de dignidad fuera de las comunidades de la Iglesia, arrebata al enemigo lo que no le pertenece para por su parte hablar con razón y énfasis del "Señor", del "Salvador", del "Señor y Dios" (A. Gilg, "Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie", en *Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche*, 1936, 95).

El que se encarnó, padeció y murió es el Señor, "el que está sentado a la diestra de Dios, el que está en la esfera de lo divino". Se debe pensar a Cristo como Dios y como Juez de vivos y muertos (segunda Carta de San Clemente a los Corintios, cap. I, 1) "Los cristianos de Bitinia, conocidos por el relato de Plinio el Joven, no hacen nada raro o extraño cuando, reunidos al alba para las fiestas litúrgicas, "adoran a Cristo como a Dios". Es lo conveniente y normal. Quien piensa mal de eso, peca por no tener en cuenta el gran don hecho por Cristo, ni pensar en cuanto debe agradecérsele. Cristo es de veras el dador de la luz; El concede el conocimiento de Dios. El habló como un padre a sus hijos, a los que ahora están unidos como miembros en la Iglesia; El les ha salvado y les ha llamado del no-ser al ser" (A. Gilg. *o. c.* 96; explicación a la llamada segunda carta de San Clemente). Lo que el pseudo-Clemente dice aquí de Cristo lo dice en los capítulos 9 y 10 de Dios Padre. Según la carta de San Bernabé, Cristo es Señor de todo el mundo y Juez de todos (5, 5; 5, 7; 4, 12). San Ignacio llama repetidamente Dios a Cristo; habla de "mi Dios" o de "nuestro Dios". Escribe a los romanos: "Es ya tiempo de ir desde el mundo a Dios, para que resucite en El... Pedid para mí fuerzas interiores y exteriores, para que ni sólo lo diga, sino que lo quiera también, para que no sólo me llame cristiano, sino que me porte como tal. Pues cuando sea hallado como cristiano, podré serlo llamado y podré ser fiel, si no me importa ya que el mundo me vea. Nada de lo que aquí se ve es bueno. Pues nuestro Dios Jesucristo parece mucho mejor desde que está junto al Padre. El cristianismo no es obra de persuasión, sino la grandeza (interior) mientras se es odiado por el mundo... De nada me servirían los confines de la tierra y los reinos de este mundo. Para mí es mejor

ir hacia Cristo muriendo que ser rey de toda la tierra. Busco al que murió por nosotros; quiero al que resucitó por nuestro amor. Ya pronto naceré. Perdonadme, hermanos; no me impidáis conseguir la vida, no queráis mi muerte; concedédmelo porque quiero ser propiedad de Dios y no del mundo; no me engañéis con lo terreno; dejadme recibir la pura luz. Concededme ser un imitador de la pasión del Señor. Si alguien le tiene consigo, que piense en lo que quiero y sufra conmigo, porque ése conoce mi tribulación" (cap. 2, 2-cap. 6).

Cristo estuvo con el Padre antes de todos los tiempos (*Magn.* capítulo 6, 1), sin ser idéntico al Padre. Los apologetas intentan explicar lo peculiar de Cristo mediante el concepto de Logos. No siempre lograron explicar filosóficamente su fe en la divinidad de Cristo, sin que sus representaciones supusieran una subordinación de Cristo al Padre. A veces hablan de un "segundo" Dios. Pero su intención es completamente clara. "Lo que quieren es ensalzar con todas sus fuerzas lo ocurrido en Cristo como la verdad y actividad divinas, victoriosas y supramundanas, y ensalzarlo en su situación, que era, según se deja entender, equivocada en muchos aspectos y peligrosa para ellos y para la Iglesia.

También su mirada está pendiente de Jesús hecho hombre. Si no hubiera sido para ellos el Señor—¡milagro sobre todos los milagros!—, el concepto de Logos habría significado para ellos muy otra cosa, como lo había significado para mil otros y para ellos mismos antes de ser cristianos, pues aparecieron como filósofos populares y sabios ambulantes. Para ellos el concepto de Logos no tenía el empuje de lo desconocido ni el sentido de lo decisivo. Pero en sus labios y en su corazón no hay ahora más que el sagrado nombre de Jesús y el concepto se les convierte en santo y seña, en divisa de la fe" (Gilg, *o. c.* 113).

§ 153

Modos de honrar a Cristo: la adoración

1. En conexión con la negación arriana de la divinidad de Cristo y de la escisión nestoriana del único Cristo divino-humano en dos personas—una divina y otra humana—, surgió la cuestión de cómo debemos relacionarnos con la naturaleza humana que existe en virtud del Hijo de Dios. Los arrianos sólo podían honrar

a Cristo como a un hombre digno y santo; los nestorianos distinguían: ante el Hijo de Dios que habita en Cristo se debe doblar la rodilla (*Phil.* 2, 10), pero frente al hombre Jesús basta la veneración tributada a los santos. En el contraataque monofisita al nestorianismo se defendió una transmutación de la naturaleza humana de Cristo en divina. A esta naturaleza transmutada se debe, naturalmente, adoración. Frente a estas exigencias y depreciaciones de lo humano en Cristo es verdad dogmática que *Cristo debe ser venerado como una sola realidad con culto de adoración.*

Para *entender este dogma* hay que tener en cuenta que la veneración siempre se dirige a la mismidad personal. La actitud de veneración y respeto sólo se da en el encuentro de un yo y un tú; ocurre siempre en el ámbito de lo personal. Pero la mismidad de Cristo es el Hijo de Dios, que es el Yo de su naturaleza humana. Nuestro encuentro con la humanidad de Cristo es, pues, un encontrarse con el Yo de Hijo de Dios. Por eso debemos tributar a su naturaleza humana la veneración debida al Hijo de Dios, es decir, la adoración (cfr. §§ 75-76). La naturaleza humana no es adorada por ella misma, sino por su personal unión con el Hijo de Dios; está tan íntimamente unida a El, que no podemos excluirle de la adoración que a El le debemos; está incorporada a la adoración de Dios. La mirada del adorador se dirige al Tú divino, pero le acepta a la vez en toda su realidad. Se puede decir con términos escolásticos: el objeto material (Gegenstand) de la adoración es la totalidad de Cristo; su objeto formal (Grund) es la divinidad del Verbo.

Este dogma fué definido por el Concilio de Efeso (431) *D.* 120 y por el II Concilio de Constantinopla (553) *D.* 221. Véase también la Bula *Aucturem fidei, D.* 1561.

2. En la *Escritura* no se destaca mucho la adoración a Cristo, pero está claramente testificada. Desde el principio se ora *al Padre por medio de Cristo.* Del mismo modo que Dios nos ha concedido la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo (*Rom.* 8, 31-39) y nos reconcilió consigo por la muerte de su Hijo (*Rom.* 5, 9-11), así tenemos acceso al Padre por Cristo (*Eph.* 2, 18), que es el camino hacia Dios (*Io.* 14, 5-6). Cristo aparece siempre en la oración cristiana como mediador. San Pablo da gracias a su Dios por Jesucristo de que la fe de los Romanos sea conocida en todo el mundo (*Rom.* 1, 8). Da gracias a Dios por Jesucristo, porque redimió su cuerpo de muerte (*Rom.* 7, 24). Por Jesucristo da gloria

y honor al Dios solo sabio (*Rom.* 16, 27). Y dice a los Colosenses: "Con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y dando gracias a Dios en vuestros corazones. Y todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por El" (*Col.* 3, 16-17). Y a los Efesios: "Siempre en salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y salmodiando al Señor en vuestros corazones, dando siempre gracias por todas las cosas a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo, sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo" (5, 19-20). En solemne oración se dirige la Iglesia al Padre, Creador del cielo y de la tierra, y le piden que les tienda su mano: "Extendiendo tu mano para realizar curaciones, señales y prodigios por el nombre de tu santo Siervo Jesús" (*Act.* 4, 30). Pedro pide a sus lectores: "Si alguno habla, sean sentencias de Dios; si alguno ejerce un ministerio, sea como con poder que Dios otorga, a fin de que en todo sea glorificado por Jesucristo, cuya es la gloria y el imperio por los siglos de los siglos" (*I Pet.* 4, 11). Por todos estos textos puede verse que la oración de la Iglesia primitiva y también la privada se dirigía al Padre mismo. Pero la oración siempre está traspasada y cargada del pensar en Cristo, de la conciencia de estar unidos con El". Se hace en comunidad con Cristo (*Rom.* 8, 12-17). "La Iglesia primitiva se adhiere a Jesús en el Bautismo, celebra la memoria de su muerte en la fracción del pan, implora su venida en la oración común...; sus pensamientos giran siempre en torno de Jesús; mas el objetivo de su oración con Jesús, por Jesús, es Dios, el Señor" (K. Adam, *Cristo nuestro hermano,* pág. 70). (Cfr. R. Grosche, *Der Wandel der Christusfroemmigkeit;* en "Ak. Bon. Korrespondenz", 1936, 77). En su conciencia de creyentes, Cristo era, ante todo, el Sumo Sacerdote Mediador, que está pidiendo por los suyos y cuyo sacrificio les hace capaces de acercarse confiadamente al trono de la gracia (*Hebr.* 4, 16; 7, 25; 8, 1).

Como el Padre y el Hijo son uno solo en el obrar, *también el Hijo escucha las oraciones,* que se hacen al Padre en su nombre, es decir, en comunidad con El. El Padre concedió su poder al Hijo para que todos le tributaran el mismo honor que a El mismo (*Io.* 5, 23). Por tanto, se puede orar a Cristo lo mismo que al Padre: "Y lo que pidiereis en mi nombre, eso haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo; si me pidiereis alguna cosa en mi nombre, yo la haré" (*Jo.* 14, 13-14). Así, San Esteban oró también a Cristo en la hora de su martirio: "Señor Jesús, recibe mi espíritu." Puesto de rodillas, gritó con fuerte voz: "Señor, no les impu-

tes este pecado" (*Act.* 7, 59). San Pablo pide a Cristo tres veces que le libre del ángel de Satanás, que le golpea con los puños (*II Cor.* 12, 8). Son cristianos los que invocan el nombre de Jesús (*Act.* 9, 14). A Cristo se dirigen no sólo oraciones de petición, sino también de alabanza (*Apoc.* 5, 12-14; 7, 10). Al nombre de Jesús debe doblar la rodilla toda criatura (*Phil.* 2, 10-11), lo mismo que ante el Padre (*Eph.* 3, 14-15). Deben adorarle todos los ángeles de Dios (*Hebr.* 1, 6). Adorándole caen ante El los apostóles cuando ascendió a los cielos ante sus ojos (*Lc.* 24, 52). Por tanto, se puede decir: "Nuestra relación con Cristo no es tanto la de un consciente "estar enfrente", que debiera expresarse con determinadas palabras acuñadas, como la de un "estarse firme" y agarrarse silenciosamente. Cristo es mediador, pero no de forma que nuestras oraciones deban primeramente chocar en El o de forma que el movimiento de la oración deba detenerse al llegar a El, sino viceversa: cuando nuestra oración—"elevación del espíritu a Dios"—busca su camino, nos damos cuenta de ser ascendidos y levantados por El; El es la puerta abierta hacia el Padre (*Rom.* 5, 2; *Eph.* 2, 18); nuestra voz resuena en la voz con que El pide al Padre por todos. Claro está que cuando nos damos cuenta de esa relación con Cristo, la conciencia de ella nos empuja a expresarla en palabras y formas; tales formas pueden ser también propiamente formas de oración, pero quizá en mucha mayor medida son formas de la actitud contemplativa y del cantar jubilante. El culto a Cristo se ha extendido, pues, en su mayor parte, en forma de himnos y cánticos, lo mismo que las artes plásticas tienen como fin hacernos accesibles la persona y obra de Jesús en imágenes y símbolos" (J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkuendigung*, 1936, 207).

Son propiamente formas de oración, por ejemplo, el culto a la Preciosa Sangre, a las cinco llagas y el culto al Corazón de Jesús, hoy más extendido que los demás en la piedad cristiana. En este último culto es venerado el corazón corporal de Cristo y toda la vida interior humana de Jesús. La razón de que pueda ser adorado el Corazón de Cristo es el hecho de ser una parte integrante de la naturaleza humana, cuyo Yo es el Hijo de Dios. La doctrina escriturística sobre la significación del Corazón puede verse en el § 130. El corazón es, en cierta forma, el centro vital de los hombres, en el que se encuentran y unen el cuerpo y el espíritu (R. Guardini, *Vom christlichen Bewusstsein*, 1935, 175). Es el instrumento del amor en el que está inmerso el Yo. En el corazón se posee el

Yo a sí mismo en cuanto don para los demás: en realidad, la Escritura usa a veces la palabra corazón para designar el Yo. Y así, el culto al Corazón de Jesús se convierte en culto a la persona divina que tiene naturaleza humana y cuyo amor se da a conocer en el corazón. En esta oración y culto, el creyente se encuentra, según esto, con el Salvador, que se ofrece y regala hasta el don del amor (*Jo.* 13, 1). Teniendo en cuenta el modo de hablar de la Escritura, las invocaciones al Corazón de Jesús son invocaciones a Cristo; y así, en la liturgia (oración después de la Comunión) no se invoca al Corazón de Jesús, sino a "Jesús Señor". Por lo demás, la liturgia romana permanece fiel en esto al modo de orar de los primitivos cristianos: las oraciones de la misma en honor del Corazón de Jesús se dirigen por intercesión de Nuestro Señor Jesucristo al Padre para que se digne atender al inefable amor de su Hijo, en quien radica su inmenso amor. El culto al Corazón de Jesús nació en la Edad Media; basado en el texto de San Juan (19, 34), fué propagado por San Bernardo, Santa Gertrudis, San Buenaventura y otros; su difusión y general aceptación se deben a las revelaciones a Santa Margarita M.ª de Alacoque (§ 23). La cultura germánica ha contribuído especialmente a su origen y la romana a su estructuración (cfr. Richstaetter, artículo "Herz Jesu-Verehrung", en el *Lexikon fuer Theologie und Kirche.*)

3. A pesar de estos textos, es indiscutible que en *la conciencia y culto de los primitivos cristianos, Cristo es, ante todo, el Mediador* por el que tenemos acceso al Padre (*Eph.* 2, 18). Hasta el siglo IV, las oraciones litúrgicas se hacían al Padre por Cristo en el Espíritu Santo. Desde entonces, en oposición a los arrianos, ocurre una profunda transformación de la liturgia; las oraciones ya no se hacen al Padre por el Hijo, sino al Padre y al Hijo. La liturgia romana es una excepción: en ella continúa usándose la fórmula primera "por Cristo Nuestro Señor". La oración litúrgica es el modelo de todas las demás.

Hay que observar una cosa, aunque sea evidente: sería tergiversar el sentido de las declaraciones del Concilio de Efeso y del II de Constantinopla, el ver en ellas una obligación de adorar la naturaleza humana de Cristo y de no orar al Padre por Cristo. Se trataba únicamente de sofocar las normas erróneas de piedad derivadas de las falsas doctrinas cristológicas.

CAPITULO III

LA OBRA DE CRISTO

§ 154

Cristo, mediador entre Dios y los hombres

1. Cristo es *realidad histórica;* vivió en un determinado tiempo dentro de nuestro tiempo; es el quicio en que descansan y giran los tiempos. Su vida, como todo suceso histórico, es única e irrepetible: fué una vez y no se repetirá. Pero la vida de Cristo *trasciende la historia,* pues en su transcurrir histórico, en su sucesión y acontecer se cumple un misterio: *el misterio de nuestra salvación.* En la vida de Cristo realiza Dios su plan salvífico; concebido desde la eternidad. Hasta que Cristo vino, este misterio estaba oculto: *estaba prometido, pero, a la vez, era un misterio escondido.* En Jesucristo fué revelado ese misterio (*Rom.* 16, 25). En El se dió a conocer el gran misterio de que Dios quiso tener misericordia de todos (*Rom.* 11, 25). Lo que hasta entonces era un misterio de Dios, es desde la Encarnación el misterio de Cristo (*Col.* 2, 2-3). San Pablo tiene conciencia de ser un revelador; es un mensaje de poder y alegría (*Eph.* 3, 3-12). Su contenido—sea glorificado por ello Dios Padre de Nuestro Señor Jesucristo—, es: "Que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución

del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por eso, nos hizo gratos en su amado, en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. Por éstas nos dió a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, en El, en quien hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de Aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad, a fin de que cuantos esperamos en Cristo seamos para alabanza de su gloria" (*Eph.* 1, 3-12).

El misterio de Cristo en el que se cumple el eterno misterio divino de nuestra salvación, es *el misterio de nuestra gloria,* que no procede de la tierra; sólo el Señor puede darla. Ha nacido de la hondura de su sabiduría, en la que había sido decidida antes de todos los tiempos (*II Cor.* 2, 7-9), para ser cumplida en el tiempo. Aún no ha llegado la última y definitiva revelación del misterio de Dios, pero llegará. La realización temporal del misterio eterno de Dios tiene carácter escatológico; lo tendrá su forma definitiva en la segunda venida de Cristo al fin de los tiempos, cuando resuciten los muertos. Nuestra actual existencia perecedera se transmutará en la vida eterna e imperecedera de un cuerpo glorioso (*I Cor.* 15, 51). A esa vida nos referimos al hablar de la salvación (cfr. G. Soehngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums,* 1938, 9-27; J. Stiesch, *Die biblische Vorgeschichte des kirchlichen Heilsbegriffs,* en "Catholica" 7, 1938, 10-36; J. Pinsk, *Die sakramentale Welt,* 1938, 14).

El misterio de nuestra salvación se realiza en Cristo por ser el *Hijo de Dios encarnado* y justamente en cuanto es tal. El Verbo encarnado y revestido de la debilidad del cuerpo humano es el instrumento o, mejor, la realización y revelación del plan salvífico de Dios. Por eso, El mismo es nuestra salvación. Participar de la redención quiere decir tener parte en Cristo, en la forma de vida realizada por El en la historia humana y preparada para todos en su vida consumada en la cruz, Resurrección y Glorificación; tener parte en la riqueza vital y forma existencial de Cristo. Cristo es el camino de la salvación, el mediador y garantía de esa forma imperecedera de existencia, y lo es por ser Dios y hombre, porque

por El la naturaleza humana fué otra vez elevada hasta Dios, fuente de la vida imperecedera. En El irrumpe la vida de Dios mismo en la naturaleza humana. Y así, se instituye un nuevo modo de existencia y de vida no existente hasta la Encarnación del Hijo de Dios. Nadie la realiza como Cristo, quien quiera participar de ella debe, por tanto, formar comunidad con El, así podrá ser liberado de esta perecedera forma de existencia e introducido en la vida imperecedera de Dios. Cristo tiende el puente entre el cielo y la tierra, entre el hombre y Dios. Y no es sólo quien hace el puente, sino el puente mismo, que debe ser cruzado por todo el que quiera salvar el abismo que separa a Dios del mundo. Por unir en sí las dos naturalezas, la divina y la humana, es el centro personal entre Dios y el hombre. Por tanto, Jesucristo es *el único mediador entre Dios y los hombres*. Dogma de fe (cfr. *Carta dogmática de San León I*; Decreto "pro Jacobitis". D. 711 y Concilio de Trento, sesión 5.ª, canon 3, D. 790).

El Mediador en el AT

2. Tanto el Antiguo como el NT testifican la *fundamental significación* de la mediación de Cristo. A la vez, el mismo testimonio de la Escritura hace patente la *diferencia esencial entre la mediación de Cristo y la de los demás mediadores.*

La palabra "mediador" significa, en el lenguaje helenístico, lo mismo que hombre de confianza, juez árbitro, fiador o garante para poner de acuerdo a dos en un negocio; significa intermediario, conciliador.

a) *Fuera de la Biblia,* las ideas de mediación y figuras de mediadores tienen carácter *cósmico-soteriológico.* En las religiones dualistas (parsismo, gnosticismo, maniqueismo...), las potencias mediadoras representan el equilibrio cósmico entre las realidades y fuerzas constructivas y desintegradoras del mundo, entre la luz y las tinieblas, el día y la noche, la materia y el espíritu, el cuerpo y el alma. *Mitra,* por ejemplo, es el mantenedor del equilibrio cósmico, el juez y árbitro entre las potencias cósmicas enemigas entre sí. Una idea parecida en muchos aspectos es la del *primer hombre* (Urmensch): aparece como dios-hombre, rara mezcla panteizante o panteísta de los modos de ser humano y divino, que es redentor y redimido al mismo tiempo. Las ideas extrabíblicas sobre la me-

diación parecen, en muchos aspectos, una mezcla de antiguas ideas de la humanidad y de doctrinas cristianas.

b) La Biblia *no habla de ningún mediador cósmico, distinto de Dios* o más o menos identificado con El. Dios crea y forma el mundo sin esfuerzo ni lucha, con sólo su palabra. Cuando el AT dice que Dios se revela por su ángel (Maleach), por su espíritu (Ruach), por su sabiduría (Chochma) no se refiere a mediadores distintos de El, sino a tres aspectos del mismo Dios en los que se representa como en proyecto el mediador neotestamentario.

Los mediadores terrestres de que habla el AT son elegidos y constituídos por Dios; son encargados de Dios y tienen como misión anunciar a los hombres la voluntad de Dios. Por razón de su elección divina, pueden y están llamados a representar a los hombres ante Dios. El AT adscribe esa función mediadora a los reyes, sacerdotes y profetas; pero las tres figuras aparecen siempre como precursores del que tendrá las tres y lo cumplirá perfectamente de manera que lo que significa el rey, el sacerdote y el profeta logrará en El clara y perfecta figura.

La mediación de Cristo tiene como más significativos símbolos precursores en el AT la figura de Moisés y el símbolo del siervo de Dios.

Moisés es organizador sin tener propiamente poder político, jefe del pueblo sin ejército ni fuerzas de guerra, ordenador del culto sin carácter sacerdotal, fundador y mediador del nuevo conocimiento de Dios sin estar legitimado por una sabiduría profética y milagrosa que está más allá del ámbito puramente mágico (W. Eichrodt, *Theologie des AT*, I, 151). En esas condiciones, él es el mediador determinado por Dios mismo entre El y el pueblo escogido. Es el heredero y enviado de Dios; por serlo, tiene que liberar al pueblo de la esclavitud de los egipcios. Entra en acción de un modo especialísimo, desde la promulgación de la Ley en el Sinaí (*Ex.* 19, 3-23; 24, 1-28; *Deut.* 5, 5-30). Sólo él puede soportar a Yhavé; tiene su puesto entre Dios y el pueblo: recibe las palabras de Dios y las lleva al pueblo. Los estatutos sacerdotales le fueron transmitidos a Moisés como mandatos. Por otra parte, el pueblo desea expresamente que Moisés reciba las palabras de Dios, les hable en nombre de El y se acerque al Señor por ellos (*Ex.* 20, 19; *Num.* 21, 7; *Deut.* 5, 24; 18, 16). El pueblo camina hacia Moisés y Moisés reza a Dios (*Num.* 17, 27-28). En la intercesión sobre todo,

se hace patente la eficiencia de la mediación de Moisés (*Ex.* 32, 11-12; 33, 1-2). Aunque haya otros intercesores, la especial dignidad de Moisés está acentuada de muchas maneras. Con él habla Dios personalmente, cara a cara (*Ex.* 33, 11; *Deut.* 34, 10). El Deuteronomio presenta a Moisés como *paciente mediador*; reza y ayuna cuarenta días por el pueblo idólatra (*Deut.* 9, 8-9). Pelea con Dios (*Deut.* 9, 23-29). Su muerte fuera de la tierra prometida es una *pasión representativa y figurada* (*Deut.* 3, 23-28).

El *Himno del Siervo de Dios* (cfr. § 140), de la segunda parte de Isaías, patentiza una fuerte conciencia de misión; el Siervo de Dios tiene conciencia de haber sido enviado no sólo a Israel, sino a todos los pueblos para llevarles la luz y el derecho mediante la predicación; habla el himno, además, de las enormes luchas interiores que se agudizan casi hasta la desesperación, y de los ataques desde fuera que llegan hasta los malos tratos. El Siervo de Dios se estrella contra la desconfianza y resistencia de los representantes del poder político; será encarcelado y atormentado; condenado a muerte vil, pero permanecerá constante. Sufre el dolor como mediador y representante por los pecados del pueblo. La idea de la mediación adquiere ya en este texto del AT su definitiva hondura. En Cristo ha de cumplirse lo que se anuncia del Siervo de Dios.

Lo que dice Platón del justo (*República* II, 361 e) puede decirse a modo de paralelismo del Siervo de Dios de Isaías. Dice Platón: "Por estar siempre en lo justo (es decir, por no hacer nada injusto, pero tener la apariencia de injusticia, ya que si no su justicia no estaría realmente acreditada), será azotado, atormentado y encadenado, sus ojos serán quemados y, por fin, será crucificado después de todos los tormentos." Por el contexto en que están estas palabras, no son más que una investigación dialéctica de las cosas en que se acredita la justicia. El dolor está postulado conceptualmente: debían apuntarse las pruebas últimas que hay que esperar del justo en un caso extremo. Pero no se describe ni se promete una figura histórica. Y, sobre todo, no se habla de una intervención mediadora del justo por el injusto. Es decir, que el texto de Platón no es más que un lejano y vago presentimiento de la realidad testificada por la Escritura.

El Mediador en el NT

c) En el NT encontramos la palabra mediador en tres textos de San Pablo: *Gal.* 3, 19-20; *I Tim.* 2, 5-6; *Hebr.* 8, 6; pero la realidad de la mediación está atestiguada detenidamente y por todas partes en los escritos neotestamentarios. La idea de mediación no es extraña a Cristo; no es cierto que fuera inventada por la primitiva Iglesia y aplicada a Cristo. Aunque Cristo no se llamara a sí mismo mediador, tiene, sin embargo, conciencia de ser el cumplidor de todo lo que, según el AT, es la misión del mediador elegido y enviado por Dios, la forma capital de su conciencia de mediador es su peculiaridad de ser Hijo del Hombre e Hijo de Dios y a la vez Siervo de Dios. Por ser Hijo del Hombre tiene poder sobre la humanidad y sobre la creación. Por ser Siervo de Dios da su vida como precio de muchos (*Mc.* 10, 15). De la entrega a su persona depende el destino eterno de los hombres. Es juez del mundo. Los más recientes intentos de la llamada investigación crítica, por demostrar como no histórica la conciencia mediadora de Jesús (E. Winkel, *Der Sohn*, 2.ª ed., 1938, y R. Thiel, *Jesus Christus und die Wissenschaft*, 1938), se estrellan contra el texto y contexto de los lugares neotestamentarios en que se testifica (cfr., por ejemplo, E. C. Hoskyns, *Das Raetsel des Neuen Testaments*, Deutsche Ausgabe, 1938, o Joch. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, 1930). Respecto a la inefable conciencia de Jesús sobre la unión de la tierra y el cielo y la decisión de los destinos en El, puede decirse si se entiende bien: "La caótica confusión de las narraciones debería hacer pensar que ha sido la naturaleza volcánica de una desmedida conciencia de sí mismo y no un descuido cualquiera lo que ha arrojado al azar en la tradición esos hechos y sucesos desordenados" (Alb. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1926). La sospecha, a menudo manifestada, de que la figura de Cristo mediador naciera por vez primera en la comunidad de la Iglesia primitiva, choca con la descripción maestra dentro de la sencillez que sólo pudo haberse hecho de la realidad y que fué, además, hecha poco tiempo después de los sucesos. El budismo e islamismo han tardado siglos en hacer medio dios al fundador de su religión, que era un hombre. En la fe de la Iglesia primitiva, que podemos conocer muy bien por los *Hechos de los Apóstoles* y las *Epístolas de San Pablo*, vive ya desde el principio el Señor elevado por su Resurrección hasta la gloria celestial, y

su vuelta para instituir el reino de Dios se esperaba anhelosamente El nacimiento del Cristianismo sería completamente inexplicable si la vida terrena de Jesús no se distinguiera esencialmente de la de cualquier sabio o profeta y si hubiera sido la Iglesia primitiva quien le añadió la significación de mediador en la salvación" (A. Oepke, en *Kittels Woerterbuch zum NT* IV, 625).

Según San Pablo, el hombre sólo puede participar de la salvación si vive en comunidad con Cristo. El bautismo da parte en la muerte y resurrección de Cristo y uniendo así al fiel con la actividad mediadora más decisiva de Cristo. En el paralelo *Adán-Cristo* hace patente el apóstol la significación de Cristo para la historia humana. Como Adán es el mediador de la desgracia, así lo es Cristo de la vida divina (*Rom.* 5, 12-13; *I Cor.* 15, 45-46). Aunque en la expresión de esa realidad tenga parte el mito del primer hombre, la doctrina paulina se distingue esencialmente de la mítica; lo característico del mito es la completa confusión panteísta del hombre y Dios, cosa que no existe en San Pablo; según él, la redención no consiste en que el hombre se eleve por propio esfuerzo a ser Dios, sino en que Dios, personal y distinto del mundo, *sale de su seguridad y plenitud, de su ocultamiento*, para agarrar al hombre y redimirle, por pura misericordia, de su caída y abandono. Es mediador no el hombre celestial e intemporal, sino el Hijo de Dios metido en la historia humana.

En la primera epístola a Timoteo, el apóstol deduce de la unicidad de Dios la ilimitación de su voluntad salvífica; voluntad que se realiza y cumple en Cristo: en su entrega hasta la muerte. No existe otro mediador: "Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos; testimonio dado a su tiempo" (*I Tim.* 2, 5).

Y en la *Epístola a los hebreos*, dice: "Pero nuestro Pontífice ha recibido en suerte un ministerio tanto mejor, cuanto El es mediador de una más excelente alianza, concertada sobre mejores promesas" (*Hebr.* 8, 6). Sobre el difícil texto (*Gal.* 3, 9-10) en que se usa también la palabra mediador, puede consultarse la explicación de O. Kuss (Regensburg, 1943).

San Pablo atribuye a Cristo una posición de mediador *cósmico:* todas las cosas serán recapituladas (*Col.* 1, 19; *Eph.* 1, 10) y pacificadas en El (*Col.* 1, 20); El es el primogénito de la creación (*Col.* 1, 15); al fin de los tiempos, será glorificado por todo el cosmos (*Col.* 3, 4). Pero también en esto se distingue esencialmente

de todos los mediadores extrabíblicos por su falta de rasgos panteísticos, por su realidad y efectividad históricas y por la superioridad de lo histórico sobre lo cósmico, ya que la redención se cumple en hechos históricos y no en procesos cósmicos, y porque ese obrar histórico salvífico tiene también decisiva significación salvadora para el Cosmos (*Rom.* 8, 19-23).

También San Juan distingue entre todos los que se presentan como guías hacia Dios y el único que es el Camino, la Verdad y la Vida (*Jo.* 14, 6; cfr. 10, 8; 5, 43). Nadie llega al Padre sino por El, que es la puerta abierta a la inaccesibilidad de Dios. La puerta está cerrada para todo el que no pasa por El (*Jo.* 10, 17; cfr. *Apoc.* 4, 1). Su actitud mediadora culmina en la *intercesión* (*Jo.* 17; *I Jo.* 2, 1) y en la *muerte* (*Jo.* 10, 11; 12, 32; 17, 19). La muerte de Cristo tiene significación expiatoria (*I Jo.* 1, 7; 2, 2). San Juan, lo mismo que San Pablo, también cree que Cristo resucitado y glorificado será mediador ya para siempre (cfr. sobre esto A. Oepke, artículo "Mesites", en *Kittels Woerterbuch zum NT* IV, 602, 629, seguido de abundante bibliografía).

La mediación de Cristo en los Padres

3. Los *Padres* dicen frecuentemente que Cristo pudo reunir el cielo y la tierra porque en El estaban ya unidos; era Dios y, por eso, podía reconciliar el mundo con Dios e infundirle la vida divina; era hombre y, por eso, la humanidad fué redimida por El de su caída.

San Atanasio dice (*II Sermón contra los arrianos*, 67-70): "De la misma manera que el Señor se hizo hombre asumiendo un cuerpo, los hombres son asumidos por el Verbo en su carne y divinizados; y desde ese momento tienen derecho a la herencia de la vida eterna" (cfr. también San Agustín: *De la Ciudad de Dios*, libro IX, parte 15; San León Magno, en su *Séptimo Sermón de Navidad*, sermón 27, sección 2.ª).

Mediador por la Encarnación y por su vida

4. Según los testimonios de la Escritura y Santos Padres, Cristo es mediador por ser Dios y hombre (San Agustín, *Confesiones*, lib. 10, cap. 43). El Hijo de Dios se hizo mediador al *en-*

carnarse; entonces se hizo centro de la historia humana y de toda la creación; en él confluyen Dios y el hombre; entonces se hizo padre de una nueva raza, como Adán lo era de la antigua, caída en pecado. Cristo es el segundo Adán y principio de un tiempo nuevo, caracterizado por el hecho de que su fundador no nace de la tierra, sino que desciende del cielo. Por eso, los que descienden de El no son ya de la tierra, sino del cielo. O más exactamente: cielo y tierra se compenetran en El. "Y como llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celestial" (*I Cor.* 15, 49).

Cristo no está en el mundo solo y aislado, sino como *cabeza de la creación.* En el primer Adán veía Dios a toda la humanidad (cfr. § 135). La relación entre el segundo Adán y la creación no es menos estrecha; al contrario, está más íntimamente unido a ella porque es el Verbo que se unió en personal unidad con la naturaleza humana. El Padre puso en el Logos, en su Verbo personal, todas las ideas que pensó desde siempre la creación. En su Verbo personal fueron, en cierta manera, formadas las ideas creadoras; El es la Palabra del Padre (cfr. § 103). El Verbo es, por tanto, la formación y conformación resumidas de todas las ideas creadoras de Dios; está, pues, con la creación, en relación parecida a la que tiene la idea creadora del artista y su obra. Esta Palabra primera y prototipo de la creación se hizo actual en la historia humana al ocurrir la Encarnación. Pero la misma naturaleza humana de Cristo se hizo por obra del Espíritu Santo, que la formó de las mismas partes de que se forma cualquiera otra humana criatura; partes que, en definitiva, descienden de Adán. Y el cuerpo de Adán es polvo del polvo de la tierra (*Gen.* 2, 7); está, pues, en relación con el resto de lo creado. Por tanto, la naturaleza humana de Cristo está unida por una íntima trabazón con toda la humanidad y con todas las demás cosas creadas por Dios. La Escritura llama a Cristo cabeza de la creación y no sólo de la Iglesia (*Col.* 2, 10). En Cristo está recapitulada, como en su cabeza, toda la creación (*Eph.* 1, 10); en El tiene su consistencia y subsistencia (*Col.* 1, 17), en El y por El fueron creadas todas las cosas (*Col.* 1, 16); El es el Primogénito (*Col.* 1, 18; *Rom.* 8, 29).

Dada esta última relación entre el Hijo de Dios encarnado y el resto de la creación, no pudo ésta permanecer impasible ante la Encarnación del Verbo. Cuando se mueve un miembro de una estructura orgánica, se mueve la estructura entera. Lo mismo que si tiramos del extremo de un mantel se mueve no sólo una parte, sino

todo él, incluso las partes que no pueden verse (cfr. J. Pinsk, *Die Sakramentale Welt*, 1938, 21).

En la Encarnación, la vida divina se une a las formas humanas espirituales y corporales. La naturaleza humana de Cristo es elevada a formar unidad personal con el Verbo; y dada su relación con todo el Cosmos, también el Cosmos es en cierta manera elevado. Desde Cristo cae sobre toda la creación una luz y la creación es *bendecida y santificada*. La Iglesia se hace eco de esta realidad en el martirologio de la Vigilia de Navidad: "Jesucristo, eternamente Dios, Hijo del Eterno Padre, quiso santificar el mundo con su venida llena de gracia." Con la venida de Cristo, el mundo se hizo distinto de lo que era; en él se sumergió y enterró un germen de vida, que no era de la tierra. Ese germen llegará a perfecto desarrollo al fin de los tiempos, cuando el cosmos se transfigure en un estado de gloria (*Rom.* 8, 18-22). El mundo está y seguirá estando bendecido por Cristo aunque no lo sepa e incluso lo niegue. El lazo que une a Cristo con toda la creación se asegura y fortalece y se hace salvador cuando alguien cree en Cristo. Podría llamarse *muerta* la relación de Cristo con el mundo y *viva* la que nace de la fe y el bautismo (cfr. *Tratados de la Gracia y el de los Sacramentos).*

La *consagración del cosmos* (consecratio mundi) ocurrió por la Encarnación; entonces se hizo Cristo mediador, garantía y cumplidor de la salvación y santificación del mundo. Esta idea es frecuente en la teología de los Padres griegos (teoría de la recapitulación; propuesta sobre todo por San Irineo y Metodio, es aceptada bajo distintas formas por todos los Padres griegos). Aunque los Padres griegos acentúan la Encarnación como tal, eso no quiere decir que se olviden de la *Redención;* unen y coordinan la teoría *estática* de la redención con la teoría *dinámica.* La Encarnación a que se somete el Hijo de Dios por su inmenso amor implica el estar dispuesto a aceptar y agotar el destino humano que estaba bajo la maldición del pecado; en esa disposición se incluye el estar presto al dolor y a la muerte. La Encarnación es la introducción y como el comienzo, pero no el final y cumplimiento; allí se empieza el camino redentor, pero no termina allí. La mediación de Cristo no es algo rígido ni estático; toda su vida es cumplimiento de su mediación. En su vida no hay nada que no sea mediación, y ésta se cumple en el transcurso de su vida. Todo lo que hace, andar o estarse quieto, comer, sufrir o entristecerse, lo hace como mediador entre Dios y los hombres. Siempre es el Yo divino encarnado en

una naturaleza humana el que camina, duerme y sufre, habla o calla, exige o amenaza, consuela y santifica. Toda su vida, desde que nace hasta que muere, es la realización del plan salvífico de Dios. El misterio de Cristo, dentro del cual ocurre el misterio de la Salvación, llena toda la vida histórica de Cristo. El misterio de la Salvación está en todas las obras y acontecimientos de la vida de Jesús; se desarrolla y crece en la sucesión de su vida. Según el decreto del Padre Celestial aceptado voluntariamente por Cristo, son tres los momentos capitales en el plan salvífico: muerte, resurrección y ascensión; la muerte no es un capricho de Dios, sino resultado de la aceptación por parte del Verbo-Hijo de la vida humana, sometida a la ley de la muerte (*Gen.* 3, 3). La palabra de Dios que condenó a los hombres a morir por haber pecado es verdad y se confirma también en Cristo (S. Atanasio, *La Encarnación*, 5, 7). La justicia de Dios se demuestra en que hasta su propio Hijo está sometido a la condenación del pecado. (S. Gregorio de Niza, *Sermones catequísticos*, 21). La mediación de Cristo no se acaba con su Ascensión a los cielos; allí continúa, pues el Señor sigue siempre intercediendo por nosotros (*I Io.* 2, 1; *Hebr.* 24). Terminará su mediación en el acto de someter toda la creación al Padre para que sea Dios todo en todas las cosas (*I Cor.* 15, 28). Como ese acto no es transitorio, la mediación de Cristo durará eternamente.

Al rebelarse los hombres contra Dios querían ser como dioses; olvidándose de sus limitaciones intentaron alcanzar por sus propias fuerzas la gloria prometida por Dios, y aún más: ser iguales a Dios. Se divinizaron y pretendieron vivir en la propia glorificación, lejos de Dios. Como no lo consiguieron, porque era imposible conseguirlo, abrieron un abismo esencial entre Dios y el hombre. Pues Dios es Dios y la criatura sigue siendo criatura. El resultado de esta rebelión por la autonomía fué la caída fatal en una vida alejada de Dios con todas sus consecuencias de dolor, debilidad, desánimo, abandono, sufrimiento y muerte. Y ahora Cristo acepta esta vida sencilla, simple y dura a que fué condenado el hombre y que el hombre, permaneciendo en su propio ámbito, tiene que soportar pacientemente. Cristo acentuó así la diferencia y distancia del hombre y Dios, y de una vez para siempre hizo patente el abismo que el hombre en pecadora rebelión quería negar; y, sin embargo, unió otra vez con Dios la naturaleza humana. *Haciendo una vida ordinaria de hombre por obediencia al Padre Celestial reconcilió la creación con Dios.* La Salvación se hizo, pues, *no en un acto único,*

sino a través de toda la vida humana de Cristo. No se puede separar un acto del conjunto de su vida y decir que sólo ese acto tiene poder salvador; fué toda la vida en conjunto la que nos redimió. Por haber Dios bajado a la debilidad humana y haber caminado dentro de ella sobre la tierra, nació la posibilidad de que el hombre se encontrara con Dios y le poseyera. Una vez más se resume claramente el sentido de su vida en la *muerte;* significa por eso la culminación de la vida de peregrinación de Cristo. En la resurrección y subida a los cielos se hace patente el éxito de esa vida y muerte.

Es cierto que Cristo se sometió a la muerte de manera distinta a la de los demás hombres; murió porque se ofreció a morir en libre acto de obediencia. Todos los demás se someten a morir contra su voluntad. *La muerte de Cristo no está separada de su resurrección y ascensión;* más bien el hecho de morir se cumple del todo en la resurrección y ascensión; en esos tres hechos se cumple la acción salvífica de Jesús; por eso la vida de Cristo está orientada desde el primer momento a esos tres acontecimientos. El misterio de la Salvación tuvo que pasar por la muerte del mediador de la salud. La vida de Cristo estuvo desde el nacimiento bajo la ley de la muerte: fué un movimiento hacia la muerte. Cristo llenó el sentido de su vida terrena cuando ya al morir pudo exclamar: "Todo está acabado" (*Io.* 19, 30; cfr. *Hebr.* 10, 6-7).

La muerte que pertenecía a la vida de Jesús no necesitaba en sí y por sí haber sido *violenta.* Lo fué a causa de la obcecación y ceguedad de los judíos. Al acentuar la predestinación de Cristo a la muerte violenta no hay que olvidar que en ella está incluída la resistencia de los judíos al mensaje de Cristo. La Sagrada Escritura testifica lo que ocurrió: vino a los suyos, pero los suyos no le recibieron (*Io.* 1, 11). La resistencia del pecado a lo santo (*Lc.* 1, 35) era tan dura que ni el amor de Dios, revelado en Cristo, pudo romperla. Cristo intentó durante su existencia, auténticamente histórica, vencer el mal en los corazones. Lloró al ver que los hombres no querían dejarse dominar por el bien, sino que se cerraban en odio y aversión frente al amor de Dios (*Lc.* 19, 41). Su muerte fué inevitable. El mundo era así; en él no podía vivir el amor.

Puede por tanto decirse: para vencer al pecado no era a priori absolutamente necesaria la muerte. La redención no exigía de por sí la muerte cruenta del Redentor. Se hubiera podido hacer de cualquier otro modo una perfecta expiación: cada acto de Cristo tenía valor infinito. Pero el abandono del hombre, su esclavización

al poder del pecado y del demonio eran tan grandes, que los hombres tenían que considerar como enemigo y estorbo para vivir a cualquiera que quisiera libertarles de esa esclavitud; y por eso tenían que intentar su perdición y aniquilación. Cualquiera que hubiera querido ser fiel a su misión de salvador, tenía que estar dispuesto a morir. Y entonces fué justamente la muerte el camino para la gloria. (Cfr. párrafos siguientes.) En el decreto divino de la muerte violenta de Cristo entraba, pues, en consideración la resistencia del hombre caído en el pecado al libertador de su esclavitud. (No hay por qué explicar aquí el modo de prever Dios la resistencia y negación al Salvador.) Y ahora la muerte, resurrección y ascensión de Cristo tienen una significación tan destacada que todos los demás acontecimientos de la vida de Cristo quedan ante ellos ensombrecidos. Toda otra acción mediadora tiene validez justamente porque está orientada hacia la muerte.

Muerte, resurrección y ascensión hacen por su parte un todo indivisible (cfr. *Unde et memores*, después de la Consagración en el Sacrificio de la Misa). Sobre todo la Cruz y la Resurrección son en la predicación de San Pablo un hecho unitario, cuyos momentos particulares se reúnen en un todo cerrado. No puede por tanto decirse con seguridad que uno de los miembros tenga preferencia sobre el otro. El misterio de la Redención que Dios realiza por libre voluntad, pasa por la muerte y resurrección. Muerte y resurrección se compenetran y condicionan. El Resucitado vive como Crucificado y el Crucificado es el Resucitado. El Viernes Santo y la Pascua no pueden separarse. La terrible seriedad del Viernes Santo está ordenada a la alegría y paz del mensaje pascual, y éste, a su vez, se vuelve hacia el dolor y tormentos del Viernes Santo.

"El misterio en el fondo es uno: es un todo inmediato: El Crucificado vive, y el que vive en el cielo vive como crucificado. Muerte y resurrección, miradas históricamente, se suceden una detrás de otra: el cadáver inánime y el sepulcro vacío son dos hechos separados temporalmente uno de otro. Pero considerados como misterio, muerte y resurrección, cruz y elevación estrictamente entendidas, no son dos misterios, sino el único misterio de Cristo, en el que los hechos redentores particulares se constituyen en todo indivisible y viviente. Cristo como misterio es también la única trabazón en la sucesión de los hechos particulares de la historia de Jesús. No es casual que San Pablo, en la *Epístola a los Efesios* —que es un himno al "misterio de Cristo"—, hable en singular del "misterio" y justamente en el mismo sitio en que ensalza ese único

misterio como "plenitud", como "inagotable riqueza de Cristo" y "multiforme sabiduría de Dios" (*Eph.* 3, 3-4; 3, 19, 3, 8-10; 6, 19: "misterio del Evangelio"). Del mismo modo habla la *Epístola a los Colosenses* "del misterio de Dios, esto es Cristo, en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (*Col.* 2, 2-3; cfr. 1, 25-28; 4, 3). También el nacimiento y la muerte de Jesús son dos hechos históricos separados entre sí históricamente como principio y fin de su vida terrena; pero el misterio es en definitiva único en ambos hechos. O si queremos distinguir dos grandes círculos de hechos en la obra redentora de Jesús —nacimiento y vida por una parte, y por otra muerte y glorificación—, hay que decir que el misterio es uno y único en ambos círculos. Pues el nacimiento y la vida están a priori y continuamente dominados por la humillación de la muerte y por la gloria de la resurrección y glorificación. Nacimiento y vida de Jesús están sometidas a la ley de la muerte y de su humillación; pero uno y otra en medio de la humillación anticipan ya la gloria del Señor resucitado y ascendido. La Resurrección y Ascensión revelan plenamente a Jesús como Señor de la gloria, pero también a través de la humillación de su vida se trasluce esa gloria, sobre todo en su nacimiento virginal, en la Transfiguración en el Tabor, y en la triple "Epifanía" o "revelación del Señor": en la adoración de los Magos de Oriente, en el primer milagro cuando las bodas de Caná y en la voz celestial cuando era bautizado en el Jordán. Y hasta en los más acerbos dolores y en la muerte tiembla Jesús de grandeza y poder divinos como de un relámpago que anunciara el rayo de la noche de Pascua en la que brilla la luz de la nueva creación en Cristo" (G. Söhngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, 1938, p. 17). Los que creen en Cristo están en el camino de participar en la vida gloriosa de su Señor; hacia ella caminan, pero no han llegado todavía. Mientras caminan por esta vida se encuentran "todavía en la continua transición de esta vida terrestre y temporal de la carne y de su debilidad a la vida celeste y eterna del espíritu y de su fuerza; la fuerza de Cristo y de su espíritu está obrando en medio de la debilidad de la carne y de sus tribulaciones (cfr. *II Cor.* 12, 9-10). Llevamos siempre la pasión de Cristo en nuestro cuerpo para que se revele también la vida de Jesús en él (*II Cor.* 4, 10). La muerte de cruz es el terrible centro del misterio de Cristo para la Iglesia militante en cuanto que es la Iglesia de la cruz; en este centro parecen coincidir todos los rayos del misterio como en un foco. El misterio mismo sigue siendo indivisible y uno, aunque

su figura externa se divida en cada hecho redentor particular" (G. Söhngen, *o. c.*, p. 21).

Según los *Padres griegos*, la mediación de Cristo se hace especialmente evidente y clara en la violencia de su muerte. La muerte violenta es una *muerte reveladora*. Es infligida por causa de la justicia al Príncipe de este mundo. Aquí se hace patente que la lucha entre el cielo y el infierno no es un hecho privado, sino público.

5. Si Cristo, en cuanto hombre es el Mediador entre Dios y los hombres, puede plantearse la cuestión de *cómo participa la naturaleza humana en la actividad mediadora*. Es sencillamente instrumento del Hijo de Dios y como tal sirve (*Mt.* 8, 2-3; *Lc.* 4, 40; 6, 18-19; 8, 43-44; *Mc.* 7, 33; 8, 23). La cuestión de cómo es instrumento está contestada de varias maneras. Según una teoría, la naturaleza humana da ocasión a la omnipotencia divina del Hijo de Dios de realizar por sí misma las obras redentoras. Según eso, la actividad redentora de Dios pasa por la naturaleza humana, sin que ésta obre activamente. (Teoría de la actividad *moral* de la naturaleza humana.) Parecida a esta explicación hay otra que dice que la naturaleza humana da a conocer a través de su actividad la voluntad de Cristo y da al objeto de su actividad derecho a recibir una actuación que es inmediatamente realizada por la omnipotencia divina (actividad intencional). Según los tomistas, la actividad del Verbo no pasa por la naturaleza humana como por una canal, sino que ella misma es operante y tiene poder salvífico de forma que la obra redentora de Cristo es una obra divino-humana (actividad física de la naturaleza humana de Cristo). Como aclaración podemos de decir lo siguiente: el espíritu humano obra y actúa con la mano, el pie, el ojo... Hablamos de las obras de nuestras manos. Las potencias y movimientos espirituales se terminan en el cuerpo. Por tanto, el hombre cuando aprieta la mano de otro agarra "no sólo la carne y huesos de esta forma de mano, sino toda la personalidad espiritual del prójimo, su amor, su fidelidad, su perdón y su entrega. Todo lo vivo del espíritu humano se hace posesión del prójimo, cuando en un momento lleno de significación se tiende la mano" (J. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, 1938, 7). De modo parecido obra el Verbo de Dios en la naturaleza humana, en el cuerpo: en el cuerpo se hace sensiblemente captable. Cuando Jesús de Nazaret daba la mano a un hombre, ese hombre tocaba en la mano de Jesús al Yo divino, con el que estaba unido esa mano en personal unidad; tocaba la propia vida divina, la plenitud de la

vida que existía en la segunda persona de Dios. Puede hablarse, pues, de una mano, de un cuerpo, de una sangre divinos.

a) Aunque la *Sagrada Escritura* no da respuesta decisiva a la cuestión de las obras salvíficas de Cristo, habla más a favor de la actividad física de la naturaleza humana que a favor de la actividad moral o intencional. Según el testimonio de la Escritura, algunas curaciones ocurren al tocar el cuerpo de Jesús (*Lc.* 6, 19; 8 46; *Io.* 6, 54-55; 20, 27-28). Así también se hacen más comprensibles aquellas palabras: "Quien me ha visto ha visto también al Padre" (*Jo.* 14, 9). Es más clara también la unión vital de la vida divina y de la naturaleza humana; de otra forma parecería una yuxtaposición mecánica. También se hace más inteligible que la Iglesia sea el cuerpo de Cristo que sigue viviendo: la comunidad visible de los bautizados unida en Cristo. El mismo Cristo es un admirable sacramento que se desarrolla, se prosigue y se cumple en el sacramento de la Iglesia. La plenitud de la vida divina, según esta concepción, salta del ámbito intradivino, avanza hasta la naturaleza humana de Cristo y penetrándola la rebasa hasta llegar a través de los signos sacramentales al yo humano que cree en Cristo.

b) Los *Padres* pueden ser aducidos como testimonios a favor de una u otra actividad, aunque parece que prevalecen los testimonios a favor de la actividad física. Los Padres griegos hablan casi siempre de la actividad física y los latinos de la moral. Sus teorías respectivas son la expresión de su concepción total de la salvación.

En los tiempos inmediatamente *postapostólicos* apenas se trata esta cuestión. Sólo San Ignacio de Antioquía la dedica cierta atención, pero sin explicarla suficientemente. Por ver nuestra salvación más que en el perdón de los pecados en la admisión a la vida divina hecha accesible por Cristo, se mueve más en la órbita del evangelista San Juan que en la de San Pablo. La condición fundamental de la nueva vida es la unidad con Cristo resucitado. Más extensas y profundas son las explicaciones de San Irineo, que dice (*Contra las herejías*, 3, 19, 1): "El Verbo de Dios se hizo hombre y el Hijo de Dios, hijo del hombre, para que el hombre recibiera en sí al Verbo y adoptado como hijo llegara a ser hijo de Dios" (cfr. lib. 4, 33, 4). Su idea fundamental de la recapitulación de todas las criaturas en Cristo (*Eph.* 1, 10) caracteriza todas sus explicaciones de la actividad de la naturaleza humana de Cristo. La elevación de los hombres a hijos de Dios es la finalidad de la En-

carnación, y está ya fundamentada en la aceptación de una naturaleza humana por parte de Cristo. El poder que el Verbo tiene sobre todo lo celeste desde la eternidad, se extiende a lo terreno y a la Iglesia con motivo de la Encarnación, de la recapitulación de todas las criaturas y de la vuelta a la gloria del Padre (cfr. *Contra las herejías*, lib. 3, 16, 6). Cristo cumple la mediación redentora haciendo la unidad del hombre con el espíritu que salta desde su naturaleza humana glorificada e infundiéndole en el género humano (cfr. *ibid.* 5, 20, 2). "Fué Salvador de los hombres por haber derramado el espíritu del Padre para unir en lo más íntimo al hombre con Dios, bajando el espíritu de Dios hasta los hombres y elevando en su Encarnación al hombre hasta Dios; y por haber regalado real y verdaderamente la vida eterna con su venida" *(Ibid.* 5, 1, 1). Según San Irineo, la Humanidad entera logra su divinización fundamentalmente ya a la hora de la Encarnación del Verbo. Pero la significación salvífica de la Encarnación se cumple y termina en los actos de la vida de Cristo. La doctrina de San Irineo es seguida por el obispo Metodio de Filipo († 311) y por Eusebio de Cesarea († 339), y completada por San Atanasio. El núcleo de su doctrina es: "Se hizo hombre para que nosotros fuéramos hechos divinos" (*Contra los Arrianos*, 2, 70). (Véase también: *De Decretis Nicaeni Synodi*, c. 14; *PG* 25, 448 C sigs; *Contra Arrianos*, 2, 47; *PG* 26, 248 B; *ibid.* 4, 6; 26, 476 C. 2, 67; *PG* 289 C sigs; *ibid.* 2, 67; 26, 289 C sigs; *PG* 289 C sigs; *ibid.* 1, 50; 26, 117 A sigs; *De incarnatione*, 22; *PG* 25, 136 B y el *Sermo major de fide* (apócrifo), *PG* 26, 657 A; *Contra Arianum*, 3, 22; *PG* 26, 389 C sigs; *Carta a Adelfo*, 7; *PG* 26, 1081 B; *IV Carta a Serapión*, 14; *PG* 26, 389 C; *Contra Arrianos*, 3, 31; *PG* 26, 389 B).

San Gregorio de Niza dice que la "carne" fué elevada a las propiedades del Verbo al unirse con El: se elevó a lo más fuerte y sublime y abandonó sus límites (*In illud: tunc ipse Filius*; *PG* 44, 132 D; *Contra Eunomium*, 5; *PG* 45, 708 BC). San Gregorio afirma que Cristo asumió toda la humanidad y no por principios platónicos, como se ha dicho a veces, sino basado en argumentos bíblico-teológicos, sobre todo en la doctrina de San Pablo. La doctrina de San Gregorio quiere decir lo siguiente: cada hombre está en Cristo presente y santificado actualmente en el mismo sentido que toda la humanidad está dada en Cristo; a saber, actualmente según la idea, pero respecto a cada hombre en particular sólo virtualmente. La realización de la redención de cada .no se cumple en su existencia temporal respectiva. San Gregorio upone un solo

drama redentor desarrollado en dos actos (L. Malever, S. J., *L'Eglise dans le Christ*, en "Recherches de science religieuse", 25, 1935, 274). Acentúa la significación fundamental de la Encarnación, pero concede a la Resurrección, según el espíritu de la teología paulina, una importancia decisiva para la nueva configuración de la creación (cfr. *Sermones catequísticos*, 32; *PG* 45, 80 B sigs; *ibid.* 16, 3; *PG* 45, 52 C).

San Cirilo de Alejandría extrema estas ideas alejándose de cualquier extremismo y exageración nestoriana. Compara la significación de la naturaleza humana en el Verbo encarnado a la fuerza del fuego, que participa su calor a toda materia fría (*Quod unus sit Christus*, *PG* 75, 1361 A; *Adversus Nestorium*, 4, 5; *PG* 76, 189 D sigs; *In Lucam*, 4; *PG* 72, 549 D; *ibid.* 4; *PG* 72, 552 B sigs.; *In Matheum*, 8, 3; *PG* 72, 389 D; *In Joannem*, 6, 64; *PG* 73, 604; *ibid.* 4; *PG* 73, 577 B sigs.).

El confesor Máximo llama a la naturaleza humana ayuda del Logos (*Opus theologicum; PG* 91, 101 D, 85 D).

San Juan Damasceno resume la doctrina de los Padres griegos, la explica y la completa sobre todo valorando el concepto "instrumento", ya aplicado a la naturaleza humana de Cristo por San Atanasio y San Eusebio de Cesarea. Expresamente describe la actividad de la naturaleza humana como instrumento de la divinidad al tratar de la resurrección de la hija de Jairo y de la curación de los leprosos. Mediante su acción corporal realiza Cristo su actividad divina; la divinidad resucita a la muchacha tocándola con la mano (*De fide orthodoxa*, 3, 17; *PG*; *De duabus vol.*; 43; *PG* 95, 184 C). La fuerza por la que obra instrumentalmente la humanidad de Cristo no es propia de la misma humanidad, sino de la divinidad unida personalmente a ella (cfr. *De fide orthodoxa*, 3, 17; *PG* 94, 1069 B; *De duabus vol.*; 42; *PG* 35, 181 A; *ibid.* 181 D ss.). La misma doctrina defienden los teólogos griegos de los siglos posteriores; por ejemplo, Teofilacto de Acrida (s. XI) y Eutimio Zigabeno (s. XII). Los textos citados demuestran que entre los Padres griegos prepondera la teoría de que la naturaleza humana de Cristo es activa, al modo de un instrumento, en la obra redentora; pero no la formulan claramente. Retrocede mucho en la teología alejandrina con Clemente y Orígenes; la naturaleza humana de Cristo se entiende más como ejemplo que como instrumento de nuestra redención.

En la teología *latina* de la antigüedad encontramos huellas de la griega allí donde hubo algún contacto con lo griego, como, por ejem-

plo, en San Hilario, San Ambrosio y San Agustín. Pero la teoría no tiene ninguna especial importancia. Se acentúa, sobre todo, en San Agustín, el hecho de que fué el Logos divino quien realizó la Salvación de la naturaleza humana.

Encontramos el espíritu de la teología griega otra vez en tiempos de la *primera Escolástica,* en los hermanos Gerhoh y Arno de Reichersberg. El Dios-Hombre es, según Gerhoh, el nuevo fundamento vital, porque domina la creación en virtud de su divinidad y porque el hombre, corona de la creación, une a la criatura con Dios. Gerhoh ve en la idea de mediación no sólo una actividad meritoria y satisfactoria, como era opinión común en la Iglesia occidental, desde San Anselmo de Canterbury, sino también la actividad físico-mística, tan fuertemente acentuada por los Padres griegos (cfr. *Apologeticus,* editado por Konst. Weichert [Leipzig, 1888], 24). Pero de todas formas la doctrina de la naturaleza humana de Cristo como órgano de la Redención había merecido poca atención aún en tiempos de Santo Tomás de Aquino.

Santo Tomás conoció la cristología griega a través de San Juan Damasceno; la aceptó y reelaboró con ayuda de la filosofía aristotélica. Ya en el *Comentario a las Sentencias* dice: "Se la llama carne deificada no porque se haya hecho divinidad, sino porque se hizo carne de Dios y también porque participa con más abundancia de los dones de la divinidad, por estar unida a ella y por ser el cuasi-instrumento por medio del que la virtud divina obra nuestra salvación: tocando al leproso curó la carne en virtud de la divinidad y muriendo en la carne venció la muerte en virtud de la divinidad. Pero la fuerza del agente está de algún modo en el instrumento del que se sirve para obrar" (III, dits. 5, quaestio 1, art. 2 ad 6 um). En el capítulo 36 del cuarto libro añade: "Pues vieron que la voluntad humana en Cristo había estado completamente ordenada bajo la voluntad divina, de suerte que Cristo no quiso con voluntad humana sino lo que la voluntad divina dispuso que quisiera. De igual modo, nada obró Cristo según la naturaleza humana, bien naciendo, bien padeciendo, fuera de lo que dispuso la voluntad divina, según aquello: "Yo hago siempre lo que es de su agrado" (*Io.* 8, 29). Asimismo, la operación humana de Cristo recibía cierta eficacia divina de la unión con la divinidad, igual que la acción del agente secundario consigue cierta eficacia del agente principal; por lo que ocurre que cualquier acción o pasión suya fué salutífera. Por esto Dionisio llamó a la operación humana de Cristo "teándrica", esto es, "divino-humana", y también

porque es de Dios y del hombre. Por lo tanto, viendo que la voluntad humana y la operación de Cristo estaban ordenadas bajo una sola voluntad y una sola operación, aunque no se identifiquen, según queda dicho, "lo que es uno en cuanto al orden" y "lo que es uno en absoluto".

En el capítulo 41 dice: "Y aunque el hombre no sea capaz de explicar perfectamente esta unión, sin embargo intentaremos decir algo "para edificación de la fe" (4, 29), según nuestro modo y capacidad de entender, con el fin de defender contra los infieles la doctrina católica de este misterio.

Mas, entre las cosas creadas, nada hay tan semejante a esta unión como la unión del alma y del cuerpo; y fuera mayor la semejanza, como dice San Agustín *Contra Feliciano,* si hubiese un solo entendimiento para todos los hombres, como afirmaron algunos, según los cuales convendría decir que el entendimiento preexistente se une nuevamente al concepto del hombre, de tal modo que de ambos resulta una sola persona, tal como afirmamos que el Verbo preexistente se une a la naturaleza humana en una sola persona. Por eso, en conformidad con la semejanza de ambas uniones, dice San Atanasio en el símbolo que "así como el alma racional y la carne es un solo hombre, igualmente Dios y el hombre son un solo Cristo".

Pero como el alma racional se une al cuerpo como a la materia y al instrumento, en cuanto al primer modo de unión no puede haber semejanza; pues, según esto, de la unión de Dios y del hombre resultaría una sola naturaleza, ya que la materia y la forma constituyen propiamente la naturaleza específica. Resulta, pues, que la semejanza será en atención a que el alma se une al cuerpo como al instrumento. Lo cual está en consonancia con lo dicho por los doctores antiguos, quienes afirmaron que en Cristo la naturaleza humana es "como un órgano de la divinidad"; tal como se dice que el cuerpo es el órgano del alma.

Ahora bien, el cuerpo y sus partes son órganos del alma de distinta manera que lo son los instrumentos exteriores. Por ejemplo, esta azuela no es un instrumento propio, como lo es esta mano; pues con esta azuela pueden obrar muchos; sin embargo, esta mano está destinada a la operación propia de esta alma. Por eso la mano es un instrumento unido y propio, mas la azuela es un instrumento exterior y común. Y esto puede aplicarse a la unión de Dios y del hombre, pues todos los hombres son con respecto a Dios como ciertos instrumentos con que obra, como dice el Apóstol: "Pues Dios

es el que obra en vosotros el querer, y el obrar, según su beneplácito" (*Phil.* 2, 13). Pero los restantes hombres son con relación a Dios como instrumentos extrínsecos y separados, pues son movidos por Dios no sólo para realizar sus propias operaciones, sino también las que son comunes a toda naturaleza racional, como entender la verdad, amar lo bueno y obrar lo debido. Sin embargo, la naturaleza humana fué asumida en Cristo para que realizara instrumentalmente aquellas cosas que son operaciones propias y exclusivas de Dios, como quitar los pecados, iluminar la inteligencia con la gracia y conducir a la perfección de la vida eterna. Luego la naturaleza humana de Cristo es con relación a Dios como un instrumento propio y unido a El, del mismo modo que la mano al alma.

Y no va contra lo acostumbrado en las cosas naturales que una cosa sea naturalmente instrumento propio de otra que no es su propia forma. Pues vemos que la lengua, como instrumento del habla, es el órgano propio del entendimiento; y, no obstante, el entendimiento, como demuestra el filósofo, no es acto de ninguna parte del cuerpo. Igualmente, también hay algún instrumento que, sin pertenecer a la naturaleza de la especie, conviénele, sin embargo, a tal individuo por parte de la materia; por ejemplo, un sexto dedo o cosa parecida. Así, pues, no hay dificultad en admitir que, en la unión de la naturaleza humana con el Verbo, la naturaleza humana es como instrumento del Verbo no separado, sino unido, sin que por ello la naturaleza humana pertenezca a la del Verbo, y ésta sea forma, aunque sí pertenece a su persona. Sin embargo, dichos ejemplos no se han puesto de manera tal que se haya de buscar en ellos una semejanza absoluta, pues se ha de saber que el Verbo de Dios pudo unirse a la naturaleza humana más profunda e íntimamente que el alma a cualquier instrumento propio; con mayor razón cuando se dice que está unido a toda la naturaleza humana mediante el entendimiento. Y aunque el Verbo de Dios penetra con su poder todas las cosas, pues las conserva y sostiene, sin embargo, puede unirse de modo más eminente e inefable con las criaturas intelectuales, las cuales pueden gozar y participar propiamente del Verbo por cierta afinidad de semejanza" (*Suma contra los gentiles*, vol. II, B.A.C.).

A la objeción de que según la doctrina tomista la naturaleza humana de Cristo sólo puede actuar por contacto corporal y la pasión de Cristo no podría tener contacto con todos los hombres,

contesta Santo Tomás: "La pasión de Cristo tiene fuerza espiritual; saca esa fuerza de la divinidad unida a ella. Obra por contacto espiritual, habido en la fe y en los Sacramentos de la Fe" (*Summa theol.* III qaest 48, art. 6). (Cfr. § 169.)

§ 155

Jesucristo, Sumo Sacerdote y víctima del Nuevo Testamento

1. La función mediadora de Cristo se realiza a través de toda su vida y tiene tal plenitud que hay que estudiarla bajo aspectos muy distintos para lograr una visión lo más completa posible de su riqueza. Puede ser considerada desde el punto de vista del sacrificio, de la victoria sobre la muerte, sobre el pecado y sobre el demonio, de la satisfacción por la ofensa hecha a Dios al pecar. Estudiaremos primero la muerte de Cristo en cuanto sacrificio.

2. Por ser mediador entre Dios y los hombres, Cristo es también el Sumo Sacerdote del NT establecido por Dios: mediación y sacerdocio coinciden en El; en cuanto Sumo Sacerdote, ofrece el sacrificio que estatuye la Nueva Alianza e instaura el orden nuevo. La *consumación del sacrificio* ofrecido por Cristo, Sacerdote del NT, es su *misión más significativa;* ese sacrificio divide y delimita los tiempos; del sacrificio en la cruz nace el mundo nuevo y la nueva humanidad; entonces se entierra lo antiguo y se abre paso lo nuevo.

Cristo redime también el mundo por medio de su *palabra reveladora.* También su palabra es para el hombre obra salvífica. Por supuesto que es también comunicación del misterio de Dios y esclarecimiento o interpretación de lo ocurrido en la muerte de cruz; pero no sólo es explicación e interpretación, sino palabra salvífica; tiene, por tanto, significación sacramental. Puede decirse lo mismo de *los Mandamientos y exigencias de Cristo:* a través de sus consejos y exigencias Cristo apela a los modos de sentir y obrar que corresponden al tiempo nuevo inaugurado por El, es decir, a su imitación y seguimiento. Pero los mandamientos de Cristo son también, y a la vez, acción salvífica en cuanto que, por medio de tales mandamientos, se adueña de los hombres y les

incorpora a su vida gloriosa. Cristo nos ha redimido con su palabra y actividad. Su palabra es acción salvadora y su obra es un llamamiento configurado por el Espíritu Santo. *Palabra y acción se pertenecen mutuamente.* Cristo es la *Palabra originaria y el Sacramento primero.* Significación especialísima tiene la cruz; en la cruz logra plenitud y cumplimiento todo lo anterior. El sacrificio de la muerte resume todas las palabras y obras de Cristo dando a todo lo hecho y dicho cumplimiento y plenitud. Puede decirse que Cristo, en el sacrificio de la cruz, nos ha transformado y recreado para las buenas obras.

La significación fundamental del sacrificio de Cristo se hará patente después de estudiar, al principio de este capítulo, su sacerdocio y, al final, su realeza y magisterio.

Lo decisivo es, por tanto, *el sacrificio de Cristo en la cruz, al ofrecerse El mismo por los pecados del mundo.* Es consagrado sacerdote ya en la Encarnación, no sólo en el bautismo o en la cruz, pero es a la hora de su sacrificio en la cruz cuando cumple totalmente su misión sacerdotal.

Según su naturaleza humana, Cristo es, desde el momento de la Encarnación, verdadero y único sacerdote del NT. Dogma de fe: Concilio de Efeso, D. 122.

3. El testimonio más completo y hondo sobre el sacerdocio de Cristo es la *Epístola a los hebreos.* Cristo es llamado por Dios al sacerdocio, "pues todo Pontífice tomado de entre los hombres, en favor de los hombres, es instituído para las cosas que miran a Dios, para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados, para que pueda compadecerse de los ignorantes y extraviados, por cuanto él está también rodeado de flaqueza y, a causa de ella, debe por sí mismo ofrecer sacrificios por los pecados, igual que por el pueblo. Y ninguno se toma por sí este honor, sino el que es llamado por Dios, como Arón. Y así, Cristo no se exaltó a sí mismo, haciéndose Pontífice, sino el que le dijo: "Hijo mío, eres tú, hoy te engendré." Y conforme a esto, dice en otra parte: "Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec."

Habiendo ofrecido en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarle de la muerte, fué escuchado por su reverencial temor. "Y aunque era Hijo, aprendió por sus padecimientos la obediencia, y por ser consumado, vino a ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna, o declarado por Dios Pontífice,

según el orden de Melquisedec" (*Hebr.* 5, 1-9). De El podemos esperar ayuda, porque es Pontífice misericordioso y fiel en las cosas que tocan a Dios y puede expiar los pecados del pueblo. Conoce las debilidades de la naturaleza humana, porque participa de ella (*Hebr.* 2, 16-18). Sólo hay una excepción en este común modo de ser: que si bien fué tentado en todo a semejanza nuestra, no lo fué en el pecado (*Hebr.* 4, 14-16). Todo su poder de Pontífice se funda en el hecho de ser Hijo de Dios (*Hebr.* 4, 14). Nos anima a acercarnos confiadamente al trono de la gracia, para que recibamos misericordia y hallemos gracia (*Hebr.* 4, 16).

No puede haber otro sacerdocio junto al de Cristo, que es el fin del sacerdocio del AT, instituído también por Dios. Los sacerdotes del AT ofrecieron sacrificios, según disposición de Dios, para expiar los pecados propios y los del pueblo; en el sacrificio de ofrendas—cruentas o incruentas—se reconocía el señorío de Dios ofreciéndole las cosas humanas; Dios es el Señor a quien pertenece la creación y también el propio yo del hombre; Dios es el Santo que juzga los pecados, el Misericordioso que concede gracias. Los que hacen oblaciones intentan entrar en comunidad con El. Claro está que estos sacrificios no podían borrar los pecados ni lograr la justificación y santidad (*Hebr.* 10, 1-4); más bien mantuvieron despierta la conciencia de pecado y estaban orientados hacia el futuro. Eran figuras evocadoras de la presencia y actualidad del Dios justo y misericordioso y promesas de la plenitud futura. Por eso, era necesaria la renovación incesante del sacrificio. Tal modo imperfecto de sacrificio sólo podía existir hasta el momento del orden nuevo (*Hebr.* 9, 1-10). Esta provisionalidad corresponde sobre todo a los sacrificios extrabíblicos, que al inaugurarse el tiempo nuevo quedaron envejecidos y anticuados, destinados a desaparecer junto con el sacrificio viejotestamentario (*Hebr.* 8, 13). Cristo es el Sacerdote distinto de todos los demás: El es "santo, inocente, inmaculado, apartado de los pecadores y más alto que los cielos; que no necesita, como los pontífices, ofrecer cada día víctimas, primero por sus propios pecados, luego por los del pueblo" (7, 26-27); no es sacerdote, según el orden de Arón, sino según el de Melquisedec; no es sacerdote por razón de su ascendencia corporal, como lo eran los sacerdotes del AT, sino por su origen celeste, lo que encierra un poder de vida infinita e indestructible; su sacerdocio es absoluto y eterno, a diferencia del sacerdocio del AT, que, aunque establecido también por Dios, era imperfecto y limi-

tado. La indestructibilidad del sacerdocio de Cristo está garantizada por el juramento de Dios: Cristo vivirá eternamente, no es, pues, necesario otro sacerdote (7, 11-25).

4. *Su sacrificio perfecto corresponde a su perfecto sacerdocio;* es un sacrificio bendecido por el Espíritu Santo y ofrecido en su nombre (*Hebr.* 9, 14). El hecho de tal sacrificio es dogma de fe: *Cristo al dar voluntariamente su vida en la cruz ofreció un verdadero sacrificio, reconciliando con Dios a la humanidad caída.* Concilio de Efeso, D. 122; Concilio de Trento, ses. XXII, cap. 1, D. 938; cap. 2, D. 940; ses. V, canon 3.°, D. 790; *Condenación de las herejías trinitarias,* const. *Cum quorumdam,* de Paulo IV, en el año 1555, D. 993, Encíclica *Miserentissimus Redemptor* de 1928, y "Magisterio ordinario de la Iglesia".

a) De nuevo la *Epístola de los Hebreos* nos ofrece testimonio detallado y completo. La ofrenda de Cristo es El mismo; El es la ofrenda inmaculada, bendita y santificada por la unión con el Logos divino (9, 14; 10, 5-6). Tal sacrificio se ofreció de una vez para siempre; sigue teniendo virtud y no es necesario que se repita (*Hebr.* 7, 27; 9, 12; 10, 10); se realizó una vez y su virtud perdurará para siempre. El es el sacrificio último y perfecto. "Pero ahora una sola vez en la plenitud de los siglos se manifestó para destruir el pecado por el sacrificio de sí mismo. Y por cuanto a los hombres les está establecido morir una vez, y después de esto el juicio, así también Cristo, que se ofreció una vez para soportar los pecados de todos, por segunda vez aparecerá, sin pecado, a los que le esperan para recibir la salud" (9, 25-26). En esta muerte única, ocurrida de una vez para siempre, se hizo realidad el misterio de la Salvación. Si Cristo muriera continuamente y se ofreciera repetidamente a sí mismo, tal sacrificio, en vez de ser un misterio de salvación, sería un mito (cfr. Söhngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums,* 1938, 14). El sacrificio de Cristo obra lo que no pudieron obrar los demás, envejecidos y anticuados: la expiación de los pecados, la purificación de la conciencia y la santificación (9, 9; 14-15; 10, 10); no con sangre de animales, sino con la suya propia penetró Cristo en el santuario del Altísimo, estableciendo allí su morada a la diestra de la Majestad divina (9, 7, 22; 8, 1); desde allí intercede por nosotros, ya en su gloria y superada la muerte; abrió camino a aquellos por quienes se ofreció; ya no necesitan estar esperando (9, 8); su sacrificio nos ha dado la he-

rencia de los mejores bienes (9, 15, 11, 24). A El se orienta, pues, la esperanza, es como el áncora clavada y segura de nuestra vida (6, 19-20).

b) Según esta descripción de la *Epístola de los Hebreos*, la muerte no es para Cristo un *puro padecer* que El no pudiera apartar o una fatalidad que se le impusiera necesariamente, sino un *acto de obediencia, una acción, el cumplimiento de su propio sacrificio, la realidad de su ofrecimiento.* No fué, como afirma la teología liberal, una muerte puramente heroica en una situación sin salida ni la aceptación voluntaria de un destino fatal, sino la libre entrega de sí mismo a la muerte para que el mundo viviera. Cristo se entrega y va a la muerte con todas sus fuerzas y con todo el corazón preparado y abierto. Nada puede la muerte sobre El, sino que El se entrega a ella y la traspasa de camino hacia la gloria. Su muerte en cruz no es signo de impotencia, sino más bien de poderío. El que vino para darnos la vida y para que la tuviéramos en abundancia (*Jo.* 10, 10), que da vida a quien quiere (*Jo.* 15, 21), tiene poder para entregar la suya y tomarla de nuevo; nadie se la pudo arrebatar, sino que El la entregó libremente (*Jo.* 10, 18). Todo esto concuerda con las *tres predicciones* de Cristo sobre su muerte. Después de haber confesado Pedro el carácter mesiánico de Cristo—era la primera vez que un hombre confesaba tal creencia—"comenzó a enseñarles cómo era preciso que el Hijo del Hombre padeciera mucho y que fuera rechazado por los ancianos y príncipes de los sacerdotes y los escribas y que muriera y resucitara después de tres días" (*Mc.* 8, 31). De manera clara y sin rodeos dijo Cristo a sus discípulos el verdadero sentido de su mesianismo (8, 31). "La resistencia del hombre natural al misterio divino de un Mesías que sufre y padece, comienza en el mismo instante en que Dios revela ese misterio y no ha cesado todavía. Pedro toma la palabra en nombre de todos; no puede entender el misterio del dolor y sin atender a lo que se dice de la resurrección, impulsado por su carácter violento y sin considerar la diferencia que existe entre el Mesías—Maestro—y el discípulo, se atreve a intentar apartar a Cristo del pensamiento de la muerte. Debió observar en los ojos de los demás discípulos la misma repulsa. Lo que Pedro quiere, le convierte en tentador de Jesús (*Mt.* 16, 23); se hace demonio al enfrentarse abiertamente con lo que Dios quiere. Cristo le aparta de sí con las mismas palabras con que rechazó al demonio tentador, que pretendía apartarle de la misión que el Padre le con-

fió" (*Mt.* 4, 10). (J. Schmid, *Das Markusevangelium*, 2.ª ed., 127.) Al emprender el último viaje a Jerusalén, donde iba a morir, Cristo habla de nuevo a sus discípulos de sus padecimientos: "El Hijo del Hombre será entregado en manos de los hombres y le darán muerte, y muerto resucitará al cabo de tres días." Con exactitud y detalles predice sus padecimientos por tercera vez al llegar al fin del camino de Jerusalén. Su estar preparado para la muerte acelera los pasos de Jesús. Los discípulos están admirados por su decisión y le siguen miedosos; Jesús dice a los doce lo que le espera: "Subimos a Jerusalén, y el Hijo del Hombre será entregado a los príncipes y los sacerdotes y a los escribas, que le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles, y se burlarán de El y le escupirán, y le azotarán y le darán muerte, pero a los tres días resucitará (*Mc.* 10, 33-34; cfr. *Io.* 2, 18-22).

c) La predicción de Cristo va más lejos: no sólo habla de sus dolores y padecimientos, sino que añade que *su cuerpo será inmolado como rescate de muchos*. No ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida para redención de muchos (*Mt.* 20, 28). Con su muerte rescatará la vida de los hombres. Muchos serán redimidos por uno solo; en realidad, serán redimidos todos los hombres. Con su mentalidad judía, los discípulos no comprenden el sentido expiatorio de la muerte del Mesías ni lo que dice de sus padecimientos. Para ellos era totalmente extraña la idea de que el pueblo necesitara ser liberado del pecado (*Mc.* 10, 45; *Mt.* 20, 28; *Io.* 8, 33). Pero El no vacila: entregará su cuerpo para redimir al hombre pecador y derramará su sangre para el perdón de los pecados. Así, será constituída la Nueva Alianza, el nuevo orden de Dios (*Lc.* 22, 19-20; *Mc.* 14, 22-24; *Mt.* 26, 26-28). Una explicación más amplia de estos textos, en el tratado de la Eucaristía.

En la Ultima Cena, Cristo anticipó su sacrificio; la Cena no es la introducción al sacrificio de la cruz, sino representación y anticipación del sacrificio mismo, lo mismo que la misa es representación y conmemoración de El.

d) Si la muerte de Cristo es sacrificio, cosa que testifican claramente los Sinópticos, pertenece a las *realidades* que San Pedro ha recibido de la Tradición (*I Cor.* 15, 3). Si Cristo murió tal como atestigua la Escritura (*I Cor.* 15, 3), cumplió un sacrificio. San Pablo afirma que recibió del Señor el Evangelio que predica a los corintios: que Jesús, "en la noche en que fué entregado, tomó el pan, y después de dar gracias, lo partió y dijo: "Este es mi cuer-

po, que se da por vosotros: haced esto en memoria mía." Y, asimismo, después de cenar, tomó el cáliz, diciendo: "Este cáliz es el NT en mi sangre; cuantas veces lo bebáis, haced esto en memoria mía" (*I Cor.* 11, 25). El cuerpo y sangre de Cristo son cuerpo y sangre del sacrificio; Cristo es el cordero pascual, que será inmolado (*I Cor.* 5, 7); San Pablo vive la transformación del mundo y de su propia existencia en su experiencia propia: el que murió en la cruz se ha metido en su vida y es la fuerza personal y espiritual que le domina plenamente (*Gal.* 2, 20); Cristo ha sido hecho por Dios la víctima expiatoria por nuestros pecados para manifestación de su justicia y para santificación nuestra (*Rom.* 3, 23-25), se entregó a sí mismo para redención de todos (*I Tim.* 2, 6); el pecado ya no puede perder a nadie que crea en Aquel que resucitó a Nuestro Señor Jesucristo de entre los muertos; el cual fué entregado por nuestros pecados y resucitado para justificación nuestra (*Rom.* 4, 24-25). Los que creen en El, tienen el sello del Espíritu Santo. Están llamados a caminar en caridad, lejos de toda maldad; deben vivir en Cristo, que se entregó por nosotros a Dios en sacrificio de olor suave (*Eph.* 5, 2).

En esta afirmación se echa de ver con qué seguridad vivía San Pablo de la realidad del sacrificio de Cristo. Tal realidad no era sólo una verdad conocida e incorporada al conjunto de los demás conocimientos, sino que era la fuerza transformadora de su vida. En este punto no cabía que sus lectores discreparan: todos están de acuerdo en que él y ellos viven de esa realidad del sacrificio de Cristo. A San Pablo le interesa otra cosa: "¿Cómo se realiza la vida diaria del hombre que ha basado su existencia en el sacrificio y muerte de Cristo?" No necesita hacer explicaciones del hecho y realidad del sacrificio, porque tanto él como los gálatas viven de esa misma plenitud de vida. Se trata de algo distinto: ¿Cuál es la actitud respecto a la ley de la Antigua Alianza de los que viven de la cruz de Cristo? Supuesto ese tema, sólo marginalmente trata del de la muerte de Cristo. Aunque los gálatas no necesitan muchas explicaciones sobre esas cosas, no puede San Pablo, cuando habla de Cristo, silenciar todo lo que él y los gálatas tienen que agradecer a este nombre: "La gracia y la paz sean con vosotros de parte de Dios Padre y de Nuestro Señor Jesucristo, que se entregó por nuestros pecados para librarnos de este siglo malo, según la voluntad de nuestro Dios y Padre" (*Gal.* 1, 3-4). En el tratado sobre los Sacramentos se hablará más detenidamente de las profundas diferencias entre el testimonio de San Pablo sobre

Cristo y las religiones extrabíblicas de misterios (cfr. W. Tr. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus*, 1937).

e) Lo que San Pablo atestigua, ya lo conocían los contemporáneos de Cristo de boca del Bautista, según testifica el *Evangelio de San Juan*. Cuando los enviados de Jerusalén preguntaron al Bautista por su predicación y bautismo, les contestó, refiriéndose a Cristo: "He aquí el Cordero de Dios, que quita los pecados del mundo" (*Jo.* 1, 29). Estas palabras recordaron a los escribas lo que Isaías había escrito del Mesías: "Todos nosotros andábamos errantes, como ovejas, siguiendo cada uno su camino, y Yavé cargó sobre El la iniquidad de todos nosotros. Maltratado y afligido, no abrió la boca, como cordero llevado al matadero, como oveja muda ante los trasquiladores" (*Is.* 53, 6-7). El Mesías era profetizado siervo de Dios que toma sobre sí nuestras enfermedades y carga con nuestros dolores (53, 4), llevando sobre sí los pecados de todos (53, 12). Cristo es el cordero pascual de la Nueva Alianza, que será inmolado por los pecados del mundo (*Apoc.* 5, 12; *Act.* 8, 32; *I Pet:* 2, 22-23). Por eso, los que creen en El viven sin pecado y aunque por debilidad pequen, tienen un intercesor ante el Padre, que es Jesucristo, el Justo; no dejará de interceder; es la víctima propiciatoria por nuestros pecados y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo (*I Jo.* 2, 2). Estamos seguros del amor de Dios, porque envió a su Hijo como víctima expiatoria por nuestros pecados (*I Jo.* 4, 10).

5. Véanse los *textos patrísticos* sobre este tema en los párrafos que siguen.

6. Tratando de explicar el *proceso interno* del sacrificio de la cruz, podemos decir:

a) Para demostrar el carácter sacrificial de la muerte de Cristo no deben utilizarse exclusiva y unilateralmente los sacrificios que se comprueban y estudian en la *Historia de las religiones*, sirviéndose de ellos para señalar las partes integrantes de todo sacrificio y explicar después que todos esos caracteres se encuentran también en la muerte de Cristo; el sacrificio de Cristo en la cruz no puede ser medido según la regla de los sacrificios estudiados en la *Historia de las religiones*, sino que tal sacrificio es la medida de todos los demás. El hecho de que la muerte de Cristo en cruz sea un sacrificio y su por qué debe ser explicado, ante todo, por sí

mismo. La Revelación lo considera y caracteriza como tal; el testimonio de la Revelación no necesita de complementos de investigación histórica, aunque, sin duda, esa investigación puede tener importancia para comprender el sacrificio de la cruz por ofrecernos una representación general e indeterminada del sacrificio religioso. Con esta observación se echa de ver ya la diferencia entre el sacrificio de la cruz y todos los demás, y a la vez se evidencia que el sacrificio de Cristo es la plenitud y cumplimiento de todos los demás sacrificios.

b) Tiene singular y fundamental importancia para la comprensión del sacrificio de Cristo la reiterada afirmación de la Escritura de que Cristo se entregó *por amor y obediencia;* su muerte fué un acto de obediencia a Dios y de amor al Padre y a los hombres; es la más alta expresión de su incondicional entrega a Dios. Cristo volvió a hacer realidad el modo de sentir, negado en desobediencia y orgullo por los primeros hombres; adoptó la única actitud propia y conveniente ante Dios, creador y señor de todas las cosas.

En los sacrificios de la Antigua Alianza fué también la práctica de la obediencia el acto de fe propiamente exigido por Dios. El sacrificio exterior no era más que expresión de una actitud íntima y, por eso, tenía su valor. En la entrega y cesión a Dios de un objeto que es propiedad del hombre o servicio para su vida se reconoce el dominio de Dios; se hace especialmente evidente este dominio de Dios sobre todas las cosas cuando alguna es destruída, quemándola, por ejemplo, aunque la destrucción no es esencial al sacrificio. Dios puede disponer incondicionalmente de todo porque todo le pertenece. Todo debe obedecerle. A El se somete el hombre al hacer sacrificios: en ellos pone fin a su orgullo.

La entrega o donación no termina en sí misma; es paso, tránsito y entrada en el ámbito y esfera de lo divino. *La ofrenda se transforma;* abandona su modo precario de ser para participar en la plenitud de ser divina. Incluso cuando se destruye, se hace con el fin de que se convierta en algo totalmente nuevo. Esto se hace mucho más claro si se piensa que *la ofrenda es siempre figura y símbolo del hombre* que se ofrece él mismo a Dios; la ofrenda sustituye y representa al oferente. El acto de ofrecer es expresión y símbolo de la inmolación del yo humano. Cuando el hombre se entrega a Dios, abandonándose a sí mismo, despreciando su amor

propio y orgullo y ofreciéndose a Dios, participa de la santidad y gloria divinas y logra así su plenitud.

Para el *pecador,* la renuncia y cesión de una cosa significa a la vez *castigo* y *expiación* por los pecados: en el sacrificio reconoce que está sujeto al juicio de Dios y condenado a muerte.

Cristo se entregó al Padre en su misma *realidad corpórea* y no sólo en una ofrenda simbólica. Quemó todo amor y voluntad propia en el fuego del amor y obediencia a Dios; en la cruz, su amor ardió en vivas llamas. San Pablo se quema y consume en esas llamas: "Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí" (*Gal.* 2, 19-20). En la cruz compró Cristo a su esposa, la Iglesia (*Eph.* 5. 25); su amor por ella le llevó hasta el sacrificio de la muerte (*Jo.* 10, 11; 15, 13); ese amor se evidenció con toda su fuerza en la cruz y ya no podrá enmudecer (*Rom.* 8, 34-35; *II Cor.* 5, 14). Cristo no vivió para su complacencia (*Rom.* 15, 3); siendo rico, se hizo pobre por nosotros, para que con su pobreza nos hiciéramos ricos; esto fué su amor (*II Cor.* 8, 9); esa pobreza fué cada vez mayor: se despojó primero de la gloria de la divinidad y se hizo obediente; obedeció hasta la muerte de cruz (*Phil.* 2, 5-8); toda su vida fué un acto de obediencia al Padre, que se cumplió y completó en la muerte de cruz (*Io.* 10, 17-18; 14, 30-31). Por la obediencia del segundo Adán se nos trajo gracia y salvación, así como por la desobediencia del primero nos hicimos todos pecadores (*Rom.* 5, 18-19). La obediencia es un acto del amor de Cristo: su amor se reveló en la obediencia (P. Feine, *Theologie des NT,* 1910, 396). La suma expresión del amor y obediencia es la entrega de la vida.

El amor de Cristo tiene su último fundamento en el amor eterno del Padre, que envió su Hijo al mundo, no para juzgar al mundo, sino para que el mundo fuera salvo (*Jo.* 3, 17). Cristo aceptó en su corazón el amor del Padre a los pecadores: lo incorporó y obró por ese amor. Por el amor fué a la muerte, y la causa de ese amor era el amor del Padre, que le envió a la muerte (*Rom.* 5, 1-11). El amor, que se expresó sensible y supremamente en la muerte de cruz, fué expresión del amor al Padre.

La entrega de Cristo logra su última seriedad por ser *expiación* de los pecados: por su obediencia y amor fueron vencidos la desobediencia y el egoísmo.

Se ve que lo decisivo en el sacrificio de Cristo son las fuerzas

del amor y obediencia; esas fuerzas le brotan en el mismo corazón y le liberan del aprisionamiento en el yo, de toda voluntad propia y de toda afirmación de sí mismo frente a la voluntad divina (*Hebr.* 5, 7-10). La muerte y todo su dolor es la expresión sensible de esta actitud; sólo por eso tiene fuerza salvífica (*Hebr.* 5, 7-10). Justamente, pasaría por alto lo esencial quien se limitara a la consideración exclusiva de la crueldad de los sufrimientos en todos sus pormenores y olvidara el espíritu que animaba toda la pasión. Si, por ejemplo, se preguntara si ha habido algún hombre que haya soportado dolores más grandes que los de Cristo, se dejaría al margen la cuestión verdaderamente importante. Lo decisivo, aquí, no es la "cantidad" de dolores físicos y morales, sino el amor y la obediencia; y en esto Cristo está muy por encima de todos, eso sin tener en cuenta que por su especial modo de sentir, sufrió de otra manera, agotando en cierto modo el dolor y sufriendo más que ningún hombre. El amor y obediencia están como encarnados en la entrega a la muerte.

Es evidente que el papel de los jueces y verdugos es secundario en la muerte de Cristo: no fueron más que instrumentos de los que se sirvió Satanás para acabar con la vida del Santo (*Lc.* 1, 35). Satanás sólo tenía poder sobre esta vida; Dios mismo se lo había dado, ya que el "siervo de Dios", el Enviado, se sometió al odio de la maldad y a su poder para así vencerlos (cfr. San Atanasio, *De Incarnatione*, sec. 21).

c) Mediante el sacrificio de propiciación no se acallaba a Dios ni se le hacía variar su modo de obrar; Dios no es mudable. Que no se trata de apaciguar la ira de Dios en sentido estricto se hace patente al ver que *el acto del sacrificio de Cristo procede del Padre*, que nos da la salud y salvación por medio de esa acción. El misterio de nuestra Redención tiene su origen en la profundidad de Dios; El entregó a su Hijo por nosotros, lo que fué señal de su amor y justicia (*Jo.* 3, 16). En la muerte de su Hijo hecho hombre reveló el Padre su amor y justicia, realizándolas en el ámbito de la historia; allí se hizo presente en este mundo el misterio de su amor santo y justo; Dios *revela* al mundo su santidad y amor, haciéndolas reales en este mismo mundo (cfr. §§ 108 y 109). El hombre puede participar de la santidad y amor de Dios al haber en el mundo un lugar donde se hallan realizados. Sólo hace falta llegar a ese lugar, es decir, incorporarse a Cristo por la fe y los sacramentos. La revelación de Dios en la muerte de su Hijo no pue-

de ser desconocida por los hombres de buena voluntad. La muerte de cruz hace digno de crédito el amor de Dios; más aún, visible (*I Jo.* 3, 16), pues en ella se hace ese amor presente en la historia humana. Si Dios entregó a su Hijo a la muerte por nosotros, cuando todavía éramos enemigos suyos, no puede haber duda sobre la disposición del amor divino (*Rom.* 5, 8-10).

d) Nada había en el hombre que pudiera ser motivo del amor de Dios: *sin motivo ni causa surgió del abismo de su intimidad;* no fué la respuesta de Dios a nuestra llamada, sino libre acción de su benevolencia y misericordia (*I Jo.* 4, 10). Justamente el don de su amor infinito es lo que nos hace confiar en que amados por Dios de una vez para siempre (*Rom.* 5, 5), nos veremos libres del juicio de la ira divina (*I Jo.* 2, 28; 4, 17); ahora ya ve Dios en nosotros un motivo para amarnos: se ve a sí mismo y a su propio amor, al Espíritu que envió a nuestros corazones (*Rom.* 5, 1-11; 8, 31).

Pero aunque el mundo se haya transformado y nosotros mismos seamos otra cosa, siempre el impulso proviene de Dios, que no quiere que los hombres caigan en el abismo; por eso detiene con su brazo el furor del pecado y el "no" que los hombres gritan ante El y lo transforma en un "sí" salvador. Pide al hombre que no se aferre a su "no" contra Dios, para que no perezca y se condene por él. Por la fuerza de su amor elimina al odio desde dentro y desde lo más profundo. "De suerte que el que es de Cristo, se ha hecho criatura nueva, y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo. Mas todo esto viene de Dios, que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación. Porque a la verdad, Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo y no imputándole sus delitos, y puso en nuestras manos la palabra de reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios nos exhortase por medio de nosotros. Por Cristo os rogamos: reconciliaos con Dios. A quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros, para que en El fuéramos justicia de Dios" (*II Cor.* 5, 17-21). Dios mismo nos dió la paz por medio de Cristo; ésta es la feliz realidad de que viven los colosenses: "A vosotros, otro tiempo extraños y enemigos de corazón por las malas obras, pero ahora reconciliados en el cuerpo de su carne, por su muerte, para presentaros santos, e inmaculados, e irreprensibles delante de El" (*Col.* 1, 20-22). Dios mismo entregó a su Hijo como víctima expiatoria y dispuso el sacrificio de la cruz para que fueran justificados

los que creen en Jesucristo; lo hizo para que los pecadores no fueran castigados por sus pecados.

e) Es evidente que Dios *no hizo la redención sólo por su acción divina;* la hizo *mediante la acción de un hombre:* Jesucristo. Es requisito para que los hombres se liberen del pecado y participen de la santidad y amor de Dios, para que obtengan el perdón, la muerte de cruz, es decir, la realización de la inmolación obediencial del Hijo del Hombre al Padre en la muerte. El amor del Padre justamente por estar realizado en Cristo, cabeza de la Humanidad, se convierte simultáneamente en inmolación de los hombres y de todo el Cosmos al Padre.

f) Para entender más hondamente la muerte de Cristo es necesario explicarla *desde Dios* y desde *Jesucristo-Hombre.*

aa) Viendo la muerte de Cristo desde Dios, fué el Padre quien quiso liberar al mundo del pecado y quien dejó camino libre a la maldición del pecado en su Hijo, hecho hombre. El Hijo de Dios, al hacerse hombre, cargó sobre sí la maldición del pecado, hasta el sacrificio de la muerte. El Padre juzgó al pecado en la muerte de su Hijo. El castigo fué terrible; en la muerte de Cristo se ve claramente qué es el pecado; en ella se revela la oposición y contradicción entre Dios que es la santidad, y el hombre que peca. Tan grande es esa contradicción y tan aguda que el hombre no puede subsistir al acercársele la santidad de Dios. El *Génesis* (3, 14-24) dice que el pecador se aleja de Dios, vida y alegría, y sólo puede vivir en la miseria y tribulación, condenado a muerte; este estado, que revela el más íntimo modo de ser del hombre apartado de Dios, encuentra su expresión máxima, dentro de la Historia, en la muerte de Cristo, motivada por el pecado. Todo eso se hizo evidente al salir Dios de su reserva y hacer obrar sobre el hombre su majestad y sublimidad.

Dios había tolerado hasta entonces el pecado (*Act.* 17, 30); en cierto modo se contuvo y permitió el pecado, aunque es cierto que ya antes de venir Cristo castigó a los pecadores. Todas las desgracias de la historia humana son de algún modo castigo de Dios; pero antes de venir Cristo todos esos castigos tenían sentido de precedentes y símbolos precursores. En ellos no hizo obrar todo el poder de su santidad sobre el pecador; se opuso a su existencia, pero sólo con cierta suavidad. Ya a pesar de esta reserva fueron innumerables los sufrimientos y muertes antes de que Cristo vi-

niera. Pero todo ese dolor y todas las muertes juntas no fueron capaces de representar la santidad de Dios en el mundo de modo conveniente; no hacían presente en la Historia la santidad y justicia divinas en toda su potencia y plenitud; podría decirse que no hizo más que extender su brazo para que los hombres pudieran sentir su presencia desde lejos.

Todo lo ocurrido antes de Cristo en cuanto pudiera ser juicio de Dios, estuvo lo mismo que toda la revelación precristiana, ordenado al juicio que hizo Dios en la Cruz; tiene, pues, carácter profético. En la Cruz alcanzó expresión máxima la santidad de Dios sobre Cristo, representante de la Humanidad pecadora, aunque El no tuviera pecado. Al decir que Dios *hizo justicia*, no puede entenderse la expresión en su sentido estricto, sino sólo ampliamente: significa lo mismo que un *acto de majestad*. Dios reveló su santidad por medio de un acto de majestad, propio de El, que es Señor de la Creación. Esto significa la muerte para aquel sobre quien recayó la acción de la santidad divina. Bajo la presión de esa santidad el hombre no puede vivir, sino que tiene que morir. Dios se revela como Señor y dispone sobre el hombre con dominio señorial. Así se hizo presente en el mundo su santidad: en un lugar determinado del mundo, y en una época concreta de la Historia, se restablece su dominio; Dios mismo lo realizó, estableciendo su reinado. La muerte de Cristo significa todo eso: *la instauración del dominio de Dios, del dominio regio del Padre, de su reino.*

A pesar de la terribilidad del juicio en el que Dios envió a su Hijo a la muerte, fué un *juicio de amor;* y esto se manifiesta de doble manera: en primer lugar, porque sólo a su Hijo amado exigió Dios el dolor y el horror de la muerte, y después porque por su muerte concedió al Verbo encarnado y hecho hombre el esplendor y gloria de la naturaleza humana y a los demás hombres la redención del pecado y vida inmortal. La muerte de Cristo significa el fin de la forma de existencia constituída por el pecado. Pero para Cristo fué a la vez tránsito a otra forma de vida indestructible en la gloria del Padre. La meta de su muerte fué la Resurrección y Ascensión. Y todos debemos participar de la plenitud de vida y del poder que Cristo alcanzó con su muerte. El juicio del Padre sobre su Hijo es así un *juicio de gracia;* sirvió para salud y salvación, lo que requería la superación del pecado y realización de la santidad de Dios en el mundo. La presencia en el mundo de la santidad y gloria de Dios, en cuya contradicción estaba el hombre por el pecado, significaba la muerte del pecador. El exigir

Dios la muerte de su Hijo muy amado no es signo de que su odio sólo pudiera ser satisfecho con sangre y lágrimas, sino señal de su amor y justicia.

El hecho de que Dios salvara al hombre por el camino de la ruina, de la destrucción de la existencia terrena, tiene su fundamento en la situación del hombre. La consideración que hacemos a continuación servirá para mejor entender esas conexiones. Por el pecado, el hombre, en cierto modo, se condenó a sí mismo a la muerte: se hizo sepulturero de su propia existencia y del orden terreno; Dios confirmó en su juicio de maldición lo que el mismo hombre había hecho: al dejarle morir y sufrir, Dios quiso que el hombre experimentara las consecuencias de su acción. En esto se muestra que Dios toma al hombre en serio; no le trató como a un niño que no supiera lo que hacía, sino que se enfrenta con él como con un adulto libre y responsable que tiene que cargar con las consecuencias de sus decisiones. En la muerte de Cristo en la Cruz adquiere su máxima seriedad este modo de comportarse Dios con el hombre; Dios le deja sentir con toda intensidad lo que fué su culpa. En la Cruz revela Dios al hombre lo que ha sido y es: un rebelde y condenado a muerte. Dios mismo da así la interpretación más auténtica del hombre. El que entienda bien la Cruz de Cristo no puede ya equivocarse cuando piense en la situación de la Humanidad caída. Dios mismo la desautoriza con toda su terribilidad.

Esta desautorización del hombre por parte de Dios aparece con más luz en la muerte de Cristo: el Hijo del Padre Eterno es condenado a cruz y matado por el pecador. No es que el hombre al huir de Dios se condenara a sí mismo a muerte y Dios se lo dejara ver, sino que se ha despertado en el hombre una inclinación a la muerte y a matar al rebelarse contra Dios y contra la relación con Dios, le ha nacido una tendencia a conquistar su gloria rebelándose contra Dios y matando a sus semejantes. Esta tendencia al crimen logró su más terrible posibilidad en la muerte decretada contra el Hijo de Dios hecho hombre. El abismo del pecado alcanza ahí su última profundidad. El hombre pecador quiere matar al mismo Dios; al pecar, lo que en el fondo se quiere es dejar a Dios a un lado, cuyo dominio es insoportable. Al enviar Dios a su propio Hijo y permitir que fuera condenado y ejecutado por los hombres, reveló la abyección del pecado y el verdadero rostro del hombre.

Dios buscaba a la vez con este acto un *cambio de carácter óntico y psicológico*. Logra el cambio y transformación ontológicos haciéndose presente en la Historia; desde entonces la historia hu-

mana está bajo su influencia dominadora y bajo el signo de la Vida y la Alegría; así son vencidas las fuerzas destructoras. La transformación psicológica se hace al mostrar a los hombres en la Cruz la terribilidad del pecado; así quedó demostrada la importancia de la rebelión contra Dios, la destrucción ocasionada por el pecado como continuo recuerdo de la responsabilidad del hombre y de la superioridad de los valores ético-religiosos sobre los biológicos, intelectuales y estéticos. De lo que resulta que la cruz no es un medio que tenga el hombre para mover a Dios a gracia y compasión, sino un medio de Dios para probar su bondad y mover a los hombres a conversión y confianza.

bb) Considerando la muerte de Cristo desde *Jesús mismo, hombre*, podremos decir: que Cristo aceptó la voluntad del Padre, sometiéndose a ella sin reservas y reconociendo así que el Padre es el Señor que puede disponer de su vida, el Santo que entrega al pecador a muerte con toda justicia. Cristo se dejó atar por el Padre: cuando en la Cruz se dejó clavar y perdió toda posibilidad de movimiento hizo todo lo contrario de lo que el hombre hizo con su espíritu de orgullo al querer edificar su vida sin Dios; renunció con ciega obediencia a todo movimiento propio; así reconoció a Dios como Señor y restableció su dominación. Por su obediencia total se convirtió en "siervo de Dios", en el instrumento más apropiado para que el Padre restableciera su reinado sobre la historia humana. Pero también a El le fué dado sentir la bendición de esa total obediencia, que no es más que la más perfecta comunidad con Dios. La presencia de Dios en el tiempo significa para el hombre vida y alegría, hogar y plenitud. Con su muerte Cristo introduce también en la gloria la naturaleza humana (*Io.* 17, 5). En la Resurrección y Ascensión se hizo visible la transfiguración alcanzada por el sacrificio; fué la respuesta de Dios Padre a su Hijo Unigénito por su acto de obediencia. El Padre sabía de antemano esta respuesta: por la vida que había de nacer con la Resurrección y Ascensión quiso el sacrificio y muerte de Cristo.

g) A partir del hecho de la Redención, el Crucificado y Resucitado está continuamente en el Tabernáculo ante la mirada del Padre para interceder por nosotros como eterno fiador de nuestra salvación, al ofrecer a su Padre el sacrificio como petición eterna. Cristo en el cielo actúa sin cesar como Pontífice. *La eternidad de su sacerdocio* está atestiguada en la Epístola a los Hebreos (7, 17, 24). Toda salud nos viene por su mediación. "Toda gracia, incluso

la de los bienaventurados en el Cielo, está condicionada por Cristo, Cabeza de la Iglesia; Cristo, en cuanto cabeza de la Iglesia, es la fuente de toda gracia sólo dentro del amor; la voluntad amorosa de Jesús, que es lo mismo que su voluntad de gracia, no puede ser más que una súplica siempre que entre en cuestión la naturaleza humana del Señor. Esta súplica no debe interpretarse de forma que se crea que la visión beatífica de los bienaventurados peligre o que sea necesario asegurarla por la intercesión del Señor; hay que entenderla en otro sentido; el amor de Dios y su misericordia siguen siendo tan grandes que la humanidad y naturaleza humana en Cristo deben ser un momento de la providencia de la gracia; y eso es la oración; dicho de otro modo: también en el Cielo la humanidad y la naturaleza humana a través de la humanidad de Cristo sea cooperante en el automovimiento de la Humanidad hacia la plenitud de gracia de todos los hombres que lograron ya la salvación" (Feuling, *Katholische Glaubenslehre,* 501). También existe un sacrificio eterno de Cristo; ¿cómo podría ser eterno su sacerdocio sin sacrificio; su dolor y su muerte han sido incorporados a su existencia eterna: el Glorificado y Ensalzado vive eternamente como Crucificado. El misterio de la Cruz está eternamente ante los ojos del Padre.

"En un ser que fué débil y fuerte, hombre y Dios a la vez, ocurrió una vez un hecho en el tiempo, bajo Poncio Pilato; y ese hecho perdura eternamente ante Dios. Nosotros vivimos esta vida activa y bulliciosa, presuntuosa y caduca; trabajamos y nos alegramos y sentimos necesidad, pero Cristo está eternamente en lo más hondo e íntimo de la santidad y enarbola ante Dios la bandera de su acción. De ello vivimos y de allí nos viene nuestra incesante purificación. Todo lo que en este mundo está iluminado de magnificencia y amor, recibe la luz de esa Luz. No sólo de la luz de Dios; las cosas dichas así siguen en la incertidumbre de lo indefinido y corren el riesgo de que las ajustemos a nuestras vivencias; la luz de la que vivimos es Cristo. El es el Mediador; está entre Dios y nosotros no como obstáculo sino como acceso. Ya ha entrado en lo indestructible, pero sigue siendo camino y puerta; por él tenemos acceso y entrada" (R. Guardini, *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament,* 1936, 62).

h) Siendo Cristo el Pontífice del NT, *no se da verdadero sacerdocio sin vinculación a El;* todo auténtico sacerdocio es participación del suyo, que es la medida de todos. Y viceversa: puesto

que el sacerdocio es uno de los caracteres de Cristo (es el Ungido y Consagrado por el Espíritu Santo mismo), todo el que participa de Cristo por la fe y los sacramentos tiene parte en su sacerdocio. No hay bautizado que no tenga carácter sacerdotal en sentido real, no sólo simbólico (*I Pet.* 2, 9). La participación en el sacerdocio de Cristo se realiza ante todo tomando parte en su acción sacerdotal: participando, en el sacrificio de la cruz representado en la Misa y después en la inmolación y ofrecimiento del propio "yo", en comunión y comunidad con Cristo en las "cruces" de cada día. El sacerdocio especial de los consagrados es la cima de ese sacerdocio "general" y común que, lejos de oponerse al sacerdocio de Cristo, sirve a su incesante realización. Los bautizados armados de ese sacerdocio son los instrumentos por cuya mediación el Señor invisible y siempre presente en la Iglesia realiza su acción sacerdotal. Esto no es más que la continua rememoración y actualización del misterio de la Salvación (cfr. *Tratado sobre la Gracia y los Sacramentos,* especialmente la parte dedicada al Bautismo y al Orden).

§ 156

Cristo vencedor del pecado, de la muerte y del demonio, y creador de una nueva vida en libertad, santidad y justicia.

1. La teología occidental, sobre todo la del mundo germánico, desde San Anselmo de Canterbury, ha interpretado la muerte de Cristo en la cruz como satisfacción, como restablecimiento del honor de Dios ultrajado por el pecado, como expiación de la ofensa hecha a El; la teología griega, en cambio, la entendió más bien como victoria de Cristo sobre Satanás, como restablecimiento del ser trastornado por el pecado, como curación del desorden que el mismo pecado ocasionó. Ambas interpretaciones están de acuerdo con la Escritura. Y sólo conjugando las dos se explica plenamente lo que la Revelación nos dice sobre la muerte de Cristo. Es posible que para los teólogos de Occidente resulte demasiado simbólico la doctrina de los Padres griegos sobre la Redención y hasta un poco confusa; sin embargo, está dominada por ideas muy concretas y precisas; se apoya sobre todo en la misma Escritura, especialmente en San Pablo. A los teólogos griegos, por su parte, les

parece excesivamente jurídica la doctrina de los teólogos occidentales sobre la Redención, y, sin embargo, también está fundamentada en la Escritura.

Instauración de la dominación de Dios.

2. Expondremos en primer lugar la doctrina bíblica acerca de la victoria de Cristo sobre el pecado, la muerte y el demonio, tema más desarrollado por los Padres griegos que por los teólogos latinos. Esto es el aspecto negativo, por decirlo así, del restablecimiento del reino de Dios, tema que debe ser también incluído en la exposición.

El sentido capital y primordial de la obra de Cristo es el restablecimiento del reino de Dios, que ya fué la promesa principal del AT que esperaba ver cumplida el pueblo elegido. La predicación penitencial del Bautista avivó hasta el máximo esa esperanza. Juan ve cerca ya la hora del juicio y de la gracia; ve llegar al enviado de Dios, superior a todos los anteriores, que restablecerá el reino de Dios con la intensidad que sea posible para la duración de esta forma del mundo o eón. El reino de Dios logrará una fuerza que jamás ha tenido hasta entonces; esa fuerza y virtud está prefigurada y anunciada en todas las formas precedentes y ella misma no es el fin, sino una prefiguración del reino que ha de instaurarse más allá de la historia de la humanidad (*Mt.* 3, 2-12). El reino de Dios irrumpirá como juicio y justicia sobre el orgullo humano; sólo se librarán de su horror los que se vuelvan al Señor arrepentidos y convertidos. No bastará el parentesco de Abraham para pertenecer a ese reino que es inminente; está fundado en el Espíritu Santo y no en la sangre (*Mt.* 3, 12; *Mc.* 1, 8; *Lc.* 3, 10-11). Su cumplidor está ya entre nosotros, pero desconocido y oculto. Como enviado de Dios cumplirá la justicia y concederá la entrada en el reino salvador de Dios (*Mt.* 1, 26). Por fin, comienza el reino de Dios tanto tiempo esperado y profetizado.

Las esperanzas que el Bautista avivó en sus oyentes fueron muy variadas; algunos esperaban un Mesías de la casa de David que liberara al pueblo de los dominadores extranjeros y de la tentación de pecar, que inaugurara una época en la que se sirviera a Dios en justicia y santidad (*Lc.* 1, 69). El reino de Dios se interpretó en primer lugar como obediente sumisión del hombre a Dios, pero también tenía importancia la libertad política. Este reino de

Dios es ya en cierta forma actual y está presente, pues siempre hay hombres que se someten a la voluntad de Dios. Pero el Mesías hará que toda la tierra obedezca a Dios, para que la santidad y justicia llenen el mundo. Entonces se revelará el reino de Dios. Bajo la secular presión política, poco a poco pasaron a primer plano en la esperanza del reino de Dios los *motivos políticos*. Jamás se olvidó del todo el aspecto religioso y moral, pero pasó a segundo término. El "día de Yahvé", en el que debía instaurarse el reino de Dios, se fué convirtiendo en la esperanza de las masas y de sus caudillos en un día de venganza, en el que los enemigos serían exterminados. Dios sería el vengador sin ayuda humana alguna. Esta esperanza tenía carácter nacional y temporal. Nacería de nuevo el esplendor del reinado de David. Eran esperanzas que se limitaban a desear poder y grandeza terrenos; eran esperanzas mundanas. De ellas estaban llenos incluso los discípulos de Jesús; se liberaron de ellas poco a poco hasta llegar a la esperanza de un reino que no es de este mundo. En las discusiones de Jesús con los dirigentes judíos tienen especial importancia estas esperanzas terrenas de los judíos. Cuando Cristo predicó un reino que no era de este mundo, siempre se le opusieron con violencia; creían que el pueblo era defraudado en lo más importante.

La situación desolada del mundo ocasionó también otra escatología al final del judaísmo con caracteres de *trascendentalidad* y *universalidad*. Su mirada se dirigía a un mundo futuro más allá del actual: en este mundo reina Satanás; no obstante, llegará otro eón, en el que sólo Dios reinará y serán aniquiladas todas las fuerzas antidivinas. Esta concepción no llegó a la gran masa del pueblo. Todas estas escatologías, muy distintas y variadas, creyeron poder fundamentarse en el AT.

3. Cristo fué por misión de Dios *el realizador de la promesa viejotestamentaria del reino*. En El se reveló que las profecías sobre el reino de Dios significaban algo muy distinto de lo que entendía la esperanza humana, que estas profecías tenían incluso un sentido contrario a la esperanza terrena (*Lc.* 7, 22-23; 10, 9). En Cristo se reveló el auténtico sentido de tales profecías. Después de las ardientes esperanzas con que fué recibido al principio la nueva de la llegada de Cristo, sus seguidores fueron disminuyendo hasta que los jefes del pueblo se hicieron enemigos declarados y decretaron su muerte. Llegaron a la convicción de que por el bien del pueblo era necesario que Cristo muriera, para evitar que fueran des-

valorizadas y socavadas las esperanzas de un reino nacional (*Io* 11, 49; *Lc.* 10, 9).

Con Cristo llegó el reino de Dios. El es el Hijo del Hombre a quien fueron dados el poder, el honor y la gloria, como dice el profeta Daniel (7, 13-14; *Mt.* 24, 30; 25, 31-34; 10, 23; 16, 27; *Lc.* 17, 26). El es quien trae el reino de Dios a este mundo; no sólo lo anuncia, sino que ante todo es su manifestación; con El ha venido y el que tenga ojos para ver, puede verlo; El es el prometido Hijo de David (*Is.* 9, 11; *Mich.* 5, 1-2; *Ier.* 23, 5-6; *Ez.* 17, 22-23; 34, 23; 32, 24-25), está sentado en el trono de su padre David (*Mt.* 21, 9; *Mc.* 12, 37; *Lc.* 1, 32; *Rom.* 9, 5; *Apoc.* 5, 5; *Act.* 2, 30; 12, 23; *Rom.* 1, 3). Reinará eternamente sobre la casa de Jacob y su reino no tendrá fin (*Lc.* 1, 32). Con regia dignidad exige cuando envía por el borriquillo a su entrada triunfal en Jerusalén y se justifica con estas palabras: "el Señor lo necesita" (*Mc.* 11, 3); pero no quiere ser rey del modo que desean las masas, que esperan de El bienestar terreno y gloria mundana (*Io.* 6, 14-15); por eso no disputa el dominio a ningún rey terreno (*Mt.* 2, 1-3 y el Himno de Vísperas de la fiesta Epifanía); y, no obstante, contesta majestuosamente cuando, antes de morir, se le pregunta si es rey. El es rey, pero de distinto modo del que Pilatos imaginaba al no pensar más que en los poderes de este mundo (*Io.* 18, 33-40). También los discípulos tienen la impresión de que Cristo es rey, sin entender del todo la especie de su reinado; no quieren enterrar del todo la esperanza de que con El resurgirá el poder y la gloria del antiguo reino (*Act.* 1, 6) y de que ellos tendrán un papel importante en el nuevo reino (*Mc.* 9, 32-34, 10, 37-45). En el reinado de Cristo no se cumple la promesa del salmo 110 [109] (*Mc.* 12, 35; *Act.* 2, 30).

El reinado de Dios manifestado en Cristo y cuyo realizador es el mismo Cristo, no es una *dominación política* ni se funda en poderes terrenos; más bien es la revelación e implantación de la gloria y santidad, del amor y verdad de Dios. El poder de Dios es el del amor, el de la santidad y verdad, cuyo dominio se establecerá al realizarse en el mundo cuando los hombres se incorporen al amor, santidad y verdad de Dios. La instauración del reino de Dios significa, por tanto, la salvación de los hombres; la santificación les trae la salud. Y viceversa: el pecado es lejanía de Dios y de la vida, fuente de toda desgracia; su consecuencia es el dolor y la muerte; tras el pecado y la muerte está la fuerza del diablo, portador del odio y mentira; por él vino el pecado al mundo, y no hay

pecado en el que él no tenga parte (cfr. § 124). Cristo vino al mundo para vencer al pecado *(I Io.* 3, 5) y mover a los pecadores a la conversión hacia Dios *(I Io.* 3, 8) y deshacer su poderío. La victoria de Cristo significa liberación, salvación, redención de la esclavitud de estos opresores; para esa obra salvadora fué enviado al mundo por el Padre; tiene que buscar y salvar lo que está perdido (Lc. 19, 10). En adelante nadie tiene que caer ya en la desdicha de la culpa, de la desesperación, de la angustia y de la muerte. No vino sólo como cumplidor de la justicia divina, sino como enviado y garante de la misericordia de Dios. Al despedirse de Nicodemo cuando se le acerca de noche, le dice esta alegre nueva: "Porque tanto amó Dios al mundo, que le dió su Unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna; pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El" *(Io.* 3, 16-17; 12, 47).

4. Toda la vida de Cristo estuvo al servicio de la instauración del reino de Dios y dedicada a someter al demonio. Su vida se convirtió así en lucha contra las fuerzas personales del mal, contra la maldad, contra aquel que por sí mismo quiere lo contrario de Dios y que con todas sus fuerzas odia lo bueno; contra aquel cuyo pensamiento y sentir es sólo odio y no tiene parte alguna en el amor. Realizó el reinado de Dios con sus palabras y obras, con su palabra eficaz y con signos llenos de sentido.

I. Primero ocurrió esa implantación del reino de Dios en *algunos hombres determinados:*

a) El perdón de los pecados es un medio para la implantación del reino de Dios. Cristo despierta la conciencia del pecado porque no desconoce su realidad; lo entiende tal cual es: como enemistad con Dios; como irrupción demoníaca del odio contra Dios; acepta a los hombres como son: como pecadores. Pero carga con el pecado y con la culpa. Cuando dice "tus pecados te son perdonados" *(Mc.* 2,5), renace el hombre desde sus raíces; no sólo se perdonan los pecados, sino que ya no existen más. Aunque no sea posible hacer desaparecer su realidad histórica, se suprime su culpabilidad. Cristo trata con los pecadores y come en su misma mesa. Se hace amigo de publicanos y pecadores. *(Mc.* 2, 15-16; *Lc.* 5, 30; *Mt.* 9, 10; 11, 19; *Lc.* 7, 34; 5, 8). Les incorpora así El, mediador

entre Dios y los hombres, a la comunidad en que está con el Padre (*Ls.* 19, 1-2; *Io.* 15, 10). Con Cristo se inaugura el tiempo que Jeremías profetiza (31, 31-34); un nuevo tiempo en el que nadie dirá a su prójimo: "Conoce al Señor", porque todos le conocerán. Será su Dios y ellos serán su pueblo, pues perdonará toda culpa y olvidará todo pecado.

b) La llegada de un tiempo nuevo se hace del todo evidente en la *expulsión de demonios y resurrección de muertos.* Ya toca a su fin el poder del demonio y de la muerte; los demonios se dan cuenta de ello; se enfurecen y gritan cuando Cristo se acerca a ellos. Pero también el príncipe de este mundo debe obedecer al Hijo de Dios, al Señor Sabaot.

En las resurrecciones de muertos hay también destrucción del poder del demonio. El diablo trajo la muerte al hombre al inducirle a pecar. La expulsión de demonios y resurrección de muertos son prueba de que Cristo es Hijo de Dios, pero son además signos de salvación; en ellos brilla ya el tiempo nuevo. Son como el relampagueo del eón, que se caracterizará por el dominio de Dios y la salvación de los hombres en él. El tiempo viejo se pone ya y amanece el nuevo: la muerte no dominará ya más, sino la vida; no el odio, sino el amor; no la mentira, sino la verdad; no el pecado, sino la santidad; no el diablo, sino Dios. Cristo venció a la Muerte y al demonio porque era la vida y santidad por sí mismo, porque en El no había pecado y, por tanto, tampoco muerte.

Romano Guardini describe de la siguiente manera la resurrección de Lázaro: "Pero cuando Jesús oye su queja y las de la gente que le acompaña, se estremece, piensa en la potencia de la muerte, en la desaparición del amigo, en el dolor de sus allegados, en su propia muerte inminente... Parece que la muerte se haya presentado personalmente, y el Maestro empieza su lucha contra ella. Pregunta: "¿Dónde le habéis puesto?" Ellos le conducen hacia fuera. "Se estremece" de nuevo y, al llegar a la tumba, estalla en sollozos que no son fruto de una pena impotente o de mera tristeza, sino una vivencia profundísima: la de la muerte, terrible destino del mundo y potencia contra la cual ha sido enviado. Ordena que quiten la piedra. María recuerda que hace ya cuatro días que murió su hermano, y Jesús le dice: "¿No te he dicho que si creyeres verás la gloria de Dios?" Ella cree, pero no comprende. Jesús está solo en lo que El es, el único ser vivo, por su ser mismo, entre los hombres destinados a la muerte. He aquí por qué El es el único

que sabe realmente lo que significa la muerte. Ha recibido el encargo de dominar esta potencia sombría. Pero nadie le ayuda ni siquiera con la comprensión.

Se dirige a su Padre, glorificándole por el suceso inaudito que va a tener lugar, y luego grita con voz potente: "Lázaro, sal fuera." "Con voz potente", ¿por qué? En Naim fué muy fácil. Una palabra suave había sido suficiente, al lado del lecho de la niña. ¿Por qué aquí esta voz poderosa y este gesto tan avasallador? Recordemos otro momento. También clamó "con voz potente". ¿Clamó? Fué después de su última palabra pronunciada en la cruz antes de morir (*Lc.* 13, 46). Estos dos gritos surgen del mismo corazón, están inspirados en la misma misión y constituyen un acto único e idéntico. No hay aquí solamente el milagro de la resurrección. Bajo las apariencias, en las profundidades del espíritu, se desarrolla una lucha. Ya hemos mencionado esta lucha llevada a cabo en los abismos inaccesibles, cuando hablábamos del enemigo. Jesucristo domina la muerte, subyugando a aquel que reina en la muerte, a Satanás. El enemigo de la Redención es éste y está aquí. Es a él a quien ataca Jesús.

Y no le subyuga por efecto de la magia o por la "fuerza del espíritu", sino por ser El quien es, es decir, intacto hasta en su propia raíz, esencialmente vivo; más todavía: es la vida misma, arraigada en el amor del Padre. He aquí el poder de Jesús. Su "grito" es la puesta en práctica de esta vida, que actúa así, gracias a un impulso irresistible de amor" (R. Guardini, *El Señor*, vol. 1, 1954, 235-36).

c) También la *curación de enfermos* es signo de la nueva situación del mundo. La enfermedad tiene estrecha relación con el pecado; el hombre es víctima de enfermedades a causa del primer pecado, según la Escritura.

II. Lo que ocurrió a determinados hombres al serles perdonados los pecados o ser curados y resucitados, anunciaba una nueva era que *se hizo realidad para todos en la Cruz.*

a) Así lo enseña la Escritura; Cristo fué levantado para salvar a todos (*Io.* 3, 15). Como dicen los Padres griegos y San Agustín, no quiso vencer a la muerte, al pecado y al demonio por la fuerza, sino por el amor y la justicia. Cristo, que estaba libre del poder del demonio, aceptó sobre sí el destino de los que estaban sometidos a él; no tenía pecado y vivió la vida dolorosa y mortal

de los pecadores. Bajó hasta el fondo del destino del hombre, condenado a morir por el pecado; le rescató en dura lucha para transformarle. Se abrió paso entre todos los horrores del hombre para librar a la Humanidad del horror.

Todo ocurrió por misión del Padre, cuya voluntad aceptó con plena libertad. Dios puso la mano sobre su vida y estuvo totalmente bajo la ley de la voluntad divina. El único sentido de su vida fué cumplir la voluntad del Padre. El camino señalado por Dios estaba lleno de dolor desde el principio (*Lc.* 22, 37); el Hijo del Hombre murió a la hora decretada por el Padre, tal como dice la Escritura (*Mc.* 14, 21. 41; *Io.* 11, 8-9; *Lc.* 18, 31).

En la muerte de Cristo el Padre dispuso de su vida con tal plenitud y fuerza, que fué una revelación de su santidad y justicia y, a la vez de su amor y fidelidad, de su poder único. Sobre Cristo cayó la santa justicia del Padre y su justa santidad de tal forma, que no podía seguir existiendo: tenía que perecer bajo el poder de Dios. Si Dios permitiera la acción de su poder y no contuviera su santidad y justicia, el injusto perecería. Cristo cargó con los pecados de todos y se presentó al Padre; por eso se reveló en El la omnipotencia de Dios, ante quien la vida humana, en su forma actual de ser, no tiene importancia alguna. Cristo se sometió a la voluntad de Dios de modo tan radical, que apuró la posibilidad más extrema de la criatura, aceptando así sobre su vida el dominio de Dios. Con su muerte puso fin a todo orgullo y deseo de disponibilidad. El realizador del reino de Dios en este mundo se convirtió así en siervo de Dios (*Is.* 53), afeado y desfigurado, inválido para ayudarse a sí mismo, El, que había ayudado a los demás (*Mt.* 11, 2-6). Tuvo la misma suerte que todos los enviados de Dios (*Mc.* 9, 13-14; *Mt.* 12, 1; 18, 34; *Lc.* 13, 33); para ellos siempre estuvo la muerte preparada. Pero justamente en su ruina se hizo la revelación del reino de Dios más viva y evidente; en la muerte de Cristo no sólo se reveló el reino de Dios, sino que se realizó, porque en el momento de morir Cristo el Padre actuó como Señor de la criatura, hasta la última posibilidad por parte de ella; actuó como Señor que tiene poder sobre todo lo creado, ya que la criatura a su vez se sometió todo lo posible a la acción de Dios. El Padre, "a quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros, para que en El fuéramos justicia de Dios" (*II Cor.* 5, 21). El Padre le dejó morir en la Cruz tal como muere un pecador; de San Pablo son aquellas palabras que nos horrorizan. Cristo se hizo maldición (un maldito) por nosotros (*Gal.* 3, 13). La Cruz tie-

ne el horror de la maldición que padece la humanidad por su pecado. Dios envió a su Hijo al castigo merecido por el hombre a causa de su pecado (*Rom.* 8, 3). Cristo al morir se sometió a la ley de la severa justicia de Dios, que a la vez es ley de amor; gustó en todo su horror la maldición decretada por Dios contra la humanidad a causa del primer pecado (*Gen.* 3, 16). Dios cumple el castigo (*Gen.* 3, 3) incluso en su Hijo encarnado. En la ley de la recompensa reveló Dios de manera inolvidable la esencial e interna diferencia entre el bien y el mal a fin de que el hombre se viera libre ya para siempre de la perdición de la maldad. El amor de Dios, al influir sobre los hombres, les empuja al dolor y a la muerte. Amor y justicia se compenetran, se condicionan y fundamentan mutuamente con fuerza creadora. Cristo murió probando así la ley de la justicia y amor de Dios. Justamente entregándose a la maldición del pecado lo destruyó. Cumpliendo la ley de la justicia divina, quebrantó el poder del pecado y de la muerte; o mejor: Dios, que exigía el cumplimiento total de la justicia, desarmó a los opresores y fuerzas que hasta entonces tenían esclavizado al hombre, al cumplirse la ley de la justicia que El había dado.

La Cruz se convirtió así de signo de maldición e ignominia en señal de victoria y triunfo (Concilio Tridentino, Sesión XXII, capítulo 1, D. 938). La muerte de Cristo se parece a una procesión triunfal en la que las fuerzas antiguas caminan desarmadas y como vencidas ensalzando al vencedor. Los que antes fueron poderosos se han convertido en burla. El acta de sus derechos señoriales está clavada en la Cruz, rota, abandonada y borrada (*Col.* 2, 14). En torno a la Cruz se oye el eco del canto de victoria: eso quería decir Jesús al anunciar, junto con sus dolores, la gloria de la Resurrección. La hora de la humillación se convierte en hora de gloria; por la muerte y la ruina nos lleva a la vida y plenitud. Por eso Cristo no pide a su Padre salvarse de la Cruz; por encima de la angustia mortal está la entrega a la voluntad del Padre, que no es Dios de muertos, sino de vivos (*Mt.* 22, 32); El envió a su Hijo a esta muerte creadora, para que por El se revelara la gloria de Dios, su amor, santidad y justicia y el mundo se salvara. Cristo habló así a sus discípulos y a los paganos que por su mediación se dirigieron a El: "Es llegada la hora en que el Hijo del Hombre será glorificado. En verdad, en verdad os digo que si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, quedará solo; pero si muere, llevará mucho fruto. El que ama a su alma, la pierde; pero el que aborrece su alma en este mundo, la guardará para la vida eterna.

Si alguno me sirve, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor; si alguno me sirve, mi Padre le honrará. Ahora mi alma se siente turbada. ¿Y qué diré? ¿Padre, líbrame de esta hora? ¡Mas para esto he venido yo a esta hora! Padre, glorifica tu nombre. Llegó entonces una voz del cielo: "Le glorifiqué y le glorificaré." La muchedumbre que allí estaba y oyó, decía que había tronado; otros decían: Le habló un ángel. Jesús respondió y dijo: No por mí se ha dejado oír esta voz, sino por vosotros. Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, y yo, si fuera levantado de la tierra, atraeré todos a mí" (*Jo.* 12, 23-32). Realmente por el dolor el autor de la salud llevó a perfección todas las cosas (*Hebr.* 2, 10).

El reino de Dios revela y realiza su fuerza con máxima intensidad en la transformación de la vida humana destructible e imperecedera a través de la muerte. En Cristo se realizó por primera vez esa nueva forma de existencia, pero El no recibió la gloria para sí sólo, sino para toda la creación; a El le fué concedida como a Primogénito (*Rom.* 8, 29; *Col.* 1, 15. 18; *Apoc.* 1, 5; *I Cor,* 15, 12-13) y después le seguirá toda la creación; esa forma de vida que Cristo alcanzó al resucitar obra ahora sobre toda la creación y en ella hay en cierto modo fuerzas de resurrección.

b) Esto mismo se expresa en la *Liturgia,* inspirada en la Escritura; el Evangelio de la Transfiguración se lee en la Cuaresma (segundo domingo), y en el tercer domingo se canta la alegría que brota de la victoriosa seguridad en Dios frente a toda miseria y necesidad (cfr. J. Pinsk, *Das Pascha des Herrn. Quadragessima und Pentecostes,* en "Liturgisches Leben", 1934, 63-67).

5. *Ahora mencionaremos a cada uno de los enemigos a que Cristo dió muerte con su muerte de cruz.*

Victoria sobre el demonio.

a) En primer lugar se despojó al demonio de su poder de una vez para siempre (*Io.* 16, 11; 12, 31). Satán quiso someter a Cristo como a los demás hombres y le tentó en el desierto y terminó logrando que Poncio Pilatos le condenara a muerte. Detrás de toda repulsa y aversión a Cristo estuvo Satanás como fuerza personal de la maldad y del odio. Pero pronto supo que Cristo no era como

los demás; pudo empujarle hasta la muerte al infundir en el corazón de aquellos hombres que eran voluntarios instrumentos suyos el odio y el deseo de muerte; triunfó así aparentemente, pero no consiguió adueñarse de El en la muerte (*Io.* 14, 30); su poder se agotó y quedó paralizado para siempre. Precisamente la destrucción a la que entregó a su más peligroso enemigo fué su propio destronamiento (*Col.* 2, 14). Es cierto que no fué aniquilado, sino sólo abatido y menguado; como ejército derrotado puede causar aún muchas desgracias. Pero ya no tiene posibilidad de vencer al fin y dominar el mundo. Irremediablemente camina hacia la ruina total; desde su rendición incondicional, que fué inevitable, la realeza de Dios se revela de tal manera, que ni podrá parecer que Satanás es peligroso. La victoria sobre el demonio, aunque ya ahora es real, es un acontecimiento futuro. Frecuentemente dicen los Padres que el demonio fué engañado. En realidad, este engaño no consiste en otra cosa que en la implantación de la verdad de Dios, a la que ni el mismo demonio puede sustraerse, aun habiendo conocido y entendido la marcha de los acontecimientos. Los Padres describen la lucha entre Cristo y Satanás con expresiones provenientes a veces de las mitologías paganas, en las que se describe la eterna lucha de la luz y las tinieblas. Pero la lucha es completamente distinta en ambos casos: en el uno luchan los dioses entre sí y uno vence sometiendo al otro; pero en cuanto el vencido se recupera, la lucha empieza de nuevo. Cristo, en cambio, vence al diablo de una vez para siempre. Tampoco se enfrentan dos poderes iguales: la omnipotencia de Cristo se enfrenta con los poderes del infierno.

Victoria sobre la muerte y el dolor.

b) También el poder de la muerte está destruído. Juntos van a la derrota la muerte y el demonio. Por el pecado entró la muerte en el mundo (*Rom.* 5, 12) y es su fruto. Satanás fué quien indujo al hombre a sacudirse orgullosamente el dominio de Dios y él fué, por eso, quien trajo la muerte al mundo. La muerte es uno de los modos con que el demonio ejerce su poder sobre el hombre, ya que la muerte es una atadura de la existencia. Cristo destruyó la muerte (*II Tim.* 1, 10), que amenaza incesantemente al hombre entregándole a la incertidumbre y a la angustia (*Hebr.* 2, 15; *Rom.* 8, 5). Cristo venció a la muerte primero en algunos casos concretos al resucitar muertos, lo mismo que al expulsar demonios venció

una y otra vez a Satanás. Con su muerte venció la muerte de todos (*Hebr.* 2, 14), trayendo para todos la vida indestructible (*II Tim.* 1, 10). Porque no era merecedor de ella, la muerte no pudo adueñarse de El, como de los demás (*Apoc.* 1, 18). Por eso volvió a la vida y tiene las llaves de la muerte. Con su Resurrección acabó para siempre con el poder de la muerte, la cual fué para El tránsito hacia una vida nueva, y porque es cabeza de la creación, su muerte se convirtió para todos en punto desde donde pueden pasar desde esta vida perecedera a la vida indestructible. Las sepulturas que se abrieron en el momento de morir Cristo, los muertos que resucitaron y se aparecieron a muchos, el eclipse de sol, el temblor de tierra, el estrépito de las rocas al hundirse son señales de su victoria sobre la muerte (*Mt.* 27, 51-53). Su muerte está iluminada por la gloria de la Resurrección, en la que ya empieza una nueva era. Cristo mismo la llama tiempo del reino de Dios (*Mt.* 26, 29; 14, 25; *Lc.* 22, 16)

"Porque no muere por debilidad, sino en la plenitud de la vida. Esta se manifiesta también en la última noche, en el huerto de los Olivos (*Lc.* XII, 39-46). Ciérnese sobre El el carácter horrible de su muerte. Es presa de una angustia mortal, pero se somete a la voluntad del Padre. La muerte no actúa en El desde el interior mismo, como consecuencia de una destrucción vital. Al nacer, no se sintió herido, como cada uno de nosotros, por la herida secreta, cuya última consecuencia es la muerte real. Jesucristo es esencialmente vivo; la muerte le llega por la voluntad del Padre, y El la acepta con su propia voluntad, por lo cual se la asimila mucho más profundamente que cualquier hombre. Nosotros la padecemos, sometidos por la violencia; en cambio, El la acepta con el amor más profundo e íntimo. Morir es por esto muy difícil para El. Se ha dicho que la muerte de muchos ha sido más horrible que la suya, pero esto no es cierto. Nadie murió ni ha muerto como El. La muerte es mucho más terrible cuando pone fin a una vida muy intensa, pura, delicada. La nuestra está siempre orientada hacia la muerte. En realidad, ignoramos lo que es la vida propiamente dicha. Pero El era tan plena y únicamente viviente, que pudo decir: "Yo soy la vida." He aquí por qué apuró el cáliz de la muerte y por esto mismo la venció y superó.

Después de Cristo, la muerte presenta otro aspecto. El mismo nos ha dicho, sin embargo, que creer es participar de este misterio: "Quien cree en mí vivirá, aunque muera." El que cree está encuadrado en la verdadera vida, en la vida "eterna" (R. Guardini,

El Señor, vol. I, 238-39). (Cfr. el artículo de Bultmann en *Kittels Woerterbuch zum Neuen Testament* III, 13-21, palabra "Thanatos".)

c) El desposeer a la muerte de su poder supone hacer lo mismo con el dolor, precursor de ella. En cuanto Cristo empezó a predicar el Evangelio del reino de Dios, comenzó a expulsar demonios, resucitar muertos y curar a los enfermos. La vinculación entre esas tres realidades aparece claramente en el Evangelio de San Marcos. El dolor entró en la historia humana por el mismo camino que la muerte; por el camino de la rebelión contra Dios, que condujo a la esclavitud bajo el poder de Satanás. En la lejanía de Dios, de la luz, de la alegría, de la vida, sólo puede haber tinieblas, dolor y muerte (*Apoc.* 18, 21-24). Al vencer el poder del demonio se vence también el del dolor traído por él. Cristo instaura un tiempo nuevo en el que ya no gobiernan más estas fuerzas esclavizadoras del hombre. Ante Dios sólo reina la alegría, la vida, la luz.

d) La victoria sobre la muerte y el dolor no significa que desaparezcan del mundo; significa que la muerte y el dolor están al servicio de la *transformación* para una vida nueva e imperecedera. Para el que se une a Cristo por la fe y los sacramentos, la muerte ya no es un poder aniquilador, sino sólo una fuerza creadora. Sin duda que hay que pasar por todas las experiencias del dolor y la muerte. Según la doctrina de los Padres griegos, la naturaleza humana de Cristo se hizo partícipe de la vida inmortal mediante la muerte. La Redención se halla perfectamente realizada en Cristo resucitado. Los hombres la alcanzan mediante la comunidad de vida con Cristo; el hombre llega con Cristo a la gloria por haber antes realizado su vida en Cristo pasando por su muerte. El castigo impuesto por Dios, tal como lo describe el tercer capítulo del *Génesis*, es aplicable a todos. Pero quien muere con Cristo, participará de su vida. Por el bautismo caminamos con Cristo a la muerte y le seguiremos mediante otros sacramentos en su dolor y muerte corporal. Por la fe y los sacramentos el hombre se incorpora a Cristo; participa de su muerte y de su gloria. La participación en la muerte de Cristo se hace visible y real en el dolor y enfermedad, hasta llegar a su máxima expresión en la muerte corporal. Todo dolor tiene el mismo sentido que la muerte de Cristo: es el modo con que Dios domina al hombre y se muestra Señor de la vida; el hombre, si comprende bien el dolor, se deja atar y reconoce el se-

ñorío de Dios. Por el dolor y la muerte se establece así el reino de Dios. A la vez el dolor significa siempre un paso más desde esta forma de vida perecedera hacia la vida gloriosa de Cristo; la muerte es el paso definitivo en ese sentido. Tanto el dolor como la muerte conservan su fuerza dolorosa y siguen siendo enemigos (*I Cor.* 15, 26), pero ya no son enemigos victoriosos y despóticos; ofrecen más bien, al que cree en Cristo, una ocasión para la victoria definitiva (cfr. *Tratado de los Novísimos*).

e) No se nos ha revelado por qué el Padre no ahorró a los que por la fe participan en la vida de su Hijo el camino hacia El a través de la fuerza transformadora, dolorosa y creadora del dolor y de la muerte. Lo que podemos barruntar sobre eso ya se dijo en los volúmenes I y II. La revelación definitiva y visible de la victoria sobre la muerte ocurrirá en la segunda venida de Cristo. Hasta entonces hay que llenar la medida de dolor determinada por Dios para su Iglesia. El dolor de los miembros de Cristo dura todavía (*Col.* 1, 24): "De mil maneras somos atribulados, pero no abatidos; en perplejidades, pero no desconcertados; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, no nos anonadamos" (*II Cor.* 4, 8-9). Los miembros de Cristo cargan sobre su cuerpo la muerte de Jesús en todo momento para que también en ellos se revele la vida de Jesús. Por amor a Cristo se entregan en vida a la muerte para que la vida de Cristo se revele en la carne mortal (cfr. *Tratados de la Gracia y de los Novísimos*).

Victoria sobre el pecado.

f) En estrecha relación con la victoria sobre el demonio y la muerte está la destrucción del pecado y liberación de su poder. El pecado es una fuerza que domina al hombre (*Rom.* 5, 21; 6, 12. 14). Quien lo comete es esclavo suyo (*Rom.* 6, 16, 20; *Jo.* 8, 34) y está bajo su dominio (*Rom.* 3, 19); obrará según la ley (*Gal.* 3, 21) y estará vendido a él (*Rom.* 7, 14). Cristo es su vencedor. Su amor en el que actúa el amor del Padre ha suprimido la lejanía entre Dios y el hombre; con su humildad y obediencia se ha quebrantado por la raíz el orgullo del hombre. Dios dejó que su Hijo se encarnara para que pudiera enfrentarse con el pecado en su mismo campo de poder. "La carne de Cristo pudo representar la de toda la humanidad y Dios pronunció en la muerte carnal de su

Hijo la condenación de toda carne humana. Según derecho divino, mediante la muerte de Cristo se libró del pecado a toda carne humana" (P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, 1910, 393). "No hay, pues, ya condenación alguna para los que son de Cristo Jesús, porque la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte. Pues lo que a la Ley era imposible, por ser débil a causa de la carne, Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado y por el pecado, condenó al pecado en la carne" (*Rom.* 8, 1-3). Este es el cambio y la transformación introducidos por Cristo: "Mas ahora, sin la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la Ley y los Profetas; la justicia de Dios por la fe en Jesucristo para todos los que creen, sin distinción; pues todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios. Y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús, a quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia, por la tolerancia de los pecados pasados, en la paciencia de Dios para manifestar su justicia en el tiempo presente y para probar que es justo y que justifica a todo el que cree en Jesús" (*Rom.* 3, 21-26). Así como por el pecado de un solo hombre se condenaron todos, así "también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida. Pues como por la desobediencia de uno muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno muchos serán hechos justos. Se introdujo la Ley para que abundase el pecado; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia, para que, como reinó el pecado por la muerte, así también reine la gracia por la justicia para la vida eterna, por Jesucristo nuestro Señor" (*Rom.* 5, 18-21). De una vez para siempre murió por los pecados el Justo de los justos, para elevarnos a Dios (*I Pet.* 3, 18). "El, en quien no hubo pecado y en cuya boca no se halló engaño, ultrajado, no replicaba con injurias y, atormentado, no amenazaba, sino que lo remitía al que juzga con justicia. Llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que, muertos al pecado, viviéramos para la justicia, y por sus heridas hemos sido curados" (*I Pet.* 2, 22-24). Nuestro hombre viejo murió con Cristo en la Cruz para que no seamos ya más esclavos del pecado (*Rom.* 6, 6). Porque así como la muerte no tiene ya poder alguno sobre Cristo, también con su muerte fué vencido el pecado (*Rom.* 6, 10); por lo que ya no hay muerte ni pecado para quien está con Cristo (*Rom.* 6, 9. 11); nacido de Dios, ya no puede pecar; ni el pecado ni el odio dominan en él:

sólo el amor (*I Io.* 3, 6-9). Y así el Evangelio de la Cruz es el Evangelio de la victoria, del poder y de la sabiduría de Dios (*I Cor.* 1, 18-19).

Claro está que aunque el cristiano haya sido librado del demonio del pecado y a pesar de que sea gobernado por Dios, verdad y caridad, sigue estando amenazado y en riesgo; le atacan las viejas fuerzas que no están muertas del todo, sino sólo heridas de muerte. Se encuentra en ininterrumpida lucha y muchas veces es vencido. Pero el hombre puede superar esa lucha si vive en Cristo crucificado por medio de la fe y la entrega a El. Su vida transcurre, por tanto, en una tensión continua; le ha sido dada la buena nueva de que el pecado ha sido vencido; se conmueve ante la llamada a no pecar más y así vive hasta que llegue la hora en que todo sea sometido al Padre en el cielo. Entonces la gloria de los hijos de Dios no podrá ser atacada por el mal (*Rom.* 8, 18). El futuro no expulsará del todo el pecado de la sociedad humana. Siempre habrá contradicción a Cristo. Para el que no cree en El, su muerte es juicio y condenación (*Io.* 12, 31; 16, 11).

Victoria sobre la Ley.

g) Según el testimonio de San Pablo, la superación del pecado está en estrecha relación con la de la Ley. Bajo el nombre de ley entiende San Pablo el conjunto de preceptos legales del AT: todo lo comprendido en la ley del AT. Esta ley era santa, justa y buena (*Rom.* 7, 12); fué dada para la vida, que consiste en caridad y vivir para los otros (*Rom.* 7, 10; 10, 5; 13, 9; *Gal.* 3, 12; 5, 14). Pero fué ocasión de pecado de dos maneras: el poder del pecado se sirvió de la ley para despertar en el hombre los deseos contrarios a Dios. En la ley se avivó el afán humano de independencia frente a las exigencias de Dios (*Rom.* 7, 8), lo cual es el principio de todo pecado, comenzando por el desprecio de Dios (*Rom.* 1, 21) hasta llegar a las perversiones sexuales y a las irrupciones de odio que destruyen toda comunidad (*Rom.* 1, 24-31).

Fué necesario para el hombre bajo la ley, para que se le despertara la conciencia y conociera su enfermedad de muerte. La ley induce al pecado, porque el hombre conoce lo que se oculta tras ella (*Rom.* 7, 7-13). Pone así al hombre bajo el poder del pecado y la maldición al enseñarle lo que debe hacer y hacerle ver su incapacidad para cumplir sus exigencias (*Gal.* 3, 10). Es verdad que

la ley fué dada para que fuera cumplida y contiene las exigencias de Dios. El que la cumple será salvo (*Rom.* 2, 7-13). Pero nadie la cumple perfectamente, y esto hizo que la situación del hombre fuera desoladora antes de la venida de Cristo (*Gal.* 3, 10; *Rom.* 3, 9). Los hombres no lograron la justificación bajo la ley, porque fueron sus transgresores y culpables, por tanto, delante de Dios (*Rom.* 8, 2; *II Cor.* 3, 6-9).

Pero aunque uno cumpliera la ley, no se libraría de la maldición. Justamente por cumplirla padecería la tentación de creer que tal cumplimiento era obra suya y se presentaría con exigencias ante Dios, creyendo ser obediente y honrado cuando en realidad cumple la ley por soberbia y amor propio. La ley se le convierte así en ocasión para librarse del dominio de Dios, para vivir en libertad e independencia frente a Dios, y creyendo que debe el cumplimiento de la ley a su esfuerzo y no a la gracia, buscará su gloria en vez de buscar la de Dios (*Gal.* 2, 15-21; 5, 4; *Rom.* 4, 4-5; 16; 6, 14). Cae así en la más dura opresión de su egoísmo y amor propio y cada día será más exigente y su vida será penosa y desdichada (*Rom.* 6, 20; *Io.* 8, 34). Actualmente la ley hace que el hombre sea pecador, sea porque la transgrede impulsado por sus inclinaciones pecaminosas, sea por la vanagloria y orgullo en que se esconde su cumplimiento. San Pablo dice en la *Epístola a los Romanos*: "Pero yo no conocí el pecado sino por la ley. Pues yo no conocería la codicia si la ley no dijera: "No codiciarás." Mas, con ocasión del precepto, obró en mí el pecado toda concupiscencia, porque sin la ley el pecado está muerto. Y yo viví algún tiempo sin ley, pero sobreviniendo el precepto, revivió el pecado y yo quedé muerto, y hallé que el precepto, que era para vida, fué para muerte. Pues el pecado, con ocasión del precepto, me sedujo y por él me mató" (*Rom.* 7, 7-11). Lo que aparece como poderío del pecado, no es más que la intención divina: "Se introdujo la ley para que abundase el pecado; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia" (*Rom.* 5, 20). La ley llevó al hombre, que quiso hacer y configurar su vida sin Dios, al pecado, para que con ello se estableciera de nuevo relación con Dios. Así lo dice San Pablo en la *Epístola a los Romanos*: "Pues a Abraham y a su posteridad no le vino por la ley la promesa del que sería heredero del mundo, sino por la justicia de la fe. Pues si los hijos de la ley son los herederos, quedó anulada la fe y abrogada la promesa; porque la ley trae consigo la ira, ya que donde no hay ley no hay transgresión. Por consiguiente, la promesa viene de la fe, para que en

virtud de la gracia sea firme la promesa hecha a toda la descendencia no sólo a los hijos de la ley, sino a los hijos de la fe de Abraham, padre de nosotros" (*Rom.* 4, 13-16). Y en la *Epístola a los Gálatas* añade: "¿Luego la ley está contra las promesas de Dios? Nada de eso. Si hubiera sido dada una ley capaz de vivificar, realmente, la justicia vendría de la ley; pero la Escritura lo encerró todo bajo el pecado, para que la promesa fuese dada a los creyentes por la fe en Jesucristo. Y así, antes de venir la fe, estábamos encarcelados bajo la ley, en espera de la fe que había de revelarse. De suerte que la ley fué nuestro ayo para llevarnos a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe. Pero, llegada la fe, ya no estamos bajo el ayo" (*Gál.* 3, 21-25). ¿Cómo puede traer la salvación? Suena a canto jubilante el nombre de Cristo pronunciado por San Pablo inmediatamente después de describir la maldición que la ley ha traído al hombre. Cristo es quien nos liberta de la maldición de la ley al hacerse El mismo maldición. Hasta agotó la ley que dió origen al pecado, al llevarla consigo a la Cruz (*Gál.* 3, 13). Al morir Cristo vence a ese duro enemigo. (*Gál.* 3, 23-25; 4, 29-31). En su muerte se separa de la ley y desde entonces los que creen en El están libres de la ley. Pero no es una situación fuera de la ley, sino que ha sido roto el vínculo que une a la ley por la vinculación a Cristo. El que está libre de la ley está sometido a la de Cristo: la ley de Cristo es El mismo. *Las eternas exigencias de Dios siguen en pie.* Su voz se deja oír ahora en Cristo. Lo que ahora se exige no es el cumplimiento de los preceptos, sino el amor y la entrega a Dios. La moral extrínseca y ritual es sustituída por la moral personal.

El cristiano no está bajo la ley (*Rom.* 6, 14; *Gal.* 5, 18), pero eso no significa que la ley no tenga validez. Han sido suprimidos los preceptos rituales del AT, pero las normas morales contenidas en la ley viejotestamentaria, que manifiestan la voluntad del Padre, siguen teniendo validez tanto como las formas en que ha de realizarse la caridad exigida por Cristo (*Rom.* 13, 8-10; *Gal.* 5, 14).

Las exigencias formuladas por Dios en las normas morales del AT no afectan ya al cristiano como letra muerta, sino como apremiante llamada del Padre que está en el cielo a través de Cristo. El cristiano está libre de la ley en lo que tiene de letra muerta, pero no en cuanto sea viva obligación impuesta por Dios, que manda vivir como hijos del Padre celestial. Jamás suprimió Cristo en sus preceptos morales la ley del AT; más bien la interpreta como forma del amor (agape) que mueve a los creyentes, y a la vez la

desarrolla hasta la plenitud que corresponde al nuevo amor creador y vivificante (*Sermón de la Montaña*). La "libertad" de la ley es, pues, un estado muy peculiar: "¿O ignoráis, hermanos—hablo a los que saben de leyes—, que la ley domina al hombre todo el tiempo que éste vive? Por tanto, la mujer casada está ligada al marido mientras éste vive; pero muerto el marido, queda desligada de la ley del marido. Por consiguiente, viviendo el marido será tenida por adúltera si se uniere a otro marido; pero si el marido muere, queda libre de la ley y no será adúltera si se une a otro marido. Así que, hermanos míos, vosotros habéis muerto también a la ley por el cuerpo de Cristo para ser otro que resucitó de entre los muertos, a fin de que deis frutos para Dios. Pues cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, vigorizadas por la Ley, obraban en nuestros miembros y daban frutos de muerte; mas ahora, desligados de la Ley, estamos muertos a lo que nos sujetaba, de manera que sirvamos en espíritu nuevo, no en la letra vieja" (*Rom.* 7, 1-6). Donde estaba antes la ley muerta con sus preceptos, está ahora Cristo, que es fuerza de vida personal y espiritual, realidad que San Pablo sintió y vivió a las puertas de Damasco y que sigue siempre viviendo. Cristo nos hizo libres y nos llamó a la libertad (*Gal.* 5, 1), pero no al libertinaje (*Gal.* 5, 13). El Señor mismo, que está en el cielo, es la norma de nuestra conducta y se ha convertido en fuerza que nos domina y transforma; El es el comienzo personal de todo acontecer del yo libre; sólo hace falta incorporarse en el movimiento vital que Cristo desarrolla, toda acción surge así de la unión y comunidad del creyente con Cristo. Esto no es la respuesta a un precepto exterior, sino expresión de un poder espiritual que obra en el mismo yo: ese poder es Cristo. La libertad no se logra afirmando el "yo" frente a los preceptos divinos, sino entregándose a Cristo, amor del Padre aparecido en la historia humana; se logra con la fe viva configurada por la caridad. La libertad prometida al cristiano se actualiza al cumplir la ley de Cristo, en la consumación del amor (*Gal.* 6, 2). Objetivamente, consiste esa libertad del cristiano en que no está atado a una serie de preceptos, sino que en su actividad el amor le lleva a aquel Tú, a quien está destinado por su naturaleza misma. Subjetivamente, el cristiano siente su libertad como un poder hacer lo que su corazón transformado desea, es decir, amar; para él, los preceptos no son más que indicaciones que le obligan a realizar este amor en las situaciones humanas concretas. Esta es la ley de la libertad (*Sant.* 1, 25). La libertad del cristiano no es

autónoma, sino teónoma. Pero al aceptar libremente el amor de Dios y dejarse transformar por él, la teonomía se convierte en autonomía, determinada por Dios a través de Cristo (cfr. el artículo "Eleutheros", de Schlier, en: *Kittels Woerterbuch zum Neuen Testament* II, 492/500, así como R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1948, 112-20, 255-66).

Superación de la caducidad

b) La victoria sobre el demonio, la muerte y el pecado incluye también la superación *de todas las formas caducas de la creación*. La Escritura llama a esto victoria sobre el mundo. Esta palabra designa conceptos distintos: la creación visible de Dios, la morada y campo de acción de los hombres, el mundo del hombre caído en el pecado y la vanidad del mundo provocada por el pecado humano. Es el mundo, en las dos últimas significaciones apuntadas, el que fué superado por Cristo (*Io.* 16, 33). El que cree en El vence el mundo pecador (*I Io.* 5, 4-5) y está muerto al mundo con Cristo, porque está muerto al pecado (*Rom.* 6, 11); así, se sustrae a su caducidad.

Esto es consecuencia del dominio de Dios, realizado también sobre la naturaleza. Como la rebeldía, también la sumisión fué decisiva para la naturaleza; el Universo tiene parte en la historia humana, porque la estimula continuamente. El reino de Dios implica la liberación de la esclavitud del poder de los elementos naturales. Por el pecado quedó maldecido el mundo, que fué confiado al hombre para su cultivo. Así se explica su enemistad con el hombre; participaba de su destino mortal y eso acentuaba su propia caducidad, que es el carácter más saliente de la naturaleza. Por todas partes lleva asediante el signo de la muerte; no puede conceder al hombre la inmortalidad ni satisfacer sus últimos deseos; es vana la esperanza de un paraíso terrestre. La naturaleza se convirtió, por el contrario, en ejecutora del dolor y de la muerte del hombre; está llena de horror y crueldad, de astucia y mentira. Sobre el hombre arroja el fuego y el agua para destruirle y sigue indiferente cuando miles y millones de hombres perecen bajo su realidad destructora. En las leyendas de los espíritus de bosques y aires se revela la oscura conciencia de esa enemistad de la naturaleza. También lo testifican claramente el *Génesis* y San Pablo (*Gen.* 3, 14-19; *Rom.* 8, 18-23). Pero esa enemistad no durará

siempre y la misma naturaleza suspira porque acabe; ese anhelo que la invade como un gemido es un grito de esperanza: es el gemido de la parturienta. La naturaleza yace en dolores (*Rom.* 8, 12) y suspira por transformarse en una vida nueva e indestructible. El estado actual de la naturaleza tuvo origen en el pecado y podía ya suponerse, que al ser restablecido el reino de Dios, la naturaleza también renacía en un orden nuevo; y así, es de hecho. Como la naturaleza se destruye y corrompe bajo el poder del demonio (*Mc.* 5, 12), así fué libertada de la esclavitud de la caducidad gracias al imperio de Dios. La transformación será tal que la presencia de Dios se revelará en todas partes. De forma visible y palpable será transformada por la gloria de Dios.

El tiempo de esa transformación fué instaurado con el reino de Dios traído por Cristo. Los milagros hechos por Cristo sobre la naturaleza demuestran que han llegado *un cielo nuevo y una tierra nueva;* el apaciguamiento de la tempestad (*Mt.* 8, 23-27; *Mc.* 4, 38-41; *Lc.* 8, 23-35) no es sólo una momentánea ayuda en la necesidad ni sólo una simple confirmación de la divinidad de Cristo, sino también la revelación del orden nuevo en el que la naturaleza ya no es enemiga del hombre, sino amiga y servidora suya. También el andar sobre las aguas de Cristo es señal del orden nuevo (*Mt.* 14, 22-36; *Mc.* 6, 45-52; *Io.* 6, 15-21). Estos hechos están, de suyo, referidos al futuro; entonces, cuando llegue la hora, ocurrirá la total transformación del mundo; los milagros citados y otros no son más que prefiguraciones del orden venidero. El milagro de la multiplicación de los panes tiene también, junto a otras significaciones, ese mismo sentido revelador (*Mt.* 15, 32-39; *Mc.* 4, 34-44; 8, 1-9; *Io.* 6, 5-15). El dominio de Dios influye sobre la naturaleza de manera que deja de ser resistencia y carencia, para convertirse en abundancia y plenitud. Después del banquete que Cristo dió a sus oyentes, sobraron muchas espuertas de pan; esto no es más que una alusión a que la naturaleza, una vez transformada por dominio de Dios, concederá al hombre plenitud y seguridad de vida.

La victoria de Cristo como liberación del hombre.

6. La muerte de Cristo libró al hombre de la esclavitud del pecado y del dolor, de la muerte y del demonio. Por la sangre de Jesús hemos sido todos redimidos y todos hemos recibido el per-

dón de los pecados (*Eph.* 1, 7). Hay que alabar por ello a Dios. Padre de Nuestro Señor Jesucristo (*Eph.* 1, 3; *Col.* 1, 14). Esta es la gloria de los que creen en Cristo; su cruz parece al mundo debilidad y ruina, ignominia y destrucción, pero es signo de victoria: "Antes eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los sabios y eligió Dios la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes; y lo plebeyo, el desecho del mundo, lo que no es nada, lo eligió Dios para destruir lo que es, para que nadie pueda gloriarse ante Dios. Por El sois en Cristo Jesús, que ha venido a seros, de parte de Dios, sabiduría, justicia, significación y redención (*I Cor.* 1, 27-30). Cara ha sido comprada la libertad (*I Cor.* 6, 20; 7, 23); el precio era superior a lo que podía pagar la tierra: "Considerando que habéis sido rescatados de vuestro vano vivir según la tradición de vuestros padres, no con plata y oro, corruptibles, sino con la sangre preciosa de Cristo, como cordero sin defecto ni mancha, ya conocido antes de la creación del mundo y manifestado al fin de los tiempos por amor vuestro, los que por El creéis en Dios, que le resucitó de entre los muertos y le dió la gloria" (*I Pet.* 1, 18-21).

La victoria de Cristo como reconciliación.

7. La destrucción del pecado significa reconciliación con Dios: el hombre ha sido de nuevo llamado a la intimidad con Dios y la antigua enemistad ha terminado. Por la muerte de Cristo tiene el hombre acceso a Dios (*I Pet.* 3, 18). El creyente confía que no estará ya más bajo la ira de Dios; pues si Dios se reconcilió con nosotros por la muerte de su Hijo, cuando éramos todavía sus enemigos ¿qué no podemos esperar de su amor ahora que hemos alcanzado ya la reconciliación en Nuestro Señor Jesucristo? (*Rom.* 5, 8-11; *II Cor.* 5, 18-20; *Col.* 1, 20). Ningún poder de la tierra podrá hacer vacilar nuestra esperanza (*Rom.* 8, 32). Cristo nos trajo la paz con Dios; esa paz es una situación de plenitud definitiva, de gracia y salvación (*Rom.* 5, 1; *Col.* 1, 22; *Eph.* 2, 15; *Lc.* 1, 79; 2, 14). Este evangelio de la paz y de la salvación es predicado por San Pablo en innumerables ocasiones (por ejemplo, en *Eph.* 6, 15); esa paz que él siempre desea a sus lectores (*Hebr.* 13, 20; *I Cor.* 1, 3; *Eph.* 6, 23; *Gal.* 6, 16; *Rom.* 16, 20) y que puede subsistir en medio de las mayores tribulaciones y luchas (*Lc.* 12, 49-52; *Mt.* 10, 34-36) y que puede exigirse por amor a la paz con Dios.

La nueva creación.

8. Con la muerte Cristo, lo antiguo llega a su fin y adviene una nueva creación (*Gal.* 6, 15), que es más admirable que la primera. Cristo es su primogénito (*Rom.* 8, 29) y su comienzo (*Io.* 8, 25); se caracteriza por la santidad y justicia, por la luz y la vida (*Rom.* 8, 28-30; 15, 16; *Io.* 12, 35-36; 14, 6; 12, 25). Los corintios están santificados por Cristo Jesús (*I Cor.* 6, 11); por Cristo recibe el hombre su filiación. "Mas al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley para redimir a los que estaban bajo la ley, para que recibiésemos la adopción" (*Gal.* 4, 4-5). El que se convierte a la fe de Cristo es recibido por el Padre en condición de hijo y gozará los derechos de tal filiación y de la herencia en el día de la nueva venida de Cristo. Pero ya posee una prenda que le da seguridad para el futuro: el Espíritu. A sus hijos y sólo a ellos da Dios su Espíritu, el Espíritu de su Hijo. Se puede sentir íntimamente su presencia. Por la boca de los creyentes clama: ¡Padre! El lenguaje diario de los hijos se convirtió por la muerte de Cristo en instrumento y recipiente de la fe. A la muerte expiatoria de Cristo debe el cristiano el poder tener continuamente en sus labios la palabra "Padre" (*Gal.* 4, 6-7). (Cfr. *Gal.* 2, 20; *Eph.* 2, 18; *Rom.* 5, 5.) Quien cree en Cristo es incorporado a su relación de Hijo de Dios; está en comunidad vital con El y participa de su vida; o como dice San Pablo, existe "en Cristo" y Cristo existe "en él", es decir, el redimido vive en comunidad con Cristo y bajo su influencia y poder determinante.

Esto demuestra que el reino de Dios establecido por Cristo no significa para el hombre opresión o esclavitud de las fuerzas extrañas; es, además, participación de la gloria de Dios.

Esto se hace especialmente evidente en la instauración de una alianza nueva con la humanidad. La era del reino de Dios es el tiempo de la Nueva Alianza, profetizada y prefigurada por la Antigua y fundada por Cristo; esa Nueva Alianza supera a la Antigua en fuerza e intimidad (*Ier.* 31, 31-32) y se hizo al morir Cristo en la cruz. La Antigua Alianza fué decretada y sellada con un sacrificio; después de promulgar la ley de la Alianza en el Monte Sinaí, Moisés construyó un altar al pie del monte; varones jóvenes fueron encargados de ofrecer hostias, que fueron quemadas ante el Señor, y de matar terneros jóvenes para el sacrificio. Moisés tomó

la mitad de la sangre y la derramó sobre el altar; con la otra mitad roció al pueblo, diciendo: Esta es la sangre de la Alianza que el Señor ha concertado con vosotros a tenor de las palabras (contenidas en el libro de la *Alianza* y leídas al pueblo). Con la sangre del sacrificio fué sellado el pacto (*Ex.* 24, 1-11). También fué sellado con sangre el NT establecido por Cristo al ofrecerse en sacrificio en la cruz. La sangre con que fué sellada la Nueva Alianza es su sangre (*Mt.* 26, 26-29; *Mc.* 14, 22-25; *Lc.* 22, 15-20; *I Cor.* 11, 23-25).

La entrega de su vida se convierte así en la más alta forma de servicio, cuya figura toma siempre el dominio de Dios. Dios no perdonó ni a su propio Hijo, sino que le entregó a la muerte por todos, para que todos los que creen en El se salven y no perezcan (*Rom.* 8, 32; *Jo.* 3, 16). Cristo ofreció su sacrificio por muchos; para bien de muchos y en su lugar. La Salvación depende, por tanto, de la participación en el sacrificio de Cristo. Cuando el cristiano se incorpora al sacrificio de Cristo por la fe y los sacramentos, se hace miembro de la Alianza que Dios concertó con la humanidad por la sangre de Cristo. Por la incorporación a la Nueva Alianza y por entrar en el nuevo orden, el hombre se somete al dominio de Dios. Y Dios se apodera de él al permitir que por medio de los sacramentos se realice en él el mismo servicio que Cristo hizo al morir. Dios penetra en él y establece en él su dominio de forma que él mismo está lleno de la gloria de Dios (cfr. § 139; A. Vornier, *Der Sieg Christi*, 1937).

Doctrina de los Padres.

9. En los escritos de los Padres irrumpe incesantemente la gratitud y la alegría por la victoria de Cristo. La redención por la sangre de Cristo era la realidad de que vivían y su esperanza en el amargo camino del martirio. Unos cuantos textos nos mostrarán la fe de los Padres en la Redención.

San Ignacio de Antioquía escribe a los de Filadelfia (cap. 8): "He oído decir a algunos: si algo no está en las Actas o en los Evangelios, no lo creo...; para mí son actas su Cruz, su Resurrección y la fe cimentada en El; en ella quiero ser justificado mediante vuestras oraciones." En el capítulo noveno, añade: "También fueron buenos los sacerdotes del AT, pero mejor es el Pontífice (Jesucristo), que ha conservado el tabernáculo y a quien han sido

revelados los misterios de Dios; El es el acceso al Padre; por El tienen entrada Abraham, Isaac, Jacob, los profetas, los apóstoles y la Iglesia. Todo esto contribuye a la unión con Dios. Pero el Evangelio tiene algo especial: la venida del Redentor, Nuestro Señor Jesucristo, su dolor y su Resurrección. Las profecías se refieren a El, pero el Evangelio es la plenitud de la inmortalidad."

San Irineo dice (*Demostración del mensaje apostólico*, sec. 3, parte 1.ª, n.º 31): "Apareció como hombre en la plenitud de los tiempos y como Verbo de Dios lo resumió todo en sí: cielo y tierra. Unió al hombre con Dios, restableciendo la comunidad entre Dios y el hombre; si El no hubiera venido a nosotros, no hubiéramos sido capaces de participar en la inmortalidad. Si la inmortalidad hubiera quedado invisible y desconocida, no nos habría traído salvación alguna. Se hizo visible para que de algún modo tuviéramos parte en ella. La desobediencia de nuestro primer padre, Adán, nos puso a todos bajo el poder de la muerte. Era necesario y justo que los lazos de la muerte fueran rotos por la obediencia de Aquel que se hizo hombre por nosotros... El Verbo se hizo carne, para que el cuerpo por el que el pecado llegó a dominar fuera obligado a hacer de nosotros otra realidad. El Señor tomó el mismo cuerpo que Adán y luchó a favor de nuestros padres, venciendo a aquel que nos hirió por culpa de Adán."

Cfr. San Atanasio, *De Incarnatione*, sec. 20, cit. en L. Winterswyl, *Athanasius*, 1937, 68-69.

San León Magno, *Sermón de la Pasión*, sermón 59, sec. 5-7, cit. en M. Th. Breme, *Leo der Grosse. Die Passion*, 1938, 50-53.

Pueden consultarse otros textos de Santos Padres en L. von Rudloff, *Das Zeugnis der Väter*, 117-212.

§ 157.

El sacrificio de Cristo como satisfacción y merecimiento en representación de los hombres

1. La muerte de Cristo no sólo es la victoria sobre los poderes antidivinos y el establecimiento del reino de Dios; es también *satisfacción y expiación*. Más aún: en tanto sirve a la instauración del reino de Dios en cuanto significa satisfacción y expiación. Dios

mismo ha realizado su santidad en la muerte de Cristo, restableciendo su dominio al reconocer Cristo la suprema voluntad del Padre y someterse a ella. El Padre se dió por satisfecho al representarse su justicia y santidad en Cristo. El satisfizo por todos, ya que su obra fué obra de la humanidad; lo que hizo lo hizo la humanidad de su Cabeza y lo que hace la cabeza lo hace también todo el cuerpo. Por eso, su obediencia y amor es amor y obediencia nuestros; su Muerte y Resurrección es nuestra resurrección y muerte; El lo realizó en lugar nuestro: *se ofreció como representante de todos.* Con El la humanidad estuvo en el Calvario en la presencia de Dios y se sometió al juicio del Padre. En El la humanidad satisfizo la justicia divina (En el § 161 se estudia más detenidamente por qué, a pesar de todo, la Redención no ocurrió naturalmente y por qué el amor y obediencia de Cristo no se derrama sobre los hombres como la luz o el calor, sino que más bien es, en cada uno, un acto de decisión y de fe que afecta lo más íntimo de la persona humana y, finalmente, por qué la redención de cada hombre en concreto no ocurre en él pasivamente.)

2. *Cristo expió y satisfizo por nosotros en la Cruz y mereció nuestra justificación.* Esta proposición fué definida por el Concilio de Trento no para determinar el misterio de la satisfacción y merecimiento, sino tratando del sentido del pecado original y de la justificación. Propiamente fué definido de modo marginal, junto a otras definiciones dogmáticas sobre otras cuestiones. Aunque no es dogma de fe, está muy cerca de serlo *(proximum fidei).* El Concilio de Trento, en la sesión 14.ª, cap. 5, al tratar sobre el sacramento de la penitencia, explica: "Añádase a esto que al padecer en satisfacción por nuestros pecados, nos hacemos conformes a Cristo Jesús, que por ellos satisfizó *(Rom.* 5, 10; *I. Io.* 2, 1-2) y de quien viene toda nuestra suficiencia *(II Cor.* 3, 5), por donde tenemos también una prenda certísima de que, si juntamente con El padecemos, juntamente también seremos glorificados (cfr. *Rom.* 8, 17). A la verdad, tampoco es esta satisfacción que pagamos por nuestros pecados, de tal suerte nuestra, que no sea por medio de Cristo Jesús; porque quienes, por nosotros mismos, nada podemos, todo lo podemos con la ayuda de Aquel que nos conforta (cfr. *Phil.* 4, 13). Así no tiene el hombre de qué gloriarse; sino que toda nuestra gloria está en Cristo (cfr. *I Cor.* 1, 31; *II Cor.* 2, 17; *Gal.* 6, 14), en el que vivimos, en el que nos movemos (cfr. *Act.* 17, 28), en el que satisfacemos haciendo frutos dignos de penitencia, que

de El tienen su fuerza, por El son ofrecidos al Padre, y por su medio son por el Padre aceptados" (D. 904).

El undécimo Concilio de Toledo, del año 675, dice: "En esta forma de hombre asumido, concebido sin pecado según la verdad evangélica, nacido sin pecado, sin pecado es creído que murió el que solo por nosotros se hizo pecado (*II Cor.* 5, 21), es decir, sacrificio por nuestros pecados. Y, sin embargo, salva la divinidad, padeció la pasión misma por nuestras culpas y, condenado a muerte y a cruz, sufrió verdadera muerte de la carne, y también al tercer día, resucitó por su propia virtud, se levantó del sepulcro" (*D.* 286). Pío XI declara en la Encíclica *Miserentissimus Redemptor,* del año 1928: "La redención de Cristo ha sido sobreabundante y nos ha perdonado con exceso todos nuestros pecados; pero la divina sabiduría ha dispuesto las cosas de manera admirable, haciendo que suplamos nosotros en nuestra carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia (*Col.* 1, 24)..."

En la Encíclica *Ad diem illum,* del año 1904, con motivo del cincuenta aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada, dice Pío X: "Esto no quiere decir que la concesión de estas gracias no corresponda propiamente y con derecho a Cristo; sólo por su muerte nos fueron alcanzadas. Con toda plenitud de poderes es el mediador entre Dios y los hombres; pero gracias a la comunidad de dolores y padecimientos entre el Hijo y la Madre, es una prerrogativa de ella ser la más poderosa mediadora y reconciliadora ante su Hijo unigénito. Cristo es, pues, la fuente, y de su plenitud todos hemos recibido (*Io.* 1, 16). Desde El el cuerpo se traba y une por todos los ligamentos que le nutren para la acción propia de cada miembro; desde El crece y se perfecciona en la caridad" (*Eph.* 4, 16). (Cfr. Bula, *Unigenitus Dei Filtus* del año 1343, D. 550.)

3. La *Escritura* nos atestigua esa satisfacción en lugar nuestro al decir que el Mesías cargó sobre sí nuestros dolores y padecimientos, que fué herido por nuestros pecados y azotado por nuestros crímenes (*Is.* 53, 1-5). El Hijo del Hombre entregó su vida como rescate para muchos, es decir, en lugar de muchos y para bien suyo. (*Mc.* 10, 45). Su sangre es derramada por muchos. Uno solo muere en lugar de los hombres y para salvación de ellos; aquellos por quienes se ofrece son muchos, son todos los hombres. Dios le hizo pecado por nosotros y le envió a la muerte en nuestro lugar (*II Cor.* 5, 21), y se ha ofrecido obedientemente a la vo-

luntad del Padre a causa de nuestros pecados para salvarnos de este mundo de perdición (*Gal.* 1, 4); ahora estamos fundados en El y llevamos su señal (*II Cor.* 1, 21). Dios ha revelado su justicia en El, víctima expiatoria por los pecados de todos (*Rom.* 3, 23-26).

4. *Testimonios de los Santos Padres.* Aunque la doctrina de la obra de Cristo como satisfacción ha sido más desarrollada por los Padres latinos y teólogos occidentales que por los Padres griegos (que acentúan la obra de Cristo en su aspecto de victoria sobre el demonio y el pecado), también ellos reconocen este carácter de expiación y satisfacción de la muerte de Cristo.

Cristo ha muerto y resucitado por nosotros (S. Ignacio, *A los Romanos*, 6, 1; *Trall.* 2, 1). Eusebio de Cesarea, en la *Exposición de los Evangelios*, dice: "Al llegar a lo perfecto... cesó lo antiguo y al mismo tiempo fué sustituído por un sacrificio mejor y más verdadero, que es Cristo, el Ungido de Dios, del que se profetizó desde el principio en los tiempos más antiguos que vendría a los hombres y que como un cordero sería sacrificado por todo el género humano. Así sería, según los profetas, el más grande y valioso rescate tanto para los judíos como para los paganos; sería la expiación de todo el mundo, la prenda de vida de todos los hombres, la hostia inmaculada por todas las manchas del pecado, el cordero de Dios, la oveja predilecta, el Cordero del que hablaron los profetas..." "No sólo hay una razón de la muerte de Cristo para quien quiera buscarla, sino muchas. En primer lugar —así nos lo enseña el Verbo—, el Señor debe estar sobre los vivos y los muertos; en segundo lugar, debe lavar nuestros pecados al inmolarse por nosotros y hacerse maldición en lugar nuestro; en tercer lugar, debía ofrecerse como Hostia de Dios y supremo sacrificio por todo el mundo; cuarto, tenía que destruir la oculta seducción del diablo; y quinto, con sus obras y no sólo con palabras y sermones despierta en sus amigos y discípulos la esperanza de vida divina después de la muerte, haciéndoles ver el Evangelio que les predica, consolando y animando, anunciando a todos los pueblos la vida nueva en el temor de Dios" (cfr. Leo v. Rudolff, *Zeugnis der Väter*, 178-79).

San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis 13.ª*, sec. 33; S. León Magno, *Sermón 66*, sec. 4, cit. por Breme, *Leo der Grosse*, 1935, 93; y Sermón 54 sec. 4; San Agustín, *Explicación del Salmo 127*, 3; Feuling, *Kath. Glaubenslehre*, 497-99.

5. Se ha tratado muchas veces de explicar *por qué impuso Dios el castigo y satisfacción por el pecado.* En último término es un misterio de Dios.

6. Cristo pudo dar una satisfacción *adecuada* (cfr. § 142) o mejor, *sobreabundante,* por ser Dios y hombre. El valor adecuado y sobreabundante del sacrificio de Cristo está testificado en los pasajes siguientes: *I Cor.* 6, 20; *I Pet.* 1, 18; *Rom.* 5, 20; *Eph.* 1, 7. Sólo El podía dar la satisfacción exigida por el Padre; como hombre que era, pudo someterse al juicio y justicia de Dios; como Dios, podía medir el horror del pecado y cargar con él. Como el pecado se dirige contra Dios, es tal su hondura que ningún hombre puede penetrar en ella. Sólo Cristo podía entenderlo, y por el "sí" obediente y amoroso dado al Padre, destruir la fuerza de su negación. La medida de su amor es adecuada y superior a la del pecado. La luz y ardor de su caridad es más fuerte que el poder de las tinieblas, en que el pecado había puesto al mundo.

Dios es ultrajado por el pecado (II, 1, 3). El pecado enturbia y desprecia la gloria de Dios; el mundo caído en pecado podía preguntarse, ¿cómo será Dios si ha creado este mundo? Con la muerte de Cristo se devolvió a Dios su gloria de manera sobreabundante: El mismo se reveló, en primer lugar, como amor y justicia invencibles al entregar su Hijo a la muerte (la muerte de Cristo es una revelación y realización de la gloria de Dios); fué reconocida su gloria además en la autoentrega de Cristo como Señor, Santo y Justo; más aún, como justicia y santidad personificados. La ardiente caridad de la Cruz apaga el odio y la mentira y así el creyente, liberado por Cristo de la ceguera espiritual, puede reconocer, a pesar de todo, que Dios su creador es la verdad y el amor. Ya no necesita dudar ni del mundo ni de Dios. Sólo la Cruz de Cristo puede librar de la desesperación y del nihilismo al que ve y siente fríamente el abismo del mundo.

Romano Guardini dice a este respecto: "Dios ha seguido al hombre, como nos lo describe la parábola de la oveja perdida y la de la dracma extraviada (*Lc.* 15), hasta el reino del abandono, de la nada maligna cuyas fauces se habían entreabierto a consecuencia del obrar del hombre. Dios no se limitó a dirigirle una mirada llena de amor, no se limitó a llamarle y atraerle, sino que descendió personalmente a las tinieblas, como nos dice plásticamente San Juan en el primer capítulo de su Evangelio. Desde aquel

momento hubo entre los hombres un ser que era Dios y hombre; puro como Dios, cargado de responsabilidad como los hombres.

El apuró hasta las heces el cáliz de la culpabilidad. El hombre que sólo es hombre no es capaz de ello. Es más pequeño que su pecado que ofende a Dios. Puede cometer el pecado, pero no puede tener conciencia de él con vivacidad equivalente a su terrible significado. No puede medir su importancia ni expiarlo. A pesar de ser él quien lo ha cometido, no puede incorporarlo a su vida ni repararlo viviendo. Se turba, se aniquila, se desespera, pero es impotente ante él. Sólo Dios puede dominar el pecado. Sólo El es capaz de penetrarlo, medirlo y juzgarlo. Su juicio haría justicia al pecado, pero el hombre que lo ha cometido quedaría anonadado. La "gracia" estriba en que Dios ha querido hacer justicia al salvar al hombre; estriba en que ha querido amar. Dios se ha hecho hombre, y así ha surgido un ser que ha realizado la igualdad divina con el pecado en la existencia humana. Dios ha saldado cuentas con el pecado en un espíritu, en un corazón y un cuerpo humanos. He aquí la existencia de Jesús.

Quiso someterse por amor, con plena conciencia, entera libertad y corazón sensible a aquella caída del hombre en el abismo de la nada, consecuencia de su rebelión contra Dios y que sólo podía llevar a la criatura a la desesperación y al quebrantamiento. El aniquilamiento es tanto mayor cuanto más grave es el ser a quien anonada. Nadie ha muerto como Jesucristo, porque era la misma vida. Nadie ha expiado el pecado como El, porque era la misma pureza. Nadie ha caído tan hondo en la nada—hondura terrible evocada por las palabras: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?"—, porque era el Hijo de Dios" *(El Señor,* vol. 2, 169-70).

7. Las *teologías oriental y occidental* acentúan puntos de vista distintos al explicar en concreto la *doctrina revelada* sobre la expiación y satisfacción de Cristo en representación de los hombres.

a) La teología de los Padres griegos ve, como antes hemos dicho, en el pecado una *perturbación y desarreglo del orden óntico.* La Redención es el restablecimiento del verdadero orden del ser, la liberación de la esclavitud de la muerte y del diablo.

b) La explicación de la teología occidental elaborada en el siglo XI por San Anselmo de Canterbury, y que basándose en la Escritura empieza a desarrollarse en Tertuliano y San Cipriano

con influencias del derecho romano y del concepto germano del honor, ve en el pecado, ante todo, *la perturbación del orden jurídico* y lo interpreta como *ultraje al honor de Dios y ofensa a El.* La satisfacción consistirá, pues, en el desagravio de ese honor ofendido, cosa que no puede hacer el pecador. Y puesto que, según San Anselmo, el agravio debe medirse atendiendo al ofendido, el pecado es una ofensa infinita a Dios. Tan sólo Cristo, Dios y Hombre, podía dar una satisfacción adecuada, pues sólo El podía realizar actos de valor infinito. La satisfacción dada es la vida, doctrina, dolor y, sobre todo, la muerte en cruz de Cristo. Aunque cualquiera acción de Cristo hubiera bastado para dar expiación completa (ya que eran actos humano-divinos), Cristo dió su vida como prueba de amor. Resurrección y muerte de cruz son el premio que Cristo mereció por su obra. Santo Tomás de Aquino desarrolló la teoría de San Anselmo: el sacrificio cruento de Cristo no fué sólo una compensación adecuada de la ofensa hecha a Dios, sino que fué sobreabundante, ya que la ofensa fué sólo moralmente infinita y la expiación, en cambio, fué infinita real y físicamente. La satisfacción de Cristo es infinita en sí y no sólo por el hecho de haber *sido aceptada por Dios. Es verdad que para su eficacia redentora* necesitaba ser aceptada por Dios. Siendo la satisfacción infinita, la muerte de Cristo satisfizo por todos los pecados: el original y los personales.

c) La victoria sobre el pecado se ve en el hecho de la fuerza satisfactoria y expiatoria del sacrificio de Cristo, que fué aniquilación de la ofensa a Dios. Este proceso puede explicarse así: Cuando Dios entrega a la muerte a su Hijo Unigénito, revela y realiza su amor y justicia de manera tan eficaz que esa revelación no puede ser ya entenebrecida o enturbiada por pecado alguno. Cuando Cristo mediante su entrega presenta y reconoce a Dios como Señor y como justicia y santidad personificadas, y eso de una vez para siempre, la gloria de Dios se revela claramente haciéndose presente en la historia. El amor que sube ardiendo desde el Gólgota hasta el Padre Celestial es más fuerte que todo el odio del infierno; en ese amor se revela que el mundo en el fondo está regido por el amor, es decir, por Dios. Así quedó reparada la gloria de Dios ofendida por el pecado. El pecado es una calumnia contra Dios y un entenebrecimiento de su gloria cuando hace la pregunta de cómo será Dios, si creó este mundo; el pecado hace que sólo con fatiga pueda ser conocido Dios desde este mundo y que, en cambio, pue-

da fácilmente ser pasado por alto. En la Cruz de Cristo se hace patente que Dios es amor y caridad; por el pecado, el hombre sitúa a Dios detrás de las criaturas; en la Cruz se reconoce a Dios como Señor absoluto. Así se satisface la gloria suprema de Dios.

d) Este hecho sólo es claro para el *creyente.* La victoria de Cristo sobre el pecado sólo puede ser afirmada por la fe. A quien sólo vea la parte externa de las cosas podrá parecerle que el pecado sigue siendo furioso e indestructible, incluso después de la muerte de Cristo. La victoria de Cristo no puede demostrarse experimentalmente; sigue siendo invisible, aunque llegará el día en que se haga visible: el día de la segunda venida del Señor. Hasta entonces sólo la fe puede hablar de la victoria de Cristo; por eso no puede ser demostrada rigurosamente a nadie. Aunque existan señales de ella, sólo puede ser explicada, ensalzada y creída. Pero es real. Consiste en que las llamas del sacrificio de Cristo eclipsan el odio y el egoísmo y en que todo aquel que se acoge a Cristo se sustrae a las fuerzas del mal. El furor del pecado es para el creyente como la rabia del encadenado.

8. Podría preguntarse *si Cristo se satisfizo a sí mismo,* ya que dió satisfacción a Dios y El es Dios. Según el sentido inmediato de las palabras reveladas y de las oraciones litúrgicas, la expiación de Cristo se dirige al Padre, a la Primera Persona de Dios, a quien Cristo siempre llama Padre. El Logos fué enviado por el Padre a encarnarse y al Padre se ordena el ardiente amor de Cristo. Según otra explicación, actualmente tenida como *opinio communior,* la satisfacción de Cristo se dirige a la Trinidad. Cristo satisfizo en cuanto hombre; en cuanto Dios recibe la satisfacción junto con el Padre y el Espíritu Santo.

Es totalmente acertado lo que dice el P. Lippert *(Credo. Der Erlöser.* 1950, 253-55). "Esta fué una vida a la que por fin pudo mirar Dios con satisfacción completa. He aquí que mi siervo obra como corresponde y salva así verdaderamente el honor de Dios. El pecado fué una desfiguración de la imagen divina: enturbió su luz, que antes brillaba en el mundo; su revelación creadora cargó con rasgos que estaban en violenta contradicción con su verdadera imagen. Frente a todas esas limitaciones del honor divino, Jesús reparó la gloria de Dios de una vez para siempre; la calumnia y desconocimiento del ser de Dios fueron reparados y plenamente compensados; así satisfizo Cristo por nosotros a Dios Padre (Con-

cilio de Trento, sesión 6.ª cap. 7), pagando el rescate a que estábamos obligados por nuestro pecado. Una satisfacción tan perfecta como la que Jesús dió, ni el mismo Dios podía exigirla. Este Hijo del Hombre no fué una imagen atenuada y segunda de la esencia divina, como las demás criaturas; en El se reveló Dios personalmente como hombre y directamente se dió a conocer tal como es. Y he aquí que fué camino, verdad y vida lo que se ofreció al mundo caído y extraviado. Una vida tan pura, fiel, sacrificada y sencilla no se había visto jamás. ¡Tan auténtico y verdadero, tan noble y humano! Entrega y dignidad, fuerza y bondad, sabiduría y sencillez estaban unidas de manera maravillosa. De haber vivido Jesús en el más apartado desierto, invisible a ojos humanos, su sola presencia en la tierra hubiera clarificado y elevado la vida. Dios es la luz y vida y Este es su imagen más fiel y verdadera; contra ella nada puede la calumnia. ¿Cómo será posible que nos engañemos ya respecto al ser de Dios? Aunque manaran arroyos de sangre sobre nuestros ojos no podríamos equivocarnos; aunque todos los hombres se deshumanizaran aún más y los animales se hicieran más feroces, seguiríamos creyendo en la santidad. De hecho, esta imagen tan fiel de Dios no se ha encarnado en uno solo; existen otras imágenes parciales de la bondad y belleza de Dios: hombres verdaderamente semejantes a Dios han existido siempre en su reino. La venida del Hijo reveló a Dios como creador y fuente de vida, de la que brota la filiación, y dondequiera que vaya el Hijo brotará vida divina, comunicación vital, tal como ocurre en los hijos del cuerpo; su ser y su venida hacen nacer la filiación divina. Junto a este lenguaje mudo y callado tenemos la súplica ferviente del Corazón de Cristo, que se alza sin cesar pidiendo por sus discípulos y su pueblo, por los elegidos y por toda la Humanidad. Todo cuanto hizo y padeció en su dolorosa condición de siervo, lo tomó en sus manos traspasadas y lo presentó al Padre en expresión conmovedora de su voluntad suplicante. Sobre todo su muerte corona cruenta de su vida... caído y en el campo de la muerte la tomó con decisión y anhelante la ofreció a Dios como señal visible del sacrificio y expresión de la decidida voluntad con que se entregó a sí mismo y todo lo que le pertenecía: su cuerpo inmaculado y su preciosa sangre, todo en voluntaria renuncia y desprendimiento sin reserva, con adoración pura y total ante el Padre para que se abrieran las puertas del Cielo largo tiempo cerradas. Jamás hombre alguno hizo una imploración semejante con los brazos extendidos hacia Dios, postrado de rodillas; el hom-

bre único que lo hizo fué el mismo Unigénito Hijo de Dios; y fué el Padre, el sin principio e increado, el principio de todos los comienzos, el que recibió esta súplica reverente, ardiendo en el fuego del Espíritu. Esta petición nunca tuvo las puertas cerradas; llegó al Cielo y no se detuvo ante el trono del Dios Trino, sino que penetró en lo más íntimo de la vida divina, en el círculo de las relaciones vitales y personales de Dios; se hizo diálogo, en la más oculta intimidad, entre el Padre y el Hijo; diálogo en el lenguaje de su mutuo amor personal, en el lenguaje propio de Dios".

9. La satisfacción de Cristo es al mismo tiempo *mérito,* en cuanto que el obrar de Cristo es digno de premio.

a) El concepto de "mérito" quedará más detenidamente explicado en el *Tratado de la Gracia.* Mérito es una acción digna de premio y el premio mismo. Para evitar los malentendidos que muchas veces se implican en los conceptos de mérito y premio, tiene decisiva importancia tener en cuenta la clase de premio que se promete al hombre en la Escritura. Cuando Cristo promete como premio la justicia a los que tienen hambre y sed de ella, lo que se da como premio no es un don externo que corresponde a una acción determinada, sino un valor interior que nace de la propia intimidad. El premio es la eficacia de la entrega del creyente a Cristo causada por Dios: es una más fuerte incorporación a Cristo y mediante El a la vida trinitaria de Dios; es el enraizamiento vital en Dios y en último término la inundación de cuerpo y alma (conciencia) por la gloria de Dios. Este premio es como el madurar y crecer vegetal.

b) Al hablar de que Cristo mereció por su muerte en cruz, queremos decir que Cristo alcanzó con su muerte un estado en el cual se reveló en El la gloria oculta de Dios, irradiando luz su cuerpo, inundando su sentir y su espíritu de tal manera que ya no pueden adueñarse de El el miedo o la angustia; queremos decir un tránsito de un estado de humillación a otro de encumbramiento, de resurrección y de subida a los cielos. Esto "mereció" Cristo con su dolor y muerte, porque esa era la determinación del Padre. (*Lc.* 24, 26-46; *Io.* 17, 19; *Rom.* 5, 19; *Phil.* 2, 8; *Hebr.* 2, 9; 5, 9).

c) Lo que Cristo *mereció para El,* nos lo mereció *para nosotros,* pues El es en todo nuestra Cabeza (cfr. *Jo.* 15, 5; *Rom.* 3, 24; 7, 25; *Eph.* 1, 3; 2, 5-10; *II Tim.* 1, 9; *Hebr.* 5, 9).

§ 158

Bajada a los infiernos y Resurrección de Cristo

1. *"El sentido del dolor de Cristo es la Resurrección,* ya que después de la Resurrección ya no morirá más y la muerte ya no tiene poder sobre El." *(Orígenes,* citado por Hans Urs von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer,* 1938, 208.) Cristo fué radicalmente vida; fué la Vida; murió porque quiso; pero por eso la muerte no perdió para El nada de la terribilidad; al contrario: Cristo pudo probar los horrores de la muerte como nadie; porque la muerte era algo totalmente ajeno a su esencia más íntima, porque El no existía a la manera de los muertos, porque la muerte no estaba en El como está en todos los demás, consumiendo su fuerza vital. Aunque consumó la muerte, no podía permanecer en ella. Murió su amarga muerte para despojar a la muerte de su poder; fué a la muerte para superarla, y señal de esa victoria sobre la muerte fué la Resurrección, que es la expresión del hecho de que Cristo no fué víctima de la muerte, de que tenía poder para entregar su vida y tomarla de nuevo. En la Resurrección se hizo patente lo que siempre fué; en ella se reveló que El era la vida.

Al morir Cristo el Logos no se separó ni del cuerpo ni del alma, sino que ambos continuaron asumidos en la existencia del Hijo de Dios. El cuerpo, que permaneció unido a la existencia del Hijo de Dios, fué colocado en el sepulcro *(Mc.* 15, 42-47; *Mt.* 27, 57-61; *Lc.* 23, 50-56; *Io.* 19, 38-42).

2. *El alma de Cristo descendió, después de la muerte, a los infiernos.* Dogma de fe (Símbolos desde el siglo IV; IV Concilio de Letrán, D. 429; Sínodo de Sens, del año 1140, D. 385).

a) Cristo "murió en la carne, pero volvió a la vida por el Espíritu y en El fué a pregonar a los espíritus que estaba en la prisión" *(I Pet.* 3, 18-19).

b) San Irineo *(Adversus Haereses,* 1, 4, cap. 27, art. 2) aduce la siguiente doctrina de un comentarista de la Escritura, dando su aprobación: "Por eso bajó el Señor a los infiernos y anunció su venida, al perdonar los pecados a los que creyeron en El. En El

creyeron todos los que esperaron en El, es decir, los que profetizaban su venida y cumplieron sus mandatos, los justos, los patriarcas y los profetas. Como a nosotros, les perdonó sus pecados y ya no podemos atribuírselos más sin despreciar la gracia del Señor. Porque así como no se cuentan ya los pecados que por nuestra incontinencia cometimos antes de que Cristo se nos revelara, así tampoco nos está permitido atribuirles todavía los pecados que ellos cometieron antes de la venida de Cristo. Pues todos los hombres están privados de la gloria de Dios y no serán justificados por sí mismos, sino por la venida del Señor, si aman su luz." San Juan Damasceno *(De fide orthodoxa lib.* 3, cap. 29): "El alma divinizada descendió a los infiernos. Como entre los vivos apareció el sol de justicia, así también debía brillar la luz en lo subterráneo, en donde yacían en tinieblas y sombras de muerte. A los de este mundo terreno anunció la paz; a los cautivos, la libertad; a los ciegos, la vista; a los creyentes, salud eterna, entregando a los incrédulos a su misma incredulidad. Lo mismo tenía que ocurrir con los que estaban en los infiernos para que ante El se postrara la tierra, el cielo y el abismo. Así redimió a los que yacían cautivos desde siglos y resucitó después de entre los muertos enseñándonos el camino de la Resurrección."

San Cirilo de Jerusalén *(Catequesis,* 14, sec. 18-19) dice: "Bajó solo al sepulcro y volvió acompañado de muchos. Porque El murió, pero muchos de los Santos Padres muertos fueron resucitados por El. La misma muerte se aterrorizó cuando vió bajar al infierno a un extraño que no estaba ligado por los vínculos propios del lugar. ¿Por qué, oh porteros del infierno, os espantaisteis al verle? ¿Qué temor os invadió? Huyó la muerte y con esta cobarde fuga mostró su timidez...

Todos los santos a quienes la muerte había absorbido fueron redimidos, pues convenía que el rey que había sido anunciado fuese el redentor de sus más excelsos pregoneros."

c) La bajada de Cristo a los infiernos no ha de entenderse como un movimiento espacial. No se trata de eso: significa que Cristo se reveló a aquellos difuntos de todos los tiempos y de todos los pueblos, que murieron en estado de unión con Dios y sin pecado, pero a quienes estaba prohibido el acceso a la visión de Dios, porque antes de la muerte de Cristo nadie pudo penetrar en el Santuario del Altísimo *(Hebr.* 9, 8). Les llevó la noticia de que había llegado la hora de la libertad. Fué la misma buena nueva

que el buen ladrón oyó en la cruz poco antes de morir (*Lc.* 23, 43). Nada nos induce a aceptar que Cristo se presentara también a los condenados o a los que se encontraban en el Purgatorio. Claro que a ellos también llegó la noticia de la gran transformación que acababa de ocurrir.

d) La historia de las religiones de la escuela liberal quiso ver en la bajada de Cristo a los infiernos, de que habla la Escritura, un caso especial de las representaciones religiosas del Oriente (sistemas gnósticos y pregnósticos, religiones egipcias y babilónicas) y de los mitos sobre el descenso al infierno de algún héroe o dios, propagados en el mundo cultural greco-romano. El carácter único de la doctrina bíblica y la imposibilidad de comparación con esos mitos y concepciones y de deducción de ellos, es evidente: no es posible separar la doctrina revelada sobre la bajada a los infiernos de la persona y obra de Cristo. Constituye un miembro del todo orgánico, que queda descrito en la expresión "persona y obra de Cristo"; participa por tanto del modo especialísimo y único de ser que tiene ese todo. Está por encima de los mitos paganos, por supuesto (cfr. § 146), porque Cristo, Hijo de Dios aparecido en la historia humana, está sobre las figuras míticas del mundo pagano. El sentido de la bajada a los infiernos de Cristo se distingue además esencialmente del de todos los viajes al Hades contados en los mitos paganos. Cristo bajó a los infiernos, para anunciar a todos los que allí estaban la redención y victoria sobre el pecado, la muerte y el demonio. Los viajes al Hades representan en imágenes fantásticas una lucha incesante e indecisa entre el que llega al Hades y los dioses subterráneos. No pocas veces son vencidos por éstos o por lo menos tienen que pagar su tributo a las fuerzas infraterrestres. Falta por completo en los mitos la idea de que el que desciende supera de una vez para siempre la muerte a favor de toda la humanidad. A pesar de las diferencias hay que reconocer que en los mitos paganos se expresa de manera imperfecta el anhelo de la realidad testificada por la Escritura. En otro punto aún se relacionan los mitos paganos y la realidad cristiana. Los Santos Padres emplean no pocas veces el mundo figurativo pagano para *explicar* la fe cristiana. Hay que distinguir cuidadosamente entre la envoltura, prestada por el mundo de concepciones paganas y la forma y contenido que proceden de la Revelación. En cuanto al contenido es indudable que se diferencian esencialmente ambas

concepciones (cfr. J. Kroll, *Gott und die Hölle. Der Mythus vom Deszensuskanpfe*, 1932 y K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, II 17-51).

3. *Al tercer día después de su muerte, Cristo resucitó glorioso de entre los muertos.* Dogma de fe. Todos los Símbolos. Cfr. D. 2036 y 2084.

a) La resurrección de entre los muertos es el punto central de la fe (cfr. § 152 y *Teología fundamental*). Los Apóstoles no se cansan de dar pruebas de la Resurrección. Después de la derrota del Viernes Santo, el Domingo de Pascua no fué para los discípulos simplemente el restablecimiento del primitivo estado de su fe, sino el comienzo de una nueva inteligencia de Jesús, que fué ampliada y profundizada gracias a las enseñanzas del Señor, que se les apareció. En el hecho de que Jesús viviera vieron los discípulos la confirmación de su misión y exigencia mesiánicas (cfr. *Act.* 2, 14-36). "En la imagen del Resucitado se unían las pruebas del poder portentoso de Jesús, de los milagros hechos antes de su muerte, de los que ellos eran testigos oculares y todo lo que habían visto y oído mientras vivieron con Ei (cfr. *Act.* 2, 22; 10, 37-39). Muchas de sus palabras fueron entendidas por fin, y sobre todo comprendieron las significaciones reales de lo que antes había sido para ellos escándolo insoportable: su muerte" (cfr. *Mc.* 8, 31-33). (J. Schmid, *Das Evangelium nach Mathäus*, Regensburg, 1948.) San Pablo explica la Resurrección junto a la muerte en cruz como centro del mensaje de salvación (*I Cor.* 15, 1-21). Cuando se quería elegir a otro del círculo de los discípulos, San Pedro pone como condición expresa que sea testigo de la Resurrección, lo cual es, para San Pedro, la misión del Apóstol (*Act.* 1, 22; cfr. 4, 33; 10, 41).

La Resurrección de entre los muertos es para los no creyentes un *escándalo no menor que la muerte del Hijo de Dios.* Los libertinos y materialistas saduceos y los orgullosos griegos se rieron de ella (*Mt.* 22, 23-32; *Act.* 17, 31-32). Para el hombre que piensa naturalmente, contando sólo con las posibilidades de su experiencia y con los descubrimientos de su reflexión filosófica, es comprensible y razonable que un hombre viva en el recuerdo de otros por la repercusión de sus obras y palabras, incluso que su espíritu siga existiendo; pero es incomprensible para él que siga viviendo con su verdadero cuerpo. Sólo comprenderá esto quien piense desde

Dios. El que deja de oponer al mensaje de la Resurrección el *no* de la experiencia humana y del pensamiento reflexivo, aceptando si la Revelación lo atestigua que Dios resucitó de entre los muertos a su Hijo y porque la Revelación lo atestigua, ha transformado su pensamiento y piensa ya desde Dios.

b) Los mismos discípulos de Cristo tuvieron que transformarse profunda y largamente para poder ser testigos de la Resurrección de Cristo. Desde mucho antes *fueron preparados* para este acontecimiento. Cuando Jesús les hablaba de sus padecimientos, siempre añadía después que al tercer día resucitaría de entre los muertos; pero casi desatendieron por completo esta nueva; nada había en ellos que pudiera hacerles comprender tal cosa; les faltaba el órgano adecuado para aceptar esta nueva que estaba fuera de todas sus representaciones, pensamientos y esperanzas. Por eso se entristecieron tanto al ver desaparecer sus esperanzas mesiánicas bajo la cruz del Maestro. Cristo les encontró llenos de dudas y cavilaciones cuando se les apareció resucitado. Esta actitud de los discípulos es de suma importancia *para valorar los testimonios neotestamentarios sobre la resurrección de Jesús.* La figura del Resucitado no podía brotar como *visión* del abismo misterioso de la subconsciencia, como si su fe les hubiera llevado a crear en su interior una fuerza inconsciente que luchara contra su desesperación; tampoco podía haber sugestión o engaño de otros.

Desde David Federico *Strauss,* la teología liberal explica la fe pascual por una *vivencia visionaria,* sea de uno, sea de todos los discípulos. Esta hipótesis reconoce las apariciones del Resucitado como hecho histórico, pero las considera visiones subjetivas de los discípulos. Se escamotea la historicidad misma de la Resurrección. En la afirmación de que Cristo resucitó al tercer día, no ven más que una interpretación teológica de las apariciones que tuvieron los discípulos.

Esta explicación fracasa al no tener en cuenta la desesperación inicial de los discípulos (cfr. *Lc.* 24, 19-21) o al suponer un gran espacio de tiempo para explicar la evolución desde la incredulidad de los discípulos hasta su convicción de que no estaba muerto, que había de imponerse como tradición unánimemente atestiguada de que "resucitó al tercer día". Su más importante defecto metodológico es el no tomar como punto de partida para sus investigaciones los relatos sobre la Resurrección y el no examinar la tradición ni la conexión de los textos; procede con supuestos doctrinales aprio-

rísticos y estudia los textos bajo el supuesto naturalista y racionalista de que en la Historia no pueden ocurrir milagros y que, por tanto, todos los relatos que hablan de milagros deben tenerse por legendarios. Partiendo del supuesto filosófico de que Cristo no pudo resucitar, la teología liberal se esfuerza en explicar cómo fué posible llegar a la fe en la Resurrección. Tales interpretaciones tergiversan los textos neotestamentarios y desconocen la psicología de los discípulos (*Ios.* Schmid, *Das Evangelium nach Mathäus*, Regensburg, 1948, 269-70; Karl Buchheim, *Das messianische Reich*, München, 1948, 23-54; Fr. Meffert, *Das Urchristentum*, München-Gladbach, 1920, 78-79).

Con razón dice Guardini: "No hay nada en la Sagrada Escritura capaz de hacernos suponer que los Apóstoles esperaran una Resurrección, cualquiera que sea el sentido dado a esta palabra. Se resistieron, por el contrario, a aceptar esa idea y no se rindieron más que ante el hecho real... Podría objetarse que precisamente lo típico de las percepciones y visiones religiosas de esta clase estriba en la lucha abierta que se inicia entre ellas y la conciencia clara, y el tener que imponerse a ésta violentamente aunque, o mejor dicho, porque vienen del subsconsciente. Es posible; pero deben armonizarse en su forma con la psicología de la persona que las vive. Ahora bien, la figura de un Dios hecho hombre que se llevara su cuerpo al cielo era del todo ajena al pensamiento judío. La subconsciencia de los pescadores galileos no hubiera vencido nunca su estado de depresión produciendo una imagen tal... Finalmente y ante todo habría que decir que el producto de una tal convulsión religiosa hubiera podido mantenerse en realidad durante algunos años de excitación o de una postura de sombría espiritualidad, pero que es completamente imposible que una religión potente y universal como el cristianismo haya tenido un tal origen, que está ligado indisolublemente con la fe en la Resurrección. Ciego hay que ser para hacer tales manifestaciones" (R. Guardini, *El Señor*, Madrid, 1954, 2 vol., 180-81). Véase también la extensa exposición y refutación de la hipótesis visionaria, así como los argumentos que suelen usarse contra el hecho de la Resurrección de Cristo, en K. Adam, *Jesus Christus*.

También contradice el carácter y sentimientos de los discípulos la hipótesis que hizo por vez primera H. S. Reimarus, 1778, al decir que la predicación de la Resurrección fué un engaño consciente de los mismos discípulos. Según Raimarus, los discípulos robaron el cadáver de Jesús y enseñaron después el sepulcro vacío como prue-

ba de la Resurrección. Esta hipótesis emplea los mismos recursos que los judíos (*Mt.* 28, 12-15). También está en franca contradicción con los relatos evangélicos la hipótesis de que, si no los discípulos, otra persona extraña, por ejemplo, José de Arimatea, robó el cadáver y los discípulos creyeron erróneamente que el sepulcro vacío era prueba de la Resurrección. Fueron, pues, víctimas de un error y la predicación de la Resurrección un producto de la autosugestión de los discípulos. Contra esta hipótesis habla el hecho de que ni José de Arimatea ni ningún otro discípulo dijera nada en contra, cuando los discípulos predicaron la Resurrección de Cristo y, sobre todo, el hecho de que la fe en la Resurrección no se debió a la prueba del sepulcro vacío, sino a las apariciones de Cristo (cfr. *Ios.*; Schmid, *Das Evangelium nach Mathäus*, 269).

Los discípulos testifican la Resurrección (*Act.* 2, 23) justamente porque, contra todas sus esperanzas, la realidad inmediata del Señor resucitado les transformó, dominó y avasalló. Sobre ellos pesa el mandato de anunciar lo que vieron y oyeron. Tienen el ineludible deber de dar testimonio del Resucitado y ninguna amenaza de muerte les asusta. No pueden callar lo que es la fuerza que les empuja desde las apariciones de Cristo (*Act.* 3, 16; 4, 19-20; *I Cor.* 9, 16).

El NT atestigua de muchas maneras el hecho de la Resurrección, tan importante para los discípulos. Es el núcleo de testimonio neotestamentario sobre Cristo; todo el NT le presupone.

c) La Resurrección del Señor crucificado es *la realidad fundamental de que se nutre la fe de la Iglesia.* Si hubiera sido engaño y error, toda la predicación de los Apóstoles y la fe de la comunidad hubiera sido vana, como dice San Pablo; las fuerzas del pecado, de la muerte y del demonio seguirían imperando. Así, se entiende que los discípulos, y sobre todo San Pablo, den testimonio de la Resurrección, aun arriesgando su propia vida.

La Resurrección de Cristo pertenece a los hechos históricos, sobre los que los Apóstoles se sienten obligados a dar testimonio. El mismo Cristo les dió esa misión. Según San Lucas, les dijo en una de las apariciones: "Esto es lo que yo os decía estando aún con vosotros, que era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés y en los profetas y en los Salmos de mí." Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras, y les dijo: "Que así estaba escrito, que el Mesías pa-

deciese y al tercer día resucitase de entre los muertos, y que se predicase en su nombre la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén" (*Lc.* 24, 44-47). El fin de toda la predicación ante los judíos y paganos es la fe en la Resurrección de Jesús (*I Thes.* 1, 9-10; *Act.* 17, 31; 13, 46; 4, 26). Lo que los Apóstoles predican y atestiguan no son ni mitos ni especulaciones, sino hechos, que son predicados y creídos como salvíficos. Los Apóstoles pueden predicar el sentido salvífico de esos hechos porque el mismo Redentor se lo ha explicado a ellos. Y, por eso, los Apóstoles pretenden siempre ser testigos no sólo de la historicidad de los hechos, sino de su sentido salvador (*Act.* 1, 8, 22; 2, 32; 3, 15; 4, 33; 5, 22; 7, 44; 10, 41, 43; 13, 22, 31; 14, 3; 15, 5, 8; 16, 2; 22, 15, 20; 23, 11; 26, 5, 19). Cuando por la muerte de Judas es necesario completar el número de doce Apóstoles, se exige como condición que sea testigo de la Resurrección: "Ahora, pues, conviene que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que fué tomado de entre nosotros, uno de ellos sea testigo con nosotros de su Resurrección" (*Act.* 1, 21-22). La Resurrección es considerada, por tanto, como un hecho que cae de lleno en el tiempo; el Señor estuvo con ellos y les dejó; es un hecho histórico, como el bautismo en el Jordán, como su pasión y muerte, como su enterramiento.

Con razón dice Geiselmann (*Jesus der Christus*, 1951, 26-27): "El *Kerigma* apostólico, la manifestación de Jesús, como Ungido del Señor, está esencialmente determinada por el hecho de que en un todo se reúnen lo histórico y suprahistórico, lo temporal y eterno, la realidad y predicación, la profecía y su cumplimiento. No es posible hablar de Jesús, en cuanto Cristo, sin recordar las profecías del AT. El Evangelio no significa ruptura con el AT, sino el cumplimiento de la promesa (*Rom.* 1, 1-2; *I Cor.* 1; *Rom.* 16, 25). El AT está incluído en el Evangelio, porque da testimonio de Cristo; de hecho, contribuye a la propagación del Evangelio entre los infieles y les conduce a la fe (*Rom.* 16, 25-26). Pero tampoco es posible hablar del Mesías del AT sin hablar del Jesús histórico. Predicar a Jesús, prescindiendo del AT y de la Historia Sagrada, cuyo coronamiento es, nos lleva al Jesús simplemente *histórico* (a una vida de Jesús) o al Dios metafísico, sin referencias a la Historia de la Salvación o a Jesús como punto culminante de la experiencia religiosa de la humanidad. La idea del Mesías

del AT, estudiada sin referencias a la historia de Jesús, tampoco pasa de ser una simple idea. En el primer caso, el estudio se convierte en pura noticia, de lo que una vez existió o fué en otro tiempo hechos históricos; en el segundo, no pasa de ser una esperanza, pero ni en uno ni en otro caso se llega a la fe; porque la fe, en sentido cristiano, se refiere siempre a un hecho histórico y suprahistórico, a un acontecer salvífico, a un *kerygma*, anunciación o llamada a la fe en Jesucristo y se da, en primer lugar y primordialmente, porque el hecho histórico de Jesús y las profecías mesiánicas forman un todo indisoluble."

1) El testimonio escrito más antiguo es el de San Pablo. Data aproximadamente del año 56. San Pablo tuvo noticia de que en la culta ciudad de Corinto, de mentalidad griega, no se creía demasiado en la resurrección del cuerpo y escribe a los corintios: "Os traigo a la memoria, hermanos, el Evangelio que os he predicado, que habéis recibido, en el que os mantenéis firmes, y por el cual sois salvos, si lo retenéis tal como yo os lo anuncié, a no ser que hayáis creído en vano. Pues a la verdad os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fué sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los doce. Después se apareció una vez a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos viven todavía y algunos murieron; luego se apareció a Santiago, luego a los Apóstoles, y después de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí. Porque yo soy el menor de los Apóstoles, que no soy digno de ser llamado Apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios. Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirió no ha sido estéril, antes he trabajado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo. Pues, tanto yo como ellos, esto predicamos y esto habéis creído.

Pues si de Cristo se predica que ha resucitado de los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos? Si la resurrección de los muertos no se da, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación. Vana vuestra fe. Seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucitó, puesto que los muertos no resucitan. Porque si los muertos no resucitan ni Cristo resucitó; y si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados. Y hasta los que mu-

rieron en Cristo perecieron. Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres.

Pero no: Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que mueren. Porque como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos" (*I Cor.* 15, 1-21).

Para la correcta interpretación de este texto, es de suma importancia tener en cuenta su finalidad; no quiere San Pablo despertar la fe en la Resurrección sin profundizar en ella y defenderla contra falsos argumentos. Apela a su propia experiencia, a la aparición que tuvo ante las puertas de Damasco, a la experiencia de otros, a la tradición según la cual Cristo resucitó al tercer día y se apareció primero a Pedro y después a los doce. Es de capital importancia la cuestión de qué atribuye San Pablo a la tradición y qué atribuye a su propia experiencia. Esta cuestión sólo puede solucionarse teniendo en cuenta el sermón misional que San Pablo pronunció en Antioquía de Pisidia, según lo relatan los *Hechos de los Apóstoles:* "Hermanos, hijos de Abraham, y los que entre vosotros temen a Dios, a nosotros se nos envía este mensaje de salud." En efecto, los moradores de Jerusalén y sus príncipes le rechazaron y condenaron, dando así cumplimiento a las palabras de los profetas que se leen cada sábado, y sin haber hallado ninguna causa de muerte, pidieron a Pilatos que le quitase la vida. Cumplido todo lo que de El estaba escrito, le bajaron del leño y le depositaron en un sepulcro, pero Dios le resucitó de entre los muertos, y durante muchos días se apareció a los que con El habían subido de Galilea a Jerusalén, que son ahora sus testigos ante el pueblo. Nosotros os anunciamos el cumplimiento de la promesa hecha a nuestros padres, que Dios cumplió en nosotros, sus hijos, resucitando a Jesús, según está escrito en el salmo segundo: "Tú eres mi Hijo, yo te engendré hoy", pues le resucitó de entre los muertos, para no volver a la corrupción. También dijo: "Yo os cumpliré las promesas santas y firmes hechas a David." Por lo cual, en otra parte, dice: "No permitirás que tu Santo vea la corrupción." Pues bien, David, habiendo hecho durante su vida la voluntad de Dios, se durmió y fué a reunirse con sus padres y experimentó la corrupción; pero aquel a quien Dios ha resucitado, ése no vió la corrupción.

Sabed, pues, hermanos, que por éste se os anuncia la remi-

sión de los pecados y de todo cuanto por la Ley de Moisés no podíais ser justificados" (*Act.* 13, 26-28).

Geiselmann afirma como contenido de este texto: la pasión de Jesús como cumplimiento de las profecías del AT, el sepelio de Cristo como hecho puramente histórico sin referencia alguna a las profecías del AT, la Resurrección como cumplimiento de la promesa profética y las apariciones del Resucitado a los doce, sin referencia tampoco a la Sagrada Escritura (J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus*, Stuttgart, 1951, 28).

Se ha objetado contra el sermón misional de San Pablo, relatado en el capítulo 13 de los *Hechos de los Apóstoles*, que no pudo ser hecho por él mismo, ya que en ese sermón no se hace mención de la aparición que él tuvo. Pero San Pablo tenía poderosas razones para no aludir a ella. En ese sermón, San Pablo quiere demostrar que la Resurrección de Cristo es el cumplimiento de las profecías viejotestamentarias. No predica simplemente a Cristo como el primero de los resucitados y prototipo de nuestra resurrección (cosa que había hecho en la primera *Epístola a los Corintios*), sino que vincula el hecho de la Resurrección a la historia de la Salvación: pertenecen a ella a manera de acabamiento y consumación. No importa sólo el que Cristo haya resucitado y viva glorificado, sino también el hecho de que la Resurrección haya ocurrido en el tiempo. Esta fijación temporal se hace al decir que Cristo fué sepultado y que fué resucitado y se apareció durante varios días a los que le siguieron desde Jerusalén a Galilea; esos pueden dar testimonio de su Resurrección, porque le vieron al tercer día y en los días siguientes. San Pablo no puede dar un testimonio de la Resurrección de esa especie: no puede testificar la hora que ocupa ese hecho de la salvación, porque él no estaba presente cuando se apareció a los doce. Pero puede predicar la Resurrección de Cristo en su orden temporal y en su enmarcamiento histórico basándose en los testimonios transmitidos por los doce; por eso puede caracterizarla como cumplimiento de las promesas viejotestamentarias. No puede dar testimonio de la Resurrección en sentido histórico, porque no fué testigo de ella; porque testigo es aquel que ha visto personalmente, el que ha visto o escuchado lo que relata (*Act.* 1, 21-22; *Lc.* 1, 2), el que predica con palabras lo que vivió en esa experiencia vital (*Ac.* 1, 18, 21; 2, 24, 32; 3, 15; 5,

32; 10, 40-41; 13, 31) y ha recibido de Dios tal misión (*Act.* 1, 2; 4-6; 10, 40; *Lc.* 24, 48). Por eso el Apóstol se limita a presentar como cumplimiento histórico de las profecías la Resurrección atestiguada por los doce.

Se puede demostrar que las partes de la primera Epístola a los Corintios, que están de acuerdo en el fondo y en la forma con el sermón misional de Antioquía, proceden de la tradición. Son los versículos 3-5 que comienzan con las palabras: "Pues, *a la verdad*, os he transmitido en primer lugar" y terminan con "luego a los doce". Estos tres versículos repiten lo que el Apóstol recibió de la tradición. Cosa evidente si se cae en la cuenta de la coincidencia con el sermón de Antioquía; viceversa: esa coincidencia demuestra que el sermón es digno de crédito en su fondo histórico. Prueba de que los versillos 3-5 han sido tomados por San Pablo de la tradición es su diferencia estilística y gramatical respecto a los otros textos. Geiselmann ha demostrado que el sermón de Antioquía corresponde a un cierto esquema: al *parallelismus membrorum* en antítesis, propio del arameo. El primer miembro habla de la pasión y muerte, según la Escritura, y del enterramiento de Cristo, sin referencias a la Escritura. Es el mismo esquema que encontramos en la primera Epístola a los Corintios (15, 3-5). Se trata, pues, en lo que no es contribución propia de San Pablo de una formulación de la fe existente ya desde hacía tiempo, de un trozo de tradición formulado ya y oriundo justamente de la comunidad de Jerusalén, de un *kerygma* apostólico, en sentido estricto, ya acuñado; quizá de un antiguo símbolo de la fe. San Pablo no le usa en *I Cor.* 15, 3-5 para determinar históricamente la Resurrección, sino para predicar a Cristo como primero de los resucitados y prototipo de la resurrección. Por eso puede sumar a su experiencia ese trozo de tradición; cosa que no hace en el sermón de Antioquía. Su experiencia no puede situar históricamente la Resurrección, pero puede atestiguarla, y a la vez el antiguo símbolo de fe le sirve para fijarla históricamente.

Por lo que acabamos de decir, se hace evidente que no pueden ponerse en el mismo plano los textos de los Hechos de los Apóstoles (cap. 13) y el de la primera Epístola a los Corintios (15); hacerlo, supondría un grave peligro para la fijación histórica del hecho de la Resurrección, como lo demuestran los intentos hechos por los protestantes.

Contra esta diferenciación entre San Pablo y los doce respecto al carácter de testigos, no puede objetarse diciendo que San Pablo

no sólo es portador de la tradición, sino que forma parte también del proceso de la Revelación por haber sido llamado directamente por Dios al apostolado. Aunque eso es verdad, San Pablo se encuentra frente a Cristo en otra situación completamente distinta de la de los doce que convivieron con El toda su vida, desde el Bautismo del Jordán hasta la Ascensión. De estos hechos, en cuanto realidades históricas, San Pablo tiene conocimiento y noticia por lo que ha sido transmitido. Su interpretación soteriológica es debida a un especial adoctrinamiento de Cristo (cfr. Geiselmann, *Jesus der Christus*, 1951; H. v. Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff*, en "Stud. theol." 1, 1948; G. Söhngen, *Ueberlieferung und apostolische Verkündigung (eine fundamentaltheologische Studie zum Begriff des Apostolischen*, en *Die Einheit der Theologie*, 1952, 305-23).

2) Con el sermón de San Pablo concuerda plenamente el de San Pedro, tanto en el contenido como en la estructura; dice San Pedro en el sermón de Pentecostés: "Varones israelitas, escuchad estas palabras: Jesús de Nazaret, varón probado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por El en medio de vosotros, como vosotros mismos sabéis, a éste, entregado según los designios de la presciencia de Dios, lo alzasteis en la cruz y le disteis muerte por mano de los infieles. Pero Dios, rotas las ataduras de la muerte, le resucitó, por cuanto no era posible que fuera dominado por ella, pues David dice de El: "Traía yo al Señor siempre delante de mí, porque El está a su derecha, para que no vacile.

"Por esto se regocijó mi corazón y exultó mi lengua, y hasta mi carne reposará en la esperanza. Porque no abandonarás en el ades mi alma, ni permitirás que tu Santo experimente la corrupción. Me has dado a conocer los caminos de la vida y me llenarás de alegría con tu presencia. Hermanos, séame permitido deciros con franqueza del patriarca David, que murió y fué sepultado, y que su sepulcro se conserva entre nosotros hasta hoy. Pero siendo profeta, y sabiendo que le había Dios jurado solemnemente que un fruto de sus entrañas se sentaría en su trono, le vió de antemano y habló de la Resurrección de Cristo, que no sería abandonado en el ades ni vería su carne la corrupción.

"A este Jesús lo reuscitó Dios, de lo cual nosotros todos somos testigos. Exaltado a la diestra de Dios y recibida del Padre la pro-

mesa del Espíritu Santo, le derramó según vosotros veis y oís. Porque no subió David a los cielos, antes dice:

"Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra. Hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies." Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios le ha hecho Señor y Cristo a este Jesús, a quien vosotros habéis crucificado" (*Act.* 2, 22-36).

En el sermón de San Pedro con motivo de la conversión de Cornelio de Cesarea, encontramos el mismo esquema: "Tomando entonces Pedro la palabra, dijo: Ahora reconozco que no hay en Dios acepción de personas, sino que en toda nación el que teme a Dios y practica la justicia le es acepto. El ha enviado su palabra a los hijos de Israel, anunciándoles la paz por Jesucristo, que es el Señor de todos. Vosotros sabéis lo acontecido en toda Judea, comenzando por la Galilea, después del bautismo predicado por Juan; esto es, cómo a Jesús de Nazaret le ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder, y cómo pasó haciendo bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con El. Y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la tierra de los judíos y en Jerusalén y de cómo le dieron muerte, suspendiéndole de un madero. Dios le resucitó al tercer día y le dió manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con El después de resucitado de entre los muertos. Y nos ordenó predicar al pueblo y atestiguar que por Dios ha sido instituído juez de vivos y muertos. De El dan testimonio todos los profetas, que dicen que por su nombre cuantos crean en El recibirán el perdón de los pecados" (*Act.* 10, 34-43).

El sermón de San Pedro se distingue del de San Pablo en que aquél no menciona el enterramiento de Jesús; San Pablo le alude no sólo como hecho soteriológico, sino como símbolo real del Bautismo, en el que el hombre, sepultándose, participa en Cristo. El hecho de la Resurrección es también unánimemente testificado por los *cuatro Evangelistas* (*Mt.* 28, 1-20; *Mc.* 16; *Lc.* 24; *Jo.* 20, 1-23). Se defienden contra las autoridades judías que negaban la Resurrección y que divulgaron como "rumor" oficialmente que el cadáver de Cristo había sido robado (*Mt.* 28, 11-15). En el Talmud se divulgó "hasta nuestros días". Cristo resucitado se apareció sólo a los que "habían sido predeterminados para testigos" (*Act.* 10, 41) y habían recibido la misión de anunciar el Evangelio de la Resurrección. A los demás se les dió a conocer el Resucitado por el Espíritu Santo.

3) En la Escritura se dice, generalmente, que Cristo fué resucitado de entre los muertos (*Lc.* 24, 34; *Mc.* 16, 6; *Mt.* 28, 6; *Act.* 2, 32; 3, 13-15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30-37; 17, 31; *I Cor.* 15, 13-15). Y algunas veces dice sencillamente que resucitó (*Lc.* 24, 46; *Mc.* 16, 9; crf. *Act.* 2, 31; 4, 33; 26, 23; *Rom.* 1, 4; 6, 5; *Phil.* 3, 10; *I Pet.* 1, 3; 3, 21). Esto no implica contradicción alguna. Cristo, en cuanto hombre, fué resucitado por el Padre, y en cuanto Dios, resucitó por su propia virtud. Aunque son más numerosos los pasajes que dicen que fué resucitado por el Padre, siempre están de acuerdo con la forma fundamental del testimonio neotestamentario sobre Cristo; siempre se afirma claramente la divinidad de Cristo, aunque se acentúe que su vida está determinada por el Padre. El Padre puso de manifiesto mediante el milagro de la Resurrección que Cristo crucificado era su Mesías e Hijo (*Act.* 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30-37).

4) No tiene mayor importancia el hecho de que haya desacuerdo en algunos detalles entre los testimonios sobre la Resurrección. Tales diferencias de detalles se dan entre el relato paulino y los Evangelios y entre los distintos Evangelios; se refieren a distintas cosas: por ejemplo, las diferencias respecto a las personas a que Cristo se apareció. Los cuatro Evangelistas narran la sorpresa de las mujeres en la mañana de Pascua junto al sepulcro de Jesús; pero San Marcos y San Lucas mencionan tres mujeres; San Mateo, dos, y San Juan, una. Lo mismo ocurre respecto a las experiencias tenidas con Cristo Resucitado, respecto al modo de aparecerse, respecto a sus palabras y profecías... También hay diferencias respecto al lugar de las apariciones. San Lucas no cuenta ninguna aparición en Galilea, sino sólo en Jerusalén, mientras que los otros tres Evangelistas hablan de las apariciones en Jerusalén y Galilea. Es claro que hay dos tipos de tradición sobe las apariciones de Jesús: uno, jerosolimitano, representado sobre todo por San Lucas, y otro, galileo, que se encuentra en los demás Evangelistas.

5) A pesar de estas diferencias de detalle, los relatos de la Resurrección conservan plenamente su *valor histórico.* Por la manera de narrar se ve que los Evangelistas no aspiraban a una información completa; que los primeros testigos estaban vivamente impresionados por este acontecimiento estremecedor; que, por tanto, los relatos no podían ser a manera de protocolos objetivos, sino que la emoción y sentimientos de sus autores debían jugar un papel im-

portante. A pesar de todo, los relatos están en lo esencial completamente de acuerdo.

J. Schmid enumera los siguientes puntos comunes: *aa*) la fe de los discípulos en la Resurrección de Jesús como en un hecho; confusos y miedosos por los sucesos del Viernes Santo, creen, sin embargo, firmemente que el Maestro ha resucitado y se ha aparecido a varios de ellos.

bb) El hecho del sepulcro vacío; *cc*) la fijación temporal de la Resurrección al tercer día de la muerte; *dd*) la limitación de las apariciones a un determinado período de tiempo. Son, por tanto, distintas de otras apariciones y revelaciones del Señor. Cuando San Pablo dice que "por último" se le apareció a él, quiere decir que no hubo más apariciones del Resucitado, y, por tanto, que hay que distinguirlas de otras "visiones" que el Apóstol tuvo (*II Cor.* 12, 1; *Act.* 18, 9; 22, 17-18; 23, 11; *II Cor.* 12, 7); *ee*) un nuevo modo de existir del Resucitado, pero corpóreo; *ff*) el origen de la fe en la Resurrección no es la prueba del sepulcro vacío, sino las apariciones de Jesús; *gg*) la Resurrección es un milagro realizado por Dios en el Mesías; *hh*) no se describe el proceso mismo de la Resurrección. Este rasgo común y característico de todos los testimonios tienen especial importancia al enjuiciar los relatos. Debe ser "considerado como la prueba capital de que los Evangelistas quieren narrar lo histórico y no lo legendario". Estrecha relación con esto tiene el hecho de que el "sepulcro vacío" jamás se empleó como prueba de la fe en la Resurrección. De la comprobación del hecho del sepulcro vacío no se dedujo que Cristo hubiera resucitado. San Lucas y San Juan subrayan cómo primeramente el hecho del sepulcro vacío produjo en los discípulos asombro y desconcierto. Los discípulos de Emmaús tienen noticia del sepulcro vacío y creen en la noticia, pero no por eso creen que Cristo haya resucitado (*Lc.* 24, 22-24). María Magdalena, según cuenta San Juan (20, 1-5), al ver al sepulcro vacío, quedó triste y desconcertada y creyó que alguien había robado el cadáver de Jesús. Lo mismo para San Marcos que para San Mateo lo decisivo en la fe de las mujeres, en la Resurrección, no fué el sepulcro vacío, sino la aparición y noticia del ángel. Fe vacilante, que nada tiene de común con la gozosa fe pascual: se expresa por medio del temor y espanto (*Mc.* 16, 8). Unicamente las apariciones a los discípulos dan la seguridad de que realmente el Señor vivía. Es insostenible, por tanto, la hipótesis moderna de que el sepulcro vacío es una invención posterior debi-

da a las experiencias extáticas de la fe pascual; invención que serviría para apoyar dicha fe o que en último término sería consecuencia de ella" (J. Schmid, *o. c.* 268-69). Así, pues, a pesar de las diferencias en los relatos de la Resurrección sigue teniendo validez lo siguiente: el hagiógrafo del NT no se cuidó mucho de la relación ordenada de los detalles, sino del *hecho* de la Resurrección en sí. Las divergencias de los relatos se explican con facilidad psicológicamente: "En su aparente incoherencia, son, por el contrario, la imagen fiel de la turbación y excitación de las primeras horas de la Resurrección, en que se acumulaban los sucesos alarmantes y se entrecruzaban las noticias más contradictorias."

Esta misma incoherencia de los relatos evangélicos sirve para garantizarnos mejor su carácter primitivo y verídico, dejando ver claramente que no hay ningún arreglo artificial ni ensayo de armonización. Estos relatos únicamente pretenden reflejar la impresión sencilla y fiel de testigos oculares.

La brevedad y aun las lagunas de los relatos favorecen también ese carácter de antigüedad y sinceridad.

Si los Evangelistas hubieran querido inventar tenían materia admirable dispuesta en el fenómeno tan extraordinario de la Resurrección de Jesús.

No hay más que ver, comparativamente, el Evangelio de los Hebreos o también el relato de la Resurrección en la antigua tradición eslava de la *Guerra Judía*, de Flavio Josefo.

En ellos la Resurrección se da como un acontecimiento mundial que conmueve el universo a vista de los romanos y judíos. Los autores no saben cómo ensalzar y aumentar hasta lo grotesco los menores detalles. Lo mismo se encuentra en las *Entrevistas de Jesús con sus discípulos*, que se han conservado en etíope y en copto; se ponen en boca de Jesús resucitado toda una serie de sentencias y de máximas que manifiestamente son producto de la elocuencia abundante y ampulosa de su autor. Nada parecido en los Evangelios. Su narración es notable por su sobriedad; nada dicen de su Resurrección misma; sólo hablan del Resucitado. Las palabras que ponen en sus labios responden perfectamente a su doctrina anterior, concisa, enérgica y discreta, del todo inspirada por el carácter especialmente serio del momento. A quien se extrañase del contraste de esta excesiva sobriedad respecto al modo más detallado con que los Evangelistas describen otros sucesos de la vida de Jesús, se le puede advertir que éstos no intentan darnos, ni tampoco San Pablo, un relato profundo de la Resurrección. Sólo hablan de ella

para demostrar que es el fin glorioso de una vida verdaderamente divina, el *Amén* pronunciado por Dios a la obra de Jesús en la tierra" (K. Adam, *Jesus Christus*, 1945, págs. 238-39).

d) Los *Santos Padres*, sobre todo los griegos, ven en la Resurrección de Cristo la manifestación y revelación de su victoria sobre el pecado y la garantía y anticipación de nuestra Resurrección. Aducimos a continuación algunos textos:

Orígenes (*Contra Celso* 5, 22, 23): "Nadie se escandalice pensando que nosotros, cuando hablamos así, pertenecemos a aquellos que llamándose cristianos no admiten la doctrina bíblica de la Resurrección. No decimos que el cuerpo muerto tornará a su primitiva manera de ser, como tampoco decimos que el grano sembrado y podrido vuelva a ser ese mismo grano de trigo." En otro fragmento sobre la Resurrección (probablemente inauténtico) dice: "A toda semilla ha dado Dios una fuerza, que contiene como de antemano y en potencia los futuros cuerpos. Y así como el árbol completo—tronco, ramas, hojas, frutos—está invisiblemente en la semilla y, sin embargo, ya existe en su entelequia..., así hay en el cuerpo humano ciertos principios preexistentes de renovación... No nace, sin embargo, la misma materia o figura corporal... Se siembra un cuerpo terrenal y nace un cuerpo espiritual." "Ahora vemos con los ojos, oímos con las orejas, hacemos las cosas con las manos, andamos con los pies...; cuando tengamos aquel "cuerpo espiritual", veremos, oiremos, haremos cosas y andaremos como una totalidad (als Ganze) y el Señor transformará el cuerpo de nuestro cáducidad a imagen del cuerpo de su gloria" (cfr. Hans Urs von Balthasar, *Orígenes. Geist und Feuer*, 1938, 219-20).

San Cirilo de Jerusalén, Cuarta catequesis, sec. 13; *San Atanasio, Tercer sermón contra los arrianos*, sec. 33; Winterswyl, *Athanasius, Die Menschwerdung Gottes*, 1937, 82; *Primer sermón contra los arrianos*, sec. 40.

San Juan Crisóstomo (*Homilías sobre los Hechos de los Apóstoles*, 4, 8) dice: "En esto todos están de acuerdo. Quizás una vez muerto se olvide al amigo a quien de veras se quería, pero el que en vida no nos preocupó será olvidado más pronto después de su muerte. Ningún hombre que desprecie a su amigo o maestro, mientras viven, les alabará después de muertos, sobre todo si sabe que hacer eso le expone a mil peligros. Pero lo que nunca ocurrió, ocurrió con Cristo y los Apóstoles: ellos, que le negaron y abandonaron mientras vivía; que huyeron de El cuando le apresaron, le

han tenido en tan alta estima después de su muerte y crucifixión, que por confesarle y creer en El dieron hasta la vida. Si Cristo hubiera muerto y no resucitado, ¿cómo puede pensarse que los que ante el peligro huyeron cuando El vivía, se expusieran a mil peligros después de muerto? Todos huyeron, Pedro negó tres veces perjurando al Señor. Pero el que le negó tres veces sólo por miedo a una criada se transformó de tal manera—quería dar prueba con los hechos de que había presenciado la Resurrección—, que despreció a todo un pueblo y se fué a la asamblea de los judíos a decirles que el Crucificado y Sepultado había resucitado al tercer día de entre los muertos y subido al cielo; más aún: decir que ya no tenía miedo ni a los más horribles tormentos. ¿De dónde le venía esa confianza? ¿De dónde, sino de la seguridad de la Resurrección?" (cfr. también *San León Magno,* Sermón 17, cap. 4).

e) Tampoco la Resurrección pudo ser deducida de los mitos paganos de *los dioses que mueren y vuelven a la vida.* La teología liberal y la de la historia de las religiones pretenden hacer de la Resurrección histórica de Cristo un mito; la desmitificación del cristianismo llevaría, según esas hipótesis, a prescindir de la Resurrección histórica, bastando la interpretación teológica de la fe de los discípulos en la Resurrección. Se compara el hecho de la Resurrección de Cristo con la de otras divinidades, como Marduk, Baal, Tammuz-Adonis, Osiris, Atis, Dyonisos-Zagreus, de quienes creyeron sus adoradores que habían resucitado después de morir. La fe pascual de los discípulos no sería más que un caso especial de estas creencias mitológicas, ampliamente difundidas. R. Bultmann es quien, sobre todo, incluye el hecho de la Resurrección de Cristo en su intento de desmitificación del cristianismo; los relatos de la Resurrección son, según él, interpretaciones teológicas, deducidas de las concepciones antiguas sobre la significación soteriológica del dolor y muerte de Cristo para la verdadera y propia existencia humana.

Pero la fe cristiana en la Resurrección tuvo origen en la primitiva comunidad palestinense. Ya existía cuando los discípulos entraron en contacto con los mitos griegos y antes de poder haber sentido su influencia. Hay, además, una diferencia esencial entre los relatos de los mitos y los testimonios neotestamentarios de la Resurrección. Los dioses paganos resucitan año tras año; no son más que personificaciones de los procesos de la naturaleza, que en círculo incesante se repite de nuevo. La Resurrección según el

relato bíblico es un hecho único e irrepetible, que se atribuye, además, no a una figura mítica, sino a una persona histórica, a Jesús. La historicidad del hecho de la Resurrección está subrayada en los relatos neotestamentarios, sobre todo en los momentos siguientes: las apariciones del resucitado están determinadas temporalmente con exactitud. Terminan a los cuarenta días con la Ascensión. Durante este tiempo, antes de subir a los cielos, Jesús come o bebe con sus discípulos; les acompaña y hasta se deja tocar. La Resurrección queda con todo ese realismo incorporada a la serie de hechos que ocurrieron estando Jesús con sus discípulos: desde el Bautismo en el Jordán hasta la Ascensión (*Act.* 1, 21-22).

Papel importante juega el sepulcro vacío. Aunque los Apóstoles creyeron en la Resurrección, sobre todo por las apariciones, el sepulcro vacío es un hecho ligado estrechamente a la fe originaria. Según (*I Cor.* 15, 3-5) una de las primitivas fórmulas de fe pertenece a la predicación neotestamentaria el hecho de que fué sepultado tanto como la muerte y la Resurrección. Con la Resurrección fueron vencidos la muerte y el sepulcro. Según el testimonio originario de Cristo, transmitido por San Pablo, la Resurrección es la salida desde el sepulcro de la carne y de la sangre. La interpretación mítica de la Resurrección carece de todo apoyo en los textos neotestamentarios; es una interpretación basada en un apriorismo filosófico y amenaza la credibilidad de toda la Biblia. Los mitos paganos no son más que un presentimiento, sueño o anhelo de la realidad que nos atestiguan los escritos bíblicos.

f) ¿Cómo puede imaginarse la Resurrección y el cuerpo resucitado de Cristo?

1) Se trata aquí de un *misterio de Dios*, que, como los demás, sólo puede ser aprehendido por la fe (*I Cor.* 15, 51). Supuesto suyo es la muerte. El dolor de la crucifixión, la lanzada, el sepulcro con su gran losa, la guardia puesta delante son acusadores contra los que ponen en duda la seriedad de la muerte de Cristo. Como toda muerte, fué el final irrevocable de la vida. No fué como una puerta por la que se pasa, para seguir tras ella esta misma vida; éste fué el malentendido de los saduceos (*Mt.* 22, 23-30). Si Cristo hubiera vuelto como antes para seguir viviendo como siempre, el relato de su Resurrección tendría caracteres mitológicos. Es sumamente importante el entender que la muerte de Cristo no fué un simple tránsito: dió lugar a algo *totalmente nuevo*. La vida del Resucitado no es continuación de su vida anterior, sino otra. En la muerte se trans-

formó. Ya no está sujeto a las leyes del espacio y del tiempo, como antes de morir, aunque esté vinculado al tiempo y al espacio, porque eso es esencial a lo corporal. El Señor resucitado ni es omnipresente ni está en muchos lugares a la vez. Cristo es omnipresente por su naturaleza divina; pero la omnipresencia del Verbo no exige la de la naturaleza humana, que está relacionada con El de un modo especial.

Cuando los iconoclastas del siglo VII mantenían que la humanidad de Cristo participa de la infinidad de Dios por estar unida a El hipostáticamente y que la humanidad de Cristo debe ser, por tanto, omnipresente, los verdaderos creyentes defendieron en el II Concilio de Nicea (VII de los concilios ecuménicos) del año 788 que la naturaleza humana de Cristo está circunscrita y vinculada al espacio. Como esta proposición, según consta en las actas del Concilio, no fué suscrita por los Padres del Concilio, la proposición contraria no es una herejía formal. Sin embargo, es contraria a la conciencia de la Iglesia creyente y del magisterio eclesiástico ordinario y, por tanto, limita con la herejía (cfr. *D* 874). En el último período de la Escolástica reapareció esta doctrina de la ubicuidad de la naturaleza humana de Cristo. Lutero la aceptó y la empleó para explicar el misterio de la Eucaristía (Mansi, *S. Conciliorum nova et amplissima collectio*, 1767, t. XIII, *col.* 116; 339; 415; *D.* 307; en esta obra el problema no está del todo claro). Dander, S. J., *Der Verklärte Christus*, en "Theologischpraktische Quartalschrift" 89, 1936, 248; O. Lutz, *Von auferstandenen und erhöhten Christus*, en "Klerusblatt" 23, 1942, 109-12; M. Schmaus, *Christi Gegenwart in der Kirche, ibid.* 257-60, y además, volumen I. Véanse, ante todo, las Encíclicas *Mystici Corporis Christi* y la *Mediator Dei*. De esta cuestión se habla nuevamente en el *Tratado sobre la Gracia*.

A pesar de estar vinculado al espacio, la naturaleza humana glorificada de Cristo no está sujeta a la estrechez del espacio y del tiempo, como nosotros, que por vivir en el espacio y en el tiempo no estamos en condiciones de comprender su vida. Cristo antes de morir caminaba con sus discípulos, hablaba, comía y bebía con ellos; pero después de resucitado, de repente está entre ellos cuando están cerrados o cuando están en el campo. Se les "aparece", va ante ellos y desaparece nuevamente. Ya no existen para El los límites del espacio y del tiempo.

2) Los *Evangelios* dan testimonio de que Cristo resucitado tie-

ne cuerpo y de que es un cuerpo distinto del terreno. El modo de describirlo nos hace ver que las palabras humanas no son capaces de expresar el misterio de la corporalidad transformada, que está más allá de todas nuestras experiencias. A veces se acentúa la elevación de Cristo sobre el espacio y el tiempo, sobre la "carne y la sangre", hasta dar casi la sensación de que el Resucitado es un espíritu puro (cfr. *Io.* 20, 17; 20, 19-23; *Lc.* 24, 31-36). Al principio, ni los mismos discípulos le reconocieron (*Lc.* 24, 16-32; *Io.* 20, 1-18). Por otra parte, Cristo se presenta como verdadero cuerpo: come y bebe con los suyos como antes (*Lc.* 24, 39; 42-43; *Mc.* 12, 20-23; *Mt.* 28, 9; *Io.* 20, 20-27). De esta aparente contradicción deduce la teología liberal la incredulidad de los relatos de la Resurrección. Estos caracteres no se excluyen, en realidad, ni son contradictorios; más bien se completan, presentando en su conjunto el nuevo modo de ser de Cristo. De hecho esos caracteres contrarios no están repartidos en los distintos Evangelios, sino que están juntos dentro de un mismo capítulo. Su intención es subrayar y resaltar frente a la existencia incorpórea la realidad de la vida corporal de Cristo y a la vez indicar la diferencia de su anterior modo corporal de ser. Estos textos se distinguen, pues, tanto de la doctrina judía de la Resurrección como de las teorías griegas de la inmortalidad.

3) *San Pablo* se esfuerza en hacer comprensible la diferencia existente entre la vida que transcurre bajo las formas perecederas de este mundo y la vida corporal indestructible de Cristo resucitado, por medio de la parábola de la semilla y la planta: "Pero dirá alguno: ¿cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida? ¡Necio! Lo que tú siembras no nace, sino muere. Y lo que siembras no es el cuerpo que ha de nacer, sino un simple grano; por ejemplo, de trigo, o algún otro tal. Y Dios le da el cuerpo según ha querido, a cada una de las semillas el propio cuerpo. No es toda carne la misma carne, sino que una es la de los hombres, otra la de los ganados otra la de las aves y otra la de los peces. Y hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres, y uno es el resplandor de los cuerpos celestes y otro el de los cuerpos terrestres. Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna y otro el de las estrellas, y una estrella se diferencia de la otra en el resplandor. Pues así en la Resurrección de los muertos. Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción. Se siembra en ignominia y se levanta en gloria. Se siembra en flaqueza y se levanta en poder. Se siembra en cuer-

po animal y se levanta en cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo animal, también lo hay espiritual. Que por eso está escrito: "El primer hombre, Adán, fué hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante. Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal, después lo espiritual. El primer hombre fué de la tierra, terreno; el segundo fué del cielo..."

Voy a declararos un misterio: "No todos dormiremos, pero todos seremos inmutados" (*I Cor.* 15, 35-51). San Pablo vió al Resucitado como luz: su cuerpo estaba glorificado; la gloria de Dios salió al paso brillando en el rostro de Cristo. Del halo que le rodeaba oyó salir una voz que le decía: soy Jesús. La palabra del esplendor refulgente de la gloria divina, la deslumbrante nueva de la gloria de Cristo (*II Cor.* 4, 4) está brillando y reflejándose en todo su sermón: "Porque Dios, que dijo: Brille la luz del seno de las tinieblas, es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que demos a conocer la ciencia de la gloria de Dios en el rostro de Cristo" (*II Cor.* 4, 6; cfr. *I Cor.* 9, 1; 15, 8; *Gál.* 1, 12-16; *Act.* 9, 1-2; 22, 4-5; 26 9-10). El Resucitado tiene un cuerpo espiritualizado, transformado y lleno del Espíritu Santo. De él dice San Pablo que es *pneuma*, espíritu (*II Cor.* 3, 17). San Pablo sintió cómo los rayos de la aparición de Cristo y la majestad de su rostro pueden destruir a los perversos (*II Thes.* 2, 8; 1, 9; cfr. H. Kahlefeld, *Der Herr des Paulus*, en "Akad: Bonifatius-Korr", 51, 1936, 64-65).

4) La *luz* ofrece una comparación de la transformación que experimentó Cristo. Y sin querer se recuerda el hecho de la Transfiguración, que se manifestó en que su rostro "brilló" como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz (*Mt.* 17, 2). El cuerpo de Cristo se hizo luminoso; quedó transfigurado por la gloria de Dios. Podemos así barruntar algo de lo que sería el cuerpo glorioso de Cristo resucitado. Lo que Grosche nos dice de los cuerpos glorificados de los justos, con mucha más razón puede decirse del cuerpo de Cristo: "En el fenómeno de la luz se nos presenta como una oscura sombra de aquel incomprensible misterio, en el que tiene la redención su acabamiento y plenitud. La luz como fenómeno no significa otra cosa que la materia inerte ha sido privada de su pesadez para la vida y puede alcanzar de este modo ese estado de éxtasis en que se oculta la vida. Mientras el calor de esa vida de la materia sólo se muestra en sus efectos, se hace visible en sí mismo al arder un cuerpo. El cuerpo como tal queda transformado

No desaparece la estructura y limitación del ser corpóreo, sino que en ella y con ella se nos ofrece el cuerpo en una autorrevelación luminosa. La vida (el alma), que tiene su asiento en el cuerpo, ya no está vinculada a él, es libre. Pero no porque deje al cuerpo como algo que no participa de esa libertad, sino porque asume al cuerpo en ese encumbramiento: *vita mutatur, non tollitur.* No es ya el cuerpo lo que envuelve al "alma", que actúa sobre él, atándola y entenebreciéndola, sino que el alma, sustraída al dominio del cuerpo, por estar elevada a la libertad de los hijos de Dios, influye en el cuerpo, espiritualizándole, es decir, glorificándole (tal como describe Dante en el *Paraíso*, XIV). Mirando las cosas desde la perspectiva natural, hay que decir que desde esta vinculación auto-limitadora y estructural no cabe tránsito alguno a una apertura total y definitiva de la vida oculta, sino que tal transformación incluye una modificación de la concepción del ser (Hedwig Conrad-Martius) que se realiza en la muerte y resurrección" (R. Grosche, *Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches*, en *Ich glaube*, 3.ª ed. 1937, 16-17).

5) La naturaleza humana de Cristo fué durante su vida terrena revelación de la gloria de Dios y ocultamiento de ella a la vez; y más ocultamiento que revelación; la gloria estaba oculta. *Desde el momento de la Resurrección, la gloria de Dios se reveló en el cuerpo glorioso de Cristo;* podrá verla quien haya recibido de Dios el don de la visión de la gloria divina. La naturaleza humana no podía recibir y revelar la gloria del Verbo divino sin quedar consumida por su ardor, a no ser que el Dios le armara de nuevas fuerzas y le transformara. Podemos decir lo que Pinsk dice de la Ascensión: "La naturaleza humana de Jesús, sin perder su carácter material y creado, sin dejar de ser igual al polvo de este mundo del que ha sido formada como toda criatura, experimentó una transformación, que la hace capaz de soportar toda plenitud de la vida de Dios y... revelarla. Si imaginamos una lámpara eléctrica para bajas corrientes conectada con una de alta tensión, podemos barruntar lo que significa la Ascensión del Señor: la naturaleza humana de Jesús, formada sólo para la baja corriente de la vida creada—polvo del polvo de este mundo—es incorporada a aquella corriente de vida eterna que circula entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; y, sin embargo, esa naturaleza humana soporta esas energías de vida, mejor dicho, con ellas alcanza su definitivo desarrollo" (Pinsk, *Aufgefahren in den Himmel, sitzet er zur rechten*

Hand Gottes, des allmächtigen Vaters, en *Ich glaube*, edit. por R. Grosche, 3.ª ed., 1937, 16).

6) La transformación del cuerpo es hecha por el *Espíritu Santo*. Para los Padres griegos, el Espíritu Santo es el florecimiento, el aroma, el manantial de la vida divina. Es el acabamiento y plenitud de la obra de Dios. Todo lo que existe es producto de su Persona. Todo ha sido hecho por el Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo. Según los Padres latinos, a partir de San Agustín, el Espíritu Santo es el amor entre el Padre y el Hijo, la revelación y confirmación de su unidad y vinculación amorosa. Siempre que se intente captar su misterio habrá que pensar que es el amor de Dios al mundo. El configuró el cuerpo de Cristo, que no es otra cosa que la mirada de Dios vuelta hacia la tierra. En El se nos abre la inaccesibilidad de Dios y se nos revela la esencia divina. Por medio de Cristo vamos a Dios, pero el Espíritu Santo nos revela el misterio divino a que Cristo nos conduce; El transforma la naturaleza humana de Cristo, creada por El mismo, de tal manera que se convierte en exponente máximo de la gloria de Dios; así, se nos hace accesible y visible; podemos verla en esa naturaleza de Cristo en todo su esplendor desvelado, si tenemos ojos para ello. Siendo el Espíritu Santo amor, necesariamente tiene que imprimir a la naturaleza humana de Cristo, al transformarla, el sello del amor. Y por eso la gloria divina revelada en todo su esplendor brilla como amor en Cristo resucitado. La naturaleza humana de Cristo está configurada y dominada plenamente por el Espíritu Santo: está espiritualizada; por eso se llama al mismo Cristo "pneuma" o espíritu (*II Cor.* 3, 17). Tan sólo aquel a quien Dios ha concedido "ojos" puede ver la gloria divina que brilla en la naturaleza humana de Cristo transformada ya (cfr. *Act.* 7, 55-56; 9, 4-5). Debemos admitir que Cristo tuvo especiales modos de aparecerse, para hacerse visible a sus discípulos; el esplendor divino irrumpía a través de su cuerpo glorificado.

7) Aunque la naturaleza humana de Cristo fuera transformada, no se hizo algo completamente nuevo; *era la antigua transformada*. El cuerpo que sangró en la cruz, que fué envuelto en una sábana, sepultado y guardado por soldados es el mismo que fué glorificado por el Espíritu Santo. Como señal de que sus discípulos no ven un fantasma ni apariciones ilusorias, les deja tocar su cuerpo. Ponen los dedos en las heridas de sus manos y la mano en su costado abierto; Cristo habla y come con ellos. Conocen que

es El en la forma de partir el pan; así lo hizo también la noche de Emmaús y así lo hacía siempre (*Lc.* 24, 30, 43). Ya le habían visto muchas veces. El Resucitado era el mismo que el Crucificado, pero transformado.

San Juan Damasceno dice (*De fide orthodoxa,* lib. 4, cap. 1): "Después de la Resurrección no tuvo dolor ni cansancio, hambre o sed, sueño o pena algunas. Es verdad que comió después de resucitar, pero no sometiéndose a una ley natural—ya no tenía hambre—, sino conforme a la obra de la Salvación: debía confirmar que su resurrección era verdadera; que era la misma carne que padeció y resucitó."

g) Cristo resucitó también como *Cabeza de la humanidad;* nada había en El que tuviera significación sólo para El. La Resurrección es también una obra redentora. Pertenece al misterio de la salud (§ 154). Dios hace la Salvación de manera misteriosa en una acción inescrutable de la gracia divina mediante la cruz y la Resurrección.

1) *En la Resurrección se revela qué es propiamente la Redención:* "No nos revela tan sólo la naturaleza de Dios, la nuestra propia, la del pecado, el camino nuevo mostrado a los hijos de Dios y la fuerza que les es otorgada para encaminarse por él y perseverar; no sólo la expiación de nuestras faltas o la superabundancia de amor y de justicia que son su causa y consecuencia, sino algo más grande, o mejor dicho, más real. La Redención consiste en que la potencia creadora de Dios transforma nuestro ser por amor. Es, por tanto, realidad y no tan sólo idea, disposición interior, orientación de vida. La Redención es el segundo punto de partida divino después del primero de la Creación. ¡Y qué punto de partida! Si alguien preguntara: ¿qué es la Redención desde el punto de vista del sujeto agente y del paciente? Diríamos: El Señor resucitado. El mismo, en su nueva existencia, en su humanidad transfigurada, es el mundo rescatado. He aquí por qué se le llama "primogénito de toda criatura", "el principio", "primicia" (*Col.* 1, 15 y 18; *I Cor.* 15, 20). La Creación es elevada en El a la existencia eterna de Dios. Y ahora está en el mundo como el principio indestructible. Actúa como una chispa que sigue ardiendo, como una puerta que atrae, como un camino viviente, que invita a ser seguido (*Lc.* 12, 49; *Io.* 10, 7; 14, 6). Todo debe entrar en El, en el Resucitado, para participar de su Transfiguración" (R. Guardini, *El Señor,* volumen 2, 193-94).

2) *La Resurrección de Cristo es introducción y garantía de la nuestra (Act.* 13, 37; *I Cor.* 15, 21; *Phil.* 3, 10-11; *Io.* 11, 25). Según el claro testimonio de la Escritura, el bautizado se hace partícipe de la muerte y Resurrección de Cristo. Por medio del bautismo entra el cristiano en la esfera operativa de Cristo, en el ámbito de su muerte y Resurrección. La Redención se acaba y completa con la resurrección del cuerpo: "En Cristo somos todos vivificados. Pero cada uno a su tiempo: el primero Cristo; luego los de Cristo, cuando El venga" (*I Cor.* 15, 22-23). Más aún: en cierto sentido, el bautizado ya ha resucitado con Cristo. San Pablo escribe a los colosenses: "En El, asimismo, fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que le resucitó de entre los muertos" (*Col.* 2, 12). "Y nos resucitó en Cristo" (*Eph.* 2, 6; *Rom.* 8, 2, 9). Estos textos dan testimonio de que el que cree en Cristo ya ha resucitado con El. Por otra parte, la resurrección se nos describe como un acontecimiento futuro (*Rom.* 8, 10-11). San Pablo nos dice que el decir que la resurrección se ha hecho ya es palabrería vana y condenable, que carcome como un cáncer (*II Tim.* 2, 18). ¿Cómo se compaginan estas dos afirmaciones tan distintas? Puede responderse: según San Pablo, en aquel que está unido a Cristo por la fe y el bautismo, hay un germen de vida que logrará pleno desarrollo en la resurrección al fin de los tiempos. El creyente está lleno del Señor resucitado (*Gal.* 2, 20). Pero la vida que se ha depositado en él permanece oculta hasta la venida de Cristo (*Col.* 3, 4). Debe caminar con la cruz de este peregrinar terreno. El gran error de Himeneo y Fileto, dos cristianos de la comunidad encargada a Timoteo, fué el no querer saber nada de la seriedad de la cruz soñando con una vida gloriosa en esta vida terrestre. El cristiano ha resucitado porque en él actúan fuerzas de resurrección; pero por ahora vive sólo en la esperanza de la resurrección, porque aun no ha venido a su cuerpo la revelación de la gloria redentora.

3) No sólo el hombre, sino todo el Universo, tiene parte en la Resurrección de Cristo. Por el hombre fué la tierra sometida a caducidad, pero con la Resurrección de Cristo se han puesto en el Universo fuerzas nuevas que le llevarán hasta un cielo nuevo y una tierra nueva, no por crecimiento y evolución natural, sino por la intervención gratuita de Dios (*Rom.* 8, 9-10).

(Cfr. *Tratados de la Gracia y de los Novísimos.*)

§ 159

La Ascensión de Cristo

1. *Cristo subió a los cielos en cuerpo y alma y está sentado a la diestra del Padre.* Dogma de fe. Todos los Símbolos de fe.

2. Cristo predijo que volvería al Padre (*Io.* 6, 62; 14, 2; 16, 28; 20, 17). Al presentarse a sí mismo como pan de vida, llamando a su carne y sangre comida y bebida, pretendió evitar el escándalo que entre sus discípulos provocó el discurso, tratando de cambiar su punto de vista desde este modo terrestre de existir a otro modo espiritual. Los discípulos verán después cómo el Hijo del Hombre sube al cielo con su cuerpo glorificado y retorna al lugar donde antes estaba. Vuelve a preparar moradas para sus amigos y enviar al Espíritu Santo. Al Hijo del Hombre pertenece estar sentado a la derecha del Padre (*Mt.* 26, 64). Lo que Cristo había profetizado, lo vieron los Apóstoles realmente cumplido: "Los reunidos le preguntaban: Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel? El les dijo: No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano; pero recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra. Diciendo esto y viéndole ellos, se elevó, y una nube le ocultó a sus ojos. Mientras estaban mirando al cielo, fija la vista en El, que se iba, dos varones con hábitos blancos se les pusieron delante y les dijeron: Varones galileos, ¿qué estáis mirando al cielo? Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá así como le habéis visto ir al cielo. Entonces se volvieron del monte llamado Olivete a Jerusalén, que dista de allí el camino de un sábado" (*Act.* 1, 6-12). (Cfr. *Act.* 2, 33; 3, 21; 5, 31; *Mc.* 16, 19; *Lc.* 24, 50; *Eph.* 4, 8; *Rom.* 10, 6; *I Pet.* 3, 21).

Este es el gran "misterio de la piedad": "Que se ha manifestado en la carne, ha sido justificado por el Espíritu Santo, ha sido mostrado a los ángeles, predicado a las naciones, creído en el mundo, ensalzado en la gloria" (*I Tim.* 3, 16). A la diestra de Dios vió el diácono Esteban al Hijo del Hombre, cuando se le reveló la gloria

de Dios (*Act.* 7, 55-56). Frecuentemente se testifican juntas la Resurrección y subida a los cielos: siempre que se habla de la gloria y elevación de Cristo; lo que abarca ambas cosas: Resurrección y Ascensión (*Lc.* 24, 26; *Mt.* 22, 44; sobre todo, *Phil.* 2, 9-10).

La estrecha vinculación entre los hechos de la Ascensión y Resurrección de Cristo garantiza también el carácter histórico de la subida a los cielos. Mientras que hasta entonces pertenecía en cierto modo a la tierra—se aparecía a los Apóstoles, comía y bebía con ellos, se dejaba tocar...—, con la subida a los cielos terminó este estado intermedio.

3. Con frecuencia los *Santos Padres* celebran la Ascensión de Cristo como anticipación de la nuestra, como fundamento de nuestra esperanza y confianza, como consolación de nuestro peregrinar terrestre.

Según la *Epístola de Bernabé* celebramos con alegría el domingo porque en ese día resucitó Cristo de entre los muertos y después de haberse aparecido subió a los cielos (cap. 15). *San León Magno*, en su sermón 73, cap. 4, dice: "Durante el tiempo que transcurre entre la Resurrección y la subida a los cielos cuidó la Providencia divina de los suyos, enseñándoles y revelándose a su mirada y a su corazón: tenían que saber que nuestro Señor Jesucristo, hecho verdaderamente hombre, el que padeció y murió, también había resucitado realmente de entre los muertos. Los bienaventurados Apóstoles y los discípulos, que estaban consternados por la muerte de Cristo y que dudaban de su Resurrección, quedaron firmemente fortalecidos al ver la verdad y se alegraron, en vez de apenarse, cuando Cristo subió a los cielos. Y de hecho los discípulos tenían numerosos motivos para regocijarse al ver que la naturaleza humana del Señor tomaba posesión de su sitio sobre todas las criaturas del cielo: sobre los coros de ángeles y por encima de los sublimes arcángeles; su morada estaba junto al Padre eterno y participaba de la gloria del trono de aquel con cuya esencia estaba unida la naturaleza humana por medio del Hijo. La Ascensión de Cristo significa a la vez nuestro encumbramiento; nuestro cuerpo puede esperar ser llamado allí donde la "gloria de la Cabeza" le ha precedido; por eso queremos, hermanos amadísimos, regocijarnos colmados de alegría y expresar esta alegría dando gracias a Dios. No sólo se nos ha asegurado en este día la posesión del Paraíso, sino que ya hemos subido con Cristo a las alturas del cielo. De mucho más valor es lo que se nos ha concedido por la inefable gracia del Señor que lo

que perdimos por envidia del diablo. Aquella naturaleza que el enemigo expulsó de la felicidad de su mirada primera ha sido incorporada por el Hijo de Dios a sí y puesta a la diestra del Padre, con quien vive y reina en unidad del Espíritu Santo, Dios por toda la eternidad" (cfr. también San León Magno, sermón 74, sec. 2-4).

Firmicus Maternus, *Sobre el error de las religiones paganas,* sección 24; San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* lib. 4, cap. 2.

4. *No sabemos dónde estuvo Jesús durante los cuarenta días que pasaron desde la Resurrección hasta la subida a los cielos* (Tomás de Aquino, *Suma teológica,* III, cuestión 55, artículo 3 a la 2.ª objeción). En esos días trató con sus discípulos del reino de Dios (*Act.* 1, 3). Ese tiempo sirvió para preparar a los discípulos a entender la nueva realidad, instaurada por la Cruz y la Resurrección A la vez contribuyó a que los discípulos se fueran desprendiendo poco a poco de la figura corporal de Cristo y se fueran acercando a la fe en el Señor glorificado (Santo Tomás, *Suma teológica.* cuestión 55, artículo 1.º). Por otra parte—tal como se demuestra en las apariciones—, debía convencerles de la realidad del cuerpo glorificado.

5. *La Ascensión de Cristo es un hecho histórico ocurrido en el tiempo y en el espacio.* Es un traslado de la naturaleza humana glorificada de Cristo a un determinado lugar dentro de la creación, adecuado a su estado de gloria y bienaventuranza. El hecho de que la naturaleza humana de Cristo fuera trasladada a un determinado lugar es consecuencia natural de su materialidad, que, como hemos dicho, no quedó suprimida en la transformación de la Resurrección. Estando la naturaleza humana vinculada al tiempo y al espacio, debe estar y existir en algún sitio. Así se deduce también de algunos textos de la Escritura (*Lc.* 24, 50-51; *Act.* 1, 9-11; *Io.* 6, 28; 14, 2-3; *Col.* 1, 3; *Phil.* 3, 20; *Hebr.* 13, 14; *I Thes.* 4, 16-18; *II Cor.* 5, 6-8; *Apoc.* 21). Claro que no podemos determinar de ninguna manera el lugar concreto donde se halla la naturaleza humana de Cristo. No hay en todo el universo un lugar del que pueda decirse que es más adecuado a la naturaleza glorificada de Cristo que otro, al menos según nos es dado conocer por la experiencia. Si el traslado de la naturaleza glorificada de Cristo a un lugar apropiado para ella y desconocido para nosotros ocurrió en el momento de la Ascensión, hay que ver en ello una *alusión simbólica* de la sublimidad de la naturaleza humana de Cristo, que es superior a los mo-

dos de existencia asequibles a nuestra experiencia. El subir sobre las nubes tuvo, pues, una *significación simbólica*; es símbolo de un acontecimiento invisible y misterioso. La Ascensión significa la incorporación definitiva de la naturaleza humana de Cristo a la gloria oculta de la vida divina; fué la consecuencia de la glorificación realizada ya en la Resurrección. Pero Cristo se apareció todavía durante cuarenta días a los discípulos, mostrándose a ellos en su figura propia, pero semejante a las caducas formas de este mundo. Debía aparecerse así para ser percibido sensiblemente por sus discípulos, que vivían en el tiempo y en el espacio. La Ascensión significaba que Cristo no se aparecería ya más a sus discípulos hasta aquel día final en que volvería de nuevo envuelto en poder y gloria para acabarlo todo. La fe en la Ascensión es totalmente independiente de las antiguas concepciones del mundo.

6. La Ascensión de Cristo se distingue de *las apoteosis constatadas en la Historia de las Religiones* y en las antiguas leyendas de dioses, en que la Ascensión no es más que el acabamiento de algo que siempre fué así: la naturaleza humana de Cristo estuvo incorporada a la vida divina desde el momento de la Encarnación de Jesús. Esta realidad hasta entonces oculta fué revelada en la resurrección al irrumpir la gloria divina a través de la figura humana. La naturaleza humana de Cristo fué puesta por encima de las leyes del espacio y del tiempo; ya no volvió a ser parecida a las formas caducas de este mundo: "A quien el cielo debía recibir hasta llegar los tiempos de la restauración de todas las cosas, de que Dios habló desde antiguo por boca de sus santos profetas" (*Act.* 3, 21). (Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica,* III, cuestión 57, artículo 1.)

7. La Ascensión del Señor no es simplemente la conclusión de su actividad terrena, en el sentido de que retornará al Padre después de haber cumplido la misión que le encomendó. El Resucitado debe volver a su patria por no estar ya sometido a las formas limitadas de la existencia terrestre. Según el *Catecismo Romano,* todos los demás misterios de la vida de Cristo se refieren a la Ascensión como a su fin. Por eso es la Ascensión el acabamiento de la vida y obra históricas de Cristo. Símbolo de la gloria de Cristo resucitado es la nube; testigos y garantes de ella son los ángeles, que pertenecen al reino de Dios.

El que ha subido al cielo, abandonando las formas perecederas de este mundo para entrar en el silencio de la gloria divina, *está sen-*

tado a la diestra del Padre. Esto no quiere decir un descansar en un determinado lugar, sino el estado de dominio seguro y libre. No tiene sentido preguntar dónde está Cristo, porque no está ya sometido a las leyes del espacio. Cristo ejerce su dominio; es el Señor de este mundo, de los hombres, de las cosas y de los ángeles. A El está sujeto lo visible y lo invisible (*Col.* 1, 16-17; *Eph.* 1, 19-23; *Apoc.* 3, 2). Para que "al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para la gloria de Dios Padre" (*Phil.* 2, 10-11). Así le adoraron los apóstoles, cuando subió a los cielos bendiciéndoles (*Lc.* 24, 51; cfr. §§ 147 y 153).

Desde allí volverá para dar a su obra la forma definitiva. Cuanto hizo en su primera venida fué en cierto sentido preparación y preludio de la segunda. Bajo este punto de vista, su obra logró su acabamiento con la Ascensión al cielo (*Mt.* 28, 30; *Act.* 1, 11; *Io.* 14, 3).

8. *En la Ascensión se manifiesta el grado de perfección a que Cristo llevará a los hombres y al mundo.* Lo que ocurrió con Cristo es prefiguración y anticipación de lo que sucederá a toda la creación. Todos los hombres acabados y perfectos participarán del dominio regio de Cristo (*Apoc.* 3, 21). Y también la materia está destinada a tener parte en la gloria del Resucitado. Su cuerpo es el modelo de la futura existencia del mundo. El hecho de que Dios creara al principio la materia de la nada, es un milagro de la creación. Un gran milagro, sin duda alguna, porque la materia lleva necesariamente en su estructura los gérmenes de la descomposición y de la nada; pero por la virtud divina se conserva en la existencia. Esta inestabilidad y zozobra entre el ser y no-ser, propia de todo ser que no lo es por sí mismo, propia de todo ser creado, en ninguno de los seres es tan grande como en la materia. Su misma existencia es ya un misterio. En la Ascensión del Señor se aumenta ese milagro tanto, que no cabe pensar más. Pues la materia, que sigue siéndolo por esencia, que sigue siendo compuesta y perecedera, ya no es inestable y zozobrante, sino que participa de la plenitud e indestructibilidad de lo eterno, al recibir en sí la gloria de Dios, su poder y energía; la vida divina se realiza en la pobre materia. Este es el triunfo más grande del Creador sobre la materia y la dignidad más sublime que puede alcanzar la materia. Jamás podrá lograrse una concepción más alta y acabada de la ma-

teria, que la cristiana, según la cual reconocemos, que por la Ascensión al cielo, la carne, que Cristo tomó, está sentada a la derecha del Padre, es decir, que la carne participa de la gloria y poder originarios del Dios Trino. La Iglesia canta en el Canon de la fiesta de la Ascensión: "Communicantes et diem sacratissimum celebrantes, quo Dominus noster, Unigenitus Filius tuus, unitam sibi fragilitatis nostrae substantiam in gloriae tuae dextera collocavit" (J. Pinsk, *Aufgefahren in den Himmel, sitzet zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters*, en *Ich glaube*, 17-18).

La elevación de la naturaleza humana de Cristo a participar en la gloria de Dios es, sobre todo, *la más alta revelación de Dios, de su poder y amor, de su santidad y belleza, de su libertad y plenitud*. El Hijo del Hombre subido a los cielos es la mayor glorificación de Dios, Dios es glorificado por las criaturas, cuando éstas participan de su gloria (§ 109). La gloria de Jesús, que mediante la Cruz ha resucitado y subido a los cielos, es, por tanto, el canto perdurable y más sublime de alabanza a Dios. A la vez, es la perfección suprema y plena de la naturaleza humana. El pensamiento último de Dios sobre el hombre encuentra su realización en Cristo resucitado y glorificado. La verdadera imagen del hombre, en su configuración definitiva, hecha por el mismo Dios, es ésa.

9. En Cristo se hizo *realidad* el destino de todo hombre y de todo el Universo; la participación en el esplendor y en la riqueza ya no es un lejano futuro, sino realidad actual y viva. Así como el bautizado ha resucitado con Cristo, del mismo modo ha sido trasladado al cielo con El (*Eph.* 2, 6). Este texto de San Pablo no puede interpretarse sólo como refiriéndose a que Cristo prepara nuestra morada en el cielo. El sentido del texto es que participamos realmente del ser celestial de Cristo. El bautizado, en lo más íntimo de su persona, ha sido librado de las formas perecederas de este mundo y transportado al ámbito en que vive el Señor glorificado (cfr. *De la gracia*).

Pero también aquí nos encontramos—como en la Resurrección—con el hecho de que el bautizado vive de la *esperanza*. Espera la hora en que la gloria de Cristo se revele (*I Cor.* 1, 7-8). Espera la venida de Cristo. Y de aquí la gran tensión de la vida del bautizado: camina por este mundo como peregrino, atado a él en todo y mira a la vez más allá, hacia el Señor que está sentado a la diestra del

Padre y cuya venida tanto anhela (*Apoc.* 22, 17-20). (Cfr. la exposición que hace de este punto J. Pinsk, en su estudio *Aufgefahren in den Himmel, sitzet zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters,* en *Ich glaube,* págs. 101-24.)

§ 160

La venida del Espíritu Santo

1. La glorificación de Cristo en la Resurrección y Ascensión está ordenada a la *venida del Espíritu Santo.* Pascua y Ascensión aluden a Pentecostés, por eso en el Año Litúrgico las tres festividades se resumen en una fiesta única. En las oraciones litúrgicas de la fiesta de la Ascensión se pide el Espíritu Santo como fruto de la Ascensión. Es el don de gracia que Cristo glorificado y sentado a la diestra del Padre enviará a sus discípulos (J. Pinsk, *Das Pascha des Herrn. Quadragesima und Pentecostes,* en "Liturgisches Leben", 3, 1936, 31-35). El Espíritu Santo transformará y ordenará la creación, que está prefigurada en Cristo glorificado y se consumará al fin de los tiempos. Esa transformación debe hacerse en todas las cosas de manera que su modo de ser corresponda al modo de ser de Cristo, su Cabeza. Al subir a los cielos Cristo resucitado, quedó glorificada la cabeza del orbe y lo que ocurrió en la cabeza debe ocurrir en el cuerpo y en los miembros, comenzando cuando haya sido realizado y consumado en la Cabeza. Pero su comienzo no debe ser retrasado por nada (*Io.* 7, 39; 16, 7-11).

"La subida al cielo del Señor es la ocasión de la venida del Espíritu Santo; sólo la niega el que pone en duda que la naturaleza humana de Cristo está sentada en el trono a la diestra del Padre" (San León Magno, *Sermón 76,* cap. 8) es decir, el que niegue la glorificación y espiritualización de la totalidad en su Cabeza. La Ascensión es supuesto de la venida del Espíritu Santo, y ésta es fruto de aquélla, en cuanto que el todo, cuya cabeza es Cristo, no puede conservar para siempre una forma de existencia que no corresponde a la de la Cabeza; el mundo no puede tener una existencia perecedera, amenazada y dominada por el pecado, sometida a las leyes del tiempo y del espacio, teniendo su Cabeza un modo indestructible y perenne de existencia.

2. El Espíritu Santo es enviado para que haga en el *Cuerpo Místico de Cristo,* pueblo de Dios, lo que ya hizo en Cristo, su Cabeza. Lo primero que el Espíritu Santo realizó en Cristo fué su naturaleza humana (*Mt.* 1, 20; *Lc.* 1, 35). El mediador entre Dios y los hombres es un don del amor de Dios. El amor de Dios es el Espíritu Santo, en cuanto que en El se hace revelación personal el amor entre el Padre y el Hijo. El Espíritu Santo, amor personal de Dios, forma de la Virgen María la naturaleza humana de Cristo (cfr. § 103), que, por tanto, está llena del Espíritu Santo; esta realidad permaneció oculta hasta la Resurrección y Ascensión. En la Resurrección, el mismo Espíritu Santo que formó la naturaleza humana, la transformó de tal manera que se hizo translúcida para la gloria de Dios que la llenaba. Esto significa también que está ardiendo de amor divino, que es el Espíritu Santo. Cuando el Espíritu Santo transformó al estado de glorificación la naturaleza humana de Cristo, iluminó con su luz y amor la Cabeza del orbe. Desde la Cabeza, la luz y amor de la gloria de Dios debe llegar a todas las cosas, sobre todo, al hombre.

3. Ahora podemos entender la doctrina de la Escritura y de los Santos Padres, de que el Espíritu Santo brota en nosotros de la naturaleza glorificada de Cristo, que, según San Pablo, es el portador, dispensador, dador y mediador del Espíritu Santo (A. Wikenhauser, *Der Christusmystik des heiligen Paulus,* 1928, 50). Novaciano enseña: "Que sólo en Cristo habita el Espíritu Santo totalmente y con plenitud, sin límites y sin partes; en desbordante plenitud le fué enviado y dado para que los demás pudieran tener en El parte de sus gracias. En Cristo está la fuente del Espíritu Santo; de El brotan los manantiales de las gracias y de los dones; por habitar el Espíritu Santo en Cristo en plenitud sobreabundante, habita en nuestro cuerpo y nos santifica; conduce nuestro cuerpo a la resurrección e inmortalidad; El ha acostumbrado nuestro cuerpo a ser portador de fuerza celestial y a ser amigo de la eternidad divina del Espíritu Santo. En El y por El es preparado nuestro cuerpo para caminar por la eternidad" (*De Trinitate,* cap. 29, cit. Leo v. Rudolff, *Das Zeugnis der Väter,* 216-17). *Cirilo de Alejandría,* en su comentario al Evangelio de San Juan, dice:. "La comunidad e inhabitación del Espíritu tuvo su comienzo en Cristo y de El partió a todos nosotros. Cristo, en cuanto hombre, estaba ungido y santificado, pero en cuanto Dios verdadero que procede del Padre, El mismo santifica con su Espíritu primero a su propio tem-

plo (cuerpo) y después a todas las cosas a las que corresponde santificar. El misterio de Cristo es, pues, principio y camino de nuestra participación en el Espíritu y de nuestra unidad con Dios." Y en el comentario a San Juan (7, 39), añade: "El Unigénito recibe el Espíritu Santo no para sí mismo, porque el Espíritu ya es suyo, está en El y por El... Le recibe el que se ha hecho hombre... y lo recibe para nosotros... Ya que todo bien nos viene por El. Así como nuestro primer padre, Adán, engañado por el demonio, se entregó a la desobediencia y al pecado y perdió la gracia del Señor, haciendo perder a toda la humanidad los nobles dones de Dios, así Dios, el Verbo, que está exento de toda caducidad, debía hacerse hombre para recibir como hombre el don de la gracia y conservarlo en adelante para la naturaleza humana, firme y duraderamente. Así sabemos con seguridad que en los que creen en Cristo no sólo hay una simple irradiación del Espíritu, sino que el mismo Espíritu Santo habita y mora en ellos. Por eso nos llamamos con toda razón templos del Espíritu Santo." Todo esto concuerda con las palabras de *San Atanasio*: "Si Cristo se santifica por nosotros y lo hace siendo hombre, no hay duda de que el descendimiento del Espíritu sobre El, en el Jordán, se refería también a nosotros, ya que tenía nuestro cuerpo. El Espíritu no baja a perfeccionar al Logos, sino para santificarnos y hacernos partícipes de su unción" (*Sermón primero contra los arrianos*, sec. 47; Winterswyl, Athanasius, 91). (Cfr. Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Agustinus*, 1933, 170-71).

4. Esto mismo está expresado claramente en la *Liturgia*. En la consagración del agua bautismal se sumerge tres veces el cirio pascual, que simboliza a Cristo, en el agua, para que sea santificada por El. Pero se reza: "Descienda la fuerza del Espíritu Santo a esta fuente llena." Con Cristo y en Cristo desciende el Espíritu a la fuente bautismal.

5. El Espíritu Santo, enviado por Cristo, *fué prometido reiteradas veces, como don divino de la gracia* (*Joel*. 2, 28-29; *Mt*. 10, 20; *Lc*. 12, 12; 24, 49) y de manera especial en el discurso de despedida de Jesús (*Io*. 14, 26; 15, 26-27; 16, 5-15).

A los nueve días de la Ascensión de Cristo, el Espíritu Santo fué realmente enviado y no sólo a uno o a algunos de entre muchos, sino a todos los reunidos "en el Cenáculo", que constituían un único *nosotros*.

"Cuando llegó el día de Pentecostés, estando todos juntos en un lugar, se produjo de repente un ruido del cielo, como el de un viento impetuoso, que invadió a toda la casa en que residían. Aparecieron, como divididas, lenguas de fuego, que se posaron sobre cada uno de ellos, quedando todos llenos del Espíritu Santo; y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según que el Espíritu les daba. Residían en Jerusalén judíos, varones piadosos, de cuantas naciones hay bajo el cielo, y habiéndose corrido la voz, se juntó una muchedumbre que se quedó confusa al oírlos hablar cada uno en su propia lengua. Estupefactos de admiración, decían: "Todos estos que hablan, ¿no son galileos? Pues ¿cómo nosotros los oímos cada uno en nuestra propia lengua, en la que hemos nacido? Partos, medos, elamitas, los que habitan Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto y Asia, Frigia y Pamfilia, Egipto y las partes de Libia que están contra Cirene, y los forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes, los oímos hablar, en nuestras propias lenguas, las grandezas de Dios." Todos atónitos y fuera de sí, se decían unos a otros: "¿Qué es esto?" Otros, burlándose, decían: "Están cargados de mosto."

Entonces se levantó Pedro con los once, y alzando la voz les habló: "Judíos y todos los habitantes de Jerusalén, oíd y prestad atención a mis palabras. No están éstos borrachos, como vosotros suponéis, pues no es aún la hora de tercia, esto es lo dicho por el profeta Joel: "Y sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros jóvenes verán visiones. Y vuestros ancianos soñarán sueños; y sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi espíritu en aquellos días y profetizarán. Y haré prodigios arriba en el cielo, y señalaré abajo en la tierra, sangre y fuego y nubes de humo. El sol se tornará tinieblas y la luna sangre, antes que llegue el día del Señor, grande y manifiesto. Y todo el que invocare el nombre del Señor se salvará" (*Act.* 2, 14-21).

6. *¿Qué hace el Espíritu Santo?* El fuego, señal de la presencia del Espíritu Santo, es imagen de la gracia y juicio divinos. Pedro se presenta ante la multitud exaltada que se ha reunido en torno a la casa para saber lo que ocurre y dar testimonio de Cristo. Cosa parecida nos cuentan los *Hechos* de los demás Apóstoles. "La cobardía de los discípulos se hizo fuerza y valor; la debilidad, energía y responsabilidad; la ambición, amor; el desaliento, alegría en el espíritu" (W. Becker, *Firmung und Sendung*, en *Ich lebe*

und ihr lebet, edit. por Fr. M. Rintelen, 1936, 32). Los discípulos son distintos de antes. Ante todo están penetrados de la comprensión de Cristo; el Espíritu Santo les ha revelado el misterio de Cristo (*Jo.* 16, 12-13). Pedro "adopta respecto a Jesús una postura completamente nueva. Es como el que tiene la suprema evidencia y da testimonio, como el que ha recibido nuevo vigor y predica con autoridad. No habla de Jesús sino en conexión con Jesús y por El. Su actitud respecto de Jesús ha quedado radicalmente transformada y El es también muy otro. Antes buscaba, se abandonaba, interrogaba; ahora es creyente y predicador... ¿Cómo se explica esto? No es consecuencia de la reflexión, de la experiencia o de la reconquista de sí mismo tras una noche oscura del alma. Las palabras que han constituído nuestro punto de partida nos darán la justa explicación: el Espíritu Santo ha venido y ha "tomado de lo que es de Cristo y lo ha dado a conocer" (R. Guardini, *El Señor*, vol. 2, 238). Los discípulos dan públicamente testimonio de Cristo. En la Resurrección y Ascensión, Cristo se apareció sólo a unos pocos testigos de su círculo íntimo. De ahora en adelante, su misterio debe ser predicado por sus discípulos, ya transformados por el Espíritu Santo, hasta el último confín de la tierra. Así empieza el tiempo profetizado por Cristo (*Mt.* 10, 26-27): "No los temáis, pues; porque nada hay oculto que no llegue a descubrirse ni secreto que vaya a conocerse. Lo que yo os digo en la oscuridad, decidlo a la luz, y lo que os digo al oído, predicadlo sobre los terrados." El Espíritu Santo es, pues, el glorificador de Cristo. Por boca de los Apóstoles da testimonio de la victoria de Cristo ante todas las generaciones y en todos los tiempos. No es de extrañar, por tanto, que en los Evangelios de la octava de Pentecostés apenas se hable del Espíritu Santo y se hable de Cristo y sus obras (J. Pinsk, *Das Pascha des Herrn*, en "Liturgisches Leben", 3, 1936, 37). De modo especialísimo da el Espíritu Santo testimonio de Cristo en la Sagrada Escritura (cfr. R. Grosche, *Schrift, Ueberlieferung und Kirche*, en *Pilgernde Kirche*, 1938, 205-17).

El testimonio del Espíritu Santo exige de los hombres una *decisión*. Para unos sería salvación y para otros acusación y juicio: para aquellos que no crean en el nombre del Unigénito Hijo de Dios (*Jo.* 16, 8-11). Cuando el Espíritu Santo glorifica a Cristo, santifica, transformándoles a los que creen en Cristo. En El está Cristo próximo a los suyos. Mientras Cristo estuvo en la tierra, su cuerpo fué a la vez medio de unión y de separación. El cuerpo es un muro infranqueable de hombre a hombre. Por el cuerpo se distinguen

los hombres entre sí. El cuerpo de Cristo, glorificado por el Espíritu Santo, está al margen de las leyes del tiempo y del espacio; arde del amor que es el Espíritu Santo que le llena. Cristo puede aproximarse más a los suyos, después de haber sido glorificado, que antes. Ahora puede estar entre ellos con una nueva intimidad y ellos pueden estar "en El". El Espíritu ha abierto la naturaleza humana de Cristo y ahora podemos estar en comunidad vital con El. Cristo glorificado y hecho espíritu (*pneuma*), lleno del Espíritu, está presente para los suyos en el Espíritu Santo (*Mt.* 28, 20; *Jo.* 16, 16). Por eso, de Cristo glorificado y presente en la Iglesia brota incesante el Espíritu Santo en la intimidad de los que creen en El. El que cree en Dios se convierte por la comunidad con El, en templo del Espritu Santo. Dice San Juan Crisóstomo: "El que tiene el Espíritu no sólo se llamará cristiano, sino que tendrá al mismo Cristo. No es posible que estando en el Espíritu no esté también en Cristo" (Sermón trece sobre la *Epístola a los romanos*, sec. 8). (Cfr. K. Pelz, *Der Heilige Geist und Christus*, en "Liturgisches Leben", 3, 1936, 55-64.) Véanse también los tratados sobre la Iglesia y la Confirmación.

Por ser amor, el Espíritu Santo es el espíritu de la comunidad. Fué enviado a la comunidad de discípulos, a la naciente iglesia y hace comunidad en cuanto une más a los miembros entre sí y con Cristo. "Como amor personal entre el Padre y el Hijo, como suma expresión de la entrega y comunidad entre ambos, su acción se ordena primariamente a la formación de una gran comunidad en esta nueva humanidad: entre sus miembros y de ellos con Dios. Donde está el espíritu del amor de Dios no puede haber particularismos, separaciones o egoísmos, sino sólo un nosotros lleno de amor. De Cristo nace una nueva comunidad, cuya alma, principio de vida y corazón es el Espíritu Santo. El Espíritu Santo vive primariamente en la comunidad, ya que los individuos están llenos de El y participan de sus dones, no como individuos, sino en cuanto miembros de la comunidad; por su pertenencia o por su ordenamiento a ella. San Agustín se atreve a decir: "Quantum quisque amat ecclesiam, tantum habet spiritum sanctum. En la medida en que se ama a la Iglesia se tiene al Espíritu Santo" (Fr. Hofmann, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, en *Ich glaube*, edit. por R. Grosche, 3.ª edic., 162-63).

7. La glorificación de Cristo, la santificación de los creyentes por el Espíritu y la revelación del misterio de Cristo, están suje-

tas a la misma ley que el reino de Dios, mientras dure esta forma de existencia o eón: *están aquí, pero su acabamiento y plenitud no han llegado.* El testimonio del Espíritu Santo hace pública la victoria de Cristo, pero de modo que sólo es oída y entendida por aquellos a quienes fué dado oír y entender. Es como la simiente que crece sin que nos demos cuenta (*Mc.* 4, 26). El estado de plenitud del Espíritu no puede ser observado con claridad por la experiencia; quien haga de ésta su única medida de juicio puede confundirla con la embriaguez (*Act.* 2, 13), lo mismo que pueden confundir el demonio y el Espíritu Santo. La experiencia no observa un carácter seguro que la permita distinguir estas dos realidades y procesos distintos. Incluso a los mismos discípulos, iniciados en toda verdad por el Espíritu, les está negado ver, mientras peregrinan lejos del Señor. También ellos tienen que apelar a la fe, a una constante decisión por Dios, a pesar del escándalo de este mundo. Pero el Espíritu Santo les da un nuevo sentido para que puedan conocer en Cristo al Redentor, enviado al mundo por el Padre. El Espíritu de la gloria no exceptúa a los discípulos de la muerte y destrucción; da testimonio de la victoria de Cristo justamente en el dolor y martirio de los miembros de Cristo (*I Pet.* 4, 14; *Act.* 7, 56). (Cfr. R. Grosche, *Pilgernde Kirche*, 1938, 61.) Pero éste es el camino hacia la revelación de la gloria. "El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios y si hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados: tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros" (*Rom.* 8, 16-18). (Cfr. *El tratado de la Iglesia.*)

§ 161

Cristo, revelador de Dios (la Redención de Cristo por la palabra): su magisterio

1. Ya subrayamos antes que el *sacrificio de Cristo tiene primacía* sobre su doctrina y mandatos. Pero con el sacerdocio de Cristo están indisolublemente unidos su *magisterio* y su *reinado.* El Padre envió su Verbo personal a la naturaleza humana. El Encarnado es

la más fuerte y amplia Palabra del Padre, la última Palabra que habló al mundo. Lo que diga en el futuro no es más que ampliación y como eco de esta Palabra definitiva.

Cristo, en su aparición y obra, es la Palabra del Padre, dirigida y hablada al mundo. En El se hace conocer el ser y voluntad de Dios; es la vida divina haciéndose presente al mundo (*I Io.* 1, 2). Dios mismo se ha hecho visible en El (cfr. § 68). Es la *imagen del Padre;* quien le ve, ve al Padre (*Jo.* 14, 9); en su rostro se refleja el de Dios, que dirige su mirada al mundo en El. Es, pues, la revelación de Dios no sólo ni en primer lugar por sus obras, sino por su existencia misma y por sus obras, aunque lo sea también esencialmente por su palabra. En este sentido se llama a sí mismo *Verdad (Io.* 14, 6). Lo que no sólo significa que siempre dice lo verdadero sin mentir, sino, sobre todo, que en El se ha revelado la realidad de Dios. La Verdad significa en el Evangelio de San Juan la realidad de Dios revelada a los hombres. Cristo es la Verdad en cuanto que en El se nos ha revelado la realidad divina, inaccesible para nosotros. Cristo, a la vez, es la realidad de Dios revelada a nosotros, es el camino hacia la impenetrabilidad de Dios. Y como Dios es la Vida y la fuente de la Vida, Cristo, que es la realidad divina revelada, es también la Vida. En el mismo sentido, es también la Luz (*Io.* 8, 12). Cristo revela a Dios existiendo y obrando; es la revelación por antonomasia y después de El no hay otra (*Hebr.* 1, 11-12). Cosa que el mismo Cristo expresa al usar expresiones como "yo soy" (cfr. Stauffer, artículo *Ego,* en *Kittels Wörterbuch zum NT,* II, 350-52; E. Gaugler, *Das Christuszeugnis des Johannesevangeliums,* en *Jesu Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche,* 1936, 67).

La revelación más importante de Dios mediante la obra de Cristo es la *muerte en cruz.* En la cruz se hicieron visibles el amor y justicia de Dios, su santidad y misericordia, aunque no en su esplendor desvelado, sino en signos.

2. Y esto vale igualmente para toda la revelación de Dios a través de Cristo: no ocurrió por desvelamiento y patentización de la gloria de Dios, *sino en signos que a la vez desvelan y velan* Cuando Dios se revela en Cristo, se nos revela su sabiduría (*I Cor.* 1, 24; 2, 7).

La sabiduría de Dios se ha aparecido en Cristo (*I Cor.* 1, 30); en El están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (*Col.* 2, 3). La sabiduría de Dios es sabiduría de la Cruz (*I Cor.* 1, 23-24).

Es distinta de la sabiduría de este mundo y siempre es incomprensible para el que cree locura lo que es en realidad sabiduría. Y viceversa: la sabiduría de este mundo es estulticia a los ojos de Dios (*I Cor.* 2, 7-11; *Rom.* 1, 21-22; *I Cor.* 1, 17-19; 3, 19 20; 4, 20). La sabiduría de Dios es un juicio sobre el mundo (*I Cor.* 2, 3-9; *II Cor.* 1, 12). A quien la conoce se manifiesta como fuerza (*I Cor.* 2, 4-5); transforma al que la acepta en imagen de la gloria de Dios (*II Cor.* 3, 18). Sólo puede ser conocida por el espíritu (*I Cor.* 2, 10; *II Cor.* 3, 18). (Véase G. Söhngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums,* 1938, 90-99.) Por ser Cristo la Verdad, en cuya virtud entra en nosotros el Espíritu de Dios, se inaugura con El un tiempo nuevo en el que se adorará a Dios en espíritu y en verdad. Lo que no quiere decir que la adoración verdaderamente interior y consciente venga a sustituir al simple movimiento de labios y a las palabras vacías de contenido, sino que significa una adoración estatuída por Dios y establecida por un orden (cfr. Bultman, *Aletheia,* en *Kittels Wörterbuch zum NT,* I, 242-48).

3. Cristo, pues, su aparición y obra, es la Palabra que el Padre habla a los hombres, la imagen visible del Dios invisible. Es la *protopalabra* y el *prototipo.* Es esta palabra e imagen lo que Cristo explica e interpreta salvíficamente en su predicación. No se puede separar su predicación de su persona. En su palabra resuena lo que es y lo que hace; en ella da testimonio de la Verdad (*Jo.* 5, 33; 8, 40, 45; 18, 37), es decir, nos explica y revela la realidad de Dios, inaccesible para nosotros sin El. Lo que es y hace está contenido en su palabra, en la que se nos revela el sentido de sí mismo y de su venida.

4. Lo que dice es una *buena nueva,* un *mensaje de salvación.* Es el mensaje del reino de Dios prometido a Abraham, el mensaje de la salud de los pueblos, fundada en ese reino de Dios. Como su palabra es eficaz, su mensaje de salvación es a la vez realidad salvífica: con El se ha instaurado el reino de Dios y su dominio. El poder del pecado de la muerte y del demonio ha sido quebrantado. Muerte y Resurrección son la victoria sobre esas fuerzas; quien se entregue a El por la fe, participará de esa victoria: tendrá parte en la Vida que se ha revelado en Cristo (*I Io.* 1, 2). Cristo es el Hijo de Dios. Tener parte en su vida significa, por tanto, participar de su filiación, es decir, ser incorporado a la vida interior del Dios trino. Sólo tendrá parte en la vida de Cristo quien

haya sido iniciado en el misterio de Cristo por el Espíritu Santo. El que viva en comunidad con Cristo quedará transformado en hombre nuevo. Y al nuevo ser corresponde un comportamiento nuevo: la imitación y seguimiento de Cristo, que se acredita en la entrega total y sin reservas al Padre, que está en los cielos y en el amor sacrificado, total y operante a los hombres. Los hombres nuevos, configurados y transformados por Cristo, constituyen entre sí una comunidad vital cuya cabeza es Cristo, cuya alma y corazón es el Espíritu Santo.

Si se echa una mirada al contenido esencial de la predicación de Cristo, se verá que revela el plan salvífico de Dios y da a conocer las perspectivas del hombre hasta el fin. A la vez ofrece así la *verdadera imagen de Dios y del hombre*. Dios es trino; se entrega a los hombres con amor infinito y en ese amor es a la vez santo y omnipotente. Su voluntad tiene validez incondicional; servirle es deber incuestionable; El es el sentido último de todo acontecer natural e histórico. La imagen de Dios está así libre de toda deformación en lo natural y en lo naturalmente condicionado. El servicio de Dios queda exento de todo egoísmo y utilitarismo y a la vez de todo miedo paralizador o terror supersticioso. En estrecha relación con la predicación de la verdadera imagen de Dios está la de la verdadera imagen del hombre. El hombre, rodeado de un amor y cuidado inimaginables, tiene un valor insustituíble; no puede ser instrumento ni objeto de uso. Se logra a sí mismo únicamente en la comunidad. Pero no pierde su valor en el "nosotros" de la comunidad. Está destinado a la plenitud, pero sólo llega a ella cuando se supera a sí mismo y se incorpora al "Tú" de Dios para co-realizar su vida tripersonal. Es evidente que en la predicación de Cristo se trata de nuestra salvación. Se habla de la Trinidad de Dios para que se manifieste en nosotros la plenitud de vida a que hemos sido llamados por Cristo en el Espíritu Santo. Incluso esta realidad se nos ha comunicado no por sí misma, sino para nuestra salvación. La predicación de Cristo está sometida a la misma ley que la Encarnación: el Hijo de Dios bajó del cielo por nosotros y para nuestra salvación (Símbolo Niceno-Constantinopolitano; cfr. § 142). Cristo no habla nunca de la cultura terrena, pero al predicar la verdadera imagen de Dios y del hombre ha trazado una línea a la cultura (cfr. K. Adam, *Cristo nuestro hermano*, 1945).

5. La revelación de Dios ocurrida en la aparición, obra y palabra de Cristo, es comunicación no sólo *a modo de adoctrinamien-*

to, sino a modo de participación. La Palabra de Dios no es "sabiduría ineficaz de palabras, sino que el Verbo de Dios se revela desde la Cruz a los creyentes como poder del espíritu de Dios" (*I Cor.* 1, 17-18; 2, 4-5). (G. Söhngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums,* 1938, 93.) La palabra de Dios "es viva, eficaz y tajante, más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la medula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón" (*Hebr.* 4, 12). Penetra en el hombre para transformarle y esclarecer su espíritu, para re-crear su corazón. Por eso la palabra de Cristo es también hecho salvífico (*Mc.* 1, 22; 7, 29; *Io.* 7, 46). Tiene fuerza sacramental. Cristo, palabra primera y originaria, es también el protosacramento. La fuerza divina con que influye en el yo humano es el Espíritu Santo (*Io.* 15, 26; 16, 13). El es quien da la vista y el oído necesario para ver a Dios en Cristo y escuchar sus palabras en El; El da el corazón nuevo, para sentir el ser de Dios en Cristo. Sólo el que es de la verdad puede escuchar la palabra de Dios (*Io.* 8, 44; 18, 37), es decir, sólo el que esté lleno del Espíritu de Dios puede aceptar su palabra. El creyente ha sido sacado del mundo, del abandono en la presunción del corazón y del egoísmo de la voluntad (*Io.* 17, 17-19). La verdad le hará libre: libre del poder del pecado y de la muerte (*Io.* 8, 23). Nadie queda violentamente incorporado a la vida trinitaria de Dios mediante la Palabra de Dios; porque ante todo es una *llamada de gracia* a aceptar la vida de Dios; es una invitación o incitación del amor divino a incorporarnos a él. La palabra de Dios, palabra de amor, se dirige al oído y al espíritu, a toda la persona del hombre, para obligarle. En Cristo nos habla Dios, el Señor. Su palabra obliga como ninguna. No vale tomar simplemente conocimiento de ella; escuchar la palabra de Cristo viene a ser lo mismo que encontrarse personalmente con El. Tal palabra debe ser obedecida en el hecho y realidad de la fe (cfr. § 21). Hay que obrar conforme a esa palabra. Dios, revelado en Cristo, en su obra y palabra, es el fundamento y la fuerza determinante de nuestra conducta (*Io.* 3, 21; *I Io.* 1, 16). Hay que caminar en esta verdad, que es la realidad de Dios revelada (*III Io.* 3) y dar testimonio de ella (*III Io.* 8, 12; *II Io.* 1-3). Quien no camina en la verdad, camina en la mentira (*I Io.* 1, 8). Al hombre sólo le es dado escoger entre caminar en la verdad de Dios, en su realidad revelada por Cristo, o en la mentira, en el mundo del diablo (*I Io.* 1, 8).

La palabra de Cristo obliga a todos los hombres, porque en Cristo nos habla Dios, el Señor. Si fuera sólo expresión de vivencias hu-

manas, sólo podría ser comprendida por los que tuvieran el mismo modo de sentir e imaginar. Pero en esas palabras nos habla Dios, Señor de todos, y todo hombre está sujeto a ellas (*Rom.* 1, 13-14; *Gal.* 3, 28; *Act.* 1, 8; cfr. § 21). Cristo no habla como un portador cualquiera de la Revelación, sino como quien ha visto y oído (*Io.* 8, 38; 3, 11-32; 7, 16-17); habla, pues, como Maestro (*Io.* 13, 13; *Mt.* 23, 10). A los discípulos sólo les queda realizar el Evangelio: para eso fueron llamados; no tienen que predicar su propia sabiduría, sino transmitir la palabra que les ha sido confiada. "Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, Señor; y cuanto a nosotros, nos predicamos siervos vuestros por amor de Jesús" (*II Cor.* 4, 5; *I Cor.* 9, 12; *Tit.* 2, 10; *Mt.* 28, 19; 10, 27; *Hebr.* 2, 3; *Io.* 17, 4.) (Cfr. G. Söhngen, *Ueberlieferung und apostolische Verkündigung (eine fundamentaltheologische Studie zum Begriff des Apostolischen,* en *Die Einheit in der Theologie* (München, 1952, 305-23).

6. Lo que se nos ha revelado en Cristo y por El es el *misterio divino de nuestra salvación.* Se nos predica de nuevo en la palabra oculta del misterio. La palabra de Cristo participa del misterio que El mismo es (*Eph.* 1, 3-4). El misterio del plan salvífico de Dios llena las palabras de Cristo. Las palabras de Cristo son parte integrante de su misterio; de la realidad misteriosa que es Cristo. También la palabra de Cristo tiene la ley de la Encarnación: en el Hijo de Dios encarnado la gloria de Dios se vela y revela a la vez. De igual manera el Hijo de Dios hecho Logos y Palabra en la predicación de Cristo se vela en un encubrimiento desvelador y se revela en una potencia ocultadora. Ese hecho expresan las parábolas de Jesús. "Cuando Jesús habla del reino de Dios, habla del grano de mostaza, de la levadura, del lirio y del sarmiento, del agua y del vino, de los gorriones y de las águilas, de la sementera y de la cosecha, de los tesoros ocultos y de los ladrones nocturnos, de los criados infieles y de los administradores malvados, de hijos de reyes y de invitados a bodas, habla de cosas de este mundo, de las cosas diarias entre las que discurre nuestro vivir; habla del mundo a que estamos acostumbrados, porque moramos en él" (R. Grosche, *Pilgernde Kirche,* 1938, 45). Tal vez esta manera de predicar sirva para hacer comprensible lo incomprensible; así se presenta claramente a los espíritus más sencillos lo que sigue siendo impenetrable a los espíritus humanos más agudos. Pero las parábolas tienen también otro sentido. Dice el Evangelio de San Marcos: "A vosotros

os ha sido dado a conocer el misterio del reino de Dios, pero a los otros de fuera todo se les dice en parábolas, para que, mirando, miren y no vean; oyendo, oigan y no entiendan, no sea que se conviertan y sean perdonados" (*Mc.* 4, 11-12). La predicación de Jesús se hace asequible a los de buena voluntad e inasequible a los que tienen el espíritu y el corazón cerrados a Dios.

"El Verbo, revelado en la carne, enseña en parábolas el misterio del reino, que aparece en ellas como algo oculto que a la vez se va revelando; los caminos de Dios son inescrutables..., el reino de Dios se revela mediante el mismo Verbo de Dios; como algo oculto y que a la vez nos revela su "plan salvífico". Pero todavía no hemos captado del todo el "misterio" de la parábola; lo decisivo, lo que no puede entenderse ni psicológica ni pedagógicamente, sino como algo que se muestra en toda su inaccesibilidad, consiste en que la parábola revela el misterio que oculta en sí misma, del mismo modo que el Hijo de Dios se revela a sí mismo en el velo de la carne, es decir, lo mismo que se oculta de nuevo al revelarse" (R. Grosche, *o. c.*, 45-46).

Si Cristo ha redimido a todo el hombre con sus obras y palabras (cfr. § 154), puede decirse que con su palabra reveladora ha redimido al hombre del error, sobre todo del error religioso, y ha santificado y consagrado así toda búsqueda humana de la verdad, todo esfuerzo por conocer bien a Dios, *toda palabra humana.*

§ 162

Cristo-Rey (Rey o Pastor)

I. *Realidad de la realeza de Cristo.*

1. *Cristo es Rey en sentido verdadero y propio (eminente).* Dogma de fe (cfr. *Símbolos*, D. 86, 40). La fe de la Iglesia en la realeza de Cristo se expresa también en la Liturgia. En una de las antífonas del *Magnificat*, vísperas de Navidad, se dice: "¡Oh Rey de las Naciones y Deseado, piedra angular, que unes en uno lo que es doble, ven y redime al hombre, que tú formaste del limo de la tierra! ¡Oh Emmanuel, nuestro Rey y Legislador, esperanza de los pueblos y redentor suyo, ven y redímenos, oh Señor Dios nuestro!"

(días 22 y 23 de diciembre). En las vísperas de la vigilia de Navidad se reza también: "Cuando el sol descienda del cielo veréis al rey de reyes, que sale del Padre como el esposo de su lecho nupcial."

Y en los responsorios de las lecciones de Nochebuena se dice: "Hoy se ha dignado nacer de una virgen el rey de los cielos, para llevar el hombre perdido al reino celestial."

La realeza de Cristo queda claramente proclamada en la fiesta de la Epifanía al decir: "He aquí al dominador, el omnipotente está aquí; en su mano hay poder regio, fortaleza y dominio total." En el oficio de Cuaresma, Cristo es presentado como vencedor del pecado, de la muerte y del demonio; la Iglesia le invoca diciendo: "Alabado seas, Señor, rey de la gloria eterna." En el himno de Maitines de la fiesta de la Ascensión se celebra el triunfo de Cristo: "¡Oh Rey eterno, supremo redentor y salvador de tus fieles, impotente cayó la muerte y tu gracia triunfó." Esta fe expresada en muchas oraciones a lo largo del año litúrgico tiene resumen y compendio en la liturgia de la fiesta de Cristo-Rey (cfr. Encíclica *Quas Primas* del 11 de diciembre de 1925, sobre la realeza de Cristo).

"El Oriente no conoce una fiesta propia de Cristo-Rey, ya que todo el orar y pensar, todo el esperar y anhelar de la Iglesia oriental se mueve incesantemente en torno al Rey celestial. La imagen de Cristo del arte bizantino y eslavo y la de la liturgia oriental es el Pantocrator, el Señor del Universo. Todos los ecos pneumáticos del pensamiento sobre Cristo, las voces de glorificación y del amor sacerdotal y redentor son por nosotros percibidas aquí. Alteza poderosa y majestad celestial se unen con el amor más delicado, íntimo y sencillo. Cristo-Rey es el redentor amigo del hombre, cuya misericordia infinita nos abraza como un inmenso mar de gracia. Cuando vamos a la sacratísima mesa del altar divino nos acercamos al Rey celestial del universo, estamos en el ámbito de los ángeles, que entonan sin cesar el himno real. La liturgia oriental siente siempre en la fiesta del misterio eucarístico el encuentro dichoso con el Señor omnipotente, cuyo poder despierta santa reverencia y nos deja vislumbrar la bondad amorosa del gran Dios. Con veneración habla de ello una oración de la liturgia de San Marcos: Jesucristo, Señor y Verbo eterno del Padre infinito y del Espíritu Santo, Sumo Sacerdote, pan que ha venido del cielo trayéndonos la vida a cambio de la perdición, y que se ha inmolado por la salud del mundo como cordero inmaculado: te pedimos e invocamos, Señor amante de la humanidad, que dejes que tu mirada ilumine este pan y este

cáliz. Por intercesión de los ángeles y por los coros de arcángeles, y por la actividad del sacerdote haz que tu sacratísima mesa sea para tu honor y renovación de nuestras almas; por la gracia, misericordia y amor a los hombres de tu Hijo Unigénito; por el cual y con el cual te sean dados a Ti y al Espíritu Santo vivificador el honor y el poder por los siglos de los siglos" (J. Tyciak, *Christus und die Kirche*, 1936, 87-88).

En la realeza y poder pastoral de Cristo encuentran culminación todos los poderes. Se puede decir que el poder majestuoso de Cristo es la raíz de todas sus obras. Por mandato del Padre y con poderes recibidos de El, debe establecer su realeza en el mundo. Es, pues, portador de la majestad divina en el mundo.

2. *a*) La realeza del Mesías está profetizada reiteradas veces en el AT; en él se da testimonio de Dios-Rey (así, por ejemplo, en: *Ps.* 2, 6; 72 [71], 8-12; 24 [23], 7-10; 93 [92]; *Is.* 9, 6-7; 11, 1-9; *Dan.* 7, 14; *Mich.* 4, 7). Como ya hemos visto, el Mesías futuro debía ocupar el trono de David; está, pues, llamado a restablecer el reinado davídico. David, rey terreno, es semblanza de otra figura regia; es símbolo de aquel rey que convoca a toda la humanidad a ponerse bajo su poder para salvarla, luchando no con armas terrenas, sino con el espíritu de Dios. Y como en el AT los reyes son comparados a pastores, también se da a la realeza de Cristo el nombre de *pastoreo*. En las profecías de Isaías, segunda parte, se dice: "Sube a un alto monte y anuncia a Sión la buena nueva. Alza con fuerza la voz, tú que llevas la buena nueva a Jerusalén. Alzadla, no temáis nada, decid a las ciudades de Judá: he aquí a vuestro Dios. He aquí al Señor, Yavé, que viene con fortaleza. Su brazo dominará. Ved que viene con él su salario, y va delante de El su fruto. El apacentará a su rebaño como pastor, El le reunirá con su brazo, El llevará en su seno a los corderos, y cuidará a las paridas" (*Is.* 40, 9-11). Yavé es el vencedor de las fuerzas enemigas, liberta a su pueblo y le vuelve a su casa desde la esclavitud. Con amor y cuidado hace su obra; se preocupa por todos y por cada uno. Esta preocupación de Dios y de su Cristo se representa a menudo con la parábola del pastor (*Is.* 40, 9-11; *Ps.* 78 [77], 52; 80 [79], 2; 95 [94], *T; Mich.* 2, 12-13; *Eze.* 34, 23; *Ier.* 3, 15; *Zach.* 10, 2).

b) En el NT se testifica la realeza de Cristo, sobre todo en cinco textos: en la escena de la Anunciación, en la historia de los Magos, en el relato del encuentro de Jesús con Natanael, en la narra-

ción de la multiplicación de los panes y en la exposición del proceso ante Pilatos (cfr. E. Peterson, *Christus als Imperator*, en "Catholica" 5, 1936, 64-65; ídem, *Das priesterliche Königtum Christi*, en "Der Katholische Gedanke" 10, 1937, 12-21). Cuando el ángel saludó a María quedó perpleja y confusa reflexionando sobre aquellas palabras, y el ángel añadió: "No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios, y concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. El será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin" (*Lc.* 1, 30-33). Las palabras del ángel están relacionadas con las profecías del AT, con las profecías de Isaías sobre el Emmanuel (*Is.* 7, 14) y con las numerosas promesas de renovación y perduración del reinado davídico. Según estas promesas y profecías, Dios concederá al Mesías el poder regio de su antepasado David (*II Sam.* 7, 12-16; *I Par.* 22, 9-10; *Ps.* 89 [88], 36-52; *Is.* 9, 6; *Mich.* 4, 7; *Dan.* 7, 14). Puesto que la descripción está hecha dentro del marco de la esperanza mesiánica viejotestamentaria, no incluye en sí, según su contexto e interpretación directos e inmediatos, nada trascendente que aluda a algo ultramundano. Jesús es caracterizado como restablecedor del reinado davídico (cfr. *Am.* 9, 11-15; *Mich.* 4, 7; *Ez.* 17, 22). Podría tal vez deducirse de esto que de no haber renegado el Israel histórico y real del rey dado por Dios, hubiera restablecido de hecho su antigua gloria imperial y se hubiera convertido en punto de partida de la dominación regia del Mesías sobre el mundo, para salud de la humanidad. Pero como rechazó al rey enviado por Dios, le fué quitada la misión confiada antes y ocupó su lugar la Israel espiritual. "Nacido, pues, Jesús en Belén de Judá, en los días del rey Herodes, llegaron del Oriente a Jerusalén unos magos, diciendo: ¿Dónde está el Rey de los judíos, que acaba de nacer? Porque hemos visto su estrella al Oriente y venimos a adorarle. Al oír esto el rey Herodes se turbó y con él toda Jerusalén" (*Mt.* 2, 1-3). Los magos le ofrecieron como obsequio oro, incienso y mirra; el oro, tal como se lee en la Epístola de la fiesta de la Epifanía, para testimoniar su poder de rey; el incienso, para reconocer su sacerdocio; la mirra, para profetizar su sepultura. Herodes, por miedo al reinado de Cristo, mandó matar a todos los niños de dos años, para de ese modo terminar con Cristo (*Mt.* 2, 11-18).

Cuando Felipe lleva hasta Jesús a Natanael, "verdadero israelita", éste, emocionado y conmovido ante Jesús, exclamó: "Rabbi, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel" (*Io.* 1, 49). Con

mentalidad viejotestamentaria saluda al Salvador como a Rey de Israel. El Salvador es, pues, una figura de Rey.

Cuando la multitud, que seguía a Jesús, vió el milagro de la multiplicación de los panes, quiso hacerle Rey. Al observarlo, Jesús se retiró solo hacia los montes (*Io.* 6, 14). La multitud no comprende a Jesús; cree que trae el bienestar terrestre y espera de El la realización de sus deseos naturales. Le considera "rey" de este mundo, salvador de la necesidad social y económica. Y así pasan por alto lo esencial. Lo que Cristo trae, ante todo, es la redención de la necesidad religiosa y moral; su misión es llevar a los hombres a una relación normal con Dios. Sólo desde esta nueva y profunda ordenación de las cosas puede llegar la liberación de la necesidad natural. El pueblo desea bienestar terreno sin convertirse a Dios. Por eso Cristo se aparta de él. Cristo huye a Egipto para no caer en manos de Herodes y se retira a la soledad del monte para no estar con el pueblo.

Pilatos pregunta a Cristo si es Rey, y El contesta: "Tú dices que soy Rey. Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad; todo el que es de la verdad oye mi voz" (*Io.* 18, 31). Los judíos no quieren ese rey, prefieren a Barrabás antes que al Rey de la Verdad (*Io.* 18, 33-40; 19, 12; *Mt.* 27, 11-38; *Mc.* 15, 2-18; 26; *Lc.* 23, 2-3. 37). Cristo es cantado como eterno rey de la gloria en la primera Epístola de San Pablo a Timoteo (*I Tim.* 6, 15); al fin vence a todos sus enemigos (*Apoc.* 19, 11-16). Cristo es Rey y ser admitido en su reino significa gracia, salud, salvación y gloria (*Mt.* 16, 28; 20, 21; 13, 41; *Lc.* 1, 33; 22, 29-30; 23,42; *II Tim.* 4. 1, 18; *II Pet.* 1, 11; *Eph.* 5, 5; *Col.* 1, 13; *Apoc.* 3, 21; 11, 15). (Cfr. § 159).

c) *En la época de los Santos Padres,* la realeza de Cristo fué considerada como obligación y característica a la vez. San Policarpo, por ejemplo, explicaba al juez que no podía faltar a la fidelidad prometida al rey, ahora al fin de su vida, después de haber sido fiel durante ochenta y seis años (*Acta del martirio de San Policarpo,* 9, 3).

En la *Carta a Diognetes* se dice: "El omnipotente, creador del universo y Dios invisible, hizo bajar de los cielos su verdad y su Palabra santa e incomprensible y la aposentó en los hombres y sólidamente la asentó en sus corazones, y eso no mandándoles a los hombres, como alguien pudiera imaginar, alguno de sus servidores, o a un ángel o príncipe alguno de los que gobiernan las cosas te-

rrestres, o alguno de los que tienen encomendadas las administraciones de los cielos, sino al mismo Artífice y Creador del universo; Aquel por quien creó los cielos, por quien encerró al mar en sus propias lindes; Aquel cuyo misterio guardan fielmente todos los elementos; de cuya mano recibió el sol las medidas que ha de guardar en sus carreras del día; a quien obedece la luna cuando le manda lucir durante la noche; a quien obedecen también las estrellas, que forman el séquito de la luna en su carrera; Aquel, en fin, por quien todo fué ordenado y definido y sometido: los cielos y cuanto en los cielos se contiene; la tierra y cuanto en la tierra existe; el mar y cuanto en el mar se encierra; el fuego, el aire, el abismo, lo que está en lo alto, lo que está en lo profundo, lo que está entre medio: a Este envió. Pues bien, ¿acaso, como alguien pudiera pensar, le envió para ejercer una tiranía o infundirnos terror y espanto? ¡De ninguna manera! Envióle en clemencia y mansedumbre, como un rey envió a su Hijo-rey; como Dios nos le envió, como hombre a los hombres le envió, para salvarnos le envió; para persuadir, no para violentar, pues en Dios no se da la violencia. Le envió para llamar, no para castigar; le envió, en fin, para amar, no para juzgar" (*Padres Apostólicos*, edit. D. Ruiz Bueno, B.A.C., 1950, 852-53). (Cfr. también *Orígenes, Contra Celso*, lib. I, cap. 61.)

II. *Modo y actividad de la realeza de Cristo.*

3. *Orígenes* indica el *modo de realeza de Cristo y de su reino.* No es un reino de este mundo (*Io.* 18, 36; *Mt.* 4, 8-10; *Mc.* 9, 33-36). Tampoco tiene límites geográficos determinados o las formas que suelen tener los reinos de la tierra. Es posible que comprendamos mejor el reinado de Cristo si examinamos atentamente la interna relación expresada en la palabra "dominar" referida a "ser señor" y "señorío". "El señorío es la propiedad peculiar y típica del dominador, y dominar es la representación real del señorío en la configuración del pueblo. La tarea propia del dominador es hacer señorial al pueblo" (Pinsk). El *dominar* se convierte así en *servir;* el dominio está al servicio del señorío del pueblo.

Ahora puede entenderse la sublime dignidad de la realeza de Cristo. Cristo es *Rey* del mismo modo que *Maestro* y *Sacerdote;* más aún: es sacerdote y maestro, por ser rey. "Su misión es servir a la humanidad; para eso ha sido enviado por el Padre. El contenido de ese servicio consiste en facilitar al hombre la vida y la glo-

ria, pero no la vida en sentido vulgar, como lo hacen los hombres, sino en sentido pleno: la vida en *plenitud* y la gloria de Dios. Este servicio a la humanidad no ha terminado todavía; sólo se acabará cuando Cristo se aparezca al fin de los tiempos envuelto en su gloria deslumbrante. Entonces, al resucitar la humanidad a la gloria del cuerpo resucitado y al convertirse el mundo en el cielo nuevo y la tierra nueva, cuya luz no es ya la perecedera del sol y de la luna, sino el fulgor del cuerpo glorioso de Cristo, pues la gloria de Dios ilumina al mundo y su luz es el Cordero (*Apoc.* 21, 23); entonces se hará visible lo que el servicio de Cristo ha dado a la criatura: la gloria de Dios. Esta donación de la gloria de Dios a la criatura ocurre en el verdadero señorío; es decir, la gloria que Cristo ofrece al mundo no es una oferta sin compromiso; el individuo y la humanidad quedan obligados a seguir el camino por el que Dios quiere llevar al mundo su plenitud de gloria. Frente a Cristo no tiene validez el decir que cada uno puede ser feliz a su manera. Porque El es realmente Señor del mundo. Y este ser-señor no se funda simplemente en una disposición positiva del Padre, sino en la misma esencia del Hijo de Dios hecho hombre: en El recibe la humanidad su definitiva realización. La naturaleza humana no puede ser ya más perfecta de lo que es en Cristo; El debe ser, pues, su Señor y Primero, de cuya plenitud recibamos todos" (J. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, 1938, 83-88).

Cristo ejerció la realeza durante toda su vida, ya que toda su vida estuvo al servicio de la redención y de la concesión de la vida y gloria de Dios a las criaturas. Ese servicio llegó al máximo grado en su muerte, resurrección y ascensión y en la venida del Espíritu Santo al mundo. No puede, pues, separar su realeza de su sacerdocio (*Phil.* 2, 7-11). Su *realeza es sacerdotal.* En cuanto Rey, venció Cristo los poderes del pecado, de la muerte y del demonio; y les venció no por la fuerza, sino por amor y justicia. *Su reinado es de amor, que se sacrifica e inmola,* que quiere elevarnos al honor, a la libertad y a la gloria (sobre la relación entre la realeza de Cristo y su sacrificio pueden verse los himnos *Rex gloriose praesulum, Rex Christe factor omnium, Rex sempiterne Domine, Rex sempiterne caelitum, Vexilla regis prodeunt).*

El reinado de Cristo *es distinto de todo otro reinado y dominio.* Pero no por eso es menos real y efectivo. Su dominio no es un dominio impropiamente dicho. Ninguna dominación es tan profunda e íntima como la suya. Toda otra dominación es una imagen de la suya; en ella se funda y en ella culmina (*Col.* 1, 16-17). Y jus-

tamente porque es distinta de las demás, el hombre, prisionero en el mundo, se opone a ella. Sólo el hombre que vive en la verdad de Dios puede soportarla, es decir, sólo el que está configurado y determinado por la realidad de Dios revelada por Cristo y distinta de toda realidad mundana. Toda la masa del pueblo judío, como Herodes y Pilatos, estaban aferrados a las formas conceptuales intramundanas, y por eso se unieron entre sí contra el reinado de Cristo, que es trascendente a este mundo. "En efecto, juntáronse en esta ciudad contra tu santo Siervo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilatos, con los gentiles y el pueblo de Israel" (*Act.* 4, 27). Ni Herodes ni Pilatos tenían por qué temer el reinado de Cristo (*Mt.* 2, 1-18; *Io.* 18, 36; 19, 12-13). El himno de la fiesta de la Epifanía dice: "¡Cruel Herodes, ¿por qué temes la llegada de Dios-Rey?! No roba los reinos terrestres el que da el reino de los cielos."

4. El reinado de Cristo se extiende a todo el mundo, ya que llenó toda la creación de la gloria de Dios (cfr. § 163). Pero las formas perecederas de este mundo durarán hasta la vuelta de Cristo. El dominio de Cristo *no destruye ninguno de los órdenes creados.* ¿Cómo podría hacerlo, si tales órdenes tienen origen en la voluntad creadora del Padre y El vino a cumplir la voluntad de su Padre y a hacer que de nuevo impere en el mundo? Los órdenes terrestres, fundados en los planes creadores de Dios, no son destruídos o amenazados, sino consolidados y robustecidos. Cierto es que Cristo no ha venido a configurar directamente las cosas de la tierra (política, cultura, ciencia), pero entre El y los órdenes de la creación hay una relación vital, ya que tales órdenes han sido también incorporados a su redención.

Doble ha sido la aportación de Cristo a los órdenes terrestres: *objetivamente* confirmó la creación del Padre; con lo cual se acentúa de nuevo el encargo dado por Dios al hombre de someter y configurar el mundo. Cristo acentúa a la vez la caducidad de todo lo terreno. La configuración actual del mundo se convertirá en el cielo nuevo y en la tierra nueva. Los órdenes terrestres no tienen significación absoluta y definitiva, pero no por eso son desvalorizados. Son símbolos de la futura configuración del mundo, representado por Cristo resucitado; estos órdenes, transformados en el cielo nuevo y la tierra nueva, sobreexistirán indestructibles. Esto incluye, que Cristo haya devuelto al Padre el mundo sometido a Satanás por el pecado del hombre. En cierto modo, le ha liberado de su

realidad, que era demoníaca, y le ha configurado, según la gloria de Dios, que no es otra que la de su cuerpo glorificado.

A esta nueva situación corresponde, que los órdenes del mundo se configuren según la voluntad del Padre, al que han retornado por Cristo; es decir, que se configuren según las leyes inherentes a su naturaleza, que expresan la voluntad de Dios (Derecho y ley natural), según la verdad y realidad de Dios que se revela en ellas. Contradecir a esas leyes no es sólo una violación de la voluntad creadora del Padre, sino una rebelión contra la realeza de Cristo, que con su muerte libertó a los órdenes terrestres de la esclavitud del pecado para que pudieran realizar plenamente la esencia creada por Dios.

Mediante estas transformaciones, los órdenes terrestres se abren a la gloria de Dios. En este sentido, ninguna forma cultural es suficiente y valedera por sí misma, ya que la forma terrestre no puede representar adecuadamente a Dios. Relativamente, es mejor forma cultural aquella que más configura al hombre a imagen y semejanza de Dios. Y son rechazables todas las formas económicas, sociales y políticas, que no den al hombre la libertad de ser imagen de Dios.

Lo *segundo* que Cristo ha hecho indirectamente por la cultura se refiere al hombre mismo. Ha liberado al hombre de la esclavitud del mundo, del orgullo, de la mentira y del odio y le ha dado la posibilidad de una vida en la verdad, en el amor y en la justicia. El hombre transformado por Cristo es portador del espíritu celestial, del Espíritu Santo, que, según la Teología, es el soplo de amor que va del Padre al Hijo y del Hijo al Padre. Como expresa la palabra latina *spiritus*, es el aire, la atmósfera celeste, el clima en que viven el Padre y el Hijo, perteneciéndose mutuamente. A esta atmósfera personal y celeste queda incorporado el hombre que se une a Cristo: realiza entonces su vida en el movimiento del amor que se entrega y entiende la vida como servicio a los hombres. El cristiano no emplea sus esfuerzos culturales o políticos en producir valores objetivos, sino en producir valores para bien y utilidad del hombre. San Agustín dice que el poder terrestre es una función de servicio. Mientras que la inmoral voluntad de poder es una propiedad del demonio, los cristianos ejercen su poder y dominio, necesarios e indispensables en este mundo, no por deseo de poder, sino con ánimo de servicio; no por el orgullo de ser señores, sino por misericordia (*Ciudad de Dios*, XIX, 14).

El hombre no es capaz de este amor servicial sin estar dispuesto para el sacrificio. La participación en la Cruz de Cristo es parte de toda labor cultural y de todo esfuerzo político del hombre.

La gloria divina traída al mundo por Cristo está todavía oculta y oculta seguirá hasta su vuelta. Lo que Grosche dice del reino de Dios puede aplicarse al reinado de Cristo y responde a la objeción del romano y pagano Celso, que decía que el Cristianismo había fracasado por no haber aportado nada o no haber conseguido lo que—quizá por una exigencia sin fundamento de la misma cristiandad—, creía haberse podido esperar de él.

"Tampoco resuelve el problema el hecho de que los cristianos aduzcan ahora estadísticas para refutar la objeción, ya que lo que las estadísticas dicen puede ser muy loable y hermoso, pero en ningún caso abordan el problema de que se trata: es un misterio y sólo el Señor lo conoce: El reino de Dios es como el hombre que arroja la simiente y ya duerma, ya vele, de noche y de día, la semilla germina y crece *sin que él sepa cómo* (*Mc.* 4, 26-27). El reino de Dios no se ve crecer. Siempre está oculto; siempre recorre el mismo camino que Cristo: el de la cruz. Con el reino de Dios ocurre lo mismo que con Jesús: está entre vosotros, pero vosotros no le conocéis (*Jo.* 1, 26). Y de él también puede decirse lo que Jesús decía de sí mismo: "¡Pero dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen! Pues en verdad os digo que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, y no lo oyeron" (*Mt.* 13, 16-17). El reino de Dios existe, pero oculto, y crece en ese ocultamiento: de sí misma da fruto la tierra (*Mc.* 4, 28). Esto no significa que la Iglesia se funde en sus propias fuerzas, como si tuviera conciencia de su absoluta independencia y no necesitara la ayuda de Dios o que tenga en sus manos el desarrollar ella misma la Revelación; significa casi todo lo contrario: que la semilla no crece, porque los hombres la empujen, sino que crece porque Dios lo quiere. Lo mismo dice la parábola de la hierba mala entre el trigo; los hombres nada pueden contra la voluntad de Dios; ni los hombres ni el diablo. Obren los hombres como quieran, Dios es el Señor; es el Rey y en la simiente revela su poder. Es cierto que el enemigo existe porque todavía dura el viejo eón, pero ya está vencido su poder y no puede dañar la semilla: semejante es el reino de los cielos a uno que sembró en su campo buena semilla; pero mientras dormía su gente, vino el enemigo, sembró cizaña entre el trigo y se fué (*Mt.* 13, 24-25). Tan impotente como el odio de los

enemigos es la buena voluntad de los criados, que querían arrancar la cizaña; Dios es el Señor; El cuida de la simiente; El sabe lo que es trigo y lo que es cizaña. Sólo El sabe lo que va a caer en la red al pescar (*Mt.* 13, 47-48). Sólo El, que da el reino y el poder y que, como en la parábola de los obreros de la viña, da a quien quiere sin considerar las cualidades naturales o la aportación personal; El trae a la luz lo que está oculto. Al fin del mundo se revelará lo que está oculto y entonces vendrá el Hijo del Hombre, rodeado de la gloria del Padre, para juzgar a los vivos y a los muertos y, aunque ahora esté oculto bajo especies de siervo, aparecerá entonces en su gloria, sentado a la diestra del Padre y su reino no tendrá fin" (R. Grosche, *Pilgernde Kirche*, 1938, 51-52). En este eón, el reinado de Cristo se nos aparece siempre en el dolor, en el martirio, en la valiente confesión y en el testimonio dado por los que creen en El (cfr. el himno de San Gregorio Magno, *Rex gloriose martyrum*).

5. Se deduce ya que *el reino de Dios no se corresponde adecuadamente con la Iglesia.* La Iglesia es su núcleo, su revelación y su órgano. Desde ella irradia el poder de Cristo sobre toda la creación. Todo el Universo está así incorporado al ámbito luminoso del reinado de Cristo (cfr. *Tratado de la Iglesia*). Tampoco el reinado de Cristo se corresponde exactamente con el reino de Dios, con el dominio divino. El reino de Dios fué instaurado por Cristo (cfr. § 152). El reinado de Cristo es instrumento y revelación del dominio de Dios. Este dominio está veladamente presente en el reino de Cristo, que tuvo sus comienzos en la Encarnación. Pero llegará la hora en que Cristo se someterá al Padre y todas las cosas consigo. Su reino se transformará entonces en el reino del Padre, que se aparecerá en su gloria deslumbrante. En aquel estado, el Padre será una misma cosa con Cristo, el Hijo de Dios y con el Espíritu Santo, "Dios, todo en todo" (*I Cor.* 15, 25-28; *Apoc.* 3, 21). El, Dios inmutable, invisible, único e incomprensible, es Rey de la eternidad, a quien sea honor y alabanza por los siglos de los siglos (*I Tim.* 1, 17). (cfr. § 177).

6. Entre *las actividades de la realeza de Cristo* están las de *legislar* y *juzgar*.

a) Cristo nos ha liberado de la ley, pero nos ha vinculado a sí mismo. Ya hemos dicho en qué sentido subsiste y en qué sentido

fué abolida la ley viejotestamentaria (cfr. § 156). El Concilio de Trento definió como dogma de fe, contra los protestantes, que Jesucristo es legislador al que hay que obedecer (Sesión 6.ª, prop. 21, D. 831). Más aún: El mismo es la ley del creyente, al modo que el amado es la ley del amante. El creyente, en último término, no obedece una disposición impersonal, sino a Cristo-persona, que le ha incorporado a sí obligándolo. Los preceptos concretos que Cristo, o en su nombre la Iglesia, ha establecido, son interpretaciones concretas de la ley que es el mismo Cristo. Cuando el cristiano cumple los preceptos legales, obedece a Cristo. Su comportamiento ético se realiza en el encuentro con Cristo y en ese sentido es personalista. De la misma manera que no pueden separarse "las enseñanzas" de Cristo de su persona, tampoco pueden separarse de ella sus leyes y preceptos. En los mandamientos de Cristo, por ejemplo, en el sermón de la Montaña, se nos revela cómo debe comportarse quien se entrega a El en las diferentes situaciones de la vida, por ejemplo, con el prójimo o con los bienes terrenos. San Pablo fundamenta por eso todas sus amonestaciones en la unidad con Cristo (cfr. *I Cor.* 6, 12-20; 10, 14-22; 12, 1-31). La conducta cristiana se convierte así en actuación y efecto de la vinculación a Cristo. Aquí se ve cuán estrechamente relacionados están el magisterio y la realeza de Cristo (ya antes aludimos a la relación entre sacerdocio y realeza). Las revelaciones de Cristo son llamamientos de Dios, a quien debemos someternos obedientemente. Cristo, por ser "Maestro", es también Rey, que da leyes. Al dar leyes nos revela la gloria divina y nos enseña la manera de ser partícipes de ella. Dios nos llama en cada mandamiento al obligarnos a ser perfectos como El lo es. Cristo es revelador de Dios al ser legislador. A las tareas de su realeza pertenece la de dar testimonio de la verdad: revelar la realidad de Dios (*Jo.* 18, 37). *Magisterio y realeza se compenetran, pues, íntimamente.*

b) Cristo es *Juez*, más aún: El es el Juicio, ya que la salvación o la condenación se deciden por la fe en El o por no creer en El. Su sentencia no es más que la afirmación de lo que El mismo es. A El ha sido encomendado por el Padre todo juicio (*Jo.* 5, 22-30). Cuando venga el fin de los tiempos, condenará a los malos y llevará a los buenos a su reino, preparado para ellos desde el principio (*Mt.* 25, 34-35). (Cfr. *Tratado de los Novísimos.*)

III. *Participación en la realeza de Cristo.*

7. *Los creyentes participan de la realeza sacerdotal de Cristo.*

a) San Juan, en el *Apocalipsis,* escribe a las siete iglesias: "Con vosotros sean la gracia y la paz, de parte del que es, del que era y del que viene, y de los siete espíritus que están delante de su trono y de Jesucristo, el testigo veraz, el primogénito de los muertos, el príncipe de los reyes de la tierra. Al que nos ama, y nos ha absuelto de nuestros pecados por la virtud de su sangre, y nos ha hecho reyes y sacerdotes de Dios, su Padre, a El la gloria, el imperio por los siglos de los siglos, amén" (*Apoc.* 1, 4-6). En el capítulo 3, 21, encontramos la reveladora y sorprendente palabra que nos habla de la grandeza y dignidad del hombre. "Al que venciere, le haré sentarse conmigo en mi trono, así como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono." La misma realidad se nos expone en la primera Epístola de San Pedro (2, 9), al atribuir a los creyentes un sacerdocio regio. No se puede quitar valor a estos textos diciendo que hablan de una realeza impropia, pues significan una realeza verdadea y real (cfr. Los *Tratados del Bautismo* y *de los Novísimos*).

b) *San León Magno,* en su *Sermón cuarto,* pronunciado con motivo del aniversario de su elevación a la silla de San Pedro, describe la participación en la realeza sacerdotal de Cristo: "Lleno de alegría por la piedad, que se manifiesta en nuestra sumisión, doy gracias a Dios por la caridad cristiana que hay en vosotros. Ved, pues, cómo vuestra numerosa presencia en el aniversario de este día es causa de común alegría y cómo la fiesta del Pastor Supremo es fiesta de todo el rebaño. Aunque la Iglesia esté organizada en grados distintos, de modo que la unidad de su cuerpo comprende varias partes, somos, sin embargo, como dice el Apóstol, una misma cosa con Cristo. Ningún miembro, por extraño que parezca, es ajeno a las funciones de los otros y todos están unidos en la Cabeza. En la unidad de la fe y del bautismo gozamos todos de igualdad y de común dignidad. Y así, oímos por boca del bienaventurado San Pedro: "Vosotros, como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales aceptos a Dios, por Jesucristo" (*I Pet.* 2, 5), y cuatro versículos más adelante añade: "Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido" (*I Pet.* 2, 9). Todos los que

han renacido en Cristo son reyes por la señal de la Cruz y sacerdotes por la unción del Espíritu Santo. Todos los que son cristianos en el espíritu y en sus principios deben tener conciencia de que proceden del linaje sacerdotal y tienen parte en los deberes del sacerdote, exceptuando las tareas de nuestro cargo. ¿Qué cosa hay más regia que un espíritu que somete su cuerpo al dominio de Dios? Y ¿qué cosa corresponde más a los deberes sacerdotales que consagrar al Señor una conciencia pura y ofrecerle sacrificios inmaculados de piedad en el altar del corazón? Quiera Dios que todos participen en ello por la gracia y alegrémonos de celebrar el día de nuestra elevación a la suprema dignidad, pues es laudable y grato a Dios; alegraos como de un honor del que todos participáis; todo el cuerpo de la Iglesia celebra el único sacramento del Sumo Sacerdocio, que si por el óleo de la unción ha derramado sus bendiciones en mayor medida sobre los miembros superiores, no por eso se derrama en medida escasa sobre los inferiores."

San Agustín dice que los unidos a Cristo son reyes y sacerdotes. La realeza del creyente consiste en la participación en el dominio y gloria de Cristo. Con El se sentarán en los tronos y juzgarán a los que se han alejado de Cristo por la incredulidad. Por su propia plenitud en la gloria de Dios se hará más visible la imperfección del hombre encerrado en sí mismo y que rechaza el dominio de Dios; a la vez se hará patente la responsabilidad de su imperfección (cfr. *El tratado del Bautismo*. Sobre la diferencia esencial entre el oficio sacerdotal y el sacerdocio en general se habla en el *Tratado del Orden*).

La *Liturgia* expresa la realeza del cristiano por medio de las unciones sacramentales. En el AT, los reyes eran ungidos, pero también los sacerdotes y los laicos. Las unciones sacramentales del NT —en el Bautismo, Confirmación, Orden y Extrema Unción—se refieren y aluden a aquel hecho. En la Extrema Unción, por ejemplo, se unge al enfermo para que participa plenamente de la realeza de Cristo, para su eterna realeza.

La Virgen María participa especialmente de la realeza de Cristo (fiesta de la Reina del cielo y de la tierra).

§ 163.

Carácter universal de la redención de Cristo

I. 1. *Cristo murió por todos los hombres.* Dogma de fe; Concilio de Trento, sesión 6.ª, cap. 2.°, D. 794 (cfr. Concilios de Nicea y Constantinopla, DD. 54 y 86). La universalidad de la redención fué negada por los judaístas, por los gnósticos y maniqueos, por los defensores de la predestinación, entre los que se encuentra Gottschalk, condenado en el Sínodo de Quiercey, D. 319, y por los jansenistas, DD. 1.096, 1.294.

2. Es verdad que al principio la labor mesiánica de Jesús tuvo límites; fué enviado, ante todo, *a los hijos perdidos de la casa de Israel* (*Mt.* 15, 24; 4, 23). A ellos debía ofrecerse la salud antes que a nadie (*Rom.* 11, 11-24). Pero resultó que no estaban preparados para el mensaje de Jesús. El pueblo judío no vió entonces—ni ha visto todavía—en Jesús la realización de las promesas viejotestamentarias. Está convencido de que aun no han sido cumplidas y dirige su mirada al futuro lo mismo que las generaciones que vivieron desde Abraham hasta Cristo. En vez de ver en Cristo al Mesías, vió en El a un usurpador que se atribuía lo que no le pertenece, amenazando así incluso el orden del pueblo. Por eso debía morir. Cuanto más fuerte fué la resistencia del pueblo a Jesús, mas se apartó El para reducir su labor al círculo de sus discípulos. De vez en cuando salió a comarcas paganas, no con intención de predicar allí su Evangelio, sino más bien con ánimo de escapar de las masas incrédulas y ávidas de milagros. En estas ocasiones y otras parecidas no desoyó los ruegos de salud y salvación de los gentiles. Por la predicación y los milagros se anunció también entre los gentiles el comienzo de un tiempo nuevo (*Mc.* 7, 24-30; cfr. la exposición de J. Schmid; *Mt.* 8, 5-13; *Io.* 4, 4-42; 12, 20-23). La reserva de Jesús con los gentiles no obedece al menosprecio de otros pueblos, que se había desarrollado en la conciencia de elección de los judíos. También le era "completamente ajena la concepción cosmopolita y burguesa de la filosofía helenística de aquel tiempo, según la cual, todo hombre tiene derecho a su men-

saje por razón de la inmortal divinidad de su naturaleza humana" (J. Schmid, *Comentario a San Marcos*, cap. 7, 27).

En la predicación del Evangelio tuvo que andar el camino trazado por Dios, que le llevó a través del pueblo judío, del pueblo precristiano de Dios (*salus ex Judeis: Io.* 4, 23). Pero por ese camino había de alcanzar *la salud de todos los hombres*. Así testifica ya el AT (por ejemplo, *Is.* 2, 2-4; 21-29; 42, 10-17; 45, 10-25; 60, 2-22; y la creación del mundo por un solo Dios alude también a ello). En el NT se atestigua varias veces la concesión de gracia a los paganos en los tiempos precristianos (*Mt.* 13, 54-55; 12, 38-39; *Lc.* 4, 16-17; 11, 19-20; especialmente *Hebr.* 7, 1-2). En las parábolas del reino de los cielos se anuncia el carácter universal de la salvación futura, que ha de extenderse a todo el mundo.

3. Los paganos tenían que ser incorporados a la salvación lograda por Cristo. Pero Cristo actúa con la conciencia de que aun no ha llegado la hora de misionar a los gentiles. Está ya llegando; llegó cuando los judíos despreciaron la salud y condenaron a muerte al Redentor enviado por Dios. Desde entonces, la maldición de Dios pesa sobre ellos. Ya sólo les resta "la posibilidad de vivir como nación oprimida o de decidirse por Barrabás, prototipo de revoltoso político" (E. Peterson, *Das priesterliche Königtum*, en *Der katholische Gedanke*, 7, 1937, 15).

4. Sin embargo, el pueblo judío *no ha sido rechazado*. La maldición misma de Dios es un misterio de su amor. La muerte del Hijo de Dios no pesa como un crimen sólo sobre aquellos a quienes dice San Pablo: "Habéis matado al autor de la vida" (*Act.* 3, 15). La muerte de Cristo es un misterio, sólo comprensible por la fe. El incrédulo ve en la ejecución de Jesús un proceso semejante a otros muchos ocurridos en la historia humana. El creyente ve la obra del pecado. Según la inescrutable voluntad justiciera y salvífica de Dios, el poder del pecado debía agotar sus posibilidades sobre Cristo. La muerte de Cristo fué causada por el pecado de toda la humanidad. No sólo el judío, sino todos debemos confesar que fué por nuestra culpa. El pueblo judío hizo una acción de la que toda la humanidad era responsable; no hizo todo lo que hizo ni lo hizo solo. No lo hizo todo, porque fueron sus jueces quienes antes que nadie quisieron deshacerse de Jesús. El pueblo dió su consentimiento movido por la propaganda del grupo director. Dios mismo, por boca de Cristo, nos dice que no saben lo que hacen,

aunque no por ello dejan de ser responsables, pues necesitan perdón. La oración de Cristo: "Padre, perdónales" tiene más fuerza que el grito del pueblo ignorante y fácilmente seducible: "Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos." Tampoco lo hizo solo: el poder romano de ocupación tuvo parte esencial. Si se cree en una providencia divina, hay que decir que faltó poco para que la condenación de Cristo fuera obra del gobierno militar pagano; en todo caso, hubiera sido imposible la ejecución de Cristo sin su aprobación. En esta participación aparece como de hecho toda la humanidad, el judío y el gentil son responsables de la muerte de Cristo; en realidad, fué el poder del pecado, que a todos nos toca, el que levantó la cruz. Dios no pudo vivir en aquella humanidad, sino que tuvo que morir por ser ella como era.

Para San Pablo, la recusación de la fe de su pueblo (perfidia, según la Liturgia) es incomprensible. Es para él un enigma indescifrable que Dios permitiera tal cosa. Pero con Dios no se puede disputar; El es el Señor y no tiene que rendir cuentas a nadie. Más aún: el haber permitido esto fué, cree San Pablo, porque quería revelar y realizar su indiscutible soberanía frente a todas las exigencias humanas. Sin embargo, a pesar de lo enigmático que le parezca al Apóstol el hecho de que su pueblo recusara la fe en Cristo, cree que sigue siendo el pueblo escogido. En él radica para siempre dentro de la historia la gloria de haber poseído la filiación, la gloria de Dios, la Alianza, la Ley, la promesa, los profetas y patriarcas, y tiene la gloria de que Cristo, según la carne y naturaleza humana, procede de él. Además, una minoría de él se hizo creyente; no todos rechazaron la fe. Sobre él pesa la maldición, pero también descansa sobre él la bendición de Dios, de modo que, como dice San Pablo, su incredulidad fué para bien de los gentiles. Por haber rechazado a Cristo la mayoría del pueblo, fué necesario, para realizar la Alianza, fundada para siempre, que fuera creado un pueblo nuevo: la Iglesia, pueblo de Dios en el NT, que debe su existencia a la recusación de la fe por parte del antiguo pueblo de Dios. Tiene, pues, una misión soteriológica muy importante El pueblo de Dios surgió de la minoría creyente del viejo pueblo y de los llamados desde la gentilidad; los cuales se consideran y se saben verdaderos hijos de Abraham, el Israel espiritual.

Sin concluir están las actas divinas sobre el pueblo escogido. Grandes planes tiene Dios sobre el pueblo que El mismo eligió. Aunque al obsevador superficial le parezca que es un pueblo que ya no tiene razón de existir, la Sagrada Escritura nos enseña que le

protege tanto como el juicio de Dios su mismo amor y está reservado para las últimas tareas de la historia humana. Con su juicio sobre el pueblo escogido Dios pretende su salvación y no su condenación. Por la derrota y la angustia debe convertirse la parte rebelde de Israel y lograr de nuevo su apogeo. Dios no ha olvidado a su pueblo: porque no le ha abandonado le prueba duramente y con frecuencia. Llegará la hora de realizar la intención salvífica de Dios. Cuando el número de gentiles determinado por Dios para entrar en la Iglesia se haya cumplido, será salvado todo Israel. Con la vuelta de Israel a Cristo dará comienzo la consumación del mundo. El fin no vendrá antes de que Israel se vuelva a Cristo. Porque así como el principio de la salvación vino del pueblo judío, así también la salud final está condicionada a su conversión. La existencia misma del pueblo judío es, pues, escatológica. Cuando el cristiano espera la consumación de todas las cosas, esta esperanza incluye también la salvación del pueblo judío. El que espera en el futuro sin esperar en esa salvación del pueblo elegido espera algo falso y desconoce los planes misericordiosos y salvíficos de Dios. En eso se manifiesta justamente una profunda comunidad. El cristiano ve en Cristo el cumplimiento de las promesas viejotestamentarias; pero la primera venida de Cristo es algo previo: la realización definitiva tendrá lugar en la segunda venida. La primera fué la introducción y garantía de la segunda. Puede decirse que el centro de la vida cristiana es la esperanza en la segunda venida. La mirada del cristiano se dirige más al futuro que al pasado.

La mirada hacia el futuro es algo que tiene de común con el pueblo judío que vive continuamente de la esperanza del Mesías prometido. Mientras que la esperanza del cristiano se funda en las promesas hechas a Abraham y cumplidas en Cristo, la esperanza del pueblo judío se basa todavía y más que nunca sólo en la palabra de promesa dada a Abraham.

5. *La salud llegó a los gentiles (Io.* 12, 20-23). Cristo muere *públicamente* en el imperio romano. Por instigación de las autoridades judías político-religiosas, Poncio Pilato, representante del inmenso Imperio romano, condenó a muerte a Cristo, que es la victoria sobre la muerte, el pecado y el demonio. Muere esta muerte a petición de todo el mundo y delante de él; esto es una señal clara de que muere *por todo* el mundo. Es el Cordero de Dios, que quita los pecados del mundo *(Io.* 1, 29). "El es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el

mundo" (*I Io.* 2, 2). "(Cristo) se entregó a sí mismo para redención de todos" (*I Tim.* 2, 6). "Y murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó" (*II Cor.* 5, 15; *Rom.* 5, 18-20; *Mc.* 14, 24; *Mt.* 26, 28; *Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 24; cfr. § 155). Resucitado, da a sus discípulos el encargo de predicar el Evangelio por todo el mundo y a toda criatura (*Mt.* 28, 19; *Mc.* 13, 10). M. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission*, en *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1, 1921, 21-24). (Cfr. *Tratado de la Iglesia*).

II. 1. La universalidad de la redención significa *universalidad de intención y determinación, no de eficacia real.* Cristo destruyó el poder del pecado y de la muerte de forma que nadie debería estar sometido a ese poder. Cristo satisfizo al Padre por todos los hombres. Pero la vida aparecida en El no brota naturalmente en todos los hombres. El amor de Dios, introducido por Cristo en la Historia, no tiene el poder de una fuerza natural. La muerte y resurrección de Cristo tienden a que todos los hombres participen de ellas; sólo así alcanzan su definitivo sentido. Mientras los hombres no participen de la muerte y resurrección de Cristo (*Rom.* 6, 3-11), falta algo en su obra: la integración mediante la participación humana. Con ella se logra en cierto modo la totalidad de la obra de Cristo (*Col.* 1, 24). Pero el hombre sigue siendo libre frente a la nueva configuración del mundo hecha por Cristo. Es responsable de su salvación que está en Cristo. Sólo la alcanza cuando se entrega a Cristo y se mueve en El y se incorpora a El. Cristo ha creado con su muerte y resurrección una nueva situación histórica. Todas las generaciones posteriores a El están bajo su poder. Nadie puede perseverar fuera de El. Todos deben tomar posición ante ese poder para rechazarlo o aceptarlo y vivir de él. *Es lo que ocurre en la fe y en los sacramentos.* La fe es un movimiento vital hacia Cristo (*Io.* 6, 35) y un intercambio vital con El (*Mc.* 16, 16; *Rom.* 3, 21-28). (Cfr. *Tratado de la Gracia.*)

La caridad de Dios revelada en Cristo y, sobre todo, en su muerte es una apelación a los hombres para que se apropien de la salvación obrada por Cristo. Es un don gratuito de Dios, pero sólo es concedido al que se abre a Dios por la fe y la obediencia. No quiere eso decir que hagamos nosotros mismos la redención mediante un esfuerzo religioso y moral, fundado en la obra de Cristo y en su imitación, sino que participamos de la redención hecha por Cristo, si lo queremos. Ese querer sólo es posible si Dios lo dispone así en

nosotros. La decisión del hombre por Cristo no nace del yo en un acto de independencia creadora; sólo es posible en dependencia de Dios que lo conserva y hace todo (cfr. § 202). Nuestra parte es aceptar y correalizar en nosotros el movimiento divino operado en nuestro yo; lo que tenemos que hacer es entregarnos a él. En esta co-realización y entrega sumisa a Dios somos creadores: ahí queda un amplio margen a la actividad y responsabilidad humanas. La gravedad de la obligación de esa llamada de Dios es tal, que el rechazarla nos condena al infierno. Aquí se ve cuán en serio toma Dios la decisión humana. La actividad que se exige del hombre representa la medida suprema de tensión de fuerzas; se requiere una radical transformación del modo de sentir, una irrupción del yo sobre las murallas del egoísmo y del orgullo. Con el obrar propio no se completa la obra redentora, sino que se asimila. La salvación obrada por Cristo pone de manifiesto su fuerza y fecundidad, justamente porque Dios obra en el hombre esa actividad.

La obra redentora se realiza únicamente en aquel que se incorpora a Cristo por la fe. La fe se simboliza normalmente en la recepción de los sacramentos. Los sacramentos son el modo de acercarse a nosotros Cristo para que podamos incorporarnos a El (cfr. *Tratados de los Sacramentos y de la Gracia*).

Cristo murió también por los hombres que vivieron antes que El y que, poniendo su mirada en la futura muerte de Cristo, tuvieron la posibilidad de alcanzar la salvación.

2. Cristo no murió por los *ángeles*, ya que los buenos no necesitan redención y los malos eran incapaces de ella. Pero (según la doctrina escotista) también a ellos y al primer hombre se les concedió la gracia en atención a los méritos de Cristo. Cristo es también Cabeza de los ángeles, puesto que todo ha sido creado en El y es la coronación del universo (*Eph.* 1, 10; *Col.* 1, 20).

3. Por ser Cristo Cabeza de toda la creación, su obra redentora alcanza al individuo, *a las sociedades humanas* y *hasta a la naturaleza no humana*. Toda la realidad estaba bajo la maldición por el pecado del hombre; participa, pues, de la liberación de esa maldición. La naturaleza está incorporada al destino del cuerpo humano. Cuando sea glorificado se verá libre de las formas perecederas de este tiempo: "Porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la

esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto" (*Rom.* 8, 19-22). En la Resurrección y glorificación de Cristo se ha sembrado ya el germen de la glorificación de toda la creación. La unidad total de las cosas que tiene su fundamento en la unidad de Dios, corresponde a la redención total de Cristo, único mediador entre Dios y los hombres (cfr. *Tratado de los Novísimos*).

4. Sobre la cuestión de si son habitados otros astros y de si sus moradores han sido redimidos por Cristo, hay que decir: hasta ahora no se ha demostrado la habitabilidad de otros astros; por razones científicas más bien parece lo contrario. Los llamados "platillos volantes" no pueden ser un argumento serio. La fe y la teología no tienen interés en que fuera de la tierra no existan seres vivientes, dotados de razón que habiten otros astros. Si la ciencia lo demuestra habría que decir que Cristo, Cabeza del universo, es también su Cabeza, pero no sabemos qué función tendrá sobre ellos, ya que nada dice de eso la revelación (*Col.* 1, 15-22; 2, 10).

§ 164

Eficacia plena de la obra redentora en la Madre de Cristo

I. *Asunción de María a los cielos.*

La madre de Cristo es la *primera redimida* por su Hijo. "No es extraño que el Señor, que vino a redimir el mundo, empezara su obra en María, para que Ella, por cuya mediación se preparó a todos la Salvación, disfrutara la primera del fruto de la Salvación de la mano de su Hijo" (San Ambrosio, *Comentario al Evangelio de San Lucas*, cap. 17).

I. También ella ha venido para la *plenitud de la redención* en este eón. Antes de ella nadie lo alcanzó. Por especial gracia de Dios fué libre de todo pecado, original o personal, en vistas a la obra redentora de su Hijo. Participó de la vida revelada en su Hijo (*I Io.*

1, 2) en medida superior a cualquier otro. Como todos los creyentes fué configurada a semejanza del Hijo de Dios (*Rom.* 8, 29). Pero su semejanza con el Hijo de Dios supera la de todos los demás. Como los demás fué incorporada a la muerte, resurrección y ascensión de su Hijo (*Rom.* 6, 3-14; *Eph.* 2, 6). Fué introducida a la plena comprensión de su Hijo y de su misión al venir el Espíritu Santo. Pero su unión con Cristo alcanzó una fuerza jamás alcanzada. El germen de resurrección puesto en ella (§ 158) tuvo también eficacia mayor que en todos los demás. La existencia cristiana siempre es participación en la gloria del Resucitado, que ha subido al cielo. Esta participación logrará en los demás hombres su definitiva configuración en la segunda venida de Cristo. En María se desarrolló ya plenamente y en su forma definitiva en este eón.

1. La unión con el Señor ya glorificado, que era a la vez su Hijo, no la preservó de la *muerte corporal*. Es verdad que no estaba sujeta a la muerte como los demás hombres, ya que no tuvo pecado original ni estuvo lejos de Dios, fuente de la vida. Si a pesar de todo tuvo que morir, por misteriosa disposición de Dios, la razón de ello puede ser el hecho de que el destino de su Hijo debía ser el suyo. En ella debían cumplirse aquellas palabras: "Llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo" (*II Cor.* 4, 10). En su vida debía regir la misma ley que en la de Cristo: "¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria?" (*Lc.* 24. 26). ¿Cómo iba a soportar su amor un destino distinto del de su Hijo? Su muerte no fué por tanto un castigo o penitencia por el pecado original o por otra acción pecaminosa cualquiera, sino que fué la puerta de la vida. Fué instrumento de salud sin dejar de ser a la vez un medio de la justicia divina sobre el pecado. Contribuyó a la transformación de la vida terrena en celestial. La forma vital perecedera de este mundo debía dejar de ser y ser lograda una nueva forma indestructible, fundada y simbolizada ya en la resurrección de Cristo. Su muerte fué el tránsito de una existencia a la otra. Su cuerpo fué también incorporado al modo de ser glorioso. No quedó sometida la descomposición del sepulcro, sino que, unido de nuevo al alma, resplandece y brilla de gloria. En María se hace evidente que la redención se aplica también al cuerpo. Ella existe con su cuerpo más allá de las formas perecederas de este mundo, en la gloria eterna de Dios, a la que fué incorporado Jesucristo, como primogénito de

entre los muertos. Esto afirmamos al confesar la Asunción de María a los cielos (Dogma de fe).

"Por tanto, después de elevar a Dios muchas y reiteradas preces e invocar la luz del Espíritu de la Verdad, para gloria de Dios omnipotente, que otorgó a la Virgen María su peculiar benevolencia; para honor de su Hijo, Rey inmortal de los siglos y vencedor del pecado y de la muerte; para acreditar la gloria de la misma augusta Madre y para gozo y alegría de toda la Iglesia, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra, pronunciamos, declaramos y definimos ser dogma de revelación divina que la inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrena, fué asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial.

Por eso, si alguno, lo que Dios no quiera, osare negar o poner en duda voluntariamente lo que por Nos ha sido definido, sepa que ha naufragado en la fe divina y católica" (Encíclica *Munificentissimus Deus*, de 1.° de noviembre de 1951).

2. La cuestión de si podía ser definida como dogma la Asunción de María a los cielos con su cuerpo ha sido muy discutida a partir del Concilio Vaticano. Ocasión de ello fué la petición de la declaración dogmática firmada por 195 padres conciliares. La petición no fué estudiada por haberse interrumpido prematuramente el Concilio. Desde entonces se expresó de diferentes formas el deseo de que se definiera como dogma la Asunción corporal de María a los cielos (cfr. *Petitiones de Assumptione corporea b. Virginis Mariae in coelum definienda ad S. Sedem delatae*, 2 vol. Vaticano, 1942). El día primero de noviembre de 1951 el Papa Pío XII definió como dogma de fe la Asunción corporal de María al cielo.

La Asunción de María no puede demostrarse con razones históricas, sino sólo con argumentos teológicos.

A) *La Sagrada Escritura* no da ningún testimonio expreso. Se trata de saber si tal dogma se halla *implícitamente* contenido en ella. Los teólogos aducen generalmente dos textos que, según su opinión, son concluyentes: son los textos del protoevangelio (*Gen.* 3, 15) y de San Lucas (1, 28).

a) Sobre el primer texto los teólogos argumentan: en el protoevangelio se promete una victoria completa sobre la serpiente no sólo al futuro Redentor, sino con El y por El a su madre. La victoria de Cristo comprende, según San Pablo, además de la victoria

sobre el demonio, la victoria sobre el pecado y sus consecuencias: concupiscencia y muerte (*Rom.* 5, 8; *I Cor.* 15, 24; 54; *Hebr.* 2, 14). Por tanto, la victoria completa de la madre pertenece también, como a la de su Hijo, el triunfo sobre la muerte. Por eso el cuerpo de María debía ser preservado de la corrupción, aunque por razones importantes debió morir; la corrupción nunca es algo honroso y venturoso como la muerte, sino algo abominable y vergonzoso. El cuerpo virginal, del que tomó su carne y sangre el Hijo de Dios, no podía ser pasto de gusanos, como la carne de "pecado" (*Rom.* 8, 3). El honor del Hijo lo prohibe. Por otra parte, a este triunfo total de la madre de Dios sobre la muerte pertenece también la Resurrección, lo mismo que ocurrió en su Hijo: Resurrección tras un corto sueño de muerte y que encontró su coronación en la Asunción de María en cuerpo y alma al cielo (Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik, nach den Grundsätzen des heiligen Thomas,* edit. 1939, 2 vol. 381-82).

Esta explicación del Génesis (3, 15) es, naturalmente, una interpretación teológica que no se deduce directamente del texto, ni ofrece plena seguridad dentro de los medios simplemente teológicos. Pero la Teología no es el último recurso para interpretar la Sagrada Escritura. Es al Magisterio eclesiástico, asistido del Espíritu Santo, a quien corresponde interpretarla en última instancia. Cuando interpreta un texto bíblico es el mismo Espíritu Santo quien da la auténtica interpretación de lo significado por El en el texto.

b) El segundo texto en su contexto inmediato nos dice que María es llena de gracia. La versión de la Vulgata nos da la traducción exacta. El texto mismo no da fundamento inmediatamente para contar en esa plenitud de gracia la de la Asunción corporal al cielo. La exégesis científica de este texto no nos llevaría por sí misma a suponer que el Magisterio eclesiástico interprete este texto como referido a la Asunción de María. Pero la exégesis debe reconocer que si el Magisterio eclesiástico interpreta así el texto, tal interpretación no se opone al texto, sino que en él (*Lc.* 1, 28) *puede* estar contenida la asunción corporal de María a los cielos y que la inclusión *real* de esta doctrina en el texto está garantizada por el Magisterio eclesiástico.

La razón principal la encontramos en *Gen.* 3, 15 (lo mismo que para la verdad revelada de la inmaculada concepción). El dogma está fundamentado en la Escritura. La tradición se basa en los fundamentos escriturísticos.

B) En la *tradición oral* deben aducirse, en primer lugar, los textos de *escritores eclesiásticos* que traten del tema y después los textos de la *Liturgia eclesiástica.*

a) Por lo que se refiere a los Santos Padres, hasta hace poco la mayoría de los teólogos pensaban que de la primitiva patrística no era posible sacar ningún argumento de tradición. Recientemente, O. Faller (*De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis,* Roma, 1946) intentó demostrar que por lo menos a partir de la mitad del siglo IV existe ya una tradición histórica expresa y directa y que no falta tampoco en los siglos anteriores al testimonio de la Asunción de María a los cielos, en cuanto que en aquellos tiempos ya encontramos la doctrina sobre María y sobre su puesto en el plan de la Redención, de la que partieron los Santos Padre posteriores para demostrar por vía de deducción teológica la Asunción de María. Por el contrario, B. Altaner creyó poder demostrar que no eran correctas las interpretaciones textuales dadas por Faller (*Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.*, en "Theologische Revue", 44, 1948, 129-40).

Como texto de prueba más antiguo aduce Faller el breve capítulo de un sermón de un sacerdote desconocido, llamado *Timoteo de Jerusalén.* Faller y Jugie sitúan la fecha de este sermón en torno al año 400; Altaner, A. Mai y O. Bardenhewer lo atribuyen a un tiempo muy posterior (primera mitad del siglo VII). Altaner ve en el texto un plagio de la obra apócrifa *Transitus Mariae.* El texto, según Altaner, dice: "Por eso la Virgen no ha muerto hasta hoy, porque aquel que habitó en ella la llevó a un lugar sublime y celestial." Jugie traduce de otra manera: "Aquel que habitó en ella la colocó en el lugar desde el cual el Señor subió a los cielos." Pero la problemática del texto está sobre todo en que, según él, la Virgen María no murió. Mientras, Faller concluye de él que el Magisterio eclesiástico, por boca de Timoteo, enseñó ya al fin del siglo IV la Asunción de María a los cielos, Altaner afirma que no se puede hablar de magisterio eclesiástico cuando un predicador tiene una opinión tan poco clara sobre el tránsito de María desde este mundo.

Faller se refiere, además, a San Epifanio (*Haer.* 78, 11 y 78, 24); San Epifanio, en esos textos, defiende la perpetua virginidad de María contra los argumentos de los antidicomarianitas. Refiriéndose al texto mencionado, dice que el NT no afirma si María murió o no, si fué sepultada o no. Tampoco él se atreve a afirmar si vive o está muerta. La causa del silencio de la Sagrada Escritura sobre

el fin de María es un misterio. En *Haer.* 78, 24, enumera San Epifanio tres posibilidades sobre el fin de María, sin decidirse a ninguna de ellas: María murió y fué sepultada; murió de muerte violenta; vive todavía en la tierra, en un lugar que nadie conoce. El hecho de que San Epifanio no hable de la Asunción de María, habiendo tenido ocasiones de hablar de ello, es una dificultad nada despreciable contra el argumento de tradición. Refutando el espiritualismo de Orígenes, que se opone a la resurrección del cuerpo, afirma que no sólo Cristo, sino también otros resucitaron, como atestiguan el Antiguo y el NT. Se menciona sobre todo a Elías y Enoch como representantes caracterizados de los que han subido al cielo con sus cuerpos (*Ancoratus*, 92, 98, 100). No se cita a María. En otro texto (*Haer.* 42, *PG*, 41, 777), para demostrar que no son lo mismo la carne y el pecado afirma que la bienaventurada Virgen María *será subida* al cielo en cuerpo y alma.

Altaner creyó debía tenerse por seguro que ni San Epifanio ni San Jerónimo ni ningún otro escritor eclesiástico de los cinco primeros siglos supo nada de la tradición histórica de la muerte y resurrección de María. Más aún: observa que no pocas veces los Santos Padres acentúan que sólo Cristo ha resucitado de entre los muertos.

La situación cambió por completo al descubrirse el tratado llamado *Transitus Mariae*. Data del siglo v o quizá de fines del iv. Contiene narraciones legendarias sobre María, su muerte y asunción. A principios del siglo vi fué incluído por el *Decretum Galasianum* en la lista de los libros apócrifos, es decir, prohibidos. También es condenado en el *Decretum Gratiani*. Altaner sostiene que incluso los textos patrísticos posteriores que suelen aducirse como argumentos de tradición a favor de la creencia en la Asunción de María, no tienen fuerza probativa, porque todos ellos se basan en el legendario *Transitus Mariae*, y, por tanto, no son testimonios de una verdadera y auténtica tradición. Más aún: uno de los Padres, el obispo Modesto de Jerusalén, dice en el sermón más antiguo sobre la Asunción corporal de María, que es extraño que aquellos que en los primeros tiempos fueron llamados para ser maestros en la Iglesia de Nuestro Señor Jesucristo nada nos han dicho sobre el fin de María y que tampoco sus sucesores nos han transmitido nada (*PG.* 86, 2, 3.280). Por tanto, no se dió ninguna especie de tradición histórica.

Es hora de distinguir entre la tradición histórica y la dogmática. La asunción corporal de María no puede demostrarse por el

simple hecho eventual del sepulcro vacío. No podría ser definida como dogma por el solo hecho de existir claramente una tradición histórica del sepulcro vacío. El dogma es la formulación eclesiástica de una verdad revelada y no de una verdad verificable mediante una observación histórica. En la cuestión de si la Asunción es definible o no, no se pregunta si se sabe algo del sepulcro vacío, sino solamente si existen testimonios que demuestren que la Iglesia creyó como verdad revelada la Asunción de María. De aquí que entre la resurrección de Cristo y la asunción corporal de María haya una profunda diferencia. Las apariciones después de la Resurrección de Cristo garantizan el hecho histórico, que puede ser concretamente determinado en la historia de la Salvación. No hay, en cambio, testigos oculares de la asunción corporal de María. En las leyendas apócrifas sobre la muerte de María se describe la admisión de María en el paraíso como acontecimiento que los Apóstoles vivieron lo mismo que la resurrección de Jesús. Los relatos evangélicos sobre la Resurrección y Ascensión de Cristo y sus procesos, se aplican a María: por ejemplo, sepulcro vacío, resurrección al tercer día de morir, asunción en el monte de los Olivos, etc. Ni la tradición, ni la Escritura ni el dogma hablan de eso. La Asunción de María no puede concretarse temporalmente y, por tanto, no puede ser incluída, como la Resurrección de Cristo, en la historia de la Salvación. La encíclica de la dogmatización sólo dice que María, acabado el curso de su vida terrena ("expleto terrestris vitae curso") fué subida corporalmente al cielo. La asunción es un *factum*, realizado por Dios, pero no un acontecimiento que pueda ser concretado temporalmente. Por eso no hay sobre él una tradición histórico-teológica ni es posible que se dé. La realidad de la asunción corporal de María al cielo, obrada por Dios, está cotransmitida con otras verdades de fe en los siglos V y VI. Sólo a partir del siglo VI aparecen los testimonios explícitos. La objeción de los protestantes contra el nuevo dogma se funda casi siempre en un malentendido: creen que se afirma y dogmatiza una tradición histórico-teológica y que se iguala la asunción de María a la resurrección de Cristo (cfr. J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus*, 1951, 101-103).

A este respecto puede recordarse *Gregorio de Tours* (584-94), que dice: "Dominus susceptum corpus (Virginis) sanctum in nube deferri jussit in paradisum, ubi nunc, resumpta anima, cum electis eius exultans, aeternitatis bonis nullo occasuris fine perfruitur" *(De gloria martyrum liber* 1, c. 4, *Patres latini*, 17, 708). Este texto tendría gran importancia, a pesar del silencio de los Padres ante-

riores, si Gregorio de Tours no dependiera en sus explicaciones mariológicas de la literatura apócrifa, que no puede ser valorada como fuente de revelación. Pero como no distingue claramente su doctrina de la asunción de María de las narraciones legendarias, no está suficientemente claro si considera la asunción de María como verdad revelada o no. Sólo el hecho de haberse inspirado en la obra *Transitus Mariae* habla en contra.

Otra cosa es el testimonio del *Encomium in Dormitionem Sanctissimae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis*, obra atribuída al patriarca Modesto de Jerusalén († 634). Aunque es cierto que depende en parte de la literatura apócrifa y su descripción de la asunción de María tiene muchos rasgos legendarios, acentúa expresamente que debe su doctrina de la Asunción corporal de la Madre de Dios al cielo, no a los apócrifos, sino a las fuentes auténticas de revelación, sobre todo a la tradición oral. Testifica, pues, la asunción corporal de María como doctrina revelada.

Otros testigos de consideración son: el arzobispo Andrés de Creta († 720), el patriarca Germán de Constantinopla († 733) y San Juan Damasceno († 773). Este último tiene textos clarísimos y numerosos.

Tendremos idea completa cuando aparezca la ya empezada edición completa y crítica de sus obras. Pero se conocen ya bastantes cosas de él que permiten trazar su pensamiento y doctrina con seguridad. Se mantiene en actitud crítica y circunspecta frente a la literatura apócrifa. En sus tres homilías sobre María (*PG.* 96, 699-762) fundamenta la Asunción de María en su dignidad de Madre de la Vida y nueva Eva. La segunda homilía culmina con la afirmación de que María, Madre de la Vida, no estuvo sometida a la ley de la muerte por el pecado, y aunque tuvo que ser igual que su Hijo en la muerte, fué también digna de resucitar al tercer día después de morir.

A partir del siglo X, la mayoría de los teólogos enseñan formalmente la asunción corporal de María a los cielos; sólo unos pocos dudan. San Alberto Magno, después de aducir razones de Escritura, Liturgia y de razón teológica, afirma: "Basados en estas conclusiones y autoridades, resulta que la bienaventurada Madre de Dios fué ensalzada en cuerpo y alma sobre los coros angélicos. Tenemos esto por indiscutible y verdadero" (*Mariale*, 132). Sólo existieron diferencias de opinión respecto al valor dogmático de la afirmación de la Asunción de María. Suárez dice: "Ita sentit universa Ecclesia et hic eius consensus ex antiquorum Patrum tradi-

tione manavit." "Sed revera non est, quia neque est ab ecclesia definita, nec est testimonium scripturae aut sufficiens haec sententia, ut a nullo pio aut catholico possit in dubium revocari, aut sine temeritate negari" (*In III partem Summae Theol.*, disp. XXI, sect. II a. 14).

En una manifestación del Concilio de Jerusalén del año 1672, aparece evidente que también las *Iglesias orientales* separadas de la Iglesia católico-romana mantenían esa misma doctrina: "Recte (b. Virgo) signum esse dicitur in caelo, eo quod ipsa cum corpore assumpta est in caelum, et quamvis conclusum in sepulcro fuerit immaculatum corpus eius tabernaculum, in caelum tamen, ubi Christus fuerat assumtus, tertio et ipsa die in caelum migravit" (Harduin, *Acta concil.*, XI, 199).

b) La parte más importante de la tradición oral está en la *Liturgia.* La fiesta de la Asunción corporal de María a los cielos está atestiguada por vez primera y con plena certeza por Modesto de Jerusalén († 634), a quien ya se ha citado como testigo de la tradición.

Por lo que a los textos mismos se refiere, los términos "assumptio" y "transitus" pueden significar también la admisión del alma de María en el cielo, de no precisarse claramente. Pero muchas veces se habla de la asunción corporal de María, sobre todo en textos de la liturgia galicana. Desde las Galias pasaron a Roma. Ya en el *Missale gothicum* del siglo VII (equivalente al *Missale gallicarum vetus)* se dice: "Fusis precibus Dominum, imploremus, ut eius indulgentia illuc defuncti liberentur a tartaro, quo beatae Virginis translatum corpus est de sepulcro... Quae nec de corruptione suscepit contagium, nec resolutionem pertulit in sepulcro, pollutione libera, germina gloriosa, assumptione secura... Parum fortasse fuerat, si te Christus solo sanctificasset introitu, nisi etiam talem matrem adornasset egressu. Recte ab ipso suscepta es in assumptione feliciter, quem pie suscepisti conceptura per fidem, ut quae terrae non eras conscia, non teneret rupes inclusa" (Cunibert Mohlberg, O.S.B.: *Missale Gothicum. Das Gallikanische Sakramentar des VII.—VIII. Jahrhunderts,* 1929, fol. 76a y fol. 80b-81a, en *Codices liturgici e Vaticanis praesertim delecti phototypice expressi iussu Pii XI. Pont. Max. consilio et studio procuratorum bibliothecae Apostolicae Vaticanae,* volumen I).

Mientras que el *Liber sacramentorum anni circuli* (*Sacramentarium gregorianum*) de la Iglesia romana, en la forma más antigua

que tenemos de fines del siglo VII, sólo nos ofrece textos que hablan de la *assumptio*, pero no expresamente de la *assumptio* corporal (cfr. estos textos en Cunibert Mohlberg, O.S.B., *Die älteste Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche*, 1927, 50, en "Liturgiegeschichtliche Quellen", 11-12), en el *Sacramentarium Gelasianum* más antiguo, del siglo VIII, encontramos, además de los textos mencionados del *Liber sacramentorum*, las siguientes palabras: "Veneranda nobis domine huius est diei festivitas, in qua sancta dei genitrix mortem subiit temporalen, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae filium suum dominum nostrum Jesus Christum de se genuit incarnatum (en Cunibert Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Ueberlieferung*, 1939, 168, en "Liturgiegeschichtl. Forschungen", cuaderno 1-2, 2.ª edic.). "Pero como la liturgia no crea la fe, sino que la supone, y de ésta derivan como frutos del árbol las prácticas del culto, los Santos Padres y los grandes Doctores, en las homilías y en los discursos dirigidos al pueblo con ocasión de esta fiesta, no recibieron de ella, como de primera fuente, la doctrina, sino que hablaron de ésta como de cosa conocida y admitida por los fieles; la aclararon, mejor: precisaron y profundizaron su sentido y objeto, declarando especialmente lo que con frecuencia los libros litúrgicos habían sólo fugazmente indicado; es decir, que el objeto de la fiesta no era solamente la incorrupción del cuerpo muerto de la bienaventurada Virgen María, sino también su triunfo sobre la muerte y su celestial glorificación a semejanza de su Unigénito" (Encíclica *Munificentissimus Deus*).

c) Basados en todo el material enumerado podemos decir: la ciencia teológica por sí misma no puede darnos un testimonio escriturístico convincente ni un argumento de tradición que prueben plenamente. Al mismo tiempo ha existido en la Iglesia, como se comprueba con las palabras de los teólogos a partir del siglo VIII y de las oraciones litúrgicas, una convicción no puesta en duda a lo largo de varios siglos, que afirma la asunción corporal de María al cielo, sin precisar el valor demostrativo de los argumentos ni la seguridad o certeza de la convicción.

La Iglesia docente y discente creen en ello de la misma manera Pío XII nos habla en la encíclica *Munificentissimus Deus* de la "enseñanza concorde del magisterio ordinario de la Iglesia y de la fe concorde del pueblo cristiano por él sostenida y dirigida". No cabe pensar que la Iglesia mantuviera un error en cuestión tan impor-

tante a lo largo de un milenio. El hecho de la Asunción corporal de María al cielo queda así garantizado por la fe y praxis de la Iglesia. Cuando la Iglesia mantiene el hecho de la Asunción de María, tiene que conocerle por la Revelación; no hay otro camino. Pío XII concluye de la fe universal en la Asunción corporal de María: "Por eso, del conocimiento universal del magisterio ordinario de la Iglesia se deduce un argumento cierto y seguro para afirmar que la Asunción corporal de la bienaventurada Virgen María al cielo es verdad revelada por Dios y por eso todos los fieles de la Iglesia deben creerla con firmeza y fidelidad." Surge, pues, la cuestión de en dónde radica y se encuentra esa Revelación, o mejor, dónde está ese hecho atestiguado en la Escritura o en la Tradición. El Magisterio eclesiástico puede dar, además del hecho de la Asunción, las fuentes de la Revelación y sus razones probativas.

C) Los teólogos aducen *razones de congruencia* ya elaboradas por los Santos Padres. Las más importantes son:

a) La dignidad de Madre de Dios. Por ella María está en íntima comunidad con Cristo, de modo que era conveniente que le fuera concedida la redención perfecta antes que a los demás. La redención total es redención del cuerpo también.

b) La Inmaculada Concepción. Siendo el pecado causa de la muerte, es justo y natural que quien permaneció libre de todo pecado—original o personal—, y murió para ser igual a su Hijo, no permaneciera en la muerte ni la muerte tuviera poder sobre ella. Por su libertad de todo pecado María está sobre todos los hombres y convenía también que lo estuviera por la plenitud de su vida.

La Encíclica *Munificentissimus Deus* resume estos argumentos así: "Todas estas razones y consideraciones de los Santos Padres y de los teólogos tienen como último fundamento la Sagrada Escritura, la cual nos presenta el alma de la Madre de Dios unida estrechamente a su Hijo y siempre partícipe de su suerte. De donde parece imposible imaginarse separada de Cristo, sino con el alma, al menos con el cuerpo, después de esta vida, a aquella que lo concibió, le dió a luz, le nutrió con su leche, lo llevó en sus brazos y lo apretó a su pecho. Desde el momento en que nuestro Redentor es hijo de María, no podía, ciertamente, como observador perfectísimo de la ley divina que era, menos de honrar, además de al Eterno Padre, también a su amadísima Madre. Pudiendo, pues, dar a su

Madre tanto honor al preservarle inmune de la corrupción del sepulcro, debe creerse que lo hizo realmente.

Pero ya se ha recordado especialmente que desde el siglo II María Virgen es presentada por los Santos Padres como nueva Eva estrechamente unida al nuevo Adán, si bien sujeta a El, en aquella lucha contra el enemigo infernal, que, como fué preámbulo en el Protoevangelio (*Gen.* 3, 15), habría terminado con la plenísima victoria sobre el pecado y sobre la muerte, siempre unidos en los escritos del Apóstol de las Gentes (cfr. *Rom.* 5 y 6; *I Cor.* 15, 21-26; 54-57). Por lo cual, como la gloriosa Resurrección de Cristo fué parte esencial y signo final de esta victoria, así también para María la común lucha debía concluir con la glorificación de su cuerpo virginal; porque, como dice el mismo Apóstol, *cuando... este cuerpo mortal sea revestido de inmortalidad, entonces sucederá lo que fué escrito: la muerte fué absorbida en la victoria* (*I Cor.* 15, 54).

De tal modo, la augusta Madre de Dios, misteriosamente unida a Jesucristo desde toda la eternidad con un *mismo decreto de predestinación,* inmaculada en su concepción, virgen sin mancha en su divina maternidad, generosa socia del divino Redentor, que obtuvo un pleno triunfo sobre el pecado y sobre sus consecuencias, al fin, como supremo coronamiento de sus privilegios, fué preservada de la corrupción del sepulcro y, vencida la muerte, como antes por su Hijo, fué elevada en alma y cuerpo a la gloria del cielo, donde resplandece como Reina a la diestra de su Hijo, Rey inmortal de los siglos (cfr. *I Tim.* 1, 17).

Y como la Iglesia universal, en la que vive el Espíritu de Verdad, que la conduce infaliblemente al conocimiento de las verdades reveladas, en el curso de los siglos ha manifestado de muchos modos su fe, y como los obispos del orbe católico, con casi unánime consentimiento, piden que sea definido como dogma de fe divina y católica la verdad de la asunción corporal de la bienaventurada Virgen María al cielo—verdad fundada en la Escritura, profundamente arraigada en el alma de los fieles, confirmada por el culto eclesiástico desde tiempos remotísimos, sumamente en consonancia con otras verdades reveladas, espléndidamente ilustrada y explicada por el estudio de la ciencia y sabiduría de los teólogos—, creemos llegado el momento preestablecido por la providencia de Dios para proclamar solemnemente este privilegio de María Virgen".

3. Es un misterio el *modo* en que ocurrió la Asunción corporal de María al cielo. La leyenda de que los Apóstoles se reunieron

todos y encontraron el sepulcro vacío es justamente una leyenda y expresa el misterio legendariamente. Lo mismo hay que decir de las representaciones artísticas en las que se ve a María subiendo al cielo; con medios artísticos intentan hacer visible el misterio. El proceso, en realidad, consiste en que por poderes y aptitudes concedidas por Dios al alma de María, ésta se une de nuevo al cuerpo para expresar en su modo glorioso de existir que también el cuerpo ha sido incorporado a ese estado. Es una cuestión todavía no decidida formalmente por la Iglesia, si se puede aplicar a la Asunción corporal de María la sentencia defendida por numerosos teólogos de que el alma, al resucitar de entre los muertos, no tiene necesariamente que tomar para su cuerpo glorioso la materia del cuerpo que tuvo en su existencia terrena e histórica o los elementos que le pertenecieron, sino que puede formar el cuerpo glorioso de cualquier parte material. Como el alma se expresa como a través de un medio transparente en el cuerpo glorioso, según el principio del "anima forma corporis", puede llamar el alma cuerpo suyo a ese tomado y formado de otra materia, aunque nada tenga de los elementos del cuerpo que tuvo en su existencia terrena. Esa teoría no puede aplicarse de ningún modo al cuerpo glorioso de Cristo, porque se afirma expresamente que el cuerpo de Cristo desapareció del sepulcro. Si puede o no aplicarse al cuerpo de María, debe ser aclarado dentro del ámbito de la revelación sobre la resurrección de los muertos. En todo caso, lo decisivo no es el cambio de lugar, sino la forma de existir de María, en estado glorioso, que es no sólo anímica, sino corporal y anímica.

4. Se ha *objetado* varias veces contra el dogma católico de la Asunción corporal de María al cielo, que no es evangélico ni siquiera bíblico. Contra esa objeción se puede contestar que la resurrección de los muertos es una de las promesas fundamentales de la Revelación de Cristo. La esperanza propiamente cristiana se extiende a creer en una perduración con la realidad corporal. Y esta esperanza distingue esencialmente a los cristianos de los no cristianos. La Asunción de María y su glorificación corporal se enmarca, pues, perfectamente en el ámbito de la totalidad de la Revelación testificada por la Sagrada Escritura. Lo único que la distingue es una diferencia temporal: en María se ha realizado ya lo que en los demás ocurrirá al fin de los tiempos.

Tampoco está bien decir que la definición del dogma de la Asunción corporal de María ha sido inoportuna, ya que para muchos

cristianos es una carga y lastre dentro de su fe. Hay que decir, por el contrario, que *los tiempos la exigían*. Pío XII dice lo siguiente:

"Tenemos firme confianza de que esta proclamación y definición solemne de la Asunción será de gran provecho para la humanidad entera, porque dará gloria a la Santísima Trinidad, a la que la Virgen Madre de Dios está ligada por vínculos singulares. Es de esperar, en efecto, que todos los cristianos sean estimulados a una mayor devoción hacia la Madre celestial y que el corazón de todos aquellos que se glorían del nombre cristiano se muevan a desear la unión con el cuerpo místico de Jesucristo y el aumento del propio amor hacia Aquella que tiene entrañas maternales para todos los miembros de aquel Cuerpo augusto. Es de esperar, además, que todos aquellos que mediten los gloriosos ejemplos de María se persuadan cada vez más del valor de la vida humana, si está entregada totalmente a la ejecución de la voluntad del Padre celestial y al bien de los prójimos; que, mientras el *materialismo* y la corrupción de las costumbres derivadas de él amenazan sumergir toda virtud y hacer estragos de vidas humanas, suscitando guerras, se ponga ante los ojos de todos el modo luminosísimo a qué excelso fin están destinados los cuerpos y las almas; que, en fin, la fe en la Asunción corporal de María al cielo haga más firme y activa la fe en nuestra resurrección".

En esta explicación hay que acentuar que en la glorificación corporal de María se revela hasta qué grado de perfección y plenitud puede llegar el hombre mediante Cristo. María reina con Cristo en el cielo. Es la reina del cielo (*Apoc.* 20, 4). Con eso se renueva la esperanza de nuestra propia resurrección. Ahora vemos que las promesas de Cristo no son palabras vacías, sino que se cumplen fielmente. La Asunción corporal de María al cielo es, por tanto, prenda y garantía de que la unión con Cristo tiene también repercusión sobre el cuerpo. La razón de ser de la Asunción de María es su especial relación con Cristo. En ella se ha cumplido ya el dinamismo que nace de la Resurrección de Cristo. La glorificación corporal de María tiene significación cristológica y antropológica; más aún: hasta escatológica, ya que en ella se revela la meta hacia la que peregrina la Iglesia.

Hay una razón profunda de que Dios, por medio del Magisterio eclesiástico, nos dé en nuestros días esa garantía de nuestra esperanza en un futuro glorioso. Frente a las numerosas catástrofes y derrumbamientos de nuestro tiempo, frente a las numerosas y serias amenazas a la existencia del hombre, frente al materialismo

teórico y práctico tan ampliamente extendidos, podía amenazar al hombre la tentación de dudar del sentido de la existencia o de ver la totalidad de su vida en este mundo terrestre y en los bienes materiales. En esta necesidad la Iglesia nos ha dado la seguridad de que la vida individual e histórica camina hacia una última plenitud corporal. La existencia material en su forma actual tiene significación precursora, pero jamás perecerá por completo; será transformada a otro modo y en él subsistirá eternamente. Así se condena la herejía del materialismo y se reconoce a la vez la importancia de lo material: se anuncia su existencia eterna en una realidad gloriosa. Todo esto vemos en la Madre de Dios como en un cuadro visible.

El nuevo dogma ofrece, además, varias aclaraciones para la discusión teológica de los presupuestos de la definición de un dogma. Y, sobre todo, aporta notas muy importantes sobre el concepto de tradición.

II. *Puesto de María en la historia de la Salvación.*

1. La Madre de Dios, llevada a su definitiva plenitud por Cristo, único mediador entre Dios y los hombres, *no ha quedado al margen en un estado de no-participación*: así como Cristo, Pontífice eterno, está ante el Padre ofreciéndole sin cesar el fuego de su sacrificio, también María arde en el amor que le es consustancial y que Dios puso y mantuvo en ella, para interceder por quienes Dios entregó a su Hijo, Hijo de ella también. Toma viva parte en su destino, porque está perfectamente compenetrada con los deseos salvíficos de su Hijo, que dió su vida para buscar y salvar lo que estaba perdido y que sigue haciendo lo mismo en su estado de gloria. María está íntimamente vinculada a la salvación de todos y de cada uno por su maternidad corporal y por la estrecha unión con Cristo, que de ella se sigue. Es la Madre de Dios Hijo, revelado en la debilidad de la carne. Es la "madre de la gracia", "puerta del cielo" "portadora de la luz eterna", "ventana de la luz eterna", "causa de nuestra alegría", "la esperanza", "la salud", "nuestra vida", "nuestra esperanza", "nuestro consuelo"..., porque Ella, por virtud del Espíritu Santo, ha dado cuerpo al mediador entre Dios y los hombres. Ha cooperado, por tanto, a la Redención no de una manera independiente o correlativa de Cristo, sino como *instrumento* del que Dios se sirve para realizar su plan salvífico. Libremente se ofreció a Dios para eso: no quiere ser más que la esclava del Señor. Y en

eso se fundamenta su *maternidad espiritual*, más amplia que *la corporal*. Según los Santos Padres, por ejemplo, según San Agustín, María concibió a su Hijo, antes que en el cuerpo, por la fe (cfr. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, 1933, 264; León Magno, sermón 21, capítulo 1). Se entregó por completo a la voluntad del Padre: es pura receptividad frente a Dios. En Ella ocurrirá lo que Dios disponga. Por su entrega sin reservas y por su abandono a la voluntad divina es apta para recibir en su seno a la misma infinitud. Su "sí" no fué pronunciado para Ella misma o para su provecho, sino en nombre de todo el universo necesitado de redención. Por haberse puesto a disposición de Dios, crea el ámbito adecuado para que Dios pueda entrar sin violentar a la criatura, a la que no quiere nunca imponer su gracia. Con su apertura abre las puertas del mundo a Dios. No hay que olvidar que su obediencia y su fe han sido despertadas y fundadas por Dios. María se convierte así en la *segunda Eva*. En los Santos Padres se encuentra a menudo este pensamiento de que, así como por la primera Eva nos vino la desgracia, por la segunda—que es María—nos llegó la salud.

San Justino (*Diálogo con el Judío Trifón*, cap. 100, sec. 1) dice: "Cristo es el Hijo de Dios..., que nació de la Virgen como hombre, a fin de que por el mismo camino que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por ése también fuera destruída. Porque Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dió a luz la desobediencia y la muerte; mas la Virgen María concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dió la buena noticia de que el Espíritu Santo vendría sobre ella y la fuerza del Altísimo la sombrearía." *San Cirilo de Jerusalén* (*Catequesis*, 12, cap. 13): "Ya que por una virgen, Eva, nos vino la muerte, debía venirnos la vida de una Virgen." San Irineo (*Contra Haer.* lib. 5, cap. 19) añade: "Que el Señor iba a aparecerse y que iba a llevar a Dios la propia creación que la había sido llevada y que iba a reparar la desobediencia del árbol con la obediencia en la cruz y a vencer la tentación en la que tan desgraciadamente había caído la virgen Eva... Esto es lo que fué anunciado por el ángel a la Virgen María. Como aquélla había sido tentada por las palabras de un ángel a rebelarse contra Dios y desobedecer sus palabras, así oyó ésta de boca del ángel que había de concebir al mismo Dios por haber sido obediente a sus palabras. Aquélla desobedeció a Dios y ésta le siguió voluntariamente, para que la Virgen María fuera abogada de la virgen Eva. Y así como el género humano fué prisionero de la muerte por culpa de una virgen, así después sería salvado por una

Virgen." Y en la *Demostración del mensaje apostólico* (lib. 1, sección 3, 33): "Y así como el hombre cayó por la desobediencia de una virgen, fracasó y murió, también por una virgen, que oyó la palabra divina, fué bendecido con la Vida. Pues el Señor vino a buscar la oveja perdida y perdido estaba el hombre. No tomó una nueva naturaleza ni fué una nueva criatura, sinó que conservó la pertenencia al género de Adán. Pues era necesario que en la reaparición de Adán en Cristo se mezclaran lo mortal e inmortal y fueran incorporados a él y Eva por María para que la Virgen fuera intercesora de la virgen y la desobediencia de una virgen fuera vencida y compensada por la obediencia de la Virgen."

2. En esta comparación se ve en qué sentido pueda hablarse de una cooperación de María en la obra redentora. No en el sentido de que María uniera su virtud redentora a la de Cristo, sino en el sentido de que por su obediencia se hizo apta para servir como instrumento *divino* a la encarnación del Hijo de Dios; con su "sí", fruto de la gracia divina y pronunciado en nombre de la humanidad, abrió el mundo a la venida del Hijo de Dios. Como el pecado de Adán trajo la maldición a todo el universo, Cristo sólo rescató el mundo para Dios, pero no a María, que fué también redimida por su Hijo.

El "sí" de María, con que se abrió el mundo al Hijo de Dios, duró toda su vida (cfr. § 149). Aunque los actos y palabras de su Hijo le parecieran incomprensibles, ella se entregó por completo a la voluntad divina. Su vida no fué más que servicio a Cristo, redentor del mundo. Toda su vida estuvo inseparablemente unida a El y por medio de El al Padre. Participó de su destino. Estuvo junto a la cruz y tuvo parte viva en el dolor y muerte de su Hijo. Estuvo presente en el Gólgota, representando a todos los creyentes y obedientes a Dios: a la comunidad de los unidos con Cristo. En ella, según la doctrina de los Santos Padres, obedecía, creía y se sacrificaba la Iglesia. Del mismo modo que la Iglesia se ofrece con Cristo en el sacrificio de la misa y los miembros se unen a la Cabeza para ofrecerse todos al Padre y ser glorificados por El, María se unió al sacrificio de su Hijo bajo la cruz y se inmoló a sí misma como hostia. Se ofrece a sí mismo como miembro del Cuerpo del que su Hijo es Cabeza (cfr. R. Grosche, *Zur theologischen Anthropologie, in den gesammelten Aufsätze: Pilgernde Kirche*, 1938, 126-146). Según San Agustín, María es el miembro más noble y distinguido del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. (Comparar a María con

un determinado miembro del cuerpo nos lleva, como la historia enseña, a concepciones fantásticas. La teología clásica es ajena, sobre todo, a comparar a María con el corazón y el alma de la Iglesia. Santo Tomás de Aquino y San Agustín enseñan que es el Espíritu Santo el corazón y el alma de la Iglesia.) Ella es el miembro más distinguido del cuerpo de Cristo porque—misteriosa paradoja—dió a luz a la Cabeza. En cuanto se ofreció al servicio de Cristo y a su destino, cargándolo sobre sí para salud del mundo y soportándolo amorosa y obedientemente, María es madre espiritual de los miembros. En eso se asemeja la Iglesia a ella. San Agustín acentúa, sin embargo, que a María le corresponde la maternidad espiritual en cuanto miembro de la Iglesia y que a ésta en su totalidad le corresponde la maternidad espiritual en mayor medida que a María, que sólo es un miembro de la Iglesia (cfr. Fr. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, 1933, 264-65). San Ambrosio dice en su *Comentario al Evangelio de San Lucas* (lib. 2, sec. 7): "Por buenas razones es María una desposada y a la vez virgen; pues es modelo de la Iglesia, que es Virgen y Esposa. Como virgen nos concibió del Espíritu Santo; como virgen nos dió a luz sin dolor. Y quizá por eso la Virgen María estuvo desposada con uno y concibió de otro (del Espíritu Santo): porque también cada iglesia está llena del Espíritu Santo y de la gracia, aunque externamente esté confiada a un sacerdote mortal."

P. Sträter (*Katholische Marienkunde*, II, 130) observa a este respecto que "este punto de vista significa sólo una parte de la verdad total y completa. Para completarla debemos tener en cuenta otro aspecto que se desprende del modo de distribución de las gracias: si se considera la Iglesia en su totalidad como todo el cuerpo del Señor, incluída la Cabeza—todos los miembros reciben la vida de la Cabeza, a la que están unidos (*corpus ab anima informatum*)—, entonces María es de hecho el miembro más distinguido y está en dependencia y subordinación al cuerpo del Señor. Pero si se considera a la Iglesia como comunidad de los creyentes, en cuanto que está enfrente de su Cabeza, de la que recibe vida y consistencia—(*corpus ab anima informandum*)—, se verá en María la cumbre de esa comunidad, la más dispuesta a recibir y la primera que recibe y se rige después por sí misma. Este segundo punto de vista corresponde mejor a la expresión "la Iglesia es Esposa de Cristo". En este desposorio María está por encima de la comunidad de aquellos a quienes ella, como cooperadora y distribuidora de las gracias, transmite los tesoros de la redención de Cristo."

Recientemente se ha planteado con vivo interés la cuestión de si corresponde a María, además de la participación mediata en la obra de la redención, tal como se ha descrito arriba, y que se funda en su dignidad de Madre de Dios, *otro modo directo de cooperación en la redención objetiva*; se trata de saber si como compañera de Cristo es principio causal en sentido propio de la Redención, claro que con Cristo y subordinada a El; si como virgen sacerdotisa que ofreció el sacrificio de la Redención con Cristo, Sumo Pontífice, puede llamarse corredentora. La discusión no trata de si María tuvo parte íntima en el dolor y muerte de su Hijo, de si estuvo estrechamente unida a El en la obra redentora, sino de si ella aportó una contribución objetiva a la Redención, de modo que la Redención resultara completa gracias a su cooperación. Contestan afirmativamente, por ejemplo: J. Bittremieux, C. Friethoff, A. Deneffe, F. H. Schüth, J. Lebon, y negativamente, incluso con violencia: B. Poschmann, F. Diekamp, B. Hartmann, L. Billot, H. Lenners, M. de la Taille, J. Ude, B. A. Luyckx, M. J. Congar, J. Riviere. Otros adoptan una postura intermedia.

Claro está que sólo la Escritura y la doctrina de la Iglesia pueden ser decisivas para responder efectivamente y no conforme al deseo del corazón de unos o el afán especulativo de otros. De no ser así, sería la naturaleza y no la revelación sobrenatural la fuente del conocimiento teológico, lo cual nos llevaría a una concepción gnóstica del cristianismo. Es indudable que tanto la teología como la piedad pecan a veces contra la revelación no sólo por olvido, sino por exceso y exageración. Tanto los que niegan a María una dignidad que le corresponde como los que le atribuyen lo que no es propio y que sólo pertenece a Cristo, abandonan la Revelación aferrados a su amor propio. No sólo la ciencia teológica, sino también la auténtica piedad, debe apoyarse en la verdad. No es, por tanto, señal de falta de piedad, sino señal de obediencia a lo que Dios ha revelado, el hecho de que el teólogo examine crítica y cuidadosamente si una dignidad corresponde o no con derecho a María.

Recientemente W. Goossens, profesor de Teología en el Seminario de Gante, en su obra *De cooperatione inmediata matris Redemptoris ad redemptionem objectivam quaestionis controversae perpensatio*, París, 1939, ha examinado las razones y fundamentos que se aducen y, por otra parte, las dificultades que se ponen a la teoría de la cooperación inmediata de María en la redención objetiva. El resultado de su investigación es la negación rotunda de tal teoría. Según él, no cabe ni defenderla como "opinión piadosa".

Ante todo, tiene que enfrentarse con una serie de dificultades no resueltas todavía. No se concilia con la Revelación de la unicidad de la mediación de Cristo (*I Tim.* 2, 5) ni con la necesidad de redención en todos los hombres. Por lo que se refiere a este último punto, María necesitó de la Redención y fué redimida en sentido propio y estricto por su Hijo, aunque de distinto modo de como fueron redimidos los demás hombres (cfr. Bula *Ineffabilis Deus*, del 8 de diciembre de 1854). Todos los argumentos de los defensores de la cooperación inmediata para resolver estas dificultades no son más que sutilezas mentales, según Goossens. Billot opina incluso que tal teoría está en contradicción formal con las verdades reveladas.

Las razones que se aducen a favor de esa teoría se apoyan en expresiones del Magisterio eclesiástico, en frases de la Escritura y de los Santos Padres y en razonamientos teológicos. Respecto a las expresiones del Magisterio eclesiástico parece a primera vista que los últimos Papas están a favor de la tesis. Goossens cree poder demostrar que la doctrina pontificia no necesita ser interpretada en ese sentido y más bien le excluye. Y, sobre todo, jamás tuvieron los Papas la intención de enseñar formalmente la cooperación inmediata de María en la Redención objetiva. Sólo de paso aluden a esa cuestión. Por lo que se deduce del contexto de los pasajes en que se apoyan los defensores de la tesis, sólo se trata de la redención subjetiva. Goossens estudia las declaraciones de León XIII, Pío IX, Pío X, Benedicto XV y Pío XI. La falta principal que cometen los defensores de la tesis de la cooperación inmediata en la interpretación de las doctrinas pontificias consistiría en no preocuparse nunca del contexto en que se encuentran las frases a que ellos apelan y en no investigar el valor dogmático de las enseñanzas pontificias a que se refieren.

Por lo que se refiere a la Escritura, el pasaje más importante que citan es el del *Génesis* 3, 15. Según su opinión, con la palabra "mujer", las palabras divinas aluden simbólicamente a María, aunque quizá no aludan a Ella en sentido literal. Este argumento no tiene fuerza probativa. Sólo es posible interpretar así ese pasaje si se dedujera de la Revelación; pero la Revelación nada dice de ello. Tampoco la tradición eclesiástica conoce apenas la interpretación mariológica de ese pasaje y, sobre todo, desconoce la interpretación que nos dan los defensores de esa tesis. Así lo ha demostrado F. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen. III, 15 in der Väterzeit*, 1934. Los demás textos de la Escritura no entran en consideración: ni *Lc.* 1, 36-38, que no habla de esta tesis,

ni *Apoc.* 12, que no habla de María en primer término, sino de la Iglesia (cfr. A. Wikenhauser, *Die Johannesapokalypse*, 1947, 187).

Tampoco el argumento de tradición ofrece ningún apoyo a la tesis, según Goossens. Investiga a fondo las condiciones de un argumento correcto de tradición y hace observar especialmente bajo qué supuestos puede hablarse de una coincidencia moral de los Santos Padres. Goossens indica que los textos aducidos en apoyo de la teoría de la cooperación inmediata no se refieren al objeto en cuestión. Más bien dicen que María dió su consentimiento para ser Madre de Dios, que padeció con su Hijo y que ofreció a su Hijo doliente y moribundo al Padre, pero no que su dolor contribuyera directamente a la Redención o que pueda llamársela corredentora en sentido propio. Ciertos textos patrísticos deben ser considerados como frases retóricas y no hay que sobrevalorar su importancia, sobre todo teniendo en cuenta que los Santos Padres no se ocuparon de esta problemática cuestión. Algunos partidarios de la tesis admiten que los Santos Padres no dan testimonio directo sobre la cooperación inmediata de María en la redención objetiva. Pero creen que en el paralelismo Eva-María, hecho ya por San Justino, San Irineo y Tertuliano, está incluída su tesis. En este paralelismo, se llama muchas veces a María causa de nuestra salud. Pero como demuestra el contexto, eso quiere decir que María fué Madre del Redentor. Los teólogos medievales no conocieron tal tesis. Algunas resonancias, tal vez, podrían encontrarse en San Alberto Magno. Ciertamente, no puede citarse la autoridad de Santo Tomás de Aquino a favor de esta tesis; más bien disiente de San Alberto. Tal doctrina debe, pues, ser considerada como novedad y no es defendida por la mayoría de los teólogos actuales; no es *oppinio communis*.

Goossens examina al final las razones teológicas aducidas por los partidarios de la tesis. Se basan en la íntima unión de María con Cristo. María es la compañera de Cristo. Cristo ha hecho inmediatamente la Redención, luego también María debió contribuir inmediatamente a ella. Aunque el supuesto de la únión íntima entre Cristo y María sea cierto, cabe preguntar hasta dónde llega. Y ésa es una cuestión que no puede resolverse por la simple reflexión especulativa, sino sólo atendiendo sumisamente a la Revelación. Y la Revelación no está a favor de tal tesis.

Tampoco puede demostrarse la cooperación inmediata de María en la redención objetiva, basándose en la maternidad corporal de María. De la maternidad no se sigue como cosa natural la parti-

cipacion inmediata. Depende de la voluntad libre de Dios la medida de la participación de María en la Redención; tal voluntad sólo puede conocerse por revelación, y la Revelación no habla de ello. Cuando se dice que María tenía un derecho sobre Cristo y que por ese derecho ofreció en la Cruz a su Hijo, no hay que olvidar que tal *derecho* no es riguroso y propio. Ninguna madre tiene tal derecho sobre sus hijos. Sólo tiene derecho a la obediencia de su hijo. La participación de María consistió en la conformidad tenida y dada a la muerte de Cristo. Cristo no murió por obediencia a su Madre, sino por obediencia a su Padre celestial. No se puede, pues, caracterizar a María como sacerdotisa que se ofreció en la Cruz con su Hijo.

Las conclusiones de Goossens pueden resumirse diciendo que hasta la fecha no se ha encontrado argumento alguno a favor de la tesis de la cooperación inmediata y que más bien hay razones que hablan en contra; no se comprende cómo no está en contradicción formal con esa tesis la doctrina revelada de la unicidad de la mediación de Cristo y la necesidad de redención de todos los hombres. Los textos pontificios, los teólogos medievales y los escritos patrísticos que citan los partidarios de tal tesis hablan, según Goossens, a favor de la cooperación a *la redención subjetiva y no a la objetiva.* En la *concesión de la Redención,* la intercesión de María es de enorme eficacia y amplitud. María, madre del Redentor, es madre espiritual de los redimidos.

Contra Goossens se han hecho distintas objeciones. Parece que tales objeciones tienen razón por lo que respecta a la interpretación de las doctrinas pontificias, ya que no se comprende su frecuencia si no quisieran enseñar la corredención de María, es decir, de no querer significar que María tuvo participación inmediata en la redención objetiva.

Los teólogos que admiten tal participación la explican así: H. Lennerz, *De cooperatione beatae Virginis in ipso opere Redemptionis (Gregorianum,* 29, 1948, 118-41), opina que hay que abandonar la doctrina de la corredención de María o modificar el concepto de redención que hasta ahora ha mantenido la tradición eclesiástica. H. Köster, *Die Magd des Herrn,* 1947, y *Unus Mediator,* 1950, considera necesario que María, como Cabeza de la humanidad, pronunciara el "sí" para la alianza entre Dios y los hombres, que fué sellada con la muerte de Cristo en la Cruz. La obra de Cristo, que, según Köster, está del lado de Dios y no del de los hombres, es la única causa de la redención. Pero la humanidad de-

bía dar su "sí" a la obra de Cristo. La humanidad está simbolizada en María. Con su "sí" se realiza la alianza. La obra de Cristo y la de María hacen una unidad. En esta explicación apenas es sostenible la caracterización de María como Cabeza de la humanidad y la situación de Cristo de parte de Dios.

O. Semmelroth, *Urbild der Kirche*, Würzburg, 1950, considera a María como imagen y tipo de la Iglesia. Por esta propiedad dió su "sí" a la obra de su Hijo bajo la Cruz. También tiene por necesario este "sí".

A. Dillenschneider, *Le mystère de la corrédemption mariale*, 1951, defiende la opinión de que el "sí" de María bajo la Cruz en representación a la Iglesia, significa más que la simple aceptación de la obra redentora de Cristo: es un cooperar activo. María se incorporó a la muerte de Cristo y tomó parte en ella. Dillenschneider se funda en San Pablo para explicar su tesis. Según la teología paulina, todos hemos muerto con Cristo (*II Cor.* 5, 14). En su muerte, todos somos crucificados (*Rom.* 6, 6). San Pablo mismo quiere completar en su cuerpo lo que falta a los padecimientos de Cristo (*Col.* 1, 24). Según esto, el dolor y la muerte de los hombres están contenidos en el dolor y la muerte de Cristo. El obrar de Cristo logra su plenitud con el cooperar de los creyentes. Esto significa la integración de la muerte de Cristo. María, representante de la humanidad, realizó la integración predicada por San Pablo con su "sí" bajo la Cruz. Participa de la muerte de Cristo, y esa muerte es muerte de toda la humanidad. Por la fe y los sacramentos cada uno participa en la muerte y resurrección de Cristo. María anticipó para todos esta participación.

El fundamento de estas consideraciones es paulino, sin duda, pero va más allá de lo enseñado por San Pablo al decir que María, como representante de la humanidad, llevó a cabo la integración de que habla San Pablo. Esta tesis de la significación representativa de María tiene su origen en los tratados marianos atribuídos a San Alberto Magno. La tesis de que para la integración de la obra redentora, predicada por San Pablo, María debe ser incluída, es considerada por Dillenschneider como absolutamente necesaria; y, con razón, pero la cuestión es saber cuál es su grado de seguridad teológica (cfr. R. Laurentin, *Le mouvement mariologique à travers le monde*, en "La vie spirituelle", 18, 1952, 179-89; *id., Marie et l'Eglise, ibid.*, 86, 1952, 295-304; G. Söll, S.D.S., *Mariologie ins ausserdeutsche Raum*, en *Maria in Glaube und Frömmigkeit. Vorträge des marianischen Kongresses der Diözese*

Rottenburg, 1954, 93-127; A.Fries, CssR., *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften. Literakritische Untersuchung (Beitägre zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 1954).

3. La teología medieval vió una alusión a la maternidad espiritual de María en las palabras que Cristo moribundo dirige a su Madre y a Juan: "Mujer, he aquí a tu hijo." Luego dijo al discípulo: "He ahí a tu Madre" (*Jo.* 19, 26-27). El sentido inmediato de estas palabras de despedida de Cristo no es la maternidad universal de María; la antigüedad cristiana no lo entendió así, salvo una superficial indicación de Orígenes. Pero a partir del siglo XII (Ruperto de Dacia, Bernardo de Claraval) ha sido interpretado cada vez más comúnmente como alusivo a la maternidad universal y espiritual de María.

La maternidad espiritual de María se realiza *en su intercesión por los hombres*. En eso se muestra servidora del cuerpo de Cristo como lo fué de la Cabeza. Su reinar con Cristo es servir al cuerpo de Cristo. Su participación en la gloria de la Cabeza es su obligación de rogar para que todos participen de esa gloria. El poder de su intercesión sobrepasa al de todos los miembros del cuerpo de Cristo.

En la teología actual está planteada la cuestión de si desde la entrada de María a la gloria de Cristo, el hombre recibe todas las gracias de salvación mediante una especial intercesión de María (*mediación universal de la gracia*). Se funda esta doctrina en numerosos textos eclesiásticos. Benedicto XV llama a María "canal celestial por el que descienden las corrientes de las gracias divinas a los corazones de los mortales" (Bula *Gloriosae Dominae* del 27 de septiembre de 1748). León XIII habló muchas veces de María como medianera de la gracia. (Según él, puede afirmarse que "del tesoro sobreabundante de gracias que nos trajo el Señor..., nada nos ha sido concedido sino por medio de María, puesto que Dios así lo quiere" (Encíclica del 22 de septiembre de 1891). "Así como nadie puede llegar al Padre, sino a través del Hijo, tampoco puede nadie llegar a Cristo, sino por María." Ella es nuestra madre celestial; Ella "fué cooperadora en la obra maravillosa de la redención humana y es para siempre la dispensadora de todas las gracias, habiéndosela otorgado para ello un poder cuyos límites no pueden columbrarse" (5 de septiembre de 1895). En la Encíclica *Ad diem illum*, del año 1904 (con motivo del 50 aniversario de la definición

dogmática de la Inmaculada Concepción), se nos dice: "¿No es María la Madre de Dios? Ella es, por lo tanto, también nuestra Madre. Porque hay que sentar que Jesús, Verbo hecho carne, es a la vez el Salvador del género humano. Pero en tanto que el hombre-Dios tiene un cuerpo como los otros hombres, como redentor de nuestra raza tiene un cuerpo espiritual, como se dice, místico, que no es otro que la sociedad de los cristianos unidos a El por la fe. Muchos formamos en Cristo un cuerpo (*Rom.* 12, 5). Pero la Virgen no concibió sólo al Hijo de Dios para que, recibiendo de Ella naturaleza humana, se hiciese hombre, sino también para que, mediante esta naturaleza, recibida de Ella, fuese el salvador de los hombres. Lo cual explica las palabras de los ángeles a los pastores: "Hoy os ha nacido un salvador, que es Cristo-Señor" (*Lc.* 2, 11). También en el casto seno de la Virgen, donde Jesús tomó carne mortal, adquirió un cuerpo espiritual, formado por todos aquellos que debían creer en El; y se puede decir que, teniendo a Jesús en su seno, María llevaba en él también a todos aquellos para quienes la vida del Salvador encerraba la Vida. Por lo tanto, todos los que estamos unidos a Cristo, somos, como dice el Apóstol: miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos (*Eph.* 5, 30). Debemos decirnos originarios del seno de la Virgen, de donde salimos un día a semejanza de un cuerpo unido a su cabeza. Por esto somos llamados, en un sentido espiritual y místico, hijos de María, y Ella, por su parte, nuestra Madre común. *Madre espiritual, sí, pero madre* realmente de los miembros de Cristo que somos nosotros (S. Aug., *De s. virginitate,* c. 6. n. 6)... Pero no es la única alabanza de la Virgen el que ha dado al unigénito Dios, que había de nacer de humanos miembros, su carne (S. Beda Ven. 1. 4 in *Lc.* 11), para que así se hiciese víctima para la salvación de los hombres; su misión fué también guardar esa víctima, alimentarla y presentarla al altar en el día fijado. También entre María y Jesús hay perpetua sociedad de vida y de sufrimiento, que hace que se le pueda aplicar por igual la frase del profeta: "Se ha gastado mi vida en dolor y mis años en gemidos" (*Ps.* 30, 11). Y cuando llegó para Jesús la hora suprema, se vió a la Virgen de pie junto a la Cruz, horrorizada por el espectáculo: dichosa, sin embargo, porque su unigénito era ofrecido por la salvación del género humano, y, además, tanto padeció con El, que, si hubiera podido, hubiera sufrido con más gusto Ella todos los tormentos que sufrió el Hijo (S. Bonav, *I Sent. d. 48 ad litt.,* dub. 4).

La consecuencia de esta comunidad de sentimientos y sufri-

mientos entre María y Jesús es que María mereció ser reparadora dignísima del orbe perdido, por tanto, la dispensadora de todos los tesoros que Jesús nos conquistó con su muerte y con su sangre.

Seguramente, se puede decir que la disposición de esos tesoros es un derecho propio y particular de Jesucristo, porque son el fruto conseguido con su muerte, El mismo es, por su naturaleza, el mediador entre Dios y los hombres. Sin embargo, por razón de esta sociedad de dolores y de angustias, ya mencionada, entre la Madre y el Hijo, se ha concedido a la augusta Virgen que sea poderosísima mediadora y conciliadora de todo el orbe ante su unigénito Hijo (Pío IX, en la Bula *Ineffabilis*). La fuente es, por tanto, Jesucristo, y de su plenitud recibimos todos (*Io.* 1, 16); de quien todo el cuerpo trabado y unido recibe por todas las junturas de comunicación..., el aumento del cuerpo para su perfección mediante la caridad (*Eph.* 4, 16).

Pero María, como lo hace observar acertadamente San Bernardo, es acueducto, o si se quiere, el cuello por medio del cual el cuerpo se une con la cabeza y la cabeza transmite a todo el cuerpo su eficacia y sus influencias. Pío X llama a María "distribuidora de todos los dones que Cristo nos alcanzó con su muerte y sangre" (Encíclica del 2 de febrero de 1904). Benedicto XV indicaba en 1918, en un escrito dirigido al Sodalicio Mariano, de la buena muerte, que todas las gracias del tesoro de la redención nos son distribuídas por manos de la Madre Dolorosa. El mismo aprobó, en 1921, el Oficio y Misa en honor de María, Medianera universal de todas las gracias. También en sus cartas y documentos habla de esa dignidad de María. Afirmaciones parecidas encontramos en su sucesor Pío XI, que llama a María "medianera de todas las gracias divinas" (2 de marzo de 1922).

En la oración de la mencionada Misa se nos indica breve, pero de modo general, la mediación de María: "Oh Señor nuestro Jesucristo, Mediador nuestro ante el Padre, que te has dignado constituir a la Santísima Virgen, tu Madre, como madre también nuestra y como mediadora ante ti: concédenos propicio que todos los que se acercaren a ti para pedirte beneficios, se regocijen de impetrárselos por medio de Ella." La confirmación de la fiesta y de sus oraciones no es una declaración dogmática infalible, pero tiene gran importancia para el dogma, ya que la Iglesia no sanciona sin más una doctrina de tanta importancia para la conciencia creyente de toda la Iglesia. Para la valoración dogmática de las enseñanzas pontificias es de importancia decisiva saber si los Pontífices quie-

ren o no tratar formalmente la cuestión, si quieren dar una decisión o sólo una recomendación piadosa.

En la *Escritura* no está explícitamente contenida la doctrina de la mediación universal de María. Implícitamente la ven formulada los teólogos en los textos que hablan de la unión de María con Cristo y su obra. El fundamento de la explicación teológica radica en el ofrecimiento de María a la maternidad (*Lc.* 1, 38). María se pone a disposición de la voluntad redentora de Dios, dando su "sí" y siendo una misma cosa con su Hijo no sólo corporalmente, sino en el espíritu, o mejor, en el Espíritu Santo (*Mc.* 3, 31-35). Con el Espíritu Santo desea la eficacia de la muerte y resurrección de Cristo en todos los hombres y ruega para que se cumpla la voluntad redentora de Dios.

Respecto a la *tradición oral:* no encontramos en los primeros tiempos la idea de la mediación universal de la gracia atribuída a María. En la Iglesia occidental aparece claramente con San Bernardo († 1153).

Los textos de oraciones frecuentemente atribuídos a San Anselmo no son de él. San Bernardo dice: "Mira, hombre, el consejo de Dios, reconoce el consejo de la sabiduría, el consejo de la piedad. Habiendo de regar toda la era con el rocío celestial, humedeció primero todo el vellocino; habiendo de redimir todo el linaje humano, puso todo el precio en María. ¿Con qué fin hizo esto? Quizá para que Eva fuese disculpada por la hija y cesase la queja del hombre contra la mujer para siempre. No digas jamás, Adán: La mujer que me diste me ofreció del árbol prohibido. Di más bien: La mujer que me diste me ha dado a comer del fruto bendito. Consejo piadosísimo, sin duda, pero no es esto todo acaso; hay otro todavía oculto. Verdad es lo que se ha dicho, pero aun es poco a vuestros deseos... Contemplad, pues, más altamente con cuánto afecto de devoción quiso fuese honrada María por nosotros aquel Señor que puso en Ella toda la plenitud del bien, para que, consiguientemente, si en nosotros hay algo de esperanza, de gracia, algo de salud, conozcamos que redunda de aquella que subió rebosando en delicias. Quita este cuerpo solar que ilumina al mundo, ¿cómo podría haber día? Quita a María, esta estrella del mar, del mar sin duda grande y espacioso, ¿qué quedaría sino oscuridad, que todo lo ofusque, sombra de la muerte todo y densísimas tinieblas? Con todo lo íntimo, pues, de nuestra alma, con todos los afectos de nuestro corazón y con todos los sentimientos y deseos de nuestra voluntad, veneramos a María, porque ésta es la voluntad

de aquel Señor que quiso que todo lo recibiéramos por María.. El te dió a Jesús por mediador. ¿Qué no conseguirá tal Hijo de Padre tal?... Este hermano te lo dió María. Pero, por ventura, en El también miras con temblor su majestad divina, porque, aunque se hizo hombre, con todo eso permaneció Dios. ¿Quieres tener un abogado igualmente para con El? Pues recurre a María" (San Bernardo, *Obras Completas*, vol. 1, 740-41, B.A.C., 1953).

San Buenaventura repite las palabras de San Bernardo. En el siglo XVII se multiplican las voces que afirman la mediación universal de las gracias. Suárez († 1617) subraya que debemos invocar más a María que a los demás santos, "porque su oración es universal; lo que los demás piden, siempre lo hacen de algún modo por medio de la Virgen. Ella es, como dice San Bernardo, medianera ante el mediador y a la vez el cuello por el que pasa todo lo que de la Cabeza va al cuerpo" (Suárez, In 3 partem q. 27, a. 4 sect. 3). Contenson († 1674) interpreta así las palabras de Cristo en la Cruz: he aquí a tu madre... "como si El hubiera querido decir expresamente que, así como nadie puede salvarse si no es por los méritos de su cruz y muerte, tampoco nadie participará de esta sangre si no es por intercesión de mi madre... Las heridas son fuentes eternas de gracia, pero a nadie llegarán esos torrentes si no es por medio de María, como a través de un canal y conducto" (*Theologia mentis et cordis*, lib. X, diss. 4 c. 1). Gran importancia para la doctrina de la mediación universal de la gracia tienen los tratados de San Grignon de Montfort († 1716). Inspirado en San Bernardo, nos dice: "Dios Hijo ha dado a su Madre todo lo que alcanzó con su vida y muerte. La ha hecho guardiana del tesoro que el Padre le dió como herencia. Por medio de ella concede sus méritos a los hombres y reparte las virtudes y las gracias. Ella es el misterioso acueducto por el que mana con abundancia su misericordia. Dios Espíritu Santo concedió a María, su fiel esposa, sus inefables dones; la eligió como distribuidora de todo lo que posee, de manera que Ella da sus dones y gracias a quien quiere, cuanto quiere y como quiere. No hay gracia celestial que no pase por sus manos virginales. Así lo quiere Dios, que quiso que todo lo tengamos por María" (*La devoción perfecta a María*, 1, 1). Aquí tenemos claramente formulada la mediación universal de las gracias y se indica como su fundamento la libre disposición de la voluntad divina. La doctrina ha encontrado gran resonancia y difusión dentro del pueblo cristiano.

San Alfonso María de Ligorio († 1787) la considera como gene-

ralmente admitida en su tiempo. Según él, la necesidad de la intercesión de María a favor de nuestra salvación se sigue "de la misma voluntad de Dios, que quiere que todas las gracias que nos dispensa pasen por manos de María, según sentencia de San Bernardo, que hoy se puede muy bien llamar común entre los teólogos y doctores" (*Glorias de María*, 1, 5, 1). Demuestra esta afirmación con algunas citas de Santos Padres y con el testimonio de los teólogos contemporáneos. Es cierto que L. A. Muratori rechaza esta doctrina como exageración piadosa. San Alfonso tiene en cuenta sus objeciones y señala que la mediación de María no supone mengua de la mediación de Cristo: "Hay mediación de justicia, por vía de mérito, y mediación de gracia, por vía de intercesión. Una cosa es sostener que Dios no pueda y otra que no quiera conceder las gracias sin la intercesión de María. De buen grado confieso que Dios es fuente de todo bien y Señor absoluto de todas las gracias, y que María es tan sólo pura criatura, que todo cuanto obtiene lo obtiene por graciosa liberalidad de Dios. Pero ¿quién podrá negar que sea muy razonable y hasta conveniente afirmar que Dios, para exaltar a esta excelsa criatura, que más que toda otra lo ha amado y honrado, quiera que todas las gracias que se han dispensado y se dispensarán a las criaturas se dispensen por su ministerio, ya que El la eligió por Madre de su Hijo y de nuestro Redentor? Confieso también que Jesucristo es el único mediador de justicia, como antes declaré, y que con sus méritos nos alcanza la gracia y la salvación; pero también declaro que cuanto obtiene lo obtiene por los méritos de Jesucristo y por haberlo pedido y solicitado por el nombre de Jesucristo, con todo, defiendo que, cuando pedimos gracias, las obtenemos por intercesión de María" (*Glorias de María*, 1, 5, 1). San Alfonso de Ligorio indica, además, que, para obtener una gracia, no es necesario recurrir cada vez a María.

En la Iglesia oriental hay testimonios desde el siglo VIII. Es sumamente importante el hecho de que los himnos litúrgicos de la Iglesia oriental terminen generalmente con una invocación a la intercesión de María (cfr. Kirchhoff, *Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche*, 4, vol., 1934-37).

Sin embargo, la doctrina de la mediación universal de María ha sido objeto de contradicción en nuestro tiempo (cfr. B. Poschmann, en *Theol. Revue*, 1938, 265). En todo caso, no fué la oposición muy fuerte ni pudo presentar otras razones que las ya refutadas por San Alfonso María de Ligorio (A. Stolz). Es defendida tal doctrina por la mayoría de los teólogos actuales. Tiene su principal

repercusión en la piedad y desde ella impulsa el estudio teológico.

La mediación de las gracias de que se trata es una *mediación moral* de intercesión, no física en sentido estricto. La mediación moral de María está en el ámbito de la intercesión de los santos. Los miembros de la Iglesia, que están ya en la gloria, están unidos con sus hermanos y hermanas del mundo por un continuo amor y preocupación, puesto que la obra de Cristo es cuestión y tarea de toda la Iglesia. Los santos rezan continuamente por el acabamiento y plenitud de la obra de Cristo y por la vuelta de sus hermanos. Eso vale sobre todo dicho de María. "También María fué venerada como santa por la Iglesia desde el principio y se invocó su intercesión. El culto mariano tuvo una evolución especial al aumentar en la Iglesia la importancia del ideal ascético de la vida y de la virginidad. Con frecuencia fueron puestos en el mismo plano el martirio y la virginidad; se vió en la virginidad una especie de martirio incruento. Al coro suplicante de los mártires se unió el de las santas vírgenes. Así se explica la situación privilegiada de María, Madre de Dios, en la doctrina de la intercesión. Fué modelo de las vírgenes y, por tanto, en cierto modo, reina de los mártires, de aquellos especiales intercesores de la Iglesia ante el trono de Dios. A esto hay que añadir su puesto dentro de la Iglesia por ser Madre del Redentor. Y así llegó a ser la gran intercesora de la Iglesia, la medianera de todas las gracias. Figura junto a los demás santos intercesores. Esto se expresa claramente en las oraciones litúrgicas de la Iglesia. Después de la comunión, el sacerdote reza en la liturgia de San Juan Crisóstomo: "Te damos gracias, Maestro y amigo de los hombres, bienhechor de nuestras almas, porque te has dignado hacernos partícipes de tus misterios celestiales e inmortales. Allana nuestro camino y fortalécenos en tu temor, guarda nuestra vida y dirige nuestros pasos en atención a las súplicas e intercesión de la gloriosa Madre de Dios y siempre Virgen María y de todos tus santos." La fórmula final dice: "Cristo, verdadero Dios nuestro, ten misericordia de nosotros y sálvanos por las oraciones de tu bienaventurada Madre y de todos los santos." También en la liturgia romana se alude a María en las oraciones suplicativas junto a los demás santos; lo que indica claramente el puesto especial de María en la intercesión. Este puesto especial sólo puede fundarse en la amplitud y poder especial de sus súplicas, que corresponde a todas las súplicas juntas de los demás santos, es decir, que es universal. Por tanto, la doctrina de la Iglesia sobre la intercesión de los santos y sobre el puesto especial de María, en ella demues-

tra por lo menos como congruente su mediación universal de todas las gracias.

Esta deducción de la mediación universal de María tiene la ventaja de dejarnos ver que, en el fondo, era normal y comprensible que la conciencia cristiana abocara a ella a partir del concepto de la intercesión de los santos y del puesto especial de María en ella. Así se explica que desde antaño se acentúa la intercesión de María en las oraciones litúrgicas y el éxito rotundo que ha obtenido la doctrina de la mediación universal en toda la Iglesia hasta el punto de llegar a tener eco en los documentos pontificios. También se comprende que, partiendo de la doctrina de la intercesión de los santos, la mediación universal de María sea considerada como mediación moral de intercesión. Ni San Bernardo ni San Alfonso enseñaron otra especie de mediación" (A. Stolz, *Die Mittlerin aller Gnaden*, en P. Sträter, *Katholische Marienkunde*, II, 1947, 241-71).

Como no se puede demostrar que María sea medianera *física* de las gracias (a modo de un sacramento), se comprende la *preocupación* de los que defienden tal forma de mediación, subrayando que María es miembro del cuerpo místico de Cristo. Sería una mediación que sobrepasa la intercesión y corresponde en cierta medida a todos los santos, por ser miembros del cuerpo místico. Dice A. Stolz sobre esto: "De todos son conocidos los textos de antiguos escritores eclesiásticos que llaman Madre a la Iglesia. Suelen decir que nuestro agradecimiento no es cosa que se realice sencillamente entre Dios y el alma, sino que es cosa de toda la Iglesia, en la que tiene parte la comunidad de todos los creyentes. No se trata de limitar la actuación de la Iglesia en la transmisión de la vida sobrenatural a las funciones del oficio sacerdotal. Se trata de la participación de todos los creyentes; y no sólo en el sentido de una exigencia de oración y buen ejemplo; el pensamiento aludido hay que tomarlo en concreto partiendo de la doctrina del cuerpo místico. Los cristianos constituyen una comunidad vital con Cristo, que lo mismo que un organismo vivo, es capaz de transmitir su propia vida. Los creyentes son, por tanto, como expresamente dice San Agustín, en cuanto miembros de la Iglesia, hijos y madre a la vez. Cuando se lleva un neófito a la fuente bautismal para que se le conceda la vida sobrenatural, los creyentes son como una madre". K. Hofmann dice sobre la concepción agustiniana de la Iglesia: "La *sancta mater Ecclesia* no es para San Agustín una grandeza puramente objetiva e impersonal ni un aparato sacramental en el que se actúa externamente, ni la jerarquía eclesiástica que está a su servicio, ni

la Iglesia visible que incluye en su comunidad santos y pecadores; sino que es la *sponsa Christi sine macula et ruga...*, y en otro sentido, la *Ecclesia mater*, cuya peculiaridad consiste en que se forma de los que antes ha engendrado como hijos, ya que en ellos todos los renacidos coadyuvan a comunicar la vida a los demás" (*Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, 1933, 266). Los sacerdotes son los medios instituídos por Dios para por su medio comunicar la vida al organismo entero; sujeto de este proceso vital es la totalidad del cuerpo. San Agustín, representante característico de esta posición, no se cansa de esclarecer y explicar el concepto de *Ecclesia mater*. Compara a la Iglesia con María: María es la madre de la Cabeza humano-divina de la Iglesia; la Iglesia es la madre de los miembros del cuerpo místico. María es la madre virginal; la Iglesia es virginal en su fe indestructible en Cristo.

Según esta concepción, a todos los miembros del cuerpo místico les corresponde una mediación de la gracia, en cuanto que en unidad son la *sponsa sine macula et ruga* que se hace madre de los miembros del cuerpo místico de Cristo. Esta maternidad de la Iglesia, comparada con la de María, da como resultado que María fué a la vez Virgen y Madre de Cristo según la carne; pero también fué madre en el espíritu al engendrar a otros por ser miembro activo del cuerpo de Cristo; "aquella mujer no sólo es madre y virgen según el espíritu, sino también según el cuerpo. Madre espiritual no de la Cabeza, que es el Redentor; sino de los miembros, que somos nosotros. Con su amor cooperó a que los creyentes fueran engendrados en la Iglesia, siendo miembros de aquella Cabeza. Según la carne, María es también madre de la Cabeza" (*De virginitate*, 6). De este texto se quiere deducir la maternidad espiritual universal de María. Pero San Agustín no sacó esa conclusión. Parece que San Agustín no establece ninguna diferencia esencial entre la maternidad espiritual que corresponde a todo cristiano, en cuanto miembro de la *Mater Ecclesia*, y la de María. Su interés primordial está en la elaboración de la maternidad espiritual de la Iglesia, que, para él, es medianera en sentido más elevado que María, que sigue siendo un miembro de la Iglesia: "Santa es María, bienaventurada es, pero sobre ella está la Iglesia. ¿Por qué? Porque María es una parte de la Iglesia; es un miembro santificado y distinguido, pero en todo caso un miembro de todo el cuerpo. Es un miembro del cuerpo y por eso éste es más que él" (*Sermones*, ed. Morin, Roma, 1930, 163). Pero precisamente este puesto especial de María como miembro del cuerpo místico de Cristo puede ser el fundamento para

una concepción propia de su mediación universal. De ser verdadero lo que San Agustín señala con tanta energía, que el Espíritu Santo habita en la Iglesia o comunidad de los santos como en un templo y que concede la gracia a los nuevos cristianos por medio de los santos (naturalmente, por medio de los miembros del cuerpo especialmente encargados de ello, que son los realizadores de los actos sacramentales), entonces hay que reconocer con él: que todo lo realiza la *Ecclesia mater* que está en el Espíritu Santo; ella engendra el todo y a cada uno (*Eph.* 98, 5). Bajo este supuesto, todos los miembros tienen parte en la concesión de la gracia; cooperan y la transmiten no por medio de su intercesión personal, sino físicamente, al actuar la fuerza vital que radica en ellos, que anima a todo el organismo y transmite la vida. A María corresponde también una mediación universal que no es distinta específicamente de la de todos los demás miembros vivos de la *Mater Ecclesia*, pero que supera en grado a todos, ya que María, por su especialísima santidad, ocupa también un lugar especial en la *Ecclesia sine macula et ruga*.

En este sentido se puede hablar también de una mediación universal de María, que es más que la mediación intercesora y que responde a la preocupación de los que defienden en María una mediación física de las gracias. Por otra parte, esta clase de mediación universal no es privilegio especial de María; sin embargo, los defensores de esa mediación la consideran una cualidad especial de la maternidad de María. En este sentido, no puede identificarse sin más esta concepción aquí expuesta con la de los defensores de la mediación física. Tiene sentido hablar de un "sacramento" o "sobresacramento", ya que la Iglesia ha sido llamada antiguamente, y sigue siendo llamada hoy, "Sacramento". La Iglesia, dice R. E. Commer: "No es un sacramento distinto de los siete confiados a ella, pero es sacramento en sentido amplio o "sobresacramento", signo visible y perceptible, es decir, comunidad visible con Cristo que obra lo que significa: la realización de la gracia en el alma de los hombres (*Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt*, Viena, 1904, 76). No sólo la idea de una mediación más que suplicante, sino el nombre de "sobresacramento", hace referencia a la doctrina de la Iglesia y confirma el supuesto de que la concepción de la mediación física de las gracias a través de María está influída por la concepción de la mediación de la Iglesia; no es más que una atribución hecha por paralelismo.

Así, tiene sentido la teoría de la mediación física de la gracia

atribuída a María, aunque es evidente que requiere ciertas limitaciones. En primer lugar, corresponde a todos los santos una cierta mediación universal de esa especie, aunque sea mayor la participación de María debido a su puesto especial en el Corpus Christi. Tampoco tiene interés llamar a María "Sacramento", aunque puede ser llamada así la totalidad de los creyentes.

Por otra parte, esta doctrina así entendida completa en muchos puntos la concepción de la mediación moral de la gracia. Sale al paso de las exageraciones en el culto a María con más facilidad, porque hace ver con más claridad que María sólo obra como miembro del cuerpo místico; que Ella misma depende de Cristo, de quien es Madre sólo corporalmente; que María no está por encima de la Iglesia, sino que es también hija de la Iglesia, aunque la más distinguida y la más en relación con ella. Nos ofrece otra aclaración al resaltar en la doctrina de la mediación el paralelismo María-Iglesia. La mediación universal de María sería así a la vez un símbolo y alusión a la medianera suprema de las gracias: la *Mater Ecclesia*."

Al magisterio eclesiástico corresponde la última decisión sobre el tema. Aunque pueden aducirse argumentos teológicos seguros a favor de la doctrina de la mediación universal de María, queda en pleno vigor el hecho de que la salvación de todos los hombres se debe a la voluntad misericordiosa y gratuita de Dios. Cooperación humana a la salvación sólo existe en virtud de la gracia divina. Si todas las gracias pasan por las manos suplicantes de María, no es más que libre disposición de Dios que así lo ha determinado, incluyendo la intercesión de María en el orden total de la salvación. Eso no es detrimento a la eficacia de los sacramentos, de las buenas obras o de la intercesión de los demás santos. María no ruega para que la obra salvífica de Dios sea eficaz—ya tiene eficacia por sí misma, porque Dios así lo dispone—, sino para que la gracia de Dios nos mueva a emplearla. Ch. Pesch dice: "María, desde su gloria celestial, consigue a los hombres todas las gracias de auxilio, en el más amplio sentido de la palabra; ninguna gracia se le concede al hombre sin intercesión de María" (*Die selige Jungfrau Maria die Vermittlerin aller Gnaden*, 56).

La unicidad de la mediación de Cristo no es tocada ni puesta en peligro por la mediación de María. La Escritura testifica, unívoca y evidentemente, que Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres. La mediación de María es mediación ante Cristo mediador, en cuanto que su intercesión hace fructífera la mediación de

Cristo. Su intercesión es en cierto modo como un eslabón más en la cadena.

III. Por su dignidad de Madre de Dios y por su plenitud de gracia se debe a María una *veneración y culto* más alto que a los ángeles y santos (*hiperdulia*). (Cfr. *Lc.* 1, 28, 43, 48.) La primera invocación a María es atestiguada por San Gregorio Nacienceno. El culto a María aparece ya muy desarrollado en San Efrén el Sirio. Pero rechazó decididamente el culto de adoración que tributaban a María los coliridianos. La veneración a María tuvo un gran incremento en la Edad Media, sin traspasar jamás los límites de la Teología. Después, ya, Bernardino de Siena tuvo que combatir ciertos abusos de la piedad popular, que fueron condenados autoritativamente por el Concilio Tridentino. La confianza en la "omnipotencia suplicante", "refugio de pecadores", "consoladora de afligidos" y "reina del cielo", que libraba a los que la rezaban de toda "angustia y necesidad", se expresa en las oraciones *Memorare, Subtuum praesidium* y *Salve Regina* (cfr. los numerosos himnos marianos, tal como han sido hechos accesibles, por ejemplo, gracias a la traducción de R. Zoozmann, *Lobet den Herrn, Altchristliche Kirchenlieder und geistliche Gedichte*, latín y alemán, 1928).

Como fin del tratado de la Redención, vaya un texto de un místico alemán:

"Busca ante todo el reino de Dios, es decir, sólo a Dios y ninguna otra cosa. Cuando hayan sido vencidas todas las inclinaciones, ocurrirá la voluntad de Dios en la tierra como en el cielo; como en el cielo, es decir, como en su Hijo, tendrá Dios poder y dominio eternos. Si el hombre logra no pensar ni querer ni desear más que esto, él mismo se hará reino de Dios, y Dios dominará en él: en ese hombre Dios manda y gobierna y se sienta gloriosamente en el trono. Este reino es, sobre todo, lo más íntimo de la intimidad y del fundamento: ocurre, cuando el hombre marcha con todas las fuerzas del hombre exterior hacia el hombre interior; y cuando estos dos hombres inferiores, unidas las fuerzas sensitivas y espirituales las llevan al hombre más íntimo, a la reconditez del espíritu, en la que está la verdadera imagen de Dios; y cuando este último desaparece en el abismo de Dios, en el que el hombre estaba antes de ser creado, entonces, cuando Dios encuentra al hombre vuelto a El con tanta sencillez y plenitud, se vuelve a él desde su abismo y se inclina sobre el puro fundamento que ha retornado a El y sobreforma el fundamento creado y le

INDICE

Páginas

NOTA DE LOS TRADUCTORES 9

I. LA DECISION REDENTORA DE DIOS

§ 138. ESTADO DE LA CUESTIÓN 13

§ 139. INTENTOS HUMANOS DE SALVACIÓN 15

§ 140. DIOS, ÚNICO REDENTOR DEL HOMBRE 25

§ 141. LIBERTAD DEL DECRETO REDENTOR DE DIOS 74

§ 142. DIOS-HIJO, REDENTOR DE LOS HOMBRES 77

§ 143. PREPARACIÓN DE LA ENCARNACIÓN 85

A. Preparación de la Redención en el Antiguo Testamento 86

a) Cristo, fin de los tiempos 89

Cristo, prometido en la palabra 90

Prefiguración de Cristo en el Antiguo Testamento. 92

Cristo y el sacerdocio del Antiguo Testamento. 93

Cristo y la realeza del Antiguo Testamento 94

b) Cristo, último contenido de los tiempos 112

c) Sorpresa de la aparición de Cristo 112

B. Preparación extrabíblica de la Salvación 114

C. Duración de la preparación 115

II. JESUCRISTO, HIJO DE DIOS HECHO HOMBRE

§ 144. ESTADO DE LA CUESTIÓN 117

§ 145. LA FE COMO ACCESO A CRISTO. ERRORES CRISTOLÓGICOS 120

I. La fe en Cristo 120

II. Errores cristológicos 128

Págs.

§ 146. ENCARNACIÓN DEL HIJO DE DIOS (UNIÓN HIPOSTÁTICA) 139
I. Sentido del dogma 140
II. Magisterio de la Iglesia 145
III. Escritura y Tradición 154
IV. Significación redentora 159
V. Explicación expeculativa 160
VI. Duración 162

§ 147. APARICIÓN HISTÓRICA DEL HIJO DE DIOS EN UNA NATURALEZA VERDADERAMENTE HUMANA 164

§ 148. ORIGEN HUMANO DE CRISTO: MARÍA, VIRGINAL MADRE DE DIOS. 184

§ 149. CRISTO NACE DE UNA MADRE SANTIFICADA. PLENITUD DE LA GRACIA EN MARÍA 199

§ 150. VIDA ANÍMICA Y ESPIRITUAL DE LA NATURALEZA HUMANA DE CRISTO: VIDA INTELECTUAL 209

§ 151. CARÁCTER ESPIRITUAL Y RELIGIOSO DE LA NATURALEZA HUMANA DE CRISTO: SU PLENITUD DE GRACIA Y SANTIDAD 218
A. Santidad objetiva 218
B. Santidad subjetiva 223
C. Libertad del pecado 224
D. Monotelismo 227
E. Amor a Dios 234

§ 152. CRISTO, VERDADERO HIJO DE DIOS 237
Caracteres generales del testimonio neotestamentario sobre Cristo 238
Evangelios sinópticos 243
Epístolas de San Pablo 258
Evangelio de San Juan 265
El testimonio de la Resurrección 285
La divinidad de Cristo en los Padres 287

§ 153. MODOS DE HONRAR A CRISTO: LA ADORACIÓN 289

III. LA OBRA DE CRISTO

§ 154. CRISTO, MEDIADOR ENTRE DIOS Y LOS HOMBRES 294
El Mediador en el Antiguo Testamento 296
El Mediador en el Nuevo Testamento 299
La mediación de Cristo en los Padres 301
Mediador por la Encarnación y por su vida 301

§ 155. JESUCRISTO, SUMO SACERDOTE Y VÍCTIMA DEL NUEVO TESTAMENTO 315

§ 156. CRISTO VENCEDOR DEL PECADO, DE LA MUERTE Y DEL DEMONIO, Y CREADOR DE UNA NUEVA VIDA EN LIBERTAD, SANTIDAD Y JUSTICIA 332
Instauración de la dominación de Dios 333

Págs.

Victoria sobre el demonio 341
Victoria sobre la muerte y el dolor 342
Victoria sobre el pecado 345
Victoria sobre la Ley 347
Superación de la caducidad 351
La victoria de Cristo como liberación del hombre 352
La victoria de Cristo como reconciliación 353
La nueva creación 354
Doctrina de los Padres 355

§ 157. El sacrificio de Cristo como satisfacción y merecimiento en representación de los hombres 356

§ 158. Bajada a los infiernos y Resurrección de Cristo 366

§ 159. La Ascensión de Cristo 393

§ 160. La venida del Espíritu Santo 399

§ 161. Cristo, revelador de Dios (la Redención de Cristo por la palabra): su magisterio 405

§ 162. Cristo-Rey (Rey o Pastor) 411
I. Realidad de la realeza de Cristo 411
II. Modo y actividad de la realeza de Cristo 416
III. Participación en la realeza de Cristo 423

§ 163. Carácter universal de la redención de Cristo 425

§ 164. Eficacia plena de la obra redentora en la Madre de Cristo 431
I. Asunción de María a los cielos 431
II. Puesto de María en la historia de la Salvación 445
III. Culto a María 465

Bibliografía 467
Indice de autores 503
Indice de materias 509
Indice 513

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

IV. LA IGLESIA

Edición al cuidado
de
LUCIO GARCIA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Revisión Teológica
del
M. I. Sr. D. JOSE M.ª CABALLERO CUESTA
Canónigo Lectoral de Burgos

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID, 1960

Título original alemán:
Katholische Dogmatik
(Max Hueber Verlag. München, 1955)

Traducción de
LUCIO GARCÍA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Todos los derechos reservados para todos los países de habla española por
EDICIONES RIALP, S. A. - Preciados, 35. - MADRID

Núm. Registro, 3.940-60 Depósito Legal, M. 1.955-59 (IV)

GRÁFICAS BENZAL - HARTZENBUSCH, 9 - MADRID

PROLOGO

Por fin ve la luz el Tratado de la Iglesia, *con lo que toda la obra llega a la quinta edición. Desde que apareció por vez primera este tratado (1940), la situación de la eclesiología ha cambiado completamente. La encíclica «Mystici Corporis» y varias declaraciones de la Iglesia sobre la cuestión ecuménica han dado un fuerte impulso al estudio de la eclesiología. Han aparecido innumerables artículos y monografías sobre el tema y en la polémica con la teología evangélica se está demostrando que el problema central es la cuestión de la Iglesia.*

Este volumen, que apenas tiene que ver con la primera redacción de la obra, pretende hacerse cargo, resumir, aclarar y fomentar la polémica actual en toda su amplitud y profundidad. La intención fundamental del autor es estudiar completa y claramente la doctrina de la Iglesia sobre sí misma, la Iglesia tal como se entiende a sí misma. Pero además, y sobre los fundamentos de la idea católica de la Iglesia, debe añadirse la polémica y discusión con la teología evangélica, propósito que obliga a ampliar considerablemente la materia. El diálogo con la teología evangélica no es igual de necesario en todos los países, pero en Alemania es importante e inevitable. Lo que dijimos sobre este tema en el prólogo a la Mariología puede aplicarse también a la Eclesiología. El teólogo católico está obligado a decir a su hermano protestante toda la verdad católica sin callar nada y sin dar rodeos, y está obligado a decírsela en lenguaje que él entienda, teniendo en cuenta que el protestante habla otro lenguaje y está acostumbrado a otro estilo. El texto quiere, pues, cumplir una tarea propia del catolicismo y otra tarea ecuménica.

El tamaño de la obra y las dificultades de impresión han hecho que en lugar de aparecer en el verano de 1957, como era la intención primera, haya aparecido en marzo de 1958. Así pudieron ser valorados varios de los muchos escritos sobre Eclesiología aparecidos en 1957.

Este tratado de la Iglesia no está pensado para libro de texto, sino que pretende ser obra de estudio. Supone, por tanto, los manuales. Será mucho más fructífero si se estudia antes un buen libro de texto.

De nuevo tengo que agradecer a mi hermano Georg, cura párroco, la corrección de pruebas y la elaboración de los índices; agradecimiento que hago extensivo al matrimonio Gössmann, profesores de la Universidad «Sophia», de Tokio, antiguos alumnos míos, y a la señorita Hilde Merz, al doctor Ludwig Hödl y a Hermann Frings, estudiante de Teología, que han cuidado de la bibliografía. Y en especial estoy agradecido a mi editor, señor Ernst Hueber.

En el índice de autores no se citan los que sólo figuran en el índice bibliográfico. Sus nombres pueden ser localizados fácilmente en el índice alfabético.

Munich, 12 de marzo de 1958.

M. SCHMAUS

LA IGLESIA

§ 165

Estado de la cuestión y división

1. Cristo vino al mundo para instaurar el reino de Dios *(Mc.*, 1, 15) y para dar a quien se le somete la verdadera y auténtica existencia. Quien cree en El ganará la vida *(Io*, 3, 16). Esta es la voluntad de Dios al enviar a su Hijo: que quien vea al Hijo y crea en El tenga la vida eterna y sea resucitado por el Hijo el último día *(Io*, 6, 41). Esta vida es íntima y esencialmente distinta de todas las formas empíricas de vida, que no son más que analogías de la vida auténtica y definitiva, aparecida y hecha accesible en Cristo. La razón de que el hombre pueda participar de la vida aparecida en Cristo es la unidad entre Cristo y la humanidad, la unidad entre Cristo y el cosmos *(Tratado de Dios Redentor*, quinta edición); esta unidad es relacional: en Cristo están recapitulados el género humano y el cosmos *(Eph.*, 1, 10). Cristo es la plenitud de todos los tiempos y, por tanto, el centro de la historia (cfr. § 154). Véase V. Warnach, *Kirche und Kosmos*, en «Eukainia. Gesammelte Arbeiten zum 800-jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria

Lauch um 24. August 1956», edit. por Hilario Emonds, O. S. B. (1956), 170-205; O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 1948, 2.ª edic. Por eso la vida divina que con El entra en la historia humana no queda circunscrita a su naturaleza humana individual, sino que se extiende por todas partes; todos los hombres y todas las cosas deberán ser incorporados a esa vida. Cristo es, por una parte, la plenitud de los tiempos y, por otra parte, El mismo llega a la plenitud incorporando a los hombres a su vida divino-humana; así logra la integración en la totalidad prevista por Dios desde la eternidad en su plan de salvación.

2. El universo fué consagrado y santificado por la Encarnación; en la Resurrección y Ascensión fueron infundidos en el cosmos los gérmenes de la glorificación. Incluso mientras transcurre su evolución participa la creación de la gloria del Señor glorificado; ahora, ocultamente, pero el día de la vuelta del Señor se romperán todos los velos y la creación será transformada en tierra nueva y cielo nuevo (*Apoc.* 21, 22; *Is.* 69, 17; 16, 22; *II Pet.* 3, 13).

3. El hombre debe participar de la vida de Cristo; él mismo es responsable de tenerla o no; no se le infunde automáticamente en un proceso natural parecido al crecimiento orgánico, sino sólo si se dirige y entrega en la fe a Cristo, a quien está ordenado según el eterno plan salvífico de Dios (*Rom.* 3, 24; § 182). Sólo en este «encuentro» personal se realiza entre los hombres y Cristo la comunidad que condiciona la verdadera y auténtica vida. Surge entonces la cuestión: ¿cómo puede el que lo pretende participar del nuevo modo de existencia fundada en Cristo, en su nacimiento y muerte, en su resurrección y ascensión? Es evidente que no puede lograrlo mediante actos de su entendimiento y voluntad. «Por el solo hecho de tener a Cristo por Hijo de Dios y aceptar todos sus mandatos, por el solo hecho de amarlo e imitarlo no tengo su vida; del mismo modo que no aprehendería la vida concreta de Göthe, sino que le imitaría a lo sumo, quien por veneración a él configurara toda la vida a su estilo» (Joh. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, 26).

4. Para que un hombre participe de la vida de Cristo tiene que ser incorporado a El y entrar en el campo de su vida y resurrección. Sólo eso significa para él la verdadera y auténtica existencia, la salvación que es a la vez protección y seguridad en la participa-

ción de la vida divina y plenitud en la participación de la infinita riqueza de la vida de Dios. Tal viva relación con Cristo sólo puede ser creada por Dios mismo, por su propia iniciativa; al hombre compete el estar abierto ante Dios *(Rom.* 3, 24). La predicación y los sacramentos están al servicio de ese proceso de iniciativa divina y patencia del hombre frente a Dios. La salvación viene de la fe, pero la fe presupone la predicación y el haberla escuchado *(Rom.* 10, 14). La fe adquiere figura concreta en los sacramentos. Palabra y sacramento son instrumentos y garantía de la actividad salvadora de Dios de distintas maneras. En los sacramentos—como luego veremos—la obra salvífica de Cristo se hace presente de forma que se hace accesible a todas las generaciones posteriores a El. Lo estudiaremos en la primera parte del volumen VI. La fuerza salvadora de la predicación se estudiará en el tratado de la Iglesia.

5. Como Dios no infunde a los hombres la vida aparecida en Cristo inmediatamente, sino mediante la palabra y los signos sacramentales, aunque palabra y sacramento son signos eficaces de salvación, son necesarios un predicador terreno y un administrador terreno de los sacramentos, porque palabra y sacramento son creados por Dios, pero son realidades y procesos formados de las cosas y fuerzas de la tierra. Cristo mismo creó un órgano mediante el cual realiza los signos de gracia por El determinados: es la comunidad de la Iglesia. El encuentro de Cristo y los creyentes no ocurre en un proceso individual de iluminación ni en un acto de personalismo salvador individual, sino en un proceso comunitariamente determinado. Antes de su partida, el Señor confió a sus apóstoles y sucesores—es decir, a la Iglesia—la misión que el Padre le había confiado a El. La Iglesia deberá actualizar la obra salvadora del Señor en todas las épocas, para que sea accesible a todas las generaciones que transcurran entre la Ascensión y la segunda venida. Cumple esta función—como acabamos de decir—de dos maneras: predicando la palabra y administrando los sacramentos, en cuyo centro está la celebración de la memoria del sacrificio de Cristo. La Iglesia tiene autorización, poder y deber para ello.

La predicación y administración de sacramentos que hace la Iglesia significa una llamada y una oferta obligatorias que Dios hace a cada generación. Cuando la Iglesia cumple la misión que le fué confiada por Cristo, aparece en nombre de Dios con poder de so-

beranía. Con este poder soberano cumple la tarea salvadora que Cristo le impuso y confió.

El presente tratado estudiará en qué consiste esa tarea.

6. El tema va a ser desarrollado *en tres grupos de problemas:* estudiaremos el *nacimiento de la Iglesia, su carácter divino-humano* y *su misión.* Estos tres grupos de problemas no se yuxtaponen, sino que se implican, ya que el carácter divino-humano y la misión de la Iglesia están determinados por su nacimiento; y viceversa: el carácter divino-humano y la misión de la Iglesia sólo pueden ser conocidos por su nacimiento, es decir, por haber sido fundada por Cristo.

El segundo grupo de problemas tiene el título de «carácter divino-humano» en vez de «esencia divino-humana», porque la palabra «esencia» se presta a malentendidos; si por esencia se entendiera el íntimo núcleo de los fenómenos ganado por abstracción o por intuición directa al poner entre paréntesis lo concreto y lo histórico, haríamos una afirmación equivocada de la Iglesia, ya que, dadas la relación de la Iglesia con Cristo y su historicidad, lo externo y fenoménico es en ella tan esencial como para Cristo su naturaleza humana y su manifestación o epifanía. Quien definiera la esencia de la Iglesia prescindiendo de su manifestación visible, cometería el mismo error que cometieron antiguamente los monofisitas al negar o infravalorar la naturaleza humana de Cristo; haría una eclesiología monofisita. En la Edad Moderna reina la idea monofisita de la Iglesia siempre que se usa la filosofía idealista de Hegel para interpretar la Iglesia, ya que, según Hegel, las manifestaciones concretas son las realizaciones evolutivas y graduales del espíritu absoluto, de la idea o del concepto. Cada grado superior niega al anterior subsumiéndolo y trascendiéndolo.

7. La reflexión teológica incide tardíamente sobre la Iglesia. Los primeros tratados sistemáticos sobre la Iglesia proceden de Juan de París († 1306) y Jacobo de Viterbo († 1308), que viven entre los siglos XIII y XIV. Les sigue el cardenal Torquemada († 1468) con una gran obra. Los ataques de los reformadores dieron ocasión a numerosas investigaciones sobre la Iglesia, de forma que en la época del Concilio de Trento el tratado de la Iglesia tenía ya lugar fijo y seguro en la Teología. Tuvieron especial importancia los escritos polémicos de San Roberto Belarmino († 1621). Los tratados postridentinos sobre la Iglesia se dedicaron a refutar los argumen-

tos de los reformadores y a delimitar las ideas católicas y reformistas de la Iglesia; así fueron definidas sus características. Defienden sobre todo la visibilidad de la Iglesia frente a la doctrina reformista de su indivisibilidad; según los reformadores la Iglesia es una comunidad en el Espíritu Santo.

Pero aunque el estudio expreso de la Iglesia nació tardíamente, la conciencia de la comunidad de la Iglesia existe desde el principio tanto en la teología como en la vida de la fe. La Iglesia era el espacio espiritual y la atmósfera en que se desarrollaron el pensamiento teológico y la vida de la fe. Así fué sentido y ese dato fué sabido desde el principio; las obras de San Ambrosio, de San Ireneo y de San Agustín, por ejemplo, están llenas de la idea de la Iglesia, aunque ninguna de ellas sea un tratado expreso sobre la Iglesia. Especialmente importante y fecunda para la Eclesiología es la obra de Santo Tomás, sobre todo su doctrina del carácter sacramental de la Iglesia.

8. Antes de empezar a estudiar los problemas vamos a explicar la metodología, que debe seguirse al estudiar la Iglesia. También tenemos que dar previamente un concepto común de Iglesia, para tener siempre a la vista el objeto propio de nuestra investigación.

§ 166 a

La fe como acceso a la comprensión de la Iglesia

Usando la terminología de Troeltsch († 1923) hay que acentuar que en este tratado de la Iglesia se aplica el método dogmático y no el histórico; el juicio sobre la Iglesia se emite desde un determinado punto de vista que es la fe en la revelación de Cristo. Como la Iglesia es un fenómeno histórico, deben ser investigados y explicados los hechos históricos que condujeron a su nacimiento y que son manifestaciones de su vida. Pero el transcurso de los acontecimientos no sólo será constatado, sino que además será valorado. El estudio de la Iglesia caería de otro modo en el relativismo histórico, que conoce el transcurso del mundo, pero no tiene una norma concreta y segura para valorar definitivamente los procesos histó-

ricos, sus relaciones y las fuerzas que los determinan. La norma valorativa es para nosotros la fe que Dios nos ha regalado por medio de Cristo.

1. La Iglesia, realidad de fe

1. En la fe hace el hombre la afirmación del Dios vivo revelado en Cristo. La fe viva es un proceso intelectual, pero es más que eso justamente por ser viva. No es sólo fe intelectual, sino entrega del yo humano a Dios por medio de Cristo; en ella participa el hombre de la vida de Dios. La fe es, por tanto, realización vital. La participación en la vida de Dios Padre es concedida por la participación en la vida de Jesucristo *(Jo.* 14, 6). El «sí» a Dios está, pues, incluído en el «sí» a Cristo. Sólo en esa afirmación de Cristo puede vivir la fe. Cristo a su vez es accesible en la Iglesia, cuya cabeza es el mismo Cristo. Por eterno decreto de Dios, Cristo está tan referido a la Iglesia, que sin ella no puede entendérsele plenamente, lo mismo que sin ella no puede llegarse a El. En la Iglesia está representada la nueva humanidad cuyo padre y patriarca es Jesucristo. Adán fué el primer padre de la humanidad terrena en sentido biológico. Cristo es el primer padre del hombre celestial que vive en el Espíritu Santo y nace del Espíritu Santo *(Rom.* 5, 12-21; *I Cor.* 15, 44-49; *Jo.* 3, 3). La misión del Hijo de Dios está ordenada a la configuración de esta humanidad. «Cristo vino al mundo para fundar la Iglesia» (Santo Tomás de Aquino, *Explicación del Evangelio de San Mateo* 16, 18). En el eterno decreto del Padre de enviar a su Hijo al mundo fuimos elegidos antes de la constitución del mundo para participar en Cristo de todos los dones espirituales de bendición *(Eph.* 1, 3). Este es el eterno misterio de Dios en que se funda la salvación de los hombres. Hasta la plenitud de los tiempos estaba oculto en la profundidad del Padre, pero ahora ha sido revelado en Cristo. En El quiso dar el Padre un nuevo principio a la humanidad. La nueva humanidad ha sido sacada por la palabra de Dios del modo de existencia carnal y del mundo y ha sido convocada en el Espíritu Santo como comunidad nueva, que está ante el Padre, santa e inmaculada, alabándole y glorificándole por su obra salvadora *(Eph.* 1, 1-14), configurada por los sacramentos con Cristo, su cabeza.

La humanidad, que ha logrado en Cristo un nuevo modo de vida existe eternamente ante el Padre como idea divina de la verdadera

humanidad viviente. Este es el eterno misterio de la humanidad: el haber sido llamada a participar en la vida del Hijo de Dios encarnado. En esta participación la humanidad se transciende a sí misma hasta Dios y llega así a ser ella misma. En el misterio de Cristo oculto desde la eternidad y revelado en la plenitud de los tiempos está incluído el misterio de los hombres. La vida de Cristo, según la eterna economía divina, quiere extenderse a todos los hombres obedientes a la palabra de juicio y gracia que Dios dirige a los hombres en Cristo. La comunidad de los llamados por Cristo, de los participantes en su vida, es la Iglesia. Tiene una determinada estructura, porque está ordenada jerárquicamente. En razón de su relación a Cristo podemos llamarla en cierto sentido extensión del misterio de Cristo sobre la historia.

2. Cristo sólo deja comprender su misterio más íntimo en la entrega creyente al Padre, que se revela en El (§ 145). Lo mismo vale de todo lo que pertenece a Cristo. Por tanto, el misterio de la Iglesia pertenece a los contenidos y realidades de la revelación divina; completa y plenifica a Cristo y su obra es la totalidad intentada por Dios en su eterno plan de salvación. Sólo la fe concede la virtud visual necesaria para captar el misterio de la Iglesia en la plenitud de su sentido. El sentido propio y verdadero de la iglesia no se abre a la mera reflexión y pensamiento naturales, que estudian la Iglesia bajo los aspectos que les son accesibles como fenómeno histórico, como estructura sociológica, como potencia política, como poder educador, etc. Es cierto que el pensamiento natural puede percibir muchos elementos de la Iglesia, pero no puede darse cuenta de su situación y sentido divinos. Al incrédulo le falta la única facultad que capacita para ver el misterio de la Iglesia: la fe. Ante la Iglesia está como un daltoniano ante una sinfonía de colores; puede captar elementos y partes, pero no puede darse cuenta del sentido de la totalidad. La realidad salvadora que se nos ha hecho accesible en Cristo no puede ser lograda ni por la carne ni por la sangre *(Mt.* 16, 17); sólo se revela a quien mira con los ojos de la fe.

De la diferencia de ambos métodos vale lo que dice H. Thielicke sobre la distinción del método teológico y científico-natural en un ejemplo. En su obra *Mensch zwischen Konstruktionen* (München, 1957, 14-16), dice: «La 'Pasión según San Mateo de Bach tiene también un aspecto físico; bajo este punto de vista la obra de Bach consiste en una serie ordenada de tonos y vibraciones, cuya investigación está, por supuesto, tan justificada, como la

interpretación musical o religiosa de la obra de arte. Pero habría que decir que se trata de dos modos de consideración que no pueden adicionarse ni pueden mezclarse. Bajo cada uno de esos puntos de vista se ve, a pesar de la identidad de la cosa, un objeto distinto. Tan falso sería decir que la estadística de las vibraciones es la 'Pasión según San Mateo' de Bach—peor aún decir que tal estadística es la esencia de la obra—como querer negar el aspecto cuantitativo y físico de la obra de arte en nombre de la calidad musical. Sería lo mismo que pretender negar la validez absoluta de una idea por el hecho de que es pensada en el transcurso temporalmente cuantitativo de ciertas funciones cerebrales. No pueden ser unidos ambos aspectos y su unión lleva a conclusiones grotescas; habría que decir, por ejemplo, que el nacimiento del Fausto se debió a determinadas características de la *Fissura sylvii,* de Göthe, como dijo Th. Bovet.

Tan pronto como interpreto una obra de arte hablo de una cualidad para cuya descripción no puedo usar las medidas cuantitativas pertenecientes a un ámbito completamente distinto, porque la cantidad no dice nada de la esencia. Sería un materialista físico—permítaseme la expresión—si dijera que una sinfonía de Beethoven es una serie de vibraciones determinadas o que un cuadro de Rembrandt es un determinado tejido impregnado de sustancias oleaginosas. Y al revés: sería un fantástico idealista si negara a esas obras la fisiología de su corporeidad, por así decirlo, y creyera que sólo está permitido hablar de validez eterna y de valores musicales. También aquí reconocemos, por tanto, claramente que se trata de dos caras y de dos aspectos de la misma cosa.»

3. En vista de que la fe es imprescindible, es de gran importancia examinar qué significa creer en la Iglesia. Debemos hacer una distinción muy importante. En sentido propio y estricto sólo puede creerse en Dios y no en una criatura por muy digna que sea. El mundo extracristiano desconocía por completo el hecho de que un hombre crea en Dios con incondicional entrega; sólo ha sido posible después de la autorrevelación de Dios. La distinción aquí necesaria se expresa mejor en latín y en las lenguas románicas que en alemán. Decimos: *credo Deo* o *credo in Deum;* con ello queremos decir que creemos lo que Dios nos dice en la Revelación o que nos entregamos a El. Sin embargo, la formulación respecto a la Iglesia es: *credo Deo ecclesiam.* Frente a Dios el hombre puede hacer un acto de fe en sentido doble: tomando en serio el hecho de que Dios se revele, y entregándose a El en la fe. Pero lo que Dios comunica o crea no puede ser creído de ninguna de las dos maneras; sólo puede ser contenido u objeto de la fe en la que tomamos en serio la palabra de Dios y a Dios mismo. Aparece claro en el símbolo apostólico de la fe; está construído trinitariamente: primero se confiesa la fe en el Padre, Creador, después la fe en el Hijo, Salvador y, finalmente, la fe en el Espíritu Santo. Todas las fórmulas

antiguas citan la fe en la Iglesia; siempre está unida al Espíritu Santo (cfr. la colección de Neuner-Roos-Rahner 828, comparada con Denzinger 1-12). Aparece como su primera obra, antes que la comunidad de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna: porque todas esas cosas son concedidas por la Iglesia, pero ella vive del Espíritu Santo.

El hombre cree en Dios por amor de Dios, por Dios mismo; en la fe viva se entrega a Dios. La Iglesia es objeto de la fe que el hombre tiene a Dios. Podemos decir con una distinción escolástica que Dios es objeto formal de la fe y la Iglesia es objeto material de ella. En la entrega a Dios le creemos su revelación sobre la Iglesia. En este sentido es objeto de la fe la Iglesia que predica el Evangelio y exige creer en él; es un misterio de la fe.

4. Esta distinción es tan importante que la teología la ha tenido siempre en cuenta. Dice, por ejemplo, Pedro Crisólogo *(Sermón* 57; PL 52, 360 C): «Cree en Dios, quien confiesa a la Iglesia en Dios.» Paschasius Radbertus explica así la diferencia *(De fide, spe et caritate,* I, 6, núms. 1 y 2; PL 120, 1402-1404): «Nadie puede decir con razón: creo en mi prójimo o en un ángel o en una criatura. En la Sagrada Escritura encontraréis por todas partes que esa fe sólo se refiere a Dios... Es cierto que decimos: creo en este hombre, del mismo modo que decimos: creo en Dios; pero no creemos ni en este hombre ni en ningún otro. Porque ellos no son ni la Verdad ni la Bondad, ni la Luz ni la Vida, sino que sólo participan de ellas. Por eso dice el Señor en el Evangelio cuando quiere aludir a su identidad esencial con el Padre: vosotros creéis en Dios, creéis también en mí. Si no fuera Dios, no se podría creer en El; por tanto, con esas palabras se revela a Sí mismo como Dios. No decimos, por tanto; creo en la santa Iglesia católica, sino que dejamos la partícula «en» y decimos: Creo la Santa Iglesia católica, lo mismo que decimos creo la vida eterna y la resurrección de la carne. De otra forma parecería que creemos en las criaturas y eso no está permitido. Creemos sólo en Dios y en su única majestad.» Según Rufino de Aquileya la preposición «en» separa al creador de las criaturas, lo divino de lo humano *(Comentario al Símbolo de los Apóstoles,* 26; PL 21, 373 A-B). Santo Tomás de Aquino piensa lo mismo; dice en la *Suma Teológica* (II 2 q. 1, art. 9 ad 5): «Cuando se dice «creo en la Iglesia católica», hay que entenderlo del hecho de que nuestra fe se refiere al Espíritu Santo que santifi-

ca a la Iglesia, de forma que resulta este sentido: creo en el Espíritu Santo que santifica a la Iglesia. Pero es mejor y corresponde al uso general suprimir la partícula «en» y decir sencillamente creo la santa Iglesia católica, tal como se expresa también el papa León.» De modo parecido dice San Alberto Magno *(In 3 Sent.* d. 34, art. 6): «Cinco artículos de la fe se refieren al Espíritu Santo, respecto a El mismo y respecto a sus dones... Entre los regalos y dones el primero es aquel mediante el que santifica y une la Iglesia... Creo la Santa Iglesia católica, es decir, creo en el Espíritu Santo que santifica la Iglesia católica, es decir, la Iglesia universal...»

La distinción se remonta a San Agustín, que habla de una fe en Dios *(in Deum),* de una fe a Dios *(Deo)* y de una fe frente a la verdad que Dios revela *(Credo Deum).* Dice, por ejemplo, en un sermón sobre el Evangelio de San Juan *(In Jo trat.* 29, n. 6; PL 35, 1631): «No intentes entender para creer, sino creer para entender; pues si no creéis, no entenderéis. Mientras yo he aconsejado la obediencia para posibilitar la comprensión de la fe... vemos que EL (Cristo) dice: Quien quiera cumplir la voluntad de mi Padre, reconocerá mi doctrina. ¿Qué significa: reconocerá? Significa: entenderá. Pero, *¿qué significa: quien quiera cumplir la voluntad de* mi Padre? Significa: creer. Todos están de acuerdo en que «reconocerá» significa «entenderá». Pero para entender que las palabras «quien quiera cumplir la voluntad de mi Padre» se refieren a la fe necesitamos que el Señor nos lo explique mejor y que nos demuestre que el cumplimiento de la voluntad del Padre pertenece realmente a la fe... El Señor dice claramente «es obra de Dios que creáis en quien El ha enviado». Que creais en El, no que le creais. También los demonios le creyeron, pero no creyeron en El. De sus apóstoles podemos decir al contrario: «creemos a Pablo», pero no podemos decir «creemos en Pablo»; creemos a Pedro, pero no creemos en Pedro... ¿Qué significa, pues, creer en EL? Estar unidos a El por la fe, amarle por la fe, dirigirse a El por la fe y estar unido a sus miembros.»

En el espíritu de San Agustín se mueve Fausto de Reij *(De Spiritu Sancto,* I, 2; PL 62, 11 A): «Creo la Iglesia como madre del renacimiento, pero no creo en la Iglesia como si fuera la autora de la salvación.» El *Catecismo Romano* dice a este respecto: «La confesión de una santa Iglesia católica es necesariamente cosa de la fe. Pero mientras que en (latín: in) las tres Personas de la Trinidad —en el Padre, en el Hijo, en el Espíritu Santo—creemos de manera

que fundamos en (latín: in) ellos nuestra fe, variamos la expresión y no decimos: creemos en (latín: in) la santa Iglesia católica, sino sencillamente: creemos la santa Iglesia católica. La diferencia de expresión alude a la diferencia entre Dios creador y lo creado, y a la vez significa que atribuímos a Dios todos los dones de gracia de la Iglesia» *(Catechismus Romanus,* I: *Einführung und Vom Glaubensbekenntnis,* edit. M. Gatterer, S. J., traduc. de Anton Koch, S. J. (Innsbruck 1932). Cfr. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église,* París, 1953).

5. Así entendida la fe, el *Catecismo Romano* exige la fe para la verdadera comprensión de la Iglesia cuando escribe: «Finalmente, hay que enseñar en qué medida pertenece a los artículos de la fe el creer en una Iglesia. Pues, aunque todos perciben con sus sentidos y razón que en la tierra hay una iglesia, una comunidad de hombres consagrados a Cristo, el Señor, y parece que no necesitan de la fe para saberlo, porque ni los judíos ni los turcos dudan de ello, sólo el entendimiento iluminado por la fe puede reconocer los misterios implicados en la santa Iglesia de Dios; las conclusiones racionales no le fuerzan ni le obligan a conocerlos. Por tanto, como este artículo trasciende las facultades y fuerzas de nuestro conocimiento no menos que los otros, confesamos con plena razón que conocemos el origen, los oficios y las dignidades de la Iglesia con los ojos de la fe y no con la razón humana» (parte I, cap. 10, cuestión 17).

6. Según esto la Iglesia es también objeto de las profesiones de fe en todas sus variantes. En ellas expresa el orante su fe en la Iglesia. Pero no es el individuo aislado quien al orar cumple su fe en la profesión de fe, sino que es el yo definido por su pertenencia a la comunidad de hombres solidarios por la palabra de Dios en el Espíritu Santo. En cierto modo no reza el yo individual sino el yo social, no reza el hombre en cuanto persona, sino el hombre en cuanto miembro (Gliedperson) (M. D. Koster, *Ekkesiologie im Werden,* 1940, 23-82). En la oración y confesión del individuo reza, pues, y confiesa su fe la comunidad misma; en el yo individual habla el nosotros de la totalidad. En la profesión de fe el creyente realiza su fe en nombre de toda la Iglesia (Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II, 2 q. 1 a. 9 ad 3; *in 3 Sent.* d. 25 q. 1, art. 2 ad 4). Resulta, por tanto, que en los símbolos de la fe la Iglesia expresa

por boca de sus miembros su fe en la Iglesia, es decir, en sí misma. Se profesa a sí misma y su misterio que es un elemento del misterio de la salvación. Por raro que parezca que la Iglesia crea en sí misma y tenga que creer en sí misma, es seguro que la Iglesia sólo en la fe logra una recta interpretación de sí misma en cuanto nuevo pueblo de Dios fundado por Cristo. Sin la fe no puede tener tal conciencia de sí misma; sin la fe la Iglesia misma se malentendería, pues lo que ve inmediatamente en su propia existencia es lo humano con sus debilidades y limitaciones, no lo divino. En la fe la Iglesia se afirma a sí misma en cuanto continuación y prolongación del misterio de Cristo, a pesar de todas las experiencias que hace inmediatamente en sí misma. En la autoconciencia creyente obrada por Dios la Iglesia se vuelve sobre sí misma y se afirma. Esta autointerpretación está implicada en la fe en Dios que se revela en Cristo.

En esta autointerpretación la Iglesia se confiesa la única santa Iglesia apostólica, la Iglesia de Dios vivo, columna y fundamento de la verdad divina. La afirmación de sí misma es una oración frente a Dios, ya que es justamente afirmación de Dios mismo; y frente a los hombres es un testimonio de Cristo que la Iglesia tiene que dar en el Espíritu Santo hasta la vuelta de Cristo según el mandato del Señor mismo (*Apoc.* 1, 9). Dentro de la Iglesia dan este testimonio unos ante otros, especialmente los portadores del oficio de enseñar ante los fieles que escuchan. Más tarde trataremos esta cuestión expresamente.

En el artículo noveno del Símbolo apostólico la Iglesia es, según esto, tanto objeto como sujeto de la fe. Es lo uno siendo lo otro. El individuo no puede cumplir su fe más que en cuanto miembro de la Iglesia y la Iglesia cumple su fe por medio de los creyentes.

7. Surge aquí la cuestión de si todas estas reflexiones no se mueven en un círculo intelectual cerrado. Así es en realidad, pero no son lo que se llama un *circulus vitiosus* (cfr. K. Adam, *Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem oder von dem einen Weg der Theologie*, en: «Wissenschaft und Weisheit» 6 (1939) 1-25). Estamos más bien en el círculo de la fe que es algo perfecto y total en sí mismo. Quien lo ve sólo desde fuera se quedará perplejo como ante un enigma. Para entender estas reflexiones hay que tener en cuenta que la Iglesia nos testifica la Revelación ocurrida en Cristo. Este testimonio tiene fuerza de convicción por-

que la Iglesia tiene la autoridad de Cristo. Pero este mismo hecho nos es a su vez garantizado por la Iglesia. La razón por la que el testimonio de la Iglesia tiene garantía absoluta—a saber, su autoridad divina—nos es garantizado también por el testimonio de la Iglesia sobre sí misma. En su testificación sobre Cristo está incluído el testimonio sobre sí misma. Sobre su testimonio de sí misma descansa su testimonio de Cristo. Su testimonio de sí misma soporta su testimonio de Cristo y su testimonio de Cristo soporta el testimonio que da de sí misma. Su testimonio sobre sí misma sólo es verdadero, si lo es su testimonio de Cristo. Ambas testificaciones se fundan y condicionan recíprocamente.

¿Cómo puede justificarse este círculo? Porque la Iglesia tiene conciencia inmediata del misterio de Cristo y, por tanto, de su propio misterio. «En último término todo debe referirse a una certeza inmediata. También esta certeza es inmediata: la Iglesia católica ha oído de labios del Señor mismo lo que debe ser; a ella le habla cuando dice: «me quedo con vosotros hasta el fin del mundo»; también se dirigen a ella aquellas palabras: «como mi Padre me envió, yo os envío a vosotros». A su cabeza aseguró el Señor: «tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella». Ella misma ha oído éstas y parecidas palabras, que más tarde fueron inscritas en su centro por varones a quienes sólo ella conoce, a quienes sólo ella podía dar los predicados apropiados, a quienes, fuera de su círculo, jamás se les hubieran podido ocurrir esos predicados; ella misma vió las obras y los milagros del Señor y escuchó sus palabras y sermones; querer obligarla a buscar y dar otros argumentos sería lo mismo que obligar a uno que ha visto un hecho él mismo y está plenamente cierto de él a que exija a otro hombre que le testifique que ha visto ese hecho, como si lo vivido por él mismo sólo pudiera ser cierto para él cuando otro le dice que él lo ha vivido. No hay certeza mayor que la inmediata; de nuestra propia existencia nadie nos puede dar certeza más que nosotros mismos. Tampoco este saber es mediato, sino inmediato» (J. A. Möhler, *Neue Untersuchungen* (1835) 341). Quien entra en la Iglesia por la fe participa de este saber inmediato que se conserva en el recuerdo de la Iglesia.

8. Sólo consigue la visión de la fe quien se libera del orgullo y vanidad, de toda afirmación de sí mismo frente a Dios. Como el hombre está siempre expuesto a la tentación de afirmarse a sí mis-

mo contra Dios, está siempre en peligro de ver a la Iglesia falsa o torcidamente. La tentación es fomentada por el escándalo de la Iglesia y el hombre cae en ella cuando se escandaliza de la Iglesia. La razón de este escándalo es la misma que en Cristo: la unión de lo divino a lo humano, el destierro de Dios en la debilidad humana (*Phil.* 2, 6-8; cfr. §§ 145 y 193).

Möhler describe así la unión de lo divino y lo humano en la Iglesia (*Symbolik* § 36): «Por Iglesia en la tierra entienden los católicos la comunidad visible de todos los creyentes, fundada por Cristo, en la que bajo la dirección de Cristo y por medio de un apostolado ininterrumpido y ordenado son continuadas hasta el fin del mundo las actividades desarrolladas por el mismo Cristo durante toda su vida terrena para purificación y santificación de la humanidad, y en la que a lo largo de los tiempos son llevados todos los pueblos hacia Dios. Por tanto, se ha confiado algo tan grande e importante a una unión visible de hombres. La razón última de la visibilidad de la Iglesia es la encarnación del Logos divino; si se hubiera infundido en el corazón de los hombres sin haber asumido la figura de siervo y sin haberse manifestado en un cuerpo humano, habría sido también fundada una Iglesia invisible e interna. Pero al encarnarse, la Palabra se pronunció a sí misma de modo humano, externamente inteligible, habló a los hombres como hombre, padeció y actuó humanamente, para recuperar a los hombres y llevarlos al reino de Dios; el medio que eligió para conseguir su fin correspondía plenamente a los métodos generales de educación condicionados por la naturaleza y necesidades del hombre. Esto fué decisivo para la creación y constitución del medio por el que Cristo quería actuar en el mundo y para el mundo, incluso después de haberse marchado del mundo. La divinidad había actuado en Cristo humanamente, y humana iba a ser la forma de proseguir su obra. La predicación de su doctrina necesitaba ahora una mediación visible y humana, y tenía que ser confiada a mensajeros que enseñaran y educaran a la manera humana y visible; tenían que ser hombres quienes hablaran y trataran con los hombres, para llevarles la palabra de Dios; y como en el mundo de los hombres lo grande sólo prospera dentro de una comunidad, Cristo fundó también una comunidad y su divina palabra; su viva voluntad y su generoso amor crearon una íntima fuerza cohesiva en los suyos, de forma que a su organización externa correspondiera un impulso amoroso puesto en el corazón de los creyentes y así nació entre ellos una viva e íntima unión recíproca y se pudo decir: ahí están, ahí está su Iglesia, la institución en la que El pervive, en la que sigue actuando su espíritu y resonando la eterna Palabra por El pronunciada. La Iglesia visible desde el punto de vista desarrollado es, pues, el Hijo de Dios que se encarna continuamente en figura humana, que se renueva y rejuvenece sucesivamente hasta el fin de los tiempos; es la continua encarnación del Hijo de Dios; la Sagrada Escritura llama por eso a los creyentes cuerpo de Cristo. Es, pues, claro que, aunque la Iglesia se compone de hombres, no es puramente humana. En Cristo hay que distinguir lo divino y lo humano, pero ambas cosas forman unidad en El; y así se prolonga y continúa en la Iglesia como totalidad indivisa. La Iglesia, su permanente manifestación, es a la vez divina y humana, es la unidad de ambas cosas.

Es Cristo quien actúa ocultamente en las estructuras terrenas y humanas de la Iglesia, que tiene un aspecto humano y otro divino, sin que puedan separarse uno del otro. Ambos aspectos intercambian por eso sus predicados: lo divino, Cristo vivo y el Espíritu Santo, es lo infalible en la Iglesia, pero también lo humano es infalible porque lo divino no existe para nosotros sin lo humano; lo humano no es infalible de por sí, pero lo es por ser órgano y manifestación de lo divino. Ahora entendemos por qué pudo ser confiado a los hombres algo tan grande y tan importante.»

El autoextrañamiento de Dios en la Iglesia es más amplio y profundo que el que hizo en Cristo, ya que en la Iglesia lo divino entra en la imperfección y pecaminosidad humanas; se confía a manos que pueden estar sucias. Por eso está más oculto que en Cristo. Pero la debilidad tiene por otra parte un límite en la indestructibilidad e infalibilidad que Cristo prometió a la Iglesia.

«La inmediatez y prepotencia de la inspiración divina, la época de la irrupción creadora se inicia con Cristo y sus apóstoles. El *tradere* sustituye al *revelare;* la *assistentia Spiritus Sancti* sustituye en la prevención del error a la abundancia positiva de Espíritu. La *ratio theologica* sustituye a la intuición profética. La enorme dinámica de la predicación de Cristo se extiende a órdenes estables y formulaciones legales. La logia de Jesús llena de vida que penetraba hasta los corazones y la de los inspirados apóstoles, son transmitidas en la rígida envoltura de los dogmas. El éxtasis del nuevo ethos y del nuevo amor es medido por una *regula disciplinae.* Nace un derecho canónico con leyes y prescripciones cada vez más abundantes. Nace una teología eclesiástica con todos los rasgos de una empresa escolar, con definiciones y distinciones, con silogismos y pesados argumentos, nace una ciencia de lo *credibile,* que aprisiona la vida que brota del Evangelio en conceptos y dogmas temporales y teje humanamente los hilos de la Revelación divina. La Iglesia de Cristo aparece en el horizonte del creyente como una estructura de instituciones objetivas y autoritarias, de poderes, dogmas y leyes. Esta es la forma específica de la *exinanitio* de la Iglesia.» Pero esto continúa: «Como la Iglesia a semejanza de Cristo y en mucha más medida que El está expuesta a los poderes de la historia, a las propiedades de los caracteres humanos, a las características del ámbito histórico y a los efectos específicos del tiempo que transcurre, su manifestación externa recibe numerosas influencias de fuera que desfiguran su belleza primera y pueden poner en peligro nuestra fe, si se fija sólo en la apariencia externa del cristianismo en lugar de orientarse con segura confianza hacia las fuerzas ocultas de bendición de una alegre esperanza definitiva» (K. Adam, *Vom Aergernis zum sieghaften Glauben,* en: *Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers* (1939) 41-51).

Así es tentado el hombre de escandalizarse de la Iglesia; sólo por la fe puede vencer esa tentación. Gracias a la fe se da cuenta de que la Iglesia, por ser la continuación del misterio de Cristo, está some-

tida a la misma ley que condujo a Cristo hasta la muerte (*Mt.* 16, 21; *Lc.* 24, 26), muerte que fué un escándalo para los judíos y una locura para los paganos. La gloria de Dios está presente en la Iglesia, pero sólo se revela en las formas a la vez veladas de lo humano, finito y limitado. Lo eterno se manifiesta en figura temporal; sólo puede llegar hasta nosotros en figura temporal para que lo temporal pueda ser transformado en eterno. En la fe el hombre logra a la vez la seguridad de que lo oculto se revelará algún día. El escándalo es así superado; quien no lo supera creyendo, será vencido por él. El judío y el pagano se rieron de Cristo (*Rom.* 1, 16; *1 Cor. 1*, 20-31; *ACT.* 17, 18-20, 32) y también creerán que la Iglesia es una locura o un engaño.

II. La Eclesiología, ciencia de la fe

1. Lo que la Iglesia afirma en su fe en Cristo y en su fe en sí misma—fundada en la fe de Cristo—, es estudiado y desarrollado en la teología de la Iglesia, en la Eclesiología, con los métodos de *la ciencia teológica. La Eclesiología es una mirada*, metódicamente lograda, al misterio de la Iglesia. También la sencilla fe que afirma que el hecho de la Iglesia tiene alguna idea del misterio afirmado por ella, de sí no sería un proceso inanimado, carente de espíritu y, por tanto, indigno del hombre. La *fides* no puede existir sin un mínimum de *intellectus*. Pero en la Teología se desarrolla metódicamente esa idea de lo creído que pertenece necesariamente a la fe hasta que se convierte en un saber más amplio y profundo, sistemáticamente ordenado y unitario, sin que por eso el misterio deje de ser misterio ni el saber ahogue la fe. La ciencia dogmática presupone, por tanto, el método histórico y el método filosófico íntimamente unidos y no sólo yuxtapuestos y cada uno en su función específica. Recuérdese lo que dijimos sobre el método teológico en la introducción al primer volumen.

La Teología dogmática de la Iglesia se distingue por su método de todas las demás disciplinas y métodos: del método aplicado en la Teología fundamental o método apologético; del aplicado en el Derecho canónico o en la Historia de las religiones, del histórico y del sociológico. Las diferencias no impiden una estrecha relación con todas esas disciplinas y métodos. Hay disciplinas teológicas que estudian la Iglesia desde el punto de vista de la fe, pero sólo en de-

terminados aspectos de ella; la Teología dogmática, en cambio, pretende dar una visión total de la Iglesia; desde el punto de vista de la fe intenta hacer un amplio análisis que tenga en cuenta todos los elementos esenciales para comprender la Iglesia. La ciencia dogmática parte de la autointerpretación creyente de la Iglesia de su época. Intenta, pues, aclarar lo que la Iglesia misma dice aquí y ahora de sí misma. Pero el autotestimonio de la Iglesia en cada generación sólo puede ser comprendido en razón de toda la evolución histórica de ese autotestimonio y de la interpretación que la Iglesia hace de sí misma. Sólo a la vista del desarrollo total de la Iglesia hasta un determinado nivel logra la ciencia dogmática la plenitud de la comprensión creyente de la Iglesia.

2. *El Derecho canónico* estudia la Iglesia desde el punto de vista de la ordenación visible que Cristo le dió y que ella ha desarrollado a lo largo del tiempo según las necesidades de su evolución histórica.

3. La *Teología fundamental* intenta demostrar que la actual Iglesia romano-católica es la fundada por Cristo, mostrando que Cristo fundó una Iglesia y que la comunidad fundada por El coincide con la Iglesia católica y romana. Demuestra, por tanto, que la autointerpretación de la Iglesia como Iglesia de Cristo es legítima y que por tanto está autorizada a exigir fe incondicional, entrega confiada y seguimiento total (Cfr. A. Lang, *Fundamentaltheologie*, II: *Der Auftrag der Kirche*, 1954). La Teología fundamental es capaz de cumplir su misión, porque la Iglesia es un signo erigido entre las naciones y puede demostrar por su significación que es la Iglesia de Cristo. Dice el Concilio Vaticano sobre este tema: «Ahora bien, para que pudiéramos cumplir el deber de abrazar la fe verdadera y perseverar constantemente en ella, instituyó Dios la Iglesia por medio de su Hijo unigénito y la proveyó de notas claras de su institución, a fin de que pudiera ser reconocida por todos como guardiana y maestra de la palabra revelada.

Porque a la Iglesia Católica sola pertenecen todas aquellas cosas, tantas y tan maravillosas, que han sido divinamente dispuestas para la evidente credibilidad de la fe cristiana. Es más, la Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad ca-

tólica y su invicta estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación.

De lo que resulta que ella misma, como una bandera levantada para las naciones (*Is.* 11, 12), no sólo invita a sí a los que todavía no han creído, sino que da a sus hijos la certeza de que la fe que profesan se apoya en fundamento firmísimo. A este testimonio se añade el auxilio eficaz de la virtud de lo alto. Porque el benignísimo Señor excita y ayuda con su gracia a los errantes, para que puedan llegar al conocimiento de la verdad» (D. 1793-94). El Concilio cita la promesa del reino de la paz profetizada por Isaías. Isaías profetiza (cap. 11) que de la vara de Jesé nacerá un retoño, al que será insuflado el espíritu del Señor. Juzgará con justicia y matará a los malvados. Habrá entonces un reino de paz simbolizado en que el lobo comerá junto con el cordero y el niño jugará con los escorpiones. En este reinado de paz «el renuevo de la raíz de Jesé se alzará como estandarte para los pueblos. Y le buscarán las gentes, y será gloriosa su morada. En aquel día, de nuevo la mano del Señor redimirá al resto de su pueblo, a lo que reste de Asur y de Egipto, de Patros, de Cur, de Elam, de Senaar, de Jamat y de las islas del mar. Alzará su estandarte en las naciones y reunirá a los dispersos de Israel, y juntará a los dispersos de Judá, de los cuatro confines de la tierra» (*Is.* 11, 10-12).

Del mismo modo que el pueblo reformado y próspero es un signo para las naciones paganas, la Iglesia, nuevo pueblo de Dios en el Nuevo Testamento es un signo celestial en el mundo. El hecho de que la Iglesia sea un signo implica, además de su pura visibilidad, el ser visible como pueblo de Dios. La Teología fundamental intenta interpretar la significación de la Iglesia. Su tarea sería demasiado reducida si la significación de la Iglesia que trata de interpretar se limitara a lo visible; pero implica también la interpretación *de los signos audibles. La Iglesia en cuanto signo abarca lo visible* y lo audible, es decir, todo el ámbito que ocupa el fenómeno y manifestación de la Iglesia. También la dogmática ve a la Iglesia bajo su aspecto de signo, pero desde un punto de vista distinto del de la Teología fundamental, ya que trata de interpretar el misterio de la Iglesia representado en su signo, es decir, en lo visible y audible de ella. La Teología fundamental trata de interpretar la significación de la Iglesia para demostrar su origen divino y la legitimación de su afirmación de que es la Iglesia de Cristo. No puede proceder como si nada supiera de que la Iglesia procede de la voluntad de

Cristo; si eligiera ese método, no sería ciencia teológica, sino una disciplina de la historia de las religiones comparadas. Pero en realidad la Teología fundamental es impulsada hacia su tarea por la fe del teólogo en que la Iglesia ha sido fundada por Cristo. Esta fe es la que da el impulso decisivo a la Teología fundamental, de forma que rige la investigación del problema y controla cuidadosamente las desviaciones de la verdad. Sin fe en la Iglesia de Cristo faltaría el interés existencial que hace de la Teología fundamental un esfuerzo de vida o muerte, por así decirlo. Por otra parte, la fe en cuanto *fides purgans*, en cuanto fuerza purificadora, pone al teólogo en situación de investigar objetivamente, ya que limpia el espíritu y el ocrazón de toda obcecación y vanidad; le pone en una relación con el objeto sin la que es imposible la búsqueda fecunda. Pero aunque el teólogo que hace Teología fundamental recibe el impulso necesario de la fe, al intentar demostrar la legitimidad de las exigencias y pretensiones de la Iglesia no aduce la Revelación sino argumentos racionales. Investiga los argumentos racionales que hacen que la fe sea razonable. Estudia la Iglesia en cuanto signo y trata de interpretar ese signo. La meta de sus esfuerzos es justificar la fe en que la Iglesia es fundación de Cristo. La fe es, pues, su punto de partida y la meta de su camino científico. Pero el camino mismo es el movimiento de la razón. No podemos estudiar aquí cómo se llega del conocimiento racional al acto de fe. La razón puede demostrar que el acto de fe es racional y hasta obligatorio, pero no puede causarlo o producirlo. En definitiva es una decisión del hombre movido por la gracia (Cfr. § 24 y sigs.).

Quien hace Teología fundamental conduce en cierta manera hacia la Iglesia y determina su situación y su arquitectura en la totalidad de la historia humana. El teólogo dogmático entra en la casa misma y explica su magnificencia interior a base de lo que la Iglesia enseña y predica de sí misma. Claro que el primero no puede prescindir del todo de hacer también esta labor, ya que debe indicar que la realidad a que abre paso es a la Iglesia. Viceversa: el dogmático no puede prescindir del todo de determinar el camino, la situación y la arquitectónica, ya que sólo así puede hacerse comprensible el sentido interior de la Iglesia. En cierto sentido se puede decir que quien hace Teología fundamental ve el aspecto exterior. Pero no se puede separar el «dentro» del *fuera*, ya que lo externo sólo es comprensible en cuanto medio y manifestación de lo interior y esto en cuanto entelequia de lo externo. Así, lo interno

se ve en lo externo y viceversa. Con más claridad y quizás menos equivocadamente puede caracterizarse la diferencia entre ambas disciplinas diciendo que para la Teología fundamental la fe es punto de partida y meta, mientras que para la Dogmática es también el camino de su investigación, ya que se trata de lograr una idea creyente de lo ya mantenido por la fe. La Dogmática mira el objeto que la fe le da con los ojos de la fe y con los ojos de la razón.

La tarea de la Teología fundamental es, por tanto, de especial importancia, ya que varias comunidades religiosas afirman que son la Iglesia de Cristo. Frente a estas pretensiones, la Teología fundamental se convierte en apologética que defiende el derecho de la Iglesia católica y romana. La Teología dogmática delimita la autointerpretación de la Iglesia católica y romana frente a los errores. La Teología fundamental puede realizar su intención de dos maneras: una histórica (sintética), y otra empírica (analítica). El método histórico parte de la aparición de la Iglesia e investiga su origen; conduce a los escritos neotestamentarios y les considera como fuentes históricas. La interpretación de la Sagrada Escritura da como resultado que Cristo fundó una Iglesia. La investigación histórica demuestra que la Iglesia fundada por Cristo se ha desarrollado en línea continua hasta la actual Iglesia católica y romana, de forma que la Iglesia fundada por Cristo está dada en la Iglesia católica y romana. Uno de los fines más importantes de esta demostración es el primado del Papa. Podemos llamar a este método sintético y estudiar las verdades y valores religiosos que se realizan en la Iglesia y el creyente ve en ella; presenta a la Iglesia como cumplimiento de nuestro anhelo de verdad y santidad, de orden y belleza, de comunidad, y concluye: una institución que realiza todos esos valores tiene que ser la Iglesia de Cristo, a no ser que desesperemos de que la historia y nuestra vida tengan algún sentido. Cfr. L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens* (1935), 12-17. Podemos llamar a este método analítico. Lo mejor es que la Teología fundamental use ambos métodos, cosa que puede hacerse de la manera siguiente: se parte del cristianismo tal como se nos ofrece hoy día, se indican en general los rasgos que le distinguen de los demás fenómenos religiosos actuales y se regresa a través de los siglos hasta su origen. Allí se llega a Jesucristo. Surge entonces la cuestión ¿quién era Jesucristo? Se demuestra que es único e incomparable que no cabe en las medidas humanas. Dios se dirige en El a los hombres (cfr. §§ 145 y 152). Según el testimonio de los escritos neotestamentarios, Cris-

to fundó una comunidad. Hay que preguntar entonces dónde se encuentra y dónde está. Esta cuestión surge del hecho de que hay muchas comunidades que pretenden ser la Iglesia fundada por Cristo. ¿Cuál de ellas lo pretende con razón? Al principio del cristianismo aparece en general como un fenómeno único y unitario, perfectamente separado de todos los fenómenos parecidos y no cristianos; ahora, en cambio, existen dentro del cristianismo comunidades distintas y enemigas entre sí. La pretensión de ser la Iglesia de Cristo será legítima en la comunidad que conserve su relación con Cristo sin ninguna interrupción histórica, y en la comunidad en que se predique el Evangelio sin deformaciones ni añadiduras, en la comunidad que tenga las propiedades concedidas por Cristo a su Iglesia. Si el camino que antes se anduvo hacia atrás hasta Cristo se recorre ahora hacia adelante desde Cristo hasta el presente, se llegará a la Iglesia católica. En ella y sólo en ella se conserva y predica la totalidad de la revelación ocurrida en Cristo; sólo ella tiene las propiedades concedidas por Cristo a su Iglesia; sólo ella puede satisfacer el hambre del espíritu y del corazón de los hombres. La Apologética puede, por tanto, demostrar que la Iglesia católica fué fundada por Cristo, que es la única en que se predica intacta toda su doctrina y su originaria pureza, que es la única en que se sirve según su ejemplo y cuya existencia está ordenada según su espíritu. Cfr. A. Lang, *Der Auftrag der Kirche*, 1954, 10; K. Adam, *Dass Wesen des Katholizismus*, 1953, 7.ª edic., 62-81.

4. Junto a la visión apologética y dogmática de la Iglesia existe también la de las ciencias de la religión, que consideran la Iglesia como un dato constatable por la experiencia e investigación histórica. A diferencia del método apologético-dogmático no afirma *a priori* su carácter divino, sino que el científico de la religión se sitúa ante ella como ante cualquier otro fenómeno religioso y trata de captar lo que le caracteriza y distingue de las demás. Su método es primariamente comparativo. Pero puede ir más allá y tratar de valorar, para lo que puede recorrer el mismo camino que el apologeta, aunque con distinta actitud. Se acerca a la Iglesia y la ve como un extraño, como un frío observador, aunque no sin interés; el apologeta en cambio la ve como un amigo confidente y familiarizado; no es que observe menos agudamente que el historiador o científico de las religiones, pero mira siempre con los ojos del amor, que ven más que los ojos de la «pura objetividad».

Pero aunque el científico de la religión empieza su trabajo interesado, pero desde el punto de vista del frío observador, sobre la marcha y siguiendo el camino descrito antes como propio del apologeta puede llegar a un punto en que se le abre la posibilidad e incluso la probabilidad de que Dios le hable en la Iglesia. Si hasta entonces no podía hacer más que seguir su camino hacia donde le llevara, desde este momento sólo puede continuar con la actitud propia del hombre que se encuentra con Dios: con la actitud del respeto y veneración. Los restantes trabajos le conducirán a lograr la certeza de que en la Iglesia le sale al paso Dios mismo. Esa certeza no es todavía la fe, ni puede originar la fe. Las ciencias de la religión nunca pueden superar la problematicidad propia de todo lo humano, de la que sólo libra el riesgo de entregarse a Dios incondicionalmente. Quien corre ese riesgo deja tras de sí toda seguridad humana y se da cuenta perfectamente de la sabiduría y fuerzas divinas que hay en la Iglesia. La ciencia de las religiones puede en caso favorable ser causa de una decisión a favor de la fe.

5. Para terminar, vamos a citar un texto de Scheeben: «Así como es necesario prestar fe a la revelación divina para conocer y concebir el ser verdadero del Hombre-Dios, Cabeza de la Iglesia, así también es necesario creer esa misma revelación para concebir la grandeza admirable de lo que es propiamente la Iglesia según su ser más íntimo, debido al carácter peculiar de su Cabeza, hombre y Dios.

»El ser más íntimo de la Iglesia es absolutamente sobrenatural, como el del Hombre-Dios; éste es el motivo de que sea tan oculto y misterioso, de que la Iglesia, aunque coincida en su aspecto exterior con otras sociedades humanas, tenga no obstante en su interior un carácter esencialmente distinto de las demás, de que su unidad, su fuerza y su organización sean tan peculiares, sublimes, incomprensibles.

»Podría uno sentirse tentado de concebir el ser de la Iglesia de un modo excesivamente exterior, según la analogía de otras sociedades humanas y cifrar la diferencia esencial que las distingue de éstas únicamente en que ella es una sociedad religiosa y fundada por Dios. Es las dos cosas, no cabe duda; sin embargo, esto no basta para que ella sea algo especialmente elevado e incomprensible para la razón. Así como los hombres se juntan para otros fines, así pueden también unirse para ejercicios religiosos hechos en común; en esto no hay nada sobrenatural. Dios puede disponer, con una institución positiva, la formación de tal sociedad, darle leyes, concederle derechos y privilegios especiales, y hacerlos por otra parte obligatorios para los hombres y mandar que en el cumplimiento de sus deberes religiosos recurran a los mismos, así como sucedía en la Antigua Alianza con las instituciones mosaicas. Sin una intervención sobrenatural, extraordinaria de Dios, no llegará a hacerse tal sociedad; mas

no por ello será sobrenatural y misteriosa en su esencia. En tal caso el culto tributado a Dios no dejaría de ser meramente natural, sólo que estaría reglamentado y orientado por normas determinadas; y si Dios vinculase a las funciones sacerdotales y a las que hubieran de regir la sociedad una eficacia especial, de tal manera que por aquéllas fuesen otorgadas la remisión de los pecados y otras gracias, y por éstas los súbditos fueran dirigidos con toda seguridad en el ejercicio de su vida religiosa, esto ciertamente sería algo extraordinario, sería obra de una providencia particularmente benévola, mas de ninguna manera sería algo verdaderamente místico, sobrenatural. Toda la institución de la Iglesia se reduciría a una educación y dirección de los hombres, reglamentadas por Dios, y a una comunicación legalizada del trato de los mismos con Dios; toda su unidad, toda su actividad sería meramente moral, según la analogía de las demás sociedades humanas.

»La fe descubre en la Iglesia infinitamente más. Por la fe vemos en la Iglesia una institución que no está destinada únicamente a la educación y dirección del hombre natural, sino que da al hombre un nuevo ser y una nueva vida; una posición y un destino completamente nuevos, sobrenaturales, y que ha de apoyarle, confortarle y conducirle en el esfuerzo que haga por conseguir su destino. Para la fe la Iglesia no sólo fué instituída y legitimada por Dios o por un enviado divino, sino que se funda en el Hombre-Dios, le está incorporada, se ve levantada a su altura, apoyada y llenada por su dignidad y su fuerza divinas; es el cuerpo del Hombre-Dios; todos los que entran en ella se hacen miembros del Hombre-Dios, a fin de que, vinculados en este cuerpo y mediante este cuerpo entre sí, participen de la vida divina, de la gloria divina de su Cabeza. Para la fe, por fin, la Iglesia no es simplemente una servidora de Dios o del Hombre-Dios, no sólo ha de mediar para establecer cierto trato entre Dios y los hombres, sino que, a fuer de cuerpo místico de Cristo, es a la par su verdadera esposa, que fecundada por la virtud divina del Esposo, ha de darle a él y a su Padre celestial hijos celestiales, ha de nutrir estos hijos con la sustancia y luz de su Esposo y conducirlos—más allá de toda la naturaleza creada—al seno de su Padre celestial» (M. J. Scheeben, *Los misterios del cristianismo*, vol. II, págs. 569-571; traducción de Antonio Sancho. Editorial Herder, Barcelona, 1953).

6. A la cuestión metodológica hay que añadir las *definiciones etimológica y real;* no pueden distinguirse con toda precisión ya que en la definición etimológica se refleja siempre la real porque la palabra es siempre la manifestación de la realidad y al interpretar la palabra nunca se puede prescindir del todo de esa función suya. Lo entendido en la palabra depende considerablemente de lo que se entiende por la cosa cuya manifestación es. La definición etimológica presupone, por tanto, alguna idea real de la cosa en cuestión. Viceversa: la cosa está tan unida a la palabra, a su nombre, que en la definición real siempre resuena la palabra. De la idea que se tenga de la cosa dependerá en cierto sentido cuál es la palabra que se

tiene por su expresión apropiada, y de la comprensión del término aplicado a la cosa dependerá la idea real. No es indiferente, por ejemplo, el traducir la palabra griega «ekklesia» por comunidad o por iglesia. Y viceversa: la interpretación de la palabra «ekklesia» depende de si la comunidad fundada por Cristo es interpretada como comunidad local o total, como visible o invisible. Sin embargo, hay que distinguir la definición etimológica de la definición real.

§ 166 b

Definición nominal y definición real

Apartado 1.º

LA DEFINICION NOMINAL

I. La palabra «ekklesia»

1. La palabra *germánica* «Kirche» (inglés = Church, holandés = Kerk) deriva de la palabra popular «Kyrike» (casa de Dios) derivada a su vez de «Kyriakon» (casa señorial). Desde fines del siglo III o principios del IV se usa para designar los edificios destinados al culto, como en latín la palabra «dominicum». La palabra «Kirche» (iglesia)—lo mismo que Bischof (obispo), Engel (ángel), Pfingsten (Pentecostés), taufen (bautizar) y otras—es una de las palabras extranjeras cristianas más antiguas importadas por los misioneros arrianos del reinado de Teodorico y propagadas por las cuencas del Danubio y del Rin. Las expresiones equivalentes a Iglesia usadas en la mayoría de las lenguas románicas derivan del término latino *ecclesia*, que a su vez es un término extranjero importado del griego. Cfr. Trübner-Götze, *Deutsches Wörterbuch* IV (1943) 148.

2. En el ámbito lingüístico profano la palabra griega «ekklesia» significaba la asamblea de los ciudadanos (de Atenas y de otras

ciudades) para la confección de actas jurídicas (cfr. *Act.* 19, 32-40). Como en la antigüedad la ciudad o el estado (ciudad-estado, polis, civitas) se apoyaba en bases religiosas, lo religioso se reflejaba también en las asambleas populares, aunque no fueran directamente religiosas. Los ciudadanos eran llamados a la asamblea por el heraldo («ekklesia» deriva de «ek» y «kalein» = llamar). La palabra tiene sentido actualista ya que significa tanto el proceso de reunirse en asamblea como la comunidad reunida. Así se distingue el término «ekklesia» de «polis» y «civitas». La «ekklesia» significa la asamblea de la «civitas» o la «civitas» reunida, de forma que fuera de la asamblea la «civitas» no se llamaba «ekklesia»; esta palabra no se usaba para designar la comunidad en cuanto corporación ni se usaba tampoco para designar las reuniones religiosas de las comunidades actuales paganas.

3. La traducción griega del Antiguo Testamento—los Setenta—usa la palabra «ekklesia» 96 veces para designar el pueblo de Dios reunido, por ejemplo, *III Reg.* 8, 65; *Deut.* 4, 9-13; 9, 10; 18, 16; 23, 2; 31, 30; *I Cor.* 28, 8; *Neh.* 13, 1; *Miq.* 2, 5; *Eclo.* 24, 2; *Jue.* 20, 2. Muchas veces usa las fórmulas «comunidad de Dios», «comunidad del Señor» y otras; todos los adjetivos y genitivos califican a la Iglesia. En los Setenta la palabra «ekklesia» significa también el proceso de reunirse. El fin de la asamblea podía ser político, militar o cultural, pero incluso en los dos primeros casos está presente lo religioso.

El término hebreo equivalente a «ekklesia» es «qahal». Significa fundamentalmente una multitud de hombres reunidos con cualquier fin. Por ejemplo, existe también una «qahal», una «ekklesia» de los malos. Tiene especial significación la composición de «q^{e}hal Jahwe», comunidad de Dios, que significa el pueblo de Dios solemnemente reunido ante Dios (por ejemplo, *Num.* 16, 3; 20, 4; *Deut.* 28, 2-9; *I Cor.* 28, 8; *Miq.* 2, 5; *Jue.* 20, 2). Esta asamblea suele hacerse en el templo *(Eclo.* 50, 11-27). En los *Hechos de los Apóstoles* (7, 38) es llamado «ekklesia» al pueblo de Dios conducido por Moisés a través del desierto (cfr. *Deut.* 9, 10). Israel es, por tanto, caracterizado como el pueblo de Dios en peregrinación. Hay que hacer notar que los Setenta traducen generalmente el término «q^{e}hal Yavé» por «comunidad del Señor» y muy pocas veces por «comunidad de Dios», por respeto y miedo al nombre de Dios (cfr. § 38). Resumiendo podemos decir que la expresión «ekklesia» significa unas veces asamblea y

otras veces comunidad reunida. Los Setenta la usan unas veces en el sentido de comunidad en general. En muchos de los textos citados sólo tiene sentido esta última significación; *Deut.* 23, 1-9, por ejemplo, dice que ciertas personas no podrán ser admitidas en la comunidad de Yavé si son impuras. Esta norma hace entrever que para la pertenencia o no pertenencia, para la admisión o exclusión, eran decisivos los motivos religioso-culturales. A la vez demuestra que la expresión «q'hal Yahvé», significa la comunidad misma. Sobre todo en los libros de Esdras y Nehemías *(Es.* 2, 46; *Ne.* 7, 66; 10, 8) significa primariamente comunidad y no asamblea. La «ekklesia» tiene su fuerza de cohesión en la veneración de Dios. En el mismo sentido dice *Eclo.* 30, 37: «Oídme grandes del pueblo y vosotros jefes de la «ekklesia» prestad oído.»

Mientras que la palabra «ekklesia» casi siempre es traducción del término «q'hal», este mismo término no siempre es traducido por «ekklesia», sino que es frecuente su traducción por «sinagoga» (en el *Pentateuco,* es decir, en el *Génesis, Exodo, Levítico* y *Número).* Sin embargo, esta segunda traducción no fué recogida por los cristianos para nombre de su comunidad, salvo algunas excepciones (por ejemplo, *Sant.* 2, 2; los cristianos del este del Jordán llamaron sinagoga a sus templos y a su comunidad). El término sinagoga tiene sentido cada vez más restringido y local. Con el tiempo significó sólo los edificios del culto, en que sólo había predicación. Había muchas sinagogas pero se fueron convirtiendo en templos. La reunión en la sinagoga es un símbolo, una actualización local de la asamblea plena de Israel en el templo.

4. Surge aquí la cuestión de si la designación neotestamentaria «ekklesia» aplicada a la Iglesia fundada por Cristo procede del ambiente helenístico de la primitiva Iglesia o del Antiguo Testamento. Como la expresión no era término religioso ni servía para designar una comunidad en cuanto corporación, no puede deducirse el uso cristiano de la palabra del uso que los paganos hacían de ella. Procede, pues, del Antiguo Testamento, o, mejor dicho, de la traducción de los Setenta. El uso profano de la palabra ofrecía una analogía formal, pero no hubiera bastado para introducirla en el lenguaje cristiano. La única razón de su uso en el cristianismo es su uso en el Antiguo Testamento. La historia sagrada de la palabra es también la razón de que los cristianos no la tradujeran al latín, aunque disponían de términos como *curia* y *contio.* Por el uso que de la palabra

«ekklesia» habían hecho los Setenta, estaba especialmente sancionada para designar el viejotestamentario pueblo de Dios. Como el pueblo de Dios del Nuevo Testamento fué considerado como heredero del antiguo pueblo de Dios, ambos fueron designados con el mismo nombre.

5. La palabra «ekklesia» sirve, pues, en el Nuevo Testamento para designar la nueva comunidad de Israel, es decir, el nuevo pueblo de Dios. Según los Setenta significa tanto la comunidad reunida como la comunidad no reunida, como el acontecimiento de la asamblea. Tiene, pues, en cierto modo, significación actualista y significación institucional (ontológica). Más tarde volveremos sobre esta distinción.

La etimología no representa nada o representa muy poco en el uso del nombre. Quienes pertenecen al nuevo pueblo de Dios son también llamados y sacados del mundo y son la comunidad de los llamados y reunidos por Dios. Pero al admitir el nombre de «ekklesia» no se tuvo en cuenta ese matiz. Lo decisivo no fué la etimología, sino el hecho de que tal nombre había sido usado en el Antiguo Testamento. Ocurre lo mismo con otras palabras que el cristianismo ha tomado del ambiente pagano; lo decisivo para interpretarlas no es su etimología, sino el uso histórico, es decir, el uso en los respectivos ambientes. Cfr. Chr. Mohrmann, *Die Rolle des Lateins in der Kirche des Westens*, en: «Theologische Revue» 52, 1956, 1-18; Idem, *Wortform und Wortinhalt. Bemerkungen zum Bedeutungswandel im altchristlichen Griechisch und Latein*, en: MThZ 7 (1956) 99-114.

6. En el Nuevo Testamento encontramos la palabra «ekklesia» en Marcos, Lucas, Juan, en la segunda epístola a Timoteo, en la epístola a Tito, en la primera y segunda epístolas de Pedro, en la primera y segunda de San Juan y, finalmente, en la de Judas. En Mateo la encontramos tres veces (*Mt.* 16, 18; 18, 16; 17); en el Apocalipsis trece veces y una vez en la epístola de Santiago (5, 14).

Es frecuente en los *Hechos de los Apóstoles* y en las epístolas de San Pablo. En los *Hechos de los Apóstoles* se habla al principio de la «ekklesia» en Jerusalén (*Act.* 2, 47; 8, 1. 3) y después se habla de la Iglesia en Judea, Galilea y Samaria (9, 31). Ya desde el principio no se habla de «iglesias», sino de la Iglesia en singular. Se conserva el singular del Antiguo Testamento en *Act.* 5, 11; 7, 38; 11, 22; 12, 1-5; 13, 1. En las partes de los *Hechos de los Apóstoles*

aquí citadas y procedentes de fuentes palestinenses la conservación del singular es más digna de observar porque no se trata ya de la comunidad única de Jerusalén, sino de otras comunidades distintas como las de Antioquía. Al ir naciendo comunidades es natural que se hablara de «ekklesiai» (comunidades). Vemos, pues, que la expresión «ekklesia» designa en los *Hechos de los Apóstoles* tanto las comunidades locales como el conjunto y totalidad de las comunidades. El hecho de que esta totalidad sea llamada «ekklesia» no significa que sea una suma de las comunidades particulares. Significa más bien, que la Iglesia total está representada en las comunidades particulares. La «ekklesia» de Jerusalén es la Iglesia de Dios en esa ciudad. En el concepto de «ekklesia» prepondera la alusión a la Iglesia total. La terminología de los *Hechos de los Apóstoles* puede concretarse aún más: la primitiva comunidad de Jerusalén es considerada, después que el pueblo judío se niega a creer, como el verdadero Israel, la verdadera «qahal» y «ekklesia». La palabra «ecclesia» significa, pues, al principio la Iglesia de Cristo formada en Jerusalén, que en los primeros tiempos era la Iglesia total. Al principio coinciden Iglesia total e Iglesia local. Pero cuando nacieron otras comunidades fuera de Jerusalén fueron incorporadas a la «ekklesia»; pertenecían a la única Iglesia total que tenía su patria en Jerusalén. Jerusalén era la Iglesia-madre. De ella pasó el nombre a cada una de las demás comunidades, ya que cada una era representación de la única «ekklesia» nacida en Jerusalén. Parece seguro que el nombre «ekklesia» se aplicó por vez primera en Jerusalén y a la comunidad; fueron los judíos helenísticos convertidos al cristianismo quienes debieron usarlo por vez primera. A favor de esta teoría habla el hecho de que tal nombre se encuentre en el Evanglio de San Mateo (16, 18; 18, 16-17) y en las partes de los *Hechos de los Apóstoles* que proceden de fuentes palestinenses (5, 11; 8, 1-3; 9, 31; 12, 1-5).

7. El sentido cristiano de la palabra se expresa en los *Hechos de los Apóstoles*, añadiendo «tu theu» (*Act.* 20, 28), lo que indica que no se trata de una asamblea cualquiera, ni de una comunidad profana, sino de la Iglesia de Dios. El genitivo «de Dios» designa el carácter y especie de la Iglesia; debido a esa su divina calidad su magnitud numérica es de segundo orden; la comunidad de Dios y su asamblea no se caracterizan por su cantidad, sino por el hecho de que es Dios quien llama a formar parte de la «ekklesia». Esto

quiere decir que está caracterizada por la presencia de Dios (*Mt.* 18, 20). Es extraño que no se hable de Iglesia de Cristo; más bien habría que esperar ese nombre, ya que la primitiva comunidad cristiana se distingue de todas las demás comunidades religiosas o profanas en que ella y sólo ella reconoce por Señor a Jesucristo crucificado y resucitado; cada miembro de ella ha sido bautizado en su nombre, y está en comunidad con El y espera por eso la resurrección del propio cuerpo. En realidad los cristianos fueron llamados discípulos de Cristo (*Act.* 21, 26). El hecho de que falte el genitivo «de Cristo» no significa que Cristo no es más que mediador y no contenido de la revelación neotestamentaria, no significa—como creyó Harnack—que sólo el Padre pertenece a la esencia del Evangelio; tanto los *Hechos de los Apóstoles* como los evangelios sinópticos testifican innumerables veces que la salvación de los hombres se decide en la fe o incredulidad frente a Cristo. La comunidad con El es presupuesto necesario de la salvación. El hecho de que falte el genitivo «de Cristo» significa que los cristianos no hicieron por su cuenta el añadido «tu theu»—comunidad de Dios—, sino que lo recibieron del Antiguo Testamento. Lo utilizan para caracterizarse como los herederos legítimos del viejotestamentario pueblo de Dios; pero el cristiano supo que el nuevo pueblo de Dios era el pueblo de Dios fundado por Cristo y reunido en torno a El.

8. En las epístolas de San Pablo la palabra «ekklesia» es usada en el mismo sentido que en los *Hechos de los Apóstoles*.

Se discutió mucho tiempo tanto entre los teólogos católicos como entre los protestantes, la cuestión de si la palabra «ekklesia» significaba en San Pablo la comunidad local o la comunidad total. Por ejemplo, P. Batiffol explicaba en su obra *L'Église naissante et le catholicisme* (1927), 90: «Hasta ahora (después de estudiar *I* y *II Thess.*, *I* y *II Cor.* y *Rom.*) la palabra Iglesia tiene una significación puramente local y empírica; podemos además constatar que esta significación es la significación originaria o al menos la deducción primera frente a la teoría de que se trata de una expresión honrosa o al menos oratoria elegida por la primera generación de cristianos, que significaba no la comunidad local, sino la comunidad total de los creyentes dispersos por el mundo—Iglesia invisible—. Según creemos el lenguaje cristiano evolucionó más bien desde lo concreto a lo abstracto: lo mismo que la palabra «synagoge», la palabra «Iglesia» expresó primero un hecho local y sólo después expresó

otro hecho presente siempre en la conciencia de la fe.» (Lo mismo opinan H. Leclercq, *Dictionaire d'archéologie chrétienne*, V (1921) 2200, y W. Kösters, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus* (1928) 1 y sigs.). L. Cerfaux, *La Théologie de l'eglise suivant saint Paul* (1942) 83-93, 235 y sigs., niega que la palabra Iglesia trascienda la significación local en las principales epístolas de San Pablo, pero añade que en las Epístolas a los Colosenses y a los Efesios, la expresión significa la Iglesia total. En la teología evangélica a la teoría de la significación puramente local de la palabra Iglesia se añade muchas veces la tesis de que San Pablo ni conoció ni dió importancia a la Iglesia universal. Pero ya A. Harnack, R. Sohm y K. Holl mantuvieron que la palabra «ekklesia» significa la Iglesia total que en cuanto fundación de Cristo precede a las comunidades locales. Harnack dió forma idealista a esa Iglesia total, pues, según él, era la invisible Iglesia del más allá hacia la que tendían todos los cristianos y todas las comunidades dispersas por el mundo; no se puede hablar de unidad visible. Sohm entendió la Iglesia total en sentido puramente carismático; según él, las comunidades primitivas no tenían más que una actividad procedente del Espíritu Santo. Holl finalmente opuso la Iglesia universal carismática de San Pablo a la primitiva comunidad que prácticamente coincide con la Iglesia de Jerusalén. En Jerusalén se construyó jurídicamente la Iglesia ligada sin duda a la comunidad local dirigida por los Doce. Las comunidades paulinas en cambio estaban sólo determinadas por el espíritu.

En el vaivén de la discusión se ha impuesto casi en general la tesis de que «ekklesia» significa la Iglesia total. Aunque la palabra misma, considerada filológicamente no decide nada, puede deducirse esta tesis de la forma de usarla.

Cuando la Iglesia primitiva usa la palabra «ekklesia» expresa que se siente verdadero pueblo de Dios. Los judíos de Jerusalén creyeron al principio que no tenían que romper con su pueblo ni con sus anteriores convicciones religiosas. Pero la conciencia de ser un grupo elegido dentro del pueblo de Dios del Antiguo Testamento les convenció pronto de que ellos eran el verdadero Israel; en el fondo no eran un nuevo Israel, sino que, por razón de su fe en Cristo resucitado eran más bien la parte fiel de Israel (*Act.* 5, 31); los que se negaron a creer en Jesús se excluyeron a sí mismos del pueblo elegido (*Act.* 3, 23). La persecución a que fué sometida la primitiva comunidad de cristianos profundizó y corroboró la con-

ciencia de ser la auténtica herencia de la promesa dada a Abraham (*Act.* 3, 25; 7, 1-53). Es, pues, la Iglesia total, llamada pueblo de Dios del Antiguo Testamento, lo que pervive en la Iglesia llamada comunidad de los creyentes en Cristo.

La terminología y doctrina paulinas usan la palabra «ecclesia» en sentido individual y colectivo. Usa más veces la significación individual, pero es más importante el uso de la palabra en sentido colectivo y universal.

La Iglesia local es aludida, por ejemplo, en los encabezamientos de las epístolas paulinas, pero también en otros muchos textos: *Rom.* 1, 5; 16, 1; *I Cor.* 1, 2; 11, 8; 14, 19. 23. 28. 34; 16, 1. 9; *II Cor.* 8, 1; *Gal.* 1, 2; *I Thess.* 2, 14; *Col.* 4, 15; *Phil.* 2. Si la expresión se aplica a la Iglesia local, es natural que se pueda usar en plural. San Pablo usa unas veinte veces el plural «ekklesiai»: *I Cor.* 7, 17; 11, 16; 14, 33; 16, 1; 4, 17; 8, 1. 19. 23; 12, 13; *II Cor.* 1, 1; 11, 8. 28; *Rom.* 16, 4. 16; *I Thess.* 1, 1; 2, 14; *II Thess.* 1, 1; *Gal.* 1, 22; *Col.* 4, 16; *Phil.* 4, 15. A pesar de este uso abundante del término para designar las comunidades locales, San Pablo conoce también el sentido total y universal de la palabra, que podemos encontrar no sólo en las epístolas de la cautividad, sino también en sus epístolas principales; encontramos este sentido en: *Gal.* 1, 13; *I Cor.* 15, 9; 12, 28; 10, 32; *Phil.* 3, 6. En las epístolas de la cautividad encontramos la significación universalista en: *Col.* 1, 18. 24; *Eph.* 1, 22; 3, 11. 21; 5, 23. 24. 25. 27. 29. 32.

A veces son llamadas «iglesias» las comunidades domésticas; son los círculos de cristianos de una ciudad que se reúnen en una casa determinada. Hay testimonio de que tales comunidades domésticas existían en cuatro ciudades: en Efeso, en Roma (la casa del matrimonio Aquila y Priscila; *I Cor.* 16, 19; *Rom.* 16, 5), en Laodicea (Ninfas o Ninfa: *Col.* 4, 15) y en Coloso (*Filemon.* 2).

Tanto en el sentido de Iglesia local como en el de Iglesia total, la palabra «ekklesia» significa en las epístolas de San Pablo por una parte la asamblea cultual o la comunidad de cristianos reunida para el culto (*I Cor.* 11, 8; 14, 4. 19. 28) y, por otra parte, la comunidad de cristianos en cuanto tal. Prepondera esta última significación. Los cristianos, según San Pablo, son Iglesia no sólo cuando se reúnen, sino incluso fuera de la reunión, o sin ella. Pero aparecen como Iglesia mucho más evidentemente en sus celebraciones y fiestas. La celebración eucarística, recuerdo y memoria de la muerte del Señor, en forma de banquete o comunión, es una espe-

cial realización de la Iglesia en cuanto comunidad de hombres que pertenecen a Cristo. Ambas imágenes de la Iglesia—en cuanto acontecimiento y en cuanto institución—, se explican mutuamente y no se excluyen. El acento recae en la Iglesia-institución.

En las epístolas paulinas se implican muchas veces y complican las dos significaciones—local y total—de la palabra Iglesia; es un hecho que corresponde a la convicción fundamental de la unidad de la nueva humanidad creada por Cristo y cuyo origen es la comunidad de Jerusalén. Lo mismo que en los *Hechos de los Apóstoles*, en las epístolas de San Pablo se demuestra que las comunidades locales son entendidas como representantes de la Iglesia total. San Pablo habla, por ejemplo, de la Iglesia de Dios que está en Corinto (*I Cor.* 1, 2; *II Cor.* 1, 1; cfr. *Col.* 4, 15; *Rom.* 16, 1). Cuando San Pablo habla de quiénes son despreciados en estas asambleas (*1 Cor.* 8, 4), de que las mujeres deben callar en ellas (*1 Cor.* 14, 34), de si estas asambleas se celebran para celebrar la Eucaristía (*1 Cor.* 11, 18), no se refiere sólo a las comunidades locales, sino a la Iglesia total; el hecho de que aplique la metáfora de la esposa incluso a las comunidades locales (*II Cor.* 11, 2) demuestra que es cierto ese doble sentido. Y lo mismo se deduce del hecho de que San Pablo combata las rencillas entre los corintios con argumentos que aluden al cuerpo de Cristo (*1 Cor.* 12). En el fondo de la significación localista de la palabra «ekklesia» está la idea de la Iglesia universal. Así se entiende que se pase sin más del singular al plural (cfr. *I Cor.* 10, 32; 11, 16; 14, 35; 15, 19; *Phil.* 3, 10; *Gal.* 1, 13. 22). Lo mismo puede decirse de las comunidades domésticas. Cfr. F. M. Braun, OP, *Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung*, 1946, 35-47. K. L. Schmidt, *Ekklesia*, en: ThWNT III 502-539.

9. La terminología paulina está emparentada con la de los *Hechos de los Apóstoles* por el hecho de que San Pablo agrega también frecuentemente (once veces) el genitivo «tu theu» (*1 Cor.* 1, 2; 11, 16. 22; 10, 32; 15, 9; *Gal.* 1, 13; *I Thess.* 2, 14; *II Thess.* 1, 4; *1 Tim.* 3, 5. 15). Donde falta debe ser supuesto. Expresa la convicción del Apóstol de que la Iglesia es la heredera del pueblo de Dios, con el que Dios hizo la antigua alianza. El contenido de este parecido formal es que la Iglesia de Dios ha sido creada y formada por Dios como el antiguo pueblo de Dios y que, por tanto, es propiedad y pertenencia de Dios.

La terminología paulina se distingue de la de los *Hechos de los Apóstoles* en que San Pablo añade muchas veces la expresión «en Cristo» o el genitivo «de Cristo» *(I Thess.* 1, 2; 2, 14; *II Thess.* 1, 1; *Gal.* 1, 22; *Rom.* 6, 16). San Pablo habla de la asamblea, comunidad o Iglesia de Dios en Cristo. Mediante esa calificación expresa con más claridad que los *Hechos de los Apóstoles* el paso del antiguo al nuevo pueblo de Dios. Pero no hay ninguna distinción real entre ambas terminologías. Lo que San Pablo formula clara y decididamente está también aludido en los *Hechos de los Apóstoles,* a saber, que el nuevo pueblo de Dios que es el cumplimiento de las profecías viejotestamentarias ha sido formado en Jesucristo mediante su muerte, resurrección, ascensión y misión del Espíritu Santo (cfr. K. L. Schmidt, en: ThWNT III, 510).

10. En los Padres apostólicos encontramos la expresión Iglesia de Dios Padre y de Jesucristo, por ejemplo, en los encabezamientos de *I Clem.,* de la epístola de San Policarpo, del martirio de San Policarpo, de las epístolas de San Ignacio a los Filipenses y a los esmirniotas.

11. La común terminología demuestra que no fué San Pablo quien aplicó la palabra «ekklesia» al nuevo pueblo de Dios, sino que se encuentra la palabra y la acepta. El hecho de que aplicara a las comunidades procedentes del paganismo el término aplicado en principio a la comunidad de Jerusalén expresa su creencia en la relación entre las comunidades de los gentiles y la de Jerusalén y en la pertenencia de las primeras a ésta. En la traslación del nombre a las comunidades locales por él fundadas, reconoce además la de Jerusalén. Es instructivo a este respecto el celo con que procura hacer la colecta a favor de la comunidad de Israel *(Gal.* 2, 9. 10; *I Cor.* 16, 22).

12. Las precedentes observaciones respecto a la expresión «ekklesia» indican ya que el primitivo cristianismo no conoce dos conceptos opuestos de Iglesia—uno nacido en Jerusalén y otro paulino—, sino uno solo. En la segunda sección trataremos este tema expresamente. Cfr. F. M. Braun, OP, *Neues Licht auf die Kirche,* 1946, 48-56, donde se alude a M. Goguel que ha renovado la antigua teoría de la oposición de ambos conceptos de Iglesia. Véase Olaf Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung* (Uppsala 1932) 138-156.

13. A consecuencia de su plurivalente significación (comunidad doméstica, comunidad local, comunidad total), la palabra «ekklesia» es difícil de traducir al alemán con un sólo término; la traducción exige varios términos. La «ekklesia» en sentido local puede traducirse por «Gemeinde» (parroquia) y en sentido totalitario y universal por «Kirche» (Iglesia).

14. La Iglesia primitiva tiene además de «ekklesia» otros muchos nombres; los coleccionó A. Harnack *(Die Mission und Ausbreitung des Christentum in den ersten drei Jahrhunderten,* 1902, 4.ª ed. 1924, 410-33): cuerpo de Cristo, reino de los cielos, discípulos, galileos, los pobres, los cristianos, los creyentes, los santos, los hermanos, el verdadero Israel *(Rom.* 9, 6), Israel de Dios *(Gal.* 6, 16), Israel según el espíritu (cfr. *I Cor.* 10, 18), progenie de Abraham *(Gal.* 3, 19; cfr. *Sant.* 1, 1), circuncisión *(Phil.* 3, 3), el pueblo de Dios, la casa de Dios, templo de Dios, la hermandad, el pueblo santo, los elegidos, el pueblo elegido, los siervos de Dios, los adoradores de Dios, los católicos, los peces, los vivientes, los extranjeros y los peregrinos. A continuación vamos a estudiar algunos de estos nombres que los primitivos cristianos se dieron a sí mismos. Cfr. también Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus,* 1937, 1-40.

II. Las expresiones «los santos» y «los elegidos»

Es especialmente característico la autodenominación de los primitivos cristianos como comunidad de los santos y de los elegidos. Estos términos aportan cosas importantes para la plena comprensión de la palabra y concepto de «ekklesia». Mientras que en las cinco primeras epístolas de San Pablo *(I* y *II Thess., Gal., I* y *II Cor.)* la palabra «ekklesia» se encuentra en el texto, en las demás epístolas aparece ya en la dirección de la carta lo mentado en esa expresión. Dice a los Romanos: «A todos los amados de Dios, llamados santos, que estáis en Roma» *(Rom.* 1, 7); a los Filipenses: «a todos los santos en Cristo Jesús, que están en Filipos con los obispos y diáconos» *(Phil.* 1, 1); a los Colosenses: «a los santos y fieles, hermanos en Cristo, que moran en Colosas» *(Col.* 1, 2) y a los Efesios: «a los santos y fieles de Jesucristo en Efeso» *(Eph.* 1, 1).

Vamos a estudiar primero la expresión «los santos» y después la denominación «los elegidos».

A. Los santos

La Iglesia es llamada a menudo comunidad de los santos o de los elegidos. La denominación los «santos» es justamente una expresión paralela a la de «Iglesia». También procede del Antiguo Testamento. El pueblo de Dios del Antiguo Testamento era santo porque había sido separado del mundo y, por tanto, era y debía ser distinto de los demás pueblos de la tierra, y porque pertenecía a Dios santo y era responsable del honor de Dios (*Ex.* 19, 6; *Num.* 16, 3; *Lev.* 17-26; *Judit.* 6, 19; *Esdras.* 9, 2; *2 Macab.* 15, 24). Por eso sus miembros son llamados santos (*Deut.* 33, 3; *Sal.* 78, 2; 82, 4; 84, 9; 149, 1. 5. 9; *1 Macab.* 1, 46; *Tob.* 8, 15; 12, 15 según Septuaginta; 2, 18). Esta denominación significa primariamente la santidad ontológica, es decir, la santidad creada por la economía divina y su realización. La santidad moral será consecuencia de la ontológica. El pueblo de los últimos tiempos prometido en el Antiguo Testamento será santo en un sentido especialmente intenso. Según las profecías viejotestamentarias Dios creará una comunidad nueva que le pertenezca totalmente (*Am.* 3, 12; 5, 15; 9, 8; *Os.* 2, 16. 23; 3, 4; *Is.* 4, 2; 6, 13; 10, 20; 37, 32). La idea del santo pueblo de Dios del futuro tiene un matiz especial en Daniel. En el cap. 7 contempla el profeta la parte del pueblo que es fiel a Dios como «los santos del Altísimo» o sencillamente como los «santos». De ellos se dice que se mantendrán frente a los ataques del Anticristo y que heredarán el señorío sobre todo el mundo. En los últimos siglos antes de Cristo había dentro del pueblo una oposición entre los piadosos y los mundanizados. Los piadosos exigían el calificativo de santos porque se sabían herederos de la promesa. Comúnmente no se llamaban santos, sino piadosos o justos. Cuando a veces se daban el nombre de santos, anticipaban el futuro ya que la santidad de todos es don mesiánico.

Es, pues, comprensible que los cristianos se llamaran los santos; con esa denominación querían expresar que eran el pueblo elegido por Dios, el verdadero Israel del tiempo de la salud. A. Wikenhauser (*Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus,* 1937, 26) dice: «Si el Israel empírico es un pueblo santo y sus miembros son a menudo llamados simplemente santos, es evidente que también el pueblo de Dios del fin de los tiempos es un pueblo santo y que sus miembros son santos. Incluso exige y supone un sentido mucho más intenso de la santidad. En el Antiguo

Testamento y en la literatura del judaísmo tardío hay textos que le atribuyen expresamente el predicado de la santidad. Hay que tener en cuenta además que la profecía viejotestamentaria profetiza un juicio que precede inmediatamente a la venida del Mesías y que tiene por fin el extirpar de Israel todo lo malo y torcido, idea que desempeña un papel importante en la literatura del judaísmo tardío, sobre todo en los escritos apocalípticos. Por eso tiene el futuro pueblo de Dios una especial exigencia del predicado de la santidad (cfr. el etiópico libro de Henoch y el pseudo-salomónico Salmo 17).»

También esta denominación fué usada por primera vez en la comunidad de Jerusalén. A ella compete preferentemente el título (*Act.* 9, 13; *Rom.* 16, 31; *I Cor.* 16, 1; *II Cor.* 8, 4; 9, 1. 12). San Pablo recibe de ella esa denominación. Los paganos convertidos al cristianismo son llamados con el mismo nombre, porque por haber aceptado el Evangelio se han convertido también en herederos de la promesa. Así se convirtió ese nombre en denominación de toda la Iglesia (*I Cor.* 1, 2; 6, 1; *Rom.* 8, 27; 16, 2; *Col.* 3, 12; *Eph.* 1, 15; 5, 3; 6, 18; *Tit.* 1, 1; *II Tim.* 2, 10). También lo encontramos en otros libros del Nuevo Testamento (*Act.* 9, 41; 26, 10; *Apoc.* 5, 8; 8, 3. 4; 13, 7. 10; 14, 12; 17, 4; 18, 24; 19, 8; 20, 9; *I Pet.* 2, 5-9).

B. Los elegidos

La autodesignación de la Iglesia primitiva como comunidad de los «elegidos» está testificada en los evangelios sinópticos y en las epístolas de San Pablo. Cristo mismo llama elegidos a los que creen en El (*Mt.* 22, 14; 24, 22. 24. 31; *Mc.* 13, 20. 22. 27). San Pablo usa ese nombre, por ejemplo, en *Rom.* 8, 27; 8, 33; *Col.* 3, 12; *II Tim.* 2, 10; cfr. también *I Pet.* 1, 1; 2, 9; 5, 13). Los Padres apostólicos usan ese nombre con especial frecuencia (*I Clemente* 1, 1; 2, 4; 49, 5; 59, 2; Pastor de Hermás, 2.ª visión 1, 3; 2, 5; *II Clemente* 14, 5).

También este nombre tiene su origen en el Antiguo Testamento. El viejotestamentario pueblo de Dios era el pueblo elegido de Dios. Había sido separado del ambiente pagano (*Lev.* 20, 26; *Deut.* 7, 6; 14, 2; 26, 18; *Is.* 41, 8; 43, 20; 45, 4; *Sal.* 33, 12; 47, 5; 88, 4; 105, 43; 106, 5. 23; *Eclo.* 46, 1; *Tob.* 8, 15). Lo mismo que la santidad el predicado de la elección es aplicado en el Antiguo Testamento especialmente al pueblo del tiempo mesiánico (*Is.* 65, 9. 22;

Sab. 3, 10). Concepto recíproco de los «elegidos» es los «amados de Dios». Significa lo mismo, ya que la elección es un acto del amor de Dios *(Deut.* 7, 7). La expresión «el hijo amado de Dios» es un antiguo calificativo honroso aplicado al pueblo de Israel *(Os.* 11, 1; *Is.* 43, 4; *Bar.* 3, 37; *Ps.* 59, 7; *Sab.* 16, 26). También este predicado honroso se atribuye a la joven Iglesia *(I Thess.* 1, 4; *II Thess.* 2, 13; *Col.* 3, 12; *Rom.* 1, 7; 11, 28; *Eph.* 5, 1; *Jud.* 1). La primitiva comunidad de Jerusalén y a continuación toda la Iglesia se identificó con la comunidad de los santos y elegidos prometida en el Antiguo Testamento.

En esta terminología se ve la continuidad y discontinuidad entre el pueblo de Dios del Antiguo Testamento y la Iglesia. Más tarde hablaremos detenidamente sobre este tema.

Los demás nombres de la Iglesia serán explicados a lo largo del libro, especialmente la denominación de «cuerpo de Cristo».

Apartado 2.°

DEFINICION REAL

1. La definición nominal nos pone en situación de dar una definición real provisional. Se ha discutido mucho, si se puede dar de la Iglesia una definición en sentido estricto. Como la Iglesia es un misterio de la Revelación divina, no se puede dar de ella ninguna definición en sentido propio ni estrictamente científica. E. Commer *(Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt. I. Vom Wesen der Kirche,* Wien 1904, 10) dice con razón: «La imposibilidad de dar una definición estrictamente científica procede en este caso no de la imperfección del ser de la Iglesia, objeto a definir, sino más bien de su sobreabundancia, de la excesiva riqueza y fuerza de su contenido, que no puede ser comprendido ni limitado en la estrechez de los géneros próximos y últimas diferencias. También Dios es indefinible y lo es Cristo por ser persona divina. Pero como luego veremos, en cierto sentido Cristo y la Iglesia son lo mismo. Si la Iglesia no puede, pues, ser definida lógicamente en sentido estricto por su carácter sobrenatural y particular, para conocer este misterio de la fe—en la medida en que puede ser accesible un misterio—, tendremos que recurrir a determinadas analogías, que deduciremos

en primer lugar de las imágenes simbólicas de la Revelación divina depositada en la Sagrada Escritura.» El mismo autor en su artículo: *Das Leben der Kirche. Grundlegung*, en: «Divus Thomas» 6, 1919, 173, dice: «Si pudiéramos conocer perfectamente la misteriosa esencia de la Iglesia, seríamos capaces de definir científicamente qué es la Iglesia; tendríamos entonces que aprisionarla en un concepto formal que la conviniera en todas sus propiedades. Pero en la historia de la teología no se encuentra ninguna definición de ese tipo, sino que todos los intentos son en mayor o menor medida definiciones que pueden tener valor práctico para la apologética o para la pastoral, pero que jamás son definiciones estrictamente científicas. Esto vale no sólo de la definición que da Belarmino, sino también de todos los intentos modernos que sin duda profundizan el conocimiento de la Iglesia al introducir el concepto de sacramentalidad, pero que no pasan de ser descripciones analógicas que confirman el carácter de misterio de la Iglesia.»

2. Pero aunque no puede darse una definición estricta, se puede hacer una definición en sentido lato, una descripción esencial. Como todas las afirmaciones teológicas tendrá carácter analógico. Debe expresar que la Iglesia no es resultado de evoluciones históricas, sino que es una fundación de Dios y que no tiene fines humanos sino celestiales. Dadas estas sus características es mejor llamarla institución que corporación. La distinción entre corporación e institución puede precisarse de la manera siguiente: la corporación es un instituto jurídico, cuyos miembros determinan su orden jurídico. Los estatutos de una corporación dependen de la voluntad de los miembros respectivos que la fundaron y dotaron de una determinada constitución; ellos son los señores de la corporación; pueden cambiar los estatutos por acuerdo de la mayoría o pueden derogarlos o completarlos. Los estatutos de una institución, en cambio, son fijados por su fundador. Tienen, por tanto, su fuente en la voluntad de quien funda la institución y determina sus fines, de forma que no pueden ser variados por determinación libre de sus miembros. El fundador sigue siendo dueño y señor de la institución. Los llamados a esa institución no pueden variar los estatutos más que en la medida en que el fundador se lo autorice. Las atribuciones de los miembros sólo pueden moverse dentro de los estatutos determinados por el fundador. La determinación de los miembros de una institución está, pues, ligada a la del fundador; está sometida a ella.

El sentido de la institución se expresa en esa obediencia de los miembros a la voluntad del fundador.

Se ve, pues, que la diferencia entre corporación e institución no consiste en que la corporación sea una comunidad personal y la institución no lo sea; también la institución puede ser comunidad personal; la diferencia está en el modo de nacer y constituirse la comunidad personal respectiva. Cfr. B. Panzram, *Der Kirchenbegriff des Kanonischen Rechtes. Versuch einer methodologischen Begründung*, en: MThZ 4 (1953) 187-211.

3. Como la Iglesia no ha sido formada por la voluntad de los que pertenecen a ella, sino que nació por fundación de Cristo, y como, por tanto, su existencia y el núcleo de su constitución es independiente del círculo de personas en ella reunidas, no es una corporación, sino una institución, cuya forma fundamental tiene carácter trascendente por haber sido estatuída y fijada por Cristo. La Iglesia existe en razón de una disposición divina y está al servicio de la salvación que adquirirá su forma definitiva más allá de la historia. (El hecho de que en el terreno político la Iglesia sea tratada como una corporación de derecho público, no es ningún dato teológico, sino que obedece a necesidades prácticas, a saber, el orden de las relaciones recíprocas entre la Iglesia y el Estado.)

4. Bajo este punto de vista debemos valorar las descripciones esenciales que se han dado de la Iglesia a través de la historia. No son suficientes los conceptos de Iglesia elaborados por la *teología protestante*.

Los historiadores protestantes de la Iglesia distinguen la Iglesia en sentido dogmático y la Iglesia en sentido histórico. Por Iglesia en sentido histórico entienden todo el cristianismo en el más amplio sentido, a saber, «el complejo histórico de relaciones que empieza con la obra de Cristo y de los apóstoles y pasa el siglo XIX» (K. Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 1937, 9.ª edic., 4).

En las definiciones dogmáticas de la Iglesia que dan los protestantes, está en primer plano la comunidad de los que se unen por la fe y el Espíritu Santo (societas fidei et Spiritus Sancti).

Precedentes de ellas fueron las doctrinas de Juan Wicleff (1320-1384) y Juan Huss (1370-1415). Wicleff decía que la Iglesia es la comunidad invisible de los predestinados a la felicidad. Atacó especialmente a los Papas Gregorio XI y Urbano VI, y condenó el papa-

do en sí. Según él, el verdadero Papa es Cristo; todo elegido es un verdadero sacerdote ante Dios; la ex comunión del papa y de los obispos no daña a quien no ha sido antes ex comulgado por Dios. En los últimos escritos llama al papado institución del Anticristo. Atribuye al rey el dominio evangélico sobre el clero (D. 588-623). Juan Huss, que depende en gran medida de Wicleff, defiende tesis eclesiológicas parecidas. Según él, la Iglesia es la comunidad de los predestinados. Huss defendió sobre todo que la eficacia de los sacramentos dependía del estado de gracia del ministro (D. 627-655). Según Lutero la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo, que participa de la existencia histórica de Cristo; la Iglesia tiene que padecer y morir con Cristo para entrar también en su gloria; repite, por tanto, el vía crucis terreno de Cristo. Está también misteriosamente unida a María, madre dolorosa. La unidad de la Iglesia es fundada y garantizada por el Evangelio. La comunidad de los gobernados por el Evangelio es a la vez visible e invisible. En la comunidad visible y por debajo de ella la palabra de Dios crea continuamente la Iglesia invisible. Lutero a lo largo de su polémica contra la Iglesia llega a llamar Anticristo al papa. En la *Confessio Augustana* Melanchton describe la Iglesia como *congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta* (art. 7). Martin Chemnitz habla de la Iglesia *late dicta* como Iglesia invisible y la define: *coetus vere in Christum credentium.* Calvino y Zwinglio entienden la Iglesia como comunidad de los predestinados. En el «Catecismo de Heildelberg» la Iglesia es definida como *coetus ad vitam electus.* Todas estas descripciones esenciales de la Iglesia pasan por alto la estructura visible de la Iglesia, su estructura jurídica, que también procede de Cristo. Tampoco dicen claramente que procede de Jesús. La Iglesia anglicana se define como *visiblis coetus fidelium.*

5. Vamos a citar dos descripciones de la esencia de la Iglesia: la del cardenal Belarmino y la de J. A. Möhler. Belarmino emplea en su definición la expresión «coetus» usada por los reformadores. Dice: «La Iglesia es una reunión de hombres que están vinculados por la confesión de la misma fe cristiana y por la participación en los mismos sacramentos bajo la dirección de los pastores jurídicos y sobre todo bajo la dirección de un representante de Cristo en la tierra, el papa romano» *(De eccle. mil.* 2). En la valoración de esta descripción esencial, bastante difundida en la teología, hay que tener

en cuenta que Belarmino la formuló para determinar la pertenencia a la Iglesia y no propiamente para definir a la Iglesia misma. La primera parte de la definición coincide con la de la teología protestante. En la segunda parte añade lo específicamente católico. Pero no dice que la constitución jerárquica—como la fe y los sacramentos—es de origen divino. En consecuencia, su definición puede ser malentendida en sentido corporacionista; no expresa la idea de institución; en eso consiste su imperfección. La importancia de indicar en la descripción esencial el origen divino de la constitución de la Iglesia puede verse en el modo de formular la diferencia entre las Iglesias protestante y católica que tiene el teólogo protestante Weinel: «La Iglesia ¿fué fundada por Cristo como enseña el catolicismo—como una institución salvadora con una constitución visible y externa, con una cabeza visible que es Pedro o el respectivo obispo de Roma, o—como enseña el protestantismo—fué pensada como una comunidad invisible de todos los creyentes y toda su administración no es más que una institución humana y práctica (iure humano) y, por tanto, variable y continuamente mejorable?» *(Religion in Geschichte und Gegenwart,* III, 2.ª ed., 1929, 786). El carácter institucional de la Iglesia y su misión trascendente son tenidos en cuenta en la definición de Möhler: «Por Iglesia militante entienden los católicos la comunidad visible de todos los creyentes fundada por Cristo en la que bajo la dirección de Cristo y por medio de un apostolado ininterrumpido y ordenado son continuadas hasta el fin del mundo las actividades desarrolladas por el mismo Cristo durante su vida terrena para purificación y santificación de la humanidad y en la que a lo largo de los tiempos todos los pueblos son conducidos hacia Dios... La Iglesia visible es, pues, el Hijo de Dios que se encarna continuamente en figura humana, que se renueva y rejuvenece sucesivamente hasta el fin de los tiempos; es la continua encarnación del Hijo de Dios; por eso la Sagrada Escritura llama a los creyentes cuerpo de Cristo» *(Symbolik,* § 36).

Esta descripción esencial de la Iglesia no puede ser malentendida en sentido corporacionista, ya que expresa claramente el origen divino de la Iglesia y su continua unión con Cristo que obra en ella como Señor y fuente de vida hasta el fin de la historia. Pero no expresa con tanta claridad como la definición de Belarmino la constitución jerárquica de la Iglesia. Por lo demás la formulación de que la Iglesia es la continua encarnación del Hijo de Dios necesita una

explicación para que no parezca que se olvida la unicidad de la Encarnación.

Actualmente la Iglesia es definida como el nuevo pueblo de Dios que vive en orden jerárquico para la realización del reino de Dios (Klaus Mörsdorf, *Lehrbuch der Kirchenrechts*, 7.ª ed., 1953, 25). B. Panzram da la siguiente definición: «La Iglesia es la institución visible, corporativa y jerárquicamente organizada, fundada sobre el cimiento del papado, que fué creada por Jesucristo Dios-hombre y pertrechada de los sacramentos, para conservar conscientemente y predicar fielmente a todo el mundo bajo el continuo auxilio del Espíritu Santo las verdades de fe reveladas, y para hacer que los hombres admitidos en ella en todos los tiempos y lugares, sometidos obedientemente al Papa, representante de Cristo, y a los obispos sucesores de los apóstoles, usen los medios de salvación que les son concedidos y alcancen la meta de santificación y bienaventuranza querida por Dios.» O más breve: «La Iglesia es la institución salvadora, corporativa y jerárquicamente organizada, fundada por Cristo para los hombres de todos los tiempos y países (en la que mediante la obediencia y el amor se edifica el cuerpo místico de Cristo)» *(Der Kirchenbegriff des Kanonischen Rechts. Versuch einer methodologischen Begründung*, en: MThZ 4, 1953, 187-211).

6. El papa Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis* del año 1943 destacó la importancia de la doctrina paulina de la Iglesia cuerpo de Cristo para la interpretación de la Iglesia: «para dar una descripción esencial de esta verdadera Iglesia de Cristo que es la santa Iglesia católica, apostólica y romana, nada más noble, más preferible y divino que la expresión cuerpo místico de Cristo».

7. El concepto simbólico «cuerpo de Cristo» que expresa con especial profundidad la realidad en cuestión será en nuestra obra el leitmotiv de la interpretación del carácter divino-humano de la Iglesia. Procede de los escritos paulinos: de *1 Cor.*, *Rom.* y, sobre todo, de *Eph.* y *Col.* La palabra «místico» fué añadida a principios de la Edad Media y tiene una larga historia. En la época de los Santos Padres a veces el cuerpo sacramental de Cristo es llamado cuerpo místico y la Iglesia es llamada verdadero cuerpo de Cristo; tal hace, por ejemplo, San Agustín. En tiempo de Pascasio Radberto († hacia 860) y de Ratramno († 868) se abrió paso la fórmula «Corpus Christi mysticum» aplicada a la Iglesia. Sin embargo, en

la primera escolástica, que empezaba por entonces, la expresión es desconocida; se solía dar la descripción bíblica «corpus Christi, quod est Ecclesia» o llamarla «corpus Christi spirituale» o «generale» o «impropium». Esteban de Tournai y Udo la llaman—como San Agustín—«corpus Christi verum». En la primera mitad del siglo XII parecen haber existido también las expresiones «parvus Christus» —«magnus Christus»—, aplicada la primera al cuerpo histórico y sacramental de Cristo y la segunda a la Iglesia. En la escuela de Anselmo de Laon († 1117) y antes en la de Claudio de Turín se habla de la «spiritualis caro Christi», que es la Iglesia. Lo mismo ocurre en la *Summa Sententiarum*, y en la *Isagoge Odonis* y, sobre todo, en las cuestiones de Simón de Tournai († 1201); éste explica que hay dos cuerpos de Cristo: uno corporal que recibió de la Virgen y otro espiritual (= spirituale collegium, collegium ecclesiasticum; cfr. J. Warichez, *Les disputationes de Simon de Tournai*, en: «Spicilegium Sacrum Lavaniense» 12, Louvain (1932) 203). El cuerpo espiritual es la Iglesia. También Pedro Lombardo († después de 1159) dice en un comentario a la primera epístola a los Corintios que la *res* de la Eucaristía es la *caro spiritualis Christi*, que es la unida de los creyentes. Pero en el mismo texto usa también, aplicándola a la Iglesia, la expresión *caro mystica Christi*. En la literatura canonística encontramos la expresión *corpus spirituale* aplicada a la Iglesia hasta Sicardo de Cremona y Benacasa. Sólo Huguccio conoce la palabra *mysticum*. Pero hasta qué punto se fué imponiendo la expresión *corpus mysticum* y fueron cayendo en desuso los demás términos puede verse en el hecho de que el *Tractatus de Sacramentis* del Magister Simon, escrito hacia 1160, según A. Weisweiler (*Maître Simon et son groupe de Sacramentis* (Specilegium Sacrum Lovaniense 17, Louvain 1937), llama frecuentemente a la Iglesia cuerpo místico; distingue el *corpus verum* o cuerpo eucarístico y el *corpus mysticum* o Iglesia. Encontramos el mismo hecho en el tratado *De septem sacramentis ecclesiae*, que pertenece a la escuela del maestro Simón. En Pedro Comestor († 1178) esta terminología tiene ya forma fija. Encontramos también la expresión *corpus mysticum* en Pedro de Poitiers († 1205) y en Praepositinus († 1210) a fines del siglo XII y además en las *Notulae super III Sententiarum*, del Cod. Vat. Reg. lat. 411, que son de principios del siglo XIII, y en otros manuscritos. Puede decirse que hacia fines del siglo XII se había asegurado la aplicación de la expresión *corpus Christi mysticum* a la Iglesia. «El triunfo de la

nueva terminología se completa en la segunda colección de cuestiones del Cod. Erlang. lat. 353—que pertenece al círculo de Esteban Langton († 1228)—, en una cuestión del Cod. lat. 434 de la biblioteca de Duai, en la *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre († 1237), en el comentario a las Sentencias de su discípulo Hugo de S. Caro y en el círculo de teólogos franciscanos Odo Rigaldi.» Cfr. A. M. Langraf, *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik*, en: «Divus Thomas» 24 (1946) 218-222. S. Tromp, *Corpus Christi, quod est ecclesia* I (Roma 1937). F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik* (Roma 1941) 188 y sigs. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'église au moyen-âge* (1944).

8. El concepto simbólico de cuerpo místico puede unirse a la expresión «pueblo de Dios» usada frecuentemente en el Nuevo Testamento y en la Liturgia y dar así la siguiente «definición»: La Iglesia es el neotestamentario pueblo de Dios, fundado por Jesucristo, jerárquicamente ordenado y al servicio del reino de Dios y de la salvación de los hombres, que existe como cuerpo místico de Cristo.

La Iglesia ortodoxa reconoce esta descripción esencial pero niega que el primado sea institución divina.

9. En el derecho político y derecho de gentes al definir a la Iglesia se prescinde de su carácter sobrenatural y trascendente. La Iglesia es entendida como una corporación de derecho público. El derecho político reconoce como igualmente justificadas varias Iglesias. La diferencia de las confesiones religiosas es insignificante desde el punto de vista del derecho político. El derecho de gentes reconoce a la Iglesia como una comunidad que determina su propio derecho y crea así la diferencia de autoridad y súbditos. Según el derecho de gentes esa propiedad de ser comunidad jurídica compete a la Iglesia lo mismo que a los estados. La diferencia más importante consiste en que la comunidad jurídica de un estado es determinada y limitada por su territorio o nacionalidad, mientras que la de la Iglesia es determinada por la confesión de sus miembros.

ORIGEN DE LA IGLESIA

§ 167 a

Origen divino de la Iglesia (causalidad teológica)

La Iglesia procede de arriba, no de abajo. Esta afirmación expresa la doctrina católica sobre el origen de la Iglesia y se opone a la teoría del pacto o consentimiento que defendió la teología protestante del siglo XVIII respecto al nacimiento de la Iglesia. Estaba ya anticipada esta teoría en el concepto de Schleiermacher; en su obra *Der christliche Glaube* (§ 115) afirma: «La Iglesia cristiana se forma por la unión de los renacidos para una ordenada actividad histórica y comunitaria»; la Iglesia es, por tanto, posterior al individuo. Sohm (*Kirchenrecht* I, 1892, 672) escribe: «aparece la personalidad individual para dar origen y dominar el mundo entero de la vida social». La Iglesia no es, por tanto, necesaria para salvarse, pero por razones prácticas los cristianos se reúnen en comunidad. Las circunstancias generales de la vida humana conducen en el ámbito de la religión cristiana a la formación de comunidades. La Iglesia es una necesidad empírica y práctica, ya que ninguna comunidad humana puede subsistir sin organizarse. En esta teoría se expresa la idea, común desde la Ilustración, de que la Iglesia es

una sociedad religiosa. Según esta tesis, primero existió el piadoso, como cristiano libre. Las iglesias son corporaciones constituídas por la libre reunión de los hombres. Originariamente el oficio dentro de la Iglesia no era más que una institución administrativa. Los empleados en él tenían que cuidar de la situación exterior de la comunidad y dirigir los consejos y decisiones. Por lo demás, a veces ejercían funciones pastorales. Después se combinó la actividad docente con el oficio dentro de la comunidad. La reunión de individuos dió por resultado la comunidad y las comunidades reunidas constituyeron la Iglesia. La Iglesia católica es, por tanto, una confederación; se fué formando desde abajo; las partes existieron antes que la totalidad. La idea total de Iglesia es atomística.

Entretanto, la misma investigación protestante ha superado casi del todo esa concepción de la Iglesia. La teología protestante—salvo raras excepciones (por ejemplo, E. Brunner, M. Werner, Goguel)—, defiende actualmente la tesis de que la Iglesia fué instituída por Cristo. Cfr. O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, 1932, 3-30.

1. Iglesia y salvación

La fundación de la Iglesia por Cristo supone el eterno decreto de salvación, la economía de Dios Padre (*Eph.* 1, 10; 3, 2. 9; *Col.* 1, 25) y la preparación histórica ocurrida en razón de la eterna economía divina. La Iglesia está, pues, como Cristo mismo en el punto de intersección de un movimiento vertical de arriba hacia abajo y de un movimiento horizontal que atraviesa la historia. Podemos decir que la Iglesia tiene la misma figura que la Cruz.

La existencia de la Iglesia debe atribuirse en primer lugar a la bajada de Dios al mundo, al *descensus Dei ad creaturas*. Sólo en razón de esa bajada divina a la historia, a la creación, existe un grupo de hijos de Dios, de elegidos, sacados de la total comunidad humana y que forman una unidad visible y ordenada en Cristo. La Iglesia no procede, pues, de la tierra sino del cielo. La Iglesia—al menos la militante—vive «abajo», pero no es de abajo; no es una libre reunión de hombres para satisfacción de sus necesidades religiosas; si sólo fuera eso, quien no sintiera esas necesidades, tendría derecho a mantenerse apartado de ella. Pero procede de Dios y es, por tanto, obligatoria para todos los hombres más allá de las nece-

sidades religiosas de cada individuo; no es resultado de anhelos o esfuerzos humanos, sino institución de Dios; su origen está en Dios y no en los hombres. Existe la Iglesia porque existe Dios y porque en su eterno plan de salvación ha decidido incidir en la historia humana para crear una nueva humanidad dentro de un orden visible. El origen divino de la Iglesia no impide que sus respectivas manifestaciones tengan elementos configurados por los hombres mismos, que la forman. Al afirmar el origen divino de la Iglesia no se dice que todos sus modos de existencia y todas sus formas hayan sido creadas inmediatamente por Dios. Puesto que es una comunidad viviente, es evidente que se desarrolla según las necesidades y leyes de la vida histórica sobre la base de la estructura que Dios le ha dado.

El decreto divino de fundar una Iglesia está muy íntimamente relacionado con el decreto de salvación; es evidente si pensamos que la Iglesia es la comunidad en la cual y por la cual Cristo actualiza su obra para todas las generaciones hasta el fin de los tiempos, para que todos participen de ella y así tengan también parte en el reino de Dios y en la salvación. Si la Iglesia es la pervivencia de Cristo, si es su cuerpo y Cristo es su cabeza, fué decretada a la vez que la encarnación del Hijo de Dios. Ya hemos dicho (§ 103) que Cristo es la primera idea creadora del Padre celestial. Hay que completar esta afirmación diciendo que se trata no de Cristo considerado aparte de los hombres, sino de Cristo en cuanto primer padre de la humanidad; la concepción creadora cristológica incluye, por tanto, la idea eclesiológica. Malebranche expresa este pensamiento de la manera siguiente *(Entretiens metaphysiques,* XI, § 13): «Lo más importante en los planes de Dios es Cristo y su Iglesia. Fuera de Cristo nada puede complacer a Dios. Por Cristo y en Cristo existe el mundo, porque sólo El puede ser su justificación, sólo El le libera de su estado profano, le diviniza... Al formar el mundo Dios tuvo tan en cuenta a Cristo, que tal vez no haya nada más admirable en su providencia que esta continua relación entre naturaleza y sobrenaturaleza, entre el impulso del mundo y el destino de la Iglesia de Cristo.» Möhler dice *(Kirchengeschichte,* I: *Idee der Kirchengeschichte,* 5): «Todos los sucesos del mundo están ordenados a la fundación de la Iglesia, a su conservación y propagación. Quien pertenece a ella está eternamente unido a Dios por medio de Cristo.» Antes hemos dicho que Cristo es en un sentido el centro de todas las obras divinas *ad extra* y en otro sentido, su plenitud

y coronación; lo mismo vale decir del Cristo que se prolonga a través de los tiempos y que conduce a los hombres hacia el Padre en el Espíritu Santo, es decir, de la Iglesia.

La Sagrada Escritura testifica el origen divino de la Iglesia siempre que habla de la Iglesia de Dios o de la comunidad de Dios (por ejemplo, *I Cor.* 1, 28; 10, 32; 11, 16; 11, 22; 15, 9; *Gal.* 1, 13; *I Tim.* 3, 5. 15; *II Thess.* 1, 4; *Act.* 20, 28; *Rom.* 16, 16), ya que el genitivo «de Dios» significa tanto la pertenencia de la Iglesia a Dios como su origen divino. La misma relación es testificada en el nombre «pueblo de Dios» dado a la Iglesia *(Act.* 15, 14; 18, 10; *Rom.* 9, 25; *II Cor.* 6, 16; *I Thess.* 1, 1; *II Thess.* 1, 1; *Tit.* 2, 14; *I Pet.* 2, 9; *Hebr.* 4, 9; 8, 10; 10, 30; 13, 12; *Apoc.* 18, 4; 21, 3).

II. Origen trinitario de la Iglesia

El origen divino de la Iglesia significa que procede de Dios trinitario. Su primer origen es el Padre celestial, que envió a su Hijo *(Gal.* 4, 4; *Jo.* 3, 17; 3, 34; 5, 36; 6, 29; 6, 57; 7, 29; 8, 42; 10, 36; 11, 42; 17, 8. 21. 23. 25; 17, 3. 18; 20, 21) para que fuera cabeza de la Iglesia *(Eph.* 1, 22; 4, 15; 5, 23; 1, 28). En la misión del Hijo está incluída la Iglesia. Cuando Cristo fundó la Iglesia cumplió su propia misión y la convierte en tarea de los apóstoles, cuya misión consiste en prolongar la de Cristo. Cuando Cristo funda la Iglesia su misión mesiánica penetra en todo el espacio de la historia trascendiendo los tiempos *(Jo.* 20, 22). La Iglesia radica, por tanto, en la misión del Hijo de Dios. Surge de la insondable profundidad del Padre, que engendra a su Hijo como su propia Palabra y la dice al mundo (cfr. Vol. I, § 86). El decreto divino sobre la Iglesia fué decidido entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo en un diálogo antes de todos los tiempos y antes de empezar la historia.

Los apóstoles deben su misión a la eterna voluntad del Padre, encarnada en Cristo (por ejemplo, *I Cor.* 1, 2; *Eph.* 1, 1). Según *I Thess.* 2, 14, la Iglesia es la comunidad de Dios en Jesucristo, ya que procede del Padre a través de Cristo y recibe sus características de ese su origen divino. Se funda en que Dios quiso instaurar en Cristo todo lo del cielo y de la tierra *(Eph.* 1, 9). En ella se expresa la voluntad divina de elevar al hombre. Es el lugar a que Dios llama y en el que congrega a los elegidos, a los santos que aparta de la perdición del mundo.

La Iglesia no es, pues, ni una unión nacida de la libre decisión humana, ni un grupo surgido por natural crecimiento, sino que es una institución divina. Esto significa que la Iglesia no ha surgido de la historia ni de la creación, que no es «un producto de los hombres y poderes, de sus espacios y tiempos, sino que su estructura y obra representan una voluntad que precede esta nuestra historia universal, que trasciende la creación entera, que antes de todos los tiempos ha orientado los eones a Cristo y a su salvación» (H. Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge* (1956) 300). Por más que se acentúe que la Iglesia tiene su origen más allá de la historia, no deja de tener validez el hecho de que vive y actúa dentro de la historia y de la creación. Schlier continúa (o. c., 301): «Pero este misterio es también en un sentido el del Creador. En cuanto tal está escondido antes de los eones en Dios, que lo ha creado todo *(Eph.* 3, 9). Los eones son los tramos temporales de la historia tal como irrumpen continuamente desde el futuro hacia el presente. Antes de la historia en cuanto tal el misterio de Cristo, que se manifiesta en la Iglesia, está, pues, escondido y oculto. Hasta ahora no se ha manifestado en la historia, del mismo modo que nada se sabía de él antes de la Iglesia *(Eph.* 3, 5). Surge un eón tras otro y todos pasan. El eón de este misterio siguió estando oculto, la historia misma le velaba, los poderes y los hombres no le dejaban manifestarse. El misterio de Cristo existía a pesar de todo. Existe donde hay creación. Es también el misterio del Creador y su esencia no consiste sólo en la eterna voluntad divina de salvación, sino también en su voluntad creadora. Según el Apóstol, todo ha sido creado y subsiste en Cristo (cfr. *Col.* 1, 16) de forma que lo creado expresa a su modo este misterio. Y en la medida en que hay todavía creación en un mundo, en que la verdad está desterrada en la injusticia *(Rom.* 1, 18) y en que se confunde al Creador con la criatura (cfr. *Rom.* 1, 23, 25), está actuando y valiéndose el misterio de Cristo en cuanto misterio del Creador. Según San Pablo, por terrible que sea el curso de la historia universal, en el hecho de que transcurra está siempre el fondo y en último término la creación y la voluntad creadora de Dios y, por tanto, el misterio, que encubierto y falseado por los hombres, brilla en Cristo original y nuevo, más allá de la creación. El Salvador es el Creador mismo, como subraya San Pablo contra los gnósticos. El misterio de Cristo al revelarse en la Iglesia hace que se manifieste de nuevo el misterio de la creación.» La Iglesia es, por tanto, testificada en la Escritura

como una realidad que no es de este mundo pero que, sin embargo, cumple su existencia en este mundo. Su relación con el mundo es la misma que la de lo sobrenatural con lo natural. Véase sobre este tema §§ 114-117.

El carácter sobrenatural de la Iglesia se destaca con especial claridad si pensamos que las expresiones «Iglesia de Dios», «pueblo de Dios» aluden a Dios Padre, a la primera persona divina y no aluden indistintamente al Dios trinitario bajo el punto de vista de su unidad de esencia. Quienes obedeciendo la palabra del Apóstol empiezan a existir «en Cristo», es decir, en el campo de acción de Jesucristo (cfr. § 182), se incorporan (real, aunque analógicamente) a la relación en que Cristo está con el Padre. En el Hijo encarnado y amado del Padre logran la filiación, que les ordena al Padre (*Eph.* 1, 5-7) y con ella la eterna herencia divina.

La Iglesia tiene su primer principio en el Padre y sigue existiendo en el proceso vital que une al Padre y al Hijo en el Espíritu Santo, amor intradivino y clima amoroso del cielo. La Iglesia está incorporada a esa vida misteriosa. El Hijo es para siempre—como estudiaremos expresamente (§ 169)—Señor y Fuente de vida de la Iglesia; pero el Hijo recibe su señorío y su vida del Padre en ininterrumpido flujo: hace lo que ve hacer al Padre; habla lo que oye al Padre (*Jo.* 5, 19. 30). No se trata de un suceso transitorio y pasajero sino de un acontecer continuado. Al concepto de la Iglesia pertenece, por tanto, el hecho de que no sólo su concepción, sino su realización histórica misma está incorporada al diálogo y amor que unen al Padre y al Hijo. Aún podemos avanzar un paso. El Hijo continúa su misión más que enviando apóstoles para que prediquen su Evangelio, enviándoles el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es el íntimo principio vital que Cristo regala a sus discípulos después de la Ascensión. La Iglesia es, por tanto, resultado de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo (cfr. § 50). En el § 170 estudiaremos expresamente este tema.

La misión implica dos momentos; la salida de la persona enviada desde la que envía y la comunicación de la persona enviada a la criatura racional. La comunicación de la persona enviada tiene como consecuencia la presencia de las tres personas divinas; no puede estar presente una de ellas sin las otras dos. Pero en el concepto de misión está implicado el hecho de que cada persona está presente según su propia característica personal. El Espíritu Santo está, por tanto, presente y actúa en la criatura como el Amor engendrado por

el Padre y el Hijo; el Hijo, como Palabra pronunciada por el Padre y que alienta el amor; el Padre, como quien pronuncia la palabra y alienta al Espíritu (cfr. §§ 50, 86, 90). Podemos llamar al Espíritu Santo—spiritus sanctus, pneuma hagion—aire celestial, atmósfera y clima celeste en que viven el Padre y el Hijo. La Iglesia está llena de ese clima celeste y está incorporada a esa atmósfera celestial. Sólo existe en cuanto participa del movimiento que conduce del Padre al Hijo y refluye nuevamente del Hijo al Padre en el Espíritu Santo.

El símbolo geométrico de esta vida de la Iglesia, que parte del Padre y vuelve al Padre, es el círculo. Esta representación circular se distingue esencialmente de todas las ideas extrabíblicas parecidas y en especial de la concepción platónica (Fedón) del proceso circular del mundo y de la historia. Todas las concepciones extrabíblicas de esta especie implican la idea del eterno retorno; su categoría es la repetición. A diferencia y en contraste con tal concepción, la idea cristiana del mundo y de la historia puede compararse a una recta para simbolizar la unicidad (Einmaligkeit) e irrepetibilidad de lo histórico. Pero como el movimiento de esa recta parte de Dios y corre hacia Dios, bajo el punto de vista cristiano se convierte en un círculo. La concepción cristiana del movimiento circular de la historia se distingue de la concepción circular extrabíblica por el carácter de irrepetibilidad que lo histórico tiene en el cristianismo. La Iglesia está, por tanto, caracterizada por el hecho de tener en Dios Padre su punto de partida y su meta. Debido a su participación en la vida trinitaria de Dios, la Iglesia está por esencia definida trinitariamente. Es portadora de los rasgos de la vida trinitaria de Dios, aunque sólo la fe puede reconocerlos. Expresión de esta realidad es el hecho de que la vida total de la Iglesia se cumple en nombre de Dios trinitario (cfr. por ejemplo, los sacramentos) y las oraciones y sacrificios se ofrecen al Padre en el Espíritu Santo por medio del Hijo. Véase E. Dubois, *De exemplarismo divino* (1897) 161; Nicolás de Cusa, *De concordantia catholica* (1566) 700; M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, 1903, 117; H. Dieckmann, *De ecclesia* (1925) I, 240; L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens* (1935) 149.

III. Diferencia entre la Iglesia y las demás instituciones

Por su origen divino, la Iglesia se distingue de todas las comunidades religiosas y no religiosas nacidas a lo largo de la Historia, todas de abajo, ya que son resultado de los deseos y sueños de la fuerza organizadora y de los esfuerzos de los hombres. En el ámbito de lo religioso, nuestra afirmación se aclarará si consideramos que los grupos religiosos extrabíblicos tienen dioses míticos. Los dioses míticos son creaciones del corazón de los hombres necesitados de salvación; son producto de la necesidad humana. El corazón humano los forma con el material que el mundo le ofrece. Las esperanzas de quien sólo conoce el mundo se dirigen a la luz, al sol, a la inagotable fecundidad de la madre tierra, al nacimiento, al niño, incluso a la muerte; en una palabra, a los sucesos y cosas más importantes de este mundo. De ellos crea el creyente de mitos los dioses de que espera su salud y salvación; a ellos convierte su fe, su esperanza y su amor; la fe en los mismos dioses reúne a todos los fieles de los mitos en una comunidad religiosa en que son adorados los dioses terrenos.

Un claro ejemplo de este proceso es la antigua *polis* y la antigua *civitas*. Entendamos la ciudad como estado o como ciudad-estado; la *civitas* tiene siempre carácter religioso; es entendida y sentida numinosamente; es lugar de venerar los dioses; es a la vez comunidad política y religiosa; sus dioses son figuras expresivas de lo divino que determina y define la *civitas* o la *polis;* por tanto, quien no venera a los dioses, choca contra el sentimiento de la *civitas*; se sale de la comunidad, se hace extraño y se separa. No tiene importancia la fe en los dioses. La *civitas* no necesita teologías. Basta el cumplimiento del rito en que son venerados los dioses y a la vez la *civitas* misma. El rito se mueve en un ámbito intramundano; no le importa un dios esencialmente distinto del mundo y del hombre, sino el hombre entendido numinosamente. Tal comunidad religiosa es, por tanto, una formación de este mundo, en él está encerrada y no sale de él. Más en concreto, es una comunidad nacional. Si se quiere llamarla Iglesia hay que llamarla iglesia nacional. Este hecho es patente tanto en la *polis* griega como en la *civitas* romana. Ambas consideraban a los no pertenecientes a sus respectivas comunidades como extranjeros, extraños y bárbaros. Viceversa, el *civis romanus* se considera a la vez piadoso. Propiedad suya era la *pietas*, que signifi-

caba a la vez la fidelidad a los dioses y fidelidad al Estado, ambas cosas en una; la una no podía existir sin la otra. La actitud política y la religiosa coinciden en estas comunidades, porque la comunidad religiosa y la política eran una sola y la misma. Desobedecer al Estado era desobedecer a los dioses, era ateísmo. Así se entiende, por ejemplo, que Sócrates pudiera ser acusado de ateísmo y tuviera que morir.

En la Iglesia de Cristo ocurre justamente lo contrario; no es una iglesia de dioses míticos y terrestres, sino la Iglesia del único Dios viviente, por El pensada y formada; no es un fenómeno intramundano o intrahistórico, sino una estructura que trasciende el mundo y la Historia; por eso no puede ser eliminada por la evolución histórica, ni su núcleo o estructura radical pueden ser variados por ella. El hecho de que exista o no, está sustraído a la voluntad de los hombres y a la voluntad de la Iglesia misma; existe porque Dios quiere y como El la quiere. Sólo puede cumplir su vida en obediencia a Dios. La desobediencia a Dios no puede destruir la Iglesia, sino sólo negar o reprimir su vida en un lugar determinado o en un país concreto.

Resulta, además, que la Iglesia no se identifica con ninguna estructura de este mundo, pueblo, estado o cultura. Tan pronto como se la entendiera así, se la incluiría en la serie de comunidades religiosas antiguas y se pasaría por alto lo propio y distintivo de ella. Cuando en el siglo pasado algunas formas de protestantismo (en relación con la expresión «Dios alemán»), defendieron a veces la opinión—que influyó en los movimientos nacionalistas del siglo XX—, de que la Iglesia debía ser alemana, recaían en el mito precristiano superado por Cristo. Tal concepción de la Iglesia no significa ningún progreso, sino que es un manifiesto retroceso; era un anacronismo; era una rebelión contra la historia en que Dios se hizo presente y fundó la Iglesia; era, por tanto, una rebelión contra Dios mismo. Más tarde indicaremos hasta qué punto la Iglesia es «iglesia nacional» a pesar de todo.

El mismo veredicto, que hemos dado contra la identificación de pueblo e Iglesia, hay que dar contra la identificación de Iglesia y cultura; aparece esta segunda tesis en el llamado cristianismo cultural (Kulturchristentum) del siglo XIX. Aunque algunas figuras de la cultura—lo mismo que algunas figuras de la política—facilitan la actividad de la Iglesia, y aunque, por otra parte, los fieles de la Iglesia produzcan ciertos fenómenos culturales y políticos a partir

de su fe en Dios, sería negar la Iglesia de Cristo identificarla con una estructura de este mundo.

La fundación divina de la Iglesia salta toda equiparación de acción política y fe religiosa, de grupos políticos y comunidad religiosa. Dios ha elegido libremente los fieles de su Iglesia entre todas las naciones, pueblos y estados y les ha juntado en unidad. La Iglesia atraviesa todos los estados y pueblos; es una comunidad que abarca hombres de todas las agrupaciones políticas y nacionales. Todos estos grupos han sido separados de la vinculación religiosa a la que antiguamente estaban incorporados y han sido asumidos en una nueva comunidad de forma que pertenecen a dos ámbitos: al político y al religioso, distinto del primero. Y así la conciencia fué liberada por una parte de la esclavitud, fué llevada a enfrentarse con Dios, pero, por otra parte, fué llevada a una problemática nueva, ya que los fieles y miembros de la Iglesia deben cumplir dos tareas que pueden estar entre sí en tensión. Más tarde hablaremos de este tema.

IV. La Iglesia celeste

La *época de los Santos Padres*—sobre todo San Agustín—da un matiz especial al origen divino de la Iglesia. El prototipo de la Iglesia—según una opinión defendida en la época patrística—está en el ámbito de los espíritus. Los ángeles son el prototipo y primer fundamento de la Iglesia. Según la segunda epístola de San Clemente —el más antiguo sermón cristiano de todos los conservados, pronunciado por un autor desconocido en Corinto hacia el año 150—hay que admitir una Iglesia espiritual creada antes que el sol y la luna. Pertenecemos a esa iglesia espiritual cuando cumplimos la voluntad del Señor. También los profetas y los apóstoles enseñan, según el pseudo-Clemente, que la Iglesia no ha empezado a existir ahora, sino que existía desde el principio, como Cristo. Antes de existir en la tierra tenía, como Cristo, una existencia espiritual. Pero en los últimos tiempos ha salido del ámbito de lo invisible, como Cristo, y se ha hecho visible. Existe, pues, desde el momento en que Dios creó seres espirituales que debían alabarle y glorificarle. La Iglesia visible es una copia o imagen de esa Iglesia espiritual (cap. 14, 1-3). El Pastor de Hermas dice también (*Visión* II, 4): «La Iglesia fué creada la primera de todas las cosas; por eso es antigua y por ella fué creado el mundo.» Al fin de los tiempos apareció en la existen-

cia terrena. Según San Agustín, la Iglesia está desde el principio en el mismo lugar en que se reunirá la Iglesia terrena después de la resurrección, para que nosotros seamos iguales que los ángeles de Dios *(De genesi ad lit.*, lib. 5, cap. 19). San Agustín relaciona esta tesis con su distinción de la *civitas terrena* y la *civitas Dei;* la primera es para él el Estado; la segunda, la Iglesia. De ésta dice que tiene su correspondencia o analogía en el cielo; la comunidad de los ángeles. La Iglesia pertenece, por tanto, al estado de los ángeles, a la «civitas angelica» *(De civitate Dei* XI, 34). La comunidad de los ángeles es, según él, la «madre» de la Iglesia (XX, 21, 1). La Iglesia celeste se encarnó en la tierra, cuando los hombres creados por Dios entonaron a Dios el mismo canto de alabanza que los coros de los ángeles en el cielo. Por eso buscan los Padres el origen terreno de la Iglesia en el paraíso. Continuaremos este tema en los parágrafos siguientes.

§ 167 b

Preparación histórica de la Iglesia de Cristo (Causalidad de la economía salvífica)

I. Generalidades

Todo el tiempo que precede a Cristo es prehistoria de Cristo y lo es también de la Iglesia. La palabra «prehistoria» debe ser entendida en sentido teológico, que es distinto del sentido que se da a la palabra en el uso profano de ella. La prehistoria de la Iglesia empieza en la creación del mundo y del hombre. El transcurso de la historia tiende a Cristo y tiende también a la Iglesia. Pasa por la revelación viejotestamentaria y por el mundo extrabíblico, que también es un camino hacia Cristo. Aunque el anhelo de Dios y de salvación se enredara en un laberinto de egoísmo humano, de superstición y de engaños diabólicos, las religiones no cristianas fueron también un presagio de Cristo y de su Iglesia. Con todo derecho pueden ponerse en boca de la Iglesia las siguientes palabras: «...en mí se arrodillan los pueblos que existen desde hace mucho y muchos paganos alumbran hacia lo eterno desde mi alma. Yo es-

taba oculta en los templos de sus dioses y escondida en las sentencias de todos sus sabios. Yo estaba en las torres de sus astrólogos y en las mujeres solitarias sobre las que el espíritu caía. Yo era el anhelo de todos los tiempos, la luz de todos los tiempos y soy la plenitud de todos los tiempos. Soy su gran estar-juntos y su eterno estar-unidos. Yo soy la calle de todas las calles: por mí pasan los milenios hacia Dios» (Gertrud von le Fort, *Himnos a la Iglesia).*

II. La Iglesia antes de Cristo

1. Los *Santos Padres* y la Teología *medieval* subrayaron tanto la relación entre la época preparatoria y la Iglesia de Cristo, que hablaban de la Iglesia antes de Cristo y hasta de la Iglesia anterior a la Iglesia y de la «Iglesia del principio». El fundamento de esta tesis era la convicción de que los hombres anteriores a Cristo participaron de la salvación por Cristo mismo. Se salvaban creyendo en el futuro Salvador. Los hombres que viven después de Cristo se salvan creyendo en el Mesías ya revelado.

Los Padres y teólogos medievales vieron la garantía de esta doctrina en la promesa con que Dios arrojó al hombre del paraíso. A menudo nos encontramos la idea de que la Iglesia empieza en Adán. Al pecar, el hombre se apartó de Dios. Entonces hubo un momento en que no existió Iglesia en la tierra. Pero sólo fué un momento, ya que inmediatamente después del pecado Dios concedió la gracia de la promesa. En la promesa de que el pecado sería aniquilado y la vida nuevamente regalada, muchos Padres ven incluída la re-instauración de la Iglesia. Debido a la promesa divina, los hombres no tuvieron ya que vivir en un estado falto de gracia; la promesa de Dios les acompañó durante siglos y milenios hasta que llegó el tiempo determinado por Dios y el Hijo de Dios volvió a someter la historia humana al Padre. Las promesas de Dios no son palabras, por tanto, vanas, sino eficaces; jamás hubo una humanidad desprovista de gracia, ni siquiera al margen del ámbito de la revelación viejotestamentaria. Jamás pudieron ya los hombres olvidar y perder del todo lo que les había sido concedido en su juventud cuando sólo existían en Adán y Eva. Dios continuó en la revelación precristiana atestiguada en la Biblia lo que había comenzado en la «proto-revelación». En ella aparece cada vez más clara la figura del Salvador (vol. II, § 143) y también se destacan cada vez con más precisión los con-

tornos de la Iglesia. Según la doctrina de los Padres, los presagios de Cristo coinciden con los de la Iglesia.

2. Para aclarar y profundizar lo dicho con algunos ejemplos, recordemos que según el testimonio del mártir Justino, toda la humanidad participa del Logos. Quienes vivieron con el Logos fueron cristianos incluso antes de Cristo. El Logos estuvo desde siempre entre los hombres y actuó desde siempre entre ellos. En Cristo se revela plenamente y llega a la plenitud de actividad *(Apología* I, 46; 2, 8, 13). En todas estas afirmaciones el problema que incita a los Padres es el de por qué Cristo y la salvación aparecieron tan tarde en la historia humana. A este difícil problema contestaron diciendo que también antes de la vida histórica de Cristo había posibilidades de salvarse, porque los hombres de la época precristiana podían dirigirse al Logos, es decir, a Cristo. Aunque en el texto citado Justino no usa la expresión «Iglesia del principio», es la idea que está al fondo de su afirmación. La encontramos expresamente en Orígenes y después en toda la época patrística y en la Teología medieval. Los Padres afirman a menudo que los patriarcas y justos del Antiguo Testamento conocieron a Cristo y creyeron en El (por ejemplo, San Ireneo y Tertuliano), que pertenecieron a su pueblo, pero que no pudieron participar de la plenitud de la salvación. Por una parte enseñaron la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento y, por otra, enseñaron la gran diferencia entre ambos. Dice Orígenes: «No debes creer que se la llama Esposa o Iglesia sólo desde la venida del Señor, sino que existe desde el principio del género humano y desde la creación del mundo, o mejor, para buscar con San Pablo todavía más profundo el origen de este misterio, existe antes de la creación del mundo *(Eph.* 1, 4; *Ps.* 74, 2); pues dicen sus palabras: «...por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo» *(Eph.* 1, 4). «...Acuérdate de tu comunidad, aquella que desde el principio hiciste tuya...» *(Ps.* 74, 2). Los primeros fundamentos de la reunión de la Iglesia fueron echados desde el principio. Por eso dice el Apóstol que la Iglesia está edificada no sólo sobre el fundamento de los apóstoles, sino además sobre el de los profetas. Pero entre los profetas hay que contar a Adán, que profetizó el gran misterio en Cristo y en la Iglesia, contenido en aquellas palabras: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; y se adherirá

a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne» *(Gen.* 2, 24). Pues sin velos dice el Apóstol de estas sus palabras que son un gran misterio, referidas a Cristo y a la Iglesia. Y cuando el mismo apóstol dice: «Tanto amó Cristo a la Iglesia que se entregó por ella, santificándola en el agua», no quiere decir que antes no tuviera existencia, pues ¿cómo iba a amarla, si no hubiera existido? Sin duda la amó, porque existía. Y existía en todos los santos que hubo desde el principio de los tiempos... Ellos eran la Iglesia que Cristo amó» *(Explicación del Cantar de los Cantares,* lib. 2; Berliner Ausgabe VIII, 157; Hans Urs von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer* (1938) 229; H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène* (Paris, 1950, 260, 340). De modo parecido hablan San Atanasio, San Eusebio, San Gregorio Nacianceno, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo y Nicetas de Remesiana. Este último, por ejemplo, dice en su explicación del *Símbolo* (10; PL 52,871): «Desde el principio de los tiempos son los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, los profetas, los apóstoles, los mártires, los demás justos que han sido y son y serán, la Iglesia una, porque han sido santificados y sellados en un espíritu y han sido constituídos en un cuerpo. La Cabeza de este cuerpo—según el testimonio de la Escritura—es Cristo.»

San Agustín se ocupa extensamente de las posibilidades de salvación de la época precristiana. Defiende la tesis de la universalidad temporal y espacial de la Iglesia. El fundamento de su tesis es la doctrina de la unicidad y universalidad de la mediación de Cristo y su doctrina del carácter espiritual y personal de la salvación. Así logra una síntesis eclesiológica (Y. Congar), en la que desarrolla la idea del doble Adán. El primero fué autor de la desgracia, el segundo fué causa de la salud. Cristo es causa de la salvación de todos los hombres. Frecuentemente afirma San Agustín que los justos del Antiguo Testamento eran miembros de Jesucristo y que, por tanto, pertenecían también a la Iglesia de Cristo. En su obra *De peccato originali* (cap. 24, núm. 28; PL 44, 389) escribe (en el año 418) lo siguiente: «La fe cristiana en sentido propio gira en torno a dos hombres, de los cuales el uno nos sometió al yugo del pecado y el otro nos liberó del pecado, el uno nos arrojó al abismo de la muerte y el otro nos dió la vida. Existe un Dios y un Mediador entre Dios y los hombres, el mediador Jesucristo. Pues bajo el cielo no ha habido ningún otro nombre en el que pudiéramos ser felices y en El tiene Dios a todos los que obran por la fe, ya que los resucitó de

entre los muertos. En consecuencia, nadie que afirme la verdad cristiana puede dudar de que sin aquella fe, es decir, sin fe en el único mediador entre Dios y los hombres, en el hombre Jesucristo, en la Encarnación, en la muerte y resurrección de Cristo no hubieran podido ser liberados del pecado y justificados por la gracia de Dios los justos del Antiguo Testamento.» Según San Agustín todos los justos del Antiguo Testamento y los paganos que viven justamente pertenecen al cuerpo de la Iglesia. Aunque antes de Cristo el número de santos era escaso, estaban repartidos por todo el mundo; a ellos pertenecieron además de Adán y Eva, los patriarcas y profetas cuya vida y obra fué una profecía de Cristo, y los demás justos del pueblo judío. Sería absurdo decir que Abraham—cuyos hijos en al fe somos nosotros—no perteneció a la Iglesia. Entre los paganos San Agustín cuenta a Job, a Melquisedec y algunas sibilas. Según San Agustín la Iglesia es, por tanto, «cosa antigua» *(De baptismo,* lib. 1, cap. 15, sec. 24). Pero aunque existió mucho tiempo antes de Cristo, sólo en Cristo y por Cristo podía existir. Cristo es la luz que se proyecta a través de los milenios e ilumina todos los espacios de la tierra. San Agustín ve el cielo y la tierra, el tiempo y la eternidad, el pasado y el presente como una totalidad bajo Jesucristo, cabeza única, a quien está ordenado y en quien todas las cosas se mantienen unidas. Sus ojos ven el mundo precristiano ordenado a Cristo e iluminado por la luz de Cristo. Sus justos forman *el corpus Christi* que está en oposición con el *corpus Adam.* En la explicación del salmo 36 *(Sermo* 3; Przywara, *Augustinus* (1934) 355 sgs.; H. Urs von Balthasar, *Aurelius Augustinus. Über die Psalmen* (1936) 56): «Nuestra cabeza es Cristo y nosotros somos su cuerpo. ¿Acaso nosotros y no los que nos precedieron? Todos los que fueron justos desde el principio del mundo tuvieron a Cristo por cabeza, porque creían en El, en el que iba a venir. Nosotros creemos en El, el que ha venido. Gracias a su fe en El se salvaron como nosotros. El mismo debe ser la Cabeza de toda la ciudad de Jerusalén, para la que están contados los creyentes desde el principio hasta el fin, en la que están incluídos los ejércitos y legiones de ángeles, para que haya un solo reino bajo un solo Rey... Pero el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, fué, como un hombre, primero joven, y al final de los tiempos será de edad madura, ya que de ella está escrito que crecerá hasta la edad madura. Ha sido acrecentada por todos los pueblos y su voz es como la de un hombre que considera su edad joven y la última; puede mirar hacia atrás, porque

ha conocido toda edad y en la Escritura la tiene; y habla llena de alegría y advirtiendo: yo era joven en los primeros tiempos del mundo y, mira, yo fuí vieja, y existo ahora al fin de los tiempos.» En la carta 102 dice (11, 15; Przywara, *Augustinus*, 358): «por eso desde el principio del género humano se salvaron por El todos los que creyeron en El y le reconocieron, como ahora, y vivieron justa y piadosamente estuvieran donde estuvieran y vivieran cuando vivieran. Del mismo modo que nosotros creemos en El en cuanto que está en el Padre y en cuanto que se encarnó, así ellos creyeron en El en cuanto que estaba en el Padre y en cuanto que se iba a encarnar. Y aunque, conforme al transcurso de los tiempos, ahora se predica como sucedido lo que antes era prometido como futuro, no hay razón de creer que la fe ha cambiado o que la salvación es distinta. Ni hay razón de creer que se trata de distintas realidades y de distintas salvaciones, por el hecho de que la misma realidad se predique o prometa con distintos usos culturales y signos religiosos.» (Véase la detenida explicación de esta carta en Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus* (1933) 214-221; también explica la idea distinta que tenía San Agustín de las posibilidades de salvación en la época precristiana.) «Y, sin embargo, desde el principio de los tiempos Dios no ha dejado de anunciarse proféticamente unas veces clara y otras oscuramente, conforme a los tiempos; y tampoco ha faltado a los hombres que creyeron en El desde Adán hasta Moisés en el pueblo de Israel... y en otros pueblos antes de encarnarse.» Aunque San Agustín habla en la carta 102 de un universalismo amplísimo al referirse a las posibilidades precristianas de salvación, no hay que olvidar que según su opinión son pocos los que participan de la salvación, a saber, quienes recibieron de Dios una especial iluminación sobre Cristo de forma que le reconocieron como mediador, por ejemplo, los justos del Antiguo Testamento, Job, Melquisedec y algunas sibilas. Al fundar Cristo la Iglesia visible ocurre una profunda transformación, ya que en Cristo la salvación se hace inmediatamente accesible. Pero sigue siendo verdad que los antiguos justos pertenecen al «cuerpo de la Iglesia» como nosotros *(De peccato originali*, cap. 25; PL 44,399; *De peccato mortis et remissione*, lib. 2, cap. 29, núm. 47; PL 44, 179).

III. La Iglesia de los comienzos

1. En la relación con la elaboración de la «ciudad de Dios», San Agustín habla de la «iglesia de Abel». Antes de él no se encuentra esa expresión. Abel es para San Agustín el comienzo de los hombres que no viven humanamente ni según su voluntad, sino al modo divino y según la voluntad de Dios *(De civitate Dei* XIV, 1; *Explicación del Salmo* 142, núm. 3; PL 37, 1846). En el Sermón 341 (cap. 9, núm. 11; PL 39, 1499) dice: «Todos nosotros somos miembros de Cristo y a la vez su cuerpo. No sólo los que vivimos en este lugar y ahora, sino, ¿qué voy a decir?, desde Abel el justo hasta el fin de los tiempos, todos los hombres que engendran y son engendrados, que pasan toda su vida viviendo justamente, forman el cuerpo de Cristo... La Iglesia que ahora peregrina errante es añadida a la iglesia triunfante en la que tenemos a los ángeles como conciudadanos... y en una sola iglesia, la ciudad y estado del gran Rey.» Cfr. *Explicación del Salmo* 90 *(Sermo.* 2, núm. 1; PL 37, 1159). En la explicación del salmo 118 *(Sermo.* 29, núm. 9; PL 37, 1589) dice: «La Iglesia que no ha faltado desde el principio del género humano, cuyo primogénito fué el santo Abel, fué sacrificada como testimonio de que en el futuro la sangre del Salvador sería derramada por el hermano ateo.» En la *Ciudad de Dios* (lib. 18, cap. 51; PL 41, 614) dice: «Y así prosigue la Iglesia su peregrinación entre persecuciones por parte del mundo y consolaciones por parte de Dios, y así fué siempre en el mundo en esos días perversos, no sólo desde que Cristo se encarnó, sino desde Abel, a quien mató su impío hermano. Y así seguirá siendo hasta el fin de los tiempos.» En el libro 15 (cap. 17; PL 41, 460) explica San Agustín por qué no llama a Adán padre de la ciudad de Dios (como, por lo demás, antes había hecho): «Adán es el padre de ambas generaciones, de la que tiene como descendencia la ciudad terrena y de la que tiene como descendencia la ciudad celestial. Pero después de la muerte de Abel, en la que se representa el gran misterio, cada una de las generaciones tiene su propio padre: Caín y Set con sus respectivos hijos... y las características de las dos ciudades... empiezan a destacarse cada vez con más claridad.» En la explicación del Salmo 61 (núm. 6; PL 36, 733) explica: «Todos los que anhelan lo terreno, todos los que prefieren la felicidad terrestre, todos los que buscan lo suyo y no lo de Jesucristo, pertenecen a la ciudad

misteriosamente llamada Babilonia y de la que es rey el diablo. Pero todos los que buscan lo de arriba, los que anhelan lo celestial, los que viven esta vida cuidadosamente para no ofender a Dios, los que se protegen contra el pecado... pertenecen a la ciudad que tiene por rey a Cristo. La primera es, en cierto modo, más vieja en este mundo, pero no más digna. La ciudad terrena nació primero y la ciudad de Dios nació más tarde. Aquélla empezó con Caín, ésta con Abel. Estos dos cuerpos *(corpora)* actúan bajo dos reyes pertenecen a dos ciudades, están en recíproca oposición hasta el fin del mundo, hasta que en la mezcla se haga la separación.» Según San Agustín son Caín y Abel los principios y a la vez las manifestaciones típicas de los dos reinos.

En la época inmediatamente posterior a San Agustín aparece raras veces la idea de la Iglesia de Abel. La encontramos en San Gregorio Magno; según él, pertenecen al cuerpo de Cristo todos los justos desde Abel hasta los últimos elegidos *(Explicación de Ezequiel,* lib. 2, cap. 5, núm. 2; PL 76, 985). En cambio se repite a menudo la idea de una iglesia de los comienzos, por ejemplo, en Fulgencio de Ruspe y en Casiodoro. San Isidoro de Sevilla dice que la iglesia comienza el día de Pentecostés. En la primera Escolástica es defendida casi por todos la idea de la iglesia del principio; véanse, por ejemplo, Ruperto de Dacia, Godofredo de Admont († 1165), Hugo de San Víctor († 1141). Anselmo de Havelberg dice expresamente que la Iglesia empieza con el justo Abel y se completa con los últimos elegidos. Todos sus miembros—desde Abel hasta el fin de los tiempos—forman unidad por la unidad de la fe *(De unitate fidei;* PL 188, 1141). Lo mismo piensan, por ejemplo, San Bruno († 1101), Odón de Ourskamp, Godofredo de Babion, Pedro Lombardo, Zacarías Crisopolitano y numerosos autores de comentarios anónimos de la Sagrada Escritura, especialmente de las epístolas de San Pablo. Durante esta época Abel es considerado muchas veces como justo, mártir y virginal.

En la primera Escolástica se estudió también el problema de por qué la iglesia empezó con Abel. Siguiendo a San Agustín contestaron los teólogos que porque Abel no había sido como Adán, malo y bueno a la vez, sino sólo bueno y por eso podía ser un «tipo» de Cristo, que fué sacrificado y a la vez virginal. (Cfr. Roberto de Melún, Pedro de Poitiers, Esteban Langton.) También en la Alta Escolástica encontramos la tesis de la iglesia del principio o de Abel, por ejemplo, en Guillermo de Auvergne, Alberto Magno,

Tomás de Aquino, Mateo de Aquasparta y Bartolomé de Bolonia.) Tomás de Aquino dice que los padres antiguos pertenecieron al mismo cuerpo de la Iglesia a que nosotros pertenecemos (*Suma Teológica*, III, art. 1, q. 8, ad. 3).

2. La tesis de que la Iglesia ha existido desde el principio o desde Abel presupone una idea determinada de iglesia, a saber, más espiritual-personal que jurídico-jerárquica. Esta última se desarrolló a partir de la mitad del siglo XIII aunque ya estaba fundamentada en la teología precedente y, como veremos, es atestiguada claramente por la Sagrada Escritura. Sólo la concepción de la Iglesia como comunidad de creyentes en Cristo jerárquicamente ordenada constituye el concepto pleno y completo de Iglesia. Bajo este aspecto es problemática la doctrina de la *iglesia del principio*. La eclesiología de San Agustín lo mismo que su doctrina de la Trinidad significa una hipoteca para la teología posterior (cfr. M. Schmaus, *Das Fortwirken der Augustinischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit*, en: «Vitae et Veritati». Festgabe für Karl Adam, 44-56). Al fondo de tales ideas está la filosofía platónica. A consecuencia de su estilo platónico de pensar, San Agustín apenas puede ver la importancia de lo concreto y visible (cfr. M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden* (1940) 23-82).

Bajo la influencia de San Agustín los teólogos postridentinos distinguen también entre la Iglesia conforme al estado del Nuevo Testamento y la Iglesia conforme al estado del Antiguo Testamento (por ejemplo, Tomás Stapleton). El teólogo dominico español Báñez habla de dos conceptos de Iglesia; según el uno es la comunidad de los que profesan la fe en Dios y en este sentido existe una Iglesia desde el principio hasta el fin de los tiempos; según el otro concepto, es la comunidad de los unidos no sólo por la fe, sino además por el bautismo; en este segundo sentido la Iglesia puede ser entendida en general o en particular (*generaliter* o *specialiter*). Según esta última precisión la Iglesia es la unidad visible de los fieles bautizados, unidos en Cristo su única Cabeza y bajo el representante de Cristo en la tierra. El desarrollo de este concepto especial de la Iglesia condujo a hacer alguna claridad en la eclesiología. A su luz se debe hablar de una preparación de la Iglesia de Cristo más que de una Iglesia anterior al Cristo histórico. Es cierto que en la época de la preparación encontramos una especie de anteproyecto de la Iglesia de Cristo. La expresión «preparación» implica un doble

pensamiento: la orientación hacia la Iglesia y su prefiguración. Cfr. Y. Congar, *Ekklesia ab Abel*, en: «Abhandlungen über Theologie und Kirche». Festschrift für Karl Adam. Editado por M. Reding en colaboración con H. Elfer y Fr. Hofmann (1952) 79-108. J. Beumer, SJ, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Anwendung*, en: «Wissenschaft und Weisheit» 9 (1942) 13-22. G. Philips, *La Grâce des Justes de l'Ancient Testament* (1948) 18. H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (versión alemana de H. Urs von Balthasar, 1943) 44, 145. R. Geiselmann, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, en: ThQ (1926) 198-222. Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus* (1933) 138. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I (1946) 124. A. Landgraf, *Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Frühscholastik*, en: ZkTh 57 (1933) 215-253. Idem, *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik*, en: «Divus Thomas» 24 (1946) 217-248, 393-428; 25 (1947) 365-394; 26 (1948) 160-180, 291-323, 395-434. M. Pribilla, *Die Kirche von Anbeginn*, en: «Stimmen der Zeit» 117 (1929) 241-254. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (1937) 21-34.

3. La tesis de prefiguración de la Iglesia, que precede y prepara su verdadera figura, aclara la relación y la diferencia entre las épocas precristiana y cristiana. También antes de Cristo se salvaban los hombres, pero todos los que se salvaban se salvaban por la Iglesia.

4. La propiedad que tiene la revelación viejotestamentaria de ser prefiguración de la Iglesia afecta en primer lugar al conocimiento. Respecto a la Iglesia escondida de la revelación viejotestamentaria valen también las palabras de San Agustín: «En el Antiguo Testamento está escondido el Nuevo, en el Nuevo se revela el Antiguo» *(Quaestiones in Heptateuchum*, lib. 2, cap. 73). Sólo el Nuevo Testamento nos abre la comprensión del Antiguo *(De civitate Dei* XV, 2). En definitiva nos enteramos por boca de Cristo de cómo debe ser interpretado el Antiguo Testamento. Del mismo modo que los muchos signos y símbolos referidos al Mesías sólo se entendieron del todo en Cristo, los símbolos referidos a la Iglesia sólo se entienden del todo en Cristo y en la Iglesia por El fundada. Dice San Agustín: «Todo lo que contemplas ahora en la Iglesia de Cristo,

todo lo que ves cumplirse sobre la tierra en nombre de Cristo, fué profetizado hace siglos» *(De catechizandis rudibus,* 27). El grupo de justos salvados de la catástrofe del diluvio en el arca de Noé es un presagio de la futura comunidad de Cristo. «En el símbolo del diluvio, en el que los justos fueron salvados en el arca, está profetizada la futura iglesia, que salva de la muerte de este mundo para su Rey y Dios por medio de Cristo y del misterio de la Cruz» *(De catechizandis rudibus,* 18). «Los que fueron salvados en el arca representan el misterio de la futura iglesia, que flota sobre las olas del mundo y se salva del naufragio por la madera de la cruz» *(Ibidem,* 27). Como las promesas y símbolos no son palabras y signos vacíos, sino que son portadores de la virtud de Dios en ellos está ya la Iglesia ocultamente presente. Hubo un tiempo, según San Agustín, en que la Iglesia sólo se realizaba en Abel o en Enoch (Explicación del Salmo 128, 2). También Lutero interpreta el Antiguo Testamento como testimonio sobre Cristo; cfr. H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testamentes* (1956) 15. Pero esta relación no existe sólo en el conocimiento, sino que existe además en el ámbito real de la Salvación (San Agustín, *Sobre el salmo* 67, 19), ya que las promesas y símbolos del Antiguo Testamento no eran palabras y signos vacíos, sino que tenían fuerza y virtud divinas; en ellos estaba ocultamente presente la Iglesia como fuerza activa, aunque todavía no tenía su actual figura.

IV. Fases de la preparación

1. La preparación de la Iglesia se desarrolla en tres fases principales. Podemos hablar también de tres períodos de la prehistoria de la Iglesia. Coinciden con los grados del Antiguo Testamento: Alianza de Dios con Noé, la vocación de Abraham, la misión de Moisés. En la línea ascendente de alianzas que va de Noé a Moisés está prefigurada la Alianza que Dios quería hacer con los hombres llegada la plenitud de los tiempos. La intimidad de la alianza se expresa en el hecho de que el Antiguo Testamento hable a menudo de los desposorios entre Dios y el pueblo de la Alianza (cfr. § 8 de la Mariología).

La Alianza se funda en la iniciativa de Dios *(Gen.* 15, 9-18; 17, 2; *Ex.* 19, 4-6; 24, 5-8. 11; *Am.* 3, 2; 9, 7; *Os.* 2, 16-26; 11, 1;

2, 16, 3-14; *Gen.* 15, 5; 17, 4). Es un gracioso regalo al pueblo (cfr. *Ps.* 89, 4; *I Reg.* 3, 6; *Is.* 55, 3), que El ha escogido para socio suyo. Pero la alianza implica una obligación del pueblo. Sólo puede adorar a Yavé y debe observar su ley (Decálogo, libro de la Alianza, colección de *Ex.* 34, 11-26). Dios ha hecho grandes promesas a su pueblo (la tierra de Caná: *Gen.* 15, 7; 17, 8; *Jer.* 32, 22). Y le ha dado numerosa descendencia, pero espera de él fidelidad al pacto. Fué el amor la única razón de la alianza. Pero el amor de Dios tiene fuerza de mandato. Quien es llamado por Dios a la alianza no puede negarse a hacerla. Dios dirigió su llamada primero a un hombre determinado, pero a través de él a todo el pueblo. No obligó al pueblo, sino que respetó su libertad. El pueblo pudo rebelarse, de hecho, contra la alianza. El pueblo prefirió muchas veces la vida entregada a la naturaleza, con su encanto y magia, a la vida entregada a Dios. Justamente en la frecuente rebelión contra Dios se demuestra que los orígenes de la alianza no están en la profundidad del corazón humano, sino fuera del hombre, en Dios. La alianza no puede ser explicada ni psicológica, ni antropológica, ni históricamente, sino sólo teológicamente; es el modo en que Dios se hizo cargo del pueblo para darle bendición y salvación.

El cuidado de Dios para el pueblo implica la instauración de su reino en él, ya que el hombre sólo logra su auténtica existencia, cuando se entrega y somete a Dios. Dios no impidió la caída del pueblo ni su apartamiento, pero El permaneció fiel a la alianza y por medio de castigos llamó de nuevo al pueblo a la fidelidad prometida en la alianza. Los profetas enviados por El tenían la misión de interpretar las desgracias nacionales como juicios de Dios, despertar la conciencia del pueblo y moverle a conversión. La alianza viejotestamentaria está justamente caracterizada por las repetidas infidelidades del pueblo, por la llamada de Dios a penitencia, por la conversión del pueblo y por las nuevas y repetidas rebeldías.

Cada pacto de alianza atestiguado en el Antiguo Testamento apunta sobre sí mismo al grado próximo. Pero tampoco el último —el mosaico—es el final, sino que es a la vez cumplimiento y promesa. La alianza hecha con Noé logrará su figura definitiva y plena en lo que Isaías y el Apocalipsis de San Juan llaman el cielo nuevo y la tierra nueva (*Apoc.* 21, 1; 20, 11; 3, 12; 21, 2; *Is.* 65, 17; 66, 22; *II Pet.* 3, 13). Este estado definitivo está prefigurado en

la alianza del Antiguo Testamento, pero sólo se realiza activa y eficazmente por la venida de Cristo y por su obra.

Al principio la alianza del Antiguo Testamento no abarcaba más que un estrecho y limitado círculo, ya que había sido pactada entre Dios y el pueblo elegido por El; pero el pueblo tenía la promesa de que algún día abarcaría toda la tierra *(Gen.* 12, 2; 22, 18; *Is.* 42, 22; 52, 10; 54, 2).

2. Considerados en particular los distintos grados de la alianza debemos citar en primer lugar la alianza con Noé *(Gen.* 9, 8-17). Después del diluvio Dios pactó alianza con los hombres y con los animales, de que ya no habría más diluvios de allí en adelante, sino que se continuaría ininterrumpidamente el ritmo natural de siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche para bendición de los hombres. En el pacto con Noé Dios promete salud y salvación terrenas. El arcoiris debía ser garantía de la promesa divina *(Gen.* 9, 13. 17). En él se expresa que el cielo y la tierra seguirán estando unidos (véase el artículo *Regenbogen* en el *Bibel-Lexikon* de H. Haag, 1951, 1411). El grupo de justos salvados en el arca de Noé representaba un anteproyecto de la futura comunidad de Cristo. San Agustín nos dice: «En el símbolo del diluvio, en el que los justos fueron salvados en el arca, está profetizada la futura iglesia, que salva de la muerte de este mundo para su Rey y Dios por medio de Cristo y del misterio de la Cruz» *(De catechizandis rudibus,* 18). Los que fueron salvados en el arca representan el misterio de la futura iglesia, que flota sobre las olas del mundo y se salva del naufragio por la madera de la cruz *(Ibidem,* 27). Noé y su descendencia tenían que ser fieles a Dios y evitar sobre todo el derramamiento de sangre *(Gen.* 9, 4), porque la sangre era tenida por sede de la vida. Véase Cl. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments* (1956) I 139-142.

El pacto con Noé deja abierta la cuestión de cómo seguirá la historia; logra figura concreta en la vocación de Abraham *(Gen.* 15, 7-21; 17, 3-8. 10-14). Abraham fué sacado por Dios de su círculo de vida y de cultura y enviado hacia un tenebroso futuro. Se le hacen tres promesas: le nacerá un hijo; será patriarca de un gran pueblo, del que saldrá el Salvador; a Abraham y a su pueblo les corresponderá un país. El pacto entre Dios y Abraham se funda en la iniciativa de Dios, pero sólo se verifica porque Abraham sigue la llamada de Dios. Por su obediencia y fe Abraham es el padre de

todos los creyentes. Quienes como él se entregan a Dios creyendo totalmente, serán para siempre sus verdaderos hijos (*Mt.* 3, 9; *Jo.* 8, 33. 40; *Rom.* 4, 2. 3. 9. 12. 16; *Gal.* 3, 6; 3, 14. 29; 4, 22; 11, 8. 17). El Dios de la alianza es para siempre el «Dios de Abraham». También el pacto con Abraham tiene su signo: la circuncisión.

Abraham se convierte en padre de muchos pueblos y como signo su antiguo nombre Abram es cambiado por el de Abraham (*Gen.* 17, 1-8). Abraham se convierte de hecho en padre de las doce tribus de Israel por medio de su nieto Jacob o Israel. El Dios de Abraham es también Dios de Isaac y Dios de Jacob y se llama también «el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob». En este nombre se expresa su obra en la historia sagrada. Los doce hijos de Jacob o Israel fueron Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neftalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín. De ellos descendió Israel organizada en doce tribus; por eso es llamada también generación de Israel (*1 Par.* 16, 13; *Neh.* 9, 2), casa de Israel (*Ex.* 16, 31; *Mt.* 8, 6), comunidad de los hijos de Israel (*Ex.* 12, 13; cfr. *Gen.* 32, 32; 36, 31; 45, 21; 46, 8; *Ex.* 1, 1. 7. 9. 13; 2, 23. 25; 3, 9). Véase Cl. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments* (1956) 338-341.

Hay que subrayar el hecho de que los hijos de Jacob son doce. El número «doce» tenía en el antiguo Oriente un simbolismo especial, tal vez debido a que el año está dividido en doce meses. En el Antiguo Testamento le encontramos también en el número de los patriarcas y de las tribus descendientes de ellos (*Ex.* 24, 4), en los panes de la proposición (*Lev.* 24, 5) y en algunos sacrificios (*Num.* 7, 3. 84-89). Como las doce tribus descendientes de los doce patriarcas que constituían a Israel (*Gen.* 48, 7. 16. 24; *Ex.* 1, 9; 4, 22; 5, 2; 6, 5; *Jos.* 7, 15; *Jo.* 11, 39; *1 Sam.* 9, 9; *Jue.* 4, 7; *2 Para.* 9, 13; 12, 1; *1 Macab.* 1, 12. 21; *Mt.* 2, 8; *Lc.* 1, 54; *Act.* 4, 10; *Rom.* 11, 2; *Eph.* 2, 12) prefiguran el neotestamentario pueblo de Dios fundado sobre los doce apóstoles, el número «doce» tiene significación histórico-salvadora. Le encontraremos también muchas veces en el Nuevo Testamento (cfr. Cl. Scheld, o. c., 179-180).

El pacto con Abraham fué recogido, continuado y terminado de hacer en la vocación de Moisés, que había nacido en Egipto de una de las doce tribus, a saber, de la tribu de Leví (*Ex.* 2; véanse los datos informativos del *Bibel-Lexikon* de H. Haag, 1160-1169). Moisés recibió la misión de liberar a las tribus de Israel de la esclavitud de los egipcios y llevarles hasta la tierra prometida a Abraham.

También aquí tiene Dios la iniciativa. Pero para que la voluntad de Dios se cumpliera, tuvo que actuar el encargado y enviado por El. Moisés fué el mediador de las enseñanzas y auxilios que Dios daba al pueblo de Israel. Para que el pueblo se pusiera a disposición de Moisés tuvo que superar por una parte la pereza y holganza, el miedo y desconfianza de Israel, y por otra la resistencia de los egipcios. Por mandato expreso de Dios—transmitido por medio de Moisés—el pueblo se puso en marcha. La descendencia de Abraham se convierte en pueblo de Dios que peregrina por el desierto. Las tribus sacadas por Moisés de Egipto sintieron la insegura vida del desierto como una difícil exigencia. Volvieron a anhelar la vida esclavizada pero segura de Egipto. Cuando supieron que tenían que elegir entre la seguridad y la libertad, quisieron escoger la seguridad. Continuamente se rebelan contra Moisés. Muchas veces fué necesaria la intervención de Dios, para que se continuara lo empezado (*Ex.* 3-18). Entre los lugares del desierto adquiere simbolismo especial el monte Sinaí, llamado Horeb en el Deuteronomio. En este monte fué hecha y sellada la alianza entre Dios y el pueblo; la misma alianza hecha antes con Moisés se hace ahora con todo el pueblo. Dios dió la ley de la alianza bajo la forma del decálogo (*Ex.* 20, 2-17) y de los preceptos o ritos cultuales (*Ex.* 34). La alianza se hizo entre truenos y relámpagos (*Ex.* 9, 16-19; 20, 18; 24, 17) y rociando con sangre de animales el altar levantado por Moisés (*Ex.* 24, 3-8). Se añadió el banquete de la alianza (*Ex.* 24, 1. 9-11).

La alianza viejotestamentaria que logra su punto culminante en el monte de Sinaí, es confirmada por Dios en la alianza con David y su casa (*II Sam.* 23, 5; 7, 8. 17; *Ps.* 89, 4; *Is.* 16, 5) y con la tribu sacerdotal (*Jer.* 33, 20-22; *Deut.* 33, 9; *Num.* 18, 19). Toda la historia de la humanidad y sobre todo la de Israel es así representada como realización del eterno plan divino de salvación y como prehistoria de la Iglesia de Cristo (véase el artículo *Bund* en el *Bibel-Lexikon* de H. Haag, 267-277).

V. Israel, pueblo de Dios

1. La alianza constituye a Israel en pueblo. Al narrar lo ocurrido en el Sinaí se dice: «Subió Moisés a Dios, y Yavé le llamó desde lo alto de la montaña, diciendo: «Habla así a la casa de

Jacob, di esto a los hijos de Israel: «Vosotros habéis visto lo que yo he hecho a Egipto y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra», pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa. Tales son las palabras que has de decir a los hijos de Israel.»

Moisés vino, y llamó a los ancianos de Israel, y les expuso todas estas palabras, como Yavé se lo había mandado. El pueblo todo entero respondió: «Nosotros haremos todo cuanto ha dicho Yavé.» Moisés fué a transmitir a Yavé las palabras del pueblo» (*Ex.* 19, 3-8). Según este texto Israel es especial propiedad de Dios entre todos los pueblos. Pero Yavé exige que el pueblo sea digno de su vocación. De aquí en adelante Yavé es el rey de las tribus de Israel (*Deut.* 33, 15), que se reúnen en torno a El como alrededor de su bandera (*Ex.* 17, 15) y son continuamente guiadas y protegidas por Yavé (*Ex.* 13, 17. 21; 33, 14-17; *Num.* 10, 45). Es cierto que el pueblo israelita fué acuñado por el parentesco de sangre y por la historia, pero eso no es más que el presupuesto de su verdadera figura recibida por una especial intervención de Dios en la historia. Dios es el verdadero fundador de este pueblo, ya que desciende de Abraham, llamado por Dios, y recibe su verdadera estructura en el Sinaí y en la continua orientación que Dios le da. Dios es Dios de todos los pueblos (*Rom.* 3, 29), porque es creador de todos los pueblos (*Act.* 17, 24), pero creó y eligió el pueblo de Israel de un modo especial del que ningún otro pueblo puede gloriarse (*Rom.* 9, 11; 11, 28; *Act.* 13, 17); por tanto, es suyo, es el pueblo de Yavé (*Num.* 11, 29; 17, 6; *Deut.* 27, 9; *I Sam.* 2, 24; *II Sam.* 1, 12; *Deut.* 22, 43; *Ps.* 29, 13; *Ex.* 3, 10). El pueblo es la Israel de Yavé (*Ex.* 6, 7; *Lev.* 26, 12; *II Sam.* 7, 24; *Jer.* 11, 4; *Ez.* 34, 30; *Ps.* 35, 7). Los demás pueblos son llamados no-pueblos (*Deut.* 32, 21). Todo el libro del Deuteronomio es una teología del pueblo de Dios. La diferencia entre el pueblo de Dios y el no-pueblo es expresada filológicamente incluso, ya que el primero es llamado *am* hasta casi los comienzos del Nuevo Testamento, mientras que el segundo es llamado *gojim* (pagano). En los Setenta *am* es traducido por *laos* (*Ecl.* 46, 7; *Sab.* 18, 13) y el término *gojim* es traducido por *ethne*. En el Nuevo Testamento —salvo raras excepciones—se conserva la nomenclatura del Antiguo Testamento.

2. El pueblo de Israel pudo llamarse justamente hijo de Dios (*Ex.* 4, 22; *Os.* 11, 1; *Jer.* 31, 9. 20; *Ps.* 80, 16; *Rom.* 9, 4; *Lc.* 1, 54; *Mt.* 8, 12; *Mc.* 13, 28). Israel es la viña o la vid del Señor (*Os.* 10, 11; *Jer.* 2, 21; *Ps.* 80, 9), el rebaño del Señor (*Is.* 40, 11; *Jer.* 32, 2; *Ez.* 34), la esposa de Dios (*Os.* 1-3; *Jer.* 2, 2. 32; 3, 1; *Is.* 54, 5; *Ez.* 16, 23). Dios conoció al pueblo de Israel y le amó y le regaló con su misericordia (*Rom.* 2, 2; 9, 15). El pueblo ha recibido de El los dones de gracia y la vocación (*Rom.* 9, 4; 11, 29). A él fueron confiadas las palabras de Dios (*Rom.* 3, 1; *Lc.* 1, 70; *Hebr.* 1, 1). Israel recibió la ley en la que tiene la forma de la verdad y del conocimiento (*Rom.* 2, 20). El pueblo fué distinguido por la presencia de Dios en su centro. «El poder de la presencia de Dios que en tal manifestación reúne en sí visible y perceptiblemente los hombres y las cosas, y desde esa reunión dispone de sus destinos y, por tanto, del destino de los pueblos» fué sólo concedido al pueblo de Israel (*Ex.* 33, 19-23; 16, 10; 24, 16; 29, 43; 40, 34-38; *Lev.* 9, 6. 22; *III Reg.* 8, 10-66; *Is.* 6, 1-7; *Ez.* 1, 28; *II Para.* 7, 1-7). Cfr. H. Schlier, *Das Mysterium Israels*, en: «Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge» (1956) 232-244, especialmente 234.

3. Como el pueblo ha sido elegido por Dios (*Deut.* 4, 37; 7, 6; 10, 15; 14, 2; *I Reg.* 3, 8; *Ps.* 135, 4; 105, 6. 43; 106, 5; 135, 4; *Is.* 14, 1; 41, 8; 43, 10; 44, 1; 49, 7; 65, 9. 15. 22), como es el pueblo de los santos que conocen a Yavé, invocan su nombre y confían en él (*Ps.* 34, 10; *Dan.* 8, 24), tiene también la tarea de vivir conforme a ese su carácter. Su culto es la respuesta a las promesas que Dios le da. «El culto es un acontecer creador en la antigua Israel, mediante el cual es actualizada la salvación histórica y escatológica e Israel es creado como pueblo de Dios» (N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (194) 272). El cumplimiento de la ley es expresión del amor en que Dios le llamó. Esto significa que el pueblo no puede vivir como cualquier otro pueblo, sino sólo en el nombre de Dios. En cuanto pueblo propio de Yavé (*Deut.* 7, 6; 14, 2; 26, 18; 9, 26; 32, 9; *Is.* 19, 25), el sentido de su existencia sólo se justifica, si reconoce a Yavé como Señor en amor y obediencia. Este es el verdadero sentido de su existencia. En consecuencia, todo lo que el pueblo es y debe ser lo es en el culto, ya que en el culto hace lo que le corresponde hacer. En el culto realiza la existencia que Dios le ha dado. El pueblo tiene que estar al servicio del honor de Dios;

debe cuidarlo en el centro de su propio ser y frente a los demás pueblos. Su cuidado principal no es—como para los demás pueblos—la grandeza política y la riqueza económica. Según eso debe realizar un orden de vida distinto del de los demás pueblos; está determinado por el orden de la alianza que Dios le ha concedido. Cumpliendo ese orden de vida se aproxima cada vez más al estado en que Dios y su justicia y amor reinan en el pueblo y sobre el pueblo y en que el pueblo logra su verdadera existencia. Será tanto más él mismo, cuanto más reconozca la majestad de Dios.

4. Al principio el pueblo de Dios es una comunidad nacional. La elección de Dios vale para él y no para otro. Pero le inhiere el carácter de apertura: está abierto para recibir a otros hombres. Los extranjeros pueden ser admitidos en Israel si se adaptan a las características israelitas, más en concreto, al orden de vida determinado por Dios en la alianza. La razón es que el pueblo de la alianza representa a los demás pueblos; está en lugar de todos y todos deben llegar a ser lo que él ha llegado a ser por misteriosa determinación divina: pueblo de Dios. Es lo que se expresa en las palabras que Pedro pronunció, según los *Hechos de los Apóstoles*, apoyándose en la promesa hecha a Abraham: «Vosotros sois los hijos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con vuestros padres cuando dijo a Abraham: «en tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra» (*Act.* 3, 25; cfr. *Gen.* 12, 3; *Rom.* 4; *Gal.* 3; *Eph.* 2, 12; *Act.* 7, 17; *Hebr.* 6, 13).

VI. La promesa de una nueva alianza

1. Como ya hemos dicho, al pueblo elegido le fué difícil hacer lo que debía: vivir en nombre de Dios. Continuamente intentó configurar su existencia conforme a las tendencias de su naturaleza, de su «bios», a imitación de los pueblos paganos de su entorno. Los profetas enviados por Dios tuvieron que llamar repetidamente al pueblo a que fuera fiel a la alianza, pero a la vez profetizaban un orden nuevo. Jeremías profetizó: «Vienen días, palabra de Yavé, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá; no como la alianza que hice con sus padres, cuando tomándolos de la mano los saqué de la tierra de Egipto. Ellos quebrantaron mi alianza y yo los rechacé, palabra de Yavé. Esa será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra

de Yavé: «Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón y seré su Dios y ellos serán mi pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros, diciendo: Conoced a Yavé, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, palabra de Yavé; porque les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados» *(Jer.* 31, 31-34). En la misma dirección apunta la visión de Daniel antes citada. El profeta ve hundirse los cuatro reinos de animales (cap. 7). Los animales son símbolo de poder y violencia y a la vez de la humanidad. El profeta vió el animal más terrible «que hacía guerra a los santos y los vencía, hasta que vino el anciano de muchos días y se hizo justicia a los santos del Altísimo y llegó el tiempo en que los santos se apoderaron del reino» *(Dan.* 7, 21-22). «Dará el reino, el dominio y la majestad de todos los reinos de debajo del cielo al pueblo de los santos del Altísimo, cuyo reino será eterno y le servirán y obedecerán todos los señoríos» *(Dan.* 7, 27). «Seguía yo mirando en la visión nocturna y vi venir en las nubes del cielo a un como hijo de hombre, que se llegó al anciano de muchos días y fué presentado a éste. Fuéle dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno que no acabará nunca y su imperio, imperio que nunca desaparecerá» *(Dan.* 7, 13-14). En su visión contempla Daniel cómo surge un reino poderoso y humano. Su representante es el «hijo del hombre». ¿Cuándo ha aparecido este reino? ¿Quién es ese hijo del hombre? El Nuevo Testamento dice: es Cristo que vino del pueblo de Dios del Antiguo Testamento. Pues Cristo vino para asegurar las promesas hechas a los padres *(Rom.* 15, 8; *Eph.* 3, 6; *Gal.* 5, 13; *Mc.* 1, 15; *Act.* 2, 36; 13, 32; 26, 16; *Hebr.* 8, 8).

2. Pero cuando irrumpió el tiempo nuevo prefigurado y preparado en el Antiguo Testamento y caracterizado por la venida de Cristo, no fué ni entendido ni aceptado por los portadores del viejotestamentario pueblo de Dios; rechazaron a Jesucristo, el tanto tiempo prometido y por fin llegado, el revelador y cumplidor del tiempo nuevo, del tiempo de la salvación, que les fué profetizado en cada fase de su alianza; rechazaron a Cristo en quien el Padre supera y cumple todas sus anteriores autorrevelaciones. Ya no podían seguir siendo los socios de la alianza de Dios con los hombres ni los portadores de la revelación de Dios ocurrida en la alianza. Al rechazar a Cristo renunciaron a su propia historia, a los

fundamentos de su existencia en cuanto pueblo de Dios. Por eso se condenaron ellos mismos *(Rom.* 9, 31-33; 10, 2; 11, 7-10). Hasta la llegada de Cristo su historia permaneció abierta hacia una nueva y definitiva figura de alianza; estaba justamente ordenada a esta forma perfecta; por tanto, estaba inconclusa mientras no apareciera el Mesías prometido y prefigurado en los distintos grados de la alianza. Al rechazar al Mesías enviado por Dios, contravino su propia ley de vida hasta el punto que desde entonces no pudo vivir según el sentido de existencia que Dios le había dado. Pero no podía morir, porque las actas de Dios sobre este pueblo no están todavía cerradas (E. Stauffer, *Theologie des NT,* 1948, 4.ª ed., 167-171). La enemistad contra Dios repetida en la historia de Israel de generación en generación se concentró al fin en el odio mortal contra aquel en que Dios daba y exigía todo, en quien vino a su pueblo. La consecuencia fué que el pueblo se obcecó y endureció, que se portó con su propia historia como que no fuera el pueblo elegido, sino como un pueblo al estilo de los paganos. Sólo así pudo ocurrir que gritara: no tenemos más rey que el César *(Jo.* 19, 15). Pero sigue siendo realidad que el Mesías prometido por Dios desciende de Israel y, por tanto, Israel sigue siendo singular entre todos los pueblos *(Rom.* 9, 5; 15, 18). El Mesías es hijo de David y de la progenie de Abraham *(Rom.* 1, 3; *Gal.* 3, 16). Según su existencia terrena pertenece a Israel. El pueblo tiene la palabra y las promesas; a él pertenecen los padres *(Rom.* 9, 4-6). Además al crucificar a Cristo realizaron el plan divino de salvación sin saberlo y sin quererlo. La muerte de Jesús ocurrió representativamente por Israel y por toda la humanidad *(Gal.* 3, 13; *I Cor.* 11, 24; *II Cor.* 5, 14. 21; *Rom.* 5, 6-8; 8, 34). Según San Pablo, Israel sigue teniendo suma importancia para la humanidad *(Gal.* 3, 13; 4, 5). La cruz de Cristo es la salvación y, por tanto, el complemento escatológico de la liberación de las manos de los egipcios *(Rom.* 3, 24; *I Cor.* 1, 30; *Col.* 1, 13). Desde que Cristo vino el pueblo de Israel existe en contradicción consigo mismo. Ya no puede ser lo que tuvo que ser para que su vida tuviera sentido: no puede ser portador de la alianza de Dios. Pero tampoco puede abrirse a los demás pueblos.

3. Como los planes de Dios son irrevocables, la promesa hecha a Abraham no podía ser ilusoria por culpa de la rebelión del pueblo de Dios. La palabra de Dios no es caduca ni ilusoria *(Rom.* 9, 6). La infidelidad de Israel no puede vencer la fidelidad de Dios

(*Rom.* 3, 3; 11, 29). La alianza debía ser transmitida a través de la historia y llevada hasta la meta prevista por Dios. Debía, pues, ser creado un nuevo pueblo de Dios que se hiciera cargo de la misión histórica de Israel; debía heredar las promesas viejotestamentarias y recibir la plenitud concedida en Cristo. Como debía recoger y transmitir la vocación concedida a Abraham, es la verdadera progenie de Abraham, la descendencia de Abraham en el espíritu (cfr. § 166 b, II, A y B). El Israel carnal fué disuelto por el Israel del espíritu. Dios llamó a los paganos, pero los paganos y gentiles fueron llamados a la alianza de Dios que empezó con Abraham y fué sellada por Moisés. El Dios que los llamaba era el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (*Mc.* 12, 26). Los gentiles del este y del oeste, del norte y del sur, se sentarán a la mesa en el reino de Dios con Abraham, Isaac y Jacob (*Mt.* 8, 11; *Lc.* 13, 28). La salvación no volverá a depender de la pertenencia a un pueblo. Hasta entonces había una línea de separación entre los pueblos («pueblo»—«no-pueblo»); desde ahora la alianza de separación correrá entre bautizados y no bautizados; será borrada la separación entre los nacidos judíos y los nacidos gentiles. Pero no todo el Antiguo pueblo de Dios quebrantó la alianza; quedó un resto (*Rom.* 9; *Is.* 10, 22; 1, 9; 8, 14; 28, 16; cfr. *Os.* 2, 25; 2, 1). Este resto del antiguo pueblo de Dios y los gentiles llamados ahora desde más allá de las fronteras del antiguo pueblo elegido, formarán el nuevo pueblo de Dios. Y así se logra que no se rompa la relación con la alianza que Dios hizo con Abraham y Moisés. Tal relación está determinada por dos momentos: porque la elección y misión sigue igual por parte de Dios, y porque queda un resto del antiguo pueblo elegido. Pero a la vez hay una gran diferencia entre la antigua y la nueva alianza; también la diferencia está determinada por dos hechos: por la vocación de los gentiles y porque la antigua alianza se cumple en Cristo. Por eso es creada una nueva realidad salvadora: la vida en el Espíritu Santo (cfr. *Jo.* 7, 39; *2 Cor.* 5, 17). Ya no tiene validez la antigua ley cultual (*Gal.* 5, 6). A la vez el nuevo orden se caracteriza por romper la unidad de la vida política y religiosa, unidad que era característica y típica del antiguo pueblo de Dios (E. Brunner, *o. c.*, 22). La discontinuidad está penetrada de continuidad ya que es el mismo amor de Dios el que se vuelve a los hombres en todos los grados de la alianza. El neotestamentario pueblo de Dios es la Iglesia.

4. Puede surgir la cuestión de si existiría la Iglesia, si el antiguo pueblo de Cristo no hubiera negado a Cristo. La cuestión debe ser respondida negativamente. Por tanto, presupuesto de la Iglesia es la infidelidad (infidelitas) de Israel. Israel tiene al menos un papel negativo en la existencia de la Iglesia. Pero desempeña también un papel positivo, ya que toda la herencia del Antiguo Testamento fluye a la Iglesia y sobre todo, porque la plenitud de la Iglesia está condicionada a la conversión del antiguo pueblo de Dios. Más tarde estudiaremos este tema.

No se puede entender el nuevo pueblo de Dios prescindiendo de Israel. Quien niega la diferencia entre ambos se obstina en permanecer en el grado de salvación superado por la entrada de Dios en la historia; vive, por tanto, de una idea anticuada: es retrógrado, es judaísta o hablando en términos de San Juan «judío»; es hereje en cuanto que de la totalidad de la Revelación sólo tiene en cuenta los estadios preparatorios y rechazan el grado de plenitud. Pero quien a la inversa niega la recíproca pertenencia de ambos Testamentos cae en la herejía de Marción que opuso el Antiguo al Nuevo Testamento y el Dios de la antigua Alianza al Dios de la nueva; esta herejía es algo así como cortar las raíces del árbol. La tesis de Marción fué recogida por el teólogo protestante A. Harnack.

Dice A. Harnack en su obra *Marción* (1924, 2.ª ed.), 127-222: «rechazar el Antiguo Testamento en el siglo II era una falta que la gran Iglesia condenó con toda razón; conservarlo en el siglo XVI era un destino al que no pudo sustraerse la Reforma; pero conservarla como documento canónico dentro del protestantismo es consecuencia de una parálisis religiosa y eclesiástica. Hacer tabla rasa y honrar la verdad en la profesión de fe y en la enseñanza es lo que se exige hoy—ya casi demasiado tarde—en el protestantismo». Cfr. H. Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zum Gegenwart,* Neukirchen bei Moers, 1956.

Dios cumplió la alianza y creó para portador de ella un nuevo pueblo de Dios por medio de su plenipotenciario, por medio de su Hijo encarnado Jesucristo.

§ 167 c

Fundación de la Iglesia por Jesucristo (Causalidad cristológica)

APARTADO 1.º

DOCTRINA DE LA IGLESIA

En su fe en Cristo la Iglesia confiesa que fué creada por Jesucristo. Esta verdad es contenido tanto del magisterio ordinario, como de una serie de definiciones del magisterio extraordinario. Es presupuesta en las decisiones en que se habla de la necesidad de la Iglesia para la salvación, de la infalibilidad del magisterio eclesiástico y, sobre todo, al hablar del primado y de la infalibilidad del Papa.

Vamos a citar algunos textos. En el primer proyecto de constitución sobre la Iglesia de Cristo que elaboraron los teólogos del Concilio Vaticano para presentarlo a la aprobación de los reunidos, se acentúa la fundación de la Iglesia por Cristo. Aunque el proyecto no es documento oficial del magisterio de la Iglesia, tiene gran importancia, porque ha sido en gran parte el fundamento del estudio dogmático de la doctrina de la Iglesia. Dice literalmente el texto: «Esta Iglesia que El (Cristo) adquirió con su sangre, que ha amado desde la eternidad como única Esposa elegida, ha sido fundada e instituída por Cristo mismo, autor y cumplidor de nuestra fe. El mandó que, reunida de entre toda criatura, adoctrinada y dirigida por los Apóstoles y sus sucesores en todo el mundo e inacabablemente hasta la consumación del mundo, fuera un santo pueblo, un pueblo agradable a Dios, celoso de buenas obras. Pues no es el sentido de la ley evangélica, que cada uno de por sí y sin vínculos de comunidad adore al Padre como verdadero adorador en espíritu y en verdad. Sino que nuestro Salvador quiso unir su religión a la comunidad instituída por El, de manera que la religión estuviera unida a ella y como crecida en ella, y fuera de ella no hubiera ninguna verdadera religión de Cristo.

Nosotros enseñamos y declaramos que la Iglesia tiene todas las propiedades de una verdadera sociedad. Cristo no dejó tras de sí

esta sociedad indeterminada o sin forma fija. Sino que El mismo le dió la existencia y su voluntad determinó también su forma de existencia y le dió la constitución. La Iglesia no es miembro o parte de cualquiera otra sociedad, ni está mezclada con ninguna otra. Es tan perfecta en sí misma, que se distingue de todas las comunidades humanas y las supera en gran medida. Procede del manantial inagotable de la misericordia de Dios Padre; con esforzado trabajo puso sus fundamentos el Verbo encarnado; fué perfeccionada en el Espíritu Santo. El Espíritu fué primero derramado en abundante plenitud sobre los Apóstoles y en sobreabundancia se derramó continuamente sobre los hijos aceptados para el estado de adopción; y así, iluminados por su luz, con una sola fe en el corazón, debían ser adictos a Dios y estar unidos entre sí; debían llevar en sus corazones la prenda de su herencia, apartarse de los carnales deseos del mundo lujurioso y corrompido y, fortalecidos por una bienaventurada y común esperanza, anhelar la eterna gloria de Dios. Así asegurarán su vocación y elección con sus buenas obras *(II Pet.* 1, 10). Ahora bien, como los hombres aumentan en la Iglesia estos bienes y riquezas por obra del Espíritu Santo, y son juntados en unidad por este vínculo del Espíritu Santo, la Iglesia es una comunidad en el Espíritu y de orden totalmente espiritual.

Para dar existencia duradera a la obra santificadora de la Redención, el Pastor eterno y Obispo de nuestras almas decidió edificar la santa Iglesia. En ella deben estar reunidos todos los creyentes como en la casa del Dios vivo por el vínculo de una sola fe y de un solo amor. Por eso rezó al Padre antes de ser glorificado, no sólo por los Apóstoles, sino por todos los que por su palabra creyeran en El: que todos sean uno, como el Hijo mismo y el Padre son uno *(Jo.* 17, 20). Del mismo modo que envió a los Apóstoles, elegidos de entre el mundo, como su Padre le había enviado, también según su voluntad tendría que haber en su Iglesia pastores y maestros hasta la consumación del tiempo. Pero para que el oficio episcopal mismo fuera uno e indiviso y para que todo el rebaño de los creyentes permaneciera en la unidad de la fe y de la comunidad por los sacerdotes unidos entre sí, Cristo puso a San Pedro a la cabeza de los demás Apóstoles y constituyó en él el punto de partida eternamente duradero y el fundamento visible de esta doble unidad. Sobre su solidez debía ser edificado el templo eterno, y la alta iglesia elevada hasta el cielo debía levantarse en la fuerza de esta fe.

De día en día las puertas del infierno atacan con más odio y

desde todas partes contra los cimientos de la Iglesia, puestos por Dios, para, si fuera posible, destruirla. Y así tenemos por necesario, de acuerdo con el Santo Concilio y para protección del rebaño católico, para su incolumidad y aumento, el proponer como verdad de fe a todos los creyentes, según la fe antigua e inmutable, la doctrina de la institución, eterna duración y naturaleza del santo primado apostólico, en la que se apoya la fuerza y solidez de toda la Iglesia, y el rechazar y condenar los errores opuestos, tan perjudiciales para el rebaño del Señor.»

En la condenación del Modernismo hecha por Pío X (1907) es condenada la siguiente proposición: «Fué ajeno a la mente de Cristo constituir la Iglesia como sociedad que había de durar por una larga serie de siglos por la tierra; más bien en la mente de Cristo, el reino del cielo estaba a punto de llegar juntamente con el fin del mundo» (D. 2025). El mismo sentido tiene condenar la proposición siguiente: «Los dogmas, los sacramentos y la jerarquía tanto en su noción como en su realidad, no son sino interpretaciones y desenvolvimientos de la inteligencia cristiana que por extérnos acrecentamientos aumentaron y perfeccionaron el exiguo germen oculto en el Evangelio» (D. 2054). En el juramento antimodernista que Pío X mandó hacer a todo el clero el año 1910, se dice: «Creo igualmente con fe firme que la Iglesia, guardaina y maestra de la palabra revelada, fué próxima y directamente instituída por el mismo, verdadero e histórico, Cristo, mientras vivía entre nosotros y que fué edificada sobre Pedro, príncipe de la jerarquía apostólica y sus sucesores para siempre» (D. 2145).

Vamos a investigar la fundación de la Iglesia a la luz del testimonio de la Escritura; según este testimonio Cristo crea la Iglesia en una acción gradual; el primer grado es la fundamentación, el segundo es la institución de la Iglesia.

APARTADO 2.º

FUNDAMENTACION ONTOLOGICA E HISTORICO-SALVADORA DE LA IGLESIA POR LA ENCARNACION, MUERTE Y RESURRECCION

I. La encarnación en cuanto fundamento de la Iglesia

1. Cristo se hizo patriarca de una humanidad nueva. San Pablo expresa este hecho diciendo que Cristo fué el segundo Adán. El primer Adán es padre de todo género humano, incluso de Jesús (*Lc.* 3, 38). San Pablo llama a Adán el primer hombre y a Cristo el segundo Adán o último hombre (*1 Cor.* 15, 22; 15, 45. 47; *Rom.* 5, 12-23). El primer Adán por su pecado se convirtió en padre de la humanidad caída en poder del pecado y de la muerte. Por su muerte y resurrección Cristo se convirtió en padre de una humanidad libre de la muerte y del pecado, de Satán y de la ley. Reconcilió con Dios al hombre pecador y le dió acceso al Padre, poniendo en contacto a Dios y a los hombres (cfr. O. Kuss, *Comentario a Rom. 5, 12-21. Die Adam-Christus Parallele exegetisch und biblisch untersucht*, Ohlau 1930. Idem, *Der Römerbrief*, traduc. y comentario (1957) 241-272. Vitti, *Christus-Adam*, en: «Biblica» 7 (1926) 121-135; 270-285; 384-401.

Al nuevo Adán pertenece una humanidad nueva. A los primeros cristianos no les fué fácil encontrar el nombre para la nueva humanidad que no se identificaba ni por el antiguo pueblo de Dios ni con los gentiles, que no era, por tanto, ninguno de los grupos en que San Pablo dividía la humanidad. Es un proceso filológico apasionante e instructivo el que siguen los cristianos para crear la terminología en que puedan expresar lo nuevo de forma que no pueda confundirse con lo anterior. No necesitamos más que pensar en la palabra «adelphos», «frater», «hermano», que originariamente no significa más que un parentesco de sangre y de la que en los antiguos escritos se dice con insistencia que no se usa en ese sentido, sino en el sentido de una espiritual unión.

En la realidad de la nueva humanidad fundada por Cristo sintieron con tal fuerza lo nuevo que no pudieron referirse ni a los judíos ni a los gentiles. La nueva humanidad, caracterizada por estar bajo

el dominio de Dios (Evangelios sinópticos), por participar de la verdadera y auténtica vida (Evangelio de San Juan), por ser una nueva creación (San Pablo), era distinta de los dos grupos dichos. Por eso se la llama con frecuencia tercera generación (cfr. Arístides, *Apol.* 2; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (4.ª ed., 1924) 262-267). K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung* (1939). Idem, *Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus*, en: «Pisciculi». Festschrift Fr. J. Dölger (1939) 192-219. Chr. Mohrmann, *Die Rolle des Lateins ind der Kirche des Westers*, en: «Theologische Revue» 52 (1956) 1-18.

2. Según la doctrina de los Padres, Cristo no es sólo padre de una humanidad nueva, sino que tal humanidad nueva es dada en El. El es el hombre nuevo, querido por Dios en quien se realizan el reino de Dios, la vida verdadera y auténtica, y la nueva creación.

La humanidad que crea mediante su muerte y resurrección y enviando al Espíritu Santo, se hace presente en la historia en Cristo; él es su prototipo. Esta ley vale del todo aplicada a Cristo resucitado; en El se cumple la antigua alianza.

Esta tesis fundamentada por San Pablo y difundida en la época patrística está en relación con la idea—defendida por muchos teólogos de la antigua Iglesia—de que Cristo había asumido al hombre (teoría de la «assumptio»). Esta teoría fué elaborada por los Padres en conexión con el testimonio de la epístola a los Romanos y continuando la cristología de las epístolas a los efesios y a los colosenses. Empieza en San Ireneo y se hizo casi patrimonio común de la Iglesia antigua. La encontramos, por ejemplo, en Melito de Sardes, Metodio de Olimpio, en los Padres capadocios, en San Cipriano y hasta en San Agustín. El cuerpo de Cristo—el cuerpo de Cristo histórico—es ya, según esta teología, la comunidad de la Iglesia en un sentido real. La Iglesia por su parte no es más que el desarrollo temporal de lo implicado en él (cfr. San Cipriano, *Carta* 5, 3; 38, 1; 60, 2; *De lapsis* 6). Esta opinión está claramente soportada y fundada en una teoría filosófica: la idea de que la unidad de todas las esencias concretas tiene que ser considerada como realidad ideal y como individuo totalitario. Tal vez sea un tributo pagado al gnosticismo por la comprensión conceptual de lo que es la verdad y debe decirse: que Cristo está en estrecha relación con todos los hombres.

que la Iglesia nació de la herida del costado de Cristo. Citemos a San Agustín; dice en un sermón sobre el Evangelio de San Juan (120, 2): «Uno de los soldados abrió su corazón con una lanza y al momentó manó sangre y agua» (*Jo.* 19, 45). El evangelista usó cuidadosamente las palabras y no dijo «traspasó» o «hirió su costado», sino «abrió»; para que al momento se abrieran las puertas de la vida, por las que se derramaran los sacramentos de la Iglesia, sin las que no se puede entrar en la verdadera vida. Fué derramada la sangre para perdón de los pecados, el agua suavizó el cáliz salvador; es a la vez baño y bebida. Prefiguración de esto fué la puerta que Noé hizo en el arca, por la que entraron los animales liberados del diluvio, símbolos de la Iglesia. Por la Iglesia fué formada la primera mujer del costado del dormido Adán y llamada vida y madre de vivientes. Pues significa gran bien antes del pecado. Aquí dormía el segundo Adán con la cabeza inclinada sobre la cruz, para que le fuera formada una esposa de lo que fluyó de su costado. ¡Oh muerte por la que viven los muertos! ¿Qué cosa hay más pura que la sangre y qué más saludable que la herida?» Véanse los textos en S. Tromp, SJ, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in cruce*, en: «Gregorianum» 13 (1932) 489-527.

Toda la eclesiología está cristológicamente caracterizada y toda la cristología debe ser explicada en torno a la Iglesia. Podemos también decir que sólo el conjunto de cristología y soteriología hace comprensible la Iglesia. Uno sólo de estos aspectos daría de por sí una imagen incompleta y torcida. La eclesiología no puede ser fundamentada ni sólo sobre la teología del Espíritu, ni sobre la exclusiva teología de la cruz. Quien tal hiciera separaría una parte del conjunto y caería en «herejía». El peligro es grande porque siempre es difícil para el entendimiento humano ver en unidad la muerte y la vida, el Viernes Santo y la Pascua, la encarnación y la venida del Espíritu Santo, el principio y el fin, los comienzos y la plenitud. Si pensamos que el fundamento de la Iglesia es toda la vida de Jesús—desde su concepción hasta su misión del Espíritu Santo—, veremos que es mejor hablar de fundamento ontológico-dinámico que de fundamento ontológico solamente.

2. Podemos continuar y desarrollar esta reflexión de la manera siguiente: durante su vida terrena Cristo se dirigió en general sólo a su pueblo (§ 163). Aquí se ve todavía cierta solidaridad de sangre, superada sin duda por la vocación divina y por la elección del

pueblo. Al resucitar Cristo se hace Señor y Mesías para todos. En la Resurrección se reveló el final de la existencia de Cristo en la carne; la vida de resurrección no es ya vida en forma fisiológica, sino vida en el espíritu de Dios *(II Cor.* 3, 18). En la resurrección y ascensión es superada la ley. Esto significaba una liberación de las ataduras de la comunidad natural de la sangre. La vida resucitada de Cristo trasciende lo puramente biológico. La resurrección era, pues, presupuesto de que podía nacer una comunidad formada y asegurada en el Espíritu Santo, más allá de todas las comunidades naturales. (Cfr. *Act.* 2, 33. 36; 3, 19. 26; *Mt.* 28, 19; *Phil.* 2, 9; *Eph.* 1, 20; 2, 14; *I Tim.* 6, 15; *Apoc.* 1, 5; 5, 9; 12, 5; 19, 5. 16.) La situación creada por la resurrección puso a Cristo en estado de dar el encargo de que sus discípulos llevaran el Evangelio más allá de las fronteras de su pueblo, hasta los límites del mundo y le predicaran a todos, es decir, le puso en estado de fundar la nueva comunidad en el espíritu, formada por la reunión de todos los pueblos *(Mt.* 28, 18-20).

3. La Iglesia tiene, por tanto, como base la encarnación, muerte de cruz, resurrección, ascensión y misión del Espíritu Santo. Y viceversa: por medio de la Iglesia del neotestamentario pueblo de Dios, Cristo se integra en la plenitud que debía lograr según la eterna economía del Padre celestial. Aquí se muestra la estrecha y hasta insoluble solidaridad de ambos. Sería, sin embargo, una interpretación errónea decir que la Iglesia no es más que el desarrollo orgánico de Cristo. Sería también un error teológico entender y hacer la eclesiología como un puro desarrollo de la cristología. En esto hay que dar la razón a Koster *(Die Ekklesiologie im Werden,* 1940). Cristo y la Iglesia son más que Cristo solo. La fórmula *solus Christus* no es evangélica, como tampoco lo es la fórmula *sola gratia.* Quien entendiera así la Iglesia caería en una especie de panteísmo cristológico. Más tarde estudiaremos qué es lo que se entiende más en concreto por la fórmula «Cristo y la Iglesia». Entonces veremos que, aunque no se trata de dos términos independientes, el pancristismo ontológico o dinámico en el sentido del *solus Christus* de los protestantes debe ser condenado.

4. Todavía debemos salir al paso de un eventual malentendido. Cuando decimos que la encarnación, muerte, resurrección, ascensión y venida del Espíritu Santo son el fundamento de la Iglesia, cuando

suponemos una fundamentación metafísica e histórico-salvadora de la Iglesia no pretendemos hacer creer que la Iglesia surge por sí misma conforme a las leyes del crecimiento histórico y sin intervención de la voluntad de Cristo. Contradice el testimonio de la Sagrada Escritura la afirmación hecha a veces por la teología protestante de que Cristo no constituyó a los apóstoles en Iglesia, pero que la idea de Iglesia estaba profundamente fundamentada en la obra de Cristo. El hecho de que se constituyera la Iglesia no se debería a una disposición de Cristo, sino al hecho de su resurrección y misión del Espíritu Santo que habría unido a los discípulos. Así piensa, por ejemplo, Nils Alstrup Dahl *(Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kircehenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941, 166).

En las páginas 276-278 resume su teoría sobre el nacimiento de la Iglesia. Como el texto es típico para muchos autores protestantes, vamos a transcribirlo: «De todo esto resulta que el nacimiento de la Iglesia y de su idea no puede imaginarse sin Cristo. No cambia la situación el hecho de que en Cristo apenas tenga ningún papel la idea de Iglesia, de que Cristo no «fundara» ni apenas previera la Iglesia. Por Cristo fué fundamentada la Iglesia, porque ella cree que Dios obró en la misión, vida, muerte y resurrección de Cristo. La Iglesia sólo pudo nacer y saberse nuevo pueblo de Dios por un suceso histórico que fué la acción de Dios. En la vida terrena de Jesús estaba dado el presupuesto del nacimiento de la nueva Israel, porque Jesús se sabía la decisiva revelación de Dios a Israel, era consciente de ser aquel por quien existía y podía seguir existiendo Israel, el pueblo de Dios; en cuanto «Hijo del hombre» era la encarnación del futuro y escatológico pueblo de Dios. Sus discípulos eran los verdaderos defensores de Israel, quienes de veras esperaban la venida del futuro reino de Dios, los compañeros en la humillación y en la gloria del Hijo del hombre. La fe en la resurrección de Jesús, la misión de los discípulos y la venida del Espíritu Santo implican para la comunidad nacida en Pascua y Pentecostés la conciencia de ser el pueblo mesiánico, la nueva Israel, aunque no dedujeran todas las consecuencias de ese hecho.

»Como Jesús no predicó al pueblo judío ninguna idea intemporal sino un mensaje escatológico no tenemos ningún camino viable desde la Iglesia hacia el «Jesús histórico». Sólo podemos llegar a Jesús a través de la Iglesia. Pero tiene decisiva importancia el hecho de que el Señor de la Iglesia no es otro que Jesús de Nazaret. Su mensaje a la antigua Israel es también un mensaje a la «nueva Israel»; su predicación del amor de Dios y del reino futuro, su incondicional exigencia de obediencia, su crítica a la «Iglesia» satisfecha de sí misma y sus palabras sobre la libertad de Dios dichas incluso al pueblo elegido deben ser aceptadas como palabras de Jesús a su propia Iglesia, si queremos conservar la fidelidad a Jesús. En cuanto Iglesia de Jesús la cristiandad no puede apropiarse las palabras de elección al pueblo de Dios sin aplicarse a la vez las palabras de justicia predicadas por los profetas y renovadas por Jesús. La Iglesia fué, por tanto, fundada por

Jesús, pero a la vez puso límites a la «eclesicidad» (Kirchlichkeit). Lo mismo que los miembros del antiguo pueblo de Dios, los miembros de la Iglesia tienen la terrible posibilidad de la condenación (cfr. *Rom.* 11, 17-24); pero también el nuevo pueblo de Dios puede vivir de la libre y fiel gracia de Dios.

»Por tanto, no se puede determinar objetivamente la relación entre la antigua y nueva Israel, por el camino de la «historia de las ideas» o de la «investigación de motivos». La Iglesia se distingue de Israel no por ideas o motivos nuevos, sino por un nuevo acontecer. El concepto de Iglesia es en lo esencial el antiguo, pero es nueva la conciencia de que Jesús ha cumplido las promesas y de que ha aparecido el pueblo de Dios del fin de los tiempos. Aunque el nuevo suceso implica nuevas ideas y motivos, no se entendería lo esencial de la diferencia, si tales ideas y motivos pasaran a primer término. No se destaca lo esencial, por ejemplo, al decir que Israel estaba constituída por el «nomos» y la Iglesia está constituída por el «agape» o que en Israel los hombres eran siervos cuyo rey era Dios y en la Iglesia los hombres son hijos de Dios. Por verdaderas que sean tales afirmaciones (cfr. *Gal.* 4, 1) en sentido dogmático, siguen siendo dudosas en sentido histórico y desde el punto de vista de la fenomenología de la religión; y hay que tener en cuenta que también tienen este sentido último. Los israelitas también creían que Israel era pueblo de Dios por el amor de Yavé; ellos eran hijos de Yavé y Yavé era su padre.

»En el citado intento de solución es correcto el ver que lo nuevo que distingue a la Iglesia de Israel debe ser buscado en la imagen de Dios. Pero las diferencias de la idea de Dios pueden ser inquiridas de otra manera. Para el Antiguo Testamento—y en general también para el judaísmo tardío—existe una fe estrictamente monoteísta en Yavé; lo característico del Nuevo Testamento es la fe en Dios trinitario, pero el momento trinitario no es entendido como una doctrina especulativa sobre la esencia de Dios—en el Nuevo Testamento no existe una doctrina de la Trinidad—, sino como expresión del nuevo acontecer. La Iglesia del Antiguo Testamento es el pueblo de Dios uno, el pueblo que desciende de Abraham, que fué salvado de Egipto, que fué obligado a la ley; como pueblo de Dios está santificado en toda su vida popular y es una comunidad visible con sus órdenes teocráticos. La Iglesia del Nuevo Testamento no «existe» del mismo modo; no porque sea «invisible», sino porque es una magnitud escatológica; su momento escatológico se relaciona con su carácter trinitario. La Iglesia del Nuevo Testamento fué creada: 1) por el hecho de que Dios resucitó a Cristo de entre los muertos y de que hasta la parusía, la vida de la Iglesia está escondida en Dios junto con Cristo; 2) por el hecho de que Cristo resucitado se apareció a sus discípulos y les hizo apóstoles; la Iglesia es la congregación en que se predica el evangelio de los apóstoles y se administran los sacramentos; 3) por el hecho de que el Espíritu Santo fué derramado sobre quienes creyeron la predicación de los apóstoles; la Iglesia se hace continuamente visible en los hombres que son impulsados por el Espíritu Santo. Análogamente cada uno de los miembros de la Iglesia es creado: 1. Por la elección de Dios; 2. Por la vocación de la palabra de Cristo y por el bautismo en que se hace propiedad de Cristo; 3. Por el carácter que le imprime el Espíritu Santo y por la vida «en el espíritu». El hecho de que a pesar de esta «trinidad» en el concepto de Iglesia, el Nuevo Testamento sólo reconozca una Iglesia, se debe a la fe en la unidad de

Dios, Cristo y Espíritu Santo (cfr. *Eph.* 4, 4-6). La diferencia consiste en que el concepto de Iglesia del Antiguo Testamento está descrito totalmente en la fórmula «pueblo de Yavé», mientras que la Iglesia del Nuevo Testamento es «pueblo de Dios» por ser a la vez «cuerpo de Cristo» y «templo del Espíritu Santo». Este texto indica que la explicación protestante de la fundación de la Iglesia se acerca a la doctrina católica, pero pasa por alto lo esencial y decisivo: la voluntad fundadora de Cristo. La teología protestante se queda, pues, en el primer grado.

Más lejos va W. Kümmel; según él Jesús contó con que sus discípulos se reunirían después de su muerte y resurrección y participarían del banquete común y con que se enfrentarían como perseguidos a la gran masa de israelitas descreídos, sin embargo, afirma que la institución del nuevo pueblo de Dios dentro del viejo no se funda en las palabras o indicaciones de Jesús. La Iglesia se funda sin duda en la actuación de Dios al resucitar al crucificado y enviar al Espíritu Santo pero no tiene ninguna relación directa con la obra del Jesús histórico y terreno (*Verheissung und Erfüllung*, Zürich 1953). (Del mismo autor, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde*, Zürich-Uppsala, 1943.) Tampoco Kümmel logra el segundo grado de la voluntad fundadora de Cristo, aunque se acerca más que Dahl.

Frente a esto vamos a demostrar que Cristo quiso en realidad fundar una Iglesia. En la demostración desempeña un papel muy importante la idea que tenemos del Jesús terreno. Para entender lo que importa o no importa en el nacimiento de la Iglesia tiene significación fundamental la cuestión de si Cristo es considerado como puro hombre o como el Dios-hombre aparecido en la historia. Si es a la vez Dios y hombre hay que concederle una visión y eficacia sobre el futuro distintas de las que tendría si sólo fuera hombre. Vamos a estudiar, pues, si Cristo quiso consciente y expresamente fundar una Iglesia o si nació contra su voluntad o al menos sin ella según las leyes de la evolución histórica que se cumplen al margen de la intención de los agentes humanos. El estudio de esta problemática nos lleva al segundo grado de la actividad de Cristo en orden a la fundación de una Iglesia.

APARTADO 3.º

VOLUNTAD DE JESUCRISTO DE FUNDAR UNA IGLESIA

I. Sentido del problema

Existe una Iglesia porque Cristo así lo quiso expresamente. Esta tesis no implica que la Iglesia según su estructura actual fuera formada inmediatamente por Cristo, pero implica que la actual estructura de la Iglesia se funda en la voluntad de Cristo. De El desciende la realidad viva de la que se ha formado la Iglesia actual. Al pretender explicar esta relación se tropieza con enormes dificultades. La estructura actual de la Iglesia no se ha desarrollado a partir de la obra fundada por Cristo en crecimiento orgánico, como el árbol crece de la semilla, ni tampoco ha sido deducida como una conclusión de las premisas. Pero estos procesos de la vida orgánica y espiritual pueden ser metáforas para entender la relación entre el fundamento instituído por Cristo y la estructura actual de la Iglesia. La diferencia entre los ejemplos puestos como comparación y la realidad que nos interesa está en que en el crecimiento de la Iglesia intervienen la libertad y responsabilidad de los hombres; a menudo entra en función incluso lo demasiado humano. Más tarde hablaremos de este tema. Aunque las manifestaciones de la Iglesia actual son distintas de las manifestaciones de la Iglesia en tiempo de los Apóstoles, en el fondo se trata de la misma realidad, lo mismo que se trata de la misma persona en el niño y el adulto. Lo añadido a la obra de Cristo por la libertad humana no enajena el sentido y esencia de la Iglesia, sino que clarifica su estructura. Los encubrimientos y excrecencias fueron siempre temporeros y transitorios y fueron superados en seguida por la fuerza interna de la fundación de Cristo. Cuando hablamos de que Cristo fundó la Iglesia decimos que Cristo echó el germen de la realidad que hoy vemos en la Iglesia desarrollada hasta su estructura actual.

II. Objeciones a la tesis de que Cristo quiso fundar la Iglesia

1. Tenemos que empezar distinguiendo la tesis católica de la doctrina nacida en la teología protestante hacia 1880, que afirma que la Iglesia nació contra la voluntad de Cristo o al menos sin su vo-

luntad. Ya hemos dicho cómo explican el nacimiento de la Iglesia los defensores actuales de esta teoría protestante.

2. Resumamos de nuevo y digamos que según su opinión la idea de la Iglesia universal se fué formando poco a poco. Al principio sólo hubo cristianos en particular que se reunieron en comunidades locales, que, a su vez, se reunieron en comunidad universal. La razón de las sucesivas asociaciones fueron determinados fines o necesidades de la comunidad. Tanto las comunidades locales como la Iglesia universal nacida de ellas, necesitaron una determinada organización. Los apóstoles fueron considerados como consejeros de las comunidades locales independientes; en cuanto testigos oculares de la Resurrección tuvieron autoridad personal, pero no de oficio; pero el oficio eclesiástico se desarrolló necesariamente. Su modelo fué la constitución de las sinagogas judías y su impulso fueron las dificultades internas y externas. La evolución se aceleró al pasar a segundo término los carismas y los dones. Así explican el nacimiento de la Iglesia—aunque con distintos matices—sobre todo, E. Hatch *(The Organisation of the Early Christian Churches,* London 1881) y A. Harnack, que tradujo la obra de Hatch y la publicó con anotaciones en 1883 (véase también Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts,* Leipzig 1884).

3. De manera completamente distinta explicó el nacimiento de la Iglesia Rudolf Sohm *(Kirchenrecht* I, Leipzig 1892). Según él la Iglesia no se formó por una sucesiva congregación de abajo hacia arriba; no existe ninguna comunidad local independiente que se formara al estilo de las corporaciones romanas, sino que en el centro está siempre la idea de la Iglesia universal, cuya ley más íntima es el Espíritu y la Palabra de Dios. La Iglesia se formó por el entusiasmo despertado por Dios. Aunque Sohm entiende la Iglesia como un efecto de la revelación divina, le niega por otra parte toda estructura jurídica. Derecho e Iglesia están en irreconciliable oposición; la Iglesia es, por tanto, esencialmente invisible. La fe religiosa no soporta ninguna vinculación a verdades prescritas ni a preceptos jurídicos. Al mantener esta tesis Sohm, en vez de atenerse a los datos históricos, se apoya en reflexiones apriorísticas.

Contra la tesis de Sohm demostró K. Holl *(Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zur Urgemeinde)* que la idea exacta

del nacimiento de la Iglesia sólo puede lograrse analizando exactamente las fuentes y no haciendo deducciones apriorísticas. Holl distinguió las comunidades paulinas y la de Jerusalén; ésta fué instituída jurídicamente, mientras que las comunidades paulinas tuvieron carácter carismático; pero San Pablo fué obligado, según Holl, a ajustarse a la constitución de la comunidad de Jerusalén. Las tesis de Holl fueron recogidas y desarrolladas por H. von Campenhausen *(Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* Tübingen 1953). Cfr. O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung,* Uppsala 1952. F. M. Braun, OP, *Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung,* 1945. A. Lang, *Der Auftrag der Kirche* (1954) 104-108.

4. La teología liberal protestante de fines del siglo pasado opinó en general que la Iglesia no fué obra de Cristo sino de sus discípulos; aducen tres razones: la predicación de Cristo sobre el reino de Dios, la postura fundamentalmente escatológica de Cristo y el hecho de que la palabra «iglesia» no es pronunciada jamás por Jesús. Estas tres razones están íntimamente relacionadas, sobre todo las dos primeras. A continuación examinaremos estas objeciones; a la vez habrá ocasión de estudiar la significación positiva de la idea del reino de Dios en el origen y nacimiento de la Iglesia.

5. La primera objeción está determinada, por tanto, por la predicación sobre el reino de Dios. Cristo instituyó el reino de Dios, pero no la Iglesia. A. Loisy ha dicho que: «Cristo anunció el reino de Dios y llegó la Iglesia» *(L'Evangile et l'Église,* París 1902, 111). El mismo autor dice que los discípulos fueron educados y formados por Jesús para que tuvieran parte en su obra; pero eso no se refiere a la Iglesia, ya que los apóstoles deberían haber predicado sólo el reino de Dios, pero no deberían haber fundado la Iglesia.

6. Con la tesis de la teología liberal de que Cristo sólo quiso fundar el reino de Dios en el corazón de los hombres, pero no la Iglesia visible, se emparenta la tesis de la escuela escatológica de que Cristo contó siempre con la inminente irrupción del reino de Dios y de que, por tanto, no tuvo ni tiempo ni interés de fundar una Iglesia. La tesis escatológica tiene distintos matices en los distintos autores (cfr. F. M. Braun, OP, *Neues Licht auf die Kirche.*

Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung, 1946, 103-132. Folke Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh 1936). Fué J. Weiss (1863-1914) quien fundamentó en 1892 la doctrina del carácter puramente escatológico del reino de Dios; Cristo le esperó siempre como futuro; no podía llegar todavía por culpa de la obstinada enemistad de los hombres contra Dios; por eso exige Dios la muerte de Cristo como penitencia y rescate por el pueblo de Israel. Pero después de su muerte vendrá el Mesías en gloria y esplendor y vendrá antes de que muera la generación a la que Cristo predicaba el reino de Dios. Según eso Cristo no predicó normas éticas para este mundo, sino sólo la penitencia que se exigirá para entrar en el futuro reino de Dios. A. Schweitzer radicalizó estas teorías (Escatologismo consecuente); según él, Cristo intentó instaurar el reino de Dios. Cuando se dió cuenta de que las tribulaciones que tenía que preceder a la llegada del reino de Dios sólo podían ser forzadas por su muerte, fué a Jerusalén para provocar su condenación. A consecuencia de su concepción totalmente escatológica Jesús no predicó más que una ética provisional *(Interim-Ethik)*, orientada total y exclusivamente a entrar en el reino de Dios y consistente sobre todo en penitencia y servicio, humillación, dolor y cruz. Al comprobarse que no ocurría la instauración del reino de Dios prometida en *Mt.* 10, 23, el cristianismo se estructuró—contra la esperanza y voluntad de Jesús—en la forma que hoy tiene todavía. Con algunas variantes es defendido actualmente el escatologismo consecuente por M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 1941 (2.ª ed. 1955) y en forma atenuada por W. G. Kümmel, C. Guignebert (1867-1939) y M. Goguel.

III. Jesús y el reino de Dios

Para valorar la tesis de que Cristo quiso el reino de Dios y no la Iglesia y la teoría escatologista, hay que examinar, en primer lugar, qué es lo que Cristo entendió por reino de Dios y si contó con su inminente llegada.

1. Respecto a la problemática del reino de Dios hay que decir que su proclamación es en realidad el último sentido del mensaje de Jesús. Según los evangelios sinópticos Cristo vino a instaurar el

reino de Dios. La teología protestante tiene razón al decir que la instauración del reino de Dios fué la meta de todo lo que Cristo predicó e hizo; pero de ese hecho saca falsas conclusiones. Vamos a ver que la Sagrada Escritura no permite plantear la alternativa reino de Dios o Iglesia, sino que da testimonio de ambos en viva relación; inmediatamente vamos a ver de qué especie es esa relación.

2. La expresión «reino de Dios» no significa primariamente un ámbito de señorío, sino una acción dominadora o un estado en que Dios es Señor de los hombres. En el evangelio de San Mateo encontramos la expresión «reino de los cielos» en lugar de «reino de Dios». La razón es que en el Antiguo Testamento nadie se atrevía a pronunciar el nombre de Dios. Al principio de su historia los hombres rechazaron el reino de Dios y provocaron una existencia desventurada; Cristo debe reinstaurar con sus palabras y obras el reino de Dios. En el reino de Dios reinstaurado los hombres alcanzarán su salvación. Sólo sometiéndose a Dios y entregándose a El puede el hombre lograr su verdadera y auténtica existencia que consiste en la seguridad y plenitud de la vida. Al rebelarse orgullosamente contra Dios el hombre es condenado a sí mismo y tiene que carecer de la protección y riqueza sólo accesibles dentro de la comunidad con Dios. Lo que los evangelios sinópticos llaman reino (malkuth) de Dios, es llamado en San Juan casi siempre «vida eterna» (J. M. Mussner, Ζωη, *Die Anschauung vom «Leben» im viertem Evangelium* (1952). Münchener Theol. Studien, edit. J. Pascher, Fr. Seppelt, Kl. Mörsdorf, I, 5).

3. La proclamación del reino de Dios por Jesús sólo puede ser entendida desde el fondo de la doctrina viejotestamentaria y judía sobre el reino. Cuando los discípulos oyeron a Jesús hablar del reino de Dios, no se vieron sorprendidos por un mensaje completamente nuevo, ya que el Antiguo Testamento resumía las esperanzas de Israel en el concepto «reino de Dios» (W. Bousset). Según el testimonio del Antiguo Testamento Dios es rey de todo el mundo y de todos los hombres y pueblos, porque es su creador *(Gen.* 1, 7-10; especialemnte cap. 11; *Ex.* 15, 18; *Jer.* 10, 10-16; *Ps.* 93; 95; 96; 103; 145; 147). Desde el reinado de Dios fundado en la Creación hasta la figura del reino de Dios tal como aparece en Cristo hay una línea recta de evolución que atraviesa la historia. La evolución puede compararse a una recta ascendente. El concepto del

«reino de Dios» está íntimamente relacionado con el de «pueblo de Dios». El reino de Dios, que abarca toda la creación, se concentra en el pueblo formado por la vocación de Abraham, de Moisés y de David. Dios es, por tanto, especialmente rey de Israel por ser el pueblo elegido (*Ex.* 15, 18; 19, 8; *Dent.* 30, 5; *Ju.* 8, 23; *I Sam.* 8, 7; 12, 12; *Is.* 33, 22; 41, 21; 43, 15; *Sof.* 3, 15; *Ps.* 24, 7; 47, 6; 95; 96; 97; 98; 99; 101; 110; 132). El reinado erigido sobre Sión es la figura visible del reino de Dios. El rey terreno es el vicario de Yavé. El reinado de Dios sobre su pueblo tiende al reinado sobre todos los pueblos; algún día se extenderá por toda la tierra y abarcará a todos los pueblos (*Is.* 4, 2-6; 11, 1; 24, 23; 65, 17-26; *Miq.* 4, 7; *Abd.* 21; *Zac.* 14, 9; *Jer.* 15, 20; *Ez.* 36, 25-27; *Joel.* 2, 26; *Ps.* 2; 29, 4; 47; 93; 95, 3; 96, 4).

Los creyentes del Antiguo Testamento esperan para el futuro ese reinado universal de Dios; aunque el reino de Dios actúa ya en el presente, no logrará su plenitud hasta el «día de Yavé» (*Dan.* 11, 32-35), que sobrevendrá en el futuro. La fe en el reino de Dios es, pues, a pesar de su referencia al presente estrictamente escatológica. Cuando se manifiesta la plenitud del reino de Dios, Israel recuperará la antigua gloria de su reino (cfr. por ejemplo, *Sof.* 3, 15; *Is.* 52, 7; 33, 22; *Ps.* 44, 5; 68, 25). El camino hacia esa manifestación pasa por terribles catástrofes. Los pueblos extranjeros que no reconozcan el reinado de Yavé serán vencidos y sometidos en sangrientas batallas (*Is.* 24, 21; 41, 14; 59, 15; 63, 1; *Joel.* 4, 9; *Ps.* 46, 6; 48, 4; 96, 8; 97, 1; 99, 1). Después dominarán para siempre la paz y la justicia (*Is.* 11, 1; 61, 1; *Jer.* 31, 31). Yavé mismo dirigirá la batalla contra los enemigos de Israel, que son sus propios enemigos y los aplastará sin misericordia. Los sobrevivientes le reconocerán como único Dios y Rey (*Zac.* 14, 9. 16; *Is.* 24, 23; *Malaq.* 1, 11; *Joel.* 4, 15; *Ez.* 38, 22). Nacerá un mundo nuevo (*Is.* 65, 17; 66, 22). El reinado de Dios erigido por El mismo se realizará sobre la tierra renovada y transformada. Según Daniel (12, 2) los sucesos escatológicos ocurrirán en el cielo; los muertos resucitarán, unos para la vida eterna y otros para eterna condenación (cfr. *Sab.* 3, 7; 5, 16; 6, 20). En el Antiguo Testamento encontramos, pues, una idea inmanente y otra trascendente del reino de Dios. A las dos es común el carácter escatológico. El anhelado reino de Dios sólo puede llegar cuando el actual estado del mundo sea completamente transmutado y sea creado un orden nuevo.

4. En el judaísmo tardío siguieron configurándose estas esperanzas en las más diversas formas. Pueden, sin embargo, ser divididas en dos grupos: lo mismo que en el Antiguo Testamento, en el judaísmo tardío encontramos concepciones inmanentes y trascendentes del reino de Dios. Muchas veces se entremezclan. Ambas formas destacan decididamente el carácter escatológico, pero eso no impide suponer ya presente el reino de Dios. La existencia misma del judaísmo puede ser considerada como un argumento a favor del reino de Dios, ya que el cumplimiento de la Ley y la oración (cfr. *Deut.* 6, 4, que es el principio de la oración judía que debían rezar todos los judíos adultos diariamente por la mañana y por la tarde) significaban según la doctrina de los rabinos tomar sobre sí el yugo del reinado de Dios. Pero como esa aceptación del reinado de Dios se hacía en el interior del hombre, el reinado de Dios estaba todavía oculto. Su ocultamiento era aún mayor por el hecho de que la mayoría de los hombres no reconocía el reinado de Dios. Los judíos esperaban con impaciencia el día en que el poder regio de Dios se revelara gloriosamente. Todo judío rezaba tres veces por la pronta llegada del reinado de Dios. En una oración (undécima bendición) se dice: «apresúrate a ser rey sobre nosotros»; y en los oficios de la sinagoga se reza: «Y Dios haga dominar su reinado en vuestras vidas y en vuestros días, en la vida de toda la casa de Israel y en el tiempo próximo» (Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* (1922) 418).

Lo esperado del futuro reino de Dios, pedido todos los días en las oraciones, estaba condicionado en el judaísmo tardío a la opresión a que estaba sometido el pueblo. La esperanza en la plenitud del reino de Dios tomó así aspecto político y económico. Liberación del yugo romano, riqueza material y seguridad terrena son los bienes que se esperan del futuro. Se contó con la restauración del reino davídico y con su conversión en reinado universal. Este estadio será producido mediante la justicia implacable que Dios hará sobre los pueblos enemigos de Israel. Con especial claridad están expresadas estas ideas escatológicas en el apócrifo Salmo 17.

Junto a esta escatología nacionalista del judaísmo tardío se desarrolló en determinados círculos pietistas, desesperados de la desolada actualidad, otra escatología trascendental. Se ve que en este mundo reina el diablo, padre del mal y de los malos. El futuro juicio de Dios traerá la victoria sobre Satanás y los demonios, será

el principio de un estado de cosas en que los justos dominarán como familiares de Dios.

5. Desde este fondo se hace comprensible la proclamación del reino de Dios por Cristo. La doctrina de Cristo sobre el reino de Dios debe ser entendida escatológicamente lo mismo que las concepciones del Antiguo Testamento y del judaísmo tardío. Llegará un eón caracterizado por el hecho de que Dios será todo en todas las cosas *(1 Cor.* 15, 28); será el cumplimiento de todo lo que Dios obra en los hombres y de todo lo que los hombres pueden esperar. La anunciación de esta época futura del mundo es el mensaje de la salud y salvación (Evangelio). Entrar en el reino de Dios *(Mc.* 9, 49) significa entrar en la vida *(Mc.* 9, 43. 45) o ser salvado *(Mc.* 10, 26) o entrar en la alegría del Señor *(Mt.* 25, 21. 23). Es lo opuesto del proceso en que el hombre fué arrojado a las tinieblas *(Mt.* 25, 30). Quien no entra en el reino de Dios, va al infierno *(Mt.* 8, 43. 45. 47). Aquí aparece patente que el reino de Dios predicado por Cristo no es inmanente sino trascendente a la historia.

La plenitud del reino de Dios ocurrirá cuando la historia se acabe; como esa plenitud es el sentido de la historia, se puede decir que la historia llega a ser ella misma al ser superada. La historia logra la figura predeterminada para ella fuera de sí misma (M. Schmaus, *Tratado de los Novísimos).* La plenitud del reino de Dios es descrita también en el Nuevo Testamento con imágenes terrenas como la del banquete *(Mc.* 24, 25; *Mt.* 8, 11; 22, 1). Pero representa un orden de vida completamente distinto del terreno *(Mt.* 22, 30). Cristo rechaza las esperanzas materiales y políticas del judaísmo *(Mc.* 10, 24; 12, 17); disuelve la idea de «un reino de Dios» nacional y particular; el reino de Dios predicado por El será universalista y totalitario por ser trascendente *(Mt.* 8, 11; 3, 7), aunque los israelitas tienen derecho, antes que los demás, a ser hijos del reino *(Mt.* 8, 12). Del carácter universal e individual del reino de Dios no se deduce que no se realice en lo social y terreno. Es cierto que no logrará su plenitud hasta el futuro, pero está ya presente ocultamente dentro de la historia.

El concepto del «reino de Dios» alude, por tanto, a una totalidad en tensión, en que se unen momentos distintos y hasta opuestos.

H. Clavier *(L'accés au Royaume de Dieu,* 1944, 108) describe el reino de Dios de la manera siguiente: «¿El reino de Dios es inmanente o trascendente, interior o exterior, individual o social, presente o futuro? Es todas

estas cosas a la vez y la tensión de cada pareja de opuestos se une en una bóveda cuya clave es la encarnación. El reino germina como la semilla en la profundidad de la tierra, en la misteriosa intimidad del alma; el reino se desarrolla hacia fuera, como el ramaje de los grandes árboles en que los pájaros hacen su nido. El reino está en nosotros como una actitud de sometimiento a Dios como la proclamación interior de la autoridad soberana y espiritual de Dios; el reino es trascendente, en majestad inaccesible y soberana, en una lejanía incalculable, más allá de todos los esfuerzos humanos; el reino es individual y cada uno participa de él y le conserva como un valioso tesoro; el reino es social y no nace de la suma de los individuos, sino orgánicamente y determinado por la organización de la totalidad, como el cuerpo cuya Cabeza es Cristo, hasta que Dios sea todo en todas las cosas. El reino es presente como la semilla, como preciosa posesión del corazón, como la fuerza más íntima de un poder que se realiza; el reino es futuro como la consecuencia de una insignificante semilla hasta que se desarrolla en flores y en la plenitud de los frutos, como una herencia de arriba, como un punto culminante de gloria y vida.»

6. La actualidad del reino de Dios está garantizada por la venida de Cristo; El mismo es la actualidad del reino de Dios, ya que está a disposición del Padre en total obediencia (cfr. §§ 155 y 157). Sólo predica lo que Dios le ha dicho y sólo hace lo que Dios le ha encargado. En su figura, en sus acciones y en sus palabras Dios se hace visible y sensible como Señor y Rey (*Lc.* 11, 2; 13, 16; 17, 20). La irrupción del reino de Dios se revela sobre todo en el perdón de pecados, en la victoria sobre Satanás (*Lc.* 10, 18; *Mt.* 12, 28), y en los milagros, en las curaciones de enfermos y resurrecciones de muertos, en la multiplicación del pan, en el caminar sobre las aguas, en el apaciguamiento de la tormenta. En estos milagros se demuestra que el reino de Dios significa salvación para los hombres; es gracia; significa vida eterna. Sólo Dios puede instaurar su reinado y le instaura por medio de su Hijo encarnado, que es su representante. Como Cristo es el enviado del Padre, del rey celestial, le compete también el poder de los reyes. El reino de Dios se representa y realiza en el reino del Hijo. El es quien perdona los pecados por encargo del Padre; El es quien quebranta el poderío de Satanás y hace milagros salvadores en la naturaleza. Dice Cristo una vez: «Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio» (*Mc.* 1, 15; cfr. *Mt.* 4, 17). Y así cuando invita a los hombres a entrar en el reino de Dios, puede exigirles la conversión y obligarles a creer en su propia persona, en sus palabras y en sus obras (*Mt.* 32; 12, 30; *Mc.* 8, 38; *Mt.* 21, 9; *Mc.* 11, 10; 8, 38; *Lc.* 22, 30; *Jo.* 18, 36; *Lc.* 23, 42; *Mt.* 13, 41).

7. Hay una estrecha relación entre el actual y el futuro reino de Dios. El reino de Dios aparecido en Cristo tiene carácter de comienzo y principio; Cristo lo expresa al compararle a la semilla arrojada sobre el campo de la historia (*Mt.* 13, 4). La semilla echa raíces y se convierte en árbol (*Mc.* 4, 26). El reino de Dios crece como la semilla de mostaza desde sus pequeños comienzos hasta hacerse árbol, en el que anidan las aves del cielo (*Mc.* 4, 30). Como la levadura, fermenta despacio, pero incontenible, toda la masa de la historia humana (*Mt.* 13, 33). La esperanza de quien es admitido en el reino de Dios y participa del reinado divino aparecido en Cristo se dirige, pues, hacia el futuro.

La esperanza del futuro se distingue, sin embargo, de la del creyente viejotestamentario, que esperaba el reino de Dios del futuro. La escatología del Antiguo Testamento puede dividirse en tres partes (O. Cullmann). La línea temporal bíblica se divide en tres secciones: época de la creación, época desde la creación hasta la parusía, es decir, hasta la aparición del Mesías, y época posterior a la parusía. La sección capital es la parusía, la venida del Mesías al fin de los tiempos; es, pues, futura. El eón que significa salvación para los hombres es futuro. En la concepción cristiana, en cambio, esa sección capital ocurre dentro de la segunda época, es decir, en la época que va desde la creación a la parusía; coincide con la muerte y resurrección de Cristo. La decisión ha ocurrido ya. Según la concepción viejotestamentaria sobre la triple división del tiempo se tiende una bisección de forma que la primera y segunda parte forman una unidad opuesta a la época que empieza con la parusía que es el nuevo eón. La idea neotestamentaria del tiempo es completamente distinta; también hay una bisección sobre la división tripartita, pero es de otra especie, ya que la división ocurre en mitad de la época que va de la creación al fin del mundo y ocurre justamente en la muerte y resurrección de Cristo. Estos dos acontecimientos son considerados con razón por Cullmann como el centro del acontecer. La resurrección sobre todo crea una situación completamente nueva. Este acontecimiento tiene, por consecuencia, el hecho de que la mirada de los creyentes no se dirige ya exclusivamente hacia el futuro, sino que se orienta también hacia el pasado. El primitivo cristianismo, según esto, no está escatológicamente determinado en el mismo sentido que el judaísmo. Es también escatológico, pero su esperanza en el futuro tiene su fundamento en un suceso ya ocurrido, en el que el futuro está en cierto modo antici-

pado. La resurrección es el relampagueo del futuro definitivo. Toda la vida de Jesús es un relámpago del futuro. El reino de Dios ha venido; la prueba es que los ciegos ven, los paralíticos andan, los leprosos son curados, los sordos oyen, los muertos resucitan y el Evangelio es predicado a los pobres (*Mt.* 11, 5). La esperanza de los cristianos en el reino de Dios está bajo una ley que puede formularse con las siguientes palabras: ya cumplido y todavía no cumplido. La esperanza en el futuro se alimenta del previo cumplimiento en el pasado; gracias a él logra más intensidad la esperanza en el futuro, ya que está traspasada por la convicción de que se ha dado ya una batalla decisiva para la victoria final. La esperanza en la plenitud del reino de Dios, que vive del hecho de la resurrección de Cristo sabido por la fe se expresa en la oración: venga a nosotros tu reino (*Mt.* 6, 10).

8. *a)* ¿En qué sentido hay que entender escatológicamente el reino de Dios? Dado que la resurrección de Cristo anticipa el futuro se puede decir que el futuro eón del reino de Dios está ya presente en el eón presente. En la resurrección de Cristo empezó ya el futuro; su plenitud ocurrirá cuando Cristo venga por segunda vez. Su primera venida, su muerte y resurrección son la garantía de su vuelta. Frente al hecho de que el futuro definitivo empezó ya en la resurrección de Cristo la cuestión de cuándo volverá Cristo pierde importancia. Es lo mismo que cuando se ha ganado la batalla decisiva y la guerra sigue a pesar de todo. En la muerte y resurrección de Cristo ocurrió lo decisivo; eso es lo que importa. Desde la resurrección de Cristo vivimos en otra época, en otro tiempo. Por eso presentimos ya el fin de los tiempos, aunque cronológicamente visto tengamos que esperar mucho tiempo. La tardanza de la vuelta de Cristo no puede cambiar el hecho decisivo. Cuando el escatologismo consecuente afirma que Cristo creyó que el reino de Dios estaba a las puertas de su propia generación, concede a la cuestión de cuándo volverá Cristo una importancia que no tiene. Es un craso error el deducir del supuesto error de Cristo la interpretación de todo el Nuevo Testamento.

b) Pero incluso prescindiendo de ese error de perspectiva no se puede demostrar convincentemente que Cristo tuviera tal esperanza en la inminente llegada del reino de Dios. Es cierto que hay textos que parecen hablar a favor de esa opinión; según *Mt.* 10, 23, cuando Cristo envía sus discípulos a predicar les dice: «Cuando os

persigan en una ciudad, huid a otra; y si en ésta os persiguen, huid a una tercera; en verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre» (Cfr. *Mc.* 13, 9-13; *Lc.* 21, 12-19; 12, 11; 6, 40). En otra ocasión dice: «En verdad os digo que algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte hasta que vean venir en poder el reino de Dios» *(Mc.* 9, 1). Y otra vez: «En verdad os digo que hay algunos entre los presentes que no gustarán la muerte antes de haber visto al Hijo del hombre venir en su reino» *(Mt.* 16, 28). Al profetizar el juicio final dice: «En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que todas estas cosas sucedan. El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán. Cuando a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» *(Mc.* 13, 30-32). Y en la última cena dice Jesús a sus discípulos: «En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios» *(Mc.* 14, 25; *Mt.* 26, 29; *Lc.* 22, 18). Estos textos han sido interpretados por la escuela escatologista en el sentido de que Cristo esperaba la inminente irrupción del reino de Dios.

Pero frente a ellos hay otros igualmente importantes en los que se cuenta con que transcurrirá largo tiempo antes de que vuelva el Señor; la escuela escatologista los olvida y desprecia sin razón. Antes del texto citado—*Mc.* 13, 30-32—que es una de las pruebas aducidas por los escatologistas Jesús dice que la hora del fin es desconocida (cfr. *Mt.* 24, 36). Cuando después de la resurrección los apóstoles quisieron saber el momento del reino de Dios Jesús les dijo: «No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano» *(Act.* 1, 7). Estas palabras no pueden ser interpretadas en el sentido de que es imposible determinar exactamente la hora del reino de Dios, pero en todo caso suponen la proximidad de su llegada en general, ya que en una serie de textos Jesús afirma que transcurrirá largo tiempo antes de que el reino de Dios logre su figura definitiva y plena; antes debe ser predicado el Evangelio a todos los pueblos *(Mt.* 24, 14; *Mt.* 13, 10). Su vuelta será precedida de un movimiento de apostasía en el que el amor de muchos cristianos se enfriará *(Mt.* 24, 12) y los paganos y gentiles odiarán a Cristo *(Mt.* 24, 9). Varias parábolas aluden también a un largo período entre la resurrección y la vuelta de Cristo, en especial la de la anhelante espera del esposo y la del señor de la casa *(Mt.* 25, 6; *Mt.* 25, 19; cfr. *Mt.* 24, 48).

Por lo que respecta a la profecía de Cristo sobre el juicio final hay que contar con su imprecisión terminológica y con su carácter sorprendente. «El día del Señor llegará inesperadamente como el ladrón por la noche» *(Mc.* 13, 32. 35; *Lc.* 12, 39; *Mt.* 24, 37); por eso los discípulos deben estar siempre preparados *(Mc.* 13, 33; *Mt.* 24, 44; *Lc.* 21, 36).

Si se considera la Sagrada Escritura como unidad, no se puede suponer ninguna contradicción entre ambas series de textos. La tensión se explica teniendo en cuenta la conciencia mesiánica de Jesús; se sabía el destinado a instaurar y cumplir el reino, portador de la majestad de Dios dentro de la historia y futuro juez del mundo. En su conciencia se unían el presente y el futuro; las metas próximas y las lejanas se mezclaban entre sí. A Cristo no le importa profetizar cuándo ocurrirán el fin del mundo y la plenitud del reino de Dios, sino anunciar que llegará algún día el futuro que todo lo cumple y que en todas las catástrofes intrahistóricas se dibuja la última catástrofe total que precederá al reino de Dios. En su persona veía simultáneamente realizados el principio y la plenitud del reino de Dios. Esta explicación supone—claro está—que Cristo tenía conciencia de su misión de Mesías; quien lo niegue, no puede aceptar esta interpretación.

A pesar de esta compenetración de la conciencia del presente y de la conciencia del futuro en su conciencia mesiánica, Jesús siempre contó con un intervalo entre su resurrección y su vuelta (cfr. *Mc.* 14, 62; 13, 10). De sus palabras no puede deducirse si calculaba ese intervalo por siglos o por milenios. Cfr. § 295.

c) Muchas veces ocurrió que los cristianos contaron con la inminente vuelta de Cristo, pero nunca creyeron que fuera un hecho asegurado por la Revelación. Sabían que Cristo había sido elevado a *Kyrios* y le veneraban como tal *(Rom.* 10, 9; *Phil.* 2, 6; *I Pet.* 3, 22). Aparece patente la concepción dominante en la primitiva Iglesia sobre todo en la epístola a los Gálatas (3, 6-4. 7); se ve en el texto un doble movimiento: el uno lleva desde la creación a Abraham y su descendencia a cuyo término está Cristo; en Cristo empieza otro movimiento, que se continúa en la orientación hacia muchos, es decir, hacia todos los llamados a participar en la vida de Cristo. Cullmann habla de un principio de representación y de reducción; dice en su obra *Christus und die Zeit,* 2.ª ed. 1948, 100-101: «Incluso en la posición del hombre dentro de la creación aparece el hombre por así decirlo como representante de la crea-

ción. Aparece esto primeramente en su dominio sobre la creación, pero sobre todo en el hecho... de que toda la creación fué incorporada a la maldición. Este principio de representación determina claramente la restante evolución de la salvación. Del mismo modo que la suerte de toda la creación dependió de la conducta de un hombre, la historia de un pueblo fué determinante y decisiva para la salvación de todos los hombres. De entre la humanidad pecadora Dios escogió la comunidad del pueblo de Israel para la salvación del mundo. La historia sagrada de la salvación sigue desarrollándose según el mismo principio de la elección y representación de forma que ocurre una progresiva reducción. Como el pueblo de Israel no cumple en cuanto totalidad la misión que se le confió, aparece un resto de él como representante del pueblo; es el resto de que hablan los profetas. Este resto va disminuyendo y se reduce a un solo hombre que es el único que puede tomar sobre sí el papel de Israel: es el siervo de Dios que sufre por todos, o según Daniel, el Hijo del hombre, que representa el pueblo de los santos. Ese hombre único entra en la historia en Jesús de Nazaret que cumple a la vez la misión del doliente siervo de Dios y del Hijo del hombre, y que, mediante su muerte en representación de todos y por todos, cumple la misión a la que había sido destinado el pueblo de Israel. La historia sagrada sufre, pues, hasta Jesús una reducción progresiva en el sentido dicho: humanidad-pueblo de Israel, resto de Israel, el Unico, es decir, Cristo. Hasta ahora la pluralidad tiende hacia la unidad, a Jesucristo, que como Cristo de Israel se convierte en salvador de toda la humanidad, de toda la creación. La historia sagrada tiene aquí su centro. Ya sabemos que no se acaba aquí, sino que se continúa. Pero desde ahora ocurre una variación en el principio motor de esa historia; sigue siendo el principio de la elección y representación, pero no en el sentido de la reducción, sino que el desarrollo posterior ocurre de forma que el centro alcanzado en la resurrección de Cristo ya no sigue el camino que va de la pluralidad a la unidad, sino a la inversa: el camino que va progresivamente desde la unidad a la pluralidad, pero de forma que esta pluralidad puede ser representada por el Unico. El camino parte de Cristo y va a quienes creen en El, a quienes se saben, por la fe, salvados por la muerte representativa de Cristo. Conduce a los apóstoles a la Iglesia, que es el Cuerpo del Unico y tiene que cumplir en representación de la humanidad la misión del resto, del pueblo de los santos; y continúa desde aquí hasta la humanidad salvada en el

reino de Dios y hasta la salvación de la creación en el cielo nuevo y en la tierra nueva.»

La imagen elaborada por Cullmann simboliza que el movimiento pasa por la muerte y resurrección de Cristo y llega hasta la hora desconocida en la que Dios lo cumple todo. Este tiempo es la época entre la glorificación del Señor y su vuelta, en la que el Señor está sentado a la derecha del Padre y ejercita su poder y señorío de rey (*Rom.* 8, 34; *I Cor.* 15, 25; *Col.* 3, 1; *Eph.* 1, 20; *Hebr.* 1, 3; 8, 1; 10, 13; *I Pet.* 3, 12; *Apoc.* 3, 21; véase también *Act.* 2, 34; 5, 31; 7, 55; *Mt.* 22, 44; 26, 69). Desde el cielo ejercita Cristo su señorío en la Iglesia y por la Iglesia, pero no sólo en la Iglesia. La Iglesia en cierto modo es el centro terreno en que se hace visible el señorío de Cristo.

d) Resumiendo podemos decir que el carácter escatológico propio del Nuevo Testamento no habla en contra de la fundación de la Iglesia por Cristo. Cuando preguntamos si el concepto del reino de Dios que domina toda la obra y vida de Cristo, no excluye su voluntad e intención de fundar una Iglesia, hay que contestar que la Iglesia es la manifestación y el instrumento del reino de Dios instaurado por Cristo. La tesis de que Cristo tuvo la intención de fundar la Iglesia no mengua de ninguna manera la importancia de su proclamación del reino de Dios. El reino de Dios y la Iglesia no se excluyen, sino que el reino de Dios predicado por Cristo tiene una figura concreta y a la vez su garantía en la Iglesia. La Iglesia no sustituye, pues, el reino de Dios, sino que es el lugar y sede de su realización. En la tercera sección de esta obra estudiaremos este tema.

IV. La palabra «Iglesia» en boca de Jesús

Otra objeción contra la tesis de que Cristo tuvo intención y quiso fundar la Iglesia es la de que la palabra Iglesia no pudo ser pronunciada por Jesús y sólo raras veces aparece en el Evangelio. La expresión «mi Iglesia» de *Mt.* 16, 18 es explicada como interpolación posterior. (Cfr. Ch. Guignebert, *Jesus. L'évolution de l'humanité* (París 1933) 387.) Jesús no pudo haber usado la palabra Iglesia, porque no pensó jamás en fundarla debido a su postura fundamentalmente escatológica. Esta tercera objeción se une así con la primera y se refuerza con la sospecha de que en todo el Nuevo Testamento no aparece una correspondencia de esa expresión. O. Lin-

ton (*Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala 1932, 175) indica la extraordinaria importancia que dan a esa sospecha los teólogos que niegan la intención de Jesús de fundar una Iglesia. Dice en la obra y página citadas: «Respecto al argumento estadístico es innegable que la palabra Iglesia no aparece en toda la tradición evangélica más que en *Mt.* 16, 18 y *Mt.* 18, 17. Pero surge la cuestión de si no está de todas formas la cosa misma, de si no aparece en el Evangelio el concepto de Iglesia. No es imposible; tampoco en la primera epístola de San Pedro, por ejemplo, aparece la palabra Iglesia y, sin embargo, trata de su realidad como ha demostrado Spörris en su obra *Der Gemeindegedanke in ersten Petrusbrief*, Gütersloh 1925.» De hecho, en la tradición evangélica hay una serie de sinónimos de la palabra Iglesia. P. Batiffol ha hecho observar que Jesús llama a los suyos «rebaño» y El mismo se tiene por pastor. ¡Cuán pequeño es ese rebaño! Cristo tiene que decirle: «No temas, pequeño rebaño, porque ha querido vuestro Padre daros el reino» (*Mt.* 26, 31; *Jo.* 10, 16). En *1 Cor.* 9, 7 la expresión «rebaño» es claramente equiparada a la expresión «Iglesia». (Cfr. *Act.* 20, 28; *1 Pet.* 5, 2; *Jo.* 10, 1; 21, 15.) En *Jo.* 21, 16 es usada incluso la expresión «mi rebaño» análoga a la expresión «mi Iglesia» que aparece en *Mt.* 16, 18. La palabra «rebaño» significa evidentemente un grupo de hombres que pertenecen a Cristo. El buen pastor—Cristo se caracterizó como tal—es lo mismo que el Señor, el *Kyrios;* y también el rebaño es lo mismo que la Iglesia. De entre el pueblo judío Jesús eligió un pequeño grupo, un pequeño rebaño, que en contraste con la gran masa cree en El y representa el verdadero pueblo de Israel, la Iglesia. Al explicar el texto del primado—*Mt.* 16, 16-18—estudiaremos más detenidamente esta cuestión. Al rebaño pertenecen especialmente los discípulos y entre ellos sobre todo los doce. El problema de la actividad de Cristo para fundar la Iglesia se convierte así en el problema de la vocación de los discípulos. Ahora no nos importa más que subrayar que el escaso uso de la palabra Iglesia no es una objeción seria contra la tesis de que Cristo quiso fundar la Iglesia. Al explicar el texto que nos habla del primado—*Mt.* 16, 16-18—indicaremos, qué equivalente arameo o hebreo del griego *Ekklesia* pudo haber usado Jesús.

V. Actos de Cristo en orden a la fundación de la Iglesia

El examen de las objeciones contra la doctrina de que Cristo fundó la Iglesia demuestra que del Nuevo Testamento pueden sacarse argumentos concluyentes en contra. Pero es importante observar dos cosas: en la vida de Jesús no existe un proceso o acto único al que deba adscribirse exclusivamente la fundación de la Iglesia; cuando se habla de la fundación de la Iglesia no hay que pensar en un acto solemne mediante el cual la Iglesia hubiera sido proclamada; no existe tal acto solemne. Tampoco existe documento alguno de fundación en que tal acto se reseñe protocolariamente (L. Köster, *Die Kirche unseres Glaubens*, 1935, 100). La Iglesia creció a lo largo de la vida de Jesús conforme a su voluntad creadora. Todo lo que hizo, fué como una piedra puesta en la casa de Dios, que es la Iglesia, y como tal fué querido e intentado por El. Pero ciertas acciones particulares de Jesús tienen especial significación, ya que revelan de modo especial su voluntad de fundar la Iglesia; son, por ejemplo, la vocación al discipulado, vocación y misión de los doce, la especial promesa y misión concedida a Pedro y la institución del banquete eucarístico. Vamos a describir brevemente estos actos.

Artículo primero

VOCACION DE LOS DISCIPULOS

1. San Marcos nos cuenta la vocación de los discípulos de la manera siguiente: «Caminando a lo largo del mar de Galilea vió a Simón y a Andrés, hermano de Simón, que echaban las redes en el mar, pues eran pescadores. Y Jesús les dijo: Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres. Al instante, dejando las redes, le siguieron. Y continuando un poco más allá vió a Santiago, el de Zebedeo, y a Juan, su hermano, que estaban también remendando sus redes en la barca, y los llamó. Ellos luego, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron en pos de El» (*Mc.* 1, 16-20; cfr. *Mt.* 4, 18-22; *Lc.* 5, 1-11; 10, 1-12).

2. En el proceso de la narración hay algunas palabras que merecen especial atención. Cuando se dice que Jesús «pasaba», parece que se alude a un proceso casual, pero eso no es más que el lado

exterior y visible del proceso. De hecho se cumplía un decreto de la eterna economía de Dios. La palabra recuerda los textos de *Ex.* 33, 19 y *III Reg.* 19, 3; el primer texto cuenta que Dios pasaba junto a Moisés y el segundo dice que Yavé pasaba junto a Elías en el monte Horeb. En ambos casos ocurren sucesos de gran importancia para la historia de la salvación. También la palabra «vió» debe ser tenida en cuenta. Según la Escritura la mirada de Dios tiene fuerza creadora (cfr. *Gen.* 1, 3). La expresión significa una acción creadora de Cristo. Cuando Cristo llama a los discípulos obra simultáneamente en ellos lo que quiere obrar. Las palabras de su llamada no son ninguna petición o invitación, no son una pregunta de si están dispuestos, sino un mandato de ineludible intensidad. Quienes son sorprendidos por el regio poder de su palabra no tiene tiempo de reflexionar o calcular lo que pierden o lo que ganan; le siguen como hombres heridos por el poder de Dios mismo, que saben y presienten que están frente a quien puede disponer de ellos y dominarlos con plena autoridad. Así llamó Dios en el Antiguo Testamento a quienes quería confiar una misión especial (a Abraham, a Moisés, a los profetas). Cuando Dios llamó a los hombres en el Antiguo Testamento, les encargó la misión determinada para ellos en su plan de salvación.

3. No era raro que Cristo tuviera discípulos. No había en Israel maestro, por insignificante que fuera, que no tuviera fieles a su alrededor. Si Cristo hubiera estado solo en sus viajes y predicación, la tradición habría contado ese rasgo extraño y desusado. Pero es extraño que, a diferencia de los demás maestros, escogiera a sus discípulos El mismo; lo normal era que los discípulos se buscaran un maestro. Además Jesús no unió a sus discípulos a una determinada tradición o escuela—como solían hacer los rabinos—, sino a su propia persona. Mientras que en las escuelas rabínicas los discípulos piensan compartir la vida de sus maestros y aprender de ellos hasta pasar a otro maestro o convertirse en maestros ellos mismos, la vocación al apostolado de Cristo es vocación a la irrevocable adhesión a la persona de Cristo. Cristo exige, por tanto, a los que llama una decisión radical que suspende y supera todas las demás condiciones de vida. La palabra griega «matnetal» no significa sólo alumnos, sino que debe traducirse por discípulos. K. Hermann Schelkle, *Jüngerschaft und Apostolat. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*, Freiburg 1957.

4. Hay una escena de la Escritura en la que podemos ver cómo los llamados por Cristo forman una comunidad nueva en torno a El. Jesús estaba sentado en una casa en medio de una multitud. Su madre y parientes le buscan. Cuando llegan a la casa le llaman. Cuando supo que sus parientes le buscaban para hablarle miró a los que le rodeaban y dijo: «Ved mis discípulos y mis hermanos. Quien cumple la voluntad de Dios es para mí hermano, hermana y madre.» Jesús habla aquí de una comunidad nueva que se está formando en torno a El y que está más allá de los lazos familiares, de una comunidad que se funda en la obediencia al Padre celestial. La casual reunión espacial, se convierte en símbolo de una unión duradera en la obediencia a Dios. Esta comunidad nueva es tan importante para El, que ante ella pierden importancia y desaparecen los lazos de la sangre; crea esa comunidad con su palabra, y al ser formada por su palabra y en la obediencia a Dios se destaca como un grupo propio dentro de la comunidad con Dios existente hasta entonces (*Mc.* 3, 31-35; *Mt.* 12, 46-50; *Lc.* 8, 19-21). En la Mariología se estudia en qué medida pertenece María a esa comunidad.

Artículo segundo

VOCACION DE LOS DOCE

1. Uno de los sucesos más importantes y trascendentes de la vida pública de Jesús es la elección de los «doce»: en el Evangelio de San Marcos nos es contada de la manera siguiente: «Subió a un monte y llamando a los que quiso, vinieron a El, y designó a doce para que le acompañaran y para enviarlos a predicar, con poder de expulsar a los demonios. Designó, pues, a los doce; a Simón, a quien puso por nombre Pedro; a Santiago el de Zebedeo, y a Juan, hermano de Santiago, a quienes dió el nombre de Boanerges, esto es, hijos del trueno; a Andrés y Felipe, a Bartolomé y Mateo, a Tomás y Santiago el de Alfeo, a Tadeo y Simón, el Celador, y a Judas Iscariote, el que le traicionó» (*Mc.* 3, 13-19). San Mateo cuenta así: «Jesús, llamando a sus doce discípulos, les dió poder sobre los espíritus impuros para arrojarlos y para curar toda enfermedad y toda dolencia. Los nombres de los doce apóstoles son estos: el primero, Simón, llamado Pedro, y Andrés, su hermano; Santiago, el de Zebedeo, y Juan, su hermano; Felipe y Bartolomé, Tomás y

Mateo, el publicano; Santiago, el de Alfeo, y Tadeo; Simón, el celador, y Judas Iscariote, el que le traicionó» *(Mt.* 10, 1-4); y San Lucas dice: «Aconteció por aquellos días que salió El hacia la montaña para orar, y pasó la noche orando a Dios. Cuando llegó el día llamó a sí a los discípulos y escogió a doce de ellos, a quienes dió el nombre de apóstoles: Simón, a quien puso también el nombre de Pedro, y Andrés, su hermano» *(Lc.* 6, 12-16).

2. En la vocación de los doce Jesús continúa lo empezado en la vocación de los discípulos. Los doce fueron elegidos en el círculo de los discípulos. No todos los discípulos pertenecieron al círculo de los doce, pero los doce eran ya discípulos. En la elección de los doce se concentra en un pequeño número lo que dijimos antes de la elección de los discípulos; la elección de los doce surgió exclusivamente de la iniciativa de Jesús. El sólo determinó quién debía pertenecer al círculo de los doce; los llamados a ese círculo no estaban preparados. Con dominadora majestad llama Cristo y escoge a quienes desde entonces deben acompañarle a todas partes. La importancia de la elección es subrayada cuando se nos dice que Jesús se preparó orando en un monte. La vocación se hace de acuerdo con el Padre y por encargo suyo; era el cumplimiento del decreto de la eterna economía de Dios. El hecho de que los discípulos que iban a ser elegidos para el círculo de los doce estuvieran entonces alrededor de Jesús no era una casualidad, sino disposición de Dios. A cada uno de ellos se había dirigido la mirada divina según un decreto eterno e incomprensible. El lugar de la elección y vocación es un monte. En la Sagrada Escritura el monte es siempre escenario de los misterios y revelaciones especiales de Dios; es símbolo de la presencia de Dios porque se eleva sobre la vida diaria de los hombres y de la historia humana y porque así puede simbolizar la excelsitud de Dios. La mención del monte expresa una vez más que se trata de una acción de lo alto, de arriba.

3. Lo ocurrido en la vocación de los discípulos es el comienzo de una obra incalculable. «Este pequeño círculo de discípulos fielmente entregados, que acompañan a Jesús continuamente, será iniciado en los misterios del reino de Dios *(Mc.* 4, 10) y educado en la escuela de Jesús para el apostolado, después que los jefes espirituales de Israel rechacen a Jesús, y la masa del pueblo no crea su mensaje. Son los verdaderos parientes de Jesús *(Mc.* 3, 34). Junto

con un pequeño número de creyentes forman el resto santo de Israel, que encuentra la salvación, y por ser ese resto son también el núcleo de la Iglesia posterior y los portadores de la misión» (J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, 1954, 3.ª ed., 76).

Los doce fueron sacados del círculo de los demás discípulos; formaron un grupo que se destacaba no sólo del pueblo, sino del pequeño rebaño de los discípulos de Jesús. Fueron los familiares y confidentes de Jesús. Además de la instrucción del pueblo recibieron una especial revelación del reino de Dios en forma de parábolas y comparaciones *(Mc.* 4, 10; 7, 17-23; 10, 10-12). A ellos solos les descubrió Jesús su misterio de Mesías. Las profecías de la pasión y las enseñanzas sobre el verdadero concepto del discipulado estuvieron reservadas a ellos *(Mc.* 8, 31; 9, 30; 10, 32; *Mt.* 10, 5-33). Sólo ellos pudieron celebrar con el Señor la última Cena *(Mc.* 14, 17 y textos paralelos). También ellos fueron tardos para entender *(Mc.* 7, 18; *Lc.* 14, 25) durante todo el tiempo de su convivencia con Cristo e incluso después que Cristo murió; su corazón era obstinado *(Mc.* 6, 52; 8, 17). Sobre todo les pareció incomprensible el misterio de la pasión de Cristo *(Mc.* 8, 32; 9, 9. 32). Su pensamiento estaba orientado a lo terreno *(Mc.* 4, 40; 6, 50-52; 9, 5-7; 9, 34; 10, 24. 38-41; 14, 38-50). También estaba cerrado para ellos el sentido del reino de Dios que Cristo predicaba. Incluso después de la resurrección lo confundían con un reino terreno en el que hay puestos de ministros *(Mc.* 10, 35-37; *Lc.* 24, 21; *Act.* 1, 6). Fué el Espíritu Santo quien les abrió los ojos para ver la obra de Cristo y entender sus palabras. Entonces la semilla, que Cristo había sembrado durante su vida en ellos, da por fin frutos del ciento por uno.

4. Ya la elección de los doce para formar un grupo destacado de los demás discípulos indica que aquí se trata de la formación de una comunidad nueva; pero ese hecho es aclarado todavía más por el número doce que forman los elegidos. Cristo eligió doce y no fué por capricho o por casualidad. El número doce tenía entre los semitas un simbolismo especial, como ya hemos dicho. Para los israelitas era especialmente santo por los doce patriarcas y las doce tribus descendientes de ellos *(Mt.* 19, 28; *Act.* 26, 7). Israel era el pueblo de las doce tribus. La elección de los doce recuerda el número de los patriarcas; era, por tanto, como signo de plenitud. Del tiempo mesiánico se esperaba justamente la restauración de las doce tribus de Israel. Cuando Cristo elige a los doce, implícitamente está dicien-

do que ha llegado el tiempo de nacer un nuevo pueblo de doce tribus, un nuevo Israel, el Israel del espíritu que sustituirá al Israel de la carne, el pueblo de doce tribus del Nuevo Testamento que, como hemos visto, fué profetizado por Isaías y Jeremías. Los patriarcas aparecen como tipos de los doce y éstos como contratipos de lo que representaban los patriarcas. Los doce simbolizan el nuevo pueblo de Dios; a la vez son su comienzo y principio: sobre ellos descansa como sobre sus cimientos. Nace un nuevo pueblo de Dios y son instituídos nuevos patriarcas (cfr. la expresión *epoiesen);* son instituídos por Cristo, con lo que El desempeña un papel semejante al de Jacob. La comparación con Jacob, descendiente de Abraham, se aclara también en el hecho de que el cielo se abre sobre Cristo y los ángeles suben y bajan *(Jo.* 1, 51); Jacob vió en sueños ángeles que subían y bajaban como por una escalera *(Gen.* 28, 10-11); San Juan cuenta además que en Samaría y junto al pozo de Jacob Jesús es comparado con Jacob *(Jo.* 4, 1-42). En la elección de los doce se expresa, por tanto, la relación con el antiguo pueblo de las doce tribus y la diferencia de él. El nuevo pueblo nace del antiguo y crece sobre él y lo trasciende; y así resulta que en el reino de Dios los doce se sentarán en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel *(Mt.* 19, 28).

La importancia del número doce se destaca después de la traición de Judas; como el número no estaba completo por culpa del suicidio de Judas *(Jo.* 20, 24; *1 Cor.* 15, 5) se trató de completarlo. Fué elegido a suertes; se debía encontrar así al elegido por Dios *(Act.* 1, 21-26). La suerte eligió a Matías. Después no se llenaron ya más los huecos hechos por la muerte de los apóstoles *(Act.* 12, 2). El círculo de los doce fué evidentemente entendido como principio y fundamento del nuevo Israel; cuando cumplió su misión y el nuevo pueblo de Dios empezó a vivir, ya no necesitó existir. La expresión —frecuentemente repetida—«uno de los doce» indica hasta qué punto se tuvo conciencia de que el círculo de los doce formaba un grupo fijo y concreto *(Mt.* 26, 14; *Mc.* 14, 10. 20. 43; *Lc.* 22, 3. 47; *Jo.* 6, 71; 20, 24).

Artículo tercero

MISION DE LOS DOCE

La elección de los discípulos y la institución del grupo de los doce son dos grados en la creación del nuevo pueblo de Dios. Un grado más es la misión de los doce por Jesús para que proclamasen

el reino de los cielos, curaran enfermos, resucitaran muertos, limpiaran leprosos y expulsaran demonios (*Mt.* 10, 5-8). San Marcos cuenta esta misión de la manera siguiente: «Llamando a sí a los doce, comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus impuros, y les encargó que no tomaren para el camino nada más que un bastón, ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinturón, y se calzasen con sandalias y no llevasen dos túnicas. Les decía: Dondequiera que entréis en una casa, quedaos en ella hasta que salgáis de aquel lugar, y si un lugar no os recibe ni os escucha, al salir de allí sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos. Partidos, predicaron que se arrepintiesen, y echaban muchos demonios, y ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban» (*Mc.* 6, 7-13). En el texto paralelo de San Lucas se dice: «Habiendo convocado a los doce, les dió poder sobre todos los demonios y de curar enfermedades, y los envió a predicar el reino de Dios y a hacer curaciones. Y les dijo: No toméis nada para el camino, ni báculo, ni alforja, ni pan, ni dinero, ni llevéis dos túnicas. En cualquier casa que entréis quedaos allí, sin dejarla hasta partir. Cuanto a los que no quieran recibiros, saliendo de aquella ciudad, sacudíos el polvo de los pies en testimonio contra ellos. Partieron y recorrieron las aldeas, anunciando el Evangelio y curando en todas partes» (*Lc.* 9, 1-6).

Artículo cuarto

LOS DOCE APOSTOLES

1. Según el texto de San Lucas Cristo dió a los doce el nombre de apóstoles, enviados (*Lc.* 6, 13). Se discute si San Lucas reproduce fielmente los hechos—la denominación de apóstoles procedería entonces del mismo Cristo—o si la denominación procede del evangelista. En todo caso, Cristo reunió a los doce para enviarlos (*apostellein*). Por eso es perfectamente posible que el nombre de apóstoles proceda de Jesús mismo. Es extraño que sólo San Lucas se lo atribuya a Jesús y que sólo él lo use como denominación habitual de determinados hombres (9, 10; 12, 5; 22, 14; 24, 10). (También San Lucas usa la denominación «los doce», por ejemplo, en 8, 12; 9, 1. 12; 18, 31; 22, 3; *Act.* 6, 2.) Pero eso no es una objeción decisiva. Por lo demás la cuestión no tiene demasiada importancia.

La palabra «apóstol»—proceda o no de Cristo—necesita una explicación. En todo caso la realidad mentada por la palabra fué creada por Cristo. La expresión aparece en el Nuevo Testamento setenta y nueve veces en total; en Mateo, Marcos y Juan aparece una vez en cada uno, en San Pablo veintinueve, en los *Hechos de los Apóstoles* veintiocho, y seis en el Evangelio de San Lucas. En *Hebr.*, en *I Pet.* y en *Jo.* aparecen una vez en cada una; en *II Pet.* aparece dos veces y tres en el Apocalipsis de San Juan. Esta estadística demuestra que la expresión aparece con más frecuencia que en nadie en San Pablo y en San Lucas, que está en estrecha relación con él. Este hecho podría indicar que San Pablo y San Lucas dan al concepto de apóstol más importancia que los demás escritores del Nuevo Testamento.

2. El significado de la palabra en el Nuevo Testamento es completamente ajeno al que tiene en el ámbito extrabíblico. Fuera de la Biblia significa el envío de una flota, es decir, un acto militar o también la flota misma y la expedición de la flota; más tarde significó un grupo de colonizadores y su colonización y también el jefe de una expedición. El término tiene, por tanto, una significación política y militar plurivalente. Pero lo que no está incluído en el uso profano del término es la autorización; por eso, no es usada como denominación de un enviado en sentido estricto. El enviado es llamado *angelos* o *keryx*.

El uso que los cristianos hicieron de la palabra era algo completamente insólito para los griegos, ya que a la expresión unen la idea de autorización, extraña a la significación profana; en el uso que de la palabra hacen los cristianos la idea de autorización es decisiva y no sólo accidental. Dado su carácter de término técnico no fué traducida por los latinos, sino que la Teología posterior la aceptó como palabra extraña. El uso de la palabra en los papiros demuestra hasta qué punto estaba lejos el uso profano del religioso-cristiano: en los papiros significa carta de presentación, recibo de envío, pasaporte de viaje; no significa más que cosas concretas.

En el ámbito helenístico existe un cierto paralelo de la institución del apostolado: los predicadores ambulantes cínicos y estoicos; se creían enviados de Zeus y tenían conciencia de ser responsables ante él. Pero no eran llamados apóstoles, sino *kataskopoi*.

3. Esto demuestra que la institución del apostolado no pudo ser deducida de la cultura extrabíblica, sino que tiene su cuna en

el ámbito bíblico. La institución del apostolado tiene en cierto sentido un precedente en la institución jurídica del judaísmo tardío, llamada *schaliach*.

La institución del *schaliach* era vieja en el Antiguo Testamento (cfr. *II Cor.* 17, 7-9), pero recibió su configuración de Cristo. Entonces era un concepto fijo de la vida jurídica judía. El *schaliach* es el mandatario de una o varias personas. Lo más importante es la autorización, ya que su misión varía según los casos. El concepto tiene al principio una significación puramente formal; al *schaliach* se le puede encargar cualquier misión. La institución no es, por tanto, específicamente religiosa, sino jurídica.

El *schaliach* es siempre representante del mandante y defiende su persona y derecho. Un principio jurídico judío decía: «el enviado *(schaliach)* de un hombre es como él mismo» (cfr. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, 2). Por lo demás, el *schaliach* está obligado a cumplir exactamente su misión. Sólo puede justificar su responsabilidad cuando se subordina a la voluntad del mandante. En la institución del *schaliach* no se trata, pues, en definitiva, del cumplimiento mecánico de un mandato, sino de una decisión consciente a favor del encargo de otro. De donde resulta que el *schaliach* es responsable ante Dios mismo del honorable y cuidadoso cumplimiento de su mandato, aunque su institución pertenezca al ámbito jurídico. Dios se complace en el *schaliach* que se interesa por sus asuntos y hasta expone la vida por ellos.

El nombramiento de un *schaliach* ocurre cuando uno confía una determinada misión a otro. Al volver el mandatario después de cumplir su mandato cesan sus poderes.

Nada tiene que ver la institución del *schaliach* con las actividades misioneras. Los misioneros judíos, abundantes en tiempos de Cristo, nunca son llamados *scheluchim*. San Pablo, por ejemplo, antes de su conversión era un *schaliach* en el sentido de que llevaba a los cristianos ante el Consejo Supremo o Sanedrín por encargo del sumo sacerdote, pero no en el sentido de que hiciera una especie de misión judía. Cuando siendo *schaliach* del sumo sacerdote vió a Cristo resucitado en el camino de Jerusalén a Damasco y fué llamado a convertirse en *schaliach* de Cristo, su vocación tuvo un sentido completamente distinto del que tenía la autorización de los jefes judíos.

En el Antiguo Testamento, los autorizados enviados por Dios

son llamados también *scheluchim*. Los sacerdotes eran *scheluchim* de Dios. Algunas personalidades individuales—Moisés, Elías, Eliseo, Ezequiel—son llamados también *scheluchim*, porque hicieron cosas reservadas a Dios.

4. Cristo usó a favor de su obra la institución judía de los *scheluchim*, pero la transformó conforme a sus fines. La institución del *schaliach* no le podía ofrecer más que una forma de la vida jurídica y judía. Cristo llena esa forma de contenido religioso. La institución pasa así de la esfera jurídica al ámbito de la Revelación. El contenido de la institución fué reducido, pero la reducción implicó a la vez concentración y profundidad. Los *scheluchim* llamados por Cristo no tenían más misión que representarle, y El era el portador de la Revelación y el plenipotenciario del Padre celestial. Los apóstoles debían continuar su misión. Por ser el Enviado del Padre, tiene poder para confiar a los apóstoles una misión independiente y responsable, sin que por eso dejen de estar unidos a El. Según el principio citado de que el enviado de un hombre es como él mismo, Cristo envía a sus discípulos asegurándoles: «El que a vosotros os recibe, a Mí me recibe, y el que me recibe a Mí, recibe al que me envió» *(Mt.* 10, 40). San Lucas dice en el texto paralelo: «El que a vosotros oye, a Mí me oye, y el que a vosotros desecha, a Mí me desecha, y el que me desecha a Mí, desecha al que me envió» *(Lc.* 10, 16; cfr. *Mc.* 9, 41, 37). En el texto de San Lucas aparecen claras dos autorizaciones que pertenecen a distintos planos. La primera es la eterna economía divina; la segunda es su cumplimiento por Jesucristo. La representación concedida a los apóstoles está puesta en estrecha relación con la representación de Dios concedida a Cristo mismo. A los apóstoles les es dada por las palabras de Cristo una autorización extraordinaria que viene del cielo y se orienta hacia el cielo. Sobre su propia autoridad son los encargados y autorizados del Padre celestial. Por eso rechazar a un apóstol significa rechazar a Dios mismo. Es una disposición de incalculable importancia el hecho de que en el sí o no a un hombre se represente el sí o no a Dios mismo y que nadie pueda sustraerse a esa relación, la reconozca o no. Las palabras de Cristo implican, pues, una amenaza.

La relación entre mandante y mandatario aparece clara, cuando Cristo dice: «No es el siervo mayor que su Señor, ni el enviado mayor que quien le envía» *(Jo.* 13, 16; *Mt.* 10, 24; *Jo.* 15, 20).

Cristo transmitió a sus enviados, a sus *scheluchim*, a sus apóstoles, el poder único y pleno que El mismo tenía en cuanto enviado del Padre. Implicaba la autorización y obligación de proclamar el reino de Dios y de vencer a sus enemigos (demonio, enfermedades, muerte). Los apóstoles obran por autorización de Cristo. Quien no está autorizado por El no puede pretender representarle. Aunque haya sido testigo ocular y auricular de todos los sucesos de la vida de Cristo, no puede ser apóstol si Cristo, no le constituye expresamente en apóstol. Así se entiende que San Juan se queje de un exorcista que arroja los demonios en nombre de Jesús, sin haber sido enviado para ello. Es evidente la opinión de San Juan de que sólo puede obrar en nombre de Cristo, quien ha sido autorizado para ello por El mismo *(Mc.* 9, 38-41; *Lc.* 9, 49; Cfr. *Mt.* 17, 14-21; *Mc.* 9, 14-29; *Lc.* 9, 37-43).

Al principio Jesús limitó el poder y la misión de los apóstoles a la casa y pueblo de Israel. Cuando cumplieron su misión y volvieron, le contaron lo que habían hecho y habían enseñado. Su nombramiento de apóstoles tenía carácter duradero y concedía en cierto modo carácter «indeleble», pero su mandato y misión eran transitorios. Esa transitoriedad se expresa en el hecho de que todavía no son llamados apóstoles, sino discípulos, o los doce (cfr. *Mc.* 6, 30; 9, 35; 10, 32; 11, 11; 14, 17; *Lc.* 5, 30; 6, 1. 17. 20; 7, 11; 8, 1; 9, 12; 18, 31; *Mt.* 20, 17). A pesar de la limitación espacial y temporal de la primera misión los doce lograron un puesto especial dentro de los discípulos; debido a su especial elección representan un círculo definido y cerrado, una institución.

5. El Resucitado renueva y confirma la elección y misión de los apóstoles. Ahora es cuando por fin se convierten los discípulos en apóstoles. La convivencia de los doce con el Resucitado es el cumplimiento de lo que Cristo les encargó al llamarlos: que estuvieran siempre con El. Lo vieron resucitado como antes lo habían visto en su vida terrena. De aquí en adelante pueden ser testigos de la resurrección; y lo iban a ser no sólo en su pueblo, sino en todo el mundo; el campo de acción se amplía desde el pueblo de Israel a todos los pueblos del mundo.

6. Aquí se destacan ya los momentos constitutivos del apostolado. Primariamente son dos: el encuentro con el Resucitado y el ser enviados por El *(Lc.* 24, 48; *Act.* 13, 31; 2, 32; 3, 15; 4, 20;

5, 32; 10, 39. 31). Pero estos dos momentos suponen un tercero: el constituído en apóstol tiene que haber convivido con el Señor incluso durante su vida terrena. Cuando debía ser admitido uno en el colegio de los doce en lugar de Judas, Pedro puso las condiciones siguientes: «Ahora, pues, conviene que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús... uno de ellos sea testigo con nosotros de su resurrección» (*Act.* 1, 21). Sólo puede, por tanto, ser apóstol quien ha acompañado a Jesús desde el principio de su actuación hasta su ascensión. Debe poder testificar como sucesos históricos inmediatamente sabidas, la vida y la resurrección del Señor. Esto no quiere decir sólo que haya visto esos sucesos, sino que los haya visto y entendido como acciones salutíferas, pues su misión es testificar sucesos salvadores y no hechos puramente históricos. Por tanto, debe haber participado inmediatamente en los sucesos y debe haber entendido espiritualmente los hechos en que ha participado. San Juan alude a la experiencia histórica y a la comprensión espiritual de lo sabido como hecho salvador cuando dice: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocando al Verbo de vida, porque la vida se ha manifestado y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó; lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que sea completo vuestro gozo» (*1 Jo.* 1, 1-4). La participación inmediata en la vida terrena de Jesús no basta para ser constituído en apóstol; es necesaria además la autorización expresa. Pero tampoco basta por sí sólo el encuentro con Cristo resucitado; es ineludible el ser llamado y autorizado por Cristo. Sin la misión de parte de Cristo tampoco la plenitud del Espíritu crea apóstoles; tal plenitud no le legitima para dar testimonio de Cristo autoritariamente; para esto se necesita haber sido visiblemente enviado por Cristo y en definitiva por Cristo resucitado. El apóstol debe, pues, ser entendido cristológicamente y no sólo pneumatológicamente; en él obra la voluntad del Señor. También los testigos de la resurrección no constituídos en apóstoles por Cristo pueden y deben dar testimonio de ella; pero su testimonio no es autoritario como el de los apóstoles, aunque es testimonio de un testigo ocular y puede ser testimonio del Espíritu de Dios; para que sea válido debe ser

comparado y debe coincidir con la doctrina de los apóstoles (*Act.* 2, 42). Cfr. J. L. Leuba, *L'institution et l'évènement* (1950) 58-60; Rud. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Herders theol. Kommentar zum NT, edit. Alfred Wikenhauser XIII, 3), 1953, 42-57.

E. Brunner—en su obra *Das Missverständnis der Kirche* (1951) 26-35—ha subestimado el momento de la expresa constitución en apóstol por Cristo, y, en consecuencia, ha explicado insuficientemente la significación del apóstol en la constitución de la Iglesia.

7. La vocación de los apóstoles durante la vida terrena de Cristo y el ser confirmado en su autorización por el Resucitado significan dos grados que revelan una más clara comprensión de la relación entre el antiguo y nuevo pueblo de Dios; las raíces del nuevo pueblo de Dios están en el antiguo, ya que los patriarcas del nuevo Israel descienden del antiguo. Pero a la vez la comunidad fundada por ellos trasciende el antiguo pueblo de Dios. La razón más profunda de esa trascendencia es que fué el Resucitado mismo quien confirmó la institución del apostolado en razón de su previa elección durante su vida terrena. *La resurrección del Señor* crea una nueva situación en la historia sagrada y en el pueblo de Dios; la resurrección rompe todas las formas hasta entonces válidas; su incisión es tan profunda que no puede ser conocida ni entendida por el entendimiento natural. Pero no por eso se pierde la relación, ya que el Cristo resucitado es idéntico al crucificado. Sin embargo, el Cristo terreno sufrió tal cambio en la resurrección, que San Pablo dice que se convirtió en espíritu, en ser espiritual y configurado por el Espíritu Santo (*II Cor.* 3, 17). Todas las comparaciones tomadas de las transformaciones naturales son inválidas. La transformación ocurrida en Cristo es el modelo de la continuidad y discontinuidad entre el antiguo y nuevo pueblo de Dios. Los apóstoles elegidos antes y confirmados después de la resurrección son, por tanto, garantes de la relación y diferencia simultáneamente obradas por la Resurrección. No son únicamente los padres de un nuevo grupo dentro del antiguo pueblo de Dios, sino de una nueva comunidad que está constituída tanto por los pertenecientes a la antigua Alianza como por los gentiles recién llamados. Los llamados ahora no tienen que pasar por el antiguo pueblo de Dios para llegar al nuevo; sino que pasan inmediatamente desde su anterior existencia a la nueva vida que reciben por ser miembros del pueblo de

Dios. Al estudiar la unidad de la Iglesia volveremos sobre el tema. O. Hophan, *Die Apostel*, Luzern 1955, 3.ª ed.; Rengstorf, artículo *apostoles*, en: Kittels ThW NT I (1933) 406-448.

Artículo quinto

SAN PABLO, APOSTOL

1. Aunque las tres condiciones que constituyen al apóstol sólo se realizan en los doce, existe otro concepto de apóstol que realiza San Pablo. San Pablo insiste en que es apóstol a pesar de no haber convivido con Jesús durante su vida terrena. La epístola a los Gálatas empieza así: «Pablo, apóstol no de hombres ni por hombres, sino por Jesucristo y por Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos, y todos los hermanos que conmigo están a la iglesia de Galacia...» (*Gal.* 1, 1-2). San Pablo defiende con insistencia y pasión su poder apostólico contra las intrigas judaístas que pretenden socavar su obra y que parecen amenazar la existencia de las comunidades. También el comienzo de la epístola a los Romanos (1, 1) acentúa con parecida decisión que ha sido inmediatamente llamado por Jesucristo; por El ha sido elegido para el Evangelio de Dios, que fué prometido por boca de los profetas, para el Evangelio del Hijo de Dios, que descendió de David según la carne, pero que en cuanto Hijo de Dios ha sido constituído en poder según el espíritu de la santidad desde su resurrección de entre los muertos. En la epístola a los Gálatas San Pablo explica con singular énfasis que su autoridad no procede de los hombres, que no ha habido ninguna mediación humana entre él y Cristo que lo ha llamado; su autoridad procede de Cristo y, por tanto, de Dios mismo. San Pablo ha sido constituído en apóstol directamente por Dios mismo. Cristo, a quien Dios resucitó de entre los muertos le salió al encuentro junto a Damasco; como los antiguos apóstoles él ha visto a Cristo resucitado y da testimonio de El. Sólo si es apóstol de Cristo está autorizado a dar testimonio de Cristo autoritaria y obligatoriamente: su testimonio tiene autoridad y obliga. San Pablo tiene de común con los demás apóstoles el haber sido nombrado por Cristo y el haber visto al Resucitado. Destaquemos especialmente la llamada expresa de parte de Jesús; San Pablo se convirtió en apóstol porque Cristo le regaló el espíritu ante las puertas de Damasco. Pero no es como los demás

impulsado por el espíritu que manda libremente, su apostolado se funda también en la voluntad de Cristo; por tanto, su apostolado está también determinado por el hecho de estar unido a Cristo resucitado y a su voluntad. Cristo es movido por el Espíritu dentro de esa unión; y dentro de la unión a Cristo fueron impulsados los antiguos apóstoles por el Espíritu al cumplimiento de su misión. Es, pues, erróneo afirmar que los doce apóstoles representan la institución jurídica del apostolado, mientras que a San Pablo le compete un apostolado carismático. En la segunda sección trataremos ampliamente este tema.

2. A pesar de los caracteres comunes, el apostolado de San Pablo se distingue del de los doce en algo muy concreto: también San Pablo fué llamado por Cristo, pero no fué llamado durante la vida terrena de Jesús, sino que fué Cristo resucitado quien le puso a su servicio para predicar el Evangelio. A San Pablo le falta la cualidad que San Pedro creyó ineludible al elegir a Matías: el trato con Jesús durante su vida terrena. Para los demás apóstoles el encuentro con el Resucitado fué la confirmación de lo ya ocurrido, la terminación de lo ya fundamentado; para San Pablo, en cambio, el encuentro con el Resucitado fué su única y definitiva vocación. Su constitución en apóstol se concentra en un solo acto. Pero aunque le falta un elemento que para los demás apóstoles es ineludible, San Pablo es apóstol en el verdadero sentido de la palabra, porque fué autorizado por Cristo para llevar su nombre a los gentiles y a los reyes y para dar testimonio de El en el dolor (*Act.* 9, 15). Mientras que los demás apóstoles se ejercitaron en su misión en un largo trabajo educativo, Pablo, que era perseguidor de Cristo, se convirtió de repente en testigo gracias a su experiencia ante las puertas de Damasco. Cuando fué llamado ya existía la Iglesia. Los doce con Pedro a la cabeza ocupaban en ella un lugar central; tenían poder de gobierno. San Pablo fué llamado a este nuevo pueblo de Dios dirigido por los doce en una profunda crisis y ruptura con su fe anterior. Por eso fué también bautizado (*Act.* 9, 18; 22, 16), mientras que de los demás apóstoles no se nos dice que fueran bautizados.

3. Dentro de las diferencias de vocación entre los doce y San Pablo hay unidad y unanimidad. Por mucho que acentúe San Pablo la independencia e inmediatez de su apostolado está lejos de no

preocuparse de los demás apóstoles o de considerarse superior a ellos. Aunque después de su vocación marcha al desierto, tres años más tarde va a Jerusalén para reunirse con los demás apóstoles y, sobre todo, para ver a Pedro. En Jerusalén está catorce días (*Gal.* 1, 13-20; *Act.* 9, 26-30) y se marcha de nuevo. Quiere lograr el reconocimiento del Evangelio que él predica entre los gentiles (*Gal.* 2, 2). Aunque no tiene la mínima duda de la verdad del Evangelio recibido directamente de Cristo, le importa la unidad entre el apostolado de los doce y el suyo. No quiere predicar un Evangelio distinto del de los doce. Está convencido de que eso sería la destrucción del Evangelio; eso significaría que corría o había corrido en vano. No debe olvidarse que San Pablo compara su evangelio con el de los doce; no son los doce quienes recurren a Pablo para comparar su evangelio con el de él y exigir de él el reconocimiento de su predicación, sino que San Pablo se llega a los doce para presentarles su Evangelio y pedir su reconocimiento, aunque lo hace con inflexible decisión.

Por mucho que San Pablo alardee de su Evangelio, el texto de la epístola a los Gálatas que nos narra todo el proceso obliga a mantener la tesis de que San Pablo ve en el Evangelio de los doce la norma con la que debe estar de acuerdo el suyo, so pena de caer en una desventurada disensión que haría vanos todos sus esfuerzos (*Gál.* 2, 1-10). Cfr. Leuba, *o. c.*, 47-82.

4. El problema que motivó el viaje de San Pablo a Jerusalén fué el de la necesidad de la ley ritual judía para la salvación. Es comprensible que los judíos convertidos al Cristianismo no pudieron separarse radicalmente de su fe anterior y que siguieron observando la ley judía que les era familiar. San Pablo vió en esto un peligro del Evangelio, que predicaba la liberación de la ley. Si la ley viejotestamentaria sigue siendo necesaria para salvarse, el Evangelio es ilusorio. San Pablo no es antinomista al predicar la libertad de la ley; lo que condena y rechaza es que la ley antigua sea necesaria para salvarse. Para que un gentil se haga cristiano no debe pasar por ser un creyente viejotestamentario; por tanto, no necesita ser circuncidado, sino que puede y debe ser directamente admitido en el nuevo pueblo de Dios. San Pablo lucha decidida y perseverantemente por ese su Evangelio (*Gal.* 2). Como veremos en Jerusalén se reconoce «su» Evangelio; *a priori* no podía esperarse otra cosa ya que los círculos directores de Jerusalén o, más en concreto,

Pedro tenía en el fondo su misma convicción. Pedro fué incluso el primero en admitir gentiles en la Iglesia sin imponerles la ley ritual judía: el fué quien hizo bautizar al centurión Cornelio por directo mandato de Dios *(Act.* 10).

5. Cuando San Pablo—en *Gal.* 2, 2. 6. 9—habla de los «que son algo» en Jerusalén no lo dice por ironía sino completamente en serio. Frente a los enemigos que querían desacreditar su Evangelio San Pablo tuvo que destacar agudamente su autonomía e independencia subrayando a la vez su concordancia con los primeros apóstoles, con los doce. Así se explica las violentas formulaciones de la epístola a los Gálatas.

Su convencimiento del carácter normativo del Evangelio de los doce se expresa también en el hecho de que admita su apostolado en su propio evangelio. A favor de su mensaje de la resurrección de Cristo invoca en *I Cor.* 15 la aparición del Señor a Pedro y a los doce *(1 Cor.* 15, 5). En este texto distingue su apostolado del de los doce con la fórmula de que al último de todos a quien se apareció el Señor fué a él, que es una especie de aborto; es el menor de los apóstoles y no es digno de llamarse apóstol, porque persiguió a la Iglesia *(1 Cor.* 15, 8). San Pablo pospone en cierto sentido su apostolado al de los doce (cfr. también *II Cor.* 11, 5, 22; 12, 11). En otro sentido sabe que es superior a todos los demás testigos; hasta puede decir que con las gracias que le han sido concedidas ha trabajado más que ellos *(1 Cor.* 15, 10). Pero él y ellos predican el mismo Evangelio: el mensaje de Cristo crucificado y resucitado *(1 Cor.* 15, 11).

6. San Pablo no fué, por tanto, un apóstol del Espíritu libre que se situara sobre la predicación de los apóstoles tradicionales, sino un varón de la tradición eclesiástica; predica lo que le ha sido transmitido *(1 Cor.* 11, 23-29; 15, 1-3; 11, 23). Cuando al hablar de la última cena dice a los Corintios que les transmite lo que ha recibido del Señor, no quiere decir que todos los contenidos de su Evangelio les ha recibido del Señor por Revelación directa. Sólo se hará justicia a la afirmación del apóstol suponiendo que recibió la *totalidad* del Evangelio de Cristo mismo ante las puertas de Damasco, pero supo los *detalles* gracias a los primeros creyentes. Su dependencia de la tradición de la Iglesia aparece especialmente

clara en la primera epístola a los Corintios en cuyo capítulo 15 invoca expresa y fundamentalmente la tradición a favor de su testimonio sobre la resurrección de Cristo.

7. Por un lado, San Pablo da gran importancia al reconocimiento de su apostolado por parte de los doce y éstos, a su vez, aceptan como apóstol en pleno sentido y confirman la verdad y rectitud de su Evangelio, aunque no pueden admitirle en el cerrado círculo de los doce. El reconocimiento de su apostolado aparece patente en el hecho de que en el llamado Concilio de los Apóstoles en Jerusalén San Pablo es destinado a misionar gentiles, mientras que Pedro y los demás apóstoles deberán misionar entre los judíos. Esta distinción no se llevó a cabo estrictamente pero la decisión tiene fundamental importancia. Los doce están evidentemente convencidos de que al enviar a San Pablo para predicar el Evangelio a los gentiles (*Gal.* 2, 7; *Act.* 15) cumplen el mandato de Cristo de llevar el Evangelio hasta los confines de la tierra (*Mt.* 28, 19; *Act.* 1, 8). Ocurre aquí algo extraordinario; aunque Pablo no cumple todas las condiciones determinadas por Pedro para ser constituído en apóstol, aunque había perseguido mortalmente a la Iglesia, aunque los doce sabían que les había sido especialmente confiado por Cristo el servicio del Evangelio, estuvieron de acuerdo con el apostolado y evangelio de Pablo. La comunidad fué confirmada en Jerusalén con un apretón de manos (*Gal.* 2, 9). San Pablo expresa especialmente su unión con Jerusalén haciendo con gran celo una colecta a favor de los pobres de la primera comunidad (*Rom.* 15, 26-28; *I Cor.* 16, 1-3; *2 Cor.* 8, 9; *Act.* 24, 17; *Gal.* 2, 10).

8. El lazo de unión entre Pablo y los doce era Cristo, en cuya voluntad se fundaban ambos apostolados. San Pablo explica también que fué a Jerusalén, para que su evangelio fuera reconocido, en virtud de una revelación, es decir, en virtud de una directa intervención divina (*Gal.* 2, 2). Pero ambos evangelios tenían distintas matizaciones: San Pablo interpretaba bajo el poder del Espíritu lo que los doce predicaban; el Evangelio de San Pablo era, pues, una explicación de lo implicado en el de los doce; también los doce estaban convencidos de la liberación de la ley ritual judía, pero fué San Pablo quien la fundamentó amplia y profundamente en la común fe en Cristo, en su muerte y resurrección; en su Evangelio se estructura claramente lo incluído en el Evangelio de San Pedro (cfr. *Rom.* 2 16; 16, 25; *II Cor.* 4, 3; *I Thess.* 1, 5; *II Thess.* 2, 14; *II Tim.* 2, 8).

9. La tesis de M. Goguel de que San Pablo fué el primer llamado al apostolado es completamente antihistórica. Según Goguel, el apostolado de los doce nació más tarde. La razón de esa infundada afirmación es que Goguel prefiere el apostolado «carismático» de San Pablo al apostolado «jurídico» de los doce. La tesis de Goguel no puede explicar cómo se llega al apostolado institucional desde el carismático; y sobre todo no puede explicar por qué San Pablo da tanta importancia a la concordancia de su predicación con la de los doce (cfr. M. Goguel, *L'Église primitive*, 90-109; J. L. Leuba, *L'institution et l'évènement*, 1950, 48-50).

El apostolado de los doce manifiesta simultáneamente la relación y diferencia entre el antiguo y nuevo pueblo de Dios; el apostolado de San Pablo expresa sobre todo la diferencia entre ellos, ya que su vocación se decidió sólo en el encuentro con el Resucitado y fué enviado a los gentiles.

10. Se ha defendido muchas veces la opinión de que la palabra «apóstol» es usada por el Nuevo Testamento en sentido amplio y se aplica también a algunos misioneros del primitivo cristianismo: a Bernabé (*1 Cor.* 9, 5), a Junia, a Andrónico (*Rom.* 16, 7), a Santiago, hermano del Señor (*Gal.* 1, 19), a Apolo (*1 Cor.* 4, 6. 9), a Silas y Timoteo (*1 Thess.* 2, 7). Pero ninguno de estos textos es claro. Aunque es cierto que son llamados apóstoles, la expresión debe ser entendida en sentido general, indefinido y en cierto modo no técnico. En *Hebr.* 3, 1 Cristo mismo es llamado apóstol, ya que es el Enviado, el Mandatario y Plenipotenciario de Dios que debe cumplir la revelación de Dios.

Artículo sexto

EL PODER DE ATAR Y DESATAR

1. Cristo explicó los poderes concedidos a los apóstoles en parte antes de la Pasión y en parte después de la Resurrección. El capítulo 18 del Evangelio de San Mateo cuenta cómo Cristo confió a sus discípulos el cuidado de los pequeños y extraviados. El texto dice: «En verdad os digo, cuanto atáreis en la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatáreis en la tierra será desatado en el cielo» (*Mt.* 18, 18). El texto es patrimonio único del Evangelio de San

Mateo, pero este hecho no es motivo para dudar de su autenticidad. Se discute a quien están dirigidas las palabras del Señor. Inmediatamente precedentes son las palabras del Señor sobre la corrección del hermano que falta delante de dos testigos y delante de la comunidad; está así expresado en el versículo 17: «Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti gentil o publicano.» Ese «hermano» obstinado debe ser definitivamente arrojado de la comunidad. El versículo 18 añade que este juicio—que excomulga a un miembro de la comunidad—es reconocido también en el cielo, es decir, por Dios. Si se entiende el versículo 18 en relación con el 17 parece que el texto dice que todos los miembros de la comunidad participan del poder de atar y desatar. De hecho ésta es la interpretación que da la teología protestante. Pero para decidir lo que Cristo dijo no se puede olvidar que el versículo 18 está en el contexto de un discurso dirigido, según el versículo 1, a los discípulos, al grupo de los llamados, y no a las turbas. Así se explica el paso del singular al plural, del «tú» al «vosotros» en el estilo. La relación entre los versículos 17 y 18 es, por tanto, literaria, pero no originalmente histórica; no es, pues, la comunidad la destinataria de estas palabras; se dicen a los representantes de la comunidad y no a todos los miembros de ella. Tampoco se trata de la totalidad de esos representantes, sino del círculo de los doce, ya que sólo a los doce confío Cristo su misión. En caso de duda hay que limitar, por tanto, también al círculo de los doce la atribución de un elemento del poder total.

2. El sentido del poder de atar y desatar concedido por Cristo a los apóstoles implica conforme al estilo semítico tres cosas: declarar algo prohibido o permitido, imponer una obligación o eximir de ella, excluir de la comunidad y readmitir en ella. Estos tres elementos del poder pleno concedido a los apóstoles se condicionan recíprocamente. Si los doce pueden ejercer el poder disciplinar en la casa de Dios, tienen que estar en situación de poder decidir qué es lo que está permitido y prohibido. El poder disciplinar tiene como ineludible presupuesto el poder de enseñar. Las decisiones autoritarias pueden ser impuestas por medio de castigos. Por tanto, fué concedido a los apóstoles el poder de dar definiciones doctrinales obligatorias, de promulgar leyes jurídicas y de obligar a cumplirlas.

Como hemos visto, Jesús concede a los apóstoles el poder de sentarse en doce tronos y juzgar a las doce tribus de Israel, cuando

llegue el fin del mundo y Cristo mismo se siente en su trono de gloria *(Mt.* 19, 28); este poder está también en el ámbito del pleno poder que les es concedido en *Mt.* 18, 18.

3. El hecho de que el evangelista introduzca el versículo *Mt.* 18, 18 en el capítulo de advertencias a los discípulos sobre su conducta para con los pequeños y extraviados, significa evidentemente que los mandatarios deben cumplir su poder sobre los demás miembros de la Iglesia con amor y cuidado fraternales y no con presuntuosa petulancia (cfr. *Mt.* 18, 1-35).

Artículo séptimo

EL PODER DE PERDONAR PECADOS

1. La capacidad de perdonar pecados que Cristo resucitado concede a los apóstoles es una profunda explicitación del pleno poder que les fué conferido. Según San Juan ocurrió lo siguiente: «La tarde del primer día de la semana, estando cerradas las puertas del lugar donde se hallaban los discípulos por temor de los judíos, vino Jesús y, puesto en medio de ellos, les dijo: La paz sea con vosotros. Y diciendo esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron viendo al Señor. Díjoles otra vez: La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío yo. Diciendo esto, sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los pecados les serán perdonados; a quienes se los retuviereis les serán retenidos» *(Jo.* 20, 19-23).

2. Este texto explica el pleno poder, concedido a los apóstoles según *Mt.* 18, 18, como poder de perdonar pecados; está incluído en el poder de atar y desatar. Al serle perdonados los pecados, el pecador es de nuevo admitido en la comunidad de los creyentes, de la Iglesia, y, por tanto, en la comunidad de Dios. Los apóstoles deben decidir autoritariamente si puede ser readmitido en la comunidad un individuo excluído de ella por sus pecados. Si deciden positivamente, Dios mismo confirma su decisión; Dios no le volverá a considerar como pecador; le quitará los pecados. El poder de perdonar pecados es, pues, un poder judicial: al perdonar los pecados los apóstoles realizan una acción judicial (cfr. § 265).

3. Es significativo que Cristo concediera este poder a los apóstoles después de la Resurrección. Su cumplimiento presupone lo ocurrido en el Gólgota y la mañana de Pascua. Lo relatado en *Mt.* 18, 18 es la promesa del poder, explicado y transmitido en *Jo.* 20, 19-23. La autorización para perdonar pecados presupone una estrecha relación con el Resucitado, que mediante su muerte ha creado en el mundo una nueva situación: la paz entre Dios y los hombres. La autorización concedida a los apóstoles es continuación y realización de la propia misión de Cristo, cumplida en el Gólgota (cfr. *Jo.* 17, 18; 13, 20; 18, 37). Los apóstoles deberán aplicar a los hombres lo que fué hecho accesible por la muerte y resurrección de Cristo; son capacitados para ello mediante la comunicación del Espíritu Celestial. El gesto de insuflar recuerda el proceso narrado en *Gen.* 2, 7 (*Sab.* 15, 11); el Génesis nos cuenta cómo Dios insufló el aliento vital al primer hombre. Entonces se trataba de comunicar la vida natural y aquí se trata de comunicar un aliento sobrenatural de vida, del Espíritu de Dios; gracias a ello los apóstoles serán capacitados para el servicio de perdonar pecados. En cierto modo deben recibir la vitalidad divina necesaria para vencer el pecado. Cuando Cristo transfiere este poder transmite en un ámbito importante el poder que El mismo ejercitó alguna vez durante su vida terrena (*Mc.* 2, 5; *Lc.* 7, 47) para hacerlo efectivo para todos mediante su muerte.

4. En la expresión «recibid espíritu santo» falta el artículo*; es, pues, dudoso si se alude al Espíritu Santo tercera persona de la Trinidad o si se refiere al espíritu celestial en general. Más bien parece lo segundo, ya que el Espíritu Santo no fué enviado hasta el día de Pentecostés, según *Act.* 2. Lo que se les da a los apóstoles por Pascua es la preparación de oficio para el cumplimiento de las actividades que deberán ejercitar después de la bajada del Espíritu Santo; era en cierto modo la «cualificación» interna. Pero fué el envío del Espíritu Santo lo que movió a los apóstoles a ejercitar las fuerzas de acción y vida infundidas en ellos.

* La traducción española usada emplea el artículo. (*N. de los T.*)

Artículo octavo

EL GRAN MANDATO MISIONAL

1. La plenitud de poder prometida a los discípulos por Cristo durante su vida terrena y concedida después de su resurrección está representada en grado máximo en el gran mandato misional que nos cuenta San Mateo: «Los once discípulos se fueron a Galilea, al monte que Jesús les había indicado, y, viéndole, se postraron; algunos vacilaron, y, acercándose Jesús, les dijo: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra, id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» *(Mt.* 28, 16-20). El texto de San Marcos dice: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará. A los que creyeren les acompañarán estas señales; en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, tomarán en las manos las serpientes y si bebieren ponzoña, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos, y éstos recobrarán la salud» *(Mc.* 16, 15-18; cfr. *Act.* 1, 8).

El reconocer o no la historicidad del texto de San Mateo depende de si se admite que Cristo resucitado se apareció a los suyos y que podía imponer una misión. De nuevo estamos, por tanto, en un punto en que se demuestra que la eclesiología está condicionada por la cristología. Quien es prisionero de un *a priori* racionalista o naturalista tiene que negar la autenticidad del texto; pero debe darse cuenta de que su negación no se apoya en razones históricas o filológicas sino en la estrechez irracional de su concepción del mundo.

2. Este mandato de misión no revela a los discípulos ningún poder completamente nuevo, sino que representa en sumo grado el único poder de misionar que les ha sido concedido. Según el texto de San Mateo implica varias cosas; los discípulos son autorizados y obligados a convertir a los hombres en discípulos de Cristo mediante la administración del bautismo. Según San Marcos la predicación y la fe preceden a la administración del bautismo. El Evangelio debe ser predicado a todos los pueblos, por tanto, también a

los gentiles. Aquí se hace patente la nueva situación creada por la resurrección. Durante su vida terrena Cristo se limitó a predicar el Evangelio entre los miembros de su pueblo; en la resurrección se rompen con plena realidad las ataduras de la carne y de la sangre. Esta liberación fué ya preparada durante toda la vida terrena de Cristo: Cristo condenó—como Juan Bautista—*(Mt.* 3, 7-10) la certeza de salvarse por el solo hecho de descender de Abraham. Lo preparado durante su vida terrena se cumplió después de su resurrección como obra propia suya: envió a los apóstoles a misionar los gentiles. Véase § 163.

Cristo podía transferir plenos poderes a sus apóstoles, porque El mismo poseía el pleno poder; es el que transfirió a los suyos. Implica la doctrina, el bautismo y el gobierno. Ni en el cielo ni en la tierra hay poder alguno que supere al de Cristo. El poder de los apóstoles es también total. No hay posible acceso al Padre celestial por gracia de otros poderes; en la formulación de San Marcos aparece este hecho especialmente claro.

3. Para que los apóstoles no tuvieran por qué dudar ni vacilar a la vista de la misión que tendría que cumplir en presencia del cielo y de la tierra y que era tan importante para los hombres, Cristo añadió la promesa de que estaría con ellos hasta la consumación de los tiempos; no estarán solos jamás. Aunque desaparezca el Señor del ámbito de la visible familiaridad, seguirá estando y actuando en medio de ellos. De nuevo aparece claramente que los apóstoles son los representantes (*scheluchim*) de Cristo. Esto implica que hacen lo que les ha mandado y nada más, pero a la vez que lo hacen como mandatarios del Señor y plenamente responsables ante El. No son, por tanto, señores, sino servidores del Evangelio y de los sacramentos; pero deben prestar su obediencia y servicio por propia decisión responsable, ya que Cristo les dirige un mandato que les obliga a obrar incluso esforzándose y sacrificándose. No son instrumentos automáticos del Señor invisible, sino hombres libres, obligados a obedecer y autorizados para servir. En los escritos neotestamentarios se expresan claramente estos dos aspectos del oficio del apóstol: por una parte su poder jurídico y por otra su obligación de servicio. E. Brunner ha visto muy bien que la autorización del apóstol es una autorización para especiales servicios.

Pero critica sin razón a la teología católica de haber entendido de otra manera el poder apostólico. En virtud de los plenos poderes

que el Padre le otorgó, Cristo fué servidor de todos, y los apóstoles, sus enviados y mandatarios, fueron llamados también al servicio de la salvación de todos. No todos pueden prestar este servicio, sino sólo los autorizados a él. En el oficio apostólico se unen así en una sola cosa la autoridad y la obligación de servicio (véase el artículo *diakonein* en: Kittels ThW NT II 81-93 (Beyer) y § 284 de esta Dogmática).

En los Sinópticos la responsabilidad del apóstol se destaca más que en los textos de San Juan, en cuyo Evangelio se destaca en primer plano la participación de Jesús, en la actividad del apóstol; pero también San Juan conoce y atestigua la autoridad de los mandatarios de Cristo: por mucho que destaque la unión personal y comunidad de vida entre Cristo y sus creyentes (*Jo.* 10, 1-16. 27-29; 13, 34; 15; 17, 6-26), también da testimonio del pleno poder jurídico concedido a los apóstoles y en especial a San Pedro (*Jo.* 20, 19-23; 15-18). A pesar de todo es cierto que en él la idea de la responsabilidad no es tan dominante como en los Sinópticos.

J. Schmid da la siguiente interpretación del texto de San Mateo; vamos a citarla a pesar de su extensión (*Das Evangelium nach Matthäus,* 1956, 390-392): «Las palabras que Jesús les dice son de las más grandiosas y en varios aspectos de las más importantes del Evangelio. Su contenido tiene tres partes: las palabras de autorización (ver. 18b) son el principio y fundamento de lo siguiente; de ellas se deduce el mandato de misión y bautismo (V. 19-20a); termina con la promesa (V. 20b). El Padre le ha dado a El, Jesús, todo poder en el cielo y en la tierra; ahora no es el anonadado Hijo del hombre, cuyo poder está en cierto sentido todavía oculto a pesar de los milagros, de la proclamación «con poder» (7, 29) de la voluntad absoluta de Dios y del poder para perdonar pecados en la tierra (9, 6); aquí habla el Glorificado, el Señor (*Phil.* 2, 11), el «Hijo de Dios en poder» (*Rom.* 1, 4). Este texto se distingue de 11, 27 (=*Lc.* 20, 22) por la nueva situación—creada por la Resurrección—, en que es pronunciado y por su más amplio contenido; ya que aquí no se habla sólo del conocimiento y revelación de los misterios divinos. Pero aquí como allí habla el Dios-hombre. La misión que ahora confía a los once se funda en la perfección de su poder sobre el cielo y la tierra, es decir, sobre todo el mundo, y expresa el carácter transformador de su obra salvadora. Aunque en su actividad terrena sólo había sido enviado por encargo del Padre al pueblo de Israel (cfr. 10, 5; 15, 24, y *Mc.* 1, 38), su misión vale para toda la humanidad y en virtud de ella envía ahora a los discípulos y los convierte en apóstoles (cfr. *Lc.* 6, 13 y 24, 48; *Jo.* 20, 21); pues la verdad única del Evangelio y la única salvación obrada por su muerte están destinadas a todos los hombres (cfr. 20, 28=*Mc.* 10, 45; 24, 14=*Mc.* 13, 10). Por eso los discípulos deben ir a misionar y convertir a «todos los pueblos», es decir, a toda la humanidad en discípulos creyentes. Entre la limitada misión del «Jesús terreno» y la misión universalista del mandato misionero de Jesús resucitado sólo puede encontrar contradicciones quien no reconozca

el progreso creado por la muerte y resurrección de Jesús dentro de la situación salvadora y sobre todo quien niegue el valor salvífico universal de la muerte de Jesús predicado ya por el «Jesús terreno» (*Mc.* 10, 45). La expresión «todos los pueblos» no significa tampoco los pueblos paganos en oposición a Israel, como que el Evangelio les tuviera que ser predicado, porque Israel lo rechazó (cfr. 21, 41 = *Mc.* 12, 8; *Rom.* 11), sino que incluye a Israel. El mandato de misión implica el mandato de bautizar; así se expresa el por qué uno se hace cristiano: por la aceptación creyente de la recepción del bautismo (cfr. *Act.* 2, 38-41; 8, 12. 36; 19, 30-33; *Eph.* 4, 5). El «hacer discípulos» no consiste sólo en predicar el Evangelio, en ofrecer la verdad cristiana; ni es cierto que uno se haga «discípulo» él mismo creyendo, sino que es hecho cristiano por Dios mediante el bautismo administrado por los apóstoles. El bautismo es mucho más que un rito de iniciación en la comunidad de los discípulos, es mucho más que una acción simbólica; por ser parte esencial de la misión le es reconocida su necesidad para la salvación lo mismo que a la fe. Pero su administración debe hacerse «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»; es decir, bajo la invocación de las tres personas divinas. La fórmula no expresa sólo la fe de quien bautiza en Dios trinitario, sino el hecho de que el bautizado se convierte en propiedad de Dios. El bautismo pone en una relación con Dios que el hombre no puede crear por la sola aceptación creyente del Evangelio. Mediante el bautismo el neófito se convierte en «discípulo», en verdadero cristiano. Debe seguirle el continuo adoctrinamiento práctico del bautizado en los preceptos morales predicados por Jesús; porque el verdadero discípulo de Jesús no es el que no hace más que confesarlo o invocarlo, sino el que cumple la voluntad de Dios predicada por Jesús (cfr. 7, 21-23). El breve discurso de Jesús termina con una palabra consoladora; con ella termina el primer evangelio. Asegura a los predicadores del Evangelio—o con otras palabras, a la Iglesia—la continua presencia del Señor glorificado a la diestra del Padre y su gracia protectora y orientadora.»

Artículo noveno

LA SUCESION APOSTOLICA

1. La vocación, especial importancia e incluso el poder jurídico de los doce son en gran medida reconocidos por la mayoría de los teólogos protestantes de la actualidad. Pero lo que niegan es que los apóstoles hayan tenido sucesores. Sin embargo, el problema de la sucesión apostólica es sumamente importante para comprender la cuestión de si Cristo fundó una Iglesia. La Iglesia católica con toda razón ha dado gran importancia a esta cuestión en todas sus definiciones doctrinales tanto en el primer proyecto de constitución sobre la Iglesia propuesto al Concilio Vaticano como en las definiciones decisivas. Véanse los textos en § 167 c, cap. 1.

La teología protestante niega la sucesión diciendo que los apóstoles tuvieron una posición única y especial.

Aunque las ideas de E. Brunner *(Das Missverständnis der Kirche,* 1951, 27-30) no responden exactamente a la teología protestante actual en muchas cosas, en esta cuestión expresa lo que la mayoría supone; vamos, pues, a copiar su tesis: «Esta autoridad (la apostólica) es esencialmente intrasmisible. Todo puede trasmitirse menos una cosa: el haber estado con Jesús, el ser testigos oculares, el ser el primer eslabón de la cadena histórica. Y esto es justamente lo que hace apóstoles a los apóstoles. Frente al hecho de la Revelación no puede haber más que esta desigualdad: unos la tienen de primera mano, como testigos oculares, pero todos los demás necesitan haberla recibido de ellos para tenerla. Esta suposición especial está fundada exclusivamente en la contingencia del hecho histórico. Está por eso absolutamente limitada por la contingencia histórica misma. Es contingente y ocurrida una sola vez (*einmalig*), como la Revelación misma; por eso es intrasmisible en el estricto sentido de la palabra. Con otras palabras: es transitoria; desaparece con la existencia física de los testigos oculares. Este su carácter transitorio le viene dado también con el hecho mismo de la Revelación como tal... Pero la autoridad de los apóstoles es transitoria todavía en otro sentido: no sólo en el sentido de que perece y se acaba sino en el sentido de que pasa. Los apóstoles tienen autoridad sólo y únicamente por lo que han recibido; por el hecho de que ellos son los únicos que lo tienen, los demás dependen de ellos. La autoridad, por tanto, está totalmente en el don, en el contenido del que ellos son recipientes. Por eso es inevitable que al transmitir lo recibido a los nuevos destinatarios, éstos tengan exclusivamente lo que antes tenían sólo los primeros. La autoridad pasa a la comunidad receptora en la medida en que los apóstoles hayan dado realmente lo que tenían que dar... Sólo en un sentido queda una relación de dependencia de la palabra de los apóstoles: continuamente queda la figura de la primitiva y originaria palabra apostólica con la que cada comunidad tiene que medir la palabra en ella existente, para cerciorarse de que es la misma... Esta es la esencia de la autoridad apostólica, tal como realmente resulta de la Revelación.» Es significativo que Brunner continúe diciendo: «Después de haber entendido así el sentido y los límites de la autoridad apostólica partiendo deductivamente de la esencia de la Revelación y de la historia sagrada, nos sentimos obligados a contrastar esta idea con los testimonios del Nuevo Testamento. Y vemos que esta idea no está tan clara y unívocamente de acuerdo con los testimonios del Nuevo Testamento como hubiéramos deseado. Al contrario, en el Nuevo Testamento hay vestigios considerables de una concepción totalmente distinta del apostolado y esta es la razón de tan frecuentes malentendidos. Además de la concepción expuesta hay otras distintas y contradictorias que aparecen yuxtapuestas: una, por ejemplo, en la dirección de una Iglesia autoritaria y jerárquica y otra, que atribuye al apostolado menos autoridad que la idea que nosotros hemos expuesto. Nos tenemos que resignar al hecho de que en el Nuevo Testamento no existe la unidad que siempre postuló y supuso la ortodoxia.»

Si se compara la doctrina de los reformadores sobre la función de la Escritura con la opinión de E. Brunner que acabamos de citar, parece imposible conciliarlas. Evidentemente Brunner ha abandonado el principio reformista de la Sagrada Escritura a favor de

determinados prejuicios teológicos. El método apriorístico que usa el autor le obliga a confesar que no encuentra en la Escritura lo que desearía encontrar.

2. Si consideramos imparcialmente el Nuevo Testamento veremos que al unicidad y continuación del apostolado lejos de excluirse se exigen recíprocamente. Hay que conceder en primer lugar que de hecho el apostolado es en cierto sentido único (*einmalig*) e intransmisible; la característica de los apóstoles fué el haber tratado a Jesús durante su vida terrena, el haber sido testigos oculares y auriculares de su vida, el haber sido testigos de la Resurrección y venida del Espíritu Santo, es decir, el haber acompañado inmediatamente a Cristo y el haber sido directamente llamados por El. Han sido los portadores de la Revelación y en cuanto tales han llevado la revelación de Jesucristo al término que nos manifiesta todo (G. Söhngen, *Ueberlieferung und apostolische Verkündigung*, en: «Die Einheit der Theologie» (1952, 305-323).

La unicidad (*Einmaligkeit*) del apostolado se manifiesta también en el uso del número doce; los doce fueron llamados para continuar la herencia de la antigua Israel. Pero cuando nació el nuevo pueblo de Dios el día de Pentecostés, el número doce perdió su sentido; antes de la venida del Espíritu, el número fué completado al morir Judas, pero después de Pentecostés no volvió a ser completado cuando murió alguno de los doce. Fué, pues, superada la limitación al número doce, pero fué mantenida hasta la llegada del Espíritu Santo. Fué, pues, una institución de una sola vez y no duradera.

3. Pero el hecho de que existiera una sola vez (*die Einmaligkeit*) no excluye toda continuación; sólo una torpe interpretación simplificadora que no distingue lo que es necesario distinguir sería capaz de suponer tal cosa. Hay que distinguir entre la misión confiada a los apóstoles y el presupuesto histórico de su misión. La situación histórica era única e irrepetible, pero la misión no necesitaba ser también única e irrepetible. La Sagrada Escritura indica al contrario que la misión confiada por Cristo a los apóstoles debía sobrevivir y pasar a los sucesores según voluntad del mismo Cristo. Los sucesores no debían ni podían convertirse en apóstoles, al menos no en el sentido que la palabra tiene en el Nuevo Testamento. Tampoco los apóstoles eran obispos entendida la palabra en su preciso sentido. Al hablar de «sucesión apostólica» se alude a la pervi-

vencia del poder de predicar y de administrar los sacramentos y del poder disciplinar dentro de la Iglesia, pero no a la pervivencia de los apóstoles en cuanto tales.

4. Aunque no constara formalmente en la Escritura era natural que la tarea confiada a los apóstoles debiera sobrevivir y ser continuada por los sucesores. La tesis de E. Brunner y de otros teólogos protestantes afirmando que la autoridad de los apóstoles pasó a las comunidades es un grave malentendido; también lo es la razón que aducen, de que la autoridad radica en el don, en el contenido, del que son recipientes los apóstoles. Pasan por alto un elemento decisivo; pasan por alto que los apóstoles habían sido constituídos representantes y plenipotenciarios de Dios y tenían, por tanto, una autoridad que les competía por sí mismos y no por el don que les había sido hecho. Es cierto que tienen su autoridad por el don, pero el portador de la autoridad no es el don sino el apóstol que transmite y transfiere autoritariamente el don. Los apóstoles tienen esa autoridad por un acto de la voluntad de Cristo. Es Cristo quien les constituye en apóstoles; sin su expresa constitución no son sus plenipotenciarios. La palabra que dirigen a las comunidades es obligatoria porque la predican ellos, que son los plenipotenciarios de Cristo. El don que transmiten es conferido por autorizados portadores. Por tanto, para que la palabra pueda seguir siendo predicada autoritariamente y pueda ser «puestos» los signos eficaces, se necesita un plenipotenciario, un autorizado para predicar autoritariamente. Es evidente que los apóstoles estuvieron dominados por ese convencimiento, ya que por su parte constituyen de nuevo mensajeros, para que continúen lo que los apóstoles tenían que hacer.

5. La teología protestante ha planteado la cuestión de que en momentos y problemas decisivos como el de la discusión sobre la validez o no-validez de la ley ritual viejotestamentaria y sobre su necesidad para salvarse, los apóstoles no impusieron su autoridad jurídica sino que se inclinaron ante la fuerza del Espíritu que hablaba por boca de Pablo. Vamos a ver detenidamente esta cuestión: el problema fué tratado entre Pablo y los apóstoles de Jerusalén en el llamado Concilio apostólico de Jerusalén (cfr. este mismo parágrafo, art. 5, núms. 3-7). Las opiniones entrechocaron violentamente. Los cristianos de Jerusalén se inclinaban a imponer como obligatoria a los gentiles convertidos la antigua ley ritual, como que fue-

ra necesaria para salvarse. San Pablo defendió decididamente la opinión contraria. Vió que su trabajo misional era puesto en peligro e incluso destruído *(Gal.* 2), si se exigía que los gentiles se sometieran a la ley de la circuncisión. La polémica había irrumpido violentamente en Antioquía. Pablo y Bernabé se fueron a Jerusalén para tratar el asunto con los antiguos apóstoles. Los *Hechos de los Apóstoles* (15) no cuentan las discusiones en que se aclararon los pros y los contras. Sólo narran la postura de las dos primeras figuras de la Iglesia de Jerusalén—Pedro y Santiago—y el texto de la decisión. La reunión es dirigida por Santiago. Pero Pedro aparece como primero y se sitúa decididamente a favor de la libertad de los gentiles convertidos. Apoya su posición en el caso del centurión Cornelio *(Act.* 10, 1-11, 1-18), a quien él mismo admitió en la Iglesia sin previa circuncisión y por expreso mandato de Dios. Dios mismo instruyó a Pedro en sueños y le hizo ver que no debía hacer distinciones entre circuncisos e incircuncisos. Pedro, que era miembro de la Iglesia-madre de Jerusalén, había sido precisamente elegido por Dios para recibir en la Iglesia a los gentiles sin imponerles la carga de la ley ritual judía. En su discurso Pedro se dirige clara y decididamente contra los fanáticos de la circuncisión y les dice que era tentar a Dios querer obligar a los gentiles convertidos a circuncidarse contra la expresa voluntad de Dios mismo. La autoridad de Pedro y las razones que hace valer obligan al asentimiento de todos. Bernabé y Pablo contaron entonces los milagros mediante los que Dios había sancionado su actuación entre los paganos. Después toma Santiago la palabra; también para él el butismo del pagano Cornelio ordenado por Dios mismo es un argumento de que Dios llama también a los gentiles al nuevo pueblo de Dios. Dios mismo ha ordenado la misión entre los gentiles. Santiago termina su alocución haciendo una propuesta en parte positiva y en parte negativa. La parte negativa es la tesis misma de Pedro de que no se debe molestar a los gentiles convertidos con más cargas, es decir, no se les debe obligar a circuncidarse ni se les debe imponer la ley ritual judía. En la parte positiva expresa el deseo de que los gentiles convertidos tengan algunas limitaciones en sus costumbres por consideración a su hermanos judío-cristianos. La propuesta de Santiago es elevada a resolución por los apóstoles y los ancianos bajo el acuerdo de la comunidad. El enviará a los antioquenos, entre quienes nació la polémica, esta resolución por escrito y en manos de dos varones que tienen puestos directivos en la comunidad de Jerusalén; en esta

carta son reprendidos duramente los judaístas que intranquilizaron a los gentiles convertidos de Antioquía, Bernabé y Pablo, en cambio, son alabados. La proposición más importante dice: «Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más que estas necesarias: Que os abstengáis de las carnes inmoladas a los ídolos, de sangre y de lo ahogado y de la fornicación, de lo cual haréis bien en guardaros. Pasadlo bien» (*Act.* 15, 28-29).

Si se observa imparcialmente todo el proceso tal como es contado en los *Hechos de los Apóstoles,* se verá que la autoridad de Jerusalén no se sometió a la fuerza espiritual del apóstol Pablo, sino que se intentó en discursos y réplicas investigar la verdadera intención de Dios. Pedro y Santiago no pertenecían a los judaístas sino que desde el principio defendieron la misma opinión que Pablo y Bernabé; especialmente Pedro opinaba casi exactamente lo mismo que Pablo; incluso había preparado el camino a la misión de los gentiles. Para el tratamiento de la cuestión en lo sucesivo fué norma la decisión de los apóstoles y presbíteros. Esto es lo que importa. Sería inexacta la idea de la autoridad apostólica entendida como institución sin contenido y puramente formal; evidentemente y por esencia se refiere a determinados contenidos; por ellos existe y no por sí misma. Dios mismo y Cristo determinaron los contenidos para que era establecida. Se trata, por tanto, de reconocer la revelación hecha por Cristo. En las deliberaciones del concilio apostólico de Jerusalén se trabajó para lograr ese reconocimiento. Pablo y Bernabé contribuyeron esencialmente a ese logro, pero no contribuyeron menos Pedro y Santiago. Autoridad divina no significa lo mismo que iluminación divina. Pero el hecho de la obligatoriedad de las decisiones no depende de la decisión de Pablo, sino de la decisión jurídico-formal del concilio apostólico. Lo normativo fué, en definitiva, la autoridad de los apóstoles: era una autoridad jerárquica y canónica. Sólo por malicia puede negarse ese hecho.

La noticia que San Pablo da del proceso en *Gal.* 2 coincide en lo esencial con *Act.* 15. En la epístola a los Gálatas (2, 1-10) se dice que en Galacia como en Antioquía (*Act.* 15) habían empezado a aparecer tendencias judaizantes; tenían muchos adictos en Jerusalén; eran «falsos hermanos» que se habían introducido furtivamente. Para defender la libertad de los cristianos que son liberados de la esclavitud por la fe y el bautismo en virtud de la redención de Cristo, fué San Pablo a Jerusalén como cuenta en la epístola. De acuerdo

con los doce hizo frente contra el peligro de judaización del Evangelio. Se trata de una decisión sumamente importante: judaísmo o cristianismo. San Pablo dice con pasión que no cedió ni un momento; la verdad del Evangelio debía mantenerse; sólo eso le había sido impuesto «por los que eran algo»; los Gálatas mismos habían visto que a él le había sido confiado el Evangelio entre los gentiles, como a Pedro le había sido encargado predicarlo entre los judíos.

No es posible dudar de que San Pablo reconoció de hecho la autoridad de los doce en su viaje a Jerusalén y en las deliberaciones habidas en el concilio. Le importaba que los apóstoles, destacados durante la vida terrena de Jesús y después de su resurrección—sobre todo Pedro—estuvieran de acuerdo con él. Por otra parte quería evitar en todo caso la impresión de que él hubiera recibido su misión de manos de los doce: su misión le había sido directamente confiado por Cristo. En la epístola a los Gálatas aparece evidente también que San Pablo no necesitó convencer a los «que eran algo». Cuando dice que Pedro fué destinado para misionar a los judíos habla en general, pues Pedro fué precisamente el primero que administró el bautismo a un gentil sin obligarle a circuncidarse. Pero en la epístola se ve claro también que en opinión de San Pablo la decisión de las autoridades de Jerusalén tuvo gran importancia para la tranquila continuación de la misión de los gentiles. Por eso se preocupó de ella. La epístola a los Gálatas lejos de negar la autoridad jurídica de los doce, da testimonio de ella (véase este mismo parágrafo, art. 5, núms. 5-10).

Muchas veces se ha contrapuesto la noticia del concilio apostólico que San Pablo da en la epístola a los Gálatas a la narración de los *Hechos de los Apóstoles*. Algunos investigadores hasta vieron en las diferencias una razón para suponer que se trataba de acontecimientos distintos. Pero esta tesis no ha podido imponerse. «Cuando se sabe que la noticia de los *Hechos de los Apóstoles* no es una reproducción protocolaria y completa de lo que ocurrió en Jerusalén y que *Gal.* 2, 1-10 es una apasionada autodefensa del Apóstol que no hace más que destacar y acentuar determinados hechos, ambos textos pueden ser conciliados sin forzarlos, ya que coinciden en los puntos capitales y las diferencias no fuerzan ni a sospechar de la fidelidad histórica de los *Hechos de los Apóstoles,* ni a suponer la prioridad de *Gal.*» (A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte,* 1938, 109). Durante mucho tiempo la crítica liberal puso en duda la autenticidad histórica de los *Hechos de los Apóstoles,* pero actualmente el libro es tenido por fidedigno en la mayoría de la exégesis crítica (Wikenhauser, 13-18).

La diferencia fundamental está en que según la narración de la epístola a los Gálatas al evangelio paulino predicado entre los gentiles le son reconocidos los mismos derechos solemne y formalmente y sin condiciones;

según los *Hechos de los Apóstoles* es cierto que es reconocido, pero se imponen a los gentiles algunas limitaciones—«cláusula de Santiago»—de las que no habla la epístola a los Gálatas. Se dice que San Pablo tuvo por imposible el dar su consentimiento a esta cláusula. Sobre esta cuestión hay que tener en cuenta que el punto de gravedad del decreto de Jerusalén no está en la cláusula, sino en la liberación del deber de la circuncisión; esto era un acontecimiento de mayor importancia y ahí está el carácter fundamental de la decisión. La cláusula por su parte tiene carácter disciplinar; cumple una finalidad determinada—servir a la paz y concordia dentro de las comunidades—y no acentúa de ninguna manera la necesidad de la ley ritual para salvarse. Es evidente que el decreto de Jerusalén fué entendido así por San Pablo y por los antioquenos. San Pablo aceptó la cláusula de Santiago en el sentido de que había de tener consideración con los judíos convertidos al cristianismo y él mismo dice frecuentemente a pesar de su actitud fundamental que quiere tener consideración con los sentimientos y costumbres de los judío-cristianos. Así dice, por ejemplo, que quiere ser gentil para los gentiles y judío para los judíos *(1 Cor.* 9, 19). Permitió que Timoteo se circuncidara *(Act.* 16, 3); se portó consideradamente con los judíos. Sólo cuando la circuncisión es exigida necesariamente como medio imprescindible para salvarse, se rebela y lo rechaza; por eso no permitió que Tito se circuncidara *(Gal.* 2, 3).

El decreto de Jerusalén no fué proclamado en todas partes, sino sólo en la iglesia antioquena y comunidades hermanas, aunque según *Act.* 16, 4 fué también proclamado en Derbe, Listra e Iconio. El decreto, al admitir la cláusula de Santiago, quiso evidentemente regular las relaciones entre judíos y gentiles convertidos al cristianismo en los dominios de Siria y Cilicia en que había muchos judíos. San Pablo no proclamó el decreto en sus demás terrenos de misión porque la situación era completamente distinta (A. Wikenhauser, 109-111).

6. Hemos, pues, mantenido la tesis de que para la autoridad propia de los apóstoles es determinante su constitución por Cristo en representantes y autorizados o plenipotenciarios suyos. La autoridad sólo se logra por un acto de nombramiento. La cuestión no es, por tanto, si los apóstoles transmitieron el Evangelio a las comunidades y en consecuencia las confirieron su autoridad—planteado así es una pseudocuestión—, sino que consiste en si los apóstoles por su parte nombraron varones para que les continuaran en lo que ellos—apóstoles—habían hecho: predicar el Evangelio con autoridad. Sobre este tema hay que decir que la ley del comienzo es la continuidad. Si a los comienzos había una serie de varones «separados» y elegidos de entre el pueblo, que debían predicar el Evangelio y misionar los pueblos, no se entiende por qué este modo establecido por Cristo tenía que ser temporalmente limitado. Y, además, si la nueva comunidad fundada por Cristo necesitaba en la época de su fundación un guía y jefe, un portador de la autoridad, en su

desarrollo posterior seguirá necesitando de pastores. Por tanto, la voluntad de Cristo es que los apóstoles tengan sucesores, incluídas la institución del apostolado y la misión confiada a los apóstoles. El nombramiento de sucesores no es, pues, más que la explicación histórica del apostolado. Sería absurdo limitar a la época apostólica la dirección de la nueva comunidad confiada a los apóstoles. Es comprensible que al principio apenas apareciera la dirección jurídica y que la palabra viva y el espíritu de Cristo obraran y garantizaran en la época del primer amor la unidad de los cristianos; pero cuanto más se desarrollaba la comunidad, cuanto más numerosos eran sus miembros y cuanto más palidecía el espíritu animado del principio, tanto más necesario era el orden, imposible sin una mano ordenadora. La limitación de la autoridad apostólica a los tiempos primitivos sólo sería comprensible suponiendo que Cristo contó con su inminente venida y no se preocupó de los tiempos postapostólicos, por que la Iglesia iba a dejar de existir; pero este supuesto—como hemos visto—es contrario a la Escritura y, por tanto, no es evangélico. O. Cullmann reconoce ya (en contraste con el escatologismo de A. Schweitzer y otros) que Cristo quiso que la Iglesia existiera un tiempo indefinidamente largo.

7. La idea de la transmisión de los poderes de oficio estaba por decirlo así en el ambiente ya que desempeña un gran papel en el antiguo mundo bíblico (E. Stauffer, *Theologie des NT*, 1948, 4.ª ed., 17, 215). Moisés recibió de Dios su oficio de mediador; por tanto, era único; pero designó a Josué para sucesor suyo *(Num.* 27, 18). Los maestros de Israel se sientan en la cátedra de Moisés. Jesús no se distanció de este principio, sino que lo reconoció *(Mt.* 23, 6). Los apóstoles procedían de este mundo del antiguo pueblo de Dios y traspasaron sus estructuras a la Iglesia, cuyo principio y núcleo eran ellos mismos. Véase J. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips* (1931) 152.

Ni el Nuevo Testamento ni la situación postapostólica justifican la opinión, defendida por O. H. Turner y E. Caspar, de que en los primeros siglos de sucesión no significaba directamente la serie de personas sino la unidad interna de la doctrina y su transmisión, o mejor, su recepción de mano en mano. Por muy importante que sea la unidad doctrinal la unidad con Cristo aparece también patente en la celebración de la liturgia sacramental y en la disciplina comunitaria. Esta triple unidad es garantizada por la serie de varones auto-

rizados que siguen a los apóstoles. Tanto las epístolas pastorales de San Pablo como los testimonios de la época postapostólica (Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Justino, mártir) nos confirman que el oficio eclesiástico es la garantía de la tradición apostólica. Parece justamente una seguridad contra los peligros de la fe provenientes sobre todo del gnosticismo. El hecho de que se confeccionen listas de obispos (Ireneo, Hegesipo) para documentar su relación con los apóstoles prueba la importancia del oficio eclesiástico; este hecho corresponde también a la tradición judía (y menos al ejemplo de los círculos filosóficos helenísticognósticos) que conservaba las listas de sumos sacerdotes de Jerusalén; los judíos solían argumentar con pruebas deducidas de la ley y de la sucesión de los sumos sacerdotes. No es, pues, la doctrina lo que garantiza la relación con los apóstoles sino viceversa: la relación con los apóstoles garantiza la rectitud de la doctrina. La rectitud de la doctrina es garantizada por la rectitud de la persona. El problema de la sucesión no puede ser resuelto desde el punto de vista objetivo, sino sólo desde el punto de vista personalista.

Desde el principio fué viva la idea de la sucesión personal apoyada en la reflexión de que lo que es necesario al principio es más tarde inevitable: dice S. Clemente de Roma por los años 96-97 en su Carta a los Corintios: «Los apóstoles nos han predicado lo que recibieron de Jesucristo, el Señor; pero Jesucristo fué enviado por Dios. Ellos predicaron en los campos y ciudades y nombraron a sus primogénitos después de probar su espíritu (cfr. *I Tim.* 5, 22) para obispos y diáconos de los futuros creyentes... Nuestros apóstoles supieron por nuestro Señor Jesucristo que surgiría la polémica en torno al nombre de obispo (en torno al oficio epsicopal). Por eso les nombraron con clara previsión y les dieron el correspondiente poder, para que cuando ellos murieran, otros probados varones se hicieran cargo de su servicio.» Clemente dice en este texto lo que ya San Lucas había subrayado *(Act.* 20, 19) y había sido penetrantemente destacado en *II Tim.* 3, 1; *I Pet.* 3, 3, y *Jo.* 17 (H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt in den ersten drei Jahrhunderten,* 1954, 168). Cfr. O. Karrer, *Um die Einheit der Christen,* 1954, 147-153.

La continuación de la misión y del poder fué, pues, evidente para los varones designados por Cristo; no podían tener otra idea debido a su tradición viejotestamentaria; no era, por tanto, necesario que Cristo les instruyera expresa y especialmente a ese respecto, o,

por lo menos, a los narradores del Nuevo Testamento no les pareció necesario hablar de ese adoctrinamiento, ya que lo evidente no necesita ser dicho ni explicado.

8. Además de esta reflexión general hablan a favor de la pervivencia del poder conferido a los apóstoles las tres razones siguientes: Cristo resucitado renovó y confirmó el llamamiento de los doce al apostolado, lo que indica que el nombramiento de los apóstoles para representantes de Cristo no se limitaba a la época de la vida histórica sino que debía prolongarse hasta el eón comenzado y calificado por la Resurrección; durará hasta la vuelta del Señor. Aunque esto ya estaba incluído en el hecho de que era el Resucitado quien confirmaba el llamamiento de los apóstoles, Cristo dice expresamente que estará con los apóstoles hasta la consumación de los tiempos; hasta entonces tendrán que convertir a los hombres en discípulos suyos predicándoles el Evangelio y administrándoles el bautismo. Aunque Cristo se sirve de la institución del *schaliach*, la transforma; en la institución del *schaliach* el mandante envía al mandatario y espera su vuelta; cuando vuelve cesa su encargo o mandato. En la relación de Cristo resucitado y sus *schelœuchim* o apóstoles el movimiento es distinto; Cristo se separa de los apóstoles, sus representantes y ellos se quedan; en este proceso es Cristo, el mandante, quien vuelve; la hora de la vuelta es desconocida pero volverá. Hasta su vuelta los apóstoles tendrán que representarlo. Hasta que vuelva vale lo que valía del *schaliach:* el mandatario es tan bueno como el mandante. Cristo permanecerá entre sus apóstoles ocultamente como su Señor y Mandante, como su Pastor y Protector. Para que las palabras del Señor tengan algún sentido debe haber siempre mandatarios y plenipotenciarios que le representen; la generación de los apóstoles debe ser seguida por otra que continúe lo que Cristo encargó a los apóstoles. Los apóstoles no habrían hecho justicia a su responsabilidad, si no hubieran procurado que a su muerte ocuparan su lugar otros varones, es decir, si no hubieran nombrado sucesores suyos. Para ellos era una obligación hacer esto y el Resucitado se lo había mandado expresa y claramente.

La misión de los apóstoles por encima de su existencia terrena estaba incluída en la parábola según la que «uno al emprender un viaje llama a sus siervos y les entrega su hacienda, dando a uno cinco talentos, a otro dos y a otro uno...» (*Mt.* 25, 14-15). La pará-

bola testifica que el Señor nombra representantes suyos para el tiempo de su ausencia, desde su marcha hasta su vuelta. El mandato es válido según la parábola para todo el tiempo que esté lejos. Los apóstoles entendieron el sentido de la parábola y, por tanto, nombraron, para cuando partieran, varones que siguieran representando al Señor. Así nace una serie. Todos los mandatarios siguientes son eslabones de la misma cadena (K. Rengstorf, en: «Kittels Th Wb» I, 430).

9. La segunda razón a favor de la pervivencia del poder y misión de los apóstoles está en estrecha relación con la anterior: en el llamado gran mandato de misión Cristo dice a sus apóstoles que prediquen el Evangelio a todos los pueblos y antes de la Ascensión les manda ser sus testigos hasta los confines de la tierra *(Act.* 1, 8). Para que estas palabras tengan plenitud y no sean vacía charlatanería tienen que haber sido dirigidas a los apóstoles en cuanto portadores de una institución, de un oficio, y no en cuanto individuos. Por tanto, también aquí llegamos a la conclusión de que, cuando Cristo pronunció estas palabras no se refería sólo a los que estaban delante de El, sino a la serie invisible e incalculable que recogería y continuaría de generación en generación la institución de los mandatarios terrenos encabezada por los apóstoles.

10. La tercera razón a favor de la pervivencia del poder apostólico es el llamamiento del apóstol Pablo. El Señor glorificado, al elegir al apóstol Pablo, llama a un apóstol aparte de los doce. San Pablo pudo tener conciencia de ser un representante de Cristo de igual linaje que los primitivos apóstoles. Frente a las dudas respecto a su apostolado puede decir que ha visto al Señor y ha sido directamente enviado por El. «¿No soy apóstol? ¿No he visto a Jesús nuestro Señor?» *(1 Cor.* 9, 1; más detalladamente en este mismo parágrafo, art. 5). El llamamiento de San Pablo demuestra que la voluntad de Cristo no quiso limitar el poder apostólico al instituto de los doce, sino extenderla y continuarla más allá de ellos para asegurar y fomentar su obra. Es cierto que San Pablo fué el último llamado al apostolado, pero no fué el último llamado a las tareas apostólicas. El mismo eligió varones para que fueran su ayuda en la predicación del Evangelio y en la dirección de las comunidades. Cfr. § 170.

11. La estructura fundamental de la Iglesia encarnada en los doce debía durar hasta que la Iglesia misma fuera transfigurada a su figura de gloria. Cuando Cristo confiere a sus apóstoles tareas y poderes crea instituciones de oficio y autoridad en las que quiere cumplir para siempre la misión que el Padre le confió. Estas «misiones»—como El llamaba preferentemente el nombramiento oficial de los apóstoles—, tuvieron que ser sumamente importantes y queridas por El. «Por eso todas las decisivas palabras que pronunció en esta ocasión—en cuanto nos ha sido transmitido—tienen una resonancia especial. Es como si hubieran sido dichas desde una enorme lejanía; hay pathos profético en su voz. Sin querer se tiene la impresión de que tenía ante sus ojos no sólo a las personas individuales y perecederas de sus apóstoles, sino a todo el rebaño de los enviados en quienes habrían de apoyarse sus tareas a lo largo de todos los tiempos. En un momento y de una vez los había agrupado a todos y estaban allí ante su alma. A lo largo del tiempo crecerá mucho su número; ahora no son más que doce pero después serán muchos miles; también cambiará su carácter personal; a veces serán traidores, como el que todavía recuerda, y a veces serán santos, pero no tiene en cuenta esas diferencias de tiempo y de personas, sino que contempla el oficio santo y lleno de responsabilidad que todos llevan en sus manos; eso significa la maravillosa promesa tan segura del futuro: yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo. No le importa si será pronto o tarde ese día del fin determinado por Dios en su eterno consejo; mil años son como un día; tampoco le importa cuántas serán las personas que llenarán el intervalo entre aquella hora del monte de Galilea y su vuelta. Sólo ve el rebaño de los portadores del oficio, de los enviados y autorizados que está ante El; a ellos se dirige y con ellos quiere estar para siempre. Así se entiende que en aquella hora de la «misión» dijera a los apóstoles cosas que ellos no iban a presenciar personalmente, sino sólo en cuanto colegio jurídico: la ruina de Jerusalén, las futuras catástrofes de los pueblos, la angustia del fin de los tiempos; los oficios que ha creado y el santo pueblo de Dios —la Iglesia—a cuyo servicio están esos oficios vivirán y lo sabrán todo; los oficios y la Iglesia es lo que Cristo ve ante El como una personalidad individual en todo el futuro. En el ámbito de la vida natural la especie vive en la corriente de los individuos, que llegan y pasan, pero que soportan y comportan la especie en su continua relación; y así vive la Iglesia de Cristo en el fluir de los individuos

que pertenecen a ella a través de los tiempos. Así pervive para siempre el colegio de los doce que adoctrina y consagra a los pueblos: así pervive Pedro como hombre-roca, sobre quien se edifica la Iglesia, mientras que el hombre individual en quien la roca se manifiesta puede tener cien nombres a lo largo de la historia del mundo. La organización, el sistema de poderes divinos y los organismos de su estructura social según la medida y grados de los poderes concedidos... esto es lo que llena los tiempos y vive todos los destinos y todas las tentaciones y tribulaciones de todos los tiempos» (P. Lippert, *Die Kirche Christi,* 104-107).

12. También el modo de transmisión de poderes dentro de la serie que sucede a los apóstoles está directa e indirectamente atestiguado en la Escritura. Cristo no constituyó a los apóstoles mediante un signo externo. Fué suficiente su palabra. En cambio los apóstoles se sirvieron de un signo externo para nombrar sucesores suyos: la imposición de manos. El testimonio indirecto consiste en que la transmisión de poderes espirituales se hacía en el Antiguo Testamento y según la costumbre judía imponiendo las manos. Encontramos testimonios directos en todos los textos que nos hablan de la transmisión de poderes mediante la imposición de manos y la oración (*Act.* 6, 6; 18, 2; 14, 15; *Tit.* 1, 5; *I Tim.* 5, 22; 4, 14; *II Tim.* 1, 6). El hecho de que la comunidad participara en el nombramiento tiene el sentido de designar y determinar el destinado al oficio. La transmisión de poderes era hecho por los apóstoles o por sus sucesores en el oficio.

Sobre la tesis defendida por Lutero de que la comunidad puede nombrar portadores de un oficio eclesiástico dice W. Stählin *(Von göttlichem Geheimnis,* 1936, 101): «Como en definitiva los portadores y jefes del oficio espiritual—los obispos—se negaron a renovar la Iglesia, Lutero no vió otro camino que constituir el oficio a partir de la comunidad y de la misión sacerdotal de cada cristiano. Contra la natural objeción que él mismo se hizo, por supuesto, de que la comunidad no era capaz de examinar la doctrina ni... de rechazar a los predicadores falsos, se consoló Lutero con una doctrina social de entonces, según la cual los derechos de una comunidad deben ser medidos según sus mejores miembros. Lutero mismo buscó cada vez con más ahinco la fundamentación del oficio en una autoridad independiente de la comunidad. Lo que tiene sentido en cuanto derecho de necesidad e incluso puede ser prácticamente viable en un caso extraordinario, expresado como principio teológico, destruye necesariamente el oficio y la comunidad misma.» De hecho la Sagrada Escritura no conoce ese modo de transmisión de poderes de que habla Lutero.

La teología protestante actual defiende la opinión de que los poderes pueden ser transmitidos también por medio de la palabra; esta tesis no tiene apoyo posible en la Sagrada Escritura. O. Karrer, *o. c.*, 158-171.

Artículo décimo

LLAMAMIENTO DE PEDRO: FUNDAMENTACION DEL PRIMADO

Elección, misión y autorización afectan a todos los miembros del instituto apostólico de los doce. Pero sobre uno de ellos se agolpa la misión y el poder de un modo especial. Simón Pedro fué preferido por Jesús a los demás apóstoles en distintas ocasiones. Esto es tanto más extraño cuanto que humanamente era otro quien estaba más cercano a Jesús—Juan—, y Pedro por su parte no había demostrado ninguna cualidad de las que suele nacer la preferencia. Su impulsividad era el presupuesto de su animación y decisión, de su iniciativa y valentía, pero a esas cualidades se unía una inclinación a las palabras y obras precipitadas y sin reflexión. El hecho de que Pedro obtuviera una duradera preferencia dentro del círculo de los apóstoles es un impenetrable misterio fundado en el libre consejo de Dios, para el que no hay explicación posible.

En los evangelios Pedro aparece desde el principio como el que dirige la conversación, como el primero que habla (el que lleva la voz) (*Mc.* 8, 29; *Mt.* 18, 21; *Lc.* 12, 41; 9, 5; *Jo.* 6, 67) entre los demás. En las listas de apóstoles de los Sinópticos siempre es citado en primer lugar (*Mc.* 3, 16-19; *Mt.* 10, 1-4; *Lc.* 6, 12-16; *Act.* 1, 13). Su importancia especial se expresa también en la fórmula «Pedro y los suyos» (*Mc.* 1, 26; *Lc.* 9, 32; *Mc.* 16, 7). Es Pedro quien quiere retener a Jesús cuando se escapa a la soledad (*Lc.* 5, 1-11; *Mc.* 1, 36); él es quien plantea a Jesús el problema de la recompensa en la otra vida (*Mc.* 10, 28), quien quiere disuadir a Jesús cuando habla de su muerte, por lo que se gana una dura reprensión (*Mc.* 8, 32); él es quien camina sobre las olas hacia Jesús que viene andando por el agua (*Mt.* 14, 28-32). Junto con Santiago y Juan pertenece al círculo de los más íntimos (*Mc.* 5, 37; 9, 2; 14, 33; cfr. también *Jo.* 18, 10; *Mc.* 14, 47). Repetidamente se dice que Jesús se quedaba en casa de Simón (*Mc.* 1, 29; 2, 1; 3, 20; 9, 33). Los recaudadores de los impuestos del templo se dirigen como la cosa más natural justamente a él (*Mt.* 17, 18-31). A él se le aparece por primera vez,

como resucitado, Cristo crucificado. Justamente este hecho tiene gran importancia.

Hay sobre todo tres textos de la Escritura en que se nos atestigua el llamamiento de Pedro a un puesto especial: *Mt.* 16, 13-19; *Lc.* 22, 31; *Jo.* 21, 15-17.

A. Testimonio de San Mateo

El texto de San Mateo es el argumento católico clásico a favor del primado. Citemos literalmente el texto: «Viniendo Jesús a los términos de Cesarea de Filipo, preguntó a sus discípulos: ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? Ellos contestaron: Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías u otro de los profetas. Y El les dijo: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Tomando la palabra Simón Pedro, dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios. Y Jesús, respondiendo, dijo: Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos. Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos. Entonces ordenó a los discípulos que a nadie dijeran que El era el Mesías» *(Mt.* 16, 13-20).

La narración está añadida a la profecía de la pasión de Cristo. Marcos y Lucas relatan la escena de la pregunta de Jesús sobre quién creen los discípulos que es El y la respuesta de Pedro, pero no refieren la promesa de pleno poder hecha a Pedro según *Mt.* 16, 17-19 *(Mc.* 8, 27-30; *Lc.* 9, 18-21). Dada la importancia fundamental que tiene el texto en la comprensión católica de la Iglesia, es comprensible que se haya discutido y siga discutiéndose violentamente.

1. Sobre la historia de la interpretación del texto

Desde Esteban I la Iglesia antigua interpreta este texto refiriéndolo a Pedro y a la Iglesia: León I desarrolla con plena claridad su aplicación al primado del papa. En la polémica sobre el primado nacida en tiempos de la Reforma, el texto desempeñó un

papel importante. Los reformadores no dudaron de su autenticidad, sino de la interpretación católica. Lutero, Erasmo y Calvino refieren la palabra «piedra» a la Iglesia invisible que descansa sobre Cristo o sobre la fe en El. Según esta opinión Pedro es la roca, en cuanto que reconoció el mesianismo de Jesús. La Iglesia está, pues, fundada en la fe que Pedro realizó y confesó en aquel momento. El protestantismo se atuvo a esta interpretación hasta el siglo XIX, sin discutir la autenticidad del texto. Incluso David Fr. Strauss y Ferd. Christian Bauer opinan que el texto pertenece al núcleo original del evangelio de San Mateo.

Pero en los últimos decenios del siglo XIX ocurrió un gran cambio; se empezó a impugnar la autenticidad del texto, mientras que se empezó a tener por única posible la interpretación católica. Las teorías sobre el modo de infiltrarse el texto en el evangelio de San Mateo son distintas. La más radical habla de una interpolación posterior a fines del siglo II. Según esta tesis no fué el texto de San Mateo lo que creó el papado, sino que fué el papado lo que dió origen al texto de San Mateo. K. L. Schmid en el *Kittels Theologisches Wörterbuch* III, 523, dice que esta tesis es demasiado grosera para ser tomada en serio. Actualmente la mayoría de los teólogos protestantes admiten de hecho la autenticidad del texto e incluso que se trata de palabras de Jesús. Sin embargo, hay algunas significativas excepciones. H. von Campenhausen *(Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* Tübingen, 1953, 140) opina que se debe renunciar totalmente a tener a Jerusalén por patria de esta perikope y que la promesa debe ser explicada por la retrospección de una comunidad no palestinense que veneraba a Pedro. Otros teólogos protestantes opinan que el texto pertenece al evangelio de San Mateo (autenticidad literaria) pero que no transcribe palabras de Cristo sino que las palabras fueron creadas por la comunidad y aplicadas a la posición real que San Pedro ocupaba. A este resultado creyeron tener que llegar algunos representantes del método histórico-formal.

2. *Autenticidad del texto*

a) Veamos la cuestión de la autenticidad. Las razones aducidas contra la autenticidad del texto son enumeradas por A. L. Schmid, *o. c.*, 524; son cuatro: Cristo no pudo decir las palabras que San Mateo le atribuye porque no quiso fundar ninguna comunidad

religiosa, porque es imposible que dijera la palabra «ekklesia», que de hecho puede decirse que no aparece en el Evangelio (argumento estadístico), porque creyó en la inminente parusía (argumento escatológico), porque no hubiera podido elegir al infiel e inconstante Pedro para fundamento rocoso de la Iglesia (argumento psicológico) y, finalmente, porque Pedro no tuvo en la primitiva Iglesia el puesto que debería haber tenido según el evangelio de San Mateo (argumento de la historia de la Iglesia). Cfr. O. Linton, *Das Problem der Urkirche* (Uppsala, 1932) 157-182.

b) A favor de la pertenencia del texto al evangelio de San Mateo, es decir, a favor de la autenticidad literaria hablan las siguientes razones: todos los antiguos manuscritos y todas las traducciones antiguas contienen el texto *Mt.* 16, 17-19; es además citado por Tertuliano, Cipriano y Orígenes, por decir sólo las fuentes más antiguas. Aunque Ireneo y Justino, mártir, citan el texto sin el versículo 18, el hecho no es ningún argumento en contra ya que ambos autores lo citan en un contexto cristológico y no eclesiológico; no tenían, pues, razón alguna para citar el versículo 18. Muchos investigadores protestantes reconocen esto.

Por razones internas hay que suponer que el texto pertenece al evangelio de San Mateo y que nació en Jerusalén, ya que el texto tiene en su totalidad colorido armenio. Según Harnack hay pocos textos del Evangelio que dejen traslucir tan claramente en su forma y contenido su fundamento arameo (semítico), como este trozo estrictamente cerrado *(Berliner Sitzungsberichte,* 1918, 63).

El texto contiene los siguientes semitismos: la expresión «carne y sangre» que es una descripción corriente del hombre. Cristo quiere, por tanto, decir que Pedro le ha reconocido como Mesías no por su natural capacidad humana, sino gracias a una revelación celestial.

La palabra *barjona* (hijo de Jonás, de Juan) apunta a la misma patria palestinense. El manojo de llaves es, en las costumbres viejotestamentarias y judías, símbolo del administrador que representa al señor de la casa. El juego de palabras roca y hombre de roca sólo es posible en hebreo o arameo, porque la palabra sólo tiene doble sentido en esos idiomas. La fórmula «puertas del infierno» y la expresión «atar y desatar» son también características del arameo.

c) Las objeciones contra la procedencia de las palabras de boca de Cristo no son concluyentes. Ya hemos demostrado que Cristo

quiso fundar una Iglesia. No hay, pues, ninguna razón objetiva que nos impida suponer que Cristo habla en este texto de la comunidad que va a fundar. Las palabras se ajustan perfectamente a la situación. Claro que Cristo no pudo usar la palabra *ekklesia*, pero correspondía a su intención total el usar la palabra aramea o hebrea correspondiente. Podía usar el término *kahal* y la palabra *kenischta;* esta última significa un grupo cerrado en sí, que se reúne en torno a una persona y se separa claramente de los demás. Antes hemos indicado que Cristo usa las expresiones «rebaño», «mi rebaño», «mis ovejas» y «mis corderos» para expresar su intención de fundar una Iglesia.

Las objeciones fundadas en el carácter de Pedro se apoyan en un radical malentendido. El llamamiento de Pedro no puede ser entendido ni psicológica ni antropológicamente: sólo puede ser explicado teológicamente. Todo lo demás sería racionalismo puro que impediría el acceso al Evangelio. El hecho de que Pedro fuera destinado a una posición especial es tan poco racional como el hecho de que Israel fuera elegido por Dios para pueblo suyo; es un misterio del incomprensible consejo divino. Por lo demás no estaría justificado acentuar excesivamente las debilidades de Pedro; tenía un carácter valiente, abierto, impulsivo, recto y fogoso.

Los teólogos protestantes que aseguran por una parte que el texto de San Mateo es una invención de la comunidad y afirman por otra que Pedro no tuvo en ella el rango que debería haber tenido según el texto de San Mateo, se contradicen a sí mismos. San Pablo atestigua claramente que Pedro tuvo una consideración especial, pero también los *Hechos de los Apóstoles* dan testimonio de la posición especial de Pedro. Más tarde hablaremos de este tema detenidamente; ahora sólo vamos a decir un par de cosas. Es evidente que Pablo reconoce a Pedro como *kepha*, como roca de la Iglesia *(Gal.* 1, 18). Por mucho que acentúe San Pablo la independencia y autonomía de su apostolado, entre líneas confiesa que la roca es Pedro y no él. Atribuye esta función a Simón y no por sus cualidades humanas; expresamente dice que no le interesa lo que hayan sido Simón y los otros antes de ser llamados por Jesús resucitado *(Gal.* 2, 6).

En los *Hechos de los Apóstoles* se refleja de muchas maneras la actividad directora de Pedro en Jerusalén; no es autócrata, pero se destaca claramente. Los *Hechos de los Apóstoles* dibujan su activi-

dad sobre el fondo de los doce (8, 4; 6, 2), pero es Pedro quien importa (8, 14).

No hay, pues, ninguna razón contra la autenticidad de *Mt.* 16, 17-19. No ha podido ser impugnada hasta ahora.

d) No es ninguna objeción contra la autenticidad el hecho de que el texto decisivo falte en Marcos y Lucas. Esta característica de uno de los sinópticos no puede ser puesta en duda por el hecho de ser una característica. Si Marcos y Lucas no transcribieron el proceso, debieron tener razones para ello. El hecho de que, en Marcos y Lucas, Jesús ni confirme ni rechace la confesión mesiánica de Pedro, sino que diga que no hablen con nadie de ello, es insatisfactorio. Jesús había provocado con su pregunta la respuesta de los discípulos y, por tanto, debía tomar posición ante ella. La confesión de Pedro a favor de la misión mesiánica de Jesús provocó una tensión a la que no se hace justicia en la regla de conducta frente al pueblo que se añade inmediatamente en Marcos y Lucas (P. Gaechter, *Die Welt des Mathias*, en: ZkTh 71 (1949) 330). En cuanto que Cristo mismo no da testimonio positivo de su mesianismo la noticia es un torso. No es el plus de San Mateo sino el silencio de San Marcos lo que necesita explicación (Lagrange). R. Bultmann *(Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1931, 2.ª ed., 76) dice que no es San Mateo quien es sospechoso de haber añadido algo, sino que San Marcos es sospechoso de haber silenciado algo y de haber mutilado la *perikope* unitaria que forma una totalidad indivisible. Según esta explicación quien ofrece la narración exacta es San Mateo y no San Marcos o San Lucas.

Pero esta última argumentación no parece concluyente ni a los exegetas católicos ni a los protestantes. Muchos suponen que San Mateo agregó a San Marcos este texto que le había sido transmitido aisladamente y lo hizo porque no encontraba para él lugar más apreciado. La confesión de Pedro y la profecía de la pasión formarían una unidad rota por el texto del primado. La profecía de la pasión sería la verdadera respuesta a la confesión mesiánica de Pedro; en ella corregiría Jesús las ideas mesiánicas del apóstol, ya que tanto Pedro como los demás apóstoles se habían hecho una falsa idea del mesianismo de Cristo. Sería entonces imposible entender esta escena como una unidad lógica con la promesa del primado. En ningún caso hubiera podido Cristo llamar bienaventurado a Pedro por su confesión mesiánica e inmediatamente después reprenderle de una

forma tan dura. Por tanto, el texto de la promesa del primado no estuvo originariamente en el lugar en que San Mateo lo ofrece. El hecho de que San Marcos silenciara palabras tan importantes no sólo para Pedro sino para la primitiva Iglesia es comprensible, suponiendo que San Mateo introdujo el texto en San Marcos (J. Schmid). En esta explicación el texto sigue siendo tenido como original de Jesús y se conserva su historicidad. Sólo que no sabríamos en qué situación histórica fueron pronunciadas las palabras del texto. O. Cullmann opina que Jesús pronunció esas palabras dirigidas a Pedro en la última cena. Otros cuentan con la posibilidad de que fué el Resucitado, el Cristo pascual, quien prometió por vez primera a Pedro el primado. Otros no excluyen la idea de que Cristo dió a Pedro el nombre de *kephas*, pero que fué la comunidad quien al constituirse creó la promesa del primado interpretando el sentido del nombre Pedro.

Frente a estos supuestos hay que decir que no hay ninguna razón evidente de que la promesa del primado no fuera hecha en la situación descrita por San Mateo. Más bien parece que se ajusta perfectamente al contexto. Pedro había reconocido la dignidad mesiánica de Jesús, pero no había penetrado hasta su más íntima y verdadera cualidad; su conocimiento era imperfecto, pero a pesar de su imperfección había dejado muy atrás la ceguera de los demás discípulos. Por eso mereció Pedro la felicitación. Pero para que no pudiera haber ningún malentendido respecto a la dignidad mesiánica de Jesús, la confesión de Pedro necesitaba ser interpretada por Cristo mismo; es lo que hizo en la profecía de la pasión y en la crítica a Pedro. Véase también G. Schulze-Kadelbach, *Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit*, en: «Theologische Literaturzeitung» 81 (1956), 14.

3. Interpretación del texto de San Mateo

AA. El nombre

Ahora vamos a interpretar el texto. Lo primero que extraña es que Jesús dé a Pedro un hombre nuevo: el nombre de *kephas*. En el Antiguo Testamento se habla varias veces de cambios de nombre. Según la más primitiva representación el nombre no es una etiqueta vacía, sino expresión del ser o de la tarea. El dar nombre es, por tanto, algo serio. La aceptación de un nuevo nombre no ocurría

más que con ocasión de un acontecimiento importante, que debía representar el principio de algo nuevo (cfr. *Gen.* 2, 19; 3, 20; 4, 1; 5, 29; 16, 11; 17, 5; 32, 29; 41, 45; *I Sam.* 1, 20; *IV Reg.* 24, 17; *2 Paral.* 36, 4; *Num.* 13, 9. 17; *Is.* 17, 14; 8, 3; 62, 2; *Os.* 1, 4. 6. 9; *Dan.* 1, 7). También los rabinos daban frecuentemente nombres nuevos a sus discípulos. Sobre este fondo viejotestamentario el cambio de nombre ocurrido en Cesarea de Filipo fué entendido por Pedro y por los demás presentes como un proceso importante que iniciaba una nueva situación. Cuando Jesús da a Simón (Symeon; cfr. *Act.* 15, 4; *II Pet.* 1, 1) el nombre o mejor el sobrenombre de *kephas*, expresa que quiere darle una nueva misión, un nuevo puesto, un oficio nuevo. (No sería imposible que Jesús hubiera dado a Simón el nombre de Pedro al elegirle para apóstol (cfr. *Mc.* 3, 16), pero no es probable y además no tiene importancia). El nombre de Simón no fué sustituído por el de *kephas*, sino que se le añadió, ya que Cristo mismo llama Simón al apóstol hasta el final (*Mt.* 17, 25; *Mc.* 14, 37; *Lc.* 22, 31. 34; *Jo.* 21, 15. 16. 17). Los evangelistas le llaman ordinariamente Simón Pedro (*Lc.* 5, 8; *Jo.* 1, 41; 6, 8. 68) o sencillamente Pedro (San Mateo siempre excepto 16, 18; 4, 18; 10, 2). El nombre no era por entonces corriente ni como nombre propio ni como sobrenombre, por eso es más extraño. Expresa, pues, una misión o función. Es importante que un nombre tan raro se impusiera y que desplazara casi del todo el nombre propio original. La primitiva Iglesia le llama Pedro, primero en la forma aramea *kepha* y después en la forma helenizada *kephas*. Pablo le llama casi siempre (cfr. *Gal.* 2, 7. 8), *kephas* (*Gal.* 1, 18; 2, 9. 11. 14; *I Cor.* 1, 12; 3, 22; 9, 15; 15, 5); para él la palabra es ya nombre propio.

La esencia del nuevo oficio se expresa en el nombre mismo. El nombre significa roca. Pedro tiene, por tanto, la tarea o función de ser roca. El hecho de que la palabra fuera traducida al griego expresa hasta qué punto fué sentida en la primitiva comunidad la función aludida en el nombre *kepha*. Si hubiera sido sentido como un nombre originalmente propio, no habría sido traducido según la costumbre bíblica. También la palabra Pedro era desconocida como nombre propio hasta entonces; por tanto, fué primariamente entendida como designación de una función; de ella resultó el nombre propio. Cfr. Fascher, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, en: «Pauly» (Neue Bearbeitung). Vol. 19 (1938).

BB. Poder y misión de Pedro

Si preguntamos qué misión y función prometió Cristo a Pedro, vemos que en el texto de San Mateo es expresada con un triple símbolo. El primero es el símbolo del cimiento rocoso.

a) Pedro, fundamento rocoso

aa) Pedro debe ser el fundamento rocoso de la Iglesia para que la Iglesia no sea vencida ni violentada por las puertas del infierno. Cristo dice estas palabras a Pedro, porque le ha confesado como Mesías bajo la inspiración del Padre celestial. Como Pedro ha dicho algo de gran importancia, Cristo quiere decirle una palabra de incalculable importancia. El primer grado de lo que Cristo dice a Pedro consiste en atribuirle el papel de fundamento rocoso de la nueva comunidad querida por Cristo. Cristo usa el símbolo del edificar; quiere construir o edificar una Iglesia (cfr. *Jo.* 2, 19; *Mc.* 14, 58; 15, 29; *Act.* 6, 14). Para que la edificación hecha por Cristo tenga duración y consistencia, para que esté sustraída a la ley de la caducidad su fundamento debe ser cimiento de roca. Tal imagen era familiar a los oyentes, ya que en los salmos Dios mismo es llamado la roca que da refugio y abrigo (*Ps.* 31, 3; *Ps.* 18, 3. 5. 6; 71, 3; cfr. *Deut.* 32. 4. 15. 18). Midrasch Tanchuma, comentando *Num.* 23, 9, dice que Abraham es la roca sobre la que Dios ha edificado el mundo (cfr. 51, 1). Citemos el texto: «Desde la cumbre de la roca le vi. Vi a los que precedieron la creación del mundo. Semejante a un rey que quiso hacer un edificio. Hizo cavar cada vez más profundo y quiso poner el fundamento (la piedra angular); pero encontró pantanos de agua; y lo mismo en muchos (otros) lugares. Entonces hizo cavar todavía en otro sitio y encontró en el fondo una roca. Entonces dijo: ¡aquí quiero edificar! Y puso el fundamento y edificó. Así intentó Dios crear el mundo y pensó en la generación de Enoch y en la generación de fuego. Y dijo: ¡cómo voy a crear el mundo si estos impíos resurgen y me ofenderán! Pero cuando Dios contempló a Abraham que iba a nacer, dijo: Ved, he encontrado una roca sobre la que puedo edificar y fundar el mundo. Por eso llamó a Abraham roca (*Is.* 51, 1): ved la roca de la que habeis sido tallados.» Cfr. Strack-Billerbeck, o. c., I, 733.

Tampoco el nombre de «casa» aplicado a la Iglesia era una sorpresa para los oyentes, ya que tales denominaciones les eran familiares por el Antiguo Testamento y por el judaísmo tardío; *Rut.* 4, 1; por ejemplo, habla de la casa de Israel. Cuando Cristo dice que quiere construir su Iglesia sobre este fundamento, expresa su intención de edificar una casa nueva y no una comunidad especial dentro del antiguo pueblo de Dios, de la antigua casa de Israel. También la antigua casa de Israel estaba construída sobre piedra, pues Dios había puesto una piedra angular sobre Sión, una roca probada, una preciosa piedra angular que está fundada y fija como la roca *(Is.* 28, 16; cfr. *Deut.* 32, 4; vése Fr. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, 239; H. Schmid, *Der heilige Fels. Eine archäologische und religionswissenschaftliche Studie*, 100). Si queremos determinar más en concreto el fundamento rocoso, sólo podemos llamar tal fundamento a Pedro y no a una determinada cualidad suya, como su firmeza de carácter o su fe; es lo que resulta de la interpretación sin prejuicios del texto. El teólogo protestante O. Cullmann, *Petrus*, 233, dice: «Todas las explicaciones protestantes que han querido negar la relación a Pedro son insatisfactorias.»

bb) Como el fundamento puesto a la Iglesia es una persona debemos intentar encontrar en el ámbito personal las funciones que dan a la nueva comunidad firmeza y seguridad, unidad y duración. Es la dirección de la Iglesia confiada a Pedro lo que él realiza en virtud de la autoridad que le ha sido concedida. Pedro está capacitado para dirigir la Iglesia en razón de la promesa de Cristo y no en virtud de sus virtudes naturales.

Como la Iglesia participa de tal dirección está protegida contra el peligro de las puertas del infierno. El infierno (*Scheol*) es el reino de los muertos y les retiene como una cárcel detrás de sus puertas (*Is.* 38, 10; *Job.* 38, 17; *Ps.* 9, 14; 107, 18; *Sab.* 16, 13; *Cant.* 8, 6). No se refiere al poder del mal, de la impiedad, de la inmoralidad, del odio y del diablo, sino al poder de la caducidad y de la muerte. La Iglesia no está sometida a estos poderes, aunque todo lo creado esté sometido a ellos. La Iglesia está asegurada contra la caducidad a consecuencia de la dirección de Pedro.

cc) Contra la autenticidad de la promesa no puede aducirse el argumento de que San Pablo dice que Cristo mismo es el fundamento sobre el que se construye. En la primera epístola a los Corin-

tios Pablo se dirige contra los partidos y divisiones de Corinto; existe en Corinto un partido de Pablo, otro de Pedro, otro de Apolo y otro de Cristo *(1 Cor.* 1, 12) y el Apóstol explica frente a las divisiones y rencillas: «Cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo. ¿Está dividido Cristo? ¿O ha sido Pablo crucificado por vosotros, o habéis sido bautizados en su nombre?» *(1 Cor.* 1, 12-13). Y continúa diciendo: «Si, pues, hay entre vosotros envidia y discordias, ¿no prueba esto que sois carnales y vivís a lo humano? Cuando uno dice: Yo soy de Pablo, y otro: Yo de Apolo, ¿no procedéis a lo humano? Pues, ¿qué es Apolo y qué es Pablo? Ministros según lo que a cada uno ha dado el Señor, por cuyo ministerio habéis creído. Yo planté, Apolo regó; pero quien dió el crecimiento fué Dios. Ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento. El que planta y el que riega son iguales, cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo. Porque nosotros sólo somos cooperadores de Dios y vosotros sois arada de Dios, edificación de Dios. Según la gracia de Dios que me fué dada, yo, como sabio arquitecto, puse los cimientos, otro edifica encima. Cada uno mire cómo edifica, que cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo» *(1 Cor.* 3, 1-11). Frente a las divisiones y partidos de Corinto San Pablo subraya en este texto que ningún apóstol ni discípulo de Jesucristo es el fundamento último de la Iglesia; Cristo mismo es ese último fundamento. Esta argumentación no significa una polémica contra el carácter fundamental de Pedro, sino que expone la función de los enviados y discípulos de Cristo. Ninguno puede predicarse a sí mismo; todos tienen que predicar a Cristo y del modo que les ha sido mandado. Lo común de todos los apóstoles es ser representantes de Cristo. Si Pedro es fundamento rocoso de la Iglesia, no lo es por sí mismo, sino en cuanto vicario de Cristo. En él está, pues, representado el fundamento de piedra, que es Cristo mismo; en Pedro se manifiesta y obra Cristo mismo. Pedro es, por tanto, el medio de la función de Cristo a que San Pablo se refiere cuando dice que Cristo es el fundamento rocoso de la Iglesia. San Buenaventura expresó felizmente la relación entre Cristo y Pedro al decir *(Quaestiones disputatae de perfectione evangelica,* q. 4, art. 3) que Cristo es la piedra y Pedro, vicario de la piedra (*vicarius petrae*).

dd) Tampoco es objeción digna de ser tenida en cuenta el texto de la epístola a los Efesios: «Por tanto, ya no sois extranjeros, y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor» (*Eph.* 2, 19-21). No sólo Pedro, también los demás apóstoles son el fundamento de la Iglesia apoyado en Cristo; pero lo son en relación con Pedro y en dependencia de él. Es difícil de entender mientras uno se atiene al ámbito de los símbolos, pero será comprensible al dejar de lado los símbolos y atenerse a la realidad que significan. Como hemos visto el símbolo del fundamento de piedra alude a la dirección y gobierno de la Iglesia. Los demás apóstoles cumplen su función directiva en dependencia de Pedro, ya que a él sólo le ha sido especialmente concedido el gobierno de la Iglesia, aunque también a los demás les fueron confiados tareas directoras.

b) El poder de las llaves

Lo dicho bajo el símbolo de la roca es desarrollado en otras dos imágenes. El símbolo de las llaves del reino de los cielos no debe sugerirnos un contraste de las puertas del infierno. Pedro no es nombrado portero del cielo. Las llaves son símbolo de que Pedro representa en la tierra al señor y propietario de la casa, a Cristo. Mediante la entrega de las llaves Pedro es constituído en plenipotenciario de Cristo. El que tiene las llaves tiene poder para disponer, tiene autoridad para permitir o prohibir la entrada. Según *Apoc.* 1, 14 Cristo mismo lleva en sus manos las llaves de la muerte y del infierno. Según *Apoc.* 3, 7 Cristo tiene las llaves de David, ya que puede conceder o negar la entrada en el reino mesiánico. Pedro no es más que un representante; puede abrir o cerrar y así conceder o negar la entrada en el reino mesiánico. Tiene esas funciones porque en cuanto portador de las llaves dispone de la entrada en la Iglesia y de la exclusión de ella. En el gobierno de la casa de la comunidad le compete el máximo poder de orden por ser vicario del dueño de la casa; este poder implica el poder de dirección y el poder disciplinar. El administrador de la casa y el encargado de llaves debe decidir lo que está bien, lo que está permitido y lo que está prohibido

conforme al orden doméstico de Dios (cfr. *Lc.* 11, 5; *Mt.* 23, 13; *Js.* 22, 22; H. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash I: Das Evangelium nach Matthäus*, 1929, 736).

c) *El poder de atar y desatar*

El poder de las llaves sigue siendo explicado en la tercera imagen. Lo que Cristo dice a Pedro bajo la imagen de atar y desatar, lo dice también a todos los apóstoles, según *Mt.* 18, 18. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, según *Mt.* 16, 18, se lo dice sólo a Pedro. Evidentemente a todos los apóstoles les compete lo que compete a Pedro, pero a Pedro le compete de manera especial. En seguida indicaremos cómo hay que entender esta diferencia. Recordemos ahora una vez más que la imagen del atar y desatar implica tres cosas: excluir de la comunidad o readmitir en ella, imponer una obligación o eximir de ella y declarar una cosa prohibida o permitida. Cuando Pedro fué llamado como administrador de la casa de Dios, para ejercitar el poder disciplinar en la casa de Dios y mantener en ella el orden de vida, tenía que estar en situación de decidir lo conveniente y lo inconveniente al orden de la casa de Dios. El poder disciplinar tiene, por tanto, a su base el poder de enseñar (Strack-Billerbeck, I, 738-741).

Cristo usa las expresiones «Iglesia» y «reino de los cielos»; el poder de las llaves se refiere al reino de los cielos. Pedro es fundamento rocoso de la Iglesia. La Iglesia y el reino de los cielos no son lo mismo, pero están en una relación, cuya naturaleza explicaremos más tarde. Aquí sólo podemos decir que la Iglesia es a la vez órgano y manifestación, instrumento y lugar del reino de los cielos, del reino de Dios. Pedro excluye del reino de los cielos, de la comunidad con Dios, al excluir de la comunidad de la Iglesia, y admite en el reino de Dios al admitir en la Iglesia.

B. *Texto de San Lucas*

1. En San Lucas encontramos un grado más en la promesa de poder. Poco antes de su Pasión, Cristo dijo de nuevo a Pedro unas palabras de gran importancia. Cuenta San Lucas: «Se suscitó entre ellos una contienda sobre quién de ellos había de ser tenido

por mayor. El les dijo: Los reyes de las naciones imperan sobre ellas y los que ejercen la autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores; pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda como el que sirve. Porque, ¿quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve. Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas, y yo dispongo del reino en favor vuestro como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis sobre trono como jueces de las doce tribus de Israel. Simón, Simón, Satanás os busca para ahecharos como trigo; pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos» (*Lc.* 22, 24-32).

2. Las palabras más importantes para nuestro tema están en los versículos 31 y 32. Cristo se dirige primero a los discípulos en general y después a Pedro solo. Predice a Pedro que Satán hará un grave ataque contra los discípulos; Dios se lo permitirá, como se lo permitió contra Job *(Job* 1, 6-12; 2, 1-6). Satanás intentará hacer caer a los discípulos. La pasión de Cristo le dará ocasión; abusará de ella para tentar a los discípulos, para tratar de escandalizarlos, para conmover su fe. Jesús intercederá ante el Padre por sus discípulos a la hora de la tentación; será su abogado ante Dios. Y lo hace rezando por Pedro. Es tan sorprendente como importante, que Cristo hable primero del ataque del infierno contra todos los discípulos y diga después que reza por Pedro; su oración es para que la fe de Pedro no se hunda. Evidentemente la perseverancia y caída de Pedro son importantísimas y decisivas para todos. Parece que la fe de Pedro está especialmente en peligro. Por más alto que esté y justamente por estarlo, está expuesto a graves ataques. En la negación que Cristo predice en los versículos 33 y 34 Pedro sucumbe en parte a la tentación; pero la oración de Jesús impide que pierda totalmente la fe. Esto es especialmente instructivo porque el apóstol debe pedir la perseverancia para sus hermanos, es decir, para la comunidad. Por tanto, Cristo rezó por Pedro en vista de la futura comunidad, del futuro pueblo de Dios. Tan pronto como se convierta y recupere plenamente su fe debe fortalecer a los demás; debe ser para ellos un escudo de fe. Cristo no dice cosas parecidas a nadie más; sólo a Pedro. Sólo él es elegido por Cristo para ser protección y garantía de la fe. El debe ser respecto a la fe cabeza y guía de los

demás, de todos los demás. Con estas palabras Cristo concede a Pedro un privilegio sobre los demás apóstoles. A todos compete el poder de atar y desatar, es decir, el poder de magisterio, el poder de gobierno y el poder de transmitir la vida (poder de orden). Pero según el testimonio de San Lucas a Pedro le son concedidos esos poderes de manera especial. El texto de San Lucas continúa, pues, y desarrolla lo empezado y fundado en el evangelio de San Mateo.

C. Texto de San Juan

1. El evangelio de San Juan narra la plena configuración, el cumplimiento de lo que los otros dos evangelios prometen. Atestigua la transmisión real de poderes a Pedro. Es Cristo resucitado quien la hace. Es comprensible que sea El; sólo en la Resurrección logra Jesús la vida que quiere dar a su Iglesia; la vida por la que se encarnó y murió. La vida de la Iglesia está ligada a la resurrección del Señor. Su existencia histórica fué la preparación y prólogo de la vida de resurrección. Las narraciones de San Mateo y San Lucas no tenían más que carácter de promesa hecha a Pedro; se refieren al futuro; son proféticas, pero de forma que crean lo que profetizan. Lo que San Juan cuenta tiene, en cambio, carácter de plenitud. San Juan describe el proceso de la manera siguiente: «Cuando hubieron comido, dijo Jesús a Simón Pedro: Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos? El le dijo: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Díjole: Apacienta mis corderos. Por segunda vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro le respondió: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Jesús le dijo: Apacienta mis ovejas. Por tercera vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro se entristeció de que por tercera vez le preguntase: ¿Me amas? Y le dijo: Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te amo. Díjole Jesús: Apacienta mis ovejas. En verdad, en verdad te digo: Cuando eras joven, tú te ceñías e ibas donde querías; cuando envejezcas, extenderás tus manos, y otro te ceñirá y te llevará adonde no quieras. Esto lo dijo indicando con qué muerte había de glorificar a Dios. Después añadió: Sígueme» (*Jo.* 21, 15-19). El capítulo 21, en que está este texto es un epílogo al evangelio. Originariamente el evangelio de San Juan terminaba en el versículo 31 del capítulo 20. Sin embargo, el epílogo está en todos los manuscritos y traducciones. Los escritores eclesiásticos le citan igual que los capítulos 1-20. Tuvo que haber sido añadido,

antes de que el evangelio saliera de su lugar de origen y del círculo de sus primeros lectores (cfr. A. Wickenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, 1948).

2. Jesús quiso recordar a Pedro su triple negación. Su triple pregunta de si le ama es más una llamada que un deseo de informarse. Pedro tenía razón al contestar: Señor, tú sabes que te amo. De hecho, Cristo lo sabía, pero quería que Pedro recordara su negación y exhortarle encarecidamente a que fuera fiel. A este Pedro, que confesó tres veces su amor a Cristo, Cristo le dijo tres veces que apacentara sus ovejas y corderos. Le nombra así pastor de su rebaño. Para entender lo que Cristo quería e hizo, hay que tener en cuenta que los símbolos del rebaño, del pastor y del apacentar desempeñan un papel importantísimo en el Antiguo y Nuevo Testamento. Cristo mismo se llama buen pastor *(Jo.* 10). El buen pastor cuida a sus ovejas *(Mt.* 18, 20; *Lc.* 15, 4-6). Su rebaño es pequeño *(Lc.* 12, 32), pero no tiene por qué temer, pues el Padre ha querido darle el reino. Los suyos son como ovejas entre lobos *(Mt.* 10, 16), pero al menos no serán como ovejas sin pastor *(Mt.* 9, 36; *Mc.* 6, 34), como era el pueblo judío, parecido a ovejas descarriadas sin pastor.

3. En el antiguo Oriente y en el Antigo Testamento desempeña un gran papel el símbolo del pastor. En el estilo cortesano de Oriente el rey es llamado pastor de los pueblos, pastor salvador. Apacentar significa en este contexto tanto como gobernar. También los dioses son llamados pastores en la cultura oriental.

En esta amplia conyuntura hay que situar el hecho de que el Antiguo Testamento habla de apacentar al referirse a los elegidos de Dios y el hecho de que diga que fueron pastores y de que sean llamados pastores cuando desempeñan la función que Dios les ha confiado. Abraham, Isaac, Moisés, Saúl y David fueron pastores. Los patriarcas se llamaban a sí mismos pastores y los demás también se lo llamaban. Moisés no es llamado pastor en los libros históricos del Antiguo Testamento, pero Isaías (63, 11) le llama pastor de su rebaño. Los reyes no recibían el título de pastores seguramente por contraste con los reyes paganos circundantes, pero de ellos se dice que fueron llamados a apacentar el pueblo de Dios (por ejemplo, *Ps.* 78, 70-72; cfr. *II Sam.* 5, 2; *I Par.* 11, 2). En las obras proféticas los jefes del pueblo son llamados reyes, jueces, sacerdotes y profetas en general y en particular; aparece este nombre en Jere-

mías (*Jer.* 2, 8; 3, 15; 6, 3; 10, 21; 12, 10; 13, 20; 22, 22; 23, 1-4; 25, 34-38; 49, 19; 50, 6; 51, 23), pero también en otros profetas (por ejemplo, *Is.* 44. 28; 56, 11; *Ez.* 34; *Nah.* 3, 18; *Zac.* 10, 3; 11, 4-17; 13, 7). La falta de protección del pueblo es comparada muchas veces a la de las ovejas sin pastor (*Num.* 27, 17; *I Reg.* 22, 17; *II Par.* 18, 16; *Is.* 13, 14; *Ez.* 34, 5; *Zac.* 10, 2; 13, 7; *Judit.* 11, 19). El Mesías venidero es llamado frecuentemente pastor que apacentará a su pueblo; regirá a los pueblos rebeldes con vara de acero (*Mi.* 5, 3; *Ez.* 34, 23; 37, 24; *Ps.* 2, 9). Dios mismo es llamado pastor de su pueblo (*Jer.* 23, 4; 31, 10; 50, 19; *Is.* 40, 11; 49, 11; 49, 9. 10; *Ez.* 34, 11-16; 34, 31; *Os.* 4, 16; *Mi.* 2, 12; 4, 6-8; 7, 14; *Ecl.* 18, 13; *Ps.* 23; 74, 1; 80, 2; 77, 21; 78, 52; 95, 7). Amenaza a los malos pastores de Israel (*Ez.* 34, 1) y promete un solo pastor que guarde el rebaño (*Ez.* 34, 23). Yavé es más que pastor; es a la vez señor y propietario del rebaño. La expresión «pastor» aplicada a Yavé es sinónimo de rey. En los Salmos Dios es llamado rey y pastor a la vez. La palabra «pastor» expresa poder penal; pero a la vez expresa el amoroso cuidado y la protección solícita del rebaño (*I Sam.* 17, 34; 14, 13; *Is.* 31, 4; *Am.* 3, 12; *Sof.* 3, 12).

4. Cuando Cristo encarga a Pedro cuidar su rebaño le confiere su propio poder pastoral y su propia misión pastoral. Pedro se convierte en representante de Cristo en su actividad de pastor. La misión pastoral del Mesías puede ser considerada bajo distintos aspectos. El pastor tiene que buscar pastos y agua para su rebaño (*Ps.* 23, 2). No era tarea fácil (*Gen.* 31, 40; *Ex.* 2, 16), ya que los pastos se secaban bajo el sol de verano y no alimentaban nada. Al pastor incumbía también la tarea de proteger el rebaño contra los ataques exteriores y contra los peligros de los animales de presa y de los ladrones (*I Sam.* 17, 34; *Jo.* 10, 12) y mantener el orden dentro del rebaño para que los animales más fuertes no impidan comer a los débiles. Para cumplir estas tareas servía la vara del pastor (*I Sam.* 17, 40, 50).

5. El oficio de pastor le costó a Cristo grandes esfuerzos y hasta la vida (*Jo.* 10, 11, 16). Entregando la vida venció a sus enemigos, el pecado y la muerte, y dió a su rebaño la verdadera vida; no sólo es el Pastor, que alimenta a los suyos, es también el pan de vida y la vida misma.

En el capítulo 34 ofrece Ezequiel una imagen del buen pastor en

la que se refleja la actividad pastoral del Mesías, en contraste con los pastores a quienes no importa nada el rebaño. Dice el texto: «Porque así dice el Señor, Yavé: Yo mismo iré a buscar a mis ovejas y las reuniré. Como recuenta el pastor a sus ovejas el día en que la tormenta dispersa a la grey, así recontaré yo mis ovejas, y las pondré en salvo en todos los lugares en que fueron dispersadas el día de nublado y de la tiniebla; y las retraeré de en medio de las gentes, y las reuniré de todas las tierras, y las llevaré a su tierra y las apacentaré sobre los montes de Israel, en los valles y en todas las regiones del país. Las apacentaré en pastos pingües y tendrán su ovil en las altas cimas de Israel. Allí tendrán cómoda majada y pingües pastos en los montes de Israel. Yo mismo apacentaré a mis ovejas y yo mismo las llevaré a la majada, dice el Señor, Yavé. Buscaré la oveja perdida, traeré la extraviada, vendaré la perniquebrada, y curaré la enferma; guardaré las gordas y robustas, apacentaré con justicia. Y tú, rebaño mío, así dice el Señor Yavé: Yo mismo juzgaré entre oveja y oveja y entre carneros y machos cabríos. ¿No os bastaba a vosotros apacentaros en lo mejor de los pastos, que pisoteábais además con vuestras pezuñas el resto del pasto? ¿Beber el agua clara y no enturbiarla? ¡Mis ovejas van a tener que comer lo que vosotros hollásteis con los pies y beber lo que con ellos enturbiásteis! Por eso, así dice el Señor Yavé: Yo juzgaré entre la oveja gorda y la oveja flaca y como empujáis con el flanco y las espaldas y encorneáis con los cuernos a las débiles, hasta que las echáis y las hacéis descarriar, yo protegeré a mis ovejas para que no se descarríen y juzgaré entre oveja y oveja. Suscitaré para ellas un pastor único, que las apacentará. Mi siervo David, él las apacentará, él será su pastor. Yo, Yavé, seré su Dios, y mi siervo David será príncipe en medio de ellas. Yo, Yavé, lo he dicho. Haré con ellas alianza de paz, haré desaparecer de la tierra las fieras, y andarán tranquilas por el desierto, y se reposarán en la selva. Haré de ellas y de los alrededores de mi collado una bendición. Mandaré a su tiempo las lluvias, lluvias de bendición. Darán sus frutos los árboles del campo y la tierra los suyos. Habitarán en la tierra en seguridad y sabrán que yo soy Yavé cuando rompa las coyundas de su yugo y las arranque de las manos de los que las esclavizaron. No serán ya más presa de las gentes, no las devorarán las fieras del campo, sino que habitarán en seguridad sin que nadie las espante. Les suscitaré una prole de renombre; no los consumará

ya más el hambre ni serán el escarnio de las gentes. Conocerán entonces que yo, Yavé, soy su Dios, y que ellos, la casa de Israel, son mi pueblo, dice el Señor Yavé» (*Ez.* 34).

6. Traduciendo a términos reales lo expresado en los símbolos del pastor y del apacentar resulta que Cristo confiere a Pedro el poder y la misión de apacentar, es decir, dirigir su rebaño (de Cristo). Este poder implica dos cosas: la mediación de la vida (en la doctrina y sacramentos) y su protección mediante el mantenimiento del orden contra las amenazas de dentro y de fuera. Es una interpretación defectuosa decir que el proceso no es más que la renovación simbólica del nombramiento de apóstol, que Pedro había perdido al negar tres veces a Cristo (J. Haller, *Das Papstum* I (1950, 4). Nada demuestra que Pedro hubiera perdido el apostolado; es una afirmación gratuita. Por tanto, no era necesario restituírselo; Cristo había perdonado a Pedro la misma noche de las negaciones; según los más antiguos relatos bíblicos al primero a quien Cristo se apareció después de resucitar fué a Pedro. San Pablo lo subraya. Como al hecho de ser apóstol pertenece esencialmente el haber visto a Cristo resucitado y como el apóstol debe dar testimonio de la resurrección era conveniente que Cristo se apareciera primero a Pedro, que se destacaba de entre todos los demás. Quien debía fortalecer la fe de sus hermanos, debía ser el testigo principal del suceso capital de la historia sagrada (*1 Cor.* 15, 5; cfr. *Lc.* 24, 4; *Mc.* 16, 7).

El sentido de la escena contada por San Juan es el siguiente: Cristo resucitado va a abandonar la tierra; no podrá ya apacentar directamente su rebaño. Aunque seguirá estando invisiblemente presente, ya no estará presente históricamente. Sólo estará mediata y relativamente presente. Pero su rebaño no puede quedar huérfano y sin pastor (*Mt.* 9, 36; *Mc.* 6, 34). Por eso Cristo nombra a un varón que acepte y continúe su misión de pastor; deberá desempeñar el papel de Cristo-Pastor. Según eso el protopastor le confiere el poder de soberanía con que El—Pastor profetizado en el Antiguo Testamento y enviado por el Padre al cumplir los tiempos—gobernó y cuidó su rebaño. En la misión que se origina de su poder pastoral Pedro será vicario del Pastor supremo invisiblemente presente. La seriedad, solemnidad e importancia de la transmisión de poder están expresadas en la triple pregunta; según la usanza oriental las fórmulas de concesión de derechos eran pronunciadas tres veces por los testigos y así adquirían absoluta validez. Esta forma jurídica sigue

existiendo todavía y puede seguirse su historia hasta la más remota antigüedad, se entrevé y refleja en la triple pregunta de Cristo. Cfr. Gaechter, *Das dreifache «weide meine Lämmer»*, en: ZkTh 69 (1947), 328-344; cfr. *Gen.* 23, 11.

7. Las palabras de Cristo se dirigen sólo a Pedro y no a los demás apóstoles; sólo a él se le dice que debe apacentar el rebaño; sólo él es, por tanto, representante de Cristo en el oficio de pastor en cuanto tal. Por tanto, es superior a todos los demás. El hecho de que deba apacentar todo el rebaño indica lo mismo. El rebaño abarca todo el nuevo pueblo de Dios incluídos los portadores de autoridad, es decir, los demás apóstoles. Lo que decía el texto de San Lucas—fortalece la fe de tus hermanos cuando vuelvas a estar firme en la fe—aparece en San Juan en una formulación más clara. También pertenecen al rebaño que Cristo ha confiado a Pedro los demás apóstoles, a quienes Cristo confirió su propio poder misional y el poder de atar y desatar, el poder de perdonar pecados; también ellos están sometidos al poder director del Apóstol. Esto no significa mengua de su poder de soberanía pero sólo pueden usarlo en subordinación al poder de Pedro.

8. La expresión «apacienta» describe el alcance del poder pastoral concedido a Pedro; abarca todo el poder propio de Cristo y todas las tareas a él inherentes; a él pertenecen el poder y deber de cuidar de la vida del rebaño y del orden de esa vida. Pedro es, pues, responsable de las funciones mediante las que es administrada la vida al rebaño de Cristo y de las funciones mediante las que se mantiene el orden. Su poder pleno implica el poder de gobierno y el poder de orden; su poder pastoral abarca los dos. Cfr. Joach. Jeremias, *Poimen*, en: «Kittels Th WNT» VI (1957), 484-501.

D. Primacía de Pedro en la primitiva Iglesia

a) Actividad de Pedro en la primitiva Iglesia

1. La rectitud de nuestra interpretación de la posición especial del apóstol Pedro es confirmada al estudiar su actividad en la primitiva Iglesia tal como nos es referida por los *Hechos de los Apóstoles* y por San Pablo. «Si Pedro nos es presentado por los evangelios

como el que dirige y tiene la palabra durante la vida terrena de Jesús, los *Hechos de los Apóstoles* le presentan después de la Pascua como jefe de la primitiva comunidad, jefe consciente de su responsabilidad y lleno de espíritu, como valiente predicador del Evangelio hacia fuera, como protector dotado de poder disciplinar contra las impurezas de dentro, y finalmente, como superador de los límites del judaísmo e iniciador de la misión entre los gentiles» (J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus,* 1956, 3.ª ed., 257). Se ve su posición destacada especialmente en que fué quien motivó y dirigió después de la Ascensión la elección de Matías para completar de nuevo el número de los doce (1, 15-26). El fué quien después de la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés se levantó entre los discípulos y dió el primer testimonio a favor de Cristo *(Act.* 2, 14-40). Cuando las autoridades judías procedieron contra los apóstoles, fué también Pedro quien defendió el Evangelio y la joven Iglesia *(Act.* 4, 8; 5, 29); él condena a Ananías y Sáfira *(Act.* 5, 1-11); en la curación del paralítico Pedro lleva la palabra, aunque participa Juan también (3, 1-26); junto con Juan es enviado por los apóstoles a Samaria, para que vigile el trabajo misional *(Act.* 8, 14-17); él dirigió la polémica contra Simón el mago (8, 18-25); en la curación de Eneas (9, 32-35) y en la resurrección de Tabita (9, 36-43) se destaca fuertemente su importancia dentro de la joven Iglesia. La función más importante del apóstol Pedro fué el bautismo del centurión Cornelio y de toda su casa (10); Pedro traspasa entonces los límites de su propio pueblo y lleva el testimonio de Cristo hasta los paganos. Su conducta desató una grave polémica en Jerusalén. Pedro tuvo que responsabilizarse delante de los cristianos procedentes del judaísmo; lo hizo contando que Dios mismo le había enviado a Cornelio por medio de un sueño y refiriendo además los efectos del Espíritu sobre los gentiles. Todos se dieron por satisfechos con la explicación y alabaron a Dios diciendo: «Luego Dios ha concedido también a los gentiles la penitencia para la vida» *(Act.* 11, 18). También se nos dice que cuando Agripa I persiguió a los cristianos fué encarcelado y salvado milagrosamente (12, 1-9). Después de la liberación abandonó Jerusalén y según nos dice el versículo 17 marchó a otro lugar. Papel decisivo tuvo también en el concilio apostólico del año 49/50 *(Act.* 15; *Gal.* 2, 1-10). Con su discurso hizo que se concediera a los paganos la libertad de la ley ritual judía frente a los intentos judaístas de cargar a los gentiles convertidos con la obligación de circuncidarse. Aunque San Pablo fué causa

de que se reuniera el concilio, merece máxima atención el hecho de que las decisiones se tomaron en razón del discurso de Pedro, a cuya opinión se sumó Santiago.

2. La consideración de que Pedro gozó en Jerusalén es confirmada por el testimonio de San Pablo; en su epístola a los Gálatas dice que tres años después de su conversión fué a Jerusalén a visitar a Cefas *(Gal.* 1, 18). En los *Hechos de los Apóstoles* esta intención de San Pablo es formulada de manera un poco distinta; se dice que fué a Jerusalén para ponerse en contacto con los discípulos *(Act.* 9, 26). Pablo estaba convencido de que Pedro era la personalidad más importante de Jerusalén; le basta conocerle a él, cuando quiere ponerse en contacto con los apóstoles. Al contar el proceso del Concilio Pablo nombra a Santiago y Juan además de a Pedro; incluso nombra a Santiago en primer lugar, lo que se explica fácilmente. En torno a Santiago se reunía la principal resistencia contra el libre evangelio de Pablo, mientras que Pedro era—dentro del círculo de los doce—quien estaba teológicamente más cerca de su opinión (O. Cullmann, *Petrus, Jünger, Apostel, Martyrer* (1952), 68). Otra razón podría ser el hecho de que Santiago era el obispo de la Iglesia de Jerusalén. En ningún caso puede deducirse de este texto que San Pablo tuvo a Santiago por primero y a San Pedro por segundo entre los doce.

b) El «factum antiochenum»

1. En el juicio de las relaciones entre Pablo y Pedro es de gran importancia la polémica de Antioquía de la que Pablo habla en la epístola a los Gálatas. Durante mucho tiempo fué interpretada como incompatible con la primacía de Pedro, que la Iglesia católica enseña. Durante mucho tiempo se vió en Pablo el opositor reformista y poderoso de espíritu contra las pretensiones papales de Pedro. Para juzgar imparcialmente el proceso se deben tener en cuenta cada una de las fases de su desarrollo, tal como aparece en la tradición. Vamos a citar primero la descripción que hace San Pablo: «Pero cuando Cefas fué a Antioquía, en su misma cara le resistí, porque se había hecho reprensible. Pues antes de venir algunos de los de Santiago, comía con los gentiles; pero en cuanto aquéllos llegaron, se retraía y apartaba, por miedo a los de la circuncisión. Y consintieron con él en la misma simulación los otros judíos, tanto, que hasta Bernabé se dejó arrastrar a su simulación. Pero cuando yo

vi que no caminaban rectamente según la verdad del Evangelio, dije a Cefas, delante de todos: Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿por qué obligas a los gentiles a judaizar? Nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores procedentes de la gentilidad; y sabiendo que no se justifica el hombre por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo, hemos creído también en Cristo Jesús, esperando ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la Ley, pues por éstas nadie se justifica. Mas si buscando ser justificados por Cristo, somos aún tenidos por pecadores, ¿será que Cristo es ministro de pecado? De ninguna manera. Si vuelvo a edificar lo que había destruído, a mí mismo me doy por transgresor. Mas yo por la misma Ley he muerto a la Ley, por vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí. No desecho la gracia de Dios, pues si por la Ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo» *(Gal.* 2, 11-21).

2. ¿Qué ocurrió aquí? Pedro había llegado a Antioquía y se reunió, naturalmente, con la comunidad de los cristianos allí existente, que abarcaba cristianos convertidos del judaísmo y cristianos procedentes de la gentilidad. Los cristianos convertidos del judaísmo y los convertidos del paganismo hacían banquetes comunes. La comunidad de mesa entre ellos existente comprendía la Eucaristía y el ágape; en aquel tiempo ambos banquetes estaban inseparablemente unidos. Pedro tomaba parte en estos banquetes sin sospechar nada. Entonces llegaron enviados de Jerusalén. San Pablo les llama «gente de Santiago». No se puede comprobar si efectivamente fueron enviados por Santiago con una misión especial, ni siquiera se sabe cuál era su misión. Evidentemente pertenecían a los círculos de judaístas rigurosos. Tomaron a mal que Pedro participara en aquellos banquetes comunes de la comunidad cristiana, ya que veían el peligro de que en ellos no se observaran las leyes rituales judías. La gente de Santiago mantenía un punto de vista ya superado en el concilio de los apóstoles. Es claro que las conclusiones del concilio no se habían impuesto en todas partes. Podemos también suponer que el concilio de los apóstoles no había regulado todos los detalles y que, por tanto, seguían existiendo y actuando las diferencias de opiniones. La gente de Santiago entorpeció, por tanto, la unidad de la comunidad antioquena; logró que Pedro se decidiera a no

participar en los banquetes comunes. Evidentemente lo que les interesaba a los fanáticos de la ley era ganarse a Pedro; y de hecho se impusieron. En realidad Pedro pensaba de distinta manera que los recién llegados y así lo indican su actitud en el concilio de los apóstoles y su aceptación del centurión Cornelio en la Iglesia. Sin embargo, cedió. Pablo dice que cedió por miedo. Esto no significa que Pedro estuviera sometido a Santiago; no indica más que no era hombre de tan inflexible voluntad como Pablo. Por lo demás el destino de Pablo—víctima de una denuncia judía—demuestra que tal miedo no era infundado. Contradiciéndose a sí mismo Pedro es débil frente a las presiones de los de Jerusalén. Con su conducta dió un mal ejemplo; los demás judío-cristianos se mantuvieron apartados de los banquetes comunes; hasta Bernabé, antiguo compañero de batalla de Pablo, se unió a los judíos. Y así se destruyó la unidad de la comunidad cristiana de Antioquía. Desilusionado e indignado vió Pablo que su obra estaba en peligro. De nuevo se planteó la cuestión de si el cristianismo debía ser una secta judía o una comunidad formada por judíos y gentiles. Con su decisión característica Pablo reprochó a Pedro su «hipocresía». No se sabe si Pablo lo hizo delante de toda la comunidad de Antioquía o sólo delante de los judío-cristianos; pero es posible que ocurriera lo último. Pablo reprochó a Pedro que contra su mejor convicción echara a perder la unidad por puro miedo humano. Veía que había sido negada la verdad del Evangelio liberado de la ley. Con su teología legalista los judaístas llegados de Jerusalén negaban la fe en la virtud salvadora de la muerte y resurrección de Cristo. Pablo sabe que Pedro piensa como él. Pedro está teológicamente muy cerca de él, como ya hemos visto. Sus convicciones teológicas no podían haber dado ocasión a Pedro de abandonar los banquetes comunes. Pablo pudo hacerle observar que antes de llegar los enviados de Jerusalén, había vivido «paganamente», es decir que había vivido sin obra de la ley y había asistido sin reparos a los banquetes de los paganos convertidos; y ahora, sin embargo, obligaba a los conversos del paganismo a cumplir la ley so pena de destrozar la comunidad de banquete con sus hermanos judío-cristianos. Eso no era ningún camino derecho. Pablo usa en esta ocasión la dura palabra «hipocresía».

Para juzgar el hecho, hay que tener en cuenta que no se trata de una oposición doctrinal entre Pedro y Pablo. Aunque Pedro obró en falso no se trata de un error doctrinal, sino de una debilidad

humana justamente en contradicción con sus convicciones doctrinales. Su postura fué inconsecuente. Pablo se lo reprochó a Pedro y no a Bernabé, porque el ejemplo de Pedro era decisivo. La conducta de Pablo reconoce indirectamente la destacada significación de Pedro. Pablo no condenó tampoco la persona de Pedro, sino que no hizo más que constatar la oposición entre su doctrina y su conducta. El *factum antiochenum* no pone en peligro de ninguna manera la primacía de Pedro, sino que indirectamente es un testimonio a favor de ella. No se dice el éxito que tuviera la intervención de San Pablo; pero hay que suponer que Pedro se dejó convencer por Pablo. Nuestra imagen de su actividad misional y de las comunidades fundadas por él nos demuestra que siempre tuvo que estar luchando contra el judaísmo. Pero el judaísmo jamás pudo apoyarse en la autoridad de los doce. El suceso de Antioquía parece que no tuvo consecuencias negativas en las relaciones de Pedro y Pablo. Es completamente infundado y hasta imposible suponer—como H. Lietzmann—, que el incidente de Antioquía fué el punto de partida de una constante oposición entre Pedro y Pablo y que Pedro fué el incitador de los ataques judaístas contra los que Pablo tuvo que luchar en Galacia, en Corinto y en Roma.

El hecho de Antioquía y la actitud de Pablo frente a los doce indican que Pedro y Pablo no tienen el mismo rango por más que hayan de apreciarse sus ventajas sobre los demás apóstoles. No se puede decir que Pablo esté a la sombra de los doce, pero la autoridad que Cristo le ha dado necesita el examen y reconocimiento de ellos para que sea reconocida como legítima en toda la Iglesia. Ya San Ireneo llamó la atención sobre este hecho (cfr. *II Pet.* 3, 15-16). Pedro y Pablo son venerados en la Iglesia católica como príncipes de los apóstoles. Su diferencia de rango aparece, sin embargo, mantenida entre los católicos como puede verse en la condenación—hecha por Inocencio XI el año 1647—de las siguientes proposiciones: «San Pedro y San Pablo son dos príncipes de la Iglesia que constituyen uno solo, o: Son dos corifeos y guías supremos de la Iglesia católica, unidos entre sí por la suma unidad, o: son una doble cabeza de la Iglesia que divinísimamente se fundieron en una sola, o: son dos sumos pastores y presidentes de la Iglesia que constituyen una cabeza única, explicada de modo que ponga omnímoda igualdad entre San Pedro y San Pablo sin subordinación ni sumisión de San Pablo a San Pedro en la potestad suprema y régimen de la Iglesia universal» (D. 1091).

3. No es objeción seria contra el reconocimiento de Pedro por parte de Pablo el hecho de que en la epístola a los Efesios (2, 20) diga que la Iglesia está edificada sobre el fundamento de los apóstoles y profetas y en otra ocasión, que Jesús mismo es el fundamento puesto a la Iglesia y nadie puede poner otro *(1 Cor.* 3, 11). La afirmación de que Cristo es el fundamento no excluye la posición de Pedro, ya que Pedro es roca y sólo puede serlo por haber sido designado por Cristo para representante y autorizado suyo; es roca de la Iglesia sobre el fundamento de Cristo; Pedro es roca en razón de su relación a Cristo. Los demás apóstoles son fundamento de la Iglesia porque les fué concedido el poder de atar y desatar, es decir, el poder de gobierno y dirección; pero Pedro está sobre ellos y esa primacía no excluye el poder de gobierno de los demás pero lo ordena al de Pedro.

c) Juicio de la actividad de Pedro

1. Según muchos teólogos protestantes la imagen que San Pablo y los *Hechos de los Apóstoles* nos dan de la actividad de Pedro después de la Ascensión no basta para atribuir a Pedro el primado real de la Iglesia. Pero hay que tener en cuenta que el poder de gobierno del apóstol no pudo tener al principio la intensidad que después ha tenido debido al cambio de situación. El modo en que Pedro se destaca basta para manifestar claramente su primacía.

En especial se objeta que parece que Pedro dejó la dirección de la Iglesia de Jerusalén en manos de Santiago, hermano del Señor. Pedro tuvo que dar cuenta del bautismo de Cornelio ante los hermanos que pensaban todavía en conceptos de la ley judía. Después de su liberación de la cárcel tuvo que comunicar lo ocurrido a Santiago y a los hermanos *(Act.* 12, 17). Y además quien dirige el concilio de los apóstoles es Santiago y no Pedro.

Es imposible suponer que Pedro renunció a su primado y lo cedió a Santiago, como opina O. Cullmann; esta tesis se opone al hecho de que el oficio apostólico fué confiado para toda la vida; el mandatario sólo puede dejarlo al morir (K. H. Rengstorf). Esta ley es especialmente válida en el caso de Pedro, ya que había sido Cristo resucitado quien le entregó la vara de pastor. Santiago no tuvo ninguna función de primacía. Después que Pedro marchó de Jerusalén *(Act.* 12, 7) y se ampliaron los grupos helenísticos *(Act.*

8, 11; 11, 19) gozó de tanta consideración por ser pariente del Señor, que fué indudable su primacía en Jerusalén; esto tenía bastante importancia, porque Jerusalén era la Iglesia-madre. Ninguna otra comunidad podía tener ese rango. Pero eso no significaba más que el origen histórico de la misión cristiana, no su fundamento autoritario. Jerusalén no podía ni debía seguir siendo el centro de la Iglesia (cfr. *Mc.* 13, 14). Sin embargo, la piedad hizo que los cristianos fueran en peregrinación a Jerusalén. Pedro reaparece allí con ocasión del concilio de los apóstoles; Pablo va también a Jerusalén en una situación muy peligrosa para resolver la tensión entre los cristianos convertidos del judaísmo y los convertidos de la gentilidad (*Act.* 21). Pero esto no tiene nada que ver con el primado.

2. Al juzgar la justificación que Pedro hace de haber bautizado a Cornelio hay que tener en cuenta que las formas de manifestación del primado cambian en la Iglesia; el oficio de pastor no significa, en la intención de Cristo, un gobierno señorial; Cristo advirtió a sus enviados que debían gobernar el rebaño con espíritu de amor (*Mt.* 20, 26; *Jo.* 21, 15; *1 Pe.* 5, 4). El hecho de que San Pedro ejerciera su poder intercambiando pareceres con la comunidad (pero no dependiendo de ella) no está en contradicción con el primado. Cosas parecidas nos encontramos más tarde en la historia de la Iglesia. Cipriano, por ejemplo, escribe a sus clérigos que les rendirá cuentas de su conducta (Carta 14, 1). El papa Pelagio I († 561) estaba dispuesto, según la advertencia de la primera epístola de San Pedro, a contestar a quien le pidiera cuentas. El mismo sentido tiene la ceremonia de abrir la boca practicada en el nombramiento de nuevos cardenales: deben aconsejar públicamente al Papa. O. Karrer, *Um die Einheit der Kirche,* Frankfurt/m., 1953, 171-211.

Pedro siguió siendo lo que era—Pastor supremo—incluso después de abandonar Jerusalén. Antes de llegar a Roma era el pastor peregrino y entre extraños (*1 Pet.* 2, 11; cfr. *Hebr.* 11, 13). Sólo así se entiende que los testimonios neotestamentarios sobre el primado de Pedro pudieran nacer en un momento en que, según Cullmann, ya debía haber recaído el primado en Santiago. El cambio de oficio tendría que haber ocurrido hacia la mitad del año 40. El texto en que Pablo destaca el primado de Pedro (*1 Cor.* 15, 5) procede del año 57. Pablo escribe, según hemos visto, que el Resucitado «se apareció a Cefas, luego a los doce. Después se apareció una vez a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos viven todavía, y

algunos murieron; luego se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles y después de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí» (*1 Cor.* 15, 5-8). Estas apariciones pascuales contadas por Pablo son consideradas por él como revelaciones de vocación y misión; por eso no menciona las apariciones a las mujeres. E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments*, 1948, 4.ª ed., 17, subraya que la primera aparición contada por San Pablo implica una revelación y una misión especiales. Pedro es nombrado por Pablo en primer lugar y Santiago aparece a una notable distancia. Lo que San Pablo cuenta es una tradición nacida de la primitiva Iglesia y ya formulada. Lo mismo hay que decir de *Mt.* 16, 16-19; también este texto representa, según el método histórico-formal, una expresión del Señor derivada de Palestina; estas palabras sólo pudieron entrar en el Evangelio en una generación en la que su contenido era realidad o al menos ideal. Pedro debió ser, por tanto, conocido como director de la Iglesia por el tiempo en que el evangelio de San Mateo fué conocido: «Hubiera sido ridículo propagar el evangelio de San Mateo entre los años 50 y 60, si Pedro vivía entonces pero no era lo que tenía que ser según los documentos oficiales» (O. Karrer, *o. c.*, 128-129). Respecto al concilio de los apóstoles ya hemos dicho que fué Pedro quien decidió aunque Santiago lo presidiera por ser obispo de Jerusalén.

No tiene ningún valor la obra del Pseudo-Clemente procedente del siglo III o IV; es una colección de fuentes judaístas y gnósticas y, por tanto, un escrito tendencioso; en él se atribuye a Santiago una posición excesivamente destacada.

E. Sucesión de Pedro

1. Después de estudiar la primacía concedida por Cristo a Pedro surge una cuestión muy importante en el tema de la voluntad de Jesús de fundar una Iglesia; se trata de saber si la prerrogativa concedida a Pedro se acabó con él o se continuó. En el juicio de Pedro expuesto hasta ahora coinciden protestantes y católicos, pero disienten en la cuestión que acabamos de enunciar. Los protestantes niegan la sucesión de Pedro; Pedro no tuvo sucesores ni pudo tenerlos; la autoridad que Cristo le concedió pasó a la Sagrada Escritura lo mismo que la autoridad concedida a los demás apóstoles. El principio personal vigente en los tiempos apostólicos es sustituído por un principio objetivo. La Escritura sustituye a los testigos.

2. Examinando la cuestión resulta: del mismo modo que el Nuevo Testamento no nos dice en ninguna parte que Cristo instituyera sucesores de los apóstoles o diera a los apóstoles el encargo de que se nombraran sucesores, tampoco nos cuenta que Cristo instituyera un sucesor de Pedro o le impusiera a Pedro la obligación de nombrar sucesor suyo; sin embargo, en este caso tenemos que decir lo mismo que al hablar de la sucesión de los apóstoles; está dada con la realidad misma. La tesis de la «sucesión apostólica» puede deducirse consecuentemente de la explicación del oficio apostólico y del mismo modo la tesis de la sucesión de Pedro se deduce de la explicación de la primacía que Cristo le concedió. Antes vimos que a la esencia de la misión apostólica pertenece el que los apóstoles tengan sucesión. La misma ley vale de Pedro; es además asegurada por los argumentos que vamos a exponer a continuación.

A priori hay que decir que la sucesión de los apóstoles tiene distinta estructura que la de Pedro. Los demás apóstoles no tienen un determinado sucesor en cada uno de sus puestos; la sucesión de los demás apóstoles es sucesión del oficio apostólico y no sucesión de cada apóstol. Los obispos son, por tanto, sucesores de los apóstoles en el oficio del apostolado, ya que tienen y cumplen la misión que Cristo confió a los apóstoles. Por eso no tienen los doce apóstoles doce sucesores solamente. El número doce tuvo importancia al fundar la Iglesia, por eso la Iglesia se atuvo a ese número mientras no tuvo que desempeñar sus funciones vitales, es decir, mientras no tuvo que predicar el Evangelio ni administrar los sacramentos. Pero tan pronto como el Espíritu Santo fué enviado, el número doce perdió su importancia.

Pedro, en cambio, tiene un sucesor determinado y uno solo; este hecho se basa en el sentido de su misión: tiene que ser el primero entre los demás y dotado de poder de gobierno del que todos los demás deben depender en cierto sentido. Cristo quiso que fuera un solo hombre—y no un colegio—, quien estuviera al frente y a la cabeza de todos.

3. La necesidad de sucesores se deduce, en primer lugar, de la palabra «fundamento rocoso»; Cristo quiso que Pedro fuera el cimiento de piedra de su Iglesia; no habla del acto transitorio de poner fundamento o echar cimientos, sino de la función del fundamento. O. Cullmann dice que la metáfora del «fundamento de piedra» no es más que una alusión al hecho de que Pedro es el principio de la

Iglesia, no tiene en cuenta más que el acto de poner cimientos y no la propiedad necesaria de ser fundamento de la Iglesia que tiene Pedro y es tan importante para la duración de la Iglesia. Lo importante no es sólo el suceso de poner fundamento, sino el estado (ontológico) de ser fundamento. Pertenece a la esencia de la Iglesia la duración del fundamento sobre que está construída. El símbolo se hace más comprensible y claro cuando del ámbito simbólico pasamos al ámbito de las realidades aludidas. Mientras nos movemos en el ámbito del símbolo puede parecer que para la continua y duradera consistencia de la Iglesia basta que la persona de Pedro fuera constituída de una vez para siempre fundamento sobre el que se edifica la Iglesia. Pero hay que preguntar qué significa que un hombre sea fundamento rocoso de una comunidad. Si el símbolo debe tener algún sentido y correspondencia en la realidad, sólo puede significar—como antes vimos—, que Pedro—fundamento de la Iglesia querido por Cristo—es revestido de los poderes de gobierno y orden de la nueva comunidad fundada por Cristo de forma que pueda superar los peligros que amenazan a toda comunidad y no esté sometida a la ley de la caducidad temporal que amenaza a las demás comunidades. De acuerdo con esta interpretación del símbolo está el hecho de que los miembros de la Iglesia son llamados «piedras vivas» con las que está construída la Iglesia viva (*1 Pet.* 2, 5), o de que San Pablo les llame miembros del Espíritu Santo (*1 Cor.* 3, 16; 12, 13; *Ef.* 2, 22). Pedro recibió de Cristo el poder necesario para la dirección eficaz y autoritaria de la Iglesia. Aunque en el símbolo mismo aparece lo estático, su confrontación con la realidad demuestra que para su interpretación no basta el punto de vista de lo estático sino que se debe recurrir al punto de vista de lo dinámico; lo que importa es la función, la acción de dirigir, de la que Pedro está encargado. Cristo fundó la Iglesia para el tiempo que transcurra entre la Ascensión y su segunda venida; y prometió que sería imperecedera durante este intervalo. Si el hecho de ser imperecedera está garantizado por la segura dirección y por el gobierno autoritario, estas funciones deben ser ejercidas hasta la vuelta del Señor. Hasta la vuelta de Cristo debe haber, por tanto, un portador del pleno poder al que Pedro fué autorizado y obligado para asegurar la existencia de la Iglesia mediante la dirección autoritaria como los cimientos de piedra aseguran la existencia de la casa edificada sobre ellos. En la misión confiada a Pedro radica el hecho de que tenga que ser cumplida hasta el fin de los tiempos. Sólo en el supuesto de

que Cristo hubiera contado con su vuelta antes de que Pedro muriera, la misión que le confió sería personal e intransferible; pero ya hemos dicho que tal supuesto no está justificado.

4. Lo mismo que en la sucesión de los apóstoles, en la de Pedro hay que distinguir entre la unicidad *(Einmaligkeit)* de su primacía y la duración de su misión. Su primacía entre los apóstoles fué única (*einmalig*), porque sólo él fué revestido inmediatamente por Cristo del poder sumo y sólo él fué el primer testigo de la Resurrección; pero la misión que le competía en razón de esa primacía tiene significación y validez duraderas. En razón de esta distinción y hablando con exactitud no se puede decir que Pedro fuera el primer papa, del mismo modo que no se puede decir que los apóstoles fueran los primeros obispos. Sólo existieron, el papa y los obispos en la época postapostólica. El primer papa no es Pedro, sino el primer sucesor del apóstol Pedro.

Aunque en la liturgia de las misas de papas está mandado que se rece el prefacio de apóstoles, el papa no puede ser caracterizado como apóstol, sino que no se pretende más que subrayar su tarea y misión especiales. Gracias a la sustitución del prefacio de apóstoles por el *praefatio communis* se ha evitado toda ocasión de malentendidos.

5. Los teólogos protestantes que están de acuerdo con los católicos al valorar la función de Pedro pretenden explicar el problema de la pervivencia del poder concedido a Pedro—y del poder concedido a los demás apóstoles—ateniéndose a la Escritura: la autoridad de Pedro y la de los apóstoles pasó—según esta tesis—a la Sagrada Escritura. O. Cullmann, que se aproxima mucho a la teología católica para después separarse lo más posible, dice que el canon nacido en el siglo II recogió la autoridad apostólica. Contra esta tesis hay que decir, sin embargo, que Cristo no constituyó el fundamento de su Iglesia en un principio objetivo sino en un principio personalista. Si el principio personalista hubiera sido sustituído a lo largo de la historia por un principio objetivo, no se vería claro por qué no debería haber ocurrido ya en tiempo de los apóstoles y por disposición de Cristo. Si la autoridad conferida a Pedro iba a ser transmitida Cristo pensó que debía pervivir en una persona y no en una cosa. La sustitución del principio personal que Cristo instituyó por un principio objetivo es inconsecuente y caprichosa. No se puede

decir que el canon no es un principio objetivo, porque en la Sagrada Escritura el Espíritu Santo se apodera del lector; es cierto que el Espíritu Santo obra en la Sagrada Escritura, pero obra también en un principio personal. Sería completamente falso entender el oficio eclesiástico como una especie de oficina a cuya cabeza hay un director; el oficio eclesiástico no es una realidad impersonal, como un «se», sino que siempre es una persona, un «él». Se distingue de todo oficio mundano. En el portador del oficio obra el Espíritu Santo de forma que lo que hace lo hace en último término el Espíritu Santo. En la tesis de Cullmann—sin razón ni justificación—el principio personal querido por Cristo es sustituído por un principio objetivo. En todo caso Cullmann no puede demostrar su tesis ya que tiene que suponer un principio personal al menos hasta que el canon fué establecido, hasta el año 150; si el principio personal es necesariamente reconocido durante cierto tiempo, es reconocido por principio y no se ve razón alguna de que haya de terminar de pronto; la formación del canon no es ninguna razón. No se puede decir que la época apostólica duró hasta la formación del canon, ya que la época apostólica terminó al morir el último apóstol y mucho antes de formarse el canon. La Escritura reunida en el canon tiene para el portador del poder eclesiástico supremo una función parecida a la que tenía la palabra que los apóstoles había recibido de boca de Jesús para predicarla hasta los confines de la tierra. Ni la palabra ni el canon son portadores de autoridad jurídica; en ambos casos es una persona quien tiene la autoridad; pero su autoridad existe y consiste sólo en razón del servicio a la palabra escrita o no escrita. Estas reflexiones, lejos de atentar contra la soberanía de la Escritura, la destacan y acentúan.

6. En la pervivencia del pleno poder conferido a Pedro hay que contar también con el hecho de la sucesión. Los sucesos históricos no son una justificación por sí mismos; el pretender legitimar la evolución histórica en su facticidad misma nos llevaría al relativismo e historicismo. Pero en nuestro caso la continuación histórica con su inmediata conexión con la época apostólica cumple lo que esa época deja pendiente. En el hecho de la sucesión se ve, pues, la interpretación real y fáctica de la voluntad de Cristo y del sumo poder conferido por Cristo a Pedro. Esta tesis recibe su definitiva claridad del hecho de la presencia y actividad del Espíritu Santo en la Iglesia. Aunque es difícil trazar los límites entre la actividad del

Espíritu Santo y la del hombre, no puede estar de acuerdo la fe y confianza en que Cristo estará presente hasta el fin de los tiempos y en que el Espíritu Santo dará testimonio de El hasta su vuelta con el hecho de que la Iglesia haya sufrido un cambio estructural que no corresponde a la voluntad de Cristo. Véase sección III.

7. Reflexiones parecidas nos llevan a la tesis de la sucesión de Pedro a partir de la imagen de las llaves y del símbolo de atar y desatar. No necesitamos desarrollar los razonamientos. Sería incomprensible que Cristo hubiera instituído un representante suyo para el corto tiempo que vivieron los apóstoles y que no lo hubiera hecho para los siglos posteriores y sería también incomprensible que hubiera previsto portadores del poder de magisterio y del poder de gobierno para la generación de los apóstoles, pero no para el largo tiempo futuro. Sobre todo en la transmisión del poder pastoral no se puede pasar por alto que fué Cristo resucitado quien la hizo. Todo lo que antes hemos dicho de la confirmación del apostolado en general, vale especialmente cuando se aplica a Pedro. Cristo nombró a Pedro representante supremo suyo en el momento en que El abandonaba la inmediata dirección de su rebaño. Cuando se preparaba a subir a los cielos y a sentarse a la derecha del Padre, nombró un representante supremo de quien vale la ley de que es tan bueno como el mandante. También este mandato se acaba en el momento en que es cumplido y el mandatario vuelve al mandante. La vuelta en nuestro caso la hace—como hemos visto—el mandante; volverá al fin de la historia; hasta entonces tiene que ser sustituído. Por tanto, su vicario supremo debe tener sucesor hasta aquella hora.

El obispo de Roma, sucesor de Pedro

1. Surge la cuestión de dónde se encuentra el sucesor de Pedro. El dogma definido por el Concilio Vaticano después de los concilios generales de Lyon y de Florencia dice: «Si alguno dijere, pues, que el Romano Pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado, sea anatema» (D. 1825). Es, pues, dogma de fe que el respectivo obispo de Roma es sucesor del primado en cuanto sucesor de Pedro. Queda abierta la cuestión de por qué el obispo de Roma posee la suma potestad pastoral dentro de la Iglesia. La fundamentación más sencilla y espontánea es el hecho de que Pedro

estuvo en Roma y murió en Roma. Pero hay que preguntar de nuevo si Pedro fué a Roma por expreso mandato de Cristo o por una especial iluminación del Espíritu Santo. Si existiera tal mandato directo de Cristo o del Espíritu Santo, la unión del primado al obispo de Roma no sólo estará fáctica y realmente dada, sino que sería de derecho divino. Pero no se puede demostrar la intervención de Cristo o del Espíritu Santo. Ni en el concepto ni en la realidad del primado de Pedro se incluye de por sí el estar ligado a un lugar concreto o a Roma. Hay que decir que Pedro tuvo plena libertad para elegir su residencia. El hecho de que después de algunas vacilaciones fuera a Roma, no se debió a un encargo divino especial; fué decisión suya.

La tradición más antigua testifica que Pedro sufrió muerte de mártir en Roma. En el siglo XIX fué discutido por la teología protestante, pero pronto cambió la situación. Actualmente la teología protestante reconoce que Pedro residió en Roma. Ya el año 1893 escribía A. Harnack *(Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius* I, 244): «El martirio de Pedro en Roma ha sido discutido por prejuicios protestantes tendenciosos, primero, y después por prejuicios críticos no menos tendenciosos.» H. Lietzmann *(Petrus und Paulus in Rom,* 1927) dice que según todas las probabilidades Pedro y Pablo murieron mártires en Roma bajo el imperio de Nerón. Fr. Heiler *(Altkatholische Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (1941) 90) opina que la discusión de la residencia de Pedro en Roma obedece al escepticismo exagerado que nació del resentimiento ilustrado protestante contra el primado de Pedro. También hoy surgen de parte de los protestantes violentas contradicciones a la tesis de la residencia de Pedro en Roma (Ch. Guignebert, J. Haller, K. Heussi).

2. Respecto a los argumentos a favor de la residencia de Pedro en Roma hay que decir que los *Hechos de los Apóstoles* cuentan que Pedro después de su milagrosa liberación de la cárcel marchó a otro lugar, pero no dicen a qué lugar. Parece, como hemos visto, que primero fué a Antioquía para residir allí largo tiempo. Por los *Hechos de los Apóstoles* y por la epístola a los Gálatas sabemos que actuó en la misión de los judíos; pero no hay que tomar demasiado al pie de la letra esa limitación de su misión. Cuanto más se extendía su actividad por Palestina hasta Siria y quizá hasta el Asia Menor y aún más, tanto más imposible le era limitar su misión a los judíos y no dirigirse a los gentiles. Las siguientes observaciones co-

rroboran la tesis de que fué a Roma y murió mártir en tiempos de Nerón: al final de la primera epístola de San Pedro: «Os saluda la iglesia de Babilonia, partícipe de vuestra elección» (*I Pet.* 5, 13). La carta fué, pues, enviada desde Babilonia. Surge la cuestión de que significa Babilonia. No es posible que fuera la antigua ciudad de Babilonia, porque yacía en ruinas, ni se puede pensar en el campamento militar de ese nombre que había al delta del Nilo, porque no hay razón de que escribiera allí la epístola. Más lejos nos lleva la constatación de que ese nombre era usado muchas veces simbólicamente. En muchos textos de la Sagrada Escritura y de la literatura del antiguo judaísmo es el nombre fingido de Roma (por ejemplo, *Apoc.* 14, 8; 16, 9; 17, 5; 18, 2. 10. 21; 19, 2; *Apoc.* de Baruch 67, 7; Midrasch *Sal.* 121; cfr. el artículo *Babylon*, en: «Kittels ThWNT», I, 512-514; Strack-Billerbeck III, 816). Bajo el supuesto de que Pedro redactara la epístola junto con Silas, el versículo 13 del capítulo 15 es un testimonio a favor de la residencia de Pedro en Roma. Y el supuesto es correcto y cierto.

Testimonios a favor de la residencia de Pedro en Roma nos dan también Ignacio de Antioquía, Dionisio de Corinto, el presbítero romano Gayo y San Ireneo. Cuando Ignacio de Antioquía estaba en Roma camino del martirio escribe a sus hermanos en la fe: «No os hago advertencias como Pedro y Pablo. Ellos eran apóstoles y yo soy un condenado. Ellos eran libres y yo ahora soy esclavo. Pero si sufro seré un liberto de Jesucristo y resucitaré libre con El.» De la mención de los dos apóstoles se puede deducir que estuvieron en relaciones especialmente próximas con la comunidad de Roma y que padecieron allí su martirio. Ignacio espera el martirio y espera la verdadera liberación. De la carta de Dionisio de Corinto a la comunidad romana nos ha conservado algunos textos el historiador de la Iglesia, Eusebio. Para nuestra cuestión tiene interés el siguiente: «Ambos apóstoles enseñaron de igual modo después que empezaron a sembrar en Corinto; después enseñaron en Italia y allí padecieron martirio.» El presbítero romano Gayo polemiza—según la referencia del historiador Eusebio—hacia fines del siglo II y principios del III contra el montanista Proclo; dice: «Yo puedo mostrar los trofeos de los apóstoles, pues si vas a las colinas del Vaticano o a la vía hacia Ostia verás los trofeos de quienes fundaron esta Iglesia.» Por trofeos hay que entender los monumentos erigidos sobre las tumbas (Eusebio, *Historia de la Iglesia* 25, 6-8).

Es especialmente importante el testimonio de San Ireneo. Viene

de Asia Menor, llega a Roma y es nombrado obispo de Lyon. Da testimonio, por tanto, de la tradición difundida por toda la Iglesia. Interpretaremos detenidamente su testimonio en otro problema. Basta aquí destacar que, según él, todas las iglesias deben estar de acuerdo con la de Roma para tener garantía de la rectitud de su fe; porque la Iglesia romana es la más grande y antigua y conocida, fundada por los famosos apóstoles Pedro y Pablo. *Contra las herejías* III, 3, 2.

Frente a estos testimonios los teólogos protestantes que niegan la residencia de Pedro en Roma—y sobre todo Heussi—dicen que ni la epístola a los Romanos, ni los *Hechos de los Apóstoles* que dan la noticia de la llegada de Pablo a Roma (28, 14-16) mencionan a Pedro. Pero estos argumentos *e silentio* no pueden imponerse contra los testimonios positivos citados. Tampoco la primera epístola de Clemente que podía ser un argumento *e silentio* decisivo contra la residencia de Pedro en Roma, puede ser aducida aquí. Alude al apóstol Pedro en el capítulo V y dice: «Citemos los nobles ejemplos de nuestra generación (como ejemplos de las fatales consecuencias de la pendenciosidad). Por celos y envidia padecieron persecución y lucha hasta la muerte las grandes y rectas «columnas». Recordemos a los apóstoles: a Pedro, que por injustos celos tuvo que soportar no uno ni dos sino muchos padecimientos y después de haber dado testimonio consiguió el lugar de la gloria que le guarda» (5, 2-4). Clemente cita después a Pablo y habla de su martirio. En el capítulo siguiente dice que un gran número de elegidos entre los que había también mujeres, padecieron martirio. Se trata aquí de la persecución de Nerón. Aunque la carta no dice expresamente que Pedro y Pablo padecieron martirio en Roma, se deduce del contexto, ya que Pedro y Pablo son mencionados junto cón los mártires de la persecución de Nerón.

La presencia de San Pablo en Roma ha sido confirmada por las excavaciones hechas en San Sebastián (Vía Apia) y por las hechas últimamente en la iglesia de San Pedro.

Hay, pues, argumentos, si no apodícticos sí congruentes y no controvertibles a favor de la residencia de Pedro en Roma.

3. Es fácil de explicar por qué San Pedro fué a Roma sin habérselo mandado expresamente el Señor; el teólogo protestante K. Holl (*Gesammelte Aufsätze* II, 1928, 61-65) explica el proceso de la manera siguiente: la Iglesia primitiva era una gran comunidad

única en la que Jerusalén era la iglesia-madre y las demás comunidades nacidas sucesivamente eran filiales de la de Jerusalén. Pablo logró romper la unión a Jerusalén; no se resignó a que Jerusalén tuviera pretensiones especiales, aunque no rompió con los santos que allí vivían. La muerte de Santiago, la destrucción de Jerusalén y el creciente número de gentiles convertidos vinieron en ayuda de Pablo. Al romper el primado de Jerusalén abrió el camino para un nuevo primado: el de Roma. El papado romano no es más que la reinstauración de la posición de Jerusalén y de Santiago, obispo de Jerusalén. Fué una casualidad que Pedro y Pablo padecieran martirio en Roma. La comunidad romana supo aprovechar esa casualidad. Roma se convirtió en Jerusalén.

En este esquema de la tesis de Holl no es histórica ni sostenible la afirmación de la primacía jurídica de Jerusalén y del carácter casual de la residencia y martirio de Pedro y Pablo en Roma. Pero es cierto que Roma tenía condiciones especialmente favorables para el primado del obispo romano. Ya los *Hechos de los Apóstoles* hacen ver en su planteamiento que la evolución de la Iglesia tendía hacia Roma como comunidad principal. A Roma escribe Pablo una epístola a cuyo final hay un saludo único: «Os saludan todas las iglesias de Cristo» *(Rom.* 16, 16). Cfr. sobre este tema O. Karrer, *o. c.*, 182. Si Pablo marcha el año 58 de Jerusalén a Roma (*Act.* 23, 11) y ya antes en Corinto había tenido muchas veces la intención de ir a Roma *(Rom.* 1, 13), quien fué el primer pescador de hombres *(Lc.* 5, 2) y abrió la puerta de la Iglesia a los gentiles por inspiración divina *(Act.* 10-11) debió creer natural el elegir para sede suya la capital del mundo antiguo cuanto más que ninguna otra ciudad ofrecía ningún estímulo. Jerusalén se acercaba a su fin. Antioquía con Siria, Efeso y Asia Menor, las ciudades griegas con su historia antigua hacía tiempo que estaban políticamente a la sombra de Roma. Incluso culturalmente estaban a su servicio. El apóstol no pudo, pues, hacerse tantas esperanzas de estas ciudades como de Roma. No se necesitaba ninguna especial inspiración divina (aunque puede suponerse), sino sólo reflexionar desde qué ciudad se fomentaría más eficazmente el reino de Dios, para hacer nacer en Pedro el proyecto de ir a Roma.

Entre los teólogos se discute la cuestión de si el primado del obispo de Roma depende necesariamente de la residencia de Pedro en Roma, de forma que el primado romano cesaría si se demostrara que San Pedro no estuvo en Roma. Hay distintas opiniones. Algunos teó-

logos católicos opinan que la presencia de Pedro en Roma es un argumento importante pero no indispensable a favor del primado del obispo romano, que pudo haber recibido la sucesión del pleno poder eclesiástico por un mandato de Cristo no transmitido o por disposición de Pedro. Según esto el primado romano no depende de la afirmación o negación de la residencia histórica de Pedro en Roma. La fe en el supremo poder pastoral del obispo de Roma podría subsistir sin ese supuesto (M. Nicolau-J. Salaverri, *Theologia fundamentalis*, Madrid 1952, 2.ª ed., 631; lo mismo piensan St. Dunin, Borkovski, R. Graber, L. Kösters, Ch. Journet). Es un error la tesis de O. Cullman de que tal afirmación contradice la definición del Concilio Vaticano. El Concilio—como hemos visto—define: «Si alguno dijere que no es de institución de Cristo mismo, es decir, de derecho divino, que el bienaventurado Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal; o que el Romano Pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado, sea anatema» (D. 1825). Esta definición no decide si Pedro vivió o no en Roma, ni si la residencia de Pedro en Roma es la razón del primado del obispo de Roma.

La tesis de que la residencia de Pedro en Roma no es el fundamento indispensable del primado del obispo de Roma tiene la dificultad de que no se puede demostrar que Pedro dispusiera que le sucediera el obispo de Roma; tal mandato o disposición sólo sería justificado como postulado de la situación real. Pero tal vez pueda decirse que la razón del primado del obispo de Roma está en que toda la Iglesia aceptó y dió su pláceme al primado romano nada más terminar la época apostólica. Si Pedro tuvo un sucesor sólo pudo ser el obispo de Roma, porque en ninguna parte aparece visible. Viceversa: toda la Iglesia estuvo convencida desde el principio de que Roma había tomado posesión de la sucesión de Pedro. En seguida hablaremos de este tema.

4. Entre los teólogos católicos se discute también la cuestión de si el pleno poder eclesiástico está unido a la sede episcopal de Roma indisolublemente y para siempre o si puede ser transferida jurídicamente a otra silla episcopal. Los teólogos defienden en general la opinión de que la unión es indisoluble. Pero algunos creen también poder decir que de facto el máximo poder pastoral compete al obispo de Roma, pero que puede ser jurídicamente transferido a otro obispo; tanto el papa como el concilio en unión con el papa

puede—según ellos—designar otra ciudad como sede del primado. La posibilidad de defender esta tesis depende de si Cristo determinó que los sucesores de Pedro vivieran en Roma o de si Pedro lo ordenó por propia voluntad y decisión. En este último caso puede defenderse la opinión citada, pero no sería posible si Cristo mismo hubiera determinado que el obispo romano fuera sucesor de Pedro. Es indemostrable que Cristo determinara tal cosa.

Aunque la unión entre el primado y la ciudad de Roma no ha podido ser resuelta idealmente, puede ser resuelta localmente. La ciudad de Roma no tiene ninguna promesa de perdurar hasta el fin del mundo. Aunque desapareciera como las ciudades de Asia Menor y Norte de Africa con sus comunidades de cristianos, la Iglesia no perecería, ni perecería el primado. Aunque la subordinación al primado del papa de Roma es necesaria para salvarse, significa que hay que someter al portador del sumo poder pastoral instituído por Cristo, que de hecho se identifica con el obispo de Roma. Véase O. Karrer, *o. c.*, 180-188; A. Lang, *Der Auftrag der Kirche*, 1954, 128.

Artículo undécimo

AUTODESIGNACION DE JESUS COMO HIJO DEL HOMBRE

Hay que hacer todavía dos observaciones que demuestran la intención de Jesús de fundar una Iglesia. La primera es el hecho de que Jesús se llame a sí mismo hijo del hombre (véase § 152). La expresión revela la conciencia mesiánica de Jesús. Desciende—como ya hemos dicho en otra ocasión—del capítulo 7 del libro de Daniel. En una visión contempla el profeta cómo después de la caída de las dictaduras antihumanas, simbolizadas en los animales, surge un nuevo reino. Luego ve como con las nubes del cielo aparece ante el trono de Dios una figura de hijo del hombre; es el revés de las figuras de animales que simbolizan los imperios que acaban de perecer. Por hijo del hombre no debe entenderse, pues, una figura individual, sino el «pueblo de los santos del Altísimo», que es simbolizado en la figura del hijo del hombre. El judaísmo precristiano interpretó muchas veces el símbolo del Hijo del hombre como una figura individual. Cuando Cristo se aplicó a sí mismo la palabra nada familiar al pueblo, pretendía mantener alejadas todas las esperanzas mesiánicas político-terrenas.

Algunos teólogos protestantes, por ejemplo, F. Kattenbusch, han subrayado con razón que el hecho de que Cristo se aplique esta expresión a sí mismo indica que se consideraba dominador y señor de un nuevo pueblo de Dios—profetizado en Daniel—del pueblo escatológico de Dios que previeron y proyectaron los profetas y que en Daniel aparece como un pueblo de gloria divina.

Artículo duodécimo

INSTITUCIÓN DE LA EUCARISTÍA

Tiene mucha más importancia la institución de la Eucaristía. Su significación dentro de la fundación de la Iglesia ha sido destacada primeramente por los teólogos protestantes y también especialmente por Kattenbusch *(Der Quellort der Kirchenidee.* Festgabe für Harnack (1921), 143-172); le han seguido algunos exegetas católicos, por ejemplo, K. Schelkle. Incluso a veces se ha exagerado diciendo que es el verdadero acto en que Cristo funda la Iglesia. En realidad la vocación, elección y misión de los apóstoles y la Eucaristía están íntimamente relacionados. Se podría—hablando en sentido impreciso—comparar la relación de lo uno a lo otro a la que existe entre estructura y contenido. La celebración de la Eucaristía es la misión principal—aunque no la única—de los enviados de Cristo. Sus demás tareas surgen en cierto modo de la celebración central de la Eucaristía. Cristo se reunió por última vez con los doce elegidos por El para celebrar el banquete pascual del Antiguo Testamento e instituyó el banquete sacrifical del Nuevo Testamento fundado en su muerte y resurrección. La institución del banquete sacrificial del Nuevo Testamento estuvo en estrecha relación con el banquete pascual judío (cfr. § 246). Era entre otras cosas la celebración de la memoria de los hechos ocurridos a la salida de Egipto. Tuvo decisiva importancia para la creación del viejotestamentario pueblo de Dios. Israel celebraba en el banquete pascual la memoria de su origen. Así se entiende que los israelitas se reunieran desde su diáspora para recordar en el templo de Jerusalén su común historia.

Los relatos de la institución de la Eucaristía nos informan de que Cristo se consideró a sí mismo como verdadero y nuevo cordero pascual. El Nuevo Testamento es fundado en el Gólgota, pero la celebración de su memoria es el nuevo banquete pascual. Antigua-

mente el pueblo de Israel al celebrar la Pascua se sentía pueblo de Dios y factor de una historia fundada por Dios y así se reúne ahora el neotestamentario pueblo de Dios para celebrar continuamente la memoria de los sucesos que crearon su existencia para constituirse continuamente en pueblo de Dios. Cristo mismo está presente en esta celebración como señor del banquete, como sacerdote y ofrenda del sacrificio. El mismo se da en comida al pueblo reunido; de ese alimento vive el neotestamentario pueblo de Dios; existe, porque Cristo ofrece su cuerpo y sangre; por eso su vida es un vivir de los sucesos del Gólgota y de la mañana de Pascua. La institución de la celebración conmemorativa del Nuevo Testamento expresa que el antiguo pueblo de Dios ha perdido su existencia real y su existencia jurídica; en su lugar ha nacido un nuevo pueblo de Dios con un culto nuevo. El hecho de que al morir Jesús se rasgara el telón del Sancta Sanctorum (*Mc.* 15, 38; *Mt.* 27, 51; *Lc.* 23. 45) expresa muy claramente el fin del culto y del pueblo de Dios del Antiguo Testamento. Quienes recibieron de Cristo la misión de celebrar la solemnidad conmemorativa instituída por El hasta que El volviera, forman un nuevo pueblo de Dios. El centro más íntimo de su vida es la celebración de la memoria del sacrificio de su Señor. La doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo nos ayudará a entender con más profundidad estas relaciones.

Artículo décimotercero

LA IGLESIA Y LA VENIDA DEL ESPIRITU SANTO

Como fin de nuestras largas reflexiones sobre la procedencia de la Iglesia de la obra salvadora y de la voluntad de Cristo hay que subrayar que Cristo creó y estructuró la Iglesia durante su vida terrena y después de su resurrección, pero que la infundió vitalidad y fuerza activa enviando el Espíritu Santo. Antes de la venida del Espíritu Santo no hubo ni predicación del Evangelio ni administración de sacramentos. Viceversa: la Iglesia empezó a ejercitar la actividad que Cristo la había encargado el mismo día de Pentecostés. La Iglesia necesitó, pues, la fuerza vivificante del Espíritu Santo para convertirse en comunidad viva y activa. Pero no vamos a detenernos ahora en este tema; lo explicaremos en la sección segunda. Pero se prestaría a malentendidos el hecho de no destacar aquí la

significación del Espíritu Santo. Cuando se dice que la Iglesia nació el día de Pentecostés se dice en cierto sentido lo justo; no se necesita contradecir la tesis de que la Iglesia nació de la herida del costado de Cristo ni la otra tesis de la Resurrección. La Iglesia necesitaba para existir los tres sucesos; los tres forman el misterio único de nuestra salvación. Si se quiere hacer distinciones podemos decir que la venida del Espíritu Santo significa el nacimiento de la Iglesia, mientras que la muerte y resurrección de Cristo significan su concepción.

CARACTER DIVINO-HUMANO DE LA IGLESIA

Observación previa

1. El nacimiento de la Iglesia condiciona su ser. Como no ha surgido ni de la historia, ni de la naturaleza, ni como efecto de leyes ínsitas en la naturaleza o en la historia, no es una estructura que pueda ser ordenada en ellas. A consecuencia de su origen tiene carácter trascendente, cristológico y, en definitiva, teológico. En el acto de la creación Dios acuñó su imagen en el hombre y lo mismo hizo con la Iglesia, que es, por tanto, una manifestación de Dios en la creación y en la historia; tiene impresos los rasgos de Dios.

Esta tesis ha de ser precisada: Dios creó la Iglesia por Cristo; o mejor: Dios creó la Iglesia por Cristo en el Espíritu Santo (más tarde explicaremos la fórmula «en el Espíritu Santo»). Por su origen cristológico la Iglesia es portadora de la imagen de Cristo, la imagen del Dios-Hombre tanto según su esencial estructura divino-humana como según la realización y cumplimiento de su vida. Esto significa que la Iglesia es la imagen del Señor en cuanto que en El Dios se hizo hombre y vivió en figura humana, en cuanto que mediante su vida, muerte, resurrección y ascensión transformó el mundo y la historia. La Iglesia es, pues, la manifestación de Cristo encarnado, muerto y glorificado: es la imagen de Cristo en su debilidad y la imagen de Cristo en su gloria, aunque lo primero es más visible que lo segundo.

2. Como la Iglesia fué fundada por Cristo en el Espíritu Santo, tiene también los rasgos de la Tercera Persona de la Trinidad. Es causada y perfeccionada por el Espíritu y es la imagen del Espíritu Santo.

3. El hecho de que la Iglesia sea imagen de Cristo y del Espíritu Santo se hace más comprensible, si pensamos que Cristo y el Espíritu Santo además de estar presentes al principio del camino de la Iglesia, están con ella a lo largo de siglos y milenios actuando ocultamente. En todo lo que la Iglesia hace en cuanto Iglesia, actúa Cristo en el Espíritu Santo, de forma que el creyente ve en la actividad de la Iglesia la fuerza activa de Cristo y del Espíritu Santo.

4. Al querer exponer y explicar el carácter de la Iglesia tal como resulta de su nacimiento y de la continua presencia activa de Cristo, se nos ofrecen distintos conceptos, imágenes y símbolos. Proceden de la autocomprensión de la Iglesia, que se expresa de distintas maneras. En todas sus autorrepresentaciones se destaca su relación a Cristo: esto es decisivo; *a priori* podemos decir que la autointerpretación más auténtica y clara de la Iglesia será la que exprese con mayor claridad su unión con Cristo; la más clara autointerpretación de la Iglesia es el concepto simbólico que la define como «Cuerpo místico de Cristo»; proviene de San Pablo y fué elaborado por los Santos Padres, desarrollado por la teología medieval—sobre todo por Santo Tomás de Aquino—, y explicado por Pío XII. En la Encíclica *Mystici Corporis Christi*, dice Pío XII de este concepto y de nuestra unión con Cristo: «En una descripción esencial de esta verdadera Iglesia de Cristo, que es la Iglesia santa, católica, apostólica y romana, no puede encontrarse nada más noble o superior que aquella expresión en que se la llama cuerpo místico de Jesucristo. Este nombre resulta y como que florece de lo que en la Sagrada Escritura y escritos de los Santos Padres se dice frecuentemente sobre ella.»

5. Del texto de la encíclica se deduce que la caracterización de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo no es la única posible y, por tanto, que no es tenida como descripción exhaustiva de la Iglesia; la encíclica la destaca entre las demás, sin decir que las demás sean superfluas. De hecho en el análisis de la autointerpretación de la Iglesia encontramos otro concepto importante: el de

«pueblo de Dios». Con él se relaciona la imagen de «familia de Dios». Ambas descripciones esenciales de la Iglesia aparecen en la Liturgia y la primera con más frecuencia que la segunda. Como elementos de la liturgia pertenecen al magisterio ordinario y cotidiano de la Iglesia. Por lo demás la liturgia no se interpreta a sí misma, sino que necesita la interpretación del magisterio eclesiástico (cfr. la auténtica explicación de Pío XII en la encíclica sobre la liturgia *Mediator Dei*, de 20 de noviembre de 1947 y en la encíclica *Humani Generis*: M. Schmaus, *Mariología*). Sin la interpretación eclesiástica de lo que la Iglesia quiere decir cuando se llama a sí misma «pueblo de Dios», la expresión podría dar ocasión a graves malentendidos. La interpretación puramente filológica no puede llevar a la recta comprensión del término; la experiencia confirma esta afirmación. El hecho de que la encíclica sobre el cuerpo místico de Cristo prefiera esa idea a todas las demás explicaciones significa que la Iglesia es pueblo de Dios de forma que existe como cuerpo místico de Cristo. El neotestamentario pueblo de Dios tiene la cualidad de ser cuerpo de Cristo.

El *leitmotiv* de la explicación siguiente será el nombre de pueblo de Dios que la Iglesia se da a sí misma; pero esta autodenominación será continuamente definida por el hecho de que ese pueblo de Dios es cuerpo de Cristo. De la cualidad de la Iglesia de ser pueblo de Dios que se ha realizado como cuerpo de Cristo se deduce la visibilidad, estructura jurídica y todas las propiedades de la Iglesia.

6. La exposición del carácter divino-humano de la Iglesia abarca, pues, los temas siguientes: la Iglesia, pueblo de Dios; la Iglesia, cuerpo de Cristo; la Iglesia, comunidad llena de Espíritu; visibilidad de la Iglesia, orden jerárquico de la Iglesia, primado del Papa y propiedades de la Iglesia.

§ 168

La Iglesia, pueblo de Dios

La Iglesia se entiende a sí misma como pueblo de Dios del Nuevo Testamento; de esta autointerpretación da testimonio la liturgia. Los textos litúrgicos sobre el pueblo de Dios interpretan el sentido de esta autodenominación de la Iglesia, porque casi la mitad de ellos están compuestos con citas del Antiguo Testamento. La Iglesia

tiene conciencia de ser el pueblo de Dios, porque se entiende como heredera del viejotestamentario pueblo de Dios, se entiende como la Iglesia del Dios de Israel (véase, por ejemplo, los introitos del segundo domingo de Cuaresma y del veintidós después de Pentecostés).

I. Testimonio de la Liturgia

Vamos a citar primero los textos en cuestión, si no completos, al menos en gran parte.

1. Empezamos con los textos en que la Iglesia se atribuye textos del Antiguo Testamento sobre el pueblo de Dios. El Gradual del Domingo de Quincuagésima dice, con las palabras del Salmo 76, 15: «Tú eres el Dios que obras prodigios. Tú mostraste tu poder entre las gentes. Con tu brazo rescataste a tu pueblo, los hijos de Jacob y de José.» En el Tracto del mismo domingo se cita el salmo 99, 1-2: «Sabed que Yavé es Dios, que El nos hizo y suyos somos, su pueblo y la grey de su pastizal.» La segunda antífona de la imposición de la ceniza dice: «Entre el pórtico y el altar lloren los sacerdotes, ministros de Yavé, diciendo: ¡Ten piedad de tu pueblo, oh Yavé, y no tapes la boca de aquellos que te alaban!» (cfr. *Joel.* 2, 17; *Est.* 13, 17). El Tracto del II Domingo de Cuaresma reza así: «¡Aleluya! Dad gracias a Yavé, porque es bueno, porque es eterna su misericordia. ¿Quién podrá contar todo lo que poderosamente hizo, darle toda la alabanza que merece? Bienaventurados los que guardan su Ley, los que siempre obran la justicia. Acuérdate de mí, oh Yavé, en tu benevolencia hacia tu pueblo; visítame con tu socorro» (*Ps.* 105, 1-4). El Gradual del miércoles después del II Domingo de Cuaresma dice: «Señor, salva a tu pueblo, bendice a tu propiedad.» El ofertorio del jueves después del II Domingo de Cuaresma dice (*Ex.* 32, 11. 13): «Moisés imploró a Yavé, su Dios, y le dijo: ¿Por qué, oh Yavé, vas a desfogar tu cólera contra tu pueblo, que sacaste de la tierra de Egipto con gran poder y brazo fuerte...? Acuérdate de Abraham, de Isaac y Jacob, tus siervos, a los cuales, jurando por tu nombre, dijiste: Yo multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo, y toda la tierra de que os he hablado se la daré a vuestros descendientes en eterna posesión.» Texto parecido es el ofertorio del domingo XII después de Pentecostés. En la Comunión del martes después del III Domingo de

Cuaresma se dice: «Venga ya de Dios la salvación de Israel, y mudando Yavé la suerte de su pueblo, jubile Jacob y alégrese Israel» (*Ps.* 13, 7). El introito del jueves después del III Domingo de Cuaresma reza así: «Así dice el Señor: soy la salud del pueblo; en la necesidad escucharé a los que me invoquen; quiero ser eternamente su señor. Atiende, pueblo mío, a mi doctrina, dad vuestros oídos a las palabras de mi boca» (cfr. *Ps.* 77, 1). El introito del V Domingo después de Pascua dice: «Anunciad, pregonad la buena nueva, que llegue hasta los confines de la tierra; el Señor ha liberado a su pueblo, cantad a Dios, oh tierra toda, cantad salmos a su nombre, dadle la gloria de la alabanza» (*Ps.* 65, 1; *Is.* 48, 20). En el ofertorio del octavo domingo después de Pentecostés está el siguiente texto del salmo 17, 29. 32: «Tú salvas al humilde (pueblo) y humillas al soberbio. No hay más Dios que Tú.» El Gradual del Domingo XVII después de Pentecostés está compuesto del salmo 32, 12: «Venturoso el pueblo cuyo Dios es Yavé, el pueblo que El se cligió por heredad. Por la palabra de Yavé fueron hechos los cielos y todo su ejército por el aliento de su boca.» El ofertorio del III Domingo de Adviento cita el *Ps.* 84, 7: «¿No vas a devolvernos la vida, para *que tu pueblo pueda gozarse en ti? Haznos ver, oh Yavé, tus pie*dades y danos tu ayuda salvadora.»

2. Sin citar el Antiguo Testamento, la Iglesia se llama a sí misma pueblo de Dios en muchas oraciones *de tempore*. A continuación citamos algunas: «Omnipotente y sempiterno Dios, que gobiernas a la par cielos y tierra, escucha clemente las súplicas de tu pueblo, y concede la paz a nuestros días» (II Domingo después de Epifanía). «Rogámoste, Señor, mires benigno la devoción de tu pueblo; y, pues, por la abstinencia se mortifican en el cuerpo, alimenta su alma con el fruto de las buenas obras» (Jueves después del I Domingo de Cuaresma). «Te rogamos, Señor, mires propicio a tu pueblo; y que, por tu clemencia, apartes de él los azotes de tu ira» (Sábado de Témporas de Cuaresma). «Rogámoste, Señor, mires propicio a tu pueblo, y concedas que se abstengan de los vicios, aquéllos a quienes mandas abstenerse de los manjares de la carne» (Miércoles después del II Domingo de Cuaresma). «Te rogamos, Señor, concedas a tu pueblo la salud del alma y del cuerpo; para que, practicando las buenas obras, merezca ser siempre defendido con tu protección» (Lunes después del Domingo de Pasión; igualmente el martes de la misma semana). En las oraciones del Viernes

Santo se reza: «Dios omnipotente y eterno, por cuyo juicio subsisten todas las cosas: acoge benigno nuestras súplicas, y conserva por tu bondad al Obispo que nos has escogido, para que el pueblo cristiano que, bajo un tan gran Pontífice, es dirigido por tu autoridad, vea aumentarse los méritos de su fe.» En los Improperios del Viernes Santo se pone en boca del Señor la queja siguiente: «¡Pueblo mío! ¿Qué te hice? O ¿en qué te he contristado? Respóndeme. ¿Porque te saqué de la tierra de Egipto, preparaste una Cruz a tu Salvador?» En la oración primera del rito de la bendición de la Pila bautismal, el Sábado Santo, se reza así: «Oh Dios, todopoderoso y eterno, mira propicio la devoción de tu pueblo que va a renacer, y que, como ciervo, suspira por la fuente de tus aguas; y concédele, que la sed de su fe santifique por el sacramento del bautismo su cuerpo y su alma.» En la oración del lunes de Pascua se dice: «Oh Dios, que con la solemnidad pascual diste al mundo remedio: suplicámoste sigas favoreciendo a tu pueblo con dones celestiales para que merezca conseguir la perfecta libertad, y adelante hacia la vida eterna.» En la oración del IV Domingo después de Pascua encontramos estas palabras: «Oh Dios, que unes las almas de los fieles haciendo de ellas una sola voluntad: concede a tus pueblos amar lo que mandas y desear lo que prometes: para que, en medio de la inestabilidad de las cosas humanas, tengamos fijos nuestros corazones allí donde están los verdaderos goces.» En la oración del Domingo XXIII después de Pentecostés se reza: «Rogámoste, Señor, absuelvas a tu pueblo de sus delitos; para que seamos libres, por tu bondad, de los lazos de los pecados, que nuestra flaqueza nos ha hecho cometer.»

Esta autodenominación de la Iglesia como pueblo de Dios la encontramos también en otras oraciones, en las de las fiestas de los santos. Así en la oración del 18 de mayo se dice: «Oh Dios, que consagraste este día con el triunfo de su Santo Mártir Venancio, oye las súplicas de tu pueblo y haz que, pues veneramos sus méritos, imitemos su constancia en la fe.» «Oh Dios, que diste a tu pueblo por ministro de la salvación eterna a San N., haz, te rogamos, que merezcamos tener por intercesor en los cielos al que tuvimos por Doctor de vida en la tierra» (Oración del común de Santos Doctores). «Acepta, Señor, la oblación de tu sagrado pueblo en honor de tus santos, por cuyos méritos reconoce haber recibido auxilio en la tribulación» (Secreta de la Misa de varias vírgenes y mártires).

3. Antes de pasar a interpretar el concepto pueblo reflejado en estos textos, hay que señalar que en la liturgia nos encontramos con otras representaciones de pueblo. Pero no cabe duda alguna de que en los textos aducidos la Iglesia se entiende a sí misma como pueblo. Sin embargo, hay textos que expresan claramente el pensamiento de que la Iglesia se compone de pueblos, tomándose entre vocablo para designar un grupo nacional o político, cuyos miembros pertenecen a la Iglesia. Así en las oraciones del jueves después del I Domingo de Cuaresma se dice: «Concede, Señor, a los pueblos cristianos, que comprendan lo que confiesan, y amen los dones celestiales, que tan a menudo reciben.» En el Tracto del Sábado de Témporas de Cuaresma, se invita a los pueblos, siguiendo el salmo 116, 1, a alabar al Señor: «Naciones todas, alabad al Señor; alabadle, todos los pueblos. Porque se ha confirmado sobre nosotros su misericordia, y la fidelidad del Señor permanece eternamente.» Igualmente, en las oraciones solemnes del Viernes Santo, se dice: «Dios omnipotente y eterno que en Cristo revelaste tu gloria a todos los pueblos, guarda las obras de tu misericordia, para que tu Iglesia, extendida sobre la tierra, persevere con fe estable en la confesión de tu nombre.» «Oh Dios, Padre sumo de los fieles, que multiplicas sobre la tierra los hijos de la promesa por la efusión de la gracia adoptiva, y que por el misterio pascual constituiste a Abraham padre de todas las naciones, como lo juraste, concede a tus pueblos entrar dignamente a la gracia de tu vocación» (Oración después de la tercera profecía del Sábado Santo).

«Oh Dios, que reuniste las diversas naciones en la confesión de tu nombre; concédenos que queramos y podamos hacer lo que mandas, para que tu pueblo, llamado a la eterna gloria, tenga una misma fe en el alma y una misma piedad en las acciones» (Oración después de la décima profecía del Sábado Santo). «Oh Dios, alteza de los humildes y de los justos, que quisiste enseñar a tu pueblo el canto de este himno sagrado, por medio de Moisés tu siervo, para que la repetición de la ley fuese una instrucción para nosotros, muestra tu poder a todas las naciones que justificaste, y concede la alegría mitigando el terror, para que, borrados los pecados de todos con tu perdón, la amenaza del castigo se cambie en salvación» (Oración después de la undécima profecía del Sábado Santo). «Dios omnipotente y eterno, asiste a los misterios de tu piedad, asiste a estos sacramentos, y envía el espíritu de adopción para regenerar a los nuevos pueblos que han de ser engendrados por la

eficacia de tu poder, se cumpla lo que obra nuestro humilde misterio» (segunda oración de la bendición de la pila bautismal). Y en el Prefacio: «Oh Dios, cuyo Espíritu flotaba sobre las aguas en el comienzo del mundo, para que ya desde entonces recibiese la naturaleza del agua la virtud de santificar. Oh Dios, que purificando con las aguas los crímenes del mundo malvado, manifestaste con el mismo diluvio un símbolo de la regeneración, para que un mismo elemento, por modo admirable, fuese fin del pecado y origen de las virtudes. Mira, Señor, a tu Iglesia, y multiplica en ella el número de los regenerados, Tú que con el ímpetu y afluencia de tu gracia alegras tu ciudad y abres la fuente del bautismo por todo el mundo para regenerar las naciones, para que, bajo el imperio de tu Majestad, reciba la gracia de tu Unigénto, por la virtud del Espíritu Santo.» La oración del Jueves de Pascua dice: «Oh Dios, que reuniste a las diversas naciones en la confesión de tu nombre, da a los regenerados por la fuente bautismal la misma fe del alma y la misma piedad en sus obras.» «Oh Dios, que explicaste a la luz del Nuevo Testamento los milagros obrados en los primeros tiempos, de suerte que el mar Rojo figurara la sagrada fuente, y el pueblo libertado de la esclavitud de Egipto prefigurase los sacramentos del pueblo cristiano, haz que todas las gentes alcancen por el mérito de su fe, el privilegio de Israel y sean regeneradas por la participación de tu Espíritu» (segunda oración de la Vigilia de Pentecostés). «Oh Dios, gloria de los fieles y vida de los justos, que por Moisés tu siervo, nos enseñaste también a nosotros la modulación del canto sagrado, derrama sobre todos los pueblos el don de tu misericordia, concediendo la felicidad y alejando el terror, para que la amenaza de castigo se trueque en remedio eterno» (tercera oración de la Vigilia de Pentecostés). «Señor Dios de las virtudes, que reparas lo abatido y conservas lo reparado, multiplica los pueblos que han de ser renovados por la glorificación de tu nombre, para que cuantos son lavados con el sagrado bautismo sean siempre guiados por tu inspiración» (sexta oración de la Vigilia de Pentecostés).

4. Además de este concepto de pueblo, tan amplio, que abarca a toda la Iglesia, la Liturgia habla de otro más concreto y particular. La expresión pueblo no sólo sirve para todos los miembros de la comunidad eclesiástica, sino que también se usa para designar a los seglares, distintos de los clérigos. Así lo leemos en el Canon de la Misa, después de la Consagración: Nosotros, tus siervos, y asimismo, tu santo pueblo (*plebs tua sancta*).

5. Con la idea de pueblo de Dios está emparentada la representación de la Iglesia como familia. Vamos a transcribir algunos ejemplos. En la oración del lunes después del II Domingo de Cuaresma se reza: «Otórganos, rogámoste, Dios omnipotente que tu familia, que mortificando su carne se abstiene de los manjares, practicando la justicia ayune del pecado.» «Guarda, Señor, te rogamos, con continua misericordia a tu familia, de modo que, pues, se apoya en la sola esperanza de la gracia celestial, sea sostenida por la protección del cielo» (Oración sobre el pueblo del sábado después del II Domingo de Cuaresma). «Defiende, te rogamos, Señor, a tu familia, para que por tu concesión logremos los remedios de salvación eterna que buscamos bajo tu inspiración» (Oración del Sábado de Témporas de septiembre). La oración del Domingo XXI después de Pentecostés reza así: «Suplicámoste, Señor, guardes a tu familia con continua piedad, para que protegida por Ti, esté libre de toda adversidad y consagrada por buenas obras a glorificar tu nombre.» «Saciaste, Señor, a tu familia con los dones sagrados; te rogamos nos fortalezcas siempre con la intercesión de aquella cuya festividad celebramos» (Postcomunión de la Misa de varias vírgenes y mártires). Al igual que al referirnos al concepto de pueblo, hay que distinguir en el concepto de familia sus varias aplicaciones y significados. Se usa tanto para designar toda la comunidad cristiana como para representar a los seglares, que se distinguen de la jerarquía. En este sentido se nos dice en el Canon de la Misa: «Te rogamos, pues, oh Señor, aceptes propicio esta ofrenda de tus siervos y de toda tu familia...»

II. Interpretación de la idea de «pueblo» a través de las Sagradas Escrituras

1. Vamos a interpretar ahora el concepto «pueblo»; no es comprensible a partir de los textos mismos. Para su interpretación hace falta acudir a la Sagrada Escritura. Ya hemos dicho varias veces que según el testimonio de la Escritura, la Iglesia tenía conciencia de ser el pueblo de Dios; por tanto, esa autodenominación de la Iglesia sólo puede ser entendida desde el Antiguo Testamento. El viejotestamentario pueblo de Dios había sido elegido por Dios; a él se le habían hecho las más importantes promesas; Dios le había impuesto un determinado orden; en el culto veneraba a Dios, Señor

de la alianza; el orden político del Antiguo Testamento era teocrático. El pueblo que Dios había elegido tenía carácter nacional. En este sentido era igual que los demás pueblos; se distinguía de ellos por la gracia especial que le había sido concedida y por la misión que le había sido confiada. Tenía que ensalzar el nombre de Dios ante todos los demás pueblos y honrar a Dios entre ellos y dar a luz al Mesías. Esta misión era representativa y el pueblo de Israel tenía que cumplirla en nombre de todos.

El pueblo empezó en Abraham y sus doce biznietos, hijos de Jacob, patriarca del pueblo. Se configuró a través de la liberación de Egipto y marcha por el desierto. No olvidó la memoria de esa su historia dispuesta por Dios; la celebraba de distintas maneras, en su culto habían entrado sobre todo la celebración del día de la liberación de Egipto y la de la imposición del orden político en el Sinaí (por ejemplo. *Ex.* 15, 31; *Deut.* 26, 5-9; *Num.* 20, 15; 24, 8; *I Sam.* 4, 8; 10, 18; *Am.* 2, 9; 9, 7; *Os.* 11, 1; *Miq.* 6, 3-5; *Jer.* 2, 1; 32, 20; *Ex.* 20, 5; *Is.* 43, 16; *Ps.* 68, 8; 77; 78; 80; 95; 105; 106; 107; 114; 135; *Ex.* 6, 6; 20, 2; 6, 7; 29, 46; 24, 9-11; *Lev.* 11, 45; 25, 38; *Num.* 15, 41; *Deut.* 4, 37; 5, 6. 15; 6, 12, 21; 7, 8; 13, 6; 24, 8; *II Reg.* 17, 36; *II Sam.* 7, 23; *Is.* 63, 9; *Os.* 12, 10; 13, 4; *Jer.* 2, 2; *Ps.* 74, 2). En este orden coincidían comunidad nacional y comunidad de fe. Aunque el pueblo estaba abierto para los pertenecientes a otros pueblos, éstos sólo podían incorporarse a la comunidad de fe ajustándose al orden político. Abraham era el padre de la fe y el padre de la sangre.

Si el pueblo hubiera permanecido siempre fiel a la alianza y obediente a la llamada de Dios, la revelación de Dios habría sido accesible a todos los demás pueblos hasta el fin de los tiempos únicamente mediante ese ajustamiento al orden del pueblo de Dios y sólo por él habría sido realizable la fe. En tal caso no sólo habría sido válido el principio de que la salvación desciende de los judíos *(Is.* 4, 22), sino que habría habido que decir que la salvación tiene en el pueblo judío su lugar y ámbito perduraderos.

2. Pero el pueblo fué infiel a su vocación y Dios le sustituyó por otro nuevo. Pero la novedad no es total, sino que sigue habiendo una relación con el antiguo pueblo de Dios. La relación es múltiple dentro de la diversidad: en primer lugar la historia del antiguo pueblo de Dios fué el camino hacia el nuevo (cfr. *Act.* 2); en el antiguo pueblo de Dios hay que ver, además, un anteproyecto del nue-

vo; y, por fin, los dones de gracia concedidos al antiguo pueblo de Dios han sido transferidos al nuevo.

A pesar de todo, la diferencia es profunda. Ya hemos destacado antes las principales diferencias (§ 167 b, VI, 3). Las promesas de Dios están cumplidas; es cierto que no han sido definitivamente cumplidas, pero sí en parte porque el Mesías prometido ha aparecido en la historia. La esperanza no se dirige exclusivamente hacia el futuro como antes de venir Cristo, sino que la esperanza en el cumplimiento definitivo se apoya en la realidad del precumplimiento ocurrido en Cristo y no sólo en las promesas de Dios.

Pero lo más característico del nuevo pueblo de Dios es que no está ligado a la sangre. El hombre no nace incorporado al nuevo pueblo de Dios, como ocurría en el antiguo; no hay ningún cristiano de nacimiento en sentido fisiológico. El hombre se hace miembro del nuevo pueblo de Dios sólo mediante la fe y el bautismo (cfr. §§ 206 y 238), porque el neotestamentario pueblo de Dios es un pueblo en el espíritu; sus miembros son unidos en profunda comunidad por el Espíritu de Dios. La Sagrada Escritura y los Santos Padres les llaman muchas veces «hermanos» (*Act.* 1, 15; 2, 29; 3, 17; 17, 24; 9, 30; 10, 23; 11, 1; 12, 17; *I Thess.* 4, 10; 5, 26; *Sant.* 1, 2. 9; 2, 1. 44; *Rom.* 9, 3); pero no son hermanos de sangre, sino hermanos en el Espíritu Santo. El presupuesto de este pueblo no es un proceso biológico, sino la resurrección de Jesucristo, es decir, la ruptura y superación de todo lo biológico y natural. La Iglesia, por tanto, no es sólo sucesora del antiguo pueblo de Dios: es un pueblo nuevo y no sólo en el sentido cronológico del antes y después, sino en el sentido de que es una nueva creación sobre la base de la antigua. Este pueblo de Dios creado de nuevo es también la integración del antiguo en su verdadero y pleno sentido. Dahl, en la página 270 de la obra citada, dice: «La conciencia de la antigua Israel estaba históricamente orientada; Israel era el pueblo de JAHVE, porque era el pueblo liberado de Egipto. En el judaísmo tardío la fe histórica en la elección no era determinante ni constitutiva en la misma medida, sobre todo, porque la salvación puramente intramundana de la esclavitud de Egipto no satisfacía ya las necesidades de salvación. Dentro del Nuevo Testamento la Iglesia se convierte en pueblo de Dios gracias también a un suceso histórico—y sólo gracias a él—, pero ese suceso, muerte y resurrección de Cristo no es un suceso de la historia natural o intramundana, sino que significa la irrupción en este mundo del mundo de Dios, totalmente distinto. Por eso

ha perdido sentido para el pueblo la liberación de Egipto; no es más que un modelo, un «typos», que apunta a la nueva salvación. La salvación ha sido elevada a un plano nuevo al que conducen algunas líneas del judaísmo tardío, en cuanto que la transformación de Israel ocurrida en el judaísmo tardío consiste en un cambio desde una magnitud histórica a una magnitud suprahistórica. Pero como el nuevo pueblo de Dios es constituído también por un suceso histórico, la idea neotestamentaria de la Iglesia significa en el nuevo plano una vuelta a la viejotestamentaria.»

3. Cuando esta comunidad en el Espíritu es llamada «pueblo», el nombre no puede tener ni el sentido corriente que tiene la palabra pueblo, ni el que tenía en el Antiguo Testamento; ya que este nuevo pueblo de Dios se compone de hombres que pertenecen a todos los pueblos—entendido aquí el término en sentido histórico-natural—. Es un pueblo de pueblos; en esta afirmación las palabras «pueblo» y «pueblos» tienen significación distinta; la Iglesia es un pueblo creado por el Espíritu de pueblos formados biológicamente e históricamente acuñados. Si se llama pueblo y se entiende y define como pueblo, sólo puede explicarse por su sola relación con el antiguo pueblo de Dios; pero tal relación explica tanto el hecho de su nombre como su sentido. La Iglesia es el verdadero Israel, porque es el Israel en el Espíritu; el antiguo Israel era una sombra anteproyectada; era el Israel «según la carne»; el Israel natural en el sentido de que había sido configurado por Dios en esa su vida natural y también en el sentido de que en su existencia de pueblo debía cumplir funciones trascendentes y preparar el camino al nuevo Israel.

4. La Sagrada Escritura del Nuevo Testamento nos ofrece esa interpretación de la Iglesia de múltiples maneras; en el mismo nombre de Iglesia se vislumbra esa interpretación, como ya dijimos (cfr. § 166 b, I, 1-14). A veces la encontramos en todas las formas del término «pueblo» (*laos*), pero lo decisivo no es el uso de la palabra; la realidad misma llena toda la Sagrada Escritura, sobre todo, las epístolas de San Pablo. Ahora no tenemos más que explicar la autodenominación de la Iglesia como pueblo de Dios y su conciencia de haber recogido la herencia del Antiguo Testamento; no tenemos que explicar la relación del antiguo pueblo de Dios al nuevo.

Todas las epístolas de San Pablo atestiguan la tesis de que la Iglesia tiene conciencia de ser el nuevo pueblo de Dios, aunque la palabra pueblo no aparece en sus escritos con excesiva frecuencia. La representación objetiva de la Iglesia como pueblo de Dios está en el centro de las reflexiones eclesiológicas de San Pablo, sobre todo, en la epístola a los Gálatas y en la primera a los Corintios; pero también en Romanos desempeña un papel decesivo; aparece también en las epístolas pastorales y desaparece en Colosenses. Vamos a estudiar algunos detalles. Los capítulos 3 y 4 de la epístola a los Gálatas demuestran que los convertidos al cristianismo son la verdadera descendencia de Abraham, el verdadero Israel, los verdaderos herederos de las promesas. Según la Sagrada Escritura Dios imputó a Abraham su fe como justicia y le dió la promesa de que en él serían bendecidos todos los pueblos. De esto deduce San Pablo que quienes viven de la fe, y sólo ellos, son los verdaderos hijos de Abraham y no quienes descienden de su sangre *(Gal.* 3, 7; cfr. *Rom.* 4, 11). Estos son la Israel «según la carne» *(I Cor.* 10, 18). Añade todavía otra razón: «Pues a Abraham y a su descendencia fueron hechas las promesas. No dice a sus descendencias como de muchas, *sino de una sola: «Y a tu descendencia, que es Cristo» (Gal. 3, 16).* Pero los cristianos se han hecho uno con Cristo y por eso son la progenie de Abraham y los herederos de la promesa. La interpretación del hecho de las dos mujeres de Abraham lleva al mismo resultado. La Israel empírica con su Jerusalén visible es la descendencia biológica que nace de la sangre; los cristianos, en cambio, son la descendencia regalada en virtud de la promesa hecha a Abraham. Los cristianos son hijos de Sara, los judíos no conversos son hijos de Agar (*Gál.* 4, 21-31). También en *I Cor.* llama San Pablo a la Iglesia «pueblo de Dios» citando un texto del Antiguo Testamento: «¿Qué concierto entre el templo de Dios y los ídolos? Pues vosotros sois templo de Dios vivo, según Dios dijo: Yo habitaré y andaré en medio de ellos, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (*II Cor.* 6, 16). De modo semejante habla San Pablo en la epístola a los Romanos, sobre todo en 4, 1-25 y 9-11. En el capítulo 11 explica San Pablo que Dios no rechazó a su pueblo, porque no se retractó de sus promesas, pero que había formado una nueva unidad de gentiles y de la parte del pueblo que siguió creyente. El nuevo pueblo está bajo la influencia del Espíritu *(Rom.* 8, 5), el antiguo era «carnal» (*Rom.* 2, 29; 5, 25; cfr. 2, 28; *Eph.* 2, 11). En la epístola a los Filipenses en que desarrolla su dura polémica

contra los judaístas, dice: «...porque la circuncisión somos nosotros, los que servimos en el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús y no ponemos nuestra confianza en la carne» (3, 2-4). Como los cristianos son los verdaderos hijos de Abraham les pertenecen también las Sagradas Escrituras del Antiguo Testamento: están escritas para los cristianos que son el verdadero Israel. El antiguo Israel no puede entender sus propias Escrituras *(Rom.* 15, 4; *I Cor.* 9, 10; 10, 11; *II Cor.* 3, 14). En la epístola a Tito dice el Apóstol: «Con la bienaventurada esperanza en la venida gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús, que se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad y adquirirse un pueblo propio, celador de obras buenas» *(Tit.* 2, 13-14). También en la epístola a los Hebreos es llamada la Iglesia expresamente nuevo pueblo de Dios *(Hebr.* 4, 9). Refiriéndose a *Jer.* 31, 31-34 dice el autor que en Cristo ha ocurrido la nueva alianza profetizada. La Iglesia puede, pues, aplicarse la palabra de Yavé: «Imprimiré mis leyes en su mente, y en sus corazones las escribiré. Y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo» *(Hebr.* 8, 10). Cfr. A. Wickenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (1937), 13-21.

El antiguo pueblo de Dios había sido elegido por Dios y también la pertenencia al nuevo se apoya en la elección de Dios (por ejemplo, *I Thess.* 1, 4; *Rom.* 9-11).

Por mucho que acentúe San Pablo el carácter espiritual del nuevo pueblo de Dios en contraste con la unidad de sangre del antiguo, no dice que el nuevo pueblo de Dios exista sólo en el ámbito de lo invisible; aparece visiblemente en el ámbito de la historia como realidad obrada por el Espíritu y llena de El. Hablaremos sobre este tema en el tercer capítulo de esta sección.

También en los demás escritos neotestamentarios es testificada objetivamente la tesis de que la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios. La encontramos ya en las palabras de Juan Bautista, al hablar a las turbas: «No os forjéis ilusiones diciéndoos: Tenemos a Abraham por padre. Porque yo os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham» *(Mt.* 3, 9). Con estas palabras Juan Bautista hace una dura crítica de la teología sinagogal de la sangre. Indirectamente afirma con decisión el pueblo de Abraham, ya que los hijos, que Dios puede hacer surgir de las piedras, son llamados por él hijos de Abraham, pero a la vez esas palabras expresan que Dios puede empezar una nueva generación que no proceda de Abraham. Aquí vemos dibujarse la diferencia entre el pueblo de Abraham

natural y unido por la sangre, y el pueblo espiritual de Abraham. El nuevo está unido al antiguo y a la vez lo trasciende, lo mismo que el espíritu está unido a la carne y la trasciende. También aparece claro que el pueblo espiritual no es puramente invisible, sino una realidad que está en el ámbito de los sentidos. Jesús recoge lo preparado por Juan y lo continúa. Exige la plena conversión y amenaza que será arrebatado a Israel y dado a otro pueblo todo lo que Dios ha prometido, en caso de que el pueblo no crea en El ni se convierta (por ejemplo, *Mt.* 8, 11; 28, 8; 23, 38; *Mc.* 12, 9; *Lc.* 14, 21). En muchas parábolas se expresa esta amenaza. Al ir siendo cada vez más claro que su pueblo le rechazará, se dibuja cada vez con más precisión la separación del antiguo y nuevo pueblo de Dios. El hecho de que la antigua comunidad rechace a Cristo, fundador y señor de la nueva Alianza, plenipotenciario del Padre *(Mt.* 11, 16-24; *Mc.* 13, 2; *Lc.* 13, 6; 19, 41) no puede ser el fin del pueblo de Dios, porque las promesas de Dios son irrevocables *(Mt.* 5, 13; *Lc.* 12, 32). También la purificación del templo al expulsar a los mercaderes significa un reproche contra las degeneraciones del antiguo pueblo y una alusión a la creación del nuevo. Lo mismo significa la profecía de Jesús de que en tres días reedificará el templo destruído *(Mt.* 26, 61; *Act.* 6, 14). También estas palabras son una mirada a la renovación del pueblo de Dios en el nuevo eón. Pero aunque Cristo ve surgir el nuevo pueblo de Dios y lo quiere, para El existe también el antiguo, porque el nuevo tiene carácter de cumplimiento *(Mc.* 1, 15). En el reino perfecto habrá que sentarse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob, patriarcas del antiguo pueblo de Dios *(Mt.* 8, 11; *Lc.* 22, 6; *Mc.* 14, 25). Los varones que fueron padres del antiguo pueblo de Dios lo son también del nuevo, según las palabras de Cristo. Por eso son también los israelitas los primeros invitados a entrar en el nuevo pueblo de Dios *(Mt.* 8, 12; 21, 43; *Lc.* 14, 15; *Mt.* 22, 1).

Así se comprende que para la primitiva comunidad fuera fundamental la idea de ser el pueblo de Dios; de esto dan testimonio amplio los *Hechos de los Apóstoles.* Testimonio especialmente claro es también la primera epístola de San Pedro, que dice lo siguiente: «A El habéis de allegaros como a piedra viva rechazada por los hombres, pero por Dios escogida, preciosa. Vosotros como piedras vivas sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo.» Por lo cual en la Escritura se lee: «He aquí que yo pongo en Sión una piedra

angular, escogida, preciosa, y el que creyere en ella no será confundido.»

Para vosotros, pues, los creyentes, es honor, mas para los incrédulos esa piedra, desechada por los constructores y convertida en cabeza de esquina, es «piedra de tropiezo y roca de escándalo». Rehusando creer, vienen a tropezar en la palabra, pues también a eso fueron destinados. Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable. Vosotros, que en un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis conseguido misericordia. Os ruego, carísimos, que, como peregrinos advenedizos, os abstengáis de los apetitos carnales que combaten contra el alma» (*1 Pet.* 2, 4-11). Según este texto la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios; es descrito en expresiones que originariamente se aplicaron al antiguo pueblo de Dios, pero que son apropiadas para describir la Iglesia, porque la Iglesia es el cumplimiento de lo que significa el antiguo pueblo de Dios en pleno y auténtico sentido.

De modo parecido es caracterizada la Iglesia en el Apocalipsis de San Juan. Según el capítulo 18 el ángel que San Juan contempla en la visión grita con voz potente: «Cayó, cayó la gran Babilonia, y quedó convertida en morada de demonios, y guarida de todo espíritu inmundo, y albergue de toda ave inmunda y abominable; porque del vino de la cólera de su fornicación bebieron todas las naciones, y con ella fornicaron los reyes de la tierra, y los comerciantes de toda la tierra con el poder de su lujo se enriquecieron» (*Apoc.* 18, 1-3). Entonces oyó el vidente otra voz del cielo, que decía: «Sal de ella, pueblo mío, para que no os contaminéis con sus pecados y para que no os alcance parte de sus plagas» (18, 4). En la visión del nuevo cielo y de la tierra nueva oye Juan una voz que dice desde el trono: «He aquí el Tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo, y el mismo Dios será con ellos, y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado» (*Apoc.* 21, 3). En este texto aparece a la vez el carácter escatológico del nuevo pueblo de Dios.

5. Al pueblo pertenece el rey. Dios mismo era el rey del pueblo en el Antiguo Testamento; los reyes terrenos eran representantes suyos y a la vez eran encarnación del pueblo. El bien del rey era

el bien del pueblo; por eso estaba en especial relación con Dios. Era el ungido de Dios *(Ps.* 2, 2; 18, 21; *I Sam.* 26, 9), su hijo *(Ps.* 2, 7; 89, 27; *II Sam.* 7, 4), el elegido de Yavé (*Ps.* 78, 70); 89, 4. 20; *I Sam.* 12, 24; 15, 26; *I Reg.* 8, 16; 10, 9; *Neh.* 13, 26), pero a la vez era el siervo (*II Sam.* 3, 18; 7, 26; *I Reg.* 8, 24. 28. 66). Todos los reyes del viejotestamentario pueblo de Dios son superados por David; mediante él reina Yavé de un modo especial; según *Mt.* 1, 6 *(Act.* 13, 22) es ascendiente y padre de Jesucristo.

Así resulta que Cristo mismo es rey y le corresponde el trono de su padre David *(Mt.* 2, 2; 27, 11. 29. 37; *Mc.* 15, 2. 9. 12. 18. 26; *Lc.* 23, 3. 23; *Jo.* 18, 33. 37. 39; 19, 3. 14. 19. 21). Es rey por ser Mesías. Esta relación se expresa en la denominación de Jesús como rey de Israel *(Mt.* 17, 32; *Mc.* 15, 32; *Jo.* 1, 49; 12, 13). Cuando la Israel carnal rechazó a su Mesías y rey, Cristo se convirtió en rey de la nueva Israel en el espíritu. Las Escrituras neotestamentarias raras veces lo llaman así, pero significan lo mismo con el nombre de Señor, Kyrios; Cristo es el Señor y dominador del nuevo pueblo de Dios fundado por El; es superior a todos los demás señores; es el rey de los reyes y señor de los señores *(I Tim.* 6, 15). Al fin de los tiempos devolverá su reinado a Dios-Padre *(I Cor.* 15, 24). Su dominio sobre el pueblo que le pertenece tendrá carácter de servicio, ya que regala al pueblo que gobierna la verdadera y auténtica vida. El mismo es la vida de su pueblo.

El hecho de que el Padre sea llamado algunas veces rey *(I Tim.* 1, 17; *Mt.* 5, 35; 14, 9; 18, 23; 22, 2. 7. 11. 13) no está en contradicción con el dominio de Cristo sobre el pueblo configurado por El; porque Cristo es rey en cuanto enviado y autorizado del Padre, en cuanto portador del reinado de Dios en la historia.

III. La Iglesia como pueblo de Dios en los Santos Padres

1. La idea del pueblo de Dios fué recogida y continuada en la época posapostólica, sin explicarla ni profundizarla. El Pastor de Hermas ofrece la siguiente imagen: «La Iglesia es la viña de Dios, el pueblo que ha creado y entregado a su siervo» (cfr. V. 2, 2. 6). Sus fieles son los siervos de Dios en tierra extraña (1, 1). El arcángel Miguel tiene el dominio sobre este pueblo; era antiguamente patrono de Israel (cfr. VIII. 3, 3; *Dan.* 10, 13. 21; 12, 1). Se indica también cómo en sucesión ininterrumpida va el camino desde la primera

generación hasta los apóstoles y doctores del mensaje del Hijo de Dios, pasando por los patriarcas y profetas (IX. 15, 4).

También en los Padres apologetas desempeña un papel notable la idea del nuevo pueblo de Dios. Según Justino, mártir, la Revelación se entregó al pueblo de Dios, es decir, al antiguo Israel; pero ahora Israel es la Iglesia *(Diálogo* 123, 6. 9). Dice expresamente: «Nosotros somos el verdadero Israel espiritual, la generación de Judá y Jacob, de Isaac y de Abraham» *(Ibidem* 11, 5). Según él existen dos progenies de Judá y dos pueblos de Jacob: el uno ha nacido de la carne y de la sangre y el otro de la fe y del espíritu (135, 6). El pueblo nacido de la fe y del espíritu es el pueblo de Dios, el pueblo prometido en otro tiempo a Abraham (119, 3. 4), heredero de Dios (123, 6). Cristo es el primogénito y fundador de este pueblo que es nuevo, aunque desciende del antiguo (138, 2). Los cristianos son los herederos de Abraham (25, 1; 26, 1; 119, 5). Las Sagradas Escrituras del judaísmo son ahora propiedad de la Iglesia (29, 2).

Dentro de la misma tradición está San Ireneo y así aparece sobre todo en su obra *Epideixis* y en el libro cuarto de su escrito *Contra las herejías.* Dice, en uno de los pasajes: «Hemos demostrado claramente, y lo haremos con más claridad, que los profetas, los apóstoles y Cristo no conocieron otro Dios y Señor» (lib. 3, 9, 1; lib. 4, 36; 4, 2). La Iglesia es la descendencia de Abraham (lib. 4, 15, 2). Ireneo defendió esta tesis polemizando con la sinagoga más que Justino, mártir.

San Hipólito describe extensamente a la Iglesia como pueblo de Dios (A. Hamel, *Der Kirchenbegriff Hippolyts,* 1929). La voluntad de Dios hace dos llamamientos: a los gentiles y a los padres. El pueblo de la circuncisión es el primer pueblo. Pero en el Antiguo Testamento la luz estaba todavía bajo el celemín. Tenía que romperse el recipiente para que se pudiera difundir el perfume que los santos padres esperaban. Ahora el pueblo de Dios son los cristianos; Jacob es su prototipo. Esaú fué el prototipo de los llamados al principio, pero después rechazados. Vendió su derecho de primogenitura. La Iglesia desciende del desierto, del antiguo pueblo de Dios que peregrinó por el desierto. Pero se ha convertido en conciudadana de Cristo y de los santos.

Orígenes ve en la Iglesia el verdadero Israel; después de la muerte y resurrección de Jesús los hijos de Israel se hicieron numerosos; por eso la Iglesia ensalza al Dios de Israel. Véase sobre el tema a A. Oepke, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel,*

bildender Kunst und Weltgestaltung (1950, 245-265). Artículo *Laos*, en: «Kittels ThWNT» IV, 29-57, de Strathmann.

2. En la teología latina fué introducido el concepto de Iglesia en cuanto pueblo de Dios por San Cipriano, Tertuliano y, sobre todo, por San Agustín (cfr. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Agustinus Lehre von der Kirche*, en: «Munchener Theologische Studien», edit. Fr. X. Seppelt, J. Pascher, Kl. Morsdorf (1954).

Para entender el concepto «pueblo» en la teología latina es útil tener en cuenta el uso profano de la palabra. Basado en el material del *Thesaurus linguae latinae* Ratzinger ha constatado dos concepciones distintas: la originaria del derecho romano y la filosófica del estoicismo griego.

En el primer sentido la palabra «pueblo» significa el pueblo romano al que está ordenada la salvación; a los demás pueblos está ordenada la desgracia. Este concepto de pueblo es religioso; el pueblo es la fuente del derecho; lo que sanciona es santo *(sanctum)*. También significa los estamentos bajos del estado romano *(Senatus populusque romanus)*. Los pueblos no romanos participan de la salvación mediante su pertenencia al pueblo romano.

El plural «pueblos» designa las turbas presentes en una reunión o el pueblo sencillo. También puede designar las distintas ramas o costumbres de un pueblo.

La significación de la palabra pueblo en la filosofía estoica es completamente distinta de la anterior. Para el pensamiento individualista y cosmopolita de los estoicos el pueblo es el portador de la desgracia en este mundo; es un peligro para la filosofía que es la única fuente de salvación. Encontramos este concepto de pueblo en Séneca, por ejemplo, mientras que en Cicerón aún se encuentra el concepto de pueblo propio del derecho político romano.

Frente al gnosticismo, Tertuliano defiende la unidad del Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento y la unidad de la historia sagrada contra el teólogo antisemita Marción *(Adversus Marcionem*, I, 21). Largo tiempo tuvieron los judíos, según él, una gracia especial por su justicia y por la fe de sus padres *(Apol.* 21, 4). Dios sólo adoptó a los gentiles cuando los judíos se negaron *(De pudicitia*, 10). Cuando los profetas anunciaron el juicio añadieron que al fin de los tiempos Dios se elegiría adoradores de toda tribu y pueblo y en todo lugar, a quienes regalaría la plenitud de la gracia por su mayor disposición *(Apol.* 21, 6). Los cristianos son este nuevo y

antiquísimo pueblo de Dios (*De carne Christi*, 7. Cfr. *De resurrectione carnis*, 26; *De baptismo*, 15); a pesar de ser nuevo ha superado el viejo, ya que consiguió la gracia de la conversión divina de la que se apartó Israel (*Adv. Jud.* 1).

Así describió Tertuliano la dualidad y unidad de lo antiguo y lo nuevo, de la ley y de la gracia, de la creación y salvación, como él dice; defendió la dualidad contra el judaísmo, que pretende que sólo lo antiguo tiene validez y defendió la unidad contra el gnosticismo ahistórico de Marción con su idea de Dios, deducida en último término de la filosofía griega. Tertuliano ve la diferencia en que el Antiguo Testamento es la letra del Nuevo mientras que éste es el espíritu del Antiguo. Es importante para el Nuevo Testamento el hecho de ser espíritu de tal letra y para el Antiguo es vital el hecho de ser letra portadora de espíritu (cfr. Ratzinger, *o. c.*, 78-81).

La Iglesia puede ser espíritu del Antiguo Testamento, porque está llena del Espíritu Santo; es una comunidad creada por el Espíritu. Tertuliano la llama pueblo, pero no es pueblo en sentido ordinario, sino en el sentido de una comunidad sellada por el Espíritu. Por eso Tertuliano es reservado al aplicar a la Iglesia la denominación de pueblo; sólo es pueblo en cuanto comunidad de cristianos llena del Espíritu Santo. Son pueblos ajenos a ella no los que son distintos por la sangre o por la raza, sino los que no han participado del nuevo nacimiento, que hace a los hombres miembros de este pueblo; en definitiva, son los hombres que viven contra Dios, sean individuos o estén organizados en sociedad, los que son ajenos a ella.

Cristo es el rey del nuevo pueblo de Dios. Su reinado es universal. Mediante el ofrecimiento de su cuerpo da a este pueblo su específica cualidad. El nuevo pueblo de Dios es esencialmente comunidad eucarística. Tertuliano sigue desarrollando su teología hasta un espiritualismo exagerado.

San Cipriano distingue dos conceptos de pueblo según la investigación de Ratzinger. El primero está tomado, según él, del orden comunitario de la liturgia y significa los laicos, que forman unidad con el obispo y participan sólo pasiva o receptivamente en la celebración de la Eucaristía. El segundo está sacado de la Escritura y significa la Iglesia en cuanto pueblo espiritual de los creyentes, que ha sustituído al antiguo pueblo de Dios. También este segundo concepto de pueblo está íntimamente relacionado con la idea de la Eucaristía, porque el pueblo en este sentido logra continuamente su propio ser en la celebración de la Eucaristía. El antiguo pueblo de Dios

fué separado del nuevo cuando dejó de vivir en la justicia y santidad, que le habían caracterizado en otro tiempo como pueblo de Dios. La Iglesia es, pues, la descendiente de Abraham. Abraham es el patriarca del pueblo de los creyentes. Quienes son de la fe son bendecidos junto con el creyente Abraham. Pero los hijos de Abraham en la fe son los gentiles. San Cipriano opina que la bendición de Melquisedec a Abraham prefigura la bendición de los gentiles en el sacrificio de Cristo; en el hecho de que en las bodas de Caná se acabara el vino ve también San Cipriano un símbolo de la infidelidad del pueblo judío, que hasta entonces había sido la viña de Yavé. El milagro de convertir el agua en vino significa, según él, la conversión de los pueblos paganos en pueblo de Dios; el agua es símbolo de los pueblos (*Apoc.* 17, 15) que ahora son llamados por Cristo. Aunque esta nueva situación fué ocasionada por la infidelidad del antiguo pueblo de Dios, fué creada y cumplida por el sacrificio de Cristo. En El creó el Señor el nuevo pueblo, de manera que no puede existir sin Cristo ni Cristo puede existir sin este pueblo. Así acentúa San Cipriano la unidad entre Cristo y el nuevo pueblo de Dios. En la celebración de la Eucaristía es continuamente renovada esa unidad (Ratzinger, 97).

En Optato de Mileve pasa a segundo término la idea del «pueblo de Dios» aplicada a la Iglesia, aunque no desaparece por completo. En primer plano aparece otra idea de pueblo ya existente en San Cipriano: el pueblo como comunidad de laicos. Esta idea se superpone a la que procede del Antiguo Testamento.

Veamos ahora San Agustín; según él, la Iglesia es el pueblo espiritual mientras que el antiguo pueblo de Dios era el pueblo carnal (Ratzinger, 141). La Iglesia es el único pueblo de la progenie de Abraham. San Agustín acentúa aquí la relación con el antiguo pueblo de Dios, pero a la vez la Iglesia es para él Iglesia de todos los pueblos (por ejemplo, *Explicación del Salmo* 75, 10, 47, 2, 56, 13, 85, 14). San Agustín ve garantizadas en la Sagrada Escritura la relación de la Iglesia con el antiguo pueblo de Dios y la extensión de la Iglesia a todos los pueblos; así llega a la conclusión de que la Iglesia de los pueblos es el único pueblo de la progenie de Abraham. La unidad de la Iglesia formada de todos los pueblos es garantizada —según San Agustín— por Cristo, que, según *Gal.* 3, 16, es de la progenie de Abraham. Este pueblo uno y fundado en Cristo es un pueblo espiritual, no en el sentido de que sea invisible, sino en el sentido de que es un pueblo formado por el espíritu de Dios y sellado

por el amor y por la gracia. En la polémica contra los donatistas San Agustín limitó el concepto de verdadero pueblo de Dios a los santos; los pecadores también pertenecen a la Iglesia—pueblo de Dios, pero no en sentido verdadero y propio—. Pero la misión de la Iglesia no es excomulgar a todos los pecadores, porque no es su misión quitarse su cuerpo carnal; eso es cosa del Señor que la resucitará y conducirá a su verdadera figura salvadora (Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, 1933).

También encontramos en San Agustín el uso del concepto de pueblo que Optato de Mileve destacó. Las expresiones «pueblo» y «pueblos» *(populi, plebs)* significan también en él las comunidades particulares. En este sentido usa la palabra para expresar la íntima pertenencia y derecho de ciudadanía a la comunidad eucarística. Pero los distintos *populi* forman la unidad del único *populus*, que es la Iglesia. Todos los que tienen comunidad eucarística con la Iglesia católica pertenecen a este pueblo. Los donatistas, por tanto, no pertenecen a él, según San Agustín, porque han erigido su propio altar contra el altar de la Iglesia católica.

Aquí vemos que el concepto *populus Dei* fluye para San Agustín tanto de la praxis de las celebraciones litúrgicas, como del Antiguo Testamento típicamente entendido (así lo demuestra detalladamente J. Ratzinger, *o. c.*, 159 y sigs.).

La Ciudad de Dios (lib. 2, 7, 14) ofrece una explicación especial. San Agustín explica en este texto que en el Antiguo Testamento el sacerdote entraba sólo en el Sancta sanctorum y el pueblo se quedaba fuera y que Cristo, Sumo Sacerdote del Nuevo Testamento, entró al resucitar en el misterio del cielo mientras que el pueblo, del que es sacerdote, espera fuera. Por otra parte, San Agustín dice en el mismo texto que con el obispo está también dentro el pueblo y reza con él y rubrica sus palabras con el amén. Este último pensamiento se refiere a la liturgia. Todo el pueblo entra con el obispo en la realidad litúrgica. Pero sólo Cristo ha entrado allí donde es realidad lo simbolizado en la liturgia. La palabra «pueblo» se nos aparece con dos sentidos: en un sentido es el pueblo en cuanto que se distingue del obispo; es, pues, el grupo sometido a un obispo; en otro sentido es toda la Iglesia y abarca al obispo y al pueblo en el primer sentido. La Iglesia es el verdadero pueblo de Dios formado por el Espíritu y prefigurado en el pueblo del Antiguo Testamento. Es evidente que la palabra «pueblo» no tiene aquí el mismo sentido que en el lenguaje ordinario. La Iglesia es la comunidad

visible pero espiritual de los cristianos. En San Agustín la expresión sólo tiene, por tanto, significación analógica.

Este pueblo de Dios está caracterizado, según San Agustín, por su unión con Cristo; a la vez es cuerpo de Cristo. En los próximos parágrafos trataremos este tema. Podemos resumir la doctrina agustiniana de la Iglesia—pueblo de Dios—de la siguiente manera: «La Iglesia es el estado o ciudad del pueblo de Dios, prefigurada en el estado del pueblo hebreo, fundada por Cristo en la fe y liberada por El de la esclavitud de los demonios, edificada sobre el fundamento de la fe para unidad del amor en el cuerpo de Cristo—sacrificio del único Dios verdadero—, enemigo por Cristo de los demonios, fuerza y sabiduría de Dios, que espera fielmente la definitiva purificación y unión para el sacrificio de paz del séptimo día» (Ratzinger, 327).

Vamos a citar textualmente algunos textos de San Agustín; dice en la *Exposición del Salmo* 72 (1-9):

«David era rey de Israel, hijo de Jesé, en una época del Antiguo Testamento en que el Nuevo estaba escondido en él como el fruto en la raíz. Pues si buscas el fruto en la raíz no lo encuentras, y, sin embargo, no encontrarías el fruto en las ramas, si no hubiera salido de las raíces... Y del mismo modo que Cristo, según la carne... estaba escondido en el semen de los patriarcas como en la raíz y en un determinado tiempo tendría que revelarse como un fruto que aparece [porque está escrito: «floreció un retoño de la raíz de Jesé» *(Is.* 9, 1)], también el Nuevo Testamento mismo... En tiempos del Antiguo Testamento, hermanos, las promesas de nuestro Dios eran, por tanto, en aquel pueblo carnal terrestres y temporales. Era prometido un reino terreno, estaba prometida aquella tierra, a la que después, liberados de Egipto, fueron llevados... en la que fué construída también la Jerusalén celestial... Allí empezaron a ser combatidos por sus pecados, conquistados, esclavizados; y finalmente la ciudad misma fué aniquilada. Así eran aquellas promesas, que no duran, pero mediante ellas eran prefiguradas promesas duraderas, de forma que todo aquel tiempo de promesas no fué más que una imagen. Allí, por tanto, fallaron las cosas por las que el pueblo carnal alababa a Dios, el pueblo sobre el que imperaba aquel David, «fallaron los himnos de David», no del Hijo de Dios, sino «del hijo de Jesé» *(Ps.* 72, 1). ¿Fué conducido el pueblo a la tierra prometida, como que fuera una patria duradera para siempre? Si fuera así, no sería imagen, sino la cosa misma. Pero como era una imagen, aquel pueblo fué conducido a algo temporal. Y si era una imagen tenía que «fallar» y justamente en su fracaso se vió forzado a buscar lo que no falla.»

En el *Sermón 4* dice el Padre de la Iglesia:

«Dos Testamentos hay en la Ley: viejo el uno y el otro nuevo. El viejo encierra promesas temporales, pero significaciones espirituales. Observe vuestro amor: si fué prometida a los judíos la tierra amada, la tierra amada significaba algo espiritual; si fué prometida a los judíos la pacífica ciudad

de Jerusalén, el nombre de la ciudad de Jerusalén tiene un significado más profundo; si a los judíos les fué dada la circuncisión, significa cierta circuncisión espiritual; si se dijo a los judíos que observaran como sábado uno de los siete días, el sábado significa un descanso espiritual que no conoce noche. Pues también en la obra de los siete días del Génesis se dijo de cada día: «y anocheció», sólo del séptimo día no se dijo que anocheciera. Por el séptimo día que no conoce noche se nos da a entender el eterno descanso en que no hay puesta de sol. Y si a los judíos les fueron dados sacrificios carnales, por los diversos animales sacrificados se simbolizan todas las formas de sacrificio espiritual.

»Aquellos, pues, que lo entendieron como que les hubiera sido regalado un valioso bien presente, y que nada futuro buscaron en él ni supieron interpretar espiritualmente, lo que era carnal... pertenecen al Antiguo Testamento. Pues el Antiguo Testamento es una promesa simbólica, el Nuevo es la promesa espiritualmente entendida. Aquella Jerusalén, que estuvo en la tierra, perteneció sin duda al Antiguo Testamento, pero tenía una relación simbólica con la Jerusalén celestial y en ese sentido pertenece al Nuevo Testamento. La circuncisión del corazón pertenece al Nuevo. Según el Antiguo Testamento el pueblo fué liberado de los egipcios, según el Nuevo del diablo. Los egipcios y el Faraón persiguieron a los judíos; al pueblo cristiano le persiguen sus pecados y el demonio, príncipe de los pecados. Pero como los egipcios persiguieron hasta el mar, los pecados persiguen hasta el bautismo.»

Oye de boca del apóstol cómo están referidos a nosotros todos esos símbolos: «Quisiera, hermanos, que supiérais que todos nuestros padres estuvieron bajo la nube.» Si estaban bajo la nube, estaban bajo las tinieblas. ¿Qué significa «estaban bajo las tinieblas»? No entendieron espiritualmente lo que se hacía con ellos carnalmente. Y todos atravesaron el mar, y todos fueron bautizados en Moisés y todos comieron el mismo manjar espiritual.» Pues les fué dado el maná en el desierto, lo mismo que a nosotros se nos dió la dulcedumbre de las Escrituras, para que resistiéramos en este desierto de la vida humana. Cuál es el maná que los cristianos reciben lo saben aquellos a quienes dice el salmo: «Gustad y ved cuán suave es el Señor» (*Ps.* 33, 9). «Y todos, se dice, comieron del mismo manjar espiritual.» ¿Qué significa «del mismo»? Del que significa lo mismo. «Y todos bebieron de la misma bebida espiritual.» Observad cómo da la interpretación en un punto, mientras que en los demás la ha callado: «pues bebieron de la roca espiritual, que les siguió: pero la roca era Cristo. Y esto ocurrió simbólicamente por nosotros» (*1 Cor.* 10, 1-6). En ellos se realizaba, pero estaba a nosotros espiritualmente referido: porque ocurrió carnalmente para ellos, pero a nosotros nos fué espiritualmente significado. Quienes lo mantuvieron carnalmente, pertenecen, por tanto, al Antiguo Testamento.

Considerad ahora al senescente Isaac. ¿Qué papel desempeñaba Isaac cuando manda buscar a su primogénito para bendecirlo? Envejecía... En su vejez veo yo significado el Antiguo Testamento. Como aquellos que se encontraban bajo la nube no entendieron estas cosas antiguas, se dice que los ojos de Isaac se habían oscurecido... ¿Y qué, hermanos? Sin embargo quiere bendecir a su primogénito Esaú. La madre amaba al más joven; el padre al mayor, por ser primogénito: era igual de justo con los dos, pero

amaba más al primogénito. Quiere bendecir, pues, al mayor, porque el Antiguo Testamento dirigía primariamente sus promesas al pueblo de los judíos. Con sus promesas se dirige sólo a los judíos: a ellos parece prometer, a ellos les ofrece todo. Fueron llamados de Egipto, liberados de los enemigos, conducidos a través del mar, alimentados con maná; recibieron la alianza, recibieron la ley, recibieron las promesas, recibieron hasta la tierra de las promesas. No es de admirar que quisiera bendecir al primer hijo; pero bajo la figura del mayor es bendecido el menor. Pues la madre desempeña el papel de la Iglesia. Y la Iglesia, hermanos, no puede limitar ese papel a los santos que vivieron después de la venida y nacimiento del Señor, sino que todos los que en cualquier tiempo fueron santos pertenecen a la Iglesia. Pues no es cierto que Abraham no pertenezca a nosotros, porque vivió antes de que Cristo naciera de la Virgen, mientras que nosotros tanto tiempo después, después de la Pasión de Cristo, nos hicimos cristianos. El apóstol dice que nosotros somos hijos de Abraham porque imitamos la fe de Abraham. ¿Nosotros que por imitarle somos admitidos en la Iglesia queremos excluirle a él de la Iglesia? Ahora bien, esta Iglesia es significada en Rebeca, esposa de Isaac: esta Iglesia estaba también en los santos profetas que entendieron el Antiguo Testamento, porque aquellas profecías dijeron algo espiritual. Y por eso espiritual pertenecen los espirituales al hijo más joven: pues primero viene lo carnal, después lo espiritual... Nadie se hace espiritual que antes no haya sido carnal. Pero si permanece en la prudencia de la carne, siempre será Esaú; pero si se hace espiritual, se hace el hijo más joven. Pero el más joven se hace mayor: pues aquél tiene primacía por la edad y éste según la virtud. Pues cuando Jacob había cocido el plato de lentejas, Esaú deseó comerlas, antes de recibir la bendición; y aquél le dijo: «Dame los derechos de primogenitura y yo te daré el plato de lentejas que he cocido.» Y vendió los derechos de la primogenitura al más joven; aquél tuvo el placer terreno por ello, y éste la eterna primacía...

Hay un pueblo de los cristianos. Pero dentro del pueblo cristiano mismo tienen la primacía los que pertenecen a Jacob: quienes viven, en cambio, carnalmente, creen, esperan y aman carnalmente, pertenecerán siempre al Antiguo Testamento y no al Nuevo, tendrán la suerte de Esaú, no la bendición de Jacob.

Observe esto vuestra santidad. El anciano Isaac quiso, pues, bendecir al hijo mayor con los ojos en tinieblas, porque el Antiguo Testamento estaba dirigido a los judíos. Porque ellos mismos no entendieron la Antigua Alianza se dice que sus ojos estaban a oscuras. El habló, como he dicho, al mayor, pero fué el menor quien recibió la bendición. Pues aquella madre, que reconocemos presente en todos los santos, la Iglesia, que extendió la promesa, aconsejó al más joven... ir a buscar entre el cercano rebaño dos cabritos; ella, la madre, los prepararía como al padre le gustaban, «y le puso las pieles de los cabritos alrededor de las manos y alrededor del desnudo cuello» y le vistió una túnica de Esaú, y así el padre bendijo al hijo joven en ausencia del mayor.

El hecho de que el joven sea bendecido bajo la apariencia del mayor significa que bajo las parábolas del Antiguo Testamento, prometido al pueblo de los judíos, la bendición espiritual llegó hasta el pueblo de los cristianos... Pero la bendición no habría llegado hasta nosotros, si nosotros,

purificados ya de los pecados por el parturiento renacimiento, no soportáramos con paciencia los pecados de los demás. Pues la madre trajo dos hijos al mundo. Observa, hermano: dió a luz al uno peludo, al otro fino. Los cabellos significan el pecado y la finura significa dulzura, libertad de pecados. Ambos hijos son bendecidos, porque la Iglesia bendice a ambos. Lo mismo que Rebeca dió a luz a los dos, los dos nacen del seno de la Iglesia, el uno peludo, el otro fino... Pues hay hombres que incluso después del bautismo no quieren dejar sus pecados, sino seguir haciendo lo que antes hacían... He ahí al peludo Esaú.

¿Qué se dice de Esaú? «Era un cazador vagabundo; Jacob, en cambio, se quedaba sin malicia en casa» (*Gén.* 25, 27)... ¿Pero por qué se dice después «entró con astucia y robó la bendición»? Consideremos qué significa la astucia y veamos qué tiene que hacer Jacob. Lleva los pecados ajenos; los lleva con paciencia, aunque son ajenos; pues esto significa llevar la piel de los cabritos: lleva pacientemente lo extraño que no le pertenece como propio. Y así imitan a Jacob todos los que soportan pecados ajenos por amor a la unidad de la Iglesia. Pues también el mismo Jacob está en Cristo: Cristo está en la generación de Abraham. Escrito está: «...en tu descendencia serán bendecidos todos los pueblos» (*Gén.* 22, 18). Nuestro Señor Jesucristo que no cometió pecado alguno llevó los pecados ajenos ¿y cómo va a negarse a llevar pecados ajenos aquel a quien le fueron perdonados los propios? Jacob se dirige, pues, a Cristo, al llevar los pecados ajenos, pues eso son las pieles de cabrito. ¿Y qué significa la astucia?

Esaú llega al anochecer y lleva lo que el padre pedía: y encuentra a su hermano bendecido en lugar de él y él mismo se queda sin bendición alguna. Mientras que los dos varones significan los dos pueblos, la única bendición significa la unidad de la Iglesia. Pues son dos pueblos y a la vez Jacob recibe en sí a los dos. Pero de otro modo simbolizan los dos pueblos su pertenencia a Jacob. Cuando nuestro Señor Jesucristo, que había venido a los judíos y gentiles, fué despreciado por los judíos que pertenecían al hijo mayor, eligió a algunos que pertenecían al hijo más joven, que habían empezado a ver y considerar espiritualmente las promesas del Señor, que no anhelaban carnalmente la ciudad deseada, sino que anhelaban aquel estado espiritual en que nadie es dado a luz carnalmente... Al empezar a anhelar eso empezaron a pertenecer a Jacob, quien entre ellos siempre creyó en Cristo, y así nació un rebaño del Señor en Judea misma. ¿Pero qué dice el Señor de su rebaño? «Tengo otras ovejas que no están en este redil: Voy a traerlas y entonces habrá un solo rebaño y un solo pastor» (*Io.* 10, 16). ¿Qué otras ovejas posee el Señor Jesucristo, sino los paganos? Los dos pueblos que venían de distintas direcciones, son también simbolizados por dos muros. Pues la Iglesia de los judíos viene de la circuncisión; la Iglesia de los gentiles viene del prepucio: viniendo de distintas direcciones, se reúnen en una sola casa. Por eso el Señor es llamado piedra angular; así se dice en el Salmo: «...pues la piedra que rechazaron los constructores se convirtió en piedra angular» (*Ps.* 117, 22); y también el Apóstol dice: «siendo Jesucristo la piedra angular» (*Eph.* 2, 20). Los dos cabritos son, por tanto, lo mismo que los dos rediles o los dos muros; son también los dos ciegos que estaban sentados a la orilla del ca-

mino *(Mt.* 20, 30); son también los dos barquitos en que fueron echados los peces *(Lc.* 5, 7). En muchos lugares de la Escritura se habla de los dos pueblos, pero en Jacob se hacen uno... Pero la bendición no habría pasado a él si no hubiera llevado los pecados que él no cometió.

¿Por qué se dice, pues, «vino con malicia y robó la bendición»? Porque ocurrió simbólicamente lo que allí ocurrió, se dijo: vino con malicia. Pues Isaac no habría dado su bendición a un engañador; le hubiera echado la justa maldición. No era una auténtica mentira, porque no mintió cuando dijo: «soy tu primogénito Esaú», porque ya se había puesto de acuerdo con su hermano y éste le había vendido los derechos de primogenitura. Hizo valer ante el padre lo que había comprado a su hermano: lo que éste perdió pasó a él...

Y cuando Isaac lo supo en secreto, confirmó su bendición y dijo a su hijo Esaú: «¿Qué voy a hacerte?» Y el hijo respondió: «Bendíceme también, padre, pues no tienes una sola bendición» *(Gén.* 27, 37-38). Pero Isaac sólo conocía una. ¿Por qué una sola? El Espíritu Santo me asista, para que pueda decirlo y vosotros entenderlo. Consideremos las dos bendiciones: la que recibió Jacob y la que recibió Esaú. Isaac habló a Jacob: «¿Eres mi hijo Esaú?» Jacob contestó: «Yo soy...» Y él olió el perfume de su vestido y le bendijo diciendo: «Mira, el olor de mi hijo es como el olor de un campo sembrado, que el Señor bendice.» Olió el perfume de la túnica y habla del olor de un campo sembrado. Comprende a Cristo en el último misterio y a la Iglesia como túnica de Cristo.

Observe vuestra santidad de cuántos modos es llamada una cosa única, a saber, la Iglesia. La designaban los dos cabritos y ahora la designa esta túnica. Y porque la misma cosa es designada de muchos modos, todo es símbolo aquí, nada es la esencia misma. Un cordero no puede ser león, pero nuestro Señor Jesucristo puede ser cordero y león a la vez, pero no en esencia, sino en parábola. Tampoco los cabritos son una túnica, pero la Iglesia, que no puede ser en esencia ni túnica ni cabrito, puede ser ambas cosas en parábola, y puede ser todo lo que quiera decirse de ella.

Este campo labrado es la Iglesia. ¿Cómo lo demostramos? Oye cómo dice el Apóstol: «Vosotros sois el sembrado de Dios; vosotros sois el solar para construir de Dios» *(1 Cor.* 3, 9). Este campo sembrado transpira a través de la túnica del hijo; pero ese campo no es nada por sí mismo, por eso se añade: «que el Señor bendice». «Dóte Dios el rocío del cielo y la grosura de la tierra, / y abundancia de trigo y mosto. / Sírvante pueblos / y prostérnense ante ti naciones; / Sé, Señor, de tus hermanos / y póstrense ante ti los hijos de tu madre. / Maldito quien te maldiga / y bendito quien te bendiga.» Esta es la bendición de Jacob. Si Esaú no hubiera sido bendecido, no habría ningún problema; pero también éste fué bendecido, no con la misma bendición y sin embargo tampoco con una completamente distinta... «Esaú dijo a su padre: sin embargo, bendíceme a mí también. Y lloró en voz alta.» Es decir, le obligó. Una gran cosa, un gran misterio hay aquí; ojalá lo comprendamos: bendice obligado y sin embargo bendice, y lo que bendice fué hecho de verdad, aunque es una bendición forzada. Consideremos la bendición misma y luego la bendición obligada...

Dice a Esaú: «en la grosura de la tierra será tu morada y bajo el rocío que baja de los cielos». *

Esto lo prometió también a aquél..., es, por tanto, común a Jacob y a Esaú. ¿Qué es lo propio de Jacob? «Sírvante pueblos.» ¿Qué es lo propio de Jacob? «Y prostérnense ante ti los hijos de tu madre. / Maldito quien te maldiga / y bendito quien te bendiga.» Pero también Esaú tiene algo especial que no fué dicho a Jacob: «Y vivirás de tu espada y servirás a tu hermano.» Pero para no negar la libre voluntad, añade: «...mas cuando te revuelvas romperás su yugo sobre tu cuello» (*Gén.* 27, 39-40). Serás libre, si quieres, de convertirte: entonces ya no seréis dos, sino uno: Jacob. La semejanza crea lo uno; la desemejanza crea lo diverso.

En la Iglesia hay malos que pertenecen a Esaú: pues también ellos son hijos de Rebeca, hijos de la madre Iglesia y, aun cuando obstinados tercamente en los pecados carnales, nacidos de su seno. Por eso participan del rocío del cielo y de la grosura de la tierra: del rocío celeste de todas las Escrituras, de todas las palabras divinas: de la fecundidad terrestre de todos los sacramentos, pues el sacramento visible pertenece a la tierra. Todo esto es común en la Iglesia a los buenos y malos... Sin distinción llueve el Señor sobre el grano y la cizaña; pero sobre el grano llueve para el granero, sobre la cizaña para el fuego; y sin embargo es una y la misma lluvia. Todo lo riega la palabra de Dios. El está mirando en cada caso qué raíz tiene; en cada caso está mirando a dónde va la lluvia; si va donde hay cizaña, ¿hay que acusar a la lluvia de Dios? Antes de llegar a la raíz esta lluvia es suave; suave es la palabra de Dios antes de llegar a los corazones malos y estos convierten en malicia la lluvia de Dios...

Mientras que esto pertenece a los dos, «todos los pueblos» pertenecen únicamente al espiritual, porque sólo éste pertenece a la Iglesia que llena la tierra... Sólo a Jacob le fué concedido que le sirvan todos los pueblos; pues los carnales de la Iglesia que llena la tierra sirven únicamente a los espirituales. ¿Por qué? Porque los espirituales progresan por ellos: aunque ellos lo hagan contra su voluntad, el trato con los carnales favorece a los espirituales, pues crecen con este trato y son coronados por su perseverancia.

¿Quiénes son, pues, los que se separan, sino aquellos de quienes se dijo «De tu espada vivirás»? Quienes se separan llevan la espada de la separación y perecerán por su espada y vivirán de su espada... Vosotros sabéis cuántas partes produce la escisión de Donato; y no se esconderá a vuestra santidad que quien a hierro mata, a hierro muere. A Esaú se le dijo: «Y vivirás de tu espada.» Pero a él pertenecen también quienes permanecen dentro de la Iglesia y sin embargo viven como que estuvieran fuera. Pues quien busca su propio honor en la Iglesia, pertenece a ellos; quien dentro de la Iglesia lucha por su bienestar mundano pertenece a la cizaña; sólo falta el viento que lo borra de la era: en pocas palabras, falta la tentación, porque si no sería barrido de la era. Se ve cuán dispuestos están para salir, cuando la Iglesia les manda lo más mínimo. Cómo se reú-

* Nácar-Colunga traduce: «Mira, fuera de la grosura de la tierra será tu morada / y fuera del rocío que baja de los cielos», con lo que no tendrían sentido las consideraciones de San Agustín. Por eso damos la traducción del texto agustiniano. *(Nota del traductor.)*

nen fuera un rebaño y no quieren perder su puesto dominante. Cómo tienen que tener gente bajo su mando y no puden abandonar las multitudes a la unidad de la Iglesia. Cómo tratan de mantener sus propias ovejas, que no compraron con su sangre y que son tan baratas para ellos porque no las adquirieron justamente... Atended a ellos en toda la Iglesia, observadlos, a los que están dentro y a los que en la primera ocasión volaron de la era e intentaron arrastrar consigo al grano; pero el verdadero trigo granado resiste las granzas y permanece hasta el fin en la era, hasta que aparece el último bieldo: del mismo modo que Jacob soportó los pecados ajenos en las pieles y mereció recibir la bendición del padre» [trad. del latín al alemán por Balthasar, *o. c.*, 75-83].

En la época postaugustiniana la imagen del pueblo de Dios aplicada a la Iglesia fué pasando poco a poco a segundo plano, aunque no fué olvidada del todo. Cfr. Ph. Vielhauer, *Oikodome* (Disertación doctoral, Heidelberg, 1939). Th. Schneider (K. H. Schelkle), artículo *Bauen*, en «Reallexikon fuer Antike und Christentum», edit. por Th. Klauser (1950), 1265-1278; Ratzinger, *o. c.*, 252-254.

IV. La Iglesia, ciudad y casa de Dios

En estrecha relación con la idea del pueblo de Dios está la concepción de la Iglesia como ciudad y casa de Dios.

a) Doctrina de la Sagrada Escritura

1. La Iglesia es llamada templo o casa de Dios o casa espiritual *(Hebr.* 3, 1-6; *I Pet.* 2, 5; 4, 17; *I Tim.* 3, 15). El texto de la epístola a los hebreos que compara la comunidad y la casa de Dios dice: «Vosotros, pues, hermanos santos, que participáis de la vocación celeste, considerad al apóstol y pontífice de nuestra confesión, Jesús; fiel al que le hizo, como lo fué Moisés en toda su casa. Y es tenido por digno de tanta mayor gloria que Moisés, cuanto mayor que la gloria de la casa es la del que la fabricó. Pues toda casa es fabricada por alguno, pero el Hacedor de todas las cosas es Dios. Y Moisés fué fiel en toda su casa, como ministro que había de dar testimonio de todo lo que se había de decir; pero Cristo está como Hijo sobre su casa, que somos nosotros, si retenemos firmemente hasta el fin la confianza y la gloria de la esperanza» *(Hebr.* 3, 1-6).

Según este texto, Cristo-Hijo es el constructor y señor de la casa, de la comunidad de Dios. Debemos gloriarnos de formar esta comunidad. A la base de esta denominación de la Iglesia está la idea de que casa es lo mismo que rama, estirpe, generación, familia. La casa de piedra es un símbolo de la comunidad llena de Cristo. El concepto «casa» tiene, por tanto, a la vez un sentido sociológico y otro teológico. La idea de que la Iglesia es la casa de Dios ha surgido evidentemente de la idea de la Iglesia-templo de Dios *(1 Cor*, 3, 16; 6, 19). Esta última expresión caracteriza a la Iglesia como la comunidad en que Dios está presente y operante, y a la vez como la comunidad en que se ofrece a Dios el sacrificio que Cristo cumplió en la Cruz. La expresión «templo» y la expresión «casa» espiritual son el contraconcepto del templo de piedra de Jerusalén y de los santuarios de los gentiles. El desgarrarse del velo del templo es una expresión simbólica de este hecho.

En la *Epístola a los Efesios* la Iglesia es descrita como casa de Dios con la siguiente formulación: «Y viniendo nos anunció la paz a los de lejos y a los de cerca. Pues por El tenemos los unos y los otros el poder de acercarnos al Padre en un mismo espíritu. Por tanto, ya no sois extranjeros, y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular del mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor, en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu» *(Eph.* 2, 17-21). A. Schlier *(Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsaetze und Vortraege* (1925), 176) da la siguiente interpretación del texto: «Pero la Iglesia es también la edificación celestial (2, 20) y la habitación y el santo templo de Dios (2, 21). Es claro que en la comunidad primitiva surgió inmediatamente la idea del culto que ahora se celebraba en la Iglesia y no en Jerusalén; desde aquí a la idea del pueblo sacerdotal de los cristianos no estaba lejos. En 2, 19 está también mentada la idea de la casa de Dios, ya que los gentiles convertidos son llamados domésticos de Dios. Esta idea despierta el pensamiento de la *familia Dei* y conduce a la concepción de que los miembros de la Iglesia son hermanos y hermanas. Pero en el mismo contexto aparece más clara la idea de la *polis* celeste. La Iglesia y no Israel es ahora la ciudad celestial; los miembros de la Iglesia forman la ciudadanía celestial. Los gentiles convertidos son conciudadanos de los santos y no son lo que antes de convertirse eran respecto a Israel:

extranjeros y advenedizos. Por supuesto, los ciudadanos del cielo forman la Iglesia en la tierra política y jurídicamente. En la yuxtaposición de los distintos ideogramas de la Iglesia que mientan todos a la misma Iglesia, se adivina ya la indisoluble convivencia y la comunión de la Iglesia del amor y del derecho».

En la primera epístola de San Pedro encontramos la misma denominación de la Iglesia *(1 Pet.* 2, 3-8). El concepto de Iglesia-casa de Dios está en estrecha relación con las amenazas de juicio *(1 Pet.* 4, 17). Dice: «Porque ha llegado el tiempo de que comience el juicio por la casa de Dios», que es la Iglesia. San Pablo escribe a su discípulo Timoteo: «Para que, si tardo, veas por aquí cómo te conviene conducirte en la casa de Dios, que es la Iglesia de Dios vivo, columna y fundamento de la verdad» *(1 Tim.* 3, 15). Evidentemente es antigua tradición la idea de que la Iglesia es casa de Dios, es decir, una generación de hombres que pertenece a Dios y está formada y configurada por Dios. La afirmación de que la Iglesia es una fortaleza de la verdad expresa el hecho de que es la portadora de la revelación y de que el espíritu de Dios habita en ella.

2. La denominación de la Iglesia como ciudad de Dios tiene una estructuración concreta en la designación «Jerusalén espiritual». San Pablo la llama Jerusalén de arriba *(Gál.* 4, 26). Este nombre significa que la Iglesia es una realidad fundada por el cielo y perteneciente al cielo. Este carácter de la Iglesia sólo se revelará en el futuro. Según *Apoc.* 21, 9-27, al fin de los tiempos esta nueva Jerusalén descenderá de los cielos, es decir, Dios revelará esta realidad escondida de la Iglesia. Está escondida, pero ya presente, y según la *Epístola a los Hebreos*, los miembros de la Iglesia participan de ella. *Hebr.* 12, 22-24, dice: «Pero vosotros os habéis allegado al monte de Sión, a la ciudad de Dios vivo, a la Jerusalén celestial y a las miradas de ángeles, a la asamblea, a la congregación de los primogénitos que están escritos en los cielos, y a Dios, juez de todos, y a los espíritus de los justos perfectos, y al mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la aspersión de la sangre, que habla mejor que la de Abel.»

El fondo de esta descripción de la Iglesia es la idea viejotestamentaria de que Jerusalén era la ciudad mesiánica. Según los profetas y los salmos, Sión será la residencia del rey mesiánico *(Isaías*, 2, 2, sigs.; 60, 1-3; 66, 18-20; *Miq.* 4, 1-3; *Jer.* 3, 17; *Zac.* 8, 20-22;

14, 16-19; *Tob.* 13, 14; *Ps.* 2, 6; 1, 10, 2). Hacia allí afluirán los pueblos para adorar a Dios (*Is.* 60, 5, 11; 61, 6; *Ag.* 2, 7). La descripción profética de la ciudad demuestra hasta qué punto fué entendida la Jerusalén mesiánica como comunidad del nuevo pueblo de Dios fundada por Jesucristo y en su estado de plenitud. La ciudad tiene sobreabundancia de oro y plata (*Is.* 60, 17); las puertas son de zafiro; sus plazas, calles y muros son de piedras preciosas (*Is.* 54, 11; *Tob.* 13, 21); no tiene ni sol ni luna, porque Dios mismo es su luz (*Is.* 60, 19); Dios mismo habitará en ella y no será necesaria el arca de la alianza (*Is.* 4, 5; *Jer.* 3, 16). Todos sus habitantes son justos y hacen vida de alegría (*Joel* 4, 17, 20; *Is.* 35, 10; 60, 21). Con esta descripción de la Jerusalén mesiánica concuerda ampliamente la que hace San Juan en el *Apocalipsis*.

El valor cognoscitivo del símbolo de la ciudad está tanto en la seguridad y plenitud que la ciudad ofrece como en la unidad y pluriformidad.

Respecto al símbolo de la casa y el templo, dice Romano Guardini: «Las piedras son unidades insertadas en el edificio más vasto. Podemos añadir lo siguiente: las piedras no son yuxtapuestas al azar, sino que son colocadas conforme al plan de conjunto del arquitecto, según el cual cada unidad es un elemento del todo. Este poder unificador es de nuevo el Cristo místico, sabiduría, belleza, armonía y energía vivientes. También puede asignársele con respecto a las piedras un papel parecido al de la cabeza con respecto a los miembros, en cuyo caso es la piedra angular o la clave unificadora, o bien los cimientos, fundamento de todo» (Romano Guardini, *El Señor*, vol. 2, pág. 279. 1954).

b) La Liturgia

En la Liturgia la Iglesia es comparada a una casa y a una ciudad. Las oraciones con motivo de la primera piedra y consagración de un templo sólo se entienden si el templo—construcción de piedra—es símbolo de la Iglesia, construcción de hombres vivos. En el centro de la bendición de un templo está la consagración del altar. El altar es Cristo, como se dice al ordenar un subdiácono. El altar pertenece a la esencia del templo; que se constituye en tal por la ordenación de todas sus piedras al altar. Del altar parte toda la santificación del templo. En Cristo vivo fundamento y piedra angu-

lar, se junta en unidad toda la construcción de la Iglesia; de El procede toda vida sobrenatural. Los cristianos forman la Iglesia como las piedras forman el templo.

La Iglesia es la ciudad celestial sobre la tierra; todavía está en construcción. «De los montes son arrancadas piedras por las manos de quien predica la verdad y son labradas, para ser ajustadas en ese edificio de eternidad. Todavía hay muchas piedras en las manos del arquitecto. Ojalá no caigan de ellas, para que sirvan perfectamente para construir este santo templo.» «Nosotros mismos somos la casa de Dios. En esta vida somos edificados como casa de Dios para ser consagrados al fin de ella como casa de Dios. La casa y su construcción cuestan mucho trabajo, pero la consagración da alegría y júbilo. Lo que ocurrió aquí cuando se construyó el edificio, ocurre ahora cuando en él se reúnen los cristianos. Pues con los comienzos de la fe ocurre como con el cortar madera en el bosque o sacar piedra de los montes. Cuando los neófitos son instruídos, bautizados y formados, ocurre como cuando la piedra o la madera son labradas y alisadas en manos de los albañiles o carpinteros. Pero *sólo hacen una casa cuando son juntados en unidad por* el amor» (San Agustín, *Explicación del salmo* 121, 4; *Sermón* 136, 1; el primer texto está en el «Breviario Romano» como Lectio 5 y 6 del segundo día de la semana de la Consagración del templo). En el Himno de la fiesta de la Consagración de un templo, la Iglesia es ensalzada como ciudad de la paz bienaventurada, «que está edificada en el cielo de piedras vivas. / Sus calles y sus murallas / están construídas del oro más puro. / Perlas brillan sobre las puertas / cuando las puertas están abiertas; / por la fuerza de los méritos / entra en ella y por ella / quien por el nombre de Cristo / padeció en este mundo. / A golpes de dolor fué labrada cada piedra; / por la mano del sabio maestro / fué ajustada a su lugar; / en el santo edificio están ordenadas / en continua armonía. / Piedra angular del cimiento / es Cristo... Todos sus ciudadanos amados y bendecidos por Dios / llenos de jubilosas melodías / llenos de alegres cánticos / ensalzan con himnos incansables a Dios uno y trino.» La Iglesia es descrita como ciudad celestial sobre la tierra. Su gloria está escondida, pero existe. El Señor habita en ella; es su fundamento y consistencia. Ella, por tanto, es el lugar de la alegría y de la salvación. Cfr. A. Wintersig, *Die Selbstdarstellung der Kirche in ihrer Liturgie*, en: «Mysterium. Gesammelte Aufsaetze Laacher Moenche», 1926, 81-85.

c) *Los Santos Padres*

1. Los Santos Padres usan frecuentemente la imagen de la construcción; la encontramos en Bernabé, Ignacio, Policarpo, el Pastor de Hermas, Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes. Según Orígenes el arquitecto de la Iglesia es Jesucristo; como verdadero Noé construye un arca espiritual; como verdadero Isaac no construye una tienda pasajera, sino que erige la sólida casa de su Iglesia que descansa sobre siete columnas y es soportada por un fundamento de piedras que es él mismo; como verdadero Salomón erige en la Jerusalén celestial un templo de Dios de piedras vivas. La Iglesia es construída, sobre todo, por su Escritura y por su interpretación espiritual. Los Santos Padres interpretan muchas veces esta construcción como obra salvadora de Dios que ocurre por medio de la Iglesia.

Los Padres occidentales—sobre todo Ambrosio, Agustín, Jerónimo, Hilario, Paulino de Nola, León Magno, Arnobio y Gregorio Magno—, ofrecen una simbólica de la construcción aplicada a la Iglesia y ampliamente elaborada. Cristo es llamado constructor, fundamento o piedra clave de la casa espiritual. El junta en unidad los muros, es decir, los distintos pueblos. Cfr. Ambrosio, *De spiritu sancto* 8, 102, 110; Jerónimo, *Explicación de la «Epístola a los Efesios»* 2, 19; Hilario, *Explicación del salmo* 26, 8; León Magno, *Sermón* 83, 1). En San Agustín encontramos el análisis más detallado. Usa las palabras construcción y casa la mayoría de las veces como interpretación del templo pagano y viejotestamentario. Fué el primero que con ocasión de la dedicación de un templo (especialmente, *Sermón* 336, 8) hizo una detallada interpretación simbólica del templo de piedra, describiendo el templo espiritual como comunidad de los cristianos. Los cristianos son las piedras arrancadas por manos de quienes predican la verdad salvadora. Mediante la catequesis y el bautismo reciben la forma conveniente para la construcción; se convierten en piedras vivas arrancadas por la fe, aseguradas por la esperanza y reunidas por la caridad (*Sermón* 336, 1; *Sermón* 337, 1; *Explicación del salmo* 121, 3). La caridad es el cemento que une entre sí las piedras de los creyentes. La construcción se acaba al terminar este eón; entonces ocurrirá la consagración. La construcción cuesta trabajo y dolor, pero su terminación dará alegría. La construcción no crece de abajo hacia arriba, sino de arriba hacia

abajo (*Sermón* 337, 4; 337, 2; 336, 1). Según Ratzinger la expresión «casa» designa un grado de comunidad inferior al que designan las expresiones estado o ciudad. Significa a la vez la habitación de Dios y el lugar del sacrificio de los creyentes y, además, su viva comunidad en cuanto sacrificio viviente en Cristo.

Citemos algunos textos: «Dios es grande en Sión» (*Ps.* 98, 7). Pero como es conocido que Sión es la ciudad de Dios, ¿cuál podría ser la ciudad de Dios, sino la Iglesia santa? Los hombres que se aman entre sí y aman a Dios, que habita en ellos, son los que forman la ciudad de Dios. Si un Estado es configurado por las leyes, la ley de la casa de Dios es el amor y el amor es Dios. Pues claramente está escrito: «Dios es el amor» (*1 Jo.* 4, 8). Por tanto, quien está lleno de amor, está lleno de Dios, y muchos llenos de amor forman la ciudad de Dios. Esta ciudad de Dios es llamada Sión. Por tanto, Sión es la Iglesia. En ella «es grande Dios. Si estás en ella, Dios no estará fuera de ti» [*Explicación del salmo* 98, 4; PL 37, 1260 y s.].

«Un himno para la consagración de la casa.» Ahora es construída la casa, es decir, la Iglesia, después será consagrada. El día de la consagración aparecerá la gloria del pueblo de Dios, que ahora está escondida... Cuando vuelva nuestro Señor Jesucristo será la consagración... Será verdad esta llamada al pueblo de Dios, ahora oprimido por tantas tentaciones, escándalos, persecuciones, angustias. Quien no progresa no siente este tormento en la Iglesia, porque cree que está en paz. Pero que empiece a progresar y verá en qué apuros está; pues cuando la semilla creció y dió fruto, apareció la cizaña...

Sin embargo, hermanos, hasta el día de la consagración del templo, tengamos a la vista que nuestra Cabeza ya ha sido consagrada; la consagración de la casa ya se ha hecho en la Cabeza y también la consagración de la piedra fundacional. La cabeza está arriba, la piedra fundacional abajo, tal vez nos hayamos expresado mal... Pero no creo que erremos. Entienda vuestra santidad lo que quiero decir, tal vez pueda explicarlo en nombre de Cristo. Hay dos tipos de peso. Pues el peso es el impulso de una cosa cualquiera que parece que anhela su lugar. Esto es el peso. Llevas una piedra en la mano, sufres su peso, te presiona en la mano, pues busca un lugar. ¿Y quieres ver qué busca? Abre la mano y cae a tierra, reposa en la tierra... encontró su sitio. Este peso era como un movimiento involuntario, sin alma, sin sentido. Otras cosas buscan su sitio hacia arriba... del mismo modo que el agua echada sobre aceite busca su lugar hacia abajo, el aceite echado bajo el agua busca por su propio peso el lugar en la superficie... Para las cosas que tienden hacia abajo se pone abajo el fundamento, pero la Iglesia que está abajo tiende hacia el cielo. Allí está, por tanto, puesta nuestra piedra fundacional, Jesús nuestro Señor, que está sentado a la derecha de Dios» [*Explicación del salmo* 29, 5-10; PL 37, 219-233].

De acuerdo con la Sagrada Escritura y con los demás Santos Padres, San Agustín llama también a Cristo fundamento y piedra angular de esta construcción; también en esta imagen se expresa la copertenencia de Cristo y la Iglesia. Cuando se pasa del ámbito simbólico al real y se pregunta en qué consiste en concreto la relación entre Cristo y la Iglesia, responde la idea de que la Iglesia es el cuerpo de Cristo. San Agustín habla de las pare-

des de la casa; son los judíos y los gentiles. Esta imagen expresa que la Iglesia es el pueblo de Cristo que no está ligado a ningún pueblo concreto.

«El templo de Dios es santo y sois vosotros» (*1 Cor.* 3, 17), todos los que creéis en él y creéis amando. Pues creer en Cristo significa amarle... Por tanto, todos los que así creen son piedras vivas de las que es edificado el templo de Dios (*1 Pet.* 2, 5), y como las vigas incorruptibles de que fué hecho el arca que no pudo hundirse en el diluvio. Y este es el templo [me refiero a los hombres mismos] en que se reza a Dios y El escucha. Pues quien siempre reza a Dios fuera de la casa de Dios, no es oído para aquella paz de la Jerusalén de arriba, aunque sea escuchado para ciertas cosas temporales que Dios concede hasta a los paganos. Incluso los demonios fueron atendidos, cuando pidieron pasar a los cerdos. Ser oído para la vida eterna es otra cosa y sólo es concedido a quien reza en el templo de Dios. Pues reza no en el templo en que todo era simbólico... Pero Dios arrojó simbólicamente del templo a quienes buscaban en él lo suyo, a quienes iban al templo para vender y comprar. Aquel templo era un símbolo y es claro que el cuerpo de Cristo es el verdadero templo... Encierra mezclados compradores y vendedores..., es decir, «los que buscan lo suyo y no lo que es de Cristo» (*Phil.* 2, 21). ¿Pero destruyeron el templo quienes lo habían convertido en cueva de ladrones? Así ocurre con aquellos que viven mal dentro de la Iglesia católica: por lo que a ellos respecta, desearían convertir la casa de Dios en cueva de ladrones, y, sin embargo, no por eso destruyen el templo. Llegará el tiempo en que serán arrojados con el látigo de sus pecados» [*Explicación del salmo* 129, 1-3; PL 37, 1704].

Para la interpretación de la tesis agustiniana de la Iglesia, *civitas Dei*, y casa de Dios vamos a recurrir de nuevo a los resultados de la investigación de Ratzinger. Basándose en el material de *Thesaurus linguae latinae* pudo distinguir aquí también dos grupos de significación. La palabra «civitas» es entendida unas veces en sentido preferentemente espacial y otras en sentido preferentemente jurídico. En sentido espacial significa la totalidad de la antigua ciudad-estado, sobre todo su extensión espacial. La «civitas» tiene carácter religioso de forma que *religio* y *civitas* o *religio* y *pietas* se pertenecen mutuamente; piedad y política coinciden; por tanto, es comunidad y es llamada por eso *corpus* (cfr. Cicerón).

La significación jurídica es especialmente importante, porque la unidad del imperio romano se fundaba en la unidad del derecho.

Las fuentes de la doctrina agustiniana de la *civitas* son este uso profano de la palabra y el uso escriturístico. En la Sagrada Escritura —sobre todo en el Antiguo Testamento—aparece la palabra en relación con Jerusalén y Babilonia. Jerusalén y Babilonia son los tipos de grandes comunidades, cuya lucha determina la historia humana. La *civitas Dei* abarca todo lo que pertenece a Dios y es la comunidad de los que dependen de Dios. Una parte de esta comunidad

peregrina todavía por la tierra. La característica de este grupo de la *civitas Dei* consiste en ser cuerpo de Cristo. Mientras peregrina por el desierto de este mundo hay oposición entre sus formas externas de manifestación y su íntimo misterio, ya que la ciudad de Dios cobija también a los pecadores.

§ 169 a

La Iglesia, Cuerpo de Cristo

Nuestras consideraciones han demostrado ya que la idea de que la Iglesia es pueblo de Dios conduce a la idea de la Iglesia, cuerpo de Cristo; gracias a la caracterización de la Iglesia como cuerpo de Cristo logra su auténtico sentido el símbolo del pueblo aplicado a la Iglesia. La diferencia entre el antiguo y nuevo pueblo de Dios consiste sobre todo en que el neotestamentario pueblo de Dios es pueblo de Dios por serlo de Cristo. Mediante su unión con Cristo logra su unión con el Padre. Es, por tanto, la existencia en Cristo y por Cristo lo que hace que la Iglesia sea el pueblo de Dios del Nuevo Testamento. Desde la idea de la Iglesia pueblo de Cristo y pueblo de Dios llegamos, pues, a la cuestión de cómo debe entenderse la relación entre Cristo y la Iglesia. La respuesta a esta cuestión nos está dada en la designación de la Iglesia como cuerpo de Cristo. La imagen de la Iglesia—cuerpo de Cristo—nos ofrece el modo en que la Iglesia pertenece a Cristo y está unida a El; esta imagen tiene, por tanto, decisiva importancia para entender la Iglesia.

Expresamente ha llamado la atención sobre esta relación Nils Alstrup Dahl, *Das Volk Gottes, eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (Skrifter utgitt av Det norske Videnskaps-Akademi I Oslo, II. hist.-philos. Klasse. 1954. No. 2), 224-229.

– Vamos a reproducir sus reflexiones: «El concepto «cuerpo de Cristo» tal como está usado en *1 Cor.* y en *Rom.* tiene dos sentidos. En primer lugar es una afirmación real: los creyentes son el cuerpo de Cristo, porque viven «en Cristo» y Cristo es místicamente la Iglesia *(1 Cor.* 12, 12; 12, 13. 27; 10, 16; 6, 15; *Rom.* 12, 5). Pero también es un símbolo: el cuerpo está compuesto de miembros distintos y solidarios entre sí y también la Iglesia *(1 Cor.* 12, 14-30; *Rom.* 12, 5b-8). Además la afirmación bíblica está subordinada a la idea de organismo, a la afirmación real de la unidad en Cristo. Aquí podemos remitir a las anteriores investigaciones de este concepto; en

este contexto la cuestión más importante es la de si la idea del cuerpo de Cristo es independiente de la imagen del pueblo de Dios de forma que tengamos que distinguir en San Pablo dos conceptos distintos de Iglesia o si ambas ideas están recíprocamente relacionadas.

El concepto «cuerpo de Cristo» tiene varios paralelos en el helenismo. El símbolo del cuerpo y de los miembros era de los preferidos en la filosofía popular. Pero a las afirmaciones estoicas inhiere una dualidad parecida a la que tienen los textos paulinos; junto al símbolo está la afirmación real de que el mundo o el mundo noético es un cuerpo cuyos miembros son los hombres. En este último uso el interés está no en la diversidad y recíproca referencia de los hombres—como en la idea organicista—, sino en su igualdad y unidad: como todos participan de la misma naturaleza y razón, están obligados a amar a los hombres (cfr. sobre todo Marco Aurelio 7, 13; Séneca, *Epist.* 92, 30; 95, 51). Otra analogía de la afirmación real de San Pablo aparece en la idea gnóstica del «Aion»; las partes del *Anthropos* celestial dispersas por el mundo son miembros del hombre primitivo-salvador. Es evidente que en ambos casos hay verdaderas analogías de la idea paulina, pero no es menos clara la diferencia: la concepción estoica es panteísta y cosmológica; la gnóstica es dualista y soteriológica—por lo que está más próxima a la concepción paulina—, pero el dualismo y la salvación son entendidos naturalísticamente. La concepción paulina es, en cambio, cristológico-escatológica y, por tanto, es también histórica. La cuestión es saber si hay aquí algo más que analogías, si San Pablo recogió o transformó las ideas estoicas o gnósticas. No puede negarse la dependencia de San Pablo respecto a la concepción estoica. Más difícil es decir por razones cronológicas que las afirmaciones de las primeras epístolas de San Pablo dependan también de la concepción gnóstica.

Pero objetivamente San Pablo supone el mismo concepto de Iglesia cuando habla del «pueblo de Dios» y cuando habla del «cuerpo de Cristo». El «cuerpo de Cristo» es constituído por los sacramentos y, por tanto, por la vida de Cristo (*1 Cor.* 10, 16; 12, 13). «Cuerpo de Cristo» son los cristianos por el Espíritu y en el cuerpo de Cristo es trascendida la diferencia entre judíos y gentiles (12, 13). La posición de «miembro de Cristo» obliga a una vida santa y sobre todo a evitar la lujuria (6, 15). En el cuerpo de Cristo no puede haber ningún «cisma»; los miembros deben cuidar unos de otros (12, 25; cfr. 14). Esto coincide con lo que San Pablo dice de la Iglesia cuando la llama «pueblo de Dios» o cuando no la nombra siquiera. El doble uso del concepto «cuerpo de Cristo» coincide con el doble uso del concepto de «Israel según el espíritu». A la afirmación místico-real corresponde el nuevo ser escatológico y la santidad sacramental de los «hijos de Abraham»; a la idea de organismo corresponde la obligación de los miembros del «pueblo» de vivir en santidad y unidad. Es también curioso que en *1 Cor.* 10, 16, San Pablo hable del cuerpo de Cristo y en el mismo contexto hable inmediatamente después de «Israel según la carne» (10, 18), y que en la tradición paulina de la última cena «mi cuerpo para vosotros» sea el paralelo de «la nueva alianza en mi sangre» (el cuerpo místico y el cuerpo eucarístico de Cristo son solidarios según San Pablo, cfr. 10, 16). Por tanto, podemos concluir que el concepto «cuerpo de Cristo» es una nueva caracterización de la idea del nuevo pueblo de Dios y no una concepción independiente.

La idea expresada en *1 Cor.* 12, 14 sobre el puesto del individuo dentro

de la Iglesia corresponde a la concepción judía sobre el puesto de cada israelita dentro del pueblo; el pueblo de Israel era una «personalidad comunitaria» cuyos miembros eran individuos. En el judaísmo tardío se atestigua expresamente la semejanza del pueblo de Israel a un cuerpo; Josefo usa la comparación varias veces; el estado del pueblo judío—dice—era como el de un cuerpo cuya parte más noble tuviera fiebre, por lo que todos los miembros estaban enfermos *(Bel.* IV, 406; cfr. I 507, II 264); al fin se unieron los partidos y fueron como un cuerpo *(Bel.* V 279). Aquí se trata sólo de una comparación que puede ser aplicada también al ejército romano *(Bel.* III 104, 270). Sentido más profundo tiene el uso de esta imagen en Filón. Cuando habla de que el sumo sacerdote ora por todo el pueblo, «para que... todas las partes del pueblo se reúnan en una y la misma comunidad como los miembros de un cuerpo» *(Spec. Leg.* III, 131); la armonía del pueblo judío, que es como la de un cuerpo, es, según él, una imagen de la armonía del universo, representada en el oficio del sumo sacerdote y cuya cabeza es el Logos *(Quaest Ex § 117 secundum Procopium).* Pero la metáfora del cuerpo no sólo era conocida para los judíos que hablan griego, sino también para los rabinos. Muy desfigurada aparece en *Midrasch Teill* 39, 2, lo que indica que hubo una larga historia judía de la comparación. Sumamente próximo a *1 Cor.* 12, 12 es un texto del Mechilta R. Schimeneon Jochais: «Y un (santo) pueblo *(Ex.* 19, 6): esto enseña que vosotros sois como un solo cuerpo y una sola alma *(1 Paral.* 17, 21). Si uno de ellos peca todos son castigados *(Jos.* 22, 20). Si uno de ellos sufre, todos lo sienten, pues dicho está: «una oveja descarriada es Israel» *(Jer.* 50, 17). Como en esta oveja-madre: cuando uno de sus miembros sufre, todos lo sienten; también en Israel: si uno de ellos sufre, todos lo sienten. Sin embargo, los paganos se alegran unos de otros» (Sobre *Ex.* 19, 6; Hoffmann, pág. 95). La metáfora de la oveja se encuentra también en los paralelos M *Ex.* 19, 6; 6 HR 209; pero falta la fórmula «un solo cuerpo-una sola alma» que recuerda *1 Cor.* 12, 13. El hecho de que en los textos citados se hable de una oveja y no de un cuerpo se debe sólo a que los rabinos tenían que ajustarse necesariamente a un texto de la Biblia. Los textos rabínicos no hacen más que interpretar literalmente lo que San Pablo explica objetivamente. Podemos, pues, concluir que la imagen helenística le llegó a San Pablo a través del judaísmo o que en todo caso la aplicación de la terminología estoica o gnóstica fué facilitada por el hecho de que San Pablo conocía la comparación del pueblo de Israel al cuerpo.

Las afirmaciones judías no son más que paralelos del uso paulino de la idea del organismo; les falta el realismo sacramental (cfr. «una sola alma» de Mechilta R. Schimeneon Jochais frente al «un solo espíritu» de San Pablo). Lo que en San Pablo supera las afirmaciones rabínicas se funda en la nueva situación escatológica—determinada por Cristo—de la nueva comunidad. Pero con razón se ha indicado que también el sentido «místico» de la expresión «cuerpo de Cristo» tiene raíces judías: la unidad entre el Mesías y el pueblo mesiánico, entre el hijo del hombre y los elegidos. El nuevo pueblo de Dios además de poder ser comparado con el cuerpo, puede ser llamado «cuerpo de Cristo», porque en Cristo y con Cristo apareció la comunidad mesiánica. Hasta podemos decir que *1 Cor.* 12, 12 debería traducirse por «así se relaciona también con el Mesías, ya que en el determinado ὁ χριστος resuena inmediatamente la idea del Mesías *(Rom.* 9, 5; *1 Cor.* 10, 4; 1, 13;

11, 3; *II Cor.* 5, 10; *Rom.* 15. 3. 7; *Phil.* 1, 15. 17; 3, 7; *Col.* 3, 4). Sea como sea es en todo caso cierto que el presupuesto objetivo de la formación del concepto «cuerpo de Cristo» está en la idea judía de la unidad entre el Mesías y la comunidad mesiánica, en la fe cristiana en la glorificación de Cristo y en la certeza de que la comunidad «en Cristo» es el pueblo de Dios del nuevo eón. Como así estaba dada una analogía objetiva con la concepción gnóstica, sería posible que San Pablo hubiera recogido la terminología gnóstica.

Tenemos un paralelo paulino en la idea de que Cristo es el «último Adán» y el «segundo hombre» que encierra en sí—como el primer hombre—una humanidad (*I Cor.* 15, 21; 44-49; *Rom.* 5, 12-19; cfr. *Gal.* 3, 27; *Eph.* 2, 15; 4, 24; *Col.* 3, 9). Detrás de esta concepción hay especulaciones judías sobre el Mesías-Adán. Especialmente importante sería para nosotros la afirmación siguiente: «El hijo de David no vendrá antes de que todas las almas hayan terminado en el *gūf*» (b Jeb a. 63; b Ab zar 5a; b Nidda 13b; R Asi y Jose, p Am 3), si *gūf* se refiere al cuerpo de Adán en quien existen ya todas las almas. Esta afirmación escatológica está próxima a la idea de que al fin todos los hombres se reunirán en el «cuerpo» del Mesías. del mismo modo que al principio estuvieron reunidos en el «cuerpo» de Adán; hay que comparar esta idea con *1 Hen.* 49, 3 y con la doctrina de Símmaco: «*eum ipsum (Christum) Adam esse, et esse animam generalem*» (según Mario Victorino, Migne PL VIII, 1155). Tenemos, pues, que contar con la posibilidad de que detrás del concepto místico «cuerpo de Cristo» se esconde una *gnosis* judía y mesiánica. En todo caso la interpretación gnóstica no excluye la judía, ya que en el judaísmo estaban ya unidas las ideas de Israel y del *Ádam*; el uso del esquema cuerpo-miembros no puede documentarse a mi parecer como precristiano-judío; cfr. sin embargo, el texto de la *Obra desconocida del gnosticismo antiguo*, cap. 11, 247, Gr. chr. Schr. 13, pág. 350, y Od. Sal. 6, 16).

Pero para nosotros es cuestión accesoria si San Pablo recoge la terminología gnóstica no sólo en *Col.* y *Eph.*, sino también en *I Cor.* o si él mismo forma el concepto «cuerpo de Cristo» en conexión con la terminología de la última cena (y de las metáforas estoicas y judías); nos basta constatar que la comunidad es pueblo de Dios justamente en cuanto cuerpo de Cristo y cuerpo de Cristo en cuanto pueblo de Dios. El concepto «cuerpo de Cristo» es evidentemente la expresión característica de la idea paulina de la Iglesia, porque expresa con máxima claridad lo típico del nuevo pueblo de Dios. Sobre el «cuerpo de Cristo» habla San Pablo en la sección que trata de los dones del Espíritu (*I Cor.* 12-14). Para los Corintios estos dones—don de lenguas, profecía, sabiduría y saber de misterios—son los dones esenciales del Cristianismo. También para San Pablo tienen gran importancia los dones sobrenaturales del Espíritu ya que demuestran que la Iglesia vive ahora en el tiempo escatológico, en la época de la plenitud (cfr. 14, 21. 25 y *I Cor.* 2, 6 en que además de la aproximación a la terminología de los misterios no hay que olvidar la semejanza al lenguaje de la apocalíptica). Pero según San Pablo la Iglesia en cuanto nuevo pueblo de Dios no está constituída esencialmente por los carismas. Los carismas mismos están sometidos a examen (12, 1-3. 10) y sólo son valiosos en cuanto que sirven para edificar la Iglesia (14). El pueblo de Dios separado de los pueblos paganos está constituído por la fe en el Señor, Jesús, y esta fe es la piedra de toque

de si el espíritu de Dios habla realmente (12, 1-3). Lo esencial no son los distintos carismas sino la fe en el Señor, el estar dotado de espíritu, la pertenencia al cuerpo de Cristo (12, 1-3, 4-11. 12). Todos los cristianos han recibido el Espíritu Santo y por ser pneumáticos son carismáticos, miembros del escatológico pueblo de Dios, porque están bautizados (12, 13) y han dado testimonio del Señor, Jesús (12, 3). Los carismas son deseables (12, 31; 14, 1), pero sobre ellos está la caridad (12, 31b; 13, 14). Sin caridad no es nada el mayor carismático. Lo mismo que la confesión del Señor Jesús, lo mismo que Espíritu Santo y lo mismo que cuerpo de Cristo, el *agape* describe también la esencia del nuevo pueblo de Dios. Los versículos 1-7 del capítulo 13 son un canto de alabanza al *agape*, parecido a las alabanzas judías a la sabiduría o a la ley; en cambio los versículos 8-12 del mismo capítulo son una revelación escatológica y un discurso de la oposición apocalíptica entre lo «pasajero» y lo «permanente». Lo pasajero son para San Pablo los carismas ya que son sólo dones provisionales del intervalo escatológico y acaban cuando sobreviene la plenitud (13, 7-12). El *agape*, en cambio, permanece, es la esencia misma del futuro eón (13, 7. 13) y a la vez el don del Espíritu *(Gal.* 5, 22), el cumplimiento de la ley *(Rom.* 13, 8-10) y, por tanto, el elemento vital de la Iglesia, del nuevo pueblo de Dios. La vida de los cristianos debe ser vida en santidad y en unidad, pero sobre todo en caridad. Por eso el capítulo 13 es de hecho el «verdadero punto culminante» de la *Epístola a los Corintios*, de la epístola cuyo tema es la vida del nuevo pueblo de Dios».

Vamos a constatar primero el hecho de que la Iglesia es cuerpo de Cristo y después analizaremos el sentido de esta concepción.

Apartado 1.º

LA REALIDAD DEL CARACTER DE CUERPO DE CRISTO DE LA IGLESIA

1. No es sólo opinión teológica, sino bien revelado, atestiguado por la Escritura y por la Tradición oral, que la Iglesia es el cuerpo de Cristo y que Cristo es la Cabeza de ese cuerpo. Esta caracterización nos permite la mirada más profunda y amplia—aunque no exhaustiva—sobre el misterioso ser de la Iglesia.

En la Escritura sólo los escritos paulinos explican la Iglesia como cuerpo de Cristo. No hay ninguna definición formal de la Iglesia sobre este tema, pero hay muchas declaraciones sobre él. El testimonio más amplio procede de Pío XII; en la encíclica sobre el cuerpo místico de Cristo es interpretada la Escritura desde todos los puntos de vista y su testimonio es delimitado frente a las interpretaciones erróneas. Pero también en la Liturgia de la Iglesia se expresa claramente que la Iglesia se entiende a sí misma como cuerpo de Cristo.

2. En nuestro estudio empezaremos como siempre con la doctrina de la Iglesia y el testimonio de la Liturgia. Aunque estas dos formas de la Iglesia no llegan a ser dogmas, les inhiere el carácter obligatorio de la predicación doctrinal de la Iglesia. En consecuencia la caracterización de la Iglesia como cuerpo de Cristo es de especial importancia para el teólogo católico.

I. Doctrina de la Iglesia

a) Ya transcribimos antes el texto en que Pío XII ofrece la caracterización de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. En la encíclica *Humanis Generis* del 12 de agosto de 1950, Pío XII recoge la doctrina de la encíclica sobre el cuerpo místico de Cristo y condena las que—como él dice—no se creen unidas a la doctrina «que nosotros expusimos hace pocos años en nuestra encíclica y que, apoyada en las fuentes de la Revelación, dice que el Cuerpo místico de Cristo y la Iglesia romana son una y la misma cosa». También hemos citado el texto que la Comisión de teólogos presentó a los padres conciliares en el Concilio Vaticano, para su estudio y redacción definitivas. Hay otra declaración de que la Iglesia es cuerpo de Cristo: procede de León XIII y en ella se apoya Pío XII.

En la encíclica *Satis Cognitum* del 29 de junio de 1896, que trata de la unidad de la Iglesia, dice León XIII sobre el tema que ahora nos interesa:

«Nada hay que ancle más profundo en el alma del hombre que la gracia que obra la santificación; los ordinarios y superiores medios de gracia son, en cambio, externos. Nos referimos a los sacramentos que son administrados por un hombre propiamente autorizado por medio de determinadas acciones externas. Jesucristo mandó a los Apóstoles y a sus continuos sucesores adoctrinar y conducir a los pueblos; y a los pueblos les mandó aceptar la doctrina de los Apóstoles y someterse obedientemente a su poder. Sin embargo, esa recíproca relación de derechos y deberes no podría tener consistencia en la comunidad de los cristianos, ni siquiera podría ser introducida, sin mediación de los sentidos que nos dan conocimiento y noticia de las cosas.

»Por esta razón la Iglesia es caracterizada muchas veces en la Sagrada Escritura como cuerpo y también como cuerpo de Cristo: «pero vosotros sois el cuerpo de Cristo» *(Rom.* 10, 17). Justamente por ser cuerpo, la Iglesia es perceptible por los ojos; pero por ser el cuerpo de Cristo es un cuerpo vivo, activo, creciente, pues Jesucristo lo protege y conserva con su fuerza, de modo semejante a como la vid alimenta y da fecundidad a los sarmientos a ella unidos. Y del mismo modo que en el ser vivo el principio vital es invisible y totalmente oculto, pero se manifiesta claramente en el movimiento y actividad de sus miembros, también en la Iglesia se manifiesta con claridad el principio de la vida sobrenatural por las obras que hace.

»De lo que resulta que caen en un error enorme y peligroso quienes se imaginan a capricho una Iglesia escondida y totalmente invisible; exactamente lo mismo que quienes ven en ella una institución humana con una especie de disciplina externa y un culto externo, pero sin continua mediación de las gracias divinas, sin los signos que diariamente revelan bien a las claras que la Iglesia recibe su vida de Dios.

»La Iglesia no puede ser lo uno sin lo otro; eso sería un contrasentido como afirmar que el hombre es sólo cuerpo o sólo alma. La unión y solidaridad de estas dos partes constitutivas es tan necesaria para la esencia de la verdadera Iglesia, como la íntima unión del cuerpo y del alma para el ser del hombre. La Iglesia no es algo muerto, sino el cuerpo de Cristo dotado de vida sobrenatural. Cristo, su Cabeza y modelo, tampoco sería completo, si sólo viéramos en El la naturaleza humana, como Focio o Nestorio, o sólo la naturaleza divina, como los monofisitas. Sino que es un ser de dos naturalezas, la visible y la invisible. Y así su cuerpo místico es la verdadera Iglesia porque sus partes visibles reciben fuerza y vida de las gracias sobrenaturales y demás dones, de que proceden su verdadero ser y su naturaleza.

»Y como la Iglesia ha sido así constituída por voluntad y disposición de Dios, tiene que permanecer así constituída por todos los tiempos; de otro modo no habría sido fundada para todos los tiempos, y la finalidad que persigue estaría limitada espacial y temporalmente; pero ambas cosas están en contradicción con la verdad. La unión de las partes visibles e invisibles tiene que durar tanto tiempo como dure la Iglesia, pues pertenece a la esencia de la Iglesia y le ha sido dada por voluntad de Dios. Por eso dice San Juan Crisóstomo: «No te apartes de la Iglesia, pues nada es tan fuerte como la Iglesia. La Iglesia es tu esperanza, la Iglesia es tu salvación, la Iglesia es tu refugio. Está más alta que el cielo y es más grande que la tierra. Jamás envejece, siempre permanece joven de fuerzas. Por eso, para pintar su solidez y duración la Sagrada Escritura la llama monte» *(Homil. de capto Eutropio,* n. 6; PG 52, 402). Y San Agustín enseña: «Ellos [los paganos] creen que la religión cristiana sólo existirá en el mundo durante un tiempo limitado y después no existirá ya. Pero durará mientras salga y se ponga el sol, es decir, mientras duren los tiempos existirá en la tierra la Iglesia de Dios, el cuerpo místico de Cristo» [*In Ps.* 71, 8; PL 36, 906]. En otro lugar dice el mismo maestro: «La Iglesia vacilaría si vacilara su fundamento: ¿pero cómo sería posible que Cristo vacilara? Mientras Cristo no vacile, ella no se conmoverá en toda la eternidad. ¿Dónde están los que dicen que la Iglesia ha desaparecido del mundo, si la Iglesia no puede moverse ni una sola vez?» [*In Ps.* 103, *Sermo.* 2, 5; PL 37, 1353].

»Quien busca la verdad, tiene que construir sobre estas doctrinas fundamentales: Cristo fundó e instituyó la Iglesia. Si se quiere investigar, por tanto, cuál es su esencia, hay que saber ante todo qué quiso Cristo y qué hizo en realidad. Según esta norma hay que definir en especial la unidad de la Iglesia, de la que queremos decir algunas cosas en este escrito para utilidad de todos.

»De hecho la unidad de la Iglesia de Jesucristo se deduce a juicio de cualquiera de los magníficos y numerosos testimonios de la Sagrada Escritura con tal claridad, que ningún cristiano se atreve a negarla. Pero al juzgar más en concreto y definir más exactamente la esencia de esta uni-

dad, muchos errores han apartado a algunos del recto camino. No sólo la fundación de la Iglesia, sino también su constitución pertenece a las obras, que proceden de un acto libre de la voluntad. Por eso el juicio debe atenerse únicamente a lo que sucedió y no tiene por qué investigar qué forma podría tener la unidad de la Iglesia, sino qué unidad intentó su fundador.

»Si tenemos a la vista lo que sucedió, Cristo no formó ni configuró la Iglesia como que tuviera que ser reunión de varias comunidades, que fueran semejantes en la especie pero estuvieran separadas entre sí y no unidas por lazos que pudieran formar la Iglesia una y única, en el sentido en que decimos en el símbolo de la fe: «creo en la Iglesia una».

»La Iglesia está determinada por esencia a la unidad porque realmente es única y una, pero los errores quieren dividirla en muchas Iglesias. Decimos, por tanto, que la Iglesia antigua y católica es única por su esencia y convicción, por su origen y dignidad. La sublime dignidad de la Iglesia como el pensamiento fundamental de su edificación procede por lo demás de su unidad y sobrepasa a todo y nada tiene igual a ella [Clemente de Alejandría, *Stromata* VII, 17; CV 3, 76; PG 9, 551]. Cuando Jesucristo habló de esta edificación mística, sólo aludió a una Iglesia, la llamó su Iglesia: «Yo edificaré mi Iglesia» *(Mt.* 16, 18). Cualquiera otra—sea cual sea—no puede ser la verdadera Iglesia de Cristo, porque no ha sido fundada por Cristo.

»Todavía aparece esto más claro, si se tiene a la vista el plan de su fundador. ¿Qué ha intentado Cristo el Señor con la Iglesia o con la fundación de la Iglesia? ¿Cuál fué su intención? Sólo esta: quiso dar a la Iglesia el mismo oficio y el mismo mandato que El había recibido del Padre. Esto quiso y esto hizo de hecho. «Como el Padre me envió, así os envío a vosotros» *(Jo.* 20, 21). «Como Tú me has enviado al mundo, así los envío yo también al mundo» *(Jo.* 17, 18). Ahora bien, la tarea de Cristo consiste en llevar desde el camino de la desgracia hacia el camino de la salvación a lo que estaba perdido (cfr. *Mt.* 18, 11), es decir, no sólo algunos pueblos o lugares, sino a toda la humanidad sin distinción de lugar o de tiempo: «el Hijo del hombre ha venido... para que el mundo sea salvado por El» *(Jo.* 3, 17). Pues no hay ningún otro nombre bajo el cielo, en el que podamos ser bienaventurados *(Act.* 4, 12). Por eso la Iglesia tiene que dar en amplia medida a todos los hombres y a todos los tiempos la salvación adquirida por Jesucristo y todas las gracias que de ella proceden. Justamente por eso tienen que ser la misma en todas las partes del mundo y en todos los tiempos según la voluntad de su fundador. Si pudiera existir otra Iglesia, tendría que abandonar los confines de la tierra y pensar en una humanidad nueva, desconocida.

»Isaías vió y profetizó estas propiedades de la Iglesia una, que abarca a todos los hombres de todos los países y de todos los tiempos, cuando mirando hacia el futuro vió la figura de un monte de enorme tamaño, que representaba la imagen de la casa de Dios, es decir, la Iglesia: «y en los últimos tiempos el monte de la casa del Señor será erigido en la cumbre de las montañas» *(Is.* 2, 2).

»A esto se añade que el Hijo de Dios ha hecho a la Iglesia su cuerpo místico, con el que El se une como cabeza, de modo semejante a como está unido con el cuerpo humano, que asumió, en virtud del vínculo natural de una cabeza. Lo mismo que asumió sólo un cuerpo mortal que sacrificó en

la muerte de cruz para pagar el precio de la salvación de la humanidad, así ha asumido sólo un cuerpo místico en el cual y por el cual nos santifica y nos da la salvación eterna. «A El (Cristo) le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia que es su cuerpo» (*Eph.* 1, 22-23).

»Pero los miembros dispersos y desgarrados no pueden formar un cuerpo ni estar unidos con una y la misma cabeza. San Pablo dice por lo demás: «todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un solo cuerpo, así es también Cristo» (*1 Cor.* 12, 12). Por eso, añade, el cuerpo místico está «trabado» y «unido»: «Cristo es la Cabeza, de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en caridad» (*Eph.* 4,15-16). Por eso los miembros que están separados y apartados no pueden estar unidos con una y la misma cabeza: «Sólo hay un Dios, sólo hay un Cristo, una Iglesia de Cristo, una fe y un pueblo, unido por el vínculo de la unidad en verdadera unidad de cuerpo. Esta unidad no puede ser destruída, ni el cuerpo uno puede ser desmembrado por disolución del vínculo», dice San Cipriano [*De cath. Eccl. unitate,* n. 23; PL 4, 517].

»Para hacer más visible la unidad y unicidad de la Iglesia, la compara con un cuerpo vivo, cuyos miembros sólo viven mientras están unidos con su cabeza y, por tanto, reciben de la cabeza misma su fuerza vital; si se separan, mueren. «Ella (la Iglesia) no puede ser dividida en partes, aunque los miembros se separen por mutilación. Lo que se aparta del tronco, no puede ni vivir ni respirar» (S. Cipriano, *De cath. Eccl. unitate,* n. 23; PL 4, 517). ¿Y qué semejanza hay entre un cuerpo muerto y otro vivo? «Y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a su Iglesia; porque somos miembros de su cuerpo» (*Eph.* 5, 29-30).

»Hay que imaginar, pues, una segunda cabeza, semejante a Cristo, y un segundo Cristo, si se quiere imaginar una segunda Iglesia fuera de la Iglesia una, que es el cuerpo de Cristo. «Ved lo que debéis evitar, lo que debéis hacer, lo que debeis tener. Ocurre que en el cuerpo humano, o mejor, que del cuerpo humano es separado un miembro, una mano, un dedo, un pie. ¿Sigue el alma al miembro separado? Cuando estaba en el cuerpo, vivía; ahora pierde la vida. Y así el cristiano es católico cuando vive en el Cuerpo (de la Iglesia); si se separa, es un hereje. El espíritu no sigue a los miembros separados» (San Agustín, *Sermo* 267, n. 4; PL 38,1231).

»Por tanto, sólo hay una Iglesia de Cristo y para todos los tiempos. Quien vive apartado de ella, no cumple la voluntad ni el mandato de Cristo; por haber abandonado el camino de la salvación, se encamina a la perdición. «Quien se aparta de la Iglesia, se une a una adúltera y no tiene derecho a las promesas de la Iglesia; quien abandona a la Iglesia de Cristo, no alcanza las recompensas de Cristo... Quien no piensa esto, no mantiene el mandato de Dios, no mantiene la fe en el Padre y en el Hijo, no recibe la vida ni la salvación» (S. Cipriano, *De cath. Eccl. unitate,* núm. 6; PL 4, 503).

»El, que sólo fundó una Iglesia, la quiso también única, y de tal modo que todos los que fueran a pertenecer a ella, unidos entre sí por los vínculos más estrechos, formaran sólo un pueblo, un reino, un cuerpo. «Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación» (*Eph.* 4, 4). La voluntad de estas cosas fué confirmada y solemnemente sellada por Cristo poco tiempo antes de su muerte, cuando rezó al Padre: «No ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su pa-

labra, para que todos sean uno..., para que también ellos sean en nosotros... para que sean uno como nosotros somos uno» (*Io.* 17, 20, 21, 22). Sí, exigió una unidad tan íntima y perfecta entre sus discípulos, que en cierto sentido era equiparable a la de Jesús con su Padre: «Ruego para que todos sean uno como tú, Padre, que estás en mí y yo en ti» (*Io.* 17, 21).

»Tal concordia íntima e incondicional tiene que tener, sin embargo, como fundamento la concordancia de espíritus. Entonces surgirá de por sí la armonía en la voluntad y la uniformidad en el obrar. Por eso pidió El según su divino consejo la unidad de la fe en su Iglesia. Pues esta virtud es el primer vínculo entre nosotros y Dios, y por ello llevamos el nombre de «creyentes». «Un Señor, una fe, un bautismo» (*Eph.* 4, 5). Lo mismo que sólo tenemos un Señor y un bautismo, los cristianos de todo el mundo sólo deben tener una fe. Por eso el apóstol Pablo no pide solo, sino que conjura a los cristianos, para que abriguen la misma disposición de ánimo y eviten cualquiera diferencia de opinión: «Os conjuro, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que todos habléis igualmente y no haya entre vosotros cismas, antes seáis concordes en el mismo pensar y en el mismo sentir» (*I Cor.* 1, 10). Estas palabras no necesitan explicación; hablan con suficiente claridad.»

En la encíclica *Miserentissimus Redemptor* del año 1928, Pío XI compara «la admirable e íntima unión de todos los cristianos con Cristo» a la unidad que hay entre la cabeza y los demás miembros del cuerpo. Y continúa: «...mediante esta misteriosa comunión de santos que nosotros confesamos en nuestra fe católica, están unidos los hombres y los pueblos entre sí y con quien es la Cabeza que por el servicio de cada miembro reúne a todo el cuerpo y le mantiene unido y señala el trabajo a cada parte para que el cuerpo crezca hasta que sea edificado por la caridad (*Eph.* 4, 15-16). Esto es lo que pidió a su Padre el mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, poco antes de su muerte: «...yo estaré en ellos como Tú estás en mí, para que ellos sean completamente uno» (*Jo.* 17, 23).

El Concilio de Trento, en la sesión sexta, en que trató la doctrina de la justificación, dijo de paso unas palabras sobre la Iglesia con la siguiente formulación: «Porque, como quiera que el mismo Cristo Jesús, como cabeza sobre los miembros (*Eph.* 4, 15) y como vid sobre los sarmientos (*Jo.* 15, 5), constantemente influya su virtud sobre los justificados mismos...» (*D.* 809).

También el Papa Bonifacio VIII dice en la Bula *Unam sanctam* del año 1302: «Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una sola y Santa Iglesia Católica y la misma Apostólica, y nosotros firmemente la creemos y simplemente la confesamos y fuera de ella no hay salvación, ni perdón de los pecados,

como quiera que el Esposo clama en los cantares: Una sola es mi paloma; una sola es mi perfecta (*Cant.* 6, 8). Ella representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo, Dios. En ella hay un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo (*Eph.* 4, 5)... La Iglesia, pues, que es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como un monstruo, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro, y su sucesor...» (*D.* 468).

b) Los textos citados nos dan el testimonio del magisterio extraordinario de la Iglesia; el magisterio ordinario está contenido en la Liturgia. Ya hemos dicho que el testimonio de la liturgia necesita interpretación. En nuestro caso es especialmente conveniente porque los textos son tan escasos y cortos que apenas pueden ser entendidos por sí mismos. La liturgia predica la verdad de la Iglesia-cuerpo de Cristo, primero en las lecciones entresacadas de las epístolas de San Pablo y también en el canto para superar el cisma: «Un pan y un cuerpo somos todos los que participamos de un pan y de un cáliz.» La postcomunión del sábado de la tercera semana de Cuaresma dice: «Te rogamos, omnipotente Dios, que seamos contados entre los miembros de Aquél, en cuyo cuerpo y sangre tenemos parte» (Véase A. Wintersig, *Die Selbstdarstellung der heiligen Kirche in ihrer Liturgie*, en: *Mysterium. Gesammelte Aufsaetze. Arbeiten Laacher Moenche* (1926), 90-125).

II. Sagrada Escritura

San Pablo nos describe la Iglesia como cuerpo de Cristo; en los demás escritos neotestamentarios no aparece esta concepción. En San Pablo, sin embargo, tiene gran importancia. Tampoco él habla del cuerpo místico de Cristo, sino sólo del cuerpo de Cristo o del cuerpo en Cristo, de los miembros de Cristo o sencillamente del cuerpo (cfr. § 166, b, cap. 2, 7-9). Encontramos esta típica idea suya tanto en las epístolas principales—*1 Cor.* y *Rom.*—como en las epístolas de la cautividad—*Efesios* y *Colosenses*—. En las epístolas principales sólo está desarrollada hasta un determinado grado y sólo está plenamente expuesta en las últimas. Por tanto sólo entenderemos el pleno sentido de la doctrina del apóstol cuando hayamos seguido los distintos pasos de su desarrollo. Destaquemos *a priori* que San Pablo llegó a su idea del cuerpo de Cristo gracias a ciertas circunstancias concretas que, naturalmente, se reflejan en su doctrina del cuer-

po de Cristo. Subrayemos, además, que San Pablo no llama a los cristianos sencillamente cuerpo—lo mismo que son llamados cuerpo o comparados a él los habitantes de una ciudad o los ciudadanos de un Estado—, sino que les llama cuerpo de Cristo. La pertenencia a Cristo es decisiva para la cualidad del cuerpo, que es la Iglesia. Cristo mismo creó este cuerpo y le conserva en su subsistencia.

A. Las epístolas paulinas fundamentales

1. San Pablo habla por primera vez de la Iglesia como cuerpo de Cristo en el capítulo sexto de la primera *Epístola a los Corintios:* combate una falsa concepción de la libertad cristiana. En Corinto existe evidentemente la opinión de que al cristiano le está permitido todo en materia sexual, debido a su libertad cristiana. San Pablo se rebela enérgicamente contra esa opinión. Reconoce el núcleo de verdad de la fórmula, pero le da su verdadero sentido. Dice el texto: «Todo me es lícito», pero no todo conviene. «Todo me es lícito», pero yo no me dejaré dominar de nada. Los manjares para el vientre y el vientre para los manjares; pero Dios destruirá el uno y los otros. El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo, y Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros por su poder. ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? ¡No lo quiera Dios! ¿No sabéis que quien se allega a una meretriz se hace cuerpo con ella? Porque serán dos, dice, en una carne. Pero el que se allega al Señor se hace un espíritu con El. Huid la fornicación. Cualquier pecado que cometa un hombre, fuera de su cuerpo queda; pero el que fornica, peca contra su propio cuerpo. ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo» *(1 Cor.* 6, 12-20). En este texto San Pablo no llama formalmente cuerpo de Cristo ni a la Iglesia ni a los cristianos, pero llama a los cristianos miembros de Cristo. Esto es lo decisivo. Con este concepto simbólico San Pablo expresa la íntima unión de los cristianos con Cristo; en ella ve San Pablo la razón principal del error de la teoría y praxis libertinas de los corintios. En su falso concepto de libertad, los corintios defienden la tesis de que el comercio carnal

con una prostituta es éticamente tan indiferente como el comer y beber. San Pablo, en cambio, dice que el acto sexual convierte a los hombres en una sola carne. Sin embargo el cristiano no puede entregarse legítimamente a una prostituta para ser uno con ella, porque pertenece al Señor y no puede disponer de sí mismo a capricho. Cuando San Pablo dice que el cuerpo es para el Señor, la palabra «cuerpo» significa la persona humana que existe en corporalidad. Por eso puede saltar de la expresión «cuerpo» a la palabra «nosotros». Todo el hombre—que existe corporalmente—es propiedad del Señor y no puede disponer de sí caprichosamente. Lo que es de Dios no puede entregarse caprichosamente a una ramera. El apóstol describe la pertenencia de los cristianos a Cristo con la imagen del cuerpo, para acentuar su intensidad. Por lo demás, distingue claramente la unidad producida por el acto sexual en el ámbito corpóreo-natural y la unidad de Cristo y los cristianos producida por la fe en Cristo. San Pablo caracteriza esta última como unidad en el espíritu. Se ve claramente que es falsa la afirmación de A. Schwitzer de que San Pablo cree que la comunidad entre Cristo y los cristianos es corpórea-natural. San Pablo no piensa en una unidad fisiológica sino en la unidad en el espíritu; de su tesis de que el cristiano es templo del Espíritu Santo se deduce cómo entiende esa unidad más en concreto. En los párrafos anteriores hemos visto que San Pablo llama también templo del Espíritu Santo a la comunidad de los cristianos al pueblo de Cristo. Sin embargo, en el texto que estamos comentando llama templo del Espíritu Santo a cada cristiano en particular. El cristiano está consagrado y santificado como propiedad de Dios y de Cristo, porque el Espíritu Santo que proviene de Dios y es enviado por Cristo habita en el cristiano que existe corporalmente. Es el Espíritu Santo quien crea y conserva la unidad entre Cristo y los cristianos, que San Pablo describe diciendo que el cristiano que vive corporalmente, es decir, que el cuerpo de los cristianos es un miembro de Cristo. Lo aludido en esta metáfora sacada de la biología y fisiología no está en lo fisiológico ni en lo biológico, sino en lo espiritual y pneumático. Hay que tener también en cuenta que el Cristo, de quien es miembro el cuerpo de los cristianos, es el Señor glorificado, el Resucitado, cuya existencia está más allá de lo biológico. Tiene derechos sobre el cristiano, porque lo ha liberado y rescatado—como dice San Pablo—de los poderes de esclavitud. Esta situación creada por la muerte y resurrección del Señor sólo tiene en cuenta lo que realiza en su intención y disposición la pertenencia a Cristo objetiva-

mente existente. El escrito del apóstol prosigue con la advertencia: eres en la totalidad de tu existencia miembro de Cristo glorificado; vive como tal. El punto de partida de la doctrina paulina sobre la pertenencia de los cristianos a Cristo tal como aparece en *1 Cor.* es el ámbito de lo ético.

2. Más claro y completo es el testimonio de San Pablo en el capítulo 10 de *1 Cor.* La ocasión es ahora la participación de los corintios en los sacrificios de los paganos. El punto de partida es la Liturgia. También en este capítulo se rebela San Pablo contra la opinión de que todo está permitido.

Dice: «Por lo cual, amados míos, huid de la idolatría. Os hablo como a discretos. Sed vosotros jueces de lo que os digo: El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno; somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan. Mirad al Israel carnal. ¿No participan del altar los que comen de las víctimas? ¿Qué digo, pues? ¿Que las carnes sacrificadas a los ídolos son algo o que los ídolos son algo? Antes bien, digo que lo que sacrifican los gentiles, a los demonios y no a Dios lo sacrifican. Y no quiero yo que vosotros tengáis parte con los demonios. No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis tener parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios. ¿O queremos provocar la ira del Señor? ¿Somos acaso más fuertes que El?

«Todo es lícito», pero no todo conviene; «todo es lícito», pero no todo edifica. Nadie busque su provecho, sino el de los otros» *(1 Cor.* 10, 14-24).

En este texto habla San Pablo de que todos los cristianos forman un cuerpo. Sólo se entiende el sentido y la importancia de esta tesis considerando la razón que aduce a favor de ella. San Pablo reprende a los corintios por su participación en los banquetes rituales de los templos paganos; no es indiferente el participar en esos banquetes paganos; la participación crea una comunidad con los demonios, ya que, en definitiva, los sacrificios paganos se ofrecen a Satanás. Pero los cristianos viven en una comunidad completamente distinta: en la comunidad con Cristo. La comunidad con Cristo está en irreconciliable oposición con la comunidad con los demonios; no se puede tener a la vez ambas comunidades; hay que elegir entre la una o la otra. Quien toma parte en los sacrificios paganos elige la comunidad con los demonios, provoca la ira de Dios contra sí y no puede vivir en comunidad con Cristo. Esto en concreto significa que no puede participar plenamente en el banquete cultual de los cristianos, que es lo que obra y causa la comunidad entre ellos. El cáliz

de bendición obra la comunidad con la sangre de Cristo y el pan repartido en las celebraciones rituales causa la comunidad con el cuerpo de Cristo; en el vino se bebe la sangre del Señor y en el pan se come su cuerpo. En nuestra cuestión tiene gran importancia el hecho de que San Pablo no habla sólo de la comunidad de los cristianos con Cristo, sino también de la comunidad de los cristianos entre sí. Quienes participan de la sangre y cuerpo del Señor se hacen entre sí una misma cosa; los compañeros de banquete forman, según San Pablo, un cuerpo. Se refiere, naturalmente, a los corintios y a la iglesia de Corinto, pero ésta representa la Iglesia total como hemos visto.

En la expresión de que todos nosotros somos un solo cuerpo se expresa la tensión entre el individuo y la comunidad. Cada uno de los compañeros de banquete tiene y recibe su existencia individual, pero al comer crecen todos juntos hasta formar unidad; la unidad se funda en la unicidad del pan, es decir, en la unidad del cuerpo glorificado de Cristo designado por el pan y ocultamente presente. Podemos, pues, reproducir el sentido de la expresión paulina con la siguiente traducción: «como el cuerpo es uno, nosotros somos un cuerpo único en nuestra pluralidad; porque todos nosotros participamos del único pan» (Allo, *Kommentar zum ersten Korintherbrief*, 240). Por eso San Pablo, aunque no está presente en las celebraciones de los Corintios, puede incorporarse a su comunidad usando el «nosotros» y diciendo que «nosotros» somos un cuerpo.

Como razón de la unidad de los cristianos entre sí designada con la expresión «cuerpo» da San Pablo el comer el cuerpo único de Cristo; aquí se ve que cuerpo sacramental y cuerpo «místico» se pertenecen recíprocamente. El cuerpo sacramental es, según San Pablo, razón y centro del cuerpo místico y no lo es tanto en su existencia ontológica como en su efectividad y eficacia actuales. El concreto comer el cuerpo sacramental de Cristo forma el cuerpo místico, la Iglesia. Veremos más tarde que San Pablo adscribe también al bautismo esa función de unidad. Evidentemente no ve ninguna contradicción entre ambas tesis. El bautismo y la eucaristía son valorados por él no como dos procesos independientes, sino como dos sacramentos que dependen el uno del otro. El hecho de que el cuerpo de Cristo o mejor, de que el comer el cuerpo sacramental de Cristo sea la razón de que los cristianos formen un solo cuerpo nos ayuda a entender correctamente este cuerpo místico; se realiza y caracteriza por el hecho de que los cristianos reciben el cuerpo sa-

cramental de Cristo; los cristianos son, según eso, el cuerpo que forman en Cristo y por Cristo. En su tesis del cuerpo místico San Pablo no piensa en una comunidad cualquiera conforme al modelo de las comunidades ciudadanas o estatales de los hombres, sino en una comunidad en Cristo, aunque no use en este texto esta expresión.

3. Dentro de la primera *Epístola a los Corintios*, el desarrollo más amplio de la doctrina de la Iglesia-cuerpo de Cristo es el capítulo 12. La ocasión concreta de este desarrollo son las profundas disensiones surgidas en Corinto y provocadas precisamente por las especiales actuaciones del Espíritu en la ciudad. El punto de partida está, pues, en el terreno de lo litúrgico-social.

Dice el texto: «No quiero, hermanos, que de lo que toca a los dones espirituales estéis en la ignorancia. Sabéis que cuando erais gentiles, ciegamente os dejábais arrastrar hacia los ídolos mudos; por lo cual os hago saber que nadie, hablando en el Espíritu de Dios, puede decir «anatema sea Jesús», y nadie puede decir «Jesús es el Señor», sino en el Espíritu Santo.

»Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos. Y a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad. A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro la palabra de ciencia, según el mismo Espíritu; a otro fe en el mismo Espíritu; a otro don de curaciones en el mismo Espíritu; a otro operaciones de milagros; a otro profecía, a otro discreción de espíritus, a otro género de lenguas, a otro interpretación de lenguas. Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere.

»Porque así como siendo el cuerpo uno tiene muchos miembros y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo. Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu. Porque el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos. Si dijere el pie: porque no soy mano no soy del cuerpo, no por esto deja de ser del cuerpo. Y si dijere la oreja: porque no soy ojo no soy del cuerpo, no por eso deja de ser del cuerpo. Si todo el cuerpo fuera ojos, ¿dónde estaría el oído? Y si todo él fuera oídos, ¿dónde estaría el olfato? Pero Dios ha dispuesto los miembros en el cuerpo, cada uno de ellos como ha querido. Si todos fueran un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Los miembros son muchos, pero uno solo el cuerpo. Y no puede el ojo decir a la mano: no tengo necesidad de ti. Ni tampoco la cabeza a los pies: no necesito de vosotros.

»Aún hay más: los miembros del cuerpo que parecen más débiles son los más necesarios; y a los que parecen más viles los rodeamos de mayor honor, y a los que tenemos por indecentes los tratamos con mayor decencia, mientras que los que de suyo son decentes no necesitan de más. Ahora bien: Dios dispuso el cuerpo dando mayor decencia al que carecía de ella, a fin

de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros. De esta suerte, si padece un miembro, todos los miembros padecen con él, y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan. Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo, y cada uno en parte, según la disposición de Dios en la Iglesia, primero los apóstoles, luego profetas, luego doctores, luego el poder de milagros, las virtudes, después las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, los géneros de lenguas. ¿Son todos apóstoles? ¿Son todos profetas? ¿Son todos doctores? ¿Tienen todos el poder de hacer milagros? ¿Tienen todos la gracia de curaciones? ¿Hablan todos en lenguas? ¿Todos interpretan? Aspirad a los mejores dones» (*1 Cor.* 12, 1-31).

La ocasión de estas explicaciones fué una pregunta de los cristianos de Corinto sobre el puesto de los dones del Espíritu o carismas dentro de la totalidad de la realización de la vida cristiana; la pregunta por su parte fué ocasionada por las disputas a propósito del rango de cada uno de los dones del Espíritu. San Pablo desarrolla el concepto «cuerpo de Cristo» a partir de los dones del Espíritu. En el capítulo décimo fué el culto cristiano el punto de partida del desarrollo de la idea de «cuerpo»; en el capítulo sexto la ocasión de las explicaciones de San Pablo fué la incontinencia sexual, es decir, el ethos y en este capítulo el punto de partida es la totalidad de la vida cristiana que abarca culto y ethos. El carácter amplio y totalitario de este punto de partida hace esperar que San Pablo explique en este capítulo la idea del «cuerpo de Cristo» con más exactitud que en ningún otro sitio; y así es en realidad: aquí aparece la idea del «cuerpo de Cristo» en su significación abarcadora y totalitaria. La liturgia y la vida moral son ordenadas a esa idea y explicadas desde ella.

Vamos a seguir el pensamiento del Apóstol. El texto se divide en dos grandes partes: en la primera San Pablo dice que los dones del Espíritu a pesar de su diversidad tienen una y la misma razón; en la segunda exige que todos sean puestos al servicio de la totalidad.

Todos los carismas descienden del cielo; San Pablo los atribuye al Espíritu, a Cristo, Señor y Dios. Su principio es, por tanto, único, pero tienen carácter trinitario. La multiplicidad de los dones no debe llevar a error respecto a la unidad de su fuente. La calidad de los carismas está determinada por su origen divino; también fuera del cristianismo hubo formas extraordinarias de piedad, pero sólo pueden atribuirse a Dios los carismas que capacitan al hombre para reconocer a Cristo como Señor. Quien adore a otros señores y dioses es un fanático y un iluso por mucho que se arrodille. Como los

dones de gracia provienen del mismo principio están estructurados en unidad a pesar de su pluralidad; ninguno de ellos tiene función independiente. El Espíritu es soberano e independiente en la concesión de sus dones, pero como es uno en sí, los muchos dones concedidos por El forman también unidad. San Pablo aclara su tesis de la unidad de los dones con una comparación: de la misma manera que el cuerpo humano es uno y tiene muchos miembros, pero todos los miembros, a pesar de ser muchos, hacen un solo cuerpo, así también «el Cristo». Visto el versículo inmediatamente precedente no se espera la palabra «el Cristo», sino «el Espíritu». Pero San Pablo quiere evidentemente representar la unidad de los cristianos en Cristo y en lugar de la expresión esperada irrumpe la palabra «Cristo». Surge la cuestión de qué es lo que entiende por «el Cristo»: ¿es el Cristo individual glorificado o la Iglesia en cuanto Cristo místico? Si se prefiere la segunda interpretación el sentido del texto es el siguiente: así también el Cristo místico—la Iglesia—es uno y tiene muchos miembros—los cristianos—que, a pesar de su pluralidad, forman un solo Cristo que es la Iglesia. Pero hay que preguntarse si esta interpretación es necesaria o al menos fundada o si no violentará el texto.

También se podría encontrar un sentido a la comparación del apóstol, aunque se refiera al Cristo concreto e individual glorificado; significaría que Cristo glorificado es el dador de los dones y, por tanto, la razón de su unidad. En este caso en la mitad de la comparación—la referida al «cuerpo humano»—dominaría la idea estructural y en la otra mitad la idea causal; habría cierto desplazamiento pero la comparación expresaría el pensamiento del apóstol. ¿No exige el contexto total la interpretación dada al principio? San Pablo fundamenta y razona la expresión «así también el Cristo» diciendo: «porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para constituir un solo cuerpo y todos hemos bebido del mismo Espíritu». Según este versículo los cristianos están tan unidos en razón del bautismo, que pueden ser llamados un solo cuerpo. El bautismo los ha hecho un solo cuerpo aunque hayan sido tan distintos como los judíos y griegos, como los libres y esclavos. Un solo Espíritu los reúne en un solo cuerpo. ¿Quiere San Pablo en este texto llamar a los cristianos «cuerpo de Cristo»? No, sólo se deduce que los bautizados forman una comunidad en el Espíritu, que San Pablo llama un cuerpo. Aunque dice que es el Espíritu la razón de su unidad, en la afirmación inmediatamente precedente asegura que

la razón de esa unidad es Cristo. Evidentemente quiere decir que Cristo y el Espíritu son la razón de esa unidad. En el versículo 13 que dice: «porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, etc.», dice lo que antes esperábamos y no dijo al explicar: «así también el Cristo». Hay que decir, por tanto, que en la segunda mitad de la comparación rige la idea causal y no la estructural, es decir: el cuerpo, la comunidad que los cristianos forman entre sí es causada por Cristo y por el Espíritu que procede de El; con lo que está dicho que la comunidad que forman los cristianos pertenece a Cristo. Este texto no logra todavía ese grado de desarrollo y hay que preguntar si lo alcanza el capítulo 12 de la *Epístola a los Corintios.*

San Pablo continúa la comparación con el cuerpo sirviéndose de una fábula procedente de la filosofía estoica que por su parte recoge ideas más antiguas.

Desde fines del siglo v a. de C. la filosofía griega conoce la comparación del Estado con el cuerpo humano; la encontramos tanto en Platón como en Aristóteles. La filosofía helenística recoge esta idea y la amplía a toda la humanidad, aplicándola incluso a los hombres y dioses; es elaborada especialmente por la Estoa media y joven. Cfr. por ejemplo, Cicerón, *De officiis* III, 19-22; Séneca, *De ira* II, 31, 7; Séneca, *Cartas* 92, 30, y 95, 51; Epicteto, *Diatriba* II, 5, 24-26, y II, 10, 35; Marco Aurelio, II, 1, 3, y VII, 13; se encuentra también en Sexto Empírico, Máximo Tirio, Temistio y en los judíos Filón y Flavio Josefo.

De la idea de que el estado es un organismo semejante al cuerpo humano nace la fábula del estómago y los miembros que Menenius Agrippa contó a la *plebs* que había huído al *Mons sacer* y que hizo que volviera (494 a. C.). La redacción más antigua aparece en Livio (II, 32). La fábula que M. Agrippa cuenta a la plebe dice, según Livio: cuando todavía no estaba todo unido en el hombre y cada miembro seguía su parecer y tenía voz propia, los miembros del cuerpo se indignaron de que todos sus trabajos, cuidados y servicios fueran para bien exclusivo del estómago, que no hacía más que gozar bien situado en el centro del cuerpo; conjurados entre sí decidieron que la mano no llevaría nada a la boca y aunque lo llevara, la boca no lo admitiría y aunque lo admitiera los dientes no lo masticarían. En esta lucha contra el estómago todos los miembros se debilitaron hasta desfallecer y entonces se dieron cuenta del servicio del estómago que digería los alimentos y distribuía la sangre. Livio termina: «Así les explicó la semejanza entre la rebelión de los miembros y la ira de la plebe contra el Estado y les hizo cambiar de opinión.» Un autor desconocido hace la siguiente aplicación en *De viris illustribus urbis Romae:* «Así el senado y el pueblo, que forman como un cuerpo *(quasi unum corpus)* perecen al desunirse y se fortalecen en la unidad.» La fábula fué comentada por muchos autores antiguos, entre ellos Dionisio de Halicarnaso. Plutarco, Máximo Tirio y Dio Crisóstomo. Cfr. W. Nestle, *Die Fabel des Menenius Agrippa,* en: «Klio» 21 (1927), 350-

360; H. Gombel, *Die Fabel von dem Magen und den Gliedern in der Weltliteratur* (1934).

En todos los textos citados la comunidad es comparada en general a un cuerpo humano, pero no es llamada realmente cuerpo humano más que en Séneca y en cierto modo en el autor de *De viris illustribus urbis Romae*. Los autores citados deducen de la comparación que el bien de la totalidad es la ley suprema de conducta para cada uno de los miembros.

San Pablo aprovecha la fábula popular por entonces para demostrar en la segunda parte de sus explicaciones que los distintos dones de la gracia deben estar al servicio de la totalidad; para eso han sido concedidos por Dios. Del mismo modo que cada miembro del cuerpo a pesar de sus diferencias está al servicio de la vida de todo el cuerpo, los carismas deben servir también a la totalidad. Cada uno tiene su función de miembro, pero no es una función especial separada de la totalidad; en definitiva, la pluralidad de los miembros del cuerpo está ordenada a Dios y a su voluntad corresponde el hecho de que cada miembro del cuerpo tenga que servir a la totalidad. Es necesario que haya muchos miembros para que todo el cuerpo reciba lo que necesita.

De modo semejante la pluralidad de los dones de la gracia se funda en Dios. Debe haber muchos y variados dones para que puedan ser servidas todas las necesidades de la comunidad. Dios ha querido que cada portador de un don preste sus servicios a toda la comunidad e incluso a toda la Iglesia. Cuando un miembro cae, sufre la totalidad y sufren todos los miembros y viceversa; la salud de un miembro sirve a los demás y a toda la comunidad.

San Pablo remonta decididamente la fábula cuando en vez de comparar a los cristianos con un cuerpo los llama cuerpo; y no cuerpo en general, sino cuerpo de Cristo. En el versículo 27 dice: «Pues vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada uno en parte» *(I Cor.* 12, 27). Pone, pues, en relación con Cristo el cuerpo que forman los fieles de Corinto. ¿De qué especie es esta relación? San Pablo no dice: vosotros sois el cuerpo de Cristo, sino «vosotros sois cuerpo de Cristo». La expresión «cuerpo de Cristo» se encuentra además de en *I Cor.* 12, 27, en los pasajes siguientes: *Eph.* 1, 23; 4, 12; 5, 29; *Col.* 1, 24. Pero en todos estos textos la expresión lleva el artículo; si en *I Cor.* 12, 27 falta, debe ser interpretado el texto de manera distinta de los que lo llevan. Sería excesivo leer en el texto en cuestión que los cristianos son el cuerpo de Cristo y que por eso son llamados miembros de Cristo; en realidad y ajustándose al texto, San Pablo sólo dice que los cristianos forman un cuerpo, que perte-

nece a Cristo y además que en cuanto partes de un cuerpo son miembros unos de otros. La adición «de Cristo» significa, pues, que la comunidad que el Apóstol llama cuerpo, pertenece a Cristo, que es propiedad suya. Nada dice el texto sobre la razón de esa pertenencia a Cristo. Del hecho de que San Pablo llame a los cristianos miembros de Cristo en *1 Cor.* 6, 15 no se puede deducir que es eso lo que quiere decir en *1 Cor.* 12, 27. La idea de que los cristianos son el cuerpo de Cristo y, por tanto, miembros de Cristo, es familiar para San Pablo, pero no la expresa en *1 Cor.* 12, 27; lo que aquí dice es la idea de que los cristianos en razón del bautismo forman una comunidad, una interna unidad en el Espíritu y que esa unidad es propiedad y posesión de Cristo. La comunidad de los cristianos, según San Pablo, no es una libre reunión de personas como un gremio o una sociedad, sino un organismo vivo en el que cada miembro tiene su lugar y su tarea en beneficio de la totalidad. La unidad de los miembros entre sí es configurada por el Espíritu Santo, que Cristo envió. El Espíritu reúne a los cristianos en una comunidad caracterizada con la palabra «cuerpo».

La comunidad es causada según el capítulo doce de la primera *Epístola a los Corintios* por el bautismo y según el capítulo décimo, por la eucaristía; es fundada por el bautismo, profundizada y asegurada por la eucaristía. En la celebración eucarística la comunidad de los cristianos perteneciente a Cristo realiza su unidad en cuanto unidad en Cristo. El capítulo doce no dice expresamente que la Iglesia es cuerpo de Cristo, sino que es un cuerpo que pertenece a Cristo; por la idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo está a la base de las explicaciones del capítulo décimo. En el capítulo doce se subraya que la Iglesia en cuanto estructura corporal y perteneciente a Cristo está fundada en el bautismo; el capítulo décimo, en cambio, subraya que la eucaristía funda la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo; el cuerpo sacramental de Cristo estructura y configura su cuerpo místico, ya que es el cuerpo del ser y vida de la Iglesia. El bautismo es la causa eficiente de la comunidad que vive de la eucaristía, centro suyo.

4. Llegamos ahora al testimonio de la *Epístola a los Romanos;* San Pablo desarrolla su idea en el capítulo doce.

Dice: «Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios; éste es vuestro culto racional. Que no os conforméis a este siglo, sino que os transforméis

por la renovación de la mente, para que procuréis conocer cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta.

»Por la gracia que me ha sido dada, os encargo a cada uno de vosotros no sentir por encima de lo que conviene sentir, sino sentir modestamente, cada uno según Dios le repartió la medida de la fe. Pues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros. Así todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fué dada; ya sea la profecía, según la medida de la fe; ya sea ministerio para servir; el que enseña, en la enseñanza; el que exhorta, para exhortar; el que da con sencillez; quien preside, presida con solicitud; quien practica la misericordia, hágalo con alegría» (*Rom.* 12, 1-8).

Es evidente que este texto está estrechamente relacionado con el capítulo doce de la primera *Epístola a los Corintios*. También en la *Epístola a los Romanos* se refiere San Pablo a la unidad y funciones de los miembros del cuerpo humano; usa la imagen del cuerpo para hacer intuitiva la unidad de los cristianos; también aquí les llama cuerpo, pero añade que son «un cuerpo en Cristo», o mejor, San Pablo explica que «nosotros, siendo muchos, somos un cuerpo en Cristo». El se incluye en ese cuerpo, lo que significa que habla inmediatamente a la comunidad de Roma pero la considera como a la de Corinto, representante de la Iglesia total. Para la exacta interpretación de este texto es decisiva la fórmula «en Cristo». ¿Qué significa? Evidentemente significa que el cuerpo que forman los cristianos está caracterizado por vivir en el campo de acción de Cristo; está totalmente configurado por la *dynamis* de Cristo; fluyen hasta él las fuerzas de Cristo resucitado y glorificado. La *Epístola a los Romanos* supera, pues, lo dicho en el capítulo doce de la primera a los *Corintios*. Aunque San Pablo tampoco dice formalmente en la *Epístola a los Romanos* que la Iglesia es cuerpo de Cristo, la fórmula «un cuerpo en Cristo» tiene ese sentido. Este texto afirma, por tanto, dos cosas: que los fieles de Roma en cuanto representantes de todos los creyentes forman una unidad interior y que esa unidad está caracterizada por ser unidad en Cristo, por ser, en consecuencia, el cuerpo de Cristo. Sólo se deduce este resultado si es acertada la interpretación dada aquí de la fórmula «en Cristo» (cfr. sobre este tema § 182).

B. *Epístolas de la cautividad*

1. Las afirmaciones de las *Epístolas a los Efesios* y a los *Colosenses* son un adelanto respecto a las hechas en las *Epístolas a los Corintios* y a los *Romanos*. Las *Epístolas a los Efesios* y a los *Colosenses* tratan de la cuestión que nos ocupa, pero Efesios contiene los testimonios más amplios y profundos sobre la Iglesia; su verdadero tema es la Iglesia. Los textos de estas dos epístolas se distinguen de los comentados hasta aquí, porque ahora la Iglesia es llamada formalmente cuerpo de Cristo, porque no usan la fórmula «un cuerpo en Cristo» y porque Cristo es caracterizado como Cabeza de la Iglesia. Un matiz digno de ser tenido en cuenta es que, mientras en las epístolas antes comentadas son llamados cuerpo de Cristo los creyentes, en las que vamos a estudiar es la Iglesia misma la llamada cuerpo de Cristo; además en las epístolas principales el Apóstol piensa inmediatamente en las comunidades o iglesias particulares y a través de ellas en la Iglesia total, mientras que en las epístolas de la cautividad se refiere inmediatamente a la Iglesia total.

Vamos a citar los textos; empezaremos con *Eph.* 2, 11-22:

«Por lo cual, acordaos de que un tiempo, vosotros, gentiles según la carne, incircuncisos por la llamada circuncisión, que se hace en la carne, estuvísteis entonces sin Cristo, alejados de la sociedad de Israel, extraños a la alianza de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo; mientras que ahora, por Cristo Jesús, los que un tiempo estábais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo; pues El es nuestra paz, que hizo de dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad, anulado en su carne la Ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo la paz, y reconciliándolos a ambos en un solo cuerpo con Dios, por la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad. Y viniendo nos anunció la paz a los de cerca, pues por El tenemos los unos y los otros el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu. Por tanto, ya no sois extranjeros, y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor, en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu.» En el primer capítulo de la misma epístola escribe San Pablo: «Iluminando los ojos de vuestro corazón. Con esto entenderéis cuál es la esperanza a que os ha llamado, cuáles las riquezas y la gloria de la herencia otorgada a los santos y cuál la excelsa grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, según la fuerza de su poderosa virtud, que El ejerció en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad,

virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el venidero. A El sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia, que es su cuerpo la plenitud del que lo acaba todo en todos» *(Eph.* 1, 18-23). Y en el capítulo cuarto escribe: «Así, pues, os exhorto yo, preso en el Señor, a andar de una manera digna de la vocación con que fuisteis llamados, con toda humildad, mansedumbre y longanimidad soportándoos los unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación. Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos.

»A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo. Por lo cual dice: Subiendo a las alturas, llevó cautiva la cautividad, repartió dones a los hombres. Eso de «subir», ¿qué significa sino que primero bajó a estas partes bajas de la tierra? El mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos para llenarlo todo; y El constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas, a estos evangelistas, a aquellos pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la plenitud de Cristo, para que ya no seamos niños, que fluctúan y se dejan llevar de todo viento de doctrina por el engaño de los hombres, que para engañar emplean astutamente los artificios del error, sino que, al contrario, abrazados a la verdad, en todo crezcamos en caridad, llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo, trabado y unidos por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la caridad» *(Eph.* 4, 1-16). En el capítulo quinto de la misma epístola al hacer algunas advertencias a los casados, dice de la Iglesia: «Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, y salvador de su cuerpo. Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo. Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua con la palabra, a fin de presentársela así gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable. Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne. Gran misterio éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia. Por lo demás, ame cada uno a su mujer, y ámela como a sí mismo, y la mujer reverencie a su marido» *(Eph.* 5, 22-33).

Vamos a citar también los textos más importantes de la *Epístola a los Colosenses.* En el capítulo primero escribe San Pablo: «El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados; que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los principados, las potestades; todo fué creado por El y para El. El es antes que

todo, y todo subsiste en El. El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud, y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo. Y a vosotros, en otro tiempo extraños y enemigos de corazón por las malas obras, pero ahora reconciliados en el cuerpo de su carne, por su muerte, para presentaros santos e inmaculados e irreprensibles delante de El, si perseveráis firmemente fundados e inconmovibles en la fe y no os apartáis de la esperanza del Evangelio que habéis oído, que ha sido predicado a toda criatura bajo los cielos, y cuyo ministro he sido constituído yo, Pablo. Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en su cuerpo, que es la Iglesia. Ministro suyo soy yo en virtud de la dispensación divina a mí confiada en beneficio vuestro, para llevar a cabo la predicación de la palabra de Dios, el misterio escondido desde los siglos y desde las generaciones y ahora manifestado a sus santos, a quienes de entre los gentiles quiso Dios dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio. Este, que es el mismo Cristo en medio de vosotros, es la esperanza de la gloria, a quien anunciamos, amonestando a todos los hombres e instruyéndoles en toda sabiduría, a fin de presentarlos a todos perfectos en Cristo, por lo cual me fatigo luchando con la energía de su fuerza, que obra poderosamente en mí» *(Col.* 1, 13-29). Y en el capítulo segundo dice: «Despojando a los principados y a las potestades, los sacó valientemente a la vergüenza, triunfando de ellos en la cruz. Que ninguno, pues, os juzgue por la comida o la bebida, por las fiestas, los novilunios o los sábados, sombra de lo futuro, cuya realidad es Cristo. Que nadie con afectada humildad o con el culto de los ángeles os prive del premio, haciendo alarde de lo que ha visto, hinchándose sin fundamento de su inteligencia carnal, y no teniendo la cabeza, por la cual el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece con crecimiento divino» *(Col.* 2, 15-19). Y en el capítulo tercero: «Despojaos del hombre viejo con todas sus obras y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento según la imagen de su Creador, en quien no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos.

»Vosotros, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, revestíos de entrañas de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, longanimidad, soportándoos y perdonándoos mutuamente, siempre que alguno diere a otro motivo de queja. Como el Señor os perdonó, así también perdonaos vosotros. Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección. Y la paz de Cristo reine en vuestros corazones, pues a ella habéis sido llamados en un solo cuerpo. Sed agradecidos. La palabra de Cristo habite en vosotros abundantemente, enseñándoos y exhortándoos unos a otros con toda sabiduría, con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y dando gracias a Dios en vuestros corazones. Y todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por El» *(Col.* 3, 9-17).

2. La idea fundamental de todos los textos citados es la unidad en el único cuerpo de Cristo de los dos grupos de la humanidad

enemigos hasta ahora: judíos y gentiles. Los gentiles estaban lejos de Dios, pero Cristo les ha acercado y les ha dado acceso a Dios. Se han convertido en coherederos y copartícipes de las promesas y hasta en miembros todos de un mismo cuerpo (concorporales) *(syssoma Eph.* 3, 6); la humanidad dividida en otro tiempo por la enemistad se ha convertido en un solo pueblo de Dios. La exposición del Apóstol demuestra cuán estrechamente relacionado está el concepto «pueblo de Dios» con la imagen del cuerpo de Cristo. Los pertenecientes al antiguo pueblo de Dios se mezclan en una sola comunidad con los llamados del paganismo y todos juntos forman el nuevo pueblo de Dios. Este nuevo pueblo de Dios es el cuerpo de Cristo, porque ha sido creado por Cristo en su sangre y configurado en unidad con El mismo. San Pablo une en un solo movimiento las dos direcciones de la unidad existente en el pueblo de Dios—la unidad de los fieles entre sí y la unidad con Cristo—al escribir a los Gálatas: «Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa» *(Gal.* 3, 26-29). Las fórmulas «sois uno en Cristo» y «Cristo es todo en todos» *(Col.* 3, 11) significan que Cristo es la verdadera descendencia de Abraham *(Gal.* 3, 16). A El se refieren las promesas; quienes creen en El, viven en El; son totalmente hechos y conformados por El, están en su campo de acción; El es la fuerza personal que los configura; en cierto modo es su hombre interior, su nuevo principio vital. San Pablo expresa todas estas cosas con las fórmulas citadas. No pueden ser entendidas en el sentido de una identificación de Cristo y los cristianos; nada más lejos de la idea de San Pablo; así lo demuestra el hecho de que continuamente repita que la fe es el camino y la forma vital de la comunidad cristiana, que tiene su fundamento y estructura en el hecho de que los hombres se entregan a Cristo en la fe y más allá de la fe en el amor, en el hecho de que hacen la verdad en el amor (cfr. *Jo.* 3, 21). San Pablo no defiende el pancristismo metafísico, sino un encuentro personal en la línea de la historia sagrada que incide en lo ontológico.

De la unidad de los cristianos con Cristo y entre sí fundada por el bautismo y la fe deduce el apóstol las normas para la vida cristiana y las formula en distintas advertencias. Su cumplimiento aumenta continuamente la intensidad de la comunidad de los cristianos

entre sí y con Cristo. San Pablo parte de la idea de que el cuerpo de Cristo ha sido edificado para aumentar continuamente su vitalidad. La Iglesia es una humanidad nueva cuyo principio y fundamento es Cristo, que es el hombre nuevo en quien toda la humanidad se ha renovado como en un anteproyecto; de El reciben lo nuevo el judío y el gentil y se reúnen en una humanidad conciliada con Dios y en paz consigo misma; ésta es la humanidad que San Pablo llama «cuerpo» y «cuerpo de Cristo». En este cuerpo habita la paz; los miembros de este cuerpo tienen acceso al Padre; siempre tienen la puerta abierta al Padre precisamente por ser miembros del cuerpo de Cristo, de la Iglesia. El individuo sólo puede llegar a Dios en cuanto persona-miembro de la Iglesia; al llegar a El es salvado como persona individual.

San Pablo dice también que la Iglesia es una construcción, una casa, una ciudad, un estado. Ya antes hemos visto que la idea del «pueblo de Dios» se relacionaba con la imagen del «cuerpo de Cristo»; lo mismo ocurre con la idea de casa o ciudad de Dios, que no es más que una forma especial del concepto pueblo de Dios. La casa de Dios, de que habla San Pablo no es una construcción en que se alberguen los cristianos; la casa y la ciudad de Dios son constituídas por los cristianos mismos, que son las piedras vivas. Si observamos todas estas relaciones no podremos menos de caer en la cuenta de que el centro de toda la descripción esencial que hace el apóstol es la idea del cuerpo de Cristo. Vamos a continuar con ella.

La Iglesia es cuerpo de Cristo porque ha sido creada por El, no porque la encontrara ya formada y se la incorporara; fué El quien creó este cuerpo; estaba ordenado a esta acción creadora ya que, según la descripción que San Pablo nos da en *Eph.* y *Col.*, Cristo es la cabeza del universo, la cabeza de toda la humanidad. Cristo es el hombre nuevo; en El está potencialmente dada la nueva humanidad. Lo que está potencialmente en El es realizado al fundar la Iglesia. La fundación de la Iglesia es, por tanto, el cumplimiento de aquello para lo que Cristo fué enviado e incluso para lo que está ordenado según su ser más íntimo.

Cristo es el salvador de su cuerpo, es decir, de los creyentes unidos por El *(Eph.* 5, 23; *Phil.* 3, 20). Amó y se entregó a su cuerpo —la Iglesia— para configurar regiamente a la comunidad de los que creían en El como a una esposa. El concepto figurativo «cuerpo de Cristo» se relaciona así con la imagen de la Iglesia-esposa. Luego hablaremos de este tema. Cristo es además descrito como fuerza

y fundamento del crecimiento y del orden de la Iglesia; El es también el conservador y mantenedor de su cuerpo (Pío XII). Al hablar de la visibilidad de la Iglesia estudiaremos más detenidamente el orden. La meta del crecimiento es la plenitud del cuerpo de Cristo.

3. *a)* Es característica de la *Epístola a los Efesios* y lo mismo de la *Epístola a los Colosenses,* la idea de que Cristo es la cabeza de su cuerpo la Iglesia; aparece cinco veces en los textos citados. La idea de que una comunidad comparable a un cuerpo tiene una cabeza sólo tiene vagos precedentes en el ámbito extrabíblico. Dice, por ejemplo, Séneca *(De clementia* II, 2, 1): «De la cabeza procede el bienestar; por eso según el alma vigile o duerma, todo es activo y despierto o soñoliento.» También en los escritos del judaísmo tardío aparece algún lejano paralelo; el testamento de Sebulón advierte: «No os dividáis en dos cabezas; pues todo lo que el Señor ha hecho tiene una sola cabeza y dos hombros, dos manos, dos pies y todos los demás miembros; he leído en una escritura de mis padres que pronto... os dividiréis y seguiréis a dos reyes.»

Incluso en los escritos judíos es rara la imagen de la «cabeza» aplicada a los gobernantes; la imagen cuerpo-cabeza es, por tanto, una creación de San Pablo. San Pablo quiere decir dos cosas con la palabra «cabeza»: que Cristo está sobre la Iglesia y la Iglesia está subordinada a El y que hay comunidad de vida entre Cristo y la Iglesia.

b) El papa Pío XII explicó la verdad de que Cristo es Cabeza de la Iglesia de la manera siguiente:

«En segundo lugar, se prueba que este cuerpo místico, que es la Iglesia, lleva el nombre de Cristo, por el hecho de que El ha de ser considerado como su Cabeza. El—dice San Pablo—es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia *(Col.* 1, 18). El es la Cabeza, partiendo de la cual todo el Cuerpo, dispuesto con debido orden, crece y se aumenta para su propia edificación *(Eph.* 4, 16; *Col.* 2, 19).

»Bien conocéis, venerables hermanos, con cuán convincentes argumentos han tratado de este asunto los maestros de la teología escolástica, y principalmente el Angélico y Común Doctor; y sabéis perfectamente que los argumentos por él aducidos responden fielmente a las razones alegadas por los Santos Padres, los cuales, por lo demás, no hicieron otra cosa que referir y con sus comentarios explicar la doctrina de la Sagrada Escritura.

»Nos place, sin embargo, para común utilidad, tratar aquí sucin-

tamente de esta materia. Y en primer lugar, es evidente que el Hijo de Dios y de la Bienaventurada Virgen María se debe llamar, por la singularísima razón de su excelencia, Cabeza de la Iglesia. Porque la Cabeza está colocada en lo más alto. Y ¿quién está colocado en más alto lugar, que Cristo Dios, el cual, como Verbo del Eterno Padre debe ser considerado como primogénito de toda criatura? (*Col.* 1, 15). ¿Quién se halla en más elevada cumbre que Cristo hombre, que nacido de una Madre inmune de toda mancha, es Hijo verdadero y natural de Dios, y por su admirable y gloriosa resurrección, con la que se levantó triunfador de la muerte, es primogénito de entre los muertos? (*Col.* 1, 18; *Apoc.* 1, 5). ¿Quién, finalmente, está colocado en más alta cima que Aquel que como único mediador de Dios y de los hombres (*1 Tim.* 2, 5) junta de una manera tan admirable el cielo con la tierra; que elevado en la Cruz como en un solio de misericordia, atrajo todas las cosas a Sí mismo (*Jo.* 12, 32); y que elegido—entre infinitos millares—hijo del hombre, es más amado por Dios que todos los hombres, que todos los ángeles y que todas las cosas creadas? (Cfr. *Cyr. Alex. Comm. in Jo.* 1, 4; PG 73, 69; *Th.* 1, 20, 4 ad 1).

»Pues bien, si Cristo ocupa un lugar tan sublime, con toda razón es el único que rige y gobierna la Iglesia; y también por este título se asemeja a la Cabeza. Ya que para usar las palabras de San Ambrosio, así como la cabeza es la ciudadela regia del cuerpo (*Hexaem.* 6, 55; PL 14, 265) y desde ella, por estar adornada con mayores dotes, son dirigidos naturalmente todos los miembros a los que está sobrepuesta para mirar por ellos (cfr. Aug. *De agone christ.* 20, 22; PL 40, 301), así el Divino Redentor rige el timón de toda la sociedad cristiana y gobierna sus destinos. Y puesto que regir la sociedad humana no es otra cosa que conducirla al fin que le fué señalado con medios aptos y rectamente (cfr. *Th.* 1, 22, 1-4), es fácil ver cómo nuestro Salvador, imagen y modelo de buenos Pastores (cfr. *Jo.* 10, 1-18; *Pet.* 5, 1-15), ejercita todas estas cosas de manera admirable.

»Porque El, mientras moraba en la tierra, nos instruyó, por medio de leyes, consejos y avisos, con palabras que jamás pasarán y serán para los hombres de todos los tiempos espíritu y vida (cfr. *Jo.* 6, 63). Y además concedió a los Apóstoles y a sus sucesores la triple potestad de enseñar, regir y llevar a los hombres a la santidad; potestad que, determinada con especiales preceptos, dere-

chos y deberes, fué establecida por El como ley fundamental de toda la Iglesia.

»Pero también directamente dirige y gobierna por sí mismo el Divino Salvador la sociedad por El fundada. Porque El reina en las mentes y en las almas de los hombres y doblega y arrastra hacia su beneplácito aún las voluntades más rebeldes. «El corazón del rey está en manos del Señor; lo inclinará adonde quisiere» *(Prov.* 21, 1). Y con este gobierno interior, no solamente tiene cuidado de cada uno en particular, como pastor y obispo de nuestras almas (cfr. *I Pe.* 2, 25); sino que además mira por toda la Iglesia, ya iluminando y fortaleciendo a sus jerarcas para cumplir fiel y fructuosamente los respectivos cargos, ya también suscitando del seno de la Iglesia, especialmente en las más graves circunstancias, hombres y mujeres eminentes en santidad, que sirvan de ejemplo a los demás fieles para el provecho de su cuerpo místico. Añádase a esto que Cristo desde el cielo mira siempre con particular afecto a su esposa inmaculada, desterrada en este mundo; y cuando la ve en peligro, ya por sí mismo, ya por sus ángeles (cfr. *Act.* 8, 26; 1-19; 10, 1-7; 12, 3, 10), ya por Aquella que invocamos como auxilio de los cristianos, y por otros celestiales abogados, la libra de las oleadas de la tempestad, y, tranquilizado y apaciguado el mar, le consuela con aquella paz que supera todo sentido *(Phil.* 4, 7).

»Ni se ha de creer que su gobierno se ejerce solamente de un modo invisible (cfr. León XIII, *Satis cognitum,* A. S. S. 28, 725) y extraordinario, siendo así que también de una manera patente y ordinaria gobierna el Divino Redentor, por su Vicario en la tierra, a su cuerpo místico. Porque ya sabéis, venerables hermanos, que Cristo nuestro Señor, después de haber gobernando por sí mismo durante su mortal peregrinación a su pequeña grey *(Lc.* 12, 32), cuando estaba para dejar este mundo y volver a su Padre, encomendó el régimen visible de la sociedad por El fundada al Príncipe de los Apóstoles. Ya que, sapientísimo como era, de ninguna manera podía dejar sin una cabeza visible el cuerpo social de la Iglesia que había fundado. Ni para debilitar esta afirmación puede alegarse que a causa del Primado de jurisdicción establecido en la Iglesia, este Cuerpo místico tiene dos cabezas. Porque Pedro, en fuerza del primado, no es sino el Vicario de Cristo, por donde no existe más que una Cabeza primaria de este Cuerpo, es decir, Cristo; el cual sin dejar de regir secretamente por sí mismo a la Iglesia, que, después de su gloriosa Ascensión a los cielos, se funda no sólo en El, sino

también en Pedro, como en fundamento visible, la gobierna además visiblemente por aquel que en la tierra representa su persona. Que Cristo y su Vicario constituyen una sola Cabeza, lo enseñó solemnemente nuestro predecesor Bonifacio VIII, de i. m., por las letras apostólicas *Unam Sanctam* (cfr. *Corp. Jur. Canoc. Extr. comm.* 1, 8, 1) y nunca desistieron de inculcar lo mismo sus sucesores.

»Hállanse, pues, en un peligroso error quienes piensan poder abrazar a Cristo, Cabeza de la Iglesia, sin adherirse fielmente a su Vicario en la tierra. Porque quitando esta cabeza visible, y rompiendo los vínculos sensibles de la unidad, oscurecen y deforman el Cuerpo místico del Redentor, de tal manera, que los que andan en busca del puerto de salvación no pueden verlo ni encontrarlo.

»Y lo que en este lugar nos hemos dicho de la Iglesia universal, debe afirmarse también de las particulares comunidades cristianas tanto orientales como latinas, de las que se compone la única Iglesia católica: por cuanto ellas son gobernadas por Jesucristo con la palabra y la potestad del obispo de cada una. Por lo cual los obispos no solamente han de ser considerados como los principales miembros de la Iglesia universal, como quienes están ligados con un vínculo especialísimo con la Cabeza divina de todo el Cuerpo, y por ello con razón son llamados «partes principales de los miembros del Señor» (Greg M., *Moral.* 14, 35, 43; PL 75, 1062); sino que por lo que a su propia diócesis se refiere, apacientan y rigen como verdaderos pastores, en nombre de Cristo, la grey que a cada uno ha sido confiada (Conc. Vat., *Const. de Eccl.* c. 3), pero, haciendo esto, no son completamente independientes, sino que están puestos bajo la autoridad del Romano Pontífice, aunque gozan de jurisdicción ordinaria, que el mismo Sumo Pontífice directamente les ha comunicado. Por lo cual han de ser venerados por los fieles como sucesores de los Apóstoles por institución divina (cfr. *C. I. C.* c. 329, 1), y más que a los gobernantes de este mundo, aún los más elevados, conviene a los obispos, adornados como están con el crisma del Espíritu Santo, aquel dicho: «no toquéis a mis ungidos» (*1 Par.* 16, 22; *Ps.* 104, 15).

»Por lo cual Nos sentimos grandísima pena cuando llega a nuestros oídos que no pocos de nuestros hermanos en el Episcopado, sólo porque son verdaderos modelos del rebaño (cfr. *1 Pet.* 5, 3), y por defender fiel y enérgicamente, según su deber, el depósito de la fe (cfr. *1 Tim.* 6, 20), que les fué encomendado; sólo por mantener celosamente las leyes santísimas, esculpidas en los ánimos de los

hombres, y por defender, siguiendo el ejemplo del supremo Pastor, la grey a ellos confiada, de los lobos rapaces, no sólo tienen que sufrir las persecuciones y vejaciones dirigidas contra ellos mismos, sino también—lo que para ellos suele ser más cruel y doloroso—las levantadas contra las ovejas puestas bajo sus cuidados, contra sus colaboradores en el apostolado, y aún contra las vírgenes consagradas a Dios. Nos, considerando tales injurias como inferidas a Nos mismo, repetimos las sublimes palabras de nuestro predecesor, de ilustre memoria, San Gregorio Magno: «Nuestro honor es el honor de la Iglesia universal; nuestro honor es la firme fortaleza de nuestros hermanos; y entonces Nos sentimos honrados de veras, cuando a cada uno de ellos no se le niega el honor que le es debido» (Cfr. *Ep. ad Eulogium*, 30; PL 77, 933).

»Mas no por esto se vaya a pensar que la Cabeza, Cristo, al estar colocada en tan elevado lugar no necesita de la ayuda del Cuerpo. Porque también de este místico Cuerpo cabe decir lo que San Pablo afirma del organismo humano: «No puede decir... la cabeza a los pies: no necesito de vosotros» *(1 Cor.* 12, 21). Es cosa evidente que los fieles necesitan del auxilio del Divino Redentor, puesto que El mismo dijo: «Sin Mí nada podéis hacer» *(Jo.* 15, 5); y según el dicho del Apóstol todo el crecimiento de este cuerpo en orden a su desarrollo proviene de la Cabeza, que es Cristo (cfr. *Eph.* 4, 16; *Col.* 2, 19). Con todo ha de afirmarse, aunque parezca completamente extraño, que Cristo también necesita de sus miembros. En primer lugar, porque la persona de Cristo es representada por el romano pontífice, el cual para no sucumbir bajo la carga de su oficio pastoral, tiene que llamar a participar de sus cuidados a muchos, y diariamente tiene que ser ayudado por las oraciones de toda la Iglesia. Además, nuestro Salvador, como no gobierna la Iglesia de un modo visible, quiere ser ayudado por los miembros de su cuerpo místico en el desarrollo de su función redentora. La cual no proviene de necesidad o insuficiencia por parte suya, sino más bien porque El mismo así lo dispuso para mayor honra de su Esposa inmaculada. Porque, mientras moría en la Cruz, concedió a su Iglesia el inmenso tesoro de su redención, sin que ella pusiese nada de su parte; en cambio cuando se trata de la distribución de este tesoro, no sólo comunica a su Esposa sin mancilla la obra de la santificación, sino que quiere que en alguna manera provenga de ella. Misterio verdaderamente tremendo y que jamás se meditará bastante, el que la salvación de muchos dependa de las oraciones y voluntarias

mortificaciones de los miembros del Cuerpo místico de Jesucristo, dirigidas a este objeto, y de la colaboración de los pastores y de los fieles, sobre todo de los padres y madres de familia, con la que vienen a ser como cooperadores de nuestro divino Salvador.

»A las razones expuestas para probar que Cristo nuestro Señor es Cabeza de su Cuerpo social, hemos de añadir ahora otras tres íntimamente ligadas entre sí.

»Comencemos por la mutua conformidad que existe entre la Cabeza y el Cuerpo, siendo como son de la misma naturaleza. Para lo cual es de notar que nuestra naturaleza, aunque inferior a la angélica, por bondad de Dios supera a la de los ángeles: «Porque Cristo, como dice Santo Tomás, es cabeza de los ángeles. Porque Cristo es superior a los ángeles aún en cuanto a la humanidad... Además, en cuanto hombre ilumina a los ángeles e influye en ellos. Pero en cuanto a la conformidad de la naturaleza, Cristo no es cabeza de los ángeles, porque no asumió la naturaleza angélica, sino—según dice el Apóstol—el linaje de Abraham» *(Comm. in ep. ad Eph.* c. 1, lect. 8; *Hebr.* 2, 16-17). Y no solamente asumió Cristo nuestra naturaleza, sino que además en un cuerpo frágil, pasible y mortal se ha hecho consanguíneo nuestro. Pues si el Verbo se anonadó a sí mismo tomando la forma de esclavo *(Phil.* 2, 7), lo hizo para hacer participantes de la naturaleza divina a sus hermanos según la carne (cfr. *II Pet.* 1, 4), tanto en este destierro por medio de la gracia santificante, cuanto en la patria celestial por la eterna bienaventuranza. Por esto el Hijo Unigénito del Eterno Padre quiso hacerse hombre, para que nosotros fuéramos conformes a la imagen del Hijo de Dios (cfr. *Rom.* 8, 29) y nos renovásemos según la imagen de Aquel que nos creó (cfr. *Col.* 3, 10). Por lo cual, todos los que se glorian de llevar el nombre de cristianos, no sólo han de contemplar a nuestro divino Salvador como un excelso y perfectísimo modelo de todas las virtudes, sino que, además, por el solícito cuidado de evitar los pecados y por el más esmerado empeño en ejercitar la virtud, han de reproducir de tal manera en sus costumbres la doctrina y la vida de Jesucristo, que cuando apareciere el Señor sean hechos semejantes a El en la gloria, viéndole tal como es (cfr. *I Jo.* 3, 2).

Y de la misma manera que quiere Jesucristo que todos los miembros sean semejantes a El, así quiere también que lo sea todo el Cuerpo de la Iglesia. Lo cual en realidad se consigue cuando ella, siguiendo las huellas de su fundador, enseña, gobierna e inmola el

divino sacrificio. Ella, además, cuando abraza los consejos evangélicos reproduce en sí misma la pobreza, la obediencia y la virginidad del Redentor. Ella, por las múltiples y variadas instituciones, que son como adornos con que se embellece, muestra en alguna manera a Cristo, ya contemplando en el monte, ya predicando a los pueblos, ya sanando a los enfermos y convirtiendo a los pecadores, ya finalmente haciendo bien a todos. No es, pues, de maravillar que la Iglesia, mientras se halla en esta tierra, padezca persecuciones, molestias y trabajos, a ejemplo de Cristo.

»Es también Cristo Cabeza de la Iglesia, porque al sobresalir El por la plenitud y perfección de los dones celestiales, su Cuerpo místico recibe algo de aquella su plenitud. Porque—como notan muchos Santos Padres—así como la cabeza de nuestro cuerpo mortal está dotada de todos los sentidos, mientras que las demás partes de nuestro organismo solamente poseen el sentido del tacto, así de la misma manera todas las virtudes, todos los dones, todos los carismas que adornan a la sociedad cristiana resplandecen perfectísimamente en su Cabeza, Cristo. Plugo [al Padre] que habitara en El toda la plenitud *(Col.* 1, 19). Brillan en El todos los dones sobrenaturales que acompañan a la unión hipostática: puesto que en El habita el Espíritu Santo con tal plenitud de gracia que no puede imaginarse otra mayor. A El ha sido dada la potestad sobre toda carne (cfr. *Jo.* 17, 2); en El están abundantísimamente todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia *(Col.* 2, 3). Y posee de tal modo la ciencia de la visión beatífica, que tanto en amplitud como en claridad supera a la que gozan todos los bienaventurados del cielo. Y finalmente está tan lleno de gracia y santidad, que de su plenitud inexhausta todos participamos (cfr. *Jo.* 1, 14-16).

»Estas palabras del discípulo predilecto de Jesús, Nos mueven a exponer la última razón por la cual se muestra de una manera especial que Cristo nuestro Señor es la Cabeza de su Cuerpo místico. Porque así como los nervios se difunden desde la cabeza a todos nuestros miembros, dándoles la facultad de sentir y de moverse, así nuestro Salvador derrama en su Iglesia su poder y eficacia, para que con ella los fieles conozcan más claramente y más ávidamente deseen las cosas divinas. De El se deriva al Cuerpo de la Iglesia toda la luz con que los creyentes son iluminados por Dios, y toda la gracia con que se hacen santos, como El es santo.

»Cristo ilumina a toda su Iglesia; lo cual se prueba con casi innumerables textos de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres.

«A Dios nadie jamás le vió; el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, es quien nos lo ha dado a conocer» (Cfr. *Jo.* 1, 18). Viniendo de Dios como maestro *(Jo.* 3, 2), para dar testimonio de la verdad *(Jo.* 18, 37), de tal manera ilustró a la primitiva Iglesia de los Apóstoles, que el príncipe de ellos exclamó: «¿Señor, a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna» *(Jo.* 6, 68); de tal manera asistió a los evangelistas desde el cielo que escribieron, como miembros de Cristo, lo que conocieron como dictándoles la cabeza (Aug. *De cons. evang.* I, 35, 54; PL 34, 1070). Y aún hoy día es para nosotros que moramos en este destierro, autor de nuestra fe, como será un día su consumador en la patria celestial *(Hebr.* 12, 2). El infunde en los fieles la luz de la fe: El enriquece con los dones sobrenaturales de ciencia, inteligencia y sabiduría a los pastores y a los doctores, y principalmente a su Vicario en la tierra, para que conserven fielmente el tesoro de la fe, lo defiendan con valentía y corroboren piadosa y diligentemente; El, por fin, aunque invisible, preside e ilumina los Concilios de la Iglesia (Cyr. Alex. ep. 55 *de Symb.;* PG 77, 293).

»Cristo es autor y causa de santidad. Porque no puede obrarse ningún acto saludable que no proceda de El como de fuente sobrenatural. «Sin Mí nada podéis hacer» *(Jo.* 15, 5). Cuando por los pecados cometidos nos movemos a dolor y penitencia, cuando con temor filial y con esperanza nos convertimos a Dios, siempre procedemos movidos por El. La gracia y la gloria proceden de su inexhausta plenitud. Todos los miembros de su Cuerpo místico y sobre todo los más importantes reciben del Salvador dones constantes de consejo, fortaleza, temor y piedad, a fin de que todo el cuerpo aumente cada día más en integridad y en santidad de vida. Y cuando los sacramentos de la Iglesia se administran con rito externo, El es quien produce el efecto interior en las almas (cfr. *Th.* 3, 64 a. 3). Y, asimismo, El es quien, alimentando a los redimidos con su propia carne y sangre, apacigua los desordenados y turbulentos movivimientos del alma; El es quien aumenta las gracias y prepara la gloria a los cuerpos y a las almas. Y estos tesoros de su divina bondad los distribuye a los miembros de su Cuerpo místico, no sólo por el hecho de que los implora como hostia eucarística en la tierra y glorificada en el cielo, mostrando sus llagas y elevando oraciones al eterno Padre, sino también porque escoge, determina y distribuye a cada uno las gracias peculiares «según la medida de la donación de Cristo» *(Eph.* 4, 7). De donde se sigue que recibiendo fuerza del

divino Redentor como de manantial primario, «todo el cuerpo trabado y concertado entre sí recibe por todos los vasos y conductos de comunicación, según la medida correspondiente a cada miembro, el aumento propio del cuerpo, para su perfección, mediante la caridad *(Eph.* 4, 16; cfr. *Col.* 2, 19).

»Lo que acabamos de exponer, venerables hermanos, explanando breve y concisamente la manera cómo quiere Cristo nuestro Señor que de su divina plenitud afluyan sus abundantes dones a toda la Iglesia, a fin de que ésta se le asemeje en cuanto es posible, sirve no poco para explicar la tercera razón con la que se demuestra que el Cuerpo social de la Iglesia se honra con el nombre de Cristo; la cual consiste en el hecho de que nuestro divino Redentor sustenta de manera divina a la sociedad por El fundada.

»Como sutil y agudamente advierte Belarmino (cfr. *De Rom. Pont.* 1, 9; *De conc.* 2, 19) este nombre de Cuerpo de Cristo no solamente proviene del hecho de que Cristo debe ser considerado Cabeza de su Cuerpo místico, sino de que así sustenta a su Iglesia, y así vive en cierta manera en Ella, que ésta subsiste casi como una segunda persona de Cristo. Lo cual ciertamente lo afirma el Doctor de las Gentes escribiendo a los Corintios, cuando sin más aditamento llama «Cristo» a la Iglesia (cfr. *1 Cor.* 12, 12), imitando con ello al divino Maestro que a aquel que perseguía a la Iglesia le habló de esta manera: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» *(Act.* 9, 4; 22, 7; 26, 14). Más aún, si creemos al Niseno, el Apóstol con frecuencia llama «Cristo» a la Iglesia (Greg. Niss. *De vita Moysis;* PG 44, 385); y no ignoráis, venerables hermanos, aquel dicho de San Agustín: «Cristo predica a Cristo» (cfr. *Serm.* 354, 1; PL 39, 1563).

»Sin embargo, tan excelso nombre no se ha de entender como si aquel vínculo inefable, por el que el Hijo de Dios asumió una concreta naturaleza humana, se hubiera de extender a la Iglesia universal; sino que significa cómo nuestro Salvador de tal manera comunica a su Iglesia los bienes que le son propios, que la Iglesia, en todos los órdenes de su vida, tanto visible como invisible, reproduce en sí lo más perfectamente posible la imagen de Cristo. Porque por la misión jurídica, con la que el divino Redentor envió a los Apóstoles al mundo, como El mismo había sido enviado por el Padre *(Jo.* 17, 18 y 20, 21), El es quien por la Iglesia bautiza, enseña, gobierna, desata, liga, ofrece, sacrifica.

»Y por aquel don más elevado, interior y verdaderamente sublime, de que arriba hablamos, describiendo cómo influye la Cabeza

en los miembros, Cristo nuestro Señor hace que la Iglesia viva de su misma vida divina, da vida a todo el cuerpo con su virtud infinita, y alimenta y sustenta a cada uno de los miembros, según el lugar que en el Cuerpo ocupan, como la vid, si a ella están unidos, nutre sus sarmientos y hace que fructifiquen (León XIII, *Sapientiae christianae*, A. S. S. 22, 392; *Satis Cognitum*, ib. 28, 710).

»Y si consideramos atentamente este principio de vida y de virtud dado por Cristo, en cuanto constituye la fuente misma de todo don y de toda gracia creada, entenderemos fácilmente que no es otro sino el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, y que de una manera peculiar se llama Espíritu de Cristo o Espíritu del Hijo (*Rom.* 8, 9; *II Cor.* 3, 17; *Gal.* 4, 6). Por obra de este Espíritu de gracia y de verdad, el Hijo de Dios adornó su alma en el seno inmaculado de la Virgen; este Espíritu tiene sus delicias en habitar en el alma bienaventurada del Redentor como en su amadísimo templo; este Espíritu nos lo mereció con su sangre derramada en la Cruz; este Espíritu, finalmente, alentado sobre sus Apóstoles, lo concedió a la Iglesia para la remisión de los pecados (cfr. *Jo.* 20, 22); y mientras sólo Cristo recibió este Espíritu sin medida (cfr. *Jo.* 3, 34), a los miembros de su Cuerpo místico se les da de la plenitud de Cristo, sólo en la medida de la donación del mismo Cristo (cfr. *Eph.* 1, 8; 4, 7). Y después que Cristo fué glorificado en la Cruz, su Espíritu se comunica a la Iglesia en una efusión abundantísima, a fin de que ella y cada uno de sus miembros se asemejen cada día más a nuestro divino Salvador. El Espíritu de Cristo es el que nos hizo hijos adoptivos de Dios (cfr. *Rom.* 8, 14-17; *Gal.* 4, 6-7), para que algún día «todos nosotros, contemplando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, nos transformemos en la misma imagen de gloria, en gloria» (cfr. *II Cor.* 3, 18).

»A este Espíritu de Cristo como a principio invisible, ha de atribuirse también el que todas las partes estén íntimamente unidas, tanto entre sí, como está todo en la Cabeza, todo en el Cuerpo, todo en cada uno de los miembros: en los cuales está presente asistiéndoles de muchas maneras y según sus diversos cargos y oficios, según el mayor o menor grado de perfección espiritual de que gozan. El, con su celestial hálito de vida, ha de ser considerado como el principio de toda acción vital y saludable en todas las partes del Cuerpo místico. El, aunque se halle presente por sí mismo en todos los miembros y en ellos obre con su divino influjo, se sirve del ministerio de los superiores para actuar en los inferiores. El, finalmente,

mientras engendra cada día nuevos miembros a la Iglesia con la acción de su gracia, rehusa habitar con la gracia santificante en los miembros totalmente separados del Cuerpo. Presencia y operación del Espíritu de Cristo, que significó breve y concisamente nuestro predecesor León XIII, de i. m., en su encíclica *Divinum illud* con estas palabras: «baste afirmar esto: que mientras Cristo es la Cabeza de la Iglesia, el Espíritu Santo es su alma» (A. S. S. 29, 650).

»Pero ni consideramos esta virtud y fuerza vital, con la que toda la comunidad cristiana es sustentada por su Fundador, no ya en sí misma, sino en los efectos creados que de ella nacen, veremos que consiste en los dones celestiales que nuestro Redentor concede a la Iglesia juntamente con su Espíritu y produce a una con este mismo dador de la luz sobrenatural y autor de la santidad. Así que la Iglesia, lo mismo que todos sus santos miembros, pueden hacer suya esta sublime frase del Apóstol: «Y yo vivo, o más bien no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí» *(Gal.* 2, 20).

»Nuestra exposición en torno a la Cabeza mística (cfr. Ambros. *De Elia et ieiun.* 10, 36-37, y *in Ps. 118, serm.* 20, 2; PL 710 y 15, 1483) quedaría incompleta, si no tratáramos, siquiera brevemente de aquel texto del Apóstol: «Cristo es la Cabeza de la Iglesia: El es el salvador de su Cuerpo» *(Eph.* 5, 23). Porque con estas palabras se indica la última razón por la que el Cuerpo de la Iglesia se honra con el nombre de Cristo: a saber, que Cristo es el Salvador divino de este Cuerpo. El, con toda justicia fué llamado por los samaritanos «Salvador del mundo» *(Jo.* 4, 42); más aún, sin ninguna vacilación debe ser llamado «Salvador de todos», aunque con San Pablo hay que añadir «mayormente de los fieles» (cfr. *1 Tim.* 4, 18). Es decir, que con preferencia sobre los demás adquirió con su sangre aquellos sus miembros que constituyen la Iglesia *(Act.* 20, 28). Pero, habiendo expuesto ya estas cosas, cuando anteriormente hemos tratado del nacimiento de la Iglesia en la Cruz, de Cristo dador de la luz y causa de la santidad, y de El mismo como sustentador de su Cuerpo místico, no hay por qué las explayemos más largamente, sino más bien meditémoslas con ánimo humilde y atento, dando gracias incesantes a Dios. Y lo que nuestro Salvador incoó un día, no deja de hacerlo constantemente y sin interrupción en la patria bienaventurada: «Nuestra Cabeza, dice San Agustín, intercede por nosotros: a unos miembros los recibe, a otros los azota, a otros los limpia, a otros los consuela, a otros los crea, a otros los llama, a otros los vuelve a llamar, a otros los corrige, a otros los reintegra»

(Enarr. in Psal. 85, 5; PL 37, 1085). Y a Cristo debemos prestar ayuda en esta obra salvadora todos nosotros, pues «de uno mismo y por uno mismo recibimos la salvación y la damos» (Clem. Alex. *Stromata* 7, 2; PG 9, 413)» [Traducción de *Colección de Encíclicas y documentos pontificios*, ed. A. C. E., núms. 15-27].

c) Santo Tomás de Aquino se plantea la cuestión de si Cristo es la cabeza de la Iglesia y en qué sentido lo es; contesta: «Dada su semejanza con el cuerpo natural del hombre la Iglesia es llamada cuerpo místico. Pues en éste como en aquél los distintos miembros tienen distintas funciones» *(Rom.* 12, 4. 5; *1 Cor.* 12, 12). También Cristo es llamado cabeza de la Iglesia por su semejanza con la *cabeza del hombre.* En esto hay que considerar tres cosas: la posición de la cabeza, su perfección y su fuerza.

1. Su posición: la cabeza es la parte primera y superior del cuerpo humano y por eso se suele a veces llamar cabeza a lo primero y principal...

2. Su perfección: la cabeza es asiento de los sentidos internos y externos, mientras que los demás miembros sólo son asiento del tacto...

3. Su fuerza: de la cabeza parten la fuerza y el movimiento de los demás miembros; también dirige su actividad por la fuerza animadora y motriz que tiene... Todo esto compete a Cristo espiritualmente. Por su unión a Dios su gracia es primera y superior, aunque no en el tiempo; pues todos los demás hombres reciben la gracia en consideración a su gracia: porque a los que de antes conoció, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos *(Rom.* 8, 29). Por lo que respecta a la perfección, Cristo tuvo todas las gracias. *Jo.* 1, 14: le vimos lleno de gracia y verdad. Finalmente es también el manantial de fuerza del que fluyen todas las gracias a los miembros; todos recibimos de su plenitud *(Jo.* 1, 16)» *(Suma Teológica* III, q. 8, art. 1).

Los editores de la *Deutsche Thomas-Ausgabe* (tomo 25, pág. 426) dicen: «El Cristo histórico que vivió en Palestina, padeció y subió al cielo, está en el cielo; pero en la virtud de Dios, que se sirvió de El en su obra salvadora, se extiende y amplía en cierto modo. La virtud y fuerza de Dios continúa la virtud humana de Cristo. Y por ese conocimiento está presente en todas las almas que de algún modo participan de la gracia. Es cierto que en primer término obra la fuerza de Dios, pero sólo en unión con la humanidad de Cristo; no es el obrar ordinario de Dios, sino un obrar con Cristo y por

Cristo hombre. Y de la misma manera que la acción ordinaria de Dios—en especial su actividad conservadora—constituye el fundamento de la omnipresencia divina, mediante la actividad divina con Cristo y por Cristo nosotros logramos también una especial cercanía y proximidad a Cristo y El se nos hace presente de manera especial... El Cristo activo, amplificado, es una misteriosa unidad entitativa: la unidad del Cristo místico o Iglesia.»

d) aa) De los dos momentos característicos y constitutivos del ser-cabeza vamos a estudiar ahora el primero: la superioridad de Cristo y la subordinación de la Iglesia. La Iglesia está subordinada a Cristo como la esposa al marido; depende de El en todo, porque El es su Señor; tiene que obedecerle; la desobediencia a Cristo, su Señor, sería una contradicción de su existencia; la Iglesia no tiene existencia independiente y autónoma; no puede decidirse ni obrar por su cuenta; no le ha sido confiada la herencia de Cristo para disponer de ella a capricho; en cada palabra que habla, en cada paso que avanza, en cada movimiento que hace, está completamente ligada a Cristo. Pero a pesar de estar atada a Cristo es autónoma ya que obedeciendo a Cristo realiza precisamente su libertad.

El servicio a su Señor Jesucristo impone y justifica los preceptos eclesiásticos y los libra del egoísmo humano y de la petulancia del poder. El mandar y ordenar de la Iglesia son también figuras expresivas de la obediencia; son representación y cumplimiento de la ley de Cristo mismo. Ese su origen en la obediencia a Cristo da a los preceptos de la Iglesia su independencia y decisión. La Iglesia no puede mandar cuando el mando procede del orgullo y placer de mandar, pero no puede dejar de mandar cuando la obediencia a Cristo lo exige. San Pablo indica este hecho no sólo en la *Epístola a los Efesios,* sino siempre que afirma que es mensajero y enviado de Cristo, que predica un mensaje, que le ha sido confiado, que es siervo e incluso prisionero de Cristo (por ejemplo, *Rom.* 1, 1).

La unión de la Iglesia a su Señor, Jesucristo, significa que está ligada a la palabra y obra que Cristo la dejó. Pero Cristo no está inactivo en su gloria, sino que actúa continuamente; obra interiormente por medio del Espíritu Santo en cada miembro de la Iglesia y externamente por medio de la jerarquía eclesiástica: por medio de su predicación, administración de sacramentos y actividad pastoral. En toda ocasión explica a la Iglesia por medio del Espíritu Santo la herencia que la confió y la impulsa a imponerla; pero no la hace revelaciones nuevas. Aunque dentro de la Iglesia los hombres hacen libre y responsablemente lo que se tiene que hacer, es Cristo quien

hace todo lo que ocurre en la Iglesia; El es el sacerdote, el maestro, el pastor; la Iglesia es la mano con la que El administra los sacramentos, la boca con la que predica su evangelio, el cetro que domina. Cristo es quien realiza la eucaristía, administra el bautismo, absuelve los pecados y ordena a los sacerdotes. Subrayemos una vez más que eso no impide la decisión humana: lo único que ocurre es que tal decisión es asumida en la voluntad de Cristo; es abarcada y soportada por el Señor.

bb) Al hacer esta reflexión sobre el concepto de Cristo-cabeza de la Iglesia, nos acercamos a la segunda forma en que Cristo es cabeza de la Iglesia. Antes de empezar la explicación recordemos que el señorío de Cristo no tiene igual; está ordenado a que los dominados por El participen de su gloria. El mando y poder de la Iglesia están también exclusivamente ordenados a ese fin. El imperio se convierte así en servicio. Arranca a los dominados de la satisfacción y complacencia en las formas terrenas de vida y les llama a participar de la vida gloriosa de Cristo resucitado.

Cristo y la Iglesia están inseparablemente unidos. Cabeza y cuerpo se pertenecen; sin cabeza la Iglesia no tendría ningún principio superior o celestial ni tendría ningún fin ultraterreno. Sin cuerpo la Cabeza no tendría campo de acción en la tierra. La idea de Cristo-Cabeza de la Iglesia implica la idea de la recíproca complementariedad. Esta unión entre Cristo y la Iglesia no puede ser interpretada biológica o naturalísticamente: es personal. En la imagen—de la «cabeza»—San Pablo expresa el amor sacrificado, protector y acogedor de Cristo, al que contestan la entrega y ofrecimiento de la Iglesia. La imagen de Cristo-Cabeza de la Iglesia se desarrolla así en la *Epístola a los Efesios* hasta el símbolo de Cristo-esposo de la Iglesia, que es prometida y esposa de Cristo.

Schlier *(Die Kirche nach dem Brief an die Epheser,* en: «Die Zeit der Kirche», 1955, 176) dice: «La Iglesia es objeto no sólo del imperio de Cristo, sino también de su amor. Está sometida a su autoridad como esposa amada por El; la manda como esposo y enamorado. Este amor se aplica a El mismo, a su carne; pero la Iglesia es su mismidad y su carne. Por eso el amor de Cristo a la Iglesia se aplica a El mismo. La Iglesia en cuanto objeto del amor de Cristo es una misma cosa con El, pero justamente por serlo es ella misma; es la parte amada de la celeste Syzygie. Hay que darse cuenta de que el amor de Cristo consiste en haberse entregado por ella, para salvarla y santificarla y de que la protege y cuida. Su amor es, por tanto, la suprema posibilidad del amor, el amor que funda y conserva su salvación

y santidad. Al amor de Cristo debe la Iglesia su existencia y el ser lo que es. Pero el amor de Cristo es el amor de Dios. Por eso la Iglesia es en el «Amado» la amada de Dios.»

Los miembros de la Iglesia participan de la muerte y resurrección de Cristo (*Rom.* 6, 3-14); no vive su yo, sino que vive en ellos y domina el yo de Cristo (*Gal.* 2, 19); existen en Cristo y Cristo existe en ellos, es decir, son dominados por Cristo; por eso se convierten en imágenes de Cristo crucificado y resucitado; llevan en sí los rasgos de la obra y ser de Cristo; confusa e indefinidamente están los rasgos de Cristo impresos en todo el universo, pero en quienes viven en comunidad con Cristo gracias al bautismo y a la fe los rasgos de Cristo se precisan y clarifican. La semejanza de los bautizados a Cristo es indestructible; es el fundamento de la vida cristiana, como veremos al estudiar los sacramentos. Del mismo modo que la mano unida al cuerpo está llena de la corriente de vida que fluye de todo el cuerpo, el hombre que lleva los rasgos de Cristo y demuestra así su pertenencia a El está normalmente lleno de la vida de Cristo; el pecador no tiene esa vida, pero pertenece también a la Iglesia: su pertenencia está condicionada a su semejanza a Cristo.

Más tarde veremos que el Espíritu Santo es el lazo que une a Cristo y a la Iglesia y a la vez es el poder activo, configurador y personal; El es quien imprime continuamente a la Iglesia su semejanza con Cristo y la infunde la gracia de Cristo. San Pablo usa una idea de la medicina antigua al decir que la cabeza es la causa eficiente o principio activo de toda la estructura humana. Las fuerzas de la vida fluyen, según él, desde la cabeza a los miembros. Cristo es, por tanto, la fuente de que fluye la vida divina de la Iglesia. El es la causa de su vida no sólo porque la fundó y creó su vida una vez, sino porque continuamente engendra su vida espiritual en constante acción creadora.

Según Tomás de Aquino en esta acción generadora y vivificadora, la naturaleza humana de Cristo es instrumento del Logos divino unido a ella.

Para mayor claridad vamos a citar lo que dicen los editores de la *Deutsche Thomas Ausgabe* sobre la instrumentalidad de la naturaleza humana de Cristo (tomo 25, 425): «La esencia del instrumento consiste no sólo en ser una causa que está al servicio de otra causa superior o principal, sino ante todo en que su actividad depende totalmente de la actividad de la causa principal. Un cuchillo sólo corta si alguien lo mueve y empuja. ¿Pero cómo se cumple esta efectividad instrumental? Es cierto que el cuchillo, conside-

rado en sí, tiene ciertas propiedades y cierta capacidad: cierto peso, dureza, filo, resistencia, etc. Pero cuando alguien corta algo con él, recibe una potencia completamente nueva, la capacidad de cortar y la recibe durante el tiempo que sea usado como instrumento. Mientras dura su utilización dispone de una fuerza que no le compete fuera de ese tiempo, y que mientras es usado recibe como prestada o infundida por la causa principal. Más aún: recibe no sólo la fuerza sino el ejercicio de esa fuerza; el cuchillo, aun siendo duro y estando afilado, puede tocar una cosa, pero no cortarla. Sólo corta cuando lo lleva la mano de un hombre y mientras lo lleva. En resumen: el instrumento mientra obra es dotado por la causa principal directora de una potencia y de un ejercicio de esa potencia que trasciende su potencia natural, propia y esencial; es elevado íntima y esencialmente. En cierto modo la fuerza de la causa principal fluye a través del instrumento y con ayuda de esa fuerza que fluye puede obrar. Traspasemos ahora estas afirmaciones a la naturaleza humana de Cristo: es el instrumento con que Dios despierta en nosotros la gracia. La naturaleza humana de Cristo lo mismo que cualquier otra naturaleza humana no sería de por sí capaz de ello, pero en la fuerza y virtud de Dios que la llena y la eleva, lo puede. Todo lo que de gracia nace en las almas—sea consuelo, inspiración, gracia especial, gracia santificante—, y todos los efectos de la gracia, es causado en nosotros por Dios con ayuda de la humanidad de Cristo; no sólo los méritos de Cristo, sino cierta eficacia *(efficatia quedam)*. Precisamente por esta cooperación se convierte la humanidad de Cristo en centro de todo el orden de la gracia. Sólo «per Christum Dominum nostrum» participamos de la gracia. Más aún: quien recibe una gracia, es tocado por esa «eficacia especial». Siempre que hay gracia o actúa la gracia, obra Cristo, hay un especial contacto con El; cuanto más importante y duradera sea la gracia tanto más íntima es esa unión mística pero real con Cristo.»

(Ya indicamos que la participación de la naturaleza humana de Cristo en la obra redentora se explica también de otra manera; entonces dijimos las razones en contra: § 154.)

Puede surgir la cuestión de cómo puede la naturaleza de Cristo tocar al hombre, si está lejos de él espacial y temporalmente. Tomás de Aquino contesta que la naturaleza humana de Cristo no necesita tocar al hombre según su esencia, sino sólo mediante la fuerza y virtud de Dios. Si el agente principal (el Hijo de Dios) está unido con la Iglesia, su instrumento (su naturaleza humana) no tiene por qué estar en contacto directo con ella. El contacto es necesario para que ocurra la unión entre el agente principal y el objeto que recibe su eficiencia o virtualidad. Pero como el Hijo de Dios está presente en todas las cosas de la manera más íntima posible, la humanidad de Cristo-instrumento de su Yo divino, no necesita ya establecer contacto directo con los hombres, sino que basta que la fuerza divina comunicada a través del instrumento esté presente en la Iglesia y que la humanidad de Cristo pueda tocar radicalmente a la Iglesia

y atraer hacia sí como un maravilloso imán a los miembros de la Iglesia e incorporarlos a sí (Th. Kaeppeli, *Zur Lehre des heiligen Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum*, 1931, 85). Si alguien dijera que aquí falta uno de los momentos esenciales del instrumento (la producción de la unión entre el agente principal y el objeto pasivo de la actividad) y que, por tanto, el instrumento parece superfluo, porque no cumple su función principal, debería recordar que la naturaleza humana de Cristo no es un instrumento como los que conocemos por experiencia ni lo es del mismo modo.

4. San Pablo expresa también la íntima unión existente entre Cristo y la Iglesia diciendo que la Iglesia es la plenitud de Cristo (*Eph.* 1, 23; 4, 13). Cuerpo de Cristo y plenitud de Cristo son en cierto sentido imágenes paralelas. La denominación «plenitud» puede significar que la Iglesia está llena de Cristo—que Cristo es quien llena y plenifica—o que Cristo llega a plenitud gracias a la Iglesia, es decir, que Cristo es plenificado por la Iglesia. Ambas cosas son acertadas, ya que, por una parte, la Iglesia está llena de la vida y amor de Cristo y, por otra parte, está fundada radical y germinalmente en Cristo, de forma que su fundación es el cumplimiento de lo que está dado en Cristo como prefiguración o al menos como en una semilla. Cristo llena especialmente la Iglesia enviando al Espíritu Santo; la Iglesia está llena de Cristo por estar llena del Espíritu Santo enviado por El.

También se estudia el problema de si la doctrina paulina de la Iglesia en cuanto cuerpo místico puede formularse conceptualmente y de cómo puede formularse. Abarca dos problemas parciales; el uno se refiere a la cuestión sobre la relación de la Iglesia con Cristo y el otro se refiere a la cuestión de la relación de los cristianos entre sí; éste a su vez abarca dos aspectos parciales: el aspecto de la interna unión de la gracia y el aspecto de la unidad estructural externa. Vamos a tratar primero el problema de la unión de la Iglesia con Cristo.

Apartado 2.º

ELABORACION TEOLOGICA DEL TESTIMONIO ESCRITURISTICO SOBRE LA IGLESIA-CUERPO DE CRISTO

1. Cuando queremos formular conceptualmente la unión entre Cristo y la Iglesia, se nos enfrenta un misterio insondable. De hecho

la Iglesia es llamada cuerpo misterioso o místico de Cristo. El nombre indica que entre Cristo y la Iglesia existe una unión más que moral y que no llega a física. Sobre este tema dice Pío XII en la encíclica sobre el cuerpo místico:

«Porque mientras en un cuerpo natural el principio de unidad traba las partes, de suerte que estas se ven privadas de la subsistencia propia, en el Cuerpo místico, por lo contrario, la fuerza que opera la recíproca unión, aunque íntima, junta entre sí los miembros de tal forma que cada uno disfruta plenamente de su personalidad. Añádase a esto que, si consideramos las diversas relaciones entre el todo y los diversos miembros, en todo cuerpo físico vivo todos los miembros tienen como fin supremo solamente el provecho de todo el conjunto, mientras que todo organismo social de hombres, si se atiende a su fin último, está ordenado, en definitiva, al bien de todos y cada uno de sus miembros, dada su cualidad de personas. Así que—volviendo a nuestro asunto—como el Hijo del Eterno Padre bajó del cielo para la salvación perdurable de todos nosotros, del mismo modo fundó y enriqueció con el Espíritu divino al Cuerpo de la Iglesia para procurar y obtener la felicidad de las almas inmortales, conforme a aquello del Apóstol: «Todo es vuestro y vosotros sois de Cristo; y Cristo es de Dios» *(1 Cor.* 3, 23; Pío XI, *Divini Redemptoris,* A. A. S. 1937, 80). Porque la Iglesia, fundada para el bien de los fieles, tiene como destino la gloria de Dios y del que El envió, Jesucristo.

Y si comparamos el Cuerpo místico con el moral, entonces observaremos que la diferencia existente entre ambos es no pequeña, sino de suma importancia y trascendencia. Porque en el cuerpo que llamamos moral el principio de unidad no es sino el fin común y la cooperación común de todos a un mismo fin por medio de la autoridad social; mientras que en el Cuerpo místico, de que tratamos, a esta cooperación se añade otro principio interno que, existiendo de hecho y actuando en toda la contextura y en cada una de sus partes, es de tal excelencia que por sí sólo sobrepuja inmensamente a todos los vínculos de unidad que sirven para la trabazón del cuerpo físico o moral. Es éste, como dijimos arriba, un principio no de orden natural, sino sobrenatural, más aún, absolutamente infinito e increado en sí mismo, a saber, el Espíritu Divino, quien como dice el Angélico, «siendo uno y el mismo numéricamente, llena y une a toda la Iglesia» *(De veritate,* 29, 4, c) [Traduc. citada, núms. 28-29].

Según estas palabras del Papa la unidad existente entre Cristo y

la Iglesia, su cuerpo, no llega a ser, vista metafísicamente, la unidad física que existe en el reino puramente real, aunque tiene algunos de sus caracteres. Cristo y la Iglesia no forman una unidad ontológica; la razón es que tanto Cristo como los miembros del cuerpo de la Iglesia son personas; la personalidad excluye la unidad natural, que supone el gnosticismo en su mito del primer hombre. Un ser divino «hombre» *(anthropos)* cayó al principio en la materia y perdió algunas partes en ella; estas partes se esparcieron por toda la creación: son miembros del hombre primero, aprisionadas en la materia como partículas de luz, almas o fuerzas anímicas; representan a los hombres. El hombre primero y originario aparece, pues, como prisionero de la materia; debe ser liberado de esa atadura y conducido a su patria celestial. Un ser divino de la misma especie que él, es decir, de la misma sustancia celestial que el hombre primero y, por tanto, idéntico a él, baja del cielo para liberar de la materia a las almas prisioneras y al hombre primero. Como las partes desparramadas del primer hombre son de la misma sustancia que él, son miembros del salvador y la salvación ocurre de la manera siguiente: el salvador reúne sus miembros, se une a ellos y sube al cielo como primer-hombre-salvador (salvador y salvado). La salvación es un proceso cósmico que consiste en la liberación de las partículas celestes de luz de su prisión en la materia; en reunirlas y unirlas y en su vuelta con el salvador al mundo celeste. La suma de los salvados se llama cuerpo del salvador, que incluye en sí el universo, es decir, todas las almas.

Tal vez San Pablo aprovechara los conceptos gnósticos como medio de representación de la obra salvadora de Cristo; pero el contenido de su doctrina es completamente distinto del gnosticismo. Prescindiendo de que la imagen de Dios es radicalmente distinta en ambas doctrinas, existe todavía una diferencia y oposición: el carácter personal del salvador y de los salvados; en San Pablo no se identifican, sino que se encuentran. La categoría del encuentro pertenece al ámbito personal. El encuentro que ocurre entre Cristo y la comunidad de los creyentes trasciende todos los encuentros del ámbito puramente humano; es más que una pura comunidad de pensamiento o voluntad y más que una comunidad de amor o de amistad. Todos esos encuentros son profundos y tienen virtudes insospechadas, ya que en ellos el «yo» sale en cierto modo de sí hacia un «tú» que le sale al encuentro y, viceversa, acepta y acoge en sí a ese «tú»; el «yo» es configurado desde el «tú» y éste desde el «yo»; el uno

vive en el otro. Pero esta comunidad no llega a la raíz más profunda de la existencia. Sólo afecta a una parte de ella: la voluntad, el deseo, las vivencias, el pensamiento, la imaginación. La unidad entre Cristo y la Iglesia llega hasta lo más hondo de la mismidad de la Iglesia; alcanza la existencia, el ser.

Podemos aclarar el proceso que ocurre aquí y que en último término es incomprensible, pensando que Cristo infunde la gracia al hombre unido a El de forma que lo transfigura. Esta transformación tiene varios estratos; serán analizados al estudiar la gracia; a ellos pertenecen la semejanza a Cristo, la gracia santificante, las virtudes teologales. Mediante estos dones y fuerzas celestiales infundidos en el hombre que está unido a Cristo, es causada una viva relación entre Cristo y los cristianos; mediante ellos Cristo atrae a sí a los creyentes. Esta fuerza unitiva logra su cima al serle insuflado al creyente el Espíritu Santo y al ser así unido a Cristo mismo con la fuerza omnipotente de Dios. A la eficacia de Cristo que atrae a los hombres hacia sí, corresponden como respuesta por parte de los hombres la fe, la esperanza y la caridad. En la fe y en el amor el hombre se entrega al Señor de forma que ya no volverá a vivir según su voluntad, sino conforme a la voluntad de Cristo. Por lo demás no sería correctamente entendida la unidad existente entre Cristo y los cristianos si se la creyera fundada en los meros actos de fe, esperanza y caridad; en tal caso tendría un carácter extremamente actualista y personalista; pero de hecho no se constituye sólo en la realización de los actos humanos, sino que éstos tienen la función de realizar y renovar continuamente la comunidad con Cristo que consiste incluso sin actos, aunque no puede ser creada ni subsistir sin actos humanos. Para caracterizar el carácter de estado y personal de esta unidad se puede hablar de unidad ontológico-personal; en terminología aristotélica habría que llamarla unidad físico-accidental. Esta fórmula expresa que entre Cristo y la Iglesia hay un contacto inmediato, pero que Cristo y la Iglesia no se mezclan en unidad sustancial. La desventaja de la formulación aristotélica está en que no alude a lo personal y en que, por tanto, no se ve que la Iglesia viva esencialmente en la fe en Cristo y en el amor a El.

Los Santos Padres opinan frecuentemente que la unidad entre Cristo y la Iglesia se aproxima a la unidad existente entre el Logos y su naturaleza humana, aunque tampoco pueden explicar conceptualmente esta relación. La naturaleza humana de Cristo existe sólo en el poder existencial del Logos; es soportada y abarcada por la

fuerza de su existencia. Aunque la unidad entre Cristo y su Iglesia no logra la intimidad de la unión hipostática, es semejante a ella. El hecho de que San Pablo exprese la copertenencia de Cristo y la Iglesia diciendo que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, no debe ocultarnos una cosa: que la unidad entre Cristo y la Iglesia trasciende la unidad entre los miembros de un cuerpo y su cabeza; porque Cristo atrae a los hombres con una energía superior a todas las fuerzas terrenas.

Tal vez la palabra «místico» que expresa el carácter misterioso y la intensidad de su unidad, pudiera traducirse por *sacramental-real*. Por lo demás se puede decir que no podemos pasar de hacer comparaciones y ensayos al tratar de definir el modo de unión entre Cristo y la Iglesia. La realidad de Dios supera todos los esquemas de pensamiento que están a nuestra disposición. La unidad existente entre Cristo y la Iglesia es más capaz de ser aclarada y simbolizada en imágenes y metáforas, que de ser explicada por los conceptos que nuestro pensamiento abstrae de la experiencia. El hecho de que al describir esa unidad nos mantengamos en el terreno de los símbolos y metáforas está legitimado por la Escritura misma. No podemos hablar de las cosas divinas más perfectamente que el Espíritu Santo lo hizo por medio de San Pablo. Si intentamos explicar en conceptos las imágenes y símbolos, nos vemos obligados a ello porque no tenemos ningún acceso directo a la interpretación segura de los símbolos. Los conceptos sirven para hacernos comprensible lo mentado en las imágenes; están al servicio de las metáforas y símbolos usados por la Escritura. Sería ilegítimo que forzaran los símbolos; las imágenes usadas en la Escritura no pueden ser traducidas perfectamente a conceptos.

Logramos una idea de la intimidad de la unión entre Cristo y la Iglesia en las palabras de Cristo: «Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros» (*Jo.* 17, 21). En este texto tal unidad es comparada a la que existe entre Cristo y el Padre, que está fundada en la unicidad de sustancias y relaciones de las personas entre sí. A la unicidad de sustancia corresponde en el plano Cristo-Iglesia la unicidad de sustancia de Cristo y del Espíritu Santo, enviado por El. La Iglesia está traspasada de las mismas fuerzas de vida que llenan a Cristo; está incorporada a la fuerza vital de Cristo. A la ordenación personal de una persona a otra en virtud de la cual cada una de ellas sólo es «yo» en relación al «tú», corresponde la ordenación de la Iglesia a Cristo y de Cristo a la Igle-

sia. A Cristo compete la significación superior y determinante. La Iglesia es una realidad relacional: sólo existe en Cristo y por Cristo, desde El y para El; nada hay en ella que no participe de este carácter relacional. Por eso lleva los rasgos de Cristo todo lo que ocurre en la Iglesia: la oración, predicación, culto y administración de sacramentos; aparece con máxima evidencia en la eucaristía; en ella representa la Iglesia de la manera más amplia y profunda posible su relación con Cristo, su unión con el Hijo de Dios hecho hombre (cfr. *Tratado de la Eucaristía).* También los miembros de la Iglesia llevan los rasgos de Cristo. El cristiano se da cuenta de ese su carácter cristiano, de esos rasgos de Cristo en la fe, y los ve también en cada bautizado; el encuentro con un bautizado se convierte así en un encuentro con Cristo. El amor a Cristo se exterioriza necesariamente en el amor al cuerpo de Cristo y a sus miembros. Y viceversa: el odio a Cristo se exterioriza en el odio a su cuerpo. De la misma manera que el odio a Cristo de los fariseos y saduceos logró su expresión más brutal en la aniquilación de la Iglesia, que es su cuerpo *(Act.* 2; 9, 1).

A pesar de la íntima unión que hay entre Cristo y la Iglesia, ésta tiene ser propio; el «yo» del hombre individual no perece al unirse a Cristo, ni tampoco el ser propio de la Iglesia, aunque sea configurado totalmente desde Cristo. Quien olvidara que Cristo es fuente de vida que mana incesantemente para la Iglesia, quien separara excesivamente a Cristo y a la Iglesia, cometería respecto a la Iglesia el mismo error que cometieron los nestorianos respecto a Cristo. Y quien se dejara cegar por la intimidad de la unión entre Cristo y la Iglesia, hasta negar a la Iglesia su ser propio, caería respecto a la Iglesia en el mismo error en que cayeron los monofisitas respecto a Cristo. Cfr. § 145.

La unidad entre Cristo y la Iglesia es tan fuerte que San Pablo llega a equiparar la Iglesia a Cristo mismo. También en la *Epístola a los Gálatas* (3, 28) atestigua San Pablo la viva e íntima comunidad entre Cristo y los cristianos: éstos son uno solo «en Cristo Jesús»; sólo pueden ser «uno» entre sí, si son «uno» con Cristo (cfr. § 182). Desde estas afirmaciones no hay más que un paso a la doctrina de San Agustín de que Cristo y los cristianos son una sola persona. Cristo es el yo de la Iglesia. Como la Iglesia es la realización y plenitud de Cristo, el «Cristo total» es el Cristo ampliado en la Iglesia. Tomás de Aquino habla también de una sola persona pero pone un dique al peligro de pancristismo, al decir que Cristo y la Iglesia

son «en cierto modo» una sola persona. Si Cristo y la Iglesia son una sola persona, si Cristo es el yo de la Iglesia, toda la obra de la Iglesia es realizada por Cristo; la predicación y administración de sacramentos, la legislación y celebración del sacrificio son obras de Cristo. Incluso los esfuerzos ético-religiosos—la fe, esperanza y caridad—son obrados por Cristo. Todo lo que hace el cristiano lo hace en Cristo y por Cristo, es realización de su unidad con Cristo que tiende a expresarse en el ser y actividad del yo incorporado a El. Scheeben describe así la fundamentación en Cristo de todas las actividades y facultades de la Iglesia *(Dogmatik* III, 145, núm. 882): «Cristo es fundamento y fuente de la vida espiritual de sus miembros, del conocimiento y amor sobrenaturales, de modo semejante a como la cabeza por medio de los nervios que parten de ella es principio de las sensaciones animales y de los movimientos. Toda la humanidad de Cristo—su cuerpo y alma—obra sobre todo el ser del hombre—sobre su alma y sobre su cuerpo—, ya que la vida de la gracia—y después la gloria del alma—fluye hasta el cuerpo.»

En vista de la unidad viva existente entre Cristo y la Iglesia, en razón de la cual Cristo es el fundamento de la vida, de la existencia y de la actividad de la Iglesia, es comprensible que Orígenes llame al Logos alma de la Iglesia *(Contra Celso,* lib. 6, cap. 481): «La Sagrada Escritura enseña que el cuerpo de Cristo, animado por el Hijo de Dios, es la Iglesia: miembros de este cuerpo, que debe ser considerado como una totalidad, son los creyentes. De la misma manera que el alma da vida y movimiento al cuerpo, que no es capaz de vivir y moverse por sí mismo, el Logos, al impulsar eficazmente al cumplimiento del deber, mueve todo el cuerpo de la Iglesia y a todos los miembros que pertenecen a ella y que sin el Logos nada podrían hacer.» Cfr. A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes,* 1938; Urs von Balthasar, *Le mysterion d'Origène,* en: «Recherches de science religieuse» 26 (1936), 513-562; 27 (1937), 38-64. Si Orígenes llamara alma de la Iglesia al Logos no encarnado, infraestimaría la naturaleza humana de Cristo, sin la que el Señor no actúa en la Iglesia; pero del conjunto de su doctrina resulta que llama alma de la Iglesia al Logos encarnado.

La caracterización de Cristo como alma de la Iglesia no se impuso. Ya veremos como desde San Agustín se atribuye la propiedad de ser alma de la Iglesia al Espíritu Santo. Pero en el Espíritu Santo está presente y actuando en la Iglesia Cristo mismo. San Juan

Crisóstomo dice (*Explicación de la Epístola a los Romanos, Sermón* 13, 8): «Quien posee el Espíritu, no sólo es llamado según Cristo, sino que tiene al mismo Cristo. Pues no es posible que quien tiene el Espíritu no tenga también a Cristo.» La comunidad con el Hijo de Dios es comunidad con el Espíritu Santo (*I Cor.* 1, 9; *II Cor.* 3, 13). Hablaremos más detenidamente sobre estas relaciones al estudiar la función del Espíritu Santo en la Iglesia.

b) El segundo aspecto de este problema debe ser tratado al estudiar la unidad de la Iglesia. Aquí hay que decir que la doctrina paulina sobre la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo afirma tanto la unión de gracia de los creyentes entre sí como la unidad estructural visible. Sería una contradicción ver sólo la comunidad invisible en el Espíritu Santo al interpretar el símbolo del cuerpo de Cristo. Según San Pablo toda la comunidad de Corinto y toda la comunidad de Roma—incluso las visibles—son el cuerpo de Cristo. Las comunidades locales representan la Iglesia total. Según San Pablo no existe una Iglesia visible y otra invisible, sino que es una sola Iglesia visible-invisible la que es el cuerpo de Cristo.

De nuestras reflexiones resulta la convicción de que la unión de la Iglesia con Cristo y la eficacia o celeste *dynamis* de Cristo ni destruyen ni debilitan la libertad y responsabilidad del hombre. Cristo se realiza en las obras de los hombres pero de manera que los hombres obran. Es Cristo quien obra en la acción humana, es el obrar humano en el que El obra; la acción humana es soportada por Cristo. Si se entiende por libertad humana no sólo un proceso psicológico vacío, sino la realización responsable del bien y de lo verdadero, el hombre es movido a obrar libremente en el pleno sentido de la palabra precisamente por el impulso que parte de Cristo (M. Schmaus, *Kirche und Freiheit*, en: MThZ 7 (1957), 81 y sigs.).

La responsabilidad del hombre consiste en que recibe y acoge en sí el movimiento que parte de Cristo y se entrega a la acción de Cristo. San Pablo funda innumerables veces, por no decir siempre, sus advertencias morales, en la unión de sus oyentes o lectores con Cristo o con el Espíritu. El seguimiento, a que Cristo llama, es obediencia a Cristo que actúa en la Iglesia y, por tanto, en el individuo. La comunidad con Cristo no significa disminución, sino aumento de la responsabilidad y actividad humanas. Quien se sabe unido a Cristo, tiene conciencia de estar más obligado que quien se siente sólo ligado a una ley impersonal. La moralidad cristiana es, pues,

obediencia a Cristo que obra en nosotros, amor a El y no sólo cumplimiento de una ley. Es cumplimiento de la ley en cuanto que Cristo habla en la ley a los que están unidos a El. La actitud radical de los cristianos es, pues, personalista (cfr. vol. I, § 3; Th. Steinbuechel, *Die personalistische Grundhaltung des christlichen Ethos*, en: «Theologie und Glaube» 31 (1939), 256-273). Y del mismo modo la ética cristiana es primariamente respuesta a la cuestión de cómo se expresa en el deber y querer la unión de la Iglesia con Cristo y no descripción de lo que hay que hacer para conseguir un fin; parte, pues, de la existencia cristiana y no del fin (Fr. Tillmann, *Katholische Sittenlehre*).

Como Cristo y la Iglesia son en cierto modo una persona, pueden decirse de la Iglesia cosas que tomadas al pie de la letra sólo pueden decirse de Cristo, y de Cristo, cosas que en sentido estricto sólo podrían decirse de la Iglesia. Dice San Agustín de la primera regla del lenguaje del hereje donatista Ticonio (*Sobre la Iglesia cristiana*, lib. 3, cap. 31): «La primera regla trata del Señor y de su cuerpo. En ella se nos intima—a nosotros que reconocemos que la cabeza y el cuerpo, Cristo y la Iglesia, son una sola persona—a pasar del cuerpo a la cabeza y de la cabeza al cuerpo sin abandonar una y la misma persona.» Así puede decirse que Cristo es perseguido cuando la Iglesia es perseguida (*Act.* 9, 5), que Cristo es amado cuando son amados los miembros de su cuerpo, que se niega a Cristo cuando no se quiere ayudar a los miembros del cuerpo de Cristo (*Mt.* 25, 35-45).»

Nuestras reflexiones indican el límite de la afirmación, común en la teología moderna, de que la Iglesia es la encarnación continuada de Cristo. En sentido estricto no puede afirmarse esa tesis; la encarnación fué un acontecimiento único y se realiza y plenifica en la Iglesia, pero no se repite continuamente en ella. Tampoco se puede hablar de un pervivir de Cristo en la Iglesia más que en el sentido concreto, de que Cristo, Señor que está sentado a la diestra del Padre, obra en la Iglesia mediante el Espíritu Santo.

Apartado 3.º

DOCTRINA DE LOS SANTOS PADRES

Los Santos Padres—y sobre todo San Agustín—recogen, estructuran y en parte transforman la doctrina paulina sobre el cuerpo de Cristo.

Vamos a citar algunos textos:

Ignacio de Antioquía, poseído de la fe en la Iglesia y en su gobierno jerárquico, dice a los fieles de Esmirna (cap. 1): «Ensalzo a Dios Jesucristo que os ha hecho tan sabios; ya he visto que sois perfectos en la fe inconmovible y que estáis como cosidos en cuerpo y alma a la cruz de Jesucristo según el espíritu y la carne (=según vuestra existencia natural y sobrenatural), arraigados en el amor (agape) por la sangre de Cristo, creyendo con toda seguridad en nuestro Señor, que es verdaderamente hijo de David según la carne e Hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan, para que se cumpliera toda justicia; que verdaderamente fué clavado según la carne bajo el poder de Poncio Pilatos y del tetrarca Herodes. Nosotros descendemos como fruto de sus bienaventurados dolores, para que levantara en su resurrección la eterna bandera de sus santos y creyentes, entre los judíos y gentiles, en el único cuerpo de su Iglesia.» La Iglesia aparece aquí como fruto de la encarnación, de la pasión y de la resurrección. San Ireneo dice en su escrito contra las herejías (lib. 3, cap. 16, 6): «Existe, pues, un solo Dios Padre... y un Cristo Jesús, Señor nuestro, que atraviesa todo el orden de la salvación y lo recapitula todo en sí. Pero a este «todo» pertenece también el hombre, criatura de Dios; por tanto, también recapitula a los hombres al hacerse visible El, que era invisible al hacerse comprensible El, el Incomprensible, al hacerse pasible siendo impasible, al hacerse carne quien era el Logos. Así recapitula todo en sí dominando las cosas visibles y naturales El, que imperaba sobre las cosas espirituales y supracelestes, aceptando el imperio y constituyéndose en cabeza de la Iglesia para atraer todo a sí en el tiempo predeterminado.» San Clemente de Roma escribe a los Corintios (46, 5): «¿Por qué hay entre vosotros lucha, ira, riñas, disensiones y guerra? ¿Quizá porque tenemos un solo Dios, un solo Cristo, un solo Espíritu de gracia, que ha sido derramado sobre nosotros y una sola vocación en Cristo? ¿Por qué nos dividimos y desgarramos los miembros de Cristo y por qué estamos desunidos contra el único cuerpo y por qué somos tan locos que olvidamos que somos miembros unos de otros? Según Orígenes, desde Cristo, que es un cuerpo con la Iglesia, fluye la vida divina a los miembros, de forma que los miembros son también Cristo *(Contra Celso* VI, 79). San Gregorio de Nisa dice en la explicación del *Cantar de los Cantares* (13) (Cfr. H. U. von Balthasar, *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell,* 1939, 146): «El (Dios) que vistió la figura de hombre y bajo aspecto de siervo trató con los hombres... que alimenta a su cuerpo la Iglesia y configura a los miembros del cuerpo común, nacidos por la fe, dé a todo noble apariencia; dignos y apropiados son los creyentes para ojo y boca, mano y demás miembros... Por tanto, quien mira a la Iglesia ve sin más a Cristo que construye y crece aceptando a los que se van a salvar.» «La Iglesia es, pues, el cuerpo de Cristo y Cristo es la cabeza de la Iglesia que configura a la Iglesia según sus propios rasgos...» (Ibid.). De todos los Padres griegos es San Cirilo de Alejandría quien desarrolla más amplia y profundamente la doctrina de la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo. Cfr. E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrie,* 1905.

En la Iglesia occidental quien con más vida y frecuencia predica a la Iglesia como cuerpo de Cristo es San Agustín; esta idea está en el centro de su pensamiento sobre todo en la *Explicación de los Salmos.* En la *Explica-*

ción al salmo 3, 9 dice: «Este salmo puede también ser entendido de la persona de Cristo de otro modo, a saber, si El (Cristo) habla como totalidad. Como totalidad, digo, con el Cuerpo cuya Cabeza es. Hablan, pues, a la vez la Iglesia y su Cabeza en medio de las tormentas de persecución desatadas en toda la tierra—sabemos cómo se ha cumplido esto ya—: Señor, ¡cuántos son los que se alzan contra mí... Pero tú, Señor, eres escudo en torno mío y me proteges. En Jesús, naturalmente, pues en aquel hombre fué también asumida la Iglesia por el Verbo que se hizo carne y habitó entre nosotros... Con derecho, pues, dice también la Iglesia: tú eres escudo en torno mío, mi gloria. Pues no se atribuye a sí misma el ser ensalzada, porque sabe, por gracia y misericordia de quien es ensalzada. Quien te ensalza a ti, mi Cabeza, a Aquel que subió al cielo como Primogénito de entre los muertos... Levántate, Señor, sálvame, Dios mío! Así puede hablar el Cuerpo a su propia Cabeza.» Cfr. también la *Explicación al salmo* 15, 5; 21, 4; 37, 6. En la *Explicación al salmo* 17, 2, dice: «Aquí hablan Cristo y la Iglesia, es decir, él Cristo total, cabeza y cuerpo: quiero amarte, Dios mío, mi fortaleza.» En el comentario al salmo 127, 3, dice: «Hay muchos hombres y, sin embargo, un solo hombre, muchos cristianos y un solo Cristo. Los cristianos mismos con su cabeza, que subió al cielo, son un solo Cristo. No es Aquel uno y nosotros muchos, somos uno en El. Un solo hombre, pues, Cristo, cabeza y cuerpo.» En la *Explicación del salmo* 26 (sección 2, 2) dice: «El nos salvó con su sangre y nos incorporó a El y así nos hizo miembros suyos, para que también nosotros fuéramos Cristo en El. Todos nosotros estamos en El porque en cierto modo el Cristo total es cabeza y cuerpo.» En la *Explicación del salmo* 60, 3, dice: «Nuestra vida en esta peregrinación no puede estar sin tentaciones; porque nuestro adelanto no puede ocurrir más que por nuestras tentaciones, ni nadie se conoce a sí mismo si no en la tentación, ni puede ser coronado si no ha vencido, ni puede vencer si no ha sido atacado... A nosotros, es decir, a su Cuerpo, nos quiso El prefigurar ya en su propio cuerpo, en el cuerpo con que murió y resucitó y subió a los cielos, para que los miembros confiaran seguir adonde la Cabeza nos precedió. Nos prefiguró en Sí, por tanto, cuando fué tentado por Satanás... En Cristo fuiste tentado tú, porque Dios asumió carne tuya, oprobio tuyo, honor tuyo y, por tanto, tentación tuya, victoria tuya. Si fuimos tentados en El, en El vencimos al demonio... Acordémonos del Evangelio: sobre esta piedra quiero edificar mi Iglesia... (*Mt.* 16, 18). ¿Pero quién se hizo piedra? Oye a San Pablo: pero la roca era Cristo (*1 Cor.* 10, 4). En El, por tanto, estamos edificados. Por eso la roca en que estamos edificados fué antes atacada por el viento, la lluvia y las corrientes, cuando Cristo fué tentado por el demonio. Mira sobre qué solidez quiso fundarte.»

Cfr. también *Ps.* 142, 3; 26, 2, 11; 18, 2, 10; 37, 6; 74, 4; 30; *Sermón* 1, 3. En la homilía 21 sobre el *Evangelio* de San Juan, 8, dice:

«Dejad, pues, que nos felicitemos y demos gracias, porque no sólo nos hemos hecho cristianos, sino Cristo. ¿Entendéis, hermanos; os dais cuenta de la gracia de Dios en nosotros? Admiraos, alegraos, nos hemos hecho Cristo. Pues si El es la Cabeza y nosotros los miembros, el hombre total

es El y nosotros. Lo dice el apóstol Pablo: para que no fuéramos ya niños llevados de aquí para allá por el viento de las doctrinas. Pero antes había dicho: hasta que todos nosotros lleguemos a la unidad de la fe y al conocimiento del Hijo de Dios, al varón perfecto, a la edad de la plenitud de Cristo. La plenitud de Cristo son, pues, la Cabeza y los miembros. ¿Qué significa «Cabeza y miembros»? Cristo y la Iglesia. Pues, nos lo atribuiríamos soberbiamente, si no se hubiera dignado atribuírnoslo Aquel que por San Pablo dice: pero vosotros sois el Cuerpo y los miembros de Cristo. Por tanto, cuando el Padre muestra algo a los miembros de Cristo, lo muestra a Cristo. Ocurre un milagro enorme pero verdadero; se muestra a Cristo, lo que Cristo sabía, y se muestra a Cristo por Cristo. Es algo maravilloso y grande, pero la Escritura así lo dice. ¿Qué significa lo que he dicho: es mostrado a Cristo por Cristo? Es mostrado a los miembros por la Cabeza. Mira, medita esto: imagina que quisieras levantar algo con los ojos cerrados; la mano no sabe adónde tiene que ir y sin duda la mano es un miembro tuyo, pues no está separada de ti; abre los ojos; ahora la mano sabe adónde tiene que ir: el miembro sigue a la cabeza que indica. La cabeza indica para que los miembros vean; la cabeza enseña para que aprendan los miembros; sin embargo, cabeza y miembros son un solo hombre. El no quiso separarse de nosotros, sino que se unió a nosotros. Estaba lejos de nosotros, muy lejos; ¿qué hay más alejado que el hombre y Dios? ¿Qué tan distanciado como la injusticia y la justicia como la mortalidad y la eternidad? Mira cuán lejos estaba el Verbo al principio, Dios en Dios, por quien todo fué hecho. ¿Y cómo se ha acercado, hasta llegar a ser lo que nosotros somos y nosotros en El? El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros.»

En su obra *De peccatorum meritis et remissione* (lib. 1, cap. 31), dice:

«Si la esencia divina, a pesar de la distancia, pudo asumir la sustancia humana por amor nuestro, de manera que era una sola persona y el Hijo del hombre que estaba en la tierra era el mismo en el cielo debido a la participación de la carne en la divinidad, cuánto más digno de creer es que los demás hombres santos y creyentes en El se hagan un Cristo con el hombre Cristo, de forma que, ascendiendo ellos por su gracia y comunidad, El, el Cristo uno, que bajó del cielo suba al cielo! Y así dice también el Apóstol: del mismo modo que nosotros tenemos muchos miembros en un solo cuerpo, pero todos son miembros del cuerpo, porque son muchos, pero un solo cuerpo: así también Cristo. No dijo: así también de Cristo, es decir, cuerpo de Cristo o miembros de Cristo, sino: así también Cristo, llamando Cristo a la Cabeza y al Cuerpo.»

En *De praedestinatione sanctorum* (15, 31), dice:

«En nuestra Cabeza se nos aparece la fuente misma de la gracia, desde donde fluye por todos sus miembros según la medida de cada uno. Por la gracia el hombre—sea quien sea—se hace de Cristo desde el principio de su

fe; por la gracia por la que aquel hombre fué Cristo desde el principio: renacido por el mismo Espíritu, por el que El nació; en el mismo Espíritu ocurre en nosotros el perdón de los pecados, en que ocurrió que El no tuviera pecado alguno... Del mismo modo, pues, que El solo fué predestinado a ser nuestra Cabeza, todos nosotros fuimos predestinados a ser sus miembros... Nos hace creer en Cristo, quien nos hizo Cristo en quien creemos; hizo en los hombres el fundamento de la fe y la plenitud en Jesús, el mismo que hizo al hombre fundador de la fe y cumplidor, el mismo que le hizo Jesús.»

El *Sermón* 144, 5, dice:

«Vuestra fe, amadísimos, sabe bien, y nosotros sabemos, que lo habéis aprendido bajo la enseñanza del celestial Maestro en quien ponéis vuestra confianza: que nuestro Señor Jesucristo, que ya padeció y resucitó por nosotros, es la Cabeza de la Iglesia, y que la Iglesia es su Cuerpo y que en su Cuerpo la unidad de los miembros y la obra vinculadora del amor representan la salud. Quien se enfría en el amor, está enfermo en el Cuerpo de Cristo. Y aquel a quien ya ha ensalzado nuestra Cabeza es poderoso incluso para curar a los miembros enfermos: si no se han desgarrado por un ateísmo excesivo, sino que están en relación con el Cuerpo hasta que ocurre la curación. Pues no hay que desesperar de la curación de lo que está todavía en relación con el Cuerpo: pero lo que ha sido separado y cortado no puede ni ser sanado ni recuperado. Y como Aquél es Cabeza de la Iglesia y la Iglesia su Cuerpo, el Cristo total es la Cabeza y Cuerpo juntamente. Aquella ya ha resucitado. Tenemos, pues, nuestra Cabeza en el cielo. Nuestra Cabeza intercede por nosotros. Nuestra impecable e inmortal Cabeza ruega a Dios por nuestros pecados: para que también nosotros, resucitando al fin y llevados a la gloria celestial, sigamos a nuestra Cabeza. Pues donde está la Cabeza deben estar también los demás miembros. Pero nosotros somos miembros ya mientras estamos aquí; no nos desanimemos: pronto seguiremos a la Cabeza. Pues, hermanos, ved el amor de nuestra Cabeza. Está ya en el cielo y está sufriendo aquí abajo, mientras sufra aquí abajo la Iglesia. Aquí abajo pasa hambre Cristo, pasa sed, está desnudo, es extraño, está enfermo, está en la cárcel. Pues todo lo que sufre su cuerpo aquí abajo, dice que lo sufre también El... «Yo estaba hambriento y me disteis de comer..., pues todo lo que hacéis a uno de mis pequeños, a mí me lo hacéis» *(Mt.* 25, 42, 45). Y así también en nuestro cuerpo la cabeza está arriba, mientras que los pies están en tierra; sin embargo, cuando en una multitud alguien te pisa el pie, ¿no dice la cabeza: me has pisado? Y así clama también Cristo, con quien nadie tropieza: «Tenía hambre y me disteis de comer.»

El *Sermón* 19, 1-4, dice:

«¿Hay hombres que tengan fe y no amor? Hay muchos que creen y no aman... «Dices que hay un Dios. Tu fe es cierta, pero también los demonios tiemblan y creen» *(Sant.* 2, 19). Por tanto, si sólo crees y no amas, eso

tienes en común con los demonios. Pedro dijo: «Tú eres el Hijo de Dios», y le fué contestado: «Bienaventurado tú, Simón Bár Jona, pues no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre celestial» (*Mt.* 16, 16-17). Encontramos que también los demonios dicen: «¿Qué tenemos que ver contigo, Hijo de Dios?» El Apóstol confiesa al Hijo y al Hijo confiesan también los demonios: la profesión parece igual, el amor es desigual. Los apóstoles creen y aman, los demonios creen y temen; el amor espera recompensa, el temor castigo. Nadie se ufane, pues, por cualquier don de la Iglesia, en caso de que destaque dentro de la Iglesia por algún don que le haya sido confiado; tenga más bien en cuenta si tiene amor. Pues también Pablo enumera muchos de Dios en los miembros de Cristo, que son la Iglesia, y dice que a todos los miembros son confiados dones especiales y que es imposible poseer todos los mismos dones. Pero nadie quedará sin dones: «apóstoles, profetas, doctores, luego el poder de milagros, las virtudes; después las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, los géneros de lenguas» (*1 Cor.* 12, 28). Así se dijo y vemos un don en éste y otro en aquél. Que nadie se ofenda, pues, de que a él no se le haya dado lo que a otro fué dado. Tenga amor, no envidia al poseedor, y tendrá junto con él lo que él mismo no tiene. Pues lo que tiene mi hermano, si no lo envidio, sino que le amo, yo lo tengo. En mí no tengo nada, pero lo poseo en él: no sería mío si no estuviéramos en el mismo Cuerpo y bajo la misma Cabeza.

La mano izquierda, por ejemplo, lleva un anillo y la derecha no; ¿se queda ésta sin adorno por eso? Considera las manos por separado: ves que lo que tiene la una no lo tiene la otra. Considera el conjunto del cuerpo que comprende ambas manos, y ve cómo lo que una mano no tiene lo tiene la otra. Los ojos ven adónde van y los pies van hacia donde los ojos han previsto; pero los ojos no pueden andar, ni los pies ver. Pero el pie te dirá: también yo tengo luz, pero no en mí, sino en el ojo; pues el ojo no ve para él solo y para mí no. Y los ojos contestarán: nosotros andamos también, no por nosotros, sino mediante los pies; pues los pies no se llevan a sí mismos solos y no a nosotros. Cada uno de los miembros cumple, pues, en particular, divididos los oficios, lo que el alma manda; y sin embargo, radican en un solo cuerpo y se mantienen en unidad; no se apoderan de lo que los otros miembros tienen, aunque ellos mismos no tengan aquellos miembros, ni tienen por ajeno lo que poseen en común en el mismo cuerpo. Y, finalmente, hermanos: si un miembro choca con algo bajo, ¿qué miembro le negará su ayuda? ¿Qué parece en el cuerpo humano más en último lugar que el pie? Y en el pie mismo ¿qué más alejado que la planta? Y sin embargo eso más alejado está en tan estrecha relación con toda la estructura del cuerpo que, cuando se clava una espina, todos los miembros colaboran para sacar la espina: las rodillas se doblan, se curva la espalda..., uno se sienta para sacar la espina; y el hecho de sentarse es cosa de todo el cuerpo. ¡Cuán pequeña es la parte lastimada! Tan pequeña es la parte en que pudo clavarse una espina y, sin embargo, el apuro de un lugar tan pequeño y menudo no es descuidado por todo el cuerpo: los demás miembros no sufren y en aquel lugar sufren todos. El Apóstol nos ha dado en esto una parábola de amor, animándonos a que nos amemos entre nosotros, como los miembros en el cuerpo: «Si padece un miembro, todos los miembros padecen con él, y si un miembro es honrado, todos los otros a una

se gozan. Pues vosotros sois el Cuerpo de Cristo y sus miembros» *(1 Cor.* 12, 26-27). Si se aman los miembros que tienen su cabeza en la tierra, ¿cómo tendrán que amarse los miembros que tienen su Cabeza en el cielo? Claro que no se amarían si fueran abandonados por su Cabeza; pero como esta Cabeza es Cabeza y está ensalzada y está a la derecha de Dios Padre, de forma que sigue trabajando en la tierra, no en sí sino en sus miembros, de modo que al final dice: «tuve hambre, tuve sed; fuí extraño», y ellos contestan: «¿cuándo te vimos hambriento o sediento?», y El responde también: Yo, la Cabeza, estaba en el cielo, pero en la tierra estaban sedientos los miembros—dice al final: «lo que no hicísteis a uno de mis pequeños a Mí me lo negásteis» *(Mt. 25,* 35-45). A esta Cabeza estamos unidos únicamente por el amor.

Y así, hermanos, vemos a cada miembro en su oficio cumplir su propia tarea: que el ojo ve, pero no hace; que la mano, en cambio, hace pero no ve; el oído oye pero ni ve ni hace; la lengua habla, pero ni oye ni ve; y aunque todos ellos son distintos y están separados por sus oficios, tienen, unidos por la única estructura del cuerpo, algo común a todos. Los oficios son diversos, el bienestar uno solo. El amor es en los miembros de Cristo lo que la salud y bienestar en los miembros del cuerpo. En mejor lugar está el ojo: está puesto arriba como en una almena de vigilancia, para desde allí ver, contemplar, mostrar; gran honor hay en los ojos, por lo fogoso del sentido, por la movilidad, por cierto poder que los otros miembros no tienen. Por eso los hombres suelen jurar por sus ojos más que por ningún otro miembro. Nadie dice a otro: te quiero como a mis oídos; y sin embargo el sentido del oído no está lejos del ojo, es el más cercano a él. Diariamente dicen los hombres: te amo como a mis ojos. Y también el Apóstol alude a que el amor a los ojos es mayor que el amor a los demás miembros: cuando se siente abandonado por el amor de la Iglesia de Dios dice: «pues yo mismo testifico que, de haber sido posible, los ojos mismos me hubiera arrancado para dároslos» *(Gal.* 4, 15). Nada hay, pues, en el cuerpo más sublime y honrado que los ojos, y tal vez nada más pequeño que el dedo pequeño del pie. Pero está más en orden el dedo sano que el ojo enfermizo y legañoso, pues la salud, que es común a todos los miembros, es más valiosa que los oficios de cada uno. Y así ves en la Iglesia a uno que tiene un oficio pequeño y amor para él, y a otro tal vez con un oficio más importante pero que no tiene amor. Sea aquél el dedo pequeño del pie y éste el ojo. Pertenece más a la estructura del cuerpo el que ha conservado la salud. Finalmente es una carga para el Cuerpo, quien siempre está enfermizo; y todos los miembros se esfuerzan por curar al enfermo, y la mayoría de las veces cura. Pero si no es curado y se pudre de modo que no puede curar, los demás miembros tienen que aconsejar que sea cortado y separado del conjunto del cuerpo.»

El *Sermón* 3 dice:

«El oficio de la palabra y el cuidado en que nosotros padecemos dolores de parto por vosotros, hasta que Cristo haya sido formado en vosotros, nos impulsa a advertir a vuestra niñez, a vosotros que, renacidos del agua y del Espíritu, veis a nueva luz este manjar, esta bebida sobre la mesa del

Señor y que los recibís con inocente devoción, sobre lo que significa este tan grande y divino sacramento, este tan celebrado y noble medicamento, un sacrificio tan puro y suave que hoy es inmolado, no ya en una ciudad terrena de Jerusalén o en el tabernáculo erigido por Moisés, ni en el templo construído por Salomón, sombras todas del futuro, sino inmolado según las profecías «desde la aurora al atardecer» y ofrecido según la gracia de la Nueva Alianza como sacrificio de alabanza a Dios. Ya no se elige entre los rebaños de animales un sacrificio cruento; ninguna oveja o cabrito son arrastrados ya hasta el altar de Dios: el sacrificio de nuestro tiempo es la carne y sangre del sacerdote mismo. Pues sólo de El se profetizó en los Salmos: «Tú eres sacerdote eternamente según el orden de Melquisedec.» Y leemos en el libro del *Génesis* que Melquisedec, sacerdote del Señor, llevó pan y vino cuando fué a bendecir a nuestro padre Abraham.

Cristo, pues, nuestro Señor, que sacrificó en la Pasión por nosotros lo que había recibido de nosotros al nacer, constituído eternamente como Sumo Sacerdote, fijó el orden de sacrificio que veis: el de su cuerpo y sangre. Pues su cuerpo traspasado por la lanza manó la sangre y agua, que perdonan nuestros pecados. Acordándoos de esta gracia, luchando por vuestra salvación con temor y temblor—porque es Dios quien obra en vosotros—, entrad en comunidad con este altar. Reconoced en el pan lo que pendió de la Cruz, y en el cáliz lo que se derramó de su costado. Pues también los sacrificios de la Antigua Alianza con toda su abigarrada pluralidad eran una imagen del único sacrificio venidero. Pues Cristo mismo es el cordero, por la inocencia de su sencillo ánimo, y el cabrito, por su semejanza a la carne de pecado. Y todo lo que fué prefigurado de múltiples modos en los sacrificios del Antiguo Testamento, pertenece al único sacrificio que ha sido revelado en el Nuevo.

Recibid, pues, y comed el Cuerpo de Cristo, vosotros que en el Cuerpo de Cristo os habéis hecho miembros de Cristo; recibid y bebed la sangre de Cristo. No os volváis a desatar, comed el vínculo de vuestra unidad; conoced vuestra dignidad, bebed vuestro precio. Del mismo modo que esto se convierte en vosotros, al comerlo y beberlo, así vosotros os convertís en Cuerpo de Cristo, si vivís piadosa y dócilmente... Recibiendo en El la vida, sois una carne con El. Pues este misterio no significa la carne de Cristo de modo que os separe de ella. El Apóstol dice que esto estaba profetizado en la Escritura: «Ambos serán una sola carne» (*1 Cor.* 10, 17). Y en otro lugar dice de la Eucaristía misma: «un único pan, un cuerpo único, somos nosotros a pesar de ser muchos». Así empezáis a recibir ahora lo que habéis empezado a ser...

Y lo recibiréis dignamente si os cuidáis de la «levadura de las falsas doctrinas», para que seáis «pan ázimo en pureza y verdad»; o si conserváis la levadura del amor, que «una mujer puso en tres medidas de harina, hasta que todo fermentara». Pues aquella mujer es la sabiduría de Dios, que vino a carne mortal por una Virgen y predicó su Evangelio por toda la tierra, que había repartido después del diluvio entre los tres hijos de Noé, como en tres medidas, hasta que toda ella fermentara. Esto es el «todo», llamado 'holon' en griego, en que vosotros, conservando el vínculo de la paz, seréis «conforme al todo», es decir, *Katholon*, de donde viene el nombre de Iglesia católica.»

El tema de la unidad entre Cristo y los cristianos está tratado con especial fuerza en un sermón sobre la primera epístola de San Juan (*Sermón* 10, 3).

«En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios» (*1 Jo.* 5, 2). ¿Qué es esto, hermanos? Inmediatamente antes, San Juan habla del Hijo de Dios, no de los hijos de Dios; Nizar nos puso a considerar el Cristo único, y nos dijo: «Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ése es nacido de Dios, y todo el que ama al que le engendró, ama al engendrado de El», es decir, al Hijo nuestro Señor Jesucristo. Y continúa: «en esto reconocemos que amamos a los hijos de Dios»; como que quisiera decir: en esto reconoceremos que amamos al Hijo de Dios; pero dice «hijos de Dios» habiendo dicho inmediatamente antes Hijo de Dios. Pues los hijos son el Cuerpo del unigénito Hijo de Dios; como El es la Cabeza y nosotros los miembros, sólo hay un Hijo de Dios. Quien ama, pues, a los hijos de Dios, ama al Hijo de Dios; y quien ama al Hijo de Dios ama al Padre: y nadie puede amar al Padre si no ama al Hijo; y quien ama al Hijo, ama también a los hijos de Dios. ¿Qué hijos o niños de Dios? Los miembros del Hijo de Dios. Y justamente por amarlos se hace El mismo, por el amor, un miembro del conjunto del Cuerpo de Cristo; y así será un Cristo único que se ama a sí mismo *et erit unus Christus amans seipsum*. Pues cuando los miembros se aman unos a otros, se ama a sí mismo el Cuerpo. Y cuando un miembro padece, todos los miembros padecen con él; y cuando un miembro es honrado, todos los miembros se alegran con él. Y ¿cómo continúa San Pablo?, pero vosotros sois cuerpo de Cristo y sus miembros (*1 Cor.* 12, 26 s.). Juan hablaba poco antes del amor fraternal y decía: «quien no ama al hermano a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve? (4, 20). Y cuando amas al hermano, ¿acaso amas sólo al hermano y no a Cristo? ¿Cómo va a ser eso, si amas a un miembro de Cristo? Por tanto, cuando amas a un miembro de Cristo, amas a Cristo; cuando amas a Cristo, amas al hijo de Dios, y si amas al Hijo de Dios, amas también al Padre. El amor es, por tanto, indivisible. Elige lo que quieres amar. Lo demás se sigue por sí solo necesariamente. Dí: yo amo sólo a Dios, a Dios Padre. Mientes. Si le amas, no le amas a El solo, sino que si le amas, amas también al Hijo. Sí, dices; amo al Padre y al Hijo, pero sólo a Ellos: a Dios Padre y a nuestro Señor Jesucristo, que subió al cielo y está sentado a la derecha del Padre, al Verbo, por quien todo fué hecho, que se hizo carne y habitó entre nosotros; sólo a Ellos amo. Mientes; pues si amas a la Cabeza también amas a los miembros; pero si no amas a los miembros, tampoco amas a la Cabeza. ¿No temes la voz de la Cabeza, que desde el cielo grita por sus miembros: «Saulo, Saulo, por qué me persigues»? (*Act.* 9, 4). Le persigue, dice, quien persigue a sus miembros; le ama, quien ama a sus miembros. Sabéis quienes son los miembros de Cristo: la Iglesia de Dios. «Conoceremos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios» (*1 Jo.* 5, 2). ¿Cómo? No es distinto hijos de Dios, ¿y Dios? Sí, pero quien ama a Dios, ama sus mandamientos. ¿Y cuáles son los mandamientos de Dios? Un nuevo precepto os doy, que os améis los unos a los otros (*Jo.* 13, 34). Nadie se disculpe con otro amor ni invocando otro amor; este amor es así, ni más ni menos: del mismo modo que él es unidad, junta en unidad a todos los que de él proceden y les

funde como el fuego. Ahí está el oro; se funde la masa y se hace unidad; pero si la llama del amor no enciende el fuego, los muchos no pueden juntarse en unidad. Conocemos que amamos a Dios en que amamos a los hijos de Dios.»

2. Podríamos citar muchos más textos de Santos Padres; todos ellos atestiguan que la Iglesia es el cuerpo de Cristo. Aparte de esto aparecen claramente dos motivos:

a) Muchos Padres defienden la tesis de que el Logos asumió al hombre en la encarnación. Encontramos esta doctrina en San Ireneo, Melitón de Sardes y Metodio de Olimpia. En último término se apoya en Efesios y Colosenses, ya que San Pablo dice que Cristo es la cabeza del universo, aunque no dice que el universo sea el cuerpo de Cristo, y que todas las cosas serán recapituladas en Cristo. ¿Cómo explicar esta doctrina de San Pablo? Evidentemente San Pablo afirma que Cristo tiene una relación especial con el universo. El universo es todo el mundo, todas las cosas del cielo y de la tierra. El universo ha sido sometido a Cristo; todos los poderes están sometidos a El y El es su Señor; es Señor del universo de manera distinta a como es señor de la Iglesia; de ella es Señor como la cabeza de su amada esposa. En cuanto que los poderes están a su disposición son configurados por la Iglesia, enviada y mandataria de Cristo; pero en cuanto que esos poderes están poseídos de sí mismos, son hechos prisioneros por Cristo. Las palabras de San Pablo significan, pues, dos cosas: creación de la verdadera relación de los seres entre sí y creación de la verdadera relación de los seres a Cristo o a Dios; esta última en el sentido de la subordinación.

Parece que los Padres citados en la polémica contra el gnosticismo y su mito del hombre primero le hicieron una concesión, ya que entienden la encarnación en el sentido amplio de asunción de la humanidad total. En la Iglesia se realiza lo empezado en la encarnación: la pertenencia de los hombres a Cristo. Pero la diferencia entre esta teoría y el gnosticismo se ve en el hecho de que según los Padres citados el desarrollo de la nueva humanidad, dada potencialmente en Cristo, sólo se logró por la fe y el amor y no por un proceso cósmico. Justamente por eso luchó San Ireneo contra el gnosticismo. Se trataba de lo personal e histórico-salvador frente a lo metafísico-natural de los gnósticos.

San Atanasio tuvo que defender la fe ortodoxa contra el arrianismo. Para ello tuvo que estudiar los textos de la Escritura que parecían negar a Cristo la consustancialidad con el Padre, y que eran

justamente los que los arrianos aprovechaban. Esto le llevó a afirmar que Cristo había asumido a los hombres en cuanto que era representante de todos ellos. La unidad entre Cristo y los cristianos sería, pues, representativa. Va aún más allá y dice que en Cristo está representado de antemano el hombre nuevo, que ha logrado su forma y estructura social, desarrollada en la Iglesia. Ve, pues, en Cristo el anteproyecto de la Iglesia que es la explicación y desarrollo de lo prefigurado en Cristo.

b) Especial importancia tiene la tesis comúnmente defendida por los Santos Padres de que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, porque en ella se come el cuerpo eucarístico del Señor. Desde Tertuliano encontramos esta tesis que perdura hasta la primera Escolástica e incluso hasta principios del siglo XIII. La Iglesia participa del cuerpo sacramental de Cristo; por eso es el cuerpo de Cristo. Según San Hilario los cristianos están en Cristo y Cristo en ellos por el sacramento de la carne y de la sangre. Los cristianos son cuerpo de Cristo por su unidad en el sacramento del cuerpo de Cristo; esa unidad se expresa en el amor recíproco de los creyentes, que tiene sus raíces en el hecho de que Cristo asumió el cuerpo de todos nosotros en la encarnación haciéndose así prójimo de todos; pero la unidad de la eucaristía es la que da a esa unidad su fuerza y configuración verdaderas. De modo parecido piensa San Juan Crisóstomo, que se distingue de los Padres anteriores en que ya no ve el fundamento de la unidad de Cristo y la Iglesia en el ser real o potencial de los hombres en el Cristo histórico; no usa ese presupuesto y le sustituye por la presencia real del Cristo histórico en el pan eucarístico; la eucaristía se convierte, por tanto, en razón principal y en centro de la unidad de los cristianos con Cristo en el cuerpo de la Iglesia.

La doctrina de San Agustín tiene muchos estratos. Podemos resumirla de la manera siguiente: en primer lugar hay que decir que también San Agustín defendió la teoría de la asunción; la encarnación del Hijo de Dios significa, por tanto, también según él, la asunción de todo el hombre. Esta afirmación debe interpretarse en el sentido de que Cristo está solidariamente unido con toda la humanidad y, por tanto, obra y habla en su nombre y en lugar suyo; Cristo es representante de la humanidad porque está ordenado a toda la humanidad; esta ordenación se realiza gracias a la Iglesia. El hombre es incorporado a la humanidad ampliada de Cristo, a su cuerpo, por el sacramento del bautismo. El bautismo es, por tanto, el sacramento de la incorporación; la eucaristía es el sacramento

del intercambio de vida entre Cristo-Cabeza y los miembros de su cuerpo, la Iglesia. Eucaristía e Iglesia están, pues, íntimamente unidas entre sí. Quien participa de la eucaristía es hecho continuamente partícipe del espíritu de Cristo. Sólo se puede celebrar la eucaristía y recibir el espíritu de Cristo dentro de la Iglesia. Los pecadores están excluídos de la eucaristía.

Según San Agustín, la eucaristía es el sacramento tanto del Cristo histórico como del Cristo total que abarca el cuerpo y la cabeza; es a la vez sacramento de la unidad y de la caridad *(Explicación del Evangelio de San Juan* 26, 13). En polémica contra el particularismo de los donatistas, San Agustín acentúa la función unitiva de la eucaristía. Sería interpretar falsamente a San Agustín creerle simbolista respecto a la eucaristía, porque dice que la eucaristía es signo eficaz de la unidad de la Iglesia. Más bien ocurre lo contrario: la eucaristía sólo puede ser signo eficaz de esa unidad, si de hecho contiene el cuerpo concreto e histórico de Cristo. La acentuación de la función unitaria de la Eucaristía exige el realismo eucarístico. De hecho San Agustín enseña que en la Eucaristía Cristo ofrece la carne que tuvo durante su vida terrena *(Explicación del salmo* 98, 9). Cfr. *De Baptismo* 5, 8, 9. Ve además en la eucaristía la memoria del sacrificio de la cruz... Cristo es aquí y allí sacerdote oferente y víctima ofrecida. El sacrificio de la cruz fué único e irrepetible, pero diariamente celebra la Iglesia el sacramento de ese sacrificio y ella misma hace un sacrificio *(De civitate Dei* 10, 20; *Contra Faustinum* 20, 18). A consecuencia de la estrecha relación de Cristo con la Iglesia, la Iglesia se ofrece a sí misma cuando ofrece el sacrificio de Cristo al Padre. Mediante Cristo la Iglesia es en la eucaristía don sacrificial y sacerdote oferente *(De civitate Dei* 6, 10; 10, 20; *Sermón* 227; *Explicación del salmo* 33). Los signos eucarísticos—pan y vino—son símbolos del cuerpo histórico de Cristo presente en la eucaristía y del cuerpo místico de la Iglesia. (A veces San Agustín llama cuerpo místico al cuerpo individual-histórico de Cristo presente en la eucaristía). El contenido, la *res sacramenti* es, por tanto, el Cristo que abarca la cabeza y el cuerpo *(Explicación del Evangelio de San Juan* 26, 7). Pero la cabeza está presente según su realidad histórica aunque misteriosamente. Por eso precisamente puede decir San Agustín: «Si vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, es vuestro misterio el que está encima del altar. Vosotros recibís vuestro misterio... sois lo que veis, y recibís lo que sois» *(Sermón* 179; cfr. *Sermón* 272 y 229). San Agustín aplica a su

tesis de la función unitaria de la eucaristía la imagen de la unidad natural en el pan y en el vino, muy difundida desde la «Didache». El pan y el vino se hacen después de un proceso trabajoso y también a la Iglesia le cuesta muchos trabajos el incorporar a sus hijos plenamente a la nueva unidad del cuerpo de Cristo, cuyo misterio reciben ahora en la eucaristía.

¿Cómo se entiende la presencia—afirmada por San Agustín—, del cuerpo místico de Cristo en la eucaristía? No es metafísico-estática, sino ontológico-dinámico-actualística. Los miembros del cuerpo de Cristo están presentes en el sacramento de la eucaristía, porque se ofrecen a sí mismos y se ofrecen con su cabeza, Cristo. Esto ocurre por el amor que San Agustín llama *caritas* y distingue del amor llamado *cupiditas;* el amor en que el hombre se ofrece tiene dos direcciones: una hacia arriba y otra hacia todas partes; se mueve, pues, en vertical y en horizontal. En él se eleva el hombre a Dios (San Agustín usa muchas veces la expresión *sursum corda)* y dentro del cuerpo místico de Cristo se dirige a todos los miembros. El hombre sólo es capaz de esa ascensión a Dios, porque Cristo bajó antes, es decir, en Cristo y por Cristo, la cabeza, que mueve a su cuerpo místico hacia donde El vive ya: hacia el Padre celestial. La Eucaristía es, como dice San Agustín, en unos lugares cada día y en otros cada cierto tiempo, el lugar y el modo de esta subida al Padre, porque en la Eucaristía se ofrece al Padre el cuerpo místico de Cristo por medio de la cabeza. Por otra parte la eucaristía no tendría ningún sentido si los participantes no se elevaran a Dios por medio de Cristo en el amor alimentado por la fe en Cristo. Este amor que eleva al Padre y que se dirige a los hermanos, no sólo es efecto de la eucaristía, sino un elemento de su estructura; pertenece a la estructura de la *res* eucarística, es decir, al contenido mentado por el signo sacramental. San Agustín aplica aquí categorías formales y no causales. Estas reflexiones demuestran que sólo los santos pueden participar con pleno sentido de la eucaristía; sólo quienes están llenos de caridad. De los pecadores y cismáticos dice San Agustín: «Quien recibe el misterio de la unidad y no mantiene el vínculo de la paz, no recibe el misterio a favor suyo, sino como un testimonio en contra» *(Sermón* 272). Tal sacrificio es rechazado. Dios exige sacrificio pero no el sacrificio del cuerpo torturado, sino el sacrificio del corazón contrito; no tiene ningún valor ofrecer el sacrificio en el altar de piedra y no ofrecerlo en el altar del corazón; Dios pide el sacrifico que es quemado para él por el fuego de la

caridad en el altar del corazón. Como es la caridad encendida por el Espíritu Santo, lo que reúne en unidad a los miembros del cuerpo místico y es el amor que todo lo une y en el que es ofrecido el sacrificio del corazón, San Agustín puede decir: éste es el sacrificio de los cristianos: muchos un solo cuerpo en Cristo. Y así se convierte en sacrificio todo acto de caridad, toda obra de misericordia, todo buen consejo, porque en todas esas acciones el hombre se entrega a Dios en la caridad. No puede entenderse esta tesis agustiniana como exclusivamente afirmada de la teología moral; porque cada movimiento del corazón tiene, según él, su punto de partida en Cristo, en la unión con la cabeza que se realiza continuamente en la celebración eucarística como movimiento sacrificial del Cristo total que comprende el cuerpo y la cabeza. Todo acto de amor es, por tanto, una representación del acontecer eucarístico.

Como la celebración de la Eucaristía implica como elemento estructural el movimiento amoroso del cuerpo místico de Cristo hacia el Padre y hacia los demás miembros, lleva también en sí el anhelo de plenitud. El contenido eucarístico *(res)* sólo logrará su plena figura en el futuro; el sacramento de la eucaristía es, pues, para el cuerpo de Cristo el *sacramentum spei*. Apunta al fin de los tiempos. Allí el descanso de los justos no consistirá ya en el sacramento de la esperanza, en el que la época presente de la Iglesia realiza su unidad mientras bebe lo que manó del costado de Cristo» *(Contra Faustinum* 12, 20; Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus* 1933, 390-413; cfr. Ratzinger, *o. c.)*.

La doctrina agustiniana de la relación entre la eucaristía y la Iglesia-cuerpo de Cristo, es decir, entre el cuerpo sacramental y el cuerpo místico de Cristo pervive hasta finales del siglo XII; aparece en innumerables textos; suelen coincidir en que el hombre está en la Iglesia porque recibe el cuerpo eucarístico y sólo puede recibir el cuerpo sacramental en el cuerpo que representa la Iglesia. En esta concepción se reúnen el realismo eclesiológico y el eucarístico. No es razón que se demuestre la realidad del cuerpo sacramental de Cristo partiendo de la realidad de la Iglesia. Según esto, la Iglesia no podría ser un fenómeno real si el cuerpo sacramental de Cristo no fuera real. Es cierto que muchas veces se dice que la eucaristía es un símbolo del cuerpo de Cristo, pero esta afirmación no significa que exista una concepción puramente simbólica de la eucaristía frente a la concepción realista, sino que tal formulación alude a que el cuerpo eucarístico está referido al cuerpo eclesiológico de Cristo: un

realismo condiciona al otro (véase Henri de Lubac). Desde principios del siglo XIII la idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo se fué independizando cada vez más del cuerpo sacramental; el cuerpo sacramental no volvió a ser considerado como la realidad íntima y oculta del cuerpo eclesiológico, sino como su causa y consecuencia. La consideración causal sustituye a la formal y estructural en la visión de las relaciones entre la eucaristía y la Iglesia. Cada una de las dos realidades fué distinguiéndose agudamente de la otra en su ser característico. Esto condujo a ver sus relaciones recíprocas como relación de causa y efecto, a lo que contribuyó el aristotelismo. Este proceso aclaraba las cosas, pero corría el peligro de separar excesivamente la eucaristía de la idea de la Iglesia-cuerpo de Cristo. La magnitud del peligro puede verse en los estudios sobre la eucaristía de los siglos XIV y XV; en ellos muchas veces sólo se habla de la transustanciación y de la presencia real de Cristo y se pasa por alto la fuerza configuradora de la Iglesia propia de la eucaristía. Santo Tomás de Aquino todavía ve clara la relación entre eucaristía e Iglesia y la entiende como relación de causa y efecto.

Pío XII ha llamado la atención expresamente sobre la copertenencia y estrecha relación de la eucaristía y de la Iglesia-cuerpo místico de Cristo. Dice entre otras cosas: «Lo que llevamos expuesto de esta estrechísima unión del Cuerpo místico de Jesucristo con su Cabeza, nos parecería incompleto, si no añadiéramos aquí algo cuando menos, acerca de la Santísima Eucaristía, que lleva esta unión como a su cumbre en esta vida mortal.

»Quiso Cristo nuestro Señor que esta admirable y nunca bastante alabada unión, por la que nos juntamos entre nosotros y con nuestra divina Cabeza, se manifestara a los fieles de un modo singular por medio del sacrificio eucarístico. Porque en él los ministros sagrados hacen las veces no sólo de nuestro Salvador, sino también del Cuerpo místico y de cada uno de los fieles; y en él también los mismos fieles reunidos en comunes deseos y oraciones, ofrecen al Eterno Padre por las manos del sacerdote el Cordero sin mancilla hecho presente en el altar a la sola voz del mismo sacerdote, como hostia agradabilísima de alabanza y propiciación por las necesidades de toda la Iglesia. Y así como el Divino Redentor, al morir en la Cruz, se ofreció, a sí mismo, al Eterno Padre como Cabeza de todo el género humano, así también en esta oblación pura *(Mal.* 1, 11) no solamente se ofrece al Padre Celestial como Cabeza de la Iglesia, sino que ofrece en sí mismo a sus miembros místicos, ya que a todos

ellos, aún a los más débiles y enfermos, los incluye amorosísimamente en su Corazón.

»El sacramento de la Eucaristía, además de ser una imagen viva y admirabilísima de la unidad de la Iglesia—puesto que el pan que se consagra se compone de muchos granos que se juntan, para formar una sola cosa (cfr. *Didache* 9, 4)—nos da al mismo autor de la gracia sobrenatural, para que tomemos de El aquel espíritu de caridad que nos haga vivir no ya nuestra vida, sino la de Cristo y amar al mismo Redentor en todos los miembros de su Cuerpo social» (traduc. citada, núms. 35-36).

3. Esta visión resumida de la doctrina de los Santos Padres indica que los Padres y, sobre todo, San Agustín, no siempre expusieron la doctrina paulina de la Iglesia-cuerpo de Cristo con toda su amplitud. San Agustín destaca la unión con Cristo de los miembros de la Iglesia; ni niega ni descuida la estructura visible, sino que la polémica contra los donatistas le obliga a subrayar la visibilidad de la Iglesia. Pero siempre que considera a la Iglesia como cuerpo de Cristo le importa más la interna comunidad de gracia que la estructura visible. Al estudiar la visibilidad de la Iglesia explicaremos más detenidamente este hecho.

La doctrina agustiniana fué continuada en la teología medieval. Incluso Santo Tomás de Aquino entiende la doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo preferentemente como comunidad en la gracia; apenas le da ocasión de estudiar el aspecto visible de la Iglesia; en la imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo ve atestiguada sobre todo su unidad y unión con Cristo.

La teología posterior conserva y amplía este punto de vista. Vamos a citar como ejemplo al teólogo francés Tournely (1658-1729). De acuerdo con toda la teología postridentina distingue el aspecto invisible y el aspecto visible de la Iglesia: no coinciden sino que son en cierto modo como dos campos o círculos secantes. El ámbito de la Iglesia invisible es a la vez mayor y menor que el ámbito de la Iglesia visible, ya que hay cosas que pertenecen a la Iglesia invisible sin pertenecer a la visible y viceversa. Tournely, también de acuerdo con la teología de su tiempo, identifica la Iglesia invisible con el cuerpo de Cristo. En esta concepción de la Iglesia ocurre que la Iglesia visible es excluída de la idea de Iglesia total como cuerpo de Cristo. Habría que preguntar si en esta concepción que distingue una Iglesia invisible no está influyendo la teoría protestante de que la

Iglesia es la comunidad invisible en el Espíritu Santo. La teología postridentina destacó intencionadamente la visibilidad de la Iglesia, pero en la cuestión que nos ocupa pudo sin duda influir el protestantismo. En todo caso la doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo no fué bien entendida. Sólo la encíclica *Mystici Corporis* superó, por fin, esa estrecha interpretación de la doctrina paulina; por primera vez se recupera su pleno sentido; según la encíclica el cuerpo místico de Cristo es la Iglesia una, católica y romana. Esto plantea un difícil problema: si sólo la Iglesia católica y romana puede llamarse cuerpo místico de Cristo, los que no pertenecen a la Iglesia católica y romana ¿no pertenecen a la Iglesia de ninguna manera? En la teología moderna se podía decir que pertenecían a la interna comunidad de gracia, como si dijéramos al alma de la Iglesia. Pero si la interna comunidad de gracia no llega hasta el ámbito de la Iglesia visible, esa respuesta ya no es posible, porque el cuerpo místico de Cristo se identifica con la Iglesia romana. La cuestión tiene importancia existencial, porque fuera de la Iglesia nadie puede salvarse. Responderemos a esta cuestión al estudiar la visibilidad de la Iglesia. Cfr. A. Mitterer, *Geheimnisvoller Leib Christi. Nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII*, Wien 1950. Th. Zapelena, S. J., *De ecclesia Christi*, 2 vols., Roma 1954-1955. M. Schmaus, *Die Kirchengliedschaft nach Tournely, Festschrift fuer J. Lortz*. P. Tromp, S. J., *Corpus Christi quod est ecclesia*. I. *Introductio generalis*, Roma 1937.

§ 169 b

La Iglesia, esposa de Cristo

I. Doctrina de la Escritura

1. A la imagen de la Iglesia-cuerpo de Cristo está íntimamente unida la imagen de la Iglesia-esposa de Cristo; ambas se convierten entre sí; Cristo se adquirió la Iglesia, su cuerpo, por la palabra de vida y el bautismo como esposa pura y sin mancha *(Eph.* 5, 27) y viceversa: la Iglesia descrita como esposa es llamada cuerpo de Cristo salvado por El *(Eph.* 5, 23). La comunidad de quienes, a lo largo de este capítulo, son presentados por San Pablo como esposa de Cristo, está formada de judíos y gentiles, que se salvarán según la voluntad de Dios.

2. Podemos aclarar la imagen paulina, echando una mirada a las ideas extrabíblicas y viejotestamentarias sobre los desposorios sagrados.

a) Encontramos precedentes en el ámbito de la cultura oriental, por ejemplo, en Egipto; el rey es llamado desde el imperio antiguo hijo de Re (Amon). Desde la mitad del tercer milenio existe la leyenda de que bajo la figura del rey el dios mismo se acerca a la reina y ésta se convierte en diosa. En el nuevo imperio el título de la princesa heredera y probable reina es la expresión «esposa del dios Amon».

Como en estas y parecidas representaciones del ámbito cultural oriental y greco-romano se trata por regla general de procesos sexuales, no pueden haber sido fuente de la doctrina paulina sobre la Iglesia como esposa de Cristo; sólo demuestran hasta qué punto llegó en esos pueblos el anhelo de unirse a la divinidad. Se ha afirmado que el gnosticismo proporcionó a San Pablo el material figurativo y conceptual para su doctrina de la Iglesia-esposa de Cristo. De hecho en el gnosticismo y, sobre todo, en Valentín, los desposorios místicos y el símbolo del tálamo nupcial desempeñan un papel importantísimo. La *Sophia Achamoth* descendió a la turbia materia desde el mundo del espíritu, del pleroma y perdió su esposo celestial. Un dios del cielo la sigue acompañado de muchos ángeles y la redime. Debe volver con el a la cámara nupcial del pleroma y cumplir los sagrados desposorios. Lo que aquí ocurre prototípicamente ocurre en cada gnóstico: el gnóstico tiene carácter de esposa. La unión matrimonial con su celeste redentor es descrita con metáforas sexuales pero en realidad es pensada espiritualmente. Los desposorios celestiales son un proceso totalmente espiritual. Las actas de Tomás ofrecen una amplia descripción de esos desposorios; según esa descripción la hija de la luz—Sophia o sabiduría—espera al Cristo celeste que la redima.

La concepción paulina se distingue tan radicalmente de estas ideas gnósticas que ni puede suponerse que el gnosticismo influyera sobre el Apóstol.

b) San Pablo encontró esta imagen en el Antiguo Testamento y en la antigua teología judía. El Antiguo Testamento describe la relación entre Dios y su pueblo con la imagen de la unión conyugal, pero se trata de una comunidad de amor. Es Oseas quien crea esa

imagen (caps. 1-3): Yavé ama a su adúltera esposa—su pueblo—como el profeta sigue amando a su adúltera esposa. La castiga para moverla a conversión. Jeremías llama desposorios a la alianza del Sinaí (31, 32) y adulterio a la ruptura de la alianza (9, 2). Aunque Yavé entrega su infiel esposa a manos de sus enemigos (3, 1; 11, 15; 12, 7-9) no la repudia; porque no puede olvidar a quién amó de joven (2, 1-3).

Ezequiel (cap. 16 y 23) amplía y desarrolla intuitivamente la imagen. Isaías dibuja la imagen de la amada de la juventud, a quien Dios vuelve a recibir con infinita misericordia (54, 4-8; 60, 15; 62, 5). El *Cantar de los Cantares*, desde que ha sido aceptado en el canon de la Sagrada Escritura, ha sido interpretado como representación del matrimonio de Dios con su pueblo; también el salmo 44 ha sido interpretado en el mismo sentido.

Los profetas predican que en el tiempo de salvación venidero Dios volverá a desposarse con los hombres. Las ideas de la antigua teología judía ayudan también a entender la concepción paulina; fundándose en los profetas los rabinos interpretan la alianza del Sinaí como los desposorios de Dios con Israel. Yavé sale al encuentro del pueblo como un esposo y Moisés cumple el papel de acompañante de la esposa. También encontramos la idea de que la boda entre Dios y el pueblo se celebrará al fin de los tiempos; según eso este eón sería una especie de noviazgo. La teología judía no dice jamás que el Mesías enviado por Dios sea esposo del pueblo; sólo llama esposo del pueblo al Dios que envía al Mesías.

Aquí se ve sobre todo en qué se distingue la concepción paulina de la viejotestamentaria y de la de los teólogos judíos: según San Pablo es Cristo y no Dios quien adquiere la comunidad humana como esposa.

3. Según San Pablo estos desposorios fueron ya profetizados y prefigurados en la infancia de la humanidad (*Eph.* 5, 31). La creación del primer hombre como varón y mujer (*Gen.* 2, 18-25; véase el estudio del sacramento del matrimonio) no puede según esto ser entendida exclusivamente como función del matrimonio, sino que significa también la misteriosa unidad entre Cristo y la Iglesia. La formación de Eva es un símbolo de la Iglesia que nace del costado de Cristo muerto. Cristo abandonó en cierto modo a su Padre celestial al asumir la naturaleza humana; y abandonó a su madre la sinagoga para reunirse con su esposa, la Iglesia. Dice el Concilio de Vienne:

«El mismo Verbo de Dios, para obrar la salvación de todos, no sólo quiso ser clavado en la cruz y morir en ella, sino que sufrió que, después de exhalar su espíritu, fuera perforado por la lanza su costado, para que, al manar de él las ondas de agua y sangre, se formara la única inmaculada y virgen, santa madre Iglesia, esposa de Cristo, como del costado del primer hombre dormido fué formada Eva para el matrimonio; y así a la figura cierta del primero y viejo Adán que, según el Apóstol, es forma del futuro *(Rom.* 5, 14), respondiera la verdad en nuestro novísimo Adán» (D. 480).

La propiedad decisiva del matrimonio, según la Escritura, es la unidad. Toda la creación está bajo la ley de la diferenciación y de la división: también el hombre está sometido a ella. Ni el varón solo ni la mujer sola realizan la plenitud de la humanidad. Sólo en Dios se da la suma plenitud dentro de la suma simplicidad y viceversa. En el ámbito de lo creado sólo se da la sencillez a costa de la plenitud y la plenitud a costa de la sencillez. Cfr. § 67. Varón y mujer son, pues, distintas representaciones y distintos modos de realización de lo que llamamos hombre; sólo entre ambos representan toda la amplitud de lo humano. Pero ellos están, por tanto, ordenados el uno al otro como miembros pertenecientes a la realidad una que es el «hombre». Esta recíproca ordenación se manifiesta claramente en el sentimiento de soledad de Adán y en el modo de ser creada la mujer *(Gen.* 2, 18-25). Varón y mujer tienden naturalmente el uno al otro. En su diversidad corporal, anímica y espiritual se funda precisamente el hecho de que puedan y quieran completarse para lograr la plenitud de lo humano. En el intercambio vital se funda la unidad de varón y mujer que la Escritura expresa con la fórmula «convertirse en una sola carne». La expresión «una carne» o «un cuerpo» significa que varón y mujer se convierten en uno en toda la amplitud de su ser humano (cuerpo significa la totalidad del hombre en su realidad corporal) y que la unidad logra su expresión y sello en la comunidad de cuerpos. El matrimonio es imagen de la comunidad de ser y vida entre Cristo y la Iglesia justamente en el intercambio vital y en la unidad de varón y mujer fundada en ese intercambio.

Según San Pablo la relación de varón y mujer—tal como es descrita en el *Génesis*—es un anteproyecto y prefiguración de la relación entre Cristo y la Iglesia. Así supera y trasciende la idea viejotestamentaria, que también aparece en el Nuevo Testamento *(Mt.* 12, 39; *Mc.* 8, 38; *Sant.* 4, 4; y quizá *Apoc.* 2, 22). San Pablo

en cambio usa la idea común del Antiguo Testamento para describir la relación entre el nuevo pueblo de Dios y su fundador. Según San Pablo Cristo es el segundo Adán (*Rom.* 5, 12-19; *I Cor.* 15, 2. 45-49). El primer Adán fué causa de toda la desgracia y el segundo Adán fué causa de la salvación. Pero al lado de Adán vivía y obraba Eva que había sido sacada de él.

El hecho de que muchas veces los Santos Padres llamen a la Iglesia segunda Eva está en la dirección del pensamiento de San Pablo. Cuando Cristo vino y tomó a la Iglesia por esposa, pudo entenderse por fin el sentido pleno de la relación entre Adán y Eva. El varón significado en último término por Adán es Cristo y la mujer significada por Eva es la Iglesia. Entre la época empezada y caracterizada por Adán y la época de Cristo hay, pues, continuidad a pesar de las diferencias; ya que el matrimonio entre Cristo y la Iglesia es la plenitud del matrimonio fundado por Dios en el Paraíso entre Adán y Eva. San Agustín habla con especial frecuencia de la Iglesia como segunda Eva y esposa del segundo Adán.

4. San Pablo da testimonio de la imagen de la Iglesia-esposa de Cristo en *II Cor.* 11, 2; describe su actividad apostólica; en cuanto apóstol es padre espiritual de la comunidad de Corinto; y en cuanto Padre quiere llevar a su hija espiritual como casta virgen ante su esposo. El momento de la entrada en la casa del esposo es la parusía. La esposa de que San Pablo habla aquí es la comunidad cristiana de Corinto; pero representa a la Iglesia total. Su virginidad consiste, según la descripción del Apóstol, en la pureza e integridad de la fe. Más ampliamente habla San Pablo de la Iglesia como esposa de Cristo en la *Epístola a los Efesios* (5, 21-33). El Apóstol usa para su descripción el salmo 44, el *Cantar de los Cantares* y, sobre todo, el *Génesis* 2, 24. Describe la Iglesia como esposa de Cristo; la ha ganado como esposa al morir. En la muerte se entregó por ella (*Eph.* 5, 2; *Gal.* 2, 20; 1, 4; *I Tim.* 2, 6; *Tit.* 2, 13; *Act.* 20, 28). Pero al sacrificar su vida por ella le regaló la vida eterna. En la resurrección y ascensión se manifestó esa vida en El mismo; al enviar el Espíritu Santo la infundió a la Iglesia. Entonces fué fundada no sólo una comunidad entre almas o del alma con el Logos, sino también una viva e íntima relación que abarca el cuerpo y el alma de sus miembros de toda la comunidad a la que fué enviado el Espíritu Santo. La Iglesia acepta la vida que se le regala para protegerla y cuidarla. La entrega de Cristo a su esposa no es un proceso

transitorio y momentáneo; jamás termina porque su amor es incansable; vive siempre para su esposa, la cuida y protege como a su propio yo; la alimenta con su palabra y, sobre todo, con su carne y sangre eucarísticas. Al regalarla su cuerpo y sangre en el sacramento se convierte realmente en un solo cuerpo y en una sola carne con ella. La unidad entre Cristo y la Iglesia supera la de la comunidad matrimonial de varón y mujer en intimidad, fuerza y duración; Cristo atrae a la Iglesia con una fuerza que supera toda posibilidad humana. La unidad de varón y mujer es una débil imagen de la unidad entre Cristo y la Iglesia. Lo que aquí se intercambia es vida eterna e inmortal, no sólo vida terrena y perecedera como en el matrimonio de varón y mujer. Cristo se une a la Iglesia en último término por medio del amor personificado, es decir, por medio del Espíritu Santo.

La unidad y totalidad que anhela toda la creación logra su plenitud en los desposorios entre Cristo y la Iglesia. Sobre el matrimonio cristiano cae un reflejo de esta unidad. El matrimonio de los bautizados es la consecuencia y representación de la unidad entre Cristo y la Iglesia. Pero lo significado en el matrimonio—la unidad de varón y mujer—es realizado en la unión de Cristo con la Iglesia; cierto que ocurre necesariamente de otra forma, porque las formas fisiológicas condicionan precisamente los límites de la unificación (J. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, 120).

Ahora se entiende lo que significa la obediencia que San Pablo exige a la esposa y a la Iglesia, respectivamente. Se cumple cuando la Iglesia acepta los dones de Cristo—su esposo—y configura su vida hasta penetrar en la forma de vida propia de Cristo, es decir, en la vida que consiste en amar y entregarse a Dios. La forma existencial del amor es fundamental en la Iglesia considerada como esposa de Cristo.

Aquí se ve también la viva relación entre la idea de la Iglesia-esposa de Cristo y la imagen de la Iglesia-cuerpo de Cristo. La esposa se convierte en cuerpo de Cristo aceptando su vida y el cuerpo de Cristo se convierte en esposa, por tener carácter personal. «La novia es primero extraña al novio y está frente a él a distancia y sólo deseando su vida y cuando de hecho recibe su vida se hace con él *una caro*, una sola carne y esposa; así la Iglesia, cuando representa a la humanidad que anhela la salvación y la plenitud de vida divina es sólo prometida de Cristo; pero cuando el Hijo de Dios cumple su anhelo y la da su vida enviándo-

le el Espíritu Santo, se convierte con El en una sola carne; es decir, la esposa de Cristo se convierte en cuerpo de Cristo, se convierte en un solo ser místico con El» (J. Pinsk, *o. c.*, 119). La unión de ambas ideas está en el amor que Cristo concede a sus redimidos. El segundo versículo del capítulo quinto de la *Epístola a los Efesios* exhorta a los lectores a vivir en caridad y funda esta exigencia diciendo que también Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave.

La esposa participa de la gloria de Cristo, pero esa gloria no está todavía revelada. La Iglesia espera la hora en que el esposo la lleve a casa de su padre; el día de la parusía Cristo la saldrá al encuentro desde el cielo para cuidarla con El. Encontramos esta interpretación escatológica de los desposorios en *Eph.* 5, 31 y en *II Cor.* 11, 2; pero aparece con más claridad en los capítulos finales del *Apocalipsis*. El Vidente del *Apocalipsis* ve llegada la hora de las bodas del Cordero, y su Esposa, la comunidad de los elegidos, está dispuesta y adornada (*Apoc.* 19, 7-9). La esposa le llama en espíritu y anhelante: ven, y oye que el esposo contesta: sí, voy pronto (*Apoc.* 22, 17. 20). Ella desea que llegue la hora y puede dejar de anhelarla, porque se acerca; y se adorna como una novia para el esposo (21, 2. 9). Después se celebrarán las eternas bodas del Cordero; su esposa, la Iglesia, se adornará con vestidos radiantes y el esposo saldrá de su ocultamiento y dominará como rey. Bienaventurados los invitados a esta boda (19, 6-9). En *Apoc.* 21, 2. 9 la esposa se identifica con la Jerusalén celestial que baja a la tierra. Aquí se cumple *Is.* 61, 10, que dice que la nueva Sión aparece como una esposa adornada para su esposo. La razón objetiva de la identificación dicha es que la ciudad celeste de Dios se convertirá en morada de la comunidad de Dios; y está además constituída por la comunidad de los hombres justos y de los ángeles.

II. Testimonio de los Santos Padres

En los Santos Padres encontramos la imagen con distintas formulaciones, lo que demuestra que la idea de la Iglesia-esposa de Cristo había calado muy hondo en los corazones. Continuamente resuena el himno de júbilo y acción de gracias por la unión de amor en que los hombres han sido recibidos.

Vamos a citar algunos textos: En la llamada segunda *Epístola de San Clemente* leemos: «Preferimos pertenecer a la Iglesia de vida para salvarnos. Ya sabéis que la Iglesia viva es el cuerpo de Cristo. Pero dice la Escritura: Dios creó al hombre varón y mujer... Si afirmamos que la Iglesia es la carne y que Cristo es el espíritu, quien profana la carne, profana la Iglesia; quien tal haga no tendrá parte en el espíritu *(pneuma)*, que es Cristo.»

San Clemente de Alejandría interpreta varias veces el texto de la *Epístola a los Efesios* (por ejemplo, *Stromata*, VII, 87. 88. 107; *Pedagogo* I, 18. 21). Con palabras de himno ensalza la virginidad y maternidad de la Iglesia: «¡Oh maravilloso milagro: uno es el padre de todo, uno es el Logos de todo y uno es también el Espíritu Santo, una sola es hecha madre-virgen; mi alegría es llamarla Iglesia. Pero esta madre no tuvo leche; porque ella sola no llegó a ser esposa sino que es a la vez virgen y madre, intacta como una virgen, llena de amor como una madre, y llama a sus hijos y los alimenta con leche espiritual junto con el Logos convertido en hijo. Por eso no tuvo leche, porque el Logos era su leche. Por eso alimenta a este hijo bueno y amado, cuerpo de Cristo, la joven comunidad que es alimentada por el Logos, a quien dió a luz el Señor mismo con dolores de parto, a quien el Señor mismo envolvió entre pañales con su preciosa sangre». *(Pedagogo*, libro 1, cap. 42). Aconseja a los cristianos correr hacia esa madre *(Ibid.*, libro 3, cap. 99). Cuando Tertuliano habla de Dios Padre inmediatamente se le ocurre hablar de la madre Iglesia; sólo el nombre de madre basta para llamarla. También a los mártires les recuerda la madre Iglesia *(De oratione*, 2; *De baptismo*, 20; *A los mártires*, 1).

Al final de la época de los mártires explicó detenidamente los desposorios de Cristo y la Iglesia el obispo y mártir Metodio de Filipi, en su *Symposium de las diez vírgenes* (3, 8): «Por eso refirió acertadamente a Cristo el apóstol la historia de Adán; pues coincide completamente, porque de sus huesos y de su carne fué hecha la Iglesia y por amor a ella dejó el Logos al Padre celestial y descendió para unirse a la mujer. Se durmió en el éxtasis de la pasión muriendo voluntariamente por ella para hacerla esposa suya limpia e inmaculada, después que la había lavado con el agua para que recibiera el espiritual y santo germen que El siembra hablando y plantando en lo hondo del espíritu. Y la Iglesia lo acepta y lo configura como una mujer, para dar a luz la virtud. Y así se cumple en cierto modo la palabra: creced y multiplicaos, porque la Iglesia crece diariamente en cantidad, grandeza y belleza con la ayuda y comunidad de Cristo, que también ahora baja a nosotros y muere en la memoria de la pasión.»

San Agustín formula de innumerables maneras esa misma idea.

Los Padres de la Iglesia interpretan también la encarnación misma como un matrimonio; encontramos esta idea en Orígenes y en Metodio (que depende de él) y en otros escritores griegos. Es San Agustín quien la mantiene más expresamente; la une a la idea de que la Iglesia creada por el Encarnado es su esposa. En algunos textos se enredan ambas ideas: que el Hijo de Dios al encarnarse se une en desposorios con la carne humana y que Cristo se desposa con la Iglesia. La homilía octava sobre el *Evangelio de San Juan*, 4, dice: «El Señor, invitado, fué a una boda. ¿Es de admirar que fuera a aquella casa a la boda, quien vino al mundo a una boda? Pues si no vino a bodas, no tiene aquí esposa. ¿Y qué significaría entonces lo que

dice el Apóstol para representar a una pura virgen de Cristo: os he prometido a un varón? ¿Y qué significaría su temor de que la virginidad de la Esposa de Cristo se echara a perder por astucia del demonio? Temo, dice, que lo mismo que Eva fué seducida por astucia de la serpiente, se eche a perder vuestro sentido y se aparte de la simplicidad y pureza, que hay en Cristo. Tiene, pues, aquí una Esposa que compró con su sangre y a quien El ha dado como dote el Espíritu Santo. La ha liberado de la esclavitud del demonio; ha muerto para perdonarla y resucitado para justificarla. ¿Quién se sacrificará tanto por su esposa? Tal vez los hombres ofrezcan todas las joyas imaginables, oro, plata, piedras preciosas, caballos, esclavos, campos, fincas; ¿pero dará alguien su sangre? Pues si da la sangre por la esposa, no habrá esposo. Pero el Señor murió tranquilo y dió su sangre por ella, para conservar después de la Resurrección a Aquella a quien había unido a sí en el seno de la Virgen. Pues el Verbo es el esposo y la esposa es la carne humana y juntos son el Hijo del hombre. Al convertirse en Cabeza de la Iglesia, el seno de la Virgen María fué su lecho nupcial; de allí salió como un esposo de su cámara, tal como había profetizado ya la Escritura: y lo mismo que un esposo que sale de su cámara dió gritos de alegría, para correr su camino como un héroe.»

En la explicación a la primera *Epístola de San Juan* 1, 2, dice: «El tálamo nupcial de aquel Esposo fué el seno de la Virgen, pues en aquel seno virginal se unieron dos, el Esposo y la Esposa: el Esposo es el Verbo, la Esposa es la carne. Pues está escrito: y serán dos en una sola carne.»

La imagen es usada aquí en sentido cristológico y no eclesiológico; pero cuánta sea la íntima trabazón de un pensamiento con otro se ve en lo que a continuación añade: «A aquella carne se unió la Iglesia y así nace el Cristo total, Cabeza y Cuerpo.»

Inmediatamente dice (2, 2): «Toda Iglesia es esposa de Cristo y su principio y prefiguración *(principium et primitiae)* es la carne de Cristo. Allí se unió en la carne la esposa al esposo.» En la *Explicación del salmo* 44, 3, dice: «La unión conyugal existe entre el Logos y la carne; el tálamo nupcial es el seno de la Virgen; pues la carne misma se unió al Logos; por eso se dice: ya no dos, sino una sola carne. La Iglesia fué asumida de entre el género humano de forma que la cabeza de la Iglesia es la carne unida al Logos divino y todos los creyentes son miembros de esa cabeza.» Según esto la naturaleza humana de Cristo es la que tiene en primer lugar la cualidad de esposa y el Encarnado es el esposo en cuanto que su naturaleza humana es el anteproyecto y la raíz de la humanidad redimida y reunida en la Iglesia. A esta concepción corresponde el hecho de que los Santos Padres llamen frecuentemente a María madre de los creyentes y madre de la Iglesia.

Los Santos Padres destacan en la imagen de la Iglesia-esposa de Cristo un momento o propiedad que no aparece expresamente en la Escritura; mientras que San Pablo destaca el momento de la unidad entre Cristo y la Iglesia, los Santos Padres subrayan la fecundidad de la Iglesia. Según ellos la Iglesia es a la vez virgen y madre; es virgen por la pureza de su fe; pero es a la vez la santa madre Iglesia, porque continuamente da a luz nuevos hijos, nuevos miembros del

cuerpo de Cristo. Es cierto que la idea de la fecundidad de la Iglesia no es ajena a la Escritura, ya que la Iglesia debe crecer cada vez con más fuerza en la vida de Cristo; su unidad de corazón y de alma con Cristo debe ser cada vez mayor; la imagen de Cristo brillará así en ella cada vez con más esplendor (*Col.* 2, 19; *Eph.* 2, 22; 4, 11-16). Aquí se alude a una forma de fecundidad que consiste en un enriquecimiento interior y en la creciente profundización e intensificación del vínculo con Cristo. Pero la forma de fecundidad de que hablan los Santos Padres consiste en que la Iglesia tiene continuamente nuevos hijos e hijas de su comunidad con Cristo; es un gran número que nadie puede contar (*Apoc.* 7, 9). Así surge junto a la idea de que la Iglesia es la comunidad unida a Cristo de los que creen en El (su cuerpo), la idea de que la Iglesia es su madre.

Nace la idea de la Iglesia madre virgen; la encontramos por vez primera en una carta de los cristianos de Vienne y Lyon (del año 177) a las comunidades de Asia y Frigia, que habla de la persecución de los cristianos en Lyon (San Eusebio, *Historia de la Iglesia* 5, 1, 1-2, 8) y en la obra del Pastor de Hermas; es, por tanto, antiquísima. Los Santos Padres eran conscientes de la diferencia e incluso de la tensión y contraste de ambas ideas e intentan ponerlas de acuerdo con una dialéctica detallada. La síntesis de la maternidad y virginidad de la Iglesia se puede explicar, porque la comunidad entre la Iglesia y Cristo es espiritual. En esta unidad con Cristo fundada en el Espíritu y configurada por el Espíritu recibe la Iglesia la fecundidad que la capacita para dar a luz continuamente nuevos hijos de Dios.

El nacimiento de los creyentes ocurre mediante la predicación y el bautismo. En el sermón sobre el bautismo, de Zenón, obispo de Verona (desde 362 al 371/2) se trata ampliamente la idea de que el bautismo es el seno de la Iglesia. Aparece también en la inscripción del batisterio de Letrán, compuesta por el papa León Magno y en el rito de la bendición del agua bautismal (cfr. § 236).

Es San Agustín quien estudia estas relaciones con más frecuencia y hondura; en la plática 12 sobre el Evangelio de San Juan (5) dice: «Un padre mortal engendra en su esposa un hijo que será su heredero. Dios engendra mediante la Iglesia y de la Iglesia hijos que no le sucederán sino que estarán con El eternamente.» Y así la Iglesia, elegida de entre el género humano por Cristo que se entregó por ella y hecha también por Cristo su esposa virginal para que transmita su vida a los demás, se convierte en madre fecunda al ha-

cer, por la palabra y el sacramento, de los pecadores justos, de los injustos santos, de los ateos cristianos e incluso Cristo mismo. Sólo una persona es comparable a ella en esa doble dignidad de virgen y madre: María. María da a luz a la Cabeza y la Iglesia a los miembros que por su pertenencia a la cabeza son también Cristo. San Agustín atribuye la fecundidad a la Iglesia total. La característica de la Iglesia en cuanto madre-virgen consiste, según San Agustín, en que los engendrados por ella se incorporan a su maternidad; en cuanto individuos son hijos de la Iglesia, pero en cuanto comunidad son ellos mismos la madre Iglesia. La maternidad espiritual (=sobrenatural) de la Iglesia no es propiedad de los individuos de forma que dentro de la Iglesia total haya miembros a quienes compete ser madre y otros a quienes compete ser hijos; la Iglesia total es esposa de Cristo y la Iglesia total es madre virginal que engendra continuamente nuevos hijos que a su vez participan de esa su fecundidad sobrenatural causada por Cristo. La Iglesia total en cuanto esposa llena del Espíritu Santo y de la vida de Cristo obra el renacimiento y perdón de los pecados. La Iglesia realiza su efecto creador en la palabra y en los sacramentos; sólo ella puede realizarlo así. Los sacramentos son administrados por uno sólo, pero en el ministro visible del sacramento actúa la Iglesia total, la comunidad de los santos llena de la vida de Cristo. «El individuo actúa como miembro de esa comunidad que ha sido calificado y autorizado por Cristo para servirle; en él está representada la comunidad. La Iglesia y no el individuo es la verdadera madre de la nueva vida. Cuando un obispo le pregunta cómo renacen en el Espíritu Santo los niños que son llevados al bautismo con intenciones falsas y supersticiosas, contesta San Agustín: «El renacimiento no es impedido a los niños por el hecho de que los que los llevan a bautizar no tengan intención recta. Son prestados por ellos los servicios necesarios; se pronuncia el juramento bautismal; se hacen los servicios indispensables para que el niño sea santificado. Y el Espíritu Santo, que habita en los santos, de los que se forma en el fuego del amor aquella paloma plateada (cfr. *Ps.* 67, 14), obra lo que El obra, a veces incluso mediante el servicio de hombres que no sólo son ignorantes, sino indignos hasta merecer la condenación. Los niños no son llevados a recibir la gracia del Espíritu por quienes los llevan en brazos, aunque también por ellos, si son buenos creyentes, sino por la comunidad total de los santos y creyentes. Pues con buenas razones se puede suponer que son llevados al bautismo por todos los que se

alegran de ello y por todos aquellos cuyo santo amor incondicional les ayuda a entrar en la comunidad del Espíritu Santo. Toda la madre Iglesia, que vive en los santos, es la que obra eso, porque es toda la Iglesia quien da a luz a todos y a cada uno» *(Cartas,* 98, número 5). Aquí se ve también la razón de que la Iglesia en cuanto comunidad unida con Cristo engendra la vida sobrenatural: es en cuanto totalidad la esposa de Cristo en quien el Espíritu Santo infundió el germen de la vida de Cristo. En el fondo es Cristo o el Espíritu Santo quien actúa por medio de la Iglesia (cfr. San Agustín, *Sermón* 99, 9; *Contra epistolam Parmenidis* 2, 11, 24; *Plática* 27, 6, *sobre el evangelio de San Juan; Sermón* 71, 13, 23). La producción de la vida sobrenatural y el perdón de los pecados competen, pues, a la totalidad de los justos; pero el ejercicio de ese poder creador está vinculado a los sacramentos, cuya realización está reservada por voluntad de Cristo a determinados miembros calificados para ello (cfr. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus,* 1933, 265-269). Hofmann da abundante bibliografía sobre el tema; véase también Ratzinger, *o. c.*, pág. 140.

Según San Pablo el momento de las nupcias es la parusía; según los Santos Padres ocurren en la historia; por eso la Iglesia incluso dentro de la historia no sólo es la prometida sino la esposa. Hay algunas excepciones. San Agustín distingue dos nupcias: en la historia Cristo es prometido de la Iglesia inmaculada y sólo al fin de la historia serán las nupcias. Por otra parte, según él, la Iglesia es verdadera esposa de Cristo porque a través de ella Cristo da la vida a los hijos de la Iglesia en el bautismo. En general, los Santos Padres dicen que las bodas entre Cristo y la Iglesia ocurrieron en la pasión: Eva fué extraída del costado de Adán y la Iglesia nació del costado abierto de Cristo.

III. La Liturgia

En la liturgia la Iglesia se nos presenta en su actividad cultual que nace de su unión con Cristo; en la liturgia esa unión se hace eficaz para cada creyente. Lo que ocurre misteriosamente entre Cristo y la Iglesia tiene expresión visible en los misterios de la liturgia, sobre todo en el bautismo y en la eucaristía. La muerte de Cristo no es un mero hecho ocurrido en el pasado; en la liturgia es actualizado continuamente para que los hombres puedan participar de su muerte y resurrección y lograr la vida del Espíritu (Pneuma). La

liturgia es, pues, una acción nupcial de la Iglesia. Según Metodio, es una acción de la Iglesia total y no de los individuos.

De hecho, en los testimonios de la Iglesia sobre sí misma, en las palabras y ritos, se expresa la convicción de que la liturgia es una realización de la unidad de amor con Cristo. El Concilio de Trento dice que Cristo al marchar de este mundo confió la continua actualización y memoria de su sacrificio a su amada esposa la Iglesia. La consagración de un templo nuevo es una representación simbólica de la unión nupcial entre Cristo y la Iglesia; es una celebración de las bodas entre Cristo y la comunidad. El himno de la consagración de un templo canta a la casa de Dios comparándola con la ciudad celeste que baja del cielo bella y joven, adornada para las nupcias, para desposarse con el Señor rodeada del cortejo nupcial de los ángeles. A la idea de los desposorios se une la de la maternidad. La bendición del agua bautismal es bendición para la santa maternidad de la Iglesia. La pila bautismal es llamada en la liturgia seno materno del que nacen continuamente hijos de la Iglesia en virtud del aliento del Espíritu de Cristo. En la bendición del agua bautismal se reza esta oración: «Señor, mira el rostro de tu Iglesia, multiplica en ella tus renacimientos. Tú alegras a tu ciudad con el torrente de tus gracias poderosísimas. Tú abres en la redondez de la tierra la fuente bautismal para renovar el género humano y todos los pueblos de la amplísima tierra y ella recibe la gracia de tu Unigénito por medio del Espíritu Santo y a la llamada de tu majestad. Que este agua preparada para el renacimiento de la humanidad sea fecundada por la mezcla misteriosa de su luz. Que el agua reciba esa santa virtud y que del inmaculado seno de la fuente de Dios nazca una generación nueva, renacida para una nueva creación.» Más plena y rica suena la alabanza de la Iglesia virgen y madre en la liturgia pascual (cfr. A. Wintersig, *Die Selbstdarstellung der heiligen Kirche in ihrer Liturgie,* en: «Mysterium», 1926, 85-90; O. Casel, *Die Kirche als Braut Christi,* en: «Die Kirche des lebendigen Gottes», 1936, 91-111; en: «Theologie der Zeit. Folge 2»; sobre todo, J. Schmid, artículo: *Heilige Brautschaft,* en: «Reallexikon fuer Antike und Christentum», edit. Th. Klauser (1953), 528-564, en donde se encontrará abundante documentación y bibliografía. Véase también M. Schmaus, *Mariología).*

La Edad Media conservó la idea de la Iglesia como esposa de Cristo. Pero después fué pasando poco a poco a segundo término hasta quedar casi sólo en la liturgia de la Iglesia. Frecuentemente

(por vez primera en San Cipriano; cfr. Ratzinger, *o. c.*, 88) la expresión «madre Iglesia» tiene el sentido de una autoridad suave y de un leve gobierno y así la idea pasa del ámbito sacramental al jurisdiccional. Sobre Santo Tomás de Aquino puede verse Martín Grabmann, *Die Kirche als Gotteswerk*.

§ 170

El Espíritu Santo y la Iglesia (Aspecto pneumatológico de la Iglesia)

I. Promesa del Espíritu en el Antiguo Testamento

La Iglesia es el pueblo de Dios que existe como cuerpo de Cristo; Cristo es su cabeza; esto significa que es su Señor y la fuente de su vida y tiene como consecuencia su caracterización por Cristo: la Iglesia es cristiforme.

Tanto la unión con Cristo como la semejanza a El son causadas y conservadas por el Espíritu Santo, enviado por Cristo. Podría preguntarse si la misión del Espíritu Santo es la razón de la comunidad de vida con Cristo o si ésta es la razón de que fuera enviado el Espíritu Santo. ¿Es Cristo quien causa la participación en la vida del Espíritu Santo o es el Espíritu Santo quien crea la comunidad con Cristo? Ambas cosas son reales. En razón del eterno plan divino de salvación Cristo viene al hombre y lo toca; la virtud y fuerza con que le toca es el Espíritu Santo que llena su naturaleza humana; que durante su vida terrena estaba presente aunque oculta en El. Al resucitar y subir al cielo se revela. Esto significa que salta como una chispa de amor celeste a todo aquel con quien Cristo se pone en contacto. Por eso el hombre poseído por Cristo entra en viva relación con Cristo; es transformado conforme al prototipo de Cristo glorificado, aunque esa transformación no es perceptible dentro de la historia. El movimiento parte, pues, de Cristo, pero sólo por la actuación del Espíritu Santo conduce al encuentro vivo con Cristo. El Espíritu Santo es el vínculo activo que reúne en comunidad a Cristo y al cristiano. El individuo participa de esa unión con Cristo dentro de la Iglesia.

Cuando el Espíritu Santo crea esa unión obra análogamente en la tierra lo que hace continua y eternamente en el cielo. En la vida

trinitaria de Dios el Espíritu Santo es—según la interpretación agustiniana admitida por toda la teología—el vínculo de amor en que Padre e Hijo se pertenecen recíprocamente (cfr. § 90). El amor personal que llamamos Espíritu Santo se constituye en el aliento de amor que el Padre envía al Hijo y el Hijo al Padre. En el aliento de amor que fluye y refluye en el intercambio de vida del Padre y del Hijo se forma la atmósfera personal de amor en que viven el Padre y el Hijo, encontrándose y ofreciéndose recíprocamente. El Espíritu Santo es en cierta manera el clima de Dios; lo es por ser amor. El clima, que es amor, es el clima del cielo. La idea del Espíritu Santo como clima o atmósfera personal resulta de caer en la cuenta del significado originario de la palabra griega *pneuma* y de la palabra latina *spiritus*. En la traducción alemana «Geist» no aparece este aspecto. Al entender los nombres del Espíritu Santo en su sentido originario no podemos olvidar que el clima celestial de amor es personal; el Espíritu es una persona como el Padre y el Hijo. Además no hay que olvidar que ese clima celestial desarrolla él mismo actividad: el Espíritu Santo es el vínculo activo entre el Padre y el Hijo, es vínculo porque une; su ontología tiene carácter actualista.

Lo que ocurre en el cielo ocurre análogamente en la tierra. Cristo prometió y envió el Espíritu a los apóstoles y a toda la Iglesia. El junto con el Padre lo alentó en la Iglesia. En razón de ese envío o misión cumple el Espíritu Santo la función que corresponde a su ser personal; la función de unir amorosamente. El Espíritu Santo enviado a la Iglesia crea en ella la atmósfera celeste de amor, o mejor, El mismo es esa atmósfera y es el clima que la Iglesia vive y respira. Es el vínculo amoroso que reúne a Cristo y a la Iglesia en la unidad que San Pablo designó diciendo que la Iglesia es el cuerpo de Cristo y Cristo la cabeza de la Iglesia. La amistad une a los amigos y el amor a los amantes y así el amor, que es el Espíritu Santo, abarca como un lazo y vínculo de unidad a Cristo y a los cristianos. El Espíritu Santo es quien da su espiritualidad al nuevo pueblo de Dios.

La actividad unitiva del Espíritu Santo es un proceso continuado; es, pues, como hemos dicho, un principio personal continuamente activo.

En razón de la presencia o relación especial del Espíritu Santo con la comunidad de la Iglesia, puede llamarse época del Espíritu Santo la época de la Iglesia que transcurre entre la ascensión y la

parusía. Por lo demás esta denominación no puede ser entendida en el sentido en que la entiende Joaquín de Fiore, que dice que la época del Espíritu Santo sigue a la época de Cristo. La época del Hijo no es sustituída por la del Espíritu, ya que el Espíritu no crea una época de salvación distinta de la del Hijo, sino que configura la época iniciada por Cristo desde el Espíritu de Cristo.

San Agustín distingue en el mundo siete períodos, pero Ruperto de Dacia, Hugo de San Víctor y otros distinguen sólo tres grandes épocas: el reino del Padre, desde el principio del mundo hasta la caída de Adán; el reino del Hijo, desde la caída de Adán hasta la muerte de Cristo, y el reino del Espíritu Santo, desde la muerte de Cristo hasta el fin del mundo. Joaquín de Fiore cambia esta división haciendo durar la época del Padre hasta Zacarías, padre de Juan Bautista, la época del Hijo desde Juan Bautista hasta San Benito, y la época del Espíritu Santo desde San Benito hasta el fin del mundo. En el tercer período entra en vigencia y efecto el *Evangelium aeternum* prometido por San Juan *(Apoc.* 14, 6). En esta época el maestro de la Iglesia es el Espíritu Santo y no un libro; bajo su influencia la Iglesia se convierte en Iglesia espiritual. Portadores de la comprensión espiritual de la Revelación son los varones espirituales, es decir, las órdenes contemplativas. La Iglesia del Espíritu representa, pues, un evidente progreso respecto a la Iglesia de Cristo. Frente a esta concepción hay que recordar que la Iglesia participa de la plenitud del Espíritu Santo desde el día de Pentecostés y no desde San Benito; es la plenitud del Espíritu prevista por Dios desde la eternidad. Puede llamarse época del Espíritu Santo porque es el Espíritu Santo quien completa la obra de Cristo.

En el Antiguo Testamento ya había sido profetizado que la época iniciada por Cristo sería época del Espíritu. También en el Antiguo Testamento desempeña el Espíritu un gran papel. El Espíritu de Dios se movía sobre las aguas el día de la creación; por medio del Espíritu dirigía Yavé a su pueblo desde los días de la peregrinación por el desierto; sobre los jefes del pueblo es derramado el Espíritu; el Espíritu descendía sobre todo a los profetas, pero incluso el recto vivir diario era atribuído al Espíritu *(Act.* 2, 4; *Ps.* 51, 13; 139, 7; 143, 10).

De quien primariamente se dice que participará del Espíritu es del futuro rey de la salvación *(Is.* 11, 2; 42, 1). Para la época mesiánica es prometida la plenitud del Espíritu *(Ez.* 36, 27). Según la profecía de Joel, la difusión del Espíritu iniciará el día del Señor.

Dice: «Después de esto derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros ancianos tendrán sueños, y vuestros mozos verán visiones. Aun sobre vuestros siervos y siervas derramaré mi espíritu en aquellos días; y haré prodigios en el cielo, y pondré en la tierra sangre y fuego y columnas de humo. Y se cubrirá de tinieblas el sol y de sangre la luna, antes que venga el día grande y terrible de Yavé. Y todo el que invocare el nombre de Yavé será salvo, porque en el monte de Sión y en Jerusalén estará el resto de los salvados, como lo ha dicho Yavé, y lo mismo será de los escapados llamados por Yavé» *(Joel* 3, 1-5). Según este texto, el derramamiento del Espíritu y las manifestaciones a él unidas es en cierto modo la señal del principio del fin de los tiempos. El profeta asegura que en aquel tiempo todo el pueblo participará del Espíritu y se podrá atribuir la promesa: quien confiese al Señor, será salvado. Los efectos del Espíritu—sueños y visiones—dan testimonio de la posesión real del Espíritu. Como ocurrirán a hombres de todas las edades y de ambos sexos, se podrá reconocer la participación de todos en la salvación futura. El Espíritu configurará la futura comunidad salvadora. Así entendió San Pedro la profecía de Joel el día de Pentecostés; empieza su predicación cristiana con estas palabras: «No están éstos borrachos, como vosotros suponéis, pues no es aún hora de tercia; esto es lo dicho por el profeta Joel» *(Act.* 2, 15-16).

Por tanto, también en el Antiguo Testamento fué enviado el Espíritu Santo y hubo portadores del Espíritu; pero para el Nuevo Testamento fué prometida la plenitud del Espíritu. Al Nuevo Testamento compete más intensidad que al Antiguo en la presencia del Espíritu. Se puede decir que al Antiguo Testamento le fué dada la suficiencia del Espíritu, pero que al Nuevo le fué dada abundancia de Espíritu. Las palabras «suficiencia» y «abundancia» caracterizan tanto la relación como la diferencia entre ambos Testamentos (véase Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 43, a. 7; *In Sent.* I dist. 16 q. 1 a. 2; a. 3; San Buenaventura, *In Sent.* I dist. 16 q. 2; Ricardo de Mediavilla, *In Sent.* I dist. 16 q. 2). Tomás de Aquino describe la misión neotestamentaria del Espíritu en el primer libro de su Comentario a las Sentencias: «Cuando el Espíritu Santo es enviado invisiblemente desde la plenitud del amor divino, la gracia irrumpe en el corazón de los hombres y por este efecto de la gracia conoce a la divina persona empíricamente quien es hecho partícipe de esta gracia; así cuando el Espíritu es enviado visiblemente se logra

un grado mucho mayor de abundancia, ya que la gracia interior fluye en cierto modo a causa de su abundancia hacia fuera y se da a conocer visiblemente, la inhabitación del Espíritu Santo se revela no sólo a quien es enviado, sino también a los demás. Dos momentos pertenecen, pues, al envío o misión visible: primero, sobreabundancia de gracia en quien le recibe, y segundo, ordenación de esa sobreabundancia a los demás de modo que la sobreabundancia fluye de alguna manera a ellos. La revelación de la gracia interna ocurre, pues, no sólo a quien tiene la gracia, sino que a los demás también les es revelada. Por eso fué enviado el Espíritu de esa manera en primer lugar a Cristo, nuestro Señor, y en segundo lugar a los apóstoles; por medio de ellos fué derramada la gracia, ya que por medio de ellos fué fundada la Iglesia» (*Sent.* I, dist. 16, q. 1, a. 2; M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie* (1903), 125).

II. Cristo, portador del Espíritu

La plenitud del Espíritu es causada en el Nuevo Testamento por el Mesías. Primariamente el Espíritu está vinculado a El, pero desde El fluye hasta la comunidad fundada por El y hasta sus miembros, no en un proceso natural o vital, sino porque Cristo envía el Espíritu según el eterno decreto divino y libremente. Cristo es el comienzo de una humanidad nueva y en El está contenido en germen el futuro.

Los hombres nuevos por Cristo forman unidad: la Iglesia, que está anticipada en Cristo como el árbol en la semilla, como el descendiente en sus ascendientes, como la casa en su proyecto. Todas estas comparaciones insinúan la relación, pero no la explican, porque es un misterio. Pero en ellas se sensibiliza: aunque la robusta encina está contenida en la bellota como en su germen, no en tamaño pequeño, sino conforme a las leyes inmanentes del crecimiento, la semilla debe caer primero a la tierra y morir para que de su muerte brote la nueva vida. Cristo tuvo que cumplir la ley de la muerte impuesta al hombre (*Gén.* 3, 10); de su muerte iba a crecer la nueva humanidad divinizada. Cristo glorificado iba a convertirse en principio vital, en levadura de la nueva humanidad. Se iba a convertir como en el hombre interior de la historia humana de forma que la

humanidad adquiriera una nueva interioridad y fuera transformada desde ella.

La vida de Cristo por su parte es vida en el Espíritu Santo hasta tal punto que San Pablo dice que Cristo se convirtió en Espíritu *(II Cor.* 3, 17).

Como la nueva comunidad ha sido creada por Cristo y configurada según su imagen, es una comunidad llena del Espíritu. El Espíritu Santo que fué y es continuamente infundido en ella por Cristo, la configura continuamente conforme a la imagen de su cabeza: Cristo crucificado y glorificado.

En Cristo mismo está presente el Espíritu con la intensidad y plenitud profetizadas del Mesías en el Antiguo Testamento *(Is.* 11, 2). Durante su vida terrena el Espíritu que habitaba en El se mantuvo oculto.

El Espíritu Santo configuró la vida de Jesús desde la concepción hasta la ascensión; formó en el seno de María el cuerpo del Señor; el Mesías fué concebido por el Espíritu Santo y nació de la Virgen María *(Lc.* 1, 35); esto está atestiguado en la Escritura y en los más antiguos símbolos de la fe de la Iglesia (véase D. 2-12; P. Nautin, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Eglise,* en la colección «Unam Sanctam», 17, París, 1947).

Cuando Cristo fué bautizado y salió del agua, los cielos se abrieron y vió que el Espíritu de Dios descendía sobre El como en figura de paloma *(Mt.* 3, 3-17). La paloma del arca de Noé después del diluvio significaba la irrupción de un mundo nuevo *(Gén.* 8, 8-11) y la figura de paloma del Espíritu Santo significa también el principio de una nueva creación que sale con Cristo del diluvio del bautismo *(I Pet.* 3, 19-22). Cristo no recibió por vez primera el Espíritu Santo al ser bautizado; lo poseía desde su concepción *(Lc.* 1, 35), pero por la bajada del Espíritu después de su bautismo fué enviado a cumplir su misión después de los años de vida oculta en Nazaret. El bautismo de Jesús es el comienzo de la realización de su tarea mesiánica *(Lc.* 1, 2; 3, 23; *Jo.* 15, 27; *Act.* 1, 21; véase § 236); así lo entendieron los apóstoles. Juan Bautista desempeñó respecto a Cristo un papel paralelo al que Samuel desempeñó respecto a David *(I Sam.* 16). La venida del Espíritu en el Jordán es un signo de la irrupción de la época definitiva del mundo. El hecho de que ocurriera precisamente al ser bautizado el Señor tiene un sentido profundo, ya que cuando Cristo, que no era capaz de pecar ni necesitaba hacer penitencia, recibe el bautismo de penitencia de Juan y

lo recibe como representante de la humanidad pecadora y necesitada de salvación, revela hasta qué punto está obligada la humanidad a hacer penitencia y cómo se realiza ahora la penitencia de forma que sea capaz de superar verdadera y realmente el pecado. Cristo, que ya había sido ungido con el Espíritu Santo a la hora de ser concebido *(Mc.* 1, 10; *Lc.* 3, 22; *Jo.* 1, 32), fué consagrado de manera nueva y especial por el descendimiento del Espíritu a orillas del Jordán para su tarea mesiánica *(Is.* 42, 1; 41, 1-3). Desde esta hora se dibuja la nueva época en que nosotros mismos seríamos hijos de Dios.

El Espíritu, descendido sobre Cristo, le impulsó inmediatamente hacia el desierto, donde se preparó para su obra durante cuarenta días y cuarenta noches *(Mt.* 4, 1-11). Lo hizo desde el principio al fin en el Espíritu Santo; en El cumplió su sacrificio de muerte *(Hebr.* 9, 13). Al resucitar el Padre transformó su naturaleza humana y la vida del Espíritu hasta entonces escondida se hizo tan visible que vimos que Cristo se había convertido en ser espiritual *(II Cor.* 3, 17).

III. El Espíritu Santo enviado por Cristo

1. Cristo mismo, lleno del Espíritu, envió el Espíritu Santo a la comunidad que había fundado y constituído durante su vida terrena. El envío o misión del Espíritu Santo presupone, por tanto, el Cristo histórico y su obra; está vinculada al suceso de la encarnación. Por eso se distingue la misión del Espíritu Santo de que da testimonio la Escritura de todas las iluminaciones espirituales ocurridas en el ámbito extrabíblico; el budismo, platonismo y neoplatonismo conocen esas iluminaciones; pero la misión del Espíritu que nos testifica la Escritura ocurre en relación con la historia, es decir, en relación con el Cristo histórico. También la Sagrada Escritura reconoce las misiones invisibles del Espíritu, pero también ellas están vinculadas a Cristo, sea al Cristo venidero, sea al Cristo ya aparecido (véase § § 50 y 160). La misión del Espíritu, mediante la cual Cristo perfeccionó la comunidad de hombres fundada por El y la convirtió en Iglesia, no está sólo vinculada a un suceso histórico, sino que ella misma es un suceso histórico que ocurrió en una hora concreta y en un lugar determinado; podemos determinar exactamente el lugar y la hora.

2. Se ve aquí una importante relación: para la elección, vocación y misión de los apóstoles bastó la entrada del Logos en la historia humana, pero la confirmación definitiva ocurrió después de la resurrección. Los presupuestos de la misión del Espíritu Santo son amplios; de ella, como de la vocación de los apóstoles, es presupuesto ineludible la encarnación; también necesita la resurrección e incluso la ascensión. La misión del Espíritu Santo exige la definitiva vuelta de Cristo al Padre. San Juan da testimonio de que Cristo no podía enviar el Espíritu Santo antes de subir al cielo (*Jo.* 7, 39; 16, 7); es el fruto de toda la obra salvadora de Cristo y presupone su totalidad y no sólo una o varias fases. El Espíritu Santo sólo es libre en cierto modo después de la resurrección y ascensión de Cristo; hasta entonces está vinculada a Cristo. Gracias a la transformación que sufre Cristo al resucitar el Espíritu personal presente y activo en El se convierte en cierto modo en un torrente personal que abarca a todo el que se deja poseer por El. Sólo el Señor (Kyrios) ascendido al cielo puede enviar el Espíritu Santo.

La razón es evidente; el Espíritu debía actualizar para cada generación la obra cumplida por Cristo, para que todas las generaciones pudieran entrar en la nueva situación creada por Cristo. Había que decir todas las palabras, antes de que el Espíritu las explicara (*Jo.* 16, 13). Había que realizar la obra, antes de que el Espíritu pudiera comunicarla e infundirle a los cristianos (*Jo.* 14, 26; 16, 14); había que construir la casa, antes de que el Espíritu habitara en ella (*Eph.* 2, 22). Cristo tenía que volver al Padre, antes de que el Espíritu pudiera dar testimonio de El (*Jo.* 15, 26; *Act.* 1, 8; *1 Jo.* 4, 1; *Apoc.* 19, 10). El hecho de que el Espíritu no viniera antes no fué un capricho divino.

Por otra parte la venida del Espíritu Santo no se podía hacer esperar. La obra de Cristo estaba realizada y cumplida cuando volvió al Padre; Cristo había cumplido todos los mandatos del Padre. Pero en cierto sentido debía ser continuada; no en el sentido de que hubiera que comunicar o hacer cosas nuevas; en Cristo se había cumplido todo porque fué la coronación de la revelación prevista por Dios dentro de la historia humana; no se ve que hubiera podido hacer más allá de la entrada de Dios en la historia humana; pero lo realizado por Cristo debía ser actualizado; este hecho esconde en sí una promesa: que lo hecho por Cristo ni será olvidado ni desaparecerá de la historia (*Jo.* 14, 18; 16, 25; 15, 26; 16, 6). Esto es lo que tenía que hacer el Espíritu Santo. También a los apóstoles

les fué confiada la misión de predicar el evangelio y hacer discípulos por medio de la palabra y los signos sacramentales *(Mt.* 28, 18-20; *Act.* 1, 8); pero el Espíritu Santo debía crear las condiciones internas y el impulso que diera eficacia a la actividad de los apóstoles. Cumplirá esta misión hasta la vuelta de Cristo.

En la época de la «relativa» ausencia de Cristo el Espíritu debe ser en cierto sentido su «vicario» invisible. Esta expresión desciende de Tertuliano *(De praescriptione haer.* 13; PL 2, 26; 2, 40; CSEL 70, 18, 34; *De virginibus velatis,* 1; PL 2, 937; *Ad Valentinianos,* c. 16; PL 2, 605). Pero la expresión no se impuso en la teología. Si es correctamente entendida expresa acertadamente la función del Espíritu Santo y su relación a Cristo. El Espíritu no es el sucesor invisible de Cristo; la obra de Cristo es única e irrepetible; Cristo murió una vez y no volverá a morir; no puede tener sucesores invisibles. El Espíritu Santo sólo tiene la misión de hacer y conservar presente lo ya hecho e irrepetible.

3. Pero el Espíritu Santo puede ser llamado «vicario de Cristo» en sentido estricto; ya que no fué enviado sólo por Cristo—como los apóstoles—, sino por Cristo y por el Padre celestial. En la misión de los apóstoles se continúa en línea recta, como vimos, la misión que Cristo había recibido del Padre. La misión del Espíritu Santo ocurre por el Padre y por el Hijo y en la misma relación en que es «alentado» o inspirado el Espíritu Santo parte a la vez del Padre y del Hijo. Si se recuerda que el Hijo es engendrado por el Padre y que debe al Padre toda su existencia de Hijo y que debe también al Padre su función de inspirar o alentar el Espíritu Santo, podemos decir: el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo (véase sobre este punto § 56).

Al ser enviado el Espíritu Santo a la Iglesia ocurre en la historia sagrada lo mismo que ocurre en el plano ontológico; la ontología de la vida divina se une así al acontecer histórico-salvador. La misión del Espíritu Santo es a la vez obra del Padre y del Hijo, no sólo del Hijo; el Hijo es quien cumple los encargos y mandatos del Padre.

IV. La Iglesia no es sólo Iglesia del Espíritu

1. Del hecho de que es el Hijo quien junto con el Padre y desde el Padre envía el Espíritu Santo resultan consecuencias impor-

tantes. El Espíritu Santo está efectivamente presente y actúa en la Iglesia, pero la Iglesia no es la Iglesia del Espíritu Santo, sino que es la Iglesia de Cristo. El Espíritu Santo tiene la misión de configurar la Iglesia a imagen de Cristo y de actualizar en ella la palabra y la obra de Cristo. La Iglesia animada por El no puede, por tanto, ser sólo Iglesia espiritual. Quien la entendiera así construiría exclusivamente sobre el día de Pentecostés, cuando la Iglesia cuenta como presupuesto la encarnación, la muerte de cruz y la resurrección de Cristo. Los Santos Padres testifican muy intuitivamente esa base totalitaria de la Iglesia al decir que nació de la herida del costado de Cristo o del corazón de Cristo crucificado (cfr. Tromp, *De nativitate ecclesiae ex corde Jesu in cruce*, en: «Gregorianum» 13 (1932, 489-527). Esta doctrina subraya la fase decisiva dentro de la totalidad indestructible: la muerte de Cristo. Pío XII llama la atención sobre este hecho en su encíclica *Mystici Corporis*.

2. La Iglesia no puede ser sólo Iglesia del Espíritu, puesto que Cristo encargó a los apóstoles dar testimonio de El hasta el fin de los tiempos (*Act.* 1, 8). Esta doble misión no puede significar que las dos misiones tienen que transcurrir paralelamente; la misión de los apóstoles y la misión del Espíritu Santo forman unidad. Más tarde intentaremos explicar la especie de esa unidad. Ahora hay que subrayar que la actividad invisible del Espíritu no elimina la aparición visible de la Iglesia, consecuencia de su aspecto cristológico y de su estructura apostólica. Dentro de la Iglesia es tan esencial el fenómeno correspondiente a su estructura visible, divino-humana y a la institución apostólica como la actuación invisible del Espíritu Santo.

3. Podría significar una contradicción el hecho de que los teólogos protestantes quieran por una parte anclar la Iglesia de Cristo en la muerte y resurrección y por otra parte nieguen su estructura visible y jurídica en último término. Por otra parte la teología greco-ortodoxa parece más consecuente al negar—al menos parcialmente—la estructura jurídica de la Iglesia; ya que niega que el Espíritu Santo proceda también del Hijo. Si procede sólo del Padre, su misión a la Iglesia es también obra exclusiva del Padre. La misión del Espíritu no tendría según eso carácter cristológico. Pero sabemos que no es verdad el presupuesto de la teología greco-ortodoxa; ya que el

Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo o del Padre por el Hijo. Santo Tomás de Aquino apuntó esta conexión en su obra *Contra errores Graecorum* (lib. II, prólogo).

4. El carácter cristológico de la misión del Espíritu implica que Cristo permanece siempre presente en la Iglesia por medio del Espíritu Santo. Su relación con la Iglesia no puede ser explicada en el sentido de que el día de Pentecostés envió el Espíritu Santo y se retiró de la Iglesia para que el Espíritu Santo la configurara íntima y ocultamente hasta la parusía. Cristo estaría entonces presente sólo al principio y al fin. Pero Cristo actúa siempre en la Iglesia por medio del Espíritu Santo.

Cuando Cristo resucitó y su humanidad fué glorificada, cuando subió a los cielos y le fué dado el imperio sobre el mundo, no se desvinculó de la Iglesia sino que intensificó su unión con ella haciéndola más próxima y más íntima. Esta proximidad e intimidad son realizadas precisamente por la misión del Espíritu Santo. El Espíritu es, en cierto modo, el poder personal con que Cristo domina la Iglesia; este hecho está claramente expresado en la liturgia de Pentecostés; la fiesta de Pentecostés es fiesta tanto de Cristo como del Espíritu Santo; tiene importancia y significación cristológica y pneumatológica; ya que el Espíritu que descendió el día de Pentecostés es el Espíritu enviado por Cristo y vive siempre en relación con Cristo. Por medio de El impera y obra Cristo en la Iglesia. El *Apocalipsis* de San Juan y los *Hechos de los Apóstoles* dan un amplio testimonio sobre este hecho.

5. En definitiva, y de hecho, es el Padre quien obra en el Espíritu Santo por medio de Cristo. El canon de la misa romana lo atestigua al invocar al Padre en la primera oración para que dé paz a la Iglesia en toda la redondez de la tierra, para que la proteja piadosamente, la unifique y la gobierne.

Es, pues, Dios trinitario quien funda la Iglesia y la gobierna y configura mientras dura su existencia. El Dios trinitario ejercita su dominio salvador en la Iglesia en cuanto que la realiza el Padre en el Espíritu Santo por medio de Cristo.

6. La participación de las tres divinas personas en la configuración de la Iglesia demuestra que la Iglesia no puede ser ordenada a la época del Espíritu Santo que trasciende la del Hijo, tal como

hizo Joaquín de Fiore; según él la historia de la salvación se dividiría en tres épocas: la del Padre, la del Hijo y del Espíritu Santo. La Iglesia pertenecería a la época del Espíritu Santo que elimina y trasciende las otras dos.

La tesis de que la Iglesia es la época del Espíritu Santo aparece también y más exageradamente en Sabelio y modernamente en Schleiermacher. En ambos casos se niega que Dios tenga tres personas. Según Sabelio el único Dios se revela primero como Padre, después como Hijo y, por fin, como Espíritu. Las tres personas no serían más que tres modos de revelación de Dios. La trinidad de Dios es convertida en trinidad de las fases salvadoras. La Iglesia—según esta teoría—es la revelación de Dios como Espíritu; representa, por tanto, la última fase de la revelación divina dentro del proceso histórico de la salvación.

Schleiermacher une a esa concepción la idea del devenir. Dios mismo se desarrolla en tres fases de la historia de la salvación como Padre, como Hijo y como Espíritu. En la Iglesia la autorrevelación de Dios logra el grado de Espíritu Santo, que trasciende y anula los grados anteriores. La filosofía de Hegel logra en esta teoría una expresión eclesiológica.

V. Doctrina de Möhler sobre el Espíritu Santo en la Iglesia

Podemos aclarar todas estas conexiones esbozando las principales fases de la evolución del concepto de Iglesia en Johann Adam Moehler. Nos vamos a servir sobre todo de los estudios de Joseph Rupert Geiselmann (véase sobre todo: Geiselmann, *Der Einfluss der Christologie des Konzils von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart,* edit. A. Grillmeier, S. J., y H. Bacht S. J., III (1954), 341-420).

1. Por los años 1823/24 hay en Moehler dos conceptos de Iglesia inmediatamente yuxtapuestos.

a) Por una parte Moehler—como Johann Michael Seiler—entiende la Iglesia como una sociedad religiosa reunida en unidad por la doctrina, culto y constitución. Esta interpretación de la Iglesia está determinada antropológicamente. Históricamente está condicionada por la vuelta al hombre hecha desde el humanismo y Renacimiento, por la oposición a la idea reformadora de la Iglesia invisible y, finalmente, por la espiritualidad de la Ilustración y su acentuado individualismo. Los creyentes de la Iglesia se reúnen en una sociedad en que se predica la verdad y es representada en el culto conforme a las necesidades del hombre. Esta tesis denuncia la influencia de las teorías sociales de la época barroca y de la Ilustración. Pero frente a la tesis de la Ilustración sobre la autonomía de la razón, entregada a sí misma, Moehler

enseña que el conocimiento de la verdad no puede ser fundado en el principio de que la Escritura se interpreta a sí misma, es decir, de que la Escritura ha sido confiada a la razón humana, sino que tiene que ser garantizado por la Iglesia infalible, es decir, por su magisterio. Moehler limita en esta época lo divino de la Iglesia hasta reducirlo casi sólo al hecho de su fundación por Cristo. La independencia del hombre es destacada frente a la teoría protestante de que sólo Dios obra, hasta tal punto, que la actuación del Espíritu Santo es reducida a la mera asistencia, es decir, a preservar del error. El comienzo de la Iglesia adquiere así suma importancia; todo lo que se desarrolla en ella está dado en sus comienzos. El desarrollo de lo dado desde el comienzo es, según Moehler, la tradición. Su entusiasmo por lo originario le conduce—según el proceso de Ferdinand Walter—a equiparar la tradición con la fe de la Iglesia en los primeros siglos del cristianismo; defiende, pues, el concepto clásico de tradición.

b) Por otra parte y simultáneamente Moehler defiende con tal empeño la tesis de que la Iglesia es una comunidad llena del Espíritu Santo, que lo humano queda reducido al mínimo. Históricamente esta tesis está condicionada por la polémica contra el deísmo y por el mundo ideológico del romanticismo, sobre todo, por las ideas románticas de comunidad y espíritu o genio del pueblo. Moehler ataca incluso el concepto institucional de la Iglesia propio de la época postridentina y sospechoso, según él, de naturalismo. Una y otra vez insiste en que Dios no sólo actúa en los comienzos y origen de la Iglesia, sino que el espíritu de Dios domina continuamente la Iglesia. En esta concepción construye la Iglesia desde el Espíritu Santo; continúa aquí las ideas teológicas, inspiradas en el romanticismo, de Alois Gugler y Juan Sebastián Drey: la idea pneumatocéntrica de la Iglesia une la doctrina del genio del pueblo. El Espíritu Santo es el principio místico del pueblo cristiano. La Iglesia es entendida como comunidad en el Espíritu Santo en la que clero y fieles están igualmente caracterizados por el Espíritu y en la que, por tanto, clero y fieles participan igualmente en la conservación y desarrollo del espíritu de la fe. Según esa concepción no es el «oficio» cristiano el que conserva la herencia de la fe, sino el Espíritu de Dios que llena toda la comunidad del pueblo, apoyado en la misma fe y caridad, y que forma una totalidad viva.

2. Estas dos ideas opuestas de la Iglesia fueron unidas en una concepción unitaria a partir de 1825 en la obra *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenvater der ersten Jahrhunderte;* la clave es la idea de organismo, encontrada por Gugler, Baader y Drey. El principal intento de Moehler en esta época es asegurar el principio divino de la Iglesia frente al principio de la razón autónoma de la Ilustración. Tal principio divino es, según él, el Espíritu Santo. El representante de lo divino en el cristianismo no sería el Logos encarnado sino el Pneuma no encarnado. Los creyentes forman el cuerpo de Cristo porque el principio divino del Espíritu Santo—que es el Espíritu de Cristo—engendra y forma ese cuerpo. El Dios-hombre Jesucristo no es más que el protomodelo del hombre en gracia. En Cristo la divinidad del Logos se une al hombre y en el hombre en gracia se une al Pneuma divino; la unión del Logos a su naturaleza es hipostática y la del hombre en gracia al Espíritu Santo es «accidental». Cristo es la causa de la Iglesia porque envió el Espíritu Santo, pero no es su principio interno; esta propiedad compete al Espí-

ritu Santo que en cuanto interno principio vital de la Iglesia crea también lo externo de ella. La somatología de la Iglesia procede de su pneumatología; lo exterior procede de lo interior. También la constitución de la Iglesia procede de la actividad del Espíritu Santo; como esa actividad única del Espíritu es el amor, la estructura jurídica de la Iglesia se funda también en el amor. No es más que amor encarnado. Como el Espíritu Santo domina y actúa en la comunidad de la Iglesia, la totalidad de los creyentes es su órgano. La Iglesia o totalidad de los creyentes tiene, pues, carácter sacramental. En esta idea de la Iglesia se enfrenta el ideal romántico del cristianismo como gran vida total o como panvitalismo («All-Leben» de Schelling), al cristianismo del individuo autónomo y aislado tal como le concebía la Ilustración. La Iglesia se ha convertido, según esta teoría, en la base más íntima del creyente mismo; no forma a los creyentes sino que es formada por ellos. Con ayuda de la idea del organismo vivo Moehler supera la aporía entre *espíritu* y oficio eclesiástico, entre jerarquía y pueblo cristiano, que aparecía en sus obras anteriores. Aplica el principio de que el espíritu está ligado al cuerpo en su actividad; el Espíritu Santo no se exceptúa de esa ley; en la Iglesia está vinculado a las formas externas como a un cuerpo. A esto se añade que el Espíritu Santo desempeña en cierto modo dentro de la Iglesia la función del alma. El alma forma el cuerpo y sus órganos y el Espíritu Santo forma también dentro de la comunidad de la Iglesia los órganos necesarios. Los oficios eclesiásticos se convierten en estructuras mediante las cuales actúa el Espíritu Santo; son necesarios para la conservación del Evangelio, que exige una predicación regulada y ordenada. Hay, pues, una distinción entre laicos y portadores de un oficio, pero no está fundada jurídicamente sino organológica o carismáticamente. Los oficios eclesiásticos son estructuras vivas del espíritu de amor operante en la Iglesia; están, pues, sometidos a las leyes de crecimiento del organismo animado por el espíritu de amor. Este organismo o la comunidad de los creyentes regida por el Espíritu Santo configura desde sí mismo en un proceso vital de crecimiento orgánico el oficio del obispo como reflejo personificado del amor de la Iglesia particular, el oficio del metropolitano como órgano de la unión metropolitana y el primado del obispo romano como reflejo personificado de todo el episcopado.

Por magnífica que sea esta concepción antideísta, antiindividualista y antirracionalista de la Iglesia, está demasiado influída por las categorías biológicas de la evolución orgánica, como ha hecho ver con razón Anton Gunther. Falta en ella, sobre todo, la comprensión de la importancia fundamental de la autoridad para el orden de la vida en comunidad. Además parece que no concede demasiados derechos a la libertad humana; el hombre es reducido a órgano y lugar de actuación del Pneuma. Esta concepción está peligrosamente cerca del monofisitismo eclesiológico.

3. Moehler superó esta concepción de la Iglesia aplicando a la eclesiología la doctrina cristológica del concilio de Calcedonia. Sus investigaciones patrísticas le hicieron ver la profunda relación entre Cristo y la Iglesia. Los Santos Padres le enseñaron a reconocer que el papel de Cristo no se reduce a enviar el Espíritu Santo y a posibilitar así la nueva vida en el Espíritu, sino que consiste en que, como Dios encarnado, aniquiló el pecado muriendo en la cruz y reconcilió a los hombres con Dios; lo pudo lograr porque en El se unían «inseparablemente» y «sin mezclas» el hombre y Dios. Cristo

es el hombre nuevo y todo lo nuevo en la vida creada por Dios es desarrollo de la plenitud de vida a El concedida. Así reconoció Moehler los presupuestos que conducían a entender la Iglesia desde Cristo y no desde el Espíritu Santo. Cristo como unidad de lo divino y humano, como Dios y hombre, como Dios-hombre, será para él desde ahora el principio configurador y formal de la Iglesia. Esta concepción de la Iglesia logra plenitud en su obra *Symbolik* (aparecida en 1832; 2.ª ed. 1833). La Iglesia ya no es para él la unidad de amor configurada por el Espíritu sino la institución salvadora fundada por Cristo y regida por el Hijo de Dios encarnado. Cristo-Salvador que continúa existiendo y viviendo. En la comunidad visible de la Iglesia deben ser continuadas las actividades salvadoras de Cristo: sus actividades proféticas, de sumo sacerdote y de rey. El representante de lo divino de la Iglesia es—también según esta concepción—el Espíritu Santo; pero ahora es entendido como Espíritu del Hijo encarnado. Por eso les acomoda a ese su carácter; el día de Pentecostés desciende sobre la Iglesia en un signo visible y perceptible; y toda su actuación en la Iglesia está sometida al principio de que el Verbo se hizo carne y apareció visiblemente entre los hombres. La parte visible de la Iglesia se independiza y tiene su actuación propia. La visibilidad de la Iglesia hace que sea la autoridad definitiva de todos los hombres de todos los tiempos y pueblos. Los órganos de la Iglesia no son ya formaciones y estructuras del Espíritu Santo, único principio místico y mucho menos expresión del movimiento amoroso de los creyentes, sino que descansan y se fundan en la voluntad del Hijo encarnado. La estructura jurídica de la Iglesia fué fundada por Cristo mismo. El Primado no es la coronación del movimiento unitario de la Iglesia, sino su fundamento. El obispo no es el reflejo personificado del amor de la Iglesia: es portador de oficio y en razón de haber sido enviado por Cristo le competen determinados derechos y deberes, mediante los que hace valer su influencia en la Iglesia total y en cada una de sus partes. En los sacerdotes está representado el obispo, que es la fuente visible de su poder de oficio, su punto central y el órgano de su unidad. Pero el último fundamento de todo es Cristo. La Iglesia es, pues, tanto la sociedad fundada en el oficio y fundamentada en la misión de Cristo, como la comunidad configurada por el Espíritu Santo, que es el Espíritu enviado por Cristo; es ambas cosas en una. Lo exterior es lo primero y fundamental; lo interior es su coronación y fruto.

VI. Misión del Espíritu Santo en el día de Pentecostés

1. La venida del Espíritu Santo que Cristo había prometido, ocurrió el día de Pentecostés. Antes de la Ascensión Cristo mandó a los suyos que no marcharan de Jerusalén, sino que esperaran la promesa del Padre que El mismo les había hecho; la virtud del Espíritu Santo descendería sobre ellos (*Act.* 1, 4-8). El Espíritu descendido sobre los discípulos el día de Pentecostés es el don del Padre reconciliado, y signo de reconciliación. San Juan Crisóstomo dice en su primer sermón del día de Pentecostés (PG 50, 456): «Hace

diez días nuestra naturaleza se elevó hasta el trono regio y hoy baja el Espíritu Santo a nuestra naturaleza. El Señor ha subido hasta el cielo las primicias de nuestra naturaleza y ha enviado al Espíritu Santo... Para que nadie dude y pregunte qué ha hecho el Señor después de subir al cielo, si nos reconcilió con Dios o si gratuitamente le amistó con nosotros... para demostrarnos que el Padre estaba reconciliado nos envió inmediatamente el don de la reconciliación. Cuando los enemigos se reconcilian, se siguen invitaciones, banquetes y regalos. Enviamos hacia arriba nuestra fe y recibimos los dones del Espíritu, enviamos obediencia y recibimos justicia.»

Santo Tomás de Aquino dice: «Antes de la muerte de Cristo éramos enemigos de Dios. Primero debía ser ofrecido el sacrificio de reconciliación sobre el ara de la cruz para que, reconciliados y amistados con Dios, por la muerte del Hijo, pudiéramos recibir el Espíritu Santo.» El regalo no podía hacerse esperar ni podía ser retenido por más tiempo. Desde la muerte salvadora de Cristo el Padre abraza con el mismo amor que a su Hijo a todos los que predestinó para hijos suyos en El *(Eph.* 1, 5-7). Les regala el amor con que ama a su Hijo; ese amor es el Espíritu Santo. «La gracia increada concedida en plenitud a la Cabeza debía refluir hasta los miembros de su cuerpo místico tan pronto como se cumpliera en la tierra y se ofreciera al cielo el sacrificio de la vida y muerte divino-humanas» (H. Schell, *Das Wirken des dreieinigen Gottes,* 513). El Espíritu Santo configuraría a quienes le recibieron como había configurado a Cristo. Tenía que hacer de ellos imágenes y figuras de Cristo (J. A. Moehler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit,* 1827, II, 301). A la cuestión de por qué Cristo no envió el Espíritu inmediatamente después de su ascensión sino después de diez días en los que los discípulos se prepararon para recibirle ayunando, rezando y sollozando, contesta San Buenaventura diciendo que «nadie será lleno de este fuego si no reza y pide y llama con pertinaz y urgente anhelo de esperanza» *(Breviloquium,* 4, 10).

2. Cuando vino el Espíritu Santo no fué enviado a uno o varios individuos, sino a una comunidad. Eran los discípulos que en número de ciento veinte se habían reunido en el cenáculo. Su coexistencia espacial era símbolo de su interna unión. El hecho de que fuera una comunidad y no un individuo sobre quien descendió el Espíritu Santo caracteriza esta venida del Espíritu frente a las anteriores ocurridas en el Antiguo Testamento.

3. La venida del Espíritu el día de Pentecostés ocurrió en público, lo mismo que la muerte de Cristo había ocurrido ante las puertas de Jerusalén delante del pueblo judío y del imperio romano. La presencia del Espíritu Santo se anunció en un signo visible que todos pudieron ver y oír; un ruido que atravesó la casa como un huracán y lenguas como de fuego atestiguaron a los discípulos la presencia divina e hicieron que los judíos se dieran cuenta de que ocurría algo raro. Aunque los últimos interpretaron mal los signos, no pudieron sustraerse de su poder intranquilizador. Quienes presenciaron los sucesos de aquella tarde sabían que Dios enviaba el fuego como heraldo de su llegada (*Ex.* 3, 2; 14, 20. 28; 19, 18; 24, 17). Habían oído que Dios mismo es fuego devorador (por ejemplo, *Deut.* 4, 24; *Hebr.* 12, 29). El fuego es símbolo de la gracia de Dios y de su ira. Para el reino mesiánico había sido profetizado que la ira de Dios pasaría como fuego por entre los hombres (*Mt.* 3, 11; *Lc.* 3, 16). El reino mesiánico irrumpió el día de Pentecostés. Es la última época; quien vive en ella debe esperar que caerá sobre él la justicia si no se aparta de los pecados y se convierte. Las lenguas de fuego simbolizan la presencia del Espíritu Santo, la gracia y la justicia simultáneamente (*Jo.* 14, 16; 15, 26-16, 15). Como gracia y juicio había sido profetizada su venida, y ya en la primera hora de su presencia se presiente el juicio, aunque la fuerza consoladora de su proximidad lo llena todo. También esta revelación de Dios estaba expuesta a malentendidos. A la admiración de unos se mezcló la burla de otros: han bebido mosto (*Act.* 2, 13; cfr. *Eph.* 5, 18). Pero justamente ese malentendido dió ocasión a que la comunidad llena del Espíritu Santo se presentara en público ante la ciudad y ante todo el mundo. Entre los videntes y oyentes había hombres de todos los países. En virtud del Espíritu de Dios recién recibido Pedro da testimonio de Cristo delante de la turba reunida en nombre de todos los que habían recibido el Espíritu; su testimonio dice que Dios ha resucitado a quien los judíos mataron; que ahora está sentado a la derecha del Padre y ha enviado el Espíritu Santo, tal como estaba anunciado en antiguas profecías. Todo el que hiciera penitencia y se bautizara en el nombre de Jesucristo podría participar del Espíritu (*Act.* 2, 14-38). Con estas palabras Pedro y todos los otros en cuyo nombre hablaba confesaron a Cristo; se presentaron como una comunidad fundada por Cristo y llena del Espíritu Santo; y eso mismo les pareció a los oyentes del sermón; el testimonio de los ciento veinte sobre Cristo les hizo visibles como una comunidad instituída

por Cristo en el Espíritu Santo; el testimonio en favor de Cristo les situó en el ámbito de la publicidad y de la visibilidad en que Cristo había estado; lo mismo que El, iban a estar desde ahora a los ojos de todo el mundo. La Iglesia de Cristo está a los ojos de todo el mundo, y además el mundo es su campo. Esto es lo que significaba la pluralidad de lenguas habladas por los discípulos. Primariamente significa el proceso íntimo de la plenitud del Espíritu, pero a la vez significa que todos los pueblos están llamados a la unidad de la fe. La palabra de Dios es predicada y oída en todas las lenguas. La Iglesia se desliga así de su vinculación a un pueblo para convertirse en Iglesia de todo el mundo. También se indica que los discípulos llenos del Espíritu Santo predican el evangelio de Cristo a los gentiles (cfr. 161).

VII. Efectos del Espíritu Santo el día de Pentecostés

1. Si queremos entender correctamente la relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia, debemos detenernos en los efectos que tuvo su venida el día de Pentecostés. Los discípulos fueron transformados (cfr. § 160). Hasta entonces los discípulos no comprendían la obra de Cristo; poco antes de su Ascensión se vió que todavía no entendían la misión de Cristo (*Act.* 1, 6; véanse además *Mc.* 4, 13. 40; 6, 50-52; 7, 18; 8, 16-21; 9, 9. 32; 14, 37-41; *Lc.* 18, 34; *Jo.* 2, 22; 12, 16; 13, 7. 28; 14, 5. 8; 16, 12. 17). El día de Pentecostés el Espíritu Santo les reveló el misterio de Cristo y del reino de Dios; ahora ven a Cristo a la luz del Antiguo Testamento, entendido de nuevo (*Lc.* 24, 25-47; *Jo.* 2, 22; 12, 16; 20, 9; *Act.* 2, 25-35; 3, 13. 22-25; 4, 11. 24-28; 10, 43; *I Cor.* 15, 3). Desde ahora el testimonio a favor de Cristo se les impone como ineludible deber; ni los peligros ni los tormentos les eximen de ese deber. Con alegría, confianza y constancia predican a Cristo como Hijo de Dios crucificado y resucitado, delante del Sanedrín y delante de todo el pueblo; no lo hacen por la excitación o el entusiasmo de un momento; los acontecimientos de Pentecostés crearon un estado duradero y los apóstoles no temen ninguna amenaza ni mandato. Todos los varones y mujeres que estaban reunidos al ocurrir la venida del Espíritu Santo fueron inundados de El (*Act.* 2, 4).

El Espíritu Santo reveló a los oyentes el sentido del testimonio de los apóstoles; lo entendieron y se convirtieron y se hicieron bau-

tizar. Más de tres mil se sumaron a la Iglesia en la primera hora gracias al servicio de Pedro (*Act.* 2, 41). Consecuencia y efecto de la presencia del Espíritu Santo en la joven Iglesia es la vida floreciente descrita en *Act.* 2, 42-47. Los miembros de la Iglesia de las primicias estaban tan unidos que repartían sus bienes (cfr. *Act.* 4, 31-32). Véase N. Adler, *Das erste christliche Pfingstfest*, 1938.

2. El día de Pentecostés puede, por tanto, ser llamado el día del nacimiento de la Iglesia. Todo lo anterior fué preparación y trabajo previo. En la mañana de Pentecostés puso Dios el sello a la obra de su Hijo. La Iglesia fué consecuencia de la efusión y derramamiento del Espíritu (*Act.* 2, 42). Ahora se cumplen las promesas hechas por Cristo ahora se cumple su misión; antes no había ni bautismo ni perdón de los pecados, no había predicación del Evangelio ni administración de sacramentos. Ahora entran en vigencia los poderes y deberes concedidos e impuestos por Cristo a sus apóstoles. Aquella mañana apareció por vez primera como comunidad la reunión de los cristianos; esa comunidad está conformada y configurada por el Espíritu Santo, da testimonio a favor de Cristo, perdona los pecados y concede la gracia. Aunque ya existía se parecía al primer hombre hecho de barro antes de serle alentada la vida; era un cuerpo muerto que esperaba la chispa de la vida. «¿Cuándo empezó la Iglesia a vivir y a actuar? El día de Pentecostés. Ya antes existían sus elementos esenciales y estaban reunidos, organizados y dotados de los poderes necesarios; la doctrina había sido predicada, los apóstoles elegidos, los sacramentos instituídos y organizada la jerarquía, pero la Iglesia no vivía ni se movía. Las fuerzas divinas dormitaban, nadie predicaba ni bautizaba ni perdonaba los pecados; y nadie ofrecía el santo sacrificio; impacientes esperaban ante las puertas el mundo judío y el mundo gentil, pero nadie abría; la Iglesia estaba en un estado parecido al sueño, como Adán antes de que le fuera alentada la vida... Así estaba la Iglesia hasta la hora nona del día de Pentecostés, en que el Espíritu Santo descendió sobre ella en el ruido del viento y en las lenguas llameantes. Este fué el momento de empezar a vivir; todo empezó a moverse y a actuar» (Meschler, *Die Gabe des hl. Pfingstfestes*, 103). También Schell dice: «Efecto de la efusión y derramamiento del Espíritu de Dios fué la fundación de la primera Iglesia cimentada en la doctrina apostólica, unida por la constitución jerárquica y cuidadosa de la vida del renacimiento mediante la celebración del misterio eucarístico.» Santo

Tomás de Aquino dice que el día de Pentecostés es el día de la fundación de la Iglesia *(Sententiarum* I d. 16, q. 1, a. 2; M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk,* 1903, 125). San Buenaventura dice: «La Iglesia fué fundada por el Espíritu Santo descendido del cielo» *(Primera Homilía de la fiesta de la Circuncisión del Señor,* edición Quaracchi IX, 135).

3. La tesis de los Santos Padres de que la Iglesia nació de la herida del costado de Cristo no está en contradicción con la doctrina de que la Iglesia fué fundada el día de Pentecostés, porque Muerte, Resurrección, Ascensión y venida del Espíritu Santo forman una totalidad. La muerte, resurrección y ascensión están ordenadas a enviar el Espíritu Santo y sólo en esa misión logran su plenitud de sentido. Viceversa: la misión del Espíritu Santo presupone los tres sucesos anteriores. Es el Hijo del hombre introducido en la gloria de Dios mediante su muerte y resurrección quien envía al Espíritu Santo; por eso es, en definitiva, Cristo quien funda la Iglesia mediante el Espíritu Santo el día de Pentecostés. Dice San Juan Crisóstomo en el primer sermón de Pentecostés comentando a *Jo.* 7, 30 (PG 50, 457): «Mientras no fué crucificado no le fué dado al hombre el Espíritu Santo. La palabra «glorificado» significa lo mismo que «crucificado». Porque aunque el hecho mismo de ser crucificado es ignominioso por naturaleza, Cristo lo llamó gloria, porque era causa de la gloria de lo que El amaba. ¿Por qué, pues—pregunto—, no fué dado el Espíritu Santo antes de la Pasión? Porque la tierra yacía en pecado y perdición, en odio y vergüenza, hasta que fué sacrificado el Cordero que quitó los pecados del mundo.»

La vinculación de la Iglesia a la muerte de Cristo destaca especialmente el carácter cristológico de la Iglesia. Digamos una vez más que la Iglesia no es ni sólo la Iglesia del Espíritu ni sólo la Iglesia del Resucitado, sino la Iglesia del Cristo total, cuyo misterio abarca la vida terrestre y la vida glorificada del Señor; de El recibe su estructura mientras que del Espíritu Santo recibe la vida. Es significativo que San Agustín diga unas veces que la Iglesia procede de la Pasión y otras que procede del Espíritu Santo. Dice, por ejemplo, en el *Trat.* 120 sobre el Evangelio de San Juan: «Uno de los soldados abrió su corazón con una lanza e inmediatamente brotó sangre y agua *(Jo.* 19, 34). El evangelista escogió cuidadosamente la palabra y no dijo: traspasó o hirió su costado, sino: «abrió», para que fueran como abiertas las puertas de la vida, por las que fueran

derramados los sacramentos de la Iglesia sin los que no se entra en la verdadera vida. La sangre fué derramada para perdón de los pecados y el agua suaviza el cáliz salvador y concede a la vez baño y bebida. Prefiguración de esto fué la puerta que Noé abrió al costado del arca para que entraran en ella los animales liberados del diluvio; por la Iglesia fué extraída la primera mujer del costado del dormido Adán y fué llamada vida y madre de lo viviente; pues significaba un gran bien antes del pecado que es el mayor mal. Aquí durmió el segundo Adán con la cabeza reclinada sobre la cruz para serle formada una esposa de lo que manó de su costado. ¡Oh muerte que resucita a los muertos! ¿Qué cosa hay más pura que esta sangre y más saludable que esta herida?».

La relación entre la pasión de Cristo y la misión del Espíritu Santo puede ser comparada a la que hay entre la creación del primer hombre y la infusión de la vida en él. Según la descripción de la Sagrada Escritura el cuerpo del primer hombre fué formado sin vida. Entonces el Señor sopló sobre él y le alentó la vida y el hombre se convirtió en viviente *(Gen.* 2, 7). Algo parecido es atribuído al Espíritu en la visión de Ezequiel; vió un cementerio lleno de huesos y oyó que el Señor le decía: «Profetiza al espíritu, profetiza, hijo de hombre, y di al espíritu: Así habla el Señor, Yavé: Ven, ¡oh espíritu!, ven de los cuatro vientos, y sopla sobre estos huesos muertos y vivirán. Profeticé yo como se me mandaba, y entró en ellos el espíritu, y revivieron» *(Ez.* 37, 9-10).

VIII. Continua actividad del Espíritu Santo en la Iglesia

La actividad que desarrolló el Espíritu Santo al descender sobre los reunidos en el cenáculo de Jerusalén no se limitó a la mañana de Pentecostés primero; desde aquel día se está realizando sin pausa hasta la vuelta de Cristo. La Iglesia está convencida de que está continuamente bajo la influencia decisiva del Espíritu Santo y, por tanto, de que todo lo que hace lo hace en el Espíritu Santo.

A. La actividad del Espíritu en general

1. La actividad del Espíritu fué profetizada por Cristo en sus palabras de despedida: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; y yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, que estará con

vosotros para siempre, el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, porque permanece con vosotros y está en vosotros» *(Jo.* 14, 15-17). De El dice Cristo: «Os he dicho estas cosas mientras permanezco entre vosotros; pero el Abogado, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho» *(Jo.* 14, 25-26). «Cuando venga el Abogado, que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí, y vosotros daréis también testimonio, porque desde el principio estáis conmigo» *(Jo.* 15, 26-27). Cristo dice también a los discípulos: «Mas ahora voy al que me ha enviado y nadie de vosotros me pregunta ¿Adónde vas? Antes, porque os hablé estas cosas, vuestro corazón se llenó de tristeza. Pero os digo la verdad, os conviene que yo me vaya. Porque si no me fuere, el Abogado no vendrá a vosotros; pero si me fuere, os le enviaré. Y en viniendo éste arguirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio. De pecado, porque no creyeron en mí; de justicia, porque voy al Padre y no me veréis más; de juicio, porque el príncipe de este mundo está ya juzgado. Muchas cosas tengo aún que deciros, más no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. El me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío; por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo hará conocer» *(Jo.* 16, 5-15).

En estas palabras Cristo reprende a los discípulos porque se han entristecido al decirles que se marcha sin preguntar las ventajas que podía tener su vuelta al Padre. Si El no marchara no vendría el Paráclito. La venida del Espíritu es de trascendental importancia porque la actividad del Paráclito es ineludible si se quiere entender correctamente la relación de los discípulos a Cristo. Da la impresión de que Cristo no pudiera abrir los ojos de los apóstoles y de que tuviera que ser necesariamente el Espíritu Santo quien les hiciera comprenderlo todo. Pero como esa comprensión es decisiva para la auténtica y verdadera vida, la venida del Espíritu Santo a los discípulos es también fundamental. La marcha de Cristo es, en realidad, un bien para los discípulos *(Jo.* 16, 7) porque es la condición de la venida del Espíritu Santo.

2. Las funciones del Espíritu Santo son enumeradas por Cristo en las palabras de despedida. El Espíritu Santo hace que los discípulos recuerden a Cristo; este recuerdo tiene fuerza psicológica y ontológica. El Espíritu Santo hace que los discípulos no se olviden de Jesús; pero a la vez les actualiza continuamente a Cristo. La función memorativa del Espíritu Santo es función actualizadora y su fin es que los discípulos tengan a Cristo como interna posesión. Cristo debe actuar en ellos. El Espíritu Santo crea la «presencia activa» de Cristo en los discípulos, el ser de Cristo en ellos. Véase § 182.

El Espíritu Santo introduce a los discípulos en la verdad hasta que ellos reconocen la riqueza y profundidad de la sabiduría de Dios; da además testimonio de Cristo de forma que ese testimonio desarrolla lo que Cristo ha predicado y abre a la vez su sentido. Esta función iluminadora y explicativa es tan importante que el Espíritu Santo recibe nombre de ella: es el Espíritu de verdad. El hecho de que Cristo diga dos veces que el Espíritu Santo tomará de lo suyo y lo anunciará, demuestra que Cristo habla aquí no de verdades nuevas y no predicadas, sino del testimonio de la verdad predicada ya por El (cfr. *1 Jo.* 4, 1; *Apoc.* 19, 10).

3. Lo que Cristo promete del Espíritu Santo lo vemos cumplido en los *Hechos de los Apósotles* y en las *Epístolas*. La actividad del Espíritu Santo se desarrolla siempre en torno a Cristo. En el *Apocalipsis* de San Juan vemos hasta qué punto está vinculada a Cristo la actividad del Espíritu Santo; en las cartas a las siete iglesias se dice constantemente que se las invita a oír lo que el Espíritu dice (2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22); sin embargo, al principio de cada carta se dice que es Cristo quien habla a las iglesias (2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14). Evidentemente es Cristo quien habla por medio del Espíritu Santo. Cristo es también descrito como el Señor que dirige la historia; es también el «Cordero sacrificado», que en una grandiosa escena es convocado a ser Señor de la historia y del mundo *(Apoc.* 5).

4. En los textos de San Juan antes citados se enumeran algunas funciones más del Espíritu Santo. Frente al mundo aparece en el papel de acusador; sobre este tema dice A. Wikenhauser *(Das Evangelium nach Johannes,* 1948, 242): «Detrás de las difíciles palabras de Jesús está la idea de un proceso desarrollado ante Dios. El mundo descreído que ha rechazado a Cristo y le ha llevado a

la cruz es el acusado y el Paráclito es el acusador. La misión definitiva del Espíritu consiste en arguir al mundo, lo que no quiere decir que lo convencerá de su culpa, sino sólo que pondrá en claro su culpa, es decir, que demostrará que no tiene razón. Pero este proceso no ocurrirá al fin de los tiempos (en el juicio final), sino en todo el proceso de la historia que transcurre desde la Resurrección. El argumento del Paráclito consiste en dar testimonio a favor de Cristo delante del mundo (15, 26), es decir, en la predicación cristiana inspirada por el Espíritu, que pone en claro la culpa y la sinrazón del mundo. Al decir que arguye de pecado, de justicia y de juicio quiere decir que el Paráclito pondrá en claro qué significan el pecado, la justicia y el juicio, con lo que a la vez responde a la cuestión (como indican los versículos 9-11) de a qué parte hay que buscar el pecado, la justicia y el juicio. Pecado significa la incredulidad frente a la revelación de Dios ocurrida en Cristo. El verdadero pecado del mundo es haberse cerrado a la predicación de Jesús y el cerrarse obstinadamente a la predicación cristiana (cfr. 15, 21-25). La palabra «justicia» debe ser entendida en sentido jurídico como justificación o declaración de inocencia ante la ley; debe ser considerada como justicia hecha en un proceso, porque los argumentos son una acusación o polémica jurídica. Su vuelta al Padre y su glorificación significan que la victoria está de parte de Cristo (cfr. *1 Tim.* 3, 16 y la interpolación apócrifa de *Mc.* 16, 14: revela ahora tu justicia=victoria). La vuelta al Padre es expresión típica de San Juan para decir lo que los demás escritores del Nuevo Testamento enuncian como elevación o glorificación de Cristo por Dios (cfr. *Act.* 2, 33; 5, 31; *Eph.* 1, 20; *Phil.* 2, 9; *Hebr.* 1, 3). El argumento contra el mundo consiste en que el Paráclito demuestra testificando (15, 26) que Cristo ha vuelto al Padre. El Espíritu pondrá en claro finalmente qué es el juicio y quién será juzgado. El mundo creyó que había juzgado a Cristo, pero de hecho en la muerte de Cristo se cumplió el juicio de Dios contra el dominador del mundo que había crucificado a Cristo (cfr. 13, 2. 27); en su muerte precisamente venció Cristo al diablo, porque a través de la muerte volvió al Padre y fué glorificado. Desde entonces el diablo no tiene poder; es el sometido, el juzgado (cfr. 12, 31; *Col.* 2, 15).»

B. *Actividad del Espíritu Santo en los portadores de oficios*

1. *En general*

a) El Espíritu Santo obra en toda la Iglesia según esa su doble función de intérprete de Cristo y acusador del mundo. El día de Pentecostés llenó a todos los reunidos en Jerusalén—apóstoles y demás discípulos (*Act.* 2, 1-4)—y también llena a todos los miembros de la Iglesia. Pero obra en ellos de modos diferentes. No hace la división de seglares y clérigos (portadores de oficios); esta división procede de Cristo; pero actúa en los apóstoles y sus sucesores, hace que entre el día de Pentecostés y la vuelta de Cristo puedan cumplir lo que Cristo les encargó y que sean así verdaderos vicarios suyos (cfr. sin embargo, el prefacio de las fiestas de apóstoles en el que se llama al Padre «pastor» y a los apóstoles vicarios suyos; véase Pascher, *Eucharistia. Gesalt und Vollzug*, 1953, 106; J. A. Jungmann, S. J., *Missarum Sollemnia*, 1952 (hay traducción española). Los que fueron constituídos apóstoles por Cristo cumplen también sus funciones por el Espíritu Santo (*Act.* 1, 2). El día de Pentecostés se destacan especialmente (*Act.* 2-3). El Espíritu Santo les impulsa a dedicarse desde el primer momento a la tarea que Cristo les había encomendado. Después el Espíritu Santo sigue moviéndoles a hacer todo lo decidido en los decretos de la eterna economía divina. Los *Hechos de los Apóstoles* nos dan noticia de ello; con razón se dice que son el evangelio del Espíritu Santo.

b) Vamos a destacar algunos datos: el día de Pentecostés San Pedro dió un testimonio de Cristo en el que aparece su nueva comprensión de Cristo y su ánimo inquebrantable. Pedro y Juan van al templo, curan a un paralítico y dan testimonio de Cristo; también este hecho está en el campo de acción del Espíritu Santo; la predicación fué causa de un choque con los sacerdotes y saduceos; Pedro y Juan fueron apresados y encarcelados. Cuando a la mañana siguiente se reunieron los ancianos y escribas, el sumo sacerdote Anás, Caifás y Juan y Alejandro y todos los sacerdotes, y preguntaron a los prisioneros en nombre de quien habían hecho la curación; el Espíritu Santo volvió a impulsar a Pedro para que predicara el evangelio de Jesucristo delante de todo el judaísmo oficial de Jerusalén (4, 1-22, sobre todo, 4, 8; 4, 31). Cuando hubo que elegir

varones que cuidaran a los pobres sólo se tuvo en cuenta a los que estaban llenos del Espíritu Santo (*Act.* 6, 3). También fué elegido Esteban, varón lleno de fe y del Espíritu Santo, y seis más cuyos nombres nos han sido transmitidos (*Act.* 6, 5). Cuando el diácono Esteban fué llevado por los judíos ante el Sanedrín y tuvo que defenderse reprochó a sus acusadores de resistir al Espíritu Santo (7, 51). Este reproche airó a sus enemigos, pero él, lleno del Espíritu Santo, miró hacia el cielo y vió la gloria de Dios y a Jesús que estaba de pie a la derecha de Dios (7, 55). Fué también el Espíritu Santo quien dió ocasión a Felipe de hablar al ministro de Candaces, reina de los etíopes, que estaba de camino hacia Jerusalén. El resultado fué que Felipe explicó la Escritura al etíope y éste pidió el bautismo (*Act.* 8, 29. 39). El Espíritu explicó a Pedro el sueño en que Dios le hizo ver la equiparación de los judíos y gentiles en la nueva alianza (10, 19). Lleno del Espíritu Santo resistió Pablo al Mago Elimas de Chipre y predicó el Evangelio al procónsul Sergio (13, 9). Antes ya el Espíritu Santo había mandado que Pablo y Bernabé fueran enviados a la obra para la que les había llamado (*Act.* 13, 2).

El Espíritu acompañó, pues, a los apóstoles por todos sus caminos, y El les apartaba de los caminos que querían recorrer y no estaban en los planes divinos (*Act.* 16, 7). Los apóstoles cumplieron su misión en virtud del Espíritu Santo; El era quien obraba en ellos y por ellos.

c) Por eso lograba su actividad una significación tan importante; quien encontraba a los apóstoles encontraba al Espíritu Santo y lo encontraba como consolador celestial enviado por Cristo y como juez celestial; ambas cosas significaban las lenguas de fuego. Como juez lo sintieron Ananías y Zafira. Este matrimonio no quería sustraerse de la disciplina general de la Iglesia primitiva según la cual nadie consideraba nada como exclusiva propiedad suya (*Act.* 4, 32), pero no pusieron todos sus bienes a disposición de la comunidad; llevaron sólo una parte y la pusieron a los pies de los apóstoles, pero daba la impresión de que lo entregaban todo. Entonces dijo Pedro: «Ananías, ¿por qué se ha apoderado Satanás de tu corazón, moviéndote a engañar al Espíritu Santo, reteniendo una parte del precio del campo? ¿Acaso sin venderlo no lo tenías para ti, y vendido no quedaba a tu disposición el precio? ¿Por qué has hecho tal cosa? No has mentido a los hombres, sino a Dios. Al oír estas palabras, cayó y expiró.» Unas horas más tarde expiraba también su mujer.

d) Estos ejemplos indican que el gobierno de la comunidad por los apóstoles y las medidas que imponían estaban asistidas y ocasionadas por el Espíritu Santo. En la actividad de los apóstoles actúa interiormente el Espíritu Santo, de forma que la acción de los apóstoles tiene que ser considerada como acción del Espíritu Santo. En su acción se manifiesta el Espíritu Santo mismo.

2. *En la predicación y administración de sacramentos*

Dentro de la actividad general de los apóstoles en el Espíritu Santo, o del Espíritu Santo por medio de los apóstoles, vamos a destacar dos grupos de actividades especiales: la predicación apostólica y la administración de los sacramentos.

a) Cristo envió a los apóstoles a dar testimonio predicando el Evangelio, pero también profetizó el testimonio del Espíritu Santo; estos dos testimonios no transcurren paralelos, sino que forman un testimonio único; este hecho se expresa claramente en las palabras que, según San Lucas, dirige Cristo a los discípulos poco antes de la Ascensión: «Les dijo: Esto es lo que yo os decía estando aún con vosotros, que era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés y en los profetas y en los santos de mí. Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras, y les dijo: Que así estaba escrito, que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos, y que se predicase en su nombre la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén. Vosotros daréis testimonio de esto. Pues yo os envío la promesa de mi Padre; pero habéis de permanecer en la ciudad hasta que seáis revestidos del poder de lo alto» (*Lc.* 24, 44-49; cfr. *Act.* 1, 4-8). Según el mandato de Cristo los apóstoles deben predicar en el Espíritu Santo los milagros que Jesús ha hecho; interpretarlos como cumplimiento de la promesa del Antiguo Testamento; deben dar testimonio de Jesús resucitado de entre los muertos, perfección del mundo y juez que volverá. Deben vincular, por tanto, el pasado al futuro, la muerte y resurrección por una parte y la vuelta de Cristo por otra; todo deben explicarlo como acciones salvadoras de Dios. Cristo es así glorificado como *alfa* y *omega*.

Citemos un ejemplo; al chocar por segunda vez con las autori-

dades judías Pedro y los demás apóstoles respondieron: «Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres. El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros habéis dado muerte suspendiéndole de un madero. Pues a ése le ha levantado Dios a su diestra por Príncipe y Salvador, para dar a Israel penitencia y la remisión de los pecados. Nosotros somos testigos de esto y lo es también el Espíritu Santo que Dios otorgó a los que le obedecen» (*Act.* 5, 29-33; cfr. 4, 19). Poco antes cuentan los *Hechos de los Apóstoles:* «Los apóstoles atestiguaron con gran poder la resurrección del Señor Jesús, y todos los fieles gozaban de gran estima» (*Act.* 4, 31-33; 1, 8. 21; 3, 15; 4, 13; 10, 39, 41; 13, 31; *II Pet.* 1, 16; *I Jo.* 1, 1-3; *Hebr.* 2, 3; *I Thess.* 1, 5; *I Pet.* 1, 12).

Tiene especial importancia la formulación del Concilio de los apóstoles; la conclusión dice: «Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más que estas necesarias» (*Act.* 15, 28). La formulación recuerda las fórmulas con que el mundo helenístico expresaba los acuerdos y conclusiones de las corporaciones. El Espíritu Santo aparece en cierto modo como primer participante del concilio; la participación del Espíritu Santo garantiza la infalibilidad a las decisiones de los apóstoles. Esta ley se aplica a todas las demás decisiones doctrinales que el Papa, o los obispos junto con el Papa, dirigen a los creyentes. De este tema hablaremos en la sección tercera. Aquí debemos subrayar sólo que el Espíritu Santo es la razón de la infalibilidad de esas decisiones. El Concilio de Efeso (431), dice, por ejemplo, que los Padres del Concilio de Nicea se reunieron en el Espíritu Santo (*D.* 125). San Cirilo de Alejandría explica que Cristo mismo preside invisiblemente los concilios e ilumina a los Padres reunidos (*Carta* 55; PG 77,293). San León Magno dice que las decisiones de los concilios son decisiones del Espíritu Santo mismo. Los concilios tienen conciencia de ser reuniones en el Espíritu Santo.

Un efecto sumamente importante del Espíritu es la Sagrada Escritura. Fué el Espíritu Santo quien movió a los autores a escribir el *Evangelio* y a dar para siempre testimonio de Cristo mediante las palabras fijadas por escrito. Mediante la fijación escriturística su propio testimonio de Cristo, dado por boca de los apóstoles, adquiere una consistencia especial; es el fundamento de la continuidad de la predicación de la Iglesia. Todo lo predicado en la Iglesia está expresa o implícitamente dicho en la Escritura; lo que está contenido implícitamente en ella se explicita a lo largo de la historia. La inspi-

ración de los autores de la Escritura es un proceso transitorio que ocurrió una sola vez, pero el Espíritu Santo no se apartó de su obra después de la redacción de los libros ni después de la formación del cánon, sino que se quedó en ella interpretando El mismo lo escrito bajo su decisiva influencia. De la misma manera que al componer los libros se sirvió de los hagiógrafos, para interpretarlos se sirve de la Iglesia, de los portadores del magisterio eclesiásticó. Confió la Escritura a la Iglesia y creó así un elemento de su existencia y de su vida. Así cumple continuamente y para siempre la función que Cristo le atribuyó en sus palabras de despedida.

El fin de toda actividad del Espíritu es la edificación del cuerpo de Cristo *(II Cor.* 3, 2-3; *Eph.* 4, 4; *I Cor.* 12, 12).

Los textos citados demuestran que la jerarquía de la iglesia de Jerusalén—compuesta de los apóstoles, diáconos y ancianos—tenía conciencia de ser movida e iluminada por el Espíritu. Los apóstoles vivían seguros de ser portadores del Espíritu.

b) La segunda forma de actuar el Espíritu Santo en los apóstoles se refiere a la realización de los sacramentos. El Espíritu Santo se une al bautismo *(Mt.* 3, 1; *Mc.* 1, 8; *Lc.* 3, 16; *Jo.* 3, 5; *Act.* 2, 41; 19, 2-6; *I Cor.* 12, 13). El Espíritu Santo es comunidad mediante la imposición de manos de los apóstoles en la confirmación *(Act.* 8, 14-17; 9, 17; 19, 6). Mediante la imposición de manos es comunicado también para servir al cuerpo de Cristo *(Act.* 13, 2-4; *I Tim.* 4, 14; *2 Tim.* 1, 8). Es concedido en el perdón de los pecados *(Jo.* 20, 22). También la Eucaristía está estrechamente vinculada a la actividad del Espíritu Santo; esta relación aparece con toda claridad cuando San Pablo dice que el cuerpo de Cristo nace por la eucaristía y por el Espíritu Santo *(I Cor.* 10, 17; 12, 13; 4, 4). Si el Espíritu Santo es comunicado al realizar los sacramentos, su invocación pertenece a la esencia de la realización de los sacramentos; esto significa que la invocación del Espíritu o *epiklese* no pertenece sólo a la eucaristía, sino que es un elemento del sacramento en general.

c) El Espíritu Santo actúa por medio de los apóstoles y sus sucesores, moviéndoles a obrar, asistiendo su acción y provocando interiormente lo que su acción pretende y obra también en aquellos a quienes se dirige la palabra de los apóstoles y en quienes se realiza el signo sacramental. Su actividad nos es descrita como llamada, como advertencia, como fortalecimiento, como consolación, como iluminación, como abertura del corazón, como un movimiento, me-

diante el que los oyentes se dan cuenta de su estado pecaminoso y se apartan de él y se convierten hacia Cristo (cfr. *Act.* 2, 40; 9, 31; 11, 22; 13, 15; 14, 14; *Rom.* 8, 28-30; 12, 8; *I Cor.* 14, 3; *II Cor.* 8, 4. 17; *Hebr.* 12, 5; 3, 7; *I Tim.* 4, 13). El Espíritu Santo capacita al hombre para pronunciar el «sí» a Cristo Señor *(I Cor.* 12, 13; *I Jo.* 4, 2-3; *I Cor.* 2, 12-15; *Eph.* 1, 17-18). En la intimidad del hombre da testimonio de que es hijo de Dios *(Rom.* 8, 16; *I Jo.* 3, 19-24). Desde el yo humano reza sollozando cuando el hombre se calla ante Dios *(Rom.* 8, 26; *I Jo.* 2, 20-27; *Jo.* 16, 13).

C. Actividad del Espíritu en los profetas

1. Como hemos visto el Espíritu Santo actúa por medio de la autoridad eclesiástica, de los apóstoles y sus sucesores, pero también actúa por el camino de los carismas. Son también concedidos por el Espíritu Santo a miembros del cuerpo de Cristo que no pueden ser llamados sucesores de los apóstoles ni son, por tanto, portadores del poder jerárquico. Es San Pablo quien da testimonio detallado de este hecho en el capítulo doce de la primera *Epístola a los Corintios.* Es cierto que el Espíritu Santo está de tal manera vinculado a los portadores del oficio eclesiástico que el cumplimiento de ese oficio ocurre en el Espíritu Santo y que en circunstancias especiales la predicación del Evangelio bajo la influencia del Espíritu es infalible; pero a la vez trasciende el oficio eclesiástico y obra en los laicos; esta actuación no es sólo iluminación o corroboración para la propia salvación, sino que frecuentemente es una llamada para un servicio especial a la comunidad.

2. Comúnmente este servicio de los laicos a la comunidad suele llamarse elemento profético de la Iglesia. La palabra tiene aquí un sentido distinto del que tiene cuando se dice que la Iglesia está edificada sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas *(Eph.* 2, 20); ya que en esta formulación se alude sin duda a los profetas del Antiguo Testamento que precedieron a Cristo en la trayectoria de la historia sagrada. A ningún cristiano de la época posapostólica puede competir esa especie de profetismo. En consecuencia, la palabra «profético» tiene otro sentido cuando se habla del servicio de los seglares al cuerpo de Cristo por vocación del Espíritu Santo. Cfr. el artículo *Prophet,* en: H. Haag, *Bibellexikon,* 1951, 1367-1376.

Para entender el testimonio de San Pablo sobre los carismas hay

que tener también en cuenta que algunos de los que enumera competen a portadores del oficio eclesiástico. El exegeta inglés Ligtfoot en su comentario a la *Epístola a los Filipenses* (1868) demostró que muchos de los carismas enumerados por San Pablo son funciones del oficio eclesiástico. Esto demuestra que no se pueden distinguir exactamente la actividad oficial y la carismática, si se quiere justificar la terminología de la Escritura.

3. Sin embargo, hay una distinción dada en la enumeración de los carismas del capítulo doce de la primera *Epístola a los Corintios*. San Pablo habla en este texto de la diferencia de los dones de la gracia en prestaciones del servicio y en los efectos milagrosos. A uno le es concedido el lenguaje de la sabiduría, a otro el del conocimiento, a otro la fe, a otro el don de curar; a unos es dado el don de hacer milagros y a otros el don de profecía o el del discernimiento de espíritus, o el de lenguas o el de interpretación de lenguas. San Pablo entiende por sabiduría—obrada por el Espíritu Santo—la comprensión clara de la verdad de Dios; por conocimiento entiende la visión profunda en los misterios de la fe; llama fe a una especial fuerza de la fe; don de profecía es la visión profunda en los misterios de Dios, con la que el profeta contribuye a advertir, edificar y consolar a la comunidad *(I Cor.* 14, 3); por don de lenguas entiende un hablar entusiasmado y extático, difícil de interpretar *(I Cor.* 12, 4-11; cfr. 14, 26-33). El Apóstol conoce más carismas aún: en *Rom.* 12, 7 habla de los carismas de la enseñanza, que atribuye, sin embargo, a los portadores del oficio eclesiástico (4, 11; *I Tim.* 4, 13; *II Tim.* 1, 11; *Act.* 13, 1; *I Cor.* 12, 28). Otro carisma es el don de los profetas *(Rom.* 12, 6; *I Cor.* 12, 10; 13, 2; 14, 1. 29); también éste es atribuído a los portadores del oficio eclesiástico *(Eph.* 14, 11; *Act.* 13, 1; 15, 22. 32; *I Cor.* 12, 28). También el don de los evangelistas aparece entre los carismas *(Act.* 8, 4); pero también es atribuído en otros textos a los portadores del oficio eclesiástico *(Act.* 21, 8; *Eph.* 4, 11; *II Tim.* 1, 11).

Es, pues, seguro que algunos de los carismas no están reservados a los laicos; incluso hay que decir que en la terminología de la Sagrada Escritura toda actividad procedente del Espíritu Santo debe ser llamada carisma. Pero restan algunos dones del Espíritu que se ve que no coinciden con el oficio eclesiástico mismo, sino que son concedidos a los laicos dentro de la Iglesia y por libre decisión del Espíritu. San Pablo no les niega el derecho, pero exige que se orde-

nen a la comunidad. Algunos de ellos tienden a separarse de la comunidad, sobre todo el llamado don de lenguas, del que también se habla en *Act.* 2, 1-13. El que habla lenguas no puede decir nada edificante a la comunidad: dice palabras ininteligibles para quien no ha sido especialmente llamado a interpretarlas; habla en el viento. Es semejante a una trompeta que no hace más que ruido sin dar señales concretas e inteligibles; nadie puede actuar conforme a ese tono excitado. Véase el comentario de Kuss a *1 Cor.* 12, 4-11.

4. La edificación de la comunidad es, pues, la regla para usar y juzgar los carismas *(1 Cor.* 14, 1-33). San Pablo dice que los maestros, es decir, los portadores de un oficio, tienen que juzgar e interpretar los carismas, sobre todo el don de lenguas. Los apóstoles tienen, por tanto, la misión de medir los carismas con la norma del evangelio que Cristo les confió; son los protectores y guardianes de lo que Cristo les transmitió; son los garantes de la continuidad de la Revelación, que no puede ser aumentada por fanatismos o exageraciones. En la Iglesia no puede haber ninguna revolución de fe o de constitución; dejaría de ser la Iglesia de Cristo.

San Pablo, que tiene conciencia de haber sido llamado inmediatamente por Cristo y que, por tanto, es carismático en cierto sentido, se esfuerza en que le reconozcan los apóstoles de Jerusalén. Precisamente en él se ve que el oficio y el carisma no se excluyen, sino que se exigen y condicionan recíprocamente. No hay ninguna oposición real entre Jerusalén y Corinto, entre la comunidad cristiana primitiva con sus autoridades y jerarquías y las comunidades fundadas por San Pablo en Grecia con sus carismáticos. Varias veces hay tensión entre ellas pero es la tensión de la vida; en Jerusalén y en Corinto actúa el Espíritu Santo; actúa en los portadores de un oficio y en los cristianos sin oficio; en Jerusalén se destaca más la forma primera de actuación y en Corinto se destaca más la segunda; pero ambas son solidarias, aunque no como elementos equivalentes, ya que los carismas de Corinto tienen que ordenarse y subordinarse a la comunidad y la comunidad está representada en los apóstoles y sus sucesores.

5. Lo que está en la Sagrada Escritura tiene significación para siempre; siempre ocurre que el Espíritu Santo actúa también en los cristianos sin oficio y siempre de forma que se sienten movidos hacia un servicio especial a la Iglesia; estas actuaciones son incalculables

e imprevisibles; están al servicio de las exigencias especiales de la época respectiva; son concedidas sobre todo a los santos; ellos son los «profetas», o mejor dicho, los portadores del elemento profético de la Iglesia; viven en especial unión con Cristo y por eso reciben especiales influencias del Espíritu de Cristo. Son imprescindibles para la vitalidad de la Iglesia. La Iglesia necesita siempre santos; la importancia de su vida para la vida total de la Iglesia se ve con especial claridad en los fundadores de órdenes; no tenemos más que recordar a San Benito, Santo Domingo, San Francisco o San Ignacio de Loyola. La función de San Francisco está pintada en un cuadro del Giotto que se encuentra en la iglesia de Asís; el cuadro pinta la visión del papa Inocencio III: al lado derecho del cuadro se ve el papa vestido con las insignias de su dignidad y echado en su lecho; evidentemente sueña; ante él hay dos servidores: uno dormido y otro mirando a su señor con extrema atención como si presintiera lo que le ocurre a su alma. La mitad izquierda del cuadro reproduce el contenido del sueño; el laico vestido de pobre y nimbado de luz santa, que sostiene con sus fuertes hombros el templo papal de Letrán que se cuartea. Podemos citar también como ejemplos a Teresa de Avila, a Teresa de Lisieux o al hermano Nicolás de Flüe.

No es raro que los santos llamados por el Espíritu Santo para una misión especial sufran la oposición de los portadores del magisterio eclesiástico. Es comprensible puesto que los últimos se saben responsables ante Cristo de la conservación del depósito de la fe; también en ellos obra el Espíritu Santo. El hecho de que a pesar de todo muchas veces vean con cierta precaución y reserva y hasta con sospecha los efectos del Espíritu Santo en los seglares no supone ninguna contradicción ni se puede decir que el Espíritu Santo se contradiga a Sí mismo; es cierto que el Espíritu Santo obra en los hombres, pero no siempre les ilumina inmediatamente; su actuación no es clara y comprensible *a priori;* la experiencia enseña que muchos movimientos que invocan la inspiración del Espíritu Santo a su favor, no conducen a la edificación del cuerpo de Cristo, sino a su lesión y desgarramiento. Tertuliano es un ejemplo terrible de que quien se cree llamado por el Espíritu no siempre entra más dentro de la Iglesia sino que también puede salirse y sacar a los demás. Frente a esos peligros los pastores, a quienes Cristo mismo hizo responsables, deben estar vigilantes. La vigilancia sólo sería un peligro para la vida de la Iglesia si los santos tuvieran que enmudecer. Los santos son la garantía de la vida de la Iglesia; los portadores del

oficio eclesiástico son los garantes de la verdad dentro del cuerpo de Cristo; sin la garantía primera la Iglesia correría el peligro de la rigidez y sin la segunda garantía correría el peligro de la disolución. En realidad el oficio pastoral y la santidad son solidarias; frecuentemente se realizan ambos en una misma persona. Un ejemplo especialmente luminoso es Pío X, portador del máximo oficio del papado y creador del movimiento eucarístico. El Espíritu Santo obra lo uno y lo otro sin contradecirse; pero el oficio es la norma de la vida porque la verdad es la medida de la vitalidad.

IX. Explicación teológico-metafísica

El Espíritu Santo, corazón y alma de la Iglesia

1. Vamos a ver ahora la cuestión de cómo debe explicarse ontológicamente la relación del Espíritu Santo y la Iglesia. Se ha dicho muchas veces que es semejante a la relación entre Cristo y su naturaleza humana. El cardenal Manning propuso al Concilio Vaticano que esta relación del Espíritu Santo fuera explicada por analogía con la encarnación, pero que de ninguna manera se podía hablar de unión hipostática (E. Mersch, *Le Corps mystique*, 1936, II, 357). De hecho los Santos Padres intentan muchas veces dar una idea de la relación del Espíritu Santo con la Iglesia comparándola con la encarnación del Logos; el Hijo de Dios se unió a la naturaleza y la asumió en su existencia de forma que sólo existe en El y por El y así se unió, según su opinión, el Espíritu Santo a la Iglesia de forma que la Iglesia sólo existe en El y por El. Esta comparación puede dar una idea de la relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia, pero tiene sus límites: entre el Espíritu Santo y la Iglesia no hay unión hipostática. La Iglesia no pertenece al Espíritu Santo como que El fuera su *suppositum*, sin embargo, es así como la naturaleza humana de Cristo pertenece al Logos. La relación entre la Iglesia y el Espíritu Santo puede ser exactamente caracterizada como «vínculo» o como «unión»; no es unidad de existencia sino de actividad; también la actividad pertenece al plano ontológico; pero no anula la personalidad de los miembros de la Iglesia. La Iglesia es obra del Espíritu Santo, pero no es la naturaleza humana vinculada a El en unidad personal. San Alberto Magno dice *(De sacrificio Missae* II, 9, a. 9): «En vista de que el Espíritu Santo ha sido dado y enviado

para santificación de la criatura—esta santidad no puede faltar jamás en la Iglesia, aunque falta a veces en los individuos—, se la llama «santa Iglesia». Como todo artículo de la fe tiene su fundamento en la verdad divina y eterna... este artículo se funda en la obra del Espíritu Santo mismo, es decir, las palabras «creo en el Espíritu Santo» se refieren no sólo al Espíritu en sí sino a su propia obra que consiste en santificar a la Iglesia. La infunde la santidad en los sacramentos, en las virtudes y en los dones que concede para perfección de la santidad y, finalmente, en los milagros y en los carismas.»

Hay que tener en cuenta además que la naturaleza humana asumida por el Logos es individual; el Espíritu Santo, en cambio, se une a una comunidad de hombres. Los creyentes que forman la comunidad de la Iglesia en el Espíritu Santo conservan su personal mismidad; aunque son transformados en nuevas criaturas divinizadas. No se unen en una especie de naturaleza común mística, cuya razón de subsistencia sea el Espíritu Santo; esto no se puede decir tampoco de Cristo. Aunque la teología patrística y la moderna dicen a veces que Cristo y la Iglesia forman «un solo» hombre, una sola persona o una sola carne, hay que entender correctamente esa formulación; Santo Tomás añade siempre un «como»; según él, Cristo y la Iglesia son *como* una sola persona. Esta precavida expresión tiene en cuenta que la Iglesia es una comunidad de individuos que conservan su existencia particular a pesar de su íntima unión con Cristo y entre sí. Por lo demás Santo Tomás de Aquino hace en este texto una afirmación cristológica más que eclesiológica. Va persiguiendo el problema de cómo la obra de Cristo pudo ser suficiente para salvar a toda la humanidad y encuentra la razón en la unidad de Cristo con los hombres. Esta unidad fué creada por voluntad de Dios y tiene su justificación interna en el hecho de que en Cristo estaba realizada la plenitud de la gracia. En virtud de esa plenitud de gracia está ordenado a toda la humanidad de forma que la humanidad le pertenece y forma con ella como una sola persona. Pero para que el individuo participe de la plenitud de gracia de Cristo, debe realizar la relación con Cristo por medio de la fe. La teología postridentina interpretó la afirmación tomista de que Cristo y la Iglesia forman una sola persona en sentido eclesiológico preferentemente; es decir, se va persiguiendo el problema de qué especie de unión hay entre la Iglesia y su cabeza o entre la Iglesia y el Espíritu Santo.

La unión de la Iglesia con el Espíritu Santo es, pues, semejante a la que existe entre la naturaleza humana y el Logos, pero es de-

semejante en mayor grado que semejante. Si incluso de Cristo hay que decir que existen en El dos naturalezas, dos voluntades y dos actividades—una divina y otra humana—con mucha más razón y en sentido esencialmente intenso hay que decirlo de la Iglesia. Si el Concilio de Calcedonia dice que las dos naturalezas de Cristo «no se mezclan», con el mismo y mayor derecho hay que decirlo de la Iglesia, porque el Espíritu Santo y su actividad no se mezclan en unidad panteísta con la actividad de la Iglesia. Pero aunque el Concilio de Calcedonia dice que lo divino y lo humano de Cristo son inseparables y están inseparados, de la Iglesia sólo puede decirse en cierto sentido, ya que la unión entre ella y el Espíritu Santo es esencialmente menos fuerte que la existente entre la Iglesia y Cristo. Precisamente lo que no puede decirse de Cristo—que Dios habita en el hombre Jesús—es lo que se dice de la relación del Espíritu Santo y la Iglesia: el Espíritu Santo habita en la Iglesia y en sus miembros. Respecto a la Iglesia es verdad una afirmación que sería herejía dicha de Cristo. Si se hablara de la Iglesia como de Cristo se caería también en herejía. Como en Cristo sólo hay una persona—la divina—de todo lo que Cristo hace es responsable la persona; incluso lo que ocurre en la naturaleza humana de Cristo es una acción de Dios, es decir, una acción de Dios mediante la naturaleza humana. Pero no puede decirse lo mismo de la Iglesia, porque en ella la independencia del hombre tiene mayor campo de juego, ya que sigue existiendo la persona humana con su libertad y responsabilidad.

Para entender más exactamente este hecho hay que hacer una distinción: la Iglesia puede ser considerada—según veremos—como la comunidad de los creyentes en Cristo (comunidad de salvación) y como institución para mediar en la salvación (institución salvadora); es ambas cosas en una, pero se puede subrayar el uno o el otro punto de vista. Si se la considera como comunidad de los creyentes se destaca con más fuerza la libertad del individuo, que si se la considera como institución salvadora. En cuanto que es institución salvadora el Espíritu Santo usa a los miembros capacitados y autorizados como instrumentos de su actividad; el presupuesto de este hecho es el carácter sacramental. Lo que hacen los miembros instituídos para instrumentos del Espíritu no lo hacen para sí, sino para otro; pueden ponerse libremente a disposición del Espíritu Santo, pero no pueden disponer del contenido de su actividad. Es distinta la situación, cuando la Iglesia es considerada como la comunidad de los que creen en Cristo y de los salvados por la fe; también en

ellos obra el Espíritu Santo mediante la gracia y las virtudes teologales, pero lo que obra está al servicio de la salvación del mismo que es poseído por el Espíritu Santo; por tanto, se puede entregar al Espíritu con más o menos sinceridad, pueden incluso evadir su iniciativa y entregarse a la debilidad humana. Cfr. J. M.-J. Congar, O. P., *Dogme christologique et Ecclésiologie. Verité et limites d'un parallèle,* en: «Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart». Edit. A. Grillmaeier, S. J., y H. Bacht, S. J. II (1954) 240-268.

La Sagrada Escritura describe la relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia como un estar con la Iglesia *(Jo.* 16, 16), como ser dado *(Jo.* 16, 16), como ser recibido *(Jo.* 5, 17), como quedarse con ella *(Jo.* 5, 17), como estar presente, como habitar en ella, como perfeccionamiento de la Iglesia o del portador del Espíritu, como un dar testimonio, como gobernar, como enseñar, como orar, etc. Evidentemente el Espíritu Santo está con la Iglesia en una relación duradera e íntima; su relación no se repite de caso en caso y de actuación en actuación, sino que es constante, pero no forman unidad sustancial. En contradicción con esta afirmación están la tesis idealista de que la Iglesia es un grado concreto de la evolución del Espíritu divino (panteísmo) y la interpretación «actualista» de la Iglesia que hace Karl Barth, que olvida que el Espíritu Santo está continuamente presente y actuando en la Iglesia. Siempre es activo; su presencia es presencia activa; en este sentido puede hablarse de presencia actualista pero no en el sentido de que la Iglesia está siendo constituída continuamente y en actos nuevos por obra del Espíritu Santo.

2. A lo largo de la historia esta relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia se ha expresado diciendo que el Espíritu Santo es el corazón o el alma de la Iglesia.

a) La primera denominación compara la actividad del Espíritu Santo en la Iglesia a la que tiene el corazón en la organización del hombre (cfr. § 130).

El corazón es descrito en la Escritura como el centro vivo del que proceden los actos personales del hombre: sus pensamientos, resoluciones, cuidados, alegrías, tristezas y, sobre todo, su amor, porque en el amor, el hombre se posee y realiza continuamente a sí mismo. El corazón es el lugar en que cuerpo y alma se tocan y se unen. En el corazón coincide el espíritu con el cuerpo y se convier-

te en alma, y el cuerpo coincide con el espíritu y se convierte en organismo. El corazón es el lugar en que la esfera de los sentidos e impulsos es asumida por el espíritu, donde es unida, iluminada y transformada por él, en que el espíritu penetra hasta el mundo de los impulsos que se le abre relacionándose a través de él con la naturaleza y con la vida. Esta unión del espíritu y del impulso sólo puede ocurrir cuando el impulso sacrifica su ceguera, su sinrazón y su impetuosidad y el espíritu sacrifica su orgullo, su frialdad y su violencia; sólo se logra cuando ambos son asumidos en el ámbito del corazón, del amor, de la generosidad y del sacrificio. El corazón cumple, pues, una misión unificadora y otra purificadora (R. Guardini, *Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus,* 1935, 63-67). Es el vínculo que une el cuerpo y el espíritu y a la vez el poder configurador que forma el espíritu y el cuerpo.

Dada esta descripción del corazón humano—alimentada de la Escritura—es natural que el Espíritu Santo sea llamado corazón de la Iglesia. Por Iglesia hay que entender la unidad de cabeza y cuerpo, de Cristo y los cristianos. El Espíritu Santo es—como hemos visto—el vínculo que une a Cristo y a los cristianos; es el amor personal que abarca y reúne a Cristo y a su comunidad; es el lugar en que la humanidad coincide con Cristo convirtiéndose en cuerpo vivo de El y en donde Cristo coincide con los hombres y se hace su cabeza; es el vivo ambiente personal en que la Iglesia es ella misma y a la vez es el poder configurador personal de la Iglesia.

La tradición teológica ha descrito al Espíritu Santo como corazón de la Iglesia, si bien es cierto que partiendo de distintos supuestos y en parte diferentes de los aquí enunciados. Citemos como ejemplo a Santo Tomás; Santo Tomás apoyándose en Aristóteles considera el corazón como miembro primero del organismo; desde él fluyen las fuerzas vitales al cuerpo; el corazón además de ser fuente de las fuerzas vitales es fundamento del ser de todos los miembros; es el invisible espacio interior del hombre, su interioridad. A estas funciones del corazón corresponde la situación que compete al Espíritu Santo dentro de la Iglesia (M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche,* 1903, 184-193; Th. Kappeli, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum,* 1931, 99). San Buenaventura, incitado por la fisiología aristotélica, llama a Cristo corazón de la Iglesia, aunque a la vez es su cabeza. Da varias razones: una es la posición central del corazón; también Cristo está en el centro de la Iglesia; está en

medio de nosotros. También es el centro de la creación: está también en medio del Antiguo y Nuevo Testamento. La función más importante del corazón es, según San Buenaventura, el conceder y dispensar la vida. De modo semejante Cristo es la fuente de la vida de la Iglesia. Además el corazón realiza una actividad universal en todo el organismo humano. Cristo crea la vida divina para todos los hombres de todos los tiempos y lugares, en cuanto Dios *efective* y en cuanto hombre *meritorie*. Finalmente, el corazón es un órgano escondido. Cristo también se esconde detrás de sus servidores terrenos, aunque es el dispensador de toda vida. El es quien crea la unidad y vida de la Iglesia. Rufino Silic, O. F. M., *Christus und die Kirche. Ihr Verhaltnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura*, 1938, 47, concluye su exposición diciendo: «Si valoramos todo lo dicho, podemos decir sin exagerar que la doctrina de San Buenaventura sobre *Christus cor* es el fruto más maduro de su teología y de su piedad. Crecida de la concepción cristocéntrica de su época final nos revela el carácter de su espíritu casi como ninguna otra. Pero se le opuso toda la tradición, a pesar de seguir su sistema. Como digno complemento de su cristocentrismo merece esa su doctrina todos los epítetos que le hemos dedicado. Por eso es digna esta original y profunda doctrina de enfrentarse con la bella teoría de Santo Tomás: *spiritus sanctus cor ecclesiae*.»

b) Como el Espíritu Santo es el poder configurador de la Iglesia—de la Cabeza y de los miembros—San Agustín lo compara también al alma. La comparación con el corazón no excluye esta otra; ninguna comparación da idea total de la actividad del Espíritu Santo; pero muchas metáforas y comparaciones nos revelan muchos aspectos de ellas; cada imagen aclara un aspecto de su actividad. Dios alentó el alma al primer hombre y este se convirtió en ser vivo (*Gen.* 2, 16; cfr. § 125) y así Cristo alentó el Espíritu Santo a la totalidad de los que creían en El y ellos se convirtieron en comunidad viva, llena del Espíritu. El Espíritu Santo se relaciona con la Iglesia de modo semejante a como el alma se relaciona con el hombre; el Espíritu Santo es forma esencial, ley esencial personal y fuerza configuradora o estructural de la Iglesia (cfr. § 160). Por el Espíritu Santo es la Iglesia lo que es; a El debe su ser-así; por El logra su yo; en El se posee a sí misma; es entendida aquí la Iglesia como una comunidad que es cuasi-persona y que llega a serlo porque Cristo es su cabeza. El Espíritu Santo da a la Iglesia vida, movimiento y actividad.

Al comparar al Espíritu Santo con el alma no hay que olvidar los límites de la comparación. En el hombre el alma se une al cuerpo en una sola sustancia compuesta; pero el Espíritu Santo y la Iglesia no forman una sola sustancia; es cierto que toda obra de la Iglesia es obra del Espíritu Santo, pero a la vez es obra del hombre. La intimidad con que se unen la acción divina y la humana, no anula la libertad ni la responsabilidad de los hombres (cfr. §§ 208-211). El Espíritu Santo sigue siendo tan distinto del creyente, como Dios del hombre. No se identifica ni con el creyente, ni con el espíritu comunitario cristiano, ni con el sentimiento comunitario. No se convierte en un elemento o miembro de la pluralidad de los creyentes que forman unidad. Del mismo modo que no existe el pancristismo o panteísmo cristológico, no existe tampoco el panpneumatismo o panteísmo pneumatológico. Moehler refutó toda confusión panteísta del Espíritu y del hombre en su obra *Athanasius*.

En la época de los Santos Padres se defendió a veces la opinión de que el Espíritu Santo se podía comparar al alma en el ámbito interior de la Iglesia y que en el ámbito externo de ella, podía ser comparada al alma la institución del apostolado y su sucesión. Pero esta distinción no se impuso en la teología. Si se quiere dar significación ontológica a la institución del apostolado, puede llamársela causa o principio formal de la Iglesia. Los apóstoles son los fundadores de la Iglesia instituídos por Cristo, pero son a la vez el principio formal de la Iglesia fundada en cuanto que constituyen su estructura jurídica. En los próximos parágrafos hablaremos de este tema.

La Iglesia se distingue de todas las demás comunidades profanas y religiosas, porque el Espíritu Santo es su alma; aunque se parezca a ellas externamente se distingue de ellas por su ley de vida de modo semejante a como el Logos encarnado se distingue de cualquier otro hombre.

Como la Iglesia en cuanto tal está dominada por el Espíritu Santo, cada miembro de la comunidad de la Iglesia y cada elemento de su orden visible se caracteriza también por estar bajo la influencia configuradora del Espíritu Santo y se distingue, por tanto, de cualquier otra realidad que esté sometida a otra ley. Estudiaremos más en concreto este problema en el tratado de la gracia.

Resumamos ahora la influencia del Espíritu Santo sobre el bautizado: «Por su inhabitación en cada miembro, el Espíritu Santo se convierte en su fuerza y principio vital, comunicado por el acto incorporador del bautismo (*Rom.* 6, 4; *Gal.* 2, 20; 3, 14; *Rom.* 5, 5). Dios ha ungido a los que pertenecen a Cristo y les ha impreso

un sello misterioso, les ha dado como prenda el Espíritu (*Rom.* 8, 14) y les ha hecho, por tanto, hijos de Dios (*Rom.* 8, 14) y les ha hecho semejantes y jurídicamente idénticos en el orden sobrenatural a la cabeza de la que son miembros (*Rom.* 8, 17; *Gal.* 3, 27). El Espíritu Santo habita en cada miembro como en un templo (*1 Cor.* 3, 16; 6, 19) y se convierte para ellos en principio de actividad. Este Espíritu es el Pneuma de Cristo, portador del Espíritu Santo (*Rom.* 8, 19; *Gal.* 4, 6). El Pneuma es la fuerza que engendra y posibilita la vida cristiana. Los pensamientos, decisiones, acciones y sensaciones santas de la vida de los cristianos son las huellas de ese misterioso Pneuma. Toda la vida del cristiano—su fe, esperanza y caridad, su padecer y obrar, y su ánimo—está llena del Espíritu de Dios» (H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostel Paulus,* Münster 1913, 65). Todos estos efectos se dicen de los individuos en cuanto miembros del único «nosotros» de los bautizados. Existe un solo espíritu de Dios y un solo espíritu de Cristo y por eso reúne a todos en una comunidad. El único Espíritu crea y domina la comunidad de los portadores del Espíritu.

X. La presencia del Espíritu Santo como apropiación

La tesis de que el Espíritu Santo es el alma de la Iglesia necesita otra precisión; en el primer volumen de esta obra estudiamos que toda actividad de las tres personas divinas en la creación tiene el sello de la unidad; las tres divinas personas son un principio único de actividad, obran en una sola acción. Por esta razón la actividad en la Iglesia no debe atribuirse al Espíritu Santo como si le compitiera a El sólo, desligado de las otras dos personas divinas. El hecho de atribuirsela a El es una apropiación (cfr. §§ 160 y 49-51). El Padre y el Hijo están presentes en la Iglesia junto con el Espíritu Santo; pero la característica personal del Espíritu Santo desempeña un papel especial. Las tres divinas personas están presentes según sus características personales: el Padre en cuanto que engendra al Hijo y al Espíritu Santo; el Hijo en cuanto que es engendrado por el Padre y alienta el Espíritu Santo, y el Espíritu Santo en cuanto alentado por el Padre y el Hijo o por el Padre mediante el Hijo. Este modo de presencia del Espíritu Santo resulta por una parte de la relación mutua de las tres divinas personas y por otra parte del hecho de que es enviado por el Padre y el Hijo. Está presente con-

tinuamente como enviado y en la misión se refleja su eterno origen. Así se mantiene la doctrina de la unidad de la actividad de Dios y se justifica el testimonio de la Escritura sobre la significación del Espíritu Santo para la Iglesia.

Sobre este tema dice Pío XII: «No ignoramos, ciertamente, que para la inteligencia y explicación de esta recóndita doctrina—que se refiere a nuestra unión con el divino Redentor y de modo especial a la inhabitación del Espíritu Santo en nuestras almas—se interponen muchos velos, en los que la misma doctrina queda como envuelta por cierta oscuridad, supuesta la debilidad de nuestra mente. Pero sabemos que de la recta y asidua investigación de esta cuestión, así como del contraste de las diversas opiniones y de la coincidencia de pareceres, cuando el amor de la verdad y el rendimiento debido a la Iglesia guían el estudio, brotan y se desprenden preciosos rayos con los que se logra un adelanto real también en estas disciplinas sagradas. No censuramos, por tanto, a los que usan diversos métodos para penetrar e ilustrar en lo posible tan profundo misterio de nuestra admirable unión con Cristo. Pero todos tengan por norma general e inconcusa, si no quieren apartarse de la genuina doctrina y del verdadero magisterio de la Iglesia, la siguiente: han de rechazar, tratándose de esta unión mística, toda forma que haga a los fieles traspasar de cualquier modo el orden de las cosas creadas e invadir erróneamente lo divino, sin que ni un solo atributo, propio del sempiterno Dios, pueda atribuírsele como propio. Y además sostengan firmemente y con toda certeza que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios, como a suprema causa eficiente.

»También es necesario que adviertan que aquí se trata de un misterio *oculto*, el cual, mientras estemos en este destierro terrenal, de ningún modo se podrá penetrar con plena claridad ni expresarse con lengua humana. Se dice que las divinas Personas habitan en cuanto que, estando presentes de una manera inescrutable en las almas creadas, dotadas de entendimiento, entran en relación con ellas por el conocimiento y el amor (cfr. *Th.* 1, 43, 3), aunque completamente íntimo y singular, absolutamente sobrenatural. Para aproximarnos un tanto a comprender esto hemos de usar el método que el Concilio Vaticano (Sess. *Const. de fide cathol.* c. 4) recomienda mucho en estas materias: esto es, que si se procura obtener luz para conocer un tanto los arcanos de Dios, se consigue comparando los mismos entre sí y con el fin último a que están enderezados. Opor-

tunamente, según eso, al hablar nuestro sapientísimo antecesor León XIII, de feliz memoria, de esta nuestra unión con Cristo y del divino Paráclito que en nosotros habita, tiende sus ojos a aquella visión beatífica por la que esta misma trabazón mística obtendrá algún día en los cielos su cumplimiento y perfección, y dice: «Esta admirable unión que con nombre propio se llama inhabitación difiere sólo en la condición o estado [viadores en la tierra] de aquella con que Dios abraza a los del cielo beatificándolos» *(Divinum illud:* A. S. S. 29, 653). Con la cual visión será posible de una manera absolutamente inefable contemplar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo con los ojos de la mente, elevados por luz superior; asistir de cerca por toda la eternidad a las procesiones de las personas divinas y ser feliz con un gozo muy semejante al que hace feliz a la santísima e indivisa Trinidad.»

XI. ¿Es Cristo el alma de la Iglesia?

Dada la viva unidad entre Cristo y la Iglesia en razón de la cual *Cristo es la razón de la existencia, vida y actividad de la Iglesia*, Cristo es a veces llamado alma de la Iglesia; significa para ella lo que el alma para el cuerpo. Cristo sería, pues, a la vez alma y cabeza de la Iglesia, del mismo modo que el Espíritu Santo es a la vez alma y corazón de la Iglesia; sería cabeza porque desde El fluye toda la vida de la Iglesia, y alma, porque El, el Hijo de Dios hecho hombre, configura la Iglesia según su imagen por propia iniciativa. En tiempo de los Santos Padres, Orígenes llama a Cristo alma de la Iglesia (*Contra Celso*, lib. 6, cap. 48): «La Sagrada Escritura enseña que el cuerpo de Cristo animado por el Hijo de Dios, es la totalidad de la Iglesia de Dios y que son miembros de este cuerpo—que hay que considerar como una totalidad—, los creyentes. El alma mueve el cuerpo que no es capaz por sí de poder vivir y moverse; y así el Logos, impulsando eficazmente al cumplimiento de los deberes, mueve al cuerpo total de la Iglesia y a cada uno de sus miembros que no podría hacer nada sin ayuda del Logos.» Cfr. A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, 1938; H. Urs von Balthasar, *Le mysterion d'Origène*, en: «Recherches de science religieuse» 26 (1936), 513-562; 27 (1937), 38-64. Si en el texto citado Orígenes dice que el alma de la Iglesia es el Logos no encarnado, infravalora la naturaleza humana, sin la que Cristo no actúa jamás en la Iglesia.

Pero de la totalidad de su doctrina se deduce que para él el alma de la Iglesia es el Logos encarnado. Esta comparación corresponde a la significación que Cristo tiene, según la Escritura y los Santos Padres, en la Iglesia. Todas las actividades por las que el Espíritu Santo es llamado alma de la Iglesia son también atribuídas a Cristo en la Escritura.

Santo Tomás de Aquino resume esto al explicar la *Epístola a los Efesios* (2, 5) diciendo: «Todo lo que ocurre por el Espíritu Santo, ocurre también por Cristo» (cfr. §§ 51 y 168). Aunque muchos textos de la Escritura hablan primariamente del cristiano individual, hablan de él, sin embargo, en cuanto miembro de la Iglesia. Pero también se habla expresamente de que Cristo y el Espírtiu Santo obran lo mismo en la Iglesia. En *1 Cor.* 12, 4-6 los carismas se fundan en el Espíritu Santo, en el Señor y en Dios. Los textos en que Cristo es llamado fundamento del ser y actividad de la Iglesia no están en contradicción con los que dicen lo mismo del Espíritu Santo. El Espíritu de Dios que crea y configura la Iglesia es el Espíritu enviado por el Hijo (y, en definitiva, por el Padre), por el Hijo hecho hombre; es el Espíritu de Cristo. Por eso puede decirse que Cristo anima y estructura su Iglesia por medio del Espíritu Santo. El Espíritu Santo es la fuerza personal por la que Cristo configura la Iglesia. Cuando San Pablo dice en *1 Cor.* 6, 15: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?», y en el versículo 17: «Pero el que se allega al Señor, se hace un espíritu con El», presupone que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, que es Espíritu y concede el Espíritu de forma que por eso su espíritu incorpora los creyentes a su cuerpo (A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus,* 120). Aunque San Pablo usa frecuentemente la expresión «espíritu de Cristo» sin referirse al Espíritu Santo-persona, sino a una fuerza impersonal propia de Cristo, el Espíritu Santo y esta fuerza están unidos lo más íntimamente posible. El Espíritu Santo es quien «espiritualiza» la naturaleza humana de Cristo, de forma que Cristo se convierte en «espíritu», «en espíritu que da vida» (*II Cor.* 3, 17; *I Cor.* 15, 45). El hecho de que Cristo nos envíe su Espíritu significa que nos regala su mismo modo de existencia espiritual, glorificada, transformada en el Espíritu Santo y en esa existencia nos regala al transfigurador y glorificador mismo, ya que lo uno no existe sin lo otro. H. Schell (*Das Wirken der dreieinigen Gottes,* 561) dice: «La naturaleza humana de Cristo es en cierto modo el sacramento vivo que bajó del cielo, la mediación

preferida de los dones increados de Dios, del Espíritu Santo y de todos los carismas contenidos en El; pues también en cuanto hombre es Cristo el celestial dispensador del Espíritu Santo para su Iglesia y para los miembros de ella.» Cristo está, pues, presente y actúa en el Espíritu Santo. San Juan Crisóstomo dice *(Explicación de la Epístola a los Romanos, Sermón* 13, 8): «Quien posee el Espíritu, no sólo es llamado cristiano sino que posee al mismo Cristo. Pues no es posible poseer el Espíritu sin poseer también a Cristo.» La comunidad con el Hijo de Dios es comunidad con el Espíritu Santo *(I Cor.* 1, 9; *II Cor.* 13, 13) y viceversa.

Según esto parece que Cristo puede ser también llamado alma de la Iglesia. Frente a esto es sumamente importante el hecho de que desde San Agustín ese nombre esté reservado al Espíritu Santo. Pero del hecho de que la actividad aludida en la comparación sea realizada tanto por Cristo como por el Espíritu Santo sólo que en distinto orden, se deduce la importancia de la comparación con la cabeza para la distinción entre la actividad de Cristo y la del Espíritu Santo. Además se ve que la recta inteligencia de las relaciones entre las tres divinas personas tiene importancia decisiva para la recta comprensión de la Iglesia. A pesar de la unidad existente entre Cristo y el Espíritu Santo, la posición de Cristo en la Iglesia es distinta de la del Espíritu Santo porque tienen distintas posiciones en el intercambio vital divino y sobre todo porque el Hijo de Dios se hizo hombre y, por tanto, la Iglesia es su Iglesia *(Mt.* 16, 18), porque las ovejas son sus ovejas *(Jo.* 21, 22), porque la Iglesia es su cuerpo y no es la Iglesia o rebaño o cuerpo del Espíritu Santo.

XII. La doctrina de los Santos Padres y la Escolástica

El Espíritu Santo es testificado y ensalzado como ley esencial personal y poder configurador de la Iglesia durante toda la época patrística, desde la primera carta de San Clemente hasta San Gregorio Magno. Los Santos Padres transmitieron su doctrina a la teología medieval que la continuó y transmitió a su vez. Vamos a citar algunos textos (hay que añadirles los citados en §§ 50 y 51; cfr. § 160).

San Ireneo dice en el tercer libro, capítulo 17 de su obra *Contra las herejías:* «Por medio de sus profetas había prometido derramarlo (el Espíritu Santo) sobre sus siervos y siervas para que profetizaran. Por eso descendió también el Espíritu Santo sobre el Hijo de Dios hecho hombre y en El se

acostumbró a vivir entre el género humano y a descansar en los hombres y habitar en las criaturas de Dios, cumpliendo en ellas la voluntad del Padre y transformándolas desde su antiguo modo de ser a su nueva vida en Cristo. Este es el Espíritu que pidió David para el género humano.» En la misma obra (lib. 3, cap. 24) continúa: «Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios y donde está el Espíritu de Dios allí está la Iglesia y la comunidad de gracia. El Espíritu es la verdad. Por eso no participan de El quienes no son alimentados al pecho de la madre ni reciben nada de la pura fuente que mana del cuerpo de Cristo.» También dice *(Contra las herejías,* lib. 5, cap. 36): «Los presbíteros y discípulos de los apóstoles describen así el camino de los que se salvan y la línea recta de su ascensión: por el Espíritu Santo suben al Hijo y por el Hijo al Padre, y el Hijo, en fin, ofrece su obra al Padre.» Tampoco San Cipriano se olvida en su libro *Sobre la unidad de la Iglesia* de hablar de que la Iglesia es vivificada por el Espíritu Santo: «Pero ella es una fuente, un origen, una madre bendecida con feliz fecundidad. Ella (la Iglesia) nos engendra, nos alimenta con su leche, su Espíritu nos anima y vivifica.» San Cirilo de Jerusalén dice en la *Catequesis* 17 (número 12): «Jesús concedió a los apóstoles participar de este Espíritu Santo»; y en el número 13 dice: «El día de Pentecostés estaban sentados y del cielo vino el consolador, el vigilante, el santificador de la Iglesia, el director de las almas, el piloto en las tormentas, la luz en los falsos caminos, el juez que da el premio a los que vencen.» Cfr. también números 18, 19 y 29. Según San Gregorio Nacianceno la bella totalidad de la Iglesia, unida y vinculada por el Espíritu debe aparecer como un cuerpo único y perfecto, digno de Cristo, nuestra cabeza *(Sermón* 2, sec. 3 y 4). San Basilio dice en su obra *De Spiritu Sancto,* capítulo 26: «Como el Espíritu Santo tiene fuerza para perfeccionar la criatura racional y como conduce a la cima de la perfección, realiza la esencia de la forma. Pues quien no vive según la carne, sino que es llamado hijo de Dios, gracias al impulso del Espíritu de Dios y hecho semejante al Hijo de Dios, es llamado «espiritual»... Todos juntos forman en la unidad del Espíritu Santo el cuerpo de Cristo. Se sirven mutuamente mediante los dones y los necesarios servicios. Como las partes en el todo, así estamos cada uno de nosotros en el Espíritu Santo, porque todos nosotros hemos sido bautizados en el Espíritu como miembros de un solo cuerpo.» San Juan Crisóstomo dice también *(Explicación de I Cor.,* Sermón 30): «Como la cabeza y el cuerpo forman un solo cuerpo, así Cristo y la Iglesia son una sola cosa, según las palabras del Apóstol. Por eso dijo el Apóstol Iglesia en vez de Cristo al llamar Cristo a su cuerpo. Del mismo modo que nuestro cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, todos nosotros somos uno en la Iglesia... Quien obra nuestro renacimiento y nos configura en un solo cuerpo es el Espíritu Santo.»

San Cirilo de Alejandría dice *(Sermón de Pascua):* «El Espíritu nos hace cristiformes mediante su fuerza santificadora. El es verdaderamente como la figura o estructura de Cristo nuestro Salvador, y nos imprime por sí mismo la imagen de Dios.» Véase también el *Comentario a Isaías* IV, 2.

Nicolás Cabasilas dice (*Vita in Christo* I; PG 150, 532): «La humanidad del viejo Adán—y mediante ella todo el universo—ha sido conducida por el Espíritu Santo a la glorificación en Cristo. Y del mismo modo que en la primera creación se reveló Dios trinitario: el Padre como creador, el

Hijo como brazo creador, el Espíritu Santo como aliento vivificador, así también en la nueva creación: el Padre da de nuevo la vida pero por medio del Hijo, y el Espíritu Santo es el principio vivificador.»

En la plática 27 sobre el evangelio de San Juan dice San Agustín (número 6): «El Espíritu Santo es quien vivifica, pues el Espíritu Santo hace que los miembros vivan. Pero sólo vivifica a los miembros que encuentra en el cuerpo que vivifica. Pues el Espíritu que está en ti y por el que eres hombre ¿vivifica acaso un miembro separado del cuerpo? Por espíritu tengo que decir tu alma; tu alma sólo anima los miembros que están en tu cuerpo; si quitas uno, ya no será vivificado por el alma, porque no está vinculado a la unidad de tu cuerpo. Digo esto para que amemos la unidad y temamos la separación. Nada debe temer tu alma más que estar separada del cuerpo de Cristo; porque cuando está separada de él ya no es miembro suyo y si no es miembro suyo, no es vivificada por su Espíritu.» En la plática 26, número 13, dice también: «Los creyentes conocen el cuerpo de Cristo, si no dejan de ser el cuerpo de Cristo. Tienen que convertirse en cuerpo de Cristo si quieren vivir del Espíritu de Cristo. Sólo vive del Espíritu de Cristo el cuerpo de Cristo. Entiendo, hermano, lo que digo. Tú eres un hombre y tienes un espíritu y un cuerpo. Llamo espíritu a lo que se llama alma y por ella existes como hombre; tú estás compuesto de alma y cuerpo. Tienes, pues, un espíritu invisible y un cuerpo visible. Dime, ¿cuál de ellos vive del otro? ¿Vive tu espíritu de tu cuerpo o tu cuerpo de tu espíritu? Todo el que viva, contesta, sin duda...: Mi cuerpo vive de mi espíritu. ¿Quieres vivir también del Espíritu de Cristo? Vive en el cuerpo de Cristo. ¿Es que vive mi cuerpo de mi espíritu? Mi cuerpo vive de mi espíritu y tu cuerpo vive de tu espíritu. El cuerpo de Cristo sólo puede vivir del Espíritu de Cristo.» En un Sermón sobre Pentecostés dice: «La Iglesia estaba en aquel tiempo reunida en una casa. Recibió el Espíritu Santo. Estaba realizada en pocos hombres, entonces habló en todos los idiomas de la tierra... Yo he recibido el Espíritu Santo, ¿por qué no hablo todos los idiomas de la tierra? Hermanos míos, si queréis poseer el Espíritu Santo, prestad atención a esto: nuestro espíritu, por el que vive todo hombre, es llamado alma. Anima a todos los miembros; vosotros veis lo que el alma obra en el cuerpo: con los ojos ve, con la nariz huele, con los oídos oye, con la lengua habla, con la mano trabaja, con los pies anda: está presente a la vez en todos los miembros, porque viven. A todos da vida y cada uno su tarea. No oye el ojo, ni ve el oído, ni ve la lengua, ni el oído o el ojo hablan; sin embargo, viven; vive el oído y vive la lengua. Las tareas son diversas, la vida una. Así ocurre con la Iglesia de Dios: en un santo hace milagros, en otro dice la verdad, en otro conserva la virginidad, en otro guarda la pureza matrimonial, en uno ésto y en otro aquéllo. Cada uno tiene su tarea, pero todos tienen la misma vida. Y lo que el alma es para el cuerpo humano, eso es el Espíritu Santo para la Iglesia, cuerpo de Cristo. El Espíritu Santo obra en toda la Iglesia, lo que el alma en todos los miembros de un cuerpo. Pero ved de qué tenéis que precaveros, ved lo que tenéis que tener en cuenta, ved qué debéis temer. Ocurre que del cuerpo humano, sí, del cuerpo, es arrancado un miembro, una mano, un dedo, un pie. ¿Sigue entonces el alma al miembro cortado? Mientras estaba en el cuerpo, vivía. Cuando es cortado, pierde la vida. Y así el cristiano es católico, mientras vive en el Cuerpo; si es apartado de él, se hace hereje, porque el Espíritu no sigue al miembro separado. Si

queréis vivir, pues, del Espíritu Santo, conservad el amor, amad la verdad, anhelad la unidad, para que la consigáis en la eternidad.» El Sermón 248, 2, dice: «Del mismo modo que nuestro espíritu, es decir, nuestra alma, se relaciona con nuestros miembros, se relaciona el Espíritu Santo con los miembros de Cristo, con el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Por eso el Apóstol después que habla de un cuerpo, para que no le pareciéramos difuntos—«un cuerpo», dice; pero veamos, ¿vive ese cuerpo? Vive. ¿De qué? De un espíritu—. «...Y un espíritu.» Atended, hermanos, a nuestro Cuerpo y lamentaos por quienes están separados de la Iglesia. Mientras vivimos, mientras estamos sanos, todos los miembros cumplen su oficio en nuestro cuerpo. Si en alguna parte padece un miembro, todos los miembros sufren con él. Como está en el cuerpo el dolor puede dominarse, pero no apagarse. ¿Qué significa apagarse, si no perder el espíritu? Pero cuando un miembro es apartado del cuerpo ¿le sigue el espíritu? Y, sin embargo, se le puede reconocer todavía como miembro: es un dedo, una mano, un brazo, una oreja. Fuera del cuerpo sigue teniendo la forma, pero no la vida. Eso mismo ocurre con el hombre separado de la Iglesia. Le preguntas por el sacramento y lo tiene; le preguntas por el bautismo y lo tiene; le preguntas por la profesión de fe y la tiene. Es la forma: pero si no estás interiormente animado por el Espíritu, en vano te glorias por fuera de la forma.»

También en la Edad Media y en la Moderna mantuvieron casi todos los grandes teólogos la doctrina de que el Espíritu Santo es el corazón y el alma de la Iglesia. Basten unos pocos ejemplos. Guillermo de Auxerre dice en su *Summa aurea* (lib. 3, tract. 1, cap. 49, 5): «Del mismo modo que todos los miembros de un cuerpo son vivificados por el alma que tiene su asiento en la cabeza, así todos los creyentes son vivificados por una sola alma: el Espíritu Santo, que tiene su sede preferentemente en la Cabeza Cristo.» Tomás de Aquino escribe al explicar el noveno artículo de la fe: «De la misma manera que en el hombre hay solo un cuerpo y un alma y muchos miembros, la Iglesia católica es también un solo cuerpo con muchos miembros. El alma que vivifica este cuerpo es el Espíritu Santo.» En el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, lib. 3, dist. 13, q. 2, art. 2, dice: «El Espíritu Santo, que es la última perfección del cuerpo místico de Cristo, es semejante al alma en sus relaciones con el cuerpo natural.» Fenelón dice en su tratado sobre el oficio de los pastores, cap. II, 25 *(Obras*, 1820, II): «La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo, su manifestación sensible. Todos los miembros de la Iglesia verdaderamente vivificados por el Espíritu Santo forman un verdadero todo y un cuerpo vivo, cuya unidad es imagen de la unidad del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo vivifica y organiza todo este gran cuerpo.»

León XIII, citando a San Agustín, dice en la encíclica *Divinum*

illud: «Cristo es la Cabeza de la Iglesia y el Espíritu Santo es su alma.»

La doctrina de Pío XII es, pues, la conclusión y coronación de la tradición eclesiástica.

XIII. El amor, ley estructural interna de la Iglesia

1. Si el Espíritu Santo es el corazón y el alma de la Iglesia, como el Espíritu Santo es amor, el corazón y alma de la Iglesia es el amor. El Espíritu Santo es el sello del amor con que se abrazan el Padre y el Hijo (cfr. 56 y 90); en cuanto amor intradivino infundido y enviado a la Iglesia por el Padre y el Hijo caracteriza a la Iglesia como comunidad de amor. El amor es, por tanto, el misterio más hondo de la Iglesia que es vínculo de amor; pero no un vínculo en que se encuentran los hombres que se abren unos a otros, sino una comunidad sellada por el amor de Dios y creada por el Hijo hecho hombre por amor a los hombres. El amor propio del Espíritu Santo, su esencia misma, no es un amor autosuficiente sino el amor que se regala y sacrifica. El amor de Dios se da a conocer por su propiedad de hacernos participar de su gloria. Se verá más claro, si se recuerda que es el Hijo de Dios sacrificado en la Cruz, el Hijo de Dios hecho hombre, quien nos envía el Espíritu Santo. El amor de Dios encarnado en Cristo continúa su realización en la Iglesia; en ella se encarna para todos los tiempos y lugares y llena y mueve a cada miembro de la Iglesia. La conducta de los miembros de la Iglesia es, pues, determinada por el hecho de que impulsada y configurada por el amor personal de Dios se entrega a la Iglesia y se ofrece dispuesta al sacrificio a la comunidad y a los miembros de la comunidad. El Espíritu Santo crea en ellos el amor como una facultad propia de ellos. Cuanto más penetran en el movimiento de amor que procede del Espíritu Santo, tanto más se incorporan a la Iglesia y con mayor fuerza se expresa en su conducta el ser íntimo de la Iglesia. También la teología moral católica puede encontrar aquí un legítimo punto de partida.

San Agustín mantiene esta concepción de la Iglesia; vamos a verlo en algunos textos.

Dice en una ocasión: «Se nos presenta a consideración el único Cristo y se nos dice: quien cree que Jesús es el Cristo que ha nacido de Dios; y quien ama al que le ha engendrado (al Padre), ama también al que ha

nacido del Padre (al Hijo, nuestro Señor Jesucristo).» Y después continúa: «Conocemos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios» (*1 Jo.* 5, 1-2). Casi como si quisiera decir: en esto conocemos que amamos al Hijo de Dios; pero dice «hijos de Dios» después de haber dicho poco antes Hijo de Dios. Pues los hijos de Dios son el cuerpo del unigénito Hijo de Dios; como El es la cabeza y nosotros los miembros, sólo existe un solo Hijo de Dios. Quien ama a los hijos de Dios, ama, pues, al Hijo de Dios; y quien ama al Hijo de Dios, ama al Padre: y nadie puede amar al Padre sin amar al Hijo y quien ama al Hijo tiene que amar también a los hijos de Dios. ¿Qué hijos de Dios? Los miembros del Hijo de Dios. Y amando se convierte en miembro y amando se incorpora a la estructura del cuerpo de Cristo; y así al fin no habrá más que un solo Cristo que se ama a sí mismo. Pues cuando los miembros se aman entre sí, el cuerpo se ama a sí mismo... Cuando amas al hermano ¿amas verdaderamente al hermano y no a Cristo? ¿Cómo podría ocurrir esto si amas a un miembro del cuerpo de Cristo? Por tanto, cuando amas a un miembro de Cristo, amas a Cristo; cuando amas a Cristo, amas al Hijo de Dios; y si amas al Hijo, amas también al Padre. El amor es, pues, indivisible. Elige lo que quieres amar; lo demás se sigue por sí mismo» (*Trat. in Johann.* 10, 3; PL 35, 2055).

En otro texto dice: «¿No se enardecía nuestro corazón por el camino, cuando nos abría el sentido de las Escrituras?» (*Lc.* 24, 32). Arded, para que no ardáis después en el fuego en que arden los demonios. Arded en el fuego del amor, para apartaros de los demonios. El ardor os lleva hacia arriba, os empuja hacia arriba, os eleva hacia el cielo. Sufráis lo que sufráis sobre la tierra y por mucho que acose el enemigo al cristiano corazón humillado, el fuego del amor empuja hacia las cumbres. Una comparación. Cuando llevas una antorcha encendida, la llevas puesta hacia arriba; la llama sube hacia el cielo. Si inclinas la antorcha, el fuego sigue subiendo hacia arriba; das vuelta a la antorcha, ¿vuelves por eso la llama hacia abajo? Hacia cualquier parte que orientes la antorcha el fuego sólo conoce un camino, se eleva hacia el cielo. «Ardiendo en el Espíritu», dejad que os queme el fuego del amor; abrasaos en alabanzas a Dios y buenas costumbres. El uno es frío, el otro ardiente: que el ardiente incendie al frío; y quien arda poco, desee más y pida morir abrasado. Dios está dispuesto a regalar: estad con el corazón abierto dispuestos a recibir» (*Sermón* 243, 3: PL 1117).

Aunque en el texto siguiente no es mencionado el Espíritu Santo, la fe en El está al fondo de todo lo dicho: «¿No sabíais que tenía que cumplirse todo lo que está escrito en la ley, en los profetas y en los salmos? Y entonces les abrió el sentido para que comprendieran las Escrituras. Y les dijo: «Así está escrito, y Cristo tenía que morir y resucitar al tercer día de entre los muertos» (*Lc.* 24, 44. 46). ¡Oh santa Iglesia, escucha y ve: escucha lo anunciado, ve lo cumplido! Fué la Cabeza misma quien dió la interpretación, Cristo el Señor; la Cabeza de la Iglesia, que dió testimonio de su propia vida y verdad, de su plenitud y certeza, y convenció de Sí mismo a los creyentes... Así se manifestó la Cabeza. ¿Y vosotros? ¿Y el Cuerpo? La Cabeza es Cristo, el Cuerpo es la Iglesia: los apóstoles vieron a la Cabeza, pero no vieron a la Iglesia futura. Observad: vieron la Cabeza, tocaron la Cabeza, abrazaron la Cabeza, trataron con la Cabeza: pero no vieron la Iglesia futura. ¿Y nosotros? De algún modo tuvo que llamar con nombres al Esposo y a la Esposa en aquella noticia de bodas. Si llamó al Esposo y calló

el nombre de la Esposa, el matrimonio está a medias. ¡Que se complete la unión celestial! Apareció el Esposo, que aparezca ahora la Esposa: aquel presente, ésta futura; aquel resucitado, ésta preconcebida; se le ofrece a aquél la visión, a ésta la fe. ¿Cómo se ofreció a ésta la visión? «Ved, un espíritu no tiene huesos ni carne, como podéis ver en mí...» ¿Y la Iglesia? «Predicar el Evangelio en su nombre y perdonar los pecados.» ¿Dónde? ¿Hasta cuándo? ¡Que no salga de un rincón un extraño, ocupa el lugar tuyo! ¿Dónde? ¿Hasta cuándo?» Por todos los pueblos, empezando por Jerusalén.» Esto es la Iglesia» (*Sermón* 1).

2. El hecho de que el amor sea la estructura más íntima de la Iglesia no está en contradicción con el hecho de que existan en ella la ley, el precepto y la obediencia. Ya que el amor de Dios obliga y vincula a los hombres. Todo auténtico amor impone obligaciones y responsabilidades. El amor de Dios al hombre aumenta esa obligación y responsabilidad, porque puede penetrar en los hombres más hondo que cualquier amor humano, porque los abraza y abarca, y porque significa para ellos vida o muerte; significa muerte si lo rechazan y vida si lo aceptan y responden. Implica, pues, un momento jurídico.

Veámoslo más claro explicando cómo es este amor. Consiste en que Dios llama libremente al hombre para que desde su pecado e insuficiencia humana se abra a la gloria de Dios y entre en la bienaventurada y abundante vida trinitaria de Dios. Esta llamada es ley para los hombres. El Evangelio adquiere así la estructura de un mandamiento divino. El amor de Dios se convierte en mandato de Dios misericordioso al hombre pecador, se hace un mandato en el que se ordena, que no se dé por satisfecho sino que sea exigente, que no se contente con las formas terrenas de existencia, sino que tienda a la vida eterna de Dios cuya entrada es Cristo. El amor de Dios se dirige, por tanto, al hombre en forma de un mandamiento; y viceversa: todo mandamiento es un modo de amor.

Mandamientos y ley no son más que formas de expresión del amor. La obediencia a la ley no es más que obediencia al amor, la aceptación del amor divino en la responsabilidad de la vida, es decir, la respuesta amorosa de los hombres al amor de Dios.

3. El carácter obligatorio del amor divino es recogido en la estructura jurídica de la Iglesia. En el derecho el hombre es obligado a amar. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el amor de por sí no impulsa al derecho y a la ley, sino que el derecho es la estructura anticipada y pretendida del amor. La estructura del amor

y la estructura jurídica de la Iglesia forman una indisoluble unidad analógicamente parecida a la que existe entre el alma y el cuerpo. La Iglesia—como ya hemos dicho muchas veces y volveremos a repetir—es una totalidad unitaria de lo externo y lo interior. La estructura jurídica es el marco en que se mueve el amor de Dios y en que el hombre responde a la amorosa llamada de Dios; es a la vez el medio del movimiento amoroso de arriba hacia abajo y de la respuesta amorosa del hombre que se dirige de abajo hacia arriba. Recordemos, para entenderlo mejor, que el amor de Dios se apodera del hombre por medio de la comunidad de la Iglesia y en ella, y que también la respuesta amorosa es dada por el hombre en cuanto miembro de la comunidad y se dirige a Dios en tanto que se dirija a los hermanos y hermanas. Esta mediación necesita orden; de lo contrario surgen las situaciones caóticas que San Pablo reprocha a los Corintios *(I Cor.* 12). El orden exige superioridad y subordinación. De la estructura jurídica de la Iglesia hablaremos más detalladamente en la sección dedicada a la visibilidad de la Iglesia.

4. Según estas consideraciones podría parecer que la estructura jurídica de la Iglesia obedece a exigencias prácticas de finalidad; sin embargo, hay que añadir que la razón última de la estructura de la Iglesia es la relación de la Iglesia con Cristo. La Iglesia no es sólo manifestación del Espíritu que obra en ella, sino también revelación y representación del Hijo de Dios hecho hombre; es su representante y encargada de continuar su misión; es su órgano; es el órgano de Cristo, constituído y activo en forma y estructura visibles, que realiza su actividad en el Espíritu Santo. Todo lo que Cristo realiza en el Espíritu Santo, es cumplimiento del amor divino en que el Hijo de Dios se hizo hombre, vivió y murió. Cristo determinó la forma fundamental de la estructura jurídica de la Iglesia al representarse y manifestarse a sí mismo en la Iglesia; por eso puede la Iglesia ser reconocida como representante de Cristo; la Iglesia ha elaborado esa forma fundamental a lo largo de la historia según las exigencias del momento.

5. Citemos algunos testimonios de los Santos Padres:

San Juan Crisóstomo dice en el primer Sermón de Pentecostés (PG 50, 457-459): «Antes de que Cristo fuera crucificado no había ninguna reconciliación. Y mientras no hubo reconciliación no fué enviado el Espíritu

Santo. Tenía que ser enviado como signo de reconciliación... La ausencia del Espíritu Santo era signo de la ira divina. Ahora que lo ves enviado en plenitud, no dudes de la reconciliación. Pero podría preguntar alguno: ¿Dónde está ahora el Espíritu Santo? Se podía hablar de su presencia cuando ocurrían señales, eran resucitados muertos y curados los paralíticos, pero ¿cómo ver que está de veras presente? No os preocupéis. Os demostraré que el Espíritu Santo está también ahora presente entre nosotros. ¿Cómo? Si el Espíritu Santo no estuviera entre nosotros, ¿cómo podrían haber sido liberados del pecado, quienes han sido iluminados en esta santa noche? Sin la actividad del Espíritu Santo no podrían haberse liberado del pecado. Oíd, pues, cómo lo dice San Pablo: «Pues nosotros fuimos también alguna vez necios, desobedientes, extraviados, esclavos de toda suerte de concupiscencias y placeres, viviendo en la maldad y en la envidia, dignos de odio y aborreciéndonos unos a otros; mas cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo» *(Tit.* 3, 3-5). Y otra vez: «No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los ebrios, ni los maldicientes, ni los rapaces poseerán el reino de Dios» *(1 Cor.* 6, 9). ¿Veis que habla de toda especie de injusticias? «Esto fuísteis en otro tiempo, pero habéis sido lavados, santificados, justificados.» ¿Cómo ocurrió eso? Oíd: «Habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el espíritu de nuestro Dios» *(1 Cor.* 6, 11). ¿Veis, pues, que es el Espíritu Santo quien ha aniquilado la injusticia? ¿Dónde están ahora los herejes que blasfeman contra la majestad del Espíritu? Si no perdona los pecados, es absurdo recibirlo en el bautismo. Si no existiera el Espíritu Santo, no podríamos decir: «Señor, Jesús», pues nadie puede invocar a Jesús como Señor si no es en el Espíritu Santo *(1 Cor.* 12, 3). Si no existiera el Espíritu Santo, no podríamos orar con fe. Decimos: «Padre nuestro, que estás en los cielos» *(Mt.* 6, 9). Si no existiera el Espíritu no podríamos tampoco llamar Padre a Dios. ¿Cómo sabemos esto? Porque el Apóstol dice: «Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba, Padre!» *(Gal.* 4, 6). Si no existiera el Espíritu, no habría en la Iglesia ninguna palabra de sabiduría o de ciencia, porque dicho está: «A uno le es dado por el Espíritu la palabra de sabiduría» *(1 Cor.* 12, 8). Si no existiera el Espíritu, no habría en la Iglesia ni pastores ni maestros, porque también dice San Pablo: «Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituído obispos, para apacentar la Iglesia de Dios, que El adquirió con su sangre» *(Act.* 20, 28). Si el Espíritu Santo no estuviera presente, la Iglesia no existiría. Pero si la Iglesia existe es seguro que el Espíritu Santo no falta.»

Veamos también algunos textos de San Agustín; San Agustín es quien más desarrolló la idea del Espíritu Santo-principio vital de la Iglesia y la idea del amor como íntima esencia de la Iglesia. Repetidamente acentúa la unidad que hay en el amor. Sin duda está influído de su concepción neoplatónica de la unidad. Dice en una ocasión: «Lo que nuestro espíritu, es decir, nuestra alma es para nuestro cuerpo, eso es el Espíritu Santo para los miembros de Cristo, para el cuerpo de Cristo que es la Iglesia» *(Sermón* 268, 2). En otro texto dice: «De la misma manera que nuestros miembros

tienen distintas funciones, pero la salud es una sola, así en los miembros de Cristo hay muchas funciones, pero sólo un amor» *(Explicación del salmo* 32, sec. 2. 21; *De doctrina christiana,* 1, 16, 15). El amor unificador y vivificante es el ser más íntimo de la Iglesia, según él: une entre sí los miembros del cuerpo y el cuerpo con la cabeza formando el Cristo uno, que se ama a Sí mismo *(unus Christus amans se ipsum).* El Espíritu de amor que vive en la Iglesia eleva a los miembros de la Iglesia hasta la comunidad de amor con Dios. En este amor responde el hombre al amor de Dios; en él se realiza el *redamare* del hombre frente al *amare* de Dios *(Explicación del salmo* 127, 8; cfr. *Explicación de 1 Jo., trat.* 10, 3). Hay aquí una relación e intercambio de vida. Quien ama a los miembros del cuerpo de Cristo, a los hijos de Dios *(filii Dei)* ama necesariamente al Hijo de Dios *(filius Dei),* que forma unidad con los hijos de Dios. Pero quien ama al Hijo de Dios ama necesariamente al Padre, de quien es Hijo. Viceversa: quien ama al Hijo de Dios, ama también a los hijos de Dios, que son sus miembros y justamente por amarlos es un miembro vivo del cuerpo de Cristo.

El amor que el Espíritu Santo obra en el cuerpo de Cristo tiene, a pesar de su unidad e indivisibilidad, tres direcciones: Dios, Cristo y la Iglesia. Según esta triple dirección el amor se realiza en el cuerpo de Cristo y en cada miembro de ese cuerpo en tres actos espirituales distintos. La unión con Dios es el último fin de todos los esfuerzos de la Iglesia. Sólo en la otra vida será lograda esa unión. Por eso dentro de la historia el amor a Dios tiene necesariamente carácter de esperanza y de anhelo. La unión con Cristo, Cabeza, se dirige a un determinado momento de la historia humana; la fe está ordenada a esa característica de la unión con Cristo. La unión con el cuerpo de Cristo se realiza en el presente; debe manifestarse en la interna disposición de ánimo y en las acciones externas de amor a los miembros del cuerpo de Cristo. Esperanza, fe y caridad son, pues, las tres direcciones del único amor indivisible que el Espíritu Santo, en cuanto Espíritu de amor, obra en la Iglesia; son, por tanto, las tres fuerzas fundamentales sobre las que se edifica la Iglesia. (Según Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung,* 1933, 168-173).

§ 171

Visibilidad de la Iglesia

A consecuencia de su carácter divino-humano la Iglesia es visible de modo parecido a como lo fué Cristo, Dios-hombre. Vamos a exponer a continuación el hecho y la especie de esa visibilidad.

I. El hecho de la visibilidad de la Iglesia

El hecho de la visibilidad de la Iglesia es esencial para comprender católicamente la Iglesia. La Iglesia se entiende a sí misma como

una comunidad visible; así se distingue de todas las concepciones espiritualistas de la Iglesia aparecidas bajo distintas formas dentro del protestantismo (véase § 166 b); se distingue sobre todo de la concepción calvinista que entiende la Iglesia como comunidad de los predestinados a salvarse. Según el luteranismo, la Iglesia es la comunidad en la fe y en el Espíritu Santo, que se manifiesta en la pura doctrina evangélica y en la administración evangélica de los sacramentos; aunque no niega la visibilidad de la Iglesia se parece más a la teoría calvinista, que a la doctrina romano-católica; el camino desde Wittenberg a Ginebra es más corto que desde Wittenberg a Roma, ya que en la concepción luterana falta el oficio eclesiástico instituído por Cristo. En el actual protestantismo la tesis de que la Iglesia es una comunidad personal pneumática es defendida de forma exagerada por Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann y W. Kunneth; la Iglesia no es, según ellos, una comunidad visible y estable, sino un acontecimiento que ocurre tantas veces como se reúnan dos o tres creyentes en Cristo. En el encuentro creyente con Cristo es continuamente renovada la Iglesia. En esta concepción se niega toda objetivación del reinado de Cristo en una comunidad visible, porque podría surgir el peligro de que el hombre dotado de autoridad tuviera poder sobre Dios y pudiera «disponer» de la salvación. El actual protestantismo cree poder expresar la diferencia entre su iglesia y la católica diciendo, que a la iglesia católica competen las categorías de lo ontológico, de lo objetivamente dado, de lo estático, mientras que a la iglesia protestante le competen las categorías de lo personal, de la relación, de lo dinámico y actualista (H. Thielicke). En el problema de la visibilidad se manifiesta, por tanto, el contraste más profundo entre la concepción protestante de la Iglesia y la idea católica de ella. En último término esa oposición se apoya en las distintas interpretaciones de Cristo y de su relación con la Iglesia.

2. Frente a las teorías protestantes la concepción católica de la Iglesia aparece en el canon 21 del Decreto de la Justificación del Concilio de Trento: «Si alguno dijere que Cristo Jesús fué por Dios dado a los hombres como redentor en quien confíen, no también como legislador a quien obedezcan, sea anatema» (D. 831). En él es condenada la mera fe fiducial, que es el fondo de la concepción protestante de la Iglesia. Cuando el hombre participa y está cierto de la salvación mediante la fe fiducial, la mediación salvadora en

sentido estricto es superflua y hasta imposible; todo el aparato de una Iglesia institución salvadora es entonces absurdo, ya que la relación salvadora con Dios es lograda inmediatamente por el individuo; no existe tampoco una verdadera transformación en el sentido de la recreación y re-nacimiento, que explica el Concilio de Trento; pero eso no interesa, según la teología protestante; se contenta con la doctrina de la nueva relación con Dios fundada por la fe fiducial; en este campo la ley tampoco tiene ningún lugar. El Evangelio en que el hombre participa gracias a la fe fiducial obliga, sin duda, a una conducta determinada; el indicativo del Evangelio suele estar unido a un imperativo; pero según la teología protestante la ley dada por la autoridad de la Iglesia no puede ponerse de acuerdo con el Evangelio; se olvida aquí que la ley de la autoridad eclesiástica es una ayuda para el cumplimiento de los imperativos del Evangelio. En el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*, la doctrina de la fe fiducial está, pues, estrechamente relacionada con la idea de la Iglesia como comunidad invisible en el Espíritu Santo.

La exposición más detallada de la visibilidad de la Iglesia es la encíclica *Satis cognitum* publicada por León XIII, el 19 de junio de 1896; en ella suelen mezclarse las ideas de la unidad y visibilidad; deberíamos citar, pues, toda la encíclica como testimonio a favor de la visibilidad de la Iglesia, pero sólo vamos a transcribir el texto que trata directamente el problema que nos ocupa.

Dice el Papa: «Aunque Dios puede hacer por su propia virtud todo lo que las criaturas hacen, han preferido, sin embargo, en el misericordioso consejo de su Providencia, dejar que su ayuda le llegue al hombre a través de los hombres; del mismo modo que Dios, en el orden puramente natural, hace que los hombres logren su plenitud bajo la ayuda y cooperación únicas de los hombres, también se comporta así en el orden sobrenatural con la santificación y salvación de los hombres. Ahora bien, es claro que el hombre no puede dar a otro hombre más que el signo externo y perceptible por los sentidos. Por eso el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana, El, que estando en el poder de Dios... se enajenó, tomó la figura de siervo y se hizo igual que el hombre. De este modo, durante su existencia terrena, comunicó a los hombres de palabra su doctrina y sus mandamientos. Como su obra divina debía ser eterna y persistente se buscó algunos discípulos como partidarios de su doctrina y les dotó de su poder; y después de haber implorado para ellos al cielo el Espíritu de verdad, les mandó ir por todo el mundo y predicar fielmente sus doctrinas y preceptos a todos los pueblos, para que la humanidad, mediante la fe en su doctrina y la obediencia a sus leyes, alcanzara la santidad en la tierra y la eterna bienaventuranza en el cielo.

De este modo y según estos principios nació la Iglesia. Si tenemos a la vista su fin último y su actividad conducente a la santidad, es evidentemente

de naturaleza puramente espiritual; pero si consideramos sus miembros, así como los medios, por los que nos son impartidos los dones espirituales, aparece exterior y necesariamente visible. Los Apóstoles recibieron el oficio de predicar por medio de signos visibles y audibles, y ellos ejercitaron tal oficio únicamente mediante acciones y palabras que también eran del dominio de los sentidos. Y así su palabra sonó desde fuera en el oído y despertó en las almas la fe: «la fe es por la predicación y la predicación por la palabra de Cristo» (*Rom.* 10, 17). Ahora bien, esta fe que es un reconocimiento afirmativo de la primera y suma verdad, se cumple, sin duda, en sí y de por sí, en el espíritu, pero tiene que manifestarse hacia afuera en una profesión de fe: «porque con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa para la salud» (*Rom.* 10, 10).

«Y del mismo modo: Nada hay que ancle más profundo en el alma del hombre que la gracia que obra la santificación; los ordinarios y superiores medios de gracia son, en cambio, externos. Nos referimos a los sacramentos que son administrados por un hombre propiamente autorizado por medio de determinadas acciones externas. Jesucristo mandó a los Apóstoles y a sus continuos sucesores adoctrinar y conducir a los pueblos; y a los pueblos les mandó aceptar la doctrina de los Apóstoles y someterse obedientemente a su poder. Sin embargo, esa recíproca relación de derechos y deberes no podría tener consistencia en la comunidad de los cristianos, ni siquiera podría ser introducida, sin mediación de los sentidos que nos dan conocimiento y noticia de las cosas.

»Por esta razón la Iglesia es caracterizada muchas veces en la Sagrada Escritura como cuerpo y también como cuerpo de Cristo: «pero vosotros sois el cuerpo de Cristo» (*Rom.* 10, 17). Justamente por ser cuerpo, la Iglesia es perceptible por los ojos; pero por ser el cuerpo de Cristo es un cuerpo vivo, activo, creciente, pues Jesucristo lo protege y conserva con su fuerza, de modo semejante a como la vid alimenta y da fecundidad a los sarmientos a ella unidos. Y del mismo modo que en el ser vivo el principio vital es invisible y totalmente oculto, pero se manifiesta claramente en el movimiento y actividad de sus miembros, también en la Iglesia se manifiesta con claridad el principio de la vida sobrenatural por las obras que hace.

»De lo que resulta que caen en un error enorme y peligroso quienes se imaginan a capricho una Iglesia escondida y totalmente invisible; exactamente lo mismo que quienes ven en ella una institución humana con una especie de disciplina externa y un culto externo, pero sin continua mediación de las gracias divinas, sin los signos que diariamente revelan bien a las claras que la Iglesia recibe su vida de Dios.

»La Iglesia no puede ser lo uno sin lo otro; eso sería un contrasentido como afirmar que el hombre es sólo cuerpo o sólo alma. La unión y solidaridad de estas dos partes constitutivas es tan necesaria para la esencia de la verdadera Iglesia, como la íntima unión del cuerpo y del alma para el ser del hombre. La Iglesia no es algo muerto, sino el cuerpo de Cristo dotado de vida sobrenatural. Cristo, su Cabeza y modelo, tampoco sería completo, si sólo viéramos en El la naturaleza humana, como Focio o Nestorio, o sólo la naturaleza divina, como los monofisitas. Sino que es un ser de dos naturalezas, la visible y la invisible. Y así su cuerpo místico es la verdadera Iglesia porque sus partes visibles reciben fuerza y vida de las

gracias sobrenaturales y demás dones, de que proceden su verdadero ser y su naturaleza.

»Y como la Iglesia ha sido así constituída por voluntad y disposición de Dios, tiene que permanecer así constituída por todos los tiempos; de otro modo no habría sido fundada para todos los tiempos, y la finalidad que persigue estaría limitada especial y temporalmente; pero ambas cosas están en contradicción con la verdad. La unión de las partes visibles e invisibles tiene que durar tanto tiempo como dure la Iglesia, pues pertenece a la esencia de la Iglesia y le ha sido dada por voluntad de Dios. Por eso dice San Juan Crisóstomo: «No te apartes de la Iglesia, pues nada es tan fuerte como la Iglesia. La Iglesia es tu esperanza, la Iglesia es tu salvación, la Iglesia es tu refugio. Está más alta que el cielo y es más grande que la tierra. Jamás envejece, siempre permanece joven de fuerzas. Por eso, para pintar su solidez y duración la Sagrada Escritura la llama monte» (*Homil. de capto Eutropio*, n. 6; PG 52, 402). Y San Agustín enseña: «Ellos [los paganos] creen que la religión cristiana sólo existirá en el mundo durante un tiempo limitado y después no existirá ya. Pero durará mientras salga y se ponga el sol, es decir, mientras duren los tiempos existirá en la tierra la Iglesia de Dios, el cuerpo místico de Cristo» [*In Ps.* 71, 8; PL 36, 906]. En otro lugar dice el mismo maestro: «La Iglesia vacilaría si vacilara su fundamento; ¿pero cómo sería posible que Cristo vacilara? Mientras Cristo no vacile, ella no se conmoverá en toda la eternidad. ¿Dónde están los que dicen que la Iglesia ha desaparecido del mundo, si la Iglesia no puede moverse ni una sola vez?» [*In Ps.* 103, *Sermo.* 2, 5; PL 37, 1353].

»Quien busca la verdad, tiene que construir sobre estas doctrinas fundadamentales: Cristo fundó e instituyó la Iglesia. Si se quiere investigar, por tanto, cuál es su esencia, hay que saber ante todo qué quiso Cristo y qué hizo en realidad. Según esta norma hay que definir en especial la unidad de la Iglesia, de la que queremos decir algunas cosas en este escrito para utilidad de todos.

»De hecho la unidad de la Iglesia de Jesucristo se deduce a juicio de cualquiera de los magníficos y numerosos testimonios de la Sagrada Escritura con tal claridad, que ningún cristiano se atreve a negarla. Pero al juzgar más en concreto y definir más exactamente la esencia de esta unidad, muchos errores han apartado a algunos del recto camino. No sólo la fundación de la Iglesia, sino también su constitución pertenece a las obras, que proceden de un acto libre de la voluntad. Por eso el juicio debe atenerse únicamente a lo que sucedió y no tiene por qué investigar qué forma podría tener la unidad de la Iglesia, sino qué unidad intentó su fundador.

»Si tenemos a la vista lo que sucedió, Cristo no formó ni configuró la Iglesia como que tuviera que ser reunión de varias comunidades, que fueran semejantes en la especie pero estuvieran separadas entre sí y no unidas por lazos que pudieran formar la Iglesia una y única, en el sentido en que decimos en el símbolo de la fe: «creo en la Iglesia una».

»La Iglesia está determinada por esencia a la unidad porque realmente es única y una, pero los errores quieren dividirla en muchas Iglesias. Decimos, por tanto, que la Iglesia antigua y católica es única por su esencia y convicción, por su origen y dignidad. La sublime dignidad de la Iglesia como el pensamiento fundamental de su edificación, procede, por lo demás, de su unidad y sobrepasa a todo y nada tiene igual a ella [Clemente de

Alejandría, *Stromata* VII, 17; CV 3, 76; PG 9, 551]. Cuando Jesucristo habló de esta edificación mística, sólo aludió a una Iglesia, la llamó su Iglesia: «Yo edificaré mi Iglesia» (*Mt.* 16, 18). Cualquiera otra—sea cual sea—no puede ser la verdadera Iglesia de Cristo, porque no ha sido fundada por Cristo.

»Todavía aparece esto más claro, si se tiene a la vista el plan de su fundador. ¿Qué ha intentado Cristo el Señor con la Iglesia o con la fundación de la Iglesia? ¿Cuál fué su intención? Sólo esta: quiso dar a la Iglesia el mismo oficio y el mismo mandato que El había recibido del Padre. Esto quiso y esto hizo de hecho. «Como el Padre me envió, así os envío a vosotros» (*Jo.* 20, 21). «Como Tú me has enviado al mundo, así los envío yo también al mundo» (*Jo.* 17, 18). Ahora bien, la tarea de Cristo consiste en llevar desde el camino de la desgracia hacia el camino de la salvación a lo que estaba perdido (cfr. *Mt.* 18, 11), es decir, no sólo algunos pueblos o lugares, sino a toda la humanidad sin distinción de lugar o de tiempo: «el Hijo del hombre ha venido... para que el mundo sea salvado por El» (*Jo.* 3, 17). Pues no hay ningún otro nombre bajo el cielo, en el que podamos ser bienaventurados (*Act.* 4, 12). Por eso la Iglesia tiene que dar en amplia medida a todos los hombres y a todos los tiempos la salvación adquirida por Jesucristo y todas las gracias que de ella proceden. Justamente por eso tienen que ser la misma en todas las partes del mundo y en todos los tiempos según la voluntad de su fundador. Si pudiera existir otra Iglesia, tendría que abandonar los confines de la tierra y pensar en una humanidad nueva, desconocida.

»Isaías vió y profetizó estas propiedades de la Iglesia una, que abarca a todos los hombres de todos los países y de todos los tiempos, cuando mirando hacia el futuro vió la figura de un monte de enorme tamaño, que representaba la imagen de la casa de Dios, es decir, la Iglesia: «y en los últimos tiempos el monte de la casa del Señor será erigido en la cumbre de las montañas» (*Is.* 2, 2).

»A esto se añade que el Hijo de Dios ha hecho a la Iglesia su cuerpo místico, con el que El se une como cabeza, de modo semejante a como está unido con el cuerpo humano, que asumió, en virtud del vínculo natural de una cabeza. Lo mismo que asumió sólo un cuerpo mortal que sacrificó en la muerte de cruz para pagar el precio de la salvación de la humanidad, así ha asumido sólo un cuerpo místico en el cual y por el cual nos santifica y nos da la salvación eterna. «A El (Cristo) le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia que es su cuerpo» (*Eph.* 1, 22-23).

»Pero los miembros dispersos y desgarrados no pueden formar un cuerpo ni estar unidos con una y la misma cabeza. San Pablo dice, por lo demás: «todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un solo cuerpo, así es también Cristo» (*I Cor.* 12, 12). Por eso, añade, el cuerpo místico está «trabado» y «unido»: «Cristo es la Cabeza, de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en caridad» (*Eph.* 4, 15-16). Por eso los miembros que están separados y apartados no pueden estar unidos con una y la misma cabeza: «sólo hay un Dios, sólo hay un Cristo, una Iglesia de Cristo, una fe y un pueblo, unido por el vínculo de la unidad en verdadera unidad de cuerpo. Esta unidad no puede ser destruída, ni el

cuerpo uno puede ser desmembrado por disolución del vínculo», dice San Cipriano [*De cath. Eccl. unitate,* n. 23; PL 4, 517].

»Para hacer más visible la unidad y unicidad de la Iglesia, la compara con un cuerpo vivo, cuyos miembros sólo viven mientras están unidos con su cabeza y, por tanto, reciben de la cabeza misma su fuerza vital; si se separan, mueren. «Ella (la Iglesia) no puede ser dividida en partes, aunque los miembros se separen por mutilación. Lo que se aparta del tronco, no puede ni vivir ni respirar» (S. Cipriano, *De cath. Eccl. unitate,* n. 23; PL 4, 517). ¿Y qué semejanza hay entre un cuerpo muerto y otro vivo? «Y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a su Iglesia; porque somos miembros de su cuerpo» (*Eph.* 5, 29-30).

»Hay que imaginar, pues, una segunda cabeza, semejante a Cristo, y un segundo Cristo, si se quiere imaginar una segunda Iglesia fuera de la Iglesia una, que es el cuerpo de Cristo. «Ved lo que debéis evitar, lo que debéis hacer, lo que debéis temer. Ocurre que en el cuerpo humano, o mejor, que del cuerpo humano es separado un miembro, una mano, un dedo, un pie. ¿Sigue el alma al miembro separado? Cuando estaba en el cuerpo, vivía; ahora pierde la vida. Y así el cristiano es católico cuando vive en el Cuerpo (de la Iglesia); si se separa, es un hereje. El espíritu no sigue a los miembros separados» (San Agustín, *Sermo* 267, n. 4; PL 38, 1231).

»Por tanto, sólo hay una Iglesia de Cristo y para todos los tiempos. Quien vive apartado de ella, no cumple la voluntad ni el mandato de Cristo; por haber abandonado el camino de la salvación, se encamina a la perdición. «Quien se aparta de la Iglesia, se une a una adúltera y no tiene derecho a las promesas de la Iglesia; quien abandona a la Iglesia de Cristo, no alcanza las recompensas de Cristo... Quien no piensa esto, no mantiene el mandato de Dios, no mantiene la fe en el Padre y en el Hijo, no recibe la vida ni la salvación» (S. Cipriano, *De cath. Eccle. unitate,* n. 6; PL 4, 503).

»El, que sólo fundó una Iglesia, la quiso también única, y de tal modo que todos los que fueran a pertenecer a ella, unidos entre sí por los vínculos más estrechos, formaran sólo un pueblo, un reino, un cuerpo. «Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación» (*Eph.* 4, 4). La voluntad de estas cosas fué confirmada y solemnemente sellada por Cristo poco tiempo antes de su muerte, cuando rezó al Padre: «No ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra, para que todos sean uno..., para que también ellos sean en nosotros..., para que sean uno como nosotros somos uno» (*Io.* 17, 20, 21, 22). Sí, exigió una unidad tan íntima y perfecta entre sus discípulos, que en cierto sentido era equiparable a la de Jesús con su Padre: «Ruego para que todos sean uno como tú, Padre, que estás en mí y yo en ti» (*Io.* 17, 21).

»Tal concordia íntima e incondicional tiene que tener, sin embargo, como fundamento la concordancia de espíritus. Entonces surgirá de por sí la armonía en la voluntad y la uniformidad en el obrar. Por eso pidió El según su divino consejo la unidad de la fe en su Iglesia. Pues esta virtud es el primer vínculo entre nosotros y Dios, y por ello llevamos el nombre de «creyentes». «Un Señor, una fe, un bautismo (*Eph.* 4, 5). Lo mismo que sólo tenemos un Señor y un bautismo, los cristianos de todo el mundo sólo deben tener una fe. Por eso el apóstol Pablo no pide solo, sino que conjura a los cristianos, para que abriguen la misma disposición de ánimo y eviten cualquiera diferencia de opinión: «Os conjuro, hermanos, por el nombre de

nuestro Señor Jesucristo, que todos habléis igualmente y no haya entre vosotros cismas, antes seáis concordes en el mismo pensar y en el mismo sentir» (*I Cor.* 1, 10). Estas palabras no necesitan explicación; hablan con suficiente claridad.»

Pío XII recoge la doctrina de León XIII al decir en la encíclica *Mystici Corporis:* «Que la Iglesia es un cuerpo, lo dice muchas veces el sagrado texto. «Cristo, dice el Apóstol, es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia» *(Col.* 1, 18). Ahora bien, si la Iglesia es un cuerpo, necesariamente ha de ser uno e indiviso, según aquello de San Pablo: «Muchos formamos en Cristo un solo cuerpo» *(Rom.* 12, 5). Y no solamente debe ser uno e indiviso, sino también algo concreto y claramente visible, como en su encíclica *Satis cognitum* afirma nuestro predecesor León XIII, de f. m.: «por lo mismo que es cuerpo la Iglesia se ve con los ojos» (A. S. S. 28, 710). Por lo cual se apartan de la verdad divina, aquellos que se forjan la Iglesia de tal manera que no pueda ni tocarse ni verse, siendo solamente un ser *neumático,* como dicen, en el que muchas comunidades de cristianos, aunque separados mutuamente en la fe, se junten, sin embargo, por un lazo invisible.» [Traduc. citada, núm. 7.] Véase también Pío XII, encíclica *Sempiternus Rex* de 18 de septiembre de 1951, y Pío XI, encíclica *Lux veritatis* de 25 de septiembre de 1931.

En el proyecto de la comisión de teólogos del Concilio Vaticano se dice: «Enseñamos y declaramos: La Iglesia posee todas las propiedades de una verdadera sociedad. Cristo no dejó esta sociedad indeterminada y sin forma fija, sino que la dió la existencia y su voluntad determinó también su forma de existencia y la dió la constitución. La Iglesia no es miembro o parte de otra comunidad, ni se mezcla de ninguna manera con ninguna otra. Es en sí misma tan perfecta, que se distingue de todas las demás comunidades humanas y las supera. Procede de la inagotable fuente de la misericordia de Dios Padre; con esforzado trabajo echó sus cimientos y edificó sus paredes maestras el Hijo de Dios hecho hombre; fué acabada y perfeccionada en el Espíritu Santo. Primero fué derramado (el Espíritu) en sobreabundante plenitud sobre los apóstoles, y con sobreabundancia ha sido derramado continuamente sobre los hijos admitidos al estado de filiación; y así iluminados por su luz tendrían una sola fe en el corazón, serían adictos a Dios y estarían unidos entre sí... Y así estarían seguros de su vocación y elección gracias a sus buenas obras *(II Pet.* 1, 10). Pero como los hombres participan dentro de la Iglesia de estos bienes y riquezas gracias al Espíritu Santo y por El son reunidos en vínculo de unidad, la Iglesia misma es una comunidad en el Espíritu y de orden completamente sobrenatural» (cap. 3).

«Nadie debe creer que los miembros de la Iglesia están sólo unidos por vínculos interiores y ocultos y que la Iglesia es, por tanto, una comunidad

escondida y completamente invisible. Porque la eterna sabiduría y fuerza de Dios quiso que a los vínculos espirituales e invisibles, con que los creyentes están unidos por el Espíritu Santo a la suprema e invisible cabeza, correspondieran vínculos externos y visibles. Dios quiso que esa comunidad espiritual y sobrenatural se manifestara hacia fuera, y fuera universalmente visible. De ahí el magisterio visible que propone públicamente lo que hay que creer y confesar externamente; de ahí el sacerdocio visible que cuida y difunde públicamente los visibles misterios de Dios que obran la interna santificación de los hombres y su adoración a Dios; de ahí el oficio pastoral visible, que ordena la unidad de los miembros entre sí y dirige y guía en la Iglesia toda la vida externa y pública de los creyentes. De ahí finalmente todo el cuerpo visible de la Iglesia, al que pertenecen no sólo los justos y predestinados, sino los pecadores que están unidos a él por la confesión de la fe y por la comunidad. Por tanto, en la tierra la Iglesia de Cristo no es invisible, sino que está a los ojos de todos como una destacada y clara ciudad sobre un monte, que no puede ser escondida; como una luz en el candelabro, encendida por el sol de la justicia, que ilumina todo el mundo con la luz de su verdad» (cap. 4).

Sobre la declaración del Concilio Vaticano mismo, véase el texto citado en el § 166 a, II, 3.

3. La razón interna de la visibilidad de la Iglesia es su unión con Cristo. Ya hemos dicho que la Iglesia supone toda la cristología; no sólo la encarnación, sino además la muerte y resurrección de Cristo, e incluso podríamos decir que su persona y su obra están supuestas por la Iglesia; es decir, que la eclesiología supone la cristología y soteriología. Se reduciría excesivamente la Iglesia si se la fundara exclusivamente sobre la encarnación o sólo sobre la resurrección. La Iglesia es semejante a Cristo en la totalidad de su existencia; tiene, por tanto, los rasgos de Cristo encarnado y los de Cristo resucitado; por tanto, es tan visible-invisible como el Hijo de Dios hecho hombre durante su vida terrena y tan invisible-visible como Cristo resucitado.

Cristo fué configurado y movido por el Espíritu Santo; análogamente también la Iglesia es configurada y vivificada por el Espíritu Santo. Sería un error creer que la visibilidad de la Iglesia es sólo expresión de la actuación del Espíritu Santo. Dentro de la teología católica explicó así la visibilidad de la Iglesia Moehler en su obra *Die Einheit der Kirche* de la que ya hemos hablado; estaba influído por la filosofía de Hegel, según la cual todo fenómeno exterior y visible es un grado de la evolución del espíritu absoluto que al continuar el proceso es superado y anulado en el grado siguiente; lo visible es, pues, paso y tránsito hacia lo futuro. Según esta tesis lo visible de la Iglesia sería superado por su ser interno que es el Espí-

ritu Santo y el amor que El regala, la fe, la respuesta amorosa del hombre y la esperanza.

De hecho lo visible de la Iglesia está tan íntimamente unido a su «ser» que es inseparable de él; Cristo lo quiso así; se debe, pues, a la misma voluntad fundadora de Cristo, a la que la Iglesia debe su existencia. También Moehler explicó cristológica y soteriológicamente la visibilidad de la Iglesia en sus obras *Athanasius* y *Symbolik*. Scheeben destaca la fundamentación cristológica, pero la reduce a la encarnación. Al fundar cristológica y soteriológicamente la visibilidad de la Iglesia no se excluye la fundamentación pneumatológica, pero hay que añadir que el Espíritu Santo no crea ninguna estructura visible de la Iglesia independientemente de Cristo, sino que vivifica lo que Cristo crea y determina; su actividad está unida a Cristo y a su obra. Esto quiere decir que el tercer artículo de la fe en que se expresa la fe en el Espíritu Santo y en su actividad configuradora dentro de la Iglesia, no puede separarse del segundo artículo de la fe.

Pero la fe en la visibilidad de la Iglesia implica que ni el segundo ni el tercer artículo de la fe pueden separarse del primero; ya que la doctrina de la visibilidad significa que los elementos de la creación debidos a Dios Padre, creador todopoderoso, han entrado en la construcción de la Iglesia. Es semejante a lo ocurrido en la Encarnación; en ella es asumida por el Logos una naturaleza humana, es decir, una realidad del orden de la creación y esa naturaleza forma unidad existencial con el Logos debido a la unión hipostática. La naturaleza humana se convirtió así en expresión y medio del Logos divino; nació una vida divino-humana. La posibilidad de esa unión estriba en la analogía del orden de la creación; cuando se niega esta analogía y se afirma que entre Dios y el hombre hay contradicción, no se puede lograr una idea de la encarnación.

En razón de la analogía dicha pudieron ser usadas para la constitución de la Iglesia estructuras del orden de la creación. Por lo demás la garantía última de que existe esa analogía es la fe. La analogía del ser es asegurada por la Revelación. No se puede aislar ningún artículo de la fe sin destruir la totalidad y, por tanto, sin aniquilar lo aislado; todos son solidarios y forman un todo indivisible.

II. Cualidad de la visibilidad

1. Por la analogía y relación existentes entre Cristo y la Iglesia podemos explicar en qué consiste la visibilidad de la Iglesia. En polémica contra las concepciones espiritualistas de la Iglesia defendidas por los Reformadores, San Roberto Belarmino dijo que la Iglesia era tan visible como la república de Venecia; defendía, pues, la tesis de que la Iglesia puede ser percibida como cualquiera otra estructura sociológica. Es cierto que la Iglesia puede ser vista de esa manera, pues la actividad de la Iglesia—la predicación, administración de sacramentos y legislación—puede ser vista y oída; también se oye al hombre que se confiesa; ésta es, en cierto modo, la visibilidad material de la Iglesia. Pero esto no es propiamente el problema. Esa visibilidad nadie la niega.

2. La cuestión es la visibilidad formal de la Iglesia; se trata de si la Iglesia es visible en cuanto Iglesia de Cristo, de si puede ser reconocida como pueblo de Dios y cuerpo místico de Cristo.

La analogía con Cristo puede aclarar el problema. En el prólogo de la primera *Epístola de San Juan* se dice: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocando al Verbo de vida—porque la vida se ha manifestado y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó—; lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que sea completo vuestro gozo» (*1 Jo*. 1, 1-4). Lo visto, según este texto, no es la manifestación corporal del Hijo de Dios, sino la vida eterna en el presente. Esta vida eterna se hizo visible y aprehensible, porque se manifestó en el hombre Jesucristo. No todos la tocaron y vieron; para ello se necesitaba evidentemente una fuerza especial de percepción que tienen los creyentes y sólo ellos. Al decir «ver» se habla de un ver creyente. En el mismo sentido hay que entender aquellas palabras de Cristo: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre, ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os digo no las hablo de mí mismo; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. Creedme, que yo

estoy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos, creedlo por las obras» (*Jo.* 14, 8-11).

El mirar y contemplar en que es aprehendido el Padre es aquí definido expresamente como fe. Así hay que entender también el texto siguiente: «Hemos visto su gloria, gloria del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (*Jo.* 1, 14).

De modo análogo la Iglesia no puede ser percibida como Iglesia de Cristo más que en la fe; no basta la visión de la criatura. Después de la resurrección Cristo volvió al ámbito de la gloria del Padre, sustraído a nuestra creyente aprehensión; pero el cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo es visible hasta la parusía de modo parecido a como lo fué Cristo durante su vida terrena. Aunque la Iglesia es Iglesia del Hijo de Dios encarnado y resucitado, dentro de la historia se destacan más sus rasgos de cuerpo místico del Hijo de Dios encarnado y crucificado que sus rasgos de Iglesia del Señor resucitado; es todavía peregrina y su peregrinación durará hasta que el Señor vuelva a buscar a su Esposa, para introducirla en la gloria de su Padre. Hasta aquel día tendrá que seguir el camino que Cristo siguió en su forma histórica de existencia; el camino del trabajo y de la cruz; es el tránsito hacia la transformación en el modo existencial de la eternidad. Hasta entonces la Iglesia es visible para el creyente en cuanto Iglesia de Cristo crucificado.

3. Esta visibilidad participa del destino de Jesucristo. Cristo llamó bienaventurados a quienes no se encandalizaran de El. Evidentemente se podía pasar por alto la gloria de Dios en El. Quien le miraba con los ojos naturales exclusivamente, no podía percibir lo decisivo; le ocurría como a un daltoniano frente a una sinfonía de colores; la situación del incrédulo frente a Cristo es mucho peor todavía; necesariamente tiene que malentender a Cristo; se reirá de su pretensión de ser el Mesías; se escandalizará de ella; los milagros de Cristo le tendrán que parecer incomprensibles, raros, diabólicos. Cristo se le convierte en escándalo. Cfr. § 145.

Cosa semejante ocurre al incrédulo frente a la Iglesia. Su pretensión de continuar la misión de Cristo y de tener poderes y obligaciones recibidas del cielo, de cumplir una misión más importante que cualquier otra misión y que nadie puede cumplir, tiene que parecerle al incrédulo ridícula, escandalosa y absurda. La Iglesia se le convierte en escándalo. Pasar indiferente ante la Iglesia es tan imposible como para los contemporáneos de Cristo el pasar indiferen-

tes ante El. Quien no la mire como creyente y la reconozca, por tanto, como fundación de Cristo, tendrá que combatirla.

4. La visibilidad de la Iglesia en cuanto Iglesia de Cristo implica su distinción de las demás estructuras religiosas, de forma que pueda decirse: aquí está la Iglesia de Cristo, allí no está; de la manera en que el espíritu de un hombre, su alma y su carácter se ven en su aspecto y se pueden distinguir de otros.

5. La Sagrada Escritura da testimonio de distintas formas de la visibilidad de la Iglesia y de su distinción de las demás estructuras religiosas. Las denominaciones «pueblo de Dios», «cuerpo de Cristo», «casa de Dios», «ciudad de Dios», «esposa de Cristo», aluden a la visibilidad de la Iglesia. Sería absurdo entender la denominación «cuerpo de Cristo» como designación de su invisible ser místico, al que habría que añadir la visibilidad, la estructura perceptible para que el cuerpo de Cristo fuera Iglesia. San Pablo escribe a los Corintios—que en cuanto comunidad de cristianos e Iglesia se distinguían perfectamente de los judíos y gentiles—que ellos son el cuerpo de Cristo; así funda las tareas que cada miembro debe prestar a la totalidad. Habla a la comunidad de Corinto que es representante de la Iglesia total. La Iglesia se manifiesta en su ser y valor propio al mostrarse distinta y obrar de distinta manera que los judíos y gentiles. Esa conducta es obrada por el Espíritu Santo, alma de la Iglesia. Viéndose en su fe en Cristo, se reconoce a sí misma como una realidad distinta de todas las comunidades no cristianas. Como tal es percibida también por los incrédulos, pero sin comprensión y, por tanto, como imitación e indignación.

El uso que hace la teología postridentina de la imagen paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo para designar la invisible comunidad de gracia de la Iglesia con Cristo tiene su razón en el problema de cómo los bautizados que están separados por la fe o el orden de la Iglesia pueden participar de la salvación por medio de la Iglesia; sin embargo, este uso de la imagen no es paulino. El hecho de que no haya sido superado hasta la encíclica de Pío XII demuestra hasta qué punto parecía apropiado para resolver el problema dicho.

Tampoco el concepto «pueblo de Dios» puede ser interpretado en el sentido de que la Iglesia es una comunidad de gracia a la que se añade la organización. La Iglesia no es el pueblo de Dios que

recibe de Cristo una organización de modo parecido a como en el orden natural un pueblo se organiza en estado. El pueblo de Dios —la Iglesia—tiene *a priori* y por esencia una organización visible; esta organización pertenece a su concepto. Cuando se analiza el concepto «pueblo de Dios» resultan como elementos suyos tanto la constitución visible como la invisible vida espiritual en el Espíritu Santo.

Wikenhauser (*Die Kirche als der Leib Christi,* 55) describe el abismo que hay entre los cristianos y los paganos según el testimonio de San Pablo de la manera siguiente: «Los gentiles sirven a dioses no existentes, los cristianos sirven al único Dios verdadero y vivo (*Gal.* 4, 8; *1 Cor.* 8, 5). Mientras antes eran gentiles que no conocían a Dios (*1 Thess.* 4, 5), ahora se han apartado de los ídolos y se han convertido a Dios para servir para siempre al Dios vivo y verdadero (*1 Thess.* 1, 9). Por eso tienen conciencia de que se salvaron mientras que los gentiles se pierden (*1 Cor.* 1, 18; *II Cor.* 2, 15; *Rom.* 1, 16; *II Thess.* 2, 10). Los gentiles son hombres que no tienen ninguna esperanza de salvarse de la ira de Dios ni de lograr la vida eterna (*1 Thess.* 4, 13). En lo religioso los cristianos deben, pues, evitar cualquier comunidad con los paganos. La idolatría es para ellos el peor pecado. Pueden aceptar invitaciones a banquetes de sus amigos gentiles (*1 Cor.* 10, 27), pero no pueden participar en los sacrificios paganos. El beber el cáliz del Señor y el comer su cuerpo no son compatibles con la participación en la mesa de los demonios (*1 Cor.* 20, 21). También la calidad moral de los cristianos es y debe ser distinta de la de los gentiles; éstos son «injustos», los cristianos son «santos» (*1 Cor.* 6, 1). Los gentiles son esclavos del pecado, los cristianos han muerto al pecado y son propiedad de Dios (*Rom.* 6, 17). Por eso la vida ética de los cristianos debe distinguirse claramente de la de los gentiles; no pueden poner sus miembros al servicio de la incontinencia, sino que deben consagrarse al servicio de la justicia (*Rom.* 6, 19). El Apóstol no se cansa de prevenir a sus comunidades de los vicios de los gentiles. «No os unáis en yunta desigual con los infieles. ¿Qué consorcio hay entre la justicia y la iniquidad? ¿Qué comunidad entre la luz y las tinieblas?... ¿Qué concierto entre el templo de Dios y los ídolos?» (*II Cor.* 6, 14 y 16). Sabe que sus cristianos no pueden evitar todo trato con sus conciudadanos gentiles, sabe que tienen que convivir y trabajar con ellos, porque si no tendrían que salir del mundo (*1 Cor.* 5, 10), pero no pueden acomodarse al ser de este mundo, es decir, no pueden soportar sus principios (*Rom.* 12, 2). Incluso encuentra reprocha-

ble que los cristianos presenten sus pleitos jurídicos ante un juez gentil en lugar de hacer que decida un miembro de la comunidad *(I Cor.* 6, 1). Para el Apóstol es evidente que no deben soportar entre ellos ningún vicioso; a los Corintios les hace violentos reproches por no haber expulsado inmediatamente de la comunidad a los incestuosos *(I Cor.* 5, 1). Les prohibe también el trato con los hermanos lujuriosos, codiciosos, calumniadores, idólatras, borrachos o ladrones *(I Cor.* 5, 11).

Los cristianos se distinguen de los judíos porque confiesan a Jesús como Mesías *(Rom.* 10, 9; *I Cor.* 1, 2. 22; *I Thess.* 1, 7; 2, 10. 13; *Eph.* 1, 19). Cristo es el fin de la ley *(Rom.* 10, 4) y el cumplidor de las promesas *(II Cor.* 1, 10; *Gal.* 3, 16). El ha superado el orden antiguo y lo ha sustituído por el nuevo. La nueva «Israel de Dios» ha sustituído al antiguo pueblo de Dios *(Gal.* 6, 15); la Israel de Dios no es nacional y particular, sino universal y supranacional; para ella no tienen ya validez la filiación de Abraham ni la circuncisión, mediante la que antes era uno incorporado al pueblo de Dios. Cristo ha superado también la ley en cuanto mediadora de la salvación. La salvación es concedida al hombre sólo por Cristo... Para esta comprensión de la obra de Cristo la Iglesia cristiana no es sólo cumplimiento sino tajante oposición y fin de la judía comunidad de Dios. Aunque las autoridades romanas y muchos gentiles crean que la joven Iglesia es una secta del judaísmo *(Act.* 16, 20; 17, 6; 18, 15), los judíos vieron clara esta cuestión. Cuando Pablo, con motivo de su última estancia en Jerusalén, apareció en el templo, los judíos de la diáspora se amotinaron contra él y gritaban: «Israelitas, ayudadnos; éste es el hombre que por todas partes anda enseñando a todos contra el pueblo, contra la Ley y contra este lugar» *(Act.* 21, 28). Y Pablo asegura que los judíos le persiguieron por todas partes y le pusieron tropiezos en su predicación del cristianismo *(I Thess.* 2, 15). Esta amarga lucha del judaísmo incrédulo contra Pablo y sus comunidades se hace más visible, porque el cristianismo paulino está separado de la comunidad religiosa judía por un abismo infranqueable» (A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi,* 57). Cristo dió como signo de reconocimiento y distinción el amor *(Jo.* 17, 22), pero a la vez dió un orden visible y una ley obligatoria.

Según los *Hechos de los Apóstoles* la nueva Israel, el nuevo pueblo de Dios se manifestó como tal al reunirse en torno a la predicación de los apóstoles y para partir el pan y rezar, al formar ha-

cia dentro un solo corazón y una sola alma, y al distinguirse externamente. El día de Pentecostés la comunidad se extrañó de lo que ocurría en medio de ella; consecuencia de la venida del Espíritu Santo fué la predicación del Apóstol y la fe del oyente. La Iglesia se hizo visible ese día en cuanto Iglesia y comunidad de Cristo, en cuanto Iglesia de Cristo llena de la vida del Espíritu Santo. En la predicación y actividad de la comunidad configurada por el Espíritu Santo se manifiesta Cristo mismo, ya que la Iglesia es su instrumento, su boca, su mano. La Iglesia es su epifanía.

6. Palabra y sacramento fundan, por tanto, a la Iglesia en cuanto comunidad visible; en esos dos fundamentos está dada la jerarquía eclesiástica llamada e instituída por Cristo para predicar la palabra y administrar los sacramentos. Como la palabra de salvación debe ser predicada ordenadamente y como los signos de gracia deben ser puestos ordenadamente también en la Iglesia, se necesitan hombres autorizados para predicar y realizar los signos de gracia, para que ese orden sea conservado. Ni la predicación ni la administración de sacramentos deben ser abandonados al entusiasmo; surgiría inevitablemente el caos; ambas necesitan una regulación estable y duradera. Debe haber, pues, miembros de la Iglesia capacitados para esas tareas. Cristo lo previó y cuidó de ello, como ya hemos visto y veremos más tarde. Por palabra entendemos la palabra de fe en la que Cristo es testificado, confesado como Señor, invocado y predicado (*Rom.* 10, 8-17). El sacramento es un signo de la salvación que causa la gracia: en cuanto signo es una visible predicación salvadora. Lo que es eficazmente oído en la palabra de fe ocurre salvadoramente en el signo sacramental: el misterio de la salvación. El sacramento se compone, por su parte, de un elemento material—la *res*—y de una palabra que interpreta y formaliza el elemento material. La palabra de fe pronunciada sobre la materia expresa y obra la plenitud de Espíritu de lo material. El sacramento no es, por tanto, un puro signo material, sino un signo lleno de espíritu, lleno del Espíritu Santo. El sacramento es a la vez audible y visible. De oír el mensaje de fe anunciado en la predicación y en la palabra del sacramento nace la fe (*Rom.* 10, 17). Más en concreto: lo percibido y visto en la palabra y en el sacramento es la misteriosa presencia de Cristo, ya que está presente en la palabra y el sacramento como agente; El es quien habla en la palabra y obra en el sacramento; por eso la palabra es también creadora: es gracia y fuerza. Por eso

el sacramento está lleno de espíritu; está lleno del Espíritu de Cristo. La palabra de la predicación no es, por tanto, puro hablar sobre Cristo, sino hablar en Cristo y desde Cristo (G. Soehngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kult-mysterium*, 23). En la palabra y en el sacramento la Iglesia da testimonio de Cristo y de su comunidad con Cristo; se confiesa así a favor de Cristo y de su unión con Cristo. En esta confesión de sí misma por la palabra y el sacramento realiza la Iglesia su propia existencia. Su obrar en Cristo y por El es un obrar de Cristo por medio de la Iglesia. El testimonio de la Iglesia a favor de Cristo es, pues, un autotestimonio de Cristo. En la palabra y en el sacramento se hace perceptible y visible el mismo Cristo.

El autotestimonio que da Cristo en el testimonio de la Iglesia a favor de Cristo tiene carácter obligatorio. Quien lo oye es responsable de responder obedientemente a la palabra de Cristo y de participar así de su gloria. Esta obligatoriedad es expresada por la Iglesia en su palabra disciplinaria. En el oficio pastoral de la Iglesia Cristo se hace visible como Señor, que nos obliga a la obediencia por medio de la palabra de la Iglesia. Resulta, pues, la conclusión de que el orden no sólo se necesita en el ámbito sacramental, sino en toda la vida de la Iglesia. Cristo previó también este orden amplio y abarcador (cfr. § 171 *a*).

Estas reflexiones demuestran una vez más que según los testimonios de la Escritura, la Iglesia no debe ser entendida como realidad exclusivamente actualista o personal-pneumatológica, sino como realidad ontológica; es una institución visible y duradera. Pero es una institución que existe como cuerpo de Cristo, como comunidad de creyentes; tiene, pues, carácter ontológico-personal. Su unión con Cristo no consiste sólo en actos de fe y ofrecimiento, pero en los actos se realiza y revela como viviente comunidad con Cristo. Es, pues, una realidad ontológico-personal y a la vez una realidad actualista. Lo que la Iglesia es, es continuamente realizado por ella en la celebración de los sacramentos y en la predicación de la revelación divina. Así se hace acto lo que no es sólo acto, sino realidad ontológica; pero esta realidad ontológica se eleva continuamente, por así decirlo, a la altura del acto: esto ocurre sobre todo en la celebración de la eucaristía.

Por lo demás, la Iglesia no es libre de elevarse o no desde su realidad ontológica dada a la realización activa. Por esencia y en razón de la estructura que Cristo le dió es siempre activa. La Iglesia es realidad en un sentido graduado: en el sentido de ser (esse: res)

y en el sentido de ser activa (actio). Se manifiesta, pues, bajo dos aspectos: como la comunidad fundada por Cristo, que participa de su vida y de su gloria, es decir, de la salvación, en la fe y en el amor y como institución salvadora que es mediadora de la salvación por las dos funciones dichas. En la sección tercera estudiaremos cómo la Iglesia, que recibe gratuitamente la salvación, puede ser a la vez madre de la salvación. Cfr. K. Rahner, *Kirche und Sakramente. Zur theologische Grundlegund einer Kirchen-und Sakramentenfrömmigkeit*, en: «Geist und Leben» 28 (1955), 434-453.

III. Pertenencia a la Iglesia

(Incorporación a la Iglesia)

1. Textos eclesiásticos

La visibilidad de la Iglesia—que debe ser entendida de esa manera—aparece en todos los miembros del Cuerpo de Cristo; con la máxima intensidad y claridad en los portadores del poder de misión de la Iglesia, pero también en todos los demás miembros del pueblo de Dios. Por tanto, tenemos que estudiar la cuestión de quién puede ser considerado como perteneciente al pueblo de Dios. Esta cuestión está estrechamente relacionada con la de la significación salvadora de la Iglesia, pero debe ser distinguida e incluso separada de ella. La última será tratada en la sección III.

Sobre el problema de quién pertenece a la Iglesia, es decir, quién es considerado como miembro de la Iglesia, hay varias declaraciones doctrinales. Vamos a citar las más importantes:

a) Según el Código de Derecho canónico (canon 87), el hombre se hace «persona» en la Iglesia de Cristo por el bautismo. Esta disposición afecta tanto al orden ontológico como al jurídico-moral; pues el ser persona implica determinados derechos y deberes. Lo cual es estatuído de hecho expresamente en el citado canon del Código de Derecho canónico. La admisión en la Iglesia no ocurre, por tanto, como en una asociación, por inscripción o declaración de ingreso, ni tampoco por un mero acto humano de admisión, sino por caminos sacramentales, a saber, por el renacimiento obrado por Dios. Ocurre por un acto de arriba, y no por un acto de abajo. Dios se sirve para ello del signo del bautismo puesto por la Iglesia en

cuanto instrumento suyo. Según esto, todo bautizado es persona en la Iglesia. Por el bautismo de deseo o el bautismo de sangre no es causado el ser persona en la Iglesia (véase vol. VI, § 238).

Fundamento de la pertenencia a la Iglesia obrada por el bautismo es el carácter sacramental obrado por él (véase vol. VI, § 226). Como veremos al estudiar el bautismo, según la idea de la Teología de la Escolástica antigua, elaborada sobre la base de la doctrina patrística, el carácter sacramental es *signum distinctivum, signum configurativum, signum obligativum* y *signum dispositivum*. Obra la pertenencia y semejanza a Cristo. Pero Cristo es la Cabeza de la Iglesia. Y así, la pertenencia a Cristo significa a la vez pertenencia a la Iglesia. El carácter sacramental es indeleble. Por eso la pertenencia a la Iglesia no puede ser jamás perdida por los bautizados. De modo semejante a como es intrínsecamente propia de todo condenado la relación a Dios fundada en el carácter de criatura, es propia del condenado bautizado la interna relación a Cristo y a la Iglesia, fundada en el carácter sacramental. Vale el antiguo dicho: *semel christianus, semper christianus*. L. Hödl, *Die Grundfragen der Sakramentenlehre des Herveus Natalis O. P.* († 1323), en «Münchener Theol. Studien», edit. por Fr. Z. Seppelt, Jor. Pascher, Kl. Mörsdorf, II. Syst. Abteilung (1956), 180 y sigs.; J. Kaup, *Das Wesen des sakramentalen Charakters nach Petrus Johannis Olivi und Petrus de Trabibus*, en «Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift M. Schmaus», edit. por Joh. Auer y Hermann Volk (1957), II, 807-824.

b) El mismo convencimiento aparece a lo largo de la historia en varias declaraciones del magisterio eclesiástico. Por ejemplo, en el III Concilio de Valence (855), celebrado bajo el pontificado de León IV, se dice en un decreto sobre la predestinación, canon 5, contra Johannes Skotus Eriugena: «Igualmente creemos ha de mantenerse firmísimamente que toda la muchedumbre de los fieles, *regenerada por el agua y el Espíritu Santo (Ioh.* 3, 5) y por esto incorporada verdaderamente a la Iglesia y, conforme a la doctrina evangélica, *bautizada en la muerte de Cristo (Rom.* 6, 3), fué lavada de sus pecados en la sangre del mismo; porque tampoco en ellos hubiera podido haber verdadera regeneración si no hubiera también verdadera redención, como quiera que en los sacramentos de la Iglesia no hay nada vano, nada que sea cosa de juego, sino que todo es absolutamente verdadero y estriba en su misma verdad y sinceridad. Mas de la misma muchedumbre de los fieles y redimi-

dos, unos se salvan con eterna salvación, pues por la gracia de Dios permanecen fielmente en su redención, llevando en el corazón la palabra de su Señor mismo: El que perseverare hasta el fin, ese se salvará *(Mt.* 10, 22; 24, 13); otros por no querer permanecer en la salud de la fe que al principio recibieron, y preferir anular por su mala doctrina o vida la gracia de la redención que no guardarla, no llegan en modo alguno a la plenitud de la salud y a la percepción de la bienaventuranza eterna. A la verdad en uno y otro punto tenemos la doctrina del piadoso Doctor: *Cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, en su muerte hemos sido bautizados (Rom.* 6, 3); y: *Todos los que en Cristo habéis sido bautizados, a Cristo os vestísteis (Gal.* 3, 27); y otra vez: *Acerquémonos con corazón verdadero en plenitud de fe, lavados por aspersión nuestros corazones de toda conciencia mala y bañado nuestro cuerpo con agua limpia, mantengamos indeclinable la confesión de nuestra esperanza (Hebr.* 10, 22 s); y otra vez: *Si, voluntariamente... pecamos después de recibida noticia de la verdad, ya no nos queda víctima por nuestros pecados (Hebr.* 10, 26); y otra vez: *El que hace nula la ley de Moisés, sin compasión ninguna muere ante la deposición de dos o tres testigos. ¿Cuánto más pensáis merece peores suplicios el que conculcare al Hijo de Dios y profanare la sangre del Testamento, en que fué santificado e hiciere injuria al Espíritu de la gracia? (Hebr.* 10, 28 s).» (D. 324). En el decreto *Exultate Deo* para los armenios, dado por el Concilio de Florencia el 22 de noviembre de 1439 se dice: «El primer lugar entre los sacramentos lo ocupa el santo bautismo, que es la puerta de la vida espiritual, pues por él nos hacemos miembros de Cristo y del cuerpo de la Iglesia. Y habiendo por el primer hombre entrado la muerte en todos *si no renacemos por el agua y el Espíritu,* como dice la Verdad, *no podemos entrar en el reino de los cielos* (cfr. *Jo.* 3, 5). La materia de este sacramento es el agua verdadera y natural, y lo mismo da que sea caliente o fría. Y la forma es: *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* No negamos, sin embargo, que también se realiza verdadero bautismo por las palabras: *Es bautizado este siervo de Cristo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo;* o: *Es bautizado por mis manos fulano en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* Porque, siendo la santa Trinidad la causa principal por la que tiene virtud el bautismo y la instrumental el ministro que da externamente el sacramento, si se expresa el acto que se ejerce por el mismo ministro, con la invoca-

ción de la santa Trinidad, se realiza el sacramento. El ministro de este sacramento es el sacerdote a quien de ordinario compete bautizar. Pero en caso de necesidad, no sólo puede bautizar el sacerdote o el diácono, sino también un laico y una mujer y hasta un pagano y hereje, con tal de que guarde la forma de la Iglesia y tenga intención de hacer lo que hace la Iglesia. El efecto de este sacramento es la remisión de toda culpa original y actual, y también de toda la pena que por la culpa misma se debe. Por eso no ha de imponerse a los bautizados satisfacción alguna por los pecados pasados, sino que, si mueren antes de cometer alguna culpa, llegan inmediatamente al reino de los cielos y a la visión de Dios» (D. 696). De modo parecido se expresan los papas Benedicto XIV y Pío IX (Gaspari-Serédi, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, II, 197. 394. 510. 586). En especial fué rechazada la idea de que sólo los santos o los predestinados pertenecen a la Iglesia. Así el Concilio de Constanza en la 15 sesión, del 6 de julio de 1415, condena la tesis, defendida por Johannes Hus: «Unica es la Santa Iglesia universal, que es la universidad de los predestinados.» «Los precitos no son parte de la Iglesia, como quiera que al final, ninguna parte suya ha de caer de ella, pues la caridad de predestinación que la liga, nunca caerá» (D. 627, 629). «El precito, aun cuando alguna vez esté en gracia según la presente justicia, nunca, sin embargo, es parte de la Santa Iglesia y el predestinado siempre permanece miembro de la Iglesia, aun cuando alguna vez caiga de la gracia adventicia, pero no de la gracia de predestinación» (D. 631. Véase también D. 632). «No es menester creer que éste, quienquiera sea el Romano Pontífice es cabeza de cualquier Iglesia Santa particular, si Dios no le hubiera predestinado» (D. 637); sobre estas condenaciones véanse también las bulas *Inter cunctas* e *In eminentis* del 22 de febrero de 1418. El papa Clemente XI en la constitución *Unigenitus*, del 8 de septiembre de 1713, rechazó la siguiente tesis, defendida por Paschasius Quesnel: «La nota de la Iglesia cristiana es ser católica, comprendiendo no sólo todos los ángeles del cielo, sino a los elegidos y justos todos de la tierra y de todos los siglos» (D. 1422; véanse también D. 1423 a 1428). El papa Pío VI, en la constitución *Auctorem fidei*, del 28 de agosto de 1794, condenó la tesis, propuesta por el Sínodo de Pistoia, de que al cuerpo de la Iglesia sólo pertenecen los creyentes que son perfectos adoradores en espíritu y en verdad. Según esto los pecadores pertenecen a la Iglesia. Esto mismo es acentuado en otras declaraciones eclesiásticas (D. 473; 838; 1356).

c) Estas declaraciones del magisterio eclesiástico fueron resumidas y continuadas del modo correspondiente a los progresos hechos por la ciencia teológica en la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII. Sobre nuestra cuestión interesan varios lugares de la encíclica. Dice lo siguiente: «En efecto, por medio de las aguas purificadoras del bautismo, los que nacen a esta vida mortal, no solamente renacen de la muerte del pecado y quedan constituídos en miembros de la Iglesia, sino que además sellados con un carácter espiritual, se tornan capaces y aptos para recibir todos los otros sacramentos.» Y luego: «Pero entre los miembros de la Iglesia sólo se han de contar de hecho lo que recibieron las aguas regeneradoras del bautismo y, profesando la verdadera fe, no se hayan separado, miserablemente, ellos mismos, de la contextura del Cuerpo, ni hayan sido apartados de él por la legítima autoridad a causas de gravísimas culpas. Porque todos nosotros—dice el Apóstol—somos bautizados en un mismo espíritu para formar un solo Cuerpo, ya seamos judíos, ya gentiles, ya esclavos, ya libres» (*1 Cor.* 12, 13). Así que, como en la verdadera congregación de fieles existe un solo Cuerpo, un solo Espíritu, un solo Señor y un solo bautismo, así no puede haber más que una sola fe (cfr. *Eph.* 4, 5); y, por tanto, quien rehusare oír a la Iglesia según el mandato del Señor, ha de ser tenido por gentil y publicano (cfr. *Mt.* 18, 17). Por lo cual, los que están separados entre sí por la fe o por la autoridad, no pueden vivir en este único Cuerpo y de este su único Espíritu.

Ni hay que pensar que el cuerpo de la Iglesia, por el hecho de honrarse con el nombre de Cristo, aun en el tiempo de esta peregrinación terrenal, consta únicamente de miembros eminentes en santidad, o se forma solamente de la agrupación de los que han sido predestinados a la felicidad eterna. Porque la infinita misericordia de nuestro Redentor no niega ahora un lugar en su Cuerpo místico a quienes en otro tiempo no negó la participación en el convite (cfr. *Mt.* 9, 11; *Mc.* 2, 16; *Lc.* 15, 2). Puesto que no todos los pecados, aunque graves, separan por su misma naturaleza al hombre del Cuerpo de la Iglesia, como lo hacen el cisma la herejía o la apostasía. Ni la vida se aleja completamente de aquellos que, aun cuando hayan perdido la caridad y la gracia divina pecando, y, por tanto, se hayan hecho incapaces de mérito sobrenatural, retienen, sin embargo, la fe y esperanza cristianas, e iluminados por una luz celestial son movidos por las internas inspiraciones e impulsos del Espíritu Santo a concebir en sí un saludable temor, y excitados por Dios a

orar y a arrepentirse de su caída.» Y finalmente: «Y ardientemente deseamos que con encendida caridad, estas comunes plegarias comprendan también a aquellos que o todavía no han sido iluminados con la verdad del Evangelio ni han entrado en el seguro aprisco de la Iglesia, o, por una lamentable escisión de fe y de unidad, están separados de Nos, que, aunque inmerecidamente representamos en este mundo la persona de Jesucristo. Por esta causa repitamos una y otra vez aquella oración de nuestro Salvador al Padre celestial: «Que todos sean una misma cosa; como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, así también ellos sean una misma cosa en nosotros, para que crea el mundo que tú me has enviado» *(Jo.* 17, 21).

También aquellos que no pertenecen al organismo visible de la Iglesia católica, ya desde el comienzo de nuestro Pontificado, como bien sabéis, venerables hermanos, Nos los hemos confiado a la celestial tutela y providencia afirmando solemnemente, a ejemplo del Buen Pastor, que nada nos preocupa más como el que tengan vida y la tengan con mayor abundancia (cfr. Encic. *Summi Pontificatus:* A. S. S. 1939, 419). Esta nuestra solemne afirmación deseamos repetirla por medio de la presente carta encíclica, en la cual hemos cantado las alabanzas del «grande y glorioso Cuerpo de Cristo» (Iren. *Adv. haer.* 4, 33, 7; PCr 7, 1076) implorando las oraciones de toda la Iglesia para invitar, de lo más íntimo del corazón, a todos y a cada uno de ellos a que, rindiéndose libre y espontáneamente a los internos impulsos de la gracia divina, se esfuercen por salir de ese estado, en el que no pueden estar seguros de su propia salvación eterna (cfr. Pío IX, *Iam vos omnes,* 13 de septiembre de 1868: Acta Conc. Vat.: C. L. 7, 10); pues, aunque por cierto inconsciente deseo y aspiración están ordenados al Cuerpo místico del Redentor carecen, sin embargo, de tantos y tan grandes dones y socorros celestiales, como sólo en la Iglesia católica es posible gozar. Entren, pues, en la unidad católica y, unidos todos con Nos en el único organismo del Cuerpo de Jesucristo, se acerquen con Nos a la única Cabeza en comunión de un amor gloriosísimo (cfr. Gelas. *I Eph.* 14; PL 59, 89). Sin interrumpir jamás las plegarias al Espíritu de amor y de verdad, Nos les esperamos con los brazos elevados y abiertos, no como a quienes vienen a casa ajena, sino como a los hijos que se llegan a su propia casa paterna.

Pero si deseamos que la incesante plegaria común de todo este Cuerpo místico se eleve hasta Dios, para que todos los descarriados entren cuanto antes en el único redil de Jesucristo, declaramos con

todo que es absolutamente necesario que esto se haga libre y espontáneamente, porque nadie cree, sino queriendo (cfr. San Agustín, *In Jo. Ev. tr.* 26, 2; PL 30, 1607). Por esta razón, si algunos, sin fe, son obligados a entrar en el edificio de la Iglesia, a acercarse al altar, a recibir los Sacramentos no hay duda de que los tales no por eso se convierten en verdaderos fieles de Cristo (cfr. *Ibid.);* porque la fe, sin la cual es imposible agradar a Dios *(Hebr.* 11, 6), debe ser un libérrimo homenaje del entendimiento y de la voluntad (Conc. Vat. *Const. de fide cath.* c. 3). Si alguna vez, pues, aconteciere que contra la constante doctrina de esta Sede Apostólica (cfr. León XIII, *Inmortale Dei,* A. S. S. 18, 174-175; C. I. C. c. 1351) alguien es llevado contra su voluntad a abrazar la fe católica, Nos, conscientes de nuestro oficio, no podemos menos de reprobarlo. Pero puesto que los hombres gozan de una voluntad libre y pueden también, impulsados por las perturbaciones del alma y por las depravadas pasiones, abusar de su libertad, por eso es necesario que sean eficazmente atraídos por el Padre de las luces a la verdad, mediante el Espíritu de su amado Hijo. Y si muchos, por desgracia, viven aún alejados de la verdad católica y no se someten gustosos al impulso de la gracia divina, se debe a que ni ellos (cfr. Agustín, *Ibid.)* ni los fieles dirigen a Dios oraciones fervorosas por esta intención. Nos, por consiguiente, a todos exhortamos una y otra vez a que, inflamados en el amor a la Iglesia, siguiendo el ejemplo del divino Redentor, eleven continuamente estas plegarias» (Trad. citada, núm. 9; 10; 46-47).

2. *Explicación de los textos eclesiásticos*

a) Si se consideran los textos eclesiásticos citados al pie de la letra parece que implican contradicciones. Surge la cuestión de si el bautismo hace al hombre miembro de la Iglesia o si además son necesarias para ello otras condiciones. Según el Código de Derecho canónico y las primeras manifestaciones del magisterio eclesiástico parece ser necesario y bastar el solo bautismo. Sin embargo, según la encíclica *Mystici Corporis* parecen ser necesarias otras dos condiciones para la verdadera incorporación a la Iglesia: la verdadera fe y el sometimiento a la jerarquía eclesiástica. Al fundamento ontológico se añade, pues, la realización subjetiva. Lo ontológico y lo personal tienen que constituir una unidad viva, para que se produz-

ca la plena pertenencia a la Iglesia *(vinculum liturgicum, symbolicum, hierarchicum)*. Cuando lo personal se desliga de lo ontológico, es decir, cuando el bautizado no reconoce y realiza la realidad bautismal en su pleno alcance, surge un estado anómalo. El hereje y cismático tienen según esto una existencia anómala.

Esta tesis corresponde tanto a la Sagrada Escritura como a la antigua Tradición cristiana. Según la Escritura el hombre es incorporado al Cuerpo de Cristo por el bautismo. Pero el bautismo presume y exige la fe en la anunciación de la Revelación. Quien crea y se bautice, se salvará *(Mc.* 16, 16). Con más claridad aún habla el texto de San Mateo que narra como discurso de despedida de Cristo a los suyos el encargo de la gran misión. «Id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» *(Mt.* 28, 19 y sig.). San Pablo exhorta a los cristianos a evitar al hereje después de una o dos reprensiones «considerando que está pervertido, peca y por su pecado se condena» *(Tit.* 3, 10).

Según San Cipriano los herejes y cismáticos están fuera de la Iglesia (Carta 59, 7). Según San Agustín los herejes son igual que un miembro separado del cuerpo *(Sermón* 267, 4, 4). Ni los herejes ni los cismáticos pertenecen, según él, a la Iglesia católica *(De fide et Symbolo* 10, 21).

En la Edad Moderna esta doctrina tradicional fué elaborada de modo muy preciso por los dogmáticos y canonistas. Fué además unida a la tesis de que había una comunidad invisible de gracia de la Iglesia—se la llamaba Cuerpo místico de Cristo—y una manifestación visible de la Iglesia, de forma que se podía pertenecer a una de ellas sin pertenecer a la otra. Cfr. § 169 a.

La encíclica de Pío XII sobre el Cuerpo místico recoge la tesis elaborada por la Teología, pero la libera de la afirmación de que se puede pertenecer a la comunidad de gracia de la Iglesia sin pertenecer a su ámbito visible, y sobre todo condena la afirmación de que la doctrina paulina sobre el Cuerpo de Cristo exprese únicamente el aspecto interior y de gracia de la Iglesia. Trasciende el estado anterior de la teología moderna sobre la incorporación a la Iglesia. Parte de que el hombre se convierte por el bautismo en miembro de la Iglesia. Pero inmediatamente después acentúa, que el hombre *reapse*, es decir, de verdad o en plena realidad, sólo es miembro de la Iglesia, si profesa la verdadera fe y vive en paz con

la autoridad eclesiástica. Según esto, en opinión de la encíclica no pertenecen de verdad al Cuerpo místico de Cristo quienes están separados de él por causa de la fe o gobierno. En esto hay que distinguir de nuevo entre quienes sin culpa no cumplen la segunda y tercera condición (los herejes y cismáticos de buena fe) y quienes no las cumplen por mala intención (por ejemplo, los excomulgados por un pecado gravemente culpable). Aunque la posición de ambos grupos frente a la Iglesia es semejante, las explicaciones que siguen tienen a la vista sobre todo al primer grupo.

Los teólogos modernos hacen las siguientes distinciones respecto a la no-pertenencia a la Iglesia. No son miembros de la Iglesia los no-bautizados y catecúmenos, los apóstatas públicos y los herejes públicos—tanto los herejes materiales, como los formales—, los cismáticos, los excomulgados vitandos; en esto hay que acentuar que la situación de los apóstatas, herejes y cismáticos bautizados es distinta de la de los no bautizados.

Si a través de la letra se mira al verdadero sentido de las manifestaciones eclesiásticas, se ve que la incorporación a la Iglesia representa un problema pluriforme, de manera que puede haber incorporación en un estrato y faltar en otro.

b) Los teólogos han intentado muchas veces la solución, distinguiendo entre incorporación y relación de sometimiento. El bautizado estaría sin duda sometido a las leyes de la Iglesia, pero no podría ser llamado miembro de la Iglesia sin cumplir las otras dos condiciones antes dichas. Se cree que así se puede hacer justicia tanto al efecto del bautismo como a la tesis de las tres condiciones necesarias para la incorporación. Sin embargo, es difícil ver cómo una comunidad puede hacer valer sus derechos frente a uno que no pertenezca a ella. Parece que sólo puede pretenderlo frente a sus miembros. Las explicaciones y razonamientos citados por los teólogos a favor de la distinción dicha no pueden hacer comprensible la tesis. Además con tal distinción no se da razón suficiente de la afirmación del Código de que el bautismo hace al hombre «persona dentro de la Iglesia con derechos y deberes». Una persona que tiene derechos y deberes en la Iglesia sólo puede ser entendida, según el lenguaje al uso, como miembro de la Iglesia. La diferencia parece consistir en que la palabra «miembro» dice más plásticamente lo que la palabra «persona» expresa más conceptualmente. La dificultad sigue, por tanto, en pie.

c) El punto de apoyo para la solución se puede encontrar sin

duda teniendo en cuenta la palabra «reapse» usada por la encíclica *Mystici Corporis*. Pío XII dice que sólo quienes cumplen las tres condiciones por él enumeradas pertenecen «con plena realidad» a la Iglesia. Si se reflexiona sobre esta expresión, parece implicar que existe una incorporación a la Iglesia con plena realidad y otra con realidad no-plena. La partícula supone, por tanto, una incorporación a la Iglesia de varios grados. «Incorporación» no es, por tanto, un concepto unívoco, sino análogo. Hay en cierto modo miembros plenos y miembros parciales. Esta distinción puede sin duda apoyarse también en la afirmación de la encíclica, de que los que cumplen sólo la primera condición, cuando se deciden a aceptar las otras dos, deben ser considerados no como extraños, sino como quienes vuelven a su propia casa paterna. Pertenecen, por tanto, a la familia que habita en la casa paterna, en la casa de Dios, pero están fuera de casa. Son igual a los hijos e hijas de una familia que, por cualquier razón, han sido llevados fuera de la casa de sus padres y viven ahora, culpable o inculpablemente, en casa extraña. Por eso no dejan de pertenecer a la familia; pues desde sus padres y antepasados les viene la misma sangre. Aunque ellos no reconozcan que llevan los rasgos del padre y poseen el torrente hereditario de la sangre, no pueden sustraerse a esas realidades. Les falta únicamente tomar parte en la vida de la familia. En cierto modo viven en contradicción con ellos mismos. Es una contradicción entre lo que son y lo que hacen. De modo semejante los bautizados que no cumplen la segunda y tercera condición (sobre todo los no-católicos bautizados y de buena fe), están ordenados a la Iglesia, son miembros de grado menor.

d) Se puede preguntar si esta incorporación disminuída a la Iglesia puede ser llamada todavía incorporación, es decir, si la divisoria debe hacerse antes o después del bautismo. Si se hace después del bautismo resulta que ni los no-bautizados ni los bautizados no-católicos pueden ser llamados miembros de la Iglesia, de forma que en ese aspecto bautizados y no-bautizados serían equiparables. Habría, claro está, una diferencia en la relación a la Iglesia, y sin duda una profunda diferencia, pero habría que negar a ambos la incorporación del mismo modo. Sin embargo, tal tesis no toma suficientemente en serio la importancia fundamental del bautismo ni la diferencia entre los hombres por él causada.

Respecto a la salvación, la incorporación «disminuída» puede estar unida con una vida más intensa que la incorporación real.

Nada se opone a tal supuesto. Incorporación e incorporación salvadora no significan lo mismo. Incorporación verdadera no es lo mismo que incorporación viva, ni incorporación disminuída es lo mismo que incorporación muerta. De esto hablaremos más detenidamente en la sección III.

e) Tal vez la incorporación correspondiente incluso a los bautizados no católicos pueda simbolizarse en círculos concéntricos. En el círculo más interior, viven los bautizados que profesan la verdadera fe y se someten a la autoridad eclesiástica. En el círculo siguiente viven los bautizados no católicos. Se podría añadir un tercer círculo: en él vivirían los no bautizados. Por lo demás, en ellos no aparecería claro el punto de comparación. Se representaría, sin duda, claramente la relación de los no bautizados a Cristo, centro de la historia humana (§ 142), pero no se separaría convenientemente el grupo de los bautizados.

f) K. Mörsdorf ofrece una solución basándose en las disposiciones del Código de Derecho canónico. Parte de que el carácter bautismal es principio incorporador y distingue una incorporación constitucional y otra activa. Por la última entiende la «realización personal de la cristiformidad, consecratoriamente impresa, del bautizado». En la esfera de la incorporación activa están los derechos y deberes que competen al bautizado en razón de su bautismo. Los derechos de incorporación pueden ser quitados. La disminución de derechos se basa o en un impedimento que obstaculiza la unión con la comunidad eclesiológica o en un castigo. Entre los castigos hay que enumerar la excomunión, entredicho e inhabilitación eclesiástica. El impedimento es una circunstancia externa puramente fáctica, por lo que son retirados los derechos de incorporación o dificultado su ejercicio. Son afectados por el impedimento sobre todo los cristianos no católicos que yerran de buena fe: por estar válidamente bautizados y en tanto que lo estén, pertenecen a la Iglesia una y católica como miembros constitucionales. Pero como no profesan la totalidad de la Revelación y rechazan el orden jerárquico de la Iglesia, su posición dentro del ámbito de la incorporación activa a la Iglesia visible no es distinta de la de los excomulgados, aunque su estado carece totalmente del carácter de castigo. Las medidas punitivas o impedimentos que obstaculizan la incorporación activa ocurren primariamente en la esfera externa. A veces pueden ser ineficaces en la esfera interna.

Respecto a la doctrina de la encíclica *Mystici Corporis* Mörs-

dorf explica que la encíclica al enumerar las tres condiciones dichas, tiene a la vista la incorporación activa y sin duda primaria y principalmente la de la esfera externa. Entre las condiciones aparece la primera la incorporación constitucional, que es el fundamento de la activa. Las tres condiciones no tienen, por tanto, el mismo rango. La primera pertenece en cierto modo a la esfera ontológica, la segunda y tercera están en la esfera ética o canonística, respectivamente. Por la falta de la verdadera fe y por el no-sometimiento a la jerarquía eclesiástica surge la situación en razón de la cual se hace sentir el impedimento por voluntad de la autoridad eclesiástica. Con la afirmación de que aquellos que están entre sí separados por la fe o por el gobierno, no pueden vivir del divino espíritu del Cuerpo de Cristo, la encíclica pasa a hablar de la incorporación activa en la esfera interna. Este texto tiene a la vista los miembros constitucionales que en la esfera interna de la incorporación activa están fuera de la comunidad de vida de la Iglesia. Hasta aquí Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici* I, 1953, 7.ª ed., 183-191; Idem, *Die Kirchengliedschaft im Lichte der Kirchlichen Rechtsordnung*, en: «Theologie und Seelsorge» I (1944), 115-131. De modo distinto opina K. Rahner, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyclika Pius XII Mystici Corporis Christi*, en: «ZKTh» 69 (1947), 129 bis-188. Véase también W. Onclin, *Considerationes de iurium subjectivorum in ecclesia fundamento ac natura*, en: «Ephemerides iuris canonici» 8 (1952), 9-23.

Para que no puedan surgir malentendidos, hay que acentuar que en la terminología de incorporación constitucional y activa la palabra «activa» está entendida en sentido canonístico. Significa el obrar en la esfera externa visible, que normalmente se alimenta de la interna unión con Cristo, pero que también puede ser realizado, cuando la interna comunidad con Cristo está muerta. No se debe, por tanto, identificar sin más la incorporación activa con la incorporación viva que obra en la fe, esperanza y caridad. Aunque es normal que la incorporación activa sea también viva, ambas incorporaciones pueden estar separadas. La incorporación activa en este sentido puede funcionar también, cuando carece de la interna vida espiritual que normalmente le pertenece. Entonces es una incorporación meramente funcional. Con estas reflexiones el problema de la incorporación se convierte en una problemática más amplia y diferenciada. Es posible que alguien pertenezca a la Iglesia con plena realidad, es decir, cumpliendo las tres condiciones enumeradas por Pío XII, y,

sin embargo, sea un miembro muerto de la Iglesia, porque no realiza su incorporación con fe, esperanza y caridad, de forma que no se cumple en él el sentido salvador de la incorporación plenamente real. Y viceversa: hay que contar con que alguien no pertenezca con plena realidad a la Iglesia—como, por ejemplo, el hereje y cismático de buena fe—y que, sin embargo, se dirija a Cristo con fe, esperanza y caridad y, por tanto, su disminuída ordenación a la Iglesia sea viva. Estudiaremos más detenidamente este punto en el capítulo sobre la necesidad de la Iglesia para salvarse.

g) No se puede—como fácilmente se ve—resolver el problema con la distinción de una Iglesia invisible y otra visible, diciendo, por ejemplo, que los bautizados no-católicos de buena fe pertenecen a la Iglesia invisible (al alma de la Iglesia), pero no a la Iglesia visible (al cuerpo de la Iglesia). Tal tesis implica una escisión de la Iglesia en una Iglesia visible y otra invisible, en un alma y un cuerpo. De hecho la Iglesia es una realidad única que incluye lo visible y lo invisible. La pertenencia a la Iglesia sólo puede, por tanto, ser entendida como pertenencia a la Iglesia una, católica y romana, visible. Era, pues, inexacta la expresión usada por la Teología moderna al distinguir entre la pertenencia a la Iglesia invisible y la pertenencia a la Iglesia visible. La doctrina paulina sobre la Iglesia-Cuerpo de Cristo se entendió muchas veces como referida a la invisible comunidad de gracia con Cristo. La palabra «Cuerpo» fué, por tanto, entendida en esa interpretación de la Iglesia no como referida a la manifestación, sino viceversa, como referida a la mística interioridad de la Iglesia. Esta interpretación está—como vimos—en contradicción con el uso que hace San Pablo de la imagen «cuerpo de Cristo». Pues San Pablo bajo la imagen de la Iglesia-Cuerpo de Cristo entiende toda la Iglesia existente en Corinto, en Roma o en Antioquía. En este sentido el papa Pío XII también ha interpretado decisivamente la doctrina paulina. V. § 169 a, cap. III, 3.

3. San Agustín y Santo Tomás

A. *a)* En el problema de la Iglesia externa e interna desempeña un gran papel la doctrina eclesiológica de San Agustín. Como tuvo una influencia no pequeña en el desarrollo de la comprensión católica de la Iglesia, vamos a esbozarla brevemente. La investigación protestante-liberal afirmó largo tiempo que San Agustín había

defendido un doble concepto de Iglesia (Reuter, Loofs, Harnack, Frick, Scholz). Ya los donatistas, frente a cuya representación de la Iglesia desarrolló San Agustín su propia eclesiología, le habían hecho el mismo reproche en la conferencia del año 411. Ellos defendían la doctrina de que la Iglesia es Iglesia de los santos, de que los pecadores no tienen ningún puesto en ella. Tenían que conceder por lo demás que era imposible reconocer a los pecadores secretos, que, por tanto, no se podía separarlos, sino que había que soportarlos. Por amor a la paz de sus comunidades tuvieron que soportar incluso a algunos pecadores públicos. Para permanecer fieles a su principio teológico, tuvieron que obrar como que tales miembros de la comunidad no fueran pecadores. El problema que llevó a los donatistas hacia sus doctrinas no era nuevo. En la época apostólica y postapostólica las comunidades eran normalmente comunidades de santos. Los pecadores eran excepción. Sin embargo, cuanto mayor fué haciéndose el número de los cristianos, tanto más apremiante fué haciéndose la cuestión de qué lugar debía concederse en la Iglesia a los miembros, que no tomaban suficientemente en serio su existencia bautismal, sino que incluso después del bautismo seguían jugando con el mundo o incluso haciendo vida mundana. Apuró sobre todo a la Iglesia el problema de si los portadores de un oficio convertidos en pecadores eran apropiados para comunicar la gracia, es decir, de proporcionar los dones celestiales, que ellos mismos no poseían. Tertuliano resolvió esta seria cuestión con la doctrina de que la Iglesia sólo podía ser Iglesia de santos, y, por tanto, los pecadores tenían que ser excomulgados. Sólo los santos podían comunicar la gracia, pero no los portadores de oficio en pecado. Esta tesis, apasionadamente defendida por Tertuliano en su época montanista, le condujo a la ruptura con la Iglesia, porque soportaba y tenía que soportar entre sus filas también a los pecadores. San Cipriano, su paisano norteafricano atribuyó la función de mediadores de la gracia a los portadores de jerarquía, en quien él veía representada la Iglesia santa. Pero tuvo que cargar con la dificultad de que también entre los portadores de jerarquía había algunos indignos. Los donatistas recogieron precisamente esta situación y la resolvieron de modo semejante al de los montanistas. San Agustín declaró, en primer lugar, de acuerdo con la tradición eclesiástica, que la Iglesia abarcaba buenos y malos. De ningún modo trató de disminuir el número de los malos o la intensidad del mal dentro de la Iglesia. Dice en una interpretación de los *Salmos* (47, 9): «No

podemos negar que los malos son más, muchos más, que los buenos no se ven entre ellos, lo mismo que los granos de trigo no se ven en la era; pues quien ve la era puede creer que todo es paja vacía.» Por intranquilizadora que sea esta situación, no es sorprendente. Pues Cristo predijo en muchas parábolas—explica San Agustín—que en su Iglesia habría buenos y malos; así, por ejemplo, en la parábola de la pesca abundante (*Lc.* 5, 1-11), de la cizaña entre el trigo (*Mt.* 13, 24-30; 36-43), de los cabritos dentro del único rebaño (*Mt.* 21, 31 y sgs.), del hombre sin túnica de bodas (*Mt.* 2, 1 y sgs.; véase también la expresión paulina de los vasos de honra y de vergüenza, *Rom.* 9, 21). Frente a tal «Iglesia de pecadores» parecían tener ventaja los donatistas. Parecía que podían decir que, por una parte, tenían todo lo que tenían los católicos: la palabra de Dios y los sacramentos, en especial el bautismo y la eucaristía, y que, sin embargo, sus filas no estaban manchadas por el pecado como las de los católicos. San Agustín tuvo que conceder, de acuerdo con la tradición eclesiástica tal como prevaleció expresamente gracias al papa Esteban I en la polémica contra las herejías, que los donatistas tenían los sacramentos. Pero con eso no tenían la salvación, como él decía, pues les faltaba lo más importante. Tenían sin duda el signo (*sacramentum*) de Cristo, pero no la cosa significada (*res sacramenti*) ni la *pax* ni la *caritas*, por lo que San Agustín entendía la decisiva realidad objetiva de la Iglesia, es decir, no tenían ni la gracia, ni el Espíritu Santo.

San Agustín se sirvió para esta distinción de la ontología platónica, según la cual lo propiamente real (en el sentido tanto de lo existente como de lo operante) es lo invisible, lo espiritual. Esto es lo permanente e inmutable. Lo sensible-corporal, en cambio, es lo perecedero y mudable. En comparación con lo espiritual es más apariencia que ser. Lo espiritual se representa en lo sensible. Esto es la manifestación de lo invisible. No tiene, por tanto, ningún valor en sí mismo, sino sólo como expresión del espíritu. San Agustín traspasó esta fundamental concepción ontológica a su idea de la Iglesia, distinguiendo entre la pertenencia a la figura perecedera de la Iglesia visible y la pertenencia a la *ecclesia stabilis ac sempiterna o al unitatis vinculum stabile et sempiternum* (Contra Adim. 14 y siguiente). Al implicar su doctrina de la predestinación en el concepto de la Iglesia, logró una pertenencia a la Iglesia triplemente escalonada. Cuanto más interior es el estrato respectivo de la reali-

dad eclesial, tanto más fuerte es la pertenencia a la Iglesia que debe realizarse en ese estrato.

San Agustín distingue tres grados de incorporación. Realizan el primero quienes pertenecen a la Iglesia visible, reciben los sacramentos y partiçipan de la vida de la Iglesia. Aunque hagan mala vida, pertenecen a la Iglesia. Pues también los malos están «en la casa» de la Iglesia *(De baptismo* 7, 51, 99). No poseerán a Cristo en la vida venidera. Pero dentro de la historia parecen tenerlo, porque se signan con el signo de Cristo, se hacen bautizar con el bautismo de Cristo, y se acercan al altar de Cristo *(Explicación del Evangelio de San Juan,* 50, 12). En este grupo hay que contar también a los herejes y cismáticos (de los que San Agustín no puede imaginar que puedan tener buena fe por mucho tiempo), aunque su situación es distinta de la de los pecadores creyentes. Por una parte tienen una ordenación a la Iglesia más intensa y fuerte que la de los gentiles y judíos. Pero como han roto el vínculo de la *caritas* y de la *pax,* están por otra parte, más separados de la verdadera realidad de la Iglesia, que aquellos que, si no pertenecen al estrato interno de la Iglesia, pertenecen por lo menos al externo.

Realizan el segundo grado de incorporación a la Iglesia aquellos que pertenecen a la Iglesia visible, pero a la vez viven en el estrato interior, a saber: en la *caritas* y en la *pax.* Son los buenos creyentes y los santos servidores de Dios *(De baptismo* 7, 51-59). Son el Cuerpo de Cristo en sentido propio y con plena realidad. No sólo están «en la casa» de la Iglesia, sino que son «la casa» misma, mientras que los pecadores y herejes están en la casa como cuerpos extraños. No es que, según San Agustín, los pecadores no pertenezcan a la Iglesia, mientras que los buenos pertenecieran a ella, sino que, como él dice con terminología platónica, los buenos pertenecen de verdad y realmente a la Iglesia, y los malos pertenecen sólo débilmente, e incluso sólo aparentemente.

Realizan el tercer grado de pertenencia los predestinados, es decir, aquellos que han sido destinados por Dios para tener a Cristo en el eón venidero. Bajo este aspecto pertenecen también a la Iglesia, quienes viven de momento en pecado, pero están predestinados a la eterna plenitud y, por tanto, volverán a convertirse. Aunque esos hombres, que de momento viven en pecado, mientras dura su pecaminosidad sólo realizan el grado ínfimo de pertenencia a la Iglesia, a los ojos de Dios que contempla no sólo una fase, sino la totalidad de la vida, realizan el sumo grado de pertenencia a ella.

En tal contexto San Agustín usa la expresión muchas veces mal entendida, de que muchos que parecen estar fuera, están dentro y muchos, que parecen estar dentro, están fuera *(De baptismo,* 5, 27, 38; cfr. 4, 3, 4; *in Ps.* 106, en 14; *Trat. in Jo.* 45, 12; *De correptione et gratia* 9, 20 y sig.). Con ello quiere decir que algunos predestinados no están todavía en la Iglesia, pero entrarán en ella y que, viceversa, algunos no-predestinados viven de momento en ella, tal vez incluso en el segundo estrato.

Estos tres grados de intensidad en la incorporación a la Iglesia forman una totalidad viviente de estratos recíprocamente implicados. San Agustín no defiende dos o tres conceptos distintos de Iglesia, sino uno solo, que está triplemente graduado. La incorporación propia es realizada en el segundo o tercer grado, respectivamente; quienes realizan el segundo o tercer grado constituyen la Iglesia «en sentido propio *(vere, proprie)*». No constituyen una Iglesia invisible, sino que son la Iglesia visible e invisible a la vez. Sin la pertenencia a la esfera externa de la Iglesia no hay pertenencia a la esfera invisible, es decir, propia de ella. Como los santos constituyen la Iglesia en sentido propio, no se puede decir en sentido estricto que la Iglesia consta de santos y pecadores. En sentido propio consta sólo de santos, pero los santos están mezclados con los pecadores, mientras dure la historia. Los pecadores están separados por sus malas inclinaciones de la Iglesia «en sentido propio».

Este estado de la Iglesia no durará siempre. Sólo durará mientras la Iglesia esté peregrinando. Cuando haya terminado su figura terrestre, quienes pertenezcan a ella sólo exteriormente, pero estén separados de ella espiritualmente, serán separados de ella también exteriormente. Hay, pues, dos modos de existencia, dos épocas y dos vidas de la Iglesia una *(Contra Faustum* 22, 52). En vistas a ese futuro pueden soportar los miembros de la *ecclesia sancta* la mezcla con los pecadores *(Sermo* 47, 6; *Explicación de la primera Epístola de San Juan* 1, 12; *In Ps.* 36, en. 1, 11).

b) San Agustín, en la polémica con el espiritualismo de los donatistas, que es un modelo del espiritualismo de Wicleff, Hus, Lutero y Calvino, salva así, por una parte, la unidad del concepto de Iglesia, pero, por otra parte, al distinguir el estrato interno del externo en la Iglesia una, mantiene la importancia y significación tanto de lo visible, es decir, institucional, significativo y sacramental, como de lo pneumático, es decir, del encuentro personal con Cristo. Para ello se sirvió, sin duda, de la ontología platónica, pero los

resultados logrados por él son independientes de la filosofía platónica. Logran incluso más importancia, prescindiendo de tal filosofía. Pues lo que San Agustín, debido a su modo platónico de pensar, pudo llamar existencia aparente, puede ser reconocido como existencia real al poner entre paréntesis la filosofía platónica, como una existencia que no alcanza, sin embargo, su meta. Lo visible e institucional gana así más importancia, que la que San Agustín pudo atribuirle. Aparece, sin embargo, a la vez como auténtica figura expresiva y medio del invisible encuentro con Cristo. Si no llega a ese encuentro, lo visible no pierde ciertamente nada de su realidad ontológica, pero no logra su salvadora perfección de sentido. Esta reflexión viene a parar en definitiva a la distinción de incorporación «constitucional» y «activa»; la incorporación activa es considerada aquí como incorporación activa que ocurre en la esfera interna.

En vistas a la incorporación activa se manifiesta la decisiva función que tienen las tres virtudes teologales de la fe, esperanza y caridad para la incorporación plena y viva que incide en todos los estratos de la realidad eclesial. San Agustín, lo mismo que Santo Tomás de Aquino, da amplias explicaciones sobre ello. En la fe el hombre se incorpora a Cristo para abandonarse a El y vivir en El. La fe crea y mantiene la existencia, que San Pablo llama vida en Cristo (§ 182). Dentro de la historia la comunidad con Cristo está caracterizada y gravada por el ocultamiento del Señor resucitado. Se revela más como una comunidad con el Cristo que sube al Gólgota por el camino de la cruz, con el Cristo cargado con la cruz y moribundo en ella, que como comunidad con Cristo glorificado y en posesión de la gloria celestial. Sin embargo, el creyente espera confiado y anhelante la hora en que su comunidad con Cristo se cumpla en comunidad con Cristo glorificado. Y así de la fe crece la esperanza. La unión con el Señor se revela dentro de la historia en la realización de la caridad, que se dirige tanto a Dios-Padre como a los hermanos y hermanas unidos en Cristo. La caridad encendida por el Espíritu Santo, corazón y alma de la Iglesia, es el acto central de los miembros vivos de la Iglesia. Todas las actividades de los miembros vivos de la Iglesia son su figura expresiva. Ella misma, por su parte, es la respuesta al amor de Dios. Todo *amare* es *redamare*. Para ver esto claramente hay que distinguir entre el poder amoroso objetivo obrado por el Espíritu Santo o la gracia en la Iglesia, respectivamente, y la apropiación subjetiva de ese poder amoroso en la respuesta amorosa a Dios, que por su parte implica

el amor a los hermanos y hermanas. La caridad se realiza también en el cumplimiento de los preceptos de Cristo. Siempre vale aquello de que quien mantiene mis mandamientos y los cumple, ese es quien me ama (*Jo.* 4, 5). Los mandamientos dan al amor la dirección recta y precisa. Le dan su figura, para que no fluya caóticamente. Para el corazón humano, siempre amenazado por el egoísmo, son impulsos y estímulos nuevos para realizar el amor. V. § 170, XIII, 2; § 217.

Para la realización de la caridad, es decir, para la plena y viva pertenencia a la Iglesia tiene especial función la celebración de la eucaristía. Según Santo Tomás de Aquino, el sacrificio eucarístico es la fuente de la que la caridad recibe continuamente fuerza y fuego. Santo Tomás piensa, como vimos ya, causalmente. Según esta concepción el sacrificio eucarístico tiene cierta autonomía frente a la Iglesia, aunque es el sacrificio en Cruz de Cristo ofrecido por la Iglesia misma. San Agustín con toda la teología patrística enseña una relación más estrecha entre el sacrificio eucarístico y la Iglesia. La eucaristía, según él, no es únicamente el sacrificio de la Cruz actualizado, al que la Iglesia añade su propia disposición sacrificial; sino que es, más bien, como ya hemos visto, el sacrificio actualizado o el amor de Cristo cumplido en la muerte de Cruz, en el que actúa el amor de la Iglesia misma. Su amor constituye en cierto modo un elemento de aquella figura amorosa que se constituyó en el Gólgota y es actualizada en la eucaristía. El amor de la Iglesia, realizado en la eucaristía se representa y realiza en el amor del cristiano a los hermanos y hermanas, a los pobres, oprimidos, desvalidos y enfermos, a los necesitados de cualquier tipo (cfr. § 169 a, c. III, 2 b).

Fe, esperanza y caridad son, pues, las tres fuerzas fundamentales, sobre las que está edificada la verdadera Iglesia del Espíritu, es decir, sobre las que está edificada en su estrato interno la Iglesia una de Jesucristo. Dice San Agustín en la *Explicación del salmo* 37, 6: «Estamos en su amor, cuando nuestra fe es recta y sincera, nuestra esperanza confiada y nuestra caridad ardiente.» Ninguna de estas fuerzas puede faltar, so pena de que la incorporación viva a la Iglesia padezca. Quien no viva de estas tres fuerzas pertenece a la Iglesia de modo semejante a como los creyentes viejotestamentarios, podían pertenecer al Pueblo de Dios: externa y carnalmente, pero no interna y espiritualmente. En la obra *Contra duas epistolas Pelagiani* (3, 4, 11) dice San Agustín: «Estos (los que no cultivan la tríada de la fe, caridad y esperanza) pertenecen al Antiguo Testamento, que da a luz en servidumbre, porque el miedo carnal y la concupiscen-

cia los hace esclavos y no los hacen libres la fe, esperanza y caridad evangélicas. Pero quienes están puestos bajo la gracia, que el Espíritu Santo vivifica, lo hacen por la fe, que es activa por la caridad, esperando los bienes no carnales sino espirituales, no terrenos sino celestes, no temporales sino eternos, creyendo sobre todo en el Mediador por quien según su convencimiento, también el Espíritu les dará la gracia.» V. Fr. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung* (1933) 168-195; 233-256; Y. Congar. *Esquisses du Mystère de l'Église*, 1953, 2.ª ed., 97-106, en: «Unam Sanctam» 8; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (1954), 127-149.

B. Santo Tomás de Aquino usa como punto de partida para explicar la pertenencia a la Iglesia la doctrina escriturística sobre Cristo-Cabeza de la Iglesia. Su concepción se expresa en el texto siguiente (S. Th. III, q. 8, a. 3): «Entre el cuerpo natural del hombre y el cuerpo místico de la Iglesia hay esta diferencia: al cuerpo natural pertenecen todos los miembros simultáneamente, al místico no. Y esto vale de la Iglesia en cuanto realidad natural y sobrenatural. En cuanto realidad natural está constituída por los hombres de todos los tiempos que caminen por esta tierra desde el principio hasta el fin del mundo. Vista como ser sobrenatural, en cada tiempo se encuentran en ella quienes todavía no han sido despertados por la gracia, pero son animados después por ella, mientras que otros ya la poseen. Con ello se puede considerar como miembros del Cuerpo místico no sólo a aquellos que pertenecen a él de hecho, sino también a aquellos que son miembros suyos sólo posiblemente. De estos algunos nunca se incorporarán verdaderamente al Cuerpo, pero otros se convertirán a su tiempo en sus miembros vivos en una triple ascensión: por la fe, por la caridad aquí en la tierra, y por el goce de la patria. Cristo es, por tanto, Cabeza de todos los hombres sin ninguna limitación y para todos los tiempos, pero en distinto grado. Original y principalmente es Cabeza de aquellos que están unidos a El por la bienaventurada visión de Dios; en segundo lugar, de aquellos que están actualmente unidos a El por el amor; en tercer lugar de aquellos que están actualmente unidos a El por la fe; en cuarto lugar, de aquellos que están posiblemente unidos a El, con una posibilidad que todavía no es actualidad, pero que lo será, sin embargo, conforme a la predestinación divina; en quinto lugar, es también Cabeza de aquellos que están unidos a El con una posi-

bilidad que nunca será actualidad. Son todos los que caminan por esta tierra, pero que no están predestinados al cielo. Y tan pronto como se aparten de este mundo, dejarán de ser miembros de Cristo, pues entonces perderán toda posibilidad de hacerse uno con Cristo.» En este texto la pertenencia a la Iglesia visible pasa a segundo término. Se desplaza hacia la relación del hombre con Cristo. Tal paso es posible para el Aquinate, porque en la imagen paulina de la Iglesia-Cuerpo de Cristo encuentra atestiguada la interna comunidad de gracia con Cristo más que la Iglesia visible (por más que también enseñe la visibilidad). Tanto Tomás entiende el problema de la incorporación a la Iglesia como problema de salvación con más inmediatez aún que la teología moderna. V. también S. Th. II, 2, q. 1, a. 9 ad 3um; III, q. 69, a. 5; *Comentario a las Sentencias*, III, d. 25, q. 1, a. 2 ad 4um.

4. *Consecuencias de la recta comprensión de la incorporación a la Iglesia*

a) Sólo quienes son miembros de la Iglesia con plena realidad, es decir, quienes cumplen las tres condiciones enumeradas por Pío XII, son aptos en sentido pleno, para hacer la celebración central de la comunidad de la Iglesia, a saber, la eucaristía. Como veremos en el tratado de los sacramentos, la eucaristía es la celebración de todo el pueblo cristiano. Los bautizados que han recibido el sacramento del orden tienen que cumplir además una tarea especial, que sólo a ellos les compete. Sólo los ordenados pueden consagrar. Pero en unión con ellos y asociados a su acción toda la comunidad autorizada y obligada por el bautismo tiene que celebrar la eucaristía. Quienes, con culpa o sin ella, tienen algún impedimento en *su incorporación activa a la Iglesia no son plenamente aptos para* participar en esta celebración central de la Iglesia. No les está permitido, en especial, realizar el acto en que se cumple la participación de la celebración eucarística: el acto de la comunión. La Iglesia lo ha determinado al disponer que a los bautizados no-católicos no se les puede dar la comunión. Esto no es expresión de un capricho de la Iglesia o de su intolerancia, sino de la fe viva con que la Iglesia tiene conciencia de ser un pueblo en Cristo, al que Cristo mismo ha regalado la celebración del misterio de su Pasión como centro vital propio de ese pueblo. La Iglesia toma tan en serio este regalo,

que sólo admite a su celebración a quienes pertenecen totalmente a ella. Cada uno es libre de realizar esa plena pertenencia por propia decisión sobre el fundamento ontológico del bautismo, y de adquirir así la aptitud para participar en la celebración central de la Iglesia. Sobre esto publicará pronto una voluminosa obra Jos. May. Cfr. también vol. VI, § 254.

b) Si la pertenencia constitucional a la Iglesia se basa en el bautismo y el bautismo no puede ser de ningún modo invalidado, jamás se puede perder la pertenencia constitucional a la Iglesia. Según esto tampoco es anulada por la salida de la Iglesia. La excomunión no tiene, por tanto, el efecto de que aquel a quien se inflige ya no tenga ninguna ordenación a la Iglesia; sino que sigue estando caracterizado y sellado por el carácter bautismal por todo el tiempo y toda la eternidad y, según ello, por todo el tiempo y toda la eternidad seguirá estando ordenado y perteneciendo a la Iglesia. Pero la excomunión tiene el efecto más funesto para la salvación. Por lo demás tiene también efectos en la esfera civil, por ejemplo, respecto al pago de tributos a la Iglesia y respecto a la educación de los hijos.

5. *¿Tienen carácter de Iglesia los grupos cristianos no católicos?*

La cuestión de si los grupos (confesiones) eclesiológicos no católicos—por ejemplo, los luteranos o calvinistas—pertenecen en cuanto tales a la Iglesia, representa un problema especial. ¿Son ellos mismos Iglesias o son únicamente grupos sociales de individuos que creen en particular y cada uno de por sí, y que por su parte son miembros de la Iglesia, si no en sentido pleno, sí en cierto sentido?

En ningún caso se puede creer que las confesiones no-católicas son como ramas del único árbol que Cristo plantó. Cuando a mitad *del siglo pasado fué inventada* por los teólogos anglicanos la llamada «teoría de las ramas», según la cual la Iglesia romano-católica, la griega ortodoxa y la anglicana representaban tres comunidades cristianas que, juntas, constituían la totalidad de la Iglesia, fué decididamente rechazada por un decreto del Santo Oficio del 16 de septiembre de 1864 (D. 1685; NR. 354). Frente a la tesis de la equiparación de tres llamadas grandes comunidades cristianas, el Santo Oficio declaró, que Cristo fundó una sola Iglesia, que tal Iglesia pervive en la romano-católica y que esta última tiene todos los caracteres que Cristo regaló a su Iglesia. Cfr. también D. 2199. No hay,

pues, varias Iglesias de Cristo, sino una sola. La consecuencia es, que los grupos cristianos fuera de la Iglesia romano-católica no tienen carácter de Iglesia.

Pero sigue en pie la cuestión de si las comunidades eclesiales no católicas no pertenecerán de algún modo a la única Iglesia romano-católica, de si no participarán en la única Iglesia romano-católica de modo análogo a como participan los individuos bautizados no-católicos. J. Gribomont, O. S. B. *(Du sacrement de l'Église et des ses réalisations imparfaites,* en: «Irénikon» 22 (1949), 362; v. también G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique* (Lovaina, 1955), y Th. Sartory, O. S. B., *Die oekumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer oekumenischen Ekklesiologie* (Innsbruck, 1955), 188-194) cree poder contestar afirmativamente a nuestra pregunta. Habla de una unión visible, pero imperfecta, de los grupos cristianos no-católicos con la Iglesia. Para fundamentarlo aduce que tienen auténticos *vestigia ecclesiae,* por ejemplo, el bautismo y la Escritura, así como otros sacramentos. La Iglesia greco-ortodoxa puede incluso celebrar válidamente la eucaristía y consagrar sacerdotes y obispos. Los sacramentos, según la doctrina católica, desarrollan su eficacia en los grupos heréticos, si son administrados correctamente. Y este es el caso.

Sin embargo, contra esta opinión habla el hecho de que las comunidades cristianas no católicas están determinadas por su oposición a la Iglesia una de Cristo. Sin ella perderían el sentido de su existencia. Es difícil de entender que a pesar de esa su característica por la que se constituyen en grupos especiales, puedan pertenecer a la Iglesia una de Cristo. Habría que entenderlas como formaciones comunitarias o unidades espirituales y sociales que están ordenadas a la Iglesia de Cristo porque poseen los sacramentos de Cristo y la Sagrada Escritura y en la medida en que los poseen. Esta ordenación, naturalmente, no debe ser entendida únicamente como ordenación al estrato invisible de la Iglesia romano-católica, sino como ordenación a la totalidad de la Iglesia una de Jesucristo. Y así sólo de los individuos que pertenecen a grupos cristianos no católicos se puede decir que son, en cierto sentido, imperfecto y análogo, miembros de la verdadera Iglesia de Cristo. Por lo demás reciben esta incorporación por los signos salvíficos que existen todavía en los grupos no católicos, por la predicación de la palabra y por la administración de sacramentos. Tales signos salvadores deben ser entendidos como restos de salvación que siguen existiendo después

de la separación de la verdadera Iglesia de Cristo. También ellos tienen rango y valor. Pero no está en ellos presente la plenitud de la salvación causada por Jesucristo. Los elementos parciales de estos signos de salvación restantes no tienen, por tanto, lugar apropiado en la totalidad. Es una situación anómala que no puede ser explicada ni totalmente representada con las imágenes y conceptos ofrecidos por la Revelación y atenidos a las normas.

IV. Cambios de figura de la Iglesia

Con la visibilidad de la Iglesia está dado su cambio de figura. Ocurre en el estrato más de primer plano, formado por los hombres creyentes. También en esto es la Iglesia un paralelo de Cristo. Según los testimonios de la Escritura, Cristo estuvo sometido en su naturaleza humana a las leyes del crecimiento y maduración *(Lc.* 5, 22). De modo semejante y desemejante a como ocurre en Cristo, en la Iglesia lo divino está ligado a las formas de lo humano, a la palabra humana (Escritura, predicación eclesiástica), a los gestos y signos humanos (sacramentos) y a las formas sociales y jurídicas (organismo, organización).

a) Participa, por tanto, de la temporalidad e historicidad características e inseparables de la vida humana. Del mismo modo que el ser humano jamás se realiza en su pura esencia corpóreo-espiritual, sino siempre en su caracterización individual, tampoco la Iglesia se realiza nunca en su pura esencialidad divino-humana, sino siempre en un modo determinado e histórico de manifestación. Se pueden distinguir—y es necesario hacerlo—su esencia y su existencia, pero no se puede, ni está permitido, separar una de otra. La Iglesia posee su esencia sólo como esta realidad concretamente existente. «La disputa interminable sobre la Iglesia pierde de la vista, en su celo bien o mal justificado, unas veces su ser-esencia, jamás corrompido o devorado por la historia, y otras veces su tener-historia que nunca o raras veces hace justicia a su ser-esencia. Unos piensan en la gloria fácilmente encomiable de la Iglesia ideal, en la que tal vez se les imagine la disputa de Rafael o el cuadro de todos los santos de Durero, y otros piensan en la Roma eclesiástica del siglo X, en la guerra de los Albigenses o en el gobierno curial bajo el reprobado papa Borgia y sus hijos. Hay libros sobre la belleza de la Iglesia católica que hacen resonar en arpas angélicas el eterno acorde de

la Iglesia divinamente querida, y otros en que el diablo entabla su escandaloso proceso contra la Iglesia humanamente realizada, es decir, no-realizada. Ambos pueden decir la verdad: unos la verdad esencial y otros la verdad de la historia; pero el sentido pleno y varonil de la realidad, que hay justamente en el concepto de lo católico exige dar cuenta del haber y deber, de la elevada esencia y de la temporal mezcolanza en el polvo y bajeza» (J. Bernhart, *Göttliches und Menschliches in der Kirche*, en: Kleineidam, *Die Kirche in der Zeitenwende*, 242 y sg.). Lo mismo que los hombres que soportan y constituyen la Iglesia, la Iglesia sólo puede existir del modo en que la caracterizan el aquí y el ahora con sus fuerzas estimulantes y entorpecedoras, aseguradoras y amenazantes, expansivas y depresivas. Es representada, respectivamente, por los hombres temporales y debe hacer partícipes a los temporales hombres de la gloria de Cristo. En ella deben encontrar todos los hombres de todos los tiempos el amor de Dios hecho visible. A través de los siglos y milenios entre la ascensión y la vuelta del Señor ella es el lugar en que debe ser realizada la salvación, es instrumento con que Cristo se apodera de los hombres y los introduce en su vida de gloria.

Se puede indicar la fecha e incluso la hora de su nacimiento. Fué en la hora tercia a los cincuenta días de ascender Cristo al cielo. Cuando el Espíritu Santo configuró la vida de Cristo en los 120 reunidos en el cenáculo de Jerusalén, quedó perfecta la figura esencial de la Iglesia. Inmediatamente apareció en público y empezó a cumplir el encargo del Señor: «Id y predicad a todos los pueblos y bautizadlos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y enseñadles a cumplir todo lo que os he mandado» (*Mt.* 28, 19). La Iglesia ha seguido siendo siempre lo que era entonces y seguirá siéndolo hasta el fin de los tiempos. Lo que es hoy lo era entonces. Por largo e imprevisible que sea su camino en el futuro, nunca habrá para ella un cambio esencial, ni un desarrollo o evolución que mude su esencia. Desde la hora de tercia de aquel día fué y sigue siendo el Cuerpo de Cristo, posee los rasgos fundamentales de su constitución, sus sacramentos, la verdad revelada. Nada de todo eso tiene que agradecer a tiempos o culturas posteriores, ni a la ley judía, ni a la piedad helenística de misterios, ni a la política romana, ni a la filosofía griega, ni al poder romano. Mucho de lo que hay en ella existía ya antes y más allá de sus fronteras: el agua bendita, el pan santificado, el vino santo, el santo óleo. ¿Por qué la humanidad no había de simbolizar su anhelo de Dios, de salvación y santificación

en los signos y cosas de la vida diaria, tan importantes para la vida terrena? En ellos experimenta el hombre realmente el amor y providencia de Dios; en su falta vive la ira y justicia divinas. No es, pues, raro que los hombres unan muchas veces sus esperanzas en Dios a tales signos visibles. Cristo respondió al anhelo del hombre de poseer una garantía visible y un portador de su salvación. Asumió las cosas de la vida diaria en su propia existencia, de forma que ahora son mediadoras reales e instrumentos de la salvación. Nada de ello ha penetrado desde el helenismo en la Iglesia como un cuerpo extraño. Quien come el pan bendecido por El y bebe el vino por El consagrado, come y bebe la vida divina. Cuando la Iglesia tropezó con el helenismo ya tenía su esencia. Cierto que en su rostro se han dibujado todos los pueblos y hombres, todos los tiempos y lugares, lo mismo que en el rostro humano se esculpen los destinos dolientes y felices. Por ello no se ha transformado su esencia más íntima. Pero sus rasgos fundamentales, existentes desde el principio, unas veces se han destacado con más claridad y otras se han ocultado o deformado, lo mismo que la forma primera de un rostro humano se destaca unas veces y otras se reforma bajo la fuerza configuradora de la vida. Por importante que pueda ser un paso dado en la larga y diversa vida de un mortal, nunca será equiparable al que da el día de su nacimiento, cuando entre dolores abandona el ambiente íntimo en que hasta entonces había estado y se confía a una naturaleza de la que no sabe todavía, si le tratará maternalmente. Pasa mucho tiempo después, hasta que el niño deja de refugiarse en su madre con los brazos abiertos, como si quisiera volver a las primeras condiciones de existencia, y huir de un mundo que le da angustia, hasta que llega el tiempo en que se divierte en el mundo (Sertinllanges, *Das Wunder der Kirche*, 1937, 91).

Para la Iglesia nacida el día de Pentecostés llegó muy pronto ese día. Cuando fué rechazada y repudiada por los judíos tuvo que confiarse al mundo. Su íntima diferencia de la sinanoga se expresa con clara decisión en el Concilio de los Apóstoles. Se separó también externamente de ella al salir de Jerusalén y empezar la peregrinación, que no interrumpirá jamás hasta que el Señor mismo vuelva para llevar a su Esposa a la casa de su Padre (*Jo.* 14, 2). Su camino pasó primero por Asia Menor y Grecia. Pronto llegó a Roma para peregrinar después por tierras norteafricanas, galas, germánicas e inglesas. Continuó su peregrinación hacia el Extremo Oriente y cuando llegó el tiempo, no dudó ir a través del océano hasta los pueblos

recién descubiertos. Por estos largos caminos experimentó y seguirá experimentando diversos cambios. Un cristiano del siglo primero tendría que detenerse a observar atentamente antes de reconocer en la Iglesia actual los rasgos de la Iglesia amada por él vivida. A pesar de todo son los mismos rasgos esenciales. La esencia divino-humana de la Iglesia permanece invariable. Pero los hombres que la tienen, o mejor, que la constituyen son siempre distintos. Los hombres del siglo primero tienen distinto modo de sentir, de querer, de pensar y de hablar que los hombres del siglo XII del ámbito germánico. La Iglesia parecerá distinta apoyada en los hombres del siglo primero, en los hombres del siglo XII, en los del siglo XX o en los de la era atómica. Siempre es configurada la vida de Cristo en el «nosotros» de los cristianos, pero del modo correspondiente a las respectivas características de los miembros de la Iglesia. Siempre es predicado el mensaje del Padre, del pecado, de la salvación, del amor. Pero este mensaje produce en los oyentes distintas vibraciones del corazón.

Las características de los hombres, que constituyen la Iglesia, obran tan profundamente en ella, que cada vez se destaca un aspecto de ella. La Iglesia es la plenitud. No puede manifestarse todo a la vez en ella. En ella están el amor y la verdad, el orden y el espíritu, el poder y la justicia, la obediencia y la autonomía, la ley y la libertad, la doctrina y la vida. Todo existe a la vez. Pero unas veces se hará más visible una cosa y otras veces otra. Depende de los hombres y de los tiempos que representan a la Iglesia, qué es lo que se destaca con más claridad. Y así la Iglesia unas veces destacará el orden y el dogma, otras como en el mundo germánico, destacará la libertad y la intimidad de Dios, otras, como en el mundo griego, la doctrina y la verdad, sin olvidar nunca el todo.

Los hombres que entran en la Iglesia siempre llevan algo consigo: *los griegos, su filosofía y su sentido de la belleza; los romanos,* su sentido de la forma y de la ley, de lo práctico y útil; los germanos, su desasosiego e intimidad de Dios. Y así con los hombres entra en la Iglesia un trozo de cultura, un trozo de mundo después de otro. Los hombres son bautizados junto con su pensar y querer, sus sentimientos y sensaciones. El bautismo significa el fin de la existencia mundana y autónoma y el principio de la existencia en Cristo (cfr. el *Tratado de la gracia).* Así son fundamental y radicalmente superados el pensar y querer autónomos; se echa el germen del pensar y querer cristiformes. Esto quiere decir que el griego

somete a Cristo y pone a su servicio su filosofía y el romano su poder y el germano su anhelo de Dios. La filosofía de los griegos puede así servir para explicar y aclarar a los hombres acostumbrados al pensar conceptual las imágenes y parábolas con que Cristo habló. El sentido práctico de los romanos puede servir para ordenarlo todo en la Iglesia conforme al derecho y a la ley y crear una enérgica estructura de disciplina. El anhelo de Dios de los germanos puede servir para elevar al plano de la vida y de la vivencia la misteriosa unidad entre Cristo y los cristianos. La religiosidad del Este puede enriquecer la realización de los sacramentos con muchos ritos y formas. Encontramos, pues, en la Iglesia las características de todos los pueblos y hombres. Ha atraído a sí todo lo que tenía algún valor y ha impreso en ello el signo de la Cruz.

Se puede hablar, por tanto, de un cambio de figura en la Iglesia en tanto que la Iglesia acoge en sí a través de los tiempos a hombres muy diversos y es acuñada por su estilo humano. Pero ese cambio está también condicionado por el progresivo alejamiento de Cristo a través de la historia. Los primeros tiempos estaban llenos del fuego del amor a Cristo. Pero la animación primera se apagó. La ley empezó a exigir aquello, a que antes arrastraba el amor. Siempre existió la ley, pero apenas era conocida ni destacada. Cuando desapareció la evidencia del amor, tuvo que ser mandado lo que antes hacía el amor. Cuando más tarde el cristianismo penetró en el mundo romano el sentido del orden de los romanos se unió a las necesidades de la comunidad que tendía a la formación y a la ley. El amor no se empequeñeció, pero, visto en conjunto, se hizo sin duda más sobrio.

A grandes rasgos puede esbozarse el cambio de figura de la Iglesia, que afecta sólo a la variación de su visibilidad, pero no a la visibilidad misma, de la manera siguiente: en los primeros tiempos los miembros de la Iglesia se entendieron a sí mismos como comunidad de los hijos de Dios, herederos del reino de Dios en Cristo y hermanos entre sí, que constituían una comunidad de sacrificio y en Cristo cuya ley de vida eran la fe y la caridad. También había organización, y había pecados y disputas. Pero esto estaba en segundo término. «Con la entrada de los Césares en la Iglesia y la entrada de los obispos en los palacios imperiales, por una parte, y con la progresiva impotencia de los portadores del oficio político en el imperio romano, por otra, se destacó cada vez más en la Iglesia la fuerza de gobernar y cuidar al pueblo, incluso en las cosas puramente temporales. Los obispos de Roma demostraron repetidamente ser los únicos protectores verdaderamente fuertes del orden, y los salvadores en las tormentas ocurridas entre el siglo V y el VII. Sin León I, y sobre todo sin Gregorio I, Roma habría caído en el

caos, o mejor dicho, ambos significaron una duradera victoria sobre el creciente caos» (P. Lippert, *Die Kirche Cristi* (1931) 35). En esta época se despertó por vez primera en la Iglesia la conciencia viva de que el mundo y sus órdenes debían ser configurados según Cristo. La configuración del mundo según la ley de Cristo asumió a fines de la Edad Antigua y durante la Edad Media muchas formas. «Cuando el imperio romano bajó al sepulcro en Occidente, en una decadencia inaudita e indecible de todo orden y constitución terrenos, de la imagen de una caída universal se levantó la Iglesia como único poder sobreviviente e indestructible. Ella seguía estando sobre las siete colinas, estaba allí visible sobre todos los montes como una ciudad construída sobre roca, como compendio del orden y refugio frente a la crueldad y devastación» (Ib. 36). La actividad configuradora de la Iglesia llegó a su punto culminante en la Edad Media. Al disolverse los órdenes y vínculos medievales se fué sustrayendo a la Iglesia una esfera de la cultura tras otra. La configuración inmediata del mundo le fué quitada de las manos progresivamente. En lugar de eso la Iglesia se hace consciente con más viveza de su misterio más íntimo. Frente a las inclinaciones a la disolución del espíritu y del corazón, incipientes ya en el siglo XIII, se presenta con conciencia de su divina autoridad y, sobre todo, como maestra y legisladora. En este período empezó a hacerse más agudamente consciente que antes la diferencia, siempre existente, de Iglesia docente y discente. En la modernidad es sobre todo el oficio pastoral lo que es vivo y vivido en la Iglesia. Mientras que el cristiano antiguo y medieval era más claramente consciente de que él mismo era Iglesia y ayudaba a constituir la Iglesia, el católico de la modernidad, en general, se siente sobre todo (cierto que no exclusivamente) como subordinado. Cuando en esta época la Iglesia es llamada madre de los creyentes, la expresión tiene sonido distinto al de la antigüedad. Se piensa menos en la generación de la vida sobrenatural, que en la autoridad templada y suavizada por la espiritualidad e indulgencia. «En el peligro general de escisión y desorganización la Iglesia empezó a reunir sus fuerzas con extrema energía. El papado había trabajado continuamente ya en la época de las persecuciones romanas, cuando cada comunidad estaba confiada todavía casi totalmente a sí misma y a su obispo, por incluir a la totalidad de las comunidades cristianas en su cuidado activo y onniabarcador. «Pues Nos tenemos que tener más celo por la religión cristiana que ningún otro; Nos soportamos las cargas de todos los cargados», escribe el papa Siricio el año 385. Todos estos esfuerzos no habían cejado, por supuesto, en la época de las formulaciones altisonantes de la plenitud del poder papal. Gregorio VII dió un gran paso en este proceso de centralización y bajo Inocencio III la obra pareció consumada en el horizonte de la Edad Media. Pero ahora, en las tormentas de la nueva edad, todo peligró de nuevo y el fortalecimiento del poder central no apareció sólo como exigencia política y teórica de los papas, sino justamente como una necesidad vital de la Iglesia. No sólo la unión de los obispos con Roma, sino también la centralización de los poderes subordinados y de sus portadores fué fortalecida en un grado, que hasta entonces hubiera sido tenido por imposible» (Lippert, *o. c.*, 45 y sig.). Actualmente la Iglesia aparece de nuevo principalmente como la comunidad de los creyentes que están con Cristo ante la presencia del Padre, sin que desaparezca de la vista su autoridad encarnada en el oficio doctrinal y pastoral. V. A. Mayer Pfannholz, *Der Wandel des Kirchenbildes in der*

Geschichte, en: «Theologie und Glaube» 33 (1941), 22-34; íd., *Das Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte,* en: «Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, O. S. B.», edit. por Anton Mayer, Joh. Quasten y Burkhard Neunheuser, O. S. B.

El cambio de figura de la Iglesia, ocurrido a lo largo de la historia y que seguirá ocurriendo, significa, según una ley histórica ineludible, ganancia y pérdida o peligro, lo último transitoriamente al menos. La ganancia consiste en que la plenitud de lo que es la Iglesia aparece y se manifiesta cada vez con más claridad y visibilidad en sus elementos individuales. Los peligros de este cambio de figura están en que, al ser acentuados los rasgos particulares, pueden ser encubiertos otros.

K. Adam describe las pérdidas y ganancias de la manera siguiente: «Como el hombre no está libre en el espacio, sino que recibe siempre y necesariamente una influencia de su ambiente, el espacio histórico puede colorear característicamente la manifestación de la Iglesia mediante la particularidad de las intuiciones, tradiciones, costumbres y usos en él localizados. Por el hecho de que el Cristo místico procede de rama judía, tanto la predicación de los apóstoles como el primitivo culto cristiano y la primitiva constitución cristiana reciben un específico colorido judío. Las particularidades de la mentalidad judía, su estar pegada a la ley y a las obras de la ley no influyó únicamente en las comunidades misionales de San Pablo, sino que continuó soterrañamente influyendo y hasta hoy día hace peligrar en los piadosos no instruídos la pureza y características del evangelio cristiano de la salvación por la gracia, de la libertad de los hijos de Dios. Cuando más tarde el Cristianismo hundió sus raíces en el mundo greco-helenístico, la Iglesia tomó de la filosofía griega el nuevo ropaje lingüístico y su culto se asemejó en no pocas partes al culto de misterios, para poder hablar inmediatamente al alma occidental. Y así el Cristianismo apareció con ropaje occidental, cuando empezó su camino a través de los siglos. Era una forma necesaria, pero por otra parte era una forma que correspondía a las circunstancias especiales del nuevo campo de misión, sin agotar la catolicidad de su esencia, y que pudo poner en peligro y estrechar de momento su eficacia, porque el Evangelio fué trasmitido desde Occidente a Oriente, a los pueblos de ultramar. A ello se añade que con el nuevo ropaje lingüístico penetró en la Iglesia y en los círculos cristianos el modo greco-helenístico de pensar y con él la alegría griega por la especulación exagerada y la estéril mística conceptual, y también el dualismo helenístico con su escisión de espíritu y cuerpo y con su depreciación de lo corporal, que recordaba al gnosticismo. Cuanto más se extendía la Iglesia por el *orbis terrarum,* tanto más se hicieron sentir las influencias del mundo romano y germánico. Por su mentalidad arraigada en la autoridad, derecho y tradición y por su gran historia, Roma había sido autorizada y llamada en primera línea por la Providencia para configurar y hacer reconocer universalmente no sólo el

orden jurídico-eclesiástico germinalmente instituído por Cristo, sino especialmente el primado de jurisdicción de la *cathedra Petri*. Era natural que la atmósfera política que rodeaba desde siempre a la *urbs*, en el momento en que la autoridad del emperador romano occidental y oriental se quebraba ante los ataques de la raza germánica, se mezclara íntimamente con la sobresaliente autoridad religiosa de la *ecclesia principalis* y que el primado papal de jurisdicción se impusiera cada vez más mediante el poder político y exigiera desde Gregorio VII una *potestas directa* y desde San Roberto Belarmino al menos una *potestas indirecta*, incluso sobre los poderes mundanos. Por indudable que sea el hecho de que esta plenitud de poder era hasta la alta Edad Media la forma más eficaz y oportuna en que la Iglesia podía asegurar lo más propio de ella, sus tareas espirituales, la conservación de su libertad frente a los principios y la defensa de su autoridad frente a la conciencia moral cristiana, no es menos cierto, por otra parte, que las formas especiales de esa plenitud de poder no fluyeron de la esencia del Evangelio, sino que estaban condicionadas por el ambiente; y en ese condicionamiento por el ambiente implicaban la posibilidad y el peligro de hacer de la Iglesia un reino de este mundo y de llevar a los países en vez de la bendición de la salvación, lucha e intranquilidad. De tipo completamente distinto son las influencias que la Iglesia recibió del mundo germánico (en sentido etnológico, no político). La subjetividad rica en vivencias del alma germánica, su ímpetu faústico, su abertura a la profundidad de los problemas y a las paradojas, empujaría siempre hacia el aflojamiento de los rígidos sistemas de conocimientos y valores y sacudiría siempre la estructura fija de los órdenes eclesiásticos. El pueblo germánico será siempre el hogar propio de desasosiego, que empuja desde lo viejo a lo nuevo y se pone en guardia contra la petrificación y anquilosamiento de las formas recibidas. Por creador que sea ese desasosiego mientras pone en marcha y activa las fuerzas organizadoras del Cuerpo de Cristo, obra destructoramente en la existencia de la Iglesia, cuando no se pone al servicio de tales fuerzas o de la unidad del Cuerpo de Cristo, sino que se autonomiza. Con ello destruye el vínculo de la fe y caridad que mantiene unida a la Iglesia. Es propio del espíritu germánico, que ese desasosiego no se quede en la superficie, sino que cale profundo e incida en la totalidad. Por eso influye tan catastróficamente en la reforma de Lutero. Todavía lleva la vestidura de esclava de la Iglesia una desgarradura y nadie sabe si se cerrará o se aumentará» (*Vom Aegernis zum sieghaften Glauben*, en: «Die eine Kirche», edit. por Er. Kleineidam-O. Kuss, 1939, 46-48).

El peligro está, por tanto, en que los hombres que soportan la Iglesia no se ajusten a la totalidad que abarca a todos los individuos, sino que realicen terca e independientemente su carácter especial y sus particulares deseos y rompan por ello la unidad ocultando, en vez de representar, la verdadera esencia de la Iglesia. Esto puede manifestarse en que destaquen y concedan validez únicamente a un rasgo esencial de la Iglesia que está ordenado de modo especial a su esencia propia, uno, por ejemplo, el orden; otro, la unión mística con Dios; éste, la doctrina; aquél, los sacramentos. Lo que en la

Iglesia forma unidad indisoluble es separado y repartido aquí. Es precisamente en la plenitud de los valores, en lo que se funda el hecho de que las verdades y valores particulares puedan destacarse de la totalidad y ser conducidos hasta la absoluta monarquía, el hecho de que el miembro y la parte puedan crecer excesivamente en perjuicio del todo. La magnificencia de una sola parte puede dominar ya al hombre de manera que le impida ver el todo. Y entonces le es difícil contemplar en unidad los rasgos particulares y afirmarlos todos.

Cuando una parte especial es absolutizada como que fuera el todo, nace la herejía. El hereje está fuera de la comunidad eclesial de la fe, porque no afirma la plenitud objetiva, sino que separa una parte de esa plenitud y a ella sola concede validez. Pero también dentro de la Iglesia hay que contar con los desplazamientos del equilibrio, con los cambios de acento. Aparecen expresamente en las épocas en que surgen las exageraciones y absolutizaciones heréticas del tipo mentado. En tales épocas la Iglesia, impulsada por el cuidado de la totalidad, piensa en proteger las partes amenazadas. Por eso pone en ellas una especial importancia. Por ejemplo, en la época de la Reforma fué especialmente acentuado el sacerdocio especial que los reformadores negaban. La doctrina del carácter sacerdotal de todos los bautizados pasó, frente a tal hecho, a segundo término. No fué negada, por supuesto, pero frente a la verdad del sacerdocio especial, con razón defendida, no pudo desarrollar sus fuerzas convenientemente durante largo tiempo. El desplazamiento de acento condicionado por la apologética y por la polémica fué corregido a lo largo del tiempo. Gracias a la renovación litúrgica fué vuelto a su posición de equilibrio el péndulo que había oscilado fuertemente hacia un extremo. Y fué precisamente la polémica lo que llevó a un enriquecimiento. La negación de un contenido de la Revelación obliga, respectivamente, a su penetración más clara y profunda. El resultado constituye la formulación expresa, tal como se nos presenta en el dogma. El dogma representa la formulación, hecha por la Iglesia, de un contenido de la fe. Ocasión de ella suele ser por regla general la negación o puesta en peligro del correspondiente contenido de la fe.

Aparecen evidentes estos peligros, si reflexionamos en la tarea de la Iglesia: configurar la vida de Cristo en el mundo. Para lograr cumplirla tiene que unirse lo más íntima y vivamente posible al mundo, tiene que predicar el Evangelio al estilo de los diversos tiem-

pos y pueblos para que sea oído; tiene que tener en cuenta las cuestiones y necesidades de la época. Pero a la vez tiene que mantener su distinción del mundo. Y entonces amenaza el peligro de no encontrar el estrecho sendero por el que tiene que caminar la Iglesia, para no caer ni en el uno ni en el otro abismo. Caería en el uno, si se perdiera en el tiempo y en el mundo, en las cuestiones que están sólo al margen de la Revelación, que tal vez sean de suma importancia para la vida terrena, pero que no son aclaradas por la Revelación o sólo lo son débilmente, o si se tomara tales esfuerzos y trabajos en la configuración y ordenación de lo terreno, que la predicación de la palabra de Dios o la realización de la liturgia salieran perjudicadas por ello (Cristianismo cultural)—se faltaría contra el precepto de Cristo: buscad primero el reino de Dios y su justicia, que todo lo demás se os dará por añadidura *(Mt.* 6, 33)—, y, finalmente, si no opusiera resistencia desde la Revelación a las erróneas y funestas ideas del tiempo, sino que se abandonara a ellas. Así ocurrió que algunas «manos locas mancharon la túnica del Cristo místico con la sangre de los herejes torturados y de las brujas quemadas».

La Iglesia no puede sustraerse a esos peligros, huyendo del mundo. Tiene que permanecer en el sendero estrecho. De otro modo caería inmediatamente al otro lado. Esto es lo que muestra el Oriente cristiano ortodoxo. Con grande y vigilante celo cuidó el santuario, pero se cuidó mucho menos de santificar el mundo. La Iglesia oriental vive de la conciencia de que la Iglesia es una colonia del cielo en la tierra *(Phil.* 3, 20), pero no intenta infundir en el mundo las fuerzas de vida de Cristo glorificado (Cristianismo cultual). En realidad la Iglesia no es ni una mera comunidad cultual, ni una mera sociedad cultural. Sin embargo, es también una comunidad cultual y por eso precisamente sirve de hecho a la cultura. Véase sección III (tarea de la Iglesia).

El peligro del apartamiento del mundo se manifiesta en la lejanía del tiempo, y de dos modos ciertamente: como desprecio de los valores y verdades contenidos en los movimientos incipientes y en las intuiciones de la época, y como anquilosamiento en las formas de predicación y vida pastoral condicionadas por el tiempo y devenidas históricas, que no son ya apropiadas para una época nueva. Ambas cosas pueden ocurrir por el cuidado y responsabilidad de la Iglesia ante la pureza e invulnerabilidad de la Revelación intemporal. Pero la eterna e inmutable Revelación no es un reino de ideas, que con sosegada serenidad se balancea en el aire por encima del mun-

do y de los tiempos, sino que es una fuerza que quiere actuar, levadura que ha de transformar el tiempo y el mundo, verdad que debe ser entendida creída y realizada con creyente comprensión.

La Iglesia es la manifestación de la eternidad, pero en el tiempo precisamente. En la Iglesia se desposa la inmutable eternidad con el tiempo mudable. En el plano de la evolución histórica esto aparece como síntesis del auténtico progreso y de la tradición auténtica. La Iglesia no puede vivir ni en una continua revolución ni en una rígida restauración. Sobre el fundamento de la tradición tiene que responder continuamente a las cuestiones de la actualidad respectiva y encontrar, por tanto, soluciones nuevas para los nuevos problemas. Sin embargo, si una teología nueva se manifestara como teología progresiva exclusivamente, no sería eclesiológica, porque no tendría continuidad con el pasado. Y viceversa: una teología sin el progreso exigido por la nueva situación de los problemas, sería una teología tradicional muerta. La Iglesia en la vida de su fe en Cristo junta en unidad lo nuevo y lo viejo, pero de manera que lo nuevo es siempre lo antiguo desarrollado y lo antiguo el germen de lo nuevo, es decir, del conocimiento nuevo que brota del germen. A los miembros de la Iglesia les es impuesta, por tanto, la tarea de avanzar incansablemente desde la eternidad al tiempo y de regresar desde el tiempo a la eternidad. Si no hacen lo primero, la Iglesia ofrece una imagen de anquilosamiento, si se olvidan de lo segundo, la Iglesia parecerá mundanizada. En el primer caso parece traicionar al mundo, en el segundo a Dios. Ciertas imperfecciones y tensiones dentro de la Iglesia no se fundan en fallos morales, sino en la tarea, jamás del todo acabada, de aceptar en el espíritu y en el corazón a Dios y al mundo, a la eternidad y al tiempo, a lo nuevo y a lo viejo.

Por otra parte, la historia de la Iglesia demuestra que tiene siempre suficiente energía vital para cumplir las tareas que van surgiendo del cambio de situaciones históricas. En su unión creyente a Cristo encuentra, por ejemplo, la respuesta justa a la cultura y ciencia modernas, y, en especial, a las ciencias de la naturaleza. Y así cambia su figura conforme a las exigencias que el tiempo plantea a quien tiene que predicarle el Evangelio y actualizar su obra. La Iglesia actual ha caracterizado de modo distinto al de la Iglesia medieval el rasgo de lo litúrgico, de lo misional, de lo jurídico (Código de Derecho canónico del año 1918), de lo mariológico, de la actividad del laicado, de la abertura a los problemas del tiempo,

en una palabra, de la abertura frente al mundo y recogimiento y profundización en su íntimo misterio. Véase, por ejemplo, la colección de documentos y discursos de Pío XII.

b) Sin embargo, la unión de lo divino con lo humano no es únicamente unión con la unilateralidad humana, con la insuficiencia del espíritu y con la debilidad del corazón, sino también con el pecado humano. El autoextrañamiento de Dios alcanza aquí su punto más profundo.

Pío XII toma actitud frente a la cuestión de la Iglesia de los pecadores en la encíclica *Mystici Corporis:* «Pero si en la Iglesia se ve algo, que traiciona la debilidad de nuestra naturaleza humana, ello no es inculpable a su constitución jurídica, sino más bien, a la lamentable inclinación del individuo hacia el mal. Su divino fundador soporta esa debilidad, incluso en los miembros más altos de su Cuerpo místico, para que sea probada la virtud del rebaño y de los pastores y crezcan en todos los méritos de la fe cristiana. Pues, como hemos dicho ya, Cristo no quiso excluir a los pecadores de la comunidad por El fundada. Por tanto, el hecho de que algunos miembros padezcan achaques espirituales, no es razón ninguna de disminuir nuestro amor a la Iglesia, antes bien de tener mayor compasión de sus miembros.

Sin defecto resplandece nuestra venerable Madre en sus sacramentos, con los que da a luz y alimenta a sus hijos, en la fe que conserva siempre incólume, en sus santas leyes por las que obliga a todos, y en los consejos evangélicos a los que ella anima, finalmente en los dones y carismas celestiales, por los que con inagotable fecundidad produce ejércitos innumerables de mártires, vírgenes y confesores. No se puede hacerlos reproches, si alguno de sus miembros está enfermo o herido. Diariamente implora a Dios en nombre de ellos: «Perdónanos nuestras deudas» y se dedica a su cuidado espiritual continuamente con fuerte corazón de madre.»

Los hombres que con el bautismo entran en comunidad de vida con Cristo y viven con El, son ciertamente arrebatados a la esfera del pecado y trasladados al mundo celestial *(Eph.* 2, 6). Pero sólo es infundido en ellos el germen de la gloria de Dios. Está todavía oculto y tiene que crecer hasta el pleno desarrollo. En la muerte acabará su crecimiento y maduración. Hasta entonces el pecado tiene poder incluso sobre los unidos con Cristo. Incesantemente amonesta la Escritura a hacer una vida conforme a la unión con Cristo. La unidad con Cristo, en que se encarna el amor de Dios, y con el Espíritu

de Cristo, el Espíritu Santo, amor personal de Dios, se realiza, cuando el egoísmo humano no opone resistencia, en una vida de amor sacrificado y desinteresado, al servicio de los hermanos y hermanas. Quien quiera hacer una vida que corresponda a su ser más íntimo está, por tanto, obligado a dominar en sí mismo las fuerzas del egoísmo y egocentrismo. Cuanto más se dedique a esa tarea continua, tanto más dolorosamente le revelarán su poder las fuerzas del egoísmo. Es libre de dejarse dominar por ellas y de permitir que configuren su vida. Entonces se ve con evidencia que la santificación no es un proceso mecánico, sino una lucha continuada para imprimir la figura de Cristo hasta en las últimas ramificaciones de nuestro pensar, desear y querer. Hay que contar con los fallos y con el cansancio. El egoísmo de cada bautizado aparece entonces como pecado de la Iglesia, porque el individuo no puede hacer nada, sino como miembro de la Iglesia. Todo lo bueno y malo que hace, lo hace como perteneciente al abarcador «nosotros» que es la Iglesia. La Iglesia aparece como pecadora, cuando los miembros pecan. Por tanto, todos los miembros son responsables de que la Iglesia sea pecadora o santa.

Denunciaría una falsa idea de la Iglesia, el medir su pecaminosidad o santidad por la santidad o pecado de algunos miembros especialmente destacados, exclusivamente. Puesto que todos los bautizados constituyen y representan a la Iglesia, en todos juntos y en cada uno de ellos se hace visible la santidad y pecado, la dignidad e indignidad de la Iglesia. No es, por tanto, necesario recordar los siglos X y XVI, cuando se habla de la pecaminosidad de la Iglesia. Es peor la tibieza e indiferencia, la soñolencia y pereza, la falta de amor y la envidia, de que está llena la vida diaria de los cristianos. La pereza de los buenos es más fatal que la maldad de los malos. Por tanto, no es exclusivamente la santidad o pecado de los portadores de un oficio eclesiástico lo que hace aparecer a la Iglesia como pecadora o santa, sino la santidad e indignidad de todos los bautizados. Cierto que llaman más la atención la indignidad y santidad de miembros de la Iglesia en los que ella se representa con la máxima claridad. El egoísmo es irritante y sorprendente, sobre todo en quienes, por razón de su oficio, tienen una obligación especial de servicio. Pero justamente el oficio que nosotros conocimos como protección y salvador de la violencia de las llamadas personalidades con-

ductoras, puede ser también una tentación para los hombres. Esto no le extrañará a quien sepa que precisamente los dones más altos implican los máximos peligros.

K. Adam creyó poder decir hace veinte años (*o. c.*, 42): «Existe la impresión de lo legalista, rígido, impersonal, que puede partir del ministerio y que partirá de él sobre todo en los casos en que para cumplir urgentes tareas ha tenido que dividirse en suboficios que dificultan o retraen el intercambio inmediato de espíritu a espíritu, el contacto vivo del creyente con los portadores del oficio instituídos por Dios. Esta impresión de rigidez e impersonalismo puede hacerse insoportable allí donde una credulidad inculta ve el oficio exclusivamente en sus formas externas y amenaza absolutizarlo y endiosarlo convirtiéndolo en fin de sí mismo, como que toda la Iglesia existiera para él sólo y no fuera servicio y organismo de la Iglesia, como que lo esencial y propio de la Iglesia fuera en primer término lo institucional... y no lo vivo y espiritual, la revelación de la gracia de Cristo, la unión creyente y amorosa de su Cuerpo místico. Santo Tomás insiste en que la gracia de Cristo regalada a los creyentes es lo más importante (*potissimum*) en el Nuevo Testamento, que es aquello en que «está toda su fuerza»... La Iglesia es en lo más íntimo y esencialmente espíritu del Espíritu de Jesús, vida de la Vida de Jesús, espíritu y vida, que, por supuesto, se manifiestan necesariamente en signos externos, en órdenes, en instituciones. Por eso son imaginables las posibilidades de que lo institucional oprima este espíritu y esta vida, en contra de su sentido original y en contra de las evidentes intenciones del Señor. La *exinanitio* del Cuerpo de Cristo consiste, en este caso, en que el signo externo no revela su sentido y contenido sobrenaturales, sino que los oculta, y en que puede ser más para caída que para resurrección de los creyentes que no son capaces de ver más hondo.»

Si el mal en el mundo de Dios santo es ya un oscuro misterio, el pecado en la Iglesia, que vive de la santidad de Cristo, es un misterio inexplicable. Tiene su fundamento de posibilidad en la libertad humana y en la providencia divina. El pecado en la Iglesia es una parte del misterio que representa el autoextrañamiento del Hijo de Dios en la naturaleza humana y el hecho de que el Hijo de Dios encarnado fuera tentado por el demonio. Cristo predijo que el demonio que trató de hacer fracasar la obra de la salvación, trataría de impedir la realización de la salvación (*Lc.* 22, 3). Del mismo modo que intentó vencer a Cristo, intenta también vencer a la Iglesia y no sólo desde fuera, sino desde dentro y para ello hace todos los esfuerzos posibles para arrojarla al pecado, al egoísmo, a la caída. Las tentaciones que puso a Cristo, se las pondrá a la Iglesia hasta el último día de su existencia. A Cristo le exigía poner su poder divino al servicio de fines terrenos, cumplir su obra salvadora con medios terrenos, demostrando poder terrestre, y no por la Cruz y la

muerte, y finalmente rendirse a la gloria de esta tierra (*Mt.* 4, 1-11). Jamás vive la Iglesia sin una de esas tentaciones y todo pecado significa caer en una de ellas. Cristo predijo también que los esfuerzos del demonio tendrían éxito. En las redes de la Iglesia habrá también peces malos. En el campo crecerá la cizaña entre las espigas de trigo. La mitad de las vírgenes llegarán tarde a la procesión nupcial. Cristo reprende a sus discípulos cuando disputan por el primer puesto y les precave contra la vanagloria y envidia, contra la voluntad de señorío y poder (*Mc.* 10, 35-45). ¿Cómo esperar otra cosa? Precisamente donde se haga la lucha contra el pecado con más seriedad y eficacia, el «padre de la mentira», el contradictor de todo lo bueno hará los máximos esfuerzos por inducir a los hombres al pecado. No lo logrará del todo, mientras la Iglesia conozca el pecado y haga penitencia por él. Así obra en realidad, aunque a veces disculpe o encubra los pecados de alguno de sus miembros.

La Iglesia, que es configurada por el Espíritu Santo, por el poder personal de Dios que arguye al hombre de pecado (*Jo.* 16, 8), conoce el pecado con más horror y preocupación que nadie. Nadie condena el pecado en la Iglesia con más dureza que la Iglesia misma. Conoce el abismo y horror del pecado porque lo mide con la santidad de Dios. Inundada por las fuerzas de la santidad se sabe bajo la justicia de Dios santo. La fe en la santidad de Dios y en su propio ser la impulsa a superar el mal y a apartarlo de sí. Este es precisamente el sentido de su existencia. La Iglesia dejaría de ser Iglesia si abandonara esa misión. Pero no ocurre como si un grupo de miembros de la Iglesia cumplieran esa tarea en otro, de forma que los pecadores y no-pecadores estuvieran frente a frente, sino que es toda la Iglesia quien la cumple continuamente en todos los miembros con preocupada fe. Cada uno tiene en ella diversas funciones, pero todos los miembros de la Iglesia son enseñados a rezar diariamente: perdónanos nuestras deudas. Todos tienen que hacer la confesión de sus culpas al ofrecer el Sacrificio. Después de la consagración del pan y del vino, el sacerdote, aunque dice las demás oraciones en voz baja, tiene que rezar en voz alta por el perdón de los pecados. Continuamente es administrado el sacramento de la penitencia a cuya recepción están obligados todos los cristianos, incluso el papa, los obispos y sacerdotes. La Iglesia hace ininterrumpidos esfuerzos para vencer el mal en sí misma. Trabaja sin darse jamás por satisfecha. Si lo estuviera, caería en las tentaciones del demo-

nio. Pero la santidad de Dios la mantiene en desasosiego y movimiento. Jamás se concluye, siempre está haciéndose, en tanto que los hombres que la constituyen tienen que crecer continuamente en el amor de Cristo. La Iglesia vive, por tanto, continuamente en la tensión del presente pecador hacia el santo futuro, del ahora hacia el después. Vive orientada hacia su figura futura. Reza interminablemente por la venida de Cristo (cfr. la postcomunión de la misa), no sólo por la venida al juicio final, sino por su venida al tiempo, para que la libre del pecado y de la culpa. La Iglesia es peregrina no sólo en el sentido de que camina a través de todos los tiempos y lugares, sino más, y más significativamente, porque está en camino desde el pasado arrepentido, por el penitente presente hacia el santo futuro, es decir, hacia la santidad de Dios. Pero la llegada sólo ocurrirá al fin de los tiempos. Sería fantástico esperar que la Iglesia va a poder formar a los hombres a lo largo de los siglos de manera que no se entreguen ya más al mal. No es fallo de la Iglesia, que después de tan larga actividad irrumpan con no disminuída violencia la crueldad y el odio. El amor y disposición de sacrificio no se heredan de generación en generación como una cualidad corporal. La santificación no es un proceso orgánico. Sólo se alcanza mediante la decisión del corazón y de la voluntad. Cada hombre y cada generación debe encontrar para sí esa decisión. En cada hombre y en cada generación tiene la Iglesia que empezar de nuevo su obra santificadora. Siempre tiene que empezar desde el principio. Cuanto más se acerquen los tiempos a su fin, tanto más costosa y agotadora será su obra santificadora. El odio se multiplicará. Las caídas ocurrirán en una medida insospechada. Cfr. el *Tratado de los Novísimos*.

Dios ha incluído también el pecado en su plan salvífico. Precisamente el pecado es un continuo estímulo para el arrepentimiento y la penitencia, para el amor y el agradecimiento. Esto no mengua la responsabilidad del pecador. Tiene que haber escándalos. Pero ¡ay del hombre por quien vengan! (*Mt.* 18, 7). Para quien ve y vive el mal, el mal puede convertirse en maldición o bendición. Aunque la verdad de la predicación eclesiástica es independiente de la santidad o indignidad del predicador, a los hombres les es más fácil creer en un misterio que demuestra su fuerza en la vida del predicador. Viceversa, algunos toman la indignidad del predicador como pretexto para negar fe a sus palabras. En realidad, precisamente el pecado dentro de la Iglesia, que oculta lo divino, deja espacio al

hombre para decidirse continuamente al «sin embargo» de la fe. Le defiende del dejarse fascinar y cegar por la grandeza y dignidad humanas del culto a lo humano, manteniendo así el corazón libre para Dios. Y así adquiere la fe su verdadero fundamento, que no es nada humano, sino Dios que se revela. «Por el hecho del mal vinieron al mundo la Revelación y la Salvación; por ese hecho tenemos que decidirnos de nuevo por la Revelación y Salvación de Cristo, hacernos cristianos en sentido profundo.» «Por el hecho del mal se ve hasta qué punto estoy arraigado en la Iglesia, hasta qué punto creo en ella. Por tanto, el mal en la Iglesia prepara el misterio de mi elección o reprobación. Por el mal soy obligado a buscar el buen contenido más profundo. El mal en la Iglesia siempre es tal, que en un estrato más profundo irrumpe en ella el bien» (Feurer, *Unsere Kirche in Kommen*, 1938, 147. 153). Por tanto, quien ame a la Iglesia, tiene que amarla en su figura concreta, lo mismo que solo ama verdaderamente a su mujer quien la ama en su apariencia concreta no en una idealización irreal.

c) Como la Iglesia tiene existencia histórica, está mezclada en las luchas y tensiones, en las oposiciones y contradicciones, porque transcurre la historia. Su participación en la historia es de tipo especial. No le interesan los órdenes de lo terrestre, sino la re-creación y transformación del corazón humano, su liberación de la autonomía humana, su introducción en la vida de Cristo. El hombre es llamado y obligado por el amor de Dios. La autonomía y egoísmo humanos se defienden. El hombre autónomo se defiende contra la Iglesia, lo mismo que defendió contra Cristo. Rechaza la exigencia de la Iglesia y en esa repulsa se siente tanto más justificado, cuanto menos puede la Iglesia legitimar el carácter divino de su exigencia, dada su externa debilidad e impotencia. Se escandaliza de ella. La repulsa puede llegar a odio y persecución. El odio a Cristo condujo a matarlo. Y también el odio al Cuerpo de Cristo, la Iglesia, continuará hasta la aniquilación de la existencia visible de la Iglesia y de sus miembros. La Iglesia no puede oponer ningún poder externo al poder externo que la oprima. Considerada por fuera, está desvalida frente a él. Cristo predijo este destino: «Os envío como ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas. Guardaos de los hombres, porque os entregarán a los sanedrines y en sus sinagogas os azotarán. Seréis llevados a los gobernadores y reyes por amor de mí, para dar testimonio ante ellos y los gentiles. Cuando os entreguen no os preocupe cómo o

qué hablaréis, porque se os dará en aquella hora lo que debéis decir» (*Mt.* 10, 16-19). Al principio los Apóstoles no pudieron comprender toda la importancia de estas palabras. Pero tuvieron que rastrear su seriedad, cuando se cumplieron literalmente en ellos. Entonces experimentaron que el siervo, en realidad, no está sobre su Señor (*Jo.* 15, 20). El «mundo» con sus inclinaciones puramente intramundanas fué intranquilizado por Cristo y el mundo buscó la tranquilidad aniquilando a Cristo. La misma razón tiene para proceder contra la Iglesia, que actualiza la obra de Cristo en todos los tiempos. «Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros. Si fuéseis del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero porque no sois del mundo, sino que yo os escogí del mundo, por eso el mundo os aborrece. Acordaos de la palabra que yo os dije: No es el siervo mayor que su señor. Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán; si guardaren mi palabra también guardarán la vuestra. Pero todas estas cosas haránlas con vosotros por causa de mi nombre, porque no conocen al que me ha enviado» (*Jo.* 15, 18-21). La Iglesia no estará sin apuros (*Jo.* 16, 33). A consecuencia de su comunidad con Cristo no puede sustraerse al destino de Cristo. Cristo, su Cabeza, fué glorificado, ciertamente, pero llegó a la gloria pasando por la muerte. La Iglesia se encuentra todavía en ese paso. Su camino conduce a la Cruz. Atraviesa por la muerte en todos sus hijos. La salvación de los hombres no ocurre como que Cristo hubiera abierto una puerta, por la que el hombre entra en el cielo, sino que el hombre se incorpora a Cristo y con El pasa de algún modo el mismo camino de muerte que El pasó. En su muerte venció Cristo los poderes del mal. Su muerte fué un triunfo. Del mismo modo, en la Cruz vence la Iglesia al pecado y a la muerte. En su Cruz crece la gloria. No son, pues, los tiempos de paz externa y de posesión indiscutida los más gloriosos para la Iglesia, sino los de persecución y muerte. Así se comprende la confianza de San Pablo: «Pero llevamos este tesoro en vasos de barro para que la excelencia del poder sea de Dios y no parezca nuestra. En mil maneras somos atribulados, pero no abatidos; en perplejidades no nos desconcertamos; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, no nos anonadamos, llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Mientras vivimos estamos siempre entregados a la muerte por amor a Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. De manera que en nosotros obra

la muerte; en vosotros la vida» *(II Cor.* 4, 7-12). «En nada demos motivo alguno de escándalo, para que no sea vituperado nuestro ministerio, sino que en todo mostrémonos como ministros de Dios, en mucha paciencia, en tribulaciones, en necesidades, en angustias, en azotes, en prisiones, en tumultos, en fatigas, en desvelos, en ayunos, en santidad, en ciencia, en longanimidad, en bondad, en el Espíritu Santo, en caridad sincera, en palabras de veracidad, en el poder de Dios, en armas de justicia ofensivas y defensivas, en honra y deshonra, en mala o buena fama; cual seductores siendo veraces; cual desconocidos siendo bien conocidos; cual moribundos bien que vivamos; cual castigados, mas no muertos; como mendigos, pero enriqueciendo a muchos; como quienes nada tienen poseyéndolo todo» *(II Cor.* 6, 3-10).

d) Los múltiples riesgos y peligros de la Iglesia, de dentro y de fuera, jamás serán superados. Es la criatura más débil e impotente, ya que está totalmente entregada a manos del hombre libre con su terquedad y obstinación. Cuanto más puramente ha vivido su propia misión, cuando menos se ha abandonado a la espada y al arco, a los carros y caballos, a los brazos humanos, cuando menos mundana ha sido, tanto más indefensa ha estado, tanto más ha irritado a los orgullosos (Newman). Pero a la vez es la criatura más independiente y poderosa, ya que es el Cuerpo de Cristo resucitado, y está llena de las fuerzas de su Cuerpo glorioso sustraído a todo ataque humano. Como Cristo, o el Espíritu Santo enviado por El, es su más honda razón vital, es indestructible. El Espíritu Santo es la fuerza, personal e invencible, de resistencia frente al pecado. Por mucho que el pecado la desfigure, no la dominará jamás del todo. El Espíritu Santo, Santidad personificada, obra en ella y por eso es siempre santa en su núcleo más íntimo, en su corazón. Desde su santo centro fluyen fuerzas de santidad también a través de sus miembros. Por eso no faltarán jamás en ella santos, sean conocidos o desconocidos. Jamás declinarán en ella la fe valiente y el amor dispuesto al sacrificio.

Jamás faltarán en la Iglesia las actitudes a que tiende la obra del santo *(Gal.* 5, 22). La historia da al que sabe ver una abundante prueba de ello. Lugar y garantía de la influencia santificante del Espíritu Santo son preferentemente los sacramentos. En ellos Cristo, como invisible administrador principal, infunde a los creyentes su propia vida en el Espíritu Santo. La eficacia de los sacramentos no puede ser impedida por la corrupción de su administrador ni esen-

cialmente aumentada por su santidad. Pues Cristo, o el Espíritu Santo, respectivamente, obra por medio de un instrumento digno y por medio de un instrumento indigno con la misma fuerza irresistible. Los sacramentos obran *ex opĕre operato*, es decir, en razón de su realización. En esto está la garantía de que la santidad no faltará jamás en la Iglesia.

Y así la indestructible santidad y la esencial invencibilidad de la Iglesia se sigue de su esencia, ya que es una comunidad formada y hecha por la santidad en persona. La razón interna de la indefectibilidad de la Iglesia dentro de la historia es su unión con Cristo y con el Espíritu Santo. A ello se añade como garantía seria de su invencibilidad la promesa expresa de Cristo: las puertas del infierno no prevalecerán contra ella *(Mt.* 16, 18). En esta promesa se dicen dos cosas: la Iglesia estará siempre en lucha con los poderes de las tinieblas, pero jamás será vencida en esa lucha sin fin. No se promete su victoria y triunfo, su poder y gloria, en este mundo. Se dice únicamente que no será aniquilada por los poderes destructores. Esto es cierto aunque se le hagan grandes heridas y se le preparen grandes crisis (K. Adam, *Das Problem des Geschichtlichen in Leben der Kirche*, en: «Jahresbericht der Görresgesellschaft», 1936, 76). Estos dos puntos de vista son ofrecidos también en la parábola de la cizaña *(Mt.* 13, 24-43) y en la de la pesca *(Mt.* 13, 47-50).

Cristo hizo portador visible de su promesa—como hemos visto—al Apóstol Pedro, roca viva, sobre la que edificó su Iglesia, que se continúa en los sucesores de Pedro, los obispos de Roma. En su oficio magisterial y pastoral ancla la solidez y seguridad de la Iglesia. La Iglesia recibe su máxima seguridad en la infalibilidad del papa y de la totalidad de los obispos con él unidos. En la infalibilidad del papa ancla la infalibilidad de la Iglesia. El individuo creyente puede equivocarse en cosas de la fe, también cada uno de los obispos, y hasta el papa cuando escribe un libro o una carta por cuenta propia o habla a un determinado grupo de oyentes. Pero cuando predica e interpreta la palabra de Dios a toda la Iglesia y como obispo de toda la Iglesia, es infalible. En las palabras del papa habla entonces toda la Iglesia. En sus palabras se confiesa a favor de Cristo toda la Iglesia. En sus palabras, finalmente, da testimonio de Cristo el Espíritu Santo, configurador de la Iglesia. La infalibilidad no se funda, pues, en las fuerzas, dones o conciencio-siedad de los hombres, sino en el Espíritu Santo. La esperanza de los cristianos en la invencibilidad de la Iglesia no se apoya en segurida-

des exteriores, sino en la certeza de que el Espíritu Santo es su corazón. Este hecho no es comprobable por los sentidos. Tampoco se puede demostrar con ponderaciones racionales. Pero lo sabemos y somos conscientes de él por la fe. Por eso la Iglesia sigue estando tranquila y segura en las mayores amenazas. Tiene conciencia de ser mantenida por la fuerza de Dios mismo. Esta seguridad última y fidelísima no garantiza, claro está, la tranquilidad externa ni la externa posesión, sino la indestructibilidad de su vida interior. Por amor a esa vida, no pocas veces, cuando en la Iglesia hay enfermos algunos miembros importantes, Dios suscita, como la historia indica, tormentas, que irrumpen desde fuera sobre ella, que «abaten todo lo podrido y corrompido y crean luz y aire para los gérmenes que brotan nuevos». «¿No fueron precisamente las apasionadas luchas de nacionalidades, que, desde Felipe el Hermoso y Luis de Baviera hasta las guerras italianas por la libertad, se desencadenaron contra la Silla Apostólica y la llevaron al borde del abismo, el medio providencial de librar a la Cátedra de San Pedro de los lazos enredados de los poderes políticos y de hacerla volver a su idea original de un primado puramente espiritual?» (K. Adam, *o. c.* 79). Cosa semejante se podría demostrar de los movimientos del Humanismo, Renacimiento, Ilustración y Reforma. Dios, Señor de la historia, prueba a la Iglesia en los temporales y tempestades, para que no olvide nunca, que es peregrina en esta tierra y que su tarea consiste en transformar el mundo conforme a la imagen de Cristo y llenarlo de su espíritu y vida. Es el instrumento de Dios para infundir el espíritu de Cristo en la historia humana. Dios la cincela y martilla hasta hacerla un instrumento apropiado. Por amor a esa tarea no morirá a pesar de todos los cambios de figura, mientras la historia esté de camino hacia Dios.

e) La Iglesia tiene conciencia viva de su indestructibilidad. En el Concilio Vaticano profesa su «invicta e invencible solidez» (D. 1794). Explica el Concilio: «Ahora bien, lo que Cristo Señor, príncipe de los pastores y gran pastor de las ovejas, instituyó en el bienaventurado Apóstol Pedro para perpetua salud y bien perenne de la Iglesia, menester es dure perpetuamente por obra del mismo Señor en la Iglesia que, fundada sobre la piedra, tiene que permanecer firme hasta la consumación de los siglos. A nadie a la verdad es dudoso, antes bien, a todos los siglos es notorio que el santo y beatísimo Pedro, príncipe y cabeza de los Apóstoles, columna de la fe y fundamento de la Iglesia católica, recibió las llaves del reino

de manos de nuestro Señor Jesucristo, salvador y Redentor del género humano; y, hasta el tiempo presente y siempre, sigue viviendo y preside y ejerce el juicio en sus sucesores (cfr. Concilio de Efeso, v. 112), los obispos de la Santa Sede Romana, por él fundada y por su sangre consagrada. De donde se sigue que quienquiera sucede a Pedro en esta cátedra, ese, según la institución de Cristo mismo, obtiene el primado de Pedro sobre la Iglesia universal. «Permanece, pues, la disposición de la verdad, y el bienaventurado Pedro, permaneciendo en la fortaleza de piedra que recibiera, no abandona el timón de la Iglesia que una vez empuñara» (S. Leo M., *Sermo 3 de natali ipsius* 3).

Por esta causa, fué «siempre necesario que» a esta Romana Iglesia, «por su más poderosa principalidad, se uniera toda la Iglesia, es decir, cuantos fieles hay, de dondequiera que sean» (S. Irenaeus, *Adv. haer.* 3, 3), a fin de que en aquella Sede de la que dimanan todos «los derechos de la veneranda comunión» (S. Ambrosius, *Epist.* 11; 4), «unidos como miembros en su cabeza se trabaran en una sola trabazón de cuerpo» (D. 1824). En la encíclica *Satis Cognitum* León XIII habla de una sempiterna y única duración de la Iglesia (D. 1955). Es característico, que la Iglesia haya formulado esta su creyente autocomprensión precisamente en las épocas de mayor peligro. No desespera ni puede desesperar de su existencia, aunque esté amenazada hasta el límite y los ojos humanos no puedan ver ninguna salida. La Iglesia no se resigna. Tiene una esperanza imperecedera.

En la profesión del Concilio Vaticano la Iglesia no ha hecho más que recoger su convicción de siempre. Vamos a confirmarlo con dos voces de la antigüedad. San Ireneo ensalza frente a los gnósticos la indestructibilidad de la Iglesia como permanencia de la doctrina. Dice: «Hemos rechazado todas las torcidas doctrinas sobre nuestro autor y creador, que ha creado también este mundo y sobre el que no existe nadie, y con sus mismos argumentos hemos refutado las doctrinas que enseñan cosas falsas sobre el ser del Señor y sobre su orden salvador respecto al hombre. Y la predicación de la Iglesia es, en todo sentido, invariable y uniforme; tiene a favor suyo, como hemos demostrado, el testimonio de los profetas y de los Apóstoles y de todos los discípulos, al principio de los tiempos, lo mismo que a su mitad y al fin de ellos, a través de todo el plan salvífico divino y en todo lo que él acostumbraba a hacer para la salvación de los hombres, como enseña nuestra fe. Esta fe hemos

recibido de la Iglesia y por eso la conservamos. El Espíritu Santo la ha puesto juvenilmente como en un vaso muy costoso y juvenilmente conserva el vaso en que ella está. Este regalo divino está confiado a la Iglesia para que la criatura sea en cierto modo vivificada y reciban la vida todos los miembros que participan de ella. En ella está puesta la comunidad con Cristo, es decir, el Espíritu Santo, arca incorruptible, seguridad de nuestra fe, divina guía hacia Dios» *(Contra las herejías* III, 24, 1). San Agustín da testimonio de la existencia indestructible de la Iglesia, cuando dice en la *Explicación del Salmo* 103 (2, 5): «La Iglesia oscilará, cuando se tambalee su fundamento. ¿Pero cómo va a tambalearse Cristo?... Mientras Cristo no vacile, tampoco vacilará la Iglesia hasta la eternidad.»

f) En oposición a esta autoconfesión de la Iglesia están todas aquellas tesis que defienden un cambio esencial de la Iglesia o anuncian su fin dentro de la historia. En la Antigüedad cristiana los montanistas esperaron una Iglesia puramente espiritual. Cosa semejante esperó, en la Edad Media, Joaquín de Fiore (véase sobre el tema la obra, próxima a aparecer, de J. Ratzinger sobre la teología de la historia en el *Hexaemeron* de San Buenaventura). En la Modernidad apareció esa idea con motivo de la supuesta decadencia secular de la Iglesia respecto a su pureza original. Después que los Reformadores afirmaron que la Iglesia papal se había alejado de la doctrina de Cristo y que, por tanto, había que recurrir a la Escritura para restituir la verdadera Iglesia, con lo cual borraron totalmente la historicidad de la Iglesia, la teología de la Ilustración, continuando la estructura pensamental de la Reforma, elaboró la idea de que, comparados con la Iglesia original, todos los demás períodos posteriores eran decadencia. Esta tesis es el *leitmotiv* de la obra de Flazius sobre historia de los dogmas y de la Iglesia *(Historia ecclesiastica,* 1624) y de G. Arnold *(Unparteiische Kirchen-und Ketzerhistorie,* 1719). Por su protestante repulsa de la actual Iglesia católica vieron en el Cristianismo primitivo el tiempo del amor primero y el modelo—abandonado hace mucho tiempo—de inmediatez de la fe y de perfección en la doctrina y en la vida (K. Völker, *Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung,* 1921, 2 y sg.). Véase Rupert Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verständnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen,* en: «Die mündliche Überlieferung», edit. por M. Schmaus (Munich 1957), 179 y sig.

En la misma órbita se mueve Harnack, al juzgar a la Iglesia

católica como producto de la helenización del Evangelio. También en Martin Werner influye esta idea. V. Fel. Flückiger, *Der Ursprung des christlichen Dogmas. Eine Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer und Martin Werner*, Zollikon-Zürich, 1955; Al. Grillmeier escribirá sobre el tema en «Scholastik», 1958, cuaderno 1.

Un efecto de la teología de la Ilustración fué el modernismo de principios del siglo XX. Los modernistas afirmaban una evolución que alcanzaba a la sustancia de la doctrina y constitución. La Iglesia apartó de su vida al modernismo en varias intervenciones (cfr. D. 1445, 150, 2053 y sig.).

Viendo que la Iglesia sale rejuvenecida de todas las crisis de la historia, hay que dar la razón a Santo Tomás de Aquino, cuando dice en la *Explicación del Símbolo de los Apóstoles* (art. 9), que la Iglesia no puede ser matada ni por las persecuciones de los demonios o de sus representantes y apoderados en la tierra, ni por las tentaciones que brotan en su mismo corazón, sean de errores, sean de vida anticristiana, aunque, claro está, puede sufrir heridas y pérdidas.

§ 172

La estructura jurídica de la Iglesia

I. Generalidades

1. La visibilidad de la Iglesia aparece con suma claridad en su estructura jurídica. La Iglesia es una comunidad con un orden jurídico. Vale de ella lo que vale de cualquier grupo social: donde hay sociedad, tiene que haber derecho. El derecho determina las relaciones recíprocas de los miembros entre sí y con la totalidad de la comunidad. El orden exige sobreordenación y subordinación, portadores de autoridad y súbditos. La Iglesia posee instituciones, cuyos portadores tienen potestad jurídica para ejercer dominio sobre otros. Estas instituciones tienen existencia duradera, no transitoria. Están, primariamente al servicio de la seguridad del orden externo dentro de la Iglesia, pero inciden en el ámbito invisible. El derecho, que concede a unos facultad dominativa e impone a otros deber de obediencia, tiene su asiento en el estrato visible de la Iglesia una, pero tiene importancia para el estrato profundo en que ocurre el encuen-

tro de los creyentes con Cristo. El derecho sirve a la salvación (Pío XII).

El orden fundamental de la Iglesia procede de Cristo. La estructura fundamental determinada por la Cabeza misma de la Iglesia ha sido desarrollada por la Iglesia a lo largo de los tiempos conforme a las necesidades de la situación histórica. Para ello se sirvió muchas veces de conceptos y símbolos jurídicos de otros dominios, sobre todo del romano y germánico. Ayudaron al orden jurídico de la Iglesia de modo semejante a como la filosofía ayudó a la formulación de la Revelación divina en dogmas y al desarrollo del conocimiento teológico. A pesar de tal ayuda la estructura jurídica de la Iglesia no es ni romana ni germánica. Pues los bloques ajustados a ella son variados por la edificación, ya que se convierten en elementos de una estructura nueva.

El derecho eclesiástico se distingue de cualquier derecho mundano por su procedencia, sentido y finalidad. En último término procede de Cristo y por ese su origen está calificado desde arriba. Es expresión de que Cristo, Cabeza de la Iglesia, es Dios y hombre, es decir, de que en El lo divino apareció en figura humana. El derecho eclesiástico sirve al fomento del reino de Dios y de la salvación humana. Estos tres elementos—procedencia divina, simbolismo divino y finalidad divina—dan al derecho eclesiástico el carácter de lo santo, que no es de este mundo y, por tanto, no pertenece al mundo como lo que procede de él, sino que desciende de arriba y, por consiguiente, pertenece a Dios. De este carácter santo participan los elementos sacados de una estructura jurídica terrena, cuando son tomados en servicio por la Iglesia para la edificación del derecho fundado por Cristo.

Aquí se hacen visibles varios estratos del derecho eclesiático: uno divino y otro humano o meramente eclesiástico *(ius divinum et ius humanum o mere ecclesiasticum)*. Cierto que todo derecho en la Iglesia es derecho eclesiástico, de forma que no se pueden distinguir estrictamente el derecho divino y el eclesiástico. Pero respecto al contenido jurídico válido en la Iglesia hay diferencias, ya que algunos contenidos jurídicos proceden inmediatamente de Cristo mismo y otros proceden inmediatamente de la legislación eclesiástica. También el derecho creado por Cristo es derecho eclesiástico, ya que es hecho válido por la Iglesia en cuanto autorizada por Cristo, en cuanto portadora de dominio y soberanía, creada por Cristo. El contenido de este derecho creado por Cristo y predicado por la

Iglesia es invariable. La Iglesia no tiene ningún poder para disponer de él. No podría suprimir la fundamental estructura papal o episcopal de su existencia, ni la división en clero y laicado. El derecho divino es inmutable. La estructura de la figura jurídica eclesiástica fundada por Cristo no pierde su carácter divino al ser desarrollada por la Iglesia con ayuda de figuras jurídicas mundanas.

Pero hay otro estrato más del orden jurídico eclesiástico; no es producido por el mero desarrollo de lo instituído por Cristo, sino que es creado por la Iglesia libremente según las necesidades de la situación respectiva en razón del poder de soberanía que le ha sido dado. Esta zona del derecho se llama usualmente *ius mere ecclesiasticum*. Está en estrecha relación con el *ius divinum*. Sirve para su aclaración y para su imposición. Como el contenido del derecho meramente eclesiástico procede de la Iglesia, puede ser variado de nuevo por ella, si la hora histórica lo exige.

El ámbito del *ius mere ecclesiasticum* tiene una gran extensión. Abarca las determinaciones jurídicas eclesiásticas, que representan una indicación libremente elaborada para el cumplimiento y realización del derecho puesto por Cristo. Un ejemplo de ello es el precepto dominical. Cristo encargó a los Apóstoles celebrar la memoria de su muerte como un sacrificio de muerte en la figura de un banquete. La Iglesia determina que todo bautizado debe seguir este requerimiento de Cristo todos los domingos y días de fiesta. Mientras que la disposición de Cristo tiene validez hasta el fin de los tiempos, la Iglesia podría cambiar la determinación ejecutiva tomada por ella, imponiendo una participación en la celebración eucarística más frecuente o menos frecuente. Cosa parecida ocurre con las disposiciones sobre el ejercicio del poder papal o episcopal o sobre el modo en que se adquiere en concreto la potestad papal o episcopal, y también, para poner otro ejemplo, con las condiciones de una vida sacramental ordenada (por ejemplo, el precepto del ayuno antes de recibir la comunión). Aunque tales disposiciones proceden de la Iglesia, están de acuerdo con la ley de Cristo. Representan disposiciones ejecutivas. La Iglesia no posee un juicio infalible, sobre si una ley promulgada por ella es la forma más apropiada a las circunstancias o es prematura, o anticuada. Sin embargo, como la Iglesia es guiada y conducida por el Espíritu Santo, hay certeza práctica, de que sus disposiciones y decisiones son provechosa para la salvación. Una ley eclesiástica no es en ningún caso perjudicial para la salvación.

La esfera del derecho «eclesiástico», en sentido estricto, abarca también las disposiciones que están más alejadas del derecho creado por Cristo mismo, que las determinaciones ejecutivas que acabamos de explicar, es decir, las disposiciones que sirven simplemente al orden de la vida eclesiástica. Tales leyes son tan necesarias a la Iglesia como a cualquiera otra sociedad. Están sometidas al cambio de los tiempos. Sin embargo, también en estas determinaciones jurídicas se refleja el derecho divino, tanto respecto a su validez formal, como respecto a su aspecto material y de contenido. Pues es la Iglesia autorizada por Cristo quien obra como creadora de derecho. Además no ejecuta un acto caprichoso, sino que, incluso en las disposiciones que están más al margen de la vida espiritual, quiere servir a esa misma vida. Se puede decir que el derecho divino influye sobre el eclesiástico tanto más, cuanto más importante es una disposición jurídica para el orden total y cuanto más estrechamente está unido su contenido a la tarea de la Iglesia; e influye tanto menos cuanto menos importante es la disposición jurídica para el orden total y cuanto más alejada está de la tarea y misión de la Iglesia.

2. Los protestantes o niegan o subestiman el carácter jurídico de la Iglesia. Lutero distingue entre la Iglesia escondida, espiritual y universal, entre la Iglesia de los santos y la Iglesia en sus modos empíricos de manifestación. Según esto distingue un derecho divino y otro humano. El derecho divino tiene su asiento en la Iglesia espiritual, en la Iglesia de los santos. Su esfera de acción es el hombre interior, el dominio de lo invisible. En la esfera de lo visible impera el derecho humano de la Iglesia. Este no debe ser entendido como derecho mundano en el sentido de un orden jurídico estatal, sino que es un derecho de tipo especial. Mientras que el derecho perteneciente a la Iglesia espiritual afecta al hombre interior, el derecho que pertenece a la Iglesia universal y visible afecta al hombre exterior. Obliga, no primariamente, es decir, no por la salvación, sino secundariamente, por amor al orden. El hombre se ajusta al orden externo no por causa de la fe, como que fuera necesario para salvarse, sino por amor, porque la Iglesia no puede ni vivir ni obrar sin orden. El poder de llaves está, según esta concepción del derecho, en la Iglesia espiritual y es derecho divino; el poder de gobierno, en cambio, está en la Iglesia universal y es derecho humano. Véase Joh. Heckel, *Initia iuris canonici Protestantium*, en: «Sitzungsber. der Bayer. Ak.

der Wiss.», 1949, cuaderno 5 (München, 1950); Id., *Lex charitasis*, en: «Abbandl. der Bayer. Ak. der Wiss.», Philos.-hist. Klasse NF, cuaderno 36 (1953).

Mientras que Lutero no niega el derecho, sino que únicamente lo subestima, otros teólogos evangélicos lo niegan. A fines del pasado siglo, Rudolf Sohm explicaba que la esencia de la Iglesia estaba en contradicción con el derecho *(Kirchenrecht,* 2 vols. München-Leipzing 1892; reimpresión en München-Leipzing 1923).

Sohm distingue tres períodos: el Cristianismo primitivo organizado carismáticamente hasta fines del siglo primero *(I Epist.* de San Clemente), el «catolicismo antiguo» organizado jurídico-sacramentalmente hasta fines del siglo XII y el «catolicismo nuevo» organizado jurídico-corporativamente. La Iglesia de la época apostólica era, según él, una magnitud puramente espiritual. No conocía comunidades de existencia fija, sino que se manifestaba en reuniones de carácter transitorio. No había oficios con poderes formalmente competentes, ni había mediación de la gracia por signos litúrgicos. Imperaba únicamente el poder de las personalidades individuales llenas de espíritu. En el segundo período la influencia del espíritu está ligada a determinados signos. En esta época hay derecho en la Iglesia, pero sólo derecho espiritual, divino, sacramental. El obispo, en razón de su ordenación, tiene poder espiritual para obrar sacramentalmente. Pero lo puede perder. En la Iglesia antigua sólo existe una ordenación para un oficio espiritual determinado. La ordenación viejo-católica es, según Sohm, empleo en una determinada iglesia para un oficio espiritual. Durante los siglos X y XI varió, según él, la esencia de la ordenación. Sirvió cada vez más únicamente para transmitir la autorización para los servicios sacerdotales y no para dar a la vez un oficio. El gobierno de la Iglesia empezó a apartarse del orden sacramental. Así pudo desarrollarse un derecho de oficios distinto del derecho sacramental. Estaba abierto el camino para el nuevo derecho canónico. Su formación empezó, según Sohm, bajo el papa Alejandro III (1159-1181). Gracias a Inocencio III (1198-1216) llegó a su punto culminante. En el *Liber Extra* de Gregorio IX encontró su poderosa representación. La interpretación del derecho de Sohm ha sido actualmente recogida en su principal contenido por E. Brunner, que ve en el derecho de la Iglesia un sustitutivo del espíritu. El derecho ha suplantado, según él al espíritu. Sin embargo, en el protestantismo actual se están haciendo intentos de aceptar el derecho en la comprensión total de la Iglesia. Especialmente la tesis

de Sohm ha sido rechazada por la teología evangélica (por ejemplo, E. Kohlmeyer, A. Oepke, E. Stauffer, K. L. Schmidt). Como antes hemos visto al protestantismo le es impedida la auténtica comprensión de la estructura jurídica de la Iglesia por su doctrina de la justificación (v. § 166 b, c, 3-4, y § 171, I, 1). En su idea del derecho eclesiástico se desconoce su origen divino. El error viene de más lejos: de una idea errónea sobre la relación de Cristo con la Iglesia o de una Cristología insuficiente. Cuando, como Sohm, sólo se tiene en cuenta la divinidad de Cristo, o cuando su humanidad es entendida como incluída ciertamente en la obra divina, pero no como instrumento de ella, sino exclusivamente como signo y garantía de la salvación obrada por Dios, no se puede tampoco conceder ninguna eficacia para la salvación a la estructura jurídica de la Iglesia.

Aunque la teología católica habla de derecho «humano» y «meramente eclesiástico», respectivamente, ello no es idéntico a la interpretación protestante del derecho eclesiástico. Pues según la teología católica la Iglesia recibe y posee de Cristo su poder para instituir derecho, que no es sólo una emanación de la estructura social de la Iglesia. Además incluso el derecho humano de la Iglesia sirve para la salvación. Pues incide en la conciencia moral y pone al hombre en presencia de Dios.

3. Para comprender la estructura jurídica de la Iglesia hay que tener en cuenta lo siguiente: Cristo, como enviado del Padre, obró con pleno poder divino. En su misión y autorización por el Padre ofreció la salvación a los hombres, y no sólo de modo no-obligatorio. Por su palabra y acción los hombres son obligados a la eterna economía divina, que para los hombres es economía de salvación, plan salvífico. El Evangelio, el mensaje salvador, tuvo a la vez carácter de exigencia, incluso de ley, no de aquella ley, de la que San Pablo dice que Cristo nos liberó (§ 156), sino de la ley que Cristo mismo en persona es. Cuando el hombre es llamado por Cristo, no es obligado a un precepto impersonal, sino al Señor mismo, pues el encuentro con Cristo tiene carácter de obligación. La intensidad de la obligación no disminuye por su carácter personal, sino que, a la inversa, se profundiza e interioriza. La estructura personal de la obligación no deroga el precepto formal, sino que lo sitúa en su lugar justo. Cuando San Pablo predica su doctrina de la liberación de la ley, no predica un libertinaje sin ley, sino un ligarse a Jesucristo libremente realizado. Este ligarse al Señor es representado

precisamente en los mandamientos y preceptos para cada situación de la vida humana. Los mandamientos regulan la relación con Cristo. En esto se apoya, después de la liberación de la ley en cuanto tal, el valor y el carácter obligatorio de los mandamientos. Tienen la función de ligar a Cristo manteniendo vivo en la conciencia creyente el hecho de esa unión e interpretando su contenido (vol. III, § 162).

Mediante su evangelio Cristo requiere a los hombres como Hijo de Dios encarnado, en una palabra audible y en una acción visible, no sólo en una llamada ocurrida en el silencio de la interioridad. La palabra que el Hijo de Dios encarnado dirige al hombre incide sin duda en su conciencia moral, pero llega hasta ella mediante la palabra hablada. El hombre requerido por Cristo está obligado a obedecer su llamada, porque Cristo es el enviado del Padre a la historia humana. Este deber de obediencia existe precisamente cuando el hombre obligado por Cristo no ve evidente su mensaje. Pues en Cristo encuentra el hombre a Dios mismo, ante quien está obligado como criatura ante el Creador. Como Cristo es el que es, obliga al hombre. El carácter obligatorio de la llamada de Cristo está, por tanto, condicionado en último término por su estructura divino-humana. Según esto está determinado encarnacionísticamente *(=inkarnatorisch)*. La obligación, que le sale al paso al hombre en las palabras de Cristo, es obligación de salvarse. La exigencia de Cristo se convierte así en servicio a la salvación. Toda la vida de Cristo tiene carácter de servicio.

Cristo aparece aquí como plenipotenciario enviado por Dios, que tiene que instaurar el reino de Dios y comunicar, por tanto, la verdadera vida; aparece como rey, como Señor que ejercita su dominio en el cumplimiento de su misión. Su vida es, en todo lo que pertenece, una oferta obligatoria de salvación hecha a los hombres. Pero su carácter obligatorio está muy lejos de ser un capricho divino o una irrupción del poder divino frente a los hombres. No aparece en él un caprichoso acto de poder de Dios, al que no pueda sustraerse la criatura abandonada al inescrutable poder divino; sino que en la oferta obligatoria de salvación se realiza el amor en que Dios quiere regalar al hombre la verdadera y auténtica vida. La obligación que Dios impone al hombre es expresión del amor celestial. El hecho de que Dios se ocupe de obligar al hombre a su salvación revela su amor al perdido. Y así en el requerimiento de Dios al hombre actúa precisamente el amor, es incluso una forma expresiva del amor. La

obediencia del hombre al requerimiento de Dios es, según esto en su esencia más íntima, la respuesta al amor que le sale al paso en figura y forma de exigencia. Estas reflexiones muestran que la obligación impuesta por Dios al hombre no sólo tiende al servicio de la salvación humana, sino que en su ser más íntimo no es más que el servicio de Dios encarnado al hombre. Es en sí misma vaso y recipiente del amor salvador.

H. Volk fundamenta el elemento jurídico de la obra salvadora de Cristo, de la manera siguiente: A Cristo compete la *gratia unionis,* en tanto que en El forman unidad la divinidad y humanidad. Esta unión significa para la humanidad la «unción» por la divinidad. La unción comprende dos cosas: como selección para una obra determinada es *consecratio,* como ordenación a Dios es *santificatio.* En la *consecratio* Cristo es ordenado a la misión que le es confiada. Podemos decir: es consagrado u ordenado para sus oficios, para su oficio de maestro, para su oficio de pastor, para su oficio de sacerdote (hay que entender la palabra «oficio» en sentido amplio; véase el artículo *Ämter Cristi,* de M. Schmaus, en el «Lexikon für Theol. und Kirche», editado de nuevo por J. Höfer-K. Rahner). En esta *consecratio* de Cristo para sus oficios Volk ve implicado un elemento jurídico. Pues en razón de su misión para sus tareas la compete un puesto, que no puede ser descrito sin elementos de tipo jurídico, ya que le da derechos en el mundo *(Das Wirken des Heigen Geistes in den Gläubigen,* en: «Catholica» 9 (1952), 13-34).

4. El Hijo de Dios encarnado transmitió a otros su propio poder misional, para que lo representaran en la época de su invisibilidad entre su Ascensión y vuelta. Antes hemos explicado su acción respecto a esto. En razón de esta transmisión los encargados por Cristo son sus representantes. Están autorizados por El para predicar el Evangelio en su lugar y para poner los signos sacramentales. No todo el que cree en él ha recibido ese encargo, sino los apóstoles y los sucesores suyos, que dan testimonio de Cristo en el Espíritu Santo y deben administrar el bautismo. Los portadores de ese poder tienen la misma exigencia a ser oídos por los hombres que Cristo mismo tuvo e hizo. «Quien a vosotros oye a mí me oye, quien os desprecia, a mí me desprecia» *(Lc.* 10, 16; § 167 c, art. IV, 4). Y así también la Iglesia es portadora de poder en sus apóstoles y en los sucesores de éstos. Ellos tienen poder de soberanía. Son portadores de soberanía de modo distinto que los órganos del Estado, porque han sido nombrados por Dios portadores de soberanía.

Del mismo modo que Cristo, durante su vida terrena, llamó a los hombres con palabras audibles y signos visibles, es decir, por medio de procesos externos, también sus vicarios en la tierra duran-

te la época de su «relativa» ausencia entre su Ascensión y vuelta, debían conceder la salvación obligatoriamente mediante la palabra audible y los signos visibles. El carácter encarnacionista de la obligación a la salvación predicada y obrada por Cristo mismo se realiza y representa en las palabras y acciones de los Apóstoles y sus sucesores.

No se puede objetar a este razonamiento, que es Cristo resucitado, es decir, viviente en existencia glorificada, quien mediante la palabra y la acción de sus vicarios en la tierra se apodera de los hombres, ni que una institución de carácter duradero no es apropiada a Cristo que obra invisible y escondido. Pues fué el Señor todavía viviente en la historia quien creó la institución de sus vicarios para el tiempo que transcurre entre su Ascensión y vuelta. El Resucitado confirmó esta institución, y precisamente la confirmó para el tiempo de su existencia oculta. Para esta época intermedia debería actualizar su palabra y su acción la institución de los vicarios por El fundada. Mediante la actividad de los portadores de oficio, instituídos por Cristo, deberán los hombres ser conducidos hacia el estado que El mismo alcanzó al resucitar. La meta de la actividad de sus plenipotenciarios es la plena participación de su existencia resucitada. Mientras no se alcance esa meta, la Iglesia se encuentra en un estadio de la vida, que tiene su paralelo en la existencia histórica de Cristo. Por tanto, quien diciendo que es el Resucitado quien obra en la Iglesia, negara a la Iglesia lo institucional y sólo concediera validez a lo pneumático (carismático) malentendería el carácter escatológico de la Iglesia. Anticiparía hasta la existencia histórica de la Iglesia, lo que no le es concedido más que en su existencia posthistórica: la plena participación de la vida de resurrección de Cristo. Sería alcanzado por un reproche no menor que el que San Pablo hizo a Alejandro e Himeneo. San Pablo se vuelve con sorprendente acritud contra esta tesis. Quien habla así trastueca los eones. Identifica el eón venidero con el presente y confunde con ello sus esenciales diferencias *(I Tim.* 1, 20; *II Tim.* 2, 17).

Mediante el nombramiento de plenipotenciarios, que enseñaran el Evangelio en su nombre y administrarán los sacramentos, Cristo creó en su Iglesia un orden, que implica la diferencia entre los autorizados por El y los demás creyentes, es decir, la diferencia entre sacerdotes y laicos. En el grupo de los autorizados por El hay a su vez grados. Sin embargo, es fundamental para la comprensión católica de la Iglesia la diferencia entre laicado y clero. No es resultado de

la evolución histórica, sino determinación y disposición de Cristo. Es, por tanto, de origen divino. Aunque la estructuración más concreta de la relación entre laicos y sacerdotes pueda haber sido condicionada por evoluciones históricas, la diferencia imborrable misma fué creada por Cristo y no puede, por tanto, ser suprimida, ni por un deseo de los laicos, ni por una disposición de los sacerdotes.

5. Para entender la diferencia es de gran importancia el hecho de que Cristo obligó a los portadores de poder a servir a la salvación con sus poderes y facultades. Como Cristo mismo, ellos ejercitan un auténtico dominio. Pero su dominio no es fin en sí mismo. Su autorización no sirve al poder por el poder mismo, sino a la existencia humana. Cuanto más alto es el poder, tanto más profundamente está al servicio de los hombres. El máximo poder es la obligación más fuerte de servicio. Y así los papas se llaman a sí mismos *servi servorum Dei*.

Todo imperar, mandar y ordenar del portador de poder tiende en la Iglesia a la configuración de la vida de Cristo en los hombres y al orden de la comunidad humana. De él son responsables los portadores del poder de misión. La salvación es la ley suprema de todos los portadores de poder, desde el papa hasta el último capellán de aldea. Y así el dominio en la Iglesia no produce sometimiento ni subyugación del yo humano, sino su liberación del pecado, de la estrechez y de la autosuficiencia. Las leyes eclesiásticas implican sin duda formalmente muchas limitaciones de la libertad personal. Pero según su sentido más íntimo quieren ser ayudas para la realización de la verdadera libertad, de aquella libertad en que el hombre, libre de las ataduras de la obcecación y del egoísmo, hace lo justo, realiza el amor y la verdad, es decir, realiza su capacidad de libertad de modo lleno de sentido, madurando y encaminándose hacia su figura de plenitud (véase M. Schmaus, *Kirche und Freiheit*, en: MThZ 8 (1957), 81-96). Siendo así, hay que seguir la disposiciones jurídicas de la Iglesia, no sólo en vistas al orden externo, sino por amor a la salvación, es decir, por fuerza de la conciencia moral. Una acción claramente contraria a la conciencia moral acrisolada e informada, e incluso contraria a la conciencia errónea, sería pecado. Y así pueden resultar situaciones en que el cristiano tenga derecho e incluso deber de hacer observar al portador del derecho las insuficiencias.

Hasta qué punto es la Iglesia consciente del carácter de servicio

de su derecho de dominio, aparece expresado en la epístola de la misa de papas. Está tomada de la primera *Epístola de San Pedro* y dice: «A los presbíteros que hay entre vosotros los exhorto yo, copresbítero, testigo de los sufrimientos de Cristo y participante de la gloria que ha de revelarse: Apacentad el rebaño de Dios que os ha sido confiado, no por fuerza, sino con blandura, según Dios; ni por sórdido lucro, sino con prontitud de ánimo; no como dominadores sobre la heredad, sino sirviendo de ejemplo al rebaño. Así, al aparecer el Pastor soberano, recibiréis la corona inmarcesible de la gloria» *(1 Pet.* 5, 1-4). En el mismo sentido se dirigió San Bernardo a su discípulo, el papa Eugenio III *(De consideratione* III, 6): «Piensa sobre todo en que la santa Iglesia romana, que tú gobiernas con poder divino, es la madre de las Iglesias y no la señora, que tú no eres el señor, sino el hermano de los obispos y uno con ellos.» La misma idea expresa San Ignacio de Antioquía, cuando ve en el obispo la manifestación del amor que obra en la comunidad *(A los de Trallis* 1-3). Una voz parecida nos viene de la Iglesia oriental moderna. Wl. Soloviev *(Monarchia Sancti Petri,* 185) escribe: «Es evidente que la autoridad central del papado sólo tiene una importancia relativa y de servicio. Esta autoridad, lo mismo que todo el poder espiritual, no es más que un instrumento de la Iglesia de Dios en la tierra, un instrumento fundado en hechos místicos, para dirigir la vida temporal de los hombres hacia su meta final. En todo caso la prerrogativa del Primado romano tiene que ser, no una prerrogativa de poder, sino de servicio; también es claro, que carácter debe tener tal servicio. Los sumos sacerdotes deben trabajar con fe firme en el fundamento religioso de su poder, no para ese poder mismo, sino en virtud de su poder para el bien de toda la Iglesia. En su autoridad deben ver únicamente una fuerza eficaz y no una meta de la misma autoridad.» Tales interpretaciones del poder eclesiástico pueden remitirse en último término a Cristo mismo. Con la misma decisión que acentuó que había que obedecer a los portadores de oficios por El instituídos como a El mismo, indicó también que no debían permitir ser servidos, sino que tenían que servir. Les reprocha todas las disputas por el rango *(Mc.* 9, 33-36).

Portadores de oficios y laicos están, por tanto, ordenados unos a otros. Ninguno de los dos grupos forma por sí solo la Iglesia. Laicos y sacerdotes, juntos, forman la Iglesia una de Cristo. En ella los portadores de oficios tienen un servicio especial que prestar. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, por imborrable que sea la

diferencia estructuralmente, en la realización de la vida de la Iglesia también los portadores de oficios necesitan para su propia salvación los servicios, para los que ellos mismos están autorizados. También los sacerdotes y obispos están obligados a conseguir la salvación mediante la recepción de los sacramentos que ellos administran a los demás, por ejemplo, mediante la penitencia y extremaunción. Para todos los que pertenecen a la Iglesia vale aquello de que la fe viene del oído *(Rom.* 10, 17). Y viceversa, también los laicos participan de la acción sacerdotal de los portadores de oficios eclesiásticos en razón del carácter impreso en el bautismo. Pues todos los que pertenecen a la Iglesia están acuñados y sellados por su pertenencia a Cristo (§ 226). La medida en que participan de la vida y acción de Cristo es diversa ciertamente. De la plenitud de poderes son petrechados los obispos. Entre ellos descuella a su vez el obispo de la comunidad romana, el papa. Los miembros de la Iglesia dotados de la ordenación sacerdotal «especial» participan de modo especial en los plenos poderes de los obispos. Sin embargo, no sólo no sería una definición exhaustiva, sino falsa, de la Iglesia, caracterizarla exclusivamente como Iglesia papal o episcopal. Sobre el carácter de la diferencia hablaremos después.

La unidad de la Iglesia jerárquicamente organizada, la diferencia y solidaridad de laicos y clero se representan con la máxima claridad y trascendencia posibles en la celebración de la Eucaristía (véanse §§ 254 y 258).

6. Ya indicamos antes que en el oficio eclesiástico obra el Espíritu Santo, el amor de Dios en persona, y que, por tanto, no hay en el fondo ninguna oposición entre Iglesia oficial e Iglesia espiritual. La Iglesia oficial es justamente el lugar y el modo de obrar del Espíritu. El Espíritu no se ha ligado exclusivamente al oficio, ciertamente, pero el oficio es un modo fidedigno de su obrar. Por medio de los portadores de poder terrenos obra el Espíritu, como por medio de un instrumento por El elegido, el perdón de los pecados, la justicia y la vida nueva. En el Espíritu Santo obra Cristo mismo por medio de los vicarios instituídos por El. Por eso el oficio eclesiástico da la seguridad de que es alcanzado Cristo y no cualquier poder numinoso-divino. Tal peligro existe cuando los hombres se abandonan a las excitaciones religiosas, de que habla San Pablo *(I Cor.* 12). Con razón dice, pues, K. Adam *(Das Wesen des Katholizismus,* 1949, 12.ª ed., 32 y sig.): «Por tanto, Cristo mismo está

detrás del oficio eclesiástico... El hombre sólo es instrumento, *causa instrumentalis*, de todo lo que Cristo mismo enseña, santifica y ordena en la Iglesia. Por eso en la función eclesiástica pasa totalmente a segundo término el yo humano, lo personal, la individualidad en cuanto tal. En el lugar de lo personal aparece el poder salvador de Jesús que llena el Cuerpo de Cristo... Cierto que la personalidad del portador del oficio puede reflejarse considerablemente en el modo y manera, en que cumple la voluntad de Cristo. Sólo que lo esencial de su prestación, el núcleo de su eficacia es totalmente independiente de las preferencias y debilidades personales. Pues su predicación y gobierno ocurren en el poder de Cristo, por mucho que sean tenidos por sus fuerzas personales. Y no es él quien bautiza, sino Cristo por medio de él. El concepto eclesiástico de oficio fluye, por tanto, inmediatamente de la convicción fundamental del interno ser-vivificado de la Iglesia por su Señor. No es una derivación inevangélica a partir de fuentes paganas, por ejemplo, del derecho judío o romano, sino la acuñación del primitivo pensamiento cristiano: Cristo es quien predica, Cristo es quien bautiza. El oficio eclesiástico no quiere más que proteger la gran idea primitiva cristiana de que en la Iglesia no hay más que una autoridad con pleno derecho, sólo un maestro, un dador de gracia, un pastor: Cristo, el Señor. El concepto eclesiástico de oficio no significa, por tanto, una anquilosis u osificación, sino una liberación de la mirada y de la actitud creyente para Cristo y para El solo. Ninguna autoridad humana, ningún «tú» ajeno debe interponerse entre Cristo y el creyente. La verdad divina, la gracia, la vida, deben fluir inmediatamente desde Cristo mismo al alma. El oficio eclesiástico asegura, por tanto —por contradictorio que pueda sonar—, precisamente por su carácter impersonal y extrapersonal, la libertad de la personalidad cristiana. Previene del imperio espiritual y exigencias mediadoras de las llamadas personalidades religiosas conductoras y pone a Cristo y al creyente frente a frente, sin intermediarios. El oficio no separa, pues, sino que une... Protege y asegura la relación inmediata e intercambio vital entre la Cabeza y sus miembros» (cfr. también C. Panfoeder, *Das Unpersönliche*, cuatro folletos de la colección «Liturgia» 1928).

Por la misma razón la obediencia en la Iglesia no es un sí a un hombre o a una institución impersonal, sino el sí al Espíritu Santo o a Cristo operante por medio del Espíritu Santo, es decir, es la entrada en el amor de Dios. Con ello no se dice que el Espíritu San-

to se exprese en la Iglesia lo mismo que el Logos en la naturaleza humana de Jesucristo. Entre el Espíritu Santo y la Iglesia no hay unión hipostática. Sin embargo, el Espíritu Santo es la última causa eficiente que crea en la Iglesia todo lo que no es pecado. En toda auténtica obediencia está, por tanto, mentado en definitiva Dios mismo. También a través de ciertas indicaciones eclesiásticas defectuosas e imperfectas es alcanzado Dios en obediencia. Radicaría en el carácter personal del individuo el que una indicación eclesiástica fuera impedimento para su salvación, nunca en su contenido objetivo. Por lo demás el contenido objetivo necesita ser apropiado por la conciencia moral. La conciencia clara y ejercitada, por una parte, y la ley eclesiástica, por otra, están, sin embargo, ordenadas la una a la otra de forma que normalmente no puede surgir ninguna tensión insuperable. Si alguien obrara contra la ley por un dictamen de su conciencia moral que a él le parece indudable, no pecaría, según Santo Tomás de Aquino.

En el fondo, por tanto, en el oficio eclesiástico, se unen el elemento personal y el institucional. La estructura de la Iglesia dotada de figura jurídica es personal-institucional. En lo institucional se realiza lo personal de dos maneras: primero, porque a través del portador del oficio obra el Espíritu Santo o Cristo, respectivamente, y después, porque la institución, mediante la cual obra Cristo o el Espíritu Santo, respectivamente, es soportada por el autorizado en la consagración y trasmisión de oficios. Desempeña precisamente el papel de Cristo. Esto exige de él que entre por propia decisión en el sentido de su acción, que se una, por tanto, voluntariamente a Cristo como instrumento suyo. Para la administración de un sacramento se exige como mínimo que el ministro tenga intención de hacer un signo de Cristo usual en la Iglesia (§ 229). El portador de poder está, por tanto, comprometido personalmente, y no sólo en el sentido de que de ello depende la producción del signo salvador puesto por él, sino porque está en cuestión su propia salvación. Si no tiene intención de unirse a Cristo, abusa de la institución, cuyo portador es, y pone con ello en peligro su propia salvación. Si le llamamos instrumento de Cristo o del Espíritu Santo, respectivamente, no debe ser caracterizado como un instrumento cosificado y objetivo. Su carácter instrumental implica más bien que quiere ponerse a disposición de Cristo como portador terreno de su papel. Si sólo fuera instrumento en el sentido de un utensilio, desaparecería bajo el sentido

de su oficio. Saldría en cierto modo del ámbito personal y se convertiría en cosa rígida.

En razón de lo que Cristo prometió sobre la eficacia del Espíritu Santo en los Apóstoles, es decir, en los portadores eclesiásticos de oficios, se puede esperar que el Espíritu Santo supere continuamente tales tendencias o peligros de rigidez y anquilosamiento. Eso puede ocurrir de dos modos: despertando continua y renovadamente el Espíritu de Cristo en los portadores de oficios o despertando en los laicos un mayor amor a Cristo y una más profunda comprensión de El. Esta actividad del Espíritu Santo tiene como meta la santidad. Desde ella fluyen continuamente nuevas fuerzas hasta el oficio eclesiástico, y, viceversa, mediante el oficio son garantizadas a la vitalidad de la Iglesia verdad y claridad. En ello desempeñan un gran papel los laicos. Se ve en el hecho de que en los últimos decenios han sido canonizados numerosos laicos, muchos más que portadores de oficios. Pero el hecho de que el Espíritu de la santidad obra también claramente en los portadores de oficios demuestra con qué poca razón pueden ser enfrentados los laicos y portadores de oficios. Como ejemplo podemos citar la canonización del papa Pío X. La renovación litúrgica puede simbolizar especialmente la cooperación de portadores de oficios y laicos.

Sobre este problema dice Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis:* «En todo lo que Nos os hemos expuesto hasta ahora en nuestro escrito, venerables hermanos, se destaca claramente, que se encuentran en un grave error aquellos que, según su propio capricho, se imaginan una Iglesia oculta, totalmente invisible, lo mismo que aquellos que piensan la Iglesia como una especie de organización humana con un determinado orden dogmático y con ritos externos, pero sin comunicación de la vida sobrenatural. No; del mismo modo que Cristo, Cabeza y modelo de la Iglesia, no «está completo cuando se considera en El o sólo la naturaleza visible, humana... o sólo la naturaleza divina invisible..., sino que del mismo modo que El es uno en ambas naturalezas y compuesto de ambas...: así su Cuerpo místico»; pero el Verbo de Dios ha asumido una naturaleza humana, pasible, para que después de fundar una sociedad visible y consagrada con la sangre divina «el hombre volviera a encontrar mediante un gobierno visible el camino hacia lo invisible».

Por eso Nos deploramos y condenamos también el fatal error de aquellos que sueñan una Iglesia totalmente imaginada, a saber, una sociedad edificada y conservada sólo por el amor, a la que

oponen—con cierto desdén—otra, que ellos llaman Iglesia del derecho. Introducir tal distinción es totalmente equivocado. Desconoce que el divino Salvador quiso la comunidad por El fundada como una sociedad perfecta en su género con todos los elementos esenciales jurídicos y sociales precisamente con el fin de que asegurara existencia duradera a la obra salvadora aquí en la tierra, y que El, para la consecución de ese mismo fin del Espíritu Consolador, quiso dotarla abundantemente de gracias y dones celestiales. Cierto que conforme a la voluntad del Padre eterno debía ser «el reino del Hijo de su amor», pero además un reino realmente en que todos ofrezcan por su fe un sometimiento perfecto del entendimiento y de la voluntad y se hagan semejantes en paciencia y obediencia a quien por nosotros «se hizo obediente hasta la muerte». No puede haber, pues, ninguna oposición real o contradicción entre la misión invisible del Espíritu Santo y el oficio de pastores y maestros jurídicamente recibido de Cristo. Ambos se complementan y perfeccionan mutuamente como en nosotros el cuerpo y el alma, y proceden de Uno y el mismo: nuestro Salvador; El alentó ciertamente en sus Apóstoles el divino aliento con las palabras: «recibid el Espíritu Santo», pero El les dió también el claro encargo: «como mi Padre me envió, así os envío yo a vosotros», y en el mismo sentido dijo: «quien a vosotros oye, a mí me oye».»

El poder eclesiástico de gobierno no quita vigor a las palabras de San Pablo: «Si hablando lenguas de hombres y de ángeles no tengo caridad soy como bronce que suena o címbalo que tañe. Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia y tanta fe que trasladase los montes, si no tengo caridad, no soy nada. Y si repartiere toda mi hacienda y entregare mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad nada me aprovecha» (*I Cor.* 13, 1-3). El amor es ley y medida de todo mandar y obedecer.

7. El poder de misión que Cristo trasmitió a los Apóstoles y a sus sucesores se divide en poder de orden y poder de jurisdicción. Estos dos poderes se estructuran a su vez por grados. El poder de orden abarca por institución divina el poder del obispo, del sacerdote y del diácono, y por institución eclesiástica el poder del subdiácono y de las cuatro llamadas órdenes menores. El poder de jurisdicción abarca por disposición divina el poder papal y episcopal y por disposición eclesiástica el poder de los demás grados (párroco, superior de una orden religiosa, etc.). En la Iglesia hay,

por tanto, una *hierarchia ordinis* y una *hierarchia iuris dictionis*.

El poder de orden sirve para engendrar vida espiritual sobrenatural. Actúa en la predicación de la palabra y en la administración de los sacramentos. (Más tarde explicaremos detenidamente que también por la predicación de la palabra se concede gracia. A la vez se verá también, que la predicación de la palabra está ordenada de modo especial al poder pastoral o de jurisdicción.) Por el poder de orden se producen las divisiones esenciales dentro de la Iglesia. En el bautismo se funda la incorporación a la Iglesia, en la confirmación recibe el hombre el sello del cristianismo mayor de edad, en el orden con sus tres grados—diaconado, presbiterado y episcopado—se crea el estamento, que está autorizado y obligado a tareas especiales dentro de la Iglesia. El orden es también, lo que causa la distinción entre laicos y sacerdotes y con ella la más importante división estructural del neotestamentario pueblo de Dios. El poder de orden no puede perderse.

El poder de jurisdicción sirve a la conducción y gobierno del pueblo de Dios. Se adquiere no por el orden, sino por la transmisión del oficio. El poder de jurisdicción puede perderse. Se pierde por pérdida o separación del oficio. El poder papal no puede ser quitado. Sin embargo, su poseedor puede renunciar a su oficio, perdiendo en consecuencia el poder (véase Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 1953, 7.ª ed., 24-30).

8. El poder de orden y el de jurisdicción a pesar de su diversidad están muy estrechamente unidos entre sí. Tienen una fuente única: Cristo y su propio poder de misión. Son las formas del poder de misión transmitido por Cristo a sus Apóstoles. Durante mucho tiempo no fueron distinguidos con precisión en la Iglesia. En la Iglesia primitiva no se concedía el orden sin referencia a un determinado oficio eclesiástico, sino que por el orden el ordenado estaba obligado a una comunidad determinada y a su servicio. Orden y transmisión de oficio coincidían, por tanto, fácticamente. El orden no era únicamente, como creía Sohm, un nombramiento para un servicio. Sino que su esencia según la convicción del primitivo Cristianismo consistía en la comunicación del Espíritu Santo mediante la imposición de manos y la oración. Pero toda ordenación sacramental incluía a la vez el encargo de un servicio concreto y determinado en un determinado lugar (ordenación relativa). Desde el siglo III se hizo acuciante el problema de cómo debía ser juzgado un

obispo o presbítero convertido en pecador. ¿Puede seguir manteniendo su oficio eclesiástico? Y si lo pierde, ¿pierde con él todo lo que tenía, o le queda algo? La profundidad del problema se revela en el movimiento montanista y donatista y en su condenación por los Padres de la Iglesia. A lo largo de la evolución se impuso con más claridad cada vez la idea de que el portador de un oficio seguía en posesión del poder de orden incluso al ser depuesto de su oficio. En la misma dirección influyó el hecho del traslado de los obispos de una sede episcopal a otra. También en ello se vió claro que el poder de orden y el poder de jurisdicción no son idénticos. Durante mucho tiempo el traslado de los obispos era cosa proscrita. El primer caso conocido ocurrió en Jerusalén el año 212. A lo largo del tiempo se hicieron más frecuentes tales traslados de una sede episcopal a otra. Además del problema de los sacerdotes pecadores y del traslado de los obispos, tuvo influencia en nuestra cuestión la aparición y florecimiento del monacato. Los monjes se prevenían de aceptar la dirección de una comunidad o Iglesia, porque ello implicaba demasiadas complicaciones con el mundo. Pero por otra parte no se les podía detentar la dignidad episcopal. Así se desarrolló más y más el conocimiento de la diferencia entre poder de orden y poder de jurisdicción. Se llegó a las llamadas ordenaciones absolutas, es decir, a las ordenaciones que no eran a la vez nombramiento para una determinada Iglesia o comunidad.

A pesar de la distinción elaborada a lo largo de la historia, sigue existiendo su recíproca ordenación. Se expresa, por ejemplo, en que según las disposiciones del Código de Derecho canónico, sólo el portador de poder de orden puede ser poseedor de poder de jurisdicción. Por otra parte ambos poderes cooperan de múltiples modos en la Iglesia, por ejemplo, en la administración de sacramentos. Sobre esto hablaremos en la sección III (véase Vinz. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. Eine Untersuchung zur Kirchlichen Rechtsgeschichte.* Kanonist. Studien und Texte, 4, 1950).

II. *La estructura jurídica de la Iglesia y sus elementos en particular*

A. El primado papal

1. Observación previa

La figura jurídica de la Iglesia fué creada fundamentalmente por Cristo mismo, al llamar a los Apóstoles y dar a uno primacía sobre todos los demás. Los apóstoles tienen sus sucesores en los obispos, Pedro en los papas. Los sucesores de los Apótoles son nombrados mediante determinados signos, a saber, imposición de manos y oración. Sin embargo, la sucesión no está ligada a los respectivos lugares de actuación de los Apóstoles, sino que todo aquel a quien se le imponen las manos orando es sucesor de los Apóstoles.

Cosa distinta ocurre con la sucesión de Pedro. Está ligada a un lugar determinado. Sucesor de Pedro sólo puede ser uno cada vez. Es el respectivo obispo de Roma. La razón más clara de que sea tal obispo es la presencia y martirio de Pedro en Roma. Como hemos visto, el hecho de que Pedro estuvo en Roma está asegurado por la investigación histórica. Sin embargo, la sucesión de Pedro por el obispo de Roma no depende absoluta e indisolublemente de la presencia de Pedro en Roma. Hablando abstracta y teóricamente, el obispo de Roma podría haber sido designado sucesor de Pedro de otro modo, por ejemplo, por una disposición especial del apóstol Pedro. Suponer tal cosa no sería imposible, porque las miradas de los cristianos tuvieron que volverse naturalmente a Roma. Esta ciudad ofrecía las mayores posibilidades de predicar el Evangelio, es decir, de cumplir la misión que Cristo les había confiado.

Si a la autocomprensión de la Iglesia pertenece la fe en que el obispo de Roma es sucesor del apóstol Pedro, no se incluye en esa fe que la actual figura del primado del obispo romano y la figura del comienzo sean la misma. En la convicción creyente del papado está incluído que tanto su conocimiento como su realización han sufrido una profunda evolución, pero que tal evolución no significa una enajenación, sino el crecimiento de un germen hasta la figura completa puesta en él desde el principio. Es del todo imaginable y comprensible, que un cristiano del siglo I o II apenas pudiera reconocer a primera vista el primado del apóstol Pedro en el fenómeno

del papado moderno, lo mismo que no podría reconocer la figura de una planta madura en una semilla recién germinada. La comparación de la historia del desarrollo del papado con el crecimiento orgánico no debe ser exagerada, pues la figura actual del papado no se ha producido al modo de un organismo que desde la semilla llega a su madurez. Su desarrollo no ocurre según leyes biológicas, lo mismo que la evolución orgánica no ocurre según leyes mecánicas. Quien supusiera que ocurre según leyes biológicas no tendría en cuenta la libertad del portador del primado. Y tal libertad desempeña un gran papel en el desarrollo del papado, como puede verse en los grandes papas. En la medida en que los papas comprometen el pleno poder que Cristo les ha dado a favor del reino de Dios y de la salvación de los hombres, según las exigencias del tiempo, el primado asciende a un grado superior. La figura respectiva del primado está, pues, determinada por el modo en que son realizados los plenos poderes creados por Cristo. Está, en consecuencia, caracterizada tanto por las circunstancias temporales como por el carácter personal del portador del poder. Sin embargo, por grande que sea la intervención de la libertad humana, siempre es el poder de soberanía fundado por Cristo el que el papa ejerce. La evolución histórica demuestra, empero, que el modo de realización es capaz de cambiar.

Esta afirmación es confirmada por el derecho constitucional de la Iglesia oriental acabado de publicar (ASS 49 (1957), 433-603). En él son atribuídas a los patriarcas ciertas funciones de soberanía que en la Iglesia latina competen al papa. Véase Kl. Mörsdorf, *Streiflichter zum neuen Verfassungsrecht der Kirche*, en: MThZ 8 (1957), 235 y sgs.

A continuación analizaremos la autointerpretación de la Iglesia, tal como aparece en la doctrina de fe del primado papal, indicaremos el contenido de la fe en el primado, daremos su fundamentación y explicaremos su sentido. El hecho de que empecemos con el primado el estudio de los elementos particulares del poder jurídico eclesiástico, expresa la importancia y significación fundamental del primado. El primado debe aparecer incluso en la construcción de este estudio como el fundamento puesto por Cristo y no como cumbre de la Iglesia que crece desde abajo hacia arriba.

2. *Autointerpretación de la Iglesia*

La autointerpretación de la Iglesia, manifestada en la fe en el primado, ha encontrado su más clara figura en la explicación del Concilio Vaticano. Como esta es una de las manifestaciones de fe más importantes respecto a la Iglesia, vamos a trascribirla literalmente.

El Concilio Vaticano destacó el poder del papa y de los obispos y a la vez determinó sus recíprocas relaciones. En la sesión cuarta del 8 de julio de 1870 se determinó lo siguiente (cap. 1): (Contra los herejes y cismáticos.) «Enseñamos, pues, y declaramos que, según los testimonios del Evangelio, el primado de jurisdicción sobre la Iglesia universal de Dios fué prometido y conferido inmediata y directamente al bienaventurado Pedro por Cristo Nuestro Señor. Porque sólo a Simeón—a quien ya antes había dicho: Tú te llamarás Cefás *(Jo.* 1, 42)—, después de pronunciar su confesión: Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo, se dirigió el Señor con estas solemnes palabras: Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque ni la carne ni la sangre te lo ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella, y a ti te daré las llaves del reino de los cielos. Y cuanto atares sobre la tierra, será atado también en los cielos; y cuanto desatares sobre la tierra, será desatado también en el cielo» *(Mt.* 16, 16 y sig.). (Contra Richer, etc.) «Y sólo a Simón Pedro confirió Jesús después de su resurrección la jurisdicción de pastor y rector supremo sobre todo su rebaño, diciendo: «Apacienta a mis corderos. Apacienta a mis ovejas» *(Jo.* 21, 15 y sgs.).

A esta tan manifiesta doctrina de las Sagradas Escrituras, como ha sido siempre entendida por la Iglesia católica, se oponen abiertamente las torcidas sentencias de quienes, trastornando la forma de régimen instituída por Cristo Señor en su Iglesia, niegan que sólo Pedro fuera provisto por Cristo del primado de jurisdicción verdadero y propio, sobre los demás apóstoles, ora aparte cada uno, ora todos juntamente. Igualmente se oponen los que afirman que ese primado no fué otorgado inmediata y directamente al mismo bienaventurado Pedro, sino a la Iglesia, y por medio de ésta a él, como ministro de la misma Iglesia.

(Canon). Si alguno dijere que el bienaventurado Pedro, Apóstol,

no fué constituído por Cristo Señor, príncipe de todos los Apóstoles y cabeza visible de toda la Iglesia militante, o que recibió solamente primado de honor, pero no de verdadera y propia jurisdicción, sea anatema.

Ahora bien, lo que Cristo Señor, príncipe de los pastores y gran pastor de las ovejas, instituyó en el bienaventurado Apóstol Pedro para perpetua salud y bien perenne de la Iglesia, menester es dure perpetuamente por obra del mismo Señor en la Iglesia que, fundada sobre la piedra, tiene que permanecer firme hasta la consumación de los siglos. «A nadie a la verdad es dudoso, antes bien, a todos los siglos es notorio que el santo y beatísimo Pedro, príncipe y cabeza de los Apóstoles, columna de la fe y fundamento de la Iglesia católica, recibió las llaves del reino de manos de nuestro Señor Jesucristo, Salvador y Redentor del género humano; y hasta el tiempo presente y siempre, sigue viviendo y preside y ejerce el juicio en sus sucesores» (cfr. Concilio de Efeso, v. 112); los obispos de la Santa Sede romana, por él fundada y por su sangre consagrada. De donde se sigue que quienquiera suceda a Pedro en esta cátedra, ese, según la institución de Cristo mismo, obtiene el primado de Pedro sobre la Iglesia universal. «Permanece, pues, la disposición de la verdad, y el bienaventurado Pedro, permaneciendo en la fortaleza de piedra que recibiera, no abandona el timón de la Iglesia que una vez empuñara» (S. Leo M., *Sermo 3 de natali ipsius* 3).

Por esta causa, fué «siempre necesario que» a esta Romana Iglesia, «por su más poderosa principalidad, se uniera toda la Iglesia, es decir, cuantos fieles hay, de dondequiera que sean» (S. Irenaeus, *Adv. haer.* 3, 3), a fin de que en aquella Sede de la que dimanan todos «los derechos de la veneranda comunión» (S. Ambrosius, *Epist.* 11; 4), unidos como miembros en su cabeza se trabaran en una sola trabazón de cuerpo.

(Canon). Si alguno, pues, dijere que no es de institución de Cristo mismo, es decir, de derecho divino, que el bienaventurado Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal; o que el Romano Pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado, sea anatema.

Por tanto, apoyados en los claros testimonios de las Sagradas Letras y siguiendo los decretos elocuentes y evidentes, ora de nuestros predecesores los Romanos Pontífices, ora de los Concilios universales, renovamos la definición del Concilio Ecuménico de Florencia, por la que todos los fieles de Cristo deben creer que «la

Santa Sede Apostólica y el Romano Pontífice poseen el primado sobre todo el orbe, y que el mismo Romano Pontífice es sucesor del bienaventurado Pedro, príncipe de los Apóstoles, y verdadero vicario de Jesucristo, y cabeza de toda la Iglesia, y padre y maestro de todos los cristianos; y que a él le fué entregada por nuestro Señor Jesucristo, en la persona del bienaventurado Pedro, plena potestad de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia universal, tal como aún en las actas de los Concilios Ecuménicos y en los sagrados Cánones se contiene» (v. 694).

Enseñamos, por ende, y declaramos, que la Iglesia Romana, por disposición del Señor, posee el principado de potestad ordinaria sobre todas las otras, y que esta potestad de jurisdicción del Romano Pontífice, que es verdaderamente episcopal, es inmediata. A esta potestad están obligados por el deber de subordinación jerárquica y de verdadera obediencia los pastores y fieles de cualquier rito y dignidad, ora cada uno separadamente, ora todos juntamente, no sólo en las materias que atañen a la fe y a las costumbres, sino también en lo que pertenece a la disciplina y régimen de la Iglesia difundida por todo el orbe; de suerte que, guardada con el Romano Pontífice esta unidad tanto de comunión como de profesión de la misma fe, la Iglesia de Cristo sea un solo rebaño bajo un solo pastor supremo. Tal es la doctrina de la verdad católica, de la que nadie puede desviarse sin menoscabo de su fe y salvación.

Ahora bien, tan lejos está esta potestad del Sumo Pontífice de dañar a aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal por la que los obispos que, puestos por el Espíritu Santo (cfr. *Act.* 20, 28), sucedieron a los Apóstoles, apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno la grey que le fué designada, que más bien esa misma es afirmada, robustecida y vindicada por el pastor supremo y universal, según aquello de San Gregorio Magno: «Mi honor es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Entonces soy yo verdaderamente honrado, cuando no se niega el honor que a cada uno es debido» (S. Greg., *Ep. ad Eulogium episc. Alexandrinum* 8, 30).

Además de la suprema potestad del Romano Pontífice de gobernar la Iglesia universal, síguese para él el derecho de comunicarse libremente en el ejercicio de este su cargo con los pastores y rebaños de toda la Iglesia, a fin de que puedan ellos ser por él regidos y enseñados en el camino de la salvación. Por eso, condenamos y reprobamos las sentencias de aquellos que dicen poderse im-

pedir lícitamente esta comunicación del cabeza supremo con los pastores y rebaños, o la someten a la potestad secular, pretendiendo que cuanto por la Sede Apostólica o por autoridad de ella se estatuye para el régimen de la Iglesia, no tiene fuerza ni valor, si no se confirma por el placet de la potestad secular (v. 1847).

Y porque el Romano Pontífice preside la Iglesia universal por el derecho divino del primado apostólico, enseñamos también y declaramos que él es el juez supremo de los fieles (cfr. 1500) y que, en todas las causas que pertenecen al fuero eclesiástico, pueden recurrirse al juicio del mismo (v. 466); en cambio, el juicio de la Sede Apostólica, sobre la que no existe autoridad mayor, no puede volverse a discutir por nadie, ni a nadie es lícito juzgar de su juicio (cfr. 330 y sig.). Por ello, se salen fuera de la recta senda de la verdad los que afirman que es lícito apelar de los juicios de los Romanos Pontífices al Concilio Ecuménico, como a autoridad superior a la del Romano Pontífice.

(Canon). «Así, pues, si alguno dijere que el Romano Pontífice tiene solo deber de inspección y dirección, pero no plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal, no sólo en las materias que pertenecen a la fe y a las costumbres, sino también en las de régimen y disciplina de la Iglesia difundida por todo el orbe, o que tiene la parte principal, pero no toda la plenitud de esta suprema potestad; o que esta potestad suya no es ordinaria e inmediata, tanto sobre todas y cada una de las Iglesias, como todos y cada uno de los pastores y de los fieles, sea anatema.» (Denz.)

En esta declaración la primacía del papa es explicada doctrinalmente como primado de jurisdicción. En ella se incluyen, respectivamente, la decisión propia, la definición solemne. Para explicaciones más precisas cfr. §§ 11 y 175.

La declaración del Concilio Vaticano es reanudación y aclaración de muchas manifestaciones anteriores de la autocomprensión de la Iglesia respecto al papado.

Vamos a citar algunas de las más importantes. En parte están incluídas en la decisión doctrinal del Concilio Vaticano, por ejemplo, la declaración de los enviados pontificios ante el Concilio de Efeso (431), que fué aceptada unánimemente por los allí presentes; también está incluída la profesión de fe del papa Hormisdas, con cuya suscripción pusieron fin al cisma de Acacio (489-519) unos 250 obispos orientales y que después fué aceptada también por el octavo concilio ecuménico, IV Concilio de Constantinopla (469); y

por fin está incluída la profesión de fe que el emperador Miguel Paleólogo, como representante de la Iglesia oriental, hizo jurar por medio de sus enviados ante el concilio ecuménico de Lyon (1274). La declaración del Concilio da importancia al carácter tradicional de lo que dice.

Sea destacada una manifestación del papa Siricio (384-398). Escribe al obispo Himerio de Tarragona el 10 de febrero del 385: «No rehusamos la respuesta conveniente a tu consulta. Pues no es nuestro oficio retraernos. No tenemos libertad para callar, porque tenemos un gran celo por todos los confesores de la fe cristiana. Llevamos la carga de todos los que son oprimidos. El bienaventurado apóstol Pedro la lleva en Nos. Pues él nos cuida y protege, a Nos herederos suyos en todas las cuestiones de su administración. En ello confiamos Nos.» Inocencio I (401-417) declara durante la polémica pelagiana en un escrito a los obispos norteafricanos del 27 de enero del 417: «Al buscar las cosas de Dios... guardando los ejemplos de la antigua tradición... habéis fortalecido de modo verdadero... el vigor de vuestra religión, pues aprobásteis que debía el asunto remitirse a nuestro juicio, sabiendo qué es lo que se debe a la Sede Apostólica, como quiera que cuantos en este lugar estamos puestos deseamos seguir al apóstol de quien procede el episcopado mismo y toda la autoridad de este nombre. Siguiéndolo a él, sabemos lo mismo condenar lo malo que aprobar lo laudable. Y, por lo menos, guardando por sacerdotal deber las instituciones de los Padres, no creéis deben ser conculcadas, pues ellos, no por humana, sino por divina sentencia decretaron que cualquier asunto que se tratara, aunque viniera de provincias separadas y remotas, no habían de considerarlo terminado hasta tanto llegara a noticia de esta Sede, a fin de que la decisión que fuere justa quedara confirmada con toda su autoridad y de aquí tomaran todas las Iglesias (como si las aguas todas vinieran de su fuente primera, y por las diversas regiones del mundo entero manaran los puros arroyos de una fuente incorrupta) que deben mandar, a quiénes deben lavar y a quiénes, como manchados de cieno no limpiable, ha de evitar el agua digna de cuerpos puros» (D. 100).

En la polémica entre Constantinopla y Roma, la respuesta de Roma que redactó el cardenal alemán Humbert von Silva Candida y suscribió el papa León IX, está de parte del primado del papa. En ella se dice: «La Santa Iglesia edificada sobre la piedra, esto es, sobre Cristo y sobre Pedro o Cefás, el hijo de Jonás, que antes se

llamaba Simón, porque, en modo alguno, había de ser vencida por las puertas del infierno, es decir, por las disputas de los herejes, que seducen a los vanos para su ruina. Así lo promete la Verdad misma, por la que son verdaderas cuantas cosas son verdaderas: «Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella» *(Mt.* 16, 18), y el mismo Hijo atestigua que por sus oraciones impetro del Padre el efecto de esta promesa, cuando le dice a Pedro: «Simón, Simón, he aquí que Satanás...» *(Lc.* 22, 31). ¿Habrá, pues, nadie de tamaña demencia que se atreva a tener por vacua en algo la oración de Aquel cuyo querer es poder? ¿Acaso no han sido reprobadas y convictas y expugnadas las invenciones de todos los herejes por la Sede del príncipe de los Apóstoles, es decir, por la Iglesia Romana, ora por medio del mismo Pedro, ora por sus sucesores, y han sido confirmados los corazones de los hermanos en la fe de Pedro, que hasta ahora no ha desfallecido ni hasta el fin desfallecerá?» (D. 351).

En la profesión de fe de Miguel Paleólogo se dice referente al primado del papa: «El sacramento de la Eucaristía lo consagra de pan ázimo la misma Iglesia Romana, manteniendo y enseñando que en dicho sacramento el pan se transustancia verdaderamente en el cuerpo y el vino en la sangre de Nuestro Señor Jesucristo. Acerca del matrimonio mantiene que ni a un varón se le permite tener a la vez muchas mujeres ni a una mujer muchos varones. Más, disuelto el legítimo matrimonio por muerte de uno de los cónyuges, dice ser lícitas las segundas y sucesivamente terceras nupcias, si no se opone otro impedimento canónico por alguna causa.

La misma Iglesia Romana tiene el sumo y pleno primado y principado sobre toda la Iglesia católica que, verdadera y humildemente, reconoce haber recibido con la plenitud de potestad, de manos del mismo Señor en la persona del bienaventurado Pedro, príncipe o cabeza de los Apóstoles, cuyo sucesor es el Romano Pontífice. Y como está obligada más que las demás a defender la verdad de la fe, así también, por su juicio deben ser definidas las cuestiones que acerca de la fe surgieren. A ella puede apelar cualquiera, que hubiere sido agraviado en asuntos que pertenecen al foro eclesiástico y en todas las causas que tocan al examen eclesiástico, puede recurrirse a su juicio. Y a ella están sujetas todas las Iglesias, y los prelados de ellas le rinden obediencia y reverencia. Pero de tal modo está en ella la plenitud de la potestad, que también admite a las otras Iglesias a una parte de la solicitud y, a muchas de ellas, principalmente a las patriarcales, la misma Iglesia Romana las honró

con diversos privilegios, si bien quedando siempre a salvo en su prerrogativa, tanto en los Concilios generales como en todo lo demás» (D. 466).

En la bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII (año 1302) se dice: «Por las palabras del Evangelio somos instruídos de que, en ésta y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal... Una y otra espada, pues, está en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquélla por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual... Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo con tanta claridad, cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal... Porque, según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal, y juzgarla si no fuera buena... Luego si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad espiritual; si se desvía la espiritual menor por su superior; mas si la suprema, por Dios sólo, no por el hombre, podrá ser juzgada. Pues atestigua el Apóstol: «El hombre espiritual lo juzga todo, pero él por nadie es juzgado» *(I Cor.* 2, 15). Ahora bien, esta potestad, aunque se ha dado a un hombre y se ejerce por un hombre, no es humana, sino, antes bien, divina, por boca divina dada a Pedro, y a él y a sus sucesores confirmada en Aquel mismo a quien confesó, y por ello fué piedra, cuando dijo el Señor, al mismo Pedro: «Cuanto ligares, etc.» *(Mt.* 16, 19). *Quienquiera,* pues, *resista* a este poder así ordenado por Dios, *a la ordenación de Dios resiste (Rom.* 13, 2), a no ser que como Maniqueo, imagine que hay dos principios, cosa que juzgamos falsa y herética, pues atestigua Moisés no que «en los principios», sino *en el principio creó Dios el cielo y la tierra (Gen.* 1, 1). Ahora bien, someterse al Romano Pontífice, lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana criatura.» (Denz:)

De la imagen espiritualista que Wiclef tenía de la Iglesia (véase § 166 b, cap. II, 4) fueron condenadas las dos afirmaciones siguientes que se refieren al primado: «Si el papa es un précito y malo y, por consiguiente, miembro del diablo, no tiene potestad sobre los fieles que le haya sido dada por nadie, sino es acaso por el César» (D. 588. Proposición ocho de la condenación por el concilio ecu-

ménico de Constanza (1414-1418) del 4 de mayo de 1415 y por las bulas *Inter cunctas* e *In eminentis* del 22 de febrero de 1418). Además es condenada la proposición siguiente: «La Iglesia de Roma es la sinagoga de Satanás, y el papa no es el próximo e inmediato vicario de Cristo y de los Apóstoles» (D. 617; proposición 37). De los errores de Hus (1370-1415), discípulo de Wiclef, fueron condenadas las siguientes proposiciones referentes al primado por el Concilio de Constanza, así como por las bulas *Inter cunctas* e *In eminentis:* «Si el hombre estuviere debidamente contrito, toda confesión exterior es para él superflua e inútil» (proposición 7). «Después de Urbano VI, no ha de ser nadie recibido por Papa, sino que se ha de vivir, a modo de los griegos, bajo leyes propias» (proposición 9). «Es contra la Sagrada Escritura que los hombres eclesiásticos tengan posesiones» (proposición 10). «Ningún prelado puede excomulgar a nadie, si no sabe antes que está excomulgado por Dios. Y quien así excomulga, se hace por ello hereje o excomulgado» (proposición 11). «El prelado que excomulga al clérigo que apeló al rey o al consejo del reino, es por eso mismo traidor al rey y al reino» (proposición 12). «Aquellos que dejan de predicar o de oír la palabra de Dios por motivo de la excomunión de los hombres, están excomulgados y en el juicio de Dios serán tenidos por traidores a Cristo» (proposición 13; cfr. también proposiciones 20, 22, 23, 24, 26, 29; véase además D. 633, 635, 636, 637, 638, 639, 646, 648, 649, 650, 652, 655; sobre la importancia de la condenación véase D. 691).

En el Concilio de Florencia (1438-1445), que sirvió sobre todo para volver a unir el Oriente separado a la Iglesia romana, fué declarado el primado del Papa de la manera siguiente: «Asimismo definimos que la santa Sede Apostólica y el Romano Pontífice tienen el primado sobre todo el orbe y que el mismo Romano Pontífice es el sucesor del bienaventurado Pedro, príncipe de los Apóstoles, verdadero vicario de Cristo y cabeza de toda la Iglesia y padre y maestro de todos los cristianos, y que al mismo, en la persona del bienaventurado Pedro, le fué entregada por nuestro Señor Jesucristo plena potestad de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia universal, como se contiene hasta en las actas de los Concilios ecuménicos y en los sagrados cánones» (D. 694; definición doctrinal para los griegos de la bula *Laetentur coeli* del 6 de julio de 1439).

El primado de Papa fué declarado también en el XV Concilio ecuménico, V de Letrán (1512-1517) (bula *Pastor Aeternus* del

19 de diciembre de 1516; D. 740) y en la bula *Exurge Domine* del 5 de junio de 1520 contra los errores de Lutero (D. 765-770).

En la profesión de fe del Concilio de Trento, que fué suscrita por Pío IV a instancias sobre todo de San Pedro Canisio, después que el Concilio mismo había exigido a todos los portadores de dignidades eclesiásticas hacer una profesión de fe y de obediencia al papa, se dice: «Reconozco a la Santa, Católica y apostólica Iglesia Romana como madre y maestra de todas las Iglesias y prometo y juro verdadera obediencia al Romano Pontífice, sucesor del bienaventurado Pedro, príncipe de los Apóstoles y vicario de Jesucristo.

»Igualmente recibo y profeso indubitablemente todas las demás cosas que han sido enseñadas, definidas y declaradas por los sagrados cánones y Concilios ecuménicos, principalmente por el sacrosanto Concilio de Trento (y por el Concilio ecuménico Vaticano, señaladamente acerca del primado e infalibilidad del Romano Pontífice); y al mismo tiempo, todas las cosas contrarias y cualesquiera herejías condenadas, rechazadas y anatematizadas por la Iglesia, yo las condeno, rechazo y anatematizo igualmente. Esta verdadera fe católica, fuera de la cual nadie puede salvarse y que al presente espontáneamente profeso y verazmente mantengo, yo el mismo N. N., prometo, voto y juro que igualmente la he de conservar y confesar íntegra e inmaculada con la ayuda de Dios hasta el último suspiro de vida, con la mayor constancia, y que cuidaré, en cuanto de mí dependa, que por mis subordinados o por aquellos cuyo cuidado por mi cargo me incumbiere, sea mantenida, enseñada y predicada: Así Dios me ayude y estos santos Evangelios» (D. 999-1000; las palabras «y por el Concilio ecuménico del Vaticano» lo mismo que «especialmente, etc.» fueron añadidas por la Congregación de concilios el 20 de junio de 1877, y desde entonces deben ser pronunciadas al hacer la profesión de fe).

Modernamente el primado del papa ha sido declarado varias veces frente a los llamados episcopalianos o conciliaristas, respectivamente. Este sistema pone el máximo poder eclesiástico y su plenitud en los obispos y, según él, el papa está subordinado a la totalidad de los obispos o a un concilio ecuménico, respectivamente. Por tanto, es posible apelar del papa a un concilio ecuménico. Las raíces de este sistema se extienden hasta el siglo XIV, época del gran cisma de Occidente. Ciertos teólogos importantes (Heinr. von Langenstein, Nic. de Clemanges, Gerson, Peter d'Ailly) creyeron entonces poder superar la grave situación mediante un concilio ecuméni-

co, que fuera convocado sin llamamiento del papa y pudiera juzgar a los papas (cfr. también § 172, 5 d). El Concilio de Florencia condenó esta tesis. Pero pervivió en el llamado galicanismo. Cierto que la *Declaratio cleri gallicani* del año 1682 fué rechazada tanto por el papa Inocencio XI (el 11 de abril de 1682), como por Alejandro VIII (el 24 de agosto de 1690), pero influyó fuertemente en Francia. En Alemania se extendió también por obra de Febronius (seudónimo de Joh. Nik. von Hontheim, muerto en 1790). El sínodo de Pistoia habido bajo el obispo Ricci estuvo dominado por el espíritu de Febronius. Sus errores fueron condenados por Pío VI en la constitución *Auctorem fidei* del 28 de agosto de 1794. El sínodo atribuía al papa únicamente el oficio de gobernar y la inspección de los obispos, llamó a su poder mediato, delegado y extraordinario, le negó la plenitud de los máximos poderes eclesiásticos y negó el deber de obediencia eclesiástica frente a él [véase D. 1319 y siguiente (condenación por el Santo Oficio del 7 de diciembre de 1690 de ciertas doctrinas jansenistas); D. 1322-1326 (condenación de los *Articuli cleri gallicani* por la constitución *Inter multiplices* de Alejandro VIII, 4 de agosto de 1790); D. 1473 (profesión de fe, que Benedicto XIV exigió a los orientales—maronitas—en la constitución *Nuper ad Nos* del 16 de marzo de 1793) D. 1500 (condenación del Febronianismo por el *Breve* de Pío VI del 28 de noviembre de 1786); D. 763 (*Syllabus*, de Pío IX, del 8 de diciembre de 1864, tesis 43); D. 1960 (encíclica de León XIII sobre la unidad de la Iglesia del 29 de junio de 1896); D. 2055 y sig. (condenación del modernismo por el decreto *Lamentabili* del Santo Oficio, bajo el pontificado de Pío X, 3 de julio de 1907); D. 2047 (juramento antimodernista mandado por el *Motu propio Sacrorum Antistitum* del 1 de septiembre de 1910)].

En la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII la autocomprensión de la Iglesia respecto al primado romano se expresa de la manera siguiente: «No está permitido creer que El (Cristo) gobierna a la Iglesia sólo de modo invisible y extraordinario. Nuestro divino Salvador ejerce también su gobierno visible y ordinario sobre su Cuerpo místico mediante su representante en la tierra. Vosotros sabéis, venerables hermanos, que Cristo nuestro Señor, durante su peregrinación terrena gobernó ciertamente el «pequeño rebaño» de modo personal y visible. Pero cuando quiso abandonar el mundo y volver al Padre transmitió la dirección visible de toda la sociedad por El fundada al Príncipe de los Apóstoles. En su sabiduría de

ninguna manera podía dejar sin Cabeza visible al Cuerpo social de la Iglesia por El creado. Tampoco se puede, para negar esta verdad, afirmar que debido al primado de derecho impuesto en la Iglesia, este Cuerpo místico tiene dos cabezas. Pues Pedro, en virtud del primado, no es más que el representante de Cristo y, por tanto, sólo existe una Cabeza de este Cuerpo, a saber, Cristo. No deja ciertamente de gobernar misteriosamente a la Iglesia por su propia persona, pero visiblemente la gobierna por medio de Aquel, que le representa en la tierra. Ya después de su gloriosa Ascensión no estaba la Iglesia edificada únicamente sobre El mismo, sino también sobre Pedro, fundamento rocoso visible. Que Cristo y su representante en la tierra forman sólo una Cabeza única ya lo declaró solemnemente Bonifacio VIII, nuestro predecesor de inolvidable memoria, por el escrito apostólico *Unam Sanctam,* y sus sucesores han repetido continuamente esta doctrina. Por tanto, se encuentran en un peligroso error aquellos que opinan que pueden venerar a Cristo como Cabeza de la Iglesia, sin ser fieles a su representante en la tierra. Pues quien desatiende a la Cabeza visible y rompe los vínculos visibles, de la unidad, desfigura el Cuerpo místico del Salvador con tal deformación, que no puede ya ser visto ni encontrado por aquellos que buscan el puerto seguro de la salvación eterna.»

3. *Interpretación de la doctrina eclesiástica sobre el Primado*

Ahora vamos a explicar el contenido de estas manifestaciones de la autorrepresentación de la Iglesia respecto al Primado.

a) Se trata de una institución duradera, no de una fundación pasajera para tareas determinadas, y menos del poder de una personalidad. Destaquemos, primero, que es esencial para la comprensión del Primado, el no ser deducido de evoluciones naturales. No es resultado de constelaciones políticas. Tampoco puede ser interpretado como producto de procesos y relaciones sociales o culturales. Ni tampoco ha sido creado por la Iglesia misma, por ejemplo, por la totalidad reunida de los obispos. El Primado no debe su nacimiento a un movimiento de abajo, ni interior ni exterior a la Iglesia. Quien lo explicara así, contradiría la comprensión del Primado, que la Iglesia posee en su convicción creyente. A tal autocomprensión pertenece, que el Primado procede de Cristo. Cristo mismo lo fundó haciendo mandatario a Pedro. Al transmitir el primado de derecho a Pedro,

fué fundado a la vez por El el papado. El poder del papa procede, pues, de Cristo. Por tanto, viene de arriba, no de abajo. Sin duda tiene su asiento en la esfera visible de la Iglesia, pero no es de derecho humano, sino de derecho divino.

b) Para comprender esta tesis hay que distinguir, sin embargo, entre la visión dogmática y la histórica del Primado. Aunque el Primado es de origen divino y no puede ser suprimido por ninguna disposición humana, la figura del Primado instituído por Cristo ha sido determinada por factores humanos a lo largo de los siglos de la historia. De la institución de Jesucristo no se sigue con necesidad lógica la respectiva figura histórica del Primado; tampoco es exigida plena y exclusivamente por la necesidad histórica; sino que también la libertad humana desempeña en ello un papel. Aunque el portador del Primado está también atado al encargo de Cristo, en la realización de sus obligaciones tiene, sin embargo, cierto campo de libre decisión. Por eso la figura del Primado puede cambiar a lo largo de la historia a pesar de proceder de Cristo y de su origen divino. El cambio está condicionado tanto por las circunstancias históricas como por el carácter e individualidad del portador del Primado. Respecto al primer factor el Derecho romano pudo influir en la configuración del Primado, sin cambiar su sustancia, pero también influyeron las exigencias políticas de una época y las crisis internas de la Iglesia. Pero por mucho que cambiara y cambie en lo sucesivo la realización del Primado, su esencia ha permanecido y permanece siempre igual.

Ocurre aquí lo mismo que con los signos sacramentales. Veremos que para su juicio hay que distinguir un núcleo invariable procedente de Cristo, el símbolo esencial o fundamental, y su configuración. La configuración puede ocurrir en varios estratos, de forma que o sólo sea adorno, ciertamente obligatorio para la realización del sacramento, pero no necesario para su existencia, o sea una configuración necesaria para su existencia (§ 225). Por ejemplo, Pío XII en la Constitución apostólica del 30 de noviembre de 1947 estatuyó como signo de la ordenación sacerdotal la imposición de manos y la oración. Sin embargo, deja sin resolver si antes era necesaria o no para la existencia del sacramento la entrega de los instrumentos. La razón justificante de que la Iglesia configure el símbolo desarrollado por ella exigido y necesario para la existencia del sacramento está en que los sacramentos son manifestaciones vitales de la Iglesia. La Iglesia puede disponer de ellas en virtud de su poder de soberanía (Pascher, *Form und Formwandel Sakramentaler Feier*, 1947).

De modo semejante puede imaginarse la configuración del Primado proveniente de Cristo. También en él hay una zona esencial que no puede ser cambiada por ninguna evolución histórica. Es el primado de derecho del papa. Sin embargo, lo que Cristo estatuyó, puede manifestarse a lo largo de los tiempos en múltiples figuras. Un elemento del primado de especial importancia es la infalibilidad papal. Aunque en las manifestaciones infalibles del Papa las formulaciones puedan estar también condicionadas sociológica y personalmente o cultural e individualmente y puedan, por tanto, ser mejorables, el contenido dicho en la formulación es invariable y, por consiguiente, obligatorio para todo el que pertenece a la Iglesia, de forma que su negación le convertiría en hereje. En otros dominios en que no interviene la decisión definitiva, lo cultural e individual pueden, sin embargo, desempeñar en la realización del primado un papel tan importante, que también, claro está, esa forma del Primado sea obligatoria y tenga que ser tenida en cuenta por todo católico que no quiera caer en cisma, pero que se pueda contar con un cambio en otra situación cultural o en otras circunstancias personales o individuales. Las situaciones históricas exigen preferentemente unas veces la iniciativa del individuo y otras la concentración de fuerzas en un poder central. Sobre la infalibilidad ver la Sección III.

c) La relación del Primado a Cristo no es sólo histórico-causal, sino también actual-causal; pues en las acciones del papa está actuando Cristo mismo. En ellas Cristo aparece en el respectivo aquí y ahora. En la actividad del papa Cristo mismo se hace audible y visible. El papa desempeña el papel de Cristo. De él se puede decir: *Personam Christi gerit*. Esto se expresa también en la fórmula de que el papa es Cabeza de la Iglesia, en que Cristo se manifiesta como Cabeza. Esto no significa que la Iglesia tenga dos cabezas, sino que significa que el papa representa a Cristo, Cabeza de la Iglesia, en la esfera visible (véase la cita de Pío XII en § 169 a, cap. I, II, B, 2 a).

La tesis de que en el papa habla y obra Cristo necesita ser precisada. La precisión resulta de lo antes dicho. Como el papa cumple su tarea libremente, su representación de Cristo está naturalmente coloreada por su carácter personal. En las acciones del Primado Cristo se manifiesta, por tanto, a través de la refracción de lo humano. Ni se le oye ni se le ve, pues, inmediatamente en las acciones y palabras del papa. En las decisiones infalibles del papa Cristo mismo garantiza la verdad, aunque su figura expresiva esté sellada por la figura humana del papa. En los actos jurisdiccionales y en

las manifestaciones no infalibles del papa, Cristo nos sale al paso atado y vinculado a lo humano, de forma que hay que distinguir entre El y el vaso humano. Sin embargo, también estas manifestaciones papales son oblígatorias en cuanto manifestaciones del Primado (véase la encíclica *Humani generis* de Pío XII). Pero existe la posibilidad de que tales manifestaciones del Primado sean variadas, como son variadas las leyes de un Estado.

Aunque el Primado desciende de arriba, es dado para servicio de todo el Cuerpo de Cristo. El poder del Papa tiene como meta la edificación de este Cuerpo. No tiene su sentido en sí mismo, sino en la vida de la Iglesia, y en la salvación de cada uno de los miembros de la Iglesia. Y así el origen del poder papal apunta hacia arriba, su sentido hacia abajo. Si su origen puede simbolizarse por una vertical, su sentido puede serlo por una horizontal.

d) Por lo que respecta al aspecto formal del poder papal, su carácter obligatorio deriva de su relación a Cristo. El poseedor del Primado no es libre de querer mandar o no. Si omitiera o abandonara por bonachona debilidad el gobierno, tropezaría con el encargo de Cristo. Respecto a sus relaciones con los demás miembros de la Iglesia hay que decir que al papa no sólo le compete la primacía de honor; no es sólo el *primus inter pares*. Tampoco le compete únicamente un derecho de inspección o de dirección frente a los demás obispos, de forma que él dé las directrices de la administración de la Iglesia. Su primacía tiene carácter jurídico. Esto significa que, en razón de su primacía el papa puede hacer exigencias que tienen que ser cumplidas con obediencia de fe. En caso de necesidad puede obligar a obedecer *(vis coactiva)*, por ejemplo, mediante la excomunión. Su poder se extiende a todos los miembros de la Iglesia. Puede obligar con sus determinaciones y ordenaciones a toda la Iglesia y a cada individuo.

La razón más profunda del carácter jurídico del Primado papal es su origen y procedencia de Cristo. La fundación del Primado por Cristo significa que el papa respectivo obra como vicario de Cristo. Vale el principio fundamental de la institución del *schaliach:* el mandatario es tanto como el mandante (§ 167 c, cap. 3, art. 4, 2-5). Pero Cristo, que es el mandante, puede obligar jurídicamente a todos los hombres, porque es el Hijo de Dios encarnado. A consecuencia de este carácter de Cristo, la obligación con que liga a los hombres es una fuerza que trasciende todas las obligaciones terrenas. Es una obligación sobre la que no hay ninguna autoridad hu-

mana superior, de la que, por tanto, no se puede librar ningún superior, porque no existen tales superiores. El Padre celestial en cuanto tal no puede ser excepción en esto, porque el Hijo de Dios encarnado realiza únicamente los eternos consejos del Padre.

Si en la acción del papa Cristo obra en el respectivo aquí y ahora—y en la medida en que obra—, Cristo mismo requiere a los hombres en las acciones primaciales del papa. Por eso tienen importancia para la salvación. En ellas oye el perteneciente a la Iglesia la voz del Señor en las situaciones concretas de la vida y de la historia. La obediencia al papa se convierte en obediencia a Cristo y la desobediencia al papa se convierte en desobediencia a Cristo. Se trata, pues, de la salvación. Para comprender correctamente esta tesis hay que recordar lo antes dicho sobre la intervención de la libertad humana en la realización del Primado. En las palabras del papa Cristo llama a los hombres mediata, no inmediatamente.

Cuando las acciones primaciales del papa son llamadas mediaciones instrumentales de la acción de Jesucristo, no se quiere decir que el papa haya sido elevado a Dios. Es ciertamente su instrumento, pero justamente instrumento sólo. No se le atribuye tampoco un dominio sobre las almas por el que éstas puedan ser violentadas. Pues su poder se refiere a la predicación del Evangelio y al gobierno del pueblo de Dios desde el espíritu de Cristo, que su sentido último es espíritu de amor. Y eso tiende a la perfección de los hombres, porque el hombre sólo llega a sí mismo a través de la verdad y del amor.

e) Cuando queremos determinar el contenido del primado de derecho del papa, hay que decir en primer lugar, negativamente, que el papa no está sobre los demás obispos por lo que se refiere al poder de orden; pero está sobre ellos por lo que atañe al poder pastoral o de jurisdicción. Sin embargo, esta superioridad toca también al poder de orden. Pues el papa tiene poder episcopal sobre toda la Iglesia. Es obispo universal. Los obispos sólo pueden ejercer su poder de orden en el dominio a ellos concedido (diócesis) o respecto a las personas subordinadas a ellos. El papa, en cambio, puede ejercitar su poder episcopal en todas partes dentro de la Iglesia. No depende, pues, ni de la totalidad de los obispos ni del obispo del lugar respectivo. Al contrario: todos los obispos están subordinados a él. Como tiene poder episcopal sobre toda la Iglesia puede dirigirse inmediatamente a todos los creyentes de toda la

Iglesia. Y del mismo modo éstos pueden dirigirse inmediatamente a él. «El papa es el obispo de todos» (Mörsdorf).

Esto no tiene como consecuencia que en cada diócesis se dé una concurrencia entre el obispo del lugar y el papa, pues los poderes del obispo fueron circunscritos por Cristo mismo y precisados por el Derecho canónico. El papa por su parte está ligado y obligado por la disposición de Cristo y por el derecho eclesiástico publicado por él. No le estaría permitido gobernar la Iglesia sin obispos. Los obispos por su parte tienen un poder justificado por el derecho divino, un poder que el papa no puede variar ni suprimir. Entre los obispos y el papa hay además una viva relación. No sin razón los obispos son llamados hermanos por el papa. Son como hermanos reunidos en torno al papa, que les habla como un hermano dotado de poderes especiales. No se haría la justicia conveniente a esta viva relación, si se viera el primado de derecho del papa sin relación a ella, si sólo se tuviera en cuenta la estructura jurídico-formal y no la realización de la vida. El hecho de que los papas del último siglo ante una decisión obligatoria para toda la Iglesia hayan consultado el voto de los obispos demuestra que no quieren ejercer el primado sin esa viva relación con los obispos.

El papa tiene la plenitud del poder transmitido por Cristo a la Iglesia. Posee el pleno poder eclesiástico. Tal poder no está limitado ni personal ni objetivamente. No puede ser reducido ni por un Concilio ni por los Estados. Abarca en sentido objetivo todos los asuntos que afecten a la Iglesia. En especial está el papa dotado del supremo poder doctrinal dentro de la Iglesia. De ello hablaremos después extensamente. En el aspecto formal es el supremo legislador y juez.

La plenitud de poderes compete al papa con la máxima intensidad. Su *potestas plena* es *potestas suprema*. Es el supremo poder en la esfera eclesiástica.

En las cosas puramente mundanas en cuanto tales, el papa no reclama ningún poder inmediato. Las exigencias medievales de algunos papas estaban condicionadas por la época. Eran consecuencia de la evolución política, no desarrollo de la fundación de Cristo.

Viceversa: el papa es independiente de cualquier poder humano. Sin embargo, tiene que ejercer dentro del mundo el pleno poder que Cristo le ha transmitido y, por tanto, tiene que tomar postura frente a los humanos. Tiene el derecho y el deber de medirlos con la ley de Cristo, de rechazar lo que está en contradicción con esta ley,

de llamar pecado al pecado, de fomentar lo que corresponde a la ley de Cristo, de llamar virtud a la virtud, de prevenir del pecado y amonestad a la virtud. Esto no es ninguna ingerencia del papa en los asuntos mundanos, sino la ejecución de la palabra de Dios en el mundo en su manifestación concreta en el respectivo aquí y ahora.

f) El poder supremo y pleno perteneciente al Primado pone en manos del papa una plenitud de poder que él sólo tiene en la tierra. Sin embargo, es el portador del Primado, no un dictador. Pues su plenitud de poder significa para él una medida suprema de obligación. No tiene que rendir cuentas ciertamente a ningún hombre, ni a la Iglesia en conjunto ni a un Concilio, pero es responsable ante Cristo. Está atado a la voluntad de Cristo. No puede hacer lo que quiera. Tiene que hacer lo que Cristo quiere. La voluntad de Cristo se encamina al fomento del reino de Dios y a la salvación de los hombres, a él unida. Cuando el papa en el ejercicio de su poder se ata a la voluntad de Cristo y la cumple, sirve al fomento del reino de Dios y a la salvación de los hombres. El Primado está, pues, al servicio de la salvación. De él vale lo que vale de todas las acciones de Cristo, de su Encarnación, Muerte y Resurrección: *propter nos et propter nostram salutem*. El Primado es, por tanto, un elemento de la economía divina de la salvación. Tan alto como un hombre es elevado sobre los demás por el Primado, tan bajo es puesto al servicio de los demás. El Primado es, sin duda, el poder supremo, pero su sentido más íntimo es el máximo servicio. El papa es responsable ante Cristo de su servicio a la salvación de todos. Pedro subrayó esta responsabilidad en el capítulo quinto de su primera epístola. Aunque se dirige a todos los portadores de oficios, vale con especial intensidad para el portador del supremo oficio (véase el texto en *I Pet.* 5, 1-4).

Sería un profundo y fatal malentendido el entender el pleno poder papal exclusivamente en su aspecto jurídico-formal y no ver su contenido y sentido. Tal interpretación tendría que llevar a la idea de que el papa puede mandar cosas caprichosas y arbitrarias. En realidad, a la esencia del pleno poder papal pertenece el poder estar puesto sólo al servicio del fomento del reino de Dios y de la salvación de la humanidad. Está vinculado, por tanto, a Cristo y a su ley. Sólo este contenido justifica su ejercicio. Tal comprobación no implica sólo una obligación moral, sino un vínculo jurídico. Dentro del poder de derecho a favor del reino de Dios. No hay, pues, peligro de que el poder papal se convierta en perdición de la Iglesia,

como creyó Lutero. Tampoco causará jamás una ruptura de tradición en la Iglesia, ya que debe precisamente proteger, guardar, cuidar y transmitir la herencia confiada por Cristo a la Iglesia, es decir, de su inseparable unión con Cristo crucificado y resucitado. El Primado no justifica la fundación de una nueva revelación o de un culto nuevo, sino que obliga a conservar y predicar los bienes salvadores instituídos por Cristo, para que no se pierda nada de lo que El dejó.

Desde este punto de vista también el Primado es expresión e instrumento del amor, de aquel tipo de amor, que apareció en Cristo. La institución del Primado no anula el hecho de que la esencia más íntima de la Iglesia es el amor. Sino que el Primado es, más bien, un modo especialmente eficaz de practicar el amor en que Dios se dirigió al hombre por medio de Cristo en el Espíritu Santo. Para entender rectamente esta relación es importante tener a la vista la especie de amor que se realiza en Cristo. Este amor tiene una figura tal que no es una afirmación o confirmación del hombre en su terrena seguridad de sí mismo o en su comodidad, en su amor propio o en su propia decadencia, sino que lo saca de la estrechez en que lo tiene encerrado su egoísmo y vanidad para que encuentre su verdadera y propia vida en la participación de la vida de Dios. El hombre siente esta revulsión como un estorbo. Por eso se defiende contra ella. Le asusta caminar avanzando hacia Dios y por eso siente como una provocación la exigencia y obligación de hacerlo. Y así una institución que le obliga jurídicamente a salir de sí y entregarse a Cristo se le convierte en molestia y le irrita. Aunque todos los esfuerzos de la Iglesia, a semejanza de Cristo mismo y de su vida, pueden convertirse en escándalo, el carácter de escándalo se concentra, sin embargo, en el papado como en un foco, porque de él sale la forma suprema de las obligaciones que sin duda intentan la salvación de los hombres, pero que son sentidas por el hombre como una amenaza a su terrestre seguridad de sí mismo y a su tranquilidad. Por eso son fácilmente comprensibles los ataques al papado. Tienen que ocurrir lo mismo que tiene que haber escándalos. En realidad el hombre alcanza, precisamente en su desasosiego e intranquilidad orientados a Dios, la paz, que está en la comunidad con Dios y es la verdadera vida.

Como el papa no es el delegado de los obispos, ni servidor de la opinión pública la constitución esencialmente determinada por el papado no puede ser llamada democrática. Tampoco es aristocrá-

tica. Pues no es el nacimiento ni una prerrogativa del espíritu o del cuerpo lo que funda el derecho y el poder en la Iglesia, sino la fundación de Cristo únicamente. A consecuencia de la primacía de derecho del papa la constitución de la Iglesia puede llamarse monárquica. Como todas las afirmaciones teológicas, también ésta es analógica. Todos los poderes de la Iglesia parten de Cristo. No hay en ella ningún poder sin Cristo ni fuera de El. En el papa se reúne la plenitud de los poderes procedentes de Cristo, la plenitud del poder de magisterio, orden y jurisdicción, que, en definitiva, constituyen el único poder de misión de la Iglesia.

4. *Poder papal y episcopal*

El poder papal no anula, como hemos visto, el poder episcopal. De éste vamos a hablar. Se plantea la cuestión de en qué relación de dependencia está el poder episcopal respecto del papal. La cuestión es contestada de modos diversos. En el Concilio de Trento se discutió animadamente sobre si los obispos reciben su poder de jurisdicción inmediatamente de Cristo o del papa. No se llegó a decidir. También el Concilio Vaticano dejó abierta la cuestión.

Hay que distinguir entre el poder de orden y el poder pastoral o de jurisdicción. Ambos poderes fluyen sin duda del único poder de misión de la Iglesia, pero no se identifican. Se ve esto, por ejemplo, en la institución de los llamados obispos titulares. Pues un obispo titular tiene orden episcopal, pero no posee ningún poder eclesiástico sobre la diócesis para la que ha sido ordenado. El poder de orden correspondiente al obispo no puede proceder del papa, porque es transmitido por una acción de orden o consagración. Sólo queda, por tanto, la cuestión de si el poder episcopal de jurisdicción es transmitido en cada caso por el papa. No hay duda de que las tareas y derechos del obispo fueron creados y delimitados en lo esencial por Cristo. El problema afecta, pues, únicamente a la cuestión de si el poder de jurisdicción creado y delimitado por Cristo dentro del poder episcopal completo procede en cada caso concreto inmediatamente del papa o de Cristo. Para la solución hay que tener en cuenta lo siguiente: el orden no significa, ciertamente la transmisión del poder episcopal de jurisdicción, pero sí una ordenación a él. ¿Cómo ocurre la realización de esa ordenación? Del poder de jurisdicción mismo participa aquel a quien el papa transmite el

oficio de obispo. Transmitirlo es derecho del papa. Bajo determinadas condiciones el oficio episcopal puede ser quitado de nuevo. En tales casos el afectado no pierde, claro está, su poder de jurisdicción. El papa no es libre para determinar los poderes que concede a quien transmite el oficio de obispo en una diócesis, ya que el poder episcopal fué estatuído por Cristo. El poder delimitado por Cristo mismo es comunicado por el nombramiento para el oficio episcopal. Como es el papa quien concede el oficio episcopal, el obispo recibe el complejo de poderes estatuídos por Cristo inmediatamente del papa. El poder de jurisdicción de los obispos tiene que ser ejercido, por tanto, en comunidad con el papa y en subordinación a él. El poder episcopal no pierde su independencia por su relación al poder supremo papal. No es, claro está, una desmembración del primado, pero a su esencia pertenece el estar y ser ejercido en viva relación con el poder del Primado. Y viceversa, al sentido del derecho eclesiástico instituído por el papa pertenece que *de facto* no intervenga en el gobierno de una diócesis, a no ser que sea necesario para superar una grave situación (Kl. Mörsdorf).

La explicación aquí ofrecida a la cuestión, la llamada teoría papal, corresponde más exactamente a la constitución «monárquica» de la Iglesia. Si el papa posee el pleno y supremo poder eclesiástico, es congruente que los portadores de oficios subordinados a él en la esfera del poder de jurisdicción reciban inmediatamente de él sus poderes de jurisdicción estatuídos por Cristo en su núcleo esencial. Esto supone la distinción entre poder de orden y poder de jurisdicción todavía no explicada del todo.

A favor de esta explicación habla también la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII. En ella dice el papa a los obispos: «Por lo que respecta a la propia diócesis, cada obispo pastorea y gobierna en nombre de Cristo como verdadero pastor el rebaño a él confiado. Claro que en esta actividad no son del todo independientes, sino que están sometidos al poder que conviene al papa, aunque poseen un poder ordinario de jurisdicción, que les fué concedido inmediatamente por el mismo papa» (cfr. también D. 15: una declaración de Pío VI).

Según otra opinión—teoría episcopal—cada obispo recibiría su poder pastoral inmediatamente de Cristo. El papa no haría más que determinar la persona y asignarle la diócesis. Como razón a favor aduce esta tesis el hecho de que Cristo llamó a sus Apóstoles inmediatamente y no por medio de Pedro.

A favor de la primera teoría parece hablar también la disposición de que a ningún obispo le es permitido consagrar a otro obispo sin autorización papal. La consagración de obispos está reservada al papa, para que se asegure así la unidad de la Iglesia. Según eso la consagración de obispos sólo puede hacerse por mandato y en nombre del papa.

Al juzgar las relaciones entre el supremo poder papal y el poder pastoral de los obispos no se puede olvidar, que el Primado tanto según su validez formal como según su concreta realización tiene viva relación con el episcopado. Por la definición del Concilio Vaticano no son anuladas las determinaciones sobre la sucesión de los apóstoles en el oficio episcopal eclesiástico, implícitas en la llamada de los Apóstoles por Cristo. Al reconocer la Escritura, la Iglesia reconoce el testimonio en ella contenido sobre el poder de los obispos. Cuando de parte de los protestantes se expresa el temor de que en la realización concreta de la vida de la Iglesia es cierto que el oficio episcopal es normalmente reconocido por el papa, pero que no hay seguridades jurídicas para la autonomía del oficio episcopal, sino que el oficio episcopal puede ser vaciado de contenido en razón del supremo poder papal, se pasa por alto la seguridad jurídica existente en el reconocimiento del testimonio de la Escritura por parte de la Iglesia. Esto tiene validez a pesar de que en las definiciones doctrinales de la Iglesia sólo se trata detalladamente del primado y no del oficio episcopal.

Lo que de este modo se garantiza jurídicamente, a saber, el poder ordinario y autónomo de los obispos, se manifiesta continuamente en el ejercicio viviente del poder primacial. El primado no se ejerce ni se puede ejercer en un espacio vacío de aire, sin tener en cuenta a los Obispos, que son los representantes de todo el pueblo de Dios previstos por Cristo. De otro modo la finalidad del Primado o no se conseguiría o sólo a duras penas se lograría. La finalidad del Primado es el fomento del reino de Dios y de la salvación de los hombres. La sirven de igual modo todos los portadores de oficios de la Iglesia. La cooperación del poder papal y episcopal está, por tanto, dentro del primado de derecho bien interpretado. Hay que confiar en que sus portadores se saben fundamentalmente obligados por la tarea común. Sólo quien viera en el Primado una institución del capricho y de la dictadura y lo malentendiera, por tanto, esencialmente, podría llegar a opinar que el Primado es un

peligro para el oficio episcopal. Una comprensión del Primado recta y nacida de la fe, no permite que surja tal temor.

Tal vez el derecho constitucional de la Iglesia oriental con su determinación de que el oficio episcopal es adquirido por el orden, ofrezca el punto de partida para una nueva elaboración del problema, de en qué relación está el poder episcopal con el papal.

5. *Testimonios sobre el Primado en la tradición eclesiástica*

Al principio de esta sección hemos citado los textos eclesiásticos, en que aparece el dogma del Primado. A la vez son testimonios a favor de la legitimidad del Primado. Pues en el hecho de la fe en el Primado está implicada la justificación de tal fe. La *quaestio facti* decide aquí sobre la *quaestio iuris*.

A continuación vamos a aclararlo. Vamos a citar textos en los que se pueda ver la fe, existente desde el principio, de toda la Iglesia, es decir, en los que se expresa la tradición eclesiástica. Desarrolla lo que la Escritura contiene implícitamente. En la Tradición logra figura expresa, lo que en la Escritura está dado tácitamente.

a) En los primeros siglos se nos atestigua muchas veces la conciencia del Primado del obispo de Roma, aunque las voces que dan este testimonio sean a menudo poco claras y bastante remisas. La encontramos por primerara vez en la epístola que Clemente de Roma, tercer sucesor de Pedro, envió hacia el año 96 a la Iglesia de Corinto. Ocasión del escrito fué la rebelión de algunos «insolentes» contra los superiores eclesiásticos. «Se levantan los no-respetados contra los respetados, los sin-fama contra los famosos, los ignorantes contra los sabios, los jóvenes contra los ancianos.» Y así ahora «han huído lejos la justicia y la paz, ya que todos depusieron el temor de Dios y se obcecaron en su fe en El, no caminaron ya por la senda legal de sus mandamientos, ni hicieron una vida digna en Cristo, sino que siguieron las pasiones de su perverso corazón» (cap. 3). Clemente intenta poner paz y hacer que la comunidad corintia vuelva a su celo primero, célebre por todas partes (cap. 1). Lo hace sin haber sido llamado, ni querido, por propia iniciativa. Hasta se disculpa por no haber intervenido en tanto tiempo. «Debido a los repentinos y seguidos trabajos y dolores entre nosotros, hermanos, creímos poder ser un poco negligentes, hasta dirigir la atención a las cosas ocurridas entre vosotros.» En Clemente habla toda

la comunidad romana. «La Iglesia de Dios, que vive en Roma en destierro» escribe «a la Iglesia de Dios que vive en Corinto en destierro, a la llamada, a la santificada según voluntad de Dios, por nuestro Señor Jesucristo» (encabezamiento de la epístola). En tono de seria reprensión, invocando las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento los litigantes son requeridos a volver a la unidad y a la obediencia a las disposiciones de Dios. Con arrepentimiento y penitencia deben apartarse de la corruptora disputa, inclinar sus cervices y restablecer la paz y concordia. El remitente de la epístola asegura, que será para él una alegría, que los Corintios, obedientes a lo que él les ha escrito por el Espíritu Santo, depongan la pecaminosa ira de su irritación (caps. 59 y 63). La epístola no representa, es cierto, formalmente una intervención autoritaria, por la que los corintios sean ligados y obligados jurídicamente. El autor se incluye a sí mismo en la obligación de arrepentimiento y penitencia que exige. Llama a sus indicaciones un consejo (58, 2). Pero trasciende la mera amonestación (7, 1; 63, 2), cuando exige subordinación a los presbíteros (57, 1 y sig.) y lo exige «con un lenguaje apoyado en la responsabilidad y conciencia de autoridad» (A. Lang). Exige obediencia a lo que él ha escrito en el Espíritu Santo (63, 2). La desobediencia significaría un gran pecado. «Pero quien es desobediente a lo que Dios ha dicho por medio de Nos, debe saber que se enreda en pecado y en no pequeño peligro. Y Nos no tendremos ninguna culpa de ese pecado» (59 y sigs.). El proceder de la comunidad romana puede fundarse, en parte, en la vigilancia y cuidado de unas comunidades por otras, y también en las estrechas relaciones que existían entre Roma y Corinto desde la nueva fundación de esta última en el año 44 a. C. Pero es un hecho que ninguna otra comunidad ni ningún otro obispo habló y obró de esa manera al principio de la historia de la Iglesia, amonestando y advirtiendo autoritariamente y exigiendo a la vez. Por eso se puede decir que aquí se anuncia ya el espíritu y la fuerza, la exigencia de Roma de un puesto especial entre las demás comunidades, así como la conciencia de responsabilidad por toda la Iglesia. A favor de la destacada significación de la Iglesia de Roma habla la alta estimación que tuvo la carta de Clemente en toda la Iglesia a lo largo de todo el siglo II. Tuvo precisamente consideración canónica. Dionisio de Corinto atestigua que él la había leído en la misa.

Poco después, Ignacio de Antioquía distingue a la comunidad cristiana de Roma con grandes alabanzas. En el encabezamiento

de la carta dice: «Ignacio, también llamado Tóforo, a la Iglesia, que ha experimentado la misericordia de Dios en la gloria del Padre supremo y de Jesucristo, su único Hijo, que es amado e iluminado por voluntad de Aquel que quiso todo lo existente, conforme al amor de Jesucristo, nuestro Dios, que también tiene la presidencia y primacía en los territorios de los romanos, que es digna de Dios, digna de honor, de gloria, de alabanza, que es digna del éxito, casta, y tiene también la primacía en el amor; la saludo cordial y plenamente en Jesucristo nuestro Dios.» De todas las alabanzas, con que Ignacio colma a la comunidad de Roma, la más importante es la de «primada del amor». La traducción—usual y procedente de F. X. Funk—de la expresión griega *prokathemene tes agapes* por «primada del vínculo del amor» (=de toda la Iglesia), podría no ser correcta. Por *agape* hay que entender, sin duda, todo lo nuevo que entró en el mundo con Cristo y constituye la esencia más íntima del Cristianismo. O. Perler entiende por *agape* no otra cosa que el amor sobrenatural en su sentido más pleno, el amor que está ordenado a la fe. Dice lo siguiente: «Según esta interpretación no se puede demostrar que el primado jurídico de la Iglesia romana sea expresamente atestiguado, en el sentido de Funk, por el encabezamiento de la carta a los romanos. Pero con ello no se agota la cuestión. En la expresión *prokathestei*, sopesada, usada absolutamente, únicamente existente ahí y tomada del lenguaje del derecho constitucional, hay, cierto que tácita, pero implícitamente, algo más que el reconocimiento de un comportamiento o primado meramente ético» (*Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde*, en: «Divus Thomas» (1944), 413-451, especialmente 419 y 433).

De hecho, en la carga se barrunta claramente un puesto privilegiado de la comunidad romana. Ella ha adoctrinado a las demás, como dice Ignacio aludiendo a la epístola de Clemente, pero no ha recibido enseñanza de otras. Mientras que San Ignacio a todas las demás comunidades que escribe hace amonestaciones, no se atreve a hacerlas a la comunidad romana (3, 1). Al contrario, le pide que le acepte a él para la Iglesia de Siria como Cristo y a modo de obispo (9, 1). A la Iglesia romana asiste el derecho de mandar (3, 1). La razón profunda de su consideración y superioridad está en que Pedro y Pablo estuvieron en ella y le predicaron el Evangelio (4, 3).

Ireneo de Lyon atestigua el Primado de la comunidad romana indirecta y mediatamente. Frente al gnosticismo demuestra que la

fuente y norma de la fe es la tradición doctrinal de los Apóstoles perviviente en la Iglesia. Para comprobar la tradición doctrinal sirven sobre todo las Iglesias fundadas por los Apóstoles. La ininterrumpida sucesión de obispos desde los Apóstoles hasta la actualidad garantiza la verdad de la doctrina. Pero sería demasiado largo enumerar los obispos de todas las Iglesias fundadas por los Apóstoles. Basta demostrar «de la Iglesia de Roma la más grande, más antigua, de todos conocida y fundada por los gloriosos Apóstoles Pedro y Pablo» que la serie de sus obispos se retrotrae hasta los Apóstoles y que, por tanto, su doctrina es apostólica. «Pues con esta Iglesia, por su primacía más poderosa *(propter potentiorem principalitatem)* tienen que estar de acuerdo todas las demás Iglesias de todas las partes, pues en ella han conservado la tradición apostólica cristianos de todos los lugares» *(Contra las herejías,* lib. 3, cap. 3, sección 3). Las palabras latinas transcritas significan objetivamente, como indican el contexto y el texto paralelo del libro 4 (cap. 3, sección 2), lo mismo que «superior apostolicidad». La apostolicidad de la comunidad romana sobresale de la de las demás comunidades porque se remonta a dos Apóstoles. Ellos son el principio temporal y causal, puesto por Cristo, de la Iglesia romana. Aunque el texto de San Ireneo tampoco enseña expresamente una obligación jurídica de las demás Iglesias de oír a la comunidad romana, atribuye a ésta una superioridad sobre las demás, fundada en su doble apostolicidad.

Tertuliano e Hipólito dan un paso más al llamar a Pedro solo principio y fuente de la serie episcopal de Roma. El primero dice que en Roma está la autoridad docente también para Africa *(De praescript.,* 36). (El escrito de Tertuliano *De pudicitia,* en el que (cap. 1) se habla de un *pontifex maximus* y de un *episcopus episcoporum,* que se atribuye en razón de *Mt.* 16, 18 el poder de perdonar pecados, no ofrece ningún testimonio a favor del Primado, porque el obispo impugnado en él no es el romano, sino el obispo Agripino de Cartago. Además en esta obra, que pertenece a su período montanista, explica el poder de atar y desatar concedido a Pedro como una distinción personal de Pedro.)

Cipriano atestigua también una primacía de la comunidad romana. Tiene que habérselas sobre todo con la demostración de la unidad de la Iglesia. La unidad está fundada en Pedro. Cuando Cristo transmitió primaria y únicamente a uno sólo, es decir, a Pedro, el poder de atar y desatar, anunció a todos los tiempos que, según su voluntad, la Iglesia debe ser y permanecer una. Pedro es

símbolo y fundamento real de la unidad. Los poderes y autorización de los demás Apóstoles significan la participación por parte de todos los Apóstoles en el pleno poder ya concedido a Pedro solo. Cierto que San Cipriano no dedujo de aquí un primado activo de jurisdicción sobre los demás Apóstoles, sino que, más bien, lo rechazó. Pedro encarna la Iglesia primitiva, en cuanto que todos los poderes sacerdotales salieron de él. La doctrina del origen petrino del Cristianismo y sobre todo del poder de perdonar pecados se la encontró San Cipriano como herencia de la Iglesia africana. Las Iglesias particulares no son más que la respectiva representación local de la Iglesia una fundada sobre Pedro. Lo nuevo en él está en que de *Mt.* 16, 18 no deduce únicamente todo poder episcopal, sino también la necesidad de la unidad de la Iglesia. La relación con Pedro fundada en la sucesión episcopal del oficio es, por una parte, el título jurídico de todo poder episcopal y condiciona, por otra, la unidad de toda la Iglesia. Cuando Pedro se estableció en Roma, la Iglesia primitiva, encarnada en él, se estableció también allí. Esto es lo que quiere decir San Cipriano cuando llama a la comunidad romana *ecclesia principalis*. Desde allí partió, en el tiempo en que Pedro fué obispo de Roma, la unidad sacerdotal, la unidad en el poder sacerdotal. Por tanto, aunque toda Iglesia es *cathedra Petri*, la comunidad de Roma lo es de modo especial. San Cipriano no equiparó a la Iglesia romana con Pedro en el aspecto de la significación como principio de unidad. Pero sugirió esta idea por la estrecha relación en que puso a la cátedra de Roma con Pedro y la «Iglesia primitiva». Su comportamiento en la lucha contra las herejías indica que no había reconocido todavía plenamente la importancia del Primado. Por eso San Cipriano no es un testigo inmediato a favor del Primado, pero sí a favor de las convicciones, vivas en la antigua Iglesia, de que creció la figura plenamente madurada *del dogma del Primado.*

Optarus de Mileve († antes del 400) dió un paso más y enseñó que la comunidad con la Iglesia romana ofrece la garantía de la juridicidad y divina autorización de las demás Iglesias. La doctrina de San Basilio, de San Juan Crisóstomo y de otros Padres debe ser juzgada de modo semejante a la de San Cipriano. Sólo es germinal, pero clara. Pero encontramos testimonios más claros y elaborados. San Ambrosio escribe al emperador Graciano, en interés del papa Dámaso amenazado por Ursinius: «No permitas que la Cabeza de todo el mundo romano, la Iglesia romana y toda la santísima fe

apostólica sea turbada. Pues desde ella pasan los derechos de la venerable comunidad de Iglesias a todas las Iglesias» *(Explicación del salmo* 40, 30). San Jerónimo escribe al papa Dámaso: «A nadie sigo como a primero más que a Cristo solo y por eso quiero permanecer en comunidad eclesiástica contigo, es decir, con la silla de Pedro. Sé que sobre esa roca está fundada la Iglesia» *(Carta* 15, 2).

Es de gran importancia, que ya desde el siglo II los cristianos se dirigían a Roma para en las cuestiones disputadas lograr la decisión del papa o su asentimiento a una opinión, o más en general para entablar unión con Roma. Así, por ejemplo, el obispo Policarpo de Esmirna fué a Roma para tratar con el papa Aniceto (154-165) sobre la fecha de la celebración de la Pascua; y el obispo Polícrates, de Efeso, para entablar negociaciones con el papa Víctor I (189-198), que amenazó a las comunidades de Asia Menor con la exclusión de la comunidad de la Iglesia por su obstinación en la práctica cuartodecimánica de celebrar la Pascua; y también Ireneo, Justino, el mártir, el sirio Taciano, Hegesipo de Palestina (quería conocer en Roma la verdadera tradición de la fe) y Aperkios, de Hierápolis. De todos estos viajes a Roma nos informa la historia de la Iglesia de Eusebio. De los herejes se esforzaron por conseguir Roma los gnósticos (Valentín, Marción) los montanistas, los donatistas y los pelagianos. Desde el siglo IV nos encontramos con el hecho de que los obispos buscaron protección en Roma contra cualquier amenaza de sus derechos, que en cosa de derecho se apelaba a Roma, contra cuya decisión no era lícita ninguna apelación. «Nadie puede emitir juicio contra la primera Sede» (D. 109; 110).

Más instructivo es San Agustín. En la época de la lucha frente a los donatistas San Agustín no había llegado a una idea clara sobre el Primado, aunque también en este período concedió a Roma gran importancia y se esforzó por conseguir su asentimiento. Sin embargo, su opinión de esta época es, que Pedro no recibió de Cristo el supremo poder para su persona, sino como representante de toda la Iglesia, que, por tanto, la Iglesia toda es portadora del poder de llaves. A la sede apostólica de Roma compete una posición privilegiada, ya que la Iglesia romana fué fundada por Pedro, que es el principio de la unidad en la fe. Con él tienen que estar de acuerdo las demás iglesias. En las disputas sobre la fe debe ser convocado un concilio que decida qué es lo que pertenece a la tradición eclesiástica. La representación apropiada de la Iglesia católica es, por tanto, para el San Agustín de la época de la polémica contra los

donatistas el concilio ecuménico. Sus declaraciones son irrevocables, infalibles y obligatorias para todos, aunque a lo largo del tiempo puedan ser formuladas más exactamente y su contenido pueda ser más explicado.

Pero en la polémica contra el pelagianismo San Agustín alcanzó el pleno conocimiento del Primado. Después que habían condenado el pelagianismo tres sínodos africanos, intentó San Agustín con creciente empeño lograr el asentimiento de Roma, porque, como él decía, sólo el voto de la Sede apostólica con su sobresaliente autoridad daría el justo énfasis a la decisión de los obispos africanos, protegería a los puestos en peligro y conduciría de nuevo a los seducidos hasta el recto camino. En la carta al papa, que lleva el número 117, dice: «La caritativa bondad de tu corazón nos perdonará sin duda, si hemos mandado a Tu Santidad una carta tal vez, contra nuestro deseo, demasiado prolija; pues no arrojamos nuestro arroyuelo a la fuente abundante para que se haga más grande, sino que queremos que en la tentación presente, de ningún modo pequeña... Tú examines, si nuestro arroyuelo, aunque pequeño, fluye de la corriente principal misma, como Tu sobreabundante fuente, y que seamos consolados por Tu respuesta sobre la común participación de la gracia una» *(Carta* 117, 19). El papa Inocencio I confirma la condenación de los errores pelagianos por los obispos de Africa. Su respuesta es un bosquejo sobre el primado romano. Alaba a los obispos por su apelación a Roma. Dice que tal proceder corresponde a la tradición y al orden de la Iglesia, y que, en consecuencia, de Roma, fuente apostólica, parten continuamente escritos de respuesta por todas las provincias hasta todo el mundo. Sólo por la decisión romana se resuelve definitivamente una cuestión disputada. En cuestiones de fe, especialmente todos los obispos, deben dirigirse a Roma, porque así beneficiarán más a toda la Iglesia y podrán amedrentar más eficazmente a los herejes. Pues desde Roma debe fluir como de una fuente y seno materno a todas las demás Iglesias el agua de la doctrina pura. Así está bien, porque en Roma está la Sede apostólica que Pedro ocupó en otro tiempo, sobre quien fué fundado todo el episcopado y su autoridad. Pero en el obispo de Roma pervive Pedro, de forma que una apelación a la Sede apostólica de Roma equivale a una apelación a Pedro. Por eso los juicios de Roma poseen la autoridad de Pedro mismo. En el transcurso de la polémica con los pelagianos San Agustín explica en un sermón *(Sermo* 131, 10): «Ya se han enviado a la Sede apostólica dos resoluciones

conciliares sobre esta cuestión. Ya ha habido también respuesta de allí. La polémica está decidida, se ha de poner fin al error» (la famosa fórmula *Roma locuta, causa finita* no procede literalmente de San Agustín). F. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* 1933, 269 y sig., 315, 320 y sig.

b) De la doctrina sobre el Primado, cuyos gérmenes hemos citado aquí, hay que distinguir la realización del Primado. Su forma postapostólica original aparece en la ya dicha primera *Epístola de San Clemente*. Casi cien años más tarde el papa Víctor I (189-198) hace valer poderosamente el primado de Roma. Excomulgó a las Iglesias de Asia Menor, porque se negaron a aceptar la fecha romana de la celebración de la Pascua y por ello nació la desunión, y de forma que no sólo rompió la comunidad con ellas, sino que las excomulgó de la comunidad de toda la Iglesia. Para fundar la autoridad superior de Roma invoca «los sepulcros de Pedro y Pablo, que están en Roma». El papa Esteban I (254-257) exigió sin más la aceptación de su doctrina en la lucha contra las herejías y amenazó con la excomunión a los que se opusieron. Invoca los plenos poderes transmitidos al apóstol Pedro, que han pasado a sus sucesores. Fué, en cuanto puede saberse, el primero que acudió a *Mt.* 16, 18 para fundamentar el primado romano.

Desde el siglo IV los obispos romanos exigieron el Primado cada vez con más claridad y precisión, muy clara y decididamente León Magno. Sus esfuerzos no estuvieron inspirados, desde luego, en la ambición de poder, orgullo o vanagloria, sino que se fundaron en el convencimiento de que, como sucesor de San Pedro, tales trabajos tenían que cumplir una tarea impuesta por el Señor a la Iglesia. «No puede extrañar al historiador que tropezaran con dificultades. Pero le tendría que extrañar en sumo grado, que su pretensión pudiera imponerse en una época de alto grado de cultura, si se hubiera apoyado en los mezquinos motivos aludidos, y que la Iglesia de los siglos IV y V se sometiera a una dictadura espiritual sin igual» (A. Ehrhard, *Die katolische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker* I, 2 (1937), 163). El legado papal Felipe en su alocución a los Padres del Concilio de Efeso (431) hizo una decidida confesión del primado del Obispo de Roma (D. 112). El Concilio Vaticano la incluyó en su decisión. Hasta qué punto la pretensión de Roma correspondía a la conciencia general de los creyentes, se manifiesta, por ejemplo, en el Concilio de Calcedonia (451). Cuando fué leída

en él la carta del papa León I a Flaviano (cfr. § 146) exclamaron los participantes en el Concilio: «Esta es la fe de los Padres, esta es la fe de los Apóstoles... por boca de León ha hablado Pedro.» En el escrito que el Concilio dirigió al papa, le llaman intérprete de la voz del apóstol Pedro. El sínodo le había tomado como guía para mostrar a los hijos de la Iglesia la herencia de la verdad (cfr. Altaner, *Patrología*, 51 y sig., 56, 80, 92, etc.).

c) Si se comparan las primitivas afirmaciones y primeros testimonios cristianos sobre el Primado con la doctrina vaticana sobre el mismo tema, no se puede pasar por alto que hubo una profunda evolución. Fué desencadenada por el hecho de que los papas se comprometieron a favor de la existencia de la Iglesia. Lo que no es más que el empeño de la Iglesia por su propia existencia y esencia. Al saberse responsable de su existencia, obra de modo que la afirmó y observó. Obrando se hizo consciente cada vez con más claridad y evidencia de su propia esencia. De modo parecido llega el hombre a hacerse consciente de su ser, de sus capacidades y posibilidades y de sus límites en la acción. Entonces se le abren sus propias profundidades y llegan hasta su conciencia. El obrar de la Iglesia desde su esencia, que es el modo en que se desarrolla, está ciertamente ocasionado por realidades y procesos que están fuera de su esencia, pero no conduce a una enajenación de su esencia, sino que, precisamente así, se profundiza ella misma. Lo que vale de toda la Iglesia, vale también del Primado. «La Iglesia era en sus principios una semilla determinada, madura, que empezó entonces a germinar a su modo y a crecer. Considerada como tal y desde ese punto de vista, era totalmente la misma de hoy lo mismo que son la misma esencia el polluelo y el huevo, la encina y la bellota; pues del uno y de la otra se desarrolla según la especie sólo aquello que debe proceder de ello, a saber, lo que estaba ya previamente contenido» (Sertillanges, *Das Wunder der Kirche*, 81). Cristo puso en la Iglesia las disposiciones que debían desarrollarse. El Espíritu enviado por El obra el desarrollo en la acción de los hombres, cuando ha llegado la hora de ello. Ocurre como con todo lo vivo: El Cristianismo a su entrada en el mundo se asemejaba a un niño «que en pocas semanas crece más que después en diez años. Pero si el niño crece ello ocurre porque en el niño hay algo que se esconde detrás del inexplicable nombre de «vida». ¿Qué es la vida? Nadie lo sabe. Pero se sabe una cosa: el crecimiento del niño no puede

explicarse diciendo sencillamente que basta que en el niño se dé todo lo que es necesario para el crecimiento: buena temperatura, aire sano, una buena nodriza, leche, pan, espacio libre para sus primeros pasos y después un campo amplio para que juegue y salte. La vida es algo completamente distinto, es una asimilación desde el germen. Es el germen concreto, claramente delimitado, que se ejercita en la dirección que le ha sido dada, que se desarrolla de un modo determinado y que ya en su raíz esconde todo lo esencial que será más tarde. Esta es la verdadera explicación de la vida. Si el Cristianismo no hubiera encontrado las condiciones necesarias para su desarrollo y crecimiento, no hubiera crecido así; por eso Dios le preparó previamente todo eso, y mediante el curso normal de las cosas obró de modo que no hay que hablar de milagros. En uña palabra: estaba actuando aquí la providencia divina. Pero aunque Dios lo hubiera preparado todo o la historia, hablando en profano, hubiera creado el ambiente ideal para tal florecimiento, resta en todo caso la tarea de buscar y definir el germen vital. ¿Qué fuerza invisible fué la que reunió a un grupo de pescadores, y dió a sus palabras vida y éxito sobrenatural? ¿Qué llama fué, la que, según comparación del Salmista, saltó al cañaveral y causó tan maravilloso incendio?» (Sertinllanges, *o. c.*, 170 y sig.). Es el Espíritu mismo enviado por Cristo. Fué la fuerza personal de Dios, la que obró a través de los miembros de la Iglesia y en ellos. Este desarrollo no es, por tanto, un proceso natural, sino una acción personal. El Primado se desarrolla, al comprometerse la Iglesia en su existencia, es decir, al confesarse a favor de Cristo y en El a favor de sí misma, pueblo y Cuerpo de Cristo. Ese desarrollo se basa, pues, en que Cristo instituyó inmediatamente el primado de jurisdicción. Pedro lo mismo que los obispos de Roma han estado desde entonces en posesión de él. No lo contradice el hecho de que la voz del portador del Primado fuera todavía poco clara en la edad infantil de la Iglesia y que sólo a lo largo del tiempo fuera ganando posibilidades de expresión y acento personal. Pues puede existir un derecho por disposición divina, sin que se haga uso de él desde el principio. En un sentido, aunque limitado, se podría asentir, por tanto, a las siguientes afirmaciones: «Tampoco contradice a la existencia de un derecho, el hecho de que su poseedor y su entorno no tengan conciencia de él al principio. Nada cambia por eso en el derecho en cuanto tal» (Poschmann, *Ecclesia principalis*, 1933, 101 y sig.; Y. M. Congar, *Das Leben der Kirche und das Bewusstsein ihrer Katholizität*, en: «Catholica» 7 (1938), 1-9).

d) Los teólogos escolásticos de la Edad Media en general sólo trataron la cuestión del Primado incidentalmente y en relación con otros problemas, sea al explicar la ordenación sacerdotal, sea al explicar el concepto de fe.

La doctrina del Primado fué puesta en movimiento en la Alta Escolástica por la teología de las órdenes nuevas, llamadas órdenes mendicantes. La participación principal en el desarrollo de la doctrina del Primado se debe a San Buenaventura. Pero también en Santo Tomás de Aquino se encuentran los elementos más importantes de la doctrina del Primado. Las órdenes nuevas, franciscana y dominica, significaron una irrupción en la estructura financiera y jerárquica hasta entonces existente, en cuanto que los pertenecientes a la orden se sabían sometidos sólo a un superior general pero no como los sacerdotes seculares a un obispo o párroco. En el orden financiero se protegían en el papa, ya que la curia romana era jurídicamente la apoderada de la orden. Los pertenecientes a la orden eran, pues, hijos del papa de un modo especial. Contra la situación producida por las nuevas órdenes peleó sobre todo Guillermo de St. Amour. Utilizó la doctrina sobre la jerarquía, elaborada por el Seudo-Dionisio, para delimitar el poder papal. Su idea puede interpretarse en el sentido de que en la Iglesia rige el principio de subsidiariedad, según el cual el poder, respectivamente superior, no puede limitar, y menos suplantar, al poder respectivamente inferior. En relación con esas doctrinas se enseñó, o por él por sus partidarios, la superioridad del Concilio sobre el papa y la de la Escritura sobre la jerarquía.

Contra estas tesis Santo Tomás de Aquino defendió el primado papal decididamente, aunque no ofrece tampoco una doctrina sistemática sobre el Primado. En la *Summa Theologiae* habla varias veces, aunque de pasada, del Primado papal (I, q. 112, a. 2 ad 2; II, q. —, a. 10; q. 68, a. 4; q. 89, a. 9 ad 3; III, q. 72, a. 11 ad 1). En el *Comentario a las sentencias* sólo se encuentra un breve texto sobre el Primado (IV, d. 24, q. 3, a. 2. 3). Trata además el problema en el *Opusculum contra impugnantes Dei cultum et religionem.* Donde con más extensión se ocupa de la cuestión es en el capítulo 76 del libro 4 de la *Summa contra gentiles.* Fundamenta en él el Primado a partir de la monarquía como la más perfecta forma de gobierno. La Iglesia representa una pluralidad y en interés de la unidad y de la paz lo mejor es que sea gobernada por uno. Tiene que tener, por tanto, una sola cabeza suprema. En esta reflexión Santo Tomás está evidentemente influído por la doctrina platónica y neoplatónica de la unidad. De él depende en gran medida Jacobo de Viterbo (M. Grabmann, *Die Lehre des Erzbischofs und Augustiner-Theologen Jokob von Viterbo († 1307-8) vom Episcopat und Primat und ihre Beziehung zum keiligen Thomas von Aquin,* en: «Episcopus. Studien über das Bischofsamt», Kardinal Faulhaber dargebracht von der theologischen Fakultät München (1939), 185-206). La idea de unidad usada por Santo Tomás de Aquino como *leitmotiv* de su argumentación aparece sobre todo como el motivo de la unidad de la fe. El papa garantiza por su autoridad doctrinal la unidad de toda la Iglesia. El poder doctrinal, pertenece según Tomás de Aquino, al poder pastoral. Vamos a citar el texto de la *Summa contra gentiles* (IV, 76): «Pero como la concesión de todas estas órdenes se hace de algún modo con un sacramento, como se ha dicho (cap. 74), y los

sacramentos de la Iglesia son impartidos por un servidor de la Iglesia, es necesario que en la Iglesia haya algún poder superior, algún servicio superior, que conceda el sacramento del orden. Y este es el poder episcopal, que ciertamente no trasciende el poder del sacerdote por lo que respecta a la consagración del Cuerpo de Cristo, pero que en todo lo que concierne a los creyentes lo supera. Pues también el poder sacerdotal mismo es introducido por el episcopal, y lo que es difícil de hacer en relación al pueblo creyente, está reservado a los obispos, por cuya autoridad también los sacerdotes pueden hacer lo que se les ha confiado hacer. Y por eso también los sacerdotes usan en todo lo que hacen, cosas bendecidas por los obispos. Y así en la consagración de la eucaristía usan el cáliz, el altar y los ornamentos bendecidos por el obispo. Y así es evidente que la suma del gobierno sobre el pueblo creyente pertenece a la dignidad episcopal.

Pero es evidente que los pueblos están divididos en diversas diócesis y ciudades y que, sin embargo, como sólo hay una Iglesia, sólo puede haber un pueblo cristiano. Por lo cual, lo mismo que en un pueblo particular de la Iglesia una y única se exige un obispo único, que sea Cabeza de todo el pueblo, en todo el pueblo cristiano se exige que uno sólo sea la Cabeza de toda la Iglesia.

Y lo mismo: para la unidad de la Iglesia se exige que todos los creyentes coincidan en la fe. Sin embargo, en todo lo que es de la fe ocurre que las cuestiones se ponen en movimiento. Pero por la variedad de opiniones la Iglesia se dividiría, si no fuera conservado en unidad por la decisión de uno solo. Para la conservación de la unidad es, pues, necesario que sea uno solo quien preside a toda la Iglesia. Pero es evidente que Cristo no dejó en la estacada, en lo necesario, a la Iglesia, a la que amó y por la que derramó su sangre, porque también de la sinagoga se dijo por labios del Señor: «¿Qué debí hacer por mi viña, que no haya hecho?» *(Jer.* 5, 4). Por tanto, no hay que dudar de que por disposición de Cristo uno solo preside a toda la Iglesia.

Además: para nadie puede ser dudoso que el gobierno de la Iglesia está ordenado lo mejor posible, porque está dispuesto por Aquel «por quien los reyes reinan y los legisladores determinan lo justo» *(Prov.* 8, 15). Pero el mejor gobierno de una pluralidad es el ser gobernados por uno solo, y esto es evidente por el último fin del gobierno, que es la paz. Pues la paz y unidad de los súbditos es el último fin del gobernante. Pero uno es causa más apropiada de la unidad que muchos. Por tanto, es evidente que el gobierno de la Iglesia está dispuesto de manera que sea uno quien presida a toda la Iglesia.

Además: la Iglesia militante es conducida por la Iglesia triunfante, por lo que también San Juan, en el *Apocalipsis*, «vió bajar a Jerusalén del cielo» y a Moisés se le dijo «que debía hacer todo según el modelo que le había sido mostrado en el monte» *(Ex.* 25, 40; 26, 30; cfr. *Hebr.* 8, 5; *Act.* 7, 44). Pero en la Iglesia triunfante hay uno solo a la cabeza: Aquel, que está también a la cabeza de todo el universo, es decir, Dios. Y en el capítulo 21 del *Apocalipsis* se dice: «Para El ellos serán su pueblo y El estará con ellos como su Dios» *(Apoc.* 21, 2-3). Por consiguiente, también en la Iglesia militante es uno solo quien preside todo.

Por eso se dice en el primer capítulo de *Oseas:* «Los hijos de Judá y los hijos de Israel se juntarán en uno y se darán un jefe único y se desbordarán de la tierra, pues será grande el día de Jezreel» *(Os.* 1-11); y el Señor dice

en el capítulo 10 de *San Juan:* «Y será un solo rebaño y un solo pastor» *(Jo.* 10, 16).

Pero si alguien dijera que la cabeza única y el único pastor es Cristo, que es el único Esposo de la Iglesia, no contestaría suficientemente. Pues es evidente que Cristo mismo realiza todos los sacramentos. El es quien bautiza, El quien perdona los pecados. El es el verdadero sacerdote, que se ofreció en el altar de la Cruz y por cuya fuerza creadora de virtud su Cuerpo es consagrado diariamente en el altar. Y, sin embargo, como El no iba a estar corporalmente presente con todos los creyentes, eligió servidores, por medio de los cuales quiso impartir a los creyentes lo ya dicho, como explicamos arriba (cap. 74). Y, por tanto, por la misma razón: como estaba a punto de privar a la Iglesia de su presencia corporal tuvo que confiar a alguien que tuviera en lugar de El cuidado de toda la Iglesia. Y de ahí que dijera a Pedro antes de la Ascensión: «Apacienta a mis ovejas», en el último capítulo de *San Juan (Jo.* 21, 17), y antes de la Pasión: «Cuando tú te convirtas de nuevo confirma a tus hermanos», en el capítulo 22 de *San Lucas (Lc.* 22, 32), y que sólo a él le prometiera: «Te daré las llaves del reino de los cielos» *(Mt.* 16, 19), para que se viera que el poder de las llaves tenía que ser impartido por él a otro para conservación de la unidad de la Iglesia.

Pero no se puede decir que esta dignidad, aunque El la dió a Pedro, no pasó a otro. Pues es evidente que Cristo ordenó la Iglesia de forma que durara hasta el fin de la temporalidad, según aquellas palabras del capítulo 9 de *Isaías:* «Para delimitar el imperio y para una paz ilimitada, sobre el trono de David y sobre su reino, para firmarlo y consolidarlo en el derecho y la justicia desde ahora para siempre jamás. El celo de Yavé Sabaot hará esto» *(Is.* 9, 7). Por tanto, es evidente que El instituyó a los que entonces estaban a su servicio, de forma que su poder pasará a sus sucesores, para provecho de la Iglesia, hasta el fin de la temporalidad, particularmente, porque El mismo dice en el último capítulo de *San Mateo:* «Enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo.»

Y así es excluído el presuntuoso error de ciertas gentes, que intentaron sustraerse a la obediencia a Pedro y al sometimiento a él, al no reconocer al sumo sacerdote romano como pastor de toda la Iglesia».

Elaboró una doctrina sistemática sobre el Primado frente a los ataques de los sacerdotes seculares, sobre todo contra los del ya dicho Guillermo de Saint Amour y Gerardo de Abbeville, San Buenaventura y de modo menos desarrollado y claro Tomás de York. Sobre esto ha trabajado instructivamente J. Ratzinger ordenando históricamente y explicando la doctrina de San Buenaventura sobre el Primado *(Der Einfluss des Bettel-Ordenstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventura,* en: «Theologie in Geschichte und Gegenwart». *Festschrift Michael Schmaus* (1957), 697-723). San Buenaventura, lo mismo que Santo Tomás, no explica el problema en un contexto eclesiológico, sino a propósito del estudio de otros problemas, sobre todo en relación con el estudio del concepto de fe, del orden, del deber de obedecer y de la esencia de los votos. Así se entiende que hable del Primado no sólo en el libro 4 (d. 19, dub. 6) del *Comentario a las Sentencias* y en el *Breviloquium* (pars. 6, cap. 12), sino también en la *Quaestio de perfectione evangelica* (q. 4, art. 3). Su motivo principal es también la unidad

de la Iglesia. Pero lo desarrolla más decidida y ampliamente que el *Aquinate*. Es sabido que el concepto de *reductio* desempeña un papel decisivo en toda la teología de San Buenaventura. El concepto está tomado, según su significación formal del neoaristotelismo árabe de Averroes y, según su aplicación objetiva, del pensamiento neoplatónico del Pseudo-Dionisio (Ratzinger). En cualquier dominio hay, según San Buenaventura un primero y superior, al que se reduce todo lo individual, y que, viceversa, es fuente y origen de todo lo individual. El papa, a semejanza de la cabeza o del corazón en el cuerpo, es el *membrum principale*, y representa el *liberum arbitrium*, la fuerza directora activa del hombre, la cumbre de toda la realidad jerárquicamente ordenada. Es la cumbre no sólo en la esfera religiosa, sino en la profana. Pues la cabeza de la humanidad es indivisible, «porque él (el papa) es sumo sacerdote según el orden de Melquisedec, que era a la vez rey de Salem y sacerdote del supremo Dios (*Gen.* 14, 18), y como Cristo dispuso de ambos poderes, el vicario de Cristo en la tierra también ha recibido ambos poderes de Cristo, de modo que le convienen ambas espadas (sigue una cita del cuarto libro *De consideratione*, de San Bernardo). De ello resulta con toda claridad que ambos poderes son reductibles a él como a único jerarca primero y supremo». Por otros caminos llega San Buenaventura a los mismos resultados, cuando dice que el Nuevo Testamento necesita un sumo sacerdote, cuanto más que en tiempos de la ley mosaica había un *summus pontifex*. Pues en la época de la plenitud de la gracia la unidad es más profunda, el oficio episcopal más alto y la obediencia mayor y, por tanto, la jerarquía más ordenada que en el Antiguo Testamento.

En el *Breviloquium* describe San Buenaventura la graduación del orden: «El orden es un signo de poder espiritual *(signaculum potestativum)* no sólo respecto a la administración de los demás sacramentos, sino también en vistas a él mismo. El poder que está sobre un poder es un poder sobresaliente. Por eso no le compete solamente un simple poder, como es el caso en el orden sencillo, sino también un poder superior, como es propio de aquellos a quienes compete administrar las órdenes ordenadamente. Como un principio sobreordenado, cuanto más se mueve hacia abajo, tanto más se extiende, y cuanto más se mueve hacia arriba, tanto más se concentra en unidad, hay varios obispos, menos arzobispos, muchos menos patriarcas y un solo Padre de los Padres, que con razón es llamado papa, como único, primero y supremo padre espiritual de todos los padres, de todos los creyentes, y como jerarca-cabeza, como único esposo, cabeza indivisa, supremo obispo, vicario de Cristo, fuente, origen y medida de todos los señoríos eclesiásticos. Desde él, el supremo, deriva todo poder ordenado en la Iglesia hasta los ínfimos miembros de la Iglesia, conforme a las exigencias de la superior dignidad en la jerarquía eclesiástica» *(Breviloquium,* parte 6, cap. 12; edic. Quaracchi, V, 278 y sig.)

Cuando San Buenaventura atribuye también al papa el derecho al dominio mundano, cae en ideas históricamente condicionadas. Pero que su doctrina sobre el Primado en esencia no traspasa los justos límites y que no pone al papa en lugar de Cristo, se ve, cuando llama a Jesucristo íntimo fundamento escondido de la unidad y fuente de los bienes interiores de gracia, mientras que al papa le atribuye la externa prestación de servicio. Precisamente por eso logra el papa, por su parte, una significación de incalculable importancia. Es el vicario y representante de Cristo que obra ocul-

tamente (M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma 1952).

Como el papa está ligado y limitado por Cristo, así Cristo se une a la actividad del papa para obrar salvadoramente. «Como la Iglesia misma es una jerarquía única, un solo Cuerpo, y una sola Esposa, tiene que tener un solo jerarca principal, una sola Cabeza, un solo Esposo. Como esa unidad existe en la Iglesia no sólo respecto a la influencia interior, respecto a los carismas, sino también respecto a la administración externa de las prestaciones de servicios, para la Iglesia es jerarca principal, Cabeza y Esposo Cristo, en tanto que gobierna interiormente a la Iglesia, la anima y fecunda (*Sent.* III, d. 43, a. 2, q. 1); pero que tiene que haber también en la esfera externa un servidor principal, que represente el puesto del primer jerarca, Cabeza y Esposo, de forma que la Iglesia pueda ser conservada en unidad no sólo interna, sino externamente» (*De perfectione evangelica*, q. 4, a. 3; edic. Quaracchi, V, 194 b).

Un salto en la doctrina sobre el Primado de la orden franciscana significó Petrus Johannes Olivi, teólogo de la escuela bonaventuriana, que primero enseñó el primado de modo parecido a San Buenaventura, pero que en el transcurso de la polémica contra los Espirituales por parte de la curia llegó a llamar al papa Anticristo. Explica que la Iglesia papal ha dejado de ser la Iglesia de Jesucristo, que esta es la comunidad de los Espirituales. En estas ideas heréticas puede verse una prefiguración de la lucha de los Reformadores contra el papado. En la teología postridentina la doctrina sobre el Primado se desarrolla cada vez más hacia la claridad y sistematización, que encontró su coronación en el Concilio Vaticano. Para esta exposición se ha usado también el protocolo de ejercicios del «Grabmann-Institut» de la universidad de Munich. Sobre la importancia del texto *ecce constitui te super gentes et regna* (*Jer.* 1, 10) en la evolución del Primado véase el artículo del mismo título de Ives M. J. Congar, O. P., en: «Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift M. Schmaus», edit. por J. Auer-H. Volk (1957), 671-696.

B. El oficio episcopal y los demás elementos del poder de misión de la Iglesia

1. Doctrina de la Iglesia

En este lugar sólo vamos a estudiar los elementos de la figura jurídica de la Iglesia—excepto el Primado—que se remontan a Cristo mismo y están atestiguados en el Nuevo Testamento. Son el oficio episcopal, el presbiterado y el diaconado. En la Sagrada Escritura se atestigua tanto la existencia de estos oficios como el modo de su transmisión por la imposición de manos y oración. Pero esto último será tratado más extensamente al estudiar el sacramento del orden (vol. VI, §§ 278-284).

En primer lugar hay que comprobar en general que los obispos son los sucesores de los Apóstoles. Los sacerdotes y diáconos son sus ayudantes. El obispo es poseedor de un poder de misión superior al sacerdotal. Tal poder implica poder de orden y poder de jurisdicción. El poder de orden es concedido por la ordenación episcopal y el poder pastoral o de jurisdicción, que puede ser llamado poder pastoral superior, es dado por la transmisión de oficio (cfr. sin embargo, el derecho constitucional de la Iglesia oriental, según el cual también el oficio, la *iurisdictio*, es transmitido por la ordenación). Al sacerdocio compete la celebración de la eucaristía, en especial el poder de consagrar y el pleno poder de perdonar pecados, así como eventualmente en razón de una autorización especial el poder de confirmar (para precisiones más exactas véase Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts* I, 7.ª ed. (1953), 395-473; J. Pascher, *Die Liturgie der Sakramenten*, 1951). Estas tesis pertenecen al contenido de la fe de la Iglesia. Aunque serán analizadas en el *Tratado de los Sacramentos*, vamos a citar aquí la doctrina del Concilio de Trento (sesión 23 [1563]) en sus textos más importantes. En el capítulo 1 se dice: «El sacrificio y el sacerdocio están tan unidos por ordenación de Dios que en toda ley han existido ambos. Habiendo, pues, en el Nuevo Testamento, recibido la Iglesia católica por institución del Señor el santo sacrificio visible de la Eucaristía, hay también que confesar que hay en ella nuevo sacerdocio, visible y externo (Can. 1), en el que fué trasladado el antiguo *(Hebr.* 7, 12 y siguientes). Ahora bien, que fué aquél instituído por el mismo Señor Salvador nuestro (Can. 3), y que a los Apóstoles y sucesores suyos en el sacerdocio les fué dado el poder de consagrar, ofrecer y administrar el cuerpo, y la sangre del Señor, así como el de perdonar o retener los pecados, cosa es que las Sagradas Letras manifiestan y la tradición de la Iglesia católica enseñó siempre (Can. 1).» En el capítulo 4 dice: «Mas porque en el sacramento del orden, como también en el bautismo y la confirmación, se imprime carácter (Can. 4), que no puede ni borrarse ni quitarse, con razón el santo Concilio condena la sentencia de aquellos que afirman que los sacerdotes del Nuevo Testamento solamente tienen potestad temporal y que, una vez, debidamente ordenados, nuevamente pueden convertirse en laicos, si no ejercen el ministerio de la palabra de Dios (Can. 1). Y si alguno afirma que todos los cristianos indistintamente son sacerdotes del Nuevo Testamento o que todos están dotados de potestad espiritual igual entre sí, ninguna otra cosa pa-

rece hacer, sino confundir la jerarquía eclesiástica que es «como un ejército en orden de batalla» (cfr. *Cant.* 6, 3; Can. 6), como si; contra la doctrina del bienaventurado Pablo, todos fueran apóstoles, todos profetas, todos evangelistas, todos pastores, todos doctores (cfr. *I Cor.* 12, 29; *Eph.* 4, 11). Por ende, declara el santo Concilio que, sobre los demás grados eclesiásticos, los obispos que han sucedido en el lugar de los Apóstoles, pertenecen principalmente a este orden jerárquico y *están puestos,* como dice el mismo Apóstol, «por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios» *(Act.* 20, 28), son superiores a los presbíteros y confieren el sacramento de la confirmación, ordenan a los ministros de la Iglesia y pueden hacer muchas otras más cosas, en cuyo desempeño ninguna potestad tienen los otros de orden inferior (Can. 7). Enseña además el santo Concilio que en la ordenación de los obispos, de los sacerdotes y demás órdenes no se requiere el consentimiento, vocación o autoridad ni del pueblo ni de potestad y magistratura secular alguna, de suerte que sin ella la ordenación sea inválida; antes bien, decreta que aquellos que ascienden a ejercer estos ministerios llamados e instituídos solamente por el pueblo o por la potestad o magistratura secular y los que por propia temeridad se los arrogan todos ellos deben ser tenidos no por ministros de la Iglesia, sino por «ladrones y salteadores que no han entrado por la puerta» *(Jo.* 10, 1; Can. 8). Estos son los puntos que, de modo general, han parecido al sagrado Concilio enseñar a los fieles de Cristo acerca del sacramento del orden. Y determinó condenar lo que a ellos se opone con ciertos y propios cánones al modo que sigue, a fin de que todos, usando, con la ayuda de Cristo, de la regla de la fe, entre tantas tinieblas de errores, puedan más fácilmente conocer y mantener la verdad católica» (D. 960).

De las proposiciones que formula el Concilio vamos a citar la primera, tercera, séptima y octava. Proposición 1: «Si alguno dijere que en el Nuevo Testamento no existe un sacerdocio visible y externo, o que no se da potestad alguna de consagrar y ofrecer el verdadero cuerpo y sangre del Señor y de perdonar los pecados, sino sólo el deber y mero ministerio de predicar el Evangelio, y que aquellos que no lo predican no son en manera alguna sacerdotes, sea anatema» (cfr. 957 y 960) (D. 961). Proposición 3: «Si alguno dijere que el orden, o sea, la sagrada ordenación no es verdadera y propiamente sacramento, instituído por Cristo Señor, o que es una invención humana, excogitada por hombres ignorantes de las cosas eclesiásticas, o que sólo un rito para elegir a los ministros de la palabra de

Dios y de los sacramentos, sea anatema» (cfr. 957 y 959) (D. 963). Proposición 7: «Si alguno dijere que los obispos no son superiores a los presbíteros, o que no tienen potestad de confirmar y ordenar, o que la que tienen les es común con los presbíteros, o que las órdenes por ellos conferidas sin el consentimiento o vocación del pueblo o de la potestad secular, son inválidas, o que aquellos que no han sido legítimamente ordenados y enviados por la potestad eclesiástica y canónica, sino que proceden de otra parte, son legítimos ministros de la palabra y de los sacramentos, sea anatema» (cfr. 960). Proposición 8: «Si alguno dijere que los obispos que son designados por autoridad del Romano Pontífice no son legítimos y verdaderos obispos, sino una creación humana, sea anatema» (cfr. 960) (D. 968).

2. *Testimonio de la Escritura*

a) Observación previa

aa) Para una objetiva valoración del testimonio de la Escritura hay que tener en cuenta que la Escritura forma una unidad, cuya razón más profunda estriba en que está inspirada por el Espíritu Santo. No se puede, por tanto, invocar la rivalidad de un libro de la Sagrada Escritura contra otro, por ejemplo de las *Epístolas de San Pablo* contra los Evangelios o *Hechos de los Apóstoles*, o de las epístolas principales de San Pablo contra las escritas en su cautividad. Además hay que observar que la Escritura atestigua la existencia inicial de la Iglesia, de la que se ha desarrollado, como de un germen, su figura posterior. Para entender el testimonio escriturístico en nuestra cuestión esto tiene gran importancia. Los elementos jurídicos se pueden reconocer claramente. Pero no se destacan con precisión, porque la recíproca relación de los creyentes se fundaba en general en el celo primero y, por tanto, las normas jurídicas sólo en escasa medida necesitaban entrar en acción. Bastaba la advertencia o aviso fraternal o paternal. Cuando se enfrió el amor primero tuvieron que destacarse con más fuerza los elementos jurídicos existentes desde el principio. Y así se desarrollaron en el avance de la vida de la Iglesia los gérmenes siempre existentes. Este desarrollo, ocurrido en un proceso vivo, fué a la vez la interpretación auténtica de lo dado desde el principio por el Espíritu Santo mismo. Cuanto

mayor fué la distancia de Cristo, cuanto más se hacía esperar su segunda venida, con tanta mayor fuerza fué reconocida y experimentada la importancia de la figura jurídica estatuída por Cristo mismo para su Iglesia (O. Kuss).

bb) Como hemos visto arriba, no se puede negar que Cristo eligió entre sus discípulos doce varones a los que dió autorización especial y especiales mandamientos. En su vocación se implica que debían tener sucesores, aunque la Escritura no nos testifica en ninguna parte que Cristo exigiera a los doce a instituir sucesores (véase § 167 c, cap. 3, art. 9). Pero la sucesión de los demás Apóstoles se diferencia de la sucesión de Pedro. Pues Pedro sólo puede tener un sucesor cada vez. Sin embargo, no se puede decir que los once Apóstoles restantes sólo deban tener cada vez once sucesores. Esta diferencia resulta de la cosa misma. Pedro fué determinado por Cristo para que rigiera y gobernara la Iglesia. Tenía su puesto singular. Pues a él, y sólo a él, le había sido indicada una tarea, que lo elevaba sobre todos los demás. A los demás Apóstoles, en cambio, les había sido dado el mandato de llevar el Evangelio hasta los confines de la tierra y hasta el fin de los tiempos y de administrar el bautismo a los creyentes. Esta tarea implicaba en sí por esencia, que no fueran sólo once quienes la llevaran a cabo. Al contrario, exigía numerosos ayudantes, de ser cumplida con sentido. Y así la relación no fué tan estrecha como la del sucesor del apóstol Pedro con éste. En esta serie de sucesores sólo hay uno cada vez, cuyo oficio remonte hasta Pedro. En la serie de sucesores de los demás Apóstoles hay muchos, sin que sea necesario comprobar a qué Apóstol en particular se remite y remonta el oficio de un sucesor en particular.

Sería sin duda una exageración de este principio pluralista, y, por tanto, un error—y error esencial—, suponer que la sucesión en sí no necesita tener ninguna relación con un determinado Apóstol, sino que puede ser interpretada como mera participación en la tarea apostólica, o, por así decirlo, en el apostolado. La sucesión implica, naturalmente, la continuación de la tarea apostólica (véase § 167 c, cap. 3, art. 9). Pero exige más. Para ella es de importancia constitutiva el hecho de que desde cada sucesor remite una ininterrumpida serie hasta un Apóstol, aunque en algún caso concreto no se pueda demostrar por falta de datos históricos. Según esto la sucesión debe ser imaginada de la manera siguiente: un Apóstol instituyó un ayu-

dante o sucesor, respectivamente, por medio de la imposición de manos y oración; el sucesor hizo lo mismo y su respectivo sucesor, a su vez, instituyó a otro; y ese proceder se repitió y continuó hasta que la serie llegó al último. La antigua Iglesia daba decisiva importancia a esta relación de tradición. Podemos verlo en las listas de obispos que se redactaron. Aunque no se hicieran ni se pudieran hacer tales listas de sucesión en todas las sedes episcopales, se dió gran importancia al hacerlas de las Iglesias más grandes. En principio se vió en ellas ejemplos y garantías de que en todas las Iglesias había series sucesivas, que llevaban desde un Apóstol al obispo titular respectivo. En ello no tenía importancia que el Apóstol, que encabezaba la serie, hubiera vivido en la misma ciudad o no. Sólo era importante que la transmisión de los poderes partía de él y se continuaba hasta el sucesor respectivo a lo largo de la serie de antecesores. Tales listas nos han sido transmitidas por Ireneo y Hegesipo. Hegesipo (mediados del siglo II en Roma) dice, que con ocasión de su estancia en Roma se convenció de que desde los Apóstoles había encontrado una tradición ininterrumpida de la doctrina pura (un entregar continuado y un continuado recibir) hasta la actualidad, hasta el papa Aniceto. Los portadores y garantes de la doctrina pura eran los obispos, cuya serie sucesiva encontró hecha ya en Roma hacia el 160, lo mismo que, más tarde, la encontró Ireneo *(Contra las herejías* 3, 3, 3). En el derecho canónico de la actualidad se estatuye en interés de la seguridad de la sucesión apostólica, que para consagrar obispos es competente el papa o su mandatario, respectivamente.

b) La imagen de los elementos jurídicos en general

De los elementos jurídicos, distintos del primado de Pedro, ofrece la Escritura la imagen siguiente: los Apóstoles, entre los que hay que contar a Pablo, se acompañaron de colaboradores en su trabajo misional que tenían el carácter de misioneros ambulantes, así Felipe, Timoteo, Tito, Silas, Sóstenes. En parte acompañaron a los Apóstoles, en parte mediaron en el trato entre los Apóstoles y las recién fundadas comunidades, y en parte misionaron independientemente bajo la dirección superior de los Apóstoles. En las comunidades cristianas recién nacidas los Apóstoles instituyeron directores o superiores. Muchas veces no tenían todavía un nombre determinado.

La cosa precedió a la denominación. Las noticias sobre estos procesos son sin duda extraordinariamente escasas. Sin embargo, podemos suponer, que el nacimiento de una comunidad cristiana ocurrió en general, como se describe en la crónica de Arbela y en la historia de la Iglesia de Eusebio. En la crónica de Arbela, descubierta en 1907 y redactada a mitad del siglo VI se cuenta, que en la región Adiabene de Siria oriental misionó alrededor del año 100 el apóstol ambulante Addai. Se le unió Pekidha. Después de cinco años aquél impuso las manos a éste y lo envió a su patria. Allí Pekidha empezó «a predicar entre los rebaños de pueblos, a hacer señales y milagros como los Apóstoles, y a llevar muchas ovejas al redil del Mesías». Eusebio cuenta (3, 37, 2-3; A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzing, 1924, 4.ª ed., I, 359 y sig.): «Muchísimos de los discípulos de entonces (discípulos de los Apóstoles), cuyo corazón había arrastrado la palabra divina a un ardiente amor por la «Filosofía» cumplieron primero el precepto salvador del Señor y repartieron sus bienes entre los necesitados. Y después se dedicaron a viajar e hicieron el oficio de evangelista, esforzándose con el máximo celo en predicar a Cristo y llevar la Escritura de los santos Evangelios a aquellos, que todavía no habían oído nada de la palabra de la fe. Pero sólo pusieron en países extranjeros el fundamento de la fe. Entonces nombraron pastores a otros y les confiaron los cuidados de la nueva plantación. Y ellos mismos se volvieron a marchar con la gracia y cooperación divina a otros pueblos y países.»

c) *La comunidad de Jerusalén*

Donde con más claridad encontramos, en la época apostólica, los elementos de un orden jurídico es en Jerusalén. Después de la ejecución de Santiago el Mayor (*Act.* 12, 2) y de la marcha de los Apóstoles, sobre todo de Pedro (*Act.* 12, 17), era allí muy considerado como director de la comunidad Santiago, el «hermano del Señor». Ya antes, y junto con Pedro y Juan, gozó de gran autoridad, como indica el relato del llamado Concilio de los Apóstoles. Pablo le cuenta entre las tres columnas (*Gal.* 2, 2).

Se podrá sin duda no ver un Apóstol en el Santiago de la comunidad de Jerusalén. Pero entonces fué un director de la comunidad

con autoridad monárquica, puesto por los Apóstoles, que a consecuencia de sus relaciones de parentesco con Cristo y de sus propiedades personales era especialmente apropiado para ser Cabeza de la central misionera y de la fe judiocristiana. Alrededor de Santiago se agruparon los ancianos, los llamados presbíteros. Aparecen como ayudantes suyos. En subordinación a Santiago son los directores de la comunidad de Jerusalén. Son distinguidos tanto de los Apóstoles como de la comunidad. Judas Barsabbas y Silas, llamados hombres dirigentes entre los «hermanos» (*Act.* 15, 22), pertenecieron sin duda a ellos. Que desempeñaron un papel considerable se ve en que Pablo y Bernabé a su llegada a Jerusalén fueron recibidos por los Apóstoles y ancianos y les dieron cuenta de su actividad misional (*Act.* 15, 4) en que los ancianos estaban allí, cuando los Apóstoles se reunieron para examinar y decidir el problema de la misión entre los paganos (*Act.* 15, 6), y en que son nombrados expresamente (*Act.* 15, 22) en el texto en que se habla de que debían ser enviados a Antioquía varones distinguidos, que pusieran en conocimiento de las comunidades de allí las decisiones de Jerusalén. Esta resolución fué tomada por los Apóstoles y ancianos, junto con toda la comunidad. Cuando Pablo viajó a Roma la última vez fué recibido amigablemente por los hermanos (*Act.* 21, 17). Al día siguiente fué a casa de Santiago y allí estaban todos los presbíteros. Los saludó y les contó detalladamente lo que Dios había obrado entre los gentiles por medio de su servicio (*Act.* 21, 18-19).

Es difícil poder comprobar en particular las funciones de los presbíteros. Cierto que en Jerusalén cumplieron las mismas tareas que en otras comunidades, en que los Apóstoles instituyeron presbíteros. Según *Act.* 14, 23 hay que llamarlos superiores de la comunidad. La expresión «presbítero» era un título de oficio, y no sólo una designación de su edad o una indicación a la edad de su conversión. Tal expresión designa, por ejemplo, en las reuniones paganas el presidente. En el nombramiento de los ancianos por los Apóstoles, la comunidad tiene cierto derecho a proponerlos (cfr. *Act.* 6, 3-6). Pero la institución en el oficio es hecha por los Apóstoles mismos. Se hacía evidentemente mediante la imposición de las manos, aunque no siempre se diga. Según *Act.* 14, 23 los Presbíteros eran nombrados mientras se oraba y ayunaba (cfr. también *Act.* 6, 6; 13, 3; *I Tim.* 4, 14; 5, 22; *II Tim.* 1, 6; *Pet.* 6, 2). Los presbíteros tenían que celebrar la misa, predicar el Evangelio, cuidar del orden y disciplina y cumplir otras tareas que de ello resultaban.

d) Las comunidades paulinas según las Epístolas de San Pablo

aa) En las comunidades paulinas, por ejemplo, en Corinto, los carismas aparecen con fuerza en primer plano, pero también en ellas se puede reconocer claramente algunos elementos jurídicos. Pablo mismo acentúa, cuán pronto se demostró, que los carismas tenían que ajustarse a la vida total de la comunidad y someterse al juicio del competente superior de la comunidad. Aunque San Pablo atestigua muchas veces el imperio del Espíritu Santo enviado por Cristo en todos los cristianos, destacá precisamente que la actuación del Espíritu Santo produce organización entre los cristianos y que los doce, y en especial la comunidad primitiva de Jerusalén, desempeñan un papel fundamental. El mismo da mucha importancia al reconocimiento de su Evangelio por Jerusalén, aunque, por otra parte, acentúa la autonomía e independencia de su Evangelio (véase § 167 c, cap. 3, arts. 6 y 9).

bb) Pablo reclama para sí mismo ser el supremo director de las comunidades por él llamadas a la vida. El es su padre, pues ellas le deben su existencia como hijas *(I Cor.* 4, 15), se llama incluso madre de cuyo seno ellas salieron *(Gal.* 4, 9). Las comunidades le proponen cuestiones y le piden su decisión. Desde lejos él les da disposiciones y les hace advertencias y exige su cumplimiento *(I Thess.* 4, 1; 4, 12; *II Thess.* 3, 10). Con decisión critica los partidos de Corinto. Si es preciso, irá hasta con el látigo *(I Cor.* 4, 21). Exige que los Corintios alejen de su comunidad a los incestuosos *(I Cor.* 5, 1-13). Les prohibe llevar sus pleitos ante jueces paganos *(I Cor.* 6, 1 y sigs.). No deben tener ningún trato con los miembros de la comunidad que blasfemen *(I Cor.* 5, 11). Cuando vuelva a Corinto, no tendrá ningún miramiento con los pecadores que no se hayan convertido, tanto más que ellos mismos exigen una demostración de que Cristo habla en él *(II Cor.* 13, 3). San Pablo les promete, que, si cuando él vuelva siguen enredados en el pecado sentirán por medio de su palabra la fuerza juzgadora de Cristo. El Apóstol se sabe, pues, en posesión de la autoridad de Cristo, a la que los corintios tienen que doblegarse. A los tesalonicenses les exige que no tengan ningún trato con los hermanos que lleven una vida desordenada o no se mantengan en la doctrina recibida de él *(I Thess.* 3, 6). Si alguno no obedece sus indicaciones epistolares, deben ob-

servarlo y evitar el trato con él (*II Thess.* 3, 14; según A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Cristi*, 75).

cc) A pesar de su posición autoritaria frente a las comunidades, en las Iglesias locales fundadas por el Apóstol encontramos director local y superlocal de las comunidades. En *I Cor.* 12, 28 enumera tres grupos de superiores superlocales: «Según la disposición de Dios en la Iglesia hay primero apóstoles, luego profetas, luego doctores, luego el poder de los milagros, las virtudes; después las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, los géneros de lenguas» (*I Cor.* 12, 28). En la *Epístola a los Efesios* añade otro más: «Y El constituyó a los unos Apóstoles, a los otros profetas, a estos evangelistas, a aquellos pastores y doctores» (*Eph.* 4, 11). Los miembros de la Iglesia aquí enumerados son determinados y pertrechados por el Espíritu Santo para una tarea especial, y lo son no sólo transitoria, sino duraderamente. Su actividad no está ligada a una comunidad particular. Abarca la predicación del Evangelio, la dirección de la Liturgia y todo el gobierno de las comunidades. La expresión «apóstol» tiene en la enumeración paulina un sentido amplio. Designa no sólo a los doce, sino también a otros funcionarios más o menos independientes, por ejemplo, Bernabé, Silas, Tito, Timoteo, Apolo (*I Cor.* 4, 9).

En las comunidades paulinas había también superiores locales. A los Tesalonicenses les requiere el Apóstol: «Os rogamos, hermanos, que acatéis a los que laboran con vosotros presidiéndoos en el Señor y amonestándoos, y que tengáis con ellos la mayor caridad por su labor, y que entre vosotros viváis en paz» (*I Thess.* 5, 12-13). Pablo no usa aquí la palabra «presbítero». Pero los superiores (*Proestotes*) que él dice se podrían equiparar a los presbíteros, que según *Act.* 14, 23 él instituyó bajo la imposición de manos, oración y ayuno en Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia, antes de abandonar el escenario de su actividad misionera. En Corinto es a Esteban, primicia de Arcaida, a quien puso a disposición para servir a los santos. A él deben subordinarse los Corintios y, en general, a todo el que colabora y se esfuerza (*I Cor.* 16, 15). A los cristianos de Roma les hace Pablo la siguiente advertencia: «Ya sea ministerio para servir; el que enseña, en la enseñanza; el que exhorta, para exhortar; el que da, con sencillez; quien preside, presida con solicitud; quien practique la misericordia, hágalo con alegría» (*Rom.* 12, 7-8). Aquí se atestigua, por tanto, la actividad de la enseñanza, de la

cura de almas, de la administración. En la *Epístola a los Efesios* son nombrados varios portadores de misión eclesiástica. En el capítulo 2 se dice: «Por tanto, ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu» *(Eph.* 2, 19-22). En el capítulo 4 se dice que Cristo antes de subir al cielo proveyó los servicios que debían ser cumplidos en la historia después de su marcha: «Eso de «subir», ¿qué significa sino que primero bajó a estas partes bajas de la tierra? El mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos para llenarlo todo; y El constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas, a estos evangelistas, a aquellos pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del Cuerpo de Cristo hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos a la medida de la plenitud de Cristo» *(Eph.* 4, 9-13). En la *Epístola a los Colosenses* no se habla de los oficios eclesiásticos, por mucho que San Pablo predica la Iglesia. Acentúa con gran intensidad—como en la *Epístola a los Efesios*—la unidad. Tiene su razón más profunda en la estructura interna del Cuerpo de Cristo (cfr. *Col.* 2, 4; 8, 16-23; *Eph.* 4, 3-6).

Es instructiva en nuestra cuestión la epístola que San Pablo envió desde Roma a principios del año 63 a la comunidad de Filipo, fundada por él en el transcurso de su segundo viaje misional hacia el año 50 ó 51 y que siempre estuvo unida a él con especial intimidad. Por medio de uno de los varones dirigentes de la comunidad, que había llevado un socorro al Apóstol hasta Roma, a saber, por medio de Epafrodito, envió la epístola a Filipo. El escrito empieza de la manera siguiente: «Pablo y Timoteo, siervos de Jesucristo, a todos los santos en Cristo Jesús que están en Filipos con los obispos y diáconos: la gracia y la paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo sea con nosotros» *(Phil.* 1, 1-2). Por vez primera en todo lo escrito por San Pablo nos encontramos la palabra «obispo» *(episkopos).* Aparte de las epístolas pastorales *(I Tim.* 3, 1-7; *Tit.* 1, 5-9) la palabra no vuelve a encontrarse como denominación de un oficio eclesiástico más que en la alocución que Pablo dirigió el año 58 a los presbíteros de Efeso llamados a Mileto *(Act.* 20, 28). De ello hablaremos en seguida. Allí se podrá explicar mejor el

sentido de la palabra. El hecho de que Pablo hable de «obispos» en plural para una comunidad relativamente pequeña como la de Filipo, indica que en Filipo no se ha impuesto todavía el episcopado monárquico. Tal vez se pueda concluir del carácter de la carta, que es de agradecimiento; que los obispos y diáconos se habían ocupado sobre todo de la colecta. Según ésto la vigilancia de la actividad caritativa pertenece a las obligaciones de oficio de los obispos y diáconos.

dd) En el testimonio de los elementos jurídicos de la Iglesia apostólica desempeñan un papel especial las dos *Epístolas a Timoteo* y la *Epístola a Tito*. Según *I Tim.* Pablo amonesta a su discípulo: «No descuides la gracia que posees, que te fué conferida en medio de buenos augurios, con la imposición de manos de los presbíteros» *(I Tim.* 4, 14). En *II Tim.* 1, 6 aparece la siguiente afirmación: «Por esto te amonesto que hagas revivir la gracia de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos.» Ambos textos se refieren al mismo proceso: al nombramiento y ordenación de Timoteo para el servicio de la comunidad. Palabras de profeta indicaron que Timoteo había sido elegido por Dios. Acto seguido, Pablo le impuso las manos y le dió la gracia del oficio y el oficio. La imposición de manos del presbítero, que se hizo a la vez, tiene evidentemente el carácter de asentimiento y corroboración. Timoteo era conductor monárquico de una comunidad. En torno a él se agrupaba el colegio de los presbíteros. El proceso descrito en la primera *Epístola a Timoteo* fué creador de la forma de ordenar para el servicio de la comunidad. En *I Tim.* 5, 22 se dice la siguiente amonestación: «No seas precipitado en imponer las manos a nadie, no vengas a participar de los pecados ajenos. Guárdate puro.»

Aquí se ve una serie tradicional. Pablo nombra un conductor y guía de la comunidad. Es capacitado para su servicio por una acción litúrgica. El mismo será responsable desde entonces de pertrechar a otros para el servicio por medio de la imposición de manos y oración. Tanto en *I Tim.* como en *Tit.* aparecen presbíteros y diáconos como ayudantes del director monárquico de la comunidad, del «obispo». En la primera *Epístola a Timoteo* se dice: «Palabra de verdad: Si alguno desea el episcopado, buena obra desea: pero es preciso que el obispo sea irreprensible, marido de una sola mujer, sobrio, capaz de enseñar, prudente, morigerado, hospitalario; no dado al vino ni pendenciero, sino ecuánime, pacífico, no codicioso;

que sepa gobernar bien su propia casa, que tenga los hijos en sujeción, con toda honestidad; pues quien no sabe gobernar su casa, ¿cómo gobernará la Iglesia de Dios? No neófito, no sea que, hinchado, venga a incurrir en el juicio del diablo. Conviene, asimismo, que tenga buena fama ante los de fuera, no porque no caiga en infamia y en las redes del diablo. Conviene que los diáconos sean asimismo honorables, exentos de doblez, no dados al vino ni a torpes ganancias; que guarden el misterio de la fe en una conciencia pura. Sean probados primero y luego ejerzan su ministerio si fueren irreprensibles. También las mujeres deben ser honorables, no chismosas, sobrias y en todo fieles. Los diáconos sean maridos de una sola mujer, que sepan gobernar a sus hijos y a su propia casa. Pues los que desempeñaren bien su ministerio alcanzarán honra y gran autoridad en la fe que tenemos en Cristo Jesús» *(I Tim.* 3, 1-13). En la *Epístola a Tito* se dice: «Pablo, siervo de Dios y apóstol de Jesucristo, conforme a la fe de los escogidos de Dios y al conocimiento de la verdad, que se ajusta a la piedad, en la esperanza de la vida eterna desde los tiempos antiguos, prometida por Dios, que no miente, que a su debido tiempo manifestó su palabra por la predicación a mi confiada, según el mandamiento de nuestro Salvador, Dios: a Tito, hijo mío verdadero, según la fe común, la gracia y la paz de parte de Dios Padre y de Cristo Jesús, nuestro Salvador.

»Te dejé en Creta para que acabases de ordenar lo que faltaba y constituyeses por las ciudades presbíteros en la forma que te ordené. Que sean irreprochables, maridos de una sola mujer, cuyos hijos sean fieles, que no estén tachados de liviandad o desobediencia. Porque es preciso que el obispo sea inculpable, como administrador de Dios; no soberbio, ni iracundo, ni dado al vino, ni pendenciero, ni codicioso de torpes ganancias, sino hospitalario, amador de los buenos, modesto, justo, santo, continente, guardador de la palabra fiel; que se ajuste a la doctrina de suerte que pueda exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores.

»Porque hay muchos, indisciplinados, charlatanes, embaucadores, sobre todo los de la circuncisión, a los cuales es preciso tapar la boca, que revuelven del todo las casas, enseñando lo que no deben, llevados del deseo de torpe ganancia» *(Tit.* 1, 1-11).

e) *Los «Hechos de los Apóstoles» y los elementos jurídicos fuera de Jerusalén*

Vamos a entrar en los relatos de los *Hechos de los Apóstoles* sobre las comunidades fuera de Jerusalén. Los *Hechos de los Apóstoles* nos testifican dos oficios en las comunidades, aparte del oficio de Apóstol. El uno es el diaconado, el otro el presbiterado-episcopado.

aa) Primero cuentan los *Hechos de los Apóstoles* la institución de siete ayudantes (*Act.* 6, 1-6). Cuando aumentó fuertemente el volumen de la comunidad de Jerusalén nació una tensión provocada por la postergación de las viudas helenísticas en los cuidados diarios. Para superar las dificultades los Apóstoles propusieron a la comunidad reunida la institución de siete varones apropiados para cuidar de las comidas diarias en las que eran obsequiados los pobres con limosnas reunidas por caridad, y en las que recibían medios de alimentación para el día siguiente. La elección de personas para tal oficio fué dejada en manos de la comunidad; pero el verdadero nombramiento fué hecho mediante la imposición de manos y oración. Se citan los nombres de los siete. Los siete varones instituídos por los Apóstoles para servir la mesa no son llamados diáconos. Sin embargo, se puede suponer que el oficio de los siete no es otro que el oficio de diáconos. Pues su misión, el cuidado de los pobres en Jerusalén, es igual que la que cumplen los diáconos de las epístolas pastorales (cfr. también *Rom.* 12, 7, en que se habla de un carisma de la diaconía). Aunque la función de los siete es al principio de tipo caritativo, no se limita a ello. Se ve ya en que su nombramiento se hace mediante la imposición de manos y oración. Además la actividad de Esteban es descrita como predicación celosa y con éxito del Evangelio (*Act.* 6 y 7). También se habla del «evangelista» Felipe, que era uno de los siete (*Act.* 21, 8). Predicó el Evangelio a los samaritanos (8, 5 y sigs.) y los sacó del judaísmo ortodoxo de tal modo (*Act.* 8, 4-13) que Pedro y Juan fueron a Samaria y pudieron conceder el Espíritu Santo a los bautizados mediante la imposición de manos. Felipe ganó también para la fe de Cristo a un prosélito egipcio, a un alto empleado de Kandake, reina de Etiopía (8, 26-39). También predicó el Evangelio en todas las ciudades de desde Azoto, adonde había ido de improviso después del bautismo del etíope, hasta Cesarea.

Los siete o los diáconos, respectivamente, aparecen, pues, como ayudantes de los Apóstoles tanto en los servicios de caridad, como en la administración de la comunidad y en la liturgia, y especialmente en la actividad misional. El modelo de este oficio eclesiástico puede verse tanto en el colector de limosnas que actuaba en las celebraciones de las sinagogas, como en el diácono que actuaba, en los templos paganos, en el servicio sacro-cultural. El oficio mismo se formó desde la fuerza interior de la fe cristiana como división de las tareas apostólicas y se llenó de contenido nuevo. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, 1938, 51. Véase también la disertación, todavía no impresa, de Joh. Bihler (en Munich), *Die Stepahnusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte.*

bb) El segundo oficio que encontramos en los *Hechos de los Apóstoles* es designado con dos nombres. Su poseedor es llamado tanto obispo *(episkopus)* como presbítero (anciano). La palabra *episkopus* significa originalmente veedor, vigilante, protector, defensor. Su función es la inspección, la protección. En el lenguaje profano usual se usó desde Homero tanto en sentido no relacionado con un oficio, a saber, para designar el patronato protector de las divinidades y la inspección en las más variadas circunstancias—por ejemplo, en el mercado—, como para designar un oficio, el de la administración en el Estado o en la comunidad, respectivamente. En «los Setenta» aparece la palabra con su primer sentido. En cambio, el Antiguo Testamento griego no ofrece ningún ejemplo de que la palabra fuera usada para un oficio. En el lenguaje neotestamentario la encontramos para designar el cuidado pastoral de Cristo *(1 Pet.* 2, 25). Pero sobre todo significa la función del oficio del superior eclesiástico.

La palabra «presbítero» (más anciano) tiene en el griego usual el sentido de venerable, distinguido. Designa a gentes que gozan en la comunidad de cierta consideración. Sin embargo, en el Nuevo Testamento la palabra griega sirve para designar un determinado oficio en la constitución teocrática del viejotestamentario pueblo de Dios. El *Synedrium* judío se componía, según Flavio Josefo, de la nobleza sacerdotal, de la nobleza culta (doctos en la Escritura) y de la nobleza profana, los principales de las influyentes progenies laicas. El Nuevo Testamento habla de sumos sacerdotes, escribas (o doctos en la Escritura o doctores) y «ancianos» *(Mt.* 26, 3; *Mc.* 8, 31, etc.). Los «ancianos» eran en el lenguaje de los rabinos del Talmud los

grandes de la comunidad, los grandes de Jerusalén. Desde muy pronto fueron llamados en Israel «ancianos», los miembros de las autoridades comunitarias locales dotados de poder judicial o policial, los representantes oficiales de un lugar. La palabra presbítero significa, por tanto, consideración, influencia y oficio, y fué aceptada por los cristianos desde el principio para designar al superior de sus comunidades. Véase H. Haag, *Bibel-Lexikon* (1951), 54-56, artículo *Älteste*.

Que obispo y presbítero significan todavía lo mismo, se deduce de las siguientes observaciones. Según *Act.* 20, 17 Pablo convocó en Mileto a los «presbíteros» de Efeso. En la alocución que les dirige les llama «obispos» (*Act.* 20, 18). En *Phil.* 1, 1 sólo son saludados los obispos y diáconos, evidentemente por la sencilla razón de que obispos y presbíteros son lo mismo y los presbíteros no necesitaban ser citados propiamente. En *I Tim.* 3 enumera San Pablo las propiedades que tienen que tener obispos y diáconos, sin mencionar a los presbíteros. En *I Tim.* 5, 17-22 llama presbíteros a los mismos portadores de oficio que en *I Tim.* 3 había llamado obispos. En *Tit.* 1, 7 empieza la enumeración de las propiedades, que según *Tit.* 1, 5 tiene que tener el presbítero, con las siguientes palabras: «el obispo tiene que..., etc.». Ambos nombres son, pues, empleados indistintamente. Según el sentido de la palabra *episkopos* se refiere más al oficio mientras que *presbyter* se refiere más a la consideración y dignidad.

Los *Hechos de los Apóstoles* nos dan testimonio de la existencia de presbíteros por vez primera en Jerusalén (véase este mismo apartado B, 2, c). En Antioquía predijo el profeta Agabo una gran carestía para toda la tierra. Entonces decidieron los discípulos que vivían en Antioquía, que cada uno de ellos debería enviar a los hermanos de Judea una ayuda conforme a sus posibilidades. Lo hicieron y enviaron su donativo por medio de Bernabé y Saulo a los presbíteros de Jerusalén (*Act.* 11, 27-30). Tiene especial importancia la institución de presbíteros en Efeso. Sin embargo, también los encontramos en la región de Asia Menor misionada por el apóstol Pablo. «Evangelizada aquella ciudad, donde hicieron muchos discípulos, se volvieron a Listra, a Iconio y a Antioquía, confirmando las almas de los discípulos, y exhortándoles a permanecer en la fe, diciéndoles que por muchas tribulaciones nos es preciso entrar en el reino de Dios. Les constituyeron presbíteros en cada iglesia por la imposición de las manos, orando y ayunando, y los encomendaron al Señor,

en quien habían creído» (*Act.* 14, 21-23). El año 58 Efeso tenía un régimen fijo de presbíteros. El tumulto, que urdió el platero Demetrio, para impedir la actividad misional de Pablo, dió al Apóstol ocasión de abandonar Efeso. Tenía que ir de todos modos a Jerusalén. Cuando estaba en Mileto, envió a alguien a Efeso e hizo ir a Mileto a los presbíteros de la comunidad. Después que se hubieron entrevistado con él les dirigió una larga alocución de despedida. Es instructiva respecto a la función de presbíteros-obispos y vamos a citarla. Cuando llegaron a él, les dijo: «Vosotros sabéis bien cómo me conduje con vosotros todo el tiempo desde que llegué a Asia, sirviendo al Señor con toda humildad, con lágrimas y en tentaciones que me venían de las asechanzas de los judíos; cómo no omití nada de cuanto os fuera de provecho, predicándoos y enseñándoos en público y en privado, dando testimonio a judíos y a griegos sobre la conversión a Dios y la fe en nuestro Señor Jesús. Ahora, encadenado por el Espíritu, voy hacia Jerusalén, sin saber lo que allí me sucederá, sino que en todas las ciudades el Espíritu Santo me advierte, diciendo que me esperan cadenas y tribulaciones. Pero yo no hago ninguna estima de mi vida con tal de acabar mi carrera y el ministerio que recibí del Señor Jesús de anunciar el evangelio de la gracia de Dios. Sé que no veréis más mi rostro, vosotros todos por quienes he pasado predicando el reino de Dios; por lo cual en este día os testifico que estoy limpio de la sangre de todos, pues os he anunciado plenamente el consejo de Dios. Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituído obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que El adquirió con su sangre. Yo sé que después de mi partida vendrán a vosotros lobos rapaces, que no perdonarán al rebaño, y que de entre vosotros mismos se levantarán hombre que enseñen doctrinas perversas para arrastrar a los discípulos en su seguimiento. Velad, pues, acordándoos de que por tres años, noche y día, no dejé de exhortaros a cada uno con lágrimas. Yo os encomiendo al Señor y a la palabra de su gracia; al que puede edificar y dar la herencia a todos los que han sido santificados. No he codiciado plata, oro o vestidos de nadie. Vosotros sabéis que a mis necesidades y a las de los que me acompañan han suministrado estas manos. En todo os he dado ejemplo, mostrándoos cómo, trabajando así, socorráis a los necesitados, recordando las palabras del Señor Jesús que El mismo dijo: Mejor es dar que recibir» (*Act.* 20, 18-35).

f) *Los escritos de San Juan*

aa) También las obras de San Juan nos ofrecen cierta visión de la figura jurídica de la Iglesia apostólica. Su evangelio no contiene ciertamente ni una sola palabra equivalente a Iglesia o comunidad. Sin embargo, la Iglesia es una realidad para su evangelio. En especial es destacada la unidad de los creyentes. San Juan se vuelve con acritud contra las amenazas a la unidad por parte de las herejías (*Jo.* 10, 16; 17, 9. 10. 11. 18. 20-23; cfr. *I Jo.* 2, 18; *II Jo.* 10, 11). El Apóstol nombra al círculo de los doce, que representa y garantiza la unidad de los cristianos (*Jo.* 6, 67. 71; 20, 21-23).

bb) Tiene especial importancia la tercera *Epístola de San Juan*. Para comprenderla hay que tener en cuenta que, según Clemente de Alejandría (*Quis dives salvetur* 42, 2), San Juan desde Efeso visitó los contornos, instituyó obispos, fundó iglesias y organizó empleados de la comunidad. En la epístola tercera San Juan se queja a Gayo, miembro considerado y destacado de la comunidad, de que el guía (obispo) de las comunidades, Demetrio, no entrega sus epístolas a las comunidades, de que no recibe a sus enviados y de que amenaza con excomunión a quienes los reciben. El mismo irá y castigará la acción de Demetrio. Evidentemente Demetrio quiere sustraer sus comunidades a la inspección del Apóstol. La epístola da testimonio, por tanto, de una situación en que las comunidades particulares y el obispo que las gobierna han conseguido una independencia bastante grande frente a los Apóstoles.

cc) Tal vez los ángeles de las siete Iglesias, de que habla el *Apocalipsis*, signifiquen los obispos de ellas. La cuestión es discutida. Algunos intérpretes piensan no en obispos, sino en espíritus protectores celestiales. La mayor verosimilitud podría, sin embargo, hablar a favor de la tesis de que los ángeles significan los obispos. Los ángeles son simbolizados por estrellas del cielo. La comparación procede de Daniel (12, 3). El autor se sirve, pues, evidentemente del estilo apocalíptico. En él son llamados estrellas los maestros y pastores que conducen al pueblo hacia la santidad (cfr. *Mal.* 2, 7; *Ag.* 1, 13). Los obispos son llamados ángeles, porque representan y personifican el espíritu de sus comunidades. Por eso decirse al obispo la alabanza o reprensión, que merece la comunidad. Tiene que vigilar la comunidad, la rectitud de su fe y la fuerza de su caridad, su paciencia en los

sufrimientos y su fidelidad a Cristo. Es responsable de la rectitud de la fe y de la conducta en la comunidad. Se puede decir, pues: el obispo es la comunidad, la Iglesia.

Con esta representación San Juan se distingue de San Pablo. Este acentúa la unidad no menos que San Juan. Pero la ve garantizada en el hecho de que cada miembro de la comunidad se ordene desinteresadamente a la comunidad y preste a su vida la contribución que le corresponde; en último término la ve fundada en Cristo y en el Espíritu Santo. El hecho de que esté anclada en una personalidad individual, en el superior de la comunidad, pasa en San Pablo a segundo término. Según San Juan la unidad de la comunidad aparece garantizada en su obispo. El obispo es para San Juan la imagen de la unidad. Al fondo de la tesis de San Juan está la fe en la Encarnación, mientras que al fondo de la doctrina de San Pablo está la idea de la Salvación en general (J. Colson, *L'évêque dans les communautes primitives. Tradition paulinienne et tradition johanique de l'episcopat des origines à saint Irénée*, en: «Unam Sanctam» 21, París 1951).

En la primera *Epístola de San Pedro* aparece la figura jurídica de la Iglesia, cuando es llamada nuevo Pueblo de Dios *(1 Pet.* 2, 10). Cristo mismo es su pastor y su obispo *(1 Pet.* 2, 25). Cuando, saliendo de su ocultamiento, venga como Pastor primero, regalará con la inmarchitable corona de la gloria a los presbíteros que apacientan el rebaño a ellos confiado, no por ganancia, sino por amor *(1 Pet.* 5, 4. 1. 2).

g) Resumen

Si echamos una ojeada a los testimonios de la Escritura encontramos en la época apostólica muchas funciones. De entre ellas se destacan dos oficios eclesiásticos: el presbiterado-episcopado y el diaconado. Los superiores de una comunidad se llaman presbíteros y conforme a su función de superiores también obispos. Sobre las comunidades con presbíteros-obispos y diáconos está el Apóstol. Los Apóstoles envían en ocasiones plenipotenciarios a las comunidades; tales enviados participan del poder misional propio de los Apóstoles. Los *Hechos de los Apóstoles* no ofrecen todavía ningún testimonio a favor del triple oficio de obispo, sacerdote y diácono. Pero la díada de presbítero-obispo y diácono constituye el punto de partida de la tríada claramente desarrollada en Ignacio y Policarpo

a principios del siglo II, aunque, por lo demás, no se puede equiparar sin más el presbítero atestiguado por ellos con el sacerdote actual desde el punto de vista de la extensión de su oficio. Es difícil de decidir la cuestión de si el presbítero-obispo se parece más al obispo o más al sacerdote en el sentido actual de ambas palabras. Hay que ver en él un parecido mayor con el obispo en el sentido actual.

En el paso de la díada a la tríada desempeñaron un gran papel la separación de los Apóstoles y el desarrollo de las comunidades. Las comunidades fueron ganando cada vez más independencia con su fortalecimiento interior y con la muerte de sus fundadores hacia fines del siglo primero. También la disminución de los carismas influyó en el destacarse cada vez con más claridad de los elementos jurídicos. Y así al final de la época apostólica encontramos el obispo monárquico. Como tal nos son atestiguados Timoteo en Efeso y Tito en Creta. Timoteo había sido ganado para la fe por San Pablo. El Apóstol lo llevó en compañía suya al segundo viaje misional. Le confió importantes tareas. En sus últimos años de vida, después de su primera prisión en Roma en un viaje misional por el Oriente, es decir, hacia el año 64, San Pablo lo dejó como representante suyo en Efeso. El Apóstol escribe a su discípulo: «Te rogué, al partir para Macedonia, que te quedaras en Efeso para que requirieses a algunos que no enseñasen doctrinas extrañas ni se ocupasen en fábulas y genealogías inacabables, más a propósito para engendrar disputas que para la edificación de Dios en la fe» *(Tim.* 1, 3-4). Poco antes de su muerte San Pablo siente nostalgia por Timoteo y le ruega que vaya a verlo a Roma *(II Tim.* 4, 11). Más tarde Timoteo volvería a Efeso como obispo. Eusebio *(Historia de la Iglesia* 3, 4, 5) le llama primer obispo de Efeso.

Tito aparece al lado del apóstol San Pablo en el viaje desde Antioquía al «concilio de los Apóstoles» en Jerusalén. También le emplea el Apóstol para difíciles misiones de confianza. Más tarde lo dejó en Creta, en donde había de actuar como Timoteo en Efeso *(Tit.* 1, 5). Según *Tit.* 3, 12 fué enviado a Nicópolis por San Pablo. Durante la segunda prisión de San Pablo en Roma, recibió un encargo para Dalmacia *(II Tim.* 4, 10). Más tarde volvería a Creta. Eusebio *(Historia de la Iglesia* 3, 4, 5) le llama primer obispo de Creta. Como sede episcopal aparece Gortyna. Que el paso de los dos a los tres oficios no se hizo sin conflictos, se puede ver en la tercera *Epístola de San Juan.* Pues el Demetrio reprendido por San Juan tiene carácter de obispo monárquico. En la época apostólica el mo-

narca es el Apóstol mismo. Al ir terminando, sus sucesores entraron en la monarquía. Para los sucesores se fué reservando poco a poco el título de obispo a diferencia de los presbíteros (véase para esta exposición J. Freundorfer, en: *Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe*, trad. y explicadas por K. Staab y Jos. Freundorfer, Regensburg 1950, 189-192).

3. *La Tradición*

En la época postapostólica encontramos al principio la misma situación constitucional que en los *Hechos de los Apóstoles* y en las *Epístolas de San Pablo*. Pero la situación cambió rápidamente.

a) En la *Doctrina de los doce Apóstoles* aparecen obispos y diáconos como portadores de oficios, naturales del lugar y salidos de la comunidad misma. Tienen que ser dignos del Señor, varones benignos, libres de codicia, llenos de amor a la verdad, probados creyentes. Se expone su función cuando se dice que desempeñan para la comunidad el santo oficio de profetas y maestros. Gozan de la mayor consideración. Esto vale sobre todo de los empleados de la comunidad llamados «profetas». En las celebraciones eucarísticas pueden decir la oración de acción de gracias formulándola libremente. De los presbíteros no se habla en la *Didache*. El oficio, cuyos poseedores son llamados presbíteros en las *Epístolas de San Pablo*, es el mismo que aquél, cuyos poseedores son llamados obispos. Junto a los diáconos y obispos locales se habla de maestros y profetas que son descritos como misioneros ambulantes. Visitan las comunidades, para hacer los servicios indicados en su nombre. Pueden quedarse duraderamente en la comunidad y entonces tienen derecho al mantenimiento. También se habla de apóstoles que desempeñan la función de misioneros ambulantes. El apóstol debe estar a lo sumo dos días en una comunidad. La actividad de los misioneros ambulantes se encuentra en retroceso, mientras que el oficio eclesiástico ligado al lugar se consolida cada vez más.

b) Vemos el fin de este desarrollo en el escrito de Clemente de Roma a la comunidad de Corinto *(Primera carta de San Clemente)*. En Corinto se habían rebelado algunos jóvenes contra los mayores y habían depuesto y expulsado a algunos presbíteros que habían des-

empeñado intachablemente su oficio litúrgico. Clemente se dirige contra tal proceder y amonesta a la concordia. Exige a los rebeldes hacer penitencia (27, 1 y s.): «Y vosotros que habéis echado el fundamento de la rebelión, someteos a los presbíteros y, doblando las rodillas de vuestro corazón, dejaos someter en penitencia. Deponed la infatuada y soberbia petulancia de vuestras lenguas y aprended a obedecer. Pues os es mejor encontraros en el rebaño de Cristo pequeños y en honor, que ser excluídos de su esperanza a consecuencia de la presuntuosa petulancia.» Los demás miembros de la comunidad son amonestados a volver a admitir a los presbíteros depuestos. Han sido nombrados por los Apóstoles según la voluntad de Dios, para que todo marche ordenadamente. «Los Apóstoles nos predicaron el Evangelio, que ellos habían recibido del Señor Jesucristo. Pero Jesucristo fué enviado por Dios y los Apóstoles por Cristo; ambas cosas ocurrieron, pues, con todo orden según la voluntad de Dios. Ellos recibieron, por tanto, sus mandatos, fueron llenos de certeza por la Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo, fueron consolidados en la fe en la palabra de Dios, y después, llenos del Espíritu Santo, se marcharon a predicar que el reino de Dios estaba cerca. Ahora bien, al predicar en países y ciudades instituyeron obispos y diáconos para los futuros creyentes a los frutos primeros (de su predicación) después de haber probado su espíritu. Y esto no era nada nuevo; pues ya desde hacía mucho tiempo se había escrito sobre los obispos y diáconos. Y así dice una vez la Escritura: «quiero instituir vuestros obispos en justicia y vuestros diáconos en fidelidad» *(Num.* 12, 7) (42). En el capítulo 44 se dice: «Deponer de su oficio a los varones distinguidos (obispos) instituídos por aquellos o después por otros bajo el asentimiento de toda la comunidad, que han administrado el oficio pastoral en humildad e intachablemente, con serenidad y sin ánimo de provecho propio, y que han recibido buen testimonio de todos durante mucho tiempo, es en nuestra opinión una injusticia. Pues para nosotros no es un pecado pequeño el expulsar de sus oficios episcopales a varones que han ofrecido su sacrificio intachable y santamente. Felices son los presbíteros que han recorrido ya el camino de su vida y han alcanzado la liberación perfecta y fecunda, pues no tienen que temer ser expulsados de los lugares asignados fijamente para ellos. Y nosotros tenemos que vivir y saber que vosotros habéis expulsado de los santos servicios, a los que habían hecho todo honor con su intachable administración, a algunos que hacían una vida recta.» En este escrito

todavía no aparece claramente la tríada de los oficios espirituales. Sólo son nombrados inmediatamente los presbíteros. Su función es la *episkope* (44, 4). Son los portadores de oficios de la comunidad corintia. Tampoco los diáconos son nombrados. Los portadores de oficios tienen su poder pleno de Dios mismo o de Cristo, respectivamente (16, 1-2). La importancia de la primera carta de San Clemente consiste: en que establece por primera vez, clara e inequívocamente, una serie que va desde Dios por Cristo y los Apóstoles hasta el superior concreto en cada caso, con la cual resalta agudamente la dignidad divina del oficio concreto.

c) Una imagen parecida de Roma nos ofrece, una generación más tarde, el Pastor de Hermás. Los miembros de la jerarquía eclesiástica son llamados superiores y ancianos (II vis. 2, 6; III vis. 9, 7; II vis. 4, 2; III vis. 1, 8; II vis. 2, 6; III vis. 9, 7). En alguna parte habla de obispos y pastores (*IX Sim.* 27, 2; 31, 5-6). Otra vez nombra a los apóstoles, obispos, maestros y diáconos (III vis. 5, 1). No se habla del episcopado monárquico. Sin embargo, al nacer la obra había sin duda un «obispo» de Roma.

En la carta de San Policarpo aparece él mismo como presbítero de Esmirna. Evidentemente es obispo monárquico. El apóstol San Juan lo instituyó como tal. En la comunidad de Filipo, a la que dirige la carta, parece, sin embargo, haber existido un colegio de presbíteros, sobre el que ejercía la inspección superior un apóstol ambulante. También es intimada la obediencia a los diáconos. Esta situación recuerda la de las comunidades paulinas, mientras que la constitución de Esmirna hace pensar en la situación descrita por San Juan en su tercera epístola y en el *Apocalipsis*. Policarpo mismo encarnaría una tradición juanística, Filipo, en cambio, la tradición paulina. Policarpo es el garante y protector responsable de la unidad. Frente a los pseudoapóstoles tiene que probar quién es apóstol verdaderamente. En él se representa, por tanto, vivamente la unidad de la comunidad de Esmirna.

d) El resultado de la evolución desde la díada de oficios, tal como aparece en los *Hechos de los Apóstoles*, a la tríada de oficios lo encontramos en las cartas de San Ignacio, mártir. De sus siete cartas, cinco combaten las herejías y el peligro de escisiones de ellas proveniente. La carta a los cristianos de Magnesia y a los de Filadelfia se dirige contra el judaísmo, la carta a los Efesios, a los

Trallianos y a los Esmirnotas contra el docetismo. Ignacio lucha por el mantenimiento de la unidad. No quiere crear situaciones nuevas, sino conservar frente a los peligros las circunstancias ya existentes. Ve encarnada la unidad en el obispo, en torno al cual se congregan los presbíteros y diáconos. La situación constitucional que aparece en las cartas domina al fin del siglo primero no sólo en Antioquía sino en las comunidades de Asia Menor, a las que dirige las cartas. El episcopado monárquico se destaca claramente. El colegio de presbíteros está subordinado al obispo. Los diáconos están por debajo de los obispos y presbíteros. El obispo es el garante de la unidad. Por eso nada se puede hacer en la comunidad sin él. En él se representa la Iglesia como una comunidad radicada en Cristo. El es el centro de la caridad. Es el reflejo viviente y corporal del amor de Cristo que junta en unidad a todos los miembros de la comunidad. Los presbíteros están unidos a él como las cuerdas a la cítara, mientras que el pueblo forma el coro. Sólo es legal la eucaristía realizada bajo el obispo o por los autorizados por él. Precisamente en la eucaristía se representa la unidad de la comunidad reunida en torno al obispo. Sólo quien está unido al obispo está unido a la Iglesia. Pues la Iglesia local es imagen de la Iglesia total. Sólo quien está en comunidad con el obispo pertenece a Dios y a Cristo. Quien va con los cismáticos no tiene parte en el reino de Dios ni en la Pasión de Cristo. Las funciones del presbítero y del diácono no son caracterizadas con precisión. Estos portadores de oficio no tienen posición independiente. Lo que hacen lo hacen por mandato del obispo. Los presbíteros forman un colegio cuyos miembros desempeñan el papel del consejo del obispo y tienen un puesto de honor a su lado. Los diáconos son citados como individuos, no como colegio. Son servidores del misterio de Cristo y de la comunidad de Dios, es decir, en las celebraciones litúrgicas y en el cuidado de los pobres.

Cuando Ignacio acentúa una y otra vez la unidad con el obispo se sabe, como dice, iluminado por el Espíritu de Dios mismo. Algunos textos aclararán la doctrina de San Ignacio; escribe a los cristianos de Filadelfia (caps. 6-7): «Pero si alguien entre vosotros predica doctrinas judías, no le oigáis..., huíd de los malos artificios y las argucias de los príncipes de este mundo, para que no caigáis en tribulación por sus planes y no os debilitéis en la caridad; reuníos, más bien, en un lugar con el corazón no dividido..., yo grito en medio de ellos (de los seductores): ateneos a los obispos, al presbiterado y

a los diáconos. Pero si algunos sospecharon que yo había hablado así, porque antes había oído noticias de la escisión de alguno, testigo es Aquel en quien llevo ataduras, que nada sabía por boca de hombre. Pero el Espíritu me lo dió a conocer, al hablar: nada hagáis sin el obispo, guardad vuestra carne como templo de Dios, amad la concordia, huid las escisiones, sed imitadores de Jesucristo, como El mismo lo fué de su Padre.» «Todos los que pertenecen a Dios y a Jesucristo, están de parte del obispo. Y viceversa, estar separado del obispo significa estar lejos de Dios» *(A los cristianos de Magnesia,* 3). A los esmirnotas escribe: «Todos debéis obedecer al obispo como Jesucristo al Padre, y también al presbiterado como a los apóstoles. Y honrad a los diáconos como institución de Dios. Nadie haga nada que importe a la Iglesia sin el obispo. Sólo es legal la eucaristía que es realizada bajo el obispo o por medio de los autorizados por él. Donde aparezca el obispo, allí esté el pueblo también, lo mismo que donde está Cristo allí está la Iglesia católica. Sin el obispo no se puede bautizar ni celebrar el banquete de caridad; pero todo lo que él encuentra bien, es también agradable a Dios, para que todo lo que ocurre sea seguro y legal» (cap. 8; cfr. cap. 9). A los de Magnesia dice: «Dedicaos a hacer todo en la concordia de Dios, porque el obispo tiene la presidencia en lugar de Dios, los presbíteros en lugar del colegio de los Apóstoles y los diáconos, a quienes yo quiero tanto, tienen a su cuidado el servicio de Jesucristo, que estaba desde la eternidad con el Padre y apareció al fin de los tiempos. Acoged, por tanto, todas las costumbres agradables a Dios, orad unos por otros y nadie mire de modo humano al prójimo, sino amaos siempre los unos a los otros en Jesucristo. Nada haya entre vosotros que sea capaz de dividiros, sino sed unos con el obispo y con los superiores para modelo y doctrina de lo imperecedero. Ahora bien, del mismo modo que el Señor, porque era uno con el Padre, no hizo nada sin El, ni por sí mismo ni por medio de sus apóstoles, tampoco vosotros debéis hacer nada sin el obispo y los presbíteros; tampoco debéis intentar hacer aparecer algo como recto por propia cuenta, sino que en vuestras reuniones haya una sola oración, un solo ruego, un Cristo, en comparación de lo cual nada hay mejor. Reunios todos, en el único Jesucristo que salió de un solo Padre y en El permaneció y a El volvió.» A los de Trallis escribe: «De vuestra disposición de ánimo irreprochable e indestructible en la paciencia, propia de vosotros no por ejercicio, sino por naturaleza, he oído hablar por noticias de Polibio, vuestro obispo,

que por voluntad de Dios y de Jesucristo estaba en Esmirna y se alegró conmigo, que estoy en cadenas, de manera que en él vi toda vuestra comunidad. Por tanto, como he podido saber por él vuestra buena voluntad conforme a Dios, ensalcé a Dios, porque en vosotros encontré imitadores de Dios, como yo había sabido. Mientras estéis sometidos a vuestro obispo como a Jesucristo, me parecerá que no vivís al modo humano, sino a imitación de Jesucristo, que murió por nosotros, para que vosotros os librarais de la muerte por la fe en su muerte. Por eso es necesario—como vosotros mantenéis ya—que no hagáis nada sin el obispo y que, más bien, os sometáis también al colegio de presbíteros como a los Apóstoles de Jesucristo, nuestra esperanza, en cuya imitación seremos encontrados. También es necesario que los diáconos, que administran los misterios de Jesucristo sean de todos modos agradables a todos. Pues no son servidores para comer y beber, sino ayudantes de la Iglesia de Dios. Por eso deben precaverse de acusaciones como del fuego. Del mismo modo todos los diáconos deben ser respetados como Jesucristo, y el obispo como imagen del Padre, y los presbíteros como un consejo de Dios y una reunión de Apóstoles. Apartados de ellos, no se puede hablar de Iglesia. De que los mantenéis así, estoy convencido. Pues como imagen de vuestra caridad he recibido y tengo conmigo a vuestro obispo, cuya actitud es únicamente una fuerte doctrina y cuya suavidad es su poder. Le respetan, creo yo, incluso los ateos.» A los Efesios amonesta: «Cuanto más uno vea, que el obispo calla (no censura), tanto más respeto debe tenerle; a todo el que el Señor de la casa envía administrar su casa, tenemos que recibirlo como al mandante mismo, por eso es claro, que hemos de mirar al obispo como al Señor mismo» (cap. 6; también en 1, 3).

Vemos que a San Ignacio no le interesa primariamente exponer la constitución de la Iglesia, sino salvar la unidad de ella. Pero sólo la ve asegurada por el obispo. El obispo es el garante visible de la unidad invisible con Dios y con Cristo. El es como el sacramento de esa unidad. También es el garante de la unidad de los creyentes entre sí. Puede cumplir esa función porque en él se representa Dios mismo o Cristo, respectivamente (*Rom.* 9, 1; *Phil.* 1, 1; *Trall.* 1, 1). Por esta su referencia a Dios le compete una autoridad destacada, universal, independiente, sólo limitada por Dios. Resistirlo significa, por tanto, resistir a Dios. Por esa su relación a Dios no puede haber excesiva familiaridad con él a pesar de su carácter de representación de la caridad que domina toda la comunidad (*Magn.* 3, 1; 2). Su

competencia se extiende hasta la conciencia moral (*Trall.* 7, 3; *Magn.* 4, 1; *Eph.* 2, 2). Se puede atribuir a la influencia de San Juan el hecho de que en Asia Menor se impusiera tan rápidamente esta idea del episcopado.

e) Como San Ignacio en Oriente, en Occidente fué San Ireneo el primero que uso la denominación de obispo *(episkopus)* para los directores locales de las comunidades. También él está en la tradición juanista. Según San Ireneo cada Iglesia tiene una Cabeza a su frente desde los tiempos de los Apóstoles. En toda comunidad sigue un obispo a otro. Puede demostrarse de todas ellas. Pero basta hacer la prueba en la Iglesia más célebre, que es la de Roma. El obispo es, por tanto, el garante de la Tradición. En ello le compete una función fundamental. San Ireneo la elaboró en polémica contra los gnósticos. Los gnósticos afirmaban tener un saber salvador no ligado a la persona histórica de Cristo y conocer un camino de salvación igualmente no vinculado al Cristo histórico. San Ireneo intentó demostrarles, que con esa doctrina contradecían a toda la Tradición. La Tradición es garantizada por la ininterrumpida serie de los obispos. Con esta tesis está relacionada otra, a saber, que el obispo es el garante de la unidad. Sólo donde él está, está la verdad de la fe; él es el cuidador de la Revelación y el centro entorno al cual se reúne la comunidad. Lo que él hace, lo hace en el Espíritu Santo *(Contra las herejías,* IV, 26, 2).

Tal obispo tiene también derecho al título de anciano, presbítero. Esta afirmación expresa la fidelidad a la Tradición. El obispo es el cuidador de la Tradición apostólica.

f) La posición del obispo monárquico atestiguada por San Ignacio, de las comunidades del Asia Menor y por San Ireneo de toda la Iglesia, no puede ser considerada como resultado de una evolución en la que algunas personalidades enérgicas se hubieran elevado sobre el colegio de presbíteros. Sino que remonta, como nos demuestran las epístolas paulinas, a una disposición del Apóstol mismo. Muchas veces desempeñan un papel importante las necesidades que implicaba la misión del campo que rodeaba la ciudad. Cuando surgieron comunidades en lugares cercanos a las grandes ciudades, surgieron primero bajo la dirección del portador de oficios de la ciudad. Sin embargo, pronto necesitaron empleados eclesiásticos, que tuvieran a su cargo el servicio litúrgico. Eran enviados por el

colegio de obispos-presbíteros, de entre sus propias filas, con determinados mandatos y poderes limitados a tales lugares. Y así se puede, sin duda, decir, que el presbiterado como oficio independiente «no nació por concentración hacia arriba, sino por diferenciación hacia abajo a consecuencia de la consolidación de las comunidades particulares y de sus necesidades internas» (A. Erhard, *Die katholische Kirche*, I, 1 (1935), 211). Hay que atribuir a la Iglesia autorización y poder—transmitidos a ella por Cristo—para de la plenitud del poder universal que la compete, desglosar como instituciones independientes algunos poderes parciales claramente delimitados (presbiterado). La descripción que hace San Pablo en la *Epístola a Tito* y en la primera a Timoteo testifican ese su poder pleno. La división en tres, es, por tanto, de derecho divino.

g) Con esta exposición hemos explicado suficientemente el elemento jurídico aparte del Primado. Por su importancia para el desarrollo ulterior, vamos a referirnos todavía a San Cipriano. La Iglesia consta, según él, de dos elementos: el uno es el obispo, a quien están ordenados el presbítero, diácono y bajo clero; el otro es el pueblo de la Iglesia que está bajo el obispo y que sólo es Iglesia en y con el obispo. El obispo encarna a la Iglesia en sentido propio. El interés principal de San Cipriano, como el de San Ignacio, es la unidad. En la obra sobre la *Unidad de la Iglesia* (cap. 23) dice: «Dios es uno y Cristo es uno y una es la Iglesia y una es la fe y uno es el pueblo de la Iglesia, reunida por el vínculo de la concordia en segura unidad viviente.» La unidad del pueblo de la Iglesia es también expresada por San Cipriano con la palabra *fraternitas*, en la que el pueblo aparece como comunidad. Pero la *fraternitas* también incluye al obispo. El obispo es el protector de la unidad y de la fraternidad porque la Iglesia existe en el obispo *(Carta* 69, 8). La razón interna de esta su posición es doble: sacramental y jurídica. Pero en el lenguaje de San Cipriano aparece en una sola fórmula: la expresión de «la Iglesia como madre del pueblo de la Iglesia». Esta expresión alude, por una parte, al renacimiento del seno de la Iglesia en el bautismo. Pero para San Cipriano el acento recae en la dirección y gobierno maternales, que la Iglesia, en cuanto Iglesia oficial, es decir, el obispo, da al pueblo de la Iglesia (Jos. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), 87-98).

h) No son necesarios más testimonios para explicar la figura jurídica de la Iglesia. Sobre la relación del poder oficial del obispo con el poder oficial del sacerdote véase la exposición del sacramento del orden, vol. VI, § 280.

Observemos aquí que Karl Rahner trata de hacer comprensible el proceso de la manera siguiente (hay que observar, para evitar malentendidos, que en el texto que vamos a citar la palabra «oficio» muchas veces es usada no en sentido canonístico, sino en un sentido más amplio; significa tanto como poder, sobre todo poder de orden): «Por las más varias razones se puede decir dogmáticamente, que la transmisión sacramental de oficios puede ser hecha por la Iglesia de forma que, por una parte, sólo son trasmitidos determinados poderes, es decir, no siempre tiene que ser transmitido de una vez a un individuo todo el poder transmisible, y, por otra, el rito de la transmisión parcial del oficio sigue siendo un sacramento. La institución de los diversos grados de poder de oficio y la fundación de los correspondientes ritos sacramentales de transmisión ha de imaginarse, según eso, así: Cristo transmitió a la Iglesia su oficio. Cuando es transmitido bajo un rito sagrado (cuya legitimidad corresponde a la Iglesia determinar con más precisión y de forma que de ello dependa la validez de la concesión del oficio), de la esencia de la Iglesia y de su oficio de gobierno se sigue, que este rito de transmisión de oficios es (o puede ser) *eo ipso* un sacramento, y por eso tiene que ser considerado como fundado por Cristo, fundador de la Iglesia, aunque el oficio sólo sea transmitido restringidamente. De igual modo un oficio, que en este sentido debe ser considerado como una realización parcial del pleno poder oficial concedido por Cristo a la Iglesia *iure divino* y para siempre, puede ser considerado como instituído por Cristo *iure divino,* aunque la participación o parcialidad misma ha sido hecha por la Iglesia en la autoridad de Cristo, no por Cristo mismo mientras vivió.

Pueden ofrecerse diversos puntos de apoyo de tipo histórico y dogmático a favor de esta concepción:

a) No se puede aducir ningún argumento positivo de tipo histórico de que Cristo mismo expresamente y durante su vida terrena distinguiera varios grados en el oficio y ordenara a cada uno de esos grados un rito sacramental propio.

b) El modo, en que es narrada la institución y ordenación de los siete en los *Hechos de los Apóstoles,* sugiere lo contrario.

c) A priori se puede esperar tal poder pleno de la Iglesia: el oficio en una sociedad es por esencia una magnitud divisible, cuya división se puede hacer según las exigencias del tiempo y del ambiente. Esto se deduce sencillamente de la naturaleza de la cosa. Y debe ser presumido, mientras no se demuestre lo contrario, también en la «sociedad perfecta» de la Iglesia.

d) La teología medieval aceptó francamente que también las órdenes menores son de tipo sacramental. Esta idea es todavía posible, y fué la idea

de Santo Tomás de Aquino. Pero si ha de ser correcta, sólo puede serlo, si se presupone la tesis precedente. Pues las «órdenes menores» y el subdiaconado no existieron como tales desde el principio. Habría, en cambio, que demostrar todavía que la idea de Santo Tomás de Aquino se basa en un error histórico, a saber, en el error de que en su tiempo se creía que las órdenes menores existieron desde el principio.

e) Es difícil afirmar históricamente con suficiente verosimilitud, que la distinción entre episcopado y presbiterado, en cuanto oficios, es hasta tal punto de derecho divino, que la división fáctica del pleno poder en la Iglesia entre obispo y sacerdote no fué hecha por la Iglesia, sino sólo por Cristo mismo. Contra ello habla ya el hecho de que hasta ahora no se sabe con absoluta seguridad teológica, si la ordenación episcopal es un sacramento o sólo un sacramental. Además, por el testimonio de la Escritura no se puede aclarar sin más, si la primitiva comunidad cristiana fué gobernada por un obispo monárquico o por un colegio de presbíteros. El Concilio de Trento sólo definió que la jerarquía en cuanto totalidad existe en la Iglesia *ordinatione divina,* y que *de facto* los obispos tienen más poder (jurisdiccional y sacramentalmente) que los sacerdotes y diáconos (D. 966, 967, 960). Esta diferencia fáctica entre un obispo y sacerdote, incluso respecto a los poderes sacramentales, se puede explicar perfectamente también sin recurrir a que Cristo expresamente hiciera la división de los oficios y transmisiones de los oficios. Pues no hay ninguna dificultad fundamental o en dividir junto a los plenos poderes de oficio el rito sacramental (de forma que también el episcopado sea un sacramento) o en considerar *la poestas ordinis* concedida totalmente al sacerdote en el sacramento (al contrario que al obispo) como limitada por un acto de la Iglesia de tal modo, que el ejercicio de tales poderes plenos (en sí concedidos) fuera para el simple sacerdote no sólo ilícito, sino incluso inválido. Hay algunas cosas que hablan incluso positivamente a favor de tal solución (necesidad de la jurisdicción para la absolución; posibilidad de que un simple sacerdote pueda confirmar; probabilidad de que en algunas partes durante la Edad Media fuera concedido a un simple sacerdote el poder de ordenar)» (Karl Rahner, S. J., *Dogmatische Vorbemerkungen für eine richtige Fragestellung über die Wiedererneureung des Diakonats,* en: «Theologie in Geschichte und Gegenwart, Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag» (1957), 136-138).

i) Los testimonios aquí aducidos de la Iglesia primitiva demuestran, que la constitución de la Iglesia no es, en sus rasgos esenciales, el resultado de una evolución histórica, que sus raíces no son ni las formas constitucionales de la confederación griega ni las del Estado romano, sino que se remonta a Cristo y a los Apóstoles que tuvieron conciencia de ser vicarios de Cristo en el desarrollo del germen dado por Cristo. Sobre la superioridad del episcopado véase volumen VI, § 280.

4. *Figura jurídica y visibilidad*

Aludamos todavía a la significación de la figura jurídica de la Iglesia para la visibilidad y a su manifestación graduada en los portadores de oficios eclesiásticos (cfr. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis* (1939), 265-288). En cada obispo es visible la parte de la Iglesia por él encarnada, la diócesis, que es una Iglesia en pequeño. La totalidad de los obispos unidos con el papa encarna la Iglesia total. San Ignacio llama por vez primera «Iglesia católica» a la totalidad de las comunidades particulares *(Carta a la Iglesia de Esmirna,* 8, 2). La visibilidad de la Iglesia que el Obispo realiza, se manifiesta en otras comunidades parciales subordinadas, en las parroquias de que consta la diócesis. Las parroquias no son claramente atestiguadas en la Escritura, lo mismo que no lo es la separación del presbiterado a partir del episcopado. Después de una larga y variada evolución, finalmente, en el Concilio de Trento y últimamente en el *Código de Derecho Canónico* las parroquias han sido estatuidas, en virtud de los santos poderes para el santo orden concedido a la Iglesia y a sus autoridades superiores, como la unidad fundamental de la vida eclesiástica determinada por un territorio estrictamente delimitado. Esta vida no es otra que la vida «en Cristo», cuyo Cuerpo es la Iglesia. En la parroquia los creyentes encuentran a Cristo. En ella los sale Cristo al paso y les ofrece, a ellos, habitantes de una determinada ciudad y de una calle determinada, en el aquí y el ahora de la vida diaria, inmediatamente, la fuente de agua viva que en ellos mismo salta hasta la vida eterna *(Jo.* 4, 10-14). La parroquia se resume y representa en el párroco. En él y en sus servicios se manifiesta el «nosotros» de la comunidad parroquial. Su servicio es inseparable de la casa en que se reúne la comunidad, para ofrecer a Dios el sacrificio de alabanza, en la que es producida, en la pila bautismal, la nueva vida sobrenatural, y es predicada la palabra de Dios. La iglesia parroquial es, por tanto, el centro del círculo santo que abarca la parroquia debido a su naturaleza de corporación territorial de derecho eclesiástico. Alrededor de ella se agrupan las casas, las viviendas de los cristianos. A ella pertenece todo el término. Por esta pertenencia a la iglesia parroquial saben los creyentes dónde pueden hacer válidos sus derechos a los eternos bienes salvadores, donde realizan su comunidad de sacrificio con Cristo, dónde pueden o deben ejercer su sacerdocio regio (cfr. Noppel, *Die neue Pfarrei* (1939); Fr. X. Arnold, *Glaubensverkündigung der Pfarrei und des*

Laientums, 1955). Especial fuerza simbólica tienen las procesiones, que salen de la iglesia parroquial y recorren las calles y campos de la parroquia. El mundo que amenaza ser víctima de sí mismo y que lo es de hecho es tomado en ellas y llevado a casa; es llevado a aquello a que pertenece: a Dios.

§ 173

Propiedades esenciales de la Iglesia

Apartado 1.º

GENERALIDADES

De la peculiaridad de la Iglesia, de ser una comunidad con Cristo que vive en el Espíritu Santo, resultan sus propiedades esenciales. Cristo fundó una sola Iglesia que es en sí misma unitaria y cerrada. No está limitada a un pueblo o a una raza, sino que debe llevar a todos los hombres a la comunidad con Cristo. La Iglesia es, por tanto, católica y todo-abarcadora. Es una comunidad sacada del mundo y puesta en manos del Padre, y participa, por tanto, de la santidad de Dios. Está edificada sobre los profetas y Apóstoles. Se la puede llamar, pues, apostólica. Las cuatro propiedades de la Iglesia—unidad, catolicidad, santidad y apostolicidad—van a ser tema de estudio a continuación. Son atribuídas a la Iglesia desde antiguo.

La Iglesia se entiende a sí misma como la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Expresa esta su autocomprensión en las profesiones de fe, por ejemplo, en el símbolo niceno-constantinopolitano del año 317 o en la profesión de Epifanio del año 374, que es una de las ampliaciones explicatorias del símbolo niceno-constantinopolitano, o también en la profesión de fe de Miguel Paleólogo, que fué propuesta el año 1267 por el papa Clemente IV al emperador romano-oriental Miguel Paleólogo y aceptada en la cuarta sesión del segundo concilio ecuménico de Lyon el año 1274 por los enviados del emperador (D. 86, 14, 464). La santidad y catolicidad de la Iglesia son profesadas también en el símbolo de los Apóstoles (D. 6).

Tiene especial importancia la carta que el Santo Oficio escribió

el año 1864 a la asociación, fundada en Londres el 1857, para fomentar la unidad en la Cristiandad. La asociación defendía la tesis que las tres grandes comunidades cristianas—la Iglesia latina, la griega y la inglesa—estaban igualmente justificadas. Frente a ello se acentuó en la carta que la fundación de Cristo pervivía sólo en la Iglesia romano-católica. Que ella sola llevaba en sí las características que Cristo regaló a su Iglesia. Se dice en la carta: «La verdadera Iglesia de Jesucristo fué caracterizada y diferenciada por la autoridad divina con cuádruple nota. Nosotros asentimos a ello en el símbolo de la fe. Cada una de estas notas está, sin embargo, tan estrechamente unida a las demás, que no se puede separar de ellas; y así ocurre que la Iglesia que es verdaderamente y se llama católica, tiene que mostrar a la vez claramente las prerrogativas de la unidad, santidad y sucesión apostólica. La Iglesia católica muestra, por tanto, una clara y perfecta unidad en toda la tierra y entre todos los pueblos; aquella unidad cuyo fundamento, raíz e invencible origen es la suprema autoridad y la «más alta primacía» (Ireneo) de San Pedro, príncipe de los Apóstoles, y de su sucesor en la sede romana. No hay otra Iglesia católica aparte de la así edificada sobre solo Pedro, crecida en la unidad de la fe y de la caridad, en un «Cuerpo reunido y mantenido en unidad» (*Eph.* 4, 16)...»

En este texto se ve claramente que las propiedades esenciales de la Iglesia son a la vez características o notas. Cumplen, por tanto, una doble función: son elementos constitutivos de la Iglesia y a la vez la dan a conocer en cuanto Iglesia de Cristo. En la teología dogmática se estudian desde el punto de vista de propiedades esenciales y en la teología fundamental desde el punto de vista de características o notas, respectivamente. (Sobre su carácter de notas y sobre la polémica con la teología protestante desde ese punto de vista véase A. Lang, *Der Auftrag der Kirche* (1954), 153-160.)

Apartado 2.º

LA UNIDAD DE LA IGLESIA

Vamos a empezar con la primera propiedad de la Iglesia: la unidad. Implica tanto la unicidad como la unitariedad o concordia. Vamos a empezar por la unidad en el sentido de unicidad.

I. La unicidad de la Iglesia

En las citadas profesiones de fe eclesiásticas se expresa claramente la conciencia creyente de la unicidad de la Iglesia. En las declaraciones doctrinales eclesiásticas se rechaza la idea de que Cristo haya fundado varias comunidades igual o diversamente justificadas o de que la Iglesia de Cristo se componga como de varios grupos parciales que se juntan en una Cristiandad indeterminadamente pensada.

Por tanto, también es equivocado el intento de representar la unidad de la Iglesia, hecho en la *Conferencia mundial para la fe y constitución de la Iglesia* reunida en Lausanne del 3 al 21 de agosto de 1927. La conferencia creyó poder operar con el concepto «Iglesia del futuro». Ninguna de las Iglesias existentes sería la Iglesia de Cristo en cuanto realidad ya existente. Por tanto, todas las comunidades cristianas, que tengan un mínimo de orden eclesiástico y de tradición doctrinal, serían en cierto grado, aunque imperfectamente, la Iglesia de Cristo. Cristo sería el oculto fundamento unitario que las junta en invisible unidad. La verdadera unidad sólo se realiza en el futuro.

La Iglesia ecuménica futura debe ser la síntesis de todas las confesiones que en la práctica están actualmente separadas, pero en el origen y sustancia unidas, muy diversas, es cierto, por lo que se refiere a la doctrina y al orden, aunque sólo en cosas de menor importancia (Sartory, *o. c.*, 23-31).

Parecidos puntos de vista sobre la unidad de la Iglesia han sido expresados en las demás conferencias del Movimiento Ecuménico. Especialmente en la tercera conferencia celebrada en Lund (Suecia) del 15 al 28 de agosto de 1952 fué elaborada la tesis de la Iglesia pueblo de Dios en peregrinación y acentuado lo escatológico todavía con más fuerza en perjuicio de la actualidad. La unidad es un bien puramente futuro, no una realidad presente. El Cristo que ha de venir, que oró por la unidad de su Iglesia, la creará a su vuelta (Edmund Schlink).

En tales teorías teológicas de la unidad se pasa por alto la constitución visible de la Iglesia, el oficio eclesiástico fundado por Cristo, y no se toma suficientemente en serio la verdad por El predicada con todas sus ramificaciones. El aspecto cristológico de la unidad es, sin duda, fundamental. Pero no puede separarse del jerárquico,

porque éste remonta a Cristo mismo. Quien lo omite, no acepta toda la plenitud del aspecto cristológico.

También en la visión escatológica de la unidad se expresa una idea parcial correcta. Sin embargo, si la unidad sólo es vista escatológicamente, aparece la unilateralidad que constituye la nota de la herejía. Es cierto que la Iglesia sólo alcanzará su unidad perfecta a la segunda venida de Cristo, sin embargo, existe en la historia un anteproyecto de esa unidad. Se realiza en la Iglesia romano-católica, que es la verdadera Iglesia una de Cristo en pleno sentido, de forma que la unidad por la que Cristo oró (*Jo.* 17, 20-23) sólo puede ser realizada orientándose a la Iglesia católica y romana. En la visión unilateralmente escatológica de la unidad de la Iglesia se olvida su carácter encarnacionista a favor de su carácter escatológico. Se apaga el pasado, para que el futuro brille con más claridad desde su oscuridad. Aunque haya que conceder a éste la mayor importancia, no se le puede atribuir validez total. El pasado—encarnación, muerte y resurrección de Cristo—es el fundamento. El futuro es fruto y coronación.

Es comprensible que Pío XI en su encíclica *Mortalium animos*, del 6 de enero de 1928 (AAS (1928), 5-15) juzgara críticamente los intentos ecuménicos de Lausanne. Acentuó, en especial, que en el dominio de la fe no se puede llegar a la unidad fraternal como en el terreno político. Es erróneo el punto de partida, de que todas las Confesiones son buenas y dignas de alabanza. No se podría suponer que la oración de Cristo por la unidad de la Iglesia se había cumplido a lo sumo desde los tiempos de los Apóstoles hasta el primer concilio ecuménico, y después no. Afirmar que las diferencias de fe deben ser olvidadas por caridad fraternal está en contradicción con *II Jo.* 11, en que se acentúa con la máxima decisión posible la pureza y autenticidad de la doctrina. La postergación de la unidad en la *regula fidei* y en los sacramentos allana el camino hacia el indiferentismo. Sólo hay un camino hacia la unidad, la vuelta a la una, verdadera y visible Iglesia de Cristo que es la Iglesia romano-católica.

Sigue siendo positivo el hecho de que se lucha con gran energía y profunda seriedad por la unidad y se afirman importantes factores de unidad.

En general, existen en el movimiento ecuménico extracatólico las siguientes ideas de la unidad (según Sartory, *o. c.*, 101-106): en primer lugar existe la opinión de que la unidad de la Iglesia es de

naturaleza puramente espiritual e invisible y, por tanto, no es afectada por las escisiones empíricas. En parte, tales escisiones serían hasta justificadas y bienvenidas, porque las oposiciones teológicas y prácticas prevendrían a las Iglesias de la autosuficiencia y esterilidad, ya que la Iglesia una se compone además de grupos eclesiológicos distintos en razón de un contrato social.

La segunda teoría es la de los teólogos del Movimiento de Oxford, la llamada teoría de las ramificaciones. Ya hemos hablado de ella.

Según una tercera concepción las escisiones llegan a la esencia misma de la Iglesia y deben ser, por tanto, superadas. Se trata de superarlas mediante una «asociación», de forma que la Iglesia una estaría edificada a semejanza de una constitución política federal o de un Estado federal. Esta idea de unidad parece ejercer actualmente la mayor influencia en los movimientos ecuménicos.

La cuarta concepción de la unidad de la Iglesia puede llamarse orgánica. Según ella, la Iglesia es un organismo, pero no una organización. El organismo es algo vivo y dinámico. Es una comunidad de personas. Todo lo institucional se opone a ello. Según esta teología de la unidad la Iglesia es una *congregatio fidelium*, una comunidad constituída por la gracia del Espíritu Santo y por la fe de los hombres. La Iglesia es, en realidad, una *societas* así de los creyentes. Así fué entendida por los Padres. Sin gracia del Espíritu Santo y sin fe no hay Iglesia. Pero este concepto de los Padres fué falsamente interpretado, al entenderlo en sentido luterano. Pues la *societas* de los creyentes está organizada jurídicamente en razón de una disposición divina. Además los fieles están obligados a un determinado contenido material de fe y no pueden elegir lo que quieran de él. El concepto *societas fidelium* en sentido luterano no es bíblico ni siquiera apropiado para juntar en unidad a los grupos cristianos con sus diversas y hasta opuestas concepciones de la fe. Sobre los intentos de unificación de la «Asociación luterana mundial» el año 1957 véase «Herder-Korrespondenz» 11 (1957), 443-445.

La auténtica unicidad de la Iglesia se sigue de la unicidad de Cristo, su Cabeza, así como de la unicidad del Espíritu Santo que vivifica el Cuerpo de Cristo. El papa Bonifacio VIII acentúa la relación entre la unicidad de la Iglesia creada por El en su obra salvadora (D. 468 y sig.). Cristo encomendó a la Iglesia una, fundada por El, toda la Salvación; por eso sería absurda una segunda Iglesia.

2. El hecho de que existan varias comunidades cristianas no se funda en la voluntad fundadora de Cristo, sino en un apartamiento y defección de ella. La pluralidad de las «Iglesias» cristianas, o Confesiones cristianas, tiene su fundamento y razón en el pecado humano. Está en contradicción con la voluntad fundadora de Cristo. La fórmula de varias Iglesias representa, pues, un concepto secularizado. Nos vemos forzados a hablar de varias «Iglesias», para caracterizar una situación que se funda no en la Revelación, sino en una deformación de la Revelación. Entre los cristianos se han formado comunidades parciales que están en oposición y hasta en enemistad unas con otras. Es lo mismo que cuando en una familia numerosa se constituyen grupos enemigos, de los cuales unos están de parte del padre y otros se apartan de él o incluso se le enfrentan inamistosamente. Por ello no dejan en ningún modo de pertenecer a la familia, aunque no quieran reconocer que llevan los rasgos del padre y el torrente hereditario de su sangre. No pueden librarse de él. Pero no participan plenamente de la vida familiar. Y lo mismo, todos los bautizados están en cierto sentido ordenados a la familia de hermanos y hermanas de Cristo, aunque estén separados de la comunidad representada en la totalidad de obispos y en el papa y no participen de la vida comunitaria (véase § 171, III). La separación no da origen a grupos igual o diversamente justificados. La separación de la familia es siempre sinrazón y desorden, aunque la familia sea en parte culpable de la separación de los hijos por haberlos descuidado o querido poco o por haber sido injusta con ellos. (Con esto no se dice nada sobre la culpa o falta de culpa de los separados; aquí se alude a la culpa del acto de separarse y al desorden objetivo de él proveniente.) Véase el texto de Pío XII en § 171, III, 1; cfr. también § 173, cap. 3, I, B.

Cuando hablamos de varias Iglesias, expresamos ese desorden objetivo. Con ello caracterizamos una situación anómala. Si alguien olvidara la anomalía de este estado y lo tuviera por justificado, sus palabras «varias Iglesias» estarían en contradicción con la Revelación de la Iglesia una. Es inevitable la expresión «varias Iglesias», cuando se trata de la relación de la Iglesia con las realidades mundanas, Estado, cultura, ciencia o arte. Pues no se enfrentan con ellas los grupos creyentes unidos por el bautismo, cuyo fundamento existencial es Cristo, sino los grupos mutuamente separados por una organización determinada y representados por los miembros particulares. La expresión «varias Confesiones o Iglesias cristianas» no ha

nacido, por tanto, de reflexiones y necesidades teológicas, sino de reflexiones y necesidades político-mundanas. En el fondo y de hecho el Cristianismo existe sólo como la Iglesia una que es el Cuerpo de Cristo.

3. Por eso son equívocas también las denominaciones «catolicismo» y «protestantismo». Si con estas palabras se caracterizaran dos legítimas configuraciones del Cristianismo en distinto grado de perfección, ello estaría en contradicción con la Revelación, pues sólo existe una sola Iglesia, que descienda legítimamente de Cristo. Se identifica con la romano-católica. La pluralidad de Iglesias cristianas, es, por tanto, para el verdadero cristiano un continuo reproche y también un requerimiento duradero a superar tal situación contraria a la Revelación. Quien la tiene por evidente y no se escandaliza de ella, está lleno de una herejía latente.

4. Y por eso Pío XII, en la encíclica *Mystici Corporis* y en muchos otros textos, ha exigido trabajar con oración y sacrificio por la superación de esa escisión. En la encíclica aludida dice: «Y ardientemente deseamos que se extiendan también con encendida caridad estas comunes plegarias a aquellos que o todavía no han sido iluminados con la verdad del Evangelio, ni han entrado en el seguro aprisco de la Iglesia, o por una lamentable escisión de fe y de unidad están separados de Nos que, aunque inmerecidamente, representamos en este mundo la persona de Jesucristo. Por esta causa repitamos una y otra vez aquella oración de nuestro Salvador al Padre celestial: «Que todos sean una misma cosa, como Tú, Padre, estás en mí y yo en Ti, así también ellos sean una misma cosa en nosotros; para que crea el mundo que Tú me has enviado» (*Jo.* 17, 21).

También a aquellos que no pertenecen al organismo visible de la Iglesia católica, ya desde el comienzo de nuestro pontificado, como bien sabéis, venerables hermanos, Nos los hemos confiado a la celestial tutela y providencia, afirmando solemnemente, a ejemplo del Buen Pastor, que nada llevamos más en el corazón que el que tengan vida y la tengan en más abundancia (enc. *Summi Pontificatus,* AAS, 1939, 419). Esta nuestra solemne afirmación deseamos repetirla por medio de la presente carta encíclica en la cual hemos cantado las albanzas del «grande y glorioso Cuerpo de Cristo» (Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 33, 7; Migne, P. G. VII, 1076), implorando las oraciones de toda la Iglesia, para invitar de lo más íntimo del corazón a

todos y a cada uno de ellos a que rindiéndose libre y espontáneamente a los internos impulsos de la gracia divina, se esfuercen por salir de ese estado, en el que no pueden estar seguros de su propia salvación eterna (cfr. Pío IX, *Jam vos omnes*, 13 sep. 1868; Act. Conc. Vat. C. L. VII, 10); pues, aunque por cierto inconscientemente deseo y voto están ordenados al Cuerpo místico del Redentor, carecen, sin embargo, de tantos y tan grandes dones y socorros celestiales, como sólo en la Iglesia católica es posible gozar. Entren, pues, en la unidad católica y, unidos todos con Nos en el único organismo del Cuerpo de Jesucristo, converjan en una sola Cabeza en comunión de amor gloriosísimo (cfr. Gelasio I, *Epist. XIV;* PL LIX, 89). Sin interrumpir jamás las plegarias al Espíritu de amor y de verdad, Nos los esperamos con los brazos elevados y abiertos a los que vienen no a casa ajena, sino a la propia casa paterna.

Pero si deseamos que la incesante plegaria común de todo este Cuerpo místico se eleve a Dios, para que todos los descarriados entren cuanto antes en el único redil de Jesucristo, declaramos con todo que es absolutamente necesario que esto se haga libre y espontáneamente, ya que nadie cree sino queriendo (cfr. San Agustín, *In Joann. Ev. tract.* XXVI, 2: PL XXX, 1607). Por esta razón, si algunos, sin fe, son de hecho obligados a entrar en el edificio de la Iglesia y a acercarse al altar y recibir los sacramentos, estos sin duda no por eso se convierten en verdaderos fieles de Cristo (San Agustín, *Ibidem).* Y si muchos por desgracia viven aún alejados de la verdad católica y no se someten gustosos al impulso de la gracia divina, se debe a que ni ellos (cfr. San Agustín, *Ibidem)* ni los fieles dirigen a Dios oraciones fervorosas por esta intención. Nos, por consiguiente, exhortamos una y otra vez a todos a que inflamados en amor a la Iglesia, a ejemplo del divino Redentor, eleven continuamente estas plegarias» (Trad. «Sal Terrae»).

La re-unión de los separados en la fe es, por tanto, una de las tareas principales de la Iglesia. Pero no puede hacerse a costa de la verdad revelada. Sería una nueva incredulidad, recortar la Revelación dada por Cristo hasta que desaparecieran las oposiciones entre las Confesiones. La tentación de intentar la unidad a costa de la verdad no es pequeña, pues los hombres pueden cansarse de las oposiciones y disputas hasta el punto de buscarse unos a otros en una caridad que no radica en la verdad. Es cierto que no puede haber unidad sin amor en la verdad, pero tampoco puede haberla sin verdad en el amor. Si fuera buscada en la verdad sin amor, no

sería la unidad que Cristo quiere. Pero tampoco sería la unidad de Jesucristo, si fuera buscada en el amor sin verdad. El amor sería utópico y desenraizado, si no procediera de la verdad o no viviera en la verdad; sería, por tanto, débil e ineficaz. Caería en las cercanías de la inofensiva buena voluntad. No sin razón se ha visto en el abandono de la verdad, en la herejía, un peligro mayor para la unidad, que en el abandono de la caridad, en el cisma (cfr. Hegesipo en Eusebio, *Historia de la Iglesia* IV, 22, 4-6; Justino, *Apol.* I, 49, 5). Y así nace para el trabajo por la unidad, al que están obligados todos los cristianos, una dialéctica llena de tensiones, que no puede ser esquivada por la simplificación de las oposiciones, sino que tiene que ser soportada y padecida hasta el final.

Por una parte hay que afirmar y apropiarse la verdad y salvación totales de la plenitud garantizada por Cristo, por otra parte, hay que superar las oposiciones nacidas de la debilidad humana; este es el planteamiento tanto del *Monitum* del Santo Oficio, aparecido el 5 de junio de 1948, como de la *Instructio de motione oecumenica* enviada a los obispos por el Santo Oficio el 20 de diciembre de 1949. Sobre todo en la última se acentúa que la separación de los cristianos es un estado de grave desorden, y que todos están obligados por su fe en Jesucristo a trabajar por superarla. Dice el escrito: «En varios países, poco a poco y a consecuencia de múltiples acontecimientos externos y de una transformación anímica, pero después, principalmente como fruto del orar común de los creyentes bajo el gemido lleno de gracia del Espíritu Santo, ha ido naciendo en muchos que están fuera de la Iglesia católica un anhelo de día en día creciente de restablecer la unidad entre todos los que creen en Cristo, el Señor.» Aunque la *Instructio* previene con gran claridad del peligro de indiferentismo y de reducir las verdades de fe a un mínimo común a todos, intima, sin embargo: «La obra altamente importante de la reconciliación de todos los cristianos en una sola fe y en la única Iglesia verdadera tiene que ser más y más una de las tareas preferidas de toda la cura de almas y un tema capital de encarecida oración a Dios» (AAS, 40 (1950), 142-147; cfr. Thomas Sartory, O. S. B., *Die oekumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer oekumenischen Eklesiologie* (1955), 87-101; Yves M. J. Congar, O. P., *Chrétiens désunis. Principes d'un Oecuménisme catholique*, París 1937).

II. *La unidad en el sentido de concordia y unitariedad*

1. *Doctrina de la Iglesia*

En las citadas profesiones de fe la unidad es entendida también en el sentido de unitariedad, de interna concordia. Sin embargo, vamos a citar algunas declaraciones eclesiásticas expresas. Dice el Concilio Vaticano: «El *Pastor* eterno y *guardián de nuestras almas (I Pet.* 2, 25), para convertir en perenne la obra saludable de la redención, decretó edificar la Santa Iglesia en la que, como en casa del Dios vivo, todos los fieles estuvieran unidos por el vínculo de una sola fe y caridad. Por lo cual, antes de que fuera glorificado, «rogó al Padre, no sólo por los Apóstoles, sino también por todos los que habían de creer en El por medio de la palabra de aquéllos, para que todos fueran una sola cosa, a la manera que el mismo Hijo y el Padre son una sola cosa» *(Jo.* 17, 20 y sig.). Ahora bien, a la manera que *envió* a los Apóstoles—a quienes se había escogido del mundo—, «como El mismo había sido enviado por el Padre» *(Jo.* 20, 21); así quiso que en su Iglesia hubiera pastores y doctores «hasta la consumación de los siglos» *(Mt.* 28, 20). Mas para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso y la universal muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de la fe y de la comunión por medio de los sacerdotes coherentes entre sí; al anteponer al bienaventurado Pedro a los demás Apóstoles, en él instituyó un principio perpetuo de una y otra unidad y un fundamento visible, sobre cuya fortaleza se construyera un templo eterno, y la altura de la Iglesia, que había de alcanzar el cielo, se levantara sobre la firmeza de esta fe (cfr. S. Leo M., *Sermo 4 de natali ipsius,* 2; PL 54, 150 c). Y puesto que las puertas del infierno, para derrocar, si fuera posible, a la Iglesia, se levantan por doquiera con odio cada día mayor contra su fundamento divinamente asentado; Nos, juzgamos ser necesario para la guarda, incolumidad y aumento de la grey católica, proponer con aprobación del sagrado Concilio, la doctrina sobre la institución, perpetuidad y naturaleza del sagrado primado apostólico—en que estriba la fuerza y solidez de toda la Iglesia—, para que sea creída y mantenida por todos los fieles, según la antigua y constante fe de la Iglesia universal, y a la vez proscribir y condenar los errores contrarios, en tanto grado perniciosos al rebaño del Señor» (D. 1821). También en el proyecto de los teólogos del Concilio Vaticano fué acentuada la unidad, y lo fué ciertamente como

propiedad visible y nota a la vez. En el capítulo V se dice: «Por tanto, es la verdadera Iglesia de Cristo (precede el texto citado en el § 171, 1, 2). Por eso declaramos: esta sociedad para todos visible, es precisamente aquella Iglesia de las divinas promesas y misericordias, que Cristo quiso distinguir y regalar con tantos privilegios y prerrogativas. La Iglesia está en su constitución tan delimitada y determinada, que ninguna sociedad, que esté separada de la unidad de la fe o de la comunidad de este Cuerpo, puede ser llamada parte o miembro de la Iglesia. La Iglesia tampoco está desparramada y comprendida por distintas sociedades que se llaman cristianas. En toda su visible unidad es un Cuerpo indiviso e indivisible, precisamente el Cuerpo místico de Cristo mismo. De él dice San Pablo: «Un Cuerpo y un espíritu, como habéis sido llamados a la única esperanza de vuestra vocación. Un Señor y una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que existe sobre todo y en todo y en todos nosotros» (*Eph.* 4, 4-6).»

Quien con más amplitud trata la unidad de la Iglesia es León XIII en la encíclica *Satis cognitum*, de la que ya hemos citado un largo texto sobre la visibilidad de la Iglesia. Como el papa describe también las razones y esferas de la unidad, vamos a citar de nuevo un amplio texto: «Por lo demás, todos los que se llaman cristianos están en general de acuerdo en que la fe tiene que ser unitaria. Sin embargo, es de sumo interés y absolutamente necesario, saber de qué forma y figura es esta unidad; respecto a ello se equivocan muchos. Pero tampoco aquí, como más arriba en una cuestión parecida, está permitido decidir según la opinión personal o la conjetura, sino según el conocimiento del hecho real, investigando y comprobando, cuál es la unidad de fe que Cristo ha ordenado.

»La celestial doctrina de Jesucristo está, ciertamente, en gran parte consignada por escrito bajo la divina inspiración; sin embargo, si fuera dejada en manos del espíritu humano solo, jamás podría reunir a los espíritus. Con demasiada facilidad ocurriría el caso de que esta doctrina permitiera diversas y contradictorias explicaciones, no sólo a consecuencia de los inescrutables misterios del contenido doctrinal, sino también a consecuencia de la diferente capacidad de comprensión del espíritu humano, como también por la confusión que originan las pasiones, que siempre empujan en diversas direcciones. De la diversidad de explicaciones nace inevitablemente la diversidad de concepciones; y de ésta resultan polémicas doctrinales, disensiones, luchas, como las que la Iglesia vió irrumpir en ella ya en su primera época. San Ireneo escribe sobre los herejes: «Reconocen la Sagrada Escritura, pero falsifican la explicación» (Ireneo. *Adversus haereses* III, 12, 12; PL 7, 906). Y San Agustín: «Las herejías y otras falsificaciones del dogma, por las que las almas son embaucadas y arrojadas a la perdición, nacen únicamente de no entender bien la Escritura, que en sí es buena» (Augustinus, *In Evang. Joan. trat.* 18, 5, 1; PL 35, 1536).

»Ahora bien, para aunar los espíritus, para hacer y asegurar la concordia

en la doctrina, se necesitaba además de la Sagrada Escritura otro fundamento más. Esto es una exigencia de la sabiduría divina. Pues Dios no pudo querer la unidad en la fe sin prever a la vez un medio eficaz para la conservación de esa unidad. Por lo demás la Sagrada Escritura lo dice con palabras claras, como veremos en seguida. Es evidente que la omnipotencia divina no está vinculada a nada ni limitada por nada, y todo está presto a su servicio como un instrumento. Es lícito, por tanto, investigar cuál de los muchos fundamentos que tuvo Cristo para los mandamientos, fué elegido por El en realidad. Para ello tenemos que remontarnos a los comienzos del Cristianismo. Sólo mencionamos lo que dice la Sagrada Escritura y es conocido universalmente. Jesucristo demuestra su divinidad y su misión divina por la fuerza de sus milagros; instruye con abnegación al pueblo en las verdades celestiales, exige incondicionalmente que se dé fe a su doctrina bajo la promesa de eterna recompensa y castigo eterno: «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis» (*Jo.* 10, 37). Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado (*Jo.* 15, 24). «Pero si las hago, ya que no me creáis a mí, creed a las obras, para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí, y yo en el Padre» (*Jo.* 10, 38). Mandara lo que mandara, siempre lo hizo con la misma autoridad; cuando exige el asentimiento de la razón, no hay excepciones. Si querían ser bienaventurados, quienes oían a Jesús tenían el deber no sólo de aceptar toda su doctrina en general, sino de asentir también sin reticencias a cada una de las verdades enseñadas por El. Es una verdadera contradicción querer afirmar que se puede rehusar la fe a Dios aunque sólo sea en un punto único.

»Cuando estaba cerca su vuelta al cielo envió a los Apóstoles provistos del mismo poder con el que el Padre le había enviado a El, y les encargó propagar su doctrina: «Y acercándose Jesús les dijo: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo.» Quien prestara oídos a los Apóstoles sería bienaventurado, quien no los prestara, se perdería. «El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará» (*Mc.* 16, 16). Ahora bien, es muy conveniente a la Providencia de Dios, no conceder a nadie un oficio, un oficio en realidad importante y sublime, sin darle a la vez fuerza para administrarlo bien; por eso Jesucristo prometió enviar a sus Apóstoles el Espíritu de verdad, que estaría continuamente con ellos: «Pero yo os digo la verdad: os conviene que yo me vaya. Porque, si no me fuere, el Abogado no vendrá a vosotros; pero si me fuere, os lo enviaré. Y en viniendo éste, argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio. De pecado, porque no creyeron en mí; de justicia, porque voy al Padre y no me veréis más; de juicio, porque el príncipe de este mundo está ya juzgado. Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquel, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras» (*Jo.* 16, 7-13). «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca, para que cuanto pidiéreis al Padre en mi nombre os lo dé. Esto os mando, que os améis unos a otros» (*Jo.* 15, 16-17). «Cuando venga el Abogado, que yo os enviaré de parte del

Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí, y vosotros daréis también testimonio porque desde el principio estáis conmigo» (*Jo.* 15, 26-27).

»Por eso ordenó que la doctrina de los Apóstoles fuera recibida y guardada con los mismos respetos que la suya: «El que a vosotros oye a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha, y el que me desecha a mí, desecha al que me envió» (*Lc.* 10, 16). Los Apóstoles son, por tanto, los enviados de Cristo, como El es el enviado del Padre: «Díjoles otra vez: La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío yo» (*Jo.* 20, 21); por tanto, lo mismo que los Apóstoles y discípulos tuvieron que creer las palabras de Cristo, aquellos a quienes prediquen en virtud del encargo divino deben creer las palabras de los Apóstoles. Lo mismo que no estaba permitido rechazar una sola palabra de la doctrina de Cristo, tampoco era lícito rechazar un solo precepto de la doctrina de los Apóstoles.

»Después que el Espíritu Santo descendió sobre los Apóstoles, su voz resonó de hecho por todas partes. En cualquier parte que pusieran los pies, aparecían como inmediatos enviados de Jesús. «Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado al apostolado, elegido para predicar el Evangelio de Dios, que por sus profetas había prometido en las Sagradas Escrituras acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, constituído Hijo de Dios, poderoso según el espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor, por el cual hemos recibido la gracia y el apostolado para promover la obediencia a la fe, para gloria de su nombre en todas las naciones, entre las cuales os contáis también vosotros, los llamados de Jesucristo» (*Rom.* 1, 1-5). Y Dios dió a conocer por todas partes con milagros la divina misión de los Apóstoles: «Ellos se fueron, predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes» (*Mc.* 16, 20). ¿Qué palabra? La que contenía todo lo que habían aprendido de su Maestro; públicamente dicen que no pueden callar lo que han visto y oído.

»Como ya hemos expuesto, el oficio de los Apóstoles no era, sin embargo, tal que hubiera de perecer con los Apóstoles o pudiera desaparecer con el tiempo, sino que estaba destinado para todos y fundado para salvación de la humanidad. Pues Jesús mandó a sus Apóstoles predicar el Evangelio a todo el mundo (cfr. *Mc.* 16, 15) y llevar su nombre ante reyes y pueblos (cfr. *Act.* 9, 15), y ser sus testigos hasta los confines de la tierra (cfr. *Act.* 1, 8). Además les prometió que El estaría con ellos en la administración de este elevado oficio, no sólo unos años o siglos, sino por todos los tiempos «hasta el fin del mundo» (*Mt.* 28, 20). Por eso dice San Jerónimo: «El promete que permanecerá con sus discípulos hasta el fin del mundo y con ello dice también que ellos pervivirán y que El no se apartará jamás de los creyentes» (Hyeronimus, *In Matth.* IV, 28; **PL** 26, 218). ¿Y cómo podía cumplirse todo esto en los Apóstoles, si en cuanto hombres estaban sometidos a la muerte? Dios cuidó, en consecuencia, de que el oficio doctrinal fundado por Jesucristo no se acabara con la vida de los Apóstoles, sino que durara eternamente.

»Vemos también cómo este oficio doctrinal fué transmitido y pasó como de mano en mano. Pues los Apóstoles consagraron obispos y nombraron en particular a los que habían de seguirlos primero en el «servicio de la palabra» (*Act.* 20, 24). Sin embargo, esto no es todo. Obligaron también a sus

sucesores a rodearse de varones dignos a los que más tarde dotar del mismo poder y encargar el mismo oficio de predicar. «Tú, pues, hijo mío, ten buen cuidado, confiado en la gracia de Cristo Jesús; y lo que de mí oiste ante muchos testigos, encomiéndalo a los hombres fieles capaces de enseñar a otros» *(II Tim.* 2, 1-2). Según esto, del mismo modo que Cristo fué enviado por Dios y los Apóstoles por Cristo, así los obispos y sucesores de los Apóstoles fueron enviados por los Apóstoles. «Los Apóstoles nos han sido dados como predicadores del Evangelio por nuestro Señor Jesucristo. Y Jesucristo fué enviado por el Padre. Cristo fué, por tanto, enviado por Dios y los Apóstoles por Jesucristo; ambas cosas ocurrieron según el orden y la voluntad de Dios... Fueron por los campos y ciudades, predicaron la palabra y después de probar en espíritu a los primeros, instituyeron obispos y diáconos, para gobernar a quienes creerían más tarde... Instituyeron a los nombrados y mandaron que después de su muerte otros probados varones recibieran sus oficios» *(Primera carta de San Clemente,* 42-44; PL 1, 291-298).

»Por tanto, de una parte, el oficio de enseñar todo lo que Cristo enseñó, tiene que perdurar constante e invariable; pero, de otra parte, existe también el deber constante e invariable de aceptar y confesar esa doctrina. San Cipriano *(Epist. 69 ad Magnum.* n. 1, CV 3, 2; 749-750; PL 3, 1138) ilumina esto con claridad diciendo: «Cuando nuestro Señor Jesucristo en el Evangelio llama enemigos a quienes no están con El, no habla de una herejía determinada; sino que nombra a todos aquellos enemigos que no están con El que no recogen con El, pero que dispersan su rebaño. Pues dice: quien no está conmigo está contra mí; y quien no recoge conmigo desparrama» *(Lc.* 11, 23).

»Dotada de este encargo y recordando su oficio, en ninguna otra cosa ha puesto tanto celo y tanto tacto la Iglesia como en la omnilateral defensa de la incolumidad de la fe. Por eso ha declarado inmediatamente culpables de alta traición a todos aquellos que no estaban de acuerdo con ella en algún punto de la doctrina y los ha expulsado de su centro. Los arrianos, montanistas, novacionos, cuartodecimanos y cutiquianos no rechazaron ciertamente toda la doctrina católica, sino sólo una parte de ella; ¿y quién no sabe que fueron condenados como herejes y expulsados de la Iglesia? De modo parecido han sido condenados todos los que en épocas distintas se han manifestado como autores de herejías. «Nada hay más peligroso que estos herejes; hablan sobre todas las cosas intachablemente pero con una palabrita, lo mismo que con una gota de veneno, echan a perder la fe pura y genuina en la tradición divina y, en consecuencia, apostólica también» (el autor del tratado *De fide orthodoxa contra Arianos,* c. 1; PL 17, 552).

»Así ha obrado siempre la Iglesia, apoyada en el juicio concorde de los Padres; éstos tuvieron siempre la convicción de que era excluído de la comunidad católica y apartado de la Iglesia quien se apartara, aunque sólo fuera en lo más mínimo, de la doctrina propuesta por el magisterio oficial autorizado. Epifanio, Agustín, Teodoreto contaron un gran número de herejías de su época. San Agustín cree que podrían nacer todavía otras herejías y que todo el que asintiera a una sola, estaría separado por ello de la unidad católica: «No todo el que no está de acuerdo con las herejías (enumeradas), puede considerarse ya por ello cristiano católico y llamarse tal. Puede haber o pueden nacer aún más herejías, que no están enumeradas en

esta obra; quien se adscribiera a cualquiera de ellas, no sería cristiano católico» (Augustinus, *De haeresibus*, n. 88; PL 42, 50).

»Es claro, por tanto, que Dios quiere en su Iglesia la unidad en la fe; ahora bien, también es claro, cómo debe producirse esa unidad y por medio de qué medidas fundamentales quiere asegurarla. Por tanto, séanos permitido recordar las palabras de San Agustín a todos los que cierran intencionadamente los oídos a la verdad: «Puesto que vemos cuán grande es la ayuda de Dios, cuán magníficos el progreso y los resultados, ¿dudaremos todavía de escondernos en el seno de su Iglesia, que incluso según el testimonio de toda la humanidad ha logrado la máxima consideración primero en su sede apostólica y después en la serie sucesiva de sus obispos, y eso a pesar de los gritos de cólera de los herejes, que fueron condenados, en parte, por la voz del pueblo; en parte, por la autoridad de los Concilios, y en parte, por convincentes milagros? Disputarle la primacía es la suprema impiedad o la más peligrosa petulancia... Y si para aprender una ciencia, por corta y fácil que sea, se busca un maestro, ¿qué orgullo sería más atrevido que o conocer sin maestro los libros de los sagrados misterios o pretender rechazarlos sin haberlos aprendido?» (Augustinus, *De utilitate credenci*, c. 17, n. 35; PL 42, 91).

»Sin duda, pues, es la tarea de la Iglesia proteger la verdad cristiana y propagarla completa y genuina. Pero tampoco esto es todo; el fin verdadero para que fué fundada la Iglesia no ha sido exhaustivamente descrito con ello. Pues Jesucristo se sacrificó a sí mismo por la salvación de la humanidad; a esa salvación se refiere todo lo que enseñó y mandó; y así dió a la Iglesia el encargo de santificar a los hombres y llevarlos a la bienaventuranza mediante la verdad de la doctrina. Pero por la sola fe no se puede conseguir esta elevada y sublime meta; a ella debe añadirse algo: de una parte, el verdadero y digno culto a Dios, que consiste, sobre todo, en el sacrificio divino y en la administración de los sacramentos; de otra parte, una santa legislación y disciplina. Todo esto tiene que poseer la Iglesia, puesto que debe continuar el oficio del Salvador a través de todos los tiempos; sólo ella ofrece a la humanidad una religión totalmente perfecta en todos los sentidos, tal como Cristo quiso, por así decirlo, encarnarla en la Iglesia; sólo ella pone a disposición los medios necesarios para salvarse según el plan salvador ordinario de Dios.

»Y lo mismo que la verdad celestial no fué de modo alguno abandonada al capricho y parecer de cada hombre, sino que fué confiada en propiedad al cuerpo doctrinal aludido por nosotros, según la predicación original de Jesucristo, tampoco fueron dotados del divino poder de realizar y administrar los misterios de Dios los cristianos particulares del pueblo, sino los varones elegidos para ello; y además recibieron el poder pastoral y el poder de jurisdicción. Y así sólo vale de los Apóstoles y sus legítimos sucesores lo que Cristo prometió con aquellas palabras: «Id por todo el mundo, predicad el Evangelio... (*Mt.* 16, 15). Bautizadlos... (*Mt.* 18, 19). Haced esto en memoria mía... (*Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 24). A quienes perdonáreis los pecados, les serán perdonados... (*Jo.* 20, 23).» Del mismo modo, sólo a los Apóstoles y a sus legítimos sucesores encargó apacentar los rebaños, es decir, conducir en virtud de su poder de oficio al conjunto de todos los cristianos, que, por su parte, como es fácil de ver, tienen que estarles sometidos y obedientes. Todos estos deberes del oficio apostólico están resumidos en

aquellas palabras de San Pablo: «Es preciso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» *(I Cor.* 4, 1).

»Por eso Jesucristo ha llamado sin excepción a los hombres de todos los tiempos, a que le sigan como a Guía y Salvador; y esa invitación se dirige no sólo a cada uno en particular, sino a todos en común, unidos en la disposición de ánimo interior y externamente. Del gran número de hombres debe formarse un solo pueblo basado en un derecho común: unido en la misma fe, en la misma meta, por el mismo medio de alcanzar esa meta, por la obediencia a la misma autoridad. Con ello puso plenamente en la Iglesia el fundamento sobre el que se desarrolla como por sí misma una vida comunitaria entre los hombres, por medio de la cual será conducido a la perfección apropiada incluso en la esfera natural. Cristo puso ese orden, para que todos los que quieren hacerse hijos adoptivos de Dios puedan alcanzar la santidad correspondiente a su dignidad y asegurar su salvación. La Iglesia es, por tanto, como Nos hemos explicado ya en otra parte, la guía de los hombres hacia el cielo; y Dios le ha dado el oficio de administrar y ordenar todo lo que se refiere a la religión, así como defender libre y sin trabas según su criterio los bienes cristianos.

»Se desconoce, por tanto, a la Iglesia o se la calumnia, cuando se dice de ella que se quiere mezclar en los asuntos del Estado o apoderarse de los derechos de la autoridad estatal. Dios quiso que la Iglesia estuviera elevada sobre cualquiera otra sociedad humana, pues su finalidad está por encima de la decisión de cualquiera otra sociedad, lo mismo que la gracia divina sobre la naturaleza, o los bienes eternos e imperecederos sobre los terrenos. La Iglesia es, pues, por su origen una sociedad divina; por su fin y por los medios a él conducentes sobrenatural; sólo porque consta de hombres es también sociedad humana.

»Por eso comprobamos que en la Sagrada Escritura es llamada muchas veces con expresiones que competen a una sociedad perfecta. No sólo es llamada «casa de Dios» y «ciudad sobre el monte», hacia la que confluirán todos los pueblos, sino «redil» que sólo tiene un pastor y en el que se juntarán todas las ovejas de Cristo; es llamada incluso «el reino que Dios ha fundado» y «que existirá por toda la eternidad»; finalmente «cuerpo de Cristo», que ciertamente es místico, pero también vivo, bellamente ordenado y compuesto de muchos miembros. Estos miembros no tienen todos ciertamente la misma actividad, pero están reunidos y juntados entre sí por la Cabeza que lo domina y gobierna todo.

»Ahora bien, no es imaginable sociedad humana alguna sin un supremo poder de gobierno. Por tanto, Cristo dió a su Iglesia una suprema autoridad, a la que todos los cristianos tienen que someterse en obediencia. Por tanto, del mismo modo que a la unidad de la Iglesia, en tanto que es la reunión de los creyentes, pertenece incondicionalmente la unidad en la fe, a la unidad de la Iglesia, en cuanto que es una sociedad fundada por Dios, tiene que pertenecer también por derecho divino una unidad de gobierno, que cause y garantice la unidad del todo. La unidad de la Iglesia puede ser considerada desde dos puntos de vista: en la unión y relación de los miembros de la Iglesia entre sí, y después en la subordinación de todos los miembros de la Iglesia a una Cabeza común (Tomás de Aquino, *Summa theol.* II, q. 39, a. 1).

»De ello resulta evidentemente que uno se aparta de la Iglesia no sólo por la herejía, sino también por el cisma. «Entre la herejía y el cisma existe la

diferencia siguiente: la herejía defiende una doctrina falsa, el cisma es la separación de la Iglesia a causa de una diferencia de opiniones entre los obispos» (San Jerónimo, *Comentario a la Epístola a Tito* 3, 10-11; PL 26, 598). Con ello coincide la afirmación de San Juan Crisóstomo: «Digo y declaro que dividir la Iglesia no es un mal menor que el caer en herejía» (San Juan Crisóstomo, *Homilía 11 sobre la Epístola a los Efesios,* 5; PG 62, 87). En consecuencia, lo mismo que jamás se ha permitido herejía alguna, tampoco un cisma, aunque tenga la apariencia del derecho a su favor: «Nada hay peor que el sacrilegio del cisma... No hay ninguna necesidad justificada para dividir la unidad» (Augustinus, *Contra epist. Parmeniani,* lib. II, cap. 11, núm. 25; PL 43, 69).

»Ahora bien, cuál es la esencia y característica de ese poder supremo sólo puede determinarse, investigando y conociendo la voluntad de Jesucristo. Cristo es indudablemente rey hasta la eternidad y sigue desde el cielo gobernando y protegiendo también invisiblemente a su reino. Pero como El quiso un reino visible, tuvo que nombrar a alguien para representar su lugar en la tierra, después que El volvió al cielo. Pero si alguien dice que Cristo es la única Cabeza y el único Esposo de la Iglesia una, tal respuesta no basta. Cierto que es claro que Cristo administra los sacramentos de la Iglesia; el es quien bautiza; El es quien perdona los pecados; El es el verdadero sacerdote que se ofreció en el altar de la Cruz y en cuya virtud se consagra diariamente su cuerpo sobre el altar. Pero como no puede estar corporalmente presente para todos los fieles, eligió servidores para administrar los dichos sacramentos por medio de ellos, como arriba se dijo. Por la misma razón y puesto que quiso privar a la Iglesia de su presencia corporal tuvo que encargar a alguien que asumiera en su lugar el cuidado de toda la Iglesia. Por eso, antes de subir al cielo, dijo a Pedro: apacienta mis ovejas» (Tomás de Aquino, *Contra Gentiles,* IV, c. 76).

»Según esto Jesucristo determinó a San Pedro como supremo conductor de la Iglesia; y ordenó que este oficio autoritario, instituído para salvación de todos y para todos los tiempos, pasara a los sucesores de él, en los que Pedro perviviría para siempre por su poder. De hecho sólo hizo esa gran promesa a Pedro y a ningún otro: tú eres Pedro, la roca, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia *(Mt.* 16, 18). «A Pedro habló el Señor, a él sólo, para fundar la unidad sobre uno» (Paciano de Barcelona, *Epist. 3 ad Sempronium.* núm. 11; PL 13, 1071). «Sin anticipar una palabra llama por su nombre al padre del Apóstol y a él mismo bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás» *(Mt.* 16, 17); pero no quiere que siga llamándose Simón; en virtud de su poder le requiere como suyo y se place en llamarse con apropiada comparación hombre de roca (Petrus), porque él quiere edificar la Iglesia» (San Cirilo de Alejandría, *In Evang. Joan.* II, 1, 42; PG 73, 219). De estas palabras se sigue que la Iglesia descansa por voluntad y mandato de Dios sobre San Pedro, como un edificio sobre sus cimientos. Ahora bien a la naturaleza y efectos de un fundamento pertenece el reunir y mantener unidas las partes distintas por medio de una sólida unión y el constituir para él todo el vínculo necesario de la incolumidad y de la seguridad; si se quita el cimiento toda la casa se derrumba. Pedro tiene que proteger, por tanto, a la Iglesia, tiene que protegerla y unirla con un indisoluble vínculo y consolidarla. ¿Y cómo podría nadie cumplir esas importantes tareas sin el poder de mandar, prohibir y juzgar, que es lo que llamamos acertadamente y conforme a la

verdad poder judicial o «jurisdicción»? Ningún estado, ninguna comunidad pública, puede existir sin ese poder de jurisdicción. La primacía de honor y el débil poder de aconsejar y advertir, aprovecha muy poco a una sociedad humana y no es capaz de darle verdadera unidad y solidez.»

2. *Fundamentación en las fuentes de la Revelación*

A. Testimonio de la Escritura

a) La convicción de la fe eclesiástica se alimenta de la Sagrada Escritura y de la *Tradición de la Iglesia*. En la oración sacerdotal dice Cristo al Padre: «Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra, para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros y el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí» (*Jo.* 17, 20-23). Según estas palabras de Cristo, la unidad entre El y el Padre es el protomodelo y razón primera de la unidad de los discípulos enviados por El. La unidad de Dios mismo se manifiesta analógicamente en la unidad de los discípulos de Cristo. Esta está, por tanto, vinculada a Dios mismo. La unidad terrena es un reflejo de la celestial. Este eterno fondo da a la unidad de los discípulos su importancia y su esplendor, pero a la vez le da también su carácter obligatorio e irrenunciable. La unidad es, según las palabras de Cristo un regalo del cielo y una tarea de los hombres. No puede ser creada por sólo el esfuerzo de los hombres, porque en ella se manifiesta Dios mismo. Pero tiene que ser recibida y cuidada por los hombres como regalo celestial, para que exista y prospere. Las palabras de Cristo son promesa y mandato.

Möhler (*Symbolik*, § 37) observa sobre esto: «¡Qué abundancia de pensamientos! El Señor ora por el regalo de la unidad y concordia de todos aquellos que crean, y por una unidad cuyo modelo está en las relaciones que hay entre el Padre y el Hijo del hombre. En El todos deben ser uno, esto quiere decir que la unidad de los que crean en El es de tan elevada naturaleza, que sólo puede ser obrada por una superior concesión de vida, por un principio divino, por la fe una, por la misma esperanza y caridad que son de institución divina. Y lo mismo que el fundamento vivo de esta unidad es divino, debe tener tal unidad consecuencias divinas: el mundo debe reconocer por esa unidad la superior misión de Cristo. La unidad debe ser

visible, llamativa a los ojos, perceptible por la misma doctrina, por las reales y recíprocas relaciones de los discípulos entre sí, porque de otro modo nada podría deducirse de ella. La verdadera comunidad de vida engendra, pues, para la dignidad de Cristo, lo mismo que una obra para el maestro; en la separación y escisión de los creyentes, en cambio, se pierden de la vista, otros no llegan a creer y los ya creyentes se entregan a la duda e incredulidad. En expresiones poco variadas pero fortalecidas repite ahora el Salvador el mismo ruego, cuyo gran objeto son las condiciones de la prosperidad, crecimiento y consistencia del reino de Dios en la tierra. Dice: la gloria que Tú me has dado les he dado a ellos, para que sean uno como nosotros somos uno; yo estoy en ellos y Tú en mí, para que sean perfeccionados en la unidad; con otras palabras: el sobresaliente destino, la misión, que yo, en cuanto Hijo del hombre he recibido de Ti para glorificación de tu nombre porque fuí puesto en la más íntima comunidad contigo (yo en Ti), se lo he transmitido a ellos, entrando también en la unión más estrecha con ellos, para que alcancen así la perfecta unidad y el mundo conozca, que Tú me has enviado y que lo amas como a mí me has amado; es decir, su unidad en todo, inaccesible por las fuerzas humanas, su unidad en el pensar y querer creyentes y en todos sus esfuerzos será para los incrédulos un signo de que yo he obrado por encargo tuyo, con tu divino poder y de que ellos mismos son tu pueblo elegido, el pueblo al que Tú te has revelado como Amor, lo mismo que por amor me constituiste en tu enviado.»

La unidad de la Iglesia es expresada también, cuando Cristo la compara a una viña, a un campo labrado, a una casa construída sobre rocas *(Mt.* 16, 18), cuando la llama un solo rebaño *(Jo.* 21, 15-17), cuando se llama a sí mismo el Buen Pastor, que reúne a todas las ovejas, incluso a aquellas que no son de «este redil», para que oigan su voz y haya un solo rebaño y un solo pastor *(Jo.* 10, 11-16;, 11, 52). La existencia de la Iglesia sólo está asegurada si es una en sí. «Todo reino dividido en sí mismo, se deshace, y toda ciudad, y toda casa dividida en sí misma, no puede existir» *(Mt.* 12, 25).

b) San Pablo predica y exige la unidad de la Iglesia con la mayor insistencia. Elabora una teología de la unidad frente a la resistencia que los judío-cristianos ofrecían a la aceptación de los paganos sin imponerles la ley judía (véase § 167 c, cap. 3, art. 10, D, b), y frente a la situación anárquica provocada en Corinto por los carismas (véase § 169 a, cap. 1, II, A, 1). Siempre que se le opusieron disputas y escisiones, acometió con energía profética. Juzga tales procesos como peligro e incluso como destrucción de la Iglesia (cfr. especialmente *I Cor.* 12).

La unidad es para él primariamente interior y pneumática. Los creyentes tienen un solo Señor y un solo Dios. Sólo tienen un me-

diador *(I Tim.* 2, 5; *Gal.* 3, 20). Son dominados por un solo Espíritu. En la *Epístola a los Efesios* escribe: «Así, pues, os exhorto yo, preso en el Señor, a andar de una manera digna de la vocación, con que fuisteis llamados, con toda humildad, mansedumbre y longanimidad, soportándoos los unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación. Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» *(Eph.* 4, 1-6). En la primera *Epístola a los Corintios* San Pablo describe la comunidad que une a todos los cristianos de Corinto como una comunidad en el Espíritu *(I Cor.* 12; 8, 4-6; 10, 17; *II Cor.* 5, 14 y sig.; *Mt.* 11, 2; *Rom.* 3, 29 y sig.; 5, 12. 15-19; 7, 4 y sig.; 10, 12; *Gal.* 3, 16. 18). La unidad existente en Dios mismo se extiende en cierto modo hasta la unidad de la Iglesia. San Pablo tiene primariamente a la vista la unidad oculta y escondida. Pero ésta se manifiesta en una forma visible externa. Según la primera *Epístola a los Corintios (I Cor.* 11, 17-34) es cultual. San Pablo se dirige precisamente contra las discordias y escisiones, que se han manifestado en la celebración de la eucaristía. La oculta unidad pneumática se manifiesta, por tanto, en la celebración sacramental. Es unidad de la fe *(Eph.* 4, 15) y comunidad cultual. El bautismo y la eucaristía son signos, formas expresivas y fuerzas de unidad *(I Cor.* 1, 13; 10, 1-4. 17; 11, 17; 12, 13; *Gal.* 3, 27).

El Apóstol representa también la unidad en varias imágenes de la Iglesia que suele usar, en la imagen de la casa, de la edificación, del pan, del cuerpo (véase § 169 a).

La razón más profunda de la unidad de la Iglesia es la comunidad con Cristo. De esto ya hemos hablado varias veces. La unidad concreta se funda en Cristo, en Cristo crucificado y resucitado. En El son superadas todas las oposiciones naturales de pueblos y razas, sexos y edades, estructuras políticas y sociales. «No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús» *(Gal.* 3, 28). «Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu» *(I Cor.* 12, 13). En El los hombres son en cierto modo un solo hombre *(Eph.* 3, 2-13; *I Cor.* 12, 13; *Gal.* 3, 27 y s.: *Col.* 3, 10 y s.). Véase vol. V, § 182. La unidad tiene, por tanto, raíces personales.

Schlier (*Die Zeit der Kirche*, 265) describe cómo el Kerigma de Cristo funda la unidad: «El Cuerpo uno de Cristo se manifiesta en el bautismo y en la eucaristía, y continuamente unido a ambos, mediante el único Kerigma y la fe única y por medio de la predicación carismática, basada y regulada por la auténtica y formulada tradición apostólica de la Iglesia, por la Tradición cuya esencia es la proclamación de la muerte y resurrección de Jesucristo, que tiene su origen en la autorrevelación y autotradición del Resucitado y que es reconocida por la Iglesia en virtud del Espíritu Santo y propuesta a todos como fe. Por este variado Kerigma, determinado desde el principio por la *regula fidei*, que ciertamente ha ido manifestándose poco a poco cada vez más clara, es edificado el Cuerpo uno de Cristo en cuanto que él mismo, y todos los que están en su campo auditivo, se manifiesta en la palabra junto con su razón y los medios de su edificación.»

La unidad pneumática y sacramental posee su garantía visible más fidedigna en la autoridad que el Apóstol tiene frente a la comunidad de Corinto. El Apóstol exige también a los Corintios, proteger y cuidar su unidad social contra todos los ataques y alejar de sus filas a todos los enemigos de la unidad (*I Cor.* 5). Por tanto, la unidad predicada en las epístolas paulinas tiene tres grados, que se relacionan estrechamente entre sí y que se exigen y condicionan recíprocamente, de los cuales uno no puede existir sin el otro. Es una unidad en el Espíritu radicada en Cristo; se manifiesta en el culto, sobre todo en la celebración eucarística; tiene su garantía visible en la autoridad apostólica. Es, por tanto, una unidad cristológico-pneumática, cultual-sacramental y jerárquico-autoritaria. Cuando se quiere exponer conceptualmente estos tres grados de unidad, se cae en perplejidad. Pues no hay categorías apropiadas para ello. Tal vez pueda decirse que esa unidad está en el dominio ontológico, o mejor, en el ontológico-espiritual, en lo que hay que observar, sin embargo, que el carácter ontológico no puede ser entendido unilateralmente, ya que la raíz última es personal, a saber, Cristo, el Espíritu por El enviado y el Padre celestial. Es, por tanto, ontológico-personal.

De cualquier modo que se circunscriba conceptualmente la unidad enseñada por San Pablo, jamás sería plenamente reconocida, si sólo se viera en ella su cuño objetivo, pues tiene también carácter moralmente obligatorio. Lo que es regalo del cielo—unión con Cristo, comunidad con el Espíritu, filiación divina—cae en el ámbito de la decisión personal. Todos estos dones no obran naturalmente conforme a las leyes de la biología. Sino que tienen que ser apropiados y guardados por el hombre. Los cristianos son responsables de no caer en contradicción con el divino regalo de la unidad en su vida.

La caridad tiene que ser, según San Pablo, la actitud fundamental de todo hombre que vive en Cristo *(I Cor.* 13). Con ello se significa aquella realización de la vida, en la que se representa el movimiento en que el Padre celestial envió a su Hijo a la historia y lo entregó a la muerte. Esta exigencia es hecha por San Pablo con decisión brusca y seca. Sin la actitud del amor sacrificado nadie puede puede ser cristiano. Escribe el Apóstol a los Corintos: «Os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que todos habléis igualmente y no haya entre vosotros cisma, antes seáis concordes en el mismo pensar y en el mismo sentir» *(I Cor.* 1, 10). Un hombre hereje, que signifique un peligro para la unidad debe ser evitado después de una o dos advertencias *(Tit.* 3, 10). La unidad es gracia y responsabilidad a la vez. Es regalo y mandato. Sólo existe en esta sucesión, en este orden, no a la inversa. Y en esta serie no es superfluo ningún elemento.

La doctrina paulina de la unidad de la Iglesia no es herencia de su ambiente helenístico. También en él había altas ideas de la unidad entre los hombres. Los pueblos orientales vivían la unidad en sus monarquías de derecho divino. Pudieron ser entendidas y usadas como germen de la unidad política de todo el mundo. Alejandro y Augusto intentaron realizar la idea de la unidad del mundo. Con su caída se elevó en el mundo la unidad cultural. La doctrina paulina de la unidad se distingue esencialmente tanto de la unidad política como de la cultural, pues es una unidad de fe, que tiene sus raíces en una realidad personal que trasciende radicalmente todo lo terreno, y desemboca en obligaciones ético-religiosas. Aquí se abre una nueva dimensión de la existencia, que era desconocida para el mundo extrabíblico. Cfr. Claude Tresmontant, *Biblisches Denken und hellenische Uberlieferung. Ein Versuch.* Trad. al alemán por Fridolin Stier (1956).

c) Según los testimonios de los *Hechos de los Apóstoles,* los primeros cristianos cuidaron y protegieron el celeste regalo de la unidad. Cuando los Apóstoles, después de la Ascensión del Señor, volvieron del monte de los Olivos a Jerusalén, subieron al Cenáculo y se encerraron allí. «Y les dijeron: Varones galileos, ¿qué estáis mirando al cielo? Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá así como lo habéis visto ir al cielo. Entonces se volvieron del monte llamado Olivete a Jerusalén, que dista de allí el camino de un sábado. Cuando hubieron llegado, subieron al piso alto, en donde permanecían Pedro y Juan, Santiago y Andrés, Felipe y Tomás, Bartolomé y Mateo, Santiago de Alfeo y Simón el Zelotes y Judas de Santiago. Todos éstos perseveraban unánimes

en la oración, con algunas mujeres, con María la Madre de Jesús, y con los hermanos de éste» (*Act.* 1, 11-14).

Todavía es más claro el testimonio que dan los *Hechos de los Apóstoles* sobre la vida de los primeros cristianos después de la venida del Espíritu Santo. «Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles y en la unión, en la fracción del pan y en la oración.

»Se apoderó de todos el temor, a la vista de los muchos prodigios y señales que hacían los apóstoles: y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común; pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según las necesidades de cada uno. Todos acordes acudían con asiduidad al templo, partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios en medio del general fervor del pueblo. Cada día el Señor iba incorporando a los que habían de ser salvos» (*Act.* 2, 42-47). Aquí aparece la unidad litúrgica, especialmente eucarística, la unidad económica y social. La actitud fundamental es la caridad. De la época en que Pedro y Juan fueron interrogados y amonestados, pero puestos de nuevo en libertad por el Sanedrín, se dice: «La muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y un alma sola, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común» (*Act.* 4, 32).

B. Testimonio de los Santos Padres

En la época de los Santos Padres raras veces se habla de la Iglesia sin acentuar su unidad. A los Padres les parece un bien superior, cuyo cuidado y defensa merecen todo esfuerzo. Después de la muerte de los Apóstoles y de la destrucción de Jerusalén la unidad fué conservada por la fidelidad a la *regula fidei* (por ejemplo, San Ignacio, *Escrito a los Filipenses* 5, 1; *Escrito a los Efesios* 6, 1-2; *A los Magnesios* 13, 1; San Policarpo, *Escrito a los Filipenses* 1, 2; 3, 2; 7, 2; San Ireneo, *Adversus haereses*, I, 10, 2; San Hipólito, *Traditio apostolica;* Tertuliano, *De praescriptione haer.* 13; 36, 1-4; 20, 8-9), y por la celebración eucarística. Véase G. Bardy, *La theologie de l'Eglise de Saint Clément de Rome à Saint Irénée* (1945).

Pero también en la jerarquía eclesiástica se vió garantizada la unidad. Los obispos de cada Iglesia la vigilan. El obispo de Roma (por ejemplo, San Clemente) se sabe responsable de la unidad de

toda la Iglesia (véase § 172, II, A, 5). Es cierto que sólo más tarde se llegó al pleno desarrollo de esta garantía visible de la unidad. Se dió gran importancia a la sucesión apostólica (véase § 167 c, cap. 3, V, art. 9). Por la unidad se puede distinguir, según los Padres, la verdadera Iglesia de las pseudoiglesias. San Ignacio de Antioquía, San Ireneo de Lyon, San Cipriano y San Agustín dan testimonio especialmente de la unidad de la Iglesia.

Aunque ya antes hemos citado varios textos de San Ignacio que importan para esta cuestión, vamos a citar algunos más. Así se verá mejor la energía con que este teólogo predica la unidad de la Iglesia.

En la carta a los de Trallis (cap. 8) escribe: «Manteneos en la fe y en la caridad y evitad el escándalo. No es que yo haya descubierto algo de eso entre vosotros (lo escribo); más bien quiero preveniros de antemano, amados míos, porque preveo los ataques del demonio. Haced provisión de dulzura y aseguraos de nuevo en la fe, que esto significa la carne del Señor, y en la caridad, que esto significa la Sangre de Jesucristo. Nadie de vosotros debe tener nada contra su prójimo. No deis ningún escándalo a los paganos, para que, por culpa de pocos no caiga en descrédito toda la comunidad de Dios. Pues ¡ay de aquel que es culpable de que por nada algunos blasfemen mi nombre! (*Is.* 52, 5)» (BKV, 134). Dice otra vez (cap. 11): «Deplorad, por tanto, las malas hierbas que traen frutos mortales; quien los guste, morirá al momento. Pues no son lo que el Padre plantó. Pues si lo fueran, aparecerían como ramas de la Cruz y su fruto sería entonces imperecedero; y por esas ramas os llama a Sí en su Pasión, a vosotros que sois sus miembros. Es imposible que una cabeza nazca sin miembros, ya que Dios promete la unidad, lo que El mismo es» (BKV, 135). En la carta a los de Esmirna dice San Ignacio lo siguiente (cap. 6): «Nadie se deje engañar; hasta los poderes celestiales y la gloria de los ángeles y los dominadores visibles e invisibles tienen que esperar justicia, si no creen en la sangre de Jesucristo. Quien pueda entender, entienda (*Mt.* 19, 12); a nadie hinche su posición; pues todo es fe y caridad; nada supera a ésta. Aprended a conocer cuán contrarias son a la voluntad de Dios las otras doctrinas sobre la gracia de Jesucristo, que vino hasta nosotros. No se preocupan del amor (al prójimo), ni de las viudas, ni de los huérfanos, ni de los afligidos, ni de los prisioneros, ni de los libertos, ni de los que padecen hambre o sed» (BKV, 149). Y en el capítulo 8 dice: «Sed uno con el obispo. Todos vosotros debéis obedecer al obispo como Jesucristo al Padre, y también al colegio de presbíteros como a los Apóstoles; y honrad a los diáconos como institución de Dios. Nadie haga sin el obispo nada que importe a la Iglesia. Que sólo vale como legal la eucaristía realizada bajo el obispo o por los encargados por él. Donde aparezca el obispo, esté allí el pueblo, lo mismo que donde está Cristo allí está la Iglesia católica. Sin el obispo no se puede discutir ni celebrar la Eucaristía; pero todo lo que a él le parezca bien, es también agradable a Dios, para que todo lo que ocurra sea seguro y legal» (BKV, 150).

San Ireneo acentúa la unidad de la verdadera Iglesia de Cristo y de su doctrina frente a las contradicciones y pluralidades de la con-

cepción gnóstica. «Lo mismo que el sol es uno y el mismo en todo el mundo, así el mensaje de la verdad llega a todas partes e ilumina a los hombres que quieren llegar al conocimiento de la verdad» (*Contra las herejías* I, 10, 2). La fe unitaria es, según él, conservada y profesada por las reglas y símbolos de fe compuestos para las profesiones públicas (*Ib.* I, 10, 1; III, 4, 2; véase también Tertuliano, *De praescriptione haer.*, 1-3; *De virginibus velatis; Adversus Praexean*, 2). Cuando en Cartago y Roma irrumpieron las escisiones, San Cipriano escribió una monografía sobre la unidad de la Iglesia. Era la primera en su género.

En ella explica: «El Señor dijo a Pedro: yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Te daré las llaves del reino de los cielos y lo que atares en la tierra será atado en el cielo y lo que desatares en la tierra será desatado en el cielo (*Mt.* 16, 18 y s.). Y de nuevo, después de su Resurrección le dijo: apacienta mis ovejas (*Jo.* 21, 15). Sobre él sólo edifica su Iglesia, y le encomienda apacentar sus ovejas.

»Aunque después de su Resurrección concede a todos los Apóstoles el mismo poder y dice: Como el Padre me envió así os envío yo a vosotros. Recibid el Espíritu Santo. A quien perdonáreis los pecados le serán perdonados, a quien se los retuviereis, le serán retenidos (*Jo.* 20, 21 y sig.). Para manifestar claramente la unidad, la instituyó, en virtud de su pleno poder, de forma que el origen de esa unidad derivara de uno sólo. Aunque también los demás apóstoles estaban, como Pedro, pertrechados con la misma participación de honor y poder, el principio parte de la unidad, para que la Iglesia de Cristo se manifestara como una. De esta Iglesia una hace decir el Espíritu Santo al Señor en el *Cantar de los Cantares:* sólo una es mi paloma, mi virgen, predilecta de la madre, elegida de la madre (6, 8). Quien no se mantiene en esta unidad, ¿cómo puede creer que posee con seguridad la fe? Quien resiste a la Iglesia y se le opone, ¿cómo puede creer confiadamente que está todavía en la Iglesia? De modo igual enseñó también en otro tiempo el bienaventurado apóstol San Pablo; él habló del misterio de la Iglesia con las siguientes palabras: un Cuerpo y un Espíritu, una esperanza de vuestra vocación, una fe, un bautismo, un Dios (*Eph.* 4, 4)» (*La unidad de la Iglesia*, cap. 4). En el capítulo 6 explica: «Tenemos que mantener y defender esta unidad, sobre todo nosotros los obispos, que tenemos la presidencia en la Iglesia... Nadie engañe a la comunidad de hermanos con una mentira, nadie deforme la verdad de la fe con una deformación infiel. El oficio episcopal es uno solo; de él participan los individuos que respetuosamente observan la unidad. También la santa Iglesia es sólo una, que extiende ampliamente con su abundante crecimiento. Lo mismo que el sol tiene muchos rayos pero una sola luz, y el árbol tiene muchas ramas pero un tronco único al que profundas raíces dan posición fija, y lo mismo que de una fuente saltan muchos arroyos, así la unidad es conservada en el origen, aunque parezca que de ella brota una pluralidad en rica abundancia. Si un rayo se aparta del cuerpo del sol, la unidad de la luz no sufre partición. Pero se arranca

del árbol una rama, y la arrancada no volverá a poder nacer. Divide al arroyo de la fuente y, separado, pronto se secará. Y así también la Iglesia del Señor, inundada de luz, envía sus rayos a todo el mundo. A pesar de ello es sólo una luz que se extiende hacia todas partes. Pero la unidad de su Cuerpo no se divide. Sus ramas se extienden con rica abundancia sobre toda la tierra, deja brotar de sí continuamente caudalosos arroyos. Sin embargo, hay sólo una Cabeza, sólo un origen, sólo una madre, rica en descendencia. De su seno nacimos, con su leche somos alimentados, con su Espíritu somos vivificados... Y alguno cree todavía, que esta unidad, proveniente de la fuerza y virtud divina, referida a los misterios celestiales, puede ser destruída y dividida por la escisión de opiniones opuestas. Quien no mantiene esta unidad, no mantiene la fe en el Padre y en el Hijo, no mantiene la vida y la salvación.»

Tanto San Cipriano como Optatus de Mileve *(De schismate Donatistarum* II, 2 y sig.) y San Jerónimo *(Adversus Iovinianum* I, 26) fundamentan la unidad contra la división y desgarramiento en las diócesis con la doctrina del Primado del papa romano.

Quien con más fuerza predica la unidad de la Iglesia es San Agustín (véase los textos en el § 169 a, cap. 3). Herejía y cisma destruyen la Iglesia. Las herejías desgarran la túnica de Cristo. A tal cosa no se atrevieron siquiera los que mataron al Señor. La raíz de todas las herejías es la impaciencia y el orgullo. Dice una vez el Padre de la Iglesia: «Fijémonos en qué significa aquella túnica inconsútil, que no dividieron ni los que mataron al Señor, sino que la echaron a suertes por ver a quien le tocaba. Pero los sacramentos de Cristo pueden ser divididos por muchos herejes; ninguno de buena fe desgarra o divide la caridad de Cristo, sino que quien pertenece en la luz a la suerte de los santos, la posee como propia, porque ama espiritualmente la unidad» *(Sermones,* edit. por G. Morin *(Miscellanea Agostiniana* I, Roma 1930), 21, 451 y sig.). Dice otra vez: «Hay débiles que no son capaces de alimentos sólidos; quieren alargarse hasta lo que no pueden entender y si creen que de algún modo han atrapado o entendido cualquier cosa, que en realidad no captaron, se ensoberbecen de ello y están orgullosos; se muestran a sí mismos como sabios. Y esto sucede a todos los herejes, que, como eran carnales y terrenos, defendieron sus torcidas opiniones, cuya falsedad no fueron capaces de ver, y así fueron excluídos de la Iglesia católica» *(In Ps.* 130, 9; PL 37, 1710). «Tropieza entre los malos, quien no espera en Dios, por eso ocurrió que se formaron escisiones de fe. Se hicieron impacientes entre los malos, porque en verdad ellos eran peores, y no querían ser buenos entre los malos. ¡Ah! si fueran trigo, soportarían las granzas en la era hasta la época

de la bielda. Pero como son granzas se levantó un viento antes de la bielda y arrastró de la era las granzas y las lanzó a los zarzales. Hay granzas allí pero ¿es sólo trigo todo lo que queda? Antes de la bielda vuelan las granzas sólo, pero quedan trigo y granzas» (*In Ps.* 25, 6; PL 36, 191 y s.). En los *Sermones* (edit. por A. Mai, en: G. Morin, *Miscellanea Agostiniana*, I, Roma 1930, 12, 286-287) está el siguiente texto: «Hermanos, porque somos cristianos católicos, corremos por este camino de la Iglesia una de Dios, como está profetizado en las Sagradas Escrituras; pues Dios no quiso esconderse, para que nadie pueda disculparse: fué prometido llenando el mundo y se ha mostrado llenando el mundo. No pueden preocuparnos los innumerables cismas y sectas: nos preocuparía que no existieran porque también están profetizados. Todos, hayan permanecido en la Iglesia o estén fuera, testifican el Evangelio. ¿Qué quiero decir con ello? Dan testimonio de que es verdadero todo lo dicho en el Evangelio. Pues, ¿cómo está la Iglesia prometida entre los paganos? Como una, fundada sobre la roca, contra la que no prevalecerán las puertas del infierno. Las puertas del infierno son la entrada en el pecado: «El sueldo del pecado es la muerte» (*Rom.* 6, 23) y la muerte conduce al infierno. ¿Y qué es la entrada al pecado? Pregunta a la Escritura. «El comienzo de todo pecado es el orgullo» (*Ecl.* 10, 5); y si el orgullo es el comienzo del pecado el orgullo es la puerta del infierno. Y ahora reflexiona, ¿qué es lo que ha dado a luz a todas las herejías? No encontrarías otra madre que el orgullo. Pues cuando los hombres se hacen importantes, cuando se canonizan a sí mismos, cuando atraen las multitudes y quieren apartarse de Cristo, no han fundado útiles herejías y provechosos cismas más que por el orgullo. Pero como la Iglesia católica no puede ser vencida por todos esos cismas y herejías, es decir, por esos hijos del orgullo, fué profetizado: las puertas del infierno no prevalecerán contra ellas» (Urs von Balthasar, *o. c.*, 308 y sig.). Sobre la pérdida de la salvación que acarrea la separación de la Iglesia, según San Agustín, véase § 171, III, 3). Véanse otros testimonios de los Santos Padres en H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaf* (1943), 44 y sigs.

3. *Factores de unidad*

Podemos distinguir dos grupos de factores unificadores: uno pneumático-personal y otro jerárquico-oficial.

A. Factores pneumáticos-personales

Vamos a explicar el primer grupo. De nuevo podemos verlo desde dos perspectivas: desde Dios y desde el hombre o, en cierto modo, desde arriba y desde abajo.

a) La fuerza de unidad más importante, la decisiva y fundamental es Dios que proyecta y funda la Iglesia, Dios que por medio de Cristo en el Espíritu Santo la realizó y realiza continuamente como una comunidad concorde en sí. La acción de Dios es la más eficaz creadora de unidad porque Cristo es no sólo fundador de la Iglesia, sino Cabeza suya, y ella es su Cuerpo, y porque el Espíritu Santo es el corazón y el alma de la Iglesia. Los bautizados en Cristo están tan estrechamente unidos a él, que forman una familia en Cristo. Son hermanos. Así son llamados innumerables veces en la Escritura, sobre todo en las *Epístolas de San Pablo,* en la literatura cristiana antigua y en la liturgia. La razón es que Dios es Padre común de todos *(Rom.* 8, 15). Clemente de Alejandría dice: «Os llamamos hermanos, porque habéis renacido por el mismo Verbo» *(Stromata,* lib. 2, cap. 9). Tertuliano *(Apologética,* cap. 39) justifica esta designación frente a los paganos con la razón de que reconocemos un solo Padre, hemos bebido un solo Espíritu de santidad, hemos nacido de un solo seno a la luz de la verdad, a la fraternidad. Pero la unidad es todavía más real. Los cristianos son justamente «uno solo». San Pablo escribe a los Efesios: «Mientras que ahora, por Cristo Jesús, los que un tiempo estábais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo; pues El es nuestra paz, que hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo la paz, y reconciliándolos a ambos en un solo cuerpo con Dios, por la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad. Y viniendo nos anunció la paz a los de lejos y la paz a los de cerca, pues por El tenemos los unos y los otros el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu. Por tanto, ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor en quien vosotros también sois edificados para morada

de Dios en el Espíritu» *(Eph.* 2, 13-22). Y a los Gálatas: «Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús» *(Gal.* 3, 26-28). Los bautizados forman como una sola persona. La unidad no es obrada meramente por una cualidad (accidental) que configura y acuña a los individuos y es inseparable de ellos y por la cual están recíprocamente ordenados—que es lo que ocurre en los órdenes comunitarios naturales; hay también una cualidad que une a los bautizados en comunidad, pero tiene carácter sobrenatural. Es la estructura de Cristo y la gracia santificante. Pero la unidad de la Iglesia está más viva, concreta e intensamente fundada en Cristo crucificado y resucitado.

Cristo une a los bautizados consigo mismo por medio del Espíritu Santo. Este es el vínculo que todo lo abarca y ata, que reúne en unidad tanto a Cristo con los creyentes, como a los creyentes entre sí. Esta es una forma única de comunidad, de la que jamás habrá semejante. San Cipriano piensa en Cristo como fundamento de unidad cuando dice: «Como habita en nosotros uno y el mismo Señor, nos une y anuda a todos los suyos con el vínculo de la unidad» *(Unidad de la Iglesia).* Orígenes piensa en el Espíritu Santo: «De la plenitud del Espíritu Santo es derramada en los corazones la abundancia de la caridad, de forma que por los dones del Espíritu Santo se cumplen aquellas palabras del Señor: como Tú, Padre, estás en mí y yo en ti, así deben estar ellos en nosotros, a saber por la plenitud de la caridad que es dada por el Espíritu Santo» *(Comentario de la Epístola a los Romanos,* 4, 9). Muchos textos más en H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft,* 50 y siguientes.

b) Al movimiento de arriba corresponde el de abajo. Santo Tomás ve la unidad de la Iglesia sobre todo en la fe, esperanza y caridad comunes a todos los miembros de la Iglesia *(Explicación del Símbolo de los Apóstoles,* art. a). En la realización de las tres virtudes teologales el hombre capta el regalo de la gracia que le concede el Padre por Cristo en el Espíritu Santo, capta incluso a Jesucristo mismo.

aa) En la fe se entrega al Señor y afirma sus palabras y su obra. La fe cumple su función unificadora tanto por su realización

subjetiva *(fides qua creditur)* cuanto por su contenido objetivo *(fides quae creditur)*. Por su realización objetiva, en tanto que todo creyente hace la entrega Cristo; en su contenido objetivo, porque es a Cristo y su palabra a quienes el creyente está vinculado. Como el contenido objetivo de la fe está sustraído a todo capricho humano, le compete en mayor grado la función unificadora. Según *I Cor.* 1, 10 todos creen lo mismo en el corazón y lo confiesan con la boca. El cardenal Juan de Torquemada, O. P., llama la atención sobre que, según San Jerónimo la fe en los mismos contenidos hace que la Iglesia de la ciudad de Roma no sea distinta de las demás del mundo, de la de las Galias o de la de Britania; pues Africa y Persia, el Oriente, India y todos los pueblos bárbaros rezan al mismo Cristo y se dirigen por la misma *regula fidei* (Karl Binder, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan Torquemada, O. P.* (1955), 59).

Sin embargo, con la referencia al mismo contenido objetivo de fe podría no haber sido dicho todavía lo decisivo. Lo decisivo está en que los creyentes realizan y cumplen su fe a partir de uno y el mismo principio formal. El principio formal de la fe es la predicación de la Revelación por la Iglesia, o más en concreto, por el oficio magisterial. El creyente cree por la palabra que oye de boca de la Iglesia. La fe viene del oído *(Rom.* 10, 17). En razón del mismo principio formal de la fe hay también unidad en la fe, cuando los creyentes no captan, conocen o entienden con la misma claridad y profundidad todos los contenidos de la fe, pues en la disposición de aceptar lo que la Iglesia propone creer, la unidad está también fundada, cuando los contenidos son creídos no explícita, sino implícitamente. Y a la inversa: la desunión en el principio formal de la fe es la razón más honda de la desunión en todo. Seguirá existiendo incluso si se produjera una amplia unanimidad respecto a los contenidos objetivos de la fe. Por eso la separación en la fe no podrá ser curada mientras no sea reconocida la Iglesia como intérprete y cuidadora de la Revelación.

La desunión se recrudece sin duda, si también hay oposiciones profundas en el contenido objetivo de la fe. Choca sobre todo con la unidad de la fe enseñada por la Sagrada Escritura la opinión de que basta afirmar los llamados artículos fundamentales, mientras que puede haber diversidad de opiniones en los artículos no fundamentales. En la vida concreta de las Confesiones cristianas esta tesis fracasa ya en el hecho de que a duras penas se puede indicar los

artículos fundamentales en que coinciden los grupos no católicos. Pues la oposición de ideas afecta incluso a la divinidad de Jesucristo y al sentido de su obra salvadora. Hay que decir incluso que de la discorde Cristología nace la eclesiología dispar y desunida.

Para la unidad en la fe tiene una importancia especial la Sagrada Escritura. El Espíritu Santo, al inspirar al autor de la Sagrada Escritura, dió testimonio de Cristo, vinculando la Revelación y su predicación a la palabra escrita. También esta su actividad es una función de la vivificación de la Iglesia que le atribuyen la Escritura misma y la Tradición oral. Y así la Sagrada Escritura tiene para la Iglesia la significación de un principio de vida, de un principio de existencia incluso. La vinculación a la Sagrada Escritura por el Espíritu Santo significa para la Iglesia tanto como vivir del Espíritu Santo mismo. Si intentara liberarse de esa vinculación, se alejaría de su principio vital, es decir, moriría. Mientras quiera seguir viviendo tiene que mantenerse en su principio vital. Debe penetrar cada vez más hondo en la vida que el Espíritu Santo le ha regalado por medio de la Escritura, debe, por tanto, entender la Escritura cada vez con más profundidad. Ello conduce a un desarrollo de lo muchas veces sólo implícitamente dado en la Escritura. La Iglesia tiene, por tanto, que interpretar y predicar la Escritura que el Espíritu Santo le ha regalado. Y viceversa: en su predicación tiene que vincularse a la Escritura. La Revelación testificada por el Espíritu Santo en la Escritura sólo es perceptible y audible en cuanto Revelación en la *vox viva* de la Iglesia, no en la letra muerta de la palabra escrita. El Cristianismo no es una religión libresca, sino fe viva nacida de la palabra viva. El «sí» creyente a Cristo, que viene del oído, se convierte, por tanto, en un «sí» creyente a la Revelación testificada por el Espíritu Santo en la Escritura, interpretada, desarrollada y predicada por la Iglesia.

La ciencia teológica tiene aquí una importante tarea que cumplir haciendo el trabajo científico previo y ofreciendo fundamento científico a la predicación eclesiástica.

La fe vinculada a la Escritura sólo puede cumplir su función unificadora, si la Escritura misma es unitaria. En la actual teología protestante se duda muchas veces de la unidad de la Escritura. La Escritura contendría contradicciones insolubles. Así daría testimonio, por ejemplo, de que hubo comunidades con celebración eucarística y otras que no la celebraban. Sería tarea del examen científico comprobar qué era lo dado originalmente, es decir, qué es

lo que proviene de Cristo mismo, y qué es lo añadido, lo que formaron las comunidades. La interpretación de la Escritura se pone así en manos de la filología e investigación histórica. El hecho de la inspiración es vaciado de contenido. En la teología de la desmitologización (Bultmann) la Escritura es despojada de su contenido doctrinal. Dice Bultmann *(Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament* (1929), 40): «¿Qué fué, por tanto, revelado? Absolutamente nada, si la cuestión por la Revelación pregunta por doctrinas, por doctrinas a las que ningún hombre hubiera podido llegar, por misterios, que—si son comunicados—son sabidos de una vez para siempre. Pero todo, en cuanto que al hombre se le han abierto los ojos sobre sí mismo y puede de nuevo entenderse a sí mismo.» Aquí es proclamada, sin duda, una unidad de la Escritura, pero es la unidad de la autocomprensión humana, que no necesita ninguna doctrina divina. Pero esta interpretación contradice a la Sagrada Escritura misma, que nos testifica contenidos doctrinales divinos. Hablaremos más extensamente sobre esto en la sección III. Véase sobre todo Jos. Ternus, *Einheit der Schrift und biblische Anthropologie*, en: «Scholastik» 32 (1957), 346-372. K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, en: ZKTh 78 (1956), 137 y sgs.; J. R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht-geschriebene Traditionen*, en: «Die mündliche Überlieberung», edit. por M. Schmaus (1957). Contra la unidad del canon véase, por ejemplo, E. Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, en: «Evang. Theol.» 11 (1951-52).

La unidad de la Iglesia obrada por la fe experimenta una especial realización en el sacramento de la fe, el bautismo. El cardenal Torquemada († 1468) y el teólogo agustino Jacobo de Viterbo († 1308) acentúan en sus análisis de la unidad de la Iglesia, que en el bautismo todos reciben la misma riqueza de gracia. Juan de Ragusa († 1443) añade que al sujeto del bautismo le es imprimido un carácter, que lo distingue de los no bautizados y lo une con los demás bautizados (véase K. Binder, *o. c.* 61).

bb) La segunda virtud teologal creadora de unidad es la esperanza. Todos los pertenecientes a la Iglesia esperan en lo mismo. En la esperanza todos alargan las manos hacia Cristo venidero. En ella se saben comunidad ambulante que peregrina hacia la comunidad de la plenitud. Todos se apoyan en la conciencia de que aquí

no hay puestos fijos y, por eso, buscan los futuros. Véase vol. V, § 193.

cc) Lo que con más intensidad junta a los creyentes en unidad es la caridad, que es el vínculo de la paz. En ella se manifiesta la actividad del Espíritu Santo con especial claridad; pues El es la revelación intradivina de la caridad. El es, según San Agustín, el vínculo que une al Padre y al Hijo en común intercambio vital. Lo que el Espíritu Santo obra en el cielo lo obra también analógicamente en la tierra: la unidad de los cristianos conforme al protomodelo de la unidad en el Padre y el Hijo. Según Jacobo de Viterbo la Iglesia tiene su vida por la caridad, el Espíritu Santo, y con la vida tiene el ser, y con el ser el ser-una; pues ser y ser-uno proceden siempre, según él, del mismo principio.

La caridad en cuanto virtud teologal se realiza de dos modos: cultual-sacramentalmente e histórico-moralmente. Su realización cultual-sacramental ocurre en la Eucaristía. Sobre ello ya hemos dicho lo más importante (véase § 169 a, cap. 3, 2, b).

Algunos textos de San Agustín aclararán más el problema. En la *Ciudad de Dios* (10. 5 y sig.) elabora San Agustín la función unificadora de la Eucaristía de la manera siguiente: «También en estas palabras proféticas *(Mig.* 6. 6-8) se mantienen separadas dos cosas, el sacrificio en cuanto tal y lo significado por él. Y está claramente dicho, que Dios no pide el sacrificio en cuanto tal, sino el sacrificio significado por el sacrificio externo. En la epístola dirigida a los Hebreos se dice *(Hebr.* 13, 16): no olvidéis hacer el bién y ser comunicativos, pues por tal sacrificio se complace a Dios. Por tanto, si está escrito: misericordia quiero y no sacrificios *(Os.* 6, 6) hay que comprenderlo en el sentido de que un sacrificio es puesto por encima de otro; pues lo que es llamado sacrificio en el común lenguaje al uso es sólo un signo del verdadero sacrificio. Pero el verdadero sacrificio es la misericordia: por eso se dice, como acabo de citar: pues por tal sacrificio se complace a Dios. Todos los múltiples preceptos divinos sobre el sacrificio en el servicio del Tabernáculo o del Templo se refieren, según eso, significativa y alusivamente al amor a Dios y al prójimo. Pues «de estos dos mandamientos—se dice *(Mt.* 22, 40)—penden toda la ley y los profetas».

»En consecuencia, es un verdadero sacrificio toda obra con que logremos ponernos en santa comunidad con Dios, con otras palabras, toda obra que esté puesta en relación con el bien que es capaz de hacernos verdaderamente bienaventurados. Por tanto, tampoco la misericordia con los prójimos sería un sacrificio, si no se ejercitara por amor de Dios. Pues el sacrificio, aunque parta de un hombre o sea ofrecido por él, es algo referente a la divinidad, por lo cual también los antiguos latinos hablaron de *sacrificium.* Y el hombre mismo según esto, cuando está consagrado por el nombre de Dios y dedicado a Dios, es un sacrificio en cuanto que muere al mundo

para vivir por Dios. Pues también esto es un acto de misericordia, de la misericordia que cada uno ejercita consigo mismo. Por eso se dice en la Sagrada Escritura: ten misericordia de tu alma buscando agradar a Dios *(Eccles.* 30, 24). Igualmente es un sacrificio contener nuestro cuerpo con templanza y disciplina, en cuanto que lo hacemos como es nuestra obligación por Dios, de forma que no entregamos nuestros miembros al pecado como instrumento de la injusticia, sino a Dios como instrumentos de la justicia (cfr. *Rom.* 6, 13). Pues a ello nos amonesta el Apóstol cuando dice: «Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios; éste es vuestro culto racional» *(Rom.* 12, 1). Por tanto, si hasta el cuerpo, que es inferior al alma y es usado por ella como una especie de servidor o instrumento, es un don sacrificial, si su uso bueno y auténtico es puesto en relación con Dios, ¡cuánto más lo será el alma cuando se entrega a Dios, para, encendida por el fuego de su caridad, apartarse del deseo mundano y configurarse mediante la entrega a El como según la forma invariable, agradable a El por lo que recibe en sí de su belleza! Es lo que piensa el Apóstol cuando sigue: «Que no os conforméis a este siglo, sino que os transforméis por la renovación de la mente, para que procuréis conocer cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta» *(Rom.* 12, 2). Ahora bien, como el verdadero sacrificio consiste en las obras de misericordia tanto para con nosotros como para con los prójimos, que estén relacionadas con Dios, y como las obras de misericordia siempre persiguen el fin de librarnos de la desventuranza, y, según ello, el fin de ser felices (y el bien que puede hacernos felices sólo puede ser aquel del que está escrito: para mí el bien supremo es depender de Dios [*Ps.* 72, 28]), resulta sin más que toda la comunidad salvada, es decir, la reunión y comunidad de los santos es ofrecida a Dios como un sacrificio todo abarcador por el Sumo Sacerdote, que por su parte también se ofreció por nosotros en su Pasión en figura de siervo, para que fuéramos el Cuerpo de una Cabeza tan glorificada. Pues ofreció esa figura de siervo, en ella fué ofrecido, porque en ella es mediador, en ella es sacerdote y sacrificio a la vez. Por eso el Apóstol continúa después de habernos amonestado a que convirtamos nuestro cuerpo en un sacrificio vivo, santo y agradable a Dios, en nuestro don razonable y a que nos asemejemos a este mundo sino que nos transformemos en la renovación de nuestro sentido, para probar qué es la voluntad de Dios, que es bueno, agradable y perfecto. A continuación, pues, de esta advertencia, continúa: «Por la gracia que me ha sido dada, os encargo a cada uno de vosotros no sentir por encima de lo que conviene sentir, sino sentir modestamente, cada uno según Dios le repartió la medida de la fe. Pues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros. Así todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fué dada; ya sea la profecía, según la medida de la fe» *(Rom.* 12, 3-6).

En la Homilía 26 sobre el Evangelio de San Juan explica San Agustín (núms. 15-17): «Y a la pregunta de cómo el Señor puede dar a comer su carne, los contrincantes no reciben una respuesta inmediata, sino que se les dice: en verdad, en verdad, os digo, quienes no comieren la carne del Hijo del hombre y no bebieren su sangre, no tendrán vida en sí. Cómo se

come y en qué consiste el modo y manera de comer este pan, no lo sabéis vosotros; sin embargo, «quienes no coman la carne del Hijo del hombre y no beban su sangre, no tendrán vida en sí». Lo dice, naturalmente, a seres vivos, no a cadáveres. Por eso añadió, para que no pensaran en esta vida y disputaran sobre ello: «quien come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna». Por tanto, no la tiene quien no come este pan y no bebe esta sangre; pues los hombres pueden tener la vida temporal sin lo mismo, pero de ninguna manera pueden tener la vida eterna. Por tanto, quien no come su carne y no bebe su sangre, no tiene la vida en sí, y quien come su carne y bebe su sangre, tiene la vida. Pero dos veces añadió «eterna». No ocurre lo mismo con el alimento que tomamos para mantenimiento de la vida temporal. Pues quien no lo toma, no vivirá, y, sin embargo, quien lo toma tampoco vivirá. Pues puede ocurrir que muchos que lo toman, mueran por edad, enfermedad o por cualquier accidente. Pero es distinto con este alimento y bebida, es decir, con el cuerpo y sangre del Señor. Pues los que no lo toman no tienen vida, y en verdad la eterna. Bajo esta comida y bajo esta bebida quiere, por tanto, que se entienda la comunidad del Cuerpo y de sus miembros, es decir, la santa Iglesia en sus santos y creyentes predestinados, llamados, justificados y glorificados. De ello lo primero ya ha ocurrido, a saber la predestinación; lo segundo y tercero ha ocurrido, ocurre y ocurrirá, a saber la vocación y justificación; pero lo cuarto es esperado, sin embargo, sólo existirá en realidad en el futuro a saber, la glorificación. El sacramento de estas cosas, es decir, la unidad del cuerpo y sangre de Cristo es preparado, en unos sitios diariamente y en otros ciertos días, y es tomado de la mesa del Señor, por unos para vida, por otros para muerte; pero la cosa misma, representada sacramentalmente, es salvación para todos los hombres, para nadie condenación, sea quien sea el que participe de ella.

Pero para que no creyeran, que en esta comida y en esta bebida se prometía la vida eterna de forma que quien los tomara no moría ya jamás ni siquiera según el cuerpo, se dignó salir al paso de tal idea. Pues cuando había dicho: «quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna» añadió inmediatamente después: «y yo lo resucitaré el último día», de forma que, mientras tanto, según el espíritu tiene la vida eterna en el descanso que abarca a los espíritus de los santos, pero respecto al cuerpo tampoco pierde la vida eterna, pero empezará a tenerla el último día.

«Pues mi carne—dijo—es verdaderamente una comida y mi sangre es verdaderamente una bebida.» Pues los hombres por la comida y bebida intentan no pasar hambre ni sed, pero eso sólo lo logran de verdad esta comida y esta bebida que hacen inmortal e incorruptible a quienes las prueban, es decir, la comunidad de los santos en la que habrá paz plena y perfecta unidad. Por eso, como otros varones de Dios han entendido antes de nosotros (San Cipriano, *Carta* 63; 76), nuestro Señor Jesucristo ha representado su cuerpo y su sangre en cosas que han sido unificadas de una pluralidad de cosas. Pues lo uno se hace uno de muchos granos, lo otro confluye en unidad desde muchas uvas.»

La eucaristía aparece, por tanto, como un factor unificador de la máxima importancia. Lo es de dos modos: por una parte, en

cuanto que Cristo en la eucaristía regala su propia muerte a la Iglesia, la muerte en que se ofreció al Padre, y por otra, en cuanto que la Iglesia acepta el regalo de su Señor, entrando en su sacrificio y ofreciéndose a sí misma por medio de él y con él. Como la Iglesia vive de la Cruz y Resurrección de Cristo, el acto en que celebre el sacrificio de Cristo como propio es el centro desde el cual existe. Toda la Iglesia se reúne en torno a ese centro. Y a la vez en cada celebración del sacrificio se intensifica su pertenencia a la cruz y resurrección de Cristo. Y así la celebración del sacrificio es a la vez expresión y fundamento de su unidad. Especialmente la comunión, participación perfecta del sacrificio de Cristo, funda y profundiza continuamente la unidad (cfr. sobre esto el vol. VI, § 259).

B. Factores jerárquicos-oficiales

Los factores de unidad estudiados hasta ahora están más en la esfera interior que en la externa, aunque penetran hasta la esfera externa y en cierto sentido no pueden existir sin formas visibles. Según el testimonio de la Escritura, a la Iglesia en cuanto comunidad visible y jerárquicamente organizada le compete también una unidad visible en sentido propio y formal.

a) Como hemos visto, tanto León XIII como Pío XII ven en la constitución primacial y en la constitución episcopal de la Iglesia la garantía más fidedigna de la unidad. En la Antigüedad fueron sobre todo Optatus de Mileve, San Jerónimo y San Agustín, quienes reconocieron en el papado el fundamento de la unidad de la Iglesia. San Cipriano piensa todavía más en la unidad de los obispos entre sí. Pero Optatus vió que ni la unidad místico-pneumática del culto, ni la del obispo, pueden preservar de escisiones. En aquel tiempo un altar estaba contra otro altar y una sede episcopal contra otra. La unidad sólo está garantizada en último término en los papas. Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, en reflexiones características, fundan la unidad de la Iglesia en el papa.

El papa en cuanto cabeza visible de la Iglesia es el cuidador y guardián de la unidad y de la comunidad. Como es en el sentido más alto y concentrado el instrumento de la actuación de Cristo en el Espíritu Santo, se puede decir que Cristo, Cabeza de la Iglesia,

se hace visible en él de manera especial. El es el Cristo hecho visible en toda la Iglesia. Es *caput secundarium*, mientras Cristo es *caput principale*, como dice Torquemada. Es el padre espiritual común de todos los cristianos. Si la Iglesia es Cristo manifestándose, tal situación aparece en el papa con la máxima claridad (véase § 172, II, A).

b) La unidad de la Iglesia está también anclada en los centros unificadores subordinados, de que consta la Iglesia: en los obispos. Lo mismo que el papa es fundamento, guardián y garantía de la unidad en la Iglesia total, el obispo lo es en la comunidad parcial que llamamos diócesis. Su significación para la unidad no consiste primariamente en que preside un gran cuerpo administrativo y tiene que mandar en cosas espirituales, sino en que, en cuanto padre espiritual de su diócesis, produce, cuida y protege la vida sobrenatural. Ello ocurre sobre todo en la administración del sacramento del orden, es decir, porque concede a otros bautizados la capacitación interior para engendrar, mediante la administración de sacramentos por su parte, vida divina nueva; pero también por el ejercicio del poder eclesiástico, por el ejercicio del poder disciplinar. San Pablo apunta a ello, cuando escribe a los Corintios: «Aunque tuvierais diez mil pedagogos en Cristo, no tenéis, sin embargo, varios padres; pues yo os he engendrado en Jesucristo por el Evangelio.» Se considera como padre espiritual, y a los ganados por él para Cristo los considera hijos suyos (*II Cor.* 6, 13; 12, 14; *Gal.* 4, 19; *I Thess.* 2, 7; 2, 11; *Phil.* 2, 22; *Filem.* 10). De acuerdo con esta designación de la actividad el apóstol, los obispos son llamados en la época siguiente «padres». En los siglos III y IV este tratamiento íntimo y familiar del obispo es común y popular. En cada ciudad se juntó una comunidad en torno al obispo. Formaba con él no una mera ciudad administrativa, sino una comunidad viviente. Cada ciudad comprendía sólo una comunidad cristiana y, en consecuencia, tenía sólo un jefe, una cabeza, sólo un maestro, un templo, una casa de Dios, una liturgia, un sacrificio, una oración. Ayudado por los sacerdotes y diáconos el obispo lo era todo en su Iglesia. Producía la unión con los Apóstoles; mantenía la Tradición y autoridad de la Iglesia; sólo él estaba capacitado para explicar la doctrina católica y gobernar la comunidad de los fieles, sólo él celebraba el sacrificio (cfr. Panfoeder, *Die Kirche als liturgische Gemeinschaft*, 1924, 30 y sig.). Desde el principio oímos muchas voces que exigen

la unidad con el obispo. Ya hemos oído a San Clemente de Roma y a San Ignacio. Lo mismo encontramos en San Ireneo, Tertuliano y San Cipriano. Según San Cipriano sólo hay una Iglesia porque sólo hay un oficio episcopal. La unidad del oficio episcopal atestigua la unidad de la Iglesia *(Carta* 55, 24). A Florentinus Puppianus que le envió una carta agresiva y sarcástica le escribe: «Sólo el pueblo unido con el obispo y el rebaño que depende de sus pastores constituye la Iglesia. Debes saber, por tanto: el obispo está en la Iglesia y la Iglesia está en el obispo, y si uno no está con el obispo, tampoco está en la Iglesia; pero adulan en vano quienes se acercan cautelosamente sin tener paz con los sacerdotes de Dios, y se imaginan secretamente que tienen comunidad con unos pocos; pues la Iglesia católica y una no está dividida ni tiene escisiones, sino íntimamente unida y juntada por el vínculo de los obispos estrechamente relacionados entre sí» *(Carta* 66, 8; BKV II, 288).

Mölher describe así la idea de los obispos en cuanto centros unificadores de las comunidades, puestos por el Espíritu Santo: «Todos los creyentes, tan pronto como se ha despertado en ellos el santo principio configurador se sienten relacionados unos con otros y tendiendo a la unificación de forma que no sienten satisfechos estos movimientos interiores hasta que no los ven expresados en una imagen. El obispo es, por tanto, la unificación visualizada de los creyentes en un lugar determinado, el amor personal de los mismos entre sí, la manifestación y centro vivo de la disposición de ánimo cristiana tendente hacia la unificación, y, como ésta es continuamente visible en el obispo, la caridad misma de los cristianos llegada a la conciencia, y el medio de mantenerla. En Clemente de Roma, que tuvo que apaciguar una comunidad; en Ignacio, que temía las escisiones; en Cipriano, que luchó con hombres orgullosos y egoístas, aparece a la base por todas partes la idea de que la unión en torno a un obispo es expresión del amor recíproco de todos. Por eso la comunidad de los fieles entre sí es medida por su unión con el obispo y el amor de los fieles a Cristo es el modelo primero de esa unión, y tal unión es, por tanto, imagen y copia de aquel amor. En este contexto de ideas para Ignacio el obispo es el antitipo de Cristo, y los obispos son llamados por él representantes de Cristo. Como el obispo es la caridad personificada de la comunidad y el centro de todos, quien está unido con él está también en comunidad con todos, y quien está separado de él está privado de la comunidad con los demás, está apartado de la Iglesia. La Iglesia está, por tanto, en el obispo y el obispo en la Iglesia. Por tanto, este centro es tan necesario, que sin él es impensable la unión de la comunidad, y el concepto de una Iglesia se define como un solo pueblo unido en un obispo. Dos obispos en una comunidad son, pues, algo tan imposible como dos centros en un círculo: uno de los dos no sería centro. En cuanto que en él se une, como en el centro de todos, lo cristiano de todos, lo expresa y es su órgano. Por eso no es posible sin él un acto religioso comunitario; él es el maestro público y ordinario (y aquí volvemos

a encontrar bellamente expresada la intuición fundamental de la Iglesia: ¿quién podría predicar la verdad mejor que la imagen de la caridad?), pues la doctrina apostólica dada a la comunidad está en él con la máxima plenitud; él expresa los movimientos religiosos de todos, su oración a Dios ante la comunidad es la oración de todos. Como la comunidad está en él y él en ella se dice que el poder de llaves ha sido dado a la comunidad y al obispo que es quien ejerce el poder concedido por Dios a la Iglesia; pero esto no significa otra cosa que los pecados son perdonados por la caridad. El pecado separa; su perdón implica una reunificación que sale del corazón: en el obispo, imagen de la caridad de todos, ocurre la reconciliación con todos; y Cristo da por bueno y bendice lo que ocurre del mismo modo que El obró. En cuanto imagen de la caridad de la comunidad, en cuanto testimonio el más bello de ella, es, por tanto, modelo de todas las virtudes cristianas (*1 Pet.* 5, 1-3). A él, el ideal, el modelo de la comunidad, su floración más bella, deben mirar todos, y quien vea su vida debe volver a Cristo con renovada animación. Su palabra es una corriente de vida interior; sus esperanzas revelan una riqueza inagotable de gracia divina. Es, por tanto, el padre, el esposo de la Iglesia, el órgano de Cristo que todo lo fecunda y vivifica. Por consiguiente, quien ha cometido un delito grave después del bautismo, es incapaz de este alto destino; no puede ser servidor del altar, y si lo comete siéndolo, no puede seguir. Como el obispo debe representar la caridad de todos en viva imagen, todos tienen que actuar en su elección; todos tienen que dar testimonio de que aventaja a todos en amor a Cristo y en energía para predicarlo; todos tienen que ver en él a aquel que los une a todos, a aquel, que, del mismo modo que representa la caridad de todos, debe tener también el amor de todos. No es más santo que los demás por ser sacerdote, sino que se hizo sacerdote porque era más santo. Quien busca la dignidad episcopal es incapaz de ella; y quien es capaz, no la busca; aquél no siente su carga y agobio, y quien la siente se retrae; se entrega a una llamada superior, no a la suya (a la voz de su orgullo, de su deseo de mandar, etc.). Por todo se prefirió decir, no que el obispo tiene estos o aquellos derechos, sino que le corresponde el cuidado y responsabilidad de toda la comunidad, y su oficio fué llamado servicio y a él servidor de todos» (*Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus,* editado, prologado y comentado por Jos. Geiselmann (1957), 178-182). Cuando se enfrió el amor «el obispo no resultó de la suprema actividad del amor que une y actúa en todos los fieles, sino que se relacionó cada vez más con la comunidad, como la ley con el hombre cuya disposición de ánimo es débil y no santa. La ley manda ahora lo que es contrario al hombre, lo que le repugna; el obispo entró cada vez más en una posición, en que tuvo que hacer e indicar lo que debía ser y hacerse, más que expresar en su existencia lo que era. La comunidad y el obispo se fueron apartando mutuamente y aparecieron en cierto modo como queriendo cosas distintas; en él tenía que hablar el Cristianismo a gentes que querían convertirse al Cristianismo por vez primera; otros tiempos, anteriores y más santos, le habían constituído en imagen comunitaria de todos, para que ahora hablara de nuevo a todos y los configurara; para que fuera la imagen expresiva del amor primero que fué abandonado, para que no dejara naufragar y engendrara de nuevo las mismas disposiciones de ánimo que le habían engendrado» (págs. 191 y sig.). Sin embargo, el obispo sigue

siendo siempre principio unificador y, por tanto, también fuente y signo de la unidad en la caridad.

Aunque en estas explicaciones, como en Ignacio de Antioquía, se ve con más fuerza la significación místico-pneumática del obispo que su importancia jerárquica, radicada en la Encarnación, y aunque Möhler mismo corrigió más tarde esta visión unilateralmente pneumática a favor de la concepción encarnacionista, sus explicaciones mantienen, sin embargo, su importancia incluso para su última concepción: pueden ser incorporadas en ella.

c) La diócesis reunida en el obispo se divide a su vez en comunidades parciales subordinadas, a saber, en parroquias. En el párroco se hace visible y se garantiza la unidad de los fieles reunidos en una parroquia. Tampoco la parroquia es una mera estructura jurídica, cuyos miembros viven juntos por calles y números y pagan impuestos y contribuciones a la misma iglesia, sino que es una comunidad de vida, cuya cabeza es el párroco. Participa de la paternidad espiritual del obispo, en tanto que por la administración de sacramentos engendra la vida sobrenatural y en tanto que parte el pan de la doctrina y de la vida. Los miembros de la parroquia son hijos de ella, nacidos al modo sobrenatural de existir en la pila bautismal, que están alrededor del mismo altar, para recibir el pan preparado y ofrecido por el padre de la familia y en último término, ocultamente por Cristo mismo. En concreto la Iglesia en cuanto comunidad le sale al paso a cada uno en la parroquia y en el párroco. Mediante la incorporación a la parroquia está incorporado a la diócesis y a la totalidad de la Iglesia que abarca todas las diócesis. El apartamiento de la parroquia significa, también, por tanto, un impedimento y estorbo en la comunidad con la Iglesia total. En las cartas de San Pablo, en las de San Ignacio y en la de San Clemente a los Corintios oímos continuamente la amonestación a la unidad de la comunidad. La comunidad de Corinto, de Efeso, de Tralles, de Magnesia, etc., representa para el hombre la manifestación concreta de la Iglesia. Sólo quien tenga unión con esa comunidad concreta, tendrá comunidad con la Iglesia de Dios.

C. *La unidad de los factores pneumático-personales y jerárquico-oficiales*

Aunque hemos distinguido los factores de unidad externos o jerárquicos-oficiales e internos o pneumático-personales, hay que acentuar que no se puede separar ambos grupos. Lejos de correr uno junto a otro y sin unión, constituyen una unidad viva, pues la tarea, poder y obligación de los portadores de jerarquía es engendrar continuamente la vida espiritual de la Iglesia, la fe, esperanza y caridad, y, además de engendrarla, cuidarla de los peligros y llevarla a madurez. Cumplen esa tarea ejerciendo los poderes a ellos concedidos en la predicación de la palabra y administración de sacramentos. Sin su mano ordenadora la vida cultual caería en el caos. Sin su poder de orden se convertiría en un transcurso vacío. La unidad pneumática necesita, por tanto, asegurarse en la unidad jerárquica. Por otra parte la unidad jerárquica recibe su sentido en el cuidado de la unidad pneumática. No se comprendería totalmente esta relación, si no se concediera también a los portadores de la jerarquía el poder pastoral o de jurisdicción que es poder legislativo y penal. Este poder fué fundado por Cristo mismo y tiene, por tanto, carácter divino, aunque su ejercicio esté unido con debilidades humanas. El poder de jurisdicción sirve tanto a la seguridad del orden externo como a la protección de la unidad interior de la Iglesia.

4. *Multiplicidad en la unidad*

a) Por muy insistentes que suenen los testimonios de la Cristiandad antigua sobre la unidad de la Iglesia, y por conminadoras e íntimas que sean las súplicas y advertencias hechas a la comunidad, la unidad nunca es descrita ni exigida como uniformidad. La unidad es esencialmente distinta del colectivismo. Los bautizados forman una comunidad, en la que cada uno conserva su mismidad. Precisamente en los textos en que San Pablo llama «un solo hombre» a los unidos con Cristo, se dirige a ellos como a hermanos. Amonesta a cada uno a ser como es. Cada uno conserva su ser propio, su ser especial y su responsabilidad. Esto es tan perceptible, que San Pablo ruega que cada uno soporte las cargas de los demás

(Gal. 6, 2). Cada uno debe examinar su acción, para que no se haga molesto al otro *(Gal.* 6, 4 y sig.).

Los cristianos son en Cristo una unidad ontológico-pneumática, pero esa comunidad de ser tiene que ser realizada en la personal disposición de ánimo de cada uno. La unión en el ser debe convertirse en comunidad de vida mediante la ordenación libre y responsable en la totalidad y con esfuerzos constantes. A los Filipenses, a quienes él lleva en el corazón como compañeros en la gracia, lo mismo en su prisión, que en la defensa y fortalecimiento del Evangelio (1, 7), les dice San Pablo estas cordiales palabras: «Sólo os ruego que viváis de manera digna del Evangelio de Cristo, para que, sea que yo vaya y os vea, sea que me quede ausente, oiga de vosotros, que estáis firmes en un mismo espíritu, luchando a una por la fe del Evangelio, sin aterraros por nada ante vuestros enemigos, lo que es para ellos una señal de perdición, mas para vosotros señal de salud, y esto de parte de Dios. Porque os ha sido otorgado no sólo creer en Cristo, sino también padecer por El, sosteniendo el mismo combate que habéis visto en mí y ahora oís de mí.

Si hay, pues, en vosotros algún poder de consolar en Cristo, algún refrigerio de amor, alguna comunicación del Espíritu y entrañas de misericordia, haced cumplido mi gozo teniendo todos el mismo pensar, la misma caridad, el mismo ánimo, el mismo sentir. No hagáis nada por espíritu de competencia, nada por vanagloria; antes, llevados de la humildad, teneos unos a otros por superiores, no atendiendo cada uno a su propio interés sino al de los otros» *(Phil.* 1, 27-2, 4). Alfred Läpple, *Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman*, parte I (MThSt II, 6), 1952.

Cada bautizado existe sólo en la ordenación dentro de la totalidad y la totalidad existe únicamente en el conjunto de muchos. El individuo no se pierde en esa ordenación, sino que cada uno contribuye a la edificación del todo en libre y responsable entrega al conjunto. Precisamente el conjunto que lo abarca es el espacio en que puede y tiene que desarrollarse libremente sus fuerzas. La obligación que se le impone por ello, quiere someter el egoísmo que ponen en peligro y hasta destruyen el mundo y la propia mismidad, pero no paralizar ninguna fuerza ni destruir ningún dote especial. La ordenación del individuo es distinta del ajustamiento de las partes en la masa. La masa surge por amontonamiento de partes, que

no conservan ningún ser especial ni característica alguna. La comunidad, en cambio, ofrece al individuo la posibilidad de desarrollarse. Comunidad y masa son, por tanto, oposiciones que se excluyen. Cfr. M. Schmaus, *Der Mensch als Person und Kollektivwesen in christ.-theol. Sicht*, en: «Synthetische Anthropologie», edit. por L. von Wiese y V. G. Spechtl (1950), 91-102.

b) El hombre es esencialmente un ser comunitario (cfr. vol. II, § 131). Su existencia es co-existencia. Sólo es él mismo en la ordenación al tú. Esta ordenación es el punto de arranque para la coordinación de todos los bautizados en Cristo. En ella recibe el hombre su plenitud suprema que trasciende todas las posibilidades y esperanzas terrenas. Si el hombre sólo puede entenderse rectamente, valorar y amar, es decir, realizarse afirmando su relacionalidad, entregándose a la comunidad y, por tanto, siendo él mismo solo en la entrega, se hace él mismo en sumo grado mediante su entrega al «nosotros» de la comunidad de la Iglesia. Por ese sacrificio se alcanza a sí mismo. En la comunidad los individuos conservan no sólo su diversidad, sino incluso su oposición. Precisamente en ello se basa la vida comunitaria.

Que tales oposiciones no destrozan, sino condicionan la vida comunitaria, se ve en la vida trinitaria de Dios, modelo y fuente de toda vida comunitaria terrena. Las oposiciones relacionales que hay entre el Padre y el Hijo, por una parte, y el Espíritu Santo, por otra, fundan en Dios una vida de inimaginable fuerza y fecundidad. Si la tensión entre el Padre y el Hijo se aflojara un poco, se aniquilaría toda la vida divina (cfr. la doctrina de las relaciones divinas, § 58). La verdadera vida sólo existe en la tensión de disposiciones, inclinaciones y deseos opuestos entre sí. La unidad viviente exige oposiciones y contrastes. Donde no existen no hay unidad, sino uniformidad; no hay vida, sino muerte. En la unidad viviente tiene que haber los contrastes de mandato y obediencia, palabra y respuesta, dureza y bondad, obligación y libertad. Sólo se rompería la unidad si las oposiciones y contrastes degeneraran en contradicciones Los contrastes están recíprocamente ordenados. Las contradicciones se excluyen. Sería, por tanto, erróneo creer que la unidad de la Iglesia no es impedida por la diversidad de los grupos eclesiológicos con sus contradictorias doctrinas, o pensar incluso que en ello se manifiesta la riqueza de la Iglesia. La vida necesita tensión. Pero las contradicciones internas la ponen tan en peligro como la unifor-

midad. La «Iglesia una, santa y católica» no puede ser, por tanto, una estructura de doctrinas enemigas y contradictorias entre sí, de doctrinas que, por tanto, se niegan recíprocamente.

c) La diversidad es tan originalmente dada como la unidad. No se basa en concesiones, sino que crece desde el mismo fondo que la unidad: de la vida de los bautizados en Cristo. Por eso escribe Möhler: «Y del mismo modo que son posibles estas verdaderas oposiciones, tienen que poder ser reales, porque la verdadera vida, por su parte, consiste en la compenetración de los opuestos» *(Die Einheit der Kriche,* § 46). En el equilibrio práctico de unidad y multiplicidad jamás se pasará, claro está, de un ensayo e intento continuamente renovados.

d) La diversidad está condicionada por factores naturales y sobrenaturales. Primero están las características individuales de los miembros de la Iglesia y después su pertenencia a un determinado pueblo y a una raza determinada. Según el principio de Santo Tomás de que cada uno aprehende la realidad del modo correspondiente a sus características, la fe y la vida de fe están, respectivamente coloreadas por las propiedades innatas de cada uno. Esto no significa que de la totalidad de la Revelación esté permitido elegir una parte. Tal cosa sería herética. Significa que cada uno se apropia la Revelación con diversas vibraciones sentimentales y emociones, con distintas imágenes representativas y distintas series de asociación. Möhler llamó la atención sobre las diferencias individuales dentro de lo común. Lo mismo vale también de los pueblos. Cada pueblo tiene sus características particulares basadas en circunstancias diversas. Según el mandato de bautizar la predicación del Evangelio debe dirigirse primero a los pueblos y a través de los pueblos a los individuos *(Mt.* 26, 18). Se propone como norma que los pueblos entren en la Iglesia. Existen, por tanto, en la Iglesia no sólo individuos con sus diferentes disposiciones, concepciones, intenciones y modos de vivencias, sino también pueblos con sus diferentes caracteres. Ninguno de ellos debe ser destruído; todos deben manifestarse y realizarse ordenados en la totalidad y desde la fuerza de la comunidad. En este sentido, y sólo en éste, se puede hablar de la iglesia francesa, inglesa, alemana, americana, etc. Siempre es la misma Iglesia, pero su imagen manifestativa está en cada país codeterminada por el carácter del país en cuestión. En la recí-

proca ordenación y tensión de todos se revela la riqueza de la vida. La unidad sólo sería puesta en peligro si un hombre o un pueblo determinado pretendiera construir él solo la Iglesia.

e) Otra razón de la multiplicidad en la unidad está en el ser gracioso y gratuito de la Iglesia misma. En razón del eterno plan de la economía divina los miembros de la Iglesia tienen diversos dones y tareas espirituales. San Pablo describe su multiplicidad en la primera *Epístola a los Corintios* (cap. 12). En ella censura las disensiones surgidas en Corinto en razón de los múltiples dones. Pero no condena la multiplicidad misma. Sólo exige que todos los dones se ordenen a la comunidad de la Iglesia, de forma que todos sirvan a la edificación del Cuerpo de Cristo.

f) Muchas veces se unen lo natural y sobrenatural para la multiplicidad ordenada dentro del ámbito de la Iglesia. Ocurre esto, por ejemplo, en las escuelas teológicas, que resuelven de modos distintos las cuestiones controvertidas, la mayoría de las veces impulsadas por un *a priori* filosófico distinto. Lo mismo vale de los diversos fundadores de órdenes y de las diversas órdenes religiosas. Todas viven del único espíritu de Cristo. Pero lo representan de modos diversos, sin destruir la unidad de la Iglesia. Cada comunidad religiosa forma en cierto sentido una individualidad espiritual. Pero todas se ajustan al todo. Viven incluso de la comunidad de toda la Iglesia y sólo gracias a sus fuerzas pueden desarrollarse con su propia individualidad. Y así representan a la comunidad con un determinado matiz. Se verá claro si se piensa en las diferencias que existen entre los franciscanos y sus diversas ramas, entre los dominicos y los jesuítas.

g) La diferencia más importante está representada en la distinción entre sacerdotes y laicos. A los sacerdotes en razón del orden les competen facultades y tareas que no tienen los laicos. En especial son exclusivos del sacerdote los poderes de consagrar y perdonar los pecados. Sin embargo, por otra parte, todos los bautizados participan del oficio sacerdotal de Cristo. Los bautizados no ordenados sólo pueden cumplir su carácter sacerdotal en conexión, ordenación y subordinación al sacerdocio oficial jerárquicamente graduado. Se ve esto, sobre todo, en la celebración de la eucaristía. La actividad de las personas oficiales es necesaria e imprescindible

para la edificación del Cuerpo de Cristo. Para su vida total y plena también es necesario e imprescindible la actividad de los demás miembros de la Iglesia. Según el testimonio de la Escritura hay que atender a que cada uno cumpla su tarea y a que nadie sea apartado de las tareas para las que ha sido autorizado y capacitado por funciones que otros pueden desempeñar. De San Pablo proceden las afiladas palabras: «Cristo no me ha enviado a bautizar, sino a predicar el Evangelio» *(I Cor.* 1, 17). En los *Hechos de los Apóstoles* se cuenta que los doce convocaron una reunión y dijeron: «No es razonable que nosotros abandonemos el ministerio de la palabra de Dios para servir a las masas. Elegid, hermanos, de entre vosotros a siete varones, estimados de todos, llenos de espíritu y de sabiduría, a los que constituyamos sobre este ministerio, pues nosotros debemos atender a la oración y al ministerio de la palabra...» *(Act.* 6, 2-4). De esto hablaremos más extensamente al estudiar el bautismo, vol. 6; § 238.

Llamamos la atención en este lugar sobre el hecho de que la Escritura atestigua muchas veces la eficacia de los miembros no ordenados de la comunidad, de los laicos. San Pablo describe extensamente la actividad de todos los miembros de la Iglesia en la primera *Epístola a los Corintios (I Cor.* 12-14; especialmente, 14, 26-40) y exhorta a los Corintios indistintamente a que lo hagan todo para edificación de toda la comunidad. Precisamente los miembros más importantes son requeridos a no despreciar a los menos considerados y a no creer que puedan pasarse sin ellos. Pero los miembros aparentemente débiles del cuerpo son especialmente necesarios y a aquellos que tenemos por innobles, les concedemos honores especiales *(I Cor.* 12-14; véase también *Rom.* 12). Los bautizados desarrollaron gran actividad en la extensión del Cristianismo. En *Act.* 8, 1-4 y 11, 19-21 se cuenta, que los cristianos dispersados por la persecución de Jerusalén predicaron la palabra de Dios en cualquiera parte que estuvieran. En sus viajes misionales San Pablo se acompañaba siempre de bautizados, que estuvieron durante años al servicio de la Iglesia, antes de recibir las órdenes, por ejemplo, Marcos, Timoteo, Lucas, Tito, Silas, Sóstenes, Aristarco, etc. La *Epístola a Filemón* es un capítulo instructivo sobre la ayuda de los laicos. En su actividad misional en Roma San Pablo tropieza con un esclavo que ha huído de casa de su señor, desde la lejana Asia Menor. El Apóstol le gana para Cristo. El esclavo se hace hijo suyo. Y el pícaro de antes, el fugitivo sin patria, presta servicios tan

valiosos en la predicación del Evangelio, que al Apóstol le parece difícil desprenderse de él. Pero se ofrece ocasión de remitirlo a su señor de derecho, al cristiano Filemón, y San Pablo aprovecha la ocasión. Sabe, por supuesto, que Filemón no hará quemar la señal de esclavo al fugitivo, sino que lo recibirá como a hermano suyo; hasta está seguro de que el esclavo significará algo para la comunidad cristiana colosense. También en el capítulo final de la *Epístola a los Romanos* confiesa agradecido cuánta ayuda fiel ha recibido el Apóstol y la comunidad romana de los creyentes, que no pertenecen al clero. En *I Pet.* 3, 1 se espera de las mujeres, que por su santa conducta, por su sentido cristiano, ganen para la fe de Cristo a sus maridos paganos, aunque ellos no oigan el Evangelio. En *Hebr.* 6, 12 se supone incluso, que quien ha pertenecido ya por largo tiempo al Cristianismo, es ya también el mensajero de la fe cristiana para los demás. En *III Jo.* 8 se recomienda la hospitalidad con los hermanos que van de viaje, que partieron por amor al nombre de Jesucristo: «Estamos obligados a recibirlos, para que seamos colaboradores en pro de la verdad.» Todo miembro de la comunidad está evidentemente obligado a obrar en servicio de la verdad. Möhler indica que el llamar a la Iglesia «casa» testifica una actividad de todos los miembros de la Iglesia. Este nombre supone, por una parte, una comunidad externa y una unión de las partes, pero, por otra parte, supone también una compenetración y cooperación de todos los que pertenecen a la comunidad doméstica. Todos los domésticos colaboran en la edificación de la casa. También en la época postapostólica está abundantemente atestiguada la participación activa de los laicos en la edificación de la Iglesia. El sermón más antiguo que conservamos (la llamada segunda carta de San Clemente) tal vez proceda de un laico. San Justino cuenta la predicación misionera de los laicos *(Diálogo con Trifón,* cap. 3). Celso reprocha a los cristianos que hasta los artesanos desarrollan gran actividad para extender el Cristianismo (Orígenes, *Contra Celso,* lib. 3, cap. 55). El historiador de la Iglesia Eusebio cuenta que Orígenes, aunque todavía no era sacerdote, fué rogado por los obispos, para enseñar públicamente en el templo y explicar las Sagradas Escrituras *(Historia de la Iglesia,* lib. 6, cap. 19). En el siglo III la predicación de los laicos se hizo cada vez más rara y después desapareció del todo hasta que en el siglo XIII recibió nuevo impulso gracias al movimiento franciscano. Precisamente San Francisco mismo es un ejemplo de la gran significación que puede tener un laico

para la edificación de la Iglesia (H. Vogels, *Laienhilfe im Urchristentum,* en: «Hochland» 33 (1936), 289-299). Más tarde hablaremos detenidamente sobre este tema.

5. *Figuras expresivas de la unidad de la Iglesia*

La comunidad visible-invisible de la Iglesia se realiza como comunidad de fe, como comunidad de oración, como comunidad de dolor y como comunidad de obediencia. La fe y celebración cultual son también—como hemos visto—factores unificadores en la Iglesia. A la vez son expresión de la comunidad eclesiológica. De esta última función vamos a hablar a continuación.

a) En primer lugar, la unidad de la Iglesia se manifiesta en la vida común de la fe. La comunidad de la fe se hace visible en la confesión común de Cristo tal como se expresa en los Símbolos. Se manifiesta todavía con más fuerza y eficacia en la configuración de la vida desde las fuerzas fundamentales de la fe viva, es decir, de la caridad sellada por la fe. Hasta cuando un cristiano configura su vida, en cuanto individuo, desde esas energías, lo hace como miembro de la Iglesia. Como la comunidad actúa en el individuo y sólo así puede actuar, el «nosotros» de la Iglesia obra también en la profesión de fe y en la configuración de la vida del individuo. La fe de cada uno se apoya en la fuerza creyente y disposición para creer de todos. La comunidad de fe no impide la diversidad en la penetración y explicación de la fe, ni los modos diversos de configurar la vida creyentemente. Las diversas direcciones de pensamiento en los Padres y teólogos posteriores son un ejemplo claro de ello. La mayor diversidad dentro de la unidad está representada en el pensamiento creyente de Oriente y Occidente (por ejemplo, en la comprensión teológica y penetración de la figura y obra de Cristo, de la Trinidad divina, de los sacramentos, de la gracia). Esta diversidad es el fruto de la vida comunitaria dentro de la Iglesia. El hereje exagera la diversidad hasta la contradicción con la comunidad. Pretende que sólo está justificada su concepción. Y así se sitúa fuera de la comunidad menos por lo que afirma que por lo que niega.

b) El carácter y ser de cualquier comunidad se revela sobre todo en sus celebraciones. La celebración en que se manifiesta la

Iglesia es la liturgia. La liturgia es la oración comunitaria y el sacrificio comunitario de la Iglesia. En la liturgia reza el «nosotros» de la Iglesia, que habla al Padre por Cristo y en Cristo. La oración es hecha por todos para todos. La frecuente expresión «nosotros» con sus diversas variantes lo demuestra. Como antes vimos, la Iglesia es siempre llevada ante la faz del Padre por Cristo en el Espíritu Santo. Cristo reza sin interrupción al Padre. En este movimiento de Cristo hacia el Padre la Iglesia es incorporada en el Espíritu Santo. En la oración se hace ella misma consciente de ese continuo movimiento y lo acepta en su voluntad y caridad. Y así su oración es, sobre todo, una alabanza al Padre hecha con Cristo (cfr. el próximo capítulo). Pero también cuando el individuo reza para sí, lo hace como miembro de la Iglesia. Y por eso también esta oración es incorporada al movimiento en que es asumida la Iglesia, y en él es llevada hasta el Padre. Por tanto, las oraciones del bautizado siempre llegan hasta Dios.

Pero la liturgia es, sobre todo, comunidad de sacrificio. El sacrificio de la Cruz fué la coronación y plenitud de la obra salvadora. En él se resume y cumple todo lo anterior. A través de la muerte Cristo llegó a la gloria. En el sacrificio de la Cruz se cumple, por tanto, el sentido y finalidad de su venida. El sacrificio de la misa es la actualización, hecha por la Iglesia, del sacrificio de la Cruz. Si la Iglesia es el Cuerpo de Cristo crucificado y resucitado, la comunidad de los unidos con Cristo, el sacrificio de la misa es la actualización de la obra de Cristo por antonomasia, el acontecimiento en que se realiza y cumple con la máxima pureza el ser y sentido de la Iglesia. En el ofrecimiento del sacrificio de Cristo la Iglesia total se manifiesta como comunidad de los insertados en la muerte y resurrección de Cristo (*Rom.* 6). Cada misa es, por tanto, una obra de la Iglesia total. Pero la Iglesia sólo obra por medio de sus miembros. Aunque cada misa es ofrecida por toda la Iglesia, el sacrificio es realizado por un individuo. En ello, sacerdotes y laicos tienen funciones diversas e impermutables. Sólo el sacerdote tiene poder para consagrar. Pero todos participan en el sacrificio del modo correspondiente a cada uno. Alrededor de estos individuos se congrega invisiblemente toda la Iglesia como comunidad de sacrificio. Es representada visiblemente por los creyentes que «están alrededor» del altar del sacrificio. Estos se convierten aquí y allí en concreta comunidad de sacrificio que representa a la Iglesia total. Como antes vimos, normalmente la comunidad parcial inferior den-

tro de la Iglesia es la parroquia. Si la Iglesia en cuanto totalidad es comunidad de sacrificio, congregada alrededor de Cristo oferente, la parroquia—Iglesia en pequeño—es también comunidad de sacrificio por su esencia más íntima. Los domingos se reúne alrededor de Cristo oferente, cuyo instrumento visible es el sacerdote. Pero la comunidad de los reunidos para el sacrificio no es una mera reunión de espectadores, sino comunidad de participantes que cooperan, hablando y obrando, en el sacrificio. Obran como hombres unidos con Cristo oferente y unidos entre sí en una comunidad sacrificial. Al pleno cumplimiento del sentido del sacrificio dominical pertenece, según esto, el ser configurado como celebración comunitaria, de la que nadie es excluído. En el sacrificio se prepara el banquete. Y de nuevo el pleno cumplimiento del sentido de la misa pide que todos los que se han reunido en torno a Cristo, para alabar en el sacrificio por Cristo y con Cristo al Padre, cuyos hijos son, se lleguen a la mesa para encontrar y comer el pan preparado y ofrecido por Cristo mismo. Excluirse sin razón de él es semejante a que un hijo se mantenga alejado del banquete familiar común ofrecido por el padre. En la liturgia la Iglesia se realiza, por tanto, como comunidad de sacrificio y como comunidad de banquete. En ella, a la vez, se fundamenta más segura la comunidad. Dice San Pablo: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan» *(1 Cor.* 10, 16-17). San Ignacio ve en los partícipes del sacrificio «compañeros de viaje, portadores de Dios, portadores del templo, portadores de Cristo, portadores del santuario, adornados en todo con los preceptos de Cristo» *(Carta a los Efesios* 9, 2; 4; 13, 1; *A los Filipenses* 4; *A los de Magnesia* 7; cfr. Chr. Panfoeder, *Die Kirche als liturgische Gemeinschaft;* C. Noppel, *Die neue Pfarrei,* 1939, 69-78). Sólo quien está dentro del santuario del sacrificio está libre del egoísmo y orgullo (San Ignacio, *Carta a los de Tralles* 7, 2). Y. Pascher, *Eucharistia. Gesalt und Vollzug,* 1953, 2.ª ed. Fr. X. Arnold, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft,* 1955.

El sacrificio significa la entrega al Padre nacida del amor. La entrega a Dios demuestra su seriedad en la entrega a los hermanos. Por eso el altar cristiano está a la vez rodeado de la mesa de ofrendas, en la que se depositan en el ofertorio las ofrendas caritativas, para que participen de la bendición del sacrificio (Th. Klauser, *Die*

Konstantinischen Altäre der Lateranbasilika, en: «Römische Quartalschrift» 43 (1936), 179-186). El punto de partida de toda caridad es el altar del sacrificio. En él recibe su verdadera figura, su fuerza e intimidad. En él es inmunizada del egoísmo y orgullo.

c) Si la Iglesia es esencialmente comunidad, todo lo que contradice a la comunidad contradice al ser más íntimo de la Iglesia. Así se entiende que en la Escritura se exija como postura de los cristianos la caridad, la disposición al sacrificio, el servicio, y sean marcadas a fuego como anticristianas las posturas del odio, del ánimo de pelea, del egoísmo. Así se entiende la tristeza y opresión en que la Iglesia cae por culpa del cisma y la herejía, y se comprende la alegría con que presencia el fin de las luchas y disensiones.

El obispo de Roma escribe a San Cipriano respecto a los que fueron débiles en la persecución de Decio, pero volvieron después al Cristianismo: «Pidieron perdón y quisieron presentar a Dios un corazón inocente de ahora en adelante, siguiendo las palabras del Evangelio: bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios... Tuvo que ser dado a conocer al pueblo, pues debía ver de nuevo en la Iglesia a quienes con dolor habían visto errar fuera de ella por tanto tiempo. Fué una gran confluencia de hermanos. Fué la voz de acción de gracias de todos a Dios; la alegría del corazón se expresó en lágrimas; se abrazaron los unos a los otros, como que acabaran de ser sacados de la prisión. Sabemos, decían, que Cornelio, obispo de la santa Iglesia católica, nos fué dado por Dios el Todopoderoso y por Cristo nuestro Señor. Confesamos nuestro error. Fuimos engañados. Fuimos embaucados por la palabrería engañosa e infiel; pues aunque parecía que teníamos comunidad con herejes y cismáticos, nuestro corazón estuvo siempre sinceramente en la Iglesia. Sabemos que existe un solo Dios, un solo Cristo, a quien confesamos, y un solo Espíritu Santo, que sólo tiene que haber un obispo en una Iglesia católica» (*Carta* 49 entre las *Cartas de San Cipriano;* cfr. BKV II, 156). El papa Eugenio IV expresa así las sensaciones que animaron a la Iglesia cuando en 1439 se reunieron la Iglesia oriental y la occidental en Florencia: «Alegraos, cielos, y tú, tierra, salta de júbilo: ha sido aniquilada la pared divisoria que separaba a la Iglesia oriental y occidental. Han vuelto la paz y la concordia; pues la piedra angular, Cristo, que hace uno de dos, une con los lazos seguros de la caridad y de la paz ambas paredes y las mantiene unidas con el vínculo de la eterna unidad, y después de un largo y triste mal de muchos años, después de las tinieblas espesamente oscuras de una escisión de muchos años luce de nuevo para todos el alegre brillo de la unidad anhelada. Alégrese nuestra madre la Iglesia, a quien ahora es permitido ver volver a la unidad y a la paz a sus hijos hasta ahora en lucha; ella, que en otro tiempo, durante la separación lloró amargas lágrimas, ahora da gracias a Dios con ilimitada alegría por su bella armonía con Dios omnipotente. Todos los creyentes del universo, todos los que se lla-

man cristianos deben felicitar a su madre, la Iglesia católica, y alegrarse con ella.» La unión de entonces no se llegó a realizar en la práctica. La escisión fáctica (no formal) que dura hasta hoy en día sólo puede ser superada desde la meditación en el ser más íntimo de la Iglesia como comunidad de los cristianos, en la caridad nacida de tal meditación y en el arrepentimiento del desamor, celos y egoísmo que condujeron a la separación. Cfr. Wl. Soloviev, *Morarchia Sàncti Petri*, 153; H. Grègoire, *Die geschichtliche Warheit über das griechische Schisma*, en: «Catholica» 7 (1938), 61-66.

d) Una forma especial de la comunidad sacrificial es la comunidad en el dolor. Esta forma de comunidad es especialmente apropiada al eón actual, en el que existe la muerte. Si la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, tiene que realizarse en ella la pasión y gloria de la Cabeza. Mientras existan las formas provisionales de este mundo, el dolor será más sensible y urgente que la gloria. La Iglesia se encuentra todavía en el estadio en que estuvo Cristo antes de resucitar, en el que no había irrumpido todavía la gloria de Dios. El dolor es, por tanto, signo de la unión con Cristo. Es el sello de la comunidad con Cristo.

Los dolores son los estigmas de Cristo *(Gal.* 2, 19; 6, 17; *II Cor.* 4, 10 y s.; 12, 10; *Phil.* 1, 29). En el ofrecimiento del sacrificio de Cristo, en el sacrifico de la misa, realiza la Iglesia su comunidad con Cristo, que pasó por la muerte hacia la gloria. Se puede decir, por tanto, que en el dolor se realiza sensiblemente la comunidad sacrificial con Cristo realizada en el sacrificio de la misa. Cristo, al morir, superó las transitorias formas de existencia de esta peregrinación y ganó el modo de existencia de la gloria. Por la participación de los cristianos en la muerte de Cristo, tal como ocurre en el dolor y en la muerte, también en los cristianos crece la gloria, la vida. El dolor tiene, por tanto, la fuerza y virtud de elevar la gloria. Ahora bien, según el testimonio de la Escritura tiene esa fuerza no sólo para quien sufre, sino también para los demás. San Pablo escribe a los Corintios, que él se ha entregado continuamente a la muerte por amor de Jesús, para que en su cuerpo mortal se revele también la vida de Jesús y continúa: «por eso obra en nosotros la muerte, en vosotros, en cambio, la vida» *(II Cor.* 4, 11 y sig.). A los Colosenses les escribe: «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su Cuerpo, que es la Iglesia» *(Col.* 1, 24). En ambos textos se dice que los sufrimientos de San Pablo acarrean provecho a otros. Para entender estos textos puede servir una idea de los

padres griegos. Cristo en la Cruz asumió la maldición que Dios pronunció sobre la creación por culpa del pecado y la venció aceptándola. Cada uno se libra de la maldición sometiéndose a ella con Cristo, es decir, sometiéndose libremente a la ley del dolor y de la muerte, introduciéndose por medio de su padecer y morir en la muerte de Cristo. Entonces vencerá en Cristo la maldición. La Pasión de Cristo tiende, pues, al dolor del cristiano. Sólo llega a su plenitud cuando se realiza en el dolor del cristiano. En él se realiza como poder de glorificación. Del mismo modo que Cristo llega a su plenitud en la Iglesia, en tanto que la Encarnación se ordena a la Iglesia, la Pasión de Cristo logra su plenitud, cuando en el dolor de los cristianos se manifiesta como la fuerza que anula la maldición. La Pasión de Cristo no está, por tanto, completa todavía. Sólo se completará con la muerte del último cristiano. Así se entiende que San Pablo se alegre en el dolor. Pero su dolor es provechoso no sólo para él, sino para los demás, para toda la Iglesia. ¿En qué consiste el provecho? Se podría pensar en que Dios ha fijado una medida determinada de dolor para toda la Iglesia, que tiene que ser padecido. Cuando más padezca San Pablo, menos dolor caerá sobre los demás miembros de la Iglesia. Sin embargo, tal explicación no parece ni necesaria ni justificada. La idea de que Dios ha estatuído una medida determinada de dolor, que tiene que ser padecido, no se puede documentar de ningún modo. Además la experiencia no da la sensación de que el dolor haya disminuído desde San Pablo. De hecho, en los textos citados no se dice que el dolor de San Pablo ahorre a los demás el dolor o se lo disminuya. Expresamente sólo se habla de que el dolor del Apóstol obra en otros la vida, la gloria. Esto es exacto, aunque aquéllos, para quienes es provechoso el dolor del Apóstol, tengan que sufrir también ellos mismos. La utilidad o provecho tendría que verse entonces en el hecho de que Dios por el dolor del Apóstol hace que las fuerzas de gloria y los gérmenes de vida eterna sean más poderosos y eficaces en la Iglesia, e infunde más confianza y disposición en los corazones. Si todos tienen que permitir que se cumpla sobre ellos la ley de la muerte en Cristo y por Cristo, para alcanzar la gloria, el dolor no puede serle ahorrado a nadie. La comunidad en el dolor consiste, por tanto, en que por el dolor de uno Dios da más confianza y docilidad a otro para entrar en la muerte de Cristo, aumentando así las fuerzas de la vida de gloria.

e) Por lo que respecta a la comunidad de obediencia, se funda en el reconocimiento de los poderes jerárquicos, que Cristo instituyó. Tiene gran importancia, porque es capaz de reunir y juntar a la Iglesia en verdadera unidad social frente a las fuerzas centrífugas del orgullo y de la propia voluntad. Ya indicamos antes que no es ningún peligro para la verdadera libertad. Véase § 172, I, 5.

6. *La comunión de los santos*

A. Unión recíproca de los vivos

a) De estas reflexiones se desprende que entre los cristianos hay un intercambio de energías y bienes, que la caridad y la fe y la oración de uno se convierten en bendición para todos. Expresamos este hecho con el nombre de *communio sanctorum*. Esta expresión, que aparece por vez primera en Nicetas de Remesiana, se añade al símbolo apostólico de la fe en el siglo IV. La expresión significó al principio la comunidad en la posesión de bienes santos, no la comunidad de personas. El genitivo *sanctorum* es, por tanto, originalmente objetivo, no personal. Aparece claramente en una explicación de Nicetas de Remesiana, que dice: «Cree, por tanto, que has conseguido en esta Iglesia una la co-posesión de los bienes santos.» Pero a lo largo del tiempo la expresión adquirió la significación personalista que actualmente nos es familiar.

b) El hecho de la *communio Sanctorum* es expuesto por Pío XII, de acuerdo con toda la tradición eclesiástica, en la encíclica *Mystici Corporis* de la manera siguiente: «Y aunque la oración común y pública, como procedente de la misma Madre Iglesia, aventaja a todas las otras por razón de la dignidad de la Esposa de Cristo, sin embargo, todas las plegarias, aún las dichas muy en privado, lejos de carecer de dignidad y virtud, contribuyen mucho a la utilidad del Cuerpo místico en general, ya que en él todo lo bueno y justo que obra cada uno de los miembros redunda, por la Comunión de los Santos, en el bien de todos» (trad. de edit. Sal Terrae).

c) La solidaridad de todos los miembros de la Iglesia es atestiguada en la Escritura, cuando San Pablo dice: «A fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se pre-

ocupen por igual unos de otros. De esta suerte, si padece un miembro todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan. Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo y cada uno en parte» (*I Cor.* 12, 25-27; cfr. *Rom.* 12, 4). El Apóstol amonesta muchas veces a rezar por los demás (por ejemplo, *Rom.* 1, 7 y sig.; 15, 30 y sig.; *Eph.* 6, 18 y sig.). Sobre el testimonio de la Escritura a propósito de la oración de intercesión véase M. Schmaus, *Mariología*, § 10.

En la Iglesia primitiva se manifestó la fe en la comunión de los santos en la oración de unos por otros, practicada desde el principio (por ejemplo, Clemente de Roma, *Carta a los Corintios*, 55, 6; 56, 1; Ignacio de Antioquía, *A los Efesios* 1, 2; 2, 1; 10, 1; *A los de Magnesia* 14; *A los de Tralles* 12, 3, etc.; Justino, mártir, *Apología* I, 61. 65).

d) El intercambio espiritual entre los miembros de la Iglesia no ocurre automáticamente, de forma que la vida de la fe subiera en todos al aumentar en uno, o descendiera en todos al bajar en uno. Sólo ocurre de forma que Dios por la caridad de uno aumenta también la caridad y la vida en los demás. Sólo ocurre, por tanto, pasando por la libre voluntad de Dios. No es un movimiento directo de tipo espiritual de uno a otro, sino que es la voluntad salvífica de Dios que concede gracia a uno por la oración y caridad de otro. La opinión contraria sería naturalismo y biologismo sobrenaturales.

Pero que Dios conceda gracia a uno por los ruegos de otro, se entiende si pensamos que Cristo en cuanto Cabeza de la comunión obra en todos, de forma que todo lo que hace un miembro de la Iglesia parte de Cristo y refluye de nuevo a El y Cristo se vuelve por ello con nueva fuerza a su Cuerpo y a todos sus miembros.

e) Los cristianos tienen, por tanto, una gran responsabilidad entre sí. Los modos en que le harán justicia son la oración de intercesión, la caridad dispuesta al sacrificio, y la satisfacción por representación. Véase K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 1949, 12 ed.

B. La comunión con los santos del cielo

La comunión en que los cristianos están recíprocamente unidos traspasa los límites de lo visible, a través de los tiempos de la Iglesia militante y abarca también a los unidos con Cristo que se encuentran ya en el estado de la definitiva comunidad con Cristo (ángeles y santos del cielo), así como a los que viven en el estadio intermedio entre el cielo y la tierra, en el que deben ser purificados de los pecados y de las consecuencias del pecado y ser así capacitados para la visión de Dios: las almas del purgatorio.

a) Respecto a las relaciones de la Iglesia peregrinante con los santos del cielo y con los ángeles, el Concilio de Trento declara dogma de fe, que es provechoso y saludable venerar a los santos e invocar su intercesión (Sesión 25; D. 984; cfr. NR 855; profesión de fe tridentina). El Concilio enseña, pues, dos cosas: la veneración y la invocación.

b) La escritura testifica sin duda la estrecha relación entre los santos del cielo y la Iglesia militante, pero no conoce la veneración ni la invocación de los santos. Sin embargo, al manifestar las relaciones entre el cielo y la tierra, ofrece el fundamento de la veneración de los santos.

aa) La Escritura describe la liturgia de la Iglesia como un allegarse «al monte de Sión, a la ciudad de Dios vivo, a la Jerusalén celestial y a las miríadas de ángeles, a la asamblea, a la congregación de los primogénitos, que están escritos en los cielos, y a Dios, Juez de todos, y a los espíritus de los justos perfectos, y al Mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la aspersión de la sangre, que habla mejor que la de Abel» (*Hebr.* 12, 22-24; E. Peterson, *El libro de los ángeles*, Rialp, 1957). La veneración y culto a los santos es además sugerida por el testimonio escriturístico sobre la dignidad y honor de los hombres unidos a Cristo. Dios mismo se manifiesta en los santos. Es su santidad la que se realiza y aparece en los santos. En ellos hay un reflejo de la majestad de Dios (*Rom.* 2, 7. 10; 8, 29; 12, 10; *I Cor.* 12, 23; *II Cor.* 8, 19; 1, 17; *I Tim.* 5, 17). Según la Sagrada Escritura incluso los santos imperfectos del estado de peregrinación deben ser encontrados con veneración (*Rom.* 12, 10; *I Cor.* 12, 23; *I Tim.* 5, 17). De ello se puede concluir que con

razón se venera a los santos del cielo. El honor que se les rinde es, en definitiva, veneración a Dios, cuyo amor y misericordia aparece en los santos como poder creador. Negar el culto a los santos es un desprecio de la obra de Dios.

Encontramos las primeras huellas de culto a los santos en el siglo II. Primero se refiere a los mártires, Apóstoles y profetas (el día de la muerte es día natalicio para el cielo: *Martirio de San Policarpo* 18, 3). Desde el siglo IV se extiende a los no-mártires, a los confesores y a las vírgenes, así como a los ángeles. Desde el principio se distingue con claridad entre el culto a Cristo y el culto a los santos. En el *Martirio de San Policarpo* (escrito hacia 156) se dice: «Adoramos a Cristo porque es el Hijo de Dios. Amamos convenientemente a los mártires como discípulos e imitadores del Señor por su insuperable afecto a su Rey y Maestro» (17, 3). San Jerónimo justifica el culto y la intercesión de los santos contra las objeciones de Vigilancio *(Contra Vigilantium,* 6; *Carta* 109, 1). También San Agustín defiende el culto a los mártires contra el reproche de que es adorar a hombres.

El culto a los santos se distingue tanto de la veneración natural a *las personalidades históricas, como del culto a Dios: de la prime*ra, porque se dirige a un hombre en razón de sus trabajos a favor de la configuración del mundo, del segundo, porque es adoración. En el culto a los santos es ensalzado un hombre por amor a la gloria de Dios de la que él participa, que supera todo honor humano y sólo es aprehensible por la fe. Ensalzamos a los santos porque reinan con Cristo (cfr. vol. VII, doctrina del cielo). Los santos son, por tanto, venerados por Dios. Se trascienden a sí mismo y apuntan a Dios. Damos culto a Dios por El mismo. No podemos ir más allá de El. En El se queda inmóvil nuestra veneración. A El podemos y tenemos que ofrecernos sin reservas. El es el Dominador, el Santo, el Amor, el Infinito, el Incomprensible. Sólo El, el omnipotente Santo y Santo Omnipotente, puede santificarnos y sanarnos, redimirnos y salvarnos. «Pero es tan radical y creadora la gloria de Dios que brilla inextinguible no sólo en la faz del Primogénito, sino a todos los que en El se han hecho hijos de Dios, es decir, en la faz de los santos. Por eso los amamos como a mil gotas de rocío en que se espejea el sol. Les rendimos culto, porque en ellos nos sale Dios al paso» (K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus,* 1949, 12 ed., 148). En el culto a los santos es aludido Dios mismo. Nada tiene que ver, pues, con el politeísmo. Los santos no han ocupado

el puesto que dejaron los dioses antiguos. En el culto a los santos veneramos a Dios, que se muestra poderoso en los santos, que ha vencido en ellos el pecado y la insuficiencia hasta la raíz del ser y representa en ellos su omnipotente santidad y su santa omnipotencia. Sobre el puesto especial de María en el culto a los santos, véase *Mariología*, § 10. Terminológicamente se han consagrado los nombres de *latría*, para el culto a Dios; *dulía*, para el culto a los santos, e *hiperdulía* para el culto a la Virgen.

bb) La invocación a los santos empieza en el siglo III. Es atestiguada por vez primera por Hipólito de Roma *(In Danielem* II, 30). Orígenes explica que con quienes rezan bien, reza no sólo el Sumo Sacerdote Jesucristo, sino también los ángeles y las almas de los piadosos que han vuelto a su patria. Fundamenta la intercesión de los santos en la unión que sigue durando después de la muerte y que alcanza su punto culminante en ella. Es también instructivo que en las antiguas inscripciones sepulcrales cristianas se invoque la intercesión de los muertos, y en concreto de los mártires. San Agustín trató detenidamente la doctrina *(Dictionaire de théol. catholique* III, 454-480). El Concilio de Trento detuvo algunos abusos que se habían deslizado en el legítimo culto a los santos. Se contentó con la declaración ya aludida de que el culto a los santos es provechoso y saludable. Con especial fuerza se desarrolló la invocación a María. Véase *Mariología*, § 10.

c) Los santos están vueltos hacia sus hermanos y hermanas de la tierra de dos modos. Como están inflamados del amor a Dios son entrega y disposición de servicio, ofrecimiento a Dios y a sus hermanos y hermanas todavía peregrinos. Participan de nuestro destino y sirven a nuestra salvación con su intercesión y con su amor que regala. Primero con su intercesión. Su oración intercesora por nosotros es una actitud caritativa con la que siguen, acompañan y recomiendan a Dios el camino de nuestra salvación que ven inmediatamente en Dios. Es el anhelo, nacido del amor, de que el nombre de Dios sea santificado, de que su voluntad se cumpla en la tierra como en el cielo y los hombres sean llevados así hacia la santidad (K. Adam, *o. c.* 150 y sig.). Significa que los santos, en el amor que ofrecen ininterrumpidamente a Dios, Amor personificado, nos abarcan también a nosotros que somos abarcados por el amor de Dios.

Su intercesión no intenta cambiar los consejos divinos. Dios no puede estar indeciso. Siempre se dirige a nosotros con amor y fidelidad invariables. Pero ha dispuesto que nosotros alcancemos la salvación en la caridad mutua, en la cooperación e intercesión. La oración no es un instrumento humano frente a Dios, sino un instrumento salvador de Dios. En su eterna economía ha instituído la oración. Concede muchas cosas por la oración y sólo por ella. El hombre debe abrirse a Dios en la oración, reconociendo ante El su propia necesidad de salvación y confesando la riqueza y magnificencia de Dios.

La oración que la Iglesia y sus miembros pronuncian por Cristo ante el Padre celestial es acogida por quienes están con Cristo ante la faz del Padre, la llenan de la fuerza e intimidad de su amor y la llevan al Padre como súplica purificada y santificada. Cristo sigue siendo el único mediador. Es El por quien hablamos al Padre. Pero cuando El acoge nuestra oración en su corazón, en su amor, y la lleva ante el Padre, lo hace como Cabeza de todos los que están en la más íntima comunidad con El, de todos los santos inundados de su vida. El movimiento de este amor se comunica, por tanto, a todos. Con El hablan la palabra de amor con que ruega al Padre por nosotros. Todos los santos participan, pues, en el ruego de Cristo. Y así la oración que cada cristiano dirige al Padre por Cristo se convierte en ruego de toda la comunidad cristiana. La Iglesia se hace cargo de este hecho en su conciencia creyente, cuando, siempre que recuerda a su Cabeza, nombre también a los miembros (Prefacio y Canon de la misa). Invoca su intercesión, es decir, se dirige a los hermanos y hermanas que, plenificados, reinan con Cristo, para que acojan en su amor este nuestro destino y digan nuestros nombres en la oración que en Cristo ofrecen continuamente al Padre.

De modo especial pone su mano orante y confiada en las manos de María (véase *Mariología*, §§ 8 y 10). Mientras que el amor de María abarca a todos los cristianos, la participación de los demás santos en el destino de la Iglesia está determinada por las tareas que Dios les asigna en el todo del Cuerpo de Cristo. Y así se puede suponer que algunos santos determinados abarcan con amor especial a determinados miembros o grupos de la Iglesia peregrinante. Cfr. también la doctrina de los ángeles de la guarda.

El hecho de que los santos pueden orar eficazmente por nosotros se basa, por tanto, en su comunidad con Cristo. Su fuerza creadora

es despertada y soportada por la fuerza creadora de Cristo (cfr. el final de las oraciones).

Si la Iglesia invoca a los santos y no se dirige exclusivamente a Jesucristo, lo hace consciente de la pecaminosidad de sus miembros. Sólo los santos del cielo pueden pronunciar la oración como pura glorificación de Dios con limpio amor no enturbiado por ningún egoísmo. En la oración a los santos no es excluído ni olvidado Cristo. Tal oración tiene el sentido de que rezamos en comunidad con ellos a Cristo, de que ellos se unen a nuestra oración, para que sea soportada y llevada por su amor perfecto. Su perfecta comunidad con Cristo da a su oración una fuerza especial, que nosotros no tenemos. Por eso podemos poner más confianza en la oración que ellos llevan a Cristo, que en la nuestra propia, hecha sólo por nosotros. Los santos no sustituyen a Cristo, sino que dejan brillar con pleno esplendor su mediación.

La segunda forma, en que los santos participan en nuestra salvación, es el amor sacrificado, que está dispuesto a regalar la propia riqueza a los miembros afligidos de la Iglesia. Mientras que los cristianos que peregrinan todavía por la tierra son a menudo indiferentes y desconfiados y hasta se orillan unos a otros con envidia y odio, los santos se regalan con toda la pureza e intimidad de su amor, de forma que lo que les pertenece a ellos es de todos.

En definitiva, no se puede distinguir entre oración y amor como dos funciones de la obra auxiliadora; en su realización son idénticos, pues el amor en que los santos se dirigen a nosotros no es más que el movimiento de adoración en el que, alabando y glorificando, se entregan a Dios incondicionalmente para su propia plenitud y felicidad y en él, a la vez, anhelan el reino de Dios en todas las demás criaturas, es decir, su salvación.

d) El culto e invocación de los santos supone que se reconoce una auténtica solidaridad entre los bautizados y una auténtica actividad espiritual, una cooperación con Cristo. Donde vale la expresión de la *sola gratia* y *solus Christus,* no puede ser aceptado el culto a los santos. Por eso los Reformadores tuvieron que rechazarlo. La declaración del Concilio de Trento se basa en la Sagrada Escritura, al llamar erróneas las afirmaciones de los Reformadores.

e) El Concilio de Trento declaró también dogma de fe, que está permitido y es útil venerar las imágenes y las reliquias. Pero de

esto hablaremos en el *Tratado de los Novísimos*. La comunión de la Iglesia militante con las almas del purgatorio será explicada también en el volumen de la escatología.

Apartado 3.°

CATOLICIDAD DE LA IGLESIA

I. Significación y uso de la palabra «católico»

a) La palabra «católico», compuesta de las griegas *kato* y *holon* significa general, universal, total (lat. *secundum totum:* San Agustín). En el griego clásico los filósofos llamaban *katholikon* a una proposición universal. También los universales se llamaron *katholika*. Los dioses astrales sirios fueron llamados *katholikoi* (véase H. de Lubac, *Katholizismus*, 44).

Ignacio de Antioquía fué el primero que usó la palabra *katholikos* para la Iglesia de Cristo *(Carta a los Esmirnotas* 8, 2). Dice: «Donde está Jesucristo, está la Iglesia católica.» La palabra significa, evidentemente, en este texto lo mismo que universal. En el mismo sentido es usada tres veces en el *Martirio de San Policarpo* (Introducción; 8, 1; 19, 2). En este escrito aparece una vez en el sentido de la Iglesia que cree rectamente (16, 2). Desde fines del siglo II la palabra aparece con las dos significaciones. Desde el siglo III es usada también como nombre propio a modo de sustantivo. Este uso parece haber sido normal hasta el siglo VII. Incluso en Bernardo de Claraval es llamada a veces la Iglesia de Cristo la Católica sin más *(Explicación del Cantar de los Cantares* 64, 8; PL 183, 1068).

b) La palabra implica varias significaciones. Se puede distinguir una catolicidad externa y otra interna. La catolicidad externa se refiere tanto al espacio como al tiempo. Respecto al espacio quiere decir que la Iglesia de Cristo está destinada a todo el mundo, a todos los pueblos y a todos los hombres de todos los tiempos. Por tanto, la catolicidad externa se puede llamar también personal (que afecta a las personas que pertenecen a la Iglesia). La interna

se refiere a la plenitud de la verdad y de los bienes de salvación. Se la puede llamar también salvífico-ontológica.

A. Catolicidad externa

1. Por lo que se refiere a la catolicidad espacial, se opondría a ella una comunidad religiosa que sólo importara a un ámbito racista, cultural o político determinado, es decir, que estuviera vinculada a fronteras nacionales o de otro tipo. La Iglesia de Cristo no está vinculada ni a una nación ni a un sistema político, ni a una determinada cultura. Está sobre todo, aunque vive en todo. No está particularísticamente reducida, sino que trasciende todos los límites geográficos, culturales y políticos.

Cuando se afirma la catolicidad espacial de la Iglesia, no hay que pensar excesivamente en su extensión fáctica por el mundo o en un gran número, como si, por ejemplo, la Iglesia de Cristo tuviera más miembros que cualquier otra formación religiosa. Si se viera en los grandes números una propiedad esencial característica y distintiva de la Iglesia, se seguiría de ello, que la Iglesia de Cristo sólo se distingue en grados de las demás comunidades religiosas, por tener más miembros que ellas, siendo así que por su origen de arriba se distingue cualitativamente de todas las demás formaciones religiosas procedentes de abajo. La Iglesia de Cristo no sólo es más que cualquiera otra formación religiosa, sino que es distinta, lo mismo que Cristo, su fundador, es distinto de todos los demás fundadores de religiones.

Contra la interpretación meramente cuantitativa de la catolicidad espacial de la Iglesia habla además el hecho de que en los grandes números de por sí no se puede ver ningún signo de lo divino. Es fácil de comprender, si reflexionamos en que, por ejemplo, también el bolchevismo ha conquistado casi medio mundo y posee numerosos partidarios. Billot expresa este hecho de la manera siguiente (*De ecclesia Christi*, n. 22): «*¿Numquid enim numerus, materialiter sumptus, divinum quid prae se fert?*» La catolicidad espacial de la Iglesia tiene que significar, por tanto, si ha de ser realmente una propiedad esencial, algo más que el mero gran número de sus partidarios entre todos los pueblos.

Significa, en primer lugar, que la Iglesia de Cristo es capaz de llegar a todos los pueblos y hombres y ofrecerles lo que necesitan

para la satisfacción de su ser. Quien entra en la Iglesia de Cristo no necesita renunciar a sus características naturales, para ser cristiano. No necesita dejar de ser este hombre determinado, concreto, individual o este ciudadano de tal pueblo. Es justamente a la inversa. Por la fe en Cristo, que condiciona la incorporación a la Iglesia, el hombre es puesto en situación de llegar a ser totalmente aquello para lo que tiene disposiciones, e incluso de superarse a sí mismo sin destruirse hasta la vida de Dios que trasciende todo lo terreno. La Iglesia le da fuerzas para su autorrealización, fuerzas que no existen en el ámbito puramente natural. Le libera de las fuerzas que impiden o ponen en peligro su verdadera autorrealización, del egoísmo y del orgullo, de la voluptuosidad y codicia. La Iglesia por su ser interior tiene la capacidad de ofrecer esas ayudas para el autodesarrollo a todos los hombres, sea cual sea la raza, sistema político o grado cultural a que pertenezcan. Nadie enajenaría su ser al ser cristiano. Al contrario, su ser se libra por ello de toda excrecencia y es purificado hasta su verdadera figura. No se puede decir lo mismo de otras formaciones religiosas. Están ordenadas a un determinado pueblo o a un grado determinado de cultura y exigen al hombre que no pertenece a ese pueblo o cultura la renuncia a lo que es o posee, si quiere entrar en la religión en cuestión.

No se puede liquidar esta explicación de la catolicidad espacial de la Iglesia, objetando, que en ella se atribuye a la Iglesia la idea, pero no la realidad de la catolicidad. Pues en esta interpretación de la catolicidad no se trata de una verdad ideal, sino de una verdad fáctica; no se trata de un postulado, sino de un dato. La capacidad de la Iglesia de llevar a todos los hombres y pueblos a la plenitud de su ser es una propiedad esencial inmanente a ella, no sólo un sueño abrigado por ella. Por la ordenación de la Iglesia a todos los hombres y pueblos y por su capacidad de adaptación a las características individuales y colectivas, era ya católica cuando estaba limitada al estrecho espacio del Cenáculo de Jerusalén y contaba con unos ciento veinte miembros. Por la misma razón era católica cuando San Jerónimo tuvo que suspirar que todo el mundo se había hecho arriano. Y seguirá siendo católica cuando se cumplan las profecías del *Apocalipsis* de San Juan y el pueblo de Dios se reduzca a un pequeño grupo de fieles y constantes.

Pero aunque en el gran número en cuanto tal *(materialiter)* no se manifiesta la catolicidad espacial, no es indiferente. Pues la Iglesia ordenada por fuerza interior a la plenitud de todos los hom-

bres y pueblos sería infiel a su ser, si no se esforzara por realizar aquello para lo que está capacitada. Su catolicidad interior, escondida, espiritual la empuja hacia todos los hombres y pueblos. Cuantos más hombres consigue de hecho y llena de los bienes salvadores que Cristo le ha regalado, con tanta mayor intensidad realiza la misión para la que ha sido llamada. En este sentido tiene su importancia el hecho de que esté extendida por todo el mundo y posea muchos adeptos, incluso más que las demás comunidades religiosas. En ello se manifiesta su ser, en cuanto que se revela la fuerza expansiva propia de la Iglesia, que supera todos los límites mundanos y fué creada por Cristo mismo, en la que el hombre es alcanzado y captado sin ser violentado, porque da precisamente aquello a lo que todos están abiertos, lo que todos anhelan consciente o inconscientemente: la vida de Dios.

2. El segundo elemento de la catolicidad externa de la Iglesia es su expansión a través de los tiempos. Tiene la capacidad de subsistir y sobrevivir a todos los tiempos frente a la ley de la caducidad que lo domina todo, de regalar a todas las épocas la gloria de Dios para formarlas y configurarlas desde dentro como una levadura. Mientras que de todo lo demás hay que decir: «tiene su época» y con ello se significa que llega y pasa y no puede tener legítima existencia más allá de la época a ello asignada, de la Iglesia hay que decir: siempre es su tiempo. No pertenece a las instituciones anticuadas o superadas. Jamás es disuelta por una institución salvadora mejor. Jamás sustituirá, por ejemplo, una Iglesia del Espíritu Santo a la Iglesia de Cristo. Tal tesis histórico-teológica, defendida sobre todo por Joaquín de Fiore, contradice a la Sagrada Escritura y por ello fué apartada con energía de la conciencia creyente de la Iglesia (véase § 170, IV, 6).

La Iglesia tampoco será superada por ningún progreso intramundano (indefectibilidad de la Iglesia). No hay ningún auténtico «progreso» fuera de ella. La idea muchas veces defendida en la Edad Moderna, de que la Iglesia se haría superflua al progresar la cultura humana (por ejemplo, Voltaire), difundida con especial energía por el bolchevismo filosófico y sus derivados, no sólo es una ilusión sin ninguna base empírica, sino que además desconoce el verdadero carácter de la Iglesia, ya que ésta no tiene como fin el progreso terreno ni puede, por tanto, ser sutituída por el progreso terreno (cfr.

M. Schmaus, *Beharrung und Fortschritt im Christentum* (1952); véase además la sección III).

Por otra parte la Iglesia acoge en sí todo auténtico progreso aunque ocurra en el terreno científico o cultural. No tiene por qué tener miedo de ningún auténtico logro de la investigación científica ni de ninguna novedad de la verdadera cultura. A su ser pertenece el afirmar todas las verdades auténticas y todas las innovaciones dignas del hombre. Todo lo que aparece a lo largo de la historia le ayuda incluso a entenderse mejor a sí misma y a desarrollar su ser con más riqueza. Todos los resultados de la ciencia y todas las figuras de la vida cultural le sirven para realizar con más amplitud y profundidad su propia vida. La historia demuestra que para la Iglesia valen aquellas palabras de Cristo: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura» *(Mt.* 6, 33).

La abertura de la Iglesia a la respectiva situación espiritual y cultural de la época demuestra y tiene, por consecuencia, que su duración a través de todos los tiempos no conduce a la rigidez, quietud y falta de vida.

Como hemos visto ya en el capítulo de la visibilidad de la Iglesia, el rostro de la Iglesia cambia continuamente con la evolución de la cultura. Sin embargo, hay una continuidad indestructible entre la Iglesia primitiva y la Iglesia de todos los siglos. El cambio a que la Iglesia está sometida se refiere al desarrollo de su vida inmanente. Jamás acoge nada extraño ni pierde nada esencialmente propio. Lo que se apropia del mundo, de sus formas políticas, de sus sistemas filosóficos, de su ordenamiento jurídico, de sus obras de arte, de su torrente de sentimientos, lo usa como ayuda para desarrollar lo que le es propio. Todas estas formaciones dibujan sus rasgos en el rostro de la Iglesia; pero siempre conserva su faz. A consecuencia de esa expansión a través de los tiempos la Iglesia está siempre llegando y siempre está allí, siempre está haciéndose y existe a la vez. Está siempre presente y siempre en devenir, en cuanto que su ser ha sido ciertamente estatuído por Cristo, pero se desarrolla según las leyes que Cristo le ha infundido hasta su vuelta y conserva lo apropiado de la filosofía y de la cultura.

B. Catolicidad interna

Por lo que se refiere a la catolicidad interna de la Iglesia, significa la plenitud de la verdad revelada predicada por Cristo y de los

bienes de salvación por El regalados, así como el desarrollo y total realización de la salvación en la vida regalada por Cristo. La oposición a esta universalidad interna es la herejía, en la cual se acepta no el todo, sino una parte del todo, así como el cisma, en el que un individuo o grupos determinados se apartan de la totalidad, para hacer su vida propia fuera de esa totalidad. En la Antigüedad esta catolicidad interna fué elaborada por San Cirilo de Jerusalén, que en sus *Catequesis* (18, 23) vió la catolicidad no sólo en la extensión espacial, sino en la universalidad de la doctrina, del perdón de los pecados y de las virtudes. Por esta catolicidad interna, católica es, según él «el verdadero nombre de esta santa Iglesia, madre de todos nosotros, que es la Esposa de nuestro Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios» (18, 26).

La catolicidad interna de la Iglesia implica que la Iglesia penetra cada vez más profundamente en la obra de Cristo, que aprehende y realiza, por tanto, cada vez con más profundidad, amplitud y vida la plenitud de verdad y gracia atestiguada por la Escritura. Para este proceso de desarrollo ofrecen fuertes impulsos las exigencias de los tiempos respectivos, por ejemplo, los descubrimientos y conocimientos de las ciencias naturales (véase, por ejemplo, J. Kälin, M. Schmaus, J. Buytendijk, *Naturwissenschaft und Glaube*, 1, Eröffnungsreden, 1957). Las obras culturales de la época prestan también múltiples ayudas (cfr. por ejemplo, el principio *philosophia ancilla theologiae).* La Iglesia jamás se aleja por ello de su punto de partida, del fundamento apostólico (cfr. el capítulo sobre la apostolicidad). Cada vez se hace más consciente de su propia riqueza. Cada vez penetra más vivamente en su propio ser. De modo semejante un hombre puede ser llevado a un conocimiento más hondo de sí mismo por los impulsos de fuera sean de tipo impediente sean de tipo estimulante. Jamás se destruye la continuidad en la Iglesia. Tampoco el desarrollo de la Revelación que se cristaliza en los dogmas significa ninguna ruptura con el pasado. Pues en las definiciones doctrinales de la Iglesia se formula el resultado del proceso aludido por Cristo cuando dice que el Espíritu Santo introducirá a los suyos en toda la verdad *(Jo.* 16, 13). En los dogmas no se crea nada nuevo que todos tengan que creer en lo futuro, para que en la confusión de opiniones se conserve la unidad, sino que define lo que ya todos creían (implícita o explícitamente), porque estaban unidos en la fe, y por eso en el futuro tienen que creer todos. La Iglesia no se desprende, por tanto, de su pasado en sus definiciones doctrinales,

sino que se vincula a él haciéndose consciente de su pasado más clara y evidentemente que hasta entonces.

Cuando el Espíritu Santo le entrega la Sagrada Escritura inspirada por El, la liga a la palabra escrita. Todo el futuro de la Iglesia está caracterizado por ese hecho. En toda decisión doctrinal reconoce ese vínculo. Tal vinculación a la Escritura, reforzada en cada nueva decisión doctrinal de la Iglesia tiene una importante función. La Escritura dice algunas cosas no explícita, sino sólo implícitamente. La recta comprensión de lo implícito puede quedar pendiente mientras el Espíritu Santo mismo no revele a la Iglesia la comprensión definitiva. En la definición de un dogma penetra en la realidad concreta la interpretación definitiva y obligatoria del Espíritu Santo, de forma que para el futuro ya no existe la posibilidad de interpretaciones diversas. La Iglesia se vincula así para todo su futuro a una interpretación ofrecida por el Espíritu Santo y fijada en su formulación dogmática. Así se manifiesta que las formulaciones y fórmulas dogmáticas no anulan la relación con la Escritura, sino que la acentúan y aclaran. En cada decisión doctrinal el futuro de la Iglesia se encadena con su pasado. Todo acontecimiento de este tipo significa, por tanto, no una relajación, sino una consolidación de la continuidad.

El llegar a esas dogmatizaciones tiene razones diversas. Hasta ahora empujó a las decisiones dogmáticas con la mayor urgencia y frecuencia alguna amenaza a una verdad revelada por parte de los movimientos teológicos, filosóficos o culturales de una época. Para proteger la verdad amenazada la Iglesia, bajo la actividad normativa del Espíritu Santo, busca una fórmula nueva que asegure lo amenazado y sea inteligible para todos. Muchas veces ofrece el ropaje para ello precisamente la filosofía o la cultura de que parte la amenaza. La Iglesia, superándolas, se sirve de sus manifestaciones. Este sentido de la formulación eclesiástica hace también comprensible que la Iglesia a veces no se quede estancada en una formulación hecha una vez, sino que busque expresiones nuevas, más claras y comprensibles. El papa Pío XII dice en la encíclica *Humani generis:* «Cualquiera ve que la expresión lingüística de los conceptos, tal como son usados en las escuelas y en el magisterio oficial, puede ser perfeccionada y cuidadosamente mejorada; y además es un hecho conocido, que la Iglesia no siempre se ha servido de las mismas expresiones.» En ello sólo hay que cuidarse de no despreciar o rechazar la expresión lingüística usada por los Concilios, porque esto,

como dice el papa, implica el peligro de relativismo dogmático. Las dogmatizaciones mariológicas demuestran que no sólo la amenaza de una verdad particular puede ser ocasión de un dogma, sino que también la amenaza de toda la fe es conjurada asegurando una determinada verdad de la Revelación; entonces el todo es defendido desde un punto determinado. Así el dogma de la asunción corporal de María defiende el sentido del cuerpo, actualmente en peligro. Ciertos estímulos para la dogmatización pueden partir también de la piedad.

La catolicidad interna de la Iglesia conduce a que el conocimiento de la Revelación sea cada vez más rico y la vida desde ella cada vez más variada. En ello se expresa la historicidad de la Iglesia. Estaría en contradicción con tal historicidad el querer absolutizar una época determinada de la Iglesia sea la época primera, sea otra posterior. Por eso Lutero tropezó con la catolicidad interna de la Iglesia al establecer el principio de la *sola Scriptura* y entenderlo en el sentido de que la palabra de la Escritura es de suyo suficiente y, por tanto, su desarrollo a lo largo de la historia debe ser condenado. Con ello hizo el vano intento de anular un milenio de desarrollo histórico en la Iglesia. No sólo es imposible, sino erróneo, querer volver a las formas iniciales de la Iglesia primitiva. Tal tesis tal vez esté alimentada del *a priori* extrabíblico, inevangélico y sentimental de que el comienzo, lo original, es también lo más puro, lo no-desfigurado, lo verdadero, mientras que todo lo posterior es decadencia. Una idea semejante encontramos también en los teólogos católicos de la Ilustración, que, a imitación de Lessing, limitaron la tradición eclesiástica a los primeros siglos. Según esto, la Tradición no sería el testimonio y desarrollo continuamente prolongados del Evangelio de Cristo. Tal testimonio encontró su fin, según esta tesis, en la época de los Padres, de forma que sólo las verdades expresamente atestiguadas por los Padres, pueden ser garantizadas por la tradición oral como fuente fidedigna de fe (J. R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen. Sein Missverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Missverständnisses*, en: «Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition», edit. por M. Schmaus (1956), 125-206). Tal concepción empequeñece ilícitamente la catolicidad interna de la Iglesia, pues el desarrollo de la Revelación por la Iglesia ocurre continuamente hasta el fin de los tiempos, porque el Espíritu Santo no terminará antes la función

de interpretar la Revelación que Cristo le asignó. Es cierto que la Escritura y la Tradición contiene desde el principio implícitamente todas las verdades reveladas; pero sólo el desarrollo de lo implícitamente dado, que durará hasta la vuelta de Cristo, da retrospectivamente una idea y conocimiento claros de lo dado implícitamente al principio y desde siempre.

II. Testimonio de la Escritura

a) La Sagrada Escritura parece hacer afirmaciones opuestas. Por una parte proclama la universalidad de la salvación, pero por otra parte parece reducirla al pueblo elegido de Dios. Pero si lo consideramos más atentamente, desaparece la apariencia de contradicción. El pueblo de Dios del Antiguo Testamento está destinado a llevar la salvación a todos los pueblos. De él parte la salvación *(Jo.* 4, 22). Pero desde él debe llegar a todas partes. El pueblo de Dios debe ser instrumento de ello. Debe mantener alto el honor de Dios en el mundo y predicar a los demás pueblos (véase § 167 b, V).

Cuando Abraham fué llamado por Dios, le fué prometido que sería padre de un gran pueblo y que de él saldría el Salvador *(Gen.* 12). Pero a la vez le fué dicho: «En tu nombre serán bendecidos todos los pueblos» *(Gen.* 12, 18; cfr. 12, 3; 18, 18; 22, 16-18; 26, 4; 28, 14). Cuanto más se acerca la Historia Sagrada viejotestamentaria al momento en que aparece el Salvador, con tanta mayor claridad se anuncia la universalidad de la salvación. Aparece con la máxima fuerza en los profetas. Y entre ellos es, a su vez, Isaías quien proclama un universalismo salvador que traspasa todas las fronteras nacionales. En el llamado Deutero-Isaías, sobre todo, se amontonan los textos que atestiguan el efecto universal de la empresa salvadora divina. El Siervo de Dios está destinado para luz de los gentiles y a mediador de la salvación hasta los confines de la tierra *(Is.* 4, 6). «Todos los confines de la tierra verán la salvación de nuestro Dios» *(Is.* 52, 10; véase además, por ejemplo, *Is.* 2, 2; 11, 40; 45, 22; 54. 2; 55, 4 y sig.; 56, 3-6; 60, 3; 66, 19-21; cfr. también *Ez.* 17, 22-24; *Dan.* 2, 35; *Mal.* 1, 11). También los *Salmos* pregonan la salvación universal (véase, por ejemplo, *Ps.* 2, 8; 21, 28; 71, 8-11; 85, 9, etc.). V, vol. III, § 143.

b) Cristo mismo se dirige casi exclusivamente a sus compatriotas. Frente a los paganos fué retraído, aunque no los excluyó

en principio. Es lo que demuestra su comportamiento con la samaritana (*Jo.* 4, 7-42), con la mujer cananea (*Mt.* 15, 21-28) y con el centurión pagano. Aparece especialmente clara su superación del particularismo nacional en los varios discursos de reproche al pueblo judío (*Mt.* 21, 32; 22, 1-13; *Lc.* 24, 14, etc.).

A sus discípulos, en la llamada pequeña misión, les dió primero el encargo de ir sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel (*Mt.* 10, 5-15). Sin embargo, su comportamiento y sus palabras demuestran, que sólo concedió al pueblo judío un privilegio temporalmente limitado. De él debía salir la Salvación (*Jo.* 4, 22), pero la salvación debía llegar a todos. Juan Bautista explica a los judíos para sorpresa suya, que el mero descender de Abraham no significa nada para entrar en el reino de Dios (*Mt.* 3, 9). Dios puede hacer de las piedras hijos de Abraham. Lo decisivo no es la relación de sangre con Abraham por sí solo, sino la unión espiritual, por el camino de la fe, con Abraham, padre de la fe (véase la doctrina de los Santos Padres sobre Abraham: K. H. Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter. Die altchristliche Auslegung von Römer 1-11* (1956), 132-149). Todo el mundo es el campo en que es sembrada la semilla del reino de Dios (*Mt.* 13, 36). «Os digo, pues, que del Oriente y del Occidente vendrán y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (*Mt.* 8, 11). Cuanto más avanza la vida de Jesús tanto más se destaca que los gentiles no sólo son llamados al reino de Dios, sino que serán los futuros portadores del reino. Aunque al principio también los hijos de Israel debían serlo, cada vez se ve más claro que les es quitado el reino, porque rechazan a Jesús, su mensajero y heraldo, enviado por el Padre. Sólo entregándose a El podrían participar del reino, porque en El ha llegado ya el reino (*Mt.* 10, 40 y sigs.; 11, 19 y sig.; 12, 28; 13, 16 y sig.; *Mc.* 3, 27; *Lc.* 10, 18; 11, 29 y sig.; 12, 54 y sigs.; 17, 20 y sig.). Pero lo rechazan cada vez con más violencia hasta que es crucificado a instigación del grupo gobernante judío. Por eso ocuparon los gentiles el lugar de los judíos como herederos del reino de Dios (cfr. *Lc.* 13, 28-30; *Mc.* 12, 1-9). Y así dijo Cristo ante el tribunal que lo condenó: «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con El, se sentará sobre su trono de gloria» (*Mt.* 25, 31). Como aquellos que fueron primero invitados al banquete de bodas, aprisionados en diversas ocupaciones terrenas, se negaron a ir, son llamados todos los que están por las calles y caminos (*Mt.* 22, 8 y sig.). Este desarrollo tiene su coronación en la gran misión (véase § 167 c, cap. 3,

art. 8). El Evangelio debe ser predicado hasta los confines de la tierra y hasta el fin de los tiempos. «La Iglesia tiene que ser camino y patria para toda la humanidad» (Albert Lang).

c) Para la catolicidad de la Iglesia es importante el hecho de que la Israel viejotestamentaria no fué disuelta sin más o sustituída por un nuevo pueblo de Dios, sino que siguió siendo el fundamento y en cierto sentido el anteproyecto del nuevo pueblo de Dios. Los gentiles, según San Pablo, son como injertados en el anterior pueblo de Dios algo así como una rama de olivo salvaje en un olivo auténtico *(Rom.* 9, 11). Y así la Iglesia es una «Iglesia de judíos y gentiles». Además el Evangelio de Cristo tiene que ser primero predicado a los judíos, porque fueron llamados primero *(Act.* 13, 5. 14; 14, 1; 16, 13; 17, 2. 11. 17; 18, 4). En Antioquía de Pisidia dijo San Pablo a los judíos: «A vosotros os habíamos de hablar primero la palabra de Dios, mas puesto que la rechazáis y os juzgáis indignos de la vida eterna, nos volvemos a los gentiles» *(Act.* 13, 46). En este texto se dice que a pesar de la preferencia de Israel también los gentiles han sido llamados en principio, que, en último término, no hay ninguna diferencia entre judíos y gentiles *(Rom.* 3, 22. 30). «Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es poder de Dios para la salud de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego» *(Rom.* 1, 16). Véase la doctrina de los Padres sobre esto en K. H. Schelkle, *Paulus Lehre der Väter. Die altchristliche Auslegung von Röm. 1-11* (1956), 77-107. El hecho de que la Iglesia abarque los dos grupos humanos existentes en aquella época expresa como en un símbolo que está destinada a todos los grupos humanos sean políticos, sociales o raciales. La Iglesia es una Iglesia de judíos y gentiles, aunque muy pronto se hiciera pequeño en ella el número de judíos y fuera ampliamente superado por el de gentiles. A pesar de la superioridad numérica de los gentiles el pueblo de Dios del Antiguo Testamento conserva su importancia incluso para el futuro de la Iglesia. Pues los dones de gracia de Dios y su llamada son irrevocables. San Pablo promete que Israel se convertirá algún día según la misericordia de Dios. Hasta que no se convierta Israel, no ocurrirá el fin del mundo. Mientras permanezca en la incredulidad, será aplazado el fin del mundo. Véase E. Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden,* en: «Theologische Traktate» (1951), 239-292. Sobre la doctrina de los Padres en este respecto véase K. H. Schelkle, *o. c.,* 380-399; vol. 7, § 296.

d) Los discípulos de Cristo empezaron su misión el día de Pentecostés y la cumplieron durante toda su vida. Ya el día de Pentecostés, en que el Espíritu Santo descendió sobre los discípulos y la Iglesia fué llena de su vida, se conoció que la Iglesia penetraría en todos los países. Pues habían comparecido judíos de la diáspora de numerosos países y fueron testigos de la misteriosa actuación del Espíritu Santo. Mientras que algunos se burlaban, como que los discípulos estuvieran borrachos, otros estaban fuera de sí de admiración. Pues cada uno oía hablar su propio idioma. Y decían: «Todos estos que hablan, ¿no son galileos? Pues ¿cómo nosotros los oímos cada uno en nuestra propia lengua, en la que hemos nacido? Partos, medos, elamitas, los que habitan Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, Egipto y las partes de Libia que están contra Cirene, y los forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes los oímos hablar en nuestras propias lenguas las grandezas de Dios. Todos, atónitos y fuera de sí, se decían unos a otros: ¿Qué es esto? Otros, burlándose, decían: Están cargados de mosto» *(Act.* 2, 4-13). No hay que suponer que con ocasión de la bajada del Espíritu Santo se hablara en diversos idiomas (griego, latín, copto, etc.). Sino que fué un lenguaje en estado de éxtasis, un hablar desde el interior lleno de Espíritu, que no se servía de las ordinarias formas lingüísticas. Los discípulos hablan en un idioma nuevo obrado por el Espíritu Santo, no con palabras y oraciones que pertenezcan a un idioma humano existente. En los oyentes este hablar obrado por el Espíritu provoca impresiones opuestas. A unos les parece que los que hablan están borrachos y parlotean sin sentido, otros entienden su hablar como alabanza a la obra salvadora de Dios. A los oyentes dispuestos a creer, receptivos, el Espíritu les concede comprender el sentido y contenido del lenguaje de los discípulos y por eso les parece que los discípulos hablan en su idioma materno (A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte* (1938), 29).

Los Padres de la Iglesia ven en este acontecimiento un milagro de idiomas por el que la Iglesia es simbolizada como Iglesia de todas las lenguas. La escena se sitúa en paralelo a la narración del *Génesis* sobre la dispersión de los pueblos y confusión de idiomas *(Gen.* 11, 1-9). Mientras que entonces los hombres no se entendían, aunque antes todos hablaban el mismo idioma, el día de Pentecostés se entendían, aunque hablaban muchos idiomas. Muchas veces los Padres ven en el acontecimiento de Pentecostés la milagrosa facultad

de los Apóstoles de predicar el Evangelio en todos los idiomas. Las lenguas de fuego anuncian el futuro don de lenguas de los Apóstoles. Por otra parte, el Espíritu obra la mutua comprensión de hombres que hablan distinto idioma. En la liturgia dominicana de la fiesta de Pentecostés dice la oración: «Oh Dios, que por la multiplicidad de idiomas reuniste a los gentiles en la unidad de la fe.» San Agustín explica (*Sermo* 266, PL 38, 1225): «Cada uno de ellos habla todas las lenguas, cada varón habla todas, porque la Iglesia es única y una, que un día alabará a Dios en todas las lenguas de la tierra. Y ya ahora todas esas lenguas pertenecen a cada uno de nosotros, porque somos los miembros del Cuerpo único, que las habla.» Rupert von Deutz habla de modo semejante (*De divinis officiis* X, 3; PL 170, 264): «Al derramarse el Espíritu Santo, cosa que nosotros celebramos, se cumplió lo que había sido prometido a nuestro padre Abraham. Empezó a cumplirse cuando el Espíritu Santo, tomando invisiblemente posesión del corazón de los Apóstoles, instituyó un nuevo signo de santificación: que en su boca se encontraran todas las lenguas del mundo» (véase H. de Lubac, *Katholizismus*, 50 y sig.). Aunque tales interpretaciones no hacen justicia al texto de los *Hechos de los Apóstoles*, testifican, sin embargo, la fe de los Padres, en que la Iglesia no se limita a un idioma, sino que es Iglesia de todas las lenguas.

El primero que abrió a los gentiles las puertas de la Iglesia de Cristo fué el apóstol Pedro. El Apóstol que más éxito tuvo entre los gentiles fué Pablo (véase § 167 c, cap. 3, art. 5 y art. 9, 5). Aunque estos varones se apartaron de su fe judía y profesaron el Cristianismo, jamás negaron, sino que siempre acentuaron la relación de la Iglesia neotestamentaria con el antiguo pueblo de Dios (véase, por ejemplo, *Act.* 1-5; 13, 17 y sigs.; *Lc.* 1-2; 13, 16; 19, 20). Sólo porque reconocieron y proclamaron la continuidad de la historia de la salvación, dieron testimonio de la catolicidad tanto externa como interna de la Iglesia. Mientras que A. von Harnack pasó por alto estas relaciones (véase § 167 b, VI, 4), fueron claramente reconocidas por el sociólogo Max Weber. Harnack escribe (*Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 1921, 148 y sig.): «Rechazar el Antiguo Testamento en el siglo II fué un error..., pero desde el siglo XIX conservarlo todavía en el Protestantismo como fuente canónica es la consecuencia de una falta de dirección religiosa» (lo mismo piensa Em. Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*, 1936). Bien dice, en cambio, Max Weber (*Religionssoziologie* III,

6 y sig.): «Sin la aceptación del Antiguo Testamento como libro sagrado habrían existido sobre la base del Helenismo muchas sectas pneumáticas y muchas comunidades de misterios con culto al *Kyrios Christos*, pero jamás habrían existido una Iglesia cristiana y una ética cristiana de la vida diaria. Pero sin la emancipación de los rituales preceptos de la *Thora*, que eran la razón del extrañamiento y división en castas de los judíos, la comunidad cristiana se hubiera quedado, lo mismo que los Esenios y Terapeutas, en una pequeña secta del pueblo paria judío.»

III. Testimonio de los Santos Padres

Los Padres defendieron con gran decisión la catolicidad espacial de la Iglesia. Sin embargo, no cae en una mera mística de los números. La grandeza espacial de la Iglesia es, más bien, para ellos una revelación de su fuerza interior. En la *Doctrina de los doce Apóstoles* (9, 4) está la afirmación siguiente: «Lo mismo que este pan partido fué dispersado en la montaña y reunido se hizo uno, así se reúne tu Comunidad en tu Reino desde los confines de la tierra.» También dice (10, 5): «Reúnelos desde los cuatro vientos, a los santos, en tu reino.» San Ambrosio se imagina que todo el *orbis terrarum* descansa en el seno de la Iglesia. Todos los hombres sin distinción de origen, raza o posición en la vida, están llamados a la unidad en Cristo. La Iglesia representa, según él, germinalmente esa unidad ya desde el principio. Se le aparece inmedible como el mundo y como el cielo, con Cristo que es su sol *(In Ps.* 118, 12, 25; PL 15, 1369). Tertuliano encomia con exageración retórica la extensión de la Iglesia por toda la tierra. Pero lo más importante de sus explicaciones está en que la tan extendida Iglesia llena el ser de todos los hombres, porque el alma humana, como él dice, es *naturaliter christiana*, cristiana por naturaleza *(Adversus Judaeos*, c. 7; PL 2, 609-612; véase también *De testimonio animae*, c. 6).

Optatus de Mileve, como hemos consignado en el capítulo anterior, ve en el obispo de Roma el garante de la unidad de toda la Iglesia. Quien vive en comunión con él, está en comunidad con toda la cristiandad. Esta argumentación presupone que la Iglesia misma es una unidad. Frente a los donatistas Optatus insiste decididamente en que pretenden reducir la Iglesia de Cristo a la reducida parte de Africa en que ellos viven. Con ello contradicen a la Escritura

que promete como herencia al Señor de todos los pueblos y un reinado hasta los confines de la tierra. La verdadera Iglesia es mundial y de todos los pueblos, porque se compone de todas las naciones. Es el pueblo de Dios reunido de los pueblos mundanos (J. Ratzinger, *o. c.*, 102-106). Para comprender a Optatus de Mileve es importante darse cuenta de que frente a los donatistas no sólo acentúa la superioridad numérica, sino la potencia de la Iglesia para acoger en sí a todos los pueblos, mientras que la Iglesia donatista no sólo se limita de hecho a un pequeño rincón de la tierra, sino que no puede salir de él ni traspasarlo. San Agustín continúa las ideas de Optatus. La Iglesia de Cristo se caracteriza, según él, por el hecho de no ser únicamente una escuela para unos pocos cultivados, sino que dentro de sus muros encuentra morada también el pueblo ignorante, lo mismo hombres que mujeres (de modo distinto piensa Ratzinger, 31) y se extiende a través de todos los pueblos *(De utilitate credendi* 17, 35). En numerosas explicaciones expone San Agustín que la verdadera Iglesia abarca a todos los pueblos. Sus *Homilías,* sus *Explicaciones de los Salmos* y sus *Tratados sobre el evangelio de San Juan* ofrecen gran abundancia de textos sobre ello. San Agustín encuentra profetizada la universalidad de la Iglesia en el Antiguo y Nuevo Testamento. Se basa en *Ps.* 2, 8, y 8, 5, pero sobre todo en *Lc.* 24, 44-47, y *Gen.* 22, 18. El texto de San Lucas dice: «Les dijo: Esto es lo que yo os decía estando aún con vosotros, que era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos de mí. Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras, y les dijo: Que así estaba escrito, que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos, y que se predicase en su nombre la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén» *(Lc.* 24, 44-47). San Agustín ve en este texto la profecía viejotestamentaria de la Católica, garantizada por el mismo Cristo. Encuentra otro texto escriturístico de este tipo en *Gen.* 22, 18: «En tu descendencia serán bendecidos todos los pueblos.» Según *Gal.* 3, 16 tal descendencia es Cristo. San Agustín se aprovecha de esta interpretación de San Pablo *(Contra litt. Petil.* I, 23, 25; PL 43, 256) para explicar que la Iglesia de los pueblos es el pueblo de Dios de la descendencia de Abraham. Ante sí ve a la Iglesia extendida por todos los países, cuando la describe como pueblo de Cristo edificado por todos los pueblos (J. Ratzinger, 127-133). También para juzgar a San Agustín es importante tener en cuenta que no se refiere única-

mente a la extensión, *materialiter* dada, de la Iglesia por todo el mundo, sino que tal extensión le demuestra la catolicidad de la Iglesia, porque en ella se manifiesta la fuerza que Cristo ha infundido a la Iglesia. En cambio es propio de los donatistas con su particularismo local el espíritu de secta (véase, por ejemplo, *De agone christiano,* 31; *Contra litt. Petiliani* II, 8, 20; I, 23, 25; II, 39, 94, etc.; *Contra epist. Parmeniani* II, 38, etc.). Y así para él el elemento esencial de la catolicidad es el vínculo de la paz que reúne a todos los que pertenecen a la Iglesia. Ya San Gregorio Nacianceno había atestiguado que la Iglesia es consciente de su esencial catolicidad cuando clama por boca del profeta: «Entonces dirán a tus oídos los hijos de la madre que los había perdido: La tierra es demasiado estrecha para mí, hazme lugar para que habite en ella» (*Is.* 49, 20). V. *Sermón sobre el bautismo de Cristo;* PG 46, 577. Paciano († antes del 392) encontró acertada y decisivamente la expresión de que la catolicidad no es ciertamente la esencia, pero sí una propiedad esencial de la Iglesia, cuando dice: «*Christianus mihi nomen, catholicus cognomen*» (*Carta a Symporon.* 4; PL 13, 10, 5). Influído por San Agustín, dice San Isidoro de Sevilla (*Sententiae* I, 16; PL 85, 572): «La Iglesia es llamada católica, porque se extiende universalmente por todo el mundo..., las herejías, en cambio, se ven forzadas a habitar en cualquier rincón del mundo o en un pueblo particular. Pero como la Iglesia católica se extiende por todo el mundo, está edificándose por la agregación de todos los pueblos gentiles» (V. H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft,* trad. por Hans Urs von Balthasar, 1943, 44-51).

IV. Catolicidad fáctica de la Iglesia romano-católica

La Iglesia romano-católica posee la propiedad esencial de la catolicidad tanto en sentido personal, como en sentido objetivo-salvífico-ontológico.

Respecto a la catolicidad personal da testimonio inequívoco la historia. En la Edad Media se creía, que el Evangelio se había predicado, según el mandato de Jesucristo, a todos los pueblos. El descubrimiento del Nuevo Mundo quebrantó en gran medida tal convicción, pues se reconoció que el mundo era mucho más grande que lo que hasta entonces se suponía. Sin embargo, ello condujo a una nueva actividad misionera desarrollada sobre todo por jesuítas

y franciscanos. Hoy es difícil decidir si el Evangelio ha llegado ya a todos los pueblos. Pero como hemos dicho, eso no es lo esencial. Lo esencial es que la Iglesia tiene capacidad y fuerza para dirigirse con su Evangelio a todos los hombres. La razón más profunda de ello hay que verla, en que el Evangelio es un mensaje de Dios al que todos los hombres están abiertos.

Por lo que respecta a la universalidad salvífico-ontológica, la Iglesia predica la Revelación completa y sin reducciones. Transmite a los hombres toda la salvación preparada por Cristo sin excepción o exclusión alguna. La instrucción *De motione oecumenica* del 20 de diciembre de 1949 acentuó decididamente que la Iglesia se sabe en posesión de toda la verdad y de todos los bienes de salvación y que, por tanto, nada de verdad o salvación puede conseguir de las demás confesiones. Aquí interesa el siguiente texto: «Respecto al método a seguir, los obispos mandarán qué hay que hacer y qué hay que omitir, y se cerciorarán de que todos siguen sus preceptos a ello referentes. Además vigilarán para que, bajo el falso pretexto de que hay que atender más a lo que nos une que a lo que nos separa, no se fomente un peligroso indiferentismo, sobre todo en quienes son menos experimentados en cuestiones teológicas y cuya práctica religiosa es más bien débil. Pues hay que guardarse de que, por un espíritu que hoy suele llamarse «irénico», las doctrinas católicas—ya se trate de dogmas o de doctrinas relacionadas con los dogmas—sean de tal modo adaptadas a las doctrinas de los disidentes mediante estudios comparativos y en un vano esfuerzo de igualar progresivamente las diversas Confesiones religiosas, que padezca por ello la pureza de la doctrina católica o se oscurezca su verdadero y seguro contenido.

»Desterrarán también aquellos modos de expresión, de que resultan falsas concepciones o engañadoras esperanzas que jamás pueden ser cumplidas, así, por ejemplo, cuando se afirma que lo que dicen las encíclicas de los papas sobre la vuelta de los disidentes a la Iglesia, sobre la constitución de la Iglesia o sobre el Cuerpo místico de Cristo no debe ser exageradamente valorado, porque no todo es precepto de fe, o, lo que es todavía peor, que en cuestiones dogmáticas la Iglesia católica no posee la plenitud de Cristo, sino que en eso puede ser todavía perfeccionada por otras. Con el mayor cuidado e insistencia se manifestarán contra el hecho de que en la exposición de la Reforma y en la historia de los Reformadores se exageren tanto las faltas de los católicos y se palie de tal modo la culpa

de los Reformadores o se destaquen tan en primer plano cosas accesorias, que con ello apenas se puede ver o valorar lo principal, a saber, su apartamiento de la fe católica. Finalmente vigilarán, no sea que por exagerado y falso celo exterior o por comportamientos imprudentes y llamativos, en vez de favorecerlo, se perjudique el fin pretendido.

»Por tanto, hay que exponer y explicar toda la doctrina católica sin reducción alguna. De ningún modo se debe callar o velar con palabras equívocas lo que la doctrina católica dice sobre la verdadera naturaleza y grados de la justificación, sobre la constitución de la Iglesia, sobre el primado de jurisdicción del papa romano, sobre la única verdadera unión mediante la vuelta de los disidentes a la única verdadera Iglesia de Cristo. Se les puede decir ciertamente que con su vuelta a la Iglesia no pierden de ningún modo el bien que hasta ahora les ha sido concedido por gracia de Dios, sino que con la vuelta se hará más perfecto y cumplido. En todo caso se ha de evitar hablar de estas cosas de modo tal que nazca en ellos la creencia de que con la vuelta ellos aportan a la Iglesia algo esencial de lo que hasta entonces ha estado privada. Esto ha de ser dicho en claras e inequívocas palabras, primero, porque buscan la verdad, y después, porque jamás puede haber una verdadera unidad fuera de la verdad.»

La «Instrucción» acentúa, por tanto, que la Iglesia posee *quoad substantiam* la plenitud de la verdad y de los bienes salvadores y que no pueden traerle ningún enriquecimiento *quoad substantiam* la vuelta a los disidentes, se trate de individuos o de grupos. En razón de su fe de que es la verdadera Iglesia de Cristo, no puede ni le está permitido defender ninguna otra doctrina. Este hecho ha sido reconocido por parte de los Evangelistas, cuando, por ejemplo, Skydsgaad dice *(Die römischkatholische Kirche und die oekumenische Bewegung*, en: «Die Kirche in Gottes Heilsplan», 173 y sig.): «La actitud de la Iglesia romano-católica tiene que ser explicada desde motivos mucho más hondos y esenciales, tal como ahora entendemos mucho mejor que antes. Cuando Roma afirma que la unidad de la Iglesia no es ninguna meta ante nosotros, sino algo que ya se ha hecho concreto en la Iglesia romano-católica, porque ella sola es la Iglesia santa y católica y, por tanto, la única Iglesia de Jesucristo, y cuando además afirma que la verdadera re-unión sólo puede tener la forma de un re-ajuste a esta unidad, ello no es, por su par-

te, ninguna especie de imperialismo espiritual, sino expresión de una concepción especial de la esencia de la Iglesia y de su unidad.»

La explicación de la «Instrucción» no impide, sin embargo, suponer que la posesión—existente ya *quoad substantiam*—de la verdad y bienes de salvación se desarrolla *quoad accidens*. Toda la historia de la Iglesia está dominada por la ley del desarrollo. Se manifiesta sobre todo en la evolución de los dogmas. Cuando en la Iglesia aparecen cuestiones nuevas o surgen peligros contra su fe, puede darles respuesta profundizando con ayuda del Espíritu Santo en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Este hecho aparece con la máxima claridad en los dogmas marianos, porque en ellos el desarrollo se ha cumplido con la máxima intensidad. Pero también puede verse en los dogmas cristológicos. Para su nacimiento y formulación han sido fuerte estímulo y ayuda tanto la filosofía griega como el pensamiento judío. Los disidentes, que entran en la Iglesia, con cuestiones que surjan de su problemática especial pueden introducir de modo semejante nuevos movimientos de desarrollo en el conocimiento de la fe de la Iglesia. Esto no produciría en ningún modo un enriquecimiento o aumento de la sustancia de la Revelación, sino una profundización y esclarecimiento del conocimiento creyente de la Revelación. Lo creído hasta entonces implícitamente, se elevaría hasta la claridad de lo explícitamente creído. Las cuestiones de los disidentes acarrearían, por tanto, lo mismo que en la antigüedad las cuestiones de griegos y judíos, un movimiento en el estado de la fe, que contribuiría no a su enajenación, sino a su omnilateral comprensión. El teólogo francés Journet *(L'Église du Verbe Incarné. Essai du Theologie speculative* II (1951), 1222) observa a propósito de esto: «A la catolicidad de la Iglesia no le falta lo que poseen los disidentes, pero sí lo que a ellos les falta y poseerían si estuvieran plenamente incorporados a la Iglesia. Hay que contar con la posibilidad de que la catolicidad ontológica de la Iglesia fuera más plenamente actualizada, si las comunidades religiosas disidentes volvieran a la Iglesia.» El teólogo Llamera, dominico español (XII Semana Española de Teología, 320), espera que la vuelta de los disidentes podría traer consigo una «amplificación vital» de la catolicidad de la Iglesia. C. Colombo *(É possibile la riunione dei Cristiani?,* en: «La Scuola cattolica» (1949), 302) espera que tal vuelta provocaría una mayor abundancia y riqueza en la actualización de los valores cristianos, que la Iglesia tiene ciertamente en germen pero no siempre ni en todas partes plenamente desarrollados.

También se puede apuntar que tales disidentes aceptan una y la misma verdad de fe con especiales vibraciones sentimentales propias de ellos y, por tanto, lo manifestarían con especial intensidad en su vida. Congar cree que a la Iglesia eslava y nórdica les faltará la gracia una y multicolor de Cristo mientras la Rusia ortodoxa y la luterana Escandinavia estén separadas de Roma. En las disposiciones naturales de estos pueblos habría un modo completamente determinado de ser cristiano, distinto del modo latino y anglosajón. Mientras esas características no sean totalmente acogidas en la Iglesia visible, faltaría algo a la realización actual de la catolicidad de la Iglesia y a su forma expresiva, unque de ningún modo al estado de la Revelación que siempre es igual e inmutable. (Sobre este último punto véase Th. Sartory, *o. c.*, 95, 191-194). Tal crecimiento jamás significaría un enriquecimiento *quoad substantiam vel essentiam.*

Apartado 4.º

APOSTOLICIDAD DE LA IGLESIA

Sobre este tema ya se ha dicho lo más importante al estudiar la visibilidad y figura jurídica de la Iglesia. Aquí no vamos a hacer más que completar lo que tiene importancia en la relación con las cuatro propiedades esenciales.

I. Definición del concepto

La apostolicidad de la Iglesia se estructura en tres grados. Compete a la Iglesia por tener su origen en los Apóstoles. Ellos fueron los primeros de la Iglesia *(apostolicitas originis).* A los Apóstoles debe la Iglesia la transmisión de la Revelación. Ello transmitieron a las generaciones venideras la verdad revelada y los bienes de salvación *(apostolicitas doctrinae).* La Iglesia de cualquier época está vivamente unida a los Apóstoles por medio de una ininterrumpida sucesión oficial de pastores y maestros *(apostolicitas succesionis).* Estas tres apostolicidades son íntimamente solidarias. En el fondo

constituyen una sola apostolicidad, la única y plena apostolicidad en tres grados. Donde falta uno de los tres grados, no se puede hablar de apostolicidad en sentido pleno.

II. Realidad de la apostolicidad

En su creyente autocomprensión la Iglesia se ha llamado a sí misma apostólica por primera vez en el Concilio de Nicea, por lo demás, más bien accidentalmente que en una definición doctrinal expresa. El Concilio declara que la Iglesia católica y apostólica condena las herejías trinitarias (D. 54). Formalmente la apostolicidad fué definida propiedad esencial de la Iglesia en el Concilio niceno-constantinopolitano (381). En él se dice: creo en la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

a) Por lo que respecta al primer grado de apostolicidad, tiene su fundamento en que Cristo confió su propia misión a los Apóstoles. Esta significación es la primera que aparece, cuando la Iglesia se llama apostólica. Según Alberto Magno *(De sacrificio missae,* tr. 2, c. 10, a. 1; a. 9) el Concilio de Nicea, al emplear la palabra apostólica, quiso subrayar la dignidad y vieja edad de la Iglesia frente al deseo de novedades de los presuntuosos herejes. El cardenal Torquemada, que dedica un largo análisis a la apostolicidad, recoge el pensamiento de San Alberto y lo amplía. Jacobo de Viterbo y Juan de Ragusa acentúan que los Apóstoles echaron los cimientos de la Iglesia no sólo con su predicación, sino también con su cruento testimonio. Según Santo Tomás los Apóstoles son fundamento de la Iglesia de modo secundario. Distingue el *fundamentum principale* y el *fundamentum secundarium.* Cristo es el primero y los Apóstoles el segundo. El uno posee solidez por sí mismo como una roca sobre la que se edifica una casa. El otro no tiene solidez de por sí, sino que la debe a un fundamento extraño, lo mismo que las piedras puestas inmediatamente sobre la roca viva en que se edifica. Los Apóstoles pueden ser considerados como tal fundamento, porque están edificados sobre Cristo por su fe y caridad *(Eph.* 2, 20). Esto vale sobre todo de Pedro *(Comentario a I Cor. 3, 11,* lect. 2; *Sobre el evangelio de San Mateo,* c. 17 y 16). Torquemada, lo mismo que Jacobo de Viterbo y Juan de Ragusa, hace observar que el papa en cuanto sucesor de Pedro, el apóstol preferido, se llama precisamente *apos-*

tolicus. Véase Aem. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici* I (1879), 2.ª ed., 278; véase también § 172, II, A; K. Binder, *o. c.*, 93-95.

b) El segundo grado de la apostolicidad de la Iglesia hay que verlo en su vinculación a la doctrina apostólica. K. Binder describe la tesis, que Torquemada defiende sobre este tema, de la manera siguiente *(o. c.*, 97): «Otra razón de esta denominación de la Iglesia (apostólica) es el continuo mantenimiento de la fe, de la predicación y de la doctrina, del poder y de la autoridad de los Apóstoles por la *ecclesia universalis*, que sigue la advertencia del Espíritu Santo de no remover los antiquísimos límites que los antiguos Padres pusieron *(Prov.* 22, 28). Estos Padres son, según la glosa de San Agustín y San Jerónimo al Salmo 44, 17, los Apóstoles, cuyos hijos son los obispos, por quienes es gobernada la Iglesia. Torquemada interpreta el respeto a los antiquísimos límites como conservación de las doctrinas de fe recibidas de los Apóstoles; pues la Iglesia se mantiene unida no por paredes, sino por la verdad de sus doctrinas. Quien posea la fe de la Iglesia, la fe de los Apóstoles, la fe en Cristo, pertenece a la Iglesia.»

El cardenal Torquemada trata también la cuestión de por qué la Iglesia no se llama cristiana o evangélica mejor que apostólica. Sería tanto más natural, cuanto que San Agustín habla de un pueblo cristiano y de una religión cristiana y el nombre de «cristianos» fué el primero que se dió a los creyentes en Cristo, y ciertamente les fué dado por vez primera en Antioquía. Contesta a esta cuestión, que en el adjetivo «apostólica» está implicado el carácter cristiano de la Iglesia. Porque Apóstol significa lo mismo que enviado. La palabra alude, pues, a otro. Apunta a Cristo mismo. Se podría añadir a esta interpretación, que en los Símbolos a la confesión de la Iglesia católica y apostólica precede la fe en el Padre, en el Hijo hecho hombre y en el Espíritu Santo; y así la Iglesia apostólica confesada en el Símbolo adquiere el carácter de una comunidad que atestigua y actualiza las realidades antes confesadas. La Iglesia vinculada a los Apóstoles profesa la Revelación salvadora de Cristo transmitida por los Apóstoles.

El hecho de que la Iglesia se llame apostólica y no evangélica tiene la misma razón. La Iglesia empezada con los Apóstoles tiene la misión de actualizar para todas generaciones el Evangelio traído por Cristo. Por la denominación apostólica se subraya, por tanto, que la Iglesia se vincula al testimonio que los Apóstoles dieron de

la Buena Nueva, del Evangelio. Ha recibido de los Apóstoles la obra de Cristo y por ello está caracterizada para siempre.

c) Con la vinculación a la doctrina de los Apóstoles está estrechísimamente relacionada la sucesión apostólica en la Iglesia. Los Apóstoles transmitieron a otros las tareas que Cristo les confió, de forma que tales tareas han llegado a través de una serie ininterrumpida hasta los obispos actuales. Todo obispo participa del oficio episcopal, del episcopado, por ser sucesor de un Apóstol. En el obispo de Roma puede demostrarse con la máxima claridad la ininterrumpida serie sucesiva, la sucesión apostólica. Como es la cabeza de la Iglesia y el portador de la infalibilidad eclesiástica, basta esta prueba, para poder decir: donde está el sucesor de Pedro, está la Iglesia apostólica. En la Iglesia antigua se dió gran importancia a la apostolicidad fundada en la sucesión. Recordemos una vez más a Clemente de Roma (§ 172, II, A, 5). En la segunda mitad del siglo II Hegesipo y San Ireneo enseñaron el principio de sucesión como principio esencial de la Iglesia. Es instructivo que San Ireneo no refutara las teologías gnósticas, muchas veces fantásticas, demostrando simplemente su interna falsedad. Le hubiera sido seguramente lo más fácil, aunque los sistemas gnósticos defendían muchas tesis verdaderas tomadas ya de la filosofía ya de la Revelación cristiana. Frente a la pretensión gnóstica de ofrecer la Revelación cristiana, San Ireneo demostró que los gnósticos no se atenían a la doctrina apostólica, ya que sus ideas no podían remontarse hasta los Apóstoles a través de una ininterrumpida cadena de Tradición. Sus doctrinas eran, por tanto, ahistóricas. Y por eso no eran cristianas. Flotaban en un ahistórico cielo de ideas o en un reino de mitos, respectivamente. La vinculación a la Tradición, característica del Cristianismo, es vista por San Ireneo no en el hecho de defender las doctrinas que defendieron los Apóstoles—también los gnósticos lo hacían en parte—, sino exclusivamente en que la Iglesia que vivía en su tiempo o los obispos que la representaban, respectivamente, podían ser demostrados como sucesores de los Apóstoles. Esta sucesión garantiza, según él, la identidad de la doctrina actual de la Iglesia y de la doctrina apostólica. Ireneo exige, por tanto, para la continuidad objetiva una continuidad personal. Fué el primero que expresó clara y formalmente el principio personal de la continuidad de la Iglesia y lo expresó, ciertamente, como sucesión apostólica. Dice: «Por la sucesión apostólica ha llegado

la verdad hasta nosotros, es conocida en todo el mundo la tradición apostólica. Sólo se necesita atenerse a ella en toda la Iglesia, si se quiere ver la verdad. Pues podemos contar los obispos instituídos por los Apóstoles y sus sucesores hasta hoy en día» *(Adversus haereses* III, 3, 1). Para mayor sencillez, San Ireneo se contentó, como es sabido, con exponer la sucesión apostólica del obispo romano, porque la sucesión apostólica de tal obispo garantiza la sucesión apostólica en toda la Iglesia. Y San Ireneo ofrece, en efecto, la lista más antigua de los obispos romanos *(Adversus haeres* III, 3, 3; véase también IV, 26, 2). Sobre San Ireneo publicará pronto un amplio trabajo Bengsch (Disertación en la Univ. de Munich).

En la Iglesia norteafricana, Tertuliano, en su obra *De praescriptione haeretica,* defendió también frente a las doctrinas gnósticas la apostolicidad de la Iglesia en el sentido de sucesión apostólica. Dice, por ejemplo: «Nosotros seguimos la doctrina dada a la Iglesia por los Apóstoles, a los Apóstoles por Cristo, a Cristo por Dios» *(De praescriptione haer.* 37. 1; véase también 20-21; 32, 36; *Adversus Marcionem* IV, 5). También poseemos una lista de los obispos romanos, procedente de San Agustín, que demuestra el carácter tradicional de la Iglesia: *Carta* 53, 1, 1.

d) En cierto sentido también las comunidades cristianas no católicas defienden la apostolicidad de la Iglesia. Sin embargo, se limitan la mayoría de las veces a los dos primeros grados de la apostolicidad y rechazan el tercero. La Iglesia ortodoxa es una auténtica excepción. Aunque no reconoce el Primado, está en la sucesión apostólica. En la preparación de la tercera conferencia mundial en Lund (1952) fueron propuestos a la «Comisión para la fe y constitución de la Iglesia» varios votos, que la Comisión relata de la manera siguiente: «En la cuestión de la finalidad del movimiento para la reunión de las Iglesias se defienden ideas muy diversas. Para las iglesias romano-católicas, ortodoxa y viejo-católica y para muchos anglicanos la unidad de la Iglesia implica un orden visible como parte insustituíble de la Iglesia misma; la ruptura del orden visible, como, por ejemplo, el abandono de la sucesión apostólica, significa ya de por sí algo cismático, y al restablecimiento de la comunidad plena tiene que preceder necesariamente la curación de tal ruptura. Para los partidarios de la tradición principal de los Reformadores la unidad de la Iglesia visible está esencialmente constituída por la comunidad creyente y la presencia de la palabra y

de los sacramentos en ella, y la ruptura del orden no tiene necesariamente el carácter de cisma. Para otras comunidades protestantes la unidad de la Iglesia es la comunidad en la fe y en la vida de quienes reconocen a Jesucristo como Señor y Salvador» *(Die Kirche, die Kirchen und der oekumenische Rat der Kirchen. Die ekklesiologische Bedeutung,* en: «Evangelische Theologie» 10 (1951), 7, 12).

E. Schlik ve garantizada la continuidad de la Iglesia, lo mismo que su unidad, en la unidad con Cristo, que obra continuamente en la Iglesia por medio del Espíritu Santo. Más en concreto cree que deberíamos aprender «a separar los ojos del pasado y a mirar continuamente adelante hacia el Señor, hasta que El vuelva». Lo único que queda es mirar hacia el futuro Salvador e invocar con anhelo la venida de su reino *(The Pilgrim People of God,* en: «The Ecumenical Review» 5 (1952/3), 27-36). En esta eclesiología extremadamente escatológica el movimiento histórico en cuanto base de la continuidad es como eliminado y desconectado. En lugar de la tradición histórica aparece la unidad con Cristo en la fe, la unidad con Cristo venidero. La horizontal histórica, al menos respecto al pasado, parece ser borrada a favor de la vertical celeste.

Los metodistas entienden la continuidad como relación con el pasado en el sentido de una continuidad de la experiencia cristiana, de la unión en la gracia del Espíritu uno, de la entrega al mismo Señor, de la continua predicación de su mensaje y de la permanente aceptación de su misión. «Esta es nuestra doctrina sobre la sucesión apostólica. Nuestra convicción es, por tanto, que la continuidad de la Iglesia no se asegura necesariamente por una sucesión oficial de servidores—sean obispos o sacerdotes—desde los tiempos de los Apóstoles, ni depende de tal sucesión, sino que depende de la fidelidad a la verdad apostólica... La manifiesta discontinuidad fué a veces atribuíble a una renovada afirmación de la verdadera y esencial continuidad de la experiencia, entrega, mensaje y misión» (N. Flew, *The Nature of the Church* (Londres 1952), 207 y sig.; Th. Sartory, *o. c.*, 49, 70-74).

Según la Iglesia luterana, para nombrarla en especial, no es necesaria la sucesión apostólica, tal como resulta de las manifestaciones de Schlink. Esta Iglesia no niega ciertamente el oficio. Sin embargo, su esencia consiste en la predicación del Evangelio y en la buena administración de los sacramentos. Según eso el oficio no funda estado alguno. La elección para el oficio ocurre por un carisma de Cristo invisible y resucitado, que recibe su confirmación me-

diante los hermanos visibles de la comunidad. Hay, por tanto, una ordenación. Pero no es una transmisión del poder y gracia del oficio, sino el reconocimiento de la gracia de oficio por la comunidad. Sólo existe un oficio único: el de predicar. El justifica para administrar los dos sacramentos, el bautismo y la eucaristía. En razón del sacerdocio universal todos los fieles participan de ese oficio. La forma externa y constitución del oficio no están estatuídos. Que existe un oficio del tipo indicado es *ius divinum*. Los «órdenes» derivados de él caen bajo el *ius humanum*. Para el pleno poder de oficio no es necesaria la sucesión apostólica. La *viva vox apostolica*, es decir, la predicación del Evangelio produce la relación con los Apóstoles. Por amor a la conservación pura de la palabra apostólica tiene incluso que ser interrumpida la *succesio apostolica* existente, si los portadores del oficio enseñan cosas falsas. Para conservar la Iglesia es constitutiva no la sucesión de la ordenación episcopal, sino la sucesión del Evangelio predicado (E. Wolf, *Das Kirchliche Amt im Gericht der theologischen Existenz*, en: «Evangelische Theologie» 11 (1951/52); A. Volkmann, *Evangelisch-Katholische Gedanken zur Frage der succesio apostolica*, en: «Una Sancta» (1955), 42-45; Sartory, *o. c.*, 169 y sig.).

Sobre esta idea de la apostolicidad de la Iglesia hay que decir, que contiene sin duda dos elementos importantes, pero que le falta el más importante, a saber, la sucesión apostólica. Hay funciones en la Iglesia que son esenciales e insustituíbles para su auténtica vida pero para cuyo cumplimiento basta el sacerdocio universal. Sin embargo, para otras funciones, y ciertamente para aquellas sin las que la Iglesia no puede existir sin más, es ineludible la sucesión de oficios. Si se interrumpe, se interrumpe con ella la existencia de la Iglesia. Sólo la sucesión de oficios asegura la continuidad.

Como hemos visto, no corresponde a la Sagrada Escritura suponer que la continuidad es suficientemente garantizada por la doctrina. La Iglesia antigua, como atestiguan San Ireneo, Tertuliano y muchos otros, estaba llena de la idea de que sólo la predicación hecha por los sucesores de los Apóstoles y en vinculación a la Sagrada Escritura garantiza la relación con Cristo. La experiencia, muestra también en la realidad, que el Evangelio no se mantiene íntegro en la vida, si su conservación e interpretación no son hechas por un oficio doctrinal, cuyos portadores estén en la sucesión apostólica misma. Donde no es este último el caso, no cabe más elección que abandonar la interpretación de la Escritura a la filología, es decir,

que entregar la palabra de Dios a manos de la sabiduría humana. La actualidad manifiesta cuánto se pierde en ello.

Si la continuidad en la Iglesia se pone en la acción de Cristo resucitado, cumplida por El en el Espíritu Santo, y en la fe en el Señor venidero, no sólo desaparece la sucesión apostólica, sino además toda garantía visible. Ya hemos demostrado hasta qué punto es esa opinión inevangélica (véase § 171, I y II). Sin embargo, hay que preguntarse, si en tal eclesiología no está en obra un *a priori* filosófico extrabíblico, a saber, la filosofía platónica o neoplatónica con su desatención a lo corporal y visible y su exageración y unilateralidad de lo espiritual. En todo caso tal espiritualismo teológico, o más bien ateológico, no es bíblico en modo alguno. Si se busca su patria, sólo puede encontrarse en la espiritualidad neoplatónica o helenística. El hecho de que esos factores extrateológicos influyan en la doctrina protestante de la catolicidad de la Iglesia y la desfiguren, manifiesta una típica venganza de la filosofía. Lutero desterró de la teología la filosofía aristotélica y ahora vuelve en forma religiosa, platónica y neoplatónica, pero de ningún modo cristiana, y empuja todo su ser, sin ser observada. Sin embargo, desde la conferencia mundial de Amsterdam también en la teología protestante se ha fijado la atención sobre este problema (Sartory, *o. c.*, 50).

Apartado 5.º

SANTIDAD DE LA IGLESIA

También la santidad de la Iglesia puede ser vista en varios grados, al menos en dos, ciertamente: como santidad ontológica y como santidad ética.

1. Los primeros cristianos se llamaron y supieron santos (§ 166 b, cap. 1, 2, A). Con tal denominación querían manifestar que ellos eran el pueblo elegido de Dios, la verdadera Israel. La Iglesia es, pues, la comunidad y comunión de los santos. En este contexto «santo» significa, en primer lugar, tanto como ser llamado por Dios y pertenencia a Dios. Los cristianos han sido llamados y sacados por Dios del mundo e introducidos en el reino de Dios, en el

reino de los cielos. La palabra «santo» significa, pues, pertenecer a Dios, no al mundo. Dios es el Santo primariamente, porque es distinto del mundo y diverso en todo de él, de su creación. Entre Dios y el mundo hay analogía, es decir, semejanza dentro de una desemejanza mayor todavía (C. Lateranense IV (1215); D. 432). Dios es santo después y en segundo término porque cumple con inmutable fidelidad la disposición de ánimo apropiada a su ser (véase vol. I, §§ 76 y 97).

2. Cristo en cuanto Hijo de Dios aparecido en el mundo pertenece «al Dios santo». Cierto que penetró en la esfera del hombre, para transformar la historia humana desde dentro haciéndola deiforme, de forma que se hizo en todo—excepto en el pecado—igual al hombre; sin embargo, pertenece plena y totalmente a Dios. Es de arriba, no de abajo *(Jo.* 8, 23). Es distinto de todos los demás. No puede ser medido con normas humanas. En su actividad realiza su esencial y entitativa pertenencia a Dios. Vive en la más radical obediencia al Padre celestial. Hacer su voluntad es su comida y bebida. Todo lo demás no tiene importancia. Por obediencia al Padre acepta la muerte. Véase vol. III, § 151.

3. Como Cristo, que es del Dios Santo, es Cabeza de la Iglesia, ésta está también santificada. Es su Esposa que participa de su propia pertenencia a Dios. San Pablo dice: «A fin de presentársela así gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable» *(Eph.* 5, 27-27; cfr. *I Cor.* 6, 11; *I Thess.* 4, 3). De la Iglesia vale analógicamente lo que vale de Cristo: es de arriba no de abajo. Este su origen divino y su pertenencia a El—condicionada por su origen—es lo significado cuando la Iglesia se llama a sí misma «santa» en su autocomprensión creyente. Con eso profesa su pertenencia a Dios. Sabe que no es una formación de este mundo, ni un poder cultural religioso, ni una institución política, ni una escuela científica, sino una creación del Padre celestial por medio de Jesucristo. En ella ha depositado Cristo, el Enviado del Padre, su palabra y su obra, su vida y su salvación y en ella los dejó para todas las generaciones venideras.

Como la comunidad de la Iglesia en cuanto tal es santa, es decir, viene de Dios y pertenece a Dios, todo lo que corresponde a su ser y a su misión es santo. Santa es la palabra que predica, santos los signos que pone, santa la Escritura que interpreta, santos los ofi-

cios que administra, santas las tareas que cumple, santos los fines que persigue. Pues la palabra y el signo, la Escritura y el oficio, la tarea y el fin le son dados y puestos por Dios. Todos llevan, por tanto, la señal de su origen divino, de una obligación divina y de una divina promesa. Como esta omnilateral santidad de la Iglesia está condicionada en su propiedad a su ser Cuerpo, Esposa, Pueblo de Cristo, la santidad de la Iglesia no es absoluta ni independiente, sino prestada, participada de la santidad de Cristo, relativa, ya que procede de su relación, de su referencia a Cristo.

4. La santidad de la Iglesia es, en primer lugar, óntica, ontológica, entitativa. Los miembros de la Iglesia participan de ella al entrar en comunidad con Cristo. Por la fe en él y por el sacramento de la fe es liberado el pecador del pecado. El pecado en cuanto estado de apartamiento y alejamiento de Dios es quitado por Dios mismo de manera que el hombre es transformado y transportado al acercamiento a Dios y al estar-vuelto hacia El. En el proceso de la justificación el hombre se convierte en otro distinto del de antes, distinto de quien era de por sí. En él ocurre una profunda transformación. Sólo Dios con su santa omnipotencia es capaz de hacerlo. El ciertamente no deja de hacerla, si el hombre se vuelve hacia Cristo con fe viva *(viva fides)*. La transformación obrada por Dios, que hace de un pecador un justo, pertenece a las realidades fundamentales del Cristianismo. La categoría de la transformación es una de las categorías fundamentales de la teología. La justificación del pecador, fundada en la omnipotencia creadora de Dios, coincide con su santificación, ya que ésta, según la Escritura, no es más que la liberación del hombre de su mundanidad, y su entrega a Dios. Si se quiere distinguir entre justificación y santificación, la justificación pertenece al ámbito del ser y la santificación a la esfera ética. En razón de su pertenencia a Dios, obrada por el proceso de la justificación, el hombre se esfuerza por vivir como perteneciente a Dios. Su nuevo ser implica un nuevo deber. Al indicativo de la afirmación pertenece el imperativo de la llamada. Según este modo de hablar, la santificación es un proceso en el que el hombre se esfuerza con renovada decisión, por realizar su pertenencia a Dios en la cotidianidad de su existencia. Y así llegamos a la santidad ética que se edifica sobre el fundamento de la entitativa.

5. Cristo obligó a sus discípulos a una moralidad nueva. Las exigencias que les dirige están soportadas por una inexorable serie-

dad. Las dice de modo radical en el sermón de la montaña. En los primeros oyentes provocó admiración y espanto, y la misma impresión provoca en quien lo toma en serio. Así se entienden los esfuerzos por despojar al sermón de la montaña *(Mt.* 5, 1-7, 29) de su carácter obligatorio y por comprenderlo de forma que se convierta en una moral aburguesada del hombre decente.

Joseph Schmid lo explica de la manera siguiente *(Das Evangelium nach Matthäus,* 1956, 3.ª ed., 155-157): «Lo que Jesús predica no es una suma de preceptos particulares, tampoco es un más de buenas obras o un menos de malas, sino una concepción radical de la obediencia a Dios. En parte estas exigencias de Jesús son exageradas de expresión (cfr. 5, 29 y sig., 39-41). Ello pertenece al estilo del dicho oriental, con lo que sólo quiere decirse que una comprensión mecánico-literal equivocaría su sentido, pero no que no estén pensadas en serio y rebajadas sin intención, no que puedan ser reducidas al nivel de una moral burguesa. Su formulación extremosa tiene, al contrario, la finalidad de expresar con la máxima urgencia posible la seriedad de lo aludido.

»Y tan clara como el carácter preceptivo de las exigencias de Jesús, es el hecho de que El las declaró realizables. Esto se sigue ya del sentido de los preceptos mismos, pero también del hecho de que Jesús hace depender la salvación de su cumplimiento (cfr. 5, 20; 7, 21. 24-27). Tampoco han nacido de un fanático optimismo respecto a la capacidad moral humana y respecto a la dificultad de tales exigencias; pues Jesús habla expresamente de tal dificultad y declara que sólo unos pocos encontrarán y seguirán el estrecho camino por El indicado (7, 14).

»Es cierto que el sermón de la montaña es una ética escatológica. Como el reino de Dios está ya cerca, Jesús predica la exigencia moral absoluta de Dios con seriedad incondicional. Sus estrictos preceptos, que miran sin más por encima de la situación del mundo, contemplada por El con total realismo, expresan las condiciones para entrar en el reino de Dios. La altura radical de sus exigencias está en inseparable relación con esta nueva situación de la Historia Sagrada, inaugurada con la venida de Jesús. Con su persona ha irrumpido el tiempo final y se ha hecho actualidad el escatológico reino de Dios, por lo demás todavía de modo escondido y velado; pues el eón actual, malo, sometido a las influencias de los poderes demoníacos y del pecado sigue existiendo junto a él. Sólo por la fe se puede reconocer esta llegada del reino de Dios y la dignidad mesiánica de Jesús. Pero para los hombres que creen y siguen la llamada de Jesús a la conversión, es decir, a la vuelta radical hacia Dios, empieza ya ahora una nueva vida, porque tienen parte en las fuerzas del reino de Dios hecho presente. Y para ellos valen también los preceptos del sermón de la montaña. Para ellos son un yugo suave y una carga ligera (cfr. 11, 28-30). Para todos los demás hombres, en cambio, que no creen en la dignidad mesiánica de Jesús ni reconocen en esa fe la presencia del reino de Dios, son una carga insoportable y un escándalo. Pues en ellos se expresa el requerimiento total de Dios al hombre, se anuncia la voluntad de Dios de modo definitivo. Y por eso no pueden sonar más suaves y dulces. Junto con la persona de Jesús,

cuyos preceptos son, participan del carácter encandalizador. El modo en que Jesús los predica no pretende convencer. Jesús no se dirige como un sabio estoico a la razón de los hombres para ganar su juicio—estas exigencias son objetivas y evidentes—, sino que se dirige únicamente a la fe. El mayestático «pero yo os digo» de las antítesis sólo tienen fuerza «convincente» para quien cree en Jesús. Su fuerza obligatoria está y deja de existir con la persona de su proclamador. Son inseparables de la persona de Jesús y no pueden ser comprendidas, separadas de El, como principios morales universales. Precisamente por ello no se puede tampoco acomodarlas a la «vida práctica», sin destruir su sentido, ni reducirlas a un burgués término medio. Hacerlas así de inofensivas no significaría únicamente quitarles su importancia, sino que a la vez sería una crítica del Evangelio desde el punto de vista del mundo. Por lo supremo, la salvación, hay que luchar también con la máxima tensión de las fuerzas morales.

»Hay que conceder que Jesús predicó aquí la exigencia absoluta de Dios la «nueva justicia», sin tener en cuenta las condiciones de vida del hombre y la situación en este mundo. Tampoco en su núcleo representan un sistema moral que responda directa y expresamente a todas las cuestiones morales que le resultan al hombre de la realidad de la vida.

»El sermón de la montaña es la ética del reino de Dios hecho presente. Con él llegó el tiempo de la salud, profetizado por Jeremías (31-34), en el que Dios cierra una nueva alianza con su pueblo y en el que le da un corazón nuevo, le infunde un espíritu nuevo, y hace que viva conforme a sus preceptos y guarde sus mandamientos (*Ez.* 36, 26 y sig.). Es Dios quien hace al hombre capaz de vivir según sus mandamientos. Sólo el hombre renovado interiormente por las fuerzas del eón futuro (*Hebr.* 6, 5), traídas por Jesús, puede guardar los preceptos de Cristo.

»Si al hombre se le da además de los preceptos la energía para seguirlos, Jesús es realmente el cumplidor de la Ley. Pero como desde la llegada del reino de Dios también el discípulo de Cristo está todavía bajo la influencia del eón presente todavía existente, la realización de la ética del sermón de la montaña se queda siempre por detrás de la exigencia absoluta de Jesús. Y por eso dice Jesús a los discípulos que recen por el perdón de los pecados (6, 12; cfr. también 18, 23 y sgs.). Pero la seriedad de los preceptos no es negada por ello.»

Lo que Cristo espera de sus discípulos es la incondicional obediencia amorosa al Padre celestial. Cumpliendo esta exigencia suya, ellos son la sal de la tierra y la luz del mundo (*Mt.* 5, 13 y sig.). Cristo sabía que con sus exigencias cargaba una cruz sobre los hombros humanos. Pero explica que tiene que ser llevada, y puede serlo, en comunidad con El. Quien le siga a El sentirá el yugo como una carga ligera y hasta dulce. Sin El sus exigencias son ciertamente irrealizables (*Mt.* 11, 28-30).

El Apóstol San Pablo requiere a los lectores de todas sus epístolas, a que configuren cada vez más vivamente la semejanza a Cristo que les fué impresa en el bautismo. Y así, también para él, el obrar

cristiano se convierte en imitación y seguimiento de Cristo. En su corazón vive el amor en que Cristo se ofreció al Padre en la Cruz para salvación de los hombres, según el eterno consejo salvador del Padre. La obediencia, el amor, la entrega y veracidad pertenecen, por tanto, a las actitudes indispensables del cristiano. Ellas transforman también el mundo. Aunque Cristo no intentó mejorar el mundo, sino ordenar las relaciones del hombre con Dios, la moralidad predicada por El tiene también sus consecuencias transformadoras para el mundo.

6. En la teología protestante se enseña la santidad de la Iglesia, pero se interpreta de otro modo. Sólo a Cristo se le atribuye santidad. La *sola gratia* declina al *solus Christus*. El hombre unido a Cristo está ciertamente justificado, pero la justificación no consiste en una transformación interior. El hombre sigue siendo en sí mismo pecador. Usando la terminología católica hay que decir que sigue siendo, según la teoría protestante, un pecador grave o mortal. Sin embargo, por amor a Cristo es considerado justo por el Padre celestial. Pues la experiencia muestra que los hombres, y los justificados también, pecan continuamente. Sería un total e ingenuo malentendido suponer que en la teología protestante no se rechaza ni condena el pecado y que se da licencia al hombre para pecar continuamente. Lo que la teología evangélica afirma es sólo el hecho del pecado continuamente repetido. El pecado sólo será perfectamente superado, cuando Cristo venga por segunda vez. También entonces seguirán los hombres siendo interiormente pecadores, es decir, seguirán siendo calificados por el hecho de ser pecadores. Pero no cometerán más pecados. Y así la santidad de la Iglesia es un bien actual sólo porque Cristo, Cabeza de la Iglesia, es santo, pero es un bien puramente futuro en cuanto que la santidad se atribuya a los miembros de la Iglesia. Tampoco esta santidad escatológica significa el fin de la cualidad de pecadores, sino sólo el fin del hecho del pecado.

Sobre la significación e importancia de la justificación y de la transformación ocurrida en ella véase vol. V, § 185. También en la fe católica la santidad se atribuye a Cristo como a ningún otro. En el *Gloria* de la santa misa aparece el texto: Tú eres el solo santo (J. Pascher, *Eucharistia*, 1953, 3.ª ed., 60). Sin embargo, por ello no se niega la santidad a los miembros de la Iglesia; sólo que a Cristo se la atribuye de modo absoluto; además El es el fundamento

y creador de toda otra santidad. A la fe protestante sobre la santidad de la Iglesia corresponde una concepción estática; a la fe católica una concepción dinámica. Según la primera, la santidad está quieta en Cristo y oculta la no-santidad de los demás. Según la doctrina católica, Cristo, el Santo, se apodera con fuerza creadora del hombre unido a El y lo transforma según su imagen. Cristo es el Señor de la Iglesia; pero es un Señor tal que se iguala a Sí mismo con los dominados por El. En El y por El el Padre celestial se manifiesta poderoso en sus santos. La santidad así entendida no es un bien puramente escatológico, pero es también escatológico. La santidad de los miembros de la Iglesia es actual y futura a la vez. Son santos continuamente amenazados por el pecado y que pecan continuamente. Pero, si permanecen fieles a su comunidad con Cristo, no cometen ningún pecado mortal; sino que cometen aquellos pecados de los que San Juan dice que todos pecamos *(I Jo.* 1, 8). Quien afirma que no tiene ningún pecado es un mentiroso, según San Juan. La santidad perfecta sólo se manifestará al fin de los tiempos, cuando Dios se imponga plenamente en el hombre y el poder del pecado que impera dentro de la historia sea lo mismo que la influencia del demonio, plenamente superado dentro de la comunidad con Cristo. La Iglesia tiene que soportar también hasta el fin de los tiempos, que sus hijos cometan pecados mortales. Tales miembros no dejan de pertenecer a la Iglesia. Pero profanan a su madre (véase § 171, III, 1 c).

Muchas veces se afirma que no sólo los miembros de la Iglesia, sino también la Iglesia en cuanto tal es pecadora. Es difícil encontrar sentido a esta tesis. Sólo sería comprensible bajo dos supuestos. El uno dice que la comunidad de la Iglesia tiene carácter hipostático, como si fuera en cierto modo una sustancia de carácter personal que comprende y abarca en sí a los miembros de ella. Sin embargo, tal interpretación de la Iglesia es totalmente imposible. Destruiría la personalidad de los miembros. Caería, por tanto, en inmediata contradición con la Escritura, ya que la Sagrada Escritura atribuye la decisión y responsabilidad al individuo y porque la misma Escritura acentúa la personalidad del individuo con una decisión que no tiene pareja en todo el ámbito extrabíblico. El primer supuesto no es, por tanto, acertado.

El segundo supuesto diría que el ser en cuanto tal es pecador y está corrompido, más allá de las decisiones personales y sin ellas. Tal interpretación del ser implica una concepción del mundo dua-

lista y trágica, tal como aparece de hecho, por ejemplo, en los mitos germánicos, y en cierto sentido en la filosofía maniquea, así como en ciertos modos orientales de pensar. Se puede sospechar que el mito germánico con su trágico sentimiento y concepción del mundo influye desde lejos en la tesis de la pecaminosidad de la Iglesia en cuanto tal. También aquí aparecen de nuevo ideas extrabíblicas, que conducen a una tesis pseudoteológica. La comunidad en cuanto tal no es, pues, capaz de una decisión pecaminosa. Sólo los miembros de la Iglesia pueden ser pecadores. Como sin duda pecan en cuanto miembros de la Iglesia, como no se puede abstraer el hecho de que pertenecen a la Iglesia, la santidad de la Iglesia misma se oscurece por sus pecados. Como, según las palabras de San Juan, todos los bautizados, a pesar de su comunidad con Cristo (en caso de que no les sea concedida una gracia divina especial), cometen pecados, todos contribuyen a desfigurar la santidad de la Iglesia. Y como los individuos se reúnen en un «nosotros» tiene buena razón el decir en el «Padre nuestro»: perdónanos nuestras deudas *(Mt.* 6, 12).

Sin embargo, aunque la santidad de la Iglesia sea oscurecida por los pecados de sus hijos, irrumpe continuamente con luminoso esplendor y a través de la tiniebla en el amor dispuesto el sacrificio de sus miembros. Y así es cierto que la santidad perfecta es un bien futuro, pero la imperfecta es un bien presente y actual. Cuando la Iglesia dice de algunos de sus hijos, que vivieron santamente dentro de la historia y ahora están en la plenitud (canonización), no se trata de palabras vacías, sino de un fiel reflejo de la realidad (vol. I, § 11). Sin embargo, la Iglesia mira anhelante hacia la hora en que pertenecerá a su Señor sin reservas como Esposa *(Apoc.* 22, 10-17). Entonces se cumplirán las palabras de *Eph.* 5, 26-27, que en pleno sentido deben ser escatológicamente entendidas, de que la Iglesia será sin mancha y sin arruga, santa e inmaculada. Hasta que irrumpa esa hora, se manifiesta como la santa Iglesia de Cristo en sus mártires, que jamás han faltado y se mantuvieron firmes en su amor a Cristo hasta la muerte, en sus vírgenes, que sacrifica lo terreno en el fuego del amor celestial, y en todo el que ama a Dios y sirve al prójimo.

MISION DE LA IGLESIA

Observación previa

1. En la anterior exposición del nacimiento y carácter divino-humano de la Iglesia tuvimos que hablar muchas veces de su misión. Pues la fundación de la Iglesia por Cristo, así como su configuración por El recibieron su sentido de las tareas que Cristo les asignó. Por las tareas que debía cumplir creó Cristo el neotestamentario pueblo de Dios. Para cumplirlas le dió una constitución apropiada. Dice el Concilio Vaticano: «El Pastor eterno y guardián de nuestras almas *(I Pet.* 2, 25), para convertir en perenne la obra saludable de la redención, decretó edificar la Santa Iglesia en la que, como en casa del Dios vivo, todos los fieles estuvieran unidos por el vínculo de una sola fe y caridad. Por lo cual, antes de que fuera glorificada, «rogó al Padre, no sólo por los Apóstoles, sino también por todos los que habían de creer en El por medio de la palabra de aquéllos, para que todos fueran una sola cosa, a la manera que el mismo Hijo y el Padre son una sola cosa» *(Jo.* 17, 20 y sig.). Ahora bien, a la manera que envió a los Apóstoles—a quienes se había escogido del mundo—, «como El mismo había sido enviado por

el Padre» (*Jo.* 20, 21); así quiso que en su Iglesia hubiera pastores y doctores «hasta la consumación de los siglos» (*Mc.* 28, 20). Mas para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso y la universal muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de la fe y de la comunión por medio de los sacerdotes coherentes entre sí; al anteponer al bienaventurado Pedro a los demás Apóstoles, en él instituyó un principio perpetuo de una y otra unidad y un fundamento visible, sobre cuya fortaleza se construyera un templo eterno, y la altura de la Iglesia, que había de alcanzar el cielo, se levantara sobre la firmeza de esta fe. Cfr. S. Leo M., *Sermo 4 de natali ipsius*, 2 (PL 54, 150 c). Y puesto que las puertas del infierno, para derrocar, si fuera posible, a la Iglesia, se levantan por doquiera con odio cada día mayor contra su fundamento divinamente asentado; Nos, juzgamos ser necesario para la guarda, incolumidad y aumento de la grey católica, proponer con aprobación del sagrado Concilio, la doctrina sobre la institución, perpetuidad y naturaleza del sagrado primado apostólico—en que estriba la fuerza y solidez de toda la Iglesia—, para que sea creída y mantenida por todos los fieles, según la antigua y constante fe la Iglesia universal, y a la vez poscribir y condenar los errores contrarios, en tanto grado perniciosos al rebaño del Señor» (D. 1821).

En la tercera sección de esta obra, que ahora empezamos, vamos a estudiar sistemáticamente la misión de la Iglesia. Para ello será inevitable repetir algunas cosas ya dichas. Pero en la repetición se iluminarán de nuevo y se explicarán más ampliamente.

Si la Iglesia tiene carácter divino-humano es *a priori* natural que continúe la misión que Cristo realizó en su vida. El instauró el reino de Dios procurando con ello la salvación de los hombres. Lo mismo habrá que decir, por tanto, de la Iglesia. Está al servicio del reino de Dios y de la salvación de los hombres. Surge la cuestión de cómo cumple esta tarea. Cumple su misión predicando la palabra, administrando los sacramentos y ordenando toda la vida eclesiástica. Toda la Iglesia es responsable del cumplimiento de estas tareas. Sin embargo, Cristo ha dado a la comunidad del pueblo de Dios una estructura apropiada a sus tareas, por la que se reparten los poderes y responsabilidades. En razón de su voluntad fundadora el único poder de misión transmitido a la Iglesia se divide en poder de orden (poder de conceder vida) y poder de jurisdicción (poder ordenador). Estos poderes competen sólo a determinados miembros de la Iglesia. Por otra parte se estructuran dentro de la Iglesia gradualmente de

forma que existe una jerarquía del poder de orden y una jerarquía del poder de jurisdicción. Ambos poderes parciales no están estrictamente separados el uno del otro, sino íntimamente unidos entre sí. Los miembros que no son portadores de estos poderes tienen que cumplir, sin embargo, en la Iglesia importantes e insustituíbles tareas.

Cristo ha confiado a la Iglesia por El fundada, y a nadie más, la mediación de la salvación preparada por El. La Iglesia es, por tanto, necesaria para la salvación. La Iglesia no tiene ningún encargo inmediato respecto a las múltiples formas de la vida terrena, sin embargo, su misión repercute también esencialmente en la vida terrena.

2. Y así resulta la siguiente división para esta sección tercera. Primero, hay que estudiar que la Iglesia sirve al honor de Dios y a su reino, después habrá que tratar la función mediadora de salvación de la Iglesia; habrá que estudiar además los poderes que competen a la Iglesia y sus portadores y explicar el papel de los «laicos» en la Iglesia. Como la predicación de la Iglesia alcanza su última seguridad en la infalibilidad papal, se dedicará a esta una extensa exposición. En estas explicaciones se incluye la explicación de las relaciones de la Iglesia con los órdenes mundanos, en especial con el Estado.

APARTADO 1.º

LA IGLESIA Y EL HONOR DE DIOS

§ 174

El honor de Dios como tarea de la Iglesia

1. Su cumplimiento inmediato

1. Cristo transmitió a la Iglesia su propia misión. Ella continúa, por tanto, la misión del Señor. La misión de la Iglesia está incluída en la de Cristo (*Lc.* 10, 16; *Jo.* 17, 18; 20, 21; véase § 167 c). La transmisión de la misión de Cristo a la Iglesia no significa, que

El se haya retirado y permanezca inactivo a la derecha del Padre. Tal concepción equivaldría al deísmo, que entiende las relaciones de Dios creador con el mundo en el sentido de que Dios creó el mundo ciertamente, pero lo abandonó después a su propia marcha sin cooperar activamente en el proceso de su evolución. Cristo está con su Iglesia, actuando y obrando, incluso después de su Ascensión. Cristo está unido a su Iglesia no sólo como fundador de ella, sino como Cabeza suya que con sus fuerzas mantiene a la Iglesia en el Espíritu Santo, le concede continuamente vida nueva y la dirige y gobierna invisiblemente (véase § 169 a; Enc. *Mystici Corporis).*

La misión de Cristo fué unitaria, pero debe ser considerada desde dos puntos de vista. Fué enviado por el Padre para instaurar definitivamente y conducir a su pleno cumplimiento de sentido el reino de Dios nacido en el Antiguo Testamento. Los hombres debían ser santificados. A la santificación se une la salvación. El hombre sólo alcanza la salvación, si honra a Dios. Sólo donde Dios reina hay verdadera existencia humana. Sólo la adoración de Dios causa la salvación del hombre. Honra de Dios y salvación de los hombres son dos aspectos del mismo proceso. La Iglesia sirve, por tanto, en razón de su misión al reino de Dios y a la salvación de los hombres. Honrando a Dios es mediadora de la salvación de los hombres. No puede dar la salvación a nadie por otro camino. Y viceversa, no falta la salvación donde se adora a Dios. Véase el *Tratado de Dios creador*, vol. I. § 109.

2. Vamos a tratar primero la misión de la Iglesia desde el punto de vista de la glorificación de Dios. Dios es glorificado por la Iglesia y en la Iglesia de dos modos: de modo objetivo y de modo subjetivo. El primero consiste en que la Iglesia representa y manifiesta la gloria de Dios, su misericordia, su justicia, su poder, su fidelidad, etc., en que es su epifanía en cierto modo; el segundo consiste en que ensalza y adora a Dios con palabras expresas. Como esto ocurre sobre todo en el culto, el segundo modo de honrar a Dios puede llamarse actividad cultual de la Iglesia. Ella misma se manifiesta como comunidad de culto.

a) Glorificación objetiva de Dios

Por lo que respecta a la primera forma, la gloria de Dios resplandece en la faz de la Iglesia de modo parecido a como lució en

la faz de Cristo *(II Cor.* 4, 6). Y del mismo modo que en el rostro de Cristo sólo fué vista por los creyentes, en la faz de la Iglesia sólo es vista por quienes creen. El incrédulo no observa nada de eso. Ve debilidades e insuficiencias y se escandaliza (§ 166 a). En la predicación de la palabra, en la administración de los sacramentos, en la aniquilación del pecado por el bautismo y penitencia, en la consagración del hombre para la publicidad del cielo y del mundo (confirmación y extremaunción), en la transformación del pan y del vino en el Cuerpo y Sangre de Cristo, se revela la gloria de Dios. Cualquier cosa que ocurra en la Iglesia es primariamente revelación y representación del amor y sabiduría, misericordia y grandeza de Dios. En la *Epístola a los Efesios* San Pablo llama a la alabanza de Dios el sentido primero de la Iglesia. La salvación de los hombres está, según él, ordenada a la glorificación de Dios. «Y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su amado, en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. Por éstas nos dió a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, en El, en que hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad, a fin de que cuantos esperamos en Cristo seamos para alabanza de su gloria. En El también vosotros, que escucháis la palabra de la verdad, el Evangelio de nuestra salud, en el que habéis creído, fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido, prenda de nuestra herencia, rescatando la posesión que El se adquirió para alabanza de su gloria» *(Eph.* 1, 5-14). Aquí se alude a la alabanza objetiva a Dios que la comunidad de los redimidos significa ya por su mera existencia y vida. Sólo por el hecho de que es una comunidad de los sin pecado, de santificados, de sellados con el Espíritu Santo, Dios se manifiesta como el santo y poderoso, como el creador y bondadoso, como el amoroso y fiel. Pues sólo El puede hacer tales hombres. Donde aparecen excitan admiración y extrañeza. Se les pregunta por el origen y sentido de su vida. Y ambas cosas es Dios. Su fuerza transformadora y misericordiosa se manifiesta con máxima fuerza y vistosidad en los mártires y vírgenes.

La Iglesia es la representación de la gloria de Dios entre velos, ya que en ella se manifiesta la gloria de Cristo resucitado y glorificado. Por Cristo y en Cristo posee ella su propia gloria divina. La gloria de Cristo repercute en ella *(Jo.* 17, 10. 22). La Iglesia es, por tanto, testigo de la verdad y gracia de Cristo, ya que el Espíritu Santo da por medio de ella testimonio de Cristo *(Jo.* 15, 26 y sig.; 16, 8-12; *Act.* 1, 8). Es un signo de la victoria de Cristo sobre el pecado y Satanás, sobre la inhumanidad y esclavitud, sobre la desesperación y violencia. Sólo que no hay que olvidar que la gloria de Dios, el triunfo sobre el pecado y el demonio, mientras dure esta peregrinación, no se oculta menos en la debilidad e impotencia de la carne, que allá por sus tiempos en la figura de esclavo de Cristo (B. Häring, *Macht und Ohnmacht der Religion,* 1956).

La Iglesia «revela» la gloria de Dios entre velos, porque ella misma existe no en la figura de la gloria, sino en la de la Cruz. Todavía está expuesta a la tentación del pecado y del dolor *(II Cor.* 4, 7-11; *I Pet.* 4, 1; 4, 12-14). Todavía solloza bajo el peso de la carne y anhela la gloria futura sólo en la esperanza *(Col.* 1, 27; 3, 4; *Rom.* 5, 2); anhela la hora en que se revelará la gloria de los hijos de Dios *(Rom.* 8, 18). Los pecados de sus hijos dan la impresión de que la Iglesia no honra a Dios, sino al mundo. En su dolor parece estar abandonada de Dios, lo mismo que Cristo pareció estar abandonado en la Cruz *(Mc.* 15, 34), hasta el punto que los paganos pueden preguntar, ¿dónde está vuestro Dios? (por ejemplo, *Ps.* 79 (78), 10). Entonces el incrédulo puede opinar que Dios no sale a favor de su Iglesia. Pero precisamente porque la Iglesia da testimonio a favor de aquel Dios, Cristo, Cabeza suya entregada a la muerte por salvar a los hombres, le rinde con inmutable fidelidad el honor que le es debido por ser Dios, el Señor. En medio de los pecados de sus hijos lo manifiesta como bondadoso y misericordioso, diciendo las palabras absolutorias a sus miembros pecadores. En su predicación, en los sagrados signos de los sacramentos, en la lucha contra el mal, en el dolor y muerte de sus santos, se representa el triunfo de Cristo, visible sólo para los ojos de los creyentes, invisible para los incrédulos. En vista de lo que la Iglesia es y hace, el creyente ensalzará las magníficas obras del Padre celestial *(I Pet.* 2, 9).

b) *Glorificación subjetiva de Dios*

1. Lo que la Iglesia manifiesta por su mera existencia—la gloria de Dios—es recogido por ella conscientemente en su culto, cuando alaba y glorifica, ensalza y adora a Dios. La oración de alabanza y acción de gracias de la liturgia eclesiástica son la respuesta a la revelación de la gloria divina, que se realiza en ella. Son signo de que la Iglesia es consciente de su propio ser y sentido y los confiesa. Si omitiera la alabanza y adoración de Dios, ello sería una negación de sí misma. Si no honrara a Dios, caería en contradición consigo misma. Si la Iglesia quisiera ensalzarse a sí misma, en vez de glorificar a Dios, se destruiría a sí misma. En la glorificación de Dios se realiza su carácter de autorrepresentación de Dios.

2. La adoración de Dios es la tarea más importante e ineludible de la Iglesia, porque procede del centro de su ser. Sin esa adoración la Iglesia no es ella misma. Su pérdida sería la pérdida de su centro. Por eso tiene el máximo sentido que dentro de la Iglesia haya grupos de creyentes, que no se proponen más sentido para su existencia que adorar a Dios (órdenes contemplativas). Realizan, representando a toda la Iglesia, con especial intensidad y exclusividad, lo que tiene que hacerse de todos modos, si la Iglesia quiere permanecer fiel a sí misma. Tales hombres contribuyen a que la primera tarea de la Iglesia no se quede sin cumplir. No se haría justicia a la importancia de su actividad, si se viera en ella únicamente un ejemplo salvador para el hombre perdido en sus actividades y negocios, ni tampoco si se viera en ella el descuido de otras tareas que sirven a la configuración del mundo y al progreso terreno.

La alabanza a Dios se realiza en la doxología eclesiástica. Por regla general la doxología no se dirige a Dios inmediatamente, sino que habla de El en tercera persona.

El teólogo evangélico Schlink explica la doxología de la manera siguiente (*Die Struktur der dogmatischen Aussage als oekumenisches Problem*, en: «Kerygma und Dogma» 3 (1957), 251-306): «La doxología se basa en la acción salvadora de Dios. Como Dios ha realizado su acción en el hombre, en el mundo, es ensalzado por los creyentes. Esto es totalmente claro en los salmos de alabanza del Antiguo Testamento: como Dios, que tiene su trono en las alturas, en su acción salvadora histórica ha tenido misericordia del impotente, es glorificado como Señor, que se inclina graciosamente desde su altura, que es el sinfín mayestáticamente elevado y misericordioso, magná-

nimo, bondadoso y perdonador. La adoración vive del reconocimiento de la acción histórica de Dios. Es en sentido propio desarrollo teológico del agradecimiento por la acción de Dios, en cuanto que el agradecimiento se convierte en alabanza al eterno Dios mismo. El hecho de que la alabanza descriptiva viva de la narrativa no significa, sin embargo, que en la alabanza descriptiva misma se describa a la vez la acción salvadora histórica; se trata, más bien, a pesar de la indisoluble relación interna, de dos géneros diversos de salmos de alabanza (Cl. Westermann) y de dos diversas formas de alabanza, distintas como el agradecimiento por la acción de Dios y la adoración de la esencia divina. También las doxologías neotestamentarias viven de la actividad salvadora de Dios, de la acción salvadora en Cristo, que, a pesar de la pendiente parusía, ha sido ya realizada totalmente, de forma que la comunidad de la tierra puede participar ya en los cánticos de victoria de los perfectos que cantan la derrota de todos los poderes enemigos de Dios y la plenitud del reino divino, y ensalzan a Dios y al Cordero. Como la doxología se basa en la acción salvadora de Dios, no es raro que ésta sea expresamente mencionada en las palabras de la doxología neotestamentaria. Pero su mención no pertenece necesariamente al texto de la doxología, y aunque sea expresamente mencionada en ella, aparece más como motivo y fundamentación de la doxología, que como contenido propio de ella (por ejemplo, *Apoc.* 4, 11; 19, 1 y sigs.). En la doxología lo que interesa en último término es Dios mismo, Dios en razón de sus acciones en nosotros los hombres, en el mundo, pero el Dios que no se acaba en estas acciones, sino que hace lo que hace con la libertad del Señor omnipotente y amoroso—que existía antes de su acción y existirá después de ella—, que es el primero y el último, el principio y el fin. En la doxología no importa únicamente la acción salvadora de Dios, sino Dios mismo, su eterna realidad. «Santo, santo, santo, es Jahvé, Señor de los ejércitos, llena está la tierra de su gloria» (*Is.* 6, 3)... Esta afirmación tiene validez lo mismo si la tierra honra a Jahvé que si no lo honra. «Al rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios, el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén» (*I Tim.* 1, 17). «Bendición, gloria y sabiduría, acción de gracias, honor, poder y fortaleza a nuestro Dios por los siglos de los siglos, amén» (*Apoc.* 7, 17). En estas y muchas otras expresiones semejantes se trata de reconocer a Dios como Dios, que desde la eternidad hasta la eternidad, antes de sus acciones salvadoras y después de ellas es el mismo, Santo, Poderoso, Glorioso, Sabio. En el desarrollo doxológico aparecen, por tanto, afirmaciones sobre el ser, la esencia, las propiedades, en las que es glorificada la mismidad eterna de Dios que abarca toda la historia. Cosa análoga ocurre con la alabanza y glorificación de Jesucristo, que es ensalzado no solo como el Crucificado y Resucitado, sino también como el eterno y preexistente, que abarca todo tiempo, que, como el Padre, es el primero y el último, el principio y el fin.

»La *Epístola a los Efesios* comienza con las palabras: «Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos» (*Eph.* 1, 3). La continuación de sus explicaciones (1, 5-14) indica, que la glorificación de Dios es la expresión apropiada y la consciente confirmación del hecho de que la Iglesia representa una alabanza objetiva de Dios. La alabanza objetiva y la consciente se convierten una en otra.»

Schlier, en su explicación de la *Epístola a los Efesios*, expone esto de

manera siguiente: «¿Qué especie de mundo es este?» La *Epístola a los Efesios* lo describe como un inquietante fenómeno de poder. Es «este eón» (1, 21), que se amontona y se pierde en interminables «espacios» y «tiempos», en «cielos» y «eones». Es «este eón» que de suyo se convierte en una impenetrable tiniebla, que está como rodeado por ella como por el aire en que vive, y que, por tanto, él mismo es tiniebla (2, 2; 6, 12; *Col.* 1, 13). Estos límites o profundidades de sí mismo, en los que el mundo se extiende y se aleja, son una *exousia* un ámbito de poder, el ámbito de poder de sí mismo, dentro del cual se amenaza y seduce a sí mismo, se posee y se determina. En cuanto poder de su propia profundidad, no dominable pero continuamente activa, le sale al paso al hombre como poderoso. Se concentra y representa personalmente en un *Archon,* como un «*Aion* de este mundo» (2, 2). La profundidad del mundo, de cuya impenetrabilidad vive sale al paso como un hecho de poder. Y por eso tiene un «espíritu activo», es incluso un «espíritu activo». El mundo tal como es experimentado desde sus oscuros límites, desde la profundidad de su poder, el mundo como poder oscuro y profundo es activo entre los hombres en el espíritu de sí mismo, en el espíritu del mundo. Pero no está únicamente en la dimensión de profundidad, impenetrablemente llena de su unidad, sino que se manifiesta también en la amplitud actual como multitud de potencias enemigas. El mismo en su profundidad y desde ella, él mismo en su ser poderoso y desde él se desarrolla en el encuentro actual consigo mismo en un plural de «potencias y poderes» y correspondientemente en una multitud de portadores de su espíritu, de fuerzas espirituales, de *pneumatika tes ponerias* (6, 12). El cosmos es vivido como una suma de factores de poder diferenciados. Sólo una cosa es propia de todos ellos—y en esto se muestra su oculta unidad de *Archon* y *Aion*—, en el ser *ponezá,* malas potencias espirituales «del mal» (6, 16), que preparan los «días malos» (5, 16) y el «día malo» (6, 13). Ahora bien, este mundo es el mundo del hombre. Pero esto significa que es el mundo que le sale al paso en él mismo, porque tiene su representación en él mismo. Esta representación del mundo en el hombre es la «carne». La vida «en los deseos de nuestra carne», en la que «hacemos la (múltiple) voluntad de la carne y de los sentidos» es justamente la vida en la que obramos «según la medida *(katá)* del *Aion* de este mundo, según la medida del *Archon* del ámbito de poder del aire, del espíritu, que ahora actúa en los hijos de la desobediencia» (2, 2). Si consentimos en los deseos de la «carne», caemos en el mundo. Si hacemos del mundo norma, si prestamos oído a sus insinuaciones, si nos abrimos a su espíritu, si le permitimos que sea el eterno *Aion,* ello ocurre por la carne y por satisfacer sus intenciones. El mundo alcanza el poder de su existencia sólo como mundo del hombre caído en sí mismo y justamente por ello caído en el mundo, caído en el mundo y caído por ello en sí mismo. Con ello el mundo es el mundo del pecado, del engaño e ignorancia, de la corrupción (4, 17 y sigs.), el mundo, como suele llamarse (2, 15), de los muertos, el mundo que cae en la ira de Dios (cfr. 2, 3; 5, 6). Es el mundo que en el hombre caído en sí mismo se rebela desde la profundidad de su autoposeída existencia contra sí mismo, y, precisamente en esa rebelión, ciego y loco, ignorante y engañado, cumple su caída. En este eón la creación sólo con esfuerzos se mantiene y a duras penas está en su ser, el cual es bueno, porque no existe por sí mismo, y sigue siendo bueno por-

que no puede ser violentado por sí mismo» (Heinrich Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vörträge* (1956), 173-174).

Dice también más adelante: «La nueva creación de Dios, el eón cumplido por Cristo, sobre el que impera el Espíritu Santo, el Cuerpo que vive de la Cabeza, la santa Esposa que vive el amor de Cristo, el templo de Dios y su familia, la ciudad celestial..., esto es, según la *Epístola a los Efesios,* la Iglesia. En cuanto tal abarca el universo en todas sus dimensiones y quiere incorporarlo a su plenitud. La anchura y profundidad del cosmos le pertenece. Su tarea es también, por tanto, unir a sí el mundo de los pueblos, el mundo de los judíos y gentiles y guardarlos en una unidad, que es la unidad organizada y ordenada del Espíritu, de la humildad y de la paz (2, 14 y sigs.; 4, 4 y sigs.). Pero la Iglesia no abarca únicamente todas las dimensiones de la existencia terrena, sino que además trasciende tal existencia, ya que recoge en sí la «herencia» celestial. Pues la «herencia» está ya presente en la Iglesia de algún modo. En la Iglesia se está ya—como hemos oído—en la ciudad celestial en medio de los santos, en medio de la sobreabundante riqueza de su gracia (2, 7). Se tiene la herencia en el reino de Cristo y de Dios (5, 5). Se tiene porque se está en Cristo y en El se tiene acceso al Padre «en el Espíritu» y el «derecho de decirlo todo» confiadamente en la fe (3, 12; 2, 18). Se la tiene, porque por la fe y el conocimiento se puede avanzar y penetrar en el Cuerpo de Cristo hasta la Cabeza (4, 13), porque el camino hacia toda la plenitud del *Pleroma* de Dios está libre (3, 19). El término en que fueron determinados los eones está ahí (3, 11). La plenitud de los tiempos se realiza (1, 10). La promesa se cumple y se tiene parte en ella (3, 6). La llamada a la esperanza ha sido hecha (4, 4). Ahora se puede por el Pneuma de la sabiduría y de la Revelación ser conscientes de este presente bien de esperanza, y experimentar la presente «riqueza de la gloria de la herencia entre los santos» (1, 18), porque en los creyentes obra la sobreabundante fuerza de Dios, que nos ha preparado esta herencia en Cristo (1, 19 y sigs.). En la Iglesia ya no hay separación entre el cielo y la tierra, después que Cristo rompió el muro eónico que sólo permitía al hombre ir de mundo a mundo y volver siempre a sí mismo, pero jamás a Dios o unos a otros. En la Iglesia hay un continuo crecimiento en el cielo. Esto no excluye que «este eón» sea disuelto por el futuro. Pero lo que va a cambiar en la Iglesia en el eón futuro es esto: ahora la herencia se tiene a cuenta. La señal es el Pneuma. Esto durará hasta que la herencia sea total propiedad nuestra. Lo que cambiará, por tanto, en la Iglesia cuando llegue el futuro eón es que nuestro ser en Cristo será posesión nuestra, definitiva e invariable, no más amenazada, con otras palabras, que la problematicidad de nuestra posesión, debida a la caducidad de este eón, tendrá fin y mantendremos lo que tenemos (cfr. 1, 14). Otro punto de vista aparece en *Col.* 3, 3. Se revelará la gloria de la vida con Cristo escondida en Cristo (cfr. 2, 7). No será una vida nueva. En esencia será la vida que tenemos en el Cuerpo de Cristo. Pero esta vida y, por tanto, también la herencia, la ciudad celestial, el *Pleroma* de Dios, entrará con Cristo en la gloria que ya se ha cumplido, pero está todavía oculta. Se manifestará lo que es desvelado y, en definitiva, el eón futuro en el que ya estamos dentro de la Iglesia.

»Y así «en la Iglesia y en Cristo», elevado sobre todo nombre de éste y de aquél eón (1, 21), se ofrece alabanza y gloria a Dios «por todas las generaciones del eón de los eones» (3, 20 y s.). Y en ella y por ella se cumple

el sentido último de aquella buena voluntad de Dios en Cristo, con que previó a judíos y gentiles como santos hijos: la alabanza de su gloria, la gloria de su gracia (1, 6. 12. 14). Vista así, la Iglesia es la eterna alabanza a Dios que Dios se da a sí mismo» (H. Schlier, *o. c.*, 176-178).

Y después: «El Evangelio es, en relación a los hombres, a quienes se dirige, la «llamada» por la que son llamados (4, 1. 4). En él se abre la esperanza de la existencia (1, 18; 4, 4). Pues es la palabra, en que sale a luz la «verdad», es la buena nueva por la que se revela y actualiza la «redención» o la «salvación» (1, 13). Esta llamada de Dios, en que se manifiesta la esperanza por revelarse en ella la verdad y la salvación, es «oída» y «creída» por parte de los hombres (1, 13). Y así se puede decir: «por la gracia habéis sido salvados en la fe» (2, 8). La fe que tiene carácter de obediencia, de forma que los gentiles que no creen son llamados «hijos de la desobediencia» (2, 5; 5, 6), es la primera unión con la Gracia de Dios en Jesucristo, revelada en el Evangelio. Por ella son llamados los cristiano-judíos y los gentiles convertidos «los que creen» (1, 19), y en cuanto que su fe caracteriza un *habitus* son llamados los «fieles» (1, 1). Que el «oír», que preceda a la fe, significa un proceso capaz de desarrollo, se ve en *Eph.* 4, 20. Se «oye» a Cristo y se es «instruído en El» y así se le «aprende» y cree.

»Pero con el Evangelio y la doctrina no se acaba la influencia de Cristo en el espíritu para la edificación de su Cuerpo. Con la fe sólo ni los judíos ni los gentiles están todavía realmente en la Iglesia. En los solamente creyentes no se ha constituído todavía el Cuerpo de Cristo. Junto a la «fe una» está el «bautismo uno» (4, 4). Y así en 1, 13 y sig. La fe y el oír desembocan en el «ser sellados con el Espíritu Santo prometido». Con ello se piensa objetivamente, aunque probablemente todavía no terminológicamente, en el bautismo todavía vinculado a la imposición de las manos. En él recibe el creyente el sello impreso por la recepción del Espíritu. Y esto es únicamente la señal de la herencia proclamada y ofrecida en el Evangelio, que anticipa una parte del pago total y a la vez confirma al bautizado el derecho a la herencia hasta el día en que entre en su plena y definitiva posesión (1, 13 y sig.; 4, 30). Que el bautismo es el acto decisivo en la constitución del Cuerpo de Cristo en vista a los miembros del Cuerpo, se puede ver sobre todo en 5, 25 y sigs. Allí se designa como meta de la entrega a Cristo la santificación de la Iglesia que Cristo realiza por el bautismo. El bautismo es, como con razón se ha dicho, el baño nupcial de la Iglesia. De la eucaristía no se habla en esta epístola. Pero tal vez se la pueda ver aludida en el «cuidado y esmero» (5, 29). En todo caso el Apóstol en el versículo 28 pasa a una nueva fundamentación del amor obligatorio a la mujer. Por ése podría muy bien ser que se refiriera ahora al segundo sacramento, en el que se manifiesta especialmente el amor de Cristo a la Iglesia, cuanto más que al hacerse cristiano seguía inmediatamente al bautismo. La Eucaristía es entonces entendida en el contexto como celestial banquete de bodas.

»La Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo es fundada, por tanto, en los creyentes y bautizados por Cristo mismo por medio de los portadores y mediadores de su gracia con auxilio del Evangelio y del bautismo y en virtud del Espíritu Santo. Por eso judíos y gentiles han sido llamados por Cristo por medio del evangelio del Apóstol, se han unido personalmente a El por medio de la fe y están en Cristo por el bautismo. Por eso son ahora miembros de su cuerpo por el Espíritu, por eso se les ha comunicado ahora

en Cristo la plena salvación. Les han sido perdonados los pecados en Cristo (1, 7), han sido sustraídos a la muerte de sus pecados, y vivificados (2, 1. 5), son «hijos de la luz». Son ellos mismos «luz» (5, 8), son también capaces de examinar y ver cuál es la voluntad de Dios (5, 10. 17), son sabios (5, 15; cfr. 4, 17), sacan a luz lo vergonzoso y dicen la verdad (5, 12 y sig.; 4, 15), están también llenos de sabiduría sobre el oculto misterio de la instauración de todas las cosas en Cristo, ven, por tanto, también su propia situación (1, 8). Y por eso están llenos de esperanza (1, 18; 2, 12; 4, 4). Y han sido creados «para las buenas obras», que Dios dió previamente por buenas, porque las hizo El buenas en Cristo, pero que ellos tienen que apropiarse como obras buenas haciendo su vida cristiana (2, 10). Son el «hombre nuevo», creado por Dios a imagen suya, verdaderamente justo y piadoso, del que hay que «revestirse», sin embargo, ahora (4, 24). Y así en cuanto miembros del Cuerpo de Cristo son Redimidos (2, 6. 8), Agraciados (1, 6), Bendecidos con todas las bendiciones del Espíritu (1, 3).

»Pero el ser en Jesucristo tiene que ser conservado contra todas las amenazas y eso quiere decir que tiene que ser renovado y profundizado. Además hay que tener en cuenta que la existencia en Cristo y en la Iglesia se desarrolla como tal, por así decirlo, en un plano elevado, glorificado. Los cristianos están en Cristo *en tois epouraniois. Ta epourania* no son en la *Epístola a los Efesios* el cielo en nuestro sentido, sino las regiones que se extienden entre la tierra y el cielo (1, 20). En ellas vive la Iglesia en Cristo (1, 3; 2, 6; 3, 10), en ellas habitan también los poderes y potestades (3, 10; 6, 12). Sobre ellas sólo está elevado Cristo a la derecha del Padre como Cabeza de los poderes y de la Iglesia (1, 20) mientras que su Cuerpo tiene su ser en medio de ellas. Cuando se está *en tois epouraniois* no se está aún en el cielo en nuestro sentido, sino sólo cuando se está *en tois epouraniois en Christo (Iesou)* (1, 3; 2, 6). Pues en el Cuerpo de Cristo están abiertos el camino hacia la cabeza y el acceso a Dios. Por tanto, objetivamente, los *epourania* son las esferas de la existencia en que ésta se pierde, en las que tiene su amplitud y profundidad, su poder. Son las esferas-límite de la existencia. En ellas no se tiene que ver «con la carne y sangre» (6, 12), sino con potencias impenetrables, incalculables, incomprensibles, excelsas, anónimas, espirituales, que llenan y hacen ese «espacio». En ellas la existencia está continuamente amenazada y afligida, está continuamente combatida, y en una lucha en que se juega esta existencia «superior» del hombre (cfr. 2, 2 y siguiente; 6, 10 y sigs.). En esta esfera espiritual (dicho formalmente) está la Iglesia. En esta expuesta esfera se mantiene el cristianismo en la Iglesia. El cristiano está continuamente agarrado en la profundidad de su existencia, aunque no lo sepa. Por eso en cuanto cristiano hace siempre decisiones totales.

»Es claro, qué es lo que amenaza a los cristianos: por una parte el múltiple y egoísta deseo de su carne, que quiere dominar su voluntad (2, 3), pero que ella misma está voluntaria-involuntariamente en la órbita del mundo, en la órbita del espíritu que hace creer que el mundo es el eón omnipotente (2, 2 y sig.). Lo que con ello le amenaza es, en él mismo (4, 17 y sigs.) y fuera de él desde otros (4, 14; 5, 6), su propio pasado (pagano). Sus características son, por una parte, la percepción vacía y vana, espiritual y sensible que entrega al hombre al «engaño» y le conduce desde la «ignorancia» a la sabiduría y significa el «endurecimiento» del corazón (4, 18); en segundo lugar, la entrega a los «engañosos deseos», nacida de la ignorancia

y endurecimiento, y siempre creciente por sí misma, que se cumple en el adormecimiento moral del «libertinaje» y «codicia» así como en las obras «vergonzosas», «infecundas», que aborrecen la luz (4, 19, 22; 5, 11 y sig.); en tercer lugar, el alejamiento, así provocado, de «la vida de Dios» (4, 18), la vida bajo la ira de Dios (2, 4; 5, 6), la autodestrucción de la existencia (4, 22). Pero el mundo se mostrará también algún día sin velos en su peligroso poder corruptor incluso frente a los cristianos. El cristiano será algún día expuesto a sus brillantes ataques sin protección, es decir, sin la protección, en último término sólo aparente, de la existencia terrena. La situación presente, siempre expuesta, se manifestará algún día en toda su agudeza: en el momento de la muerte. De eso habla *Eph.* 6, 13. En ese momento crítico ocurre la concentrada y patente caída del poder de la muerte, ya no más velado ni prepotente, sobre el hombre despojado» (H. Schlier, *o. c.*, 180-183).

Los Gálatas ensalzan a Dios por las obras que hace en la Iglesia por medio de Pablo, el perseguidor de antaño (1, 24).

3. Todas las alabanzas y toda la adoración de la iglesia se resumen y elevan al máximo en el sacrificio de la misa, que es el sacrificio de la Cruz actualizado por la acción simbólica de la Iglesia. El Concilio de Trento acentuó frente a los Reformadores, que la eucaristía da expiación y satisfacción, mientras que los Reformadores acentuaban inilateralmente su carácter de alabanza y de acción de gracias. Por eso esto último pasó un poco a segundo plano en la conciencia creyente. Pero la Iglesia jamás ha olvidado que la eucaristía significa también alabanza y acción de gracias. En ella la Iglesia toma parte en la honra que Cristo tributó en la Cruz al Padre celestial con su incondicional obediencia, así como en el sempiterno sacrificio de alabanza que El ofrece al Padre en el círculo de los ángeles y de los santos. El sacrificio de la Cruz fué comienzo e introducción del sacrificio celestial que, según la *Epístola a los Hebreos* (4, 14; 5, 10; 7; 24; 9, 26; 10, 14), Cristo cumple sin interrupción desde que entró en los cielos y apareció ante la faz del Padre. En este eterno sacrificio de alabanza se introduce la Iglesia, cuando celebra la eucaristía. Cuando en la misa celebra la memoria del sacrificio de Cristo en la Cruz, presenta a los ojos del Padre como sacrificio propio el sacrificio de la Cruz, la adoración, la obediencia, la entrega y amor en él cumplidos. En la eucaristía penetra en el sacrificio ofrecido por Cristo como representante de la humanidad pecadora, de forma que su propia intención de sacrificio es un elemento de la estructura interna del sacrificio eucarístico. Y así ofrece al Padre, en Cristo y por Cristo, alabanza y glorificación, adoración

y acción de gracias. Forma con El una comunidad de adoración y alabanza. Su creyente participación del sacrificio de la Cruz en la eucaristía significa, por tanto, su disposición para la plena entrega a Dios, hasta la muerte, en sus hijos. Es capaz de esta forma de honrar a Dios que implica la plena entrega a Dios, porque está llena del Espíritu Santo, que configuró el sacrificio de Cristo y fué enviado por El como Amor personificado. En el Espíritu Santo se presenta adorando y glorificando con Cristo ante la faz del Padre. Véase vol. VI, § 254.

Si la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, jamás se representa a sí misma tan perfectamente como en el sacrificio de la misa, sacrificio de la Cruz actualizado (§ 169 a). Jamás se realiza con tanta pureza como cuando sus miembros se reúnen en el Espíritu Santo en torno a Cristo, para glorificar con El al Padre participando vivamente de su carne y sangre, en comunión con los ángeles y santos. «Por eso no es ninguna casualidad, que en cualquier parte en que aparece la Iglesia obrando públicamente, se celebre la Eucaristía» (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* III, q. 65, art. 3). La Eucaristía no es «mero preludio solemne de la actuación pública de la Iglesia, sino la autorrepresentación, la realización de la Iglesia por antonomasia, y sólo desde ella es posible su actuación. La comunidad del partir el pan no es, por tanto, una confirmación de la Iglesia junto a muchas otras; sino que es tan central que sin ella la Iglesia no podría existir» (A. Keller, *Kirche als Kultgemeinschaft*, en: «Benediktinische Monatsschrift» 14 (1934), 25-38; 15 (1935), 183-195; 177-186; 347-361; el texto citado en la pág. 194). Sería, por tanto, una contradicción a la esencia y sentido de la Iglesia, descuidar la celebración de la eucaristía, para ganar tiempo para otras tareas.

II. Su cumplimiento mediato: tarea de la Iglesia en el mundo

1. Cristo y los órdenes terrestres

De las explicaciones precedentes se deduce que la Iglesia no tiene ninguna misión inmediata para el mundo, para la cultura, para la política, para la ciencia o para el arte. Cristo mismo se negó a intervenir inmediatamente en la configuración de lo terrestre. Lo que le importaba no era la formación de la vida política o cultural, sino la configuración de las relaciones del hombre con Dios. Esto no

significa que su actividad quedara sin influencia en los órdenes terrenos; sino que, dado que transformó profundamente al hombre, también se transformaron las instituciones soportadas por el hombre. Primero transformó al hombre desde la raíz, y el hombre transformado cambió las instituciones terrenas. Y así la palabra y actividad de Cristo también tuvieron indirectamente importancia para las formas políticas y culturales. Además, en vista de la aversión de Cristo a actuar política o culturalmente (*Jo.* 6, 15; 18, 37), hay que acentuar que Cristo no derogó la obra del Padre, sino que la supuso. En sus palabras y obras no repitió lo que el Antiguo Testamento atestigua sobre la creación, sino que lo confirma y usa como fundamento imprescindible de su actividad (6161). Pero de la realidad de la creación brotan los órdenes políticos, culturales y demás de este mundo. Sería, por tanto, absurdo afirmar que Cristo rechazó o condenó los órdenes terrestres. Ello significaría nada menos que estatuir una contradicción entre Dios creador y Dios redentor. Sería una forma nueva de Marcionismo.

Josef Schmid, a propósito del sermón de la montaña, dice lo siguiente sobre la relación en que está Cristo con los órdenes terrenos: «El sermón de la montaña anuncia las condiciones para entrar en el reino de Dios. Esta es su única intención. Cristo no quiere con ello configurar el estado de este mundo, «renovar la faz de la tierra». Por cierto que sea, que la figura del mundo tendría que cambiar si sus preceptos fueran seguidos por el hombre en su vida privada y en la esfera política, no lo es menos que no es esa la meta que El tiene a la vista. No quiere como la Estoa quiso, describir el ideal de un nuevo «hombre perfecto», que realice la idea del hombre, ni propone un nuevo programa social o económico, que sirva para el progreso de la humanidad. Todo esto es completamente ajeno al sermón de la montaña y al Evangelio. Cristo no da ninguna ley, que, a semejanza de las de Moisés, regule también las relaciones sociales. Sus exigencias como la del precepto del amor ante todo, la regla de oro, la exigencia de hacerse servidor de todos (*Mc.* 9, 35); la prohibición del divorcio y del talión no tienden al bien común, sino que se dirigen al hombre particular y le predican la voluntad de Dios. En todo esto no se trata de la utilidad general, sino del orden moral. Por esta razón se ha objetado contra el sermón de la montaña que niega al mundo y destruye la cultura. Que niega valores que los hombres actuales, e incluso la Cristiandad, ha tenido que afirmar y que, por tanto, no sirve como fundamento de una ética cristiana, porque no toma posición ante razones tan importantes de la vida como la profesión, la familia y el pueblo, el derecho y el Estado, el dinero y el capital, la cultura y la técnica, la ciencia y el arte, o, si lo hace, es en sentido negativo (Fr. Traub). Cristo ni predicó un programa político ni desarrolló una ética social o económica. Sobre una cuestión como es la de la licitud y necesidad de la guerra no tomó posición. Y, sin embargo, no quiso sacar a sus discípulos del mundo. Por eso se ha querido completar la ética del sermón de la montaña con la «mo-

ral de la creación», que tiene en cuenta los órdenes naturales. Pero los órdenes naturales de la creación no existen ya en su figura original, porque el eón presente, en que vive el cristiano es malo, está sometido a las influencias de poderes demoníacos. El sermón de la montaña tampoco necesita ser completado o corregido por la moral de la creación, porque proclama precisamente la voluntad original de Dios. Ya por esto es imposible la idea de que el sermón de la montaña destruye el mundo. Lo que conduce al mundo hacia el abismo no es la absoluta voluntad moral de Dios, sino el pecado. Jesús sabe muy bien que Dios, que creó el mundo, lo conserva y que no ignora nuestras necesidades, sino que sabe lo que necesitamos. Por eso a los que buscan el reino de Dios se les da lo demás por añadidura (6, 33). Con ello se reconoce a los bienes terrenos un valor relativo: sirven para el mantenimiento de la vida del hombre. Pero son condenados como opuestos a Dios e impedimento para la salvación, tan pronto como son considerados como igualmente importantes o más que el reino de Dios. La prohibición de preocuparse (6, 25-34) no se dirige contra el trabajo por el pan de cada día, sino contra la poca fe y contra la caída en la preocupación por los «valores» terrenos. Los severos juicios sobre la riqueza y los ricos (cfr. *Mc.* 10, 27) no contienen ninguna condenación absoluta de la posesión. Pero es cierto que el Evangelio contiene un juicio claro sobre el capitalismo que pretende, en primer lugar, no crear bienes de consumo, sino aumentar el capital, es decir, amontonar tesoros, y que valora a los prójimos, a los económicamente débiles, no como personas morales, sino como fuerza de trabajo exclusivamente. Jesús no desvalorizó el matrimonio o la familia, por el hecho de haber puesto por encima el celibato por amor al reino de Dios, sino que, al contrario, los elevó a la plena elevación moral querida por Dios al condenar el divorcio. También tomó posición respecto al Estado. Condena el espíritu con que los reyes de los pueblos imperan sobre sus súbditos (*Mc.* 10, 42 y siguiente), sin embargo, declara el pago de tributos al emperador, en el que hay un reconocimiento práctico del Estado, como no opuesto a la voluntad de Dios, pero también como completamente sin importancia al lado de lo que el hombre tiene que dar a Dios (*Mc.* 12, 13-17). El Estado es una institución necesaria de esta época del mundo y, por tanto, no es un valor absoluto. El hecho de que Jesús exija a sus discípulos renunciar a toda reclamación de su derecho y a toda recompensa, no anula el orden jurídico existente en el mundo, pero no lo reconoce como bueno. Pertenece al estado de este mundo. Pero su precepto a los discípulos es ético, es decir, individualmente motivado, no social. Jesús no toma en absoluto posición ante la cultura, ni afirmativa ni negativamente. Pues la cultura, aunque sea entendida como cultivo y ennoblecimiento de las facultades espirituales del hombre, y no como mera civilización, sólo tiene valor para este mundo, no es, por tanto, un valor absoluto. Por eso el Evangelio mira por encima de ella. Y como está sobre la cultura, sigue siendo independiente de sus cambios. Por su posición más allá de la cultura, no puede ser empleado como «factor cultural» sin profanarlo. Tampoco tomó Jesús posición ante la cuestión social. Está lejos de El toda intención de reforma social. Subrayó, eso sí, el deber de dar limosnas. Pero el punto de vista determinante no es eliminar la pobreza, sino cumplir el precepto de Dios. No se intenta una transformación fundamental de la situación económica y social existente en el mundo. La buena nueva a los pobres (*Lc.* 4, 18) no tiene resonancias sociales, ni los

pobres son requeridos a que se rebelen contra sus opresores. La miseria en sus diversas figuras pertenece al estado de este mundo. La transformación de la situación, proclamada en las bienaventuranzas a los pobres y oprimidos y amenazas a los ricos y saciados, no contiene ningún programa político-social. La exigencia, hecha al joven rico, de abandonar sus riquezas (*Mc.* 10, 17-22), lo mismo que todas las demás severas palabras sobre la riqueza y los ricos, está motivada religiosamente, no social o económicamente: la riqueza, «el injusto Mammon» es un enorme peligro para la salvación. Jesús presupone también como un dato la esclavitud y no exige su supresión. El Evangelio no toma posición ante una cuestión tan decisiva para el hombre que vive en el mundo, porque su mensaje es puramente religioso y ético, es decir, se dirige siempre al hombre particular y le dice qué tiene que hacer para alcanzar la salvación. Cierto que de los principios morales de Jesús, sobre todo del principio de la caridad, se desprenden consecuencias sociales de gran importancia. Pero ellas no son primariamente la finalidad de esos preceptos. Hay, sin embargo, en esta actitud de elevación sobre el mundo del Evangelio un juicio de valor sobre el mundo. Buscar el reino de Dios es la tarea más importante de los discípulos, junto a la cual las demás pierden importancia (cfr. *Mc.* 8, 35). Y por eso, según el *Padrenuestro,* el pan necesario para la existencia es el único bien terreno que los discípulos pueden y deben pedir (6, 12).

El mundo, según el Evangelio, aunque es creación de Dios y está gobernado por su sabia y bondadosa Providencia, está, mientras dure esta época del mundo, bajo influencias demoníacas y es, por tanto, malo. Satanás, el contradictor de Dios, es el «príncipe (o Dios) de este mundo» (*Jo.* 12, 31; *II Cor.* 4, 4), que puede ofrecer a Jesús el imperio sobre el mundo porque le ha «sido concedido» a él (a Satanás) (*Mt.* 4, 8 y sig.; *Lc.* 4, 5-7). Satanás hace valer interminablemente su malaventurada influencia sobre el mundo. El es el autor de toda desgracia (cfr. *Mc.* 1, 28). A su influencia están sometidos también los discípulos de Jesús, y no sólo en forma de persecución, sino en forma de seducción también. Quiere que caigan (cfr. *Lc.* 22, 3. 31). También la Iglesia está bajo ese imperio, aunque es el reino del Hijo del hombre (cfr. *Mt.* 13, 24-30; 36-43). El hecho de que la persona de Cristo excite contradicción y pueda convertirse en escándalo para los hombres, de que el Evangelio, el mensaje de salvación, provoque odio (*Mt.* 10, 34; *Lc.* 12, 51) y de que los discípulos sean perseguidos por confesar el nombre de Jesús, demuestra que el mundo es malo, diabólico. Es cierto que Jesús declara que con su llegada el poder de Satanás se quebró de raíz (*Mt.* 12, 25-29; *Lc.* 11, 17-22) y que el príncipe de este mundo fué expulsado (*Jo.* 12, 31); pero, a pesar de todo, su influencia sobre el mundo no ha sido interrumpida, porque el presente eón malo seguirá persistiendo mientras no irrumpa el reino de Dios en su figura definitiva. Una característica esencial de este tiempo es también el dolor. No pertenece a la tarea mesiánica de Jesús eliminarlo. Más bien aumenta incluso el dolor, porque la pasión, el dolor, pertenece al concepto de discipulado (cfr. *Lc.* 13, 9). Pero tampoco es tarea ni está en manos de los discípulos cambiar este estado del mundo, «mejorar el mundo». Sólo Dios puede hacerlo, dejando que irrumpa el eón venidero, su reino, y aniquilando todos los poderes que se oponen a su voluntad. Pero es un misterio, cuándo ocurrirá esto; tampoco a la cuestión de por qué permite esta situación del mundo, en que El, en cierto modo, comparte su imperio, da

ninguna respuesta el Evangelio. Aunque es claro y cierto que Jesús cuenta con que en el mundo siempre habrá violencia, egoísmo, persecución y apetito de mando, y aunque es claro que condena todas esas cosas como opuestas a la voluntad de Dios, jamás excitó a los oprimidos a cambiar por la fuerza ese orden social injusto (cfr. 5, 3-12). Por muy poco que afirme el mundo, tal como es—el Evangelio no conoce la alegría del mundo, siempre que habla de alegría dirige la mirada al reino de Dios—, tampoco lo niega radicalmente, como el Budismo, por ejemplo. La mayor desgracia de la vida no es para el Evangelio—como lo era para Buda—el dolor, sino el pecado, porque es el pecado lo que excluye al hombre del reino de Dios para toda la eternidad y, por tanto, puede hacerlo desventurado. Jesús tampoco enseña como la apocalíptica judía, que durante este eón Dios se retira totalmente de su creación y la abandona a los poderes demoníacos. Condena el mal en el mundo, pero jamás exige cambiarlo por la fuerza y violencia; pues la voluntad de Dios permite que este eón malo, lleno de dolor y peligros para los cristianos, perviva y persista todavía» (Josef Schmid, *Das Evangelium nach Mattäus,* 1956, 3.ª ed., 157-161).

La relación de Cristo con el mundo es a la vez positiva y negativa. Negativa, porque no configuró los órdenes terrenos ni dió indicaciones inmediatas para ello; positiva, porque reconoció la creación de Dios y transformó al hombre desde el punto de vista de su relación con Dios.

2. *La Iglesia y los órdenes terrestres*

a) De modo análogo hay que ver las relaciones de la Iglesia con los órdenes terrestres. No tiene misión para configurar inmediatamente lo terreno. Quien le atribuyera tal tarea, le enajenaría su esencia. El hecho de que la Iglesia emprendiera tareas terrenas desde Constantino el Grande, fué un proceso condicionado por el tiempo. Por haberse convertido en Iglesia del Estado y del Imperio, penetraron en ella obligaciones y actitudes mundanas. La administración de la Iglesia, por influencia de la del Estado, se dividió en diócesis (zonas ciudadanas) y zonas metropolitanas (provincias). Obispos y sacerdotes recibieron su puesto dentro del orden estatal de rango. Y a la inversa, la monarquía y el imperio fueron entendidos teocráticamente. A la Iglesia le nacieron tareas políticas y culturales. El resultado de la colaboración de Iglesia y Estado en la política, educación, ciencia y cultura fué el «Occidente cristiano». A lo largo de la Edad Moderna se aflojó, y en gran parte disolvió, la unidad. Sucesivamente fueron las esferas mundanas sustrayéndose a la inmediata protección de la Iglesia. Las esferas culturales mundanas se

independizaron cada vez más, en parte en grave lucha contra la Iglesia (Galileo Galilei) y con el resultado de una profunda tensión entre Iglesia y mundo, el cual se manifiesta como Estado, como ciencia, como arte, como orden social, como vida cultural en general. De suyo no era necesario que el proceso en el que los órdenes mundanos se liberaron del cuidado de la Iglesia, condujera a su descristianización y paganización. Al contrario, tal proceso puede dar a la Iglesia más fuerza y libertad para cumplir su verdadera y propia misión y alejarla del peligro de mundanizarse.

El papa León XIII ha expuesto las relaciones de la Iglesia con los órdenes mundanos, y en especial con el Estado, en una serie de encíclicas: *Diuturnum illud*, del 29-VI-1881; *Inmortale Dei*, del 1-XI-1885; *Libertas praestantissimum*, del 20-VI-1888; *Sapientiae christianae*, del 10-I-1890; *Graves de communi*, del 18-I-1901. Ha acentuado sobre todo la independencia de la Iglesia frente a los órdenes mundanos. En la encíclica *Inmortale Dei* dice: «Esta sociedad, aunque está compuesta por hombres, como la sociedad civil, sin embargo, por el fin a que tiende y por los medios de que se vale para alcanzar este fin, es sobrenatural y espiritual. Por tanto, es distinta y difiere de la sociedad política. Y, lo que es más importante, es una sociedad genérica y jurídicamente perfecta, porque tiene en sí misma y por sí misma, por voluntad benéfica y gratuita de su Fundador, todos los elementos necesarios para su existencia y acción. Y así como el fin al que tiende la Iglesia es el más noble de todos, así también su autoridad es más alta que toda otra autoridad, ni puede en modo alguno ser inferior o quedar sujeta a la autoridad civil. Jesucristo ha dado a sus apóstoles una autoridad plena sobre las cosas sagradas, concediéndoles tanto el poder legislativo como el doble poder derivado de éste, de juzgar y castigar. «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, enseñad a todas las gentes..., enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado» (*Mt.* 28, 18-20). Y en otro texto: «Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia» (*Mt.* 18, 17). Y todavía: «Prontos a castigar toda desobediencia y a reduciros a perfecta obediencia» (*II Cor.* 10, 6). Y aún más: «Emplee yo con severidad la autoridad que el Señor me confirió para edificar, no para destruir» (*II Cor.* 13, 10). Por tanto, no es el Estado, sino la Iglesia, la que debe guiar a los hombres hacia la patria celestial. Dios ha dado a la Iglesia el encargo de juzgar y definir en las cosas tocantes a la religión, de enseñar a todos los pueblos, de ensanchar en lo posible las fronteras del cristianismo;

en una palabra: de gobernar la cristiandad, según su propio criterio, con libertad y sin trabas. La Iglesia no ha cesado nunca de reivindicar para sí ni de ejercer públicamente esta autoridad completa en sí misma y jurídicamente perfecta, atacada desde hace mucho tiempo por una filosofía aduladora de poderes políticos. Han sido los apóstoles los primeros en defenderla. A los príncipes de la sinagoga, que les prohibían predicar la doctrina evangélica, respondían los apóstoles con firmeza: «Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (*Act.* 5, 29). Los santos Padres se consagraron a defender esta misma autoridad, con razonamientos sólidos, cuando se les presentó ocasión para ello. Los Romanos Pontífices, por su parte, con invicta constancia de ánimo, no han cesado jamás de reivindicar esta autoridad frente a los agresores de ella. Más aún: los mismos príncipes y gobernantes de los Estados han reconocido, de hecho y de derecho, esta autoridad, al tratar con la Iglesia como con un legítimo poder soberano, ya por medio de convenios y concordatos, ya con el envío y aceptación de embajadores, ya con el mutuo intercambio de otros buenos oficios. Y hay que reconocer una singular providencia de Dios en el hecho de que esta suprema potestad de la Iglesia llegara a encontrar en el poder civil la defensa más segura de su propia independencia.

Dios ha repartido, por tanto, el gobierno del género humano entre dos poderes: el poder eclesiástico y el poder civil. El poder eclesiástico, puesto al frente de los intereses divinos. El poder civil, encargado de los intereses humanos. Ambas potestades son soberanas en su género. Cada uno queda circunscrita dentro de ciertos límites, definidos por su propia naturaleza y por su fin próximo. De donde resulta una como esfera determinada, dentro de la cual cada poder ejercita *iure propio* su actividad» (*Doctrina pontificia. II: Documentos políticos*, edic. BAC, núms. 4-6). En la misma encíclica *Sapientiae christianae* explica: «No es la Iglesia una agrupación casual de cristianos, sino una sociedad constituída por Dios con admirable equilibrio, sociedad cuyo fin directo e inmediato es la paz y la santificación de las almas. Y como, por divina disposición, la Iglesia posee todos los medios necesarios para estos fines, tiene leyes propias, obligaciones peculiares y un método y sistema determinados, de acuerdo con su naturaleza, para gobernar a los pueblos cristianos. Pero el ejercicio de este gobierno es difícil. Es un camino que tropieza con frecuentes obstáculos. Porque la Iglesia gobierna a pueblos diseminados por todas las partes del mundo, de

diverso origen y de costumbres diferentes. Estos pueblos, al vivir cada uno sometido a la legislación civil de su propio Estado, tienen el deber de estar sujetos, a un mismo tiempo, al poder civil y religioso. Estos dos deberes, aunque unidos en una misma persona, no son en sí contradictorios, como hemos dicho, ni se confunden entre sí. La primera obligación se ordena a la prosperidad de la sociedad civil. La segunda, al bien común de la Iglesia. Ambas obligaciones, a conseguir la perfección del hombre.

Deslindados así claramente los derechos y las obligaciones, aparece con claridad la libertad que las autoridades civiles disfrutan en la esfera de su competencia propia. Libertad que no sólo no está obstaculizada por la Iglesia, sino incluso favorecida positivamente por ésta. La Iglesia, al ordenar particularmente el ejercicio de la piedad, que es la justicia para con Dios, ordena también la justicia para con los gobernantes. Pero, por su institución más noble, el fin del poder eclesiástico es dirigir a los hombres, buscando «el reino de Dios y su justicia» *(Mt.* 6, 33), y a esta finalidad lo endereza todo, y nadie puede dudar sin pecar contra la fe, que este gobierno de las almas es competencia exclusiva de la Iglesia. Nada tiene que ver en esta esfera el poder civil. Jesucristo no entregó las llaves del reino de los cielos al César, sino a Pedro» *(o. c.,* núms. 13-14).

Sin embargo, la precisa distinción entre las tareas de la Iglesia y la configuración de los órdenes mundanos no significa separación plena. Sólo podría enseñar tal cosa, quien ve en la Iglesia únicamente la comunidad invisible de los predestinados a la vida eterna, es decir, quien niega su carácter de sociedad visible y jerárquicamente ordenada, y ve en el mundo el reino del mal caído sin remedio en poder de los demonios, cuyos órdenes de vida sólo pueden ser ordenados y refrenados por el poder disciplinar del Estado (Calvinismo; Karl Barth).

El papa León XIII dice lo siguiente sobre el tema: «Pero como el sujeto pasivo de ambos poderes soberanos es uno mismo, y como, por otra parte, puede suceder que un mismo asunto pertenezca, si bien bajo diferentes aspectos, a la competencia y jurisdicción de ambos poderes, es necesario que Dios, origen de uno y otro, haya establecido en su providencia un orden recto de composición entre las actividades respectivas de uno y otro poder. «Las (autoridades) que hay, por Dios han sido ordenadas» *(Rom.* 13, 1). Si así no fuese, sobrevendrían frecuentes motivos de lamentables conflictos, y muchas veces quedaría el hombre dudando, como el caminante ante

una encrucijada, sin saber qué camino elegir, al verse solicitado por los mandatos contrarios de dos autoridades, a ninguna de las cuales puede, sin pecado, dejar de obedecer. Esta situación es totalmente contraria a la sabiduría y a la bondad de Dios, quien incluso en el mundo físico, de tan evidente inferioridad, ha equilibrado entre sí las fuerzas y las causas naturales con tan concentrada moderación y maravillosa armonía, que ni las unas impiden a las otras ni dejan todas de concurrir con exacta adecuación al fin total al que tiende el universo. Es necesario, por tanto, que entre ambas potestades exista una ordenada relación unitiva, comparable, no sin razón, a la que se dan en el hombre entre el alma y el cuerpo. Para determinar la esencia y la medida de esta relación unitiva no hay, como hemos dicho, otro camino que examinar la naturaleza de cada uno de los dos poderes, teniendo en cuenta la excelencia y nobleza de sus fines respectivos. El poder civil tiene como fin próximo y principal el cuidado de las cosas temporales. El poder eclesiástico, en cambio, la adquisición de los bienes eternos. Así, todo lo que de alguna manera es sagrado en la vida humana, todo lo que pertenece a la salvación de las almas y al culto de Dios, sea por su propia naturaleza, sea en virtud del fin a que está referido, todo ello cae bajo el dominio y autoridad de la Iglesia. Pero las demás cosas que el régimen civil y político, en cuanto tal, abraza y comprende, es de justicia que queden sometidas a éste, pues Jesucristo mandó expresamente que se dé al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. No obstante, sobrevienen a veces especiales circunstancias en las que puede convenir otro género de concordia que asegure la paz y libertad de entrambas potestades; por ejemplo, cuando los gobernantes y el Romano Pontífice admiten la misma solución para un asunto determinado. En estas ocasiones la Iglesia ha dado pruebas numerosas de su bondad maternal, usando la mayor indulgencia y condescendencia posibles.

Esta que sumariamente dejamos trazada es la concepción cristiana del Estado. Concepción no elaborada temerariamente y por capricho, sino constituída sobre los supremos y más exactos principios, confirmados por la misma razón natural» (Enc. *Inmortale Dei*, edic. citada núms. 6-7). En la encíclica *Sapientiae christianae* dice: «Es cierto que la Iglesia y el Estado tienen cada uno su propia autoridad. Por esta razón, en la gestión de los intereses que son de su competencia, ninguno está obligado a obedecer al otro dentro de los límites que cada uno tiene señalados por su propia constitución.

Pero de esta autonomía no se sigue en modo alguno que deban andar desunidos, y mucho menos que deban vivir en lucha. La naturaleza, en efecto, nos ha dado no sólo el ser físico, sino también el ser moral. Por lo cual el hombre busca en la tranquilidad del orden público, fin inmediato de la sociedad civil, el bienestar y, sobre todo, los medios necesarios para perfeccionar su vida moral, perfección que, no consiste en otra cosa que en el conocimiento y práctica de la virtud. Pero, al mismo tiempo, el hombre quiere, como es justo, encontrar en la Iglesia los medios convenientes para su perfección religiosa, la cual consiste en el conocimiento y práctica de la verdadera religión, que es la principal de las virtudes, porque, al conducirnos a Dios, cumple y perfecciona todas las demás virtudes. De aquí se sigue que, al redactar las leyes y al establecer las instituciones, se debe atender a la índole moral y religiosa del hombre. Se ha de procurar su perfección, pero ordenada y rectamente. Nada se debe mandar o prohibir sin tener en cuenta el fin propio del Estado y el fin particular de la Iglesia. Por esta razón, la Iglesia no puede quedar indiferente ante la legislación de los Estados, no en cuanto que esta legislación es competencia exclusiva del Estado, sino porque a veces las legislaciones se extralimitan, invadiendo la esfera jurídica de la Iglesia. Más aún, la Iglesia ha recibido de Dios el encargo de oponerse a la legislación cuando las leyes positivas son contrarias a la religión, y de procurar con eficacia que el espíritu evangélico informe las leyes y las instituciones de los pueblos. Y como el destino de los Estados depende principalmente de la mentalidad de los gobernantes, por esto la Iglesia no puede dar su favor y defensa a los gobernantes que la hostilizan, que desconocen abiertamente sus derechos y que se empeñan en separar dos cosas inseparables por naturaleza, como son la Iglesia y el Estado. Por el contrario, la Iglesia favorece, como es su deber, a todos aquellos que, con criterio acertado acerca de la Iglesia y el Estado, trabajan para que ambos, aunados, procuren el bien común. En estos principios queda contenida la norma de conducta que cada católico debe observar en la vida política. Dondequiera que la Iglesia permite intervenir en la vida pública, se debe favorecer a las personas de conocida honradez que han de ser útiles a la religión. No hay ni puede haber causa alguna que legitime la preferencia dada a los hombres mal dispuestos contra la Iglesia» (edic. citada núm. 16).

En realidad la Iglesia no puede pasar de largo despreocupada e indiferente ante los órdenes terrestres. Pues, por una parte, existe

en este mundo como comunidad visible de cristianos. Por tanto, es afectada por sus formas, por las políticas y sociales, por las científicas y culturales. Se hace inmediatamente evidente cuando se desarrolla una forma política en la que el Estado se atribuye omnipotencia y no soporta junto a sí ninguna otra comunidad visible. La Iglesia tiene entonces la tarea de oponer resistencia y de proclamar los límites del poder estatal.

Tiene además que configurar en el hombre que vive en el mundo y en sus órdenes la vida de Cristo distinta del mundo y la salvación por El creada. No puede, por tanto, retirarse del mundo; sino que tiene que predicar la palabra de Dios y partir el pan de vida a los hombres que han nacido en esta tierra, que crean y trabajan, ríen y lloran y mueren después. Tiene que hablarles de la ley de Cristo y de la libertad del cristiano, de la gracia y del pecado, de la santidad y de la bondad, de la misericordia y de la ira de Dios. Tiene que sacarlos continuamente de su seguridad en sí mismos y de la autosuficiencia en la que, fascinados por la gloria del mundo, pueden caer como ciegos y sonámbulos. Tiene que tratar de conseguir hombres concretos llenos de determinadas representaciones, deseos, ideas e imágenes políticas o culturales. Esto supone a la vez proximidad al mundo y lejanía de él. La Iglesia hace esta tarea en el Espíritu Santo, o, mejor, la hace el Espíritu Santo por medio de la Iglesia *(Jo.* 16, 8-11).

Por otra parte, la Iglesia influye en la configuración del mundo por medio de los hombres que forma. Por el bautismo se convierten en hijos de Dios que, según las palabras del apóstol San Pablo, son liberados por Cristo de los poderes esclavizadores *(Gal.* 5, 17; *II Cor.* 3, 17; *Gal.* 2, 4), a saber, del egoísmo y presunción, de la caída en el dinero. Están, por tanto, capacitados para tratar las cosas de este mundo, no según la concupiscencia o capricho, sino según su sentido inmanente. Según la narración del *Génesis* Dios ordenó las cosas al hombre, para que le sirvieran de sostenimiento de su vida *(Gen.* 1, 28). Según la economía de Dios la materia existe para el hombre y no el hombre para la materia. A la materia corresponde servir y obedecer al hombre. Sin embargo, un supuesto de ello es, según la misma narración, que el hombre domine y configure el mundo (dominio espiritual y formación técnica). El cristiano se siente además obligado a las cosas porque Cristo, que es Cabeza suya, lo es también de la creación *(Col.* 1, 15-20). La finalidad, impuesta por Dios a las cosas, de servir al hombre, desempeña el

papel decisivo para el cristiano en su encuentro con el mundo. Su mirada e intención se dirigirán, al configurar lo terrestre, primero a Dios y a través suyo a los hombres a quienes sirve lo terreno, no a las cosas por las cosas mismas, no al dinero por el dinero. Y así a la atención al don de Dios, que representa cada cosa material, se une el amor al hombre. Se trata del amor dispuesto al sacrificio *(Agape)*, que no sale de sí para poseer, sino que regala para servir *(I Cor.* 13). Sólo es posible en la participación de la Cruz de Cristo. Como la Iglesia une a Cristo crucificado y resucitado, da a la vez las verdaderas cualidades para configurar el mundo con sentido, para crear instituciones dignas del hombre. En su ley hay directrices para ordenar las esferas terrenas. En ellas ejerce su *potestas directiva.* Sus leyes y ordenaciones son consecuencia, signo y expresión de su unión con Cristo.

Ella capacita y obliga a sus hijos a crear el recto orden en las esferas política, social y cultural. Delataría ceguera y falta de juicio, y sería herejía incluso, pretender afirmar que la Revelación predicada por la Iglesia y la vida celestial concedida por ella no tienen ninguna relación con estos órdenes. Se verá a continuación. En todo lo que el hombre crea y forma se representa a sí mismo. Sus obras son un reflejo de sí mismo. Los hijos de Dios, si permanecen fieles a sí mismos, crearán órdenes en los que podrán vivir y respirar como libres hijos de Dios. Estaría en contradición con su vocación de hijos de Dios y hermanos de Cristo, que se dejaran empujar sin resistencia a una forma política y económica, en que el hombre es tratado como una cosa o como un factor económico, en el que, por tanto, ellos no pueden moverse según la exigencia de su conciencia; todavía sería más violenta la contradicción, si el cristiano colaborara activamente en la producción de tales órdenes.

La Iglesia está convencida de que hay varios órdenes de vida en que puede vivirse sin dificultades la unión con Cristo. Todos los órdenes terrenos son por esencia imperfectos. Ninguna figura terrena es expresión perfecta de la comunidad con Cristo. La Iglesia no está vinculada indisolublemente a ninguna forma de cultura, de ciencia, de arte o de política. No se puede, por tanto, nombrar ninguna figura mundana, de la que se pueda decir que es el único orden cristiano posible. Claro que de todo orden, que no permite al hombre vivir según su conciencia, hay que decir, que contradice a la Revelación de Dios. Por lo demás, hasta la desaparición definitiva de las formas de este mundo y su transformación en el estado de gloria

según el modelo del Cuerpo glorificado de Cristo se harán nuevos ensayos de configurar lo terreno conforme a la ley de Cristo (§§ 114-117). Los cristianos no deben abandonar precipitadamente un orden en el que pueden vivir como cristianos a favor de otro todavía desconocido, no garantizado, que está irrumpiendo desde las tinieblas del futuro. No deben conservar lo viejo sólo porque es conocido y familiar ni abandonarlo únicamente porque es lo viejo y lo viejo cansa. No deben rechazar lo nuevo sólo porque es desconocido, ni aceptarlo porque la novedad atrae. Sino que es necesario un previo examen cuidadoso de cómo se puede configurar mejor la vida cristiana. Puede ocurrir que formas, ya acreditadas, tengan que ser abandonadas a consecuencia de un cambio en la situación espiritual, cultural o técnica, y que tengan que ser aceptadas otras nuevas. Sin embargo, puede también ocurrir que las raíces de una cultura hayan crecido estrechamente unidas a la fe, y ocurra el peligro de que la fe sea arrancada al desaparecer o agostarse esa cultura.

Hay que contar con dos posibilidades: puede ser que un orden político, social y cultural bien ajustado y seguro facilite la realización de la fe al hombre, que en cuanto ser histórico siempre es hijo de su época. Y viceversa, puede surgir el peligro, de que el hombre, a consecuencia de un cambio en el sentimiento de la vida o de una nueva imagen del mundo o a consecuencia de otras transformaciones, sienta su ordenación en una estructura política, social y cultural más que como seguridad y enriquecimiento como disminución de su vida y, por tanto, se rebele contra su anterior situación y, opinando erróneamente, que la Iglesia está indisolublemente unida con tales estructuras y órdenes mundanos, como, por ejemplo, la monarquía o el capitalismo, se vuelva también contra ella. Se necesita, pues, un juicio equilibrado y objetivo, y a la vez un decidido corazón, para encontrar la decisión apropiada a cada caso, que ni separa ilegalmente la Iglesia y la cultura, ni las identifica falsamente. Lo primero sería comparable, aunque con un lejano parecido, a la herejía nestoriana; y lo segundo a la herejía de los monofisitas. Cuando los cristianos configuran su vida y el mundo en que se mueven desde su pertenencia a Cristo, ponen la parte de mundo a ellos encomendada bajo el imperio de Cristo. Deja de ser una realidad profana en el sentido actual de la palabra. Cierto que no será una parte del santuario, pero se llenará de la bendición del santuario. Se cumplirá la original y primera significación de la palabra. El mundo se convierte en un pórtico *(pro-fanum)* de lo santo.

Esta santificación del mundo no exige que las esferas mundanas se sometan a la Iglesia en cuanto tal. Tal subordinación por sí solo no ofrece siquiera una garantía absoluta, de que los órdenes mundanos estén configurados conforme a la ley de Cristo. Creerlo sería una injustificada precipitación. Además en la «realización directa» de los órdenes profanos hay para la Iglesia un peligro de secularización. Aunque no está de ningún modo permitido separar el mundo y la Iglesia totalmente, tampoco está permitido unirlas en una armonía demasiado lisa y rotunda. Tal cosa conduciría a un sofocamiento de la Iglesia por parte del mundo. Contra el hecho de que la Iglesia en cuanto tal se haga cargo de la configuración del mundo habla además la relativa autonomía de los órdenes terrenos. Tomás de Aquino elaboró este tema. Según el papa León XIII a la Iglesia se ha confiado el cuidado de las cosas celestiales y al Estado el cuidado de las cosas terrenas. Ambos tienen en sus respectivos campos poderes plenos y supremos. Ambos tienen también sus límites. Están determinados por la naturaleza del Estado y de la Iglesia y por sus tareas respectivas.

La tesis de que los órdenes terrenos no están ciertamente sustraídos a la influencia de la Iglesia, pero no deben ser configurados por la Iglesia en cuanto tal no está en contradicción con la encíclica *Quas primas* de Pío XI. En esta encíclica es condenado el laicismo. Pero eso no significa, sin embargo, una pretensión de realizar los órdenes terrenos, sino la condena de la tesis de que lo terreno está fuera del campo de influencia de Cristo y de la Iglesia. La encíclica quiere guardar al mundo de la caída en lo puramente profano y ateo. Se condena, por tanto, la actitud que no reconoce el reinado de Cristo.

Dice el papa: «Sin embargo, los textos citados de la Biblia demuestran con toda evidencia que este reino es principalmente espiritual y que su objeto propio son las realidades del espíritu, conclusión confirmada personalmente por la manera de obrar del Salvador. Porque en varias ocasiones, cuando los judíos y aun los mismos apóstoles juzgaron equivocadamente que el Mesías devolvería la libertad al pueblo judío y restablecería el reinado de Israel, Cristo deshizo y refutó esta idea como vana esperanza. Cuando la muchedumbre, maravillada, quería proclamarle rey, Cristo rehusó este honroso título huyendo y escondiéndose en la soledad. Finalmente, en presencia del gobernador romano, declaró que su reino no era *de este mundo*. Los evangelios describen este reino como un reino

cuyo ingreso exige una penitencia preparatoria, ingreso que a su vez sólo es posible por medio de la fe y del bautismo, el cual, si bien es un rito externo, significa y produce la regeneración del alma. Este reino se opone solamente al reino de Satanás y a la potestad de las tinieblas, y exige de sus súbditos no sólo que, con el desprendimiento espiritual de las riquezas y de los bienes temporales, observen una moral pura y tengan hambre y sed de justicia, sino que exige además la abnegación de sí mismo y la aceptación de la cruz. Cristo, como Redentor, rescató a la Iglesia con su sangre; y Cristo, como Sacerdote, se ofreció a sí mismo y se sigue ofreciendo perpetuamente como víctima por los pecados del mundo; ¿quién no ve, por tanto, que la dignidad real del Salvador participa y muestra la naturaleza de ambos oficios? Por otra parte, incurriría en un grave error el que negase a la humanidad de Cristo el poder real sobre todas y cada una de las realidades sociales y políticas del hombre, ya que Cristo como hombre ha recibido de su Padre un derecho absoluto sobre toda la creación, de tal manera que toda ella está sometida a su voluntad. Sin embargo, mientras vivió sobre la tierra, Cristo se abstuvo totalmente del ejercicio de este poder, y así como entonces despreció la propiedad y la administración de los bienes humanos, así también permite y sigue permitiendo el uso de éstos a sus poseedores. Expresa bien esta permisión el conocido texto: «No arrebata el reino temporal el que da el reino celestial» (Himno *Crudelis Herodes* en el oficio de la fiesta de Epifanía). Por tanto, la autoridad de nuestro Redentor abarca a todos los hombres; extensión bien declarada por nuestro predecesor, de inmortal memoria, León XIII, con las siguientes palabras que hacemos nuestras: «El poder de Cristo se extiende no sólo sobre los pueblos católicos y sobre aquellos que, por haber recibido el bautismo, pertenecen de derecho a la Iglesia, aunque el error los tenga extraviados o el cisma los separe de la caridad, sino que comprende también a cuantos no participan de la fe cristiana, de tal manera que bajo la potestad de Jesús se halla todo el género humano» (León XIII, encíclica *Annum sacrum*, 25 de mayo de 1899: ASS 31 (1898-1899), 647). Y en esta extensión universal del poder de Cristo no hay diferencia alguna entre los individuos y el Estado, porque los hombres están bajo la autoridad de Cristo, tanto considerados individualmente como colectivamente en sociedad. Cristo es, en efecto, la fuente del bien público y del bien privado: «En ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hom-

bres, por el cual podamos ser salvos» (*Act.* 4, 12). El es el dador de la prosperidad y de la felicidad verdadera a los individuos y a los Estados, «porque la felicidad del Estado no procede de distinta fuente que la felicidad de los ciudadanos, ya que el Estado no es otra cosa que el conjunto concorde de los ciudadanos» (San Agustín, *Epist. ad Macedonium*, c. 3; PL 33, 656). No nieguen, pues, los gobernantes de los Estados el culto debido de veneración y obediencia al poder de Cristo, tanto personalmente como públicamente, si quieren conservar incólume su autoridad y mantener la felicidad y la grandeza de su patria. Porque lo que escribimos, al comenzar nuestro pontificado, acerca de la decadencia de la autoridad del derecho y del respeto de la autoridad, sigue manteniendo su validez en estos días, a saber: «Desterrados Dios y Jesucristo—lamentábamos—de las leyes y del gobierno de los pueblos, y derivada la autoridad, no de Dios, sino de los hombres, ha sucedido que... hasta los mismos fundamentos de la autoridad han quedado arrancados, una vez suprimida la causa principal de que unos tengan el derecho de mandar y otros la obligación de obedecer. De lo cual no ha podido menos de seguirse una violenta conmoción de toda la humana sociedad, privada de todo apoyo y fundamento sólido» (Pío XI, encíclica *Ubi arcano*, AAS 14 (1922), 683).

Por tanto, si los hombres reconocen pública y privadamente la regia potestad de Cristo, necesariamente recogerá toda la sociedad civil increíbles beneficios, como son los de una justa libertad, una disciplinada tranquilidad y una pacífica concordia. Por la regia dignidad de Nuestro Señor, de la misma manera que consagra en cierto modo la autoridad humana de los jefes y gobernantes del Estado, así también ennoblece los deberes y la obediencia de los gobernantes. Por esta razón, el apóstol San Pablo, aunque mandó a las casadas y a los siervos que reverenciasen a Cristo en la persona de sus maridos y señores, también les advirtió, sin embargo, que no obedecieran a éstos como simples hombres, sino sólo como representantes de Cristo; pues es indigno de hombres redimidos por Cristo servir a otros hombres: «Habéis sido comprados a precio, no os hagáis siervos de los hombres» (*I Cor.* 7, 21). El día en que los reyes y los gobernantes legítimamente elegidos se convenzan de que mandan, más que por derecho propio, en virtud de un mandato y una representación del Rey divino, es evidente que harán un uso recto y santo de su autoridad y respetarán el bien común y la dignidad humana de los gobernados, tanto en la creación de las leyes como

en el cumplimiento de éstas. De esta manera se seguirá el florecimiento seguro de un orden tranquilo, con la supresión de todas las causas de revolución; porque, aunque el ciudadano vea en el gobernante y en las restantes autoridades públicas hombres de naturaleza igual a la suya e incluso indignos y vituperables por alguna causa, no por esto les negará su obediencia cuando contemple en aquéllos una imagen de la autoridad de Jesucristo, Dios y hombre verdadero. En lo tocante a una pacífica concordia, es evidente que cuanto mayor es la amplitud de un reino y mayor la universalidad con que abarca a todo el género humano, tanto más profundo es el arraigo que adquiere en la conciencia humana el vínculo de fraternidad que une a todos los hombres. Esta conciencia de fraternidad alejará y suprimirá los frecuentes conflictos sociales y disminuirá sus asperezas. Si el reino de Cristo incluyera de hecho a todos los hombres, como de derecho los incluye, ¿por qué no habríamos de esperar aquella paz que el Rey pacífico trajo a la tierra, aquel Rey que vino para «reconciliar todas las cosas»; que «no vino a ser servido sino a servir»; que siendo el «Señor de todos», se dió a sí mismo, como ejemplo de humildad y estableció como ley principal esta virtud, unida al mandato de la caridad; que, finalmente, dijo: «Mi yugo es suave y mi carga es ligera»? ¡Qué felicidad tan grande podría gozar la humanidad si los individuos, las familias y los Estados se dejaran gobernar por Cristo! «Entonces, finalmente—diremos con las mismas palabras que nuestro predecesor León XIII dirigió hace veinticinco años a todos los obispos del orbe católico—, podrán ser curadas tantas heridas, entonces todos los derechos recobrarán su primitivo vigor, será devuelta la paz, y caerán de las manos las espadas y las armas, cuando los hombres acepten de buen grado el poder de Cristo, le obedezcan voluntariamente y toda lengua confiese que Nuestro Señor Jesucristo está en la gloria de Dios Padre» (León XIII, enc. *Annum sacrum,* 25 de mayo de 1899; ASS 31 (1898-1899), 647» (Enc. *Quas primas,* edic. citada, núms. 8-9.)

Una última razón por la que la Iglesia tiene que preocuparse también de las cosas de este mundo es, que existen los llamados asuntos mixtos *(res mixtae),* por ejemplo, el matrimonio, los días de fiesta, la escuela y que todo puede afectar de algún modo la salvación de las almas. Todo lo que el hombre haga está en relación con la salvación, la fomenta o dificulta. La salvación es realizada en la vida concreta de cada día, no fuera y al margen del cuidado por las cosas del mundo, sino en ellas y por ellas. En tanto que sea afectada

la salvación, la Iglesia tiene derecho al diálogo en las cosas mundanas. Con ello no quiere mezclarse en el orden de lo terreno. Sino que determina si un determinado comportamiento o proceder contradice a la voluntad de Cristo, es decir, si es pecado, y también si un modo determinado de ordenar la vida dificulta la realización plena de la unión con Cristo (cfr. C. I. C., can. 1322, § 1; can. 1494; can. 1495, § 1). Frente a tales asuntos eleva su voz. Así como la Iglesia tiene, por una parte, que intervenir en la esfera mundana en tanto que esté en cuestión la salvación *(ratione peccati)*, tampoco puede callarse, por otra parte, cuando la salvación está en peligro, so pena de ser infiel a su misión. Y por ello puede haber tensiones, diferencia de opiniones y choques. Desde que Cristo apareció, es inevitable el dualismo entre el poder eclesiástico y terreno. Está al servicio de la salvación, es decir, de la verdadera existencia unida a Dios. Cfr. R. Grosche, *Der katholische Begriff der Kirche*, en: «Pilgernde Kirche», 1938, 36-38.

Mientras que el pleno poder de la Iglesia para dar a sus miembros indicaciones sobre la configuración de la vida pública puede ser llamado *potestas directiva*, su autoridad para declarar, si un comportamiento o institución contradice a la ley de Dios o dificulta la vida de la fe, representa una *potestas directa ratione peccati;* esto último porque se trata de las relaciones con Dios.

Que en los asuntos mixtos la Iglesia trata de ponerse de acuerdo con el Estado, aparece claramente en los textos de León XIII que hemos citado. Vamos a citar otro texto de su encíclica *Diuturnum illud;* dice: «Reconoce y declara que los asuntos propios de la esfera civil se hallan bajo el poder y jurisdicción de los gobernantes. Pero en las materias que afectan simultáneamente, aunque por diversas causas, a la potestad civil y a la potestad eclesiástica, la Iglesia quiere que ambas procedan de común acuerdo y reine entre ellas aquella concordia que evita contiendas desastrosas para las dos partes» (Edic. citada, núm. 19).

b) Los papas León XIII, Pío XI y, en especial, Pío XII, han tomado frecuentemente posición ante el problema, de qué tareas compete a la Iglesia frente a los órdenes terrenos. Han fijado además la responsabilidad de la Iglesia, así como su especie y límites. Dada la importancia de la cuestión es indicado que además de las declaraciones de León XIII y Pío XI ya transcritas citemos algunas más de Pío XII.

En la encíclica *Summi Pontificatus*, del 20 de octubre de 1939, dice Pío XII (AAS 6 (1939), 413-453): «Donde se rechaza la dependencia del derecho humano respecto del derecho divino, donde no se apela más que a una apariencia incierta y ficticia de autoridad terrena y se reivindica una autonomía jurídica, regida únicamente por razones utilitarias, no por una recta moral, allí el mismo derecho humano pierde necesariamente, en el agitado quehacer de la vida diaria, su fuerza interior sobre los espíritus; fuerza sin la cual el derecho no puede exigir de los ciudadanos el reconocimiento debido ni los sacrificios necesarios.

»Bien es verdad que a veces el poder público, aunque apoyado sobre fundamentos tan débiles y vacilantes, puede conseguir, por casualidad y por fuerza de las circunstancias, ciertos éxitos materiales que provocan la admiración de los observadores superficiales; pero llega necesariamente el momento en que aparece triunfante aquella ineluctable ley que tira por tierra todo cuanto se ha construído velada o manifiestamente sobre una razón totalmente desproporcionada, esto es, cuando la grandeza del éxito externo alcanzado no responde en su vigor interior a las normas de una sana moral. Desproporción que aparece por fuerza siempre que la autoridad política desconoce o niega el dominio del Legislador supremo, que, al dar a los gobernantes el poder, les ha señalado también los límites de este mismo poder.

»Porque el poder político, como sabiamente enseña en la encíclica *Inmortale Dei* (León XIII, enc. *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885: AAS 18 (1885), 166), nuestro predecesor León XIII, de piadosa memoria, ha sido establecido por el supremo Creador para regular la vida pública según las prescripciones de aquel orden inmutable que se apoya y es regido por principios universales; para facilitar a la persona humana, en esta vida presente, la consecución de la perfección física, intelectual y moral, y para ayudar a los ciudadanos a conseguir el fin sobrenatural que constituye su destino supremo.

»El Estado, por tanto, tiene esta noble misión: reconocer, regular y promover, en la vida nacional las actividades y las iniciativas privadas de los individuos; dirigir convenientemente estas actividades al bien común, el cual no puede quedar determinado por el capricho de nadie ni por la exclusiva prosperidad temporal de la sociedad civil, sino que debe ser definido de acuerdo con la perfección natural del hombre, a la cual está destinado el Estado por el Creador como medio y como garantía.

»El que considera el Estado como fin al que hay que dirigirlo todo y al que hay que subordinarlo todo, no puede dejar de dañar y de impedir la auténtica y estable prosperidad de las naciones. Esto sucede lo mismo en el supuesto de que esta soberanía ilimitada se atribuya al Estado como mandatario de la nación, del pueblo o de una clase social, que en el supuesto de que el Estado se apropie por sí mismo esa soberanía, como dueño absoluto y totalmente independiente.

»Porque, si el Estado se atribuye y apropia las iniciativas privadas, estas iniciativas—que se rigen por múltiples normas peculiares y propias, que garantizan la segura consecución del fin que les es propio—pueden recibir daño, con detrimento del mismo bien público, por quedar arrancadas de su recta ordenación natural, que es la actividad privada responsable.

»De esta concepción teórica y práctica puede surgir un peligro: considerar la familia, fuente primera y necesaria de la sociedad humana, y su

bienestar y crecimiento, como institución destinada exclusivamente al dominio político de la nación; y se corre también el peligro de olvidar que el hombre y la familia son, por su propia naturaleza, anteriores al Estado, y que el Criador dió al hombre y a la familia peculiares derechos y facultades y les señaló una misión, que responde a inequívocas exigencias naturales» (edic. citada, núms. 42-48).

Hablando a 150.000 trabajadores (1 mayo 1955) dice:

«No tenemos que insistir en esta materia, tratada ya suficientemente por Nos en otras ocasiones. Pero quisiéramos que esos engañados reflexionasen que ni leyes ni instituciones nuevas son suficientes para dar a cada uno la seguridad de hallarse defendido de cualquier coacción abusiva o de poder desenvolverse libremente en la sociedad. Todo será inútil si la generalidad de los hombres viven con el temor de sufrir la arbitrariedad y no logran librarse del sentimiento de estar a merced de la voluntad, buena o mala, de los que aplican las leyes, o de los que, como empleados públicos, dirigen las instituciones y organizaciones; si cae en la cuenta de que en la vida cotidiana todo depende de relaciones de las que él quizá no goza como otros; si sospecha que tras la aparición de lo que se llama Estado se oculta el juego de poderosos grupos organizados.

»La acción de las fuerzas cristianas en la vida pública mira, ciertamente, a que se promueva la promulgación de buenas leyes y la formación de instituciones adaptadas a los tiempos, pero también más aún significa el destierro de frases huecas o de palabras engañosas y el sentirse la generalidad de los hombres apoyados y sostenidos en sus legítimas exigencias y esperanzas. Es necesario formar una opinión pública que, sin buscar el escándalo, señale con franqueza y valor las personas y las circunstancias que no se conforman con las leyes e instituciones justas o que deslealmente ocultan la realidad. Para lograr que un ciudadano cualquiera ejerza su influjo no basta ponerle en la mano la papeleta del voto y otros medios semejantes. Se desea asociarse a las clases dirigentes, si quiere, para el bien de todos, poner alguna vez remedio a la falta de ideas provechosas o vencer el egoísmo insano, debe poseer personalmente las necesarias energías internas y la ferviente voluntad de contribuir a infundir una sana moral en todo el orden público.

»He aquí el fundamento de la esperanza que Nos manifestamos a las A. C. L. I: hace diez años y que repetimos hoy con redoblada confianza ante vosotros. En el movimiento obrero pueden padecer desengaños reales sólo aquellos que únicamente se fijan en el aspecto político inmediato, en el juego de las mayorías. Vuestra acción se desenvuelve en el estadio preparatorio—aunque también esencial—de la política. Se trata de educar y encaminar por vuestro medio al verdadero trabajador cristiano, mediante vuestra «formación social» a la vida sindical y política, y de sostener y facilitar toda su conducta por medio de vuestra «acción social» y de vuestro «servicio social». Continuad, pues, sin debilidades la obra justa ahora realizada; de este modo abriréis a Cristo una entrada directa al mundo obrero, e indirectamente también a los otros grupos sociales. Esta es la «apertura» fundamental sin la cual toda otra colaboración en cualquier sentido no sería sino una capitulación de las fuerzas que se dicen cristianas.

»Amados hijos, los que estáis presente en esta sagrada plaza, y vosotros, obreros del mundo entero, a quienes Nos abrazamos tiernamente con afecto paternal semejante al amor con que Jesucristo atraía a sí las muchedum-

bres hambrientas de verdad y de justicia, estad ciertos que en cualquier caso tendréis a vuestro lado un guía, un defensor y un padre.

»Decidnos abiertamente bajo este cielo libre de Roma: ¿sabréis vosotros reconocer, en medio de tantas voces discordantes y fascinadoras que se os dirigen de varias partes, unas para poner asechanzas a vuestras almas, otras para humillaros como hombres o para defraudadores en vuestros legítimos derechos como obreros; sabréis reconocer quién es y será siempre vuestro guía seguro?

»Sí, amados obreros; el Papa y la Iglesia no pueden sustraerse a la divina misión de guiar, proteger y amar, sobre todo a los que sufren, tanto más queridos cuanto más necesitados de defensa y de ayuda, ya sean obreros y otros hijos del pueblo.

»Aquí, en este día 1 de mayo que el mundo del trabajo se ha adjudicado como fiesta propia, Nos, Vicario de Jesucristo, queremos afirmar de nuevo solemnemente este deber y compromiso con la intención de que todos reconozcan la dignidad del trabajo y que ella inspire la vida social y las leyes fundadas sobre la equitativa repartición de derechos y de deberes.

»Tomado en este sentido por los obreros cristianos el 1 de mayo, recibiendo así, en cierto modo, su consagración cristiana, lejos de ser fomento de discordias, de odios y violencias, es y será una invitación constante a la sociedad moderna a completar lo que aún falta a la paz social. Fiesta cristiana, por tanto, es decir, día de júbilo para el triunfo concreto y progresivo de los ideales cristianos de la gran familia del trabajo.

»A fin de que os quede grabado este significado, y en cierta manera para corresponder inmediatamente a los numerosos y preciosos dones que nos habéis traído de todas las regiones de Italia, nos place anunciaros nuestra determinación de instituir, como de hecho lo hacemos, la fiesta litúrgica de San José Obrero, señalando para ella precisamente el día 1 de mayo» («Ecclesia», 721 (1955), págs. 10-11).

En el discurso de la inauguración del nuevo año jurídico del Tribunal de la Sacra Rota Romana (2 octubre 1945) dice:

«Una rápida mirada somera a las leyes y prácticas judiciales pudieran hacer creer que el ordenamiento procesal eclesiástico ofrece diferencias, tan sólo secundarias, respecto al civil; algo así como las que se notan en la administración de la justicia en dos Estados civiles de la misma familia jurídica. Parecen también coincidir en el mismo fin inmediato: la actuación o tutela, establecido por la ley, pero debatido o violado en el caso particular mediante la sentencia judicial; es decir, mediante el juicio pronunciado por la autoridad competente de acuerdo con la ley. Se encuentran, asimismo, en ambos los varios grados de las instancias judiciales, el procedimiento mixto en ambos, los mismos elementos principales: súplica de introducción de la causa, citas, examen de los testigos, presentación de los documentos, interrogatorio de las partes, instrucción del proceso, sentencia, derecho de apelación. A pesar de todo, esta amplia semejanza externa e interna no debe apenas olvidar las profundas diferencias que existen: primero, en su origen y naturaleza; segundo, en su objeto; tercera, en su fin. Nos limitaremos a hablar del primero de estos tres tiempos, dejando para años futuros, Dios mediante, el tratar de los otros dos.

»La potestad judicial es una parte esencial o una función necesaria del poder de las dos sociedades perfectas: la eclesiástica y la civil. Por eso la

cuestión del origen de la potestad judicial se identifica con la del origen de Poder. Pero por eso cabalmente además de la semejanza que he indicado, se ha creído encontrar otras más profundas. Es cosa singular ver cómo algunos secuaces de las diversas concepciones modernas acerca del Poder civil han invocado para confirmar y sostener sus opiniones las presuntas analogías con la potestad eclesiástica. Esto vale no menos tratándose del llamado «totalitarismo» y «autoritarismo» que de su polo contrario, la democracia moderna. Pero, en realidad, aquellas semejanzas más hondas no existen en ninguno de los dos casos, como un breve examen lo demostrará fácilmente.

»Es innegable que una de las exigencias vitales de toda comunidad humana y, por tanto, de la Iglesia y del Estado, consiste en asegurar durablemente la unidad en la diversidad de opiniones. Ahora bien: el totalitarismo es incapaz de satisfacer aquella exigencia, porque da al Poder civil una extensión indebida, abarcando en su contenido y en su forma todos los campos de actividad, comprimiendo de tal modo toda legítima vida propia, personal, local y profesional en una unidad o colectividad mecánica bajo el marchamo de la nación, de la raza o de la clase.

»En nuestro radiomensaje de Navidad de 1942 hemos señalado ya las tristes consecuencias acarreadas al Poder judicial por aquella concepción práctica que suprime la igualdad de todos ante la ley y abandona las peticiones judiciales a la merced de una mudable junta colectiva. Por otra parte, ¿quién podrá creer que estas interpretaciones erróneas violadoras del Derecho, hayan podido determinar el origen o influir en la acción de los tribunales eclesiásticos? Eso no se ha dado ni se dará nunca, porque es contrario a la misma naturaleza de la potestad social de la Iglesia, como veremos en seguida.

»Pero aquella exigencia fundamental está también lejos de satisfacer la otra concepción del Poder civil, que puede ser designada por el nombre de «autoritarismo», por excluir a los ciudadanos de toda participación eficaz o influjo en la formación de la voluntad social. De aquí se sigue que divide la nación en dos categorías: la de los dominadores y la de los dominados, cuyas recíprocas reacciones vienen a ser puramente mecánicas bajo el imperio de la fuerza o tienen un fundamento meramente biológico.

»Ahora bien: ¿quién no ve que de este modo queda profundamente trastornada la naturaleza del Poder estatal? Y es que éste por sí mismo, mediante el ejercicio de sus funciones, debe tender a que el Estado sea una verdadera comunidad, íntimamente unida en el fin último que es el bien común. Pero en aquel sistema, el concepto de bien común se hace tan deleznable y se descubre tan claramente como un manto engañoso del interés connatural del dominador que un desenfrenado dinamismo legislativo esconde toda garantía jurídica y, por lo mismo, suprime un elemento fundamental de todo verdadero orden jurídico. Nunca un tan falso dinamismo podrá sumergir o remover los derechos esenciales reconocidos a cada una de las personas físicas y morales en la Iglesia. La naturaleza del Poder eclesiástico no tiene nada que ver con aquel autoritarismo, al que, por tanto, no se le puede reconocer ningún punto de comparación con la constitución jerárquica de la Iglesia.

»Réstanos examinar la forma democrática del Poder civil, en la que algunos pretenden hallar una mayor semejanza con el Poder eclesiástico. Sin duda que donde está vigente una verdadera democracia teórica y práctica

colma la exigencia vital de toda sana comunidad a que nos hemos referido. Pero esto tiene lugar, o puede tener lugar, en iguales circunstancias también cuando se trata de las otras legítimas formas de gobierno. Ciertamente que la cristiana Edad Media, singularmente informada por el espíritu de la Iglesia, mostró con la riqueza de florecientes comunidades democráticas como la fe cristiana sabe crear una verdadera y genuina democracia y que incluso forma su única base duradera. Y es que una democracia sin la unión de los espíritus, al menos en los principios fundamentales de la vida, sobre todo por lo que se refiere a los derechos de Dios y a la dignidad de la persona humana, al respeto a la honesta actividad y libertades personales, aun en los asuntos políticos; una democracia así sería defectuosa e insegura. Así, pues, cuando el pueblo se aleja de la fe cristiana o no la establece resueltamente como principio de la vida civil, entonces la democracia fácilmente se altera y deforma y en el transcurso del tiempo se ve sujeta a caer en el totalitarismo o en el autoritarismo de un solo partido. Si, por otra parte, se tiene en cuenta la tesis preferida de la democracia, tesis que insignes pensadores cristianos han defendido en todo tiempo, es decir, el sujeto originario del Poder civil que deriva de Dios, es el pueblo, y no la masa, resulta cada vez más clara la distinción entre la Iglesia y el Estado, aun siendo éste dèmocrático.

»De hecho, la potestad eclesiástica, y, por consiguiente, también el Poder judicial en la Iglesia, es esencialmente diverso en el Poder civil. El origen de la Iglesia, contrariamente al del Estado, no es de derecho natural. Un análisis de la persona humana, por alto y esmerado que sea, no ofrece elemento alguno para deducir que la Iglesia habría tenido que nacer y desarrollarse naturalmente, al igual que la sociedad civil. La Iglesia proviene de un acto positivo de Dios, más allá y por encima de la índole social del hombre —por más que esté en perfecta armonía con ella. De ahí que la potestad eclesiástica y, por ende, el correspondiente Poder judicial hayan nacido de la voluntad y del acto con que Cristo ha fundado su Iglesia. Esto no quita, sin embargo, que, una vez constituída la Iglesia como sociedad perfecta por obra del Redentor, brotasen del fondo de su naturaleza no pocos elementos de semejanza con la estructura de la sociedad civil. Con todo, hay un punto en el que la diferencia fundamental se manifiesta con particular evidencia. La fundación de la Iglesia como sociedad se ha llevado a cabo al revés del origen del Estado: no de abajo arriba, sino de arriba abajo. Y es así que Cristo, que ha realizado en su Iglesia el reino de Dios en la tierra, anunciado por El y destinado para gozo de los hombres de todos los tiempos, no ha confiado a la comunidad de los fieles la misión de maestro, sacerdote y pastor, recibida del Padre para la salvación de la Humanidad, sino que la ha transmitido y comunicado a un Colegio de Apóstoles o enviados, escogidos por El mismo para que con su predicación y su ministerio sacerdotal y con la potestad social de su oficio hicieran entrar en la Iglesia la muchedumbre de los fieles, para santificarlos, iluminarlos y conducirlos a la plena madurez de los seguidores de Cristo.

»Examinad las palabras con las que El les ha comunicado sus poderes, el poder de ofrecer el sacrificio en memoria suya (*Lc.* 22, 19), el poder de perdonar los pecados (*Jo.* 20, 21-23), la promesa e investidura de la potestad suprema de las llaves a Pedro y a sus sucesores personalmente (*Mt.* 16, 19; *Jo.* 21, 15-17); la comunicación del poder de atar y desatar a todos los Apóstoles (*Mt.* 17, 18). Meditad, por último, las palabras con las que Cristo antes

de su ascensión transmite a estos mismos apóstoles la misión universal que ha recibido del Padre (*Mt.* 28, 18-20; *Jo.* 20-21).

»¿Hay, acaso, en todo ello algo que se presta a dudas o equívocos? Toda la historia de la Iglesia, desde su comienzo hasta nuestros días, no deja de hacerse eco de aquellas palabras y de dar el mismo testimonio con una claridad y exactitud que ninguna sutileza puede turbar o empañar. Ahora bien: todas estas palabras, todos estos testimonios, proclaman a una que en la potestad eclesiástica la esencia, el punto central según la expresa voluntad de Jesucristo, y consiguientemente por derecho divino, está en la misión por El confiada a los ministros de la obra de la salvación ante la comunidad de los fieles y ante todo el género humano.

»El canon 109 del Código de Derecho Canónico ha iluminado con viva luz este admirable edificio dándole un relieve escultórico: «Los que son incorporados a la Jerarquía eclesiástica no son escogidos por el consentimiento o vocación del pueblo o del Poder secular, sino que son constituídos en los grados de la potestad de orden mediante la ordenación sagrada; en el Sumo Pontificado, por el mismo Derecho divino, mediante el cumplimiento de la condición de la elección legítima y de su aceptación, y en los demás grados de la jurisdicción, mediante la misión canónica. No por el consentimiento o vocación del pueblo o del Poder secular.» El pueblo fiel o el Poder secular pueden haber participado con frecuencia, a través de los años, en la designación de aquellos a quienes debían conferirse los oficios eclesiásticos, para los cuales, por otra parte, incluso para el Sumo Pontificado, pueden ser elegidos tanto los descendientes de noble clase como el hijo de la más humilde familia obrera. Con todo, de hecho, los miembros de la Jerarquía eclesiástica han recibido y reciben siempre su autoridad de lo Alto y no deben responder del ejercicio de su mandato más que ante Dios inmediatamente, y mediatamente ante su superior, el Romano Pontífice, o en los otros grados ante sus superiores jerárquicos: pero no tienen que dar ninguna cuenta ni al pueblo ni al Poder civil, salvo, naturalmente, la facultad de todo fiel de presentar sus súplicas y apelaciones en la debida forma a la autoridad eclesiástica competente a la suprema potestad de la Iglesia, sobre todo cuando el suplicante o apelante está movido por interesarle su personal responsabilidad de la salud espiritual, propia o ajena.

»De cuanto llevamos dicho fluyen principalmente dos conclusiones: primera, que en la Iglesia, al revés del Estado, el sujeto primordial del Poder, el juez supremo, la última instancia de apelación, nunca es la comunidad de los fieles. No existe, por tanto, ni puede existir en la Iglesia, tal como ha sido fundada por Cristo, un tribunal popular o una potestad judicial que derive del pueblo. Segunda, la cuestión de la amplitud y alcance de la potestad eclesiástica se presenta también de un modo completamente diverso del que se refiere al Estado. Para la Iglesia tiene valor, en primer lugar, la voluntad estrecha de Jesucristo, quien pudo darles, según su sabiduría y bondad, medios y poderes, mayores o menores, salvo siempre el mínimo exigido necesariamente por su naturaleza y su fin. La potestad de la Iglesia abraza todo el hombre, su interior y exterior, en orden a la consecución del fin sobrenatural, por lo mismo que está completamente sometido a la ley de Cristo, de la que la Iglesia ha sido constituída por su divino Fundador custodiadora y ejecutora tanto en el fuero externo como en el fuero interno o de conciencia; potestad, pues, plena y perfecta, aunque ajena a aquel totalitarismo que

no admite ni reconoce la honesta apelación a los claros e imprescriptibles dictámenes de la propia conciencia y violenta las leyes de la vida individual y social, escritas en los corazones de los hombres (cfr. *Rom.* 2-15). Porque la Iglesia tiende con su poder no a esclavizar la persona humana, sino a asegurar su libertad y perfección rescatándola de las debilidades, de los errores y de los extravíos del espíritu y del corazón que tarde o temprano acaban siempre en la deshonra y en la esclavitud. El carácter sagrado que a la jurisdicción eclesiástica corresponde por su origen divino y por su pertenencia a la potestad jerárquica debe inspiraros, amados hijos, una altísima estima de vuestro juicio y espolearos a cumplir sus austeros deberes con fe viva, con rectitud inalterable y con celo siempre en vela. Pero bajo el velo de esta austeridad, ¿qué resplandor no se revela a los ojos de quien sabe ver en el Poder judicial su majestad de la justicia, que en toda su acción tiende a mostrar a la Iglesia, la esposa de Cristo, santa e inmaculada ante su divino Esposo y ante los hombres?» («Ecclesia», 222 (1945), págs. 5-6).

En el discurso al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas (9 septiembre 1955) dice:

«En virtud de un principio análogo, la Iglesia viene regularmente en el campo de la vida pública para garantizar el justo equilibrio entre deber y obligación, de un lado, y derecho y libertad, de otro. La autoridad política no ha dispuesto jamás de un defensor más digno de confianza que la de la Iglesia católica; porque la Iglesia funda la autoridad y el estado sobre la voluntad del creador, sobre el mandamiento de Dios. Precisamente porque atribuye a la autoridad pública un valor religioso, la Iglesia se ha opuesto a la arbitrariedad del Estado, a la tiranía bajo todas sus formas. Nuestro predecesor León XIII, en su encíclica *Immortale Dei*, del 1 de noviembre de 1885, escribió: «*Revera quae res in civitate plurium ad communem salutem possunt: quae sunt contra licentiam principum populo male consulentium utiliter institutae: quae summam rem-publicam vetant in municipalem vel domesticam rem importunius invadere: quae valent ad decus, ad personam hominis, ad aequalitatem iuris in singulis civibus conservandam, earum rerum omnium Ecclesiam catholicam vel inventricem, vel auspicem, vel custodem semper fuisse, superiorum altatum monumenta testantur*» (Leonis XIII. P. M. Acta ed. Romana, vol. V, 1886, pág. 142). Cuando León XIII escribía estas palabras, hace setenta años, con la mirada puesta hacia el pasado, no podía adivinar a qué pruebas les sometería el futuro inmediato. Hoy, Nos creemos poder decir que la Iglesia durante estos setenta años se ha mostrado fiel a su pasado y que las afirmaciones de León XIII han sido ampliamente sobrepasadas.

»Llegamos así a tratar dos problemas que merecen una especialísima atención: las relaciones entre la Iglesia y el Estado, entre la Iglesia y la cultura.

»En la época precristiana las autoridad pública, el Estado, era competente tanto en materia profana como en asuntos religiosos. La Iglesia católica tiene conciencia de que su divino fundador le ha transmitido el dominio de la religión, la dirección religiosa y moral de los hombres en toda su extensión, independientemente del poder del Estado. Desde entonces existe una historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y esta historia ha cautivado fuertemente la atención de los investigadores.

»León XIII ha encerrado, por decirlo así, en una fórmula la naturaleza

propia de estas relaciones, de las que nos da una luminosa exposición en sus encíclicas *Diuturnum illud* (1881), *Immortale Dei* (1885) y *Sapientiae christianae* (1890); los dos poderes, la Iglesia y el Estado, son soberanos. Su naturaleza, como el fin que persiguen, fijan los límites dentro de los cuales gobiernan «iure proprio». Como el Estado, posee la Iglesia también un derecho soberano sobre todo aquello de que tiene necesidad para alcanzar su fin, incluso sobre los medios materiales. «*Quidquid igitur est in rebus humanis quoquo modo sacrum, quidquid ad salutem animorum cultumve Dei pertinet, sive tale illud sit natura sua, sive rursus tale intelligatur propter causam ad quam refertur, id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiae*» (*Immortale Dei*. Acta ed. Romana, vol. V, págs. 127-128). El Estado y la Iglesia son dos poderes independientes, pero que no por ello deben ignorarse y mucho menos combatirse; es mucho más conforme a la naturaleza y a la voluntad Divina que colaboren en una mutua comprensión, puesto que su acción se aplica al mismo sujeto, es decir, al ciudadano católico. Sin duda que pueden surgir entre ellos casos de conflicto: cuando las leyes del Estado lesionan el derecho divino, la Iglesia tiene la obligación moral de oponerse.

»Podrá tal vez decirse que, a excepción de pocos siglos—para todo el primer milenio y para los cuatro últimos siglos—la fórmula de León XIII refleja más o menos explícitamente la conciencia de la Iglesia; además, aun durante el período intermedio no faltaron representantes de la doctrina de la Iglesia, quizá una mayoría, que compartieron la misma opinión.

»Cuando nuestro predecesor Bonifacio VIII decía, en 30 de abril de 1303, a los enviados del rey germánico Alberto de Habsburgo: «...*sicut luna nullum lumen habet, nisi quod recipit a sole, sic nec aliqua terrena potestas aliquid habet, nisi quod recipit ab ecclesiastica potestate... omnes potestates... sunt a Christo et a nobis tamquam a vicario Iesu Christi*» (Mon. Germ. hist. LL, sect. IV, tom. IV, part. ñ, pág. 139, 19-32), se trataba, quizá, de la formulación más acentuada de la llamada idea medieval de las relaciones del poder espiritual y del poder temporal; de esta idea, hombres como Bonifacio deducirían las consecuencias lógicas. Más, incluso para ellos, se trataba aquí ni más ni menos que de la transmisión de la autoridad como tal, no de la designación de su detentador, como el mismo Bonifacio había declarado en el Consistorio de 24 de junio de 1302 (cfr. C. E. Bulaeus, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. IV, Paris, 1688, págs. 31-33). Esta concepción medieval estaba condicionada por la época. Quienes conozcan sus fuentes admitirán probablemente que hubiese aparecido.

»Concederán, quizá también, que aceptando las luchas como las de las investiduras, la Iglesia defendía ideales altamente espirituales y morales y que, desde los apóstoles hasta nuestros días, sus esfuerzos para permanecer independiente del poder civil han tendido siempre a salvaguardar la libertad de los principios religiosos. Que no se objete, pues, que la Iglesia misma menosprecia las convicciones personales de quienes no piensan como ella. La Iglesia consideraba y considera el abandono voluntario de la verdadera fe como un pecado. Cuando a partir del año 1200, aproximadamente, esta defección entrañó consecuencias penales tanto de parte del poder espiritual como civil fué para evitar que se deshiciera la unidad religiosa y eclesiástica de Occidente. Para los no católicos, la Iglesia aplica el principio reproducido en el código de Derecho canónico: «*Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur*» (can. 1.351), y estima que sus convicciones constituyen

un motivo, pero no el principal, de tolerancia. Nos tratamos ya de esta materia en nuestra alocución del 6 de diciembre de 1953 a los juristas católicos de Italia.

»El historiador no deberá olvidar que, si la Iglesia y el Estado conocieron horas y años de lucha, hubo también, desde Constantino el Grande hasta la época contemporánea e incluso hasta nuestros días, períodos tranquilos, a menudo prolongados, durante los cuales colaboraron, dentro de una plena comprensión, en la educación de las mismas personas. La Iglesia no disimula que en principio considera esta colaboración como normal y que mira como ideal la unidad del pueblo en la verdadera religión y la unanimidad de acción entre ella y el Estado. Pero sabe también que desde cierto tiempo los acontecimientos evolucionan más bien en otro sentido, es decir, hacia la multiplicidad de confesiones religiosas, y de concepciones de vida dentro de la misma comunidad nacional en que los católicos constituyen una minoría más o menos fuerte. Puede ser interesante e incluso sorprendente para el historiador encontrar en los Estados Unidos de América un ejemplo, entre otros, de la forma en que la Iglesia llega a expandirse en medio de las más diversas situaciones» («Ecclesia», 740 (1955), págs. 6-7).

§ 175

Iglesia y reino de Dios

La misión de la Iglesia se nos manifiesta con una nueva iluminación, si consideramos su relación con el reino de Dios. Al comienzo de la obra indicábamos que es un error decir que Cristo quiso el reino de Dios, pero vino la Iglesia. En esta afirmación hay, sin embargo, algo acertado, ya que reino de Dios e Iglesia no son completamente idénticos. La Iglesia tiene encargo de fomentar el reino de Dios. Por otra parte es la manifestación velada del reino de Dios entre Pentecostés y la Parusía. Con estas dos tesis se caracteriza su relación con el reino de Dios. A la vez se muestra que la tarea de la Iglesia respecto al reino de Dios coincide con su tarea de servir al honor y honra de Dios. Reconociendo con Cristo y por Cristo a Dios como Señor, anticipa el reino de Dios dentro de la historia.

I. Cristo y el reino de Dios

Para aclarar las dos relaciones dichas de la Iglesia con el reino de Dios es indispensable exponer brevemente la relación de Cristo

con tal reino. La venida del reino de Dios es el núcleo de la predicación de Jesús. Instaurarlo era el sentido de su misión. Cumplió las promesas viejotestamentarias instituyendo el reino de Dios. El reinado de Dios es una acción regia de Dios, por la que se manifiesta como Señor dentro de la historia e impone su imperio, haciéndose todo en todas las cosas *(I Cor.* 15, 28). En él se concede al hombre la salvación.

En la predicación de la llegada del reino de Dios se resume todo lo que Cristo reveló *(Mt.* 4, 23; 9, 35; 10, 7; 13, 19; *Lc.* 4, 13; 9, 10; 9, 2. 11; 16, 16; *Act.* 1, 3; 8, 12; 20, 25; 28, 31). Cristo mismo es quien trae y realiza el reino de Dios. En El se instaura el reinado de Dios sobre este mundo. En El, Cabeza del universo, reina Dios-Padre incondicionalmente. En El se impuso el imperio de Dios entre los hombres. Esta fué la predicación del Precursor: «Arrepentíos porque el reino de los cielos está cerca» *(Mt.* 3, 2). Cuando Jesús volvió del desierto en que Satanás le había tentado a instaurar un pseudorreino de Dios, empezó su predicación con las palabras siguientes: «Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio» *(Mc.* 1, 15; cfr. *Mt.* 4, 17). Tanto a los doce, como a los setenta discípulos les dió el encargo de predicar la proximidad del reino de Dios *(Mt.* 10, 7; *Lc.* 10, 9. 11).

Cuando la luz empezó a brillar en las tinieblas *(Jo.* 1, 5), irrumpió el reino de Dios en el mundo. Es gracia de Dios que esta luz viniera. El reino de Dios no puede ser forzado por los hombres. Tampoco pueden merecerlo, aunque sufran el calor y el peso del día. Dios lo regala y el hombre lo recibe *(Lc.* 12, 32; 22, 29; *I Thess.* 2, 12; *II Thess.* 1, 5; *Col.* 1, 13; *II Tim.* 4, 18; *Sant.* 2, 5). Dios lo regala por libre bondad. El hombre lo recibe como un niño *(Mc.* 10, 15). Presupuesto de que sea hecho partícipe del reino de Dios, es la fe y la conversión o *metanoia (Mc.* 1, 15; *Lc.* 13, 1-4). El reino de Dios plantea al hombre grandes exigencias. No es sólo que tenga que abrirse a Dios, para ser admitido en su reino; el reino de Dios que se le regala por pura gracia representa continuamente para él una difícil tarea. Sólo los que tienen hambre de justicia, los que son rectos de corazón, los fundadores de la paz, los pobres y afligidos, es decir, los no perdidos en la gloria de este mundo *(Mt.* 5, 3-10), pueden ser partícipes del reino. La entrada en el reino de Dios significa una decisión radical a favor de Jesucristo, porque El da testimonio de la verdad, es decir, de la gloria de Dios revelada por él y además da testimonio contra el príncipe de este mundo, que es el

padre de la mentira. Esta decisión es un asunto de sensatez. «¿Quién de vosotros, si quisiere edificar una torre, no se sienta primero y calcula los gastos, a ver si tiene para terminarla? No sea que echados los cimientos y no pudiendo acabarla, todos cuantos lo vean comiencen a burlarse de él, diciendo: Este hombre comenzó a edificar y no pudo acabar. O ¿qué rey, saliendo a campaña para guerrear con otro rey, no considera primero y delibera si puede hacer frente con diez mil al que viene contra él con veinte mil? Si no, hallándose aún lejos aquél, le envía una embajada haciéndole proposiciones de paz» *(Lc.* 14, 28-32). La decisión no soporta ni dilaciones ni medias tintas (*Mt.* 8, 21 y sig.; *Lc.* 9, 29 y sig.; *Mt.* 6, 24; *Lc.* 16, 13). Quien pone una vez la mano en el arado y mira hacia atrás, no es apto para el reino de Dios *(Lc.* 9, 62). Para alcanzar el reino, el hombre tiene que estar dispuesto a abandonarlo todo *(Mt.* 13, 44-46; 22, 1-5; 6, 19-21; 6, 25-34; *Mc.* 8, 34-38; 10, 23-29).

El reino de Dios es salvación y vida, vida eterna. Pues aquel que se entrega al reino de Dios, o, mejor, aquel sobre quien Dios ejerce su reinado, participa del señorío, de la gloria de Dios *(Mc.* 9, 43-47; 10, 17. 24 y sig., 37; *Mt.* 6, 33; 18, 9; 20, 21; *Apoc.* 20, 10; *I Thess.* 2, 12). Es paz y alegría en el Espíritu Santo *(Rom.* 14, 17). El reinado de Dios libera del imperio del pecado y del demonio *(Apoc.* 12, 10; *I Cor.* 4, 20). Quien no entra por la fe en el reino de Dios, pierde su salvación. Quien rechaza el mensaje del reino de Dios, es rechazado, como lo fué el pueblo de Israel *(Mt.* 21, 28-44; *Rom.* 9-11). Permanece bajo el imperio de Satanás. En las obras de Cristo lo que importa es siempre el reino. El hombre tiene que decidirse entre dos señores. No puede existir sin señor. Eso pertenece a su esencia. No puede existir fuera del reino de Dios o del reino del demonio. No tiene zona alguna neutral.

Aunque el reino de Dios está presente y se hizo realidad en Cristo, aunque la salvación futura se decide en la fe en el reino de Dios instaurado por Cristo, es una realidad futura a la vez que es presente. Su plena figura es, por tanto, más importante que el presente y que el pasado. Llegará un tiempo en que nadie pueda pasar por alto el reino, en que todos tengan que someterse a él, unos para salvación y otros para desgracia. Ahora todavía no ocurre eso; todavía está oculto. Del mismo modo que en Cristo estaba, sin duda, presente la gloria de Dios pero sólo era visible a los ojos de los creyentes, porque estaba velada por la debilidad de la carne, también el reino de Dios está presente desde la vida, muerte y resurrección

de Cristo, pero está todavía ocultado y velado en las formas de este mundo. Dentro de la historia lo que salta a primera vista no es el reino de Dios, que es imperio de la verdad en la caridad y de la caridad en la verdad, sino el reino del pecado y del demonio. Lo que nosotros vemos ahora (en el mundo y en nosotros mismos) no es justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo, sino envidia y odio, hambre de poder y sensualidad, injusticia y mentira, desesperación y desesperanza. El reino de Dios es un misterio que se ve y no se ve, que el creyente ve y el incrédulo no puede ver (*Mc.* 4, 11 y sig.). Cierto que está en medio de los hombres, pero llega sin pompa exterior y no es notado, por tanto (*Lc.* 17, 20). Ocurre con él como con Cristo. «Juan les contestó, diciendo: Yo bautizo en agua, pero en medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis» (*Jo.* 1, 26). Las parábolas en que se describe el reino de Dios atestiguan su carácter de ocultamiento. No sirven meramente para hacer visible lo invisible; en mayor medida aún expresan la invisibilidad, lo misterioso del reino de Dios. «Otra parábola les propuso: Es semejante el reino de los cielos al fermento que una mujer toma y lo pone en tres medidas de harina, hasta que todo fermenta» (*Mt.* 13, 33). «No se ve que haya ocurrido algo, como la mujer que escondió levadura entre la harina: aparentemente allí sólo hay harina. Y eso ocurre con el reino de Dios. Por regla general no se ve nada de él, y cuando se ve algo, es insignificante y pequeño frente a las cosas de este mundo, tan pequeño, que a los ojos del mundo es casi una ridícula nadería: es como un granito de mostaza, que es la más pequeña de las simientes; también en esta parábola se destaca la pequeñez de la figura en que existe el reino de Dios; la desproporción entre lo que es propiamente el reino de Dios, entre lo que un día será revelado, y lo que ahora se ve» (R. Grosche, *Pilgernde Kirche* (1938), 50 y sig.). El reino de Dios crece como la semilla en el campo, sin que nos demos cuenta (*Mc.* 4, 26 y sig.). Ahora existe en signo, no en su gloria revelada. Signos del reino de Dios son las expulsiones de demonios, las curaciones de enfermos, el perdón de los pecados (cfr. vol. II, §§ 152 y 164; *Lc.* 10, 9. 11; 11, 20; *Mt.* 10, 7). Estos acontecimientos significan que el imperio del príncipe de este mundo ha quebrado. Así se entiende que él mismo y el mundo dominado por él—en Herodes y Pilatos—se defienda con todas sus fuerzas contra Cristo, en quien el reino de Dios se impone sobre el mundo. El reino de Dios sólo puede ser instaurado en lucha contra los poderes del mal. Por eso padece siempre violencia (*Mt.* 11, 12).

El acontecimiento decisivo es la muerte de Cristo. En ella el Padre erigió victorioso su reinado sobre el mundo pecador definitivamente y para siempre. El carácter salvador del reino de Dios erigido ya definitivamente se manifiesta en la resurrección de Cristo.

Si queremos resumir brevemente el papel de Cristo en la instauración del reino de Dios, podemos decir que es el instrumento y la manifestación del reino de Dios. Su vida, su palabra y su actividad estuvieron al servicio de esa finalidad. A la vez en El se manifestó, apareció el reino de Dios. El es el reino de Dios veladamente realizado dentro de la historia.

II. La Iglesia como órgano y manifestación del reino de Dios

1. Cuando Cristo transmitió su propia misión a la Iglesia le dió el mandato y autoridad, para continuar el reino de Dios instaurado por El. Como El mismo, ella es también instrumento y manifestación del reino de Dios, ambas cosas a la vez. Debe cumplir en el Espíritu Santo, lo que El fundó. Para comprender esta tesis hay que hacer una importante observación previa. El reino de Dios instaurado por Cristo no puede ser interpretado como un acontecimiento concentrado en El y concluído por El; sino que el reino de Dios instaurado por Cristo y aparecido en El tiene una dinámica inagotable. Trata de llegar a todos los hombres y atraerlos a su esfera. Jesucristo, desde el cielo atrae a los hombres hacia el Padre en el Espíritu Santo, de forma que los hombres le reconocen en la fe como Señor suyo. Para ello se sirve de la Iglesia como de un instrumento creado por El. Esta es al menos la norma que El estatuyó, aunque El mismo no se vinculó absolutamente a la jerarquía eclesiástica para obrar en los hombres con su gracia. La situación del reino de Dios, por El instaurada en la Historia es ampliada y profundizada por la Iglesia en cuanto órgano de El. En la predicación de la palabra, en la que Cristo es testificado eficazmente como Señor, en la realización de sus sacramentos y en las acciones de su poder pastoral en sentido estricto se manifiesta el reinado de Cristo sobre el pecado y sobre el demonio. En la palabra y en el sacramento se hace presente su gloria como amor y santidad. En la palabra puede ser oída con fe, en el sacramento puede ser vista creyentemente. Las sagradas palabras y sacramentos en que Cristo por boca y mano de la Iglesia libera al hombre del pecado y los llena de la vida celes-

tial, son signos del reino de Dios ya presente. En ellos se puede reconocer que ya no imperan el mal ni el Malo, sino Dios, el Santo y Justo, que reina sobre los hombres y les hace partícipes de su gloria.

El signo supremo del reino es el sacrificio eucarístico. Del mismo modo que Dios se reveló como Señor celestial en la humillación de Cristo y sobre todo en su muerte de Cruz, actualizada en la eucaristía, también su reino se revela en el mismo signo hasta que se cumplan los tiempos: en la victoriosa locura de la Cruz (*1 Cor.* 1, 26-29).

Esta ley del reino no actúa únicamente en la actualización de la muerte de Cristo en el misterio eucarístico, sino también en el dolor de los cristianos, en el que se representa la unión con Cristo oferente. En el dolor de los miembros se manifiesta el poder y la fuerza, la gloria de Dios (*1 Pet.* 4, 12-14). Quien da testimonio de Cristo por el dolor y la muerte ante el mundo—para juicio suyo—, revela en su testimonio la presencia del reino de Dios (J. Peterson, *Zeuge der Warheit* (1937), también en: *Theologische Traktate* (1951), 165-224). Pero si revela el reino de Dios está, como Cristo, sometido al poder de la historia. Cae deshecho entre las piedras como el protomártir Esteban. El vive su caída como victoria. Ve el cielo abierto y a Cristo a la derecha del Padre (*Act.* 7, 56; cfr. el martirio de Santa Perpetua). Pero sus enemigos no ven más que su propio triunfo y la muerte del testigo del reino de Dios. Dios mismo sella su ceguera, permitiendo la caída del testigo de la fe y poniendo fin a su misión. En el *Libro de la Sabiduría* se dice: «A los ojos de los locos parecían muertos... Pero ellos viven en paz» (*Sab.* 3, 2 y sig.; véase también el oficio por varios mártires). Pero no siempre será así. La historia humana se mueve hacia una situación en que Dios reinará sobre todo el mundo con gloria manifiesta. Tal situación no es culminación de una cristianización lentamente progresiva del mundo, sino que vendrá de repente, por sorpresa; no se puede calcular de antemano su aparición (*1 Cor.* 15, 51). Coincide con la vuelta de Cristo. Cristo aparecerá en el cielo como un relámpago en la noche (*Mt.* 24, 27). Entonces será transformado el mundo. Se borrarán las formas hasta entonces existentes y empezará a existir de un modo nuevo. Modelo de esa nueva forma de existencia es Cristo glorificado (cfr. vol. VII).

2. Aunque la Iglesia es también la manifestación velada del reino de Dios, no coincide con tal reino. La plena identidad de Iglesia y reino de Dios es defendida por la Iglesia ortodoxa. Entre los reformadores aparece tal equiparación en algunas formas del protestantismo liberal. Por lo demás en ellas por reino de Dios se entiende la cultura terrena. Generalmente en el protestantismo Iglesia y reino de Dios son estrictamente separados, habiendo distintos matices en tal tesis. El reino de Dios es entendido por regla general como una magnitud puramente escatológica. Dentro de la historia se realiza únicamente de modo totalmente oculto e invisible, y se realiza allí donde hay fe en Cristo. La Iglesia sólo actúa en ese sentido mediante la predicación. En último término la diferencia de las tesis católica y evangélica sobre la relación entre Iglesia y reino de Dios se deriva de la diferencia en la doctrina del carácter visible de la Iglesia. Si la Iglesia no es una comunidad visible, el reino de Dios no puede manifestarse en ella.

Sin embargo, es erróneo el reproche que la teología evangélica suele hacer a la Iglesia católica, de que se identifica a sí misma con el reino de Dios ilegítimamente. Aunque la Iglesia tiene conciencia de ser el reino de Dios ya aparecido sobre la tierra, no olvida que vive en una situación intermedia, a saber, entre la Ascensión y vuelta de Cristo, ni de que su existencia tiene el carácter de ese estado intermedio. Aunque Cristo instauró definitivamente el reino de Dios y confió a la Iglesia su ampliación, la figura definitiva de ese reino sólo se producirá más allá de la Historia. Por tanto, la Iglesia no se identifica totalmente con el reino de Dios; pues existe en las formas provisionales de este mundo, en la palabra, en los signos sacramentales, en las caducas formas de la comunidad humana. Todas las formas existenciales de este mundo están en oposición a la figura perfecta del reino de Dios. Tal figura es determinada por el cuerpo glorificado de Cristo. Pero los miembros de la Iglesia están bajo la ley del dolor, de la muerte, del pecado. Es cierto que en su debilidad, en su morir, en las tentaciones que vencen, en su arrepentimiento, en su constancia, se manifiesta la gloria de Dios y la virtud de Cristo y de su Espíritu. Pero mientras nos gloriemos en la Cruz *(Gal.* 6, 14), nos lanzamos hacia el futuro en esperanza *(Col.* 1, 27; *Phil.* 3, 20 y sig.; *Rom.* 5, 2; *I Pet.* 4, 12-14). Hasta entonces estamos lejos del Señor *(II Cor.* 5, 4-6), en tierra extraña, peregrinando, no en la patria *(Phil.* 3, 20). Por eso puede decirse de la Iglesia: «Sigue siendo un pueblo peregrino en país extranjero... Al final de su peregri-

nación volverá Cristo y concluirá su obra salvadora y su juicio» (v. Sartory, *o. c.*, 129).

Sin embargo, la peregrinación no es un estado duradero. Quien está de camino, quiere llegar a la meta. La meta será alcanzada cuando pase el tiempo de los signos, cuando no se necesiten ya signos, porque la realidad aludida y traída a la memoria por ellos aparecerá ella misma en su figura plena y perfecta. Entonces no habrá ya ni predicación, ni sacramentos, ni disciplina, ni jerarquía, ni papado ni episcopado, ni magisterio infalible ni oficio pastoral. ¿Qué sentido tendrían todas esas cosas, si la vida de Cristo no necesita ya ser configurada en nadie, sino que la gloria de Cristo lo llena todo? La Iglesia existe, por tanto, como dice San Agustín, en dos formas, en la forma actual de la debilidad y humillación, en la que mueren todos los santos como Cristo murió, en la que todos los miembros de la Iglesia, y no sólo los pecadores públicos, tienen que rezar: perdónanos nuestras deudas (*Sermo* 181, 7), y en la forma futura de la gloria, en la que los santos resucitarán y, sin volver a morir, vivirán con el Señor que ya ha resucitado. Vive *in spe et in re* (*Retractationes* I, 7; *Explic. del Sal.* 54, 3; Hans Urs von Balthasar, *Aurelius Augustinus über die Psalmen*, 96; de modo semejante piensa San Buenaventura cuando en el *Liber vitae* usa los conceptos *in via - in patria;* V. K. Forster, *Liber vitae bei Bonaventura. Ein begriffsgeschichtlicher Aufriss*, en: «Theologie in Geschichte und Gegenwart». *Festschrift Michael Schmaus*, edit. por Johann Auer y Hermann Volk (1957), 397-414).

Entre ambas formas de existencia está el poder transformador de la muerte y de la resurrección. Del mismo modo que Cristo tuvo que pasar por la muerte para alcanzar su gloria, cada cristiano tiene que pasar también por la muerte para alcanzar la participación en la gloria del Resucitado. También la Iglesia en cuanto totalidad está sometida a esa ley. Su dolor y tentaciones, los pecados e insuficiencia que hay en ella son una continua indicación y un perduradero presagio de la muerte que le espera al fin del mundo, cuando Cristo vuelva, que tendrá que sufrir como una radical transformación para poder entrar en la gloria de su Señor. Quien quisiera tener a la Iglesia en su forma actual de existencia por una realidad definitiva y hacerla coincidir con el reino de Dios en su figura perfecta y plena, daría a sus debilidades, padecimientos, tentaciones y pecados una inofensividad de la que nada sabe la Escritura; les quitaría la gravedad que la Sagrada Escritura les atribuye incontadas veces; olvidaría

que la definitiva gloria de Dios sólo se manifestará en su pleno esplendor, cuando vuelva Cristo y con ello desvalorizaría la resurrección de los muertos. Tendría que soportar las palabras que San Pablo escribe a Timoteo: «Mira bien cómo presentarte ante Dios, probado como obrero que no tiene de qué avergonzarse, que distribuye sabiamente la palabra de la verdad. Evita las profanas y vanas parlerías, que fácilmente llevan a la impiedad y su palabra cunde como gangrena. De ello son ejemplo Himenio y Fileto, que, extraviándose de la verdad dicen que la resurrección se ha realizado ya, pervirtiendo con esto la fe de algunos» *(II Tim.* 2, 15-18; cfr. *II Thess.* 2, 1 y siguiente).

Cfr. sobre el tema ante todo R. Grosche, *Reich Gottes und Kirche*, en: «Pilgernde Kirche» (1938), 41-76; J. Schmid, *Exkurs «Reich Gottes»*, en: «Das Evangelium nach Markus» (1954, 3.ª edición), 31-39; M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Marc*, 1929, 5.ª ed.; artículo de K. L. Schmidt, en: «Kittels ThWNT», I, 579-592.

APARTADO 2.º

MEDIACION DE LA SALVACION POR LA IGLESIA

§ 176

La Iglesia en cuanto comunidad de salvación e institución salvadora

Nadie niega que la Iglesia es comunidad de salvación. Es la comunidad de los que han sido llamados y sacados del mundo por Dios y reunidos por El en torno a Cristo. Por la fe y el bautismo son transferidos a Dios. Como pertenecen a Dios, la Sagrada Escritura los llama Santos. La Iglesia, por ser comunidad de salvación es comparada frecuentemente a un organismo. San Pablo la llama Cuerpo de Cristo, para expresar con ello la cualidad de tal organismo. Porque la Iglesia no es una comunidad cualquiera, sino una comunidad en Cristo. Tiene la señal de Cristo. Participa de su carácter divino-humano. Por tanto, está también incorporada a la relación en que Cristo está respecto al Padre: en la relación de filia-

ción. Los miembros de la Iglesia representan la comunidad de los que por Cristo pueden llamar «Padre» a Dios en el Espíritu Santo. En tanto que no se retracten de su decisión a favor de Cristo, de la conversión que hicieron en la fe y bautismo y no vuelvan a su antiguo pasado, al viejo Adán, representan la comunidad de los salvados (véase § 166 b, II).

Surge la cuestión de si esta comunidad por su parte puede ser y es también salvadora. ¿Se puede suponer que la Iglesia, que es el refugio de los salvados de los abismos del pecado, que es la protección de los elevados por la gracia de Dios desde la perdición hasta la vida celestial, puede emprender por su parte acciones salvadoras? ¿Puede, el que debe su propia salvación totalmente a Dios, obrar activamente en la salvación de otros? En esta cuestión se ve una profunda diferencia entre la fe católica y la doctrina defendida por la mayoría de las confesiones y teólogos protestantes. Según la doctrina católica la Iglesia en cuanto comunidad de salvación es a la vez institución salvadora, que cuida de la salvación de los hombres. En cambio, según la concepción evangélica, la salvación es obrada sólo por Dios. Según la doctrina católica Dios conecta en su propia acción salvadora a la Iglesia, la predicación de la palabra y la administración de sacramentos, la oración y el ejemplo de la Iglesia. El Protestantismo opina, en cambio, que la conexión de la actividad humana, perjudicaría al honor de Dios. Su deseo es no dejar que el honor de Dios sea empañado por la creatura. Preocupado por el íntegro honor de Dios, lucha por el principio de la *sola gratia*. Sólo Dios se revela esplendoroso en este modo de pensar.

Es difícil conciliar la tesis protestante de la soliactividad de Dios con la realidad histórica de Cristo. Es curioso, de hecho, que el teólogo evangélico Sohm hable casi siempre de la divinidad de Cristo, pero no del hombre Jesucristo. Bajo el imperio del principio protestante de que todo lo hace Dios solo, parece que no queda ningún espacio para una acción real e histórica del hombre Jesucristo. Frente a la omnipotencia de la actividad divina parece también que no hay ninguna posibilidad para una acción real de Jesucristo. La doctrina de la soliactividad de Dios provoca el peligro del Docetismo, según el cual el Hijo de Dios sólo habría tenido en Jesucristo un Cuerpo aparente y, por tanto, una aparente actividad.

Frente a ello la doctrina católica aparece tanto en la decisión del Concilio de Trento como en la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII. En la decisión del Concilio se expone la función salvadora sobre

todo de la administración de sacramentos por la Iglesia, en la encíclica de Pío XII la función salvadora de toda la Iglesia. Vamos a citar de nuevo el texto de la encíclica que se refiere a este tema: «Ni por esto hay que pensar que la Cabeza, Cristo, estando colocada en tan elevado lugar, no necesita de la ayuda del Cuerpo. Porque también de este místico Cuerpo cabe decir lo que San Pablo afirma del organismo humano: no puede decir... la cabeza a los pies: «no necesito de vosotros» *(I Cor.* 12, 21). Es cosa evidente que los fieles necesitan del auxilio del divino Redentor, puesto que El mismo dijo: sin mí nada podéis hacer *(Jo.* 15, 5) y, según el dicho del Apóstol, todo el crecimiento de este Cuerpo en orden a su desarrollo proviene de la Cabeza, que es Cristo. Con todo, hay que afirmar, aunque parezca completamente extraño, que Cristo también necesita de sus miembros. En primer lugar, porque la persona de Cristo es representada por el Sumo Pontífice, el cual, para no sucumbir bajo la carga de su oficio pastoral, tiene que llamar a participar de sus cuidados a otros muchos, y diariamente tiene que ser ayudado por las oraciones de toda la Iglesia. Además nuestro Salvador, dado que no gobierna la Iglesia de modo visible, quiere ser ayudado por los miembros de su Cuerpo Místico en el desarrollo de su misión redentora. Lo cual no proviene de insuficiencia por parte suya, sino más bien, porque El así lo dispuso para mayor honra de su Esposa inmaculada. Porque, mientras al morir en la Cruz concedió a su Iglesia el inmenso tesoro de la redención, sin que ella pusiese nada de su parte, en cambio cuando se trata de la distribución de este tesoro, no sólo comunica a su Esposa sin mancilla la obra de la santificación, sino que quiere que de alguna manera provenga de ella. Misterio verdaderamente tremendo y que jamás se meditará bastante: que la salvación de muchos dependa de las oraciones y voluntarias mortificaciones de los miembros del Cuerpo místico de Jesucristo, dirigidas a este objeto, y de la colaboración de los Pastores y de los fieles, sobre todo de los padres y madres de familia, con la que vienen a ser como cooperadores de nuestro divino Salvador» (Edic. «Sal Terrae», págs. 17-18).

En este texto se toma plenamente en serio la actividad salvadora histórica de Cristo y su dimensión sobrenatural. Se acentúa también que Cristo habría podido obrar inmediatamente la salvación sin intervención de ayudantes humanos, es decir, sin conexión de más causas salvadoras, pero que no eligió ese modo posible. La encíclica papal se basa, por tanto, en un realismo histórico-sagrado y a la vez

en una ontología supra-histórica. El papa acentúa que Cristo no hizo lo que podría haber sido hecho de suyo, sino que se decidió por una auténtica transmisión histórica de la salvación a cada hombre. La Iglesia da expresión viva al inescrutable misterio que hay en ello. Para el hombre es incomprensible que Dios le haya conectado en su actividad salvadora. Esto tiene por consecuencia, que del hombre conectado por Dios, de su palabra y acción, depende la salvación eterna de otro o, más bien, de otros. La acción de los hombres recibe así una incalculable profundidad y una importancia imprevisible. Más allá del umbral de todo proceso histórico influye en la vida eterna. Por voluntad de Cristo esto depende de la palabra que uno pronuncie en su nombre y del signo que alguien haga en su nombre. El papa llama a tal misterio verdaderamente tremendo.

En primer lugar vamos a explicar más detenidamente el sentido de la doctrina católica y después citaremos los testimonios de la Escritura a favor de ella.

I. Sentido de la doctrina católica

1. *a)* Por lo que respecta al sentido de la doctrina católica, hay que retrotraerse para su explicación a la relación del hombre con Dios tal como fué causada en la creación. Dios pudo haber creado El solo el mundo. Pero no lo creó perfecto, sino en estado de desarrollo. Puso en la realidad producida de la «nada», entiéndase como se entienda, fuerzas y leyes de desarrollo, de forma que de ellas, como de un germen, se ha desarrollado el mundo con su abundancia de formas y seguirá desarrollándose hasta la hora en que sea transformado en cielo nuevo y tierra nueva. Sin embargo, Dios no se apartó de la realidad creada por El, para abandonarle inactivo a ella misma; sino que permaneció presente en la creación; sigue obrando en ella por medio de las fuerzas y leyes que El infundió en el mundo. De este hecho da cuenta un concepto dinámico de la creación y no un concepto estático de ella. La cooperación de actividad divina y creatural es un misterio impenetrable. No se puede suprimir su oscuridad eliminando una de las dos actividades. Si se suprimiera la actividad humana se socavaría la realidad de la creación, su ser y sentidos propios, su valor y su fuerza. Si se suprimiese a Dios se caería en un ateísmo iluso. En ningún caso se haría mayor honor a Dios negando la actividad de la creatura a favor de

la omniactividad de Dios. Pues el honor que se le atribuiría con tal concepción sería el honor en un gran cementerio, porque Dios, según esa teoría, no habría sido capaz de producir auténtica vida o sería el honor de un Dios panteísta, que se identifica con todo lo del mundo, con la virtud y con el crimen, con el sacrificio y con el egoísmo, con la pureza y con el vicio. Sería, por tanto, honrar la falta de carácter.

b) La cooperación de Dios y creatura no puede imaginarse como una especie de comunidad de trabajo, como que Dios hiciera unas cosas y otras la creatura, ésta muy poco y Aquél la mayor parte. Sería totalmente ingenuo suponer que Dios deja al hombre para su actividad un pequeño campo de juego en el que El no se inmiscuye. No se puede distinguir objetivamente la actividad de Dios y la de la creatura como por zonas. Pues Dios es Creador de todo y todo lo obra El. No hay nada que no dependa de El, el Creador. La distinción de la actividad divina y de la humana en la cooperación de Dios y creatura sólo puede hacerse, por tanto, desde puntos de vista formales. Dios actúa, por tanto, como Dios, como causa primera *(causa prima)*, la creatura como causa segunda *(causa secunda)*. Dios obra todo como Dios, la creatura hace todo como creatura, es decir, dependiendo absolutamente de Dios. Las creaturas sólo pueden ser activas bajo la influencia de Dios. Pero cuando Dios las pone en movimiento, ejecutan su propia obra en una misteriosa relación con El. Toda acción de la creatura es simultáneamente acción de Dios, sin caer por ello en el abismo de la pura apariencia, sin dejar de ser acción de la creatura. Las obras del hombre son obras de Dios mediante los hombres. Y viceversa, las obras de Dios son ejecutadas por los hombres usados y movidos por Dios como instrumentos. Da la impresión de que Dios necesita del hombre, para hacer en la creación su obra divina, no porque sea débil para realizar lo que ha decidido, sino porque ha asignado a las creaturas ser y acción propios, porque en especial se quiere servir del hombre, a quien El ha puesto en libertad, para completar su obra.

La recta comprensión de la relación a Dios existente en el carácter de creatura del hombre es el primer grado para la explicación de la actividad salvadora de la Iglesia. En este punto la primera decisión trata sobre todo de si la actividad salvadora de la Iglesia es reconocida o no. Quien niega la actividad propia del hombre

obrada por Dios, se cierra toda posibilidad de comprender y aceptar la función de institución salvadora de la Iglesia.

2. Sobre este primer grado se levanta el segundo. Pues, lo que vale de la actividad de Dios en la creación, vale también de su actividad salvadora en el proceso de la Revelación atestiguado en el Antiguo y Nuevo Testamento. Según la Sagrada Escritura sólo Dios puede salvar al hombre del pecado. Pero Dios introduce en su actividad salvadora las mediaciones creaturales. En el proceso de preparación, que tenía como meta a Jesucristo, fueron incluidos ángeles y hombres. Entre estos últimos Moisés desempeñó un papel destacado (M. Schmaus, *Mariología*). Después de una larga prehistoria Dios envió al mundo su Hijo, que iba a realizar la obra salvífica de Dios como siervo de Dios. Cumplió los mandatos del Padre. Pero a la vez representó a la humanidad en una vida histórica verdaderamente humana. En El, por una parte, obró Dios mediante el hombre (unión hipostática) y el hombre por otra parte, se entregó a Dios sin reservas (sobre el compuesto de Dios y hombre en Jesucristo, véase vol. III, § 146).

Para que la salvación obrada por Cristo se realice en cada hombre se necesita su encuentro con Cristo. Pues la obra de Cristo no obra naturalmente ni por necesidad natural. La salvación es un proceso espiritual, no biológico. Sólo quien se entrega a Cristo en la fe, alcanza la participación en su vida, muerte y resurrección. Surge aquí la cuestión de cómo los hombres, separados de Cristo en el tiempo y en el espacio, pueden entrar en comunidad real con El, es decir, cómo la mediación de Cristo entre el hombre y Dios se convierte en salvadora para el individuo. Esta pregunta representa y plantea un difícil problema. Resulta del hecho de que Cristo como verdadera figura histórica vivió en un determinado tiempo y en un determinado lugar y, sin embargo, el hombre necesitado de salvación es prisionero de su aquí y ahora respectivos. ¿Qué camino hay desde el aquí y el ahora al entonces y allí? Tal camino es abierto por la predicación de la Iglesia y por su administración de sacramentos. Cristo confió a su Esposa, como dice el Concilio de Trento, su sacrificio en la Cruz, toda su obra salvadora (D. 938), para que la actualice y haga accesible a todos los hombres de cada generación, para que conmemorara hasta el fin de los tiempos su sacrificio en la Cruz como sacrificio suyo propio, ofrecido por su Cabeza. En definitiva, es Cristo mismo quien actualiza en cada generación su obra

salvadora por medio de la Iglesia—su Cuerpo—como Señor, por medio de la Iglesia su pueblo, para que ella pueda alcanzarla y participar de su gracia y verdad participando de su vida propia. Y así la mediación de Cristo entre Dios y el hombre es continuada por la Iglesia; por medio de su predicación y administración de sacramentos es mediadora de la entrada al Mediador Jesucristo. Está autorizada y obligada a ello. Su función mediadora misma tiene a su vez carácter obligatorio. La Iglesia tiene el poder soberano de obligar a los hombres a la actividad mediadora de salvación de ella.

Esta reflexión implica la idea del carácter dinámico de la muerte y resurrección de Cristo. Quien defiende su carácter estático, como la mayoría de los representantes de la teología evangélica, no pueden aceptar tal consideración. Según ellos toda la salvación está encerrada y resumida en Cristo como en un centro que reposa en sí mismo. Cristo está tan poderoso en ese centro, que encubre los pecados de los hombres a los ojos del Padre. Quien se dirige a Cristo lleno de confianza se esconde en cierto modo detrás de la figura de Cristo crucificado, de forma que el Padre ya no le reconoce como pecador, porque sus ojos se inclinan hacia su amado Hijo. En esta concepción la Iglesia no tiene ninguna función mediadora de salvación en sentido propio. Su tarea se limita, en esencia, a la predicación, por la cual el hombre es despertado del pecado, orientado a Cristo y asegurado de la salvación obrada inmediatamente y sólo por Dios. Sin embargo, hay que acentuar que en la teología protestante actual se pueden encontrar algunos principios de la doctrina de una actividad salvadora de la Iglesia.

La tesis protestante de que Cristo es mediador de forma que su mediación no permite ninguna otra, se recrudece en las teologías que ven en Cristo solo o casi solo la divinidad y no toman suficientemente en serio lo humano con su poder activo histórico. Es una consecuencia necesaria que la actividad de la Iglesia sea entendida como mera predicación, pero no como función salvadora, si no se puede atribuir ninguna actividad salvadora en sentido estricto a la natunaturaleza humana del Señor. De nuevo vemos que la Eclesiología se decide en la Cristología. La verdadera compresión de la Iglesia tiene que fracasar dada la insuficiente compresión de Jesucristo.

Tampoco donde no es negada con tanta exageración la verdadera mediación de la Iglesia ante Jesucristo, puede ser invocado como testigo el Evangelio. El Evangelio está en contradición con tal tesis. Cierto que hay que conceder a la teología protestante, que de-

fiende un justificado deseo, a saber, el deseo representado en la fórmula *soli Deo gloria*. Pero al desarrollar su concepción cae en contradicción con la Sagrada Escritura y se enreda en otras contradicciones más. Por lo que respecta al segundo elemento, la teología evangélica, si ha de ser consecuente, tiene que negar el papel mediador del hombre Jesucristo. Como hemos visto Rudolf Sohm es de hecho consecuente en ese sentido. Su tesis es la conclusión necesaria del principio protestante de que el honor de Dios sólo es mantenido incólume, cuando se niega todo honor al hombre. Siguiendo ese principio hay que negar también al hombre Jesucristo el honor de la actividad. Los teólogos evangélicos que llevan las consecuencias hasta ese punto, se ponen en contradicción con su exigencia fundamental. Porque el honor de Dios no se asegura del mejor modo posible describiéndolo a El solo como activo y a las creaturas por El causadas como pasivas. ¿Es que no va a tener fuerza para crear actividad fuera de Sí mismo? Significa mayor honor para Dios, ser capaz de conceder actividad también a sus creaturas y tanto más, cuanto más intensa sea esa actividad. Justamente en la actividad de los hombres Dios se manifiesta como el potente y poderoso, el misericordioso y creador. Además sigue en pie que El solo es la fuente de toda actividad humana. En este sentido es cierto que a El solo se debe todo honor. La actividad salvadora humana no hace ningún perjuicio al honor de Dios, sino que lo manifiesta. En ella ocurre una autorrepresentación de Dios.

Respecto a la realización de la salvación fundada sólo en Dios, no vale la fórmula «sólo Dios», sino la fórmula «Dios y el hombre» o «Cristo y la Iglesia». En ella se expresa intuitivamente la doctrina católica. Sin embargo, hay que interpretar la fórmula cuidadosamente para no incurrir en funestos malentendidos.

En la fórmula «Dios y el hombre» la particular «y» no une al hombre y a Dios entre sí como compañeros iguales. Dios y el hombre no pueden de ningún modo ser compañeros en un mismo plano. Suponerlo sería contradecir el Evangelio tanto como la unilateralidad protestante. Tal interpretación de la fórmula «Dios y el hombre» conduciría a un falso sinergismo. Pues Dios es Dios, es decir, independiente, y el creador de todo lo no-divino. El hombre, en cambio, es creatura, es decir, totalmente dependiente, tanto en el ser como en la acción. La dependencia del hombre respecto a Dios no puede ser ni negada, ni disminuída en ningún momento. La partícula «y» refuta, por tanto, acertadamente el error del unilateral «sólo Dios»,

pero sin una explicación más precisa puede malinterpretar la relación positiva entre Dios y el hombre. Tropezamos aquí con un límite de nuestras posibilidades lingüísticas. Sin embargo, la fórmula católica sigue siendo justificada, porque expresa la participación tanto de Dios, como del hombre, y no suprime, por tanto, nada. Pero demuestra que no podemos hacer teología alguna sin acentuar el carácter analógico de todas nuestras afirmaciones.

La fórmula católica no pretende, pues, de ningún modo borrar la dependencia del hombre respecto a Dios, ni siquiera amortiguarla. Sin embargo, destaca que el hombre no es ante Dios un trozo de madera o una piedra o cualquier otro ser inanimado que Dios el Señor empuja y arrastra. En la fórmula se ve que la libertad humana se une misteriosamente a la dependencia plena del hombre respecto a Dios. La libertad no ha sido alcanzada en lúcha contra Dios como que fuera en sí un pecado; sino que fué libremente proyectada y creada por Dios.

La grandeza y poder de Dios, su sabiduría y bondad se ven con suma viveza en el hecho de que pudo poner a la creatura causada por El en el modo de la libertad. Sólo Dios es capaz de una acción creadora así. La libertad pertenece, por tanto, íntimamente al carácter de Creatura del hombre. Significa un elemento de su dependencia de Dios. Esta se realiza en el modo de la libertad. Del mismo modo que la libertad está implicada en el carácter de creatura, el carácter de creatura está implicado en la libertad.

Resumiendo podemos decir: ni el honor de Cristo ni el honor de Dios son heridos, cuando la Iglesia es incorporada a la acción salvadora, y en especial a la función mediadora de Cristo.

3. Estas conexiones reciben una explicación más si reflexionamos en qué especie de encuentro es el que ocurre entre la Iglesia salvadora y Cristo. Con ello llegamos al tercer grado de nuestro análisis. Hemos visto que la Iglesia es Cuerpo de Cristo, Esposa suya, Pueblo de Dios. Esto tiene por consecuencia su semejanza con Cristo. Sus miembros logran la semejanza a Cristo por medio del carácter sacramental, que el bautismo, confirmación y orden imprimen al sujeto de ellos. Estos tres sacramentos producen una semejanza a Cristo que se va intensificando gradualmente. Quien es semejante a Cristo por el carácter sacramental, puede desempeñar el papel de Cristo. Puede representar a Cristo durante el tiempo de su relativa ausencia entre la Ascensión y su Vuelta.

Representando a Cristo, puede realizar la obra de Cristo, actualizándola. Lo que él hace entonces, no es suyo, no es obra humana sino palabra salvadora y acción salvadora del Señor. Quien no lleva en sí esa semejanza a Cristo no puede desempeñar el papel de Cristo; pues no puede representarlo. En el fondo es Cristo mismo—acentuémoslo una vez más—quien hace accesible su propia obra, actualizándola, a la generación respectiva por medio del hombre hecho semejante a El en el bautismo y confirmación o en el orden sacerdotal. Usa a los hombres que son capaces de representarlo como instrumentos. A quienes les falta tal capacidad no los usa para ello. El hecho de que proceda así, se funda en su eterno consejo. Sobre el tipo de tal «actualización» véase el vol. VI, § 226.

Estos hechos y conexiones se hacen todavía más comprensibles si reflexionamos en lo siguiente: en el pecado el hombre se defiende contra la influencia de Dios y de Cristo. Se cierra en sí mismo. Gira alrededor de sí mismo y prohibe la entrada de Dios en su yo. El pecado aisla. *El pecador es en un sentido último* y muy profundo un solitario; pues el pecado destruye las verdaderas relaciones humanas. En último extremo la soledad causada por el pecado es vivida *como infierno. En la Redención el hombre es liberado de la esclavi*zación al poder del pecado. Es abierto a Dios. Dios, su amor y verdad, entre en el hombre redimido. En él puede obrar, por tanto, Dios. La actividad de Dios en un hombre abierto a El no se detiene aprisionada en él; sino que a través de él y más allá de él llega hasta nosotros, sin prescindir—claro está—del lleno de Dios.

Lo que dice y hace está lleno del Dios que vive y obra en él. El hombre redimido se convierte así en instrumento de la acción salvadora de Dios. No es un instrumento muerto o natural de Dios, sino instrumento libre. La acción de Dios penetra en la acción del hombre. La actividad del hombre se convierte en recipiente de la acción salvadora de Dios. El hombre redimido por Dios es, pues, por su parte, capaz de actividad salvadora, en cuanto que es capaz de acoger en su acción la acción salvadora de Dios y darle representación y eficacia histórica. La acción de Dios llega en la del hombre a su resultado y éxito, a su poder salvador. El hombre redimido por Dios puede en Dios mismo cumplir funciones salvadoras. Pues en él actúa Dios. Cuanto más perfectamente haya sido redimido un hombre, cuanto más amplia y profundamente esté abierto a la verdad y amor de Dios, con tanta más vida podrá obrar Dios por medio de él, con tanta mayor intensidad podrá el hombre, en su propia

acción, llevar a otros la verdad y salvación de Dios. La Redención funda unidad y comunidad, primero entre Dios y el hombre y pasando por Dios, también entre los hombres. Vuelve a restablecer y producir las relaciones humanas destruídas por el pecado. Cuanto más santo es un hombre, tanto más abierto está a los demás.

Por eso María está incorporada y llamada a Cristo de un modo superior al de todos los demás hombres para las funciones salvadoras. En ella se manifiesta la actividad salvadora de toda la Iglesia, en cuanto que en ella se resumen. Véase *Mariología*, § 8.

Para nuestro problema resulta de ello lo siguiente: existe la norma de que los bautizados, confirmados y ordenados, en razón de la estructura de semejanza a Cristo que les ha sido impresa, sean llenados de Cristo de forma que El obra en ellos y por medio de ellos de la manera que hemos descrito. Lo contrario sería anómalo; el caracterizado con los rasgos de Cristo caería en contradicción consigo mismo, porque con su egoísmo y orgullo con sus pecados, impide la entrada a Cristo y no le deja manifestarse en él como exigiría su cristiformidad. La semejanza a Cristo no cumpliría su sentido en un bautizado o en un ordenado en pecado. También tal hombre podría desempeñar sin duda el papel de Cristo. También Cristo lo puede utilizar como instrumento, porque a consecuencia de su semejanza a Cristo representa y manifiesta realmente a Cristo. Además el individuo es soportado en la Iglesia por todo el Cuerpo de Cristo, por todo el Pueblo de Dios, de forma que la actividad de Cristo, cuando se sirve de un miembro pecador de la Iglesia, empieza sin duda en él, pero sigue su camino a través de los que se abren a El.

Se puede decir, por tanto, que la actividad mediadora de salvación de la Iglesia no sólo no causa ningún perjuicio a Cristo, sino que presta figura concreta y corporal a su actividad. La función salvadora de la Iglesia cumple la ley introducida en la historia por la Encarnación de Dios, a saber, que lo divino se encarna y representa en lo humano y se sirve de lo humano como de medio e instrumento. Esta ley se hace válida, cuando Cristo se sirve de instrumentos humanos para su obra salvadora, y además de forma que respeta sus características y libertad, lo cual significa, que ellos mismos se dejan usar por El como instrumentos, que ellos mismos dejan que su propia actividad penetre en la actividad de Cristo o más bien, que sea incorporada por Cristo a su propia acción salvadora.

II. *Testimonio de la Escritura*

La Escritura atestigua que Cristo se sirve realmente de la Iglesia como de un instrumento visible para su actividad salvadora hasta el fin de los tiempos y que para ello utiliza, de modos diversos, a los miembros de la Iglesia. Las estructuras de semejanza a Cristo creadas por el bautismo, la confirmación y el orden, fundan por su parte diversas estructuras en la edificación de la Iglesia. Hablemos primero del primer elemento. Cierto que no se puede hablar de él sin hablar a la vez de diversidad de estructuras de la Iglesia. Sin embargo, ahora sólo vamos a hablar de ésto de pasada. En los próximos parágrafos explicaremos más detenidamente la diversidad en el carácter instrumental de la Iglesia.

El hecho de que Cristo incorpore a la Iglesia en su acción salvadora, sobre todo, en la actividad salvífica que realiza en el Espíritu Santo entre su Ascensión y vuelta es atestiguado por la Sagrada Escritura, cuando con ocasión de la llamada de los discípulos, pone en boca de Jesús las siguientes palabras: «Seguidme, y yo os haré pescadores de hombres» (*Mc.* 1, 17). Los discípulos deben, por tanto, reunir a los hombres del mar de la historia e insertarlos en el reino de Dios. Las palabras de Cristo expresan muy claramente la actividad de los discípulos. Cierto que sólo pueden ser activos en razón de la llamada de Cristo. Lo mismo significan las palabras: «y designó a doce para que le acompañaran y para enviarlos a predicar» (*Mc.* 3, 14). Según estas palabras se da poder a los doce. No se haría justicia a las palabras del Señor, si no se viera en ellas una autorización y mandato para la propia actividad salvadora de los discípulos. Por otra parte no pueden cumplir su servicio por propio poder, sino sólo participando de la acción, de la palabra y de la obra mediante los que Cristo instaura el reino de Dios. Existe, por tanto, cierta independencia de los discípulos, pero a la vez hay una estrecha unión entre ellos y Cristo. Ambas cosas—la relativa autonomía y la estrecha solidaridad—se expresan en las palabras que ya hemos citado como testimonio del nombramiento de los discípulos como enviados y representantes de Cristo mientras dura su relativa ausencia (§ 167 c). Quien recibe a los discípulos, le recibe a El; quien oye a los discípulos, a El escucha, quien los desprecia, le desprecia a El, y quien le desprecia a El desprecia al Padre celestial (*Mt.* 10, 40; *Lc.* 10, 16; *Jo.* 13, 20; 17, 18). La importancia del poder magisterial y disci-

plinar de la Iglesia para la Salvación, se deduce clara y unívocamente de *Mt.* 16, 19, y 18, 18. H. von Campenhausen dice en *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht* (1953), 137-143: «El juicio de Dios es en la Iglesia no sólo predicado, sino cumplido. Su acción es la acción presente de Dios mismo» (Campenhausen tiene las palabras de San Mateo citadas por formaciones de las primitivas comunidades). También en *Jo.* 20, 23, se encarga a los Apóstoles obrar salvadoramente, al concedérsele el poder de perdonar pecados. Según la narración de los *Hechos de los Apóstoles* y según las epístolas neotestamentarias los discípulos ejercen el poder de misión que Cristo les transmitió. Según *Act.* 1, 8; 8, 15-18; 15, 28; 20, 28, ellos son los instrumentos salvadores del Espíritu Santo. Según *I Pet.* 1, 12, predican el Evangelio del Espíritu enviado del cielo. Su Evangelio no ocurre sólo en la palabra, sino en la fuerza y en el Espíritu Santo *(I Thess.* 1, 5; 2, 13). Según *II Cor.* 5, 18-20 a los Apóstoles les ha sido encargada la obra de la reconciliación y no sólo en el sentido de que deben hablar de la reconciliación que un día ocurrió en la Cruz, sino en el sentido de que mediante la palabra apostólica sobre la reconciliación es obrada aquí y ahora la reconciliación de los hombres con Dios: «Mas todo esto viene de Dios que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación. Porque, a la verdad, Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo y no imputándole sus delitos, y puso en nuestras manos la palabra de reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros. Por Cristo os rogamos: Reconciliaos con Dios» *(II Cor.* 5, 18-20). El servicio del Apóstol obra, por tanto, reconciliación con Dios. Puede causar también condenación. Según *I Cor.* 5, 3-5 el Apóstol, en un acto de disciplina eclesiástica, entrega un pecador a Satanás para perdición de la carne. Está convencido de que Dios confirma su juicio. La meta de la disciplina eclesiástica es, sin duda, la salvación. Cosa semejante aparece en *I Tim.* 1, 12 y en *II Cor.* 2, 14-16. Con especial énfasis se expresa la fuerza salvadora de la actividad apostólica en *Rom.* 15, 15-19: «Sin embargo, os he escrito a veces más libremente, como despertando de nuevo vuestra memoria, en virtud de la gracia, que por Dios me fué dada, de ser ministro de Jesucristo entre los gentiles, encargado de un ministerio sagrado en el Evangelio de Dios, para procurar que la oblación de los gentiles sea aceptada, santificada por el Espíritu Santo. Tengo, pues, esta gloria en Cristo Jesús, por lo que mira al servicio de Dios; porque

no me atreveré a hablar de cosa que Cristo no haya obrado por mí para la conversión de los gentiles, de obra o de palabra, mediante el poder de milagros y prodigios y el poder del Espíritu Santo.» En *I Cor.* 3, 9, los Apóstoles son llamados hasta colaboradores de Dios: «Porque nosotros sólo somos cooperadores de Dios, y vosotros sois arada de Dios, edificación de Dios.» En *I Thess.* 3, 2, Timoteo es llamado colaborador de Dios. Hay que tener en cuenta ciertamente que algunos manuscritos de *I Cor.* 3, 9, no hablan de colaboradores, sino de servidores de Dios. También el texto *II Cor.* 1, 15 en que San Pablo asegura a los Corintios, que quiere desde hace mucho volver otra vez con ellos para llevarles una *Charis*, significa que San Pablo quiere llevar a los Corintios gracia divina (lo mismo en *II Cor.* 8, 23; *Rom.* 1, 10-15). Estos textos indican que la Iglesia tiene pleno poder y mandato para ser mediadora de la salvación, actualizando la palabra y obra de Cristo. La doctrina del Protestantismo de que obra sólo Dios y mediante la Iglesia, mediante sus palabras no hace más que asegurar a los hombres la gracia divina, no puede fundamentarse en la Sagrada Escritura, está incluso en contradicción con ella. Recibe su fuerza sin duda de un *a priori* preteológico, de un determinado sentimiento de la vida y de un determinado modo de pensar filosóficamente, que influyen perjudicialmente en la interpretación de los textos evangélicos. Se puede sospechar que la tesis protestante está apadrinada por la filosofía idealista, por la espiritualidad neoplatónica y sobre todo por el sentimiento trágico de la vida nacido de la fe germánica en el destino. La espiritualidad neoplatónica conduce a infravalorar la mediación salvadora concreta y visible que ocurre aquí y ahora. La fe en el destino suscita la convicción de la soliactividad de Dios. Como la tesis del Protestantismo no tiene su patria en el Evangelio, es difícil superarla con razones exegéticas. Puede ser refutada sin duda, pero no es alcanzada por los argumentos exegéticos, porque se asienta en ciertos estratos de la vida más profundos que los que pueda alcanzar la explicación científica.

La cuestión «comunidad de salvación o institución salvadora» puede, por tanto, ser contestada en el sentido de que la Iglesia es tanto lo uno como lo otro. Es incluso lo uno en lo otro y mediante lo otro. Ya que es comunidad de salvación porque da la salvación en Cristo y por Cristo. Y en tanto que es comunidad de salvación es capaz de ser continuamente y siempre mediadora de la salvación.

San Agustín expresa esto diciendo que la Iglesia se predica a sí misma el Evangelio. En la *Explicación de los Salmos* dice *(In Ps.* 118, 19, 1; PL 37, 1554): «Acuérdate de tu comunidad, aquella que desde el principio hiciste tuya, la que redimiste para hacerla tu tribu propia, del monte de Sión, en que pusiste tu morada» *(Ps.* 74, 2). Los que confiesan son muchos corazones pero uno sólo el de los que creen... Pues muchos pecados confiesan los hombres, una sola fe creen. Si Cristo empezó, por tanto, a vivir en el hombre interior por la fe *(Eph.* 3, 17) y a poseer a quien confesó, el Cristo total—Cabeza y Cuerpo—es uno compuesto de muchos... Ahora bien, hable la Cabeza o hable el Cuerpo, siempre habla Cristo: habla desempeñando el papel de Cabeza o el de Cuerpo. ¿Cómo está escrito? «Serán dos en una sola carne.» Es un gran misterio. Me refiero a Cristo y a la Iglesia *(Eph.* 5, 31-32). Y el Señor en el Evangelio: «Por tanto, no ya dos, sino una sola carne» *(Mt.* 19, 6). Son, como sabéis, dos personas, y, sin embargo, una sola por la unión matrimonial... Esposo se llama El en cuanto Cabeza, Esposa en cuanto Cuerpo... «Quiero anunciar tus maravillosas obras.» Aquí Cristo se predica a sí mismo, pero también se predica en aquellos que ya son sus miembros, para producir otros; deben ser producidos nuevos miembros y unirse a aquellos por quienes es predicado el Evangelio; y será un solo Cuerpo bajo una sola Cabeza, en un Espíritu, en una vida.»

En el *Tratado 21, 7 y sig. sobre el Evangelio de San Juan* se dice (BKV 8, 361 y sig.; PL 35, 1568 y sig.): «Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace El, y le mostrará aún mayores obras que éstas, de suerte que vosotros quedéis maravillados» *(Jo.* 5, 20). A nosotros nos mostrará las grandes obras, no a El; pues como el Padre nos las mostrará, se añade: «y os admiraréis». Con ello explica lo que significan las palabras «el Padre me mostrará». Pero ¿por qué no dice «el Padre os mostrará», sino «mostrará al Hijo»? Porque también nosotros somos miembros del Hijo; y lo que nosotros, sus miembros, aprendemos, El mismo lo aprende en cierto modo en sus miembros... A quien dijo: «Lo que disteis a uno de mis pequeños, a mí me lo disteis» *(Mt.* 25, 45), vamos a preguntarle ahora: Señor, ¿pero cuándo has aprendido Tú, que eres el maestro de todos? Y en seguida nos responderá en la fe: cuando aprende uno de mis pequeños, aprendo yo.

Dejad, pues, que demos gracias y albricias, por habernos convertido no sólo en cristianos, sino en Cristo. ¿Entendéis, hermanos, la gracia de Dios en nosotros, la comprendéis? Admiraos, alegraos: nos hemos hecho Cristo. Pues si El es la Cabeza, nosotros somos los miembros; el hombre completo es El junto con nosotros. Y así dice San Pablo: «Para que ya no seamos niños que fluctúan y se dejan llevar de todo viento de doctrina por el engaño de los hombres, que para engañar emplean astutamente los artificios del error» *(Eph.* 4, 14). La plenitud de Cristo, por tanto, es Cabeza y miembros. ¿Qué significa «Cabeza y miembros»? Cristo y la Iglesia. Sería una petulancia orgullosa, si El no se hubiera dignado prometérnoslo, pues El dice por boca del mismo Apóstol: «Pero vosotros sois el Cuerpo de Cristo y sus miembros» *(I Cor.* 12, 27).

Por tanto, cuando el Padre muestra algo a los miembros de Cristo, lo muestra a Cristo. Ocurre un gran milagro, pero verdadero: se muestra a Cristo lo que ya sabía y es mostrado a Cristo... Es mostrado a los miembros por la Cabeza. Ve, considéralo, supón que quieres coger algo con los ojos cerrados; la mano no sabe dónde toca; y, sin embargo, la mano es, sin duda,

uno de tus miembros, pues no está separada de tu cuerpo; abre los ojos, y ya ve la mano dónde tiene que ir: por la indicación de la cabeza se dirige el miembro... Así es mostrado a Cristo por Cristo. La Cabeza muestra, en efecto, para que los miembros vean, la Cabeza enseña, para que los miembros aprendan: y, sin embargo, Cabeza y cuerpo son un solo hombre.»

En la *Explicación del Salmo* 74, 4 (PL 36, 948 y s.) dice: «Quienes temen me verán y gozarán, porque he esperado en tus palabras»; es decir, en las que tú has prometido para que sean hijos de la promesa, progenie de Abraham, en quien son bendecidos todos los pueblos. ¿Pero quiénes son los que temen a Dios y a quien verán y gozarán por haber esperado en la palabra de Dios? Si es el Cuerpo de Cristo, es decir, la Iglesia, quien eleva aquí su voz por medio de Cristo o si se trata—en ella y sobre ella—de la voz de Cristo, que habla sobre sí mismo, ¿no son ambos quienes temen a Dios? ¿Quién es, por tanto, aquel a quien verán y gozarán? El pueblo mismo se ve y se alegra porque este pueblo es la Iglesia misma, que ve a la Iglesia...»

§ 176 a

Los portadores de la actividad salvadora de la Iglesia

Poder de orden y poder de jurisdicción

El laico en la Iglesia

1. El oficio en general

Tanto según la Escritura, como según el testimonio de los Padres, es toda la Iglesia quien concede la salvación. En la época de los Padres este hecho es frecuentemente expresado con la fórmula de la Iglesia madre fecunda. Véase sobre esto § 169 b. Según San Agustín toda la Iglesia es salvadoramente activa, pues como totalidad da a luz al conjunto y como totalidad da a luz al individuo (*Carta* 34, 3; PL 33, 132; *Carta* 98, 5; PL 33, 362; *Tratado 120 sobre el evangelio de San Juan;* PL 35, 1953).

1. Sin embargo, para determinadas tareas Cristo ha previsto en su Iglesia determinados portadores del poder pleno. Está en contradicción con la letra y el espíritu de la Sagrada Escritura decir: «La comunidad no necesita personas especialmente calificadas, es decir,

sacerdotes, para que medien entre ella y Dios» (R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testamentes*, 1954). Cristo transmitió su poder de misión sólo a los Apóstoles. Entre ellos Pedro recibió una primacía que no compete a ningún otro. El poder de misión de los Apóstoles pervive en sus sucesores. De esto ya hemos hablado largamente. Si en los parágrafos precedentes fué descrito el pleno poder mediador de salvación de la Iglesia, se hizo citando textos que daban testimonio de la función salvadora de los Apóstoles. La Iglesia concede la salvación, en cuanto que la conceden sobre todo los miembros de ella, dotados del poder de misión de Cristo. Esta no es la única actividad salvadora de la Iglesia. Hemos visto, que Cristo confió su obra salvadora a toda la Iglesia, que ello es atestiguado tanto por el Concilio de Trento como por la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII. Expondremos este hecho con más extensión. Pero a los portadores de oficios les competen tareas que el laico no puede desempeñar en la Iglesia.

Un modo eclesiológico de comunicar la salvación, especialmente importante y privilegiado, incluso fundamental, consiste en que los portadores del oficio de misión, llamados por Cristo, dan testimonio de El. Constituyen en la Iglesia un estado o estamento especial y forman, por tanto, la estructura sociológica de la Iglesia. Es distinto de cualquier estamento profesional procedente de evoluciones sociales, políticas o culturales, ya que ha sido creado por una disposición de arriba. Los que pertenecen a él son portadores de un oficio. No tienen sólo ciertas tareas provisionales que cumplir, sino que son llamados duraderamente para determinadas prestaciones de servicio, indispensables. El poder de misión que Cristo les ha concedido, implica la correspondiente obligación y responsabilidad. Están al servicio del reino de Dios, y de la salvación de los hombres, condicionada por ese reino. Son primariamente servidores de Dios, pero son también servidores del hombre. El pleno poder que los distingue tiene su sentido en el hecho de que entran al servicio de los demás. En *Mc.* 10, 44 se dice: «Quien quiera ser el primero entre vosotros, sea servidor de todos» (cfr. *Mt.* 24, 45-51; *Lc.* 12, 41-46). El siervo fiel, que espera al Señor celestial, se preocupa a la vez de la casa. El mal siervo maltrata incluso a sus compañeros de servidumbre. En San Lucas la parábola es referida y limitada expresamente a los Apóstoles. Hasta qué punto tuvo conciencia San Pablo de ser servidor de Cristo y servidor de los cristianos puede verse, por ejemplo, en *I Cor.* 3, 5; 9, 19; *II Cor.* 4, 5; 6, 9; *Rom.* 1, 1; 11, 13. Con ello cum-

ple la advertencia del Señor, que aparece en San Lucas con especial fuerza: «Pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros, será como el menor, y el que manda como el que sirve» (*Lc.* 22, 26). Hay muchas especies de servicios que deben ser prestados por los portadores del poder pleno (*I Cor.* 12, 5; *Eph.* 4, 11). Pero siempre se trata de una autorización para un servicio: servicio a la palabra (*Lc.* 1, 2; *Act.* 6, 4; cfr. 20. 24; 21, 19) servicio a la liturgia (*II Cor.* 9, 12), servicio a la mesa (*Act.* 6, 2), servicio a los santos en la caritativa provisión (*II Cor.* 8, 4), servicio de la edificación del cuerpo de Cristo en general (*Eph.* 4, 11). Los portadores del poder pleno son, pues, servidores. Según San Lucas dice Cristo: «Los reyes de las naciones imperan sobre ellas y los que ejercen la autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores» (*Lc.* 22, 25). San Pablo escribe a los Corintios: «No porque pretendamos dominar sobre vuestra fe, sino porque queremos contribuir a vuestro gozo por vuestra firmeza en la fe» (*II Cor.* 1, 24). Insistente amonesta San Pablo a los Corintios a que no se conviertan en siervos de los hombres (*I Cor.* 6, 20). ¿Cómo los cristianos van a ser siervos, si han sido llamados a la libertad? (*Gal.* 3, 13). Quienes les han predicado el Evangelio, no destruirán su libertad (*I Cor.* 7, 35). ¿Qué son ellos, qué es Apolo, que es Pablo, más que servidor, por quien los hombres llegan a la fe? (*I Cor.* 3, 5). Puesto que los portadores de oficios en la Iglesia son mandatarios de Cristo, no pueden, llenos del espíritu de servicio (*Rom.* 12, 7), vincular los hombres a sí mismos, sino que tienen que conducirlos a Cristo. Es Cristo quien tiene que hablar por medio del portador del oficio, no él. Sólo Cristo es la puerta, por la que las ovejas salen a pastar y entran a cobijarse (*Jo.* 10, 7. 11). Quien quiere llegar a ellas por otra puerta es ladrón y salteador (*Jo.* 10, 8). Cuán difícil es la tarea y responsabilidad impuesta con ello a los portadores de oficios, se deduce de *I Pet.* 5, 2-5. Los portadores de oficios son amonestados a no prestarlos por deseo de ganancia o de poder. No pueden oprimir a quienes los reciben. En el Nuevo Testamento a veces se describe la actividad salvadora de los discípulos con la imagen de la paternidad. Los discípulos dan a los hombres la vida celestial; por tanto, son sus padres, y ellos son sus hijos (*Mc.* 10, 24; *Jo.* 13, 33; 21, 5; *I Cor.* 4, 15-17; *II Cor.* 6, 13; *II Tim.* 1, 2; *Tit.* 1, 4; *Gal.* 4, 19; *I Jo.* 2, 1; 2, 14). Con la conciencia de la importancia de su servicio y de la responsabilidad que les pesa, los Apóstoles se sienten justificados, para, en caso de necesidad, intervenir con decisión y dureza. Cristo mismo les autorizó a ello en el

discurso de su misión; les dice: «Si no os reciben o no escuchan vuestras palabras, saliendo de aquella casa o de aquella ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies» *(Mt.* 10, 14). Los Apóstoles exigen ser oídos, porque Dios mismo habla por medio de ellos. Quien los rechaza, se atrae la ira de Dios. Los Apóstoles no tienen que tener nada en común con él. No deben comprar el asentimiento con indulgencia o compromisos. Los Apóstoles tienen el derecho y el deber de la disciplina eclesiástica. Dice Cristo: «Si no te escucha, toma contigo a uno o dos para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye sea para ti como gentil o publicano» *(Mt.* 18, 16-17). Pedro lo cumple frente a Ananías y Zafira *(Act.* 5, 1-11). Pablo se opone con dureza y hasta con acritud a las inconveniencias. Sobre todo usa palabras extraordinariamente duras contra los falsos predicadores judíos *(Phil.* 3, 2; *Gal.* 1, 8; 5, 12). Quien propaga falsas doctrinas o hace vida escandalosa o se opone a los mandatos del Apóstol, debe ser apartado de la comunidad *(I Tim.* 1, 20; *Tit.* 3, 10 y sig.; *I Cor.* 5, 1-3; *II Cor.* 2, 5-11; *II Thess.* 3, 14). Las epístolas pastorales hablan ya de un orden en el procedimiento disciplinar ante el pastor supremo, a quien están sometidos los presbíteros. Se dice en el *Deuteronomio:* «Un solo testigo no vale contra uno en cualquier delito o en cualquier pecado, cualquiera que sea el pecado. En la palabra de dos o tres testigos se apoyará la sentencia» *(Deut.* 19. 15; *Mt.* 18, 16). «Contra un presbítero no recibas acusación alguna, si no fuere apoyada por dos o tres testigos. A los que falten, corrígelos delante de todos para infundir temor a los demás. Delante de Dios, de Cristo Jesús y de los ángeles elegidos te conjuro que hagas esto sin prejuicios, guardándote de todo espíritu de parcialidad» *(I Tim.* 5, 19-21). Esta exposición se basa en gran parte en K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes* (1957), 33-56, 104-122.

2. La narración bíblica demuestra, que el oficio eclesiástico es de origen divino. No se debe a una necesidad humana de orden ni a una conmoción religiosa, sino a la fundación y llamamiento de Cristo. Por eso no se realiza en actos pasajeros, sino que es una institución. Esta, por lo demás, cumple su sentido en los actos particulares, en que la mediación de la salvación se convierte en hecho. Los portadores de oficios son, en todo lo que realizan salvadoramente, instrumentos de Cristo. Sin embargo, no siempre son reque-

ridos como tales en igual medida: donde con más inmediatez lo son, es en la administración de sacramentos, y sólo mediatamente—a su vez, en grados diversos—en las acciones de disciplina eclesiástica. De ello hablaremos al explicar los modos en que los portadores de la misión ejercen sus plenos poderes. Entonces veremos que en las acciones no-sacramentales del portador de un oficio puede ser muy perceptible el impacto de lo humano.

La convicción de los Apóstoles llamados por Cristo, de que no son mandatarios meramente humanos, sino divinamente autorizados, se manifiesta patentemente, cuando además de nombrar a sus sucesores, les transmiten su pleno poder mediante la imposición de las manos. La autorización no puede venir de la comunidad, sino sólo de un Apóstol o de un autorizado por el Apóstol bajo el signo de la imposición de manos y oración. La comunidad no puede más que nombrar a los que vayan a ser ordenados y además debe unir sus oraciones con la oración del Apóstol que impone las manos. Véase § 167 c; v. art. 9 y vol. VI, § 281.

No importa que la Escritura no tenga ningún término técnico para el oficio eclesiástico. Los términos griegos usuales para designar un oficio les parecieron a los hagiógrafos neotestamentarios tan fuertemente fijados por otros usos, que no eran convenientes para designar el oficio neotestamentario. Las palabras *arche* y *exusia* están limitadas en el Nuevo Testamento a la autoridad estatal, a la de la sinagoga y a las potestades angélicas; la palabra *time* sirve para designar la dignidad oficial del sumo sacerdote del Antiguo Testamento. Por tanto, para la designación del propio oficio neotestamentario no queda más expresión que *diakonia*. Por la descripción de lo llamado *diakonia* se desprende que significa una institución duradera con especiales obligaciones y plenos poderes. A la vez se ve claro que el oficio neotestamentario está en el ámbito del servicio y que no existe un oficio que no autorice y obligue a servir al reino de Dios y a la salvación de los hombres. Notemos ya aquí, que el servicio del oficio no representa el modo exclusivo de actividad salvadora en la Iglesia. Suponer tal cosa, sería desconocer y empobrecer la vida de la Iglesia. Pero de esto hablaremos después. Primero vamos a seguir analizando el poder de misión de los portadores del oficio eclesiástico.

II. División del poder de misión en poder de orden y poder de jurisdicción

(potestas ordinis et potestas iurisdictionis)

El poder de misión concedido por Cristo a los Apóstoles y sucesores de ellos implica una multitud de poderes: autoridad para predicar, bautizar, expulsar demonios, celebrar la Eucaristía—y celebrarla como banquete memorativo y sacrificio memorativo—para dar indicaciones a comunidades, para vigilar su cumplimiento, para imponer castigos, perdonar pecados, administrar la extremaunción, para imponer las manos en signo de donación del Espíritu Santo, etc.

Quien era nombrado portador del oficio en la Iglesia antigua, estaba en posesión de todos esos poderes. A lo largo de un proceso histórico rico en luchas se desgajaron del poder único de misión los dos grupos de poderes que se distinguen con los nombres de poder de orden y poder de jurisdicción. Muchos teólogos añaden como tercer miembro el poder de enseñar o magisterio. Por lo que respecta a los dos primeros poderes, la división del poder único de misión en esos dos grupos transcurrió—en pocas líneas—de la manera siguiente: originalmente por la imposición de manos ordenatoria se concedía tanto el poder de misión, como el derecho a ejercerlo (el oficio) en una Iglesia determinada. En nuestra terminología actual podemos expresarlo diciendo que coincidían la ordenación y el empleo (oficio). Para los primeros tiempos habría sido inimaginable que alguien tuviera poder episcopal o sacerdotal, sin recibir a la vez, por medio de la transmisión del poder, un determinado oficio eclesiástico. Esta unidad de ordenación y oficio se convirtió en un problema serio, y en muchos lugares peligrosos para la existencia de la Iglesia, cuando los portadores de misión, a consecuencia de la mundanización de la Iglesia, se mostraron indignos de su oficio, de forma que no podían seguir ejerciéndolo y tenían que ser depuestos. Surgió la cuestión de si los portadores de misión depuestos por sus pecados perdían, al ser depuestos, totalmente su poder de misión o les quedaba algo de él. La Iglesia africana fué la más fuertemente agitada por este problema en los disturbios donatistas. Cada vez con mayor claridad fué cristalizando la convicción de que la pérdida del oficio no significaba la pérdida del poder de misión sin más. Los donatistas tenían una opinión tan alta de la

santidad de la Iglesia, que declararon que sólo los santos podían ser portadores de plenos poderes eclesiásticos. El pecador perdería por su pecado el poder espiritual que tuviera. No podría, por tanto, administrar ningún sacramento, ni celebrar la eucaristía, ni perdonar los pecados. Al defender esta tesis se apartaron de la Iglesia católica y formaron un grupo cismático. San Agustín, que llevó el peso mayor de la polémica, les concedió, que los pecadores públicos no eran dignos de seguir administrando el oficio eclesiástico, pero que les quedaban determinados poderes sacerdotales. Concedió también a los obispos donatistas, que ellos, a pesar de haberse separado del Cuerpo de Cristo y aunque ya no eran, por tanto, obispos católicos, podrían administrar los sacramentos. Cierto que dijo, que ellos poseían sin duda el signo sacramental pero no su contenido salvador *(res)*. San Agustín no logró una explicación satisfactoria. Sin embargo, su doctrina de que el carácter sacramental permanecía incluso en los obispos depuestos o apartados de la Iglesia católica, fué el fundamento para el estudio posterior del problema y para su solución. Paralelo al problema planteado por los portadores indignos de un oficio, y en parte ocasionado por él, corrió el tratamiento de la cuestión de si eran posibles las ordenaciones absolutas, es decir, la transmisión de plenos poderes espirituales sin nombramiento para una Iglesia determinada. El Concilio de Calcedonia (451; can. 6) declaró *irrita* tal ordenación. Esto no tiene, claro está, el sentido de que en tal ordenación no se transmitía ningún poder espiritual, sino que el pertrechado de poder espiritual no podía ejercerlo. A lo largo de las reflexiones y evoluciones maduró el resultado, de que puede haber ordenación sin nombramiento u oficio simultáneo. Así se constituye la distinción entre poder de orden y poder pastoral o de jurisdicción. Hasta que se impuso pasaron en realidad siglos. Fué en la primitiva Escolástica cuando se aceptó generalmente la distinción. Significa lo siguiente: la imposición de manos ordinataria concede una autorización inamisible para la actividad espiritual, salvadora. El empleo (transmisión del oficio) autoriza para el ejercicio legítimo de los plenos poderes de orden. Se refiere a la función de orden (no en sentido sacramental, sino en sentido disciplinar) respecto al ejercicio del poder de orden. Puede ser dado y quitado (exceptuado el poder papal; sin embargo, su poseedor puede renunciar a él legítimamente).

Este proceso histórico muestra la diferencia y relación entre el poder de orden y poder de jurisdicción. No estriban en lo objetivo.

Muchas veces, por no decir la mayoría, se interpreta de hecho así. Eso significaría que el poder de orden está ordenado a la esfera sacramental y el poder de jurisdicción al orden de la vida externa, el primero, como se decía en la Edad Media, al Cuerpo eucarístico de Cristo y el segundo a su Cuerpo Místico. Aunque se explique que también el poder de jurisdicción sirve indirectamente a la salvación, la distinción objetiva implica una oposición de sacramento y derecho. Amenaza el peligro de que la esfera del poder de jurisdicción sea entendida como meramente exterior y que el derecho que la ordena sea interpretado como una institución humana. Se puede preguntar, si en la época postridentina no influyó imperceptiblemente, en tal distinción de poder de orden y poder de jurisdicción, la doctrina protestante de la Iglesia invisible ordenada exteriormente por un derecho humano, a pesar de haber sido condenada por la teología católica. La distinción objetiva por sí sola no es suficiente.

Las diferencias de ambos poderes están también y sobre todo en los elementos formales y funcionales. El poder de orden es inamisible, el poder de jurisdicción es amisible. Se pierde por la remoción del oficio. El poder de orden sirve para engendrar, para profundizar y conservar salvíficamente la vida divina en el hombre. El poder de jurisdicción está al servicio del orden salvador dentro de la comunidad de la Iglesia. El poder de orden puede ser ejercido en toda la Iglesia, el poder de jurisdicción está limitado territorial o personalmente, ya que está ordenado únicamente a las personas, para quienes ha sido nombrado el portador del oficio.

La evolución histórica muestra a la vez la unión de ambos poderes. Provienen de una sola raíz del único y unitario poder de misión de Cristo y debido a ese su origen siguen estando tan emparentados entre sí que no existe en la Iglesia ninguna acción del poder de orden en que no intervenga a la vez el poder de jurisdicción, y ninguna actividad pastoral en que no se refleje a la vez el poder de orden.

Por tanto, no se puede separar del todo ambos poderes. De hecho, según la reglamentación de la Iglesia, la posesión del poder de jurisdicción presupone la del poder de orden. Aunque hay que distinguir ambos poderes, no pueden ser separados. Es, por tanto, absurdo enfrentar la Iglesia sacramental con la Iglesia jurídica. Aunque esta unión llena y soporta toda la actividad de la Iglesia, se manifiesta con especial claridad en algunos procesos de la vida de la Iglesia, a saber, en el sacramento de la penitencia, en el de la con-

firmación y en el del orden. El solo poder de orden no es suficiente para realizar el sacramento de la penitencia; sino que se necesita también el poder de jurisdicción, es decir, el poder eclesiástico de soberanía, el poder jurídico. Ambos obran juntos en la absolución sacramental. Se entiende perfectamente su cooperación mirando retrospectivamente a la historia del sacramento. Aunque jamás ha cambiado su esencia, el modo de realizarlo ha sufrido profundas transformaciones. El sentido del sacramento se ve por el modo de realizarlo en la Antigüedad cristiana y por el modo extraordinario todavía previsto en el *Pontificale romanum*. El pecador era apartado de la comunidad de vida del pueblo de Dios mediante un acto soberano que la Iglesia ejecutaba en virtud de su poder de jurisdicción, para que hiciera la conveniente penitencia por sus pecados. Sobre todo le estaba prohibido participar en la celebración de la Eucaristía Cuando su conversión y penitencia parecían ser suficientes, era readmitido por un segundo acto de soberanía, de forma que podía participar de nuevo en la celebración de la Eucaristía. El acto de reconciliación con la Iglesia implicaba el perdón de los pecados y la nueva comunicación del Espíritu Santo. Y así el acto soberano de la Iglesia y el perdón de los pecados se unían en un todo único. Aunque ésto no es inmediatamente visible en el modo actual de administrar la penitencia, la síntesis de poder de jurisdicción *(iudicium)* y poder de orden es esencial para la existencia del sacramento. Si falta uno de los dos elementos constitutivos del todo, no se realiza el sacramento.

De modo distinto cooperan el poder de orden y el de jurisdicción en la realización de la confirmación. Según la doctrina del Concilio de Trento el obispo, en razón de su orden episcopal, es capaz de administrar el sacramento de la confirmación. El poder de confirmar se basa, pues, en la ordenación episcopal. Por otra parte es una convicción de la fe de la Iglesia, que un sacerdote puede ser autorizado por el papa para administrar la confirmación. Por tanto, el papa, por un acto de soberanía, comunica al sacerdote el poder pleno, que el obispo tiene en razón de su ordenación episcopal. Con ello el papa concede con un acto de poder de jurisdicción un poder de orden. La autorización para confirmar suele en tales casos ser limitada local, temporal o personalmente, de forma que más allá de esos límites no pueda ser empleada eficazmente. Tal cosa no es propia del poder de orden. El obispo puede administrar el sacramento de la Confirmación válidamente en todas partes. Según la

opinión dominante el poder de confirmar es transmitido ya en la ordenación sacerdotal, pero condicionadamente o como atado, de forma que sin soltar esa atadura no puede ser ejercido eficazmente. La autorización papal significa, según eso, la ruptura de esa atadura. Esta tesis, implica que por el poder de jurisdicción puede un poder de orden existente ser de tal modo atado y desatado, que dependa del poder de jurisdicción el que el poder de orden pueda ser o no eficazmente usado.

Con ello se atribuiría a la jurisdicción eclesiástica una influencia extraordinariamente importante sobre el poder de orden. No parece que sea imposible, pues, la estrecha solidaridad entre poder de jurisdicción y poder de orden; podría manifestarse en que el uno puede favorecer o dificultar al otro, impedirlo o posibilitarlo. Hay que conceder a la Iglesia el poder de determinar la relación recíproca de los dos poderes unidos en Cristo y transmitidos por El en unidad, pero distinguidos y diferenciados por ella. Cristo mismo no dió ninguna indicación sobre esa relación. Ha resultado más bien a la larga de un proceso histórico de desmembración, cuyo transcurso estuvo en manos de la Iglesia. Podría depender de la voluntad de la Iglesia la intensidad con que una entre sí ambos poderes parciales que en el fondo representan un solo poder de misión. Y así parece posible la explicación tradicional del poder de confirmar concedido por el pleno poder del papa. También ese poder se basa en la recíproca ordenación del poder de jurisdicción y del poder de orden. Resultaría para la administración de la Confirmación, que en ella se ejerce tanto el poder de orden como la soberanía, el poder de orden concedido por la ordenación sacerdotal y el poder de soberanía transmitido por la autorización papal.

Sin embargo, tal vez sea más acertado abandonar con Kl. Mörsdorf la doctrina tradicional del poder de confirmar condicionado o como atado y ver en la administración de la Confirmación en virtud de una autorización del papa una cooperación del poder de orden sacerdotal y del poder de jurisdicción soberano, sin recurrir para justificar esa cooperación a la teoría de que ese poder de confirmar es transmitido por la ordenación sacerdotal. Se hace más comprensible esta tesis analizando la ordenación episcopal. La ordenación episcopal da poder para confirmar y ordenar. «Pero si el simple sacerdote, en virtud de una autorización papal, puede confirmar y ordenar, en ello se ve que el privilegio que compete al obispo en razón de su ordenación (a saber, de confirmar y ordenar), es cierto

elemento del poder pastoral soberano, que capacita al ordenado, permanentemente para administrar la confirmación y el orden. Para esclarecer esta situación es digno de observación el hecho de que la Iglesia en la ordenación episcopal se ha atenido al principio de la ordenación relativa, es decir, el obispo, incluso el mero obispo titular es consagrado para una determinada Iglesia episcopal y desposado en cierto modo con ella. Aunque tampoco depende de ello la validez de la ordenación episcopal, ésta práctica de la Iglesia expresa la conciencia de que el episcopado como grado supremo de la jerarquía de orden está ordenado de la manera más íntima posible el oficio de gobierno que le compete en la *hierarchia iurisdictionis*. El rito de la ordenación episcopal pone de manifiesto que la plenitud del sacerdocio, pedida a Dios en sacrosanta acción, está referida a la posición de supremo pastor del obispo. Es el rito de una consagración espiritual de un emperador, que en la época primitiva era a la vez, como la consagración episcopal, transmisión del oficio episcopal que daba el pleno poder de pastor supremo, un poder, que prescindiendo del elemento que capacita para confirmar y ordenar, se puede perder» (Mörsdorf). El poder de supremacía se da al obispo de modo inamisible. Aunque «es una típica característica del poder de orden, nada se puede deducir de ello, lo cual habla en último término decisivamente contra el supuesto de que se trata de un elemento del poder pastoral supremo. Lo más característico es justamente la unión de ambos poderes existentes en la persona *del episcopus consecratus*, unión que hace que los caracteres de uno y otro poder, aceptados por los demás, se confundan entre sí. La diversidad funcional de ambos poderes no se niega por eso, pero resaltan con más claridad la íntima relación que hay entre ellos y su recíproca interacción. Esta participación en la unidad de ambos poderes vale preferentemente del Papa, que junto a la supremacía que tiene en común con el obispo posee en cuanto representante de Cristo en la tierra el poder de jurisdicción con suma plenitud, no de modo inamisible ciertamente, puesto que puede renunciar jurídicamente a él, pero de forma que no le puede ser quitado porque le ha sido concedido inmediatamente por Dios» (Kl. Mörsdorf, *Abgrezung und Zusammenspiel von Weihegewalt und Hirtengewalt*, en: «Die Kirche in die Welt» 4 (1915), I, núm. 3, 17-22. Idem, *Der hoheitliche Charakter der Sakramentalen Lossprechung*, en: «Trierer Theologische Zeitschrift» 57 (1948), 335-348). La exposición precedente se atiene a estos artículos.

Según el derecho constitucional de la Iglesia oriental recientemente publicado la ordenación concede a la vez el poder de orden y el poder de jurisdicción.

III. Magisterio

En su poder de orden y de jurisdicción la Iglesia administra la palabra de Dios testificada en la Sagrada Escritura y transmitida en la tradición oral. Esta tarea implica varias funciones. Edmund Schlink (*o. c.* 251-264) enumera cinco de ellas: la oración (como respuesta de agradecimiento y petición al Evangelio dirigiéndose al Tú divino), la doxología (la glorificación y alabanza a Dios el Santo, Misericordioso y Poderoso, basada en una acción salvífica divina), el testimonio (la respuesta al Evangelio frente al tú y vosotros de los prójimos), la doctrina (exposición objetiva del contenido de la revelación sin empleo inmediato del tú), la confesión o profesión, en la que se concentran las mencionadas respuestas a la fe. Estas formas fundamentales de la anunciación de la Iglesia forman entre sí una indisoluble unidad. Pero se puede distinguir unos de otras y estudiar las características de cada una. Aquí vamos a destacar la doctrina. Sin embargo, en ella vibran las demás formas de anunciación. Pues en la doctrina está contenido el testimonio (predicación), que a su vez ocurre en una acción de gracias glorificadora, si de hecho tiene sentido, y se manifiesta en la confesión ante Dios frente a los hombres.

El poder de misión de la Iglesia implica también el poder de enseñar, el magisterio. Y así resulta la tríada de poder de orden, Magisterio y poder de jurisdicción. Entre los teólogos se discute el problema de si el magisterio representa un poder independiente frente al de orden y al de jurisdicción, y si no es tal, a cuál de estos dos últimos corresponde. El papa Pío XII dice en la encíclica *Mystici Corporis* que Cristo envió a los Apóstoles como maestros, como conductores y como administradores de la santidad.

En otro texto de la encíclica expone la triple autoridad de la Iglesia del modo siguiente:

«En la Cruz, pues, murió la Ley Vieja, que en breve habría de ser enterrada y resultaría mortífera, para dar paso al Nuevo Testamento, del cual Cristo había elegido como idóneos ministros a los Apóstoles; y desde la Cruz nuestro Salvador, aunque constituído,

ya desde el seno de la Virgen, Cabeza de toda la familia humana, ejerce plenísimamente sobre la Iglesia sus funciones de Cabeza. Porque por la victoria de la Cruz, según la sentencia del Angélico y Común Doctor, mereció el poder y dominio sobre las gentes; por la misma aumentó en nosotros aquel inmenso tesoro de gracias, que desde su reino glorioso en el cielo, otorga sin interrupción alguna a sus miembros mortales; por la sangre derramada desde la Cruz hizo que, apartado el obstáculo de la ira divina, todos los dones celestes y, en particular, las gracias espirituales del Nuevo y Eterno Testamento pudiesen brotar de las fuentes del Salvador para la salud de los hombres, principalmente de los fieles; finalmente en el madero de la Cruz adquirió para sí a su Iglesia, esto es, a todos los miembros de su Cuerpo Místico, puesto que no se incorporaría a este Cuerpo místico por el agua del bautismo, si no hubieran pasado antes al plenísimo dominio de Cristo por la virtud salvadora de la Cruz.

Y si con su muerte nuestro Salvador fué hecho, en el pleno e íntegro sentido de la palabra, Cabeza de la Iglesia, de la misma manera, por su sangre la Iglesia ha sido enriquecida con aquella abundantísima comunicación del Espíritu, por la cual, desde que el Hijo del hombre fué elevado y glorificado en su patíbulo de dolor, es divinamente ilustrada. Porque entonces, como advierte San Agustín, rasgado el velo del templo, sucedió que el rocío de los carismas del Paráclito, que hasta entonces sólo había descendido sobre el vellón de Gedeón, es decir, sobre el pueblo de Israel, regó abundantemente, secado y desecado ya el vellón, toda la tierra, es decir, la Iglesia católica, que no había de conocer confines algunos de estirpe o de territorio. Así que, como en el primer momento de la Encarnación, el Hijo del Eterno Padre adornó con la plenitud del Espíritu Santo la naturaleza humana, que había unido a sí sustancialmente, para que fuese instrumento apto de la divinidad en la obra cruenta de la Redención; así en la hora de su preciosa muerte quiso enriquecer a su Iglesia con los abundantes dones del Paráclito, para que fuese un medio apto e indefectible del Verbo encarnado en la distribución de los frutos de la Redención. Puesto que la llamada misión jurídica de la Iglesia y la potestad de enseñar, gobernar y administrar los sacramentos deben el vigor y fuerza sobrenatural, que para la edificación del Cuerpo de Cristo poseen, al hecho de que Jesucristo pendiente de la Cruz abrió a la Iglesia la fuente de sus dones divinos, con los cuales pudiera enseñar a los hombres una doctrina

infalible, y los pudiese gobernar por medio de Pastores ilustrados por virtud divina y rociarlos con la lluvia de gracias celestiales» (Ediciones «Sal Terrae», págs. 11-12).

En este texto las funciones salvadoras de la Iglesia son resumidas en tres: Surge, sin embargo, la cuestión de si pretende resolver en sentido estricto la cuestión discutida por los teólogos de si son dos o tres los poderes de la Iglesia. No parece ser ese el caso, puesto que el Papa habla de la tríada en cuanto tal sólo de paso, para explicar la abundancia de bienes salvadores que Cristo dejó a la Iglesia. No toma posición respecto al problema de si son dos o tres los poderes. Por tanto, ahora como antes, hay que examinar si el poder único de misión que Cristo dejó en herencia a la Iglesia se ha dividido en dos o tres poderes parciales distintos, pero unidos entre sí. Quien supone la tríada de poderes, usa como principio de distinción lo objetivo. Según eso, como antes vimos, el poder de orden estaría ordenado a la administración y concesión de gracia, y en especial de los sacramentos, la potestad de enseñar estaría ordenada a la predicación y transmisión autoritarias de la doctrina y el poder de jurisdicción al orden de la vida de la Iglesia. Como ya hemos indicado, amenaza con ello el peligro de entender el poder de jurisdicción como un poder ordenado a la manifestación exterior de la Iglesia y sólo a ella y de valorarlo, por tanto, como un poder de importancia secundaria. Aunque los poderes de la Iglesia están también determinados y definidos objetivamente, sería falso olvidar la significación salvadora del poder de jurisdicción. También al magisterio de la Iglesia le compete una función salvadora, como vamos a ver en seguida más por extenso. Además tanto a la potestad de enseñar como a la administración de sacramentos les compete un elemento jurídico, ya que tanto la administración de sacramentos como la predicación de la doctrina tiene carácter obligatorio. Por tanto, no se puede en razón del campo asignado a la potestad de enseñar, considerarlo como un poder eclesiástico independiente añadido a los otros dos.

Surge la cuestión de si su independencia no se puede fundar en otro principio formal o funcional. Para contestar a esa pregunta, es importante analizar la esencia del magisterio eclesiástico. Antes de empezar con esa tarea debemos discutir otro punto de vista.

Alguna luz arroja también sobre nuestra cuestión la doctrina de la teología moderna de que Cristo tiene tres oficios. Vamos a ofrecerla primero en breves líneas. La Sagrada Escritura llama a Cristo

Maestro, Sacerdote y Rey, en los evangelios sinópticos, preferentemente Rey, en el evangelio de San Juan, Profeta (Maestro) y en la *Epístola a los Hebreos*, Sacerdote. Sobre el carácter profético de Cristo ha insistido O. Cullmann, *Die Christologie, des Neuen Testamentes* (1957). Pero la Escritura no ofrece ningún testimonio formal sobre la tríada de oficios en cuanto tal. Por eso en los Santos Padres es rara la triología, aunque también llaman a Cristo unas veces Rey, otras Sacerdote y otras Profeta (Maestro). Más frecuente que la trilogía es la díada de oficio sacerdotal y oficio regio. En general sólo la palabra *Christos* (el ungido) da ocasión a los Padres para hablar de la triple función de Cristo, ya que en el Antiguo Testamento eran ungidos los reyes y los sacerdotes, y—según creyeron erróneamente algunos Padres—también los profetas. Los escolásticos medievales hablan de los tres oficios mesiánicos de Cristo en múltiples textos; aparecen sobre todo en San Buenaventura. Santo Tomás de Aquino cita el poder sacerdotal y judicial de Cristo. Los teólogos medievales estuvieron lejos de usar sistemáticamente tal trilogía. Se ve claramente en que unas veces enumeran menos y otras más oficios, llegando incluso a nombrar diez o más tareas de Cristo unas junto a otras, todas en el mismo rango (Rey, Pastor, Sacerdote, Maestro, Profeta, Obispo, Jerarca, Abogado, Médico, Juez, Predicador, Mediador, Cabeza, etc.). El *Catecismo Romano* usa la trilogía para explicar la palabra *Christus*. El *Pontificale Romanum* acentúa en el prefacio de la bendición del crisma la participación de los cristianos en el honor profético, regio y sacerdotal de Cristo, pero dice, que los sacerdotes, reyes, profetas y mártires fueron ungidos. La trilogía adquirió mayor importancia en la teología católica a fines del siglo XVIII, y a la verdad, según parece, por influencia de la teología protestante. Fué Calvino quien introdujo la doctrina de los tres oficios en la teología reformada. Melanchton habló primero de la realeza y del sacerdocio de Cristo. Desde mediados del siglo XVII la tesis de los tres oficios de Cristo es patrimonio común de la teología luterana. Entre los católicos Petavius habló de los tres oficios de Cristo, apoyándose en algunos Padres y para explicar la palabra *Christus*. El año 1758 Martín Gerbert de San Blas afirma que los teólogos distinguen el oficio sacerdotal, el oficio regio y el oficio profético de Cristo. Evidentemente tiene a la vista, al hacer la afirmación, a los teólogos protestantes. El año 1789 su compañero de orden Dominicus Schramm trata la obra de Cristo desde el punto de vista de los tres oficios, pero acentúa, que su método imita

el de los teólogos protestantes. A fines del siglo XVIII se va haciendo cada vez más general en la teología católica la sistematización de los tres oficios de Cristo, por ejemplo, en E. Klüpfel, B. Galura (que, sin embargo, usa muchos otros términos para caracterizar la obra de Cristo) y sobre todo en los canonistas F. Walter y G. Phillips. Cfr. el artículo sobre este tema en el vol. I del *Lexikon f. Theol. u. Kirche*, 2.ª ed., 457-459.

De esta teoría cristológica recibió influencia la eclesiología para introducir la doctrina de los tres oficios en sentido eclesiológico. Pero hubo también otros motivos. La introducción de la doctrina de los tres oficios en la eclesiología empezó a principios del siglo XIX. Hasta entonces había sido tradicional la doctrina de los dos oficios. Cuando a principios de la Edad Media se impuso la división del único poder de misión en dos poderes parciales se ordenó el poder de orden al *Corpus Christi eucharisticum* y el poder de jurisdicción al *Corpus Christi mysticum*. La distinción se encuentra en Tomás de Aquino. La potestad de enseñar es incluída en el poder pastoral o de jurisdicción. Por lo demás Santo Tomás lo entiende muchas veces en sentido amplio. Para él es el cuidado autoritario de los portadores de oficios por la eterna salvación de los hombres. Tampoco el estudio más amplio de la potestad de enseñar de la Iglesia en la época que sigue a la Reforma, hecho, por ejemplo, por Melchor Cano, el cardenal Belarmino y Suárez frente a los errores de los Reformadores, Jansenistas, Galicanos y Frebronianos, llevó a suponer un oficio de enseñar independiente de los demás. A fines del siglo XVIII encontramos en la Teología católica la opinión, nacida bajo la influencia protestante, de que la predicación de la doctrina debe ser atribuída al poder de orden lo mismo que la administración de los sacramentos, porque concede gracia. Por otra parte, la teología de la Ilustración sacó a luz una idea puramente pedagógica de la actividad docente de la Iglesia. Se atribuyó a esa especie de predicación de la doctrina un papel demasiado importante. Está relacionado, sin duda, con la concepción fundamental de la teología de la Ilustración respecto a la Iglesia. Según la teología de la Ilustración la Iglesia es una institución para educar a los hombres. Para ello dispone de tres medios: el culto, el adoctrinamiento y la dirección externa. En ello compete una significación primordial a la tarea docente. Y así encontramos en la época de la Ilustración la trilogía de oficios eclesiásticos, pero, por lo demás en una forma totalmente vacía de su verdadero y sobrenatural sentido. Patricius Benedikt

Simmer y Marianus Dobmayer conocen y defienden la trilogía. Lo mismo Johann Sebastian von Drey y F. L. B. Liebermann, todos con matices diversos y con algunas inseguridades. Los canonistas Walter y Philipps dieron entrada a esa teoría en la teología católica tan decididamente, que fué discutida durante todo el siglo XIX.

Tuvieron especial significación los análisis de Franzelin y Billot. Estos dos teólogos intentaron hacer comprensible la trilogía de poderes de la Iglesia. En la potestad de enseñar distinguieron la definición de fe y la comunicación de la fe, de la ley de fe. Sólo el momento de la ley de fe cae en el ámbito del poder de jurisdicción. Aunque de hecho la definición de fe y comunicación de la fe suelen estar unidas a la ley de fe, conceptualmente se pueden distinguir los dos momentos; además en la predicación a los paganos ambos elementos están separados porque la Iglesia no tiene ningún poder de jurisdicción sobre ellos. La dualidad de poderes fué defendida, en especial, por Straub, Wernz y Deluka.

El Concilio Vaticano parece adscribir el magisterio al poder de jurisdicción. En las consultas previas a las definiciones se habló de los tres poderes. También lo encontramos en el llamado primer esquema sobre la Iglesia, pero en él se trata, como se ve por las actas, de una descripción general del poder de la Iglesia. En el capítulo 1.º del primer esquema se dice inmediatamente después de enumerar los tres poderes: «Una es y se llama en la Iglesia la *potestas ordinis* y otra la *potestas iurisdictionis*.» El Concilio se atiene a la tradicional división en dos. Que el magisterio es incluído en el poder de jurisdicción resulta del hecho de que la infalibilidad papal es deducida del primado. Como muestran las consultas del Concilio y la posterior interpretación de los teólogos del Concilio, esa inclusión no afirma la plena identidad entre magisterio y poder de jurisdicción. A la legislación eclesiástica en cosas de fe, por la que los miembros de la Iglesia son obligados a aceptar una decisión de fe de la Iglesia precede esencialmente la definición o fijación de la fe. Para ello le ha sido prometida a la Iglesia el Espíritu Santo, de modo que en cuanto totalidad no puede equivocarse en cosas de la fe. El Concilio deja, pues, abierta la cuestión de la división en dos o en tres de los poderes de la Iglesia.

Hay que intentar responder a esa cuestión desde la esencia del magisterio eclesiástico mismo. Para ello puede servir de ayuda el análisis de Franzelin que continúa las distinciones de los teólogos del siglo XVI, sobre todo de Suárez. El magisterio de la Iglesia compren-

de, según él, tres funciones: la fijación de la verdad predicada por Cristo y los apóstoles, su comunicación a los hombres (dentro o fuera de la Iglesia: testimonio o predicación, respectivamente) y el establecimiento de una correspondiente ley de fe. Esta estructura trifásica aparece especialmente clara en la proclamación de un dogma. La comunicación o testificación de una revelación y la promulgación de la ley de fe referente a la verdad comunicada coinciden *de facto,* pero tienen que ser distinguidas conceptualmente. Es de la mayor importancia. En la comunicación que se hace en razón de la fijación de una verdad hay dos elementos: el elemento del adoctrinamiento y el de la obligación. Lo que la Iglesia comunica es, en efecto, la Revelación divina dejada por Cristo y los Apóstoles. Comunica, por tanto, una verdad que Dios mismo ha destinado para nosotros. Cuando Dios hace una comunicación a los hombres, ocurre algo distinto y es más que una mera información por un maestro. El hombre alcanzado por la divina Revelación es más que un alumno. Cuando Dios informa al hombre, ello significa una llamada obligatoria de Dios. Dios obliga al hombre. El hombre está obligado a la obediente afirmación y al reconocimiento, a la entrega de sí mismo a Dios que llama. La comunicación de la verdad por la Iglesia tiene, por tanto, a la vez el carácter de información y predicación. La predicación implica una obligación moral. La Iglesia vincula además jurídicamente a sus miembros en tanto que prescribe como institución social a sus miembros la aceptación de una proposición de fe. Y así establece una ley de fe, ante la que se ha de inclinar todo el que quiera contarse entre sus miembros. En el acto legislativo, en que se manda aceptar una verdad de fe bajo pena de exclusión de la comunidad de fe, la Iglesia implanta como deber jurídico la obligación existente para el hombre frente a Dios.

Cuando el creyente afirma realmente un dogma establecido por la Iglesia, cuando se somete, por tanto, a la ley de fe de la Iglesia, afirma la verdad contenida en él no por la autoridad de la Iglesia, sino por Dios. Cree a Dios mismo por Dios, que es la verdad absoluta. Si la fe es viva, y debe serlo normalmente, el «sí» a Dios por amor a Dios implica también la entrega de sí mismo a Dios. Por tanto, el poder jurídico de la Iglesia no penetra en la estructura interna de la verdad propuesta por la Iglesia ni en la estructura de la fe que afirma esa verdad. Permanece, en sentido bien entendido, fuera de ambas realidades y procesos. Obliga al hombre ante Dios por Dios mismo.

Esta obligación tiene una importante e ineludible función para la comunidad de la Iglesia, pues sólo por ella es asegurada la comunidad de la Iglesia como visible comunidad de fe. Por lo demás no se cumpliría el sentido de la vinculación jurídica por el magisterio eclesiástico, si uno pretendiera ajustarse y acomodarse a la comunidad de fe sólo externamente y sin convicción interior. La ley eclesiástica de fe tiende al interno sometimiento a la verdad revelada predicada por la Iglesia. Tiende, por tanto, a la acción salvadora del hombre. La ley de fe, entendida en su conceptualidad formal no es, en cuanto tal, inmediatamente salvadora. Pero en cuanto implica la fijación y comunicación de la fe o la testificación de esa misma fe incluye en sí una fuerza salvadora, ya que la fijación o definición de la fe se hace bajo la asistencia del Espíritu Santo. Tal asistencia es entendida generalmente como *assistentia negativa,* como preservación del error. Pero puede implicar también estímulos positivos para estatuir la verdad. La comunicación de la fe por la Iglesia es la función del testimonio que la Iglesia da a favor de Cristo en el Espíritu Santo y que, por tanto, es salvador. La legislación es hecha por la Iglesia como *agens principale.* Es, por tanto, una palabra de la Iglesia. En la palabra de la legislación doctrinal eclesiástica es comunicada la palabra de Dios dejada por los Apóstoles.

La relación del poder jurídico de la Iglesia con su magisterio puede recibir otra aclaración considerando la relación del poder de jurisdicción con el poder de orden. El ejercicio del poder de orden, mientras se trate del poder sacramental, está exactamente delimitado. Está estatuído qué palabras y gestos son necesarios para que exista un sacramento. Aunque la Iglesia tiene en ello cierto campo libre, no puede nunca salirse de él, si quiere administrar eficazmente (válidamente) un sacramento. El sacramento está además caracterizado por el hecho de que en él el ministro humano es instrumento de Cristo o de Dios de un modo especial. Dios o Cristo, respectivamente, son el ministro principal. El sacerdote es su instrumento, su mano y boca. A consecuencia de ello el sacramento se produce siempre que y sólo cuando el sacerdote está a disposición del modo requerido por el signo sacramental. Los sacramentos obran, como dice el Concilio de Trento, *ex opere operato,* es decir, en razón de la posición del signo, no como si en los signos hubiera fuerzas salvadoras automáticamente eficaces, sino porque Cristo mismo se apodera con su gracia del sujeto por medio del signo. Véanse §§ 225, 229.

A pesar de la exacta fijación del campo significativo de los sacramentos y de su virtud salvadora, la Iglesia puede, con poder soberano, influir en el sacramento, y de tres modos, en realidad. El uno consiste en que ella interviene en el campo significativo. Ocurre esto, cuando desarrolla el símbolo sustancial *(substantia signi)* procedente de Cristo y de los Apóstoles, y lo hace con el efecto de que el sacramento sólo se produce mediante el signo desarrollado por ella. El segundo modo consiste en que une su poder soberano y su poder de orden en un todo (en un poder total), y sólo por él puede ser realizado el sacramento. Ocurre esto con especial claridad—como hemos visto—en la administración del sacramento de la penitencia, de la confirmación y del orden. El poder soberano de la Iglesia influye finalmente, en la administración de los sacramentos, porque la Iglesia establece un orden determinado para la posición de los signos sacramentales, por ejemplo, respecto al lugar y al tiempo, respecto a las condiciones personales, orden que tienen que cumplir el ministro y el sujeto del sacramento, etc. En interés de la unidad y orden de la vida comunitaria de la Iglesia, tal regulación es ineludible. En este sentido el poder de soberanía está por encima del poder de orden. Pero a la vez se ve, que esta especie de poder de soberanía no es, como el enumerado en segundo lugar, constitutivo para el poder de orden, sino sólo regulador. Tal vez se pueda decir que representa un determinado grado del poder soberano, un grado que ciertamente es muy amplio, pero que muestra muy escasa determinación de contenido. Habría otro grado, según eso, cuando este poder tan amplio formalmente y tan poco determinado materialmente (en su contenido), se concretara en un contenido mayor y, por tanto, tuviera menos extensión, de forma que ya no abarcara el poder de orden, sino que se delimitara frente a él o en todo caso pudiera unirse en un todo con él. En este grado el poder de jurisdicción puede alcanzar significación constitutiva para el poder de orden. Sobre nuestra comparación hay que observar lo siguiente: aunque mediante la predicación doctrinal eclesiástica—que será explicada más detalladamente todavía—es concedida la salvación, ello no ocurre del mismo modo en que ocurre por medio de los signos sacramentales puestos por los portadores del poder de orden. Con ello se relaciona el hecho de que la predicación doctrinal no esté como lo está la administración de sacramentos, vinculada a palabras y cosas determinadas. Aunque la Iglesia no tiene que predicar más mensaje que el que le fué confiado por Cris-

to, en ello tiene más libertad que en la administración de sacramentos. Pues se le ha concedido en cierta medida predicar la Revelación que le ha sido confiada en una forma que sea apropiada a la época respectiva. Respecto a los signos sacramentales la Iglesia no tiene una libertad tan amplia, aunque también puede tomar determinaciones concretas dentro del campo significativo, atestiguado por la Escritura (véase vol. VI, § 225).

Además se puede decir que en la predicación doctrinal no cooperan dos poderes como ocurre en la acción del poder de orden. La Iglesia practica su predicación en virtud del poder de soberanía que le compete. El poder de orden influye sin duda, en la predicación, pero no es constitutivo de ella. A la inversa: la predicación es ejercicio del poder de soberanía de la Iglesia. Es una función especialmente importante de ese poder. Esto no significa que la Iglesia con su poder soberano pueda intervenir en la estructura interna, en el contenido material de la doctrina. La doctrina le es dada previamente. No es señora, sino servidora de la Revelación. Con su poder soberano lo único que puede hacer es imponer lo que a ella le ha sido dado y confiado. Sólo en la función de servicio a la Revelación puede y tiene que mandar la aceptación de ella. Su actividad no es constitutiva para el contenido. Su poder soberano tiene, sin embargo, decisiva significación para el establecimiento de la ley de fe respecto al contenido predicado por ella.

Sin embargo, por otra parte, su predicación doctrinal está tan estrechamente vinculada a su poder de soberanía, que no puede ser separada de él. En las acciones del poder de orden tal separación es posible en cierto sentido. En efecto, mientras la acción soberana interese como principio regulador, puede ser separada de las acciones del poder de orden, sin que se pierda nada de éste. También una administración de sacramentos contraria a la regulación de la Iglesia es válida. Tal separación no es posible respecto a la relación de comunicación de la verdad y ley de fe. Pertenece a la esencia de la predicación de la Revelación, el poseer carácter obligatorio. Así aparece claramente la diferencia de poder de orden y magisterio, por una parte, y, por otra, la solidaridad de magisterio y poder de jurisdicción.

Sin embargo, también entre el magisterio y el poder de orden hay una estrecha relación, aunque no ha sido completamente aclarada hasta hoy día. Scheeben opina que el orden sacramental da una autorización especial para el ejercicio del magisterio. Es difícil cier-

tamente decir en qué consiste. El citado teólogo cree que la intensificación de las virtudes teologales, concedida por la ordenación, así como una gracia sacramental especial dan un carisma doctrinal. Parecidas reflexiones encontramos en la teología anterior. El dominico italiano Daniel Concina († 1756), por ejemplo, defendió la opinión que la ordenación inflama para comprender la Escritura e ilumina para conocer la sagrada ley. Franz Haller († 1659), lo mismo que el citado doctor de la Sorbona, creyó que la ordenación concedía una gracia especial para comprender la Escritura y la doctrina de la Iglesia, gracia que falta a los maestros de la Iglesia no ordenados. También el rito de la ordenación parece hablar a favor de esta tesis. Entre los plenos poderes del ordenado cuenta la predicación. El obispo, según esta teoría, es superior al sacerdote respecto al poder de magisterio no sólo en razón de su poder de jurisdicción, sino también en razón de su poder de orden. Scheeben atribuye al obispo (no en principio, sino prácticamente) infalibilidad, tesis sin duda exagerada, porque sólo el conjunto de obispos en unión con el papa es infalible. Por otra parte el magisterio contiene elementos del poder de orden. Pues la predicación de la verdad es aquel testimonio a favor de Cristo, en el que está actuando el Espíritu Santo. Sería sin duda herético, querer limitar la concesión de gracia a la predicación; pero, por otra parte, no se haría justicia a la importancia de la predicación, ver en ella exclusivamente una información o un sermón moral. Aunque la predicación está lejos de ser un sacramento que obre *ex opere operato*, en ella está actuando, sin embargo, de modo misterioso el Espíritu Santo mismo, de forma que la predicación implica la dinámica de la gracia divina.

En vista de esta situación hay que decir, que el magisterio eclesiástico participa tanto del poder de jurisdicción como del poder de orden. Las funciones cumplidas por la Iglesia en el ejercicio de su magisterio son funciones tanto de su oficio pastoral como de su poder de orden. No es fácil, por tanto, incluirlo en uno solo de los dos poderes. En ningún caso se debe ver en él un poder independiente. Se podría —en caso de que se intente tal cosa— entenderlo como una suma de elementos del poder de jurisdicción y del poder de orden. Sin embargo, no tiene ningún principio formal independiente y distinto de los poderes de orden y de jurisdicción. Para decidir la cuestión de en cuál de los dos poderes debe ser incluído, es decisivo el hecho de que la Iglesia es una visible comunidad de fe, y esta comunidad en cuanto tal es fundada y asegurada por la

predicación de la fe jurídicamente obligatoria, sea que se haga por actos del magisterio extraordinario o por la predicación general y diaria de la Iglesia.

Scheeben explica: «Según la idea y dignidad de la Revelación Cristiana, la palabra de Dios ha sido confiada a la Iglesia, no sólo para que en ella y por ella fuera conservada, desarrollada y atestiguada y con ello los miembros de la Iglesia, en ella o con ella, sintieran esa palabra, la conocieron y según ello la reconocieran creyentemente y pudieran apropiársela como algo objetivo y vivo; sino que debe ser impuesta en la Iglesia de tal manera, que todos los miembros de ella sean obligados a mantener obedientes, concordes y en comunidad su contenido en toda su pureza, plenitud y fuerza, que, en consecuencia, sea mandada y cumplida como una ley social pública o como una regla de fe y pensamiento, y llene y domine toda la comunidad cristiana.» «Según ésto cuando una doctrina es decidida de hecho y en general por todo el cuerpo docente, y además es universalmente enseñada como palabra de Dios, el deber de creerla es también universalmente promulgado. Y así la ley de fe aparece en la Iglesia en forma de una ley de la costumbre» (*Handb. der kath. Dogmatik*, lib. 1, en la reelaboración de Jos. Höfer, 2.ª ed., edit. por M. Grabmann (1948), pág. 187).

El magisterio ha de ser tenido, por tanto, como un elemento del poder de jurisdicción. A favor de ello habla tambien el hecho de que es constituído por la transmisión jurídica del oficio. El obispo es maestro de su diócesis al ser nombrado y tomar posesión de su oficio. Sin embargo, al ordenarlo así no hay que olvidar que la predicación jurídicamente obligatoria de la Iglesia comunica a la vez gracia, que, por tanto, esta forma de ejercicio del poder de jurisdicción origina efectos que corresponden de modo especial al poder de orden. De nuevo se ve que el oficio pastoral de la Iglesia implica elementos del poder de orden, lo mismo que el poder de orden comprende elementos del poder de jurisdicción.

Además hay que observar que el poder de jurisdicción de la Iglesia muestra una gran amplitud que abarca modos muy diversos del poder jurídico. Se distinguen por la mayor o menor proximidad a la Revelación divina. Hay en cierto modo una ascensión gradual desde las leyes indispensables de fe hasta las ordenaciones continuamente variables de la Iglesia (por ejemplo, el precepto del ayuno). En la ley de fe la Iglesia no puede dar un paso atrás. Aunque se supusiera, que la Iglesia derogara una ley de fe, es decir, que no quisiera obligar ya jurídicamente a los hombres a creer un dogma estatuído por ella, todos los creyentes estarían obligados por la verdad revelada expresada en el dogma. De ello jamás se puede dispensar, como

puede dispensarse en realidad de las leyes puramente eclesiásticas. Para esta exposición véase Y. Fuchs, *Vom Wesem der Kirchlichen Lehrgewalt* (disertación teológica en la Univ. de Münster i. W. 1946). Un resumen de ella puede verse en: *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie,* Bonn 1941; del mismo autor, *Weihesakramentale Grundlegung Kirchlicher Rechtsgewalt,* en: «Scholastik» 16 (1941), 496-513; Kl. Mösdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Juris Canonici* I (1953, 7.ª ed.), 254 y s.

IV. Los laicos como portadores de la función salvadora de la Iglesia

Los portadores de oficios, es decir, los portadores del poder de orden y de jurisdicción, son indispensables en la Iglesia. La potestad de misión de la Iglesia está por voluntad de Cristo tan indisolublemente vinculada a los sucesores de los Apóstoles, que sin ellos la Iglesia no podría existir. Pero los portadores del poder oficial no sólo no representan a toda la Iglesia, sino que solos, no podrían tampoco cumplir todas las tareas que incumben a la Iglesia. Para ello son indispensables los «laicos». La Iglesia abarca a portadores del oficio y a laicos en una unidad indisoluble. A ambos incumbe cumplir los mandatos de Cristo en comunidad de responsabilidad. Toda la comunidad cristiana es, a consecuencia de su carácter divino-humano, cristiforme, y, por tanto, participa del ser y acción sacerdotales, proféticos y regios de Cristo. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, es una gran comunidad sacerdotal, profética y regia, porque en ella se refleja Cristo mismo.

La razón teológica del ser sacerdotal de la Iglesia es, por tanto, su unión y semejanza a Cristo. El sacerdocio de toda la Iglesia tiene carácter analógico. Es semejante y desemejante al sacerdocio de Cristo. Dada la significación central que tuvo el carácter sacerdotal de Cristo para su función salvadora (§ 155), es comprensible el carácter central que el ser sacerdotal de la Iglesia tiene para la actividad salvadora, en que actualiza y continúa la acción salvífica de Cristo (Concilio de Trento, D. 1821). Con el carácter sacerdotal de la Iglesia en conjunto está estrechamente relacionada su maternidad (§ 169 b). Estos dos elementos no son ciertamente idénticos, ya que la Iglesia ejercita su maternidad tanto en el poder de orden como

en el de jurisdicción. Pero su acción sacerdotal es el corazón de su maternidad. En cuanto que toda la Iglesia es sacerdotal, a toda la Iglesia le compete también la maternidad. Todos son portadores de ella en tanto que por su vida, por su oración, por su caridad son fuente de salvación para otros. Pero los portadores de oficios son de modo especial los portadores de la maternidad de la Iglesia, ya que ellos producen la salvación por medio de la realización de los signos sacramentales instituídos por Cristo. Sin embargo, sólo son portadores distinguidos, no exclusivos, de la maternidad de la Iglesia.

Mientras que el sacerdote oficial es autorizado a su acción salvadora por la ordenación, edificada sobre el bautismo, quien no es sacerdote oficial alcanza su participación en el sacerdocio de Cristo por el bautismo. La confirmación no lo crea sino que termina de formarlo. Se presta a malentendidos llamar sacerdocio de los laicos a la participación en el sacerdocio de Cristo concedida en el bautismo. Puede llamárselo sacerdocio bautismal, o en caso de que la palabra no se entienda en sentido abstracto, sacerdocio espiritual.

Al sacerdocio bautismal y al oficial les es común la capacitación para el sacrificio. Sin embargo, en ello se ve a la vez su diversidad irreductible. Santo Tomás dice sobre ello: «El carácter (sacramental) es propiamente un sello, por el que se caracteriza algo como ordenado a un fin determinado; del mismo modo que el denario, por ejemplo, es destinado mediante el cuño al intercambio y comercio y los soldados son conocidos por una insignia como los destinados a hacer la guerra. Y el creyente es destinado a dos cosas: primero y ante todo a gozar de la gloria (eterna), y para ello es sellado con el sello de la gracia: «Le dijo Yavé: Pasa por en medio de la ciudad, por en medio de Jerusalén, y pon por señal una *tau* en la frente de los que se duelen de todas las abominaciones que en medio de ellos se cometen» (*Ez.* 9, 4). «No hagáis daño a la tierra ni al mar, ni a los árboles hasta que hayamos sellado a los siervos de nuestro Dios en sus frentes» (*Apoc.* 7, 3). En segundo lugar, todo creyente es destinado a recibir o transmitir a otros lo que pertenece al servicio de Dios. Y a ello está ordenado especialmente el carácter sacramental. Ahora bien, todo el sacrosanto servicio de la religión cristiana es derivado del sacerdocio de Cristo. Es, por tanto, evidente, que el carácter sacramental es de modo especial el carácter de Cristo, cuyo sacerdocio deben imitar los creyentes del modo conveniente a los caracteres sacramentales que no son más que modos determinados y causados por Cristo mismo de participar en el sacer-

docio de Cristo» (S. Th. III, q. 63, a. 3). Según Santo Tomás, la fundamentación inamisible del sacerdocio «espiritual» es el carácter bautismal, y la del sacerdocio oficial el carácter del sacramento del orden. El primero capacita para tomar parte en el culto, el segundo para realizar el culto; visto en concreto capacita en especial, aunque no exclusivamente, para consagrar; para lo que no autoriza en ningún modo el carácter bautismal. El bautismo toma parte en el culto asociándose a la acción del sacerdote oficial ordenado, y ajustándose a ella.

Se discute mucho la cuestión de si al sacerdocio espiritual pertenece también el elemento de la mediación. Es seguro que pertenece al sacedocio oficial. Es inseparable de él. El sacerdocio oficial tiene su sentido precisamente en el hecho de que sus portadores son mediadores de la salvación al servicio de la obra salvadora de Cristo. Como también el sacerdocio espiritual se deriva del de Cristo, y éste sirve a la mediación de la salvación, habría que conceder al sacerdocio bautismal una función mediadora, por lo demás en sentido distinto, que al sacerdocio oficial. La mediación de salvación que compete al sacerdocio espiritual es una mediación en sentido amplio, no en el sentido estricto en que compete al sacerdocio oficial. El bautizado, mediante su oración y caridad, mediante toda su vida, se convierte—como hemos dicho—en fuente continua de gracia y salvación. Tiene gran fuerza el buen ejemplo. Sin embargo, la función salvadora no está sólo en el buen ejemplo, sino, sobre todo, en la misteriosa solidaridad que Dios ha establecido. En la Sagrada Escritura aparece frecuentemente. En *Gen.* 18 se da como razón de la misericordia esperada de Dios, la existencia de un número determinado de justos. San Pablo puede asegurar a los judíos que, a pesar de haberse negado a creer, siguen siendo los preferidos de Dios por causa de los Padres (*Rom.* 11, 28). Cristo promete que los días de aflicción al fin del mundo se abreviarán por amor a los elegidos (*Mt.* 24, 22). Véase Michael Schmaus, *Mariologia*, § 8. La función del sacerdocio espiritual es realizada, por tanto, con máxima fuerza y eficacia por los santos. Véase G. Söll, *Das Priestertum der Kirche. Ein Desiderat der Ekklesiologie und ihrer Verkündigung*, en: «Festschrift M. Schmaus» (1957), 181-198. Los modos de realización del sacerdocio bautismal, de la participación en el sacerdocio de Cristo fundada en el bautismo, serán tratados ampliamente al estudiar el bautismo (226). Ahora vamos a destacar algunas cosas.

El portador del sacerdocio espiritual es el «laico». La palabra

laico no significa el hombre no-especializado frente al especializado. Tal significado, usual en el modo profano de hablar, no es el sentido de «laico» en el ámbito de la Iglesia. La Iglesia no se divide en gente técnica y gente no-técnica, sino en portadores del poder de misión fundado por Cristo, y participantes del ser sacerdotal y regio de Cristo sin calidad oficial ni mandato oficial. Esto se ve claramente en el sentido original de la palabra. La expresión significó primero el neotestamentario pueblo de Dios, que había recibido la herencia del viejo testamento. Este es el nuevo y verdadero Israel. Procede del griego *laos*. De esta amplia significación se desmembró la significación restringida que condujo al actual sentido de la palabra. En San Justino (*Apolog.* I, 67, 5) encontramos empleada la expresión para significar la comunidad presente a la celebración de la Eucaristía y que contesta *amén* al director de la liturgia. La palabra significa aquí comunidad de culto. En el mismo sentido aparece en la primera *Epístola de San Clemente* (cap. 40). Incluso cuando el oficio eclesiástico se desarrolló más diferenciadamente, el obispo y sus ayudantes—diáconos y presbíteros—, así como los laicos, constituían la comunidad que representaba una unidad cultual, espiritual y jurídico-constitucional.

El carácter sacerdotal de todos los bautizados es atestiguado de múltiples modos por la Sagrada Escritura. Indicaremos sobre todo *I Pet.* 2, 1-10. Como en este texto son descritas también las tareas de los «laicos», vamos a citarlo: «Despojaos, pues, de toda maldad y de todo engaño, de hipocresías, envidias y maledicencias, y como niños recién nacidos apeteced la leche espiritual, para con ella crecer en orden a la salvación, si es que habéis gustado cuán bueno es el Señor. A El habéis de allegaros, como a piedra viva rechazada por los hombres, pero por Dios escogida, preciosa. Vosotros como piedras vivas sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo. Por lo cual en la Escritura se lee: «He aquí que yo pongo en Sión una piedra angular, escogida, preciosa, y el que creyere en ella no será confundido.»

Para vosotros, pues, los creyentes, es honor, mas para los incrédulos esa piedra, desechada por los constructores y convertida en cabeza de esquina, es «piedra de tropiezo y roca de escándalo». Rehusando creer, vienen a tropezar en la palabra, pues también a eso fueron destinados. Pero vosotros sois «linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del

que os llamó de las tinieblas a su luz admirable». Vosotros, que un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis alcanzado misericordia» (*I Pet.* 2, 1-10; cfr. *Os.* 1, 6. 9; 2, 3. 25). Según este texto a todos los cristianos les es dada la tarea de dar testimonio a favor de Cristo, que ha obrado en la historia con poderosas acciones salvadoras (*I Cor.* 14, 26; *Apoc.* 12, 11). La otra tarea consiste en el ofrecimiento del sacrificio obrado por el Espíritu, es decir, en la participación del sacrificio de Cristo en la Cruz, así como de la vida de sacrificio de la vida diaria cristiana, alimentado de la Cruz. Toda la Iglesia es comunidad cultual (*I Cor.* 14, 24; *Rom.* 12, 1; *Phil.* 3, 3; 4, 18; *Hebr.* 12, 28; 13, 15 y sig.). En el testimonio y en el sacrificio deben edificarse unos a otros (*I Thess.* 5, 11). Véase la exposición detallada del § 226.

En la época de los Padres es acentuada incontadas veces la dignidad sacerdotal del laico. Debe manifestarse tanto en el culto como en la vida diaria (véase § 226). Tal dignidad da a los laicos una gran protección jurídica. La *Didascalia* dice en el siglo III: «Quien llama a un laico loco o *raca*, cae bajo la justicia de la comunidad, como aquellos que ofrecen resistencia a Cristo; pues ha ofendido a su hermano, en quien habita Cristo, y al Espíritu Santo, que lo llena de toda ciencia. Por tanto, quien dice algo así contra un laico cae en la misma condenación que quien lo dice a un diácono o a un obispo.» Durante la Edad Media jamás se perdió la conciencia del puesto del laico en la Iglesia. Santo Tomás de Aquino con su doctrina del carácter bautismal echó los fundamentos para el posterior desarrollo teológico de una comprensión más profunda del laico. En la vida concreta y real de la Edad Media los laicos que no eran ni monjas ni frailes estaban ciertamente en segundo plano. Los creyentes no sacerdotes, influyentes en la configuración de la vida de la Iglesia, no vivían en el mundo, sino en el claustro. Entre los monjes y monjas no ordenados hubo, por lo demás, figuras de gran influencia (por ejemplo, Hildegard von Bingen y Francisco de Asís). Los laicos que vivían en el mundo fueron empujados cada vez más hacia las tareas mundanas. Es comprensible si se piensa en que los emperadores, a consecuencia del desarrollo típico de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, se inmiscuían cada vez más en los asuntos eclesiásticos. Y así surgió el dicho: lo eclesiástico para los sacerdotes, lo mundano para los laicos. El cardenal Humbert von Silva Candida dice: «Los laicos deben hacer sólo sus cosas, a sa-

ber, lo mundano, y los clérigos las suyas, lo eclesiástico y espiritual. Del mismo modo que los clérigos no deben usurpar nada mundano, los laicos no deben arrogarse nada eclesiástico» (*Adversus Simon.* III, 9, en: «Mon. germ. Hist. libelli de lite» I, 208). Este pensamiento se encuentra también en el *Corpus Iuris Canonici* (c. 7, c. XII, q. 1 [Friedberg I, 678]): «Hay dos tipos de cristianos, porque hay unos que están constituídos para el santo servicio y se dedican a la oración y meditación y se mantienen alejados del ruido de lo terreno; son los clérigos y entregados a Dios, es decir, los convertidos... el otro tipo de cristianos son los laicos. Laico significa, en efecto, lo mismo que perteneciente al pueblo. A él le está permitido poseer cosas terrenas, claro que sólo para el uso. Pues nada hay más miserable que despreciar a Dios por el dinero. A él le está permitido casarse, cultivar la tierra, hacer justicia, resolver pleitos, poner ofrendas en el altar, pagar los diezmos; así puede salvarse, si evita los vicios obrando bien.» Según la concepción expresada en este texto el laico se ha retirado de su puesto sacrocultual. Ha entrado en el mundo. Y así la relación entre el portador de oficio eclesiástico y laico se determinó por las relaciones entre lo eclesiástico-espiritual y lo mundano. Amenazó una trayectoria de evolución, en la que el laico no habría sido considerado como esencialmente perteneciente a la totalidad de la Iglesia, en que la Iglesia habría sido sentida y entendida cada vez más como una Iglesia de clérigos. Por eso el laico en muchas ocasiones no se ha sentido responsable más que en corta medida de la Iglesia total. Sin embargo, sería una exageración afirmar que los laicos no tuvieron voz alguna en la Iglesia moderna.

Después que la escuela teológica de Tübingen volvió a interpretar la Iglesia como Cuerpo de Cristo, Pío X fomentando la piedad eucarística y sobre todo por medio de su decreto sobre la comunión introdujo un movimiento por el que los laicos fueron llevados de nuevo y cada vez con más energía al espacio sagrado. Los papas Pío XI y Pío XII, sobre todo el último con sus encíclicas *Mystici Corporis* y *Mediator Dei*, han fomentado de múltiples modos la participación de los laicos en el culto. La ciencia teológica, en especial la liturgia y la dogmática, han explicado con éxito los problemas surgidos de ello. Cada vez aparece más claro el puesto que el laico ocupa en la Iglesia, aunque todavía hay que aclarar algunas cosas. Son seguras dos cosas: que a los cristianos no ordenados les competen importantes tareas en razón de su incorporación a la

Iglesia, es decir, por su bautismo y que, por otra parte, el sacerdote ordenado tiene plenos poderes que faltan a los no ordenados, en especial el poder de consagrar, el poder eclesiástico de gobierno y el magisterio. Esta situación del laico exige de él, por una parte, indepedencia en el pensar y decidir, por otra parte, sometimiento a la jerarquía eclesiástica. Tanto Pío XI como Pío XII han predicado con insistencia la responsabilidad de los laicos.

Las tareas actualmente correspondientes al laico pueden ser representadas en cuatro grados. En primer lugar está llamado a participar en el culto eclesiástico. Esto fué claramente dicho por Pío XI en su encíclica *Miserentissimus Deus*. Pío XII explica en su encíclica sobre la liturgia, recogiendo unas palabras del papa Inocencio III, que toda la Iglesia concuerda en el ofrecimiento eucarístico ofrecido por Cristo y ofrece a la vez con El. Los creyentes «ofrecen el sacrificio no sólo por manos del sacerdote, sino en cierto modo junto con él. Mediante esta participación el ofrecimiento del pueblo es también incorporado al culto litúrgico». En este lugar hay que recordar que en *Tit.* 2, 3 son amonestadas las mujeres a vivir sacerdotalmente *(hieroprepeis)*, conforme al santuario. Aquí tiene, por tanto, el laico una autorización y obligación cultual, que puede realizar junto con el sacerdote y sólo con él (véanse §§ 226 y 254).

El segundo grado abarca el mandato profético-moral continuamente alimentado de la participación en el misterio. Se realiza en el hecho de que el laico con su palabra y sobre todo con su vida da testimonio a favor de Cristo y de Dios, el cual testimonio se concreta como sinceridad, disposición de sacrificio, prontitud para el servicio, pureza, espíritu pacífico, justicia y fortaleza de ánimo. Cfr. por ejemplo, B. Welte, *Vom Geist des Christentums*, 1955. El laico está llamado a realizar en la vida diaria la «confesión» ante Dios frente al mundo, que es una tarea impuesta a la Iglesia.

Ocupan otro grado los portadores de la «Acción Católica». Les incumbe la tarea de llenar el mundo del espíritu de Cristo en inmediata participación de la actividad de los portadores de oficios eclesiásticos y como ayudantes suyos. No todo cristiano es apropiado o está llamado a la *actio catholica*. Sin embargo, es importante que los llamados acepten sus tareas. Representan una intensificación del testimonio a favor de Cristo, que es una tarea impuesta a todos los cristianos. [1]

El papa Pío XII, en el discurso al Congreso mundial del apostolado católico seglar, habido en Roma el 14 de octubre de 1951 (AAS 43 (1951),

784-792), dice sobre la responsabilidad de todos los cristianos y sobre las tareas especiales de la Acción Católica, entre otras cosas, lo siguiente: «Existe, es verdad, toda una turba confusa de tibios irresolutos y flotantes, para quienes la religión es todavía tal vez algo vago, sin ninguna influencia sobre su vida. Esta turba amorfa puede, según nos enseña la experiencia, verse un día u otro de improviso en el trance de tomar una decisión.

»En cuanto a la Iglesia, ella tiene en relación con todos una triple misión que cumplir: elevar a los creyentes fervorosos al nivel de las exigencias del tiempo presente; introducir a aquellos que titubean junto al umbral en la cálida y saludable intimidad del hogar; atraer a los que se han alejado de la religión y a quienes ella no puede, sin embargo, abandonar a su miserable suerte. ¡Bella tarea para la Iglesia, pero que ha hecho bien difícil la circunstancia de que, si bien en su conjunto ha crecido ella, su clero no ha aumentado, sin embargo, en la misma proporción! Ahora bien: el clero tiene necesidad de reservarse, ante todo, para el ejercicio de su ministerio propiamente sacerdotal, en que nadie puede suplirle...

»Todos los fieles sin excepción son miembros del Cuerpo Místico de Jesucristo. De aquí se sigue que la ley de la naturaleza, y con más urgencia todavía la Ley de Cristo, los impone la obligación de dar el buen ejemplo de una vida verdaderamente cristiana: «*Christi bonus odor sumus Deo in iis qui salvi fiunt et in iis qui pereunt*»: «Somos para Dios el buen olor de Cristo, entre los que se salvan y entre los que se pierden» (*II Cor.* 2, 15). Todos están también obligados, y hoy con más razón todavía, a pensar, en la oración y el sacrificio, no solamente en sus necesidades privadas, sino también en las grandes intenciones del reino de Dios en el mundo, según el espíritu del «Pater noster», que Jesucristo mismo ha enseñado.

»¿Se podrá afirmar que todos están igualmente llamados al apostolado en la estricta acepción del término? Dios no ha dado a todos ni la posibilidad de ello, ni la aptitud para ello. No se puede exigir que se cargue de obras de este apostolado a la esposa, a la madre que educa cristianamente a sus hijos y que debe, además de ello, encargarse del trabajo a domicilio para ayudar a su marido a alimentar a los suyos. La vocación de apóstoles no se dirige, pues, a todos.

»Seguramente sería difícil trazar con precisión la línea de demarcación a partir de la cual comienza el apostolado de los seglares propiamente dicho. ¿Habrá que hacer entrar en él, por ejemplo, la educación dada, sea por la madre de familia sea por los maestros y maestras santamente celosos en la práctica de su profesión pedagógica; o bien la conducta del médico reputado y francamente católico, cuya conciencia no transige jamás cuando la ley natural y divina está en juego, y que milita con todas sus fuerzas en favor de la dignidad cristiana de los esposos, de los derechos sagrados de su descendencia; o la acción de un hombre de Estado católico en favor de una amplia política de la vivienda para los menos dotados de fortuna?

»Muchos se inclinarían hacia la negativa, no viendo en todo esto sino el simple cumplimiento, muy loable, pero obligatorio, del deber de estado.

»Sabemos, sin embargo, el poderoso e irreemplazable valor, para el bien de las almas, de este simple cumplimiento del deber del propio estado por millones y millones de fieles concienzudos y ejemplares.

»El apostolado de los seglares, en sentido propio, está sin duda, en gran parte, organizado en la Acción Católica por la Iglesia; pero fuera de ésta,

puede haber y hay apóstoles seglares, hombres y mujeres, que piesan en el bien que hay que hacer, en las posibilidades y los medios de hacerlo; y lo hacen únicamente cuidadosos de ganar almas a la verdad y a la gracia. Pensamos también en tantos seglares excelentes que, en las regiones en que la Iglesia está perseguida como lo estaba en los primeros siglos del cristianismo, supliendo del mejor modo que ellos pueden a los sacerdotes encarcelados, incluso con peligro de su vida, enseñan en su derredor la doctrina cristiana, instruyen en la vida religiosa y en la justa manera de pensar en católico, exhortan a la frecuencia de los sacramentos y a la práctica de las devociones, especialmente de la devoción eucarística. Vosotros veis a todos estos seglares empeñados en su trabajo; no os inquietéis en preguntarles a qué organización pertenecen; más bien admirad y reconoced de buen grado el bien que hacen.

»Lejos de Nos el pensamiento de depreciar la organización o de subestimar su valor como factor de apostolado; lo estimamos, por el contrario, en alto grado, sobre todo en un mundo en que los adversarios de la Iglesia se lanzan a fondo contra ella con la masa compacta de sus organizaciones. Pero esto no debe conducir a un exclusivismo mezquino, a lo que el Apóstol llamaba «*explorare libertatem*»: «espiar la libertad» *(Gal.* 2, 4). En el cuadro de vuestra organización dejad a cada uno gran amplitud para desplegar sus cualidades y dones personales en todo lo que puede servir al bien y a la edificación: «*in bonum et in aedificationem*» *(Rom.* 15, 2), y alegraos cuando fuera de vuestras filas veáis a otros, «conducidos por el espíritu de Dios» *(Gal.* 5, 18), ganando a sus hermanos para Cristo.

»Cae de su propio peso que el apostolado de los seglares está subordinado a la Jerarquía eclesiástica; ésta es de institución divina; aquél no puede, por tanto, ser independiente en relación con ella. Pensar de otra manera sería minar por la base el muro sobre el que el mismo Cristo ha edificado su Iglesia.

»Esto supuesto, sería todavía erróneo pensar que, en el ámbito de la diócesis, la estructura tradicional de la Iglesia o su forma actual colocan esencialmente al apostolado de los seglares en una línea paralela con el apostolado jerárquico, de suerte que el Obispo mismo no pudiera someter al párroco el apostolado parroquial de los laicos. Lo puede; y puede dictar como regla que las obras del apostolado de los seglares destinadas a la parroquia misma estén bajo la autoridad del párroco. El Obispo ha constituído a éste pastor de toda la parroquia, y él es como tal el responsable de la salvación de todas sus ovejas.

»Que puedan existir por otra parte obras de apostolado seglar extraparroquiales y aun extradiocesanas—Nos diríamos con preferencia supraparroquiales y supradiocesanas—según que el bien común de la Iglesia lo demande, es igualmente verdadero y no es necesario repetirlo.

»En nuestra alocución del 3 de mayo último a la Acción Católica Italiana dejamos entender que la dependencia del apostolado de los seglares respecto a la Jerarquía admite grados. Esta dependencia es la más estrecha al tratarse de la Acción Católica; porque ésta, en efecto, representa el apostolado de los seglares oficial; es un instrumento entre las manos de la Jerarquía, debe ser como la prolongación de sus brazos, está por este mismo hecho sometida por naturaleza a la dirección del superior eclesiástico. Otras obras de apostolado seglar, organizadas o no, pueden ser dejadas en

mayor grado a su libre iniciativa, con la amplitud que exigieran los objetivos perseguidos. Es evidente que, en todo caso, la iniciativa de los seglares en el ejercicio del apostolado debe mantenerse siempre en los límites de la ortodoxia y no oponerse a las legítimas prescripciones de las autoridades eclesiásticas competentes.

»Cuando Nos comparamos al apóstol seglar, o más exactamente al fiel de Acción Católica, a un instrumento en las manos de la Jerarquía, según la expresión que ha venido a ser corriente, Nos entendemos la comparación en el sentido de que los superiores eclesiásticos usen de él a la manera como el Creador y Señor usa de las criaturas dotadas de razón como instrumentos, como causas segundas, «con una dulzura llena de atenciones» (*Sap.* 12, 18). Que usen, pues, de ellos con la conciencia de su grave responsabilidad, alentándoles, sugiriéndoles iniciativas y acogiendo de buen grado las que sean propuestas por ellos y, según la oportunidad, aprobándolas con amplitud de miras. En las batallas decisivas es a veces del frente de donde parten las iniciativas más felices. La historia de la Iglesia ofrece numerosos ejemplos de ello.

»De una manera general, en el trabajo apostólico, es de desear que reine entre sacerdotes y seglares la más cordial inteligencia. El apostolado de los unos no es una competencia con el de los otros. Hasta, a decir verdad, la expresión «emancipación de los seglares» que se oye acá y allá no nos agrada. Tiene un sentido un poco ingrato; además de ser históricamente inexacta. ¿Es que eran niños menores de edad y necesitaban esperar su emancipación aquellos grandes «condottieri» a los que hacíamos alusión al hablar del movimiento católico de los ciento cincuenta últimos años? Fuera de que en el reino de la gracia todos son mirados como adultos. Y esto es lo que cuenta...

»Por fuerza y de continuo la vida humana, privada y social se encuentra en contacto con la ley y el espíritu de Cristo; de ahí resulta por la fuerza de las cosas una compenetración recíproca del apostolado religioso y de la acción política. Política, en el sentido noble de la palabra, no quiere decir otra cosa que colaboración para el bien de la Ciudad, «polis». Pero este bien de la Ciudad tiene una extensión muy grande, y, por consiguiente, es en el terreno político donde se debaten y se dictan también las leyes de la más alta importancia, como las que conciernen al matrimonio, la familia, el niño, la escuela, por limitarnos a estos ejemplos. ¿Acaso ésas no son cuestiones que interesan en primerísimo término a la religión? ¿Pueden dejar indiferente, apático a un apóstol? En la alocución antes citada (3 mayo 1951) hemos trazado el límite entre Acción Católica y acción política. La Acción Católica no debe entrar en lid en la política de partidos. Pero, como lo decíamos también a los miembros de la Conferencia Olivaint, «tan loable como es mantenerse por encima de las querellas contingentes que envenenan la lucha de los partidos..., tanto sería reprobable dejar el campo libre, para que dirijan los negocios del Estado los indignos o los incapaces» (dis. del 28 de marzo de 1948). ¿Hasta qué punto puede y debe el apóstol mantenerse a distancia de este límite? Es difícil formular en este punto una regla uniforme para todos. Las circunstancias, la mentalidad no son las mismas en todas partes...» («Ecclesia», 536 (1951), 433-435).

Se ve que no todos pueden ascender al tercer grado. Pero todos tienen que alcanzar el cuarto, aunque se salten el tercero. En él está el cristiano, que configura los órdenes mundanos en razón de su fe en Cristo y de su incorporación a la Iglesia. Al estudiar las tareas de la Iglesia hemos visto que tiene también una frente al mundo. Es cumplida, sobre todo, aunque no exclusivamente, por los laicos, porque ellos, a consecuencia de su profesión están inmediatamente ordenados al mundo y lo cuidan, en consecuencia, por él mismo, por su propio valor y legalidad. El hecho de que en la tarea impuesta a la Iglesia de transformar los órdenes mundanos conforme al espíritu de Cristo, desempeñen un papel especial los laicos, no significa, como ya se ha dicho, un falso laicismo. Este consistiría en que el mundo fuera sustraído a la Ley de Cristo. Pero los laicos que se sienten especialmente responsables de que el mundo y sus órdenes sean configurados conforme al espíritu de Cristo, superan precisamente el laicismo anticristiano. Para ello necesita el laico no sólo buena voluntad, sino conocimiento serio y amplio de las cosas y voluntad de decidirse y obrar independientemente.

La tesis de la tarea mundana del laico se apoya en Santo Tomás de Aquino, que descubrió la independencia de la ciencia y de la cultura. Una configuración objetiva de los órdenes mundanos proveniente del conocimiento de las cosas es cumplir la voluntad divina del Creador. Tal voluntad puede ser lesionada de dos modos: por indeferencia frente al mundo creado por Dios y abandono de sus órdenes, y por caer en ellos irremisiblemente. La verdadera configuración del mundo exige a la vez entrega y distancia, la entrega en la distancia cumplida en el proceso que llamamos abstención y la distancia en la entrega que llamamos servicio. Y esto significa que en el esfuerzo de configurar cristianamente al mundo, en los trabajos del político y del financiero, está erigida la Cruz de Cristo en la que el hombre unido a Cristo crucifica el apetito de mando y la codicia, el orgullo y la vanidad. Véase § 217.

La actividad configuradora, que ocurre primeramente por el mundo mismo pero, en definitiva, por Dios, tiene una relación interna con la plenificación de las cosas, que Dios hará algún día. En cierto modo es un transcurso continuo y renovadamente emprendido, para dar al mundo la figura que le es propia, la figura que Dios ha pensado para él. Dentro de la historia es negado a ese esfuerzo el éxito definitivo. Pero Dios mismo concluirá el esfuerzo del hombre transformando el mundo en un nuevo estado de plenitud,

inaccesible dentro de la historia. En el mundo transfigurado pervivirán misteriosamente todas las configuraciones provisionales, de manera que el nuevo cielo y la tierra nueva darán eterno testimonio de los esfuerzos configuradores. Véase una exposición detallada de esta problemática en G. Philips, *Der Laie in der Kirche*, trad. por B. Häring y V. Schurr, 1955; F. X. Arnold, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft. Beiträge zur Theologia der Verkündigung, der Pfarrei und des Laientums* (1955), sobre todo, págs. 106-140; V. Schurr, *Theologie der Umwelt*, en: «Fest-Schrift M. Schmaus» (1957), 145-180; A. Mayer-Pfannholz, *Das Laientum im werdenden Kirchenbild*, en: «Catholica» 33 (1941), 88-97; Yves Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*. Trad. por la comunidad de dominicos de Walberberg, Stuttgart, 1957; Al. Sustar, *Der Laie in der Kirche*, en: «Fragen der Theologie heute», trad. por Joh. Feiner, Jos. Trütsch y Franz Böckle (Einsiedeln, 1-57), 519-548; O. Semmelroth-L. Hofmann, *Der Laie in der Kirche. Seine Sendung, Seine Rechte* (Trier 1955); R. Spiazzi, *La missione dei laici* (Roma, 1952, 2.ª ed.); Idem, *Il laicato nella Chiesa. Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Milano, 1957); Michael de la Bedoyere, *Die Würde des Laien* (Freibur. i. Br. 1956); M. Schmaus, vol. VII, § 314.

El campo de actividad de los laicos muestra también sus límites; tales límites están representados por los plenos poderes que sólo pueden ser adquiridos por la ordenación y transmisión de oficios, que, por tanto, sólo competen a los portadores del poder de orden y del poder de jurisdicción.

Esta comprobación tiene su importancia para juzgar de los portadores de oficios en comunidades cristianas no católicas. Según la doctrina católica sólo a la Iglesia ortodoxa (y a los viejos católicos) compete auténtico poder de orden y de jurisdicción, porque sólo entre ellos hay sucesión apostólica. De los demás grupos no se puede decir lo mismo, ni siquiera de los Anglicanos, como declaró León XIII. Esto tiene como consecuencia que en las comunidades cristianas no-católicas (prescindiendo de la Iglesia ortodoxa) no tienen pleno resultado salvador las acciones, para las que se requiere poder de orden o poder de jurisdicción. Y así, por ejemplo, fuera de la Iglesia católica y de la ortodoxa no es realizada la consagración eucarística. Tampoco la absolución es impartida válidamente. Esto no significa que tales acciones, no tengan ningún efecto salvador, que no sean nada en absoluto: no son gestos vacíos; pero hay que

negarles el efecto salvador que les compete dentro de la Iglesia católica. A tales acciones se pueden aplicar las palabras de Jesús: donde están reunidos dos o tres en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos (*Mt.* 18, 20). Es presupuesto el carácter bautismal de los reunidos. Y el bautismo puede ser administrado válidamente incluso fuera de la Iglesia católica, si los signos son puestos correctamente. Todo protestante puede, por tanto, administrar este sacramento fundamental. El hombre de buena fe es incorporado así a Cristo y puesto en el camino de la salvación. (Sobre los viejos católicos, véase, por ejemplo, K. Algermissen, en «Lex. für Theol. und Kirche» I (1957), 398-402.)

§ 176 b

Las funciones salvadoras de la Iglesia en particular

La Iglesia cumple su tarea de hacer progresar dentro de la historia el reino de Dios instaurado por Cristo, hasta la hora en que El mismo le dé la figura definitiva, y la tarea de fomentar así la salvación de los hombres, ejerciendo los poderes que le han sido confiados, es decir, desempeñando las funciones del poder de orden y del poder de jurisdicción. Esto implica el ejercicio del magisterio, porque el magisterio es un elemento de su salvador poder de jurisdicción y a la vez participa del poder de orden. El poder de orden mismo se realiza sobre todo en la administración de sacramentos. De esta última función trata extensamente el vol. VI. Por tanto, aquí no vamos a hacer más que destacar algunos puntos de vista; trataremos más ampliamente la actividad docente de la Iglesia.

1. Actividad sacramental de la Iglesia

El Hijo de Dios encarnado obró salvíficamente en su naturaleza humana que fué medio y signo de su actividad salvadora. El incorporó al simbolismo de su naturaleza humana cosas de esta tierra: pan, vino, polvo, agua. El puede ser llamado el protosacramento, ya que lo creado, su naturaleza humana y las cosas tomadas por El,

se convirtieron en signos (símbolos) y portadores de la salvación. Aunque en su vida tomó sólo transitoriamente esas prolongaciones de la instrumentalidad y simbolismo salvadores de su naturaleza humana, estableció tales signos simbólicos y salvadores para toda la duración del estado intermedio del pueblo de Dios entre la venida del Espíritu Santo y la Parusía. La Iglesia debe administrarlos.

A la posición de estos signos por la Iglesia Cristo unió la seria promesa de que por ellos es causada la gracia. Por tanto, los signos sacramentales de la Iglesia son signos que mantienen despierta la memoria de Cristo, sobre todo la memoria de su sacrificio cruento. Pero no son únicamente signos conmemorativos, sino también actualizadores. Tienen la virtud de actualizar la obra salvadora de Cristo. Son signos de Cristo en este doble sentido de memoria y actualización. La Iglesia sólo puede ponerlos válidamente mediante determinados miembros dotados de los necesarios poderes. Se necesita una cristiformidad especialmente configurada, para poder realizar válidamente los signos sacramentales. (Hace excepción el bautismo, véase § 240.) Es fácilmente comprensible, si se piensa, que en el fondo es Cristo mismo quien actúa mediante los signos sacramentales. No sólo está a su comienzo como fundador de ellos, sino que está presente como ministro oculto. Hay que ver ambas cosas: tanto la actuación presente de Cristo como su pasada fundación. Esta fundación, por su parte, implica tanto la voluntad fundadora del Señor, como su obra salvadora entera. La Cristología y Soteriología son presupuestos, para entender los sacramentos. Pues sin la muerte, Resurrección y venida del Espíritu Santo no habría salvación alguna ni acción salvadora de la Iglesia. Si en los sacramentos sólo se viera la actuación presente de Cristo, se los separaría de su base, de su historia. Serían relegados a un ámbito ahistórico, gnóstico. Sin embargo, si se olvidara la actuación presente de Cristo, se vaciaría a los sacramentos convirtiéndolos en meros signos memorativos. La Iglesia se convertiría en lugar de mera conservación de la tradición histórica.

Como Cristo fundó los signos, los símbolos, los conserva y mantiene y los llena continuamente de renovada vida en el Espíritu Santo, actuando así como ministro invisible de los sacramentos en cualquier momento presente, y como su actuación debe ser representada visiblemente, necesita un instrumento humano visible. Tal instrumento debe ser capaz de representarlo, de desempeñar visiblemente el papel que Cristo desempeña invisiblemente. Eso exige que

el vicario visible de Jesucristo sea semejante a El, que en su rostro espiritual esté acuñada la figura característica de Cristo, a saber, su carácter divino-humano y éste, a su vez, no sólo en su existencia estática, sino en su dinámica realización. Cristo cumplió su existencia divino-humana durante toda su vida, y especialmente en la Cruz y en la Resurrección. La estructura de Cristo implica, pues, la imagen de Cristo muriente y resucitado. Sólo puede representar a Cristo en la administración de los Sacramentos, quien refleja al Señor caracterizado para siempre por el acontecimiento del Gólgota y de la mañana de Pascua. Esta realidad reflejada es producida por el bautismo, confirmación y orden. Para la mayoría de los sacramentos (sólo hacen excepción el bautismo y, en cierto sentido, el matrimonio), se necesita la estructura de Cristo, producida por el orden.

Cristo es, por tanto, el protosacramento, del que derivan los sacramentos en particular. La derivación ocurre pasando por la Iglesia. La Iglesia es, por consiguiente, el protosacramento en sentido secundario y representativo. Es, en cierto modo, el protosacramento que refleja a Cristo como *sacramentum vicarium*. Los sacramentos en particular son divisiones de este *sacramentum vicarium*. Véase O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, 1953.

La actividad instrumental del respectivo ministro humano es soportada por toda la Iglesia. El desempeña ciertamente el papel de Cristo, pero a la vez es representante de toda la comunidad. En el sacramento de la Eucaristía aparece éste con máxima claridad.

La participación de Cristo en la posición de los signos sacramentales manifiesta varios cosas: en primer lugar, que la Iglesia no es señora de la salvación al conceder sacramentalmente la gracia, sino que sigue siendo su servidora. Pues es el instrumento de su Cabeza. Cristo sigue siendo el señor de la salvación. Indica, además, que los sacramentos no significan la «cosificación» de la salvación, que, en consecuencia, no representan ningún peligro para el legítimo personalismo. El carácter personal está dado en el hecho de que es Cristo mismo quien obra mediante el ministro humano. El es, por tanto, quien se dirige al hombre en los signos sacramentales. Por otra parte, la actitud del «sujeto» no significa pasividad alguna. Aunque la iniciativa está en Cristo, su acción despierta al máximo la actividad del sujeto. Véanse los §§ 207-209. Los sacramentos causan, pues, el encuentro del hombre con Cristo y se realizan en ese encuentro. Cristo a su vez es el camino hacia el Padre. Por tanto,

en los sacramentos se produce la inmediatez a Dios rectamente entendida. La Iglesia no se inmiscuye ilegalmente en la relación entre Dios y el hombre. Cristo mismo estatuyó la mediación de la Iglesia. Sin embargo, lo que la Iglesia produce es la unión del hombre con Dios. En la realización de esta relación misma no interviene la Iglesia. Véase O. Semmelroth, *Gott und Mensch in Begegnung*, 1956; Idem, *Personalimus und Sakramentalimus zur Frage nach Ursächlichkeit der Sakramente*, en: «Festschrift Michael Schmaus», editado por J. Auer y H. Volk (1957), 199-218; H. Volk, *Gnade und Person, ibidem*, 219-236.

Los signos sacramentales fueron estatuídos por Cristo y, por tanto, sustraídos al poder de la Iglesia. Ella no tiene más que poner los signos que Cristo estatuyó. La Iglesia es consciente de esta su vinculación a los signos establecidos por Cristo. El Concilio de Trento declaró dogma que la sustancia de los signos sacramentales es inmutable. Pero por otra parte los signos puestos por ella son expresión de su propia vida. No es un instrumento muerto o mecánicamente operante de Cristo, sino una comunidad de hombres libres que, aunque están vinculados a Cristo, le sirven de instrumento. Pues la Iglesia ha creado también un orden determinado para la administración de los sacramentos en virtud de su poder de soberanía. Además el respectivo ministro del sacramento es requerido en la posición de los signos sacramentales como ser libre, en tanto que se ajusta a la intención de Cristo y no quiere más que poner salvíficamente los signos que Cristo proveyó. De estas reflexiones resulta lo siguiente: aunque la Iglesia no puede intervenir cambiando la sustancia del signo sacramental, le compete, sin embargo, en tanto que los sacramentos son expresión de su propia vida, cierto pleno poder sobre ellos, de modo semejante a como compete a cualquier ser vivo, y en especial si es libre, la virtud y autoridad para manifesatr su vida de un modo determinado. La profundidad de este pleno poder de la Iglesia no puede ser determinada de antemano por un principio apriorístico. Sólo la historia da explicación de ella. La evolución histórica es esencial para la Iglesia, ya que no fué creada por Cristo en estado perfecto. De modo semejante a como Dios no creó el cosmos en estado acabado, sino en un germen original dotado de potentes fuerzas de evolución, así Cristo instituyó la Iglesia en una protofigura, que había de desarrollarse hacia sus posteriores estructuras, bajo la normativa dirección del Espíritu Santo, principio vital oculto de la Iglesia. En este campo de evolución están también los signos

sacramentales. También ellos, correspondiendo al estado inicial de la Iglesia en general, fueron entregados por Cristo a la Iglesia en un símbolo fundamental o en un inicial símbolo sustancial que sigue desarrollándose tal como corresponde a los movimientos evolutivos generales de la Iglesia. Este proceso no ocurre automáticamente, sino conforme a la decisión de la Iglesia sugerida por la situación histórica respectiva. Véase K. Rahner, *Kirche und Sakramente. Zur Theologischen Grundlegung einer Kirchen-und Sakramentenfrömhrigkeit,* en: «Geist und Leben» 28 (1955), 434-458; Idem, *Dogmatische Vorbemerkungen für eine richtige Fragestellung über die Wiedererneurung des Diakonats,* en: «Festschrift M. Schmaus» (1957), 135-144; Idem, *Personale und Sakramentale Frömmigkeit,* en: «Schriften zur Theologie» II (1955), 115-141 (trad. al español: *Escritos de Teología,* 3 vols., trad. por L. Maldonado, pbro. P. Blajot, S. J., y L. García Ortega; próximo a aparecer en Ed. Taurus); J. Pascher, *Form und Formwandel Sakramentalen Feier,* Münster, 1949.

II. Mediación de la salvación por la palabra

A. Relación de palabra y sacramento

Con la administración de los sacramentos está muy estrechamente relacionada la mediación de la salvación por la palabra. La Iglesia es Iglesia de la palabra y del sacramento. Mientras que la Iglesia Oriental acentúa el signo, el símbolo, frente a la palabra, el Protestantismo se entiende, sobre todo, aunque no exclusivamente, como Iglesia de la palabra. En realidad la Iglesia de Cristo reúne en sí ambas cosas: palabra y sacramento. En ella no impera la unilateralidad, sino la totalidad y la plenitud, no la disyuntiva, sino la síntesis de todas las verdades reveladas. En la palabra se le revela la gloria de Dios al hombre dispuesto a oír y a entregarse a Dios. En el sacramento se revela la gloria de Dios al hombre dispuesto a ver a Dios y a unirse a El mediante el amor. Palabra y sacramento no son dos procesos salvadores totalmente separados uno de otro. Pues la palabra de la predicación es palabra eficaz de salvación y tiene, por tanto, semejanza a los sacramentos, y el sacramento es una visible predicación de la fe y tiene, en consecuencia, carácter de palabra. Palabra y sacramento están recíprocamente ordenados.

La Imitación de Cristo dice: «Pues yo conozco que tengo grandísima necesidad de dos cosas, sin las cuales no podría soportar esta vida miserable. Retenido en la cárcel de este cuerpo, confieso serme necesarias dos cosas, que son: mantenimiento y luz. Dísteme, pues, como a un enfermo tu Sagrado Cuerpo, para alimento del alma y del cuerpo, y además me comunicaste tu divina *palabra para que sirviese de luz a mis pasos (Ps.* 118, 105). Sin estas dos cosas, yo no podría vivir bien, porque la palabra de Dios es la luz de mi alma y tu Sacramento el pan que le da vida.

»Estas se pueden llamar dos mesas colocadas a uno y otro lado en el tesoro de la Santa Iglesia. Una, es la mesa del sagrado altar, donde está el pan santificado, esto es, el precioso cuerpo de Cristo. Otra, es de la ley divina, que contiene la doctrina sagrada, enseña la verdadera fe y nos conduce con seguridad hasta lo más interior del velo donde está el Santo de los Santos» (4, 11).

La unión de palabra y sacramento ocurre en varios estratos. Por una parte, la palabra es constructiva del sacramento, ya que éste se compone de cosa material y palabra espiritual. Por otra parte, la predicación de la palabra se hace propiamente en la celebración eucarística, en la que es una fase de la acción de celebrar.

Pero también la predicación de la palabra, hecha sin relación con la posición del signo sacramental, es un modo en que la Iglesia cumple su función salvadora.

Por lo que respecta al primer modo de recíproca ordenación, la palabra de fe, pronunciada sobre los elementos, les da sentido sobrenatural. A la vez está cargada de dinamismo. Pues no es mera charlatanería, sino palabra de salvación. En ella obra Dios. En ella obra Dios la salvación. El elemento da, por su parte, solidez y fuerza existencial a la palabra. Tampoco el elemento es considerado en su mero estado natural, sino en su significación, que es, por cierto, sobrenatural. Palabra y elemento se completan mutuamente. «Por la palabra el sacramento se llena de la plenitud de la espiritualidad, y por el elemento, la palabra se llena de la plenitud de la realidad espiritual» (G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium,* 18).

Palabra y elemento están entre sí en una relación análoga a la que tienen el alma y el cuerpo. Están ordenados el uno al otro y se condicionan y soportan recíprocamente. El alma es la ley configuradora del cuerpo. Pero sin cuerpo no tendría ninguna fuerza existencial ni capacidad de obrar dentro de la historia.

Al ser pronunciada la palabra sobre la materia, se realiza una acción. La acción sagrada en que consiste el respectivo sacramento, tiene la misión de representar de modos respectivamente diversos la muerte y resurrección de Cristo. La acción adquiere así carácter dramático. El simbolismo sacramental tiene el carácter de un drama. El drama simbólico sacramental es figura expresiva de la gracia, en cuanto que representa salvadoramente la muerte y resurrección de Cristo.

Como la palabra no puede ser separada del que habla, ni la cosa del que la usa, ni la acción completa del drama sacramental del agente, el ministro pertenece a la simbólica del sacramento. Como la acción del ministro sólo tiene sentido, cuando el sujeto la recibe, también el sujeto pertenece al drama simbólico. Ambos son a su modo representantes de la Iglesia en cada sacramento de modos distintos. El drama sacramental es una acción de la Iglesia. La Iglesia realiza esa acción por medio de los sacerdotes encargados de ella y autorizados para ella por voluntad de Cristo. Y así la Iglesia, en la acción del sacerdote y en la del sujeto, es decir, en la realización del sacramento, se manifiesta como comunidad mediadora de la salvación dentro de la historia. En la palabra del signo sacramental puede ser oída como Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, en la cosa se hace visible como Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo. Eso vale de todos los sacramentos. Pero alcanza la máxima intensidad y concentración en la Eucaristía. Véase Parcher, *Eucharistie. Gestalt und Vollzug*, 1953, 2.ª ed.

El segundo modo de estar unidos la palabra y el sacramento es la predicación. La predicación, a su vez, abarca varios grados de sentido. Vamos a estudiarlos ahora. El primero es la doctrina, es decir, el ofrecimiento y presentación del contenido de la Revelación, el segundo es la mediación de la salvación ocurrida por ese ofrecimiento de las verdades reveladas. Ambos momentos pueden sin duda ser distinguidos, pero constituyen una viva unidad.

B. Ofrecimiento de la Revelación por la Iglesia

Por lo que respecta al primer elemento, la Revelación dejada por Cristo y los Apóstoles es comunicada por la doctrina de la Iglesia. La Iglesia recibió la Revelación de boca del Señor y de sus Apóstoles, y la transmite en palabras vivas a cada generación. Así se establece la unión con Cristo.

a) *La Iglesia protectora, defensora e intérprete de la verdad revelada*

Cristo no es inmediatamente accesible, sino sólo pasando por la Iglesia. A ella confió Cristo dar testimonio de El y predicar el Evangelio hasta los confines de la tierra. En el centro del testimonio de la Iglesia sobre Cristo está, según el apóstol San Pablo, la muerte y la resurrección. Como la muerte de Cristo sólo se entiende del todo a la luz de la resurrección, la predicación de la Iglesia se ordena al Resucitado. En las apariciones se hace visible a los Apóstoles como realidad viva. En el sepulcro vacío tuvieron la confirmación de la realidad de las apariciones. Lo mismo que la muerte de Cristo sólo revela su pleno sentido a la luz de su resurrección, toda la vida del Señor, empezando por su concepción y nacimiento y pasando por su actividad pública en Galilea y Jerusalén hasta su cumplimiento en el Gólgota, sólo es inteligible plenamente en la resurrección. Y así el testimonio de la Iglesia a favor de Cristo está a la luz de la mañana de la resurrección, aunque la Cruz tenga gran importancia en la predicación de la Iglesia. La entrada a Cristo no es, por tanto, abierta por un libro, sino por una palabra viva, por el encuentro con el testigo de Cristo que cuenta el mensaje dejado por el Señor.

La Iglesia da su testimonio de Cristo en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo a su vez fijó su testimonio sobre Cristo en la Sagrada Escritura del Nuevo Testamento. También lo ha conservado en las tradiciones orales. La Sagrada Escritura representa la fijación por escrito y hecha por el Espíritu Santo del testimonio de los Apóstoles sobre Cristo. Es a la vez testimonio del Espíritu Santo y testimonio de los Apóstoles. Los hagiógrafos escriben bajo la inspiración del Espíritu Santo. La Iglesia está, pues, vinculada en su testimonio sobre Cristo a la Escritura y a la Tradición. Tiene la tarea de conservar fielmente lo atestiguado en la Escritura y protegerlo de falsificaciones, reducciones o añadiduras humanas. Es responsable de que no se pierda nada de lo atestiguado en la Escritura y de que no se añada nada humano como que fuera palabra de Dios. No puede predicar como verdades reveladas las verdades nuevas que no tengan ningún fundamento en la Escritura (sobre la Tradición oral hablaremos un poco más adelante).

La Iglesia preserva a la Revelación de excrecencias gnósticas. En el Concilio Vaticano manifestó esa responsabilidad suya. Dice: «En

cumplir este cargo pastoral, nuestros antecesores pusieron empeño incansable, a fin de que la saludable doctrina de Cristo se propagara por todos los pueblos de la tierra, y con igual cuidado vigilaron que allí donde hubiere sido recibida, se conservara sincera y pura. Por lo cual, los obispos de todo el orbe, ora individualmente, ora congregados en Concilios, siguiendo la larga costumbre de las Iglesias y la forma de la antigua regla dieron cuenta particularmente a esta Sede Apostólica de aquellos peligros que surgían en cuestiones de fe, a fin de que allí señaladamente se resarcieran los daños de la fe, donde la fe no puede sufrir mengua. Cfr. S. Bern., *Epist. (190) ad Innoc.* II (PL 182, 1053). Los Romanos Pontífices, por su parte, según lo persuadía la condición de los tiempos y de las circunstancias, ora por la convocación de Concilios universales o explorando el sentir de la Iglesia dispersa por el orbe, ora por sínodos particulares, ora empleando otros medios que la divina Providencia deparaba, definieron que habían de mantenerse aquellas cosas que, con la ayuda de Dios, habían reconocido ser conformes a las Sagradas Escrituras y a las tradiciones Apostólicas; pues no fué prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los Apóstoles o depósito de la fe. Y, ciertamente, la apostólica doctrina de ellos, todos los venerables Padres la han abrazado y los Santos Doctores ortodoxos venerado y seguido, sabiendo plenísimamente que esta Sede de San Pedro permanece siempre intacta de todo error, según la promesa de nuestro divino salvador hecha al príncipe de sus discípulos: «Yo he rogado por ti, a fin de que no desfallezca tu fe y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos» *(Lc.* 22, 32)» (D. 1836).

La Iglesia conserva la Revelación y la interpreta, conservando, interpretando y predicando la Escritura y la Tradición. Es consciente de que la Sagrada Escritura es su libro, porque contiene los misterios divinos, que Cristo le confió a ella para que los predicara continuamente. Se sabe responsable, por tanto, de que sean ofrecidos sin abreviaciones ni falseamientos los misterios de Dios consignados en la Sagrada Escritura. Tiene también certeza de que Dios le ha dado una especial autorización y obligación para cumplir esa tarea decisiva. La importancia de esa autorización y obligación resulta de que por medio de la predicación de los misterios divinos conservados en la Sagrada Escritura y en la Tradición oral y con-

fiados al Pueblo de Dios, debe ser realizado el sentido más íntimo de la historia humana: el progreso del reino de Dios y la salvación de los hombres. Consciente de tal responsabilidad, la Iglesia vigila para que la Sagrada Escritura no sea mal interpretada por los no llamados o incluso por sus mismos hijos equivocados. Y así el Concilio de Trento determinó: «Mas como quiera que hay algunos que exponen depravadamente lo que el santo Concilio de Trento, para reprimir a los ingenios petulantes, saludablemente decretó sobre la interpretación de la Escritura divina, Nos, renovando el mismo decreto, declaramos que su mente es que en materias de fe y costumbres que atañen a la edificación de la doctrina cristiana, ha de tenerse por verdadero sentido de la Sagrada Escritura aquel que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien toca juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras santas; y, por tanto, a nadie es lícito interpretar la misma Escritura Sagrada contra este sentido ni tampoco contra el sentir unánime de los Padres» (D. 1788, Sesión 3, cap. 4; cfr. también la encíclica *Providentissimus Deus*, D. 1942 y sigs.: el Motu propio *Sacrorum Antistitum*, D. 2146; véase especialmente la encíclica *Divino afflante* de Pío XII).

El hecho de que la Iglesia se considere intérprete y protectora, pero no creadora o inventora de las verdades de fe, se debe a que se sabe de acuerdo con la Sagrada Escritura misma. Dice San Pablo: «Esto, hermanos, dicho por vía de ejemplo de mí y de Apolo, os lo aplico a vosotros, para que en nosotros aprendáis lo de «no ir más allá de lo que está escrito» y que nadie por amor de alguno se infle en perjuicio de otro» (*1 Cor.* 4, 6). Y en otra ocasión: «Pero aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema. Os lo he dicho antes y ahora de nuevo os lo digo: Si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema» (*Gal.* 1, 8-9). Estas palabras desusadamente duras del apóstol San Pablo dan una idea viva del carácter *justamente* destructor que tendrían las verdades «reveladas» humanas.

b) Consumación de la Revelación en Cristo

La Revelación destinada por Dios al hombre fué llevada a cabo por Cristo y los Apóstoles. Los Apóstoles, por su parte, pertenecen todavía a la época de la Revelación. Son portadores de la Revela-

ción. Más acá de los Apóstoles empieza la época en que Dios no se manifiesta ya con nuevas revelaciones, la época que está caracterizada por la actualización de lo creado por Cristo y los Apóstoles de una vez para siempre. La hora en que apareció Cristo es la plenitud del tiempo *(Gal.* 4, 4; *Eph.* 1, 10), la última época *(Act.* 2, 17; *I Pet.* 1, 20), la perfección del tiempo *(I Cor.* 10, 11). Cristo promete a los Apóstoles que el Espíritu Santo los iniciará en todas las verdades manifestadas por El. Los iluminará sobre las verdades que Cristo les ha comunicado, pero que muchas veces han quedado sin entender *(Jo.* 16, 12-15). Ellos deben predicarlas para testimonio de todos los pueblos. Después vendrá el fin *(Mt.* 24, 14). Este es el mandato de Cristo a los Apóstoles. El añade que estará con ellos hasta el fin del mundo, hasta la consumación de los tiempos, es decir, hasta que esta tarea se haya cumplido *(Mt.* 18, 16-20). Los Apóstoles se saben responsables guardianes, defensores y predicadores de la doctrina confiada e insisten a sus sucesores, para que permanezcan fieles dentro de la Tradición *(Gal.* 1, 9; *Rom.* 16, 17; *I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 14). Cristo es el fundamento puesto por Dios mismo. Nadie puede poner otro. Sólo se puede edificar sobre ese fundamento *(I Cor.* 3, 10 y sig.). La humanidad no puede salirse de Cristo, sólo puede crecer cada vez con más fuerza en El *(Eph.* 4, 11-16). Los discípulos no pueden añadir ni quitar nada a la autorrevelación de Dios que se nos concedió en Cristo. El discípulo que privara a la comunidad de una parte de la Revelación divina, sería responsable de su salvación *(Act.* 20, 18-28). Sería borrado por Dios del libro de la vida *(Apoc.* 22, 19). Todo cambio del Evangelio arrastra a quien lo hace a la maldición *(Gal.* 1, 8).

También en la época de los Padres fueron rechazadas decididamente todas las pretensiones de poseer nuevas revelaciones procedentes de Cristo, en concreto, por San Ireneo, Tertuliano y Vicente de Lerins. Ireneo de Lyon declaró frente al fanatismo de los gnósticos, que nada podía mejorarse en la predicación de los Apóstoles. Los Apóstoles, según San Ireneo transmitieron abierta, fidedigna y completamente lo que Cristo les mandó. Toda «mejora» de su doctrina sería una falsificación de la Revelación divina. La verdadera y auténtica Revelación se hundiría en los abismos del mito, si no fuera preservada de tal creacionismo humano. En una manifestación de Vicente de Lerins se barrunta la seriedad con que la antigua Iglesia tuvo que rechazar las irrupciones gnósticas de fanatismo incontrolable. Dice comentando *I Tim.* 6, 21 (*Commonitorium* 22; BKV

55 y sig.): «Guarda el depósito, dice el Apóstol; ¿qué es depósito? Significa: lo que se te ha confiado, no lo que has inventado; lo que has recibido, no lo que has cavilado; una cosa no del entendimiento sino de la doctrina, no del propio parecer, sino de la Tradición pública; lo que ha pasado a ti, no lo que sale de ti; aquello de lo que debes ser vigilante, no autor, no fundador, sino discípulo, no guía, sino seguidor... Lo que te ha sido confiado, permanezca en ti, sea transmitido por ti. Has recibido oro, vuelve a dar oro; no estoy de acuerdo con que sustituyas lo Uno por otra cosa, no estoy de acuerdo con que en lugar de oro des plomo y engañador cobre; no quiero oropel, sino oro auténtico.»

La razón interna de que después de Cristo no haya ninguna revelación nueva, sino que con El se cierre la Revelación divina, no es que Dios quiera reservarse otras explicaciones interesantes para el hombre o que quiera negar respuesta a muchos problemas que lo atormentan. La razón podría estar, más bien, en el carácter histórico y fáctico de la Revelación. La automanifestación de Dios ocurrió no sólo dando a conocer verdades celestiales, sino mediante el obrar histórico de Dios sobre el hombre. Las verdades que Dios dió a conocer no son exclusiva, pero sí preferentemente interpretaciones de la obra de Dios sobre el hombre en la historia. En el obrar histórico de Dios supo el hombre quién es Dios, que disposición de ánimo tiene, qué planes tiene respecto al hombre. La acción divina tendió desde el principio—desde la vocación de Abraham y de Moisés y pasando por la institución de los profetas -a un acontecimiento determinado dentro de la historia. Tal acontecimiento fué la muerte y resurrección de Cristo y su Ascensión y la misión del Espíritu Santo. Hasta entonces las intenciones de Dios respecto a los hombres estaban en cierto modo sin decidir, abiertas. En los órdenes salvadores transcurridos hasta la venida de Cristo «no era todavía manifiesto cómo respondería Dios definitivamente a la respuesta humana, la mayoría de las veces negativa, a su divina acción, no era evidente si la última palabra suya, creadora de realidad, sería la palabra de la ira o la del amor. Pero ahora ya está puesta la realidad definitiva, que ya no puede ser ni aventajada ni relevada: la indestructible, irrevocable presencia de Dios en el mundo como salvación, amor y perdón, como comunicación de la íntima realidad divina misma y de su vida trinitaria al mundo: Cristo» (Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln, 1954), 59-60). La razón de que no existan revelaciones nuevas después de Cristo está, según

eso, en el carácter de la Revelación misma manifestada en Cristo. En El se hizo Dios presente en la historia humana. Ocurrió, por tanto, lo decisivo. Además Cristo al resucitar logró la última figura existencial creando así el modelo original y primero, según el cual será transformado todo el mundo y cada uno de los hombres. Lo único que puede ocurrir después es el hecho de la transfiguración misma, es decir, la conclusión o acabamiento del actual estado del mundo. Cristo creó la forma de vida que tendrá carácter definitivo para toda la creación y para todos los hombres: la vida de resurrección. Más allá de ella no se puede llegar a ninguna otra forma de vida. Por tanto, sólo importa entender cada vez mejor a Cristo y a su obra y penetrar cada vez más en su obra y en El. Véase la doctrina de la salvación por Cristo (Schmaus, *Dogmática católica,* vol. III).

Así se entiende también que el Pueblo de Dios no espere nuevas comunicaciones celestiales aparte de la Revelación ocurrida en Cristo. El Concilio Vaticano explica esta conciencia y la responsabilidad que incumbe a la Iglesia de la manera siguiente (Sesión 3, cap. 4): «Y, en efecto, la doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia (Can. 3). «Crezca, pues, y mucho y poderosamente se adelante en quilate, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia» (Vincentius Lirinensis, *Commonitorium* 28 [PL 50, 668, c. 23])» (D. 1800).

Las revelaciones privadas no hacen ninguna contribución al aumento sustancial de la Revelación divina. Mientras que la Revelación general y pública conservada en la Sagrada Escritura y en la Tradición oral vale para la comunidad misma de la Iglesia, la revelación privada se dirige a personas particulares. No pertenece, por tanto, al *depositum fidei.* La Iglesia en cuanto guardiana de la Revelación tiene derecho a contrastar la relevación privada y deber de hacerlo. Se suele enfrentar con ella con gran precaución y reserva. Es extraordinariamente difícil distinguir, si una revelación privada

ha nacido de las profundidades del corazón humano o si baja del cielo. Aunque la Iglesia, después de un cuidadoso y circunspecto examen, reconozca como auténtica una revelación privada, jamás lo propone como objeto de un deber universal de fe. La aprobación eclesiástica dice, más bien, que la revelación privada no está en contradicción con la Revelación general y pública y que puede servir para edificación espiritual. Cuando han nacido de revelaciones privadas ciertos movimientos religiosos que han abocado a definiciones doctrinales, no han sido más que estímulos para presentar lo que estaba contenido en el *depositum fidei*.

La razón de que Dios haya intercalado una larga época intermedia entre la creación del modelo según el cual será transfigurada definitivamente toda la creación, y la transformación real de ella, no se puede explicar perfectamente. Hay en ello un hondo misterio. San Pablo intenta esclarecerlo en la *Epístola a los Romanos* indicando, que Dios quiere llevar a la conversión al pueblo judío dentro de la historia a través de graves tribulaciones, pero sin quitarles la libertad, y que, por otra parte, la vocación a los gentiles debe tener una auténtica posibilidad de desarrollo. Hay que añadir que, en opinión de Dios, el mundo por El creado y la historia humana perteneciente al mundo poseen un valor relativo tan alto, que les son concedidas posibilidades de desarrollo. Todas las posibilidades de la creación y del hombre, que han sido creadas por Dios, deben manifestarse y representarse en su ser individual y en su vida comunitaria. Sin embargo, esta razón de la continuación de la historia después de la resurrección de Cristo está ordenada y subordinada a la razón dada por San Pablo en la *Epístola a los Romanos*. Pero también desempeña un papel; pues el tercero y cuarto artículo de la fe no anulan el primero. La fe en la salvación y la fe en el Espíritu Santo no convierten en ilusoria la fe en la creación y en la historia que le corresponde.

Sea cual sea la razón de la continuación de la historia humana después de la resurrección de Cristo, no es en ningún caso época de revelaciones nuevas, sino de transmitir lo comunicado por Cristo y los Apóstoles. Al servicio de la predicación está la infalibilidad de la Iglesia. Se refiere, por tanto, a la fijación, delimitación y desarrollo de la Revelación cumplida y consumada en Cristo.

c) *Escritura e Iglesia*

La tarea de la Iglesia de preservar la Revelación de corrupciones, lejos de impedir, impulsa a destacar el contenido completo de la Revelación. No se trata de un añadido humano, sino de una interpretación querida por el Espíritu Santo, cuando la Iglesia desarrolla hasta una forma clara lo dicho en la Escritura sólo oscuramente. Si se atuviera al texto, sería el muerto servicio a la letra condenado por San Pablo, pero no un servicio en el Espíritu *(II Cor.* 3, 6 y sig.). El Espíritu exige la comprensión de la verdad estatuída en la Escritura, comprensión que se puede representar en imágenes y conceptos. Si los hombres no entienden la Revelación, ésta no logra su finalidad. Pues no es Revelación en sí, sino Revelación para los hombres. Pero la comprensión implica un desarrollo de algún modo caracterizado.

Del mismo modo que la Iglesia al predicar está vinculada a la Escritura y en esa vinculación a la Escritura transmite el testimonio de los Apóstoles en el Espíritu Santo, así, a la inversa, la Sagrada Escritura está vinculada a la Iglesia y a su palabra viva. La Escritura no se ofrece de por sí como palabra de Dios. Tampoco se interpreta a sí misma. Cierto que es el testimonio del Espíritu Santo, que objetiva su testimonio de Cristo en la Escritura, de forma que está contenido en ella. Pero habla en el respectivo aquí y ahora no mediante las letras de la Escritura; tampoco se interpreta a sí mismo para el individuo en un encuentro inmediato; sino que ha confiado su testimonio sobre Cristo, objetivado en la Escritura, a la Iglesia. La Iglesia es quien debe tomar lo objetivo y ofrecérselo a los hombres. Cuando hace sonar con sus mismas palabras el testimonio del Espíritu Santo a ella confiado, de forma que pueda ser oído, es el Espíritu Santo mismo quien habla al oyente. Así se cumplen las palabras de San Pablo de que la fe viene del oído y que, por eso, necesita al Apóstol *(Rom.* 10, 17). Esta tarea de la Iglesia frente a la Escritura abarca tres tareas parciales: testificar las Escrituras como Escrituras sagradas, fijar la extensión del canon e interpretar los escritos que están en el canon.

El canon, es decir, el índice de los libros inspirados por el Espíritu Santo, necesita un testimonio que esté fuera de él mismo. No se puede afirmar que el carácter de palabra de Dios propio de las Sagradas Escrituras se impone por sí mismo al lector atento que se

abre libremente a Dios, y que, por tanto, no necesita garantía externa alguna. A tal opinión no sólo se opone la experiencia, sino mucho más aún y decisivamente el hecho de que Dios mismo ha dispuesto, que su palabra sea predicada a los hombres por la viva voz de los portadores de plenos poderes, instituídos por El (*Mt.* 28, 19 y sig.; *Rom.* 10, 14-17). Es evidente que la Iglesia no determina el canon a capricho; sino que sólo ha aceptado en el índice de escritos sagrados e inspirados los escritos que de hecho están inspirados, cuya interpretación, por tanto, conoce la Iglesia y, en verdad, por razón de la Tradición. La Iglesia no crea escritos sagrados, sino que los hace recognoscibles. No es principio ontológico, sino gnoseológico de los escritos sagrados. Pues ella conserva el *depositum fidei*, pero no lo produce (*I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 12-14). También es, por vocación de Cristo, la intérprete de la Escritura.

La razón de que la fe venga del oído, de que, por tanto, sólo pueda nacer en el encuentro y de que de la garantía e interpretación de los escritos sagrados no pueda hacerse cargo el individuo particularmente iluminado por el Espíritu Santo, sino la comunidad eclesiástica representada por los portadores del poder instituídos por Dios, sólo puede explicarse, en definitiva, por el carácter de comunidad salvadora instituída por Dios, que tiene la Iglesia. No es la suma de los creyentes en particular que cuidan de su propia salvación, sino la comunidad de los cristianos, a quienes les es comunicada la salvación mediante el ejercicio de los poderes salvadores instituídos por Cristo. La salvación tiene estructura social, porque tiene su fuente en Cristo, como Cabeza de su Cuerpo, la Iglesia. A la vez tiene estructura histórica. Pues es comunicada por la acción pública y oficial de la Iglesia, acción que ocurre en una hora determinada. Aunque es el individuo quien siente la salvación, sólo participa en ella dentro de la comunidad y mediante acciones sociales e históricas, no en procesos ultrahistóricos o individuales.

Dada esta situación se entiende que la Iglesia sea llamada norma próxima de la fe, mientras que la Escritura y la Tradición son llamadas norma remota de ella. Ello no significa que la Iglesia se interponga ilegalmente entre Dios y el hombre impidiendo la inmediatez a Dios. En su función interpretadora es el camino hacia Cristo. Propone a los hombres la Revelación, el *depositum fidei* transmitido por los Apóstoles, de forma que el así alcanzado por su palabra puede incorporarse a Cristo en la fe. Para la fe no tiene significación constitutiva, sino sólo reguladora. No es la causa de la fe, sino su

ocasión. Tampoco está inspirada como los Apóstoles y autores de los escritos sagrados, sino que es impelida por el Espíritu Santo a predicar la palabra de Dios inspirada, y además es preservada de interpretaciones equivocadas. Su predicación conduce a los hombres a la palabra de Dios inspirada. Y así es precisamente su acción lo que crea la inmediatez a Dios. Por su palabra se asegura al hombre, cómo y dónde puede encontrar a Cristo y el testimonio sobre El dado por el Espíritu Santo y predicado por los Apóstoles. Será todavía más comprensible, si pensamos en que la Iglesia al interpretar la Escritura es instrumento del Espíritu Santo. El es quien interpreta la Escritura por medio de la Iglesia. Como El es el autor principal de la Sagrada Escritura, interpreta su propia palabra al interpretarla por medio de los portadores del magisterio eclesiástico. Así cumple el Espíritu Santo la función que Cristo prometió en el discurso de despedida: «Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. El me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío; por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo hará conocer» *(Jo.* 16, 12-15). En esto se ve que la interpretación de la Escritura por la Iglesia no significa ni capricho ni poder de la Iglesia sobre la Escritura. Cristo sigue siendo Señor de su propia palabra. Sigue siéndolo en el Espíritu Santo. La Iglesia presta el servicio para el que fué enviada por Cristo y su descuido significaría apartamiento de su misión. El Espíritu Santo se sirve de ella para hacer hablar a la letra muerta. Gracias a ello la actividad del Espíritu Santo alcanza figura concreta e histórica lejos de toda exaltación espiritualista. Quien vea en la Iglesia una legítima institución de Cristo con órganos visibles, no puede escandalizarse justificadamente de esta relación de la Escritura y la Iglesia. Por lo demás, quien rechace la Iglesia como institución visible, será consecuente al negarle el derecho a interpretar la Escritura. Sin embargo, está en contradicción justamente con esa misma Escritura, que da testimonio de la Iglesia como institución visible.

La solidaridad de Iglesia, Escritura y Tradición es reconocida también por algunos teólogos evangélicos. Dice, por ejemplo, W. Sthälin *(Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel,* 1950, 18 y siguiente): «La Biblia en cuanto Sagrada Escritura, el libro de la

Cristiandad, es leída como fuente de la Revelación de Dios e interpretada en la esfera de la Iglesia. Sólo en relación a una historia viva, en la tradición de generación en generación, actúa la Biblia como norma de la Iglesia... No hay posibilidad alguna de saltar desde la tradición viva de la Iglesia hasta una relación inmediata con la Sagrada Escritura. El Humanismo trató de lograr una relación propia e independiente con el contenido de los textos sagrados por los caminos de un estudio histórico-filológico de ellos, y creyó que por ahí volvía hasta las fuentes... Creer que al margen y fuera de la Tradición eclesiástica se puede lograr una relación inmediata con la Sagrada Escritura, es decir, que por la exégesis histórica se llega hasta las fuentes, es una ilusión humanista.»

Hay que pensar también que sin interpretación de la Escritura no se va a ninguna parte. Quien no conceda a la Iglesia pleno poder para ello, lo atribuye o a su propio espíritu falible o a la exégesis científica. Surge en consecuencia o la Iglesia del extremo individualismo o la Iglesia de los profesores, que a su vez lo es del individualismo. Vicente de Lerins vió ya los errores que tal cosa suponía. En el *Commonitorium*, cap. 2 (BKV 16 y sig.), dice: «¿Por qué hay que unir la autoridad de la opinión de la Iglesia a la norma de la Escritura que se basta a sí misma sobreabundantemente? Porque la Escritura, por su profundidad, no es por todos entendida en uno y el mismo sentido, sus dichos son explicados de modo diferente por cada uno y daría así la impresión, de que de ella se pueden deducir casi tantas opiniones como hombres existen. Pues de un modo la explica Novaciano, de otro Sabelio, de otro Donato, de otro Arrio, Eunomio y Macedonio, de otro Fotino, Apolinar y Prisciliano, de otro Joviniano, Pelagio y Celestino, de otro, por fin, Nestorio. Y por esos múltiples rodeos del error es muy necesario, que al explicar los escritos proféticos y apostólicos se dirija la medida conforme a las normas del sentido eclesiástico y católico.»

El peligro de tales errores opuestos y manifiestos en la interpretación de la Escritura no ha disminuído, sino, más bien, aumentado desde los días de los Santos Padres. Actualmente ha entrado en una fase aguda. Cada vez se dibuja con más claridad el peligro de que la palabra de Dios sea lastrada por deseos y sentimientos humanos, por ideas temporales, si no hay una interpretación fidedigna instituída por Dios. El hombre siente en esa tarea la tentación de convertir su sentimiento de la vida en norma de la interpretación de la Escritura, y de determinar desde ese mismo sentimiento, qué libros

deben ser separados y cuáles retenidos, y qué sentido hay que dar a los textos. Y así el individuo se erige en Señor de la Escritura y además con la pretensión de que tenga validez universal su exégesis regulada, no por el texto de los escritos sagrados, sino por su sentimiento personal de la vida. Así se entiende que en las comunidades protestantes se haga cada vez más fuerte—actualmente—la llamada a un magisterio obligatorio. Las cosas, es decir, la Revelación misma, empujan a ello. Frente a los deseos, inclinaciones y teorías de los hombres la Sagrada Escritura empuja por su propia dinámica hacia una instancia de interpretación auténtica, cuando tal instancia no es aceptada como fundación de Cristo mismo.

La razón última de que no sea el individuo, ni siquiera el docto filólogo, quien en razón de su saber o personal inteligencia interprete la Sagrada Escritura, sino sólo el magisterio eclesiástico, no está en razones pragmáticas, de disciplina doctrinal, por ejemplo, sino en el hecho de que Cristo así lo dispuso. El autorizó y obligó a la Iglesia a ser la auténtica predicadora de su palabra. Esto implica, claro está, el pleno poder de interpretar la palabra salvadora heredada por la Iglesia de Cristo a través de los Apóstoles (cfr. *Mt.* 18, 17; 28, 19 y siguiente; *Mc.* 16, 15; *Lc.* 24, 17). Damiano van den Eynde, O. F. M., *Tradizione e Magisterio*, en: «Problemi et orientamienti di teologia dommatica», edit. por la Pontificia Facoltá Teologica di Milano (Milán, 1957), 231-252.

d) La Tradición oral

Según la Sagrada Escritura misma, ella no pretende ser la única fuente de la que nos fluye la Revelación. Otra fuente de ella es la Tradición oral. La Iglesia en su predicación se sabe vinculada, lo mismo que a la Escritura, a la Tradición oral. En esta doble vinculación tiene la plenitud de la Revelación. Y viceversa: del mismo modo que es intérprete, instituída por Dios, de la Escritura, lo es también de la Tradición oral. Sobre esto tenemos que decir todavía algunas cosas más.

Vamos a explicar el concepto de tradición no en sentido antropológico general, sino sólo en sentido teológico (sobre el primero véase Jos. Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, en: «Tijdschrift voor Philosophie» 19 (1957), 21-52).

1. Tropezamos en seguida con una dificultad nada pequeña. Es seguro el hecho de la Tradición oral, pero sobre su esencia y cognoscibilidad reina hasta hoy una gran diversidad de opiniones. La Iglesia, el Pueblo de Dios, al que Cristo confió su obra para que la transmitiera, se ha manifestado en varias ocasiones sobre la cuestión de la Tradición oral. El II concilio ecuménico de Constantinopla (553) expresa la viva conciencia de poseer la verdad apostólica en la Tradición de la manera siguiente: «Confesamos mantener y predicar la fe dada desde el principio por el grande Dios y Salvador nuestro Jesucristo a sus Santos Apóstoles y por éstos predicada en el mundo entero; también los Santos Padres y, sobre todo, aquellos que se reunieron en los cuatro santos concilios la confesaron, explicaron y transmitieron a las santas Iglesias.. A estos Padres seguimos y recibimos por todo y en todo... Y todo lo que no concuerda con lo que fué definido como fe recta por los dichos cuatro concilios, lo juzgamos ajeno a la piedad, y lo condenamos y anatematizamos» (D. 212). En el II concilio ecuménico de Nicea (787) se dice: «Si alguno rechaza toda tradición eclesiástica, escrita o no escrita, sea anatema» (D. 308). En el Concilio de Trento (1546) la Iglesia trató de captar con más exactitud el concepto de Tradición. El Concilio sólo habla de las tradiciones de fe en sentido estricto, es decir, de las tradiciones que atestiguan una verdad de fe como patrimonio de la Iglesia desde la época de los Apóstoles. Otras tradiciones, como el ayuno, la disciplina penitencial, el rito, fueron apartadas de la declaración del Concilio. Dice el Concilio de Trento: «El sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, bajo la presidencia de los tres mismos Legados de la Sede Apostólica, poniéndose perpetuamente ante sus ojos que, quitados los errores, se conserve en la Iglesia la pureza misma del Evangelio que, prometido antes por obra de los profetas en la Escritura Santa, promulgó primero por su propia boca Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, y mandó luego que *fuera predicado* por ministerio de sus Apóstoles *a toda criatura (Mt.* 28, 19 y siguiente; *Mc.* 16, 15) como fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres; y viendo perfectamente que esta verdad y disciplina se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles, quienes las recibieron o bien de labios del mismo Cristo, o bien por inspiración del Espíritu Santo;

siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos, con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, como quiera que un solo Dios es autor de ambos, y también las tradiciones mismas que pertenecen ora a la fe ora a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la Iglesia católica.

»Ahora bien, creyó deber suyo escribir adjunto a este decreto un índice (o canon) de los libros sagrados, para que a nadie pueda ocurrir duda sobre cuáles son los que por el mismo Concilio son recibidos» (D. 783).

En la Tradición pueden distinguirse varios aspectos, en cierto modo uno intrabíblico y otro extrabíblico, uno material o que atañe al contenido y otro formal-funcional, uno constitutivo y otro declaratorio.

Por lo que respecta a la primera distinción toda la Revelación puede ser llamada Tradición Sagrada. La palabra Tradición es entendida aquí en sentido amplio. Abarca la Revelación que Dios hizo al hombre en el Antiguo Testamento y quedó consignada en los escritos del Antiguo Testamento, que Cristo y los Apóstoles continuaron y completaron y que después fué escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo. La Tradición así entendida abarca, también, por tanto, la Sagrada Escritura. No es este sentido el aludido al hablar de la Tradición oral como de una fuente de la Revelación junto a la Escritura. Esta es la Tradición en sentido estricto.

Por Tradición en sentido estricto se entiende las revelaciones divinas no contenidas en la Sagrada Escritura, pero predicadas por Cristo y por los Apóstoles, confiadas a la Iglesia y transmitidas en ella de boca en boca. El concepto amplio de Tradición encierra en sí el concepto estricto. Aunque en la época de los Padres predominó el concepto más amplio de Tradición, no faltó tampoco el concepto estricto. El Concilio de Trento, frente a la doctrina protestante de que la Sagrada Escritura es la única fuente de la fe, destacó con especial claridad el concepto estricto de Tradición que fué desarrollado en la teología postridentina. La Tradición en sentido estricto es Tradición apostólica porque su contenido procede de los Apóstoles. A la vez es Tradición eclesiástica porque es hecha por la Iglesia. Materialmente o desde el punto de vista del contenido es apostólica, formal-funcionalmente es Tradición eclesiástica.

En la Tradición oral se unen el momento objetivo, de contenido, y el subjetivo, la actividad del transmitir. Ambos constituyen unidad. Del mismo modo que en las comunidades naturales—como el pueblo y la familia—impera un espíritu que anima la totalidad, cuyos portadores responsables son los pertenecientes a la respectiva generación viviente también en la comunidad sobrenatural del Pueblo de Dios domina un espíritu comunitario. No procede de razones naturales, como son la fuerza de la sangre o las reflexiones y vivencias humanas naturales, sino que es inflamado por el Espíritu Santo. Cristo, al crear un magisterio infalible, ha cuidado de que la actividad del Espíritu Santo no sea impedida por el espíritu humano que continuamente resurge en la Iglesia.

El concepto de Tradición tenía esta significación amplia sobre todo en la antigüedad cristiana. Por santa Tradición se entendía el espíritu vivo de la Revelación y de la fe, inflamado en Cristo y que desde El penetró en los Apostóles y discípulos de los Apóstoles y a través de ellos en las comunidades, y que fué transmitido y heredado a través de los siglos. Fué entendido como unidad viva de predicación doctrinal, depósito doctrinal y creyente entrega a la doctrina. Este espíritu de la Revelación es causado y continuamente mantenido despierto por el Espíritu Santo, enviado por Cristo a la Iglesia y siempre presente en ella. Se manifiesta y atestigua en toda la Iglesia, pero primaria y decisivamente en los portadores del magisterio eclesiástico. Möhler describe así la Tradición *(Symbolik,* § 38): «¿Qué es, pues, Tradición? El típico sentido cristiano que existe en la Iglesia y crece gracias a la educación eclesiástica, que, sin embargo, no debe ser pensado sin su contenido, sino que se ha formado en y por su contenido, de forma que debe ser llamado un sentido lleno de contenido. La Tradición es la palabra que vive continuamente en el corazón de los creyentes. A este sentido en cuanto sentido total está confiada la interpretación de la Sagrada Escritura. La explicación pronunciada por él en las cuestiones discutidas es el juicio de la Iglesia y la Iglesia es, por tanto, juez en los asuntos de la fe *(iudex controversiarum).* La Tradición en sentido objetivo es la fe total de la Iglesia, la fe que consta en testimonios históricos externos a través de todos los siglos. En este sentido la Tradición es comúnmente llamada norma, medida de la interpretación de la escritura, *regula fidei.*» Actividad docente y depósito doctrinal constituyen, según esto, en la Tradición una viva unidad, un todo indivisible. La actividad docente se cumple en la tradición del tesoro

doctrinal, y el contenido doctrinal recibe fuerza y vida, cuando es garantizado, predicado e impuesto por la actividad docente.

2. La existencia de la Tradición oral en la Iglesia puede demostrarse por la Escritura y doctrina de los Padres.

Por la Escritura puede probarse, aunque no convincentemente, diciendo que Cristo no escribió nada, y que los Apóstoles tampoco recibieron el encargo de escribir, sino de predicar. De hecho no poseemos ningún escrito de Cristo. ¿Y cómo nos iba a decir y explicar con escritos y libros, quién es Dios y el hombre, si El mismo era la Palabra revelada pronunciada en el mundo, llegada a nosotros desde el silencio de Dios? El mismo y su obra son la palabra visible de Dios (San Agustín). Este Verbo revela al Padre al manifestarse entre los hombres. En las palabras expresamente habladas por Cristo es traducido a nuestro lenguaje de hombres, de forma que, además de poder ser visto, pueda ser oído.

De hecho, Cristo tampoco dió a los Apóstoles el mandato de escribir el Evangelio, sino de predicarlo a todo el mundo. En la fe o incredulidad frente a la predicación de los Apóstoles se decide la salvación y condenación (*Mt.* 10, 7; 28, 19; *Mc.* 16, 15). Deben dar testimonio de El en todo el mundo (*Act.* 1, 8. 22; 10, 39; 20, 24). El «servicio a la palabra» es considerado por los Apóstoles, y cumplido, como una obligación ineludible (*Jo.* 17, 20; *Act.* 6, 4; 20, 24). San Pablo se sabe enviado a predicar el Evangelio, y no con altisonante sabiduría, para que la Cruz de Cristo no sea privada de su efecto (*I Cor.* 1, 17). En *I Cor.* 15, 1 y sigs. recuerda a los Corintios las partes de doctrina transmitidas a ellos, y que tiene que mantener en la fe, si quieren salvarse. La fe viene del oído. La predicación que conduce a la fe salvadora se hace por mandato de Cristo (*Rom.* 10, 17). Por eso San Pablo encuentra también digno de alabanza que los Corintios se atengan a los preceptos que les han sido transmitidos (*I Cor.* 11; 2, 23), mientras que los Tesalonicenses son requeridos a vivir conforme a la doctrina transmitida y a separarse de los hermanos que no lo hagan (*I Thess.* 4, 1; *II Thess.* 3, 6). Por su evangelio fueron los Tesalonicenses llamados a alcanzar la gloria de Nuestro Señor Jesucristo. Así deben mantenerse y atenerse a las tradiciones, que recibieron de él de palabra o por escrito. Entonces nuestro Señor Jesucristo y Dios nuestro Padre, que nos amó y nos dió consuelo sempiterno y buena esperanza, confortará sus corazones y los fortalecerá para toda buena palabra y obra (*II Thess.*

2, 14-17). Otros testimonios escriturísticos sobre la actividad de los Apóstoles a favor de la Tradición pueden verse, por ejemplo, en: *Rom.* 1, 9; 6, 17; 10, 14 y sig.; *I Cor.* 3, 4-4, 18; *II Cor.* 11, 4; *Phil.* 4, 9; *Col.* 2, 6; *Hebr.* 2, 3; *Eph.* 3, 4-7; *II Pet.* 1, 16. 21; *Sant.* 1, 19; *I Jo.* 1, 1.

Pero todos estos textos no son testimonios indiscutibles, inmediatos de que haya también una Tradición oral postapostólica o de que esta tenga primacía sobre la escritura.

Contra el supuesto de que en los solos hechos citados tengamos ya pruebas suficientes de la existencia de una Tradición oral en la época postapostólica, pueden, más bien, aducirse dos razones:

Aunque Cristo no dió mandato de escribir, el Espíritu Santo enviado por Cristo, el «Espíritu de Cristo», impulsó a los Apóstoles, a componer escritos. Era, pues, intención de Cristo, que nacieran los escritos sagrados.

Además, la situación, en que los Apóstoles fueron enviados al mundo, fué única e irrepetible (Th. Soiron, *Heilige Theologie,* 150). Pues eran testigos oculares de lo que predicaban (*I Jo.* 1, 1-4; *Lc.* 1, 1; *Jo.* 1, 14; *Act.* 1, 3; *Gal.* 1, 15 y sig.; *I Cor.* 15, 3-8; *II Pet.* 1, 16). Eso ya no es cierto de los predicadores postapostólicos de la palabra de Dios. El testimonio postapostólico supone como fundamento el apostólico *(Eph.* 2, 20). Sólo en cuanto que se vincula a la palabra de los testigos oculares es él mismo un testimonio de Cristo. Pero este testimonio de los Apóstoles fué, por así decirlo, conservado en la Escritura por el Espíritu Santo. Vinculación al testimonio de los Apóstoles significa, por tanto, vinculación a la Escritura. Dice San Ireneo *(Contra las herejías,* lib. 3, prólogo y cap. 1; BKV I, 208 y sig.): «El Señor dió a los Apóstoles el mandato de predicar el Evangelio. De ellos aprendimos la verdad, es decir, la doctrina del Hijo de Dios. A ello también les dijo: quien os oye, a mí me oye; quien os desprecia, a mí me desprecia y a quien me envió. Por ningún otro, más que por aquéllos, por quienes nos llegó el Evangelio, hemos conocido el plan salvífico de Dios. Lo que, primero, predicaron y, después, por voluntad de Dios nos transmitieron por escrito, debía ser el fundamento y los pilares de nuestra fe.» No se nos ha dicho por qué fué voluntad de Dios que los Apóstoles escribieran lo que habían predicado. Sin embargo, podemos sospechar, que debía suceder así, para que el testimonio de los testigos oculares se conservara para las generaciones venideras en su texto original, en su cadencia y en su mismo sonido, con su vivacidad y

fuerza. así se entiende que los autores de los escritos neotestamentarios den tanta importancia al hecho de ser testigos oculares (los evangelios de San Marcos y San Lucas no son excepción de ésto, ya que fueron informados por testigos oculares y transcribieron sus informes).

De estas reflexiones resulta: del hecho de que Cristo mismo no escribiera nada ni diera el mandato de escribir, y de que la fijación escriturística siguiera a la predicación oral, no se puede demostrar todavía con seguridad indiscutible la justificación de la Tradición oral. No se puede confundir la predicación apostólica con la Tradición oral en sentido estricto (véase para esta exposición Grosche, *o. c.*, 206-213). La Tradición oral en sentido estricto sólo aparece en la época postapostólica en razón de la predicación apostólica.

Sin embargo, aunque con las pruebas dadas no puede justificarse suficientemente la Tradición oral, a favor de ella hablan los textos de la Escritura en que los Apóstoles mismos exigen transmitir oralmente la palabra de Dios por ellos predicada. Y así San Pablo, preocupado por los errores que ponen en peligro a las comunidades cristianas, escribe a su discípulo y ayudante Timoteo: «Retén la forma de los sanos discursos que de mí oíste, inspirados en la fe y en la caridad de Cristo Jesús. Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo, que mora en nosotros» *(II Tim.* 1, 13-14). El mandato de dar testimonio de la palabra de Dios es ineludible. No hay razón para esquivarlo: «Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino: Predica la palabra, insiste a tiempo a destiempo, arguye, enseña, exhorta con toda longanimidad y doctrina» *(II Tim.* 4, 1-2). La serie misional viva, que empieza en los discípulos de los Apóstoles se ve claramente en la advertencia siguiente: «y lo que de mí oíste ante muchos testigos, encomiéndalo a hombres fieles capaces de enseñar a otros» *(II Tim.* 2, 2). La Escritura no obliga a reconocer tampoco en ninguna parte, que ella sola pretenda ofrecer la Revelación divina total y perfectamente delimitada. Si se interpretara así, sería inexplicable que Cristo no diera ningún mandato de fijar su doctrina por escrito.

3. Lo transmitido en la época postapostólica desde la muerte de los Apóstoles es la doctrina de Cristo y de los Apóstoles. La actividad transmisora es realizada por los cristianos de la época postapostólica. En ese sentido puede ser llamada tradición eclesiás-

tica. Sin embargo, como su contenido es la predicación apostólica es a la vez Tradición apostólica. Se distingue esencialmente de la actividad transmisora, con que los Apóstoles mismos dieron destimonio de Cristo y prestaron su servicio a la palabra. Pues la predicación de los Apóstoles pertenece todavía al proceso revelador. Con la muerte del último Apóstol cesa de hecho ese tipo de tradición. Empieza el tiempo de la conservación y predicación de la Revelación. La tarea de la Iglesia no consiste, como la de los Apóstoles en ser portadora de la Revelación ella misma, sino en actualizar, predicar, proteger e imponer en cada época la Revelación que los Apóstoles le dejaron en herencia. Transmite el *depositum fidei* entregado a ella por los Apóstoles. Y así la fe no es remitida a la letra muerta, sino a la predicación viva. La autoridad de los Apóstoles no pasó a los libros, sino a los portadores del pleno poder que son seres vivos. La Tradición oral se basa, por tanto, en los Apóstoles. No contiene revelaciones nuevas que no estén en la predicación apostólica. Suponer tal cosa, llevaría al gnosticismo y exaltación. La Revelación procedente de Cristo y de los Apóstoles nos fluye por dos caminos: por la Escritura y por la Tradición oral.

Cuán fundamental es la distinción de gnosticismo y fanatismo, por una parte, y Tradición oral, por otra, quedó manifiesto en los viejos tiempos de los grandes luchadores contra el gnosticismo gracias a San Ireneo, que al rechazar las irrupciones gnósticas se apoyó en la Tradición oral. En su obra *Contra las herejías* (lib. 3, cap. 4; BKV I; 214) dice: «En vista de tales argumentos no se puede buscar la verdad en otro durante mucho tiempo. Sin esfuerzo se la puede tomar de la Iglesia. En ella han puesto los Apóstoles, como en una rica cámara de tesoros, todo lo que pertenece a la verdad, de forma que el que quiera puede beber de ella la bebida de la vida. Ella es la entrada a la vida, los demás son salteadores y ladrones. Hay que evitarlos, pues; pero hay que amar con todas las fuerzas todo lo que pertenece a la Iglesia y abrazarse a la tradición de la verdad. Sin embargo, si sobre una cuestión insignificante va a nacer una escisión, hay que remitirse a las Iglesias más antiguas, en las que trabajaron los Apóstoles y aceptar de ellas la clara y segura decisión sobre la cuestión en litigio. Pues aunque los Apóstoles no hubieran dejado nada escrito, habría que seguir justamente el orden de la Tradición, que ellos entregaron a los principales de la Iglesia. Este orden siguen muchos pueblos bárbaros que creen en Cristo. Sin papel ni tinta han escrito su salvación en sus corazones

gracias al Espíritu Santo, y conservan cuidadosamente la antigua Tradición.»

Lo mismo se pensaba en la Iglesia antigua en general. También San Atanasio dice que preguntando a la antigua Tradición se puede alcanzar plena seguridad tanto sobre la doctrina, como sobre la fe de la Iglesia universal. Dice: «Los Apóstoles predicaron esa fe y los Padres la guardaron. Sobre ella se funda la Iglesia. Quien se aparta de ella no puede ser llamado cristiano» *(I Carta a Serapión,* número 28; BKV I, 442). Según San Agustín *(De Baptismo* 5, 23), hay muchas cosas, que mantiene la Iglesia universal y que, por tanto, vale con razón como ordenado por los Apóstoles, aunque no pueda ser comunicado como escrito. Es especialmente importante Vicente de Lerins, que en su escrito *Commonitorium* hace una amplia exposición de la Tradición, de su función y de su esencia. Dice (cap. 2; BKV, 17): «Asimismo, en la Iglesia católica hay que cuidar decididamente, de que mantengamos todo lo que ha sido creído siempre y en todas partes por todos; pues esto es lo católico en sentido verdadero y propio. La significación y sentido de la palabra católico apunta ya a que abarca todo en la totalidad. Pero esto ocurrirá, cuando sigamos a la totalidad, a la antigüedad y a la unanimidad; y seguiremos a la totalidad, si confesamos como verdadera únicamente la fe, que confiera toda la Iglesia en el orbe de la tierra: a la antigüedad, si no nos apartamos en modo alguno de las ideas, que cultivaron nuestros santos, antepasados y Padres en general; a la unanimidad, si nos acogemos dentro de la Antigüedad misma a las decisiones y dichos de todos o casi todos los sacerdotes y maestros.»

4. Para comprender más profundamente la Tradición, hay que distinguir entre Tradición histórica y Tradición dogmática. Por tradición histórica se entiende la transmisión de un hecho histórico de una generación a otra. La Tradición dogmática, es decir, la transmisión de la fe, transciende, sin embargo, la Tradición histórica. Se comprenderá en seguida, si se piensa en que causa certeza de fe; y apoyándose en conocimientos históricos nunca se puede lograr la certeza de la fe. ¿Cómo puede distinguirse la Tradición dogmática de la histórica? La Tradición dogmática implica la histórica, pues llega a nosotros por los caminos de la historia. Pero es más que mera historia. Hay transmisión de fe, cuando una doctrina de la Iglesia en cualquier tiempo, es acogida y enseñada universalmente

como verdad revelada en la fe universal de la Iglesia. Cuando ocurre eso, ya está dada la prueba de que tal doctrina pertenece al cuerpo de la Tradición dogmática. En la Tradición dogmática es transmitido de generación en generación un hecho no sólo en su factidad, sino en su carácter de elemento de la Revelación. No es necesario, que sea presente a cada generación con su configuración plenamente desarrollada. Es posible que al principio sólo aparezca en estado germinal.

5. Sigue siendo difícil, incluso después de la explicación de Vicente de Lerins, definir con más precisión la esencia y extensión de la Tradición de la fe. ¿Qué elementos son necesarios, para poder decir de una doctrina, que le competen las prodiedades enumeradas por Vicente de Lerins? ¿Quién es competente para poder hacer esa comprobación? Si se quisiera declarar competente para ello a la investigación científica, nos veríamos entregados a la fe de la filología y de la interpretación histórica de fuentes. Hay que decir, más bien, que más allá de las inseguridades restantes después de la tesis de Vicente de Lerins sólo nos lleva hacia la certeza el reconocimiento de una verdad por la Iglesia. El criterio último y definitivo sobre la pertenencia de una verdad a la Tradición dogmática es su reconocimiento por la Iglesia.

Fácil es de ver la razón de ello. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Cristo pertenece a la Iglesia como la cabeza al cuerpo. Por tanto, en la Iglesia está actuando Cristo mismo. Actúa mediante la Iglesia, como con un instrumento que le pertenece. Cristo termina de ejercer su actividad por medio del Espíritu Santo. El prometió a la Iglesia el Espíritu Santo y se lo envió el día de Pentecostés. El Espíritu es el alma de la Iglesia. El es su vida invisible, íntima. El es quien posibilita toda vida en la Iglesia. En El empezaron los Apóstoles su actividad. El da testimonio de Cristo, mediante el testimonio de la Iglesia, hasta el día de la Parusía. El infunde a los fieles la vida de Cristo, la gracia de la salvación, mediante la administración de los sacramentos por la Iglesia. El estructura a los cristianos como Pueblo de Dios, que es el Cuerpo de Cristo.

La predicación de la fe por la Iglesia no es únicamente según esto, expresión del esfuerzo humano, sino actividad en el Espíritu Santo. En El está garantizada la genuinidad e infalibilidad de la doctrina y fe de la Iglesia. San Pablo lo expresa así: «Pues Dios nos lo ha revelado por su Espíritu, que el Espíritu todo lo escudriña,

hasta las profundidades de Dios. Pues ¿qué hombre conoce lo que en el hombre hay sino el espíritu del hombre, que en él está? Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido. De éstos os hemos hablado, y no con estudiadas palabras de humana sabiduría, sino con palabras aprendidas del Espíritu, adaptando a los espirituales las enseñanzas espirituales, pues el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente. Al contrario, el espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle. Porque ¿quién conoció la mente del Señor, para poder enseñarle? Mas nosotros tenemos el pensamiento de Cristo» *(I Cor.* 2, 10-16).

Por eso no sorprende a los teólogos, que el contenido de la Tradición no pueda ser asegurado como Tradición apostólica con los medios de la sola conciencia histórica, sino sólo por el reconocimiento de parte de la Iglesia. La función de la Iglesia en ello no es crear una Tradición, sino comprobar que una Tradición es tradición apostólica.

El reconocimiento por la Iglesia puede ocurrir de varios modos. Uno es la predicación doctrinal diaria por el magisterio ordinario de la Iglesia. Bajo este punto de vista es comprensible e instructivo, el hecho de que antes de dogmatizar la Asunción corporal de María al cielo, el Papa preguntara a los obispos por su convicción creyente y por la predicación dogmática en sus diócesis. Mediante tal encuesta se comprobó la predicación doctrinal diaria de la Iglesia. No es ninguna razón o principio entitativo, pero sí un principio cognoscitivo fidedigno sobre la existencia de la Tradición (A. Lang, *Die loci theoligici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* [1925]).

Otro modo de reconocimiento de la tradición oral por la Iglesia es la definición dogmática solemne del Papa o de un Concilio. Tal declaración solemne es la garantía de que una doctrina es elemento de la Tradición oral apostólica y, por tanto, de su carácter de Revelación (cfr. H. Volk, *Das neue Marien-Dogma* (1951), 67-91).

El reconocimiento de parte de la Iglesia causa también certeza de fe incluso cuando la ciencia teológica no puede encontrar una verdad dogmática con plena seguridad ni en su forma expresa dentro de la Tradición apostólica. Hay que contar, con que una verdad al principio esté contenida en la Tradición, de modo semejante a lo

que ocurre en la Escritura, sólo implícitamente y que sólo a lo largo del tiempo se manifieste en su pleno desarrollo. Para la certeza de la fe es indiferente, cuando ocurre el reconocimiento eclesiástico, es decir, si entre tal reconocimiento y la época apostólica ha pasado mucho o poco tiempo.

6. En la Antigüedad cristiana se entendía por Tradición sagrada, como ya hemos dicho, el espíritu vivo de la Revelación y de la fe, inflamado en Cristo y que desde El penetró en las comunidades y siguió siendo transmitido en herencia a través de los siglos. Era considerada como unidad viva de predicación doctrinal, contenido dogmático y entrega creyente a la Revelación. Este espíritu de fe es mantenido despierto continuamente por el Espíritu Santo, enviado por Cristo a la Iglesia y siempre presente en ella. Se manifiesta y se atestigua en la Iglesia entera, pero en último término y decisivamente en los portadores del magisterio eclesiástico.

Durante la Edad Moderna el concepto de Tradición ha sido esclarecido sobre todo por Franzelin, Scheeben, Newman, por la Escuela teológica de Tübingen y últimamente por Koster, O. P. Como la Tradición desempeña un gran papel en la vida de la Iglesia, es útil que digamos lo más importante de las diversas interpretaciones que se han dado de ella.

Franzelin en su obra sobre la Tradición divina y sobre la Sagrada Escritura, aparecida en Roma el año 1870, distingue entre el contenido y el portador de la Tradición. Portador de la Tradición es, según él, el magisterio eclesiástico, a saber, los obispos y el Papa. Ellos son los guardianes de la fe en ininterrumpida sucesión desde los Apóstoles hasta la actualidad. Para ello están dotados del *charisma veritatis*, que les fué prometido y concedido, y que los capacita para conservar y transmitir incólume y sin errores la Revelación. El carisma de la verdad les ha sido dado para que sirvan a la comunidad. Y así se acercan al magisterio eclesiástico la conciencia creyente y profesión de fe de todos los fieles. También esa conciencia y profesión es infalible, según Franzelin, porque el Espíritu de la verdad actúa en la comunidad de los fieles. Y así a la infabilidad en el magisterio corresponde la infalibilidad en la fe. Franzelin explica: «La conciencia y profesión de fe en la comunidad entera de los fieles es conservada siempre pura de errores por el Espíritu de la verdad mediante el auténtico magisterio de la sucesión apostólica. Por tanto, aunque ni a cada miembro del Pueblo de Dios, ni al

Pueblo en cuanto totalidad compete la autoridad de enseñar auténticamente, sino el deber de aprender, el sentido católico y la unanimidad de todo el pueblo cristiano en el dogma de la fe ha de ser valorado, sin embargo, como uno de los criterios de la Tradición divina» (Tesis 12). Franzelin reconoce, por tanto, como portadora de la Tradición a la totalidad de los fieles junto al Papa y a los Obispos, pero se la reconoce sólo en dependencia de los obispos. Cuando la totalidad de los fieles de acuerdo con sus obispos mantienen como verdadera una verdad de fe, lo es también; y eso es un signo de su pertenencia a la Tradición oral y, por tanto, a la Revelación.

Scheeben, el más importante discípulo de Franzelin, ha seguido elaborando las tesis de su maestro. La transmisión de la Revelación ocurre, según él, en un «cuerpo total» orgánico que conserva y manifiesta en sí la verdad cristiana: en la comunidad de la Iglesia. Este cuerpo total se divide en un «cuerpo docente» y un «cuerpo creyente»; sin embargo, los pertenecientes al cuerpo docente, bajo el punto de vista de su vida personal de fe, pertenecen a la vez al cuerpo creyente. Tarea del cuerpo docente es testificar auténticamente y mandar autoritariamente la Revelación. Está capacitado para ello por el carisma de la infabilidad. Pero el Espíritu Santo obra en la Iglesia, no sólo regalando a los miembros del cuerpo docente la infabilidad, sino dando también al cuerpo creyente la recta profesión de fe. En consecuencia, la profesión del cuerpo creyente tiene una fuerza relativamente independiente y sin duda en tal medida, que la profesión unánime de todo el cuerpo creyente representa un testimonio del Espíritu Santo con la misma infabilidad que el testimonio unánime del cuerpo docente. Esta concepción fundamental de Scheeben corresponde a su doctrina, de que todos los miembros de la Iglesia que participan de la vida y posesión de ella, pueden y deben participar también en el testimonio y crecimiento de la doctrina, sin embargo, deben participar en ello de forma que los sucesores de los Apóstoles dirijan siempre y conserven en su pureza, como guardianes y vigilantes llamados y autorizados, el contenido de la Tradición. Así acentúa Scheeben el puesto especial del Cuerpo docente frente a la Tradición. Sin embargo, según él, es posible, que en ciertas épocas la conciencia creyente de los fieles atestigüe una verdad de fe con más claridad que el cuerpo docente. A pesar de todo, la conciencia creyente de los fieles no es más que una noticia secundaria de la Tradición. Scheeben distingue entre la

Tradición de una verdad de fe y su presentación o proposición. La primera ocurre por la actividad de todos los miembros, la segunda es hecha por la autoridad eclesiástica, sea en el magisterio ordinario sea en el extraordinario.

La Escuela teológica de Tübingen enriqueció la doctrina de la Tradición con una nota característica. La tradición es, según esa Escuela, algo vivo, siempre actual, a saber, la actividad de conservar y transmitir el tesoro de la Revelación confiado por Cristo a la Iglesia, actividad que ocurre bajo la asistencia e influencia del Espíritu Santo y que es realizada en cualquier momento de la historia de la Iglesia. Con ello la Iglesia se hace renovadamente y cada vez más profunda y claramente consciente del contenido de la Revelación. Sobre Johann Adam Möhler ya hemos hablado en el número 1 de este apartado.

A través del teólogo jesuíta Perrone, Newman se familiarizó con el texto citado de Möhler. El año 1847 Perrone invocó a favor de la definibilidad del dogma de la Inmaculada Concepción la conciencia creyente universal. Para esta valoración de la conciencia creyente de los fieles pudo citar a muchos teólogos del pasado, por ejemplo, a Melchor Cano, Gregorio de Valencia y Petavius. En especial pudo citar como ejemplos históricos la práctica eclesiástica en la herejía arriana y en la disputa sobre la visión beatífica de Dios, desarrollada en tiempo del papa Juan XXII y del papa Benedicto XII, y pudo citarlos ciertamente en el sentido de conciencia creyente de la Iglesia entera.

Newman elaboró su doctrina de la Tradición apoyándose en las explicaciones de Perrone que a su vez estaba influído por Möhler. Según él la Tradición Apostólica, confiada a la Iglesia entera en sus diversos órganos y oficios, se manifiesta de diversos modos en las distintas épocas, unas veces por boca de los Obispos, otras mediante la doctrina de la Iglesia, ya a través del pueblo, ya mediante la liturgia, ritos, ceremonias y costumbres, o incluso a través de sucesos, polémicas, movimientos y otros fenómenos que son comprendidos bajo el nombre de historia (*Ausgewahlte Werke*, edit. por M. Laros, vol. III, 1987, 239: *Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens*, redactado el año 1853). Por conciencia creyente entiende Newman un sentido, un instinto para la actividad del Espíritu Santo, un sentimiento de celo contra el error, inmediatamente sentido como escándalo. Acentúa en ello que el don del juicio, de la distinción, de la definición, de la predicación y de la intimación de un conte-

nido de la Tradición compete única y exclusivamente a la Iglesia docente. Los portadores del magisterio, según Newman, en sus decisiones infalibles no dependen en modo alguno de los fieles. Sin embargo, Newman observa, que, antes de definir la Inmaculada Concepción de María, el magisterio eclesiástico se informó de la fe general de los fieles y la mencionó expresamente en la bula de la definición, signo de que el magisterio eclesiástico, a pesar de su independencia frente a la fe general de los fieles, la tiene de hecho en cuenta, evidentemente, porque ve en ella una expresión de la Tradición divina.

M. D. Koster sigue caminos nuevos en la definición y determinación de la Tradición. Distingue, como la mayoría de los teólogos actuales, entre Tradición objetiva y activa. Ambos modos de Tradición se realizan en tres grados, respectivamente. El primer grado está representado por el contenido dogmático de lo que ha sido confiado a la Iglesia en su tesoro de la fe y es hecho accesible a los fieles por medio de los sacramentos, celebraciones litúrgicas y de otros diversos modos. El segundo grado consiste en que un contenido particular del depósito de la fe aparece con más claridad en la conciencia de la Iglesia, es constantemente afirmado, sin que sea constantemente predicado por la Iglesia ni se acentúe formalmente a los creyentes su carácter de Revelación. El tercer grado está representado en el hecho de que la Iglesia a lo largo del tiempo es iniciada formalmente por el Espíritu Santo en una verdad de fe enseñada expresamente hasta entonces, y la propone en decisión infalible. Koster entiende por Tradición activa—lo mismo que ya antes de él Deneffe y Dieckmann—la proposición o presentación de la Tradición por la Iglesia, proposición que también ocurre en varias fases. La Tradición activa es, por tanto, asunto exclusivo del magisterio eclesiástico. Sin embargo, Koster atribuye al «sentido creyente» de los fieles una gran significación. El «sentido creyente» consiste, según él, en la fuerza de la fe y en tres dones del Espíritu Santo: Sabiduría, entendimiento e inteligencia. Tal sentido es el que obra el espíritu creyente unitario dentro de la Iglesia. Esta es su principal tarea eclesiológico-social. Gracias a él la Iglesia es iniciada por el Espíritu Santo en las cosas de la fe. En ese sentido ve Koster el órgano insustituible de la Iglesia para el contenido total de la Tradición dogmática. Puede existir de modos diversos: como sentido creyente del simple fiel, como sentido del simple fiel en comunión con los Padres y Teólogos, como sentido de los Pastores o,

finalmente, como sentido de los fieles y Pastores conjuntamente. Lo mismo que Scheeben, Perrone y Newman, Koster opina que cada especie de sentido creyente es un signo y argumento a favor de la pertenencia de una verdad a la Tradición y, por tanto, a la Revelación. Por consiguiente, es tarea de la Iglesia dirigir su atención a cada una de las diversas especies. Koster acentúa que incluso el sentido creyente común del simple fiel por sí solo es un testimonio válido a favor de la existencia de una Tradición dogmática. Sin embargo, el sentido creyente de los Pastores es medio de conocer una verdad revelada contenida en la Revelación de modo muy distinto. Pues tal sentido es infalible, mientras que el sentido creyente de los simples fieles de por sí solo no es infalible, aunque es recto y seguro. Para que tal sentido creyente obligue realmente a creer se requiere la proposición de la verdad por el magisterio infalible. El sentido creyente del Papa y de los Obispos es, según él, el fundamento de su magisterio infalible. (Sin embargo, de ahí se sigue una dificultad, pues Koster parece opinar que sólo está en posesión del *charisma veritatis* el portador del magisterio eclesiástico que se encuentra en estado de gracia.)

Mientras que los teólogos antes citados acentúan, ciertamente, la importancia de la conciencia creyente de la Iglesia entera, pero dejan que la decisión del magisterio eclesiástico sea independiente de ella, Koster opina, que el magisterio eclesiástico está obligado precisamente a tener en cuenta el sentido creyente del simple fiel, aunque no está forzado sin más, a seguir el sentido creyente de los fieles. Habla del derecho del Espíritu Santo a dejarse oír en el sentido creyente de los simples fieles, lo mismo que en el de los Padres y teólogos, respecto a una verdad contenida en el tesoro de la Tradición. Con estas reflexiones Koster parece ver las relaciones entre los portadores del magisterio y los demás fieles a favor de los laicos. O. Müller, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, en: «Münchener Theol. Zeitsch.» 4 (1953), 164-186.

Si repasamos las ideas aquí expuestas, podemos hacer el siguiente resumen: La Tradición es soportada y llevada por la Iglesia entera. Sin embargo, tiene importancia decisiva el magisterio eclesiástico. Por eso el pueblo sólo puede realizar legítimamente su actividad transmisora en ordenación y subordinación al magisterio eclesiástico. Aunque su actividad no se agota en la mera recepción de la predicación del magisterio, no es, sin embargo, independiente de él.

La actividad, con que el magisterio eclesiástico conserva y trans-

mite la Tradición oral, es distinta conceptualmente y en parte también objetivamente *(concepta et partim re)* de la actividad con que predica y propone la Revelación. Sin embargo, la predicación y proposición de la fe tienen enorme importancia para conocer el contenido de la Tradición oral. La proposición de la fe por parte del magisterio eclesiástico es el principio fidedigno del conocimiento de la auténtica Tradición. Sería funesto creer que el magisterio de la Iglesia crea verdades nuevas. No añade elementos nuevos a la Tradición. Su actividad no es, en modo alguno, una excrecencia gnóstica de la Revelación. Sirve más bien, para que lo transmitido por los Apóstoles sea reconocido por todos como verdad revelada.

7. Escritura y Tradición son, por tanto, iguales respecto a su fuerza de testimonio sobre la Revelación divina. Pero su testimonio no puede reconocerse con la misma seguridad. Para captar el testimonio de la Tradición, son necesarias muchas investigaciones históricas, a veces, difíciles. Sólo el magisterio eclesiástico da la última seguridad.

8. A pesar de su respectivo carácter independiente, Escritura y Tradición están mutuamente ordenadas. Desde el punto de vista del contenido coinciden en gran parte. Incluso se puede preguntar si la Tradición oral atestigua contenidos aparte de la garantía del canon, contenidos que no aparezcan de ningún modo en la Escritura, que no tengan por lo menos fundamento en ella.

Geiselmann, basándose en la edición crítica de las Actas del Concilio de Trento, ha llamado la atención sobre lo siguiente:

Se propusieron al Concilio dos proyectos para la definición de la relación de la Escritura con la Tradición. El primero explica que la verdad del Evangelio está contenida *partim in libris scriptis, partim, in sine scripto traditionibus*, es decir, parte en los libros de la Sagrada Escritura, parte en la Tradición oral. Geiselmann apunta que este proyecto se apoyaba en la teología inmediatamente anterior al Concilio, tal como era mantenida, por ejemplo, por John Fischer, Eck, Driedo *(Concilium Tridentinum*, ed. Societas Görresiana, V, 31, 23; I, 39, 23-29; 523, 3-7; cfr. E. Ortigues, *Ecritures et traditions Apostoliques au Concile de Trente*, en: «Recherches de science religieuse» 36 (1949), 271-299. A. Dubarle, O. P., *Les fondments bibliques du titre Marial de Nouvelle Eve*, en: «Mélanges Lebreton» I (1952), 50; J. R. Geiselmann, *Die Tradition*, en: «Jos. Feiner,

Jos, Trtsch». Fr. Böckle, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 68-108).

Se levantó animada oposición al proyecto. El docto Padre conciliar Bonucci hizo valer, que la Escritura y la Tradición constituyen un todo unitario y que, por tanto, no pueden ser entendidas como partes mecánicamente juxtapuestas, que sobre todo la Sagrada Escritura contiene toda la verdad del Evangelio. Por eso se borró en el segundo y definitivo proyecto el *partim-partim* y se sustituyó por un «et», como indica Geiselmann. Acentúa este autor, que, según este proceso, el «et» del Concilio no puede ser explicado, como si la palabra de Dios estuviera atestiguada parte en la Sagrada Escritura, parte en la Tradición oral. Sino que está contenida, más bien, tanto en la Escritura como en la Tradición. Subraya además que la intención del Concilio fué en gran parte malentendida por la teología post-tridentina, porque no se había publicado el primer proyecto, sino que sólo se conocía la redacción definitiva con el «et». Por eso no se tiene en cuenta que el «et» sustituye a un *partim-partim* y es explicado en el sentido de un *partim-partim*. Como San Pedro Canisio recogió esa interpretación en su catecismo, alcanzó general aceptación. Geiselmann hace observar que la Escuela Teológica de Tübingen, sin conocer el texto de las discusiones del Concilio, definió las relaciones de Escritura y Tradición en el sentido de tales discusiones.

e) Escritura y Tradición

Según esta interpretación, Tradición y Escritura están muy estrechamente unidas. La Sagrada Escritura constituye, según eso, el fundamento de todo trabajo teológico. Según esta opinión, es en cierto sentido suficiente, ya que contiene toda la Revelación al menos germinalmente. La Tradición viva es el camino recorrido por la Iglesia, por el que se va desarrollando y manifestando la palabra de Dios contenida en la Escritura.

Con esta idea está de acuerdo lo que dice el teólogo Alois Müller, conocido por sus investigaciones mariológicas *(Ecclesia-Maria*, en: «Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchrislichen Literatur und Theologie» V (1951), 4 A. 8): «Por seguro que sea que la Sagrada Escritura se apoya en la Tradición, está y coincide con ella, lo mismo según su cognoscibilidad que según su interpretación, no

creemos, sin embargo, que sólo contenga una selección *(quantum ad se)* limitada y casual de las verdades de la fe. En cuanto auténtica palabra de Dios es siempre el Logos completo, pero su autor, el Espíritu Santo «introduce» a la Iglesia paso a paso «en la verdad completa» *(Jo.* 16, 13). Por eso jamás supone un estrechamiento de cualquier dominio de la teología el fundamentarlo sobre la Sagrada Escritura (entendida en la fe), sino su única verdadera posibilidad de desarrollo, mientras la Sagrada Escritura no sea reducida y convertida en un libro teológico de tesis.»

Tampoco así entendida es la Tradición puramente declaratoria. Sino que es *traditio continuativa et constitutiva.* El desarrollo de la doctrina de la Escritura en la Tradición no significa, según esto, ningún enriquecimiento sustancial del tesoro de la Revelación. Sin embargo, conduce a una comprensión cada vez más clara y profunda de la Revelación. Enseña, por tanto, a reconocer verdades reveladas, que sin la Tradición así explicada permanecerían desconocidas, aunque estén germinalmente contenidas en la Escritura. La interpretación dada por Geiselmann se distingue esencialmente de la doctrina protestante sobre la Tradición, ya que Geiselmann dice que la Tradición es una auténtica fuente del conocimiento de la Revelación, y además atribuye al magisterio eclesiástico la auténtica interpretación de la Escritura y de la Tradición.

f) Desarrollo de la Revelación por la Iglesia

Estas reflexiones nos abocan al problema, ya una vez rozado, del desarrollo de la Revelación consumada y cerrada con Cristo y los Apóstoles.

1. El hecho de que pueda haber un desarrollo de la Revelación tiene su fundamento en que la expresión conceptual y lingüística siempre reproduce inadecuadamente los contenidos de la Revelación. Los testimonios de la Revelación en la Escritura y Tradición oral son, pues, verdad. Sus enunciados son verdaderos. Pero sólo pueden representar analógicamente lo revelado. Nadie pudo gloriarse de tanta comprensión de Cristo como San Pablo *(Eph.* 3, 1-3). Sin embargo, lo mismo él que los demás Apóstoles, no pudieron con formulaciones conceptuales comunicar exhaustivamente lo que vieron y sintieron, no pudieron porque el concepto y la palabra falla-

ban. Entonces pudo y puede ocurrir bajo el imperio del Espíritu Santo, que toca los espíritus y los corazones, que cierta verdad, que en la Escritura está oscura, sea empujada a lo largo del tiempo hacia la luz del conocimiento conceptual.

Las verdades de la Revelación predicadas por Cristo y en seguimiento de su mandato, por los Apóstoles, constituyen un todo orgánico. Crecen y se entrecruzan unas con otras y entre sí. Y así una verdad puede ser tapada por otra, como los pétalos de una flor son tapados por su cápsula, hasta que crezca y tenga ser propio claramente delimitado.

En cierto sentido se puede hasta decir que el desarrollo de la Revelación es necesario por dos razones, una externa y otra interna. Por lo que respecta a la primera, la verdad revelada ha de tomar continuamente la forma en que pueda ser entendida y apropiada por los hombres de una época determinada.

La razón interna consiste en que la verdad revelada desarrolla una actividad en el creyente mismo. El creyente en su fe no afirma únicamente proposiciones verdaderas, sino que mediante su fe está en contacto con lo creído. Pero lo creído, por ser de origen divino, tiene una dinámica que se apodera del creyente y lo impele a un conocimiento cada vez mayor. El resultado sólo puede ser entendido, claro está, como conocimiento dogmático infalible, cuando la Iglesia lo propone como tal.

La evolución conduce siempre, por tanto, a un conocimiento más claro y distinto de lo previamente dado en el *depositum fidei*, pero no a una transformación del contenido mismo de la Revelación. Ni se deroga una verdad revelada afirmada hasta entonces, ni se añade ninguna verdad nueva al depósito de la Revelación. Lo que una vez es verdadero y ha sido reconocido y afirmado como verdad, sigue siendo verdad. La evolución de los dogmas es esencialmente distinta de cualquier relativismo dogmático. Cierto que la forma expresiva de un dogma puede experimentar un perfeccionamiento. En la encíclica *Humani generis* se habla de que la Iglesia «no siempre permanece constante» en el uso de expresiones técnicas, ya que se tiende a su «afinamiento». La evolución de los dogmas conduce, por tanto, a que la Iglesia aumente su visión del patrimonio de la Revelación a ella confiado y cree continuamente las formas de expresión exigidas por el objeto y por la época. La Iglesia permanece en ello siempre la misma. Lo enriquecido es, en

cierto modo, la memoria, en que conserva la Revelación, para entenderla y predicarla cada vez más profunda y ampliamente.

Se puede comparar la evolución de los dogmas con el crecimiento de un organismo. Aunque la figura de un anciano difiera de la figura del niño que él mismo fué, se trata de la misma persona, que ha crecido desde niño a anciano.

Cuando se habla del crecimiento de los dogmas, no hay que entender por ello un proceso natural. Los dogmas no crecen como un árbol ni como una flor. Su desarrollo puede ser comparado sin duda al crecimiento orgánico. Pero hay que ser conscientes de la diferencia. Los dogmas nacen en la decisión creyente de la Iglesia a favor de la Revelación y contra el error. Son el resultado de un comprometerse creyente y responsable a favor de Cristo. Cuando el magisterio eclesiástico propone un dogma, ello significa que la Iglesia, cuya conciencia creyente se representa en el magisterio bajo el imperio del Espíritu Santo, realiza la fe en Cristo de un modo audible y perceptible para los hombres de una época determinada, e incorpora para siempre a su memoria la nueva forma de expresión. La fijación de un dogma no es, pues, una especie de ergotismo de la Iglesia, sino una realización de la fe.

2. Se verá más claro si seguimos los pasos del nacimiento de un dogma. Por regla general el dogma tiene su razón en la amenaza a la Revelación por la irrupción de la duda o incredulidad. Tal vez se trate de una verdad revelada que es afirmada primero con una fe inmediata, no refleja. Entonces entra en la fase de reflexión. Puede ayudarle para ello la contradicción, cuya forma más clara es la negación. La negación toma no raras veces la forma de una afirmación unilateral de otra verdad. Por ejemplo, en la época de la Reforma fué negado el sacerdocio especial bajo la afirmación unilateral del sacerdocio universal. De la totalidad se hizo una elección, y lo elegido fué declarado como lo único válido (*airesis*, herejía). Frente a tales abreviaciones y cortes el Pueblo de Dios afirma la totalidad de la Revelación. Destaca con especial fuerza precisamente la verdad amenazada por la contradicción y negación. Esto sirve para integrar la fe en la afirmación de toda la Revelación. El Pueblo de Dios es representado en esa tarea por los portadores del magisterio eclesiástico fundado por Cristo. El magisterio cumple la fe en la totalidad de la Revelación o en una decisión conciliar o en una definición *ex cathedra* del Papa.

Como la discusión de una verdad revelada, de su sentido o validez se hace, naturalmente, en el lenguaje de una época determinada es necesario que el Pueblo de Dios exprese su fe en la verdad de la Revelación amenazada en el lenguaje de esa época. La fe penetra así en el modo de pensar, imaginar y hablar de la época sin cambiar su contenido. Se encarna en cierto modo en la forma cultural de su época, de modo semejante a como el Hijo de Dios se encarnó en la naturaleza humana concreta. En la dogmatización de la Revelación se manifiesta la Encarnación del Logos. En ella se muestra que la Revelación de Dios ha entrado en la historia y obra en ella como levadura, con lo cual ella misma toma continuamente figura histórica. En el Concilio de Trento fué, por ejemplo, la mentalidad y terminología de la filosofía aristotélica. Se puede decir que fué disposición de Dios que estas formulaciones se ofrecieran a la Iglesia, para encarnar su fe en Cristo.

A veces la razón del nacimiento de un dogma no es una doctrina errónea que contradice directamente a la verdad expresada en el dogma, sino la situación desfavorable y adversa de toda la Revelación. El dogma de la Asunción corporal de María al cielo, por ejemplo, no fué motivado por ninguna negación expresa de esta verdad, sino por la falsa interpretación de la vida humana en la actualidad en general.

Impulso para el nacimiento de un dogma es también el amor a Cristo. Empuja al hombre a un conocimiento cada vez más hondo y no empuja únicamente al individuo, sino también a la comunidad de los fieles, al Pueblo de Dios, a la Iglesia. Aunque el progresivo conocimiento de Cristo no se expresa sin más en un dogma, hay razón, sin embargo, para ello, cuando la profundización de la comprensión de Cristo, estimulada por el amor, es amenazada por la incredulidad. El cuidado de conservar la fe se une así a la piedad para producir un dogma. El dogma aparece como figura y estructura del amor a Cristo. La obligación a un dogma es, según esto, obligación de amar a Cristo.

3. Tiene gran importancia la cuestión de la relación entre un dogma predicado por la Iglesia y el testimonio a favor de la Revelación, que nos es conservado en la Sagrada Escritura y en la Tradición oral. Sobre este problema hay diversas opiniones.

aa) Según una opinión, una verdad propuesta por la Iglesia como dogma está contenida formal, si no expresamente, en la Sa-

grada Escritura. El dogma es, según eso, el resultado de la penetrante exégesis de una proposición de la Sagrada Escritura. Mediante esa exégesis se explicita lo que está implícitamente contenido en la Escritura. Este proceso puede entenderse como raciocinio lógico; tiene, pues, dos premisas y una conclusión. Las dos premisas, de las que resulta como una conclusión el nuevo conocimiento, son ellas mismas verdades reveladas. Según eso—dicen los defensores de esta opinión—también la conclusión ha de ser reconocida como Revelación formal.

Respecto al juicio de esta explicación de la evolución de los dogmas hay que decir, que puede explicar perfectamente, cómo un dogma no significa jamás un enriquecimiento de la Revelación con verdades nuevas y extrañas a ella hasta entonces, sino que siempre significa únicamente una perspectiva nueva sobre la verdad ya dada. Sin embargo, hay que preguntarse, si tal interpretación hace justicia al hecho de la evolución de los dogmas. De ciertos dogmas será muy difícil mostrar que fueron logrados únicamente por la exégesis de lo atestiguado en la Escritura o que pueden ser logrados por ese camino, es decir, que son conclusiones de dos premisas formalmente reveladas. Para poder mantener la tesis, parece que algunos de sus defensores han suavizado demasiado las exigencias que habría que hacer a una demostración lógica convincente.

hh) Otra opinión dice que para la dogmatización de una verdad, basta con que sea lograda mediante un raciocinio cuya premisa mayor esté formalmente atestiguada en la Sagrada Escritura, y cuya premisa menor contenga una verdad natural. También en este caso —dicen los defensores de esta segunda teoría—se puede afirmar que la conclusión expresa una verdad revelada. Pues la verdad natural contenida en la premisa menor sólo sirve para desarrollar el contenido de la proposición revelada. La verdad expresada en la conclusión es llamada virtualmente revelada.

A esta explicación de la evolución de los dogmas se puede objetar, que en un razonamiento la certeza de la conclusión depende de la certeza de la premisa más débil. Como la premisa menor sólo contiene una verdad natural, tampoco la conclusión podría contener una verdad revelada.

A pesar de este reparo, esta segunda opinión parece correcta. En favor de ello se puede aducir: por una parte —al menos así parece— puede explicar la verdadera y real evolución de los dogmas mejor

que la primera teoría. Además se puede decir que, con las comunicaciones atestiguadas en la Sagrada Escritura y en la Tradición oral, Dios pretendió comunicar, no sólo lo inmediatamente dicho, sino también lo que pueda deducirse de lo dicho. El lo vió de antemano y, por tanto, lo quiso implícitamente. Mientras que nosotros no somos capaces de ver en conjunto la dinámica íntima de nuestro lenguaje y las consecuencias de él resultantes, en Dios ocurre lo contrario. «De la vida objetiva y de la dinámica de su comunicación inmediata es necesariamente consciente, y son conocidas por El hasta en sus últimas virtualidades y consecuencias. Tiene también *a priori* la intención y la voluntad de motivar y dirigir en su Espíritu esta explicación. El mismo dice también, por tanto, lo que sólo se descubre como dicho en la historia viva de lo dicho inmediatamente.

»La explicación virtual, vista desde Dios, que es quien habla, es realmente sólo explicación, aunque vista desde nosotros, los oyentes, necesita una deducción. Lo que nosotros deducimos así no ha sido, es cierto, dicho formalmente por Dios en las proposiciones iniciales de que parte nuestra deducción (es decir, no ha sido dicho en su inmediato sentido proposicional), pero ha sido de hecho comunicado, de forma que puede perfectamente ser creído como saber suyo» (K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 73).

Karl Rahner indica, que con ello queda abierta la cuestión de si la relación entre el nuevo conocimiento de la Revelación y lo originalmente dado tiene que ser lógicamente necesitante o puede carecer de esa necesidad lógica. El cree que la consecuencia, desde el punto de vista puramente lógico, puede ser necesaria, pero que no es necesario que lo sea, sino que basta con que sea «verosímil», «conveniente» o «probable». Ve la razón de ello en que, quien está en contacto con el contenido de la Revelación creído, tiene en virtud del Espíritu Santo, experiencias de la Revelación, que conceden un conocimiento seguro, pero no estrictamente formalizable en lógica. Acentúa con razón que la última seguridad sólo es dada por la decisión del magisterio eclesiástico. Lo explica así: «Ya en la lógica concreta del descubrimiento de la verdad en la vida diaria, con mucha frecuencia la conclusión tiene que haber sido ya aclarada y aprehendida por caminos muy distintos de los de la deducción lógica, para poder buscar las posibles premisas lógicas o los conceptos más generales, en que puede estar implícitamente contenida esa conclusión. Traduciendo esto al dominio del conocimiento teológico: ¿por qué una conciencia (individual o colectiva) no iba a poder

aprehender con esta lógica concreta del descubrimiento de la verdad una proposición teológica, que (tratándose de la conciencia creyente o dogmática de la Iglesia) es captada como verdadera y segura en este conocimiento directo, global y concreto de la vida sobrenatural de la fe, incluso antes de que el entendimiento del teólogo, trabajando lógica y deductivamente, descubra la «demostración» refleja? También en el dominio teológico de la profundización del conocimiento de la Revelación hay una «experiencia concreta», un conocimiento integrado por mil observaciones hechas sólo «instintivamente», que, en caso de ser realmente posible, sólo con mucha dificultad se puede manifestar en una cadena de fórmulas silogísticas. Ahora bien, este conocimiento de tipo directo (no-reflejo)—por lo demás muy «racional»—es más rico, que la articulación y exposición lógica de él, siempre posterior (aunque en cierta medida necesaria). Un ser vivo que pertenezca a una especie diferenciada y compleja necesita un esqueleto, pero es más que ese esqueleto, que, por su parte, él mismo vive del todo. Por tanto, el hecho de que un conocimiento de fe más explícito no pueda ser demostrado *hic et nunc* con necesidad lógica y por cada uno de los teólogos como contenido en el (anterior) conocimiento menos explícito, no es criterio en modo alguno, en contra de que el conocimiento posterior esté de hecho contenido en el anterior» (K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 66-67).

cc) K. Rahner propone otra explicación de la evolución de los dogmas. Vamos a exponerla brevemente, ya que es la que mejor explica los hechos históricos. Rahner cree, que en las dos teorías expuestas se parte, sobre todo, de dogmas ya determinados, para lograr conocimientos nuevos. Sin embargo, se podría partir también de la cosa misma. Hace observar, primero, que los Apóstoles tuvieron en su trato con Cristo experiencias que están detrás de todo lo que dijeron formalmente y antes que todo ello y son una fuente inagotable de lo dicho por ellos. Cristo, centro vivo entre Dios y el hombre, a quien vieron con los ojos y tocaron con las manos, es objeto de una experiencia más sencilla, más recogida, más simple y, sin embargo, más rica, que los dogmas, en que pueda acuñarse esa experiencia a lo largo de un progreso fundamentalmente ilimitado. Incluso en los casos en que el necesario punto de partida de la fe de los Apóstoles, dado el contenido concreto de la Revelación, no accesible de otro modo, es la palabra pronunciada por el

Señor, en cuanto tal, esa palabra es oída y escuchada dentro de la viva experiencia del trato concreto con el Señor. Por eso, incluso en estos casos es la experiencia concreta un presupuesto esencial para la recta y creciente comprensión de la palabra pronunciada y oída. Esta experiencia, sin embargo, no puede prescindir de decirse a sí misma lo que sabe. El grado inicial de la autorreflexión de la experiencia tal vez sea pequeño, pero no puede faltar del todo. Toda explicación en dogmas corrobora e ilumina la experiencia original, la permite volver cada vez más sobre sí misma y se convierte en un íntimo elemento esencial de la experiencia que sigue viviendo. Aquí se ve que una proposición nueva nacida de esa autorreflexión y el saber antiguo no se relacionan meramente como lo lógicamente explícito y lo lógicamente implícito, sino como enunciados parcialmente explícitos en una proposición y la posesión espiritual directa (no refleja) y total de la cosa completa, de forma que la proposición explícita es a la vez más y menos que la implícita de la que procede. Es más, porque, en cuanto formulada reflejamente, aclara la simple posesión espiritual original de la verdad enriqueciéndola a la vez. Es menos, porque no expresa reflejamente más que una parte de lo poseído espiritualmente de antemano.

Lo que vale de los Apóstoles vale también análogamente de los fieles de la época postapostólica. También ellos tienen experiencias de tipo espiritual, que están detrás de los conocimientos expresados en los dogmas. Rahner lo explica de la manera siguiente: «Los Apóstoles legan no sólo proposiciones dogmáticas sobre su experiencia, sino su espíritu, el Santo Espíritu de Dios, es decir, la realidad real de lo que experimentaron en Cristo. Junto con su palabra está también conservada y presente su propia experiencia. Espíritu y palabra constituyen juntos la posibilidad duraderamente eficaz de una experiencia que en el fondo es la misma que la de los Apóstoles, aunque, por ser soportada por la palabra de los Apóstoles, apoyarse en los Apóstoles y continuarlos sucesivamente, es siempre por esencia una experiencia que tiene una raíz histórica y jamás puede seguir viviendo, si se la separa de la relación con los Apóstoles por medio de la palabra, el sacramento y la transmisión de los poderes del oficio. Pero precisamente esta *succesio apostolica* en el pleno y amplio sentido de la palabra, desde el punto de vista del conocimiento de la fe no transmite a la Iglesia postapostólica una mera suma de dogmas, sino la experiencia viva: El Espíritu Santo, el Señor, que siempre está en la Iglesia, el vivo presentimiento y el instinto de la

fe que está siempre alerta, sensibilidad obrada por el Espíritu para lo verdadero y falso en el dominio de la fe, para lo que, formulado como dogma, es homogéneo o no con la indivisa vitalidad de la verdad sencillamente poseída. En este sentido también en la evolución postapostólica de los dogmas puede darse en dogma la relación entre lo implícito de la posesión cognoscitiva directa (no-refleja) y viva de toda la verdad, y lo siempre parcialmente explícito. Sólo que aquí en este caso al hacer tal explicación están dados con más fuerza y más necesariamente que en la época apostólica la simultánea y necesaria relación a las explicaciones anteriores, ya propuestas como dogmas, y el paso desde la experiencia original a través de la Tradición ya formulada hasta una nueva explicación» (*o. c.*, págs. 80 y sig.).

Rahner distingue entre lo dicho formalmente y lo, si no formalmente dicho, formalmente comunicado (=*mitgeteilt*) a pesar de todo. Tal distinción puede hacerse en todo enunciado humano excepto en las proposiciones matemáticas, geométricas y de lógica formal. Todo enunciado tiene, en cierto modo, un campo de sentido que le pertenece y es formalmente comunicado en el enunciado, aunque no esté formalmente contenido en el enunciado. Sin ser dicho es co-pensado, comunicado, co-escuchado (=*mitgedacht, mitgeteilt, mitgehört*), en el enunciado. Lo formalmente enunciado no puede tener, en sentido estricto, carácter implícito alguno. Pero lo formalmente comunicado con el enunciado, como el campo de sentido del enunciado mismo, está implícitamente contenido en el enunciado. Se podría afirmar de ello que está co-enunciado virtualmente en el enunciado propiamente tal, aunque no esté formalmente comunicado. Rahner da como ejemplo el enunciado: te amo. Acentúa con razón, que en él, aunque en el enunciado mismo sólo se nombra el amor, es co-significada, co-municada, co-asumida, la fidelidad perteneciente al amor. Cuando la proposición «te amo» se saca la conclusión que el amante A es fiel al amante B, el conocimiento de la fidelidad es una explicación del amor. La proposición «te soy fiel» es, sin duda, distinta de la proposición «te amo» en su modo formal de enunciación; sin embargo, está en el campo de sentido de esta proposición y pertenece formalmente a tal campo. Mediante la explicación se pasa de lo sólo formalmente comunicado, a un conocimiento que es formalmente enunciado.

Basándose en estas reflexiones la relación entre un dogma y la Revelación en la Escritura y en la Tradición puede ser representada

de la manera siguiente: se ven y se aceptan en su multiplicidad los enunciados aprehensibles, expresos de la Revelación y se investiga y pregunta qué es lo co-pensado y co-municado en la multiplicidad de enunciados como fondo y principio unitario, abarcador. Esta co-pensada y comunicada idea fundamental es destacada expresamente y formulada, por su parte, en un enunciado. Desde este enunciado que comprende y resume la pluralidad de los enunciados primeramente oídos y aceptados se logra el proyectado dogma, al reconocer que está implícitamente comunicado. El conocimiento logrado con tal procedimiento no se sale—como fácil es de ver—de la esfera de lo propiamente revelado. Por tanto, puede ser predicado por la Iglesia como dogma. Naturalmente, la certeza definitiva sólo se logra gracias a esa predicación de la Iglesia. El magisterio eclesiástico puede garantizar como verdadero un conocimiento así logrado, aunque la reflexión creyente del fiel particular no llegue a un resultado seguro (véase Rahner, *o. c.*).

En definitiva, es el Espíritu Santo quien inicia y dirige todo el proceso. El es quien preserva de excrecencias y empuja a un conocimiento y amor cada vez más profundos. Véase Carlo Boyer, S. J., *Lo sviluppo del Dogma*, en: «Problemi et orientamenti di teologia dommatica», edit. por la Pontificia Facoltá Teologica di Milano (1957), 359-386; R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Natura e valore delle formule dommatiche*, *ibid.* 387-414.

C. Capacidad salvadora de la predicación de la palabra

1. La predicación de la fe que hace la Iglesia es mediación de la salvación. No es mero ofrecimiento de los contenidos de la fe en forma de instrucción, sino que a la vez es llamamiento a la decisión personal, y como se hace en el Espíritu Santo, principio vital de la Iglesia, mediación de gracia. Se puede decir que la gracia alcanza al hombre en la predicación de la Iglesia como verdad. La predicación de las palabras se hace, es cierto, en razón del poder de soberanía de la Iglesia; pero lo que la Iglesia realiza en esta su autoridad es un servicio sacerdotal, mediador de gracia. Es también ofrecimiento del contenido de la Revelación. Lutero defendió erróneamente la opinión de que la Revelación de Jesús, en definitiva, sólo contenía dos cosas: la divina promesa del perdón de los pecados por los méritos de Cristo y el adueñarse de esta promesa en el

acto de la fe. A él le importaba, por tanto, sobre todo la *fides qua creditur*. La *fides quae creditur*, es decir, el contenido material de la fe, pasaba a segundo término. Por importante que sea la *fides qua creditur* y aunque nunca fué olvidada en los siglos que preceden a la Reforma y en concreto en la Escolástica primitiva, no se puede, según el testimonio de la Sagrada Escritura, pasar por alto o reducir el contenido material de la fe, es decir, su elemento intelectual. Esto se deduce del hecho de que en la Sagrada Escritura están atestiguados determinados contenidos. La Revelación divina conservada en la Escritura y en la Tradición oral no representa únicamente una llamada a la decisión personal, sino que es también una comunicación sobre el plan salvífico de Dios. Dios informa al hombre de sus intenciones y empresas salvadoras, de su propia vida divina y de la participación, por El proyectada, de los hombres en ella. La comunicación de Dios implica siempre, además de la información hecha a los hombres, el elemento del dar parte, del hacer partícipes. Pero no falta el elemento intelectual de la información. El apóstol San Pablo expresa la síntesis de lo intelectual y emocional en la predicación y en la fe de la Iglesia en el discurso de despedida que da en Mileto, adonde había hecho ir a los presbíteros de Efeso: «Cuando llegaron a él, les dijo: vosotros sabéis bien cómo me conduje con vosotros todo el tiempo desde que llegué a Asia, sirviendo al Señor con toda humildad, con lágrimas y en tentaciones que me venían de las asechanzas de los judíos; como no omití nada en cuanto os fuera de provecho, predicándoos y enseñándoos en público y en privado, dando testimonio a judíos y a griegos sobre la conversión a Dios y la fe en nuestro Señor Jesús. Ahora, encadenado por el Espíritu, voy hacia Jerusalén, sin saber lo que allí me sucederá, sino que en todas las ciudades el Espíritu santo me advierte diciendo que me esperan cadenas y tribulaciones. Pero yo no hago ninguna estima de mi vida con tal de acabar mi carrera y el ministerio que recibí del Señor Jesús de anunciar el evangelio de la gracia de Dios. Sé que no veréis más mi rostro, vosotros todos por quienes he pasado predicando el reino de Dios; por lo cual en este día os testifico que estoy limpio de la sangre de todos, pues os he anunciado plenamente el consejo de Dios. Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituído obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que El adquirió con su sangre. Yo sé que después de mi partida vendrán a vosotros lobos rapaces, que no perdonarán al rebaño, y que de entre vosotros

mismos se levantarán hombres que enseñen doctrinas perversas para arrastrar a los discípulos en su seguimiento. Velad, pues, acordándoos de que por tres años, noche y día, no cesé de exhortaros a cada uno con lágrimas. Yo os encomiendo al Señor y a la palabra de su gracia; al que puede edificar y dar la herencia a todos los que han sido santificados. No he codiciado plata, oro o vestidos de nadie. Vosotros sabéis que a mis necesidades y a las de los que me acompañan han suministrado estas manos. En todo os he dado ejemplo, mostrándoos cómo, trabajando así, socorráis a los necesitados, recordando las palabras del Señor Jesús que El mismo dijo: «Mejor es dar que recibir» *(Act.* 20, 18-35).

El Apóstol destaca en esta alocución de despedida que ha comunicado la Revelación divina en toda su extensión. Le parecería un homicidio, es decir, un pecado contra la salvación, el haber ocultado a sus oyentes una sola parte del plan salvífico de Dios. Por otra parte, sin embargo, considera toda su predicación como una continua advertencia. La misma situación econtramos en todas las epístolas del Apóstol. Cuando recuerda, por ejemplo, a los Corintios el sentido de la celebración de la Eucaristía, lo hace para requerirlos a la celebración digna y con sentido *(I Cor.* 11, 18-33).

Lutero continúa, por tanto, un planteamiento escriturístico, cuando acentúa lo emocional en la predicación y en la fe y de acuerdo con toda la teología escolástica (véase § 166 a, I, 3-4) describe la fe en 1520 de la manera siguiente: «Aquí hay que observar que se cree de dos modos. En primer lugar de Dios, esto es, cuando creo que es verdadero lo que se dice de Dios, lo mismo que cuando creo que es verdadero lo que se dice de los turcos, del diablo y del infierno. Esta fe es más una ciencia y una información que una fe. En segundo lugar, se cree en Dios, esto es, cuando no sólo creo que es verdad lo que se dice de Dios, sino que pongo mi confianza en El, me entrego a obrar con El, y creo, sin duda alguna, que El será para mí y obrará conmigo tal como de El se dice; del cual modo no creo al turco o al hombre, por muy alta que sea ensalzada su gloria. Pues creo fácilmente que un hombre sea piadoso, pero no por eso me arriesgo a edificar sobre él. Tal fe que se arriesga a Dios y lo cree tal como de El se dice, sea en vida sea en muerte, ella sola hace a un hombre cristiano y le consigue de Dios todo lo que quiere. Tal fe no puede tenerla ningún corazón perversamente falso; pues ésta es una fe viva... La partícula «en» (creer *en* Dios) está perfectamente bien puesta y debe ser percibida cuidadosamente,

porque no decimos: creo a Dios Padre o de Dios Padre, sino en Dios Padre, en Jesucristo... y a nadie se debe dar la fe más que a Dios solo.»

Sin embargo, cae en la sinrazón, cuando en la lucha contra las ideas supersticiosas de la fe popular exagera el elemento de la decisión personal hasta el punto de descuidar y hasta prescindir del contenido de la fe. Tampoco aquí está su error en lo que afirma, sino en lo que omite. Esta omisión es un elemento en el proceso de atrofia del Cristianismo, que Lutero inició con sus intentos reformadores. El Concilio de Trento hizo valer frente a eso la indivisa plenitud de la Revelación al acentuar tanto el contenido material como la decisión personal. En la teología postridentina, frente al proceso de creciente vaciamiento, fué subrayado muchas veces por los teólogos católicos el contenido, lo material de la Revelación. La *professio fidei*, es decir, la afirmación de la verdad revelada por Cristo, la aceptación del contenido de la fe es acentuada con la máxima fuerza. Por otra parte, el elemento emocional y voluntario no cae en olvido. Lo demuestra, como veremos en seguida, una mirada a la liturgia de la Iglesia. En la teología de la Ilustración, por lo demás, la Revelación es entendida cada vez más exclusivamente desde la perspectiva intelectual. Su comunicación, según eso, se convierte cada vez más en exclusiva información. La religión puede ser dada como una asignatura más entre las de la escuela. La educación religiosa de las escuelas en este tiempo espera de la enseñanza de la revelación un alto efecto pedagógico.

Aunque en la liturgia de la Iglesia permaneció viva la fuerza salvadora de la predicación, la teología católica de la Edad Moderna poco dice por regla general sobre ello. En la primitiva Escolástica se expresa penetrantemente y con más frecuencia la virtud salvadora de la palabra. En relación con la renovación litúrgica y el movimiento bíblico, la función salvadora de la predicación de la palabra ha vuelto con renovada fuerza al horizonte de los teólogos católicos. Ha sido superada la concepción dominante en la época de la Ilustración que asignaba a la predicación de la Iglesia una función meramente instructiva.

2. La dinámica salvadora de la predicación de la palabra puede ser aclarada mediante la diferencia entre la concepción griega y bíblica de la palabra (*logos* y *dabar*, respectivamente). El concepto de *logos* tiene significación simbólica para la comprensión griega del

mundo y de la existencia. El concepto *logos* significa originalmente el contar, calcular, explicar, narrar, dar noticia. Significa la sensatez de una conversación y el sentido de una cosa. Puede ser, por tanto, reconocido y dicho. El *logos* como sentido intrínseco de las cosas puede ser entendido. *Logos* significa a la vez la ley inmanente de las cosas. En cuanto tal es la norma del hacer. La palabra griega *logos* carece, sin embargo, totalmente de la significación de lo creador.

Y este sentido es precisamente lo característico del concepto hebreo *dabar*. También él contiene un elemento intelectual. En la «palabra» está invertido el sentido, pero la palabra hebrea nunca es exclusivamente, ni siquiera primariamente, noticia sobre un hecho o contenido, sino llamada al hombre, para que se someta a esa llamada. La palabra no se dirige primariamente al entendimiento y al conocimiento, sino a la voluntad y fuerza para decidirse.

Dios, en su actividad reveladora, se ha servido de las características del idioma hebreo como forma de expresión de la Revelación. El idioma hebreo era más apropiado para ello que el griego, ya que la Revelación se realizó en una actuación histórica de Dios. El carácter diámico del idioma hebreo no fué creado por la Revelación divina, sino que fué tomado en servicio y llevado así a su perfección. Por otra parte, el griego es más apropiado que el hebreo para representar el elemento de verdad contenido en la revelación sobrenatural. Por tanto, el hecho de que la Escritura y la Iglesia se sirvieran del griego no condujo a la enajenación de la Revelación bíblica, en ello se expresa más bien la síntesis de suceso histórico y verdad divina, síntesis, que es característica de la Revelación. Véase sobre esto A. Grillmeier, en «Scholastik» 1 (1957); Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 1954, 2.ª ed.

3. Aquí vamos a exponer la dinámica salvadora propia de la Revelación realizada en la palabra bíblica. La palabra bíblica tiene poder para crear el mundo y producir la historia. Es el verdadero poder en la historia. A ella le compete también hacer justicia. Donde penetra la palabra de Dios, nada queda sin cambiar, es producida una transformación (E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testamentes* (1941), 39 y sigs.).

Mientras que en Jeremías el trato con la palabra de Dios se convierte en una cuestión del destino personal, en Isaías nos sale al

paso como un poder histórico. El teólogo evangélico Procksch describe de la manera siguiente la concepción de la palabra en Isaías: «Sécase la hierba, marchítase la flor, pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre» *(Is.* 40, 8). La profecía de Dios lleva en sí el cumplimiento; en la palabra cumplida de los profetas ve el Deutero-Isaías una demostración de Dios. Y como la palabra del profeta anuncia una creación nueva, que se prepara en la antigua, irrumpirá esa creación. El *dabar* es captado del todo absolutamente según su esencia en la famosa comparación del agua y la nieve (55, 10 y sig.). Lo mismo que la lluvia y la nieve no pueden quedar sin fruto, sino que empapan la tierra y hacen brotar la semilla, tampoco la palabra de Jahvé vuelve al cielo sin haber logrado su propósito, sino que consigue la voluntad de Dios y lleva a logro su misión. La palabra está vinculada a la profecía, la cual la ha recibido no de sus propias fuerzas, sino del cielo. Cada palabra profética es fuerza eficaz y el compendio de todas las profecías es la palabra viva y eterna de Dios. Lo mismo que en Jeremías también aquí en el *dabar* se destaca el elemento dinámico con más fuerza celeste, que obra creadoramente en la tierra y cumple su obra» (Kittel, ThWNT IV (1942), 96-97).

La más profunda teología viejotestamentaria de la palabra aparece en Jeremías. «En la palabra de Dios describe menos el sentido dianoético, aunque da gran valor al conocimiento, que el contenido dinámico que el profeta sintió con más fuerza en su continua lucha con Dios. En medio del dolor confiesa que la palabra de Dios es para él alegría y delicia del corazón (15, 16), que él—si hemos de creer al texto hebreo ciertamente problemático—la ha comido, devorado (15, 16), lo cual, en todo caso, es objetivamente cierto. La suprema gracia que le pudo ser concedida por el sometimiento de su voluntad a Dios en la oración es el renovado nombramiento para boca de Dios, cuyo testimonio tiene fuerza de convertir también a otros (15, 19). Pero la palabra le pone también bajo una obligación divina que repugna a su naturaleza (20, 7 y sigs.); se distingue con máxima exactitud de sus pensamientos humanos. Su predicación sólo acarrea al profeta ignominia y vergüenza, de forma que él desearía callar la palabra de Dios. Pero entonces se hace en su interior como un fuego abrasador, metido en sus huesos, hasta el punto que no puede resistirla. El sentido tiene que ser, sin embargo, que se abrasa interiormente en la palabra de Jahvé, que su alma perece, cuando calla. La palabra de Dios que no sube desde

su alma, sino que penetra en él como un fuego devorador, le fuerza a transmitirla predicando. La antorcha encendida tiene que lucir, si no quema a quien la lleva. Jamás ha sido expresada tan estremecedoramente la necesidad de predicar la palabra, nunca ha sido sentido con tanta pasión el martirio del profeta. Tiene que predicar la palabra, bienaventuranza en su alma; pero su diferencia específica de la palabra humana es clara. La fuerza divina es sentida aquí con plena conciencia como oposición a la naturaleza humana, incluso a la más dulce y pura.» Pero también se manifiestan en estas luchas de su alma la moralidad del conocimiento y la fuerza en que va purificándose el carácter de Jeremías a través del forcejeo con la palabra. Siente como la suma carga y la suma alegría su ser profeta de la palabra, modelo del efecto de la palabra de Dios en los grandes varones de la historia de la Iglesia. Con fuerza aparece también el aspecto dinámico del *dabar=logos* en la autodistinción de Jeremías del profetismo vulgar (23, 28 y sig.). El profeta que tiene sueños, cuenta sus sueños; pero aquel en quien está la palabra de Dios, narra la palabra de Dios. La palabra de Dios tiene con las imágenes oníricas la misma relación que el trigo y la paja; si está revestida de una visión, la visión sobra. Es fuerza irresistible, se parece al fuego en que arde la paja, es como un martillo que tritura las rocas (23, 29). El *dabar* sólo podía ser así descrito por alguien que fué arrebatado y triturado por él; también aquí se manifiesta la admirable capacidad de Jeremías para analizar la conciencia profética en que ha caído la palabra de Dios. Como la palabra es fuerza, se cumple infaliblemente; su autenticidad se puede reconocer en su realización (*Jer.* 28, 9; cfr. *Jue.* 13, 12, 17; *II Reg.* 22, 16; *Ps.* 105, 19; 107, 20). Puede estar contenida en un acontecimiento que en sí parece indiferente, así, cuando Jeremías en el ruego de su primo de que le compre el campo, percibe la palabra de Dios *(Jer.* 32, 1 y siguientes). Pero sólo puede ser encontrada en la oración (42, 1 y siguientes); sólo la oración, sea como sometimiento a la voluntad de Dios (15, 10 y sigs.), sea como súplica (42, 7 y sigs.), puede dar claridad sobre la palabra de la Revelación» *(Ibid.* 96 y sig.).

El mismo carácter tiene la palabra en el Nuevo Testamento. En la palabra habla Dios al hombre, para transformarlo. A consecuencia del origen de la palabra de Dios, tiene virtud salvadora *(I Tim.* 4, 5). En ella habita la *dynamis* de Dios *(I Cor.* 1, 18). Por eso no puede ser encadenada *(II Tim.* 2, 9). La palabra está llena de fuerzas celestiales *(I Thess.* 2, 13; *Hebr.* 4, 12). Es más cortante

que una espada de dos filos y penetra hasta lo más íntimo del hombre *(Hebr.* 4, 12; *Eph.* 6, 17; *II Cor.* 6, 7). Obra gracia, salvación, vida y reconciliación *(Sant.* 1, 21). La palabra no es únicamente noticia sobre la reconciliación con Dios, sino que es la gracia de la reconciliación. Por eso el servicio a la palabra es lo mismo que el servicio a la reconciliación *(Act.* 6, 1 y sigs.; 1, 21 y sigs.; 11, 1; *II Cor.* 5, 18-20). En los capítulos 4-19 de los *Hechos de los Apóstoles* la palabra es equiparada a la predicación misional de los Apóstoles.

De la palabra de Jesús se relata continuamente que era una demostración de poder. Exige lo mismo que su acción y su manifestación: la fe en el enviado de Dios. Su *dynamis* se basa en que es palabra de Jesús, no se puede separar de El. Por eso avergonzarse de su palabra significa lo mismo que avergonzarse de El *(Mc.* 8, 38). Sus palabras, por ser suyas, participan, de su eternidad. El cielo y la tierra pasarán pero sus palabras no pasarán *(Mc.* 13, 31). Sus palabras son palabras de vida eterna *(Jo.* 6, 68). La palabra de Jesús tiene función purificadora. Según San Juan dice a sus discípulos: «Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado» *(Jo.* 15, 3). Quien escucha su palabra no verá la muerte eternamente *(Jo.* 8, 51). Quien oye sus palabras tiene la vida eterna y no será juzgado, sino que pasará de la muerte a la vida *(Jo.* 5, 24). Las palabras que Cristo habla son espíritu y vida *(Jo.* 6, 63). La palabra de Dios es, por tanto, acción salvadora.

4. De este carácter dinámico de la palabra divina de la Sagrada Escritura participa la palabra de la predicación de la Iglesia. Para comprender la predicación de la Iglesia hay que tener en cuenta, que la Iglesia no es sólo una institución salvadora, en la que es ofrecida la palabra de Cristo. Su relación con Cristo es más estrecha; pues El actúa en ella como la cabeza en el cuerpo (§ 169 a). La Iglesia es el signo, existente hasta el fin de los tiempos, de la presencia activa y graciosa de Cristo y en cuanto tal, en cuanto realidad histórica y socialmente constituída, tiene carácter sacramental. En cuanto que Cristo, Verbo eterno y encarnado del Padre, vive y obra en ella, ella es «verbal» *(=worthaft)*. Lo mismo que tiene carácter de sacramento, tiene también carácter de palabra. Lo mismo que en cuanto Cuerpo de Cristo y secundariamente es el protosacramento, es también la proto-palabra, en cuanto que Cristo, Verbo encarnado, se representa y habla en ella. La predicación

es, por tanto, esencial para la Iglesia. En ella realiza su esencia de proto-palabra. En ella se manifiesta como tal. Si omitiera la predicación, ello chocaría contra su esencia, no sólo contra su tarea. Y viceversa: la predicación de la Iglesia es proclamación y actualización de su esencia en tanto proto-palabra secundaria. Cristo mismo se hace en ella voz, Cristo en cuanto proto-palabra primaria, en cuanto verdad eterna hecha carne. La palabra de la Iglesia no es idéntica a la palabra de Cristo, pero es inseparable de ella. Y, por tanto, en la palabra de la Iglesia actúa con ciertas refracciones Cristo mismo en cuanto proto-palabra, o más en concreto, en cuanto palabra y fuerza de salvación.

Mientras la predicación no es más que la proclamación de la palabra de Dios conservada en la Escritura, el dinamismo de la predicación eclesiástica es evidente por sí mismo. Pero también cuando interpreta y comunica esa palabra de Dios está llena de la fuerza creadora de la palabra divina. Cierto que es la palabra de la Iglesia, el *verbum ecclesiasticum*, lo expresado en esa predicación, pero en la palabra de la Iglesia está contenida la palabra de Dios. La palabra de la Iglesia puede tomar las más diversas formas. Cambiará continuamente a lo largo de los tiempos. Sin embargo, su sustancia, la palabra de Dios contenida en ella, permanece invariable. La palabra de la Iglesia, en su predicación, da vestido o incluso cuerpo a la palabra de Dios, el ropaje y cuerpo que exige la situación cultural, para que la palabra de Dios alcance a los hombres en un apropiado vaso. Pues la palabra de la predicación es un acontecimiento histórico.

5. El dinamismo de la predicación de la Iglesia tiene una intensidad de tres grados diversos. Podemos representar esos grados por tres círculos concéntricos.

a) En el centro se encuentra la palabra que junto con la cosa constituye el signo sacramental. *Verbum et elementum* constituyen el unitario símbolo sacramental. La palabra que entra en el símbolo sacramental es una palabra de fe en Cristo. De ello hablaremos ampliamente en el *Tratado de los Sacramentos*.

b) En el campo circunscrito por el segundo círculo está aquella palabra, que ciertamente no entra en la constitución del símbolo sacramental, pero tiene, sin embargo, una viva relación con la rea-

lización del sacramento, sea que es proclamado en la celebración sacramental—por ejemplo, en la celebración de la Eucaristía—, sea que esté fuera del orden sacramental pero en una viva relación de sentido con el sacramento. De esta palabra hay que decir que participa de la eficacia del sacramento, porque en ella el Espíritu Santo da testimonio de Cristo por medio de la Iglesia. «Pues la predicación, en caso de que realmente se haga como tal, es más que un hablar o dar noticia sobre lo sucedido y más que amonestar y advertir; la predicación es testimonio actualizador. La predicación cristiana no es únicamente predicación sobre Cristo, sino predicación en Cristo, testimonio de Cristo, que vive en su Iglesia espiritual, pero realmente, y da testimonio de Sí mismo por medio de la palabra y del sacramento, lo mismo que en otro tiempo, durante su caminar sobre la tierra, dió testimonio presente de Sí mismo mediante su palabra y sus milagros. Cristo, que ha resucitado y vive resucitado, no nos dejó su palabra como la de un hombre que, una vez muerto, ya no vive entre nosotros, aunque sus palabras queden y permanezcan vivas. El Verbo eterno del Padre pronuncia también su palabra de modo completamente distinto de cómo un hombre habla sus palabras que pueden ser separadas de él y captadas por sí mismas. Cristo y su palabra son inseparables. Sólo donde Cristo es presencia viva—tal como lo es en su Iglesia—; es también realidad vivificante su palabra y Cristo mismo. Separar la palabra de Cristo de Cristo mismo, es decir, de su presencia, significaría convertirla en letra muerta y hacer de ella el artificio humano de una llamada concepción cristiana del mundo y de la vida» (G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 1937, 23). Y viceversa: el sacramento participa de la espiritualidad y sentido de la palabra. El sacramento es un signo, que simboliza y obra la salvación. Apunta a Cristo que es quien obra mediante el signo. Es, por tanto, como un testimonio de Cristo. San Agustín dice que el sacramento es como una palabra visible *(Homilía 80 sobre el Evangelio de San Juan*, sec. 3). La palabra de la predicación de la fe podría llamarse—aunque sólo analógicamente—como un sacramento audible. La solidaridad de palabra y sacramento se manifiesta con máxima claridad en la celebración de la Eucaristía. De la unidad de predicación de la palabra y sacramento se deduce, que la predicación cumple su pleno sentido, cuando se hace dentro de la celebración del sacrificio de la Cruz, o cuando es al menos testimonio a favor de Cristo crucificado y glorificado, presente en

su Iglesia; y que la administración de los sacramentos realiza su pleno sentido, cuando a la vez es entendida y realizada como predicación de Cristo y confesión de la fe. Predicación de la fe y administración de los sacramentos se soportan y condicionan, por tanto, recíprocamente. Sobre todo la predicación de la fe recibe su carácter propiamente cristiano de su referencia al sacramento. Sin esa referencia la predicación no se distingue intrínseca y esencialmente de una doctrina moral natural. Sin la ordenación a Cristo perdería su valor y derecho propios. Cfr. G. Söhngen, *o. c.*, 18; J. Kuhn, *Zum Lehre von dem Worte Gottes und den Sakramenten*, en: «Tübinger Theologische Quartalschrift» 37 (1855), 1-57.

La predicación de la palabra se convierte así en un acontecimiento salvador entre Dios y el hombre. La Iglesia se confiesa a favor de la eficacia salvadora de la palabra, cuando al terminar la lectura del evangelio dice: *per evangelica dicta deleantur nostra delicta.* Que también atribuye virtud reconciliadora a la proclamación de la palabra ocurrida en la predicación, se ve en el uso, común todavía en algunas regiones católicas, de pronunciar sobre la comunidad la fórmula deprecatoria de la absolución después de los sermones.

La eficacia salvadora de la proclamación del Evangelio y de la predicación demuestra que tales actos no tienen sólo significación accesoria en las celebraciones de la Iglesia. No pasan tan a segundo plano detrás de la parte de la consagración, que sea lícito omitirlas. Tampoco pueden ser entendidas como una introducción, tal vez indispensable, a la celebración del sacrificio eucarístico. Por eso es problemático, que tenga plena razón la opinión de que el precepto de oír misa se puede cumplir en lo esencial cuando se falta a toda la introducción, incluída la lectura del evangelio. A la base de esta opinión bien podría haber una infravaloración de la predicación y proclamación de la palabra. La estructura de la Santa misa parece estar orientada, por la idea de que los participantes son primero purificados por el poder espiritual de la palabra de Dios y deben ser fortalecidos en la fe y que sólo después de eso pueden participar en el sacrificio mortal y resurrección de Cristo.

La dinámica salvadora de la proclamación de la palabra por la Iglesia no debe ser equiparada a la virtud salvífica de los sacramentos. Estos obran *ex opere operato*, en razón de la posición del signo. Está garantizado por la intervención de Cristo. En los signos sacramentales está actuando ocultamente Cristo mismo. Se apodera

de quien lo recibe y le infunde la gracia significada por el símbolo. En el sacramento la vinculación de Cristo a la acción humana es, por tanto, extraordinariamente estrecha.

En la proclamación de la palabra, en cambio, es cierto que obra el Espíritu Santo enviado por Cristo, pero no existe la vinculación del Espíritu a la palabra de la Iglesia que existe en el sacramento. La relación entre la actuación del Espíritu y la proclamación de la palabra por la Iglesia es más floja, que la que existe entre Cristo y el signo sacramental. No tenemos ninguna posibilidad de describir exactamente la especie de influencia que tiene el Espíritu en la palabra. Pero hay que evitar dos extremos: por una parte, ver en la palabra de la Iglesia una palabra vacía, y, por otra, entender la eficacia salvadora de la predicación eclesiástica de la palabra como un proceso sacramental. Tampoco se haría justicia a la proclamación de la palabra, si se viera en ella únicamente una fuerza emocional, como la que puede tener la palabra humana en el dominio de lo natural. La palabra puede consolar y deprimir, dar alegría y desesperación, producir valentía y desánimo. Puede causar virtud y vicio. También esta inmanente posibilidad de la fuerza motriz de la palabra humana es aludida, cuando se habla de la dinámica salvadora de la predicación. Pero hay que decir más, pues en la palabra de la Iglesia actúa una fuerza celestial que viene de Dios. Se une en un todo unitario a la dinámica natural de la palabra de la Iglesia. Lo natural es también aquí recipiente de lo espiritual.

c) Alrededor del segundo círculo de la proclamación de la palabra por la Iglesia hay un tercero. Abarca el espacio de la palabra eclesiástica que tiene menos relación con la vida sacramental, pero que tiene importancia como pórtico o campo marginal de la vida sacramental de la fe. Es la palabra con que la Iglesia habla al mundo. Como en último término también se alimenta de su unión con Cristo, de ella recibe también eficacia. Pero su medida y modo de obrar es incluso más difícil de determinar, que el modo de obrar de la palabra del segundo grado. Antes hemos indicado, hasta qué punto está justificada y es ineludible.

§ 177

La infalibilidad papal

I. La infalibilidad de la Iglesia en cuanto tal

1. Explicación

El fomento del reino de Dios en la predicación de la Iglesia y en la afirmación creyente de la verdad revelada, así como la salvación obrada por ellas, reciben su máxima seguridad en el hecho de que la Iglesia en cuanto totalidad es infalible en la doctrina y en la fe. La infalibilidad no se refiere a la comunicación de nuevas revelaciones, sino a la fijación y delimitación de la Revelación cumplida y consumada por Cristo.

No se basa en las dotes y sabiduría humanas, sino en la actividad del Espíritu Santo. El es quien da testimonio de Cristo por medio de la Iglesia que es como su boca. Se puede decir también que es Cristo quien por medio de la Iglesia da testimonio de sí mismo en el Espíritu Santo. Como la proclamación de la fe por la Iglesia es un testimonio del Espíritu Santo sobre Cristo o un autotestimonio de Cristo, respectivamente, es, en definitiva, infalible. El efecto del Espíritu Santo en el hombre, por quien habla, no tiene por qué consistir en iluminarlo sobre cuestiones hasta ahora oscuras, aunque tal iluminación puede estar unida a la infalibilidad, sino que puede limitarse a la mera preservación del error, a apartarlo de una doctrina que contradice a la Revelación, pudiendo ocurrir la evitación de tal decisión ya por los medios humanos ordinarios (por ejemplo, mediante el análisis científico de la palabra revelada hecho bajo la ayuda del Espíritu Santo), ya por un milagro.

De la infabilidad de una decisión eclesiástica hay que distinguir su oportunidad. La infalibilidad no garantiza en todos los casos su oportunidad. Como los hombres, de quienes se sirve el Espíritu Santo en su testimonio sobre Cristo, no son autómatas, sino que conservan su voluntad libre, puede ocurrir que se introduzcan furtivamente ciertas imperfecciones, si no respecto al contenido de

verdad, sí respecto al modo de su proclamación y, por tanto, también respecto al tiempo. Aunque la verdad es siempre válida, no todas las épocas ni todos los hombres de una época son igualmente capaces de percibirla y aceptarla. Para ello se necesitan ciertos supuestos anímicos. Además hay que tener en cuenta, que en el fondo toda formulación eclesiástica puede ser perfeccionada y, por tanto, sustituída por otra nueva, más abarcadora y profunda (véase la encíclica *Humani generis* de Pío XII en la que se trata de la posibilidad y límites de tales cambios). El creyente debe estar seguro de que jamás se hace una definición doctrinal de la Iglesia, que no fuera necesaria para alguna época. La Providencia de Dios impedirá esa marcha en el vacío.

Por tanto, una definición infalible de la Iglesia siempre está al servicio de la salvación, aunque no parezca a primera vista claro. Los hombres alcanzados y obligados por una decisión infalible, son llamados a entregarse con más energía que antes a la verdad divina y a Cristo que es la Verdad misma, por ser la realidad revelada de Dios *(Jo.* 14, 1).

La tesis de la infalibilidad tampoco puede ser entendida como la afirmación de que la Iglesia tiene conocimiento completo o perfecto. Sólo se refiere al carácter de verdad pero no al carácter de totalidad de su extensión, ni al carácter de perfección en su visión. Cuando desde el punto de vista protestante, en razón de la doctrina de la infalibilidad de la Iglesia, se hace el reproche de que la Iglesia se arroga con ello un conocimiento perfecto, contrario a la Escritura, se cae en un malentendido.

También las manifestaciones doctrinales infalibles están bajo la ley que San Pablo estableció para todo conocimiento de fe dentro de la historia: «La caridad no pasa jamás; las profecías tienen su fin, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá. Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía; cuando llegue el fin desaparecerá eso que es imperfecto. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; cuando llegué a ser hombre dejé como inútiles las cosas de niño. Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido. Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» *(1 Cor.* 13, 8-13). El carácter de infalible se refiere, por tanto, a la cuestión de la certeza, de la que hay que distinguir cuidadosamente

la cuestión de la perfección. También del conocimiento de fe dicho y afirmado con certeza vale lo que vale de todo conocimiento de fe: que tiene carácter analógico. Según Santo Tomás de Aquino eso significa que las ideas e imágenes en que nos representamos a Dios, son mucho más desemejantes que semejantes a Dios. El carácter de infalibilidad no anula, por tanto, el carácter de misterio. Pero nos da la certeza de que no afirmamos cualquier cosa, sino lo que Cristo dijo y significó. Y esto es lo que de hecho corresponde también a nuestras necesidades de fe; pues nuestros esfuerzos tienden a captar real y exactamente la palabra del Señor. Su Revelación sería absurda, si no nos fuera posible captarla en su verdadero sentido. Para ello sirve la infalibilidad de la Iglesia. Es un medio eficaz de alcanzar la Revelación divina y no agarrar en lugar suyo un fantasma.

Como la infalibilidad no se identifica con la perfección absoluta y, por tanto, también las decisiones infalibles de la Iglesia son perfectibles tanto desde el punto de vista de su formulación como desde el punto de vista de su ordenación en el sentido total de la Revelación, también le es propio el carácter de escatológicas. Tal nota es expresión y reflejo del carácter escatológico de la Iglesia completa.

Lo mismo que la infalibilidad no puede confundirse con la perfección tampoco puede identificarse con la inocencia o libertad de pecado. Por muy estrechamente unidas que estén la verdad de fe y la santidad, no son idénticas. El santo tiene un acceso a Dios que está cerrado para el pecador, ya que el santo está abierto a la realidad de Dios que es la realidad del amor. Y así el santo puede adquirir conocimientos de Dios, que faltan al no-santo. Pero en la proclamación infalible habla, en definitiva, el Espíritu Santo. Puede decir lo que quiera decir incluso por medio de un hombre no-santo. Puede impedir que el hombre no-santo diga lo que no debe decir o lo que no debe ser dicho como el hombre autónomo desearía decirlo. Por tanto, con la tesis de la infalibilidad, es decir, con la tesis de que el que enuncia una verdad como representante de toda la Iglesia y en nombre de ella es infalible, no se afirma que sea un santo. La doctrina de la infalibilidad de la Iglesia no choca, por tanto, con la doctrina paulina de que nadie debe juzgarse a sí mismo, porque el juicio le corresponde a Dios.

2. *Fundamentación*

a) Por lo que respecta al hecho de la infalibilidad, la Iglesia tiene viva conciencia de él, conciencia que se sigue de su autoconciencia de Pueblo de Dios o Cuerpo de Cristo, respectivamente. En su fe en sí misma en cuanto Cuerpo de Cristo está implicada la fe en su infalibilidad. El convencimiento de la propia infalibilidad es en cualquier hombre soberbia y hasta locura. En la Iglesia también lo sería, si no estuviera soportada por la convicción de la Iglesia de su estar llena de Cristo y del Espíritu Santo. Como la conciencia de la propia infalibilidad es una parte de la conciencia total de la Iglesia de ser el Cuerpo de Cristo, está unida a la más profunda humildad. No es la propia fuerza creadora sino el Espíritu creador de Dios lo que concede a la Iglesia su infalibilidad. Confesó su fe en su infalibilidad en el Concilio Vaticano: «Y, en efecto, la doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia (Can. 3). «Crezca, pues, y mucho y poderosamente se adelante en quilates, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia» (Vincentius Lirinensis, *Commonitorium* 28) (PL 50, 668, c. 23)» (D. 1800).

Con más claridad todavía habla el Concilio de la infalibilidad de la Iglesia, al hablar de la infalibilidad del papa. En seguida citaremos el texto.

En la fe en su infalibilidad la Iglesia confiesa su unidad con Cristo. En ella se sitúa respecto a sí misma como comunidad cristiana.

En las decisiones infalibles tomadas desde la fe en Cristo, realiza la Iglesia su obediencia y amor a Cristo. Cuando no es este o el otro miembro, sino la Iglesia entera, quien es atacada por la autonomía

y orgullo anticristianos del espíritu humano, se concentra en sí misma y se enfrenta como totalidad al ataque y al peligro. Como la Revelación de Dios es encarnación de su amor, el «sí» de la Iglesia a ella es la respuesta del amor y entrega. Cuando en su decisión obliga al hombre, le obliga a entregarse al amor de Dios encarnado en la Revelación, a inclinarse y someterse a la Verdad personificada aparecida en Cristo, es decir, a la realidad de Dios que se nos manifestó en Cristo. El poder y derecho le viene de su comunidad con Cristo. En la «decisión terminante» de la Iglesia Cristo obliga a las conciencias. Sólo en la obediencia y amor a Cristo puede la Iglesia y tiene que obligar a los hombres a la obediencia sin reservas frente a sus decisiones infalibles. Sólo porque en la palabra de la Iglesia nos llama Cristo, podemos y tenemos que someternos a su ley dogmática. Cfr. § 11.

b) Sin la infalibilidad de la Iglesia no habría garantía alguna ni seguridad en la comprensión de la palabra de Dios. Estaría abandonada a la investigación y crítica de cada uno. No serían la fe y el amor las fuerzas y actitudes decisivas, sino la investigación científica y la agudeza crítica. Se abrirían todas las puertas al racionalismo e individualismo. Sin su autoridad infalible la Iglesia no podría atreverse a intervenir en el mundo, a meterse con sus errores y pasiones, para purificarlo y santificarlo. Tendría incluso que temer el peligro de caer en la inseguridad. «La explicación total, el desarrollo orgánico, la fecunda irradiación, la transformación caracterizadora, la configuración concreta y el poder histórico, general y obligatorio, la fecundidad de la verdad cristiana que determina todos los órdenes de la vida», presupone que esté anclada en una autoridad infalible (G. Siewerth, *Über Bedeutung und Funktion des Primates in der geschichtlichen Wirklichkeit der christlichen Warheit*, en: «Die Schildgenossen» 18 (1939), 16-32). De hecho la Iglesia Oriental no se arriesgó a configurar el mundo, mientras que el Protestantismo perdió mucho en esa tarea. No se puede objetar a estas reflexiones, que el Espíritu Santo operante en la Iglesia hace triunfar la verdad incluso sin autoridad infalible. Pues lo mismo que el invisible poder de Dios en la Iglesia se manifiesta y encarna en formas visibles, también el testimonio del Espíritu Santo sobre Cristo tiene que encarnarse y manifestarse en signos visibles, en la palabra obligatoria que puede ser oída. Sin esa encarnación obliga-

toria del testimonio de Cristo la Iglesia sería el campo de luchas sin fin, asoladoras y destructoras.

c) La Iglesia recibió su mandato de enseñar de Cristo *(Mt.* 28, 18-20; *Mc.* 16, 15, 20; *Lc.* 24, 47-49). Es una parte de la misión que Cristo dió a la Iglesia, que es la continuación y sucesión de su propia misión *(Jo.* 20, 21). El mismo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad *(Jo.* 18, 37), estará con ella todos los días hasta el fin del mundo, para garantizar así la recta doctrina *(Mt.* 28, 20). Y así ella, a quien Cristo entregó la palabra que El mismo había recibido del Padre, a quien reveló el nombre del Padre *(Jo* 17, 6-8), puede ser testigo de la verdad *(Act.* 1, 8; *Jo.* 15, 27). Le promete además, para que cumpla su mandato, el Espíritu Santo. El iniciará a la Iglesia en toda la verdad; no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oye, y proclamará lo que ocurre *(Jo.* 16, 13). Enseñará a la Iglesia y le recordará todo lo que Cristo dijo *(Jo.* 14, 26). Antes de la bajada del Espíritu Santo no debe ser proclamada la palabra de Dios *(Lc.* 24, 49). Pero después los discípulos deberán predicar desde los tejados lo que Cristo dijo en secreto *(Mt.* 10, 27). Oír su mensaje significa lo mismo que oír a Cristo mismo *(Lc.* 10, 16; *Mt.* 10, 40). Por eso quien oiga la predicación de la Iglesia será bienaventurado y quien la rechace se condenará (*Mc.* 16, 16). Y los Apóstoles tienen conciencia, desde el día que el Espíritu Santo los hizo Iglesia, de que son testigos de Cristo llenos del Espíritu Santo. Por eso exigen para su palabra fe y obediencia incondicionales. Cuando los Apóstoles tuvieron que responder ante el Sanedrín de su predicación, Pedro declaró en nombre de los demás: «Nosotros somos testigos de esto, y lo es también el Espíritu Santo, que Dios otorgó a los que le obedecen» *(Act.* 5, 32). También la reunión de los Apóstoles en Jerusalén tiene conciencia de ser dirigida por el Espíritu Santo. En el escrito a los cristianos convertidos de la gentilidad de Antioquía, Siria y Cilicia se dice: «Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más que estas necesarias» *(Act.* 15, 28). San Pablo escribe a los Corintios que es Cristo quien habla en él *(II Cor.* 13, 3). Su predicación no es palabra de hombre sino palabra de Dios *(I Thess.* 2, 13; *Rom.* 1, 1; 2, 16; *II Thess.* 1, 8; *Gal.* 1, 11 y siguiente; 1, 16). La Iglesia es, por tanto, columna y pilar de la verdad *(I Tim.* 3, 15).

d) En el proyecto de los teólogos del Concilio Vaticano se dice sobre la infalibilidad de la Iglesia: «La Iglesia de Cristo perdería su inmutabilidad y dignidad y dejaría de ser comunidad de vida y medio necesario para la salvación, si pudiera apartarse de la salvadora verdad de la fe y de las costumbres y pudiera engañarse a sí misma o a los demás en su predicación e interpretación. Ella es la columna y cimiento de la verdad, y, por tanto, libre e intacta de cualquier peligro de error y falsedad.

Con la aprobación del Santo Concilio ecuménico enseñamos y declaramos: el don de la infalibilidad, que está revelado como distinción perdurable de la Iglesia de Cristo—tal don no debe confundirse con el don de la inspiración; su sentido tampoco es regalar a la Iglesia revelaciones nuevas—esa infalibilidad, decimos, ha sido dada a la Iglesia para que permanezca auténtica en toda la Iglesia la palabra de Dios escrita y oralmente transmitida, para que sea conservada incorrupta de toda innovación y cambio y para que sea protegida, como lo mandó San Pablo: «¡Oh Timoteo!, guarda el depósito a ti confiado, evitando las vanidades impías y las contradicciones de la falsa ciencia» *(I Tim.* 6, 20). Lo mismo acentúa San Pablo otra vez: «Retén la forma de los sanos discursos que de mí oíste, inspirados en la fe y en la caridad de Cristo Jesús. Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo, que mora en nosotros» *(II Tim.* 1, 13-14).

Enseñamos, por tanto: el objeto de la infalibilidad se extiende cuanto se extienda el tesoro de la fe y el deber de proteger ese tesoro lo exige. Este privilegio de la infalibilidad que posee la Iglesia de Cristo abarca, en primer lugar, toda la palabra de Dios revelada pero también, en segundo lugar, lo que, sin pertenecer a la Revelación, es absolutamente necesario, para conservar seguro lo revelado, proponerlo y explicarlo determinada y claramente como dogma y afirmarlo y defenderlo eficazmente contra los errores humanos y las disputas de una falsa ciencia. El sentido de esta infalibilidad es la inmaculada verdad de la comunión de los creyentes en la doctrina dogmática y moral. Se basa en el magisterio, que Cristo instituyó en su Iglesia hasta la eternidad, cuando dijo a los Apóstoles: «Id, pues: enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» *(Mt.* 28, 19-20). Cristo prometió también

a los Apóstoles el Espíritu de su verdad, que permanecerá con ellos eternamente, estará con ellos y les enseñará toda verdad (*Jo.* 14, 16-17)».

e) Según este texto, para entender rectamente la infalibilidad de la Iglesia es necesario una distinción. Hay que distinguir, en efecto, entre la infalibilidad en el creer y la infalibilidad en la predicación, entre la infalibilidad pasiva y la activa. La Iglesia, en cuanto Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo es una comunidad de fe. En la fe en Cristo es infalible, en cuanto totalidad. Esta infalibilidad pasiva tiene su más profunda y última razón en la unión con Cristo o con el Espíritu Santo, respectivamente. Sin embargo, Cristo se sirve en ello de los portadores del magisterio por El instituído. Les comunicó su poder de enseñar, al darles su propia misión. Es cierto que obra inmediatamente sobre los miembros de su Cuerpo místico en el Espíritu Santo. Sin embargo, les da el pan de la verdad visible y audiblemente mediante la palabra de la predicación de la Iglesia. Para que el pan de la verdad sea distribuído continuamente y siempre, creó la institución del magisterio. A la vez actúa, en el Espíritu Santo, sobre los portadores del magisterio. Ellos se distinguen esencial e intrínsecamente de toda organización impersonal y muerta por la continua influencia que Cristo ejerce sobre ellos y a través de ellos sobre los oyentes.

En ellos se unen, como podemos comprobar de nuevo, el elemento de lo institucional con el elemento de lo histórico y sucedido.

Portadores de la infalibilidad activa de la Iglesia, es decir, de la predicación infalible de la Iglesia, son la totalidad de los obispos en decisiones dogmáticas solemnes y sobre todo el papa; los primeros sólo lo son en unión con el papa. Pues en la totalidad de los obispos en su unidad con el papa se representa la Iglesia misma.

II. La infalibilidad del papa

En el papa ancla indestructible la infalibilidad de la Iglesia. Debe su infalibilidad no a la Iglesia sino a Cristo. Pero Cristo se la ha dado por la Iglesia. En sus decisiones doctrinales se manifiesta con máxima claridad la infalibilidad de la Iglesia, en ellas es garantizada con la máxima seguridad. La razón de que en el papa se revele con máxima claridad y esté garantizada sin lugar a dudas la infalibili-

dad de la Iglesia, estriba en su significación, por voluntad e institución de Cristo, para la Iglesia entera. Le compete, como hemos visto, el pleno y supremo poder en la Iglesia. En él está representado toda la Iglesia. Por tanto, toda la Iglesia estaría en peligro de error, si el papa, en cuanto representante de la Iglesia entera, en cuanto portador del supremo poder en la Iglesia pudiera caer en un error dogmático. Por eso la fe en la infalibilidad de la Iglesia radica en la fe en la infalibilidad del papa. La infalibilidad del papa garantiza y soporta la infalibilidad de la Iglesia.

1. Documentos eclesiásticos

El Concilio Vaticano declara: «Ahora bien, que en el primado apostólico que el Romano Pontífice posee, como sucesor de Pedro, príncipe de los Apóstoles, sobre toda la Iglesia, se comprende también la suprema potestad de magisterio, cosa es que siempre sostuvo esta Santa Sede, la comprueba el uso perpetuo de la Iglesia y la declararon los mismos Concilios ecuménicos, aquellos en primer lugar en que Oriente y Occidente se juntaban en unión de fe y caridad. En efecto, los Padres del Concilio cuarto de Constantinopla, siguiendo las huellas de los mayores, publicaron esta solemne profesión: «La primera salvación es guardar la regla de la recta fe (...). Y como no puede pasarse por alto la sentencia de nuestro Señor Jesucristo que dice: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (*Mt.* 16, 18), esto que fué dicho se comprueba por la realidad de los sucesos, porque en la Sede Apostólica se guardó siempre sin mácula la Religión Católica, y fué celebrada la santa doctrina. No deseando, pues, en manera alguna, separarnos de la fe y doctrina de esta Sede (...) esperamos que hemos de merecer hallarnos en la única comunión que predica la Sede Apostólica, en que está la íntegra y verdadera solidez de la religión cristiana» (Hrd. v. 773 y sig.).

Y con aprobación del Concilio segundo de Lyon, los griegos profesaron: «Que la Santa Iglesia Romana posee el sumo y pleno primado y principado sobre toda la Iglesia católica que ella, veraz y humildemente, reconoce haber recibido con la plenitud de la potestad de parte del Señor mismo en la persona del bienaventurado Pedro, príncipe o cabeza de los Apóstoles, de quien el Romano Pontífice es sucesor; y cómo está obligada más que las demás a

defender la verdad de la fe, así las cuestiones que acerca de la fe surgieron, deben ser definidas por su juicio» (cfr. 466).

En fin, el Concilio de Florencia definió: «Que el Romano Pontífice es verdadero vicario de Cristo y cabeza de toda la Iglesia y padre y maestro de todos los cristianos, y a él, en la persona de San Pedro, le fué entregada por nuestro Señor Jesucristo la plena potestad de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia universal» (v. 694).

En cumplir este cargo pastoral, nuestros antecesores pusieron empeño incansable, a fin de que la saludable doctrina de Cristo se propagara por todos los pueblos de la tierra, y con igual cuidado vigilaron que allí donde hubiere sido recibida, se conservara sincera y pura. Por lo cual, los obispos de todo el orbe, ora individualmente, ora congregados en Concilios, siguiendo la larga costumbre de las Iglesias y la forma de la antigua regla dieron cuenta particularmente a esta Sede Apostólica de aquellos peligros que surgían en cuestiones de fe, a fin de que allí señaladamente se resarcieran los daños de la fe, donde la fe no puede sufrir mengua. (Cfr. S. Bern., *Epist.* (190) *ad Innoc.* II [PL 182, D. 1053].) Los Romanos Pontífices, por su parte, según lo persuadía la condición de los tiempos y de las circunstancias, ora por la convocación de Concilios universales o explorando el sentir de la Iglesia dispersa por el orbe, ora por sínodos particulares, ora empleando otros medios que la divina Providencia deparaba, definieron que habían de mantenerse aquellas cosas que, con la ayuda de Dios, habían reconocido ser conformes a las Sagradas Escrituras y a las tradiciones Apostólicas: pues no fué prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los Apóstoles o depósito de la fe. Y, ciertamente, la apostólica doctrina de ellos, todos los venerables Padres la han abrazado y los Santos Doctores ortodoxos venerado y seguido, sabiendo plenísimamente que esta Sede de San Pedro permanece siempre intacta de todo error, según la promesa de nuestro divino Salvador hecha al príncipe de sus discípulos: *Yo he rogado por ti, a fin de que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos* (*Lc.* 22, 32).

Así, pues, este carisma de la verdad y de la fe nunca deficiente, fué divinamente conferido a Pedro y a sus sucesores en esta cátedra, para que desempeñaran su excelso cargo para la salvación de todos; para que toda la grey de Cristo, apartado por ellos del pasto vene-

noso del error, se alimentara con el de la doctrina celeste; para que, quitada la ocasión del cisma, la Iglesia entera se conserve una, y, apoyada en su fundamento, se mantenga firme contra las puertas del infierno.

Mas como quiera que en esta misma edad en que más que nunca se requiere la eficacia saludable del cargo apostólico, se hallan no pocos que se oponen a su autoridad, creemos ser absolutamente necesario afirmar solemnemente la prerrogativa que el Unigénito Hijo de Dios se dignó juntar con el supremo deber pastoral.

Así, pues, Nos, siguiendo la tradición recogida fielmente desde el principio de la fe cristiana, para gloria de Dios salvador nuestro, para exaltación de la fe católica y salvación de los pueblos cristianos, con aprobación del sagrado Concilio, enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado: Que el Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra*—esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal—, por la asistencia divina que le fué prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia.

(Canon.) «Y si alguno tuviere la osadía, lo que Dios no permita, de contradecir a esta nuestra definición, sea anatema» (D. 1832-1840).

Lo expresado en la declaración del Concilio Vaticano el 18 de julio de 1870 había sido ya expuesto en muchas declaraciones anteriores de la Iglesia. Como ya hemos dicho, las más importantes de entre ellas fueron elaboradas y aludidas en la decisión del Concilio Vaticano; no es, pues, necesario citarlas aparte. Además todas las manifestaciones de la autoconciencia de la Iglesia respecto al supremo poder papal son a la vez manifestaciones sobre la infalibilidad del papa, ya que el poder supremo incluye el supremo magisterio.

2. *Interpretación de la infalibilidad papal*

a) ¿Qué enseña la decisión del Concilio Vaticano? La definición doctrinal propiamente tal está contenida en la última sección.

En ella se delimita exactamente la infalibilidad papal. En ella se apartan muchas ideas y exigencias exageradas, que habían aparecido en aquella época. En primer lugar se dice que la infalibilidad compete al papa legítimo en cuanto sucesor del apóstol Pedro. Al papa le compete como pleno poder intransferible sólo cuando habla como papa, es decir, cuando como pastor y maestro de todo el Pueblo de Dios proclama una verdad de fe y además con la intención de dar con ello una decisión dogmática definitiva. No le compete, por tanto, la infalibilidad en sermones y otras manifestaciones orales o escritas, en declaraciones oficiales o privadas, en que el papa no quiera dar una decisión dogmática definitiva, en medidas de disciplina o administración eclesiástica. Se puede suponer con buenas razones, que desde el Concilio Vaticano hasta el día de hoy sólo se ha hecho una definición infalible de la que conste con plena seguridad que lo es: la definición de la Asunción corporal de María al cielo. Sólo en esta definición se han cumplido todas las condiciones que causan y garantizan el carácter infalible de una decisión. Sin embargo, el católico no puede ser indiferente y menos rechazar las encíclicas papales con sus doctrinas, advertencias y admoniciones. El papa Pío XII dice en la encíclica *Humani generis:* «Tampoco se puede abrigar la opinión, de que lo que se dice en las encíclicas papales no exige de suyo ningún asentimiento, porque los papas en tales escritos no hacen uso de su magisterio. Pues es el magisterio ordinario el que habla en ellas, del que valen también las palabras: quien a vosotros oye, a mí me oye; y la mayoría de las veces las cosas dichas o intimadas en las encíclicas, pertenecen ya de otro modo a la doctrina católica. Pero cuando los papas en sus manifestaciones oficiales toman postura intencionadamente ante una cuestión hasta entonces discutida, para todos es claro, que esa cosa según la opinión y voluntad de esos mismos papas precisamente, no puede ser considerada ya entre los teólogos como objeto de libre opinión.»

b) El campo de la infalibilidad papal abarca toda la Revelación, por tanto, todas las doctrinas reveladas sobre la fe y las costumbres, pero también los terrenos limítrofes que están en tan estrecha relación con la Revelación misma, que ésta no puede permanecer incólume, si aquellos no son también asegurados.

Se trata de las llamadas verdades católicas, de los preceptos disciplinares generales de la Iglesia, de la aprobación de órdenes religiosas y finalmente de la canonización de santos.

Por lo que respecta a los preceptos disciplinares y a la aprobación de órdenes religiosas, la infalibilidad se extiende al juicio doctrinal *(iudicium doctrinale)* sobre el acuerdo entre las reglas de una orden o un precepto disciplinar y la verdad revelada, pero no al juicio práctico sobre la oportunidad *(iudicium prudentiale)*.

Actualmente es también doctrina común de los teólogos que la Iglesia es infalible en la canonización de santos, es decir, en el juicio definitivo de que un hombre goza de la visión de Dios y puede ser venerado en toda la Iglesia como santo.

Por verdades católicas hay que entender aquellas verdades, que no han sido, ciertamente, reveladas por Dios, pero que están en tan estrecha relación con la Revelación, que sin su validez tampoco podría ser aceptada la Revelación. Tales verdades no son inmediatamente garantizadas por Dios revelante, sino por la Iglesia que proclama la Revelación de Dios. El fiel las afirma, por tanto, primaria (e inmediatamente) por la Iglesia, pero, en definitiva (mediatamente), por Dios, porque afirma también a la Iglesia por Dios *(fides catholica seu fides divino-catholica)*.

Las verdades católicas pueden ser divididas de la manera siguiente: en primer lugar, las conclusiones teológicas. Por conclusiones teológicas se entiende ciertos conocimientos, que son deducidos por la razón de dos verdades reveladas que hacen de premisas o de una verdad revelada y una verdad natural evidente. De las conclusiones teológicas, cuyas premisas son dos verdades reveladas hay que decir que desde el punto de vista del contenido, materialmente, están también ellas inmediatamente reveladas. La actividad discursiva del entendimiento humano sólo sirve para desarrollar lo que ya está contenido en la Revelación. Por tanto, pueden ser declaradas por la Iglesia como dogmas.

Las conclusiones, en que sólo una premisa es una verdad revelada, y la otra es una verdad racional evidente, son llamadas conclusiones teológicas en sentido propio. A ellas corresponde con plena significación la definición de verdad católica. Están virtualmente reveladas. No pueden ser declaradas dogma en el sentido antes explicado. Pero la Iglesia puede predicarlas como verdades infaliblemente. La infalibilidad de la Iglesia al valorar o juzgar las conclusiones teológicas tiene su fundamento, en que tales conclusiones están tan estrechamente unidas a la Revelación, que ésta, sin la infalibilidad de la Iglesia respecto a las primeras, no puede ni ser asegurada ni ser fecunda para la vida religiosa.

Pertenecen además a ellas las verdades de la razón (verdades filosóficas) que están en indisoluble relación con el dogma. La Iglesia puede asentar infaliblemente las verdades filosóficas que son presupuestos necesarios de las verdades de la Revelación, por ejemplo, la capacidad de conocer de la razón humana, y rechazar las afirmaciones filosóficas que están en contradición con la Revelación, por ejemplo, el agnosticismo absoluto; y la razón es, porque no puede haber contradición alguna entre la razón y la Revelación (C. Vaticanum, S. 3, cap. 4, D. 1798; Canon 2 de *fide et ratione*, D. 1817).

Por fin se cuentan entre las verdades católicas los llamados hechos dogmáticos. Se distingue entre hechos dogmáticos en sentido estricto y en sentido amplio. Por hecho dogmático en sentido amplio se entiende un hecho histórico no revelado, que está tan íntimamente entretejido con la Revela-

ción, que su negación llevaría a la negación de un dogma, por ejemplo, la estancia de San Pedro en Roma, la legitimidad de un papa, la legítima convocatoria de un concilio.

Por hecho dogmático, en sentido estricto, se entiende la facticidad de una determinada significación de un texto dogmático juzgado por la Iglesia, por ejemplo, el capítulo 3 de la polémica de los origenistas. La Iglesia tiene que ser infalible al fijar el sentido de un texto dogmático, porque de otro modo no podría proteger suficientemente a los fieles del error (Constitutio *Vineam Domini*, D. 1350). La interpretación eclesiástica de un texto determinado que afecta al dogma no significa que el autor del texto quisiera decir lo que se le atribuye. Sobre el contenido enunciativo intentado por el autor la Iglesia no toma ninguna decisión. No hace más que destacar el sentido que el lector sin prejuicios entregado sencillamente al texto deduce de él. Por ejemplo, al condenar varias proposiciones sacadas de las obras del maestro Eckehart no se condena la disposición de ánimo o intención de tal místico, sino la significación que tienen al pie de la letra las proposiciones en cuestión.

c) Por lo que respecta al efecto de una declaración dogmática, hay que decir lo siguiente. Por ella es fijada la Revelación y protegida contra los errores. Las definiciones doctrinales infalibles del papa son irrevocables. No necesitan ser confirmadas primero por los obispos, por un concilio o por cualquiera otra autoridad (D. 1325). Tampoco necesitan ni son capaces de una demostración en sentido estricto. En sí mismas llevan la razón de su rectitud. Su verdad alcanza evidencia por su factidad. En la facticidad de una decisión doctrinal de la Iglesia está su legitimidad. Las definiciones infalibles no pueden ser demostradas en el sentido de que el asentimiento a ellas pueda condicionarse al resultado de una demostración. Cuando en la ciencia dogmática se hace el intento de «demostrar» una definición doctrinal infalible, el sentido de tal proceder sólo puede consistir en mostrar con qué figura expresiva está contenida en la Sagrada Escritura la verdad revelada proclamada infaliblemente en el magisterio vivo de la Iglesia, sea expresa sea implícitamente, y cómo se ha desarrollado hasta la proclamación por parte de la Iglesia. Tal esfuerzo contribuye con cosas importantes a la comprensión de una definición doctrinal, ya que un dogma sólo puede ser entendido en el contexto de su historia y de la Revelación entera. La llamada demostración dogmática no sirve, pues, en serio para justificar una verdad eclesiástica de forma que la verdad quedara insegura sin tal demostración, sino que su servicio consiste en abrir nuevas perspectivas y puntos de vista. Explica la contribución que hace el dogma propuesto a la comprensión de la Revelación en toda su riqueza.

En la «demostración» por la Escritura y por la Tradición se hace visible la vitalidad y fuerza de una definición infalible para la realización de la fe.

Otra consecuencia de la infalibilidad de la predicación dogmática de la Iglesia es la obligación de todos los miembros del Cuerpo de Cristo frente a la verdad de la Revelación proclamada. La proclamación dogmática infalible tiene el carácter de una ley de fe. Es, *por tanto*, de carácter jurídico. Es una obligación de obediencia a la Revelación. Quien se niega a obedecer se separa de la comunidad que se constituye por la fe en Cristo. Abandona la comunidad de fe reunida en torno a Cristo. No necesita para ello la exclusión formal. El hecho de que a las definiciones doctrinales de la Iglesia se añada, por regla general, un anatema, no hace más que comprobar lo que ha hecho ya el que niega la fe con su desobediencia a ella. Sería una interpretación inobjetiva, llamar obligación dogmática a ese hecho. Hay en ello, más bien la obligación por la que Cristo vincula a los hombres y los obliga a Sí mismo y a su palabra. Es el aprisionamiento del espíritu humano, de que habla San Pablo. En la *Epístola a los Romanos* explica que él, tomado en servicio por Jesucristo, tiene la tarea, y hasta el pleno poder obligatorio, de llevar a los hombres a la obediencia, a la fe *(Rom.* 1, 5; cfr. *I Cor.* 9, 16 y sig.; *Gal.* 6, 2). La verdadera libertad, lejos que ser amenazada por ello, es posibilitada y garantizada. Pues es una vinculación a la verdad. Sin esa vinculación la realización de la libertad sería una carrera en el vacío, capricho y absurdo.

La obligación existente en una decisión doctrinal puede ser vista todavía desde otra perspectiva. El papa habla, sin duda, como vicario de Cristo. Pero a la vez en la decisión infalible realiza la fe en Cristo en nombre de la Iglesia. Su decisión tiene, por tanto, dos direcciones. En ella chocan, en cierto modo, un movimiento de arriba hacia abajo y otro de abajo hacia arriba. En tanto que la decisión es un movimiento de arriba hacia abajo, los miembros de la Iglesia son llamados a aceptarla como ley de fe. En cuanto que es un movimiento de abajo hacia arriba, son llamados a asentir a la fe de quien los representa. Y así alcanza cada uno la garantía de que cree lo que Cristo dijo y no lo que desea su propio corazón impuro y variable.

La obligación que dimana de una decisión doctrinal de la Iglesia no es una vinculación caprichosa o voluntaria, sino la vinculación por la verdad misma, por la verdad que se reveló en Cristo.

Es, por tanto, una obligación salvadora, apropiada al hombre en cuanto criatura de Dios. En ella el hombre es unido a Dios y es vinculado a El. En ella erige Dios, verdad personal, su reinado sobre los hombres. En el sometimiento a ella y sólo en él, alcanza el hombre la propia y verdadera vida. Al someterse a una decisión doctrinal de la Iglesia, se libera del error que contradice a su más íntimo ser. Y viceversa: plenifica su existencia que ha sido destinada a la verdad, a la suprema y última verdad, es decir, a Dios mismo. Lo mismo que el pecado acarrea un enceguecimiento del espíritu humano, el hombre es liberado de la ceguera por la proclamación del Evangelio, hecha por la Iglesia. Una decisión doctrinal de la Iglesia es, por tanto, un proceso en el cumplimiento de la divina economía de la salvación. De todas ellas vale aquello de *propter nostram salutem*.

Hay que observar además que una decisión doctrinal de la Iglesia y su proclamación no significan únicamente una ilustración intelectual ni tampoco significan exclusivamente un impulso hacia la obediencia, sino mediación de gracia. Pues en ellas obra el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, cuyo representante es el papa. De forma que en la decisión doctrinal de la Iglesia no sólo habla una palabra decisiva un hombre puesto por Dios, sino que el Espíritu Santo se dirige en la palabra doctrinal de la Iglesia a los oyentes y se apodera de ellos con su gracia. En el impulso que da la palabra humana actúa, por tanto, el impulso del cielo. Así se ve la función salvadora de la decisión doctrinal de la Iglesia en su acontecer de fondo.

3. *Fundamentación de la infalibilidad papal*

La fundamentación intrínseca de la autocomprensión de la Iglesia respecto a la infalibilidad papal está en el carácter de poder pleno y supremo dentro de la Iglesia que tiene el papa. Tal poder implica la potestad de enseñar, es decir, el poder de obligar a todos los pertenecientes al pueblo de Dios a creer la predicación doctrinal del papa, y además con el efecto de que la desobediencia a tal predicación acarrea la exclusión de la comunidad de la Iglesia. Tal cosa sería absurda, si el papa no fuera infalible en esa acción que obliga a todos, es decir, si estuviera justificado que pudiera obligar a un error. Su poder supremo tiene sentido en el campo de la predicación doctrinal, si hay garantía de que el papa, al ejercer su magis-

terio, obliga a los miembros del Cuerpo de Cristo a la Revelación y no a una doctrina que la contradiga. La infalibilidad se deduce así del contenido de sentido del poder supremo papal.

Pero también puede ser demostrada como un poder especial desmembrado del poder supremo. En cuanto sucesor de Pedro, el papa tiene pleno poder y deber de cumplir las tareas de Pedro. Estas tareas fueron delimitadas por Cristo con las palabras de poder de atar y desatar, apacentar el rebaño y fortalecer a los hermanos (véase § 167 c, V, art. 10, B y C). Como hemos visto el poder de atar y desatar comprende la autoridad de fijar la verdad. El encargo de apacentar el rebaño, implica la obligación de darle el pan de vida en la predicación de la verdad *(Rom.* 1, 17; *Jo.* 6, 35; 14, 6). El encargo de Cristo a Pedro, de fortalecer a sus hermanos significa lo mismo que la responsabilidad de que Pedro sea un apoyo para la fe de sus hermanos. No podría ser, si él mismo estuviera inseguro en la fe.

Como Pedro pervive en el papa o como la misión de Pedro sigue obrando en el papa, el papa tiene para la fe del pueblo de Dios la misión que Cristo encargó a Pedro. Y así se entendió la función del papa en la Iglesia desde los comienzos. Lo atestiguan todos los textos que hemos citado al estudiar el poder supremo papal. En alguno de ellos se habla expresamente del magisterio o poder de enseñar. En la Edad Media fué enseñado de todas las formas. En la época de los Padres es aludido frecuentemente, aunque no suele ser mencionado formalmente. San Cipriano dice, por ejemplo, de la Iglesia romana, que en ella el error no puede encontrar entrada alguna *(Carta* 59, 14). Pedro Crisólogo exige a Eutiques que se someta al juicio del obispo de Roma: «Pues el bienaventurado Pedro, que pervive en su sede episcopal y la preside, ofrece la verdadera fe a los que la buscan» (véase León I. *Carta* 25, 2).

Estaba de acuerdo con la convicción creyente de los antiguos cristianos, y era la expresión más adecuada de ella, el hecho de que los papas se sintieran responsables de la conservación de la doctrina pura y obraran en consecuencia, condenando herejías y excomulgando herejes. Así el papa Víctor I o Ceferino, respectivamente, condenó el Montanismo; Esteban I la repetición del bautismo a los herejes; Calixto I, el Sabelianismo; Dionisio de Corinto, el subordinacionismo; Cornelio, el Novacianismo; Inocencio I, el Pelagianismo; Celestino I, el Nestorianismo; León I, el Monofisitismo; Agatón, el Monoteletismo. El papa Hormisdas (514-523), en un escrito del

2 de abril del 517, propone a los obispos españoles una fórmula para readmitir a los clérigos orientales, en la que son condenadas todas las herejías, en especial el Nestorianismo y Monofisitismo, y se acentúa la autoridad doctrinal de la sede romana. Dice en el escrito: «La primera condición de la salvación consiste en observar la regla de la recta fe y no apartarse en ningún modo de las determinaciones de los Padres. No puede dejar de ser atendida la disposición de Nuestro Señor Jesucristo que dice: tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, etc. (*Mt.* 16, 18). Estas palabras fueron confirmadas por el transcurso de los acontecimientos, pues en la sede apostólica siempre se ha conservado incólume la fe católica» (W. Haacke, *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im akazianischen Schisma*, Roma, 1933).

En el desarrollo del Conciliarismo del siglo XIV hasta las teorías del Galicanismo y del Febronianismo apareció la opinión de que la Iglesia en sí era verdaderamente infalible, pero que el papa podía equivocarse y caer en herejía. Algunos galicanos distinguen entre la sede papal y su poseedor. La sede papal sería infalible, pero no su poseedor. La sede papal sería infalible, en cuanto que el error de un papa puede ser corregido por él mismo o por su sucesor, y así el error no echaría raíces en la Iglesia. Contra tal distinción hablan dos razones: por una parte, en esa teoría, jamás puede haber seguridad de la rectitud o incorrección de una declaración doctrinal del papa; y, en segundo lugar, Cristo no dió el pleno poder a una institución, sino a una persona en cuanto portadora de la institución. En la época del Concilio Vaticano se rebelaron contra la infalibilidad del papa los «viejos católicos» bajo la dirección de J. Döllinger, dando como razones que era una innovación y además peligrosa para los Estados.

4. *Malentendidos*

Lo que dijimos antes al estudiar la infalibilidad de la Iglesia en general, vale ahora de la infalibilidad del papa. No se identifica —como a veces han reprochado los teólogos protestantes—con la perfección del conocimiento dogmático, ni con la falta de pecado por parte de su portador. Sería una equivocación fatal, hacer tales identificaciones. De ninguna manera pertenecen a la doctrina católica sobre la infalibilidad del papa. No se erige aquí una *theologia*

gloriae contra una *theologia crucis*. En el centro de la responsabilidad que pesa sobre el portador de la infalibilidad se levanta la cruz.

Tampoco significa la doctrina de la infalibilidad papal ninguna legitimación para caprichosas manifestaciones doctrinales. Al contrario, la infalibilidad implica una mayor vinculación a Cristo. La infalibilidad es un carisma concedido al papa, que comprende a la vez la ineludible obligación de predicar la Revelación procedente de Cristo y de los Apóstoles y de no predicar más que esa Revelación y lo que sirve para protegerla. El pleno poder concedido al papa es a la vez—como todo don de Dios—una tarea ineludible. El papa no puede abandonar el campo de la fe. En una decisión doctrinal infalible obedece a Dios, cuya Revelación está atestiguada en la Escritura y en la Tradición oral.

Como la Revelación de Cristo está atestiguada en la Escritura y en la Tradición oral, vinculación a Cristo, significa tanto como vinculación a la Escritura y a la Tradición. El papa infalible no es señor de la Escritura que pueda hacer con ella lo que le plazca. Sino que está sometido a la Escritura que es la palabra de Dios. Por ella es dominado y empujado. Ella es su soberana. Pero tiene la tarea de atestiguar e interpretar la Sagrada Escritura como palabra de Dios. Escritura y portador de la autoridad están mutuamente ordenados. Véase § 176, II, B, c. La interpretación eclesiástica de la Escritura es—como hemos visto—una autointerpretación del Espíritu Santo. Las decisiones doctrinales del papa no son, según eso, mas que una autointerpretación del Espíritu Santo. El papa es también quien puede fijar infaliblemente el contenido de la Tradición oral.

5. *Infalibilidad del papa e infalibilidad de la Iglesia*

La infalibilidad de la Iglesia está fundada en la infalibilidad de la totalidad de los obispos, en tanto que están en comunión con el papa. Pues en ellos está representada toda la Iglesia. Un error de la totalidad de los obispos significaría, por tanto, un error, una victoria sobre toda la Iglesia del padre de la mentira. Al episcopado completo no le compete la infalibilidad sin la relación con el papa, porque sólo representa a la Iglesia cuando está en relación con el papa. Como el papa significa el resumen y compendio de toda la

Iglesia, quien no estuviera en comunión con él, caería en contradicción con la Iglesia entera. Los obispos ejercen su magisterio de dos modos: en los concilios ecuménicos y en la proclamación doctrinal diaria hecha en sermones, pastorales o mediante los ayudantes sean clérigos o laicos. Cada uno de los obispos de por sí (a diferencia de los Apóstoles) no es infalible, pero a pesar de todo es el predicador-modelo y decisivo explicador de la fe en su diócesis. Véase también el § 11.

Surge aquí todavía una cuestión especial. Se deduce del hecho de que a la totalidad de los obispos le es atribuída la infalibilidad. Surge el problema de si pueden suponerse dos portadores de infalibilidad que se opongan e incluso se contradigan entre sí. Hay que contestar negativamente. No debemos olvidar que la totalidad de los obispos sólo es infalible en unidad con el papa. No puede, por tanto, haber contradiciones. La totalidad de los obispos o un concilio, respectivamente, no se hacen, sin embargo, por eso superfluos o ilusorios; pues su consejo contribuye a reconocer una verdad revelada y a crear así el presupuesto de su definición. Además el Pueblo de Dios forma un organismo vivo en que cada miembro está vivamente unido a los demás y, por tanto, también el portador del supremo poder con los demás Pastores; por eso las decisiones del papa están soportadas por la caridad y asentimiento de todos, sobre todo de los Pastores, aunque la proclamación de una doctrina por el papa sea por sí misma infalible e irrevocable.

Frente al reproche protestante de que el dogma de la infalibilidad eleva al papa enormemente sobre los demás fieles y obispos y lo aisla, por tanto, de la Iglesia, hay que acentuar una vez más que la ley de fe promulgada en una definición infalible no puede ser entendida como una ley caprichosa. Está lejos de serlo por dos razones: en primer lugar, el papa propone como ley de fe lo que corresponde a la doctrina apostólica, no lo que corresponde a los deseos humanos. Y en segundo lugar, su decisión dogmática es soportada por la fe de toda la Iglesia. El papa al definir una doctrina no hace mas que fijar y estatuir lo que es la fe de la Iglesia. Entre una definición infalible y la fe de la Iglesia hay, por tanto, una estrecha relación. La decisión infalible no crea sustancialmente una fe nueva, sino que fija la ya existente. La decisión trasciende lo dado, no por crear una Revelación nueva, sino por elevar a dogma de fe la fe ya existente para todos, por orillar las confusiones y superar las inseguridades, de forma que después de tal decisión

nadie puede negar la verdad propuesta en la decisión sin alejarse de la comunidad de fe de la Iglesia.

Al sentido de la infalibilidad papal pertenece el ser ejercida en la más estrecha relación con toda la Iglesia, sobre todo con los maestros de los dominios parciales de la Iglesia, maestros que han sido instituídos por el Espíritu Santo, es decir, con los obispos, y no en el vacío y sin relación con el episcopado. Aunque el papa, según el texto del dogma del primado, puede ejercer también su poder sin consultar la fe de toda la Iglesia, tal proceder sería prácticamente sólo difícilmente viable, se atendría a la letra, pero no al espíritu del Primado. Esta relación entre el papa autorizado a decidir y el pueblo de Dios obligado a aceptar la decisión, se manifiesta exteriormente cuando el papa, antes de decidir, consulta la fe del Pueblo de Dios. Su decisión significa según esto, también aclaración y legitimación de la conciencia creyente del Pueblo de Dios, obrada y dirigida por el Espíritu Santo.

Aquí se ve también la importancia de la ciencia teológica. Tiene una función preparadora. Pues ofrece los materiales para una decisión. Están también y sobre todo en la fe de la Iglesia entera, en la predicación doctrinal diaria y en la respuesta creyente a ella. Sin embargo, la ciencia tiene significación especial, ya que penetra intelectualmente lo inmediatamente dado en las palabras reveladas, lo desarrolla hacia mayor plenitud, intenta aclarar las cosas oscuras e indica la relación entre cada cosa y la de cada cosa dentro del todo. Es cierto que no hace más que ofrecer materiales. Sin embargo, esa función es importante, ya que a los portadores del magisterio les fué prometida la asistencia del Espíritu Santo, pero no una iluminación divina inmediata. El efecto del Espíritu Santo se refiere a preservar de error al portador del magisterio y a conducirlo a una recta decisión doctrinal. Pero esa actividad del Espíritu Santo no le dispensa de comprobar el sentido de la Sagrada Escritura valiéndose de los medios de que disponga, por tanto, también de la ayuda de la ciencia, de la filosofía, de la exégesis y de la historia. Pero a la ciencia teológica no le compete decidir, en definitiva. La proposición formalmente obligatoria de una verdad revelada sólo se hace por el magisterio eclesiástico e infaliblemente por el papa cuando decide *ex cathedra*.

El hecho de acentuar la relación entre la decisión infalible y el episcopado entero, e incluso toda la Iglesia, no significa desvirtuar el hecho dogmático de que las decisiones papales son irrevocables

de por sí, es decir, por su realización misma y no a consecuencia del asentimiento de la Iglesia. El hecho de que los papas en los últimos cien años, tanto con ocasión de definir el dogma de la Inmaculada Concepción de María, como con ocasión de definir su Asunción corporal al cielo, consultaran antes de la decisión respectiva a los obispos y a su través a toda la Iglesia, no tuvo el sentido de asegurar la certeza e irrevocabilidad a la decisión papal, sino comprobar cuál era la fe de la Iglesia. La consulta se refirió, por tanto, primariamente al aspecto material del contenido, no al aspecto jurídico-formal.

6. *La infalibilidad papal como capacitación para el servicio a la salvación*

Es evidente que toda proclamación doctrinal del papa es un servicio a la Revelación, a su testificación en la Sagrada Escritura y, por tanto, servicio a la salvación humana. Por la fe en Jesucristo el papa obliga en sus decisiones dogmáticas a los que pertenecen al Cuerpo de Cristo a la misma fe en Jesucristo. Toda decisión dogmática está, por tanto, ordenada al Pueblo de Dios, como un servicio a su salvación. El papa no se eleva con ella sobre el nivel del Pueblo de Dios, sino que se subordina a la salvación del pueblo de Dios —lo mismo que a la palabra de Dios—como *servus servorum Dei*. Este sentido de las decisiones dogmáticas papales revela, que también en ellas actúa y se manifiesta el Espíritu Santo como amor y, en consecuencia, la Iglesia como comunidad de amor.

Por lo que respecta a las dificultades que pudieron surgir de la exigencia de la Iglesia, de ser maestra de la fe y de la salvación y de las imperfecciones inherentes a la proclamación de la fe, dice Feuling lo siguiente: «Quien cree plenamente en la Iglesia como en la verdadera institución salvadora del Señor, quien cree plenamente en la providencia de Dios sobre cada uno y en el ilimitado poder de la gracia de Cristo en la Iglesia y en cada uno, está cierto, cree sin inquietudes, que no puede ser perjudicado sin propia culpa en su salvación ni por la inquisición, ni por los juicios inquisitoriales ni por cualquier otra especie de opresión, y soportará cualquier injusticia que le haga el prójimo por debilidad o por la maldad que Satanás siembra en la Iglesia y en sus miembros, sea cual sea su grado, con auténtica piedad y caridad y con la buena voluntad de

que eso le servirá para mayor salvación y más honda santificación. Quien ve las cosas así desde la perspectiva de la fe, pensando en las parábolas del Señor, pero meditando también continuamente la bondad y las gracias de nuestro Dios, y meditando a la vez la ley divina del dolor expiatorio en la Iglesia, del dolor involuntario o voluntario, no será confundido por las oscuridades y problemas dichos y no mencionados, ni su fe será puesta en peligro por tales cuestiones, aunque tendrá que padecer siempre este mal, lo mismo que padece todo el mal del mundo y de la Iglesia» (*Katholische Glaubenslehre*, 607).

§ 177 a

Necesidad de la Iglesia para salvarse

I. Doctrina eclesiástica

1. La Iglesia no es una institución salvadora más entre muchas otras, sino la única institución salvadora fundada por Cristo y necesaria para todos. La razón de ello está en que es el Cuerpo de Cristo. Y Cristo es el camino; la verdad y la vida (*Jo.* 14, 6). No hay otro camino de salvación aparte de ella. «En ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos» (*Act.* 4, 12). Sólo el Evangelio de Cristo tiene la virtud de salvar a los hombres. «Pero aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema» (*Gal.* 1, 8). Véanse los §§ 140, 142 y 163.

Cristo vive y obra en la Iglesia y por la Iglesia. En ella y por ella actualiza el Espíritu Santo la obra de Cristo hasta el fin de los tiempos. En la Iglesia, y sólo en ella, está El presente como Señor crucificado y glorificado que quiere dar parte a todos los hombres en su muerte y resurrección. Si no hay salvación alguna sin Cristo, sin la Iglesia, en la que está actuando Cristo, tampoco hay salvación. Cristo actúa en la Iglesia como Cabeza, de la que no se puede separar el Cuerpo. Las palabras «sin Cristo no hay salvación» significan, por tanto, que sin la Iglesia—Cuerpo místico de Cristo—

no hay salvación. Si el hombre sólo puede llegar al Padre por Cristo (*Jo.* 14, 6) y Cristo sólo obra por medio de la Iglesia, a la salvación sólo se puede llegar a través de la Iglesia.

2. La Iglesia siempre tuvo el convencimiento de que es el camino de salvación, el único camino salvador para los hombres. Ha expresado muchas veces esa su autocomprensión y la ha expresado por causa de su conciencia de ser responsable de la salvación de los hombres. Todas sus manifestaciones en ese sentido intentan mover al hombre a entrar en la Iglesia. La fórmula más expresiva es la de que fuera de la Iglesia no hay salvación, que ella es la única que da la bienaventuranza. El IV concilio de Letrán, 1215, declara: «Y una sola es la Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual nadie absolutamente se salva, y en ella el mismo sacerdote es sacrificio, Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre se contiene verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies de pan y vino, después de transustanciados, por virtud divina, el pan en el cuerpo y el vino en la sangre, a fin de que, para acabar el misterio de la unidad, recibamos nosotros de lo suyo lo que El recibió de lo nuestro. Y este sacramento nadie ciertamente puede realizarlo sino el sacerdote que hubiere sido debidamente ordenado, según las llaves de la Iglesia, que el mismo Jesucristo concedió a los Apóstoles y a sus sucesores. En cambio, el sacramento del bautismo (que se consagra en el agua por la invocación de Dios y de la indivisa Trinidad, es decir, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo) aprovecha para la salvación, tanto a los niños como a los adultos fuere quienquiera el que lo confiere debidamente en la forma de la Iglesia. Y si alguno, después de recibido el bautismo, hubiere caído en pecado, siempre puede repararse por una verdadera penitencia. Y no sólo los vírgenes y continentes, sino también los casados merecen llegar a la bienaventuranza eterna, agradando a Dios por medio de su recta fe y buenas obras» (D. 430). En la bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII (1302) se dice: «Por apremio de la fe, estamos obligados a creer y mantener que hay una sola y Santa Iglesia católica y la misma Apostólica, y nosotros firmemente la creemos y simplemente la confesamos, y fuera de ella no hay salvación ni perdón de los pecados, como quiera que el Esposo clama en los cantares: «Una sola es mi paloma, una sola es mi perfecta. Unica es ella de su madre, la preferida de la que la dió a luz» (*Cant.* 6, 8). Ella representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y la cabeza

de Cristo, Dios. En ella hay «un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» *(Eph.* 4, 5). Una sola, en efecto, fué el arca de Noé en tiempo del diluvio, la cual prefiguraba a la única Iglesia, y, con el techo en pendiente de un codo de altura, llevaba un solo rector y gobernador, Noé, y fuera de ella leemos haber sido borrado cuanto existía sobre la tierra. Mas a la Iglesia la veneramos también como única, pues dice el Señor en el Profeta: «Arranca de la espada, oh Dios, a mi alma y del poder de los canes a mi única» *(Ps.* 21, 21). Oró, en efecto, juntamente por su alma, es decir, por sí mismo, que es la cabeza, y por su cuerpo, y a ese cuerpo llamó su única Iglesia, por razón de la unidad del esposo, la fe, los sacramentos y la caridad de la Iglesia. Esta es aquella *túnica* del Señor, *inconsútil (Jo.* 19, 23), que no fué rasgada, sino que se echó a suertes. La Iglesia, pues, que es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como un monstruo, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro y su sucesor, puesto que dice el Señor al mismo Pedro: «*Apacienta a mis ovejas*» *(Jo.* 21, 17). *Mis ovejas* dijo, y de modo general, no éstas o aquéllas en particular; por lo que se entiende que se las encomendó todas. Si, pues, los griegos u otros dicen no haber sido encomendados a Pedro y a sus sucesores, menester es que confiesen no ser de las ovejas de Cristo, puesto que dice el Señor en Juan que *hay un solo rebaño y un solo pastor (Jo.* 10, 16)» (D. 468). Con más claridad se expresa aún el Concilio de Florencia (1432): «Fielmente cree, profesa y predica que nadie que no esté dentro de la Iglesia Católica, no sólo paganos, sino también judíos o herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá «al fuego eterno que está aparejado para el diablo y sus ángeles» *(Mt.* 25, 41), a no ser que antes de su muerte se uniere con ella; y que es de tanto precio la unidad en el cuerpo de la Iglesia, que sólo a quienes en él permanecen les aprovechan para su salvación los sacramentos y producen premios eternos los ayunos, limosnas y demás oficios de piedad y ejercicios de la milicia cristiana. Y que nadie, por más limosnas que hiciere, aun cuando derramare su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse, si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia Católica» (D. 714). El papa Pío IX, en la *Singulari quadam* contra el racionalismo e indiferentismo o equiparación de todas las formas religiosas, se expresa de la manera siguiente respecto a la necesidad de la Iglesia para salvarse: «En efecto, por la fe debe sostenerse que fuera de la Iglesia Apostólica Romana nadie puede salvarse; que esta es la única arca de salvación;

que quien en ella no hubiere entrado, perecerá en el diluvio. Sin embargo, también hay que tener por cierto que quienes sufren ignorancia de la verdadera religión, si aquélla es invencible, no son ante los ojos del Señor reos por ello de culpa alguna. Ahora bien, ¿quién será tan arrogante que sea capaz de señalar los límites de esta ignorancia, conforme a la razón y variedad de pueblos, regiones, caracteres y de tantas otras y tan numerosas circunstancias? A la verdad, cuando, libres de estos lazos corpóreos, «veamos a Dios tal como es» (*1 Jo.* 3, 2), entenderemos ciertamente con cuán estrecho y bello nexo están unidas la misericordia y la justicia divinas; mas en tanto nos hallamos en la tierra agravados por este peso mortal, que embota el alma, mantengamos firmísimamente según la doctrina católica «que hay un solo Dios, una sola fe, un solo bautismo» (*Eph.* 4, 5): Pasar más allá en nuestra inquisición, es ilícito» (D. 1647). Parecida formulación encontramos en el proyecto que los teólogos prepararon para aconsejar al Concilio Vaticano. El capítulo 6 y 7 del proyecto se ocupan de nuestra cuestión. Dice el texto: «¡Ojalá entiendan todos cuán necesaria es esta sociedad, la Iglesia de Cristo, para conseguir la salvación! Esta necesidad corresponde a la grandeza de la comunidad y a la unión con Cristo, su Cabeza, de su Cuerpo místico. Pues a ninguna otra comunidad alimenta y favorece como a Iglesia suya; sólo a ella a la que ama y por la que se entregó, para santificarla y purificarla en las aguas del bautismo por medio de la palabra de la vida. El quiso hacerla su gloriosa Iglesia sin mancha ni arruga ni otra falta alguna. Debía ser santa e incólume.

Por tanto, enseñamos: La Iglesia no es una comunidad libre, respecto a la que es indiferente conocerla o no, entrar en ella o no entrar. Es absolutamente necesaria, y no sólo a consecuencia del mandato de Nuestro Señor, por el que el Salvador de todos los pueblos mandó entrar en su Iglesia; es también necesaria en cuanto medio, porque en el orden salvífico instituído por la Providencia divina no puede ser conseguida la comunidad con el Espíritu Santo, ni la participación en la verdad y en la vida, si no es en la Iglesia y por la Iglesia, cuya Cabeza es Cristo.

Además es dogma de fe: fuera de la Iglesia nadie puede ser salvado. Cierto que no todos los que viven en una invencible ignorancia de Cristo y de la Iglesia se condenarán por esa su ignorancia. Pues a los ojos del Señor que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, esa ignorancia no

es culpable. Además El regala su gracia a todo el que se esfuerza según sus posibilidades, de forma que ése puede alcanzar la justificación y la vida eterna. Pero no recibe esa gracia nadie, que por propia culpa se haya separado de la unidad de la fe o de la comunidad de la Iglesia por su propia culpa, y haya muerto así. Quien no está en este arca perecerá en el diluvio. Por eso rechazamos y abominamos las ateas doctrinas de la igualdad de las religiones, que contradicen a la razón humana. Así quieren los hijos de este mundo negar la distinción entre lo verdadero y lo falso y decir: la puerta para la vida eterna está abierta para todos y es indiferente la religión de que procedan; sobre la verdad de una religión sólo hay mayor o menor probabilidad, pero jamás certeza. También condenamos la atea opinión de quienes cierran a los hombres el reino de los cielos con la falsa excusa: es inconveniente y en cualquier caso no es necesario para la salvación abandonar la religión en que se ha nacido, y crecido y en la que uno ha sido educado, aunque sea falsa. Hasta acusan a la Iglesia, que declara que ella es la única religión verdadera y que condena y rechaza todas las demás religiones y sectas separadas de su comunidad. Piensan que la injusticia puede tener parte en la justicia o la tiniebla en la luz, o que Cristo puede hacer un convenio con Satanás.»

II. Doctrina de la Escritura y de los Padres

1. Con esta autointerpretación la Iglesia expresa lo que dicen la Escritura y la Tradición. Según el testimonio de la Escritura Cristo encargó a los Apóstoles adoctrinar a todos los pueblos y bautizar a los que crean. La salvación depende de si los hombres dan fe a las palabras de los Apóstoles y se hacen bautizar *(Mt.* 28, 19 y sig.). «Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano» *(Mt.* 18, 17). «El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará» *(Mc.* 16, 16). En la predicación de los Apóstoles, la fe en sus palabras y la fe en Cristo coinciden. Sólo en Cristo hay salvación. Pedro declara ante el Sanedrín: «En ningún otro hay salvación» *(Act.* 4, 12).

2. En los Padres la fe en la necesidad de la Iglesia para salvarse se expresa en la fe en la unidad de la Iglesia. Se manifestó en la

Iglesia antigua, aparte de en la lucha contra las herejías, en los esfuerzos por extender la fe en Cristo, y en él están dispuestos a dar la vida por la pertenencia a la Iglesia. La tesis de la necesidad de la Iglesia para salvarse es formalmente expresada en las palabras de San Ireneo, de que nadie puede tener parte en el Espíritu Santo, si no viene a la Iglesia *(Contra las herejías* III, 24, 1). Con inexorable decisión declara San Cipriano: «Para poder tener a Dios por padre, hay que tener a la Iglesia por madre» *(Carta* 74, 7). Y en otra ocasión: «Nadie puede ser bienaventurado excepto en la Iglesia» *(Carta* 4, 4). El año 256 escribe al obispo Jubaianus con la mayor concisión: «Fuera de la Iglesia no hay salvación» *(Carta* 73, 21). Esta afirmación acuña la fórmula que más claramente expresa la pretensión de la Iglesia de ser la única que da la salvación. Por lo demás también Orígenes dice: «Fuera de la Iglesia nadie se salva» *(In libr. Jesu Nave homil.* 3, 5).

Con frecuencia ven los Padres prefigurada la necesidad de la Iglesia para salvarse en el arca de Noé. El arca es un «tipo» de la Iglesia que salva a los hombres del diluvio del pecado. Sin el arca perecerían.

III. Interpretación de la doctrina de la Iglesia

La Iglesia es necesaria para la salvación no en razón de un precepto positivo de Cristo, sino en razón de su sentido y esencia. Sería positivismo teológico injustificado ver en la necesidad de la Iglesia para la salvación únicamente una *necessitas praecepti*. El realismo teológico, que entiende a la Iglesia como Cuerpo de Cristo, ve en su necesidad para la salvación una *necessitas medii*. De ello no hay dispensa como de una ley positiva. La Iglesia es el medio salvador instituído por Cristo, porque en ella están depositados los bienes de la salvación. La necesidad de la Iglesia para la salvación se funda en la ontología de la Iglesia, instituída por Dios o por Cristo, respectivamente. Cristo no confió sus bienes salvadores a nadie excepto a su Esposa, la Iglesia. Ella los hace accesibles al hombre mediante la palabra y el sacramento.

IV. Posibilidades de salvación de los que no pertenecen a la Iglesia

1. Para comprender total y profundamente la necesidad de la Iglesia para salvarse, es ineludible explicar las posibilidades de sal-

vación de quienes no pertenecen a la Iglesia. Con el principio «fuera de la Iglesia no hay salvación» parece, a primera vista, que se les quita toda posibilidad de salvación. Pero no es ésta la intención de la doctrina de la Iglesia en modo alguno. El problema de la necesidad de la Iglesia para salvarse está ciertamente unido al problema de la incorporación a la Iglesia. Pero este problema, como hemos visto, está escalonado en varios estratos. Hay que preguntar en qué relación están los diversos modos de pertenencia a la Iglesia con la posibilidad de salvarse. Hay que preguntar, si la doctrina eclesiástica sobre la necesidad salvadora de la Iglesia tiene que ser entendida, de forma que sólo puedan contar con la salvación quienes pertenecen a ella perfectamente (por el *vinculum liturgicum, symbolicum et hierarchicum;* cfr. 171, III, 1, C); ¿o puede entenderse el principio, de forma que la pertenencia aminorada de los bautizados no-católicos, e incluso la ordenación de los no bautizados, bajo especiales condiciones, posibiliten la salvación, aunque tales hombres no pertenezcan en pleno sentido, o incluso, no pertenezcan formalmente a la Iglesia? Para entender bien la doctrina de la necesidad de la Iglesia para salvarse hay que observar además que la Escritura atestigua la voluntad salvífica universal de Dios, «el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad» *(I Tim.* 2, 4). Y esto no es sólo un débil deseo de Dios, sino una fuerza eficaz, que se dirige a todos y sólo tiene límites en la oposición de la libre voluntad (212). Ninguna de las dos verdades reveladas anula a la otra. Necesitan, por tanto, la respectiva aclaración, para que ambas aparezcan como válidas.

2. No es viable la solución de que un hombre puede pertenecer al alma de la Iglesia, sin pertenecer a su Cuerpo. Como hemos visto muchas veces el «alma de la Iglesia» es identificada sin más con el Cuerpo Místico de Cristo. Se entiende por ello la invisible comunidad de gracia de la Iglesia. El desarrollo de la ciencia teológica ha transcendido esa concepción. La encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII lo ha demostrado claramente. El hombre o pertenece a la Iglesia una y unitaria que abarca lo interior y lo externo, o no pertenece a ella. No puede pertenecer sólo a un estrato. La Iglesia es un todo indivisible. No se la puede dividir y separar en una esfera interior y otra interna. Cierto que tiene esas dos esferas, pero están indisolublemente unidas entre sí.

3. Hay que buscar, por tanto, la solución en otra dirección. Un indicio dan las observaciones que los teólogos del Concilio Vaticano añadieron a su proyecto (hace poco citado). Vamos a citar las observación que explica la palabra «ignorancia invencible». Dice así: «Con esto se indica que es posible que uno no pertenezca a la comunidad externa y visible de la Iglesia y alcance, sin embargo, la justificación y la salvación eterna... Sin embargo, para evitar la impresión de que de ello resultaría que alguien puede salvarse fuera de la Iglesia en otra redacción del esquema (del proyecto de los teólogos) se dijo: quien alcanza así la justificación y la vida eterna no es salvado fuera de la Iglesia, pues los justificados pertenecen, o en realidad o de deseo, a la Iglesia.» Esa «otra redacción» no fué aceptada por los teólogos. A la mayoría les pareció ser suficiente explicar expresamente que no puede ser bienaventurado nadie que se haya apartado de la comunidad de la Iglesia por propia culpa y muera así, mientras que, por otra parte, seguía siendo válida la opinión de que la fórmula aceptada expresaba implícitamente que ninguno de los salvados puede estar totalmente separado de la Iglesia. Aquí se supone, por tanto, una incorporación a la Iglesia que, siendo diversa de la incorporación plena, basta para salvarse. En sustancia se expresa así, aunque no formalmente, la tesis, defendida ya mucho antes por Suárez y Belarmino, por ejemplo, de que hay una pertenencia *in voto* a la Iglesia. Belarmino dice *(De controversiis christianae fidei,* III, 16): «Cuando se dice que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia, hay que entenderlo de quien no pertenece ni en realidad ni de deseo a ella.» Suárez explica: «Es evidente que nadie puede estar dentro de la Iglesia si no está bautizado, y, sin embargo, puede salvarse porque el deseo de entrar en la Iglesia es suficiente, lo mismo que es suficiente, el deseo de ser bautizado» *(Defensio fidei catholicae* III, 1). Surge ahora la cuestión siguiente: ¿de qué especie debe ser ese *votum?* ¿Tiene que referirse expresamente a la Iglesia o basta el deseo implícito? Y éste, a su vez, tiene que manifestar la voluntad de usar los medios salvadores instituídos por Dios *(votum virtualiter implicitum),* o basta con que esta disposición esté implícitamente dada en el deseo de cumplir la voluntad de Dios *(votum virtualiter implicitum).* La doctrina de los teólogos del Concilio podría ser que basta el *votum virtualiter implicitum,* si no hay posibilidad de más. Véase Joh. Beumer, S. J., *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach*

den Akten des Vatikanischen Konzils, en: «Theologie und Glaube» (1947-1948), 76-86.

Aquí se ve la relación entre la necesidad del bautismo y la necesidad de la Iglesia. Estas dos necesidades no son idénticas, ya que la incorporación a la Iglesia en sentido pleno trasciende el carácter bautismal. Pero están íntimamente relacionadas entre sí, ya que el carácter bautismal es la base ontológica de la plena incorporación a la Iglesia. Análogamente el *votum* del bautismo está íntimamente relacionado con el *votum* de entrar en la Iglesia. La teología de estos «deseos» se ha desarrollado, por tanto, con cierto paralelismo.

En la historia de la teología pasó algún tiempo hasta que se conoció que el *votum* del bautismo también tiene virtud salvadora. San Ambrosio dice que los catecúmenos que mueren antes de recibir el bautismo se salvan en razón de su deseo del bautismo y de su arrepentida disposición de ánimo *(De obitu Valentiniani*, 51). La misma idea expresa San Agustín *(Sobre el bautismo* IV, 22, 29). Pero lo poco frecuente que es esta tesis en la Antigüedad se manifiesta en el hecho de que Gennadius sólo concede que un catecúmeno se salve antes de ser bautizado en caso de que padezca martirio. En la Edad Media es característica la doctrina de Santo Tomás. Dice en la *Suma Teológica* (III; q. 68, art. 2): «Si alguien desea el bautismo, pero es sorprendido por la muerte antes de recibir el bautismo puede alcanzar la salvación sin el bautismo real por el deseo del bautismo. Este deseo procede de la fe, que se confirma en la caridad. Por esta fe Dios santifica interiormente al hombre, porque el poder de Dios no está vinculado a los sacramentos visibles.» Y añade (ad 3, um): «Llamamos al sacramento del bautismo necesario para la salvación, porque no es posible la salvación sin poseer el bautismo al menos de voluntad; pues la voluntad «vale ya ante Dios como la obra hecha» (San Agustín, *En. in Ps.* 57; PL 36, 677).»

En Santo Tomás queda sin explicar, cómo hay que entender el *votum*. El mismo tiene por presupuestos necesarios para la salvación, para el hombre que vive después de Cristo, la fe expresa en la Trinidad y en la Encarnación del Hijo de Dios. Se aferra a esa exigencia hasta el punto de que en alguna ocasión afirma que un hombre que no haya oído hablar de Cristo, recibiría algún conocimiento de la doctrina de la Iglesia por especial providencia divina. Esta doctrina tan estricta actualmente sólo es defendida por algún

que otro teólogo, por ejemplo, por Anselm Stolz, O. S. B. En la Edad Media debió estar relacionada de algún modo con la creencia de que el Evangelio había sido ya predicado a todos los hombres. Los descubrimientos de la Edad Moderna destruyeron esa creencia. Cuantos más pueblos y hombres aparecieron en el horizonte de los occidentales, con tanto más ardor se planteó la cuestión de su salvación. Se fué imponiendo la impresión de que la voluntad salvífica de Dios no era todo lo seria que convenía, si seguía perviviendo el viejo principio de que fuera de la Iglesia no hay salvación. Esta situación obligó a los teólogos a una más profunda comprensión del dogma. Este resultado se nos muestra ya en las tesis de Suárez y Belarmino. Sin embargo, la doctrina del *votum virtualiter implicitum* no debe ser entendida como una concesión de la teología ante la fuerza de la realidad. Por muy ineludible que sea tal realidad, no hizo más que estimular a la teología a entenderse mejor a sí misma. Es algo parecido a lo que le ocurre a un hombre que es obligado por la resistencia exterior a penetrar más íntimamente en sí mismo y a encontrarse y entenderse a sí mismo con más energía y vida. Lo elaborado por la teología postridentina es actualmente posesión común de casi todos los teólogos. El deseo de bautismo puede verse en el estar dispuestos a vivir de acuerdo con la voluntad de Dios y desear hacerlo. Tal vez baste ya el *desiderium naturale* ínsito en la naturaleza humana, caso de que sea de algún modo activo. El papa Pío XII habla de un «inconsciente anhelar» (véase el vol. VI, 239).

Este *votum* de bautismo implica por su mismo sentido objetivo el *votum* de entrar en la Iglesia, porque el bautismo significa la entrada en la Iglesia. El papa Pío IX, en el texto antes citado, recoge la doctrina moderna de la virtud salvadora del deseo de entrar en la Iglesia, cuando enseña que los que se equivocan inculpablemente, es decir, quienes se encuentran en un error invencible, no pierden la salvación por no pertenecer formalmente a la Iglesia. A continuación del texto citado dice el papa: «¿Quién va a tener la presunción de determinar más en concreto los límites de la ignorancia habiendo tantos tipos y diversidad de pueblos, países, disposiciones espirituales y tantas otras circunstancias? Cuando, liberados de las ataduras del cuerpo, contemplemos a Dios como es, conoceremos con toda certeza, cuán íntima y bellamente están entre sí unidas la misericordia y justicia de Dios.»

Hay aquí una auténtica explicación del principio de la necesidad

de la Iglesia para salvarse. También los que no pertenecen formalmente a la Iglesia tienen posibilidades de salvación. Están ordenados a ella por su *votum*, por su deseo de salvación. Gracias a él también están abiertas para ellos las puertas de la eficacia salvadora de la Iglesia. Mediante el *votum* caen en el salvador campo de influencia de la Iglesia. Los hombres que se salvan por su *votum* de entrar en la Iglesia son salvados no en la Iglesia, sino por la Iglesia. El principio «fuera de la Iglesia no hay salvación» se aproxima a la significación de que sin la Iglesia no hay salvación. No expresa un principio personal, sino objetivo. No estatuye quién se salva, sino por qué se salva. No se delimita el círculo de los hombres salvados, sino que se describe el camino por el que se salvan todos los que se salvan. Todo el que se salva, se salva por Cristo y sólo por Cristo. No hay otro camino hacia Dios. Pero Cristo no se comunica inmediatamente a los individuos aislados. Habría podido hacerlo. Pero determinó de otro modo el camino de la salvación. Se apodera del individuo sólo en la comunidad, a saber, por medio de la Iglesia, su instrumento. La actuación salvadora de Cristo pasa por la Iglesia. Lo mismo que el Padre celestial nos infunde su vida divina por medio de su Hijo hecho hombre, es decir, lo mismo que la gracia emprende el camino que pasa por la naturaleza humana de Cristo para llegar a nosotros, Cristo actúa también santificadora y salvíficamente sobre el ser humano en la Iglesia y por la Iglesia. Normalmente obra la salvación por medio de la palabra de la predicación de la Iglesia y de la realización de sus sacramentos. En la palabra y en el sacramento se apodera Cristo del hombre y lo presenta ante la faz del Padre. No tenemos por qué discutir los motivos que Dios haya tenido para elegir este camino de salvación. Quien quiera llegar a Dios debe emprender ese camino, si lo conoce. No puede llegar por cualquier otro camino a la bienaventuranza y a la salvación, si conoce el camino elegido por Dios. Salirse de él significaría apartarse de la voluntad de Dios. Pero a la vez hay que pensar que Cristo mismo, que es quien obra la salvación en la Iglesia, no se vinculó formalmente a la palabra y al sacramento en su obra salvadora (Santo Tomás). Cierto que remitió a los hombres a la palabra y al sacramento, de forma que nadie que conozca esta disposición divina puede despreciarlos, sin perder su salvación. Pero Cristo sigue siendo libre en su acción. Su brazo no se ha acortado; puede llegar donde quiera. Puede bendecir y consagrar donde plazca a su amor inescrutable. Sólo el Cristo operante en la Iglesia da la salvación,

pero su obra salvadora no se limita al espacio de la Iglesia. Puede llegar donde quiera, más allá de la Iglesia saltando todas las murallas y obstáculos. No tiene límites. Cierto que no podemos comprender ni siquiera captar esa actividad de Cristo. Ocurre totalmente en lo oculto. No podemos hacer más que presentirla, cuando nos encontramos con un amor desinteresado e incondicional, con la sinceridad y la nobleza y fidelidad. Cuando la actividad salvífica de Cristo se realiza del modo normal establecido por Dios, por la palabra y el sacramento, es comprensible para nosotros. Entonces se puede decir: aquí está Cristo y allí también. Cuando el hombre no hace fracasar con su resistencia la obra de Cristo, de esa obra salvadora puede decirse: quien cree y se bautiza, será salvado *(Mc.* 16, 16). Sin embargo, la forma extraordinaria *(vía extraordinaria)* de la obra salvadora de Cristo, por mucho menos perceptible que sea, no es menos real. Nos es garantizada por la seguridad de que Dios quiere la salvación de todos los hombres *(I Tim.* 2, 4). Nadie se pierde si él mismo no quiere perderse, estar lejos de Dios. Pero todo el que se salva es salvado por Cristo que obra en la Iglesia, que es la Cabeza de su Cuerpo, la Iglesia. Con otras palabras: para todos es la Iglesia, por ser el Cuerpo e instrumento de Cristo, la madre que los engendra para la vida eterna, la conozcan o no. Quien es salvado, sin saber nada de la Iglesia o sin creer que la Iglesia católica es la Iglesia de Cristo, se encuentra en la situación del niño que no sabe a quién debe la vida. No hay, según eso, salvación sin la Iglesia. Pero en determinadas circunstancias puede haber salvación sin incorporación formal a la Iglesia. Ineludible presupuesto por parte del hombre es el estar dispuesto a recibir la salvación de la Iglesia, es decir, el deseo de entrar en la Iglesia *(votum Ecclesiae).* Este deseo puede ser despertado expresamente y puede estar incluído en otro acto (por ejemplo, en el amor de Dios).

4. En estas reflexiones hay que distinguir entre la situación de los bautizados no-católicos y la de los no-bautizados. Sus posibilidades de salvación son muy diversas. Por el bautismo el hombre es incorporado a Cristo. El carácter bautismal es el fundamento ontológico de la incorporación a la Iglesia. Cierto que no da la plena incorporación pero sí una incorporación disminuída. Hay que decir también de esa incorporación, que quienes participan de ella sola, son privados de muchos dones y auxilios divinos, que pueden dis-

frutarse en la Iglesia católica, de forma que no pueden estar seguros de su eterna salvación (Pío XII, encíclica *Mystici Corporis*).

a) Quien está en la Iglesia católica como miembro pleno de la vida comunitaria, experimenta el poder salvador de Cristo en su fuerza original con pureza no turbada y con plenitud inagotable. Quien no está de ese modo en la vida comunitaria, como los pertenecientes a grupos cristianos no-católicos, también es alcanzado y traspasado por las fuerzas salvadoras de Cristo, pero está excluído de la abundancia desbordante de la actividad de Cristo. No percibe la palabra de Dios en su indivisa totalidad, sino en una selección hecha por los hombres. De los sacramentos sólo recibe algunos. El torrente de la salvación fluye para él por un cauce más estrecho y menos profundo, que a quien está viviendo dentro de la comunidad católica. De nuevo hemos de acentuar que aquí sólo hablamos de las vías ordinarias de la actividad salvadora de Cristo, que ocurre precisamente en la predicación eclesiástica de la palabra y en realización de los sacramentos.

Hay que hacer todavía otra distinción. Lo que acabamos de decir sobre la diferencia en la fuerza y abundancia de la acción salvífica de Cristo, vale de los caminos, por los que el poder salvador de Cristo entra en el hombre y penetra en su «yo», de las instituciones, procesos, medidas y acciones objetivas que sirven a la salvación. Pero es distinto de ello el modo en que el hombre se abre a esa actividad salvadora, la fuerza con que admite en su yo el poder salvador de Cristo, para que lo transforme, lo transfigure y lo llene de la vida de Cristo. Quien está en la totalidad de la vida de la Iglesia normalmente será llenado de la vida de Cristo (gracia santificante), que de tan múltiples y diversos modos golpea y llama a su «yo». Pero es posible, que por anómalo que sea tal estado lleve en sí la estructura de Cristo (el carácter bautismal indeleble), pero que esté privado de la vida de Cristo, porque se cierra a la actividad salvadora de Cristo y se aparta intencionadamente de El (estado de pecado mortal). También se puede suponer, que quien está apartado por invencible error de la abundancia de la vida de la comunidad de la Iglesia, pero lleva en sí la señal y los rasgos de Cristo (el bautizado no católico), participe de la vida de Cristo. La afirmación de que la Iglesia es la única institución salvadora no niega a los bautizados no-católicos la posibilidad de estar unidos a Cristo. Tampoco niega que el bautizado no-católico pueda hacer una vida santa.

La Iglesia católica, a pesar de su afirmación de que ella es la única que da la salvación, cree en la eficacia de los sacramentos válidamente administrados en las comunidades cristianas no-católicas. Reconoce sobre todo el bautismo, en caso de que sea administrado según la doctrina y preceptos del Señor. Lo mismo vale bajo determinadas condiciones del orden y de la eucaristía. «En aquellas comunidades no-católicas, en que se conserva todavía el oficio apostólico por la vía de la sucesión episcopal legítima—tal como ocurre en la Iglesia oriental separada de Roma, y en las comunidades jansenistas y viejo-católicas—la Iglesia reconoce todavía actualmente la validez de todos los sacramentos, en la medida en que su realización sólo dependa del poder de orden y no del poder de jurisdicción. En todas estas comunidades se recibe, pues, según la doctrina católica, el verdadero Cuerpo y la verdadera Sangre del Señor, no porque sean iglesias cismáticas, es decir, no por sus características, sino porque, a pesar de sus características, conservan todavía una herencia católica primitiva. Lo que en ellas puede santificar y salvar es lo católico que conservan» (K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 12 ed., 1949, 207). Esto vale de las comunidades orientales no unidas con Roma. Presupuesto para la eficacia santificadora de los sacramentos es, por parte del sujeto de ellos, la buena fe. Quien, estando en invencible error respecto a la verdadera Iglesia de Cristo, recibe los sacramentos en una comunidad cristiana no católica, quiere estar con Cristo y está con El de hecho, aunque se engaña respecto a dónde debe buscarse la plenitud de Cristo. Quien reconoce a la Iglesia católica como la Iglesia de Cristo y, a pesar de ello, se aparta de ella, niega la obediencia a Cristo y está, por tanto, separado de El. Tal error invencible puede estar unido al exacto conocimiento de todos los razonamientos que aduce la teología apologética y dogmática, para demostrar que la Iglesia católica es la verdadera Iglesia de Cristo. La rectitud y validez lógicas de una argumentación no es lo mismo que su fuerza de convicción interior. Para esta convicción se necesitan determinadas disposiciones, estados y preferencias. Uno puede conocer, por ejemplo, exactamente todas las razones aducidas a favor del Primado y rechazarlo sin mala voluntad, porque le impiden reconocer la validez de esas razones ciertas dificultades insuperables.

b) ¿Qué ocurre con los no bautizados? Su situación es, naturalmente, más desfavorable que la de los bautizados no-católicos.

Pero tampoco están sin posibilidad de salvación. Tal posibilidad tiene también en ellos una base objetiva, ontológico-espiritual y otra base subjetiva ético-personalista. La primera consiste en la *consecratio mundi* ocurrida por la Encarnación y obra de Cristo. Por la Encarnación, derramamiento de sangre y Resurrección del Señor todo el mundo fué elevado a un estado nuevo. Por Cristo fué creada una nueva situación histórica. La nueva situación consiste en que en Cristo fué asumida en la más estrecha relación con el Verbo divino una parte de materia de este mundo, el cuerpo de Cristo formado de las entrañas de María por obra del Espíritu Santo, y consiste en que esa materia en la Resurrección de Cristo fué trasladada y elevada al estado de glorificación. Desde estos acontecimientos cae una luz nueva sobre la creación. Se infundió a la creación una nueva pertenencia a Dios, que le da una dignidad celestial, que trasciende y supera grandemente la dignidad que tiene el mundo en razón de su carácter de creación. Todo hombre que entra en el mundo toma parte en ese estado del mundo, en la nueva situación producida por Cristo. Cuando Cristo se le aparece ante su mirada espiritual, es llamado a decidirse. Tiene que aceptar o negar la situación cristiana del mundo. Mientras Cristo no aparezca en su horizonte, no puede decidirse conscientemente a favor o en contra de la situación creada por El. Pero si se dirige a Dios lo hace en la historia configurada por Cristo. Su entrega a Dios está caracterizada, en consecuencia, por la pertenencia a la situación cristiana. Y viceversa: esa situación influye en su anhelo de Dios. Este es a su vez actuación y activación de la nueva situación del mundo. En él influye, en definitiva, Cristo mismo. Cristo es además inmediatamente activo cuando con la fuerza de su gracia se apodera de quienes, aunque no están incorporados a El por el bautismo, pertenecen a El por la *consecratio mundi* y se abren a El en su anhelo de Dios, sin conocerlo ni saber nada de El. Según la *Epístola a los Efesios* Cristo es también la Cabeza del universo.

Schlier explica esta tesis de la manera siguiente: «En las explicaciones de *Eph.* 4, 7 y sigs., el Espíritu revelador dice algo sobre el hecho y modo de actualización del cuerpo crucificado de Cristo en el cuerpo de la Iglesia, y además se alude a la relación de ese Cuerpo con el universo. El universo, según la *Epístola a los Efesios,* es todo el mundo, lo celeste y lo terrestre, lo visible y lo invisible (*Eph.* 1, 10; *Col.* 1, 16. 20), los hombres, las épocas, las potestades, el cielo de la existencia. Es, en sentido abarcador y pleno, la existencia misma (cfr. 1, 11 y sig.; 1, 23; 4, 6; 1, 21 y sig.; 3, 9; 4, 10). Este universo ha sido—como hemos visto—creado por Dios. Ello es cierto no

sólo de los hombres, de los *cones,* de los cielos, sino también de las potestades y potencias, que representan el poder del mundo caído y enemistado. Ahora bien, Cristo con su glorificación llenó este universo. La existencia que hay en él (cfr. *Col.* 1, 16 y sig.), experimentó con la Resurrección y glorificación de Cristo su cumplimiento en el sentido de la nueva fundamentación fáctica y, por tanto, en el sentido de la reconciliación, salvación y reivindicación. Cierto que en la medida en que sigue siendo poder, poseído definitivamente por sí mismo, es decir, en la medida en que es poder demoníaco fué aprisionado y sometido por Cristo en su glorificación y sufre como atado y no como salvado su cumplimiento bajo el reinado de Cristo. Lo que por principio ocurrió en la glorificación del Señor, es decir, lo que ocurrió en El como *arche,* como primogénito de entre los muertos (cfr. *Col.* 1, 18), lo que ocurrió—puede decirse—ocultamente en las potencias, ocurre ahora fácticamente en el cosmos por medio de la Iglesia. Pues en tanto que Cristo glorificado edifica para Sí mismo por medio de sus dones a su Cuerpo en sus santos, éstos hacen que el cosmos crezca hacia El (4, 12 y sig., 15). En tanto que todo el Cuerpo se cuida de crecer desde Cristo para edificación propia en la caridad, el Cuerpo mismo se cuida de hacer crecer el cosmos hacia El (4, 16, 15). Con otras palabras: la existencia es edificada, al ser edificada la Iglesia. El cosmos es edificado en y por la Iglesia. Por tanto, es claro: 1) que no hay ningún dominio de la existencia que no sea dominio de la Iglesia. La Iglesia está fundamentalmente orientada hacia el universo, tiene sus límites sólo en el cosmos; 2) no hay ninguna realización del reino de Cristo sin la Iglesia ni fuera de ella, ningún cumplimiento sin la Iglesia o fuera de ella. El modo de crecer la Iglesia hacia Cristo, es también el modo en que el cosmos crece hacia Cristo; 3) hay ciertamente dominios que se oponen a su cumplimiento por la Iglesia, porque están definitivamente llenos de sí mismos. Las afirmaciones de 4, 7 y sigs. son confirmadas por otro texto, 1, 22 y sig. En él se dice que Cristo ha sido constituido Cabeza del universo (cfr. *Hebr.* 2, 8). Pero Dios le ha dado a la Iglesia precisamente en cuanto Cabeza del universo. Esto tiene su razón en que la Iglesia es su Cuerpo y esto significa también el *pleroma* de Aquél que lo llena todo en todas las cosas. La Iglesia que en cuanto Cuerpo suyo está llena de El, le sirve para llenar el universo, cuyas potencias le están sometidas. Por tanto, de nuevo se dice que el universo está lleno por una parte, y sometido, por otra. De nuevo se dice que el cumplimiento del universo ocurre en la Iglesia y por la Iglesia, que la Iglesia, es lugar y medio de su cumplimiento por Cristo. Ella es el *pleroma* de Cristo y eso significa: 1) el espacio lleno de El; 2) el espacio que por estar lleno es plenificador. Es plenitud plenificada y plenificadora de quien ha llenado y llena el universo. El universo es incorporado a la plenitud de la Iglesia y a la de Cristo y convertido así en plenitud, es decir, en Iglesia.

Desde aquí hay que entender objetivamente, que la misteriosa meta de la economía divina sea el *anakephalaiosastai ta panta en Christo* (1, 10) y que la realización de esa economía sea vista en la Iglesia (3, 9 y sig.). Precisamente ese *anakephalaiasastai ta panta* se realiza en el hecho de que el universo es sometido y atado por Cristo e (indirectamente) por la Iglesia y, en otro sentido, sea emprendido y cumplido por Cristo y (directamente) por la Iglesia. En la expresión citada misma se indica la doble relación de Cristo y de la Iglesia con el universo. El *ankephalaioun* significa también la incor-

poración, ocurrida a modo de plenificación y el *en Christo* apunta en el sentido de la *Epístola a los Corintios* al sometimiento a la Cabeza. Hay que pensar además en que Cristo es también la *Kephale* de la que está llena de su Pneuma, de la Iglesia (cfr. 5, 23 y sig.). Es la Cabeza del universo sin más. Pero es cabeza de la Iglesia en sentido distinto a como lo es de los poderes sometidos. Es Cabeza de la Iglesia en cuanto Cabeza de su amada Esposa. Es Cabeza de los poderes porque los tiene sometidos y es, sólo El, su Señor. Así se puede entender que el aprisionamiento de los poderes o su sometimiento (4, 8 y sigs.; 1, 22 y sig.) ocurran en la serie de acontecimientos salvadores, en que Cristo plenifica al universo y es dado como Cabeza a la Iglesia. De la Iglesia no se afirma esa doble actividad. Su oficio es la edificación del Cuerpo y, por tanto, la plenificación del mundo hacia Cristo. Pero es claro que en esa actividad co-ejecuta el sometimiento de los poderes, pero no de por sí, sino por su Señor. Aunque el universo es el espacio de la Iglesia al que Cristo quiere plenificar por medio de ella, fácticamente el imperio de Cristo siempre es más extenso que el de la Iglesia. Más allá de la Iglesia penetra hasta la existencia sometida y atada en principio, aunque ocultamente, por Cristo. El reinado de Cristo y de Dios (5, 5), aunque ha empezado con la Iglesia, en ella y por ella, sigue siendo una meta escatológica» (*Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser*, en: «Aufsätze und Vorträge» (1950), 168-171).

Los no-bautizados de buena fe no llevan el signo que sólo el bautismo da. Sin embargo, tienen confusa y oscuramente los rasgos de Cristo. Si se dejan llevar por su conciencia moral en la que les habla el Dios revelado en Cristo, participarán también de la salvación por Cristo y por la Iglesia, su Cuerpo. El ilustre teólogo De Lugo dice: «Dios da suficiente luz para salvarse a toda alma que llega al uso de razón... Las diversas escuelas filosóficas y comunidades religiosas de la humanidad comunican una parte de la verdad... y la regla es: el alma que busca a Dios de buena fe, que busca su verdad y su amor, concentra la atención bajo la influencia de la gracia en estos elementos de verdad—sean pocos o muchos—que le son ofrecidos en los libros sagrados, en las instrucciones, en los cultos y reuniones de la Iglesia, secta o escuela filosófica en que haya crecido. Se alimenta de esos elementos o mejor dicho: la gracia divina alimenta y salva el alma bajo las cáscaras de esos elementos, de verdad» (*Sobre la fe*, sec. 19, 7. 10; 20, 107).

5. Mediante esta doctrina de las posibilidades de salvación de los que no pertenecen o pertenecen no plenamente a la Iglesia romano-católica, no se vacía de contenido el dogma de que fuera de la Iglesia no hay salvación. Tal dogma dice que sin la Iglesia no hay salvación, que todo el que se salva, se salva por ella, lo sepa

o no, lo quiera o, con un error inculpable, no lo quiera. Esta relación con la Iglesia es relación de causa de la salvación. Pero quien está bajo la influencia salvadora de la Iglesia pertenece de algún modo a ella, sea potencial sea actualmente. La unión salvífico-causal con la Iglesia limita tanto más con la incorporación a la Iglesia, cuanto más fuerte es la causalidad salvadora. La relación ontológica entre causalidad salvadora y la pertenencia a la Iglesia implica, que aquel que rechaza formalmente, a pesar de conocerla, la pertenencia a la Iglesia, pierde también la causalidad salvadora. Y viceversa: implica el reconocimiento de la causalidad salvadora de la Iglesia para quien ve de suyo que tiende también a la incorporación a la Iglesia. Para los bautizados no católicos existe en relación a la Iglesia romano-católica la seria obligación, importantísima para la salvación, de examinar ante Dios la legitimidad de su no-pertenencia a la Iglesia católica y, dado el caso, convertirse a ella. Y así el principio «sin la Iglesia no hay salvación» vuelve a remitir al principio «fuera de la Iglesia no hay salvación», en el que «fuera de la Iglesia» significa lo mismo que sin incorporación a la Iglesia no hay salvación. Para quien reconoce a la Iglesia romano-católica como Iglesia de Cristo, no sólo no hay salvación sin la causalidad salvadora de la Iglesia, sino que tampoco la hay sin su plena incorporación a ella. Quien pertenece a la Iglesia como miembro en sentido pleno, tiene toda la posibilidad de salvación ofrecida por Cristo. Realiza en su fe y en su amor a Cristo lo que El ha fundado e instituído objetivamente. Quien no pertenece a la Iglesia católica se queda por debajo de las posibilidades de salvación ofrecidas por Cristo. Mientras lo haga sin mala voluntad, no le será para condenación. Pero seguirá estando privado de muchos bienes salvadores.

Esta interpretación del dogma de que sólo la Iglesia salva hace justicia, por una parte, a la seriedad del dogma y, por otra, está lejos de decretar la condenación sobre quienes no viven dentro de los muros de la Iglesia.

No se puede, por tanto, reprochar a la Iglesia, que la comprensión de sí misma como medio necesario para salvarse implica intolerancia. El dogma no representa ninguna intolerancia ni espiritual ni civil: no representa intolerancia espiritual porque no niega a nadie la salvación; ni civil, porque predica y exige el amor al prójimo a todos los hombres. La Iglesia es intolerante frente al error. Ello estriba en la esencia del error. Quien no es intolerante frente al error destruye los fundamentos de la vida humana. Quien no es

intolerante frente al error contra la Revelación, destruye los fundamentos de la fe. Sólo el escéptico podría predicar tolerancia en el terreno de la verdad natural. La tolerancia frente a los errores contra la Revelación divina sólo podría ser predicada por quien ve en ella no la comunicación de verdades, sino sólo una llamada de Dios. (Sobre la sin razón de esta tesis véase § 176 b, II, C, 1.) Con el dogma de su necesidad salvadora la Iglesia profesa su ser Cuerpo de Cristo y que Cristo es el único mediador de la salvación. Lo que rechaza no es la posibilidad de salvación de quienes no pertenecen a la Iglesia, sino la afirmación de que hay muchos caminos igualmente válidos hacia la salvación, que junto a ella hay otras comunidades cristianas igualmente válidas. Cuando otras comunidades cristianas se llaman Iglesias, la apariencia de derecho no les viene de estar separadas de la Iglesia romano-católica, sino de lo que tienen de común con ella. Por tanto, quien pertenece a una comunidad cristiana no católica no se salvará por negar el papado o el carácter sacrificial de la Eucaristía o el culto a los santos, sino por el bautismo y la palabra de Dios, que las comunidades cristianas no-católicas conservaron al apartarse de la Iglesia católica. Como dice Pío XI también las partes de una montaña de oro son de oro (Discurso del 9 de enero de 1927 sobre las Iglesias orientales separadas). En la palabra de la predicación y en el bautismo obra Cristo o la Iglesia una, respectivamente, que es instrumento de Cristo. Pero Cristo no da la salvación por negar la verdad. De la autoconciencia de la Iglesia se sigue, por tanto, necesariamente que rechace las comunidades separadas. Si las reconociera como hermanas legítimas con los mismos derechos, se negaría a sí misma, en cuanto Iglesia de Cristo. La pretensión de ser la única Iglesia salvadora, es decir, de ser el único camino hacia la salvación se deduce necesariamente de la unidad de la Iglesia. Como sólo hay una Iglesia, hay sólo una esperanza de salvación *(Eph.* 4, 4). Cuando la Iglesia se afirma decididamente como único Cuerpo de Cristo frente a todas las demás comunidades cristianas, obra como Cristo obró cuando ante los jueces judíos y romanos se confesó Hijo de Dios. Sin esa confesión no habría sido crucificado, pero tampoco habría sido en ella el rey de la verdad.

La distinción entre un camino salvador ordinario en la Iglesia y por la Iglesia y otro extraordinario sólo por la Iglesia, no proclama dos caminos de salvación. Sigue habiendo uno solo. Pero tienen distintos recorridos. Quien de buena fe busca a Dios fuera de la

Iglesia, se mueve ciertamente por el camino de la salvación. Sin embargo, dentro de la historia no llega adonde debería llegar si caminara en el sentido querido por Cristo, no llega el bautismo. El bautizado no-católico ha recorrido el camino hasta ese punto, pero no lo continúa porque cree que no continúa. En realidad sigue el camino. Quien llega hasta el fin, llega a ser miembro de la Iglesia católica en sentido pleno. La plena incorporación representa, por tanto, encarnarse, unirse, convertirse a Dios del modo que Cristo hizo posible y quiso. Quien en sus esfuerzos por llegar a Dios no llega a la Iglesia católica, no logra la encarnación plena de su anhelo de Dios. Pero tampoco será acogido en una acción salvadora inmediatamente procedente de Dios. Sino que será incorporado también al movimiento que partiendo de Cristo y pasando por la Iglesia y a través de ella alcanza a los hombres y les regala la salvación.

* * *

Para terminar vamos a citar un texto de San Agustín (*Sermón 124 sobre el evangelio de San Juan;* BKV, VI, 387 y sig.) que refleja la situación intrahistórica de la Iglesia y a la vez celebra su figura final:

«La Iglesia conoce dos vidas proclamadas y recomendadas por Dios. La una se hace en la fe, la otra en la contemplación. La una en el tiempo de peregrinación, la otra en la patria eterna; la una en esfuerzo, la otra en descanso; la una en camino, la otra en la patria; la una en el escenario de la actividad, la otra en la recompensa de la visión; la una se aparta del mal y obra el bien, la otra no conoce mal del que deba apartarse, está en posesión de un gran bien para disfrutarlo. La una lucha con el enemigo, la otra reina sin enemigos; la una es fuerte en las contrariedades, la otra no conoce contrario; la una doma los placeres carnales, la otra se entrega a las delicias espirituales; la una está preocupada por el cuidado de vencer, la otra está despreocupada gozando en paz la victoria; la una tiene que pedir auxilio en las tentaciones, la otra se alegra sin tentación alguna en el Auxiliador mismo; la una asiste al necesitado, la otra está donde no hay necesitados; la una perdona pecados ajenos, para que le sean perdonados los propios, la otra no padece nada que tenga que perdonar, ni hace cosa alguna por la que tenga

que ser perdonada; la una es azotada por los males, para que no se ensoberbezca en los bienes, la otra está libre de males con tal abundancia de gracia, que participa del bien supremo sin ninguna tentación de vanidad; por tanto, la una es buena, pero desgraciada, la otra es mejor y feliz. La de aquí es representada por San Pedro, la de allá por San Juan. Esta se prolonga aquí abajo hasta el fin del mundo y allí encuentra su final; la otra es demorada, para ser realizada al fin del mundo, pero no tendrá fin en el mundo futuro.»

BIBLIOGRAFIA

Indice de abreviaturas

(Se atiene a las usadas en el nuevo «Lexikon f. Theologie u. Kirche» [Freiburg i. Br. 1957, 16*-48*, edit. por J. Höfer y K. Rahner]).

AER	The American ecclesiastical Review, Washington 1889 y sigs.
AkathKr	Archiv für Katholisches Kirchenrecht (Innsbruck), Mainz 1857 y sigs.
AnalGreg	Analecta Gregoriana, Rom 1930 y sigs.
BZ	Biblische Zeitschrift, Freiburg 1903-29; Paderborn 1931-39, 1957 y sigs.
Cath	Catholica, Jahrbuch (Vierteljahresschrift) für Kontroverstheologie (Paderborn), Münster 1932 y sigs.
CivCatt	La Civiltà Cattolica, Rom 1850.
CollBrug	Collationes Brugenses, Brügge 1896 y sigs.
CTom	Ciencia Tomista, Madrid 1910 y sigs.
DR	Downside Review, Straton on the Fosse n. Bath, 1880 y sigs.
DTh	Divus Thomas, Fribourg 1914 y sigs.
DTh (P)	Divus Thomas, Piacenza 1880 y sigs.
ED	Euntes docete (Commentaria urbana), Rom 1948 y sigs.
EE	Estudios eclesiásticos, Madrid 1922-36, 1942 y sigs.
EJC	Ephemerides iuris canonici, Rom 1945 y sigs.
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Brüge 1924 y sigs.
FStud	Franziskanische Studien (Münster), Werl 1914 y sigs.
FZTHPH	Freiburger Zeitschrift für Theologie u. Philosophie, Fribourg 1954 y sigs.
Gr	Gregorianum, Rom 1920 y sigs.
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik (hasta 1947 ZAM), Würzburg 1947 y sigs.
HK	Herder Korrespondenz, Freiburg 1946 y sigs.
IER	The Irish ecclesiastical Record, Dublin 1864 y sigs.

IKZ	Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern 1911 y sigs.
IThQ	The Irish Theological Quaterly, Dublin 1864 y sigs.
JThS	The Journal of Theological Studies, London 1899 y sigs.
Kath	Katholik, Mainz 1821 y sigs.
KuD	Kerygma und Dogma, Göttingen 1955 y sigs.
MF	Miscellanea francescana, Rom 1886 y sigs.
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift, München 1950 y sigs.
NRTh	Nouvelle Revue Théologique, Tournai-Löwen-Paris 1879 y siguientes.
NTS	New Testament Studies, Cambridge-Washington 1954 y sigs.
Pauly-Wissowa	Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neue Bearb. von G. Wissowa u. W. Kroll (mit K. Mittelhaus), Stuttgart 1893 y sigs.
RET	Revista Española de Teología, Madrid 1941 y sigs.
RevEAug	Revue des Etudes Augustiniennes, Paris 1955 y sigs.
RevSR	Revue de Sciences Religieuses, Strassburg 1921 y sigs.
RHE	Revue d'histoire ecclesiastique, Löwen 1900 y sigs.
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strassburg 1921 y sigs.
RSPhTh	Revue des sciences philosophique et théologique, Paris 1907 y siguientes.
RSR	Recherches de science religieuse, Paris 1910 y sigs.
RThAM	Recherches de Théologie ancienne et médiévale, Louvain 1929 y sigs.
RThom	Revue Thomiste, Paris 1893 y sigs.
StdZ	Stimmen der Zeit (vor 1914: Stimmen aus Maria Laach), Freiburg 1871 y sigs.
ThGl	Theologie und Glaube, Paderborn 1909 y sigs.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig 1878 y sigs.
ThPrQu	Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz 1848 y sigs.
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819 y sigs., Stuttgart 1946 y sigs.
ThRv	Theologische Revue, Münster 1902 y sigs.
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel 1945 y sigs.
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift, Trier 1888 y sigs.
WiWei	Wissenschaft und Weisheit, Düsseldorf 1934 y sigs.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Gotha), Stuttgart 1876 y siguientes.
ZAM	Zeitschrift für Aszese und Mystik, Würzburg 1926 y sigs.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck), Wien 1877 y siguientes.
ZNW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Giessen 1900 y sigs., Berlin 1934 y sigs.

ZSavRGkan	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Absteilung, Weimar 1911 y sigs.
ZST	Zeitschrift für syst. Theologie, Berlin 1923 y sigs.
ZMR	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster 1950 y sigs.

Además de los manuales citados en los §§ 1 y 28, véanse los artículos sobre la Iglesia en: «Lexikon f. theol. u. Kirche» V (1933), 968-981 (de L. Kösters, con abundante bibliografía); «Dict. de théol. cath.» IV, 1 (1939), 2108-2224 (de E. Dublanchy); «Dizionario Ecclesiástico» I (1953), 590-596 (de G. Vittonatto, O. P.); «Enciclopedia cattolica» III (1949), 1443-1481 (de M. Cordovani, Enrico Zosi, Pio Paschini); «Dictionnaire de la Bible», Suppl. II (1934), 487-691 (de A. Medebielle; con abundante bibliografía); «Dict. Apologétique» I (1911), 1219-1300 (de Yves de la Brière).

En los parágrafos que siguen al 165, sólo se cita la bibliografía que hay que añadir a cada uno de ellos. En el § 165 se cita la bibliografía general.

Detrás de las obras de teólogos evangélicos va la observación (prot.), salvo en casos en que es superflua.

§ 165: A. Bibliografía sistemática: Pius XII, *Über den mystischen Leib Christi (Mystici Corporis Christi)*, texto latín y alemán, Freiburg 1947. K. Adam, *Das Problem des Geschichtlichen im Leben der Kirche*, en: ThQ 128 (1948), 257-309. Idem, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1948[12]. R. Aigrain, *Ecclesia*, Paris 1928. W. J. Alders, *De Kerk*, Groningen 1919. P. Althaus, *Das Erlebnis der Kirche*, Leipzig 1924[2] (prot.). J. Arintero, *Desvolvimiento y vitalidad de la Iglesia: Evolución Mística*, Salamanca 1930. H. Asmussen, *Warum noch Luth. Kirche*, Stuttgart 1949. G. Aulén, *Ekklesia contra kyrka?*, en: «Svensk teol. Kvartalskr.» 29 (1953), 15-24. G. Auzou, *La Parole de Dieu. Approches du Mystère des Saintes Ecritures*, Paris 1956. J. Bainvel, *De Ecclesia Christi*, Paris 1925. Idem, *Hors de l'Eglise pas de salut*, en: «Etudes» 132 (1913), 289-313. H. Baker, *Bins and Hunkin, the rise of the christian Church*, Cambridge 1930. P. Balmer, *Le fondement de l'Église*, en: *L'Église parmi nous*, Neuchâtel-Paris 1947. H. U. von Balthasar, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln 1952. K. Barth, *Die Kirche Jesu Christi (Theologische Existenz heute)*, München 1934 (prot.). Idem, *Offenbarung, Kirche, Theologie*, en: *Theologische Fragen und Antworten, Gesammelte Vorträge* 3. Vol. Zollikon 1957, 158-163 (prot.). B. Bartmann, *Der Glaubensgegensatz zwischen Judentum und Christentum*, 1936. Idem, *Um die Kirche*, en ThGl 24 (1932), 89-93. R. Baumann, *Fels der Welt. Kirche des Evangeliums und Papsttum*, Tübingen 1957. P. Batifoll, *L'Église naissante et le Catholicisme*, Paris 1909 (trad. alemana, München 1910, de Fr. X. Seppelt). C. Baumgartner, *L'Eglise*, 1956. W. Becker, *Das Ärgernis an der Kirche*, en: *Der Weg aus dem Ghetto*, Köln 1955. R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis christianae fidei*, Ingolstadt 1586. E. Benz,

Augustins Lehre von der Kirche, «Abh. d. Akad. d. Wiss. und Lit.», Wiesbaden 1954. J. Beumer, *Ein neuer, mehrschichtiger Kirchenbegriff*, en: TThZ 56 (1956), 93-102. G. Bichlmair, *Urchristentum und katholische Kirche*, Innsbruck 1925. L. Billot, *De ecclesia Christi*, Rom 1930⁶. G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, en: *The Background of New Testament and its Eschatology, Festschrift für Dodd*, 1956, 254 y sigs. (prot.). L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Église*, Paris 1954. A. de Bovis, *De l'obéissance à l'Église*, en: NRTh 70 (1948), 20-47. Idem, *L'Église dans la société temporelle*, en: NRTh 79 (1957), 229-247. Brandis, *Ecclesia*, en: «Pauly-Wissowa» V (1905), 2163-2200. S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951. F. M. Braun, *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise*, Fribourg-Lyon 1942, trad. alemana: *Neues Licht auf die Kirche*, Einsiedeln 1946. R. Bring, *Das Subjektive und das Objektive in der Kirchenauffassung*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 315-338. J. Brinktrine, *Von der Struktur und dem Wesen der Kirche*, en: ThGl 26 (1934), 21-29. Idem, *Was ist die Kirche?*, en: ThGl 28 (1936), 190-196. P. Broutin, *Mysterium ecclesiae*, Paris 1947. L. Brugère, *De Ecclesia Christi*, Paris 1878². E. Brunner, *Das Missverständnis der Kirche*, Zürich 1951 (prot.). P. Brunner, *Die Kirche und die Kirchen heute. Thesen zu einer konkreten Ekklesiologie und einem ökumenischen Ethos*, en: «Ev.-Luth. Kirchenzeitung» 8 (1954) 241-244 (prot.). V. M. Buffon, *Chiesa di Christi e Chiesa Romana nelle Opere e nelle Lettere di fra Paolo Sarpi*, Löwen 1941. S. Bulgakow, *Das Selbstbewusstsein der Kirche*, en: *Orient und Okzident* (1930), 1-22. L. G. Champion, *The Church of the New Testament*, London 1951. M. D. Chenu, *Corps de l'Eglise et Structures sociales*, en: «Jeunesse de l'Eglise» 8 (1948), 145-153. E. Commer, *Die Kirche in ihrem Wesen und Leben*, Wien 1904. Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un «Oecuménisme» catholique*, Paris 1937. Idem, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, 1941, 2. ed. 1953. Idem, *Fait dogmatique et Foi ecclésiastique*, en: «Catholicisme», dir. por G. Jacquement, Fasc. 15, 1059-1067. Idem, *Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion mariale*, en: «Mélanges de Scienc. religieuse» (1950), 277-292. Idem, *La fonction prophétique de l'Eglise*, en: «Irénikon» 24 (1951), 289-312, 440-446. Idem, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 1950. C. T. Craig, *The Church in Paul*, en: «Rel. in Life» 22 (1953), 538-550. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich 1948². *Credo ecclesiam. Von der Kirche heute*, ed. por la Ev. Michaelsbruderschaft,1955. P. Delor, *Possession et Espérance dans l'Eglise*, en: «Rev. Dioc. Tournai» 8 (1953), 238-251. O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1928⁵ (prot.). Idem, *Die werdende Kirche. Eine Einführung in die Apostelgeschichte*, Hamburg 1951 (prot.). M. Dibelius, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, en: «Sitzungsb. d. Heidelb. Ak. d. Wiss.», 1942 (prot.). H. Dieckmann, *De Ecclesia* I et II, Friburgi Brisg. 1925. Idem, *Die Verfassung der Urkirche*, Berlin 1923. Idem, *De revelatione christiana*, 1930. H. Diem, *Kirche oder Christentum*, Stuttgart 1947. H. Dietzfelbinger, *Falsche und echte Lebendigkeit in der*

Kirche, München 1952. A. Dondeyne, T. Urdanoz, A. de Bovis, E. Sauras, *Lo mudable y lo inmutable en la vida de la Iglesia*, en: «Documentos» 21, San Sebastián 1956. J. A. Douglas, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox*, London 1921. A. R. Dulles, *The protestant concept of the Church*, en: AER (1955), 330-335. A. Dumas, *L'ordre dans l'Église. Autorité et soumission*, en: «Foi et Vie» (1955), 489-511. A. Durand, *Qu'est-ce que l'Eglise*, en: NRTh 83 (1951), 912-925. *Ein Buch von der Kirche*. Con colaboraciones de teólogos suecos, edit. por Gustav Aulén, Anton Fridrichsen, Anders Nygren, Hjalmar Lideroth, Ragnar Bring, Göttingen 1951. C. Feckes, *Aus dem Ringen um das Kirchenbild*, en: «Theol. der Zeit», 1936, 2. Continuación, 154-162. Idem, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934. H. Felder, *De Ecclesia*, Paderborn 1920. L. Fendt, *Die Kirche des Epheserbriefes*, en: ThLZ 77 (1952), 147-150. Idem, *Katholische Theologie der Gegenwart (Der Kirchengedanke im modernen Katholizismus)*, en: «Zeitschr. f. Theol. und Kirche» 1928, págs. 445 y sigs. J. C. Fenton, *Towards an adequate theological treatise «De Ecclesia»*, en: AER (1956), 183-197. J Fleischmann, *Das Antlitz der Kirche*, Kolmar 1943. N. Flew, *The nature of the Church*, London 1952. K. Forster, *Zur Problemstellung Christentum und Kirche*, en: MThZ 6 (1955), 132-153. I. B. Franzelin, *Theses de ecclesia Christi*, Rom 1907. H. Frei, *Das Wesen der Kirche. Übereinstimmungen und Verschiedenheiten*, en: IKZ 42 (1952), 43-52. W. H. C. Frend, *The Donatist church*, Oxford 1952. H. Fries, *Die Kirche als Anwalt des Menschen. Ein Beitrag zum Thema: Die Kirche und der Mensch in der Gegenwart*, Stuttgart 1954. J. Frisque, *Hors de l'Église il n'y a pas de salut*, en: «Eglise vivante» (1955), 98-107. E. Gaugler, *Die Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften*, en: IKZ. 1924. F. Geiger, *Die katholische Kirche*, en: J. R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, 45-52. J. R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Mainz 1940. Idem, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. J. M. Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gesehen*, Stuttgart 1952. B. Giertz, *Leb' in deiner Kirche*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 102-122. J. C. Gilhuis, *Ecclesiocentrische Aspecten van het Zendingwerk*, Kampen 1955. A. Ginzel, *Der Geist des hl. Augustinus*. 2. Artículo *Die Lehre von der Kirche*, en: ThQ 31 (1894). W. F. Goltermann, *Één Heer, één Kerk*, Nijkerk 1956. W. E. Gössmann, *Die Kirche als heiliger Raum*, en: MThZ 7 (1956), 129-139. A. Gréa, *L'Eglise et sa divine constitution*, Paris 1885. J. Gribomont, *Du sacrement de l'Eglise*, en: «Irénikon» 1949, 345-367. F. Grivec, *Einige Bemerkungen zu einer neueren Ekklesiologie*, en: ZKTh 1955, 338-431. R. Grosche, *Die Frage nach der Kirche*, Cath. 3 (1944), 3, 157-158. Idem, *Pilgernde Kirche*, Freiburg i. Br. 1938. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1956[4]. J. de Guibert, *De Christi Ecclesia*, Rom 1928[2]. Ad. v. Harnack, *Das Alter des Gliedes «Heilige Kirche» in Symbol*, en: «Festschr. f. A. Schlatter», 1922 (prot.). Idem, *Die*

Mission und Ausbreitung des Christentums, Leipzig 1924⁴. F. Heiler, *Die Hochkirche*, 1930 (prot.). Fr. Heiler, *Im Ringen um die Kirche*, München 1931/32 (prot.). Michaele d'Herbigny, *Theologia de Ecclesia* I et II, Parisiis 1927/28. Ch.-V. Héris, *L'Eglise du Christ, son sacerdoce, son gouvernement*, 1930. S. Heurtevent, *L'unité de l'église*, 1930. G. Hoffmann, *Die Kontroverse über den Kirchenbegriff*, en: TThZ, 1956, 29-44. S. Huber, *Vom Christentum zum Reich Gottes*, Regensburg 1934. E. Hugon, *Hors de l'église point de salut*, Paris 1914. O. Iserland, *Die Kirche Christi*, Einsiedeln 1948. St. Jaki, O. S. B., *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, «Bibliotheca Academia Catholica Hungarica» III, Rom 1957. A. Janssens, *De Kerk van Christus*, Antwerpen 1935. D. T. Jenkins, *The nature of Catholicity*, London 1943. A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1955. Ch. Journet, *L'Eglise du verbe Incarné. Essai de théologie spéculative*. I. *La hiérarchie apostolique*, Paris 1941. II. *Sa structure interne et son unité catholique*, Paris 1951. Idem, *Théologie de l'Eglise*, Paris 1957. Idem, *L'univers de création ou l'univers antérieur à l'Eglise*, en: RThom 53 (1953), 439-487. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* IV (1921), 203-642. O. Karrer, *Kardinal Newman: Die Kirche*, Einsiedeln-Köln 1945-46. E. Kleineidam-O. Kuss, *Die Kirche in der Zeitenwende*, Paderborn 1937. S. Kierkegaard, *Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus*, trad. por W. Kütemeyer, Berlin 1934. E. R. von Kienitz, *Die Gestalt der Kirche*, Frankfurt/M., 1937. E. Kinder, *Zur Frage des lutherischen Kirchenbegriffes*, en: «Ev.-Luth. Kirchenzeitung» 10 (1956), 67-69. L. Koch, *Das Gottesreich der Kirche nach Jakobs von Viterbo Schrift de regimine christiano* (disert. no impresa), Wien 1945. J. v. Kologriwof, *Das Wort des Lebens*, 1938. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940. L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens*, 4. Edic. cuidada por J. Beumer, Freiburg 1952. J. Kühn, *Das Zeitalter der Kirche*, Leipzig 1949. W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Paulus*, Zürich-Uppsala 1943. Idem, *Verheissung und Erfüllung*, 1945. A. Kuper, *Die Kirche Jesu Christi, Worte aus Reden und Schriften*, Berlin 1926. W. Küppers, *Christus und die Kirche in der theologischen Lehre*, en: IKZ 17 (1957), 35-66. A. Krauss, *Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche*, Gotha 1876. M. Lackmann, *Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche*, Stuttgart 1956. *La Iglesia nuestra madre*, Bilbao 1946. A. Lang, *Fundamentaltheologie*, vol. II, *Der Auftrag der Kirche*, München 1958². F. Lawlor, *The meditation of the Church in some pontifical documents*, en: «Th. Studies» 12 (1951), 481-504. J. Lebreton et J. Zeiller, *L'église primitive*, Paris 1946². F. J. Leenhardt, *Etudes sur l'Eglise dans le Nouveau Testament*, Genf 1940. J. Leipold, *Die Loslösung des Christentums*, en: ThLZ 79 (1954), 347-248 (prot.). R. Lettau, *Die Kirche Jesu Christi auf Erden auf Grund neuerer soziologischer Forschungen und Erkenntnisse*, Hamburg 1935. J.-L. Leuba, *L'institution et l'évèment*, Neuchâtel 1950. C. Lialine, *Une étape en ecclésiologie*, en: «Irénikon» 19 (1946), 129-152, 283-317; 20 (1947), 34-54.

H. Lindroth, *Das Dogma von der Kirche*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 185-201. P. Lippert, *Die Kirche Christi*, Freiburg 1956. J. Loncke, *Credo in ecclesiam Christi catholicam*, en: «Coll Brug.» 49 (1953), 318-326. Idem, *Credo in ecclesiam unam*, en: «Coll Brug.» 49 (1953), 97-127. J. Loosen, *Ekklesiologische, christologische und trinitätstheologische Elemente im Gnadenbegriff*, en: «Theologie in Geschichte und Gegenwart» (Festschrift für M. Schmaus), München 1957, 89-102. Lowrie, *The Church and its organisation in the primitive and catholic times*, New York-London 1904. H. de Lubac, *Catholicisme* (Unam Sanctam 3), Paris 1938; trad. alemana de Urs v. Balthasar, Einsieldeln 1943. Idem, *Betrachtungen über die Kirche*, Graz-Köln-Wien 1954. H. Lutze, *Das Mysterium der Kirche*, Gütersloh 1948. J. D. M. Maes, *De Kerk van Christus. Dogmatisch Tractaat*, Antwerpen 1928-29. J. Malmberg, *De Kerk des Heren*, en: «Genade en Kerk», 1952, 266-294. E. Malmeström, *Kontinuität und Erneuerung der Kirche*, en: *Ein Buch von der Kirche*, Göttingen 1951, 303-312. A. J. Mason, *Conception of the church in early times. Essays on the early history of the church and the ministery*, London 1921². R. Mehl, «*Ecclesia quoad substantiam*», en: RHPhR (1956), 317-328. Ph. H. Menoud, *La vie de l'Eglise naissante*, Neuchâtel 1952. A. Minon, *Ambiguité de l'Eglise*, en: «Rev. ecclés.» (1955), 82-96. Idem, *Nécessité de l'Eglise*, en: «Rev. ecclés.» (1955), 204-219. O. Moe, *Um den neutestamentlichen Ekklesia-Begriff*, en: «Tidsskr. og Kirke» 23 (1952), 26-30. Y. de Montcheuil, S. J., *Aspects de l'Eglise*, Paris 1957. Idem, *Kirche und Wagnis des Glaubens*, Freiburg 1957. M.-I. Montuclard, *La médiation de l'Église et la médiation de l'histoire*, en: *Délivrance de l'homme* (Jeunesse de l'Église, 7), 1949, 9-33. W. Mundle, *Das Kirchenbewusstsein der alten Christenheit*, en: ZNW 22 (1923), 20-42. F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes* (Trierer Theol. Studien, 5), Trier 1954. W. Michel, *Bekenntnis zur Kirche*, Berlin 1932 (prot.). Mysterium, *Gesammelte Arbeiten Läacher Mönche*, edit. por I. Herwegen, 1926. L. Newbegin, *The household of God. Lectures on the nature of the Church*, London 1954. J. Nicolussi, *Die Kirche Christi*, Innsbruck 1954. G. van Noort, *De ecclesia Christi*, 1920. A. Nygren, *Christ and his Church*, Westminster (Philad.) 1956. D. M. Occhiena, *La Chiesa Cattolica. Dall'uomo a Dio. Apologetica del concreto*, vol. II, Turin 1952. L. Ottiger, *De ecclesia*, Freiburg i. Br. 1911. B. Panzram, *Der Kirchenbegriff des kanonischen Rechts. Versuch einer methodologischen Begründung*, en: MThZ 4 (1953), 187-211. C. Passaglia, *De ecclesia Christi*, Regensburg 1853/6. A. L. Peck, *This Church of Christ*, London 1955 (anglikanisch). E. Peterson, *Das Schiff als Symbol der Kirche*, en: ThZ 6 (1950), 77-79. Idem, *Die Kirche*, München 1929. Idem, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzburg 1933 (publicado también en: *Theologische Traktate* [München 1951] 239-292). W. Philipp, *Die christlichen Kirchen in der Welt, Kirchenkunde und Glaubenslehre im Abriss*, Wiesbaden 1951. F. Pilgram, *Physiologie der Kirche*, Mainz 1931². Th. Plasmann, «*This is a deep Mysteri*», en: AER 127 (1952), 217-224. R.-P. de Poulpiquet, *L'Eglise catholique*, Paris

1923. K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg i. Br. 1939. E. Przywara und H. Sauer, *Gespräch zwischen den Kirchen. Das Grundsätzliche*, Nürnberg 1957. E. Przywara, *Theologie der Kirche. Ekklesiologie*, en: «Scholastik» 16 (1941), 321-334. H. Rahner, *Die Kirche Gottes, Kraft in menschlicher Schwäche*, Freiburg 1957². Idem, *Theologie der Verkündigung*, Freiburg 1957. L. Richard, *Une thèse fondamentale de l'oecuménisme: le baptême — incorporation à l'Eglise*, en: NRTh 74 (1952), 485-492. K. Ricker, *Die Entstehung und geschichtliche Bedeutung des Kirchenbegriffes*, München 1914. A. Riedmann, *Die Wahrheit des Christentums*, vol. III: *Die Wahrheit über die Kirche Jesu*, Freiburg 1954. J. Salaverri, *La Iglesia, orientadora de la enseñanza*, en: «Razón y Fe» 121 (1940), 89-102. Idem, *Lo divino y lo humano en la Iglesia*, en: «Est. Eccles.» 27 (1953), 167-202. P. Schanz, *Der Begriff der Kirche*, en: ThQ 75 (1895). M. J. Scheeben, *Das Mysterium der Kirche und ihrer Sakramente*, en: *Die Mysterien des Christentums, Ges. Schriften* II, edit. por J. Höfer, Freiburg 1941. O. Schelfhout-J. Coppens usw., *Onze Moeder de Heilige Kerk*, Gent 1956. K. H. Schelkle, *Kirche und Synagoge in der frühen Auslegung des Römerbriefes*, en: ThQ 136 (1954), 290-318. H. Schlier, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, Festschrift für Gogarten*, Giessen 1948. E. Schlink, *Die Kirche in Gottes Heilsplan. Die Ergebnisse der ersten Sektion der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam*, en: ThLZ 73 (1948) Nr. 11 (prot.). K. L. Schmid, *Das Kirchenproblem im Urchristentum*, en: «Theol. Blätt.» (1927; prot.). Idem, *Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie*, en: «Festgabe A. Deissmann», Tübingen 1927, 259-319. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949. R. M. Schultes, *De Ecclesia catholica*, Paris 1926. B. Schultze, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papstum*, Wien 1956. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfur/M. 1953. Idem, *Um die Einheit des Kirchenbegriffes*, en: «Fragen der Theologie heute», edit. por J. Freiner, J. Trütsch y F. Böckle, Zürich-Köln 1957, 319-335. Idem, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg 1940. A. D. Sertillanges, *Das Wunder der Kirche*, 1937. W. Stählin, *«Mit der Kirche leben». Was ist das?*, Kassel 1949 (prot.). E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testamentes*, Stuttgart 1947⁵. G. Stewart, *The Church*, New York 1941. E. Stirnimann, *La Chiesa nella problematica presente*, en: «Problemi e orientamenti di teologia dommatica», al cuidado de la Pontificia Teologica di Milano, Presentazione di S. E. Mons. G., B. Montini (Mailand 1957), 143-170. W. Stolz, *Der dialektische-personalistische Kirchenbegriff. Kritische Studie zur Kirchenlehre Emil Brunners*, en: «Divus Thomas» 28 (1950), 293-308. Idem, *Theologisch-dialektischer Personalismus und die kirchliche Einheit*, Fribourg 1955. D. Stone, *The Christian Church*, 3. Edic. London 1915. A. Straub, *De ecclesia Christi*, Innsbruck 1912. Kard. Suhard, *Aufstieg oder Niedergang der Kirche*, Offenburg 1948². M. Sweeting, *Où est l'Eglise*, en: RThPh, 1956, 47-55. M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris 1921. K. Thieme, *Geschichte der Kirche und Kirchengeschichte*, en: Cath 4 (1935), 1, 33-37.

Idem, *Um Kirche und Synagoge im Barnabasbrief*, en: ZKTh 74 (1952), 63-70. L. Thimme, *Drei Kapitel von der Kirche, für ihre Liebhaber und Verächter*, Neukirchen 1936. E. Thurneysen, *Der Mensch von heute und die Kirche*, Berlin 1936. L. J. Trese, *Der Christ in der Kirche*, Aschaffenburg 1954. W. Trillhaas, *Der Dienst der Kirche am Menschen*, München 1950. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia* I, 2. ed. Rom. 1946. Idem, *Ecclesia Sponsa, Virgo Mater*, en Greg 18 (1937), 3-29. J. Tyciak, *Christus und die Kirche*, 1936. S. Tyszkiewicz, *Unionisme et spiritualité ecclésiale*, en: «Gregorianum» 34 (1953), 238-251. A. M. Vellico, *De Ecclesia Christi*, Rom 1940. M. Villain-J. de Baciocchi, *La vocation de l'Eglise*, Paris 1953. A. Vonier, O. S. B., *Das Mysterium der Kirche*, Salzburg 1934. P. De Vooght, «*Universitas praedestinatorum*» *et* «*congregatio fidelium*» *dans l'ecclesiologie de Jean Hus*, en: EThL 32 (1956), 487-534. E. Waitz, *Das Wesen der evangelischen Kirche*, Hannover 1913. E. Walter, *Christus und der Kosmos*, Stuttgart 1948. J. F. Walvoord, *Premillennialisme and the Church as a Mystery*, en: «Bibl. Sacra» 111 (1954), 1-10, 97-104. O. Weber, *Versammelte Gemeinde. Beiträge zum Gespräch über Kirche und Gottesdienst*, Heukirchen 1949. G. Wehrung, *Die Kirche nach evangelischem Verständnis*, Gütersloh 1945 (prot.). A. Wenger, *Les divergences doctrinales entre l'Eglise catholique et les l'Eglises orthodoxes*, en: NRTh (1954), 631-654. G. Wilners, *De ecclesia Christi libri sex*, Regensburg 1897. E. Wolf, *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem*, München 1954 (prot.). H. F. Woodhouse, *The doctrin of the church in Anglican theologie*, 1547-1603, London 1954. O. Wyon, *Témoignages du renouveau dans la vie de l'Église*, en: *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, Neuchâtel-Paris 1949. T. Zapelena, *De actuali statu ecclesiologiae*, en: AnalGreg 68 (1954), 143-164. Idem, *De ecclesia Christi*. P. I: *Pars apologetica*, 5.ª ed., P. II: *Apologetico dogmatica*, 2.ª ed., Rom 1950-1954. J. Zeiller, *L'Eglise primitive. Histoire de l'Eglise*, Paris 1946[2] (véase Lebreton). B. Zenkowsky, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche*, Stuttgart 1951. A. Zwettler, *Auf diesem Fels. Das Fundament des katholischen Glaubens*, Innsbruck 1952. K. Pieper, *Jesus und die Kirche*, 1932. F. Siegmund-Schultze, *Die Kirche im Neuen Testament und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, Berlin 1930. O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im NT*, 1941. R. Seeberg, *Der Begriff der christlichen Kirche*, 1885. G. Schulz, *Vom Sinn der Kirche*, Gütersloh 1926. R. Winckler, *Das Wesen der Kirche*, 1931. H. Schell, *Kirche und Gottesreich. Die Kirche als Selbstverwirklichung des Gottesreiches der Innerlichkeit und Tatkraft, der Liebe und des Lebens*, Selección e introducción de J. Hasenfuss, Freiburg 1957. H. Rendtorff, *So lasst Gott Kirche werden. Handreichung zur 20. Bibelwoche 1957/58 über Texte aus der Apostelgeschichte*, Berlin 1957.

Obras históricas: K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn 1907. H.-X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Eglise: Jacques de Viterbe, De regime Christiano*, Paris 1926. J. Bainvel, *L'idée de l'Eglise au moyen-âge:*

Saint Anselme et saint Bernard, en: «Science catholique» (1899), 193-214. G. Bardy, *L'église à la fin du premier siècle,* Paris 1932. Idem, *La Théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée,* Paris 1947. Idem, *La théologie de l'Eglise de S. Clément de Rome à S. Irénée,* Paris 1945. Batiffol, *L'Eglise naissante et le Catholicisme,* Paris 1919⁷. W. Becker, *Zum Kirchenbild der jungen deutschen Generation, Christliche Verwirklichung* (Rothenfels a. M. 1937), 84-101. H. Bietenhard, *Kirche und Synagoge in den ersten Jahrhunderten,* en: ThZ 4 (1948), 174-192. E. Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation,* Stuttgart 1934. L. Bernacki, *La doctrine de l'église chez le Cardinal Hosius,* Paris 1936. J. Beumer, *Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik,* en: «Scholastik» 26 (1951), 364-389; 27 (1952), 183-209. J. Böni, *Le problème de l'Eglise. Recherches sur le concept d'Eglise dans l'antiquité chrétienne,* Lausanne 1934; trad. alemana: *Der Kampf um die Kirche. Studien zum Kirchenbegriff des christlichen Altertums.* Vevey, Soc. de l'Impr. Klausfelder 1934 (prot.). B. C. Butler, O. S. B., *St. Cyprian on the Church,* en: DR 71 (1953), 1-13, 119-134, 258-272. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant S. Paul,* Paris 1948². J. Chatillon, *Une ecclesiologie médievale: L'idée de l'Eglise dans la théologie de l'école de Saint Victor au XIIe siècle,* en: «Irènikon» 22 (1949), 115-138; 395-411. J. Collantes Lozano, *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología,* Granada 1954. Y. Congar, *L'Ecclésiologie de Saint Bernard,* en: «Anal. Sacri ord. Cisterc.» 9 (1953), 114-135. Idem, *L'idée de l'Église chez S. Thomas d'Aquin,* en: «Esquisses du mystère de l'Église», Paris 1941, 59-91. Idem, *L'Idée de l'Eglise chez saint Thomas d'Aquin,* en: «Rev. Scienc. philos. théol.» 29 (1940), 31-58. Idem, *The Idea of the Church in St. Thomas Aquinas,* en: «Thomist» 1 (1939), 331-359. Idem, *Positions des orthodoxes et des anglicans au regard d'une position «protestante» en ecclésiologie,* en: «Irénikon» 23 (1950), 302-308. A. Darquennes, *La définition de l'Eglise d'après saint Thomas d'Aquin,* en: *L'organisation corporative du moyen-âge à la fin de l'Ancien Régime,* Leuven 1943, 1-54. K. Delahaye, *Die Kirche als Vermittlerin des Heils in der frühen Patristik,* disert. no impresa, Tübingen. A. Dietershagen, O. F. M., *Kirche und theologisches Denken nach Duns Scotus,* en: WiWei 1 (1934), 273-288. G. Favara, *Chiesa e grazia in Sant' Agostino,* en: DTh (P) 55 (1952), 375-395. Jos. Felderer, *Der Kirchenbegriff in den Flugschriften des josefinischen Jahrzehnts,* en: ZKTh 75 (1953), 257-330. J. C. Fenton, *Father Journet's Concept of Church,* en: AER 127 (1952), 370-380. Idem, *Scholastik Definitions of the Catholic Church,* en: AER 111 (1944), 59-69, 131-145, 212-228. E. Foerster, *Fragen zu Luthers Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt seines Alters,* en: *Festgabe J. Kaftan* (Tübingen 1920), 87-102. K. Forster, *Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber regularum des Tyconius,* en: MThZ 7 (1956), 173-183. J. Chr. Franken, *Kritische Philosophie und dialektische Theologie. Prolegomena zu einer philosophischen Behandlung des Problems der christlichen Gemeinschaft,* Amsterdam-Paris 1932.

J. R. Geiselmann, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin,* en: ThQ 107 (1926), 198-222; 108 (1927), 233-255. L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert,* Gütersloh 1954. F. Gössmann, *Der Kirchenbegriff bei W. Solovjeff,* Würzburg 1936. M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gotteswerk,* Regensburg 1903. R. D. Grützmacher, *Die alt- und neuprotestantische Auffassung von der Kirche,* en: «Neue kirchliche Zeitschrift» 27 (1916), 467-497, 535-572, 615-641, 691-741. J. Hadžega, *Die Schwierigkeit der kirchlichen Union in der neueren russischen Literatur,* en: ThGl 28 (1936), 437-453. E. R. Hambye, S. J., *The nature of the Church according to the Teaching of the Greek Dissidents,* en: «The Clergy Rev.» (1957), 140-151. A. Hamel, *Kirche bei Hippolyt von Rom,* Gütersloh 1951. J. Hasenfuss, *Die Ekklesiologie Hermann Schells,* en: MThZ 7 (1956), 29-44. A. Hauck, *Gegensätze im Kirchenbegriff des späteren Mittelalters,* en: «Luthertum» (1938), 225-240 (prot.). J. B. Heinrich, *Der vom Domdekan Heinrich für Ketteler verfasste Dekretenentwurf De ecclesia catholica,* edit. por L. Lenhart, en: ArchMRhKG V (1953), 325-355. F. Hofmann, *Die Kirche bei Clemens von Alexandrien,* en: «Vitae et Veritati», Festgabe für Karl Adam, Düsseldorf 1956, 11-27. Idem, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung,* München 1933. K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte: Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff* I, S. 288 y sigs., Tübingen 1932 (prot.). H. Jedin, *Zur Entwicklung des Kirchenbegriffs im 16. Jahrhundert,* «Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche» IV, Biblioteca storica Sansoni XXV (Firenze 1955), 59-73. J. Kaup, *Christus und die Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura,* en: FStud 26 (1939), 333-344. K. Kilga, *Der Kirchenbegriff des hl. Bernhard von Clairvaux,* Bregenz 1948. O. Krook, *Die Erneuerung des Kirchenbegriffes in der schwedischen Theologie,* en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 274-284 (prot.). J. Leclercq, *Histoire des doctrines ecclésiologiques,* en: RSR (1956), 443-474. Idem, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIe siècle,* Paris 1942. Idem, *L'Idée de représentation dans les œuvres de Guillaume d'Ockham,* en: «Bulletin of the International Committee of Historical Sciences» (Dez. 1937), 425-451. H. Lindroth, *Das frühchristliche Bekenntnis,* en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 202-211 (prot.). O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung,* Uppsala 1932. W. Maurer, *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte* (Franz Delizsch-Vorlesungen, 1951), Stuttgart 1953. A. L. Mayer-Pfannholz, *Das Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte,* en: *Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, O. S. B.,* edit. por A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser (Düsseldorf 1951), 274-302. Idem, *Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte,* en: ThGl 33 (1941), 22-34. F. Merzbacher, *Wandlungen des Kirchenbegriffes im Spätmittelater. Grundzüge der Ekklesiologie des ausgehenden XIII., des XIV.*

und XV. Jhts., en: ZSavRGkan 1953, 274-361. G. Metzer, *Die Kirche Afrikas um die Wende des IV. und V. Jahrhunderts nach dem augustinischen Briefkorpus*, Tübingen 1934. Th. Michels, *Das Heilswerk der Kirche*, Salzburg 1935. L. Mondadon, *Bible et Eglise dans l'Apologétique de saint Augustin*, en: «Rech. de sc. rel.» II (1911). N. Monzel, *Struktursoziologie und Kirchenbegriff*, Bonn 1939. J. B. Müller, *St. Augustinus der geniale Kronzeuge der Kirche*, Paderborn 1937. H. A. Moreton, *Rome et l'église primitive*, Paris 1938. G. Niemeier, *Zur Geschichte des evangelisch-katholischen Gegensatzes in der Lehre von der Kirche*, *Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, 1952, 6. H. Odeberg, *Der neuzeitliche Individualismus und der Kirchengedanke im Neuen Testament*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 73-84. J. Orcibal, *L'idée d'Eglise chez les catholiques du XVIIe siècle*, en: «Relaz. del X. Congresso intern. sc. storiche» IV (Florenz 1955), 111-135. F. Ott, *Der Kirchenbegriff bei den Scholastikern, besonders bei Richard von Mediavilla*, en: FStud 25 (1938), 331-353. W. H. van de Pol, *Die Kirche im Leben und Denken Newmans*, Salzburg 1937. Y. M. Pollet, *La doctrine de Cajetan sur l'Eglise*, en: Angel. 11 (1934), 514-532; 12 (1935), 233-244. H. Rahner, «*Mysterium lunae*». *Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit*, en: ZKTh 63 (1939), 311-349, 428-442; 64 (1940), 61-80, 121-131. M. Ramsauer, *Die Kirche in den Katechismen*, en: ZKTh 73 (1951), 129-169, 313-346. J. Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im «Liber regularum»*, en: «Rev. des études augustiniennes» II, 1-2 (1956), 173-186. A. Rose, *Idee und Gestalt der Kirche beim hl. Ambrosius*, Dis. Breslau 1941 (ined.). J. Salaverri, *Motivación histórica y significación teológica del ignaciano «sentir con la Iglesia»*, en: EE 31 (1957), 139-171. Th. A. Schafer, *Jonathan Edward's concept of Church*, en: «Church History» 1955, 51-66. W. Scherer, *Des seligen Albertus Magnus Lehre von der Kirche*, Freiburg i. Br. 1928. N. Schiffers, *Die Einheit der Kirche nach Newman*, Düsseldorf 1956. M. Schlauch, *The Allegory of Church and Synagogue*, en: Spec 14 (1939), 448-464. H. Schmidt, *Des Augustinus Lehre von der Kirche*, en: «Jahrb. f. d. Theol.» VI, 1861. W. Schmidt, *Die Kirche bei Irenäus*, Helsingfors 1934. H. H. Schrey, *Das Ringen um die Kirche in der Schwedischen Theologie der Gegenwart*, en: «Verkündigung und Forschung, Theologischer Jahresbericht», 1949/50, 136 y sigs., München 1951. S. H. Thomson, *Magistri Johannis Hus Tractatus de Ecclesia (Studies and Texts in medieval Thought)*, Cambridge 1956. B. Schultze, *Die Schau der Kirche bei N. Berdjajew* (Or. chr. anal. 116), Rom 1938. R. Siliê, O. F. M., *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura* (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge III), Breslau 1938. P. Simon, *Das Menschliche in der Kirche Christi*, Freiburg i. Br. 1936. L. Smit, *Geert Groote over de Kerk*, en: «Stud. cath.» 10 (1933-34), 257-268, 367-378. Th. Spacil, *Conceptus et doctrina de ecclesia iuxta theologiam Orientis separati*, Roma 1923. G. Spanedda, *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino*, Sassari 1945. Th. Specht, *Die Lehre von der Kirche*

nach dem Hl. Augustinus, Paderborn 1892. K. G. Steck, *Über das ekklesiologische Gespräch zwischen Karl Barth und Erich Przywara*, 1927/29, in Antwort, Festschrift für Karl Barth, Zürich 1956, 249-265. J. F. Stockmann, *Joannis de Turrecremata, O. P., vita eiusque doctrina de corpore Christi mystico*, Bologna 1951. A. Stolz, *M. J. Scheeben und das Mysterium der Kirche*, en: «Der kathol. Gedanke» 8 (1935), 116-124. W. Stolz, *Die Wesensfunktion der Kirche. Kritische Studie zu Emil Brunners Lehre von der Verkündigung des Wortes Gottes*, en: DTh 29 (1951), 318-344, 457-481. G. Thils, *Le «Tractatus de Ecclesia» de Jean de Raguse*, en: «Angelicum» 17 (1940), 219-244. S. Tyszkiewicz, *Platonisme et Plotinisme dans l'ecclésiologie russe orthodoxe*, en: NRTh 76 (1954), 288-302. R. Voeltzel, *Vraie et fausse Eglisse selon les théologiens protestants français du XVIIe siècle*, Paris 1955. W. Ullmann, *Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana*, en: «Studi Gregoriani» IV (1952), 11-127. W. de Vries, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Rom 1955. Idem, *Zum Kirchenbegriff der späteren Jakobiten*, en: «Orient. Christ. Period.» 19 (1953), 128-177. L. Welsersheimb, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied*, en: ZKTh 70 (1948), 393-449. A. Wenger, *Note sur l'ecclésiologie de Serge Boulgakov*, en: NRTh 77 (1955), 958-962. Th. Werdermann, *Calvins Lehre von der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zu seiner Vertreibung aus Genf* (Disert. Bonn), Halle 1909. J. Zeiller, *La conception de l'église aux premiers siècles*, en: RHE 29 (1933), 571-585, 827-848. G. Klein, *Die hermeneutische Struktur des Kirchengedankens bei Cyprian*, en: ZKG 68 (1957), 48-68. G. Feuerer, *Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie* (Freiburger Theol. Studien 36), Freiburg 1933.

§ 166 A: W. Becker, *Zur Wesenserkenntnis der lebendigen Kirche*, en: «Die Schildgenossen» 17 (1938), 133-152. J. Beumer, *Apologetik oder Dogmatik der Kirche*, en: ThGl 31 (1939), 379-391. A. de Bovis, *Ecclesia, Mater fidei*, en: «Rev. Asc. Myst.», 1954, 97-116. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1933. Y. Congar, *Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallele*, en: *Das Konzil von Chalkedon* III, Würzburg 1954, 239-268. G. Feuerer, *Unsere Kirche im Kommen. Begegnung von Jetztzeit und Endzeit*, Freiburg i. Br. 1937. M. Fraeyman, *Het kerkelijk sociaal aspekt von het geloof*, en: «Collationes Brugenses et Gradavenses» 3 (1957), 23-38. M. D. Koster, *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*, Heidelberg 1950. E. Krebs, *Die Bedeutung der Kirche für den Glauben*, en: ThGl 15 (1923). J. Leclerq, *L'Eglise et la souveraineté*, vol. 1, 1941; vol. 2, 1951. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1953, trad. alemana: *Betrachtung über die Kirche*, Graz-Köln 1954. J. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Aschaffenburg 1927. G. Renard, *L'Église et la souveraineté*, en: «Vie intell.» 14 (1932), 8-30. C. Zimara, *Rufe nach wissenschaftlicher Ekklesiologie*, en: DTh 21 (1943), 98-112.

§ 166 B: J. G. Campbell, *The Origin and Meaning of the Christian use of the word ekklesia*, en: «Journal of Theological Studies» (1948), 130-142. G. Dunker, *La Chiesa e le versioni della S. Scrittura in lingua volgare*, en: «Angelicum» 24 (1947), 140-167. H. Koehnlein, *La notion de l'eglise chez l'apôtre Paul*, en: RHPhR 17 (1938), 357-377. K. L. Schmidt, *Ecclesia*, en: Kittel WNT III, 502-539; *basileia tou Theou*, Ibid I, 573-595.

§ 167 A: K. Buchheim, *Das messianische Reich. Über den Ursprung der Kirche im Evangelium*, München 1948. B. Bartmann, *Das Himmelreich und sein König*, Paderborn 1904. H. Chr. von Hase, *Die Gegenwart Christi in der Kirche* (Beiträge z. Förderung der Theologie, Bd. 38, H. 1), Gütersloh 1934 (prot.). J. Leclercq, *Das Leben Christi in der Kirche*, Luzern 1950. E. Schlink, *Christus und die Kirche*, en: KuD 1 (1955), 208-225 (prot.). Th. Schnitzler, *Christus-Kirche in Passion und Auferstehung*, Düsseldorf 1940. H. Stirnimann, *Die Kirche und der Geist Christi*, en: DTh 31 (1953), 5-17. S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex corde Jesu in cruce*, Rom 1933. H. D. Wendland, *Die Kirche als göttliche Stiftung*, Leipzig 1939.

§ 167 B: J. Beumer, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche*, en: WiWei 9 (1942), 12-22. Idem, *Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus*, en: MThZ 3 (1952), 161-175. W. Bulst, *Israel als «signum elevatum in nationes». Die Idee vom Zeichencharakter Israels in den Schriften des Alten Testamentes*, en: *Analogie zum Zeichencharakter der Kirche*, en: ZKTh 74 (1952), 167-204. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel (Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, edit. por Marcel Reding) [Düsseldorf 1952], 79-108. A. Fridrichsen, *Messias und Kirche*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 29-50. H. W. Hertzberg, *Werdende Kirche im Alten Testament*, Berlin 1936. L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT*, Stuttgart 1939. F. J. Selbst, *Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten*, 1883. L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, 55. Bd.), Gütersloh 1954 (prot.). Ch. Journet, *Destinées d'Israël. A propos du Salut par les Juifs*, Paris 1945. H. Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949. L. Baeck, *Dieses Volk. Jüdische Existenz*, Frankfurt/M. 1955. Jos. M. Niden, *Gottes Volk und Gottes Sohn*, Frankfurt/M. 1954. H. de Lubac, Jos. Chaine, L. Richard, Jos. Bonsirven, *Israël et la foi chrétienne*, 1942. A. Ohlmeyer, *Moses im Glanze des Erlösers*, Freiburg 1957.

§ 167 C: K. Adam, *Cyprians Kommentar zu Mt. 16, 18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung*, en: ThQ 94 (1912). Idem, *Zum ausserkanonischen Gebrauch von Binden und Lösen*, en: ThQ 96 (1914), 49-64, 161-197. B. Altaner, *War Petrus in Rom?*, en: ThRv 36 (1937), 177-188. E. Arens, *Das Verhältnis der Apostel Petrus und Paulus nach den Schriften des NT.*

Theol. ungedr. Diss., Bonn 1940. B. Bartmann, *Der Felsenbau Jesu (Mt. 16, 18) in der neuesten Literatur der Gegner*, en: ThGl 20 (1928), 1-17. R. Baumann, *Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel*, Stuttgart 1950. M. Besson, *St. Pierre et la primauté Romaine*, Paris 1929. P. Bonnard, *Jésus-Christ édificant son Eglise. Le concept d'édification dans le NT* (Cahiers théol. Act. prot. 21), Neuchâtel-Paris 1948. M. Bottier, *Pierre et le temps de l'Eglise*, en: «Foi et Vie» 51 (1953), 497-517. F. M. Braun, *Tu es Petrus (Matth. 16, 18)*, en: «Nova et vetera» 16 (1941), 143-153. W. Brandt, *Simon Petrus*, Berlin 1939[2]. H. Bruders, *Mth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 22. 23 in frühchristlicher Auslegung*, en: ZKTh 35 (1911). R. Bultmann, *Die Frage der Echtheit von Mt. 16, 17-19*, en: «Theol. Blätter» 20 (1941), 265-279 (prot.). Idem, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrus- bekenntnis*, en: ZNW 19 (1919-20), 165-174 (prot.). P. Buysse, *L'Eglise de Jésus*, Paris 1928[2]. H. v. Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff*, en: «Studia Theologica» I, 1-2 (1947), 96-130. Cassien, *S. Pierre et l'Eglise dans le Nouveau Testament. Le problème de la primauté*, en «Istina» 3 (1955), 261-304. C. Cecchelli, *Gli Apostoli a Roma*, 1938. Idem, *La tomba di S. Paolo*, en: «Capitolium» 1950. L. Cerfaux, *Saint Pierre et sa succession*, en: RSR 41 (1953), 188-202. H. Chadwick, *St. Peter and St. Paul in Rome*, en: *The problem of the memoria Apostolorum ad Catacumbas*, en: JThS (1957), 30-52. R. Chéramy, *Saint-Sébastien-hors-les-murs*, 1925. G. Chevrot, *Petrus der Apostel*, Luzern 1938. J. Colson, *Les fonctions ecclésiales*, Paris 1956. J. J. Como, *The Church of the N. T.*, Boston 1927. Y. Congar, *Cephas-Céphalè-Caput*, en: «Rev. Moyen Age latin» 8 (1952), 5-42. N. Corte, *Saint Pierre est-il au Vatican?*, Paris 1957. G. Corti, *Pietro, fondamento e pastore perenne della Chiesa*, en: «La sciencia Tomista», 84 (1956), 321-335, 427-450. C. T. Craig, *The church of the New Testament*, en: «Christendom», vol. XIII/nr. 3, p. 348-357. O. Cullmann, *La royauté de Jésus-Christ et l'Église dans le NT*, Paris 1941. Idem, *Les causes de la mort de Pierre et de Paul d'après le témoignage de Clément Romain*, en: RHPhR (1930), 294 y siguientes. O. Cullmann, *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich 1952. H. Dannenbauer, *Die römische Petruslegende*, en: «Hist. Zeitschr.» (1932), 239. Idem, *Nochmals die römische Petruslegende*, en: «Hist. Zeitschr.» (1939), 81 y sigs. G. Dejaifve, *M. Cullmann et la question de Pierre*, en: NRTh 5 (1953), 365-379. H. Delehaye, *Hagiographie et archéologie romaines* II, *Le sanctuaire des apôtres sur la voie Appienne*, en: «Analecta Bollandiana» 1927. A. Dell, *Matthäus XVI, 17-19*, en: ZNW 15 (1914), 1-49; 17 (1916), 27-32. M. Dibelius, *Das Apostelkonzil*, en: ThLZ (1947). H. Dieckmann, *Neuere Ansichten über die Echtheit der Primatialstelle*, Bibl. 4 (1933), 189-200. W. D. Davies-D. Daube, *The Background of the New Testament and its Eschatology in honour of C. H. Dodd*, Cambridge 1956. A. M. Dubarle-P. Dreyfus, *La primauté de Pierre à la lumière de l'Ancien Testament*, en: «Istina» 2 (1955), 335-346. St. v. Dunin-Borkowski, *Die Kirche als Stiftung Jesu*, en: Esser-Mausbach,

Religion, Christentum, Kirche, II³, 1923. J. Dupont, *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents*, 1950. J. Dupont, O. S. B., *Pierre et Paul dans les Actes*, en: RB 6 (1957), 25-47. Idem, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris 1949. J. Dutlin, *The Gates of Hades*, en: «The Expository Times» 1916. C. Erbes, *Die geschichtlichen Verhältnisse der Apostelgräber*, en: ZKG (1924). Idem, *Die Gräber und Kirchen Pauli und Petri in Rom*, en: ZKG (1885). S. Euringer, *Der locus classicus des Primates (Mt. 16, 18) und der Diatesserontext des heilig. Ephräm*, en: *Festgabe für Ehrhardt*, Bonn 1922, 141-179. E. de Faye, *Études sur les origines de l'âge apostolique*, Paris 1909. A. Ferrua, *La Storia del sepolcro di san Pietro*, en: «La civiltà cattolica» (1952). P. Feine, *Theologie des N. T.*, Leipzig 1936⁷. L. Fonk, *Tu es Petrus*, en: Bibl. I (1920), 240-264. C. Fouard, *S. Pierre et les premières années du christianisme*, 1956? A. Frank, *Die zwölf Jünger Jesu*, Osterode 1926. A. Fridrichsen, *Die Apologie des Paulus Gal. I*, Giessen 1921 (prot.). Idem, *The Apostle and his Message*, en: «Upsala Universitets Arsskrift», 1947 (prot.). Idem, *Die neutestamentliche Gemeinde*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 51-72. M. Friedländer, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, Berlin 1908 (prot.). P. Gaechter, *Das dreifache «Weide meine Lämmer»*, en: ZKTh 69 (1947), 328-344. Idem, *Sieben (Apg. 6, 1-6)*, en: ZKTh 74 (1952), 129-166. Idem, *Die Wahl des Matthias (Apostelgesch. 1, 15-16)*, en: ZKTh, 1949. Idem, *Jerusalem und Antiochia, ein Beitrag zur urkirchlichen Rechtsentwicklung*, en: ZKTh, 1948. Idem, *Petrus in Antiochien*, en: ZKTh 72 (1950), 177-212. Idem, *Petrus und seine Nachfolge. Zum Petrusbuch von Prof. Cullman*, en: ZKTh 75 (1953), 331-337. G. Gander, *Petros-Petra dans Matth. XVI, 18*, en: «Rev. de Theol. et Phil.» 29 (1941), 5-29. J. Geiselmann, *Der petrinische Primat (Mt. 16, 17 y sigs.), seine neueste Bestreitung und Rechtfertigung*, en: «Bibl. Streitfragen» XII, 7, Münster 1927. A. Gilg, *Die Petrusfrage im Lichte der neuesten Forschung*, en: ThZ 11 (1955), 185-206. F. Gillmann, *Zur scholast. Auslegung von Mt. 16, 18*, en: AkathKr 104 (1924), 41-53. G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im N. T.*, Gütersloh 1929. K. G. Goetz, *Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legenden*, Leipzig 1927. R. Graber, *Petrus der Fels, Fragen um den Primat*, Ettal 1949. J Grahan, *Peter the Dispenser*, en: *Wort des Lebens, Festschrift für Max Meinertz*, Münster 1951, 60-67. L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, 2 vols., Paris 1930. W. Grundmann, *Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochia*, en: ZNW (1940), 132 y sigs. (prot.). K. Guggisberg, *Matth 16, 18 und 19 in der Kirchengeschichte*, en: ZKG 54 (1935), 276-300. Ch. Guignebert, *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome*, Paris 1909. Ch. Guignebert, *La sépulture de Pierre*, en: «Rev. histor.» 1931, 225 y sigs. F. Haase, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen*, 1922. A. Harnack, *Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus und die beiden Christusvisionen des Petrus*, en: «Sitzungsb. der Preuss. Akad. d. Wiss.», 1922. Idem, *Petrus im Urteil der*

Kirchenfeinde des Altertums, en: *Festgabe f. K. Müller*, 1922, 2 y sigs. G. Hartmann, *Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor*, Stuttgart 1930. K. Heussi, *War Petrus in Rom*, Gotha 1936. U. Holtzmeister, *Vita S. Petri Apostoli*, Parisiis 1936. J. Horst, *Der Kirchengedanke bei Mt. 16, 18*, en: ZST 20 (1943), 123-144. F. v. Hügel, *Some notes on the Petrine Claims*, London 1930. G. Jaquement, *Tu es Petrus*, Paris 1934. Ch. Journet, *L'apostolicité, propriété et note de la véritable église*, en: RThom 43 (1937), 167-200. Ch. Journet, *Primauté de Pierre*, Paris 1953. E. Josi, *Gli scavi nelle sacre Grotte Vaticane: Il Vaticano nel 1944*. L. Kaas (con B. M. Ap. Ghetti, A. Ferrua, S. J., E. Josi, E. Kirschbaum, S. J.), *Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano* (con un apéndice de C. Serafini), Rom 1951 (2 Bde.). O. Karrer, *Apostolische Nachfolge und Primat. Ihre biblischen Grundlagen im Licht der neueren Theologie*, en: ZKTh (1955), 129-168. Idem, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage — Ein Gespräch mit Emil Brunner, Oskar Cullmann, Hans v. Campenhausen*, Frankfurt/M. 1953. E. Käsemann, *Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu 2 Kor 10-13*, en: ZNW 41 (1942), 33-71 (prot.). F. Kattenbusch, *Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matth 16, 18*, en: «Studien und Kritiken» (1922), 96-131. Idem, *Der Quellort der Kirche*, en: *Festgabe für Ad. Harnack* (Tübingen 1921), 143-172 (prot.). Idem, *Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem (Festgabe f. K. Müller* 1922), 322-351 (prot.). H. Katzenmayer, *Das Todesjahr des Petrus*, en: IKZ 29 (1939), 85-93. Idem, *Die Beziehungen des Petrus zur Urkirche von Jerusalem und zu Antiochien*, en: IKZ (1945), 116 y sigs. (prot.). Idem, *Die Schicksale des Petrus von seinem Aufenthalt in Korinth bis zu seinem Martyrertod*, en: IKZ (1944), 145 y sigs. (prot.). Idem, *Zum Lebensausgang des Petrus*, en: IKZ 42 (1952), 178-181 (prot.). Idem, *Zur Frage, ob Petrus in Rom war (I. Clemensbrief 5-6)*, en: IKZ 28 (1938), 129-140. Idem, *Zur Frage, ob Petrus in Rom war*, en: IKZ 57 (1949), 243-249. J. P. Kirsch, *Die «memoria Apostolorum» an der Appischen Strasse zu Rom und die liturgische Feier des 29. Juni*, en: «Jahrbuch f. Liturgiewiss.» (1923). Idem, *Die neuentdeckte memoria Apostolorum an der Via Appia bei Rom*, en: «Jahresbericht der Görresges.», 1921. E. Kirschbaum, *Die Ausgrabungen unter der Petruskirche in Rom*, en: StdZ (1949). Idem, *Gli scavi sottto la basilica di S. Pietro*, en: Gr (1948). Idem, «*Petri in Catacumbas*», en: «Misc. liturg. in honorem L. Cuniberti Mohlberg», 1948. Th. Klauser, *Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 24 [1956]; v. la reseña de E. Kirschbaum, en: RQ 51 (1956), 247-254. J. L. Klink, *Het Petrustype in het Nieuwe Testament en de Oud-Christelijke Letterkunde*, Dissertation, Leyden 1947. H. Koch, *Cyprian und der römische Primat*, 1910. W. Koester, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus*, Münster 1928. E. Krebs, *Urkirche und Judentum*, Berlin 1926. E. M. Kredel, *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese. Historisch-kritische Darstellung*, en: ZKTh 78 (1956), 169-173. M. Kreuzer,

Die Apostolische Kirche, Gladbach 1929. I. M. Lagrange, *L'Evangile de Jésus Christ,* Paris 1931. H. Lang, *Was ist mit dem Felsen in Mt. 16, 18,* en: «Für Arbeit und Besinnung» 6 (1952), 90-93. U. Lattanzi, *Il primato di Pietro nella interpretazione di O. Cullmann,* en: «Divinitas» 1 (1957), 54-70. J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésu-Christ porte Seigneur,* 2 vols., Paris 1931. A. Lemonnyer, *Théologie du Nouveau Testament,* Paris 1928. O. Kuss, *Bemerkungen zum Fragekreis: Jesus und die Kirche im Neuen Testament,* en: ThQ 135 (1955), 28-55. J. Lercler, *L'argument des deux glaives (Lux XXII, 38),* en: RSR 22 (1932), 151-177, 280-303. H. Lietzmann, *Petrus römischer Märtyrer,* en: «Sitzungsber. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.», 1936, 392-410. Idem, *Petrus und Paulus in Rom,* Berlin und Leipzig 1927². Idem, *Die Reisen des Petrus,* en: «Sitzungsber. der Berliner Akad. der Wiss.», 1930 (prot.). Idem, *Neues zur Petrusfrage,* 1939. Idem, *Petrus römischer Märtyrer,* 1936. E. Lohmeyer, «*Mir ist gegeben alle Gewalt*», *Exegese von Mt 28, 16-20, In Memoriam E. Lohmeyer* (Stuttgart 1951), 22-52 (prot.). J. Ludwig, *Die Primatworte Mt 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese* (Neutest. Abhandl., 19, 4) Münster i. W. 1952. G. Mancini-O. Marucchi, *Scavi sotto la basilica di S. Sebastiano sulla Appia antica,* en: «Notizie degli Scavi», 1923. M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testamentes,* Bonn 1950. G. Mitchell, *Prof. Cullmann on the Primary,* en: IThQ 21 (1954), 201-212. W. Oepke, *Der Herrnspruch über die Kirche Mt 16, 17-19 in der neuesten Forschung,* en: «Stud. Theol. Lund», 1948/50 (prot.). K. Pieper, *Jesus und die Kirche,* 1932 (prot.). Idem, *Die angebliche Einsetzung des Petrus,* 1935 (prot.). F. Prat, *La théologie de s. Paul,* I (Paris 1949³⁸); II (Paris 1949³⁵). J. R. Porter, *The «Apostolic Decree» and Paul's Second Visit to Jerusalem,* en: JThS (1946), 169. C. Respighi, *La tomba apostolica del Vaticano,* en: «Rivista di Arch. crist.» (1942). H. Rheinfelder, *Philologische Erwägungen zu Mt 16, 18,* en: BZ 24 (1937), 139-163. F. Reisinger, *Christus Stifter der Kirche nach den Briefen des hl. Paulus,* en: ThRv 26 (1927), 477-484, 704-715. D. W. Riddle, *The Cephas-Peter Problem and a possible Solution,* en: «Journal of a Biblical Literature», 1940. A. Rimoldi, *L'Apostolo S. Pietro nella letteratura aprocrifa dei primi 6 secoli,* en: «Scuol. Catt.» (1955), 196-224. D. F. Robinson, *Where and when did Peter die?,* en: «Journal of Biblical Literature» (1945). L. Sanders, *L'hellénisme de S. Clément de Rome et le paulinisme,* 1943. K. L. Schmidt, *Die Kirche des Urchristentums. Festgabe für Ad. Deissmann,* 1927. St. Schmutz, *Petrus war dennoch in Rom,* en: BM (1946). A. M. Schneider, *Die Memoria Apostolorum an der Via Appia,* en: «Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl.», 1951. G. Schulze-Kadelbach, *Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit,* en: ThLZ 81 (1956), 1-14. M. Schuler, *Klemens von Rom und Petrus in Rom,* en: TThZ 1 (1941), 94 y sigs. J. Sickenberger, *Eine neue Deutung der Primatstelle (Matth. 16, 18),* en: ThRv (1920), 1-7. C. Stange, *Der Primat des Petrus in jesuitischer Beleuchtung,* en: ZST 21 (1952), 387-398. D. M. Stanley, *Kingdom to Church. The structural development of*

apostolic Christianity in the New Testament, en: «Theol. Studies» (1955), 1-29. H. Strahtmann, *Die Stellung des Petrus in der Urkirche. Zur Frühgeschichte des Wortes an Petrus*, en: ZST 20 (1943), 223-282. H. Thurston, *No Popery. Chapters on anti-papal prejudice*, London 1930. F. Tolotti, *Ricerche intorno alla Memoria Apostolorum*, en: «Rivista Archeol. Crist.» (1946). Ph. Vielhauer, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom NT bis Clemens Alexandrinus*, Heidelberg 1939. A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16, 13-23 Par*, en: «BZ Neue Folge» 1 (1957), 252-272, 2 (1958), 85-102. Idem, *Der Petrus der Verheissung und der Erfüllung. Zum Petrusbuch von Oscar Cullmann*, en: MThZ 5 (1954), 1-47. A. M. Völlmecke, *Ein neuer Beitrag zur alten Kephasfrage*, en: «Jahrbuch von St. Gabriel» (1925), 69-104. B. Willaert, «*Tu es Petrus*», *Mt XVI, 17-19*, en: «Collationes Brugenses et Gandavenses» 2 (1956), 452-463. Jos. Bonsirven, *L'évangile de Paul*, Paris 1948. Ed. Massaux, *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain-Gembloux 1950 (Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes, series II, tomus 42). O. Betz, *Felsenmann und Felsengemeinde (Eine Parallele zu Mt 16, 17-19 in den Qumrantexten)*, en: ZNW 48 (1957), 49-77.

§ 168: Y. Congar, *La maison du peuple de Dieu*, en: L'Art sacré», Ag.-Sept. 1947. Idem, *Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Eglise*, en: «Irénikon» 24 (1951), 289-312, 440-466. H. Clérissac, O. P., *Das Haus des lebendigen Gottes. Vom Mysterium der Kirche*, Salzburg 1936. N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, «Krifter utgitt av de Norske Videnskaps-Akademi i Oslo» II, 1, Oslo 1941. H.-M. Féret, *Peuple de Dieu, mystère de charité*, en: «La vie spirit.» (Okt. 1945), 242-262. H. F. Hamilton, *The People of God*, 1912. M. Jourjon, *L'Evêque et le peuple de Dieu selon S. Augustin*, en: *S. Augustin parmi nous*, Le Puy 1954, 149-178. E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, 1939. A. Oepke, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh 1950. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, en: «Münchener Theol. Studien» II, 7, München 1954. B. Reicke, *Die Bedeutung des Gottesvolksgedankens für den neutest. Kirchenbegriff*, «Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz», 1955, fasc. 17. H. Wieruszowski, *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la croisade*, en: «Est. francisc.» 47 (1935), 87-110.

§ 169 A: K. Adam, *Le Mystère de l'Incarnation du Christ et de son corps mystique*, en: «Etudes» 138 (1938), 26-48. J. Anger, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas*, Paris 1946[8]. H. Berresheim, *Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura*, Bonn 1939. J. Beumer, *Die Identität des Mystischen Leibes Christi und die katholische Kirche*, en: ThGl 44 (1954), 321-338.

L. Bouyer, *L'incarnation et l'Église corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Paris 1943. Idem, *Où en est la théologie du Corps mystique?*, en: «Rev. des Sciences rel.» 22 (1948), 313-333. J. Brinktrine, *Was lehrt die Enzyklika «Mystici Corporis» über die Zugehörigkeit zur Kirche?*, en: ThGl 38 (1947/48), 290-300. A. Chavasse, «*Ordonnés au corps mystique*», en: NRTh 70 (1948), 690-702. D. Culhane, *De corpore mystico doctrina Seraphici*, Mundelein 1934. R. Dale, *A Posição do Leigo no Corpo Mistico de Christo*, en: «Rev. Ecles. Brasileira» 13 (1953), 14-25. L. Deimel, *Leib Christi*, Freiburg (Br.) 1940. G. Dejaifve, «*La théologie du Corps mystique*» *du P. E. Mersch*, en: NRTh 67 (1945), 408-416. A. Fazokas, *De identitate corporis Christi mystici cum Ecclesia visibili, in doctrina dionysiaca S. Thomae de «regeneratione» spirituali*, en: «Angelicum» 31 (1954), 1-32, 97-119. C. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib*, Köln 1949. J. C. Fenton, *The «Mystici Corporis» and the Definitions of the Church*, en: AER 78 (1953), 448-459. M. Gierens, *Euchristie und Corpus Christi mysticum*, en: ThPrQu 86 (1933), 536-550, 769-781. P. Glorieux, *Corps mystique et apostolat*, Paris 1935. W. Goossens, *L'Eglise, Corps du Christ d'après S. Paul*, 1942. St. J. Grabowski, *The role of the Charity in the Mystical Body of Christ according to saint Augustine*, en: RevEAug 3 (1957), 29-63. D. Haugg, *Wir sind Dein Leib*, München 1936. A. Hoffmann, *Christus et Ecclesia est una persona mystica*, en: «Angelicum» 19 (1942), 213-219. F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Rom 1941. H. Holstein, *Problèmes théologiques. Eglise et corps du Christ*, en: «Etudes» 267 (1950), 241-252. O. Holzer, «*Christus in uns*». *Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-Mysticum Literatur*, en: WiWei 8 (1941), 24-25, 64-70, 93-105, 130-136. D. Iturrioz, S. J., *Carisma. De la encíclica «Mystici Corporis» al Concilio Vaticano*, en: EE 30 (1956), 481-494. F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn 1933. Th. Käppeli, *Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin vom corpus Christi mysticum*, Freiburg (S) 1931. E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933. A. Kerkvoorde, *La théologie du Corps mystique au XIXe siècle*, en: NRTh 67 (1945), 417-430. A. Klaus, O. F. M., *Die Idee des corpus Christi mysticum bei den Synoptikern*, en: ThGl 28 (1936), 4, 407-417. A. Kolping, *Die Lehrbedeutung der Enzykliken «Mystici Corporis Christi» und «Mediator Dei»*. Sobre J. P. Junglas, *Die Lehre von der Kirche*, Bonn 1949, 379-400. T. Kreider, O. S. B., *Ihr seid der Leib Christi, einzeln aber dessen Glieder (I Kor. 12. 27)*, en: FZThPh 3 (1956), 481-494. Idem, *Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen*, Freiburg (S) 1941. A. M. Landgraf, *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik*, en: DTh 24 (1946), 217-218, 393-428; 25 (1947), 365-394; 26 (1948), 160-180, 291-323, 395-434. H. Lang, *Der mystische Leib Christi*, München 1929. J. Lebreton, *L'Église corps du Christ*, en: RSR, 1946, 241 y sigs. F. J. Leenhardt, *Ceci est mon Corps. Explication des ces paroles de Jésus-Christ*, «Coll. Cahiers théologiques» 37,

Neuchâtel-Paris 1955. C. Lialine, *Une étape en ecclésiologie, réflexions sur l'encyclique «Mystici Corporis»*, «Irenikon» 19 (1946), 148-150. A. Liégé, *L'appartenance à l'Eglise et l'encyclique «Mystici Corporis»*, en: RSPhTh 32 (1948), 351-357. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen-âge*, Paris 1949. L. Malevez, *Quelques enseignements de l'encyclique «Mystici Corporis»*, en: NRTh 77 (1945), 385-407. F. E. Mazzini, *Il corpo mistico di Christo: il capo*, Novara 1937. E. L. Mascall, *Corpus Christi*, London 1953. H. Matte, *Le corps mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, en: «Rev. Université d'Ottawa» 9 (1939), sect. spéc. 19*-29*. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, Paris 1951[3]. Idem. *Le Corps mystique du Crist, centre de la théologie comme science*, en: NRTh 1934. Idem, *Morale et Corps mystique*, Paris-Brüssel 1937, 2 edic. 1949. P. Michalon, *L'Église, corps mystique du Christ glorieux*, en: NRTh, jul.-agosto, 1952, 673-687. R. Mignen, *L'Eucharistie et le corps mystique du Christ*, en: «La vie spirituelle» 36 (1953), 113 y sigs. A. Mitterer, *Christus und Kirche in ihrer Analogie zum Menschenleib (Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, edit. por Marcel Reding), Düsseldorf 1952, 61-77. Idem, *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII*, Wien 1950. V. Morel, *Le corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine*, en: NRTh 70 (1948), 703-726. E. Mura, *Le Corps mystique du Christ*, 2, 2.ª ed., Paris 1937. D. M. Nothomb, *L'Eglise et le Corps mystique du Christ*, en: «Irénikon» XXV (1952), 226-248. A. Nygren, *Corpus Christi*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 15-28. A. Oepke, *Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus?*, en: ThLZ 79 (1954), 364-368. F. Ott, *Die Lehre von der Kirche oder vom mystischen Leib Christi bei Richard von Mediavilla*, en: FStud 26 (1939), 38-64, 142-166, 297-312. F. Percy, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena*, Lund-Leipzig 1942. G. Phillips, *L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant saint Augustin* (Augustinus Magister II), Paris 1954, 805-815. A. Piolanti, *Il corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucarestia in S. Alberto Magno*, Roma, Scuola tipogr. missionaria domenicana, 1939. Idem, *Santità e verità nel Corpo Mistico di Christo*, en: ED 7 (1954), 39-51. A. Poppi, *Lo Spirito Santo e l'unità del Corpo Mistico in S. Agostino*, en: MF 54 (1954), 345-398. R. Preising, *Erfüllung in Christus. Die Kirche als mystischer Herrenleib*, Paderborn 1947. E. Prina, *La controversia donatista alla luce del Corpo Mistico di Gesù Cristo nelle opere antidonatiste di s. Agostino*, Rom 1942. E. Przywara, *Corpus Christi Mysticum. Eine Bilanz*, en: ZAM 15 (1940), 197-215. G. González Quintana, *La santificación social en el cuerpo místico*, Bogotá 1950. J. Reuss, *Die Kirche als «Leib Christi» und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus*, en: «BZ Neue Folge» 2 (1958), 103-127. J. Rinna, *Die Kirche als Corpus Christi Mysticum beim hl. Ambrosius*, Rom 1940. H. Rondet, *De la place de la Très Vierge dans l'Eglise, corps mystique du Christ*, en: «Bulletin de la société français d'études mariales» 1937, Paris 1938, 195-224.

Idem, *Un seul Corps, un seul Esprit: la Communion des Saints,* Paris 1953. E. Sauras, O. P., *El cuerpo místico de Cristo,* Madrid 1952. H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Beiträge zur historischen Theologie 6), Tübingen 1930. Idem, *Corpus Christus,* en: «Reallex. f. Antike u. Christentum» III, 437-453. Idem, *Die Kirche als das Geheimnis Christi,* en: ThQ 134 (1954), 385-396. H. Schlier y V. Warnach, *Die Kirche im Epheserbrief,* Münster 1949. Fr. Schmidt, *Der Leib Christi. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken,* Leipzig 1919. E. Schwarzbauer, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim hl. Hieronymus.* Dissert. Rom, Scuola Salesiana del libro, 1939. J. W. Smit, *De Kerk als heilsinstitut en liefdegemeenschap,* en: «Jubileum Bundel Kreling» 1953, 49-62. Th. Soiron, O. F. M., *Die Kirche als der Leib Christi. Nach der Lehre des hl. Paulus exegetisch, systematisch und in der theologisch-praktischen Bedeutung dargestellt,* Düsseldorf 1951. J. F. Stockmann, *Johannis de Turrecremata, O. P., vita eiusque doctrina de corpore Christi mystico,* Haarlem 1951. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia. I. Introductio generalis,* Roma 1946². Idem, *De Corpore Christi mystico et Actione cath. ad mentem S. Johannis Chrysostomi,* en: Greg 13 (1932), 353-355. J. Vetter, *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi,* Mainz 1929. M. Villain, *Une vive conscience de l'unité du corps mystique: saint Ignace d'Antioche et saint Irénée,* en: «Rev. apol.» 66 (1938), 257-271. I. Vodopivec, *Ecclesia catholica romana Corpus Christi mysticum,* en: ED, Rom 1951, 76-98. W. Wagner, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther,* en: ZKTh 61 (1937), 29-98. Heinz D. Wendland, *Gleichheit und Ungleichheit im Leibe Christi und im christlichen Leben,* en: *Die Katholizität der Kirche,* edit. por H. Asmussen y W. Stählin, Stuttgart 1957, 105-235. B. Welzel, *Eucharistie und mystischer Leib Christi,* Basel o. J. G. Widmer, *Le P. de Lubac et le mystère de l'Eglise,* en: RThPh, 1954, 55-61. A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi, nach dem Apostel Paulus,* Münster 1937. J. Willen, *Zur Idee des corpus Christi mysticum in der Theologie des 16. Jahrhunderts,* en: Cath 4 (1935), 75-86. W. L. Knox, *Parallels to the NT use of soma,* en: JThS 39 (1938), 243-246. L. Malévez, *L'Eglise — Corps du Christ,* en: RSR 32 (1944), 27-94. H. Schlier, *Der Epheserbrief,* Würzburg 1958.

§ 170: K. Adam, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus,* Paderborn 1917. J. Beumer, *Der Hl. Geist, die Seele der Kirche,* en: ThGl 39 (1949), 249-267. P. Chiminelli, *Lo Spirito sancto cuore della Chiesa,* 1939. Y. Congar, *La pensée de Moehler et l'ecclesiologie orthodoxe,* en: «Irénikon», 1935, 321-329. Idem, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ,* en: RSPhTh (1952), 613-625 (1953) 24-48. Idem, *L'Esprit-Saint dans l'Eglise,* en: «Lumière et Vie» 10 (1953), 51-74. K. Eschweiler, *Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff,* Braunsberg 1930. J. R. Geiselmann, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers,* Freiburg 1955, especialmente 48-106. Idem, *Johann Adam Möhler, Die*

Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen, 1940. Idem, *Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs*, en: ThQ 112 (1931), 1-91. Idem, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie J. A. Möhlers und der kath. Tübinger Schule*, Mainz 1942. K. Hardt, *Die unsichtbare Regierung der Kirche. Eine entscheidende Frage zwischen den Konfessionen*, Würzburg 1956. I. Herwegen, *Kirche und Seele*, «Aschendorffs zeitgemässe Schriften», Münster 1926. H. König, *Die Einheit der Kirche nach Joseph de Maistre und Johann Adam Möhler*, en: ThQ 115 (1934), 83-140. P. Kuderer, *Im Heiligen Geist*, 1940. A. M. Landgraf, *Vom Walten des Heiligen Geistes in der Kirche*, en: ThGl 40 (1950), 1-3. A. Lorscheider, *Lo Espirito Santo Alma da Iglesia*, en: «Rev. Ecles. Bras.» 13 (1953), 568-580. A. Michel, *La Communion des Saints*, en: «Doctor Communis» 9 (1956), 1-125. J. Michl, *Der Geist als Garant des rechten Glaubens*, en: *Vom Wort des Lebens, Festschrift für M. Meinertz*, Münster 1951, 142-151. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, edit. por J. R. Geiselmann, Köln-Olten 1957. Idem, *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*, Mainz 1834. Idem, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Regensburg 1924[12]. G. Rouzet, *L'unité organique du catholicisme d'après Moehler*, en: «Irénikon», 1935, 330-350, 457-485. E. Schweizer, *Geist und Gemeinde im NT und heute*, «Theolog. Existenz heute», Neue Folge München 1953. R. Šilic, *Krist srce Crkve (Christus cor Ecclesiae)*, en: «Bogoslovska Smotra» 24 (1936), 189-208. S. Tromp, *De Spiritu Sancto anima corporis mystici. I. Testimonia selecta e Patribus graecis. II. Testimonia selecta e Patribus latinis* (Rom 1932; I[2] 1948). T. Tüchle, *Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers*, Paderborn 1939. E. Vermeil, *J. A. Möhler et l'école catholique de Tubingue*, Paris 1913. E. Stakemeier, *Kofessionskunde heute im Anschluss an die «Symbolik» Johann Adam Möhlers* (Kofessionskundliche Schriften d. J. A. Möhler-Instituts I), Paderborn 1957.

§ 171: K. Algermissen, *Aktuelle Mitgliedschaft in der Kirche und gnadenhafte Zugehörigkeit bzw. Hinordnung zu ihr*, en: «Theologie und Glaube» 46 (1956), 260-275. J. Beumer, *Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin*, en: ThGl 38 (1948), 243-257. R. Brunet, *Les dissidents de bonne foi sont-ils membres de l'Eglise?*, en: AnalGreg LXVIII (1954), 199-218. Idem, *Die Zugehörigkeit zur Kirche und das Heil ausserhalb der Kirche*, en: HK IX (1955) 7, 321-327. Drieu, *La conception du corps au moyen-âge*, en: «Rev. Français» 15 (1940), 14-25. W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954. S. Frachi, *De membris ecclesiae*, Rom 1937. V. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. Eine Un-*

tersuchung zur kirchlichen Rechtsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudolph Sohms, en: «Kanon. Stud. Texte», 4, Bonn 1930. P. Gismondi, *La personalità degli infideli,* en: EJC 2 (1946), 227-249; 3 (1947), 20-45; 4 (1948), 55-68. A. Gommenginger, *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?,* en: ZKTh 73 (1951), 1-71. I. Fr. Görres, *Die leibhaftige Kirche,* Frankfurt 1951[3]. A. Hagen, *Die kirchliche Gliedschaft,* Rottenburg 1938. L. Hofmann, *Die Zugehörigkeit zur Kirche in den Verhandlungen und Entscheidungen des Konzils von Trient,* en: TThZ 60 (1951), 218-231. N. Hilling, *Die kirchliche Mitgliedschaft nach der Enzyklika «Mystici Corporis Christi» und nach dem CIC,* en: AkathKr 125 (1951-52), 122-129. N. Johansson, *Wer gehörte zur urchristlichen Kirche,* en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 158-181. A. M. Landgraf, *Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik,* en: «Scholastik» 5 (1930), 210-247. A. Leonard, *Simone Weil et l'appartenance invisible à L'église,* en: «La Vie Spirit.» Supplément (15. Mai 1952) 137-167. A. Lorscheider, *De Sancti Spiritus relatione ad peccatores membra Ecclesiae,* Rom 1952. Idem, *Los Pecadores. Membros dell'Igleja,* en: «Rev. Ecles. Bras.» 12 (1952), 334-347. P. Minges, *Gehören Exkommunizierte und Häretiker noch zur Kirche,* en: «Passauer Monatsschrift» 12 (1902), 344 y sigs. Kl. Mörsdorf, *Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung,* en: «Theologie und Seelsorge» 1 (1944). Idem, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex iuris canonici* I (Paderborn 1953[7]), 183-192. R. L. Nolasco, *La excomunión y la pertenencia a la Iglesia,* en: «Ciencia y Fe» 12 (1956), 43-89. H. Olsson, *Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche nach Luther,* en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 338-360. W. Onclin, *Considerationes de iurium subiectivorum in ecclesia fundamento ac natura,* en: EJC 8 (1952), 9-23. L. Pfeifer, *Ursprung der katholischen Kirche und Zugehorigkeit zur Kirche nach Albert Pigge,* 1938. W. M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechtes,* 2 vols., Wien-München 1953. B. Poschmann, *Die Kirchengliedschaft,* en: ZMR 39 (1955), 177-194, 257-268. Idem, *Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des heiligen Cypian,* Paderborn 1908. K. Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII, «Mystici Corporis Christi»,* en: «Schriften zur Theologie» II (Einsiedeln-Zürich-Köln 1955), 321-327. Idem, *Die Kirche der Sünder,* Freiburg (Br.) 1948. O. Semmelroth, *Die Kirche als «sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade»,* en: «Scholastik» 28 (1953), 23-29. M. Schmaus, *Die Kirchenzugehörigkeit nach Tournely,* en: *Festgabe Joseph Lortz,* edit. por E. Iserloh y P. Manns (Baden-Baden 1957), 447-468. P. M. Soullard, *Les infidèles peuvent-ils être sauvés? Etape historique de la question,* en: «Vie et Lumière», 1954, 51-72. Th. Strotmann, *Les membres de l'Eglise,* en: «Irénikon» 25 (1952), 249-262. L. Valpertz, *Kirchenbann und Kirchenmitgliedschaft,* en: ThGl 19 (1927), 254-258. Idem, *Kirchliche Mitgliedschaft und Nichtkatholiken nach der Enzyklika «Mystici Corporis»,* en: «Theol. u. Seelsorge» (1944), 43-46. G. Vodopivec, *Membri in re ed ap-*

partenza in voto alla chiesa di Cristo, en: «Euntes docete» (1957), 65-104. J. B. Walz, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, Würzburg 1924.

§ 172: Pius XII, *Ansprachen über das Lehramt der Bischöfe und über das Priester- und Hirtenamt der Bischöfe*, en: «Acta Apost. Sed.» 46 (1954), 313-317, 666-677. K. Adam, *Causa finita, Festgabe für A. Ehrhard*, Bonn-Leipzig 1922. Idem, *Die Anfänge des Primats*, en: *Gesammelte Aufsätze*, edit. por F. Hofmann, Augsburg 1936, 186-195. Idem, *Die Stellung des hl. Cyprian zum Primat*, en: *Gesammelte Aufsätze*, edit. por F. Hofmann, Augsburg 1926, 70-79. Idem, *Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre*, en: ThQ 109 (1928), 161-256. J. A. de Aldama, *I ª Clementis*, en: Greg 19 (1937), 107-110. B. Altaner, *Neues zum Verständnis von 1 Klem 5. 1-6. 2*, en: «Hist. Jahrb.» (1949), 25-30. Idem, *Nochmals Cyprian und der Primat*, en: ThRv 32 (1933), 425-432. Idem, *Omnis ecclesia Petri propinqua*, en: ThRv 38 (1939), 129-138. Idem, *Zur Geschichte des päpstlichen Primats*, en: ThRv 37 (1938), 329-339. B. M. Apollonj-Ghetti, A. Ferrua, E. Kirschbaum, E. Josi, *Esplorazioni sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano*, 2 vols. Città di Vaticano 1951. H. Asmussen, *Der Bischof der Gemeinde*, Altona 1934. G. Aulén, *Kirche und Rechtsordnung*, en: *Ein Buch von der Kirche*, Göttingen 1951, 449-465 (prot.). H. Barion, *Sacra hierarchia, Die Führungsordnung in der katholischen Kirche*, en: «Tymbos für W. Ahlmann», edit. por sus amigos, Berlin 1951, 18-45. Idem, *Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts*, Tübingen 1931. E. Barnikol, *Die Entstehung der Kirche im zweiten Jahrhundert und die Zeit Marcions*. 2 edic. (*Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des NT und der Kirche* 8), Kiel 1933; cfr. reseña de H.-G. Opitz en: «Deutsch. Literaturzeit.» 54 (1933), 1489-1498; E. Barnikol, Behm, Lietzmann y Opitz, *Abwehr und Antwort* (Theol. Jahrbücher I Fasz. 1-14), Halle 1934. P. Batiffol, *Cathedra Petri. Etudes d'histoire ancienne de l'Eglise* (Unam sanctam, 4), Paris 1938. Idem, *La Hiérarchie primitive*, en: «Etudes d'Histoire et de Théologie positive», Paris 1907. Idem, *Le siège apostolique*, 359-451, Paris 1924. R. Baumann, *Primat und Luthertum. Ein Gespräch mit D. Martin Haug*, Tübingen 1955. E. Benz, *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus*, Stuttgart 1953. J. Bernhart, *Der Vatican als Weltmacht. Geschichte und Gestalt des Papsttums*, München 1949. W. Bertrams, *Die eigene Natur des Kirchenrechts*, en: «Gregorianum» 27 (1946), 527-566. M. Besson, *S. Pierre et les origines de la primauté romaine*, 1928. M. Bévenot, «*Hi qui sacrificaverunt*». *A Significant Variant in St. Cyprians «De unitate»*, en: JTS 5 (1954), 68-72. Idem, «*Primatus Petro datur*» *St. Cyprian an the Papacy*, en: JTS 5 (1954), 19-35. Beyer, *Episkopos*, en: «Kittels Theologisches Wörterbuch zum NT» II, 602 y sigs. I. Blinzler, *ΗΡΑΤΕΥΜΑ. Zur Exegese von 1 Petr 2. 5 u. 9*. en: *Episcopus Festschrift für Kard. Michael v. Faulhaber*, Regensburg 1949, 49-65. R. Bohren, *Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament*, Zürich 1952. Bordas-Demoulin, *Pouvoirs constitutifs de l'Eglise*, Paris 1855. B. Botte, *La tradition Apostolique d'Hippolyte*, Paris 1946. Idem, «*Presbyte-*

rium» et «Ordo episcoporum», en: «Irénikon» 29 (1956), 5-27. H. Bouessé, *Episkopat et sacerdoce*, en: «Rev. sc. rel.» 28 (1954), 240-257, 368-391. H. Brandweiner, *Die christlichen Kirchen als souveräne Rechtsgemeinschaften*, Graz-Wien o. J. Joh. Brinktrine, *Das Konzil von Chalzedon und der Primat des römischen Bischofs*, en: ThGl 41 (1951), 449-456. K. Brombacher, *Wahrheit oder Fälschung? War Petrus Papst? Die röm. Papstbeweise im Licht der apost. Wahrheit*, Bonn 1937. H. Bruders, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit bis zum Jahre 175 n. Chr.* Mainz 1904. Brull, *Der Episkopat und die ignatianischen Briefe*, en: ThQ 61 (1879), 248 y sigs. C.-A. Bugge, *Das Problem der ältesten Kirchenverfassung*, Kristiania 1924. H. Burn-Murdoch, *The development of the Papacy*, London 1954. C. Butler, *New Light on the De Unitate of St. Cyprian*, en: DR 56 (1938), 452-467. Idem, *St. Cyprian on the Church*, en: DR 71 (1953), 1-13, 119-134. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Beiträge zur historischen Theologie 14), Tübingen 1953 (prot.). Idem, *Lehrerreihen und Bischofreihen im 2. Jahrhundert, In memoriam E. Lohmeyer* (Stuttgart 1951), 240-249 (prot.). Idem. *Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche*, en: «Theol. Blätter» 20 (1941), 279-296 (prot.). Idem, *Zu Hallers Papsttum*, en: «Theol. Blätter» 16 (1937), 221-228. K. M. Carey, *The historic Episcopate in the fullness of the church*, London 1954. E. Caspar, *Primatus Petri. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre*, en: «Savigny-Stiftung für Rechts geschichte» 47 (1927), 253-331. E. Caspar, *Die älteste römische Bischofsliste*, Berlin 1926. Idem, *Römische Kirche und Imperium Romanum*, Tübingen 1930. E. van Cauwelaert, *L'intervention de Rome à Corinth vers l'an 96*, en: RHE 31 (1935), 267-306. V. Cavalla, *Episcopi e presbiteri nella Chiesa primitiva*, en: «Scuola cattol.» 64 (1936), 235-256. L. Cerfaux, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, en: EThL 16 (1939), 5-31. Idem. *L'église des Corinthiens*, Paris 1946. Idem, *L'église primitive de Jérusalem*. Paris 1943. J. Chapmann, *Les interpolations dans le traité de St. Cyprian sur l'unité de l'église*, en: «Rev. Bénédictine» 19 (1902), 246-254, 357-373; 20 (1903), 26-51; 27 (1910), 447-464. L. Christiani, *Faut-il obéir à l'Eglise?*, Paris 1955. H. Clavier, *La primauté de Pierre d'après les Pseudo-Clementines*, en: RHPhR (1956), 298-307. J. Colson, *L'evêque dans les communautés primitives* (Unam sanctam, 21), Paris 1951. Idem, *L'union des évêques et l'évêque de Rome aux deux premiers siècles de l'Église*, en: «La Vie spirit.» Suppl. 4 (1950), 181-205. Y. Congar, *Ecce constitui te super omnes gentes et regna (Jér. 1. 10) «in Geschichte und Gegenwart»*, en: *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für M. Schmaus*. München 1957, 671-696. J. Creusen, *En marge de la hiérarchie*, en: NRTh 55 (1928), 492-503. J. Crocker, *The Apostolic Succession in the Light of the History of the Primitive Church*, en: «Angl. theol. Rev.» 18 (1936), 1-21. A. Darquennes, *De juridische Struktuur van de Kerk volgens Sint Thomas van Aquino*, Louvain 1949. P. Dausch, *Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu*, Münster

1911. G. Dejaifve, «*Sobornost» ou Papauté,* en: NRTh 74 (1952), 355-371. F. Delekat, *Kirche und Recht,* en: ThLZ 74 (1949). Sp. 599-606. H. Dieckmann, *Die Verfassung der Urkirche. Dargestellt auf Grund der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte,* Berlin 1932. E. Dinkler, *Die ersten Petrusdarstellungen. Ein archäologischer Beitrag zur Geschichte des Petrusprimates* (Sonderdruck aus dem Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 11), Marburg 1939. G. Dix, *Jurisdiction, Episcopal and Papal, in the Early Church,* en: «Laudate» 15 (1937), 45-55, 101-124, 157-173, 232-254; 16 (1938), 107-121, 166-186, 231-243. E. v. Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden,* Leipzig 1902 (prot.). Donais, *Les origines de l'Episcopat,* en: *Mélanges d'histoire et de littérature réligieuses, publiés à l'Occasion du jubilé épiscopal de Mgr. de Cabrières,* t. I (Paris 1899), 1-48. W. Driessen, *Peiling naar de opvattingen over het Episcopat in Ost en West,* en: «Christelijk Oosten en Hereniging» 6 (1953-54), 177-186. D. H. Duesberg, *Hiérarchie et prophetisme,* en: NRTh 74 (1952), 372-389. X. P. D. Duijnstee, *'s Pausen Primaat in de latere Middeleeuwen en de Aegidiaansche Schul, naar authentieke bronnen bewerkt. Deel I: Philips de Schoone,* Hilversum 1935. St. Dunin-Borkowski, *Die neuen Forschungen über die Anfänge des Episkopats.* Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit (77), 1900. F. Dvornik, *Emperors, Papes and General Councils,* en: «Dumbarton Oaks Papers.» VI, 1951. C. Eckhardt, *The Papacy and world-affairs as reflected in the secularization of politics,* Chicago 1937. R. Egenter, *Bischofsstand und bischöfliches Ethos nach dem heiligen Thomas von Aquin,* en: *Episcopus Festschrift für Kard. Michael von Faulhaber* (Regensburg 1949), 164-184. A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church,* London 1953. Idem, *Was ist uns Katholiken das Papsttum?,* Bonn 1924. E. Eichmann, *Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter,* obra póstuma edit. por K. Mörsdorf (Münchener Theol. Stud. III. Kanon. Abt., 1), München 1951. H. Elfers, *Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Festschrift K. Adam* (Düsseldorf 1952), 553-570. G. Esser, *Das Irenäuszeugnis für den Primat der römischen Kirche,* en: Kath. 97 (1917), I, 289; II, 16-34. T. Facchini, *Il Papato principio di unità e Pietro Balerini di Verona. Dal concetto di unità ecclesiastica al concetto di monarchia infallibile,* Padua 1950. E. R. Fairweather, *Episcopy reasserted.* Oxford 1955. A. Fasulo, *Il Primato papale nella storica e nel pensiero italiano.* Roma 1924. J. C. Fenton, *Von Hügel and ecclesiastical authority,* en: AER (1955), 35-52. F. J. Foakes-Jackson, *Peter, Prince of Apostles. A Study in the History and Tradition of Christianity,* London 1927. E. Foerster, *Kirchenrecht vor dem ersten Clemensbrief,* en: «Harnackehrung» (Leipzig 1921), 68-86. Idem, *Rudolf Solm Redivivus,* en: ZKG 62 (1944), 327-333. J. Foret, *Le témoignage de Saint Irénée en faveur de la primauté romaine,* en: ETHL 5 (1928), 1-23. D. Franses, *Cyprianus van Carthago en het primaat van Rome,* en: «Stud. catholica» 10 (1934), 214-219. V. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III,* Bonn 1930. K. H. Ganahl, *Studien zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechts im*

10. und 11. Jahrhundert, Innsbruck 1935. F. Gerke, *Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts*, Leipzig 1931; cfr. la reseña de Hans Barion, en: «Zeitschr. Savigny-Stift.» 52, Kan. Abt. 21 (1932), 383-391. P. Giller, *La Personalité juridique en droit ecclesiastique*, Malines 1927. U. Gmelin, *Die Entstehung der Idee des Papsttums*, en: «Dt. Arch. Gesch. Mittelalter» 2 (1938), 509-531 (prot.). Idem, *Auctoritas, Römischer Prinzeps und päpstlicher Primat*, en: «Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte» 11, Stuttgart 1937; cfr. la reseña de H. Koch, en: «Zeitschr. Kirchengesch.» 57 (1938), 269-271. Gobet, *De l'origine divine de l'Episcopat*, Fribourg 1898. M. Goguel, *L'église primitive*, Paris 1947 (prot.). E. Göbler, *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit*, aparecido en: «Röm. Quartalschr.», Freiburg 1933. Th. Gottlob, *Der kirchliche Amtseid der Bischöfe*, Bonn 1936. M. Grabmann, *Die Erörterung der Frage, ob die Kirche besser durch einem guten Juristen oder durch einen Theologen regiert werde, bei Gottfried von Fontaines († nach 1306) und Augustinus Triumphus von Ancona († 1328). Festschrift Ed. Eichmann* 1-19. Idem, *Die Lehre des Erzbischofs und Augustiner- theologen Jakob von Viterbo († 1307/8) vom Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum heiligen Thomas von Aquin*, en: *Episcopus Festschrift für Kard. Michael von Faulhaber* (Regensburg 1949), 185-206. S. J. Grabowski, *Saint Augustine and the Primacy of the Roman Bishops*, en: «Traditio» 4 (1946), 89-113. M. Grignaschi, *Une polémique du Moyen-Age sur la primauté de Pierre et un parallel pour une Eglise évangélique*, Vienne, sin fecha. J. Grill, *Der Primat des Petrus*, Tübingen 1904. Hadzega, *Die Primatslehre des hl. Crysostomus*, en: «Der Seelsorger», 1930, cuadernos febr.-sept. E. Ch. Hall, *Theory and Practice of Papal Mediation and Arbitration in the Reign of Gregor IX (1227-1241)*, Dissertation abstracts 16 (1956), 10-108. J. Haller, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*. 2 vols. 1. Hälfte: *Der Aufbau*, Stuttgart 1937; cfr. reseña de H. Koch, en: ThLZ 62 (1937), 382-385 (prot.). Th. Harapin, *Primatus Pontificis Romani in consilio Chalcedonensi et ecclesiae dissidentes*. Ad claras Aquas, 1923. A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen der ältesten Geschichte der Kirchenverfassungen und des Kirchenrechts*, Leipzig 1884 (prot.). Idem, *Einführung in die älteste Kirchengeschichte und das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische in der Zeit des Domitian (I Clem)*, Leipzig 1924 (prot.). Idem, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910 (prot.). E. Hatch / A. Harnack, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum*, Giessen 1883 (prot.). J. R. Harris, *The Twelve Apostels*, Cambridge 1927. F. Heiler, *Die katholische Kirche des Ostens und Westens*, vol. II: *Die römisch-katholische Kirche*. I parte: *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1941. D. E. Heintschel, *The Mediaeval Concept of an Ecclesiastical Office*. A Dissertation (Catholic University of America, Canon Law Studies, 363), Washington, Catholic University

of America Press, 1956. W. Hentrich, *Sohms Theorie einer charismatischen Organisation der Urkirche*, en: «Wissen und Glauben» 24 (1927), 77-88. L. Hertling y E. Kirschbaum, *Die römischen Katakomben und ihre Martyrer*, Wien 1950. Fr. Hettinger, *Die kirchliche Vollgewalt des Apostolischen Stuhles*, 1887. J. Heubach, *Das Problem der apostolischen Sukzession in der Alten Kirche*, en: EvLuthKZ 10 (1956), 191-193. L. Hödl, *Kirchengewalt und Kirchenverfassung nach dem Liber de ecclesiastica potestate des Laurentius von Arezzo*, en: *Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für M. Schmaus*, München 1957, 255-278. K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu der Urgemeinde, Gesammelte Aufsätze* II, Tübingen 1928. J. M. V. Hsin, *De suprema auctoritate in ecclesia secundum s. Augustinum* (ined. diss. Pont. Athaneum Urbanum de Proprag. Fide), Rom 1957. «Istina» (cuaderno especial), *La Primaute de St. Pierre*, Boulogne-sur-Seine 1952. B. Jacqueline, *Le pouvoir pontifical selon saint Bernard de Clairvaux*, en: «Coll. Ord. Cist. reform.» 17 (1955), 130-138. Tr. G. Jalland, *The Church and the Papacy*, London 1944. A. M. Javierre, *La Sucesión Apostólica y la I Clementis*, en: «Rev. Esp. Teol.» 13 (1953), 483-520. Idem, *Sucesión apostólica. Más ciclos de actitudes protestantes en torno al dato positivo*, en: «Salesianum» 18 (1956), 89-127, 169-193. Ch. Journet, *L'église issue de la hiérarchie*, en: «Nova et Vetera» 11 (1936), 462-479. Idem, *Le pouvoir indirect de l'Eglise (Les croisades)*, en: «Nova et Vetera» 12 (1937), 439-458. Idem, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*. Paris 1953. O. Karrer, *Apostolische Nachfolge und Primat*, en: «Fragen der Theologie heute», edit. por J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle (Einsiedeln, Zürich, Köln 1957), 175-206. H. Hatzenmeyer, *Der römische Bischof Viktor I. und der Primat*, en: IKZ 53 (1945), 13-23 (prot.). Idem, *Petrus, der Primat, die Kirche in den auf uns gekommenen Schriften des Bischofs Irenäus von Lyon, der «Widerlegung und Abwehr der falschen Gnosis» und der «Darlegung der apostolischen Verkündigung»*, en: IKZ 56 (1948), 12-28, 82-88 (prot.). Idem, *Zur Frage des Primats und der kirchlichen Verfassungszustände in der Didache und anderen literarischen Denkmälern des 2. Jahrhunderts*, en: IKZ 55 (1947), 31-43. Idem, *Zur Primatsfrage im I. Klemensbrief*, en: IKZ 50 (1942), 28-37. F. Kempf, *Caput Christianitatis. Ein Beitrag zum Verständnis des mittelalterlichen Papsttums*, en: StdZ 158 (1956), 91-100. E. v. Kienitz, *Bischöfliche Jurisdiktion als päpstlicher Auftrag*, en: *Episcopus Festschrift für Kard. Michael v. Faulhaber*, Regensburg 1949, 296-304. B. J. Kidd, *The Roman Primacy to A. D. 461*, London 1936; cfr. la reseña de J. Stevenson, en: JThS 38 (1937), 193-194; cfr. la respuesta Month 169 (1937), 176-179. R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians*, Tübingen 1905. L. Koblinski-Ellis, *Monarchia Sancti Petri* (reunido, traducido y explicado de las principales obras de W. Soloviev). Mainz 1929. H. Koch, *Neuere Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre*, cuaderno adicional de ZNW 11. Giessen 1930. Idem, *Kallist und Tertullian*.

Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Bussstreitigkeiten und des röm. Primats, Heidelberg 1920. A. Koeniger, *Prima sedes a nemine iudicatur*, en: «Ehrhardt-Festschrift», Bonn y Leipzig 1922, 273-300. W. Köhler, *Omnis ecclesia Petri propinqua. Versuch einer religionsgeschichtlichen Deutung*. «Sitzungsber. Heidelb. Akad. Wissensch.», Philos. Hist. Kl. 1937-38, 3, Heidelberg 1938. E. Kohlmeyer, *Zur Ideologie des ältesten Papsttums: Succession und Tradition*, en: «Theol. Stud. Krit.» 103 (1931), 230-243. Idem, *Zur Ideologie des ältesten Papsttums: Tradition, Inspiration, Mittlertum. Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst*, «Festgabe für J. Ficker», Leipzig 1931, 3-16. G. Krüger, *Das Papsttum. Seine Idee und ihre Träger*, 1932². Idem, *Zu II Klem. 14, 2*, en: ZNW 31 (1932), 204-205. H. Kühner, *Lexikon der Päpste. Von Petrus bis Pius XII*, Zürich-Stuttgart 1956. Kurz, *Der Episkopat der höchste vom Presbyterat verschiedene Ordo*, 1877. F. Kurze, *Die Entwicklung des Papsttums bis auf Gregor VII*, Leipzig 1913. F. v. Lama, *Tiara und Schlüssel*, Illertissen 1926. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 3.ª parte: *Die Lehre von den Sakramenten*, vol. II (Regensburg 1955), 277-302 *(Die Lehre vom Episkopat als Ordo)*. J. Lebreton, *La double édition de «De unitate» de saint Cyprian*, en: «Rech. Scienc. relig.» 24 (1934), 456-467. Idem, *Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle et au début du troisième*, en: RSR 24 (1934), 129-164. J. Lécuyer, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, en: «Gregorianum» 1954, 56-89. M. Leitner, *Die Stellung des Bischofs von Alt-Rom in Corpus Iuris Civilis Justinians*, Kempten 1913. B. M. Lemeer, *Autour du Primat de Rome*, en: «Angelicum» 31 (1954), 161-179. A. Lemonnyer, *Mémoire théologique sur l'épiscopat*, en: «La Vie spirit.» 46 (1936), suppl. 148-167, 47 (1936), suppl. 33-48. Lesquoy, *De regimine ecclesiastico juxta patrum apostolicam doctrinam*, Löwen 1841. O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neuen Forschung*, 1932. A. Lobo, *La potestad de régimen y los seglares en la Iglesia*, en: CTom (1955), 285-308. S. Lösch, *Der Brief des Clemens Romanus. Die Probleme und ihre Beurteilung in der Gegenwart*, en: «Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi» (Publicazioni della Università cattolica del Sacro Cruore, Serie V (Scienze storiche 16), Milano 1937. J. D. M. Maes, *Le pouvoir pontifical d'après Cajetan*, en: EThL 12 (1935), 705-721. M. Manser, *Rechtskirche und Liebeskirche*, en: DTh 6 (1928), 3-13, 196-210. M. McGough, *The Immediate Source of Episcopal Iuridiction: A Tridentine Debate*, en: «Irish eccles. Record» Ser. V, 86 (1956), 83-97. M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Rom 1952. J. Madoz, *Potentior principalitas*, en: EE 5 (1936), 360-366. J. Maitre, *Les papes et la papauté de 1143 à la fin du monde d'après la prophétie altribuée à Saint Malachie*, Paris 1902. N. Marini, *Il primado di S. Pietro e de' suoi successori in San Giovanni Crisostomo*, 2 edic., Rom 1922. H. J. Marrou, *Doctrina et disciplina dans la langue des Pères de l'Eglise*, en: «Arch. Latinit. Med. Aevi» 10 (1934), 5-25. O. Mauch, *Der lateinische Begriff «Disciplina». Eine Wortuntersuchung*. Inaugural-Dissertation, Freiburg i. d.

Schw. 1941. A. G. Martimort, *De l'évêque,* Paris 1946.—*L'évêque et son Eglise* (Cahiers de la Pierre-qui-Vire, 8), Paris 1955 (en él la contribución de J. Colson, *L'évêque successeur des apôtres et representant de Jésus Christ dans son Eglise,* págs. 80 y sigs.). Pl. de Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam Byzantinam,* Vatican 1942. A. Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung,* en: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart,* edit. por A. Grillmeier, S. J. y H. Bacht, S. J., vol. II (Würzburg 1953), 491-562. A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat. Etude sur la fondation de s'Eglise, l'œuvre des Apôtres et le developpement de l'épiscopat aux deux premiers siècles,* Louvain 1910. N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche,* Mostar 1905². E. Molland, *Le développement de l'idée de succession apostolique,* en: RHPhR 34 (1954), 1-29. Kl. Mörsdorf, *Die Regierungsaufgaben des Bischofs im Lichte der kanonischen Gewaltenunterscheidung,* en: *Episcopus Festschrift für Kard. Michael v. Faulhaber,* Regensburg 1949, 257-277. Idem, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche,* en: MThZ 3 (1952), 329-348. F. Mourret, *La papauté,* 7 edic., Paris 1929. P. Nau, *Le Magistère pontifical ordinaire, lieu théologique,* en: RThom 56 (1956), 389-412. J. Niedner, *Recht und Kirche,* München 1914. C. A. Nieves, *La eclesiología en el Pastor de Hermas,* Comillas, Facultad teológica, 1935. Fr. Overbeck, *Die Auffassung des Streites des Paulus mit dem Petrus bei den Kirchenvätern,* 1877. D. Palmieri, *De Romano Pontifice,* 1902². J. Pascher, *Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik,* en: *Episcopus Festschrift für Kard. Michael v. Faulhaber* (Regensburg 1949), 278-295. R. Paquier, *Le problème oecuménique du ministère, La succession apostolique,* Lausanne 1937. O. Perler, *De catholicae ecclesiae unitate cap. 4-5. Die ursprünglichen Texte, ihre Überlieferung, ihre Datierung,* en: «Röm. Quartalschr.» 44 (1936), 151-168. Idem, *Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde,* en: DTh 22 (1944), 413-451. Idem, *Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten Kapitels De unitate Ecclesiae,* en: «Röm. Quartalschr.» 44 (1936), 1-44. M. Pernot, *Le Saint-Siège, l'Église catholique et la Politique mondiale,* Paris 1924. K. Pieper, *Offene Antwort an Herrn Professor Hugo Koch in München,* en: «Theol. Gl.» 28 (1936), 64-77, 162-180. Idem, *Paulus und die Kirche,* Paderborn 1932. A. Poma, *Origine di un'errata sentenza circa la santità pontificia,* en: «Scuola cattol.» 64 (1936), 3-23. L. Porter, *The Word episcopos in Pre-Christian Usage,* en: «Anglic. theol. Rev.» 21 (1939), 103-112. B. Poschmann, *Ecclesia principalis,* Breslau 1933. H. Precht, *Die Begründung des römischen Primates auf dem vatikanischen Konzil,* Göttingen 1924. H. Rahner, *Navicula Petri. Zur Symbolgeschichte des römischen Primates,* en: ZKTh 69 (1947), 1-35. A. M. Ramsey, *The Word of God and apostolic Succession,* en: *Lutherische Kirche in Bewegung, Für Fr. Ulmer z. 60. Geburtstag,* 1937. J. Ratzinger, *Der Einfluss des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter der besonderen Berücksichtigung des hl. Bonaventura,* en: *Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für M. Schmaus*

(München 1957), 697-776. K. H. Rengsdorf, *Das Wort Gottes und die apostolische Sukzession*, en: *Die Kirche Jesu Christi und das Wort Gottes*, edit. por W. Zoellner-W. Stählin, 1937. J. Reville, *Les origines de l'épiscopat*. I, Paris 1894. F. Ridley, *The Papacy and Fascism. The crisis of the 20th century*, London 1937. J. Rivière, *Cajetan défenseur de la papauté contre Luther*, en: RThom. 17 (1934-35), 246-265. E. Rössler, *Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts*, Paderborn 1934. D. O. Rousseau, *La vraie valeur de l'Episcopat dans l'Eglise, d'après des importants documents de 1875*, en: «Irénikon» 29 (1956), 121-150. M. Schmaus, *Kirche und Freiheit*, en: MthZ 8 (1957), 81-96. Idem, *Der Episkopat als Ordnungsgewalt in der Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura*, en: *Episkopus, Studien über das Bischofsamt, Festschrift für Kard. Faulhaber zum 80. Geburtstag* (Regensburg 1949), 305-336. J. Schmitt, *Sacerdoce judaique et hiérarchie ecclésiale dans les premières communautés palestiniennes*, en: «Rev. Sc. Rel.» 29 (1955), 250-261. R. Schnackenburg, *Der Streit zwischen dem Verfasser von 3 Joh und Diotrephes und seine verfassungsgeschichtliche Bedeutung*, en: MThZ 4 (1953), 18-26. Idem, *Episcopus und Hirtenamt. Zu Apg 20. 28*, en: *Episcopus Festschrift für Kard. Michael von Faulhaber* (Regensburg 1949), 66-88. E. Schniewind, *Aufbau und Ordnung der ecclesia im NT*, en: *Bultmann-Festschrift* (Stuttgart 1949), 203-207. Ch. E. Schrader, *The Historical Development of the Popal Monarchy*, en: «Cath. hist. Rev.» 22 (1936), 259-282. M. Schuler, *Klemens von Rom und Petrus in Rom*, Trier 1941. H. Schumacher, *Kraft der Urkirche. Das «Neue Leben» nach den Dokumenten der ersten 2. Jahrhunderte*, Freiburg i. Br. 1934. B. Schütte, *Studien zum Liber de unitate ecclesiae conservanda* (Historische Studien 305). Berlin 1937. F. Segarra, *La primera carta de San Clemente a los Corintos y el Primado Romano*, en: EE 15 (1936), 380-389. F. X. Seppelt, *Geschichte der Päpste. Von d. Anfängen bis zur Mitte d. 20. Jahrhunderts*. 1 vol. München, Kösel. 1954². L. Sibum. *Het primaatschap de Paus in de Oosterse Kerk*, en: «Christ. Oosten Heren.» (1956), 45-63. H. v. Soden, *Urkirche und Geschichte*. Tübingen 1951. R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München-Leipzig 1918. Idem, *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1910 (prot.). Idem, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig 1912² (prot.). L. R. Sotillo, *La potestad arbitral y judicial de la Iglesia en las causas temporales entre los Cristianos de los primeros siglos*. Comillas, Miscelánea de colaboración científica de los antiguos y actuales profesores de la Universidad pontificia de Comillas con motivo del quincuagésimo aniversario de su fundación, 1892-1942. T. 1 (Comillas, Universidad Pontificia, 1943), 175-220. T. Spacil, *Puo S. Cipriano esser invocato come testimonio per il primato?*, en: «Orient. christ.» 35 (1934), 225-250. L. Spätling, *De Apostolicis, Pseudoapostolis, Apostolinis*, München 1947. K. Speckner, *Die Wächter der Kirche. Ein Buch vom deutschen Episkopat*, München 1934. C. Spicq, *L'origine*

évangélique des vertus épiscopales selon saint Paul, en: «Rev. bibl.» (1946), 36 y sigs. E. Stauffer, *Zur Vor- und Frühgeschichte des Primates Petri*, en: ZKG 62 (1943-44), 3-34. A. Stickler, *De Ecclesiae potestate coactiva materiali apud Magistrum Gratianum*, en: «Salesianum» 4 (1942), 2-23, 97-119. Stiglmayr, *Über die Termini Hierarch und Hierarchie*, en: ZKTh 22 (1898), 180-187. H. Stoeckius, *Ecclesia Petri propinqua. Eine kirchengeschichtliche Untersuchung der Primatsfrage bei Tertullian*, en: AkathKr 117 (137), 24-126. B. H. Streeter, *The primitive church, studied with special reference to the origins of the christian ministry*, London 1929. E. F. Sutcliffe, *Servus servorum Dei*, en: «Clergy Review» 6 (1933), 378-386. H. E. Symonds, *The Church Universal and the See of Rome. A Study of the Relations between the Episcopate and the Papacy up to the Schism between East and West*, London 1939. J. Thiele, *Vorrang der Liebe*, en: ThGl 19 (1927), 701-709. B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955. L. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, Paris 1891. Uhlmann, *Die Vollgewalt des Papstes nach Bonaventura*, en: FStud 11 (1924), 179-193. Idem, *Die spekulative Würdigung des Primates durch Bonaventura*, en: FStud 10 (1923), 103-107. W. Ullmann, *Medieval Papalism. The political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949. Idem, *The growth of papal government in the middle ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power*, London 1955. D. J. Unger, *St. Irenaeus and the Roman primacy*, en: «Theol. Studies» 13 (1952), 359-418. N. Valois, *Le pape et le concile* (1418-1450), Paris 1909. D. Van Den Eynde, *La double édition du «De unitate» de saint Cyprien*, en: RHE 39 (1933), 5-24. F. R. van Vauwelaert, *L'intervention de l'église de Rome à Corinthe vers l'an*, en: RHE 31 (1935), 267-306; vgl. ThRv. 1936, 41-45. Fr. Vigener, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum*, München-Berlin 1913. P. de Vooght, *La notion wiclifienne de l'épiscopat dans l'interpretation de Jan Huss*, en: «Irénikon» 28 (1955), 290-300. A. Volkmann, *Evangelisch-katholische Gedanken zur Successio Apostolica. Über das Problem der Kontinuität und Legitimität der exousia des Amtes*, en: «Una Sancta» 10 (1955), 42-54. W. de Vries, *Primat, Communio und Kirche bei den frühen syrischen Monophysiten*, en: «Orient. Christ. Periodica» 18 (1952), 52-88. H. Weisweiler, *Die päpstliche Gewalt in den Schriften Bernolds von St. Blasien aus dem Investiturstreit*, en: «Studi Gregoriani» IV (1952), 129-147. J. Watt, *The early medieval Cononists and the formation of conciliary theory*, en: IThQ (1957), 13-31. Werz, *Von dem Ursprung der bischöflichen Gewalt*, en: ZKTh 1877. M. J. Wilks, *Papa est nomen iurisdictionis: Augustinus Triumphus and the Papal Vicariate of Crist*, en: JThS (1957), 71-91. N. P. Williams, *Our case as against Rome. Five lectures on the papacy*, London 1918. E. Wolf, *Ecclesia pressa — ecclesia militans. Zum Problem der Rechtssicherheit der Kirche und der Verfolgung der Christenheit*, en: ThLZ 78 (1947), 223-232. H. Wolter, *Wesen und Grenzen päpstlicher Gewalt im Mittelalter. Ein*

Forschungsbericht, en: «Scholastik» (1955), 415-418. A. Worlitscheck, *Papsttum und Deutschtum*, München 1934. T. Zapelena, *Petrus origo unitatis apud S. Cyprianum*, en: Greg. 15 (1934), 500-523, 16 (1935), 196-224. I. Zeiger *Verrechtlichung der Kirche*, en: StdZ 129 (1935), 38-46. O. Hophan, *Die Apostel*, Luzern 1955. E. Metzner, *Verfassung der Kirche in den zwei ersten Jahrhunderten*, Danzig 1920. K. Rahner, *Primat und Episkopat*, en: StdZ 161 (1958), 321-336.

§ 173: E. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins. Arbeiten zur Kirchengeschichte*, edit. por E. Hirsch y H. Lietzmann, 20, Berlin y Leipzig 1932. R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen 1930. G. Aulén, *Die Einheit der Kirche*, en: *Ein Buch von der Kirche*, Göttingen 1951, 466-488. Idem, *The Catholicity of Lutheranism*, en: *Weltluthertum von heute, A. Nygrer gewidmet*, Stockholm 1950, 3-20. K. Barth, *Die Kirche und die Kirchen*, München 1935. A. Baumstark, *L'unité de l'Eglise selon les conceptions de l'Orient et de l'Occident*, en: «Istina», 1954, 219-225. G. K. A. Bell, *Documents on Christian Unity*, London 1924. K. Binder, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada, OP.*, Innsbruck 1955, 231 S. S. Bolshakoff, *The Doctrine of the Unity of the Church in the works of Khomyakow and Moehler*, London 1946. A. Bolton, *Sobornaia Cerkow. Note sur les mots du symbole olave*, en: «Irenikon» 8 (1931), 161-164. G. Bovini, *La proprietá ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in erà preconstantiniana*, Mailand 1949. L. Brun, *Der kirchliche Einheitsgedanke im Urchristentum*, en: ZST 15 (1937), 86-127. S. Bulgakow, *The Church Holy, Soborny, or the Holy Catholic Church*, en: «The American Church monthly», dic. 1932, 414-431. Idem, *L'Orthodoxie*, Paris 1932. J. Burn-Murdoch, *Church, Continuity and Unity*, Cambridge 1945. A. Chavasse, J. Frisque, H. Denis, R. Garnier, *Eglise et Apostolat*, Tournai 1953. Y. Congar, *Heiligkeit und Sünde in der Kirche*, en: «Dokumente» 4 (1948), 531-544, 610-618. J. Daniélou, *Mia Ekklesia chez les Pères grecs des premiers siècles. 1054-1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse sépration entre l'Orient et l'Occident. Etudes et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beaudauin*. Tom. I-II (Collection Irénikon). Chevetogne 1954, 129-139. Idem, *Das Ringen um Einheit und Echtheit der Kirche. Zu den Vorbereitungen der protestantischen Weltkonferenz in Lund*, en: HK 6, 3 (1951), 137-140. G. Dejaifve, *Oecuménisme et Catholica*, en: NRTh 75 (1953), 1039-1052, 74 (1954) 24-43. L. M. Dewailly, *Mission de l'église et Apostolicité*, en: RSPhTh 36 (1948), 1, 2 y sigs. *Die Katholizität der Kirche*, edit. por H. Asmussen y W. Stählin, Stuttgart 1957. A. Deubner, *La traduction du mot katholiké dans le texte slave du symbole de Nicée-Constantinople*, en: «Orientalia christ.» 55 (1929), 54-66. W. Doerne, *Was heisst Weltkirche*, Leipzig 1935. Duchesne, *Eglises séparées*, Paris 1896. L. Faulhaber, *Die Kennzeichen der Kirche*, Würzburg 1949. G. W. Florovsky, *L'Oecuménisme*

au XIXe siècle, en: «Irénikon» 27 (1954), 241-274, 407-447. Idem, *Sobornost: The Catholicity of the Church*, en: «The Church of God. An Anglo-Russian Symposion» (London 1934), 53-74. S. Fankl, *Doctrina Hosii de notis ecclesiae*, Romae 1934. A. García Diego, *KatholikéEkklesia. El significado del epíteto «Católica» aplicado a «Iglesia» desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes*, México 1953. R. Garrigou-Lagrange, *La sainteté de l'église, Apologétique* (Paris 1948²), 623-669. M. Gierens, *Das Geheimnis der inneren Einheit der Kirche*, en: StdZ 128 (1934), 1-10. Th. Graebner, *Kirche und die Kirchen*, en: *Weltluthertum von heute, A. Nygren gewidmet* (Stockholm 1950), 112-136. C. T. Graig, *The One church in the light of the NT*, New York 1951. S. Hanson, *The unity of the church in the NT*, Uppsala 1946. S. Heurtevent, *L'unité de l'Eglise du Christ*, Paris 1930. M. A. Hunter, *Die Einheit im NT*, München 1952. K. Kempf, *Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert*, Einsiedeln 1928⁸. K. A. Kneller, *Der hl. Cyprian und das Kennzeichen der Kirche*, 115, cuaderno adicional a «Stimmen aus Maria-Laach», Freiburg 1914. J. Knox, *The Early Church and the Coming Great Church*, London 1955. H. Köehlein, *La notion de l'Eglise chez l'atpôtre Paul*, en: RHPhR 17 (1938), 357-377. W. G. Kümmel, *Die urchristliche Mission*, Zürich (1946). P. Lippert, *Die alleinseligmachende Kirche*, Freiburg 1913. M. Llamera, *Legitimidad del Ecumenismo Catolico*, en: «La Cienta Tomista» 1953, 379-410. R. Liechtenhan, *Die urchristliche Mission, Voraussetzungen, Motive und Methoden*, Zürich (1946). E. Masure, *L'excellence et les caractères de l'église, Apologétique*, Paris 1948². A. J. Maydieu, *Chrétiens en quête de l'unité: la route barrée*, en: «La Vie intell.» 5 (1953), 4-26. R. Mehl, *L'unité doctrinale de l'Eglise*, en: «Foi et Vie» 1954, 393-396. G. Metzer, *Kirche und Mission in den Briefen Augustins*. (Allgemeine Missions-Studien 201), Gütersloh 1936. C. F. D. Moele, *Sanctuary and Sacrifice in the Church of the NT*, en: JThS 1950, 29-41. A. Moons, *Die Heiligkeit der Kirche nach J. A. Möhler*, en: WiWei 18 (1955), 81-94, 175-191. K. W. Motschulskij, *Sobornost*, en: «Christendom» 6 (März 1936), 52-58. J. H. Newman, *Die Einheit der Kirche und die Mannigfaltigkeit ihrer Ämter*, Freiburg 1938. W. Nicholls, *Ecumenism and Catholicity*, London o. J. N. Oery, *Doctrina Petri Card. Pazmany de notis ecclesiae*, Cherri 1952. A. Paul, *L'unité chrétienne, Schisms et rapprochement*, Paris 1930. O. Perler, *De catholicae ecclesiae unitate cap. 4-5 S. Cypriani iuxta Augustinum*, en: «Augustinus Magister» II (Paris 1954), 835-858. Idem, *Eucharistie et Unité de l'Eglise d'après S. Ignace d'Antioche*, 35. Congr. Eucar. Internacional, Sesiones de Estudio II (Barcelona 1954), 424-429. J. Pinsk, *Die Kirche als Kirche der Völker*, Paderborn 1935. H. W. van de Pol, *De Eenheid en Geschiedenheit der Kerk*, 1936. M. Pribilla, *Um kirchliche Einheit*, Stockholm, Lausanne, Rom, Freiburg (Br.) 1929. G. Rabau, *Les miracles dans l'église: Apologétique* (Paris 1948³), 665-697. K. Rahner, *Die Kirche der Heiligen*, en: *Schriften zur Theologie* III (Einsiedeln-Zürich-Köln 1956), 111-126. F. Refoulé, *Saint Paul et Unité de l'Eglise*, en: «Irénikon» 28 (1955), 5-18. J. Ridderbos, *De Apostoliciteit van de Kerk volgens het NT*, en: *De*

Apostolische Kerk (Amsterdam 1954) 7-38. O. Rousseau, *Deux importantes publications monastiques*, en: *Questions sur l'église et son unité*, Gembloux 1943. G. Santoro, *La natura delle «Note» delle vera Chiesa*, en: «Sapienza» (1953), 257-271, 384-402. Th. Sartory, O. S. B., *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen 1955. Idem, *Kirche und Kirchen*, en: *Fragen der Theologie heute*, edit. por J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle (Zürich-Köln 1957), 337-377. Idem, *Wege und Umwege zur Einheit der Kirche*, en: MThZ 4 (1953), 309-323. H. Schlier, *Die Einheit der Kirche*, en: «Hochland» 44 (1952), 289-300. Idem, *Die Einheit der Kirche im Denken des Apostels Paulus*, en: Cath. 10 (1954), 14-26. M. Schmaus, *Christus, Kirche, Mission*, en: «Akademische Missionsblätter» 23 (1935), 3-8. J. Schneider, *Die Einheit der Kirche im NT*, Berlin 1936. R. Schultes, *Bemerkungen zur Lehre von den Merkmalen der Kirche*, en: DTh 1 (1914), 57-89. B. Schultze, *La idea de «sobornost» (universalidad) en la Iglesia rusa de hoy*, en: «Razón y Fe» 137 (1948), 240-260. A. D. Sertillanges, *Religion und Universalismus*, en: H. Tüchle, *Die Eine Kirche*, Paderborn 1939, 19-32. E. Siegmund-Schultze, *Die Einigung der christlichen Kirchen*, Basel 1942. Wl. Solowjew, *La Russie et l'Église universelle*, 2 edic. trad. alemana: *Russland und die universale Kirche* (edit. por Wl. Szylkarski, 3), Freiburg i. Br. 1954, 145-419. T. Spacil, *Ist die Lehre von den Kennzeichen der Kirche zu ändern*, en: ZKTh 36 (1912), 715-741. Idem, *Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche*, en: ZKTh 39 (1915), 231-255. Th. Specht, *Die Einheit der Kirche nach dem hl. Augustinus*, Programm. Neuburg a. D. 1884/85. W. Stählin, *Katholizität, Protestantismus und Katholizismus*, en: *Katholizität der Kirche*, edit. por H. Asmussen y W. Stählin, Stuttgart 1957, 179-203. L. J. Suenens, *L'Eglise en état de mission*, Tournai 1955. H. E. Symonds, *The church universal and the see of Rome*, London 1939. N. S. Talbot, *Thoughts on Unity*, London 1920. G. Thils, *Les notes de l'église dans l'apologetique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937. Idem, *De daak van de lek in onze opvating van de Kerk*, en: *Het Christelijk, Oosten en Hereniging*, 1949. Idem, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Louvain 1955. O. Tomkins, *Um die Einheit der Kirche. Eine Einf. in die Tätigkeit des Ausschusses für Glaubens- und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen*, München 1951. S. Tyszkiewicz, *La sainteté de l'Église christoconforme*, Rome 1945. J. Urban, *De iis quae theologi catholici praestare possint ac debeant erga ecclesiam russicam*, Pragae 1907. H. de Visscher, *Vladimir Soloviev et le l'Eglise universelle*, en: NRTh 75 (1953), 33-47. A. Wenger, *L'Eglise orthodoxe et les ordinations anglicaines*, en: NRTh 76 (1954), 44-55. St. Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin 1928. Idem, *Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, Zürich 1946. W. Zenkowsky, *Swoboda i Sobornost'*, en: «Put'» (April 1927), 3-22. F. W. Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des «ökumenischen» Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt*, Stuttgart 1957.

§ 174: A. Adam, *Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin*, en: ThL 77 (1952), 385-390. J. J. von Allmen, *L'Église ou le maquis du monde*, en: *In Extremis* (1947), nr. 7-8. H. André, *Die Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung*, Leipzig 1920. M. de Barcelona, O. M. Cap., *L'Eglise i l'Estat segons Francesc Eiximennis*, en: «Criterion» 7 (1931), 325-338; 8 (1932), 337-347. W. Barclay, *Church and State in the Apologists*, en: «Expository Times» 49 (1937-38), 360-362. L. Baur, *Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik*, Freiburg 1923. A. Beck, *The teaching of Newman on Church and State*, en: «The Clergy Review», New Series 25 (1945), 441-452. V. Beltrán de Heredia, *Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma*, en: CTom 56 (1937), 22-39. J. Bernhart. *Kosmos Hierarchie, Kirche*, en: «Theologie der Zeit», edit. por K. Rudolf, I. Reihe, Folge 2/3, Wien 1936. 65-90. E. Beau de Loménie, *L'église et l'état. Un problème permanent*, Paris 1957. W. Bieder, *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Zugleich eine Auseinandersetzung mit Erik Petersons Kirchenbegriff (Theologische Dissertationen* 1), Zürich 1941. A. Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit*, München 1902. K. Böckenhoff, *Katholische Kirche und moderner Staat. Das Verhältnis ihrer gegenseitigen Rechtsansprüche*, Köln 1911. P. Brezzi, *Gelasio I e il nuovo orientamento politico della Chiesa di Roma*, en: «Nuova Rivista storica» 20 (1936), 321-346. R. Castillo Lara, *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio*, Turin, Pont. Athenaeum Salesianum 1956. A. Chavasse, H. Denis et J. Frisque, *La croissance temporelle de l'Eglise*, en: «Egl. vivante» 5 (1953), 188-206. E. Chénon. *Le rôle social de l'Église*. Paris 1911. O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1956. A. Darquennes, *Het sociaal corps van de Kerk volgens sint Thomas von Aquino*, Brugge-Brüssel 1945. A. Dempf, *Sacrum Imperium*. München-Berlin 1929. O. Dibelius, *Die Kirche und das heutige Staatsproblem*, en: *Weltluthertum von heute. A. Nygren gewidmet* (Stockholm 1950), 68-80 (prot.). F. Dvornik, *National church and the church universal*, London 1944. J. Ellul. *Présence au monde moderne*, Genf 1948. E. Ewig, *Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christlichen Orda in Staat und Kirche*. Inaugural-Dissertation, Bonn 1936. A. Farner, *Die Lehre vom Kirche und Staat bei Zwingli*, Tübingen 1930. P. Feine, *Kirche und Staat, ihr Verhältnis zu einander im Laufe der Jahrhunderte*, Halle 1914. H. Finke, *Die Nationen in den spätmittelalterlichen allgemeinen Konzilien*, en: «Hist. Jahrb.» 57 (1937), 323-338. G. Frotscher, *Die Anschauungen des Papst Johann XXII. (1316-1334) über Kirche und Staat. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums*, Jena 1933. Gezin, *Kerk en Staat in de opvoeding*, en: «Nederlandsche Katholieke Stemmen» 41 (1941). 219-229. H. F. Hallock, *Church and State in Terttulian*, en: «Church Quat. Rev.» 119 (1934-35), 61-78. J. Hashagen. *Staat und Kirche vor der Reformation*. Essen 1931. Joh. Heckel. *Lex charitatis*, «Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss.». Phil.-hist. Kl. XXXVI (München 1953). crítica en: ThLZ 81 (1956),

129-136. Idem, *Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre,* München 1937. H. Hofmann, *Kardinalat und kuriale Politik in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts.* Inaugural-Dissertation, Bleicherode a. H. 1935. Fr. Hoffet, *L'imperialisme protestant,* Paris 1948. C. Holzmeister, *Kirche am Werk, Vorträge über Not und Leistung der Kirche in der gegenwärtigen Welt,* Wien 1937. C. Israel, *Reich — Staat — Kirche,* Berlin 1926. K. Jäntere, *Die römische Reichsidee und die Entstehung der weltlichen Macht des Papstes* (Annales Universitatis Turkuensis, series B 21), Turku, Turun Ylipiston Kustantama 1936. E. J. Jonkers, *Enkele opmerkingen over de houding van de Kerk tegenover de mantiek in de erste acht eeuwen van onze jaartelling,* en: «Tijdschr. voor Geschiedenis» 60 (1947), 75-79. W. Kahl, *Staat und Kirche,* Berlin 1912. F. Kempf, *Weltherrschaft des mittelalterlichen Papsttums?,* en: «Stimmen der Zeit» 158 (1956), 13-23. W. Kissling, *Das Verhältnis zwischen sacerdocium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. (440-496),* Paderborn 1922. G. Kittel, *Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat,* Stuttgart 1939. E. Kleineidam-O. Kuss, *Die Kirche und die Welt,* Salzburg 1937. L. Knabe, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits* (Histor. Stud. 292), Berlin 1936. A. M. Koeniger, *Zum Kapitel Kirche und Staat,* Augsburg 1927. *Kosmos und Ekklesia, Festschrift für W. Stählin,* Kassel 1953. Fr. X. Landmesser, *Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete,* 1926. F. Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen,* Berlin 1953. J. Leclercq, *Les théores démocratiques au moyen âge,* en: «Études» 225, oct. 1935. H. Lietzmann, *Die Anfänge des Problems Kirche und Staat.* «Sitzungsber. Preuss. Akad. Wiss.», Philos. hist. Kl. 1938 (prot.). Idem, *Das Problem Staat und Kirche im Weströmischen Reich.* «Abh. Preuss. Akad. Wiss.». Philos. hist. Kl. 1940 (prot.). M. R. P. Mc Guire, *A New Study on the Political Rôle of St.-Ambrose,* «Cath. hist. Rev.» 22 (1936), 304-318. B. Marina, *Razones teológicas de la intolerancia de la Iglesia,* en: CTom 1953, 229-254. V. Martin, *Comment s'est formée la doctrine de la superiorité du concile sur le pape,* en: «Rev. Scienc. relig.» 17 (1937), 121-143, 261-289, 405-427. G. Martini, *Translazione dell'Impero e donazione di Constantino nel pensiero e nella politica d'Innocenzo III.* «Archivio della Societa romana di Storia patria» 56-57 (1933-34), 219-363. J. Mausbach, *Die Kirche und die moderne Kultur,* München 1921. E. Michel, Renovatio, *Zur Zwiesprache zwischen Kirche und Welt,* Aulendorf 1947. J. C. Murray, *Leo XIII on Church and State: The general-structure of the Controversy,* en: «Theol. Studies» 28 (1953), 1-30. K. Neundörfer, *Zwischen Kirche und Welt,* Frankfurt 1927. O. von Nell-Breuning, *Die Kirche das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft,* Köln 1946. Idem, *Was hat die Kirche mit Politik zu tun?,* Frankfurt 1949. J. H. Newman, *Die Kirche und die Welt,* München 1951. A. Nygren, *Staat und Kirche,* en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 436-448 (prot.). W. Onclin, *Kerk en Staat,* Leuven 1947. C. Paira, *Staat und Kirche bei Alexandre Vinet,* Gotha 1922. J. R. Palanque, *S. Ambroise et l'émpire romain. Contribution à l'histoire des*

raports entre l'église et l'état à fin du quatrième siècle, Paris 1933. N. Paulus, *Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter*, en: «Hist. Jahrb.» 32 (1911), 725-755. H. Peters, *Der totale Staat und die Kirche*, en: E. Kleineidam-O. Kuss, *Die Kirche in der Zeitenwende*, Salzburg-Leipzig 1936, 303-334. W. Pewesin, *Imperium, Ecclesia universalis, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 11), Stuttgart 1937. A. Pfannkuche, *Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis seit der Reformation*, Leipzig 1915. M. Pribilla, *Die Kirche und die Wirklichkeit*, en: E. Kleineidam-O. Kuss, *Die Kirche und die Welt*, Salzburg-Leipzig 1937, 190-210. J. Richter, *Der Dienst der Kirche an der heutigen Menschheit*, Gütersloh 1936. A. E. Roberts, *The theories of Cardinal Pierre d'Ailly concerning forms of government in Church and State, with special reference to his interest in suggestions made by William of Occam*, en: «Buil. Instit. histor. Research» 10 (1932-33), 44-46. R. Scherer, *Christliche Weltverantwortung*, Freiburg 1949³. H. Schlier, *Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament*, en: Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Voträge* (Freiburg/Br. 1956) 1-15. H. von Schubert, *Staat und Kirche im arianischen Königreich und im Reich Chlodwigs*, München 1912. R. M. Spiazzi, O. P., *Essenza e contemporaneità della Chiesa*, Torino 1953. W. Stählin, *Menschenführung als Aufgabe der Kirche*, Kassel 1950. E. Stakemeier, *Civitas Dei. Die Geschichte theologie des heiligen Augustinus als Apologie der Kirche*, Paderborn 1955. J. Thome, *Vom Staatlichen in der Kirche*, Habbelschwerdt 1934. A. M. Stickler, *Sacerdotium et regnum nei decretisti e primi decretalisti. Considerazioni metodologiche di ricerca e testi*, Turin 1953. P. Tillich, *Kirche und Kultur*, Tübingen 1924. R. Tisato, *Il pensiero politico medioevale. S. Tommaso, Dante, Egidio Romano, Guglielmo di Ockham, Marsilio. Testi scelti, tradotti e illustrati* (Treviso Libreria editrice «Canova» 1955), 230 S. G. Tobacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV* (Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia, vol. II, fasc. 5), Turin 1950. T. F. Torrance, *Kingdom and Church. A study in the theology of Reformation*, Edinburg und London 1956 (anglicano). J. Th. de Visser, *Kerk en staat*, Leiden 1926. W. A. Visser 't Hooft y J. H. Oldham, *Die Kirche und ihr Dienst an der Welt*, Berlin 1937. K. Voigt, *Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1926. V. Warnach, *Kirche und Kosmos*, en: *Gesammelte Arbeiten zum 800jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach*, Düsseldorf 1956, 170-205. L. Weber, *Die Verantwortung der Kirche im kulturellen Leben der Gegenwart*, en: «Intern. Kirch. Zeitschr.» 44 (1954), 65-93. O. Weber, *Kirche und Welt nach Karl Barth*, en: *Antwort, Festschrift für Karl Barth*, Zürich 1956, 217-236. H. D. Wendland, *Zur kritischen Bedeutung der neutestamentlichen Lehre von den beiden Reichen*, en: ThLZ 79 (1954), 321-326. G. Wingren, *Welt und Kirche unter Christus, dem Herrn*, en: KuD 3 (1957), 53-60. E. K. Winter, *Kirche und Staat. Kritische*

Bemerkungen zu Jacques Maritains Lehre von der Potestas indirecta, en: «Zeitschr. f. öffentl. Recht» 9 (1930), 44-65. K. Pieper, *Urkirche und Staat*, Paderborn 1935.

§ 175: A. B. Cavanagh, *Pope Gregory VII and the Theocratic State*, Washington 1934. L. Cerfaux, *L'Eglise et la Règne de Dieu d'après St. Paul*, en: EThL 2 (1925), 181-198. Yves Congar, *«Civitas dei» et «Ecclesia» chez saint Augustin. Histoire de la recherche: son état présent*, en: RevEAug 3 (1957), 1-14. O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im NT*, Zürich 1941. A. M. Denis, O. P., *L'apôtre Paul — prophète «messianique» des Gentils*, en: EThL 33 (1957), 245-318. Th. Dipper, *Die Kirche und das Reich Gottes*, en: «Für Arbeit und Besinnung» 5 (1951), 218-225, 242-248. R. Eisler, *Jesous basileus ou basileusas*, 1929. H. Elfers, *Reich Gottes einst und jetzt*, Paderborn 1948. R. Frick, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origines und Augustin*, cuadernos adicionales a ZNW 6, Giessen 1928. S. M. Gilmour, *The Kingdom and the Church*, en: Interpr. 7 (1953), 26-33. A. v. Gall, *Basileia thou theou. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, Heidelberg 1926. G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im NT*, Gütersloh 1929 (prot.). M. Hackelsperger, *Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke*, Bottrop 1934. J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, 1937. Emm. Hirsch, *Die Reich-Gottes-Begriffe des neuern europäischen Denkens*, Göttingen 1921. W. Kamlah, *Augustins Ansicht von der Kirche und Gottesreich*, en: «Philologus» 93 (1938), 248-264. E. Kinder, *Reich Gottes und Kirche bei Augustin. Eine Studie über das Verhältnis von Kirche und Eschatologie im Blick auf das Generalthema der Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Evanston 1954* (Luthertum, 14), Berlin 1954. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 2 edic., 1953. M. J. Lagrange, *Le Règne de Dieu*, en: «Rev. bibl.» (1908), 36. G. Lindeskog, *Gottes Reich und Kirche im Neuen Testament*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 145-157. K. Mentz, *Gottes Reich, Wesen und Weg der Kirche*, Speyer 1940. W. Michaelis, *Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament*, Basel 1930. K. Müller, *Kirche und Reich Gottes bei Augustin, zu De civ. dei 20, 9*, en: ZNW XXII (1928), 202-211. J. E. Niederhuber, *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reich Gottes auf Erden*, Forschgn IV, 3/4, Mainz 1904. B. Rigaux, *L'antéchrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'A. et le NT*, Löwen 1932. Fl. Schlagenhaufen, *Der geistige Charakter der jüdischen «Reichs»-Erwartung*, en: ZKTh 51 (1927), 370-395, 473-531. M. Schmaus, *Reich Gottes und Busssakrament*, en: MThZ 1 (1950), 20-36. K. E. Skydsgaard, *Reich Gottes und Kirche*, Stuttgart 1950. J. Theissing, *Gottesreich und Vollendung*, en: *Amt und Sendung*, edit. por E. Kleineidam, Freiburg i. Br. 1950. Ch. Walther, *Der Reich-Gottes-Begriff in der Theologie Richard Rothes und Albert Ritschls*, en: KuD 2 (1956), 115-138. Idem. *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses im 19. Jahrhundert*, Diss. Kiel 1955. J. Weiss. *Die Idee des Reiches Gottes in der*

Theologie, Göttingen 1901. H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes,* Gütersloh 1931. C. Wieland, *Hosiannah dem Sohne Davids! Eine Studie über Rom u. das Gottesreich bei den Propheten,* Augsburg 1912. O. Cullmann, *Die Christologie des NT,* Tübingen 1957 (prot.). Kleinknecht, von Rad. Kuhn, K. L. Schmidt, *Basileus, basileia,* en: Kittels WNT I, 562-595 (abundante bibliografía hasta 1932). M. Buber, *Königtum Gottes,* Berlin 1936². H. Joachim Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament,* Tübingen 1951.

§ 176 a. I: M. Albertz, *Die Ordnung der Kirche im Neuen Testament,* en: *Theologia viatoris,* München 1939, 53 y sigs. H. Asmussen, *Die Kirche und das Amt,* München 1939 (prot.). Idem, *Das kirchliche Amt in unserer Generation,* en: *Die Katholizität der Kirche,* edit. por H. Asmussen y W. Stählin, Stuttgart 1957, 237-283. W. Bartz, *Der Lehrapostolat der Kirche in seinem Wesensverhältnis zu der Weihe- und Leitungshierarchie. Eine ekklesiologische Konzeption M. J. Scheebens,* en: TThZ 60 (1951), 167-177. F. W. Beare, *The Ministry in the New Testament Church: Practice and Theory,* en: «Angl. Theol. Rev.» (1955), 3-18. J. Beumer, *Das authentische Lehramt der Kirche,* en: ThGl (1948), 273 y sigs. J. Beyer, *Nature et position du Sacerdoce,* en: NRTh 76 (1954), 363 y sigs. Beyschlag, *Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des Neuen Testamentes,* Harlem 1874. E. Bock, *Das evangelische Verständnis des Amtes gegenüber der römischen und schwärmerischen Deutung,* en: «Für Arbeit und Besinnung», Württ. Beilage 7 (1953), 86-90. Jos. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche,* Bonn 1951. Bürckstummer, Amt, *Gemeinde und allgemeines Priestertum in ihrem Verhältnis dargestellt auf neutestamentlicher Grundlage,* en: «Neue Kirchl. Zeitschrift» 31 (1920), 601 y sigs. S. Bulgakow, *Discours sur le ministère de l'Eglise,* en: Foi et Constitution. Actes de la Confer. de Lausanne. J. Colson, *Qu'est — ce qu'un diocèse?,* en: NRTh 75 (1953), 471-497. G. Dix, *Apostolic Ministry,* London 1946. F. Dvornik, *De auctoritate civili en concilis œcumenicis,* en: «Acta VI Conv. Velehrad», Olmütz 1933. H. Fagerberg, *Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des XIX. Jhts.,* Upsala 1952. Falkoner, *From Apostle to priest: A study of early Church organisation,* Edinburg 1900. W. Feurich, *Das Wächteramt der Kirche,* en: *Antwort, Festschrift für Karl Barth* (Zürich 1956), 499-508. J. H. Fichter, S. J., *Soziologie der Pfarrgruppen. Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei,* Münster 1958. G. Friedrich, *Geist und Amt,* en: *Wort und Dienst,* 1952, 61-85. Jos. Fuchs, *Vom Wesen kirchlicher Lehrgewalt,* Theol. Diss., Münster 1946, no impresa. Idem, *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie* (Diss.), Bonn 1941. Idem, *Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt,* en: «Scholastik» 16 (1941), 496-520. F. Gerke, *The Origin of the Christian Ministry,* en: *The ministry and the sacraments,* edit. por R. Dunkerley, 1937, 343-367. J. M. Gerritsen, *Het*

apostolisch Ambt, Amsterdam 1953. Ch. Gore, *The Church and the Ministery,* London 1949. E. G. Gulin, *Das geistliche Amt im NT,* en: ZST 12 (1935), 296-313. A. Hauck, *Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter,* en: «Hist. Vierteljahrschr.» 10 (1907), 465-482. W. Herrenbrück, *Gemeinde und Amt,* en: *Antwort, Festschrift für Karl Barth,* Zürich 1956, 562-570. N. Jung, *Le magistère de l'Eglise,* Paris 1935. R. Josefson, *Das Amt der Kirche,* en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 386-401. M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und der Apostolischen Väter* (Münchener Theologische Studien, III. Kanon. Abteilung 7. Band), München 1956. Kellner, *Die Verfassung der Kirche und ihr Lehramt nach den ältesten Kirchenvätern,* en: Kath (1872), 699 y sigs. K. E. Kirk, *The Apostolic Ministry,* London 1947². Johannes Kollwitz, *Christus als Lehrer und die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms,* en: «Röm. Quartalschr.» 44 (1936), 45-66. W. Kreck, *Ordnung und Ämter der Kirche als Zeugnis der freien Gnade,* en: «Evang. Theologie», 1947/48, 127 y sigs. Kühl, *Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen,* Berlin 1885. H. van Laak, *Theses quaedam de Patrum et theologorum magisterio necnon de fidelium sensu,* Rom 1933. D. E. Lanne, *Le ministère apostolique dans l'œuvre de Saint Irénée,* en: «Irénikon» 25 (1953), 113-141. J. Leclercq, *Le magistère du prédicateur au XIIIe siècle,* en: «Arch. Hist. doctr. litt. du moyen-âge» 15 (1946). J. B. Lightfoot, *The Christian ministry,* London 1901 (prot.). O. Linton, *Kirche und Amt im Neuen Testament,* en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 110-144. Lindsay, *Church and the ministry in the early centuries,* London 1902. E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament* (Theol. Diss.), Göttingen 1951 (prot.). Löning, *Die Gemeindeverfassung des Urchristentums,* Halle 1889. T. W. Manson, *The Church's Ministry,* 1948. B. Marina, O. P., *La obediencia y el magisterio de la Iglesia,* en: CTom 83 (1956), 355-381. Ph. H. Menoud, *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament,* en: «Cahiers Théologiques de l'actualité protestante» 22, Paris-Neuchâtel 1949. M. Mezger, *Die Amtshandlungen der Kirche,* vol .I, München 1957. W. Michaelis, *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift,* Bern 1953. Kl. Mörsdorf, *Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung,* en: TThZ 57 (1948), 335-348. Idem, *Der Rechtscharakter der iurisdictio fori interni,* en: MThZ 8 (1957), 161-173. Idem, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie,* en: MThZ 3 (1952), 1-16. Idem, *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug,* en: «Miscellanea Comillas», 16 (1951), 91-110. W. O. Münter, *Begriff und Wirklichkeit des geistlichen Amtes,* «Beiträge zur Evang. Theologie» 21, München 1955. Idem, *Kirche und Amt. Zwei Beitr. z. Ev. Theol.,* vol. 5, München 1941. W. Nauck, *Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses,* en: ZNW 46 (1955), 276 y sigs. W. Niesel, *Amt und Gemeinde,* en: *Theologia viatoris.* München 1939, 134 y sig. B. Reiche, *Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente,* en: «Theol. Zeitschr.» 10

(1954), 95-112. J. K. S. Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry*, Edinburg 1955. K. H. Rengstorf, *Apostolat und Predigtamt*, 1954². E. C. Rich, *Spiritual Autority in the Church of England*, London 1959. J. Salaverri de la Torre, *El derecho en el misterio de la Iglesia*, en: «Rev. Teol.», 1954, 207-274. Idem, *La triple potestad de la Iglesia*, en: «Miscelánea Comillas» 14 (1950), 7-84. Idem, *La potestad de Magisterio eclesiástico y asentimiento que le es debido*, en: «Est. Ecl.», 1955, 155-195. K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg 1957. K. L. Schmidt, *Le ministère et les ministères dans l'Eglise du NT*, en: RHPhR 17 (1937), 313-336. G. Schneemann, *Die kirchliche Lehrgewalt*, Freiburg 1868. H. Stirnimann, «*Magisterio enim ordinario haec docentur*». *Zu einer Kontroversstelle der Enzyklika «Humani generis»*, en: FZThPh 2 (1954), 17-47. Tixéront, *L'ordre et les ordinations*, 1925. M. Teixeira-Leite Penido, *Iniciação Teólogica*. Vol. I. *Misterio da Igreja*, Petropolis 1952. A. Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Eglise*, Paris 1887. W. Vischer, *Die evangelische Gemeindeordnung*, 1946. Heinz D. Wendland, *Geist, Recht und Amt in der Urkirche*, en: «Arch. für evang. Kirchenrecht» 2 (1938), 289-300. R. R. Williams, *Authority in the Apostolic Age. With Two Essays on the Modern Problem of Authority*, London 1950.

II: Pius XII, *Ansprache an die Teilnehmer des Weltkongresses für das Laienapostolat*, en: «Acta Apost. Sed.» 43 (1951), 784-792; alemán en: HK 6 (1951/52), 120-123. Idem, *Ansprache über das Priester- und Hirtenamt der Bischöfe*, en: «Acta Apost. Sed.» 46 (1954), 666-677; alemán en: HK 9 (1954/55), 121-126. *Actes du premiers Congrès mondial pour l'apostolat des laïques*, vol. I, Rome 1952. K. Adam, *Kirchenmüdigkeit. Vom Ärgernis zum sieghaften Glauben*, Paderborn 1939. J. M. Alonso, *Santo Tomás y el llamado sacerdocio de los fieles*, en: «XIII Semana Española de Teología», Madrid 1954, 132-169. J. M. d'Ambrières, *La Sacerdoce du peuple Chrétien*, Paris 1952. F. X. Arnold, *Die Stellung des Laien in der Kirche*, en: «Una Sancta» 9 (1954), 8-25. Idem, *Kirche und Laientum*, en: ThQ 134 (1954), 263-289. Idem, *Die Kirche und die Welt der Laien*, en: «Universitas» 7 (1952), 701-707. L. Artz, *Laïcs prédicateurs*, en: «Nouv. Tev. théol.», 1951, 852. H. Asmussen, *Das Priestertum aller Gläubigen*, Stuttgart o. J. L. Audet, *Natre participation au sacerdoce du Christ*, Quebec 1938. Idem, *Notre participation au sacerdoce du Christ. Étude sur le characière sacramental*, en: «Laval théologique» 2 (1946), 110-130. I. Backes, *Das allgemeine Priestertum der Glaubigen*, en: *Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für F. Tillmann* (Düsseldorf 1950), 9-34. H. U. von Balthasar, *Der Laie in der Kirche. Viele Ämter, ein Geist*, Einsiedeln 1954. L. V. Barker, *Lay Leadership in Protestant churches*, New York 1934. M. de la Bedoyere, *The Layman in the Church*, London 1955. H. Behm, *Der Begriff des allgemeinen Priestertums*, Schwerin 1912. A. Bertola, *Per la noziome di associazione laicale e associazione ecclesiastica*, en: «Diritto Ecclesiastico» 48 (1937). J. Beumer, *Laientheologie*, en: TThZ 63 (1954), 340-354. J. Beyer, *Les instituts séculiers*, Tournai 1954. Kathleen

Bliss, *The Christian Laity*, en: «The Frontier», abril 1950. Y. Bongert, *Recherches sur les cours laiques du Xe au XIIIe siècle*, Paris 1949. J. Brinktrine, *Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, en: DTh 22 (1944), 291-308. B. Capelle, *Le chrétien offert avec le Christ*, en: «Quest. liturg. et paroiss.», 1934, 299-314; 1935, 3-17. Idem, *Nos sacrifices et le sacrifice du Christ à la messe*, en: *La Messe et sa cathéchèse*, Paris 1947. Idem, *Pour une meilleure intélligence de la Messe*, Paris 1947. L. Capéran, *Foi laïque et foi chrétienne. La question du surnaturel*, Paris-Tournai 1937. P. G. Caron, *I Poteri giuridici del Laicato nella Chiesa primitiva*, Mailand 1948. Idem, *Les premiers «seniores laici» de l'Église africaine*, en: «Rev. intern. des Droits de l'Antiquilé» 6 (1951), 7-22. H. Carpay, *L'Action Catholique. Essai de justification historique et de précision doctrinale*, Tournai-Paris 1948. J. Caryl-V. Portier, *La mission des laics dans l'Eglise*, Lyon 1949. Cavagna, *Pio XII e l'Azione cattolica*, Roma 1943. L. Cerfaux, *Regale Sacerdotium*, en: RSPhTh 28 (1939), 5-39. M. Chalendard, *La promotion de la femme à l'apostolat 1540-1656*, Colmar-Paris 1950. P. Ciprotti, *A proposito delle Associazioni di Azione cattolica*, en: «Diritto Ecclesiastico» 48 (1937). J Colson, *L'évêques dans les communautés primitives*, «Unam sanctam» 21, Paris 1951. Y. Congar, *Das Priestertum aller Gläubigen und die Pfarrei*, en: «Anima» 10 (1955), 207-216. Idem, *Jalons pour une Théologie du Laicat*, Les éditions du Cerf Paris 1953; dt. Übersetz. von der Gemeinschaft der Dominikaner in Walberberg: *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1957. Idem, *Pour une théologie du laïcat*, en: «Etudes», ener.-febr. 1948. Idem, *Sacerdoce et laïcat dans l'Eglise*, en: «La Vie intellectuel», diciembre 1946. Y. Congar-F. Varillon, *Sacerdoce et laïcat dans l'Eglise*, Paris 1947. Y. Congar, *Verantwortung als seelsorglicher Grundwert der «Laienfrömmigkeit»*, en: «Anima» 7 (1952), 148-154. W. Croce, *Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung*, en: ZKTh 70 (1948), 257-314. P. Dabin, *Le Sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et modérne* (Museum Lessianum, Sect. théol. 48), Brüssel-Paris 1950. Idem, *«Il nous faut une laïcologie». Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints*, Paris 1942. J. H. Dalmais, *Sacerdoce et Monachisme dans l'Orient chrétien*, en: «La Vie spirit.» 80 (1949). Fr. Davis, *The Priesthood of the Faithfull*, en: DR 69 (1951), 155-170. Ph. Dessauer, *Der Begriff des Laien*, en: «Die Schildgenossen» 14 (1939), 481-499. D. Dohen, *La Sainteté des laics*, Paris 1953. B. Durst, *Wie sind die Gläubigen an der Feier der Messe beteiligt*, en: «Bened. Monatsschrift» 25 (1949), 337-354, 414-434; 26 (1950), 1-18, 100-118, 193-209. A. Duval, *Activité de quelques laics dans le gouvernement de l'Église au moment du concile de Trente*, en: «La Vie spirit.» Suppl. 11 (1949), 356-360. L. Eisenhofer, *Das Opfer der Gläubigen in den Sermonen Leos des Grossen*, en: *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Freiburg i. Br. 1950. J. Fichet, *Histoire du laïcat dans l'Église*, en: *Le rôle des laics dans l'Église* (Carrefour 1951), Montreal 1952. C. A. Graf von Galen, *Die «Pest des Laizismus» und ihre Erscheinungsformen*, 1952. F. A. Card. Gasquet,

The Layman in the Pre-Reformation, Paris-London 1914. H. Gehle, *Der Diakonat, das Laienamt der Kirche*, en: «Deutsche Volkschaft», mayo 1949. P. Gillet, *La personalité juridique en droit ecclésiastique*, Mecheln 1927. P. Glorieux, *Paroisse et famille*, en: «Paroisse et Liturgie» 30 (1948), 35-44, 117-130. G. Goyau, *Le rôle des laiques dans l'Église*, en: «Etudes relig. Brüssel», diciembre 1920. R. Graber, *Die dogmatischen Grundlagen der katholischen Aktion*, Augsburg 1932. A. Groegaert, *L'Église oblatrice première et universelle du S. sacrifice*, en: «Cours et Conf. des semaines liturg.» (1927), vol. 6, Mont César 1928, 229-237. Idem, *La participation active des fidèles au culte*, en: «Cours et Conf. des Semaines liturg.» (1933), vol. 11, Mont-César 1934. R. Grosche, *Das allgemeine Priestertum*, en: *Pilgernde Kirche*, Freiburg i. Br. 1938. J. M. Hanssens, *La concélébration du catéchumene dans l'acte de son baptême*, en: «Gregorianum» 27 (1946), 417-433. A Hayen, *Les laiques sont-ils l'Eglise?*, en: NRTh 58 (1931), 900-915. Fr. Heer, *Der «tumbe» Laie*, en: «Wort und Wahrheit» 8 (1953), 578-586. G. D. Henderson, *The Witness of the Laity*, en: «The Scottish Journal of Theology», junio 1949. A. M. Henry, *Qu'est-ce qu'un prêtre?*, en: «La Vie spirit.», febr. 1948, 171-192. Ch.-V. Héris, *La royauté du Christ*, en: RSPhTh 15 (1926), 297-324. J. Hervás, *Jerarquía y Acción Católica a la luz del Derecho*, Valencia 1941. N. Hilling, *Die kirchliche Ständelehre und die apostolische Konstitution Provida Mater Ecclesia*, del 2. 2. 1947, en: AkathKr 124 (1950). Ad. Hoffmann, *Zur Lehre vom weihepriesterlichen Opferakt*, en: ThGl 30 (1938), 280-298. Linus Hofmann, *Militia Christi. Ein Beitrag zur Lehre von den kirchlichen Ständen*, en: TThZ 63 (1954), 76-92. J. Hohnjec, *De sacerdotio Actionis catholicae*, en: «Bogoslowni Vestnik» 13 (1933), 32-60. J. Honef, *Wiederbelebung des Diakonats*, en: «Die Besinnung», dic. 1949. Idem, *Um die Wiederbelebung des Weihediakonats*, en: «Die Besinnung», dic. 1950, 327-339. H. Jedin, *Laientheologie im Zeitalter der Glaubensspaltung*, en: TThZ 64 (1955), 11 y sigs. Idem, *Un laico al Concilio di Trento: il conte Lodovico Nogarola*, en: *Il Concilio di Trento I* (1942), 25-33. Th. Kampmann, *Die apostolische Verantwortung des Christen heute*, Berlin 1948. H. Keller y O. von Nell-Breuning, *Das Recht der Laien in der Kirche*, Heidelberg 1950. E. Kinder-O. Perels-E. Sommerlath, *«Allgemeines Priestertum» im Neuen Testament — Apostolat und Amt im Neuen Testament — Amt und allgemeines Priestertum*, «Schriften des Theol. Konvents Augsburgischen Bekenntnisses», Berlin 1953. G. Kliesch, *Der Laie in der Kirche*, en: «Die neue Ordnung» 6 (1952), 193-204. O. Köhler, *Der Laie im katholischen Kirchenrecht*, en: StdZ 146, abril 1950. A. Kolping, *Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharist. Opfers. Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Messerklärungen*, en: DTh 27 (1949), 369-380; 28 (1950), 79-110, 147-170. H. Kremin, *Das diakonische Amt der Kirche*, Stuttgart 1953. G. de Lagarde, *La naissance de l'ésprit laïque au déclin du moyen-âge*. I: *Bilan du XIIe siècle*, II: *Marsil de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*, Saint-Paul-Trois-Châteaux 1934. A. Läpple, *Der Einzelne in der Kirche.*

Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kard. Newman (Münchener Theol. Studien II, 6), München 1952. M. Laros, *Laie und Lehramt in der Kirche*, en: «Hochland» 37 (1939/40), 45-54. J. Leclercq, *Der Laie in der Kirche*, en: «Dokumente» 10 (1954), 453-468. J. Lécuyer, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, en: «Maison Dieu» 27 (1951), 7-50. A. Léonard, *La Réflexion théologique sur la condition des laics*, en: «Revue Nouvelle» 20 (1954), 93-107. A. Loth, *La participation des fidèles au S. sacrifice de la messe*, en: «Rev. Anglo-Romaine» 2 (1896), 145-159. A. J. Maclean, *The position of Clergy and Laity in the early Church in relation to the Episcopate*, en: *Episcopacy ancient and modern*, edit. por Cl. Jenkins y K. D. Mackenzie, London 1930, 47-66. G. v. Mann, *Das Caritasdiakonat und seine Erneuerung*, en: «Caritas», 1934. A. Mayer-Pfannholz, *Das Laientum im werdenden Kirchenbild*, en: ThGl 33 (1941), 88-97. A. Menicucci, *Sulla posizione dell'Azione Cattolica nel Diritto Canonico*, Govignano 1936. E. Michel, *Von der kirchlichen Sendung der Laien*, Berlin 1934. F. Mitzka, *Der Christ und die Kirche. Darlegung und Begründung der Laienarbeit im Reiche Gottes*, en: «Der Seelsorger» 20 (1950), 450-455. O. Moe, *Der Gedanke des allgemeinen Priestertums im Hebräerbrief*, en: ThLZ 5 (1949), 161-169. P. Monceaux, *Les seniores laici des Églises africaines*, en: «Bull. de la Soc. nat. des antiqu. de France», 1903, 283-285. J. R. Mott, *Liberating the Lay of Christianity*, New York 1932. R. Müller-Erb, *Der Laie in der Kirche*, en: ThQ 130 (1950), 184-196. O. von Nell-Breuning, *Laizismus*, en: O. von Nell-Breuning-H. Sacher, *Gesellschaftliche Ordnungssysteme*, Freiburg 1941, 189-198. G. Nickl, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreich von Chlodwig bis auf Karl. d. Gr.*, Innsbruck 1930. E. Niebecker, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, Paderborn 1936. J. F. Noubel, *Los laicos en la Iglesia Católica*, en: «Rev. Esp. Der. Can.» (1956), 3-39. Idem, *Que font les laïque dans l'Eglise?*, en: «Bullet. de litt. eccles.» 4 (1954), 229-239. A. Orbe, *Cristo y la Iglesia en su matrimonio anterior a los siglos*, en: EE 29 (1955), 299-344. F. Palmer, *Lay Priesthood: Towards a Terminology*, en: «Theological Studies» 10 (1949), 235-250. Idem, *The Lay Priesthood: Real or Metaphorical?*, en: «Theological Studies» 8 (1947), 579. J. Perrin, *L'heure des Laïcs*, Paris 1954. G. Philips, *Das Laientum im Geheimnis der Kirche*, en: «Anima» 8 (1953), 306-319. Idem, *Der Laie in der Kirche*, Salzburg 1955. V. M. Pollet, *De actione catholica principiis theologiae thomisticae dilucidata*, en: «Angelicum» 13 (1936), 442-483. Idem, *L'Action catholique à la lumière de la théologie thomiste*, Brüssel 1937. M. Rade, *Das königliche Priestertum der Gläubigen und seine Forderung an die evangelische Kirche unserer Zeit*, Tübingen 1918. K. Rahner, *L'apostolat des laïcs*, en: NRTh 78 (1956), 1-32. Idem, *Über das Laienapostolat*, en: *Schriften zur Theologie* II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1955, 339-373. Idem, *Weihe des Laien zur Seelsorge*, en: ZAM 11 (1936), 21-34. J. Ed. Rea, *The Common Priesthood of the members of the mystical Body*, Westminster 1947. W. Reinhard, *Der Laie im übernatürlichen Organismus*

der Kirche, Freiburg 1932. N. Rocholl, *Vom Laienpriestertum*, Paderborn 1939. A. Robeyns, *La participation active des fidèles au culte*, en: «Sem. liturg.», Löwen 1934. E. Rösser, *Die Stellung der Laien in der Kirche nach dem kanonischen Recht*, Würzburg 1949. M. Ruckmich, *Die berufliche Mitarbeit der Frau in der kirchlichen Seelsorge*, Freiburg 1950. E. Sauras, *El laicado y el poder cultural sacerdotal. ¿Existe un sacerdocio laical?*, en: RET 14 (1954), 275-326. J. Sáez Goyenechea, *La situación jurídica actual de la Acción Católica*, en: «Rev. Española de Derecho Canónico» 1 (1946), 583-613. M. Schmaus, *Die Selbständigkeit der Christen*, en: ThGl 32 (1940), 75-83. P. Schmitz, *Das kirchliche Laienrecht nach dem Codex Juris Canonici. Das Recht der kirchlichen Einzelpersönlichkeit*, Münster i. W. 1927. Idem, *Die Familie in der Pfarrseelsorge*, en: *Die lebendige Pfarrgemeinde*, Wien 1934, 70-86. B. Schultze, *Die byzantinisch-slawische Theologie über den Dienst der Laien in der Kirche*, en: «Ostk. Studien» 5 (1956), 243-284. W. Schwer, *Stände und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*, Paderborn 1934. V. Schurr, *Auch der Laie hat das Wort*, en: «Lebend. Seelsorge» 6 (1955), 1-11. H. Schütz, *Das Diakonat im NT*, Diss. Mainz 1952, Idem, *Diakonie der Liebe*, en: «Caritas», 1936. E. Schwarzbauer, *Der Laie in der Kirche*, en: ThPrQ 97 (1949), 28-46, 107-133. H. Seiler, *Fragen zu einer Theologie des Laien*, en: «Civitas» 11 (1955-56), 179-190. O. Semmelroth-L. Hofmann, *Der Laie in der Kirche*, Trier 1955. L. Soukup, *Theologische Grundlagen der katholischen Laienbewegung*, en: «Gloria Dei» 2 (1947-48). R. Spiazzi, *La missione dei laici*. Rom 1952². W. Stählin, *Das Amt des Laien in Gottesdienst und kirchlicher Unterweisung*, Kassel 1949. H. Stork, *Das allgemeine Priestertum bei Luther* (Theologische Existenz heute, 37), München 1953. A. M. Stickler, *Sacerdotium et Regnum nei Decretisti e primi Decretalisti. Considerazioni metodologische di ricerca e testi*, en: «Salesianum» 15 (1953), 575-612. A. Stöger, *Bauleute Gottes. Der I. Petrusbrief als Grundlegung des Laienapostolats*, München, Pfeiffer 1954. H. Storck, *Das allgemeine Priestertum bei Luther, Theol. Existenz heute*, N. F. 37, München 1953. L. J. Suenens, *L'unité multiforme de l'Action catholique*, en: NRTh 80 (1958), 3-21. A. Sustar, *Der Laie in der Kirche*, en: *Fragen der Theologie heute*, edit. por J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle, Zürich-Köln 1957, 519-547. G. Tangl, *Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters*, Weimar 1922. G. Thils, *Le laic dans le monde d'aujourd'hui*, en: «Civitas» 11 (1955-56). Idem, *Le pouvoir culturel du baptisé*, en: ETHL 15 (1938), 683-689. Idem, *Theologie der irdischen Wirklichkeit*, Salzburg 1955. J. M. Todd, *The Apostolate of the laity*, en: DR 1952, 150-162. S. Tromp, *Actio catholica in Corpore Christi*, Rom 1936. B. Umberg, *Der Ritterschlag zur Katholischen Aktion*, Innsbruck 1931. J. Vialatoux-A. Latreille, *Christentum und Laicität*, en: «Dokumente» 6 (1950), 2-24, 554-560. H. Volk, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen*, en: Cath 10 (1952), 13-34. J. Voss, *De fundamentis Actionis cathol. ad mentem S. Gregorii M.*, Mundelein 1943. J. Will, *Die Katholische Aktion. Biblische und dogmatische Grundlagen*, München 1932.

J. Wittig, *Das allgemeine Priestertum*, en: *Kirche und Wirklichkeit. Ein kath. Zeitbuch*, edit. por E. Michel, Jena 1923, 21-43. F. Wulf, *Der Laie und die christliche Heiligkeit*, en: GuL 20 (1947), 11-26. Idem, *Grundfragen einer Laienaszese*, en: GuL 23 (1950). Idem, *Priesterliche Frömmigkeit, Ordensfrömmigkeit, Laienfrömmigkeit*, en: GuL 29 (1956), 427-439. M. Zalba, *Concepto y características de la Acción Católica*, en: EE 23 (1949), 475-513. A. Zechmeister, *Der Christ in der Zeit. Die Position des Laien in der Kirche*, Schlieren-Zürich, 1937. J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe*, 2 vols., Wien 1953[2]. G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium*, 1958.

§ 176 B: F. X. Arnold, *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoral-geschichtlicher Entfaltung*, en: ThQ 124 (1943), 99-133; 125 (1944), 57-80. Idem, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theol. der Seelsorge*, Freiburg i. B. 1949. R. Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum*, Stuttgart 1939. P. Auvray, *Écriture et Tradition en Israël*, en: «Bibl et Vie chrét.» 12 (1956), 19-34. H. Bacht, *Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assupta-Dogma*, en: *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, edit. por M. Schmaus, München 1957, 1-62. Idem, *Tradition und Sakrament. Zum Gespräch um Oscar Cullmanns Schrift «Tradition»*, en: «Scholastik» 30 (1955), 1-32. J. V. Bainvel, *De magisterio vivo et Traditione*, Paris 1905. C. Baisi, *Il Ministro straordinario degli Ordini sacramentali*, Rom 1935. J. N. Bakhuizen van den Brink, *Traditio in de reformatie en het katholicisme in de zestiende eeuw*, Amsterdam 1952. Idem, *Tradition und Hl. Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts*, en: Cath 9 (1953), 115-137. C. Balic, *Il senso christiano*, en: «Gregorianum» 33 (1952), 105-134. D. Barsotti, *Christliches Mysterium und Wort Gottes*, Einsiedeln 1957. K. Barth, *Die Schift und die Kirche* (Theol. Studien, cuaderno 22), Zürich 1947 (prot.). O. Bauhofer, *Corpus Christi und Wort Gottes*, Cath 2 (1932), S. 125-40. Ch. Baumgartner, *Tradition et Magistère*, en: RSR 1953, 161-187. A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae*, Rom 1935. Idem, *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre*, en: «Misc. Miller», Rom 1951, 47-65. A. Berlage, *Über den Begriff und das Wesen der Tradition*, en: J. R. Geiselmann, *Der Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, 431-444. P. Bertocchi, *Il simbolismo ecclesiologico della eucaristia in Sant'Agostino*, Bergamo 1937. G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, en: NTS 2 (1955-56), 202-206 (prot.). P. H. Bouessé, *Theologie et sacerdoce*, Chambéry 1938. G. de Broglie, *La messe, oblation collective de la communauté chrétienne*, en: «Gregorianum» 30 (1949), 534-561. Idem, *Note sur la primauté de l'argument d'Ecriture en théologie*, en: Bouyer, *Du Protestantisme*, Paris 1954, 247-250. Idem, *Du rôle de l'Église dans le sacrifice eucharistique*, en: NRTh, mayo 1948, 449-460. P. Brunner, *Schrift und Tradition*, en: «Schriften des Theol. Konvents Augsburgischen Bekenntnisses», 2, Berlin 1951 (prot.). H. von

Campenhausen, *Tradition und Geist im Urchristentum*, en: «Studium generale» (1951), 351 y sigs. (prot.). Dom B. Capelle, *La messe et sa catéchèse*, Paris 1947. O. Casel, *Beten im Geiste der Kirche*, en: «Seelsorge» 11 (1937), 283-286. L. Cerfaux, *Die Tradition bei Paulus*, en: Cath 9 (1953), 94-104. Idem, *La Tradition selon saint Paul*, en: «La Vie spirit.» Suppl. 7 (1953), 176-188. Y. Congar, *Un essai de théologie sur le sacerdoce catholique. La thèse de L'abbé Long-Hasselmanns. Texte et remarques critiques*, en: «Rev. Scienc. relig.» 25 (1951), 187-199, 270-304. E. Commer, *Die Beziehungen der hl. Eucharistie zur Kirche und ihrem Priestertum*. O. Cullmann, *Ecriture et Tradition*, en: «Dieu vivant» 23 (1953), 45-67, sobre él: J. Danielou, *Résponse à O. Cullmann*, en :«Dieu vivant» 23 (1953), 105-116. Idem, *Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zürich 1954 (prot.). J. Danielou, *Qu'est-ce que la tradition apostolique?*, en: «Dieu vivant», 26 (1954), 71-78. J. Dauvillier, *La paroisse, communauté spirituelle et temporelle*, en: «Économie et Humanisme», mayo-junio 1943, 341-356. G. Dejaifve, *Bible, Tradition, Magistère dans la théologie catholique*, en: NRTh 78 (1956), 135-151. A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, Münster 1931. Idem, *Tradition und Dogma nach Leo d. Gr.*, en: «Scholastik» 9 (1934), 543-554. H. Dieckmann, *De essentia inspirationis quid concilium Vaticanum dixerit*, en: «Gregorianum» 10 (1927), 72-84. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its developments*, London 1944². B. Durst, *Dreifaches Priestertum*, Neresheim 1947². G. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihre Verkündigung als theologisches Problem*, Tübingen 1954 (prot.). E. Flesseman-van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assan 1954. G. Filograsso, *La tradizione divina apostolica e il magistero ecclesiastico*, en: CivCatt 1951, 137 y sigs., 384 y sigs., 486 y sigs. Idem, *Tradizione Divino-Apostolica e Magistero della Chiesa*, en: «Gregorianum» 33 (1952), 135-167. J. de Finance, *L'idée du sacerdoce chrétien*, en: «Rev. Asc. et Myst.» 23 (1947), 105-125. G. B. Franzelin, *De Divina Traditione et Scriptura*, 1882³. P. Galtier, *L'église et la rémisson des péchés*, Paris 1932. A. Fridrichsen, *Eglise et sacrement dans le Nouveau Testament*, en: RHPhR 17 (1937), 346 y sigs. H. Fries, *J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition*, en: *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, edit. por M. Schmaus, München 1957, 63-122. Idem, *J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition*, en: *Vitae et Veritati, Festgabe für Karl Adam*, Düsseldorf 1956. 103-143. Th. F. Geraets, *Apostolica Ecclesiae Traditio. Over de apostolische traditie bij Irenaeus van Lyon*, en: «Bijdragen» (1957), 1-10. R. J. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Tradition*, en: *Die mündliche Überlieferung, Beiträge zum Begriff der Tradition*, edit. por M. Schmaus (München 1957), 123-206. Idem, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie*, en: «Una Sancta» 11 (1956), 131-150. Idem, *Die Tradition*, en: Joh. Feiner, Jos. Trütsch, Fr. Böckle (Einsiedeln-Zürich-Köln 1957) 69-108. G. Gloege, *Offenbarung und Über-*

lieferung, Hamburg 1954 (prot.). A. A. Goupil, *La règle de foi*, 2 edic., Paris 1941. M. Grabmann, *Eucharistie und Kirche*, en: Kath 87 (1907), 1-12. J. Gribimont, *Du sacrament de l'Eglise et de ses réalisations imparfaits*, en: «Irénikon» 22 (1949), 345-367. A. Hagen, *Pfarrei und Pfarrer nach dem Codex Juris Canonici*, Rothenburg a. N. 1935. J. Hamer, O. P., *Le Baptême et l'Eglise. A propos des «Vestigia Ecclesiae»*, en: «Irénikon» 25 (1952), 2, 142 y sigs. y 263 y sigs. R. P. C. Hanson, *Origen's doctrine of tradition*, London 1954. J. Häring, *Das Lehramt der katholischen Theologie*, en: «Festschrift der Grazer Universität», Graz 1926. D. E. W. Harrison, *Scripture and Tradition*, London 1955. Ch.-V. Héris, *L'Eglise du Christ, son sacerdoce, son gouvernement*, 1930. V. Herntrich, *Die Kirche Jesu Christi und das Wort Gottes*, en: «Bekennende Kirche» (Heft 35), München 1935 (prot.). W. Hildebrand, *Das Gemeindeprinzip der christlichen Kirche*, Zürich 1951 (prot.). D. Jenkins, *Tradition and the spirit*, London 1951. R. Josefson, *Kirche und Taufe*, en: *Ein Buch von der Kirche* (Göttingen 1951), 361-372 (prot.). W. A. Kavanagh, *Lay Participation in Christ's Priesthood*. A Dissertation (Catholic University of America, S. Fac. theol. 41), Washington, Catholic University of America, 1935. Kleinknecht, *lego (Logos)*, en: Kittels WNT IV, 69-140. A. Köberle, *Wort, Sakrament und Kirche im Luthertum*, Gütersloh 1934. U. Küry, *Schrift und Tradition nach altkatholischem Verständnis*, en: IKZ 40 (1952), 1-33. L. Lécuyer, *Le sacerdoce Céleste du Christ selon Chrysostome*, en: NRTh 72 (1950), 561-579. E. Lohmeyer, *Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft*, Leipzig y Berlin 1925. U. Luck, *Kerygma und Tradition in der Hermeneutik Adolf Schlatters*, Köln 1955. H. Lusseau, *Essai sur la nature de l'inspiration*. Paris 1930. J. Madoz, *El concepto de la Tradición en S. Vicente de Lérins*, Rom 1933. W. Maurer, *Bekenntnis und Sakrament*, Berlin 1939. G. Merz, *Das Problem der Tradition in der reformatorischen Theologie und in der protestantischen Kirche der Gegenwart*, en: «Kirche und Kosmos». 1950. O. Michel, *Tradition und Interpretation*, en: ThLZ 78 (1953), 73-80. O. Moe, *Inspiration und Tradition im NT*, en: «Tidsskr. f. Teol. og Kirke» 24 (1953), 108-113. Idem, *Das Priestertum Christi ausserhalb des Hebräerbriefes*, en: ThLZ (dic. 1947), 335-338. J. Moffart, *The Thrill of Tradition*, 1944. J. A. Möhler, *Lebendige Tradition. Die innere und äussere Tradition*, en: J. R. Geiselmann, *Der Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, 397-418. Idem, *Über Tradition, Schrift und Einheit der Kirche*, en: J. R. Geiselmann, *Der Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, 419-430. N. Monzel, *Die Überlieferung*, Bonn 1950. O. Müller, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, en: MThZ 4 (1953), 164-186. F. Mussner, *Die Kirche als Kultgemeinde*, en: «Lit. Jahrbuch» 6 (1956), 50-67. C. Noppel, *Aedificatio corporis Christi, Aufriss der Pastoral*, Freiburg i. Br. 2 edic., 1949. F. Oslender, *Sanctorum communio. Ihr Wesen, ihre Aufgabe und Bedeutung in der altchristlichen Kunst*, en: «Liturg. Leb.» 5 (1938), 191-208. S. P. Pourrat, *Le sacerdoce. Doctrine de l'École française*, Paris 1931. M. Prichodjko

v. Moskau, *Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der russischen Kirche*, Brixen 1947. G. Proulx, *Tradition et Protestantisme*, Paris 1924. K. Rahner, *Das freie Wort in der Kirche. Die Chancen des Christentums* (2 Essays), Einsiedeln 1953. Idem, *Kirche und Sakramente*, en: GuL 28 (1955), 434-453. Idem, *Über die Schriftinspiration*, en: ZKTh 78 (1956), 137-168. J. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg 1931. Idem, *Die Traditions-methode als älteste theologische Methode des Christentums*, 1934. V. Redlich, *Moralprobleme im Umbruch der Zeit*, München 1957 (contribuciones de J. Leclercq, Ph. Delahaye, H. H. Schrey, L. M. Weber, B. Häring, W. J. Weilgart, E. Firkel). B. Reynders, *Paradosis*, en: RThAM 5 (1933), 155-191. K. B. Ritter, *Die Kirche des Wortes und die Kirche des Sakramentes*, en: *Die Katholizität der Kirche*, edit. por H. Asmussen y W. Stählin, Stuttgart 1957, 81-131. J. Roche, *Bible et tradition dans le luthéranisme contemporain*, en: NRTh 78 (1956), 33-62. H. Rückert, *Schrift, Tradition und Kirche*, Lüneburg 1951. Pl. Rupprecht, *Der Mittler und sein Heilswerk. Sacrificium mediatoris. Eine Opferstudie auf Grund einer eingehenden Untersuchung der Äusserungen des hl. Thomas v. Aquin*, Freiburg i. Br. 1934. A. Schebler, *Die Reordinationen in der «altkatholischen» Kirche, unter besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudolph Sohms* (Kanon. Stud. u. Text. 10), Bonn 1936. E. J. Scheller, *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Thomas von Aquin*, Paderborn 1934. K. H. Schelkle, *Das Wort in der Kirche*, en: ThQ 133 (1953), 273-293. Joh. Schildenberger, *Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift*, en: *Fragen d. Theologie heute*, de Feiner, Trütsch, Böckle (Einsiedeln-Zürich-Köln 1957), 109-122. Idem, *Altes Testament. — Neues Testament*, *Ib.*, 109-174. M. Schmaus, *Die Liturgie als Lebensausdruck der Kirche*, en: «Lit. Jahrbuch» 5 (1955), 80-95. B. Schultze, *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart*, en: ZKTh 77 (1955), 257-300. W. Schweitzer, *Schrift und Dogma in der Ökumene*, Gütersloh 1953. O. Semmelroth, *Das Lebensgefühl der Gläubigen in der Kirche*, en: GuL 27 (1954), 195-203. Sertillanges, *L'Eucharistie et l'Eglise*, en: «La Vie spirit.» 40 (1934), 113 y sigs. H. D. Simonin, *Note sur l'argument de tradition et la théologie*, en: «Angelicum» 15 (1938), 409-418. S. Simonis, *De Causalitate Eucharisticae in Corpus mysticum Doctrina S. Bonaventurae*, en: «Antonianum» 8 (1933), 193-228. E. Sjöberg, *Kirche und Kultus im Neuen Testament*, en: *Ein Buch von der Kirche*, Göttingen 1951, 85-109. K. E. Skydsgaard, *Schrift und Tradition. Bemerkungen zum Traditionsproblem in der neueren Theologie*, en: KuD 1 (1955), 161-179. D. Slijepcevic, *Die Heilige Schrift und die Tradition nach der orthodoxen Kirche*, en: IKZ 42 (1952), 154-168. P. Smulders, *Le mot et le concept de «tradition» chez les Pères grecs*, en: RSR 40 (1952), 41-62. G. Söhngen, *Überlieferung und apostolische Verkündigung. Eine fundamentaltheologische Studie zum Begriff des Apostolischen*, en: *Die Einheit in der Theologie, Gesammelte Abhadlungen, Aufsätze, Vorträge* (München 1952), 305-323. L. Soubigou, *Luminières sur le sacerdoce de Jésus-Christ prêtre selon l'ordre*

de Melchisédech, Paris 1948. J. Stirnimann, *Wie ist die Stellung des Laien in der Kirche heute umschrieben*, en: «Civitas» 11 (1955-56). G. Söll, *Das Priestertum der Kirche. Ein Desiderat der Ekklesiologie und ihrer Verkündigung*, en: *Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für M. Schmaus*, München 1957, 181-198. A. Tanner, *Über das katholische Traditions- und das protestantische Schriftprinzip*, Luzern 1862. J. Ternus, *Beiträge zum Problem der Tradition*, en: DTh 16 (1938), 33-56, 197-229. Idem, *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche*, en: «Scholastik» 10 (1935), 1-30. E. Thurneysen, *Das Wort Gottes und die Kirche*, München 1927. T. F. Torrance, *Abendmahlsgemeinschaft und Vereinigung der Kirchen*, en: KuD 3 (1957), 240-250. S. Tromp, *De S. Scripturae inspiratione*, Rom 1953[5]. J. M. Voste, *De divina inspiratione et veritate s. Scripturae*, Rom 1932[2]. E. Walter, *Eucharistie und Kirche*, en: ThGl 31 (1939), 285-295. F. Wiechert, *Die Geschichte der Diakonissenweihe*, en: «Eine Heilige Kirche» 21 (1939), 57-76. J. Winandy, *Les moines et le sacerdoce*, en: «La Vie spirit.» 80 (1949), 23-36. M. Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*, München 1897. Th. Wurm, *Die Kirche des Wortes*, Stuttgart 1934. D. Zähringer, *Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus*, Paderborn 1932. H. Bacht, *Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit*, en: ThQ 125 (1944), 1-18. R. Hauser, *Überlieferung. Zur theologischen Diskussion des kirchlichen Traditionsbegriffes*, en: «Wort und Wahrheit» 10 (1955), 197-205. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. II, *Erste Trientiner Tagungs- periode* (1545/47), Freiburg 1957, bes. 42-82. Jos. Ratzinger, *Offenbarung — Schrift — Überlieferung. Ein Text des heiligen Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, en: TThZ 67 (1958), 13-27.

§ 176: P. Althaus, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken. I. Luther*, München 1929 (prot.). I. Benkö, *Sanctorum Communio. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über das Symbolglied*, Theol. Diss. Basel, 1951 (prot.). D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, 2 edic., 1954. E. Brunner, *Kirche als Lebensgemeinschaft*, en: «Die Zeichen der Zeit» 2. Jg. (1948), 381 y sigs. (prot.). F. Chiesa, *La Communione dei Sancti*, Albe 1929. Y. Congar, *L'eucharistie et l'Église de la nouvelle alliance*, en: «La Vie spirit.» 82 (abril 1950), 347-372. H. Dausend, *Die Gemeinschaft der Kirche*, Paderborn 1934. J. B. Drey, *Der katholische Lehrsatz von der Gemeinschaft der Heiligen. Aus seiner Idee und in seiner Anwendung auf verschiedene andere Lehrpunkte dargestellt*, en: J. R. Geiselmann, *Der Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mainz 1940, 359-388. J. Eichinger, *Studie zur Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen bei Thomas von Aquin* (Diss.), Tübingen 1942. W. Elert, *Die Herkunft der Formel Sanctorum communio*, en: ThLZ 74 (1949), 577-586. W. Gabriel, *Kirche und Gemeinschaft*, Berlin 1915. W. Jülich, *Zur Bedeutung der religiösen Gemeinschaft*, Würzburg 1933. Dom J. Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de la vie*

réligieuse, Tournhout-Paris 1948. J. Leclercq, *La vie du Christ dans son Eglise* (Unam Sanctam, 12), Paris 1947 (en alemán, Luzern 1950). E. Lohmeyer, *Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft,* Leipzig-Berlin 1925 (prot.). J. Loosen, *Unsere Verbindung mit Christus,* en: «Scholastik» 16 (1942), 54-212. P. J. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum,* Forschgn. I, 1, Mainz 1900. A. G. Martimort, *Communion des saints et risque chrétien,* en: *Communion des saints* (Cahiers de la Vie spirit., 4 [Paris 1945]), 107-115. O. Michel, *Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde,* Göttingen 1941. N. Monzel, *Die Kirche als Gemeinschaft,* en: «Wort und Wahrheit» 4 (1949). M. Müller, *Die Begegnung im Ewigen. Zur Theologie der christlichen Gemeinschaft,* Freiburg 1954. A. Radermacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft,* Augsburg 1931. K. Rahner, *Friedliche Erwägungen über das Pfarr- prinzip,* en: ZKTh 70 (1948), 169-196. O. Rousseau, *Communauté ecclésiale et communauté monastique,* en: «La maison de Dieu» 51 (1957), 10-31. A. Stonner, *Kirche und Gemeinschaft,* 1927. P. de Vooght, «*Universitas praedestinatorum*» *et* «*Congregatio fidelium*» *dans l'ecclésiologie de Jean Huss,* en: EThL 2 (1956), 487-534.

§ 169 B: H. Barré, *Marie et l'Église dans la pensée médiévale,* en: «La Vie spirit.» 91 (1954), 124-141. J. Beumer, *Die Analogie Maria—Kirche und ihre Bedeutung für die allgemeine Gnadenvermittlung der Gottesmutter,* en: «Theologie und Seelsorge» 1 (1943), 40-44. Idem, *Mariologie und Ekklesiologie bei Isaak von Stella,* en: MThZ 5 (1954), 48-61. J. Bover, *Marie, l'Église et le Nouvel Israel,* en: «Maria» (H. du Manoir) 1, 659-674. G. de Broglie, *L'Église, nouvelle Eve, née du Sacré Coeur,* en: NRTh 68 (1946), 3-25. O. Casel, *Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre und Liturgie,* en: «Theol. d. Zeit» 2/3 (1936), 91-11. H. Coathalem, *Le Parallélisme entre Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XIIe siècle,* Rom. 1954. E. Commer, *Mater Dei sitne figura Ecclesiae quaeritur,* en: «Xenia thomistica» 2, Rom 1925, 493-503. Y. Congar, *Marie, L'Église et le Christ,* en: «La Vie intell.», octub.-nov. 1951. Idem, *Marie et l'Église dans la pensée patristique,* en: RScPhTh 38 (1954), 3-38. F. C. Conybeare, *The Virgin Church and the Virgin Mother. A Study of the origin of Mariolatry.* Oxford 1902, trad. al alemán en: «Arch. f. Religionswissenschaft» 8 (1905), 373-89; 9 (1906), 73-86. K. Delahaye, *Maria, Typus der Kirche,* en: WiWei 12 (1949), 79-92. Cl. Dillenschneider, *Marie dans l'économie de la création renovée,* Paris 1957. F. J. Dölger, *Domina Mater Ecclesia und die «Herrin» im Zweiten Johannesbrief,* en: «Antike und Christentum» 5 (1936), 211-217. H. Engberding, *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie,* «Oriental. christ. periodica» 3 (1937), 5-48. A. M. Henry, *Eve, l'Église et Marie — La sainte Vierge, figure de l'Église,* en: «Cahiers de la Vie Spirituelle», Paris 1946, 96-136. C. Journet, *La Vierge est au coeur de l'Église,* en: «Nova et Vetera» 25 (1950), 39-95. A. Kassing, *Das verschlossene Tor Ez 44, 1-3. Heilsgeschichtliches Sinnverständnis als ekklesiologisch-mariologische Anre-*

gung, en: WiWei 16 (1953), 171-190. R. Laurentin, *Marie Ecclesia Sacerdotium. Essai sur le développement d'un idée religieuse*, Paris 1952. J. Lebreton, *Mater Ecclesia*, en: RSR 2 (1911), 572-573. H. Lennertz, *Maria Ecclesia*, en: «Gregorianum» 35 (1954), 90-98. *Liturgie und Mönchtum*, «Laacher Hefte», 2. Folge. Heft VIII: *Maria und die Kirche*, Maria Laach 1951. J. Madoz, *Mater Ecclesia. Devoción a la Iglesia en los primeros siglos*, en: EE 16 (1942), 433-452. *Maria, ecclesia, regina mirabilis. Tres estudios mariológicos*, Abadía de Montserrat 1955. A. Mayer-Pfannholz, *Das Bild der Mater Ecclesia im Wandel der Geschichte*, en: «Pastor Bonus» 53 (1942), 33-47. A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*. 2 edic. (Paradosis, 5), Freiburg/Schw. 1955. J. C. Plumpe, *Ecclesia Mater*, en: «Transactions of the American Philological Association» 70 (1939), 535-555. Idem, *Mater Ecclesiae. An inquiry into the concept of the church as mother in early christianity*, Washington 1943. H. Rahner, *Mater ecclesiae*, Einsiedeln 1944. Idem, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951. P. Rinetti, *Saint' Agostino e l'ecclesia Mater* (Augustinus Magister II), Paris 1954, 827-834. P. Schelkens, *De Ecclesia sponsa Christi*, en: «Augustiniana» 3 (1953), 145-164. M. Schmaus, *Mariologie* (Kath. Dogmatik V [1955], 247-290. S. Tromp, *Ecclesia sponsa virgo mater*, en: «Gregorianum» 18 (1937), 3-29.

§ 177: R. Aubert, *Documents concernant le tiers parti au Concile du Vatican*, en: *Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschrift für K. Adam*, Düsseldorf 1952, 241-259. Joh. Beumer, *Glaubenssinn der Kirche*, en: TrThZ 61 (1952), 129-142. Idem, *Glaubenssinn der Kirche als Quelle einer Definition?*, en: ThGl 45 (1955), 250-260. Idem, *Sind päpstliche Enzykliken unfehlbar*, en: ThGl 42 (1952), 262-269. B. Brinkmann, *Gibt es unfehlbare Äusserungen der magisterium ordinarium des Papstes?*, en: «Scholastik» 28 (1953), 202-221. S. Bulgahow, *Does Orthodoxy posses on Outward Authority of Dogmatic Infallibility?*, en: *The Christian East*, abril 1926, 12-24. B. C. Butler, *The Church and Infallibility, Sheed and Ward*, London-New York 1954. G. G. Coulton, *Papal Infallibility*, London 1932. R. A. Dibble-John Henry Newman, *The concept of infallible doctrinal authority*, Washington 1955. T. Facchini, *Il Papato principio di unità e Pietro Ballerini di Verona*, Padua 1950. J. C. Fenton, *Infallibility in the Encyclicals*, en: AER 138 (1953), 177-198. Fidelis a Fanna, O. F. M., *Seraphici Doctoris divi Bonaventurae doctrina de Romani Pontificis primatu et infallibilitate*, Turin 1870. T. Gallus, *Primatus infallibilitatis in metaphora «petrae»*, en: «Verbum Domini» 30 (1952), 193-204. A. Gindraux, *L'infaillibilité papale. Histoire et examen de la doctrine*, Genève 1901. Guido de Perpiniano, *Quaestio de Magisterio infallibili Romani Pontificis*, Monasterii 1926. V. Gluschke, *Die Unfehlbarkeit des Papstes bei Leo dem Grossen und seinen Zeitgenossen nach der Korrespondenz Leos in Sachen des Monophysitismus*. Excerpta, Rom Univers. Gregor. 1938. A. M. Landgraf, *Scattered remarks on the development of dogma and on papal infallibility in early scholastic*

writings, en: «Theological Studies» 7 (1946), 577-582; *Dogmengeschichte der Frühscholastik* I/1 Regensburg 1952, 30-36. J. Langen, *Das vaticanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und der patristischen Exegese*, Bonn 1871 (prot.). F. X. Leitner, *Der hl. Thomas über das unfehlbare Lehramt der Kirche*, Regensburg 1874. B. Llorca, *La autoridad eclesiástica y el dogma de la Inmaculada Concepción*, en: EE 28 (1954), 299-322. G. Mitchell, *Some aspects of infallibility*, en: IThQ 23 (1956), 380-392. H. A. Moreton, *Rome et l'Église primitive. La suprèmie et l'infallibilité papales aux premiers siècles*, Paris 205; cfr. reseña en: RSR 18 (1938), 459-465. P. J. Murphy, *Dr. Salmon's «Infallibility»*, en: «The Irish Eccl. Record» 79 (1953), 34-52, 136-145, 105-216, 276-296. F. Spedalieri, *De ecclesiae infallibilitate in canonisatione Sanctorum*, Rom 1949. Ramoullet, *Saint Augustin et l'infallibilité*, Paris 1870. G. Ruffino, *Gli organi dell'infallibilità della Chiesa*, en: «Salesianum» 16 (1954), 39-76. G. Salmon, *The infallibility of church*, London 1953. P. Santini, *Il primato e l'infallibilità del Romano Pontefice*, en: *Leone Magno e gli scrittori greco-russi*, Grottaferrata 1936. M. Schenk, *Die päpstliche Unfehlbarkeit in der Heiligsprechung. Ein Beitrag zur Abklärung der theologiegeschichtlichen Seite der Frage*, Diss. Freiburg (S) 1946, no impresa. R. Schlund, *Zur Quellenfrage der vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund*, en: ZKTh 72 (1950), 443-459. T. Schwegler, O. S. B., *Im Meinungsstreit über die Kompetenz und Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes*, en: «Schweizerische Kirchenzeitung» 125 (1957), 77-79. F. Th. Spacil, *Der Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit*, en: ZKTh, 1916, 524 y sigs. F. Spedalieri, *De Ecclesiae infallibilitate in canonizatione Sanctorum Quaestiones selectae*, Rom 1949. A. Straub, *Gibt es zwei unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit?*, en: ZKTh, 1918, 250 y sigs. Jos. Trütsch, *Zum Meinungsstreit über die Kompetenz und die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes*, en: «Schweizerische Kirchenzeitung» 125 (1957), 117-119. C. Butler, *Das Vatikanische Konzil*, trad. y ampliado por H. Lang, München 1933.

§ 177 a: Joh. Beumer, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils*, en: ThGl 37-38 (1947-48), 76-86. J. B. Drey, *Über den Satz von der alleinseligmachenden Kirche*, en: J. R. Geiselmann, *Der Geist des Christentums und des Katholizismus* (Mainz 1940), 333-358. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse 1934². J. Cl. Fenton, *The meaning of the Church necessity for salvation*, en: AER 124 (1951), 124-143, 203-221, 290-302. Idem, *Two Recent Explanations of the Church's necessity for salvation*, en: AER 130 (1954), 259-269. A. Hoffmann, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach einer authentischen Erklärung des Hl. Offiziums*, en: «Die neue Ordnung» 7 (1953), 90-99. M. Larivé, *La providence de Dieu et le salut des infidèles*, en: RThom 28 (1923), 43-73. P. A. Liégé, *Le salut des «autres»*, en: «Vie et Lumière» (1954), 13-41. M. Meinertz, *Schisma und Hairesis im Neuen Testament*, en: BZ Neue

Folge 1 (1957), 114-118. P. R. Pies, *Die Heilsfrage der Heiden*, 1925. G. G. Quintana, *El axioma «Extra ecclesiam nulla salus» según el esquema «d'ecclesia Christi» propuesto al Concilio Vaticano*, en: «Eclesiástica Xaveriana» 1 (1951). C. Romeis, *Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin*, Schöning-Paderborn 1908. A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus*, Freiburg 1903. L. Smit, *Extra Ecclesiam nulla salus*, en: «Jaarboek 1951 Nederl. Kath. Theologen» (Hilversum 1951), 5-26.

Addenda: D. A. Vonier, *L'esprit et l'épouse*, trad. de L. Lainé y D. B. Limal, prólogo y notas de D. B. Capelle, Paris 1947 (Unam Sanctam, 16). C.-J. Dumont, O. P., *Les voies de l'unité chrétienne. Doctrine et Spiritualite*, Paris 1954 (Unam Sanctam, 26). Jos. Weiger, *Der Leib Christi in Geschichte und Geheimnis*, prólogo de R. Guardini, Würzburg 1950. Ant. Lauras, *Deux images du Christ et de l'Eglise dans la prédication augustinienne*, en: «Augustinus Magister», Paris 1954, 667-675. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934. J. Böni, *Der Kampf um die Kirche. Studien zum Kirchenbegriff des christlichen Altertums*, 1934. J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, Washington 1943. W. Bieder, *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der alten Kirche*, Zürich 1941. G. F. Hollinghurst, *The ministry of teaching in the christian Church*, Oxford 1951. A. García Diego, *Katholike ecclesia*, México 1953. R. Honig, *Beiträge zur Entwicklung des Kirchenrechts*, Göttingen 1954. W. M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, Wien 1953/5. H. Rahner, *Abendländische Kirchenfreiheit*, 1943. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, 1933. L. Marchal, *Evêques (origine divine des)*, en: «Dict. de la Bible» (Suppl.) II (1934), 1297-1333. T. G. Jalland, *The Church and the Papacy*, 1946. V Seumis, *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles*, 1953. Em. Herman, S. J., *Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats*, en: A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* II (1953), 459-490. Th. O. Martin, *The twenty-eigth Canon of Chalcedon: a background note*, *Ibidem*, 433-458. B. Schlunk, *Amt und Gemeinde im theologischen Denken Vilmars*, München 1947. R. Schnakkenburg, Art. «*Basileia*», en la 2.ª edic. del «Lexikons für Theologie und Kirche», vol. II, con abundante bibliografía. Abundante bibliografía en B. Altaner, *Patrologie* (1958⁵). 27 y sig., así como en los índices.

INDICE DE AUTORES *

A

Adam, Karl, § 166 a, I; II; § *171, IV;* § *172, I;* § 173, cap. 2, II, 6 B; § 177 a, IV.
Adler, N., § 170, VII.
Agatón, § 177, II, 3.
Agustín (S.), § 165, 7; § *166 a, II;* § 166 b, cap. 2; § 167 a, IV; § *167 b, II; III;* IV; § 167 c, cap. 2, I; II; § *168, III;* IV, b; *IV, c;* § *169 a, cap. 1, I;* B; *cap. 2; cap. 3;* § *169 b, II;* § *170, VIII;* IX; *XII; XIII;* § 171, II; III, 2; *III, 3;* IV; § 172, II, A, 5; B, 3; § *173, cap. 2, II, 1; 2, B; 3, B;* 6, B; cap. I, A; II; III; cap. 4; II; § 175, II; § *176, II;* § 176 a, II; § 176 b, II, B, c); C; § 177 a, IV.
Alberto Magno, § *166 a, I;* § 167 b, III; § *170, IX;* § 173, cap. 2, 6, B; § *177 a, II, 6.*
Alejandro III, § 172, I.
Alejandro VI, § 172, II, A, 2.
Alejandro VIII, § 172, II, A, 2.
Allgermissen, K., § 176 b, I.
Allo, § *169 a, cap. 1, II, A.*
Altaner, B., § 172, II, A, 5.
Ambrosio (S.), § 165, 6; § 168, IV, c); § 169 a, cap. 1; II, II; § *172, II, A, 5;* § 173; cap. 3; III; § 177 a, IV.
Aniceto, § 172, II, A, 5; B, 2, a.
Anselmo de Havelberg, § 167 b, III.
Anselmo de Laón, § 166 b, cap. 2.
Aperkios de Hierápolis, § 172, II, A, 5.
Apolinar, § 176 b, II, B, c).
Aristides, § 167 c, cap. 2, I.
Aristóteles, § 169 a, cap. 1; II, A; § 170, IX.
Arnobio, § 168, IV, c).
Arnold, Franz. X., § 173, cap. 1; cap. 2, II, 5; § 176 a, IV.
Arnold, G., § 171, IV.
Arrio, § 176 b, II, B, c); d).
Atanasio, § 167 b, II; § 167 c, cap. 2; I; § 169 a, cap. 3; § 170, X; § *176 b, II, B, d).*
Auer, Joh., § 171, III, 1; § 172, II, B, 1; § 175, II; § 176, II.
Averroes, § 172, II, A, 5.

B

Bander, Frz., § 170, V.
Bacht, H., § 170, V; IX.
Bach, Joh. Seb., § 166 a, I.
Balthasar, H. Urs. v., § 167 b, II; III; § 167 c, cap. 2, I; II; § 168,

* Las citas en cursiva son de textos originales

III; IV, a; IV, c; § 169 a, cap. 2; cap. 3; § 170, IX; XII; XIII; § 173, cap. 2, II, 3, A; cap. 3, IV; § 175, II.
Báñez, § 167 b, III.
Bardy, G., § 173, cap. 2, II, 2, B.
Barth, K., § 171, I; § 174, II, 2.
Bartolomé de Bolonia, § 167 b, III.
Basilio, § *170, XII;* § 172, II, A, 5.
Batiffol, P., § 166 b, cap. 1, 1; § 167 c, cap. 3, IV.
Bauer, Ferd. Chr., § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 1.
Bedoyère, Michael de la, § 176 a, IV.
Beethoven, § 166 a, I.
Belarmino, Rob., § 165, 7; § *166 b, cap. 2;* § 169 a, cap. 1, II, B; § 176 a, III; § *177 a, IV.*
Benedicto XII, § 176 a, III.
Benedicto XIV, § 171, III, 1; § 172, II, A, 2.
Benito de Nursia, § 170, VIII, C.
Bengsch, § 173, cap. 4, II.
Bernabé, § 168, IV, c.
Bernardo de Claraval, § *172, I;* II, A, 5; § 173, cap. 3, I, A.
Bernhart, Jos., § *171, IV.*
Bertrams, H., § 170, X.
Beumer, J., § 167 b, III; § 177 a, IV.
Beyer, § 167 c, cap. 3, V, art. 8.
Bihler, Joh., § 172, II, B, 2, c).
Billerbeck, § 167 c, cap. 3, III; V; art. 4; art. 7; art. 10; A, 3; BB, a); c); E, b).
Billot, § *173, cap. 3, I, A;* § 176 a, III.
Binder, Karl, § 173, cap. 3, II, 3, A; *cap. 4, II.*
Böckle, Franz, § 176 a, IV.
Boman Thorlief, § 176 b, II, C.
Bonifacio VIII, § *169 a, cap. 1, I;* II, B; § *172, II, A, 2;* § 173, cap. 2, I; § *174, II, 2;* § *177 a, I.*
Bousset, § 167 c, cap. 3, III.
Bovet, Th., § 166 a, I.
Boyer, Carlo, § 176 b, II, C.
Braun, F. M., § 166 b, cap. 1, 1; § 167 c, cap. 3, II.
Brunner, E., § 167 a, I; § 167 b, VI; § 167 c, cap. 3, V, art. 8; art. 9; § 170, XII; § 172, I.
Bruno (S.), § 167 b, III.
Buenaventura (S.), § 167 c, cap. 3, art. 10, A, 3, BB, b); § 170, I; *VI; VII;* IX; § 172, II, A, 5; § 173, cap. 3, II, 3, B); § 175, II; § 176 a, III.
Bultmann, R., § 167 c, cap. 3, art. 10, A, 3; § 171, I; § *173, cap. 2, II, 3, A;* § 176 a, I.
Buxbaum, G., § 166 a, I.
Buytendijk, J., § 173, cap. 3, I, B.

C

Calixto I, § 177, II, 3.
Calvino, § 166 b, cap. 2; § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 1; § 176 a, III.
Campenhausen, H. v., § 167 c, cap. 3, II; V, art. 9; art. 10, A, 2; § 176, II.
Casel, O., § 170, I.
Casiodoro, § 167 b, III.
Caspar, E., § 167 c, cap. 3, V, art. 9.
Cattin, P., § 169 a, cap. 1, I; § 171, I; § 173, cap. 2, II, 2, B; cap. 3, I, B; cap. 3, IV; § 176 a, IV.
Ceferino, § 177, II, 3.
Celestino, § 176 b, II, B, c).
Celestino I, § 177, II, 3.
Celso, § 173, cap. 3, II, 5.
Cerfaux, L., § 166 b, cap. 1.
Chemnitz, Martin, § 166 b, cap. 2.
Chinigo, Michael, § 171, IV; § 174, II, 2.
Cicerón, § 168, III; § 169 a, intr.; cap. 1, II, A.
Cipriano, § 167 c, cap. 2, I; cap. 3, V, art. 10, A, 1; D, c); § 168, III; § *169 a, cap. 1, I;* § 170, I; *XII;* § *171, I;* III, 3; § 172, II, A, 5; B, 3; § *173, cap. 2, II, 1; 2, B; 3, A; 3, B;* 5; § 177, II, 3; § 177 a, II.
Cirilo de Alejandría, § 169 a, cap. 1, II, B; *cap. 3;* § 170, VIII, B, 2; *XII;* § 173, cap. 2, II, 2.
Cirilo de Jerusalén, § *168, cap. 3;* § *173, cap. 3, I, B.*

Claudio de Turín, § 166 b, cap. 2.
Clavier, H., § 167 c, cap. 3, III.
Clemente de Alejandría, § 168, IV, c; § *169 a, cap. 1, I;* II, B; § *169 b, II;* § *171, I;* § 172, II, B, 2, f; § 173, cap. 2, II, 3, A.
Clemente de Roma, § 166 b, cap. 1, I; 2, b; § 167 a, IV; § *167 c, cap. 3, V, art. 9;* art. 10, E, b; § *169 a, cap. 3;* § *169 b, II;* § 172, II, B, 3; § 173, cap. 2, II, 1; 2, B; 3, B; C; 6, B; cap. 4, II.
Clemente IV, § 173, cap. 1.
Colón, C., § 173, cap. III; IV.
Colson, § 172, II, B, 2, f).
Commer, E., § *166 b, cap. 2.*
Concina, Daniel, § 176 a, III.
Congar, Y., § 167 b, II; III; § 170; IX; § 171, III, 3; § 172, II, A, 5; B, 1; § 173, cap. 2, II, 1; cap. 3, I, B; § 176 a, IV.
Conus, H. Th., § 169 a, cap. 1, I; § 171, I; § 173, cap. 2, II, 2; cap. 3, I, B; IV; § 176 a, IV.
Cornelio, § 177, II, 3.
Cullmann, O., § 165, 1; § *167 c, cap. 3, III;* V, art. 9; V, art. 10, A, BB; *BB, a);* D, a); D, c); E, a); E, b); § 176 a, III.

D

Dahl, N. A., § *167 b, V;* § *167 c, cap. 2, II;* § *168, II;* § *169 a, intr.*
Deluka, § 176 a, III.
Denzinger, § 166 a, I; II.
Dieckmann, H., § 167 a, IV.
Dio. Chrysostomus, § 169 a, cap. 1, II, A.
Dionisio de Corinto, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, E, b); § 172, II, A, 5; § 177, II, 3.
Dionisio de Halicarnaso, § 169 a, cap. 1, II, A.
Dobmayer Marianus, § 176 a, III.
Dölger, Fr. J., § 167 c, cap. 2, I.
Döllinger, J., § 177, II, 3.
Domingo, § 170, VIII, C.
Donato, § 176 b, II, B, c).
Drey, J. Seb. von, § 170, V; § 176 a, III.
Dubois, § 167 a, III.
Dunin Borkowski, St. v., § 167 c, cap. 3, V, art. 10, E, b).

E

Eckhart, § 177, II, 2.
Ehrhard, A., § 172, II, A, 5; B, 3.
Eichmann, Ed., § 175, intr.
Emonds, Hilarius, § 165, 1.
Empírico, Sexto, § 169 a, cap. 1, II, A.
Epicteto, § 169 a, cap. 1, II, A.
Epifanio, § 173, cap. 1; cap. 2, II, 1.
Erasmo, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 1.
Esteban I, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 1; § 172, II, A, 5; § 177, II, 3.
Esteban, Langton, § 166 b, cap. 2; § 167 b, III.
Esteban de Tournai, § 166 b, cap. 2.
Eugenio IV, § *173, cap. 2, II, 5.*
Eunomio, § 176 b, II, B, c).
Eusebio, § 167 b, II; § 167 c, cap. 3, V, art. 10, E, b); § 169 b, III; § 172, II, A, 5; B, 2 b; 3; § 173, cap. 2, I; II, 5.
Eynde, Damiano van den, § 176 b, II, B, d).

F

Fascher, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 3, AA.
Fausto de Reij, § 166 a, I.
Febronius, § 172, II, A, 2.
Feiner, Joh., § 176 a, IV.
Fenelón, § *170, XII.*
Feuling, § *177 a, intr.*
Feuerer, § *171, IV.*
Filón, § 169 a, cap. 1, II, A.
Flavio, Josefo, § 169 a, cap. 1, II, B.
Flazius, § 171, IV.
Flew, N., § *173, cap. 4, II.*
Flückiger, Fel., § 171, IV.
Forster, K., § 175, II.

Fort, Gertrud von le, § *167 b, I.*
Francisco de Asís, § 170, VIII, C; § 173, cap. 2, II, 5; § 176 a, IV.
Franzelin, § 176 a, III; § *176 b, II, B, d).*
Freundorfer, J., § 172, II, B, 3.
Frick, § 171, III, 3.
Friedberg, Aem., § 173, cap. 4, II.
Fuchs, J., § 176 a, IV.
Fulgencio de Ruspe, § 167 b, III.
Fund, Fr. X., § 172, II, A, 5.

G

Gaechter, P., § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 2; C.
Galilei, § 174, II, 2.
Galura, § 176 a, III.
Garrigou-Lagrange, § 176 b, II, C).
Gayo, presbítero de Roma, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, E, b).
Geiselmann, R., § 167 b, III; § 170, V; § 171, IV; § 173, cap. 2, II, 3, A; cap. 3, I, B.
Gerardo de Abbeville, § 172, II, A, 5.
Gerbert, Martin, § 176 a, III.
Gerson, § 172, II, A, 2.
Giotto, § 170, VIII, C.
Goethe, § 166 a, I.
Goguel, M., § 166 b, cap. 1; § 167 a, I; § 167 c, cap. 3, III; V, art. 5.
Gombel, H., § 169 a, cap. 1, II, A.
Gottefried v. Admont, § 167 b, III.
Gottefried v. Babión, § 167 b, III.
Götze, § 166 b, cap. 1, 1.
Graber, R., § 167 c, cap. 3, B, art. 10, E, b).
Grabmann, M., § 167 a, III; § 170, I; II; IX; § 172, II, A, 5; § 176 a, III.
Grégoire, H., § 173, cap. II, 5.
Gregorio XI, § 167 b, II; § 172, I.
Gregorio Magno, § 167 b, III, § 168, IV, c); § 169 a, II, B.
Gregorio Nacianceno, § 167 b, II; § 170, XII; § *173, cap. 3, III.*
Gregorio de Nisa, § 169 a, cap. 1, II, B; *cap. 3.*
Gregorio de Valencia, § 176 b, II, B), d).
Gribomont, J., § 171, III, 5.
Grillmeier, A., § 170, V; IX; § 173, cap. 2, II, 1; § 176 b, II, C.
Grosche, R., § 174, II, 2; § *175, I;* II; § 176 b, II, B.
Guardini, R., § *168, IV, b;* § 170, IX.
Gügler, Alois, § 170, V.
Guignebert, C., § 167 c, cap. 3, III, IV; V, art. 10, E, b.
Guillermo de Auxerre, § 166 b, capítulo 2; § *170, XII.*
Guillermo de Auvergne, § 167 b, III.
Guillermo de St. Amour, § 172, II, A, 5.
Günther, Anton, § 170, V.

H

Haacke, W., § 177, II, 3.
Haag, H., § 167 b, IV; V; § 170, VIII, C; § 172, II, B, 2, c.
Haller, Franz, § 176 a, III.
Haller, J., § 167 c, cap. 3, V, art. 10, C; E, b.
Hamel, A., § 168, III.
Häring, B., § 174, I, a; § 176 a, IV.
Harnack, A., § 166 b, cap. 1, 1; 2; § 167 b, VI; § 167 c, cap. 1; cap. 3, II; V; art. 10, A, 1; *E, b;* art. 11; § 171, III, 3; § 172, II, B, 2, b; § 173, cap. 3, III.
Hatch, E., § 167 c, cap. 3, II.
Heckel, Joh., § 172, I.
Hegel, § 170, V; VI; § 172, II, A, 5.
Hegesipo, § 167 c, cap. 3, V, art. 8; § 172, II, A, 5; B, 2; § 173, capítulo 2, I.
Heiler, Fr., § 167 b, III; § 167 c, cap. 3, V, art. 10, E, b.
Heinrich v. Langenstein, § 172, II, A, 2.
Herveus, Natalis, § 171, II, 1.
Heusse, K., § 166 b, cap. 2; § 167 c, cap. 3, V, art. 10, E, b.

Hilario, § 167 c, cap. 2, I; § 168, IV, c; § 169 a, cap. 3.
Hildegard v. Bingen, § 176 a, IV.
Hipólito, § 168, III; § 172, II, a, 5; § 173, cap. 2, II, 2, D; 6, B.
Hirsch, Em., § 173, cap. 3, III.
Hödl, L., § 171, III, 1.
Höfer, Jos., § 166 a, II; § 172, I; § 176 a, III.
Hoffmann, § 174, I, a.
Hofman, L., § *167 b, II; III;* § 168, III; § 169 a, cap. 3; § 169 b, II; § 171, I; III, 3; § 172, II, A, 5.
Holböck, F., § 166 b, cap. 2.
Holl, K., § 166 *b*, cap. *1*, 1; § 167 c, cap. 3, II; V, art. 10, E, b.
Holmström, Folke, § 167 c, cap. 3, II.
Hopham, O., § 167 c, cap. 3, V, art. 5.
Hormisdas, papa, § 172, II, A, 2; § 177, II, 3.
Hugo de S. Caro, § 166 b, cap. 2.
Hugo de San Víctor, § 167 b, III; § 170, I.
Huguccio, § 166 b, cap. 2.
Humbert de Silva Cándida, § *172, II, A, 2;* § *176 a, IV.*
Hus, Joh., § *166 b, cap. 2; 171, III, 1;* § *172, II, A, 2.*

I

Ignacio de Antioquía, § 166 b, cap. 1, 1; § 167 c, cap. 3, V, art. 9; *art. 10, E, b;* § 168, IV, c; § *169 a, cap. 3;* § 172, I; 2, a, 5; B, 2, g; *3;* 4; § *173, cap. 2, II, 2, B; 3, B;* 5; 6, B; cap. 3, I, A.
Ignacio de Loyola, § 170, VIII, C.
Imle, § 170, VI.
Inocencio I, § *172, II, A, 2; 5;* B, 2, a.
Inocencio III, § 170, VIII, C; § 172, I; § 176 a, IV.
Inocencio XI, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, D, c; § 172, II, A, 2.
Ireneo (S.), § *165, 7;* § 167 b, II; § 167 c, cap. 2, I; cap. 3, V, art. 9; art. 10, D, b; E, b; § 168, III; § *169 a, cap. 3;* § *170, XII;* § *171, IV;* § *172, II, A, 2;* 5; B, 2, a, 3; § 173, cap. 1; cap. 2, II, 1; 2, B; 3, B; cap. 4, II; § 176 b, II, B, a; *d;* § 177 a, IV.
Isidoro de Sevilla, § 167 b, II; § *173, cap. 3, III.*

J

Jacobo de Viterbo, § 165, 7; § 172, II, A, 5; § 173, cap. 2, II, 3, A; cap. 4, II.
Jeremías, Joach, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, C.
Jerónimo (S.), § 167 b, II; § 168, IV, c; § *172, II, A, 5;* § *173, cap. 2, II, 1;* 2, B; 3, A; B; 6, B; cap. 3, I, A; cap. 4, II.
Joaquín de Flore, § 170, 1.
Johann Nikolaus v. Hontheim, § 172, II, A, 2.
Journet, Ch., § 167 c, cap. 3, V, art. 10, E, b; § 173, cap. 3, IV.
Joviniano, § 176 b, II, B, c.
Juan Crisóstomo, § 167 b, II; § 169 a, cap. 1, 1; cap. 2; cap. 3; § *170, VI; VII; XI; XII; XIII;* § *171, 1;* § *172,* II, A, 5; § *173, cap. 2, II, 1.*
Juan Escoto Eriugena, § 171, III, 1.
Juan de Paris, § 165, 7;
Juan de Ragusa, § 173, cap. 2, II, 3, A; cap. 4, II.
Juan XXII, § 176 b, II, B, d.
Jubalanus, § 177 a, II.
Jungmann, J. A., § 170, VIII, B, 1.
Justino Mártir, § 167 b, II; § 167 c, cap. 3, V; art. 9; art. 10, D, c; § 168, III; § 172, II, A, 5; § 173, cap. 2, 1; II, 5; 6, B; § 176 a, IV.

K

Kadelbach, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 3, AA.
Kälin, J., § 173, cap. 3, I, B.
Käppeli, Th., § 169 a, cap. 1, II, B; § 170, IX.

Karrer, O., § 167 c, cap. 3, V, art. 9; art. 10; D, c; E, b; art. 11.
Käsemann, E., § 173, cap. 2, II, 3, A.
Kattenbusch, F., § 167 c, cap. 3, V; art. 12.
Kaup, § 170, VI; § 171, III, 1.
Keller, A., § 174, I, b.
Kittel, § 167 c, cap. 3, V, art. 5; art. 8; art. 10, B; E, b; § 168, III.
Klaus v. Flüe, § 170, VIII, C.
Klauser, Th., § 168, IV, a; § 170, I; § 173, cap. 2, II, 5.
Kleineidam, § 171, IV.
Klüppel, E., § 176 a, III.
Koch, Anton, § 166 a, I.
Kohlmeyer, E., § 172, I.
Kösters, L., § 166 a, II; § 167 a, III; § 167 c, cap. 3, V, art. 1; art. 10, E, b).
Koster, M. D., § 166 a, I; § 167 b, III; § 167 c, cap. 2, II; § 176 b, II, B, d).
Köster, W., § 166 b, cap. 1, 1.
Kraus, H. J., § 167 b, III; VI.
Kruska, Harald, § 167 c, cap. 3, II.
Kuhn, J., § 176 b, II, C.
Kümmel, W. G., § 167 c, cap. 2, II; cap. 3.
Künneth, W., § 171, I.
Küss, O., § 167 c, cap. 2, I; § 170, VIII, C; § 171, IV; § 172, II, B, 2.
León IV, § 171, III, 1.
León IX, § 172, II, A, 2.
León XIII, § *169 a, cap. 1, I;* II, B; § 170, IX; *XII;* § *171, I;* IV; § 172, II, A, 2; *II, A, 5;* § *173, cap. 2, II, 1;* II, 3, B; § *174, II, 2.*
Leuba, J. L., § 167 c, cap. 3, V, art. 4; art. 5.
Liebermann, F. L. B., § 176 a, III.
Lieske, A., § 169 a, cap. 2; § 170, XI.
Lietzmann, H., § 167 c, cap. 3, V, art. 10, D, b; E, b.
Ligtfoot, § 170, VIII, C.
Linton, Ol., § 166 b, cap. 1, 1; § 167 a, I; § 167 c, cap. 3, II; *IV;* V, art. 10, A, 2.
Lippert, P., § *167 c, cap. 3, V, art. 9;* § *171, IV.*
Livio, § 169 a, cap. 1, II, B.
Llamera, § 173, cap. 3, IV.
Loisy, A., § 167 c, cap. 3, II.
Loofs, § 171, III, 3.
Lubac, H. de, § 166 a, I; § 166 b, cap. 2; § 167 b, III; § 167 c, cap. 2, II; § 169 a, cap. 3; § 173, cap. 2, II, 3, A; cap. 3, I; II; IV.
Lugo, de, § 177 a, IV.
Lutero, § 166 b, cap. 2, § 167 b, III; § 167 c, cap. 3, V, art. 10; art. 10, A, 1; § 172, I; II, A, 2; § 173, cap. 3, I, B; cap. 5, C.

L

Landgraf, A. M., § 166 b, cap. 2; § 167 b, III.
Lagrange, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 2; § 175, cap. 2.
Lang, A., § 166 a, II; § 167 c, cap. 3, II; V, art. 11; § 172, II, A, 5; § 173, cap. 2, I; *cap. 3, II;* § 176 b, II, B, d).
Läpple, Alfr., § 173, cap. 2, II, 4.
Laros, M., § 176 b, II, B, d).
Leclercq, H., § 166 b, cap. 1, 1.
León I, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 1; § 168, IV, c; § 169 b, III; § 170, VIII, B, 2; § *172, II, A, 3;* § 177, II, 3.

M

Maccarrone, § 172, II, A, 5.
Macedonius, § 176 b, II, B, c.
Malebranche, § 167 a, I.
Manning, cardenal, § 170, IX.
Marción, § 168, III.
Marción Val., § 172, II, A, 5.
Marco Aurelio, § 169 a, intr.; *cap. 1, II, A.*
Marius Viktor, § 169 a, intr.
Mateo de Aquasparta, § 167 b, III.
May, Jos., § 171, III, 5.
Mayer-Pfannholz, § 171, IV; § 176 a, IV.
Melancton, § 166 b, cap. 2; § 176 a, III.

Melchor Cano, § 176 a, III; § 176 b, II, B, d.
Melito de Sardes, § 167 c, cap. 2, I; § 169 a, cap. 3.
Menenio Agripa, § 169 a, cap. 1, II, A.
Mersch, E., § 170, IX.
Meschler, § *170, VII.*
Metodio de Olimpia, § 167 c, cap. 2, I; § 169 a, cap. 3; § *169 b, II.*
Miguel Paleólogo, § *172, II, A, 2;* B, 1.
Mitterer, A., § 169 b, I.
Möhler, J. A., § *166 a, I;* § *166 b, cap. 2;* § *167 a, I;* § *170, V;* VI; *IX;* § 171, I; § *173, cap. 2, II, 2, A; 3, B; 4;* 5; § *176 b, II, B, d.*
Mohrmann, Chr., § 166 b, cap. 1, 1; § 167 c, cap. 2, I.
Morin, G., § 169 a, cap. 3; § 170, XII; § 173, cap. 2, II, 2, B.
Mörsdorf, Kl., § 166 b, cap. 2; § 167 c, cap. 3, III; § 168, III; § 171, III, 1; 2; § 172, I; II, A, 1; 3; 4; B, 1; § 175, I; § *176 a, I;* IV.
Müller Alois, § 176 b, II, B, e.
Mussner, J., § 167 c, cap. 3, III.

N

Nachod, H., § 172, II, B, 5.
Nautin, P., § 170, II.
Nestle, W., § 169 a, cap. 1, II, A.
Nestorio, § 169 a, cap. 1, I.
Neunheuser Burk., § 171, IV.
Neuner, § 166 a, I, II.
Newman, J. H., § 173, cap. 2, II, 4; § 176 b, II, B, d).
Nicetas de Remes., § *167 b, II;* § *173, cap. 2; II, 6, A.*
Nicolás Cabasilas, § 170, XII.
Nicolás de Clem., § 172, II, A, 2.
Nicolás de Cusa, § 167 a, III.
Nicolau, M., § 167 c, cap. 3, V, artículo 10, E, b.
Noppel, C., § 173, cap. 1; cap. 2, II, 5.
Nötscher, Fr., § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 3, BB, a.
Novaciano, § 176 b, II, B, c.

O

Odo v. Ourskamp, § 167 b, III.
Odo Rigaldi, § 166 b, cap. 2.
Oepke, A., § 168, III; § 172, I.
Onclin, W., § 171, III, 2.
Optato de Mileve, § 168, III; § *169 a, cap. 1, I;* § *171, I;* § 172, II, A, 5; § 173, cap. 2, II, 2, B; cap. 3, III.
Orígenes, § *167 b, II;* § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 2; § 168, III; IV, c; § *169 a, cap. 1, II, B;* cap. 3; § 170, XI; § *173, cap. 2, II, 3, A;* 5; 6, B; § 177, II, 6.

P

Paciano de Barcelona, § *173, cap. 2, II, 1;* cap. 3, III.
Panfoeder, C., § 172, I; § 173, cap. 2, II, 2, B; 5.
Panzram, B., § *166 b, cap. 2.*
Pascasio Quesnel, § 171, III, 1.
Pascasio Radberto, § *166 a, I;* § 166 b, cap. 2.
Pascher, Jos., § 167 c, cap. 3, III; § 168, III; § 170, VIII, B, 1; § 171, III, 1; § 172, II, A, 3; B, 1; § 173, cap. 2, II, 5; cap. 5.
Pastor de Hermas, § 166 b, cap. 1, 2, B; § 167 a, IV; § 168, III; IV, c; § 169 b, II; § 172, II, B, 3.
Paulino de Nola, § 168, IV, C.
Pedro d'Ailly, § 172, II, A, 2.
Pedro Canisio, § 172, II, A, 2; § 176 a, II, B, c.
Pedro Comestor, § 166 b, cap. 2.
Pedro Crisólogo, § 166 a, 1; § 177, II, 3.
Pedro J. Olivi, § 171, III, 1; § 172, II, A, 5.
Pedro Lombardo, § 166 b, cap. 2; 6; § 167 b, III.
Pedro de Poitiers, § 166 b, cap. 2; § 167 b, III.
Pedro de Trabidus, § 171, III, 1.
Pelagio I, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, D, c; § 176 b, II, B, c.

Perler, O., § *172, II, A, 5.*
Petavio, § 176 a, III; § 176 b, II, B, c.
Philips, G., § 167 b, III; § 176 a, III; IV.
Photinus, § 169 a, cap. 1, 1.
Pieper, Jos., § 176, II, B, d.
Pinsk, Joh., § 165, 3; § *169 b, 1.*
Pío IV, § 172, II, A, 2.
Pío VI, § 171, III, 1; § 172, II, A, 2; 4.
Pío IX, § 169 a, cap. 1, I; § 171, I, III, 1; § 172, II, A, 2; § *177, II, 6.*
Pío X, § 167 c, cap. 1; § 170, IX; § 172, II, A, 2; § 176 a, IV.
Pío XI, § *169 a, cap. 1, I;* § 173, cap. 2, I; § *174, II, 2;* § 176 a, IV; § 177, II, 6.
Pío XII, § *166 b, cap. 2; sección II, observación previa;* § 168, I; § 169 a, cap. 1, I; *II, B; cap. 2; cap. 3;* § 169 b, I; § 170, IV; *X;* XIII; § 171, I; *II; III, 1;* III, 2; 4; *IV;* § 172, I; II, A, 2; 3; § *173, cap. 2, I;* II, 3, B; 6, A; *cap. 3, I, B; IV;* § *174, II, 2;* § 176, intr.; § 176 a, I; *III; IV;* § 176 b, II, B, b; § 177, I, 1; II, 2; II, 6.
Platón, § 167 a, II; § 169 a, II, A.
Plutarco, § 169 a, II, A.
Policarpo, § 166 b, cap. 1, 1; § 168, IV, c; § 172, II, A, 5; B, 2, f; 3; § 173, cap. 2, II, 2, B.
Policrates, § 172, II, A, 5.
Poschmann, § 172, II, A, 5.
Praepositinus, § 166 b, cap. 2.
Pribilla, M., § 167 b, III.
Prisciliano, § 176 b, II, B, c.
Procksch, § *176 b, II, C.*
Prümm, K., § 167 c, cap. 2, I; § 172, II, B, 4.
Przywara, E., § 167 b, II; § 169 a, cap. 3.
Pseudo-Dionisio, § 172, II, A, 5.

Q

Quasten, Joh., § 171, IV.

R

Rahner, K., § 166 a, I; § 171, II; III, 2; § 172, I; II, B, 3; § 173, cap. 2, II, 3, A; § 176 b, II, B; *B, b; B, f;* C.
Ranft, § 167 c, cap. 3, V, art. 9.
Ratramnus, § 166 b, cap. 2.
Ratzinger, § 167 c, cap. 2, I; § 168, III; IV, a; c; § 171, III, 3; IV; § 172, II, A, 5; B, 3; § 173, cap. 3, III.
Rembrandt, § 166 a, I.
Rengstorf, § 167 c, cap. 3, V, art. 4; art. 9; art. 10, D, c.
Reuter, § 171, II, 3.
Ricardo de Mediavilla, § 170, I.
Roberton de Melun, § 167 b, III.
Rohrbasser, Anton, § 169 a, cap. 1, I; § 171, I; § 173, cap. 2, II, 2; cap. 3, I, B; IV; § 176, IV.
Roos, § 166 a, I, II.
Rufino de Aquileya, § 166 a, I.
Rupero v. Deutz, § 167 b, III; § 170, I.

S

Sabelio, § 170, IV; § 170 b, II, B, c.
Sailer, J., § 170, V.
Salaverri, J., § 167 c, cap. 3, V, artículo 10, E, b.
Sartory, Th., § 171, III, 5; § 173, cap. 2, I; II; cap. 4, I; II.
Schedel, Cl., § 167 b, IV.
Scheeben, § *166 a, II;* § *169 a, cap. 2;* § 171, 1; § *176 a, III;* § 176 b, II, B, d.
Schell, H., § *170, VI; VII; XI.*
Schelkl, K. H., § 167 c, cap. 3, V, art. 2; art. 11; § 168, IV; § 173, cap. 3, III; § 176 a, I.
Schlier, H., § *167 a, II;* § 167 b, V; § *168, IV, a;* § *169 a, cap. 1, II, B;* § *173, cap. 2, II, 2, A;* § *174, I, b;* § *177 a, IV.*
Schleiermacher, § 170, V.
Schlink, E., § *173, cap. 4, II;* § *174, I, b;* § 176 a, III.
Schmaus, M., § 167 b, III; § 167 c,

cap. 2, II; cap. 3, III; § 168, I; § 169 a, cap. 1, II, B; § 169 b, I; § 170, I; § 171, IV; § 172, I; § 173, cap. 2, II, 4; 6, A; cap. 3, I, A; B; II; § 175, II; § 176, I; § 176 a, IV; § 176 b, I; II, B, b.
Schmid, Jos., § 167 c, cap. 3, V, art. 2; *art. 8;* art. 10, A, 3; *D;* § 170, I; § *173, cap. 5;* § *174, II, 1.*
Schmidt, H., § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 3, BB, a.
Schmidt, K. L., § 166 b, cap. 1, 1; § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 1; § 172, I.
Schnackenburg, Rud., § 167 c, cap. 3, V, art. 4.
Schneider, Th., § 168, IV, a.
Scholz, § 171, III, 3.
Schramm, Dom., § 176 a, III.
Schurr, Vikt., § 176 a, IV.
Schweitzer, A., § 167 c, cap. 3, III; V, art. 9; § 169 a, cap. 1, II, A; § 171, IV.
Semmelroth, O., § 176 a, IV; § 176 b, I.
Séneca, § 168, III; § 169 a, intr.; cap. 1, II, B.
Seppelt, § 166 b, cap. 1, 1; § 167 c, cap. 3, III; § 168, II.
Sertillanges, § *171, IV.*
Sicardo de Cremona, § 166 b, cap. 2.
Siewerth, § *177, I, 2.*
Silic, Rufin, § 170, IX.
Simon Magister, § 166 b, cap. 2.
Simón de Tournai, § 166 b, cap. 2.
Siricio, papa, § 172, II, A, 2.
Skydsgaard, § 173, cap. 3, IV.
Sohm, R., § 166 b, cap. 1, 1; cap. 2; § 167 c, cap. 3, II; § 172, I; § 176, I.
Söhngen, G., § 167 c, cap. 3, V, art. 9; § 171, II; § *176 b, II, A; C.*
Soiron, Th., § 176 b, II, B, d.
Söll, G., § 176 a, IV.
Soloviev, Wl., § *172, I;* § 173, cap. 2, II, 5.
Specht, V. G., § 173, cap. 2, II, 4.
Spiazzi, R., § 176 a, IV.
Staab, K., § 172, II, B, 3.
Stählin, W., § 167 c, cap. 3, V, art. 10, intr.; § 176 b, II, B, c.
Stauffer, § 167 b, VI; § 167 c, cap. 3, V, art. 9; art. 10, D, c; § 172, I; § 176 b, II, C.
Steinbüchel, Th., § 169 a, cap. 2.
Stern, P., § 172, II, A, 5.
Stier, Frid., § 173, cap. 2, II, 2, B.
Stolz, Ans., § 177 a, IV.
Strack, § 167 c, cap. 3, III; V, art. 4; art. 7; art. 10, A, 3, BB, c; E, b.
Strathmann, § 168, III.
Straub, § 176 a, III.
Strauss, Dav. Fr., § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 1.
Suárez, § 176 a, III; § *177 a, IV.*
Sustar, Al., § 176 a, IV.
Symmachus, § 169 a, intr.

T

Taciano, § 172, II, A, 5.
Teodoreto, § 173, cap. 2, II, 1.
Teresa de Avila, § 170, VIII, C.
Teresa de Lisieux, § 170, VIII, C.
Ternus, Jos., § 173, cap. 2, II, 3, A.
Tertuliano, § 167 b, II; § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 2; § 168, III; IV, c; § 169 a, cap. 3; § *169 b,* II; § 170, III; IX; § 171, III, 3; § 172, II, A, 5; § 173, cap. 2, II, 2, B; 3, A; cap. 3, III; cap. 4, II; § 176 b, II, B, b.
Themistius, § 169 a, cap. 1, II, A.
Thielicke, H., § 166 a, I; § 171, I.
Thils, G., § 171, III, 5.
Tillmann, Fr., § 169 a, cap. 2.
Tirio, Máximo, § 169 a, cap. 1, II, A.
Tomás de Aquino, § 165, 7; § *166 a, I;* § 167 b, III; § 167 c, cap. 2, II; § *169 a, cap. 1; II, B;* cap. 2; cap. 3; § 170, I; IV; VI; *VII; IX;* X; XI; XII; § *171, III, 3;* § 172, I; *II, A, 5;* § 173, cap. 2, II, 1; 3, A; 4; cap. 4, II; § 174, I, b; § 176 a, III; *IV;* § 177, I, 1; § *177 a, IV.*
Tomás Stapleton, § 167 b, III.
Tomás de York, § 172, II, A, 5.

Torquemada, § 173, cap. 2, II, 3, A; **cap. 4, II.**
Tournely, § 169 a, cap. 3.
Traub, Fr., § 174, II, 1.
Tromp, S., § 166 b, cap. 2; § 167 b, III; § 167 c, cap. 2, II; § 169 b, II; § 170, IV.
Trübner, § 166 b, cap. 1, 1.
Trütsch, Jos., § 176 a, IV.
Turner, C. H., § 167 c, cap. 3, V, art. 9.

U

Udo, § 166 b, cap. 2.
Ulitzka, Carl, § 174, II, 2.
Urbano VI, § 166 b, cap. 2.

V

Vicente de Lerins, § *176 b, II, B, b;* c; d.
Víctor I, § 172, II, A, 5; B, 2.
Vitti, § 167 c, cap. 2, I.
Vogels, H., § 173, cap. 2, II, 5.
Volk, Herm., § 171, III, 1; IV; § 172, II, B, 1; § 175, II; § 176 b, I; II, B, d.
Völker, K., § 171, W.
Volkmann, A., § 173, cap. 4, II.
Voltaire, § 173, cap. 3, I, A.

W

Walter, Ferd., § 170, V; § 176 a, III.
Warichez, J., § 166 b, cap. 2.
Warnach, V., § 165, 1.
Weber Max, § *173, cap. 3, III.*
Weigl, Ed., § 169 a, cap. 3.
Weinel, § 166 b, cap. 2.
Weiss, J., § 167 c, cap. 3, II.
Weisweiler, A., § 166 b, cap. 2.
Welte, B., § 176 a, IV.
Werner, M., § 167 a, I; § 167 c, cap. 3, I.
Wernz, § 176 a, III.
Westermann, Cl., § 174, I, b.
Wiclef, John, § 166 b, cap. 2; § 172, II, A, 2.
Wiese, L. v., § 173, II. 4.
Wintersig, A., § 168, IV, C; § *169 a, II;* § 170, I.
Wolf, E., § 173, cap. 4, II.
Wuestenberg, Bruno, § 171, IV; § 174, II, 2.

Z

Zacarías Chrysopol, § 167 b, III.
Zenón de Verona, § 169 b, II.
Zimmer, Bened., § 176 a, III.
Zwinglio, § 166 b, cap. 2.

INDICE DE MATERIAS

Acción católica, § 176 a, IV.
Actividad de Dios, § 176, I; II.
(Actividad) del hombre, § 176, I; II.
Adoración, § 173, cap. 2, II, 6, B; § 174, I, a; b; II, 1.
Alianza de Dios en el A. T., § 167 b, IV-VI.
Alianza de Dios en el N. T., § 167 b, IV-VI.
(Alianza esponsalicia) Cristo-Iglesia, § 169 b, II.
Alianza esponsalicia de Dios con Israel, § 169 a, 1.
Analogía, § 166 b, cap. 2; § 167 a, II; § 169 a, cap. 2; § 170, I; XIII; § 171, II; III, 2; § 172, II, A, 4; § 173, cap. 5; § 174, II, 2; § 176 a, IV; § 176 b, II, C.
Anglicanismo, § 166 b, cap. 2; § 171, III, 5; § 173, cap. 1; cap. 4, II; § 176 a, IV.
Anticristo, § 166 b, cap. 1, 2; cap. 2.
Antimodernista (juramento), § 172, II, A, 2.
Apostolado de los Doce, § 167 b, IV; § 167 c, cap. 3, V, art. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 y 9; art. 10, D, a; b; E, a; art. 12; § 168, II; § 170, IX; § 172, II, B, 2, a; f; § 176, II; § 176 b, II, B, b.
(Apostolado) de Pablo, § 167 c, capítulo 3, V, art. 5.
Apostolado seglar, § 176 a, IV.
(Apostolicitas) doctrinae, § 173, capítulo 4, II.
Apostolicitas originis, § 173, cap. 4, II.
Apropiación, § 170, X.
Arca de Noé, § 167 b, III; IV; § 170, VIII.
Argumento dogmático, § 177, II, 2.
Aristotelismo, § 169 a, cap. 1, II, A; cap. 2; § 170, IX; § 175, II, A, 5; § 173, cap. 5; § 176 b, II, B, f.
Arrepentimiento, § 171, IV.
Arrianismo, § 166 b, cap. 1, 1; § 167 c, cap. 2, I; § 169 a, cap. 3; § 170, IX; § 173, cap. 2, II, 1; cap. 3, I, A; § 176 b, II, B, d.
Asociación mundial luterana, § 173, cap. 2, II; 3, A.
Asunción de María, § 173, cap. 3, 1, B; § 176 b, II, B, d; f; § 177, II, 2, 5.
Ateísmo, § 176, I.

Babilonia, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, E, b; § 169 a, intr.
Bautismo, § 167 b, III; § 167 c, cap. 3, V, art. 8; art. 9; § 168, II; III; IV, c; § 169 a, intr.; cap. 1, II, A; B; cap. 3; § 169, b, I; II; § 170, VII; IX; § 171, III, 1; 2; 4; IV; § 172, I; II, B, 3; § 173, cap. 1;

cap. 2, I; II, 2, A; 3, A; cap. 4, II; cap. 5; § 174, I, a; II, 2; § 176, intr.; § 176 a, IV.
Bautismo de Cristo, § 170, II; VIII, B, 2.
Bautismo de deseo, § 171, III.
Bautismo de Juan, § 170, II.
Bautismo de sangre, § 171, III, 1.
Bautizado, no-católico, § 171, II; III, 2; 5; § 177 a, IV.
Bendición de la pila bautismal, § 169 b, II; III.
Bíblico (movimiento), § 176 b, II, C.
Bolchevismo, § 173, cap. 3, I, A.
Budismo, § 170, III; § 174, II, 2.
Bula in eminentis, § 171, III, 1; § 172, II, A, 2.
(Bula) inter cunctas, § 171, III, 1; § 172, II, A, 2.
(Bula) laetentur coeli, § 172, II, A, 2.
(Bula) Unam Sanctam, § 169 a, cap. 1, I; II, B; § 177 a, I.

Calvinismo, § 171, III, 5; § 174, II, 2.
Canon de la misa, § 170, IV.
Canon de la Sagrada Escritura, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, E, a; § 170, VIII, B, 2; § 176 b, II, B, c; d.
Canonización, § 173, cap. 5; § 177, II, 2.
Capitalismo, § 174, II, 2.
Carácter sacramental, § 171, III, 1; 2; 5; § 172, I; § 173, cap. 2, II, 3, A; § 176, I; § 176 a, II; IV.
Carisma, § 167 c, cap. 3, II; § 169 a, intr.; II, A; B; § 170, XI; § 172, II, B, 2, c; e; g; § 173, cap. 2, II, 2, A; cap. 4, II; § 176 b, II, B, d; § 177, II, 4.
Catecismo de Heidelberg, § 166 b, cap. 2.
Catecismo romano, § 166 a, I; § 176 a, III.
Catecumenado, § 171, III, 2.
Catolicidad externa, § 173, cap. 3, I, A.
Catolicidad interna, § 173, cap. 3, I, B.
Católico (etimología), § 173, cap. 3, I.
Católicos viejos, § 173, cap. 4, II; § 176 a, IV; § 177, II, 3; § 177 a, IV.
CIC., § 171, III, 1; 2; IV; § 172, II, B, 4; § 174, II, 2; § 176, III.
Cielo nuevo-tierra nueva, § 167 c, cap. 3, IV; § 168, II; § 176, I; § 176 a, IV.
Ciencia teológica, § 173, cap. 2, II, 3, A.
Ciencias naturales, § 171, IV.
Circuncisión, § 167 b, IV; § 167 c, cap. 3, V, art. 9; art. 10, D, b; c; § 168, III; § 169 a, cap. 1, II, B.
Cláusulas jacobeas, § 167 c, cap. 3, V, art. 9.
Comunidad salvadora al fin de los tiempos, § 170, I.
Comunidades domésticas (en el primitivo Cristianismo), § 166 b, capítulo 1, 1; § 173, cap. 2, II, 5.
Comunión de los santos, § 166 b, cap. 1, 2; § 173, cap. 2, II, 6.
Conciencia moral, § 167 c, cap. 3, V, art. 6; § 172, I; § 177, I, 2; § 177 a, IV.
Conciliarismo, § 172, II, A, 2; 5; § 177, II, 3.
Concilio de los Apóstoles, § 167 c, cap. 3, V, art. 5; art. 9; art. 10, D, a; b; c; § 170, VIII, B, 2; § 171, III, 3; § 172, II, B, 2, c; 3.
Concilio de Calcedonia, § 170, V; IX; § 176 a, II.
Concilio de Constantinopla, § 173, cap. 4, II.
Concilio II de Constantinopla, § 176 b, II, B, d.
Concilio IV de Constantinopla, § 172, II, A, 2; § 177, II, 1.
Concilio de Constanza, § 171, III, 1; § 172, II, A, 2.
Concilio de Efeso, § 170, VIII, B, 2; XI.
Concilio de Florencia, § 167 c, capítulo 3, V, art. 10, E, b; § 171, III, 1; § 172, II, A, 2; § 177, II, 1.
Concilio IV de Letrán, § 173, cap. 5; § 177 a, I.
Concilio V de Letrán, § 172, II, A, 2.

Concilio de Lyon, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, E, b; § 172, II, A, 2.
Concilio II de Lyon, § 173, cap. 1; § 177, II, 1.
Concilio de Nicea, § 170, VIII, B, 2; § 173, cap. 4, II.
Concilio II de Nicea, § 176 b, II, B, d.
Concilio de Trento, § 169 a, cap. 1, I; § 169 b, III; § 171, I; II; § 172, II, A, 2; 4; B, 1; 4; § 173, cap. 2, II, 6, B; cap. 3, II; § 174, I, b; § 176, intr.; I; § 176 a, I; III; IV; § 176 b, I; II, B, a; d; f.
Concilio III de Valence, § 171, III, 1.
Concilio Vaticano, § 166 a, II; § 167 c, cap. 1; cap. 3, V, art. 9, art. 10, D, b; § 169 a, cap. 1, I; cap. 2; § 170, IX; X; § 171, 1; IV; § 172, II, A, 2; 4; 5; § 173, cap. 2, II, 1; Sección III, intr.; § 176 a, III; § 176 b, II, B, a; b; § 177, I, 2; II, 1; 3; § 177 a, I; IV.
Concilio de Vienne, § 169 b, I.
Confesión del Mesías por Pedro, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 2.
Confesiones cristianas, § 171, III, 5; § 173, cap. 2, I; II, 1; cap. 4, II; § 177 a, IV.
Confessio Augustana, § 166 b, cap. 2.
Configuración del mundo, § 171, IV; § 173, cap. 5; § 174, I, b; II, 1-2; § 176 a, IV.
Confirmación, § 170, VIII; B, 2; § 172, I; § 174, I, a; § 176, I; II; § 176 a, II; III; IV; § 176 b, I.
Consagración de obispos, § 172, II, A, 4; § 176 a, II.
Consejos evangélicos, § 169 a, cap. 1, II, A.
Constitución «Auctorem fidei», § 171, III, 1; § 172, II, A, 2.
Constitución de la Iglesia, § 172, II, A, 4; B, 4; § 173, cap. 2, II, 3, B.
Constitución «Inter multiplices», § 172, II, A, 2.
Constitución «Nuper ad Nos», § 172, II, A, 2.
Constitución «Unigenitus», § 171, III, 1.
Conversión de los judíos, § 173, capítulo 3, III.
Corazón, centro de la persona humana, § 170, IX.
Cotidianeidad cristiana, § 176 a, IV.
Cristianismo cultural, § 167 a, III.
Cristianos convertidos de la gentilidad, § 166 b, cap. 1, 2, B; § 167 c, cap. 3, V, art. 9; art. 10, D, a; c; E, b; § 168, III; IV, a; § 169 a, cap. 1, II, B; § 173, cap. 3, II.
Cristo, alma de la Iglesia, § 169 a, cap. 2; § 170, XI.
Cristo, buen pastor, § 167 c, cap. 3, IV; V, art. 10, C; § 169 a, cap. 1, II, B.
Cristo, Cabeza del universo y de la humanidad, § 169 a, cap. II, B; cap. 3; § 171, III, 4.
Cristo, como Cabeza de la Iglesia, § 169 a, cap. 1, I; II, B; cap. 3; § 170, IX; § 171, III, 3.
Cristo, corazón de la Iglesia, § 170, IX.
Cristo, fundamento entitativo y causal de la actividad de la Iglesia, § 170, XI.
Cristo, juez, § 167 c, cap. 3, III.
Cristo, protosacramento, § 170, XI; § 176 b, I.
Cristo, representante de la humanidad pecadora, § 174, I, b; § 176, I.
Cristo, segundo Adán, § 167 c, capítulo 2, I; II; § 169 a, intr.; cap. 1, II, B; § 169 b, I; § 170, II.
Cristo, su conciencia mesiánica, § 167 c, cap. 3, III; V, art. 11.
Cristo, su mediación, § 167 b, II; § 173, cap. 3, II, 6, B; § 176, I.
Cristo, su misión, § 167 a, II; § 174, I, 1.
Cristo, su naturaleza humana, § 167 c, cap. 2, I; cap. 3, I; § 169 a, cap. 2; cap. 3; § 169 b, II; § 170, III; IX; XI; § 171, II; III, 5; § 172, I; § 176, I; § 176 b, I; II, B, f; § 177 a, IV.
Cristo, su oración de Sumo Sacerdote, § 173, cap. 2, II, 2, A.

Cristo, su reinado, § 167 c, cap. 3, III; § 168, II; III.
Cristo, sus actos en orden a la fundación de la Iglesia, § 167 c, cap. 3, V, arts. 1-10.
Cristo, sus oficios, § 167 c, cap. 3, V, art. 8; § 172, I; § 176 a, III.
Cristo, su unción, § 170, II; § 172, I.
Cristo, su voluntad de fundar la Iglesia, § 167 c, cap. 3, I-IV; V, art. 13; § 173, cap. 2, I, 1.
Crónica de Arbela, § 172, II, B, 2, b.
Culto a los mártires, § 173, cap. 2, II, 6, B.
Culto a los santos, § 173, cap. 2, II, 6, B.
Culto de misterios, § 171, IV.
Cultura, § 171, IV; § 173, cap. 3, I, A-B; § 174, II, 1; 2; § 176 a, IV.

Decálogo, § 167 b, V.
Decisión conciliar, § 176 b, II, B, f.
Decisión ex cathedra, § 176 b, II, B, f.
Decreto «Lamentabili», § 172, II, A, 2.
Deísmo, § 170, V; § 174, I, a.
Democracia, § 174, II, 2.
Demonios (expulsiones de), § 175, I.
Depositum fidei, § 176 b, II, B, b-c; d; e.
Derecho canónico, § 166 a, II; § 168, cap. 2; § 172, I; II, A, 3; 4; B, 2, a.
Derecho canónico, ius divinum, § 172, I.
Derecho canónico, ius ecclesiasticum, § 172, I.
Derecho canónico, su carácter encarnacionista, § 172, I.
Derecho constitucional de la Iglesia oriental, § 172, II, A, 2; B, 1.
Derecho natural, § 174, II, 2.
Desiderium naturale, § 177 a, IV.
Desposorios sagrados, § 169 b, I.
Diaconado, § 172, I; II, B, 1: 2, d; g; 3.
Didache, § 169 a, cap. 3; § 172, II, B, 3; § 173, cap. 3, III.
Diócesis, § 172, II, B, 4; § 173, cap. 2, II, 3, B; C.
Dios como pastor, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, C; § 170, VIII, B, 1.
Discurso de Pío XI «Singulari quadam», § 177 a, I.
Docetismo, § 172, II, B, 3; § 176, intr.
Dogma, § 171, IV; § 173, cap. 3, IV; § 176, III; § 177, II, 2; 5; § 177 a, IV.
Donatismo, § 168, III; § 169 a, capítulo 2; cap. 3; § 171, III, 3; § 172, I; II, A, 5; § 173, cap. 3, III; § 176 a, II.
Doxología, § 174, I, b; § 176 a, III.

Ecuménico (movimiento), § 173, capítulo 2, I; II, 1.
Encarnación, § 167 a, I; § 167 b, VI; § 167 c, cap. 2, I; II; § 169 a, cap. 2; cap. 3; § 169 b, II; § 170, II-III; IV; VI; IX; XII; § 171, I; II; IV; § 173, cap. 2, II, 5; § 176, I; § 176 b, II, B, a; f; § 177 a, IV.
Encíclica «De sacrorum bibliorum studiis», § 176 b, II, B, b.
Encíclica «Diuturnum illud», § 169 a, cap. 1, II, B; § 170, XII; § 174, II, 2.
Encíclica «Graves de communi», § 174, II, 2.
Encíclica «Humani generis», § 168, intr.; § 169 a, cap. 1, I; § 172, II, A, 3; § 176 b, II, B, c; § 177, I, 1; II, 2.
Encíclica «Inmortale Dei», § 174, II, 2; § 176 a, II, B, f.
Encíclica «Libertas praestantissimum», § 174, II, 2.
Encíclica «Lux veritatis», § 171, I.
Encíclica «Mediator Dei», § 168, intr.; § 176 a, IV.
Encíclica «Misserentisimus Redemptor», § 169 a, cap. 1, I; § 176 a, IV.
Encíclica «Mystici Corporis», § 166 b, cap. 2; Sección segunda, intr.; § 169 a, cap. 1, intr.; II, B; cap. 2; cap. 3; § 170, IV; X; § 171, I; II; III, 1; 2; IV; § 172, I; II, A, 2;

4; § 173, cap. 2, I; II, 6, A; 6. 174, I; § 176, intr.; § 176 a, I; IV; § 177 a, IV.
Encíclica «Providentissimus Deus», § 176 b, II, B, b.
Encíclica «Quas primas», § 174, II, 2.
Encíclica «Sapientiae Cristianae», § 169 a, cap. 1, II, B; § 174, II, 2.
Encíclica «Satis cognitum», § 169 a, cap. 1, I; II, B; § 171, I; IV; § 172, II, A, 2; § 173, cap. 2, II, 1.
Encíclica «Sempiternus Rex», § 171, I.
Encíclica «Summi Pontificatus», § 173, cap. 2, I; § 174, II, 2.
Error invencible, § 177 a, IV.
Escándalo, § 166 a, I; § 171, IV; § 172, II, A, 3; § 174, I, a.
Escatologismo, § 167 c, cap. 3, II; IV; V, art. 9; § 173, cap. 2, I; cap. 4, 2; § 175, II.
Esperanzas mesiánicas, § 167 c, capítulo 3, V, art. 13.
Espíritu de Cristo, § 169 a, cap. 1, II, B; § 170, I; VIII; C; X.
Espíritu, su plenitud, § 170, I.
Espíritu Santo, acusador, § 170, VIII, A.
Espíritu Santo, alma de la Iglesia, § 169 a, cap. 2; § 170, IX; X; XI; XIII.
Espíritu Santo, *corazón* de la Iglesia, § 170, IX; XIII; § 171, IV.
Espíritu Santo, fundamento de la vida y unidad de la Iglesia, § 167 c, II; § 169 a, cap. 1, II, B; cap. 2; § 169 b, I; § 170, I; VIII-XIII; § 171, II; § 173, cap. 2, II, 2, A; 3, A; **§ 176 b, I.**
Espíritu Santo, **su inhabitación en los creyentes, § 170, X.**
Espíritu Santo, **su relación con la Iglesia, § 170, IX-XIII.**
Espíritu, sus dones, § 169 a, cap. 1, II, A; B.
Estoa, § 168, III; § 169 a, intr.; cap. 1, II, B.
Etica provisional, § 167 c, cap. 3, III.
Eucaristía, § 166 b, cap. 1, I; cap. 2; § 167 c, cap. 3, IV; V, art. 10, D, b; art. 12; § 168, III; § 169 a, cap. 1, II, A; B; cap. 2; cap. 3; § 169 b, III; § 170; VIII, B, 2; § 171, III, 4; § 173, cap. 1; cap. 2, II, 2, A; 5; cap. 4, II; § 174, I, a; § 175, II.
Eucaristía, como sacrificio, § 176 a, IV.
Eucaristía, su carácter de alabanza y acción de gracias, § 174, I, b.
Eucaristía, su función unificadora en la Iglesia, § 169 a, cap. 3; § 171, III, 3; § 172, I; § 173, cap. 2, II, 3, A.
Eucarístico (movimiento), § 170, IX; § 176 a, IV.
Eutiquianos, § 173, cap. 2, II, 1.
Evolución de los dogmas, § 173, capítulo 3, IV; § 176 b, II, B, f.
Evangelio como precepto, § 170, XIII; § 171, I; III, 3; § 172, I; § 174, I, b.
Excomunión, § 171, III, 2.

Factum Antiochenum, § 167 c, capítulo 3, V, art. 10, D, b.
Febronianismo, § 172, II, A, 2; § 176 a, III; § 177, II, 3.
Fe, concepto luterano de la, § 176 b, II, C.
Fe, su certeza, § 176 b, II, B, d; § 177, I, 1.
Fe, su conciencia, § 176 b, II, B, d.
Fe, su regla próxima, § 176 b, II, B, c.
Fe, su regla remota, § 176 b, II, B, c.
Fe fiducial, § 171, I; § 176 b, II, C.
Fides qua creditur, § 176 b, II, C.
Fin de los tiempos, § 167 c, cap. 3, III; V, art. 8; art. 9; § 169 b, I; II; § 170, IV; § 171, IV; § 173, cap. 3, II; § 176, II.
Franciscano (movimiento), § 173, capítulo 2, II, 5.
Fundadores de órdenes religiosas, § 170, VIII, C; § 173, cap. 2, II, 4.

Galicanismo, § 172, II, A, 2; § 176, II; § 177, II, 3.
Glorificación de Dios, § 174, I, a-b.
Gnosticismo, § 167 a, II; § 167 c, cap. 2, I; cap. 3, V, art. 9; art. 10, D, c; § 169 a, intr.; cap. 2; cap. 3; § 169 b, I; § 171, IV; § 172, II, A, 5; B, 3; § 173, cap. 2, II, 2, A; cap. 4, II; § 176 b, II, B, a; d.
Gracia santificante, § 169 a, cap. 2; § 169 b, II; § 173, cap. 2, II, 3, A; § 177 a, IV.
Gloria, § 169 a, cap. 2; § 170, X.

Hecho dogmático, § 177, II, 2.
Helenismo, § 169 a, intr.; § 171, IV; § 172, I; § 173, cap. 3, III.
Herejía, § 171, III, 1-2; 3; 5; IV; § 173, cap. 2, II, 2, B; cap. 3, I, B.
Herejías (lucha de las), § 171, III, 3; § 172, II, A, 5; § 177, II, 3.
Historia, § 166 b, cap. 2; § 167 a, I; II; § 167 b, II; IV; VI; § 167 c, cap. 2, I; II; cap. 3, III; § 168, II; § 169 a, intr.; § 169 b, I; II; § 170; I; III; § 171, II; III. 3; IV; § 172, I; II, A, 3; § 173, cap. 2, II, 2, A; cap. 3, I, B; IV: cap. 5; § 175, I; § 176, II; § 176 a, IV; § 176 b, I, II, B, b; d; C; § 177 a, IV.
Historia, su concepto cristiano, § 167 a, II.
Historia de la Iglesia, § 171, IV.
Historia sagrada, § 167 b, IV; V; VI; § 167 c, cap. 3, III; V, art. 1; art. 10, C; art. 12; § 168, II; III; § 169 a, cap. 1; II, B; § 170; III; V; VIII, A; C; § 171, IV; § 173, cap. 3, III; § 176 a, IV; § 176 b, I; II, B, a; b.

Idealismo, § 170, IX.
Iglesia, Acontecimiento - Institución, § 166 b, cap. 1; § 171, I; II; § 172, I; § 177, I, 2.
Iglesia, casa de Dios, § 166 b, cap. 1, 1; § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, BB, a; § 168, IV; § 169 a, II, B; § 171, II.
Iglesia, Ciudad de Dios, § 168, IV.
Iglesia, compuesta por todos los pueblos, § 168, I; III; § 169 a, cap. 1, II, B; § 173, cap. 2, II, 4; cap. 3, I, A; II.
Iglesia, comunidad de fe, § 173, capítulo 2, II, 5; § 176 a, III.
Iglesia, comunidad de sacrificio, § 173, cap. 2, II, 5; § 174, I, 2.
Iglesia, comunidad de salvación, § 170, IX; § 171, II; III, 3; § 176, I-II; § 176 a, IV.
Iglesia, comunidad en el dolor, § 173, cap. 2, II, 5.
Iglesia, comunidad en la obediencia, § 173, cap. 2, II, 5.
Iglesia, comunión de los santos, § 166 b, cap. 1, 2, A; § 173, cap. 2, II, 6, A-B.
Iglesia, concepto espiritualista, § 171, I; II; III, 3; § 172, II, A, 2.
Iglesia, concepto posttridentino, § 170, V.
Iglesia, concepto protestante, § 168, cap. 3; § 171, I.
Iglesia, Corporación-Institución, § 166 b, cap. 2.
Iglesia, Cuasi-persona, § 170, IX.
Iglesia, Cuerpo de Cristo, § 166 b, cap. 1, 1; 2; cap. 2; § 167 b, II; § 167 c, cap. 2, I; cap. 3, III; § 168, intr.; § 168 a, cap. 1-3; § 170, VIII, B. 2; § 171, II: III. 3; 4; IV; § 176 a, IV; § 176 b, II, B, d; § 177, I, 2; § 177 a, IV.
Iglesia. Cuerpo místico, § 166 b, capítulo 2; Sección II, intr.; § 169 a, cap. 1, I; II, A; B; cap. 2; cap. 3.
Iglesia, definición real, § 166 b, capítulo 1, 1.
Iglesia, descendencia espiritual de Abraham. § 168, II; III; § 169 a, cap. 1, II, B; § 173, cap. 3, III.
Iglesia, Esposa de Cristo, § 169 a, cap. 1, II, B; cap. 3; § 169 b, I-III; § 171, II; § 173, cap. 5.
Iglesia, etimología, § 166 b, cap. 1, 1.
Iglesia, Familia de Dios, § 168, I: IV, a.
Iglesia, institución salvadora, § 170,

IX; § 171, I; III, 3; § 172, I; § 176, I; II.
Iglesia, Jerusalén espiritual, § 168, IV, a; c.
Iglesia, Madre virginal, § 169 b, II-III; § 174, I, a; § 176 a, IV.
Iglesia, multiplicidad de la vida, § 173, cap. 2, II, 4.
Iglesia, objeto de nuestra fe, § 166 a, I-II; § 171, II.
Iglesia, órgano del reino de Dios, § 175, II.
Iglesia, plenitud de Cristo, § 169 a, cap. 1, II, A; cap. 2.
Iglesia, protopalabra, § 176 b, II, C.
Iglesia, protosacramento, § 170, V; § 176 b, II, C.
Iglesia, Pueblo de Dios, § 166 b, cap. 1, 1; § 167 a, II; § 168, I-IV; § 169 a, II, B; § 171, II; § 173, cap. 3, I, B; § 177, I, 2.
Iglesia, salida de la, § 171, III, 4.
Iglesia, segunda Eva, § 169 b, I; § 170, VIII.
Iglesia, sociedad perfecta, § 174, II, 2.
Iglesia, sólo ella salva, § 177 a.
Iglesia, su apostolicidad, § 173, capítulo 1; cap. 4, I-II.
Iglesia, su carácter encarnacionista, § 173, cap. 2, I; II, 3, A.
Iglesia, su carácter de signo, § 166 a, II.
Iglesia, su carácter sobrenatural, § 167 a, II.
Iglesia, su catolicidad, § 173, cap. 1; cap. 3, I-IV.
Iglesia, su concepto en San Agustín, § 171, III, 3.
Iglesia, su concepto en Santo Tomás, § 171, III, 3.
Iglesia, su constitución jerárquica, § 166 b, cap. 2; § 167 b, III; § 169 a, cap. 3; § 172, I; § 176 a, I-II.
Iglesia, su continuidad, § 173, cap. 4, II.
Iglesia, su definición, § 166 b, cap. 2.
Iglesia, su elemento profético, § 170, VIII, C.
Iglesia, su estructura jurídica, § 170, VI; XIII; § 171, II; IV; § 172, I-II.
Iglesia, su fecundidad, § 168 b, II.
Iglesia, su fundación por Cristo, § 167 c, cap. 1-3, I-V.
Iglesia, su fundamentación metafísico-histórica, § 167 c, cap. 2, II.
Iglesia, su fundamento vital y unificador en el Espíritu Santo, § 167 a, II; § 169 a, cap. 1, II, B; cap. 2; § 169 b, I; III; § 170, I; VIII-XIII; § 171, II; § 173, cap. 2, II, 2, A; 3, A; § 176 b, I.
Iglesia, su historicidad, § 171, IV; § 172, I; § 173, cap. 2, I; cap. 3, I, B.
Iglesia, su incaducidad, § 171, IV; § 173, cap. 3, I, A.
Iglesia, su infalibilidad, § 170, V; VIII, B, 2; C; § 171, IV; § 173, cap. 4, II; § 176 a, III; § 177, I, 1-2; II, 5-6.
Iglesia, su invencibilidad, § 171, IV.
Iglesia, su invisibilidad, § 167 c, capítulo 3, V, art. 10, A, 1; § 169 a, cap. 1, I; cap. 2; cap. 3; § 170, IV; VI; § 171, I; III, 2; 3; § 172, I; § 176 a, II; § 177 a, IV.
Iglesia, su misión, § 167 a, II; § 167 c, cap. 3, V, art. 8; § 173, cap. 4, II; Sección III; §§ 174-177 a.
Iglesia, su necesidad para la salvación, § 177 a, I-IV.
Iglesia, su origen en la Encarnación, § 167 c, cap. 2, II; cap. 3, V, artículo 13.
Iglesia, su origen en la muerte de Cristo, § 167 c, cap. 2, II; cap. 3, V, art. 13.
Iglesia, su pecaminosidad, § 171, IV; § 173, cap. 5; § 174, I, b.
Iglesia, su planificación escatológica, § 166 b, cap. 1, 2, A; cap. 2; § 167 c, cap. 2, II; cap. 3, III; IV; V, art. 9; § 168, II; § 169 a, intr.; § 172, I; § 173, cap. 2, I; II, 6, B; cap. 5; § 175, II.
Iglesia, su poder de atar y desatar, § 167 c, cap. 3, V, art. 6.
Iglesia, su poder de perdonar pecados, § 167 c, cap. 3, V, art. 7.

Iglesia, su preexistencia, § 167 b, I-III.
Iglesia, su preexistencia en el A. T., § 167 b, III.
Iglesia, su relación con la Trinidad, § 167 a, II; § 170, IV; § 173, cap. 2, II, A, 3.
Iglesia, su santidad, § 173, cap. 1; cap. 5.
Iglesia, su semejanza a Cristo, Sección II, intr.; § 169 a, cap. 1, II, B; cap. 2; § 173, cap. 2, II, 3, A; § 176, I; II; § 176 a, IV.
Iglesia, su semejanza a Dios, Sección III, intr.
Iglesia, su sentido y ser propios, § 169 a, cap. 2.
Iglesia, su ser divino-humano, § 171, IV.
Iglesia, su ser sacerdotal, § 176 a, IV.
Iglesia, sus relaciones con el Estado, § 174, II, 1-2.
Iglesia, su trascendencia sobre la historia, § 167 a, III; Sección III, intr.
Iglesia, su unicidad, § 173, cap. 2, I.
Iglesia, su unidad, § 169 a, cap. 1, I; cap. 2; § 171, I; § 172, II, A, 5; § 173, cap. 1; cap. 2, I-II.
Iglesia, su visibilidad, § 166 a, I; § 166 b, cap. 2; § 167 c, cap. 3, II; § 168, intr.; § 169 a, cap. 1, I; cap. 3; § 170, IV; VI; § 171, I-IV; § 172, I; II, B, 4; § 174, II, 2; § 175, II; § 176 b, II, B, c.
Iglesia, Templo de Dios, § 168, IV; § 169 a, cap. 1, II, A.
Iglesia, vida comunitaria, § 173, capítulo 2, II, 4.
Iglesia, vínculo de amor, § 170, XIII.
Iglesia, vinculum liturgicum, symbolicum, hierarchicum, § 177 a, III.
Iglesia del Espíritu, § 170, I; IV; V; 171, III, 3; IV; § 172, I.
Iglesia del Estado, § 174, II, 2.
Iglesia de los santos, § 171, III, 3; § 172, I.
Iglesia oriental unida, § 177 a, IV.
Iglesia ortodoxa, § 166 b, cap. 2; § 171, III, 5; § 173, cap. 1; cap. 4, II; § 175, II; § 176 a, IV; § 176 b, II, A; § 177, I, 2.
Iglesia primitiva, § 166 b, cap. 1, 1; 2, A; 2, B; § 167 c, cap. 3, III; V, art. 10, A, 2; 3, AA; D, a; E, B; § 172, I; II, A, 5; B, 2, d-g; 3; § 173, cap. 2, II, 3, B; cap. 3, I, B.
Ilustración, § 170, V; § 171, IV; § 173, cap. 3, I, B.
Ilustración, Teología de la, § 171 IV; § 176 a, III; § 176 b, II, C.
Imitación de Cristo, § 169 a, cap. 2; § 176 b, II, A.
Incorporación a la Iglesia, § 171, III, 1-5; § 172, I; § 177 a, IV.
Incorporación a la Iglesia activa, § 171, III, 2; 3; 4.
Incorporación a la Iglesia constitucional, § 171, III, 2; 4; 5.
Incorporación a la Iglesia in voto, § 177 a, IV.
Incorporación a la Iglesia plena, § 171, III, 2; 3; 4; 5.
Incorporación a la Iglesia reducida, § 171, III, 2; 3; 4; 5.
Indices de Apóstoles, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A.
Indiferentismo, § 177 a, I.
Infalibilidad papal, § 171, IV; § 172, II, A, 3; § 176 a, III; § 177, I-II.
Infierno, § 175, I.
Inmediatez de Dios, § 176 b, I; II, B, c.
Inspiración, § 170, VIII, B, 2; § 173, cap. 2, II, 3, A; cap. 3, I, B; § 176 b, II, B, c; § 177, I, 2.
Institución de la Eucaristía, § 167 c, cap. 3, V, art. 12.
Instructio de motione oecumenica, § 173, cap. 3, IV.
Intercesión, § 173, cap. 2, II, 6, B.
Interpretación trágica del mundo, § 173, cap. 5.
Israel en el Espíritu, § 167 b, VI; § 167 c, cap. 3, V, art. 3; § 168, II; III; § 171, II.

Jansenismo, § 172, II, A, 2; § 176 a, III; § 177 a, IV.
Jerarquía eclesiástica, en cuanto ga-

rantía de la unidad, § 173, cap. 2, II, 2, B; 3, B.
Jerarq. eclesiástica, en cuanto hierarchia iurisdictionis, § 172, I.
Jerarq. eclesiástica, en cuanto hierarchia ordinis, § 172, I.
Judaísmo, § 167 c, cap. 3, V, art. 9; art. 10, D, a; b; c; § 168, III; § 173, II, B, 3.
Judaísmo tardío, § 167 c, cap. 2, II; cap. 3, III; V, art. 10, A, 3, BB, a; § 169 a, intr.; cap. 1, II, B.
Juicio del mundo, § 167 c, cap. 3, III; V, art. 2; § 170, VIII, A.
Justificación, § 173, cap. 5; § 177 a, IV.
Justificación (doctrina de), § 172, I; § 173, cap. 5.

Laicismo, § 174, II, 2; § 176 a, IV.
Laicos, § 168, I; § 170, VIII, B, 1; C; § 171, IV; § 172, II, B, 3; § 173, cap. 2, II, 4; 5; Sección III, intr.; § 176 a, I; IV.
Laicos, su participación en el culto, § 176 a, IV.
Laicos, sus relaciones con el clero, § 172, I.
Ley viejotestamentaria, § 167 c, capítulo 3, V, art. 5; art. 9; art. 10, D, a; § 173, cap. 3, III.
Libertad, § 169 a, cap. 2; § 170, IX; § 171, IV; § 172, I; II, A, 2; 3; § 176, I.
Lista de obispos, § 167 c, cap. 3, V, art. 9; § 176 a, II.
Liturgia, § 168, I; III; IV, b; § 169 a, cap. 1, intr.; II; II, A; cap. 2; § 171, IV; § 172, I; § 173, cap. 2, II, 3, B; 5; 6, B; § 174, I, 1; § 176 a, III; § 176 b, II, C.
Litúrgico, movimiento, § 172, I; § 176 b, II, C.
Locura de la Cruz, § 175, II.
Logos, su concepto, § 176 b, II, C.
Luteranismo, § 171, III, 5; § 173, cap. 4, II.

Magisterio, § 166 a, 1; Sección II, intr.; § 170, V; VIII, B, 2; IX; § 171, III, 1; IV; § 172, II, A, 5; § 173, cap. 2, II, 3, A; cap. 3, I, B; cap. 4, II; § 176 a, III; § 176 b, II, B, d; f; § 177, I, 2; II, 3.
Magisterio, extraordinario, § 169 a, cap. 1, I.
Mandato misional, § 167 c, cap. 3, IV; V, art. 8; art. 9; § 171, III, 2; IV; § 173, cap. 3, II.
Maniqueísmo, § 173, cap. 5.
Marcionismo, § 167 b, VI; § 174, II, 1.
María, madre de la Iglesia, § 167 c, cap. 2, II; § 169 b, II; § 173, II, 6, B; § 176, I.
Martirio, § 173, cap. 4, II; § 174, I, a; § 175, II.
Mesías, § 166 b, cap. 1, 1; § 167 a, II; § 167 b, II; VI; § 167 c, cap. 2, II; cap. 3, III; V, art. 2; art. 10, A, 3, BB; C; art. 11; § 168, II; III; IV, a; § 169 a, intr.; § 169 b, I; § 170, I-II; VIII; B, 1; § 173, capítulo 5; § 174, II, 2; § 176 a, III.
Metodistas, § 173, cap. 4, II.
Método histórico-formal, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 2; D, c.
Misión del Espíritu, § 166 b, cap. 1, 1; § 167 c, cap. 2, I; II; cap. 3, V, art. 2; art. 9; art. 10, D, a; art. 13; § 169 b, I; § 170, I-III; VIII, B; XI; § 171, II; § 173, cap. 3, II; § 175, intr.; § 176 b, I; II, B, b; d; § 177, I, 2.
Misión del Espíritu, en el A. T., § 170, I.
Misión entre los gentiles, § 167 c, cap. 3, V, art. 5; art. 8; art. 9; art. 10, D; E, b; § 173, cap. 3, II; IV.
Mito, § 167 a, III; § 169 a, cap. 2; cap. 3; § 173, cap. 4, II; cap. 5; § 176 b, II, B, b.
Modernismo, § 167 c, cap. 1; § 172, I; II, A, 2.
Modo de existir, nuevo en Cristo, § 166 a, 1; § 167 a, I; § 167 c, cap. 2, I; II; § 169 a, cap. 1, II, B; § 170, II; § 171, IV; § 173, cap. 2, II, 4.

Monacato, § 172, I.
Monofisitismo, § 169 a, cap. 2; § 170, V; § 174, II, 2; § 177, II, 3.
Monoteletismo, § 177, II, 3.
Montanismo, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, D, b; § 171, III, 3; IV; § 172, I; II, A, 5; § 173, cap. 2, II, 1; § 177, II, 3.
Moralidad cristiana, § 169 a, cap. 2.
Motu proprio «Sacrorum Antistitum», § 176 b, II, B, b.
Muerte de Cristo, § 166 b, cap. 1, 1; § 167 c, cap. 2, I; II; cap. 3, III; IV; V, art. 5; art. 10, D, b; art. 12-13; § 168, II; III; § 169 a, cap. 1, II, A; B; § 170, II; III; VI; VIII, B, 2; § 171, I; IV; § 172, II, A, 3; § 173, cap. 2, I; II, 5; § 175, I; § 176, I; § 176 b, I; II, A; B, a.
Mundanización, § 171, IV; § 173, cap. 5; § 174, II, 2; § 176 a, IV.

Neoplatonismo, § 170, III; XIII; § 172, II; A, 5; § 173, cap. 5.
Nestorianismo, § 169 a, cap. 2; § 174, II, 2; § 177, II, 3.
No-bautizados, § 171, III, 2.
Noche de Pascua, § 168, I.
Novacianismo, § 173, cap. 2, II, 1; § 177, II, 3.

Obediencia, § 169 a, cap. 1, II, B; § 169 b, I; § 172, II, A, 3; § 173, cap. 2, II, 5; cap. 5; § 174, I, b; § 177, II, 4.
Obediencia a la fe, § 177, II, 2; 3.
Oficio eclesiástico, § 167 a, intr.; § 167 c, cap. 3, I; V, art. 10, E, a; § 170, V; VIII, C; § 171, I; § 173, cap. 4, II; cap. 5; § 176 a, I.
Oficio episcopal, § 167 c, cap. 1; § 170, VI; § 172, II, A, 4; § 177, II; II, 5.
Oficio episcopal, como episcopado monárquico, § 172, II, B, 2, d; e; g; **3.**
Oficio episcopal, como garante de la unidad, § 172, II, B, 2, g; 3; § 173, cap. 2, II, 3, B.
Oficio episcopal, en la Iglesia primitiva, § 172, II, B, 2, c; d; e; f; g; 3.
Oficio episcopal, su transmisión, § 172, II, A, 4.
Oficios del primitivo Cristianismo, § 172, II, B, c, d, e, f, g.
Oficios, derecho de, § 172, I.
Oficios, portadores de, § 170, VIII, B; IX; § 171, IV.
Oportunidad, § 177, I, 1; II, 2.
Opus operatum, § 171, III, 3; § 176 a, III.
Oración, § 169 a, cap. 2; § 173, capítulo 2, II, 6, A; § 176, intr.; § 176 a, III; IV.
Ordenación absoluta, § 172, I; § 176 a, II.
Ordenación relativa, § 172, I.
Ordenación sacerdotal, § 171, III, 4; § 172, I; II, A, 3; § 173, cap. 2, II, 3, B; § 171, I; § 176 a, II; III; § 176 b, I; § 177, II, 1.
Ordenes menores, § 172, I.

Pancristismo, § 169 a, cap. 1, II, B; cap. 2; § 170, IX.
Paupneumatismo, § 170, IX.
Panteísmo, § 170, IX; § 176, I.
Panteísmo cristológico, § 167 c, capítulo 2, II.
Parábolas neotestamentarias, § 175, I.
Párroco, parroquia, § 172, I; II, B, 4; § 173, cap. 2, II, 3, C; 5.
Parusía, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 2; E, a; § 169 b, I; II; § 175, I.
Patriarcas del A. T., § 167 b, IV; § 167 c, cap. 3, III; V, art. 2.
Pedro, fundamento rocoso, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, E, a.
Pedro, en Roma, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, E, b; § 172, II, A, 1.
Pedro, su martirio, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, E, b; § 172, II, A, 1.
Pelagianismo, § 172, II, A, 2; 5; § 177, II, 3.
Penitencia, § 170, VIII, B, 2; § 174, I, b; II, 2; § 176, intr.; § 176 a, II; III.
Pentecostés, fundación de la Iglesia, § 170, VII; § 171, IV.

Perdón de los pecados, § 173, cap. 2, II, 4; § 174, I, a; b; § 175, I; § 176, I; § 176 a, IV.
Peregrinación, § 166 b, cap. 1, 2; § 167 a, I; § 167 b, III; § 169 a, intr.; § 171, II; IV; § 173, cap. 2, II, 5; 6, B; § 174, I, a; § 175, II; § 177 a, IV.
Plan salvífico de Dios, § 166 a, I; § 166 b, cap. 1, 2, a; § 167 a, I; § 167 b, IV; VI; § 167 c, cap. 3, V, art. 1-2; § 170, I; VIII, B, 2; IX; § 171, IV; § 172, I; II, A, 3; § 173, cap. 2, II, 4; 6, B; § 172, II, 2; § 176 b, II, C; § 177, II, 3; 6.
Platonismo, § 167 a, II; § 169 a, capítulo 1, II, A; § 170, III; § 171, III, 3.
Pneumatología, § 170, V.
Poder de confirmar, § 172, II, B, 1; § 176 a, II.
Poder de orden, § 172, I; II, A, 3; 4; B, 1; § 173, cap. 2, II, 4; Sección III, intr.; § 176 a, II-IV.
Poder pastoral, *oficio pastoral*, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, C; D, c; E, b; § 170, IX; § 171, IV; § 172, I; II, A, 3; 4; B, 1; § 173, cap. 2, II, 3, B; 3, C; Sección III, intr.; § 175, II; § 176 a, II-III; IV; § 177 a, IV.
Política, § 174, II, 1; 2; § 176 a, IV.
Positivismo, teológico, § 177 a, IV.
Predestinación, § 171, I; III, 1; 3.
Predicación, § 170, VIII, B, 2; § 176 b, II, C; § 177, I, 2; II, 2.
Predicación de seglares, § 173, capítulo 3, II, 4.
Presbíteros, en el primitivo Cristianismo, § 172, II, B, 2, c; d-g.
Presencia real, § 169 a, cap. 3.
Primado, como oficio, § 167 c, capítulo 3, V, art. 10, A, 3; AA; D, c.
Primado, como poder de atar y desatar, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 3, BB, c; D, c; E, b.
Primado, como poder de llaves, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 3, BB, b; E, b.
Primado, como principio objetivo y personal, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, E, b.
Primado, doctrina del, § 172, II, A, 5.
Primado, su realización, § 172, II, A, 5.
Primado de Pedro, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A-D; § 172, II, B, 2, a; § 177, II, 1.
Primado papal, § 166 a, II; § 166 b, cap. 2; § 167 c, cap. 1; cap. 3, IV; V, art. 10, E, b; § 168, 1; § 169 a, cap. 1, II, B; § 170, V; § 171, IV; § 172, II, A, 1-5; § 173, cap. 2, II, 2, B; cap. 4, II; Sección III, cap. 1, intr.; § 176 a, III; § 177, I-II; § 177 a, IV.
Primado papal, como garante de la unidad, § 173, cap. 2, II, 3, B-C; cap. 3, III.
Primado papal, como institución duradera, § 172, II, A, 3.
Primado papal, como oficio episcopal universal, § 172, II, A, 3.
Primado papal, como plenitud de poderes, § 172, II, A, 3.
Primado papal, como primado de jurisdicción, § 172, II, A, 2.
Primado papal, su evolución histórica, § 172, II, A, 5.
Primado papal, su relación con Cristo, § 172, II, A, 3.
Primado papal, su relación con los obispos, § 172, II, A, 3.
Proclamación de una doctrina, § 173, cap. 3, I, B; cap. 4, I; § 176 b, II, B, d; f; § 177, I, 1; II; II, 2-4.
Profesión de fe, apostólica, § 173, cap. 1; cap. 2, II, 6, A.
Profesión de fe, del Concilio de Trento, § 172, II, A, 2; § 173, cap. 2, II, 6, B.
Profesión de fe, del emperador Miguel Palecólogo, § 172, II, A, 2; § 173, cap. 1.
Profesión de fe, de Epifanio, § 173, cap. 1.
Profesión de fe, del papa Hormisdas, § 172, II, A, 2.
Profesión de fe, nicenoconstantinopolitana, § 173, cap. 1.

Profetismo viejotestamentario, § 170. VIII, C; § 176 b, II, C.
Protestantismo, § 167 a, III; § 171, I; § 172, I; § 175, II; § 176, I; II; § 176 b, II, A; B, d; § 177, I, 2.
Protorrevelación, § 167 b, II.
Pueblo de Dios, del A. T., § 166 b, cap. 1, 1; 2, A; 6, § 167 b, V; VI; § 167 c, cap. 2, II; cap. 3, V, art. 4: art. 5; art. 9; art. 13; § 168, II; III; § 169 a, intr.; cap. 1, II, B; § 173, cap. 3, II-III; § 176 a, IV.
Pueblo de Dios del N. T., § 166 a, I; II; § 166 b, cap. 1, 1; 2, A; § 167 b, VI; § 167 c, cap. 2, I; II; cap. 3, V; art. 3; art. 4-5; art. 9; art. 10, C; art. 12; art. 13; § 168, II; III; IV, b; § 169 a, intr.; cap. 1, II, B; § 170, I; § 173, cap. 3, II; III; § 176 a, IV.
Pueblo de las doce tribus, § 167 c, cap. 3, V, art. 2.
Purgatorio, § 173, cap. 2, II, 6, B.

Racionalismo, § 177 a, I.
Realismo, eclesiológico, § 169 a, capítulo 3.
Realismo eucarístico, § 169 a, cap. 3.
Recapitulación, teoría de la, § 167 c, cap. 2, I.
Reforma, reformadores, § 166 b, capítulo 2; § 167 c, cap. 3, V, art. 9; art. 10, A, 1; § 171, II; IV; § 172, II, A, 5; § 173, cap. 2, II, 6, B; cap. 4; II; § 174, I, b; § 176 a, III.
Reino de Dios, § 167 a, I; § 167 b, IV; § 167 c, cap. 2; I; cap. 3, III; V, art. 2; art. 10, E, b; § 170, VII; § 172, I; II, A, 3; B, 2, e; § 173, cap. 3, II; § 174, II, 1; 2; § 175, I-II; § 176 a, IV.
Reino de Dios, concepciones sobre él, § 167 c, cap. 3, III.
Reino mesiánico, § 167 c, cap. 3, V, art. 10, A, 3, BB, b; § 170, VI.
Religiones no cristianas, § 167 b, II.
Resurrección de Cristo, § 165, 1; § 166 b, cap. 1, 1; § 167 c, cap. 2, I; II; cap. 3, III; V, art. 2: art. 4; art. 5; art. 7; art. 8, art. 9; art. 10, C; D, b; art. 13; § 168, III; § 169 a, cap. 1, II, A; B; § 169 b, II; III; § 170, III-IV; VII; VIII, B, 1; B, 2; § 171, I; II; § 172, I; II, A, 3; § 173, cap. 2, I; II, 5; § 176, I; § 176 b, I; II, A; B, a; b; § 177 a, IV.
Revelación, § 166 a, I; II; § 167 c, cap. 3, II; III; V, art. 5; art. 9; § 168, III; § 169 a, cap. 1, intr.; § 170, III; IV; VIII, A; B, 2; § 171, IV; § 172, II, B, 3; § 173, cap. 3, I, B; IV; § 174, II, 2; § 176, I; § 176 b, II, B-C; § 177, I, 1; II, 2; 4; § 177 a, IV.
Revelaciones privadas, § 176 b, II, B, b.
Res mixtae, § 176, II.
Romanticismo, § 170, V.

Sacerdocio, especial, § 171, IV; § 172, I; II, B, 1; § 173, cap. 2, II, 4; § 176 b, II, B, g.
Sacerdocio, universal, § 171, IV; § 172, I; II, B, 1; § 173, cap. 2, II, 4; § 176 b, II, B, g.
Sacramentos, § 166 b, cap. 2; § 171, III, 5; IV; § 172, II, A, 3; § 176 b, I.
Sacramentos, su administración, § 167 c, cap. 3, V, art. 9; art. 10, E, a, art. 13; § 169 a, cap. 2; § 169 b, II; § 170, III; VII; VIII, B, 2; § 171, II; IV; § 172, I; § 173, cap. 2, II, 3, C; cap. 5; Sección III, intr.; § 174, I, a; § 175, II; § 176, intr.; § 176 a, I; II, A.
Sagrada Escritura, § 171, III, 5; § 173, cap. 2, II, 3, A; cap. 3, I, B; IV; § 176 a, III; § 176 b, II, B, a; b; c; d; f; C; § 177, II, 2; 4; 6.
Salvación, posibilidades extracristianas de, § 177 a, IV.
Salvación, posibilidades precristianas de, § 167 b, II.
Salvación, su certeza, § 167 c, cap. 3, V, art. 8.
Salvación, su mediación, Sección III,

intr.; § 176, I-II; § 176 a, IV; § 176 b, II, A; C.
Salvación, sus caminos ordinarios y extraordinarios, § 177 a, IV.
Salvación, voluntad universal de, § 177 a, IV.
Santificación del mundo, § 174, II, 2.
Santos, § 170, IX; § 171, IV; § 173, cap. 2, II, 6, A-B; § 175, cap. 2; § 176 a, IV; § 177, 1, 1.
Satisfacción, en representación, § 173, cap. 2, II, 6, B.
Schaliach, § 167 c, cap. 3, V, acr. 4; art. 9; § 172, II, A, 3.
Sentido creyente, § 176 b, II, B, d.
Septuaginta, § 166 b, cap. 1, 1.
Sermón de la Montaña, § 173, cap. 5.
Servicio, § 172, I; II, A, 3; § 176, II; § 176 a, I; IV; § 177, II, 6.
Sinagoga, § 166 b, cap. 1, 1.
Sínodo de Pistoia, § 171, III, 1; § 172, II, A, 2.
Sistema episcopal, § 172, II, A, 2.
Sola Scriptura, principio de la, § 173, cap. 3, I, B.
Solíactividad de Dios, § 170, V; § 176, intr.; I; II.
Soli Deo gloria, § 176, I.
Subdiaconado, § 172, I.
Sucesión apostólica, § 167 c, cap. 3, V, art. 9; E, a-b; § 170, VIII, C; IX; § 171, IV; § 172, II, A; B, 2, a; d; B, 3; § 173, cap. 2, II, 2, B; cap. 4, II; § 176 a, I; II; IV.
Sufrimiento cristiano, § 173, cap. 2, II, 5; § 174, I, B; II, 2.

Tentación, § 171, IV.
Teología fundamental, § 166 a, II.
Teología greco-ortodoxa, § 170, IV.
Teología de la Ilustración, § 171, IV; § 176 a, III; § 176 b, II, C.
Teología judía, § 169 b, I.
Teología postridentina, § 169 a, capítulo 3; § 170, IX; § 171, II; § 172, II, A, 5; § 176 b, II, B, d; e; C.
Teología protestante, § 166 b, cap. 2; § 167 c, cap. 2, II; cap. 3, II; V, art. 4; art. 6; art. 9; art. 10, A, 1; 2; D, c; E, a; B; § 171, I; § 173, cap. 2, II, 3, A; cap. 5; § 176, I; § 176 a, I; II; III.
Teología reformista, § 170, V.
Teoría de la Asunción, § 167 c, capítulo 2, I; § 169 a, cap. 3.
Teoría episcopal, § 172, II, A, 5.
Teoría organicista, § 173, cap. 2, I.
Teoría papal, § 172, II, A, 4.
Teoría de las ramas, § 171, III, 5; § 172, II, B, 4; § 173, cap. 2, I.
Teoría de los tres oficios-en Cristo, § 176 a, III.
Teoría de los tres oficios-en la Iglesia, § 176 a, III.
Tradición, su concepto, § 170, V.
Tradición eclesiástica, § 167 c, capítulo 3, V, art. 5; art. 9; § 171, IV; § 172, II, A, 5; B, 3; § 173, cap. 2, II, 3, A; 3, B; cap. 3, I, B; IV; cap. 4, II; § 176 a, III; § 176 b, II, B, a; b.
Transustanciación, § 169 a, cap. 3.

Última Cena, § 167 c, cap. 3, V, art. 13.
Unidad alma-cuerpo, § 170, IX; XIII.
Unión hipostática, § 167 c, cap. 2, II; § 169 a, cap. 1, II, B; cap. 2; § 170, V; IX; § 171, II; § 172, I; § 176, I.
Universalismo salvador, § 173, cap. 3, II.
Verdad católica, § 177, II, 2.
Virginidad, § 174, I, a.
Virtudes teologales, § 169 a, cap. 2; cap. 3; § 171, III, 3; § 173, cap. 2, II, 3, A.
Vocación de los discípulos, § 167 c, cap. 3, V, art. 1-2; art. 12.
Vuelta de Cristo, § 166 a, I; § 167 c, cap. 3, III; V, art. 9; art. 10, E, a; § 168, II; § 170, I, IV; VIII, B, I; § 171, II; IV; § 172, I; II, b, 2, a; § 173, cap. 2, I; cap. 3, I, B; II; cap. 5; § 175, II; § 176 b, I.

INDICE

PRÓLOGO ... 9

LA IGLESIA

§ 165. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y DIVISIÓN ... 13

§ 166 a. LA FE COMO ACCESO A LA COMPRENSIÓN DE LA IGLESIA ... 17
I. La Iglesia, realidad de fe ... 18
II. La Eclesiología, ciencia de la fe ... 28

§ 166 b. DEFINICIÓN NOMINAL Y DEFINICIÓN REAL ... 36
Apartado 1.º *La definición nominal* ... 36
I. La palabra «ekklesia» ... 36
II. Las expresiones «los santos» y «los elegidos» ... 46
A. Los santos ... 47
B. Los elegidos ... 48

Apartado 2.º *Definición real* ... 49

SECCION PRIMERA: ORIGEN DE LA IGLESIA

§ 167 a. ORIGEN DIVINO DE LA IGLESIA (CAUSALIDAD TEOLÓGICA) ... 57
I. Iglesia y salvación ... 58
II. Origen trinitario de la Iglesia ... 60
III. Diferencia entre la Iglesia y las demás instituciones. 64
IV. La Iglesia celeste ... 66

§ 167 b. PREPARACIÓN HISTÓRICA DE LA IGLESIA DE CRISTO (CAUSALIDAD DE LA ECONOMÍA SALVÍFICA) ... 67
I. Generalidades ... 67

Págs.

II. La Iglesia antes de Cristo ... 68
III. La Iglesia de los comienzos ... 73
IV. Fases de la preparación ... 77
V. Israel, pueblo de Dios ... 81
VI. La promesa de una nueva alianza ... 84

§ 16 c. FUNDACIÓN DE LA IGLESIA POR JESUCRISTO (CAUSALIDAD CRISTOLÓGICA) ... 89
Apartado 1.º *Doctrina de la Iglesia* ... 89
Apartado 2.º *Fundamentación ontológica e histórico-salvadora de la Iglesia por la encarnación, muerte y resurrección* ... 92
I. La encarnación en cuanto fundamento de la Iglesia. 92
II. Muerte y resurrección en cuanto fundamento de la Iglesia ... 95
Apartado 3.º *Voluntad de Jesucristo de fundar una Iglesia.* 101
I. Sentido del problema ... 101
II. Objeciones a la tesis de que Cristo quiso fundar la Iglesia ... 101
III. Jesús y el reino de Dios ... 104
IV. La palabra «Iglesia» en boca de Jesús ... 115
V. Actos de Cristo en orden a la fundación de la Iglesia. 117
Artículo 1.º Vocación de los discípulos ... 117
Artículo 2.º Vocación de los doce ... 119
Artículo 3.º Misión de los doce ... 122
Artículo 4.º Los doce apóstoles ... 123
Artículo 5.º San Pablo, Apóstol ... 130
Artículo 6.º El poder de atar y desatar ... 135
Artículo 7.º El poder de perdonar pecados ... 137
Artículo 8.º El gran mandato misional ... 139
Artículo 9.º La sucesión apostólica ... 142
Artículo 10.º Llamamiento de Pedro: fundamentación del primado ... 156
A. Testimonio de San Mateo ... 157
1. Sobre la historia de la interpretación del texto ... 157
2. Autenticidad del texto ... 158
3. Interpretación del texto de San Mateo ... 162
AA. El nombre ... 162
BB. Poder y misión de Pedro ... 164
a) Pedro, fundamento rocoso ... 164
b) El poder de las llaves ... 167

Págs.

c) El poder de atar y desatar 168
B. Texto de San Lucas 168
C. Texto de San Juan 170
D. Primacía de Pedro en la primitiva Iglesia ... 175
a) Actividad de Pedro en la primitiva Iglesia. 175
b) El «factum antiochenum» 177
c) Juicio de la actividad de Pedro 181
E. Sucesión de Pedro 183
El obispo de Roma, sucesor de Pedro 188
Artículo 11.° Autodesignación de Jesús como Hijo del Hombre 194
Artículo 12.° Institución de la Eucaristía 195
Artículo 13.° La Iglesia y la venida del Espíritu Santo 196

SECCION SEGUNDA: CARACTER DIVINO-HUMANO DE LA IGLESIA

Observación previa 198

§ 168. LA IGLESIA, PUEBLO DE DIOS 200
I. Testimonio de la Liturgia 201
II. Interpretación de la idea de «pueblo» a través de las Sagradas Escrituras 206
III. La Iglesia como pueblo de Dios en los Santos Padres ... 214
IV. La Iglesia, ciudad y casa de Dios 226
a) Doctrina de la Sagrada Escritura 226
b) La Liturgia 229
c) Los Santos Padres 231

§ 169 a. LA IGLESIA, CUERPO DE CRISTO 234
Apartado 1.° *La realidad del carácter de cuerpo de Cristo de la Iglesia* 238
I. Doctrina de la Iglesia 239
II. Sagrada Escritura 244
A. Las epístolas paulinas fundamentales 245
B. Epístolas de la cautividad 256

Apartado 2.° *Elaboración teológica del testimonio escriturístico sobre la Iglesia-Cuerpo de Cristo* 277

Apartado 3.° *Doctrina de los Santos Padres* 285

Págs.

§ 169 b. La Iglesia, esposa de Cristo ... 301
I. Doctrina de la Escritura ... 301
II. Testimonio de los Santos Padres ... 307
III. La Liturgia ... 312

§ 170. El Espíritu Santo y la Iglesia (aspecto pneumatológico de la Iglesia) ... 314
I. Promesa del Espíritu en el Antiguo Testamento ... 314
II. Cristo, portador del Espíritu ... 318
III. El Espíritu Santo enviado por Cristo ... 320
IV. La Iglesia no es sólo Iglesia del Espíritu ... 322
V. Doctrina de Möhler sobre el Espíritu Santo en la Iglesia. 325
VI. Misión del Espíritu Santo en el día de Pentecostés ... 328
VII. Efectos del Espíritu Santo el día de Pentecostés ... 331
VIII. Continua actividad del Espíritu Santo en la Iglesia ... 334
A. La actividad del Espíritu en general ... 334
B. Actividad del Espíritu Santo en los portadores de oficios ... 338
1. En general ... 338
2. En la predicación y administración de sacramentos ... 340
C. Actividad del Espíritu en los profetas ... 343
IX. Explicación teológico-metafísica ... 347
El Espíritu Santo, corazón y alma de la Iglesia ... 347
X. La presencia del Espíritu Santo como apropiación ... 354
XI. ¿Es Cristo el alma de la Iglesia? ... 356
XII. La doctrina de los Santos Padres y la Escolástica ... 358
XIII. El amor, ley estructural interna de la Iglesia ... 362

§ 171. Visibilidad de la Iglesia ... 367
I. El hecho de la visibilidad de la Iglesia ... 367
II. Cualidad de la visibilidad ... 377
III. Pertenencia a la Iglesia ... 384
1. Textos eclesiásticos ... 384
2. Explicación de los textos eclesiásticos ... 390
3. San Agustín y Santo Tomás ... 396
4. Consecuencias de la recta comprensión de la incorporación a la Iglesia ... 404
5. ¿Tienen carácter de Iglesia los grupos cristianos no católicos? ... 405
IV. Cambios de figura de la Iglesia ... 407

Págs.

§ 172. La estructura jurídica de la Iglesia ... 430
I. Generalidades ... 430
II. La estructura jurídica de la Iglesia y sus elementos en particular ... 448
A. El primado papal ... 448
1. Observación previa ... 448
2. Autointerpretación de la Iglesia ... 450
3. Interpretación de la doctrina eclesiástica sobre el Primado ... 460
4. Poder papal y episcopal ... 468
5. Testimonios sobre el Primado en la tradición eclesiástica ... 471
B. El oficio episcopal y los demás elementos del poder de misión de la Iglesia ... 485
1. Doctrina de la Iglesia ... 485
2. Testimonio de la Escritura ... 488
a) Observación previa ... 488
b) La imagen de los elementos jurídicos en general ... 490
c) La comunidad de Jerusalén ... 491
d) Las comunidades paulinas según las Epístolas de San Pablo ... 493
e) Los «Hechos de los Apóstoles» y los elementos jurídicos fuera de Jerusalén ... 498
f) Los escritos de San Juan ... 502
g) Resumen ... 503
3. La Tradición ... 505
4. Figura jurídica y visibilidad ... 515

§ 173. Propiedades esenciales de la Iglesia ... 516
Apartado 1.º *Generalidades* ... 516

Apartado 2.º *La Unidad de la Iglesia* ... 517
I. La unicidad de la Iglesia ... 518
II. La unidad en el sentido de concordia y unitariedad ... 525
1. Doctrina de la Iglesia ... 525
2. Fundamentación en las fuentes de la Revelación. 533
a) Testimonio de la Escritura ... 533
b) Testimonio de los Santos Padres ... 538
3. Factores de unidad ... 542
a) Factores pneumáticos-personales ... 543
b) Factores jerárquicos-oficiales ... 551

Págs.

c) La unidad de los factores pneumático-personales y jerárquico-oficiales ... 556
4. Multiplicidad en la unidad ... 556
5. Figuras expresivas de la unidad de la Iglesia ... 563
6. La comunión de los santos ... 569
a) Unión recíproca de los vivos ... 569
b) La comunión con los santos del cielo ... 571

Apartado 3.° *Catolicidad de la Iglesia* ... 576
I. Significación y uso de la palabra «católico» ... 576
A. Catolicidad externa ... 577
B. Catolicidad interna ... 580
II. Testimonio de la Escritura ... 584
III. Testimonio de los Santos Padres ... 589
IV. Catolicidad fáctica de la Iglesia romano-católica ... 591

Apartado 4.° *Apostolicidad de la Iglesia* ... 595
I. Definición del concepto ... 595
II. Realidad de la apostolicidad ... 596

Apartado 5.° *Santidad de la Iglesia* ... 602

SECCION TERCERA: MISION DE LA IGLESIA

Observación previa ... 610
Apartado 1.° *La Iglesia y el Honor de Dios* ... 612

§ 174. El honor de Dios como tarea de la Iglesia ... 612
I. Su cumplimiento inmediato ... 612
a) Glorificación objetiva de Dios ... 613
b) Glorificación subjetiva de Dios ... 616
II. Su cumplimiento mediato: tarea de la Iglesia en el mundo. 623
1. Cristo y los órdenes terrestres ... 623
2. La Iglesia y los órdenes terrestres ... 627

§ 175. Iglesia y reino de Dios ... 649
I. Cristo y el reino de Dios ... 649
II. La Iglesia como órgano y manifestación del reino de Dios ... 653

Apartado 2.° *Mediación de la salvación por la Iglesia* ... 657

§ 176. La Iglesia en cuanto comunidad de salvación e institución salvadora ... 657

INDICE

Págs.

I. Sentido de la doctrina católica ... 660
II. Testimonio de la Escritura ... 668

§ 176 a. Los portadores de la actividad salvadora de la Iglesia. 672
I. El oficio en general ... 672
II. División del poder de misión en poder de orden y poder de jurisdicción ... 677
III. Magisterio ... 683
IV. Los laicos como portadores de la función salvadora de la Iglesia ... 695

§ 176 b. Las funciones salvadoras de la Iglesia en particular. 707
I. Actividad sacramental de la Iglesia ... 707
II. Mediación de la salvación por la palabra ... 711
A. Relación de palabra y sacramento ... 711
B. Ofrecimiento de la Revelación por la Iglesia ... 713
a) La Iglesia, protectora, defensora e intérprete de la verdad revelada ... 714
b) Consumación de la Revelación en Cristo ... 716
c) Escritura e Iglesia ... 721
d) La Tradición oral ... 725
e) Escritura y Tradición ... 742
f) Desarrollo de la Revelación por la Iglesia ... 743
C. Capacidad salvadora de la predicación de la palabra. 752

§ 177. La infalibilidad papal ... 764
I. La infalibilidad de la Iglesia en cuanto tal ... 764
1. Explicación ... 764
II. La infalibilidad del Papa ... 771
1. Documentos eclesiásticos ... 772
2. Interpretación de la infalibilidad papal ... 774
3. Fundamentación de la infalibilidad papal ... 779
4. Malentendidos ... 781
5. Infalibilidad del Papa e infalibilidad de la Iglesia ... 782
6. La infalibilidad papal como capacitación para el servicio a la salvación ... 785

§ 177 a. Necesidad de la Iglesia para salvarse ... 786
I. Doctrina eclesiástica ... 786
II. Doctrina de la Escritura y de los Padres ... 790
III. Interpretación de la doctrina de la Iglesia ... 791
IV. Posibilidades de salvación de los que no pertenecen a la Iglesia ... 791

ÍNDICE

	Págs.
BIBLIOGRAFÍA	793
ÍNDICE DE AUTORES	863
ÍNDICE DE MATERIAS	873
ÍNDICE	887

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

V. LA GRACIA DIVINA

Edición al cuidado
de
LUCIO GARCIA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Revisión Teológica
del
M. I. Sr. D. JOSE M.ª CABALLERO CUESTA
Canónigo Lectoral de Burgos

Segunda edición

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID, 1962

Título original alemán:
Katholische Dogmatik
(Max Hueber Verlag. München, 1955)

Traducción de
RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH y LUCIO GARCÍA ORTEGA

© 1962 *by* EDICIONES RIALP, S. A.
Preciados. 44.—MADRID

NÚMERO DE REGISTRO: 3665-62 — DEPÓSITO LEGAL: M. 11.914-1961.

HUECOLOR JASPE, 42 MADRID.

LA GRACIA DIVINA

§ 178

Resumen y división

1. El sentido de la vida y la obra de Cristo es el reino de Dios. La Iglesia, pueblo de Dios fundado por Cristo y que existe y vive como Cuerpo místico suyo, tiene la misión de llevar adelante el reino de Dios en el mundo, desde el día de la Ascensión hasta la segunda venida de Cristo a la historia humana; es, pues, mediadora del eón futuro que está interiormente operante en la actualidad y medianera de la salvación; cumple esta misión mediante la predicación de la palabra de Dios y mediante la realización de los signos sacramentales, es decir, mediante la repetida y continua actualización de lo que Cristo hizo y dijo. El fomento del reino de Dios y la mediación de la salvación son en el fondo dos aspectos de una sola misión, ya que los hombres son hechos participantes de la salvación por haber sido instaurado el reino de Dios entre ellos. Cuando Dios obra como dominador sobre un hombre, éste entra en comunidad con Dios y logra así participar de la seguridad existencial y plenitud de vida de Dios trinitario.

2. Fué Cristo quien instauró el reino de Dios e incluso es su revelación en el mundo durante toda su vida y definitivamente en

el estado glorioso que alcanzó a través de la muerte al resucitar. Cristo es quien concede a los demás la participación en el reino de Dios: el reino de Dios progresa y va adelante gracias a su acción medianera en el hombre y en el cosmos. Cristo es la última causa y el primer modelo del reino de Dios y de la salvación. Los hombres entran en el reino del Padre celestial al entrar en comunidad con Cristo muerto en cruz y glorificado desde su Resurrección. Quien quiera tener una relación viva con el Padre celestial debe incorporarse a Cristo mediante la fe predicada por la Iglesia y mediante los signos sacramentales realizados por ella. Cristo es accesible a todos los hombres de todos los tiempos hasta la consumación de la historia y del universo, porque está presente en la predicación de la fe que hace la Iglesia y en los signos sacramentales.

3. Después de haber estudiado cómo fué edificada la Iglesia por Cristo para que pudiera cumplir la misión que se le impuso, debemos explicar ahora la importancia que tiene para el hombre el encontrarse con Cristo en la fe y en los sacramentos y el unirse a través de El con el Padre celestial. Se trata de las tres cuestiones siguientes:

a) ¿Qué ocurre en el hombre que es hecho partícipe del reino de Dios instaurado por Cristo? ¿Cómo se transforman su existencia y su vida? *(Estado de gracia.)*

b) ¿Cómo consigue el hombre la comunidad con Cristo y a través de El con el Padre celestial? ¿Parte la iniciativa de Dios o del hombre? ¿O se unen la actividad de Dios y la del hombre? *(Origen del estado de gracia.)*

c) ¿Cómo realiza las tareas de la vida terrena el hombre que vive en comunidad con Dios? ¿Cómo se realiza y representa su unión con Dios en su pensar y obrar? *(Efectos del estado de gracia.)*

En la teología occidental de hoy todas estas cuestiones (tratado de la gracia) están separadas del problema de la mediación sacramental de la gracia. Ni la teología antigua ni la oriental estudian por separado la gracia y los sacramentos; la existencia en estado de gracia es entendida como existencia sacramental; la doctrina sobre la gracia coincide con la de los sacramentos, ya que la gracia es el contenido de los sacramentos y normalmente, es decir, según la norma prevista por el plan salvífico divino, la gracia es regalada por Dios mediante los signos sacramentales.

En interés del estudio sistemático de las cuestiones correspondientes a la gracia y para evitar repeticiones, puede adoptarse la división—introducida por San Agustín—de dos tratados: el de la gracia y el de los sacramentos. En cierto sentido es necesaria esa división y por eso fué aceptada por la alta Escolástica y desde entonces admitida en toda la teología occidental. No debe perderse, sin embargo, de vista la mutua pertenencia y solidaridad de gracia y sacramento; la gracia es, según el plan salvífico ordinario de Dios, gracia sacramental. Autonomizar la gracia frente al sacramento sería vaciar y exteriorizar el sacramento mismo; la consecuencia sería la desespiritualización del signo sacramental. Fuera de la voluntad expresa de Dios no habría ninguna razón para reconocer el hecho de que el hombre deba recibir los sacramentos para poder participar en la comunidad con Cristo.

Por otra parte se sustraería a la gracia su encarnación y su historización. En realidad, gracia y sacramento se pertenecen recíprocamente como alma y cuerpo; los sacramentos son los distintos modos en que Jesucristo glorificado nos incorpora a Sí desde el ocultamiento de su existencia; gracias a ellos estamos unidos y permanecemos unidos a El. Al estudiar por separado la gracia y los sacramentos la atención debe saltar continuamente de una a otra parte, para no perder de vista ninguna de las dos realidades.

4. El amplio ámbito de cuestiones sobre la gracia va a ser tratado en tres títulos:

Título primero: sentido y esencia de la participación del hombre en el reino de Dios instaurado por Cristo (el estado de gracia).

Título segundo: origen del estado de gracia en virtud de la gracia actual.

Título tercero: fecundidad del estado de gracia.

TITULO PRIMERO

SENTIDO Y ESENCIA DE LA PARTICIPACION DEL HOMBRE EN EL REINO DE DIOS INSTAURADO POR CRISTO (ESTADO DE GRACIA)

§ 179

La participación en el reino de Dios en cuanto gracia. Esencia de la gracia

La participación en el reino de Dios no puede ser forzada por el hombre; es puro regalo de Dios y pertenece al reino llamado sobrenatural. Para estudiar la gracia debemos recordar, por tanto, todo lo que hemos dicho sobre el concepto de lo sobrenatural y sobre la relación entre la naturaleza y lo sobrenatural (Vol. II, § 114-117). La participación en el reino de Dios es una parte de la realidad total que llamamos sobrenatural. Para acentuar su carácter de regalo decimos que es gracia.

I. Gracia en sentido profano.

1. La *palabra* alemana "Gnade" (gracia) deriva del indogermánico "net", antiguo hindú "nâth" (pedir ayuda o auxilio), "nâtha" (ayuda, asilo, refugio). Ya con el prefijo se dice en el antiguo alemán "ginadá", en el alemán medio "genāde", en el antiguo sajón "ge-náda" (benevolencia, ayuda). Frente al sentido más amplio

de un sencillo inclinarse, que es el que tiene la palabra "Gunst" (favor), emparentada con "Gnade", el sentido ordinario de "Gnade" es el de ayudar. Pero más tarde adquirió también la significación más amplia de inclinarse a otro con benevolencia. Su campo significativo principal es el inclinarse caritativo de Dios hacia la humanidad. La magnanimidad (Gnädigkeit) es la primera propiedad de Dios y la gracia su primer don. También los hombres pueden concederse gracia entre sí, en el sentido de que el superior se inclina al inferior; en este caso la palabra gracia tiene justamente el sentido de inclinarse (cfr. el "Minnesang" de la Edad Media). En el léxico jurídico gracia significa la equidad en oposición a ley estricta y justo castigo. Cfr. Trübener-Götze, *Deutsches Wörterbuch* III (Berlín, 1943), 211-13.

2. Por lo que respecta a la *significación objetiva*, también se habla de gracia en el *ámbito profano* y tiene *tres* sentidos:

a) Hablamos de gracia o indulto (Begnadigung) en lo *jurídico-político* cuando un hombre ha merecido la muerte y el legislador, sin embargo, no ejecuta el castigo mandado por la ley, sino que le perdona.

b) En el orden *cultural* encontramos gracia cuando se ha logrado una obra extraordinaria de especial valor y profundidad, una obra artística, científica o técnica hecha no por concienzuda diligencia y esforzado trabajo del pensamiento e investigación, sino gracias a dotes creadoras extraordinarias, a una especial coincidencia, a la suerte y favor del momento.

c) Finalmente, usamos la palabra gracia aplicándola a las *relaciones entre hombres*. En este sentido hablamos de gracia cuando se trata no sólo de las ayudas y prestaciones mutuas que condicionan el orden comunitario, sino de un encuentro que abre el sentido de la existencia o llena la vida de amistad y amor.

3. Gracia en este triple sentido sólo puede darse cuando se cumplen *dos condiciones:*

a) La gracia en todos esos sentidos supone, en primer lugar, que el acontecer del mundo no está exclusivamente dominado por la mecánica causalidad natural o por la necesidad lógica, ni sólo por la ley y el derecho o por la utilidad y el perjuicio, sino que existe también la libertad, lo imprevisible e incalculable, lo crea-

dor; supone, por tanto, que detrás de la relación causal visible está y obra lo incontrolable e imponderable.

b) El carácter de gracia de un acontecimiento supone además que existe una voluntad, que detrás de las cosas y acontecimientos vive una persona que crea y ordena con libertad y amor. El hecho de que haya gracia sólo se entiende si el mundo y su transcurrir están construídos personalmente y no como puras cosas, si están fundados en la libre voluntad amorosa de Dios (cfr. Vol. II, § 108). Cfr. Romano Guardini, *Der Glaube an die Gnade und das Bewusstsein der Schuld,* en "Unterscheidung des Christlichen", 1935. 335-60; *Ibídem, Freiheit, Gnade, Schicksal,* 1948; trad. española *Libertad, Gracia, Destino,* Ediciones Dinor.

4. Este concepto de gracia, en cierto modo natural, es decir, que no trasciende la naturaleza, es usado ocasionalmente por los Santos Padres cuando ensalzan el mundo y su magnificencia como regalo de la benevolencia de Dios y cantan la inagotable y pródiga caridad divina (Cfr. Clemente de Roma, *Carta a los Corintios* 23, 1; 19, 2; 59, 3; *Doctrina de los Doce Apóstoles* 1, 5). Con especial claridad está descrita la *gracia natural* en San Agustín, que a la vez subraya con gran precisión su distinción de la gracia propiamente dicha o sobrenatural. En el año 416 escribe una carta acerca de Pelagio al Papa Inocencio I y acentúa el hecho de que Pelagio no reconoce más gracia que la naturaleza en que Dios nos ha creado y nos conserva: "es cierto que puede hablarse sin escándalo de la gracia en virtud de la que hemos sido creados en el sentido de que hemos sido elevados sobre la nada y poseemos un ser distinto del que tiene el cadáver inánime o el árbol falto de sentimientos o el animal irracional; somos hombres que poseemos ser, vida, sentimiento y razón y podemos dar gracias a Dios por tanta beneficencia. Con derecho podemos llamar gracia a todas estas cosas, porque nos han sido concedidas no en razón de los méritos de alguna obra anterior, sino por la inmerecida bondad de Dios. Pero de muy distinta especie es la gracia por la que somos llamados como predestinados, por la que somos justificados y salvados" (10, 126). La misma idea se encuentra también en los teólogos medievales, especialmente en San Buenaventura, por ejemplo, en el *Comentario a las Sentencias,* dist. 8, pars. 1 ad 2 q. ad 9um; dist. 44 a. 1 q. 1 ad 4um, II Sent. d. 27 dub. 1; cfr. J. Auer, *Die Entwiklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik,* I Parte,

337-54. Con esta caracterización de la naturaleza se expresa con singular claridad su apertura a Dios.

5. La idea de que todo el mundo es gracia se encuentra también en la literatura *helenística* y *estoica*. Pero hay una gran diferencia entre las doctrinas cristianas y paganas sobre el carácter de gracia, incluso cuando se dice de la naturaleza; según las concepciones no cristianas las gracias naturales hacen al hombre independiente de Dios; en la literatura cristiana de los primeros siglos se destaca, en cambio, justamente la dependencia del hombre respecto a Dios, que crea el mundo por pura benevolencia; exigen al hombre que se presente ante el Dios que todo lo regala en actitud de agradecimiento; este sentimiento de acción de gracias debe animar al hombre, sobre todo cuando rastrea el carácter de gracia de toda la creación en lo más noble, elevado y extraordinario de ella.

II. La gracia en sentido teológico.

6. Lo que llamamos gracia en *sentido teológico estricto* se distingue esencialmente de la gracia natural descrita hasta ahora, porque es una realidad *sobrenatural*. No es, por tanto, una pura perfección existencial que se sale de lo normal y que Dios regala; su finalidad no es la mera realización perfecta de la naturaleza; no pertenece al orden natural creado por Dios y no se ordena sólo a la elevación de la naturaleza sobre las posibilidades que Dios le infundió y que son inmanentes a ella; es un don que trasciende todas las fuerzas, posibilidades y valores de la naturaleza, un don que Dios concede para que logremos la íntima comunidad con El mismo; su fin es la participación en la íntima vida trinitaria de Dios.

Es evidente que todo lo natural tiene carácter de regalo debido a la trascendencia de Dios (cfr. §§ 107 y 108); pero la gracia sobrenatural procede de la libertad del amor de Dios mucho más que la naturaleza y de modo distinto, ya que en ella Dios se regala a sí mismo a los hombres por medio de Jesucristo. La autodonación de Dios a los hombres es el contenido del plan eterno de Dios sobre el mundo; el Padre celestial creó según su imagen al hombre y al cosmos, por libre amor para poder realizar el milagro de su autodonación al hombre. Dios creó y construyó al hombre de forma que pudiera recibir el amor eterno que es Dios mismo;

el regalo de sí mismo es pura expresión de su libre amor personal; justamente en él puede aprenderse la esencia del amor. La gracia es, por tanto, completamente *indebida (indebitum)*. El hombre no puede tener ninguna exigencia de gracia sobrenatural, no sólo por ser pecador, sino por ser criatura. No puede exigir la gracia de Dios aunque haya sido ya liberado del pecado y pueda olvidar que fué pecador. (Más tarde estudiaremos si el hombre tiene capacidad para recibir ese don divino y, dado el caso que la tenga, de qué especie es; cfr. Vol. II, § 109.)

7. La gracia en sentido propio tiene rasgos *cristológicos*, ya que en el orden concreto de la salvación no hay gracia que no sea concedida por medio de Cristo y que no asemeje a El (*Eph.* 1, 3-14). Cristo es la causa eficiente y la causa ejemplar de la existencia en estado de gracia, que es una imagen del modo de existencia introducido y realizado en la historia humana por la *unión hipostática*. Podemos, pues, definir también la gracia como la forma de existencia, cuya causa eficiente y ejemplar es Cristo.

Podemos decir, por tanto, que *la gracia es un don sobrenatural que Dios concede a la criatura racional por Jesucristo y según el modelo de Jesucristo, a modo de regalo de amor y para participación en la vida trinitaria de Dios.*

III. La gracia en el ámbito extrabíblico.

8. La gracia en sentido teológico estricto sólo es conocida *dentro del ámbito bíblico*. Con eso no se dice que fuera de ese ámbito no exista la gracia; más bien debemos suponer que también fuera de él existen gracias en sentido propio en atención a los méritos de Jesucristo; tal supuesto puede reconocerse en el hecho de que también en el ámbito extrabíblico se da el auténtico amor a Dios. Cfr. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, 1950.

La existencia de gracias en el ámbito extrabíblico se hace más comprensible suponiendo que el plan divino del mundo fué *a priori* cristológico, es decir, que Cristo fué la primera idea y el primer plan divino del mundo y que todo lo demás fué creado por El (cfr. §§ 103 y 142).

Pero aunque la humanidad extrabíblica no estuvo ni está absolutamente carente de gracias, en ella fluyeron y fluyen con mucha menos abundancia.

La humanidad extrabíblica no tuvo un conocimiento claro de la gracia en sentido estricto, pero fué común el *oscuro presentimiento y anhelo* de ella. Podemos suponerlo siempre que encontremos una oración auténtica en la que los hombres se confiesen necesitados y pecadores e invoquen la misericordia de Dios; la historia de la oración coincide con la historia de la comprensión de la gracia.

La oscura conciencia de la gracia es en cierto modo una *forma rudimentaria* de la revelación, hecha por Cristo, de la gracia en sentido propio. Tal forma rudimentaria de la revelación de la gracia puede ser adivinada, por ejemplo, en las oraciones de la religión *babilónica*. Entre los *hindúes* da un paso atrás, aunque no desaparece del todo, debido a su concepción panteísta de Dios y del hombre; la salvación es para ellos resultado del propio esfuerzo. Esa idea de la salvación como autosalvación está aún más definida en el *Parsismo*. De él se deriva *el culto a Mitra*, que tiene el mismo carácter de autosalvación que la religión persa. Así se entiende que la religión de Mitra fuera en los siglos tercero y cuarto la más peligrosa concurrente del Cristianismo en la doctrina de la gracia.

Entre los *griegos* Prometeo fué el símbolo del hombre que se libera de los dioses y quiere formar su vida por sí mismo. El hombre no tiene en sus manos ni su origen ni su fin y, por tanto, tampoco su camino. Sin embargo, se determina a sí mismo dentro de los límites que le han sido impuestos. La tragedia griega trata de representar el poder inmisericorde del prepotente destino sobre el hombre que se determina a sí mismo. Cada vez se destaca con más fuerza el principio de que los dioses no oyen las oraciones humanas y de que el destino humano no conoce ninguna justicia por parte del poder de los dioses. La fe en el omnipotente y despiadado destino tiene una expresión terrible, por ejemplo, en el coro del *Alcestis* de Eurípides:

"Me levantó la Musa y el estudio; todos los libros leí; nunca encontré nada más fuerte que la Necesidad. Ningún brujo que la obligue en tablas de madera tracia ha escrito la voz de Orfeo. A los mismos hijos de Asclepio no dió Febo, que tantos humanos dolores cura, un remedio tan fuerte. Nadie puede acercarse a los altares, nadie a las imágenes de lo divino; el sacrificio de sangre no es oído. No te metas, señora, tan rudamente en mi vida, como antes. Lo que Zeus mismo dispone tú lo llevas hasta el fin. Hasta el duro acero del Cálibe rompes jugando, Necesidad. Tu corazón implaca-

ble nada sabe de la piadosa compasión" (trad. directa del alemán).

Los *sofistas* griegos destruyeron la fe en el omnipotente destino, pero en sus ideas no hay lugar para la gracia. Según ellos el hombre es la medida de todas las valoraciones: de las cosas que son, en cuanto que son, y de las que no son, en cuanto no son (Protágoras).

Según *Platón* Dios es el gran jugador invisible (¿personal?) que domina y rige al hombre por medio del eros. Platón rechaza la oración a Dios. Objetivamente hay tan poco espacio en su filosofía como en la de *Aristóteles* para un poder que conceda gracia. Pero la filosofía platónica, gracias a sus doctrinas de la irradiación de lo divino en lo humano y de la preexistencia del alma humana, preparó a los paganos para la revelación cristiana de la gracia

En la *Estoa* la vida humana es entendida en sentido estrictamente determinista. Todo lo que ocurre, ocurre según la ley de la naturaleza, que es la ley de Dios. Es cierto que se encuentran en la *Estoa* oraciones de gran fuerza e intimidad, incluso se dice que la misión del hombre es someterse a la ley de la naturaleza, a la ley de Dios, porque es íntimamente afín a Dios, porque Dios es su padre. Quien piensa que es hijo de Dios "¿cómo va a temer el daño que el hombre le pueda hacer? El estar emparentado con el emperador o con algún grande de Roma nos da seguridad, orgullo y completa intrepidez. Y el tener a Dios por creador, padre y providente ¿no va a liberarnos del dolor y del miedo?" (Epicteto, *Diss.* I 9, 6-7). *Epicteto* se dirige a Dios diciendo *(Diss.* I 16, 15-21): "Y ahora úsame para lo que quieras. Estoy de acuerdo contigo: soy tuyo. No quiero oponerme a nada de lo que tú me hayas destinado. Llévame a donde quieras. Vísteme con los vestidos que quieras. ¿Quieres que desempeñe un oficio?, ¿que sea un hombre privado?, ¿que permanezca en la patria?, ¿que tenga que ir al destierro?, ¿que sea pobre, que sea rico? Siempre te confesaré delante de los hombres. En toda acción deberíamos entonar un himno de alabanza a Dios: Grande es Dios, pues nos regala los instrumentos con que cultivamos la tierra. Grande es Dios, pues nos regala el gozo y la nutrición, el crecer sin que nos demos cuenta y el fortalecimiento en el sueño." Quien entiende estas cosas puede afirmar todo lo que los dioses le envían. "Condúceme, Zeus, y tú, Destino, al fin que me habías dispuesto. Yo seguiré sin vacilar. Fuera yo loco y no lo quisiera, tendría, sin embargo, que seguir" *(Cleantes* en H. von Arnin, *Stoicorum veterum fragmenta* I 118, 24-25). *Marco Aurelio,* imperial discípulo de Epicte-

to, sobrepasa la doctrina del maestro y espera que Dios preste a los hombres las ayudas necesarias en los apuros si los hombres están de acuerdo con El. Sin embargo, en ninguna forma del estoicismo es posible una auténtica relación con Dios ni una verdadera esperanza en la gracia, porque tiene una idea impersonal de Dios con rasgos panteístas.

Lo mismo puede decirse de las *religiones de misterios.* A veces hay una relación personal de confianza de los iniciados con la divinidad; así, por ejemplo, la figura de Isis, divinidad cósmica y reina del cielo, encendió una piedad viva e íntima; puede servir de ejemplo la oración de acción de gracias que hay en Apuleyo:

"Oh santa y eterna salvadora del género humano,
siempre dadivosa y buena con los necesitados mortales,
regalas dulce amor maternal a los desgraciados en sus necesidades.
No pasa día ni noche ni corto momento sin que tú regales tus misericordias. En el mar y en la tierra proteges a los hombres,
dispersas las tormentas de la vida y extiendes tu salvadora diestra.
Con ella ordenas los enredados hijos del destino, adulciguas el humor de la fortuna e impides la desfavorable órbita de las estrellas.
Te honran los dioses arriba, los poderes infernales te sirven.
Tú haces rodar la esfera del mundo y das luz al sol,
imperas sobre la tierra y aplastas el infierno.
Las estrellas te obedecen y te rondan las estaciones.
Por ti se alegran los dioses y los elementos te sirven.
A una señal tuya soplan los vientos y llueven las nubes, las semillas germinan y brotan los tallos.
Ante tu majestad tiemblan las aves viajeras y los animales salvajes que vagan por los montes y las serpientes que se esconden por la tierra y los monstruos que nadan en el mar.
Pero yo soy pequeño de espíritu para ofrecerte alabanzas, demasiado pobre en bondad para hacerte sacrificios.
Me falta la palabra abundante para decir cómo siento tu majestad,
no bastan mil bocas ni bastan mil lenguas,
ni una eternidad de bocas incansables.
Yo quiero por eso hacer lo único que puede el piadoso, si es pobre:
Tu rostro divino y tu figura santísima quiero yo encerrar en la secreta profundidad de mi pecho, y allí guardarla y contemplarla siempre delante de mis ojos" (*Met.* XI, 25).

Casi lo mismo puede decirse del *Gnosticismo;* también en él hay indicios de una concepción de la gracia, que no pudieron

desarrollarse por culpa de la concepción fundamentalmente panteísta. La siguiente canción de acción de gracias puede dar una idea de la piedad gnóstica: "Fuí librado de mis ligaduras y me dirigí a ti, Dios mío. Tú fuiste para mí la diestra que me salvó y ayudó. Pues tu persona estaba conmigo y me salvó en tu gracia. Fuí despreciado y rechazado por muchos, a sus ojos fuí plomo (inútil). De Ti me vino fuerza y ayuda. Eras mi faro a la derecha y a la izquierda, para que nada hubiera en mí sin luz. Fuí cubierto con el manto de tu espíritu y me despojé del vestido de piel. Pues tu diestra me ensalzó y alejaste de mí la enfermedad. En tu verdad fuí curado y santificado en tu justicia. Se alejaron de mí los contradictores; fuí del Señor en nombre del Señor. Fuí justificado por su amistad y su paz dure toda la eternidad. Amén" (H. Gressmann. *Neutestamentliche Apokryphen,* edit. por E. Hennecke; este canto se encuentra también en el escrito *Pistis Sophia,* cap. 69). Cfr. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken religionen,* 1949.

En todas estas concepciones religiosas no se puede llegar a un verdadero encuentro del hombre con Dios, sea porque los hombres son una evolución de la divinidad, sea porque los dioses son una configuración de los hombres; en ninguno de los dos casos hay verdadera personalidad.

Por la misma razón desde el principio de la *Edad Moderna* la idea de la gracia se va apartando progresivamente de la conciencia del hombre; cuanto se convierte la conciencia humana de libertad en tendencia a independizarse de Dios, tanto más débil es la imagen de la gracia y caridad de Dios. Desaparece totalmente en la concepción del mundo, creada por las ciencias naturales modernas con su teoría de la causalidad natural mecánica y cerrada y por la filosofía racionalista; según esa concepción en el mundo no hay más realidad que la que puede ser constatada y controlada por la razón humana; la filosofía de Hegel no es ninguna excepción a esa regla; según Hegel, toda realidad es la necesaria autoevolución del espíritu impersonal divino, ocurrida según un proceso dialéctico.

IV. La gracia en el Antiguo Testamento.

9. En el *Antiguo Testamento* se dibuja el mensaje neotestamentario sobre la gracia con mucho más claridad que en las religiones no cristianas, pero tampoco hay una idea clara de la gracia

sobrenatural. El Antiguo Testamento es una preparación del Nuevo y le contiene, por tanto, en germen, y así ocurre que la doctrina de la gracia tiene su precursora en la revelación viejotestamentaria. Todo lo que se dice en el Antiguo Testamento sobre la gracia es la sombra proyectada hacia atrás por la verdadera realidad; ni más ni menos.

a) Los *elementos precursores* del Antiguo Testamento son la revelación de la personalidad de Dios y de su amorosa inclinación hacia los hombres. Las palabras con que se expresa la graciosa benevolencia de Dios son: "chen" y "chesed". La palabra "chen" se encuentra, por ejemplo, en la expresión: ha encontrado gracia a los ojos del Señor. Los Setenta traducen la palabra "chesed" por "eleos" (compasión); y la Vulgata, por *misericordia*, incluso en contextos en que el hombre a quien Dios se vuelve "chesed" no necesita de misericordia. Frecuentemente la palabra "chesed" se hace equivalente a "emeth", esto es, favor y fidelidad (verdad; cfr. *Io.* 1, 14).

b) El Antiguo Testamento prepara la gracia neotestamentaria más por las *cosas* narradas que en *fórmulas*. Según la narración del Antiguo Testamento, Dios es el juez estricto, el vengador, que castiga la ruptura de la alianza por parte del hombre. Sería un error el oponer al Dios cruel y duro del Antiguo Testamento el Padre misericordioso, lleno de bondad y cuidado de la Revelación neotestamentaria, como hizo Marción, uno de los primeros y más significativos antisemitas teológicos. También en el Antiguo Testamento se describen el amor y misericordia de Dios con rasgos decididos como expresión de su libre y superior personalidad.

Dice Yavé a Moisés: yo hago gracia al que haga gracia y tengo misericordia de quien tenga misericordia *(Ex.* 33, 19). La tierra está llena de su amor *(Ps.* 33, 5; 119, 64). Su misericordia es inagotable, abarca a todas las criaturas y no excluye ni a los pecadores ni a los paganos.

aa) En primer lugar abarca *colectivamente* al pueblo escogido por Dios, que es su hijo y primogénito (*Deut.* 32, 6; *Os.* 11, 1; *Ex.* 4, 22). Dios tiene para él sentimientos de padre *(Ier.* 31, 20). Le escogió porque le amaba (*Deut.* 7,7-8). Aunque una madre se olvidara de su hijo, El no puede olvidar a su pueblo *(Is.* 49, 15). Dios añora incluso a su pueblo cuando se aparta de El *(Os.* 11, 1-9). Los reproches que le hace son reproches de un amigo enfadado o

de un esposo herido (*Os.* 7, 13; *Ex.* 23, 12-27). Cuando castiga lo hace para mejorar (*Am.* 4, 6-12). Está dispuesto a perdonar los pecados si el pueblo se convierte (*Ex.* 32, 30-32; 33, 12-19; *Num.* 14, 10-19; *Os.* 1-3). Su amor al pueblo es fuerte como la muerte, cuyo poder todo lo puede. Su ardor es tan grande que muchas aguas no bastan para apagarlo (*Cantar de los Cantares,* especialmente al capítulo 8, 6. 7). Pues el amor de Dios es eterno y, por tanto, inmutable (*Ier.* 31, 3; *Ps.* 106, 1; 117, 2; 118, 1-4, 29; 136, 1-26; 138, 8). "Que se muevan los montes, que tiemblen los collados, no se apartará más de ti mi misericordia y mi alianza será inquebrantable", dice Dios al pueblo (*Is.* 54, 10; cfr. *Ps.* 100, 5; 103, 17; *Dan.* 3, 89-90).

bb) Dios cuida también de *cada uno.* Se preocupa de los profetas, a quienes ha llamado al más difícil servicio (*III Reg.* 18, 15; 8, 21-29; 19, 1-8; *Ier.* 28, 15). Les consuela en sus aflicciones (*Ier.* 20, 7-13). Llama y guía a Moisés, a Josué y a David (cfr. Bonnetain, *Grâce,* suplemento del *Dict. de la Bible* III (1938). 809; especialmente 822-824). Ama a los justos (*Sap.* 2, 21; 3, 1-12). Tiene misericordia de los pecadores (*Os.* 6, 1-3; *Iob* 5, 18; *Ex.* 34, 7; *Ez.* 18, 21-23; 33, 11; *Is.* 55, 7; *Ps.* 130, 3 [129]; *Ps.* 50 [51].

cc) Según esto el pueblo elegido tiene también el sentimiento de que todos los fieles proceden de Dios. Está en él viva, sobre todo, la conciencia de que Dios modela misericordiosamente su historia. El les sacó de Egipto y les llevó a la tierra prometida (*Ex.* 15, 1-19; *Deut.* 8, 7-17. De El procede la victoria de Débora sobre los pueblos paganos (*Iud.* 5, 2-3) y la fuerza de Sansón (*Iud.* 13, 16). El hombre de por sí nada puede hacer por lograr ese sentimiento de vida (*Deut.* 9, 4; 8, 17). Se sabe pecador y espera la gracia (*Os.* 6, 1; *Ier.* 14, 20; *Bar.* 2, 12). El sentimiento de vitalidad logra imponente expresión en las *oraciones* viejotestamentarias, por ejemplo, en las oraciones de Abrahám (*Gen.* 18, 17-33), de Jacob (32, 10), de Ana (*I Sam.* 1, 11), de David (*I Sam.* 12, 20; *I Par.* 21, 7-13; *Ps.* 51), de Salomón (*III Reg.* 8, 23-61), especialmente en las de Jeremías (15, 10-21; 17, 12-18; 20, 7-18). Esa conciencia creyente se muestra con la máxima profundidad en los salmos. Los Padres de la Iglesia interpretaron los salmos como una larga oración y petición de gracias. San Jerónimo, por ejemplo, se dirige a los Pelagianos, que niegan la gracia, diciéndoles: leed los Salmos (*Adversus Pelagianum* I, 5; *PL* 23, 501). Tanto

en la oración común del pueblo como en la de cada creyente, en la del pecador como en la del justo, la fe implora siempre la benevolencia de Dios, de la que espera toda salud y salvación.

c) Aunque todo el Antiguo Testamento es una preparación de la revelación neotestamentaria de la gracia, algunos textos son especialmente significativos. Según el Salmo 119, 34 el justo pide a Dios entendimiento para guardar su ley y le pide que le abra los ojos. Este texto suena como un prólogo a las palabras de San Pablo: Sólo la gracia de Cristo puede quitar los velos que ocultan el Antiguo Testamento (*II Cor.* 3, 14). Dios mismo ha anunciado "lo nuevo" que se realiza en Cristo (*Ez.* 36, 26; *Ier.* 31, 31-34; 32, 38-40).

d) Tampoco en el Antiguo Testamento encontramos la gracia en sentido estricto. Los Santos Padres y los escolásticos leyeron muchas veces los textos del Antiguo Testamento con ojos neotestamentarios y encontraron una revelación de la gracia en sentido propio en textos que no la ofrecen en su sentido inmediato. Especialmente creyeron poder ver una alusión a la gracia en sentido propio en el Salmo 51, 12: "Crea en mí, ¡oh Dios!, un corazón puro, renueva dentro de mí un espíritu recto"; o en *Ps.* 118, 34; *Ps.* 59, 11; *Prov.* 21, 1; 8, 35; *Ier.* 31, 18.

e) Aunque el Antiguo Testamento no tenga *perfecto conocimiento* de la gracia, no por eso falta en él la *realidad* de la gracia, sino que es más abundante, por supuesto, que en el ámbito extrabíblico. Pero en el Antiguo Testamento había gracias no en razón de la Ley, sino en atención a la realidad, preparada por la Ley, es decir, en atención a Jesucristo. San Agustín dice: "En el Antiguo Testamento fué dada la Ley para quebrantar a los impíos. En el Nuevo Testamento es infundida en el interior, para que los hombres se justifiquen" (*De spiritu et litera*, c. 17). Santo Tomás de Aquino trata varias veces el problema, especialmente al hablar del bautismo. En la *Suma Teológica* 1.ª II q. 106 a. 2 et 3 dice: la ley antigua no daba, como la nueva, el Espíritu Santo, por quien el hombre es justificado, con la plenitud que tuvo principio el día de Pentecostés. Si hubo justos en el Antiguo Testamento que tenían el amor y la gracia del Espíritu Santo fué porque esperaban los bienes prometidos y en tal esperanza pertenecían ya al Nuevo Testamento. Fueron, pues, justificados por la fe en el Cristo que había de venir (1.ª I q. 107 a. 1). Al explicar la circuncisión

dice que concedía la gracia, por ser signo de la fe en la pasión futura de Cristo, mientras que en el Nuevo Testamento el bautismo concede la gracia por la fe en Cristo ya venido. En la época de la institución de la circuncisión la justificación era obrada por la fe en el Mesías venidero; sólo que antes no era necesario ningún signo que confesara esta fe. "Pues todavía no habían empezado los creyentes a reunirse para honrar al Dios único, separados de los no creyentes" (*Suma Teológica* III q. 70 art. 4, *Corpus* y ad 2). Cfr. § 167. La trinidad de naturaleza, ley y gracia empleada por Santo Tomás, San Buenaventura y otros teólogos medievales, conocida ya por los Santos Padres y enraizada en la época judía, representa la historia de la salvación en sus distintos estadios de realización y comprensión humanas de ella; Cristo es la culminación de este proceso. Cfr. H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig, 1927, I, 38-. 88-90; G. Philips, *La grâce des justes de l'Ancien Testament*, Lovaina, 1948. La doctrina de Santo Tomás está de acuerdo con el Concilio de Trento (Ses. 6.ª, cap. 1; D. 793), que dice que los judíos no fueron librados de la servidumbre del pecado por la letra de la Ley. No se puede determinar más en concreto el modo en que Dios concedía la gracia en el Antiguo Testamento, porque la revelación viejotestamentaria nada dice sobre ello. Cfr. § 167.

V. La gracia en el Nuevo Testamento.

10. En el *Nuevo Testamento*, que nos revela la gracia en su sentido teológico estricto, nos encontramos con toda una serie de *expresiones* aplicadas a la realidad de la gracia. Los evangelios sinópticos hablan del reino de los cielos, del reino de Dios, de la comunidad de vida con Cristo, de la unidad con Dios; San Juan llama a la gracia renacimiento, filiación divina, luz y vida; San Pablo la llama ser en Cristo, ser de Cristo en nosotros, incorporación al Cuerpo de Cristo, participación en la muerte y resurrección de Cristo, existencia en el Espíritu Santo, re-creación.

San Mateo y San Marcos no emplean la palabra "charis"; en San Lucas aparece ocho veces, en los *Hechos de los Apóstoles* diecisiete, en el Evangelio de San Juan cuatro, en San Pablo ciento diez, en la primera Epístola de San Pedro doce, en el Apocalipsis dos y raras veces más. Fuera de la Biblia suele usarse con la significación de belleza, nobleza de ánimo, gracia (en el sentido de

ser gracioso), desinterés, benevolencia, agradecimiento; cuando la usan los neotestamentarios no excluyen ninguna de esas significaciones, pero las elevan a un nuevo plano, del que nada sabían los escritores no bíblicos, aunque describieran a veces detalladamente la "charis", como Aristóteles. Los autores cristianos que usan la palabra pensaban en la belleza, gracia y desinterés, cuyo fundamento es Cristo. Más que elevarlo a una esfera nueva, el antiguo contenido de la palabra queda llenado de un sentido nuevo. En las narraciones neotestamentarias pueden distinguirse cuatro significados capitales de la palabra gracia:

a) En primer lugar significa la benevolencia, el favor, la magnanimidad de Dios (por ejemplo, *Lc.* 2, 40; *I Cor.* 1, 3; *Rom.* 5, 15). En este sentido la gracia aparece como realidad personal, como el Tú divino, como el Padre celestial, que se dirige e inclina a los hombres por medio de Cristo en el Espíritu Santo. La Escritura y los Padres destacan especialmente el hecho de que es el Espíritu Santo quien configura a los cristianos.

b) Significa también la riqueza total de los dones, que Dios ha regalado al hombre por medio de Cristo, es decir, todo el orden salvífico neotestamentario (*Rom.* 5, 17-20; 6, 15; *Io.* 1, 17).

c) En tercer lugar significa el don sobrenatural individual dado al hombre por Dios, el contacto del amor de Dios en el corazón humano, la iluminación del entendimiento humano por el espíritu de Dios (*Rom.* 2, 5; *I Cor.* 3, 10; *II Cor.* 6, 11; *Act.* 10, 45; *I Pet.* 5, 1). En este sentido la gracia aparece como realidad objetiva.

d) Significa también una propiedad de quienes reciben el don, su belleza, su agradecimiento, su alegría y dicha (*Eph.* 4, 20; *I Pet.* 2, 20; *Lc.* 17, 9; *Rom.* 7, 29; *I Cor.* 1, 4).

Con la palabra "charis" se emparenta "charisma", derivada de ella; pero sólo la usan San Pablo y San Pedro. Significa los dones sobrenaturales de la gracia, que el Espíritu Santo obra en el individuo para edificación de la comunidad (cfr. especialmente *I Cor.* 12, 14; cfr. § 171). La palabra significa en sentido profano—sobre todo en los escritos místicos y mágicos de la época helenística—virtudes o fuerzas que sobrepasan lo natural. Se usó también para designar los regalos de dinero que el general hacía a los soldados el día primero de año o el día de su cumpleaños. En este sentido expresa a la vez la plena libertad del donante frente al favorecido.

Alguna que otra vez aparece la gracia en sentido objetivo como un *poder personal,* por ejemplo, en *Rom.* 5; es como una reina que gobierna cuidadosamente su reino y combate y vence a sus enemigos, que son los poderes del pecado, de la muerte y de la ley.

§ 180

La división de la gracia

La forma de existencia que Cristo nos hizo accesible y que se logra por la participación en el reino de Dios representa y es una totalidad unitaria. Pero su plenitud puede hacerse más patente abstrayendo y destacando aspectos parciales de esa totalidad y estudiándolos aparte. Tenemos, por tanto, que distinguir lo que normalmente no está separado para lograr una comprensión mejor y una idea más viva de la realidad amplísima y multiforme de la gracia.

1. En primer lugar podemos hablar de gracia *creada* e *increada.* La gracia increada es Dios mismo en cuanto que nos llama a participar de su vida trinitaria. La gracia creada es el resplandor producido por la presencia del Dios trinitario en el yo humano y la llama de amor obrada por ella en el corazón del hombre *(Rom.* 5, 5). Podemos llamar a la gracia increada y creada elemento *personalista* y elemento objetivo, respectivamente, del proceso total y único del ser-agraciado (Begnadung). Lo personal y objetivo deben ser distinguidos, pero no están separados, sino mutua e íntimamente unidos. El acento recae sobre lo personal.

2. Muchas veces se distingue entre *gracia del Creador* y *gracia del Redentor;* se llama gracia del Creador a la dada por Dios a los ángeles y a los primeros hombres antes del pecado original, y gracia del Redentor a la vida sobrenatural concedida al hombre caído en virtud de la obra salvadora de Cristo. Si se supone, conforme a *Col.* 1, 13-17, que el proyecto divino del mundo tuvo desde el principio y *a priori* rasgos cristológicos y que, por tanto, toda gracia es concedida en atención a Cristo, los ángeles y los primeros hombres recibieron la gracia en razón de los méritos de

Cristo; pero aunque así fuera, la gracia concedida a ellos no tenía el carácter de gracia del Redentor (cfr. vol. II, §§ 103, 104, 115).

3. Más profunda es la distinción de gracia *externa* e *interna;* la primera es una obra externa de la voluntad salvífica de Dios, por la cual el hombre es llamado a la fe, esperanza y caridad; entre tales gracias pueden contarse la predicación de la palabra de Dios, los ejemplos de los santos, el evitar las ocasiones de pecado... Gracia interna es la que afecta y transforma el yo humano, introduciéndole en un nuevo orden de existencia. La gracia externa no aprovecha sin la interna. "Si alguno afirma que por la fuerza de la naturaleza se puede... consentir a la saludable, es decir, evangélica predicación, sin la iluminación o inspiración del Espíritu Santo... es engañado de espíritu herético" (II Concilio de Orange, 529; D. 180). Sin embargo, hay que suponer que la gracia externa siempre va unida a la interna; por ejemplo, al predicar la palabra de Dios, Dios mismo abre los oídos del oyente de manera que se puede atribuir a la predicación, en cierto modo, una especie de eficiencia o causalidad sacramental.

4. Para la comprensión de la Iglesia es de gran importancia la división de *gracia justificante (gratia gratum faciens)* y *gracia de oficio (gratia gratis data).* La primera significa la justificación y santificación interior de quien la recibe (gracia individual); la segunda obra la capacitación y autorización interna de un hombre concreto para la ejecución de determinadas acciones, que están ordenadas primariamente no a su propia santificación o salvación, sino a la de los demás (gracia colectiva); la gracia de oficio capacita, por tanto, a los hombres para ser instrumentos de Cristo en determinadas acciones salvadoras. Gracia individual y gracia colectiva están unidas muy íntimamente, ya que al hombre concreto le son concedidas las gracias para su santificación y salvación mediante las gracias de oficio, es decir, mediante la comunidad del pueblo de Dios y porque normalmente junto con la gracia de oficio son concedidas gracias de santificación y salvación; pero pueden estar separadas; por ejemplo, en caso de que se administre el bautismo o el orden sacerdotal a un indigno. En la Sagrada Escritura las gracias de oficio son llamadas carismas (*I Cor.* 12, 8); están al servicio de la edificación del Cuerpo de Cristo—la Iglesia—y de la estructura y configuración del pueblo de Dios.

5. También se distingue entre *gracia actual* y *gracia habitual;* la primera es un movimiento transitorio de Dios en orden a una acción salvadora y la segunda es una determinación o carácter inherente al yo humano. La primera está al servicio de la segunda.

6. Emparentada con esta división está la de *gracia elevante* y *gracia medicinal;* la primera eleva al hombre a un orden sobrenatural (cristiano) de ser; concede una nueva forma de existencia. La segunda ayuda al hombre a superar los obstáculos y dificultades que nacieron con la herida del pecado y que se oponen a la realización del bien. La gracia santificante es la primera; ya hemos indicado antes que sería fatal entender o describir la gracia como gracia primaria o exclusivamente adyuvante, como ayuda para la realización del bien. (Cfr. Vol. II, §§ 115-17.)

§ 181

La participación en el reino de Dios como vida nueva

La recapitulación de todas las gracias divinas es la instauración del reino de Dios y la participación del hombre en ese reino. Es cierto que la idea del reino de Dios no está en la predicación de los apóstoles tan en primer plano como en la doctrina de Jesús. "La expresión técnica es usada raras veces y suena formalista *(Act.* 1, 3, 6; 8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31). Sin embargo, toda la esperanza de la salvación se mueve en el ámbito de la espera del reino; pues la idea de la "basileia" no está sólo donde es expresamente mencionada, sino en todos los textos en que se habla de Cristo Jesús *(Act.* 2, 31; 3, 20; 4, 26-27; 5, 42; 7, 52; 8, 6; 9, 22), de su "parusía" (1, 11; 3, 20), de su resurrección de entre los muertos (4, 2), de la "apokatastasis" (3, 21), del juicio (10, 42), del día del Señor (2, 21), de la condenación y salvación (2, 40. 47; 3, 23; 4, 12). La nueva situación nacida de los días de Viernes Santo y Pascua explica que las cuestiones en torno a la persona de Jesús adquieran capital interés. La predicación del Apóstol no es un mero mensaje del reino de Dios *(Mt.* 1, 14-15; 4, 23; 9, 35; *Lc.* 8, 1; 16, 16), sino un evangelio del reino de Dios y del nombre de Jesucristo (peri basileais ton theou kai tou onomatos J. Chr.) *(Act.* 5, 42; 8, 35; 9, 22). En realidad en la situación en que se encuentran los apóstoles todo depende del reconocimiento de la persona de Jesús" (J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte,* Breslau 1939, 100).

Quien entra en el reino de Dios sufre una profunda *conversión.* La *conversión* pertenece a los conceptos capitales de la fe cristiana

y tiene un papel decisivo en la elaboración de una teoría teológica de las categorías. La palabra expresa procesos distintos de diversa profundidad; todos ellos están entre sí en íntima relación. La más decisiva conversión es la transubstanciación, la conversión esencial en la Eucaristía. La conversión más rica en consecuencias ocurrió en la Resurrección de Jesucristo. Una conversión de enorme importancia es la que ocurre cada vez que un hombre se dirige a Cristo en la fe. Paso a paso iremos descubriendo en qué consiste esta conversión. Indiquemos de pasada el hecho de que para no pocos hombres la última razón de rechazar la revelación cristiana es la falta de la conversión obrada por Cristo en la fe y a la vez exigida; se resisten a la transformación ontológica, a los esfuerzos ético-religiosos vinculados a ella, a la *conversión* misma, porque, cómodos y aburguesados, desearían permanecer siempre como son.

I. La existencia en el estado de gracia como existencia nueva

La conversión obrada por la entrada en el reino de Dios implica el hacerse distinto de quien se era antes, es decir: algo acaba en el hombre y empieza algo *nuevo*. Ese fin y ese empezar de nuevo es una participación del fin y comienzo ocurridos al entrar Jesucristo en la historia humana. La entrada en el reino de Dios no ocurre en un proceso extrahistórico, sino en el vivo tomar parte en la historia sagrada, en la historia de la salvación, determinada a la vez por su continuidad y discontinuidad.

Como ya hemos visto, según la *Sagrada Escritura* y los *Santos Padres*, con Cristo empieza una nueva época de la historia de la humanidad, sin que por eso se rompa ni se niegue la relación con las anteriores. Este doble aspecto está patente en el esquema de "promesa y cumplimiento" (cfr. § 143).

1. *a*) La nueva época había ya sido anunciada en el *Antiguo Testamento*, sobre todo, por Isaías y Jeremías. Dice Jeremías: "Vienen días, palabra de Yavé, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá; no como la alianza que hice con sus padres cuando tomándolos de la mano los saqué de la tierra de Egipto; ellos quebrantaron mi alianza y yo los rechacé, palabra de Yavé. Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra de Yavé. Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón y seré su Dios y ellos serán mi

pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros diciendo: Conoced a Yavé, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, palabra de Yavé; porque les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados. Así dice Yavé: Yo he puesto al sol para que luzca de día; he puesto la luna y las estrellas para que luzcan de noche; el que conturba el mar y hace bramar sus olas tiene por nombre Yavé Sebaot. ¿Se romperán estas leyes ante mí? Palabra de Yavé. Entonces cesará la descendencia de Israel de ser ante mí un pueblo por siempre. Así dice Yavé: Si pueden medirse arriba los cielos y descubrirse abajo los fundamentos de la tierra, entonces repudiaré yo a toda la descendencia de Israel, por todo cuanto han hecho, palabra de Yavé. Vienen días, palabra de Yavé, en que será edificada para Yavé la ciudad, desde la torre de Janamel hasta la puerta del Angulo. Y serán de nuevo echadas las puertas para medir enfrente hasta la colina de Gareb, y dando vuelta después hacia Goa, todo el valle de los Cadáveres y de la Ceniza, y todos los campos, hasta el torrente de Cedrón, hasta la esquina de la puerta de los caballos, hasta Oriente, serán consagrados a Yavé y no serán ya jamás destruídos y devastados" (31, 31-40). Cfr. *Ez.* 36, 26. En Isaías dice Dios mismo: "que voy a hacer una obra nueva, que está ya comenzando; ¿no la veis?" (43, 19). Según Joel, el Espíritu, derramado plenamente sobre los hombres, les re-creará en casta y linaje nuevo (3, 1-2; 28 Setenta). Los nuevos hombres podrán cantar una canción nueva.

b) Lo que fué profetizado en el Antiguo Testamento fué cumplido por Cristo según el testimonio del *Nuevo Testamento.* El mismo es el *hombre nuevo,* que puso un nuevo principio en la historia humana. A consecuencia de su significación panhistórica fué renovada por El fundamentalmente toda la humanidad, que gracias a El logró fuerzas de juventud.

Cristo expresa este hecho con la expresión "vino nuevo" *(Mt.* 9, 17 y textos paralelos; cfr. J. Schmid, *Synopse).* Lagrange cree que esa expresión del Señor dió pie a la doctrina paulina de la renovación *(Comentario a Marcos* 2, 22). En la misma dirección apunta la expresión de Cristo "nueva alianza" (por ejemplo, *Mt.* 26, 28). Cfr. Z. Alszeghy, S. J., *Nova creatura. La nozione della grazia nei commenti medievali di S. Paolo* (Analecta Gregoriana), 1956.

Con especial fuerza predicó San Pablo que a través de Cristo toda la humanidad fué convertida en hombre nuevo. En la *II Cor.*

5, 17; *Eph.* 2, 10, 15; 4, 24; *Gal.* 6, 15; *Col.* 3, 3, la obra de Cristo es llamada nueva creación. Por Cristo fué liberada la creación de su envejecimiento y transfigurada en realidad nueva. La novedad obrada por Cristo tiene importancia panhistórica (según *Gal*, 6, 15) y significación cósmica. Por la fe en Cristo el creyente logra parte en el ser nuevo y perfecto del hombre y del mundo, en esa obra maestra del espíritu divino, convirtiéndose así él mismo en hombre nuevo. En la segunda *Epístola a los Corintios* escribe San Pablo: "De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva, y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo" (5, 17). Tal hombre tiene un espíritu nuevo *(Rom.* 7, 6); está elevado sobre todo envejecimiento; no tiene por qué desalentarse cuando el hombre exterior perece, y se corrompe, porque el hombre interior se renueva de día en día (*II Cor.* 4, 16). El hombre nuevo es portador de la imagen del Creador. Su novedad consiste justamente en ser una imagen, una auto-representación de Dios. El hombre nuevo creado por Cristo logrará su figura definitiva sólo después que termine el transcurso de la historia humana (*Col.* 3, 3). Las palabras del Apóstol tienen, pues, también significado escatológico; tienen origen en la idea apocalíptica de los judíos y son para San Pablo un medio apropiado para caracterizar la obra de Cristo.

También San Juan tiene a la vista la imagen definitiva del hombre nuevo cuando pone en boca de Cristo las palabras: he aquí que hago nuevas todas las cosas *(Apoc.* 21, 5). La nueva humanidad del futuro eón cantará un cántico nuevo (5, 9; 14, 3); quienes pertenezcan a ella llevarán un nombre nuevo (2, 17; 3, 12) y habitarán la nueva Jerusalén (3, 12; 21, 2).

2. Citemos algunas voces de la *época de los Santos Padres.* San Clemente de Alejandría dice "el Cristo perfecto, completo y —si así puede decirse—total no se divide. No es ni bárbaro, ni judío, ni griego, ni hombre, ni mujer, sino que es el hombre nuevo, totalmente transformado por el Espíritu" (*Protrepticus*, c. 11; cfr. *Strom.* I, 79). Casi lo mismo dice San Máximo confesor: "Hay que revestirse completamente del hombre nuevo, creado por el espíritu a imagen de Dios" *(Capitula theologica et oeconomica,* cent. 2, c. 27 [*PG* 90, 1137]). Según San Cirilo de Alejandría los extraviados hijos de los hombres sólo vuelven a encontrar el camino hacia el Padre celestial cuando se reúnen en un amor único, en el hombre nuevo, cuya cabeza es Cristo (por ejemplo, *Comentario al Salmo* 45, v. 17 [*PG* 69, 1945]), a *Is. (PG* 70, 1065, 1200);

a *Io.* (*PG* 74, 69). El secreto del hombre nuevo es, según él, el misterio de Cristo. El hombre nuevo crece bajo la influencia animadora del Espíritu de Dios hasta su forma total y perfecta, cuya medida permanece oculta en el secreto de Dios. Cfr. H. de Lubac, *Katholocismus als Gemeinschaft* (1943) 41-43, trad. de Urs von Balthasar. Cfr. Vol. II, § 143.

II. Lo nuevo como vida nueva.

La novedad es una renovación de la *vida*. La salvación en el reino de Dios es salvación de la muerte y vocación a la vida eterna (*Act.* 11, 18; 13, 46; 48). Más tarde veremos que se produce mediante un acto generador por parte de Dios y mediante el acto de renacer por parte de los hombres.

1. El hombre logra la nueva vida de juventud eterna y floreciente por el hecho de participar en la vida de Cristo glorificado; en esa participación de la inmutable fuerza vital de Jesucristo se llena el *anhelo de vida* que arde indestructiblemente en todos los hombres. El Señor glorificado es, pues, la respuesta al anhelo de vivir de todos los hombres de todos los tiempos. El más claro testimonio de este anhelo de vida en toda la literatura moderna es el de Nietzsche: su grito de vida no fué oído inmediatamente, pero en el umbral mismo del siglo XX nació un nuevo e inaudito activismo en todos los dominios: en la política y en la economía, en las artes, en la filosofía y hasta en la religión. A veces el espíritu fué considerado como enemigo de la vida (Klages).

En la actual filosofía existencial ha vuelto a ser ganado para amplios círculos el viejo hecho de revelación y experiencia de que la vida humana está amenazada de muerte, de que es un ser para la muerte, de que la mortalidad (Todverfallenheit) es el modo humano de vivir. En realidad ni la exaltación vitalista más grande puede velar el hecho de que nuestra existencia camina hacia una muerte inevitable y de que la muerte no sólo es el fin necesario, sino además el poder dominante y conformador de la vida; en la muerte se revela desnudo el modo de vivir del hombre; *media vita in morte sumus!* Dentro de la misma vida estamos rodeados de la muerte; aunque apartemos los ojos de la propia muerte y miremos a la vida del género, de la naturaleza de la familia, nos sale al paso la misma caducidad. San Gregorio Magno dice una

vez: "¡La vida temporal, en comparación con la vida eterna, más debe llamarse muerte que vida! Aunque nuestra disolución se alargue día a día, ¿qué es eso más que un morir prolongado?" (*Homilía* 37; *PG* 76, 1275). Este enunciado coincide con lo que la Sagrada Escritura dice de la vida natural de los hombres; también esta vida procede de Dios y es un valioso regalo de El. Pero su forma actual perecedera y angustiosa es una consecuencia del pecado. La vida en la realización ocasionada por el pecado más debe llamarse muerte que vida, por su caducidad, debilidad y pobreza. Más que vida real y propia es vida aparente; los hombres que no tienen más que esa vida son hombres fantasmales, parecen hombres sin serlo de veras (*Mt.* 8, 22; *Lc.* 15, 24, 32; *Col.* 2, 13; *Eph.* 2, 1; 5, 14; *I Tim.* 5, 6; *Apoc.* 3, 1).

2. Dios, en cambio, es verdaderamente la vida misma (Vol. I, § 77); es vida eterna, ya que su vida no sólo es imperecedera en el sentido de que no tiene principio ni fin, sino que es vida en plenitud suma, absoluta indestructibilidad y, por tanto, vida infinita. La vida de Dios es de distinta cualidad que la de los hombres; Dios es vida porque es luz y amor (*I Io.* 1, 5; 4, 16).

3. La vida de Dios se reveló, aunque veladamente, en Cristo, y el creyente puede verla y captarla (*I Io.* 1, 2; *Io.* 1, 14). Cristo en principio sólo tuvo un cuerpo mortal como los demás hombres, pues el Hijo de Dios se humilló y asumió nuestra débil y pecadora naturaleza (*I Pet.* 4, 15; *Rom.* 8, 3; *Phil.* 2, 7). Pero justamente al morir arrojó de sí todo lo mortal y perecedero; en la muerte venció a la muerte; su morir fué el principio de una vida nueva imperecedera e indestructible, pues en la muerte fué transformada su naturaleza mortal y perecedera de modo que se hizo capaz de recibir la gloria y fuerza de la vida divina. La palabra que Cristo dijo de Sí, según el Evangelio de San Juan: Yo soy la vida, la verdadera y propia vida (*Io.* 14, 6), vale en pleno sentido y primariamente de la Resurrección; desde entonces existió como hombre nuevo en pleno sentido; entonces sacó a luz la vida y la mutabilidad en su forma perfecta (*II Tim.* 1, 10). Cfr. § 152 y el Tratado de los Novísimos.

4. La vida de Cristo no estuvo separada de la vida de la humanidad (cfr. Vol. II, §§ 104 y 154). El es la cabeza de todo; su vida debe convertirse en vida de todos; El es iniciador y caudillo

de la nueva vida, formada en la resurrección (*Act.* 3, 15; *Hebr.* 2, 10). Para eso vino, para que todos tengan vida y la tengan en plenitud (*Io.* 3, 5; 10, 10). No se atribuye la vida a Sí mismo exclusivamente, sino a todos los que están unidos a El: yo vivo y vosotros vivís (*Io.* 14, 19).

Todo el Evangelio de San Juan se caracteriza, según esto, como Evangelio de la vida (20, 31). El mensaje de Jesucristo es, según San Pablo, la palabra de vida (3, 3-4; *Phil.* 2, 16), por cuya aceptación o no aceptación el hombre se salva o se condena. Cfr. los parágrafos que siguen a continuación.

Los creyentes logran, según el Apóstol, una nueva vida en Dios mediante la participación en la muerte y resurrección de Cristo; tal vida es un vivir en el espíritu; y no es una nueva continuación de la existencia terrena. Toda vida terrena y propia del mundo actual termina con este eón. Es la vida en la corporalidad configurada y glorificada por el Espíritu Santo la que participa en la vida eterna de Dios mismo (cfr. *Mt.* 5, 2-10; 25, 34. 46; *Mc.* 12, 25).

Nos incorporamos a la vida eterna de Jesucristo en la fe y en los sacramentos de la fe. Quienes se incorporan a Cristo en la fe y en los sacramentos son aceptados por El e introducidos en su vida de gloria (*Io.* 3, 15-16; *Rom.* 3, 1-2; 6, 1-2); son transportados de la muerte a la vida. Esta vida es salud y salvación, porque es participación de la *seguridad existencial y plenitud de vida* del Padre celestial; quien no participa en ella permanece en la muerte, porque no conoce la verdadera vida. Quien no cree en Cristo está perdido, permanece en la ira de Dios, no llega a la luz, sino que se tiene que quedar en las tinieblas y en la vida aparente (*Io.* 3, 36; 5, 24; 6, 40, 47; 11, 25-26; 20, 31). Cfr. Fr. Mussner, *ZOH. Die Anschauung vom "Leben" in vierten Evangelium*, 1952 (Münchner Theol. St. I 5).

5. Los escritos de los *Padres Apostólicos* están traspasados como de un solo júbilo por el hecho de que los hombres han sido librados de la muerte y de la caducidad gracias a Jesucristo y han sido hechos partícipes de la vida eternamente joven; la "renovación" tan ensalzada por ellos es un rejuvenecimiento de la vida humana. Esta vida—revelada sin velo sólo en el futuro eón—está más allá de la experiencia sensible, pero tiene tanta realidad que la vida sellada con la muerte no puede compararse con ella dentro de los límites de nuestra experiencia. Esta vida verdadera nació en la

muerte de Cristo; así escribe San Ignacio de Antioquía, mirando ya de cara a la muerte del cuerpo (*Eph.* 7, 2). En la sangre de Jesucristo fuimos ganados para la vida del futuro eón, que ya no tiene ninguna muerte, que desarrollará en la muerte todo su esplendor y fuerza (*Eph.* 1, 1; 3, 2; 2, 2; *Magn.* 1, 2; 9, 2; 5, 1-2; cfr. *Doctrina de los Doce Apóstoles* 9, 2; la *Carta de Bernabé* 19, 8; *El Pastor Hermas,* mandamiento 8, 4, 9; comparaciones 9, 28, 6; figuras 4, 3, 5). Según el testimonio de los Padres Apostólicos los cristianos tenían conciencia de esa vida. ¿Qué tenéis que ver vosotros, vivientes, con los dioses muertos? (*II Epístola de Clemente de Roma a los Corintios,* cap. 3, sec. 1; cfr. 20, 5; 3, 1). Bultmann cree incluso que el término "vivientes" fué un nombre antiguo de los cristianos (*Kittels Wörterbuch zum NT* II, 838; cfr. Wl. Roslan, *Die Grundbegriffe der Gnade nach der Lehre der apostolischen Väter,* en "ThQ" 119 (1938), 200-25, 275-17), 470-503).

6. El servicio de la *Iglesia* al reinado de Dios es, pues, servicio a la vida; todo lo que ocurre en ella, la predicación de la palabra y la administración de sacramentos, los preceptos y los mandamientos, la oración y la obediencia están al servicio de la vida eterna. La acción de la Iglesia no conduce a limitar o empequeñecer la verdadera vida, sino que más bien está destinada a configurar la vida en plenitud. Del mismo modo que Cristo tuvo que morir en la cruz para ser libre de la vida perecedera y ganar la vida inmortal de la gracia divina, la vida natural de los cristianos debe ser transformada por la muerte y por su precursor, el dolor, para que pueda ser lograda la gloria de la vida inmortal de Cristo, infundida en ellos.

La *Escritura* da testimonio de que la Iglesia está al servicio de la vida eterna de los hombres cuando dice que la Iglesia es Iglesia del Dios vivo; en ella fluye la corriente de agua viva que procede de Dios, fuente de la vida (*Ier.* 2, 13) y desemboca en El (*Apoc.* 22, 1). En la Iglesia encuentran el hombre y el cosmos la vida eterna. Todo lo que ella incorpora a sí se hace vivo: la humanidad, los pueblos, los individuos y las relaciones mutuas dentro del matrimonio, de la familia y de los demás órdenes del ser y obrar del hombre. Pero también las cosas de este mundo: el agua se convierte dentro de ella en agua viva (*Io.* 4, 10) en el bautismo, el pan se hace pan vivo en la Eucaristía (*Io.* 6, 51. 58). Y del mismo modo el vino y el aceite se hacen portadores y me-

diadores de la vida eterna y de sus fuerzas salvadoras" (J. Pinsk, *Aus Gott geboren,* en "Ich lebe un ihr lebet", 10).

En la *liturgia* de la Iglesia, en donde la comunidad del pueblo de Dios se presenta con la suma evidencia como comunidad con Cristo y que figura la vida celestial, se predica innumerables veces el mensaje de la vida; en la acción litúrgica la Iglesia se testifica a sí misma como administradora de la vida eterna. Puede verse, por ejemplo, la liturgia de la Misa, la bendición del agua bautismal, la administración de los sacramentos y, sobre todo, el rito del bautismo. Cuando en la liturgia se habla de la vida y de su eterna juventud siempre se alude a la vida eterna y celestial, de manera que tales textos pueden incluso aplicarse a los ancianos, en sentido biológico, sin dejar de ser verdaderos y sinceros (cfr., por ejemplo, el *Gradual de la Misa).* Cfr. §§ 174 y 175.

7. La vida nueva y eterna hecha accesible al hombre por Cristo debe ser ahora descrita *según cada uno de sus elementos;* son de *dos especies:* la vida divina implica un elemento personal y otro objetivo; ambos tienen, a su vez, distintos grados o estratos; el momento personal es unión con Cristo y también comunidad con el Padre celestial. Tal comunidad se define más concretamente como filiación divina y como amistad con Dios. El elemento objetivo implica la liberación del pecado (justificación) y la interna renovación y santificación del hombre (gracia santificante): semejanza a Cristo. El primero puede caracterizarse con la palabra *encuentro* y el segundo con la palabra *cualidad,* porque la vida divina en el hombre no se identifica adecuadamente con la gracia santificante, sino que ésta es más bien sólo un elemento parcial de la plenitud perfecta; por eso no puede, sin más, ser sustituída la expresión *vida divina* por la de *gracia santificante.*

El Concilio de Trento enumeró todas estas partes constitutivas de la existencia cristiana, pero con ocasión de los errores de la Reforma se fijó sobre todo en los elementos objetivos del estado de gracia.

§ 182

La participación en el reino de Dios en cuanto comunidad con Cristo

La relación de la gracia a Cristo no se agota en el hecho de que Cristo con su vida, trabajos, resurrección y ascensión nos mereció esa gracia y, por tanto, nos dejó un tesoro divino, como un hombre acaudalado deja sus riquezas a los herederos; una herencia permanece, aunque quien la deja viva sólo en el recuerdo agradecido de los felices herederos; la relación de Jesucristo con la vida divina infundida a los creyentes es mucho más íntima: la gracia no puede separarse de El; sólo participamos de la vida inmortal formada en su muerte y resurrección cuando tenemos contacto con El, cuando nos incorporamos a El por la fe y los sacramentos. Estos suponen que Cristo está de algún modo presente en la Iglesia, pueblo de Dios edificado por El, hasta la consumación de los tiempos y que, por tanto, puede ser alcanzado por los creyentes. (Trataremos expresamente también el modo y especie de esa presencia.)

I. La Encíclica "Mystici Corporis"

Desde *Cristo presente en la Iglesia* fluye la vida divina a los miembros del pueblo de Dios. Este hecho, y en cierto sentido también el modo de unirse a Cristo los miembros de la Iglesia, es descrito de la manera siguiente por la Encíclica *Mystici Corporis*, del 29 de junio de 1943:

"Estas palabras del discípulo predilecto de Jesús nos mueven a exponer la última razón por la cual se muestra de una manera especial que Cristo nuestro Señor es Cabeza de su Cuerpo Místico; porque así como los nervios se difunden desde la cabeza a todos nuestros miembros, dándoles la facultad de sentir y de moverse, así nuestro Salvador derrama en su Iglesia su poder y su eficacia para que con ella los fieles conozcan más claramente y más ávidamente deseen las cosas divinas. De El se deriva al Cuerpo de la Iglesia toda la luz con que los creyentes son iluminados y toda la gracia con que se hacen santos, como El es santo. Ilumina Cristo a toda su Iglesia; lo cual se prueba con casi innumerables textos de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres. "A Dios nadie jamás le vió; el Hijo unigénito que

está en el seno del Padre es quien nos lo ha dado a conocer" (*Io.* 1, 18) Viniendo de Dios como maestro, para dar testimonio de la verdad, de tal manera ilustró a la primitiva Iglesia de los apóstoles, que el Príncipe de ellos exclamó: "Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna" (*Io.* 6, 48); de tal manera asistió a los Evangelistas desde el cielo que, como miembros de Cristo, escribieron las cosas que conocieron como al dictado de la Cabeza. Y aun hoy día es para nosotros que moramos en este destierro autor de nuestra fe, como será un día su consumador en la patria. El es el que infunde en los fieles la luz de la fe; El quien enriquece con los dones sobrenaturales de ciencia, inteligencia y sabiduría a los pastores y doctores, y principalmente a su Vicario en la tierra, para que conserven fielmente el tesoro de la fe, lo defiendan con valentía y lo expliquen y corroboren piadosa y diligentemente; El es, por fin, el que, aunque invisible, preside e ilumina los concilios de la Iglesia.

Cristo es autor y causa de santidad. Porque no puede obrarse ningún acto saludable que no proceda de El como de fuente sobrenatural. "Sin Mí—dijo—nada podéis hacer" (*Io.* 15, 5). Cuando por los pecados cometidos nos movemos a dolor y penitencia, cuando con temor filial y con esperanza nos convertimos a Dios, siempre procedemos movidos por El. La gracia y la gloria proceden de su inexhausta plenitud. Todos los miembros del Cuerpo místico, y sobre todo los más importantes, reciben del Salvador dones constantes de consejo, fortaleza, temor y piedad, a fin de que todo el cuerpo aumente cada día más en integridad y santidad de vida. Y cuando los sacramentos de la Iglesia se administran con rito externo, El es quien produce el efecto interior en las almas. Y asimismo El es quien, alimentando a los redimidos con su propia sangre y carne, apacigua los desordenados y turbulentos movimientos del alma; El es el que aumenta las gracias y prepara la gloria a las almas y a los cuerpos. Y estos tesoros de su divina bondad los distribuye a los miembros de su Cuerpo místico no sólo por el hecho de que los implora como hostia eucarística en la tierra y glorificado en el cielo, mostrando sus llagas y elevando oraciones al Eterno Padre, sino también porque escoge, determina y distribuye a cada uno las gracias peculiares "según la medida de la donación de Cristo" (*Eph.* 4, 7). De donde se sigue que, recibiendo fuerza del divino Redentor, como de manantial primario, "todo el Cuerpo trabado y concertado entre sí recibe por todos los vasos y conductos de comunicación, según la medida correspondiente a cada miembro, el aumento propio del Cuerpo para su perfección mediante la caridad" (*Eph.* 4, 16).

Lo que acabamos de exponer, explanando breve y concisamente la manera cómo quiere Cristo nuestro Señor que de su divina plenitud afluyan sus abundantes dones a toda la Iglesia, a fin de que ésta se le asemeje en cuanto es posible, sirve no poco para explicar la tercera razón con la que se demuestra que el Cuerpo social de la Iglesia se honra con el nombre de Cristo: lo cual consiste en el hecho de que nuestro divino Redentor sustenta de manera divina a la sociedad por El fundada.

Como sutil y agudamente advierte Belarmino, este nombre del Cuerpo de Cristo no solamente proviene del hecho de que Cristo debe ser considerado Cabeza de su Cuerpo místico, sino también de que así sustenta a su Iglesia, y así, vive en cierta manera en ella, que ésta se convierte como en una segunda persona de Cristo. Lo cual afirma el Doctor de las Gentes escribiendo a los corintios, cuando sin más aditamento llama "Cristo" a la

Iglesia, imitando en esto al divino Maestro, que a aquel que perseguía a la Iglesia le habló de esta manera: "Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?" *(Act.* 9, 4). Más aún, si creemos al Niceno, el Apóstol con frecuencia llama "Cristo" a la Iglesia *(De vita Moysis; PG* 44, 385); y no ignoráis, venerables hermanos, aquel dicho de San Agustín: "Cristo predica a Cristo" *(Sermo* 354; *PL* 39, 1563).

En la segunda parte de la Encíclica, en que se trata expresamente la unión de los fieles con Cristo, se dice entre otras cosas: "A estos vínculos jurídicos, que ya por sí solos bastan para superar a todos los otros vínculos de cualquier sociedad humana por elevada que sea, es necesario que se añada otro motivo de unidad por razón de aquellas tres virtudes que tan estrechamente nos juntan uno a otro y con Dios, a saber: la fe cristiana, la esperanza y la caridad. Pues como enseña el Apóstol, "uno es el Señor, una la fe" *(Eph.* 4, 5), es decir, la fe con la que nos adherimos a un solo Dios y al que envió Jesucristo. Y cuán íntimamente nos estrecha esta fe con Dios nos lo enseñan las palabras del discípulo predilecto de Jesús: "Quienquiera que confesare que Jesús es el Hijo de Dios, Dios está en él y él en Dios." Y no es menos lo que esta fe cristiana nos une mutuamente y con la divina Cabeza. Porque cuantos somos creyentes, "teniendo... el mismo espíritu de fe", nos alumbramos con la misma luz de Cristo, nos alimentamos con el mismo manjar de Cristo y somos gobernados por la misma autoridad y magisterio de Cristo. Y si en todos florece el mismo espíritu de fe vivimos también la misma vida "en la fe del Hijo de Dios, que nos amó y se entregó por nosotros"; y Cristo, Cabeza nuestra, acogido por nosotros y morando en nuestros corazones por la fe viva, así como es autor de nuestra fe, así también será su consumador.

Si por la fe nos adherimos a Dios en esta tierra, como a fuerza de verdad, por la virtud de la esperanza cristiana lo deseamos como manantial de la felicidad, "aguardando la bienaventurada esperanza de la venida gloriosa del gran Dios". Y por aquel anhelo común del reino celestial, que nos hace renunciar aquí a una ciudadanía permanente para buscar la futura y aspirar a la gloria de arriba, no dudó el Apóstol de las Gentes en decir: "Un Cuerpo y un Espíritu, como habéis sido llamados a una misma esperanza de vuestra vocación"; más aún, Cristo reside en nosotros como esperanza de gloria.

Pero si los lazos de la fe y esperanza que nos unen a nuestro divino Redentor en su Cuerpo místico son de gran firmeza e importancia, no son de menor valor y eficacia los vínculos de la caridad. Porque si aun en las cosas naturales el amor, que engendra la verdadera amistad, es de lo más excelente, ¿qué diremos de aquel amor celestial que el mismo Dios infunde en nuestras almas? "Dios es caridad y quien permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él." En virtud, por decirlo así, de una ley establecida por Dios, esta caridad hace que al amarle nosotros le hagamos descender amoroso, conforme a aquello: "Si alguno me ama... mi Padre le amará y vendremos a él y pondremos en él nuestra morada." La caridad, por consiguiente, es la virtud que más estrechamente nos une con Cristo, en cuyo celestial amor abrasados tantos hijos de la Iglesia se alegraron de sufrir injurias por El y soportarlo y superarlo todo, aun lo más arduo, hasta el último aliento y hasta derramar su sangre. Por lo cual nuestro divino Salvador nos exhorta encarecidamente con estas pala-

bras: "Permaneced en mi amor." Y como quiera que la caridad es una cosa estéril y completamente vana si no se manifiesta y actúa en las buenas obras, por eso añadió en seguida: "Si observáis mis preceptos permaneceréis en mi amor, como yo he observado los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor."

En el transcurso de las explicaciones se trata de la comunicación del Espíritu Santo a la comunidad con Cristo de los fieles, destacando a la vez su carácter de misterio:

"Aquel amorosísimo conocimiento que desde el primer momento de su Encarnación tuvo de nosotros el Redentor divino está por encima de todo el alcance escrutador de la mente humana, toda vez que en virtud de aquella visión beatífica de que disfrutó apenas recibido en el seno de la Madre divina tiene siempre y continuamente presentes a todos los miembros del Cuerpo místico y los abraza con su amor salvífico. ¡Oh admirable dignación de la piedad divina para con nosotros! ¡Oh inapreciable orden de la caridad infinita! En el pesebre, en la cruz, en la gloria eterna del Padre, Cristo ve ante sus ojos y tiene unidos a Sí todos los miembros de la Iglesia con mucha más claridad y mucho más amor que una madre conoce y ama al hijo que lleva en su regazo, que cualquiera se conoce y ama a sí mismo.

De lo dicho se ve fácilmente, venerables hermanos, por qué escribe tantas veces San Pablo que Cristo está en nosotros y nosotros en Cristo. Lo cual ciertamente se confirma con una razón más profunda. Porque como expusimos antes con suficiente amplitud, Cristo está en nosotros por su Espíritu, el cual nos comunica y por el que de tal suerte obra en nosotros que todas las cosas divinas llevadas a cabo por el Espíritu Santo en las almas se han de decir también realizadas por Cristo. "Si alguien no tiene el Espíritu de Cristo—dice el Apóstol—, este tal no es de El; pero si Cristo está en vosotros... el Espíritu vive en virtud de la justificación".

Esa misma comunicación del Espíritu de Cristo hace que al derivarse de todos los miembros de la Iglesia todos los dones, virtudes y carismas que con excelencia, abundancia y eficacia encierra la Cabeza, y al perfeccionarse en ellos día por día, según el sitio que ocupan en el Cuerpo místico de Jesucristo, la Iglesia viene a ser como la plenitud y el complemento del Redentor; y Cristo viene en cierto modo a completarse del todo en la Iglesia. Con las cuales palabras hemos tocado la misma razón por la cual, según la doctrina de San Agustín, ya brevemente indicada, la Cabeza mística, que es Cristo, y la Iglesia, que en esta tierra hace sus veces como un segundo Cristo, constituyen un solo hombre nuevo en el que se juntan cielo y tierra para perpetuar la obra salvífica de la cruz. Este hombre nuevo es Cristo, Cabeza y Cuerpo, el Cristo íntegro.

No ignoramos, ciertamente, que para la inteligencia y explicación de esta recóndita doctrina—que se refiere a nuestra unión con el divino Redentor y de modo especial a la inhabitación del Espíritu Santo en nuestras almas—se interponen muchos velos, en los que la misma doctrina queda como envuelta en una cierta oscuridad, dada la debilidad de nuestra mente. Pero sabemos que de la recta y asidua investigación de esta cuestión, así como del contraste de las diversas opiniones y de la coincidencia de pareceres, cuando el amor de la verdad y el rendimiento debido a la Iglesia guía el estudio, brotan y se desprenden preciosos rayos con los que se

logra un adelanto real también en estas disciplinas sagradas. No censuramos, por tanto, a los que usan diversos métodos para penetrar e ilustrar en lo posible tan profundo misterio de nuestra admirable unión con Cristo. Pero tengan por norma general e inconcusa, los que no quieran apartarse de la genuina doctrina y del verdadero magisterio de la Iglesia, que han de rechazar, tratándose de esta unión mística, toda forma que haga a los fieles traspasar de cualquier modo el orden de las cosas creadas e invadir erróneamente lo divino, hasta el punto que se pueda decir de ellos como propio un solo atributo del sempiterno Dios. Y además sostengan firmemente y con toda certeza que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios como a suprema causa eficiente.

También es necesario que adviertan que aquí se trata de un misterio oculto, el cual, mientras estemos en este destierro terrenal, de ningún modo se podrá penetrar con plena claridad ni expresar con lengua humana. Se dice que las Divinas Personas habitan en cuanto que estando presentes de una manera inescrutable en las almas creadas, dotadas de entendimiento, entran en relación con ellas por el conocimiento y el amor, aunque de un modo absolutamente sobrenatural y por completo íntimo y peculiar. Para aproximarnos un tanto a comprender esto hemos de usar el método que el Concilio Vaticano recomienda mucho en estas materias, el que procurando obtener luz para conocer un tanto los arcanos de Dios lo consigue comparando los misterios mismos entre sí y con el fin último al que están enderezados. Oportunamente, según eso, al hablar nuestro sapientísimo antecesor León XIII, de feliz memoria, de esta nuestra unión con Cristo y del Divino Paráclito que en nosotros habita, tiende sus ojos a aquella visión beatífica por la que esta misma trabazón mística obtendrá algún día en los cielos su cumplimiento y perfección. "Esta admirable unión —dice—, que con nombre propio se llama inhabitación, difiere sólo en la condición o estado de aquella con que Dios abraza a los del cielo beatificándolos." Con la cual visión será posible de una manera absolutamente inefable contemplar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo con los ojos de la mente elevados por luz superior, asistir de cerca por toda la eternidad a las procesiones de las Personas Divinas y ser feliz con gozo muy semejante al que hace feliz a la Santísima e indivisa Trinidad" (Encíclica *Mystici Corporis*, trad. publicada por la revista "Ecclesia", núms. 113-116 (1943).

II. Testimonio de la Escritura.

Las enseñanzas doctrinales de la Encíclica interpretan y resumen lo que testifican la *Sagrada Escritura* y la *Tradición*.

A. Primero debemos esbozar la *doctrina de la Escritura:*

1. Según el testimonio de los *Sinópticos* y de los *Hechos de los Apóstoles*, los discípulos experimentaron una gran transformación al encontrarse con Cristo resucitado. Durante la vida terrena

Cristo fué para ellos un poco ininteligible en su propio misterio, a pesar de la proximidad humana en que vivieron. Raras veces se elevan a una idea que no venga ni de la carne ni de la sangre. Cristo se transforma en la resurrección y también la comprensión de Cristo en los apóstoles. Pedro da testimonio de que Cristo, después de resucitar, no se apareció a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos para ello, a un pequeño círculo de creyentes (*Act.* 10, 41). Cristo abrió además a los discípulos el sentido de la Escritura, de manera que ellos vieron de pronto en Cristo al prometido en la revelación del Antiguo Testamento (*Lc.* 24, 45; cfr. 24, 8). Ya ante la pura presencia de Jesús y sin haberle reconocido rastrean un sentimiento de unidad (*Lc.* 24, 32); al partir del pan a todos se les abre los ojos (*Lc.* 24, 31-35). Pedro, que antes había estado lleno de aversión e incomprensión frente al misterio de la muerte de Cristo, comprende ahora que la muerte y resurrección son la obra más importante de Jesús (*Act.* 1, 22). Los discípulos han entrado en otro ámbito; el encuentro con el Resucitado les da una nueva postura; la alegría de pertenecer al Resucitado y la esperanza en la vida de su gloria (*Act.* 2, 46; *Lc.* 23, 43) se destacan sobre los demás sentimientos, sobre los sentimientos de angustia y preocupación (*Act.* 5, 41; 8, 39; 11, 23; 13, 48). La unión con el Señor reúne a los discípulos en una comunidad fraternal (*Act.* 2, 42-46). El Espíritu Santo completa la obra del Resucitado.

2. Según *San Juan* la nueva vida, producida por el encuentro con Cristo resucitado, es comunidad estrechísima con Cristo. El mismo la describe, según el testimonio de San Juan, mediante la parábola de la vid y los sarmientos. En la conversación de despedida dice Jesús: "Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador. Todo sarmiento que en Mí no lleve fruto lo cortará; y todo el que dé fruto lo podará, para que dé más fruto. Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado; permaneced en Mí y Yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en Mí. Yo soy la vid; vosotros, los sarmientos. El que permanece en Mí y Yo en él, ése da mucho fruto, porque sin Mí no podéis hacer nada. El que no permanece en Mí es echado fuera, como el sarmiento, y se seca, y los amontonan y los arrojan al fuego para que ardan. Si permanecéis en Mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiereis y se os dará. En

esto será glorificado mi Padre, en que deis mucho fruto, y así seréis discípulos míos" (*Io.* 15, 1-8). Cristo se presenta, según este texto, como la verdadera y auténtica vid, del mismo modo que en otras ocasiones se había llamado luz verdadera, vida verdadera y camino verdadero (cfr. Vol. III, § 152). Con estas palabras se enfrenta como verdadera vid a todo lo demás que lleva ese nombre. La imagen de la vid simboliza la fuerza vital que El tiene y puede regalar a los hombres. La vid tiene, pues, el sentido del *árbol de la vida;* Cristo es el verdadero árbol de la vida y sólo tiene vida quien pertenece como rama a ese árbol. También en los mitos se habla del árbol de la vida. Encontramos la imagen del árbol de la vida en algunos pueblos. La autodenominación de Cristo indica que El es el cumplimiento de lo que el mito sueña. Es lo mismo que sueñan los mitos del agua de la vida y del pan de la vida. En Cristo es realidad lo que es anhelo en el mito. En el arte cristiano se representa muchas veces el árbol de la cruz como árbol de la vida. La vid recibe forma de cruz (cfr. F. X. Kraus, *Realenz. der christlichen Altertümer* II 983-84; R. Bauerreiss, *Arbor vitae* 1938. Behm, en *Kittels Wörterbuch zum NT* I 345-46).

El sentido de la imagen es, por tanto, que Cristo es el origen de la verdadera vida, que fuera de la relación con El no hay vida verdadera. Como sólo en Dios hay verdadera vida, con la imagen de la vid Cristo se atribuye vida divina. A la vez promete a los suyos vida divina, participación en la vida de Dios. Este hecho destaca con especial evidencia jardinero al Padre; El tiene su origen en el Padre; quien está unido a Cristo dará frutos abundantes, es decir, su vitalidad se demostrará en su acción y se demostrará continuamente; no puede ser inactivo. La postura quietista contradice la vitalidad que le ha sido regalada al creyente por su unión con Cristo. La imagen de la vid revela la intimidad con que el creyente está unido a Cristo; pero a la vez el desarrollo de la parábola indica que la unión no es orgánica o físico-sustancial, sino que la personalidad del creyente sigue siendo distinta de la de Cristo. Cristo exige a los que creen en El que permanezcan en su palabra, es decir, que obedezcan su palabra, su revelación, a El mismo. Con eso tiene en cuenta que esa obediencia será negada, lo que tiene por consecuencia la muerte de la desobediencia. La autonomía propia, a pesar de la íntima comunidad, sigue siendo tan grande que el creyente puede hurtarse a la palabra de Cristo y que, viceversa, puede y debe conservar y corroborar su comunidad con Cristo mediante continuos actos de obediencia.

Cristo exige a los suyos permanecer en El, es decir, entregarse a la obediencia y guardarle fidelidad. Cfr. los comentarios de Bultmann y Wikenhauser a este texto.

Del mismo modo que el sarmiento está unido a la vid, el creyente está unido a Cristo; de El recibe continuamente la vida nueva y celestial. La parábola de la vid y los sarmientos alude a un *estado duradero* de la unión con Cristo (*Io.* 15, 1-7). El Evangelio de San Juan habla en diversos lugares de que el creyente permanece en Cristo y Cristo en él (por ejemplo, *Io.* 6, 56; 14, 10. 20. 23; 15, 9-10; 17, 21-26). Con esta recíproca in-existencia (*In-existenz*) de Cristo y de los cristianos no se testifica, naturalmente, un *ser-uno-en-el-otro* (*Ineinandersein*) espacial, sino el estado de comunidad de existencia y vida. Cristo ya no perderá más su importancia y significación salvíficas para los creyentes. Ya no revocará su obra, sino que la mantendrá eternamente. El hombre redimido permanecerá unido a El para siempre. Pero el hombre no puede mecerse en la seguridad voluptuosa de salvarse, sino que debe realizar continuamente la fidelidad a Cristo, guardando los mandamientos. Según el testimonio de San Juan, Cristo mismo pone en relación la comunidad de sus discípulos con El y la unión de El con el Padre celestial (*Io.* 14, 20; 17, 20-24; 17, 26; *I Io.* 2, 24). Como El existe en el Padre y el Padre en El, así existen los discípulos en El. La relación de los cristianos con Cristo es una imagen de la relación del Logos con Dios; ese hecho da testimonio de la intimidad de la relación de los cristianos a Cristo y dice a la vez que los cristianos, por su parte, están en estrecha comunidad con el Padre celestial.

Más concretamente: la unión con Cristo se realiza *como unión en el conocimiento*. El Señor ilumina a los suyos; por eso se convierte para ellos en nueva razón de vivir; siendo para los suyos la verdadera luz, es para ellos origen de la vida divina. La vida nueva implica el conocer al Padre y a Aquel que el Padre envió (*Io.* 17, 1-3). En este conocimiento logran los discípulos la certeza de que Jesucristo existe y vive en el Padre (*Io.* 14, 20) y de que ellos pertenecen a Dios (*Io.* 15, 3). Cristo profetizó ese modo iluminado de existencia (*Io.* 16, 23).

La comunidad gracias a la cual Cristo permanece en los cristianos y los cristianos en Cristo es fundada por *la fe*. Según San Juan la fe es el movimiento espiritual del hombre en el que Cristo es, por decirlo así, asido.

La comunidad con Cristo será *perfecta* cuando Cristo venga

por segunda vez. El Apocalipsis de San Juan da testimonio de que los justos cenarán y dominarán con El. En este banquete y dominio escatológicos se hará partícipes a los discípulos de Cristo de lo mismo que fueron hechos partícipes por la resurrección y ascensión (*Apoc.* 3, 20. 21; 20, 4. 6).

3. Quien más detalladamente describe la existencia cristiana como encuentro y unión con Cristo y como intercambio de vida entre Cristo y los cristianos es *San Pablo.* Primero ofreceremos y explicaremos las fórmulas más importantes y después haremos una breve recapitulación.

AA. Las fórmulas con que San Pablo describe la existencia cristiana y la vida cristiana, como encuentro y comunidad con Cristo, pueden dividirse en cuatro grupos:

a) La entrada en el reino de Dios ocurre, según San Pablo, por el *bautismo en el nombre de Jesús* (*I Cor.* 1, 13; 3, 23; 6, 19; *II Cor.* 10, 7). La fórmula "en el nombre..." se usaba comúnmente—como se puede demostrar por la literatura helenística y, sobre todo, por los descubrimientos de papiros—entre hombres de negocio y juristas y significaba tanto como adjudicación de algo a aquel cuyo nombre se cita en el documento. Según esto el bautismo en el nombre de Jesús significa la transferencia del bautizado a Jesucristo. Cuando se invoca el nombre de Jesús sobre un hombre que ha sido bautizado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Jesucristo es su Señor. Cfr. Vol. IV, § 237.

b) La fórmula que más usa San Pablo para caracterizar la existencia cristiana es la de: nosotros *en Cristo* y: Cristo *en nosotros.* El ser-en-Cristo y el ser-de-Cristo en los hombres no es para San Pablo una forma elevada de la vida cristiana, sino el estado normal de cualquier bautizado. Para la comprensión de esta fórmula hay que tener en cuenta que la preposición "en" tiene, además de la significación espacial, un sentido causal e instrumental (cfr. Bauer, *Wörterbuch zum NT;* L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik* (1925); además, Oepke, en *Kittels Wörterbuch zum Neuen Testament,* II, 534/9).

aa) Primero estudiaremos la doctrina del Apóstol, de que Cristo habita en nosotros; habla de eso en ocho o nueve pasajes: *Rom.* 8, 9-11; *II Cor.* 4, 5-14; 13, 2-5; *Eph.* 3, 16-17; *Gal.* 2,

19-20; 4, 19-20; *Col.* 1, 27 (3, 9-10); *Phil.* 1, 21. El texto de la *Epístola a los Romanos,* dice: "Pero vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que de verdad el Espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, éste no es de Cristo. Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia. Y si el espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros" (8, 9-11). En este texto dice San Pablo a los romanos que los cristianos han sido liberados del poder del pecado, salvados de la región de la muerte y sometidos al imperio del Espíritu de Dios. En ellos vive el Espíritu de Dios, que es el espíritu de Cristo. El hombre pertenece a Cristo, porque el espíritu de Cristo habita en él y a través de su espíritu Cristo mismo vive en él. El espíritu de Dios y de Cristo que habita en los hombres es la vida nueva del espíritu del hombre, de manera que el hombre puede vivir justificado y acepto a Dios y tener paz con Dios. Hará vivientes los cuerpos mortales del mismo modo que resucitó a Cristo de entre los muertos. Es cierto que el cuerpo de esos hombres también morirá, porque el poder del pecado exige su tributo, pero la muerte que muere no es la de los hombres que están bajo el poder del pecado, sino una muerte superficial y transitoria. En realidad el hombre que está bajo el dominio del espíritu de Dios participa de la vida inmortal. Es Jesucristo quien obra este estado en los hombres. Cristo, que también tuvo que morir, pero que a través de la muerte logró la verdadera vida. Lo que el Padre celestial obró en El lo obra El en todos aquellos en quienes habita el espíritu de Dios. El texto de la *Epístola a los Romanos* testifica, según esto, que la vida de Cristo se realiza y representa en los cristianos. En eso demuestra su fuerza inagotable; el espíritu de Cristo configura a los hombres a imagen de Jesucristo. Cristo es la razón existencial y la causa eficiente de los cristianos. El cristiano recibe la *dynamis* y el *pneuma,* la fuerza y el espíritu de Cristo resucitado.

De modo parecido escribe San Pablo a los corintios: "Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, Señor; y cuanto a nosotros, nos predicamos siervos vuestros por amor de Jesús. Porque Dios, que dijo: Brille la luz del seno de las tinieblas, es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que demos a conocer la ciencia de la gloria de Dios en el rostro

de Cristo. Pero llevamos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios, y no parezca nuestra. En mil maneras somos atribulados, pero no nos abatimos; en perplejidades, no nos desconcertamos; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, no nos anonadamos, llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Mientras vivimos estamos siempre entregados a la muerte por amor de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. De manera que en nosotros obra la muerte; en vosotros, la vida. Pero teniendo el mismo espíritu de fe, según lo que está escrito: creí, por eso hablé; también nosotros creemos, y por eso hablamos; sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús también con Jesús nos resucitará y nos hará estar con vosotros" (*II Cor.* 4, 5-14). En este texto San Pablo asegura a los corintios que a pesar de la caducidad de la existencia corporal actúa en él una invencible fuerza vital que procede de Jesucristo, con quien el Apóstol está en comunidad. Cfr. el *Comentario de Kuss* (Biblia Ratisbonense).

Algunos capítulos más tarde (*II Cor.* 13, 2-5) el Apóstol toma en cuenta los reproches que le hacen los corintios. En su segunda estancia en la ciudad se ha portado con demasiada dulzura con los miembros viciosos de la comunidad (12, 21); tal conducta ha sido interpretada como debilidad. Por eso anuncia una tercera visita, en la que no tendrá ya ninguna consideración con los pecadores. Los corintios le exigen justamente rigor; quieren tener una prueba de que es Cristo verdaderamente quien habla por boca de San Pablo. San Pablo está decidido a darles esta prueba. Los corintios deben caer en la cuenta de que es peligroso exigir una demostración de fuerza a Jesucristo, que es quien habla en San Pablo, instrumento suyo. Pues Cristo no es débil; entre ellos ha demostrado su fuerza en los dones del espíritu y en los milagros y también en los castigos (*I Cor.* 5, 5; 11, 30). Es cierto que en debilidad fué crucificado, pero ahora vive en la virtud y fuerza de Dios y está presente en la comunidad como poderoso. Del mismo modo, San Pablo, a consecuencia de su unidad con Cristo, es a la vez débil y fuerte. En su anterior suavidad se realizó su unidad con Cristo humillado y desposeído. Pero con Cristo el Resucitdo será también fuerte en medio de ellos. Cuando esté entre ellos se manifestará contra ellos la energía apostólica, la fuerza divina que habita en El. Por tanto, en lugar de querer experimentar y tentar a Cristo, que obra y habla por medio de él, deben examinarse a sí

mismos. Entonces "se darán cuenta de que Cristo está en ellos". También este texto da, pues, testimonio de la causalidad que Cristo desarrolla en los cristianos. Habla, por consiguiente, de una presencia dinámica y no sólo óntica de Cristo.

A los cristianos de Efeso les desea San Pablo lo siguiente: "...para que, según los ricos tesoros de su gloria, os conceda ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por su Espíritu, que habite Cristo por la fe en vuestros corazones y, arraigados y fundados en la caridad, podáis comprender en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios" *(Eph.* 2, 16-19). Según este texto, la inhabitación de Cristo en los corazones de los creyentes se realiza mediante la fe. En la fe el hombre renuncia a su soberanía, se trasciende y se abre a Dios; así se reconoce como pecador que necesita salvación; al mismo tiempo afirma al Padre, que resucitó a Jesucristo de entre los muertos, como a único salvador. Pone, por tanto, su esperanza en el Padre por amor a Jesucristo. Este autotrascenderse de los hombres en Dios es la respuesta humana a la predicación y testimonio de la Resurrección de Cristo de entre los muertos. Supone, por tanto, la predicación de la palabra de fe por parte de los testigos de Cristo. En la predicación el Padre se dirige por medio de Jesucristo al hombre que oye el mensaje. En la predicación se abre el misterio de la salvación al oyente de manera que pueda penetrar en su realidad. Al meterse dentro del misterio por la fe deja que el misterio gane poder sobre él; la imagen de la inhabitación de Jesucristo en los hombres significa su dominio y reinado sobre ellos; en el creyente no impera él mismo, sino Jesucristo; el creyente ya no es su propio señor, porque Cristo se ha hecho Señor suyo. Cuando se cree en Cristo no se vive ya más la propia vida de la carne, sino la vida espiritual de Cristo, ya que por la fe se está en el campo de acción de Cristo, bajo el imperio de su Pneuma y de su Dynamis. San Pablo no predica, pues, una presencia ontológica obrada por la fe, sino una *presencia efectiva,* una presencia causal y dinámica de Cristo en los bautizados que no es menos real que el pensamiento presente en el espíritu humano y determinante de ese espíritu, ni menos real que el amor operante en el hombre; incluso supera en *poder* real a toda mera presencia ontológica.

Con más claridad se expresa San Pablo todavía en su Epístola a los Gálatas. Previene a los destinatarios contra la confianza en

las obras de la ley: "Mas yo por la misma Ley he muerto a la Ley, por vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a mí. No desecho la gracia de Dios, pues si por la Ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo" (*Gal.* 2, 19-21). San Pablo ha sido sustraído al poder de la Ley de forma que la Ley ya no tiene ningún dominio sobre él. La liberación del poder de la Ley implica el fin de los anteriores modos de existencia y formas de vida, que reciben un golpe de muerte. La vieja vida de Adán, que estaba bajo el poder de la Ley y el pecado (*Rom.* 7, 14-15), se ha terminado; esa muerte es una participación en la muerte de Cristo, que al morir venció el poder de la Ley y del pecado. Por haber sufrido Cristo la muerte de cruz, San Pablo, que participa de la muerte del Señor, puede decir de sí que está crucificado con Cristo. El perfecto "synestauromai" (estar crucificado con) (*Rom.* 6, 6) indica que San Pablo no sólo llama ser-cruficado-con-Cristo a la entrada en la comunidad con Cristo, sino que entiende a toda la existencia cristiana como una unión permanente y duradera con Cristo crucificado. En la vida de Adán, que era vida de la carne en el cuerpo de muerte (*Rom.* 7, 24), se introduce una vida nueva que procede de Cristo. San Pablo ha logrado un nuevo principio vital y un nuevo centro de existencia: Jesucristo; El es su vida (*Phil.* 1, 21). San Pablo se preocupa y se cuida de que los gálatas estén cada vez más sometidos a Cristo; sufre por ellos, lo mismo que sufre la madre hasta que da a luz al hijo. "Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto hasta ver a Cristo formado en vosotros. Querría hallarme a esta hora entre vosotros y hablaros en varios modos, porque no sé cómo voy a hacer con vosotros" (*Gal.* 4, 19-20). Ya una vez ha sufrido el Apóstol dolores de parto por los gálatas: cuando les ganó para Cristo; y ahora le ocurre otra vez, porque el nacimiento sólo termina de veras cuando Cristo impera sobre los cristianos de manera que estén ya del todo configurados a imagen suya.

El Apóstol asegura otra vez a los colosenses: "A quienes (los santos) quiso Dios dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio. Este, que es el mismo Cristo en medio de vosotros, es la esperanza de la gloria, a quien anunciamos, amonestando a todos los hombres e instruyéndolos en toda sabiduría, a fin de presentarlos a todos perfectos en Cristo, por lo cual me fatigo luchando con la energía de su fuerza, que obra poderosamente en

mí" *(Col.* 1, 27-29). También aquí se habla de una presencia de la fuerza y virtud de Cristo que obra en la predicación del Apóstol Pablo. Mediante la predicación de San Pablo los colosenses son alcanzados por la eficacia y acción de Cristo.

bb) Según estos textos de San Pablo, Cristo está unido a los bautizados como nueva causa eficiente y nuevo principio de existencia. Los hombres dominados por Cristo son transformados y penetrados por las fuerzas vitales del Resucitado; Cristo les incorpora a su vida celestial e inmortal. El ser de Cristo en el hombre conduce, por tanto, al ser del hombre en Cristo. La fórmula "Cristo en nosotros" significa, por tanto, lo mismo que *nuestro ser en Cristo.* En nuestra participación en la vida de Cristo se cumple el sentido del ser de Cristo en nosotros. En definitiva, Cristo no entra en comunidad con nosotros para participar en nuestra vida perecedera, sino para regalarnos la participación en su vida inmortal. Es natural, por tanto, que San Pablo acentúe nuestra in-existencia *(Inexistenz)* en Cristo. A simple vista se ve esa preferencia, ya que la fórmula *en Cristo* puede leerse en él unas 165 veces. Sólo podemos escoger los textos más importantes. El capital es *Rom.* 6, 1-11, cuyo texto citamos: "¿Qué diremos, pues? ¿Permaneceremos en el pecado para que la gracia abunde? Lejos de eso. Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El, pues sabemos que Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre. Así pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús" *(Rom.* 6, 1-11).

En este texto se expresa claramente el *"leitmotiv" de la teología paulina,* que puede formularse así: lo que ocurrió en Cristo ocurre en los cristianos. La vida cristiana es participación en el destino de Cristo. La doctrina de la gracia es, por tanto, un desarrollo de la

Cristología; el destino de Jesucristo se realiza y representa en el destino de los cristianos; el cristiano es, por tanto, una representación de Cristo. Como Cristo murió, así muere el cristiano en el bautismo; San Pablo ve ese hecho simbolizado en el bautismo: la inmersión en el agua es interpretada por él como símbolo de la muerte. Del mismo modo que Cristo fué resucitado de entre los muertos y pasó a una vida nueva, el cristiano muerto con Cristo entra en una nueva vida. El neófito muere y vive como Cristo, porque muere y resucita con Cristo; muere y vive su propia muerte y su propia vida participando en la muerte y resurrección de Cristo. La participación en la muerte y resurrección de Jesucristo significa que el cristiano entra en el ámbito de poder e influencia de la muerte y resurrección del Señor; que es dominado y sellado por Jesucristo y, en consecuencia, por su muerte y resurrección.

Sería vaciar de contenido el testimonio de San Pablo ver en la muerte un mero cambio de sentido y en la resurrección una pura transformación ética. Las palabras del Apóstol dicen algo más que las del arrepentido: "desde hoy quiero ser otro"; la muerte y resurrección del bautizado tiene el mismo poder real que la muerte y resurrección de Cristo; en el bautismo ocurre una verdadera muerte y una auténtica resurrección, ya que la muerte de Cristo ocurrió en el ámbito de la historia; por eso la participación del hombre en ella ocurre en el ámbito del sacramento.

El modo de morir el hombre en el bautismo está definido, por ser participación en la muerte de Cristo. Cristo al morir se despojó de la forma de vida perecedera de la naturaleza humana, que había asumido de la descendencia de Adán, para asumir al resucitar la forma de vida inmortal. Del mismo modo, en el bautismo se da golpe de muerte a la forma perecedera y caduca de existencia, cuya mortalidad *(Todverfallenheit)* todos experimentamos y cuya caducidad se funda en definitiva en el pecado de Adán; no es matada del todo: eso sólo ocurre en la muerte corporal; pero su principio o fundamento es superado. El cristiano tiene, a consecuencia de su participación en la muerte de Cristo, una existencia lábil y no hay por qué admirarse de que lo sienta y experimente continuamente en las situaciones apuradas de su vida terrena; en tales situaciones no hace más que aparecer en cierto modo el fenómeno de lo que ocurrió en la raíz más profunda del hombre al ser bautizado.

La *existencia de Adán* es sustituída por la *existencia de Cristo*, es decir, por la forma de existencia que Cristo asumió en la resu-

rrección. Aunque las formas de este mundo no son totalmente superadas por el bautismo, en ellas se esconde la vida de la gloria, hasta que a la hora de la muerte, despojadas todas las formas de vida de la etapa de peregrinación, se destaque en todo su esplendor y poder.

Esta interpretación del texto de San Pablo sería especialmente obvia si la traducción ofrecida por Schnackenburg *(Das Heilgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (1950) 39-40) fuera correcta. Según esa traducción "auto" debe ser complemento de la palabra griega "symphythoi", con lo que el texto tiene el siguiente sentido: el neófito crece junto con El, es decir, junto con Cristo. "Homoiomati", según la traducción de Schnackenburg, es dativo instrumental. El sentido es que la muerte de Cristo se copia o refleja en el neófito. Pero tal explicación tiene excesivas dificultades gramaticales y algunas son insuperables. Según ella, el bautismo sería una imagen exacta de la muerte de Cristo y la encerraría en sí como realidad reflejada y copiada (Bildwirklichkeit). Cfr., por ejemplo: J. Schneider, en *Kittels Wörterbuch zum NT* IV 191-198. Según otra opinión, la palabra "symphytoi" se refiere inmediatamente al genitivo "thanatou", mientras que "homoiomati" es un dativo causal. El sentido sería, por tanto, que el hombre crece junto con la muerte por la semejanza a la muerte de Cristo (Schwarzmann, *Tauftheologie bei Paulus* (1950); Ed. Stommel, *Das "Abbild seines Todes" (Rom.* 6, 5) *un der Taufritus,* en: "Röm. Quartalschrift" (50 (1955) 1-21); Ibídem, *Begraben mit Christus (Rom.* 6, 4) *und der Taufritus, ibidem* 49 (1954) 1-20. Esta cuestión es estudiada más detenidamente en el tratado del bautismo.

Otro texto en que San Pablo habla de la existencia cristiana como comunidad con Cristo es *Col.* 2, 11-13; dice así: "en quien (Cristo) fuisteis circuncidados con una circuncisión no de mano de hombre, no por la amputación de la carne, sino con la circuncisión de Cristo. Con El fuisteis sepultados en el bautismo y en El asimismo fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios que le resucitó de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos por vuestros delitos y por el prepucio de vuestra carne, os vivificó con El, perdonándoos todos vuestros delitos" *(Col.* 2, 11-13). También este texto afirma que el hombre crece junto con Cristo por la fe y que por la fe logra parte en la muerte y resurrección del Señor. En el capítulo tercero subraya el Apóstol que la nueva vida recibida por los cristianos en el bautismo se mantiene escondida mientras dura la vida de peregrinación: "Si fuisteis, pues, resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. Estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, en-

tonces también os manifestaréis gloriosos con El" (*Col.* 3, 1-4). En este texto Cristo mismo es llamado vida de los cristianos. Cuando Cristo venga el último día los cristianos aparecerán como portadores de la vida operante y eficaz en Cristo.

En la Epístola a los Efesios señala el Apóstol un nuevo matiz de la unión con Cristo: "pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dió vida por Cristo—de gracia—, habéis sido salvados; y nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia, por la bondad hacia nosotros en Cristo Jesús" (*Eph.* 2, 4-7). En este pasaje se atribuye también a los cristianos la *entronización celestial de Jesucristo*, de que habla *Eph.* 1, 20. Ensalzó a Jesús hasta Dios sobre todos los poderes celestes (2, 2) e infernales (6, 12) y Dios le preparó un sitio de honor a su derecha y puso a sus pies a todas las jerarquías diabólicas (1, 21). Con estas imágenes, tal vez de origen gnóstico (cfr. Dom Jacques Dupont, OSB, *Gnosis. La connaisance religieuse dans les épîtres de Saint Paul* (Paris-Louvain, 1949), atestigua San Pablo la participación de Jesucristo en la vida eterna del Padre. En el bautismo el Padre regala a los cristianos la participación en el triunfo del Resucitado y en su entronización celestial. Con esto el testimonio que la Epístola a los Efesios da sobre la unión de los bautizados con Cristo supera a todos los demás textos de la Escritura. La participación en el destino de Cristo tiene, en cierto modo, según la Epístola a los Efesios, tres grados: el primero es la muerte; el segundo, la resurrección, y el tercero, el triunfo en los cielos. A consecuencia de la estrecha comunidad del cristiano con Cristo, San Pablo ve al cristiano incorporado al destino de Cristo desde el Gólgota hasta el triunfo en los cielos; así se realiza la bendición de todas las bendiciones, de la que participaremos en el cielo en Jesucristo, según San Pablo. Debemos tener de nuevo en cuenta que en el bautismo todos esos sucesos no hacen más que empezar y que se completan y terminan sólo con la muerte de los cristianos (Schnackenburg, 69-70).

En la segunda *Epístola a los Corintios* (5, 16-17) asegura San Pablo que él ya no conoce a nadie según la carne o según la impresión exterior, porque está lleno del amor de Cristo, e incluso al mismo Cristo le conoce y juzga de distinta manera que antes; aunque antes consideró a Cristo como a un hombre perseguido y crucificado con derecho, ahora ve en El una naturaleza sublime

y glorificada, le ve como Señor; porque Cristo es distinto y mucho más de lo que parece a simple vista y también el que está incorporado a Cristo es distinto y mucho más de lo que pueda parecer a nuestros sentidos; cuando uno está en Jesucristo es una criatura nueva; el pensar y querer de ese hombre e incluso su naturaleza se han hecho nuevos en Jesucristo y también su cuerpo; en el cristiano ha muerto con Cristo el hombre viejo con su pecaminosa soberanía. Los corintios están santificados porque están en y con Jesucristo (*I Cor.* 1, 1-2).

En la Epístola a los Filipenses asegura San Pablo que frente al ser en Cristo todo lo demás no vale nada (3, 7-9). También los destinatarios de la Epístola son y están en Cristo; al principio y al fin de la Epístola les saluda como a santos que están y son en Cristo (1, 1; 4, 21).

El ser en Cristo es, según *I Cor.* 15, 22, *la garantía de la resurrección.* Para quien esté en Cristo Jesús ya no hay condenación (*Rom.* 8, 1). El ser en Cristo no hay que agradecerlo a los trabajos y esfuerzos humanos, sino a la misericordia de Dios. "Por El sois en Cristo Jesús, que ha venido a seros, de parte de Dios, sabiduría, justicia, santificación y redención" (*I Cor.* 1, 30).

cc) En los textos citados hasta ahora aparece frecuentemente la fórmula *con Cristo* junto con las otras dos de "Cristo en nosotros" y "nosotros en Cristo". La fórmula "con Cristo" tiene doble sentido: unas veces significa el camino por el que se realiza nuestra comunidad con Cristo, por tanto, el ser "en Cristo"; otras veces es la expresión de la plena unión con Cristo y tiene, por tanto, sentido escatológico. La significación primera se encuentra en *Rom.* 6, 8; *Col.* 2, 13. 20; 2, 11-12; *I Thes.* 5, 10; *II Cor.* 13, 4. A estos textos hay que añadir otros en que no se usa expresamente la fórmula "con Cristo", pero que usan con el verbo palabras como compasión, morir-con, vivir-con, que expresan una participación en el destino de Cristo; por ejemplo, *Rom.* 8, 17; 6, 4-8; 8, 29; *Eph.* 2, 6; *Gal.* 2, 19; *Col.* 2, 13; *Phil.* 3, 21; *II Tim.* 2, 11.

La fórmula "con Cristo", fórmula original de San Pablo, expresa la participación del creyente en el ritmo de vida de Jesucristo. Muchas veces esa significación de la fórmula salta y pasa a la significación escatológica, por ejemplo, *I Cor.* 5, 10. En sentido escatológico la fórmula "con Cristo" significa el estado humano de perfecta comunidad con Cristo después de la muerte. Quizá

San Pablo recibiera influencias de la apocalíptica del judaísmo tardío o de los escritos persas antiguos en ese uso de la fórmula; si eso fuera cierto, no quiere decir más que, por inspiración del Espíritu Santo, usó el lenguaje extracristiano como material para describir la vida celestial. Toda comunidad con Cristo está ordenada y tiende al "ser con" Cristo e imperar con Cristo, que tiene su trono a la derecha del Padre.

c) Con las fórmulas "Cristo en nosotros" y "nosotros en Cristo" está emparentado el testimonio de San Pablo de que Cristo es la Cabeza de su cuerpo, la Iglesia. Sobre este tema hemos dicho ya lo más importante en el tratado de la Iglesia.

d) En la Epístola a los Gálatas encontraremos otra imagen de la unión de los hombres con Cristo; San Pablo dice que los cristianos al ser bautizados se han vestido de Cristo: "Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa" (*Gal.* 3, 26-29). Según este texto, en el bautismo Cristo es vestido como una túnica. Este hecho tiene como consecuencia que las diferencias que resten entre los hombres pierdan su importancia.

¿Cuál es el sentido de la metáfora paulina? En la antigüedad encontramos frecuentemente la imagen del vestido; también San Pablo la usa a menudo (por ejemplo, *Eph.* 4, 22-24; 6, 11. 14; *Col.* 2, 12; 3, 9-10; *Rom.* 13, 13; *I Thes.* 5, 8; *I Cor.* 15, 53). Cfr. el comentario de Steinmann al texto de la Epístola a los Gálatas. La imagen no significa que el neófito se haga externamente semejante a Cristo del mismo modo que se parecen externamente entre sí los que visten uniforme; tampoco tiene el mismo sentido que en las religiones de misterios, en las cuales el iniciado, al ponerse la túnica de la divinidad, se convierte en una aparición o fenómeno del dios respectivo; por ejemplo, los sacerdotes de Isis se vestían como la diosa y representaban por eso a la diosa; en el culto de Mitra se creía que cada uno era lo que su máscara representaba (se usaban, por ejemplo, máscaras-símbolos de animales); los sacerdotes de Babilonia aparecían revestidos de una túnica en forma de pez: eso significaba la estrecha unión con la divinidad Ea-Oannes, divinidad acuática y pisciforme. No hay por qué suponer una derivación de las religiones orientales o de los

cultos de misterios para entender el uso que hace San Pablo de la metáfora, pues la metáfora de revestir una cualidad espiritual era muy usada entre los orientales (cfr. F. J. Döger, *Ichthys* I, 117). San Pablo parte de la fuerza simbólica del rito bautismal; imagina al agua bautismal como un vestido que el hombre se viste al descender al agua y sumergirse en ella. El vestido es para él una imagen de Cristo glorificado; todos se sumergen en el agua y también en Cristo como en un vestido ondulante y ajustado; este común vestido cubre las diferencias raciales, sociales y sexuales; uniforma y unifica a todos en Cristo; la comunidad con Cristo glorificado supera en fuerza unificadora a todas las demás formas de comunidad.

Las ideas inmediatamente aparentes en la imagen de San Pablo pueden ampliarse de la manera siguiente: la metáfora de vestirse de Cristo alude primariamente—como las citadas anteriormente—a la unión entre Cristo y los cristianos. El que está unido a Cristo es dominado por Cristo; Cristo se imprime y representa en él; por eso está revestido del carácter de Cristo como de un vestido, no externamente, sino desde la intimidad más profunda, ya que Cristo le incorpora desde dentro y le conforma al Espíritu Santo. Cristo es la causa ejemplar de los que están unidos a El, que son imágenes o copias de El y en cierto sentido revelación suya. Quien tenga ojos puede ver en el bautizado los rasgos de Cristo muerto y resucitado. El cristiano está sumergido en el esplendor de la vida de Cristo, porque Cristo le penetra y traspasa desde dentro. Cfr. Schnackenburg, *o. c.* 20-22; Oepke en *Kittels Wörterbuch zum NT* II 319-21. Más adelante volveremos sobre el tema.

BB. Si *recapitulamos* los textos aducidos e interpretados hasta ahora podemos desarrollar la doctrina de San Pablo sobre la unión de Cristo con los cristianos según los siguientes grados:

a) El cristiano pertenece por el bautismo a Cristo. Cristo es su Señor; el cristiano no tiene más señores; está sustraído al ámbito de poder del pecado, de la muerte y del diablo. Cristo es la Cabeza de la comunidad a que el cristiano pertenece.

b) Entre Cristo y los cristianos hay una unión íntima; la comunidad con Cristo es unidad en el espíritu, ya que es uno y el mismo espíritu el que vive en Cristo y en los cristianos. Cristo y los cristianos son dos en un solo espíritu. La comunidad entre

ellos es mucho más que una comunidad *moral*, ya que no es sólo una comunidad de intenciones entre Cristo y los cristianos; también lo es por estar fundada en la fe, esperanza y caridad y tender al conocimiento, amor y bienaventuranza en Dios, pero tales intenciones significan una participación en la vida de Cristo, ya que sólo son posibles cuando fluyen las fuerzas espirituales del pneuma de Jesucristo—como desde la Cabeza—hasta los hombres y cuando el hombre incorporado a Jesucristo en el Espíritu Santo se deja poseer del ritmo vital del Señor crucificado y resucitado (IV Concilio Lateranense, D. 431; Concilio de Trento, D. 800; D. 809; D. 875; los textos antes citados de la Encíclica *Mystici Corporis;* Santo Tomás de Aquino, *Comentario a la Epístola a los Efesios;* M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der kirche als Gotteswkerk*, 1903; A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, 1928).

El cristiano participa, pues, de la existencia y vida de Cristo, forma justamente una persona con El; algunos intérpretes de San Pablo aseguran incluso que hay identidad entre Cristo y los cristianos. Sin embargo, la afirmación de la identidad entre Cristo y los cristianos contradice la doctrina del Apóstol de que el yo de Cristo y el yo de los cristianos no se funden en una sola unidad. En el misterio de la comunidad entre Cristo y los cristianos permanecen distintos el yo de Cristo y el yo del hombre que vive en gracia. El encuentro de Cristo con los cristianos no es un proceso natural en el que el hombre pierda su propia mismidad para resucitar y morir en una totalidad más alta; es un proceso personal que ocurre entre el yo humano y el tú de Cristo. Cristo es la nueva razón de existir y el nuevo principio vital del cristiano. El bautizado recibe en el encuentro con Cristo un nuevo origen.

c) Cuando se intenta explicar con *categorías filosóficas* la unión entre Cristo y los cristianos se tropieza, como decía la Encíclica *Mystici Corporis*, con un profundo misterio. Las dificultades se basan en definitiva en el hecho de que las categorías aristotélicas corresponden al ser natural, pero no al personal y, sobre todo, en el hecho de que Cristo es un misterio que sólo podemos interpretar con metáforas y conceptos analógicos. A pesar de estas dificultades se puede lograr un conocimiento más claro de la comunidad de Cristo con los cristianos con ayuda de la filosofía. En primer lugar es seguro que no se la pueden aplicar categorías espaciales. Sería completamente erróneo afirmar que Cristo crucifi-

cado, resucitado y glorificado construye su morada en el hombre bautizado y está presente en él corporal o esencialmente, de modo parecido a como Satanás mora y obra en el hombre, o afirmar que San Pablo imaginaba a Cristo como una atmósfera celeste en la que el hombre vive como en el aire; tales interpretaciones de los textos de San Pablo ignoran el carácter metafórico de las imágenes espaciales del Apóstol y desconocen la personalidad de Cristo tanto como la de los cristianos.

San Pablo describe la unión de los cristianos con Cristo de tal manera que no puede hablarse de una *presencia somática* o *esencial* de Cristo, sino de una presencia activa y dinámica. La teología llama a esta presencia activa *presencia especial* o *presencia de la gracia* para distinguirla de la presencia universal de Dios, según la cual a Cristo le corresponde la omnipresencia por ser el Logos divino. También se distingue de la presencia *sacramental* o *eucarística,* ya que ésta es una presencia corporal y sustancial, es decir, presencia de carne y sangre de Jesucristo bajo las especies de pan y vino. Estas dos formas distintas de presencia—activa y sustancial—no están separadas entre sí, sino en mutua ayuda y relación, ya que la presencia sustancial está ordenada también a la presencia dinámica, es decir, a la participación en el sacrificio de Cristo. Por muy importante e imprescindible que sea la distinción de presencia dinámica y presencia sustancial—ya que sin ella no se podría entender en sus características y valores propios la presencia sacramental—, sería hacer una injusticia a la presencia dinámica de Cristo, propia de la gracia, creer que comparada con la sacramental es una presencia impropia y menos poderosa. En la época de los Santos Padres y en la teología medieval la presencia de la fe era entendida como presencia de Cristo en sentido propio. Es en la piedad de fines de la Edad Media cuando tal presencia va olvidándose poco a poco y empieza a creerse que sólo la presencia sacramental es presencia en sentido propio. Frente a esa evolución, Lutero, olvidando excesivamente la presencia sacramental, destaca la presencia de la fe hasta la exageración herética. Su deseo de que no se olvidara la presencia de la fe, explicado falsamente por él, había sido defendido por Santo Tomás y fué de nuevo defendido por el Concilio de Trento en su tiempo conforme a la Escritura. Santo Tomás lo defiende cuando dice en el *Comentario a San Juan* (6, 6) que mediante la fe aceptamos a Cristo en nuestro corazón y cuando dice en la *Suma contra los gentiles* III, 40, que mediante el conocimiento de la fe lo creído no se presen-

cializa perfectamente—porque la fe se refiere a lo ausente y no a lo presente—, pero que, sin embargo, Dios se hace presente por la fe del amor y por eso pudo decir San Pablo: Cristo vive en nuestros corazones mediante la fe; y el Concilio de Trento defiende esa doctrina cuando dice que sólo la fe viva—y no toda fe, como decía Lutero—tiene fuerza y virtud para hacer a Cristo presente y que, por tanto, nos une a Cristo sólo la fe, a la que se añaden la esperanza y la caridad.

La presencia dinámica tiene, pues, carácter realista, pero es de otra especie que la presencia sustancial. La realidad sobrenatural está también dispuesta en distintos grados y estratos, como la natural. Cada estrato tiene su correspondiente grado de realidad. El carácter real de un estrato con sus características correspondientes no excluye ni el carácter real de otro estrato ni las características o propiedades que le correspondan.

G. Söhngen ha precisado la distinción y relación en que la presencia eucarística está ordenada a la presencia dinámica y en que aquélla parece como una formación especial de ésta, con las siguientes afirmaciones:

"I. *La presencia de la fe o de la gracia* es una presencia espiritual, pero plenamente real, del Espíritu Santo que habita y obra en nosotros y con la que habita y obra también en nosotros el espíritu de Cristo.

1. Es una presencia *espiritual (praesentia spiritualis).*
   - *a)* Es una presencia *obrada por el espíritu* (Espíritu Santo).
   - *b)* Es una presencia *operante en el espíritu,* es decir, la fuerza del Espíritu Santo operante en nuestro hombre interior.
   - *c)* Es justamente *presencia del espíritu* (Geistgegenwart), es decir, presencia o inhabitación del Espíritu Santo mismo y, por tanto, del espíritu de Cristo.

2. Es *presencia* completamente *real (praesentia realis).*
   - *a)* El Espíritu Santo mismo habita en nosotros según su esencia increada o en cuanto gracia increada *(gratia increata).*
   - *b)* El Espíritu Santo que inhabita en nosotros configura nuestro espíritu y nuestra vida lo mismo que el espíritu y la vida de Cristo, en conocimiento y amor, y nos une así lo más íntimamente posible con Cristo.
   - *c)* La unión del Espíritu Santo con los cristianos por medio de la inhabitación esencial y la configuración dinámica no es, sin embargo, ninguna especie de unión hipostática, sino que es una unidad accidental, más concretamente y en definitiva, una unidad intencional; claro que el ser intencional debe entenderse aquí en su pleno sentido sobrenatural y, por tanto, una especie de esencialidad activa y dinámica.

II. La *presencia sacramental* de Cristo es una presencia real, pero totalmente espiritual, de la vida glorificada del espíritu del Señor.

1. Es presencia real, o mejor dicho, sustancial *(praesentia substantialis).*
   a) Cristo está presente según su ser *corporal* y *divino-humano,* no sólo según su virtud y espíritu divinos.
   b) El cuerpo de Cristo está presente por la *transubstanciación* del pan y del vino y, sin duda, según su puro ser, es decir, sin sus dimensiones espaciales *(Christi corpus transsubstantiatione praesens secundum substantiam, id est sine dimensionibus loci et temporis).*
   c) A consecuencia de la presencia obrada por la transubstanciación del pan y del vino, la carne y sangre de Cristo están presentes bajo las *especies esenciales extrañas,* es decir, bajo los accidentes del pan y del vino.

2. Es una *presencia espiritual (praesentia spiritualis).*
   a) Porque es obrado por el Espíritu; es un milagro del Espíritu Santo.
   b) Es presencia de un cuerpo espiritual, es decir, de un cuerpo tan realmente corporal como milagrosamente espiritualizado.
   c) A la realidad espiritual del cuerpo glorificado de Cristo corresponde su presencia espiritual en el sacramento, la presencia de un cuerpo verdadero, pero según su puro ser espiritual.

III. Hay que distinguir la presencia sustancial de *Christus passus* de la presencia actual de la *Passio Christi.* Por muchas e íntimas relaciones que haya entre ellos, se trata de dos modos de presencia distintos entre sí como la sustancia y el acto.

1. *Christus passus* es la *res sacramenti,* es decir, la cosa contenida absolutamente en el sacramento.
   a) La presencia de la *res sacramenti* es una presencia *substantialis et absoluta.*
   b) Pues Cristo, glorificado por la Pasión, es presencializado según su modo de ser absoluto.
   c) Una vez que ha sido presencializado su presencia dura mientras duren las especies de pan y vino.

2. La *memoria passionis* de Cristo es la *celebratio sacramenti,* es decir, la acción sacrificial en la que es representado y se hace fecundo el sacrificio de la cruz de Cristo.
   a) La presencia de la pasión de Cristo en la *actio sacrifica* significa una *praesentia actualis et relativa.*
   b) Ya que la pasión del Señor es presencializada a modo de acontecimiento, a saber, en una acción sacrificial, que ocurre ahora y aquí y que es imitación en un rito incruento del sacrificio cruento realizado en la cruz una vez para siempre.
   c) Aunque sea un suceso sacramental y por muy auténtico que

sea su carácter de sacrificio es, sin embargo, un sacrificio relativo, es decir. totalmente referido al sacrificio de la cruz, cuya memoria es, y referido a la Iglesia, pues por ella y para ella es ofrecido. La pasión y sacrificio de Cristo se convierte en memoria y sacrificio de la Iglesia en cuanto acción y sus frutos se aplican a la Iglesia. La relación memorativa del sacrificio de la Misa al sacrificio de la cruz implica la relación aplicativa del sacrificio de la cruz a la Iglesia, relación que no significa la relatividad del sacrificio de la cruz, porque la realidad añadida de la relación aplicativa está toda ella al lado de la Iglesia.

3. La unidad viva de presencia sustancial y actual en la Eucaristía puede recapitularse en las siguientes proposiciones: la *praesentia actualis et relativa passionis Christi* es soportada por la *substantialis et absoluta praesentia Christi passi*; y en la presencia actual de la pasión de Cristo se cumple la presencia sustancial de Cristo glorificado mediante su pasión. Sin la presencia sustancial absoluta del cuerpo y sangre de Cristo faltaría realidad y sustancia sacrificial a la acción sacrificial sacramental; y sin la presencia actual y relativa del sacrificio de la cruz no habría verdadera y auténtica acción sacrificial".

La interpretación espacial de los textos paulinos sobre la "inexistencia" de Cristo ha sido condenada en las Encíclicas *Mystici Corporis* y *Mediator Dei*. La última encarga a los obispos que se preocupen de que no se extienda la falsa interpretación de quienes falsamente afirman y enseñan que la naturaleza humana glorificada de Cristo está continua y realmente presente en los justos (cfr. C. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib. Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklika Papst Pius XII. Mystici Corporis* (Colonia, 1949); St. Schmitt, OSB, *Päpstliche Entscheidung. einer theologischen Streitfrage. Keine Dauergegenwart der Menschheit Christi in Christen,* en "Benediktinische Monatsechrift", 1948, 341-58; 370-98; A. Kolping, *Die Lehrbedeutung der Enzykliken Mystici Corporis Christi und Mediator Dei* (1949) 386-88. Véase también la puesta en el *Indice* de la obra manuscrita de K. Pelz, *Der Christ als Christus*. La gran intimidad con que es unido el cristiano a Cristo mediante el bautismo no exige la proximidad corporal de Cristo glorificado (pneumático), porque en definitiva es el Espíritu Santo quien une a Cristo y a los cristianos en una unidad de incomprensible fuerza e intimidad. De esto hablaremos en los próximos parágrafos.

La in-existencia corporal de Cristo en cada bautizado o la proximidad espacial a ellos exigiría una *multilocación* del Señor glorificado; tal doctrina de la multilocación de la naturaleza humana

glorificada de Jesucristo no es herejía, como la doctrina de la ubicuidad, pero roza la herejía *(haeresim sapiens)*, ya que el II Concilio de Nicea tiene un texto según el cual Cristo glorificado existe en una circunscripción espacial, aunque no puede fijarse el lugar de su existencia y mucho menos identificarlo con cualquier lugar del universo (cfr. § 159). El Concilio impugnaba la doctrina iconoclasta de que la humanidad de Cristo, por razón de su unión hipostática, participaba de la infinidad de Dios y, por tanto, era también omnipresente. Sin embargo, el texto antes citado no fué suscrito por los Padres del Concilio y, por tanto, la doctrina de la ubicuidad no puede ser llamada herejía formal (Mansi, *S. Conciliorum nova et amplissima Collectio*, 1767, tomo XIII, col. 116; 339, 415; D. 307).

Podemos llamar *físico-dinámica* a la unidad entre Cristo y los cristianos; pero no debe olvidarse que Cristo y los cristianos no se funden en una sola naturaleza; se destaca este punto de vista cuando se llama *físico-accidental* a esa unidad; pero incluso así no se destaca suficientemente que se trata de un encuentro personal; y si se la llama comunidad personal-dinámica, no se acentúa suficientemente su fuerza e intimidad; podría dar la impresión de que se trata de una unidad *moral;* es cierto que lo es, porque es una comunidad de intenciones y tiene, por tanto, un carácter muy real, pero es más que esto, porque es participación en la vida de Jesucristo. Algunos teólogos la llaman por eso unidad *orgánica*, pero esta denominación corre el peligro de ser interpretada como un proceso natural y de no expresar la consistencia y sustanciabilidad del yo humano, podría sugerir la idea de que Cristo y los cristianos están llenos de una misma corriente de vida celestial, mientras que en realidad cada uno sigue teniendo su propia vida, aunque la del cristiano sea participación en la vida de Cristo. Todas estas denominaciones tienen, pues, su pro y su contra; unas acentúan la unión e intimidad, pero ponen en peligro el carácter personal; otras destacan el carácter personal, pero arriesgan la intimidad. Quizá fuera mejor elegir una palabra acomodada que exprese su singularidad: podría llamársela unidad *místico-sacramental*. La palabra "místico" no se usa en sentido de una vivencia especial de Cristo, sino para significar el carácter misterioso de esa unidad; la unión entre Cristo y los cristianos es un misterio. Este hecho está destacado al llamar místico-sacramental a esa unión. El cristiano es él mismo en cuanto que existe en Cristo y es independiente y soberano en la misma forma que la independencia de Cristo;

en esto consiste el profundo misterio del cristiano: Cristo es su vida y sigue siendo persona, o como dice San Agustín: el cristiano es Cristo sin dejar por eso de ser él mismo. Cfr. *Enarrationes in ps.* 17, 51 y 90, II, 1; *PL* 36, 154; 37, 1159. En esta interpretación de la existencia cristiana se evita el peligro de cualquier *pancristismo*. Santo Tomás de Aquino tuvo en cuenta este hecho al decir que tanto Cristo como los cristianos son personas.

d) La doctrina de San Pablo va más allá de la comunidad de los cristianos con Cristo, pues interpreta la existencia cristiana no sólo como encuentro personal entre el yo humano y el tú de Cristo, sino que además la entiende como participación en el destino de Cristo, es decir, como participación en la muerte, resurrección y glorificación de Cristo. Santo Tomás de Aquino dice: "Todos son incorporados a la pasión y muerte de Cristo por el bautismo... Es, por tanto, manifiesto que a todo bautizado se le aplican los méritos redentores de la pasión de Cristo, como si él mismo hubiese padecido y muerto" (*Suma Teológica* III, q. 69, art. 2, responsio). Véase también la cuestión 62, artículo 6. Al resolver la primera objeción en la q. 69, art. 5, dice: "Los adultos que creen en Cristo antes del bautismo están incorporados a El en espíritu. Pero luego, al ser bautizados, se incorporan en cierto modo a su cuerpo, es decir, por el sacramento visible, sin cuyo deseo no hubiesen podido incorporarse tan siquiera en espíritu." De modo parecido se expresa al resolver la primera objeción en la q. 69, art. 7: "El bautismo en tanto abre la puerta del reino celestial al bautizado en cuanto le incorpora a la pasión de Cristo, aplicándole sus méritos." En el *Comentario a las Sentencias* (IV Sent. dist. 4, q. 2, art. 2, sol. 6) dice Santo Tomás que también la resurrección y la ascensión realizan y ejercitan su fuerza en el bautismo.

Surge aquí la cuestión de cómo un cristiano que vive aquí y ahora, puede participar en un suceso que ocurrió allí y entonces, y está como aprisionado en aquel "allí" y "entonces". No podemos suponer que la muerte y resurrección de Cristo se *repitan* continuamente en el bautismo de cada cristiano. Eso contradiría la historicidad y unicidad de la vida y muerte de Cristo; Cristo murió una vez y no volverá a morir; su muerte, a diferencia del mito, tiene carácter histórico y es, por tanto, irrepetible. Cristo, a consecuencia de su estado glorioso, es incapaz de morir y padecer otra vez. La repetición no es una categoría apropiada para explicar y

representar la revelación cristiana; sino que es característica y típica del mito. Más bien debemos decir que la muerte y resurrección de Cristo se realizan y representan de algún modo en los cristianos. Convertimos así el concepto de *representación* en un medio de ayuda para explicar las relaciones entre Cristo y los cristianos. Pero aquí surge de nuevo la cuestión de cómo pueden realizarse en los cristianos la muerte y resurrección ya pasadas.

En la teología actual se dan dos respuestas contrarias a la cuestión. Según una de ellas, la muerte y resurrección de Cristo son presencializadas en los sacramentos; tal presencialización *(Gegenwärtigsetzung)* de hechos históricos ocurre pneumática, no históricamente; ocurre en el modo correspondiente al misterio (sacramento). Esta explicación es la que da Odo Casel y su escuela (teología de los misterios). En el tratado de los sacramentos se estudia más detalladamente.

La otra respuesta a la cuestión, dada por J. Fr. Hahn y también por G. Bornkamp, dice que no son los sucesos pasados los que son presencializados respecto al hombre que vive aquí y ahora, sino que el hombre es sacado del presente y presencializado respecto a los sucesos pasados, de manera que haya coetaneidad o simultaneidad entre él y la muerte y resurrección de Cristo. También estudiaremos esta teoría más ampliamente en el tratado de los sacramentos. En ambos casos se trata de un intento teológico de explicar el misterio de la existencia cristiana. Sin embargo, la explicación de Odo Casel está más cerca de los textos de la Escritura que la de J. Fr. Hahn. Sobre todo, puede apoyarse en ciertos textos de los Santos Padres.

Pero puede intentarse una tercera explicación. El cristiano está primariamente unido a la figura de Cristo, no a su destino histórico; ahora bien, Cristo glorificado y sentado a la diestra del Padre está sellado y como marcado por su destino histórico, es decir, por su muerte y resurrección; lleva aún las señales de las heridas. Los sucesos de su vida no son para El puro pasado, sino presente siempre vivo. Por tanto, cuando el cristiano se une con Cristo entra en comunidad con Cristo, que está configurado por su muerte y resurrección. A través de la comunidad con Cristo entra, pues, en el destino histórico por el que Cristo está configurado; es absorbido por la fuerza de la muerte y resurrección de Cristo y recibe por una parte un golpe de muerte y por otra el germen de una vida nueva; el golpe de muerte parte de la muerte de Cristo y es aplicado a la existencia pecadora y caduca del hom-

bre; el germen de vida nueva parte de la resurrección y crea una existencia celestial e imperecedera.

Esta explicación podría hacer justicia a la doctrina de San Pablo. Es cierto que la cuestión de cómo participa el hombre en el destino histórico de Cristo queda mucho más oscura que en la explicación de Odo Casel, pero, por otra parte, evita las dificultades de conciliar la presencialización de la muerte y resurrección de Cristo con su irrepetibilidad. Cfr. Durwell, *La résurrection de Jesús* (Paris, 1950) 246-51; R. Schnackenburg, *o. c.*, 132-33.

e) La unión con Cristo y con su destino histórico *es obrada,* según la Escritura, *por la fe y el bautismo;* es profundizada y asegurada por la Eucaristía. La Escritura no precisa los límites entre la participación lograda por la fe y la lograda por los sacramentos; al contrario, a veces habla como que la comunidad con Cristo fuera causada sólo por la fe, y otras veces como que fuera obrada sólo por los sacramentos (*Eph.* 3, 17; *Rom.* 6, 3; *Io.* 6, 56). Podemos tratar de entender este hecho diciendo que por la fe nos incorporamos a Cristo presente y operante en los sacramentos y que la fe, por su parte, se encarna en el sacramento. Por lo que respecta a los sacramentos, que fundan la comunidad con Cristo, la Escritura describe el bautismo y la eucaristía como procesos que se pertenecen recíprocamente. Por el bautismo el hombre es capacitado para la eucaristía, y la eucaristía, por su parte, perfecciona y completa el bautismo. La eucaristía se distingue del sacramento del bautismo sobre todo porque en ella están presentes el cuerpo y la sangre de Cristo bajo las formas y símbolos de comida y bebida, y, por tanto, cuerpo y sangre de Cristo son recibidos por quien recibe el sacramento. Las especies de pan y vino esconden, sin embargo, no sólo el cuerpo y sangre de Cristo, sino también su sacrificio de muerte; por eso quien recibe el cuerpo y sangre de Cristo bajo las especies de pan y vino participa con especial intensidad en la muerte de Cristo. El alimento eucarístico está, pues, en definitiva, al servicio de la participación en la muerte y resurrección de Cristo, participación que es fundada por el bautismo.

B. Doctrina de los Padres.

En la *Patrística* la doctrina de la Escritura sobre la unidad entre Cristo y los cristianos es definida y desarrollada como cosa evidente y segura. Muchas veces se trata de la comunidad con

Cristo en relación con la Eucaristía; pero esto no significa que la unión con Cristo sea atribuída exclusivamente a la Eucaristía; fe, bautismo, confirmación y eucaristía son considerados como una gran unidad; la comunidad del hombre con Cristo está fundada en la totalidad de ese proceso. Tiene especial importancia el hecho de que en los textos en que se atribuye la comunidad con Cristo a la Eucaristía se habla de un permanecer duradero en Cristo, y no de una unión transitoria con El. Fr. Dölger dice en su obra *Ichthys:* "Cuando en la antigüedad alguien habla de renacimiento alude y significa con ello toda la iniciación cristiana que se realiza en el bautismo, confirmación y eucaristía" (II, 525). Más detalladamente puede verse esta cuestión en el tratado de la Eucaristía.

La doctrina de los Padres puede hacerse evidente con algunos ejemplos. Entre los Padres Apostólicos, San Ignacio de Antioquía habla frecuentemente de que los bautizados están en Cristo y Cristo en ellos con la misma formulación y entonación que San Pablo (por ejemplo, *Eph.* 8, 2; 11, 1; 3, 1; *Filad.* 8, 1; 11, 1; *Policarp, Phil.* 14, 1). La Iglesia crece con Cristo como El con el Padre y, por tanto, todo en unidad armónica (*Eph.* 5). Tixéront dice de la concepción de San Ignacio: "Cristo es nuestra vida porque vive en nosotros" *(Historia de los dogmas,* I). De San Irineo, cuyas ideas son especialmente significativas, ya que llegó a Francia desde Asia Menor, pasando por Roma, y representa la conciencia y comprensión de toda la Iglesia en los últimos años del siglo II y principios del III, dice J. Gächter que, según su doctrina, "estamos con el Verbo encarnado de Dios en unión parecida a la que tiene el Verbo de Dios con la naturaleza humana asumida por El". "Sin perjuicio de la autonomía natural del creyente en cuanto persona, la persona del Hijo de Dios se convierte de modo sobrenatural en última portadora y propietaria del creyente; por tanto, tenemos aquí de nuevo una "unión hipostática" *(unio hypostatica accidentalis)* accidental que une a los creyentes con el Verbo exclusivamente. La *unio hypostatica* de Cristo se amplía real, aunque analógicamente, al extenderse a los creyentes" (Gächter, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus,* en *Zeitschrift für kath. Theologie* 58 (1934), 503-32). Consúltense los textos citados en el § 169, completados con los siguientes:

En la *Epístola de Bernabé* (11, 15) se dice: "Un templo santo... es para el Señor la morada de nuestro corazón." San Hilario dice en su obra sobre la Trinidad (9, 3, 8): "Realmente estamos llenos de El, lo mismo que El está lleno de la divinidad. Y en realidad él (San Pablo) no dijo

sólo: Estáis llenos, sino: Estáis llenos de El, porque ahora permanecemos en el cuerpo de Cristo todos nosotros, renacidos o que debemos renacer para la vida eterna por medio de la esperanza, para la que nos justifica la fe." En la explicación del Salmo 91 (9) dice: "Estamos en su cuerpo y en su carne. Por tanto, estamos en Cristo a través de la unión con la carne que El asumió. Este es el misterio de Dios, oculto en Dios en los primeros tiempos y revelado ahora a sus creyentes: somos-en-Cristo-coherederos, co-incorporados y consocios de la promesa de Dios. A todos está abierta la entrada a Cristo a través de la unión con su carne... El transformará su nada en la gloria de su carne si ellos rompen el aguijón de las pasiones y se purifican de su mancha. Deben ser siempre conscientes de que después del sacramento del re-nacimiento ya no tienen más su carne, sino la carne de Cristo *(PL* 9, 499). San Atanasio, en su tercer sermón contra los arrianos (sección 22), hace hablar a Cristo: "Padre, Tú estás en Mí, porque Yo soy tu Palabra. Pero Yo también estoy corporalmente en ellos y por Ti se cumple en Mí la salvación de los hombres. Por eso te ruego que, por amor al cuerpo que tengo y por amor a su perfección, les unas también a ellos uniéndoles a este cuerpo mío, formando unidad con él y haciéndose así perfectos. Todos los llevados por Mí deben ser un cuerpo único, un espíritu único y convertirse en varón perfecto." San Cirilo de Alejandría escribe: "Nuestra doctrina no está en contradicción con el hecho de que estamos unidos espiritualmente a Cristo por la caridad perfecta, por una fe auténtica e inconmovible, por nuestra caridad virtuosa y por nuestro sincero convencimiento. También nosotros decimos que todo es auténtico. Pero si se dice que nosotros no estamos unidos a El en una unión carnal, queremos demostrar que se está en contradicción con la Escritura... ¿Se nos quiere decir entonces en qué consiste la fuerza y el fin de la mística eulogía (Eucaristía)? ¿Por qué se hospeda en nosotros? ¿No es acaso para introducir corporalmente a Cristo en nosotros o por la participación y comunidad con su santa carne?... Al recibir la eulogía mística somos hechos co-propietarios de su cuerpo, nos hacemos un solo cuerpo con El, como en otro tiempo el Apóstol. ¿No ha dicho Cristo que sus miembros, o mejor, que los miembros de todos nosotros son sus miembros? Pues así está en la Escritura: ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? No convirtáis, pues, los miembros de Cristo en miembros de una ramera" *(I Cor.* 6, 15). Y el Salvador dice: Quien come mi cuerpo y bebe mi sangre está en Mí y Yo en él *(Io.* 6, 56). Aquí está muy en su lugar la constatación de que Cristo no habla de estar en nosotros por el amor recíproco, sino por la participación real. Del mismo modo que se amasan los trozos de cera y se les pone a derretir al fuego para convertirlos en un solo trozo, así está El en nosotros y nosotros en El después de recibir su cuerpo y su preciosa sangre. Lo que por nacimiento es corruptible, sólo podía ser vivificado mezclándose corporalmente con el cuerpo de la vida misma, es decir, con el Unigénito. Y si no quieres dejarte convencer por mis palabras, cree por lo menos a Cristo, que dice: En verdad, en verdad os digo, si no comiéreis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre no tendréis vida en vosotros... La vida eterna significa en realidad lo mismo que la carne de la vida, es decir, el Hijo Unigénito de Dios" *(Comentario al Evangelio de San Juan* 10, 2). San Juan Crisóstomo dice en su *Comentario al Evangelio de San Juan* (46; *PG* 59, 260): Quie-

re que nos hagamos su cuerpo, no sólo por el amor, sino que nos mezclemos realmente con su cuerpo. Por eso se mezcla El con nosotros y por eso injerta su cuerpo en nosotros; así nos haremos uno con El, como un cuerpo unido a su Cabeza." De modo parecido habla en una homilía sobre el Evangelio de San Mateo (83; *PG* 58, 743). En la Explicación a la primera Epístola a Timoteo (Homilía 15; *PG* 62, 585) dice: "Dios nos dice: Yo impero sobre los ángeles, pero por medio del Primogénito también tú; Yo me siento sobre el trono regio, pero también tú por medio del Primogénito. El nos resucitó consigo, como está escrito, y nos sentamos con El a la derecha del Padre. Querubines y serafines y todo el ejército celeste, principados y potestades, tronos y dominaciones te adoran por el Primogénito. No reniegues de ese cuerpo que recibe tantos honores que hasta las potestades incorpóreas tiemblan ante él." La fuerza e intimidad que conceden los Santos Padres a la unidad con Cristo se expresa en el dicho de San Agustín de que el cristiano se ha convertido en Cristo. Dice en un Sermón (133, 8): "Por tanto, nosotros somos El mismo (Cristo), porque somos sus miembros, porque somos su cuerpo, porque El es nuestra Cabeza, porque Cabeza y Cuerpo hacen el Cristo total." Ideas parecidas encontramos también antes y después de San Agustín. Así, por ejemplo, dice Tertuliano *(Sobre la penitencia,* cap. 10): "En uno como en otro vive la Iglesia. Pero la Iglesia es Cristo. Por tanto, cuando te echas a los pies de tus hermanos recibes a Cristo y adoras a Cristo." San Gregorio Nacianceno (Sermón 40, sección 10; *PG* 36, 372) dice: "Cuando el demonio quiere tentarte y te enseña todos los reinos exigiéndote que le adores, despréciale, porque es pobre. Dile, haciendo la señal de la cruz: también yo soy imagen de Dios. Pero yo no he sido arrojado de la gloria celestial. Yo me he vestido de Cristo. El se ha hecho propiedad mía por el bautismo. Por tanto, tú eres quien debe adorarme a mí. Y él, creo yo, se apartará vencido por estas palabras." Citemos de nuevo a San Juan Crisóstomo; en su *Comentario al Evangelio de San Mateo* (Homilía 88, sección 3; *PG* 58, 779) dice: "Aunque no lo parezca a simple vista, es Cristo quien bajo ese aspecto recibe los dones y va a pedir. Tú dices que no cuando oyes que Cristo va a pedir... Si ahora no lo crees y no le haces caso, no haciendo caso a un cristiano en su pobreza, ya le creerás cuando se te aparezca para decirte: Todo lo que hiciste a uno de mis pequeños, a Mí me lo hiciste."

La unión del hombre que vive en gracia con Cristo fué explicada desde antiguo como *nacimiento de Cristo* en el hombre, más concretamente, en el corazón del hombre. Según San Hipólito, por ejemplo, la Iglesia da continuamente a luz al Cristo perfecto, al hacerle presente en los bautizados *(De antichristo,* 11; cfr. cap. II de la *Epístola a Diognetes,* que, lo mismo que el capítulo 12, es un fragmento de un escrito de San Hipólito). Orígenes pregunta lo mismo que más tarde el maestro Eckhart, en una homilía sobre Jeremías (9, 1): "¿De qué me hubiera servido que Cristo hubiera nacido de la Santa Virgen, pero no en mi corazón?" En una homilía sobre el Levítico (12, 7) dice: "Los que predican en la Iglesia la palabra de Dios, confíenles (los creyentes) el misterio de la fe; deben predicarles la palabra de Dios y los misterios de la fe, para que Cristo sea configurado en ellos. ¿O no sabes que de la semilla de la palabra de Dios que se siembra nace Cristo en los corazones de los oyentes?" Cfr. H. Rahmer, *Die Gottesgeburt,* en: "Zeitschrift für kath. Theo-

logie" 59 (1935) 333-418. La doctrina del nacimiento de Cristo (o de Dios) en los hombres pasó de Orígenes por muchos caminos o con muchas variantes (San Máximo Confesor, San Agustín, Juan Escoto Erigena) hasta la mística alemana, sobre todo el maestro Eckhart. Taulero describió en un famoso sermón de la Natividad el triple nacimiento de Dios en los hombres (cfr. J. Bernhart, *Der stumme Jubel*, 1936, 288-293). Cuando en los Santos Padres y en los místicos medievales se habla del nacimiento de Cristo o del nacimiento de Dios en los hombres o de que los hombres nacen de Dios, bajo representaciones contrarias, se alude al mismo hecho. Cuando hablan de que el hombre nace de Dios piensan en que es Dios quien infunde la vida a los hombres. Cuando hablan del nacimiento del Hijo de Dios en los hombres piensan que es el hombre, a quien Dios regala la vida divina mediante la incorporación en Cristo.

§ 183

La participación en el reino de Dios, en cuanto participación de la vida trinitaria divina

Quien está unido a Cristo crucificado y glorificado participa también del espíritu de Cristo, del Espíritu Santo. Es imposible poseer a Cristo sin ser dominado por el Espíritu Santo y entrar en comunidad con El.

La posesión del Espíritu Santo pertenece, lo mismo que la comunidad con Cristo, a la existencia cristiana normal. Se logra por la misericordia de Dios en el lavatorio del renacimiento, como renovación en el Espíritu Santo, que el Padre derrama abundantemente por medio de Jesucristo sobre los hombres para que sean justificados por la gracia y hechos herederos de la esperada vida eterna (*I Pet.* 3, 6).

I. Doctrina de la Iglesia.

La inhabitación del Espíritu Santo está garantizada por una serie de *definiciones doctrinales de la Iglesia.*

El Concilio de Trento dice en la Sesión IV, capítulo 7.º "La causa eficiente de la salvación..., Dios misericordioso, que gratuitamente lava y santifica (*I Cor.* 6, 11), sellando y ungiendo con el Espíritu Santo de su promesa, que es prenda de nuestra herencia (*Eph.* 1, 13)." (D. 799.) Cfr. D. 898; D. 904; D. 964. Véase tam-

bién la condenación de Bayo (D. 1013, 1015). En el *Símbolo*, de San Epifanio, en una ampliación que explica la profesión de fe del Concilio de Nicea, se dice: "Creemos en el Espíritu Santo, el que habló en la Ley y anunció en los profetas y descendió sobre el Jordán, el que habla en los Apóstoles y habita en los Santos" (D. 13). Se habla más detalladamente de la inhabitación del Espíritu Santo en la Encíclica *Divinum illud munus*, de 9 de mayo de 1897, y, sobre todo, en la *Mystici Corporis* (D. 2290). Cfr. §§ 49-51.

La liturgia es un claro testimonio. Así, por ejemplo, el rito de la confirmación y del Orden Sagrado, los himnos *Altissimi donum Dei, Dulcis hospes animae*, segunda oración de la feria cuarta después de Pentecostés, el *introito* y oración del sábado después de Pentecostés, etc.

II. Testimonio de la Escritura.

1. Los Sinópticos.

Vamos a estudiar primero los testimonios de los *Sinópticos* y de los *Hechos de los Apóstoles*. Describen la donación del Espíritu Santo como cumplimiento de las *profecías y promesas viejotestamentarias*. Gewiess explica ese testimonio escriturístico de la manera siguiente:

"Por cuya posesión (por la posesión del Espíritu Santo) los cristianos se destacan de su mundo en cuanto individuos y en cuanto comunidad. Pero por mucho que se caracterice la primitiva comunidad por ese hecho, la donación e idea del Espíritu no son una cosa completamente nueva, sino que tienen su historia en el Antiguo Testamento. Sobre esto tuvieron los círculos gnósticos ideas claras desde el principio. Pedro mismo, en el Sermón de Pentecostés, es quien destaca la unión entre el descendimiento del Espíritu Santo y la Sagrada Escritura y ve en los hechos de Pentecostés el cumplimiento de las profecías viejotestamentarias. Con esto somos remitidos al Antiguo Testamento para mejor entender los procesos pneumáticos.

En el Antiguo Testamento se habla poco del "Espíritu Santo" y raras veces también en la literatura apócrifa. Por regla general en el Antiguo Testamento se habla del "Espíritu de Dios" o del "Espíritu de Yavé". El hecho de que en el Nuevo Testamento se llame, en cambio, sencillamente "pneuma agion" al "Espíritu de Dios" depende sin duda de la tendencia del judaísmo, ya tardío, a evitar el nombre de Dios y sustituirlo por de-

nominaciones esenciales de Dios. Por tanto, no debe deducirse una diversidad de ideas y representaciones de la diversidad de nombres. También en el Antiguo Testamento se conocen los maravillosos efectos del Espíritu de Dios. La "Ruach Yavé", el Espíritu de Dios, como sede y portador de la vida divina es el órgano y la fuerza mediante la que Dios actúa en los hombres y les capacita para hechos extraordinarios y para el conocimiento profético. En el antiguo Israel el don del Espíritu no se concede a todos, sino que es privilegio de algunas personas especialmente elegidas por Dios. El Espíritu de Dios juega un gran papel en la esperanza del Salvador y de la salvación de los profetas de la Escritura. Según *Is.* 32, 15; 44, 3; *Ez.* 36, 27; 37, 14; 39, 29, no sólo tiene el don del Espíritu el futuro rey de la paz *(Is.* 11, 2), sino que se espera que el Espíritu sea derramado de lo alto sobre todo el pueblo y se espera de El una enorme transformación de las circunstancias, y como resultado de esa transformación se impondrán la renovación del pueblo, la justicia, la tranquilidad, la seguridad y la paz. No son vivencias espirituales de determinadas personalidades concretas, no determinados hechos históricos lo que hay a la base de esa descripción de los efectos del Espíritu, sino esperanzas proféticas cuyo cumplimiento ha de ocurrir en el tiempo del Mesías o de la salud. Los efectos del Espíritu tienen su centro de gravedad en el ámbito ético-religioso. Esto es, sin duda, un progreso frente a las concepciones anteriores, en las que el espíritu era en primer lugar fuente del heroísmo extraordinario, de la fuerza física y de la prudencia, del saber superior sobre las intenciones y voluntad de Dios; aquí es entendido con mucha más profundidad, como poder del ser de Dios.

Según la profecía de Joel (3, 1-5), que es el puente de unión para entender los sucesos neotestamentarios de Pentecostés, el derramamiento escatológico del Espíritu es la introducción "al gran día terrible del Señor": "Después de esto derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros ancianos tendrán sueños, y vuestros mozos verán visiones. Aun sobre vuestros siervos y siervas derramaré mi espíritu en aquellos días..." Según este texto la efusión del Espíritu, junto con las manifestaciones perceptibles a él unidas, es la señal de comienzo de un gran suceso definitivo. Pero seguramente el profeta no quiere sólo decir que los extraordinarios fenómenos naturales de aquellos días, las señales en el cielo y en la tierra serán también acompañadas de manifestaciones extraordinarias en el ámbito de la vida humana; tampoco se limitan las palabras del profeta a ser un consuelo, porque el día del Señor se anuncia ya clara y perceptiblemente y el pueblo no necesita ya vivir en la angustia de ser sorprendido por él... En ambos casos quedaría poco claro el hecho de que se subraya con tanta fuerza la efusión del Espíritu "sobre toda carne", es decir, en el contexto, sobre todo Israel, incluso sobre esclavos y esclavas, siervos y siervas. Joel quiere dar más bien la seguridad de que en aquel día todo el pueblo recibirá el espíritu de Yavé y que pertenecerá, claro está, al Señor por ser portador del Espíritu y que podrá aplicarse la promesa: "Quien confiese al Señor será salvo" *(Joel* 3, 5). Los efectos del Espíritu, los sueños y visiones dan testimonio de que es verdad que uno posee el espíritu; y como puede darse a todas las edades de la vida y sin diferencia de sexo a todos los miembros del pueblo, se podrá reconocer que

todos—incluso esclavos y esclavas—pueden poseer el Espíritu y ser llamados a la salvación. El Espíritu constituye, según eso, la comunidad de salvación. De modo parecido interpreta San Pedro en su Sermón de Pentecostés el texto de Joel.

En las afirmaciones sobre el espíritu de Dios no hay que pasar por alto su estrecha relación con el pueblo de Israel. Del mismo modo que Yavé tiene especial cuidado de su pueblo, así la eficacia de su Espíritu se dirige a la conservación y gobierno de Israel. En *Is.* 63, 10-14 se dice expresamente que Yavé ha dirigido a su pueblo desde los días del desierto. Cuando los profetas *(Is.* 48, 16; *Ez.* 11, 5, 24) hablan con la conciencia de poseer el Espíritu, saben que ellos han sido enviados al pueblo y tienen conciencia de su misión. El Espíritu desciende sobre los caudillos y jefes del pueblo; esta ley puede aplicarse al futuro rey de la salvación *(Is.* 11, 2-3) o al siervo de Dios de que se habla en Isaías *(Is.* 42, 1). El Espíritu es quien hará al final de los tiempos la interna renovación de Israel *(Ez.* 36, 27) y concederá la salvación al pueblo *(Joel* 3, 1-5). Esta observación puede hacerse echando una mirada a la historia antigua de Israel. No es casualidad que sean justamente las personalidades que influyen decisivamente en el destino del pueblo las que son impulsadas y dirigidas por el Espíritu. El Espíritu actúa cuando su eficacia es importante para la edificación, gobierno y salvación de Israel.

No todas las ideas sobre el Espíritu de Dios pueden ser reducidas a una sola concepción fundamental. Frente a la idea de que el Espíritu sólo actúa en el ámbito de la vida humana y sobre determinadas personas escogidas, mientras que la efusión universal del Espíritu ocurrirá sólo al final de los tiempos, hay otras que le reconocen mayor campo de acción y que describen sus efectos con menos precisión y penetración. No creen que su poder sea siempre extraordinario y esté sobre los procesos naturales, sino que es algo completamente normal. El cuidado de Dios por su pueblo y las conversiones ético-religiosas del justo y piadoso son atribuídas al Espíritu del Señor *(Act.* 2, 4-5); *Ps.* 51 [50], 13; 139 [138], 7; 143, 10). Según otros textos, el Espíritu de Dios es el aliento de la vida, el principio vital de la criatura. Retirar ese espíritu significa muerte; enviarlo, crea nueva vida *(Ps.* 104, 29; *Io.* 34, 14; 27, 3; 33, 4; *Prov.* 12, 7). El Espíritu de Dios domina, por tanto, la naturaleza, es protector y guía del pueblo, director y consejero del justo. Esta última concepción se destaca especialmente después del destierro.

En la literatura canónica posterior, orientada exclusivamente al judaísmo y en los escritores apócrifos, no nace ninguna idea independiente sobre el espíritu; se vive de la tradición. Es curioso el hecho del retroceso de la idea de Espíritu. En una serie de escritos como en los apocalipsis de Baruch, de Abraham y de Elías, no se habla del Espíritu, y en los restantes se habla muy poco. Desde el siglo II antes de Jesucristo se defendió la opinión de que ya no había más profetas, es decir, más hombres de Espíritu. Los autores de los apocalipsis escriben bajo el nombre de alguna personalidad antigua para dar fama a sus obras. No son conscientes de poseer el Espíriu, ni pretenden ser tenidos delante del pueblo por portadores del Espíritu. Sin embargo, hasta el Nuevo Testamento se mantuvo la creencia en la efusión del Espíritu al final de los tiempos, aunque tal fe no tiene la vida y vigor que tenía en las viejas profecías; para los auto-

res de apocalipsis el sujeto primario del Espíritu será el futuro Mesías, "Dios le hizo fuerte en el Espíritu", dice el Salmo 17, 42 (cfr. Testamento de Leví 18; de Judá 24, 2).

Sabiduría, fuerza, justicia y temor de Dios parecen ser las manifestaciones del Espíritu de Dios. Los predestinados también participarán del don del espíritu al fin de los tiempos. Sobre ellos descansa el espíritu de la santidad (Test. de Leví 18, 11; Test. de Judá 24, 3; Orac. Sib. IV, 46). Es cierto que esa esperanza, al menos según los pocos testimonios conservados, no está en el centro de las esperanzas mesiánicas.

El primero que desde la época persa se presenta como profeta y es tenido por tal es Juan el Bautista (*Mc.* 11, 32; *Mt.* 21, 26; *Lc.* 20, 6; *Mt.* 11, 9; *Lc.* 7, 26; *Mt.* 14, 5; *Io.* 1, 21). Recoge la promesa de los antiguos profetas sobre la efusión del Espíritu en la época mesiánica; pero al predicar el bautismo mesiánico en el Espíritu, hizo del don del Espíritu una obra del Mesías; por otra parte, habló del Mesías como de una personalidad presente (*Io.* 1, 26); por tanto, el Bautista trasciende su tiempo y abre la puerta a la época de la salvación, al Nuevo Testamento. De sus palabras se deduce que la recepción del espíritu de la comunidad de salvación supone poseer el espíritu del Mesías Jesús. Unánimemente llaman los Evangelistas a Jesús portador del Espíritu. Prescindiendo del hecho de que fué concebido "por obra del Espíritu Santo" (*Mt.* 1, 18-20; *Lc.* 1, 35), al ser bautizado es preparado para su misión de Mesías por el Espíritu Santo (*Mc.* 1, 10; *Mt.* 3, 16; *Lc.* 3, 22). El Espíritu le conduce al desierto para luchar con Satanás y venecerle (*Mc.* 1, 12-13; *Mt.* 4, 1-11; *Lc.* 4, 1-13). Es el Espíritu quien dirige y alienta toda su actividad mesiánica; pues según *Lc.* 4, 18 (*Io.* 61, 1-2) el haber sido ungido con el Espíritu Santo es el supuesto de su predicación de la Buena Nueva y de su actividad milagrosa de ayuda y salvación. Al referirse Jesús a Sí mismo el texto de *Is.* (61, 1), se revela como el prometido mediador mesiánico de la salud.

Repetidas veces promete Jesús a los suyos el Espíritu Santo (*Mc* 13, 11; *Mt.* 10, 20; *Lc.* 11, 13; 12, 12; 24, 49; *Io.* 14, 17, 26; 16, 13). En los días que siguieron a la resurrección llamó a ese don del Espíritu "bautismo con el Espíritu Santo" (*Act.* 1, 5). Tampoco quiso que los apóstoles dudaran de que El era quien le enviaría desde el Padre (*Lc.* 24, 49; *Io.* 15, 26). El descendimiento del Espíritu Santo sobre los fieles ocurre, según sus promesas, pocos días después de su ascensión a los cielos (*Act.* 2, 1-11).

Esa comunicación del Espíritu Santo se continúa en la que se hace a los que creen en Cristo y se hacen bautizar en su nombre (*Act.* 2, 38; 8, 15; 9, 17; 10, 44; 19, 6). Todo cristiano es portador del Espíritu Santo. A veces se ha dicho que San Lucas, como acompañante de San Pablo, tomó esa imagen de las culturas y vida social de los pueblos en que San Pablo predicaba y la aplicó a las comunidades primitivas de Palestina; pero eso es falso, porque la posesión del Espíritu Santo no está sólo atestiguada en los escritos de San Pablo y San Lucas, sino que el convencimiento de que el Espíritu Santo vivía en las comunidades cristianas, tuvo expresión general y amplísima. Según *1 Pet.* (1, 1-2) los cristianos son santificados por el Espíritu; por tanto, también son concebidos como portadores del Espíritu los que están destinados por consejo de Dios Padre en

el Espíritu Santo a la obediencia y señalados con la sangre de Jesucristo (cfr. 4, 14). San Judas previene a sus lectores contra los falsos doctores, a quien llama "hombres animales" sin espíritu, en contraposición a los fieles; después manda a sus lectores que oren en "el Espíritu Santo" (19). La *Epístola a los Hebreos* recuerda muchas veces el don del Espíritu Santo hecho a los redimidos y subraya el gran privilegio y la gran responsabilidad que eso supone (2, 4; 6, 4; 10, 29). La importancia que tiene el Espíritu para los cristianos en los escritos de San Juan es tan patente que no necesita explicación (cfr. *Io.* 3, 5; 14, 17, 26; 15, 26; 16, 5). Su autor sabe que es portador del Espíritu y que también sus lectores lo son (*I Io.* 3, 24; 4, 13; cfr. 2, 20-27). No sólo en San Lucas, sino también en los demás Sinópticos se encuentra la idea de que a los cristianos les será concedido el Espíritu Santo. Los tres Evangelistas aunque no en el mismo contexto, narran la advertencia de Jesús a sus discípulos para cuando sean perseguidos: "Y cuando os lleven para ser entregados no os preocupéis de lo que habéis de decir, porque en aquella hora se os dará qué habléis, pues no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu Santo" (*Mc.* 13, 11; cfr. *Mt.* 10, 19; *Lc.* 12, 11). Esta promesa no fué referida exclusivamente al estrecho círculo de los apóstoles y discípulos, sino que la comunidad primitiva la entendió como hecha a ella: todo cristiano perseguido por ser cristiano y todo cristiano cargado de responsabilidad podía estar seguro de ser auxiliado por el Espíritu Santo. Pero como el peligro de persecución amenazaba a todos los cristianos de la comunidad primitiva, la promesa sólo puede ser una auténtica palabra de consuelo —como dice Büchsel, con razón—si cada cristiano era considerado como portador del Espíritu. La fe en la donación del Espíritu Santo no se limita, pues, a un determinado autor o círculo del Nuevo Testamento, sino que es tan general y claramente difundida que sólo puede tratarse de una parte de la fe y vida cristiana, que pertenecía ya a la segura propiedad de las primitivas comunidades. Por tanto, está plenamente justificado ver en las narraciones de los *Hechos de los Apóstoles* sobre el Espíritu Santo un bien de la época apostólica primitiva y utilizarlas en consecuencia como válidas en nuestra investigación...

El Sermón de San Pedro, a raíz del milagroso descendimiento del Espíritu Santo el día de Pentecostés, explica fundamentalmente la significación del suceso. Todos los demás efectos del Espíritu Santo narrados en la historia de la Iglesia primitiva deben ser vistos y juzgados desde ese momento. El Apóstol habla a judíos y prosélitos que creen en la Escritura y trata de presentarles el hecho desde el punto de vista más accesible para ellos: desde la Escritura. Por muy nueva e inaudita que parezca la vivencia de aquella multitud, está de acuerdo con las antiguas profecías y esperanzas y tiene, por tanto, su lugar concreto dentro de la historia sagrada. San Pedro alude al profeta Joel, a partir de cuya palabra interpreta el hecho como un suceso importantísimo del plan salvífico de Dios. A diferencia de la efusión del Espíritu sobre personas concretas, de que habla la historia de Israel, se trata en este caso de la gran efusión universal que los profetas anunciaron para el fin de los tiempos. El descendimiento del Espíritu Santo en este caso fué un fenómeno perceptible debido a las circunstancias concomitantes. El Espíritu toma posesión no sólo de ciertas personas destacadas, sino de todos los miembros del joven discipulado de

Jesús—como se dice expresamente—; así está el hecho de acuerdo con la profecía, según la cual el Espíritu de Dios será derramado sobre toda carne, sobre hijos e hijas, jóvenes y ancianos, incluso sobre los mismos siervos y siervas.

El descendimiento del Espíritu Santo el día de Pentecostés—por lo que se deduce de las palabras de San Pedro (2, 38)—no es más que el principio (especialmente milagroso e impresionante) del descendimiento continuamente repetido del Espíritu. Así se explica la expresión profética "sobre toda carne". Aunque la expresión, desde el punto de vista judío, se refería sólo al pueblo de Israel, el hecho del descendimiento del Espíritu Santo la concreta o determina más de cerca. No "toda carne", sin más, participa del Espíritu, sino sólo quienes confiesan a Jesús. Esto no resta verdad a las promesas de los profetas; en principio el Espíritu Santo es enviado a toda carne, pero en su facticidad su recepción depende de una determinada postura religiosa del sujeto. Este es el claro lenguaje del hecho ocurrido ante los ojos de todos. Los judíos nada pueden objetar en contra cuando San Pedro aplica el texto de la Escritura a sí mismo y a los discípulos; no pueden negar que el Espíritu de Dios no descienda sobre todos los que pertenecen al pueblo de Israel; saben que supone como condición cierta actitud religiosa. Por otra parte, los apóstoles y discípulos debieron ser corroborados y fortalecidos en su convencimiento al ver que todos habían sido llenos del Espíritu Santo; podían, pues, tenerse como pertenecientes a aquella "toda carne" de que habló proféticamente Joel.

La efusión del Espíritu justamente sobre los discípulos de Jesús revela lo que apenas podía adivinarse por las palabras del profeta: que el Pneuma debe tener relación con Jesús. Esto debía ser claro para todos aunque Pedro no lo destacara; pero el Apóstol hace expresamente de la efusión del Espíritu una obra de Jesucristo (2, 33) y predica de nuevo la idea de San Juan Bautista de que el Mesías concedería el Espíritu de Dios. El origen y fuente del Espíritu concedido a los creyentes es Dios, pero se le recibe por mediación de Jesús, que está sentado a la derecha del Padre. El Espíritu Santo es, pues, no sólo un don de Dios, sino también del Señor glorificado.

No se puede pasar por alto la estrecha relación entre el Pneuma y Jesús; ya la comunidad primitiva la conocía, como se demuestra por el hecho de que sólo reciben el Espíritu Santo los que confiesan a Jesús y se hacen bautizar en su nombre (*Act.* 2, 38; 10, 44; 19, 5). Según los *Hechos de los Apóstoles* (1, 2), los apóstoles fueron elegidos por el Espíritu Santo e inmediatamente después (1, 5. 8) cuenta el mismo libro cómo Jesús les prometió que recibirían el Espíritu Santo. El Espíritu de Dios con que Jesús fué ungido (10, 38) y en cuya virtud obró fué el que descendió sobre los discípulos y sobre Cornelio y los suyos (10, 44). Cfr. *I Cor.* 12, 4.

Aunque San Pablo viera con más profundidad la relación del Espíritu del Resucitado con los cristianos y la fundamentara con más amplitud, está plenamente de acuerdo con la primitiva concepción apostólica de que el Espíritu de Dios que poseen los creyentes está íntimamente unido a Jesús, el Mesías, que peregrinó por esta vida y domina ahora como Señor...

La efusión del Espíritu Santo ocurrida en el día de Pentecostés se distingue de todas las anteriores ocurridas en Israel, no sólo por la extensión

del círculo de personas sobre quienes desciende, sino por su carácter fundamentalmente distinto: es el descendimiento del Espíritu en los días últimos; está, pues, bajo el signo de lo escatológico, y Pedro ve en el don del Espíritu un signo de elección, una prenda de la pertenencia a la comunidad de salvación; a los que reciben el Espíritu se refieren las palabras: y todo el que invocare el nombre del Señor se salvará (2, 21). Porque para vosotros (israelitas) es esta promesa y para vosotros, hijos, y para los de lejos, cuantos llamare a sí el Señor Dios nuestro (2, 39). Todos los llamados por Dios que cumplan las condiciones de salvación confesando a Jesús como Mesías reciben el Espíritu Santo, y se da mucha importancia a que todos le posean (8, 14-15). El es el vínculo que une a todos los miembros de la comunidad de salvación.

El Espíritu de Dios está también en estrecha relación con el reino de Dios. Jesús rechaza la pregunta de los discípulos (*Act.* 1, 6-7) sobre cuándo se restablecerá el reino de Dios, diciendo que a ellos no les toca saberlo; y añadió: "Pero recibiréis la virtud del Espíritu Santo que descenderá sobre vosotros y seréis mis testigos"... No se puede negar una relación entre el Espíritu Santo y el reino de Dios; el Espíritu prepara el restablecimiento del reino de algún modo; a eso aluden otras palabras de Jesús, por las que se aclara unívocamente la relación entre el Espíritu de Dios y el reino de Dios: "Mas Yo arrojo a los demonios con el Espíritu de Dios; entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios" (*Mt.* 12, 28; *Lc.* 11, 20). El espíritu de Dios es el poder que prepara el reino de Dios y las obras de Jesús en virtud del Espíritu Santo son interpretadas como una lucha contra el poder de los demonios y de Satanás. En virtud del Espíritu rechaza al tentador, expulsa a los demonios y cura las enfermedades en que aquella época veía efectos de Satanás y de los demonios. Donde está obrando el Espíritu, Satanás tiene que retirarse. La instauración del reino de Dios es un hecho paralelo a la destrucción del poder de Satanás. Desde este punto de vista la efusión del Espíritu Santo adquiere una luz nueva: ahora puede reconocerse su significación para el reino de Dios que está empezando y puede entenderse el sentido de la respuesta de Jesús a sus discípulos (*Act.* 1, 8). Recibir el don del Espíritu significa justamente ser admitido al reino incipiente de Dios. Donde penetra el Espíritu de Dios no hay lugar para Satanás, según la concepción de todo el Nuevo Testamento e incluso según los Hechos de los Apóstoles. Por eso es mucho más grave la culpa de quien hace espacio a Satanás dentro de la comunidad de los creyentes, en donde impera el Espíritu de Dios. Ananías y Safira, al mentir, abren su corazón al contradictor del Espíritu de Dios y engaña al Espíritu Santo al engañar a los Apóstoles (5, 3); con su conducta se han rebelado contra Dios y le han tentado. Esto hace su culpa más grave y más duro su castigo" (Gewiess).

2. *Testimonio de San Pablo.*

El *testimonio* de San Pablo sobre la posesión del Espíritu por parte del hombre que vive en gracia es más detallado, más amplio y más profundo que el de los *Sinópticos*. La característica propia

de los cristianos es la posesión del Espíritu; quien posee el Espíritu participa lo más íntimamente posible de la vida de Dios.

El Espíritu que recibe quien vive en gracia es el Espíritu de Cristo (*Gal.* 4, 6; *Rom.* 8, 9; *I Cor.* 9, 18). Según San Pablo el Espíritu se adueña primero de la naturaleza humana de Cristo, dominándola y conformándola de tal manera que Cristo se convierte en Pneuma incluso según su naturaleza humana, es decir, se convierte en ser espiritual y es trasladado al mundo espiritual y a sus fuerzas (*II Cor.* 3, 17). Desde la naturaleza humana de Cristo fluye el Espíritu, el Pneuma, el aliento de Jesucristo hasta la intimidad de los corazones de los hombres en gracia. Comunidad con Cristo y posesión del Espíritu no pueden, pues, ser separados; quien no tiene el espíritu de Cristo no es suyo (*Rom.* 8, 9-14). Pero el que se allega al Señor se hace un espíritu con El (*I Cor.* 6, 17).

"El Espíritu domina toda la vida de los cristianos, es la fuerza fundamental de la existencia cristiana. La predilección del Apóstol por el lenguaje metafórico y las múltiples personificaciones de fuerzas y poderes (pecado, muerte, carne, etc.) han despertado la sospecha al compararlas con las concepciones helenísticas de que San Pablo entendía por espíritu una fuerza impersonal; los defensores de la definición personal de la idea paulina del espíritu tienen, sin embargo, un número de serias y poderosas razones que apenas pueden ser atacadas. Sobre todo se habla repetidas veces de que el Espíritu "habita" en los cristianos (*Rom.* 8, 9, 11; *I Cor.* 3, 16); el cuerpo de los cristianos (*I Cor.* 6, 19) y la comunidad de fieles (*I Cor.* 3, 16) son llamados templos del Espíritu. Hay una serie de textos que atribuyen al Espíritu obras personales que trascienden evidentemente las personificaciones metafóricas. El Espíritu mismo da testimonio a nuestra alma de que somos hijos de Dios (*Rom.* 8, 16) y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza y aboga por nosotros con gemidos inefables (*Rom.* 8, 26), grita en el corazón de los cristianos (*Gal.* 4, 6), enseña palabras de sabiduría divina y espiritual (*I Cor.* 2, 13), escudriña las profundidades de Dios (*I Cor.* 2, 10), obra todas las cosas y reparte sus dones como quiere (*I Cor.* 12, 11). Pero lo más importante es que el Espíritu es nombrado como tercer miembro junto a la persona del Padre y a la persona del Señor (*I Cor.* 12, 4-6; *II Cor.* 13, 13). Es difícil imaginar que San Pablo relacionara tan íntimamente una fuerza impersonal con la persona del Padre y la del Señor" (Kuss, *Der Brief an die Römer*, 73). Citemos dos ejemplos: "Hay

diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todo" (*I Cor.* 12, 4-6). "La gracia del Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros" (*II Cor.* 13, 13).

La palabra "pneuma" puede, pues, entenderse personal u objetivamente. Significa la fuerza y espíritu, el "sentido" (*I Cor.* 2, 16) de Cristo resucitado y, por otra parte, significa también la tercera persona divina. Por tanto, cuando San Pablo habla del Espíritu de Cristo que obra y vive en nosotros, no puede siempre pensarse en el Espíritu Santo, tercera persona divina; muchas veces la expresión alude a Cristo mismo, que desde la Resurrección es también un ser espiritual (*II Cor.* 3, 17) o también la fuerza transformadora que fluye de El hasta los creyentes. Para explicar la expresión "Espíritu de Cristo" partimos de los textos en que el Espíritu es nombrado en unión con el Padre y el Hijo y, por tanto, es afirmado como persona (cfr. Vol. I, § 44). De estos textos evidentes y claros puede deducirse que la persona del Espíritu es también mentada y aludida incluso en textos en que no se ve a primera vista. La palabra "espíritu" puede significar en tales textos tanto el Espíritu Santo como la fuerza y virtud procedentes de El, es decir, las fuerzas vitales que a consecuencia de la actividad transformadora del Espíritu Santo obran en la naturaleza humana de Cristo desde el día de la Resurrección y son además regaladas a los cristianos. Por tanto, cuando se dice que el Espíritu de Cristo es enviado a los hombres significa que las fuerzas vitales del cuerpo resucitado le son infundidas y que a la vez es infundida al hombre la tercera persona divina, fundamento y causa personal de las fuerzas de resurrección y glorificación operantes en Cristo. El Espíritu Santo es enviado por Cristo resucitado, en cuanto Hijo de Dios. El Espíritu Santo configura el yo humano al que ha sido enviado a imagen de Cristo resucitado, que por su naturaleza humana glorificada es la causa ejemplar del hombre redimido y en gracia; obra en él la imagen de Cristo.

El Espíritu Santo enviado al hombre es como un huésped que elige su morada en el hombre para convertirle en santuario de Dios. San Pablo recuerda a los corintios que son templos de Dios gracias al Espíritu Santo. "¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?" (*I Cor.* 3, 16). "¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo?" (*I Cor.*

6, 19). Esta definición de los cristianos es tan realista que el abuso del cuerpo significa la profanación de un santuario y, por tanto, una lesión de la majestad divina.

La posesión del Espíritu distingue a los justos de los no justos, de los hombres *carnales*. "No hay, pues, ya condenación alguna para los que son de Cristo Jesús, porque la Ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte. Pues lo que a la ley era imposible, por ser débil a causa de la carne, Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado, y por el pecado, condenó al pecado en la carne, para que la justicia de la Ley se cumpliese en nosotros, los que no andamos según la carne, sino según el Espíritu. Los que son según la carne sienten las cosas carnales; los que son según el espíritu sienten las cosas espirituales. Porque el apetito de la carne es muerte, pero el apetito del espíritu es vida y paz. Por lo cual el apetito de la carne es enemistad con Dios y no se sujeta ni puede sujetarse a la ley de Dios.

Los que viven según la carne no pueden agradar a Dios, pero vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que de verdad el Espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, éste no es de Cristo. Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia. Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros. Así pues, hermanos, no somos deudores a la carne de vivir según la carne, que si vivís según la carne moriréis; mas si con el espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis.

Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados" (*Rom.* 8, 1-17). Según este texto el Espíritu Santo, que habita en nosotros, es el espíritu de Dios y el espíritu de Cristo, que nos hace pertenecientes a Cristo, la vida nueva de la justicia, de la complacencia de Dios y de la paz de Dios en nosotros. Vivifica nuestros cuerpos mortales,

obra nuestra filiación y en su llamada al Padre desde nosotros da testimonio de ella.

Kuss interpreta este texto de la manera siguiente: "San Pablo usa la expresión "carne" (según el lenguaje del Antiguo Testamento y de la versión de los Setenta) a menudo en el sentido de "hombre", por ejemplo en *Rom.* 3, 2; *Gal.* 2, 16 (en que se cita el salmo 143, 2) y en *I Cor.* 1, 29; también usa la expresión "carne y sangre" en el sentido de "hombre" puraramente natural, en *I Cor.* 15, 50; *Gal.* 1, 16; *Eph.* 6, 12; tiene significación especial en *I Cor.* 6, 16; *Eph.* 5, 31 (en que se cita a *Gen.* 2, 24). Llama "carne" a la sustancia corporal en *I Cor.* 15, 39; al cuerpo en *Eph.* 5, 29. De la ascendencia natural (y de los privilegios inherentes a ella) habla en *Rom.* 1, 3; 4, 1; 9, 3. 5; 11, 14; *Phil.* 3, 4. 5; la Israel "según la carne" es el Israel terrestre: *I Cor.* 10, 13; de modo parecido en *Rom.* 2, 28; 9, 8; *II Cor.* 11, 18; *Gal.* 4, 23. 29; 6, 12. 13; *Eph.* 2, 11; *Phil.* 3, 3. 4. También el cristiano peregrina en la carne *(II Cor.* 10. 3; *Gal.* 2, 20; *Phil.* 1, 22. 24), aunque no "según la carne"; tiene un cuerpo carnal *(II Cor.* 12, 7; *Col.* 2, 1-5), con su fragilidad *(Gal.* 4, 13. 14), capacidad de mancharse *(II Cor.* 7. 1) y capacidad de sufrir *(I Cor.* 5, 5; 7, 28; *II Cor.* 4, 11; 7, 5; *Col.* 1, 24). Cristo mismo asumió la carne *(Rom.* 1, 3; 9, 5; *Eph.* 2, 14; *Col.* 1, 22). Filemón dice de las relaciones humanas que ocurren "en la carne", en oposición a las relaciones cristianas, que ocurren "en el Señor"; los señores terrenos son para sus esclavos señores "según la carne" *(Eph.* 6, 5; *Col.* 3, 22). En *Rom.* 6, 19 se habla de las fuerzas espirituales naturales. En sentido despectivo habla el Apóstol de la "sabiduría según la carne" *(I Cor.* 1, 26), de los propósitos "según la carne" *(II Cor.* 1, 17) y de gloriarse *(II Cor.* 11, 18), de un conocer *(II Cor.* 5, 16) y de un combatir *(II Cor.* 10, 3) "según la carne"; "carne" es sentido terrestre *(Col.* 2, 18. 23). En *Rom.* 7 y 8 (y también en otros textos, por ejemplo, en *Gal.* 5) explica el Apóstol más concretamente el concepto teológico de "carne". El hombre sin Cristo, sin el Espíritu, el hombre no redimido es carnal, vendido por esclavo al pecado (7, 14). Bajo el poder del pecado... la carne opone una insuperable resistencia a la ley, que en sí es "espiritual", pneumática (7, 14); con la carne sirve el hombre a la ley del pecado (7, 25). "Pues cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados vigorizadas por la Ley obraban en nuestros miembros y daban frutos de muerte" *(Rom. 7, 5); en la carne no vive* nada bueno (7, 18), la *otra ley* de los miembros del hombre no redimido lucha continuamente con la ley de la razón (7, 23). "Porque la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne" *(Gal.* 5, 17). El concepto "carne" significa, pues, en San Pablo el hombre impotente ante Dios después que la muerte y el pecado impusieron su poder en el mundo...; junto al hombre redimido, espiritual, pneumático, cristiano no existe el hombre indiviso y en paz consigo mismo, el hombre "natural", sino sólo el hombre caído y sometido a los poderes del mal. "Los que son según la carne sienten las cosas carnales" (8, 5); "el apetito de la carne es enemistad de Dios" (8, 7) y "los que viven según la carne no pueden agradar a Dios" (8, 8). Quien vive según la carne tiene que morir (8, 13; cfr. 6; *Gal.* 5, 8). Las obras de la carne son: "fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discor-

dias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías y otras como éstas, de las cuales os prevengo, como antes lo hice, que quienes tales cosas hacen no heredarán el reino de Dios" (*Gal.* 5, 19-21). El "hombre carnal" ni es primariamente—subrayémoslo, contra el uso común e indebido de la expresión—el que peca sin contención en materia sexual; el concepto "carne" significa en San Pablo todo lo alejado y enemigo de Dios en el hombre. El hombre es carne porque está caído y culpablemente sometido al desorden. En el bautismo el hombre depone fundamentalmente el "cuerpo carnal" (*Col.* 2, 11); esto ocurre en virtud de la obra salvadora de Dios, que por medio de Cristo atacó y aniquiló el pecado, justamente en el lugar en que tenía su principal baluarte (*Rom.* 8, 3). El cristiano ya no está indefenso bajo la tiranía de los poderes del mal, ya no está "en la carne", sino "en el espíritu", porque el espíritu de Dios habita en él. "Lo divino es para los hombres espíritu y por eso carne y espíritu están en oposición excluyente: "Porque la carne tiene tendencias contrarias al espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne, pues uno y otro se oponen de manera que no hagáis lo que queréis" (*Gal.* 5, 17), que determinan y definen la totalidad del hombre. "Porque el apetito de la carne es muerte, pero el apetito del espíritu es vida y paz" (*Rom.* 8, 6). Lo espiritual—sobrenatural e imperecedero—se opone a lo puramente anímico (psíquico) y perecedero (*I Cor.* 2, 14; 15, 44. 46). Los hombres reciben el espíritu divino por la fe (*Gal.* 3, 2. 14) y por el bautismo (*I Cor.* 6, 11; 12, 13) y su vida se transforma desde entonces, Se dejan conducir por el espíritu de Dios que habita en ellos (*Rom.* 8, 9. 11; *I Cor.* 6, 19), son impulsados (*Rom.* 8, 14; *Gal.* 5, 18) y adoctrinados (*I Cor.* 2, 6-16) por El: el Espíritu es la norma de conducta del cristiano (*Rom.* 8, 4. 5; *Gal.* 5, 16. 25); los cristianos rezan en el Espíritu (*Eph.* 6, 18); en el Espíritu esperan la plenitud (*Gal.* 5, 5); la obra del Apóstol ocurre en la fuerza y virtud del Espíritu *Rom.* 15, 19), en virtud y fuerza y en el Espíritu Santo (*I Thess.* 1, 5); el hombre espiritual solamente en el Espíritu puede decir que Jesus es el Señor (*I Cor.* 12, 3), y quien tiene el don de lenguas habla misterios en el Espíritu (*I Cor.* 14, 2). No hay que olvidar—y esto es un rasgo fundamental de la teología paulina—que el caminar en el Espíritu exige la aplicación de todas las fuerzas del hombre. Quien recibió el Espíritu debe vivir conforme a El y realizar día por día lo que le ha sido regalado por pura gracia (cfr., por ejemplo, *Rom* 8, 12. 13; *I Cor.* 3, 16. 17; 6, 19. 20; *I Cor.* 10, 1-13; *Gal.* 5, 16. 25). Sólo en este sentido es fruto del Espíritu el amor (cfr. sobre todo *I Cor.* 13, *Rom.* 5, 5), la alegría, la paz, longanimidad, benignidad, bondad, fidelidad, continencia (*Gal.* 5, 22. 23). De los dones especiales del Espíritu y de los efectos milagrosos (carismas) habla el Apóstol en *I Cor.* 12-14...

El Espíritu Santo comunicado al hombre concede y posibilita nuevos conocimientos sobre el ser y planes de Dios. San Pablo no dice expresamente que Dios sea espíritu (cfr. *Io.* 4, 35); para él era evidente. El espíritu es esencial y primariamente espíritu de Dios (por ejemplo, *Rom.* 8, 9. 11. 14; *I Cor.* 2, 10. 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3); procede de Dios (*I Cor.* 2, 12) y es el Espíritu Santo correspondiente al ser de Dios (por ejemplo, *Rom.* 5, 5; 9, 1; 14, 17; 15, 13; *I Cor.* 6, 6. 19; 12, 3; *II Cor.* 13, 13; *I Thess.* 1, 5. 6; 4, 8). Dios envía el espíritu de su Hijo al corazón

de los hombres *(Gal.* 4, 6); los corintios son una carta de Cristo escrita en los corazones con el espíritu del Dios vivo *(II Cor.* 3, 3). La plenitud del Espíritu vive en Cristo. El Espíritu es espíritu de Cristo *(Rom.* 8, 9; *Phil.* 1, 19), espíritu del Señor *(II Cor.* 3, 17; cfr. *Gal.* 4, 6; en otros textos es llamado "mente" del Señor (por influencia de una cita viejotestamentaria) *(I Cor.* 2, 16). La plena revelación del "Espíritu de la santidad" ocurrió en la resurrección *(Rom.* 1, 4); en la resurrección Cristo se convierte en espíritu vivificante *(I Cor.* 15, 45). Entre Cristo y el Espíritu existe la comunidad más íntima posible y no podemos imaginar ninguna separación entre ellos, por más que no puedan estar mezclados ni fundidos entre sí. Donde está el Señor está el Espíritu, según su ser, y donde el Espíritu obra, obra también el Señor; este es el sentido de la fórmula: el Señor es el Espíritu *(II Cor.* 3, 17).

San Pablo escribe a los gálatas: "Mientras fuimos niños vivíamos en servidumbre, bajo los elementos del mundo; mas al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción. Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba Padre! De manera que ya no es siervo, sino hijo, y si hijo, heredero por la gracia de Dios.

En otro tiempo no conocíais a Dios y servisteis a los que no son realmente dioses. Ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, habéis sido de Dios conocidos, ¿cómo de nuevo os volvéis a los flacos y pobres elementos a los cuales de nuevo queréis servir?" *(Gal.* 4, 4-9).

El Espíritu enviado al corazón de los hombres es, según este texto, el espíritu de Jesucristo, es un espíritu operante y eficaz. San Pablo está lejos de predicar que la existencia del Espíritu y su inhabitación en los hombres sean estáticas; todo su interés está orientado a la actividad del Espíritu de Dios. El Espíritu que él predica es fuerza divina, poder celeste personal, eficacia divina personal que transforma a los hombres. Espíritu y fuerza *(dynamis)* están íntimamente unidos (cfr. *I Cor.* 2, 4; *II Cor.* 12, 9; *Col.* 1, 29; *Tim.* 1, 17).

El Espíritu nos hace hijos de Dios y testifica con su llamada al Padre que de verdad somos hijos de Dios. En El poseemos, por tanto, la riqueza de la gloria divina para fortalecernos en el hombre interior. El Espíritu de Dios que habita en nosotros nos regala el verdadero conocimiento y el verdadero amor. San Pablo dice a los efesios que están arraigados y fundados en el amor por el espíritu de Cristo, que habita en ellos, y prosigue: "y así podáis compren-

der en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios" (*Eph.* 3, 18-19). Sólo el espíritu comprende lo que es Dios; sólo en el espíritu podemos conocer el misterio de Cristo. Sólo hay verdadero conocimiento en el amor; amar y conocer se pertenecen recíprocamente; el Espíritu que obra el uno obra también el otro. Por el Espíritu Santo que nos fué concedido fué derramado el amor de Dios en nuestros corazones (*Rom.* 5, 5; cfr. 8, 9. 11; *Col.* 1, 22). Los cristianos viven en el Espíritu Santo (*Gal.* 5, 25).

Como el Espíritu es enviado por Cristo y Cristo obra en su actividad, las obras del Espíritu Santo se atribuyen también a Cristo. Lo que hace Cristo lo hace también el Espíritu Santo, y viceversa. También el Espíritu Santo habita, como Cristo, en los bautizados (*Rom.* 8, 9, 11; *I Cor.* 3, 16; 6, 19; *II Tim.* 1, 14). El Espíritu Santo obra, como Cristo, en nosotros (*Rom.* 8, 14, 16. 26; *I Cor.* 12, 11). Somos justificados en el Espíritu y en Cristo (*I Cor.* 6, 11; *Gal.* 2, 17), santificados en Cristo y en el Espíritu (*Rom.* 2, 29; *I Cor.* 1, 2) sellados en Cristo y en el Espíritu (*Eph.* 4, 30; 1, 13). Tenemos amigos en Cristo y en el Espíritu Santo (*Rom.* 14, 17; 5, 11).

A pesar de esta semejanza entre la actividad de Cristo y la del Espíritu, hay entre ellas también profundas diferencias. Cada uno de los huéspedes celestiales se une al creyente de modo distinto; el Espíritu Santo es el principio de la nueva vida, en cuanto causa y asegura la comunidad con Cristo. El hombre asido por él es sustraído de la esfera y leyes de la "carne"; en él se acaba la existencia carnal: la existencia del hombre no redimido, no del hombre que vive en soberanía autónoma y en contradicción a Dios, del hombre perdido. La redención incluye, pues, la superación de la existencia "carnal"; tal victoria se logra gracias al Espíritu Santo, que concede e infunde a los hombres la vida nueva, la unión con Cristo y la filiación respecto del Padre celestial.

A consecuencia de esa actividad del Espíritu Santo los cristianos pertenecen a Cristo como propiedad suya (*Rom.* 8, 9); no pertenecen al Espíritu Santo de la misma manera. El Espíritu es más bien la fuerza celestial, el aliento de vida celestial que los cristianos poseen como precioso don gracias a la liberalidad del Padre. Son miembros de Cristo porque pertenecen al cuerpo del que Cristo es Cabeza; en cierto modo forman junto con El "una persona". El Espíritu Santo, en cambio, habita en ellos como en su casa. A con-

secuencia de la estrecha unión de los cristianos con Cristo, el Padre celestial ve hijos suyos muy amados a los cristianos; es en Cristo, y no en el Espíritu, en quien el Padre llama a los creyentes a la gloria del cielo; en El les prepara las riquezas de la vida celeste (*Rom.* 8, 29; *Eph.* 1, 3-12). La Sagrada Escritura nada dice de una comunidad tan íntima con el Espíritu Santo; El es más bien el principio personal y creador de la causa; también es el Espíritu Santo quien nos da la garantía de ser hijos de Dios a consecuencia de la unión con Cristo (*Rom.* 9, 16). El agua bautismal, que simboliza el don mesiánico del Espíritu Santo, consagra al hombre para miembro del Cuerpo de Cristo (*I Cor.* 12, 13); el Espíritu es la fuerza organizadora personal, el principio personal de la incorporación en Cristo (*Gal.* 5, 25; *II Cor.* 13, 4). Tampoco Cristo es puramente pasivo; El es quien nos envía el Espíritu, la fuerza organizadora, nos inspira en cierto modo su aliento, el Pneuma celestial, y, en definitiva, es el Padre quien nos envía el Espíritu por mediación de Cristo (*Tit.* 3, 6). Por tanto, aunque Cristo desempeña un papel activo en el acto de enviar el Espíritu Santo y el Espíritu es sólo enviado a quien se dirige a Cristo en el amor, es, sin embargo, el Espíritu quien obra y conserva en nosotros la unidad viva con Cristo (*Rom.* 8, 14-15). Entre Cristo y el Espíritu hay, pues, una relación recíproca: el Espíritu es concedido a quien ha sido elegido por Cristo o por el Padre a través de Cristo, porque sólo a ése envía Cristo su aliento; el Espíritu es el aliento vital personal infundido en el cristiano elegido por Cristo. La fuerza conformadora y organizadora—hecha persona—que une al hombre con Cristo.

Dada esta función del Espíritu Santo en la existencia cristiana se comprende que al misterio del cristiano pertenezca el encuentro con Cristo y no el encuentro con el Espíritu Santo, que es, más bien, la fuerza personal que obra el encuentro con Cristo, el vínculo personal que mantiene unidos a Cristo y al cristiano; por ser personal puede ser adorado, pero el encuentro personal con El no desempeña ningún papel en la estructura de la existencia cristiana descrita por San Pablo.

El hecho de que el culto al Espíritu Santo esté un poco en segundo término dentro de la liturgia no significa ninguna imperfección, sino que expresa la ley de la existencia cristiana. La estructura de la existencia cristiana, tal como describen, San Pablo sobre todo, los Padres griegos y la liturgia, se resume en la siguiente fórmula: por Cristo, en el Espíritu Santo al Padre.

San Pablo ve como *signos* de la posesión del Espíritu la com-

prensión del lenguaje espiritual (*I Cor.* 13), el confesar a Cristo como Señor (*I Cor.* 12, 3), los carismas (*I Cor.* 12, 7-11), el ágape (*I Cor.* 13), el dirigirse a Dios con la palabra "padre" (*Rom.* 8, 15). Junto a los efectos extraordinarios del Espíritu, como el don de lenguas, profecía, etc. (*I Cor.* 12, 7-11), existen también los efectos éticos; son los carismas superiores (*I Cor.* 12, 31), y, por tanto, más importantes que los otros. En ellos obra el Espíritu como Espíritu Santo o Espíritu de la santificación (*Rom.* 1, 4). La *Epístola a los Tesalonicenses* (4, 7-8), por ejemplo, habla de la contradicción entre el espíritu y el pecado: "que no nos llamó Dios a la impureza, sino a la santidad. Por tanto, quien estos preceptos desprecia no desprecia al hombre, sino a Dios, que os dió su Espíritu Santo". El pecado, por contradecir el don del Espíritu, es una ofensa especial a Dios. Pero el Espíritu no exige sólo santidad, sino que la obra como uno de sus frutos: "Los frutos del Espíritu son caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza" (*Gal.* 5, 22). El Espíritu libera de la "ley del pecado" (*Rom.* 8, 2). También *Rom.* 8, 9 habla claramente: "pero vosotros no vivís según la carne (en el ámbito de influencia de la carne), sino según el espíritu (participando en la fuerza y virtud divinas del nuevo eón), si es que de verdad el Espíritu de Cristo habita en vosotros".

La presencia del Espíritu Santo es *signo del amor de Dios*. El Espíritu es la revelación intradivina y la intradivina realización del amor y bienaventuranza del Padre y del Hijo, el aliento que Padre e Hijo se inspiran y respiran recíprocamente. El Espíritu Santo es, pues, prenda de que Dios nos concede participar realmente en su gloria. Dios ha puesto su propio amor y bienaventuranza en prenda de nuestra salvación (*Eph.* 1, 13-14; *Rom.* 5, 5; *II Cor.* 1, 22; 5, 5; *Gal.* 3, 5; *I Thess.* 4, 8). Los bautizados son inmergidos en este Espíritu y en este amor personal de manera que son traspasados e inflamados de la llama del amor divino (*I Cor.* 12, 13); son asumidos en el aliento amoroso de Dios.

A. Kirchgässner (*Erlösung und Sünde im Neuen Testament*, Friburg Br. 1950, 98-100) describe así la *garantía de salvación*, implicada, según San Pablo, en la posesión del Espíritu Santo: "En tres textos (*II Cor.* 1, 22; *Eph.* 1, 13; 4, 30) se habla de que los cristianos son sellados con el sello del Espíritu Santo. Esta metáfora significa que el cristiano es caracterizado de modo parecido a como eran señalados los antiguos esclavos e iniciados de una religión por un estigma, un sello de fuego o un tatuaje que les durara toda la vida. La imagen no significa que el hombre

interior sea sellado o cerrado, sino que le son concedidas tres cualidades: (1) el cristiano será ya siempre propiedad de Dios y de Cristo y, por tanto, estará bajo su protección (imagen de la marca de esclavos e iniciados); (2), es ratificado como hijo y heredero de Dios (imagen del sello empleado en documentos); (3), recibe un carácter pneumático, una semejanza al Pneuma (imagen del cuño de las monedas). El primer efecto es el que está en primer plano en la metáfora (cfr. *Apoc.* 7, 3; 9, 1; 14, 1; 22, 4). El sello recibido se cree indeleble—*Eph.* 4, 30 alude al día de la salvación como día hasta el que ha de durar—; sólo en la segunda significación puede hablarse de rotura o lesión del sello; hay que hablar de *character indelebilis* en términos escolásticos. ¿No se afirma así una constante impecabilidad? San Pablo no deduce tal consecuencia, aunque es cierto que sólo son verdaderos hijos de Dios, verdadera propiedad de Dios y auténtica imagen del Espíritu quienes no pecan; pero del mismo modo que la marca del esclavo no impide que pueda huir de casa de su amo, el "sellado" puede desobedecer a Dios; pero del mismo modo que el esclavo huído sigue siendo siervo de su señor, el cristiano que peca conserva el "carácter" que recibió. Por lo demás el Pneuma no debe ser considerado como el sello o marca misma, sino como su causa eficiente.

El don del Pneuma es también llamado "prenda", concepto tomado del lenguaje jurídico; la suma que más tarde será pagada totalmente es la salvación perfecta en la gloria; "El (el Espíritu) es la prenda de nuestra herencia" (*Eph.* 1, 14; cfr. *II Cor.* 1, 22; 5, 5; *Rom.* 8, 16. 23). En dos textos (*II Cor.* 1, 22; *Eph.* 1, 13) la metáfora de la "prenda" está en relación con la del "sello", que acentúa aún más el sentido de garantía segura. Podríamos citar también *Rom.* 8, 11, en donde la seguridad de la resurrección se hace consecuencia del hecho de ser el mismo Pneuma el que inhabita en los cristianos y el que resucitó a Cristo. La posesión del Espíritu da seguridad de salvación. ¿No quiere eso decir que defiende con seguridad del pecado, puesto que es el pecado lo único que hace problemática la salvación? En realidad aquí sólo se habla del factor divino; por lo que respecta a la parte humana nunca puede hablarse de absoluta seguridad de salvarse; se supone el caso normal en que el cristiano vive conforme al Espíritu, sin que por eso deba ser negada la posibilidad de pecar.

El uso de la palabra "teleios" indica que San Pablo estaba convencido de que hay cristianos que están tan sometidos al Espíritu que (con certeza normal) no pecarán; son los "pneumatikoi katexochen", en oposición a los "nepioi", a los inmaduros, niños todavía (*I Cor.* 3, 1-2). *Gal.* 6, 1 contrapone los "pneumatikoi" a los que pecan; poco después exhorta a la humildad. Los testimonios del Apóstol sobre sí mismo hacen probable el hecho de que él tuviera la confianza de pertenecer a esa clase de cristianos espirituales; no sólo propone como modelo su transformación espiritual (*II Cor.* 10, 2-23; *Phil.* 3, 17, etc.), sino que en *II Cor.* 12, 9 habla de una revelación que le aseguró la gracia suficiente para siempre y que le dió la certeza de que la fuerza de Dios se demostraba también en su debilidad. *I Cor.* 9, 27 y *Phil.* 3, 12 no hablan propiamente de una inseguridad de salvarse, sino de la necesidad de hacer mayores esfuerzos éticos. Esta autoexperiencia del cristiano espiritual da a sus afirmaciones sobre la certeza de salvarse un sentido que trasciende lo teórico y condicional."

De todas estas indicaciones se deduce ya el carácter *escatológico* de la posesión del Espíritu, que San Pablo expresa así en la *Epístola a los Romanos,* por ejemplo: "Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros; porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto, y no sólo ella, sino también nosotros, que tenemos las primicias del espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo. Porque en esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos.

Y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene; mas el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables y el que escudriña los corazones conoce cuál es el deseo del Espíritu, porque intercede por los santos según Dios.

Ahora bien: sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados. Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Este sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también llamó; y a los que llamó, a ésos les justificó; y a los que justificó, a ésos también les glorificó" *(Rom.* 8, 18-30).

3. Testimonio de San Juan.

Según *San Juan* también es el Espíritu quien crea en los cristianos la nueva vida *(Io.* 3, 5). Cristo le prometió para cuando marchara de este mundo. En su conversación de despedida hace dependiente el descendimiento del Espíritu de su vuelta al Padre. El Espíritu es enviado por el Señor glorificado y perfecciona la comunidad de los discípulos con Cristo fundada ya por la fe *(Io.* 7, 39). Del mismo modo que el Espíritu armó a Jesús para su oficio mesiánico *(Io.* 1, 32-33) y fué así el fundamento y causa de toda su

actividad mesiánica, es también la causa eficiente y principio vital de los discípulos (*Io.* 16, 7; *I Io.* 4, 13); estará siempre con ellos y en ellos (*Io.* 14, 16); es el Espíritu de Jesús el que ha sido concedido a los discípulos (*Io.* 16, 14), es decir, es el Espíritu que habita en Jesús, que procede de El y nos une a El. Según *I Io.* 3, 24 el Espíritu es la característica de la comunidad con Dios. Sabemos que Dios está en nosotros en el Espíritu que nos ha sido concedido. La posesión del Espíritu obra la comunidad con Dios (*I Io.* 4, 13). Sabemos que Dios está en nosotros y nosotros en El, porque nos ha sido dado su Espíritu. El Espíritu está en estrecha relación con la verdad: es el Espíritu de la verdad (*Io.* 4, 6; 5, 6; 14, 15; 15, 26; 16, 13) y debe iniciar a los discípulos en toda verdad, hacerles partícipes de la realidad de Dios hecha accesible por Jesucristo (14, 25; 16, 12-15), en la vida y en el conocimiento.

Frente al mundo, el Espíritu es el *Paracletos* de los que viven en gracia. Paracletos significa el llamado a hablar en favor de uno; originalmente es el que habla en favor de un acusado, el testigo de descargo, el intercesor. La palabra griega no tiene el sentido de abogado, que proviene de su traducción latina "advocatus". La promesa de Jesús tiene el sentido de que el Espíritu Santo defenderá la causa de los discípulos contra el mundo. Aparece como testigo a favor de Jesús, revelador, enviado por Dios (*Io.* 15, 26), y al desempeñar ese oficio se convierte en acusador del mundo, arguyéndolo de injusticia; para su vergüenza y condenación aducirá los argumentos de que el mundo se ha hecho culpable del pecado por no creer en Cristo, de que el Crucificado está justificado por su entrada en la gloria del Padre y de que en la muerte de Jesús no se hizo justicia sobre él, sino sobre el Señor de este mundo (*Io.* 16, 8-11; *Comentario*, de Wikenhauser, pág. 23). Esta triple actividad (de convicción) es cumplida por el Espíritu Santo mediante la palabra—inspirada por El—, de la predicación de la Iglesia y también mediante la vida de los bautizados que se oponen al mundo pecador. El Espíritu Santo se hará cargo del papel que Cristo ha desempeñado hasta ahora (*Io.* 14, 16).

Aunque la palabra "Paracletos" no significa consolador y fué mal traducida desde antiguo en este sentido, el Espíritu realiza su función auxiliadora a favor de los creyentes como consuelo y consolación.

San Juan da testimonio a la vez de la venida del Espíritu Santo y de la venida espiritual de Cristo glorificado (14, 16-19). De eso deducen los partidarios de la interpretación literal-crítica de la Escri-

tura que, según la doctrina de San Juan, la vuelta de Jesús a los suyos coincide con la venida del Espíritu Santo, de manera que el Señor glorificado está presente en la presencia del Espíritu Santo. Pero esta interpretación no hace justicia a los textos, pues Jesús dice que vendrá "otro" Paracletos (14, 16) y que será enviado por El (Hijo) o por el Padre a ruegos del Hijo. San Juan no dice que venga Jesús mismo a sus discípulos en el Espíritu Santo, sino que vendrá junto con el Espíritu, que Padre e Hijo hacen su morada en el hombre junto con el Espíritu Santo (14, 23). Padre, Hijo y Espíritu hacen una unidad inseparable, de forma que no se puede tener a uno de ellos sin tener a los demás. El hombre al recibir al Espíritu Santo recibe también al Hijo.

III. Inhabitación de las tres personas divinas.

1. Cuando el Espíritu Santo es enviado al hombre no sólo obra su unión con Cristo, sino también el encuentro con el *Padre celestial;* la comunidad con Cristo, creada por el Espíritu Santo, tiende justamente a este encuentro, pues todo lo que hace Cristo lo hace como mediador entre Dios y los hombres; Cristo no es la meta, sino el camino; primaria e inmediatamente es la puerta, el revelador, no el revelado. La unión con Cristo se cumple y perfecciona en el encuentro con el Padre celestial; el movimiento empezado por el Espíritu tiene ahí su punto culminante; al llegar al Padre ese movimiento vuelve otra vez hacia su punto de partida. Cuando el Espíritu Santo se apodera de un hombre y lo sitúa en relación salvadora con el Padre no obra de por sí ni autónomamente, sino que cumple lo que el Padre ha pensado y decidido. En definitiva es el Padre quien se apodera en el Espíritu Santo de los predestinados en Cristo *(Rom.* 8, 39). El Espíritu Santo es, en cierto modo, la mano o poder de Dios Padre, de la primera Persona divina.

La venida del Espíritu Santo tiene, pues, como consecuencia, dada la íntima unión recíproca de las personas divinas, *la presencia de las tres personas divinas.* Según San Juan (14, 23), Cristo promete a sus discípulos: "Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada". Según *II Cor.* 6, 16, quien es templo del Espíritu Santo, es morada de Dios vivo (cfr. *I Cor.* 14, 25).

2. *La inhabitación en el hombre que vive en gracia se atribuye en común a las tres Personas.* Pues todas las obras *ad extra* de Dios

proceden de las tres Personas divinas como de una sola causa eficiente; este hecho fué últimamente destacado en la Encíclica *Mystici Corporis* (cfr. Vol. 1, §§ 49 y 51). Pero los *Padres griegos* y muchos teólogos occidentales—por ejemplo, Cornelius a Lapide, L. Thomassim, Petavius, B. de Rubeis, C. Passaglia, H. Hurter, Régnon, Scheeben y Schell—aseguran que cada una de las personas está presente en el yo humano, en cuanto que están entre sí en oposición relativa o relacional (cfr. Vol. 1, 50). Los teólogos suelen explicar más en concreto el proceso mediante algunas distinciones. El Espíritu Santo es considerado como el perfeccionamiento de la realización vital procedente del Padre. Por eso, a nuestro modo de ver, está el primero en el movimiento que parte de Dios hacia las criaturas; es quien está en contacto más íntimo con ellas en cierto modo. El Padre se apodera de las criaturas mediante el Espíritu Santo, que es entendido como la fuerza personal, como el movimiento mismo en que Dios se regala a los hombres. El Espíritu Santo es enviado a los corazones: el hombre participa, pues, de sus características. La presencia del Espíritu en el hombre tiene como consecuencia la presencia de las demás personas, dado el carácter relacional del Espíritu Santo y su unión íntima e indisoluble con el Padre y el Hijo, derivada de ese su carácter relacional: el hombre que vive en gracia participa de las características del Padre y del Hijo mediatamente; la venida del Espíritu Santo tiene justamente el sentido de conducir al cristiano hacia el Hijo y—a su través—hacia el Padre. El Espíritu Santo se apodera del cristiano a favor del Hijo y del Padre, no para su propia posesión y propiedad; al conceder participación en su propia vida al cristiano le regala la posesión del ser divino, idéntico a cualquiera de las tres personas, es decir, le concede participar en la naturaleza divina (*II Pet.* 1, 3-4). (Oración en el ofertorio de la Misa, al mezclar el agua con el vino.)

Estas reflexiones se completan si se unen a la doctrina, más desarrollada en la teología occidental, de que el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo. Como toda conversión de Dios hacia la criatura es un movimiento de amor, es natural que la autocomunicación de Dios al hombre ocurra precisamente en el Espíritu Santo. Dios incorpora a la criatura en su propia vida. El Espíritu Santo es el interior, la interioridad, la intimidad de Dios. El ser asumido *(Hineinnahme)* en el amor—que es el Espíritu Santo—es la aceptación en la intimidad de Dios, en el corazón de Dios. Ser asumido por el Espíritu Santo significa, según

eso, ser asumido *(ergriffen)* por el amor de Dios. El Espíritu Santo —que es la interioridad de Dios—se hace así, en cierto modo, interioridad del hombre. Interioridad en el sentido de la revelación sobrenatural no es sólo el estrato interno del yo humano, sino el amor mismo de Dios infundido por El al hombre en el Espíritu Santo. Cfr. § 90.

Algunos teólogos van aún más lejos y aseguran que el Espíritu Santo se une a la naturaleza humana en gracia de modo parecido a como el Hijo de Dios se unió con la naturaleza humana; esta última unión es más íntima que la primera, porque la naturaleza humana de Cristo no tiene personalidad humana, sino que sólo tiene personalidad y existencia en el yo divino del Hijo de Dios; por tanto, es única y no tiene opuesta. La unidad del Espíritu Santo con el hombre no es unión hipostática.

La *teología occidental,* al hablar de la presencia de Dios en el hombre que vive en gracia se fija menos en las tres personas divinas que en su esencia única. Apenas toca el aspecto de la inhabitación de las tres personas divinas según sus propias características personales y relacionales; interpreta la inhabitación como el estado del ser y existir *(Insein)* de Dios, esencialmente uno, en nosotros. El hecho de que la Sagrada Escritura y los Padres atribuyan al Espíritu Santo una presencia especial en el hombre es, según la teología occidental, una mera apropiación (cfr. § 51). Los Padres griegos, en cambio, ven en la inhabitación un proceso y acontecer continuos en los que las personas que envían fundan la existencia de la enviada y las personas generadoras envían a la engendrada (*hervorgebrachte*). Dios está y permanece presente en cuanto que se presencializa continuamente, en cuanto que el Padre envía al Hijo, y Padre e Hijo envían al Espíritu Santo.

3. En vista de la doctrina de la Escritura sobre la inhabitación del Dios trinitario en el hombre que vive en gracia, surge la cuestión de *en qué se distingue esta presencia de Dios de su omnipresencia* (cfr. § 71). Representa una relación especial del hombre con Dios que los teólogos explican de distintas maneras. Ateniéndonos al sentido de la teología de Santo Tomás podría explicarse de la manera siguiente (cfr. §§ 44, 50, 168). Según la doctrina de la Escritura y de los Santos Padres, por Cristo presente tenemos el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu (*Eph.* 2, 18). El Espíritu Santo es, como vimos, el ofrecimiento amoroso al Padre y al Hijo, el movimiento amoroso hacia el Padre y el

Hijo; quien está en comunidad con El es introducido en ese movimiento y se pone en continuo movimiento hacia el Hijo y hacia el Padre. Podemos barruntar la fuerza de ese movimiento pensando que todo acontecer terrestre es un mero eco de ese movimiento intradivino. Del mismo modo que la acción en la que el Espíritu Santo es engendrado tiene su punto de partida en el Padre y desde el Padre llega a la tercera persona divina a través del Hijo, el movimiento de vuelta iniciado en el Espíritu Santo llega hasta el Padre pasando por el Hijo; así se cierra el círculo. Cuando el bautizado es incorporado a la corriente del amor, que es el Espíritu Santo, es llevado hasta el Hijo y desde El hasta el Padre. El Hijo no es más que la acción de entrega y ofrecimiento al Padre; es la inclinación continua y personificada a la persona divina que le engendra. Según hemos visto, el Hijo no se inclina sólo hacia el Padre, sino que es la inclinación y ofrecimiento personificados; es también un movimiento personificado hacia el Padre, pero en otro sentido que el Espíritu Santo; el Espíritu Santo lo es en la forma del amor que irradia de la luz del conocimiento, mientras que el Hijo lo es en la forma de conocimiento inflamado de amor. El Hijo es la palabra, el Verbo, con quien el Padre dialoga; y a la vez es la respuesta personal y personificada a la palabra y al hablar del Padre; es la respuesta personificada, el movimiento de respuesta. El hombre que vive en gracia es también incorporado a ese movimiento de respuesta; al ser dominado por el Espíritu Santo es puesto en relación con la naturaleza humana de Jesucristo, precisamente como miembro de ella: pero la naturaleza humana de Cristo existe sólo en la fuerza y virtud del Hijo de Dios, de la segunda Persona divina. Ya antes de la Resurrección había sido asumida por el Logos divino y desde la Resurrección existe en la gloria resplandeciente del Hijo de Dios. El bautizado que es incorporado a la corriente de amor, que es el Espíritu Santo, y a la gloria de Cristo glorificado, es introducido también en el movimiento que va desde el Señor glorificado al Padre; es llevado a la presencia del Padre por el Hijo. Pero ese movimiento no se aquieta todavía; el Padre es, a su vez, movimiento hacia el Hijo y, a través del Hijo, hacia el Espíritu Santo; el que llega al Padre y es aceptado por El, es incorporado al movimiento que es el Padre mismo. El hombre que vive en gracia co-realiza *(milvollzieht)*, por tanto, el proceso vital intradivino; *participa viva y realmente del intercambio vital de Dios trinitario*. Aquí tropezamos de nuevo con el hecho varias veces mentado de que el estado de cristiano

no es estático ni es un ser parado y rígido, sino un continuo acontecer, acontecer, por lo demás, ocurrido en la paz y protección de la riqueza vital y seguridad existencial de Dios. La vida terrena se nos aparece así como camino hacia la patria. El hombre que vive en gracia es *homo viator*.

IV. La participación en la vida de Dios en cuanto semilla del cielo.

Estos procesos son ordinariamente invisibles e imperceptibles para nosotros; estamos seguros de ellos por la fe, no por el entendimiento. Pero nuestra participación en el intercambio vital de las tres personas divinas tiende a penetrar en nuestra conciencia. La presencia en la gracia del Dios trinitario concede capacidad para un conocimiento nuevo de Dios, para un nuevo amor de Dios y para un bienaventurado gozo de El; esa gran posibilidad no se realiza perfectamente mientras dura esta vida de peregrinación; se realiza imperfectamente en la fe, en el conocimiento de la fe y en el amor a Dios. El conocimiento que adquirimos al dar un sí creyente a Dios y el amor a El están caracterizados por el hecho de realizarse y reflejarse en ellos la participación en la vida de Dios, es decir, el fecundo conocimiento y el fructífero amor de Dios mismo, sin que seamos conscientes ni debamos serlo de la eficacia y equidad divinas o de la configuración divina—por ellas condicionada—de nuestro conocimiento y amor. El conocimiento y amor de fe es un misterio, porque en ellos se representa el misterio de la vida divina. La fe, el conocimiento de fe y el amor del bautizado tienen, por tanto, en el fondo una hondura incomprensible. Podemos dar un paso más y decir: en cada conocimiento y en cada palabra de la verdad el hombre que vive en gracia habla junto con el Padre al Hijo y oye y contesta junto con el Hijo al Padre; está en comunidad de palabra con el Padre y en comunidad de atención y respuesta con el Hijo. Y del mismo modo está en comunidad de amor creador con el Espíritu Santo. El conocimiento y amor puramente naturales no tienen ese fondo y esa profundidad; como son sólo una participación en el ser espiritual de Dios y no en el intercambio vital intradivino, en ellos se refleja mucho menos la realidad de Dios que en el conocimiento y amor de quien está en gracia, mucho más ricos por su dimensión de intimidad divina. Aunque el conocimiento y amor naturales, a consecuencia

de su participación en el ser divino, tengan siempre una incomprensible elevación y dignidad, son pobres y desmedrados si se les compara en dignidad con el conocimiento y amor de quien está en gracia.

La capacidad interna y el derecho concedidos por la inhabitación de las tres personas divinas lograrán su pleno desarrollo en el estado del *cielo;* pero lo que allí se logrará con plenitud se tiene ahora germinalmente. El conocimiento y amor, para los que son capacitados los cristianos por la gracia, pueden ser caracterizados como el conocimiento y amor que tienden a la inmediata visión de Dios y al amor a Dios en ella fundado. La relación de un estado a otro puede compararse a la relación entre la bellota y la encina o entre la libélula y la mariposa. El hombre que vive en gracia, mientras dura su estado de peregrinación, está ya en cierto modo en el cielo. Una forma intermedia entre ambas es el estado del místico, pero también el místico pertenece más al modo germinal de existencia que al modo perfecto de gloria.

Viceversa: el estado del *infierno* consistirá en que el hombre, despojado de toda ayuda y consolación terrenas, será incapaz de realizar la comunidad de palabra con el Hijo y la comunidad de amor con el Espíritu Santo. El condenado es mudo y frío. Cfr. la doctrina sobre el infierno.

V. Doctrina de los Santos Padres.

En la *época de los Padres* quienes más clara y admirablemente describieron nuestra participación en la vida trinitaria de Dios fueron *Irineo* y *Orígenes,* y precisamente en el sentido de que por el Hijo somos llevados a presencia del Padre en el Espíritu Santo. San Atanasio, San Cirilo de Alejandría y—recapitulando a todos—San Juan Damasceno continuaron la doctrina de Orígenes. Cfr. los textos en §§ 58/60.

Vamos a citar unos cuantos ejemplos concretos de textos que hablan de la presencia y eficacia de Dios trinitario en el hombre que vive en gracia. Dice San Atanasio en el *Sermón tercero contra los arrianos* (24): "Por la gracia del Espíritu que nos ha sido concedida estamos en El y El en nosotros... Mediante la participación en el Espíritu estamos unidos a la divinidad de tal manera que tenemos que agradecer nuestro ser en el Padre no a nosotros mismos, sino al Espíritu que se encuentra y está en nosotros." En el *Comentario de la Epístola a los Romanos* dice San Juan Crisóstomo, refiriéndose a *Rom.* 5, 5: "El (el Apóstol) no dice: el amor

de Dios nos ha sido regalado, sino: ha sido derramado. Así expresa la liberalidad y generosidad de Dios. Y lo que derramó no es el cielo, o la tierra o el mar, sino lo que hace de los hombres ángeles, hijos de Dios y hermanos de Cristo: el Espíritu Santo... Si Dios no hubiera querido regalarnos una rica corona después del trabajo no nos habría regalado antes del mismo bienes tan elevados. Pero el fuego de su amor se revela en que no nos regala alguna que otra pequeñez, sino que derrama sobre nosotros la fuente misma de todos los bienes, y eso antes de que hayamos entrado en la lucha. ¡No titubees ni dudes entre si eres o no digno del premio de la victoria! Tienes un poderoso intercesor y abogado ante ese Juez: el amor." San Cirilo de Jerusalén dice en la *Catequesis 17* (14): "El Espíritu Santo descendió para revestir y bautizar de fuerza a los apóstoles. Pues dice el Señor: después de pocos días seréis bautizados en el Espíritu Santo (*Act.* 1, 5). No fué un poquito de gracia, sino toda la fuerza. Pues lo mismo que quien es sumergido en el agua y bautizado está rodeado de agua por todos los lados, ellos fueron completamente bautizados por el Espíritu. Sólo que el agua rodea por fuera, pero el Espíritu bautiza incesantemente el interior del alma. ¿De qué te admiras? Toma un ejemplo de lo corporal; es pequeño y barato, pero instructivo para las almas sencillas. Si el fuego penetra la pesada masa del hierro y la hace toda fuego, calentando lo frío e iluminando lo negro; si el fuego, que es un cuerpo, penetra en el interior del hierro y obra irresistiblemente, ¿por qué te admiras de que el Espíritu Santo penetre en el interior del alma?" Aludiendo a Juan (4, 14), dice en la *Catequesis 16* (12): "¿Por qué llamó agua a la gracia del Espíritu? Todo existe en el agua. El agua produce hierbas y animales. Baja del cielo en la lluvia. Desciende toda igual, pero obra de maneras distintas. Una sola fuente riega el paraíso, una y la misma lluvia cae sobre el mundo. Pero se hace blanca en el lirio, roja en la rosa, púrpura en las violetas y jacintos y de una abigarrada variedad en las distintas especies de cosas. Es distinta en la palma, pero no es de otra especie y distinta de sí misma. La lluvia no varía ni es unas veces así y otras veces de otra manera, pero se acomoda a las distintas cualidades de las cosas que la reciben y para cada una es lo que le corresponde. Del mismo modo, el Espíritu Santo es sólo uno y de una sola especie e indiviso, pero da la gracia a cada uno como quiere." San Ambrosio dice en su obra *Sobre el Espíritu Santo* (cap. 1): "Por tanto, hemos sido llamados por Dios con el Espíritu. Del mismo modo que morimos en Cristo para renacer, somos sellados por el Espíritu para poder llevar en nosotros su brillo esplendoroso, su imagen y su gracia. Es un sello espiritual. Pues aunque también somos sellados visiblemente en el cuerpo, en realidad somos sellados en el corazón para que el Espíritu Santo imprima en nosotros la imagen de la idea ejemplar celestial." San Cirilo de Alejandría dice en las pláticas sobre la Trinidad: "Los santos sólo pueden conseguir la riqueza de participar de Dios recibiendo el Espíritu Santo... ¿No decimos que el hombre fué creado de barro y a imagen de Dios?... Pero quien nos infunde la imagen de Dios y nos imprime un sello de belleza supramundana es el Espíritu Santo... El hombre fué creado al principio como ser vivo, Dios le formó en cierto modo, según la Escritura, le echó una mano. Pero cuando había entrado en la existencia fué configurado a imagen de Dios, al serle infundido el aliento de vida (*Gen.* 2, 7). Pero cuando olvidó la santidad convirtiéndose al mal, fué

llevado de nuevo a su antigua y original belleza, cuando Cristo rejuveneció con figura divina y espiritual lo que era viejo. Y esto ocurrió exactamente lo mismo que entonces. Pues también sopló sobre los apóstoles diciendo: Recibid el Espíritu Santo... El envía el Espíritu Santo mismo a las almas de los creyentes y hace que more en ellos, y en El y por El les configura según su imagen original, es decir, según su imagen o a semejanza de El en la santidad, y así les asemeja al primer modelo, que es el Padre. Pues la verdadera y fiel imagen es el Hijo mismo, y la imagen natural del Hijo es el Espíritu; ahora bien, cuando por la santificación somos configurados a su imagen, somos formados a imagen de Dios... Y así, nos llamamos y somos templos de Dios y hasta dioses. Pues somos templos del ser y persona del Espíritu; nos llamamos también dioses porque por la unión con El... somos hechos partícipes de la naturaleza divina... Por eso dice también nuestro Señor Jesucristo de todo creyente y hombre bueno: "Vendremos el Padre y Yo y fijaremos en él nuestra morada." Otra vez dice San Cirilo, en la misma obra: "Cristo, que en cuanto Dios es santo por esencia, en cuanto hombre es santificado como uno de nosotros, en cuanto que ungió su templo con su propio Espíritu... Pues todo ocurre por el Padre, mediante el Hijo en el Espíritu Santo."

Fulgencio de Ruspe dice: "La resurrección espiritual del cuerpo de Cristo, que ocurrió por el amor, pues según las palabras de San Pedro, "vosotros como piedras vivas sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo para ofrecer a Dios sacrificios espirituales, aceptos por Jesucristo", esta edificación espiritual, digo, no se pide a Dios nunca en circunstancias más favorables que cuando son ofrecidos el cuerpo y la sangre de Cristo mismo en el sacramento del pan y del cáliz por el cuerpo de Cristo mismo, que es la Iglesia; "pues el cáliz que bebemos es la participación en la sangre de Cristo y el pan que partimos es la participación en el cuerpo del Señor. Pues todos nosotros, aunque muchos, somos un solo pan y un solo cuerpo y todos participamos de un solo pan." Y por eso rogamos que la misma gracia por lo que la Iglesia pudo convertirse en cuerpo de Cristo haga que todos los miembros del amor permanezcan inseparablemente unidos a la unidad del cuerpo. Y convenientemente pedimos que se realice esto en nosotros por el don del Espíritu Santo, que es el único Espíritu del Padre y del Hijo. Porque es la santa y esencial unidad e igualdad y amor de la Trinidad, la que es un sólo Dios verdadero, la que santifica por unanimidad a los que adopta *(sancta naturalis unitas et dequalis et caritas Trinitatis, quae unus solus et verus est Deus, unanimitate santificat quos adoptat).* En la sustancia única de la Trinidad existe la unidad en el origen, la igualdad en la filiación y la unción de unidad e igualdad en el amor; no hay ninguna separación en esa unidad, ni diferencia alguna en esa igualdad, ni tedio alguno en ese amor: como no hay ninguna diferencia—ya que la igualdad es querida y una, la unidad es igual y querida y el amor es uno e igual—, todo existe esencial e inmediatamente, sin cesar.

La mancomunidad del Espíritu Santo, si podemos hablar así, alude al amor único del Padre y del Hijo; esa mancomunidad está expresada en las palabras del Apóstol: "La gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunidad del Espíritu Santo sean con todos vosotros"; y en otro texto: "Si hay un consuelo del amor, una comunidad del espíritu...",

por eso se dice: "Pues el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido regalado."

El Espíritu Santo, que es el Espíritu único del Padre y del Hijo, obra en aquellos a quienes El concede la gracia de la filiación divina, lo mismo que obró en los que recibieron el Espíritu Santo según las *Hechos de los Apóstoles*. De ellos se dice: "Pero la multitud de los creyentes era un solo corazón y una sola alma." La multitud de los creyentes había sido convertida en un solo corazón y en una sola alma por quien es el Espíritu único del Padre y del Hijo y un solo Dios junto con el Padre y el Hijo. Por eso advierte el Apóstol a los efesios que deben proteger cuidadosamente esa unidad espiritual en el vínculo de la paz: "Así pues, os exhorto yo, pero eso en el Señor, a andar de una manera digna de la vocación con que fuisteis llamados, con toda humanidad, mansedumbre y longanimidad, soportándoos unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un espíritu." Dividen este espíritu los que por incredulidad o por orgullo se apartan de la unidad del cuerpo de la Iglesia. Claramente dice el Apóstol San Judas que son ajenos a este espíritu cuando afirma: "Estos son los que fomentan las discordias, hombres animales, sin espíritu." No tienen el Espíritu, porque piensan según los sentidos; por eso dice también San Pablo: "El hombre carnal no comprende qué es el Espíritu de Dios." Tales hombres pueden dividirse fácilmente, porque no tienen el espíritu en cuya unidad conservan espiritualmente los miembros de Cristo su unidad... Sólo el sacrificio de la Iglesia es acepto a Dios, porque le es ofrecido por la unidad espiritual. En esto ni la verdad de la fe cree en ninguna separación dentro de la unidad ni la imperturbabilidad de la paz lesiona la concordia fraternal del amor" (*Ad Monimum* 1, II, c. 11; *PL* 65, 190-191).

Quien primero destacó el carácter *escatológico* de la posesión del Espíritu fué San Irineo al reseñar extensamente su relación con la resurrección de entre los muertos. En los textos anteriores de Santos Padres, por ejemplo, en San Justino, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, San Policarpo y el Pastor Hermas se discuten las dificultades que se oponen a la fe en la resurrección. Sólo se roza de pasada el tema de la causalidad que corresponde al Espíritu Santo en la formación del cuerpo resucitado (en San Policarpo y en el Pastor Hermas). San Ireneo, en cambio, aludiendo a Romanos (8, 11), indica que el Espíritu Santo transforma de tal manera la carne perecedera y caduca que la hace partícipe de la inmortalidad. La posesión del Espíritu está ordenada, por tanto, a la resurrección de la carne y ésta supone la posesión del Espíritu (*Adversus Haereses* V 3, 2; 2, 2; 7, 2; 9, 4; 12, 4; 13, 4). Cfr. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair. Etude sur l'histoire e la théologie du Symbole*, en: "Unam Sanctam" 17 (Paris 1947). San Hipólito desarrolló las ideas de San Ireneo.

En la Teología posterior quien mejor describió la vida de la gracia como co-realización de la vida trinitaria divina fué San Juan de la Cruz.

VI. Relación entre la gracia y la inhabitación de Dios.

Por la presencia del Espíritu Santo el hombre es *transformado y renovado* interiormente. Es negada la lejanía de Dios, el estado del pecado; el yo humano es traspasado por el esplendor de la luz divina y por el fuego del amor de Dios. Lo primero en la vida de gracia del hombre parece ser, por tanto, la nueva relación al Dios trino y no la transformación que se sigue de la presencia de Dios trino. El ser *(Insein)* del hombre que vive en gracia en el Dios trino y la transformación de la naturaleza humana por la gracia santificante no pueden separarse; pero el primero es el fundamento más que la consecuencia de la última. Del mismo modo que el sol ilumina y calienta y no puede menos de iluminar y dar calor, el hombre es iluminado e inflamado por el Dios trino presente en su yo. Lo personal es fundamento de lo objetivo. La Escritura y los Padres están también de acuerdo en que la gracia santificante es la consecuencia más que el fundamento de la presencia de Dios trino en el hombre por la gracia. Así, en la *Epístola a los Romanos* se dice que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido concedido (*Rom.* 5, 5). El mismo sentido tienen las afirmaciones de que somos justificados en el Espíritu o en Cristo (*I Cor.* 6, 11; *Gal.* 2, 17), que somos santificados en el Espíritu o en Cristo (*I Cor.* 6, 11; 1, 2), que vivimos por el Espíritu (*Gal.* 2, 25), que Cristo es nuestra vida *(Col.* 3, 4; *Phil.* 1, 21), que somos hijos de Dios movidos por el Espíritu *(Rom.* 8, 14-15), que vivimos gracias al ser de Cristo en nosotros (*Rom.* 8, 9-11). Por la muerte y resurrección con Cristo nos despojamos del hombre viejo y es creado el hombre nuevo *(Rom.* 6, 3-11).

Dice San Clemente de Alejandría *(Pedagogo* I, 5, 25): "El hombre (el bautizado), que ha tenido en sí al Logos, recibe la hermosa figura del Logos, y él mismo se embellece porque se asemeja a Dios. Se hace Dios porque Dios así lo quiere. ¡Oh misterio revelado; Dios en los hombres y el hombre en Dios!" En otro lugar define así la relación *(Pedagogo* I, 5, 20): "Tenemos la juventud que no envejece... Pues menos tienen que ser quienes participan del nuevo Logos. Quien ha participado de la eternidad suele ser semejante al inmortal, de manera que el llamarnos niños significa la primavera de la vida, porque la verdad es en nosotros eternamente joven." Y otra vez *(Pedagogo* III, 1, 4): "El hombre habitado por el logos no habla palabras de astucia y no se enloquece; tiene la figura del Logos y es semejante a Dios. Es bello, no se hace bello a sí

mismo; es la verdadera belleza porque es Dios. El hombre se hace Dios porque quiere lo que Dios quiere."

Aunque la presencia de Dios trino es el fundamento de la transformación de los hombres, podemos decir en cierto sentido que la inhabitación de Dios es consecuencia de la transformación sobrenatural del hombre. Sólo el hombre iluminado por la luz de Dios e inflamado por su amor es capaz de participar en el conocimiento y amor de Dios, que es a lo que tiende la presencia de Dios. Un hombre que no hubiera sido transformado así permanecería ante la vida de Dios trino como un ciego de nacimiento ante un cuadro. La transformación o conversión es, por tanto, supuesto de la inhabitación; puede llamársela también fundamento de la inhabitación en cuanto que la fuerza de conocimiento y amor infundida por Dios en el hombre está de suyo ordenada a Dios. Si Dios concede la fuerza para que el regalo tenga sentido y para que no caiga en el vacío la ordenación a Dios que El mismo ha puesto en el corazón del hombre, debe regalarse a Sí mismo al hombre favorecido ya con la gracia, para que su fuerza de intuición y de amor tengan lo que pueden ver y amar. Inhabitación de Dios y transformación interna se condicionan recíprocamente; el acento está en la inhabitación, es decir, en la nueva relación obrada por Dios mismo. En su inhabitación creadora Dios configura al hombre para que pueda incorporarse a El con una nueva fuerza de intuición y de amor.

Por tanto, objetivamente, a la explicación de la nueva relación del hombre con Cristo y con Dios trino debe seguir la explicación de las transformaciones que ocurren en el hombre continuamente llevado a presencia del Padre por Cristo en el Espíritu Santo; la primera transformación es la liberación del pecado.

§ 184

La participación en la vida de Jesucristo en cuanto libertad del pecado

1. Justicia de Cristo y justicia del cristiano.

I. Por la comunidad con Jesucristo el hombre es hecho partícipe de la *justicia de Cristo*. Cristo es el mediador de la salvación, por quien Dios libró al hombre del poder del pecado, de la muerte y del demonio; Cristo, como plenipotenciario del cielo, destronó a esos tres poderes; El existió desde el principio libre de su esclavitud, pero toda su vida trabajó para quebrantar la esclavitud de

la creación y para instaurar el reino de Dios Padre. En su muerte y resurrección fué restaurado para siempre el reino de Dios y vencido el reino de Satán y el de sus secuaces. Participando en la vida, muerte y resurrección de Cristo, el hombre participa en el reino de Dios instaurado por Cristo y en su victoria sobre los poderes de Satanás, de la muerte y del pecado; por la comunidad con Cristo es sustraído a esos poderes. Ese proceso de liberación le ocurre normalmente al hombre en el bautismo.

Por eso Santo Tomás de Aquino puede decir del bautismo: "Cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, dice el Apóstol, fuimos bautizados para participar en su muerte." Y concluye: "Así pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús." Es evidente que el hombre muere por el bautismo a la decrepitud del pecado y comienza a vivir en los albores de la gloria; porque todo pecado pertenece a la vieja decrepitud. Por consiguiente, todos ellos son borrados por el bautismo.

Conclusiones: 1. El pecado de Adán, como dice el Apóstol, no es tan eficaz como el don de Cristo, que se recibe en el bautismo: "Por el pecado de uno solo vino el juicio para condenación; mas el don, después de muchas transgresiones, acabó en la justificación." "Por la generación de la carne, explica San Agustín, se propaga solamente el pecado original, mientras que por la regeneración del Espíritu se verifica la remisión del pecado original y de los pecados voluntarios."

2. La remisión de cualquier clase de pecados no puede realizarse a no ser por la eficacia de la pasión de Cristo, según la sentencia del Apóstol: "No hay remisión sin efusión de sangre." El acto de arrepentimiento de la voluntad humana no bastaría para la remisión de la culpa, sin la fe en la pasión de Cristo y el propósito de participar en la misma, recibiendo el bautismo o sometiéndose a las llaves de la Iglesia. Por tanto, cuando un adulto arrepentido se acerca al bautismo consigue, sin duda, la remisión de todos los pecados por el deseo del sacramento, pero más perfectamente todavía por la recepción real del bautismo" (*Suma Teológica* III q. 69 art. 1).

La justicia de Cristo no es concedida a quien participa de su vida como si tal justicia fluyera en una corriente continua y se extendiera al cristiano; eso significaría que la justicia de Cristo y la de los cristianos son idénticas. Según la Sagrada Escritura, sin embargo, entre la justicia de Cristo y la de los cristianos no hay *identidad, sino analogía.* La justicia de Cristo se realiza en el creyente, brilla en él. El cristiano es la revelación analógica y la representación de la justicia de Cristo. La justicia por la que el cristiano es justificado formalmente es causada por la justicia de Cristo—causa eficiente y ejemplar de ella—, pero distinta de la de Cristo. La doctrina de la identidad de ambas justicias condu-

ciría a una especie de pancristismo; la personalidad del cristiano, que no desaparece a pesar de la intimidad con que está unido a Cristo, se ahogaría en Cristo, según esa doctrina. El Concilio de Trento difunde un importante principio y una verdad decisiva al condenar la teoría que identifica nuestra justicia con la de Cristo. Dice en el canon 10: "Si alguno dijere que los hombres se justifican sin la justicia de Cristo, por la que nos mereció justificarnos, o que por ella misma formalmente son justos, sea anatema." (*D.* 820). Este dogma de fe del Concilio de Trento ha sido de nuevo recordado y explicado en la Encíclica *Mystici Corporis.*

II. Errores.

Vamos a exponer primero las *concepciones erróneas,* para que la doctrina revelada sobre la liberación del pecado aparezca más clara y evidente en su verdadera figura.

1. *El Pelagianismo* (cfr. la doctrina del pecado original y la de la necesidad de la gracia), que no admite la gracia en sentido propio y en definitiva defiende sólo una ética natural con fundamentos teístas, no ve en la justificación más que el perdón de los pecados y de sus penas. Su error consiste en que no toma bastante en serio el perdón de los pecados y no llega, por tanto, desde ese principio a la fe en una interna renovación y santificación del hombre.

2. En la teología de los *reformadores* (protestantes) se enseñó que la naturaleza humana estaba totalmente corrompida a consecuencia del pecado original. Quien tiene el pecado original es esclavo de la muerte, del demonio y del pecado; es un muerto; su voluntad no es libre; todo es irremediable en este pecador; seguirá siendo pecador mientras viva. Pero por amor a la obediencia de Cristo, Dios no le imputa el pecado que le inhiere indeleblemente. También esta teología conoce el santo, pero lo interpreta y define como el pecador llamado santo por Dios. No es que el santo no tenga pecados, sino que es tenido por no pecador. Seguirá siendo pecador toda la eternidad, un pecador a quien Dios llamó santo. No hay más santos que los pecadores llamados santos por Dios y que seguirán siendo eternamente pecadores. Tal teología concibe este proceso de la manera siguiente: el Padre celestial

mira hacia Jesucristo y ve su amor y obediencia. Cristo está delante del hombre pecador como un escudo, de forma que el Padre no ve ya la pecaminosidad del pecador. Al ver a su Hijo amado y por amor a él, declara al pecador justificado e impune, sin que la disposición y propiedad interna del pecador haya cambiado *(iustitia forensis sive iudicialis)*.

3. La doctrina del antiguo protestantismo fué abandonada poco a poco en el curso de la evolución teológica. El *protestantismo moderno* defiende que la justificación es el sentimiento de unión con Cristo *(Schleiermacher)*. Otros dicen que consiste en el serio empeño de ser un hombre decente y honorable que cumple conscientemente sus deberes.

4. La *teología dialéctica* ha renovado y exagerado la antigua doctrina reformista. Según Karl Barth hasta los más nobles esfuerzos del hombre—incluso los religiosos—son nuevos pecados. En cualquier circunstancia el hombre está caído *(verfallen)* en la muerte, pero contra toda esperanza y experiencia será aceptado y sobrecogido *(ergriffen)* por la gratuita voluntad salvadora de Dios. Esta doctrina acentúa hasta el extremo la santidad de Dios y su superioridad sobre el mundo, su extrañeza *(Andersartigkeit)* y sublimidad, su libertad y autonomía. Abre, sin embargo, entre el hombre justificado y el Dios que concede la gracia una oposición, que la Escritura no testifica y que incluso está en contradicción con ella. La teología dialéctica de la muerte contradice a la Escritura y es una teología de la desesperación.

5. La *teología luterana actual* defiende la doctrina de que la justicia de Cristo se hace nuestra propia justicia y el pecado es así superado. El perdón no sería sólo la no imputación, sino una re-creación. Los defensores de esta doctrina invocan a su favor la teología de Lutero.

Dice, por ejemplo, B. H. Schlink *(Theologie der lutheranischen Bekenntnisschriften* (1940) 134 sigs.): "Dios perdona los pecados a este "animal salvaje", a este hombre que se revuelve contra Moisés y contra Cristo, por amor de Jesucristo; Dios no perdona por las obras del hombre, pues todas las obras del hombre son pecado, ni tampoco por el amor del hombre (por ejemplo, *Ap.* 4, 77), pues también el amor a Dios es odio a los mandamientos y misericordia de Dios. Dios no perdona por los méritos de los hombres, pues no existen tales méritos, y donde se asegura que existen, el pecado llega a su punto culminante. Pero Dios

tampoco perdona por la desesperación del hombre, lo mismo que no perdona por la ferocidad de su contradicción o por el vacío de su justicia política. También la desesperación y la ira son pecados; no hay preferencia de unos pecados sobre otros. Dios perdona los pecados sólo por los méritos de Cristo, es decir, por pura gracia. Del mismo modo que el hecho de enviar a su Hijo a este mundo fué una acción de la incomprensible gracia de Dios, el perdón de los pecados por amor a Cristo es concedido al pecador por pura gracia.

Dios justifica al pecador perdonándole los pecados; al conseguir el pecador el "perdón de los pecados" consigue "justicia a los ojos de Dios" *(Ca.* 4, 1). Perdón de los pecados y justificación no sólo son continuamente mentados uno con otro, sino que son citados indistintamente y a veces uno en lugar de otro. El perdón de los pecados no sólo es necesario en la justificación como fundamento, sino que "conseguir el perdón de los pecados es ser justificado" *(Ap.* 4, 75-76). Perdón y justificación son igualmente fundados en la muerte obediente de Jesucristo. Y lo mismo el perdón que la justificación no son concedidos por las obras de amor, o por los méritos, o por las obras satisfactorias del hombre, ni tampoco por su sabiduría teológica ni por la acción humana de la confesión *(confessio ex opere operato),* sino sólo por la gracia *(Ap* 4, 383).

Si el perdón de los pecados es justificación, ésta significa sobre todo ser declarado justo *(Gerechterklärung).* La palabra, en que Dios perdona los pecados, es a la vez el juicio mediante el cual Dios declara justo al pecador. La obra y mérito de Jesucristo, por cuyo amor Dios perdona los pecados, son a la vez la justicia de Cristo que Dios imputa y atribuye al pecador. Del mismo modo que el perdón es la no imputación de los pecados por amor a Cristo *(peccatum non imputatur Ap.* 2, 40; cfr. 45), la justificación es imputación de la justicia de Cristo. Del mismo modo que el pecador logra el perdón de sus pecados no por sus propias obras, sino por las obras del Otro, es decir, por las obras de Jesucristo, Hijo de Dios, el pecador es también justificado por la justicia de otro. Así, en la explicación de *Romanos* (5, 1) "justificar" significa "absolver al acusado" según el uso judicial *(forensi consuetudine)* y declararle inocente, pero por una justicia ajena, a saber, por la de Cristo, que nos es concedida por la fe como justicia ajena. Por tanto, como en este texto nuestra justicia es la imputación de una justicia ajena, al hablar aquí de justicia debe entenderse de distinto modo a como se entiende en filosofía o en derecho, donde siempre preguntamos por la justicia de nuestras propias acciones" *(Ap.* 4, 305). La justificación por Dios y la hecha por la justicia humana tienen de común el ser juicio y sentencia. Se distinguen en que la justicia humana sólo puede absolver al acusado que es inocente, en caso de que quiera ser verdaderamente justa; Dios, en cambio, declara inocente al culpable y justo al pecador. Dios ve a su Hijo inocente en lugar del pecador, después que hizo pecado a su Hijo en nuestro lugar. "Cuando un buen amigo paga la deuda de otro, el deudor paga la deuda mediante el pago de otro, como si pagara él mismo. Cuando se nos regalan e imputan los méritos de Cristo al creer en El, se nos regalan e imputan como que fueran nuestros; su justicia y sus méritos nos son imputados y sus méritos se hacen nuestros" *(Ap.* 21, 19).

Como la justificación ocurre por amor a Cristo, nunca es parcial. Afirmar que es incompleta y necesita ser completada sería ofender al honor de

Cristo. Cuando la justicia de Cristo se imputa al pecador es justificado éste del todo. "La justificación no es aprobación de una determinada obra, sino de toda la persona" *(Ap.* 4, 222). Hay que mantener que "...Dios quiere y logra justificarnos completamente por amor a Cristo, nuestro mediador. Aunque el pecado no haya desaparecido o muerto del todo en la carne, no quiere tenerlo en cuenta ni saberlo..., sino que el hombre debe llamarse y ser completamente justificado y santo en su persona y en sus obras por la gracia y misericordia de Dios derramadas sobre nosotros en Cristo" *(AS:* C XIII). Como Dios ve a Cristo en lugar del pecador e imputa al pecador la justicia de Cristo, el hombre total es justo y santo, es decir, todo el hombre está escondido en Cristo. Después que se nos perdonan los pecados se puede decir de nosotros: "Que tenemos un Dios *(nos habere Deum),* es decir, que Dios se preocupa de nosotros" *(Ap.* 4, 141) y que nosotros tenemos "un Dios reconciliado" (196), es decir, que Dios ya no nos imputa nuestros pecados o que somos completamente aceptos a Dios por estar justificados. Nosotros "tenemos" no sólo la mitad de Dios, sino el Dios trino mismo, y del mismo modo Dios nos justifica no sólo a medias, sino del todo. Pues "tenemos" a Dios, sólo porque El nos tiene totalmente como propiedad y posesión suya en Cristo.

Que la justificación debe ser entendida desde la sentencia absolutoria *(Gerechtsprechung)*—incluso en las afirmaciones más discutidas de la *Apología*—está atestiguado en las *Confesiones* en las numerosas afirmaciones en que se habla directamente de imputar, reputar, sentenciar, estimar por justo, declarar o tener por justo... *(imputare, reputare, pronunciare):* otros argumentos son la repetida equivalencia y trastrueque de justificación y perdón de los pecados, la definición evangélica como promesa del perdón de los pecados y la simultaneidad del celo por el honor de Cristo y de la afirmación de que el pecador justificado—aunque sea totalmente pecador y no esté todavía del todo libre de pecado—es completamente justo y santo.

Cuando el pecador es tenido por justo a los ojos de Dios no es sólo que pase por tal, sino que en realidad es justo; cuando se "llama" completamente justo y santo por Jesucristo, "es" completamente justo y santo *(AS:* C XIII). Y así, cuando creemos, no sólo nos llamamos hijos de Dios sino que lo somos de verdad. "...la vida eterna pertenece a aquellos a quienes Dios estima justos, y si son estimados justos son hijos de Dios y coherederos de Cristo" *(Ap.* 4, 224, 3, 17). Por la justificación "somos hechos hijos de Dios y coherederos" *(Efficiamur Ap.* 4, 196; cfr. 356), pues el juicio justificatorio de Dios nunca es "sólo" un juicio, sino que crea la realidad. Como el juicio de Dios es verdadero, el declarado justo es justo de veras; como el juicio de Dios es real, la justicia del justificado es más real que todos los pecados que él mismo y los demás pueden ver en él. Sería negar la verdad y realidad de los pensamientos y palabras en que Dios imputa, el no entender la sentencia de justificación como justificación real o la no imputación de los pecados como renacimiento. Recibir el perdón de los pecados, ser justificado es "convertirse de injusto en piadoso, santo y renacido" *(Ap.* 4, 117). La justificación se define, por tanto, de dos maneras: ser justificado significa ser convertido de injusto en justo o ser regenerado *(ex iniustis iustos effici seu regenerari)* y también ser declarados o reputados como justos *(iustos pronuntiari seu reputari Ap.* 4, 72). No debe faltar ninguna de las dos definiciones; pero la justifica

ción real *(Gerechtmachung)* debe ser entendida desde la sentencia de justificación *(Gerechtsprechung)*, no viceversa, ya que todas las argumentaciones parten del perdón de los pecados y terminan de nuevo en el perdón de los pecados, "...que sólo la fe convierte de injustos en justos, es decir, recibe el perdón de los pecados" (72).

Ya hemos dicho que, según la Apología, la justificación no es sólo perdón y sentencia justificatorias, sino justificación real y regeneración o renacimiento, ya que el pecador a quien Dios declara justo, es justo en el juicio de Dios y, por tanto, en verdad y realidad, aunque ni él ni nadie sepan nada de su justicia y renovación. Sin embargo, las *Confesiones* luteranas no permiten atenerse a esta interpretación de la justificación y regeneración. *Ex inustis iustos effici* es traducido en el texto alemán de la Apología por ser convertidos o engendrados de nuevo *(Ap.* 4, 73), "de pecador convertirse en piadoso y ser de nuevo engendrado por el Espíritu Santo" (78), "de injusto convertirse en piadoso y santo..." (117). A la cuestión "cómo se es justo para Dios"; contesta primero Lutero"... que por la fe (como dice San Pedro) obtenemos otro corazón nuevo y puro..." *(As.* C XIII, 1). Según estas afirmaciones sobre la justificación en cuanto justificación real y regeneración la justificación ya no se entiende sólo como realidad en el juicio de Dios—más tarde lo veremos más de cerca—, sino como transformación del hombre, e incluso como transformación del hombre en el juicio mismo del hombre. Del mismo modo que la fe renueva y transforma el corazón" *(Ap.* 4, 125), la justificación es a la vez regeneración o renacimiento, es decir, renovación y transformación del pecador.

La regeneración es la renovación de la vida del viejo hombre muerto, obrada en Jesucristo por el Espíritu Santo; en cuanto tal, la regeneración es un proceso humano invisible, una realidad y verdad de fe en razón del Evangelio. Esto se deduce sin más de la doctrina sobre el bautismo en cuanto baño de regeneración; en el bautismo nacemos de nuevo, aunque con los ojos del cuerpo no veamos en nosotros más que el hombre viejo. Lo mismo resulta, por ejemplo, del hecho de que para la fundamentación exégetica de la doctrina de la regeneración en cuanto comienzo de la vida eterna se cite la segunda epístola a los Corintios (5, 2): "...anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos" *(Ap.* 4, 352). Cuando la regeneración es entendida como revestimiento del cuerpo de la resurrección—y es cierto que en el bautismo se trata ya de la resurrección—la regeneración en cuanto presente y actual es también futura; debe, por tanto, ser creída lo mismo que la justificación del pecador. Hay que subrayar esto frente a los planteamientos defectuosos de los teólogos luteranos de los siglos precedentes.

Sin embargo, no podemos quedarnos en entender la doctrina de la regeneración como doctrina sobre la fe en la regeneración. Aunque la regeneración está contenida en la fe en el Evangelio y siempre puede seguir siendo creída, el don de renacimiento es exaltado con afirmaciones que llegan hasta el ámbito de lo visible en la vida, con afirmaciones sobre los efectos que obra el renacimiento en el alma del hombre hasta transformarla. Nacemos de nuevo y recibimos el Espíritu Santo de forma que la nueva vida tiene nuevas obras, nuevos deseos (o sentimientos), inclinaciones, *novos affectus*, temor y amor de Dios, odio al placer pecaminoso,

etcétera..." (*Ap.* 4, 349). Como la fe "causa vida nueva en los corazones, es necesario que originen también tendencias espirituales (o movimientos de ánimo, *spirituales motus)* y el profeta dice cuales son estas tendencias: "quiero promulgar mi ley en vuestros corazones. Pues después que hemos sido justificados por la fe, empezamos a temer y amar a Dios, a rezarle y esperar auxilio de El, a darle gracias y a predicarle, a obedecerle en las impugnaciones. También empezamos a amar al prójimo porque los corazones tienen tendencias espirituales y santas" (*Ap.* 4, 125). Dios crea en el hombre un corazón nuevo, de forma "que de un entendimiento tenebroso resulta un entendimiento iluminado y de una obstinada resulta una voluntad obediente" (*Sd.* II, 60). Y aquí pueden ser enumeradas todas las funciones del corazón; ninguna debe ser excluída de la regeneración que es "...una transformación, una tendencia y movimientos nuevos del entendimiento, de la volutad y del corazón" (70).

La regeneración es la liberación de la "voluntad" humana esclavizada. En lugar del *servum arbitrium* del pecador, obra Dios por medio del Espíritu Santo el *arbitrium liberatum* de sus hijos. Convierte en dispuesta la voluntad reacia, al enemigo de la palabra de Dios en amigo suyo, al contradictor de la actividad de Dios en "instrumento de Dios Espíritu Santo" (*Ep.* II, 18). Ahora "puede" el hombre oír la palabra de Dios y no sólo oírla con los oídos, sino entender que es la palabra del Espíritu" ahora "puede" el hombre "asentir a la palabra de Dios y aceptarla" (*Sd.* II, 67) y no sólo es posible que la voluntad del hombre "acepte la gracia, sino que coopere también con las obras consiguientes del Espíritu Santo", "con todas las obras que el Espíritu Santo hace por medio de nosotros" (*Ap.* 2, 17). Esta *cooperación* con el Espíritu Santo ocurre del mismo modo que dos caballos tiran juntos de un carro..." (*SD:* II, 66). El "poder" del *arbitrium liberatum* es sin duda un poder muy especial. No soy yo quien puedo ese poder, sino que es Dios quien con su gran poder se ha hecho dueño de mí; tengo voluntad libre sólo en cuanto que no la tengo, en cuanto creo que Dios me tiene. A pesar de todo, soy yo quien—"aunque en gran debilidad" (*SD:* II, 65)—"puedo" oír y obedecer a Dios. El milagro de la gracia es un enigma para mí mismo.

El regenerado está ante la ley de Dios de muy distinta forma que antes. "Los regenerados por la fe reciben el Espíritu Santo y tienen tendencias de consentimiento frente a la ley de Dios" (*motus cosentientes legi Dei Ap.* 4, 175). "Empiezan a ser favorables a la ley y a obedecerla" (*Ap.* 12, 82). No temen a la ley con sobresaltos de conciencia, con desesperación y angustia; no se oponen como el hombre viejo a los mandamientos de Dios, sino que les dan alegremente la razón; tampoco desfiguran la ley de Dios ni la destrozan como la justicia del hombre natural, sino que la establecen con su consentimiento por medio de la fe (*cum ait Paulus, legem stabiliri per fidem Ap.* 4, 17, cit. *Rom.* 3, 32). Pero no establecen la ley sometiéndose de nuevo a ella—Cristo les liberó de ella—, sino que la establecen porque la ley de Dios se ha convertido en la realidad de su vida. "Cuando el hombre ha sido regenerado por el Espíritu y liberado de la ley, es decir, cuando ha sido aliviado de este empuje y es impulsado por el Espíritu de Cristo, vive confiado a la inmutable voluntad de Dios, metido plenamente en la ley y hace todo... por puro espíritu y alegría" (*SD:* VI, 17).

Justificación y regeneración no deben ser separadas; la justificación es

perdón y regeneración, sentencia justificatoria y justificación real. La fe es un recibir confiado y un ser renovado en el corazón, en la alegría, en la paz, etc. (cfr. Tesis 1 y 2).

Justificación y regeneración deben distinguirse claramente; la explicación de esta distinción es el contenido del artículo tercero de la *Fórmula de la concordia* (de la justicia de la fe), que polemiza sobre todo con la problemática de Osiandro y dice expresamente: "la renovación es consecuencia de la justificación de la fe y no se confunde con ella, sino que se distinguen entre sí" *(SD:* III, 18). La distinción se hace, por una parte, en una explicación conceptual de la regeneración: "pues la palabra *regeneratio* se usa en primer lugar significando el perdón de los pecados por el puro amor a Cristo y la consiguiente renovación, que el Espíritu Santo obra en quienes así son justificados por la fe. Según esto sólo se usa *pro remissione peccatorum et adoptione in filios Dei,* es decir, sólo significa el perdón de los pecados y la adopción como hijos de Dios *(SD:* III, 19). Pero ahora debe entenderse por regeneración sobre todo la renovación y transformación del pecador. La distinción se hace, por otra parte, al definir el concepto de justificación.

Si para la Apología la justificación era perdón de los pecados y regeneración, ahora se define de la manera siguiente: "La palabra justificar significa aquí declarar libre y justificado de los pecados y conmutar el castigo eterno de los mismos..." (17). El pecador es justificado plenamente creyendo en la justicia de Jesucristo; todo su pecado es "cubierto" por amor a la obediencia de Cristo.

Respecto a la renovación hay que decir, en cambio, que "por la acción del Espíritu Santo somos regenerados y justificados, lo cual no quiere decir que los justificados y regenerados estén ya exentos de toda injusticia en su ser y obrar después de su regeneración" *(SD:* III, 22). Por muy cierto que sea que el pecador creyente por medio de los auxilios divinos de justificación es "declarable libre y absuelto de sus pecados" *(SD:* III, 9), no lo es menos que, incluso en ese hombre completamente justificado, "la regeneración empezada es imperfecta en esta vida y que en la carne incluso del regenerado habita todavía el pecado" (23). En cuanto renovado el hombre es todavía imperfecto, en cuanto justificado es perfecto. Regeneración, en cuanto renovación y transformación del hombre viejo significa: todavía se pelea el combate entre la carne y el espíritu. Justificación, en cambio, significa: ese combate se ha terminado ya, pues es tuya la justicia del Resucitado. "Aunque la renovación y santificación son también beneficios de Cristo y obra el Espíritu Santo, no pertenecen a la acción de la justificación ante Dios" (28).

La justificación no ocurre como consecuencia de la regeneración. El estado de regeneración, la transformación aparente y perceptible del pecador, está fuera del ámbito de la justificación y no influye para nada en la divina palabra absolutoria del perdón. Lo mismo que en la apología, se condena también en la "fórmula de la concordia" la doctrina de que "la fe hace felices porque la regeneración, que consiste en el amor a Dios y al prójimo, empieza en nosotros por la fe" *(Eph.:* III, 19). Y además se condena el principio de que "la fe tiene preferencia en la justificación, pero la renovación y el amor pertenecen también a nuestra justicia ante Dios de manera que, aunque no sean su causa principal, no puede ser perfecta y completa nuestra justicia sin tal amor y renovación" *(Eph.* III, 20). Esta

es la más tajante distinción de la fe que justifica y de la regeneración. Ni los efectos transformadores de la regeneración pueden ser fundamento de la fe que justifica—el único fundamento es Cristo—, ni los defectos o imperfecciones de los regenerados tienen por qué significar el fin de la fe justificante. Toda confusión de justificación y regeneración quitan, en cambio, el fundamento al perdón y niega que el cristiano—que no descubre en sí más que pecados—sea amado y aceptado por Dios.

A pesar de todas las distinciones hay que mantener tanto la justificación como la renovación. El hecho de que la renovación no sea el fundamento de la justificación, no autoriza a pasarla en silencio. Aunque la doctrina de la renovación y el estudio de sus frutos nada tienen que buscar en la fe del justificante, la regeneración debe ser enseñada y mantenida—como la justificación—con toda la importancia de ser acción de Dios; debe ser tomada en serio. Justificación y regeneración son confesadas—después como antes—como una sola acción de la gracia divina. Pero nosotros no podemos dar testimonio de esa acción única más que distinguiendo dos "artículos". La distinción no debe ser interpretada "como que justificación y renovación estén separadas entre sí de modo que pudiera coexistir por mucho tiempo una verdadera fe con mal propósito" *(SD:* III, 41). Cuando la *Fórmula de la concordia* los distingue, no los separa, sino que a la vez enseña que la fe justificante "nunca está sola, sino que siempre tiene consigo amor y esperanza" *(Eph.* III, 11). A quienes han sido justificados por amor de Cristo "siempre les es dado el Espíritu Santo que les renueva y les santifica, y obra en ellos el amor a Dios y al prójimo" *(SD:* III, 23; 26, 36, 41).

Según esta interpretación, parece a primera vista que Lutero no es afectado por la condenación de Trento, que había sido necesaria y estaría justificada, porque en la época de los reformadores se defendían en realidad las doctrinas condenadas por el Concilio y, por supuesto, porque también existían en Lutero, si no como afirmaciones dogmáticas, al menos sí como expresión religiosa. Por lo demás, también los antiguos luteranos defendían las doctrinas que encontramos en los actuales. Dice Osiandro, por ejemplo: "Cuando Dios llama al ateo bueno y justo es *re ipsa et veritate* (realmente y en verdad) bueno y justo, y no ateo, a causa de la omnipotencia de la denominación y llamada. Pues la palabra de Dios transforma. El llamar y denominar de Dios es acción creadora." Parece ser una contradicción la doctrina de los reformadores de que el justificado sigue siendo pecador, incluso después de haberle sido perdonados los pecados. La contradicción podría resolverse hasta cierto grado, si es correcta la interpretación siguiente: en la doctrina de la Reforma es repudiada cualquier consideración metafísica; sólo tiene validez lo actual y personal. El perdón de los pecados no tiene como consecuencia ninguna transformación objetiva, sino que crea una nueva relación del hombre con

Dios. El pecador es situado en una nueva relación con Dios mediante la llamada creadora de Dios. En ese sentido ocurre en él una transformación. A la vez permanece, sin embargo, la corrupción pecaminosa, en cuanto que continúa en él la concupiscencia opuesta a Dios, que le empuja continuamente al pecado. Visto desde Dios el hombre ya no es pecador, pero visto desde sí mismo el hombre seguirá siendo siempre pecador.

Si esta interpretación es correcta la doctrina luterana sobre el perdón de los pecados contradice a la doctrina del Concilio de Trento, ya que el Concilio habla de una transformación objetiva en el pecador.

III. Doctrina de la Iglesia.

Es dogma de fe: *La justificación no es sólo encubrimiento o no imputación de los pecados, sino verdadero perdón de ellos.*

En las definiciones dogmáticas sobre el pecado original, dice el Concilio de Trento, entre otras cosas:

"4. Si alguno niega que hayan de ser bautizados los niños recién salidos del seno de su madre, aún cuando procedan de padres bautizados o dice que son bautizados para la remisión de los pecados, pero que de Adán no contraen nada del pecado original que haya necesidad de ser expiado en el lavatorio de la regeneración para conseguir la vida eterna, de donde se sigue que la forma del bautismo para la remisión de los pecados se entiende en ellos no como verdadera, sino como falsa; sea anatema. Porque lo que dice el Apóstol: Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado *(Rom.* 5, 12), no de otro modo ha de entenderse sino como lo entendió siempre la Iglesia católica, difundida por doquier. Pues por esta regla de fe procedente de la tradición de los Apóstoles, hasta los párvulos, que ningún pecado pudieron aún cometer en sí mismos, son bautizados verdaderamente para la remisión de los pecados, para que en ellos, por la regeneración, se limpie lo que por la generación contrajeron. Porque si uno no renaciere del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios *(Io.* 3, 5).

"5. Si alguno dice que por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, que se confiere en el bautismo, no se remite el reato del pecado original, o también se afirma que no se destruye todo aquello que tiene verdadera y propia razón de pecado, sino que sólo se rae o no se imputa: sea anatema. Porque en los renacidos nada odia Dios, porque nada hay de condenación en aquellos que verdaderamente por el bautismo están sepultados con Cristo para la muerte *(Rom.* 6, 4), los que no andan sobre la carne *(Rom.* 8, 1), sino que, desnudándose del hombre viejo y vistiéndose del nuevo, que fué creado según Dios *(Eph.* 4, 22; *Col.* 3, 9), han sido hechos inocentes, inmaculados, puros, sin culpa e hijos amados de Dios, herederos

de Dios y coherederos de Cristo (*Rom.* 8, 17); de tal manera que nada en absoluto hay que les pueda retardar la entrada en el cielo. Ahora bien, que la concupiscencia o fomes permanezca en los bautizados, este Santo Concilio lo confiesa y siente; la cual, como haya sido dejado para el combate, no puede dañar a los que no la consienten y virilmente la resisten por la gracia de Jesucristo. Antes bien, el que legítimamente luchare será coronado (*II Tim.* 2, 5). Esta concupiscencia, que alguna vez el Apóstol llama pecado (*Rom.* 6, 12), declara el Santo Concilio que la Iglesia nunca entendió que se llame pecado porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque procede del pecado y al pecado inclina. Y si alguno sintiere lo contrario, sea anatemas" (*D.* 791-792).

Y, en la sesión 6.ª, prosigue el Santo Concilio diciendo:

"Como quiera que este tiempo, no sin quebranto de muchas almas y grave daño de la unidad eclesiástica, se ha diseminado cierta doctrina errónea acerca de la justificación... este sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento... se propone exponer a todos los fieles de Cristo la verdadera y sana doctrina acerca de la misma justificación que el sol de justicia (*Mal.* 4, 2) Cristo Jesús, autor y consumador de nuestra fe (*Hebr.* 12, 2), enseñó, los apóstoles trasmitieron y la Iglesia católica, con la inspiración del Espíritu Santo, perpetuando mantuvo; prohibiendo con todo el rigor que nadie en adelante se atreva a creer, predicar o enseñar de otro modo que por el presente decreto se establece y declara" (*D.* 792. Introducción).

Y en el capítulo tercero:

"Mas, aun cuando él murió por todos (*II Cor.* 5, 15), no todos, sin embargo, reciben el beneficio de su muerte, sino sólo aquellos a quienes se comunica el mérito de su pasión. En efecto, al modo que realmente si los hombres no nacieran propagados de la semilla de Adán, no nacerían injustos, como quiera que por esa propagación por aquél contraen, al ser concebidos, su propia injusticia; así, si no renacieran en Cristo, nunca serían justificados (*Can.* 2 y 10), como quiera que, con ese renacer, se les da, por el mérito de la pasión de aquél, la gracia que les hace justos. Por este beneficio nos exhorta el Apóstol a que demos siempre gracias al Padre, que nos hizo dignos de participar de la suerte de los santos en la luz (*Col.* 1, 12), y nos sacó del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en el que tenemos redención y remisión de los pecados" (*Col.* 1, 12-14).

En el capítulo séptimo:

"A esta disposición o preparación síguese la justificación misma que no es sólo remisión de los pecados (*Can.* 11), sino también santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones, de donde el hombre se convierte de injusto en justo y de enemigo en amigo, para ser heredero, según la esperanza, de la vida eterna (*Tit.* 3, 7).

"Las causas de esta justificación son: la final, la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; la eficiente, Dios misericordioso, que gratuitamente lava y santifica (*I Cor.* 6, 11), sellando y ungiendo con el Espíritu Santo de nuestra promesa, que es prenda de nuestra herencia (*Eph.* 1, 13); la meritoria, su Unigénito muy amado, nuestro Señor Jesucristo, el cual, cuando éramos enemigos, por la excesiva caridad con que nos amó (*Eph.* 2, 4) nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre; también la instrumen-

tal, el sacramento del bautismo, que es el "sacramento de la fe", sin la cual jamás a nadie se le concedió la justificación; finalmente, la única causa formal es la justicia de Dios, no aquella con que El es justo, sino aquella con que nos hace a nosotros justos *(Can.* 10 y 11), es decir, aquella por la que, dotados por El, somos renovados en el Espíritu de nuestra mente y no sólo somos reputados, sino que verdaderamente nos llamamos y somos justos al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, según la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno de cada uno.

"Porque si bien nadie puede ser justo sino aquel a quien se comunican como quiere *(I Cor.* 12, 11) y según la propia disposición y cooperación los méritos de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, esto, sin embargo, en esta justificación del impío, se hace al tiempo que, por el mérito de la misma santísima pasión, la caridad de Dios se derrama por medio del Espíritu Santo en los corazones *(Rom.* 5, 5) de aquellos que son justificados y queda en ellos inherente.

"De ahí que en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados recibe el hombre las siguientes cosas que a la vez se infunden, por Jesucristo, en quien es injertado, la fe, la esperanza y la caridad. Porque la fe, si no se le añade la esperanza y la caridad, ni une perfectamente con Cristo ni hace miembro vivo de su cuerpo. Por cuya razón se dice con toda verdad que la fe sin las obras está muerta *(Jac.* 2, 17) y ociosa y que en Cristo Jesús ni la circuncisión vale nada ni el prepucio, sino la fe que obra en la caridad *(Gal.* 5, 6). Esta fe, por tradición apostólica, la piden los catecúmenos a la Iglesia antes del bautismo, al pedir la fe que da la vida eterna, la cual no puede dar la fe sin la esperanza y la caridad. De ahí que inmediatamente oyen la palabra de Cristo: Si quieres entrar en la vida guarda los mandamientos *(Mt.* 19, 17). Así pues, al recibir la verdadera y cristiana justicia, se les manda, apenas renacidos, conservarla blanca y sin mancha, como aquella primera vestidura *(Lc.* 15, 22) que les ha sido dada por Jesucristo, en lugar de la que, por su inobediencia, perdió Adán para sí y para nosotros, a fin de que la lleven hasta el tribunal de Nuestro Señor Jesucristo y tengan la vida eterna" *(D.* 799-800).

En el capítulo 16 se añade:

"...puesto que Cristo Salvador nuestro dice: "Si alguno bebiere de esta agua que Yo le daré, no tendrá sed eternamente, sino que brotará en él una fuente de agua que salta hasta la vida eterna" *(Io.* 4, 14). Así, ni se establece que nuestra propia justicia nos es propia, como si procediera de nosotros, ni se ignora o repudia la justicia de Dios, ya que aquella justicia que se dice nuestra, porque de tenerla nos justificamos, es también de Dios, porque nos es por Dios infundida por merecimiento de Cristo" *(D.* 809).

IV. Explicación.

1. Para poder darse cuenta de la *importancia del proceso del perdón de los pecados* hay que considerar que el pecado y su superación pueden ser considerados como sucesos naturales, éticos o

sobrenaturales-religiosos. En el sentido primero el mal es entendido como parte necesaria y valiosa de la existencia; es la oscura raíz de la que brota la vida bella y fuerte. Cuando se vence el pecado es porque se considera una elevación del nivel vital. Cuando el oscuro misterio del pecado es revestido con el velo de lo luminoso se extiende hasta el espacio de la religión natural. El carácter ético del pecado no ha sido todavía visto; sólo puede saltar ante los ojos cuando el hombre es considerado como ser personal y responsable en su conciencia de la realización de valores.

Aquí surge de pronto la inevitable oposición de bueno y malo; lo bueno le sale al hombre al paso con un incondicional "debes". Lo malo no se deja justificar por sus efectos, aunque sean buenos. El mal así entendido se supera, porque es condenado por la disposición de ánimo (Gesinnung). El hombre se aparta de él y tiende hacia el bien, y en esta aversión y conversión pone un nuevo principio a su vida, ganando así nueva energía ética para sus tareas. Por muy serias que sean esa condenación del mal y la voluntad de vida nueva, el mal no aparece aquí en todo su abismo ni basta la decisión de la voluntad para suprimirlo. En definitiva, sigue existiendo.

2. Sólo la fe nos hace entender toda la *terribilidad del mal* y su verdadera superación. El pecado no se extiende sólo por este espacio terrestre, sino que llega hasta la realidad de Dios No es sólo contradicción a una ley moral eterna, sino a la santidad y personalidad de Dios mismo; es rebelión contra el Tú de Dios. Es, por tanto, un proceso que tiene caracteres personales: es el encuentro rebelde del hombre con Dios; a la vez tiene repercusión trascendental de efectos incalculables; es un "no" a Dios, el Santo y el Altísimo, el Sublime, la Verdad y Amor; es el intento carente de sentido de deponer a Dios, de derrocarle y echarle a un lado, de ponerse en su lugar; al pecar, el hombre pretende configurar su vida prescindiendo de Dios e incluso contradiciéndole. El hombre es capaz de esa rebelión contra Dios porque es libre, gracias a su participación en la libertad de Dios. Justamente por ser imagen de Dios, puede el hombre y su libertad lanzarse a esa aventura sin sentido de sustraerse al dominio de Dios y vivir en soberanía autónoma, de ser su propio señor, en lugar de Dios. Sólo siendo lo que tiene de común con Dios y olvidando lo que le distingue de El, puede el hombre intentar sentarse en el trono de Dios.

A la estructura personal del pecado se añade su importancia cós-

mica; cuando el hombre se rebela contra Dios, se rebela a la vez contra su propio ser emparentado con Dios. El mismo se hace violencia; se convierte en destructor de sí mismo. Y como sólo puede pecar con las cosas de este mundo y en ellas, también las incluye en su autodestrucción. El pecado produce desorden y caos en el mundo. Es el enterrador de la creación.

3. *Superación* del pecado significa, según esto, anulación de la culpa que el hombre comete contra Dios. Sólo puede ocurrir cuando Dios perdona la culpa. La aniquilación del pecado no es obra de hombres; en caso de que ocurra, debe ser cosa de Dios. Y Dios la regala en el perdón misericordioso. El perdón no consiste en que Dios no tome el pecado en serio y diga, poco más o menos, al hombre: no te apures, no eres tan malo; no es, pues, que mire sobre él, como sobre algo que no vale la pena; el perdón implica más bien el hecho de que Dios ve todo el abismo y la terribilidad del pecado. De hecho Dios nos revela en la muerte de Cristo que toma el pecado completamente en serio; nadie puede ver su terribilidad mejor que Dios; El es el Santo y puede medir la oposición entre santidad y no santidad; por la infinita fuerza de su santidad hizo justicia en la cruz sobre el pecado; allí reveló qué es el pecado y qué es la santidad. Pero justamente al revelar el pecado en todo su abismo y al condenarlo con igual e incluso más fuerza, nos liberó del pecado. Dios puede destruir el pecado, porque es la santidad personificada, y puede por eso penetrar hasta el fondo la maldad del pecado; puede destruirla, porque afirma su santidad con igual fuerza, y niega así todo lo que la contradice.

Dios no es santo porque cumpla una norma válida y obligatoria para El; El mismo es su propia norma; El mismo es su propia ley, en cuanto que es la santidad; cumple la ley que El mismo es, en cuanto que afirma con igual voluntad y fuerza creadora la santidad, es decir, en cuanto que se afirma a sí mismo. Como el poder con que Dios afirma su santidad es infinito, nadie ni nada lo pone en peligro.

Ese poder de Dios es un poder de amor; Dios afirma su santo ser con infinita fuerza amorosa; con esa misma fuerza infinita de amor niega el mal de los hombres. Al hombre que se aparta del pecado y se dirige a El, le quita la culpabilidad y maldad que hay en el pecado; con su "no" al mal de los hombres, que nace de la fuerza infinita de su amor, orilla todo lo que separa a Dios Santo del hombre pecador; la fuerza transformadora y divina del "no" al

pecado no puede llegar a quienes se obstinan en el pecado sin arrepentirse, porque ellos se cierran y oponen a ella.

4. Por el perdón de los pecados el hombre es librado del *reatus culpae*, es decir, de lo pecaminoso del pecado, pero no es anulado el pecado en cuanto *hecho histórico;* no hay reversibilidad posible en la Historia; lo que una vez ha sido hecho histórico sigue siendo elemento de la Historia. El perdón divino tampoco elimina inmediatamente los *efectos y repercusiones históricas* de la acción pecaminosa, es decir, los perjuicios y trastornos psicológicos o corporales que el pecado produce o la inclinación al pecado nacida de la acción del mismo.

Santo Tomás de Aquino responde con las siguientes distinciones a la cuestión de hasta qué punto son eliminadas las consecuencias del pecado al ser perdonado: "Como se ha dicho anteriormente, todos son incorporados a la pasión y muerte de Cristo por el bautismo, según la expresión del Apóstol: "Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El". Es, por tanto, manifiesto que a todo bautizado se le aplican los méritos redentores de la Pasión de Cristo, como si él mismo hubiese padecido y muerto. Pero la pasión de Cristo, según dijimos, es suficiente para satisfacer por los pecados de todos los hombres. Por tanto, al recién bautizado se le dispensa de todo reato de pena correspondiente a sus pecados, como si el mismo hubiese ya satisfecho por todos ellos suficientemente.

El bautizado recupera el primitivo estado de gracia perdido por el pecado, porque se hace partícipe de los sufrimientos de la pasión de Cristo, como si él mismo los hubiese soportado, al hacerse, por el sacramento, miembro suyo" (*Suma Teológica* III q. 69 art. 2).

"El bautismo tiene eficacia para destruir las penalidades de la vida presente; pero ahora no las hace desaparecer, sino que por su virtud serán raídas de los justos el día de la Resurrección cuando "este ser mortal se revista de inmortalidad", como dice el Apóstol. Y es justo que así sea. Primero, porque el hombre se incorpora a Cristo y se hace miembro suyo por el bautismo, como queda dicho. Es justo, por tanto, que se realice en el miembro incorporado lo que se realizó en la Cabeza. Cristo estuvo lleno de gracia y de verdad desde el primer instante de su concepción, sin embargo, asumió un cuerpo sensible que ha resucitado a la vida gloriosa mediante la pasión y muerte. De modo parecido, el cristiano consigue la gracia en el bautismo para el alma; mas posee también un cuerpo pasible en el que sufrir por Cristo mientras vive en el mundo; solamente después de la resurrección asumirá un cuerpo impasible. El Apóstol lo expresa de este modo: "El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos, dará también vida a nuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en nosotros". Y poco después añade: "Herederos de Dios, coherederos de Cristo; supuesto que padezcamos con El, para ser con El glorificados".

En segundo lugar, es conveniente esa disposición para el adiestramiento espiritual, ya que así el hombre recibirá la corona de la victoria luchando

contra la concupiscencia y demás flaquezas. Por lo cual dice la glosa con motivo del texto del Apóstol "para que fuera destruído el cuerpo del pecado": "Después del bautismo ha de vivir en la carne, para que combata la concupiscencia y la venza con la ayuda de Dios." Esto mismo se halla simbolizado en la narración del libro de los Jueces: "He aquí los pueblos que dejó Yavé para probar por ellos a Israel... Para probar a las generaciones de los hijos de Israel acostumbrando a la guerra a los que no la habían hecho antes."

En tercer lugar, fué conveniente esta disposición divina para que los hombres no se acercasen al bautismo con el fin de alcanzar el bienestar de la vida presente, sino únicamente para disponerse a la gloria de la vida eterna. Por esto dice el Apóstol: "Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres".

Soluciones.—1. "Interpretando la expresión del Apóstol "para que ya no sirvamos al pecado", expone la glosa: "Como el que prende a un enemigo sanguinario no le mata inmediatamente, sino que lo mantiene vivo durante algún tiempo en deshonra y tormento, así también Cristo mantiene en nosotros la pena del pecado, que aniquilará en el futuro".

2. "Añade la glosa: "Existe doble pena, eterna y temporal. Cristo eliminó totalmente la pena eterna para que no la experimenten los bautizados y los verdaderos arrepentidos. Pero no suprimió del todo la pena temporal: permanece el hambre, la sed, la muerte, aunque derribado su reino y dominio, para que no los tema el hombre; y, al fin, la abatirá por completo".

3. "El pecado original, como se ha dicho, siguió este proceso: primero, la persona contaminó a la naturaleza; luego, la naturaleza contagió a la persona. Cristo, en orden inverso, repara primero lo concerniente a la persona y después restablecerá también en todos lo que se refiere a la naturaleza. Por tanto, hace desaparecer inmediatamente del hombre por el bautismo la culpa del pecado original y la pena que supone el estar privado de la visión divina, cosas ambas que pertenecen a la persona. Pero las aflicciones de la vida presente, como la muerte, el hambre, la sed y otras semejantes, corresponden a la naturaleza, porque se derivan de sus principios constitutivos, mientras se encuentre destituída de la justicia original. Por lo cual esos defectos no desaparecerán mientras no tenga lugar la reaparición definitiva de la naturaleza, por la resurrección gloriosa de los cuerpos" (*Suma Teológica* III, q. 69 art. 3).

Si la dificultad para el bien y la inclinación al mal se encuentran en los bautizados, no es por defecto del hábito de las virtudes, sino a causa de la concupiscencia, que no desaparece en el bautismo. Pero así como por el bautismo se aminora la concupiscencia para que no conserve ya el dominio sobre el hombre, así también se disminuye esa dificultad y esa inclinación para que el hombre no sea vencido por ellas (*Suma Teológica* III, q. 69 art. 4).

"El bautizado no está sujeto a la muerte y a las penalidades de la vida presente por la culpabilidad personal, sino por el estado de la naturaleza. Por tanto, ningún obstáculo puede impedirle la entrada en el reino ce-

lestial, cuando el alma se separa del cuerpo por la muerte, si ya ha pagado por entero lo que debía a la naturaleza (*Suma Teológica* III, q. 69 art. 7).

La culpabilidad del pecado es aniquilada de tal manera que el hombre puede sentirse libre de ella en su conciencia; nada queda de ella.

V. Testimonio de la Escritura

La Sagrada Escritura da testimonio del perdón de los pecados, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

A. En el Antiguo Testamento se atestigua tanto la aniquilación del pecado como la no imputación del mismo; los textos sobre la no imputación son más numerosos que los testimonios sobre la aniquilación, pero es claro y definido el testimonio sobre el perdón de los pecados. (Cfr., por ejemplo, *Is.* 44, 22; *Sal.* 32, 5; 51, 3; 103, 12.)

B. Del Nuevo Testamento vamos a explicar: 1) El testimonio de los *Sinópticos* y de los *Hechos de los Apóstoles*. La promesa del perdón de los pecados aparece ya al principio de la vida de Jesús. Cuando el ángel explica en sueños a José lo que ha ocurrido a su esposa, explica la salvación, que el esperado niño traerá a su pueblo como liberación del poder del pecado, una forma de salvación que el judaísmo no esperaba del Mesías en tiempo de Jesús (*Mt.* 1, 20). *J. Gewiess* describe así la continuación y realización de esta promesa, explicando a la vez la relación entre perdón de los pecados y salvación (*Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*, 1939, 70-75):

"El Kerygma primitivo de los Apóstoles es, como la predicación de Jesús, *predicación de la Salvación;* así se convierte en evangelio, buena nueva; es la respuesta al deseo anhelante y ansiosa cuestión de la salvación, que entonces—"plenitud de los tiempos"—tenía suspendidos y en tensión todos los ánimos, pero que en definitiva alentó el corazón de los hombres en cualquiera época de la historia. No se trata, pues, de una cosa que interesa a unos pocos y que a los demás los deja fríos y desinteresados, sino de la más íntima cuestión y situación de todos. La salvación es la idea capital de la predicación cristiana, el núcleo y tema propio de su misión. Si las observaciones y descripciones de la personalidad de Jesús ocupan tanto espacio, se debe solamente a que la salvación está inseparablemente unida a El. Pero como todas las promesas de salvación sólo son verdaderas y tienen sentido si Jesús es el Mesías enviado por Dios y el Señor glorificado, la predicación cristiana debe ocuparse de la persona de Jesús cada vez más

ampliamente. La novedad y característica de la predicación de la salvación, hecha por los apóstoles, no está en el objeto de la esperanza de salvación ni en la novedad completa de los bienes de salvación, como si se tratara de cosas que estuvieran fuera de toda idea y esperanza humana; en ese punto, se atiene en su mayor parte a las ideas viejotestamentarias y a la concepción judía; pero es nuevo el hecho de enlazar la salvación a la persona de Jesús; es nuevo e inaudito que con la predicación se den —aunque no en su totalidad—los bienes de salvación, y es nuevo, por fin, el camino de la salvación definido por la persona de Jesús, que conduce a la segura posesión de los bienes de bendición.

La auténtica salvación se revela y cumple, según la predicación de los Apóstoles, en la *parusía del Mesías;* en cuanto esperanza, espera y fe de las comunidades cristianas, tal predicación está conforme con la concepción general de los judíos. Pero en la predicación cristiana la salvación deja de ser cosa del futuro y se sitúa como viva realidad y hecho tangible en medio de la actualidad. La realización empezada hace a la vez que se fortalezca la esperanza en pronta plenitud. Todos los que participan en este principio de la salvación se saben llamados a su plenitud. La comunidad de creyentes se llena de pronto de un entusiasmo tan alegre, que adquiere conciencia de haber sido sacada de entre sus conciudadanos y de constituir una comunidad nueva. Toda la misión recibe, gracias a la viva experiencia actual de salvación, una fuerza y crecimiento enormes, como atestiguan las predicaciones, dictadas todas ellas por una segura conciencia de victoria, y el torrente de convertidos. Algo salvador hay que penetra ya en la actualidad y que puede ser sentido: *la liberación de los pecados y la posesión del Espíritu.*

La predicación del perdón de los pecados pertenece al contenido constante de la misión primitiva cristiana; la salvación y liberación de la culpa es el primer fruto de la conversión a Cristo en la fe. Es a la vez condición y prenda de la participación en los bienes futuros de salvación. Las expresiones aplicadas son distintas; la más común "aphesis ton hamartion"; se habla de ella como de algo que puede obtenerse (*Act.* 2, 38; 5, 31; 8, 22; 10, 43; 13, 38). Se deduce claramente cómo debe ser entendido ese perdón en el capítulo tercero, versículo 19, en que tenemos: "metanoesate... pros to exaleiphthenai hymon tas hamartias" (arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados). En otros textos son resumidos todos los bienes de salvación—también la liberación del pecado—bajo el concepto de *soteria* (sothenai) (2, 40, 47; 4, 12; 11, 14; 13, 26; 15, 1, 11). Al fondo de la expresión "aphesis ton hamartion" está la imagen de las deudas; la palabra aramea "schebak" correspondiente a "aphienai" significa "perdonar" una deuda, lo mismo si se trata de una deuda de dinero que de una deuda oculta de pecado; ambos conceptos, y el de castigo o pena del pecado, son expresados por una sola palabra: "hob". A esa misma imagen alude también "exaleipho" (3, 19), que significa borrar o tachar dibujos o una cosa escrita. Los pecados son concebidos como créditos en contra, apuntados en los libros celestiales de "deudas"; por eso "exaleipho" puede ser usado también como expresión de la acción de "borrar" esos asientos o de eliminarlos, es decir, como expresión de la acción de perdonar los pecados.

Los apóstoles predican el perdón de los pecados en general, no sólo de determinadas culpas; así suponen claramente una pecaminosidad general, sin que la acepten especialmente; está de más demostrarlo, ya que el sen-

timiento de pecaminosidad de todos y el correspondiente anhelo de expiación es una de las características más destacadas de la religiosidad de entonces. En los escritos viejotestamentarios aparece ya esa conciencia de la debilidad y culpabilidad humanas frente al Todopoderoso y Santo. En la oración de Salomón, con motivo de la consagración del templo, se dice: "Aunque pequen contra ti; porque todo hombre peca", y en el libro de los Proverbios se pregunta: "¿Quién puede decir: He limpiado mi corarazón, estoy limpio de pecado?" (20, 9). Hasta qué punto aplastaba al hombre la conciencia de la culpa puede verse en oraciones como la siguiente: "Señor Todopoderoso, Dios de Israel, el alma angustiada y el espíritu abatido claman a ti. Oye, Señor, y ten piedad; porque hemos pecado contra ti" *(Bar.* 3, 1-2). Este sentimiento opresivo del desvalimiento humano se recrudeció en el período neotestamentario al crecer junto con la atención a los detalles y pequeñeces y con la significación de la Ley el peligro de pecar contra los preceptos morales y, sobre todo, contra los rituales; llegó a crecer de tal manera que no podía imaginarse la inocencia de un hombre. "Cierto es que nadie de los nacidos está sin falta y nadie de los que existen está sin pecado", dice el Esr-Apk 8, 35 (=III, 23, 17 *Viol.*; cfr. *Job* 22, 14). La predicación del perdón de los pecados tuvo, por tanto, que encontrar eco en todos los corazones piadosos; sin duda tocaba algo relacionado con el más profundo anhelo de la humanidad oprimida por la conciencia de la culpabilidad. No se quiere decir con esto que los judíos oyeran hablar por primera vez del perdón de los pecados, cuando los apóstoles empezaron a predicar, ni que hasta entonces nunca se hubieran atrevido los hombres a pensar en la posibilidad del perdón; al contrario: en las oraciones de los libros canónicos y no canónicos se habla continuamente de la bondad del Dios perdonador, de su dulzura y misericordia con los pecadores y atribuyen a Dios todos los atributos de misericordia, perdón e indulgencia que suponen la esperanza en el perdón de los pecados. Lo único nuevo en la predicación de los apóstoles es su doctrina de que el perdón de la culpa está unido a una determinada situación histórica, se apoya en una acción concreta de Dios y no es ninguna teoría, sino una realidad tangible. La causa última del perdón es—como en el AT—Dios mismo; ante El es también ante quien el hombre es en definitiva responsable. El perdón es, por tanto, concedido como un efluvio de la voluntad salvífica de Dios. Pero la "aphesis" no es ninguna consecuencia—hecha por los hombres—del concepto de Dios, sino una acción que Dios mismo realiza en la misión de Cristo; el saber y seguro convencimiento de ella no es resultado de una investigación profunda o de una meditación piadosa, sino que se funda en la experiencia viva del acontecer de la salvación.

En el centro de esta acción salvadora de Dios está el Jesús histórico, el Crucificado y Resucitado. Si Dios es la causa última y fuente originaria del perdón, Cristo es el portador de la obra salvadora y su mediador; el perdón está inseparablemente unido a su persona; pues en El ha encontrado realización y cumplimiento la eterna voluntad salvadora de Dios dentro de la historia humana, aunque ya hubiera sido activa y preparada en el AT, sobre todo en el hecho de la conducción y gobierno del pueblo de Israel. Cristo es el portador de la autoridad divina, el enviado por Dios para aliviar a los hombres de la carga de la culpa y librarles de la infeliz complicación en la acción pecaminosa *(Act.* 3, 26). Por El y sólo por El, "por su nombre, se concede perdón al hombre" (10, 43; 2, 38; 13, 38).

de Cristo. Pero llevamos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios, y no parezca nuestra. En mil maneras somos atribulados, pero no nos abatimos; en perplejidades, no nos desconcertamos; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, no nos anonadamos, llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Mientras vivimos estamos siempre entregados a la muerte por amor de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. De manera que en nosotros obra la muerte; en vosotros, la vida. Pero teniendo el mismo espíritu de fe, según lo que está escrito: creí, por eso hablé; también nosotros creemos, y por eso hablamos; sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús también con Jesús nos resucitará y nos hará estar con vosotros" (*II Cor.* 4, 5-14). En este texto San Pablo asegura a los corintios que a pesar de la caducidad de la existencia corporal actúa en él una invencible fuerza vital que procede de Jesucristo, con quien el Apóstol está en comunidad. Cfr. el *Comentario de Kuss* (Biblia Ratisbonense).

Algunos capítulos más tarde (*II Cor.* 13, 2-5) el Apóstol toma en cuenta los reproches que le hacen los corintios. En su segunda estancia en la ciudad se ha portado con demasiada dulzura con los miembros viciosos de la comunidad (12, 21); tal conducta ha sido interpretada como debilidad. Por eso anuncia una tercera visita, en la que no tendrá ya ninguna consideración con los pecadores. Los corintios le exigen justamente rigor; quieren tener una prueba de que es Cristo verdaderamente quien habla por boca de San Pablo. San Pablo está decidido a darles esta prueba. Los corintios deben caer en la cuenta de que es peligroso exigir una demostración de fuerza a Jesucristo, que es quien habla en San Pablo, instrumento suyo. Pues Cristo no es débil; entre ellos ha demostrado su fuerza en los dones del espíritu y en los milagros y también en los castigos (*I Cor.* 5, 5; 11, 30). Es cierto que en debilidad fué crucificado, pero ahora vive en la virtud y fuerza de Dios y está presente en la comunidad como poderoso. Del mismo modo, San Pablo, a consecuencia de su unidad con Cristo, es a la vez débil y fuerte. En su anterior suavidad se realizó su unidad con Cristo humillado y desposeído. Pero con Cristo el Resucitdo será también fuerte en medio de ellos. Cuando esté entre ellos se manifestará contra ellos la energía apostólica, la fuerza divina que habita en El. Por tanto, en lugar de querer experimentar y tentar a Cristo, que obra y habla por medio de él, deben examinarse a sí

mismos. Entonces "se darán cuenta de que Cristo está en ellos". También este texto da, pues, testimonio de la causalidad que Cristo desarrolla en los cristianos. Habla, por consiguiente, de una presencia dinámica y no sólo óntica de Cristo.

A los cristianos de Efeso les desea San Pablo lo siguiente: "...para que, según los ricos tesoros de su gloria, os conceda ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por su Espíritu, que habite Cristo por la fe en vuestros corazones y, arraigados y fundados en la caridad, podáis comprender en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios" (*Eph.* 2, 16-19). Según este texto, la inhabitación de Cristo en los corazones de los creyentes se realiza mediante la fe. En la fe el hombre renuncia a su soberanía, se trasciende y se abre a Dios; así se reconoce como pecador que necesita salvación; al mismo tiempo afirma al Padre, que resucitó a Jesucristo de entre los muertos, como a único salvador. Pone, por tanto, su esperanza en el Padre por amor a Jesucristo. Este autotrascenderse de los hombres en Dios es la respuesta humana a la predicación y testimonio de la Resurrección de Cristo de entre los muertos. Supone, por tanto, la predicación de la palabra de fe por parte de los testigos de Cristo. En la predicación el Padre se dirige por medio de Jesucristo al hombre que oye el mensaje. En la predicación se abre el misterio de la salvación al oyente de manera que pueda penetrar en su realidad. Al meterse dentro del misterio por la fe deja que el misterio gane poder sobre él; la imagen de la inhabitación de Jesucristo en los hombres significa su dominio y reinado sobre ellos; en el creyente no impera él mismo, sino Jesucristo; el creyente ya no es su propio señor, porque Cristo se ha hecho Señor suyo. Cuando se cree en Cristo no se vive ya más la propia vida de la carne, sino la vida espiritual de Cristo, ya que por la fe se está en el campo de acción de Cristo, bajo el imperio de su Pneuma y de su Dynamis. San Pablo no predica, pues, una presencia ontológica obrada por la fe, sino una *presencia efectiva*, una presencia causal y dinámica de Cristo en los bautizados que no es menos real que el pensamiento presente en el espíritu humano y determinante de ese espíritu, ni menos real que el amor operante en el hombre; incluso supera en *poder* real a toda mera presencia ontológica.

Con más claridad se expresa San Pablo todavía en su Epístola a los Gálatas. Previene a los destinatarios contra la confianza en

las obras de la ley: "Mas yo por la misma Ley he muerto a la Ley, por vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a mí. No desecho la gracia de Dios, pues si por la Ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo" (*Gal.* 2, 19-21). San Pablo ha sido sustraído al poder de la Ley de forma que la Ley ya no tiene ningún dominio sobre él. La liberación del poder de la Ley implica el fin de los anteriores modos de existencia y formas de vida, que reciben un golpe de muerte. La vieja vida de Adán, que estaba bajo el poder de la Ley y el pecado *(Rom.* 7, 14-15), se ha terminado; esa muerte es una participación en la muerte de Cristo, que al morir venció el poder de la Ley y del pecado. Por haber sufrido Cristo la muerte de cruz, San Pablo, que participa de la muerte del Señor, puede decir de sí que está crucificado con Cristo. El perfecto "synestauromai" (estar crucificado con) *(Rom.* 6, 6) indica que San Pablo no sólo llama ser-cruficado-con-Cristo a la entrada en la comunidad con Cristo, sino que entiende a toda la existencia cristiana como una unión permanente y duradera con Cristo crucificado. En la vida de Adán, que era vida de la carne en el cuerpo de muerte *(Rom.* 7, 24), se introduce una vida nueva que procede de Cristo. San Pablo ha logrado un nuevo principio vital y un nuevo centro de existencia: Jesucristo; El es su vida *(Phil.* 1, 21). San Pablo se preocupa y se cuida de que los gálatas estén cada vez más sometidos a Cristo; sufre por ellos, lo mismo que sufre la madre hasta que da a luz al hijo. "Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto hasta ver a Cristo formado en vosotros. Querría hallarme a esta hora entre vosotros y hablaros en varios modos, porque no sé cómo voy a hacer con vosotros" *(Gal.* 4, 19-20). Ya una vez ha sufrido el Apóstol dolores de parto por los gálatas: cuando les ganó para Cristo; y ahora le ocurre otra vez, porque el nacimiento sólo termina de veras cuando Cristo impera sobre los cristianos de manera que estén ya del todo configurados a imagen suya.

El Apóstol asegura otra vez a los colosenses: "A quienes (los santos) quiso Dios dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio. Este, que es el mismo Cristo en medio de vosotros, es la esperanza de la gloria, a quien anunciamos, amonestando a todos los hombres e instruyéndolos en toda sabiduría, a fin de presentarlos a todos perfectos en Cristo, por lo cual me fatigo luchando con la energía de su fuerza, que obra poderosamente en

mí" (*Col.* 1, 27-29). También aquí se habla de una presencia de la fuerza y virtud de Cristo que obra en la predicación del Apóstol Pablo. Mediante la predicación de San Pablo los colosenses son alcanzados por la eficacia y acción de Cristo.

bb) Según estos textos de San Pablo, Cristo está unido a los bautizados como nueva causa eficiente y nuevo principio de existencia. Los hombres dominados por Cristo son transformados y penetrados por las fuerzas vitales del Resucitado; Cristo les incorpora a su vida celestial e inmortal. El ser de Cristo en el hombre conduce, por tanto, al ser del hombre en Cristo. La fórmula "Cristo en nosotros" significa, por tanto, lo mismo que *nuestro ser en Cristo.* En nuestra participación en la vida de Cristo se cumple el sentido del ser de Cristo en nosotros. En definitiva, Cristo no entra en comunidad con nosotros para participar en nuestra vida perecedera, sino para regalarnos la participación en su vida inmortal. Es natural, por tanto, que San Pablo acentúe nuestra in-existencia *(Inexistenz)* en Cristo. A simple vista se ve esa preferencia, ya que la fórmula *en Cristo* puede leerse en él unas 165 veces. Sólo podemos escoger los textos más importantes. El capital es *Rom.* 6, 1-11, cuyo texto citamos: "¿Qué diremos, pues? ¿Permaneceremos en el pecado para que la gracia abunde? Lejos de eso. Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El, pues sabemos que Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre. Así pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús" (*Rom.* 6, 1-11).

En este texto se expresa claramente el "*leitmotiv*" *de la teología paulina,* que puede formularse así: lo que ocurrió en Cristo ocurre en los cristianos. La vida cristiana es participación en el destino de Cristo. La doctrina de la gracia es, por tanto, un desarrollo de la

Cristología; el destino de Jesucristo se realiza y representa en el destino de los cristianos; el cristiano es, por tanto, una representación de Cristo. Como Cristo murió, así muere el cristiano en el bautismo; San Pablo ve ese hecho simbolizado en el bautismo: la inmersión en el agua es interpretada por él como símbolo de la muerte. Del mismo modo que Cristo fué resucitado de entre los muertos y pasó a una vida nueva, el cristiano muerto con Cristo entra en una nueva vida. El neófito muere y vive como Cristo, porque muere y resucita con Cristo; muere y vive su propia muerte y su propia vida participando en la muerte y resurrección de Cristo. La participación en la muerte y resurrección de Jesucristo significa que el cristiano entra en el ámbito de poder e influencia de la muerte y resurrección del Señor; que es dominado y sellado por Jesucristo y, en consecuencia, por su muerte y resurrección.

Sería vaciar de contenido el testimonio de San Pablo ver en la muerte un mero cambio de sentido y en la resurrección una pura transformación ética. Las palabras del Apóstol dicen algo más que las del arrepentido: "desde hoy quiero ser otro"; la muerte y resurrección del bautizado tiene el mismo poder real que la muerte y resurrección de Cristo; en el bautismo ocurre una verdadera muerte y una auténtica resurrección, ya que la muerte de Cristo ocurrió en el ámbito de la historia; por eso la participación del hombre en ella ocurre en el ámbito del sacramento.

El modo de morir el hombre en el bautismo está definido, por ser participación en la muerte de Cristo. Cristo al morir se despojó de la forma de vida perecedera de la naturaleza humana, que había asumido de la descendencia de Adán, para asumir al resucitar la forma de vida inmortal. Del mismo modo, en el bautismo se da golpe de muerte a la forma perecedera y caduca de existencia, cuya mortalidad *(Todverfallenheit)* todos experimentamos y cuya caducidad se funda en definitiva en el pecado de Adán; no es matada del todo: eso sólo ocurre en la muerte corporal; pero su principio o fundamento es superado. El cristiano tiene, a consecuencia de su participación en la muerte de Cristo, una existencia lábil y no hay por qué admirarse de que lo sienta y experimente continuamente en las situaciones apuradas de su vida terrena; en tales situaciones no hace más que aparecer en cierto modo el fenómeno de lo que ocurrió en la raíz más profunda del hombre al ser bautizado.

La *existencia de Adán* es sustituída por la *existencia de Cristo*, es decir, por la forma de existencia que Cristo asumió en la resu-

rrección. Aunque las formas de este mundo no son totalmente superadas por el bautismo, en ellas se esconde la vida de la gloria, hasta que a la hora de la muerte, despojadas todas las formas de vida de la etapa de peregrinación, se destaque en todo su esplendor y poder.

Esta interpretación del texto de San Pablo sería especialmente obvia si la traducción ofrecida por Schnackenburg *(Das Heilgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (1950) 39-40) fuera correcta. Según esa traducción "auto" debe ser complemento de la palabra griega "symphythoi", con lo que el texto tiene el siguiente sentido: el neófito crece junto con El, es decir, junto con Cristo. "Homoiomati", según la traducción de Schnackenburg, es dativo instrumental. El sentido es que la muerte de Cristo se copia o refleja en el neófito. Pero tal explicación tiene excesivas dificultades gramaticales y algunas son insuperables. Según ella, el bautismo sería una imagen exacta de la muerte de Cristo y la encerraría en sí como realidad reflejada y copiada (Bildwirklichkeit). Cfr., por ejemplo: J. Schneider, en *Kittels Wörterbuch zum NT* IV 191-198. Según otra opinión, la palabra "symphytoi" se refiere inmediatamente al genitivo "thanatou", mientras que "homoiomati" es un dativo causal. El sentido sería, por tanto, que el hombre crece junto con la muerte por la semejanza a la muerte de Cristo (Schwarzmann, *Tauftheologie bei Paulus* (1950); Ed. Stommel, *Das "Abbild seines Todes" (Rom.* 6, 5) *un der Taufritus,* en: "Röm. Quartalschrift" (50 (1955) 1-21); Ibídem, *Begraben mit Christus (Rom.* 6, 4) *und der Taufritus, ibidem* 49 (1954) 1-20. Esta cuestión es estudiada más detenidamente en el tratado del bautismo.

Otro texto en que San Pablo habla de la existencia cristiana como comunidad con Cristo es *Col.* 2, 11-13; dice así: "en quien (Cristo) fuisteis circuncidados con una circuncisión no de mano de hombre, no por la amputación de la carne, sino con la circuncisión de Cristo. Con El fuisteis sepultados en el bautismo y en El asimismo fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios que le resucitó de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos por vuestros delitos y por el prepucio de vuestra carne, os vivificó con El, perdonándoos todos vuestros delitos" *(Col.* 2, 11-13). También este texto afirma que el hombre crece junto con Cristo por la fe y que por la fe logra parte en la muerte y resurrección del Señor. En el capítulo tercero subraya el Apóstol que la nueva vida recibida por los cristianos en el bautismo se mantiene escondida mientras dura la vida de peregrinación: "Si fuisteis, pues, resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. Estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, en-

tonces también os manifestaréis gloriosos con El" (*Col.* 3, 1-4). En este texto Cristo mismo es llamado vida de los cristianos. Cuando Cristo venga el último día los cristianos aparecerán como portadores de la vida operante y eficaz en Cristo.

En la Epístola a los Efesios señala el Apóstol un nuevo matiz de la unión con Cristo: "pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dió vida por Cristo—de gracia—, habéis sido salvados; y nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia, por la bondad hacia nosotros en Cristo Jesús" (*Eph.* 2, 4-7). En este pasaje se atribuye también a los cristianos la *entronización celestial de Jesucristo*, de que habla *Eph.* 1, 20. Ensalzó a Jesús hasta Dios sobre todos los poderes celestes (2, 2) e infernales (6, 12) y Dios le preparó un sitio de honor a su derecha y puso a sus pies a todas las jerarquías diabólicas (1, 21). Con estas imágenes, tal vez de origen gnóstico (cfr. Dom Jacques Dupont, OSB, *Gnosis. La connaisance religieuse dans les épîtres de Saint Paul* (Paris-Louvain, 1949), atestigua San Pablo la participación de Jesucristo en la vida eterna del Padre. En el bautismo el Padre regala a los cristianos la participación en el triunfo del Resucitado y en su entronización celestial. Con esto el testimonio que la Epístola a los Efesios da sobre la unión de los bautizados con Cristo supera a todos los demás textos de la Escritura. La participación en el destino de Cristo tiene, en cierto modo, según la Epístola a los Efesios, tres grados: el primero es la muerte; el segundo, la resurrección, y el tercero, el triunfo en los cielos. A consecuencia de la estrecha comunidad del cristiano con Cristo, San Pablo ve al cristiano incorporado al destino de Cristo desde el Gólgota hasta el triunfo en los cielos; así se realiza la bendición de todas las bendiciones, de la que participaremos en el cielo en Jesucristo, según San Pablo. Debemos tener de nuevo en cuenta que en el bautismo todos esos sucesos no hacen más que empezar y que se completan y terminan sólo con la muerte de los cristianos (Schnackenburg, 69-70).

En la segunda *Epístola a los Corintios* (5, 16-17) asegura San Pablo que él ya no conoce a nadie según la carne o según la impresión exterior, porque está lleno del amor de Cristo, e incluso al mismo Cristo le conoce y juzga de distinta manera que antes; aunque antes consideró a Cristo como a un hombre perseguido y crucificado con derecho, ahora ve en El una naturaleza sublime

y glorificada, le ve como Señor; porque Cristo es distinto y mucho más de lo que parece a simple vista y también el que está incorporado a Cristo es distinto y mucho más de lo que pueda parecer a nuestros sentidos; cuando uno está en Jesucristo es una criatura nueva; el pensar y querer de ese hombre e incluso su naturaleza se han hecho nuevos en Jesucristo y también su cuerpo; en el cristiano ha muerto con Cristo el hombre viejo con su pecaminosa soberanía. Los corintios están santificados porque están en y con Jesucristo (*I Cor.* 1, 1-2).

En la Epístola a los Filipenses asegura San Pablo que frente al ser en Cristo todo lo demás no vale nada (3, 7-9). También los destinatarios de la Epístola son y están en Cristo; al principio y al fin de la Epístola les saluda como a santos que están y son en Cristo (1, 1; 4, 21).

El ser en Cristo es, según *I Cor.* 15, 22, *la garantía de la resurrección.* Para quien esté en Cristo Jesús ya no hay condenación (*Rom.* 8, 1). El ser en Cristo no hay que agradecerlo a los trabajos y esfuerzos humanos, sino a la misericordia de Dios. "Por El sois en Cristo Jesús, que ha venido a seros, de parte de Dios, sabiduría, justicia, santificación y redención" (*I Cor.* 1, 30).

cc) En los textos citados hasta ahora aparece frecuentemente la fórmula *con Cristo* junto con las otras dos de "Cristo en nosotros" y "nosotros en Cristo". La fórmula "con Cristo" tiene doble sentido: unas veces significa el camino por el que se realiza nuestra comunidad con Cristo, por tanto, el ser "en Cristo"; otras veces es la expresión de la plena unión con Cristo y tiene, por tanto, sentido escatológico. La significación primera se encuentra en *Rom.* 6, 8; *Col.* 2, 13. 20; 2, 11-12; *I Thes.* 5, 10; *II Cor.* 13, 4. A estos textos hay que añadir otros en que no se usa expresamente la fórmula "con Cristo", pero que usan con el verbo palabras como compasión, morir-con, vivir-con, que expresan una participación en el destino de Cristo; por ejemplo, *Rom.* 8, 17; 6, 4-8; 8, 29; *Eph.* 2, 6; *Gal.* 2, 19; *Col.* 2, 13; *Phil.* 3, 21; *II Tim.* 2, 11.

La fórmula "con Cristo", fórmula original de San Pablo, expresa la participación del creyente en el ritmo de vida de Jesucristo. Muchas veces esa significación de la fórmula salta y pasa a la significación escatológica, por ejemplo, *I Cor.* 5, 10. En sentido escatológico la fórmula "con Cristo" significa el estado humano de perfecta comunidad con Cristo después de la muerte. Quizá

San Pablo recibiera influencias de la apocalíptica del judaísmo tardío o de los escritos persas antiguos en ese uso de la fórmula; si eso fuera cierto, no quiere decir más que, por inspiración del Espíritu Santo, usó el lenguaje extracristiano como material para describir la vida celestial. Toda comunidad con Cristo está ordenada y tiende al "ser con" Cristo e imperar con Cristo, que tiene su trono a la derecha del Padre.

c) Con las fórmulas "Cristo en nosotros" y "nosotros en Cristo" está emparentado el testimonio de San Pablo de que Cristo es la Cabeza de su cuerpo, la Iglesia. Sobre este tema hemos dicho ya lo más importante en el tratado de la Iglesia.

d) En la Epístola a los Gálatas encontraremos otra imagen de la unión de los hombres con Cristo; San Pablo dice que los cristianos al ser bautizados se han vestido de Cristo: "Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa" (*Gal.* 3, 26-29). Según este texto, en el bautismo Cristo es vestido como una túnica. Este hecho tiene como consecuencia que las diferencias que resten entre los hombres pierdan su importancia.

¿Cuál es el sentido de la metáfora paulina? En la antigüedad encontramos frecuentemente la imagen del vestido; también San Pablo la usa a menudo (por ejemplo, *Eph.* 4, 22-24; 6, 11. 14; *Col.* 2, 12; 3, 9-10; *Rom.* 13, 13; *I Thes.* 5, 8; *I Cor.* 15, 53). Cfr. el comentario de Steinmann al texto de la Epístola a los Gálatas. La imagen no significa que el neófito se haga externamente semejante a Cristo del mismo modo que se parecen externamente entre sí los que visten uniforme; tampoco tiene el mismo sentido que en las religiones de misterios, en las cuales el iniciado, al ponerse la túnica de la divinidad, se convierte en una aparición o fenómeno del dios respectivo; por ejemplo, los sacerdotes de Isis se vestían como la diosa y representaban por eso a la diosa; en el culto de Mitra se creía que cada uno era lo que su máscara representaba (se usaban, por ejemplo, máscaras-símbolos de animales); los sacerdotes de Babilonia aparecían revestidos de una túnica en forma de pez: eso significaba la estrecha unión con la divinidad Ea-Oannes, divinidad acuática y pisciforme. No hay por qué suponer una derivación de las religiones orientales o de los

cultos de misterios para entender el uso que hace San Pablo de la metáfora, pues la metáfora de revestir una cualidad espiritual era muy usada entre los orientales (cfr. F. J. Döger, *Ichthys* I, 117). San Pablo parte de la fuerza simbólica del rito bautismal; imagina al agua bautismal como un vestido que el hombre se viste al descender al agua y sumergirse en ella. El vestido es para él una imagen de Cristo glorificado; todos se sumergen en el agua y también en Cristo como en un vestido ondulante y ajustado; este común vestido cubre las diferencias raciales, sociales y sexuales; uniforma y unifica a todos en Cristo; la comunidad con Cristo glorificado supera en fuerza unificadora a todas las demás formas de comunidad.

Las ideas inmediatamente aparentes en la imagen de San Pablo pueden ampliarse de la manera siguiente: la metáfora de vestirse de Cristo alude primariamente—como las citadas anteriormente—a la unión entre Cristo y los cristianos. El que está unido a Cristo es dominado por Cristo; Cristo se imprime y representa en él; por eso está revestido del carácter de Cristo como de un vestido, no externamente, sino desde la intimidad más profunda, ya que Cristo le incorpora desde dentro y le conforma al Espíritu Santo. Cristo es la causa ejemplar de los que están unidos a El, que son imágenes o copias de El y en cierto sentido revelación suya. Quien tenga ojos puede ver en el bautizado los rasgos de Cristo muerto y resucitado. El cristiano está sumergido en el esplendor de la vida de Cristo, porque Cristo le penetra y traspasa desde dentro. Cfr. Schnackenburg, *o. c.* 20-22; Oepke en *Kittels Wörterbuch zum NT* II 319-21. Más adelante volveremos sobre el tema.

BB. Si *recapitulamos* los textos aducidos e interpretados hasta ahora podemos desarrollar la doctrina de San Pablo sobre la unión de Cristo con los cristianos según los siguientes grados:

a) El cristiano pertenece por el bautismo a Cristo. Cristo es su Señor; el cristiano no tiene más señores; está sustraído al ámbito de poder del pecado, de la muerte y del diablo. Cristo es la Cabeza de la comunidad a que el cristiano pertenece.

b) Entre Cristo y los cristianos hay una unión íntima; la comunidad con Cristo es unidad en el espíritu, ya que es uno y el mismo espíritu el que vive en Cristo y en los cristianos. Cristo y los cristianos son dos en un solo espíritu. La comunidad entre

ellos es mucho más que una comunidad *moral*, ya que no es sólo una comunidad de intenciones entre Cristo y los cristianos; también lo es por estar fundada en la fe, esperanza y caridad y tender al conocimiento, amor y bienaventuranza en Dios, pero tales intenciones significan una participación en la vida de Cristo, ya que sólo son posibles cuando fluyen las fuerzas espirituales del pneuma de Jesucristo—como desde la Cabeza—hasta los hombres y cuando el hombre incorporado a Jesucristo en el Espíritu Santo se deja poseer del ritmo vital del Señor crucificado y resucitado (IV Concilio Lateranense, D. 431; Concilio de Trento, D. 800; D. 809; D. 875; los textos antes citados de la Encíclica *Mystici Corporis;* Santo Tomás de Aquino, *Comentario a la Epístola a los Efesios;* M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der kirche als Gotteswkerk*, 1903; A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, 1928).

El cristiano participa, pues, de la existencia y vida de Cristo, forma justamente una persona con El; algunos intérpretes de San Pablo aseguran incluso que hay identidad entre Cristo y los cristianos. Sin embargo, la afirmación de la identidad entre Cristo y los cristianos contradice la doctrina del Apóstol de que el yo de Cristo y el yo de los cristianos no se funden en una sola unidad. En el misterio de la comunidad entre Cristo y los cristianos permanecen distintos el yo de Cristo y el yo del hombre que vive en gracia. El encuentro de Cristo con los cristianos no es un proceso natural en el que el hombre pierda su propia mismidad para resucitar y morir en una totalidad más alta; es un proceso personal que ocurre entre el yo humano y el tú de Cristo. Cristo es la nueva razón de existir y el nuevo principio vital del cristiano. El bautizado recibe en el encuentro con Cristo un nuevo origen.

c) Cuando se intenta explicar con *categorías filosóficas* la unión entre Cristo y los cristianos se tropieza, como decía la Encíclica *Mystici Corporis*, con un profundo misterio. Las dificultades se basan en definitiva en el hecho de que las categorías aristotélicas corresponden al ser natural, pero no al personal y, sobre todo, en el hecho de que Cristo es un misterio que sólo podemos interpretar con metáforas y conceptos analógicos. A pesar de estas dificultades se puede lograr un conocimiento más claro de la comunidad de Cristo con los cristianos con ayuda de la filosofía. En primer lugar es seguro que no se la pueden aplicar categorías espaciales. Sería completamente erróneo afirmar que Cristo crucifi-

cado, resucitado y glorificado construye su morada en el hombre bautizado y está presente en él corporal o esencialmente, de modo parecido a como Satanás mora y obra en el hombre, o afirmar que San Pablo imaginaba a Cristo como una atmósfera celeste en la que el hombre vive como en el aire; tales interpretaciones de los textos de San Pablo ignoran el carácter metafórico de las imágenes espaciales del Apóstol y desconocen la personalidad de Cristo tanto como la de los cristianos.

San Pablo describe la unión de los cristianos con Cristo de tal manera que no puede hablarse de una *presencia somática* o *esencial* de Cristo, sino de una presencia activa y dinámica. La teología llama a esta presencia activa *presencia especial* o *presencia de la gracia* para distinguirla de la presencia universal de Dios, según la cual a Cristo le corresponde la omnipresencia por ser el Logos divino. También se distingue de la presencia *sacramental* o *eucarística*, ya que ésta es una presencia corporal y sustancial, es decir, presencia de carne y sangre de Jesucristo bajo las especies de pan y vino. Estas dos formas distintas de presencia—activa y sustancial—no están separadas entre sí, sino en mutua ayuda y relación, ya que la presencia sustancial está ordenada también a la presencia dinámica, es decir, a la participación en el sacrificio de Cristo. Por muy importante e imprescindible que sea la distinción de presencia dinámica y presencia sustancial—ya que sin ella no se podría entender en sus características y valores propios la presencia sacramental—, sería hacer una injusticia a la presencia dinámica de Cristo, propia de la gracia, creer que comparada con la sacramental es una presencia impropia y menos poderosa. En la época de los Santos Padres y en la teología medieval la presencia de la fe era entendida como presencia de Cristo en sentido propio. Es en la piedad de fines de la Edad Media cuando tal presencia va olvidándose poco a poco y empieza a creerse que sólo la presencia sacramental es presencia en sentido propio. Frente a esa evolución, Lutero, olvidando excesivamente la presencia sacramental, destaca la presencia de la fe hasta la exageración herética. Su deseo de que no se olvidara la presencia de la fe, explicado falsamente por él, había sido defendido por Santo Tomás y fué de nuevo defendido por el Concilio de Trento en su tiempo conforme a la Escritura. Santo Tomás lo defiende cuando dice en el *Comentario a San Juan* (6, 6) que mediante la fe aceptamos a Cristo en nuestro corazón y cuando dice en la *Suma contra los gentiles* III, 40, que mediante el conocimiento de la fe lo creído no se presen-

cializa perfectamente—porque la fe se refiere a lo ausente y no a lo presente—, pero que, sin embargo, Dios se hace presente por la fe del amor y por eso pudo decir San Pablo: Cristo vive en nuestros corazones mediante la fe; y el Concilio de Trento defiende esa doctrina cuando dice que sólo la fe viva—y no toda fe, como decía Lutero—tiene fuerza y virtud para hacer a Cristo presente y que, por tanto, nos une a Cristo sólo la fe, a la que se añaden la esperanza y la caridad.

La presencia dinámica tiene, pues, carácter realista, pero es de otra especie que la presencia sustancial. La realidad sobrenatural está también dispuesta en distintos grados y estratos, como la natural. Cada estrato tiene su correspondiente grado de realidad. El carácter real de un estrato con sus características correspondientes no excluye ni el carácter real de otro estrato ni las características o propiedades que le correspondan.

G. Söhngen ha precisado la distinción y relación en que la presencia eucarística está ordenada a la presencia dinámica y en que aquélla parece como una formación especial de ésta, con las siguientes afirmaciones:

"I. *La presencia de la fe o de la gracia* es una presencia espiritual, pero plenamente real, del Espíritu Santo que habita y obra en nosotros y con la que habita y obra también en nosotros el espíritu de Cristo.

1. Es una presencia *espiritual (praesentia spiritualis).*
   a) Es una presencia *obrada por el espíritu* (Espíritu Santo).
   b) Es una presencia *operante en el espíritu*, es decir, la fuerza del Espíritu Santo operante en nuestro hombre interior.
   c) Es justamente *presencia del espíritu* (Geistgegenwart), es decir, presencia o inhabitación del Espíritu Santo mismo y, por tanto, del espíritu de Cristo.

2. Es *presencia* completamente *real (praesentia realis).*
   a) El Espíritu Santo mismo habita en nosotros según su esencia increada o en cuanto gracia increada *(gratia increata).*
   b) El Espíritu Santo que inhabita en nosotros configura nuestro espíritu y nuestra vida lo mismo que el espíritu y la vida de Cristo, en conocimiento y amor, y nos une así lo más íntimamente posible con Cristo.
   c) La unión del Espíritu Santo con los cristianos por medio de la inhabitación esencial y la configuración dinámica no es, sin embargo, ninguna especie de unión hipostática, sino que es una unidad accidental, más concretamente y en definitiva, una unidad intencional; claro que el ser intencional debe entenderse aquí en su pleno sentido sobrenatural y, por tanto, una especie de esencialidad activa y dinámica.

II. La *presencia sacramental* de Cristo es una presencia real, pero totalmente espiritual, de la vida glorificada del espíritu del Señor.

1. Es presencia real, o mejor dicho, sustancial *(praesentia substantialis).*
   a) Cristo está presente según su ser *corporal* y *divino-humano,* no sólo según su virtud y espíritu divinos.
   b) El cuerpo de Cristo está presente por la *transubstanciación* del pan y del vino y, sin duda, según su puro ser, es decir, sin sus dimensiones espaciales *(Christi corpus transsubstantiatione praesens secundum substantiam, id est sine dimensionibus loci et temporis).*
   c) A consecuencia de la presencia obrada por la transubstanciación del pan y del vino, la carne y sangre de Cristo están presentes bajo las *especies esenciales extrañas,* es decir, bajo los accidentes del pan y del vino.

2. Es una *presencia espiritual (praesentia spiritualis).*
   a) Porque es obrado por el Espíritu; es un milagro del Espíritu Santo.
   b) Es presencia de un cuerpo espiritual, es decir, de un cuerpo tan realmente corporal como milagrosamente espiritualizado.
   c) A la realidad espiritual del cuerpo glorificado de Cristo corresponde su presencia espiritual en el sacramento, la presencia de un cuerpo verdadero, pero según su puro ser espiritual.

III. Hay que distinguir la presencia sustancial de *Christus passus* de la presencia actual de la *Passio Christi.* Por muchas e íntimas relaciones que haya entre ellos, se trata de dos modos de presencia distintos entre sí como la sustancia y el acto.

1. *Christus passus* es la *res sacramenti,* es decir, la cosa contenida absolutamente en el sacramento.
   a) La presencia de la *res sacramenti* es una presencia *substantialis et absoluta.*
   b) Pues Cristo, glorificado por la Pasión, es presencializado según su modo de ser absoluto.
   c) Una vez que ha sido presencializado su presencia dura mientras duren las especies de pan y vino.

2. La *memoria passionis* de Cristo es la *celebratio sacramenti,* es decir, la acción sacrificial en la que es representado y se hace fecundo el sacrificio de la cruz de Cristo.
   a) La presencia de la pasión de Cristo en la *actio sacrifica* significa una *praesentia actualis et relativa.*
   b) Ya que la pasión del Señor es presencializada a modo de acontecimiento, a saber, en una acción sacrificial, que ocurre ahora y aquí y que es imitación en un rito incruento del sacrificio cruento realizado en la cruz una vez para siempre.
   c) Aunque sea un suceso sacramental y por muy auténtico que

sea su carácter de sacrificio es, sin embargo, un sacrificio relativo, es decir. totalmente referido al sacrificio de la cruz, cuya memoria es, y referido a la Iglesia, pues por ella y para ella es ofrecido. La pasión y sacrificio de Cristo se convierte en memoria y sacrificio de la Iglesia en cuanto acción y sus frutos se aplican a la Iglesia. La relación memorativa del sacrificio de la Misa al sacrificio de la cruz implica la relación aplicativa del sacrificio de la cruz a la Iglesia, relación que no significa la relatividad del sacrificio de la cruz, porque la realidad añadida de la relación aplicativa está toda ella al lado de la Iglesia.

3. La unidad viva de presencia sustancial y actual en la Eucaristía puede recapitularse en las siguientes proposiciones: la *praesentia actualis et relativa passionis Christi* es soportada por la *substantialis et absoluta praesentia Christi passi*; y en la presencia actual de la pasión de Cristo se cumple la presencia sustancial de Cristo glorificado mediante su pasión. Sin la presencia sustancial absoluta del cuerpo y sangre de Cristo faltaría realidad y sustancia sacrificial a la acción sacrificial sacramental; y sin la presencia actual y relativa del sacrificio de la cruz no habría verdadera y auténtica acción sacrificial".

La interpretación espacial de los textos paulinos sobre la "inexistencia" de Cristo ha sido condenada en las Encíclicas *Mystici Corporis* y *Mediator Dei*. La última encarga a los obispos que se preocupen de que no se extienda la falsa interpretación de quienes falsamente afirman y enseñan que la naturaleza humana glorificada de Cristo está continua y realmente presente en los justos (cfr. C. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib. Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklika Papst Pius XII. Mystici Corporis* (Colonia, 1949); St. Schmitt, OSB, *Päpstliche Entscheidung. einer theologischen Streitfrage. Keine Dauergegenwart der Menschheit Christi in Christen,* en "Benediktinische Monatsechrift", 1948, 341-58; 370-98; A. Kolping, *Die Lehrbedeutung der Enzykliken Mystici Corporis Christi und Mediator Dei* (1949) 386-88. Véase también la puesta en el *Indice* de la obra manuscrita de K. Pelz, *Der Christ als Christus.* La gran intimidad con que es unido el cristiano a Cristo mediante el bautismo no exige la proximidad corporal de Cristo glorificado (pneumático), porque en definitiva es el Espíritu Santo quien une a Cristo y a los cristianos en una unidad de incomprensible fuerza e intimidad. De esto hablaremos en los próximos parágrafos.

La in-existencia corporal de Cristo en cada bautizado o la proximidad espacial a ellos exigiría una *multilocación* del Señor glorificado; tal doctrina de la multilocación de la naturaleza humana

glorificada de Jesucristo no es herejía, como la doctrina de la ubicuidad, pero roza la herejía *(haeresim sapiens)*, ya que el II Concilio de Nicea tiene un texto según el cual Cristo glorificado existe en una circunscripción espacial, aunque no puede fijarse el lugar de su existencia y mucho menos identificarlo con cualquier lugar del universo (cfr. § 159). El Concilio impugnaba la doctrina iconoclasta de que la humanidad de Cristo, por razón de su unión hipostática, participaba de la infinidad de Dios y, por tanto, era también omnipresente. Sin embargo, el texto antes citado no fué suscrito por los Padres del Concilio y, por tanto, la doctrina de la ubicuidad no puede ser llamada herejía formal (Mansi, *S. Conciliorum nova et amplissima Collectio*, 1767, tomo XIII, col. 116; 339, 415; D. 307).

Podemos llamar *físico-dinámica* a la unidad entre Cristo y los cristianos; pero no debe olvidarse que Cristo y los cristianos no se funden en una sola naturaleza; se destaca este punto de vista cuando se llama *físico-accidental* a esa unidad; pero incluso así no se destaca suficientemente que se trata de un encuentro personal; y si se la llama comunidad personal-dinámica, no se acentúa suficientemente su fuerza e intimidad; podría dar la impresión de que se trata de una unidad *moral;* es cierto que lo es, porque es una comunidad de intenciones y tiene, por tanto, un carácter muy real, pero es más que esto, porque es participación en la vida de Jesucristo. Algunos teólogos la llaman por eso unidad *orgánica*, pero esta denominación corre el peligro de ser interpretada como un proceso natural y de no expresar la consistencia y sustanciabilidad del yo humano, podría sugerir la idea de que Cristo y los cristianos están llenos de una misma corriente de vida celestial, mientras que en realidad cada uno sigue teniendo su propia vida, aunque la del cristiano sea participación en la vida de Cristo. Todas estas denominaciones tienen, pues, su pro y su contra; unas acentúan la unión e intimidad, pero ponen en peligro el carácter personal; otras destacan el carácter personal, pero arriesgan la intimidad. Quizá fuera mejor elegir una palabra acomodada que exprese su singularidad: podría llamársela unidad *místico-sacramental*. La palabra "místico" no se usa en sentido de una vivencia especial de Cristo, sino para significar el carácter misterioso de esa unidad; la unión entre Cristo y los cristianos es un misterio. Este hecho está destacado al llamar místico-sacramental a esa unión. El cristiano es él mismo en cuanto que existe en Cristo y es independiente y soberano en la misma forma que la independencia de Cristo;

en esto consiste el profundo misterio del cristiano: Cristo es su vida y sigue siendo persona, o como dice San Agustín: el cristiano es Cristo sin dejar por eso de ser él mismo. Cfr. *Enarrationes in ps.* 17, 51 y 90, II, 1; *PL* 36, 154; 37, 1159. En esta interpretación de la existencia cristiana se evita el peligro de cualquier *pancristismo*. Santo Tomás de Aquino tuvo en cuenta este hecho al decir que tanto Cristo como los cristianos son personas.

d) · La doctrina de San Pablo va más allá de la comunidad de los cristianos con Cristo, pues interpreta la existencia cristiana no sólo como encuentro personal entre el yo humano y el tú de Cristo, sino que además la entiende como participación en el destino de Cristo, es decir, como participación en la muerte, resurrección y glorificación de Cristo. Santo Tomás de Aquino dice: "Todos son incorporados a la pasión y muerte de Cristo por el bautismo... Es, por tanto, manifiesto que a todo bautizado se le aplican los méritos redentores de la pasión de Cristo, como si él mismo hubiese padecido y muerto" (*Suma Teológica* III, q. 69, art. 2, responsio). Véase también la cuestión 62, artículo 6. Al resolver la primera objeción en la q. 69, art. 5, dice: "Los adultos que creen en Cristo antes del bautismo están incorporados a El en espíritu. Pero luego, al ser bautizados, se incorporan en cierto modo a su cuerpo, es decir, por el sacramento visible, sin cuyo deseo no hubiesen podido incorporarse tan siquiera en espíritu." De modo parecido se expresa al resolver la primera objeción en la q. 69, art. 7: "El bautismo en tanto abre la puerta del reino celestial al bautizado en cuanto le incorpora a la pasión de Cristo, aplicándole sus méritos." En el *Comentario a las Sentencias* (IV Sent. dist. 4, q. 2, art. 2, sol. 6) dice Santo Tomás que también la resurrección y la ascensión realizan y ejercitan su fuerza en el bautismo.

Surge aquí la cuestión de cómo un cristiano que vive aquí y ahora, puede participar en un suceso que ocurrió allí y entonces, y está como aprisionado en aquel "allí" y "entonces". No podemos suponer que la muerte y resurrección de Cristo se *repitan* continuamente en el bautismo de cada cristiano. Eso contradiría la historicidad y unicidad de la vida y muerte de Cristo; Cristo murió una vez y no volverá a morir; su muerte, a diferencia del mito, tiene carácter histórico y es, por tanto, irrepetible. Cristo, a consecuencia de su estado glorioso, es incapaz de morir y padecer otra vez. La repetición no es una categoría apropiada para explicar y

representar la revelación cristiana; sino que es característica y típica del mito. Más bien debemos decir que la muerte y resurrección de Cristo se realizan y representan de algún modo en los cristianos. Convertimos así el concepto de *representación* en un medio de ayuda para explicar las relaciones entre Cristo y los cristianos. Pero aquí surge de nuevo la cuestión de cómo pueden realizarse en los cristianos la muerte y resurrección ya pasadas.

En la teología actual se dan dos respuestas contrarias a la cuestión. Según una de ellas, la muerte y resurrección de Cristo son presencializadas en los sacramentos; tal presencialización *(Gegenwärtigsetzung)* de hechos históricos ocurre pneumática, no históricamente; ocurre en el modo correspondiente al misterio (sacramento). Esta explicación es la que da Odo Casel y su escuela (teología de los misterios). En el tratado de los sacramentos se estudia más detalladamente.

La otra respuesta a la cuestión, dada por J. Fr. Hahn y también por G. Bornkamp, dice que no son los sucesos pasados los que son presencializados respecto al hombre que vive aquí y ahora, sino que el hombre es sacado del presente y presencializado respecto a los sucesos pasados, de manera que haya coetaneidad o simultaneidad entre él y la muerte y resurrección de Cristo. También estudiaremos esta teoría más ampliamente en el tratado de los sacramentos. En ambos casos se trata de un intento teológico de explicar el misterio de la existencia cristiana. Sin embargo, la explicación de Odo Casel está más cerca de los textos de la Escritura que la de J. Fr. Hahn. Sobre todo, puede apoyarse en ciertos textos de los Santos Padres.

Pero puede intentarse una tercera explicación. El cristiano está primariamente unido a la figura de Cristo, no a su destino histórico; ahora bien, Cristo glorificado y sentado a la diestra del Padre está sellado y como marcado por su destino histórico, es decir, por su muerte y resurrección; lleva aún las señales de las heridas. Los sucesos de su vida no son para El puro pasado, sino presente siempre vivo. Por tanto, cuando el cristiano se une con Cristo entra en comunidad con Cristo, que está configurado por su muerte y resurrección. A través de la comunidad con Cristo entra, pues, en el destino histórico por el que Cristo está configurado; es absorbido por la fuerza de la muerte y resurrección de Cristo y recibe por una parte un golpe de muerte y por otra el germen de una vida nueva; el golpe de muerte parte de la muerte de Cristo y es aplicado a la existencia pecadora y caduca del hom-

bre; el germen de vida nueva parte de la resurrección y crea una existencia celestial e imperecedera.

Esta explicación podría hacer justicia a la doctrina de San Pablo. Es cierto que la cuestión de cómo participa el hombre en el destino histórico de Cristo queda mucho más oscura que en la explicación de Odo Casel, pero, por otra parte, evita las dificultades de conciliar la presencialización de la muerte y resurrección de Cristo con su irrepetibilidad. Cfr. Durwell, *La résurrection de Jesús* (Paris, 1950) 246-51; R. Schnackenburg, *o. c.*, 132-33.

e) La unión con Cristo y con su destino histórico *es obrada,* según la Escritura, *por la fe y el bautismo;* es profundizada y asegurada por la Eucaristía. La Escritura no precisa los límites entre la participación lograda por la fe y la lograda por los sacramentos; al contrario, a veces habla como que la comunidad con Cristo fuera causada sólo por la fe, y otras veces como que fuera obrada sólo por los sacramentos (*Eph.* 3, 17; *Rom.* 6, 3; *Io.* 6, 56). Podemos tratar de entender este hecho diciendo que por la fe nos incorporamos a Cristo presente y operante en los sacramentos y que la fe, por su parte, se encarna en el sacramento. Por lo que respecta a los sacramentos, que fundan la comunidad con Cristo, la Escritura describe el bautismo y la eucaristía como procesos que se pertenecen recíprocamente. Por el bautismo el hombre es capacitado para la eucaristía, y la eucaristía, por su parte, perfecciona y completa el bautismo. La eucaristía se distingue del sacramento del bautismo sobre todo porque en ella están presentes el cuerpo y la sangre de Cristo bajo las formas y símbolos de comida y bebida, y, por tanto, cuerpo y sangre de Cristo son recibidos por quien recibe el sacramento. Las especies de pan y vino esconden, sin embargo, no sólo el cuerpo y sangre de Cristo, sino también su sacrificio de muerte; por eso quien recibe el cuerpo y sangre de Cristo bajo las especies de pan y vino participa con especial intensidad en la muerte de Cristo. El alimento eucarístico está, pues, en definitiva, al servicio de la participación en la muerte y resurrección de Cristo, participación que es fundada por el bautismo.

B. Doctrina de los Padres.

En la *Patrística* la doctrina de la Escritura sobre la unidad entre Cristo y los cristianos es definida y desarrollada como cosa evidente y segura. Muchas veces se trata de la comunidad con

Cristo en relación con la Eucaristía; pero esto no significa que la unión con Cristo sea atribuída exclusivamente a la Eucaristía; fe, bautismo, confirmación y eucaristía son considerados como una gran unidad; la comunidad del hombre con Cristo está fundada en la totalidad de ese proceso. Tiene especial importancia el hecho de que en los textos en que se atribuye la comunidad con Cristo a la Eucaristía se habla de un permanecer duradero en Cristo, y no de una unión transitoria con El. Fr. Dölger dice en su obra *Ichthys:* "Cuando en la antigüedad alguien habla de renacimiento alude y significa con ello toda la iniciación cristiana que se realiza en el bautismo, confirmación y eucaristía" (II, 525). Más detalladamente puede verse esta cuestión en el tratado de la Eucaristía.

La doctrina de los Padres puede hacerse evidente con algunos ejemplos. Entre los Padres Apostólicos, San Ignacio de Antioquía habla frecuentemente de que los bautizados están en Cristo y Cristo en ellos con la misma formulación y entonación que San Pablo (por ejemplo, *Eph.* 8, 2; 11, 1; 3, 1; *Filad.* 8, 1; 11, 1; *Policarp, Phil.* 14, 1). La Iglesia crece con Cristo como El con el Padre y, por tanto, todo en unidad armónica (*Eph.* 5). Tixéront dice de la concepción de San Ignacio: "Cristo es nuestra vida porque vive en nosotros" *(Historia de los dogmas,* I). De San Irineo, cuyas ideas son especialmente significativas, ya que llegó a Francia desde Asia Menor, pasando por Roma, y representa la conciencia y comprensión de toda la Iglesia en los últimos años del siglo II y principios del III, dice J. Gächter que, según su doctrina, "estamos con el Verbo encarnado de Dios en unión parecida a la que tiene el Verbo de Dios con la naturaleza humana asumida por El". "Sin perjuicio de la autonomía natural del creyente en cuanto persona, la persona del Hijo de Dios se convierte de modo sobrenatural en última portadora y propietaria del creyente; por tanto, tenemos aquí de nuevo una "unión hipostática" *(unio hypostatica accidentalis)* accidental que une a los creyentes con el Verbo exclusivamente. La *unio hypostatica* de Cristo se amplía real, aunque analógicamente, al extenderse a los creyentes" (Gächter, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus,* en *Zeitschrift für kath. Theologie* 58 (1934), 503-32). Consúltense los textos citados en el § 169, completados con los siguientes:

En la *Epístola de Bernabé* (11, 15) se dice: "Un templo santo... es para el Señor la morada de nuestro corazón." San Hilario dice en su obra sobre la Trinidad (9, 3, 8): "Realmente estamos llenos de El, lo mismo que El está lleno de la divinidad. Y en realidad él (San Pablo) no dijo

sólo: Estáis llenos, sino: Estáis llenos de El, porque ahora permanecemos en el cuerpo de Cristo todos nosotros, renacidos o que debemos renacer para la vida eterna por medio de la esperanza, para la que nos justifica la fe." En la explicación del Salmo 91 (9) dice: "Estamos en su cuerpo y en su carne. Por tanto, estamos en Cristo a través de la unión con la carne que El asumió. Este es el misterio de Dios, oculto en Dios en los primeros tiempos y revelado ahora a sus creyentes: somos-en-Cristo-coherederos, co-incorporados y consocios de la promesa de Dios. A todos está abierta la entrada a Cristo a través de la unión con su carne... El transformará su nada en la gloria de su carne si ellos rompen el aguijón de las pasiones y se purifican de su mancha. Deben ser siempre conscientes de que después del sacramento del re-nacimiento ya no tienen más su carne, sino la carne de Cristo *(PL* 9, 499). San Atanasio, en su tercer sermón contra los arrianos (sección 22), hace hablar a Cristo: "Padre, Tú estás en Mí, porque Yo soy tu Palabra. Pero Yo también estoy corporalmente en ellos y por Ti se cumple en Mí la salvación de los hombres. Por eso te ruego que, por amor al cuerpo que tengo y por amor a su perfección, les unas también a ellos uniéndoles a este cuerpo mío, formando unidad con él y haciéndose así perfectos. Todos los llevados por Mí deben ser un cuerpo único, un espíritu único y convertirse en varón perfecto." San Cirilo de Alejandría escribe: "Nuestra doctrina no está en contradicción con el hecho de que estamos unidos espiritualmente a Cristo por la caridad perfecta, por una fe auténtica e inconmovible, por nuestra caridad virtuosa y por nuestro sincero convencimiento. También nosotros decimos que todo es auténtico. Pero si se dice que nosotros no estamos unidos a El en una unión carnal, queremos demostrar que se está en contradicción con la Escritura... ¿Se nos quiere decir entonces en qué consiste la fuerza y el fin de la mística eulogía (Eucaristía)? ¿Por qué se hospeda en nosotros? ¿No es acaso para introducir corporalmente a Cristo en nosotros o por la participación y comunidad con su santa carne?... Al recibir la eulogía mística somos hechos co-propietarios de su cuerpo, nos hacemos un solo cuerpo con El, como en otro tiempo el Apóstol. ¿No ha dicho Cristo que sus miembros, o mejor, que los miembros de todos nosotros son sus miembros? Pues así está en la Escritura: ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? No convirtáis, pues, los miembros de Cristo en miembros de una ramera" *(I Cor.* 6, 15). Y el Salvador dice: Quien come mi cuerpo y bebe mi sangre está en Mí y Yo en él *(Io.* 6, 56). Aquí está muy en su lugar la constatación de que Cristo no habla de estar en nosotros por el amor recíproco, sino por la participación real. Del mismo modo que se amasan los trozos de cera y se les pone a derretir al fuego para convertirlos en un solo trozo, así está El en nosotros y nosotros en El después de recibir su cuerpo y su preciosa sangre. Lo que por nacimiento es corruptible, sólo podía ser vivificado mezclándose corporalmente con el cuerpo de la vida misma, es decir, con el Unigénito. Y si no quieres dejarte convencer por mis palabras, cree por lo menos a Cristo, que dice: En verdad, en verdad os digo, si no comiéreis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre no tendréis vida en vosotros... La vida eterna significa en realidad lo mismo que la carne de la vida, es decir, el Hijo Unigénito de Dios" *(Comentario al Evangelio de San Juan* 10, 2). San Juan Crisóstomo dice en su *Comentario al Evangelio de San Juan* (46; *PG* 59, 260): Quie-

re que nos hagamos su cuerpo, no sólo por el amor, sino que nos mezclemos realmente con su cuerpo. Por eso se mezcla El con nosotros y por eso injerta su cuerpo en nosotros: así nos haremos uno con El, como un cuerpo unido a su Cabeza." De modo parecido habla en una homilía sobre el Evangelio de San Mateo (83; *PG* 58, 743). En la Explicación a la primera Epístola a Timoteo (Homilía 15; *PG* 62, 585) dice: "Dios nos dice: Yo impero sobre los ángeles, pero por medio del Primogénito también tú; Yo me siento sobre el trono regio, pero también tú por medio del Primogénito. El nos resucitó consigo, como está escrito, y nos sentamos con El a la derecha del Padre. Querubines y serafines y todo el ejército celeste, principados y potestades, tronos y dominaciones te adoran por el Primogénito. No reniegues de ese cuerpo que recibe tantos honores que hasta las potestades incorpóreas tiemblan ante él." La fuerza e intimidad que conceden los Santos Padres a la unidad con Cristo se expresa en el dicho de San Agustín de que el cristiano se ha convertido en Cristo. Dice en un Sermón (133, 8): "Por tanto, nosotros somos El mismo (Cristo), porque somos sus miembros, porque somos su cuerpo, porque El es nuestra Cabeza, porque Cabeza y Cuerpo hacen el Cristo total." Ideas parecidas encontramos también antes y después de San Agustín. Así, por ejemplo, dice Tertuliano *(Sobre la penitencia,* cap. 10): "En uno como en otro vive la Iglesia. Pero la Iglesia es Cristo. Por tanto, cuando te echas a los pies de tus hermanos recibes a Cristo y adoras a Cristo." San Gregorio Nacianceno (Sermón 40, sección 10; *PG* 36, 372) dice: "Cuando el demonio quiere tentarte y te enseña todos los reinos exigiéndote que le adores, despréciale, porque es pobre. Dile, haciendo la señal de la cruz: también yo soy imagen de Dios. Pero yo no he sido arrojado de la gloria celestial. Yo me he vestido de Cristo. El se ha hecho propiedad mía por el bautismo. Por tanto, tú eres quien debe adorarme a mí. Y él, creo yo, se apartará vencido por estas palabras." Citemos de nuevo a San Juan Crisóstomo; en su *Comentario al Evangelio de San Mateo* (Homilía 88, sección 3; *PG* 58, 779) dice: "Aunque no lo parezca a simple vista, es Cristo quien bajo ese aspecto recibe los dones y va a pedir. Tú dices que no cuando oyes que Cristo va a pedir... Si ahora no lo crees y no le haces caso, no haciendo caso a un cristiano en su pobreza, ya le creerás cuando se te aparezca para decirte: Todo lo que hiciste a uno de mis pequeños, a Mí me lo hiciste."

La unión del hombre que vive en gracia con Cristo fué explicada desde antiguo como *nacimiento de Cristo* en el hombre, más concretamente, en el corazón del hombre. Según San Hipólito, por ejemplo, la Iglesia da continuamente a luz al Cristo perfecto, al hacerle presente en los bautizados *(De antichristo,* 11; cfr. cap. II de la *Epístola a Diognetes,* que, lo mismo que el capítulo 12, es un fragmento de un escrito de San Hipólito). Orígenes pregunta lo mismo que más tarde el maestro Eckhart, en una homilía sobre Jeremías (9, 1): "¿De qué me hubiera servido que Cristo hubiera nacido de la Santa Virgen, pero no en mi corazón?" En una homilía sobre el Levítico (12, 7) dice: "Los que predican en la Iglesia la palabra de Dios, confíenles (los creyentes) el misterio de la fe; deben predicarles la palabra de Dios y los misterios de la fe, para que Cristo sea configurado en ellos. ¿O no sabes que de la semilla de la palabra de Dios que se siembra nace Cristo en los corazones de los oyentes?" Cfr. H. Rahmer, *Die Gottesgeburt,* en: "Zeitschrift für kath. Theo-

logie" 59 (1935) 333-418. La doctrina del nacimiento de Cristo (o de Dios) en los hombres pasó de Orígenes por muchos caminos o con muchas variantes (San Máximo Confesor, San Agustín, Juan Escoto Erigena) hasta la mística alemana, sobre todo el maestro Eckhart. Taulero describió en un famoso sermón de la Natividad el triple nacimiento de Dios en los hombres (cfr. J. Bernhart, *Der stumme Jubel*, 1936, 288-293). Cuando en los Santos Padres y en los místicos medievales se habla del nacimiento de Cristo o del nacimiento de Dios en los hombres o de que los hombres nacen de Dios, bajo representaciones contrarias, se alude al mismo hecho. Cuando hablan de que el hombre nace de Dios piensan en que es Dios quien infunde la vida a los hombres. Cuando hablan del nacimiento del Hijo de Dios en los hombres piensan que es el hombre, a quien Dios regala la vida divina mediante la incorporación en Cristo.

§ 183

La participación en el reino de Dios, en cuanto participación de la vida trinitaria divina

Quien está unido a Cristo crucificado y glorificado participa también del espíritu de Cristo, del Espíritu Santo. Es imposible poseer a Cristo sin ser dominado por el Espíritu Santo y entrar en comunidad con El.

La posesión del Espíritu Santo pertenece, lo mismo que la comunidad con Cristo, a la existencia cristiana normal. Se logra por la misericordia de Dios en el lavatorio del renacimiento, como renovación en el Espíritu Santo, que el Padre derrama abundantemente por medio de Jesucristo sobre los hombres para que sean justificados por la gracia y hechos herederos de la esperada vida eterna (*I Pet.* 3, 6).

1. Doctrina de la Iglesia.

La inhabitación del Espíritu Santo está garantizada por una serie de *definiciones doctrinales de la Iglesia.*

El Concilio de Trento dice en la Sesión IV, capítulo 7.º "La causa eficiente de la salvación..., Dios misericordioso, que gratuitamente lava y santifica (*I Cor.* 6, 11), sellando y ungiendo con el Espíritu Santo de su promesa, que es prenda de nuestra herencia (*Eph.* 1, 13)." (D. 799.) Cfr. D. 898; D. 904; D. 964. Véase tam-

bién la condenación de Bayo (D. 1013, 1015). En el *Símbolo*, de San Epifanio, en una ampliación que explica la profesión de fe del Concilio de Nicea, se dice: "Creemos en el Espíritu Santo, el que habló en la Ley y anunció en los profetas y descendió sobre el Jordán, el que habla en los Apóstoles y habita en los Santos" (D. 13). Se habla más detalladamente de la inhabitación del Espíritu Santo en la Encíclica *Divinum illud munus*, de 9 de mayo de 1897, y, sobre todo, en la *Mystici Corporis* (D. 2290). Cfr. §§ 49-51.

La liturgia es un claro testimonio. Así, por ejemplo, el rito de la confirmación y del Orden Sagrado, los himnos *Altissimi donum Dei*, *Dulcis hospes animae*, segunda oración de la feria cuarta después de Pentecostés, el *introito* y oración del sábado después de Pentecostés, etc.

II. Testimonio de la Escritura.

1. Los Sinópticos.

Vamos a estudiar primero los testimonios de los *Sinópticos* y de los *Hechos de los Apóstoles*. Describen la donación del Espíritu Santo como cumplimiento de las *profecías y promesas viejotestamentarias*. Gewiess explica ese testimonio escriturístico de la manera siguiente:

"Por cuya posesión (por la posesión del Espíritu Santo) los cristianos se destacan de su mundo en cuanto individuos y en cuanto comunidad. Pero por mucho que se caracterice la primitiva comunidad por ese hecho, la donación e idea del Espíritu no son una cosa completamente nueva, sino que tienen su historia en el Antiguo Testamento. Sobre esto tuvieron los círculos gnósticos ideas claras desde el principio. Pedro mismo, en el Sermón de Pentecostés, es quien destaca la unión entre el descendimiento del Espíritu Santo y la Sagrada Escritura y ve en los hechos de Pentecostés el cumplimiento de las profecías viejotestamentarias. Con esto somos remitidos al Antiguo Testamento para mejor entender los procesos pneumáticos.

En el Antiguo Testamento se habla poco del "Espíritu Santo" y raras veces también en la literatura apócrifa. Por regla general en el Antiguo Testamento se habla del "Espíritu de Dios" o del "Espíritu de Yavé". El hecho de que en el Nuevo Testamento se llame, en cambio, sencillamente "pneuma agion" al "Espíritu de Dios" depende sin duda de la tendencia del judaísmo, ya tardío, a evitar el nombre de Dios y sustituirlo por de-

nominaciones esenciales de Dios. Por tanto, no debe deducirse una diversidad de ideas y representaciones de la diversidad de nombres. También en el Antiguo Testamento se conocen los maravillosos efectos del Espíritu de Dios. La "Ruach Yavé", el Espíritu de Dios, como sede y portador de la vida divina es el órgano y la fuerza mediante la que Dios actúa en los hombres y les capacita para hechos extraordinarios y para el conocimiento profético. En el antiguo Israel el don del Espíritu no se concede a todos, sino que es privilegio de algunas personas especialmente elegidas por Dios. El Espíritu de Dios juega un gran papel en la esperanza del Salvador y de la salvación de los profetas de la Escritura. Según *Is.* 32, 15; 44, 3; *Ez.* 36, 27; 37, 14; 39, 29, no sólo tiene el don del Espíritu el futuro rey de la paz *(Is.* 11, 2), sino que se espera que el Espíritu sea derramado de lo alto sobre todo el pueblo y se espera de El una enorme transformación de las circunstancias, y como resultado de esa transformación se impondrán la renovación del pueblo, la justicia, la tranquilidad, la seguridad y la paz. No son vivencias espirituales de determinadas personalidades concretas, no determinados hechos históricos lo que hay a la base de esa descripción de los efectos del Espíritu, sino esperanzas proféticas cuyo cumplimiento ha de ocurrir en el tiempo del Mesías o de la salud. Los efectos del Espíritu tienen su centro de gravedad en el ámbito ético-religioso. Esto es, sin duda, un progreso frente a las concepciones anteriores, en las que el espíritu era en primer lugar fuente del heroísmo extraordinario, de la fuerza física y de la prudencia, del saber superior sobre las intenciones y voluntad de Dios; aquí es entendido con mucha más profundidad, como poder del ser de Dios.

Según la profecía de Joel (3, 1-5), que es el puente de unión para entender los sucesos neotestamentarios de Pentecostés, el derramamiento escatológico del Espíritu es la introducción "al gran día terrible del Señor": "Después de esto derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros ancianos tendrán sueños, y vuestros mozos verán visiones. Aun sobre vuestros siervos y siervas derramaré mi espíritu en aquellos días..." Según este texto la efusión del Espíritu, junto con las manifestaciones perceptibles a él unidas, es la señal de comienzo de un gran suceso definitivo. Pero seguramente el profeta no quiere sólo decir que los extraordinarios fenómenos naturales de aquellos días, las señales en el cielo y en la tierra serán también acompañadas de manifestaciones extraordinarias en el ámbito de la vida humana; tampoco se limitan las palabras del profeta a ser un consuelo, porque el día del Señor se anuncia ya clara y perceptiblemente y el pueblo no necesita ya vivir en la angustia de ser sorprendido por él... En ambos casos quedaría poco claro el hecho de que se subraya con tanta fuerza la efusión del Espíritu "sobre toda carne", es decir, en el contexto, sobre todo Israel, incluso sobre esclavos y esclavas, siervos y siervas. Joel quiere dar más bien la seguridad de que en aquel día todo el pueblo recibirá el espíritu de Yavé y que pertenecerá, claro está, al Señor por ser portador del Espíritu y que podrá aplicarse la promesa: "Quien confiese al Señor será salvo" *(Joel* 3, 5). Los efectos del Espíritu, los sueños y visiones dan testimonio de que es verdad que uno posee el espíritu; y como puede darse a todas las edades de la vida y sin diferencia de sexo a todos los miembros del pueblo, se podrá reconocer que

todos—incluso esclavos y esclavas—pueden poseer el Espíritu y ser llamados a la salvación. El Espíritu constituye, según eso, la comunidad de salvación. De modo parecido interpreta San Pedro en su Sermón de Pentecostés el texto de Joel.

En las afirmaciones sobre el espíritu de Dios no hay que pasar por alto su estrecha relación con el pueblo de Israel. Del mismo modo que Yavé tiene especial cuidado de su pueblo, así la eficacia de su Espíritu se dirige a la conservación y gobierno de Israel. En *Is.* 63, 10-14 se dice expresamente que Yavé ha dirigido a su pueblo desde los días del desierto. Cuando los profetas *(Is.* 48, 16; *Ez.* 11, 5, 24) hablan con la conciencia de poseer el Espíritu, saben que ellos han sido enviados al pueblo y tienen conciencia de su misión. El Espíritu desciende sobre los caudillos y jefes del pueblo; esta ley puede aplicarse al futuro rey de la salvación *(Is.* 11, 2-3) o al siervo de Dios de que se habla en Isaías *(Is.* 42, 1). El Espíritu es quien hará al final de los tiempos la interna renovación de Israel *(Ez.* 36, 27) y concederá la salvación al pueblo *(Joel* 3, 1-5). Esta observación puede hacerse echando una mirada a la historia antigua de Israel. No es casualidad que sean justamente las personalidades que influyen decisivamente en el destino del pueblo las que son impulsadas y dirigidas por el Espíritu. El Espíritu actúa cuando su eficacia es importante para la edificación, gobierno y salvación de Israel.

No todas las ideas sobre el Espíritu de Dios pueden ser reducidas a una sola concepción fundamental. Frente a la idea de que el Espíritu sólo actúa en el ámbito de la vida humana y sobre determinadas personas escogidas, mientras que la efusión universal del Espíritu ocurrirá sólo al final de los tiempos, hay otras que le reconocen mayor campo de acción y que describen sus efectos con menos precisión y penetración. No creen que su poder sea siempre extraordinario y esté sobre los procesos naturales, sino que es algo completamente normal. El cuidado de Dios por su pueblo y las conversiones ético-religiosas del justo y piadoso son atribuídas al Espíritu del Señor *(Act.* 2, 4-5); *Ps.* 51 [50], 13; 139 [138], 7; 143, 10). Según otros textos, el Espíritu de Dios es el aliento de la vida, el principio vital de la criatura. Retirar ese espíritu significa muerte; enviarlo, crea nueva vida *(Ps.* 104, 29; *Io.* 34, 14; 27, 3; 33, 4; *Prov.* 12, 7). El Espíritu de Dios domina, por tanto, la naturaleza, es protector y guía del pueblo, director y consejero del justo. Esta última concepción se destaca especialmente después del destierro.

En la literatura canónica posterior, orientada exclusivamente al judaísmo y en los escritores apócrifos, no nace ninguna idea independiente sobre el espíritu; se vive de la tradición. Es curioso el hecho del retroceso de la idea de Espíritu. En una serie de escritos como en los apocalipsis de Baruch, de Abraham y de Elías, no se habla del Espíritu, y en los restantes se habla muy poco. Desde el siglo II antes de Jesucristo se defendió la opinión de que ya no había más profetas, es decir, más hombres de Espíritu. Los autores de los apocalipsis escriben bajo el nombre de alguna personalidad antigua para dar fama a sus obras. No son conscientes de poseer el Espíriu, ni pretenden ser tenidos delante del pueblo por portadores del Espíritu. Sin embargo, hasta el Nuevo Testamento se mantuvo la creencia en la efusión del Espíritu al final de los tiempos, aunque tal fe no tiene la vida y vigor que tenía en las viejas profecías; para los auto-

res de apocalipsis el sujeto primario del Espíritu será el futuro Mesías, "Dios le hizo fuerte en el Espíritu", dice el Salmo 17, 42 (cfr. Testamento de Leví 18; de Judá 24, 2).

Sabiduría, fuerza, justicia y temor de Dios parecen ser las manifestaciones del Espíritu de Dios. Los predestinados también participarán del don del espíritu al fin de los tiempos. Sobre ellos descansa el espíritu de la santidad (Test. de Leví 18, 11; Test. de Judá 24, 3; Orac. Sib. IV, 46). Es cierto que esa esperanza, al menos según los pocos testimonios conservados, no está en el centro de las esperanzas mesiánicas.

El primero que desde la época persa se presenta como profeta y es tenido por tal es Juan el Bautista (*Mc.* 11, 32; *Mt.* 21, 26; *Lc.* 20, 6; *Mt.* 11, 9; *Lc.* 7, 26; *Mt.* 14, 5; *Io.* 1, 21). Recoge la promesa de los antiguos profetas sobre la efusión del Espíritu en la época mesiánica; pero al predicar el bautismo mesiánico en el Espíritu, hizo del don del Espíritu una obra del Mesías; por otra parte, habló del Mesías como de una personalidad presente (*Io.* 1, 26); por tanto, el Bautista trasciende su tiempo y abre la puerta a la época de la salvación, al Nuevo Testamento. De sus palabras se deduce que la recepción del espíritu de la comunidad de salvación supone poseer el espíritu del Mesías Jesús. Unánimemente llaman los Evangelistas a Jesús portador del Espíritu. Prescindiendo del hecho de que fué concebido "por obra del Espíritu Santo" (*Mt.* 1, 18-20; *Lc.* 1, 35), al ser bautizado es preparado para su misión de Mesías por el Espíritu Santo (*Mc.* 1, 10; *Mt.* 3, 16; *Lc.* 3, 22). El Espíritu le conduce al desierto para luchar con Satanás y vencerle (*Mc.* 1, 12-13; *Mt.* 4, 1-11; *Lc.* 4, 1-13). Es el Espíritu quien dirige y alienta toda su actividad mesiánica; pues según *Lc.* 4, 18 (*Io.* 61, 1-2) el haber sido ungido con el Espíritu Santo es el supuesto de su predicación de la Buena Nueva y de su actividad milagrosa de ayuda y salvación. Al referirse Jesús a Sí mismo el texto de *Is.* (61, 1), se revela como el prometido mediador mesiánico de la salud.

Repetidas veces promete Jesús a los suyos el Espíritu Santo (*Mc* 13, 11; *Mt.* 10, 20; *Lc.* 11, 13; 12, 12; 24, 49; *Io.* 14, 17, 26; 16, 13). En los días que siguieron a la resurrección llamó a ese don del Espíritu "bautismo con el Espíritu Santo" (*Act.* 1, 5). Tampoco quiso que los apóstoles dudaran de que El era quien le enviaría desde el Padre (*Lc.* 24, 49; *Io.* 15, 26). El descendimiento del Espíritu Santo sobre los fieles ocurre, según sus promesas, pocos días después de su ascensión a los cielos (*Act.* 2, 1-11).

Esa comunicación del Espíritu Santo se continúa en la que se hace a los que creen en Cristo y se hacen bautizar en su nombre (*Act.* 2, 38; 8, 15; 9, 17; 10, 44; 19, 6). Todo cristiano es portador del Espíritu Santo. A veces se ha dicho que San Lucas, como acompañante de San Pàblo, tomó esa imagen de las culturas y vida social de los pueblos en que San Pablo predicaba y la aplicó a las comunidades primitivas de Palestina; pero eso es falso, porque la posesión del Espíritu Santo no está sólo atestiguada en los escritos de San Pablo y San Lucas, sino que el convencimiento de que el Espíritu Santo vivía en las comunidades cristianas, tuvo expresión general y amplísima. Según *I Pet.* (1, 1-2) los cristianos son santificados por el Espíritu; por tanto, también son concebidos como portadores del Espíritu los que están destinados por consejo de Dios Padre en

el Espíritu Santo a la obediencia y señalados con la sangre de Jesucristo (cfr. 4, 14). San Judas previene a sus lectores contra los falsos doctores, a quien llama "hombres animales" sin espíritu, en contraposición a los fieles; después manda a sus lectores que oren en "el Espíritu Santo" (19). La *Epístola a los Hebreos* recuerda muchas veces el don del Espíritu Santo hecho a los redimidos y subraya el gran privilegio y la gran responsabilidad que eso supone (2, 4; 6, 4; 10, 29). La importancia que tiene el Espíritu para los cristianos en los escritos de San Juan es tan patente que no necesita explicación (cfr. *Io.* 3, 5; 14, 17, 26; 15, 26; 16, 5). Su autor sabe que es portador del Espíritu y que también sus lectores lo son (*I Io.* 3, 24; 4, 13; cfr. 2, 20-27). No sólo en San Lucas, sino también en los demás Sinópticos se encuentra la idea de que a los cristianos les será concedido el Espíritu Santo. Los tres Evangelistas aunque no en el mismo contexto, narran la advertencia de Jesús a sus discípulos para cuando sean perseguidos: "Y cuando os lleven para ser entregados no os preocupéis de lo que habéis de decir, porque en aquella hora se os dará qué habléis, pues no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu Santo" (*Mc.* 13, 11; cfr. *Mt.* 10, 19; *Lc.* 12, 11). Esta promesa no fué referida exclusivamente al estrecho círculo de los apóstoles y discípulos, sino que la comunidad primitiva la entendió como hecha a ella: todo cristiano perseguido por ser cristiano y todo cristiano cargado de responsabilidad podía estar seguro de ser auxiliado por el Espíritu Santo. Pero como el peligro de persecución amenazaba a todos los cristianos de la comunidad primitiva, la promesa sólo puede ser una auténtica palabra de consuelo —como dice Büchsel, con razón—si cada cristiano era considerado como portador del Espíritu. La fe en la donación del Espíritu Santo no se limita, pues, a un determinado autor o círculo del Nuevo Testamento, sino que es tan general y claramente difundida que sólo puede tratarse de una parte de la fe y vida cristiana, que pertenecía ya a la segura propiedad de las primitivas comunidades. Por tanto, está plenamente justificado ver en las narraciones de los *Hechos de los Apóstoles* sobre el Espíritu Santo un bien de la época apostólica primitiva y utilizarlas en consecuencia como válidas en nuestra investigación...

El Sermón de San Pedro, a raíz del milagroso descendimiento del Espíritu Santo el día de Pentecostés, explica fundamentalmente la significación del suceso. Todos los demás efectos del Espíritu Santo narrados en la historia de la Iglesia primitiva deben ser vistos y juzgados desde ese momento. El Apóstol habla a judíos y prosélitos que creen en la Escritura y trata de presentarles el hecho desde el punto de vista más accesible para ellos: desde la Escritura. Por muy nueva e inaudita que parezca la vivencia de aquella multitud, está de acuerdo con las antiguas profecías y esperanzas y tiene, por tanto, su lugar concreto dentro de la historia sagrada. San Pedro alude al profeta Joel, a partir de cuya palabra interpreta el hecho como un suceso importantísimo del plan salvífico de Dios. A diferencia de la efusión del Espíritu sobre personas concretas, de que habla la historia de Israel, se trata en este caso de la gran efusión universal que los profetas anunciaron para el fin de los tiempos. El descendimiento del Espíritu Santo en este caso fué un fenómeno perceptible debido a las circunstancias concomitantes. El Espíritu toma posesión no sólo de ciertas personas destacadas, sino de todos los miembros del joven discipulado de

Jesús—como se dice expresamente—; así está el hecho de acuerdo con la profecía, según la cual el Espíritu de Dios será derramado sobre toda carne, sobre hijos e hijas, jóvenes y ancianos, incluso sobre los mismos siervos y siervas.

El descendimiento del Espíritu Santo el día de Pentecostés—por lo que se deduce de las palabras de San Pedro (2, 38)—no es más que el principio (especialmente milagroso e impresionante) del descendimiento continuamente repetido del Espíritu. Así se explica la expresión profética "sobre toda carne". Aunque la expresión, desde el punto de vista judío, se refería sólo al pueblo de Israel, el hecho del descendimiento del Espíritu Santo la concreta o determina más de cerca. No "toda carne", sin más, participa del Espíritu, sino sólo quienes confiesan a Jesús. Esto no resta verdad a las promesas de los profetas; en principio el Espíritu Santo es enviado a toda carne, pero en su facticidad su recepción depende de una determinada postura religiosa del sujeto. Este es el claro lenguaje del hecho ocurrido ante los ojos de todos. Los judíos nada pueden objetar en contra cuando San Pedro aplica el texto de la Escritura a. sí mismo y a los discípulos; no pueden negar que el Espíritu de Dios no descienda sobre todos los que pertenecen al pueblo de Israel; saben que supone como condición cierta actitud religiosa. Por otra parte, los apóstoles y discípulos debieron ser corroborados y fortalecidos en su convencimiento al ver que todos habían sido llenos del Espíritu Santo; podían, pues, tenerse como pertenecientes a aquella "toda carne" de que habló proféticamente Joel.

La efusión del Espíritu justamente sobre los discípulos de Jesús revela lo que apenas podía adivinarse por las palabras del profeta: que el Pneuma debe tener relación con Jesús. Esto debía ser claro para todos aunque Pedro no lo destacara; pero el Apóstol hace expresamente de la efusión del Espíritu una obra de Jesucristo (2, 33) y predica de nuevo la idea de San Juan Bautista de que el Mesías concedería el Espíritu de Dios. El origen y fuente del Espíritu concedido a los creyentes es Dios, pero se le recibe por mediación de Jesús, que está sentado a la derecha del Padre. El Espíritu Santo es, pues, no sólo un don de Dios, sino también del Señor glorificado.

No se puede pasar por alto la estrecha relación entre el Pneuma y Jesús; ya la comunidad primitiva la conocía, como se demuestra por el hecho de que sólo reciben el Espíritu Santo los que confiesan a Jesús y se hacen bautizar en su nombre (*Act.* 2, 38; 10, 44; 19, 5). Según los *Hechos de los Apóstoles* (1, 2), los apóstoles fueron elegidos por el Espíritu Santo e inmediatamente después (1, 5. 8) cuenta el mismo libro cómo Jesús les prometió que recibirían el Espíritu Santo. El Espíritu de Dios con que Jesús fué ungido (10, 38) y en cuya virtud obró fué el que descendió sobre los discípulos y sobre Cornelio y los suyos (10, 44). Cfr. *I Cor.* 12, 4.

Aunque San Pablo viera con más profundidad la relación del Espíritu del Resucitado con los cristianos y la fundamentara con más amplitud, está plenamente de acuerdo con la primitiva concepción apostólica de que el Espíritu de Dios que poseen los creyentes está íntimamente unido a Jesús, el Mesías, que peregrinó por esta vida y domina ahora como Señor...

La efusión del Espíritu Santo ocurrida en el día de Pentecostés se distingue de todas las anteriores ocurridas en Israel, no sólo por la extensión

del círculo de personas sobre quienes desciende, sino por su carácter fundamentalmente distinto: es el descendimiento del Espíritu en los días últimos; está, pues, bajo el signo de lo escatológico, y Pedro ve en el don del Espíritu un signo de elección, una prenda de la pertenencia a la comunidad de salvación; a los que reciben el Espíritu se refieren las palabras: y todo el que invocare el nombre del Señor se salvará (2, 21). Porque para vosotros (israelitas) es esta promesa y para vosotros, hijos, y para los de lejos, cuantos llamare a sí el Señor Dios nuestro (2, 39). Todos los llamados por Dios que cumplan las condiciones de salvación confesando a Jesús como Mesías reciben el Espíritu Santo, y se da mucha importancia a que todos le posean (8, 14-15). El es el vínculo que une a todos los miembros de la comunidad de salvación.

El Espíritu de Dios está también en estrecha relación con el reino de Dios. Jesús rechaza la pregunta de los discípulos (*Act.* 1, 6-7) sobre cuándo se restablecerá el reino de Dios, diciendo que a ellos no les toca saberlo; y añadió: "Pero recibiréis la virtud del Espíritu Santo que descenderá sobre vosotros y seréis mis testigos"... No se puede negar una relación entre el Espíritu Santo y el reino de Dios; el Espíritu prepara el restablecimiento del reino de algún modo; a eso aluden otras palabras de Jesús, por las que se aclara unívocamente la relación entre el Espíritu de Dios y el reino de Dios: "Mas Yo arrojo a los demonios con el Espíritu de Dios; entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios" (*Mt.* 12, 28; *Lc.* 11, 20). El espíritu de Dios es el poder que prepara el reino de Dios y las obras de Jesús en virtud del Espíritu Santo son interpretadas como una lucha contra el poder de los demonios y de Satanás. En virtud del Espíritu rechaza al tentador, expulsa a los demonios y cura las enfermedades en que aquella época veía efectos de Satanás y de los demonios. Donde está obrando el Espíritu, Satanás tiene que retirarse. La instauración del reino de Dios es un hecho paralelo a la destrucción del poder de Satanás. Desde este punto de vista la efusión del Espíritu Santo adquiere una luz nueva: ahora puede reconocerse su significación para el reino de Dios que está empezando y puede entenderse el sentido de la respuesta de Jesús a sus discípulos (*Act.* 1, 8). Recibir el don del Espíritu significa justamente ser admitido al reino incipiente de Dios. Donde penetra el Espíritu de Dios no hay lugar para Satanás, según la concepción de todo el Nuevo Testamento e incluso según los Hechos de los Apóstoles. Por eso es mucho más grave la culpa de quien hace espacio a Satanás dentro de la comunidad de los creyentes, en donde impera el Espíritu de Dios. Ananías y Safira, al mentir, abren su corazón al contradictor del Espíritu de Dios y engaña al Espíritu Santo al engañar a los Apóstoles (5, 3); con su conducta se han rebelado contra Dios y le han tentado. Esto hace su culpa más grave y más duro su castigo" (Gewiess).

2. *Testimonio de San Pablo.*

El *testimonio* de San Pablo sobre la posesión del Espíritu por parte del hombre que vive en gracia es más detallado, más amplio y más profundo que el de los *Sinópticos*. La característica propia

de los cristianos es la posesión del Espíritu; quien posee el Espíritu participa lo más íntimamente posible de la vida de Dios.

El Espíritu que recibe quien vive en gracia es el Espíritu de Cristo (*Gal.* 4, 6; *Rom.* 8, 9; *I Cor.* 9, 18). Según San Pablo el Espíritu se adueña primero de la naturaleza humana de Cristo, dominándola y conformándola de tal manera que Cristo se convierte en Pneuma incluso según su naturaleza humana, es decir, se convierte en ser espiritual y es trasladado al mundo espiritual y a sus fuerzas (*II Cor.* 3, 17). Desde la naturaleza humana de Cristo fluye el Espíritu, el Pneuma, el aliento de Jesucristo hasta la intimidad de los corazones de los hombres en gracia. Comunidad con Cristo y posesión del Espíritu no pueden, pues, ser separados; quien no tiene el espíritu de Cristo no es suyo (*Rom.* 8, 9-14). Pero el que se allega al Señor se hace un espíritu con El (*I Cor.* 6, 17).

"El Espíritu domina toda la vida de los cristianos, es la fuerza fundamental de la existencia cristiana. La predilección del Apóstol por el lenguaje metafórico y las múltiples personificaciones de fuerzas y poderes (pecado, muerte, carne, etc.) han despertado la sospecha al compararlas con las concepciones helenísticas de que San Pablo entendía por espíritu una fuerza impersonal; los defensores de la definición personal de la idea paulina del espíritu tienen, sin embargo, un número de serias y poderosas razones que apenas pueden ser atacadas. Sobre todo se habla repetidas veces de que el Espíritu "habita" en los cristianos (*Rom.* 8, 9, 11; *I Cor.* 3, 16); el cuerpo de los cristianos (*I Cor.* 6, 19) y la comunidad de fieles (*I Cor.* 3, 16) son llamados templos del Espíritu. Hay una serie de textos que atribuyen al Espíritu obras personales que trascienden evidentemente las personificaciones metafóricas. El Espíritu mismo da testimonio a nuestra alma de que somos hijos de Dios (*Rom.* 8, 16) y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza y aboga por nosotros con gemidos inefables (*Rom.* 8, 26), grita en el corazón de los cristianos (*Gal.* 4, 6), enseña palabras de sabiduría divina y espiritual (*I Cor.* 2, 13), escudriña las profundidades de Dios (*I Cor.* 2, 10), obra todas las cosas y reparte sus dones como quiere (*I Cor.* 12, 11). Pero lo más importante es que el Espíritu es nombrado como tercer miembro junto a la persona del Padre y a la persona del Señor (*I Cor.* 12, 4-6; *II Cor.* 13, 13). Es difícil imaginar que San Pablo relacionara tan íntimamente una fuerza impersonal con la persona del Padre y la del Señor" (Kuss, *Der Brief an die Römer.* 73). Citemos dos ejemplos: "Hay

diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todo" (*I Cor.* 12, 4-6). "La gracia del Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros" (*II Cor.* 13, 13).

La palabra "pneuma" puede, pues, entenderse personal u objetivamente. Significa la fuerza y espíritu, el "sentido" (*I Cor.* 2, 16) de Cristo resucitado y, por otra parte, significa también la tercera persona divina. Por tanto, cuando San Pablo habla del Espíritu de Cristo que obra y vive en nosotros, no puede siempre pensarse en el Espíritu Santo, tercera persona divina; muchas veces la expresión alude a Cristo mismo, que desde la Resurrección es también un ser espiritual (*II Cor.* 3, 17) o también la fuerza transformadora que fluye de El hasta los creyentes. Para explicar la expresión "Espíritu de Cristo" partimos de los textos en que el Espíritu es nombrado en unión con el Padre y el Hijo y, por tanto, es afirmado como persona (cfr. Vol. I, § 44). De estos textos evidentes y claros puede deducirse que la persona del Espíritu es también mentada y aludida incluso en textos en que no se ve a primera vista. La palabra "espíritu" puede significar en tales textos tanto el Espíritu Santo como la fuerza y virtud procedentes de El, es decir, las fuerzas vitales que a consecuencia de la actividad transformadora del Espíritu Santo obran en la naturaleza humana de Cristo desde el día de la Resurrección y son además regaladas a los cristianos. Por tanto, cuando se dice que el Espíritu de Cristo es enviado a los hombres significa que las fuerzas vitales del cuerpo resucitado le son infundidas y que a la vez es infundida al hombre la tercera persona divina, fundamento y causa personal de las fuerzas de resurrección y glorificación operantes en Cristo. El Espíritu Santo es enviado por Cristo resucitado, en cuanto Hijo de Dios. El Espíritu Santo configura el yo humano al que ha sido enviado a imagen de Cristo resucitado, que por su naturaleza humana glorificada es la causa ejemplar del hombre redimido y en gracia; obra en él la imagen de Cristo.

El Espíritu Santo enviado al hombre es como un huésped que elige su morada en el hombre para convertirle en santuario de Dios. San Pablo recuerda a los corintios que son templos de Dios gracias al Espíritu Santo. "¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?" (*I Cor.* 3, 16). "¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo?" (*I Cor.*

6, 19). Esta definición de los cristianos es tan realista que el abuso del cuerpo significa la profanación de un santuario y, por tanto, una lesión de la majestad divina.

La posesión del Espíritu distingue a los justos de los no justos, de los hombres *carnales*. "No hay, pues, ya condenación alguna para los que son de Cristo Jesús, porque la Ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte. Pues lo que a la ley era imposible, por ser débil a causa de la carne, Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado, y por el pecado, condenó al pecado en la carne, para que la justicia de la Ley se cumpliese en nosotros, los que no andamos según la carne, sino según el Espíritu. Los que son según la carne sienten las cosas carnales; los que son según el espíritu sienten las cosas espirituales. Porque el apetito de la carne es muerte, pero el apetito del espíritu es vida y paz. Por lo cual el apetito de la carne es enemistad con Dios y no se sujeta ni puede sujetarse a la ley de Dios.

Los que viven según la carne no pueden agradar a Dios, pero vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que de verdad el Espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, éste no es de Cristo. Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia. Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros. Así pues, hermanos, no somos deudores a la carne de vivir según la carne, que si vivís según la carne moriréis; mas si con el espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis.

Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados" (*Rom.* 8, 1-17). Según este texto el Espíritu Santo, que habita en nosotros, es el espíritu de Dios y el espíritu de Cristo, que nos hace pertenecientes a Cristo, la vida nueva de la justicia, de la complacencia de Dios y de la paz de Dios en nosotros. Vivifica nuestros cuerpos mortales,

obra nuestra filiación y en su llamada al Padre desde nosotros da testimonio de ella.

Kuss interpreta este texto de la manera siguiente: "San Pablo usa la expresión "carne" (según el lenguaje del Antiguo Testamento y de la versión de los Setenta) a menudo en el sentido de "hombre", por ejemplo en *Rom.* 3, 2; *Gal.* 2, 16 (en que se cita el salmo 143, 2) y en *I Cor.* 1, 29; también usa la expresión "carne y sangre" en el sentido de "hombre" puraramente natural, en *I Cor.* 15, 50; *Gal.* 1, 16; *Eph.* 6, 12; tiene significación especial en *I Cor.* 6, 16; *Eph.* 5, 31 (en que se cita a *Gen.* 2, 24). Llama "carne" a la sustancia corporal en *I Cor.* 15, 39; al cuerpo en *Eph.* 5, 29. De la ascendencia natural (y de los privilegios inherentes a ella) habla en *Rom.* 1, 3; 4, 1; 9, 3. 5; 11, 14; *Phil.* 3, 4. 5; la Israel "según la carne" es el Israel terrestre: *I Cor.* 10, 13; de modo parecido en *Rom.* 2, 28; 9, 8; *II Cor.* 11, 18; *Gal.* 4, 23. 29; 6, 12. 13; *Eph.* 2, 11; *Phil.* 3, 3. 4. También el cristiano peregrina en la carne *(II Cor.* 10. 3; *Gal.* 2, 20; *Phil.* 1, 22. 24), aunque no "según la carne"; tiene un cuerpo carnal *(II Cor.* 12, 7; *Col.* 2, 1-5), con su fragilidad *(Gal.* 4, 13. 14), capacidad de mancharse *(II Cor.* 7. 1) y capacidad de sufrir *(I Cor.* 5, 5; 7, 28; *II Cor.* 4, 11; 7, 5; *Col.* 1, 24). Cristo mismo asumió la carne *(Rom.* 1, 3; 9, 5; *Eph.* 2, 14; *Col.* 1, 22). Filemón dice de las relaciones humanas que ocurren "en la carne", en oposición a las relaciones cristianas, que ocurren "en el Señor"; los señores terrenos son para sus esclavos señores "según la carne" *(Eph.* 6, 5; *Col.* 3, 22). En *Rom.* 6, 19 se habla de las fuerzas espirituales naturales. En sentido despectivo habla el Apóstol de la "sabiduría según la carne" *(I Cor.* 1, 26), de los propósitos "según la carne" *(II Cor.* 1, 17) y de gloriarse *(II Cor.* 11, 18), de un conocer *(II Cor.* 5, 16) y de un combatir *(II Cor.* 10, 3) "según la carne"; "carne" es sentido terrestre *(Col.* 2, 18. 23). En *Rom.* 7 y 8 (y también en otros textos, por ejemplo, en *Gal.* 5) explica el Apóstol más concretamente el concepto teológico de "carne". El hombre sin Cristo, sin el Espíritu, el hombre no redimido es carnal, vendido por esclavo al pecado (7, 14). Bajo el poder del pecado... la carne opone una insuperable resistencia a la ley, que en sí es "espiritual", pneumática (7, 14); con la carne sirve el hombre a la ley del pecado (7, 25). "Pues cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados vigorizadas por la Ley obraban en nuestros miembros y daban frutos de muerte" *(Rom.* 7, 5); en la carne no vive nada bueno (7, 18), la *otra ley* de los miembros del hombre no redimido lucha continuamente con la ley de la razón (7, 23). "Porque la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne" *(Gal.* 5, 17). El concepto "carne" significa, pues, en San Pablo el hombre impotente ante Dios después que la muerte y el pecado impusieron su poder en el mundo...; junto al hombre redimido, espiritual, pneumático, cristiano no existe el hombre indiviso y en paz consigo mismo, el hombre "natural", sino sólo el hombre caído y sometido a los poderes del mal. "Los que son según la carne sienten las cosas carnales" (8, 5); "el apetito de la carne es enemistad de Dios" (8, 7) y "los que viven según la carne no pueden agradar a Dios" (8, 8). Quien vive según la carne tiene que morir (8, 13; cfr. 6; *Gal.* 5, 8). Las obras de la carne son: "fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discor-

dias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías y otras como éstas, de las cuales os prevengo, como antes lo hice, que quienes tales cosas hacen no heredarán el reino de Dios" *(Gal.* 5, 19-21). El "hombre carnal" ni es primariamente—subrayémoslo, contra el uso común e indebido de la expresión—el que peca sin contención en materia sexual; el concepto "carne" significa en San Pablo todo lo alejado y enemigo de Dios en el hombre. El hombre es carne porque está caído y culpablemente sometido al desorden. En el bautismo el hombre depone fundamentalmente el "cuerpo carnal" *(Col.* 2, 11); esto ocurre en virtud de la obra salvadora de Dios, que por medio de Cristo atacó y aniquiló el pecado, justamente en el lugar en que tenía su principal baluarte *(Rom.* 8, 3). El cristiano ya no está indefenso bajo la tiranía de los poderes del mal, ya no está "en la carne", sino "en el espíritu", porque el espíritu de Dios habita en él. "Lo divino es para los hombres espíritu y por eso carne y espíritu están en oposición excluyente: "Porque la carne tiene tendencias contrarias al espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne, pues uno y otro se oponen de manera que no hagáis lo que queréis" *(Gal.* 5, 17), que determinan y definen la totalidad del hombre. "Porque el apetito de la carne es muerte, pero el apetito del espíritu es vida y paz" *(Rom.* 8, 6). Lo espiritual—sobrenatural e imperecedero—se opone a lo puramente anímico (psíquico) y perecedero *(I Cor.* 2, 14; 15, 44. 46). Los hombres reciben el espíritu divino por la fe *(Gal.* 3, 2. 14) y por el bautismo *(I Cor.* 6, 11; 12, 13) y su vida se transforma desde entonces, Se dejan conducir por el espíritu de Dios que habita en ellos *(Rom.* 8, 9. 11; *I Cor.* 6, 19), son impulsados *(Rom.* 8, 14; *Gal.* 5, 18) y adoctrinados *(I Cor.* 2, 6-16) por El: el Espíritu es la norma de conducta del cristiano *(Rom.* 8, 4. 5; *Gal.* 5, 16. 25); los cristianos rezan en el Espíritu *(Eph.* 6, 18); en el Espíritu esperan la plenitud *(Gal.* 5, 5); la obra del Apóstol ocurre en la fuerza y virtud del Espíritu *Rom.* 15, 19), en virtud y fuerza y en el Espíritu Santo *(I Thess.* 1, 5); el hombre espiritual solamente en el Espíritu puede decir que Jesus es el Señor *(I Cor.* 12, 3), y quien tiene el don de lenguas habla misterios en el Espíritu *(I Cor.* 14, 2). No hay que olvidar—y esto es un rasgo fundamental de la teología paulina—que el caminar en el Espíritu exige la aplicación de todas las fuerzas del hombre. Quien recibió el Espíritu debe vivir conforme a El y realizar día por día lo que le ha sido regalado por pura gracia (cfr., por ejemplo, *Rom* 8, 12. 13; *I Cor.* 3, 16. 17; 6, 19. 20; *I Cor.* 10, 1-13; *Gal.* 5, 16. 25). Sólo en este sentido es fruto del Espíritu el amor (cfr. sobre todo *I Cor.* 13, *Rom.* 5, 5), la alegría, la paz, longanimidad, benignidad, bondad, fidelidad, continencia *(Gal.* 5, 22. 23). De los dones especiales del Espíritu y de los efectos milagrosos (carismas) habla el Apóstol en *I Cor.* 12-14...

El Espíritu Santo comunicado al hombre concede y posibilita nuevos conocimientos sobre el ser y planes de Dios. San Pablo no dice expresamente que Dios sea espíritu (cfr. *Io.* 4, 35); para él era evidente. El espíritu es esencial y primariamente espíritu de Dios (por ejemplo, *Rom.* 8, 9. 11. 14; *I Cor.* 2, 10. 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3); procede de Dios *(I Cor.* 2, 12) y es el Espíritu Santo correspondiente al ser de Dios (por ejemplo, *Rom.* 5, 5; 9, 1; 14, 17; 15, 13; *I Cor.* 6, 6. 19; 12, 3; *II Cor.* 13, 13; *I Thess.* 1, 5. 6; 4, 8). Dios envía el espíritu de su Hijo al corazón

de los hombres *(Gal.* 4, 6); los corintios son una carta de Cristo escrita en los corazones con el espíritu del Dios vivo *(II Cor.* 3, 3). La plenitud del Espíritu vive en Cristo. El Espíritu es espíritu de Cristo *(Rom.* 8, 9; *Phil.* 1, 19), espíritu del Señor *(II Cor.* 3, 17; cfr. *Gal.* 4, 6; en otros textos es llamado "mente" del Señor (por influencia de una cita viejotestamentaria) *(I Cor.* 2, 16). La plena revelación del "Espíritu de la santidad" ocurrió en la resurrección *(Rom.* 1, 4); en la resurrección Cristo se convierte en espíritu vivificante *(I Cor.* 15, 45). Entre Cristo y el Espíritu existe la comunidad más íntima posible y no podemos imaginar ninguna separación entre ellos, por más que no puedan estar mezclados ni fundidos entre sí. Donde está el Señor está el Espíritu, según su ser, y donde el Espíritu obra, obra también el Señor; este es el sentido de la fórmula: el Señor es el Espíritu *(II Cor.* 3, 17)."

San Pablo escribe a los gálatas: "Mientras fuimos niños vivíamos en servidumbre, bajo los elementos del mundo; mas al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción. Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba Padre! De manera que ya no es siervo, sino hijo, y si hijo, heredero por la gracia de Dios.

En otro tiempo no conocíais a Dios y servisteis a los que no son realmente dioses. Ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, habéis sido de Dios conocidos, ¿cómo de nuevo os volvéis a los flacos y pobres elementos a los cuales de nuevo queréis servir?" *(Gal.* 4, 4-9).

El Espíritu enviado al corazón de los hombres es, según este texto, el espíritu de Jesucristo, es un espíritu operante y eficaz. San Pablo está lejos de predicar que la existencia del Espíritu y su inhabitación en los hombres sean estáticas; todo su interés está orientado a la actividad del Espíritu de Dios. El Espíritu que él predica es fuerza divina, poder celeste personal, eficacia divina personal que transforma a los hombres. Espíritu y fuerza *(dynamis)* están íntimamente unidos (cfr. *I Cor.* 2, 4; *II Cor.* 12, 9; *Col.* 1, 29; *Tim.* 1, 17).

El Espíritu nos hace hijos de Dios y testifica con su llamada al Padre que de verdad somos hijos de Dios. En El poseemos, por tanto, la riqueza de la gloria divina para fortalecernos en el hombre interior. El Espíritu de Dios que habita en nosotros nos regala el verdadero conocimiento y el verdadero amor. San Pablo dice a los efesios que están arraigados y fundados en el amor por el espíritu de Cristo, que habita en ellos, y prosigue: "y así podáis compren-

der en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios" *(Eph.* 3, 18-19). Sólo el espíritu comprende lo que es Dios; sólo en el espíritu podemos conocer el misterio de Cristo. Sólo hay verdadero conocimiento en el amor; amar y conocer se pertenecen recíprocamente; el Espíritu que obra el uno obra también el otro. Por el Espíritu Santo que nos fué concedido fué derramado el amor de Dios en nuestros corazones *(Rom.* 5, 5; cfr. 8, 9. 11; *Col.* 1, 22). Los cristianos viven en el Espíritu Santo *(Gal.* 5, 25).

Como el Espíritu es enviado por Cristo y Cristo obra en su actividad, las obras del Espíritu Santo se atribuyen también a Cristo. Lo que hace Cristo lo hace también el Espíritu Santo, y viceversa. También el Espíritu Santo habita, como Cristo, en los bautizados (*Rom.* 8, 9, 11; *I Cor.* 3, 16; 6, 19; *II Tim.* 1, 14). El Espíritu Santo obra, como Cristo, en nosotros (*Rom.* 8, 14, 16. 26; *I Cor.* 12, 11). Somos justificados en el Espíritu y en Cristo (*I Cor.* 6, 11; *Gal.* 2, 17), santificados en Cristo y en el Espíritu (*Rom.* 2, 29; *I Cor.* 1, 2) sellados en Cristo y en el Espíritu (*Eph.* 4, 30; 1, 13). Tenemos amigos en Cristo y en el Espíritu Santo *(Rom.* 14, 17; 5, 11).

A pesar de esta semejanza entre la actividad de Cristo y la del Espíritu, hay entre ellas también profundas diferencias. Cada uno de los huéspedes celestiales se une al creyente de modo distinto; el Espíritu Santo es el principio de la nueva vida, en cuanto causa y asegura la comunidad con Cristo. El hombre asido por él es sustraído de la esfera y leyes de la "carne"; en él se acaba la existencia carnal: la existencia del hombre no redimido, no del hombre que vive en soberanía autónoma y en contradicción a Dios, del hombre perdido. La redención incluye, pues, la superación de la existencia "carnal"; tal victoria se logra gracias al Espíritu Santo, que concede e infunde a los hombres la vida nueva, la unión con Cristo y la filiación respecto del Padre celestial.

A consecuencia de esa actividad del Espíritu Santo los cristianos pertenecen a Cristo como propiedad suya *(Rom.* 8, 9); no pertenecen al Espíritu Santo de la misma manera. El Espíritu es más bien la fuerza celestial, el aliento de vida celestial que los cristianos poseen como precioso don gracias a la liberalidad del Padre. Son miembros de Cristo porque pertenecen al cuerpo del que Cristo es Cabeza; en cierto modo forman junto con El "una persona". El Espíritu Santo, en cambio, habita en ellos como en su casa. A con-

secuencia de la estrecha unión de los cristianos con Cristo, el Padre celestial ve hijos suyos muy amados a los cristianos; es en Cristo, y no en el Espíritu, en quien el Padre llama a los creyentes a la gloria del cielo; en El les prepara las riquezas de la vida celeste (*Rom.* 8, 29; *Eph.* 1, 3-12). La Sagrada Escritura nada dice de una comunidad tan íntima con el Espíritu Santo; El es más bien el principio personal y creador de la causa; también es el Espíritu Santo quien nos da la garantía de ser hijos de Dios a consecuencia de la unión con Cristo (*Rom.* 9, 16). El agua bautismal, que simboliza el don mesiánico del Espíritu Santo, consagra al hombre para miembro del Cuerpo de Cristo (*I Cor.* 12, 13); el Espíritu es la fuerza organizadora personal, el principio personal de la incorporación en Cristo (*Gal.* 5, 25; *II Cor.* 13, 4). Tampoco Cristo es puramente pasivo; El es quien nos envía el Espíritu, la fuerza organizadora, nos inspira en cierto modo su aliento, el Pneuma celestial, y, en definitiva, es el Padre quien nos envía el Espíritu por mediación de Cristo (*Tit.* 3, 6). Por tanto, aunque Cristo desempeña un papel activo en el acto de enviar el Espíritu Santo y el Espíritu es sólo enviado a quien se dirige a Cristo en el amor, es, sin embargo, el Espíritu quien obra y conserva en nosotros la unidad viva con Cristo (*Rom.* 8, 14-15). Entre Cristo y el Espíritu hay, pues, una relación recíproca: el Espíritu es concedido a quien ha sido elegido por Cristo o por el Padre a través de Cristo, porque sólo a ése envía Cristo su aliento; el Espíritu es el aliento vital personal infundido en el cristiano elegido por Cristo. La fuerza conformadora y organizadora—hecha persona—que une al hombre con Cristo.

Dada esta función del Espíritu Santo en la existencia cristiana se comprende que al misterio del cristiano pertenezca el encuentro con Cristo y no el encuentro con el Espíritu Santo, que es, más bien, la fuerza personal que obra el encuentro con Cristo, el vínculo personal que mantiene unidos a Cristo y al cristiano; por ser personal puede ser adorado, pero el encuentro personal con El no desempeña ningún papel en la estructura de la existencia cristiana descrita por San Pablo.

El hecho de que el culto al Espíritu Santo esté un poco en segundo término dentro de la liturgia no significa ninguna imperfección, sino que expresa la ley de la existencia cristiana. La estructura de la existencia cristiana, tal como describen, San Pablo sobre todo, los Padres griegos y la liturgia, se resume en la siguiente fórmula: por Cristo, en el Espíritu Santo al Padre.

San Pablo ve como *signos* de la posesión del Espíritu la com-

prensión del lenguaje espiritual (*I Cor.* 13), el confesar a Cristo como Señor (*I Cor.* 12, 3), los carismas (*I Cor.* 12, 7-11), el ágape (*I Cor.* 13), el dirigirse a Dios con la palabra "padre" (*Rom.* 8, 15). Junto a los efectos extraordinarios del Espíritu, como el don de lenguas, profecía, etc. (*I Cor.* 12, 7-11), existen también los efectos éticos; son los carismas superiores (*I Cor.* 12, 31), y, por tanto, más importantes que los otros. En ellos obra el Espíritu como Espíritu Santo o Espíritu de la santificación (*Rom.* 1, 4). La *Epístola a los Tesalonicenses* (4, 7-8), por ejemplo, habla de la contradicción entre el espíritu y el pecado: "que no nos llamó Dios a la impureza, sino a la santidad. Por tanto, quien estos preceptos desprecia no desprecia al hombre, sino a Dios, que os dió su Espíritu Santo". El pecado, por contradecir el don del Espíritu, es una ofensa especial a Dios. Pero el Espíritu no exige sólo santidad, sino que la obra como uno de sus frutos: "Los frutos del Espíritu son caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza" (*Gal.* 5, 22). El Espíritu libera de la "ley del pecado" (*Rom.* 8, 2). También *Rom.* 8, 9 habla claramente: "pero vosotros no vivís según la carne (en el ámbito de influencia de la carne), sino según el espíritu (participando en la fuerza y virtud divinas del nuevo eón), si es que de verdad el Espíritu de Cristo habita en vosotros".

La presencia del Espíritu Santo es *signo del amor de Dios*. El Espíritu es la revelación intradivina y la intradivina realización del amor y bienaventuranza del Padre y del Hijo, el aliento que Padre e Hijo se inspiran y respiran recíprocamente. El Espíritu Santo es, pues, prenda de que Dios nos concede participar realmente en su gloria. Dios ha puesto su propio amor y bienaventuranza en prenda de nuestra salvación (*Eph.* 1, 13-14; *Rom.* 5, 5; *II Cor.* 1, 22; 5, 5; *Gal.* 3, 5; *I Thess.* 4, 8). Los bautizados son inmergidos en este Espíritu y en este amor personal de manera que son traspasados e inflamados de la llama del amor divino (*I Cor.* 12, 13); son asumidos en el aliento amoroso de Dios.

A. Kirchgässner (*Erlösung und Sünde im Neuen Testament*, Friburg Br. 1950, 98-100) describe así la *garantía de salvación*, implicada, según San Pablo, en la posesión del Espíritu Santo: "En tres textos (*II Cor.* 1, 22; *Eph.* 1, 13; 4, 30) se habla de que los cristianos son sellados con el sello del Espíritu Santo. Esta metáfora significa que el cristiano es caracterizado de modo parecido a como eran señalados los antiguos esclavos e iniciados de una religión por un estigma, un sello de fuego o un tatuaje que les durara toda la vida. La imagen no significa que el hombre

interior sea sellado o cerrado, sino que le son concedidas tres cualidades: (1) el cristiano será ya siempre propiedad de Dios y de Cristo y, por tanto, estará bajo su protección (imagen de la marca de esclavos e iniciados); (2), es ratificado como hijo y heredero de Dios (imagen del sello empleado en documentos); (3), recibe un carácter pneumático, una semejanza al Pneuma (imagen del cuño de las monedas). El primer efecto es el que está en primer plano en la metáfora (cfr. *Apoc.* 7, 3; 9, 1; 14, 1; 22, 4). El sello recibido se cree indeleble—*Eph.* 4, 30 alude al día de la salvación como día hasta el que ha de durar—; sólo en la segunda significación puede hablarse de rotura o lesión del sello; hay que hablar de *character indelebilis* en términos escolásticos. ¿No se afirma así una constante impecabilidad? San Pablo no deduce tal consecuencia, aunque es cierto que sólo son verdaderos hijos de Dios, verdadera propiedad de Dios y auténtica imagen del Espíritu quienes no pecan; pero del mismo modo que la marca del esclavo no impide que pueda huir de casa de su amo, el "sellado" puede desobedecer a Dios; pero del mismo modo que el esclavo huído sigue siendo siervo de su señor, el cristiano que peca conserva el "carácter" que recibió. Por lo demás el Pneuma no debe ser considerado como el sello o marca misma, sino como su causa eficiente.

El don del Pneuma es también llamado "prenda", concepto tomado del lenguaje jurídico; la suma que más tarde será pagada totalmente es la salvación perfecta en la gloria; "El (el Espíritu) es la prenda de nuestra herencia" (*Eph.* 1, 14; cfr. *II Cor.* 1, 22; 5, 5; *Rom.* 8, 16. 23). En dos textos (*II Cor.* 1, 22; *Eph.* 1, 13) la metáfora de la "prenda" está en relación con la del "sello", que acentúa aún más el sentido de garantía segura. Podríamos citar también *Rom.* 8, 11, en donde la seguridad de la resurrección se hace consecuencia del hecho de ser el mismo Pneuma el que inhabita en los cristianos y el que resucitó a Cristo. La posesión del Espíritu da seguridad de salvación. ¿No quiere eso decir que defiende con seguridad del pecado, puesto que es el pecado lo único que hace problemática la salvación? En realidad aquí sólo se habla del factor divino; por lo que respecta a la parte humana nunca puede hablarse de absoluta seguridad de salvarse; se supone el caso normal en que el cristiano vive conforme al Espíritu, sin que por eso deba ser negada la posibilidad de pecar.

El uso de la palabra "teleios" indica que San Pablo estaba convencido de que hay cristianos que están tan sometidos al Espíritu que (con certeza normal) no pecarán; son los "pneumatikoi katexochen", en oposición a los "nepioi", a los inmaduros, niños todavía (*I Cor.* 3, 1-2). *Gal.* 6, 1 contrapone los "pneumatikoi" a los que pecan; poco después exhorta a la humildad. Los testimonios del Apóstol sobre sí mismo hacen probable el hecho de que él tuviera la confianza de pertenecer a esa clase de cristianos espirituales; no sólo propone como modelo su transformación espiritual (*II Cor.* 10, 2-23; *Phil.* 3, 17, etc.), sino que en *II Cor.* 12, 9 habla de una revelación que le aseguró la gracia suficiente para siempre y que le dió la certeza de que la fuerza de Dios se demostraba también en su debilidad. *I Cor.* 9, 27 y *Phil.* 3, 12 no hablan propiamente de una inseguridad de salvarse, sino de la necesidad de hacer mayores esfuerzos éticos. Esta autoexperiencia del cristiano espiritual da a sus afirmaciones sobre la certeza de salvarse un sentido que trasciende lo teórico y condicional."

De todas estas indicaciones se deduce ya el carácter *escatológico* de la posesión del Espíritu, que San Pablo expresa así en la *Epístola a los Romanos*, por ejemplo: "Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros; porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto, y no sólo ella, sino también nosotros, que tenemos las primicias del espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo. Porque en esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos.

Y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene; mas el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables y el que escudriña los corazones conoce cuál es el deseo del Espíritu, porque intercede por los santos según Dios.

Ahora bien: sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados. Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Este sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también llamó; y a los que llamó, a ésos les justificó; y a los que justificó, a ésos también les glorificó" (*Rom.* 8, 18-30).

3. *Testimonio de San Juan.*

Según *San Juan* también es el Espíritu quien crea en los cristianos la nueva vida (*Io.* 3, 5). Cristo le prometió para cuando marchara de este mundo. En su conversación de despedida hace dependiente el descendimiento del Espíritu de su vuelta al Padre. El Espíritu es enviado por el Señor glorificado y perfecciona la comunidad de los discípulos con Cristo fundada ya por la fe (*Io.* 7, 39). Del mismo modo que el Espíritu armó a Jesús para su oficio mesiánico (*Io.* 1, 32-33) y fué así el fundamento y causa de toda su

actividad mesiánica, es también la causa eficiente y principio vital de los discípulos (*Io.* 16, 7; *I Io.* 4, 13); estará siempre con ellos y en ellos (*Io.* 14, 16); es el Espíritu de Jesús el que ha sido concedido a los discípulos (*Io.* 16, 14), es decir, es el Espíritu que habita en Jesús, que procede de El y nos une a El. Según *I Io.* 3, 24 el Espíritu es la característica de la comunidad con Dios. Sabemos que Dios está en nosotros en el Espíritu que nos ha sido concedido. La posesión del Espíritu obra la comunidad con Dios (*I Io.* 4, 13). Sabemos que Dios está en nosotros y nosotros en El, porque nos ha sido dado su Espíritu. El Espíritu está en estrecha relación con la verdad: es el Espíritu de la verdad (*Io.* 4, 6; 5, 6; 14, 15; 15, 26; 16, 13) y debe iniciar a los discípulos en toda verdad, hacerles partícipes de la realidad de Dios hecha accesible por Jesucristo (14, 25; 16, 12-15), en la vida y en el conocimiento.

Frente al mundo, el Espíritu es el *Paracletos* de los que viven en gracia. Paracletos significa el llamado a hablar en favor de uno; originalmente es el que habla en favor de un acusado, el testigo de descargo, el intercesor. La palabra griega no tiene el sentido de abogado, que proviene de su traducción latina "advocatus". La promesa de Jesús tiene el sentido de que el Espíritu Santo defenderá la causa de los discípulos contra el mundo. Aparece como testigo a favor de Jesús, revelador, enviado por Dios (*Io.* 15, 26), y al desempeñar ese oficio se convierte en acusador del mundo, arguyéndolo de injusticia; para su vergüenza y condenación aducirá los argumentos de que el mundo se ha hecho culpable del pecado por no creer en Cristo, de que el Crucificado está justificado por su entrada en la gloria del Padre y de que en la muerte de Jesús no se hizo justicia sobre él, sino sobre el Señor de este mundo (*Io.* 16, 8-11; *Comentario,* de Wikenhauser, pág. 23). Esta triple actividad (de convicción) es cumplida por el Espíritu Santo mediante la palabra—inspirada por El—, de la predicación de la Iglesia y también mediante la vida de los bautizados que se oponen al mundo pecador. El Espíritu Santo se hará cargo del papel que Cristo ha desempeñado hasta ahora (*Io.* 14, 16).

Aunque la palabra "Paracletos" no significa consolador y fué mal traducida desde antiguo en este sentido, el Espíritu realiza su función auxiliadora a favor de los creyentes como consuelo y consolación.

San Juan da testimonio a la vez de la venida del Espíritu Santo y de la venida espiritual de Cristo glorificado (14, 16-19). De eso deducen los partidarios de la interpretación literal-crítica de la Escri-

tura que, según la doctrina de San Juan, la vuelta de Jesús a los suyos coincide con la venida del Espíritu Santo, de manera que el Señor glorificado está presente en la presencia del Espíritu Santo. Pero esta interpretación no hace justicia a los textos, pues Jesús dice que vendrá "otro" Paracletos (14, 16) y que será enviado por El (Hijo) o por el Padre a ruegos del Hijo. San Juan no dice que venga Jesús mismo a sus discípulos en el Espíritu Santo, sino que vendrá junto con el Espíritu, que Padre e Hijo hacen su morada en el hombre junto con el Espíritu Santo (14, 23). Padre, Hijo y Espíritu hacen una unidad inseparable, de forma que no se puede tener a uno de ellos sin tener a los demás. El hombre al recibir al Espíritu Santo recibe también al Hijo.

III. Inhabitación de las tres personas divinas.

1. Cuando el Espíritu Santo es enviado al hombre no sólo obra su unión con Cristo, sino también el encuentro con el *Padre celestial;* la comunidad con Cristo, creada por el Espíritu Santo, tiende justamente a este encuentro, pues todo lo que hace Cristo lo hace como mediador entre Dios y los hombres; Cristo no es la meta, sino el camino; primaria e inmediatamente es la puerta, el revelador, no el revelado. La unión con Cristo se cumple y perfecciona en el encuentro con el Padre celestial; el movimiento empezado por el Espíritu tiene ahí su punto culminante; al llegar al Padre ese movimiento vuelve otra vez hacia su punto de partida. Cuando el Espíritu Santo se apodera de un hombre y lo sitúa en relación salvadora con el Padre no obra de por sí ni autónomamente, sino que cumple lo que el Padre ha pensado y decidido. En definitiva es el Padre quien se apodera en el Espíritu Santo de los predestinados en Cristo *(Rom.* 8, 39). El Espíritu Santo es, en cierto modo, la mano o poder de Dios Padre, de la primera Persona divina.

La venida del Espíritu Santo tiene, pues, como consecuencia, dada la íntima unión recíproca de las personas divinas, *la presencia de las tres personas divinas.* Según San Juan (14, 23), Cristo promete a sus discípulos: "Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada", Según *II Cor.* 6, 16, quien es templo del Espíritu Santo, es morada de Dios vivo (cfr. *I Cor.* 14, 25).

2. *La inhabitación en el hombre que vive en gracia se atribuye en común a las tres Personas.* Pues todas las obras *ad extra* de Dios

proceden de las tres Personas divinas como de una sola causa eficiente; este hecho fué últimamente destacado en la Encíclica *Mystici Corporis* (cfr. Vol. 1, §§ 49 y 51). Pero los *Padres griegos* y muchos teólogos occidentales—por ejemplo, Cornelius a Lapide, L. Thomassim, Petavius, B. de Rubeis, C. Passaglia, H. Hurter, Régnon, Scheeben y Schell—aseguran que cada una de las personas está presente en el yo humano, en cuanto que están entre sí en oposición relativa o relacional (cfr. Vol. 1, 50). Los teólogos suelen explicar más en concreto el proceso mediante algunas distinciones. El Espíritu Santo es considerado como el perfeccionamiento de la realización vital procedente del Padre. Por eso, a nuestro modo de ver, está el primero en el movimiento que parte de Dios hacia las criaturas; es quien está en contacto más íntimo con ellas en cierto modo. El Padre se apodera de las criaturas mediante el Espíritu Santo, que es entendido como la fuerza personal, como el movimiento mismo en que Dios se regala a los hombres. El Espíritu Santo es enviado a los corazones; el hombre participa, pues, de sus características. La presencia del Espíritu en el hombre tiene como consecuencia la presencia de las demás personas, dado el carácter relacional del Espíritu Santo y su unión íntima e indisoluble con el Padre y el Hijo, derivada de ese su carácter relacional: el hombre que vive en gracia participa de las características del Padre y del Hijo mediatamente; la venida del Espíritu Santo tiene justamente el sentido de conducir al cristiano hacia el Hijo y—a su través—hacia el Padre. El Espíritu Santo se apodera del cristiano a favor del Hijo y del Padre, no para su propia posesión y propiedad; al conceder participación en su propia vida al cristiano le regala la posesión del ser divino, idéntico a cualquiera de las tres personas, es decir, le concede participar en la naturaleza divina (*II Pet.* 1, 3-4). (Oración en el ofertorio de la Misa, al mezclar el agua con el vino.)

Estas reflexiones se completan si se unen a la doctrina, más desarrollada en la teología occidental, de que el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo. Como toda conversión de Dios hacia la criatura es un movimiento de amor, es natural que la autocomunicación de Dios al hombre ocurra precisamente en el Espíritu Santo. Dios incorpora a la criatura en su propia vida. El Espíritu Santo es el interior, la interioridad, la intimidad de Dios. El ser asumido *(Hineinnahme)* en el amor—que es el Espíritu Santo—es la aceptación en la intimidad de Dios, en el corazón de Dios. Ser asumido por el Espíritu Santo significa, según

eso, ser asumido *(ergriffen)* por el amor de Dios. El Espíritu Santo —que es la interioridad de Dios—se hace así, en cierto modo, interioridad del hombre. Interioridad en el sentido de la revelación sobrenatural no es sólo el estrato interno del yo humano, sino el amor mismo de Dios infundido por El al hombre en el Espíritu Santo. Cfr. § 90.

Algunos teólogos van aún más lejos y aseguran que el Espíritu Santo se une a la naturaleza humana en gracia de modo parecido a como el Hijo de Dios se unió con la naturaleza humana; esta última unión es más íntima que la primera, porque la naturaleza humana de Cristo no tiene personalidad humana, sino que sólo tiene personalidad y existencia en el yo divino del Hijo de Dios; por tanto, es única y no tiene opuesta. La unidad del Espíritu Santo con el hombre no es unión hipostática.

La *teología occidental,* al hablar de la presencia de Dios en el hombre que vive en gracia se fija menos en las tres personas divinas que en su esencia única. Apenas toca el aspecto de la inhabitación de las tres personas divinas según sus propias características personales y relacionales; interpreta la inhabitación como el estado del ser y existir *(Insein)* de Dios, esencialmente uno, en nosotros. El hecho de que la Sagrada Escritura y los Padres atribuyan al Espíritu Santo una presencia especial en el hombre es, según la teología occidental, una mera apropiación (cfr. § 51). Los Padres griegos, en cambio, ven en la inhabitación un proceso y acontecer continuos en los que las personas que envían fundan la existencia de la enviada y las personas generadoras envían a la engendrada (*hervorgebrachte*). Dios está y permanece presente en cuanto que se presencializa continuamente, en cuanto que el Padre envía al Hijo, y Padre e Hijo envían al Espíritu Santo.

3. En vista de la doctrina de la Escritura sobre la inhabitación del Dios trinitario en el hombre que vive en gracia, surge la cuestión de *en qué se distingue esta presencia de Dios de su omnipresencia* (cfr. § 71). Representa una relación especial del hombre con Dios que los teólogos explican de distintas maneras. Ateniéndonos al sentido de la teología de Santo Tomás podría explicarse de la manera siguiente (cfr. §§ 44, 50, 168). Según la doctrina de la Escritura y de los Santos Padres, por Cristo presente tenemos el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu (*Eph.* 2, 18). El Espíritu Santo es, como vimos, el ofrecimiento amoroso al Padre y al Hijo, el movimiento amoroso hacia el Padre y el

Hijo; quien está en comunidad con El es introducido en ese movimiento y se pone en continuo movimiento hacia el Hijo y hacia el Padre. Podemos barruntar la fuerza de ese movimiento pensando que todo acontecer terrestre es un mero eco de ese movimiento intradivino. Del mismo modo que la acción en la que el Espíritu Santo es engendrado tiene su punto de partida en el Padre y desde el Padre llega a la tercera persona divina a través del Hijo, el movimiento de vuelta iniciado en el Espíritu Santo llega hasta el Padre pasando por el Hijo; así se cierra el círculo. Cuando el bautizado es incorporado a la corriente del amor, que es el Espíritu Santo, es llevado hasta el Hijo y desde El hasta el Padre. El Hijo no es más que la acción de entrega y ofrecimiento al Padre; es la inclinación continua y personificada a la persona divina que le engendra. Según hemos visto, el Hijo no se inclina sólo hacia el Padre, sino que es la inclinación y ofrecimiento personificados; es también un movimiento personificado hacia el Padre, pero en otro sentido que el Espíritu Santo; el Espíritu Santo lo es en la forma del amor que irradia de la luz del conocimiento, mientras que el Hijo lo es en la forma de conocimiento inflamado de amor. El Hijo es la palabra, el Verbo, con quien el Padre dialoga; y a la vez es la respuesta personal y personificada a la palabra y al hablar del Padre; es la respuesta personificada, el movimiento de respuesta. El hombre que vive en gracia es también incorporado a ese movimiento de respuesta; al ser dominado por el Espíritu Santo es puesto en relación con la naturaleza humana de Jesucristo, precisamente como miembro de ella; pero la naturaleza humana de Cristo existe sólo en la fuerza y virtud del Hijo de Dios, de la segunda Persona divina. Ya antes de la Resurrección había sido asumida por el Logos divino y desde la Resurrección existe en la gloria resplandeciente del Hijo de Dios. El bautizado que es incorporado a la corriente de amor, que es el Espíritu Santo, y a la gloria de Cristo glorificado, es introducido también en el movimiento que va desde el Señor glorificado al Padre; es llevado a la presencia del Padre por el Hijo. Pero ese movimiento no se aquieta todavía; el Padre es, a su vez, movimiento hacia el Hijo y, a través del Hijo, hacia el Espíritu Santo; el que llega al Padre y es aceptado por El, es incorporado al movimiento que es el Padre mismo. El hombre que vive en gracia co-realiza *(milvollzieht)*, por tanto, el proceso vital intradivino; *participa viva y realmente del intercambio vital de Dios trinitario.* Aquí tropezamos de nuevo con el hecho varias veces mentado de que el estado de cristiano

no es estático ni es un ser parado y rígido, sino un continuo acontecer, acontecer, por lo demás, ocurrido en la paz y protección de la riqueza vital y seguridad existencial de Dios. La vida terrena se nos aparece así como camino hacia la patria. El hombre que vive en gracia es *homo viator*.

IV. La participación en la vida de Dios en cuanto semilla del cielo.

Estos procesos son ordinariamente invisibles e imperceptibles para nosotros; estamos seguros de ellos por la fe, no por el entendimiento. Pero nuestra participación en el intercambio vital de las tres personas divinas tiende a penetrar en nuestra conciencia. La presencia en la gracia del Dios trinitario concede capacidad para un conocimiento nuevo de Dios, para un nuevo amor de Dios y para un bienaventurado gozo de El; esa gran posibilidad no se realiza perfectamente mientras dura esta vida de peregrinación; se realiza imperfectamente en la fe, en el conocimiento de la fe y en el amor a Dios. El conocimiento que adquirimos al dar un sí creyente a Dios y el amor a El están caracterizados por el hecho de realizarse y reflejarse en ellos la participación en la vida de Dios, es decir, el fecundo conocimiento y el fructífero amor de Dios mismo, sin que seamos conscientes ni debamos serlo de la eficacia y equidad divinas o de la configuración divina—por ellas condicionada—de nuestro conocimiento y amor. El conocimiento y amor de fe es un misterio, porque en ellos se representa el misterio de la vida divina. La fe, el conocimiento de fe y el amor del bautizado tienen, por tanto, en el fondo una hondura incomprensible. Podemos dar un paso más y decir: en cada conocimiento y en cada palabra de la verdad el hombre que vive en gracia habla junto con el Padre al Hijo y oye y contesta junto con el Hijo al Padre; está en comunidad de palabra con el Padre y en comunidad de atención y respuesta con el Hijo. Y del mismo modo está en comunidad de amor creador con el Espíritu Santo. El conocimiento y amor puramente naturales no tienen ese fondo y esa profundidad; como son sólo una participación en el ser espiritual de Dios y no en el intercambio vital intradivino, en ellos se refleja mucho menos la realidad de Dios que en el conocimiento y amor de quien está en gracia, mucho más ricos por su dimensión de intimidad divina. Aunque el conocimiento y amor naturales, a consecuencia

de su participación en el ser divino, tengan siempre una incomprensible elevación y dignidad, son pobres y desmedrados si se les compara en dignidad con el conocimiento y amor de quien está en gracia.

La capacidad interna y el derecho concedidos por la inhabitación de las tres personas divinas lograrán su pleno desarrollo en el estado del *cielo;* pero lo que allí se logrará con plenitud se tiene ahora germinalmente. El conocimiento y amor, para los que son capacitados los cristianos por la gracia, pueden ser caracterizados como el conocimiento y amor que tienden a la inmediata visión de Dios y al amor a Dios en ella fundado. La relación de un estado a otro puede compararse a la relación entre la bellota y la encina o entre la libélula y la mariposa. El hombre que vive en gracia, mientras dura su estado de peregrinación, está ya en cierto modo en el cielo. Una forma intermedia entre ambas es el estado del místico, pero también el místico pertenece más al modo germinal de existencia que al modo perfecto de gloria.

Viceversa: el estado del *infierno* consistirá en que el hombre, despojado de toda ayuda y consolación terrenas, será incapaz de realizar la comunidad de palabra con el Hijo y la comunidad de amor con el Espíritu Santo. El condenado es mudo y frío. Cfr. la doctrina sobre el infierno.

V. Doctrina de los Santos Padres.

En la *época de los Padres* quienes más clara y admirablemente describieron nuestra participación en la vida trinitaria de Dios fueron *Irineo* y *Orígenes,* y precisamente en el sentido de que por el Hijo somos llevados a presencia del Padre en el Espíritu Santo. San Atanasio, San Cirilo de Alejandría y—recapitulando a todos—San Juan Damasceno continuaron la doctrina de Orígenes. Cfr. los textos en §§ 58/60.

Vamos a citar unos cuantos ejemplos concretos de textos que hablan de la presencia y eficacia de Dios trinitario en el hombre que vive en gracia. Dice San Atanasio en el *Sermón tercero contra los arrianos* (24): "Por la gracia del Espíritu que nos ha sido concedida estamos en El y El en nosotros... Mediante la participación en el Espíritu estamos unidos a la divinidad de tal manera que tenemos que agradecer nuestro ser en el Padre no a nosotros mismos, sino al Espíritu que se encuentra y está en nosotros." En el *Comentario de la Epístola a los Romanos* dice San Juan Crisóstomo, refiriéndose a *Rom.* 5, 5: "El (el Apóstol) no dice: el amor

de Dios nos ha sido regalado, sino: ha sido derramado. Así expresa la liberalidad y generosidad de Dios. Y lo que derramó no es el cielo, o la tierra o el mar, sino lo que hace de los hombres ángeles, hijos de Dios y hermanos de Cristo: el Espíritu Santo... Si Dios no hubiera querido regalarnos una rica corona después del trabajo no nos habría regalado antes del mismo bienes tan elevados. Pero el fuego de su amor se revela en que no nos regala alguna que otra pequeñez, sino que derrama sobre nosotros la fuente misma de todos los bienes, y eso antes de que hayamos entrado en la lucha. ¡No titubees ni dudes entre si eres o no digno del premio de la victoria! Tienes un poderoso intercesor y abogado ante ese Juez: el amor." San Cirilo de Jerusalén dice en la *Catequesis 17* (14): "El Espíritu Santo descendió para revestir y bautizar de fuerza a los apóstoles. Pues dice el Señor: después de pocos días seréis bautizados en el Espíritu Santo *(Act.* 1, 5). No fué un poquito de gracia, sino toda la fuerza. Pues lo mismo que quien es sumergido en el agua y bautizado está rodeado de agua por todos los lados, ellos fueron completamente bautizados por el Espíritu. Sólo que el agua rodea por fuera, pero el Espíritu bautiza incesantemente el interior del alma. ¿De qué te admiras? Toma un ejemplo de lo corporal; es pequeño y barato, pero instructivo para las almas sencillas. Si el fuego penetra la pesada masa del hierro y la hace toda fuego, calentando lo frío e iluminando lo negro; si el fuego, que es un cuerpo, penetra en el interior del hierro y obra irresistiblemente, ¿por qué te admiras de que el Espíritu Santo penetre en el interior del alma?" Aludiendo a Juan (4, 14), dice en la *Catequesis 16* (12): "¿Por qué llamó agua a la gracia del Espíritu? Todo existe en el agua. El agua produce hierbas y animales. Baja del cielo en la lluvia. Desciende toda igual, pero obra de maneras distintas. Una sola fuente riega el paraíso, una y la misma lluvia cae sobre el mundo. Pero se hace blanca en el lirio, roja en la rosa, púrpura en las violetas y jacintos y de una abigarrada variedad en las distintas especies de cosas. Es distinta en la palma, pero no es de otra especie y distinta de sí misma. La lluvia no varía ni es unas veces así y otras veces de otra manera, pero se acomoda a las distintas cualidades de las cosas que la reciben y para cada una es lo que le corresponde. Del mismo modo, el Espíritu Santo es sólo uno y de una sola especie e indiviso, pero da la gracia a cada uno como quiere." San Ambrosio dice en su obra *Sobre el Espíritu Santo* (cap. 1): "Por tanto, hemos sido llamados por Dios con el Espíritu. Del mismo modo que morimos en Cristo para renacer, somos sellados por el Espíritu para poder llevar en nosotros su brillo esplendoroso, su imagen y su gracia. Es un sello espiritual. Pues aunque también somos sellados visiblemente en el cuerpo, en realidad somos sellados en el corazón para que el Espíritu Santo imprima en nosotros la imagen de la idea ejemplar celestial." San Cirilo de Alejandría dice en las pláticas sobre la Trinidad: "Los santos sólo pueden conseguir la riqueza de participar de Dios recibiendo el Espíritu Santo... ¿No decimos que el hombre fué creado de barro y a imagen de Dios?... Pero quien nos infunde la imagen de Dios y nos imprime un sello de belleza supramundana es el Espíritu Santo... El hombre fué creado al principio como ser vivo, Dios le formó en cierto modo, según la Escritura, le echó una mano. Pero cuando había entrado en la existencia fué configurado a imagen de Dios, al serle infundido el aliento de vida *(Gen.* 2, 7). Pero cuando olvidó la santidad convirtiéndose al mal, fué

llevado de nuevo a su antigua y original belleza, cuando Cristo rejuveneció con figura divina y espiritual lo que era viejo. Y esto ocurrió exactamente lo mismo que entonces. Pues también sopló sobre los apóstoles diciendo: Recibid el Espíritu Santo... El envía el Espíritu Santo mismo a las almas de los creyentes y hace que more en ellos, y en El y por El les configura según su imagen original, es decir, según su imagen o a semejanza de El en la santidad, y así les asemeja al primer modelo, que es el Padre. Pues la verdadera y fiel imagen es el Hijo mismo, y la imagen natural del Hijo es el Espíritu; ahora bien, cuando por la santificación somos configurados a su imagen, somos formados a imagen de Dios... Y así, nos llamamos y somos templos de Dios y hasta dioses. Pues somos templos del ser y persona del Espíritu; nos llamamos también dioses porque por la unión con El... somos hechos partícipes de la naturaleza divina... Por eso dice también nuestro Señor Jesucristo de todo creyente y hombre bueno: "Vendremos el Padre y Yo y fijaremos en él nuestra morada." Otra vez dice San Cirilo, en la misma obra: "Cristo, que en cuanto Dios es santo por esencia, en cuanto hombre es santificado como uno de nosotros, en cuanto que ungió su templo con su propio Espíritu... Pues todo ocurre por el Padre, mediante el Hijo en el Espíritu Santo."

Fulgencio de Ruspe dice: "La resurrección espiritual del cuerpo de Cristo, que ocurrió por el amor, pues según las palabras de San Pedro, "vosotros como piedras vivas sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo para ofrecer a Dios sacrificios espirituales, aceptos por Jesucristo", esta edificación espiritual, digo, no se pide a Dios nunca en circunstancias más favorables que cuando son ofrecidos el cuerpo y la sangre de Cristo mismo en el sacramento del pan y del cáliz por el cuerpo de Cristo mismo, que es la Iglesia; "pues el cáliz que bebemos es la participación en la sangre de Cristo y el pan que partimos es la participación en el cuerpo del Señor. Pues todos nosotros, aunque muchos, somos un solo pan y un solo cuerpo y todos participamos de un solo pan." Y por eso rogamos que la misma gracia por lo que la Iglesia pudo convertirse en cuerpo de Cristo haga que todos los miembros del amor permanezcan inseparablemente unidos a la unidad del cuerpo. Y convenientemente pedimos que se realice esto en nosotros por el don del Espíritu Santo, que es el único Espíritu del Padre y del Hijo. Porque es la santa y esencial unidad e igualdad y amor de la Trinidad, la que es un sólo Dios verdadero, la que santifica por unanimidad a los que adopta *(sancta naturalis unitas et dequalis et caritas Trinitatis, quae unus solus et verus est Deus, unanimitate santificat quos adoptat).* En la sustancia única de la Trinidad existe la unidad en el origen, la igualdad en la filiación y la unción de unidad e igualdad en el amor; no hay ninguna separación en esa unidad, ni diferencia alguna en esa igualdad, ni tedio alguno en ese amor: como no hay ninguna diferencia—ya que la igualdad es querida y una, la unidad es igual y querida y el amor es uno e igual—, todo existe esencial e inmediatamente, sin cesar.

La mancomunidad del Espíritu Santo, si podemos hablar así, alude al amor único del Padre y del Hijo; esa mancomunidad está expresada en las palabras del Apóstol: "La gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunidad del Espíritu Santo sean con todos vosotros"; y en otro texto: "Si hay un consuelo del amor, una comunidad del espíritu...",

por eso se dice: "Pues el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido regalado."

El Espíritu Santo, que es el Espíritu único del Padre y del Hijo, obra en aquellos a quienes El concede la gracia de la filiación divina, lo mismo que obró en los que recibieron el Espíritu Santo según las *Hechos de los Apóstoles*. De ellos se dice: "Pero la multitud de los creyentes era un solo corazón y una sola alma." La multitud de los creyentes había sido convertida en un solo corazón y en una sola alma por quien es el Espíritu único del Padre y del Hijo y un solo Dios junto con el Padre y el Hijo. Por eso advierte el Apóstol a los efesios que deben proteger cuidadosamente esa unidad espiritual en el vínculo de la paz: "Así pues, os exhorto yo, pero eso en el Señor, a andar de una manera digna de la vocación con que fuisteis llamados, con toda humanidad, mansedumbre y longanimidad, soportándoos unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un espíritu." Dividen este espíritu los que por incredulidad o por orgullo se apartan de la unidad del cuerpo de la Iglesia. Claramente dice el Apóstol San Judas que son ajenos a este espíritu cuando afirma: "Estos son los que fomentan las discordias, hombres animales, sin espíritu." No tienen el Espíritu, porque piensan según los sentidos; por eso dice también San Pablo: "El hombre carnal no comprende qué es el Espíritu de Dios." Tales hombres pueden dividirse fácilmente, porque no tienen el espíritu en cuya unidad conservan espiritualmente los miembros de Cristo su unidad... Sólo el sacrificio de la Iglesia es acepto a Dios, porque le es ofrecido por la unidad espiritual. En esto ni la verdad de la fe cree en ninguna separación dentro de la unidad ni la imperturbabilidad de la paz lesiona la concordia fraternal del amor" (*Ad Monimum* 1, II, c. 11; *PL* 65, 190-191).

Quien primero destacó el carácter *escatológico* de la posesión del Espíritu fué San Irineo al reseñar extensamente su relación con la resurrección de entre los muertos. En los textos anteriores de Santos Padres, por ejemplo, en San Justino, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, San Policarpo y el Pastor Hermas se discuten las dificultades que se oponen a la fe en la resurrección. Sólo se roza de pasada el tema de la causalidad que corresponde al Espíritu Santo en la formación del cuerpo resucitado (en San Policarpo y en el Pastor Hermas). San Ireneo, en cambio, aludiendo a Romanos (8, 11), indica que el Espíritu Santo transforma de tal manera la carne perecedera y caduca que la hace partícipe de la inmortalidad. La posesión del Espíritu está ordenada, por tanto, a la resurrección de la carne y ésta supone la posesión del Espíritu (*Adversus Haereses* V 3, 2; 2, 2; 7, 2; 9, 4; 12, 4; 13, 4). Cfr. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair. Etude sur l'histoire e la théologie du Symbole*, en: "Unam Sanctam" 17 (Paris 1947). San Hipólito desarrolló las ideas de San Ireneo.

En la Teología posterior quien mejor describió la vida de la gracia como co-realización de la vida trinitaria divina fué San Juan de la Cruz.

VI. Relación entre la gracia y la inhabitación de Dios.

Por la presencia del Espíritu Santo el hombre es *transformado y renovado* interiormente. Es negada la lejanía de Dios, el estado del pecado; el yo humano es traspasado por el esplendor de la luz divina y por el fuego del amor de Dios. Lo primero en la vida de gracia del hombre parece ser, por tanto, la nueva relación al Dios trino y no la transformación que se sigue de la presencia de Dios trino. El ser *(Insein)* del hombre que vive en gracia en el Dios trino y la transformación de la naturaleza humana por la gracia santificante no pueden separarse; pero el primero es el fundamento más que la consecuencia de la última. Del mismo modo que el sol ilumina y calienta y no puede menos de iluminar y dar calor, el hombre es iluminado e inflamado por el Dios trino presente en su yo. Lo personal es fundamento de lo objetivo. La Escritura y los Padres están también de acuerdo en que la gracia santificante es la consecuencia más que el fundamento de la presencia de Dios trino en el hombre por la gracia. Así, en la *Epístola a los Romanos* se dice que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido concedido (*Rom.* 5, 5). El mismo sentido tienen las afirmaciones de que somos justificados en el Espíritu o en Cristo (*I Cor.* 6, 11; *Gal.* 2, 17), que somos santificados en el Espíritu o en Cristo (*I Cor.* 6, 11; 1, 2), que vivimos por el Espíritu (*Gal.* 2, 25), que Cristo es nuestra vida (*Col.* 3, 4; *Phil.* 1, 21), que somos hijos de Dios movidos por el Espíritu (*Rom.* 8, 14-15), que vivimos gracias al ser de Cristo en nosotros (*Rom.* 8, 9-11). Por la muerte y resurrección con Cristo nos despojamos del hombre viejo y es creado el hombre nuevo (*Rom.* 6, 3-11).

Dice San Clemente de Alejandría (*Pedagogo* I, 5, 25): "El hombre (el bautizado), que ha tenido en sí al Logos, recibe la hermosa figura del Logos, y él mismo se embellece porque se asemeja a Dios. Se hace Dios porque Dios así lo quiere. ¡Oh misterio revelado; Dios en los hombres y el hombre en Dios!" En otro lugar define así la relación (*Pedagogo* I, 5, 20): "Tenemos la juventud que no envejece... Pues menos tienen que ser quienes participan del nuevo Logos. Quien ha participado de la eternidad suele ser semejante al inmortal, de manera que el llamarnos niños significa la primavera de la vida, porque la verdad es en nosotros eternamente joven." Y otra vez (*Pedagogo* III, 1, 4): "El hombre habitado por el logos no habla palabras de astucia y no se enloquece; tiene la figura del Logos y es semejante a Dios. Es bello, no se hace bello a sí

mismo; es la verdadera belleza porque es Dios. El hombre se hace Dios porque quiere lo que Dios quiere."

Aunque la presencia de Dios trino es el fundamento de la transformación de los hombres, podemos decir en cierto sentido que la inhabitación de Dios es consecuencia de la transformación sobrenatural del hombre. Sólo el hombre iluminado por la luz de Dios e inflamado por su amor es capaz de participar en el conocimiento y amor de Dios, que es a lo que tiende la presencia de Dios. Un hombre que no hubiera sido transformado así permanecería ante la vida de Dios trino como un ciego de nacimiento ante un cuadro. La transformación o conversión es, por tanto, supuesto de la inhabitación; puede llamársela también fundamento de la inhabitación en cuanto que la fuerza de conocimiento y amor infundida por Dios en el hombre está de suyo ordenada a Dios. Si Dios concede la fuerza para que el regalo tenga sentido y para que no caiga en el vacío la ordenación a Dios que El mismo ha puesto en el corazón del hombre, debe regalarse a Sí mismo al hombre favorecido ya con la gracia, para que su fuerza de intuición y de amor tengan lo que pueden ver y amar. Inhabitación de Dios y transformación interna se condicionan recíprocamente; el acento está en la inhabitación, es decir, en la nueva relación obrada por Dios mismo. En su inhabitación creadora Dios configura al hombre para que pueda incorporarse a El con una nueva fuerza de intuición y de amor.

Por tanto, objetivamente, a la explicación de la nueva relación del hombre con Cristo y con Dios trino debe seguir la explicación de las transformaciones que ocurren en el hombre continuamente llevado a presencia del Padre por Cristo en el Espíritu Santo; la primera transformación es la liberación del pecado.

§ 184

La participación en la vida de Jesucristo en cuanto libertad del pecado

I. Justicia de Cristo y justicia del cristiano.

I. Por la comunidad con Jesucristo el hombre es hecho partícipe de la *justicia de Cristo.* Cristo es el mediador de la salvación, por quien Dios libró al hombre del poder del pecado, de la muerte y del demonio; Cristo, como plenipotenciario del cielo, destronó a esos tres poderes; El existió desde el principio libre de su esclavitud, pero toda su vida trabajó para quebrantar la esclavitud de

la creación y para instaurar el reino de Dios Padre. En su muerte y resurrección fué restaurado para siempre el reino de Dios y vencido el reino de Satán y el de sus secuaces. Participando en la vida, muerte y resurrección de Cristo, el hombre participa en el reino de Dios instaurado por Cristo y en su victoria sobre los poderes de Satanás, de la muerte y del pecado; por la comunidad con Cristo es sustraído a esos poderes. Ese proceso de liberación le ocurre normalmente al hombre en el bautismo.

Por eso Santo Tomás de Aquino puede decir del bautismo: "Cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, dice el Apóstol, fuimos bautizados para participar en su muerte." Y concluye: "Así pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús." Es evidente que el hombre muere por el bautismo a la decrepitud del pecado y comienza a vivir en los albores de la gloria; porque todo pecado pertenece a la vieja decrepitud. Por consiguiente, todos ellos son borrados por el bautismo.

Conclusiones: 1. El pecado de Adán, como dice el Apóstol, no es tan eficaz como el don de Cristo, que se recibe en el bautismo: "Por el pecado de uno solo vino el juicio para condenación; mas el don, después de muchas transgresiones, acabó en la justificación." "Por la generación de la carne, explica San Agustín, se propaga solamente el pecado original, mientras que por la regeneración del Espíritu se verifica la remisión del pecado original y de los pecados voluntarios."

2. La remisión de cualquier clase de pecados no puede realizarse a no ser por la eficacia de la pasión de Cristo, según la sentencia del Apóstol: "No hay remisión sin efusión de sangre." El acto de arrepentimiento de la voluntad humana no bastaría para la remisión de la culpa, sin la fe en la pasión de Cristo y el propósito de participar en la misma, recibiendo el bautismo o sometiéndose a las llaves de la Iglesia. Por tanto, cuando un adulto arrepentido se acerca al bautismo consigue, sin duda, la remisión de todos los pecados por el deseo del sacramento, pero más perfectamente todavía por la recepción real del bautismo" (*Suma Teológica* III q. 69 art. 1).

La justicia de Cristo no es concedida a quien participa de su vida como si tal justicia fluyera en una corriente continua y se extendiera al cristiano; eso significaría que la justicia de Cristo y la de los cristianos son idénticas. Según la Sagrada Escritura, sin embargo, entre la justicia de Cristo y la de los cristianos no hay *identidad, sino analogía*. La justicia de Cristo se realiza en el creyente, brilla en él. El cristiano es la revelación analógica y la representación de la justicia de Cristo. La justicia por la que el cristiano es justificado formalmente es causada por la justicia de Cristo—causa eficiente y ejemplar de ella—, pero distinta de la de Cristo. La doctrina de la identidad de ambas justicias condu-

ciría a una especie de pancristismo; la personalidad del cristiano, que no desaparece a pesar de la intimidad con que está unido a Cristo, se ahogaría en Cristo, según esa doctrina. El Concilio de Trento difunde un importante principio y una verdad decisiva al condenar la teoría que identifica nuestra justicia con la de Cristo. Dice en el canon 10: "Si alguno dijere que los hombres se justifican sin la justicia de Cristo, por la que nos mereció justificarnos, o que por ella misma formalmente son justos, sea anatema." (*D.* 820). Este dogma de fe del Concilio de Trento ha sido de nuevo recordado y explicado en la Encíclica *Mystici Corporis*.

II. Errores.

Vamos a exponer primero las *concepciones erróneas*, para que la doctrina revelada sobre la liberación del pecado aparezca más clara y evidente en su verdadera figura.

1. *El Pelagianismo* (cfr. la doctrina del pecado original y la de la necesidad de la gracia), que no admite la gracia en sentido propio y en definitiva defiende sólo una ética natural con fundamentos teístas, no ve en la justificación más que el perdón de los pecados y de sus penas. Su error consiste en que no toma bastante en serio el perdón de los pecados y no llega, por tanto, desde ese principio a la fe en una interna renovación y santificación del hombre.

2. En la teología de los *reformadores* (protestantes) se enseñó que la naturaleza humana estaba totalmente corrompida a consecuencia del pecado original. Quien tiene el pecado original es esclavo de la muerte, del demonio y del pecado; es un muerto; su voluntad no es libre; todo es irremediable en este pecador; seguirá siendo pecador mientras viva. Pero por amor a la obediencia de Cristo, Dios no le imputa el pecado que le inhiere indeleblemente. También esta teología conoce el santo, pero lo interpreta y define como el pecador llamado santo por Dios. No es que el santo no tenga pecados, sino que es tenido por no pecador. Seguirá siendo pecador toda la eternidad, un pecador a quien Dios llamó santo. No hay más santos que los pecadores llamados santos por Dios y que seguirán siendo eternamente pecadores. Tal teología concibe este proceso de la manera siguiente: el Padre celestial

mira hacia Jesucristo y ve su amor y obediencia. Cristo está delante del hombre pecador como un escudo, de forma que el Padre no ve ya la pecaminosidad del pecador. Al ver a su Hijo amado y por amor a él, declara al pecador justificado e impune, sin que la disposición y propiedad interna del pecador haya cambiado *(iustitia forensis sive iudicialis).*

3. La doctrina del antiguo protestantismo fué abandonada poco a poco en el curso de la evolución teológica. El *protestantismo moderno* defiende que la justificación es el sentimiento de unión con Cristo *(Schleiermacher).* Otros dicen que consiste en el serio empeño de ser un hombre decente y honorable que cumple conscientemente sus deberes.

4. La *teología dialéctica* ha renovado y exagerado la antigua doctrina reformista. Según Karl Barth hasta los más nobles esfuerzos del hombre—incluso los religiosos—son nuevos pecados. En cualquier circunstancia el hombre está caído *(verfallen)* en la muerte, pero contra toda esperanza y experiencia será aceptado y sobrecogido *(ergriffen)* por la gratuita voluntad salvadora de Dios. Esta doctrina acentúa hasta el extremo la santidad de Dios y su superioridad sobre el mundo, su extrañeza *(Andersartigkeit)* y sublimidad, su libertad y autonomía. Abre, sin embargo, entre el hombre justificado y el Dios que concede la gracia una oposición, que la Escritura no testifica y que incluso está en contradicción con ella. La teología dialéctica de la muerte contradice a la Escritura y es una teología de la desesperación.

5. La *teología luterana actual* defiende la doctrina de que la justicia de Cristo se hace nuestra propia justicia y el pecado es así superado. El perdón no sería sólo la no imputación, sino una re-creación. Los defensores de esta doctrina invocan a su favor la teología de Lutero.

Dice, por ejemplo, B. H. Schlink *(Theologie der lutheranischen Bekenntnisschriften* (1940) 134 sigs.): "Dios perdona los pecados a este "animal salvaje", a este hombre que se revuelve contra Moisés y contra Cristo, por amor de Jesucristo; Dios no perdona por las obras del hombre, pues todas las obras del hombre son pecado, ni tampoco por el amor del hombre (por ejemplo, *Ap.* 4, 77), pues también el amor a Dios es odio a los mandamientos y misericordia de Dios. Dios no perdona por los méritos de los hombres, pues no existen tales méritos, y donde se asegura que existen, el pecado llega a su punto culminante. Pero Dios

tampoco perdona por la desesperación del hombre, lo mismo que no perdona por la ferocidad de su contradicción o por el vacío de su justicia política. También la desesperación y la ira son pecados; no hay preferencia de unos pecados sobre otros. Dios perdona los pecados sólo por los méritos de Cristo, es decir, por pura gracia. Del mismo modo que el hecho de enviar a su Hijo a este mundo fué una acción de la incomprensible gracia de Dios, el perdón de los pecados por amor a Cristo es concedido al pecador por pura gracia.

Dios justifica al pecador perdonándole los pecados; al conseguir el pecador el "perdón de los pecados" consigue "justicia a los ojos de Dios" *(Ca.* 4, 1). Perdón de los pecados y justificación no sólo son continuamente mentados uno con otro, sino que son citados indistintamente y a veces uno en lugar de otro. El perdón de los pecados no sólo es necesario en la justificación como fundamento, sino que "conseguir el perdón de los pecados es ser justificado" *(Ap.* 4, 75-76). Perdón y justificación son igualmente fundados en la muerte obediente de Jesucristo. Y lo mismo el perdón que la justificación no son concedidos por las obras de amor, o por los méritos, o por las obras satisfactorias del hombre, ni tampoco por su sabiduría teológica ni por la acción humana de la confesión *(confessio ex opere operato),* sino sólo por la gracia *(Ap* 4, 383).

Si el perdón de los pecados es justificación, ésta significa sobre todo ser declarado justo *(Gerechterklärung).* La palabra, en que Dios perdona los pecados, es a la vez el juicio mediante el cual Dios declara justo al pecador. La obra y mérito de Jesucristo, por cuyo amor Dios perdona los pecados, son a la vez la justicia de Cristo que Dios imputa y atribuye al pecador. Del mismo modo que el perdón es la no imputación de los pecados por amor a Cristo *(peccatum non imputatur Ap.* 2, 40; cfr. 45), la justificación es imputación de la justicia de Cristo. Del mismo modo que el pecador logra el perdón de sus pecados no por sus propias obras, sino por las obras del Otro, es decir, por las obras de Jesucristo, Hijo de Dios, el pecador es también justificado por la justicia de otro. Así, en la explicación de *Romanos* (5, 1) "justificar" significa "absolver al acusado" según el uso judicial *(forensi consuetudine)* y declararle inocente, pero por una justicia ajena, a saber, por la de Cristo, que nos es concedida por la fe como justicia ajena. Por tanto, como en este texto nuestra justicia es la imputación de una justicia ajena, al hablar aquí de justicia debe entenderse de distinto modo a como se entiende en filosofía o en derecho, donde siempre preguntamos por la justicia de nuestras propias acciones" *(Ap.* 4, 305). La justificación por Dios y la hecha por la justicia humana tienen de común el ser juicio y sentencia. Se distinguen en que la justicia humana sólo puede absolver al acusado que es inocente, en caso de que quiera ser verdaderamente justa; Dios, en cambio, declara inocente al culpable y justo al pecador. Dios ve a su Hijo inocente en lugar del pecador, después que hizo pecado a su Hijo en nuestro lugar. "Cuando un buen amigo paga la deuda de otro, el deudor paga la deuda mediante el pago de otro, como si pagara él mismo. Cuando se nos regalan e imputan los méritos de Cristo al creer en El, se nos regalan e imputan como que fueran nuestros; su justicia y sus méritos nos son imputados y sus méritos se hacen nuestros" *(Ap.* 21, 19).

Como la justificación ocurre por amor a Cristo, nunca es parcial. Afirmar que es incompleta y necesita ser completada sería ofender al honor de

Cristo. Cuando la justicia de Cristo se imputa al pecador es justificado éste del todo. "La justificación no es aprobación de una determinada obra, sino de toda la persona" (*Ap.* 4, 222). Hay que mantener que "...Dios quiere y logra justificarnos completamente por amor a Cristo, nuestro mediador. Aunque el pecado no haya desaparecido o muerto del todo en la carne, no quiere tenerlo en cuenta ni saberlo..., sino que el hombre debe llamarse y ser completamente justificado y santo en su persona y en sus obras por la gracia y misericordia de Dios derramadas sobre nosotros en Cristo" (*AS:* C XIII). Como Dios ve a Cristo en lugar del pecador e imputa al pecador la justicia de Cristo, el hombre total es justo y santo, es decir, todo el hombre está escondido en Cristo. Después que se nos perdonan los pecados se puede decir de nosotros: "Que tenemos un Dios *(nos habere Deum)*, es decir, que Dios se preocupa de nosotros" (*Ap.* 4, 141) y que nosotros tenemos "un Dios reconciliado" (196), es decir, que Dios ya no nos imputa nuestros pecados o que somos completamente aceptos a Dios por estar justificados. Nosotros "tenemos" no sólo la mitad de Dios, sino el Dios trino mismo, y del mismo modo Dios nos justifica no sólo a medias, sino del todo. Pues "tenemos" a Dios, sólo porque El nos tiene totalmente como propiedad y posesión suya en Cristo.

Que la justificación debe ser entendida desde la sentencia absolutoria *(Gerechtsprechung)*—incluso en las afirmaciones más discutidas de la *Apología*—está atestiguado en las *Confesiones* en las numerosas afirmaciones en que se habla directamente de imputar, reputar, sentenciar, estimar por justo, declarar o tener por justo... *(imputare, reputare, pronunciare):* otros argumentos son la repetida equivalencia y trastrueque de justificación y perdón de los pecados, la definición evangélica como promesa del perdón de los pecados y la simultaneidad del celo por el honor de Cristo y de la afirmación de que el pecador justificado—aunque sea totalmente pecador y no esté todavía del todo libre de pecado—es completamente justo y santo.

Cuando el pecador es tenido por justo a los ojos de Dios no es sólo que pase por tal, sino que en realidad es justo; cuando se "llama" completamente justo y santo por Jesucristo, "es" completamente justo y santo (*AS:* C XIII). Y así, cuando creemos, no sólo nos llamamos hijos de Dios sino que lo somos de verdad. "...la vida eterna pertenece a aquellos a quienes Dios estima justos, y si son estimados justos son hijos de Dios y coherederos de Cristo" (*Ap.* 4, 224, 3, 17). Por la justificación "somos hechos hijos de Dios y coherederos" *(Efficiamur Ap.* 4, 196; cfr. 356), pues el juicio justificatorio de Dios nunca es "sólo" un juicio, sino que crea la realidad. Como el juicio de Dios es verdadero, el declarado justo es justo de veras; como el juicio de Dios es real, la justicia del justificado es más real que todos los pecados que él mismo y los demás pueden ver en él. Sería negar la verdad y realidad de los pensamientos y palabras en que Dios imputa, el no entender la sentencia de justificación como justificación real o la no imputación de los pecados como renacimiento. Recibir el perdón de los pecados, ser justificado es "convertirse de injusto en piadoso, santo y renacido" (*Ap.* 4, 117). La justificación se define, por tanto, de dos maneras: ser justificado significa ser convertido de injusto en justo o ser regenerado *(ex iniustis iustos effici seu regenerari)* y también ser declarados o reputados como justos *(iustos pronuntiari seu reputari Ap.* 4, 72). No debe faltar ninguna de las dos definiciones; pero la justifica

ción real *(Gerechtmachung)* debe ser entendida desde la sentencia de justificación *(Gerechtsprechung)*, no viceversa, ya que todas las argumentaciones parten del perdón de los pecados y terminan de nuevo en el perdón de los pecados, "...que sólo la fe convierte de injustos en justos, es decir, recibe el perdón de los pecados" (72).

Ya hemos dicho que, según la Apología, la justificación no es sólo perdón y sentencia justificatorias, sino justificación real y regeneración o renacimiento, ya que el pecador a quien Dios declara justo, es justo en el juicio de Dios y, por tanto, en verdad y realidad, aunque ni él ni nadie sepan nada de su justicia y renovación. Sin embargo, las *Confesiones* luteranas no permiten atenerse a esta interpretación de la justificación y regeneración. *Ex inustis iustos effici* es traducido en el texto alemán de la Apología por ser convertidos o engendrados de nuevo *(Ap.* 4, 73), "de pecador convertirse en piadoso y ser de nuevo engendrado por el Espíritu Santo" (78), "de injusto convertirse en piadoso y santo..." (117). A la cuestión "cómo se es justo para Dios"; contesta primero Lutero"... que por la fe (como dice San Pedro) obtenemos otro corazón nuevo y puro..." *(As.* C XIII, 1), Según estas afirmaciones sobre la justificación en cuanto justificación real y regeneración la justificación ya no se entiende sólo como realidad en el juicio de Dios—más tarde lo veremos más de cerca—, sino como transformación del hombre, e incluso como transformación del hombre en el juicio mismo del hombre. Del mismo modo que la fe renueva y transforma el corazón" *(Ap.* 4, 125), la justificación es a la vez regeneración o renacimiento, es decir, renovación y transformación del pecador.

La regeneración es la renovación de la vida del viejo hombre muerto, obrada en Jesucristo por el Espíritu Santo; en cuanto tal, la regeneración es un proceso humano invisible, una realidad y verdad de fe en razón del Evangelio. Esto se deduce sin más de la doctrina sobre el bautismo en cuanto baño de regeneración; en el bautismo nacemos de nuevo, aunque con los ojos del cuerpo no veamos en nosotros más que el hombre viejo. Lo mismo resulta, por ejemplo, del hecho de que para la fundamentación exégetica de la doctrina de la regeneración en cuanto comienzo de la vida eterna se cite la segunda epístola a los Corintios (5, 2): "...anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos" *(Ap.* 4, 352). Cuando la regeneración es entendida como revestimiento del cuerpo de la resurrección—y es cierto que en el bautismo se trata ya de la resurrección—la regeneración en cuanto presente y actual es también futura; debe, por tanto, ser creída lo mismo que la justificación del pecador. Hay que subrayar esto frente a los planteamientos defectuosos de los teólogos luteranos de los siglos precedentes.

Sin embargo, no podemos quedarnos en entender la doctrina de la regeneración como doctrina sobre la fe en la regeneración. Auque la regeneración está contenida en la fe en el Evangelio y siempre puede seguir siendo creída, el don de renacimiento es exaltado con afirmaciones que llegan hasta el ámbito de lo visible en la vida, con afirmaciones sobre los efectos que obra el renacimiento en el alma del hombre hasta transformarla. Nacemos de nuevo y recibimos el Espíritu Santo de forma que la nueva vida tiene nuevas obras. nuevos deseos (o sentimientos), inclinaciones, *novos affectus*, temor y amor de Dios, odio al placer pecaminoso,

etcétera..." (*Ap.* 4, 349). Como la fe "causa vida nueva en los corazones, es necesario que originen también tendencias espirituales (o movimientos de ánimo, *spirituales motus*) y el profeta dice cuales son estas tendencias: "quiero promulgar mi ley en vuestros corazones. Pues después que hemos sido justificados por la fe, empezamos a temer y amar a Dios, a rezarle y esperar auxilio de El, a darle gracias y a predicarle, a obedecerle en las impugnaciones. También empezamos a amar al prójimo porque los corazones tienen tendencias espirituales y santas" (*Ap.* 4, 125). Dios crea en el hombre un corazón nuevo, de forma "que de un entendimiento tenebroso resulta un entendimiento iluminado y de una obstinada resulta una voluntad obediente" (*Sd.* II, 60). Y aquí pueden ser enumeradas todas las funciones del corazón; ninguna debe ser excluída de la regeneración que es "...una transformación, una tendencia y movimientos nuevos del entendimiento, de la volutad y del corazón" (70).

La regeneración es la liberación de la "voluntad" humana esclavizada. En lugar del *servum arbitrium* del pecador, obra Dios por medio del Espíritu Santo el *arbitrium liberatum* de sus hijos. Convierte en dispuesta la voluntad reacia, al enemigo de la palabra de Dios en amigo suyo, al contradictor de la actividad de Dios en "instrumento de Dios Espíritu Santo" (*Ep.* II, 18). Ahora "puede" el hombre oír la palabra de Dios y no sólo oírla con los oídos, sino entender que es la palabra del Espíritu" ahora "puede" el hombre "asentir a la palabra de Dios y aceptarla" (*Sd.* II, 67) y no sólo es posible que la voluntad del hombre "acepte la gracia, sino que coopere también con las obras consiguientes del Espíritu Santo", "con todas las obras que el Espíritu Santo hace por medio de nosotros" (*Ap.* 2, 17). Esta *cooperación* con el Espíritu Santo ocurre del mismo modo que dos caballos tiran juntos de un carro..." (*SD:* II, 66). El "poder" del *arbitrium liberatum* es sin duda un poder muy especial. No soy yo quien puedo ese poder, sino que es Dios quien con su gran poder se ha hecho dueño de mí; tengo voluntad libre sólo en cuanto que no la tengo, en cuanto creo que Dios me tiene. A pesar de todo, soy yo quien—"aunque en gran debilidad" (*SD:* II, 65)—"puedo" oír y obedecer a Dios. El milagro de la gracia es un enigma para mí mismo.

El regenerado está ante la ley de Dios de muy distinta forma que antes. "Los regenerados por la fe reciben el Espíritu Santo y tienen tendencias de consentimiento frente a la ley de Dios" (*motus cosentientes legi Dei Ap.* 4, 175). "Empiezan a ser favorables a la ley y a obedecerla" (*Ap.* 12, 82). No temen a la ley con sobresaltos de conciencia, con desesperación y angustia; no se oponen como el hombre viejo a los mandamientos de Dios, sino que les dan alegremente la razón; tampoco desfiguran la ley de Dios ni la destrozan como la justicia del hombre natural, sino que la establecen con su consentimiento por medio de la fe (*cum ait Paulus, legem stabiliri per fidem Ap.* 4, 17, cit. *Rom.* 3, 32). Pero no establecen la ley sometiéndose de nuevo a ella—Cristo les liberó de ella—, sino que la establecen porque la ley de Dios se ha convertido en la realidad de su vida. "Cuando el hombre ha sido regenerado por el Espíritu y liberado de la ley, es decir, cuando ha sido aliviado de este empuje y es impulsado por el Espíritu de Cristo, vive confiado a la inmutable voluntad de Dios, metido plenamente en la ley y hace todo... por puro espíritu y alegría" (*SD:* VI, 17).

Justificación y regeneración no deben ser separadas; la justificación es

perdón y regeneración, sentencia justificatoria y justificación real. La fe es un recibir confiado y un ser renovado en el corazón, en la alegría, en la paz, etc. (cfr. Tesis 1 y 2).

Justificación y regeneración deben distinguirse claramente; la explicación de esta distinción es el contenido del artículo tercero de la *Fórmula de la concordia* (de la justicia de la fe), que polemiza sobre todo con la problemática de Osiandro y dice expresamente: "la renovación es consecuencia de la justificación de la fe y no se confunde con ella, sino que se distinguen entre sí" *(SD:* III, 18). La distinción se hace, por una parte, en una explicación conceptual de la regeneración: "pues la palabra *regeneratio* se usa en primer lugar significando el perdón de los pecados por el puro amor a Cristo y la consiguiente renovación, que el Espíritu Santo obra en quienes así son justificados por la fe. Según esto sólo se usa *pro remissione peccatorum et adoptione in filios Dei,* es decir, sólo significa el perdón de los pecados y la adopción como hijos de Dios *(SD:* III, 19). Pero ahora debe entenderse por regeneración sobre todo la renovación y transformación del pecador. La distinción se hace, por otra parte, al definir el concepto de justificación.

Si para la Apología la justificación era perdón de los pecados y regeneración, ahora se define de la manera siguiente: "La palabra justificar significa aquí declarar libre y justificado de los pecados y conmutar el castigo eterno de los mismos..." (17). El pecador es justificado plenamente creyendo en la justicia de Jesucristo; todo su pecado es "cubierto" por amor a la obediencia de Cristo.

Respecto a la renovación hay que decir, en cambio, que "por la acción del Espíritu Santo somos regenerados y justificados, lo cual no quiere decir que los justificados y regenerados estén ya exentos de toda injusticia en su ser y obrar después de su regeneración" *(SD:* III, 22). Por muy cierto que sea que el pecador creyente por medio de los auxilios divinos de justificación es "declarable libre y absuelto de sus pecados" *(SD:* III, 9), no lo es menos que, incluso en ese hombre completamente justificado, "la regeneración empezada es imperfecta en esta vida y que en la carne incluso del regenerado habita todavía el pecado" (23). En cuanto renovado el hombre es todavía imperfecto, en cuanto justificado es perfecto. Regeneración, en cuanto renovación y transformación del hombre viejo significa: todavía se pelea el combate entre la carne y el espíritu. Justificación, en cambio, significa: ese combate se ha terminado ya, pues es tuya la justicia del Resucitado. "Aunque la renovación y santificación son también beneficios de Cristo y obra el Espíritu Santo, no pertenecen a la acción de la justificación ante Dios" (28).

La justificación no ocurre como consecuencia de la regeneración. El estado de regeneración, la transformación aparente y perceptible del pecador, está fuera del ámbito de la justificación y no influye para nada en la divina palabra absolutoria del perdón. Lo mismo que en la apología, se condena también en la "fórmula de la concordia" la doctrina de que "la fe hace felices porque la regeneración, que consiste en el amor a Dios y al prójimo, empieza en nosotros por la fe" *(Eph.:* III, 19). Y además se condena el principio de que "la fe tiene preferencia en la justificación, pero la renovación y el amor pertenecen también a nuestra justicia ante Dios de manera que, aunque no sean su causa principal, no puede ser perfecta y completa nuestra justicia sin tal amor y renovación" *(Eph.* III, 20). Esta

es la más tajante distinción de la fe que justifica y de la regeneración. Ni los efectos transformadores de la regeneración pueden ser fundamento de la fe que justifica—el único fundamento es Cristo—, ni los defectos o imperfecciones de los regenerados tienen por qué significar el fin de la fe justificante. Toda confusión de justificación y regeneración quitan, en cambio, el fundamento al perdón y niega que el cristiano—que no descubre en sí más que pecados—sea amado y aceptado por Dios.

A pesar de todas las distinciones hay que mantener tanto la justificación como la renovación. El hecho de que la renovación no sea el fundamento de la justificación, no autoriza a pasarla en silencio. Aunque la doctrina de la renovación y el estudio de sus frutos nada tienen que buscar en la fe del justificante, la regeneración debe ser enseñada y mantenida—como la justificación—con toda la importancia de ser acción de Dios; debe ser tomada en serio. Justificación y regeneración son confesadas—después como antes—como una sola acción de la gracia divina. Pero nosotros no podemos dar testimonio de esa acción única más que distinguiendo dos "artículos". La distinción no debe ser interpretada "como que justificación y renovación estén separadas entre sí de modo que pudiera coexistir por mucho tiempo una verdadera fe con mal propósito" (*SD*: III, 41). Cuando la *Fórmula de la concordia* los distingue, no los separa, sino que a la vez enseña que la fe justificante "nunca está sola, sino que siempre tiene consigo amor y esperanza" (*Eph.* III, 11). A quienes han sido justificados por amor de Cristo "siempre les es dado el Espíritu Santo que les renueva y les santifica, y obra en ellos el amor a Dios y al prójimo" (*SD:* III, 23; 26, 36, 41).

Según esta interpretación, parece a primera vista que Lutero no es afectado por la condenación de Trento, que había sido necesaria y estaría justificada, porque en la época de los reformadores se defendían en realidad las doctrinas condenadas por el Concilio y, por supuesto, porque también existían en Lutero, si no como afirmaciones dogmáticas, al menos sí como expresión religiosa. Por lo demás, también los antiguos luteranos defendían las doctrinas que encontramos en los actuales. Dice Osiandro, por ejemplo: "Cuando Dios llama al ateo bueno y justo es *re ipsa et veritate* (realmente y en verdad) bueno y justo, y no ateo, a causa de la omnipotencia de la denominación y llamada. Pues la palabra de Dios transforma. El llamar y denominar de Dios es acción creadora." Parece ser una contradicción la doctrina de los reformadores de que el justificado sigue siendo pecador, incluso después de haberle sido perdonados los pecados. La contradicción podría resolverse hasta cierto grado, si es correcta la interpretación siguiente: en la doctrina de la Reforma es repudiada cualquier consideración metafísica; sólo tiene validez lo actual y personal. El perdón de los pecados no tiene como consecuencia ninguna transformación objetiva, sino que crea una nueva relación del hombre con

Dios. El pecador es situado en una nueva relación con Dios mediante la llamada creadora de Dios. En ese sentido ocurre en él una transformación. A la vez permanece, sin embargo, la corrupción pecaminosa, en cuanto que continúa en él la concupiscencia opuesta a Dios, que le empuja continuamente al pecado. Visto desde Dios el hombre ya no es pecador, pero visto desde sí mismo el hombre seguirá siendo siempre pecador.

Si esta interpretación es correcta la doctrina luterana sobre el perdón de los pecados contradice a la doctrina del Concilio de Trento, ya que el Concilio habla de una transformación objetiva en el pecador.

III. Doctrina de la Iglesia.

Es dogma de fe: *La justificación no es sólo encubrimiento o no imputación de los pecados, sino verdadero perdón de ellos.*

En las definiciones dogmáticas sobre el pecado original, dice el Concilio de Trento, entre otras cosas:

"4. Si alguno niega que hayan de ser bautizados los niños recién salidos del seno de su madre, aún cuando procedan de padres bautizados o dice que son bautizados para la remisión de los pecados, pero que de Adán no contraen nada del pecado original que haya necesidad de ser expiado en el lavatorio de la regeneración para conseguir la vida eterna, de donde se sigue que la forma del bautismo para la remisión de los pecados se entiende en ellos no como verdadera, sino como falsa; sea anatema. Porque lo que dice el Apóstol: Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado *(Rom.* 5, 12), no de otro modo ha de entenderse sino como lo entendió siempre la Iglesia católica, difundida por doquier. Pues por esta regla de fe procedente de la tradición de los Apóstoles, hasta los párvulos, que ningún pecado pudieron aún cometer en sí mismos, son bautizados verdaderamente para la remisión de los pecados, para que en ellos, por la regeneración, se limpie lo que por la generación contrajeron. Porque si uno no renaciere del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios *(Io.* 3, 5).

"5. Si alguno dice que por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, que se confiere en el bautismo, no se remite el reato del pecado original, o también se afirma que no se destruye todo aquello que tiene verdadera y propia razón de pecado, sino que sólo se rae o no se imputa: sea anatema. Porque en los renacidos nada odia Dios, porque nada hay de condenación en aquellos que verdaderamente por el bautismo están sepultados con Cristo para la muerte *(Rom.* 6, 4), los que no andan sobre la carne *(Rom.* 8, 1), sino que, desnudándose del hombre viejo y vistiéndose del nuevo, que fué creado según Dios *(Eph.* 4, 22; *Col.* 3, 9), han sido hechos inocentes, inmaculados, puros, sin culpa e hijos amados de Dios, herederos

de Dios y coherederos de Cristo *(Rom.* 8, 17); de tal manera que nada en absoluto hay que les pueda retardar la entrada en el cielo. Ahora bien, que la concupiscencia o fomes permanezca en los bautizados, este Santo Concilio lo confiesa y siente; la cual, como haya sido dejado para el combate, no puede dañar a los que no la consienten y virilmente la resisten por la gracia de Jesucristo. Antes bien, el que legítimamente luchare será coronado *(II Tim.* 2, 5). Esta concupiscencia, que alguna vez el Apóstol llama pecado *(Rom.* 6, 12), declara el Santo Concilio que la Iglesia nunca entendió que se llame pecado porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque procede del pecado y al pecado inclina. Y si alguno sintiere lo contrario, sea anatemas" *(D.* 791-792).

Y, en la sesión 6.ª, prosigue el Santo Concilio diciendo:

"Como quiera que este tiempo, no sin quebranto de muchas almas y grave daño de la unidad eclesiástica, se ha diseminado cierta doctrina errónea acerca de la justificación... este sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento... se propone exponer a todos los fieles de Cristo la verdadera y sana doctrina acerca de la misma justificación que el sol de justicia *(Mal.* 4, 2) Cristo Jesús, autor y consumador de nuestra fe *(Hebr.* 12, 2), enseñó, los apóstoles trasmitieron y la Iglesia católica, con la inspiración del Espíritu Santo, perpetuando mantuvo; prohibiendo con todo el rigor que nadie en adelante se atreva a creer, predicar o enseñar de otro modo que por el presente decreto se establece y declara" *(D.* 792. Introducción).

Y en el capítulo tercero:

"Mas, aun cuando él murió por todos *(II Cor.* 5, 15), no todos, sin embargo, reciben el beneficio de su muerte, sino sólo aquellos a quienes se comunica el mérito de su pasión. En efecto, al modo que realmente si los hombres no nacieran propagados de la semilla de Adán, no nacerían injustos, como quiera que por esa propagación por aquél contraen, al ser concebidos, su propia injusticia; así, si no renacieran en Cristo, nunca serían justificados *(Can.* 2 y 10), como quiera que, con ese renacer, se les da, por el mérito de la pasión de aquél, la gracia que les hace justos. Por este beneficio nos exhorta el Apóstol a que demos siempre gracias al Padre, que nos hizo dignos de participar de la suerte de los santos en la luz *(Col.* 1, 12), y nos sacó del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en el que tenemos redención y remisión de los pecados" *(Col.* 1, 12-14).

En el capítulo séptimo:

"A esta disposición o preparación síguese la justificación misma que no es sólo remisión de los pecados *(Can.* 11), sino también santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones, de donde el hombre se convierte de injusto en justo y de enemigo en amigo, para ser heredero, según la esperanza, de la vida eterna *(Tit.* 3, 7).

"Las causas de esta justificación son: la final, la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; la eficiente, Dios misericordioso, que gratuitamente lava y santifica *(I Cor.* 6, 11), sellando y ungiendo con el Espíritu Santo de nuestra promesa, que es prenda de nuestra herencia *(Eph.* 1, 13); la meritoria, su Unigénito muy amado, nuestro Señor Jesucristo, el cual, cuando éramos enemigos, por la excesiva caridad con que nos amó *(Eph.* 2, 4) nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre; también la instrumen-

tal, el sacramento del bautismo, que es el "sacramento de la fe", sin la cual jamás a nadie se le concedió la justificación; finalmente, la única causa formal es la justicia de Dios, no aquella con que El es justo, sino aquella con que nos hace a nosotros justos (*Can.* 10 y 11), es decir, aquella por la que, dotados por El, somos renovados en el Espíritu de nuestra mente y no sólo somos reputados, sino que verdaderamente nos llamamos y somos justos al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, según la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno de cada uno.

"Porque si bien nadie puede ser justo sino aquel a quien se comunican como quiere (*I Cor.* 12, 11) y según la propia disposición y cooperación los méritos de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, esto, sin embargo, en esta justificación del impío, se hace al tiempo que, por el mérito de la misma santísima pasión, la caridad de Dios se derrama por medio del Espíritu Santo en los corazones (*Rom.* 5, 5) de aquellos que son justificados y queda en ellos inherente.

"De ahí que en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados recibe el hombre las siguientes cosas que a la vez se infunden, por Jesucristo, en quien es injertado, la fe, la esperanza y la caridad. Porque la fe, si no se le añade la esperanza y la caridad, ni une perfectamente con Cristo ni hace miembro vivo de su cuerpo. Por cuya razón se dice con toda verdad que la fe sin las obras está muerta (*Jac.* 2, 17) y ociosa y que en Cristo Jesús ni la circuncisión vale nada ni el prepucio, sino la fe que obra en la caridad (*Gal.* 5, 6). Esta fe, por tradición apostólica, la piden los catecúmenos a la Iglesia antes del bautismo, al pedir la fe que da la vida eterna, la cual no puede dar la fe sin la esperanza y la caridad. De ahí que inmediatamente oyen la palabra de Cristo: Si quieres entrar en la vida guarda los mandamientos (*Mt.* 19, 17). Así pues, al recibir la verdadera y cristiana justicia, se les manda, apenas renacidos, conservarla blanca y sin mancha, como aquella primera vestidura (*Lc.* 15, 22) que les ha sido dada por Jesucristo, en lugar de la que, por su inobediencia, perdió Adán para sí y para nosotros, a fin de que la lleven hasta el tribunal de Nuestro Señor Jesucristo y tengan la vida eterna" (*D.* 799-800).

En el capítulo 16 se añade:

"...puesto que Cristo Salvador nuestro dice: "Si alguno bebiere de esta agua que Yo le daré, no tendrá sed eternamente, sino que brotará en él una fuente de agua que salta hasta la vida eterna" (*Io.* 4, 14). Así, ni se establece que nuestra propia justicia nos es propia, como si procediera de nosotros, ni se ignora o repudia la justicia de Dios, ya que aquella justicia que se dice nuestra, porque de tenerla nos justificamos, es también de Dios, porque nos es por Dios infundida por merecimiento de Cristo" (*D.* 809).

IV. Explicación.

1. Para poder darse cuenta de la *importancia del proceso del perdón de los pecados* hay que considerar que el pecado y su superación pueden ser considerados como sucesos naturales, éticos o

sobrenaturales-religiosos. En el sentido primero el mal es entendido como parte necesaria y valiosa de la existencia; es la oscura raíz de la que brota la vida bella y fuerte. Cuando se vence el pecado es porque se considera una elevación del nivel vital. Cuando el oscuro misterio del pecado es revestido con el velo de lo luminoso se extiende hasta el espacio de la religión natural. El carácter ético del pecado no ha sido todavía visto; sólo puede saltar ante los ojos cuando el hombre es considerado como ser personal y responsable en su conciencia de la realización de valores.

Aquí surge de pronto la inevitable oposición de bueno y malo; lo bueno le sale al hombre al paso con un incondicional "debes". Lo malo no se deja justificar por sus efectos, aunque sean buenos. El mal así entendido se supera, porque es condenado por la disposición de ánimo (Gesinnung). El hombre se aparta de él y tiende hacia el bien, y en esta aversión y conversión pone un nuevo principio a su vida, ganando así nueva energía ética para sus tareas. Por muy serias que sean esa condenación del mal y la voluntad de vida nueva, el mal no aparece aquí en todo su abismo ni basta la decisión de la voluntad para suprimirlo. En definitiva, sigue existiendo.

2. Sólo la fe nos hace entender toda la *terribilidad del mal* y su verdadera superación. El pecado no se extiende sólo por este espacio terrestre, sino que llega hasta la realidad de Dios No es sólo contradicción a una ley moral eterna, sino a la santidad y personalidad de Dios mismo; es rebelión contra el Tú de Dios. Es, por tanto, un proceso que tiene caracteres personales: es el encuentro rebelde del hombre con Dios; a la vez tiene repercusión trascendental de efectos incalculables; es un "no" a Dios, el Santo y el Altísimo, el Sublime, la Verdad y Amor; es el intento carente de sentido de deponer a Dios, de derrocarle y echarle a un lado, de ponerse en su lugar; al pecar, el hombre pretende configurar su vida prescindiendo de Dios e incluso contradiciéndole. El hombre es capaz de esa rebelión contra Dios porque es libre, gracias a su participación en la libertad de Dios. Justamente por ser imagen de Dios, puede el hombre y su libertad lanzarse a esa aventura sin sentido de sustraerse al dominio de Dios y vivir en soberanía autónoma, de ser su propio señor, en lugar de Dios. Sólo siendo lo que tiene de común con Dios y olvidando lo que le distingue de El, puede el hombre intentar sentarse en el trono de Dios.

A la estructura personal del pecado se añade su importancia cós-

mica; cuando el hombre se rebela contra Dios, se rebela a la vez contra su propio ser emparentado con Dios. El mismo se hace violencia; se convierte en destructor de sí mismo. Y como sólo puede pecar con las cosas de este mundo y en ellas, también las incluye en su autodestrucción. El pecado produce desorden y caos en el mundo. Es el enterrador de la creación.

3. *Superación* del pecado significa, según esto, anulación de la culpa que el hombre comete contra Dios. Sólo puede ocurrir cuando Dios perdona la culpa. La aniquilación del pecado no es obra de hombres; en caso de que ocurra, debe ser cosa de Dios. Y Dios la regala en el perdón misericordioso. El perdón no consiste en que Dios no tome el pecado en serio y diga, poco más o menos, al hombre: no te apures, no eres tan malo; no es, pues, que mire sobre él, como sobre algo que no vale la pena; el perdón implica más bien el hecho de que Dios ve todo el abismo y la terribilidad del pecado. De hecho Dios nos revela en la muerte de Cristo que toma el pecado completamente en serio; nadie puede ver su terribilidad mejor que Dios; El es el Santo y puede medir la oposición entre santidad y no santidad; por la infinita fuerza de su santidad hizo justicia en la cruz sobre el pecado; allí reveló qué es el pecado y qué es la santidad. Pero justamente al revelar el pecado en todo su abismo y al condenarlo con igual e incluso más fuerza, nos liberó del pecado. Dios puede destruir el pecado, porque es la santidad personificada, y puede por eso penetrar hasta el fondo la maldad del pecado; puede destruirla, porque afirma su santidad con igual fuerza, y niega así todo lo que la contradice.

Dios no es santo porque cumpla una norma válida y obligatoria para El; El mismo es su propia norma; El mismo es su propia ley, en cuanto que es la santidad; cumple la ley que El mismo es, en cuanto que afirma con igual voluntad y fuerza creadora la santidad, es decir, en cuanto que se afirma a sí mismo. Como el poder con que Dios afirma su santidad es infinito, nadie ni nada lo pone en peligro.

Ese poder de Dios es un poder de amor; Dios afirma su santo ser con infinita fuerza amorosa; con esa misma fuerza infinita de amor niega el mal de los hombres. Al hombre que se aparta del pecado y se dirige a El, le quita la culpabilidad y maldad que hay en el pecado; con su "no" al mal de los hombres, que nace de la fuerza infinita de su amor, orilla todo lo que separa a Dios Santo del hombre pecador; la fuerza transformadora y divina del "no" al

pecado no puede llegar a quienes se obstinan en el pecado sin arrepentirse, porque ellos se cierran y oponen a ella.

4. Por el perdón de los pecados el hombre es librado del *reatus culpae*, es decir, de lo pecaminoso del pecado, pero no es anulado el pecado en cuanto *hecho histórico;* no hay reversibilidad posible en la Historia; lo que una vez ha sido hecho histórico sigue siendo elemento de la Historia. El perdón divino tampoco elimina inmediatamente los *efectos y repercusiones históricas* de la acción pecaminosa, es decir, los perjuicios y trastornos psicológicos o corporales que el pecado produce o la inclinación al pecado nacida de la acción del mismo.

Santo Tomás de Aquino responde con las siguientes distinciones a la cuestión de hasta qué punto son eliminadas las consecuencias del pecado al ser perdonado: "Como se ha dicho anteriormente, todos son incorporados a la pasión y muerte de Cristo por el bautismo, según la expresión del Apóstol: "Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El". Es, por tanto, manifiesto que a todo bautizado se le aplican los méritos redentores de la Pasión de Cristo, como si él mismo hubiese padecido y muerto. Pero la pasión de Cristo, según dijimos, es suficiente para satisfacer por los pecados de todos los hombres. Por tanto, al recién bautizado se le dispensa de todo reato de pena correspondiente a sus pecados, como si el mismo hubiese ya satisfecho por todos ellos suficientemente.

El bautizado recupera el primitivo estado de gracia perdido por el pecado, porque se hace partícipe de los sufrimientos de la pasión de Cristo, como si él mismo los hubiese soportado, al hacerse, por el sacramento, miembro suyo" (*Suma Teológica* III q. 69 art. 2).

"El bautismo tiene eficacia para destruir las penalidades de la vida presente; pero ahora no las hace desaparecer, sino que por su virtud serán raídas de los justos el día de la Resurrección cuando "este ser mortal se revista de inmortalidad", como dice el Apóstol. Y es justo que así sea. Primero, porque el hombre se incorpora a Cristo y se hace miembro suyo por el bautismo, como queda dicho. Es justo, por tanto, que se realice en el miembro incorporado lo que se realizó en la Cabeza. Cristo estuvo lleno de gracia y de verdad desde el primer instante de su concepción, sin embargo, asumió un cuerpo sensible que ha resucitado a la vida gloriosa mediante la pasión y muerte. De modo parecido, el cristiano consigue la gracia en el bautismo para el alma; mas posee también un cuerpo pasible en el que sufrir por Cristo mientras vive en el mundo; solamente después de la resurrección asumirá un cuerpo impasible. El Apóstol lo expresa de este modo: "El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos, dará también vida a nuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en nosotros". Y poco después añade: "Herederos de Dios, coherederos de Cristo; supuesto que padezcamos con El, para ser con El glorificados".

En segundo lugar, es conveniente esa disposición para el adiestramiento espiritual, ya que así el hombre recibirá la corona de la victoria luchando

contra la concupiscencia y demás flaquezas. Por lo cual dice la glosa con motivo del texto del Apóstol "para que fuera destruído el cuerpo del pecado": "Después del bautismo ha de vivir en la carne, para que combata la concupiscencia y la venza con la ayuda de Dios." Esto mismo se halla simbolizado en la narración del libro de los Jueces: "He aquí los pueblos que dejó Yavé para probar por ellos a Israel... Para probar a las generaciones de los hijos de Israel acostumbrando a la guerra a los que no la habían hecho antes."

En tercer lugar, fué conveniente esta disposición divina para que los hombres no se acercasen al bautismo con el fin de alcanzar el bienestar de la vida presente, sino únicamente para disponerse a la gloria de la vida eterna. Por esto dice el Apóstol: "Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres".

Soluciones.—1. "Interpretando la expresión del Apóstol "para que ya no sirvamos al pecado", expone la glosa: "Como el que prende a un enemigo sanguinario no le mata inmediatamente, sino que lo mantiene vivo durante algún tiempo en deshonra y tormento, así también Cristo mantiene en nosotros la pena del pecado, que aniquilará en el futuro".

2. "Añade la glosa: "Existe doble pena, eterna y temporal. Cristo eliminó totalmente la pena eterna para que no la experimenten los bautizados y los verdaderos arrepentidos. Pero no suprimió del todo la pena temporal: permanece el hambre, la sed, la muerte, aunque derribado su reino y dominio, para que no los tema el hombre; y, al fin, la abatirá por completo".

3. "El pecado original, como se ha dicho, siguió este proceso: primero, la persona contaminó a la naturaleza; luego, la naturaleza contagió a la persona. Cristo, en orden inverso, repara primero lo concerniente a la persona y después restablecerá también en todos lo que se refiere a la naturaleza. Por tanto, hace desaparecer inmediatamente del hombre por el bautismo la culpa del pecado original y la pena que supone el estar privado de la visión divina, cosas ambas que pertenecen a la persona. Pero las aflicciones de la vida presente, como la muerte, el hambre, la sed y otras semejantes, corresponden a la naturaleza, porque se derivan de sus principios constitutivos, mientras se encuentre destituída de la justicia original. Por lo cual esos defectos no desaparecerán mientras no tenga lugar la reaparición definitiva de la naturaleza, por la resurrección gloriosa de los cuerpos" (*Suma Teológica* III, q. 69 art. 3).

Si la dificultad para el bien y la inclinación al mal se encuentran en los bautizados, no es por defecto del hábito de las virtudes, sino a causa de la concupiscencia, que no desaparece en el bautismo. Pero así como por el bautismo se aminora la concupiscencia para que no conserve ya el dominio sobre el hombre, así también se disminuye esa dificultad y esa inclinación para que el hombre no sea vencido por ellas (*Suma Teológica* III, q. 69 art. 4).

"El bautizado no está sujeto a la muerte y a las penalidades de la vida presente por la culpabilidad personal, sino por el estado de la naturaleza. Por tanto, ningún obstáculo puede impedirle la entrada en el reino ce-

lestial, cuando el alma se separa del cuerpo por la muerte, si ya ha pagado por entero lo que debía a la naturaleza (*Suma Teológica* III, q. 69 art. 7).

La culpabilidad del pecado es aniquilada de tal manera que el hombre puede sentirse libre de ella en su conciencia; nada queda de ella.

V. Testimonio de la Escritura

La Sagrada Escritura da testimonio del perdón de los pecados, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

A. En el Antiguo Testamento se atestigua tanto la aniquilación del pecado como la no imputación del mismo; los textos sobre la no imputación son más numerosos que los testimonios sobre la aniquilación, pero es claro y definido el testimonio sobre el perdón de los pecados. (Cfr., por ejemplo, *Is.* 44, 22; *Sal.* 32, 5; 51, 3; 103, 12.)

B. Del Nuevo Testamento vamos a explicar: 1) El testimonio de los *Sinópticos* y de los *Hechos de los Apóstoles*. La promesa del perdón de los pecados aparece ya al principio de la vida de Jesús. Cuando el ángel explica en sueños a José lo que ha ocurrido a su esposa, explica la salvación, que el esperado niño traerá a su pueblo como liberación del poder del pecado, una forma de salvación que el judaísmo no esperaba del Mesías en tiempo de Jesús (*Mt.* 1, 20). *J. Gewiess* describe así la continuación y realización de esta promesa, explicando a la vez la relación entre perdón de los pecados y salvación (*Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*, 1939, 70-75):

"El Kerygma primitivo de los Apóstoles es, como la predicación de Jesús, *predicación de la Salvación;* así se convierte en evangelio, buena nueva; es la respuesta al deseo anhelante y ansiosa cuestión de la salvación, que entonces—"plenitud de los tiempos"—tenía suspendidos y en tensión todos los ánimos, pero que en definitiva alentó el corazón de los hombres en cualquiera época de la historia. No se trata, pues, de una cosa que interesa a unos pocos y que a los demás los deja fríos y desinteresados, sino de la más íntima cuestión y situación de todos. La salvación es la idea capital de la predicación cristiana, el núcleo y tema propio de su misión. Si las observaciones y descripciones de la personalidad de Jesús ocupan tanto espacio, se debe solamente a que la salvación está inseparablemente unida a El. Pero como todas las promesas de salvación sólo son verdaderas y tienen sentido si Jesús es el Mesías enviado por Dios y el Señor glorificado, la predicación cristiana debe ocuparse de la persona de Jesús cada vez más

ampliamente. La novedad y característica de la predicación de la salvación, hecha por los apóstoles, no está en el objeto de la esperanza de salvación ni en la novedad completa de los bienes de salvación, como si se tratara de cosas que estuvieran fuera de toda idea y esperanza humana; en ese punto, se atiene en su mayor parte a las ideas viejotestamentarias y a la concepción judía; pero es nuevo el hecho de enlazar la salvación a la persona de Jesús; es nuevo e inaudito que con la predicación se den —aunque no en su totalidad—los bienes de salvación, y es nuevo, por fin, el camino de la salvación definido por la persona de Jesús, que conduce a la segura posesión de los bienes de bendición.

La auténtica salvación se revela y cumple, según la predicación de los Apóstoles, en la *parusía del Mesías;* en cuanto esperanza, espera y fe de las comunidades cristianas, tal predicación está conforme con la concepción general de los judíos. Pero en la predicación cristiana la salvación deja de ser cosa del futuro y se sitúa como viva realidad y hecho tangible en medio de la actualidad. La realización empezada hace a la vez que se fortalezca la esperanza en pronta plenitud. Todos los que participan en este principio de la salvación se saben llamados a su plenitud. La comunidad de creyentes se llena de pronto de un entusiasmo tan alegre, que adquiere conciencia de haber sido sacada de entre sus conciudadanos y de constituir una comunidad nueva. Toda la misión recibe, gracias a la viva experiencia actual de salvación, una fuerza y crecimiento enormes, como atestiguan las predicaciones, dictadas todas ellas por una segura conciencia de victoria, y el torrente de convertidos. Algo salvador hay que penetra ya en la actualidad y que puede ser sentido: *la liberación de los pecados y la posesión del Espíritu.*

La predicación del perdón de los pecados pertenece al contenido constante de la misión primitiva cristiana; la salvación y liberación de la culpa es el primer fruto de la conversión a Cristo en la fe. Es a la vez condición y prenda de la participación en los bienes futuros de salvación. Las expresiones aplicadas son distintas; la más común "aphesis ton hamartion"; se habla de ella como de algo que puede obtenerse (*Act.* 2, 38; 5, 31; 8, 22; 10, 43; 13, 38). Se deduce claramente cómo debe ser entendido ese perdón en el capítulo tercero, versículo 19, en que tenemos: "metanoesate... pros to exaleiphthenai hymon tas hamartias" (arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados). En otros textos son resumidos todos los bienes de salvación—también la liberación del pecado—bajo el concepto de *soteria* (sothenai) (2, 40, 47; 4, 12; 11, 14; 13, 26; 15, 1, 11). Al fondo de la expresión "aphesis ton hamartion" está la imagen de las deudas; la palabra aramea "schebak" correspondiente a "aphienai" significa "perdonar" una deuda, lo mismo si se trata de una deuda de dinero que de una deuda oculta de pecado; ambos conceptos, y el de castigo o pena del pecado, son expresados por una sola palabra: "hob". A esa misma imagen alude también "exaleipho" (3, 19), que significa borrar o tachar dibujos o una cosa escrita. Los pecados son concebidos como créditos en contra, apuntados en los libros celestiales de "deudas"; por eso "exaleipho" puede ser usado también como expresión de la acción de "borrar" esos asientos o de eliminarlos, es decir, como expresión de la acción de perdonar los pecados.

Los apóstoles predican el perdón de los pecados en general, no sólo de determinadas culpas; así suponen claramente una pecaminosidad general, sin que la acepten especialmente; está de más demostrarlo, ya que el sen-

timiento de pecaminosidad de todos y el correspondiente anhelo de expiación es una de las características más destacadas de la religiosidad de entonces. En los escritos viejotestamentarios aparece ya esa conciencia de la debilidad y culpabilidad humanas frente al Todopoderoso y Santo. En la oración de Salomón, con motivo de la consagración del templo, se dice: "Aunque pequen contra ti; porque todo hombre peca", y en el libro de los Proverbios se pregunta: "¿Quién puede decir: He limpiado mi corazón, estoy limpio de pecado?" (20, 9). Hasta qué punto aplastaba al hombre la conciencia de la culpa puede verse en oraciones como la siguiente: "Señor Todopoderoso, Dios de Israel, el alma angustiada y el espíritu abatido claman a ti. Oye, Señor, y ten piedad; porque hemos pecado contra ti" *(Bar.* 3, 1-2). Este sentimiento opresivo del desvalimiento humano se recrudeció en el período neotestamentario al crecer junto con la atención a los detalles y pequeñeces y con la significación de la Ley el peligro de pecar contra los preceptos morales y, sobre todo, contra los rituales; llegó a crecer de tal manera que no podía imaginarse la inocencia de un hombre. "Cierto es que nadie de los nacidos está sin falta y nadie de los que existen está sin pecado", dice el Esr-Apk 8, 35 (=III, 23, 17 *Viol.;* cfr. *Job* 22, 14). La predicación del perdón de los pecados tuvo, por tanto, que encontrar eco en todos los corazones piadosos; sin duda tocaba algo relacionado con el más profundo anhelo de la humanidad oprimida por la conciencia de la culpabilidad. No se quiere decir con esto que los judíos oyeran hablar por primera vez del perdón de los pecados, cuando los apóstoles empezaron a predicar, ni que hasta entonces nunca se hubieran atrevido los hombres a pensar en la posibilidad del perdón; al contrario: en las oraciones de los libros canónicos y no canónicos se habla continuamente de la bondad del Dios perdonador, de su dulzura y misericordia con los pecadores y atribuyen a Dios todos los atributos de misericordia, perdón e indulgencia que suponen la esperanza en el perdón de los pecados. Lo único nuevo en la predicación de los apóstoles es su doctrina de que el perdón de la culpa está unido a una determinada situación histórica, se apoya en una acción concreta de Dios y no es ninguna teoría, sino una realidad tangible. La causa última del perdón es—como en el AT—Dios mismo; ante El es también ante quien el hombre es en definitiva responsable. El perdón es, por tanto, concedido como un efluvio de la voluntad salvífica de Dios. Pero la "aphesis" no es ninguna consecuencia—hecha por los hombres—del concepto de Dios, sino una acción que Dios mismo realiza en la misión de Cristo; el saber y seguro convencimiento de ella no es resultado de una investigación profunda o de una meditación piadosa, sino que se funda en la experiencia viva del acontecer de la salvación.

En el centro de esta acción salvadora de Dios está el Jesús histórico, el Crucificado y Resucitado. Si Dios es la causa última y fuente originaria del perdón, Cristo es el portador de la obra salvadora y su mediador; el perdón está inseparablemente unido a su persona; pues en El ha encontrado realización y cumplimiento la eterna voluntad salvadora de Dios dentro de la historia humana, aunque ya hubiera sido activa y preparada en el AT, sobre todo en el hecho de la conducción y gobierno del pueblo de Israel. Cristo es el portador de la autoridad divina, el enviado por Dios para aliviar a los hombres de la carga de la culpa y librarles de la infeliz complicación en la acción pecaminosa *(Act.* 3, 26). Por El y sólo por El, "por su nombre, se concede perdón al hombre" (10, 43; 2, 38; 13, 38).

Dios le ha dado poder para ello al resucitarle y elevarle a los cielos (5, 31). En El y en nadie más está la salvación, y sólo por su nombre podemos ser salvados (4, 12). En estas afirmaciones se define concretísimamente el perdón de los pecados y la salvación; extraída la idea del ámbito de una gran esperanza y espera, en donde necesariamente los contornos son difusos y poco claros, recibe un seguro punto de partida en la persona histórica de Jesús. En la misión histórica de Jesús Dios habla clara y perceptiblemente a los hombres, y en El está la salvación a la mano y alcance de todos.

Todavía gana un aspecto nuevo el perdón de los pecados en el hecho de ser el Mesías justamente la persona en la que se nos concede; así se nos revela como un acontecimiento escatológico y ordenado a la venida del Mesías en la gloria; sólo quien participe de ese perdón se salvará en los "tiempos del refrigerio" y sino será exterminado de su pueblo (3, 19-23). La predicación de los apóstoles tiene al fondo toda la seriedad de la responsabilidad escatológica. El perdón de los pecados no es ocasional o eventual, sino que está en relación esencial y necesaria con el Juicio final y con el Juez, que hará de ese perdón el criterio decisivo de la sentencia de salvación o condenación.

Vale la pena recordar que los judíos desconocían esa relación entre el perdón de los pecados y el Mesías. La literatura judía no tiene, como hace observar Volz, ningún texto según el cual el Mesías perdone los pecados como Jesús lo hizo (*Mt.* 9, 2; *Mc.* 2, 5) por propia autoridad (que por supuesto, incluso en este caso, es autoridad concedida libremente por Dios, *Mc.* 2, 8). Cuando se habla de esperar que el Mesías perdone los pecados y libere de ellos, es en el sentido de que se espera que aniquilará a los pecadores e injustos (aeth. *Hen.* 62, 2; 69, 27-29; *Ps. Sal.* 17 [22], 25-26), que el pecado se acabará en la nueva comunidad de salvación y que en Israel no habitará nadie que conozca el pecado y el mal (*Ps. Sal.* 17 [27], 29). Bajo su cetro desaparecerán los pecados y los ateos terminarán de hacer el mal (*Test. Levi* 18, 9). El será quien haga a Israel tan santa y pura como era al principio (*Ps. Sal.* 17 [30], 33; 18 [5], 6-7). La superación del pecado parece ser una acción de fuerza del Mesías y, además, no está orgánicamente unida a su misión, ya que también se atribuye en esos escritos al Arcángel Miguel el exterminio en la tierra de toda violencia e injusticia, de todo pecado y ateísmo."

Estas consideraciones demuestran que el perdón de los pecados tiene significación central y decisiva en la salvación obrada por el Mesías.

Destaquemos todavía algunos *detalles*. Los *Sinópticos* describen la curación del paralítico de Carfarnaún (*Mc.* 2, 1-12; *Mt.* 9, 1-8; *Lc.* 5, 17-26); es el único encuentro de Jesús con un pecador, de que dan testimonio los tres Sinópticos. Cuando llevaron al enfermo a presencia de Jesús para que le curara, oyeron las extrañas y sorprendentes palabras: "Perdonados te son tus pecados." Cristo reveló que el pecado era la causa de la enfermedad y el impedimento de la curación que se pedía. No concede el perdón de los pecados en

primera persona, pero sí autoritativamente; con eso se arroga un derecho soberano de Dios: así lo entendieron incluso los fariseos y creyeron que las palabras de Jesús eran una blasfemia contra Dios. Sólo Dios puede perdonar pecados. Cristo demuestra su autoridad divina al curar después una enfermedad del cuerpo. La curación del paralítico, visible para todos los circunstantes, es un signo del perdón invisible de los pecados. Por muy real que sea la curación de la enfermedad, no lo es menos el perdón de los pecados San Lucas relata cuatro encuentros más de Jesús con pecadores, que piden perdón (*Lc.* 7, 36-50; 19, 3-8; 23, 39-42; 22, 54-62)

1. *San Pablo* habla tanto del don de la gracia (Begnadigung) (*Col.* 2, 13; 3, 13; *Eph.* 4, 32) y no imputación (*II Cor.* 5, 19; *Rom.* 4, 8-11), como del perdón (*Rom.* 4, 7; *Col.* 1, 14; *Eph.* 1, 7). El hombre, según él, es un deudor y su deuda está en cierto modo registrada en un libro de cuentas; pero Dios renuncia a exigírsela. Le conmuta y perdona el castigo. Esto es un acto gratuito, un acto de la gracia; esta visión es ya un nuevo juicio valorativo de Dios sobre el pecador y tiene significación creadora; obra lo que dice y afirma; transforma al hombre de tal manera que deja de ser pecador y se convierte en hombre nuevo.

En la misma dirección apuntan otras expresiones de San Pablo: lavar y quitar el pecado, purificar la culpa y librar de ella (*I Cor.* 6, 11; *Rom.* 6; 5, 19; 7, 24-25; 8, 15; *Eph.* 5, 26; *Hebr.* 9, 28; confróntese *I Pet.* 3, 21).

En ese sentido deben ser interpretadas las expresiones en que San Pablo y otros textos de la Escritura hablan de que los pecados *no son imputados*, o de que son cubiertos (por ejemplo, *Ps.* 32, 1; *I Cor.* 4, 4; *II Cor.* 5, 19; *Rom.* 2, 13; 4, 8-11; *I Pet.* 4, 8). Si no se quiere suponer que en la Escritura hay contradicciones, sino que es una perfecta unidad de doctrina, tales textos deben ser interpretados en el sentido de que los pecados no se imputan y el hombre es declarado justo, porque en realidad ya no tiene pecado. El hecho de que Dios declare justo al hombre por amor a Cristo no es una palabra vacía, sino llena de espíritu y de fuerza, una palabra de la dinámica divina que penetra hasta el último fondo del hombre, transformándolo y renovándolo. Las palabras divinas de gracia no son pura afirmación (Aussage), sino acción creadora. El juicio de Dios sobre los pecadores no es analítico, sino sintético; es decir, no es sólo una explicación, sino una re-creación. El pecador a quien es concedida la gracia, es librado interiormente del pecado mediante

la palabra divina de gracia. Por tanto, los santos no siguen siendo eternamente pecadores a quienes se concede la gracia *(welche begnadigt sind)*, sino que dejan de ser pecadores a consecuencia de la palabra divina de gracia.

Difícilmente podría conciliarse con la santidad de Dios esa teoría de que los hombres son declarados justos y tratados como tales, aunque en realidad sigan siendo pecadores.

Por otra parte, la comparación entre Adán y Cristo, que San Pablo hace en el capítulo quinto de la *Epístola a los Romanos*, favorecería a Adán y muy poco a Cristo, si Adán nos hizo efectivamente pecadores, y Cristo, sin embargo, no nos hace interiormente justos.

El mismo sentido tiene el testimonio de San Pablo, de que el perdón de los pecados ocurre en la participación de la muerte de Cristo. Cristo, al morir, tomó sobre sí la maldición pronunciada por Dios después del primer pecado; cumplió la ley del dolor y de la muerte, y al cumplirla, la anuló; al cumplir la ley de la muerte superó el poder del pecado, fuente de la muerte. Mediante la fe y el bautismo, la muerte de Cristo se apodera de los hombres, que son introducidos e incorporados a la dinámica de esa muerte y de su acontecer; así recibe también el hombre un golpe de muerte y es superada y vencida su existencia pecadora (carnal). El hombre es liberado del pecado al participar, mediante la fe, de la muerte de Jesucristo (*Rom.* 5, 6; 3, 25-26; *Col.* 3, 13).

2. Según *San Juan*, Cristo es el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo (1, 29). La imagen del cordero alude o al cordero pascual o al sacrificio diario de dos corderos que se hacía en el templo, sacrificio matutino y vespertino, pero no a la imagen del Siervo de Dios lleno de dolores de que habla Isaías. Pudiera ser que la predicación del Cordero de Dios no proviniera en su texto original de San Juan Bautista, sino que la comunidad primitiva le atribuyera la imagen en testimonio de lo aludido por la misma. Se alude al cordero pascual o al sacrificio diario de dos corderos, que significa que en Cristo apareció el verdadero y auténtico cordero del sacrificio; El es el cordero escogido por Dios y regalado a la Humanidad. Sobre la cuestión de por qué Cristo es simbolizado en una imagen viejotestamentaria, hay que tener en cuenta que el cordero—joven y macho—desempeña un papel importante no sólo en el Antiguo Testamento, sino también en los cultos religiosos extrabíblicos; el carnero es símbolo de la exuberante fuerza juvenil;

encarna un elemento del mundo: la fuerza que se renueva continuamente; el hombre mismo simboliza en él su anhelo de juventud indestructible. Es característico del hombre el dejarse a sí mismo y a las cosas que le pertenecen en manos de Dios; el hombre sólo puede existir con sentido, entregándose y ofreciéndose a Dios; cuando el hombre niega a Dios el ofrecimiento de sí mismo, contradice su propio ser y pierde su verdadera y auténtica existencia. Al ofrecer un carnero, el hombre expresa su voluntad de ofrecerse a sí mismo bajo un aspecto muy importante entre los hombres: bajo el punto de vista de la fuerza juvenil. Cuando Cristo es llamado Cordero de Dios, se simboliza el hecho de que se ofrece a Dios como representante en el mundo de la fuerza y energía juvenil.

En San Juan encontramos también la expresión "purificación de la culpa" (13, 10; 15, 3). Cristo dice a sus discípulos: "Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado"; en este texto se afirma tanto el hecho del perdón de los pecados como su medio, que es la palabra; la palabra, que perdona los pecados, es una palabra eficaz, una palabra del *Pneuma* y de la *Dynamis*. Según *I Io.* 1, 12, el creyente ha recibido el perdón de sus pecados.

VI. Invisibilidad del perdón de los pecados

La aniquilación de la culpabilidad del pecado es *invisible;* sólo la conocemos por la fe, del mismo modo que sólo por la fe conocemos el abismo del pecado ante la Cruz de Cristo. La invisibilidad llega a tal grado, que en la vida del justo sólo sigue siendo visible la pecaminosidad.

No puede citarse la pecaminosidad de los justos como argumento contra la aniquilación del pecado; no puede negarse; coexiste con la liberación del pecado, defendida por el Concilio de Trento, y que significa supresión de la culpabilidad del pecado grave, no de las malas inclinaciones y posibilidad de ser tentado (Versuchlichkeit) Se anula el estado de aversión de Dios, en cuanto que Dios se convierte de nuevo al hombre, que está dispuesto a ello, pero sigue existiendo en el hombre la inclinación a sustraerse del dominio de Dios y empezar de nuevo su vida soberana y autónoma; sigue existiendo, por tanto, la materia inflamable de la concupiscencia, como dice el Concilio de Trento (sesión 5.ª, cap. IV). En el que ha sido justificado no queda, pues, nada que pueda llamarse pecado, pero queda algo que está en relación con él: el poder del pecado es des-

truído fundamentalmente, recibe un golpe de muerte, pero no ha sido eliminado del todo, en cuanto que el hombre, incluso después de justificado, debe seguir viviendo bajo la ley de la concupiscencia desordenada; la concupiscencia no es pecado en sentido propio y estricto, pero puede ser llamada pecado en sentido general e indeterminado, en cuanto que procede del pecado y tienta a pecar. Y, en realidad, continuamente conduce a decisiones pecaminosas. Mientras sólo empuje a pecados leves, que no destruyen la unión con el Padre Celestial (cfr. lo que se dice sobre el pecado mortal y venial en el Sacramento de la Penitencia), el estado de justificación no es anulado; el justificado es a la vez justo y pecador, no en el sentido de que esté enmarañado en la culpa del pecado y no haya ocurrido más que Dios le ha declarado inocente, sino en el sentido de que es libre de la culpabilidad del pecado y sigue cometiendo pecados, sin que por eso se aparte completamente de Dios; es pecador y justo no en sentido óntico (metafísico), sino en el sentido de la realización viva y concreta de la fe. Mientras es peregrino y espera la plenitud, el hombre debe rezar por el perdón de sus pecados. También esta petición está incluída en la oración que Cristo enseñó a sus discípulos. En la Liturgia puede observarse hasta qué punto une la Iglesia la doctrina de la renovación interna con la conciencia de pecaminosidad (por ejemplo, Gradual. Gloria, Oraciones, Oración del Ofertorio, Oración después del Evangelio, *Agnus Dei*, Oración de la Comunión); suele aparecer con especial claridad esa doble conciencia en las oraciones de la Postcomunión, casi todas en el mismo tono: "Recibidos los dones del sagrado Misterio, pedimos humildemente, Señor: que lo que nos mandaste hacer en memoria tuya sirva de auxilio a nuestra flaqueza" (Postcomunión del domingo 22 después de Pentecostés). En la amplitud de las oraciones que piden el perdón de los pecados en la Liturgia, se hace patente el hecho de que, según la fe de la Iglesia, nunca se logra un estado en que el hombre pueda gloriarse de la plena libertad de pecado y en el que ya no necesite pedir perdón (véanse las excepciones a esta regla en el § 149).

La fórmula de Lutero *simul iustus et peccator* (a la vez justo y pecador) fué condenada por el Concilio de Trento por haber sido entendida metafísicamente y no sólo en sentido histórico y concreto. Los teólogos luteranos actuales disputan la cuestión de cómo entendió la fórmula Lutero mismo; en caso de que la fórmula no deba interpretarse metafísicamente, sino sólo en sentido histórico y

concreto, la condenación del Concilio de Trento no afectaría a la doctrina de Lutero, sino a la interpretación metafísica de ella.

No están muy conformes con esta doctrina de la Iglesia de la pecaminosidad real, no óntica, de los justificados quienes pasan por alto o minimizan los pecados reales de los santos; en ellos también queda el *fomes peccati*. Los santos no minimizan nunca sus pecados; cuanto más fuerte conciencia tienen de su unión con Dios, tanto más sufren bajo su propia debilidad; su unión con Dios es la medida con que miden sus pecados. A ellos les parece una falta lamentable lo que al que está alejado de Dios parece a veces una minucia justamente, porque el que vive lejos de Dios tiene una medida mundana de sus pecados. Las acusaciones que los santos se hacen a sí mismos no deben ser valoradas como signos de una conciencia insana de culpa, sino como expresión de la iluminación de su conciencia en la cercanía de Dios.

Es lo que ocurre, por citar un ejemplo, en las oraciones de Santa Teresa del Niño Jesús: "No quiero almacenar méritos para el cielo... Cuando esta vida anochezca, apareceré ante Ti con las manos vacías... Pues no te pido, Señor, que cuentes mis buenas obras... Toda nuestra justicia está llena de manchas a tus ojos. Quiero revestirme de tu justicia y recibir de tu amor la eterna posesión de Ti mismo." Cfr. R. Grosche, *Simul peccator et justus*, en "Pilgernde Kirche", 1938, 147-158; E. Walter, *Sakrament und christliches Leben*, 1939.

El justo, libre de pecado y siempre tentado de él, camina hacia un estado en que será liberado incluso de la tentación, hacia el estado de plenitud y perfección de la visión beatífica de Dios; entonces estará completamente sumergido en el amor y santidad de Dios. Su vida terrena está sometida a la tensión entre su presente libre de pecado, y, sin embargo, amenazado de él, y su futuro ya definitivamente libre del peligro de pecar. La justificación tiene, por tanto, sentido *escatológico*.

§ 185

La vida divina en cuanto interna renovación y santificación

Al perdón de los pecados van unidas la renovación interna y la santificación; en realidad, el perdón de los pecados y la santificación interna son dos puntos de vista sobre un mismo proceso; no

hay santificación sin perdón de los pecados, ya que el pecado es la no-santidad, ni hay perdón de los pecados sin santificación interna, porque la supresión del pecado es también supresión de la no-santidad.

I. Doctrina de la Iglesia

Es dogma de fe: *La justificación no es sólo imputación de la justicia de Cristo, sino santificación y renovación interna del mismo justificado.* El Concilio de Trento defendió este hecho contra los errores ya iniciados en la Escolástica tardía, y manifestados en el tiempo de la Reforma, al interpretar la Escritura autoritativamente. Confróntense los textos antes citados del Concilio de Trento (D. 796; 799-800). En el Canon 11 resume el Concilio esta doctrina de la siguiente manera: "Si alguno dijere que los hombres se justifican o por sola imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, excluída la gracia y la caridad que se difunde en sus corazones por el Espíritu Santo y les queda inherente; o también que la gracia, por la que nos justificamos, es sólo el favor de Dios, sea anatema" (D. 821).

La Iglesia confiesa también su fe en la verdad revelada de la santificación interna en la *Liturgia*, y especialmente en la del *Bautismo;* en los ritos bautismales se expresa la transformación del hombre bajo distintos símbolos. Lo veremos más concretamente al explicar el Bautismo. Destaquemos ahora lo siguiente: La entrada lenta del neófito, desde el espacio del mundo al espacio de la Iglesia, significa que es sacado de la soberanía y estado de pecado e introducido en la vida de Cristo y del Padre celestial. El alentar sobre él—ya dentro de la Iglesia—significa la comunicación de la vida divina y del Espíritu Santo; el aliento vital sensible representa el aliento vital celeste e invisible, en el que se hará posible al hombre la propia respiración, la vida eterna. El signo de la cruz y la imposición de manos simbolizan la toma de posesión, por parte de Cristo, de la comunidad de la Iglesia y del Padre celestial, así como la comunicación de la justicia y santidad de Cristo. La sal significa la preservación contra el pecado y la comunicación del gusto para las cosas divinas. El exorcismo contra el demonio alude a la liberación del poder de Satanás y del pecado. En la profesión de fe y en el Padrenuestro se expresan la unidad con Cristo y la pertenencia a la familia de Dios. La comunidad con Cristo es simbolizada como comunidad en el ver y oír, en el rito de abrir

los sentidos de la vista y del oído, y es simbolizada como comunidad de vida en el rito de volverse hacia el Oriente, por donde sale la luz, y en las ceremonias de la unción con óleo, de la estola blanca y de la vela ardiendo. La unción con crisma alude a la inhabitación del Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, de forma que Cristo y el bautizado son dos en un solo espíritu. El paño blanco—antiguamente túnica—significa la santificación interna de todo el yo humano. El Catecismo Romano (II, 1, 73) dice sobre la túnica blanca impuesta en el Bautismo: "Simboliza esta ceremonia —según la interpretación de los Padres—: *a*) La gloria de la Resurrección, para la cual nacemos por el Bautismo; *b*) o el nítido esplendor que irradia el alma del bautizado, al ser purificada de toda culpa; *c*) o también la pureza e inocencia que debe guardar por toda la vida." En la *bendición del agua bautismal* de la noche del Sábado Santo y en las lecciones anteriores, la Iglesia predica en grandiosos y amplios símbolos la grandeza de lo que ocurre en el Bautismo. Toda la Historia Sagrada pasa delante de nuestros ojos, para hacer visible, conforme al estilo de la Liturgia, la profunda transformación que la santidad de Dios Todopoderoso obra en el neófito. De aquellas grandes acciones salvadoras de Dios, pueden deducirse el poder, la hondura y la importancia de lo que Dios obra en el Bautismo. El hecho de que en las lecciones se recuerde incluso la creación del mundo, revela que la transformación ocurrida en el Bautismo no debe ser tenida por menos profunda que la de la Creación; en el Bautismo ocurre una nueva creación o re-creación. Dios, que creó al hombre maravillosamente, le renueva más maravillosamente, como dice la Iglesia en la oración antes del relato de la Creación y al mezclar el agua con el vino en el Sacrificio de la Misa. La profundidad de la transformacion ocurrida en el Bautismo se representa también en esos baptisterios en que se graba toda la Historia Sagrada para simbolizar esa transformación (cfr., por ejemplo, los relieves de las tres puertas del baptisterio de Florencia o los mosaicos de su interior).

II. Testimonio de la Escritura

La Sagrada Escritura da testimonio de la renovación interna y santificación en el mensaje del Reino de Dios mediante la parábola del árbol bueno y del árbol malo (*Mt.* 12, 33-34). Según el mensaje del Reino de Dios, Dios se apodera de tal manera del hombre, que

obra en él dominadoramente e impone en él su justicia y santidad

Los testigos más importantes, de la transformación interna de los justos, son *San Pablo* y *San Juan*, el primero con su doctrina de la vida nueva, y el segundo con su doctrina del renacimiento.

1. Según *San Juan*, Dios da en Cristo el poder de ser hijos de Dios al hombre que no sigue la voluntad de la carne ni la propia, sino que creen en su palabra (*Io.* 1, 12). Para ser hijo de Dios se necesita, pues, una especial potestad o autorización divina; sólo se logra en Cristo. El hombre se hace hijo de Dios por ser nacido de Dios (*Io.* 1, 13; *I Io.* 5, 1. 4. 18). El proceso aludido con la imagen "renacimiento de Dios"—que procede de las religiones de misterios—tiene tal profundidad, que es la única imagen apropiada para expresarlo. Del mismo modo que el hombre recibe su vida terrena y caduca de una madre terrestre, es decir, de las fuerzas de la tierra, la vida celestial y eterna sólo puede ser recibida de la vida de Dios, de las fuerzas del cielo. "El hecho de que se compare este nacimiento espiritual a la generación y nacimiento normales del hombre, dándole incluso preferencias y prerrogativas, significa que se trata de un verdadero nacimiento. San Juan habla de los que nacen de la sangre, del instinto de la carne y de la voluntad del varón y de los nacidos de Dios. Lo que le interesa es establecer el rango superior, la mayor importancia, la vida más perfecta que tiene el hecho de nacer de Dios; todo eso sería ilusorio si el hecho de nacer de Dios fuera menos realidad que el nacer del seno de una madre humana, si el nacimiento espiritual no fuera más que una imagen de este nacer terreno y corporal. Es cierto que en el nacer de Dios no entran en cuestión las formas fisiológicas del nacimiento terreno; pero ¿dependen la autenticidad y realidad del nacimiento de esas formas fisiológicas o del hecho de que un ser da vida a otro ser vivo?" (J. Pinsk, *Aus Gott geboren*, en "Ich lebe und ihr lebet", 12).

Veamos la explicación que da del tema la conversación nocturna entre Jesús y Nicodemo: "En verdad te digo que quien no naciere de arriba no podrá entrar en el Reino de Dios" (*Io.* 3, 3). Nicodemo no entiende esas palabras; no se atreve a escapar por la tangente de lo alegórico; por otra parte, no puede imaginar el nacimiento más que como salida del vientre de la madre; por fin nace la pregunta que representa el destino del hombre viejo: "¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo? ¿Acaso puede entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer?" (*Io.* 3, 4). Cristo

responde que el nacimiento nuevo, de que El habla, no ocurre en las formas de la Naturaleza, sino en otras formas: es un nacimiento del agua y del espíritu: "En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y del espíritu, no puede entrar en el Reino de los Cielos" (3, 5). El agua fecundada por el Espíritu es la fuente de la que fluye para el hombre la vida nueva. Este nacimiento es tan real y auténtico como el nacimiento corporal, pero su modalidad es distinta. Del mismo modo que al nacer del vientre de la madre se comunica al hombre la vida del eón terrestre con su carácter de caducidad, por el renacimiento del agua y del Espíritu se comunica al hombre la vida inmortal del Espíritu Santo (*Io.* 3, 6). Esta vida del Espíritu es la vida de Cristo; el hombre la logra en Cristo, mediante su incorporación a El. Es una vida en participación de la vida de Cristo resucitado y, por tanto, una vida en la juventud perenne que caracteriza la vida del resucitado. Quien participa de esta vida no conoce la vejez ni la muerte; quien no participa de ella está bajo la ley del envejecimiento y de la muerte.

Mediante la Encarnación, Muerte, Resurrección y Ascensión todo el mundo fué ya de tal manera transformado, que le fueron infundidos de algún modo los rasgos de Cristo. Pero en el Bautismo se destaca con especial claridad en el hombre: a la vez se infunde en el bautizado la fuerza vital eterna e imperecedera de Cristo resucitado, al serle infundido el Espíritu de Cristo, el Espíritu de Dios. El cristiano vive, pues, en Cristo y por Cristo (*Io.* 6, 17); está lleno de santidad de Cristo y sellado por ella (*Io.* 17, 19); a través de Cristo es también semejante al Padre celestial (*I Io.* 3, 2). ¿Cómo podría ser de otra manera? El cristiano tiene vida de la vida de Dios. Del mismo modo que los padres se reencuentran en los rasgos del hijo, el Padre celestial vuelve a encontrarse en el hombre que por Cristo nace de Dios en el Espíritu Santo. Quien ha nacido de Dios se ha convertido en otro hombre, en hombre nuevo. Aunque San Juan no habla expresamente de la nueva creación, esta doctrina está implícitamente contenida en su imagen del re-nacimiento; es San Pablo quien da testimonio expreso y formal de la re-creación.

2. *San Pablo* describe muchas veces la justificación del hombre y su interna santificación, desde el punto de vista de la novedad y de la nueva creación (*Eph.* 2, 10; 4, 23; *II Cor.* 5, 17; *Gal.* 6, 15). La novedad supone que lo viejo pasa y muere; lo nuevo nace al

morir lo viejo. Como vimos, San Pablo llama al Bautismo muerte y resurrección en Cristo; el Bautismo es participación en la muerte y resurrección de Cristo. El modo viejo, mundano, pecador y caduco de existencia, muere al participar en la muerte de Cristo y el modo cristiano de existencia surge en la participación de su resurrección. El paso de la vida mundana a la participación en la vida de Cristo es una verdadera renovación desde la raíz misma de la persona humana: "De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva, y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo" (*II Cor.* 5, 17). Lo nuevo ya no envejecerá; es lo eternamente joven. El hombre que ha sido creado de nuevo goza de juventud eterna e imperecedera, a pesar de su vejez biológica. Quien desee la eterna juventud, debe incorporarse a Cristo por la fe; sólo así podrá participar de ella; quien la busque en la Naturaleza, en vez de buscarla en Cristo, sufrirá una gran desilusión; su destino será envejecer y morir.

Quien, sacado de la corriente de vida que viene de Adán, es introducido en el torrente de vida que mana de Cristo, es sumergido en la gloria, en la dinámica vital y en el Pneuma de Jesucristo; será traspasado y configurado por la dinámica de Cristo, que es dinámica del Espíritu de Cristo. En Cristo recibe, pues, verdadera santidad y verdadera justicia (*Eph.* 4, 23-24), ya que participa analógicamente de la santidad de Cristo. Su santidad será análoga a la de Cristo, y estará sellada por ella. En *I Cor.* 6, 11, dice San Pablo: "Y algunos esto erais, pero habéis sido lavados; habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios" (cfr. también *I Cor.* 3, 17; 6, 19; *Col.* 3, 9). Y a los romanos les escribe: "El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones" (*Rom.* 5, 5). El corazón del hombre justificado está inundado del amor del Padre celestial.

El esplendor que irradia del justificado, gracias a su unión con Cristo, proviene de la gloria de Cristo resucitado, que le domina y le traspasa; está configurado con Cristo; el bautizado es una imagen creada por el Espíritu Santo del Hijo de Dios Encarnado (*Rom.* 8, 29); es cristiforme (Orígenes, *Contra Celsum*, 6, 79); en él se revela Cristo; del mismo modo que Cristo es una epifanía del Padre celestial, el cristiano lo es de Cristo. San Cirilo de Alejandría dice en el sentido de San Pablo (*Comentario a Isaías*, 4, 2; PG 70, 936 BC.): "Todos nosotros hemos sido formados en el seno de nuestra madre. Y así, somos todos formados hijos de Dios al ser

configurados espiritualmente, al destacarse en cada una de nuestras almas la forma bella de la virtud, la belleza del Espíritu Santo. Y así somos configurados en Cristo por la participación del Espíritu Santo, conforme a la belleza ejemplar originaria de Cristo. Cristo se forma en nosotros de ese modo, porque el Espíritu Santo nos hace partícipes de un proceso divino de configuración mediante la santificación y la vida recta... El carácter del ser de Dios Padre se imprime en nuestras almas, porque el Espíritu Santo nos configura, como he dicho ya, a imagen de Cristo, mediante la santificación." "En quienes no viven conforme a la fe, se ha perdido el esplendor de esa semejanza. Por eso necesitan nuevos dolores de nacimiento espiritual, un nacimiento interior nuevo, para que de nuevo se asemejen a Cristo" (*Responsio ad Tiberium*, 10). Y viceversa: "Si hacemos siempre una vida creyente y santa, Cristo se formará en nosotros y hará irradiar espiritualmente en nuestro interior sus propios rasgos" (*De dogmatum solutione*, 3; cfr. también el *Comentario al Evangelio de San Juan*, II, 1; *Diálogo 7 sobre la Trinidad*).

Según San Pablo, toda la creación lleva de algún modo los rasgos de Cristo, porque El es la Cabeza del Universo; todas las cosas están caracterizadas por este hecho; todas tienen estructura cristológica. Pero el justificado tiene los rasgos de Cristo de otra manera. Tal vez pueda decirse que sólo el justificado es imagen del Salvador glorificado, a través de la Muerte y de la Resurrección, y que las demás criaturas que no son más que huellas suyas. En una huella se observa que alguien ha pasado y hasta puede deducirse, quién es el que pasó. Quien pudiera ver el fondo de las cosas, podría reconocer que el Hijo de Dios encarnado, crucificado, resucitado y elevado a los cielos pasó por la tierra, y atravesó el Universo. Sólo quien vive en gracia es *imagen de Cristo;* quienes pueden ver la profundidad de ser—Dios y los santos, por ejemplo—, se encuentran con la imagen de Cristo; el rostro de Cristo les sale al encuentro (*Gal.* 4, 19); y como el Hijo es la imagen perfecta del Padre celestial, quien se asemeja a Cristo se asemeja *al Padre* (*II Cor.* 3, 18; *Col.* 3, 10); tiene en sí la imagen de lo celestial (*II Cor.* 15, 49).

Todavía hay que hacer una distinción; los rasgos de Cristo crucificado y resucitado sólo se encuentran en el bautizado. El justo no bautizado, es decir, quien participa de la salvación por caminos extraordinarios, no tiene esos rasgos, ya que sólo el Bautismo los imprime (cfr. *Rom.* 6 y 8, 29). Pero también el justo no bautizado tiene de algún modo los rasgos de Cristo; la Revelación no habla de cómo se asemeja a Cristo, pero de todas formas su semejanza

debe ser mayor de lo que antes llamábamos "huellas" de Cristo. Tal vez pueda decirse que es imagen de Cristo, pero que en esa imagen no se incluyen los rasgos de Cristo crucificado y resucitado. Quien pudiera mirar en el fondo de tales hombres, vería, sin duda, como en un espejo, la imagen y rostro de Cristo; pero no sería una especie de espejo que no retrataba los rasgos impresos en Cristo por la muerte y resurrección; el justo no bautizado no está introducido en el ámbito de poder de la Muerte y Resurrección de Cristo, como el bautizado; por eso su semejanza a Cristo es menos esencial que la de los bautizados, que jamás pueden ya perderla del todo. Por el pecado mortal, la imagen de Cristo puede perder en el bautizado su brillo, su esplendor y claridad, en cierto modo, puede perder su colorido, pero el dibujo, por decirlo así, permanece y sigue existiendo; es una imagen borrosa y ciega, pero no puede jamás ser borrada del todo. En el tratado de los Sacramentos hablaremos más en concreto sobre la semejanza a Cristo.

La transformación del hombre "mundiforme" en "cristiforme" es de tal profundidad, que San Pablo habla de una acción creadora divina; lo que ocurre en ella no es sólo un mejoramiento de lo ya existente, sino una verdadera re-creación, aunque en el sentido de transformación (*wirkliche Neuschaffung, freilich im Sinne der Umschaffung*). El hombre es liberado de su pasado; logra un presente nuevo y—lo que es todavía más importante—un nuevo futuro.

Ante las puertas de Damasco, San Pablo vió a Cristo glorificado como *luz celestial*. La semejanza a Cristo de hombre re-creado resulta, por tanto, participación de la luminosidad de Cristo: "Porque Dios que dijo: Brille la luz del seno de las tinieblas, es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que demos a conocer la ciencia de Dios en el rostro de Cristo" (*II Cor.* 4, 6).

El Apóstol intenta también representar la semejanza a Cristo del crucificado en la imagen del "vestido"; quienes han sido bautizados en Cristo, han sido revestidos de Cristo (*Gal.* 3, 17). A lo dicho ya sobre el tema podemos añadir lo siguiente: Esta imagen alude a lo ocurrido en el paraíso. Al pecar los primeros hombres, fueron despojados del vestido de la inocencia y de la justicia. Expresión visible de esa interna desnudez y de la pérdida del esplendor y gloria divinos fué el abrírseles los ojos y el darse cuenta que estaban desnudos. De pronto cayeron en la cuenta de que estaban desnudos el uno delante del otro; y se sintieron despojados y abandonados. El vestido paradisíaco perdido había cumplido la función de representarles el uno ante el otro y de proteger a la vez su mis-

terio personal; al perderlo, estaban desvelados el uno frente al otro y se apresuraron a encubrir su cuerpo desnudo y superar así aquel mutuo estar expuestos y despojados. Dios mismo les ayudó, haciéndoles vestidos de pieles; pero tales vestidos eran un mal sustitutivo de los perdidos. Los hombres trataron de recuperar lo perdido; pero ningún vestido terreno podía devolver el esplendor del vestido paradisíaco perdido al pecar, porque podían expresar la honorabilidad, pero no la inocencia, la honradez y rectitud, pero no la justicia, porque podían defender al hombre de la inclemencia y peligros del Cosmos, pero no de la maldad. El vestido que el hombre tuvo y perdió y que intentó recuperar a través de todos los ensayos de vestirse, le es regalado en el Bautismo; es el vestido de la gloria celeste tejido de agua bautismal. El bautizado vuelve a ponerse el vestido de la gloria, de la inocencia y de la santidad; se viste de la gloria de Cristo resucitado; se asemeja a El desde dentro. Con ese vestido es un hombre nuevo, con nuevo nombre (*Col.* 3, 9-10; *Eph.* 4, 22; *Rom.* 13, 14). El hombre se presenta así como perteneciente al cielo, a la casa de Dios, a la familia del Padre celestial (*Io.* 14, 2). Este nuevo vestido cumple perfectamente las condiciones de vestido: protege al hombre en su misterio personal inaccesible, sólo conocido por Dios, y a la vez le revela como hijo de Dios. Con este vestido, el justificado puede acudir al banquete nupcial del cielo (*Mt.* 22, 11). Símbolo de ese vestido nuevo es la túnica bautismal que se le impone al hombre al bautizarlo; aparecerá visiblemente con su nuevo vestido cuando haya un cielo nuevo y una tierra nueva (*Apoc.* 3, 4; 3, 18; 6, 11; 7, 9; 7, 13). La túnica de Cristo que viste el bautizado tiene, por tanto, carácter escatológico. Pero lo que al final de los tiempos se hará visible con todo su esplendor ha sido ya regalado al justo, aunque invisiblemente. Cfr. E. Peterson, *Theologie des Kleides,* en "Benediktinische Monatsschrift", 16, 1934, 347-56; del mismo autor, *Marginalien zur Theologie,* 1956, 41-56.

También San Pablo conoce la imagen del re-nacimiento, pues el hombre "nuevo" es el hombre que vuelve a nacer. "Mas cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo" (*Tit.* 3, 4-5).

3. También *San Pedro* da testimonio del re-nacimiento del hombre a quien se concede la gracia: "Bendito sea Dios y Padre de

Nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia nos reengendró a una viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, que os está reservada en los cielos, a los que por el poder de Dios habéis sido guardados mediante la fe. para la salud que está dispuesta a manifestarse en el tiempo último" (*I Pet.* 1, 3-5). "... amaos entrañablemente unos a otros, como quienes han sido engendrados no de semilla corruptible, sino incorruptible" (1, 22-23). El renacido participa, por su incorporación a Cristo, de la naturaleza divina, del mismo modo que el niño participa de la naturaleza de sus padres. El parentesco con Dios le capacita para un conocimiento nuevo de Dios. "Pues que por el divino poder nos han sido otorgadas todas las cosas que tocan a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento del que nos llamó por su propia gloria y virtud, y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la divina naturaleza, huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en el mundo; habéis de poner todo empeño por mostrar en vuestra fe, virtud; en la virtud, ciencia; en la ciencia, templanza; en la templanza, paciencia; en la paciencia, piedad; en la piedad, fraternidad, y en la fraternidad, caridad. Si éstas tenéis y en ellas abundáis, no os dejarán ellas ociosos ni estériles en el conocimiento de Nuestro Señor Jesucristo" (*II Pet.* 1. 3-8).

El nacer de Dios, ocurrido gracias a la incorporación en Cristo, nos da parte en el *reinado* de Cristo. Los re-nacidos forman, por tanto, un linaje escogido, sacerdocio real, nación santa y pueblo perteneciente a Dios (*I Pet.* 2, 9); son sustraídos a las fuerzas terrenas perecederas y autorizados y obligados a configurar la tierra. Se sentarán en tronos y dominarán el mundo. Cada uno de ellos será señor de toda la tierra y cada uno a su modo, sin que se estorben sus caminos (cfr. *Tratado de los Sacramentos*).

Todos estos testimonios de la Escritura expresan que en el hombre a quien se concede la gracia no sólo ocurre un cambio de intención, sino una transformación esencial. El hombre es transfigurado y transformado no sólo en su pensar y querer, sino en su ser, existencia y esencia. Esta interior transfiguración y transformación es la razón de que no sólo se llamen justos, sino que lo sean también.

III. Causa formal de la justificación

El Concilio de Trento determina más en concreto el modo de ocurrir esa interna renovación y santificación y lo asegura frente a interpretaciones falsas o defectuosas al destacar frente a la doctrina protestante de la imputación, que la justicia de Dios—no la justicia por la que El mismo es justo, sino la justicia con que nos santifica a nosotros—es la *única causa formal* de la justificación. Desde el tercer proyecto oficial del decreto sobre la justificación (noviembre de 1546), el Concilio usa los términos aristotélicos de la causalidad, para caracterizar la verdadera doctrina. Dice que la justicia que Dios nos regala es la "*única*" *causa formal* de nuestra justificación. Entre nuestra justicia y la de Dios hay una relación de analogía, no de identidad; nuestra justicia es, por tanto, una imagen de la de Dios, de la que El mismo es causa. La justicia inherente en nosotros, producida por Dios e imagen de la justicia de Dios, es la ley configuradora de nuestra justicia y no es causa eficiente de ella Somos justificados en razón de la justicia de Dios, que brilla y se refleja en nosotros.

No está en contradicción con esta doctrina tridentina de la única causa formal de nuestra justificación el hecho de que la vida celeste que Dios nos regala abarque distintos aspectos a saber, la unión con Cristo, la participación en la vida trinitaria divina y la gracia santificante. La comunidad con Cristo y la participación en la vida trinitaria divina son la razón de la transformación interna del hombre que recibe la gracia y, por tanto, de la existencia de la causa formal de la justificación. Sin esa transformación, el hombre seguiría siendo interiormente injusto y pecador; sólo cuando se transforma, es santo en vez de pecador. La santidad y justicia internas inherentes al hombre es lo que llamamos *gracia santificante* (*gratia sanctificans*) (heiligmachende Gnade). Esta expresión tan dura para un alemán que tenga sensibilidad para el lenguaje, podría ser sustituída por la expresión "heiligende Gnade"; pero esta última expresión puede aplicarse también a la gracia actual.

El reflejo de la santidad y justicia de Dios, que, según el Concilio de Trento, es la única causa formal de nuestra santificación, tiene, por su parte, *carácter cristológico;* está coloreado por Cristo en cuanto que refleja a Cristo mismo en esa realidad reflejada que llamamos gracia santificante.

IV. Justificación del hombre total

El nacer de Dios y la renovación del hombre afectan al *yo humano completo* en cuerpo y alma; por tanto, no sólo el alma, sino el cuerpo también, aunque al cuerpo le afecta gracias al alma y a través de ella. El hombre no es exclusivamente espíritu, sino un ser unitario compuesto de cuerpo y alma, en el que el espíritu domina como ley, configurado. El cuerpo no está excluído de la santificación y justificación. El mensaje de Cristo sobre el hombre nuevo y justificado es, en definitiva, un mensaje de la glorificación de todo el hombre que existe corporalmente. La doctrina cristiana de la unión del hombre con Dios se distingue esencialmente del mensaje humano platónico y neoplatónico, justamente gracias a esa incorporación de lo corporal al proceso de la justificación. La renovación del hombre afecta a su ser y también a su acción y actividad.

La Sagrada Escritura da testimonio de esa transformación del hombre total en las innumerables veces que habla de la renovación y transformación del corazón (cfr. lo dicho en el vol. II sobre el concepto de corazón). También las acciones del hombre justificado tienen, pues, el sello de la semejanza a Dios y a Cristo; son realizaciones y manifestaciones de la renovación y santificación de su ser. Todo lo que hace el justificado participa del nuevo ser que ha recibido al nacer de Dios. En el bautizado no hay, por tanto, una esfera mundana junto a la cristiana; su espíritu y su cuerpo han recibido totalmente en su ser y actividad la cualidad de ser en Cristo. Aunque las acciones humanas de los bautizados se realicen del mismo modo que las de los no bautizados, son distintas, ya que en ellas se representa—operante y oculta—la dinámica de Cristo y del espíritu de Cristo; es lo mismo que ocurre en el comer y beber de los animales y de los hombres; aunque fisiológicamente no se distinguen, son acciones esencialmente distintas, porque toda acción humana está sellada y configurada por el espíritu. San Pablo dice sobre la diferencia entre las acciones de los justos y las de los no justos: "Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de Dios" (*I Cor.* 10, 31), es decir, como cristianos y pertenecientes a Cristo. Frente a los gálatas, subraya la presencia del misterio de Cristo en todas las acciones de los justos: "Mas yo por la misma Ley he muerto a la Ley, por vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien

vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a mí" (*Gal.* 2, 19-20). Y San Ignacio de Antioquía puede decir en el mismo sentido y espíritu: "Los carnales no pueden hacer cosas espirituales, ni los espirituales pueden hacer cosas carnales. También lo que hacen, según la carne, es espiritual, porque todo lo hacen en Cristo Jesús."

Hasta los *pecados* del bautizado tienen cualidad especial; el pecado del bautizado es un ataque a la vida divina, a la santificación del hombre realizada en Cristo; aunque todo pecado está en contradicción con el ser humano y dispuesto y ordenado por Dios, el pecado del justificado está, además, en contradicción con el yo humano santificado y caracterizado por Cristo. El justo cae así en una contradicción mucho más violenta y extremada consigo que la que padece el no bautizado. Su "no" a Cristo y al espíritu de Cristo y al Padre celestial es de un estilo radicalmente distinto; justamente, su proximidad a Dios es lo que da a su "no" una especial fuerza y violencia.

V. Doctrina de los Santos Padres

Los Padres llaman muchas veces a la transformación del justificado *deificación* o *divinización*. Según ellos, Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios. En estas expresiones aparecen claramente las influencias platónicas y gnósticas; pero el neoplatonismo no dió a los Padres más que lenguaje y nunca les dió el contenido, que ellos recibieron de la tradición y, sobre todo, de la primera Epístola de San Pedro. Las diferencias de contenido entre las doctrinas neoplatónicas y gnósticas de la divinización por una parte, y la doctrina de los Padres por otra, son esenciales; según el gnosticismo y neoplatonismo, la divinización ocurre para la elevación del hombre hasta la esfera divina; el hombre, que es una manifestación de Dios, logra la conciencia de su unidad con Dios a través de una penosa ascensión por distintos grados de autotrascendencia sobre lo humano hasta llegar a Dios; se hace a sí mismo Dios. Según la doctrina de los Padres, en cambio, la divinización ocurre gracias al Cristo histórico y glorificado y a través de El; está, pues, ligado a un suceso histórico; presupone la encarnación de Dios; en cierto sentido, podemos decir que supone la mundanización y temporalización de Dios. El hombre logra divinizarse solamente participando en la vida de una figura histórica concreta y en determinados acontecimientos históricos. No pierde su carácter de

criatura. La diferencia entre el hombre y Dios no es anulada, sino acentuada por esta divinización; la criatura divinizada sigue siendo inevitablemente criatura por toda la eternidad. La divinización consiste en que el hombre es inflamado por el ser de Dios. La idea de los Padres se hace patente en una comparación muchas veces usada por ellos: el hierro al ser metido en el fuego pierde su naturaleza de hierro y se hace ígneo, y así el justo recibe la naturaleza de Dios y se hace divino. Los justos son llamados santos y portadores de Dios en cuanto que son dominados por la santidad de Dios. Otros comparan la gracia al sol que traspasa los cuerpos y les hace luminosos (San Basilio), con la luz, que fluye a través del aire, con el perfume que impregna los vestidos (San Cirilo de Alejandría). Otro nombre dado frecuentemente a la gracia es el de "vestido": así, en San Pablo, y lo mismo en los Padres, aunque no debe entenderse sólo en sentido moral; siempre se alude a un nuevo ser (cfr. lo antes dicho).

Citemos algunos ejemplos. Dice Orígenes (*Contra Celso* 3, 28): "Ellos (los discípulos) reconocieron que en Cristo había empezado la unificación de la naturaleza divina con la humana, para que la humana, gracias a esa íntima unión, se hiciera divina, no sólo en Jesús, sino también en todos los hombres que junto con la fe empezaran una vida nueva, como Jesús enseñó, una vida que conduce a la amistad y comunidad con Dios a todos los que caminan según los preceptos de Jesús." Según San Atanasio, Cristo no fué antes hombre y luego Dios, sino viceversa: siendo Dios se hizo hombre para hacernos dioses (*Primer Sermón contra los Arrianos* 39). "Del mismo modo que el Señor se hizo hombre asumiendo el cuerpo, así nosotros, los hombres, somos asumidos por el Logos en su carne y divinizados, y desde entonces somos herederos de la vida eterna" (*Tercer Sermón contra los Arrianos* 34). Del hecho de que el Espíritu Santo nos diviniza deduce él su ser divino: "Si el Espíritu Santo fuera una criatura no nos haría partícipes de la comunidad con Dios; más bien nos uniríamos a una criatura y estaríamos lejos de la naturaleza divina, porque no participaríamos nada de ella. Pero como—según hemos dicho—participamos de Cristo y de Dios, queda demostrado que nuestra unción y sello no pertenecen a la naturaleza creada, sino a la del Hijo, que nos une al Padre por medio del Espíritu, que está en El... Y sí, participando en el Espíritu, participamos de la naturaleza divina, sólo un loco puede decir que el Espíritu tiene naturaleza creada y no divina. Pues si diviniza es indudable que su naturaleza es divina" (*Primera carta a Serapión* 4). "Pero el Señor dice que el Espíritu es el espíritu de la verdad y el consolador. De aquí se deduce que la Trinidad se completa en El; en El glorifica el Logos la creación, al conducirla al Padre mediante la divinización y admisión a la adopción. Pero lo que une a la creación con el Logos, no puede pertenecer a la creación; y quien hace a la criatura hijo de Dios, no ajeno al Hijo, porque en caso de que lo fuera habría que buscar otro espíritu para que uniera al primero con el Logos. Pero eso

no tiene sentido. El Espíritu no pertenece a las criaturas, sino a la divinidad del Padre, y mediante El diviniza el Logos a las criaturas. Y aquél, a través de quien la creación es divinizada, no puede estar fuera de la divinidad de Padre" (*ibid.* 25).

La transformación de la naturaleza humana por la gracia no significa que la naturaleza sea destruída; se mantienen y conservan su existencia y esencia, sus fuerzas; pero es transfigurada por la luz de Dios. Cfr. §§ 114/117.

§ 186

Pecado y gracia

1. Como antes hemos visto, el Concilio de Trento dice que la *causa final* de nuestra justificación es el honor de Cristo y de Dios y la vida eterna; *causa eficiente*, Dios misericordioso que nos lava y santifica sin méritos de nuestra parte, sellando y ungiendo con el Espíritu Santo la promesa que es prenda de nuestra herencia; *causa meritoria*, su Hijo unigénito y amado, Nuestro Señor Jesucristo; *causa instrumental*, el Bautismo, que es el Sacramento de la Fe; *causa formal* única, la justicia de Dios—no la justicia por la que El mismo es justo, sino la justicia por la que nos justifica—, por la que somos agraciados y renovados en nuestro interior, la que recibimos en nosotros, cada uno en la medida que el Espíritu le concede, según su voluntad (*I Cor.* 12, 11) y según la preparación y cooperación de cada uno.

2. Algunos Padres del Concilio (Contarini, Sanfelice, Pole, Pighius, Gripper y, sobre todo, Seripando) defendieron la opinión de que al justificado se le concede una *justicia doble*. Una imputada: la justicia de Cristo, y otra inherente. Con la doctrina de la doble justicia quiere Seripando salir al paso de la concepción protestante y, sobre todo, de la concepción de Calvino en la última época; a la vez quería perfeccionar con la justicia de Cristo la justicia imperfecta del justificado. Creía que el justificado sólo podía tener esperanza segura en el caso de poder apoyarse en la justicia de Cristo y no estar abandonado exclusivamente a la suya propia. La doctrina de la doble justicia se discutió acaloradamente; se opuso a ella, sobre todo, el jesuíta Laínez. Fué rechazada por el Concilio en el sentido de que existe una sola causa formal de nuestra justificación.

El hombre es santo por la justicia a él inherente, es decir, por la *justicia propia*. El Concilio subraya, sin embargo, expresamente que tal "justicia propia" es justicia regalada, y que se nos regala por la de Cristo, por los méritos de Jesucristo. La justicia de Cristo es causa eficiente y ejemplar de la del hombre; ésta tiene, por tanto, su causa y modelo en una *iustitia aliena*. La justicia de Cristo es así un elemento de la justificación del hombre, pero no la causa formal de nuestra justicia. El hombre no es revestido de la justicia de Cristo, como que ésta fuera la causa formal de su propia justicia; la justicia de Cristo se hace nuestra justicia, y su vida, vida nuestra real, pero analógicamente, como hemos dicho ya muchas veces. Nuestra justicia puede ser llamada "exterior", por razón de su origen; pero esa justicia que procede "de fuera" es de tal modo infundida en el hombre que le inhiere no sólo como una posesión de la que puede disponer a capricho y que posee como un propietario su fortuna, sino como un regalo concedido continuamente por Dios del que es responsable. Dios causa la naturaleza en una acción creadora ininterrumpida y la justicia del justo en una actividad santificadora continua.

3. Las escuelas teológicas plantearon la cuestión de la *relación* entre el perdón de los pecados por una parte, y la interna renovación y santificación por otra. El Concilio de Trento no decide la cuestión; es cierto que atribuye a la gracia tanto el perdón de los pecados como la santificación interna (Sesión 5.ª, Can. 5; D. 792); pero es evidente que tal gracia—que causa el perdón de los pecados y la santificación—es la gracia actual, de la que hablaremos más tarde. Por tanto, la cuestión de la relación entre el perdón de los pecados y la santificación interior es una cuestión de las escuelas teológicas. Es seguro que el perdón de los pecados va unido a la santificación, de forma que no puede existir uno de los términos sin el otro. Pero la cuestión es saber si tal relación es esencial y, en cierto modo, metafísica y lógica; eso es lo que suponen los tomistas; creen que la gracia santificante se opone esencial y necesariamente al pecado, de manera que ni Dios omnipotente puede hacerlos coexistir en un mismo sujeto. Dentro del tomismo hay una dirección que va más lejos y dice que el pecado es aniquilado por la infusión de la gracia santificante. No debe suponerse en esta cuestión una prioridad temporal de la gracia respecto al pecado, sino sólo una diferencia de rango. Según otra opinión, defendida por algunos escotistas, y extremada por los nominalistas, la gracia san-

tificante no es más que la condición y ocasión de que Dios borre los pecados y los perdone por un decreto de su voluntad. Según Escoto, gracia y pecado se excluyen bajo el punto de vista de su entidad, pero no esencialmente; pero bajo el punto de vista de su cualidad ético-religiosa, pecado y gracia no pueden coexistir esencialmente en el hombre, porque la gracia es amistad con Dios y el pecado es enemistad con El, es decir, el pecado incluye la voluntad de condenación y la gracia la voluntad de salvación y bienaventuranza (*Oxoniense* IV, d. 16, q. 2, n. 12 y 19; I d. 17; d. 3, n. 22)

De cualquier modo que deba definirse la relación entre perdón de los pecados y renovación interior, el Concilio de Trento no defiende formalmente la doctrina de que Dios realice el *acto* de la justificación aniquilando los pecados mediante la infusión de la gracia santificante. El Concilio de Trento abandona a la discusión teológica la cuestión de cómo se relacionan entre sí el perdón de los pecados y el acto de la justificación. Respecto al *estado* de justificación, el Concilio dice que la justicia inherente a nosotros y que Dios nos regala es la única causa formal de nuestra justificación.

§ 187

Explicación de la transformación y santificación interiores

Hay el peligro de *exagerar* o *infravalorar* el poder de la gracia santificante del justo, de que da testimonio la Sagrada Escritura.

1. Pedro Lombardo, por ejemplo, *lo exagera*. Hace equivaler la gracia santificante al amor, y a éste con el Espíritu Santo. El amor—que es el Espíritu Santo—es, según él, el mismo que el Padre inflama en el hombre. También se puede decir: el amor con que el Padre inflama y traspasa al hombre que está en gracia, es personal, según este teólogo. No distingue, por tanto, la gracia creada de la increada. A pesar de la enorme influencia que tuvo Pedro Lombardo desde el siglo XII hasta el XVI, esa doctrina no tuvo mayores repercusiones. Contra ella hablan el hecho de que la gracia santificante no es la gracia increada, sino un don creado, y el hecho de que la Sagrada Escritura distingue el amor que se nos infunde a nosotros del Espíritu Santo mismo (*Rom.* 5, 5). Es, ade-

más, intrínsecamente imposible, porque el Espíritu Santo es Dios y no puede estar unido al yo humano como causa formal; si estuviera unido al hombre como causa formal, sería para él lo mismo que el alma es para el cuerpo (cfr. *La refutación del panteísmo*)

Distinta de la doctrina de Pedro Lombardo es la opinión de que el Espíritu Santo se une al hombre justificado por la gracia santificante—causa formal de esa justificación—, de modo semejante a como el Logos se unió a la naturaleza humana.

2. Según la doctrina de los nominalistas, la gracia santificante es la benevolencia de Dios; emparentada con ella está la idea de algunos teólogos de la Ilustración—por ejemplo, Sattler y Hermes—de que la gracia santificante es la eficaz y gratuita voluntad divina de conceder al justo los medios de gracia necesarios para conservar la justicia.

3. ¿Qué es, por tanto, la gracia santificante? Si definimos su *modo de ser* (esencia) *desde el punto de vista filosófico* y con ayuda de categorías aristotélicas, tenemos que decir que es una realidad creada, permanente y sobrenatural, una cualidad que inhiere al yo humano a modo de determinación habitual (*habitus*); es un ser accidental que, según el Concilio de Trento (Sesión 6.ª, Can. 11), inhiere en el yo humano. La gracia no tiene consistencia o sustancia, no existe en sí ni por sí; es más bien un *accidente*. Pero no debe ser imaginada ni entendida como una realidad exteriormente inherente al yo humano; la gracia santificante penetra, traspasa y colorea al yo del hombre, que es transformado por ella, como se transforma el hierro cuando empieza a estar incandescente. Aunque desde el punto de vista del modo de ser, está supeditada a la sustancia, supera en ser y en potencia de ser a cualquier ente natural.

Por lo que respecta a la especificación de su carácter de accidente, hay que decir que pertenece a la categoría de la *cualidad* y, dentro de la cualidad, al hábito, porque no es potencia.

Fué Santo Tomás quien elaboró sobre todo la interpretación de la gracia como realidad accidental; acentúa el carácter esencial y estático de la gracia. En categorías platónicas y neoplatónicas, es interpretada como luz que fluye continuamente de Dios y llega hasta el hombre. La gracia existe en el hombre, porque es producida continuamente (*II Sentent.* d. 16, a. 2, q. 3). De esta manera se destaca el carácter dinámico de la gracia, sin que falte el aspecto estático. Por lo demás, tampoco se puede negar que la "qualitas" enseñada

por Santo Tomás existe en cuanto que es continuamente producida por una acción creadora. La gracia inherente incluye, por tanto, en sí un carácter y aspecto de relación, que incluso es su fundamento.

Todas estas afirmaciones están tan ligadas a la doctrina de la Iglesia, que tienen *certēza teológica* (cfr. Vol. I, 20; *Tridentinum;* Sesión 6.ª, cap. 4. 7. 10. 15. 16; *Can.* 11; además, el Concilio de Vienne, D. 483). Según el Catecismo Romano, la gracia divina es *qualitas in anima inhaerens.* Aunque se diga que es una cualidad, nunca hay que olvidar el carácter analógico de esa afirmación. La gracia santificante existe en un modo de existencia análogo al del accidente natural, pero es más desemejante que semejante al mismo.

4. Desde el *punto de vista teológico,* podemos explicar la gracia santificante de la manera siguiente: Una serie de teólogos (por ejemplo, Alejandro de Hales, Duns Scotus, los Escotistas. Belarmino y, en cierto sentido, San Buenaventura y muchos teólogos del Concilio de Trento) identifican la gracia con el *amor* infundido en el hombre que está en gracia. Quienes mantienen esta opinión se apoyan en importantes razones. La Sagrada Escritura y algunos Santos Padres, sobre todo San Agustín, atribuyen los mismos efectos a la gracia santificante y a la caridad que se nos infunde; el lugar o asiento de la gracia santificante es, según esta opinión, la voluntad; pero esta afirmación no parece estar inseparablemente unida a la doctrina; se podría partir de la verdad de que Dios es amor y amor subsistente, de que el ser de Dios, por tanto, es amor, y entonces se podría definir la cualidad inherente al yo humano, como fuego que afecta e inflama las raíces mismas del ser humano. Santo Tomás de Aquino (San Buenaventura) y la mayoría de los teólogos posteriores suponen una *distinción objetiva entre la caridad y la gracia;* ven en la gracia un ser que afecta al núcleo esencial mismo del yo humano en un estrato más profundo que el entendimiento, la voluntad y el ánimo. en una profundidad en que entendimiento, voluntad y ánimo no se distinguen todavía como potencias diversas Es un ser espiritual y no sólo implica la caridad, sino también el conocimiento: es luz y fuego a la vez, luz incandescente y fuego luminoso.

También esta opinión aduce razones escriturísticas y citas del magisterio eclesiástico. La Sagrada Escritura habla del amor y de la gracia como de dos realidades (*II Cor.* 13, 13; *I Tim.* 1, 14). En las definiciones doctrinales de la Iglesia, amor y gracia suelen ir yuxtapuestos; así, en el Concilio de Vienne (D. 483) y en el de

Trento (D. 799 y D. 821). Pero los teólogos citados y los textos en que se apoyan no logran dar plena certeza a su teoría. Tampoco los textos aducidos por los escotistas son del todo convincentes.

Los defensores de la teoría tomista suelen aducir a menudo la correspondencia o analogía entre la vida sobrenatural y la natural. Las fuerzas naturales presuponen un ser del que proceden, y del mismo modo las fuerzas sobrenaturales parecen suponer un ser sobrenatural, es decir, la gracia santificante. Aunque algunos defensores de la opinión escotista ven en la gracia no sólo la perfección y cumplimiento sobrenatural de una *potencia* natural, sino un *ser* accidental lleno de amor y que tiende al amor; según la explicación tomista, la gracia parece ser una realidad más rica, ya que implica el conocimiento, además del amor. A favor de la interpretación tomista parecen hablar expresiones de la Escritura como re-nacimiento, hijos de Dios, re-creación. En la concepción franciscana y escotista se destacan la eficacia, poder y personalidad de la gracia.

5. La filosofía conoce hábitos operativos *(habitus operativus)* y les ve como perfeccionamientos de las potencias dadas en las que causan una cierta inclinación y disposición para determinadas acciones. La gracia, sin embargo, es un hábito entitativo *(habitus entitativus)* que no se ordena a dar facilidad e inclinación a las acciones humanas, sino que concede al hombre primariamente un nuevo modo sobrenatural de existencia. Es evidente que este nuevo ser tiende a la acción, ya que todo ser tiende a realizarse y expresarse en la actividad.

6. *El modo* de ocurrir la iluminación e incandescendencia del yo humano por el nuevo ser que se le infunde está caracterizado por el hecho de fundarse en la participación de la naturaleza divina. Sería infravalorar la doctrina revelada sobre la participación en la naturaleza de Dios, entenderla como una mera comunidad intencional (Kuhn); es una comunidad de ser, claro que no en el sentido de que Dios y el hombre se fundan y mezclen en una unidad de esencia, existencia y persona. Al maestro Eckhart se le reprochó el haber defendido la unidad de esencia entre Dios y el hombre (condenado por la bula *In agro dominico*. del año 1329; D. 510-11). Cfr. J. Koch, *Meister Eckhart*, en *Die Kirche in der Zeitwende*, 1938, 277-310. En realidad, algunas afirmaciones de Eckhart, sacadas de su contexto, suenan a falsas e incluso heréticas. De hecho los

exaltados panteístas del siglo XIV abusaron de ellas. En ese sentido fueron con razón condenadas. Lo que no quiere decir que sean heréticas en el contexto en que están; no lo son de ninguna manera y Eckhart quiso ser y fué siempre un cristiano ortodoxo y creyente. El usar expresiones equívocas, que separadas de su contexto, dieron ocasión a ciertas herejías, tuvo como causa sin duda el hecho de que Eckhart estaba íntimamente lleno de las realidades predicadas por él y trató de expresar en palabras lo que era en él fuego y ardor. Le traicionó el lenguaje y el intento de decir lo inefable.

7. Aunque entre Dios y el hombre sea imposible la unidad de esencia, no puede negarse, sin embargo, la *comunidad de ser* entre ellos. San Pedro da testimonio claro sobre ello: "Pues que por el divino poder nos han sido otorgadas todas las cosas que tocan a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento del que nos llamó por su propia gloria y virtud y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la divina naturaleza, huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en el mundo, habéis de poner todo empeño por mostrar en vuestra fe, virtud; en la virtud, ciencia; en la ciencia, templanza; en la templanza, paciencia; en la paciencia, piedad; en la piedad, fraternidad, y en la fraternidad, caridad" (*II Pet.* 1, 3-7). En las oraciones del ofertorio la Iglesia expresa claramente la fe en que los compañeros (consortes) oferentes de Cristo participan en su ser divino del mismo modo que El participa de nuestra naturaleza humana.

La participación en el ser de Dios significa primero el *estar unidos* (relación) con Dios (§ 183). La unión con Dios proyecta su esplendor en el hombre unido a Dios; la irradiación de la gloria de Dios en el hombre no es posible sin la presencia de Dios. La participación en el ser de Dios implica también, según eso, la *semejanza* a Dios, que es causada por una realidad sobrenatural (accidental) concedida por Dios al hombre. Ha sido Santo Tomás de Aquino quien—continuando la doctrina del pseudo-Dionisio—explicó mejor que nadie la participación en la naturaleza divina como semejanza a Dios. Todas las criaturas, por razón de su origen, son de algún modo semejantes a Dios. El hombre es imagen de Dios, incluso según su ser natural; esta semejanza fué desfigurada, pero no destruída por el pecado. Cfr. el tratado de la creación del hombre y pecado original.

La cuestión de qué es lo que imita el hombre de Dios es contestada por los Santos Padres de maneras distintas. Consideran también

al hombre—entre otros muchos aspectos—como imagen de la Trinidad divina. Esta idea fué desarrollada sobre todo por San Agustín y fué muy fructífera para la mística (San Anselmo, San Buenaventura, Taulero, Seuse, Eckhart, Ruysbroek, Catalina de Siena, Bossuet). La mística buscaba a Dios en las profundidades del propio yo, en la punta del alma, en el castillo del alma, en la chispa del alma, y podía encontrarle, porque El mismo representó la imagen deformada por el pecado, porque la hace brillar con nuevo esplendor, porque transformó en sobrenatural la imagen natural. Esta semejanza sobrenatural trasciende toda semejanza natural y significa una representación de la vida trinitaria divina tan clara y evidente. tan luminosa y ardiente, que en ninguna realidad natural puede encontrarse nada que se le parezca. En el hombre que está en gracia se refleja el fecundo conocimiento por el que el Padre engendra al Hijo y el amor fecundo en que el Padre y el Hijo alientan al Espíritu Santo; Dios configura en él su propia vida trinitaria, en la medida que permite la finitud de la criatura.

8. La gracia es la más profunda y rica autorrepresentación de Dios, porque imita y refleja la vida más íntima de Dios; por eso pudo decir Santo Tomás de Aquino que una gracia vale más que todo el universo natural.

9. Esta configuración de la vida divina en el hombre se distingue de cualquier confusión panteísta de Dios y del Hombre, en que la semejanza y asimilación ocurren a través del *Cristo histórico* y por El; se funda, como dice Santo Tomás de Aquino, en los méritos y acciones concretos de Cristo. Está unida a la comunidad con Cristo; normalmente ocurre por la incorporación a Cristo en la predicación de la palabra y en los sacramentos dentro de la Iglesia. En el bautizado surge la imagen de Cristo; como en el rostro brilla la gloria de Dios, brilla también en los hombres injertados en El (*II Cor.* 4, 6). También los justos no bautizados son iluminados por la luz de Dios e inflamados por el fuego de su amor; pero falta a su semejanza algo que tiene la del bautizado; no son imágenes de Cristo en el mismo sentido que los bautizados; por eso tampoco su imagen de la vida trinitaria de Dios tiene en ellos la misma coloración que en éstos; la semejanza plena sólo es causada por los sacramentos; sólo la Iglesia funda la plena semejanza a Cristo obrada por los sacramentos y la semejanza a Dios trinitario fundada en la anterior; en la comunidad de la Iglesia debe realizarse la vida

humana. La plena semejanza del hombre a Dios es la única razón y causa de la comunidad de la Iglesia.

En las anteriores explicaciones hemos estudiado la vida divina en cuanto comunidad de vida con Cristo glorificado, en cuanto participación de la vida trinitaria de Dios, en cuanto perdón de los pecados y en cuanto transformación de la naturaleza humana, que consiste en la iluminación e inflamación del hombre por el conocimiento y amor de Dios; ahora debemos estudiar la justificación desde otros puntos de vista o todavía no mentados o destacados suficientemente; la justificación es también amistad con Dios y filiación del hombre respecto a Dios.

§ 188

La vida divina en cuanto amistad con Dios

1. *Los justos son amigos de Dios* (dogma de fe) Concilio de Trento (*sesión 6.ª, caps. 7 y 10*).

2. Puede decirse que la amistad es el amor recíproco entre dos hombres; es una relación de yo a tú; supone una comunidad y una diferencia entre los amigos. Santo Tomás de Aquino acentúa con Aristóteles la unidad sobre que se erige la amistad. Cuanto más grande es la semejanza y parentesco entre dos hombres, cuanto más de acuerdo están sus naturalezas, tanto mayor es el amor entre ellos, dice Santo Tomás. San Francisco de Sales, en cambio, parte de la diversidad fundada en la personalidad y llama amistad al encuentro de dos hombres, que se confían recíprocamente en el amor y tratan de llegar a unirse e incluso a la unidad mediante el intercambio de vida. Santo Tomás de Aquino acentúa la unidad de la naturaleza y San Francisco de Sales la diversidad de las personas. En la amistad actúan ambos factores; sólo puede ser comprendida como encuentro personal; sólo se llega a ella cuando alguna semejanza o cosa común reúne a dos hombres. Pero la amistad no nace de cualquier semejanza o comunidad. Sobre esa comunidad presupuesta existe un encuentro del yo y del tú, que está más allá de todo cálculo y de todo lo calculable, que se funda en el misterio de las personas. En la amistad no se busca o afirma primariamente el valor o la utilidad del otro, sino su persona, el tú.

Los amigos están de tal manera referidos el uno al otro, que su amistad afecta al núcleo mismo de su ser personal. La amistad se realiza abriéndose el yo para admitir al tú en su mundo, para hacerle partícipe en su propia vida, pensamiento, alegría y dolor, y penetrando a la vez el yo en el tú que se abre y revela, para participar su vida. Gracias a la amistad el hombre rompe el estrecho círculo de su yo; se trasciende a sí mismo en el tú y se enriquece aceptando al tú. Debido a ese mutuo ofrecimiento y entrega nace sobre ambos amigos una constante unidad, que abarca y comprende a los amigos; esta unidad cerrada en sí es el fin y máxima expresión de la amistad; tal unidad tiene sus límites; a la entrega se opone un movimiento opuesto, la conservación y reserva de sí mismo; quien traspasa esos límites vaciándose del todo o no hace valer la personalidad del otro, sino que le violenta, en vez de atar más prieto el lazo de la amistad, lo rompe. Sólo puede haber unión entre dos que saben conservar su pudor, el respeto a sus diferencias y a sus características y soberanía.

3. La amistad es una entrega del yo al tú y, por tanto, es un *riesgo*. La imperfección humana hace que la amistad esté sometida a pruebas de resistencia; el desinterés del amor demuestra su autenticidad en soportarla y mantenerla. La amistad sólo es afirmada en una continua lucha. En definitiva, es la comunidad con Dios la garantía de toda unión; la lucha por la amistad se convierte así en una lucha por Dios.

4. En la *Sagrada Escritura* es muy ensalzada la misma amistad natural: "Un amigo fiel es poderoso protector; el que le encuentra halla un tesoro. Nada vale tanto como un amigo fiel; su precio es incalculable. Un amigo fiel es remedio saludable; los que temen al Señor lo encontrarán. El que teme al Señor es fiel a la amistad, y como fiel es él, así lo será su amigo" (*Ecle.* 6, 14-17). Según el testimonio de la Escritura el lazo de la amistad se anuda también alrededor de Dios y del justo. Quienes se confían a la Sabiduría "merecen la amistad de Dios, recomendados por los dones que concede la disciplina". Los cristianos son amigos de Cristo. Cristo dijo a los apóstoles: "Nadie tiene amor mayor que éste de dar uno la vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando. Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer. No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os

elegí a vosotros" (*Io.* 15, 13-16). Mediante la amistad con Cristo se anuda la amistad con el Padre; quien es amigo de Cristo, es doméstico de Dios (*Eph.* 2, 19; cfr. *Sab.* 7, 14; *Jac.* 2, 23).

5. El lazo de amistad que rodea a Dios y al hombre es atado por Dios; de El parte el movimiento de amor que conduce a la amistad. Los discípulos no se hicieron dignos de la amistad de Jesús por sus méritos personales o por sus obras; fué Jesús mismo quien fundó entre ellos y El la relación de amistad al elegirlos y capacitarlos para dar fruto. La amistad del hombre con Dios es la respuesta del hombre (obrada por Dios) a la palabra divina de amor; en esa palabra crea Dios la comunidad y semejanza, presupuestos de la amistad, al regalarse a los hombres (§ 183) e iluminarlos con su luz a la vez que les inflama de su amor. En la palabra de amor pronunciada por Dios y en la respuesta del hombre nace la relación personal en la que Dios se confía al hombre y el hombre a Dios. La entrega recíproca tiende a la plena unidad entre Dios y el hombre, sin que desaparezca la personal mismidad del hombre. La relación amistosa del hombre con Dios debe ser siempre un amor configurado por la adoración. Esa unidad logrará su plenitud definitiva en el cielo.

6. También de la amistad entre Dios y los hombres puede decirse que es un riesgo. Dios se arriesga, aunque conoce la fragilidad y pecaminosidad del hombre, aunque en cierto modo corre el peligro de ser tratado por él como un útil y hasta de ser maltratado como una cosa inútil. El hombre se arriesga a la amistad con Dios, aunque sabe que Dios siempre envía pruebas terribles a quienes se le confían y abandonan del todo. Nunca se pueden prever ni calcular los planes de Dios sobre sus amigos. Tampoco la amistad entre Dios y los hombres está libre de cargas; está normalmente apesadumbrada por los pecados de los hombres y por los dolores que Dios envía. Cfr. vol. I, § 93.

7. En el siglo XIV se llamaban *amigos de Dios* los clérigos, frailes o laicos místicamente destacados, que procuraban vivir la doctrina de la unidad entre el hombre y Dios que predicaron los místicos alemanes (Seuse, Taulero, Eckhart); son muy distintos de los herejes llamados también "amigos de Dios" (begardos y valdenses). Aelred de Rieval describía ya en el siglo XII en su obra *De spirituali amicitia* la ascensión del hombre hasta la amistad con Cristo. Cfr. Michael Müller, *Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Franziska von Chantal*, 1937; R. Egen-

ter, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. Jahrhunderst*, 1928. K. Otten, *Die heilige Freundschaft. Des sel. Abtes Aelred von Rieval Büchlein De spirituali amicilia*, 1927.

§ 189

El justo como hijo de Dios

1. La revelación de la amistad entre Dios y el justo se completa y aclara en la revelación de la filiación divina del hombre que está en gracia. La revelación de nuestra amistad con Dios pone de relieve la soberanía personal del hombre que vive en Cristo; Dios respeta la libertad y autonomía de la persona, concede validez y honor a su libertad. Por otra parte, el hombre no está frente a Dios de igual a igual. Nada sería más erróneo que caracterizar la relación del hombre con Dios como la proximidad distanciada entre tú y tú; Dios es el creador y el hombre la criatura; Dios concede la gracia y el hombre la recibe; Dios regala y el hombre acepta; esta relación se expresa de otra manera llamando al hombre hijo de Dios. Las fórmulas "amigo de Dios", "hijo de Dios" están, en cierto modo, en relación dialéctica, ya que expresan la relación del hombre con Dios bajo puntos de vista distintos que están en tensión uno frente al otro.

2. *El hombre justificado es hijo de Dios y heredero del cielo.* (Dogma de fe.) El Concilio de Trento dice sobre esto lo siguiente: "Por las cuales palabras se insinúa la descripción de la justificación del impío, de suerte que sea el paso de aquel estado en que el hombre nace hijo del primer Adán, el estado de gracia y de adopción de hijos de Dios *(Rom.* 8, 15) por el segundo Adán, Jesucristo salvador nuestro" (D. 796). El capítulo segundo dice: "De ahí resultó que el Padre celestial, padre de la misericordia y Dios de toda consolación, cuando llegó aquella bienaventurada plenitud de los tiempos, envió a los hombres a su Hijo Cristo Jesús, el que antes de la Ley y en tiempo de la Ley fué declarado y prometido a muchos santos padres, tanto para remediar a los judíos que estaban bajo la ley como para que las naciones que no seguían la justicia aprehendieran la justicia *(Rom.* 9, 30), y todos recibieran la adopción de hijos de Dios. A Este

propuso Dios como propiciador por la fe en su sangre por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros, sino también por los del otro mundo (*I Io.* 2, 2)." Cfr. cap. 7.

3. El *concepto de hijo* y de filiación desempeñan un importante papel tanto en el mito como en la revelación sobrenatural. En las *religiones míticas* la salvación se espera de un hijo (niño), no de un hombre viejo. Es comprensible si se piensa que en el envejecimiento se hace patente la ley de la caducidad y de la muerte mientras que la esperanza y anhelo de la humanidad se orientan a la eterna juventud. En el niño se simboliza la fuerza juvenil continuamente renovada del hombre; el hijo significa la garantía de que la última palabra no es la caducidad y la muerte, sino la vida perdurable.

Lo que se anhela y sueña en el mito es concedido por la Revelación sobrenatural. Las tres promesas de Dios a Abraham dicen que del pueblo de Dios, nacido de él, saldrá el niño salvador. También aquí se espera la salvación de un niño. No es casualidad, sino un decreto eterno del plan salvífico de Dios, que Jesucristo—el salvador prometido—, muriera joven. El Señor separado de la vida perecedera en la fuerza de su juventud, logra en la resurrección una existencia corporal floreciente, sustraída para siempre a las leyes de la vejez y de la muerte.

Cuando la Escritura dice que el justo es hijo de Dios, significa que participa en la existencia corporal eterna e imperecedera de Cristo resucitado y en la eterna juventud de Dios. La existencia de Dios concede al hombre la juventud imperecedera, que no lleva en sí ningún germen de vejez. Su lozanía sólo puede ser amenazada desde fuera: por el pecado. La Iglesia reza y pide esa juventud en el introito de la misa. Quien ha sido hecho partícipe de ella puede gozarla aunque biológicamente sea viejo. San Clemente de Alejandría describe la participación en la perenne juventud de Dios como participación de la inmortalidad del Logos (*Pedagogo* 1, 6; 6, 32; 5, 20; 5, 24).

El *testimonio de la Escritura* sobre la filiación divina del justo tiene *dos aspectos:* es por una parte testimonio del estado de filiación (momento *óntico* o *existencial)* y por otra parte la exigencia de vivir conforme a ese estado de hijos de Dios (momento *ético).*

I. La filiación en cuanto estado

Vamos a citar primero el testimonio de *San Pablo* sobre el *aspecto óntico o existencial* de la filiación.

A. Testimonio de San Pablo

a) Según el testimonio de San Pablo el justo es un *hombre nuevo,* debido a su unión con Cristo; tiene su modelo y causa ejemplar en Cristo; pues Cristo es el *hombre nuevo* por antonomasia *(I Cor.* 15, 45; *Eph.* 2, 15). En El apareció el hombre que vive en la gloria de Dios en medio de la humanidad desfigurada por el pecado; El es el esplendor de la gloria del Padre y la expresión de su ser *(Hebr.* 1, 3). Aunque viviera en figura de siervo, era Dios en la forma (*Phil.* 2, 6-7). El es la imagen fiel y la manifestación de Dios invisible (*II Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15). Quien le ve, ve a Dios mismo (*Io.* 14, 9). La gloria de Dios propia de Cristo es la gloria del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad, es decir, lleno de realidad divina (*Io.* 1, 14).

El es el *Hijo consustancial al Padre;* el Padre le constituyó en el mundo, de modo parecido a como en Oriente era constituído y elevado al trono el nuevo rey, en su dignidad regia, y era ensalzado para que siervos le adoraran. El es el Hijo a quien Dios nombró heredero de todo; El es el Señor de toda la creación *(Hebr.* 1, 2).

b) Cristo, además de ser el Unigénito, es el primogénito *(Hebr.* 1, 6), el primogénito de la creación (*Col.* 1, 15), el primogénito entre muchos hermanos (*Rom.* 8, 19), el primogénito de los muertos (*Col.* 1, 18). El pecador al convertirse se asemeja a Cristo, fiel imagen del Padre y hermano primogénito y sólo por eso se convierte en hombre nuevo, nacido de Dios y creado a imagen de Dios.

Si queremos definir más en concreto el contenido de lo que ocurre en el hombre re-creado podemos decir: Se hace Hijo de Dios; su relación filial con el Padre procede de su participación en la filiación del Unigénito (*Io.* 1, 14). La unión y semejanza a Cristo le concede participar en la relación de Cristo con el Padre. La Escritura da múltiples testimonios de esta realidad. Escribe San Pablo a los Romanos: "Ahora bien: sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que aman, de los que según sus de-

signios son llamados. Porque a los que de antes conoció, a ésos les predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Este sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también llamó, y a los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos también los glorificó" *(Rom.* 8, 28-30). Los justos son vistos aquí como una familia cuyo padre es Dios y cuyo hermano mayor es Jesucristo.

Y a los Corintios escribe: "El Señor es Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor está la libertad. Todos nosotros, a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor" *(II Cor.* 3, 17-18).

En el mismo sentido dice a los Gálatas: "Voy a hablaros, hermanos, a lo humano. El testamento, con ser de hombre, nadie lo anula, nadie le añade nada. Pues a Abraham y a su descendencia fueron hechas las promesas. No dice a sus descendencias como de muchas, sino a una sola: "Y a tu descendencia", que es Cristo. Y digo yo: El testamento otorgado por Dios no puede ser anulado de modo que la promesa sea invalidada por una ley que vino cuatrocientos años después. Pues si la herencia es por la Ley, ya no es por la promesa. Y, sin embargo, a Abraham le otorgó Dios la donación por la promesa. ¿Por qué, pues, la Ley? Fué dada por causa de las transgresiones, promulgada por ángeles, por mano de un mediador, hasta que viniese "la descendencia", a quien la promesa había sido hecha. Ahora bien: el mediador no es de una persona sola, y Dios es uno solo. ¿Luego la Ley está contra las promesas de Dios? Nada de eso. Si hubiera sido dada una ley capaz de vivificar, realmente la justicia vendría de la Ley; pero la Escritura lo encerró todo bajo el pecado, para que la promesa fuese dada a los creyentes por la fe en Jesucristo. Y así antes de venir la fe estábamos encarcelados bajo la Ley, en espera de la fe que había de revelarse. De suerte que la Ley fué nuestro ayo para llevarnos a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe. Pero, llegada la fe, ya no estábamos bajo el ayo. Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa" *(Gal.* 3, 15-29).

San Pablo ensalza y alaba al Padre de nuestro señor Jesucristo por esa elección. "... y nos predestinó en caridad a la adopción de

hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su amado Hijo" (*Eph.* 1, 5-6). Según este texto, Dios sólo tiene un Hijo, pero su filiación se amplía hasta la filiación de innumerables hijos adoptivos (que participan gratuitamente de la filiación eterna del Unigénito).

c) La participación en la filiación del único Hijo eterno ocurre por el hecho de que "los muchos" *participan de su eterno Espíritu,* de forma que El se hace con ellos un solo espíritu. En este sentido escribe a los Romanos el Apóstol: "Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: Abba, Padre. El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados." En la *Epístola a los Gálatas* testifica San Pablo la misma realidad: "Digo yo ahora: Mientras el heredero es menor, siendo el dueño de todo, no difiere del siervo, sino que está bajo tutores y curadores hasta la fecha señalada por el Padre. De igual modo nosotros: mientras fuimos niños vivíamos en servidumbre, bajo los elementos del mundo; mas al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción. Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: Abba, Padre. De manera que ya no es siervo, sino hijo, y si hijo, heredero por la gracia de Dios" (*Gal.* 4, 1-7). Según estos textos el justo puede llamar padre a Dios debido a su participación en el Espíritu Santo del Hijo, Jesucristo; la filiación le concede libertad de palabra (parrexia). Ahora puede, en cierto modo, atreverse a llamar confiadamente a Dios con el nombre de padre (cfr. la *Liturgia de la misa;* véase además *Hebr.* 2, 10-14; 3, 6; 4, 16). Por eso la palabra padre está al principio de la oración que Cristo enseñó a los discípulos (*Mt.* 6, 9). "Al llamar padre con nuestra propia voz al Dios y Señor de todo, expresamos que hemos sido sacados del estado de servidumbre y llamados a la adopción de la filiación" (Casiano, *Colaciones* 9, 19).

B. Testimonio del Evangelio de San Juan

Según San Juan, la filiación del hombre se funda en su haber nacido de Dios; se convierte en hijo del Padre celestial, porque Dios le regala la vida divina; Dios le regala un nuevo modo de existencia. A quienes aceptan la luz (el Logos) concede Dios el derecho de ser hijos de Dios; para llegar a serlo el hombre necesita, según esto, una autorización divina especial. No es evidente sin más ni más que el hombre se convierta en hijo de Dios; el hombre no puede conseguir la filiación divina por propia iniciativa; la filiación es un regalo de Dios omnipotente y bueno. Con imágenes que traicionan su origen—religiones de misterio—da testimonio San Juan de que el hombre *nace de Dios* por la fe. El nuevo modo de existencia fundado en ese nacer de Dios no es el resultado del acontecer cósmico o de los esfuerzos éticos del hombre, sino la libre concesión y decreto de Dios; no es, pues, un proceso natural, sino que procede de la decisión libre y personal de Dios. El hombre acepta el regalo que Dios le hace en la fe. San Juan describe ese admirable acontecimiento, elevado sobre todo origen terrestre de la siguiente manera: "Era la luz verdadera, que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre. Estaba en el mundo y por El fué hecho el mundo, pero el mundo no le conoció. Vino a los suyos, pero los suyos no le recibieron. Mas a cuantos le recibieron dióles poder de venir a ser hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre, que no de la sangre, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón, sino de Dios son nacidos" (*Io.* 1, 9-13). Y en su primera epístola escribe: "Si sabéis que El es justo, sabed también que todo el que practica la justicia es nacido de El. Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios, y lo seamos. Por esto el mundo no nos conoce, porque no le conoce a El. Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es. Y todo el que tiene en El esta esperanza se santifica, como Santo es El. El que comete pecado traspasa la Ley, porque el pecado es transgresión de la Ley. Sabéis que apareció para destruir el pecado, y que en El no hay pecado. Todo el mundo que permanece en El no peca; y todo el que peca no le ha visto ni le ha conocido.

Hijitos, que nadie os extravíe; el que practica la justicia es justo, según El es justo; el que comete pecado, éste es del diablo, porque

el diablo desde el principio peca. Y para esto apareció el Hijo de Dios, para destruir las obras del diablo. Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios. En esto se conocen los hijos de Dios y los hijos del diablo. El que no practica la justicia, no es de Dios, y tampoco el que no ama a su hermano" (*I Io.* 2, 29; 3, 10).

5. La filiación divina del hombre abarca *el alma y el cuerpo*, el hombre total; todo el hombre es configurado y renovado a imagen del Primogénito. Esa configuración a imagen del Primogénito es una configuración a imagen de Cristo resucitado. La vida divina de quien es hijo de Dios es participación en la vida de Jesucristo resucitado; precisamente en esa participación de la vida resucitada del Primogénito de toda la creación consigue el justo la juventud indestructible. La Escritura da testimonio de este hecho en varios textos; dice, por ejemplo, San Pablo a los Filipenses: "Porque somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, que reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas" (*Phil.* 3, 20-21). Y a los Corintios les dice: "El primer hombre fué de la tierra, terreno; el segundo hombre fué del cielo. Cual es el terreno, tales son los terrenos; cual es el celestial, tales son los celestiales. Y como llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celestial" (*I Cor.* 15, 47-49). En este texto se ve que la filiación tiene el mismo carácter que antes hemos atribuído a la justificación: carácter escatológico. La filiación divina del justo aparecerá en toda su espléndida gloria y logrará su forma definitiva el día de la resurrección de los muertos Entonces se revelará—como dice San Juan en el texto citado y San Pablo en *Rom.* 8, 20-23—la existencia de gloria que Dios había pensado para quienes fueron predestinados a ser hijos de Dios, y se revelará el amor que les ha demostrado.

6. Nuestra filiación divina se funda en el hecho de que Dios nos adopta como hijos (*Gal.* 5). Esta adopción al estado de hijos se distingue esencialmente de toda adopción terrena, ya que, en vez de excluir el haber nacido auténticamente de Dios, lo incluye e implica. Humanamente se excluyen filiación y adopción de un mismo hombre por parte de los mismos padres. Pero, en Dios, la adopción se realiza justamente como nacimiento y filiación. La *adopción* y *aceptación* de un hombre por parte de Dios no se limita

a la concesión de cosas externas (transmisión de derechos, nombres, títulos, fortuna); es más bien una acción eficaz de Dios que afecta a la más profunda intimidad del hombre y la transforma. A quien es adoptado por Dios como hijo le es infundida la vida divina. Sobre la eficacia de la palabra con que Dios habla a los hombres y les llama hijo suyo, puede verse *Hebr.* 4, 12.

II. La filiación como conducta y actitud.

Del estado de filiación se desprende la *actitud filial;* el *ser hijo* obliga a portarse como hijo, a estar *dispuesto a serlo,* a sentirse hijo (*Shones-gesinnung*). De esta conducta habla Cristo cuando dice a los Apóstoles: "En verdad os digo, si no volviereis y os hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. Pues el que se humillare hasta hacerse como un niño de éstos, éste será el más grande en el reino de los cielos" (*Mt.* 18, 3-4; cfr. *Mc.* 9, 33-37). Con estas palabras exige Cristo una conducta y disposición de ánimo que se encuentran realizadas en el niño; no es que tenga al niño por completamente inocente y sin pecado; sabe que no es así; pero la actitud del niño corresponde a la ausencia de orgullo y vanidad, a la ausencia de desconfianza y de espíritu calculador, a la libertad de la esclavitud de los fines; el niño vive confiado y entregado a sus padres. En las palabras de Cristo no tiene ningún papel la idea de la inexperiencia del niño o la de su falta de madurez. Los discípulos son amonestados a que se entreguen humilde y confiadamente al Padre celestial y a que no calculen los honores o utilidades que puedan acarrearles sus obras.

Cuando Dios llama al hombre a ser hijo suyo, demuestra su gran confianza en él; Dios no sospecha de los hombres; tampoco se desilusiona de ellos, aunque tenga que contar continuamente con sus debilidades; tampoco les trata como a inexpertos y menores de edad; prueba de ello es que les confía en la Revelación sus secretos y misterios más ocultos, y los acepta y admite en su vida celestial.

Cuando el hombre anhela excesivamente su soberanía o renuncia a ella, contradice a la alta idea que Dios tiene del justo y al gran respeto que le demuestra. La declaración de mayoría de edad hecha por Dios mismo da a cada justificado el deber y le impone la obligación de obrar responsable y soberanamente para fomentar el reino de Dios dentro de las normas establecidas y necesarias para el orden de la comunidad. San Pablo critica a los Corintios porque

se portan como menores de edad e irresponsables (*I Cor.* 3, 1; cfr. 13, 11). Fué una gran obra de amor por parte de Cristo el liberarnos del estado de minoría de edad (*Gal.* 4, 1-3); todo cristiano debe, por tanto, vivir como mayor de edad (*Eph.* 4, 14), como hijo libre en casa de su padre (*Rom.* 8, 15). Este vivir en mayoría de edad no está en oposición al ser niño, sino al no estar maduro, a la irresponsabilidad e inexperiencia; estaría en contradicción con él la conducta de quien se cerrara ante el Padre celestial en orgullo y terquedad, en insinceridad y desconfianza. También para el hijo mayor es indispensable la buena voluntad, el amor y la confianza; no pierde su dignidad en esa actitud. Esto es una ley que vale para la relación de hijos a padres aquí en la tierra, y mucho más para las relaciones del hijo de Dios con el Padre celestial.

El Padre celestial no pone en peligro de ninguna manera la autonomía del hijo adoptado. La idea de que el padre significa una amenaza para el hijo y de que éste, por su parte, trata de defenderse contra él, convirtiéndose así en peligro para el padre, se ha exagerado en la mitología hasta el mitologema del hijo que mata a su padre. En las relaciones entre Dios y sus hijos adoptivos no existe ese peligro. El Padre celestial domina a sus hijos para la verdadera libertad y personalidad completa; por eso pueden los hijos entregarse a El confiadamente y tenderle la mano, aunque les ofrezca y envíe dolores y sacrificios. Cuanto más intiman con El en el conocimiento y en el amor, tanto más participan de la gloria, grandeza y plenitud de la vida celestial. Cuando los hijos de Dios son llamados en la Escritura a penetrar cada vez más profundamente en el conocimiento y amor de Dios, oyen una indicación del camino para llegar a la plenitud de sí mismos. Conociendo y amando a Dios se asemejan cada vez más al Padre; porque es Dios mismo quien abarca con su conocimiento y amor a quien le conoce y le ama. Conocer y amar a Dios es como ser introducido en el concimiento y amor de Dios mismo, como participar en el conocimiento y amor divinos. La filiación divina alcanzará su plenitud cuando el hijo de Dios sea introducido en la visión perfecta de Dios, en la visión inflamada de amor (*I Io.* 3, 1; *I Cor.* 13, 12; *Gál.* 4, 9; 5, 6; *Col.* 3, 10; *II Cor.* 3, 18; 4, 6).

Paul Schütz resume de la manera siguiente las actitudes propias del hijo de Dios: "Y entonces Cristo trae a un niño, le acaricia y le pone en medio: ésta es mi última palabra. Más allá todo es silencio y justicia. Tal como sois no encontraréis ningún camino

para el reino de los cielos. No basta el hombre con todas sus cualidades. Tiene que hacerse nuevo y distinto. El nacido de mujer debe convertirse en nacido de Dios. Se le debe conceder el Espíritu. Eso es lo que quiere decir volver a ser joven, convertirse en niño, recibir de nuevo una segunda inocencia y una segunda sencillez. El corazón del niño no está todavía dividido. Puede amar y confiar, temer y confiarse. Todavía es capaz de hacerlo todo de una vez y sin doblez, es decir, todavía es capaz de tener fe. Tiene todavía originalidad y está dotado para todo lo que es total y completo. Ser niño significa aquí no poder hacer una cosa del todo ni por sí solo. En verdad os digo, que si no os hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. A través de esa segunda infancia pasa el camino de todos. Ante esta realidad puede ocurrir que el religioso (la indicación parte de los fariseos y escribas judíos que se aferran a su religiosidad para oponerse a Cristo) sea el último, porque es el más lejano justamente por sus retorcimientos e intenciones, por su falta de sencillez, por sus terribles decisiones y escrúpulos. Puede ser que se le adelanten los demás, las madres, los soldados, los niños." (*Das Evangelium den Menschen unserer Zeit hingestellt*, 1939, 254). Cfr. Newmann, *La Iglesia y el mundo;* B. Kiesler, *Kindsein*, 1937.

III. Herederos de Dios.

El hijo de Dios es también *heredero de Dios;* tiene derecho a sus bienes. El hombre se hace heredero de Dios al convertirse en coheredero de Cristo, al hacerse hermano de Cristo, hijo de Dios (*Rom.* 8, 17; *Gál.* 4, 7; *Tit.* 3, 7; *I Pet.* 3, 22). Cristo al resucitar se hizo heredero de todos los bienes de Dios, pues entonces se hizo, como dice San Pablo, Señor de toda la realidad.

El derecho de herencia que tiene el justo por ser coheredero de Cristo se refiere, según esto, a todo el cielo y a toda la tierra, a la plenitud de la vida divina y de su bienaventuranza, a toda la Creación. El justo sabe esa su amplísima herencia, primero, por la fe; se encuentra en la situación de un hijo a quien su padre ha prometido en herencia toda la tierra y que ya ha recibido prenda de ella; pero que sólo en el futuro entrará en posesión de toda ella. Ese día futuro es el día de la resurrección de los muertos: aquel día participará ya sin velos en la vida de Dios trinitario y se convertirá en señor de todo el mundo. Cada justo tomará entonces

posesión de esa herencia; nadie se cruzará en el camino de otro, porque cada uno poseerá y dominará el cielo y la tierra de modo distinto y propio sólo de él.

IV. Apéndice.

7. Los textos de la Escritura insinúan que el justo es *hijo de la primera persona divina*, no del Dios trino. Cuando el cristiano reza con Cristo a su Padre, se dirige al Padre de Jesucristo. Pero los Santos Padres llaman también muchas veces Padre al Hijo de Dios, encarnado, por ser rey y señor de todo el universo y, sobre todo, por ser el segundo Adán, patriarca de la nueva raza y esposo de la Iglesia (cfr. B. Steidle, *Abba, Vater*, en: "Benediktinische Monatsschrift" 16, 1934, 89-101). Pero suponiendo que los textos de la Sagrada Escritura sean un testimonio de la especial relación del justo con la primera persona divina y no una mera apropiación, tal relación del justo con el Padre debe ser explicada de forma que no se ponga en peligro la unidad de la acción divina "ad extra"; si esta unidad no puede ser asegurada suficientemente, el testimonio de la Escritura sobre la relación filial del justo con la primera persona divina precisamente debe ser entendido como apropiación, es decir, interpretando que con la palabra padre se alude al Dios trino en cuanto tal.

8. En la *época de los Santos Padres* se alude muchas veces a que los hijos adoptivos de Dios forman junto con el Unigénito y eterno Hijo de Dios un solo hijo, en cierto modo un *gran hijo* del Padre celestial, ya que la filiación adoptiva de los hombres no es más que la participación en la filiación real de Cristo. Según San Cirilo de Alejandría, el Espíritu que Cristo envió nos hace en la unidad del cuerpo de Cristo un solo hombre celestial: Jesucristo (cfr. Meersch, *Le corps mystique du Christ* I, 438-45) San Máximo llama a la época histórica introducida por Cristo el tiempo en que es divinizada la humanidad recapitulada en el Logos (*Quaest. ad Thalasium* 22; PG 90, 317).

Ante tales formulaciones no hay que olvidar que la participación del justo en la filiación de Jesucristo tiene carácter analógico. Si se olvida ese principio, la doctrina del "gran hijo" conduciría al pancristismo.

§ 190.

La gracia es el más profundo perfeccionamiento de la naturaleza humana

1. La vida divina eleva al hombre a un nuevo ser; le concede un nuevo modo de existencia. Esto no significa para la naturaleza humana una *intrusión o violencia,* sino enriquecimiento y plenitud.

Para comprender esta afirmación hay que partir del principio de que el hombre sólo logra vida plena y con sentido al encontrarse con alguien que es distinto de él; sin ese encuentro queda encerrado en su propia estrechez y soledad; la falta de ese encuentro le empequeñece.

El encuentro puede ocurrir de distintas maneras; en el encuentro con el tú es donde experimentamos con más originalidad y fuerza en qué consiste y cuáles son sus efectos. Cuando otro hombre penetra en nuestra existencia puede convertirse en destino nuestro, si contestamos con sentido a su llamada. Pero sólo se nos convierte en destino el prójimo que nos encuentra. "Es incalculable la variedad de formas, de lo que se mete en mí desde fuera y me posee con irresistible fuerza y modela mi persona, configurándome y transformándome. Puedo encontrarme con una obra del espíritu humano, que en palabras o imágenes me abre una región desconocida del ser y anubla mi alma con figuras que empiezan a vivir en mí como vivos consejeros, bienhechores o también tentadores. Puedo encontrarme con un mensaje ético, que con la fuerza de su persuasión me arrastra a su órbita y me mueve a acciones y actitudes en las que irrumpe una nueva vida. Puedo encontrarme con una misión que, surgida del enmarañamiento de circunstancias involuntarias, se me enfrenta con la intransigencia de un tirano y me exige prestaciones y trabajos para los que no estaba preparado. Puedo encontrarme también con la naturaleza infrahumana, con destinos e intervenciones, historias y sucesos que penetran en mí como con la elocuencia de profetas y contradictores, y que excitan atormentadamente el fondo de mi alma" (Th. Litt, *Der deutsche Geist und das Christentum,* 1939, 22-23).

Para que el propio yo crezca y madure en el encuentro, el que nos encontramos tiene que ser distinto de nosotros. Sólo quien no

es como yo puede darme lo que no tengo y hacerme lo que soy. Sin embargo, debe haber algún parentesco entre los que se encuentran, porque de lo contrario no hay contacto posible ni ordenación recíproca. El encuentro será mucho más fructífero si el otro no sólo es distinto de mí, sino mejor que yo.

2. Ningún hombre sabe *a priori* qué encuentros le van a ser los más favorables y saludables y cuáles le van a servir de daño y perdición. Hay, sin embargo, un encuentro indispensable para la vida y la salvación: el *encuentro con Dios*. Mientras el hombre no se una a Dios, hay en él algo incompleto; ese algo no es superficial ni accesorio, sino el espacio más íntimo de su ser. Como hemos dicho ya en distintas ocasiones, el hombre existe ordenado a Dios; la razón de esa ordenación es su origen mismo; también procede de Dios y ese su origen divino acuña y sella su ser y existencia. Cfr. *El Tratado de la Creación*. Debido a ese sello divino, está ordenado a Dios; y ese ordenamiento existe, aunque el hombre no tenga conciencia de él y aunque le niegue, porque no es un proceso anímico, sino una determinación de su ser. Psicológicamente, se expresa ese hecho esencial en que el hombre mira siempre más allá de sí y se esfuerza por algo distinto de él, en que jamás puede estar satisfecho y contento de sí mismo. El hombre es una realidad que no puede ser entendida desde ella misma; no funciona dentro de los límites de lo intramundano-natural o de lo inmanente empírico; desde su fundamento, ha sido creado para Dios *tal desde creatus* y ordenado a encontrarse con Dios y participar vivamente de El. El hombre no es un ser que se baste a sí mismo y, por tanto, no es un ser limitado y encerrado en sí mismo; es un "ser que se trasciende o como grandiosamente formula Pascal en el fragmento 434: "L'homme passe infiniment l'homme." Su naturaleza no se realiza en el desarrollo y evolución de disposiciones cerradas sino que está trascendentemente dada en la comunidad de vida con Dios; la naturaleza más profunda del hombre es justamente la necesidad de trascenderse a sí mismo; la negación de la autotrascendencia, tal como se expresa en la idea de la naturaleza autosuficiente, es la fórmula última y definitiva de la concepción burguesa del hombre; sea desde el punto de vista del naturalismo o del humanismo, sea bajo el aspecto de individualismo o colectivismo, es la desfiguración de su propia y auténtica naturaleza" (R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 99-100).

Se puede determinar aún más concretamente el origen divino del

hombre: es un origen del amor; es el proceder del abismo del amor de Dios lo que da al hombre su más íntimo carácter. El amor es, por tanto, el núcleo más íntimo de la mismidad personal del hombre. El yo tiende al tú; el hombre sólo puede vivir y llegar a ser el mismo al encontrarse con el tú (en comunidad). Signo exterior de esta realidad es el lenguaje (la capacidad de hablar del hombre); el lenguaje—y, por tanto, el tú—pertenece a la vida del yo humano. En el hombre hay vacío y desierto, cuando no llega al diálogo; la vivencia de ese vacío es la soledad.

El encuentro de yo y tú ocurre en la amistad, en el amor, en el matrimonio y lo más perfectamente posible en el encuentro del hombre con Dios: cuando el hombre es asido por el Tú de Dios. El hombre tiende a Dios, porque procede de su amor y está íntima y esencialmente sellado por él. En el fondo, siempre está en camino hacia Dios, lo sepa o no, lo quiera o no; sólo puede lograr su propia mismidad en el tú que le sale al encuentro y, en definitiva, sólo en el Tú de Dios. Quien se cierra en sí mismo y da vueltas en torno de sí, se cierra al tú, violenta su propia naturaleza—semejante a Dios y ordenada a El—, se destruye a sí mismo Negar a Dios y odiar a Dios significan, en último término, autodestruirse (enfermedad del espíritu).

3. Sólo en Dios consigue, pues, el yo humano su plenitud. Dios ha determinado que el hombre sólo pueda poseerle sobrenaturalmente, es decir, Dios se comunica a los hombres, incorporándoles a su vida intradivina. Por tanto, el hombre llega a ser el mismo y logra su mismidad cuando es elevado por Dios a participar en su vida trinitaria propia.

Las afirmaciones anteriores no deben ser entendidas en el sentido de que el hombre sólo es hombre en Dios y por Dios, como si Dios fuera un elemento del ser humano y el hombre sin El fuera incompleto y como si al hombre le faltara un elemento esencial de su naturaleza, cuando no es elevado a este estado; esa interpretación sería un empequeñecimiento naturalista y monista de Dios y del hombre. Al decir que el hombre sólo llega a ser el mismo, cuando participa en la vida trinitaria de Dios, queremos decir que la ordenación de Dios, que inhiere esencialmente al hombre, encuentra su última satisfacción y plenitud sólo sobrenaturalmente, porque Dios así lo ha querido; y que no hay, pues, una satisfacción y plenitud natural de esa ordenación y tendencia. No existe ninguna plenitud puramente natural del hombre. La unión con Dios, en que

consiste la plenitud del hombre, no es, por tanto, evolución o desarrollo de lo ya dado y preformado en la naturaleza humana.

La realidad personal con que tropieza el hombre al encontrarse con Dios trinitario es completamente distinta de él; es santa, eterna, infinita; justamente por eso puede enriquecer al hombre y elevarle sobre sí mismo y sobre su imperfección y limitación, con sólo dejarse incorporar a ella. El hombre sólo puede ser verdadero hombre, es decir, hombre perfecto, hombre como Dios le ve y le quiere desde la eternidad, porque Dios eleva sobre todas las esperanzas y existencias, sobre todos los posibles desarrollos y efectos de la naturaleza humana, y le concede participar en su vida trinitaria, es decir, cuando es más que hombre. Y ahora se entienden las palabras que San Ignacio de Antioquía escribe a los romanos poco antes de su martirio, para que no se empeñasen en salvarlo: "No me impidáis conseguir la vida; ni queráis mi muerte; tenedme envidia, porque quiero pertenecer a Dios y no al mundo, porque no me engaño con lo terreno. Dejadme recibir la luz pura. Cuando llegue allí, seré hombre" (cap. 6).

Se discute mucho la cuestión de cómo debe entenderse la relación entre la plenitud sobrenatural del hombre y su ordenación natural a Dios. Ya dijimos lo más importante sobre esta cuestión en el volumen II, § 115. Algunos creen que en la naturaleza humana expresada en el concepto esencial de hombre no hay ninguna ordenación positiva a la comunidad sobrenatural con Dios; pero que sobrenaturalmente es capaz de ese perfeccionamiento a consecuencia de su total subordinación a Dios; es, pues, un mero "sustrato pasivo" de la gracia. Según esto, la naturaleza, con su ordenación a su plenitud natural, es una realidad cerrada a sí misma. Según otra teoría, la naturaleza del hombre está ordenada positivamente al complemento y perfección de la gracia sobrenatural. Aunque tanto los defensores de la primera teoría como los de la segunda invocan la autoridad de Santo Tomás, parece que los segundos tienen más razón. Dice Santo Tomás *(Virt. comm.* art. 10); "De la esperanza y caridad recibe la voluntad una inclinación al bien sobrenatural, al que la voluntad humana no está suficientemente ordenada por inclinación natural". Según esto el hombre está también ordenado al bien sobrenatural. Pero esa ordenación no basta al hombre para entrar en posesión del bien sobrenatural. La misma idea domina la siguiente afirmación: "Aunque el hombre tiende por naturaleza al último fin, no lo puede conseguir con las solas fuerzas naturales, sino sólo mediante la gracia; la razón de ello es la sublimidad de ese fin" (Comentario a Boecio, *De Trinitate,* cuestión 6, art. 4 al 5). Por tanto, según Santo Tomás, en la naturaleza humana hay desproporción entre su ordenación a la perfección sobrenatural y las fuerzas para realizarlas; la naturaleza humana no puede realizar por sí misma su última posibilidad. En definitiva, depende de Dios el que la naturaleza realice o no esta última perfección, a la que está ordenada y de la que es

capaz. Esta teoría está también sugerida por el hecho de que sea la Trinidad quien crea la naturaleza humana; por el hecho de provenir de Dios trino lleva en sí las huellas del amor trinitario de Dios. Por tanto, está en cierto modo ordenada a la vida trinitaria. Esta concepción explica además perfectamente el hecho de que la incorporación de la naturaleza humana a la vida divina no sea violencia ni estorbo a la misma naturaleza, sino perfeccionamiento y plenitud; así se satisfacen sus últimas exigencias y posibilidades. Por tanto, es evidente que la gracia no anula la mismidad personal del hombre, sino que le conduce al fin a que está ordenado. Según Scheeben, entre la naturaleza y la gracia debe haber a priori una cierta afinidad y semejanza. "La gracia satisface plena y máximamente todas las necesidades y exigencias de la naturaleza; y en este sentido la naturaleza pide también naturalmente la unión con la gracia" (*Natur und Gnade* (1941) 214, en: *Obras Completas*, edit. J. Hofer).

Todas estas reflexiones tienen como punto de partida la "naturaleza" del hombre, tal como es "en sí", es decir, el concepto esencial de naturaleza elaborado por Aristóteles, usado sobre todo por los estoicos y entrevisto por la Ilustración. La Escritura cuenta con este concepto esencial de naturaleza, por ejemplo, en *Rom.* 1, 20 Está, por tanto, bíblicamente legitimado. Pero la Escritura suele usar otro concepto de naturaleza deducido de la Historia Sagrada. El concepto esencial de la naturaleza humana tiene significación abstracta y metafísica, el concepto histórico—de la Historia Sagrada—mienta al hombre en su existencia real e histórica. Aunque la Escritura usa también el concepto esencial abstracto y metafísico, en su testimonio sobre la obra de Dios, en los hombres el acento recae sobre el concepto histórico. La visión histórica es tan característica y típica de la Escritura, que se refiere al hombre sobre todo y casi exclusivamente en sus condiciones históricas respectivas; ve siempre al hombre en el modo de ser afectado y caracterizado por una situación histórica concreta. En el hombre postparadisíaco, sólo reconoce dos situaciones históricas (desde el punto de vista de la Historia Sagrada o Historia de la Salvación): la del hombre caído y la del hombre redimido. La Escritura nada sabe de hombres que no pertenezcan ni al reino de los caídos ni al reino de los redimidos; no existe el hombre neutral que esté entre estos dos reinos. La Escritura al no redimido, es decir, al no justificado, al no santificado lo llama hombre que vive de su propia naturaleza, es decir, de su naturaleza pecadora; es el hombre que vive bajo la ira de Dios y bajo el poder del pecado, de la muerte y del diablo (*Eph.* 2, 1-3). no es el hombre del puro ser humano y de la humanidad pura que imaginaban la Ilustración y el Estoicismo, sino el que está por detrás y por

debajo de su verdadera figura esencial. Hombre "natural", según la Biblia, es el que vive en contradicción con la naturaleza que Dios le ha regalado, el innatural y contranatural (*unnatürlich und widernatürlich*). Este hombre llamado natural revela su innaturalidad o monstruosidad (Unnatur) en acciones inhumanas o infrahumanas. Pero todas las más terribles acciones de su ateísmo e inhumanidad puede explicarlas como brote de su naturaleza humana, como signo de su humanidad, porque, en realidad, son obras del hombre natural, pero, a la vez, del hombre meramente "natural", es decir, del hombre pecador y movido por el poder del pecado La verdadera naturaleza humana, la verdadera expresión de lo humano y, por tanto, la auténtica humanidad no pueden ser definidas ni fundadas mientras el hombre natural se interprete a sí mismo a la luz de su existencial natural, sino sólo a la luz de su perfección y plenitud sobrenaturales. Por la interna renovación y santificación es liberado el hombre de la corrupción que ha llegado hasta su ser; sólo cuando ha sido liberado puede ser visto en su verdadera y auténtica figura.

A la vez, se hace patente el sentido en que hablamos del perfeccionamiento de la naturaleza humana por la gracia; no es el desarrollo—obrado por Dios—de las posibilidades latentes en el hombre, sino su misteriosa superación. La perfección y plenitud implican la superación, la crucifixión del hombre pecador, autónomo y soberano (*Rom.* 6, 3. 6); sólo puede tener lugar cuando se depone y entierra el orgullo (*Eph.* 4, 2; 6, 6); presupone la muerte del hombre viejo, "natural". En esa muerte no se aniquila la verdadera esencia del hombre, creada por Dios, es decir, la esencia expresada en la definición abstracta y metafísica, pero se aniquila el modo pecador de existencia. Puede darse el caso de que el hombre en vez de sentir y ver la gracia como perfección, la sienta como peligro, porque su espíritu burgués no quiera penetrar en la anchura y profundidad de Dios, porque desearía quedarse tranquilo en su pequeño rincón humano, y, sobre todo, porque aborrece la cruz de convertirse de hombre autónomo y orgulloso en santificado y siervo de Dios. Pero en realidad, el hombre que quiere alcanzar su propio ser y modo de existencia, que quiere ser hombre perfeccionado y pleno—un verdadero hombre en este sentido—, está ordenado a Cristo (cfr. A. Stolz, *Natur und Gnade*, en "Der katholische Gedanke", 9, 1936, 116-23; Berbuir, *Natura humana*, 1950; G Söhngen, *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, en "Münchener Theol. Zeitschrift", 2, 1951, 52/76.

4. La comunidad con Dios no significa para el hombre muerte y decadencia, sino vida plena y enriquecida; da *tranquilidad y seguridad*. Cuando el hombre se da cuenta en la fe de su unión con Dios se siente protegido y seguro y surgen de él los sentimientos de confianza y firmeza (cfr. estilo románico) o los de alegría y buen humor (cfr. estilo barroco). Sólo al hombre que vive en gracia le es posible el humor que acepta el dolor y puede reír entre lágrimas; triunfa con Cristo en la cruz. En el Cristianismo no existe, por tanto, la verdadera tragedia, en el sentido de que la muerte y el fracaso sean lo definitivo; son superados los sentimientos de vértigo y de angustia, que se apoderan del hombre tanto más fuertemente cuanto con más empeño trata de librarse de Dios (cfr *Tratado de la Creación*). Los sentimientos de vértigo, de derelicción, de absurdo y abandono y la vivencia de la falta de suelo y seguridad (Heimatlosigkeit), se destacan violentamente en la obra de Nietzsche. Junto con la angustia vital, nos los encontramos en las terribles visiones del hombre abismal del subsuelo en Dostoyevski, en las obras de Balzac y Baudelaire, en los cuadros de Van Gogh. La más violenta expresión actual de estos sentimientos de vértigo y desesperanza es el existencialismo. Kierkegaard superó todavía la soledad y la desesperación al atreverse a dar en la fe el salto al amor de Dios; pero el hombre que hace su vida según las doctrinas y experiencias de Nietzsche y del nihilismo no intenta siquiera superar [illegible] la soledad y la desesperación, sino soportarlas con fría y [illegible] y lograr [illegible] así la tranquilidad y la dicha. También estos [illegible] aseguran que el hombre sólo puede existir [illegible] mismo; pero sólo cuentan con las posibilidades [illegible] intramundanas. Con dura resolución sale el hombre [illegible] hasta que es devorado por él. Tal estilo [illegible] al hombre a un mundo férreo y desprovisto [illegible] de la bondad; roba al hombre el [illegible] el amor (cfr. K. Pfleger, *Geister, die am [illegible]*; B. Jansen, *Aufstiege zur Metaphysik*; Th. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*).

Creyendo [illegible] Dios, se supera el sentimiento de soledad [illegible] decir que la fe garantice una cómoda seguridad [illegible]. No sólo deja espacio para una vida peligrosa [illegible] y decidida, sino que lo exige; ante el hombre [illegible] cruel y terrible; le revela su propia impotencia [illegible] de Dios y le hace patente el gran peligro del [illegible] de cristiano está continuamente ame-

nazado por el pecado, por el orgullo del corazón humano Incluso hay que contar con la extrema posibilidad de terminar la vida en la soledad y absurdos definitivos y eternos. El sentimiento de protección y seguridad (Geborgenheit) está, pues, siempre mezclado con el temor de la última terribilidad. También existe un sentimiento cristiano del abismo (cfr. *Rom.* 8, 9-10; cfr. *El arte bizantino, Imitación de Cristo,* 3, 14; Pascal, Newmann). Pero no endurece al hombre ni le hace rígido; el cristiano siempre sabe que no está entregado a merced de poderes brutales y destructores; siempre se sabe rodeado del amor protector de Dios; teme más la inconstancia y presunción del corazón humano, que los bramidos de los poderes enemigos; camina, en cierto modo, por senderos estrechos y escarpados; a derecha y a izquierda le acechan abismos insondables, pero la mano de Dios le guía.

5. La vida sobrenatural es el máximo valor de todos los creados y exige, por tanto, el máximo compromiso; por eso es obligatoria para los cristianos la fortaleza (en el sentido de la máxima concentración y empuje de todas las fuerzas espirituales al servicio de un gran fin); piénsese en el martirio (cfr. *Doctrina de los dones del Espíritu Santo*). Pero vale la pena comprometerse, porque se hace por un fin que supera y trasciende a todos los fines terrenos Quien es consciente de este fin y de su accesibilidad, jamás caerá en el tedio ni en el aburrimiento. La unión con Dios responde al ser más íntimo del hombre; por eso la fe garantiza y concede la vivencia de la *libertad,* libera de la pasada opresión de la existencia. La vivencia de la fatalidad nace de una conducta inadecuada y poco objetiva frente a la propia naturaleza y frente a las cosas; el hombre se hace en este caso esclavo de sí mismo y de las cosas; las cosas son su señor. La conducta objetiva, es decir, el portarse consigo mismo y con las cosas tal como el propio ser y el ser de las cosas piden, libera de esa esclavitud y servidumbre.

6. La unión con Dios hace participar al hombre de la *dignidad* y *grandeza, soberanía y honor de Dios* (cfr. la Oración al mezclar el agua con el vino en el Ofertorio). Satisface por tanto, la exigencia y necesidad de honor indisolublemente unida a la conciencia que de sí mismo tiene el hombre: el honor del hombre tiene su más hondo fundamento y seguridad en la unión con Dios. Cfr. la doctrina de los místicos alemanes sobre la nobleza del hombre (R. Egenter, *Das Edle und der Christ:* ibídem, *Von christlicher*

Ehrenhaftigkeit, 1937; E. Hengstenberg, *Das Problem der Ehre im Lichte der beiden Konfessionen*, en "Catholica", 7, 1938, 54-60; ibídem, *Von der Ehre*, 1937; D. Thalhammer, *Edelmanschentum und Gnade*, en "Zeitschrift für kat. Theologie", 61. 1937, 483-508. Cfr. vol. I, § 75).

7. La comunidad con Dios, finalmente, satisface y mantiene continuamente despierto el *anhelo de vivir*. La vida sobrenatural conserva todo el contenido de la vida natural y hasta le da un modo ennoblecido de existencia. Queda, por tanto, espacio para expresar y ejercitar todas las buenas disposiciones y fuerzas (afirmación de las características personales, culturas nacionales, dentro del Cristianismo). Pero la nueva vida, debido a su carácter sobrenatural, no está inseparablemente ligada a estructuras terrenas determinadas ni a un orden político o económico determinado (cfr. §§ 114/17, así como el *Tratado de los Novísimos*).

§ 191

Relación del estado de justificación al estado místico y al estado del cielo

I. Gracia y cielo

Aunque la vida divina está oculta en nosotros, tiende, sin embargo, a su desarrollo y plenitud. Lograría su máxima perfección en la posesión de Dios cara a cara, en lo que llamamos *cielo* (cfr. *Doctrina del cielo*). La experiencia de la gloria revelada de Dios supone una transformación en el hombre, que consiste en que le es infundida una nueva fuerza y virtud de entendimiento y de amor, y en que es glorificado su cuerpo *(lumen gloriae)*. Hacia ese estado de plenitud *(status termini)* va caminando y creciendo la vida divina en las continuas decisiones del hombre que está en gracia a favor de Dios, presente en El, durante su estado de peregrinación *(status viae)*. La vida eterna en el estado de camino es, pues, el principio de la vida eterna en el estado de gloria (*Io.* 4, 14; *I Io.* 3, 1. 9). El último paso desde la vida peregrina hasta la vida celestial no ocurre ni automática ni orgánicamente, ni debido a los esfuerzos

humanos, sino que ocurre por una intervención de Dios omnipotente, que se impone como verdad y amor en el hombre que está dispuesto y abierto a ello. El estado de justificación en la vida terrena, por tanto, es un germen del reino de Dios, y cuando se perfecciona y completa, es el cielo.

II. Mística

1. Un *estado intermedio* es el del *místico*. El estado místico significa tal elevación de la vida divina en nosotros, que se hace sentir y experimentar.

Hablamos del *cuerpo místico de Cristo*. Según esta expresión, todo hombre unido a Cristo por el Bautismo estaría en estado místico; pero tal idea estaría en contradicción con toda la tradición, que exige al místico una unión con Dios especialmente íntima, que sobrepase lo ordinario y los términos medios (como hemos visto la palabra "místico", en la expresión "cuerpo místico de Cristo", tiene otro sentido). Sin embargo, es la comunidad con Cristo fundada en el Bautismo y la comunidad con Dios trino, concedida por la unión con Cristo, lo que constituye el fundamento del estado místico. La verdadera mística se basa en el Bautismo; toda auténtica mística es, por tanto, *mística de Cristo* (*Christusmystik*), porque Cristo es el único camino hacia Dios. Pero no es sólo mística de Cristo, sino que esa mística de Cristo se convierte por sí misma en *mística de Dios y de la Trinidad*. Por supuesto no puede separarse la una de la otra.

Según la concepción de la teología antigua, el estado místico es el crecimiento y perfección de las realidades infundidas al hombre en el Bautismo; es místico el hombre en quien esas realidades tienen tal poder que se le hacen de algún modo conscientes. Ocurre este proceso en un *movimiento doble*: por una parte, en el aumento y elevación de la comunidad y semejanza con Cristo y de la comunidad y semejanza con Dios trino que llegan a la conciencia y penetran en ella; por otra parte, en el fortalecimiento de la luz de la fe, gracias al cual podemos ver las realidades en nosotros infundidas; así se logra una oscura visión y comprensión de Dios, e incluso la experiencia de la realidad divina. El místico ve ya, en cierto modo, los contornos de lo que será más tarde (en el cielo) patente y desvelado.

2. En esta experiencia está *inmediatamente seguro y cierto* de los misterios divinos; puede juzgar sobre ellos, como dice Santo Tomás de Aquino, *per modum inclinationis*, no *per modum cognitionis*. El máximo grado de esa experiencia es el *éxtasis* (rapto) o la *contemplación (contemplatio)*. San Pablo describe el éxtasis en *II Cor.* 12, 1-5. Significa un traslado al estado paradisíaco en que Adán vivía antes del pecado, una experiencia difícilmente descriptible de la vida en que se encuentran después de morir los justos que esperan la plenitud del Universo, y a la vez un hacerse conscientes de la glorificación del cuerpo, empezada en el Bautismo.

La contemplación es inferior al éxtasis. Es "la elevación del espíritu y del corazón por una sencilla visión de lo divino, unida a vivísimos afectos" (Jeiler). Se discute la cuestión de si en la contemplación mística se ve Dios verdaderamente sin velos; parece que debe contestarse negativamente; la visión inmediata de Dios está reservada a los justos en el cielo. Lo que el místico ve y contempla es la iluminación e inflamación de su yo por la luz y fuego de Dios y en esa iluminación e inflamación a Dios trino. El hecho de que el místico crea ver a Dios mismo y no a través de la gracia creada, distinta de El, es consecuencia de que en la gracia creada ve a Dios tan rápidamente y tan sin necesidad de raciocinios, que no es consciente de la función mediadora de la gracia creada; le ocurre lo mismo que a todos nos ocurre en la sensación, en que vemos los objetos a través de una imagen sensitiva, sin que seamos conscientes de tal imagen. La visión del místico es vivencialmente inmediata, pero objetivamente mediata. Dios se hace presentir con tal fuerza a través de la gracia creada, que el místico no se da cuenta de los velos con que se encubre. El estado del cielo es la visión objetivamente inmediata de Dios.

Tiene decisiva importancia el hecho de que no es sólo la contemplación—que tiene grados distintos—lo que funda el estado místico, sino cualquier experiencia de lo divino. San Buenaventura, por ejemplo, admite una experiencia inmediata de Dios, pero rechaza cualquier visión mediata de Dios. Gerson indica que el estado místico es más un hacerse conscientes o descubrir *(Innewerden)*, que un conocimiento *(Erkenntnis)*, porque el primer término es la expresión general de todas las fuerzas anímicas, lo mismo del entendimiento que del apetito. Por supuesto, la facultad del entendimiento participa en toda vivencia. Cuando el místico ve a Dios del modo dicho es sacado de sí y elevado sobre sí mismo y sobre su vida, conocimiento y querer ordinarios, ligados a los sentidos (en todo caso, de

tal manera que sólo en ese estado vuelve en sí perfectamente, cfr. § 190).

Lo que ve el místico lo ve en una luz especial que Dios hace irradiar en él. Cuando vuelve en sí, cuando esta luz se apaga, no puede actualizar lo visto en pensamientos reflejos y deductivos, porque lo ve a otra luz completamente distinta. Con mucha menos razón puede expresarlo en palabras: es completamente imposible.

3. Se discute mucho, y tiene distintas soluciones, la cuestión de si la mística es el *desarrollo normal* de la vida divina en nosotros o si es una gracia extraordinaria y significa una vida extraordinaria que trasciende la gracia ordinaria y normal. Cuando se ve en la mística el hacerse consciente (*Innewerden*) de la vida divina fundada en el Bautismo—según la opinión de la teología antigua, de Santo Tomás y de su escuela—el estado místico debe ser tenido por un desarrollo normal; *todo* el que fué llamado al Bautismo ha sido llamado también al *estado místico*. La vivencia del místico sólo se distingue de la vida del cristiano corriente en intensidad y gracia, no específicamente. La Revelación no habla de dos órdenes de la gracia, sino sólo de uno que se impone con distinta fuerza en los individuos distintos. Frente al hecho de la relativa escasez del estado místico, hay que indicar que no consiste en un estado estático, que la mística no es sólo contemplación y que la escasez de los místicos no es una objeción contra el hecho de que todos estamos llamados a serlo, lo mismo que la rareza de la humildad y sinceridad no es una objeción contra la vocación general a esas virtudes. El cristiano medio no tiene por qué ser el cristiano normal. El hecho de que sean muy pocos los que llegan al estado místico, debe achacarse a la falta de magnanimidad humana, a la sobreabundancia de deberes y cuidados terrenos o a la hipertensión de la vida activa. Si de la experiencia mística se pretende deducir la existencia de dos gracias, mística y ordinaria, el fenómeno de la mística no tendría que pertenecer a la teología, sino a la psicología experimental, es decir, a las ciencias naturales. Cfr. A. Stolz, *Theologie der Mystik*, 1936 (hay traducción española, Patmos, núm. 13); M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystic*, 1922; H. Keller, *Mystik und Mysterien in den frühen Kirchen des Ostens*, en "Ut omnes unum sint", 1939, 33-52.

§ 192

Hábitos sobrenaturales de las potencias humanas (gracia habitual)

I. Ser sobrenatural y acción sobrenatural

1. La transformación y conversión del hombre pecador en justo, ocurre desde la *raíz misma del ser humano*; en donde empieza el ser iluminado e inflamado por la luz y fuego de Dios. La iluminación e inflamación que llamamos gracia santificante, inhiere también en las *fuerzas* y *potencias* humanas No se detiene en el punto en que la voluntad, el entendimiento y el ánimo se especifican como facultades distintas, sino que sobrepasa ese punto y llega hasta las fuerzas mismas del hombre. Sería raro que no fuera así. Todo ser tiende y quiere expresarse en la acción. Ninguna cosa lo consigue en la esfera de lo natural. Sólo en Dios se expresa exhaustivamente el ser en acción; como vimos en el primer volumen, Dios es acto puro; la acción es su esencia y su esencia es acción.

El ser y vida divinos sobrenaturales que nos son infundidos tienden, por tanto, a *expresarse en actividad*. Primariamente, obran una conformación y divinización del ser sustancial del hombre, es decir, un hábito entitativo sobrenatural Pero como no hay ningún ser rígido o estático, este hábito sobrenatural tiende a realizarse en la acción. Se verá aún más claro si se piensa en que la luz y fuego que se nos infunden son una imitación e imagen del fecundo conocimiento y amor de Dios—máxima actividad posible—, y en que ser cristiano significa ser incorporado a la realización total de Dios trino. Pertenece, por tanto, a la esencia del estado de cristiano el tender a la acción. No debe confundirse esta acción con la actividad que siempre está emprendiendo cosas nuevas so pena de malentenderla; no es sólo movilidad o agitación externa; también la contemplación es acción en el sentido aquí mentado: es una acción (Handeln) en la que se realiza la comunidad con Dios.

Si la vida divina infundida en nosotros tiende a realizarse y representarse, es natural que también las fuerzas, potencias y facultades de acción sean afectadas por la transformación y conversión que Dios obra en el ser del hombre. La transformación del corazón humano no podría representarse en el ejercicio de las fuerzas, si

éstas siguieran siendo "viejas". También ellas son iluminadas e inflamadas por la ígnea luminosidad y fuego luminoso de Dios.

2. El fluir del ser divino en las potencias humanas no ocurre en un proceso natural; Dios mismo es quien lo infunde en las potencias, pero es la divinización inherente a la raíz misma del ser humano el elemento en que Dios introduce las potencias del hombre. No hay, pues, divinización duradera de las potencias humanas sin divinización del yo humano, es decir, sin gracia santificante; no hay conversión duradera de las potencias humanas a Dios sin conversión de todo el yo humano a El. Sin esta última, la primera estaría como en el aire.

Algunos teólogos defienden la teoría de que el hábito sobrenatural de la caridad sólo es infundido con la gracia santificante, pero que los hábitos sobrenaturales de la fe y de la esperanza son infundidos ya con el primer acto de esas virtudes. El Concilio de Trento parece, sin embargo, hablar contra esta opinión (D. 800); dice que el hombre recibe la fe, la esperanza y la caridad junto con la justificación. No habla de otros modos de ser concedidas la fe y la esperanza.

3. Cuando se pierde la gracia santificante por el pecado, cuando se destruye, por tanto, la ordenación del yo humano a Dios trino se pierde también la ordenación de las potencias humanas a Dios, se apaga la luz y el fuego, en que se reflejan el conocimiento y amor de Dios. Es natural que por el pecado y aversión a Dios se pierda la caridad habitual; pero no son destruídos del todo los hábitos de la fe y de la esperanza. Incluso quien está en pecado grave sigue estando dirigido de algún modo a Dios en la fe y la esperanza, mientras no reniegue expresamente de esa ordenación (por un pecado contra la fe o contra la esperanza). Los hábitos sobrenaturales de la fe y esperanza pierden por el pecado mortal su esplendor y vivo impulso hacia Dios, pero se mantienen en su forma apagada e inánime. Por supuesto, todo pecado grave tiende a eliminar la fe y la esperanza; cuando siguen existiendo son informes. El Concilio de Trento las llama "muertas" (D. 838). En este sentido todo pecado mortal implica la incredulidad y desesperación.

Sin gracia santificante no hay caridad ni hay fe y esperanza vivas. Y viceversa: la gracia santificante en razón de una acción especial divina se realiza siempre en la divinización de las potencias humanas.

II. Virtudes y dones

1. Cuando hablamos de que al hombre en gracia se le infunden las *virtudes sobrenaturales* y los *dones del Espíritu Santo*, aludimos a la divinización de las potencias humanas.

Cuando se habla de la infusión de las virtudes sobrenaturales, la palabra *virtud* se usa en sentido distinto del que tiene en la Etica de Aristóteles. La gracia sobrenatural es un ser mediante el cual se obra el perfeccionamiento, elevación y divinización de las potencias. Por tanto, las virtudes sobrenaturales no cambian ni transforman ni la estructura ni la fuerza de las potencias naturales.

Se observa aquí *una gran diferencia entre las virtudes sobrenaturales y las naturales:* las virtudes naturales se adquieren por ejercicio y costumbre; son habilidades (Tüchtigkeiten) que el hombre se procura para poder hacer el bien más fácil y agradablemente. Las llamadas virtudes sobrenaturales, en cambio, no se adquieren por costumbre o esfuerzo, sino que las regala Dios por libre benignidad; no tienden primariamente al fácil ejercicio del bien, sino a su realización cristiforme; tampoco son primariamente ayudas para el buen obrar, sino disposiciones para la *calidad divina* de nuestro obrar. Por tanto, no vencen inmediatamente las dificultades que se opongan en nuestro camino hacia el bien, como son la pereza, comodidad, sensualidad y egoísmo. No hay que admirarse de que también el hombre que está en gracia tenga que luchar contra los poderes antidivinos y a veces sucumba a ellos. Las virtudes sobrenaturales conceden sin duda a las potencias humanas cierta afinidad con Dios y, en consecuencia, un impulso íntimo hacia Dios; pero como no anulan las dificultades que se oponen a la realización del bien, la afinidad con Dios infundida en las potencias sólo se realiza cuando el hombre se decide a luchar resueltamente contra los impedimentos del bien.

Por virtudes entendemos, por tanto, el *pertrechamiento sobrenatural, la divina cualificación de nuestras potencias.*

2. Hay que distinguir virtudes *teologales* (divinas) y virtudes *morales.*

a) En esta división entendemos por *virtudes* divinas el pertrechamiento sobrenatural de las potencias humanas, por el cual somos capacitados para afirmar, amar y anhelar a Dios, por la sola razón

de ser Dios y de modo deiforme; el modo deiforme consiste en que afirmamos y amamos a Dios según el modo en que El mismo se afirma y ama, de manera que nuestra afirmación y amor a El son realización y representación de la autoafirmación que El cumple en el amor. También se puede decir: Dios es el objeto material y formal de las virtudes teologales. En este contexto la expresión virtudes teologales significa primariamente la cualificación sobrenatural de nuestras potencias, pero se usa también en la moral teológica—y con razón—, para denominar la acción procedente de esta cualificación sobrenatural. Las virtudes teologales con que afirmamos, amamos y anhelamos a Dios son la *fe, esperanza y caridad.*

b) Por *virtudes morales* entendemos una cualificación sobrenatural de nuestras potencias que nos capacita para dominar todas las situaciones de la vida desde la fe, esperanza y caridad, es decir, para obrar como corresponde a nuestro ser deiforme. Esta cualificación sobrenatural tiende a la realización del bien (el objeto material es algo creado) por amor al Dios trino que inhabita en nosotros (el objeto formal es Dios). Las virtudes morales más importantes son las llamadas *virtudes cardinales.*

III. Virtudes teologales

La afirmación de que las tres virtudes teologales son infundidas es tan segura, que es próxima a la fe *(fidei proximum).*

El Concilio de Vienne dice que las virtudes y la gracia en cuanto hábitos son infundidas (D. 438), y el Concilio de Trento afirma que el justificado recibe la fe, la esperanza y la caridad junto con el perdón de los pecados (D. 800).

La Escritura testifica la infusión de las virtudes teologales (*I Cor.* 13, 8-13; *Rom.* 5. 5).

Actualmente la doctrina más común entre los teólogos es que también las virtudes morales son infundidas. El Catecismo Romano lo sugiere cuando dice que la gracia santificante es un "noble acompañamiento de todas las virtudes".

Hablan a favor de esta doctrina en la *Escritura II Pet.* 1, 3-7 y *II Tim.* 1, 7.

En la época de los Padres defienden esa doctrina sobre todo San Agustín y San Gregorio Magno.

Dice Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica* I, 2, q. 62, art. 1): "Por la virtud queda perfeccionado el hombre en sus actividades, por las que

está ordenado a la felicidad. La felicidad es doble en el hombre: Una, adecuada y conforme a la naturaleza humana, que el hombre puede alcanzar con sus fuerzas naturales; la otra, superior a la naturaleza del hombre, que por ser participación de la divinidad tan sólo puede lograrla con la virtud divina. En este sentido se dice en *II Pet.* 1, 4 que por Cristo somos "partícipes de la naturaleza divina". Y puesto que una felicidad tal sobrepasa la medida de la naturaleza humana, no bastan las fuerzas naturales del hombre (por medio de las cuales, de acuerdo con la medida de su poder, el hombre obra el bien) para ordenarle a esta felicidad. Hace falta que Dios dé unas determinadas fuerzas para que se ordene a esta felicidad sobrenatural, así como por medio de las naturales—aunque no sin la ayuda divina—está ordenado a un fin natural. Estas potencias son las virtudes teologales; así se llaman, porque tienen a Dios por objeto, pues por ellas recibimos la ordenación verdadera a Dios y, además, por ser infundidas por Dios; finalmente, porque estas virtudes nos han sido transmitidas únicamente por la revelación divina en la Sagrada Escritura."

§ 193

Las virtudes teologales de la fe, esperanza y caridad

I. Generalidades

Las tres virtudes divinas o teologales tienen *importancia fundamental* para la realización de la vida cristiana, que consiste en la realización de la comunidad con Cristo y con Dios trino. Dice San Pablo en la *Epístola a los Romanos:* "Justificados, pues, por la fe tenemos paz con Dios por mediación de Nuestro Señor Jesucristo, por quien en virtud de la fe hemos obtenido también el acceso a esta gracia en que nos mantenemos y nos gloriamos, en la esperanza y la gloria de Dios. Y no sólo esto, sino que nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, virtud probada, y la virtud probada, la esperanza. Y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones como por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado" *(Rom.* 5, 1-5) En la fe, en la esperanza y en la caridad tendemos por medio de Cristo y en el Espíritu Santo al Padre.

Si nuestra comunidad con Cristo y con Dios trino debe realizarse en la *acción,* debe realizarse en el pensar y en el querer. La comunidad vital con Cristo y la comunidad vital con Dios tri-

no fundada en ella se convierten así en una *comunidad de pensamiento y voluntad* con Cristo y con Dios trino. Para poder llegar a esta comunidad de pensamiento, voluntad y amor se necesita la interior deificación de nuestro entendimiento y voluntad y a la vez una interna conversión de esas potencias a Dios.

La comunidad con Cristo y con Dios trino es una comunidad en realidades escondidas, pero camina hacia un estado en que será comunidad con Dios plenamente revelado y sin velos. También para ese avance hacia la comunidad con Dios revelado somos cualificados y fortalecidos interiormente.

La virtud de la fe se ordena a la comunidad de pensamiento con Dios; a la comunidad de amor con El se ordena la nueva capacidad de caridad que se nos infunde; y a caminar avanzando hacia Dios se ordena la virtud de la esperanza.

Estas tres virtudes no están separadas entre sí. Los actos naturales de conocer, querer y amar no ocurren por separado, sino que se implican, se condicionan, se fundamentan y se favorecen mutuamente; y lo mismo ocurre con las tres virtudes teologales; ninguna se realiza con plena vida sin que se realicen las demás. La Escritura no resuelve completamente la cuestión de cómo se implican y penetran las virtudes; claramente atestigua que la fe es el fundamento de las otras dos (*Rom.* 5, 1-5); de ella crecen la esperanza y la caridad. Quien se trasciende a sí mismo creyendo en Dios, anhela la comunidad de amor con El. La caridad aparece unas veces como raíz de la esperanza y otras veces como su coronamiento y plenitud; es ambas cosas: del amor de Dios nace la esperanza de llegar a El, y esa esperanza fomenta por su parte la caridad. Como el Tu divino, a quien el hombre se dirige, es invisible, quien tiene caridad anhela la hora de ver el rostro amado. La caridad tiene carácter escatológico, que el hombre cumple y realiza en la virtud de la esperanza. La certeza de poder ver el rostro amado de Dios en la hora venidera decretada por Dios mismo alimenta y consolida la caridad. Así se entiende que la Escritura nos hable unas veces de la serie fe, esperanza, caridad y otras veces de la fe, caridad y esperanza (*I Thess.* 1, 3; 5, 8; *Col.* 1, 4; *Rom.* 5, 1-5). El acento recae en la caridad, que es la virtud que da calor, vida y fuerza a la fe y a la esperanza (*Gal.* 5, 6; *I Cor.* 13, 1-3).

Dice Santo Tomás de Aquino: "Hay un doble orden: por razón del origen y de la perfección. En el orden de origen, en el que la materia es anterior a la forma, lo imperfecto anterior a lo perfecto en la misma cosa y en el mismo sentido, la fe precede a la esperan-

za y ésta a la caridad como actos, puesto que como dones son infundidas entre sí. El movimiento de la tendencia tan sólo puede aspirar y tender con amor y esperanza hacia lo antes conocido por el sentido o por la inteligencia. Por la fe capta el hombre lo que espera y ama. De aquí que en el orden de origen la fe preceda a la esperanza y a la caridad. De la misma manera el hombre tan sólo ama lo que concibe como bien. Al esperar el hombre recibir un bien de alguien, pone en él su esperanza, en cierto sentido, en razón del mismo bien. Y al esperar el hombre en alguien, le ama. Así la esperanza, como acción, está antes que la caridad en el orden de origen.

En cuanto al orden de perfección la caridad precede a la esperanza y a la fe, ya que tanto la esperanza como la fe son configuradas por la caridad y por ella reciben su perfección. Así la caridad es la madre y raíz de todas las virtudes, al ser la forma de todas ellas" *(Suma Teológica. II,* 2, q. 62, art. 4). (Cfr. II, 2, 23, 8).

II. Las virtudes teologales en particular

Cada una de las virtudes teologales es tratada extensamente en los libros de Teología Moral (cfr. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre IV,* 1, 1935, 58-183; del mismo, *Der Meister ruft,* 1937, 106-59). Aquí no vamos a hacer más que indicar en breves rasgos cómo se realiza en la acción la comunidad con Cristo en razón de estas virtudes. Cfr. §§ 21-25.

1. *Virtud teologal de la fe*

a) La comunidad de vida con Cristo se realiza como *comunidad* de pensamiento con El, y ésta a su vez se divide en *comunidad de ver* y *comunidad de oír.* Cuando hablamos de la comunidad de pensamiento con Cristo aludimos a algo distinto de lo que significamos al hablar de comunidad de pensamiento entre maestro y discípulo o entre dos amigos. Cuando usamos esta expresión en sentido profano queremos decir que dos hombres tienen las mismas ideas sobre una cuestión, sobre la mayoría o sobre la totalidad de los problemas de la vida y del mundo o que se esfuerzan en común para resolver esos problemas. La comunidad de pensamiento entre Cristo y los cristianos significa mucho más; sólo puede ser fundada por Cristo. Como vimos, Cristo vive y obra *en los cristianos.* La comu-

nidad de pensamiento con Cristo significa que la in-existencia *(Inexistenz)* de Cristo en nosotros afecta también a nuestro pensar y conocer, a nuestro ver y oír espirituales de tal manera que esos actos se hacen cristiformes. Cristo ilumina el entendimiento con su luz de forma que nosotros podemos percibir (claro que sólo como tras las nubes) realidades que no veíamos antes de tener esa iluminación. Por Cristo alcanzamos *nuevas facultades de oír y ver.*

La fe *en cuanto virtud infusa significa* la capacitación (órgano) del entendimiento—regalada por Dios al hombre en forma de hábito sobrenatural—, para entender y afirmar la autocomunicación que Dios nos hace en la Revelación y que nos hace en la Iglesia. La iluminación del entendimiento no ocurre, sin embargo, sin que a la vez sea inflamada nuestra voluntad. Como ya hemos dicho (vol. I, § 21) es todo el yo humano quien realiza el acto de fe; también la voluntad participa; también ella debe ser deificada para poder realizar el acto de fe; porque la fe es obediencia a Dios, que llama a los hombres. La realidad divina se abre y se hace patente al hombre en la atención obediente al Dios que se revela en su llamada La fe implica, por tanto, el oír y el ver; para poder llegar a ella se necesita una capacidad de oír y ver al Dios que se revela en Cristo.

La razón de que al explicar la virtud de la fe se destaque especialmente el conocimiento es que nosotros vemos y captamos la realidad revelada con el conocimiento iluminado por Dios y orientado por la voluntad hacia Dios. Como esa realidad nos está velada mientras peregrinamos, sólo podemos mirar no viendo; seguirá siendo oscura y nuestro entendimiento—a pesar de ser iluminado—no la podrá ver en todo su esplendor. Llamamos fe a la convicción de lo que no vemos, a la firme seguridad de una realidad todavía escondida (*Hebr.* 11, 1). La comunidad de pensamiento con Cristo es, mientras dura esta vida, la fe que se convertirá en visión y contemplación cuando llegue el día futuro (cfr. vol. I, § 21)

b) La *Escritura* llama a la fe contemplar, mirar, pensar con Cristo y en Cristo y a la vez oír a Dios (*Eph.* 3, 1-10, 19; *I Cor.* 2, 16; *Io.* 6, 45; cfr. vol. I, § 21). Los creyentes caminan en la luz del Señor; son hijos de la luz; antes estaban en tinieblas (*Eph.* 5, 8). Han sido iluminados por Cristo, que es la luz del mundo (*Io.* 8, 12).

San Pablo describe así la nueva facultad de ver concedida por Dios a los hombres: "Por esto yo doblo mis rodillas ante el Padre, de quien procede toda familia en los cielos y en la tierra, para que,

según los ricos tesoros de su gloria, os conceda ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por su Espíritu, que habite Cristo por la fe en vuestros corazones y, arraigados y fundados en la caridad, podáis comprender en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios" (*Eph.* 3, 14-19). Cfr. *Rom.* 5, 3; 6. 3; 8, 28; *I Cor.* 3, 16; 6, 2; 3, 19; 15, 58; *II Cor.* 1, 7; 4, 14; 5, 1-6; *Gal.* 2, 16; *Eph.* 6, 8; *Col.* 3, 24; 4, 1; *I Thess.* 1, 4; 5, 2. Para que el hombre pueda conocer el amor de Dios revelado en Jesucristo debe ser liberado del orgullo de su espíritu y dejar su entendimiento al buen criterio del espíritu de Dios. Sólo en la entrega obediente del espíritu humano al espíritu divino logra el hombre esa facultad de ver que se ordena a las realidades reveladas y a la vez veladas en Cristo. San Pablo expresa la misma idea en la segunda epístola a los Corintios: "Pues aunque vivimos en la carne, no militamos según la carne; porque las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas por Dios para derribar fortalezas, destruyendo consejos, y toda altanería que se levante contra la ciencia de Dios y doblegando todo pensamiento a la obediencia de Cristo, prontos a castigar toda desobediencia y a reduciros a perfecta obediencia" (*II Cor.* 10, 3-6). De este texto se deduce la relación entre el escuchar obediente del hombre la predicación del apóstol autorizado (*Rom.* 10, 9-14; *I Cor.* 3, 5; 15, 2; *II Cor.* 5, 20; 13, 3; *Gal.* 3, 2-5; *I Thess.* 2, 13) y la visión de la gloria divina hecha patente en la autorrevelación de Dios. Según San Pablo la fe es a la vez obediencia a la llamada de Dios y conocimiento de la gloria divina revelada (*Rom.* 1, 5-17; 3, 28; 4, 3-5; 6, 17; 15, 18; *II Cor.* 4, 18; 5, 7; *Gal.* 2, 16; *Eph.* 2, 4-9; *Phil.* 3, 4-9). En la fe renuncia el hombre a imponer tercamente su desconsiderada voluntad (*Rom.* 9, 32; 10, 2). La realidad que el hombre capta en la entrega obediente a Dios es esencialmente distinta de la realidad empírica a la que el hombre está acostumbrado Aunque la vea en la fe, a la vez sigue siendo para él invisible y ajena; le es familiar y extraña a un tiempo (*Rom.* 4, 18; *I Cor.* 1, 18-31; *II Cor.* 4, 18; 5, 7).

El testimonio más extenso y detallado sobre la fe está en la epístola a los Hebreos: "Recordad los días pasados, en los cuales, después de iluminados, soportasteis una grave lucha de padecimientos; de una parte fuisteis dados en espectáculo a las públicas afrentas y persecuciones; de otra os habéis hecho partícipes de los que así están. Pues habéis tenido compasión de los presos y recibisteis con alegría el despojo de vuestros

bienes, conociendo que teníais una hacienda mejor y perdurable. No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene una gran recompensa. Porque tenéis necesidad de paciencia, para que cumpliendo la voluntad de Dios, alcancéis la promesa. Porque aún un poco de tiempo, y el que llega vendrá y no tardará. Mi justo vivirá de la fe, pero no se complacerá ya mi alma en el que cobarde se oculta. Pero nosotros no somos de los que se ocultan para perdición, sino de los que perseveran fieles para amar el alma.

Ahora bien: es la fe la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos; pues por ella adquirieron gran nombre los antiguos. Por la fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible. Por la fe, Abel ofreció sacrificios a Dios más excelentes que Caín, y por ellos fué declarado justo, dando Dios testimonio a sus ofrendas; y por ella habló aún después de muerto. Por la fe fué trasladado Enoc sin pasar por la muerte, y no fué hallado, porque Dios le trasladó. Pero antes de ser trasladado recibió el testimonio de haber agradado a Dios, cosa que sin la fe es imposible. Que es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan. Por la fe, Noé, avisado por divina revelación de lo que aún no se veía, movido de temor, fabricó el arca para salvación de su casa; y por aquella misma fe condenó al mundo, haciéndose heredero de la justicia según la fe. Por la fe, Abraham, al ser llamado, obedeció y salió hacia la tierra que había de recibir en herencia, pero sin saber adónde iba. Por la fe moró en la tierra de sus promesas como en tierra extraña, habitando en tiendas, lo mismo que Isaac y Jacob, coherederos de la misma promesa. Porque esperaba él ciudad asentada sobre firme cimiento, cuyo arquitecto y constructor sería Dios. Por la fe, la misma Sara recibió el vigor, principio de una descendencia, y esto fuera ya de la edad propicia, por cuanto creyó que era fiel el que se lo había prometido. Y por eso de uno, y éste ya sin vigor para engendrar, nacieron hijos numerosos como las estrellas del cielo y como las arenas incontables que hay en las riberas del mar.

En la fe murieron todos sin recibir las promesas; pero viéndolas de lejos y saludándolas y confesándose peregrinos y huéspedes sobre la tierra, pues los que tales cosas dicen dan bien a entender que buscan la patria. Que si se acordaran de aquella de donde habían salido, tiempo tuvieron para volverse a ella. Pero deseaban otra mejor, esto es, la celestial. Por eso Dios no se avergüenza de llamarse Dios suyo, porque les tenía preparada una ciudad.

Por la fe ofreció Abraham a Isaac cuando fué puesto a prueba, y ofreció a su unigénito, el que había recibido las promesas, y de quien se había dicho: "Por Isaac tendrás tu descendencia", pensando que hasta de entre los muertos podría Dios resucitarle, y así le recuperó en el instante del peligro. Por la fe dió Isaac las bendiciones de los bienes futuros a Jacob y Esaú. Por la fe, Jacob, moribundo, bendijo a cada uno de los hijos de José, apoyándose en la extremidad de su báculo. Por la fe, José, estando para acabar, se acordó de la salida de los hijos de Israel, y dió órdenes acerca de sus huesos. Por la fe, Moisés, recién nacido, fué ocultado durante tres meses por sus padres, que viendo al niño tan hermoso, no se dejaron amedrentar por el decreto del rey. Por la fe, Moisés, llegado ya a la madurez, rehusó ser llamado hijo de la hija de Faraón, prefiriendo ser afligido con el pueblo de Dios a disfrutar de las ventajas pa-

sajeras del pecado, teniendo por mayor riqueza que los tesoros de Egipto los vituperios de Cristo, porque ponía los ojos en la remuneración.

Por la fe abandonó el Egipto sin miedo a las iras del rey, pues, como si viera al Invisible, perseveró firme en su propósito. Por la fe celebró la Pascua y la aspersión de la sangre, para que el exterminador no tocase a los primogénitos de Israel.

Por la fe atravesaron el mar Rojo, como por tierra seca; mas probando a pasar los egipcios, fueron sumergidos... ¿Y qué más diré? Porque me faltaría el tiempo para hablar de Gedeón, de Barac, de Sansón, de Jefté, de David, de Samuel y de los profetas... Y todos éstos, con ser recomendables por su fe, no alcanzaron la promesa, porque Dios tenía previsto algo mejor sobre nosotros, para que sin nosotros no llegasen ellos a la perfección" (*Hebr.* 10, 32-11, 40). Cfr. Fr. Jos. Schiersee, S. J., *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebraeerbriefes*, 1955 (Münchener Theol. Studien I 99).

En la serie de los creyentes que cita el texto, en el que se nos da testimonio de la historia de la Revelación divina y de las respuestas humanas, Abraham está en lugar preferente. Tanto en el judaísmo tardío como en el cristianismo primitivo, Abraham fué tenido por padre de todos los creyentes. Su fe es, por tanto, el modelo de la fe. La emigración de Abraham y la marcha por el desierto del pueblo judío son símbolo y preparación de lo que ocurriría más tarde en Cristo. La tierra de Caná es una imagen terrena del mundo futuro; Jerusalén es símbolo de la ciudad venidera. En la fe el hombre ve estas relaciones sin acabar de verlas; la fe es, a la vez, conocimiento e ignorancia (*Hebr.* 11, 3; 8. 19).

La fe se dirige a lo invisible, que será visible en el futuro. Se aplica, pues, simultáneamente, al presente invisible y al futuro; el futuro es ya presente en cierto sentido, ya que las fuerzas del eón futuro están actuando en el presente (*Hebr.* 6, 5). La ciudad celestial fué inaugurada por la sangre de Cristo (*Hebr.* 9, 24; 12, 22)

Gracias a la fe el hombre ve esa ciudad en el horizonte; su lejanía podría desesperarle, pero las promesas de Dios le libran de la desesperación. Al confesar el futuro, la tierra poseída en el presente es tenida por cosa transitoria; el creyente espera la última plenitud de lo que va a venir; su existencia está ligada a la promesa divina. En la ciudad a la que se acerca el creyente en virtud de la promesa divina descansará, por fin, después de su vida de peregrino. El futuro llegará cuando resuciten los muertos. La fe en lo invisible y futuro se hace así fe en la Resurrección. El creyente vive en la tensión que existe entre el presente imperfecto y el pleno futuro; la existencia del creyente tiene, por tanto, sentido escatológico.

c) En la *liturgia* se recuerda la curación de ciegos el domingo de quincuagésima y el miércoles después del cuarto domingo de cuaresma; trascendiendo el recuerdo de esa curación ocurrida hace casi dos mil años, se anuncia la buena nueva de la curación de la ceguera espiritual. La recuperación de la vista corporal es un imagen de la recuperación de la facultad espiritual de ver. El espléndido simbolismo de la luz en la liturgia del Sábado Santo da también testimonio de la fe de la Iglesia en la iluminación de los cristianos. Cfr. J. Herwegen, *Alte Quellen neuer Kraft*, 1920; del mismo, *Lumen Christi*, 1924; H. Franke, *Oesterlicher Frühling*, 1936; J. Pinsk, *Das Pascha des Herrn. Quadragesima und Pentecostes*, 1934; J. Kramp, *Heilsbotschaft von Christus Jesus*, 1938, 216; A. Löhr, *Das Jahr des Herrn*, 1934. En la liturgia oriental aparece mucho más clara y viva la fe en esa iluminación obrada por el bautismo. Este hecho depende. sin duda, de una razón psicológica: del gran anhelo de luz y de ver que tienen los orientales.

d) Los Santos Padres hablan del bautismo como de luz, en que el hombre participa de la luz de Cristo. San Justino Mártir dice: "*Pero este baño se llama iluminación, porque los que le reciben son* iluminados en su espíritu" (*I Apología*, cap. 61; cfr. cap. 65). El Pseudo-Dionisio da la seguiente explicación (*Jerarquía eclesiástica*, cap. 3): "Celebramos el santo sacramento del nacer de Dios con el apropiado nombre de "iluminación", porque es la primera dádiva de luz y el punto de partida de todas las iluminaciones divinas. Pues aunque a todas las acciones sacramentales jerárquicas es común la concesión de la santa luz, este sacramento (del Bautismo) me ha dado por primera vez la facultad espiritual de ver, y gracias a su luz original y primera los demás santos misterios son iluminados."

e) La comunidad de pensamiento con Cristo, para la que nos capacita la virtud infusa de la fe, se distingue además de todas las demás comunidades de pensamiento de la manera siguiente: en todas las demás, el objeto conocido se distingue de la persona a que nos unimos; en la comunidad entre Cristo y el cristiano, sin embargo, el contenido es Cristo mismo, no sólo su doctrina, sino su figura su obra y su palabra; su palabra no puede ser separada de El; se puede en cualquier otro caso, pero no en Cristo, porque El es la Palabra pronunciada por Dios en el mundo. El Padre pronuncia su Palabra en la Historia al pronunciarla en una naturaleza humana; en la naturaleza humana de Jesucristo. Las palabras en que el misterio de Cristo se puede oír son la traducción al lenguaje huma-

no de la Palabra personal pronunciada por el Padre; esas palabras recogen en distintas relaciones los rayos del misterio divino de Cristo y nos los transmiten. Oír y aceptar la Palabra de Cristo no significa, pues, otra cosa que aceptar la Palabra pronunciada por el Padre (*Io.* 1, 12). La fe en el mensaje de Cristo significa, por tanto, creer en el Verbo encarnado y personal del Padre, creer en una persona viva. Esto es mucho más que la fe en las palabras de un sabio. Esto sería incluso cierto si definimos la fe como un "tener-por-verdad"; pero esa definición de la fe no es exhaustativa; la fe es—valga la expresión—el tener-por-verdad (Furwahrhalten) y el asegurar (Festhalten) la Palabra personal y encarnada de Dios mismo. El cristiano al creer no afirma sólo ni primariamente ciertas verdades válidas (aunque debe afirmarlas también necesariamente), sino una realidad personal y viva; en la fe nos asimos a Cristo, realmente unido a nosotros, pero invisible y lejano. San Pablo escribe a los Efesios: "Por la fe habita Cristo en vuestros corazones" (*Eph.* 3, 17). Cfr. § 182.

f) El yo humano afirma a Cristo en el entendimiento; pero nunca se puede decir "sí" a un hombre y decirlo vivamente sin amor a ese hombre. A la fe viva y llena de sentido pertenece, pues, la caridad. Entenderemos esto con más profundidad, recordando que Cristo es la palabra de amor que el Padre pronuncia en el mundo. En Cristo se encarnó el amor del Padre. La actividad del amor divino es el Espíritu Santo; el Padre pronuncia su Palabra de amor en el Espíritu Santo. No contestamos al amor conociéndolo y reconociendo su existencia, sino respondiendo con amor al amor Si el Padre pronuncia su palabra de amor en el Espíritu Santo, éste es en cierto modo la corriente en que nos es traída la palabra de su amor. También es el torrente que eleva nuestra respuesta de amor al Padre. Afirmamos, pues, a Cristo—Palabra de amor del Padre hecha visible— en el amor, que es el Espíritu Santo. Esto no significa que excluyamos el conocimiento. Pronunciamos nuestro sí en un acto de conocimiento, puesto por el entendimiento hecho deiforme, y ese acto está íntimamente configurado por el amor. En ese acto de fe asimos a Cristo.

g) Como ya hemos visto, el movimiento que realizamos en el Espíritu Santo hacia Cristo no termina en Cristo; desde El se eleva hasta el *Padre*. El "sí" dado a Cristo en el Espíritu Santo—torrente de amor—es aceptado por Cristo e incorporado al "movimiento",

en que El se presenta continuamente y por toda la eternidad ante el Padre.

La conversión de nuestro conocimiento hacia el Padre es abarcada por la conversión más amplia de todo nuestro yo. En ese proceso total destacamos el movimiento de nuestro entendimiento Podemos explicarlo así: Cristo, a quien el bautizado está incorporado, contempla la gloria de Dios inmediatamente (cfr. vol. II § 150). A la vez escucha la eterna Palabra y la misión salvadora histórica del Padre (*Io.* 3, 32; 5, 30; 6, 45; 8, 26; 15, 15). Todo el que entra en comunidad con Cristo participa de esa contemplación y de esa audición de Jesucristo. Claro que ve—como ya hemos dicho muchas veces—sin ver, ve en la fe.

Teniendo en cuenta las anteriores consideraciones podemos resumir: el conocimiento de Cristo—lo mismo que toda su naturaleza humana—está asumido en el ritmo vital del Logos, que es el portador de toda acción de Cristo; el Logos es la persona incluso de la naturaleza humana de Cristo. Ahora bien, el Logos, con quien está unida la naturaleza humana de Cristo, es conocimiento contemplativo, es la conversión—personal y personificada—al Padre (vol. I, § 58); es la Palabra personal pronunciada por el Padre y, a la vez, la respuesta personal a ella; en esta respuesta afirma con alegría y amor lo que el Padre le ha dicho. La naturaleza humana de Cristo está, por tanto, en comunidad de pensamiento con el Padre. La comunidad de pensamiento con Cristo nos incorpora a su conversión al Padre, se hace así comunidad de pensamiento con el Padre. El cristiano afirma lo que afirma el Padre; y según eso dice "sí" a todos los consejos y decretos del Padre, incluso al dolor que quiera enviarle.

Si consideramos el conocimiento como unión, como unificación, como desposorios entre quien conoce y el conocido, nos parecerá más claro el hecho de que la fe sea comunidad de vida con Cristo y, mediante Cristo, con el Padre, comunidad de vida realizada en el conocimiento. Esta consideración del conocimiento vale lo mismo del que se hace por la vista que del que se hace por el oído. En la contemplación el contemplador dirige y convierte su mismidad hacia el contemplado, y lo mismo ocurre en el acto de escuchar. El contemplado acepta por su parte a quien se dirige y convierte a él, sea por la contemplación, sea por el acto de escuchar.

h) Quien vive en *pecado grave* ¿puede tener fe? La fe significa la afirmación de Cristo, y el pecado significa su negación. Podemos,

pues, preguntar si es posible la fe sin caridad. El Concilio de Trento dice, con razón, que hay también una fe muerta, no animada por la caridad, *informe*. El Apóstol Santiago dice que también los demonios tienen esa fe (2, 17-19, 26); en esa fe tiemblan ante Dios. ¿Es comprensible que alguien crea en el Padre por medio de Cristo sin amarle? ¿Se puede decir "sí" a Dios sin caridad? Es un misterio impenetrable que alguien pueda afirmar a Cristo, y al Padre a través de Cristo, sin amarle a la vez de algún modo. Tal afirmación sólo puede ser entendida como falta de fuerza, rutinaria y poco seria; no es suficientemente fuerte para impulsar a entregarse realmente a Dios, es algo parecido a la mirada que uno echa sobre una cosa indiferente, distrayéndose inmediatamente. Aunque la fe muerta no puede obrar la salvación, es un regalo de Dios, ya que puede dar pie a la viva afirmación de Dios. Pero a la vez es tenida en la Sagrada Escritura por un camino hacia el terror y temblor en presencia de Dios, hacia el temblor en que el demonio pronuncia su "sí".

i) La fe es comunidad de pensamiento con Cristo y—a través de El—con el Padre; a pesar de todo, no empequeñece el pensamiento humano, sino que lo amplia y libera de los límites terrenos; a la vez da seguridad contra el error (unión de nuestro pensamiento a Cristo). Cuanto más se liga el hombre a Cristo por medio de la fe, tanto más libre está de la esclavitud e ignorancia del error El máximum de unión a Cristo significa y condiciona un máximum de libertad.

La fe conduce a la verdadera y viva posesión y conciencia de sí mismo, porque el "sí" dicho a Dios es, a la vez, un "sí" dicho a nuestra mismidad. En nuestro "sí" a Dios abarcamos todo lo que Dios comprende con el "sí" de su amor; por tanto, también a nosotros mismos. Creyendo en Dios, el yo logra la certeza (sobre la especie de esta certeza véase el § 196) de que él mismo en su aquí y ahora es alcanzado por el amor de Dios.

2. *La virtud teologal de la caridad.*

La fuerza que configura y anima a la fe es *la caridad*.

a) El mensaje de la Revelación sobrenatural es el mensaje del reino de Dios, que es reino del amor (*I Io.* 4, 8, 16). El Antiguo Testamento y el Nuevo son el testimonio continuo del amor de Dios

y, a la vez, una llamada divina a que nos incorporemos a la gloria de ese amor. La auto-Revelación de Dios es auto-manifestación del amor, porque Dios es amor (*I Io.* 4, 8, 16). La entrada de Dios en el mundo y en la Historia es la entrada del amor en el mundo y en la Historia; la encarnación de la luz y del amor (*I Io.* 1, 9, 14). El hecho de que Dios saliera de su inaccesibilidad y se hiciera accesible a nosotros significa que salió de su inaccesibilidad por amor y por amor se acercó a nosotros. El camino que Dios recorre en la historia sagrada de la salvación es el camino del amor.

El amor que obra en la Revelación sobrenatural y se manifiesta a los hombres y el amor exigido por Dios a los hombres es *distinto* del amor, de que se habla fuera de la Revelación. A la palabra amor se unen las más diversas y múltiples ideas. Aunque todos los hombres creen que entienden qué es el amor, en cuanto se trata de definirlo más concretamente aparecen una multitud de opiniones diversas.

b) En la Escritura el amor es designado, por regla general, con la palabra griega *agape;* los griegos, en cambio, solían llamarlo *eros.* La palabra *agape* es bastante rara fuera de la Biblia, y suele tener una significación amplia e indefinida cuando se usa. En general significa sobreestimar, preferir; se aplica lo mismo a cosas importantes que a hombres amables. En Plotino parece que el *eros* es el amor ascendente que eleva a Dios, y *agape,* en cambio, parece significar para él el amor descendente, que quiere elevar lo bajo e ínfimo.

Los griegos cantaron en todo tiempo himnos apasionados al eros alegre y demoníaco, que todo lo mueve y no es movido por nada; en el eros se trasciende el hombre para apoderarse del amado; cuando se excita termina en embriaguez, en éxtasis, y eso es lo que busca el griego en el eros.

Los trágicos griegos cantan al eros con terror y pasión; es dios y más poderoso que todos los dioses, es el señor de dioses y hombres. "Todos los poderes entre el cielo y la tierra son de segundo rango junto al único gran poder del eros. Quien es alcanzado por su tirana omnipotencia no tiene ya elección, ni voluntad, ni libertad y vive en ese *ser-forzado* la máxima dicha." La embriaguez, que el griego busca en el eros, no es necesariamente la embriaguez erótica de los sentidos; según Platón, el eros nos eleva sobre todo lo material hasta el mundo de lo ideal; Aristóteles lo entiende como una fuerza cósmica, como fuerza de atracción, gracias a la cual el

fundamento de todo ser se pone en orden y movimiento. Según el neoplatonismo, el impulso natural a elevarse sobre la propia vida es una tendencia a la unidad con el sumo uno (según Stauffer, en *Kittels Woerterbuch zum NT*, 34-36).

c) Lo que la Revelación entiende por amor es esencialmente *distinto* del eros, sin ser completamente opuesto a él. El amor de que habla la Revelación es también un movimiento del yo hacia el tú, pero no para apropiarse del tú, sino para regalar el yo. No nace de la necesidad, sino del amor. Se dirige al tú, no para apropiarse de lo que el yo no tiene, sino para hacerle don de la propia plenitud. En este sentido, se dice que Dios es amor; se dirige a los hombres para incorporarlos a su vida de gloria. Su amor se reveló en Cristo y sobre todo en la cruz (cfr. vol. I, § 92).

d) A pesar *de las diferencias entre "eros" y "agapé", hay entre ellos una relación viva e íntima.* El *agape* es, en cierto modo, un poder celestial que cae sobre el amor humano que se realiza en el *eros* y logra imponer como si dijéramos la dirección, mientras el *eros* presta la energía. Tampoco al *agape* le falta totalmente el momento típico del *eros:* el anhelo de recibir el tú en el yo. Cuando el yo se dirige al tú en el amor, tiende a ser aceptado por éste; sólo cuando el tú se abre al yo que se le patentiza, llega el *agape* a su meta y a su plenitud. El movimiento de entrega implica esencialmente el movimiento de aceptación. Por tanto, el *eros* no es reprimido por el *agape,* sino transformado por él. Si el *eros* significa la capacidad natural de amor que el hombre tiene, el *agape* es su elevación y configuración sobrenatural. El *eros* no es violentado por el *agape* como por un poder extraño, sino que gracias a él logra su propia plenitud, ya que el *agape* aquieta la intranquilidad del corazón humano (cfr. San Agustín, *Confesiones,* 1, 1). En el anhelo del *eros,* el hombre llama a Dios, que es el amor y la belleza; en la fuerza y virtud del *agape* llega a Dios. El *agape* es, por tanto, la salvación y redención del *eros*. Santo Tomás de Aquino describe esa relación de la manera siguiente *(Suma Teológica,* I, q. 1, art. 8, ad. 2): "Conviene que la razón natural se ponga completamente al servicio de la fe, lo mismo que la inclinación natural dé la voluntad está a disposición del amor sobrenatural."

e) La *Sagrada Escritura* (Antiguo Testamento, en su versión griega, y Nuevo Testamento) usa la palabra *agape* para caracterizar el amor de Dios; la palabra se llena así de nuevo sentido y fuerza.

La palabra hebrea *ahab*, sustantivo equivalente a amor, significa unas veces la pasión entre hombre y mujer y otras veces la fidelidad desinteresada del amigo y también el decidido atenerse a la justicia; tiene, pues, distintas significaciones, para las que el griego tiene tres palabras distintas: *eros, philia, agape*. A diferencia de las palabras griegas, la hebrea no significa nunca ninguna especie de erotismo religioso. El amor de Dios a Israel y el de Israel a Dios no son instinto, sino voluntad; no son embriaguez, sino acción (*Deut.* 6, 5; *Lev.* 19, 18). Se distingue del *eros* griego por su carácter exclusivo; una de sus principales características es los celos (*Cant.* 8, 6; *Gen.* 29; 37, 3; *Os.* 1). El amor al prójimo de que habla el Antiguo Testamento no es cosmopolita, sino que distingue, elige, prefiere y rechaza; está ligado a las situaciones, ya que se dirige primariamente a los prójimos o próximos, a los miembros de la familia y después, en círculos concéntricos, a los lejanos hasta los más alejados.

El hecho de que la versión de los Setenta tradujera la palabra hebrea *ahab* por *agape*, indica que esta expresión de la Sagrada Escritura no debe explicarse mediante categorías plotinianas, sino desde el Antiguo Testamento. La descolorida e inocua palabra *agape* pareció a los traductores la más apropiada para traducir el sentido hebreo y, sobre todo, el momento voluntarista y realista de la palabra original. En Plotino, el *agape* es un concepto natural *(Naturbegriff);* en la Sagrada Escritura, en cambio, es un concepto activista y realista *(Tatbegriff)*. La palabra griega, al ser usada por la Escritura, recibe un contenido y riqueza que no tenía de suyo. La plenitud de sentido de la palabra *agape* dentro de la traducción del hebreo, se repite en texto no traducidos, sino originales: en los escritos canónicos de la época helenística; *agape* significa en estos textos una relación de fidelidad entre Dios y el hombre. El mártir que se decide incondicionalmente por Dios y acepta por amor a El todos los tormentos, sentirá la fidelidad de Dios cuando más le atormenten y recibirá la vida eterna (*Sab.* 3, 9; *Dan.* 9, 4; *Tob.* 14, 7). El *agape* es el amor de Dios al hombre y apela al amor del hombre para con Dios; es la fuerza de la piedad *(Epístola de Aristeas)*.

También en este tema el Nuevo Testamento significa la plenitud y perfección del Antiguo. Si el Antiguo Testamento da testimonio del principio del amor de Dios a los hombres, el Nuevo testifica su plenitud y acabamiento.

Podemos decir que Dios es amor, ya que se dirige a los hombres para incorporarlos a su vida gloriosa. El amor de Dios no es

respuesta al valor de lo creado; tiene fuerza creadora; causa lo que ama. El amor de Dios se reveló en Cristo, sobre todo, a la hora de su muerte en cruz (cfr. vol. I, § 92).

f) El amor de Dios, introducido por Cristo en la historia humana, *transformó el mundo*. San Juan (usando sin duda categorías del dualismo gnóstico) llama al mundo tinieblas; Cristo trajo la luz. Fué aplastado el reino de Satán, que era el imperio del egoísmo, de la mentira y del odio, y fué instaurado el reino de Dios, reino del amor que se entrega y regala. Todos los misterios de la Salvación son misterios del amor (San Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur*, 37, 1). Desde Cristo, el mundo está traspasado por la fuerza del amor, que se sacrifica y se entrega, aunque de modo velado y oculto. Aunque después de Cristo, como antes, se agolpen el egoísmo y el odio como que fueran sus señores, en el fondo todo lo rige, sin embargo, el amor omnipotente de Dios. Llegará el día en que aparecerá sin velos plenamente revelado; entonces el egoísmo y el odio—que ya han recibido golpe de muerte—acabarán de morir.

El *hombre* mismo fué *transformado*. Desde el suceso del Gólgota, todos los hombres están en el campo de acción del amor celestial aparecido en Cristo. No fuerza a nadie, pero impulsa a todos Quien a pesar de todo, se obstina en el odio, tiene que hacerle resistencia. Pero el odiar le cuesta, en cierto modo, más esfuerzos que al hombre anticristiano; por eso, el odio de esta época que empieza en Cristo es más agudo y decidido.

g) El justo, en cambio, es apropiado y dominado vivamente por el amor aparecido en Cristo; el amor les es infundido junto con la gracia santificante; se derrama sobre él hasta inundarle (*Rom.* 5, 5). Este amor infundido en el hombre justificado tiene su origen en Dios; es, por tanto, deífico (*Io.* 3, 16; *I Io.* 4, 19; *II Cor.* 13, 11; *Eph.* 2, 4; *Thess.* 1, 4). Cuando Dios se regala al hombre, se regala como amor, porque Dios es amor; el hombre es así traspasado por el amor, que es Dios mismo. En este proceso, el Padre celestial configura al hombre a imagen suya, es decir, a imagen del amor mismo, del amor personificado. El justo es, por tanto, una epifanía del amor celestial, ya que su "nueva" existencia está caracterizada por el amor. Es evidente que sólo la fe puede captar ese hecho; pero la fe ve cómo el justo refleja el amor de Dios. Dios es el amor original y originariamente; el hombre lo es en imagen y espejo. Todo el ser del hombre está acuñado y sellado por el amor,

por ser imagen de él; el amor brilla y resplandece al reflejarse en el hombre.

Dios regala al hombre el don del amor en un acto que se realiza continuamente. La "virtud" de la caridad, según esto, inhiere en el hombre como una realidad celestial actual; no fluye hasta su interior como la luz, sino que le es regalado continuamente por Dios como una entrega amorosa; es, pues, expresión de un encuentro personal, no de un proceso natural; suponer que es un proceso natural responde a la concepción neoplatónica, pero no a la neotestamentaria.

El amor celestial le es comunicado al hombre por *Jesucristo;* cuando el hombre participa en la Muerte y Resurrección de Cristo, logra tener parte en el amor que se encarna en los sucesos del Gólgota y del día de Pascua. "Ser en Jesucristo" significa tanto como ser en el amor en El aparecido (*I Cor.* 16, 24; *Rom.* 8, 39; *I Tim.* 1, 14). El camino normal para participar en el amor celestial es el mismo que nos conduce a la comunidad con Cristo, la fe y el bautismo.

El amor aparecido en Cristo reveló sus *características y su fuerza* en la Muerte y en la Resurrección; implica el estar dispuesto a morir, y a través de la muerte lleva hasta la vida eterna. Por tanto, quien está sellado por el amor encarnado en Cristo, está sellado por ese estar dispuesto a la muerte y a la vez está destinado a la vida imperecedera.

La comunidad con Jesucristo es obrada por el *Espíritu Santo.* Según esto, es también el Espíritu Santo quien infunde el amor celestial en los justos. La Sagrada Escritura habla muchas veces a la vez del Espíritu y de la caridad (*Rom.* 5, 30; 12, 9-11; *II Cor.* 6, 6; *Gal.* 5, 13; 5, 22; *II Tim.* 1, 7; *Col.* 1, 8; *Eph.* 3, 16; *Io.* 14, 15-17; *I Io.* 3, 23; 4, 12).

Como el amor concedido al hombre cuando es justificado tiene origen divino y es deífico, le compete el *carácter de la santidad* (*Rom.* 8, 17; 12, 1; 15, 16; *Eph.* 1, 4, 15; 5, 25-27; *Col* 3, 12; *I Thess.* 3, 12; *I Tim.* 2, 15; *Hebr.* 12, 14; *I Pet.* 1, 1; *II Pet.* 3, 11; *Jds.* 20). Cuando el hombre lo acepta y se sumerge en él, se santifica y santifica a los prójimos, a quienes El se dirige en ese amor (*Io.* 17, 19).

A consecuencia de su origen divino, ese amor tiende también a Dios; no se contenta con la realidad intramundana; no se queda en el espacio de este mundo. Continuamente salta sobre este mundo que le quiere encerrar, hasta Dios; es una realidad trascendente;

no puede moverse dentro de este mundo como que se moviera en el interior de una casa cerrada, porque su patria no es este mundo, sino el cielo. Por eso es un escándalo para quien sólo cree en el mundo; por eso fué crucificado el amor aparecido en Cristo La caridad es un misterio celestial que acepta el creyente y rechaza el mundano.

h) El efecto que el misterio del amor celestial obra en el justo, es determinar *todo su ser* y no sólo una potencia. El amor llega hasta la punta del alma humana, hasta su estrato más íntimo y profundo; es un movimiento metafísico, sobreconsciente y divino. que viene de lo alto y penetra en el hombre tomándole a su servicio; determina al hombre como mismidad personal que refleja a Dios y se trasciende a sí misma, como persona dirigida al tú y, en definitiva, al Tú divino.

Esta determinación de la mismidad personal humana por el amor está más allá de la polaridad sexual. Es cierto que afecta a la natural capacidad humana de amar y la asume, pero obra una transformación tan profunda que vale aquí lo que San Pablo dice de la vida en Cristo: "Ya no hay griego o judío, ni varón o mujer, ni esclavo o libre, porque esas diferencias son mínimas ante la nueva fuerza vital" (*Gal.* 3, 28).

Aunque la caridad infundida por Dios al hombre penetra hasta lo más íntimo del alma y configura todo el ser humano, sólo puede alcanzar su meta—la conversión del yo al tú—cuando penetra y traspasa las potencias y fuerzas con que el hombre se dirige al tú El amor infundido en el hombre obra primariamente en quien se abre a él y le recibe en una *actitud total (Gesamthaltung)* del yo frente al tú; de esa actitud nacen después los *actos particulares.* El fuego que traspasa el yo del hombre transformado impele al hombre a entregarse a Dios y también a los hombres, a quienes Dios se dirige. El amor que configura al hombre se hace así *amor activo* (*Lc.* 10, 25-37; *I Thess.* 1, 3; *Gal.* 5, 6, 13; *Hebr.* 6. 10; 10, 24; *Sant.* 1, 25-27; *Ap.* 2, 19).

El dirigirse a Dios y a los hombres ocurre en la *fuerza del amor de Dios:* es una acción de Dios mismo (*Io.* 4, 7, 10, 19; 3, 1). La caridad del hombre es amor en el Padre celestial (*Jds.* 1); es manifestación del amor infundido por Dios en el hombre. Como el amor mismo de Dios está obrando en el amor activo de los hombres, la realización de éste es una realización análoga y una representación del amor de Dios. Aunque el amor del hombre es un

efecto del amor de Dios, es a la vez una acción del hombre; el hombre es responsable de aceptar en su actividad amorosa la actividad de Dios; así se convierte en portador del amor y el amor es acción personal suya.

Estaría en *contradicción* con la transformación interna y con el nuevo modo de existencia que adquiere el bautizado, el no realizar en la acción el ser configurado por el amor de Dios; sería incluso debilidad y flojedad, y mucho más contradictorio sería oponerse a ese amor divino con egoísmo y odio. Recordemos que el "estado" de conversión amorosa es el resultado de un acto gratuito y continuo de Dios y que tiene, por tanto, carácter de acto *(akthaft)*.

Si la caridad es un regalo del cielo, puede chocar a primera vista que sea *obligatoria*. Cristo exige la caridad con decisión e intransigencia. La exigencia se refiere a la realización del amor mismo y a su realización en el cumplimiento de los Mandamientos. El precepto de Cristo sobre la realización del amor a Dios y al prójimo es posible porque Dios ofrece al hombre el regalo de la caridad, pero no le fuerza a aceptarlo. La oferta tiene el carácter de llamada o invitación, que el hombre puede aceptar o no. El precepto de Jesucristo de realizar el amor significa la obligación de aceptar y no rechazar ese ofrecimiento del amor y la invitación a él. El hombre es responsable, porque gracias a su decisión por el amor celestial, éste llega a su meta. Si se opone al precepto de aceptar el amor que se le ofrece, se le convertirá contra su voluntad en juicio de condenación (*Io.* 1, 10; 5, 43; 12, 48). El amor se une así profundamente a la obediencia de la fe, que es obediencia a Cristo o al amor del Padre aparecido en Cristo (*Rom.* 1, 5; 16, 26; *II Cor.* 10, 5). Santo Tomás de Aquino dice: "La voluntad es movida por el Espíritu Santo al amor de tal manera que ella misma es portadora de este acto" (*Suma Teológica,* II, 2, q. 23, art. 2). Inocencio XI condenó la doctrina de la pura pasividad del amor, defendida por Miguel de Molinos (D. 1242).

Entre el ser y el obrar del hombre sellado por la caridad hay, por tanto, una *relación de correspondencia* (V. Warnach). El ser tiene que realizarse y desarrollarse en la acción, y la acción no es más que la manifestación del ser realizada en una decisión libre y responsable. Si se entendiera el amor como una pura suma de actos se le minaría su fundamento y se caería en el peligro del mero activismo; ocurriría eso, en caso de entender sólo o primariamente el amor como una ayuda organizada. Viceversa, el amor sólo demuestra su autenticidad en las obras (*I Io.* 3, 18; *Sant.* 1, 25-27; 2, 15;

II Cor. 8, 7; *Rom.* 12, 8; *II Tim.* 2, 15); sería un amor inútil, si no se encarnara en la actividad de cada día. El amor regalado al hombre debe realizarse en obras, para lograr poder histórico, del mismo modo que el amor de Dios se encarnó en Jesucristo. La caridad es un ser activo y un acto permanente.

i) Jesús exige la Caridad con tal exclusividad que todos los demás Mandamientos quedan absorbidos en él; la justicia tiene siempre su medida en el amor.

El precepto del amor es la *recapitulación* de todos los preceptos éticos; cuando le preguntan a Cristo cuál es el primer Mandamiento, contesta: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. El segundo es éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Mayor que éstos no hay mandamiento alguno" (*Mc.* 12, 28-31; cfr. *Mt.* 22, 34-40; *Lc.* 10, 26 y sigs.).

Por tanto, lo que es conforme al amor es cristiforme, actitud cristiana; lo que no es conforme a él, no es cristiano; la Caridad es la forma vital del cristiano. Dice Santo Tomás de Aquino: "La Fe y la Esperanza, como las virtudes morales, pueden ser consideradas de dos modos: en un estado de cierta incoación o en estado perfecto de virtud. Pues como la virtud está ordenada a realizar buenas obras, virtud perfecta es la que confiere la capacidad de realizar una obra perfectamente buena, y esto tiene lugar cuando lo que se hace no solamente es bueno, sino que también está bien hecho. De otro modo, si lo realizado es bueno, pero no bien hecho, no será perfectamente bueno; y, por tanto, el hábito, que es principio de tal obra, no tendrá perfecta razón de virtud. Por ejemplo, cuando un hombre hace cosas justas, lo que él hace es bueno, pero no será obra de virtud perfecta si no la realiza bien, es decir, según una recta elección, que es resultado de la prudencia; por eso, la justicia sin la prudencia no puede ser virtud perfecta.

Así, pues, la Fe y la Esperanza de algún modo pueden existir sin la Caridad, pero sin ella no tienen perfecta razón de virtud. Siendo, en efecto, obra de la Fe creer en Dios, como creer es asentir a algo por propia voluntad, si no se quiere de modo debido, la obra de Fe no será perfecta. Pero el querer de modo debido es dado por la Caridad, que perfecciona la voluntad, pues todo movimiento recto de la voluntad procede de un recto amor, como dice San Agustín. De ahí que sin Caridad pueda haber Fe, pero no como virtud perfecta, como sucede con la fortaleza o templanza sin la pruden-

cia. Lo mismo se ha de decir de la Esperanza. Pues el acto de la Esperanza consiste en esperar de Dios la bienaventuranza futura. Este acto es perfecto si está apoyado en los méritos que uno tiene, lo cual no puede tener lugar faltando la Caridad. Mas esperar la futura bienaventuranza basándose en los méritos que aún no se tiene, pero que se propone alcanzar en el futuro, será un acto imperfecto; y éste es posible sin la Caridad. Por consiguiente, la Fe y la Esperanza pueden darse sin la Caridad; pero sin la Caridad, propiamente hablando, no son virtudes, pues es esencial a la virtud capacitarnos no solamente para que hagamos obras buenas, sino también para que las realicemos bien" (*Suma Teológica*, I, 2, q. 65, artículo 4).

Por lo demás, en los preceptos dados en la Revelación hecha por Cristo hay siempre la respectiva llamada concreta a hacer en una determinada situación lo que el amor exige. En los Mandamientos se desarrolla y explica el precepto capital, el mandato del amor El séptimo mandamiento, por ejemplo, interpreta obligatoriamente cómo debe portarse quien obra por amor frente al tú, cuando el tú dispone libremente como persona de su propiedad; el sexto, cómo debe portarse frente al prójimo determinado y definido sexualmente (cfr. §§ 156 y 217).

El precepto del amor absorbe en sí todas las normas particulares y especiales; por eso el discípulo amado repite sin cesar la uniforme advertencia "amaos los unos a los otros" (*Io.* 13, 34; 14, 20; *I Io.* 3, 18). El amor evita que la vida ("las prácticas religiosas") caigan en una pluralidad sin conexión. En el amor, que es el fundamento de todos los esfuerzos y trabajos para realizar el estado de cristiano, tiene sus raíces la *unidad* de la vida de fe; en él se funda también la *interioridad* de la vida cristiana. La interioridad, de que proceden las obras del cristiano, es creada en el hombre por Dios; es el fuego del amor derramado en nosotros por el Espíritu Santo.

En el amor pierden los Mandamientos la extrañeza y opresión que les es propia mientras el hombre los cumple en la obediencia con que el esclavo se inclina ante su señor. En el amor acepta el hombre la voluntad de Dios que se revela en cada uno de los Mandamientos. Y así, cuando cumple los Mandamientos, realiza su ser propio, el ser configurado por el amor. En este sentido podemos recordar la afirmación de San Agustín: "Ama y haz lo que quieras" (*In epist. Joann.*, 7); que no significa la carta franca para toda incontinencia y capricho, sino una atadura superior: la obligación del amor. Al cumplir los Mandamientos, el hombre se ata y obliga

a su propia ley, a la ley determinada en él por el amor. La Caridad es, por tanto, el camino del hombre hacia sí mismo; en ella se libera de la esclavitud de lo ajeno; logra la libertad de los hijos de Dios, que no consiste en el capricho, sino en la superación y superioridad sobre los pecados antidivinos que esclavizan al hombre y le enajenan (*Rom.* 8, 21; cfr. *Gal.* 2, 4; 5, 1, 13).

La Caridad no es, pues, falta de ley (*II Cor.* 6, 14), pero, por otra parte, evita que la ley se convierta en algo absoluto; es la muerte del legalismo. A la obediencia a los Mandamientos corresponde la decisión humana concreta de vivir del amor. Todos los Mandamientos tienen así el carácter de lo "nuevo". Todos los preceptos que refieren los Sinópticos (*Mc.* 12, 28-31), San Pablo (*Rom.* 13, 8; *Gal.* 5, 14) y San Juan (13, 34; *I Io.* 3, 23) son Mandamientos nuevos, ya que no son más que el cumplimiento del precepto del amor (*Rom.* 13, 10; *Gal.* 6, 2). Sin la Caridad, ninguna acción tiene valor (*I Cor.* 13, 1-3). Obrar cristianamente es mucho más que no pecar; es realizar la Caridad. El mero no odiar, no mentir, etcétera, puede significar debilidad e impotencia. El obrar por amor significa, en cambio, la tensión y concentración de las fuerzas.

A veces parece que la *ley* está en *oposición al amor;* la razón de esto es que a consecuencia de la confusión provocada por el poder del pecado y a consecuencia de la ceguera y desorden causados por la desordenada concupiscencia en el corazón humano, no siempre se ve claro ni se está dispuesto a cumplir lo que realmente compete al amor y, en tal caso, es necesario un precepto para revelar y mandar lo que en último término corresponde al amor, aunque no aparezca como tal. El antagonismo entre la ley y el amor durarán mientras exista el hombre pecador, capaz de ser tentado, y este mundo enmarañado y confuso; desaparecerá cuando los hombres alcancen su estado de plenitud y el mundo sea transformado en tierra nueva y cielo nuevo. Mientras dura ese antagonismo, el verdadero y auténtico amor, es decir, el amor que viene de Dios, es siempre la medida de la ley. La ley está al servicio de la Caridad y no viceversa.

k) De las consideraciones anteriores se deduce que el amor se realiza de *dos maneras: como amor a Dios y como amor a los hombres.*

aa) La distinción de *agape* y *eros* plantea una cuestión respecto al *amor de Dios;* la cuestión de si para con Dios sólo es posible el *eros* o también es posible el *agape.* Dios es el Sumo Bien, el va-

lor absoluto, que el hombre anhela para liberarse de su propia pobreza participando en la vida divina. Algunos teólogos (por ejemplo, Nygren) creen que frente a Dios sólo es posible el *eros*. Pero frente a esta opinión está la Escritura, que hace del amor de Dios objeto de un mandamiento. El *eros*, anhelo natural del valor más elevado, no puede ser objeto de un precepto. Sólo puede ser obligado y mandado el amor que depende de la libre decisión del hombre, el amor del que el hombre es responsable. El amor a Dios se realiza también en la obediencia a su palabra; en la entrega obediente de la mismidad humana está configurado e incluído el anhelo de Dios. Está lejos de ser evidente que Dios mande ese amor y que en ese Mandamiento revele cuánto le importa el amor humano. Sería mucho más comprensible el que le fuera indiferente. Dice Santa Teresita de Lisieux: "Qué bien está que Dios nos haya mandado amarle. Si no lo hubiera mandado, no nos atreveríamos." Esta afirmación se nos manifiesta en toda su profunda significación, al pensar en opiniones como la de Nygren o en la de Aristóteles, que negó la posibilidad de amar a Dios. San Irineo ensalza con alegría la benevolencia de Dios por habernos permitido amarle (*Contra las herejías*, IV, 13, 2; cfr. *Demonstratio 96*).

El amor a Dios aparecerá todavía más claramente como *agape*, si nos fijamos en el modo de su realización tal como lo describe la Escritura. Según el Antiguo Testamento, amar a Dios significa, sobre todo, estar de parte de Dios, estar presente ante El, tener tiempo para El, oírle, someterse a su dominio, preferir la instauración de su reino a todo; pero también "significa fundar toda la existencia en Dios, permanecer en El con incondicional confianza, abandonar en sus manos toda preocupación y responsabilidad, vivir de sus dones". Significa odiar y despreciar todo lo que no está al servicio de Dios ni viene de El, romper con todas las consideraciones, destruir todos los impedimentos que se oponen en nuestro camino hacia Dios. Cristo cita especialmente dos poderes contra los que el hombre tiene que luchar, si quiere amar a Dios: las riquezas y la ambición (apetito desordenado de prestigio). Quien pretende amontonar riquezas, es hombre de poca fe y pagano, sin esperanza para el reino de los cielos (*Mt.* 6, 19-24; 19, 23-26; *Lc.* 12, 33). Dice Jesús: "¡Ay de vosotros, fariseos, que amáis los primeros puestos en las sinagogas y los saludos en las plazas!" (*Lc.* 11, 43), y en otra ocasión: "Cómo podéis creer vosotros que recibís la gloria unos de otros y no buscáis la gloria que procede del Unico" (*Io.* 5, 44). El crisol decisivo del amor a Dios son las impugnaciones y

calamidades, las injurias y dolores, el peligro de la vida terrena. El amor a Dios se revelará como inflamada pasión por Dios en unos pocos que soportan todas las violencias y amenazas hasta que se manifieste aquel a quien aman (*Mt.* 10, 17-42; 5, 10-12); cfr. Stauffer, *o. c.*, 45). El amor se manifiesta en conductas así y, además, las hace posibles. Como el amor humano es participación del eterno amor de Dios y tiene, por tanto, su misma estabilidad mientras el hombre se entrega a él, capacita a su portador para poder resistir en pie el peso de los dolores y para no evitarlos, es decir, para tener paciencia (*hypomone: Rom.* 5, 3-5; *I Thess.* 1, 3; *II Thess.* 1, 3-5; *I Tim.* 6, 11; *II Tim.* 3, 10; *Tit.* 2, 2; *II Pet.* 1, 6; *Ap.* 2, 2) y para tener confianza incondicional (*Rom.* 2, 28, 35-39).

El amor llega al Padre *a través de Cristo*, porque todo camino hacia el Padre pasa por Cristo. Cristo es el amado del Padre (*Eph.* 1, 6; *Col.* 1, 13). En El se centra todo el amor del Padre; y El, por su parte, vive completamente para el Padre (cfr. vol. II, § 151). A esa continua y eterna entrega al Padre es incorporado quien vive en comunidad con Cristo; y será inflamado por el amor con que Cristo se dirige al Padre. Recordemos, para entender un poco más la profundidad de este proceso, que el Espíritu Santo—amor personal de Dios—fluye, enviado por el Padre y por el Hijo, hasta nosotros, desde la naturaleza humana de Cristo. El Espíritu Santo llena al hombre de su fuego (*Gal.* 5, 22; *Col.* 1, 8; *I Cor.* 4, 21; *Rom.* 15, 30) y lo transforma de tal manera que puede entrar en el movimiento de amor que es el Espíritu Santo mismo; esa corriente de amor le lleva primero hasta el Hijo; permanecer en Cristo significa permanecer en su amor (*Io.* 14, 20; 15, 9, 10). Gracias a la nueva capacidad del amor que le ha sido concedida, el cristiano se abraza a Cristo, entregándosele incondicionalmente, dispuesto a morir incluso por El (*Mt.* 10, 37-42). Quien entra en comunidad de amor con Cristo será dominado por el amor con que el Hijo se entrega al Padre, y junto con el Padre alienta al Espíritu Santo (cfr vol. I, § 58); en el Espíritu Santo ama al Padre por Cristo. Nuestro amor es, por tanto, participación del amor bienaventurado del Padre y del Hijo. El amor del hombre justificado es eco de ese amor intradivino, un reflejo, una resonancia desde la misma interioridad divina.

bb) El amor a Dios demuestra su autenticidad y seriedad en *el amor al prójimo;* sólo el amor al prójimo nos demuestra que nuestro amor a Dios no es una ilusión y autoengaño. Viceversa: el amor al prójimo recibe su hondura y definitiva seguridad en el

amor a Dios. Cuando amamos al prójimo, amamos a un hombre concreto, pero por amor a Dios. Es evidente este proceso si pensamos en que todo hombre es alcanzado por el amor de Dios y, sobre todo, en que todo bautizado es miembro del cuerpo de Cristo. Quien ama a Cristo no puede menos de amar a su cuerpo, es decir, a todos los incorporados a Cristo. Quien ama al Padre celestial no puede menos de abarcar en su amor a todos los que el Padre celestial comprende en el suyo; si no hiciera eso, mentiría al decir que ama a Dios: "Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es caridad. La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo Unigénito para que nosotros vivamos por El. En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados.

Carísimos, si de esta manera nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nunca le vió nadie: si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto. Conocemos que permanecemos en El y El en nosotros en que nos dió su Espíritu. Y hemos visto, y damos de ello testimonio, que el Padre envió a su Hijo por Salvador del mundo. Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios. Y nosotros hemos conocido y creído la caridad que Dios nos tiene. Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él.

La perfección del amor en nosotros se muestra en que tengamos confianza en el día del juicio, porque como es El, así somos nosotros en este mundo. En la caridad no hay temor, pues la caridad perfecta echa fuera el temor; porque el temor supone castigo, y el que teme no es perfecto en la caridad. Cuanto a nosotros, amemos a Dios, porque El nos amó primero. Si alguno dijere: Amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve. Y nosotros tenemos de El este precepto, que quien ama a Dios, ame también a su hermano" (*I Io.* 4, 7-21; cfr. también 2, 7-11; *Mt.* 25, 34-40).

El amor al prójimo es un amor *de obras* y de *auténtica caridad* (*Sant.* 1, 19; 2, 13) Nada tiene que ver con la exaltación; es sobrio y no sentimental, mesurado y probo, sin ser aburguesado. Su origen divino le libra del aburguesamiento; el proceder del

abismo del amor de Dios, su sencillez e ingenuidad le dan su carácter de "sobria ebriedad" (cfr. *Act.* 26, 25; *I Tim.* 2, 15; *II Tim.* 1, 7; *Rom.* 12, 8; *I Cor.* 9, 11-13; H. Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, 1929). Como indica la parábola del buen samaritano (*Lc.* 10, 30-37), el amor se demuestra haciendo lo que se debe hacer en el caso concreto; el amor está ligado a la situación; sería negarle, el no socorrer la necesidad del hombre que Dios nos pone en el camino y que, por tanto, es ahora y aquí nuestro prójimo, para buscar un lejano a quien poder ayudar; eso sería el *humanitarismo de la filantropía*, esa especie de amor a todo el mundo que no se siente obligado a ninguna ayuda concreta. El amor hace lo que la hora y el momento exigen. El hombre que no oye esa exigencia y se dedica a escuchar por ver si oye otra exigencia cae en la sentencia con que Cristo condena al fariseo en la parábola del samaritano. Quien niega su ayuda al prójimo, que Dios le envía, se la niega al Hijo de Dios. Sobre él cae la sentencia de condenación; su "no" a los hombres es un "no" a Cristo (*Mt.* 25, 41-45), y su amor al hermano es amor a Cristo.

El amor fraternal es la única actitud objetiva; está, como toda la vida de peregrinación por la tierra, bajo el signo de la Cruz "es voluntad de servicio y de sacrificio, de perdón y consideración, de comportar y de compadecer, de ayudar a los caídos y llevar a los desechos a una comunidad, que da gracias por toda su existencia a la misericordia de Dios y al sacrificio de su Cristo" (Stauffer, *o. c.*, 51). Así demuestra su estricto carácter personal; se dirige al tú del prójimo y no a su valor ni a su utilidad económica, intelectual o espiritual. El eros se dirige al valor del tú, pero la caridad busca al tú, tal como es; por eso puede atender a los enfermos, a los pobres, a los desagradables e incluso a los viciosos; para el amor, el prójimo no es objeto de ayuda o del ejercicio de la virtud, sino un tú digno de ser amado por sí mismo porque en él se eleva la llamada y exigencia que Dios hace al Yo propio. El amor abre los ojos, y el odio ciega para no ver lo propio y característico del tú. Quien se dirige al tú por amor de Dios, le ve con los ojos de Dios. Al verdadero amor se une siempre la veneración ante la persona creada por Dios (*Rom.* 16, 2; *I Tim.* 6, 1; *I Pet.* 3, 7). Por eso el amor a los enfermos incurables es también obligatorio y tiene sentido el cuidarlos y ayudarlos.

La obligación del cristiano de amar al prójimo incluye también

el *amor a los enemigos*. Esta exigencia es la más incomprensible para el pensamiento natural; no procede esa obligación de pensar que lo mejor es no pelearse con nadie, para conservar la tranquilidad de la vida. La lucha de Cristo contra los fariseos demuestra lo lejos que estaba Jesús de tales ideas filantrópicas. Cuando Cristo mandó aceptar pronta y sacrificadamente la enemistad del mundo, responder con bendiciones a las maldiciones y hacer bien a los que nos odian, cuando impuso a los mártires la tarea de rezar por el mundo que odia a Dios y aniquila a sus fieles, nada tenía que ver con la utopía; conocía el mundo y, sin embargo, obligó al amor en medio del mundo del odio; y lo hace con la sobria objetividad y seguridad, sin resentimiento ni resignación, con una incomprensible certeza y evidencia (*Mt.* 6, 38-48).

Esta exigencia de Cristo sólo es comprensible si se cree en la nueva situación del mundo obrada por su muerte en cruz (cfr. *Io.* 2, 7-11). Del mismo modo que el amor de Dios demuestra su divinidad dirigiéndose con fuerza creadora al hombre, sin ser provocado por el valor del hombre, así el amor del cristiano demuestra su origen divino al regalarse incluso a aquellos de quienes no espera ningún amor; ve en el enemigo un hombre unido a Cristo y encuentra a Cristo incluso en el enemigo. No se le entrega por el mal que haya en él, sino por el bien que pueda haber en él y que procede de su unión a Cristo (cfr. §§ 140 y 145).

Tal amor tiene una virtud transformadora; aunque, de suyo, no es creador, le corresponde cierta fuerza creadora por participar del amor creador de Dios; en él, a pesar de su acción humana, se realiza la fuerza creadora de Dios. En el amor humano alcanza el amor divino operante en él a los hombres a quienes se dirige ese amor humano. Gracias a esa virtud creadora que Dios le concede puede superar lo malo del hombre y despertar su bondad; es, pues, una fase del camino de la transformación del hombre en la figura en que Dios le ve y quiere desde el principio, en la imagen que tendrá en definitiva.

l) En el amor a Dios y al prójimo predicado por el Nuevo Testamento, cumple el hombre su propio ser. Como su núcleo personal es el amor (cfr. vol. II, § 125), no se pierde en la entrega, sino que en ella logra el perfeccionamiento de su ser. El hecho de que al hombre le parezca difícil cumplir el precepto de la Caridad se basa en que a consecuencia de la ceguera causada por el

pecado no sabe qué cosas son saludables para él y en que a consecuencia de la enajenación de sí mismo, motivada también por el pecado, no puede hacer con sus propias fuerzas lo que le conviene. La inclinación a hacer lo contrario al ser (concupiscencia) sigue existiendo en el hombre justificado; por eso necesita un continuo esfuerzo y ejercicio para realizar las acciones que perfeccionan su ser. El hombre anclado en el amor, puede ofrecerse totalmente al prójimo sin miedo de que se vaya a perder, porque está mantenido y asegurado en el amor de Dios; no tiene por qué sentirse amenazado o empequeñecido por el prójimo, porque vive en la anchura, profundidad, plenitud y seguridad del amor de Dios. Quien está vacío de amor y lleno de orgullo, ve siempre un peligro en el prójimo. La envidia, el odio y la enemistad son signos del hombre "viejo" y "carnal" (*Gal.* 5, 20; *Tit.* 3, 5; *II Tim.* 3, 2-4). Tales hombres no tienen paz ni pueden soportar la paz. Sólo la persona que está llena de amor celestial "puede ser desinteresada. Es una ley fundamental de la existencia humana el hecho de que el yo llegue a su plenitud en el desinterés y, además, logre en él la propiedad y carácter, la forma de su mismidad" (Guardini, *Welt und Person,* 102; cfr. *Mc.* 8, 35). Las exigencias impuestas por San Pablo en *I Cor.* 13, 4-7, que a los mundanos parecen escándalo y locura, aparecen ahora no como ridículas exigencias, sino como modos de realizar el hombre el auténtico amor y de ganarse a sí mismo. La Caridad edifica al hombre (*I Cor.* 8, 1). En el amor logra el hombre su existencia perfecta, ya que en él participa de la perfección de Dios (*Col.* 3, 14; *Mt.* 5, 45, 48). Viceversa: el hombre no es nada sin caridad (*I Cor.* 13, 2), ya que sin ella su vida no tiene sentido y camina, además, hacia el eterno absurdo.

m) En la Sagrada Escritura se promete a la Caridad un *futuro eterno:* sólo a ella (*I Cor.* 13, 12). Trabaja en el reino de Dios y en su edificación; la Caridad es siempre realización del reino de Dios. La Fe y la Esperanza llevan los signos de este eón perecedero y caduco; acabarán con él, pero la Caridad seguirá existiendo; es el único poder de vida, que sobrenadará en este mundo de muerte; en ella penetra el eón futuro hasta las formas perecederas de este mundo. Mientras la Caridad no conforme y configure al mundo, el mundo estará dominado por el diablo y entregado a la destrucción.

3. *La virtud teologal de la Esperanza*

La tercera virtud teologal es la *Esperanza.*

a) La virtud de la Esperanza hace cristiformes la fuerza y actitud humanas orientadas hacia el futuro; esto implica su interna transformación y su conversión a Cristo. Todo hombre vive de cara al futuro (cfr. vol. I, § 70); así lo exige su esencial historicidad.

Según los griegos, la Esperanza es inseparable del hombre; es la expresión anímico-espiritual de la temporalidad del hombre. En la Esperanza, el hombre, que vive en el presente—sellado por el pasado—y camina hacia el futuro, capta ese futuro con las potencias del espíritu. El hombre que existe temporalmente, vive esencialmente en la espera del futuro alegre o doloroso; la Esperanza es una consoladora del presente.

b) En el Antiguo Testamento, la Esperanza no es espera de cualquier futuro, sino espera del bien futuro; es a la vez paciente y confiada esperanza (Harren) y anhelante hacia el futuro Mientras tiene vida, el hombre tiene esperanza (*Ecl.* 9, 4). La Esperanza se dirige a Dios tanto en la necesidad como en la dicha; siempre está el hombre orientado hacia Dios, que es su única seguridad; los consejos de Dios le son desconocidos, pero está seguro de su amor y protección, obre Dios como obre, lo mismo si le manda alegrías que si le regala tristeza y dolores. El hombre que espera en Dios no pone su confianza en las seguridades que él mismo se crea; son siempre poco decisivas; el hombre que edifica sobre ellas, debe esperar que Dios las destruya y convierta la seguridad humana en angustia y miedo (*Am.* 6, 1; *Is.* 32, 9-11; *Prov.* 14, 16). Ningún hombre debe poner su esperanza en las riquezas (*Ps.* 52, 9; *Job.* 31, 24), ni en su justicia (*Ez.* 33, 13), ni en otro hombre (*Jer.* 17, 5). Las reflexiones y cálculos humanos son humo (*Ps.* 94, 11); Dios las aniquila (*Ps.* 33, 10; *Is.* 19, 3; *Prov.* 16, 9). Sólo la esperanza en Dios, el Insondable, de quien el hombre no dispone como de sus medios terrenos de fuerza, puede liberarnos de la angustia (*Is.* 7, 4; 12, 2; *Ps.* 46, 3; *Prov.* 28, 1). Esta confianza es un estar en silencio ante Dios, que va de la mano con el miedo y temblor (*Is.* 32, 11; *Ps.* 33, 18; *Prov.* 14, 16). En definitiva, la Esperanza tiende a terminar con todas las necesidades

gracias al Mesías futuro y esperado (Bultmann, *Kittels Wörterbuch zum NT* II, 519).

c) Cristo venció realmente los poderes malignos del pecado, de la muerte y del demonio; en El se cumplió la esperanza del Antiguo Testamento; pero ese cumplimiento no tiene todavía su estructura definitiva. Los cristianos han sido sacados del mundo, del que Cristo dice que ha sido condenado y que está abandonado a la muerte y caducidad. A los cristianos les ha sido dada la existencia celestial, pero sólo en germen; están santificados, pero sólo de raíz; la figura de este mundo está pasando, pero no ha terminado aún (*I Cor.* 7, 31; 15, 32, 49; *Rom.* 8, 18; 8, 29; *Phil.* 3, 21). Somos hijos de Dios (*Rom.* 6, 1-23; 8, 13; *Eph.* 6, 12-20), pero no hemos sido revelados como tales (*Rom.* 8, 19, 28). Dura la lucha y no ha llegado la última victoria (*Rom.* 6, 1-23; 8, 13; *Eph.* 6, 12-30); todavía amenaza el pecado. Su poder ha recibido golpe de muerte, pero no ha perdido su fuerza tentadora; estamos caminando hacia el estado en que la santidad se revelará en todo su esplendor y dominará todos los corazones. Caminamos hacia la meta, pero no hemos llegado a ella. Vivimos en el reino intermedio que se alarga desde la Resurrección hasta la segunda venida de Cristo. Nuestro estado de cristianos tiene carácter escatológico. A ese hecho responde la Esperanza; en ella "realizamos", espiritual y anímicamente, nuestra existencia de peregrinos.

d) La Esperanza es la *actitud propia y característica* del cristiano mientras dura su vida de peregrinación; quien capta a Cristo en la Fe y le afirma en la Caridad, tiende hacia el estado en que logrará ver a Cristo en su gloria. La Esperanza nace de la Fe y de la Caridad. Y, por su parte, reacciona animando y vivificando la Caridad (cfr. *I Thess.* 1, 3; 5, 8; *Col.* 1, 4-5; *Gal.* 5-6; *I Cor.* 13, 13). San Pablo asegura a los tesalonicenses que hace sin cesar memoria de la perseverante esperanza en Nuestro Señor Jesucristo (*I Thess.* 1, 3). El cristiano está revestido de la coraza de la fe, del yelmo de la caridad y de la esperanza de la Salvación (*I Thess.* 5, 8; cfr. *I Cor.* 13, 13; *Tit.* 1, 1). En esta esperanza están todos los cristianos unidos entre sí (*Eph.* 4, 4).

e) La Esperanza tiene *tres momentos:* espera del futuro, confianza en Dios y paciencia en la espera de lo venidero; no es sólo un estado de ánimo, una *Stimmung* o un indefinido esperar que el futuro sea bueno y que las cosas se hagan por sí mismas.

Quien espera no se parece al que navega en un bote y al ver que se aproxima una catarata se consuela pensando que podrá resistir la caída. La Esperanza es una *fuerza del corazón que Dios despierta* gracias a la cual el yo humano tiende hacia los invisibles bienes del futuro con paciencia y confianza. Lo venidero es ya presente, pero no está revelado; estamos seguros de ello, no porque lo veamos, sino porque lo creemos. "Es la Fe la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos; pues por ella adquirieron gran nombre los antiguos. Por la Fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible" (*Hebr.* 11, 1-3; cfr. *II Cor.* 4, 18).

La Salud y la Salvación están ya ahí, existen, pero tenemos que esperar a que nos sean reveladas. "Porque en Esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve, no es Esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos" (*Rom.* 8, 24-25).

La esperanza del cristiano no se apoya en el mundo de lo visible, que incluso habla contra su Esperanza, y parece que continuamente demuestra que la Esperanza del cristiano es una ilusión y un autoengaño. El cristiano espera "contra toda esperanza", contra todos los poderes y sucesos que parecen desenmascarar su Esperanza y convertirla en sueño (*Rom.* 4, 18). Justamente por eso, su confianza es imperturbable; no se apoya en poderes terrestres, sino en Dios, que resucita a los muertos, "que nos sacó de tan mortal peligro y nos sacará. En El tenemos puesta la esperanza de que seguirá sacándonos, cooperando vosotros con la oración a favor nuestro, a fin de que la gracia que por las plegarias de muchos se nos concedió, sea de muchos agradecida por nuestra causa" (*II Cor.* 1, 10-11). San Pablo escribe a los filipenses: "Porque sé que esto redundará en ventaja mía por vuestras oraciones y por la donación del Espíritu de Jesucristo. Conforme a mi constante esperanza, de nada me avergonzaré; antes, con entera libertad, como siempre; también ahora, Cristo será glorificado en mi cuerpo, o por vida, o por muerte" (*Phil.* 1, 19-20; cfr. también *Hebr.* 3, 6; 10, 23; *I Pet.* 1, 21; *Rom.* 15, 4).

f) Lo que el cristiano espera es la *revelación de la gloria de Cristo,* que implica la revelación de la gloria del cristiano en la resurrección de los muertos (*Io.* 17, 24). "Porque se ha manifestado la gracia salutífera de Dios a todos los hombres, enseñándonos

a negar la impiedad y los deseos del mundo, para que vivamos sobria, justa y piadosamente en este siglo, con la bienaventurada esperanza en la venida gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús, que se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad y adquirirse un pueblo propio, celador de obras buenas" (*Tit.* 2, 11-14; *I Tim.* 4, 10; *Tit.* 3, 7; *Hebr.* 6, 18-19; 7, 19; *I Pet.* 1, 3, 13). La esperanza del cristiano se dirige, por tanto, a la existencia celestial (*Col.* 1, 5), a la vida eterna (*Tit.* 3, 7); incluye la resurrección de los muertos. En medio de este eón, dominado por la muerte, ve el cristiano una época nueva del mundo en la que impera la vida (*Act.* 23; 6; 24, 15; *I Cor.* 15, 19).

La Esperanza se dirige también a la protección de Dios *en esta vida terrena;* pero el cristiano debe dejar en manos de Dios lo que quiera hacer; tal vez quiera liberarle de los dolores o tal vez quiera que perezca para este mundo. Lo importante es que Dios sea glorificado. La Esperanza no nos hace la vida más fácil; quien pone su esperanza en Dios, no cuenta con sucesos fantásticos, de cuentos de hadas, que le liberen de las necesidades y de los dolores; con digna sobriedad acepta las cargas de la vida y su dureza y está incluso dispuesto a morir, con la certeza de que su gloria consiste en eso y está siempre más allá. La Esperanza le da, por tanto, una nueva relación con el dolor. En ella vive la tensión entre el ahora y el después, entre la peregrinación y la patria. En virtud de la Esperanza, se eleva y soporta el dolor hasta la hora en que Dios quiera quitárselo. San Pablo escribe a los corintios, después de haberles recordado la alegría alcanzada en Cristo: "Pero llevamos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios, y no parezca nuestra. En mil maneras somos atribulados, pero no nos abatimos; en perplejidades, no nos desconcertamos; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, no nos anonadamos; llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal..., sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, también con Jesús nos resucitará y nos hará estar con vosotros; porque todas las cosas suceden por vosotros, para que la gracia difundida en muchos, acreciente la acción de gracias para gloria de Dios. Por lo cual no desmayamos, sino que mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día. Pues por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable, y no

ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las visibles son temporales; las invisibles, eternas.

Pues sabemos que si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombres, eterna en los cielos. Gemimos en esta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida. Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su Espíritu. Así estamos siempre confiados, persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor. Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por serle gratos, puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno, según lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o malo" (*II Cor.* 4, 7-5, 10; cfr. *II Cor.* 6, 4-10; *I Tim.* 4, 10; *Phil.* 1, 12-26).

La Esperanza da, pues, sosiego y seguridad, paz y alegría en todas las situaciones apuradas (*Rom.* 15, 13; 12, 12); en virtud de la Esperanza, se gloría San Pablo hasta en las tribulaciones (*Rom.* 5, 4); la Esperanza es también señora sobre el gran poder de la muerte, contra el que nada pueden las fuerzas de este mundo. La muerte es la prueba de la inanidad de todas las cosas de este mundo y demuestra la caducidad de todas las formas terrestres de vida; el olor de la muerte lo envenena todo. Quien no es capaz de aceptar la muerte dentro de su vida, no tiene más que esperanzas transitorias y penúltimas, en último término, no tiene Esperanza, por muchas alegrías que espere del futuro. San Pablo dice que los paganos no tienen esperanza (*I Thess.* 4, 13); en definitiva, todo lo encuentra absurdo y nada. La esperanza del cristiano abarca también la muerte y ve en ella al poder transformador que le llevará a la gloria eterna y definitiva. En la Esperanza muere, por tanto, la angustia existencial. Al cristiano no le atormenta la cuestión de qué vendrá después (*Phil.* 1, 20; cfr. la *Doctrina de la muerte*, en el *Tratado de los Novísimos*). Cfr. § 113.

g) La vida tiene extraordinaria importancia por ser un caminar hacia el estado de la gloria definitiva, preparado ya en esta vida de peregrinación. La eternidad está presente en el tiempo. En la

Esperanza, en la venida del Señor, hay una continua exigencia de santificación y de conversión, conforme a la vocación que los cristianos han recibido de Dios (*I Io.* 3, 3; *Eph.* 4, 1-4; *I Tim.* 5, 5; *Tit.* 2, 11-12; *I Pet.* 1, 13-14).

La esperanza en el futuro no desvaloriza lo presente. El mundo es valorado por los cristianos como una realidad transitoria; a pesar de todo, lo toman más en serio que los mundanos; en las formas de este mundo se configura ocultamente el futuro definitivo ya presente; a ellas dedica todo su esfuerzo y atención; no se aparta de ellas resignado y resentido, sino que intenta configurarlas conforme a la voluntad de Dios, sin excluir ninguna de ellas. Pero no se pierde en esa tarea; al dedicarse al tiempo y al trabajar por él, nunca se deja tragar por el presente, sino que conserva su libertad y potencia para el último y definitivo futuro.

El cristiano se encuentra frente al mundo con una gran responsabilidad, y a la vez con una gran libertad interior. La esperanza en la forma definitiva de existencia le da fuerzas para la libertad y claridad en sus palabras y actos (*II Cor.* 3, 12), hasta comprometer su vida por Cristo (*Act.* 7; *Mt.* 10, 28). Ahora se ve claramente que la Esperanza no es una sorda y aburrida espera, sino que es actividad viva (*Col.* 1, 23; *Eph.* 1, 18; *I Pet.* 3, 15).

Newmann llama a esa actitud vigilancia; intenta explicar de la manera siguiente qué es lo que entiende por vigilar con Cristo: "¿Sabéis lo que sentimos en las cosas de este mundo, lo que sentimos, cuando esperamos a un amigo, esperamos su llegada y él tarda? ¿Sabéis lo que es estar entre un grupo que nada le dice a uno? ¿Sabéis cómo se espera que pase el tiempo y suene la hora que le ponga a uno de nuevo en libertad? ¿Sabéis lo que es tener angustia de si ocurrirá aquello que puede ocurrir o no? ¿Sabéis qué es la incertidumbre sobre un suceso importante, que hace que vuestro corazón golpee y que es el primer pensamiento de la mañana? ¿Sabéis lo que es tener un amigo en un país extraño y esperar noticias de él y preguntarse día a día qué hace y si le va bien? ¿Sabéis lo que es convivir la vida de un hombre de forma que vuestros ojos sigan sus miradas, que podáis leer en su alma, que veáis sus mínimas transformaciones, que os adelantéis a sus deseos, que riáis cuando él ríe y estéis tristes con su tristeza, que os sintáis deprimidos cuando él sufre y gocéis con sus éxitos? Esperar a Cristo es un sentimiento igual que todos esos, si es que los sentimientos de este mundo pueden ser imagen de los del otro. Espera al Señor quien tiende hacia El con anhelo angustiado, inflamado, intranquilo; quien está despierto y vigilante, está animado, con los ojos abiertos, incansablemente dispuesto a buscarle, a servirle, a verle en todo lo que ocurre" (*Del Sermón sobre la vigilancia*, en: *Obras Completas*, traducción de G. M. Dreves, 1907; cfr. W. Becker, *Ausschauen nach Christus. Das Bild des Christen nach Predigten Newmans*, en: Schildgenossen 18, 1939, 353-66).

h) ¿Cómo puede llegar el hombre a esperar esò, si la vida diaria, con sus trabajos y preocupaciones, con sus desengaños y aparentes absurdos parece ser un continuo argumento contra la esperanza en la gloria y en la plenitud? San Buenaventura dice una vez que el mundo está siempre lleno de noches. ¿Cómo se puede caminar en tinieblas hacia una meta, sin tener que temer a cada paso la caída en el abismo? El hombre, de por sí, no podría llegar a esa esperanza; es Dios quien la despierta en su corazón. El Padre de Nuestro Señor Jesucristo, a quien por ello sean dadas las gracias y la alabanza, nos ha engendrado para la Esperanza, según su gran misericordia, al resucitar a Jesucristo de entre los muertos. El Padre despierta en nosotros la esperanza en la gloria, al engendrarnos para una vida nueva, en su Hijo Unigénito.

El inflama la Esperanza por Jesucristo en el Espíritu Santo, presente en nosotros. Quien está en comunidad con Cristo, es incorporado al ritmo vital de Cristo. Cristo vive como quien, pasando por la cruz y por la muerte, ha llegado a la gloria; ahora vive glorificado, pero lleva en su cuerpo glorioso las señales de la muerte vencida por El. Si estamos en comunidad con El, mientras dure esta vida de peregrinación, sentiremos esa comunidad más como de muerte que como de gloria. Pero el paso por el dolor y por la muerte, ocurrido por Cristo y en Cristo, acaba en la gloria con Cristo. La vida del fiel unido a Cristo está sometida a la misma ley, que Cristo aseguró ser la de su vida: "¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria?" (*Lc.* 24, 26).

La experiencia del dolor se convierte así para el cristiano en testimonio de que está lleno de la ley de Cristo. La Esperanza es, por tanto, la realización de la unión con Cristo, tal como corresponde a la vida de peregrinos. Quien entra en comunidad con Cristo, camina con El y por El hacia el Padre (*Col.* 1, 25-27; *I Tim.* 1, 1; *I Cor.* 15, 17-28). Por eso no tienen los paganos esperanza (*I Thess.* 4, 13; *Eph.* 2, 12); esto no quiere decir que los paganos no tengan ninguna idea del futuro ni se hagan ilusiones respecto a él; tienen fines, pero dirigen su mirada a cosas pasajeras; la última realidad no les ha sido revelada. No tienen esperanzas últimas, y por eso, en definitiva, no tienen Esperanza porque las esperanzas intrahistóricas pasan todas con el mundo y el tiempo. Viceversa: los cristianos también tienen esperanzas intramundanas, pero todas están abrazadas por la "última" esperanza, que es su medida y su ley.

Dios, y sólo Dios, es el fundamento de nuestra esperanza; Dios nos ha dado, además, una *garantía* de nuestra esperanza; pero esa garantía no es visible. No hay ninguna seguridad intramundana para la esperanza del cristiano. Cuando la esperanza de los cristianos se orienta a instituciones y estructuras terrenas, buscando en ellas seguridad y protección, Dios se dedica a destruir lo que los hombres construyen, para que no caigan en la tentación de conceder más honor y valor a sus propias seguridades que a la salvación del alma, para que no se olviden de que la gran tarea del cristiano es hacer que Cristo arraigue y crezca en los corazones, fomentar su honor y la salvación de los hombres, para que llegue el reinado de Dios (*Mt.* 6, 33; cfr. § 133).

La garantía de nuestra esperanza, la única válida entre todas, es el *Espíritu Santo* enviado a nuestros corazones por el Padre y por el Hijo. "La Esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado" (*Rom.* 5, 5). En el Espíritu y en la virtud de la Fe, esperamos la Esperanza en la gloria futura gracias a la justificación, es decir, en la gloria que podemos esperar en razón de la justificación (*Gal.* 5, 5; cfr. *Rom.* 8, 24).

El Espíritu Santo es el amor entre el Padre y el Hijo. Dios ha puesto, por tanto, su propio amor en nuestro corazón como garantía de nuestra esperanza. El amor es bienaventuranza; Dios ha puesto su bienaventuranza como prenda de la nuestra. Una esperanza que tiene tal garantía está inmunizada contra la desesperación. El amor y felicidad infundidos en nosotros es la fuerza personal de resistencia contra la desesperación, que amenaza turbar nuestra esperanza a la vista del inagotable dolor del mundo y también es resistencia contra el pecado que amenaza paralizar la Esperanza.

En virtud del Espíritu Santo, puede esperar el cristiano. El futuro hacia que camina, proyecta su luz clara sobre el presente. El cristiano y la comunidad de los creyentes en medio de la noche de este eón de muerte están ya a la luz del futuro reino de Dios, como el nocturno viajero de carretera que antes de encontrarse con un coche ve la luz de sus faros (E. Brunner, *Von Werk des Heiligen Geistes*). El futuro está ya presente, que pertenece a la misma especie que el futuro; pero lo que ahora está oculto, será revelado. Quien camina hacia ese futuro en virtud del Espíritu Santo, sentirá este mundo como tránsito hacia el otro y no como cielo o como infierno.

i) La Esperanza trasciende al individuo; al *Cosmos* le han sido infundidas fuerzas semejantes a las que han sido derramadas sobre el hombre, que trabajan en la glorificación de la Naturaleza. La Naturaleza extrahumana está incorporada al destino del hombre; cayó en la maldición por culpa del pecado del hombre; fué abandonada a la caducidad; también debe participar en la gloria de los hijos de Dios. "Pues sabemos que la Creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto..." (*Rom.* 8, 22). La figura de este mundo es transitoria; ya están en obra las fuerzas del mundo futuro, presentes en el mundo; y actuarán hasta que se revele la gloria del mundo después de su transformación (cfr. § 300).

§ 194

Las virtudes morales

1. Ya hemos dicho que la moral cristiana no consiste primariamente en el cumplimiento de la ley, sino en la obediencia a Cristo, operante en el cristiano, o en la realización del amor traído por Cristo al mundo. Las virtudes morales son una transformación de las potencias y disposiciones que hacen al hombre cristiforme y le capacita para aceptar libremente la actividad de Cristo y realizarla en su vida diaria.

Capacita al hombre para vivir en Cristo tal como exija el momento; el obrar exigido aquí y ahora por nuestra unión a Cristo se llama unas veces justo y otras sabio, en una ocasión valiente y en otra noble, etc. La conducta mentada por estas denominaciones provenientes de éticas no cristianas, se caracteriza como cristiana por el hecho de ocurrir en comunidad con Cristo. Las virtudes tienen, pues, nueva figura y configuración: en ellas obra la gloria de Cristo resucitado.

2. La filosofía estoica destacó *cuatro virtudes,* en las que ancló toda la moral: *prudencia, justicia, fortaleza* y *templanza.* También en la ética cristiana son llamadas *virtudes cardinales* y está justificado ese nombre, porque son los modos fundamentales en que el cristiano realiza en su vida diaria la obediencia y amor a Cristo.

Según la opinión de Santo Tomás y de la mayoría de los teólogos actuales, las potencias del hombre que está en gracia son configuradas por Dios de un modo especial para que reciban de su comunidad con Cristo una interna capacidad e inclinación a obrar según esos modos fundamentales. Existe, sin duda, la cuestión de si el hombre a quien ha sido infundido el amor de Dios necesita todavía otras capacidades sobrenaturales.

Santo Tomás responde afirmativamente a esta cuestión y da las siguientes razones: el orden sobrenatural no puede ser menos perfecto que el natural; ahora bien, en el orden natural Dios ha proveído al hombre de potencias estables de actividad, de potencias como la razón y la voluntad, con las que puede tender a su fin natural; es, por tanto, propio y conveniente que en el orden sobrenatural, además de la gracia santificante que representa una nueva creación y una naturaleza nueva, sean concedidas formas estables, mediante las cuales pueda aspirar el hombre a su fin eterno, que es Dios: tales formas son las virtudes divinas. En el orden natural ocurre, además, que las potencias son perfeccionadas por hábitos, que causan una disposición duradera y una inclinación permanente a escoger los medios apropiados al fin (virtudes adquiridas); es, por tanto, congruente que las potencias del hombre sean perfeccionadas de modo análogo en el orden sobrenatural; es lo que ocurre gracias a los hábitos sobrenaturales. Como no pueden ser adquiridos, deben ser infundidos por Dios. Cfr. *Suma Teológica* 1 IIae. q. 63, art. 3.

A la raíz de esta doctrina tomista está la honda conviccion de la "analogía entis"; la doctrina de la analogía no fué, sin embargo, para Santo Tomás, una ocasión de hacer teología naturalista, ya que la analogía de los órdenes sobrenatural y natural le es garantizada por la Revelación sobrenatural. También en Santo Tomás—aunque no tan expresamente como en San Buenaventura—, la "analogía entis" está edificada y fundada en la analogía fidei. El hecho de que usara y aplicara términos y conceptos de la ética griega—aristotélica y estoica, sobre todo—no implica que Santo Tomás naturalizara la moral; ocurre más bien lo contrario: que reedifica y reconstruye los conocimientos morales precristianos sobre la realidad de la Fe, que es el elemento estructural formal; los filósofos paganos contribuyen aportando una cantidad de material muy valioso, que es configurada según las leyes de la Fe. La segunda parte de la *Suma Teológica* es, pues, una ética cristiana y no una ética natural; lo que Santo Tomás estudia es, cómo debe obrar el hombre unido a Cristo por la Fe, Esperanza y Caridad, y perteneciente a la comunidad de los creyentes y cuerpo místico de

Cristo, que es la Iglesia. Cfr. Ives M.-J. Congar, *Esquisses du mystère de l'église*, 2.ª edic., 1953.

3. Debemos, pues, explicar brevemente los hábitos que llamamos virtudes cardinales infusas.

a) En primer lugar, la *Prudencia*. Cristo exige la virtud de la Prudencia, que no debe confundirse con la astucia, habilidad o maña; no consiste en darse maña para hurtarse a las decisiones radicales; la Prudencia capacita para una conducta objetiva, exigida y justificada por los hechos y situaciones. Como todas las cosas y hechos terrestres vienen de Dios y sólo desde Dios pueden ser entendidos, conducta objetiva es lo mismo que conducta deiforme. Implica tanto la crítica como la conformidad *(Kritik und Zustimmung)*. Sólo existe gracias a Cristo y a través de El. La prudencia mundana es así convertida y configurada por los cristianos en virtud cristiana (*Mt.* 7, 24; 10, 16; 25, 1). Se desarrolla y crece hacia la sabiduría. Al hombre mundano, tal conducta cristiforme le parece muchas veces loca.

La Prudencia es citada en primer lugar por ser la más importante de las virtudes cardinales. Es prudente quien sabe cómo debe obrar aquí y ahora, el hombre orientado hacia el Padre por Cristo en el Espíritu Santo. Es loco quien obra como si nada supiera de su unión con Dios. Es evidente que la Prudencia nada tiene que ver con el frío cálculo; la objetividad que implica la Prudencia es un obrar por el amor de Dios; está, pues, traspasada de amor; es, como dicen a veces los Santos Padres (San Clemente de Alejandría, San Cirilo de Jerusalén), ebria sobriedad.

b) Viene en segundo lugar la *Fortaleza*. Está subordinada a la Prudencia; capacita para una conducta en la que el hombre resiste la terribilidad de una situación. En una situación apurada, no es posible una conducta prudente y objetiva sin fortaleza. La Fortaleza no es intrepidez ni temeridad; incluye más bien la conciencia del peligro y de lo terrible; el hombre se enfrenta a lo terrible lleno de miedo (cfr. la actitud de Cristo en el Huerto de los Olivos), pero no huye de ello, sino que lo resiste en la fuerza y virtud de Cristo. Lo terrible que el hombre ve, puede venir de los peligros que amenazan al cuerpo, pero puede venir también, y mucho más, de los peligros que amenazan el alma, es decir, del pecado. En la Fortaleza, es el hombre dueño de sí mismo en las situaciones de peligro y desgracia. La Fortaleza es una actitud tan

necesaria e importante para el cristiano que, sin ella, no puede haber vida cristiana.

c) La virtud cristiana de la *Justicia* es una conducta realista de orientación personal, es decir, una conducta del hombre unido a Cristo, que satisface las justas exigencias del prójimo. Se supone, pues, que cada hombre puede tener exigencias determinadas; son exigencias que deben concedérsele en virtud de su dignidad personal, determinadas unas jurídicamente y otras fundadas en el ámbito indefinido de la equidad. Como el cumplimiento de la Justicia siempre ocurre en el ámbito de las relaciones interhumanas, el amor toma parte en la Justicia. La Justicia y el amor pueden y deben distinguirse conceptualmente, pero en la realidad no pueden separarse; no se contradicen, sino que se exigen e implican mutuamente. El amor crea la atmósfera y ambiente en que puede prosperar la Justicia; da visión y conciencia de lo que es justo y capacita para decidirse a conceder a los demás lo que se les debe. Podemos decir que sin Caridad o amor no puede vivir la Justicia; quien no quiere más que la Justicia, no la logrará; para cumplirla hace falta algo más que la Justicia pura, es decir, es necesario el amor.

El hecho de que parezca que hay contradicción entre el amor y la Justicia se debe a la confusión causada por el pecado, es decir, por el egoísmo y orgullo de los hombres; por culpa del pecado se trastornó el orden objetivo y real, los hombres exageraron su exigencias, y a veces es incluso imposible satisfacer las legítimas aspiraciones. Para cumplir la Justicia en el mundo desordenado, es necesario el acuerdo de intereses, que es imposible sin el amor que está dispuesto a conceder a los demás lo que les corresponda siempre que sea posible. En Dios son una misma cosa la Justicia y el amor, y también en la profundidad más íntima de nuestro yo, en que Dios actúa. Es evidente también que no es posible la Justicia sin Fortaleza ni la Fortaleza sin Justicia.

d) La *Templanza (Mässigkeit)* no significa medianía *(Mittelmässigkeit)* (cfr. el capítulo en que Hello, en su libro *Der Mensch*, habla contra la *medianía)*. La medianía no es virtud cristiana, ni siquiera virtud. La Templanza significa que las cosas son la medida de nuestra conducta, que no decidimos a capricho, sino según las exigencias de la realidad. Las cosas reciben de Dios, es decir, del amor de Dios, la medida de su ser. Aceptar las cosas como medida de nuestra conducta significa tomar el amor de Dios por

medida. Tiene la virtud de la Templanza quien se deja determinar por el amor de Dios sin las exageraciones o excesos del orgullo humano; sólo es posible cuando se está unido a Dios por medio de Cristo. La intimidad, la animación y la alegría del corazón no sólo son compatibles con la templanza cristiana, sino que son exigidas por ella. Aún con todo nuestro amor, no podemos apropiarnos de todo el fuego de amor que nos sale al encuentro en las cosas; nadie puede apropiarse del todo en su conducta la medida de las cosas; siempre nos quedamos un poco detrás porque no nos cabe en el corazón todo el fuego del amor divino. Gracias a la unión con Cristo podemos aproximarnos a la virtud de la Templanza; sólo por Cristo es posible la conducta temperada.

4. Sobre la relación entre las virtudes morales y teologales, dice Santo Tomás de Aquino: "Las virtudes morales pueden ser adquiridas por el esfuerzo humano, siempre que estén ordenadas en su obrar hacia un fin que no sea superior a las fuerzas naturales. Las virtudes así adquiridas pueden existir sin amor de Dios, tal como ocurre en muchos infieles. Mas, en tanto su obrar está ordenado al fin último sobrenatural, tienen razón de perfecta virtud en su sentido total y verdadero, y no pueden adquirirse por actos humanos, sino que son infundidas por Dios. Estas virtudes no pueden existir, en este caso, sin el amor de Dios. Ya dijimos antes que las demás virtudes morales no pueden existir sin la prudencia; y que la prudencia, por su parte, no es posible sin las virtudes morales, ya que éstas hacen y obran el que uno se oriente bien hacia los fines determinados, de los que se deriva la superioridad de la prudencia. Esta superioridad de la prudencia exige, además, que el hombre esté bien orientado hacia el fin último, que se da en el amor de Dios, exigencia que es mayor que la de que esté bien ordenado a los otros fines, que van juntos con las virtudes morales. La recta razón de las cosas que se ven tiene como principio indemostrable el que dice: "Lo que se contradice entre sí no puede ser simultáneamente verdadero." Por lo que es evidente que la virtud infusa de la prudencia no puede darse sin el amor de Dios, y lo mismo las otras virtudes morales, que no pueden existir sin la prudencia.

De lo dicho se desprende que sólo las virtudes infusas pueden llamarse virtudes en sentido pleno y perfecto, porque ordenan bien al hombre hacia el último fin. Las otras virtudes, las adquiridas, son también virtudes, pero no simpliciter, porque si bien ordenan al hombre hacia el fin último dentro de un determinado orden de la vida, no lo hacen con respecto al fin último propiamente dicho. Por esto dice San Agustín en la glosa a *Rom.* 13, 23: "Todo lo que no es según conciencia, es pecado", que "donde falta el reconocimiento de la verdad no hay verdadera virtud, incluso en el caso de que existan buenas costumbres".

§ 195

Los dones del Espíritu Santo

I. Generalidades

1. Los dones del Espíritu Santo pertenecen también a lo que el Catecismo Romano llama "noble séquito" de la gracia santificante. Son regalo de Dios trino. La razón de que, a pesar de todo, se llaman dones del Espíritu Santo es que el Espíritu Santo mismo es el regalo del Padre y del Hijo al hombre que está en gracia, y tiene, por tanto, una relación especial con los dones aquí mentados.

Todo regalo es signo de amor. Al dar un regalo, el amor del donante se dirige a quien lo recibe, que al recibirlo acepta y acoge el amor de quien regala. El regalo sustituye a quien lo hace; en el regalo, uno se regala a sí mismo.

Cuando el Padre y el Hijo regalan el Espíritu Santo, Dios trino mismo se regala al hombre que está en gracia. Recordemos que el Espíritu Santo es el amor personal y personificado; Padre e Hijo, al enviar el Espíritu, regalan el amor personal que los une. El Espíritu Santo, a diferencia de los regalos humanos y terrenos, no es sólo signo y símbolo del amor, sino que es el amor mismo, el amor personificado. El Espíritu Santo es, por tanto, regalo del Padre y del Hijo al hombre que está en gracia, porque es el amor insuflado en él por el Padre y el Hijo.

El regalo del Espíritu Santo se divide y especifica, por así decirlo, en los siete dones. No debemos entender este proceso al modo panteísta. El desarrollo del único don total en sus dones parciales debe entenderse como realización de un gran regalo en regalos individuales. Los siete dones son como rayos de un mismo sol.

2. Los siete dones del Espíritu Santo han sido explicados por los teólogos de varias maneras. Según la opinión de Santo Tomás, aceptada hoy por la mayoría de los teólogos, los dones del Espíritu Santo son hábitos que capacitan al hombre para seguir, rápida y fácilmente, las iluminaciones e inspiraciones divinas.

Por su origen divino y por su carácter esencial condicionado por su origen, está el hombre siempre abierto a Dios *(potentia obedientialis)*, pero puede oponer resistencia a la acción divina. Los dones del Espíritu Santo quebrantan esa resistencia a Dios fundada en el orgullo del hombre; causan tal afinidad con Dios y tal prontitud de corazón, que la acción de Dios deja de ser sentida como algo extraño y peligroso y empieza a sentirse como algo dichoso e íntimo, que la voluntad humana acepta con gusto y alegría. Los siete dones del Espíritu conceden una fina sensibilidad para lo divino, un fino oído para la voz de Dios y un sensible tacto para la mano divina que nos coge y quiere llevarnos.

Quien está pertrechado de los dones del Espíritu, es capaz de cumplir sin resistencia la acción divina. Su propia conducta orgullosa pasa a segundo término; es impulsado por el Espíritu Santo y no por su voluntad soberana y egoísta.

Santo Tomás dice que los siete dones crean en el hombre un estado en el que *bene agitur a Spiritu Sancto,* mientras que las virtudes infusas crean un estado en el que obramos bien *(bene agimus)* nosotros mismos. Esta distinción no debe interpretarse en el sentido de que los dones nos capacitan para una conducta puramente pasiva y las virtudes para una conducta puramente activa; toda conducta humana es a la vez activa y pasiva, porque en toda acción humana Dios obra como agente principal. La actividad humana es obrada por Dios; Dios obra en el mundo por medio de la actividad de los hombres.

La distinción entre virtudes y dones consiste, por tanto, en que las virtudes no ahorran al hombre ni la reflexión ni los esfuerzos, que exige la decisión de aceptar la acción divina en la voluntad humana, mientras que los dones conceden al hombre facilidad y alegría para aceptar la influencia divina en el obrar humano, aunque el hombre se cargue así de dolores y trabajos. Ocurre, por ejemplo, que el hombre está en una situación difícil en que se le exigen dos deberes, al parecer opuestos; vacila y no se atreve a obrar ni a dar respuesta a la cuestión, busca una salida; entonces la inspiración del don de consejo le permite encontrar rápidamente la respuesta justa o la acción apropiada.

Los dones del Espíritu Santo, al prestar al hombre una elevada afinidad con Dios, le capacitan para obedecer, rápida y voluntariamente, las iniciativas divinas, incluso en acciones difíciles y heroicas.

La fuerte acentuación de la actividad de Dios en toda acción

humana no significa la aminoración de la actividad del hombre; la acción humana fundada en Dios, que es la acción personal y personificada, participa en la movilidad de la actividad divina y logra así una vida, que la criatura no puede tener de por sí. Claro que esta actividad de Dios no debe confundirse con el ejercicio externo; existe también en la concentración trabajosa de todas las fuerzas, que ocurre en la intimidad y silencio, por ejemplo, en la contemplación mística. El cielo representa la suma actividad de Dios. Podemos decir que el máximum de actividad divina requiere un máximum de actividad humana.

3. Por lo que se refiere a la *realidad* y a la *naturaleza de los siete dones*, hay que decir que los Santos Padres están de acuerdo en admitir su existencia, discrepando, en cambio, sobre el número y naturaleza. La creencia de que son siete los dones, formóse a lo largo de la Edad Media.

El afirmar que sean siete los dones del Espíritu se funda en *Is.* 11, 2, en donde se habla de que sobre el Mesías futuro descansará el Espíritu: "Sobre el que reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de amor de Yavé" *(Vulgata;* en el texto original falta el don de piedad). Como Cristo posee todas las riquezas sobrenaturales del Espíritu en cuanto cabeza de la Humanidad—por tanto, no para sí, sino para nosotros—, y como el Espíritu Santo, que santifica la naturaleza humana de Cristo, santifica también al hombre justificado, puede suponerse que los dones del Espíritu concedidos a Cristo son también regalados por el Espíritu Santo al justo, tanto más cuanto que la Escritura atestigua que Cristo concederá la plenitud de la nueva vida a quienes crean en El (*Io.* 10, 10; *Col.* 2, 9-12).

La Iglesia confiesa también en la Liturgia su fe en los siete dones del Espíritu Santo. Cfr. los himnos *Veni Sancte Spiritus* y *Veni Creator Spiritus.*

II. Los dones en particular

4. Se acostumbra a dividir los dones en *dones del entendimiento* y *dones de la voluntad;* eso no supone que los unos estén separados de los otros; tampoco lo están el entendimiento y la voluntad. Quien obra siempre es todo el hombre sobrenaturalmen-

te transformado y unas veces predomina la razón iluminada por Dios y otras la voluntad inflamada por El. Siempre actúan todos los dones, pero el acento recae sobre alguno en concreto. Lo que distinguimos cuidadosamente en nuestros conceptos, para facilitar la comprensión y el estudio, está en la realidad unido.

Los *cuatro dones del entendimiento* son: don de entendimiento, don de sabiduría, don de ciencia y don de consejo.

a) Entendemos por don de entendimiento la *disposición* creada por Dios e infundida en el hombre que está en gracia para oír, entender y captar, clara y profundamente, la Revelación sobrenatural. Da, pues, conocimiento del misterio de nuestra salvación (cfr. *Eph.* 1, 18; 3, 4). A él alude San Pablo en la segunda *Epístola a los Corintios:* "Si nuestro evangelio queda encubierto, es para los infieles, que van a la perdición, cuya inteligencia cerró el dios de este mundo, para que no brille en ellos la luz del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios. Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, Señor, y cuanto a nosotros, nos predicamos siervos vuestros por amor de Jesús. Porque Dios, que dijo: "Brille la luz del seno de las tinieblas.", es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para que demos a conocer la ciencia de la gloria de Dios en el rostro de Cristo" (*II Cor.* 4, 3-6).

b) El don de *sabiduría* es el más comentado y testificado en la Escritura. San Pablo contrapone la sabiduría mundana—la sabiduría de los filósofos que buscan conocimientos de lo terrestre y celeste—a la sabiduría misteriosa de Dios aparecida en Cristo (*I Cor.* 1-3); nos es revelada por el Espíritu. El Espíritu nos da parte en la sabiduría de Dios de forma que somos capaces de reconocer como sabiduría la sabiduría de Dios. Mediante esa participación en la sabiduría de Dios, que nos concede el Espíritu Santo, somos capacitados para entender correctamente a Cristo y la Escritura (*I Cor.* 2, 10; *II Cor.* 3, 4-18). La sabiduría de Dios, revelada en el Espíritu Santo y que nos llena no sólo nos ilumina, sino que nos mueve hacia Dios. Nos es concedida en el Bautismo, pero al perfeccionarse la Caridad, crece también la comprensión de la sabiduría divina, que se nos revela en los misterios de la salvación (cfr. G. Söhngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums,* 1938, 90-99; cfr. vol. I, § 85).

Sobre estos testimonios revelados construye Santo Tomás su explicación del don de la sabiduría; capacita a los hombres para

entender y valorar todas las cosas desde Dios y para amar la realidad como Dios la ama, sin esfuerzo y a consecuencia de una viva confianza en Dios. Dice en la *Suma Teológica:* "Lo que sea de la virtud de la castidad, lo juzga quien sea conocedor de la ciencia moral, basado en un estudio racional. Al mismo juicio llega por una cierta naturalidad el que posee la virtud de la pureza. Así, es propio también de la virtud intelectual de la sabiduría juzgar recta y racionalmente de las cosas divinas y lo mismo corresponde, por razón de una cierta naturalidad, a la sabiduría como don del Espíritu Santo."

La auténtica ciencia se convierte así en sabiduría: la ciencia teológica, sobre todo, es sabiduría (*Eph.* 1, 17).

El don de sabiduría es el fundamento de la contemplación mística. La sabiduría se funda en el amor y desemboca en el amor; no es sólo un proceso intelectual, sino que es amor y conocimiento, amor contemplativo y contemplación amorosa. La contemplación en que se realiza el don de la sabiduría no es visión inmediata de Dios en esta vida (prescindiendo del estado pasajero del éxtasis), sino un hacerse conscientes de Dios, una experiencia de El.

La sabiduría de Dios, la valoración y estimación de las cosas con los ojos de Dios parece locura al pensamiento intramundano, y viceversa: la sabiduría del mundo es locura a los ojos de Dios. El don de la sabiduría capacita para reconocer como locura la sabiduría del mundo y para reconocer como sabiduría verdadera la sabiduría de la Cruz, que el mundo tiene por locura (*I Cor.* 1, 22-31).

c) El don de la *ciencia* nos capacita para ver las cosas en su relación a Dios, de manera que tengamos la visión auténtica de ellas, no despreciando su valor, pero reconociendo que Dios es su fundamento y que todos los valores terrenos son limitados. Nos preserva y libra de la explicación puramente intramundana del cosmos y sus partes; concede también discernimiento para distinguir lo que se debe creer de lo que no se debe creer, para ver la diferencia entre los misterios de Dios que se nos manifiestan en la Revelación y los misterios del mundo (por ejemplo, la diferencia entre la doctrina cristiana de la Trinidad y los mitos no cristianos sobre el mismo tema). Implica, por tanto, el don del *discernimiento de espíritus.*

d) El don de *consejo* nos capacita para oír la voz de Dios en las situaciones difíciles de la vida, para encontrar la justa decisión, pronunciar la palabra justa y obrar rectamente (*Mt.*, 10, 19-20).

Los dones de la *voluntad* son tres: don de piedad, don de fortaleza y don de temor de Dios.

e) El don de *piedad* nos capacita para amar y respetar a Dios como padre, incluso en los dolores y tribulaciones. Es un misterio inefable del amor divino, que podamos llamar padre a Dios; es el misterio del amor que abarca todos los demás misterios. "Padre nuestro..." Esta es la voz de la libertad y llena de confianza, dice el *Sacramental Gelasiano* (Edición Wilson, 1894, 58).

El don de piedad se ordena a que nos presentemos ante Dios con actitud y sentimientos de hijos y a que no perdamos esa postura, aunque Dios nos pruebe y nos envíe dolores. A la vez hace que abarquemos con nuestro amor a nuestros prójimos, que veamos en ellos hermanos y hermanas y que superemos rápidamente cualquier aversión a nuestros semejantes.

f) El don de *fortaleza* es una elevación de la virtud moral de la fortaleza y hace que el hombre se mantenga en las mayores dificultades y horrores y que esté en último caso dispuesto a perecer para conservar su estado de cristiano (martirio), siempre que no haya otra posibilidad de conservar ese estado y no se pueda dar otro testimonio de Cristo. Otro modo invisible, pero no menos real, de fortaleza realiza el místico, que se entrega totalmente a la protección de Dios y se ofrece voluntario a recorrer todos los caminos del dolor, que el amor de Dios prepara al místico y que suelen ser llamados purgatorio de la tierra. *Santa Teresa de Jesús* dice que la fortaleza es una de las condiciones fundamentales de la perfección. Cfr. J. Pieper, *Vom Sinn der Tarferkeit*, 1934.

g) El don del *temor de Dios* capacita para vivir en actitud de veneración, es decir, en la actitud del amor temeroso y del temor amoroso a Dios. Lo que el hombre teme en este don no es tanto a Dios, en quien ha puesto su esperanza, cuanto su propia debilidad. La actitud de veneración *(Ehrfurcht)* ante Dios da también la justa postura ante los hombres y cosas que Dios nos pone en nuestro camino. En todos los hombres y cosas nos sale al paso el Dios del silencio.

5. En estrecha relación con los siete dones del Espíritu Santo están las *ocho bienaventuranzas* y los *frutos del Espíritu Santo*, que también son partes constitutivas de la vida divina.

Las ocho bienaventuranzas *(Mt.* 5, 3-12; *Lc.* 6, 20-26), los pobres en el Espíritu Santo, los que lloran y están tristes en el Es-

píritu Santo, los que se someten a las tribulaciones de Dios, los que tienen hambre de justicia, los misericordiosos, los rectos y sinceros, los pacíficos, los perseguidos por amor a la justicia se explican como actitudes ético-religiosas del hombre unido con Cristo —y a través de El con Dios trino—y que, por tanto, tiene cualidades especiales. El hombre defiende y conserva su estado de cristiano concentrando todas sus fuerzas, y así se aumenta la seguridad de su actitud cristiana perfecta. Tales modos de conducta sólo son posibles desde la nueva situación creada por Cristo. El hombre no incorporado a Cristo, el hombre no transformado jamás podrá entender las actitudes mentadas en las bienaventuranzas. Se llaman bienaventuranzas porque Cristo mismo las llamó caminos hacia la felicidad y porque son la fuente de la alegría espiritual, porque son signo de elección y dan a los que las poseen una confiada esperanza en la felicidad, es decir, en el reino de Dios.

San Pablo en su *Epístola a los Gálatas* dice que el fruto del Espíritu Santo es: "Caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza" (*Gal.* 5, 22). El texto griego no habla de frutos, sino de fruto del Espíritu Santo.

Windischmann, siguiendo a Santo Tomás, da las siguientes razones del uso del singular: "Cuanto más semejante a Dios es el hombre, tanto más participa en la simplicidad de Dios y tanto más se totalizan sus pensamientos, palabras y obras en un acto de amor y adoración de Dios, en un organismo del que las virtudes particulares no son más que miembros. Ocurre en lo espiritual lo mismo que en la naturaleza: la vida del organismo consiste en la unidad producida por la subordinación y recíproca solidaridad de las partes: tan pronto como esa unidad se rompe, surge la pluralidad y cada parte quiere afirmar su existencia particular y consigue una falsa vida, que es la muerte del organismo y de la totalidad: su descomposición. El cuerpo vivo es uno y el cuerpo muerto se divide en sus átomos; del mismo modo la unidad de las virtudes fundada en el amor se opone a la pluralidad del vicio, que a pesar de su aparente riqueza es infecunda."

La *Vulgata* y la mayoría de los teólogos cuentan doce frutos en lugar de los nueve de que habla el texto griego; sustituyen la nobleza *(Edelmut)* por la paciencia y longanimidad, la suavidad por la mansedumbre y modestia y añaden el fruto de la castidad.

§ 196

Invisibilidad de la vida divina

(Certeza e incertidumbre sobre el estado de justificación)

1. Hasta aquí hemos intentado distinguir y dividir el contenido de la vida divina. Vamos a estudiar ahora algunas de sus *propiedades*, entre las que se cuentan su invisibilidad (ocultamiento), su desigualdad, su capacidad de crecimiento y la posibilidad de perderla.

Respecto a su *invisibilidad* hay que decir que no puede ser percibida ni con los ojos del cuerpo ni con los del espíritu; no podemos tocarla ni palparla.

Queda así un espacio para la inseguridad e incertidumbre Sólo estamos ciertos de las cosas que percibimos por los sentidos o podemos ver de algún modo. Se podría pensar que Dios nos da testimonio de su presencia mediante una revelación especial, pero eso no ocurre ordinariamente.

2. Los *Reformadores* creyeron que el justo podía y debía superar toda inseguridad confiando en Cristo. Según Lutero, el hombre capta a Cristo mediante la fe fiducial, de forma que Cristo le oculta sus pecados y el Padre le ve como justificado. Como el hombre alcanza la justificación mediante la fe fiducial, está seguro de ella confiando en Cristo. Sin confianza y sin la certeza basada en la confianza, el hombre no es justificado. Y viceversa: en esta confianza logra el hombre plena certeza de su justificación. Según Calvino, la fe fiducial es signo de la justificación.

I. Doctrina de la Iglesia

3. Frente a la doctrina de los Reformadores definió el Concilio de Trento (dogma de fe): "Sin una especial revelación no es posible ni necesario a nadie tener una plena certeza, con exclusión de todo error, de estar en estado de gracia." Sesión 6.ª, cap. 9.

En este mismo capítulo se nos dice: "Pero aun cuando sea necesario creer que los pecados no se remiten ni fueron jamás re-

mitidos sino gratuitamente por la misericordia divina a causa de Cristo; no debe, sin embargo, decirse que se remiten o han sido remitidos los pecados a nadie que se jacte de la confianza y certeza de la remisión de sus pecados y que en ella sola descanse, como quiera que esa confianza vana y alejada de toda piedad. puede darse entre los herejes y cismáticos; es más, en nuestro tiempo se da y se predica con grande ahinco en contra de la Iglesia católica. Mas tampoco debe afirmarse aquello de que es necesario que quienes están verdaderamente justificados establezcan en sí mismos sin duda alguna que están justificados, y que nadie es absuelto de sus pecados y justificado, sino el que cree con certeza que está absuelto y justificado, y que por esta sola fe se realiza la absolución y justificación, como si el que esto no cree dudara de las promesas de Dios y de la eficacia de la muerte y resurrección de Cristo. Pues como ningún hombre piadoso puede dudar de la misericordia de Dios, del merecimiento de Cristo y de la virtud y eficacia de los sacramentos, así cualquiera, al mirarse a sí mismo y a su propia flaqueza e indisposición, puede temblar y temer por su gracia, como quiera que nadie puede saber con certeza de fe, en la que no puede caber error, que ha conseguido la gracia de Dios" (D. 802). Y el canon 13: "Si alguno dijere que para conseguir el perdón de los pecados es necesario a todo hombre que crea ciertamente y sin vacilación alguna de su propia flaqueza e indisposición que los pecados le son perdonados, sea anatema" (D. 823). Y el canon 14: "Si alguno dijere que el hombre es absuelto de sus pecados y justificado, o que nadie está verdaderamente justificado sino el que cree que está justificado, y que por esta sola fe se realiza la absolución y justificación, sea anatema" (D. 824). Y el canon 15: "Si alguno dijere que el hombre renacido y justificado está obligado a creer de fe que está ciertamente en el número de los predestinados, sea anatema" (D. 825).

Lo que el Concilio de Trento condena es la tesis de que alcanzamos la justificación mediante la mera fe fiducial (Lutero), la doctrina de que el hombre debe creer en su propia justificación como en un misterio revelado de la salvación y que sin esa fe no puede alcanzar la justificación, y de que en ella tiene una certeza de su propia justificación que excluye todo error.

Tal revelación fué hecha, por ejemplo, a María (*Lc.* 1. 28), al paralítico (*Lc.* 5, 20), a la pecadora (*Lc.* 7, 47-48), a María, hermana de Marta (*Lc.* 10, 42), al buen ladrón (*Lc.* 23, 43) y a los Apóstoles (*Io.* 13, 10); todos ellos tenían obligación de creer en su

justificación; la negación o duda de ella hubiera sido una duda de la revelación de Dios. Cuando se habla de esta obligación, se hace para aclarar el error de los Reformadores. A quienes se hace tal revelación no se les impone como una obligación, sino que se les concede como una gracia; la reciben como alegría y paz; nada hay en ella que se parezca a una obligación.

No puede decirse por eso que a todos los hombres se les haga esa revelación y se les diga: quien cree y se hace bautizar, se salvará. En estas y semejantes expresiones se incluyen las condiciones de la salvación, pero no dicen si el hombre concreto las cumple como deben ser cumplidas o no.

Del mismo modo que no existe una certeza del estado de justificación parecida a lo que poseemos de las verdades reveladas cuando las creemos, tampoco podemos tener de ese estado un *saber evidente,* como lo tenemos de los primeros principios metafísicos o de los axiomas matemáticos; tampoco podemos tener la certeza que tenemos de las cosas que percibimos por medio de los sentidos. El modo de certeza es apropiado al objeto correspondiente. La certeza que tenemos de los primeros principios del pensamiento se llama *metafísica,* y la que tenemos de los procesos naturales y de sus leyes se llama *certeza física;* no podemos tener certeza metafísica de las leyes naturales ni certeza física de los primeros principios lógicos.

A esos dos modos de certeza hay que añadir la *moral,* que se funda en la confianza y fidelidad del hombre; es necesaria y suficiente para la convivencia humana. Consiste en contar con la confianza y fidelidad de los hombres, en confiar en su conducta moral. Esta certeza puede adquirir tal grado de intensidad—en la amistad y en el amor, por ejemplo—, que no se puede dudar razonablemente de los hombres. También en esos casos sería posible, absolutamente hablando, una desilusión; el mejor amigo puede engañarnos; pero con eso no se cuenta cuando se tiene una verdadera amistad.

Cuando el Concilio de Trento condena la teoría de la certeza que excluye todo error, tampoco se refiere a la llamada certeza moral. La tesis de que hay una certeza moral del estado de justificación es compatible con la doctrina del Concilio. La certeza moral puede tener distintos grados.

4. Sería un error creer que el Concilio de Trento subraya y destaca sobre todo la incertidumbre de la salvación; no hizo más

que condenar el modo de certeza que los Reformadores defendían. Debido a la actitud polémica no tuvo ocasión de definir exactamente los límites de la incertidumbre; pero al condenar el error confiesa indirectamente que existe otro modo de certeza de la salvación, distinta de la de los Reformadores; no fué su intención poner límites a la confianza en la misericordia de Dios, sino condenar a los que se "ufanaban" de estar ciertos de su salvación.

El Concilio acepta así la postura que los Reformadores expresan con gran apasionamiento, aunque falsamente, de que la salvación debe agradecerse a la gracia de Dios y no a las fuerzas humanas y de que su fin es la gloria de Dios y no la vanagloria del hombre. La salvación es la gloria de Dios, que se regala y da la gracia libremente; el hombre puede poner en El su confianza total; no honraría mucho a Dios si le limitara la confianza. Al confiar en Dios consigue el hombre la certeza de pertenecer a El, y tanto más cuanto mayor sea su confianza, lo mismo que la certeza de la amistad humana se aumenta a la par que la confianza puesta en ella. Esta confianza es una autoentrega del hombre a Dios, nacida del ámbito más íntimo de la mismidad humana y hecho con todas las fuerzas; cuanto más incondicional sea esa entrega, con tanta mayor certeza sabrá el hombre que no hay ninguna contradicción entre él y Dios. Cuando el hombre se entrega a Dios confiadamente, supera su cerrazón ante Dios y abre la puerta para que Dios entre en él. Esta reflexión adquiere su sentido más profundo y su última justificación, si recordamos que esa entrega confiada a Dios es una acción de Dios mismo. La confianza humana se convierte así en estructura fundamental de la certeza humana de la gracia. No es, por tanto, ni certeza de fe, ni certeza filosófica (metafísica); la certeza aquí aludida radica en el ámbito de lo existencial y personal, no en el terreno de la metafísica o de la teología abstracta.

II. Testimonio de la Escritura.

5. Al hacer las definiciones dichas, el Concilio de Trento se atiene a la Escritura y a los Santos Padres. La Escritura y los Santos Padres hablan tanto de la incertidumbre como de la certeza de la salvación.

a) San Pablo, que fué arrebatado al tercer cielo (*II Cor.* 12, 1-5), escribe a los Corintios: "Cuanto a mí, muy poco se me da

ser juzgado por vosotros o de cualquier tribunal humano, que ni aún a mí mismo me juzgo. Cierto que de nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado; quien me juzga es el Señor. Tampoco, pues, juzguéis vosotros antes de tiempo, mientras no venga el Señor, que iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones, y entonces cada uno tendrá la alabanza de Dios" (*I Cor.* 4, 3-5). Poco después escribe: "Y yo corro no como a la aventura; así lucho, no como quien azota al aire, sino que castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado" (*I Cor.* 9, 26-27). Y a los Filipenses, por cuya fe da gracias a Dios, como siempre que piensa en ellos (1, 3), les dice: "Así, pues, amados míos, como siempre habéis obedecido, no sólo cuando estaba presente, sino mucho más ahora que estoy ausente, con temor y temblor trabajad por vuestra salud" (*Phil.* 2, 12); es decir, con gran cuidado, sin desmedida confianza en sí mismo, temiendo siempre no hacer demasiado para ello (cfr. *Eph.* 6,5).

b) A la vez, la Escritura habla con tal seguridad y evidencia de la salvación de todos los hombres, que no hay lugar a la angustia o intranquilidad. Según el testimonio de los Evangelios, todo el que se convierta y se bautice será salvo (*Mc.* 1, 15; 16, 16). Las palabras están dichas de manera que cada cual pueda aceptarlas y aplicarlas a sí, sin largas reflexiones filosóficas, ni divisiones sutiles, ni exámenes angustiosos de sí mismo. En el Sermón de la Montaña se dice claramente: quien haga esto y aquello entrará en el reino de los cielos (*Mt.* 5, 1-12). Justamente San Pablo—principal testimonio de la incertidumbre de la salvación—está lleno de confianza. En uno de los puntos culminantes del testimonio neotestamentario sobre Cristo irrumpe de pronto triunfalmente: "Porque estoy persuadido que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo venidero, ni las virtudes, ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura, podrá arrancarnos al amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor" (*Rom.* 8, 28-29). Todas sus epístolas rebosan de agradecimiento y alegría de la salvación que Cristo nos ha alcanzado.

c) Las palabras *alegría* y *paz* llenan todo el Nuevo Testamento Ya en el Antiguo Testamento resuena la *alegría* en magníficos acordes (véase, por ejemplo, *Eclo.* 30, 22-25; *Ecl.* 9, 7). El justo tiene alegría en Dios, por ejemplo (*Est.* 14, 18; *Ps.* 100, 2-5; 31,

8; 32, 4; 40, 17; 68, 4; 92, 5). La alegría en el Señor es para él un castillo fortificado (*Neh.* 8, 10). Se alegra de la ley del Señor *Ps.* 1, 2; 119, 62-124), en el templo de Dios (*Ps.* 84, 3; 122, 1; 81, 2-4), en las obras de Dios (*Ps.* 149, 1-4; 8, 18; 104; 96, 11-13).

La alegría perfecta y plena nace de la comunidad con Cristo; es el legado que Cristo da a sus discípulos cuando se aparta de ellos: "Esto os lo digo para que yo me goce en vosotros y vuestro gozo sea cumplido" (*Io.* 15, 11). Cristo pide al Padre la alegría de los suyos: "Pero ahora yo vengo a ti, y hablo estas cosas en el mundo para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos" (*Io.* 17, 13). Esta alegría está en todos los que han recibido el Espíritu Santo (*Gál.* 5, 22; *Rom.* 14, 17; 15, 13). El reino de Dios es reino de la alegría (*Rom.* 14. 17). En la segunda epístola a los Corintios, San Pablo se llama a sí mismo el fomentador de su alegría, el que ha cooperado con Dios—que concede la verdadera alegría—para aumentar la alegría que los Corintios tienen en Dios y en Cristo (*II Cor.* 1, 24). A los Colosenses les amonesta a que den gracias a Dios con alegría, por habernos hecho capaces de participar en la herencia de los Santos (*Col.* 1, 12). San Juan escribe: "Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que sea completo vuestro gozo" (*I Io.* 1, 3).

La alegría *no cesa en los trabajos y tribulaciones;* se levanta como un poder vencedor e indestructible desde las tinieblas y amargura de la vida. Los cristianos deben alegrarse justamente en las pruebas y dolores, porque son un signo de la comunidad con Cristo y una señal de la gloria futura (*Io.* 16. 20-22; *Mt.* 5, 11; *Rom.* 12, 12). Y así los Apóstoles "se fueron contentos de la presencia del consejo, porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesús" (*Act.* 5, 41). San Pablo asegura a los Corintios que en medio de cualquier prueba está lleno de confianza gracias a ellos: "Estoy lleno de consuelo, reboso de gozo en todas nuestras tribulaciones" (*II Cor.* 7, 4). Poco después les dice que la plenitud de la alegría de las comunidades macedónicas le ha acarreado una gran riqueza de bondad, a pesar de su pobreza, que ha superado todo lo que él hubiera podido esperar (*II Cor.* 8, 2).

En las epístolas de San Pablo, el acento recae sobre la alegría en Dios y en Cristo, no sobre la exigencia del temor y temblor. De los Corintios y Tesalonicenses se despide con el grito de "alegraos"

(*II Cor.* 13, 11; *I Thess.* 5, 16). Alegraos en el Señor, dice a los Filipenses también (3, 1; 4,4).

Esta alegría es, por supuesto, distinta de la alegría del mundo; es fruto del Espíritu Santo, fruto del amor y bienaventuranza de Dios operante en nosotros. Quien camina en la carne no puede sentir esa alegría, pero quien está en Cristo está tan firmemente en El, que nadie puede separarle de El (*Io.* 16, 22).

Otra palabra que expresa la confianza de los cristianos es la palabra *paz;* en el Nuevo Testamento la paz significa, por regla general, un estado del mundo y no un acorde del ánimo (Stimmung). La paz es el estado ordenado del mundo, del universo y de las cosas dentro de él. Dios, que es Dios de la paz (*I Cor.* 14, 33), no quiere el desorden, sino el orden; el desorden y la confusión nacen del pecado. El orden del universo y de las cosas, unas con otras, significa un estado saludable, un estado de salvación. La paz tiene en el Nuevo Testamento el mismo sentido que la salvación; sólo Dios obra y puede obrar la salvación; en definitiva, la salvación significa paz y armonía con Dios. Al romper esa paz nació la desgracia, el desorden. La salud es recuperada mediante la paz con Dios. Sólo Dios puede llevar al cosmos y a la humanidad al estado de paz con El (*Rom.* 15, 33; 16, 20; *I Cor.* 14, 33; *II Cor.* 13, 11; *I Thess.* 5, 23; *I Tim.* 1, 2; *II Tim.* 1, 2). La paz es, por tanto, gracia (*I Cor.* 3; *II Cor.* 1, 2; *Gál.* 1, 3; *Eph.* 1, 2; *Phil.* 1, 2; *I Pet.* 1, 2; *II Pet.* 1, 2; *Jud.* 2). Dios ha obrado la paz por medio de Cristo, y Cristo es, por tanto, nuestra paz (*Phil.* 1, 2; *Lc.* 1, 79; 2, 14; 19, 42. 38; *Act.* 10. 36; *Eph.* 2, 14; 6, 15; *Col.* 1, 20; 3, 15; *I Pet.* 5, 1). El Evangelio de Cristo y su obra son un mensaje de paz y alegría (*Eph.* 2, 17; 6, 15; *Act.* 1, 36). Cristo mismo llama a su obra instauración de la verdadera paz (*Io.* 14, 27; 16, 33; cfr. *Mc.* 5, 34; *Lc.* 7, 50; *Io.* 20, 19; *Mt.* 10, 12).

Aunque la palabra paz significa generalmente la reconciliación del mundo con Dios, significa también *el estado de ánimo de sosiego y protección (Geborgenheit).* Puede suponerse que tanto los lectores como los autores de las epístolas neotestamentarias de la paz que Dios instauró en Cristo, y que significa primariamente el orden del mundo, sólo eran conscientes en parte de ese sentido; al leer los textos en que San Pablo, San Pedro o San Juan hablan de la paz, se tiene la impresión de que no se refieren sólo a un hecho objetivo, sino al estado de ánimo de los lectores y del autor. Nada puede adivinarse en ellos que indique que vivían angustiosamente el contenido de esas epístolas o que aluda a su

exclusión de ese estado de paz instaurado por Cristo. De modo inefable es descrita la paz instaurada por Cristo como tranquilidad de la conciencia en la epístola a los Filipenses: "Y la paz de Dios, que sobrepuja todo entendimiento, guarde vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús" (*Phil.* 4, 7). En este texto se da testimonio de la paz de ánimo, que Dios obra por medio del Espíritu Santo (*Rom.* 14, 17) en los justos y verdaderamente regenerados por Cristo, que no puede ser turbada por los dolores y dificultades más graves y que, por tanto, siempre seguirá siendo incomprensible e inexplicable para la razón humana. Tanto la paz objetiva como la vivencia de la paz son aludidas en las palabras del Señor: "Mi paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da os la doy yo" (*Io.* 14, 27). Y un poco más adelante: "Esto os lo he dicho para que tengáis la paz en mí; en el mundo habéis de tener tribulación, pero confiad; yo he vencido al mundo" (*Io.* 16, 33).

d) La actividad fundamental del cristiano no es la angustia y terror del infierno, sino la alegría y confianza por su comunidad con Cristo. Es cierto que la paz y alegría del corazón no son caracteres indispensables de la comunidad con Dios; pueden fallar, sin que se pierda la unión con Cristo; Dios puede retirarlas y quitarlas; en ninguna ocasión aparece ese abandono tan claro como en Cristo mismo, poco tiempo antes de morir (*Mt.* 27, 46). No debe sorprendernos que el cristiano participe también en el misterio del abandono de Dios que Cristo sufrió y que tenga que pasar por noches de completa soledad. Sólo en general podemos responder a la cuestión de por qué Dios impone esa prueba; en penitencia de la maldición que es el pecado; pero nadie sabe si esa penitencia se impone por los pecados propios o por los ajenos. Cristo en su abandono y soledad expió la lejanía de Dios de los pecadores.

e) La paz y la alegría no son caracteres indispensables de la unión con Dios, ni tampoco son *signo infalible de nuestra comunidad con El.* Algunos dicen: paz, paz, y no hay paz alguna en ellos (*Jer.* 6, 14; 8. 11).

III. Signos de la unión con Cristo.

6. Hay *signos de nuestra unión y comunidad con Cristo* que no aparecen en el ámbito del ánimo, y que por eso están menos expuestos a la ilusión y autoengaño; tales signos son la sumisión a la voluntad de Dios, el temor al pecado y, sobre todo, el amor dispuesto al sacrificio (*I Io.* 4, 7-21). Los hijos de este mundo reconocerán a los cristianos en su caridad recíproca (*Io.* 13, 33-35). En ella pueden reconocer también los cristianos mismos su comunidad con Cristo. La caridad es el signo de nuestra comunidad con Cristo, amor encarnado del Padre.

7. Tampoco estos signos *son completamente evidentes;* no se puede constatar en ellos el estado de justificación, como se lee en el termómetro la temperatura. Todo el que sepa que la justificación es una nueva relación con Dios trino, no se extrañará de eso.

El amigo puede estar completamente cierto del amor de su amigo y el hijo del amor de sus padres; pero si se trata de encuadrar esa certeza en las divisiones que la metafísica o la gnoseología hacen de ella, o de expresarla en las formulaciones de esas ciencias, habrá que hablar de incertidumbre.

Tal incertidumbre no puede ser superada nunca en el ámbito de la amistad y del amor, porque pertenece esencialmente a ellos; no conduce, sin embargo, a la paralización de la vida, sino a su elevación; da al amigo ocasión continua de asegurarse el amor y confianza de su amigo mediante su amor y confianza. La incertidumbre que, en definitiva, radica en el misterio de las personas, y que es inevitable y objetiva, se convierte así en continua tarea; quien cumple esa tarea supera la incertidumbre e incluso viviendo en ella tiene certeza. Y así tiene que ser; las relaciones de los hombres no obedecen a una especie de mecanismo perfecto y acabado, sino que son un vivo movimiento enraizado y configurado por la libertad, que debe ser realización de sucesivas y continuas decisiones, si no quiere terminarse y morir.

8. Eso mismo vale de nuestra relación con Dios en la gracia. Estaremos tanto más seguros de nuestra comunidad con Dios, cuanto más nos esforcemos por amar a Dios.

La incertidumbre que llena toda relación personal no da golpe de muerte a la intimidad de esa relación, sino a otra actitud muy

distinta, contra la que Cristo luchó durante su vida con violencia: el *fariseísmo*, actitud de espíritu a la que se siente tentado el orgullo del hombre en todos los tiempos, postura en la que el hombre—según indica Cristo en la parábola del fariseo y del publicano—se tiene a sí mismo por justo con increíble presunción y tiene a los demás por pecadores (*Lc.* 18, 9-14). Si pretendiéramos tener perfecta seguridad de nuestra salvación, nos faltaría el aguijón de la humildad, que nos hace implorar continuamente la misericordia de Dios; existiría el peligro de que el hombre, satisfecho y tranquilo, creyera poseer a Dios como un objeto de su casa y poder disponer de El como de un útil; Dios sería así puesto al servicio del hombre, de su comodidad y bienestar.

Tal peligro se recrudecería, si en la vivencia de Dios se viera una garantía de su presencia; el acento iría declinando más y más hacia la vivencia, hasta convertirla en lo decisivo. La extrema exageración de esa actitud es el buscar y valorar esa vivencia y no darse cuenta ni parar mientes en Dios, llegando hasta a negar su realidad personal, como ha ocurrido en ciertas formas de la filosofía de la religión (religión sin Dios).

La vida cristiana transcurre, por tanto, en la tensión de certeza e incertidumbre, proximidad y lejanía, temor y amor. El temor previene al amor del descuido y de la impertinencia; el amor hace que el temor no se convierta en pusilanimidad y desesperación. El temor no se refiere, por consiguiente, tanto a Dios, cuya misericordia es infinita, cuanto a la debilidad del propio corazón, que puede cerrarse ante Dios.

§ 197

Desigualdad del estado de gracia. Su crecimiento

1. Los *Reformadores* dicen que nuestra justicia es la justicia de Dios, en cuanto que nos es imputada por el Padre; si fuera así, sería igual la justicia de todos los justos, porque la justicia es indivisible; se la tiene perfectamente o no se la tiene; no hay término medio. En la antigüedad (hacia el año 380), Joviniano defendió la igualdad de la justicia de todos los bautizados.

2. Frente a esta teoría, definió el Concilio de Trento: *La justificación es igual en todos los justos en esencia, pero distinta en el grado de su realización. Puede también crecer en uno y el mismo justo.* En la sesión 6.ª, cap. 7, declaró el Concilio que cada uno recibe su justicia de Dios en la medida que el Espíritu Santo le concede según su voluntad y conforme a la preparación y cooperación propias de cada uno. En el capítulo 10, dice: "Justificados, pues, de esta manera y hechos amigos y domésticos de Dios (*Io.* 15, 15; *Eph.* 2, 19), caminando de virtud en virtud (*Ps.* 83, 8), se renuevan (como dice el Apóstol) de día en día (*II Cor.* 4, 16); esto es, mortificando los miembros de su carne (*Col.* 3, 5) y presentándolos como armas de justicia (*Rom.* 6, 13-19) para la santificación por medio de la observancia de los Mandamientos de Dios y de la Iglesia: crecen en la misma justicia, recibida por la gracia de Cristo, cooperando la fe con las buenas obras (*Sant.* 2, 22), y se justifican más (*Can.* 24 y 32), conforme está escrito: "El que es justo, justifíquese todavía" (*Apoc.* 22, 11), y otra vez: "No te avergüences de justificarte hasta la muerte" (*Eclo.* 18, 22), y de nuevo: "Veis que por las obras se justifica el hombre y no sólo por la fe" (*Sant.* 2, 24). Y este acrecentamiento de la justicia pide la Santa Iglesia, cuando ora: "Danos, Señor, aumento de Fe, Esperanza y Caridad" (Dominica 13, después de Pentecostés) (D. 803). Cfr. también los cánones 24 y 32 (D. 834, 843).

3. Por la descripción de la vida divina que hemos hecho antes, podemos saber en qué consiste la *igualdad esencial* y el *distinto grado de realización* de la justificación; esencialmente, es igual en todos los hombres, porque significa siempre la muerte del hombre viejo y la resurrección del hombre nuevo en Cristo, porque es comunidad con Cristo y, a través de El, con Dios trino, porque es iluminación e inflamación de la luz y amor de Dios. Todos los justos están incorporados al mismo Cristo total y participan en el mismo misterio total de la Salvación, en el mérito indivisible y total, en la única pasión. Pero esta participación se realiza en grados distintos, porque es distinta la capacidad receptiva de los hombres. Todos reciben el Cristo total (*totus Christus*), pero nadie le recibe totalmente (*totaliter*). El grado de intensidad de esa aceptación depende de la medida en que se está abierto a Cristo, medida que a su vez está determinada por la actividad del Espíritu Santo y la disposición del hombre fundada

en esa actividad. Según esto, el aumento de la gracia santificante en nosotros significa una mayor iluminación e inflamación de la gloria de Dios en el yo humano; a eso se une un enraizamiento más seguro en Cristo y una unión mucho más viva con Dios trino.

El crecimiento de la vida divina va de la mano con la victoria del orgullo y mundanidad del hombre. Según vimos, el modo mundano y orgulloso de existencia recibe golpe de muerte en el bautismo; pero debe ser superado hasta en los estratos más íntimos del yo. Es aniquilado el estado de lejanía de Dios, pero sigue existiendo la inclinación al orgullo y autonomía. El hombre es continuamente tentado, incluso después del bautismo, a vivir como que no hubiera renunciado a la existencia mundana, como que no estuviera en comunidad con Cristo. El crecimiento de la vida divina en nosotros implica el luchar continuamente en virtud de la intimidad de nuestra unión con Cristo contra toda huella de mundanidad, aunque en esta vida no logremos extirpar totalmente esa mundanidad.

4. El crecimiento de la vida divina en nosotros es testificado también por la Liturgia. Ya dijimos antes que en la Liturgia nos encontramos con la imagen del hombre *simul peccator et justus*, que refleja la tensión entre el ahora y el después, entre la debilidad de la vida divina en la actualidad y la Esperanza en su futura fuerza. La comunidad que celebra la Eucaristía, por ejemplo, es continuamente instada a implorar el crecimiento (IV Domingo de Adviento, Postcomunión), la victoria (IV Domingo de Epifanía, Oración), la purificación (VI Domingo de Epifanía, Secreta; Quincuagésima, Secreta; lunes después del II Domingo de Cuaresma, Oración; miércoles después del IV Domingo de Cuaresma, Postcomunión), protección (Domingo de Pasión, Oración), celo y fortaleza (Jueves después del Domingo de Pasión, Secreta; Domingo XI después de Pentecostés, Postcomunión), para que sean incorporados cada vez con más fuerza a la actividad de la vida celestial (Domingo II después de Pentecostés, Secreta), para que sean purificados de lo terrestre y conducidos a los dones del cielo (martes después del II Domingo de Cuaresma. Secreta). Cfr. E. Severus, *Das Bild des christlichen Menschen in der Liturgie*, en "Liturgisches Leben", 4, 1937, 270; véase también la interpretación de la liturgia dominical hecha por Pinsk y Löhr, *ibiden* página 183.

5. En la Sagrada Escritura se afirma la igualdad esencial y la diferencia gradual de la vida divina que se nos concede; así, por ejemplo, en la parábola de los talentos (*Mt.* 25, 14-30), de la vid y los sarmientos, que pueden dar más fruto (*Io.* 15, 1-3), en la narración de la historia de la pecadora, a quien se le perdona mucho, porque ha amado mucho, mientras que aquel a quien se perdona poco tiene también poco amor (*Lc.* 7, 27). San Pablo asegura a los efesios (4, 12) que la actividad del superior está en la Iglesia al servicio de la consolidación, es decir, del perfeccionamiento de los miembros de la comunidad. Cuando en el versículo 13 dice que debemos llegar a la edad de Cristo, habla probablemente tanto del crecimiento de cada cristiano en particular como del crecimiento de la Iglesia total, que debe pasar del estado de inexperiencia al de madurez.

Tal crecimiento es invisible, como toda la vida divina en nosotros. Sigue ocurriendo incluso cuando decrecen las fuerzas terrenas y vitales del hombre. "Por lo cual no desmayamos, sino que mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día. Pues por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable, y no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las visibles son temporales; la invisibles, eternas" (*II Cor.* 4, 16-18).

Es Dios quien regala el crecimiento. Nadie más que El puede hacer madurar la simiente (*II Cor.* 9, 10). Pero el hombre debe estar dispuesto a recibir la semilla. San Pedro advierte: "Creced más bien en la gracia y en el conocimiento de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo" (*II Pet.* 3, 18; cfr. *Apoc.* 22, 11) (en *Eph.* 4, 7 y *I Cor.* 12, 11, no se habla de la diferencia de la gracia santificante, sino de la diversidad de los carismas concedidos para la edificación de la comunidad total).

6. La *razón principal* de las diferencias de la medida de gracia concedida a cada uno es la voluntad de Dios, cuyo amor se realiza y representa en la Creación de modos distintos (vol. I, § 91). La razón accesoria es la disposición de los hombres (cfr. Concilio de Trento, sesión 6, cap. 7). En definitiva, se funda en el amor de Dios el hecho de que el hombre se abra más o menos a la gracia.

El aumento de la vida divina se llama *segunda justificación.*

7. Sobre los *modos* de crecimiento de la vida divina podemos referirnos, con Santo Tomás (*Suma Teológica,* III, q. 68, art. 1),

a la analogía entre la vida sobrenatural y la vida natural en un plano más alto; la vida sobrenatural es de distinta especie, lo mismo que Dios respecto a la Naturaleza. A pesar de esa desemejanza y en ella, existe alguna semejanza; por eso podemos sospechar que en el crecimiento de la vida sobrenatural ocurren procesos semejantes a los que ocurren en el crecimiento de la vida natural.

La Revelación sugiere que existe tal analogía. La "analogía entis" está fundada y garantizada por la "analogía fidei".

La vida natural debe ser primero alimentada y fortalecida y después protegida y guardada. La mayoría de las veces, ambas cosas ocurren a un tiempo; pero el acento está en el fortalecimiento de la vida. Gracias al interno fortalecimiento, la vida se capacita para defenderse de los peligros y amenazas y para librarse de los gérmenes patógenos ingeridos.

La vida sobrenatural se alimenta del pan sobrenatural de vida, de la palabra de la predicación y de la Eucaristía. El Sacramento de la Penitencia la cura de las enfermedades. Lo mismo que la vida natural, la sobrenatural se desarrolla, por regla general, lenta y orgánicamente, no de repente y arbitrariamente. En el plazo fijado por Dios crece hasta alcanzar la fuerza y medida que debe lograr por voluntad divina. Sin embargo, no hay ningún paralelismo entre el crecimiento natural y el de la vida divina. La niñez y juventud naturales no corresponden *a priori* a la inexperiencia en la vida espiritual, ni la madurez y vejez corresponden sin más a la madurez espiritual. Muchas veces pueden estar unidas la niñez y la madurez espiritual o la vejez y la inexperiencia en la vida divina. Sin embargo, el hombre tiene la tarea de unirse a Dios con más fuerza y profundidad a medida que crece naturalmente. Según el testimonio de la Escritura, es una excepción el hecho de que un hombre logre en su juventud la madurez espiritual, que Dios ha previsto para él. En tal caso, es sacado por Dios de esta vida (*Sab.* 4, 14).

Las leyes del crecimiento de la vida espiritual son determinadas con más precisión, como hemos indicado varias veces, por la ley de su nacimiento; nace en la incorporación a Cristo por la Fe y el Bautismo; crece mediante la participación en la Liturgia y en la realización diaria de la fe. La Liturgia, por su parte, es la predicación de la palabra y la realización de los signos sacramentales: estos dos elementos de la Liturgia están recíprocamente ordenados (cfr. el Tratado de la Iglesia). A los Sacramentos se les

atribuye una destacada importancia por la claridad de su figura y por la seguridad de su efecto fundada en el hecho de obrar "ex opere operato". Podemos decir: La vida divina nace sacramentalmente y crece también, sobre todo, gracias a los *Sacramentos*. Dios aumenta mediante los Sacramentos la vida engendrada por El en el sacramento.

Debemos también destacar especialmente el año litúrgico, ya que en él el hombre que está en comunidad con Cristo realiza de modo siempre nuevo su comunidad vital con Cristo crucificado y resucitado; el año litúrgico no es más que la revelación y representación de Jesús y sus misterios en la Iglesia (Dom. Guéranger).

La participación de la vida de Cristo en la Liturgia debe realizarse necesariamente en la *vida de cada día*, en el cumplimiento de los deberes, en el encuentro con el prójimo, en el uso de las cosas. El morir y resucitar con Cristo, realizado en el Bautismo, se continúa y realiza en la entrega diaria a la muerte (ascética; *II Cor.* 4, 11), hasta que se mate el egoísmo y se imponga la vida del amor fundada en Cristo. El Bautismo seguiría siendo incompleto, si no se realizara y obrara en el vencimiento diario del egoísmo. De lo contrario, serían infructuosos todos los esfuerzos y trabajos éticos, mediante los que el hombre tratara de desarrollar de por sí su propio ser y carácter. Los Sacramentos son el presupuesto, fundamento y fuerza configuradora de toda moral auténticamente cristiana. Normalmente, no existen, junto a la Liturgia (junto a los Sacramentos), otros caminos de santificación y salvación del mismo valor; pero los Sacramentos se ordenan a matar del todo el odio y el egoísmo en quienes el pecado ha recibido golpe de muerte. Quien vive de su nueva existencia fundada en los Sacramentos, debe ir labrando con esfuerzo constante en su alma los rasgos de Cristo.

Al destacar aquí la participación en la Liturgia, no queremos restar importancia al cumplimiento de los Mandamientos; no hacemos más que fijar el recto orden; primero, la acción de Dios; después, el esfuerzo humano. En este orden se ve clara y sencillamente lo que de suyo es evidente, a saber, que la vida divina procede de Dios, que es Dios quien nos la aumenta. También son necesarios los esfuerzos del hombre; son esenciales e ineludibles; pero el hombre no puede por sus propias fuerzas hacer crecer la vida divina, como el sembrador no puede hacer crecer la semilla que arroja; no puede hacer más que cumplir las condiciones del crecimiento, pero jamás producirá las fuerzas de ese crecimiento.

La semilla sobrenatural sólo puede crecer cuando Dios y el hombre cooperan; pero Dios es el agente principal. El hombre contribuye sólo abriéndose en amor y obediencia a la corriente de la vida divina. Dios actúa en los signos santos y en las palabras de la Liturgia; quien participa en ella, realiza su preparación, cumple sus condiciones ante Dios, ya que en la Liturgia participa el bautizado de modos siempre nuevos en la muerte, resurrección y en el sacrificio celestial de alabanza de Cristo.

Los numerosos métodos de vida religiosa desarrollados desde los siglos XIV y XV, inspirados en la aplicación de los conocimientos psicológicos, no pierden valor ni importancia al hacer estas consideraciones; son solamente situados en su justo lugar Cfr. H. Lang, *Liturgik für Laien*, 1935; L. Winterswyl, *Laienliturgik*, 1938; J. Kramp, *Heilsbotschaft von Christus Jesus*, 1938; J. Lechner, *Wahrhafte Gläubigkeit*, 1948; véase la *Escatología*.

§ 198

Posibilidad de perder la vida divina

1. Calvino defendió que los predestinados a la vida eterna no pecaban ya; si alguien pecaba después de ser justificado, era signo de que no había sido justificado. Según Lutero, la justificación sólo se pierde al perder la fe fiducial. Molinos (1640-96), que gozó de gran fama como confesor y director de conciencia, defendió en su libro *Guía espiritual* la opinión de que hay un estado de caridad en el que el hombre ya no puede pecar gravemente (D. 1221-88).

Es dogma de fe: *la vida divina puede perderse, y en realidad se pierde, por cualquier pecado grave*. El Concilio de Trento (sesión 6.ª, cap. 15) dice: "Hay que afirmar también contra los sutiles ingenios de ciertos hombres que por medio de dulces palabras y lisonjas seducen los corazones de los hombres (*Rom.* 16, 18), que no sólo por la infidelidad (*Can.* 27), por la que también se pierde la fe, sino por cualquier otro pecado mortal se pierde la gracia recibida de la justificación, aunque no se pierda la fe (*Can.* 28); defendiendo la doctrina de la divina ley, que no sólo excluye del reino de los cielos a los infieles, sino también a los

fieles que sean fornicarios, adúlteros, afeminados, sodomitas, ladrones, avaros, borrachos, maldicientes, rapaces (*I Cor.* 6, 9), y a todos los demás que cometan pecados mortales, de los que pueden abstenerse con la ayuda de la divina gracia, y por los que se separan de la gracia de Cristo" (D. 808). Y en el *Canon* 27: "Si alguno dijere que no hay más pecado mortal que el de la infidelidad, o que, por ningún otro, por grave y enorme que sea, fuera del pecado de infidelidad, se pierde la gracia una vez recibida, sea anatema" (D. 837). Y en el *Canon* 28: "Si alguno dijere que, perdida por el pecado la gracia, se pierde también siempre juntamente la fe, o que la fe que permanece no es verdadera fe—aun cuando ésta no sea viva—, o que quien tiene la Fe sin la Caridad no es cristiano, sea anatema" (D. 838).

En la *Liturgia* confiesa la Iglesia esta misma verdad al rezar para que Dios nos libre de los ataques del demonio y de los peligros del mal. Hasta en las oraciones del tiempo pascual, en que la Iglesia tiene conciencia especial de su comunidad con Cristo y de la vida nueva, reza: "Oh Dios, que multiplicas incesantemente a tu Iglesia con nueva prole, concede a tus siervos sean fieles con su conducta a los Sacramentos que recibieron por la Fe" (Oración del martes de Pascua). "Haz, Dios omnipotente, que los que hemos celebrado las fiestas pascuales retengamos, por tu gracia, su espíritu en nuestra vida y conducta" (Oración del Domingo *in albis*).

3. Para comprender la declaración del Concilio sobre la posibilidad de ser tentados y sobre la debilidad incluso del justo, debemos tener en cuenta que gracias a la justificación el hombre es sacado del estado de mundanidad autónoma y llevado a la gloria de Cristo glorificado; pero esa gloria está todavía oculta y escondida (*Col.* 3, 3); sólo se revelará en el futuro cuando Cristo venga del cielo y "reforme el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso" (*Phil.* 3, 21), cuando ocurra la perfecta filiación y la Revelación del Hijo de Dios (*Rom.* 8, 23, 19). Como la gloria de Dios está todavía oculta en nosotros y el rostro de Dios está velado, el espíritu y el corazón humanos no se sienten tan poseídos de Dios como lo estarán cuando le vean en pleno esplendor. Entonces no podrá el hombre apartarse de El, ni buscará su plenitud y felicidad en otra parte. Hasta que llegue ese día, debe aferrarse continuamente, con fe y esperanza, a la convicción de que en él se está realizando ya la vida de Cristo glorificado, de que está

"en Cristo", de que su existencia mundana ha recibido golpe de muerte; las formas del mundo soberano y autónomo se agolpan a los ojos y al corazón; son para el cristiano una tentación continua de creer más en ellas que en el Dios escondido, de confiarse a su poder más que al de Dios, de entregarse a ellas y apartarse de Dios.

La tentación de la gloria del mundo es más fuerte y eficaz, porque corresponde a la inclinación del corazón humano y se une a la tentabilidad del yo del hombre. Aunque la soberanía mundana del hombre recibe golpe de muerte en el Bautismo, no muere del todo. La continua tarea del hombre, mientras viva, es una tarea que no acabará: aniquilar del todo esa inclinación decidiéndose siempre por Dios, erigir en lo más profundo de su persona el reino de Dios—reino de amor y de verdad—, contra el reinado del propio yo, es decir, contra el reinado del egoísmo y de la mentira. Mientras el hombre no sea transformado por Dios en la muerte y pueda decir con Cristo: todo está consumado (*Io.* 19, 30), su comunidad con Cristo está continuamente amenazada y debe ser defendida frente a la tentación de la gloria pasajera del mundo y frente a la tentación de la inconstancia de su propio corazón.

El creyente no puede escandalizarse de sí mismo por su experiencia; sólo en la fe puede afirmar su unión con Dios; sólo en la fe puede superar ese posible escandalizarse de sí mismo.

4. La *Escritura* destaca, sobre todo, la fuerza tentadora de dos poderes mundanos: el *dinero* y la *ambición* (*Mt.* 6, 24-34; *Lc.* 14, 9-13; 11, 43).

También a los cristianos se les enseña a rezar continuamente: no nos dejes caer en la tentación (*Mt.* 6, 13). San Pablo siempre está lleno de la preocupación de que los convertidos por él malbaraten la herencia que les ha sido concedida. No se cansa de advertir que los bautizados deben vivir conforme a su nuevo modo de existencia; esa advertencia y llamada es, en definitiva, el sentido de todas sus epístolas: "Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él?... Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús. Que no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, obedeciendo a sus concupiscencias; ni deis vuestros miembros como armas de iniquidad al pecado, sino ofreceos más bien a Dios, como quienes muertos han vuelto a la vida, y dad vuestros miembros a

Dios, como instrumentos de justicia. Porque el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros, pues que no estáis bajo la Ley, sino bajo la gracia" (*Rom.* 6, 2, 11-14).

Los cristianos que han muerto al mundo en Cristo no deben hacerse ya jamás mundiformes en su manera de sentir y pensar *(Gesinnung);* no deben negar su ser; no deben obrar como que siguieran siendo el hombre viejo de antes. A la novedad de la existencia debe corresponder la novedad de la disposición de ánimo; el hijo de Dios debe pensar y obrar también como hijo de Dios (*Rom.* 12, 1). A los Gálatas hace San Pablo la seria advertencia: "En otro tiempo no conocíais a Dios, y servisteis a los que no son realmente dioses. Ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, habéis sido de Dios conocidos, ¿cómo de nuevo os volvéis a los flacos y pobres elementos a los cuales de nuevo queréis servir? Observáis los días, los meses, las estaciones y los años. Temo que hagáis vanos tantos afanes como entre vosotros pasé." (*Gal.* 4, 8-11). Los bautizados se han revestido de Cristo, todo su ser está vestido de El y también su disposición de ánimo debe vestirse de El (*Rom.* 13, 14; *Eph.* 4, 24). Si en lugar de vivir el nuevo modo espiritual, viven el antiguo modo terreno, no alcanzarán el reino de Dios. La vieja levadura debe ser extirpada (*I Cor.* 5, 1-8). El Apóstol ruega a los corintios, que no vivan después del Bautismo, como antes habían vivido en parte: como impuros, idólatras, adúlteros, blasfemos, ladrones; de lo contrario perderán el reino de Dios a pesar del bautismo (*I Cor.* 6, 9-11; 10, 1-22; *Gal.* 5, 19-21; *II Cor.* 6-7). Quien ha sido bautizado y vive una vida mudana y opuesta a Dios, es un mentiroso. El bautizado ha vencido el mal, pero es amonestado a que no se encariñe del mundo. "Si alguno ama al mundo, no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del Padre, sino que procede del mundo" (*I Io.* 2, 15-16).

El Nuevo Testamento da testimonio, por tanto, de que por el pecado mortal se pierde la amistad de Dios y se conjura la ira y justicia divinas. Este testimonio se refiere tanto a la ira de Dios, que alcanza al pecador mientras vive todavía, como el juicio de la ira de Dios, que sobrevendrá en la eternidad.

La pérdida de la gracia santificante por el pecado grave no es testificada expresamente en la Escritura o sólo lo es vagamente; pero como la justicia e ira de Dios y la falta de gracia se condicionan recíprocamente y ningún elemento de la justificación existe

sin los demás, el testimonio de uno de ellos incluye el testimonio de los demás (cfr. K. Rahner, *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur*, en "Zeitschrift für katkolische Theologie", 60, 1936, 471-510).

Cuando dice San Juan que el que ha nacido de Dios no peca ni puede pecar, porque ha nacido de Dios (*I Io.* 3, 9), no afirma que no pueda perderse la vida adquirida por ese nacer de Dios, sino su incompatibilidad con el pecado. Quien es hijo de Dios, está sin pecado, porque quien vive en pecado es hijo del diablo. Cuando el hijo de Dios comete un pecado—San Juan piensa en el odio—, deja de ser hijo de Dios y se hace hijo del diablo. ¿Pero es posible que un hijo de Dios sea capaz de negar así a su padre? ¿Es capaz, quien ha sentido una vez el amor del Padre, de obrar como si no le hubiera sentido? Uno está tentado a contestar negativamente; sin embargo, quien traiciona el amor de Dios y se entrega al odio es un asesino y no poseerá la vida eterna (*I Io.* 3, 15).

Deberíamos explicar qué es un pecado grave, pero lo haremos al estudiar el Sacramento de la Penitencia; baste indicar ahora que, según San Agustín, el pecado grave es aversión de Dios y conversión a las criaturas. Esta aversión y conversión del pecado grave no ocurre en los estratos superficiales del yo humano, sino en su profundidad, de manera que el yo humano está realmente contra Dios.

5. Aunque la vida divina se pierde por cualquier pecado grave y no sólo por la pérdida de la fe, todo pecado grave es en cierto modo una forma de incredulidad, ya que el pecado es incompatible con la fe viva, efectiva y configurada por el amor. Quien se rebela contra Dios pecando gravemente, niega con su conducta la soberanía, el reinado, el amor de Dios, su señorío realizado en el amor. La afirmación que resta, el sí que queda todavía, es falto de amor, frío. El Concilio de Trento la llama fe muerta.

Todo pecado grave tiende, además, a la plena negación de Dios. Esta tendencia se revela claramente en las palabras de que no puede haber Dios, porque el hombre no soporta tener tal testigo (cfr. vol. I, § 31). El hombre orgulloso y autónomo no soporta ningún señor que lo tome completamente a su servicio.

Estas reflexiones son también sugeridas por el hecho de que la Escritura atribuye a la fe una importancia decisiva en la salvación y a la incredulidad una importancia también decisiva en la conde-

nación. "El que cree en el Hijo tiene la vida eterna; el que rehusa creer en el Hijo no verá la vida, sino que está sobre él la cólera de Dios" (*Io.* 3, 36). (Véase 8, 24). En este texto la incredulidad es llamada pecado sin más; lo es, en cuanto que la fe muerta no configurada por el amor sigue a todo pecado mortal. Y viceversa, según San Juan la fe es sencillamente entrega a Dios: "Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ése es nacido de Dios..., porque todo el engendrado de Dios vence al mundo; y ésta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe. ¿Y quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?" (*I Io.* 5, 1; 4-5).

La vida divina no se pierde por el *pecado leve*, en el que el hombre mantiene su ordenamiento fundamental a Dios, pero hace algunas reservas a su señorío; tampoco mengua la vida divina, porque si de hecho la empequeñeciera, muchos pecados leves la matarían. Pero los pecados veniales frecuentes—sobre todo si son deliberados—debilitan la buena disposición y crean así el supuesto anímico del pecado grave. Sobre la dificultad de distinguir el pecado leve y el grave o mortal, se hablará al tratar del Sacramento de la penitencia.

TITULO SEGUNDO

NACIMIENTO DEL ESTADO DE CRISTIANO EN VIRTUD DE LA GRACIA ACTUAL

(Gracia actual o gracia excitante y adyuvante)

§ 199

Estado de la cuestión

El estado de justificación es obra de Dios. Es Dios quien por propia y libre iniciativa erige su reinado en el hombre, creando así el estado de justicia; pero Dios no hace violencia al hombre, sino que respeta su mismidad personal; le creó persona libre y no le quitará la libertad jamás. Por tanto, sólo erige su reinado en quien acoge este regalo con el corazón dispuesto.

Según esto, en el nacimiento del estado de justificación cooperan Dios y el hombre no como compañeros iguales, sino como creador y creatura; toda la actividad humana es respuesta a la llamada de Dios e incluso esa respuesta es obrada y fundada por Dios.

La cooperación de Dios y hombre mediante la que nace el estado de justificación es la que vamos a estudiar en la *segunda sección*. Dios no causa el estado de cristiano creando sencillamente las partes constitutivas del estado de justificación, sino que causa también la disposición humana para ese estado, de forma que tal disposición es a la vez acción libre del hombre. Dios no obra la acción del hombre asumiendo y moviendo sencilla e inmediatamente las fuerzas humanas, sino que además las pertrecha para la acción deiforme.

Esta acción gratuita de Dios, por la que es causada la actividad salvadora del hombre, es lo que llamamos *gracia actual* (*aktuelle Gnade, Wirkgnade oder Tatgnade*). Abarca dos elementos: en cuanto *gracia increada* es la acción inmediata de Dios; por tanto, Dios, amor personal, en cuanto que el Padre causa por medio de Cristo y con misericordioso amor la acción del hombre en el Espíritu Santo; en cuanto *gracia creada* es el pertrechamiento sobrenatural y pasajero para obras salvadoras, causado por Dios en el hombre. Siempre están unidas la gracia increada y la creada. En lo que sigue, sin embargo, el acento estará en la gracia creada. El hecho de que llamemos a esta gracia gracia operante (*Wirkgnade*), no quiere decir que la gracia santificante, que hemos estudiado hasta hora como elemento constitutivo del estado de justificación, y que también es una realidad creada que abarca a Dios increado, sea sólo gracia esencial o sustantiva *(Seinsgnade)* y no sea gracia operante *(wirkende Gnade):* todo ser tiende a la acción y toda acción es ser; ocurre sencillamente que una vez se acentúa el ser y otra se acentúa la acción.

El estado de justificación nace normalmente en el bautismo. Pero ahora no vamos a estudiar el nacimiento sacramental de la vida divina, sino que vamos a indicar cómo cooperan Dios y el hombre y cómo el hombre acepta el amor de Dios; cómo obra Dios y cómo obra el hombre, para que empiece el movimiento cuya normal encarnación es el bautismo. Aunque no hablemos ahora del modo sacramental de ser justificados, todo lo que digamos de la gracia actual lo diremos, y debe ser atendido, orientado hacia el bautismo. No se puede prescindir del hecho de que el bautismo es el modo normal y ordinario de ser justificados ni hablar del proceso de la justificación como que el bautismo fuera sólo un apéndice accesorio; todo lo que Dios y el hombre hacen, cuando su amor se encuentra, tiende a la justificación por el bautismo.

Primero estudiaremos la esencia e importancia de la gracia actual; después, las obras humanas obradas por ella, y, finalmente, la cooperación de la acción divina y humana.

CAPITULO PRIMERO

ESENCIA E IMPORTANCIA DE LA GRACIA ACTUAL

§ 200

Concepto y división de la gracia actual

Entendemos por gracia actual creada una ayuda sobrenatural y transitoria concedida libremente por el amor de Dios para una acción sobrenatural; se distingue de la gracia santificante por ser transitoria o pasajera. Llamar sobrenatural a esta ayuda significa que tiene en sí el carácter de la vida intradivina y que tiende a esa misma vida intradivina (cfr. vol. II, § 114).

La gracia actual creada se divide en:

1. *Gracia operante y cooperante (gratia operans et cooperans).* La llamada gracia operante es la gracia mediante la cual Dios obra en nosotros sin nosotros, y la gracia cooperante es la gracia mediante la que Dios obra junto con la voluntad humana. En esta división, más que de un antes o después temporales, se trata de la superioridad de la gracia sobre la libre voluntad del hombre. Dios es el agente principal. El hombre obra en la acción de Dios y Dios obra la acción del hombre (*wirkt das Tun des Menschen*). Se habla de gracia "operante" en cuanto que Dios toma la iniciativa en la acción, y de gracia "cooperante", en cuanto que la acción humana

es causada por la acción de Dios. Cuando el hombre no acepta la acción que parte de Dios, la gracia se queda en operante. La palabra "cooperante" no significa que el hombre sea el agente principal y Dios—operante en la gracia—el agente secundario; según el lenguaje común no es el superior el que va con el inferior, sino el inferior con el superior (cfr. vol. II, § 112). Según esto, no se debería hablar de gracia cooperante, sino sólo de una gracia con la que el hombre obra. Pero hay una larga tradición a favor del término dicho; necesita, sin embargo, para evitar malentendidos, ser suficientemente explicada.

En la Escritura se alude a la gracia operante y a la cooperante, por ejemplo, en *Phil.* 2, 13 y *I Cor.* 15, 10.

Afín a esta división es la de:

2. *Gracia excitante y gracia adyuvante (gratia excitans et adiuvans).* La primera estimula al hombre a hacer el bien y la segunda le ayuda a decidirse por el bien y cumplir sus decisiones. Cfr. *Eph.* 5, 14; *Apoc.* 3, 20; *Hebr.* 13, 6. Estas dos especies de gracia son expresamente citadas por el Concilio de Trento, sesión sexta, cap. 6 (D. 798); véase también la oración *Actiones nostras, quaesumus, Domine.*

3. La gracia se divide también en *antecedente, concomitante y subsiguiente (gratia praeveniens, concomitans, subsequens).* La primera es anterior al asentimiento de la voluntad y tiende a él.

Hay que observar de nuevo que ese preceder y anteponer no deben ser entendidos en sentido temporal, sino desde el orden interior. La acción de Dios es superior a la del hombre. Dios desata, por así decirlo, la acción humana. La gracia se llama concomitante, en cuanto que el hombre acoge la acción divina, y se llama subsiguiente, en cuanto que el hombre se mantiene en el movimiento de la acción divina. Cfr. Concilio de Trento, sesión 6.ª, cap. 16 (D. 809) y las oraciones de los domingos XVI y XXIV después de Pentecostés.

Estas divisiones no significan que existan otras tantas especies de gracia. Las expresiones "excitante", "adyuvante", "antecedente" significan una y la misma gracia, la misma que significan también los calificativos de "cooperante", "concomitante" "subsiguiente", etcétera. Habría que decir incluso que la gracia excitante y la adyuvante son una misma realidad, aunque algunos teólogos suponen que se distinguen realmente. Mediante la gracia, Dios obra la acción

humana. Se habla de gracia excitante o de gracia concomitante, según la relación en que está la acción humana respecto a la acción de Dios.

La acción divina se realiza en continuidad, lo mismo que el acto divino creador.

4. La división de la gracia en suficiente y eficaz (*gratia sufficiens et gratia efficax*) necesita una explicación detallada, que luego haremos. Digamos solamente que la primera concede el "poder"-obrar, pero que bajo su influencia no se llega a la acción, mientras que la segunda causa efectiva y realmente la acción humana.

§ 201

Definición de la gracia actual

1. La gracia actual está en íntima relación con el *concurso universal de Dios;* pero no significa lo mismo (vol. II, § 112) Por "concurso divino universal" se entiende una actividad de Dios, mediante la cual realiza las acciones de la creatura en las que ésta realiza y representa su naturaleza creada por Dios. Esta actividad divina no añade fuerzas nuevas a las potencias o facultades creadas por Dios en su acto creador. No hace más que realizar la acción de las potencias concedidas a la creatura, el paso de la potencia al acto, del reposo a la acción.

Mediante la gracia actual, en cambio, obra Dios—esta es la primera diferencia—una acción de la criatura que no es sólo realización y representación de su naturaleza, sino una acción que no tiene caracteres deducibles de la naturaleza, es decir, de la esencia del agente mismo. Ese carácter y sello consiste en que en esa acción humana se refleja la actividad intradivina, mientras que en la acción en que se realiza la esencia creada por Dios sólo se refleja, en cierto modo, el lado externo de Dios, su poder y justicia.

Relacionada con ésta, está la *segunda diferencia.* La gracia actual no es sólo una realidad increada como el "concurso divino universal"; es decir, no es sólo Dios en cuanto operante y agente, sino que es además una realidad creada, ya que las potencias humanas son pertrechadas para una determinada acción, de la que no serían

capaces por su sola naturaleza. Dios, la gracia increada, las traspasa pasajeramente con su luz y fuego para una acción particular y les da así un determinado impulso. Las virtudes infusas, de las que hemos hablado antes, conceden una preparación duradera La gracia actual creada significa una transitoria iluminación e inflamación del yo humano y un movimiento pasajero hacia Dios. La gracia actual añade, por tanto, algo a las potencias humanas.

Pero aunque la gracia actual y el concurso divino universal se distingan conceptualmente no están *separados entre sí* en realidad. A consecuencia de la simplicidad divina, la acción divina mediante la que realiza la acción natural del hombre y la acción humana de sobrenatural cualidad son un acto único. Dios obra mediante una acción única la acción del hombre, por muy complicada y diversa que ésta sea. En la actividad humana podemos distinguir acciones naturales, a las que mueve al hombre el concurso divino universal, y acciones sobrenaturales reálizadas en virtud de la gracia actual. Según la doctrina común de los teólogos, hay también acciones humanas puramente naturales. Según la opinión de Ripalda y de muchos otros teólogos, sobre todo de la escuela agustiniana, no existe tal distinción en concreto (cfr. H. de Lubac. *Surnaturel*, 1946). Según esto, no habría ninguna acción puramente natural en el ámbito de la libre decisión del hombre responsable de sus actos. Los defensores de esta opinión argumentan diciendo que el hombre no está llamado a un fin natural, sino a un fin sobrenatural y que, por tanto, todo lo que hace está en relación positiva o negativa con ese fin sobrenatural; dicen también que el hombre concreto está en estado caído o redimido, pero nunca en una zona neutral. De esas consideraciones concluyen que Dios, que causa la acción humana mediante el concurso universal, obra a la vez su carácter sobrenatural; obra toda acción natural de modo que esté en relación con la perfección sobrenatural y, por tanto, de modo que tenga su carácter. Esto implica que Dios concede gracia sobrenatural al hombre para cualquier acción, en cuanto que concede a la vez que el hombre obre y el cómo de esa acción, es decir, su sobrenaturalidad.

2. Dios mueve al hombre mediante la gracia actual de tal manera, que es agente en el *conocimiento*, en *la voluntad* y en *el amor*. Podemos, por tanto, llamar a la gracia iluminación del espíritu, fortalecimiento de la voluntad e inflamación del ánimo. Recordemos que el entendimiento voluntad y corazón (ánimo) no están separados. No existe ningún conocimiento para sí mismo ni tam-

poco existen un querer o un amar para sí mismos. Siempre *actúan a la vez todas las fuerzas (potencias)*. Por tanto, no puede haber ninguna iluminación del entendimiento o fortalecimiento de la voluntad o inflamación del ánimo que tengan sentido en sí. La voluntad, el entendimiento y el ánimo, cuyas actividades son inseparables, siempre se mueven a la vez; no hay, pues, una gracia del entendimiento, otra de la voluntad y otra del ánimo; la gracia mueve siempre al hombre total a un acto determinado y único; se realiza como iluminación en el entendimiento traspasado por la voluntad y el ánimo, como fortalecimiento en la voluntad traspasada por el entendimiento y el ánimo y como inflamación en el ánimo traspasado por el entendimiento y voluntad.

También vistos desde Dios, son una misma realidad los movimientos del entendimiento, de la voluntad y del ánimo. Dios es a la vez luz y fuerza, conocimiento, voluntad y amor; Dios es verdad, amor y poder; en El la verdad es amor y poder, el amor es poder y verdad y el poder es verdad y amor. Sólo Dios puede obrar a la vez como luz, poder y fuego. La acción divina afecta al hombre como luz, poder y amor al mismo tiempo. La iluminación obrada por Dios se apodera con fuerza del hombre y le mueve hacia Dios. La fuerza con que Dios se apodera del hombre no es una fuerza ciega, sino que es espíritu y luz (cfr. *I Cor.* 1, 17-25; 2, 4; 4, 19; *Rom.* 1, 16; 15, 13; *Eph.* 3, 16; 5, 8; *I Thess.* 1, 5). La luz con que Dios ilumina al hombre es a la vez fuego que le inflama; quien se sustrae al fuego del amor no recibe tampoco el rayo de la luz; se queda en tinieblas (*I Io.* 2, 9; 1, 6).

El hecho de que no podamos captar lo que es una sola realidad en un solo concepto, sino en una serie de ellos, depende de la limitación de nuestros conceptos. Sólo en este sentido podemos hablar de gracia del entendimiento, gracia de la voluntad y gracia del ánimo (cfr. II Concilio de Milevi—hoy Mila, en Argelia—, canon 4 (D. 104); de Orange (D. 173b-200); de Trento, sesión 6.ª, capítulo 5 (D. 797) y canon 3 (D. 813).

3. En este sentido da también testimonio la *Escritura* de la gracia de Dios como iluminación del entendimiento, inspiración de la voluntad e inflamación del corazón.

a) Dios, que es luz y en quien no hay tinieblas (*I Io.* 1, 5), llamó a los hombres a la luz (*I Pet.* 2, 9) a través de Cristo, en quien el esplendor y luminosidad de Dios irradió hasta las tinieblas del

mundo (*Io.* 1, 5; 1, 7, 9; 3, 19; 8, 12; *II Cor.* 4, 4). La luz de Dios vino al mundo para iluminar a todos los hombres (*Io.* 1, 9). Por medio de Cristo adoctrina el Padre a los hombres sobre la vida eterna (*Io.* 6, 44). El ilumina a los ojos del corazón, para que vean la riqueza de su gracia (*Eph.* 1, 16-17; cfr. *II Cor.* 3, 5; 4, 4-6; *I Io.* 2, 27; *Act.* 16, 14; 26, 17; *Hebr.* 6, 4). La iluminación de que habla la Escritura es interior y exterior (*Eph.* 3, 9); ambas están mutuamente unidas; el acento recae sobre la interior. En las palabras de la predicación ilumina Dios el espíritu humano; la iluminación es atribuída al Espíritu Santo, que es Espíritu de verdad y nos introduce en toda la verdad; es decir, en toda la realidad divina revelada (*Io.* 16, 13; 14, 6; 15, 26). Esto no significa que ilumine sólo nuestro entendimiento para que comprendamos cosas que antes no comprendíamos, sino que gracias a esa iluminación entramos en viva relación con Dios y nos damos cuenta de sus misterios en la adoración y acción de gracias.

b) La *gracia de la voluntad* es testificada siempre que se habla de que Dios nos concede un "poder", que falta al hombre carnal o se habla de un movimiento, de una fuerza que Dios obra en nosotros (*Io.* 1, 12; 6, 44; *Phil.* 2, 13; *Rom.* 8, 7; *II Cor.* 13, 8; *Gal.* 3, 2).

c) Sobre la inflamación del *corazón* puede verse, por ejemplo, *I Io.* 3, 20; *Eph.* 1, 16-18; cfr. Hans Urs von Balthasar, *Sehen, Hören, Lesen im Raume der Kirche,* en "Die Schildgenossen 18" 1939, 400-14.

4. En la *liturgia* se expresan con distintas denominaciones los diferentes efectos de la gracia: iluminación, conocimiento, pensamiento piadoso, apertura a la verdad, consolación, insinuación, revelación, inspiración, gozo, alegría celestial, deseo del bien, santo anhelo (cfr., por ejemplo, *La liturgia de Navidad.* Detalles más concretos en Ild. Herwegen, *Lumen Christi,* 1924 y J. Pinsk, *Das Pascha des Herrn. Quadragesima und Pentecostes,* en: "Liturgisches Leben", 1934-1938).

5. La gracia obra de estos tres modos tanto *elevando (elevans)* como *curando (sanans).* Es medicinal en cuanto que debilita la fuerza de la concupiscencia, es decir, en cuanto que tiende a restablecer el orden perdido de las fuerzas humanas desordenadas por el pecado y a ponerlas en armónica relación recíproca, para que

ninguna crezca demasiado, pueda ser superada la unilateralidad del entendimiento, de la voluntad y del ánimo y tienda hacia Dios el hombre completo y todas sus facultades a la vez. Como el orden humano y mundano previsto en último término por Dios es el sobrenatural, la gracia no puede curar sin que a la vez introduzca al hombre en el orden sobrenatural. El desorden y desarmonía nacieron al apartarse el hombre de Dios, y el orden se restablece de nuevo cuando el hombre vuelve por Cristo a Dios en la vida intradivina, de la que se apartó al pecar. En la economía actual de salvación no existe, pues, una gracia medicinal que no sea a la vez elevante. No existe una gracia que no haga más que restablecer el orden natural del hombre; eso sería, en definitiva, demasiado poco, porque salvarse significa en último término estar en comunidad con Cristo glorificado y participar en la vida trinitaria de Dios.

6. Cuando se trata de ahondar aún más en la esencia de la gracia, se tropieza con la profunda diversidad de opiniones.

a) El jansenista Pascasio Quesnel (1634-1719), que acentuó de tal forma la actividad de Dios que apenas dejó espacio para la humana, opinaba que la gracia no es más que la omnipotente voluntad de Dios. La omnipotencia de Dios obra de manera que nadie puede impedirlo o resistirla (D. 1360-1369) Esta doctrina fué condenada por el Papa Clemente XI en el año 1713.

El jansenista Arnauld mantuvo la teoría de que la gracia no es más que la decisión humana obrada por Dios. Tampoco esta doctrina deja espacio a la libertad del hombre.

Esta determinación de la gracia, ya sea que se la sitúe toda en Dios o completamente en el hombre, parece que anula el carácter sobrenatural de las actitudes y acciones del hombre, que sólo se garantiza y mantiene cuando las acciones humanas se realizan con las fuerzas humanas sobrenaturalmente elevadas, divinizadas y no con las fuerzas meramente naturales. La realidad que eleva sobrenaturalmente las fuerzas humanas debe unirse con esas fuerzas en un solo principio activo para que las acciones sean sobrenaturales. Eso es lo que hace Dios, que se apodera del yo humano y obra mediante su acción. Pero a la vez le comunica analógicamente su propia luminosidad y fuego. La actividad divina y la acción humana no se desarrollan mecánicamente yuxtapuestas, sino que se traspasan mutuamente hasta lo más íntimo.

b) Los *molinistas* y otros teólogos (cfr. vol. 1, § 84) defienden la opinión de que la gracia actual consiste en las actividades vitales del entendimiento y de la voluntad obradas por Dios, *no reflejas* y que se realizan en las profundidades de la subconsciencia. Son gracia excitante en cuanto que los movimientos vitales inconscientes preparan la acción consciente y son gracia adyuvante, en cuanto que causan la recta visión y las decisiones buenas. Suárez añade que la gracia actual significa una ayuda inmediata y especial del Espíritu Santo, además de los movimientos vitales inconscientes. La teoría molinista acentúa con razón la importancia enorme que tiene el misterioso espacio de lo inconsciente para la dirección y fuerza de nuestra vida consciente; a él pertenecen los juicios anteriores, los prejuicios (en sentido etimológico), que determinan en gran parte las decisiones conscientes. Pero su significación podría acentuarse, en caso de que los procesos vitales inconscientes fueran lo mismo que la gracia; sin embargo, pertenecen a la vida natural. No se ve claro, por tanto, cómo fundan el carácter sobrenatural de las acciones conscientes. Es problemático que por el hecho de que—según esta teoría—Dios cause inmediatamente los actos inconscientes, se dé carácter sobrenatural a los actos conscientes. Para que una acción sea sobrenatural parece que es necesario que provenga de un principio sobrenatural de actividad. Por tanto, es necesario, al parecer, que se infunda al yo humano una realidad que configure transitoriamente las fuerzas humanas y las conceda un modo sobrenatural de existencia.

c) Los *tomistas* afirman, según esto, que la gracia actual es distinta de los actos inconscientes; dejan así fuera de la cuestión en la definición de gracia actual este espacio tan importante de lo inconsciente, con lo que pagan alto precio por la negación de la problemática molinista. Según estos teólogos la gracia actual es un movimiento procedente de Dios y concedido al hombre en forma de fuerza vital (cualidad) fluyente; es decir, en forma de cualidad que nace y desaparece rápidamente, que se apodera de las potencias humanas, las ilumina e inflama interiormente y las lleva a la acción. Es gracia excitante, en cuanto que presta la capacidad interna de obrar, y es gracia adyuvante o concomitante, en cuanto que es, junto con las potencias humanas, el único principio agente de la actividad real. La "cualidad fluyente", que los tomistas defienden, no puede separarse de la actividad de Dios, que es quien obra la acción humana sobrenatural. En esta acción

hace irradiar su luz y fuego en las potencias humanas y la irradiación dura mientras dura su actividad. No pueden, pues, separarse la gracia creada y la increada.

Lo difícil en esta interpretación de la gracia es explicar esa "cualidad fluyente". Sería una imagen de ella la incandescencia rápida y el apagarse rápido de un filamento por el que se hace pasar y se corta rápidamente una corriente eléctrica.

7. ¿Hay un medio de determinar que una acción no proviene sólo de las profundidades del yo humano, sino que nace de la hondura misma de Dios? ¿Puede distinguirse la eficacia de la gracia de la sugestión y autosugestión? La gracia actual no puede ser comprobada con una certeza que excluya cualquier duda, lo mismo que no puede comprobarse la gracia habitual o vida divina. Sólo se puede estar moralmente seguro de ella en la fe y confianza. Del mismo modo que hay signos de la gracia habitual los hay de la actual: la frecuente instantaneidad de un acto dirigido a Dios, su profundidad y duración, su fuerza tranquilizadora y transformadora de la intención de ánimo (cfr. la conversión de San Pablo y la actitud de los apóstoles antes y después de Pentecostés). Por regla general, la gracia actúa sin que nos demos cuenta ni la observemos. como en voz baja. La alegría en el bien apenas sentida, el arrepentimiento de los pecados, la voluntad de ayudar son las últimas oleadas del movimiento de la gracia, que proviene de Dios. Cfr. W. Pöll, *Die Suggestion. Wesen und Grundformen*, 1951.

§ 202

Necesidad de la gracia

Vimos que la humanidad caída en pecado no podía salvarse a sí misma (vol. II, § 140), y que sólo Dios podía concederla de nuevo la salvación que había perdido. El hombre tampoco puede salvarse a sí mismo en razón de la salvación obrada por Cristo Por sí mismo no puede entrar en comunidad con Cristo muerto y resucitado. Sólo puede participar en esa comunidad si Dios le hace partícipe de ella. Esto es a lo que nos referimos al hablar de la necesidad de la gracia.

I. Doctrina de la Iglesia

Para todo acto saludable es absolutamente necesaria la actividad interior y divina de la gracia. Dogma de fe.

El Concilio de Trento dice en la sesión 6.ª, canon 1: "Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la humana naturaleza o por la doctrina de la Ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús, sea anatema" (D. 811). Canon 2: "Si alguno dijere que la gracia divina se da por medio de Cristo Jesús sólo a fin de que el hombre pueda más fácilmente vivir justamente y merecer la vida eterna, como si una y otra cosa las pudiera por medio del libre albedrío, sin la gracia, si bien con trabajo y dificultad, sea anatema" (D. 812). Canon 3: "Si alguno dijere que, sin la inspiración previniente del Espíritu y sin ayuda, puede el hombre creer, esperar y amar o arrepentirse, como conviene para que se le confiera la gracia de la justificación, sea anatema" (D. 813).

En los cuatro primeros capítulos de la sesión 6.ª se acepta el planteamiento hecho por los reformadores en la doctrina de la "sola gratia", pero sin el desarrollo unilateral que ellos hacen. Dicen el capítulo 2 y el 3: "De ahí resultó que el Padre Celestial, Padre de la misericordia y Dios de toda consolación (*II Cor.* 1, 3), cuando llegó aquella bienaventurada plenitud de los tiempos (*Eph.* 1, 10; *Gal.* 4, 4) envió a los hombres a su Hijo Cristo Jesús (*Can.* 1), el que antes de la Ley y en el tiempo de la Ley fué declarado y prometido a muchos Santos Padres (cfr. *Gen.* 49, 10 y 18), tanto para redimir a los judíos que estaban bajo la Ley como para que las naciones que no seguían la justicia aprehendieran la justicia (*Rom.* 9, 30), y todos recibieran la adopción de hijos de Dios (*Gal.* 4. 5). A Este propuso Dios como propiciador por la fe en su sangre por nuestros pecados (*Rom.* 3, 25) y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo (*I Io.* 2, 2)". (D. 794).

"Mas, cuando El murió por todos (*II Cor.* 5, 15), no todos, sin embargo, reciben el beneficio de su muerte, sino sólo aquellos a quienes se comunica el mérito de su pasión. En efecto, al modo que realmente, si los hombres no nacieran propagados de la semilla de Adán, no nacerían injustos, como quiera que por esa propagación por aquél contraen, al ser concebidos, su propia injusticia; así, si no renacieran en Cristo, nunca serían justificados (*Can.* 2 y 10), como quiera que, con ese renacer se les da, por el mérito de la

pasión de Aquél, la gracia que los hace justos. Por este beneficio nos exhorta el Apóstol a que demos siempre gracias al Padre, que nos hizo dignos de participar de la suerte de los Santos en la luz (*Col*, 1, 12), y nos sacó del poder de las tinieblas, y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en el que tenemos redención y remisión de los pecados (*Col*. 1, 13)". (D. 795).

En el capítulo quinto, la salvación es descrita como gracia con especial intensidad (D. 797). Cfr. los Cánones del XVI Concilio de Cartago (418) contra los pelagianos (D. 103-108). El *Indículo* sobre la gracia de Dios hecho por San Próspero de Aquitania y aparecido a mediados del siglo v contiene las definiciones de la Iglesia sobre la doctrina de la gracia y recapitula las declaraciones de los Papas, las decisiones de los concilios africanos aprobadas por Roma y la fe declarada y expresada en la liturgia: ofrece, por tanto, una exposición clásica de la doctrina católica de la gracia, sin ser propiamente definición doctrinal (D. 129-41).

El texto fundamental del *Indículo* dice:

"2. Nadie es bueno por sí mismo, si por participación de sí no se lo concede Aquél que es el solo bueno. Lo que en los mismos escritos proclama la sentencia del mismo Pontífice cuando dice: "¿Acaso sentiremos bien en adelante de las mentes de aquellos que piensan que a sí mismos se deben el ser buenos y no tienen en cuenta Aquél cuya gracia consiguen todos los días y confían que sin El pueden conseguir tan grande bien?"

"3. Nadie, ni aun después de haber sido renovado por la gracia del bautismo, es capaz de superar las asechanzas del diablo y vencer las concupiscencias de la carne, si no recibiere la perseverancia en la buena conducta por la diaria ayuda de Dios. Lo cual está confirmado por la doctrina del mismo obispo en las mismas páginas, cuando dice: "Porque si bien El redimió al hombre de los pecados pasados, sabiendo, sin embargo, que podía nuevamente pecar, muchas cosas se reservó para repararle, de modo que aun después de estos pecados pudiera corregirle, dándole diariamente remedios, sin cuya ayuda y apoyo no podremos en modo alguno vencer los humanos errores. Forzoso es, en efecto, que si con su auxilio vencemos, si El no nos ayuda seamos derrotados".

"5. Todas las intenciones y todas las obras y merecimientos de los Santos han de ser referidos a la gloria y alabanza de Dios, porque nadie le agrada, sino por lo mismo que El le da."

"6. Dios obra de tal modo sobre el libre albedrío en los corazones de los hombres, que, el santo pensamiento, el buen consejo y todo movimiento de buena voluntad procede de Dios, pues por El podemos algún bien, sin el cual no podemos nada (*Io* 15, 5). Para esta profesión nos instruye en efecto, el mismo doctor Zósimo quien, escribiendo a los obispos de todo el orbe acerca de la ayuda de la divina gracia: ¿Qué tiempo, pues, dice, interviene en que no necesitemos de su auxilio? Consiguien-

temente, en todos nuestros actos, causas, pensamientos y movimientos, hay que orar a nuestro ayudador y protector. Soberbia es, en efecto, que presuma algo de sí la humana naturaleza."

"8. Mas aparte de estas inviolables definiciones de la beatísima Sede Apostólica por las que los Padres piadosísimos, rechazada la soberbia de la pestífera novedad, nos enseñaron a referir a la gracia de Cristo tanto los principios de la buena voluntad como los incrementos de los laudables esfuerzos, y la perseverancia hasta el fin de ellos, consideremos también los misterios de las oraciones sacerdotales que, enseñados por los Apóstoles, uniformemente se celebran en todo el mundo y en toda Iglesia Católica, de suerte que la ley de la oración establezca la ley de la fe. Porque cuando los que presiden a los santos pueblos desempeñan la legación que les ha sido encomendada, representan ante la divina clemencia la causa del género humano, y gimiendo a par con ellos toda la Iglesia, piden y suplican que se conceda la fe a los infieles, que los idólatras se vean libres de los errores de su impiedad, que a los judíos, quitado el velo de su corazón, les aparezca la luz de la verdad, que los herejes, por la comprensión de la fe católica, vuelvan en sí, que los cismáticos reciban el espíritu de la caridad rediviva, que a los caídos se les confieran los remedios de la penitencia y que, finalmente, a los catecúmenos, después de llevados al sacramento de la regeneración, se les abra el palacio de la celeste misericordia. Y que todo esto no se pida al Señor formularia o vanamente, lo muestra la experiencia misma, pues, efectivamente, Dios se digna atraer a muchísimos de todo género de errores y, sacándolos del poder de las tinieblas, los traslada al reino del Hijo de su amor *(Col.* 1, 13), y de vasos de ira os hace vasos de misericordia *(Rom.* 9, 22). Todo lo cual hasta tal punto se siente ser obra divina que siempre se tributa a Dios, que lo hace esta acción de gracias y esta confesión de alabanza por la iluminación o por la corrección de los tales.

"En conclusión, por estas reglas de la Iglesia, y por los documentos tomados de la divina autoridad, de tal modo con la ayuda del Señor hemos sido confirmados, que confesamos a Dios por autor de todos los buenos efectos y obras y de todos los esfuerzos y virtudes por los que desde el inicio de la fe se tiende a Dios, y no dudamos que todos los merecimientos del hombre son prevenidos por la gracia de Aquel, por quien sucede que empezamos tanto a querer como a hacer algún bien (cfr. *Phil.* 2, 13). Ahora bien, por este auxilio y don de Dios, no se quita el libre albedrío, sino que se libera, a fin de que de tenebroso se convierta en lúcido, de torcido en recto, de enfermo en sano, de imprudente en próvido. Porque es tanta la bondad de Dios para con todos los hombres, que quiere que sean méritos nuestros lo que son dones suyos, y por lo mismo que El nos ha dado, nos añadirá recompensas eternas. Obra, efectivamente, en nosotros, que lo que El quiera nosotros lo queramos y hagamos, y no consiente que esté ocioso en nosotros lo que nos dió para ser ejercitado, no para ser descuidado, de suerte que seamos también nosotros cooperadores de la gracia de Dios. Y si viéramos que por nuestra flojedad algo languidece en nosotros, acudamos solícitamente al que sana todas nuestras lanquideces y redime de la ruina nuestra vida *(Ps.* 102, 3) y a quien diariamente decimos: No nos lleves a la tentación, mas líbranos del mal *(Mt.* 6, 13); ...de suerte que no tenemos absolutamente por

católico lo que apareciere como contrario a las sentencias anteriormente fijadas" (*D.* 131-141).

Las disputas semipelagianas se continúan hasta el siglo VI (G. de Plinval, en: Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise* 4, 313, 22). Son eliminadas, por fin, en el Sínodo provincial de Orange, reunido en 529 bajo el obispo Cesáreo de Arles. El Sínodo fué confirmado por el papa Bonifacio II el año 531. Sus decisiones, inspiradas en San Agustín y a veces redactadas con sus mismas palabras, dicen entre otras cosas:

"3. Si alguno dice que la gracia de Dios puede conferirse por invocación humana, y no que la misma gracia hace que sea invocado por nosotros, contradice al profeta Isaías o al Apóstol, que dice lo mismo: "He sido encontrado por los que no me buscan; manifiestamente aparecí a quienes por mí no preguntaban" (*Rom.* 10, 20; cfr. *Is.* 65, 1).

4. Si alguno porfía que Dios espera nuestra voluntad para limpiarnos del pecado, y no confiesa que aun el querer ser limpios se hace en nosotros por infusión y operación sobre nosotros del Espíritu Santo, resiste al mismo Espíritu Santo que por Salomón dice: "Es preparada la voluntad por el Señor" (*Prov.* 8, 35), y al Apóstol que saludablemente predica: "Dios es el que obra en nosotros el querer y el acabar, según su beneplácito" (*Phil.* 2. 13).

5. Si alguno dice que está naturalmente en nosotros lo mismo el aumento que el inicio de la fe y hasta el afecto de credulidad por el que creemos en Aquel que justifica al impío y que llegamos a la regeneración del sagrado bautismo, no por don de la gracia—es decir, por inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad—, se muestra enemigo de los dogmas apostólicos, como quiera que el bienaventurado Pablo dice: "Confiamos que quien empezó en vosotros la obra buena, la acabará hasta el día de Cristo Jesús" (*Phil.* 1, 6); y aquello: "A vosotros se os ha concedido por Cristo no sólo que creáis en El, sino también que por El padezcáis" (*Phil.* 1, 29); y: "De gracia habéis sido salvados por medio de la fe, y esto no de vosotros, puesto que es don de Dios" (*Eph.* 2, 8). Porque quienes dicen que la fe, por la que creemos en Dios es natural, definen en cierto modo que son fieles todos aquellos que son ajenos a la Iglesia de Dios.

6. Si alguno dice que se nos confiere divinamente misericordia cuando sin la gracia de Dios creemos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, oramos, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos, y no confiesa que por la infusión e inspiración del Espíritu Santo se da en nosotros que creamos y queramos o que podamos hacer, como se debe, todas estas cosas; y condiciona la ayuda de la gracia a la humildad y obediencia humanas y no consiente en que es don de la gracia misma que seamos obedientes y humildes, resiste al Apóstol que dice: "¿Qué tienes que no lo hayas recibido?" (*I Cor.* 4, 7; y "Por la gracia de Dios soy lo que soy" (*I Cor.* 15, 10).

9. Don divino es el que pensemos rectamente y que contengamos nuestros pies de la falsedad y la injusticia; porque cuantas veces bien obramos, Dios, para que obremos, obra en nosotros y con nosotros.

15. Adán se mudó de aquello que Dios le formó, pero se mudó en

peor por su iniquidad; el fiel se muda de lo que obró la iniquidad, pero se muda en mejor por la gracia de Dios. Aquel cambio, pues, fué del prevaricador primero; éste, según el salmista, es cambio de la diestra del Excelso (*Ps.* 76, 11).

17. La fortaleza de los gentiles la hace la mundana codicia; mas la fortaleza de los cristianos viene de la caridad de Dios que se ha derramado en nuestros corazones, no por el albedrío de la voluntad, que es nuestro, sino por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (*Rom.* 5, 5).

25. Amar a Dios es en absoluto un don de Dios. El mismo, que sin ser amado ama, nos otorgó que le amásemos. Desagradándole fuimos amados, para que se diera en nosotros con que le agradáramos. En efecto, el Espíritu del Padre y del Hijo, a quien con el Padre y el Hijo amamos, derrama en nuestros corazones la caridad (*Rom.* 5, 5).

Y así, conforme a las sentencias de las Santas Escrituras arriba escritas o las definiciones de los antiguos Padres, debemos por bondad de Dios predicar y creer que por el pecado del primer hombre de tal manera quedó inclinado y debilitado el libre albedrío que, en adelante, nadie puede amar a Dios, como se debe, o creer en Dios u obrar por Dios lo que es bueno, sino aquél a quien previene la gracia de la divina misericordia. De ahí que aun aquella preclara fe que el Apóstol Pablo (*Hebr.* 11) proclama en alabanza del justo Abel, de Noé, Abraham, Isaac y Jacob, y de toda la muchedumbre de los antiguos santos, creemos que les fué conferida no por el bien de la naturaleza que primero fué dado en Adán, sino por la gracia de Dios. Esta misma gracia, aun después del advenimiento del Señor, a todos los que deseen bautizarse sabemos y creemos justamente que no se les confiere por su libre albedrío, sino por la largueza de Cristo, conforme a lo que muchas veces hemos dicho ya y lo predica el Apóstol Pablo: "A vosotros se os ha dado, por Cristo, no sólo que creáis en El, sino también que padezcáis por El" (*Phil.* 1, 29); y aquello: "Dios, que empezó en vosotros la obra buena, la acabará hasta el día de nuestro Señor" (*Phil.* 1, 6); y lo otro: "De gracia habéis sido salvados por la fe y esto no de vosotros: porque don es de Dios" (*Eph.* 2, 8); y lo que de sí mismo dice el Apóstol: "He alcanzado misericordia para ser fiel" (*I Cor.* 7, 5; *I Tim.* 1, 13); no dijo: "porque era" sino "para ser". Y aquello: "¿Qué tienes que no lo hayas recibido?" (*I Cor.* 4, 7). Y aquello: "Toda dádiva buena y todo don perfecto, de arriba es, y baja del Padre de las luces" (*Sant.* 1, 17). Y aquello: "Nadie tiene nada, si no le fuere dado de arriba" (*Io.* 3, 27). Innumerables son los testimonios que podrían alegarse de las Sagradas Escrituras para probar la gracia; pero se han omitido por amor a la brevedad, porque realmente a quien los pocos no bastan, no aprovecharán los muchos.

También creemos según la fe católica que, después de recibida por el bautismo la gracia, todos los bautizados pueden y deben, con el auxilio y cooperación de Cristo, con tal que quisieran fielmente trabajar, cumplir lo que pertenece a la salud del alma. Que algunos, empero, hayan sido predestinados por el poder divino para el mal, no sólo no lo creemos, sino que si hubiera quienes tamaño mal se atrevan a creer, con toda detestación pronunciamos anatemas contra ellos. También profesamos y creemos saludablemente que en toda obra buena no empezamos nosotros y luego somos ayudados por la misericordia de Dios, sino que El nos inspira primero

—sin que preceda merecimiento bueno alguno de nuestra parte—la fe y el amor a El, para que busquemos fielmente el sacramento del Bautismo, y para que después del bautismo, con ayuda suya, podamos cumplir lo que a El agrada. De ahí que ha de creerse de toda evidencia que aquella tan maravillosa fe del ladrón a quien el Señor llamó a la patria del paraíso (*Lc.* 23, 43), y la del centurión Cornelio, a quien fué enviado un ángel (*Act.* 10, 3), y la de Zaqueo, que mereció hospedar al Señor mismo (*Lc.* 19, 6), no les vino de la naturaleza, sino que fué don de la liberalidad divina" (*D.* 176-179, 188, 199-200).

Según estas definiciones doctrinales la gracia para la realización de un acto saludable no sólo es necesaria, para realizar ese acto más fácilmente, sino que ningún esfuerzo, oración o sacrificio es capaz de alcanzar la salvación, si Dios no la regala. Sin la gracia, el hombre puede obrar moralmente bien, pero su acción no tiene ninguna relación interna con la vida gloriosa de Cristo.

II. Concepto de acto saludable.

El sentido de estas definiciones doctrinales será más claro si recordamos qué es un *acto saludable*. Llamamos acción saludable (salutífera) a la acción que está interiormente ordenada a la salvación y que, por tanto, es del mismo orden que nuestra salvación. La salvación consiste en la comunidad con Cristo y—a través de El—con el Padre y con Dios trino. En definitiva, consiste en la visión traspasada de amor del rostro de Dios. Ya en la comunidad de vida con un hombre ocurre que es imposible si ese hombre no se nos abre y patentiza; sin esa autoentrega o autocomunicación, nadie puede penetrar en el yo de otro hombre. Dios no es sólo una mismidad personal cerrada en sí misma, como el hombre; es en todo distinto del hombre. La participación en su vida no sólo exige que El se nos abra, sino que a la vez nos capacite para participar de su vida (*Io.* 1, 12), que nos regale una nueva capacidad de ver y oír. Sin esas fuerzas nuevas, nuestra participación en su vida es menos posible que la participación del animal en las sensaciones, esperanzas y temores del hombre. El hombre de por sí es completamente impotente para penetrar en la vida trinitaria de Dios, porque Dios, a pesar de la semejanza que tiene con el hombre, tiene ser, pensamiento, vida y voluntad distintos de los del hombre; porque Dios es siempre trascendente respecto a la criatura. Como el cielo, que es la participación perfecta de la gloria y poder revelados de la vida divina, es la perfección y acabamiento

de lo iniciado en la vida de peregrinación, ésta debe ser también del mismo orden que el cielo perfecto; también sus acciones deben ser sobrenaturales, si de ellas tiene que crecer y formarse la salvación perfecta, como el árbol se forma y crece a partir de su raíz.

Estas reflexiones proceden, en sustancia, de Santo Tomás de Aquino y tendrían validez incluso en caso de que la naturaleza humana no hubiese sido deformada por el pecado. Su fundamento es la condición de criatura que tiene el hombre. Pero la naturaleza del hombre fué desfigurada, debilitada y desordenada por el pecado: la voluntad se desvió de su orientación hacia Dios y se volvió hacia el mundo; la razón se oscureció de tal forma, que sólo después de muchos errores y esfuerzos ve y entiende qué es Dios.

La ira de Dios está pendiendo sobre el pecador, a causa de su apartamiento de El. En el ámbito de lo humano ocurre que la amistad rota sólo puede ser reanudada por el amigo ofendido, y sólo puede ocurrir eso cuando la nueva amistad es más íntima que la anterior, de forma que su fuerza e intimidad superan la ofensa. Lo mismo ocurre con Dios; la amistad rota entre El y el hombre sólo puede renacer por iniciativa de Dios. Pero el hombre caído en pecado, de por sí no escapa de esa amistad, porque ya no es capaz de un amor desinteresado por culpa de su caída y extravío en el mundo, de su orgullo y egoísmo, de su esclavización a los poderes de la muerte y del diablo, de la esclavitud de su voluntad bajo el pecado; ya no es capaz de levantar su mirada al misterio interior e íntimo de Dios. Tiene que ser Dios mismo quien le libere de su prisión en el mundo y en el yo, le conceda la capacidad de amar y le regale la comprensión del misterio de la vida divina.

La fundamentación de la necesidad de la gracia hecha a partir del carácter de criatura del hombre es una fundamentación óntico-metafísica, y la hecha a partir de la situación histórica del hombre es concreta e histórica (Historia Sagrada).

Lo mejor será aceptar ambas fundamentaciones juntas, ya que se completan y corroboran recíprocamente. La fundamentación concreta e histórica tiene su última razón en el hecho de que el hombre no reconoció su carácter de criatura y no obró como correspondía a ese carácter, echando así a perder la historia. Dentro de la historia trastornada por él, tiene que participar de la Salvación, no por esfuerzo propio, sino por iniciativa de Dios. La Historia Sagrada nace cuando Dios configura la historia. La His-

toria Sagrada es la historia que Dios por propia iniciativa obra en los hombres y junto con los hombres, para restablecer la auténtica y recta relación entre los hombres y El. La actividad histórica de Dios llega a su punto culminante en Cristo. Lo ocurrido después de Cristo no es propiamente Historia Sagrada, sino realización de la Historia Sagrada hecha por Dios. El tiempo que sigue a Cristo es saludable, porque está determinado y caracterizado por la vida y obra de Cristo. La obra de Cristo es presencializada y actualizada en el tiempo que le sigue de forma que este tiempo es salvífico, aunque no sea Historia Sagrada en sentido estricto. El hombre, que es esencialmente histórico y sólo puede realizar su vida dentro de la historia, necesita la "dynamis" de la obra salvadora de Cristo, para participar de la Salvación, es decir, para llegar a su recta relación con Dios y no quedarse en sus éxitos políticos, económicos o culturales. Dentro de la historia necesita, por tanto, la Historia Sagrada para lograr la salvación. Dios le regala la fuerza y "dynamis" de la obra de Cristo en la Fe y Sacramentos.

Cuando el Concilio de Trento dice que la voluntad no se ha apagado del todo, no quiere decir que el hombre pueda hacer algo todavía por su propia salvación, haciendo Dios la mayor parte, sino que dentro del desorden en que vive son posibles aún decisiones libres, que configuren lo terrestre; pero esas decisiones no tienen significación positiva para la vida eterna. La declaración del Concilio se refiere a la estructura del hombre y no a sus posibilidades de salvación; dice que también el pecador sigue siendo hombre. Es una afirmación à favor de la "humanitas". Pero tiene gran importancia para la acción salvífica; si la gracia alcanza y afecta a una voluntad determinada estructuralmente por la libertad incluso después del pecado, esta voluntad puede desarrollar una actividad sobrenatural en la actividad de Dios.

III. Testimonio de la Escritura

Tanto los *Evangelios* como las *Epístolas* testifican la absoluta necesidad de la gracia.

a) Cristo exige una justicia más perfecta que la de los escribas y fariseos (*Mt.* 5, 20) y que no es posible para quien anhela dinero y gloria; para su realización se necesita la omnipotencia

de Dios, el Santo, que es capaz de realizar su santidad en la acción humana (*Mt.* 19, 23-26; *Mc.* 10, 23-27). El hombre de por sí no tiene fuerza creadora para realizar esa santidad ni para instaurar el reino de Dios, reinado del amor. No puede hacer más que rezar porque Dios le instaure (*Mt.* 7, 7-11). El Padre lo realiza por Cristo en el Espíritu Santo (*Lc.* 11, 13). Sólo el que renace del agua y del Espíritu Santo puede entrar en el reino de los cielos (*Io.* 3, 5). Sólo aquel a quien Dios da poder para ello puede entrar en comunidad con Dios trino (*Io.* 1, 12). Sólo participan de la amistad de Cristo aquellos a quienes Cristo llama a ella; nadie puede por sí mismo elegir a Jesús por amigo; Cristo es quien llama, no el hombre (*Io.* 15, 16); El es quien conduce a los demás hasta el Padre; sin El nadie llega al Padre (*Io.* 15, 1-5). Viceversa: sólo llega a Cristo quien es llevado por el Padre (*Io.* 6, 44). Sólo quien es íntimamente adoctrinado por el Padre puede entender quién es Cristo (*Io.* 6, 45). Por eso no deben admirarse los discípulos de que los oyentes de Jesús no entiendan las palabras sobre el pan de vida (*Io.* 6, 43).

b) En todas las epístolas—y especialmente en las dirigidas a los Romanos y Gálatas—acentúa San Pablo la impotencia del hombre para librarse del reino de las tinieblas y conquistar el reinado de la luz; todos cayeron en el pecado e ira de Dios; todos son justificados por la gracia sin méritos; nadie puede gloriarse de deber la Salvación a sus obras; hay que agradecerla a Dios misericordioso (*Rom.* 3, 22-28).

María enuncia en el *Magnificat* la ley de la Salvación con validez universal: "Mi alma magnifica al Señor y exulta de júbilo mi espíritu en Dios, mi Salvador, porque ha mirado la humildad de su sierva; por eso todas las generaciones me llamarán bienaventurada, porque ha hecho en mí maravillas el Poderoso, cuyo nombre es santo. Su misericordia se derrama de generación en generación sobre los que le temen. Desplegó el poder de su brazo y dispersó a los que se engríen con los pensamientos de su corazón. Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. A los hambrientos los llenó de bienes y a los ricos los despidió vacíos. Acogió a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia. Según lo que había prometido a nuestros padres, a Abraham y a su descendencia para siempre" (*Lc.* 1, 45-55). Todo depende de la misericordia de Dios y no del propio querer o correr (*Rom.* 9, 16). La vida eterna es obra de Dios y no fruto de la

propia y autónoma actividad creadora (*Rom.* 6, 23); el hombre caído en pecado es siervo del pecado (*Rom.* 6, 17); no puede levantarse sobre lo terreno; busca lo terreno y no lo que es del Espíritu: "Los que son según la carne, sienten las cosas carnales; los que son según el espíritu, sienten las cosas espirituales... Por lo cual el apetito de la carne es enemistad con Dios y no se sujeta ni puede sujetarse a la ley de Dios. Los que viven según la carne, no pueden agradar a Dios" (*Rom.* 8, 5-8). De la acción carnal sólo se cosecha corrupción; quien quiera cosechar vida eterna, debe sembrar en el Espíritu; sólo el Espíritu Santo puede regalar la vida (*Gal.* 6, 7). Es, pues, Dios quien empieza la obra saludable en todo hombre (*Phil.* 1, 6); sólo El puede hacer creer la semilla (*I Cor.* 3, 6); en vano se afana el hombre, si Dios no edifica la Salvación (*I Cor.* 3, 9); sin su luz y su amor no hay comprensión para la obra de Cristo; sólo quien es iluminado por el Espíritu Santo puede darse cuenta de lo que le ha sido regalado por Dios; a los demás les parece locura y debilidad el mensaje de Cristo en que se revela la sabiduría y fuerza de Dios (*I Cor.* 2, 10-16; cfr. caps. 1-3). Sólo en el Espíritu puede el hombre llamar Señor a Jesús, es decir, entrar en viva relación con El (*I Cor.* 12, 3). Sólo existe la actividad creadora, es decir, la actividad fructífera para la vida eterna, en el Espíritu Santo (*Eph.* 3, 9).

IV. Doctrina de los Padres

En la *época de los Padres* encontramos un vivo desarrollo del testimonio de la Escritura. Los Padres apostólicos repiten simplemente lo que la Escritura dice sobre la necesidad de la gracia. Los apologetas tuvieron que refutar el error gnóstico de la naturalidad del bien y del pecado y, por tanto, defender la libertad de la voluntad; es, pues, natural que hablaran poco de la gracia. En el período prepelagiano, ningún Padre griego ni latino negó la necesidad de la gracia; más bien la afirmaron frecuentemente, y por cierto, los padres latinos más decididamente que los griegos. En la polémica contra los arrianos, el Espíritu Santo es frecuentemente llamado principio de nuestra santidad; incluso se demuestra su divinidad por el hecho de que nos santifica.

Citemos algunos textos:

Orígenes dice en la introducción a su tratado *Sobre la Oración* que: "Lo que por su grandeza y modo sobrehumano e infinita elevación sobre

nuestra naturaleza humana, caída en destino de muerte, es inaccesible a la comprensión del hombre mortal, se convierte en accesible por voluntad de Dios en la plenitud inconmensurable de la gracia divina derramada por Dios sobre los hombres, en cuanto que Jesucristo con la cooperación del Espíritu Santo es mediador de la gracia a favor nuestro. Mientras que, por ejemplo, la naturaleza humana no puede lograr la posesión de la sabiduría, por la que fueron creadas todas las cosas—pues según David, Dios creó todas las cosas en la sabiduría—, lo inaccesible se hace accesible por nuestro Señor Jesucristo, a quien por nosotros Dios hizo sabiduría, justicia, santificación y salvación. Pues, ¿qué hombre conocerá la voluntad de Dios?; y, ¿quién comprenderá lo que Dios quiere? Los pensamientos del hombre son impotentes y sus intenciones inseguras. El cuerpo mortal es gravoso al alma y la tienda terrestre lastra el espíritu. Sólo con muchos esfuerzos interpretamos lo terrestre; ¿quién ha barruntado lo celestial? Y, sin embargo, eso que es imposible se hace posible por la gracia de Dios. Pues el raptado al tercer cielo, escrudiñó el contenido del tercer cielo, porque oyó palabras inefables, que a los hombres no es permitido repetir, ¿Quién pudo decir que es posible a los hombres conocer las intenciones del Señor? Pero Dios lo conoce por mediación de Cristo" (BKV I, 7). En el escrito contra Celso se dice (lib. 7, sec. 33): "Sólo el corazón puro puede conocer a Dios, pero ni nuestros propósitos ni nuestra voluntad son suficientes para poseer un corazón completamente puro, sino que necesitamos la ayuda de Dios, que puede configurarlo así". En la sección 14 (BKV III, 265) dice: "Sólo por la bondad de Dios y su amor a los hombres y por la maravillosa eficacia divina penetra el conocimiento de Dios en quienes han sido previamente ganados para vivir dignos de quien les ha sido dado conocer, en quienes están dispuestos a no negarle ni herir el honor que le es debido, aunque sean llevados a la muerte y tenidos por hombres despreciables por la gente que a todo llama piedad, menos a lo que lo es de veras." En el Comentario a la epístola a los Romanos explica (9, 3) que: "aunque un hombre sea perfecto, si le falta tu sabiduría, es tenido por nada". De la misma manera podemos decir: "aunque uno sea perfecto en la fe que nace de los hijos de los hombres, si le falta la fe que proviene de ti, es tenido por nada..." Y así en todas las cosas... Existe cierta perfección entre los hijos de los hombres, que se adquiere por propio trabajo y esfuerzo, sea en la sabiduría, sea en la instrucción o en cualquier otro oficio. Pero si no tienen la gracia dada por Dios no son nada, pues si les falta la gracia del Espíritu, no pueden ser miembros del cuerpo de Cristo" (Hans Urs von Balthasar, *Geist und Feuer. Origenes* (1938) 280). En la obra contra Celso se asegura que: "Aunque Celso o el judío a quien él hace hablar se burlen de mis palabras, debo decirlas: muchos han entrado en el cristianismo en cierto modo contra su voluntad, porque un poder espiritual transformó de repente su alma de tal manera que estaban dispuestos a morir por la fe hasta entonces odiada y que en sueños o en vigilia obró en su imaginación. Hemos conocido muchos casos de estos. Pero si los citáramos, aunque hemos sido testigos de vista, provocarían en los incrédulos una sonora carcajada. Pues supondrían que nosotros hacemos lo mismo que la gente de la que ellos creen que inventan tales visiones. Pero Dios es testigo de nuestra buena intención, de que queremos corroborar la divina doctrina de Jesús no con datos falsos, sino con hechos claros y múltiples" (libro 1, sec. 46).

La doctrina de Orígenes siguió siendo la doctrina de los Padres griegos en la época prepelagiana. Citemos sólo un ejemplo. San Gregorio de Nisa decía en su obra *La Oración del Señor* (plática 4, sec. 2): "¿Por qué pedimos que Dios nos conceda la voluntad de ser buenos y de hacer el bien? Porque la naturaleza humana es demasiado débil para el bien desde que perdió la fuerza para ello por culpa del pecado. Pues no se convierte el hombre al bien con la misma facilidad con que se convierte al mal, del mismo modo que puede observarse en el cuerpo: el sano se pone enfermo de modo distinto y con distinta facilidad, de la que tiene el enfermo para curarse. A menudo un hombre fuerte es puesto en extremo peligro por una sola herida: un golpe único de fiebre o una recaída paralizó toda la energía del cuerpo, una pequeña dosis de veneno le debilitó o destruyó; por una mordedura de serpiente, o por una picadura de un insecto venenoso, por una caída o un hartazgo o por cosas parecidas sobrevino a veces rápidamente una enfermedad y hasta la muerte. En cambio curar una enfermedad exige por regla general una detenida reflexión, soportar muchos dolores y la aplicación de una refinada técnica médica. De modo análogo en lo espiritual no necesitamos para avanzar en el mal nadie que nos ayude, porque en nuestra corrompida voluntad el mal se desarrolla hasta su plenitud como por su propio impulso; pero cuando el platillo de la balanza tiene que inclinarse hacia el bien, necesitamos la ayuda de Dios, que guíe nuestra voluntad hasta su realización. Por eso pide nuestra oración: ya que tu voluntad, Señor, es la templanza y yo en cambio soy carnal y estoy vendido al poder del pecado, que la voluntad nazca en mí por su fuerza: la justicia, la piedad, el dominio de las pasiones. Pues el concepto de voluntad implica en germen todas las virtudes, y la voluntad de Dios encierra todo el bien que podemos pensar."

San Agustín, cuya doctrina sobre la gracia fué ampliamente aceptada por el Concilio de Orange, destacó sobre todo la necesidad de la gracia en la polémica contra Pelagio. Dice, por ejemplo, en el comentario a San Juan (*Io.* 6, 43): "No murmuréis entre vosotros; nadie puede llegar a mí si no le lleva el Padre que me envió." Importante alusión a la gracia. Nadie llega, a no ser que sea llevado. No pretendas saber a quién lleva y a quién no, por qué lleva al uno y no al otro, si no quieres equivocarte. Oye y entiende de una vez para siempre: tú no has sido llevado todavía. Reza para que seas llevado. ¿Qué decimos, hermanos? Cuando somos llevados a Cristo, ¿creemos contra nuestra voluntad? ¿Se nos hace violencia y no es estimulada la voluntad? Uno puede ir a la iglesia contra su voluntad, puede acercarse al altar y recibir el sacramento sin quererlo, pero sólo puede creer, si lo quiere... De las raíces del corazón nace la confesión (Bekenntnis). A veces, oyes a uno que confiesa y no sabes si cree. Pero tampoco puedes llamar confesor a aquel de quien piensas que no cree. Pues confesar significa decir lo que se tiene en el corazón; si uno tiene una cosa en el corazón y dice otra, habla, pero no confiesa. Pues sólo con el corazón se cree en Cristo, lo que en verdad nadie hace contra su voluntad; pero el que es llevado, parece en cierto modo que es obligado contra su voluntad. ¿Cómo resolveremos entonces la cuestión "nadie llega a mí a no ser que le lleve el Padre que me envió..."? No debes pensar que eres llevado contra tu voluntad; el espíritu es llevado también por el amor. Tampoco debemos temer ser criticados a causa de esta expresión de la Sagrada Escritura por gentes que ven críticamente las cosas

y están lejos de comprender las cosas divinas, ni debemos temer que se nos diga: ¿Cómo es posible que yo crea libremente si soy llevado? Yo os digo: libremente es poco..., eres llevado incluso con complacencia de tu parte. ¿Qué significa ser llevado gustosamente?... Existe cierto placer del corazón... Si el poeta pudo decir: a todos les arrastra su placer, no la necesidad, sino el gusto, no la violencia, sino la diversión, ¿cuánto más podemos decir nosotros que el hombre es llevado a Cristo, que tiene su alegría en la verdad, en la felicidad, en la justicia, en la vida eterna, todo lo cual es Cristo? ¿O es que sólo los sentidos corporales tienen placer propio, y el espíritu no tiene su correspondiente satisfacción y placer? Piensa en un enamorado; él entiende lo que digo; piensa en el que anhela algo, en el hambriento, piensa en el que camina por este desierto y está sediento y hambrea las fuentes de la vida eterna; imagina un hombre así, él sabe lo que digo. Pero si hablo a un hombre frío y helado, no sabe lo que digo. Así eran los que murmuraban entre sí... El Padre lleva hasta el Hijo a quienes creen en el Hijo, porque creen que Dios es su Padre... Aquel a quien el Padre llevó, dijo: Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo. No como un profeta, ni como Juan, ni como el justo, sino el Unico, Tú eres, el Cristo, el Hijo de Dios vivo. Mira qué fué llevado y llevado por el Padre: bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, pues no te han revelado esas cosas ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Esta revelación es la atracción. Si enseñas a una oveja una rama verde, es atraída por ella; le enseñas unas nueces a un muchacho y le atraes, y corre donde corra es atraído por ellas: por el amor es arrastrado y no por la violencia corporal, por una atadura del corazón es arrastrado. ¿Y si estas cosas de placeres y diversiones terrenas arrastran al hombre, porque es cierto que a todos les arrastra su placer, Cristo revelado por el Padre no atraerá? ¿Qué cosa anhela más el alma que la verdad?" (plática 26, sec. 2-5).

En la obra *De vocatione gentium*, escrita hacia el 450, probablemente por Próspero de Aquitania, se dice (1, 7): "Aunque uno se empeñe con su razón natural en luchar contra sus faltas, no hace más que adornar infructuosamente esta vida temporal; nada adelanta hacia la verdadera virtud ni hacia la vida eterna. Pues sin adorar al verdadero Dios, es pecado lo que parece virtud y nadie puede agradar a Dios sin la gracia." Cfr. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, I. 2, 264.

V. Errores naturalistas y racionalistas

En contradicción con la doctrina de la Iglesia sobre la necesidad de la gracia están todos los sistemas *naturalistas*, especialmente los que niegan la relación creador-criatura, como, por ejemplo, el gnosticismo, el maniqueísmo, el pelagianismo, la doctrina de la salvación de las religiones de misterios, el racionalismo en sus distintas y múltiples ramificaciones y el modernismo. Confróntese P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea* y *Dominio de la razón*.

Según los *gnósticos*, la salvación y santificación no es un proceso ético, sino un proceso cósmico-natural. El destino de cada hombre está *a priori* determinado por la cantidad de partículas de luz que posee. Todos los esfuerzos personales ético-religiosos no pueden librar de la fatalidad de ese proceso natural y extrapersonal. Sólo se santifican plenamente los pneumáticos (hombres espirituales); los hílicos (hombres materiales), en quienes luz y tinieblas están en equilibrio, logran sólo una mediana santidad. Confróntese Hans Urs von Balthasar, *Irenäus. Geduld des Reifens. Die christliche Antwortdes zweiten Jahrhunderts* (1549).

El *pelagianismo* fué fundado a principios del siglo V por el monje Pelagio, procedente de Inglaterra, que predicó severamente la seriedad y gravedad del cristianismo contra la mundanización y secularización de Roma, que se extendía por la Iglesia, en tiempos de Constantino. Celestio y Julián de Eclano propagaron y defendieron la doctrina. Significa un ilimitado optimismo ético, una desmedida confianza en la capacidad activa de la naturaleza humana.

Las ideas de Pelagio pueden resumirse en las siguientes proposiciones: el estado de Adán después de la caída no se distingue esencialmente del estado en que vivió antes de caer en pecado. Hizo daño a la Humanidad sólo por su mal ejemplo, pero no por la herencia de su pecado. No existe, pues, el pecado original. Del mismo modo, Cristo aprovechó a la Humanidad sólo por su buen ejemplo. Las fuerzas morales del hombre no se debilitan después del primer pecado. El hombre, equilibrado entre el bien y el mal, puede evitar el mal con sus propias fuerzas, con libertad completamente sana, y convertirse de nuevo a Dios después de un pecado. Puede merecer por sus propias fuerzas la vida eterna. El bautismo de los niños sólo es necesario para obtener el reino de los cielos, pero no para obtener la vida eterna. Pelagio reconoció la existencia de una gracia, pero creía que era o la gracia externa (ejemplo de Cristo) o la libre voluntad del hombre. Contra el pelagianismo se dirigieron varias definiciones doctrinales de la Iglesia (cfr. § 202). Al negar lo sobrenatural o valorarlo como superfluo, el pelagianismo ataca la revelación sobrenatural en su misma medula. La decidida repulsa del pelagianismo fué una confesión de la Iglesia a favor de Cristo y de su obra y a favor de su propio ser sobrenatural.

Puede suponerse que en el pelagianismo encontró su cristalización teórica una actitud muy difundida entre los pueblos germá-

nicos al principio de su cristianización. El "cristiano" fué tenido por salvador del demonio, de los genios diabólicos, de los fantasmas y de la imprevisibilidad del destino, mientras no hubo una idea clara y ajustada a la revelación del pecado (cfr. Ludwig A. Winterswyl, *Die Germanen in der Epiphanie des Christus*, en "Die Schildgenosse", 13, 1934, 117).

El *racionalismo* tiene necesariamente que negar la gracia, porque aparta de su imagen del mundo y de su idea de la vida como inexistente todo lo que no es accesible al puro pensamiento, todo lo que no puede ser expresado cognoscitivamente.

Pero, en realidad, incluso los movimientos vitales naturales, como el arte y la poesía, proceden de un fondo inaccesible a la razón y más allá del umbral de la conciencia. El fondo de los movimientos vitales sobrenaturales yace todavía más profundo y es, por tanto, menos accesible al concepto de razón: proceden de la profundidad de Dios.

Así se entiende que los autores que describen la vida cristiana hablen frecuentemente de noche y muerte, por ejemplo San Clemente de Alejandría, el seudo-Dionisio Aeropagita y todos los místicos. Aluden así, entre otras cosas, al fondo primero, misterioso, oscuro e inexplicable de la vida de fe. La palabra "muerte" significa que la verdadera vida de fe, no surge del propio fondo vital, sino de un principio infundido al hombre desde fuera. Expresa además la conciencia del íntimo entretejimiento de la muerte y la vida.

La doctrina cristiana de la gracia como último fundamento vital de toda religiosidad redime el *irracionalismo* extracristiano tal como aparece, por ejemplo, en los misterios órficos y en la mística dionisíaca.

La gracia propiamente dicha es negada con la misma decisión que por los racionalistas por el *Modernismo* (cfr. DD. 2072, 2074, 2077, 2079, 2089, 2094), que continúa las doctrinas de la tendencia protestante liberal tal como aparece, por ejemplo, en Schleiermacher.

La diferencia más honda entre la doctrina católica sobre la necesidad de la gracia y las teorías extracristianas de la salvación del pasado y del presente consiste en que, según la primera, la salvación, viene de lo alto y libra al hombre de la fatalidad de la Naturaleza, mientras que según las teorías no cristianas, la salvación procede de abajo, del hombre mismo, y no le libra, por tanto, de su complicidad con la Naturaleza. Según las doctrinas no cristianas, la salvación se logra entregándose a la vida total de la Naturaleza en su nacer, crecer y hundirse, realizando la concien-

cia de que la propia vida no es más que una fase de esa vida total de la Naturaleza. Tales teorías soteriológicas significan, por tanto, la negación de la ineludible dignidad de la persona. La piedad más profunda consiste justamente en negar la persona y su exigencia de innegable unicidad para sentirse como una ola en la corriente o como un árbol en el bosque. Frente a eso, significa la doctrina cristiana de la gracia una verdadera y real garantía y estímulo de la dignidad personal (cfr. vol. II, § 105). Sería un gran error creer que la gracia tiende primariamente al desarrollo de la mismidad personal; primariamente tiende a introducir al hombre en el reino de Dios, a que pueda someterse al dominio de Dios y cantar al Señor una digna alabanza. Al cumplir eso, participa de la vida divina. En la participación de la vida de Dios logra su verdadera mismidad. La unión con Dios que obra la gracia, significa a la vez la suma plenitud del hombre. La gracia tiende, pues, a configurar hijos de Dios y no personalidades cerradas en sí. Pero el hijo de Dios es a la vez la suma realización del ser personal humano.

VI. La gracia no anula la libertad

No hay que temer que la doctrina de la necesidad de la gracia favorezca la conducta puramente pasiva o quebrante *la ética de la acción y de la voluntad*. Tales temores, en lo que tengan de acertado, pueden referirse no a la doctrina católica de la gracia, sino a la teoría dialéctica actual, según la cual el hombre fué corrompido esencialmente por el pecado original de forma que se hizo pecador y peca necesariamente.

No es degradante para el hombre el haber sido destinado por Dios para un fin que no puede alcanzar por sus propias fuerzas, sino sólo mediante la gracia de Dios. Dios, en cuanto creador y señor de la Creación, tiene el derecho y el poder de disponer de los hombres; no depende del capricho humano, adónde debe ir y por qué caminos. Por otra parte, la determinación del fin del hombre por parte de Dios no procede de un capricho, sino del amor más íntimo y fuerte por el que Dios quiere atraer al hombre mediante su misma acción creadora lo más cerca posible de Sí, para hacerle participar de su propia riqueza y gloria divinas. La gracia que Dios regala a los hombres es, por tanto—como los regalos que se hacen mutuamente los hombres—, signo y prenda

del amor divino. Aceptar un símbolo de amor no es ninguna ofensa a la dignidad de quien lo recibe, sino un enriquecimiento y alegría; la aceptación, por su parte, se convierte en un regalo del amado al amante. La realidad, mentada con la palabra amor no significa debilidad de ninguna especie; pues el amor de Dios no es primariamente caricia o ternura, sino grandeza, magnificencia y honor, porque tiende a hacer partícipe al hombre de la propia grandeza y honor de Dios.

La doctrina católica de la gracia tampoco significa la *negación de la libertad humana;* más bien asegura su realización y cumplimiento. La libertad humana no es ilimitada, porque es creada. La criatura, por el hecho de serlo, no tiene ninguna actividad absoluta y originariamente creadora. Del mismo modo que su ser está fundado continuamente en Dios, lo está también su actividad. Sin embargo, cuando Dios estimula e impulsa a la criatura hacia la actividad, resta todavía espacio suficiente para la suprema tensión y la más viva actividad; la gracia capacita a la criatura para la máxima actividad. El proceso puede simbolizarse en la relación del que escucha y del que habla; cuanto más recibe la influencia del conferenciante, es decir, cuanto más pasivo es, tanto más activo debe ser para asimilar y apropiarse lo oído; un máximum de pasividad condiciona un máximum de actividad. El oyente adormilado se sustrae a la influencia del orador; frente al orador no tiene el papel de sujeto pasivo, y justamente por eso le falta la actividad. Cuanto más obra Dios en la criatura y cuanto más recibe la criatura la actividad divina, tanto más se pone en movimiento su propia actividad.

La *conciencia de pecado,* incluída en la fe, en la necesidad de la gracia, es inseparable del hombre, como demuestran las experiencias humana y la historia de la religión. Es la conciencia de haberse puesto en contradicción con Dios y de tener que ser responsables de ello. En el cristiano, se añade además la conciencia de que la separación entre Dios y el hombre causada por el pecado sólo puede ser anulada de nuevo por Dios, porque nosotros, por nuestras solas fuerzas, no podemos entrar en ninguna relación real con Dios, que es en todo completamente distinto de nosotros. Esta conciencia está a la vez llena de la seguridad de que Dios puede re-crear la amistad destruída, gracias a su actividad creadora (cfr. el *perhorresco et inardesco* agustiniano; *Confesiones,* 7, 4). La conciencia de pecado tampoco significa la paralización y debilitación de la voluntad humana, sino que está unida a la con-

fianza en el amor omnipotente y omnipotencia bondadosa de Dios. Al hacerse el hombre consciente de la ayuda de Dios, se hace consciente de su "poder"—regalado por Dios e intrépido ante todas las dificultades—, ya que crece y sabe que le manan ininterrumpidamente nuevas fuerzas desde una profundidad inagotable. La autoconciencia del cristiano se potencia, por tanto, gracias a su fe en la gracia. Esto no obsta para que a esa conciencia de sí se una y entreteja misteriosamente y de modo racionalmente inexplicable la conciencia creyente, e incluso la vivencia de la propia debilidad y caducidad. Humildad y conciencia de sí mismo se condicionan recíprocamente. Viceversa: la conciencia de estar entregado a las propias fuerzas, aunque puede ser ocasión del desarrollo sumo de tales fuerzas, conduce al morboso endiosamiento de sí mismo, al activismo fanático, y, con el tiempo, a la náusea y desesperación, a consecuencia de la inevitable vivencia de la propia limitación, fundada en último término en el hecho de ser criatura.

VII. Necesidad de la gracia preparatoria

a) Las explicaciones anteriores demuestran que la gracia sobrenatural es imprescindible para toda acción saludable. Por lo demás, hemos hablado de la gracia en general. En las citadas definiciones de la Iglesia la gracia necesaria para la salvación no siempre es caracterizada como gracia actual; en algunos textos puede ser entendida como gracia esencial o gracia habitual. Sin embargo, debe entenderse como gracia actual siempre que se diga que es necesaria para acciones que conducen al estado de cristiano. Al hombre se le exhorta en la Escritura a que se aparte del pecado y se convierta a Dios; para percibir, entender y obedecer tal exhortación necesita la gracia. La gracia necesaria para las acciones que preceden a la justificación y tienden a ella es, por supuesto, la gracia actual y no la gracia santificante (la vida divina en nosotros). (La cuestión de si quien está en estado de gracia necesita todavía gracias actuales, será tratada en la sección tercera al estudiar los frutos del estado de cristiano.)

b) Es dogma de fe que *necesitamos la gracia sobrenatural para todas las acciones saludables que nos preparan la justificación.* Concilio de Trento, sesión 6.ª, canon 3.

En el capítulo quinto se expone más concretamente la misma doctrina: "Declara, además (el sacrosanto Concilio), que el principio de la justificación misma en los adultos ha de tomarse de la gracia de Dios preveniente por medio de Cristo Jesús, esto es, de la vocación, por la que son llamados sin que exista mérito alguno en ellos, para que quienes

se apartaron de Dios por los pecados, por la gracia de El, que los excita y ayuda a convertirse, se dispongan a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente (can. 4 y 5) a la misma gracia, de suerte que, al tocar Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla; ni tampoco, sin la gracia de Dios, puede moverse, por su libre voluntad, a ser justo delante de El. De ahí que cuando en las Sagradas Letras se dice: Convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros (*Zac.* 1, 3), somos advertidos de nuestra libertad; cuando respondemos: Conviértenos, Señor, a ti, y nos convertiremos (*Lam.* 5, 21), confesamos que somos prevenidos de la gracia de Dios" (D. 797). Más de mil años antes había profesado la misma fe el Concilio de Orange (529). La ocasión de tal profesión de fe fué el semipelagianismo, cuyos defensores eran varones muy considerados y moralmente irreprochables. Casiano, Fausto de Riez, Vicente de Leríns. Según ellos, el primer paso por el camino de la salvación es una acción autónoma de la voluntad humana. Frente a ellos acentuó el Concilio que incluso el primer paso hacia Dios debía ser obrado por Dios mismo; en realidad no se ve por qué el hombre no iba a poder avanzar en el camino de la salvación, supuesto que pudiera empezar y dar el primer paso. Si en el proceso de la salvación el hombre puede empezar y Dios pasa a segundo plano, la salvación no sería obra de la gracia, sino una acción humana que Dios confirma. Se atribuye al hombre tal independencia frente a Dios, que puede de por sí decidir sobre su salvación o condenación, mientras que Dios no hace más que aprobarlo. En el "semipelagianismo" bulle la autonomía humana exigiendo su poder; en definitiva, el hombre logra, según esta doctrina, disponer de Dios a voluntad, ya que no puede negar la gracia a quien se vuelve hacia El. El Concilio de Orange pronunció sentencia de muerte contra esa autonomía humana, contra la soberbia; los Padres del Concilio profesaron la soberanía y primacía de Dios; concedieron a Dios el honor que se le debe, mientras que el semipelagianismo atribuía al hombre un honor indebido. La salvación, es decir, la entrada en la vida trinitaria es algo cerrado a los hombres, si Dios no les introduce en su vida. Dios se regala al hombre por puro amor libre. Todo pasó del hombre hacia Dios sólo es posible como respuesta a la llamada del amor de Dios. Toda conversión hacia la participación en la vida de Dios, es decir, toda acción saludable, toda acción humana con sentido definitivo, sólo es posible cuando la voluntad y el corazón del hombre están abiertos a Cristo, que es el camino hacia el Padre y hacia la vida íntima de Dios. El hombre no puede dar un paso hacia Dios si no es iluminado y movido por el Espíritu Santo. Según la mayoría de los teólogos, la definición de la Iglesia se refiere no sólo a la inclinación a creer (*pius credulitatis affectus*), sino también al juicio sobre la credibilidad de la Revelación (*iudicium credibilitatis*).

c) Los *Textos de la Escritura,* que se citan a favor de la necesidad de la gracia en general, testifican también la necesidad de la gracia para el primer paso hacia la salvación. Fué Dios quien abrió el corazón a Lidia, en Tiatira, purpuraria, para que escuchara con atención las palabras de San Pablo (*Act.* 16, 14).

La fe en Cristo es una gracia (*Philp.* 1, 29). De Dios parte el movimiento de la voluntad, que conduce a Cristo (*Phil.* 2, 13). El Padre es quien lleva al hombre hasta Cristo (*Io.* 6, 44). La fe con que el hombre confiesa a Cristo, Hijo de Dios encarnado, no es obra de hombres, sino de Dios (*Eph.* 2, 8). La comprensión de Cristo y la afirmación de Jesús proceden del Padre, que está en los cielos, y no de la naturaleza humana (*Mt.* 16, 17). (En *II Cor.* 3, 5, no se dice que el hombre natural sea incapaz de pensar algo bueno, sino que el Apóstol no es capaz de encontrar el recto camino y medio para la actividad apostólica verdaderamente fructífera.)

Frente a los textos que acentúan la necesidad de la gracia, existen los que exigen al hombre convertirse a Dios, hacer penitencia, hacerse como niños y bautizarse. Tales llamadas a que el hombre se decida por Dios, no invalidan los textos que hablan de la necesidad de la gracia y de la incondicional primacía de Dios. Ambas cosas son ciertas: la Salvación es obra de Dios; pero el hombre la logra en su libre decisión por Dios. Más tarde se tratará de cómo pueden conciliarse la omnieficiencia divina y la libertad humana. La Escritura, por su parte, no hace ningún intento de conciliar ambos procesos, al parecer contradictorios.

d) En la *época de los Santos Padres,* San Agustín pudo invocar la tradición en su polémica contra el semipelagianismo. Ciertamente, tuvo que confesar: "Mientras vosotros no atizasteis la polémica, los Padres anteriores a nosotros hablaron con poco cuidado". Lucharon también contra el espíritu semipelagiano Próspero de Aquitania y Fulgencio de Ruspe" (cfr. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* I, 2, 287-302).

§ 203

Límites de la necesidad de la gracia

1. Cuando la Revelación acentúa la necesidad de la gracia, no quiere decir que el hombre esté corrompido hasta en las raíces de su ser, sino solamente que es incapaz de hacer determinadas obras buenas, de obrar el bien sobrenatural, de realizar acciones que estén en íntima relación con la vida de santidad de Dios trino.

Es la teología de la Reforma la que afirma la total corrupción de la naturaleza humana; la naturaleza humana no sólo está herida o debilitada, sino corrompida; por tanto, todo lo que procede de ella no puede menos de ser pecado; el hombre es de por sí incapaz de hacer el mínimo bien; si ocurre algo bueno, es la gracia de Dios quien lo hace; sólo Dios puede hacer algo bueno por medio del pecador. La teología dialéctica ha ampliado consecuentemente esta doctrina hasta el extremo; todo esfuerzo hacia Dios, incluso la oración, por parte del hombre que no está en gracia, tiene el carácter del pecado; cuanto más se esfuerza el hombre, tanto más demuestra su orgullo, sobre el que recae la justicia de Dios. La razón más profunda de tales doctrinas es el hecho de que los reformadores creen que sólo así se concede a Dios el honor que le es debido. ¡Soli Deo gloria! Tal es la fórmula en que puede expresar, en resumen, su planteamiento. La gloria de Dios no puede ser menoscabada y al hombre debe quitársele toda supuesta gloria (cfr. § 205).

2. El Concilio de Trento declaró que tal doctrina no está de acuerdo con la Revelación; no la contradice por lo que afirma, sino por lo que niega. El Concilio de Trento profesó toda la Revelación, la primacía y soberanía de Dios y la gloria del hombre procedente de Dios y deformada, aunque no aniquilada, por el hombre. No hay aquí ningún menoscabo de la gloria de Dios, pues incluso la gloria que le queda al hombre en el pecado hay que agradecerla a Dios.

Sin embargo, el Concilio de Trento no resolvió todas las cuestiones. Los siglos XVI y XVII están llenos de polémicas sobre la corrupción pecaminosa del hombre y sobre el poder de la gracia divina. Cuanto más confiadamente fueron ensalzadas por unos las capacidades del hombre, tanto más desesperan otros de ellas; era la época de la conciencia de la personalidad (Renacimiento); unos predicaron la alegría en el mundo y vieron en la transformación y configuración de la tierra el sentido de la vida humana; la Naturaleza ocultaba cada vez más la gloria de Dios (inmanentismo de la modernidad); otros predicaban, tanto más destacada y exclusivamente, el mundo sobrenatural, y caracterizaban el servicio a la Tierra como concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y soberbia de la vida. Mientras unos lo esperaban todo de la Naturaleza, otros lo esperaban todo de las fuerzas sobrenaturales.

La Iglesia unió los términos contrarios en una superior unidad llena de tensión. Se evitan los errores, cuando Dios y el hombre son considerados en su viviente relación y no simplemente en sus oposiciones y contradicciones.

3. Miguel Bayo, profesor en Lovaina, que vivió de 1530 a 1589, vió—como Lutero—la esencia del pecado original en la concupiscencia. La siempre orgullosa y rebelde voluntad del hombre, corrompe todo lo que hace el hombre que no está en gracia es decir, según Bayo, el que no cree. La gracia tiene que hacer violencia a quien se resiste y está en contradicción con ella para poder realizar acciones verdaderamente buenas; le violenta y domina mediante el amor. La libertad queda intacta en esa violencia, porque consiste en ser libres de toda violencia exterior y no en ser libres de la necesidad interna. Bayo invoca a San Agustín; siempre que se levante una protesta teológica contra la secularización y mundanización del cristianismo, será invocado el nombre de San Agustín. En realidad, Bayo está más cerca de Pelagio que de San Agustín; es cierto que acentúa el hecho de que el hombre no puede hacer nada bueno sin Dios, pero a la vez dice que el hombre tiene cierta exigencia de gracia, porque sin ella su naturaleza sería incompleta. La gracia se convierte así en un elemento de la Naturaleza. El sobrenaturalismo, que no deja a la Naturaleza ninguna posibilidad de hacer el bien, se convierte de pronto en un naturalismo que niega la gracia en cuanto tal. El año 1579 condenó Pío V unas 79 proposiciones de su escrito (cfr. D. 1001-80).

Cornelio Jansenio (1585-1638), obispo de Ypern, escribió una monografía sobre la doctrina agustiniana de la gracia, que apareció sin el nombre del autor el año 1640. Tuvo animados aplausos y acres condenaciones. Sus teorías fueron celosamente cultivadas por las monjas y ermitaños del Port-Royal. El hombre está dominado por la concupiscencia mala *(delectatio terrestris)*; peca, pues, necesariamente, mientras no le sea infundido el placer celestial *(delectatio caelestis)* que venza la concupiscencia terrena.

El hombre es violentado por el deleite celestial; no puede resistirle, cuando es más fuerte que el terreno. Tales pensamientos son raros; al concederlos o negarlos, Dios se revela como Señor absoluto. En las monjas y ermitaños de Port-Royal hizo impresión, sobre todo, la dura ascesis y enorme seriedad de la obra. El

año 1653 condenó el Papa Inocencio X cinco proposiciones de su libro (D. 1092-1096; cfr. D. 1650).

4. Frente a todas estas exageraciones, la Iglesia ha definido que el pecado original *no ha corrompido del todo* la naturaleza humana. Confesó así la verdad de que incluso el hombre caído es criatura de Dios, y que por ser hombre, e incluso en su estado de hombre caído, es de algún modo imagen de Dios y está dominado por el amor de Dios. La fe de la Iglesia en la gloria—aunque sea mínima y esté desfigurada—del hombre caído es una confesión de la gloria y honor de Dios, que se realizan en todas las criaturas y, sobre todo, en el espíritu humano, porque participa de la vida espiritual de Dios.

Según la doctrina de la Iglesia, el resto de la gloria divina que queda en el hombre caído consiste, entre otras cosas, en que todavía tiene ojos para ver la gloria de Dios y oídos para escuchar la voluntad divina. La Iglesia enseña, por tanto, que incluso el hombre caído *puede conocer la existencia de Dios y hacer el bien moral* con sus fuerzas naturales y sin gracia sobrenatural.

En el primer volumen dijimos lo más importante sobre el tema de la cognoscibilidad de Dios con las fuerzas naturales del espíritu (§ 30). La afirmación de que el hombre caído puede hacer el bien moral sin ayuda de la gracia no es dogma de fe, pero es doctrina segura de la Iglesia. Fué enunciada al condenar las proposiciones contrarias de Bayo y Quesnel. Así, por ejemplo, están condenadas las siguientes proposiciones de Bayo: "El libre albedrío, sin la ayuda de la gracia de Dios, no vale sino para pecar" (D. 1027), o la que dice: "Es error pelagiano decir que el libre albedrío tiene fuerza para evitar pecado alguno" (D. 1028; cfr. 1030, 1389, 1524).

Tenemos que subrayar ahora lo mismo que al hablar de la cognoscibilidad natural de Dios, que las definiciones de la Iglesia no hablan más que de la posibilidad de una moralidad natural y *no de su realidad o facticidad*. Es, pues, compatible con la doctrina de la Iglesia la teoría de que no existe ninguna acción puramente natural que sea buena, sino que sólo son buenas las acciones referidas a la comunidad con el Padre celestial. Aunque así sea, la doctrina de la posibilidad de la acción naturalmente buena tiene suma importancia; expresa una imagen del hombre, en la que existen la disposición, la inclinación y la libertad de la voluntad para el bien, aunque sólo sean débiles e ineficaces. La gracia divina encuentra al menos un punto de apoyo para su acción; no

necesita golpear y empujar al hombre como una piedra. Bajo la acción de la gracia y de su fuerza excitante y animadora se pueden realizar verdaderamente acciones dignas del hombre.

El hecho de que toda la creación esté ordenada a Cristo habla a favor de la teoría de que no existe la acción naturalmente buena. Ninguna cosa cae fuera de la relación a Cristo; según eso, el fin de la creación es único: la participación en el reino de Dios mediante la participación en la gloria de Cristo glorificado. No hay nada que no esté ordenado a ese fin ni que se oponga al ordenamiento hacia ese estado. El hombre no puede ni por un momento salirse de la corriente en la que toda la creación fluye hacia Cristo o refluye de El.

A consecuencia de su relación con Cristo nunca estuvo la humanidad sin gracia; aunque escasa, nunca faltó del todo. La Humanidad no ha tenido que soportar jamás un estado del todo falto de gracia; no tuvo, por tanto, que sufrir el pecado en toda su terribilidad. Cfr. § 143.

Bayo se equivocó también al confundir al no creyente con el que no está en gracia; este error dió origen a la afirmación no menos errónea de que todas las obras del no creyente y del pagano son pecados y de que las virtudes de los filósofos son vicios. La Iglesia condenó esta proposición (D. 1025; cfr. D. 1298).

5. Según el testimonio de la *Escritura*, la situación moral de los paganos es sombría; pero no carecen de todo bien (*Mt.* 5, 48; *Dan.* 4, 24; *Ex.* 1, 15-21; *Ez.* 29, 18-20).

6. San Justino Mártir enuncia una opinión muy extendida entre los Padres preagustinianos cuando dice (*Primera Apología*, 46): "Es doctrina que hemos recibido, y que ya antes hemos explicado, el hecho de que Cristo, en cuanto Logos (=Razón), de quien participa todo el género humano, es el Primogénito de Dios. Los que vivieron conforme a la razón (con el Logos) son cristianos, aunque fueran tenidos por ateos, como entre los griegos Sócrates, Heráclito y otros semejantes, y entre los no griegos Abraham, Ananías, Elías y muchos otros, cuyas acciones y nombres no queremos enumerar ahora, porque sería demasiado largo. Por eso los que antes (antes de Cristo) vivieron sin razón (sin Logos) fueron también malos hombres, enemigos de Cristo y asesinos de los que vivieron conforme a la razón; en cambio quien vivió y vive todavía conforme a la razón es cristiano y puede vivir sin miedo ni angustia." Tampoco San Agustín, que suele juzgar muy desfavorablemente la moralidad de los paganos, tiene sus acciones por malas en sí. Sólo les falta, según él, el último y definitivo sentido. Como sólo tienen una especie de penúltimo sentido, en realidad no tienen sentido. "Aunque parezca que el espíritu domina el cuer-

po y la razón domina los vicios, ni la razón ni el espíritu dominan sobre el cuerpo o sobre los vicios, si por su parte no sirven a Dios como Dios mismo ha mandado que le sirvan. En realidad es una extraña razón que no conoce al verdadero Dios ni se somete a sus preceptos, sino que se abandona a la tentación de los viciosos demonios. Según esto, las virtudes que cree tener y con las que domina el cuerpo y los vicios son pasiones y no virtudes. Pues aunque algunos las tienen por verdaderas y honrosas virtudes, en caso de que se ejerciten por sí mismas y no por algo distinto de ellas son hinchadas y soberbias y, por tanto, no deben ser tenidas por virtudes, sino por pasiones. Pues lo mismo que lo que da vida a la carne no procede de la carne, sino de algo superior, lo que hace feliz al hombre no procede del hombre, sino de más arriba; y esto no vale sólo del hombre, sino de cualquier fuerza y poder celestial" (*De la Ciudad de Dios*, lib. 19, cap. 25). Al comentar el Evangelio de San Juan (10, 1), dice también: "Hay muchos que son tenidos por buenos hombres, varones buenos, mujeres buenas según el sentido de cierta dirección de la vida presente y que cumplen bien lo que está prescrito en los mandamientos: honran a sus padres, no cometen adulterio, no matan, no roban, no testifican en falso contra nadie y cumplen a su modo los demás preceptos de la ley, pero no son cristianos y se ufanan como aquéllos: ¿es que somos ciegos? Pero como todo lo que hacen lo hacen en vano por no saber a que fin deben referirlo, el Señor nos ofrece en la lección de hoy una parábola del rebaño y de la puerta, por la que se entra en el aprisco. Pueden los paganos decir: vivimos bien. Si no entran por la puerta, ¿de qué les aprovecha eso de que se glorían? La vida buena debe aprovechar para conseguir la vida eterna; ¿de qué aprovecha la vida buena a quien no va a ser concedida la vida eterna? Y no se puede hablar de vida buena en quienes o desconocen por ceguera el fin de tal vida o lo desprecian por presunción. No hay verdadera y segura esperanza de vida eterna para quien no conozca la vida—que es Cristo—y no entre al aprisco por la puerta" (*Explicación del Evangelio de San Juan*, sermón 45, sección 2). En el comentario al Salmo 31 (II, 4) dice: "Muchos se ufanan de obras, y puedes encontrar muchos paganos que no quieren hacerse cristianos porque están satisfechos de su vida moral. Vivir bien es lo principal, dicen. ¿Qué más tiene Cristo que mandarme? Nadie cuente buenas obras antes de creer; aunque las buenas obras hechas antes de creer parezcan muy dignas de alabanza. No tienen sentido: me parecen fuerzas enormes y carrera rapidísima fuera de camino. Lo que hace buena a una obra es su fin e intención últimos. Y es la fe la que determina la intención definitiva... Uno, por ejemplo sabe conducir perfectamente un barco; si pierde la dirección, ¿qué le importa saber manejar muy bien las velas...? Se le pregunta: ¿Hacia dónde viajas? Y él dice: No lo sé. O no dice no lo sé, sino hacia aquel puerto; pero en realidad corre hacia las rocas." (Hans Urs von Balthasar, *Aurelius Augustinus über die Psalmen*. 31-32.)

7. No puede invocarse la autoridad del II Concilio de Orange a favor de la doctrina de Bayo de que las obras de los no creyentes son pecado y mentira. Es cierto que el Concilio en el canon 22 usa la proposición de que nadie de por sí tiene más que mentira y peca-

do; pero en realidad está valorando las acciones humanas del hombre que no tiene gracia por su relación con la perfección sobrenatural del hombre y no por su cualidad ética natural e intrínseca. Tales acciones no tienen ninguna ordenación interior a la plenitud del hombre dentro de la vida trinitaria de Dios y, por tanto, no tienen en definitiva sentido, aunque a juicio de los hombres representen una enorme aportación y contribuyan notablemente a la configuración de la tierra y a la creación de bienes terrestres; están encerradas en el espacio intramundano y participan de la caducidad contingencia y defectuosidad de lo creado; no llegan a la vida trinitaria intradivina.

En tales acciones el hombre no atenta contra la naturaleza que Dios concedió a las criaturas, sino mas bien cumple su sentido intramundano; pero desconoce la relación de todo lo creado a Dios; obra como si él mismo y las criaturas de su ambiente no estuvieran en relación con Cristo glorificado y—a través de El—con Dios trino. Se queda dentro del mundo pasando por alto el hecho de que toda acción que tenga sentido definitivo es un camino hacia Dios. Por obrar como si el mundo descansara en sí mismo, su acción es una mentira. Es pecado no por apartarse voluntariamente de Dios, sino por no tener la relación con Dios que debe tener por voluntad del mismo Dios. La pecaminosidad del hombre no justificado debe entenderse como la pecaminosidad de la privación de gracia inherente al que tiene el pecado original (cfr. vol. II. § 135). Cfr. H. de Lubac, *La tragedia del humanismo ateo*. Nietzsche, Feuerbach, Comte y Dostojewski como profeta, trad. española de Carlos Castro Cubells.

8. Al hacer estas consideraciones sobre la capacidad ética del hombre que no tiene gracia no debe olvidarse que se trata de un desmembramiento lógico de la realidad. En la realidad misma no existe una acción puramente natural consciente de la responsabilidad. El hombre concreto vive como justificado o como caído, creyendo en Dios o resistiéndole; no hay existencia humana neutral frente a la gracia y al pecado. El hombre consciente jamás está en situación de poder o deber realizar un acto puramente natural. Al hablar de la posibilidad de una acción naturalmente buena, dividimos en conceptos lo que en realidad está unido. Tal división lógica tiene valor, ya que nos explica el punto de apoyo que encuentra el amor de Dios en el hombre para llegar a él y transformarlo.

Aunque se piense tan confiadamente en las posibilidades natu-

rales que restan al hombre después del pecado original, el optimismo tiene *sus límites estrictamente trazados*. El hombre caído no sólo es incapaz de realizar actos saludables sin ayuda de la gracia; no puede siquiera con sólo sus actos intramundanos y sin ayuda de la gracia cumplir toda la ley natural, que Dios ha escrito en su conciencia (doctrina hoy común entre los teólogos; se opone, por ejemplo, al optimismo de Rousseau). El espíritu y la voluntad del hombre se han desviado de la orientación hacia Dios; el pecado original significa que el hombre se ha apartado de Dios; la concupiscencia le empuja lejos de Dios; esa aversión del yo humano completo se expresa y realiza también en la aversión del conocimiento y de la voluntad. El hombre debe violentarse continuamente para dirigirse hacia Dios. Si no se esfuerza y se deja impulsar por sus inclinaciones, es arrastrado en la dirección contraria a Dios; el hombre entonces, en caso de que permaneciera sin gracia, no podría resistir las muchas y continuas tentaciones de egoísmo y soberbia; la resistencia le sería demasiado difícil; le es moralmente (no psicológicamente) imposible. Sólo puede lograrlo con la ayuda de la gracia. La gracia obra ante todo como gracia *medicinal*. Como hemos visto, no existe la pura gracia medicinal. La gracia ayuda en cuanto santifica. Dios se apodera del hombre mediante la gracia y lo ilumina y fortifica para el bien, es decir, lo configura con su propia claridad y poder. (Para mejor entender estas cosas puede recordarse la doctrina sobre el pecado original.)

9. A lo largo de la historia se planteó y resolvió de distintas maneras la cuestión de si el hombre caído es capaz de *hacer sin ayuda de la gracia un acto perfecto de amor a Dios*. Por amor perfecto a Dios hay que entender un amor en que el hombre afirma a Dios no por propia utilidad, sino por la grandeza y hermosura de Dios, es decir, desinteresadamente. Se trata del amor que es vivencia del corazón y no del que es acto eficaz de la voluntad (amor afectivo, no amor efectivo); el amor efectivo incluye el cumplimiento de todos los preceptos y, como hemos dicho, no es posible sin la gracia. De las anteriores consideraciones se deduce que la cuestión no tiene más que importancia teórica.

En realidad no existe ningún estado en que el hombre esté sin gracia. La cuestión no tiene más sentido que escrutar hasta donde alcanza el poder destructor del pecado y la fuerza y poderío de la gracia. Santo Tomás de Aquino opina que el hombre caído nece-

sita para amar perfectamente a Dios la gracia medicinal, es decir, la gracia debe curar al hombre de su egoísmo para que sea capaz de hacer un acto de amor perfecto a Dios.

§ 204

La gracia no puede merecerse

I. La doctrina de la necesidad de la gracia se completa en la doctrina de la imposibilidad de merecerla, que aclara la importancia enorme de tal necesidad. El hombre necesita algo que no puede adquirir ni procurarse; lo necesita como el pan de cada día; le van la vida y la muerte en tenerlo o no. Pero no puede adquirirlo por propio esfuerzo. Sabe que se le regala. Es totalmente remitido a Dios.

No hay por qué dar explicaciones amplias de la doctrina de la imposibilidad de merecer la gracia; ya hemos dicho lo más importante en el tratado de la Redención. Remitimos ahora a él. Del mismo modo que la Redención, en cuanto obra de Dios, es para los hombres puro regalo de Dios, la incorporación real de cada uno a la obra de Cristo es también puro regalo de Dios.

II. Para aclarar desde todos los puntos de vista la imposibilidad de merecer la gracia vamos a destacar los puntos siguientes:

1. Es dogma de fe que el *hombre no puede merecer la gracia por más esfuerzos que haga.* El hombre no puede exigirla ni a la justicia ni al amor de Dios; es decir, no puede obrar de forma que Dios tenga que dársela; Dios puede no concederle la gracia sin ser por eso injusto o cruel. El hombre no puede realizar ninguna acción en razón de la cual Dios no pueda menos de concederle la gracia por justicia o gratuitamente. No puede merecerla —digámoslo con términos escolásticos—ni *de condigno* ni *de congruo.* No hay nada en todo el ámbito de la creación que pueda dar ocasión y obligar a Dios a conceder y regalar la salvación.

a) Contra los pelagianos el Concilio de Orange (529) profesó la imposibilidad de merecer la gracia; cfr. cánones 18-20; D. 191-193. Toda la Iglesia profesó la misma fe en el Concilio de Trento (sesión 6.ª, cap. 6, D. 799).

b) La *Escritura* da testimonio de la imposibilidad de merecer la gracia en los mismos textos en que habla de la imposibilidad de autorredimirse y de la necesidad de la gracia. Es doctrina especialmente fundamental en San Pablo, que somos justificados en Cristo por la gracia de Dios, sin méritos de nuestra parte y gracias a la Redención (*Rom.* 3, 24; cfr. *Rom.* 9, 16. 18; 11, 6. 35; *Eph.* 1, 4-11; 2, 8-10). Escribe a los Efesios: "Nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad" (1, 5; véanse además los versículos 6-11). Todavía más claramente dice poco después: "Y vosotros estabais muertos por vuestros delitos y pecados..., pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dió vida por Cristo—de gracia habéis sido salvados—y nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia, por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús. Pues de gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios; no viene de las obras, para que nadie se gloríe" (2, 1; 4-9).

Toda la epístola a los Gálatas está al servicio del testimonio de que la justificación no puede lograrse por obras de piedad A su discípulo Timoteo le consuela San Pablo diciéndole que los dolores que le acarreará la predicación del Evangelio no tiene que soportarlos con sus propias fuerzas, sino con la fuerza y virtud de Dios; como garantía de que la fuerza y poder de Dios no le abandonarán, San Pablo le dice que ha sido también Dios quien le ha llevado a la fe: "El nos salvó y nos llamó con vocación santa no en virtud de nuestras obras, sino en virtud de su propósito y de la gracia que nos fué dada en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos, y manifestada al presente por la aparición de nuestro Salvador, Cristo Jesús" (*II Tim.* 1, 9-10).

Por ser Dios quien por libre misericordia justifica a los hombres. San Pablo puede darle gracias por la fe de los Romanos (*Rom.* 1, 8), Corintios (*I Cor.* 1, 4), Efesios (*Eph.* 1, 16), Filipenses (*Phil.* 1, 3), Colosenses (*Col.* 1, 3), Tesalonicenses (*I Thess.* 1, 2; *II Thess.* 1, 3) y por la fe de Timoteo (*II Tim.* 1, 3).

Pueden verse más testimonios en el vol III, 140, y vol. V, 202.

2. El hecho sorprendente de que *ni siquiera las oraciones del hombre sin gracia* puedan implorarla eficazmente demuestra que efectivamente es puro regalo de Dios. En la oración se expresa

el sentido religioso del hombre. Podría creerse que Dios puede ser alcanzado siempre en la oración, en la que el hombre intenta volverse y dirigirse a El, que Dios atiende siempre por su nombre, cuando el hombre le llama; sin embargo, también la oración del hombre irredento está bajo la misma maldición, que hace suspirar a todo el hombre.

El egoísmo y egolatría que dominan al hombre apartado de Dios penetran también su oración. La oración no informada por la gracia puede convertirse justamente en una fuente de tentación y autoengaño; en ella expresa el hombre caído en el pecado el anhelo y deseo de Dios que aún le resta; pero esa expresión está impregnada del orgullo humano; el hombre busca en la oración la comunidad con Dios, tal como él puede instituirla y configurarla. Como está amenazado de la tentación de opinar que ya está en comunidad con Dios, se sitúa frente a la verdadera Revelación, porque le parece que ya no es necesaria. La oración no configurada por la gracia puede así convertirse en un muro frente a la verdadera adoración exigida por la revelación de Dios

La oración no configurada por la gracia no es, pues, ningún medio para conseguir la gracia. La misma oración es fruto de la gracia. Tal vez quisiera Dios significar eso al no llamar hasta su pesebre, ni a los representantes del poder y cultura terrestres ni a los representantes de la religiosidad judía. La salvación no hay que agradecerla ni a la sabiduría griega, ni a la política romana, ni a la piedad judía.

a) El Concilio de Orange expresó claramente en el canon 3 que la oración no es la fuente de la gracia, sino su fin (D. 176).

b) Según la *Escritura,* Dios tiene que enviar su Espíritu a nuestros corazones para que podamos saber su nombre y llamarlo por él *(Rom.* 8, 15). El hombre no iluminado por el Espíritu no conoce el verdadero nombre de Dios; no sabe hablar la lengua que Dios escucha. El Espíritu conoce la intimidad de Dios, y sólo El sabe el lenguaje de Dios; El nos dice las palabras que tenemos que hablar con Dios para que nos escuche; son las palabras con que Cristo habla a su Padre. Todo lo que Cristo habló con Dios se resume en la palabra "Padre". Y todo lo que nosotros le decimos se resume también en esa palabra *(Mt.* 6. 9); sólo puede decirla aquel cuyo lenguaje ha sido configurado por el Espíritu Santo. Sólo él puede invocar a Cristo como Señor y a través de Cristo pedir a Dios y rezarle como a Padre. Sólo a la oración di-

rigida al Padre por medio de Cristo se ha prometido atención. Dios atiende por su nombre; pero su nombre sólo puede pronunciarlo quien ha sido iluminado por el Espíritu Santo (*I Cor.* 12, 3; 2, 11-1; *Gal.* 4, 6; *Io.* 16, 24-25). Sólo la oración configurada por la gracia del Espíritu Santo es oración en verdad y en espíritu (*Io.* 4, 23). Cuando Cristo profetiza esa oración, piensa en una oración que el hombre arranca de la fuerza del Espíritu Santo y no de las fuerzas de su naturaleza, en una oración llena de la luz y fuego del Dios que se nos revela. Cfr. vol. I, § 44.

3. Los Santos Padres defendieron clara y decididamente la doctrina de la imposibilidad de merecer la gracia desde la polémica contra el Pelagianismo y vieron en ella un elemento fundamental del verdadero cristianismo. Pero también antes de Pelagio destacaron la libre iniciativa de Dios en la salvación y santificación del hombre, aunque acentuaran con fuerza especial frente al naturalismo estoico la libertad del hombre en la aceptación y no aceptación de la gracia divina.

Dice San Agustín en la explicación del Evangelio de San Juan (sermón 82, sección 3): "Permanece en mi amor, dice Cristo. ¿Cómo permaneceremos en él? Oye lo que sigue: si cumplís mis mandamientos, dice, permaneceréis en mi amor. ¿Es el amor el que concede guardar los mandamientos o es el cumplimiento de los mandamientos lo que obra y causa el amor? ¿Quién puede dudar de que precede el amor? Pues quien no ama, no tiene la posibilidad de cumplir los mandamientos. Al decir, pues, si cumplís mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, da a entender cómo se da a conocer el amor y cómo nace. Como si dijera: No penséis que permanecéis en mi amor si no cumplís mis mandamientos; pues sólo quien los cumple permanecerá en él. Esto quiere decir: se conocerá que permanecéis en mi amor si cumplís mis mandamientos; para que nadie se engañe diciendo que le ama, si no cumple sus mandamientos. Pues sólo le amamos en cuanto que cumplimos sus mandamientos, y cuando apenas los cumplimos, apenas le amamos. Aunque cuando dice: permaneced en mi amor, no está claro a qué amor se refiere, si al amor con que nosotros le amamos o al amor con que El nos ama; sólo por las palabras anteriores puede saberse. Había dicho en efecto: También yo os he amado, y a estas palabras añade inmediatamente: permaneced en mi amor, es decir, en el amor con que El nos ha amado. ¿Qué significa, por tanto, este "permaneced en mi amor", sino permanecer en mi gracia? ¿Y qué significa si cumplierais mis mandamientos permaneceréis en mi amor, sino sabréis que permanecéis en el amor con que yo os amo, si cumplís mis mandamientos? Por tanto, no cumplimos sus mandamientos para que nos ame, sino que si El no nos ama no podemos cumplir sus mandamientos. Esta es la gracia patente para los humildes y escondida para los soberbios". En otro lugar dice (sermón 102, sección 5): "¿Ama El (Dios) porque nosotros amamos o más bien amamos nosotros porque El ama? En

su epístola contesta el mismo evangelista: amamos, dice, porque El nos ha amado antes. Por tanto amamos porque hemos sido amados. De veras es un regalo de Dios que nosotros amemos a Dios. El ha hecho que sea amado, El, que amó antes de ser amado. Fuimos amados cuando éramos desagradables para que hubiera algo en nosotros por lo que agradáramos. Pues no amaríamos al Hijo si no amáramos al Padre. El Padre nos ama porque amamos al Hijo, aunque del Padre y del Hijo nos viene el poder amar al Padre y al Hijo; pues el Espíritu de ambos derramó el amor en nuestros corazones y por el Espíritu amamos al Padre y al Hijo y al Espíritu junto con el Hijo y el Padre. Nuestro piadoso amor, con el que amamos a Dios, ha sido obrado por Dios y El vió que es bueno. Por eso amó El lo que había hecho. Pero no hubiera creado en nosotros nada que pudiera amar, a no ser que nos hubiera amado antes de crearlo". San León Magno observa en un sermón (sermon 67, sección 3): "El Señor, que había venido a salvar a los pecadores, no excluyó jamás a los asesinos de su misericordia. El convirtió el delito del no creyente en acción de bendición para el creyente. Y así la gracia divina tiene que parecernos algo admirable, porque no se concede a los hombres por sus méritos, sino sólo porque Dios, infinitamente sabio y omnisciente, sintió compasión de nosotros y tanto que fueron admitidos a la fuente bautismal incluso los que derramaron la sangre del Salvador."

4. El hecho de que la gracia sea imprescindible y de que no podamos procurárnosla nosotros mismos produce al principio un sentimiento de *opresión*. Sin embargo, se aminora ante la fe en la voluntad salvífica universal de Dios. La doctrina de la imposibilidad de merecer la gracia y de su necesidad no entrega al hombre al caprichoso poder del destino, sino que le sitúa *bajo la protección del amor divino*, que todo lo abarca. El hombre no puede procurarse de por sí la gracia necesaria para la salvación, pero a pesar de todo no le falta; Dios se la regala; tenemos la seguridad de que el amor de Dios llega a todos los hombres. El hecho de que uno no participe de la salvación no se debe a que le haya sido negada la gracia, sino a que él ha renunciado al amor de Dios.

No es ninguna humillación para el hombre ni perjuicio de la actividad humana el hecho de que lo más decisivo, como es la vida eterna, tenga que serle regalado. Hay que tener también en cuenta que sólo la gracia primera es imposible de ser merecida en sentido estricto. Una vez que la fuerza creadora de Dios se ha apoderado del hombre y obra en él, él mismo puede ser creador. Cfr. la doctrina de los méritos de la sección tercera.

La revelación de la *imposibilidad de merecer la gracia* no tiende a pintar con sombríos colores la incapacidad del hombre, sino a poner *en claro la gloria del amor divino. La gracia libremente*

regalada es la revelación de la majestad divina (*II Pet.* 1, 3). La pecaminosidad humana es, por decirlo así, como el fondo sobre el que se dibuja el amor creador de Dios. Las verdades reveladas no están unas junto a otras yuxtapuestas e iguales, de forma que todas tengan el mismo rango; forman más bien una totalidad, en la que hay un arriba y un abajo, un primer plano y un fondo, es decir, distintas dimensiones y estratos; tienen rango distinto y diversa importancia. *Lo inefable de que el Nuevo Testamento nos da testimonio es el amor de Dios, que se dirige a nosotros en Cristo por libre iniciativa.* En torno a ese núcleo se agrupan todas las demás revelaciones del Padre y deben ser alabadas y ensalzadas sin descanso por quienes se entreguen a ellas. El texto de la epístola a los Efesios antes citado expresa claramente que la imposibilidad de merecer la gracia ha sido revelada para que el amor de Dios nos parezca más magnífico y nuestro arrepentimiento y acción de gracias sean más íntimos.

La proposición escolástica de que Dios no niega la gracia a quien hace lo que está de su parte *(facienti quod est in se, deus non denegat gratiam),* no es ninguna falsificación pelagiana de la Revelación. Lo sería si quisiera decir que Dios concede o tiene que conceder la gracia a quien hace todo lo que sus fuerzas naturales le permiten; pero nunca se ha entendido en este sentido. La interpretación más correcta es que Dios se apodera de todos mediante su gracia, de forma que no falta a nadie que no se cierra a ella.

En la primitiva Escolástica, que formuló el axioma, fué entendida con distintas oscuridades como que el hombre debe prepararse para recibir la gracia, pero que frente a Dios no puede tener ninguna exigencia, sino que la recibe como puro regalo de Dios. Veáse A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* Erster Teil: *Die Gnadenlehre,* vol. I (1952) 249-264.

CAPITULO II

LA ACCION HUMANA OBRADA POR LA GRACIA ACTUAL COMO PREPARACION PARA LA JUSTIFICACION

§ 205

Conversión desde el pecado

Por el pecado fué herida e impedida, pero no destruída, la libertad humana; sigue existiendo en el hombre pecador, porque es inseparable de la dignidad personal del hombre. La libertad es el modo de existencia en que Dios busca al hombre; por ella participa el hombre del señorío de Dios y por ella es imagen de El (*Gen.* 2, 26). El hombre al pecar abusa de su libertad para erigir su reinado frente al reino de Dios.

I. Dios y el hombre

Dios mismo obra la acción libre en el hombre libre, porque el hombre es criatura de Dios en todos los modos de su existencia. Por muy misterioso que sea el hecho de que Dios cause la acción libre del hombre y de que el hombre pueda volverse en esa misma acción libre contra Dios, ambas cosas son ciertas: Dios causa la acción del hombre y el hombre obra libremente; Dios causa incluso las acciones humanas que son contrarias a El, y, sin embargo, el hombre es responsable de ellas.

Jamás desprecia Dios la libertad humana creada por El; nunca impone al hombre su amor, por muy encarecidamente que se lo ofrezca. Dios es quien santifica al hombre, pero de forma que el hombre obra santamente en la actividad santificante de Dios. La vida nueva no desciende sobre el pecador como un hechizo, ni como un poder irresistible.

Dios no hace violencia al hombre, sino que le llama; el hombre puede someterse o negarse a esa llamada. El Padre se acerca al hombre a través de Cristo y en el Espíritu Santo; y el hombre puede sustraerse al amor que le sale al encuentro, o aceptarle.

La aceptación ocurre cuando el hombre, muerto espiritualmente y resucitado por Dios, renuncia a su disposición de ánimo pecaminosa, que es contraria al amor de Dios, a su egoísmo y soberbia. Así orilla el impedimento que estorba la entrada de Dios en su persona.

Esta preparación para la entrada de Dios exige la suma actividad, ya que el hombre tiene que dominarse a sí mismo totalmente, cogerse, por así decirlo, en la mano y darse otra dirección; tiene que trastornar la dirección de su vida, y tal actividad alcanza las raíces mismas del pensamiento y de la voluntad. San Agustín la llamó aversión del mundo y conversión a Dios.

Tal actividad sólo es posible—según se desprende de las reflexiones anteriores—en la actividad de Dios, que invade al hombre y se apodera de él. Sólo el hombre tocado y puesto en movimiento por el amor misericordioso de Dios es capaz de convertirse a Dios. Por otra parte, también el hombre poseído por la actividad de Dios es responsable de ser activo al modo en que se es activo en la conversión.

La conversión es así *una acción de Dios y una acción del hombre*. La verdad evangélica está expresada en la fórmula "Dios y hombre" y no en la fórmula "sólo Dios". La conjunción "y" necesita una explicación; no significa que Dios obre una parte y el hombre otra, sino que Dios realiza todo el proceso y el hombre realiza todo el proceso. La diferencia está en que Dios obra como Dios y el hombre obra como criatura, incluso como criatura pecadora. La preparación del corazón que ocurre en esa actividad que surge del centro más íntimo y llega hasta la última profundidad del hombre no es puro presupuesto de la justificación; sin embargo, tampoco es su causa instrumental y menos su causa formal, sino una íntima *receptividad, obrada* por Dios para el encuentro con el Padre celestial: el hombre que, poseído por la luz

y poder de la gracia actual, se aparta del pecado, tiene una orientación interior—creada por la gracia—hacia la vida trinitaria divina; se ajusta, por así decirlo, a Dios. Dios le regala su propia vida, por su pródiga y libre bondad, al dominarle como Señor. Pero la regala a un hombre que tiene cierta capacidad interior de aceptarla, que incluso tiene una inclinación a ella; pero no la regala, sin embargo, a quien carece totalmente de comprensión para ella. El hombre a quien Dios regala su vida tiene ya cierto parentesco y afinidad con Dios. Cfr. M. Schmaus, *Tratado de la Virgen María*, § 9.

La parábola del *banquete nupcial del rey* puede simbolizar el sentido de tal receptividad o disposición. Los paralíticos, ciegos, mendigos, los caminantes y vagabundos que fueron invitados, cuando los que habían sido invitados por razón de su estado habían rechazado la invitación, no tenían ni el aspecto exterior conveniente ni la comprensión interna necesaria. Pero fueron vestidos, instruídos y aconsejados para que no desentonaran en la mesa real. De modo parecido es preparado el hombre que se convierte a Dios bajo los efectos de la gracia actual, para que esté convenientemente dispuesto a participar en la vida de Dios. Dios puede revelársele sin abandonar su secreto y misterio al indigno y torpe. H. Spaemann, *Das königliche Hochzeitsmahl. Vom Wesen und Wachsen des Glaubens*, 1939.

La preparación para la justificación no pone de ninguna manera en peligro su carácter gratuito (sobrenatural). Además, el pecador de por sí no tiene ninguna fuerza creadora respecto a su salvación; frente a ella está como un muerto. Pero en la virtud creadora de Dios puede ser activo. Debe hacer lo que puede, pues todo don de Dios es una tarea de los hombres.

II. Doctrina de la Iglesia

Es dogma de fe *que para los adultos es necesaria una preparación para la justificación.* Así lo enseña el Concilio de Trento en la sesión 6.ª, capítulo V, además de exponer esta misma doctrina en los cánones 4-9, que rezan así:

"4. Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera en nada asintiendo a Dios que le excita y llama para que se disponga y prepare para obtener la

gracia de la justificación, y que no puede disentir, si quiere, sino que, como un ser inánime, nada absolutamente hace y se comporta de modo meramente pasivo, sea anatema."

"5. Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre se perdió y extinguió después del pecado de Adán, o que es cosa de sólo título o más bien título sin cosa, invención, en fin, introducida por Satanás en la Iglesia, sea anatema."

"6. Si alguno dijere que no es facultad del hombre hacer malos sus propios caminos, sino que es Dios el que obra así las malas como las buenas obras, no sólo permisivamente, sino propiamente y por sí, hasta el punto de ser propia obra suya no menos la traición de Judas que la vocación de Pablo, sea anatema."

"7. Si alguno dijere que las obras que se hacen antes de la justificación, por cualquier razón que se hagan, son verdaderos pecados o que merecen el odio de Dios; o que cuanto con mayor vehemencia se esfuerza el hombre en prepararse para la gracia, tanto más gravemente peca, sea anatema."

"8. Si alguno dijere que el miedo del infierno por el que doliéndonos de los pecados nos refugiamos en la misericordia de Dios, o nos abstenemos de pecar, es pecado o hace peores a los pecadores, sea anatema" (D. 814-18).

La definición del Concilio de Trento se dirige contra la doctrina de la *plena corrupción* de la naturaleza humana, que impide al hombre prepararse para la justificación. Según esta teoría de los reformadores, el hombre frente a Dios es como una cosa inanimada, que es empujada y movida por Dios sin que tenga ninguna actividad propia. Ya hemos dicho que la razón más profunda de esta doctrina protestante es la preocupación por el honor de Dios: sólo a Dios es debido el honor; al hombre debe negársele cualquier gloria. Por justificado e importante que sea este planteamiento hay que preguntarse si es cierto que esta teoría salvaguarde este honor. Parece que es mucho más honroso para Dios el ser capaz de resucitar un muerto a la vida de forma que el resucitado pueda moverse en la virtud y fuerza de Dios, que poner en movimiento a un muerto sólo como muerto.

Cuestión distinta es saber si *Lutero* defendió esa doctrina de los reformadores. Sin duda existen en sus obras expresiones de

ese tipo, pero es cuestionable si las entendió como profesión de fe o sencillamente como confesión del poder de la gracia divina y de la insuficiencia de la naturaleza humana. Las interpretaciones son diversas; según una de ellas, Lutero acentúa tanto la pasividad del hombre, que hasta los actos de fe deben explicarse según la fórmula: no es el yo humano el que cree, sino que se cree dentro del hombre, ya que es el Espíritu Santo quien realiza el acto de fe desde su interior. Según otra interpretación, que tiene más verosimilitud, Lutero no habló el lenguaje de los teólogos científicos, sino el de un predicador impresionado por la fuerza de la gracia divina y por el abandono y desolación del pecador. Según esto, el pecador mismo sería activo en la actividad de Dios; el hecho de que se diga que el pecador es pasivo, significaría que la actividad humana es causada por Dios.

En caso de que esta segunda interpretación sea correcta, Lutero no sería alcanzado en este punto concreto por el decreto de condenación de Trento. Sin embargo, la condena de Trento era necesaria porque, si no la doctrina por él defendida, al menos su expresión y texto eran condenables; las palabras de Lutero podrían haber dado ocasión a malentendidos y abusos. Por lo demás, la doctrina condenada por el Concilio de Trento era en realidad defendida como dogma en tiempos de la Reforma.

III. Testimonio de la Escritura

Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo el pecador es llamado a penitencia; sin penitencia no se puede entrar en el reino de los cielos. El Concilio de Trento invoca la autoridad de *Zac.* 1, 3.

a) La palabra más frecuente y expresiva con el que el Nuevo Testamento habla de la exigencia de conversión es *metanoia;* en el griego profano significa normalmente "cambio de sentido" o "arrepentimiento"; el Nuevo Testamento la usa dentro de la tradición viejotestamentaria y rabínica en el sentido más amplio de "conversión", traducción más exacta de la palabra hebrea "schub". Tal versión aparece, sobre todo, en los Setenta. La expresión tiene así el sentido de "cambio total" y "transformación" del hombre en su ser más profundo (R. Schnackenburg).

La conversión es una de las grandes condiciones de la entrada

en el reino de los cielos; cuando se predica el reino de Dios se alza siempre la exigencia de metanoia; exigencia que se hace tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento con especiales variantes, según la situación característica de la historia sagrada.

b) En el Antiguo Testamento llena los escritos de los profetas, la encontramos especialmente acentuada en Amós, Oseas, Isaías y Ezequiel. Con violentas palabras de amenaza predicen la justicia de Dios, de la que el hombre sólo puede escapar mediante la conversión y no por ser descendiente de Abraham o cumplir una conducta legal intachable.

En el umbral del Nuevo Testamento llama Juan el Bautista a la conversión con acerbas, animadas y hasta bruscas palabras; continúa la línea de los profetas viejotestamentarios, pero se distingue de ellos por la urgencia de su voz y predicación. Tal urgencia está condicionada por la situación histórica. El reino de Dios está ya a las puertas; quien no pueda decidirse a la conversión no tendrá parte en el Mesías que está ya llegando; caerá bajo la justicia de Dios. A las turbas que llegaban hasta el Jordán para oírle, gritaba: "Arrepentíos, porque el reino de los cielos está cerca" *(Mt.* 3, 2-4, 17). Y después increpa a los fariseos y saduceos, que invocan su piedad y ascendencia: "Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que os amenaza? Haced frutos dignos de penitencia, y no os forjéis ilusiones diciéndoos: Tenemos a Abraham por padre. Porque yo os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham. Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego.

Yo, cierto, os bautizo en agua para penitencia; pero detrás de mí viene otro más fuerte que yo a quien no soy digno de llevar las sandalias; él os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego. Tiene ya el bieldo en su mano y limpiará su era y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en el fuego inextinguible" *(Mt.* 3, 7-12).

El Señor de la justicia divina y su cumplidor no harán distinciones de rangos y clases. Exige ver acciones y no oír palabras solas. La predicación de Juan tiene un decidido acento social: "El que tiene dos túnicas, dé una al que no la tiene, y el que tiene alimentos haga lo mismo" *(Lc.* 3, 11).

La predicación de la conversión hecha por Juan y el seguimiento de sus oyentes tiene su símbolo en el *Bautismo,* que el Precursor administra *(Mc.* 1, 4; *Lc.* 3, 3). Al recibirle se simboliza

y concreta la disposición para convertirse. Quien hace la total conversión significada en el bautismo de Juan, participa de la gracia del futuro reino de Dios.

c) Jesús mismo empieza su actividad pública con un llamamiento a la conversión: "Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio" (*Mc.* 1, 15). En esta frase que resume el sentido de la vida, predicación y obra de Jesús, el Señor habla a la vez del reino, del reinado de Dios, del reinado de la verdad y del amor y de la conversión de los hombres. Ya ha llegado la hora de la decisión anunciada por los profetas y últimamente por el Bautista. El tiempo ha llegado a plenitud. Quien malgaste la hora y siga viviendo lo mismo que antes quedará fuera del reino de Dios. La conversión tiene, por tanto, fundamental importancia para el destino de los hombres.

Con la exigencia de *metanoia* se carga a los hombres de una *enorme responsabilidad*. De su decisión de convertirse o sustraerse a la conversión depende que participen del reinado de la verdad y del amor o caigan bajo la justicia de Dios. El reinado de la verdad y amor de Dios debe ser implantado en los hombres pero de forma que ellos se sometan libremente a él. La aceptación de la verdad y amor de Dios sólo es posible a quien transforma su modo de pensar, a quien no piensa ya ni valora con criterios intramundanos, sino con los criterios de Dios. Es una negación incomprensible no oír la llamada de Jesucristo. "Los ninivitas se levantarán el día del juicio contra esta generación y la condenarán: porque hicieron penitencia a la predicación de Jonás, y hay aquí algo más que Jonás" (*Mt.* 12, 41; *Lc.* 11, 32). Por las obras que hace se demuestra que en Jesús ha llegado alguien que es más que Jonás, que en El están presentes el poder real y la mesiánica virtud salvadora de Dios. Por eso son inexcusables e imperdonables los que a pesar de todo no se convierten. Para todos ellos vale aquella palabra: "¡Ay de ti, Corazein, ay de ti, Betsaida!, porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros hechos en ti, mucho ha que en saco y ceniza hubieran hecho penitencia. Así, pues, os digo que Tiro y Sidón serán tratados con menos rigor que vosotros en el día del juicio" (*Mt.* 11, 21-22; *Lc.* 10, 13-14).

La exigencia de "metanoia" que Jesús hace se dirige a *todos los hombres*. Con especial insistencia se dirige a los fariseos, a quienes se tienen por justos, a los "hipócritas". En la parábola del

fariseo y del publicano (*Lc.* 18, 10-14) simboliza Jesús la auténtica "metanoia" y la actitud de los que se resisten en la autojustificación y soberbia.

A los ojos de Jesús todos los hombres son pecadores que necesitan convertirse. Cuando se le cuenta el caso de los galileos pasados a cuchillo junto al altar de los sacrificios, se revuelve contra la opinión de que habían sido muertos por pecados especialmente graves.

"¿Creéis que esos galileos eran más pecadores que todos los galileos, por haber sufrido aquella muerte? Yo os digo que no, y si no os convertís todos pereceréis."

En la exigencia de "metanoia" que hace Jesús se revela qué es lo que hay que entender por conversión; incluye un elemento *negativo* y otro *positivo*.

aa) El *momento negativo* consiste en la aversión y apartamiento sin reservas de todo lo pecaminoso y ofensivo a Dios, de todo orgullo y soberbia. Implica a todo el hombre. Lo ocurrido en el pecado—desordenada conversión hacia las cosas en actitud de encaprichamiento, egoísmo y orgullo—es revocado en la conversión. En el pecado Dios es pasado por alto e incluso negado, el mundo y el yo pasan a ocupar el lugar de Dios; al convertirse el mundo y el yo vuelven a su verdadero puesto, a saber, a su dependencia de Dios.

Quien se decide a convertirse está dispuesto a dejar que Dios sea Dios, es decir, Señor absoluto; se decide a dejar lo que se cuenta y pesa, lo que se mide y se palpa por lo invisible e incomprensible. Aunque todo sea contrario a su experiencia, no se deja engañar. Newmann describió otra vez esta transformación del modo de pensar: "Y mucho más necesaria es hoy, que el Santo entre los santos se ha escondido en figura de siervo y nos ha enviado después de su ascensión a los cielos al Espíritu Santo como guía y consolador invisible, la advertencia y el cuidado de no juzgar por lo que vemos, sino por lo que Dios ha dicho. Si su palabra y su modo parecen contradecirse en lo que nos dicen, nuestro santo deber es confiar en la palabra revelada y no en el mundo visible. También lo visible es don suyo; pero a nosotros cristianos, nos ha pedido como pobre respuesta a su amor que cuando esas dos fuentes de nuestro conocimiento—la natural y la que brota de la Revelación—se opongan entre sí, sigamos un pequeño rato a la Revelación; sólo un rato hasta que pasen las sombras de este

mundo y nosotros mismos estemos en ese mundo, en que ya no hay ninguna contradicción entre el ver y el oír, sino que todo es unidad absoluta y acorde perfecto de todas las cosas. El es allí la luz. Pero hasta entonces nuestro oficio como hijos del Reino es justamente caminar según la fe y no según lo que vemos. Por eso hay en el Nuevo Testamento una serie de advertencias de que no hagamos juicios absolutos ni sobre las cosas ni sobre los hombres según lo que parezcan a nuestros ojos: "Tampoco, pues, juzguéis vosotros antes de tiempo, mientras no venga el Señor, que iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones, y entonces cada uno tendrá la alabanza de Dios" *(I Cor.* 4, 5). En el mismo sentido dice también el Salvador: "No juzguéis según las apariencias; juzgad según justicia" *(Io.* 7, 24) (*Ausgewählte Werke.* II. Bd.: *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens,* traducido por Max Hoffmann [1936], 122-23).

bb) El *momento positivo* de la conversión exigida por Cristo es la *fe,* que es el sometimiento a la voluntad regia de Dios y el reconocimiento de Jesucristo como el Mesías enviado por el Padre, la afirmación del invisible futuro del nuevo cielo y la nueva tierra, prometido ya por Dios a Abraham y asegurado definitivamente en Cristo.

En la imagen y símbolo del niño representa Jesús el sentido de la "metanoia": "En verdad os digo, si no os volviereis y os hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos" *(Mt.* 18, 3). Quien quiera llegar al Padre a través de Cristo debe luchar por adquirir la franqueza, la modestia, la docilidad y la confianza de los niños.

cc) Como *opuestos* a la conversión se citan el deseo de dinero, de poder, de fama, de placer sensible (véase la parábola del banquete nupcial: *Lc.* 14, 12-24; la parábola de los malos viñadores: *Mt.* 21, 33-46; *Mc.* 12, 1-12; *Lc.* 20, 9-19).

Como *camino,* que saca del encarcelamiento y caducidad del mundo y conduce al reino de Dios, son predicados la oración y el ayuno, la vigilia y superación de las tentaciones de placeres terrenos (*Mt.* 17, 20), no porque tales actitudes sean un ejercicio de la voluntad para el bien moral, sino porque son confesiones de la caducidad y transitoriedad de las formas terrenas de existencia y expresiones de la fe en la eternidad de las formas futuras de existir en el reino de Dios. El que se convierte no debe preocuparse de

los tesoros de este mundo, que las polillas comen y los ladrones roban, sino de los tesoros del cielo (*Mt.* 6, 19-21; 13, 44-46). El criterio de sus decisiones debe ser la voluntad de Dios y no la utilidad (*Mt.* 6, 10).

En el Sermón de la Montaña (*Mt.* 5, 4-10), Cristo acentúa la transitoriedad de toda posesión, poder, seguridad y vitalidad terrestres y ensalza los valores, riquezas, descanso, hartura y vida que le serán concedidos al hombre en el reino de Dios.

Tal conversión es, según la predicación de Jesús, un proceso único que ocurre una sola vez (*Lc.* 11, 26), pero una vez ocurrida la conversión se asegura continuamente en nuevas decisiones; continuamente debe conservarse; tiene como consecuencia una justicia nueva y "mayor"; implica la voluntad de perfección, de amor a Dios y al prójimo (cfr. § 217).

Dada la dificultad e importancia de la conversión, se entiende que haya en el cielo gran alegría por ella. Cristo la compara con la alegría que siente una viuda cuando encuentra una moneda perdida y a la que siente un pobre cuando vuelve a encontrar el cordero que se le extravió. En el cielo hay más alegría por un pecador convertido que por noventa y nueve justos (*Lc.* 15, 4-10).

La auténtica "metanoia" trasciende las posibilidades humanas Se opone especialmente a ella el poder diabólico de las riquezas. Cristo describe ese hecho en su aforismo del camello y del ojo de una aguja. Sin embargo, lo imposible para las fuerzas humanas se hace posible por la gracia. Cristo da la siguiente garantía tranquilizadora a sus discípulos asustados por el símil del camello y del ojo de la aguja: "A los hombres sí es imposible, mas no a Dios, porque a Dios todo le es posible" (*Mc.* 10, 27).

El hombre sólo puede convertirse en la luz y fuerza del amor divinos; sin embargo, es *responsable* de la conversión; el amor de Dios sólo es eficaz en quienes lo admiten en sí y lo aceptan. La proclamación del reino de Dios y la predicación de la "metanoia" exigen al hombre aceptar en su corazón la conversión obrada por Dios mismo. Sólo quien está dispuesto a ello recibe la gracia de convertirse para su salvación. Los demás oyen las palabras de amor que Cristo habla y ven las obras que hace, pero sus ojos siguen ciegos y sus oídos sordos y su corazón cerrado (*Mt.* 13, 14-17).

d) Los Apóstoles y la Iglesia primitiva aceptaron y transmitieron la predicación de la "metanoia" hecha por Jesús. La con-

versión es una transformación del hombre total, su orientación a Dios que llama en Cristo a los hombres y les regala la salvación (*Act.* 3, 19; 26, 20). Con especial hincapié se exige la entrega a Cristo y a la fe en el Mesías enviado por el Padre y plenipotenciario del reino de Dios (*Act.* 20; 21; 26, 18-20). La conversión implica la aversión del pecado, la aceptación de Cristo mediador de la salvación y la voluntad de incorporarse a la comunidad de salvación fundada por Cristo (*Act.* 8, 22; 3, 19). Dice San Pedro a los oyentes de Pentecostés, cuando le preguntan qué deben hacer: "Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados."

La predicación de conversión de la Iglesia primitiva tiene distintos acentos cuando se dirige a los judíos y cuando se dirige a los paganos. Los representantes y jefes oficiales del judaísmo se han obstinado del modo más escandaloso contra el Dios que les regalaba la salvación, al crucificar a su Enviado. Se les exige caer en la cuenta de su error y arrepentirse. Se les amonesta a que pongan su esperanza en la segunda venida de Cristo: "A fin de que lleguen los tiempos del refrigerio de parte del Señor y envíe a Jesús, el Cristo, que os ha sido destinado, a quien el cielo debía recibir hasta llegar los tiempos de la restauración de todas las cosas" (*Act.* 3, 20-21).

Ante los paganos la apelación a la conversión se funda en el juicio futuro que Jesús hará sobre toda la tierra (*Act.* 17, 30-31).

Por amor a los que vacilan en convertirse, retrasa Cristo su vuelta, dice Pedro; Jesús no quiere que nadie se pierda, sino que todos se conviertan (*II Pet.* 3, 9).

También en los *Hechos de los Apóstoles* se atestigua que la conversión es a la vez gracia de Dios y acción de los hombres (*Act.* 5, 31; 11, 38).

e) En San Juan y San Pablo no aparece la palabra "metanoia", pero sí su realidad, que es descrita muchas veces con otras fórmulas.

San Pablo enfrenta la anterior vida de pecado a la vida actual de pureza y santidad, fundada en el Bautismo. La transformación del pecador en justo es una gracia que se debe a Dios. Pero la acción transformadora divina sólo se realiza totalmente en quienes se apartan de la lujuria y de la impureza, del libertinaje y de la codicia (*II Cor.* 12, 21). El corazón humano puede también oponerse a la conversión (*Rom.* 2, 5), porque la bondad de Dios im-

pele al hombre hacia la conversión (*Rom.* 2, 4), pero no le fuerza a ella. San Pablo exige continuamente a sus lectores que caminen en el espíritu de la pureza y santidad, que les han sido concedidas (*Gal.* 5, 25; *Rom.* 8, 12-13) y que no recaigan en la superada vida "carnal" del hombre viejo. Los bautizados han muerto al pecado y no deben volver a vivir en él (*Rom.* 6). En nombre de Dios ruega a los Corintios: "Reconciliaos con Dios" (*II Cor.* 5, 20). Y advierte a Timoteo: "Evita también las cuestiones necias y tontas, pues siempre engendran altercados, y al siervo del Señor no le conviene altercar, sino mostrarse manso con todos, pronto para enseñar, sufrido, y con mansedumbre corregir a los adversarios, por si Dios les concede el arrepentimiento y reconocer la verdad y librarse del lazo del diablo, a cuya voluntad están sujetos" (*II Tim.* 2, 23-26).

San Pablo resume todas sus exigencias en el concepto de *fe*, lo que demuestra claramente que la conversión es para él una gracia de Dios.

f) En el Evangelio de San Juan falta completamente la palabra "metanoia"; su significado y sentido es asumido en el amplio concepto de *fe*. La fe significa la actitud en que el hombre se aparta de todo lo que ofende a Dios, de todo lo malo y tenebroso, y se dirige a la luz, a la vida, a la salud aparecida en Jesucristo (*Io.* 3, 36; 8, 51; 12, 47; 14, 21-23).

"Porque todo el que obra mal aborrece la luz y no viene a la luz, porque sus obras no sean reprendidas. Pero el que obra la verdad, viene a la luz, para que sus obras sean manifiestas, pues están hechas en Dios" (*Io.* 3, 20). Sobre quien ama las tinieblas permanece la ira de Dios, que se revelará cuando el Señor vuelva, pero que ya ahora es efectiva, porque la invitación a la conversión y a la entrada en el reino de Dios es el principio de la salvación y de la justicia; quien no la atiende, ya está juzgado (*Io.* 3, 18). Quien rechaza la luz que quiere iluminarlo, se quedará completamente ciego; quien desprecia el amor que quiere darle calor se endurecerá del todo (*Io.* 9, 39).

g) La última llamada a la conversión que el Nuevo Testamento hace es el *Apocalipsis de San Juan*. Se dirige a los bautizados cuyo amor se ha enfriado y abandonado. El autor exige la conversión a los tibios y medianos con claridad y urgencia, apelando al juicio final que se acerca. A cada comunidad advierte que debe renovar su conversión antes de la segunda venida de

Cristo, si quiere escapar a la justicia: "Pero tengo contra ti que dejaste tu primera caridad. Considera, pues, de dónde has caído y arrepiéntete, y practica las obras primeras; si no, vendré a ti y removeré tu candelero de su lugar si no te arrepientes" (*Apoc.* 2, 4-5; 2, 16; 2, 21; 3, 3; 3, 19). El vidente tiene que constatar muchas veces que debido a las penalidades y tentaciones que pesarán sobre los hombres, muchos, en vez de convertirse, resistirán a Dios con más violencia aún (*Apoc.* 9, 20; 16, 9-11). Pero los que hagan penitencia y resistan los dolores casi sobrehumanos de los últimos tiempos y los ataques del infierno y de sus poderes en el espíritu de la conversión, pertenecerán a los vencedores y tendrán poder y dominarán en el reino futuro de Dios. Véase R. Schnackenburg: *Typen der Metanoia-Predigt im Neuen Testament*, en "Münchener Theol. Zeitschr", 1, 1950, IV, 1-13.

IV. Doctrina de los Padres

La importancia y seriedad de la conversión en la *época de los Padres* está testificada en la institución del catecumenado y de la disciplina penitencial (sobre la disciplina penitencial véase el sacramento de la Penitencia).

Dice San Agustín en el sermón 12 sobre el Evangelio de San Juan: "Dios acusa tus pecados; aunque tú los acuses, estás unido con Dios. El hombre y el pecador son como dos cosas. Lo que es el hombre, fué Dios quien lo hizo; lo que es el pecador, él mismo lo hizo. Aniquila lo que has hecho, para que Dios salve lo que hizo. Debes odiar en ti tu obra propia y amar en ti la obra de Dios. Pero cuando empieza a desagradarte lo que tú has hecho, empiezas tus buenas obras, porque tú mismo acusas tus malas obras. El principio de las buenas obras es la confesión de las malas. Haces la verdad y vas hacia la luz. Qué significa: ¿haces la verdad? No te embelleces, ni te adulas, no te dices piropos ni dices: soy justo y tú injusto; y así empiezas a hacer la verdad. Y te diriges a la luz, para que tus obras se revelen, porque han sido hechas en Dios; pues precisamente el que tus obras te desagraden se debe también a Dios, ya que no te desagrarían si Dios no te iluminara y te revelara su verdad. Pero quien, a pesar de advertido, ama sus pecados, odia la luz y la huye para que no se conozcan las malas obras que él ama. Quien hace la verdad acusa en su intimidad su propia maldad, no se engaña ni se perdona, para que Dios le perdone, porque él mismo reconoce lo que Dios debe perdonar y por eso se dirige a la luz, a la que da las gracias por haberle revelado lo que en él era digno de odio. Y dice a Dios: aparta tu vista de mis pecados; y cómo se va atrever a decir eso si no añade porque reconozco mi pecado y mi pecado está ante mis

ojos? ¡Esté ante tus ojos eso que no quieres que esté a los ojos de Dios! Si echas tus pecados a la espalda, Dios los volverá a poner delante de ti, cuando ya sea imposible el fruto de la penitencia". En un Sermón dice "Sin tu voluntad no habría justicia en ti... pues quien te creó sin ti no te justificará sin ti. Te creó sin tú saberlo, pero no te justificará si tú no lo quieres". (*Sermón* 169, 13).

§ 206

La fe como preparación para la justificación

1. Vimos que la fe era el elemento positivo de la "metanoia"; podemos llamarla también fundamento y a la vez resumen de todo lo que significa la palabra "metanoia" (conversión) (*Mt.* 21, 23). Según *Mt.* 1, 15, conversión y fe son un solo acto. No es la fe la que sigue a la conversión, sino viceversa: es su raíz y fundamento. Cuando los oyentes de la palabra de Pedro el primer día de Pentecostés le preguntaron qué debían hacer, les contestó: "Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados" (*Act.* 2, 28). Cuando el carcelero de Filipo se echó asustado a los pies y le preguntó qué tenía que hacer para salvarse, le contestó el Apóstol: "Cree en el Señor Jesús" (*Act.* 16, 31). La conversión coincide, pues, con la fe.

I. Doctrina de la Iglesia

2. De la necesidad de la conversión se deduce fácilmente el dogma de que *la fe es el acto preparatorio fundamental e imprescindible para la justificación.* Después de muchas y largas discusiones sobre el papel de la fe en el proceso de la justificación, el Concilio de Trento definió en la sesión 6.ª, capítulo VIII: "Mas cuando el Apóstol dice que el hombre se justifica por la fe y gratuitamente (*Rom.* 3, 22-24), esas palabras han de ser entendidas en aquel sentido que mantuvo y expresó el sentir unánime y perpetuo de la Iglesia católica, a saber, que se dice somos justificados por la fe, porque la "fe es el principio de la humana salvación", el fundamento y raíz de toda justificación, sin la cual es imposible agradar a Dios (*Hebr.* 11, 6) y llegar al consorcio de sus hijos; y se dice que somos justificados gratuitamente porque nada

de aquello que precede a la justificación, sea la fe, sean las obras, merece la gracia misma de la justificación; porque si es gracia, ya no es por las obras; de otro modo (como dice el mismo Apóstol), la gracia ya no es gracia" (*Rom.* 11, 16). (D. 801.) Cfr. Concilio Vaticano, sesión 3.ª, cap. III, D. 1793.

Para la justificación no basta la fe fiducial, sino que es necesaria la fe confesional con contenido determinado. El Concilio de Trento declaró en la misma sesión 6.ª, capítulo VI: "Ahora bien, se disponen para la justicia misma (can. 7 y 9), al tiempo que, excitados y ayudados de la divina gracia, concibiendo la fe por el oído (*Rom.* 10, 17), se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdad lo que ha sido divinamente revelado y prometido (can. 12-14) y, en primer lugar, que Dios, por medio de su gracia, justifica al impío por medio de la redención, que está en Cristo Jesús (*Rom.* 3, 24); al tiempo que entendiendo que son pecadores, del temor de la divina justicia, del que son provechosamente sacudidos, pasan a la consideración de la divina misericordia, renacen a la esperanza, confiando que Dios ha de serles propicio por causa de Cristo, y empiezan a amarle como fuente de toda justicia, y, por ende, se mueven contra los pecados por algún odio y detestación; esto es, por aquel arrepentimiento que es necesario tener antes del bautismo (*Act.* 2, 38); al tiempo, en fin, que se proponen recibir el Bautismo, empezar nueva vida y guardar los divinos mandamientos. De esta disposición está escrito: Al que se acerca a Dios, es menester que crea que existe y que es remunerador de los que le buscan (*Hebr.* 11, 6), y: Confía, hijo, tus pecados te son perdonados (*Mt.* 9, 2; *Mc.* 2, 5), y: El temor de Dios expele al pecado (*Eclo,* 1, 27), y: Haced penitencia y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para la remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo (*Act.* 2, 38), y también: Id, pues, y enseñar a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado (*Mt.* 28, 19), y, en fin: Enderezad vuestros corazones al Señor (*I Reg.* 7, 3)." Y el canon 12 dice: "Si alguno dijere que la fe justificante no es otra cosa que la confianza en la misericordia divina que perdona los pecados por causa de Cristo, o que esa confianza es lo único con que nos justificamos, sea anatema" (D. 822). El Concilio quiso con estos textos—como dice Salmerón—negar el error de que la fe es la justicia por la que somos formalmente justificados. Según la doctrina de los Reformadores, en la fe se apodere del hombre la

justicia de Cristo, que le es imputada; por tanto, según ellos, justificación de la fe es igual a justicia de Cristo. Ser justificados "por la fe" y ser justificados "por Cristo" significa lo mismo. De esta identificación resulta que la justicia de la fe tiene que entenderse no como un "habitus" que conforma interiormente al hombre, sino como una "iustitia aliena", que en cierto sentido sigue siendo ajena al hombre.

Por lo que se refiere a la especie de fe, a la que Lutero adscribe fuerza justificadora, dice la *Apología de la Confesión*, de Augsburgo: "Algunos quizás entiendan las palabras "la fe justifica" en el sentido de que es el principio, porque la fe es el principio o la preparación de la justificación, de forma que no sería la fe misma por lo que nos hacemos aceptos y agradables a Dios; sino las obras que la siguen; quizás sueñen algunos que la fe es tan ensalzada por ser el principio de la justificación... No pensemos así de la fe, sino que defendemos que por la fe somos reputados por justos y aceptos a Dios en sentido propio y verdadero." A propósito de la doctrina de que el amor justifica, declara la Confesión de Augsburgo: "Sólo por la fe en Cristo, y no por el amor—ni por el amor ni por las obras—, conseguimos el perdón de los pecados, aunque la caridad siga a la fe. Por tanto, sólo somos justificados por la fe, en cuanto que por justificación se entiende el proceso por el que de un injusto es creado o renace un justo."

La definición de la Iglesia se dirige a la vez contra los reproches de los Reformadores a la doctrina católica de las obras. La fe justificante defendida por los protestantes es descrita, sin embargo, muchas veces de forma que se puede decir de ella que contiene muchas de las acciones, que el Concilio llama actos que se añaden a la fe.

La segunda intención de los Padres conciliares era—como dice Andrés de Vega en su tratado *De iustificatione*—la explicación positiva de cómo "somos justificados por la fe y por qué San Pablo y los demás Apóstoles la atribuyen la justificación con más frecuencia que a las demás virtudes. Naturalmente era conveniente que recordaran más a menudo el principio y fundamento de nuestra salvación, sobre todo quienes empezaron entonces a levantar y construir la Iglesia y el edificio espiritual. Del mismo modo que a menudo atribuímos nuestra vida al corazón y decimos con razón que de él procede la vida y que por él tienen vida todos los seres vivientes, porque el corazón es el principio y raíz de la vida, aunque también otras cosas sean necesarias para vivir, con la misma

razón podemos también atribuir la justificación a la fe y afirmar a menudo que el hombre es justificado por la fe, porque ella es el origen y principio de nuestra vida espiritual".

Por lo que se refiere a las actitudes nacidas de la fe ni está definido que sean necesarios para la justificación los actos citados por el Concilio, ni que lo sean los actos enumerados por el mismo Concilio, ni que lo sean sólo esos actos citados. La fórmula del amor incipiente procede de Seripando, que la tomó de la explicación del Salmo 41 de San Agustín. La expresión significa el amor de quien está sediento de justicia; es el hambre de Dios (cfr. la Liturgia de la noche de Pascua y la del Bautismo, en que se habla a menudo de la nostalgia, comparable a la sed del ciervo y a su deseo de las fuentes de agua). En el momento de la justificación la virtud infusa del amor sustituye al amor germinal, a la voluntad y deseo de conversión y justificación (véase § 193, 2). La virtud del amor es llamada por el Concilio fruto de la justificación y no, como los reformadores reprochan, preparación para ella.

II. Testimonio de la Escritura

3. En la *Sagrada Escritura* se testifica abundantemente la importancia salvadora fundamental de la fe. La fe resume el Antiguo y Nuevo Testamento en un misterio único de salvación.

a) En el Antiguo Testamento es a la fe en el futuro Mesías a lo que se atribuye fuerza salvadora. Los símbolos viejotestamentarios de bendición y consagración eran signos de fe, en que se expresaba y profesaba la fe en las promesas divinas. La Salvación no procede de esos signos, sino de la fe simbolizada en ellos (*Rom.* 4; *Gal.* 3, 6-9; cfr. Santo Tomás, *Suma Teológica III*, q. 70, art. 4). En la *Epístola a los Hebreos* es llamado Abraham prototipo viejotestamentario de la fe. Cfr. 193, II, 1. El es el padre de la fe (*Rom.* 4, 2).

b) Desde la encarnación del Hijo de Dios, la fe no se refiere a las promesas de Dios, sino a la Palabra del Padre revelada en Cristo. En Cristo se hace presente la Salvación. La fe en la Salvación presente en Cristo tiene virtud salvífica, según el testimonio del Nuevo Testamento. La fe es el camino hacia el reino de Dios (*Mt.* 21, 31). Quien cree y se hace bautizar, se salvará; quien no cree, será condenado (*Mc.* 16, 16).

Los testigos más importantes son *San Juan y San Pablo:*

aa) Según San Juan, la fe es la condición imprescindible para recibir la vida eterna (por ejemplo, 3, 15; 5, 24; 6, 40, 47; 11, 25; 20, 31; *I Io.* 5, 13). En su Evangelio testifica a favor de Cristo, para que creamos que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengamos la vida en su nombre (*Io.* 20, 31). Ahora aparece claro que el Evangelio es un testimonio de fe y no un recuerdo. Quien cree en el Hijo glorificado de Dios, no se perderá, sino que tendrá la vida eterna en El; quien crea en El, no será juzgado; pero quien no crea, ya está juzgado, porque no cree en el nombre del Unigénito Hijo de Dios (*Io.* 3, 15, 18). La incredulidad es el gran pecado de los judíos (16, 9; cfr. 6, 36, 64; 8, 45; 10, 26). En una discusión con los fariseos, dice Cristo: "Yo soy el pan de vida; el que viene a mí no ya tendrá hambre, y el que cree en mí jamás tendrá sed. Pero yo os digo que vosotros me habéis visto y no me creéis; todo lo que el Padre me da viene a mí, y al que viene a mí yo no le echaré fuera, porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió. Y ésta es la voluntad del que me envió, que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día. Porque ésta es la voluntad de mi Padre, que todo el que ve al Hijo y cree en El tenga la vida eterna y yo le resucitaré en el último día... En verdad, en verdad os digo: El que cree tiene la vida eterna" (*Io.* 6, 35-40). Y a Marta, hermana de Lázaro, le dice: "Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que cree en mí, aunque muera, vivirá, y no morirá para siempre" (*Io.* 11, 24-26).

En el capítulo octavo cuenta San Juan una importante discusión entre Cristo y los fariseos. Cristo les dice que llegará la hora en que lo buscarán y no lo encontrarán. Sobre su búsqueda pesará la palabra ¡demasiado tarde! Sin entenderle le preguntan adónde quiere marcharse. Cristo les contesta, reprochándoles su falta de comprensión. En realidad tiene raíces profundas; se funda en su sentido terrestre y hasta diabólico; como son de abajo, no pueden entenderle a El, que es de lo alto; por eso morirán en su pecado. "Porque si no creyereis que soy yo, moriréis en vuestro pecado" (*Io.* 8, 21-47). A quienes crean en El les promete, en cambio, la verdadera libertad: la liberación de la servidumbre de Satanás (*Io.* 8, 21-47).

Los creyentes son amados por el Padre gracias a su fe (*Io.* 16, 27). Cristo es la luz. Quien cree en la luz, es hijo de la luz (*Io.* 12,

36). "Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ése es nacido de Dios" (*I Io.* 5, 1). "¿Y quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?" (*I Io.* 5, 5).

bb) El *testimonio paulino* de la virtud salvífica de la fe tiene la forma de una incansable alabanza a la bondad divina, que se revela en Cristo y se apodera del hombre en la fe. Lo que el hombre tiene que hacer, no es imposible. "Porque si confesares con tu boca al Señor Jesús y creyeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo" (*Rom.* 10, 9). Para todo creyente es el Evangelio una fuerza divina de salvación. La justicia de Dios se revela por la fe y para la fe (*Rom.* 1, 16-17). Todos los que creen en Cristo son justificados por su fe en Cristo. Son justificados por la fe, sin obras legales (*Rom.* 3, 21-28; véase todo el capítulo 4; 5, 1; 9, 30; *I Cor.* 1, 21). La epístola a los Gálatas es, frente a todos los retorcimientos y tergiversaciones de los judíos, un testimonio único de la doctrina revelada sobre la gracia regalada libremente; no se logra por ninguna obra legal; sólo puede ser aprehendida en la fe obrada por Dios (véase especialmente 3, 2; 5, 5). En los creyentes se revela el magnífico poder de Dios (*Eph.* 1, 19); por él y en virtud de la fe nos ha salvado (*Eph.* 2, 8). La grandeza del creyente consiste en que Cristo vive en su corazón mediante la fe (*Eph.* 3, 17). Quien cree en Cristo es honrado por el Padre. Para el incrédulo. Cristo es la piedra en que tropieza y cae (*I Pet.* 2, 7).

cc) En estos testimonios puede verse también que la fe salvadora no es un puro arranque del corazón ni un entusiasmo del ánimo, ni un esfuerzo de la voluntad, sino una afirmación de determinadas realidades: de Cristo y del Dios trino revelado en Cristo.

El *objeto* de la fe es Cristo mismo y no sólo su palabra. El mismo en la totalidad de su ser y su palabra y su obra en cuanto expresión de su mismidad divino-humana (*Eph.* 1; *Mt.* 16, 16; *Io.* 14, 1; 3, 36; 8, 24; 11, 26; 20, 31; *Act.* 8, 37; 10, 34-43; 16, 30; *I Io.* 5, 1-5; *Rom.* 3, 22-25; 10, 9-17; *Gal.* 2, 6-10). La fe en Cristo implica la fe en Dios trino (*Mt.* 28, 19; *Mc.* 16, 16), la fe en el pecado del hombre, en el amor del Padre y en la santificación por el Espíritu Santo.

A. Wikenhauser describe así la concepción de la fe en San Juan (*Das Evangelium nach Johannes*, 1948,198-200): "Hay que creer en El (6, 35; 7, 38; 11, 25; 12, 44; 14, 1. 12; 16, 9; 17, 20), en el Hijo de Dios (3, 16. 18, 36; 6, 40), en el nombre del Unigénito Hijo de Dios (3, 18), en el Hijo del hombre (9, 35), en el Enviado de Dios (6, 29).

En otros textos Jesús expresa el objeto de la fe exigida en una oración completiva: 1) que El es (es decir, que es el único Salvador) (8, 24; 13, 19); 2) que el Padre le ha enviado (11, 42; 17, 8. 21); 3) que El está en el Padre y el Padre en El (14, 10). Incluso en los casos, en que Jesús habla simplemente de la fe sin nombrar su contenido, se refiere a su persona (1, 50; 3, 15. 18; 6, 36. 47; 10, 25; 14, 11; 16, 31), como puede comprobarse por el contexto. Cuando Jesús dice a veces que hay que creerle a El (5, 38. 46; 8, 45; 10, 37; 14, 11), a sus palabras (5, 47), a sus obras (10, 38), a Moisés (5, 46), significa que debe reconocerse confiadamente su testimonio y el de sus palabras, el de sus obras y el de la Escritura sobre su persona como único Salvador. Cuando el evangelista habla de la fe, habla generalmente de la fe en Jesús (2, 11; 4, 39; 7, 5, 31, 39, 48; 8, 30; 10, 42; 11, 45; 12, 37, 42), o en su nombre (1, 12; 2, 23). Son especialmente significativos los textos en que los convertidos a la fe en Cristo confiesan su fe, ya que describen el contenido de esa fe: Jesús es para ellos "el Hijo de Dios, el Rey de Israel" (1, 49: Natanael), "el Salvador del mundo" (4, 42: los samaritanos), "el Santo de Dios" (*Pet.* 6, 69), "el Hijo del Hombre" (9, 35, 38: el ciego de nacimiento), "El Cristo, el Hijo de Dios" (11, 27: Marta), "el que ha salido de Dios" (16, 30: los discípulos), "señor y Dios" 20, 28: Tomás).

El hecho de que en unos pocos textos se hable de la fe en Dios (5, 24; 12, 44; 14, 1; *I Io.* 5, 10) no significa duplicar el objeto de la fe, porque la fe en el Salvador enviado por Dios es, en definitiva, fe en el Dios que le envió: "El que cree en mí, no cree en mí, sino en el que me ha enviado" (12, 44).

Por este resumen se ve claramente que la persona de Jesús y su afirmación de ser el Mesías, el Hijo de Dios, el Salvador enviado por Dios al mundo, son el objeto propio de la fe según San Juan. La fe, según el cuarto Evangelio, es la afirmación de los derechos que Jesús se atribuye.

Esta fe es sin duda completamente distinta de la llamada fe fiducial (confianza de salvarse), que consiste en una confianza sin reservas en la persona de Jesús, que concede la salvación; aquí se trata más bien de reconocer sus exigencias y derechos como presupuesto para recibir los bienes de salvación, sin que por eso pueda ser excluído el elemento de confianza personal.

El lenguaje de San Juan tiene estrecha afinidad con el de los Hechos de los Apóstoles y con el de las Epístolas del Nuevo Testamento. Mientras que en los Sinópticos sólo se habla una vez de la "fe en Jesús" (*Mt.* 18, 6; *Mc.* 9, 42; cfr. *Mt.* 27, 42; *Mc.* 15, 32), la expresión se encuentra frecuentemente en los escritos dichos:

1. Creer en el Señor o en Cristo (*Act.* 2, 44; 9, 42; 11, 17; 14, 23; 16, 31; 18, 8; 19, 4; *Gal.* 2, 16; *Phil* 1, 29).
2. Creyente en el Señor (*Act.* 5, 14; 10, 43; 22, 19; *I Pet.* 1, 8).
3. Hacerse creyente (*Act.* 4, 4, 32; 8, 13; 11, 21; 13, 12; *I Cor.* 15, 2, 4, 11; *Eph.* 1, 13).
4. Creyente (*Act.* 13, 39; *Rom.* 1, 16; 3, 22; *I Cor.* 1, 21; 14, 22; *Gal.* 3, 22; *Eph.* 1,19; *I Thess.* 1, 7; 2, 10, 13; *I Pet.* 2, 7).

En estos escritos se usa la palabra "creer" (seguida o no de "en el Señor Jesucristo") en el sentido de hacerse o ser cristiano. La fe en Cristo es la característica propia de la Iglesia primitiva.

Como la fe en Cristo es la condición imprescindible para recibir la

vida (eterna), toda actuación pública debe perseguir el fin de despertarla en los oyentes. Y en realidad Jesús exige en su predicación la fe en El, como Salvador, y funda su exigencia de modos distintos. Sin exagerar, podemos decir que en el fondo su misión divina es el único objeto de su predicación (cfr. 5, 31; 8, 13; 18, 13). Testifica de sí, que Dios le ha enviado (5, 36; 7, 28; 11, 42), que es uno con el Padre (19, 20, 38; 14, 10, 20; 17, 21), que ha venido del cielo (3, 31; 6, 33, 38, 41, 51), que habla palabras de Dios (3, 11, 34, 7, 16; 8, 26, 28; 12, 49; 14, 24), que es la Luz del mundo (8, 12), el que da el agua de vida (4, 14), el verdadero pan del cielo (6, 51), el buen pastor (10, 11, 14), la vid que da vida (15, 1), la resurrección y la vida (11, 25), el camino único hacia el Padre (14, 11, 14); en una palabra, que es el revelador de Dios y mediador de la salvación eterna. De sus oyentes exige Jesús que acepten su testimonio". Las expresiones de Cristo aparecen muchas veces en San Juan en primera persona. Sobre esto dice Wikenhauser en la obra citada, página 111: "Una investigación aparecida el año 1939 (de E. Schweizer) ha demostrado que la fórmula "yo soy" que no aparece en el helenismo clásico, se halla muy extendida no sólo entre los pueblos de la cultura semítico-oriental—como hasta ahora se había creído—, sino también en otros pueblos. Existe sobre todo en el mundo del NT y en distintas partes del Antiguo cierto estilo acuñado (en primera persona) que tiene determinadas propiedades y que por regla general se reserva para el lenguaje de Dios. De la multitud de ejemplos citados se destacan como grupos especiales las que podemos llamar auténticas fórmulas de revelación. A ellas pertenecen entre otras las expresiones viejotestamentarias puestas en boca de Dios en primera persona (por ejemplo, *Gen.* 28, 13; *Ex.* 20, 2. 5; *Is.* 45, 5. 12. 19). Su fin es destacar y glorificar frente a todos los demás el yo que habla. Semejantes a estas fórmulas de revelación son las proposiciones usadas por San Juan pero se distinguen de ellas en que el concepto unido a la fórmula "yo soy" está determinado por el artículo (" yo soy *la* puerta") y muchas veces por un adjetivo calificativo ("el buen pastor", "la verdadera vid") mediante los cuales debe expresarse la unicidad. Hay analogía de estas fórmulas (aunque perfectas) sólo en los escritos—hace poco descubiertos—de los Mandeos, secta de bautizadores junto al bajo Eufrates.

Los conceptos unidos a la fórmula "yo soy" (luz, agua, pan, vid, pastor, puerta, camino) no proceden del AT. "Las recientes investigaciones han demostrado que se trata de expresiones completamente determinadas, acuñadas, y en parte muy extendidas, que pertenecen más o menos directamente a los círculos gnósticos" (E. Schweizer). "Cristo realiza y garantiza perfectamente lo que el hombre espera de la naturaleza y sólo imperfectamente encuentra en ella."

Se discute la cuestión de cuál debe ser el mínimo de contenido para que la fe tenga virtud salvadora. *Hebr.* 11, 6 dice: "...haber agradado a Dios, cosa que sin la fe es imposible. Que es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan." Según este texto, sólo es necesaria la fe en la existencia de Dios y en la justicia de su juicio. Habría que decir, sin embargo, que esta fe sólo es suficiente para quien no ha tenido noticia de la revelación de Cristo. Tampoco puede excluirse de la posibilidad de una fe justificante a los adeptos de los grandes sistemas morales asiáticos (quizás ateos) como, por ejemplo,

a los adeptos del budismo. Al reconocer el poder de la conciencia como sustraído a su capricho reconocen, aunque sin conciencia clara, al Dios que se revela en la conciencia moral.

Viven, pues, en un error respecto a las realidades de la fe, pero tienen una intención y sentimiento creyente frente a lo "santo", que no es otra cosa que Dios. Cfr. O. Karrer, *Das Religöse in der Menschheit und das Christentum*, Freiburg, 1934. Th. Ahm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsache der Religonsgeschichte und die christliche Religion*, 1950. Cfr. vol. III, § 174 y vol. I, § 31.

Sin embargo, la fe de quien ha recibido el mensaje del Nuevo Testamento debe abarcar por lo menos en sus contornos generales la salvación realizada por Cristo. La intención de Dios al revelarse es en todo caso que nosotros conozcamos y afirmemos del modo más amplio posible en la fe la realidad que se nos revela. Todo ha sido revelado para nuestra salvación y no para almacenarlo en los libros. Falta criterio teológico para distinguir con suficiente claridad las verdades reveladas llamadas fáciles de las difíciles, las importantes de las no importantes, las teóricas de las prácticas. Cfr. § 190. Por lo demás, lo decisivo no es el conocimiento exacto de cada una de las verdades reveladas, sino la fuerza e intimidad con que se realiza la entrega a la gloria de Dios que Cristo nos revela. Un error sobre un contenido particular de la fe no impide ni excluye la santidad. El verdadero conocimiento implica la actitud existencial de la entrega de sí mismo a Dios. Cfr. D. J. Dupont. OSB, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épî tres de saint Paul* (1949).

Al "conocimiento" de las verdades de la fe pertenece no sólo el saber su contenido, sino el saber su orden. Para la comprensión y realización de la fe tiene eso mucha importancia; sólo así puede evitarse el peligro de echar a la orilla lo que está en el centro de la revelación y viceversa (por ejemplo, en las oraciones populares, en la vida cristiana de piedad).

III. Concepto de fe

4. La doctrina defendida por el Concilio de Trento, de que para la justificación no basta la fe fiducial, sino que es necesaria la fe confesional (Bekenntnisglaube), no significa ningún menosprecio de la *fe fiducial* (Vertrauensglaube). Lo único que hace es darle su lugar justo en el proceso de la justificación; es concomitante o consecuencia de la fe confesional. Para la realización de la vida cristiana la confianza tiene tan decisiva importancia, que sin ella es imposible la vida cristiana. En la Escritura se atribuye justamente a la confianza poder sobre la omnipotencia de Dios (*Mt.* 8, 10. 13; 9, 2-22; *Mc.* 9, 23; 11, 22-24; *Lc.* 17, 5).

5. La significación fundamental de la fe aparecerá más clara

si intentamos darnos cuenta *de lo que la Iglesia y la Escritura entienden por fe*. Según el Concilio de Trento (sesión 6.ª, cap. 6), en la fe tenemos por verdadero lo que Dios ha revelado y prometido, y en especial que el hombre es justificado por la gracia. La fe sitúa ante nuestros ojos a Cristo, Salvador y aniquilador del pecado y de la muerte. El creyente afirma a Cristo como aniquilador no sólo del pecado en general, sino del propio pecado; ve en Cristo no sólo el Salvador enviado por el Padre así en general, sino su propio Salvador. Su fe no es sólo "fides historica", sino "fides specialis".

Reconocer a Dios y a Cristo significa para el hombre reconocerse a sí mismo como pecador a quien le ha sido concedida la salvación en Jesucristo. Fe y reconocimiento del pecado se pertenecen mutuamente; la fe es lo primario, porque en la fe el hombre piensa de sí lo que Dios piensa de él. En la Cruz se revela lo que Dios piensa del hombre.

El sí de la fe no procede de la inteligencia natural; no es el resultado lógico necesario de las ponderaciones y reflexiones de la razón; y viceversa, la incredulidad no es una negación del pensamiento o del ingenio humanos, sino del corazón. La afirmación de Cristo nace de la decisión por El; ya hemos dicho muchas veces que sólo puede decidirse por El quien es iluminado y movido por Dios. Decisión por Cristo significa sometimiento a la palabra de Dios. El sí a Cristo no es, pues, obligado por el estudio de la revelación divina, sino que sólo puede ser pronunciado cuando es imperado por las potencias de la voluntad y del ánimo. El sí a Cristo imperado por la voluntad incluye la afirmación de la gloria divina que se nos revela en Cristo en virtud del testimonio que Dios da de sí mismo. Es lo que significa la fórmula que dice que creemos a Dios (*deo*) su gloria divina (*Deum*). Como Dios es testigo de la realidad afirmada por nosotros en la fe, el tener-por-verdadero, de que habla el Concilio de Trento en su definición, logra un carácter especial; Dios es testigo de distinta manera que los hombres. Frente a su testimonio no hay sospechas y reservas, sino sólo aceptación absoluta y sometimiento incondicional. Creer significa dar a Dios la razón contra sí mismo, contra los propios conocimientos, deseos, planes y, sobre todo, contra la propia pecaminosidad. En la fe el hombre deja que el reino y dominio de Dios se apodere de él. Cfr. vol. I, § 21.

6. Es el sí a la realidad salvífica divina revelada en Cristo que se pronuncia obedientemente es lo que el Concilio de Trento tiene en

cuenta al llamar a la fe *principio* de la salvación. Esta fe, tal como la entiende y explica el Concilio de Trento, es el principio del camino que conduce a Cristo, pero no su fin; es el primer paso hacia Cristo, ni más ni menos. Sin embargo, sigue impeliendo. El Concilio describe cómo la conversión total y completa a Cristo crece a partir de la fe. Cfr. en este mismo parágrafo la doctrina de la Iglesia.

La fe definida por el Concilio de Trento contiene todos los elementos que pertenecen a la definición del concepto de fe; no falta ningún elemento de su estructura esencial. Cuando se quiere dar una definición esencial de la fe no es necesario añadir nada a lo dicho por el Concilio, que se vió obligado a dar esa definición esencial estricta frente a las teorías reformadoras.

Distinto de la cuestión de la definición esencial de la fe, que es principio, raíz y fundamento de la justificación, es la de si tal fe esencial se realiza alguna vez por sí misma. Hay que responder afirmativamente, pero añadir que tal realización de la fe esencial en sí misma significa un estado anormal. En su forma extrema tienen tal fe incluso los demonios, ya que son obligados a afirmar la gloria divina escondida para ellos (*Sant.* 2, 14-26). Cfr. § 207.

El Concilio de Trento llama "muerta" a esa fe, es decir, es una fe ineficaz, que no puede salvarnos del juicio de Dios. La fe que el Concilio llama principio de la salvación no debe identificarse sin más con la fe muerta, porque ésta va siempre acompañada de la aversión voluntaria de Dios, mientras que la fe que prepara la justificación significa la primera conversión—aunque no perfecta—hacia Dios. La fe llamada principio de la salvación es un término medio que se mueve entre la vida y la muerte; pero se mueve hacia la vida; normalmente a esta fe se añade el arrepentimiento, la esperanza y el amor. Después es fe perfecta y viva. La plenitud por el amor no pertenece a la definición esencial de la fe. Pero *en realidad* y normalmente (no hay que confundir lo normal con el término medio o medianía) la fe está llena de amor; sin caridad la fe está vacía.

Cuando la Sagrada Escritura atribuye fuerza y virtud justificadora a la fe, se refiere siempre a la fe viva y sólo a ella. Tanto los Sinópticos como San Pablo y San Juan testifican que por la fe logramos la salvación (cfr. los textos escriturísticos antes citados). Muchos de los textos de la Escritura no exigen más. La fe testificada en ellos no es sólo una afirmación de la realidad de Dios por

el testimonio de Dios mismo, sino que es a la vez entrega; sólo entonces se cree "en Dios".

7. San Juan y San Pablo dan testimonio claro de la fe como fe "en Dios". En la polémica que precede a la promesa de la Eucaristía dice Jesús: "Yo soy el pan de vida; el que viene a mí no tendrá ya más hambre, y el que cree en mí jamás tendrá "sed" (*Io.* 6, 35). Del mismo modo que se corresponden las palabras "tener hambre" y "tener sed", se corresponden también las expresiones "venir a mí" y "creer en mí". Creer en Cristo es lo mismo que llegar a Cristo. La fe es, por tanto, un ir, un movimiento, o un movimiento vital hacia Cristo, un movimiento no sólo de la razón, sino de toda la persona humana. La fe tiende a la comunidad de vida con Cristo y es comunidad de vida con El. Quien está en comunidad con Cristo tiene el pan, con el que ya no volverá a tener hambre. Podemos aclarar lo que significa "creer en Cristo" y probar su fuerza realista recordando la expresión "creer en un hombre". Cuando decimos que creemos en alguien, queremos decir que a través de todos los defectos y faltas exteriores y visibles, a través y a pesar de todo lo demasiado humano de él, vemos su valor escondido y afirmamos el "tú" que nos sale al paso justamente por ese valor. Tal sí sólo puede ser pronunciado por el amor y es ya amor. La fe está, pues, íntimamente maridada con el amor. Es la preparación, la apertura al otro. El creyente se afirma a sí mismo en la entrega. Creer en Cristo significa según esto: ver a través de todos los velos, ocultamientos y ocultaciones, a través de lo humano y en la humana debilidad, en la que—exceptuando el pecado—es igual a nosotros, su verdadera figura divino-humana, verla y afirmarla, entregarse y abandonarse a ella (*Phil.* 2, 5-11).

La fe no es sólo el asentimiento a una verdad abstracta, sino a la afirmación de una persona. Cristo mismo es la verdad y su palabra es verdad. Pero la verdad de que se habla en el NT, de la que habla sobre todo San Juan, la verdad predicada por Cristo no significa primariamente la concordia de la palabra con la realidad, sino la realidad divina misma que se nos revela mediante la palabra, el Tú del Padre celestial hecho accesible en Cristo.

El "sí" dicho a Cristo es distinto del sí dicho a cualquier otro, porque Cristo es completamente distinto de todos. En El entra Dios en la historia humana. En El se dirige a nosotros visiblemente el amor y la justicia de Dios, para apoderarse de nosotros y salvarnos del pecado.

En Cristo nos llama el amor de Dios. Dirigirse a Cristo significa, según esto, dirigirse al amor de Dios encarnado en Cristo, apoderarse de él y conservarlo (*I Io.* 4, 16). La respuesta al amor sólo puede ser el amor. Como el amor de Dios nos sale al encuentro, nuestra respuesta debe tener carácter especial; el amor de Dios es para nosotros una llamada obligatoria, es un mandato. Todo mandamiento de Dios es la traducción del ser en deber; de ese mismo modo es mandamiento para nosotros el amor de Dios. La respuesta a él se convierte así en obediencia; es una obediencia soportada por el amor y llena de él; es un amor coloreado y traspasado por la obediencia.

Según San Pablo, fe y obediencia son lo mismo; asegura a los Romanos que él ha recibido la gracia del apostolado para someter a la fe a todos los pueblos paganos para honra del nombre de Dios (*Rom.* 1, 5; cfr. 6, 17; 15, 18; 16, 19. 26; *II Cor.* 9, 13; *Gal.* 5, 7). La incredulidad es rebelión contra la verdad de Dios (*Rom.* 10, 14; *II Cor.* 10, 5; *Thess.* 1, 8). San Juan Crisóstomo observa comentando *Rom.* 1, 5: "El Apóstol no dice: para investigar (he recibido la gracia del apostolado), ni para demostrar, sino para obedecer. No hemos sido enviados—quiere decir—para hacer silogismos, sino para dar lo que hemos recibido. Pues cuando el Señor dice algo, los oyentes no pueden contar las sílabas de un lado a otro, sino que deben admitirlas y aceptarlas sencillamente. Los apóstoles fueron enviados sólo para decir lo que habían oído y no para añadir algo por su cuenta; y a nosotros no nos queda más que creer."

La fe nace de *oír* a Dios que nos habla en Cristo. Al oír nos entregamos al que habla; nos damos a él. "No somos nosotros quienes determinamos y definimos lo oído desde nosotros, ni lo situamos objetivamente delante de nosotros, para aceptarlo cuando nos plazca, sino que lo oído nos cae encima sin que nosotros tengamos que entenderlo previamente, toma posesión de nosotros sin preguntarnos. No podemos precavernos ni distanciarnos. Es muy significativo que sólo nuestros ojos—y no nuestros oídos—tengan párpados". Hans Urs von Balthasar, *Sehen, Hören und Lesen im Raume der Kirche*, en: "Schildgenossen (18, 1939, 402; cfr. A. Vetter, *Natur und Person*, 1949).

8. Si la fe es entrega a Cristo se entiende que se digan de ella tantas cosas. Quien se entrega a Cristo en la fe, confiesa que Cristo es el Salvador, que sin El nada tiene sentido ni salida; confiesa también que él es pecador y que Cristo es el Santo que cura el pe-

cado. En su confesión de Cristo crucificado y resucitado dice que se somete a la justicia de Dios; condena su propia pecaminosidad. En la fe el hombre se pone del lado de Dios y con Dios se juzga a sí mismo. La fe es una condena de sí mismo desde el punto de vista de Dios y en comunidad con El. Eso supone una profunda transformación en el hombre. El creyente se libera, gracias a esa transformación, del orgullo y vanidad del pecado y se hace deiforme.

Al pecar el hombre abusa del señorío que Dios le ha concedido para rebelarse contra Dios. Usa las criaturas puestas por Dios en su vida de modo ofensivo a Dios; así trastorna y desordena el mundo; todo pecado es un desorden. El desorden fundamental ocurrió en el primer pecado; cada pecado aumenta ese desorden y caos. Ahora bien, Cristo restauró el reino de Dios destruído por el pecado y el orden verdadero del mundo gracias a su obediencia incondicional, expresada en la tarea de su propia vida. Quien se une por la fe a la obediencia de Cristo, participa en la restauración del reino de Dios y del orden del mundo, en la medida en que tal orden hubiera sido trastornado por su pecado concreto.

IV. Antagonismos de la fe

9. La fe está, por tanto, en oposición con toda actitud y mentalidad puramente intramundana o humana y, en especial, con la valoración puramente ética del pecado. Significa *lo opuesto al racionalismo,* que pretende poder explicar exhaustivamente la esencia y existencia del hombre con sólo los medios de la razón; es también antagonista del *naturalismo,* que considera al hombre como una parte de la totalidad de la naturaleza y del *humanismo puramente intramundano* (no de todo humanismo; hay un humanismo del que la fe es la más segura garantía); el humanismo puro afirma que el hombre descansa en sí mismo y es su propio señor y creador.

A la vez aparece claro por qué el incrédulo (consciente) es juzgado; no sólo se hace culpable de una falta intelectual, sino de endurecimiento del corazón; no es capaz de atravesar los muros del propio yo y del mundo hasta llegar al amor del Dios distinto del mundo y próximo a nosotros en Cristo. Se mantiene en su orgullo y en su mundanidad, no quiere dejarse a sí mismo y no quiere salir de sí mismo y dirigirse a Dios.

Como los fariseos estaban demasiado satisfechos de sí mismos

y eran, por tanto, burgueses en el sentido peyorativo de la palabra, porque ni esperaban la gloria de Dios ni querían que Cristo les liberara del pecado, cayeron bajo la justicia de Dios; porque su sentido les orientaba hacia abajo, hacia la gloria y grandeza puramente terrenas (*Io.* 5, 44), se opusieron a Cristo con tanta más obstinación, cuanto más evidente irradiaba el amor a ellos. Se endurecieron tanto en su odio y orgullo, que no soportaron el amor de Dios; cuanto más se les acercaba, con mayor prisa y celo huían ellos.

Su conducta aparece clara y patente cuando Cristo resucita a Lázaro. No niegan el hecho. Pero para ellos no es ocasión de entregarse a Cristo, sino de pensar cómo pueden eliminarlo para que no le siga todo el pueblo (*Io.* 11, 47-53). Nada podría demostrar tan claramente que la incredulidad es una cerrazón del corazón ante el amor de Dios y la fe una entrega del yo humano al amor del Padre celestial aparecido en Cristo.

V. La fe como fundamento permanente de la justificación

10. En la fe se hace el hombre aceptable y como capaz de la entrada de Dios en el yo humano. La fe así entendida es la conversión que Cristo exige al hombre (*Mt.* 21, 23). No es sólo el supuesto de la justificación, sino el movimiento hacia ella; es la fuerza despertada por Dios en que el hombre capta la vida divina; gracias a tal fuerza tiene justamente el poder de hacerse hijo de Dios (*Io.* 1, 12).

El Concilio de Trento llama a la fe la *disposición* para la justificación. En el proyecto de decreto del 7 de junio de 1546 se dice que la justificación ocurre por la fe y el bautismo; se atribuye, pues, a la fe un papel instrumental lo mismo que al Bautismo. En la redacción final sólo se llama causa instrumental al "sacramento del Bautismo", que es definido en realidad como sacramento de la fe. Tal formulación quiere decir que el Bautismo mismo es signo y representación de la fe. El Concilio aceptó, por tanto, el planteamiento de los Reformadores sin su unilateral y exagerada acentuación de la fe y a la vez defendió la eficacia del sacramento de la fe.

Cuando se llama a la fe disposición para la justificación se quiere decir que la fe regalada por Dios y realizada por los hombres en la eficacia y actividad de Dios crea la receptividad de la justificación. La fe es disposición para recibir a Dios. El Concilio no la

entiende como *aportación* del hombre por la que se haga digno de la justificación. Tal interpretación sería un fatal malentendido.

Cuando el Concilio llama a la fe principio de la justificación no quiere decir que sólo es el punto de partida del que el hombre se aleja al progresar en esa justificación; sigue siendo el fundamento sobre el que se levanta todo y la raíz de la que crece todo, como un árbol. La fe soporta y comporta todo el proceso y está íntimamente operante a lo largo de todo él. El arrepentimiento, la conmoción, el "amor incipiente", el propósito y todas las demás "obras" son modos de realización y formas de manifestación de la fe. Todas son acuñadas por la fe y sólo por eso tienen carácter cristiano. Por otra parte, ellas llenan y dan vida a la fe.

Sería contradecir la doctrina del Concilio, atribuirle la opinión de que la justificación ocurre por la fe y las obras. Tal yuxtaposición es ajena al sentido del Concilio. Enseña más bien que toda fe es principio de la justificación, pero que no toda fe, sino sólo la fe viva—en cierto modo la fe existencial—, tiene como consecuencia la justificación.

El estado de credulidad, es decir, la fe "infusa", regalada junto con la gracia justificante, pertenece, según las significativas explicaciones del Concilio, a la causa formal de la justificación. Dice, por ejemplo, el Cardenal Marcelo Cervini, segundo presidente del Concilio, el día 28 de diciembre de 1546: "En el capítulo 8.° (actualmente el 7.°) se atribuye bastante a la fe, cuando se dice al principio que la justificación no es sólo el perdón de los pecados, sino la infusión de los dones entre los que se encuentra la fe. Y también en la causa formal al decir que es la justicia en la que está implicada la fe" (*Concilium Tridentinum*, t. V, ed. St. Enses, 1911, 742). Tal explicación no fué contradicha por los Padres del Concilio. Domingo Soto y Andrés de Vega, los más importantes intérpretes del Concilio, coinciden en afirmar que según el texto del capítulo 7.° la fe debe ser incluída junto con la esperanza y la caridad en la causa formal de la justificación.

11. La fe aquí mentada es la realizada *antes de la justificación*, bajo el influjo de la gracia actual, y que acompaña todo el proceso de la justificación. Junto con la justificación es concedido el estado de fe, que se realiza continuamente en cada acto de fe. También el justificado está obligado a pronunciar continuamente su *sí* obediente a Cristo, mientras siga en el reino de las sombras, que se espe-

san como un velo ante el rostro de Cristo haciéndole escondido e invisible.

Si el Concilio eligió la formulación de que la fe es raíz y fundamento de *toda justificación*, expresa en ella que es también raíz y fundamento de las llamadas *segunda* y *tercera* justificación, es decir, del crecimiento en la gracia y de la restauración de la justificación en caso de haberla perdido por un pecado mortal. En la *segunda justificación* la fe actúa como impulso continuamente actual y presente. Según eso se representa y aparece en toda buena obra, fruto de la justificación. Ocurre aquí lo que el Apóstol Santiago significa cuando dice a sus lectores: Mostradme vuestra fe (*Sant.* 2, 18).

El Concilio da testimonio de la importancia de la fe en el capítulo 7.º: "De ahí que, en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados, recibe el hombre las siguientes cosas que a la vez se le infunden, por Jesucristo, en quien es injertado: la fe, la esperanza y la caridad. Porque la fe, si no se le añade la esperanza y la caridad, ni une, perfectamente con Cristo, ni hace miembro vivo de su Cuerpo. Por cuya razón se dice con toda verdad que la fe sin las obras está muerta (*Sant.* 2, 17 y sigs.) y ociosa (*Can.* 19) y que en Cristo Jesús, ni la circuncisión vale nada ni el prepucio, sino la fe que obra por la caridad (*Gal.* 5, 6; 6, 15). Esta fe, por tradición apostólica, la piden los catecúmenos a la Iglesia antes del bautismo al pedir la fe que da la vida eterna, la cual no puede dar la fe sin la esperanza y la caridad. De ahí que inmediatamente oyen la palabra de Cristo: "Si quieres entrar en la vida, guarda los Mandamientos" (*Mt.* 19, 17). Así, pues, al recibir la verdadera y cristiana justicia, se les manda, apenas renacidos, conservarla blanca y sin mancha, como aquella primera vestidura (*Lc.* 15, 22) que les ha sido dada por Jesucristo, en lugar de la que, por su inobediencia, perdió Adán para sí y para nosotros, a fin de que la lleven hasta el tribunal de Nuestro Señor Jesucristo y tengan vida eterna" (D. 800). También el capítulo undécimo acentúa la permanente significación fundamental de la fe y a la vez su demostración de fuerza en la acción: "Nadie, empero, por más que esté justificado, debe considerarse libre de la observancia de los Mandamientos; nadie debe usar de aquella voz temeraria y por los Padres prohibida bajo anatema, que los Mandamientos de Dios son imposibles de guardar para el hombre justificado. Porque Dios no manda cosas imposibles, sino que al mandar avisa que hagas lo que puedas y pidas lo que no puedas y

ayuda para que puedas; sus Mandamientos no son pesados (*I Io.* 5, 3), su yugo es suave y su carga ligera (*Mt.* 11, 30). Porque los que son hijos de Dios aman a Cristo y los que le aman, como El mismo atestigua, guardan sus palabras (*Io.* 14, 23); cosa que, con el auxilio divino, pueden ciertamente hacer. Pues, por más que en esta vida mortal, aun los santos y justos, caigan alguna vez en pecados, por lo menos, leves y cotidianos, que se llaman también veniales, no por eso dejan de ser justos. Porque de justos es aquella voz humilde y verdadera: "Perdónanos nuestras deudas" (*Mt.* 6, 12; cfr. § 107). Por lo que resulta que los justos mismos deben sentirse tanto más obligados a andar por el camino de la justicia, cuanto que liberados ya del pecado y hechos siervos de Dios (*Rom.* 6, 22), viviendo sobria, justa y piadosamente (*Tit.* 2, 12), pueden adelantar por obra de Cristo Jesús, por el que tuvieron acceso a esta gracia (*Rom.* 5, 2). Porque Dios, a los que una vez justificó por su gracia, no los abandona, si antes no es por ellos abandonado. Así, pues, nadie debe lisonjearse a sí mismo en la sola fe, pensando que por la sola fe ha sido constituído heredero y ha de conseguir la herencia, aun cuando no padezca juntamente con Cristo, para ser juntamente con El glorificado (*Rom.* 8, 17). Porque aun Cristo mismo, como dice el Apóstol, siendo Hijo de Dios, aprendió, por las cosas que padeció, la obediencia y, consumado, fué hecho para todos los que le obedecen, causa de salvación eterna (*Hebr.* 5, 8 y sig.). Por eso, el Apóstol mismo amonesta a los justificados diciendo: "¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos, por cierto, corren, pero sólo uno recibe el premio? Corred, pues, de modo que lo alcancéis. Yo, pues, así corro, no como a la ventura; así lucho, no como quien azota el aire; sino que castigo mi cuerpo y lo reduzco a servidumbre, no sea que, después de haber predicado a otros, me haga yo mismo réprobo" (*I Cor.* 9, 24). Igualmente, el príncipe de los Apóstoles, Pedro: "Andad solícitos, para que por las buenas obras hagáis cierta vuestra vocación y elección; porque, haciendo esto, no pecaréis jamás" (*II Pet.* 1, 10) (D. 804).

La *tercera justificación* es explicada por el Concilio en el capítulo XIV, de la manera siguiente: "Mas los que por el pecado cayeron de la gracia ya recibida de la justificación, nuevamente podrán ser justificados si, movidos por Dios, procuraren, por medio del Sacramento de la Penitencia, recuperar, por los méritos de Cristo, la gracia perdida. Porque este modo de justificación es la reparación del caído, a la que los Santos Padres llaman con propiedad "la

segunda tabla después del naufragio de la gracia perdida" Y, en efecto, para aquellos que después del bautismo caen en pecado, Cristo Jesús instituyó el Sacramento de la Penitencia cuando dijo: "Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les son perdonados, y a quienes se los retuviereis, les son retenidos" (*Io.* 20, 22-23).

De donde debe enseñarse que la penitencia del cristiano después de la caída es muy diferente de la bautismal y que en ella se contiene no sólo el abstenerse de los pecados y el detestarlos, o sea el corazón contrito y humillado (*Sal.* 50, 19), sino también la confesión sacramental de los mismos, por lo menos en el deseo y que a su tiempo deberá realizarse, la absolución sacerdotal e igualmente la satisfacción por el ayuno, limosnas, oraciones y otros piadosos ejercicios, no ciertamente por la pena eterna, que por el Sacramento o por el deseo del Sacramento se perdona a par de la culpa, sino por la pena temporal, que, como enseñan las Sagradas Escrituras, no siempre se perdona toda, como sucede en el bautismo, a quienes, ingratos a la gracia de Dios que recibieron, contristaron al Espíritu Santo (cfr. *Eph.* 4, 30) y no temieron violar el templo de Dios (*I Cor.* 3, 17). De esta penitencia está escrito: "Acuérdate de dónde has caído, haz penitencia y practica tus obras primeras" (*Apoc.* 2, 5), y otra vez: "La tristeza que es, según Dios, obra penitencia en orden a la salud estable" (*II Cor.* 7, 10), y de nuevo: "Haced penitencia" (*Mt.* 3, 2; 4, 17), y: "Haced frutos dignos de penitencia" (*Mt.* 3, 8) (D. 807). En el capítulo XV, dice el Concilio: "Hay que afirmar también contra los sutiles ingenios de ciertos hombres que por medio de dulces palabras y lisonjas seducen los corazones de los hombres (*Rom.* 16, 18), que no sólo por la infidelidad, por la que también se pierde la fe, sino por cualquier otro pecado mortal, se pierde la gracia recibida de la justificación, aunque no se pierda la fe; defendiendo la doctrina de la divina ley que no sólo excluye del reino de los cielos a los infieles, sino también a los fieles que sean fornicarios, adúlteros, afeminados, sodomitas, ladrones, avaros, borrachos, maldicientes, rapaces (*I Cor.* 6, 9), y a todos los demás que cometen pecados mortales, de los que pueden abstenerse con la ayuda de la divina gracia y por los que se separan de la gracia de Cristo" (D. 808).

En estos capítulos no se habla expresamente de la importancia de la fe en la *tercera justificación*. Pero se supone. Todo lo que el Concilio dice de la tercera justificación se levanta sobre el fundamento de la fe. Le bastó condenar aquí también la doctrina de la

sola fides, y estaba convencido de que la eficacia de la fe estaba ya suficientemente tratada al hablar de la primera justificación. Domingo Soto dijo una vez de los pecadores graves que tenían todavía fe y esperanza como virtudes informes que yacían como en dolores de parto: "La nueva vida quiere como ser dada a luz por la fe y esperanza del pecador."

VI. Testimonios de los Santos Padres

12. En la *época de los Padres* se ve y testifica desde el principio la importancia de la fe.

San Clemente de Roma, por ejemplo, escribe a los de Corinto (*Primera epístola a los de Corinto*, cap. 32): "Todos han recibido honor y gloria no por sí mismos, ni por sus obras, ni por su justicia, sino por voluntad de El. Y tampoco nosotros, que hemos sido llamados por su voluntad en Cristo Jesús, seremos justificados por nosotros mismos, por nuestra sabiduría o piedad, o por las obras que hayamos hecho en la santidad de corazón, sino por la fe, por la que Dios omnipotente ha justificado a todos desde el principio." San Irineo dice en su obra *Contra las herejías* (lib. 4, sec. 5-7): "El Padre ha revelado al Hijo para ser por El confesado a todos y poder recibir en lo imperecedero y en el eterno descanso a los justos, que creyeron en El—creerle significa cumplir su voluntad—y para desterrar a las tinieblas que ellos mismos escogieron a los que no le creyeron y huyeron de la luz. A todos se ha revelado el Padre, al hacer visible para todos su Verbo; y el Verbo por su parte mostró a todos al Padre y al Hijo, porque fué visto por todos. Por eso caerá la sabia justicia de Dios sobre todos los que, aunque le vieron, no le creyeron. Pues por la creación misma se revela la Palabra de Dios como creadora y mediante el mundo del Señor como creadora del mundo y en la criatura que creó, como artista y en el Hijo como Padre que engendró al Hijo. Semejantes son también las palabras de todos pero distinta su fe. Y, sin embargo, también por la ley y los profetas se reveló de modo parecido el Verbo y El al Padre, pero aunque todos lo oyeron del mismo modo, no todos creyeron. El Padre fué mostrado también a todos por el Verbo hecho visible y palpable. No todos le creyeron de igual forma, aunque todos vieron al Padre en el Hijo, pues lo invisible del Hijo es el Padre y lo visible del Padre es el Hijo. Por eso, todos los que le vieron le llamaron Cristo y Dios. Hasta los demonios hablaron cuando vieron al Hijo: sabemos quién eres: el Santo de Dios. Y cuando el tentador le vió le dijo: si eres el Hijo de Dios... Y así vieron y hablaron al Hijo y al Padre, pero no todos creyeron. Pues había que aceptar el testimonio de todos y tenía que ser juicio para salvación de los creyentes, para que todos fueran justamente juzgados y para que la fe en el Padre y en el Hijo fuera confirmada por todos, es decir, fuera corroborada por todos, ya que recibió el testimonio de todos, de los domésticos como de sus amigos, y de los extraños como de sus enemigos. El

hecho de que hasta los enemigos testificaran sobre El es un argumento perfecto e irrebatible. Le vieron con los ojos y dieron testimonio sobre lo presente y lo confirmaron. Después se convirtieron en enemigos y acusadores, y ya no quisieron que su testimonio fuera tenido por verdadero. No era distinto el que se mostró a los hombres y el que dijo: nadie conoce al Padre; era uno mismo. A El había sometido el Padre todas las cosas y todas dieron testimonio de que es verdadero hombre y verdadero Dios: el Padre, el Espíritu, los ángeles, el Creador mismo, los hombres, los espíritus renegados, los demonios, los enemigos y, por fin, la muerte. El Hijo actúa desde el principio para el Padre y sin El nadie puede conocer a Dios. El conocimiento del Padre es el Hijo y el Hijo es reconocido en el Padre y el Padre es revelado por el Hijo. Por eso dijo el Señor: "Nadie conoce al Padre sino el Hijo y nadie conoce al Hijo excepto el Padre y aquél a quien le será revelado por el Padre." La expresión "será revelado" no sólo es válida para el futuro, como si el Verbo hubiera empezado a revelar al Padre cuando nació de María, sino que tiene validez común para todos los tiempos. Pues desde el principio está el Verbo junto a sus criaturas, y revela al Padre a los que quiere y el Padre revela cuando quiere y como quiere; por eso existe en todo y con todo un Dios Padre, un Verbo, el Hijo, y un Espíritu Santo y una salvación para todos los que creen en El." En la "Demostración de la predicación apostólica", dice: "Déjanos mantenernos fieles a las normas de la fe y a los mandamientos por temor a El, porque es el Señor—y a la vez por amor a El—, porque es Padre. Sólo puede cumplirse esto por la fe, como dice Isaías: quienes no le creen no le entenderán y a la fe lleva la verdad, porque la fe descansa en hechos verdaderos. Creeremos lo real como es y permaneceremos en continuo y seguro asentimiento gracias a esa fe en lo real. La fe es la garantía de nuestra salvación y por eso es nuestro honroso deber aplicar todo el cuidado a ese medio de salvación, para lograr la verdadera inteligencia de las cosas. Eso obra la fe en nosotros como nos han transmitido los Antiguos, los discípulos de los profetas. En primer lugar nos amonesta a pensar en que hemos recibido el bautismo para remisión de los pecados en nombre de Dios Padre y en nombre de Jesucristo, Hijo de Dios, que se encarnó, murió y resucitó de entre los muertos y en nombre del Santo Espíritu de Dios y que el bautismo es el sello de la vida eterna y del renacimiento, de forma que ya no somos hijos del hombre mortal sino hijos del Dios eterno y perdurable" (sec. 3; BKV II, 585). San Basilio nos dice en su *Sermón sobre la humildad* (BKV II, 334-35): "La soberanía de los hombres, su gloria y su grandeza consisten en que de veras conocen la grandeza, dependen de ella y buscan su gloria en el Señor de la gloria. Dice el Apóstol: quien se gloría, gloríese en el Señor, cuando dice que Cristo nos ha sido dado por Dios para sabiduría, justicia, santificación y salvación, para que—como está escrito—, quien se gloríe, se gloríe en el Señor. Y uno se gloría completamente en el Señor cuando no se gloría por su justicia propia, sino que reconoce que le falta la verdadera justicia y sólo es justificado por la fe en Cristo. También San Pablo se gloría de que ha despreciado su propia justicia y ha buscado a través de Cristo la justicia de Dios por la fe, porque le reconoce y reconoce la virtud y fuerza de su resurrección y la comunidad en su pasión al hacerse semejante a El en la muerte, para conseguir la resurrección de entre los muertos." Dice San

Agustín explicando la resurrección de Lázaro (*Homilía 49 sobre el Evangelio de San Juan*, sec. 19; BKV V, 319): "¿Por qué se entristece Jesús sino para decirte cómo debes entristecerte, porque estás oprimido y cargado por una carga tan grande de pecados? Es cierto que te has examinado y te has reconocido pecador, te has atribuído aquello: esto he hecho y Dios me ha perdonado; esto he hecho y El ha tenido longanimidad conmigo, he oído el Evangelio y lo he despreciado; he sido bautizado y he recaído en mi antigua vida; ¿qué hacer, a dónde ir? ¿Cómo huir? Cuando dices estas cosas, Cristo solloza ya, porque solloza la fe. En la voz del sollozante se muestra la esperanza del que resucita. Cuando la fe está en nuestro interior, Cristo está allí y solloza; cuando la fe está en nosostros, Cristo está en nosostros. ¿Qué otra cosa dice el apóstol en las palabras: Cristo vive por la fe en nuestros corazones? Por tanto, tu fe en Cristo es Cristo en tu corazón. Esto es lo que significa también su sueño en la barca. Cuando los discípulos estaban en peligro, se acercan a El, porque amenazaba ya el naufragio, y le despiertan; Cristo se levanta, manda al viento y a las olas y hubo gran calma. Así ocurre contigo; las tormentas se agolpan en tu corazón; justamente cuando vas en la barca, cuando surcas esta vida como un mar tormentoso y lleno de peligros, se agolpan las tormentas, restallan las olas y ponen en peligro la nave. ¿Qué tormentas son esas? Has oído un insulto y te irritas; el insulto es la tormenta, la ira son las olas. Estás en peligro, te dispones a contestar, estás dispuesto a vengar insulto por insulto. El navío está a punto de naufragar; ¡Cristo despierta! Sientes que las olas lo llevan de una a otra parte y te sientes dispuesto a hacer mal por mal, porque Cristo duerme en tu corazón. El sueño de Cristo es tu corazón, es la pérdida de la fe. Pero cuando despiertas a Cristo, es decir, cuando refrescas la fe, ¿qué te contesta Cristo, que se despierta en tu corazón? Yo debía oír: tienes un diablo y yo he rezado por ellos. El Señor oye y tiene paciencia; el siervo oye y se enfurece. Pero tú quieres vengarte. ¿Cómo? ¿Ya estoy yo vengado? Cuando tu fe te dice estas cosas, son imperados—por así decirlo—los vientos y las olas y se hace una gran bonanza. Como despertar a Cristo en el barco significa avivar la fe, Cristo tiene que mirar el corazón de los hombres y el hombre tiene que acusarse porque tiene una gran inclinación y costumbre de pecar, porque hasta peca contra el Santo Evangelio y desprecia los castigos eternos. Escucha todavía: Cristo lloró; llore el hombre sobre sí. ¿Por qué lloró Cristo, sino porque quería enseñar a llorar a los hombres? ¿Por qué miró y se entristeció, sino porque la fe del hombre con razón insatisfecho de sí mismo debe como mirar la acusación de las malas obras para que la fuerza del arrepentimiento debilite la costumbre de pecar?" San León Magno dice en un sermón de Navidad (*Sermón 24*, sec. 6; BKV I, 99): "Vosotros, amadísimos, para quienes no encuentro palabras más dignas que las del bienaventurado apóstol Pedro: vosotros, raza escogida, sacerdocio regio, descendencia santa, pueblo adquirido, que tenéis por fundamento a Cristo, piedra invulnerable, que estáis íntimamente unidos al Señor, porque El asumió verdadera carne humana, permaneced constantemente en la fe que habéis profesado ante muchos testigos y por la que habéis recibido—renacidos por el agua y por el Espíritu Santo—la unción de la salvación y el signo de la vida eterna. Si alguien os predica cosas distintas de las que yo os he enseñado, sea rechazado. No déis prefe-

rencia a las fábulas ateas sobre la luminosa verdad. Todo lo que leáis o debáis oír contrario a las reglas establecidas de la profesión de fe católica y apostólica, tenedlo por completamente mortífero y venenoso... Poderosa defensa es la fe pura, la fe verdadera a la que nadie puede añadir ni quitar nada. Cuando la fe no es una y la misma, ya no es fe, según las palabras del apóstol: un Señor, una fe, un bautismo; un Dios, Padre de todos, que existe sobre todas las cosas y por todo y en todos nosotros. Manteneos en esa unidad, amadísimos. En ella se fomenta vuestra santificación. En ella cumplís los mandamientos del Señor. Sin fe es imposible agradar al Señor. Sin ella nada es santo, nada es casto, nada es vivo. El justo vive de la fe. Quien la ha perdido por malicia de Satanás está muerto, aunque viva. Del mismo modo que por la fe se logra la justicia, por ella se participa también de la vida eterna.

VII. Fe y sacramento

13. Queda aún una cuestión: *¿Cómo se relacionan la fe y el sacramento en el proceso de la justificación?* En la Escritura se dice que la fe es el fundamento de la salvación y que la recepción de los sacramentos—en especial la del Bautismo—es causa instrumental de ella. San Pablo dice que somos justificados por la fe (*Rom.* 3, 28). El Evangelio de San Juan dice que quien no renazca del agua y del Espíritu no entrará en el reino de Dios (*Io.* 3, 5). ¿En qué relación están, pues, la fe y el sacramento en el proceso de la justificación? Se pertenecen recíprocamente; forman una totalidad. Dice Cristo: "El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará" (*Mc.* 16, 16). Justamente en este texto se ve también que la fe tiene la primacía. La fe es lo superior y más amplio. El hecho de que Cristo sólo hable la segunda vez de la fe y de la incredulidad, significa que el bautismo está en cierto modo incluído en la fe. El sacramento es un elemento del mundo de la fe.

Viceversa: la fe está ordenada al bautismo (*I Pet.* 1, 2). El bautismo es en realidad la encarnación de la fe. La recepción del bautismo es fe encarnada y visible. Al estudiar los Sacramentos veremos lo importante que es esa encarnación de la fe en los signos sacramentales visibles.

En la recepción del bautismo puede encarnarse la fe del individuo, porque en el bautismo está configurada la fe de la Iglesia como en un signo instituído por Cristo; es, por tanto, la fe visible de toda la Iglesia; es un signo instituído por Cristo de la fe de toda la Iglesia.

El bautismo es signo de fe, es decir, predicación de la fe; pero no es un signo vacío, sino lleno de realidad; en ese signo ha penetrado la fuerza y virtud de la Muerte y Resurrección de Cristo. Es Cristo mismo quien mediante la palabra de fe de la Iglesia hace afluir su fuerza hasta el signo.

Cuando la fe del individuo se encarna en la recepción del signo sacramental del Bautismo, se encarna en un signo lleno de realidad y previsto por Cristo mismo. La recepción del Sacramento, en que la fe logra figura visible, significa que el creyente se adueña de la salvación presente en el sacramento. Mientras que el creyente viejotestamentario profesaba y representaba su fe en un signo, que apuntaba a la salvación futura, el creyente neotestamentario la profesa en un signo que contiene la salvación, a saber, la vida divina hecha accesible por la obra salvadora de Cristo. Dice Santo Tomás de Aquino: "También después de la venida de Cristo los hombres se unen a El por la fe", pues dice San Pablo: "Que habite Cristo por la fe en vuestros corazones" (*Eph.* 3, 17). Pero la fe en una cosa presente se manifiesta con signos distintos de los que se empleaban cuando aún era futura" (*Suma Teológica III*, q. 68, art. 1). "La fe salvadora se dirige a la salvación realizada por Cristo, tal como está contenida también en el sacramento; y éste, que en sí es independiente de nuestra fe en el sacramento, es conocido y captado por nosotros mediante la fe" (G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 1937, 81).

La fe se encarna en el sacramento y el sacramento no es eficaz sin la verdadera fe. Dice Santo Tomás de Aquino: "En este pasaje (*Mc.* 16, 16), el Señor habla del bautismo en cuanto que dispone a los hombres para la salvación infundiendo la gracia santificante; y esto no es posible sin la fe recta. Por eso dice con toda claridad: "El que creyere y se bautizare, se salvará." La Iglesia quiere bautizar a los hombres para que queden purificados de sus pecados, según la frase de Isaías: "Esa es toda la utilidad que se persigue: que se perdone el pecado." Por eso, en lo que a ella toca, sólo quiere dar el bautismo a los que tienen la fe conveniente, sin la que no hay remisión de los pecados. De ahí también que pregunte a los bautizados si creen. Si alguien, fuera de la Iglesia, lo recibiera sin tener la fe adecuada, no le aprovecharía nada para su salvación" (*Suma Teológica III*, q. 68, art. 8).

En la fe renuncia el hombre a su actitud intramundana y sepulta su vanidad y orgullo humanos. Se orienta hacia la cruz y muerte de Cristo. En el sacramento logra participar realmente de

la Muerte y Resurrección de Cristo. Dice Santo Tomás: "Los adultos que creen en Cristo antes del bautismo están incorporados a El en espíritu. Pero luego, al ser bautizados, se incorporan en cierto modo a su cuerpo" (*Suma Teológica III*, q. 69, art. 5).

San Basilio resume todo lo que puede decirse sobre la relación entre fe y sacramento en las siguientes palabras: "Fe y bautismo son dos modos de preparación de la salvación, afines entre sí e inseparables, porque la fe es completada por el bautismo y el bautismo es fundado por la fe. Ambos se realizan en las mismas palabras: "Creemos en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo y somos bautizados en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Es anterior la confesión que nos conduce a la salvación y sigue el bautismo como signo de nuestra fe" (*De Spiritu Sancto*, capítulo XII; PG. 32, 117).

De modo parecido acentúa San Agustín la unión de fe y bautismo (*De Baptismo*, lib. 6, cap. XXV, sec. 47): "Dios asiste sus palabras evangélicas sin las que el bautismo de Cristo no podría ser santo; y El mismo santifica su sacramento... Y ¿quién no sabe que no habría bautismo de Cristo si faltaran las palabras evangélicas de las que consta la profesión de fe? (El símbolo consta de las tres partes o contenido de fe de la forma del bautismo: Padre, Hijo y Espíritu Santo.) Y afirmamos, por tanto: no todo bautismo, sino sólo el bautismo de Cristo, es decir, el bautismo consagrado por las palabras evangélicas, es en todas partes el mismo y no será corrompido o desfigurado por la malicia de ningún hombre." Dice también en la *Explicación del Evangelio de San Juan* (Plática 80, sec. 3): "Vosotros estáis limpios por las palabras que os he dicho. ¿Por qué no dice: por el bautismo con que habéis sido lavados, sino que dice: por las palabras que os he dicho? Porque también en el agua purifica la palabra. Quita las palabras y el agua no es más que agua. Se suma la palabra al elemento y ocurre el sacramento, también éste como una palabra visible. También había dicho esto, cuando lavó los pies a los discípulos: quien está lavado no necesita más que lavarse los pies; está todo limpio. ¿De dónde le viene al agua tal virtud que toca el cuerpo y lava el corazón, sino de la eficacia de la palabra, y no porque es pronunciada, sino porque es creída? También en la palabra hay que distinguir entre el sonido pasajero y la virtud permanente. Esta es la palabra de la fe, que nosotros predicamos, dice el Apóstol; si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y en tu corazón crees que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás bienaventurado. Pues con el corazón se

cree para justicia y con la boca se hace la confesión de salvación. Por eso dicen los *Hechos de los Apóstoles:* Por la fe purifica El sus corazones; y en su *Epístola* dice el bienaventurado Pedro: El bautismo os hace santos no porque niegue la suciedad carnal, sino porque os hace fieles a la buena conciencia. Esta es la palabra de la fe que nosotros predicamos, con la que sin duda es también santificado el bautismo para que pueda purificar. Pues Cristo, vid con nosotros y viñador con el Padre, ha amado a la Iglesia y se ha entregado por ella. Lee al apóstol y ve lo que añade; para santificarla, dice, limpiándola por el baño del agua en la palabra. La purificación no se atribuiría al agua si no se añadiera: en la palabra. Esta palabra de la fe puede tanto en la Iglesia de Dios, que por la fe que ofrece, bendice y echa, el agua purifica incluso al niño, aunque todavía no sea capaz de creer con el corazón para justicia, ni de confesar con la boca para salvación."

§ 207

La fe muerta no es preparación suficiente para la justificación

1. Ya hemos dicho que según la doctrina del Concilio de Trento ni la fe fiducial, ni la fe confesional muerta, por sí solas, son preparación suficiente para la justificación. Es dogma de fe que *para la justificación son necesarios otros actos además de la fe.* Véanse los textos del Concilio de Trento citados en el § 202. En el capítulo VI de la 6.ª sesión describe el Concilio los actos preparatorios de la justificación. Enumera el arrepentimiento, temor, confianza, esperanza, amor incipiente y penitencia. La fe *muerta* no es, sin embargo, del todo ineficaz, pues causa al menos una unión imperfecta con Cristo y hace al hombre miembro muerto de su Cuerpo místico (Sesión 6.ª, cap. VII; cfr. § 206).

2. Cristo indica una vez que la razón de la justificación es el amor y que el amor de Dios y del prójimo son la plenitud de la justicia (*Lc.* 7, 47; *Mt.* 22, 34-40; *Mc.* 12, 28-34; *Lc.* 10, 25-28; *I Io.* 3, 11; 4, 21); otra vez dice que es el arrepentimiento (*Lc.* 15, 11-32) o la conversión en general. Cfr. § 205.

Quien con más decisión niega la suficiencia de la fe sola es Santiago: "¿Qué le aprovecha, hermanos míos, a uno decir: "yo

tengo fe", si no tiene obras? ¿Podrá salvarle la fe? ¿Si el hermano o la hermana están desnudos y carecen de alimento cotidiano, y alguno de vosotros les dijere: "Id en paz, que podáis calentaros y hartaros", pero no les diereis con qué satisfacer la necesidad de su cuerpo, qué provecho les vendría? Así también la fe, si no tiene obras, es de suyo muerta. Mas dirá alguno: "Tú tienes fe y yo tengo obras." Muéstrame sin las obras tu fe, que yo por mis obras te mostraré la fe. ¿Tú crees que Dios es uno? Haces bien. Mas también los demonios creen y tiemblan. ¿Quieres saber, hombre vano, que es estéril la fe sin las obras? Abraham, nuestro padre, ¿no fué justificado por las obras cuando ofreció sobre el altar a Isaac, su hijo? ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y que por las obras se hizo perfecta la fe? Y cumplióse la Escritura que dice: "Pero Abraham creyó a Dios y le fué imputado a justicia, y fué llamado amigo de Dios." Ved, pues, cómo por las obras y no por la fe solamente se justifica el hombre... Pues como el cuerpo sin el espíritu es muerto, así también es muerta la fe sin las obras" (*Sant.* 2, 14-21).

También Cristo rechaza la fe muerta: "No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos" (*Mt.* 7, 21). A primera vista parece que estos textos de la Escritura están en contradicción con los que atribuyen fuerza justificante a la fe. Tal contradicción es sólo aparente. Para valorar el texto de Santiago hay que tener en cuenta lo siguiente: la idea fundamental de la epístola es el juicio divino del último día y la plenitud del reino de Dios. La comunidad vive de mirar hacia ese futuro. Traerá la justicia y plenitud Cristo "Nuestro Señor de la gloria" (2, 1). Criterio de la justicia es la voluntad del Padre. Pero la comunidad está justamente en contradicción con esa voluntad del Padre, que se expresa en la "ley regia" (2, 8). Tal contradicción con la voluntad de Dios no es compatible con la fe en Jesucristo, porque Cristo es el cumplimiento encarnado y la revelación de la voluntad de Dios. Por eso debe cambiar de palabra y obra la conducta de la comunidad. La fe sola no puede evitar el juicio, sólo la misericordia es capaz de ello y no porque la fe no tenga importancia, sino porque existe como ineficaz. El justo vive de la fe. La comunidad opina acertadamente que hay que creer en Jesucristo. Santiago no discute esa opinión, sino que la subraya. Según Santiago—lo mismo que según San Pablo—, la fe nos trae la salvación. La fe es la actitud exigida de los hombres. No ataca a la fe, sino a la debilidad de la

fe. No hace más que corregir una falsa idea de la fe. El error que él tacha a la comunidad puede explicarse por su origen judío. Al convertirse a Cristo, la comunidad se ha liberado de la opinión de que la salvación haya de conseguirse por las obras de la Ley; en su fe en Cristo confiesa que no hay más salvación que Jesús, pero esta nueva fe tienta a opinar que las obras son inútiles y superfluas, puesto que no sirven para salvarnos. Quienes realizan así su fe, no son hipócritas, pero se equivocan. Su fe es ineficaz. Tal fe es inútil con toda justicia. Lo mismo que es inútil exigir a un pobre que coma bien, que vista ropas que abriguen, para el creyente es inútil la fe que no demuestra su fuerza en la acción. Tal fe es fe muerta, porque no vive en la acción. Es una fe "en sí y para sí", vacía. La fe en sí sola no es ninguna característica del creyente, porque también los diablos tienen un profundo conocimiento de Dios y tienen esa fe muerta; sólo la fe eficaz y activa es signo suficiente de distinción. En esta argumentación, Santiago no se distingue objetivamente de San Pablo. Cfr. M. Lackmann, *Sola fide. Eine exegetische Studie über Jakobus* 2 (1949; prot.). También San Pedro conoce la fe muerta y la tiene por impotente. La credulidad y la fe más exacta no aprovecharían nada sin la caridad (*I Cor.* 13, 2; *Gal.* 5, 25; *Rom.* 8, 4; 12, 1; *Eph.* 2, 8-10). Sólo tiene valor la fe que se realiza y cumple por la caridad (*Gal.* 5, 6), no la pura fe racional, la fe de la cabeza, el abstracto tener-por-verdadero lo que Cristo ha dicho y enseñado, si no la fe del corazón, de la voluntad y de la acción, la fe que pone en movimiento hacia Dios al hombre total y lo hace deiforme (cfr. *I Tim.* 1, 5).

El testimonio de San Pablo sobre la impotencia de la fe no animada por la caridad, no está en contradicción con su otro testimonio de que la justificación no proviene de las obras, sino de la fe; y este último tampoco se opone al testimonio de Santiago, que dice que la justificación viene de las obras y no de la fe. Hay que tener siempre en cuenta qué es lo que se entiende por fe y qué es lo que se entiende por obra. Cuando Santiago llama insuficiente a la fe sola, a la fe tal como es en sí y por sí, se refiere a la fe muerta, cuya impotencia e inactividad, cuya inutilidad y nadería testifica también San Pablo. Cuando Santiago atribuye la justificación a las obras, se refiere a las obras de la caridad procedentes de la fe y en las que la fe se muestra fructífera y fecunda. Cuando San Pablo niega que la justificación deba atribuirse a las obras, se refiere a las obras anteriores a la fe, que pueden dar al hombre ocasión de vanagloria. San Pablo rechaza la santidad de las obras

sin fe y Santiago la corrección y exactitud de la fe sin obras de caridad; pero también San Pablo condena esta fe sin obras de caridad, por ejemplo, cuando condena la incontinencia de los corintios. Ambos testifican, de común acuerdo, que la fe llena de caridad, la fe viva, tiene en sí fuerza para salvarnos. La apariencia de contradicción existe sólo mientras se atiende a lo que ambos condenan, sin atender a lo que ambos afirman en su condenación.

Ambos coinciden en destacar la fe. Ambos exigen la fe viva, cuya fuerza y virtud se manifiestan y muestran en la entrega obediente del hombre a Dios. El apóstol Santiago se ve obligado a destacar más que San Pablo la representación y realización de la fe en las obras, en razón de la actitud de sus lectores, es decir, por razones pastorales.

3. En la *época de los Santos Padres* se insiste en la importancia de las obras conformadas por la fe, en las que la fe se encarna; eso es lo que significan las instituciones del catecumenado y de la penitencia. San Agustín, sin duda más influído por el pensamiento de San Pablo que por el de San Juan, ha explicado ampliamente en sus escritos *Sobre la fe y las obras* y *De la letra y del espíritu*, que San Pablo y el apóstol Santiago no se contradicen.

CAPITULO III

CAUSALIDAD DE LA GRACIA (GRACIA Y LIBERTAD)

§ 208

Definiciones

Toda gracia actual es eficaz y produce algún efecto, por ejemplo, las acciones preconscientes del conocimiento y de la voluntad o determinadas inclinaciones y estados de ánimo. Sin embargo, cuando bajo el efecto de la gracia ocurre la acción salvífica querida en definitiva por Dios, la Teología moderna habla de *gracia eficaz* (*gratia efficax*) en sentido estricto y si no ocurre, de *gracia ineficaz* (*gratia inefficax*). Esta última se llama también *gracia suficiente* (*gratia sufficiens*).

Por gracia eficaz hay que entender, pues, una gracia actual, cuyo movimiento el hombre acepta y permite que llegue a realizarse hasta conseguir su fin. Como Dios conoce infaliblemente si su acción va a ser aceptada o no por la actividad propia del hombre, podemos decir también que la gracia eficaz es la gracia de la que Dios sabe infaliblemente que va a producir el efecto por El querido.

Como hemos visto, la gracia actual implica dos elementos: la acción de Dios y una realidad fluyente creada por El; gracia eficaz es, pues, la acción divina de la que Dios sabe que va a mover al hombre a una determinada conducta.

Por gracia ineficaz o suficiente hay que entender un efecto tal sobre los hombres, que presta sin duda la disposición para una acción salvífica, pero que a consecuencia de la resistencia humana (del no consentimiento o resistencia de la voluntad) no produce el efecto salvífico intentado por ella.

Se acostumbra a dividir también la gracia *suficiente*, en *remota* y *próxima*. La gracia suficiente próxima es la que capacita inmediatamente para una acción salvífica, de cuya realización depende la concesión de gracias suficientes para sucesivas acciones salvíficas.

§ 209

Existencia de las gracias actuales eficaces e ineficaces

1. Es dogma de fe *que existen gracias que conceden la disposición para obras salvíficas, pero que no producen las acciones saludables intentadas por ellas a consecuencia de la resistencia de la voluntad* (gratiae vere et mere sufficientes). Dice el Concilio de Trento en el canon 4: "Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera en nada asintiendo a Dios que le excita y llama para que se disponga y prepare para obtener la gracia de la justificación, y que no puede disentir, si quiere, sino que, como un ser inánime, nada absolutamente hace y se comporta de modo meramente pasivo, sea anatema" (D. 814). Véase también la condenación del jansenismo, D. 1296.

La disposición para obras salvíficas que concede la gracia puramente suficiente no es meramente abstracta, es decir, una disposición que prescinda de la situación real del hombre a quien se concede, sino que es concreta, es decir, apropiada a la situación interna y externa del hombre. Lutero y Calvino negaron la existencia de tal gracia a consecuencia de su doctrina de la soli-actividad de Dios, en la que exageraron la doctrina de la omniactividad divina. Según los jansenistas, tampoco existe la gracia meramente suficiente para el hombre caído; según ellos, sería justamente una monstruosidad (*monstrum quoddam*), porque no haría más que aumentar la pecaminosidad; habría, pues, que rezar: líbranos, Señor, de la gracia suficiente. Jansenio intenta esquivar su contradicción al Concilio de Trento distinguiendo una gracia pequeña y otra gran-

de, una disposición para el bien absoluta y otra relativa. Una gracia grande es un placer celestial, que supera en fuerza el placer de hacer el mal (concupiscencia). Una gracia pequeña es un placer celestial que no llega a tener la fuerza de la concupiscencia. Jansenio llama a la primera alegría celeste vencedora y a la segunda alegría celeste sometida. Sólo en cierto sentido puede decirse que esta segunda sea gracia. En sí, es apropiada para causar una acción salvadora (absolutamente considerada), pero no es suficiente tenida en cuenta la situación concreta del hombre (relativamente considerada). En sentido estricto, sólo se puede hablar de gracia en el caso de la gracia eficaz.

2. La existencia de una gracia verdaderamente suficiente e ineficaz por causa de la resistencia de la voluntad, está testificada en la *Escritura* con toda seriedad. A las ciudades que Cristo amenaza no las faltó gracia para hacer penitencia, sino la voluntad de hacerla. "¡Ay de ti, Corazain; ay de ti, Beisaida!, porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros hechos en ti, mucho ha que en saco y ceniza hubieran hecho penitencia. Así, pues, os digo que Tiro y Sidón serán tratadas con menos rigor que vosotros en el día del juicio. Y tú, Cafarnaúm, ¿te levantarás hasta el cielo? Hasta el infierno serás precipitada. Porque si en Sodoma se hubieran hecho los milagros hechos en ti hasta hoy subsistiría. Así, pues, os digo que el país de Sodoma será tratado con menos rigor que tú en el día del juicio" (*Mt.* 11, 21-24). "¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos, a la manera que la gallina reúne sus pollos bajo las alas, y no quisiste! Vuestra casa quedará desierta" (*Mt.* 23, 37).

Las parábolas de los talentos, de los viñadores, del banquete nupcial, del siervo sin compasión, de las vírgenes prudentes y fatuas testifican la misma realidad. Cfr. también *Io.* 8, 21-59; 9, 35; 5, 40.

Las numerosas conminaciones de las epístolas de los apóstoles nos hacen ver la enorme responsabilidad que tiene el hombre ante la gracia: si no la usa para salvación suya se le convierte en condenación (*Rom.* 2, 4-11: *II Cor.* 6, 1; cfr. también *Act.* 7, 51).

Cuanto mayor es la gracia, tanto mayor es la culpa de quien se resiste a ella. "Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado. El que me aborrece a mí, aborrece también a mi Padre. Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado;

pero ahora no sólo han visto, sino que me aborrecieron a mí y a mi Padre. Pero es para que se cumpla la palabra que en la ley de ellos está escrita: "Me aborrecieron sin motivo" (*Io.* 15, 22-25; cfr. *Mt.* 26,24 y los textos antes citados). Sin embargo, no podemos decir que la gracia ineficaz sea una desgracia; el hombre es alcanzado en ella por el amor de Dios, es expresión del amor divino. Pero el hombre alcanzado y aprehendido por el amor de Dios la contradice porque no quiere entregarse, sino vivir independiente y autónomo.

3. *Existe también una gracia eficaz, es decir, una actividad divina tal, que mueve la voluntad del hombre a la acción salvífica con seguridad infalible.* También esta proposición es dogma de fe. El Concilio de Trento habla de esta gracia eficaz en los mismos textos en que habla de la gracia puramente suficiente. Cfr. también la oración del cuarto domingo después de Pentecostés.

4. En la *Escritura* es atestiguado el poder vencedor de la gracia. Cristo dijo a los siempre obstinados judíos: "Le rodearon, pues, los judíos y le decían: ¿Hasta cuándo vas a tenernos en vilo? Si eres el Mesías, dínoslo claramente. Respondióles Jesús: Os lo dije y no lo creéis; las obras que yo hago en nombre de mi Padre, ésas dan testimonio de mí; pero vosotros no creéis, porque no sois de mis ovejas. Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y ellas me siguen, y yo les doy la vida eterna, y no perecerán para siempre, y nadie las arrebatará de mi mano. Lo que mi Padre me dió es mejor que todo, y nadie podrá arrebatar nada de la mano de mi Padre" (*Io.* 10, 24-29), ni el poder terreno, ni la debilidad o maldad de la propia voluntad. A éstos hizo Cristo sus amigos (*Io.* 15, 16); son obra de Dios; los ha transformado para las buenas obras (*Eph.* 2, 9).

San Pablo es un ejemplo admirable de la eficacia de la gracia; en él perece el amor al mundo y nace el amor de Dios (*Act.* 9). La gracia le hizo no sólo cristiano, sino uno de los instrumentos preferidos de Cristo; y así puede confesar como experiencia propia: "Porque yo soy el menor de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios. Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirió no ha sido estéril, antes he trabajado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo" (*I Cor.* 15, 9-10).

§ 210

La libertad del hombre bajo los efectos de la gracia actual eficaz

1. Fácilmente se comprende que el hombre sea libre bajo la influencia de la gracia ineficaz. Su libertad se realiza incluso oponiéndose al movimiento que procede de Dios. Pero tampoco la gracia eficaz le empuja como que fuera un trozo de madera o una piedra. En la gracia actual Dios causa la acción del hombre no con causalidad mecánica, sino de forma que el hombre siga siendo libre. Dios llama al hombre y el hombre debe responder libremente, sea consintiendo, sea negándose. Dios se apodera del espíritu humano de forma que sea él mismo quien obra y actúa. Es dogma de fe que *el hombre sigue siendo libre bajo la influencia de la gracia actual*. Véanse los textos del Concilio de Trento citados en § 205, II y § 206, 11. En el canon 5 de la sesión sexta dice el Concilio: "Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre se perdió y extinguió después del pecado de Adán, o que es cosa de sólo título o más bien título sin cosa, invención, en fin, introducida por Satanás en la Iglesia, sea anatema" (D. 815); y en el canon 6: "Si alguno dijere que no es facultad del hombre hacer malos sus propios caminos, sino que es Dios el que obra así las malas como las buenas obras, no sólo permisivamente, sino propiamente y por sí, hasta el punto de ser propia obra no menos la traición de Judas que la vocación de Pablo, sea anatema" (D. 816).

2. En la *época de la Reforma* se defendió la opinión de que el hombre era un instrumento ciego y sin libertad en las manos de Dios, única causa. Ya hemos dicho antes qué limitaciones hay que hacer a esa interpretación de los reformadores. Cfr. § 205, II. Jansenio atribuye al hombre que obra bajo la influencia de la gracia la libertad de coacción, pero no la libertad de elección. La gracia es irresistible en cuanto que es gracia (D. 1093-94).

3. La *Escritura* da testimonio tanto de la fuerza de la gracia como de la libertad del hombre, sin aclarar cómo son compatibles.

La salvación es un don, pero a la vez es tarea. Cfr. los textos citados en el § 112. Allí se habla del banquete nupcial para el que sólo tienen entrada los invitados. Son llevados por los mensajeros del rey, provistos de vestidos nuevos y sentados a la mesa; pero tienen que dejarse llevar y tienen que tomarse el esfuerzo de cambiarse la túnica. No depende del que planta ni del que siega, sino de quien da el crecimiento. El es quien capacita y transforma al creyente para el bien obrar. No depende del propio correr y querer, sino de la misericordia de Dios (*Rom.* 9, 16). Y, sin embargo, los hombres deben correr como los corredores en una carrera. Como los luchadores deben ejercitar la continencia (*I Cor.* 9, 24-27). Cuando San Pablo está en prisión y reflexiona sobre su vida, puede atestiguar de sí con la muerte ante los ojos: "He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe" (*II Tim.* 4, 7). Pero era propiamente la gracia la que había luchado y conservado la fe. La obra del hombre es obra de Dios. San Pablo escribe a los Corintios: "Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirmó no ha sido estéril, antes he trabajado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo" (*I Cor.* 15, 10). La obra salvífica del hombre es causada y hecha por Dios. Y, sin embargo, es el hombre quien realiza su acción por propia decisión. De nuevo escribe San Pablo a los Filipenses: "Así, pues, amados míos, como siempre habéis obedecido, no sólo cuando estaba presente, sino mucho más ahora que estoy ausente, con temor y temblor trabajad por vuestra salud. Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar, según su beneplácito" (*Phil.* 2, 12-13). Siempre debe tener el hombre temor de oponerse a la acción de Dios, de no aceptarla en su actividad con la debida resolución y disposición.

4. *Los Santos Padres* hablan de la actividad de Dios y de la libertad de los hombres sin explicar tampoco cómo son compatibles.

Dice San Crisóstomo comentando *Phil.* 2, 12 (BKV VII, 123): "Pero como había dicho "con temor y temblor", observa cómo acalla su (de los Filipenses) angustia. Pues, ¿qué escribe? Es Dios quien obra en vosotros. ¡No temas porque te haya dicho "con temor y temblor"! No lo he dicho porque debas desesperarte, sino para que estés atento y no vivas disipado. Si haces eso, Dios hará todo. Puedes consolarte, pues Dios es quien obra en vosotros. Si es El quien obra en nosotros debemos mantener continua-

mente nuestra voluntad libre en estrecha e indisoluble unión con El... Si es El quien obra el querer en nosotros, ¿cómo puedes hacernos una exigencia?—San Juan Crisóstomo se encara aquí con San Pablo—. Pues si el mismo obra hasta el querer, no tiene sentido alguno que diga: "Vosotros habéis sido obedientes"; no podemos de ningún modo ser obedientes; entonces no tiene sentido alguno que mandes "con temor y temblor". Todo es obra de Dios. No es por eso por lo que yo he dicho: "Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar", sino para disipar vuestra angustia. Sólo cuando tú quieras realizará El el querer. No temas; no tendrás que hacer esfuerzo; El mismo nos da la decisión y el cumplimiento de ella." San Agustín observa en la plática 53 sobre el Evangelio de San Juan (sec. 7 y 8): "Tenemos que caminar, tenemos que ir adelante, tenemos que crecer para que nuestros corazones sean capaces de las cosas que ahora no podemos comprender. Cuando el último día nos encuentre caminando hacia adelante, sabremos lo que aquí nos ha sido negado. Pero si alguien cree y confía poder explicar mejor y más claro la cuestión, yo, por mi parte, estoy más dispuesto a aprender que a enseñar. Nadie se atreva a defender la libertad humana de forma que intente desvirtuar la petición en que decimos: No nos dejes caer en la tentación; y al contrario, nadie niegue la libertad y trate de disculpar el pecado. Oigamos más bien al Señor, que manda y ayuda, que ordena lo que debemos hacer y ayuda a poderlo hacer. A unos les ha ensoberbecido la excesiva confianza en su voluntad, y a otros la excesiva desconfianza en ella les ha llevado al descuido completo. Dicen aquéllos: ¿Para qué pedir al Señor que la tentación no nos venza, si eso depende de nosotros? Y éstos dicen: ¿Para qué esforzarnos en vivir bien, si esto está en poder de Dios? Señor, Padre, que estás en los cielos, no nos dejes caer ni en la una ni en la otra tentación, sino líbranos del mal. Oigamos al Señor, que dice: "He rezado por ti, Pedro, para que tu fe no vacile." Para que no creamos que la fe depende de nuestra libre voluntad, de manera que no necesite la ayuda divina. Oigamos también al Evangelista que dice: "Les dió el poder de hacerse hijos de Dios", para que no pensemos que está en nuestro poder el creer. Reconozcamos la razón de ambos textos. Y entonces debemos dar las gracias de que nos haya sido dado poder, y rezar para que no nos venza la debilidad. Esta es la fe que obra por el amor, cuya medida ha dado el Señor a cada uno para que quien se gloríe, no se gloríe en sí mismo, sino en el Señor." San Basilio observa en su sermón sobre el tema de que Dios no es el autor del mal: "¿Por qué al crearnos no se nos hizo incapaces de pecar, para que no hubiéramos podido pecar, aunque quisiéramos? Tú no tienes a tu siervo por bueno, cuando lo tienes atado, sino cuando cumple voluntariamente sus deberes para contigo. Y así el amor a Dios tampoco es una acción naturalmente necesaria, sino un ejercicio de la virtud. Y la virtud es cosa de la libre decisión y no de la necesidad natural: la decisión libre está en nuestro poder. Ahora bien, lo que está en nuestro poder es la libre voluntad. Quien tacha, pues, al creador de no habernos hecho naturalmente incapaces de pecar, prefiere la naturaleza irracional a la racional, y la naturaleza falta de movimiento y voluntad a la libre." San Efrén el Sirio ensalzó de tal forma la libertad, que en su plática primera sobre la fe se atrevió a decir: "Cuando Dios creó al hombre, le hizo un dios creado al darle la libertad de caminar según su voluntad."

5. El hecho de que una acción sea realizada por Dios y por el hombre, no pone en peligro su unidad. Dios y el hombre no cooperan en la acción de forma que Dios abre una parte de ella y el hombre otra. Toda acción es realizada totalmente por Dios y totalmente realizada por el hombre: por Dios como causa primera y principal (causa *principalis*) y por el hombre como causa segunda (causa *secunda*). Toda acción es obra de Dios en toda su amplitud y profundidad, y en toda su amplitud y profundidad es obra del hombre. Dios obra la acción de forma que el hombre la obra a la vez libremente. Dios obra al hombre en cuanto agente. El hombre actúa siempre como obra obrada por Dios.

§ 211

Compatibilidad de la actividad divina y de la libertad humana

1. El Concilio de Trento defendió la existencia de gracias eficaces y a la vez y coexistiendo con ellas, la libertad de la voluntad humana. Lo mismo que la Escritura y los Santos Padres, no se preocupa de explicar cómo obra la gracia para que siga existiendo la libertad humana ni cómo debe entenderse la libertad humana para no anular la eficacia de la gracia.

2. La explicación de estas cuestiones fué intentada de distintos y opuestos modos en la segunda mitad del siglo XVII y principios del XVIII por teólogos dominicos y jesuítas, sobre todo. Pronto empezaron los dominicos a acusar a los jesuítas de inclinarse al pelagianismo y, viceversa, los jesuítas a los dominicos de tendencia al calvinismo; mientras en España y los Países Bajos había una animada polémica sobre la concordancia de gracia y libertad, apareció en el año 1588 la obra del teólogo jesuíta Luis Molina con el título *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*. Luis Molina († 1600) era alumno de Pedro Fonseca, profesor en Evora, Portugal, y descubridor de la *scientia media*. La obra fué muy bien acogida entre los jesuítas y decididamente rechazada por los dominicos, capitaneados por Domingo Báñez († 1604). Los dominicos vieron en la teoría molinista una devaluación semipelagiana de la gracia y desprecio de las autoridades de San Agustín y Santo Tomás de Aquino. La cuestión fué llevada al gran Inquisidor de España, que envió a Roma las actas y todos los escritos nacidos en la polémica.

El Papa Clemente VIII instituyó el año 1597 la *Congregatio de auxiliis gratiae*, cuyas discusiones duraron en total nueve años y siete meses,

desde el 21 de enero de 1598 hasta el 28 de agosto de 1607. En la primera sesión plenaria se decidió prohibir la obra y condenar noventa proposiciones. Pero el Papa no confirmó la sentencia. Nuevas investigaciones y deliberaciones hicieron que, por mayoría, se propusieran veinte proposiciones para que fueran condenadas. También esta vez se negó el Papa a confirmar la condenación. Desde 1602 a 1605 hubo sesenta y ocho sesiones y sesenta y siete disputas. El Papa tomó parte en casi todas ellas. Y de nuevo transcurrieron sin resultado. Entre tanto empezaron a mezclarse en ello los reyes y las cortes. España se puso de parte de los dominicos; Francia, Baviera y muchas universidades alemanas defendieron a Molina. En 1605 muere Clemente VIII. Su sucesor fué Paulo V. De nuevo vuelven a reunirse numerosas veces. El 28 de agosto dispuso el Papa que los consejeros teológicos de la Congregación podían retirarse a sus casas y que él daría a conocer su decisión llegado el tiempo. Hasta entonces ambas escuelas podían defender sus teorías, pero no podían condenar ni difamar a la contraria. La prometida decisión no tuvo lugar. El año 1611 el Papa prohibió escribir sobre la cuestión sin su permiso. En 1613 el General de los Jesuítas ordenó a los miembros de la Orden aceptar el congruísmo, pequeña variante de la doctrina de Molina. Los dominicos siguieron fieles a Báñez. El Papa Benedicto VIII, y después Clemente XII, ensalzaron la doctrina de la gracia de los dominicos (años 1724 y 1733). Clemente XII prohibió, a la vez, las recíprocas acusaciones de herejía.

I. *Sistemas de explicación de la gracia*

3. Vamos a exponer brevemente los distintos intentos de conciliar la gracia y la libertad (sistemas explicativos de la gracia) y a mostrar sus lados de luz y sombra. Todos se mueven en el marco trazado por el Concilio de Trento. Los más importantes son el *tomismo* y el *molinismo*.

Se trata—subrayémoslo una vez más— de la cuestión siguiente: ¿Cuál es la razón de que la gracia sea unas veces eficaz y otras ineficaz? ¿Estriba la razón en la gracia o en la voluntad?

A. *a)* El *tomismo* contesta: en la gracia. La gracia eficaz es de por sí e intrínsecamente *(a se et ab intrinseco)* eficaz. Se distingue íntima y objetivamente de la gracia ineficaz y puramente suficiente. Es un movimiento que parte de Dios y que por su fuerza interior obra infaliblemente el asentimiento de la voluntad y no por influencia moral sobre la voluntad como ocurre en el ruego, consejo y mandato—, sino porque afecta realmente a la voluntad y la conduce a la acción intentada ("movimiento físico"). La gracia suficiente concede al hombre los pertrechos sobrenaturales y celestes. La gracia eficaz hace, además, que las facultades y potencias elevadas al plano sobrenatural pasen de la potencia al acto.

La moción que parte de Dios tiene primacía sobre la decisión humana. Es lo que expresan los tomistas con las palabras *praemotio physica*, que no significa precedencia temporal, sino primacía causal. Como el movimiento tiende a una obra completamente determinada, recibe también el nombre de *praedeterminatio physica*.

La gracia eficaz se distingue, por tanto, de la gracia puramente sufi-

ciente en que ésta sólo concede la disposición interior y como el pertrechamiento sobrenatural para la acción salvadora, mientras que la primera concede la acción salvífica misma. La gracia ineficaz no basta para el obrar real a consecuencia de su misma cualidad intrínseca. Debe añadirse, además, un impulso hacia la acción; sólo gracias a él pasan las facultades humanas, elevadas al plano sobrenatural, de la potencia al acto. A pesar de todo, según los tomistas, se puede decir que la gracia ineficaz es verdaderamente suficiente en su orden, ya que concede la plena capacidad sobrenatural para obrar y por tanto el perfecto poder obrar. La gracia suficiente está también íntimamente unida a la eficaz, porque la concesión de la gracia suficiente implica el ofrecimiento de la eficaz; ésta sigue a aquélla si la voluntad no se opone. Dios concede primero la gracia suficiente y a la vez ofrece la eficaz. El hombre puede oponerse con su libre voluntad a la gracia suficiente. Como castigo de esa oposición, Dios niega la gracia eficaz. La negación de la gracia eficaz no es, por tanto, ni causa ni condición del pecado, sino que el pecado es la condición de la retención de la gracia eficaz.

b) La premoción de la voluntad por Dios ni niega ni disminuye la *libertad de la voluntad,* ya que Dios puede mover a las causas segundas hacia sus actos propios correspondientes a la naturaleza de las causas segundas; su premoción no sólo hace que la voluntad humana realice una acción, sino también que la realice libremente. Dios obra el hecho y el modo de la acción. Cómo se conserva la libertad de la voluntad bajo los efectos de la premoción divina es cosa que nosotros no podemos entender. Pero la fe obliga a suponer que Dios causa no sólo el hecho de la acción creada, sino también su modo, ya que no existe nada que no haya sido creado por Dios. Según San Agustín, hay una realidad que no ha sido creada por Dios: Dios mismo. El hombre es completamente y siempre dependiente de Dios, tanto en su ser como en su actividad. Dependencia de Dios significa que Dios causa tanto el ser como la actividad del hombre. En el ámbito de lo creado siempre ocurre que lo causado por una acción es necesariamente como es. "Sin duda puede el hombre, en virtud de su libertad, decidir libremente el actuar así y no de otra manera, y en su libertad puede realizar esa acción como libre acción para él mismo; pero su libertad no llega a poder hacer que el efecto de su acción libre sea también libre; ese efecto está completamente determinado por el hecho de que la casualidad física es así y no de otra manera" (D. Feuling, *Katholische Glaubenslehre,* 240). La limitación e imperfección de lo creado se muestra en el hecho de que la criatura no puede causar una realidad libre en sí. No es difícil pensar una causalidad libre de esa imperfección, una causalidad tan perfecta que sus efectos sean libres de por sí. Como Dios está libre de toda imperfección, también lo está de la imperfección de la actividad y causalidad creada; por tanto, lo que es imposible para la criatura, por serlo, es posible a Dios por su perfección increada. Es omnipotente y puede hacer todo lo que no sea contradictorio; una de esas cosas no contradictorias es la libre actividad del hombre; por tanto, Dios, que es omnipotente, puede causarla. Que la causa realmente, se deduce del hecho de que no puede existir o suceder nada extraordinario que no sea realizado por el Perfecto y Omnipotente. El hombre se determina a sí mismo en la fuerza y virtud del movimiento divino.

Para explicar la libertad, muchos tomistas hacen observar que bajo la influencia de la gracia eficaz la voluntad no es libre *in sensu composito*, sino *in sensu diviso*, es decir, que la voluntad no puede obrar y no obrar a la vez, pero que mientras obra sigue teniendo la capacidad intrínseca de no obrar. (Ejemplo: la proposición "el pájaro que está en el árbol puede volar", significa *in sensu composito:* mientras está posado puede realizar a la vez el acto de volar, y *in sensu diviso* significa: mientras está posado tiene capacidad de volar.)

c) Los tomistas invocan a favor de su teoría, tanto las definiciones doctrinales de la Iglesia como los testimonios de la Escritura y de los Santos. De la doctrina de la Iglesia citan, por ejemplo, el canon 5 del Concilio de Orange y el capítulo 5 de la sesión sexta del Concilio de Trento.

De la Escritura citan *Ez.* 36, 26-27: "Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo; os arrancaré ese corazón de piedra, y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi espíritu y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos." Cfr. *Sab.* 11, 22. En *Phil.* 2, 13 se dice que Dios causa nuestro querer y nuestra acción. En *Io.* 6, 44 se dice que nadie llega a Cristo si no es llevado por el Padre. El texto más impresionante es sin duda *Rom.* 9, 14-23: "¿Qué diremos, pues?" ¿Que hay injusticia en Dios? No, pues a Moisés le dijo: "Tendré misericordia de quien tenga misericordia, y tendré compasión de quien tenga compasión." Por consiguiente, no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia. Porque dice la Escritura al faraón: "Precisamente para esto te he levantado, para mostrar en ti mi poder y para dar a conocer mi nombre en toda la tierra. Así que tiene misericordia de quien quiere, y a quien quiere le endurece. Pero me dirás: ¿Entonces por qué responder? ¿Por qué puede resistir a su voluntad? ¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso dice el vaso al alfarero: ¿Por qué me has hecho así? ¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso de honor y un vaso indecoroso? Pues si para mostrar Dios su ira y dar a conocer su poder soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición, y al contrario, quiso hacer ostentación de la riqueza de su gloria sobre los vasos de su misericordia que El preparó para la gloria..." Es Dios quien fundamenta las distinciones entre los hombres. Nadie debe a sí mismo la ventaja que tenga sobre los demás; es Dios quien la ha obrado *(1 Cor.* 4, 7).

Los tomistas invocan también a San Agustín y a Santo Tomás de Aquino.

d) En la *valoración* del tomismo podemos decir: ningún sistema da tanta importancia a la omnipotencia y omniactividad de Dios y por tanto al hecho de que Dios es Dios y la criatura es criatura. "Si Dios no fuera capaz de esa incondicional y absoluta causación de la acción libre y de la libertad, como la libertad es un hecho real y por tanto posible, la causalidad de Dios, al menos en ese punto, no sería absoluta, sino condicionada. Dios mismo estaría en contradicción. Hay que subrayar ese hecho, porque a veces se ha intentado clara o secretamente sustraer de algún modo la libertad a la acción y causación divinas, fundándose en la razón de que la libertad en sí es algo absoluto. Si hubiera fuera de Dios algo absoluto en sí, en cualquier región del ser, Dios estaría condicionado por ello y tal absoluto debería ocupar el lugar de Dios" (D. Feuling, *o. c.* 243.)

Los testimonios de la Escritura inclinan la balanza a favor del tomismo. Cfr. §§ 112, 131 y 137. En realidad no deciden definitivamente, porque la Escritura no se preocupa de resolver la cuestión de la compatibilidad de la libertad y omniactividad de Dios. Es cierto que testifica la omniactividad de Dios, pero también da testimonio de la responsabilidad de los hombres por sus acciones u omisiones. La responsabilidad humana no es disminuída por la omniactividad de Dios ni viceversa: la omniactividad de Dios no es puesta en peligro por la decisión del hombre. San Pablo dice que lo que importa no es el correr del hombre, y dice también que corramos como atletas (*Rom.* 9, 16; *I Cor.* 9, 24).

También la historia de la teología estuvo durante mucho tiempo de parte del tomismo. Aunque Santo Tomás no lo defiende claramente, tiene ideas cuyo desarrollo puede sin duda ser el tomismo. Es Báñez el padre y autor del tomismo perfecto, pero su antecesor espiritual bien pudiera ser Santo Tomás. También Duns Escoto puede ser contado como tomista en esta cuestión. Lo que en Santo Tomás se halla en germen es desarrollado por Duns Escoto y completado a fines del siglo XVI.

Pero el tomismo tiene también sombras. Se le reprocha: que no puede garantizar realmente la libertad de la voluntad, que o atribuye el pecado a la causalidad de Dios o extrae la acción humana pecaminosa de la omniactividad divina y que la gracia suficiente—tal como él la explica—no es verdaderamente suficiente. Cfr. sobre el tema el vol. I, § 83, y vol. II, § 112.

B. *a)* Afín al tomismo es el *agustinismo*. En vez de la premoción "física" habla de la premoción *moral*. Dios obra en el espíritu humano despertando en él el amor y la alegría y no apoderándose de él para arrastrarle o empujarle como una cosa. La gracia actual es la alegría en el bien, que es despertada por Dios y más viva que el placer en el mal; por eso lo supera. En esa alegría, la voluntad obra libremente el bien; o hace siempre que esté lleno de gracia eficaz, porque siempre sigue el "placer" más fuerte.

b) Con razón invocan la autoridad de San Agustín los defensores de esta teoría. San Agustín está entre la serie de teólogos—San Pablo, San Ignacio de Antioquía, San Bernardo, San Buenaventura, Newman—que consideran el corazón como centro del hombre.

c) La teoría es recomendable, sobre todo, porque tiene en cuenta el espíritu vivo y la personalidad del hombre. Es cierto que tiene *graves cuestiones* pendientes. No se la puede tachar de jansenista, porque en oposición al jansenismo acentúa la libertad de la voluntad. Es difícil de resolver la cuestión de cómo son compatibles la libertad y la alegría en el bien de que habla la teoría. Además, parece que la llamada gracia suficiente—alegría en el bien creada por Dios, más débil que el placer en el mal—no es en realidad suficiente, ya que no conduce a la acción salvífica con seguridad infalible. También es difícil de compaginar esta teoría con la experiencia, de que la razón de la acción salvadora no es siempre la alegría, sino que frecuentemente es el temor (filial) de Dios.

C. *a)* La otra postura, contraria al tomismo, es la del *molinismo* y *congruismo* (Suárez, Vázquez, Bellarmino). En la cuestión que ahora nos preocupa, ambos sistemas se distinguen muy poco. Según el molinismo, la

gracia eficaz es eficaz no en razón de su fuerza intrínseca, sino por una razón externa a la gracia misma *(ab extrínseco);* a saber: debido al libre consentimiento de la voluntad. Dios ve el resultado de la gracia eficaz con seguridad infalible, porque sabe por la *scientia media* qué es lo que hará cada hombre en cada orden posible de salvación, y, por tanto, sabe, gracias a su presciencia, que este hombre concreto dará su consentimiento a esta gracia determinada en el actual orden de salvación en virtud de su libertad.

El congruísmo se distingue del molinismo estricto en que entiende por gracia eficaz una gracia divina que es apropiada (congrua) a las circunstancias vitales de quien la recibe, mientras que la gracia meramente suficiente no es apropiada a la individualidad de quien la recibe.

La libertad de la voluntad no es puesta en peligro ni disminuída por la gracia eficaz. Es cierto que la gracia eficaz conduce infaliblemente al resultado intentado, pero no a consecuencia de su fuerza intrínseca, sino porque la voluntad la da su consentimiento. Tal consentimiento no se debe a las fuerzas naturales de la voluntad. Aunque el consentimiento de la voluntad sea la razón de que la gracia sea eficaz, la acción salvífica es efecto de la gracia y de la voluntad simultáneamente, primero de la gracia y después de la voluntad o de la voluntad informada por la gracia; pues la gracia pertrecha sobrenaturalmente la voluntad, y en ese sobrenatural pertrechamiento se decide por Dios. No necesita ningún impulso especial más para pasar de la potencia al acto. La voluntad elevada al plano sobrenatural se da a sí misma ese impulso en fuerza y virtud de la gracia misma.

Los defensores del molinismo insisten en que también en su teoría se defiende la primacía de Dios. Dios ve con certeza infalible en su "scientia media" a qué gracias va a dar su consentimiento este hombre concreto y a cuales no. Cuando Dios quiere eficazmente que un hombre concreto realice una determinada acción salvífica, le da una gracia, de la que sabe infaliblemente que va a ser consentida por la voluntad de ese hombre. Cuando quiere permitir que la voluntad no dé su consentimiento, la concede una gracia, que sabe será resistida por el hombre. Y así el hombre hace libremente lo que Dios quiere o permite y sólo lo que El quiere o permite. El consentimiento o no consentimiento que Dios prevé no son la razón de la concesión de determinadas gracias, sino sólo el supuesto de tal acción.

b) También el molinismo invoca la autoridad de la doctrina de la Iglesia; por ejemplo, la definición del Concilio de Trento (sesión quinta, capítulo 5, D. 797, 814) de que una y la misma gracia puede ser eficaz en un hombre e ineficaz en otro, y también invocan la autoridad de los numerosos textos de la Escritura que hacen depender la salvación y condenación de la decisión humana (por ejemplo, *Mt.* 11, 21; *I Cor.* 9, 24).

c) Valorando el molinismo, podemos decir que, nacido en la modernidad, valora sin duda el sentimiento vital del hombre moderno, pero que a la vez defiende decididamente una verdad revelada al destacar la libertad humana. Parece, sin embargo, que deja demasiado en segundo plano la omniactividad de Dios. Si al hombre le es posible decidirse por su propio impulso (aunque pertrechado por la gracia) a una acción salvífica, es difícil entender cómo sigue siendo dependiente de Dios en esa decisión. El carácter de criatura del hombre sería puesto en peligro en ese momento de la decisión. El molinismo es también difícilmente compatible con los

textos de la Escritura que destacan la causalidad y omniactividad de Dios y que son los citados a su favor por el tomismo. Sobre la "scientia media", cfr vol. I, § 84.

D. Un intento de unir los aciertos de las anteriores teorías, evitando sus inconvenientes es el llamado *sincretismo* (defendido por Ysambert, Tournely y, sobre todo, por San Alfonso de Ligorio y su Orden). Se llama también agustinismo moderado.

a) Como San Alfonso de Ligorio es el representante más destacado de esta teoría, vamos a exponer aquí sólo su doctrina. No hay interpretación unánime de ella. El P. Víctor Schurr, C. S. S. R. publicará en breve un amplio libro sobre el tema. Damos a continuación un resumen de su intrepretación de San Alfonso, que el mismo autor nos ha comunicado por carta:

"San Alfonso rechaza expresamente la "praedeterminatio physica", la "reprobatio negativa" y la "scientia media". Es también seguro que para las acciones difíciles supone una "gratia ab intrinseco et infallibiliter efficax". Enseña también sin duda que para las obras fáciles basta la sola gracia suficiente y que ella misma lleva hasta la acción salvífica si el hombre quiere. La polémica surge al interpretar esta última proposición: se trata de saber si—según San Alfonso—la gracia suficiente es "ab intrinseco" o "ab extrinseco" eficaz. En el primer sentido han interpretado al autor Konstantin von Schätzler, August Rohling (quien ofreció 1.000 táleros a quien demostrara lo contrario), P. E. Dubois en su gran obra *De exemplarismo divino*, tomo III, el teólogo holandés Dr. Mannens (1903), P. Joh. Lor, Jansen, C. S. S. R., en "Revue thomiste" 9, 1901, 407 (contra Schiffini, S. J.), así como en el Commer-Jahrbuch 16, 1902, 361 (contra Meffer) y de nuevo en "Revue thomiste" 11, 1903, 340 (contra Portalié, S. J.) y, finalmente, en su libro *Sancti-Alfonsi doctrina de influxu Dei in deliberatam voluntatis creatae activitatem exposita, vindicata*" (Wittem 1920) y recientemente P. G. Cacciatori C. S. S. R. en su obra *San Alfonso de Liguori e il Giansenismo* (Florencia 1944). Es difícil ya que un teólogo redentorista explique molinísticamente la doctrina de San Alfonso sobre la "gratia sufficiens". No se encuentra en San Alfonso ninguna proposición que diga: "La gracia suficiente es eficaz en razón del consentimiento de la voluntad." Tampoco dice en ninguna parte que la "gratia sufficiens" dé sólo la "potentia (proxima) orandi", sino que dice expresamente: "dat actum orandi, si homo velit". El "actus secundus" proviene, pues, de la gracia y no de la voluntad humana, que, sin embargo, puede resistirla. Según San Alfonso, la gracia suficiente y eficaz se distinguen como "gratia fallibiliter et infallibiliter efficax"; pero de por sí y en su esencia ambas son eficaces.

Así interpreta también a San Alfonso el P. Marín-Sola, O. P. (*La ciencia tomista*, 1925 y 1926). Gracias a él ha recobrado actualidad la doctrina alfonsina de la gracia. Marín-Sola ha defendido la tesis de que, según el verdadero tomismo, existe una "gratia fallibiliter efficax". Según su opinión, "nada hay en el sistema de San Alfonso que se distinga esencialmente del sistema tomista" (hasta aquí el P. Schurr).

b) Dice Schurr, valorando el sistema: "Estoy convencido, como Marín-Sola, que San Alfonso, al ver que las grandes escuelas estaban en un callejón sin salida, dedujo su rico planteamiento de razones existenciales y

pastorales (y no del formalismo de una labor sincrética de síntesis); deduce la existencia de una "gratia fallibiliter efficax", que estaba exigida en el magisterio eclesiástico (D. 797, 814, 1093, 1791); salva el universalismo de la gracia frente a la pasividad particular de salvación afirmada por Jansenio y lógicamente deducida de la teoría de Báñez: todos pueden, sin más, hacer obras salvíficas—al menos fáciles—con ayuda de la *gratia sufficiens* a todos ofrecida; y, finalmente, concede a la oración su puesto clave en el orden de la salvación. Son tres posiciones seguras defendidas también por toda la praxis de la Iglesia, por San Agustín y por el Concilio de Trento: "Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis." (D. 804). Aquí radica la doctrina de la gracia de San Alfonso. Nada tiene que ver que la oración no sea siempre fácil. El destacar la oración como medio de salvación es antijansenista (por ejemplo, D. 1409), y también lo es el valorarla como factor del sistema de la gracia (en sentido estricto). Los demás numerosos escritos ascéticos del Santo son un documento y comprobación de que también conocía la oración como meta de la gracia: el encuentro personal con Dios en la intimidad es un elemento esencial de su piedad."

II. Valoración crítica de los sistemas de la gracia

4. *a) Como respuesta final a la cuestión,* que intentan resolver los sistemas citados, podemos hacer las siguientes consideraciones: Tenemos que renunciar a entender totalmente la cooperación de la libertad y la gracia; esta renuncia no es fruto del cansancio o incapacidad de pensar, sino el resultado de ver que Dios es incomprensible en su esencia y en su actividad y a la vez es el resultado de ver el secreto y misterio de la persona humana. Sólo quien olvide la incomprensibilidad de Dios y el carácter misterioso de lo personal, es decir, quien no piense de lo divino y de lo humano como debe pensarse y sobre todo quien confunda a Dios con la criatura, podrá ilusionarse con la esperanza de penetrar la voluntad de Dios hasta entender cómo se infunde en el espíritu humano sin destruir la personalidad del hombre. Todo sistema que crea poder dar respuesta definitiva y completa a la cuestión que nos ocupa se olvida del hecho de que Dios es un misterio y demuestra así su plena sinrazón.

No sólo no podemos dar una explicación unívoca y clara de la cooperación de Dios y del hombre en el proceso de la salvación; sino que podemos indicar y hasta demostrar en sentido estricto que es imposible la plena aclaración. La argumentación teológica conduce al resultado de que la cooperación del hombre y

de Dios en el acontecer salvífico es un misterio que se resiste esencialmente a la plena penetración.

Por la enorme y decisiva significación que tiene para nuestra vida el Dios incomprensible, puede entenderse la importancia de su carácter de misterio; es tan grande, que Dios ha puesto enormes y sensibles dificultades a nuestro intento de penetrarlo espiritualmente.

b) Las dos principales escuelas que han intentado resolver el problema saben que una respuesta completa a él es tan imposible como contestar exhaustivamente a la cuestión de qué es Dios; a pesar de todo han intentado dar una explicación desde opuestos puntos de vista: el tomismo parte de la omniactividad de Dios y el molinismo de la libertad humana. En ambos casos se trata de auténticos planteamientos teológicos. No se puede decir que el tomismo es más teocéntrico en el sentido de la tradición y que el molinismo piense más antropocéntricamente, según espíritu de la modernidad. También el hecho de la libertad humana es una verdad revelada y es planteamiento teológico el pretender explicarla y testificarla. Quien la pasara por alto pecaría no sólo contra los hombres, sino también contra Dios, que la creó y reveló. Quien pensando sobre Dios no encuentra lugar para la libertad humana, comete una injusticia contra la grandeza de Dios. También la comete, por supuesto, quien para defender la libertad del hombre se olvida de la omniactividad de Dios.

Ambos sistemas coinciden, sin embargo, en salvaguardar la primacía de Dios y la libertad humana. Sólo se distinguen en sus respectivos puntos de partida, hecho que les lleva a acentuar distintos factores de la viva totalidad que forman la omniactividad de Dios y la libre decisión humana.

c) El tomismo empieza sus reflexiones en el dogma de que Dios es creador y causa de todo lo extradivino. Como el hombre libre es una criatura, también su acción libre es causada por Dios, su acción está definida por el hecho de ser actividad de una criatura causada por Dios: toda criatura es causada en todas sus dimensiones por Dios y eso en cada momento de su existencia. También la acción de la criatura participa de su total dependencia de Dios; siempre está, por tanto, fundada en Dios. Dios causa al hombre en cuanto existente y en cuanto agente. Si el hombre fuera independiente de Dios en un estrato de su existencia, por ejemplo, en

su acción, perdería su carácter de criatura; se apropiaría el modo de ser-señor propio sólo de Dios. El hombre realiza, pues, su acción, pero sólo como varía el modo de libertad propio de tal acción humana, ya que el hombre realiza incluso la acción libre como criatura.

La libertad del hombre es expresión de su personalidad. Ser persona significa que el hombre se posee y se afirma, que se posee en cuanto tiene conciencia de sí mismo; este poseerse, estar-consigo, estar ante-sí, determinarse y afirmarse son causados siempre por Dios. Lo que en la persona es estado de reposo y lo que es fluyente movimiento es causado por Dios.

Es un misterio impenetrable el hecho de que exista una realidad personal distinta de Dios, el hecho de que el hombre sea persona y, sin embargo, sea criatura, es decir, que sea causado continuamente por Dios. Si Dios fuera como un hombre y sólo pudiera actuar al modo humano, tendríamos que negarle la capacidad de penetrar actuando en lo más recóndito de la persona con infalible seguridad del resultado sin destruir su autodeterminación ni su autoafirmación, sin destruir su mismidad. Pero Dios es distinto del hombre y obra de modo distinto también. Su actividad es análoga a la de la criatura, es decir, semejante, pero en mayor medida desemejante y diferente. Por tanto, no podemos hacernos ni imagen ni idea apropiada de la actividad de Dios; no se puede decir en qué consiste la desemejanza; si pudiéramos comprenderla, desaparecería. Por tanto, resta siempre la posibilidad de que Dios, activo de distinto modo que el hombre, obre de forma que cause al hombre, en cuanto activo, en la acción salvífica (Feuling), sin negar la libertad humana.

Los tomistas acentúan con razón que la actividad divina no sólo no destruye la libertad del hombre, sino que la hace posible. Pues del mismo modo que sin la actividad divina no existiría ningún ser extradivino, tampoco existiría sin ella ninguna acción, ningún ser activo. Es Dios quien mediante su omniactividad causa la acción libre del hombre. Sin Dios no habría acción humana libre, porque el hombre, en cuanto criatura, nada puede empezar de por sí.

Dice Cayetano en su gran comentario a la *Suma Teológica*, de Santo Tomás (I parte, cuestión 22, art. 4): "En tales cuestiones, de nada sirven los intentos corrientemente hechos de aclarar las oscuridades y misterios. Todo lo que dicen los teólogos, por muy grandes que sean, no da a la razón humana el anhelado descanso. Pero

hay un camino para conseguir ese descanso: pensar con claridad que la esencia y actividad de Dios en nosotros son misteriosa e incomprensiblemente tan poderosas y perfectas como es necesario para aclarar los enigmas dados en los hechos. El pensamiento encuentra descanso en el saber del misterio y en la voluntad de él" (Feuling, 246).

d) Mientras que el tomismo desarrollado consecuentemente desde el punto de partida nos lleva a un punto en que la libertad humana se oculta a nuestra mirada, el molinismo, desarrollado consecuentemente, aboca a un momento en que desaparece de nuestra vista la omniactividad de Dios; en el creyente ofrecimiento al Dios que se revela, destaca la libertad; plantea la cuestión con un hecho decisivo y nada accesorio; porque sin libertad serían imposible el pecado y la salvación, Sin embargo, ni el tomismo puede explicar cómo la omniactividad de Dios—con razón acentuada por él—es compatible con la libertad humana, ni el molinismo puede explicar cómo la libertad humana, que destaca con razón, no excluye la omniactividad de Dios.

El tomismo desemboca en el misterio de la libertad humana y el molinismo termina en el misterio de la omniactividad de Dios.

e) En vista de la situación, es difícil dar preferencia a uno de los sistemas sobre el otro, pues cada uno de ellos defiende una verdad de fe y teológica de enorme importancia. Ambos deben pagar por ella un alto precio, ya que no pueden explicar con claridad la verdad opuesta a la que ellos explican con especial claridad.

Tal vez pueda decirse que ambos sistemas son necesarios, si queremos tratar la cuestión con la medida de comprensión accesible al hombre. Esto significaría que intentamos explicar el misterio de la cooperación de Dios y del hombre aplicándole el método dialéctico. La opinión de que es conveniente el método dialéctico no extrañará a los teólogos que estén convencidos de que incluso la realidad creada está construída sobre opuestos y de que, por tanto, el método dialéctico es especialmente apropiado para conocer la realidad. Cfr. R. Guardini, *Der Gegensatz*.

f) A entender correctamente el misterio de que tratamos puede contribuir el hecho de que la *libertad humana* no es absoluta en su facticidad ni significa en su esencia lo mismo que capricho. La libertad implica la realización de acciones y de acciones determina-

das por su contenido. El hombre fue creado libre, para que hiciera libremente el bien; se realiza a sí mismo al hacer libremente el bien.

El hombre realiza su propio ser personal al apropiarse los valores que se encuentren y al entregarse al tú (cfr. vol. I, § 39). El uso de la libertad que más sentido tiene ocurre, en definitiva, cuando el hombre se entrega a Dios.

La libertad en cuanto libertad de elección, sólo es posible porque el hombre se encuentra con valores distintos—reales o aparentes—, entre los que tiene que elegir. Tiene que decidirse ante la pluralidad de valores de distinta altura. Puede también decidirse por el no-valor, por el mal, cuando le sale al paso bajo la máscara del bien, o mejor, bajo la máscara de valor apetecible. El hecho de que el mal pueda tener para el hombre apariencia de bien se funda en la deformación del mundo causada por el pecado y en la ceguera de espíritu y torcimiento de la voluntad derivados también de él.

Cuando el espíritu humano se decide por uno de los valores, que se encuentra, no lo hace impelido por motivos, aunque nunca obre sin motivos; puede reconocer a un motivo más importancia que a otro por la sencilla y única razón de que así lo quiere. Bajo la influencia de los distintos motivos, sigue siendo señor de sí mismo.

Cuando se decide por el mal, realiza la libertad sin sentido, abusivamente. La libertad del hombre se realiza con sentido cuando el hombre se ajusta libremente al orden creado por Dios; la libertad le ha sido dada al hombre no para que se libre de ese orden, sino para que se haga libre para él.

Realizamos, en particular, la libertad al usar y tratar objetivamente (conforme a su ser) las cosas (instrumentos) y nuestro propio ser corporal-anímico. Sería pecado tratarlos intencionadamente de otra manera. El abuso de la libertad se manifestaría, además, inmediatamente como estrechez, como impedimento causado por la realidad exterior. Realizamos también nuestra libertad reconociendo los valores de la verdad, bondad y belleza, aceptándolos en nosotros y llenando así nuestra vida y, por fin, entregándonos a la comunidad. El rechazar los valores que tienen validez objetiva, independientemente de nosotros, y el cerrarse a la comunidad son inmediatamente castigados por la caída en la fatalidad (ligaduras de la ignorancia, de los remordimientos, de la soledad).

La razón de que podamos sentir como libertad la entrega a la realidad y a los valores es el hecho de que nuestra naturaleza ha sido ordenada por Dios a la realidad y a los valores que existen

independientemente de nosotros y ha sido también ordenada al "tú"; por eso la libertad encuentra cumplimiento y plenitud entregándose a ellos. Según León XIII (*Encíclica sobre la Libertad*), por ser conocido ese ordenamiento por nuestra razón, la acción libre es llamada acción según razón. Cfr. R. Guardini, *Lebendige Freiheit*, en *Unterscheidung des Christlichen*, 108-29.

La gracia tiende a movernos a esa realización con sentido de la libertad. Cuanto más fuertemente nos mueve hacia ese fin, tanto más hace que nuestra libertad se realice objetivamente y no abusivamente. Dios, que causa nuestras acciones, no es ningún impedimento de nuestra libertad, sino su garantía. La omniactividad de Dios no pone en peligro nuestra libertad, sino que la asegura. La actividad de Dios tiende a la libertad de los hijos de Dios, que consiste en que el hombre sea libre de la prisión del pecado, del egoísmo y del orgullo y en que sea libre para realizar el amor. Finalmente, la libertad se realiza y cumple en la entrega a Dios, tal como ocurre en el cielo. El cielo es la plenitud de la libertad, porque es la suma realización de la esencia del hombre. Lo que no es posible en tal estado es el abuso de la libertad; en él, la máxima obligación se manifiesta como libertad suma.

Hasta la entrada en el cielo es también posible el pecado, el abuso de la libertad; para los hombres sólo es posible en la fuerza y virtud de Dios; y, sin embargo, Dios no tiene ninguna responsabilidad del pecado. Lo que Dios causa en la acción de los hombres es la posibilidad de su existencia y su movimiento hacia la acción salvífica. Por ser libre, el hombre puede oponerse; en tal caso, el hombre no acepta el movimiento que viene de Dios en su voluntad de forma que se realice en acción salvadora. Pero el hombre tiene ese impulso y movimiento; el movimiento de Dios le lleva, si puede oponerse a Dios es porque Dios le lleva. El hombre contradice a Dios con la fuerza de Dios, que le sitúa en estado de poder oponerse a Dios. La actividad de Dios es tal, que capacita al hombre para ser bueno o malo, como quiera libremente elegir.

Por impenetrable que sea a nuestra razón la compatibilidad de la actividad de Dios y de la acción libre del hombre, a la luz con que el Espíritu Santo ilumina al hombre, éste está seguro de que ambas se compenetran lo más intimamente posible sin destruirse la una a la otra. Es consciente del hecho feliz y bienaventurado de que su acción está rodeada y abrazada por el amor de Dios.

CAPITULO IV

VOLUNTAD SALVIFICA UNIVERSAL DE DIOS

§ 212

Universalidad de la gracia

1. Tropezamos ya una vez con la voluntad universal de salvación al hablar de la necesidad de la gracia y de la imposibilidad de merecerla. La doctrina de la necesidad de la gracia y de la imposibilidad de merecerla no se puede considerar aisladamente y sin relación con la totalidad de la Revelación; tal estudio aislado nos llevaría a error. Esas verdades sólo tienen su lugar y verdadero sentido en relación con la doctrina de la voluntad salvífica universal de Dios. Ya dijimos que esas verdades no deben hacernos imaginar que hemos sido entregados al poder caprichoso del destino, sino que deben provocar en nosotros agradecimiento y alabanza frente a la magnanimidad y misericordia de Dios; nos demuestran que tenemos que agradecer lo más importante y decisivo a Dios mismo y no a nuestras propias fuerzas.

Pero hay que seguir aún reflexionando y pensar que el amor de Dios se adueña de todo el que no se sustrae a él, para hacerse dueño y señor del hombre y conducir su vida. Este amor implica el modo de cumplirse la providencia. El mensaje de la providencia de Dios nos dice que todos los acontecimientos ocurridos en torno a

nosotros y en nosotros son dirigidos por la mano de Dios; que todo nuestro ámbito vital, hasta en los más pequeños detalles, está configurado por el amor de Dios. El mundo no pierde nada de su dureza y rigor; pero Dios ajusta las cosas de forma que todas están al servicio de la salvación. Pues la providencia de Dios tiende, en definitiva, a que todos los hombres que se someten a su imperio y entran en su reino participen de su propia gloria, a que todos le amen y adoren y, llenos de su amor, logren su propia plenitud. El amor de Dios no sólo se realiza preparando para cada uno el camino más apropiado para llevarle al amor de Dios, sino sobre todo apoderándose de los corazones y llevándoles a sí. Nadie está excluído del amor salvífico de Dios, sino que todos son alcanzados por él.

I. Sentido del dogma

2. La sombría idea de que los hombres han sido divididos por Dios en dos grupos—uno de elegidos y otro de condenados—, fué defendida en el siglo XVI por Calvino. Ya desde ahora se podría ver quiénes pertenecen a los elegidos y quiénes pertenecen a los condenados. El bienestar y éxito terrenos logrados por la seria diligencia y aplicación sería ya una indicación de la salvación eterna. La historia universal sería, según eso, el juicio visible del mundo.

Tal doctrina fué condenada por el Concilio de Trento: "Si alguno dijere que la gracia de la justificación no se da sino en los predestinados a la vida, y todos los demás que son llamados, son ciertamente llamados, pero no reciben la gracia, como predestinados que están al mal por el poder divino, sea anatema" (Sesión sexta, canon 17; D. 827).

También al monje Gottschalk—hijo de un conde sajón del siglo IX—le fueron atribuídas ciertas ideas erróneas. Según los jansenistas, Cristo no murió por todos los hombres (D. 1096).

La doctrina de la voluntad salvífica universal significa que el amor de Dios se dirige a todos sin hacerles, sin embargo, violencia. Dios ama al hombre libre; no le somete a su voluntad. Le deja su mismidad personal y respeta su dignidad. Dios no se impone a nadie. Deja en manos de los hombres cuál de las dos formas definitivas de vida va a hacer: la vida de amor o la vida de odio, la vida de entrega o la vida de rebelión, es decir, la vida del cielo o la vida del infierno. Dios quiere la salvación de todos, pero no

impone la salvación a nadie. Nunca impone violentamente su voluntad. Cuando el hombre se sustrae al amor, Dios le deja su voluntad. Esto quiere decir: Dios quiere con verdadero amor la salvación de todos, pero deja la consecución real de la salvación en manos del hombre: depende de la disposición y receptividad del hombre.

3. El *testimonio de la Escritura* sobre el carácter universal de la voluntad salvífica de Dios coincide con el testimonio sobre la universalidad de la Redención. Cfr. vol. III, § 163. Allí se expone el testimonio de la Escritura.

El Dios vivo es el salvador de todos los hombres (*I Tim.* 4, 10). La razón más profunda de la voluntad salvífica universal de Dios es el hecho de que Dios es Dios de todos. Por eso abarca y abraza a todos con su amor. San Pablo escribe a su discípulo Timoteo: "Ante todo te ruego que se hagan peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracia por todos los hombres, por los emperadores y por todos los constituídos en dignidad, a fin de que gocemos vida tranquila y quieta con toda piedad y honestidad. Esto es bueno y grato ante Dios nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad. Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos; testimonio dado a su tiempo, para cuya promulgación he sido yo hecho heraldo y Apóstol—digo verdad en Cristo, no miento—, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad" (*I Tim.* 2, 1-7).

No hay que pasar por alto que el testimonio escriturístico de la voluntad salvífica universal de Dios está lleno de oscuridades. Hay textos que ocultan a veces y por un rato la voluntad salvífica universal de Dios, pero no la niegan. A. Wickenhauser dice lo siguiente sobre la doctrina de San Juan: "Parece que Jesús da dos respuestas contradictorias a la cuestión de quién llega a creer. Por una parte atribuye la fe a la libre decisión del hombre y por otra la considera como un efecto de la gracia de Dios. En el cuarto evangelio hay textos y palabras de Jesús que parecen enseñar la determinación o predeterminación de ciertos hombres para la fe. Según *Io.* 6, 37. 39 llegan a Jesús (es decir creen en El) sólo aquellos a quienes el Padre da o ha dado llegar a El y Jesús les conserva, porque ve en su "llegar" el efecto y voluntad de Dios. La misma idea se repite en el mismo discurso en otro giro: nadie llega a Cristo, si no es llevado por el Padre (6, 65). Cuando Cristo en la fiesta de la consagración del templo dice a los judíos que no pertenecen a sus ovejas (10, 26-27; 10, 14. 16), en el fondo está la idea de que el rebaño de Jesús es una co-

munidad limitada y elegida por el Padre. La misma imagen nos sale al paso en las palabras del evangelista sobre los hijos de Dios dispersados por el mundo que Jesús tiene que reunir (11, 52); "el buen pastor tiene ya su rebaño antes de presentarse" (Holtzmann). También en la conversación de despedida aparece la idea del rebaño elegido (17, 2. 6. 7. 9. 24; cfr. 18, 9). También puede citarse 8, 43. 47, según el cual los judíos no pueden oír las palabras de Jesús, porque no son de Dios, mientras que según 18, 37 los que son de la verdad oyen su voz. Finalmente la incredulidad de los judíos (12, 39-40; 15, 25) y la traición de Judas (13, 18) son interpretadas como necesidad de que la escritura sea cumplida. No se puede negar que en todos estos textos la fe parece deber atribuirse a la sola actividad de la gracia electiva de Dios excluída la libre decisión del hombre.

Pero junto a ellos existe también en San Juan otro grupo de afirmaciones en las que la libertad humana tiene un importante papel:

1. Los judíos tienen plena responsabilidad de su incredulidad. Prefieren las tinieblas a la luz y el honor ante los hombres al honor ante Dios (3, 19; 12, 43); no han querido llegar a Jesús (5, 40; cfr. 8, 44); no tienen ninguna disculpa de su incredulidad (15, 22. 24); su incredulidad es pecado (19, 9); su pecado permanece, porque a pesar de la predicación de Jesús se tienen por videntes (9, 41). Las continuas amonestaciones a creer sólo tienen sentido bajo el supuesto de la posibilidad de decidirse libremente. La fe es valorada expresamente como una obra ética, como una obra querida por Dios (6, 29; 12, 47).

2. En no pocos textos del cuarto evangelio se habla de la voluntad salvífica universal de Dios; según el prólogo, Dios quiere que todos se salven (1, 7. 9-11). Jesús es el salvador del mundo (4, 42), el cordero de Dios, que quita los pecados del mundo (1, 29); ha sido enviado por Dios al mundo, para que el mundo sea salvo por El (3, 16); es la luz del mundo (1, 9; 8, 12; 9, 15; 12, 46), y da vida al mundo.

3. Los creyentes deben permanecer en la palabra de Jesús (8, 31), en El (15, 3-7), en su amor (15, 9), deben guardar sus mandamientos (14, 15. 21), amarle (14, 15. 21), porque si no perderán su salvación y les ocurrirá como a los sarmientos que han sido separados de la vid (15, 6). Por eso pide Jesús—a la hora de separarse de los suyos—, que el Padre conserve en su nombre a los que le ha dado (17, 11).

4. El "ser llevados" por el Padre (6, 44) no ocurre por la anulación la libertad humana, sino cuando el hombre con los sentidos abiertos deja que Dios le hable (6, 45). Como indica la expresión "todo el que oye", todo hombre puede dejarse llevar por el Padre.

Hay, pues, en el cuarto evangelio dos series yuxtapuestas de afirmaciones que parecen contradecirse, sin que haya compensación entre ambas.

Pero hay dos cosas claras: 1) es imposible llegar a creer en Jesús sin la gracia de Dios que se adelanta y nos lleva; 2) la libertad del hombre no es anulada por la actividad de la gracia. La actividad de la gracia divina y la casualidad de la voluntad libre del hombre no se eliminan y anulan mutuamente, sino que se completan; la última palabra pertenece

siempre a la soberanía del Padre. Pero no es levantado el velo que encubre el misterio del modo de cooperar ambos factores" *(Kommentar zu Johs* (1948) 200/2).

4. Los *Santos Padres* están todos—sin excepción—convencidos de la universalidad de la voluntad salvífica de Dios. Sólo se discute la actitud de San Agustín. Según una interpretación muy ponderada, San Agustín, al ir aumentando en años, fué asegurándose en la creencia de que en la época iniciada por Cristo la pertenencia a la Iglesia era supuesto indispensable para salvarse. Según eso, Dios sólo habría elegido para la salvación una parte de la *massa damnata,* que representa la humanidad caída. La Iglesia ha pasado por alto esta chocante teoría de San Agustín, incompatible con *I Tim.* 2, 4, por muy estimada que haya sido la doctrina agustiniana de la gracia.

II. Cumplimiento de la voluntad salvífica universal de Dios

5. La voluntad salvífica universal de Dios se realiza en el hecho de que a ningún hombre falta jamás la gracia necesaria y suficiente para salvarse. En particular hay que decir:

a) *Dios regala al adulto no bautizado y no alcanzado todavía por la predicación del cristianismo (al no-creyente "negative") la gracia verdaderamente (al menos remotamente) suficiente* (doctrina teológicamente segura). Cfr. la condenación de los errores jansenistas (D. 1295; D. 1375-79).

En la *época de los Padres,* esta verdad es defendida por Próspero de Aquitania en su escrito *De vocatione gentium.*

No sabemos cómo conduce Dios hasta la fe necesaria para la salvación a los hombres a quienes no ha llegado el mensaje de la fe. También para ellos el camino hacia el Padre pasa por Cristo. Cristo—Cabeza del universo—es también su cabeza. La gracia puede afianzarse en esa unión—al principio "muerta"—, con Cristo; tal unión sería el punto de apoyo para la comunidad viva con Cristo. Cfr. §§ 169 y 182. Respecto a la salvación de los niños muertos sin bautismo, diremos lo que puede decirse sobre el particular al estudiar el Sacramento del Bautismo.

b) Es también dogma de fe: *Que a los pecadores creyentes*

Dios les da también en el tiempo oportuno gracia suficiente para hacer penitencia. También es doctrina común que *Dios no niega su gracia a los pecadores ofuscados y empedernidos.*

El Concilio de Trento dió testimonio de esta verdad en el capítulo 14 de la sesión sexta. Véase el texto en § 206, 11, al hablar de la tercera justificación.

La diferencia entre *pecadores ordinarios* y *obstinados*—a los primeros pertenecen también los que pecan por costumbre—, afecta no sólo a la praxis pastoral, sino al estado sobrenatural del pecador. La obstinación implica el entenebrecimiento de la razón y el endurecimiento de la voluntad. La *ofuscación* significa una incapacidad de captar y comprender las cosas divinas, proveniente de la frecuente y deliberada repulsa a la divina iluminación. El ofuscado no tiene ya sentido de lo divino. Tiene menos comprensión para lo divino que el ciego de nacimiento para los colores. La *obstinación de la voluntad* en el mal significa una pertinacia y fidelidad de la voluntad al pecado y una pertinaz resistencia al amor de Dios, de forma que sólo surgen débiles tendencias hacia el bien. En el *obstinado* no llegan a efecto la iluminación del espíritu y la inflamación del corazón que Dios concede; tal ineficacia se debe a la pertinaz y continua resistencia del hombre.

La razón de la obstinación es el corazón humano rebelde contra Dios. El continuo "no" a Dios hace nacer el estado anímico de la negación y repugnancia de Dios. A la vez se impide y dificulta cada vez más la penetración de la luz y fuego divinos hasta la persona humana (*Mt.* 13, 15; *Act.* 7, 51). Dios no es autor de la obstinación, como no lo es de la tentación (*II Cor.* 4, 4; *II Thess.* 2, 10; *Sant.* 1, 12-14).

Aunque Dios es llamado a veces autor del ofuscamiento, no puede entenderse—como lo hizo Calvino—en el sentido de que Dios actuando inmediatamente quita al hombre el sentido de lo bueno y divino, ni tampoco—como lo entienden algunos teólogos católicos—en el sentido de que la ceguera y endurecimiento se fundan en que Dios no ilumina ni mueve al hombre; para explicar esos textos de la Escritura, hay que observar que la Escritura describe toda acción humana como causada toda ella por Dios y toda ella por el hombre. Sin embargo, la Escritura habla unas veces como que una acción fuera sólo obra del hombre, y otras veces como que fuera exclusiva obra de Dios. Para entender ese estilo, recuérdese lo dicho en el § 112. Dios da a cada hombre la gracia para la

salvación; si él no quiere salvarse se le convierte en condenación. Sólo con la fuerza y virtud de Dios puede el hombre rebelarse contra Dios. Es Dios mismo quien da al hombre la fuerza con que se levanta contra El. Dios no impide a la voluntad humana el oponérsele y resistirle; ése es justamente el castigo más grave que se le puede infligir.

La Escritura parece decir que Dios para castigar el pecado pone al pecador en situaciones en que necesitaría una gran cantidad de disposición hacia el bien para poder realizarlo; el que está perdido en el pecado no quiere gastar esa cantidad de disposición (cfr. *Rom.* 1, 28; *Ex.* 7-11; *Job.* 24, 22-24; *II Thess.* 2, 10).

c) La Escritura da testimonio de la voluntad salvífica de Dios incluso para con los pecadores. Los pecadores son amonestados innumerables veces a convertirse y hacer penitencia. Todos los textos citados en el § 205, III, exigen la conversión y son, por tanto, testimonio a favor de la gracia que Dios ofrece al pecador. Por *II Pet.* 3, 9, por ejemplo, puede verse que la conversión se exige no sólo a los no bautizados, sino también a los bautizados. Cristo dice sin limitaciones que lleva al pecador a convertirse al amor de Dios (*Mt.* 9, 13; *Lc.* 5, 32). El amor del Padre abraza al hijo perdido que se convierte de su vergüenza y pecado, y también al hijo perdido que en casa dormita en la seguridad y autojustificación (*Lc.* 15, 11-32). Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (*Ez.* 33, 10-16). El cielo se alegra más por la penitencia de un pecador que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia (*Mt.* 18, 11-14).

Signo continuo y eficaz de que Dios quiere salvar precisamente al pecador es el Sacramento de la Penitencia (*Io.* 20, 23). *Is.* 65, 2, y *Act.* 7, 51, testifican que Dios no abandona ni al pecador más obstinado.

d) La disciplina penitencial de la primitiva Iglesia da testimonio de que la Iglesia antigua creía en la gracia concedida al pecador. Puede verse sobre este tema el estudio del Sacramento de la Penitencia.

Según San Agustín, no se puede desesperar de ningún hombre, mientras respire. La plena entrega al mal, incapaz ya de conversión, sólo existe en el infierno.

El hecho de que en la Iglesia antigua sólo se concediera a los bautizados hacer penitencia una sola vez nada dice en contra de

su fe en la voluntad salvífica de Dios, incluso respecto a los que recaían. La Iglesia repudia a las gentes dispuestas a traicionar por segunda vez su comunidad con Cristo. Hay que dudar de su seriedad, pero pueden esperar en la misericordia de Dios. Por eso la Iglesia reza también por ellos (Liturgia del Viernes Santo).

e) No se puede citar *Mt.* 23, 32, para decir que Dios sólo prevé una determinada medida de gracia para cada hombre y que, después que agota esa medida, ya no le concede más. El texto se refiere a que la misión de ser portadores de la Revelación debe quitarse a los que se han hecho indignos de ella y confiarse a otros.

Tampoco son objeción los textos de *Mt.* 12, 31; *Hebr.* 6, 4-6; 10, 25; *I Io.* 5, 16. El texto de San Mateo (cfr. *Mc.* 3, 29) dice que no se perdonarán los pecados contra el Espíritu Santo, lo que estriba en la naturaleza de esos pecados; ya que el hombre se cierra a la iluminación de Dios. Consisten precisamente en que el hombre se resiste a la gracia de Dios y la tiene por obra del diablo. Mientras dure esa resistencia, es imposible el perdón; en el infierno se eternizará.

En el primer texto citado de la *Epístola a los Hebreos* dice que el que una vez fué iluminado, gozó de los bienes del cielo y recibió el Espíritu Santo, quien ha valorado la gloriosa palabra de Dios y las fuerzas del mundo futuro y a pesar de todo cae, no podrá convertirse de nuevo. El bautismo no puede repetirse. De un hombre que ha hecho eso no se puede esperar que se convierta otra vez y cambie de sentido. La conversión no es imposible para la omnipotencia divina; no se dice que a tal hombre le falte la gracia de Dios, sino que no se puede esperar de él que se someta e incline otra vez.

En *Hebreos*, 10, 25-30, se asegura que, para quien peca orgullosamente después de haber conocido la verdad, no existe ya sacrificio por los pecados. El perdón no es imposible porque su pecado sea demasiado grande o porque se haya agotado la eficacia del sacrificio de la Cruz, sino porque la caída y consciente repulsa de Dios apartan de Cristo y de la Cruz. La extrañeza de Cristo del estado precristiano se convierte en enemistad contra Cristo por la caída ocurrida después del bautismo. Quien peca desprecia a Cristo y desconoce el valor de su sangre; trata la gracia de Dios como cosa despreciable y la arroja lejos de sí; se sitúa así fuera del espacio en que el perdón es posible. El texto nada dice de si es posible la conversión en ese espacio.

El texto de la *Epístola de San Juan* dice que el Apóstol no quiere imponerse el deber de rezar por un apóstata. Pero no lo prohibe. Véanse más detalles en el *Tratado de la Penitencia.*

Como incluso para los pecadores sigue existiendo el deber de cumplir la Ley de Dios, hay que suponer que a quien peca gravemente tampoco le falta la gracia suficiente para evitar nuevos pecados graves.

§ 213

Desigual distribución de la gracia: Concepto de predestinación

1. Aunque Dios abraza con su amor a todas las criaturas—todas son creaciones y representaciones de su amor—, en cada criatura se realiza ese amor de manera distinta. El amor de Dios es uno e indiviso; pero se representa en las criaturas de modos distintos, de modo semejante a como los rayos del sol se refractan en el arco iris en colores distintos. Mediante un acto de amor infinito Dios destina a un hombre a una medida de perfección y a otro a otra medida más pequeña y no por humor caprichoso, sino por el sabio consejo y decreto de edificar un reino de orden y belleza. Incluso el último de ese reino está lleno de gloria y bienaventuranza inimaginables. Frente a la participación de todos en la vida trinitaria de Dios, las diferencias pasan a segundo plano. Todos los que pertenecen al reino de Dios están tan inflamados de amor que a nadie se le ocurre preguntar por preferencia o descuidos. Cfr. la *Doctrina sobre el cielo.*

Pero hay diferencias. La desigualdad en la distribución de la gracia es una cuestión oscura, el misterio de la predestinación y reprobación, de la predestinación para el cielo o para la condenación. En las consideraciones precedentes hemos dicho ya lo más importante sobre la cuestión; pues el misterio de la predestinación en el fondo no significa más que el hombre debe su salvación a la propia huída del amor de Dios. A lo largo de la historia de la teología han nacido, sin embargo, algunas cuestiones sobre la predestinación y reprobación, que vamos a tratar brevemente.

2. Expliquemos primero qué es la *predestinación:* la palabra se usa en sentido *amplio* y en sentido *estricto.* En sentido amplio sig-

nifica la voluntad salvífica universal de Dios o el decreto de Dios referente a la salvación o condenación eternas de las criaturas racionales (cfr. D. 325). En sentido estricto significa el plan divino de conducir a la criatura racional hasta la vida eterna, de forma que llegue realmente a ella.

Se distingue entre predestinación *completa* e *incompleta*. La primera es predestinación para la gracia y para la gloria, y la segunda, o sólo para la gracia o sólo para la gloria.

La palabra predestinación alude más que a un orden temporal a un orden causal. Para Dios no existe el futuro ni el pasado, sino sólo eterno presente. Bien entendida la palabra, significa que Dios destina al hombre a la bienaventuranza, sin preguntarle antes su opinión. Su decreto es decisivo; la determinación de Dios está por encima de la voluntad humana; Dios tiene primacía sobre los planes e ideas del hombre.

§ 214

Realidad y propiedades de la predestinación a la bienaventuranza

1. Realidad de la predestinación

1. Es dogma de fe que *existe una verdadera predestinación para la bienaventuranza eterna*. La Iglesia profesó su fe en esta verdad en el Concilio de Trento; condenó la opinión de que podemos tener seguridad absoluta de nuestra elección, pero también defendió a la vez la predestinación (sesión sexta, capítulo 12; D. 805).

2. La Escritura *testifica* que el Padre ha determinado quiénes ocuparán los puestos de la derecha de Cristo y quiénes los de la izquierda (*Mt.* 20, 23). Desde la creación del mundo ha sido preparado por el Padre el reino para los bendecidos (*Mt.* 25, 34). La llamada a la santidad ocurre según el eterno decreto de Dios; que ha destinado a los hombres a ser semejantes a la imagen de su Hijo de forma que el Hijo es el Primogénito entre muchos hermanos (*Rom.* 8, 28-29). Ya antes de la creación del mundo Dios nos eligió para ser santos delante de El. Fué obra de su amor. El,

que todo lo hace según el decreto de su voluntad, nos ha elegido para hijos suyos por libre decreto de su voluntad. Su eterno decreto es su eterno plan sobre nosotros (*Eph.* 4, 1-11). Según su eterno decreto, nos hizo oír su llamada en el tiempo (*II Tim.* 1, 9).

3. En la *época de los Santos Padres,* San Agustín escribe toda una obra sobre la predestinación de los santos y el don de la perseverancia (*De praedestinatione sanctorum; de dono perseverantiae*).

4. La voluntad salvífica de Dios es también llamada por la Escritura y por los Santos Padres *libro de la vida.* Los discípulos deben alegrarse de que sus nombres estén en ese libro (*Lc.* 10, 20). San Pablo asegura a los lectores de la *Epístola a los Filipenses* que los nombres de sus colaboradores en la propagación del Evangelio están escritos en el libro de la vida (*Phil.* 4, 1-4). Este es el misterioso libro que nadie puede abrir sino el Cordero, que fué sacrificado y nos redimió pagando con su sangre (*Apoc.* 5, 1-10). Quien no esté en ese libro no entrará en la santa ciudad de Dios (*Apoc.* 20, 15; 21, 27).

5. Como la predestinación de Dios no es más que su eterna voluntad amorosa, que conduce hasta la bienaventuranza a toda criatura que no se resiste a ello, en realidad, coincide con la esencia de Dios. Es cumplida por el Padre mediante el Hijo en el Espíritu Santo. El cumplimiento de la voluntad salvífica eterna de Dios ocurre en el tiempo. Incluye el transcurso total de la vida del hombre desde su nacimiento hasta su plenitud en la visión de Dios. Lo que está dividido en su transcurrir temporal es efecto de la única voluntad eterna y amorosa de Dios.

II. Propiedades de la predestinación

6. La voluntad salvífica de Dios recibe sus características de la naturaleza divina; participa de la "estructura" de la esencia de Dios y de la vida divina. Cfr. vol. I, § 66. Es, por tanto, *eterna e inmutable.* La voluntad amorosa de Dios determina de una vez para siempre quién logrará la salvación, por qué caminos la logrará y qué medida de gracia y de gloria debe concedérsele. El amor divino que determina nuestra salvación no es capaz de aumento o

disminución. En un solo acto eterno abarca todo lo temporal; en él está todo elevado y protegido con infalible seguridad; lo que él guarda no puede perderse. Cristo asegura que ha venido a cumplir la voluntad del Padre. Y la voluntad del Padre es que Cristo no pierda ninguno de los que le han sido confiados (*Io.* 6, 39; cfr. 10, 27-30; *II Tim.* 2, 19).

La inmutabilidad de la predestinación divina no hace superfluos los esfuerzos del hombre por su propia salvación y por la salvación de los demás, ya que en el decreto divino de salvación están incluídos los esfuerzos del hombre. La doctrina de la inmutabilidad de la voluntad salvífica de Dios significa que el camino del hombre—su amor, su arrepentimiento, su penitencia y su fe—es causado por el amor de Dios con inmutable fidelidad.

7. *Los destinados por Dios a la salvación no pueden, sin embargo, lograr ninguna seguridad infalible sobre si están o no destinados a la bienaventuranza* (Dogma de fe). Frente a la doctrina de los Reformadores de que todos pueden y deben creer en su predestinación, definió el Concilio de Trento: "Nadie, tampoco, mientras vive en esta mortalidad, debe hasta tal punto presumir del oculto misterio de la divina predestinación, que asiente como cierto hallarse indudablemente en el número de los predestinados, como si fuera verdad que el justificado o no puede pecar más, o, si pecare, debe prometerse arrepentimiento cierto. En efecto, a no ser por revelación especial, no puede saberse a quiénes haya Dios elegido para sí" (D. 805). El sentido de la definición es aclarado por dos cánones, el 15 y el 16. Dice el primero: "Si alguno dijere que el hombre renacido y justificado está obligado a creer de fe que está ciertamente en el número de los predestinados, sea anatema" (D. 825); y el segundo añade: "Si alguno dijere con absoluta e infalible certeza que tendrá ciertamente aquel grande don de la perseverancia hasta el fin, a no ser que lo hubiera sabido por especial revelación, sea anatema" (D. 826).

Según esto no existe obligación de creer en la propia predestinación ni existe ninguna seguridad infalible sobre la pertenencia a los destinados a la bienaventuranza. La doctrina de la incertidumbre de la predestinación debe ser juzgada y valorada de modo semejante a como lo fué la doctrina de la incertidumbre del estado de gracia.

La certeza condenada es la certeza de la fe, y la certeza que ex-

cluye todo error, Con esta incertidumbre es compatible la *certeza moral,* que puede llegar a un grado tal que excluya toda duda razonable. Generalmente, en la vida sólo puede lograrse esa certeza. Para la conducta y acción del hombre es posible y hasta suficiente.

Del mismo modo que hay *signos* para conocer el estado de gracia, los hay también para conocer la predestinación; en uno y otro caso son los mismos. Cfr. § 196.

San Pedro nos aconseja asegurar nuestra vocación y elección por medio de buenas obras, es decir, a destacar cada vez más los signos de predestinación (*II Pet.* 1, 10).

San Agustín opina lo mismo cuando dice: "Si no eres llevado, haz que lo seas."

Vamos a ver en seguida que la razón de que un hombre no sea destinado a la gloria no es una falta en la voluntad salvífica de Dios. La medida de incertidumbre que resta, no se refiere al amor de Dios, como que no fuera bastante serio para merecernos confianza, sino que se refiere a nuestra negación.

III. Número de los predestinados

El ánimo humano se apasiona ante la cuestión de si todos los hombres se salvan o de si son muchos o pocos los que llegan al cielo. La voluntad salvífica de Dios abarca a todos los hombres, pero Dios no impone a nadie la salvación. Se concede la vida eterna a todo el que quiere entrar en la vida y no renuncia a ese regalo de Dios por orgullo y autosuficiencia. ¿Cuántos son? Nadie lo puede decir. Especular sobre el número de los que irán al cielo después del juicio final es un juego ocioso. Sólo está revelado que la voluntad salvífica de Dios abarca a todos, pero que los que se cierran al amor de Dios y perseveran en el mal no tendrán la salvación. Nada dice Dios si es sólo uno o son miles, de si son innumerables o pocos.

Según el *Apoc.* 7, 9, el número de los destinados al cielo es inefablemente grande. Según algunos Padres y teólogos, se salvarán tantos hombres como ángeles se perdieron.

Teniendo en cuenta los textos de *Mt.* 20, 16 y 22, 14 (muchos son llamados y pocos los escogidos), muchos teólogos dijeron que el número de condenados es mayor que el de salvados. Sin embargo, los textos aducidos no son prueba decisiva. En el texto primera-

mente citado se habla de los trabajadores en la viña. Los trabajadores de la hora undécima recibieron el mismo salario que los de la hora prima. No se habla, pues, de condenación. Todos fueron enviados a la viña, todos recibieron un salario, todos fueron llamados por ese salario. Pero alguno de entre ellos—los llegados a última hora—son los elegidos. A ellos se les concedió una gracia especial. Sin embargo, quizá no pertenezca el texto al original del Evangelio. Sería posible que hubiera sido traslado de *Mt.* 22, 14, al capítulo 20. En *Mt.* 22, 1-14, se narra la parábola del banquete nupcial del rey. Los pertenecientes al círculo de amigos del rey no comparecieron. Por eso son buscados los ciegos y mendigos de la calle. No debieron ser muchos. Uno fué arrojado de la mesa. Al final de la parábola se dice: "porque muchos son los llamados, pero pocos los escogidos". Precede la proposición: "atadle de pies y manos y arrojadle afuera, a las tinieblas. Allí será el llanto y crujir de dientes". Las palabras "muchos son los llamados", etc., no pueden ser la razón de la proposición inmediatamente anterior. En realidad, sólo uno de los participantes en la mesa es arrojado. Las palabras dan la razón de toda la parábola. Cristo contó esta parábola a los fariseos, para anunciarles que el pueblo judío no podía seguir siendo el portador de la Revelación; ha rechazado al Mesías. En su representante, el Sumo Sacerdote, todo el pueblo rechaza el reino de Dios instaurado por Cristo. El mismo se sentencia. Pero nada se dice del destino individual de cada persona. *Mt.* 22, 14, tampoco puede ser invocado en la cuestión de si son muchos o pocos los que se salvan.

Tampoco *Mt.* 19, 23-24, decide nada. Cristo previene de los enormes peligros de las riquezas. Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que entre un rico en el reino de los cielos. Cuando los discípulos se asustan, aclara, sin embargo: "Para los hombres es imposible, mas para Dios todo es posible." El texto da testimonio de la incapacidad de los hombres para lograr por sus propias fuerzas la comunidad con Dios; el hombre está aprisionado en el mundo y sólo en la fuerza y virtud de Dios omnipotente puede llegar a la vida trinitaria divina. Próxima a la riqueza es la convicción de que este mundo se basta a sí mismo; el hombre es así empujado con especial facilidad a la autosuficiencia y a estar satisfecho con este mundo. El rico cree que basta este mundo cerrado en sí mismo. De modo semejante hay que valorar *Mt.* 6, 13-

14. En él se habla de las inclinaciones humanas. Pero Dios es poderoso para hacer lo que el hombre no hace ni puede hacer.

Tampoco la *experiencia* nos da punto de apoyo para resolver la cuestión. No se puede deducir, en vista de la prevalencia del mal, que la mayoría o un gran número de hombres se condenan. De nadie se puede saber si se aparta de Dios con plena libertad y suficiente conocimiento ni si persevera en su apartamiento sin arrepentirse. El mal sale siempre al primer plano de la publicidad, pero el bien se mantiene escondido.

No podríamos terminar el estudio de la cuestión sin indicar que no parece ser compatible con la dignidad del Redentor ni con la seriedad de la voluntad salvífica de Dios, ni con la fuerza e intimidad de su amor, el hecho de que fueran ineficaces en un gran número o hasta en la mayoría de los hombres, el hecho de que la mayoría de los hombres fuera a caer en poder del demonio vencido por Cristo. Cada uno en particular no debe intentar resolver la cuestión aplicada a sí mismo con infructuosas especulaciones, sino con hechos y obras. Procurad entrar por la puerta estrecha (*Lc.* 13, 24).

§ 215

Razón de la predestinación

1. La cuestión de la predestinación divina es especialmente oscura si se trata de saber su razón. Teniendo en cuenta la llamada predestinación "incompleta" para la primera gracia y la predestinación "completa", que comprende la plenitud de la gracia desde la primera hasta la gloria, no se puede dar otra razón de ellas que el amor de Dios, que no tiene por qué; en sí mismo lleva la razón de su obrar. La gratuidad del amor divino es el reverso de la imposibilidad de merecer la gracia. Ya hemos dicho que según la voluntad salvífica de Dios, que abarca a todos los hombres, la consecución real de la salvación debe depender de la disposición humana para ella. Existe la posibilidad de que uno se prepare para ella y otro no. Hay que contar, por tanto, con que uno consiga realmente la salvación y el otro no, porque el uno ha dejado que se realice y cumpla en él la voluntad salvífica de Dios, mientras que el otro la ha resistido.

Aunque Dios quiere la salvación de todos, sólo la concede, en realidad, a quien también la quiere por su parte.

2. La voluntad salvífica universal de Dios y la voluntad de conceder realmente la salvación a quien no la rechace son en Dios *un solo acto*. Pero como ese acto único se cumple distintamente, en razón de ese distinto cumplimiento podemos destacar un solo aspecto del acto total y ocuparnos con más detención de la cuestión sobre cuál es la razón de la llamada *predestinación incompleta* para el cielo. Acabamos de ver que nadie llega al cielo si rechaza esa vida de plena comunidad con Dios. Pero podemos seguir preguntando: ¿Por qué unos hombres rechazan esa vida y otros ven en ella la suma felicidad? ¿Está la razón de la elección en el hombre o está en Dios, que ilumina a unos y a otros no? ¿Qué es lo que ocurre en definitiva: un hombre quiere el cielo, porque Dios lo quiere o Dios quiere la salvación de un hombre determinado, porque ese hombre la quiere? En la realización temporal de la vida humana el cielo es la plenitud de lo que el hombre empieza en la vida de peregrinación. ¿El misterioso orden que Dios tiene en su espíritu corresponde a este orden de la realización de la salvación?

3. En la repuesta a la cuestión nos encontramos de nuevo enfrentados al tomismo y molinismo; sólo que ahora algunos tomistas aceptan la solución molinista y viceversa.

I. *a)* Según los *tomistas*—entre los que hay que contar a muchos molinistas destacados (Suárez, Belarmino, Billot)—el hombre entra en el cielo porque Dios así lo determina con un decreto incondicional. Tal decreto no ocurre en vistas a la disposición humana vista por Dios; ocurre *ante praevisa merita* (sin previsión de los méritos del hombre). Esta expresión tomista—repitamos una vez más una idea ya dicha—, no debe ser entendida temporalmente. Significa que Dios determina el cielo para un hombre sin tener en cuenta sus méritos. En razón de ese su decreto incondicional Dios determina para los hombres que ve que van a ir al cielo las gracias que conducen con infalible seguridad al cielo. La eficacia de esas gracias es explicada de modos distintos (cfr. § 211).

b) Los defensores de esta teoría aducen como pruebas: *Mt.* 25, 34; *Lc.* 10. 21; *Io.* 10. 27-28; 15, 16; 17, 9; *Rom.* 8, 28-30; 9, 11-23; *Eph.* 1, 4-6; *I Cor.* 4, 7; *II Tim.* 1, 9.

c) Sin embargo, estos y otros textos de la Escritura nada deciden, porque testifican la absoluta libertad de Dios para conceder la salvación, pero nada dicen de nuestra cuestión. Además, frente a los textos citados por los tomistas hay muchos otros, que—como en seguida vamos a ver—,

los molinistas creen poder aducir a su favor. Sólo viendo en conjunto los textos aducidos por las dos partes se obtiene una visión imparcial de la Escritura. De eso resulta a la vez que ninguno de los dos partidos pueden aducirlos con inequívoca seguridad.

También San Agustín y Santo Tomás son citados por los tomistas a su favor. Aunque ninguno de los dos conocía el planteamiento de tal cuestión—que es posterior—, parece, sin embargo, que tienen textos más o menos favorables al tomismo; más San Agustín que Santo Tomás. Con toda claridad es defendida la *praedeterminatio ante praevisa merita* por Juan Duns Escoto. (La aprobación eclesiástica dada por el Concilio de Orange a la doctrina agustiniana de la gracia no se refiere a toda su doctrina y sobre todo no se refiere a sus ideas en la cuestión que nos ocupa).

d) Como *razón teológica* dan los defensores de esta teoría la siguiente: "el recto orden exige que primero sea querido el fin y después los medios; la bienaventuranza es el fin y la gracia junto con la acción humana realizada en virtud de la gracia son los medios. Además, contradiría la omniactividad de Dios el hecho de que hubiera una condición de la salvación, que no fuera totalmente puesta por Dios."

e) Contra esta *teoría,* hay que decir: "es difícilmente compatible con la voluntad salvífica de Dios. La revelación de la voluntad salvífica universal de Dios nos dice que Dios no quiere excluir a nadie de la salvación. Según la opinión de los tomistas, Dios elige para la salvación sólo un determinado número de hombres; los demás estarían necesariamente excluídos de ella. Parece, pues, que Dios no quiere la salvación de todos. La fe en la voluntad salvífica universal de Dios y el intento de solución de la escuela tomista parecen contradecirse como el sí y el no."

II. *a)* El *molinismo,* que después de Vázquez defendieron casi todos los partidarios de la *sciencia media* y es defendido hoy por la mayoría de los teólogos (también por San Francisco de Sales), supone una incompleta *praedeterminatio ad gloriam post praevisa merita* (una predestinación al cielo en razón de los méritos humanos previstos por Dios). Dios ve de cuán diversos modos puede ser representada por las criaturas su gloria y bienaventuranza, es decir, sabe que órdenes de salvación pueden realizar. Ese saber implica que Dios conoce todo lo que puede hacer y hará en realidad la criatura racional. Cómo ocurre ese conocimiento es cuestión discutida y resuelta en sentido tomista o molinista (cfr. vol. I, § 84). Dios sabe, por tanto, quiénes se salvarán en un orden de salvación y quiénes se salvarán en otro. Por decreto cuyas razones ignoramos eligió entre todos los órdenes de salvación posibles éste en que vivimos, y que da a toda criatura dotada de razón la posibilidad de llegar al cielo. La voluntad de Dios intenta la salvación de todos, pero sabe si el hombre concreto va a aprovechar la posibilidad que se le brinda, o si abusando de la libertad se condenará. La decisión divina de realizar este orden concreto de salvación implica la voluntad de conceder la vida del cielo a los hombres que aprovechan la posibilidad que se les ofrece de ir al cielo, y de condenar al infierno—como castigo de sus pecados—, a quienes desprecien esa posibilidad.

b) Como *argumento de Escritura* aducen los molinistas: *Mt.* 25, 34-

36; 25, 41-43; *I Cor.* 9, 24-27; 2, 9; *II Pet.* 1, 10. Invocan también a favor suyo a los Padres preagustinianos.

c) Por lo que respecta a los textos de la Escritura, parece, en efecto, que los que citan hablan a favor de su teoría; pero tienen en contra los citados por los tomistas a su favor.

Los Padres anteriores a San Agustín hablan también más a favor del molinismo que del tomismo. Pero el molinismo tiene en contra a San Agustín y a Santo Tomás. Mientras que en su intento de explicar la cuestión se mezcle la "scientia media", tendrá también todas las flaquezas de la "scientia media". Cfr. la observación final del parágrafo siguiente.

§ 216

La reprobación (decreto condenatorio de Dios)

1. Por *reprobación* se entiende el eterno decreto divino de excluir de la bienaventuranza a las criaturas que vivan y mueran en pecado grave. Mientras que la predeterminación es la causa de la bienaventuranza y de los medios para conseguirla, la reprobación no es causa de la culpa. Dios sólo permite el pecado, cuyo castigo es la condenación.

A lo largo de la historia se han formado los conceptos de reprobación *positiva* y *negativa*. La primera es el decreto de la voluntad divina de abandonar al infierno una parte de las criaturas racionales. La segunda es el decreto divino de no impedir los pecados de determinadas criaturas de forma que su consecuencia sea el infierno.

2. *Existe un eterno decreto condenatorio divino.* Sínodo de Quiercy, D. 279; Sínodo de Valence, D. 284; Concilio de Trento, sesión sexta, canon 17, que dice: "Si alguno dijere que la gracia de la justificación no se da sino en los predestinados a la vida, y todos los demás que son llamados, son ciertamente llamados, pero no reciben la gracia, como predestinados que están al mal por el poder divino, sea anatema" (D. 827).

Como *testimonios de la Escritura* pueden citarse, por ejemplo, *Mt.* 25, 41; *Io.* 17, 12; *Jud.* 13.

De la verdad de la omnisciencia e inmutabilidad divinas se

deduce que Dios condena a los hombres que se oponen obstinadamente a su amor por un decreto eterno, invariable o infalible.

3. Es dogma de fe que *la razón de la reprobación positiva es el conocimiento que Dios tiene del pecado.* Cfr. Concilio de Orange, D. 200; los Sínodos de Quercy y Valence, DD. 316 y 326, y Concilio de Trento, sesión sexta, canon 17; D. 827; canon 6, D. 816.

Wiclef, Hus y Calvino defendieron la existencia de un decreto absoluto de condenación, independiente de la previsión del pecado y de la muerte sin penitencia del pecador. Entre los calvinistas de los Países Bajos se desató una violenta polémica sobre la doctrina de Calvino. Los llamados *supralapsarios* defendieron que la predestinación absoluta al infierno era independiente de la previsión del pecado; los llamados *infralapsarios* defendieron que se fundaba en la previsión del pecado.

El sentido del dogma es que Dios no destina al infierno a parte de los hombres ni por capricho ni sólo por el pecado original, sino que sólo decide la condenación de quienes pecan gravemente por su propia culpa y perseveran impenitentes en su culpa. Por tanto, el decreto de reprobación positiva sólo puede referirse a los adultos y no a los niños que mueren sin bautismo.

4. La *Escritura* atestigua que Dios quiere la salvación de todos los hombres, a pesar de prever el pecado original y que la condenación ocurre por los pecados que el hombre comete por su libre decisión y voluntad (*Mt.* 25, 41-42). Dios ama todo lo que ha hecho y no quiere la perdición. El no ha creado el infierno y la muerte (*Ex.* 18, 23; 2, 3; 33, 11; *Sab.* 11, 24). Espera longánime y paciente a que el pecador se convierta (*II Pet.* 3, 9). *Rom.* 9-11 no puede ser citado en contra de esta doctrina, ya que trata de quién debe ser portador de la Revelación. En especial *Rom.* 9, 9-10 no se refiere a la salvación de Jacob y Esaú, sino a la elección de portadores de la Revelación.

5. Aunque el supuesto de una reprobación positiva sin conocimiento previo del pecado humano (sin previsión de los deméritos e impenitencia del hombre hasta el final) es herético, los teólogos católicos que defienden una predestinación "incompleta" al cielo sin previsión de los méritos, suponen una reprobación ne-

gativa sin conocimiento de los deméritos. Si Dios destina al cielo una parte de los hombres sin (o antes de) conocer sus méritos, el resto sin más no está destinado al cielo y se condenará infaliblemente.

A la objeción de que tal doctrina es calvinista, contestan sus defensores: Objetivamente es lo mismo el hecho de la no-elección para el cielo y la predestinación positiva para el infierno. Van al infierno tanto los que, según la teoría de Calvino, están destinados al infierno, como los que, según esta teoría, no están destinados al cielo. Pero aseguran que hay una gran diferencia lógica. En la teoría de Calvino, la voluntad de Dios intenta inmediatamente la condenación de los hombres y en la teoría actual no ocurre más que no intenta su salvación. Con la no-elección para una determinada forma de vida feliz, para el cielo, sería de suyo compatible que los no elegidos lograran otra forma de vida libre de dolor. Claro que en el orden real de salvación la no-elección de un hombre para el cielo significa que cae infaliblemente y sin remedio en el infierno.

El decreto divino de postergar a un hombre implica, por tanto, la voluntad de permitir el pecado de ese hombre y de condenarle por su pecado. A consecuencia de la debilidad humana es imposible que el hombre abandonado a sí mismo y no elegido por Dios, ante quien Dios pasa de largo sin dirigirle su Amor, se mantenga sin pecado grave. Dios lo sabe también. Con seguridad infalible conoce la debilidad humana, a consecuencia de la cual no podrá mantenerse mucho tiempo sin pecado grave ni levantarse otra vez de su caída.

Surge la cuestión de cómo es compatible tal no-elección con la seria voluntad salvífica universal de Dios. Esta última verdad dice que Dios destina a la salvación a todos los hombres; la opinión aquí esbozada dice que Dios destina a la salvación sólo un número determinado de hombres. Es difícil ver cómo la Revelación y tal opinión de escuela no se oponen y se contradicen como el sí y el no.

6. Los defensores de la predestinación "incompleta" para la gloria, en razón de la previsión de los méritos del hombre, condenan cualquier reprobación incondicionalmente negativa. Según ellos, existe un decreto de condenación sólo en razón del conocimiento previo de los deméritos.

Esta doctrina está más de acuerdo con la revelación de la voluntad salvífica universal de Dios. Sin embargo, al menos mientras se mezcle la *scientia media*, tendrá que luchar con el peligro de hacer a Dios dependiente de la criatura.

7. La Iglesia misma no ha decidido nada en esta cuestión. También aquí se debe partir de los hechos seguros: el amor de Dios abraza a todos los hombres. Nadie se pierde si no es por su culpa. De lo que se deduce: Dios actúa en cada hombre poniéndole en movimiento hacia su salvación. Todo hombre tiene gracia para su eterna plenitud. Cuando la resiste, sigue teniéndola, pero para su desgracia. Sólo en la fuerza y virtud de Dios puede el hombre sustraerse a Dios. Dios ve cómo y en qué medida se resiste un hombre a su acción.

8. La difícil cuestión de *cómo conoce Dios el pecado* no tendrá en esta vida solución que satisfaga la razón humana. Dios sólo puede conocer la resistencia del hombre, lo mismo que su disposición en su propia esencia divina. Si la razón de su conocimiento fuera la criatura, Dios dependería de ella. Dios conoce en sí mismo, cómo obra la criatura. ¿Cómo sería posible de otro modo? El mismo es la razón de toda acción humana. Toda acción de la criatura es acción de Dios. Cuando Dios conoce la acción de la criatura, conoce su propia acción. Dios obra la acción libre de la criatura en el libre decreto de su amor.

Aunque pueda explicarse que Dios conoce el hecho y el modo de la acción de la criatura, en que la propia acción de Dios se realiza, seguirá siendo cuestión inexplicable para toda escuela y para toda razón humana cómo conoce Dios la resistencia de la criatura libre a su propia acción. Tal resistencia no puede estar previamente dada en Dios de ningún modo, porque Dios mismo se contradiría. El conocimiento de esa resistencia de la criatura debe estar implicado en forma no inteligible para nosotros en el conocimiento que Dios tiene de la libertad creada y continuamente causada por El. El conocimiento de Dios del hecho y modo en que una criatura acepta su propia acción divina y otra la rechaza implica la decisión de conceder la salvación a unos y de negársela a otros.

No se puede decir que el conocimiento que Dios tiene de la criatura sea la razón de su decreto de predestinación, porque en

la esencia de Dios no hay ningún orden interno en el que una cosa sea razón de otra. Por su simplicidad, su pensamiento es a la vez su voluntad y su amor. Su conocimiento no es consecuencia de su amor ni su amor es consecuencia de su conocimiento. Dios es un acto único, completamente simple e infinitamente rico en el que no hay grados ni estratos. Nosotros no podemos encerrar en una idea o llamar con una sola palabra ese acto único; siempre hablamos de conocer y amar como si fueran actos distintos, aunque íntimamente unidos. En realidad, el conocer es a la vez amar y el amar es a la vez conocer. En el calor de las polémicas escolásticas no pocas veces se olvida que en realidad ni el conocimiento de Dios es razón de su amor, ni viceversa. En consecuencia, la cuestión de si el conocimiento de Dios es la razón de su decreto de predestinación o éste la razón de su conocimiento sólo tiene sentido, si se añade que nosotros, en razón de la limitación de nuestros conceptos nos vemos obligados a hacer tales cuestiones, pero que en Dios no existe realmente tal recíproca fundamentación. Se podría terminar esta cuestión, discutida con tanta cantidad de sutileza y en parte con gran pasión, en la fe de que Dios destina al cielo a los hombres por la sola razón de su amor y de que a nadie fuerza, sin embargo, a esa vida y que, por tanto, excluye de ella a los que de algún modo sabe que se oponen a ella y la rechazan.

Todas las cuestiones de la salvación que oprimen e impacientan al hombre se resuelven creyendo en el insondable misterio del amor de Dios y confiando en la seriedad y poder de su misericordia. Como ya hemos dicho, el individuo en particular debe resolver la cuestión con obras y no especulando. "Dios resiste a los soberbios y a los humildes da su gracia. Humillaos, pues, bajo la poderosa mano de Dios, para que a su tiempo os ensalce. Echad sobre El todos vuestros cuidados, puesto que tiene providencia de vosotros" (*I Pet.* 5, 5-7).

TITULO TERCERO

FECUNDIDAD DE LA COMUNION CON DIOS DEL HOMBRE QUE ESTA EN GRACIA

§ 217.

Realización de la comunidad con Dios en la acción humana

1. El reinado de Dios instaurado en el hombre justificado es primariamente la comunidad con Cristo glorificado y a través de El con el Padre, en el Espíritu Santo. Gracias a esa comunidad de ser y vida el hombre es transformado desde la raíz. La comunidad de ser y vida con Dios es un estado regalado al hombre que está preparado para ella y semejante al parentesco entre hijos y padres. Mientras dura la vida de peregrinación, la participación de la vida divina está ordinariamente oculta y escondida bajo el umbral de la conciencia. Cuando un hombre la vive conscientemente (el místico) no es capaz de actuarla adecuadamente con los medios del conocimiento conceptual ni de expresarla en palabras humanas.

I. Ser cristiano y acción cristiana

2. Aunque esté escondida, esa vida tiende *a realizarse en la acción*. (La acción debe ser entendida en sentido amplio y se refiere no sólo a la actividad externa y visible, sino también a las de-

cisiones invisibles y a los movimientos del corazón.) Al nuevo estado corresponde un nuevo obrar apropiado a él. En la acción se revela lo que ha ocurrido y ocurre en lo oculto. Esta "revelación" no ocurre de forma que la vida divina de un cristiano se vea inmediatamente, sino que ocurre de forma que pueda manifestarse, barruntarse y verse a través de ocultaciones y velos. A la larga no puede permanecer oculto el hecho de que un hombre unido a Cristo —mientras no niegue su comunicación con El—piensa y habla de manera distinta a como piensa y habla un hombre no unido a Cristo.

La *razón más profunda* de que la comunidad con Cristo tienda a realizarse en la acción está en que cada ser tiende a la acción. No hay ser completamente rígido, ni ser que no tenga en sí la ordenación al movimiento. En la acción logra el ser su plenitud y perfección. En realidad el hombre que está en gracia—como hemos visto—es dotado de especiales potencias y disposiciones para obrar sobrenaturalmente. En Dios son una y la misma realidad el ser, la vida y la acción. La pertenencia recíproca de ser y actividad se cumple en Dios de modo especial, ya que en El ser y acción son idénticos: El es Acto puro. Cfr. § 67.

En la relación del hombre con Dios tiene papel más decisivo que lo dicho el hecho de que no es sólo una relación entitativa especialmente dinámica que se apropia al justificado, sino que la justificación implica un momento personal (la *gratia increata*), ya que es el encuentro con el Padre celestial que se vuelve gratuitamente hacia nosotros. El encuentro se realiza en el hecho de que Dios llama y requiere al hombre. El hombre satisface a Dios al dejarse requerir, es decir, al entregarse a El en amor y obediencia. El encuentro tiene, pues, carácter esencial de acción.

Es característico de la actividad humana el hecho de que en la criatura son distintos el ser, la vida y la acción. El ser del hombre libre no obra por necesidad natural; necesita un esfuerzo, una decisión.

La justificación intenta, pues, poner y mantener en movimiento hacia Dios nuestro pensar, amar y querer: "Hechura suya somos, creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras, que Dios de antemano preparó, para que en ellas anduviésemos" (*Eph.* 2, 10). La pereza y la comodidad están en contradicción con este movimiento causado por Cristo en el justificado. Todavía le ofrecería mayor resistencia una acción contra Dios.

3. Tenemos que definir más en concreto el *modo de acción* a que tiende la comunidad con Cristo. Como hemos visto, el hombre que está en gracia es completamente dominado por Cristo; el "yo" de Cristo manda en él; él existe "en" Cristo. La unión con Cristo abarca a todo el hombre y penetra también su pensamiento, voluntad y ánimo. Cristo glorificado, que domina al hombre que está en gracia, tiende en cierto modo a realizarse en la actividad del cristiano. La acción de quien está en comunidad con Cristo está caracterizada por ser acción de Cristo en el hombre y a través del hombre (*Eph.* 2, 10).

Cristo es, por tanto, no sólo la nueva razón de ser, sino también la nueva razón de obrar del hombre en gracia y no sólo en el sentido de que Cristo o el amor a Cristo es el motivo de toda obra del agente, sino además en el sentido de que Cristo mismo es el agente y portador de las acciones del hombre que está en gracia. Quien está en gracia hace todo lo que hace por Cristo (*Mt.* 10, 39; 18, 6; *Col.* 3, 10) o por el Padre que se une a nosotros por medio de Cristo (*Rom.* 6, 10; 14,7). Pero también hace todo en comunidad con Cristo. En toda acción Cristo es el agente principal; es quien toma la iniciativa. Toda acción del hombre que está en gracia es acción de Cristo. La libertad humana no es destruída por eso, ni siquiera puesta en peligro. Más bien ocurre que es la actividad de Cristo lo que la hace posible. El hecho de que la actividad de Cristo y la libertad humana obren una con otra y una en otra es un misterio insoluble; es la realización del misterio de la unión de Cristo y el cristiano.

Si queremos expresar más exactamente ese hecho tenemos que decir: la acción libre del hombre que está en gracia es realizada por el Padre mediante Cristo en el Espíritu Santo. En el proceso y estado de la justificación Cristo lleva al hombre hacia el Padre en el Espíritu Santo. Sin embargo, no se acaba ahí el movimiento al que es incorporado el justificado. Un movimiento en sentido opuesto se apodera de él; ese movimiento parte del Padre y, pasando por Cristo, llega al Espíritu Santo, tendiendo a realizarse en el hombre. Cfr. *La doctrina de la gracia actual.*

4. Como la participación en la vida divina es fundada normalmente por el bautismo, la actividad del hombre justificado significa normalmente la realización y perfección de la realidad creada en el *bautismo* (cfr. el *Tratado de los Sacramentos*). Como esa

realidad es Cristo mismo que pervive en la Iglesia, la Iglesia puede ser llamada portadora y sujeto de esa actividad. Lo que el individuo hace es soportado y abarcado por la comunidad. La comunidad de todos los unidos con el Padre en el Espíritu Santo por medio de Cristo actúa en la obra del individuo; está presente y activa en cada individualidad. El yo del individuo vive del gran yo abarcador de la Iglesia o de Cristo, que sigue actuando en la Iglesia.

II. La acción de los cristianos como testimonio a favor de Cristo

5. Si es Cristo quien obra en nuestra actividad, nuestra acción es *revelación, manifestación, autorrepresentación de Cristo.* Se convierte así en un testimonio que el hombre justificado da a favor de Cristo desde su comunidad con El. En la acción humana se hace Cristo visible para los ojos del creyente; debe ser "una carta de recomendación" de la revelación de Dios en Cristo, "conocida y leída por todo el mundo" (*II Cor.* 3, 2; 4, 2). Esta revelación de Cristo está también bajo la ley de las demás revelaciones de Dios; ocurre bajo velos y ocultamente (*Col.* 3, 33) y puede, por tanto, ser objeto de escándalo (*II Cor.* 2, 15). El hombre, aprisionado en la gloria de este mundo, no tiene sentido para la gloria de Cristo, que se realiza y representa en los justos (*I Io.* 3, 1). El peligro de escándalo aumenta cuando el justo oculta la gloria más de lo que está de por sí con sus pecados, egoísmo, falta de afecto y mezquindad.

Dice San Gregorio de Nisa *in illud; tunc filius ipse subjicietur:* PG 44, 1321): "Dice San Pablo en algún texto de sus epístolas: Estoy crucificado con Cristo. Vivo yo, pero no soy yo sino que es Cristo quien vive en mí. Si Pablo—crucificado con Cristo—ya no vive más, sino que es Cristo quien vive en él, las acciones y palabras de Pablo son con razón atribuídas a Cristo, que vive en él. El mismo dice que sus palabras son pronunciadas por Cristo. ¿Queréis un argumento de que Cristo vive en mí? Pregunta por las grandes empresas que ha realizado por el Evangelio. No afirma que sean suyas, sino que las atribuye a la gracia de Cristo, que habita en él. Por tanto, si se puede decir que Cristo—que vive en Pablo—hace las obras y habla las palabras de Pablo..., después que Pablo se había convertido de furioso blasfemo y perseguidor de Dios en obediente y dócil a El, esta sumisión de Pablo a Dios debe ser atribuída a quien vive en él y en él habla lo bueno... Lo que acabamos de decir de Pablo puede aplicarse a todos los hombres. Cuando—como dice el Salvador—el Evangelio sea predicado a todo el mundo, todos se despo-

jarán del viejo hombre y de su concupiscencia desenfrenada y aceptarán al Señor; lo que tendrá como consecuencia que el que vive en ellos, realizará las buenas obras hechas por ellos." Y San Agustín dice (*Sermo* 72 sobre el Evangelio de San Juan 2): "La fe en Cristo es obra de Cristo; El la realiza en nosotros, pero no sin nosotros." En las *Confesiones* dice: "Entonces, Señor, descansarás en nosotros, como ahora obras en nosotros y aquel descanso será tu descanso en nosotros, como estas nuestras obras son tus obras por medio de nosotros." Dice Cayetano en el capítulo noveno de su escrito *De fide et operibus contra Lutheranos:* "Hay que partir con toda seguridad de que—según las manifestaciones del Apóstol a los Romanos, Efesios y Colosenses—los hombres que están en gracia son miembros vivos de Cristo. Hay que partir, además, del hecho de que Cristo forma, junto con los que son miembros vivos suyos, un cuerpo único como el cuerpo natural y no sólo un cuerpo político como el que forman los ciudadanos de una ciudad bien gobernada. Cristo, como cabeza, anima sus miembros con su espíritu y obra la unidad de los miembros mediante la unión espiritual, como dice claramente San Pablo. A estos presupuestos hay que añadir que, según la Sagrada Escritura, los dolores y acciones de los miembros vivos de Cristo son dolores y acciones de Cristo, su Cabeza." El obispo de Chioggia explicó al Concilio de Trento, el 10 de noviembre de 1551, que nuestras obras son obras de Cristo (Theiner, *Acta genuina S. Concilii Tridentini* 1874, 1572); también Hosius (*Confessio fidei catholicae*, cap. 73). Pueden verse más textos de Santos Padres en el estudio de la doctrina del carácter escatológico de los Sacramentos (§ 233) y de la actividad del Espíritu Santo. vol. I, §§ 49-51; vol. II §§ 160 y 168 y 184).

6. La acción del cristiano no es sólo el cumplimiento de determinados mandamientos, sino la libre captación de la actividad de Cristo en la propia decisión libre. El pecado es la resistencia a la actividad de Cristo. Damos un paso más al considerar el hecho de que Cristo es el amor visible del Padre. En Cristo se dirige a nosotros el amor del Padre (vol. II, § 141). Toda acción de Cristo es, pues, acción del amor; toda su vida fué realización del amor del Padre revelado en El; nada hubo en su vida que no fuera determinado por el amor; por tanto, cuando Cristo se realiza en el hombre, es el amor lo que en él se realiza.

Esta reflexión gana fuerza si recordamos que Cristo obra en nosotros por medio del Espíritu Santo (cfr. § 168). El Espíritu Santo es la fuerza por la que Cristo es activo en nosotros y es también el amor personal que une al Padre y al Hijo. Cristo—amor revelado del Padre—obra en nosotros y por nosotros con una fuerza que es también amor personal y personificado.

Y el amor que se da y regala es, por tanto, la última y más profunda razón de la actividad del hombre que está en gracia y no

sólo en el sentido—subrayémoslo una vez más—de que es el motivo definitivo del hombre justo, sino sobre todo, en el sentido de que es el poder personal de Dios que impulsa a la acción. Cuando el hombre no le opone resistencia, sino que lo acepta y deja obrar, la acción humana misma es necesariamente una realización del amor.

En el Jesús histórico vemos cómo se realiza en Cristo el amor de Dios. Cristo nos muestra en su vida cómo es el amor de Dios y ya no hace falta discurrir ni pensar qué es el amor de Dios para ser distinto del amor del hombre: es tal como vemos en Cristo. Lo esencial es: el amor que se entrega y sacrifica.

III. Actividad cristiana e imitación de Cristo

7. Como el Cristo operante en nosotros está escondido y sólo por la fe sabemos que es El quien obra en nosotros, tenemos que mirar al Cristo histórico si queremos ver cómo obra Cristo en nosotros y cómo debemos aceptar su actividad. La aceptación de la actividad de Cristo se convierte así para nosotros en *imitación de Cristo*. Cristo es la misteriosa razón de nuestro obrar y a la vez nuestro ejemplo. Toda acción cristiana es imitación de Cristo. Cristo es *mysterium et exemplum* a la vez. Sería unilateral ver sólo su *mysterium* o ver sólo su *exemplum;* ambos se pertenecen recíprocamente. (La teología del obrar cristiano, esto es, la Teología Moral o moral teológica, es, por tanto, doctrina de la imitación de Cristo o doctrina del amor realizado en esa imitación. El principio objetivo de la moral cristiana es Cristo o el amor fundado en Cristo. La imitación de Cristo no es sólo una parte de la moral cristiana, sino el fundamento de que fluye y el centro que implica y resume todo; cfr. Fr. Tillmann, *Katholische Sittenlehre.)*

Seguir a Cristo no significa imitar fielmente todos los detalles de su vida, sino hacer todo con la disposición de ánimo con que Cristo realizó su vida: con la disposición de ánimo del amor que se sacrifica; cada rasgo de la vida de Jesús manifiesta cómo se realiza y cumple el amor de Cristo; en algunos ejemplos se nos explica cómo obra el amor. (Las acciones de Jesús son más que ejemplos; primariamente son hechos salvadores, pero también son ejemplos; véase la doctrina sobre el carácter escatológico de los Sacramentos.)

Como es el Cristo escondido quien se realiza en el hombre jus-

tificado, la razón de todo obrar no es el amor feliz que contempla la gloria de Cristo, sino el perseverante que espera en él. El amor operante en la tiniebla de la fe esperanzada y en la puerta de la esperanza creyente es el formador y configurador de toda actividad cristiana viva. Cfr. la *Doctrina de la fe, esperanza y caridad.*

IV. Doctrina bíblica

8. La *Escritura* exige continuamente una conducta correspondiente al nuevo estado. De boca de Jesús oímos esa exigencia como seria amenaza (*Mt.* 7, 21-23). Llena sobre todo las epístolas de los Apóstoles, que en su mayoría son amonestaciones. Por regla general sólo se habla del nuevo ser en Cristo para deducir la importancia y necesidad de una conducta nueva.

La conducta del hombre viejo no justificado es obra de la carne, del egoísmo, de la mundanidad. El cristiano debe apartarse de esas obras muertas del mismo modo que ha sido liberado de la existencia de muerte (*Hebr.* 6, 1-3). El hombre justificado está completamente dominado por el amor de Cristo (*II Cor.* 5, 14-21). Es movido por el Espíritu y no por la carne; no por su propio espíritu, sometido también a la ley del egoísmo, sino por el Espíritu Santo, que es el amor (*Gal.* 5, 25). Los hijos de Dios deben vivir como hijos de Dios, y los amigos de Dios, como amigos de Dios. Quien está unido a Cristo no puede disponer de sí a capricho, sino que debe dar frutos de Cristo y obrar al modo divino y no al modo humano (*I Cor.* 3, 3; 9, 21; *Gal.* 5, 22; 6, 2; *Rom.* 8, 1-17). Quienes hayan aceptado el reino de Dios deben aparecer siempre (para los hombres de buena voluntad) como pertenecientes al cielo y mensajeros de él. En su sinceridad y fidelidad, en su amor y justicia, debe hacerse el cielo visible y digno de fe para el mundo portador de tantos signos del infierno. La conducta de los justos con sus prójimos y ante el mundo, el matrimonio, la comunidad y la propiedad, está determinada por su unión a Cristo (*Rom.* 6; 7, 4-6; 8; *I Cor.* 6, 10, 14-33; 12; 13; 15, 58; *Gal.* 3, 3; 5, 16-6, 10; *Eph.* 4, 2-5. 15-32; 5, 15; *Col.* 3; *Phil.* 4, 1; *I Tim.* 6, 12).

El nuevo ser significa, por tanto, un nuevo deber. El cristiano debe representar en su vida la gloria en que está sumergido. El hecho de que San Pablo formule a veces sus exigencias de vida nueva (vida en Cristo y en el Espíritu Santo) tan fría y bruscamente,

como si sus lectores no hubiesen recibido todavía esa vida nueva, demuestra la importancia de ese deber nuevo. Testifica que nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Cristo y que el cuerpo del pecado ha sido aniquilado (*Rom.* 6, 6); sin embargo, exige que nos despojemos del hombre viejo y de sus obras (*Col.* 3, 9; *Eph.* 4, 22). Dice que los que pertenecen a Cristo han crucificado las pasiones y apetitos de su carne (*Gal.* 5, 21; *Rom.* 8, 9), y exige, sin embargo, que los miembros de Cristo maten todo lo que de terrestre haya en ellos (*Col.* 3, 5). Y que no obedezcan los estímulos de la carne (*Rom.* 13, 14). Atestigua que quienes existen en Cristo son criaturas nuevas (*II Cor.* 5, 17) y exige, a pesar de todo, que se despojen del hombre viejo (*Eph.* 4, 24; *Col.* 3, 10). Atestigua que Cristo habita en los creyentes (*Rom.* 8, 10; *Gal.* 2, 20; *Phil.* 1, 21; *Col.* 1, 27). Y, sin embargo, desea a los Efesios que Cristo habite en sus corazones (*Eph.* 3, 17).

La tensión entre indicativos e imperativos revela la tensión y relación entre el nuevo ser y el deber nuevo de los cristianos. La relación en Cristo debe abarcar y penetrar todo el entendimiento y voluntad del hombre hasta que Cristo operante en él cumpla toda su intención y sea configurado en él (*Gal.* 4, 19; *Eph.* 4, 13-14).

V. Doctrina de los Santos Padres

9. En la *época de los Santos Padres* se da testimonio tanto de la necesidad de las buenas obras como de su relación a Cristo. Escribe, por ejemplo, San Ignacio a los Efesios (cap. 14; BKV, 123): "Nadie que conozca la verdadera fe peca; y nadie que posea el amor odia. El árbol se reconoce por sus frutos y los que se profesan seguidores de Cristo se reconocen por sus obras. Pues lo importante no es la profesión, sino el ser encontrados y hallarse en la fuerza de la fe hasta el fin." Véase especialmente la epístola a Diognetes. Y San Cipriano dice en su escrito *De habitu virginum*: "Hay, pues, que esforzarse por imitar lo eterno y divino y por hacerlo todo conforme a la voluntad de Dios para seguir las huellas y doctrinas de Nuestro Señor, que advierte y dice: No he bajado del cielo para hacer mi voluntad, sino la voluntad de quien me ha enviado. Pero como el siervo no es mayor que su Señor y el liberto debe obediencia a su libertador, nosotros—que queremos ser cristianos—tenemos que imitar lo que Cristo ha dicho. Está escrito, se

lee y se oye y la boca de la Iglesia predica: Quien dice que permanece en Cristo debe caminar como El caminó. Hay que seguir sus mismas huellas y emprender el mismo camino. Sólo entonces corresponde la significación del nombre de cristiano al verdadero seguimiento o imitación."

VI. El amor y la ley

10. Aunque hemos dicho que el amor aparecido en Cristo y obrado por El es el fundamento de la conducta moral, no por eso quedan fuera de juego el *precepto* y la *ley*, ni son tampoco debilitados, sino al contrario, son fundados más profundamente. Cfr. 193. El amor a Dios se realiza en Cristo mismo como obediencia a la voluntad del Padre (*Io.* 6, 38; *Phil.* 2, 8). También en quienes están unidos a El se realiza como obediencia a la ley del Padre (*Phil.* 2, 5-12), ya que la ley del Padre es Cristo mismo.

Los mandamientos son revelación del amor divino; en ellos Dios nos revela, por puro amor que se da y se regala, aspectos siempre nuevos de su gloria; son autocomunicaciones de Dios, en las que somos llamados e invitados a entrar en la gloria de Dios. Todo mandamiento es una llamada del amor divino para que entremos en la gloria de Dios, que se revela en él, por ejemplo, en las riquezas de Dios (séptimo mandamiento), en la vida de Dios (quinto mandamiento), en la comunidad con Dios (sexto mandamiento).

En Cristo nos encontramos la voluntad de Padre. La obediencia a esa voluntad dada a conocer en Cristo es, por tanto, el modo siempre nuevo en que nuestro amor se desarrolla. Cumpliendo los mandamientos contestamos, según eso, a la llamada del amor divino que se encarna en Cristo.

El amor y la ley no se oponen mutuamente, sino que se condicionan. La ley es una revelación del amor de Dios y la obediencia es un modo del amor humano. De aquí resulta el verdadero orden en la relación entre amor y ley. El amor es el señor de la ley y no la ley es ordenadora del amor. El amor es conformador y configurador de la acción del cristiano: "Las leyes y la legalidad son insustituíbles en la vida plena—en la naturaleza y en la gracia—de los hombres y de la humanidad. Pero la pura legalidad del ser y de la vida, sea en el reino de la naturaleza, sea en el reino de la gracia, es contraria al sentido personal del espíritu que debe se-

guir siempre su camino hacia el fin con plena libertad. Por tanto, cuando la ley y el orden legal son aceptados como lo máximo y definitivo—y no sólo como fruto del ser y medio hacia un fin—, el hombre y la humanidad se empequeñecen y nacen la opresión, la amargura, la falta de libertad y hasta la esclavitud, sea cual sea el orden social o entitativo en que se imponga esa concepción como dominante" (Feuling, *Katholische Glaubenslehre,* 848).

Se ve que los mandamientos no son *esencialmente extraños* al hombre. No provienen—es cierto—de su interior, pero a pesar de todo no están en contradicción con su ser. La disyuntiva entre heteronomía y autonomía falla aquí. El cumplimiento de los mandamientos por el hombre que está en gracia, está más allá de ese dilema. Cuando cumple los mandamientos realiza su ser transformado por Cristo y cumple así el amor que Cristo obra en él. No es la obediencia a los mandamientos lo que está en contradicción con la mismidad del justificado, sino la desobediencia a ellos, ya que el hombre al desobedecerlos reprime y desprecia el amor de Cristo operante en él.

La desobediencia o contradicción a la comunidad con Cristo no acarrea libertad, sino esclavitud. La autonomía empuja al hombre a una esclavitud cada vez más profunda: a la prisión del pecado y a la concupiscencia del corazón (*Rom.* 6, 17-23). Viceversa: en la obediencia se manifiesta la libertad, claro que no se trata de ser libres de la ley de Dios, sino de ser libres de la ley del pecado, a favor de la ley de Cristo y de Cristo mismo (*Gal.* 5, 1. 13; *Rom.* 8, 21; *Sant.* 1, 25; 2, 12; *I Pet.* 2, 16).

En la obediencia se cumple la libertad de los hijos de Dios, que es libertad de la pesada opresión de la ley. Cuando el Hijo de Dios obra conforme a la ley de Dios, obra del modo debido a su nuevo estado. Esto es aplicable también a la ley de la Iglesia. La ley de la Iglesia es la expresión hablada de la ley de Dios o su interpretación y aplicación a cuestiones concretas.

Ninguna ley es capaz de abarcar todas las situaciones. Las leyes dan normas generales, pero las situaciones históricas son únicas y características. Por eso no pueden dar las leyes normas de conducta para todas las situaciones posibles. Obligan a la conciencia que debe ser informada por ellas. Quien se entrega a Dios en el amor, debe hacerlo obedeciendo sus mandamientos. Pero en las situaciones concretas, no previsibles del todo por la ley y a veces no previstas, la conciencia configurada por el amor de Dios debe

decidirse en la plena conciencia de responsabilidad propia. Cuanto más lleno está el hombre de Cristo, tanto mayor es su independencia. Y cuanto más se deja guiar por la vieja ley del egoísmo, tanto más niño y menor de edad es (*I Cor.* 3, 15; 3, 3; *Eph.* 4, 13-14). Cfr. *El Tratado del Bautismo*, § 189. B. Häring, *Das Gesetz Christi*, 1955.

11. En la vida concreta, el amor que ve con los ojos de la fe se manifiesta en la *configuración del mundo*, en la *oración* y en el *sufrimiento*.

VII. Configuración del mundo

a) El hombre vive en el mundo y en sus órdenes y estructuras; tiene, pues, con él muchas relaciones inevitables. Es, por tanto, de esperar a priori que la transformación obrada por Cristo en el hombre se realice también en el mundo. Sería malentender la revelación de Dios hecha en Cristo interpretarla como una medida de Dios para la inmediata mejora del mundo o para la creación de un determinado orden social, político, económico o cultural o para la educación de la humanidad y procesos culturales parecidos. El sentido más íntimo del cristianismo se refiere al reino de Dios. Dios actúa en la historia humana para instaurar y realizar en el mundo su reinado. La vida de Cristo estuvo al servicio de esta misión. La instauración del reino de Dios significa para los hombres la salvación. Cuando un hombre se somete al señorío de Dios, es decir, al imperio de la verdad y del amor, entra en comunidad con Dios, plenitud de ser y de vida y logra así la vida indestructible y la salvación.

Aunque la Revelación no está inmediatamente ordenada al orden de lo terrestre, es un mensaje de suma importancia para comprender el mundo y la existencia de los hombres en él.

La proposición, que más fecunda parece, para explicar esta verdad es: el Verbo se hizo carne (*Io.* 1, 14). El Logos divino, el Hijo de Dios, asumió la naturaleza humana con los modos existenciales de caducidad y transitoriedad. A la vez asumió una estructura de esta tierra, materia de la materia de este mundo, polvo del polvo de la creación. Y así afirmó no sólo al hombre y al dolor humano, sino también al mundo.

El mundo fué así confirmado por Dios. Dios selló definitiva-

mente lo que había hecho al principio del mundo. El mundo fué creado por Dios y no descansa en sí mismo. Fué creado por Dios y depende de El hasta en los últimos estratos del ser. Existe, porque Dios lo conserva. Es un misterio por qué permitió Dios que el mundo creado por El fuera corrompido por el hombre al pecar (cfr. § 125). El misterio del pecado no puede ser del todo esclarecido. Pero podemos decir: Dios tiene una opinión tan elevada de la libertad humana que lo deja todas las posibilidades y no la impide ni aun cuando puede ser fatal o lo es. Esta conducta de Dios nos parecería una locura, si el mundo hubiera permanecido en su estado de corrupción. Pero Dios había preparado la medicina y había visto el camino de la salvación. Sería un camino de lágrimas y de dolor, pero al fin era un camino. Cuando el mundo había sido corrompido por el hombre, Dios le volvió a crear y renovar, haciendo que el Logos divino asumiera, en unidad existencial con su persona, una parte de la materia de esta tierra que Dios creó. Desde la Encarnación está el mundo para siempre e íntimamente unido a la existencia de Dios. Dios no retractará esa su afirmación del mundo.

La Encarnación del Logos divino significó que Cristo, al asumir el destino humano, asumió el destino de este mundo. Al morir tomó sobre sí la ley de la muerte, que impera todo el cosmos. Cristo confirmó por una parte esa ley para siempre. No hay esperanza de que el mundo se sustraiga a la ley de la caducidad, porque está bajo el signo de la cruz, de la caída y ocaso de Dios en esta tierra. Pero, por otra parte, mediante la muerte de Cristo, fué creada una nueva forma de existencia—completamente desconocida hasta entonces—de la materia de esta tierra; se revela en el cuerpo glorificado de Cristo. La materia, que hasta entonces había sido exclusivamente portadora e instrumento de muerte, se convierte gracias a la resurrección en portadora e instrumento de la vida imperecedera. La materia fué transformada hasta ser capaz de admitir y dejar traslucir las energías de la vida divina. El cuerpo del Resucitado participa así de modo completamente nuevo en el poder existencial indestructible y en la plenitud de ser de Dios.

Lo que ocurrió en el cuerpo de Cristo tiene importancia para todo el mundo, del mismo modo que la muerte del hombre pecador tuvo importancia para toda la creación.

Cristo resucitado es el primogénito no sólo de los hombres, sino de todo el cosmos. Todo el universo ha sido puesto en movi-

miento hacia el estado creado en Cristo glorificado: hacia el estado de glorificación. En la glorificación, todo el cosmos logrará una forma imperecedera de existencia. El cosmos será traspasado por la luz y fuego de la santidad y amor de Dios, y así será glorificado. Llamamos cielo nuevo y tierra nueva a ese estado del mundo. Ocurrirá en una época poshistórica y poscósmica y no en el espacio de la historia humana y en el transcurso cósmico definible y explicable por las Ciencias Naturales. El camino por el que el mundo se dirige a su estado definitivo, es la destrucción y completo derrumbamiento de sus actuales formas de ser y existencia.

En la promesa de ese futuro estado del mundo la afirmación que Dios hace de él recibe nueva luz y claridad definitiva. La valía del mundo resplandece ahora que sabemos que Dios quiere concederle en la tercera y última creación una configuración y estructura perduraderas.

El proceso total del mundo se nos aparece ahora sometido a la tensión de la muerte y resurrección de Cristo por una parte, y por otra, a la tensión entre el derrumbamiento total de ese mismo mundo y su total transformación en una forma imperecedera de existencia. La posición del mundo entre esos dos pares de acontecimientos trascendentales determinan el carácter de su transcurso. Y por ese mismo hecho están caracterizadas las relaciones del hombre—y especialmente las del cristiano—con el mundo y sus obligaciones ante él. La conducta del cristiano, y en especial del justo ante el mundo, está a la vez bajo el signo de la cruz y de la muerte y bajo el signo de la configuración definitiva de este mismo mundo.

Las relaciones del cristiano con el mundo están también caracterizadas por el hecho de que el cristiano ha sido sacado del mundo (en cuanto reino del pecado). El cristiano ha sido fundamentalmente liberado de la cerrazón a Dios que tiene el mundo.

b) A cada uno le ha sido confiada por el Padre celestial la configuración de una parte del mundo; debe cuidarla con el cuidado y conciencia con que los hijos cuidan la propiedad y herencia de sus padres. Toda conducta absurda y descuidada frente a las cosas del mundo es una lesión del amor al Padre. La configuración del mundo ocurre en la configuración de los distintos órdenes de la vida y sobre todo en la configuración del oficio o profesión, de la familia, de la nación y del estado.

La tarea de configurar el mundo que Dios nos impone tiende

primariamente *al buen orden de las formas transitorias de este mundo y en definitiva a poner de relieve la gloria de Cristo* infundida en el mundo.

Por lo que se refiere a la primera tarea, debemos partir del hecho de que Dios no creó al mundo en estado perfecto y acabado. Más bien, confió a los hombres el perfeccionamiento del mundo, en cuanto el mundo es perfectible dentro de los límites de su transcurso terrestre. Dios manda a los hombres que configuren la tierra y la sometan. Este mandato nos es atestiguado en el primer libro de la Sagrada Escritura. Se dice allí: "Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra." Dijo también Dios: "Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento" (*Gen.* 1, 28-29).

De estas palabras del Génesis se deduce que el hombre ha sido obligado por Dios a tareas mundanas, a servir al mundo y a amarle. Si intentara sustraerse a ese servicio, se rebelaría contra Dios. Huída del mundo significa huída de Dios. El hecho de que en la modernidad se nos grite: "permaneced fieles a la tierra" (Nietzsche) está legitimado por la Escritura misma. El Cristianismo no es puro espiritualismo. El grito de Nietzsche viene de una voluntad humana y carece de importancia frente a la obligación que se nos impone por boca de Dios mismo. Todo precepto humano participa de la problematicidad y variabilidad a que está sometido todo lo humano. Pero el mandato que Dios nos da tiene validez absoluta y es absolutamente obligatorio. Por tanto, el hombre que se sabe obligado por Dios a servir esta tierra, siente una obligación más fuerte y poderosa que la que se impone el que cree sólo en el mundo.

Ante esa obligación no es justa la sospecha de si vale la pena el mundo perecedero. Esa sospecha se levanta ante la fugacidad de todo lo terreno. No sólo las obras de cada día, producto del trabajo, están sometidas a la ley del tiempo; las obras de la cultura tampoco se mantendrán ante la transitoriedad. Pero el hecho de que Dios crea que el mundo vale la pena—y así lo ha demostrado empeñándose tres veces en él y realizando su empeño a fuerza de tiempo y esfuerzo—, confirma de una vez para siempre que el mundo merece el trabajo y esfuerzo humano. Toda duda de si el mundo vale la pena debe enmudecer ante la obra de Dios en él y por él.

El mandato divino de servir al mundo implica el precepto parcial de que el hombre debe hacerse y permanecer señor de la tierra. El hombre contradiría ese precepto divino, si permitiera que el mundo se hiciera señor suyo. Si la configuración del mundo hecha por el hombre le lleva a ser esclavo de las cosas, se debe no sólo a falta de habilidad, sino a desobediencia.

El hombre se hace esclavo de las cosas cuando se rebela contra Dios. La esclavitud al mundo—a la técnica, por ejemplo—es un signo que traiciona la actitud humana de rebelión contra Dios. Quien se rebela contra Dios se convierte en esclavo del mundo, del dinero, del estado, de la

máquina. El hombre sólo puede elegir entre vivir como esclavo del mundo —si no quiere soportar el señorío de Dios—o soportar el señorío de Dios—si no quiere ser víctima de la esclavitud al mundo—. No hay salida ni solución de este dilema.

En la esclavitud del hombre rebelde, del hombre que vive en radical autonomía, se continúa y agudiza la esclavitud en que cayó el hombre por el primer pecado, es decir, en el primer intento de vivir libre de Dios y autónomo. El mundo se venga—por así decirlo—del hombre, a quien Dios confió su creación para que la conformara y configurara, cuando el hombre—infiel a los mandatos de Dios—trata lo que le ha sido confiado como si fuera propiedad suya, como que tuviera derecho absoluto para disponer de ello a capricho.

Ya se entrevé cómo puede el hombre cumplir la tarea que Dios le ha impuesto. El presupuesto fundamental es que tenga a Dios por Señor del mundo, que se someta en todos sus esfuerzos mundanos al señorío y poder de Dios creador. Llamamos adoración a ese incondicional reconocimiento del señorío de Dios. La adoración es la actitud fundamental en que el hombre debe emprender la configuración del mundo. Adorar a Dios no significa honrar a un déspota, sino venerar al amor personificado; implica, pues, el amor. Y así podemos decir: el amor adorador—el amor a Dios—es la actitud fundamental en que debe realizarse el auténtico servicio al mundo para que sea fructífero. Tal actitud significa a la vez superación del apetito humano de mando y superación del odio humano. A primera vista parece que el amor adorador y la adoración amorosa no tienen importancia en la configuración del mundo, y hasta que son extraños al mundo y a la vida; pero, en realidad, en ellos se decide si el servicio humano al mundo es formador o destructivo, constructivo o aniquilador. Quien odia y anhela poder, abusará de las cosas y las hará instrumento de su odio y apetito de mando; le sirven para satisfacción del propio yo o para aniquilar lo odiado y lo que se opone a su apetito de mando; en su mano se convierten en instrumento de destrucción; con las cosas funda un mundo de caos y hace que la muerte impere en el mundo.

Viceversa: las cosas en manos del que ama, en manos de quien se siente absolutamente obligado al amor por la adoración de Dios, se convierten en instrumento de vida; en sus manos, las cosas de este mundo se convierten en medio de servir a la vida de los demás; en sus manos se hacen fecundas y fructíferas.

Podemos ver estos hechos en otro terreno distinto. Todo lo que el hombre hace, lo hace en las cosas o con las cosas de este mundo. Nunca puede hacer una obra completamente espiritual. En su movimiento anímico incorpora las cosas del mundo. En su odio y mendacidad incorpora el hombre las cosas del mundo al movimiento que le aparta de Dios. La separación de Dios significa condenación lo mismo para los hombres que para las cosas. Por eso reina la corrupción en el mundo imperado por el odio y el egoísmo. Y viceversa: cuando el hombre se mueve hacia el amor de Dios, también incorpora en su movimiento las cosas del mundo en que vive. Moverse hacia Dios significa moverse hacia el orden. Lo mismo que el hombre, el mundo, al moverse hacia Dios, se hace partícipe de la salvación. Por eso en el mundo gobernado por el amor a Dios rigen el orden y la salvación. El hombre cumple su deber de servir al mundo sólo

cuando realiza su servicio en la actitud del amor adorador. Cuando se rebela contra Dios ocurre un proceso que no sólo afecta al hombre, sino que implica también al mundo. Negar la adoración significa destruir el mundo.

c) Este servicio al mundo se cumple en la *entrega y distancia* simultáneas: es necesaria la entrega en la distancia y la distancia en la entrega. Quien sirve al mundo amándolo distanciadamente se guarda de la tentación de ver en el mundo lo último y máximo; no confundirá a Dios con el mundo; no concederá al mundo el honor debido a Dios, no idolatrará el mundo; no idolatrará, por tanto, ni el poder, ni la riqueza, ni el placer de este mundo; no creerá el politeísmo; no adorará donde no se puede adorar en espíritu y en verdad. A través del mundo sabrá ver como a través de un transparente la realidad última y suma: el Tú de Dios; sólo a Dios concederá su adoración.

En la *Escritura* se nos advierte que no debemos asemejarnos al mundo ni a su egoísmo y gloria (*Rom.* 12, 2; *Io.* 15, 18-19; *Sant.* 4, 4). Y a no ver en el mundo lo último y definitivo. "No améis al mundo ni lo que hay en el mundo" (*I Io.* 2, 15), ni la concupiscencia de la carne, ni la concupiscencia de los ojos, ni la soberbia de la vida.

La *distancia* del mundo se observa—según la Escritura y los Santos Padres—en el *ayuno, vigilia y continencia* (cfr. *La doctrina de la penitencia*). Estas son las *buenas obras* que deben ser especialmente destacadas. Son hechos como obras de penitencia. En ellas manifiesta el hombre que no vive de este mundo y que las formas de este mundo no son definitivas. Al ayuno se une muchas veces la *limosna*. Gracias al ejercicio del ayuno se logran los medios que deben ser puestos a disposición de los necesitados. Pero además de eso el que ayuna manifiesta que no es de este mundo, que en definitiva es independiente de la riqueza y posesión de este mundo. Como estas obras tienen el sentido de ser cumplimiento y realización de la distancia de este mundo, no pueden ser sustituídas por otras obras "espirituales", porque el mundo no puede ser "espiritualizado". Al mantenerse distante de las formas perecederas del mundo, el cristiano afirma las formas definitivas de las que ha sido hecho partícipe por Cristo. Su distanciamiento no es ni negación del mundo ni negación de sus formas pasajeras; deben ser afirmadas hasta que Cristo vuelva como formas en que se con-

figura la gloria de Cristo. Pero no se las puede conceder validez eterna, aunque se llame eterna una duración muy larga.

Una conducta ante el mundo, en la que el hombre lo considere como penúltima realidad, no significa indiferencia. El creyente tiene que tomar al mundo en serio, porque es creación de Dios. Le puede dedicar un amor más intenso que el que le presta el que sólo cree en el mundo, porque, con la fuerza todopoderosa del amor divino, mientras que el que sólo cree en el mundo ama sólo con la fuerza de la tierra Trata, por tanto, las cosas de este mundo con cuidado y amor. Es cierto que no les concede tanta seriedad como les concede quien sólo cree en el mundo; esa seriedad le parece cómica por estar fuera de lugar. El cristiano, en su actitud ante el mundo, se guarda del desprecio budista y de la idolatría moderna del mundo.

Como el amor de Dios es la ley configuradora de su amor al mundo, está dispuesta a dejar de las manos las cosas amadas cuando Dios se las quita. Como ama las cosas, siente que le sean quitadas. Pero está dispuesto a sacrificar todo lo terreno y a morir a ello cuando así lo mande la voluntad de Dios.

Su amor al mundo está determinado por la esperanza en la forma y configuración futuras del mundo. No puede pasar por alto que el mundo esté en tormento y esté lleno de alegría porque sus gritos son los dolores del parto de un nuevo mundo lleno de gloria. Por eso reza para que llegue pronto esa forma gloriosa: "Pase la figura de este mundo y revélese la gloria del Señor."

d) Como el cristiano mira el mundo de la creación y afirma con Cristo su realidad, su servicio al mundo tiende, en definitiva a hacer que Dios y Cristo resplandezcan en el mundo. En todos sus esfuerzos por transformar el mundo trabaja por convertirlo en un transparente de la gloria de Dios. A esa labor pertenece el trabajar por el mundo, por las cosas creadas y por su sentido esencial y el interior representar a Dios en su trabajo. El hombre trabaja el mundo y le informa de su imagen, que es imagen de Dios. Por informarle de su imagen le es familiar y doméstico; en él se encuentra. Por ejemplo, su casa es algo más que un albergue y hospedaje; es expresión de su ser y espacio de seguridad y protección. Eso sólo es posible cuando la configuración del mundo es a la vez elaboración de la imagen de Dios y de Cristo y está, por tanto, al servicio del amor y de la verdad.

Cada hombre realiza su responsabilidad frente al mundo llenando de su amor la parte del mundo que le ha sido confiada, la parte del mundo que puede ver y en la que se mueve. El mundo retorna así misteriosamente a Dios y participa de la salvación. El hombre cumple y termina lo que Cristo mismo empezó durante su vida. En cada esfuerzo por el mundo el hombre continúa la obra de Cristo; adelanta el reino de Dios instituído por Cristo en el mundo. Todo lo que el cristiano haga con esa intención tiene sentido precursor para el estado definitivo del mundo. Por una parte continúa lo que Cristo empezó, y por otra parte anticipa lo que será concedido a toda la tierra. Esto ocurre incluso en los servicios más fugaces al mundo hechos con amor y también en las formas transitorias y perecederas del mundo. En el cristiano actúan las fuerzas glorificadoras de Cristo resucitado. Pero vive, sin embargo, en el mundo y "en la carne". Viceversa: cuando la configuración del mundo oculta los rasgos de Dios y de Cristo, los rasgos de la verdad y del amor, cuando se pone al servicio del odio y del egoísmo, el mundo se convierte en espacio de inseguridad y amenaza. En el mundo en que Dios no puede vivir no puede vivir tampoco el hombre, porque en donde no está Dios no existe ninguna posibilidad de existencia para el hombre. Una revelación del estado en que el mundo ha sido puesto por el hombre que odia es el hecho de que los hombres destruyan las moradas de los hombres.

e) Aunque nada está excluído del amor del cristiano, el individuo no puede abarcarlo todo, dada la limitación del espíritu y del corazón del hombre. Tiene que dirigir su amor a lo que está cerca de él, a lo que Dios ha puesto en su cercanía. Su participación en la configuración del mundo se realiza en la configuración del pequeño espacio que Dios le ha asignado; ocurre en su *trabajo*, mediante su *oficio o profesión*. Dios le sale al encuentro en el trozo de creación que tiene que trabajar. Dios no se queda al lado de las cosas, sino que se dirige al hombre desde ellas. El hombre contesta al amor de Dios al configurar el trozo de creación que le ha cabido en suerte. Participa así en el nuevo ordenamiento creador del mundo que Cristo hace. Cumple su amor al Padre, cumpliendo la tarea de cada hora, que le ha sido confiada por el abismo del amor divino. Pero su actividad diaria trasciende la estrechez de la costumbre y lo cotidiano se convierte en su supratempo-

ral. Cuando el trabajo es una forma de amor exige entrega y tensión para que sea tan perfecto como corresponde a Dios.

f) Todavía surge una cuestión: ¿hay determinadas formas del mundo, de la vida cultural, social, económica o política que el cristiano tenga que producir cuando quiere configurar el mundo en la actitud del amor adorador? Con otras palabras: ¿hay formas de las que pueda decirse que ellas y sólo ellas son las formas apropiadas a la revelación cristiana? Ya hemos dicho lo más importante sobre este tema en el § 117.

La cuestión puede agudizarse en esta otra: ¿permiten todas las formas de la vida una configuración cristiana? ¿Es posible, por ejemplo, una política cristiana o toda política debe estructurarse desde el simple derecho natural? Para resolver este problema de la moral teológica católica hay que observar que el hombre siempre se representa a sí mismo en todos sus esfuerzos por configurar el mundo. Pero en realidad sólo existe como justo o perdido, como pecador o como hijo de Dios. En consecuencia, sólo puede representarse como pecador o como hijo de Dios. Por eso todos los órdenes creados por él llevan los rasgos del pecador o del justo. A eso hay que añadir: un momento esencial en el ordenamiento de la vida pública es la cuestión de si el hombre tiene verdadera libertad y dignidad, valor propio y autonomía. Sólo por la Revelación conoce el hombre la auténtica libertad con seguridad plena; sólo la conoce en cuanto creyente. Y sólo como creyente puede crear un orden en que pueda vivir como hombre libre.

El hecho de que los cristianos, a consecuencia de la actual concepción del mundo, es decir, de las tendencias no cristianas y anticristianas de muchos hombres con los que tienen que colaborar en la configuración del mundo, no pueden imponer sus esfuerzos configuradores alimentados de la fe en Cristo contra todas las resistencias, no conduce a la consecuencia de que deben renunciar a esos esfuerzos, sino a la de que sólo puedan hacer imperfectamente lo que podrían hacer mucho mejor de no encontrar resistencia.

Tienen que "predicar al mundo su fin y su única salvación por Cristo" y no tienen que admirarse de que el mundo se rebele contra el mensaje de Cristo y haga partícipes a sus testigos del dolor y pasión de Cristo. Frente al mundo olvidado de Dios tienen que predicar la voluntad de Dios y convencer al mundo de su pecado. Confróntese Edmund Schlink, *Das theologische Problem des Naturrechts*, en "Viva vox Evangelii", 1951, 252-53.

g) Surge la cuestión de si la caducidad de todas las formas del mundo no lleva necesariamente a la resignación. Por grande que sea a veces la tentación, quien cae en ella se rebela contra el mandato de Dios. El cristiano es responsable ante Dios de que el mundo y la vida, la economía y la sociedad, el estado y la cultura, el arte y la ciencia reciban la mejor configuración posible, de que en todos los órdenes mundanos aparezca el rostro de Cristo y no la mueca de Satanás. Debe resistir la tensión de poner todas sus fuerzas en obras destinadas a perecer. Sólo será capaz de eso, si pone sus ojos en el futuro definitivo.

A pesar de la experiencia de los continuos derrumbamientos y del continuo peligro y amenaza para sus obras, le librará de la resignación la certeza de que Dios conserva pacientemente el mundo para el juicio del último día y la confianza en que todo lo que El ha creado llegará un día a plenitud. Confía en la promesa de Dios de que ningún valor se perderá del todo. Todo lo que ha sido creado en la historia humana será incorporado por Dios a la nueva estructura del cielo nuevo y de la tierra nueva. La configuración del cielo nuevo y de la tierra nueva dependen así de las contribuciones de cada uno a la configuración del mundo. Todo el trabajo y amor que el hombre dedique al mundo repercuten en el reino de Dios de doble manera: inmediata y mediatamente; inmediatamente, porque la actitud de amor anticipa el reino del amor, y mediatamente, porque todo valor objetivo perdurará en la forma transfigurada que Dios le concederá y que nosotros desconocemos. Su muerte terrena es el camino hacia su modo transfigurado y eterno de existencia en el reino de Dios, que empieza definitivamente después del fin del mundo.

VIII. La oración

La *oración* es una elevación de la mente humana hacia Dios, un diálogo entre el hombre y Dios, que ha instaurado su reino en el hombre, más exactamente: la participación en el diálogo eterno que ocurre entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. Es participación en la adoración, alabanza, acción de gracias y petición de Cristo. El auténtico orar sólo puede hacerse por medio de Cristo. Sólo El es el camino hacia el Padre; sólo en comunidad con El puede el hombre atreverse a llamar a Dios con el nombre de "Padre". Cfr. § 169. Cristo lleva la oración hasta el Padre. Nuestra oración no es más que la aceptación de la oración de Cristo en nuestro corazón, en nuestra voluntad y en nuestro pensamiento. Lo decisivo en la oración de los cristianos es la oración de Cristo. La oración del cristiano es oración de Cristo más que oración del justo.

En *Rom.* 8, 26-27, se dice: "Porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene; mas el mismo Espíritu aboga por nos-

otros con gemidos inefables, y el que escudriña los corazones conoce cuál es el deseo del Espíritu, porque intercede por los santos según Dios." No es imposible que la palabra "espíritu" se refiera a Cristo glorificado (cfr. *II Cor.* 3, 17); pero es sumamente probable que se refiera a la tercera persona divina. Si es éste el caso, el Espíritu Santo es la fuerza personal mediante la que Cristo obra. Cristo reza al Padre en el Espíritu Santo. La oración del cristiano es un orar junto con Cristo y hasta el estar dispuestos a dejarle orar por nosotros. En la oración del cristiano oye, por tanto, el Padre la voz de su Hijo. Cfr. H. Bremond, *Das wesentliche Gebet,* 1936; A. Stolz, *Teología de la Mística,* Ediciones Rialp, 1952, 1936, 118-127; J. M. Nielen, *Gebet und Gottesdient im Neuen Testament,* 1937; A. Löhr, *Iahr des Herrn,* 1934, especialmente 256-62; H. Kuhaupt, *Abba, Vater. Christliche Lehre vom Gebet,* 1945; R. Guardini, *Vorschule des Betens,* 1940. Cfr. vol. I, § 4; §§ 174 y 189.

La oración es primariamente adoración y, en segundo lugar, petición. La petición es oración en la medida en que es adoración. La oración no es primariamente un medio de santificarse a sí mismo (aunque lo sea también esencialmente), sino una forma de honrar a Dios. La oración no está primariamente al servicio del desarrollo de la personalidad moral, sino viceversa: los esfuerzos morales y religiosos del hombre están al servicio de la adoración. "Las almas se santifican para participar más perfectamente del espíritu y de la verdad en que adoran a Dios; se levantan en el sentido de la ascensión y elevación morales para que el culto que tributan a Dios sea menos indigno de El" (Bremond, *Das wesentliche Gebet,* 35-36). Sin embargo, el hombre se santifica realmente por la oración, por la elevación del hombre hacia Dios ocurrida en ella. Estas consideraciones valen lo mismo de la oración "litúrgica" que de la oración "privada".

La *Escritura* exige la *oración continua* (*Lc.* 18, 1; *I Thess.* 5, 17). Tal oración consiste en una continua elevación del corazón a Dios. Eckhart describe cómo el amor de un hombre puede estar siempre dirigido a otro, cómo puede acompañarle por todas partes y llenarle, sin necesidad de apartar su conciencia y atención de la actividad momentánea. Cfr. vol. I, § 64. San Agustín dice en la *Explicación del salmo* 31, 14: "Hay una oración interna, ininterrumpida, que es el anhelo. Hagas lo que hagas, anhelas aquel sábado y no interrumpes la oración. No quieres interrumpir la

oración, el anhelo no se interrumpe. Tu continuo anhelo es tu voz continuada. Sólo el frío del amor es silencio del corazón" (H. Urs von Balthasar, *Aurelius Augustinus über die Psalmen,* 49).

Contra la explicación de la oración dada por los Santos Padres y teólogos medievales de que es un diálogo con Dios, no puede decirse que no puede ser diálogo, porque Dios está callado; Dios nunca está callado, pero sus palabras caen en el silencio; sólo los creyentes las perciben; en la fe está seguro de la presencia de Dios. Oye la palabra de Dios con especial claridad en la predicación de la Iglesia, en la liturgia y sobre todo en la Escritura. En todas esas palabras habla Dios al hombre. Pero también habla en los dones y tareas que cada hora lleva consigo. Por eso puede hablar con Dios, presente en él, de la tarea de cada hora (confróntese W. Stählin, *Hilfe im Alltag,* 1939).

La oración del estado de peregrinos está ordenada al estado en el que el hombre hablará no ya con el Dios escondido, sino con el Dios visto en toda su gloria. El cielo es un eterno diálogo de amor con Dios. La oración terrena, lo mismo que el trabajo, tiene carácter escatológico.

IX. El dolor

Mientras el hombre espera su estado futuro y lo anhele, estará acosado por el *dolor.* En el dolor se expresa sensiblemente la comunidad con Cristo crucificado. El dolor del cristiano revela que Cristo obra en él (*Phil.* 3, 10). Cfr. E. Pryzywara, *Crucis mysterium,* 1939; J. Pinsk, *Busse und Liturgie,* en "Liturgiches Leben" 1, 1934, 49-58. Sobre el sentido del dolor del justificado, véanse los §§ 93, 156 y 172.

§ 218

Eficacia de la gracia entitativa en virtud de la gracia actual

1. La participación en la vida divina tiende a realizarse en la acción; en la acción encuentra su perfección y plenitud; la forma máxima de esa realización es el cielo.

Surge la cuestión de si para la acción del justificado basta la

gracia santificante o si es necesario además un impulso especial de Dios por medio de la gracia actual. Una serie de teólogos (Cayetano, Molina, Billot, Belarmino) opinan que aparte de la gracia justificante no se necesita otra intervención divina. Las razones que dan son las siguientes: La gracia justificante afecta al hombre en las raíces de su ser; como no es un ser rígido y muerto, sino que tiene tendencias a la actividad, la gracia empuja desde el estrato más íntimo del ser humano hasta las fuerzas humanas. Cfr. § 217. A eso se añade que la gracia justificante no es un estado acabado y perfecto de una vez para siempre, sino que es causado por Dios en un acto creador continuo, de modo semejante a como el mundo es conservado por un acto continuo de creación. Dios actúa sin interrupción en la intimidad del yo humano. Se podría opinar que esta actividad divina—en la que Dios crea un estado que tiende a la acción—es ya impulso suficiente para la acción humana.

2. A pesar de todo, hay que decir que la mayoría de los teólogos actuales tienen por segura la doctrina de que *también el justificado necesita* gracia actual para todas sus acciones salvíficas. La actividad divina, que causa la gracia justificante, concede al hombre un pertrechamiento sobrenatural, un estado sobrenatural que tiende a la acción. Parece que la potencia sólo puede pasar al acto si recibe un nuevo impulso. El hombre no puede por sí mismo pasar de la potencia al acto, porque depende totalmente de Dios; si pudiera, sería independiente de El. Todas las criaturas, por el hecho de serlo, están sometidas a la ley de la inercia, que es una ley del ser. Sólo aceptando el movimiento que procede de Dios puede dar el paso desde el reposo a la actividad. La actividad de Dios tiene, por tanto, que dar un nuevo impulso además del de la gracia justificante, para que el hombre pueda obrar; es lo que hace mediante la gracia actual. Hay que añadir que Dios supera no sólo el estado de reposo, sino la inclinación al mal que sigue existiendo en el justo.

3. La *Escritura* sugiere que las acciones salvíficas del justo son causadas y obradas por Dios. El es quien obra el querer y el realizar (*Phil.* 2, 12-13; cfr. *II Thess.* 2, 16-17).

§ 219

Incapacidad del hombre para realizar perfectamente la comunidad con Cristo sin una gracia especial

1. Es dogma de fe *que sin una gracia especial de Dios es imposible evitar todos los pecados veniales durante toda la vida.*

El Concilio de Trento definió en la sesión sexta, canon 23: "Si alguno dijere que el hombre una vez justificado no puede pecar en adelante ni perder la gracia y, por ende, el que cae y peca, no fué nunca verdaderamente justificado; o, al contrario, que puede en su vida entera evitar todos los pecados, aun los veniales; si no es ello por privilegio especial de Dios, como de la bienaventurada Virgen lo enseña la Iglesia, sea anatema." Casi 1200 años antes había definido el Concilio de Cartago (418): "Todo el que pretenda que las mismas palabras de la oración dominical: Perdónanos nuestras deudas (*Mt.* 6, 12), de tal modo se dicen por los Santos que se dicen humildemente, pero no verdaderamente, sea anatema. Porque, ¿quién puede sufrir que se ore y no a los hombres, sino a Dios, mintiendo; que con los labios se diga que se quiere el perdón, y con el corazón se afirme no haber deuda que deba perdonarse?" (D. 108).

El Concilio de Trento no dice que sea inevitable cada uno de los pecados veniales, sino que es inevitable la totalidad de ellos. El pecado leve no es, como el grave, un pleno "no" a Dios, pero tampoco es la afirmación perfecta de Dios. Es un vacilante e irresoluto "sí" a Dios. El hombre mantiene su orientación total hacia Dios, pero no deja que Dios sea señor absoluto suyo. (Pueden verse más detalles en la doctrina del Sacramento de la Penitencia.) La definición del Concilio no debe entenderse como referida a la totalidad de los pecados veniales deliberados, sino como referida a la totalidad de los pecados veniales semideliberados. Cuando dice "durante toda la vida", se refiere a un largo intérvalo de tiempo.

La imposibilidad de que habla el Concilio no es la natural, sino la moral. Como esa imposibilidad se funda en la concupiscencia, el "privilegio" de que habla el Concilio consiste en la libe-

ración de los movimientos de la concupiscencia; puede ser causado o por gracias siempre eficaces o por la concesión de un hábito.

La Iglesia confiesa continuamente en su liturgia esa verdad definida en Trento. Cfr. § 184.

2. La *Escritura* insinúa el dogma al atestiguar que el estado normal del justo es el de pecado venial. Cristo enseña a sus amigos (*Io.* 15, 15) a rezar continuamente al Padre por el perdón de los pecados y para que les libre de la tentación de pecado (*Mt.* 6, 12). San Juan, que con unívoca decisión dice que el nacido de Dios no puede pecar (*I Io.* 3, 9), enseña, sin embargo: "Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos, y la verdad no estaría en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, fiel y justo es El para perdonarnos y limpiarnos de toda iniquidad. Si decimos que no hemos pecado, le desmentimos y su palabra no está en nosotros" (*I Io.* 1, 8-10). Santiago advierte a sus lectores que no deben pecar unos contra otros ni por lengua demasiado suelta; ya bastan los demás pecados. "Porque todos ofendemos en mucho" (*Sant.* 3, 2).

3. La *reflexión teológica* da el siguiente resultado: En cada momento está el hombre enredado en una multitud de relaciones. Todas le imponen determinadas obligaciones (de justicia, de amor, de fidelidad, de cuidado, de vigilancia, de protección, etc.). Es una tarea casi imposible para el hombre verlas todas, entender su sentido y cumplirlas. Necesitaría para ello toda su atención dirigida a Dios y una disposición incondicional de voluntad para oír la llamada de Dios. Pero siempre está actuando el viejo principio de la autonomía, que recibió en el bautismo golpe de muerte, pero no murió del todo (cfr. *I Cor.* 3, 1-2; 2, 3; *Gal.* 4, 19; *Eph.* 4, 13). A consecuencia de eso siempre se mezcla el egoísmo en nuestras decisiones, aunque sólo sea semiconscientemente. Uno puede creer, por ejemplo, que obra por amor al prójimo, y obrar, en realidad, por deseo de mandar o puede creer que quiere fomentar el bien y en realidad estar impulsado por la vanidad.

El justo puede, pues, conservar en cada situación de su vida su orientación total hacia Dios, pero en uno u otro detalle casi insignificante, fugazmente observado y querido, se aparta de la voluntad de Dios. Este peligro amenaza al yo autónomo tanto más

cuanto que la voluntad de Dios nos está escondida. Justamente en el celo por cumplir la voluntad de Dios puede introducirse la inseguridad, el error, el autoengaño y, en consecuencia, la excitación, la impaciencia y la amargura. El estar dispuesto a cumplir la voluntad de Dios puede ser, pues, ocasión de pecado; no en el sentido de que la virtud sea ocasión del fariseísmo, sino en un sentido más hondo y serio: en cuanto que la decisión de cumplir la voluntad de Dios conduce a traspasarla. Cuando alguien, por ejemplo, quiere ser justo, le amenaza el peligro de pecar contra el amor, y si se empeña en cumplir con el amor, se arriesga a traicionar la justicia.

Mientras dura la peregrinación nos está siempre impuesta la tarea nunca del todo factible de encontrar y recorrer el estrecho sendero en que se tienden la mano, la entrega y la autoconservación de modo que la entrega y ofrecimiento no se conviertan en abandono y derroche y que la conservación propia no se convierta en cerrazón de sí mismo. Pascal cala la situación humana al escribir: "Cuando se llevan las virtudes hasta el extremo, por uno u otro lado, surgen los vicios, se nos cuelan sin darnos cuenta..., de forma que uno se pierde en los vicios y ya no ve las virtudes. Hasta en la perfección se pierde uno" (texto citado por R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 68).

Cuando más cerca esté el hombre de Dios y sienta con más fuerza la santidad divina, tanto más sufrirá bajo la imposibilidad de evitar todos los pecados (cfr. Bremond, *Das wesentliche Gebet*, 135-59). La acusación y lamentación que hacen los santos de su pecaminosidad no es una conciencia de pecado hipertrofiada, enfermiza, atormentada o insincera, sino una experiencia de un hecho real. Cristo abre al hombre los ojos sobre sí mismo.

§ 220

La perseverancia en el estado de comunidad con Cristo es un gran regalo de la gracia de Dios

1. Es dogma de fe que *nadie puede perseverar en el bien hasta el fin sin gracia actual especial. La perseverancia es un gran regalo de Dios.*

Dice el Concilio de Trento en la sesión sexta, capítulo 13: "Igualmente, acerca del don de la perseverancia, del que está escrito: El que perseverare hasta el fin, ése se salvará (*Mt.* 10, 22; 24, 13)—lo que no de otro puede tenerse sino de Aquel que es poderoso para afianzar al que está firme (*Rom.* 14, 4), a fin de que lo esté perseverantemente, y para restablecer al que cae—nadie se prometa nada cierto con absoluta certeza, aunque todos deben colocar y poner en el auxilio de Dios la más firme esperanza. Porque Dios, si ellos no faltan a su gracia, como empezó la obra buena, así la acabará, obrando el querer y el acabar (*Phil.* 2, 13). Sin embargo, los que creen que están firmes, cuiden de no caer (*I Cor.* 10, 12), y con temor y temblor obren su salvación (*Phil.* 2, 12) en trabajos, en vigilias, en limosnas, en oraciones y oblaciones, en ayunos y castidad (cfr. *II Cor.* 6, 3). En efecto, sabiendo que han renacido a la esperanza (cfr. *I Pet.* 1, 3) de la gloria y no todavía a la gloria, deben temer por razón de la lucha que aun les aguarda con la carne, con el mundo y con el diablo, de la que no pueden salir victoriosos, si no obedecen con la gracia de Dios, a las palabras del Apóstol: "Somos deudores no de la carne, para vivir según la carne; porque si según la carne vivieréis, moriréis; mas si por el espíritu mortificareis los hechos de la carne, viviréis" (*Rom.* 8, 12-13) (D. 806). Y el canon 22 añade: "Si alguno dijere que el justificado puede perseverar sin especial auxilio de Dios en la justicia recibida o que con este auxilio no puede, sea anatema" (D. 832).

2. La perseverancia consiste esencialmente en la coincidencia del estado de gracia con la hora de la muerte; supone la continuación del estado de gracia hasta la muerte.

Tal continuación puede ser de distintos modos; los niños menores de edad conservan la gracia sin su propia cooperación; poseen la *perseverancia pasiva*. Depende de que la muerte llegue en el tiempo oportuno, es decir, en el momento del estado de gracia. Pero los que han pasado una larga vida después de la consecución y recuperación del estado de gracia, deben esforzarse seriamente por conservar el estado de gracia. Deben intentar realizar continuamente la existencia cristiana en sus propias decisiones de conciencia y bajo su responsabilidad; el primer grupo no puede servirles de modelo. En ellos se habla de la *perseverancia activa*. La perseverancia en sentido estricto implica no sólo el activo perseverar,

sino la pasiva conservación hecha por Dios y no sólo porque toda actividad humana es obra de Dios, sino también y sobre todo porque la llegada de la muerte en el momento del acto de gracia es una acción de Dios.

El "auxilio especial de Dios" se refiere a una gracia actual aparte de la gracia justificante, pero no a una gracia extraordinaria distinta de la gracia ordinaria de la salvación. Según el Concilio de Trento, todos los justos pueden mantenerse libres de pecado mortal—y, por tanto, perseverar en el bien—, porque Dios no abandona al justo si él no le abandona antes (sesión sexta, cap. 11; D. 804).

El hecho de que el Concilio de Trento defina que es necesaria una gracia actual eficaz no decide la cuestión antes tratada de si también el justo necesita gracia actual para cada acción salvífica. El Concilio profesa sólo la fe de que en la vida del hombre hay situaciones en que no puede conservar su estado de cristiano sin gracia actual eficaz.

3. La *Escritura* testifica que es Dios quien completa la salvación del hombre y que la salvación humana corre innumerables peligros mientras dura la vida de peregrinación; los peligros vienen de dentro y de fuera; del orgulloso corazón humano, de la fragilidad de la voluntad humana y de las distintas especies de tentaciones mundanas o diabólicas (cfr., por ejemplo, *Rom.* 7, 24; *I Cor.* 9, 24-27; *II Cor.* 4, 7).

La Escritura exige mantenerse en las situaciones apuradas y permanecer firmes. "Recordad los días pasados, en los cuales después de iluminados soportasteis una grave lucha de padecimientos; de una parte fuisteis dados en espectáculo a las públicas afrentas y persecuciones; de otra os habéis hecho partícipes de los que así están. Pues habéis tenido compasión de los presos y recibisteis con alegría el despojo de vuestros bienes, conociendo que teníais una hacienda mejor y perdurable. No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene una gran recompensa. Porque tenéis necesidad de paciencia, para que, cumpliendo la voluntad de Dios, alcancéis la promesa. Porque aun un poco de tiempo, y el que llega vendrá y no tardará. Mi justo vivirá de la fe, pero no se complacerá ya mi alma en el que cobarde se oculta. Pero nosotros no somos de los que se ocultan para perdición, sino de los que perseveran fieles para ganar el alma" (*Hebr.* 10, 32-39).

Para San Pablo, que recibió de Dios la gracia del apostolado para predicar la fe a todos los pueblos en honor de Dios (*Rom.* 1, 5) y que hizo más que los demás en la predicación del Evangelio (*I Cor.* 15, 10) nunca es evidente la conservación de la fe hasta la hora de la muerte. El haberla conservado realmente le concede una corona de gloria junto a Dios (*II Tim.* 4, 7-8).

San Pedro escribe: "Estad alerta y velad, que vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar, al cual resistiréis firmes en la fe" (*I Pet.* 5, 8-9). Es decir, estad vigilantes para escapar a lo que cae sobre nosotros amenazando y perseverar ante el Hijo del hombre (*Lc.* 21, 36; *Mt.* 6, 13; 26, 41). En la oración debe el cristiano armarse contra todas las tentaciones (*Lc.* 18, 1). Cristo mismo rezó por los suyos, para que el Padre les guardara y protegiera, cuando ya no pudiera protegerles El con su presencia corporal (*Io.* 17, 11).

La Escritura atestigua que Dios pone realmente a los justos bajo su protección. El desamparo e incertidumbre en que vivimos están rodeados por el amor de Dios. La preocupación por la propia salvación se convierte así en invencible confianza en el fiel amor de Dios. San Pedro concluye la advertencia que acabamos de citar con estas palabras: "Y el Dios de toda gracia que os llamó en Cristo a su gloria eterna, después de un breve padecer os perfeccionará y afirmará, os fortalecerá y consolidará. A El la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén." Y San Pablo escribe a los Corintios: "Doy continuamente gracias a Dios por la gracia que os ha sido otorgada en Cristo Jesús, porque en El habéis sido enriquecidos en todo: en toda palabra y en todo conocimiento, en la medida en que el testimonio de Cristo ha sido confirmado entre vosotros, así que no escaseéis en don alguno, mientras llega para vosotros la manifestación de nuestro Señor Jesucristo, que a su vez os confirmará plenamente, para que seáis hallados irreprensibles en el día de nuestro Señor Jesucristo. Pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a participar con Jesucristo su Hijo y Señor Nuestro" (*I Cor.* 1, 4-9). (Cfr. *I Cor.* 10, 13; *II Cor.* 12, 7-16). Y a los Filipenses dice el Apóstol: "Siempre que me acuerdo de vosotros doy gracias a mi Dios; siempre, en todas mis oraciones, pidiendo con gozo por vosotros, a causa de vuestra comunión en el Evangelio, desde el primer día hasta ahora. Cierto de que el que comenzó en vosotros la buena obra la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús. Así es justo que sienta de todos vosotros, pues os llevo en el

corazón; y en mis prisiones, en mi defensa y en la confirmación del Evangelio, sois todos vosotros participantes de mi gracia. Testigo me es Dios de cuánto os amo a todos en las entrañas de Cristo Jesús. Y por esto ruego que vuestra caridad crezca más y más en conocimiento y en toda discreción, para que sepáis discernir lo mejor y seáis puros e irreprensibles para el día de Cristo, llenos de frutos de justicia por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios" (*Phil.* 1, 3-11).

4. La *reflexión teológica* puede fundamentar así el dogma: Como ya hemos dicho, el estado de gracia puede perderse. A eso se añade que el hombre no puede disponer de la hora de su muerte. Por lo que se refiere a la posibilidad de perder la gracia hay que recordar que incluso en los justos siguen actuando el viejo principio del mal, el orgullo y la mundanidad. Por eso puede tener poder sobre él la tentación que proviene de las cosas. A ello se añaden los esfuerzos del diablo. Aunque el demonio ha sido vencido por Cristo, tiene el poder que suelen tener los ejércitos vencidos. Hay una advertencia que nos indica cuán en serio hay que tomar sus ataques: "Por lo demás, confortaos en el Señor y en la fuerza de su poder; vestíos de toda la armadura de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo, que no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires. Tomad, pues, la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y, vencido todo, os mantengáis firmes" (*Eph.* 6, 10-13). Cfr. *I Pet.* 5, 8-9. Parece justamente que los justos están especialmente expuestos a los ataques del diablo. Parece bastar su presencia para provocarlo.

No es casualidad que los demonios se intranquilizaran extrañamente en la proximidad de Jesús; veían su poder amenazado y hacían todo lo posible por asegurarlo. El hombre está tanto más expuesto a los ataques del demonio, cuanto más cerca está de Dios. Cuando un santo caiga en el mal, caerá mucho más hondo que un hombre medio.

Sin embargo, no hay que sobreestimar los peligros que vienen de fuera. El pecado no está en las cosas, sino en el hombre. Si el corazón humano no se deja violentar, no será violentado. No puede entenderse el peligro del estado de gracia en el sentido de que apenas nadie pueda conservarlo. Sería difícilmente compatible con

la descripción que el NT hace de la vida cristiana el creer que la mayoría de los cristianos viven en pecado mortal, que sólo de vez en cuando se libran de él. El estado normal del cristiano es la libertad de pecado grave. La preocupación del sujeto por guardar y proteger la vida divina no debe nunca llevar a huir del mundo. Prescindiendo de que la huída total es imposible, porque el hombre lleva consigo a todas partes un trozo de mundo—su propio ser corporal anímico—, el cristiano ha sido llamado por Dios al mundo para ser obediente al Padre celestial en el matrimonio, en la familia, en la nación y en el oficio y para configurar la creación desde la fe.

5. Del mismo modo que nadie puede tener certeza absoluta de su estado de gracia, nadie puede tener certeza infalible de si le ha sido concedida la perseverancia. (Véase Concilio de Trento, sesión sexta, canon 16; D. 826; *Phil.* 2, 12.)

Esta doctrina debe ser interpretada como la doctrina de la "incertidumbre de la salvación". Cfr. lo dicho en el § 196. Según San Agustín, la gracia de la perseverancia no se puede merecer, pero sí implorar en humilde petición.

El dogma de la incertidumbre sobre la gracia de la perseverancia pierde todo lo opresivo y paralizador al relacionarlo con la verdad revelada de que todo justo tiene en todo tiempo la gracia suficiente para poder perseverar en el bien (cfr. Concilio de Orange, D. 209; *Rom.* 5, 8-11, y, sobre todo, *Rom.* 8, 31-39). Sólo relacionado con esta verdad logra su pleno sentido

§ 221.

Valor sobrenatural de las buenas obras del justo. Su carácter meritorio

1. El fruto que el bautizado tiene que dar a Dios no es mera expresión y realización de su nuevo estado; ésa era la opinión de los Reformadores; tiene también *valor sobrenatural;* le llamamos mérito.

La palabra "mérito" puede ser usada en doble sentido. Signi-

fica tanto la acción buena digna de una recompensa, como el valor inmanente de la acción, digno también de recompensa. Las buenas obras del justo son méritos en ambos sentidos.

Su validez ante Dios puede tener también distintos grados de fuerza o poder. Se habla de *méritos condignos* y *méritos congruentes* ("meritum de condigno" y "meritum de congruo"). Los primeros son los que pueden subsistir ante la justicia divina, y los segundos son los que Dios, en su misericordia, no quiere pasar por alto. En esta distinción no se debe olvidar, sin embargo, que ni siquiera los méritos llamados condignos pueden ser una exigencia hecha a Dios, fundada en las obras humanas. No existe tal exigencia de la criatura ante su creador. También los méritos condignos se fundan al fin en la misericordia de Dios. Se distinguen de los méritos congruentes en que Dios nos ha prometido por su infinita misericordia que les hará valer, mientras que no nos ha hecho tal promesa respecto a los méritos congruentes.

I. Doctrina de la Iglesia.

2. Es dogma de fe que *las buenas obras de los justos son verdaderos méritos ante Dios*. Dice el Concilio de Trento en la sesión sexta, capítulo 16: "Así, pues, a los hombres de este modo justificados, ora conserven perpetuamente la gracia recibida, ora hayan recuperado la que perdieron, hay que ponerles delante las palabras del Apóstol: Abundad en toda obra buena, sabiendo que vuestro trabajo no es vano en el Señor (*I Cor.* 15, 58); porque no es Dios injusto, para que se olvide de vuestra obra y del amor que mostrasteis en su nombre (*Hebr.* 6, 10), y: No perdáis vuestra confianza, que tiene grande recompensa (*Hebr.* 10, 35). Y, por tanto, a los que obran bien hasta el fin (*Mt.* 10, 22) y que esperan en Dios, ha de proponérseles la vida eterna no sólo como gracia misericordiosamente prometida por medio de Jesucristo a los hijos de Dios, sino también "como retribución", que por la promesa de Dios ha de darse fielmente a sus buenas obras y méritos (can. 26 y 32). Esta es, en efecto, la corona de justicia que el Apóstol decía tener reservada para sí después de su combate y su carrera, que había de serle dada por el justo juez y no sólo a él, sino a todos los que aman su advenimiento (*II Tim.* 4, 7-8). Porque, como quiera que el mismo Cristo Jesús, como cabeza sobre los miembros (*Eph.* 4, 15) y como

vid sobre los sarmientos (*Io.* 15, 5), constantemente influya su virtud sobre los justificados mismos, virtud que antecede siempre a sus buenas obras, las acompaña y sigue, y sin la cual en modo alguno pudieran ser gratas a Dios ni meritorias; no debe creerse falte nada más a los mismos justificados para que se considere que con aquellas obras que han sido hechas en Dios han satisfecho plenamente, según la condición de esta vida, a la divina ley y han merecido en verdad la vida eterna, la cual, a su debido tiempo, han de alcanzar también, caso de que murieren en gracia (*Apoc.* 14, 13). Puesto que Cristo Salvador nuestro dice: Si alguno bebiere de esta agua que yo le daré, no tendrá sed eternamente, sino que brotará en él una fuente de agua que salta hasta la vida eterna (*Io.* 4, 14). Así, ni se establece que nuestra propia justicia nos es propia, como si procediera de nosotros, ni se ignora o repudia la justicia de Dios; ya que aquella justicia que se dice nuestra, porque de tenerla en nosotros nos justificamos, es también de Dios porque nos es por Dios infundida por merecimiento de Cristo.

Mas tampoco ha de omitirse otro punto, que si bien tanto se concede en las Sagradas Letras a las buenas obras, que Cristo promete que quien diere un vaso de agua fría a uno de sus más pequeños, no ha de carecer de su recompensa (*Mt.* 10, 42), y el Apóstol atestigua que lo que ahora nos es una tribulación momentánea y leve, obra en nosotros un eterno peso de gloria incalculable (*II Cor.* 4, 17); lejos, sin embargo, del hombre cristiano el confiar o el gloriarse en sí mismo y no en el Señor, cuya bondad para con todos los hombres es tan grande que quiere sea merecimientos de ellos lo que son dones de El. Y porque en muchas cosas tropezamos todos (*Sant.* 3, 2), cada uno, a par de la misericordia y la bondad, debe tener también ante los ojos la severidad y el juicio (de Dios), y nadie, aunque de nada tuviera conciencia, debe juzgarse a sí mismo, puesto que toda la vida de los hombres ha de ser examinada y juzgada no por el juicio humano, sino por el de Dios, quien iluminará lo escondido de las tinieblas y pondrá de manifiesto los propósitos de los corazones y entonces cada uno recibirá alabanza de Dios (*I Cor.* 4, 5), el cual, como está escrito, retribuirá a cada uno según sus obras (*Rom.* 2, 6). (D. 809-10). Véanse además los cánones 26, 31 y 32 (D. 836, 841 y 842). Cfr. también el Concilio de Orange, D. 191 y el IV Concilio de Letrán, D. 429.

II. Testimonio de la Escritura.

3. El Concilio de Trento ha reunido los testimonios de la *Escritura*, que, aunque no usa la palabra méritos, usa expresiones como recompensa, premio y corona, en el mismo sentido en que el Concilio usa la palabra "mérito". Cristo condena decididamente la mera justicia de obras y el deseo de recompensa terrena y visible de sus contemporáneos y exige incondicionalmente obrar con recta intención, es decir, por amor. A la acción por amor promete recompensa. Exige la alegría por el premio prometido. Con la esperanza puesta en él puede el cristiano renunciar a las riquezas terrenas, mantenerse apartado de las alegrías de la mundanidad y aceptar trabajos y dolores (*Mt.* 5, 1-12). Aunque Cristo nos advierte que debemos tenernos por siervos inútiles que cumplen su deber, de forma que el amo de la casa puede dar el mismo salario a todos, incluso a los llegados a última hora, nos asegura que se hará justicia según las obras, que cada uno será recompensado según su celo, que concederá recompensa sobreabundante y hasta el ciento por uno, que no dejará sin premio ni a un solo sorbo de agua. Sólo tenemos que procurar que no nos sea negada nuestra recompensa por nuestro deseo de reconocimiento terreno y de recompensa visible (*Mt.* 5, 1-12; 5, 46 6, 1; 10, 41; 19, 20-31; 20, 1-16; 24, 45-51; 25, 14-46; *Mc.* 9, 41; 10, 28-31; *Lc.* 6, 32-38; 6, 23; 22, 28-30; 17, 10).

4. Nadie da testimonio con más fuerza que San Pablo de la necesidad e imposibilidad de merecer la gracia, y, sin embargo, dice también claramente que debemos ser fecundos en buenas obras, porque Dios "dará a cada uno según sus obras; a los que con perseverancia en el bien obrar buscan la gloria, el honor y la incorrupción, la vida eterna; pero a los contumaces, rebeldes a la verdad, que obedecen a la injusticia, ira e indignación" (*Rom.* 2, 6-8).

La recompensa es *distinta* en cada caso; corresponde a las obras de cada uno (*I Cor.* 3, 8-14; 9, 17-18; *II Cor.* 5, 10; *Gal.* 5, 7-10). Es el premio para quien gana la carrera; a ése se le pondrá sobre la cabeza la corona inmarcesible (*I Cor.* 9, 24-27; *II Tim.* 4, 2-8). Por ese premio San Pablo no vacila ante los dolores y necesidades. "Por lo cual no desmayamos, sino que mientras nuestro hombre ex-

terior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día. Pues por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable" (*II Cor.* 4, 16-18; *Rom.* 8, 18).

La recompensa no es *una exigencia* que el hombre pueda hacer valer ante Dios, sino gracia. Escribe San Pablo a los Colosenses: "Todo lo que hagáis, hacedlo de corazón, como obedeciendo al Señor y no a los hombres, teniendo en cuenta que del Señor recibiréis por recompensa la herencia. Servid, pues, al Señor Cristo. El que hace injuria, recibirá la injuria que hiciere, que no hay en El acepción de personas" (*Col.* 3, 23-25; *I Pet.* 1, 17).

5. El Apocalipsis de San Juan atestigua que los creyentes que esperan anhelantes la venida del Señor pueden oír la promesa: "He aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras" (*Apoc.* 22, 12). Gracias a esa esperanza pueden soportar los dolores y esperar a Aquél, ante quien—como pudo contemplar el vidente del Apocalipsis—: "Los veinticuatro ancianos que estaban sentados delante del trono de Dios, cayeron sobre sus rostros y adoraron a Dios diciendo: Dámoste gracia, Señor, Dios todopoderoso, el que es, el que era, porque has cobrado tu gran poder y entrado en posesión de tu reino. Las naciones se habían enfurecido, pero llegó tu ira y el tiempo de que sean juzgados los muertos, y de dar la recompensa a tus siervos los profetas, a los santos y a los que temen tu nombre, a los pequeños y a los grandes y destruir a los que destruían la tierra" (*Apoc.* 11, 16-18).

III. Gracia y mérito

6. La doctrina de la meritoriedad de las buenas obras *no exige una nueva autonomía humana,* después que parecía haber sido negada en la doctrina de la imposibilidad de merecer la gracia, ya que los méritos se fundan en Dios y sólo en El. El hombre puede crear valores sobrenaturales, porque y en tanto Dios los crea mediante él. Sólo puede ser creador en la fuerza creadora de Dios; pero en la fuerza creadora de Dios el hombre es verdaderamente creador, ya que cuando el hombre dominado por Dios obra y actúa, es Dios el agente principal. Por tanto, son las obras de Dios de las que decimos que son meritorias; tienen la dignidad, la grandeza y la santidad de Dios, y no se corrompen del todo por el he-

cho de que Dios las cause por medio del hombre o las obre en la intimidad de él. Dios las hace por medio del hombre, pero quiere que sus obras sean a la vez obras de los hombres.

Por puro amor deja Dios que el hombre participe de su fuerza creadora. El hombre creado por Dios para la libertad hace libre y responsablemente las obras de Dios con la fuerza de Dios. *Las acciones de Dios son a la vez acciones del hombre.* Pero el hombre que las hace está iluminado e inflamado por la luz y fuego de Dios; sus obras tienen, por tanto, caracteres divinos, porque son causadas por Dios como agente principal. Las obras hechas en "estado de gracia" trascienden todo lo puramente humano; tienen una dimensión divina; en ellas habita la gloria de Dios. Como son hechas por el hombre son auténticas obras del hombre, coronadas por Dios. Pero como son hechas en virtud de Dios, Dios corona su propia obra al recompensar las acciones humanas. Las buenas obras son, por consiguiente, dones de Dios.

No nos habríamos atrevido a esperar que Dios recompensara las acciones del justo, si El mismo no lo hubiera prometido. Al esperarlo nos apoyamos en su promesa. También la recompensa es pura gracia.

7. Más en concreto: es el *amor de Dios* que se realiza en las acciones humanas. Dios Padre obra las acciones humanas por medio de Cristo en el Espíritu Santo. El hombre acepta el amor de Dios en su corazón y obra en virtud suya. El hombre que obra en gracia no resiste al amor de Dios, sino que le responde y se une a él en la acción. El amor se expresa en buenas obras. Las buenas obras no son más que encarnación y signo del amor; y sólo en cuanto lo son tienen valor sobrenatural. La obra externa no es indiferente. El amor debe encarnarse de alguna manera. Un amor puramente espiritual no es humano, porque el hombre tiene cuerpo y alma. El amor se encarna en la actividad mundana, en el cuidado por los hermanos, en la configuración de los órdenes terrestres. Incluso el amor más perfecto sólo puede realizarse de esta manera. La configuración de la creación nacida del amor es, como hemos dicho, un intento de realizar las virtudes gloriosas de Cristo glorificado, que han sido como inyectadas en el mundo. Toda acción del hombre unido a Cristo se mueve entre la muerte y glorificación del mundo. Las obras no son, pues, insignificantes. Pero su valor sobrenatural radica, a pesar de todo, en el amor. Las obras

configuran el mundo conforme a Cristo, en cuanto que nacen del amor a Cristo. Hasta la obra externa más grande que no sea expresión del amor, que no sea entrega a Cristo, es en definitiva insignificante (*I Cor.* 13, 1-3).

El hecho de que Dios "recompense" las obras humanas obradas por su amor, significa que se deja agradar por el amor de los hombres que, aunque sea pequeño e insignificante, no lo desprecia ni pasa por alto, sino que se deja amar y acepta los signos de amor, las buenas obras. Y ¿cómo podría ser de otra manera? El amor viene de quienes son una misma cosa con su Hijo: El amor de los cristianos está conformado y lleno del fuego que llega al Padre desde el corazón del Hijo. Es amor de hijos a su Padre. En el amor de los hombres unidos a Cristo ve el Padre arder el amor de su Hijo; por eso lo acepta. La meritoriedad de las buenas obras significa, pues, en definitiva, que Dios recibe en su propio amor el amor que la criatura le ofrece por medio de Cristo en el Espíritu Santo.

8. Santo Tomás de Aquino dice que incluso las obras hechas con tibieza merecen el aumento de la vida divina, es decir, la intensificación del encuentro con Dios y de la semejanza a Dios, pero que en realidad sólo ocurre cuando el hombre trabaja con gran celo por hacerse capaz de recibir esa intensificación. Sin embargo, también se puede opinar con Suárez, que toda obra, incluso la hecha con tibieza, mientras sea expresión de amor merece y causa la venida del reino de Dios al yo humano.

IV. Doctrina de los Santos Padres

9. Los *Santos Padres* dan testimonio de la meritoriedad de las buenas obras y a la vez explican el sentido de esa meritoriedad.

La expresión "mérito" desciende de San Cipriano y Tertuliano. San Cipriano escribe en su carta a un obispo prisionero en tiempo de la persecución de Valeriano (*Carta* 76, cap. 4; BKV II, 398): "Quién no va a tomar gustoso y voluntario el cáliz de la salud, quién no va a anhelar alegre y contento una ocasión de recompensar de algún modo a su Señor, quién no va a someterse valiente y firmemente a una muerte preciosa a los ojos del Señor, para agradar a quien nos mira desde arriba, mientras luchamos por su nombre, a quien aprueba nuestra voluntad, nos protege en la lucha y nos corona en la victoria pagando y recompensando en su

amor paternal todo lo que El mismo ha hecho por nosotros y honrando lo que El ha realizado." Cita después a San Mateo 10, 19-20. San Gregorio Nacienceno dice en su segundo Sermón (sec. 17): "A través de la lucha y la pelea, como a través del fuego purificador, debe el alma apoderarse violentamente de la gloria celeste y recibir lo que espera no sólo como gracia de Dios, sino como recompensa por sus méritos. Ha sido un signo de la suma misericordia decir que el bien es obra nuestra, en cuanto que se nos da mecánicamente, sino que nace de nuestra voluntad y libre decisión." San Juan Crisóstomo observa en su *Comentario al Evangelio de San Mateo* (*Homilia* tercera); "¿Por qué ponderas tus méritos tan exactamente y nos los echas en cara continuamente? ¿No sabes que Dios no es alabado cuando tú mismo te alabas? Y El no acabará de ensalzarte ante los demás cuando tú te humilles... Cuando llevamos preciosos vestidos y joyas en público, nos acarreamos muchas envidias; pero si los dejamos en casa y escondemos, no hay ningún peligro. Eso mismo ocurre con las buenas obras: cuando no hacemos más que pensar en nosotros mismos, enojamos al Señor, damos armas a nuestros enemigos e invitamos a los ladrones; pero si sólo las conoce quien debe conocerlas, están bien escondidas y guardadas. No te ocupes, pues, continuamente de ti mismo, para que nadie te robe. Así caminaba el fariseo que siempre llevaba sus buenas obras en la lengua. Se las había robado el demonio, aunque las agradecía a Dios y le atribuía todo el mérito. Pues dar gracias a Dios e injuriar a los demás, querer ser honrado y airarse contra el que nos molesta, no es compatible. ¿Quieres saber cómo se debe dar gracias a Dios?... Confesar los propios pecados... eso es dar gracias a Dios." San Agustín observa en la carta escrita al archidiácono, que fué después el Papa Sixto (*Carta* 193): "¿Dónde se queda el mérito del hombre frente a la gracia? Todo mérito nuestro es obrado por la gracia, y cuando Dios corona nuestros méritos no hace más que coronar sus propios dones. Como al principio recibimos la gracia de la fe, no por ser creyentes sino para que creyéramos, al fin Dios nos coronará al entrar en la vida eterna, como está escrito, por misericordia... La vida eterna que poseeremos sin fin al fin de los tiempos y que se nos dará según los méritos anteriores, se llama también gracia, porque los méritos no los adquirimos con nuestras propias fuerzas, sino que son obrados en nosotros por la gracia; se llama gracia, porque nos es concedida inmerecidamente. Es cierto que nos será concedida por los méritos; pero los méritos mismos por los que nos es concedida son un regalo." Una gran parte de la carta está dedicada a la idea de que los méritos son obra de la gracia. En el Enquiridion dice (sección 107): "La gracia no es gracia si no es un regalo gratuito. Esto quiere decir que también los méritos del hombre son regalo de Dios. Y si se nos da la vida eterna por ellos, ¿no quiere eso decir que una gracia es recompensada con otra?" De modo parecido se explica San Agustín en el tercer *Comentario al Evangelio de San Juan* (sec. 9 y 10): "Si durante toda la vida sirves a Dios según la fe, recibirás como recompensa la inmortalidad y la vida eterna. También esto es una gracia. Pues ¿por qué méritos recibes la vida eterna? Por la gracia. Porque si la fe es gracia y recibes la vida eterna por la fe, la vida eterna es gracia por gracia... Si lo piensas bien, Dios te dió primero la fe para que la merezcas; por lo tuyo nada has merecido. Cuando después te da la inmortalidad, corona

sus dones y no tus méritos... Por la gracia en que vivimos de la fe vamos a recibir otra gracia. Pues si digo que se me debe me atribuyo una cosa, como que tuviera derecho a ella. El Señor corona en nosotros los dones de su misericordia, pero sólo si caminamos perseverantemente en la gracia que recibimos primero." En un sermón sobre la Pasión de Cristo, dice San León Magno (*Sermón* 43, 146): "En todo creyente que camina el buen camino reconocemos el mismo a quien se atribuye las buenas obras. Debemos, por tanto, dar gracias a la misericordia de Dios, que acumula tantos regalos gratuitos sobre todo el cuerpo de la Iglesia que brilla con el mismo fulgor por los muchos rayos que nacen de una y la misma luz. Por eso los méritos que un cristiano adquiere sólo glorifican al Señor."

V. Sentido de la recompensa

10. Se aclara aún más el sentido de la doctrina de los méritos al ver el objeto de tales méritos.

a) Dice el Concilio de Trento en la sesión sexta, canon 32: "Si alguno dijere que las buenas obras del hombre justificado de tal manera son dones de Dios, que no son también buenos merecimientos del mismo justificado, o que éste, por las buenas obras que se hacen en Dios y el mérito de Jesucristo, de quien es miembro vivo, no merece verdaderamente el aumento de la gracia, la vida eterna y la consecución de la misma vida eterna (a condición, sin embargo, de que muriese en gracia), y también el aumento de la gloria, sea anatema" (D. 842).

La *Escritura* testifica que se merecen estas tres cosas, cuando habla de la gracia sobreabundante, cuya fuerza se manifiesta en el amor, del aumento de los frutos que damos a Dios, del premio de la lucha que recibiremos cuando llegue el Señor, de la plenitud de bendición que cosechará quien siembre en plenitud (*Io.* 15, 2; *Rom.* 6, 18-23; *II Cor.* 9, 6-15; *Mt.* 19, 29; *I Cor.* 15, 41-49; *Mt.* 5, 3-10; 25, 21-40; *I Cor.* 3, 8; *II Cor.* 4, 17; *Col.* 3, 23; *II Tim.* 4, 8; *II Thess.* 1, 4-12).

b) Todos los *testimonios de la Escritura* nos describen en imágenes y parábolas *lo que significa la recompensa prometida por Dios*. No es más que la intensificación del reino de Dios en nosotros, es decir, de nuestra comunidad con Cristo y con Dios trino y de nuestra semejanza a Dios. La recompensa para los que padecen hambre y sed de justicia. La recompensa de la pureza es la visión de Dios. La recompensa de los pacificadores con-

siste en que serán llamados hijos de Dios (*Mt.* 5, 6-9). San Juan escribe: "Guardaos, no vayáis a perder lo que habéis trabajado, sino haced por recibir un galardón cumplido. Todo el que se extravía y no permanece en la doctrina de Cristo, no tiene a Dios; el que permanece en la doctrina, ése tiene al Padre y al Hijo" (*II Io.* 8-9).

La recompensa no está, pues, fuera de las buenas obras; recompensa y buenas obras no están en la relación en que están un billete de banco y su valor o una mercancía. La recompensa está en las mismas obras o en la realización de ellas. Cuando el hombre acepta la acción de Dios, cumple su disposición para Dios. Dios nos ha prometido que dará una mayor medida de fe y amor a quien se prepare para El en la fuerza y virtud divinas recibidas de El.

El hombre se hace así más capaz de recibir a Dios. Dios llena esa capacidad de aceptación, uniéndose más íntimamente a él. La fuerza de la amistad, con Dios aumenta. El hombre que está en gracia arraiga con más fuerza en Cristo, en su Muerte y en su Resurrección. Es iluminado e inflamado más vivamente por la luz y fuego divinos. La recompensa del amor es un amor mayor; como la amistad, crece al ser realizada. La *meritoriedad* del amor consiste en que el hombre que ama a Dios puede amarle cada vez con más intimidad y fuerza. En esa recompensa Dios concede el amor a quien lo anhela: y ese amor crecerá. Mientras dure esa vida no pasaremos de ese modo de anhelo; la plenitud está reservada para el futuro.

c) La revelación de que Dios se comunica de ese modo se simboliza en las palabras recompensa, trofeo, corona de la victoria. Eran las imágenes que tenían los discípulos y demás contemporáneos de Cristo. En estas imágenes temporales se expresa la revelación del ofrecimiento de Dios al hombre dispuesto. También la Palabra personal de Dios se manifestó en la debilidad de su naturaleza humana individual. La encarnación se convirtió en escándalo y también puede ser ocasión de escándalo esta manifestación de la entrega de Dios a nosotros con palabras tan objetivas y calculadoras como recompensa y premio. Por la fe podemos vencer este escándalo, como el escándalo de la Encarnación. En la fe nos damos cuenta del gran hecho salvífico que se revela y encubre en esas débiles palabras.

VI. Ninguna ambición de recompensa

11. Quien contemple creyentemente el misterio, no hablará *de ambición de recompensa,* fundándose en las expresiones bíblicas.

a) Reprochar a la Revelación el fomento del apetito de recompensa significaría decir que el amor no crece en intimidad, ni la amistad en fuerza, ni la comunidad en poder, significaría decir que el árbol no puede crecer. En definitiva, la recompensa no es otra cosa que Dios, su amor personal, su bondad personal, su santidad personal. Esperar la recompensa significa esperar crecer en la bondad y santidad personificadas, esperar que el reino de Dios se imponga de tal manera en nosotros y nos ilumine e inflame con tal fuerza, que muera ya en nosotros todo egoísmo e insuficiencia (estado del cielo). Esperar la recompensa significa esperar el cielo.

b) Hay que aclarar brevemente que la *esperanza del cielo* no tiene que fundarse en el apetito de recompensa o conducir a él. El cielo es autocomunicación manifiesta y patente de Dios y la plenitud consiguiente del hombre. Tal autocomunicación de Dios es la suma revelación de su gloria. El cielo es, por tanto, la suma glorificación de Dios. El hombre logra su máxima plenitud de ser al aceptar a Dios que se le ofrece, al ofrecérsele en adoración amorosa y amor adorador. Glorificación de Dios y plenitud del hombre son dos aspectos de un mismo proceso; están inseparablemente unidos, pero a nosotros nos resulta difícil verlos a la vez; cuando pensamos en el cielo se destaca uno u otro de los aspectos con especial vida y claridad.

Cuando alguien pone su esperanza en el cielo—porque el cielo es su plenitud—, no excluye de su esperanza la glorificación de Dios, aunque no le tenga claramente presente en la conciencia; la glorificación de Dios está como a la orilla de su conciencia. Tal esperanza de recompensa, es decir, de la propia plenitud, no es inmoral, porque espera, aunque sin claridad ni precisión, la plenitud en la santidad, en el amor y en la grandeza de Dios. Sería inmoral, si fueran excluídas o tenidas por indiferentes la santidad, la belleza y la bondad de Dios. Tal esperanza sólo se interesa por el hombre, sin fijarse en los medios. Sería compatible con la vo-

luntad de no cumplir la Ley de Dios y de renunciar al amor de Dios, si la propia plenitud fuera accesible por otros caminos.

Pero aunque la esperanza del cielo, en cuanto significa la propia plenitud, no es inmoral, es más perfecta la esperanza en que el hombre tiende a Dios por amor de Dios, la esperanza unida al amor de Dios por amor a Dios, es decir, con el puro amor que afirma por amor al bien y a la santidad y bondad personificadas, y no por amor a otra cosa. Este amor abarca nada menos que la santidad, belleza, eternidad y grandeza de Dios, abarca el mismo Tú de Dios, porque es justamente ese Tú y su motivo no es jamás la utilidad ni siquiera la utilidad espiritual. Es el amor que se entrega y da.

Tampoco este amor puede renunciar a Dios. Sería como decir que se niega a sí mismo. El amor tiene poder unitivo. Quien ame la grandeza, la belleza y la santidad se hará uno con quien es la grandeza, la belleza y la santidad mismas. Quien se entregue al Tú de Dios, tendrá un mismo espíritu con El. Aparece más claro si pensamos que el amor del hombre a Dios es causado por Dios mismo. El hecho de que Dios obre el amor de los hombres, significa que se regala a sí mismo al hombre y se une al hombre. Dios es quien obra la fuerza y la acción en que el hombre se regala a Dios. El amor a Dios por El mismo tiende, pues, a la unidad con Dios. El amor crece al realizarse. Su crecimiento implica naturalmente una comunidad más íntima con Dios. El amor puro no existe tampoco sin esperanza, porque nunca existe sin anhelo de Dios. Pero sigue siendo amor puro, porque nada quiere lograr para sí. Descansa en Dios mismo. A pesar de todo, consigue mucho más que el amor que tiende a la propia plenitud, porque logra una comunidad más íntima con Dios. Mientras que en el amor que tiende a la propia plenitud la glorificación de Dios está como a la orilla de la conciencia, en el amor puro la esperanza de la propia plenitud apenas es consciente. El hombre medio sólo hace actos transitorios de amor perfecto; pero tal amor puede llegar a ser un estado duradero. Cfr. H. Bremond, *Das wesentliche Gebet*, 1936.

De ninguna de las dos formas de esperar el cielo puede decirse que sea interesada. Esto no quiere decir que no pueda ser mal interpretada la promesa de recompensa. Las cosas más grandes pueden ser objeto de los mayores abusos. El peligro consiste en que un cristiano crea poder "coleccionar" méritos que Dios le cuente para

cambiarle por algo mejor, en que trate de hacer con sus buenas obras una especie de letra de cambio, que Dios tiene que librar algún día. Tales ideas están muy lejos de la promesa de recompensa de que habla la Escritura. No tienen en cuenta que el hombre es una criatura que nada puede exigir a Dios. Tal deseo de recompensa se parece a la actitud de un hijo que preguntara qué se le iba a dar por amar a sus padres.

c) Veamos algunos testimonios de *Santos Padres.* Dice San Gregorio de Nisa en su cuarto *Sermon sobre las bienaventuranzas* (sec. 6): "Quien se esfuerza por la virtud adquiere el bien como íntima posesión y puede contemplar en su interior lo que desea. Es, pues, bienaventurado quien tiene hambre de templanza; será saturado de satisfacción. Pero la saturación no elimina el deseo, sino que lo aumenta, y lo uno y lo otro aumentan en la misma proporción: al deseo de virtud sigue la posesión de lo deseado, y el bien adquirido acarrea inacabable alegría a nuestra alma. Pues la naturaleza de ese bien implica que no sólo nos llena de dulzura en el momento de disfrutarlo, sino que es capaz de darnos viva alegría en cualquier tiempo. Pues el recuerdo de la vida justa despierta la alegría y el presente también cuando se cumple en acorde con la virtud y también el esperar la recompensa. La recompensa consiste a su vez en virtud, que por una parte parece obra del bien y por otra parece la recompensa divina por la obra perfecta." Dice San Agustín en la *Explicación al Evangelio de San Juan (Sermón tercero* 21): "Si Dios te da la gracia gratuitamente, ámalo gratuitamente. No ames a Dios por la recompensa; El mismo sea la recompensa. Una cosa he deseado del Señor y la buscaré: vivir en la casa del Señor todos los días de mi vida para considerar la gloria del Señor. No temas aburrirte; la delicia de aquella belleza será tal que la tendrás siempre presente y no te hartarás, o mejor, estarás siempre harto y no te hartarás. Pues si digo que no te hartarás, temerás al hombre y si digo que te hartarás temerás el hastío. Pero ¿cómo llamar a esa situación en que no existen ni el hambre ni el hastío? No lo sé; pero Dios tiene cosas que dar a los que no saben cómo se llaman y creen que las conseguirán." Cfr. también el *Sermon 91* sobre el Evangelio de San Juan (sección 4); comentario al Salmo 52, 8 y al 43, 10. San Juan Crisóstomo escribe en su comentario a la *Epístola a los Romanos (Homilia* 6, sec. 7): "Vivimos en pecados y vicios, y cuando hacemos un pequeño bien lo contamos con gran exactitud, como los esclavos desagradecidos, y calculamos con exagerada precisión lo que vamos a recibir por ello y si la recompensa corresponde a lo hecho. La recompensa será mayor si no obras por la recompensa. Hablar y calcular así es lenguaje de mercenarios más que de fieles servidores. Todo se debe hacer por amor a Cristo y no por la recompensa. Pues ha amenazado con el infierno y ha prometido el cielo para que le amemos. ¿Le amamos como debemos amarlo? En eso está la mayor recompensa, en eso consiste el cielo y el placer bienaventurado, la gloria y el honor, la luz y la felicidad, que no pueden expresarse con palabras humanas ni ser entendidas por el espíritu humano." San León Magno dice en un sermón sobre el ayuno *(Sermón* XCII): "Quien ama a Dios

sólo ve si agrada a quien ama. No se puede desear recompensa mayor que el amor, que de tal forma pertenece a la esencia de Dios, que es Dios mismo."

VII. Razón de la meritoriedad

12. Por lo que se refiere a la *razón* de la meritoriedad, hay que decir que no es evidente que Dios se una más íntimamente con nosotros por el amor a El que nosotros realizamos en su fuerza y virtud y que se encarna y manifiesta en las buenas obras.

a) Si lo hace es por libre decreto. Nos ha prometido obrar así y mantiene su palabra. Si no existiera esa promesa divina, nadie podría decir que sus buenas obras tenían ese efecto. Con otras palabras: el hecho de que nuestras obras sean meritorias se funda en que Dios hace que lo sean, en que ha ordenado que debemos "merecer" el cielo por nuestras buenas obras. Cfr. sobre este tema el Concilio de Trento, sesión, sexta, cap. XVI.

b) La *Escritura* da testimonio de la promesa de Dios (*Mt.* 20, 2-16; *I Tim.* 4, 8; *Tit.* 1, 2; *Hebr.* 10, 36; *Sant.* 1, 12). Cfr. también los textos citados a favor de la meritoriedad de las obras en el § 221, II.

c) Esta promesa sólo se refiere y puede referirse a las obras que tengan una interna ordenación a nuestra participación en la vida trinitaria de Dios a consecuencia de su valor interno, es decir, de su carácter divino. Ese valor interno sólo lo tienen las obras hechas en "estado" de gracia (Concilio de Trento, sesión 6.ª, capítulo XVI; cap. VIII, can. 32; *Io.* 3, 5; 15, 4; *Eph.* 4, 15) y ordenadas a Dios libre y responsablemente por el hombre. Cfr. la Teología moral sobre el tema de los presupuestos que deben cumplir las obras para que estén ordenadas a Dios (bondad del objeto, del fin, de las circunstancias).

d) Se discute la cuestión de con que fuerza deben ser ordenadas a Dios las obras para que sean meritorias. Según una opinión (defendida por los tomistas, Belarmino, San Alfonso de Ligorio), para cada acción meritoria en particular es necesario el amor actual o al menos virtual. Primariamente son meritorios los mismos actos de amor, y en segundo lugar los actos de las demás virtudes ejercitadas bajo la influencia inmediata o mediata del amor. Según otra opinión (defendida por Suárez y San Francisco de Sales), basta cualquier motivo sobrenatural, aunque el amor quede en segundo término; el motivo no necesita ser perfecta-

mente consciente. No será fácil que falte en un creyente adulto, porque el motivo remoto de su acción siempre será de algún modo el deseo de cumplir la voluntad de Dios.

Otros creen que para la meritoriedad del acto es necesaria más que la gracia santificante, porque toda acción buena es un acto implícito de amor cuando la obra está intrínsicamente ordenada a Dios y nosotros conocemos en general esa ordenación. Esta opinión podría ser la verdadera. En toda acción exigida por el oficio o por una situación momentánea, cumple el hombre la voluntad de Dios, que para él se encarna en la exigencia del momento. La entrega a la tarea de cada hora significa, por tanto, de por sí, hacer la voluntad del Padre.

Más en concreto: el cristiano es continuamente llevado por Cristo en el Espíritu Santo ante la faz del Padre. Su actividad no está excluída de ese movimiento. También en cuanto agente es llevado ante la faz del Padre con todas sus manifestaciones y decisiones. El padre ve en el hombre, y también en sus acciones, los rasgos de su Hijo. Parece, por tanto, que no es necesaria una ordenación consciente de nuestros actos a Dios aparte de la disposición general a favor de Cristo y del Padre.

A pesar de todo, es aconsejable ordenar nuestra vida a Dios mediante un acto consciente de amor, es decir, reviviendo la buena intención para evitar que se nos infiltren el egoísmo y el orgullo.

La buena intención implica la entrega a la obra, la voluntad de realizarla lo mejor posible y la ordenación de la acción a Dios. Sería imperfecta y torcida una "buena intención" en la que no se tuviera en cuenta el sentido de la obra que en definitiva radica en la voluntad de Dios y en la que se ordenara inmediatamente a Dios el proceso del trabajo y el esfuerzo en cuanto tal.

VIII. Alcance de los méritos

13. Lo dicho hasta aquí se refiere a los méritos propiamente dichos, es decir, a los *méritos condignos.* Sobre los méritos congruentes no hay ninguna definición del magisterio de la Iglesia. Se puede esperar de la misericordia de Dios que regale la gracia entitativa a quien no oponga resistencia a la gracia actual y que además conceda la gracia de la conversión al justo que peque gravemente. Sobre el tema de la recuperación de los méritos perdidos por el pecado grave y de la renovación de la gracia puede verse la doctrina del Sacramento de la Penitencia.

14. No se puede decir con seguridad si existen méritos condignos para los bienes temporales y terrenos. El acrecentamiento de gloria que el hombre puede "merecer" afecta a la forma de vida lograda por Cristo en la Resurrección. Se puede suponer, sin embargo, que Dios concede al hombre que se entrega a El los bienes

materiales necesarios o útiles para la Salvación y que, sobre todo, no permitirá que pase por situaciones en que sus fuerzas sean demasiado débiles para conservar el estado de cristiano, sin darle gracia eficaz para conservarle. Cfr. las curaciones hechas por Cristo y también *Mt.* 8, 31-34; *Tim.* 4, 8.

15. El hombre que está en gracia puede merecer *para otro* en forma de méritos congruentes, todo lo que puede merecer para sí en la misma forma y además la gracia primera, que no puede merecer para sí. Este "mérito congruente" tiene valor de intercesión. Confróntese § 189, B.

16. La doctrina de los méritos indica también que la vida del cristiano no se cumple en el círculo de este mundo, sino que está ordenada a la venida de Cristo. El cristiano vive en la tensión entre el ahora y el después. Vive el presente, mirando hacia el futuro. Su vida es una continua espera del futuro, sin que por eso pierda valor el presente.

San Agustín explica así la relación del ahora y del después en el último Sermón sobre el Evangelio de San Juan *(Sermón* 124): "La Iglesia conoce dos vidas predicadas y recomendadas por Dios. La una se vive en la fe y la otra en la visión; la una se vive en el tiempo de la peregrinación y la otra en la patria eterna; la una en el esfuerzo y la otra en el descanso; la una en el camino y la otra en la patria; la una en la actividad y la otra en la recompensa de la visión; la una se aparta del mal y hace el bien, la otra no conoce mal del que deba apartarse, sino que es posesión de un gran bien para disfrutarlo. La una lucha con enemigos y la otra impera sin enemigos; la una es fuerte en las contrariedades, la otra no las conoce; la una doma los placeres carnales, la otra se entrega a las delicias espirituales; la una se preocupa por la victoria y la otra goza pacíficamente de la guerra; la una está ordenada a pedir ayuda contra las tentaciones, la otra se alegra ya sin tentaciones en el Ayudador mismo; la una consiste en necesidad, la otra no conoce necesidades; la una perdona pecados ajenos, para que le sean perdonados los propios, la otra ni sufre cosa por la que deba perdonar, ni hace nada por lo que tenga que pedir perdón; la una es flagelada por los males, para que no se enorgullezca de los bienes, la otra está libre del mal con tal plenitud de gracia, que disfruta el sumo bien sin tentación de soberbia; la una distingue el bien y el mal, la otra sólo conoce el bien; por tanto, la una es buena, pero miserable, y la otra es mejor y bienaventurada. Esta es representada por el Apóstol San Pedro y aquélla por San Juan. Esta se extiende hasta el fin del mundo para acabar entonces; aquélla es aplazada para empezar al fin del mundo, pero no tiene fin en el mundo futuro."

BIBLIOGRAFIA

§§ 178-221: Véanse las obras de consulta, los manuales de dogma, las teologías bíblicas y los comentarios a la Biblia en los §§ 1 y 28. K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1949. Idem, *Christus unser Bruder*, Regensburg 1947. Z. Alszegly, S. J., *La teologia dell'ordine sopranaturale nella scolastica antica*, en: "Gregor." 13 (1950) 414-450. P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, Gütersloh 1951 (prot.) Idem, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1947. Idem, *Grundriss der Dogmatik*, Gütersloh 1947. J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, Freiburg I 1942; II 1951. Idem *Hat Odo Rigaldi in seinen Quaestiones de gratia die gleichnamigen Quaestiones des Johannes von Rupella benützt?* "Franz. Stud." 26 (1939) 313-332. Idem, *Textkritische Studien zur Gnadenlehre des Alexander von Hales*, en: "Schol." 15 (1940) 63-75 Idem, *Um den Begriff der Gnade*, en: "Zeitschr. f. kath. Theologie" 70 (1948) 341-368. J. B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, 1910. J. V. Bainvel, S. J., *Nature et surnaturel*, Paris 1920. C. Balic, *De doctrina philosophica ac theologica Pii Papae XII*, Ad Claras Aquas, 1949. H. Urs v. Balthasar, S. J., *Deux notes sur Karl Barth.*, en: "Rech. Sc. Rel." 35 (1948) 92 y ss. Idem, *Gregor von Nyssa, Der versiegte Quell*, 1939. K. Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, Stuttgart 1948. B. Bartmann, *Des Christen Gnadenleben*, 1921. O. Bauhofer, *Maske und Ebendild*, Luzern 1950. O. Becker, SS. CC., *Die Gnadenlehre des Duns Scotus nach den theol. Disputationen des Barth. Mastrius*, Oberlahnstein 1949. G. De Becker, *De Genade: God in ons*, en: "Ons Geloof" 29 (1947) 445-455. Bl. Beraza, *Tractatus de gratia Christi*, 1916. E. Berrar, *La grâce*, en: "L'année théol." 1944, 512-516. S. Birngruber, *Das Göttliche im Menschen*, Graz 1948. Jos. Bonsirven, S. J., *Exégèse Rabbinique et Exégèse Paulienne*, Paris 1939. Heinrich Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*, Tübingen 1948. C. Boyer, *Divi Augustini de correptione et gratia secundum textum*

Maurinorum, Rom 1932. Ch. Boyer, *Le système de saint Augustin sur la grâce d'après le De correptione et gratia*, en: "Rech. sc. rel." 20 (1931) 481-505. C. Boyer, S. J., *Tractatus de gratia divina*, Roma 1938. Emil Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen 1935 (prot.). M. Candal, *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia*, en: "Miscellanea Giov. Mercati", III, 65-103, 1946. V. Capanaga de S. Agustín, *La teología Agustiniana de la gracia y la historia de las conversiones*, en: "Rel. y Cult." 24 (1933) 177-201. La Capéran. *La question du surnaturel*, Paris 1939. E. Caretti, *Lezioni di sacra teologia. La grazia, la vertù e i doni*, Bologna 1930. E. J. Carney, *The doctrine of St. Augustin on Sanctify*, en: "The Cath. Univ. of American Press", 1945. F. Cereceda, *Recurso a las actas del Tridentino en la lucha de Auxiliis*, en: "Est. Eccl." 14 (1935) 257-269. L. Cerfaux, *La Théologie de la grâce selon Saint Paul*, en: "Vie Spirit." . 83 (1950) 5-19. L. Ceyessens, O. F. M., *Un échange de lettres entre Michel Baius et Henri Gravius*, en: "Ephem. theol. Lov." (1950) 59-85. W. R. O'Connor, *A new Concept of Grace and Supernatural*, en: "Eccl. Rev." 98 (1938) 401-413. M. Corvez, O. P., *Gratia Christi*, en: "RTh." 48 (1948) 525-537. M. Daffara, O. P., *De Gratia Christi. Cursus Manualis Theol. Dogmatica* Taurini, Romae, Marietti 1950. J M. Dalmau, S. J., *San Agustín en la Teología de la gracia de Suárez*, en: Est. Eccl." 22 (1948) 339-347. Idem, *Notas críticas sobre la interpretación de la doctrina agustiniana de la gracia*, en: "Est. Eccl." 17 (1943) 5-31). J. Daniélou, S. J., *Les Divers Sens de l'Ecriture dans la Tradition Chrétienne Primitive*, en: "Analecta Lovan. Biblica et Orientali", Ser. II, Fasc. 6, Paris-Louvain 1948. Th. Deman, O. P., *Saint Thomas d'Aquin, théologien de la grâce*, en: "Rev. Univ. Ottawa" 19 (1949) 66*-79*. H. Denifle, *Luther und Luthertum*, Mainz 1906. P. Denis, O. P., *La révélation de la grâce dans saint Paul et dans saint Jean*. Liége. "Pensée catholique", 1948. J. Dillersberger, *Das Wort vom Logos*, 1935. H. Doms, *Die Gnadenlehre des seligen Albertus Magnus*, Breslau 1929. P. Dudon, *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, Paris 1930. P. Dumont, *Le surnaturel dans la théologie de S. Agustin*, en: "RSR" 11 (1931) 513-542. Idem, *Le surnaturel dans la théologie de Saint Augustin. I. Réalité du surnaturel. II. Gratuité du surnaturel*, en: "RSR" 12 (1932) 29-55, 194-219. Idem, *Le caractère divin de la grâce d'après la théologie scolastique*, en: "RSR" 13 (1933) 325-352. Dom Jacques Dupont, O. S. B., *Gnosis*, en: "Universitas Catholica Lovaniensis Series II", Tomus 40, Louvain-Paris 1949. F. X. Durwell, *La Résurrection de Jésus*, Paris 1950. A. Farne, A. A., *La notion de la grâce chez le Docteur Angélique*, "L'Année théol." 6 (1945) 440. Mgr. Feige, *Noblesse oblige. La Grâce sanctificante*, Paris 1933. G. Feuerer, *Begnadetes Leben*, Regensburg 1939. Alfons Fleischmann, *Die Gnadenlehre des Wilhelm Estius und ihre Stellung zum Baianismus*, Kallmünz 1940. H. Fiedler, *Glaube, Gnade und Erlösung nach dem Christus der Synoptiker*, Bent-

Leipzig 1939. J. B. Frey, *Le concept de "vie" dans l'Evangile de s. Jean*, en: "Biblica" 1 (1920) 37-58, 211/39. L. B. Gillon, O. P., *Théologie de la grâce*, "R. Th." 46, 603-612, 1946. N. U. Gloubokowsky, *Grace in the Greek Farhers*, en: "The doctrin of Grace", London 1932, 61-86. Idem. *The use and application of the Expression and Conception of Charis in the Greck Farhers*, Ib. 87-105. W. Goossens, *De notine gratiae*, en: "Coll. Gand." 22 (1935) 81-83. M. Grabmann, *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin*, 1922. R. Grosche, *Wenn du die Gabe Gottes erkennst*, 1930. R. Guardini, *Unterscheidung des Christlichen*, 1936. C. Gutiérrez, S. J., *Españoles en Trento*, Valladolid 1951. A. Guzzo, *Agostino e il sistema della grazia*, Torino 1930. O. Hardmann, *Christian doctrine of grace*, New York 1948. L. Hodgson, *The Grace of God in Faith and Philosophy*, London 1936. Friedr. Hünermann, *Die Bedeutung des Konzils von Trient für die Entwicklung der kath. Gnadenlehre*, Bonn 1920. K. Janssen, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Rostock 1936. M. S. Jaouen, *La grâce de la Salette* 1846-1946, 1946. J. A. Jungmann, *Die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis und im Katechismus*, en: "ZkTh." 50 (1926) 196-219. W. Kahles, *Radbert und Bernhard. Zwei Ausprägungen christlicher Frömmigkeit*, 1938. A. Kerkvoorde, O. S. B., *Scheeben et la grâce*, en: "Vie Spir." (1939) 65-89. Adolf Kolping, *Die Lehrbedeutung der Enzykliken Mystici corporis Christi und Mediator Dei*, Bonn 1949. H. Köster, *Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor. Grundlage und Grundzüge*, 1941. H. Lais, *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra gentiles und der Kommentare des Franziskus Sylvestris von Ferraris*, en: Münchener Theol. Stud." II (1951) 3. E. Lampert, *The Orthodox Church teaching of grace*, en: "East Church" 1946, 248-58. A. Landgraf, *Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik*, en: "Z. k. Th." 57 (1933) 215-253. Idem, *Grundlagen für ein Verständnis ler Busslehre der Früh- und Hochscholastik*, en: "Zeitschr. kath. Th." 46 (1927) 161-194. Idem, *Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik*, en: "Schol." 4 (1929) 1-37, 189-220, 352-389. Idem, *Anfänge einer Lehre vom Concursus simultaneus im XIII. Jahrhundert*, en: "Rech. Théol. Anc. Méd." 1, Löwen (1929) 202-228, 338-355. A. M. Landgraf, *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik*, 1946, en: "Div. Th." 26, 160-180. P. L. Landsberg, *Probleme der Gnadenlehre*, en: "Deutsch. Viertelj. für Literat. u. Geistesgesch" 8 (1930) 373-401. H. Lange, *De gratia*, 1929. Idem, *Im Reiche der Gnade*, 1934. F. X. Lawlor, S. J., *The doctrine of grace in the "Spiritual Exercises"*, en: "Theol. Studies" 3 (1942) 513-543. H. Lennerz, *De Gratia Redemptoris*, Rom 1934. M. Leroy, *Le don de Dieu*, "Spes" 1942. Lippert, *Das Wesen des katholischen Menschen*, 1923. Ernst Lohmeyer, *Kultus und Evangelium*, Göttingen 1942 (prot.) Idem, *Grundlagen paulinischer Theo-*

logie, Tübingen 1929. B. Lonerghan, *St. Thomas' Thought on Gratia Operans,* "Theol. Studies" 1942, 69-88 u. 533-578. J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland,* 1940. H. de Lubac, S. J., *Remarques sur l'histoire du mot "surnaturel"*, en: Nouv. Rev. Théol." 61 (1943) 225-249, 350-370. Idem, *Katholizismus* (trad. por Urs von Balthasar), Einsiedeln 1943. Idem, *Surnaturel,* Paris 1946. P. Lumbreras, O. P., *De Gratia,* Romae 1947. Édouard Massaux, *Influence de l'Évangile de saint Matthien sur la littérature chrétienne avant saint Irénée,* Louvain 1950. J. van der Meersch, *Grâce,* en: "DTC" VI, 1554-1687. Idem, *De notione entis supernaturalis,* en: "E. Th. L." 7 (1930) 227-263. Albert Mirgeler, *Geschichte u. Dogma,* Hellerau 1928. A. Minon, *Grâce et expérience,* en: Rev. Eccl." 35 (1948) 102-109. J. Moffal, *Grace in the New Testament,* London 1931. E. Mounier, *L'Affrontement Chrétien,* 1945. G. van Noort, *De Gratia Christi,* Bussum (Hochland) 1920. Z. M. Núñez, *Las profundas doctrinas de S. Agustín sobre la gracia y las grandes necesidades espirituales de la sociedad contemporánea,* en "Rel. y Cult." (1931) 11-88. Andr. Nygren, *Der Römerbrief,* Göttingen 1951. A. Oddone, S. J., *I Probleme della grazia divina,* Milano 1937. J. H. Oswald, *Die Lehre von der Heiligung,* 1885. R. Paniker, *El Concepto de la Naturaleza,* Madrid 1951. G. Philips, *La grâce des justes de l'Ancien Testament,* en: "E. Th. L." 23 (1947) 521-556. Idem, *Le don surnaturel,* en: "Rev. Eccl." Liège 25 (1933/34) 69-81. Ph. Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins,* Würzburg 1938. H. Pribnow, *Die johanneische Anschauung vom Leben,* 1934. E. Przywara, *Christliche Existenz,* 1934. A. Rademacher, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie,* 1903. B. Rebstock, *Vom Wort des Lebens,* 1939. Ridderbos, S. J., *Rondom het Gemene-Gratie-Probleem.* Kamoen, J. H. Kok, 1949. E. Rideau, S. J., *La grâce du Christ,* "N. Rev. Th." 1947, 69, 807-905. K. Romeis, O. F. M., *Zum Begriff des Übernatürlichen in der Lehre des heiligen Augustin,* en: "Festschrift zum 1500. Todestag Augustins", edit. por M. Gragmann y Mausbach, Köln 1930. H. Rondet, S. J., *Gratia Christi,* Paris 1948. W. Roslan, *Die Grundbegriffe der Gnade nach der Lehre der Apostolischen Väter,* en: "Theol. Quart." 119 (1938) 200-225, 275-317, 470-503. Constantin von Schäzler, *Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart,* Mainz 1865. Matthias Jos. Scheeben, *Natur und Gnade. Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade,* "Gesamm. Schriften", vol. I, edit. por J. Höfer, Freiburg 1941. J. Schmidt, S. J., *Gnadenführung. Was sie ist, ihre Verschiedenheit, was sie verlangt,* en: "Z. Asz. Myst." 8 (1933) 336-343. H. Schumacher, *Kraft der Urkirche. Das "Neue Leben" nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderte,* 1934. J. Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus,* Freiburg 1932. Fr. Sciasco, *Fulgenzio di Ruspe e i massimi problemi della grazie,* Romae 1941. R. Seeberg, *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient,* "Z. f. kirchl. Wissenschaft

und kirchl. Leben" 10 (1889) 656 ff. P. Smulders, S. J., *De oorsprong van de theorie der zuivere natuur,* en: "Beitr. phil. theol. Fak. Nederl. Jes. 10 (1949) 105-127. F. Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez,* 1933. Idem, *Francisco Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela Salmantina,* 1934. H. Stephan, *Luther in den Wandlungen seiner Kirche,* Berlin 1951. E. Strasser, *Alfonsus Tostatus und seine Gnadenlehre im Kommentar zum 19. Kap. des Matthäusevangelium,* Emsdetten 1941. S. Thomae de Aquino, *Questio de Gratia capitis,* edit. J. Backes, Bonn 1935. Kl. Tilmann, *Das Schönste, was es gibt.* J. Thomé, *Erlösender Glaube,* 1937. T. F. Torrance, *De Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers,* Edinbourgh 1948. J. Tyciak, *Erlöste Schöpfung,* 1938. T. Urdánoz, *Juan de Sto. Tomás y la transcendencia sobrenatural de la gracia santificante,* en: "Cient. Tom." 69, 48-90, 1945. C. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène,* 1962. P. Wahmann, *Gnade. Der althochdeutsche Wortschatz,* Berlin 1937. F. Walland, *La grazie divinizzante.* 1949. E. W. Watson, *Grace in the Latin Fathers to St. Augustin,* en: "The Doctrine of Grace", London 1932, 106-113. E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandrien,* 1905. R. Winkler *Grace in the N. T.,* en: "Church Qu. R." 117 (1933-34) 52-88. W. T. Whitely, *The Doctrine of Grace,* New York 1932. J. Zimmermann, *Trinität, Schöpfung, Übernatur,* Regensburg 1949. *Concilium Tridentinum,* edit. por la Görresgesellschaft, 1901 y ss. E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften,* 3, edic. München 1948.

§ 180: J. M. Alonso, *Relación de causalidad entre gratia creada e increada en Santo Tomás,* en: "Rev. Españ. Teol." 6 (1946) 3-59. A. Ceccato, *La specie della grazia abituale di Cristo secondo San Tommaso,* en: "D. Th." 43 (1940), 193-214; 189-309. M. J. Congar, O. P., *Albert le Grand théologien de la grâce sanctificante,* en: "Vie Spir." 34 (1933) 109-141. E. Fernández, O. P., *El problema de la producción de la gracia y sus diversas soluciones,* "Cienc. Tom." 70, 37-82, 1946. W. Goossens, *De praecipuis divisionibus gratiae,* en: "Coll. Gand." 22 (1935) 148-50. A. van Hove, *De divisione gratia in sanantem et elevantem,* en: "Coll. Mechl." 14, 545-48, 1944. A. Ledoux, O. F. M., *De gratia creata et increata iuxta questionem ineditam Guillelmi Ware,* en: "Anton." 5 (1930) 137-156. L. Neveut, *Les multiples grâces de Dieu,* Aurillac 1940. H. Rahner, S. J., *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschafenen Gnade,* en: "Zeitschr. kath. Theol" 63 (1939) 137-56. F. Zigon, *Gratia operans et cooperans juxta S. Thomam,* en: "Eph. Theol. Lov." 5 (1928) 614-629.

§ 181-182: R. Angermair, *Das Band der Liebe,* 1940. Jos. Bieker, *Der Mensch als Einzel-und Gemeinschaftswesen im Heilswirken.* Disert., Paderborn 1940. H. Bleienstein, S. J., *Der mystische Christus der Hl. Schrift,* en: "Zeitschr. Asz. Myst." 9 193-209. J. M. Bover, S. J., *Cristo, cabeza del cuerpo místico. Organización y misticismo en el cuerpo místico de Cristo,* en: "Estudios Eccles." 23 (1949) 435-456.

B. Brinkmann, S. J., *Christusgemeinschaft*, Paderborn 1947. Martin Buber, *Königtum Gottes*, Berlin 1936. Idem, *Ich und Du*, Berlin 1936. Fr. Büchsel, "*In Christus*" *bei Paulus*, en: (Zeitschr. Neutestam. Wiss." 42 (1942) 121-158. L. Cerfaux, *La Charité Fraternelle et le Retour du Christ Selon Jo XIII, 33-38*: "Analecta Lovaniensa Biblica et Orientalia", Ser. II, Fasc. 6, Paris-Louvain 1948. F. Cuttaz, *Le Juste. Notre vie de grâce, ses splendeurs ses richesses*, Lyon 1941. P. Debongnie, C. S. S. R., *Debitur gratia (Imitatio Christi L. II, c. 10, v. 11)*, en: "Rech. Theol." (1940) 145-154. L. M. Dewailly, *Lui en nous, nous en Lui*, en: "Vie Spir." 60 (1939) 21-43. E. Drinkwelder, *Vollendung in Christus*, Paderborn 1934. J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*, Paris 1928. R. Ernst, *In Christo Jesu*, Eupen 1946. R. Fei, O. P., "*De imitatione Christi*". *Il libro e il suo autore*, en: "Pal Clero" 1 (1939) 350-53. Daniel Feuling, O. S. B., *Die Liebe in der Gnade als der Sinn der Kirche*, Salzburg. Th. Freider, O. S. B., *Unsere Vereinigung mit Christus, dogmatisch gesehen*, Freiburg 1941. P. Gächter, *Zur Exegese von Röm VI, 5*, en: "Zeitschr. f. kath. Theol." 54 (1930) 88-92. Idem, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus*, en: "Zeitschr. f. kath. Theol." 58 (1934) 503-532. J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951. P. Glorieux, *Corps Mystique et Apostolat*, Paris 1934. W. Grossouw, *In Christus*, Utrup 1948. "Festschrift für Romano Guardini", *Christliche Verwirklichung*, Rothenfels 1935. H. Guillet, *Corps mystique, mystère d'union*, Paris 1945. R. Guardini, *Das Wesen des Christentums*, 1938. Idem, *Welt und Person*, 1939. Guntermann, *Die Eschatologie des Hl. Paulus*, 1932. D. Haugg, *Wir sind dein Leib*. München 1937. E. F. Jacob, *The "Imitatio Christi"*, en: "Bulletin of the J. Rylands Library" 22 (1938) 493-509. E. Käsemann, *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*, Tübingen 1933. F. Kastner, *Marianische Christusgestaltung der Welt*, 1936. H. Keller, *Die Kirche als Kultgemeinschaft*, en: "Benediktinische Monatsschrif" 14 (1934) 25-38; 15 (1935) 183-195; 277-286; 347-361. A. Klaus, *Die Idee des corpus mysticum bei den Synoptikern*, en: "Theol. Glaube" 28 (1936) 407-417. J. Kleine-Natorp, *Erlöstes Leben. Die Herrlichkeit Christi in seiner Kirche n. d. Epheserbrief*, Mainz 1941. N. Krautwig, *Entfaltung der Herrlichkeit Christi*, en: "Wiss. Weish." 7 (1940) 73-99. O. Kuss, *Zur vorpaulinischen Tauflehre im NT*, en: "Theologie und Glaube", 1951. Jaques Leclerq, *Das Leben Christi in der Kirche*, Luzern 1950. A. Lemonyer, *Notre baptême d'après s. Paul*, 1935. A. Lieske, *Zur Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, en: "Schol." 14 (1939) 485-514. J. Lindblom, *The Idee of the Kingdom of God*, en: "Exp. Times" 51 (1939/40), 91-96. E. Lohmeyer, *Syn Christo* (Festgabe für Deissmann) 1927. J. Loosen, S. J., *Unsere Verbindung mit Christus. Eine Prüfung ihrer scholastischen Begrifflichkeit bei Thomas und Scotus*, en: "Schol." 16 (1941) 53-78. 193-213. H. de Lubac. *Corpus mysticum*, en: Rech. scienc. rel." 29 (1939) 257-302, 429-480; 30

(1940) 40-80, 191-226. Malevez, *L'église dans le Christ*, en: "Rech. Scienc. Rel." 25 (1935) 257-291, 418-440. C. Marnion, *Christus in seinen Geheimnissen*, trad. por M. Benedikta v. Spiegel, 1931. Idem, *Christus, das Leben der Seele*, trad. por B. v. Spiegel, 1938. E. Mersch, S. J., *La theólogie du corps mystique*, Bruxelles 1944. Idem, *Filii in Filio*, en: "Nouv. Rev. Theol." 65 (1938) 551-582, 681-702, 809-830. H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus*, Münster 1933. J. Mouroux, *Sens Chrétien de l'homme*, Paris 1947. J. Müller, *Der Lebensbegriff des Hl. Paulus*, Münster 1940. M. Neveut, *Formules Augustiennes: la grâce médicinale*, en: "Divus Thomas" P. 36 (1933) 274-279. Johannes Pinsk, *Hoffnung auf Herrlichkeit*, Kolmar. *Papst Pius XII, Über den mystischen Leib Jesu Christi*, Karlsruhe 1946. Rudolf Preising, *Hoffnung in Christus. Eine heilsgeschichtliche Schau*, Paderborn 1948. L. Prohaska, *Die Kunde vom Leben in Christus*, Wien 1948. H. Rendtorff, *Das neue Leben in Christus*, Gladbeck 1949. J. Rinna, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim Hl. Ambrosius*. Disert. Pont. Univ. Greg. 1940. J. Scheeben, *Les splendeurs de la grâce*, en: "Vie Spir." 59 (1939) 113-128. Idem, *De heerlijkheden der goddelijke genade*, Foreholte, 1949. H. Schelkle, *Taufe und Tod. Zur Auslegung von Römer 6, 1-11*, en: "Vom Christlichen Mysterium, zum Gedächtnis von Odo Casel, OSB.", Düsseldorf 1951. Robert Scherer, *Christliche Weltverantwortung*, Freiburg 1940. W. Schmauch, *In Christus*, Gütersloh 1935. P. Le Seur, *"Inwendig in euch...?" Gedanken über die Königsnerrschaft Gottes (Zu Luc. 17, 20)*, en: "Hochweg" 26 (1939) 201-212. G. Söhngen, *Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube. Ein Beitrag zu einer kategorialen analysis fidei*, "Wissenschaft u. Weish." 10 (1943) 437-436. Cardinal Suhard, *Foi en Jésus-Christ et Monde d'aujourd'hui*, Paris 1948. Ad. Tanquery, *Notre incorporation au Christ*, Paris 1930. J. B. Terrien, S. J., *La Gracia y la Gloria*, Madrid 1943. F. Utz, O. P., *Mensch und Christ*, en: "Zschr. Asz. Myst." 16 (1941) 51-62. G. C. Westberg, *The Two Adams*, en: "Bibl. Sacra" 94 (1937) 37-50. *Wiedergeboren in Christus. Ein Büchlein vom Gnadenleben*, edit. por la abadía St. Joseph in Gerleve, 1936. A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystiche Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Freiburg 1939.

§ 183: Th. Absil, *Betrachtung über den Hl. Geist*, en: *Ephemerides* Theol. Lovan.", abril 1936. Sylvester Birngruber, *Das Göttliche im Menschen. Eine Laiendogmatik*, Graz 1948. R. Blüml, *Paulus und der dreieinige Gott*, en: "Theol. Stud. d. österr. Leo-Gesellsch." 29, Wien. 1929. Emil Brunner, *Vom Werk des Heiligen Geistes*, Tübingen 1935. A. Bundervoet, *Wat behort tot het wezen van Gods heiligende Genadeinwoning volgens St. Thomas I Sent. Dist. XIV-XVIII en XXXVI?*, en: "Bijdr. Ned. Jez" 9, 42-58, 1948. F. M. Catharinet, *La Sainte Trinité et notre filiation adoptive*, en: "Vie Spir." 39 (1934) *cation d'après les Pères grecs*, en: "Theol. prakt. Quart." 85 (1932)

113-127. I. Chevalier, O. P., *La présence de la Trinité par la santification* 673-699. M. Cuervo, *La inhabitación de las divinas personas en toda alma en gracia según Juan de Santo Tomás,* "Cienc. Tom." 69 (1945) 114-220. A. Dorsaz, *Notre parenté avec les personnes divines,* 1922. G. Duhamelet, *Le Saint-Esprit, auteur de la vie spirituelle,* Cerf-Abeille 1944. A. Eröss, *Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit. Die Lehre über die Einwohnung des Hl. Geistes bei M. J. Scheeben,* en: "Schol." 11 (1936) 370-395. Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tomaso d'Aquino,* Mailand 1939. M. G. Fernández, O. P., *La gracia como participación de la divina naturaleza en Juan de Santo Tomás, y lugar que a éste corresponde en la tradición tomista,* en: "Cienc. Tom." 71 (1946) 209-250. Thom. J. Fitzgerald, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis,* 1950. B. Froget, *De l'inhabitation du Saint Sprit dans les âmes justes d'après la doctrine de S. Thomas,* 1901. Fürstenberg, *Quomodo omnia fructivitatem trinitariam participent* (Dis.), Paderborn 1933. A. Gardeil, *Comment se réalise l'habitation de Dieu dans les âmes justes,* en: "Rev. Thomiste" 28 (1923) 3-42, 129-141, 238-260; 34 (1929) 381-399. Idem, *Le Saint-Esprit dans la vie Chrétienne,* Paris. P. Galtier, *Le Saint-Esprit en nous, d'après les Pères Grecs.* Rom 1946. Idem, *L'habitation en nous des trois Personnes,* Rom 1950. I. B. Geiger, O. P., *La participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin,* Paris 1942 (Bibl. Thom. XXIII). M. Grabmann, *Die Gottesberührung in der Einwohnung des Heiligen Geistes nach dem hl. Thomas v. Aquin,* en: "Der Mensch vor Gott, Festchrif für Theodor Steinbüchel", Düsseldorf 1948. H. Koenig, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Bonaventurae,* Mundelein 1934. J. Lebreton, *Le Dieu vivant: al révélation de Saint Trinité dans le Nouveau Testament,* 1919. G. I. Martínez, *El misterio de la inhabitación del Espíritu Santo,* en: "Est. Ecl." 13 (1934) 287-315. J. C. Martínez Gómez, *¿Es la inhabitación del Espíritu Santo raíz de la resurrección gloriosa de los justos, según la Escritura y los Padres?,* en: "Est. Ecles." 14 (1935) 505-539. Idem, *Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justificación,* en: "Est. Ecl." 14 (1935) 20-50. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint,* Paris 1947. G. Philips, *Les mystères de la St. Trinité et de la grâce,* en: "Rev. Eccl. Liège" 27 (1935/36) 163-176. R. Plus, *En union avec l'Esprit-Saint,* Paris 1946. E. I. Primeau, *Doctrina Summa Theologica Alexandri Halensis de Spiritu Sancti apud justos inhabitatione.* Mundeleine (U. S. A.) 1936. Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité,* 1892-1898. L. v. Rudloff, *Des hl. Thomas Lehre von der Formalursache der Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten,* en: "Div. Thomas" (1930) 175 ff. J. F. Sagués, S. J., *El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino,* en: "Comillas" II 159-201. M. P. Salonne, *Le Saint Esprit auteur de la vie spirituelle,* 1945. H. Schaut, *Zu Scheebens Lehre von der Einwohnung des Hl.*

Geistes, en: "Past. Bon." 48 (1937/38) 19-26. Idem, *Karl Passaglia und Klemens Schrader*, 1938. H. Schauf, *Die Lehre von der nicht appropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes*. A. Stolz, *Der Heilige Geist und die Heiligung des Christen*, en: "Bened. Mon." 12 (1930) 189-197. T. Thalhammer, *Gnade und Seelenleben. Eine Studie zum teleologischen Charakter der Gnadentätigkeit*, en: "Zeitschr. f. kath. Th." (1937) 163-210. Ad. Tanquery, *Notre participation à la vie divine*, Paris 1931. A. Teixidor, S. J., *De inhabitatione Sancti Spiritus in animis justorum*, en: "Anal. Sacra Tarr." 7 (1931) 257-283. S. Tromp, S. J., *De Spirito Sancto anima corporis mystici*, Rom 1932. Valentín de San José, O. C. D., *La inhabitación de Dios en el alma justa*, Madrid 1945. J. Vieujean, *La présence des personnes divines par la grâce*, en: "Rev. Eccl. Liège" 27 (1935/36) 237-243. H. E. Weber, *Mysterium Trinitatis*, en: "Zschr. f. syst. Theologie" 1940. T. Zielinski, O. C. D., *Doctrina Salamanticensium de modo inhabitationis Trinitatis in anima justi*, "Div. Thom." 45 (1942) 373-94. F. Zigon, *Marin-Sola. OP. de motione divina*, en: "Eph. Theol. Lov." (1931) 17 y 225-238.

§ 184: Th. Deman, O. P., *Le mal et Dieu*, Aubier 1943. H. Denifle, *Die abendländischen Schriftauslager bis Luther über Justitia Dei (Rom 1, 17) und Justificatio*, 1905. Albert Descamps, *Les justes et la justice dans les évangelis et le christianisme primitif*, Louvain 1950. A. M. Horvàth, O. P., *Sünde und Unsündlichkeit*, en: "Div. Thomas" 21 (1943) 23-47. J. Lortzing, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Lichte der hl. Schrift*, Paderborn 1932. Otfried Müller, *Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner*, en: "Bresl. Stud. z. hist. Theologie", vol. 8, nueva continuación, Breslau 1940. C. M. Perella, *De iustificatione secundum epistolam ad Hebraeos*, en: "Biblica" 14 (1933) 1 ff., 150 ff. Eduard Stakemeier, *Glaube und Rechtfertigung*, Freiburg 1937.

§§ 185-187: P. Adam, *La pardon dans l'Evangile*, en: "Vie Spir." 25 (1930) 19-40. R. d'Alost, OMCap., *Le sens du mot "sainteté"*, en: "Et. Franc." 49 (1957) 464-474. W. Bange, *Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein*, 1937. L. Baur, *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter*, en: "Theol. Quart." 98 (1916) 467-491, 99 (1917) 225-252, 100 (1919) 426-444, 101 (1920) 28-64, 155-186. J. Beumer, S. J., *Wunderbar erschaffen, wunderbarer erneuert*, en: "Z. Asz. Myst." (1939) 130-40. L. Bieler, *Theios aner. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, 1935. Hans Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, en: "Wissensch. Unters. z. NT v. Jeremias u. Michel", vol. 2, Tübingen 1951. G. Björck, *Homo in spiritu immundo*, en: "Coniect. Neotest." VII, 1-3. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, 1944. C. Clemen, *Das Problem der Sünde*, Berlin 1936. M. J. Congar, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*, en: "La vie spirituelle" 43 (1935) 91-107. F. Dander, S. J., *Gottesbild und Gleichnis in der Schöpfung*

nach der Lehre des hl. Thomas, en: "Zeitschr. f. kath. Th." 53 (1920) 1-40. Th. Deman, *Péché*, en: "Dict. Théol. Kath. de Vacant" 12, 140-275. P. Descoqs, S. J., *Le mystère de notre élévation surnaturelle*, Paris 1938. Fr. Dölger, *Ichthys*, 1922. V. Doucet, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos*, en: "Antonianium" (1929) 167-208. L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient*, 1926. O. Faller, *Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung*, en: "Gregorianum" 6 (1925) 404-435. A. J. Festugière, *Divinisation du chrétien*, en: "Vie Spir." 59 (1939) 90-99. R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., *La grâce est-elle une participation de la déité telle qu'elle est en soi?*, en: "Rev. Th." 19 (1936) 470-485. E. Gaugler, *Die Verwandlung des Menschen und der Welt. Ein Grundgedanke der paulinischen Theologie*, en: "Internat. kirchl. Zschr." 20 (1930) 1-30. E. Gilson, *L'esprit de la Philosophie médiévale*, Paris 1932. M. Glossner, *Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade*, 1871. J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938. Idem, *Die Vergöttlichung des Christen nach den griechischen Väter*, en: "Zeitschr. Asz. Myst." 14 (1939) 79-94. J. Henninger, S. V. D., *S. Augustinus et doctrina de duplici justitia*, Mödling 1935. A. Hoffmann, O. P., *Zur Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin*, en: "Div. Thom." 19 (1941) 3-35. A. M. Horvath, O. P., *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie*, Freiburg 1943. J. Huhn, *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius*, Paderborn 1933. F. D. Joret, O. P., *Notre élévation surnaturelle*, en: "Vie Spir." 24 (1930) 161-175. O. Karrer, *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart*, 1924. A. Kirchgässner, *Der Christ und die Sünde bei Paulus, Freiburg* 1942. Idem, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament*, Freiburg 1950. A. Kolping, *Neuschöpfung und Gnadenstand*, Bonn 1946. A. Landgraf, *Die frühscholastische Streitfrage vom Wiederaufleben der Sünden*, en: "Zschr. kath. Theol." 61 (1937) 182-187. Idem, *Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik*, en: "Scholastik" 10 (1935), 161-192, 369-394, 508-540. A. Lindenmeyer, *Regeneratio*, Zürich 1943. A. Mager, O. S. B., *Menschliche Schlud und Göttliche Gnade*, en: "Universitas" 2 (1947) 641-650, 769-775. J. Matocha, *Das Wesen der heiligmachenden Gnade im Lichte der Heiligen Schrift*, 1927. N. Merlin, O. E. S. A., *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris 1931. E. Neveut, C. M., *Formules Augustiennes: La définition du péché*, en: "Div. Thomas" P. 33 (1930) 617-622. J. H. Nicolas, O. P., *La grâce et le péché*, en: "Rev. Th." 45 (1939) 58-90; 249-270. G. Oorthuys, *Wedergeboorte en Heiligmakin*, "Ned. Theol. Tschr." 1, 294-307, 1947. E. Peterson, *Die Theologie des Kleides*, en: "Stimm. d. kath. Welt" (1946/47) 311-316. G. Phillips, *Regeneratio gratiae*, en: "Re. Eccl. Liège" 27 (1935/36) 112-118. Idem, *De God-*

servaring in de heiligmakende genade volgens Sint Thomas, Spectrum (1944) 173-194. H. Pietsch, *Meister Eckharts Ethik,* 1935. A. Prums, *Die Stellung des Trientines Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade,* 1909. A. M. Ramsey, *La Gloire de Dieu et la transfiguration du Christ,* en: "Dieu Vivant" 15 (1950) 17-28. H. Rahner, *Sünde als Gnadenverlust in der frükirchlichen Literatur,* en: "Zschr. Kath. Theol." 60 (1936) 471-510. H. Rondet, S. J., *La divinisation du chrétien,* en "Rev. Th." 71 (1949) 449-476. Idem, *La grâce libératrice,* en: "Nouv. Rev. Th." 69 (1947) 113-136. G. Sadet, *La grâce sanctificante,* 1921. A. Slomkowski, *Relatio gratiam sanctificantem inter et iustitiam originalem secundum doctrinam S. Augustini,* en: "Coll. theol." 18 (1937) (32-52. R. Schmidtz, *Sünde und nach dem Römerbrief,* Witten 1939. H. Thimme, *Christi Bedeutung für Luthers Glauben. Unter Zugrundelegung des Römerbrief-, del Hebräerbrief-, des Galaterbriefkkommentars von 1531 und der Disputationem,* Gütersloh 1933. A. Verielle, *Le surnaturel en nous et le péché originel,* Paris 1934. H. Volk, *Emil Brunners Lehre von ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit des Menschen,* Emsdetten 1939. C. Vollert, S. J., *Saint Thomas on Sanctifying Grace and Original Justice,* en: "Theol. Studies" 2 (1941) 369-387.

§ 188: R. Egenter, *Die Idee der Gottesfreundschaft im 14. Jahrh.,* en: "Aus der Geisteswelt des Mittelalters", Münster 1935, 1021-1036. H. Henn, *Freundschaft,* Dülmen i. W. 1938. H. J. Lux, *Das Buch der Freundschaft,* Nürnberg 1931. A. D. Noble, *L'amitié avec Dieu,* 1932. V. Nolte, *Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen,*1939. P. Philippe, O. P., *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon saint Thomas d'Aquin,* Rom 1938. C. O. Renner, *Briefe an Otto von der Freundschaft,* Innsbruck 1938.

§ 189: J. Auer, *Der Heilige Geist, der Geist der Gotteskindschaft,* en: "Geist und Leben" 21 (1948) 277-294. O. Bauhofer, *Maske und Ebenbild,* Luzern 1950. J. Bittremieux, *Utrum unio cum Spiritu Sancto sit causa formalis filiationis adoptivae justi?,* en: "Eph. Theol. Lov." 10 (1933) 427-440. E. P. Bogaerts, *Dom., Uit God geboren,* en: "Ons eloof" 25 (1939) 155-167. Nikolaus von Cues, *Von der Gotteskindschaft,* en: "Schriften des Nikolaus von Cues", cuaderno 3 de E. Bohnenstaedt, 1940. Fr. Cuttaz, *L'Enfant de Dieu. Essai sur l'esprit filial,* Paris 1932. J. Dey, *Palingenësia. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3, 5,* 1937. S. I. Docks, O. P., *Fils de Dieu par grâce,* Paris 1948. R. Gräf, *Ja, Vater!,* 1939. A. Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche,* 1918. L. Janssens, *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie,* en: "Eph. Theol. Lov." (1938) 233-278. O. Karrer, *Die Gotteskindschaf,* 1934. P. Ketter, *Unsere Gotteskindschaft,* en: "Theol. Prakt. Quartalschr." 92 (1939) 231-250. A. Kluge, *Die Gottähnlichkeit des Menschen,* Neisse 1905. H. Kuhaupt, *Die Formalursache der Gotteskindschaft,* Münster 1940. Müller, *Die Got-*

teskinder vor dem Vater. Ihr Werden, Sein und Leben, 1938. Romualdus, OFM. Cap., *Ons Godkindschap buj den Hl. Athanasius en H. Thomas* "Studia cath." 21 (1946) 97—105. A. Stonner, *Der Lichtgedanke in der Heiligen Schrift und Messliturgie*, 1936. W. Twisselmann, *Die Gotteskindschaft d. Christen nach dem N. T.*, Gütersloh 1939.

§ 190: L. Arts, S. J., *Naturalisme en Supernaturalisme*, en: "Uns Geloof" 25 (1939) 1—7. D. Torsten Bohlin, *Kierkegaards dogmatische Anschauung*, Gütersloh 1927. J. B. Beumer, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte einaes theologischen Prinzips*, en: "Gregor." 20 (1939) 381—406; 535—552. V. D. Carro, OP., *La distinción del orden natural y sobrenatural según Sto. Tomás y su trascendencia en la Teologia y en el Derecho*, en: "Cienc. Tom." 33 (1942) 274—306. H. Conrad-Martius *„Natur und Gnade nach "des hl. Thomas Untersuchungen über die Wahrheit"*, en: "Catholica" 3 (1934) 49—82. A. Darby Nock, *Conversion and Adolescene*, en: "Pisciculi, Festschrift für Fr. J. Dölger," Munster 1939. H. Diederich, OFM., *Die Natur des Menschen im Verhältnis zu Gott und dem göttlichen Leben nach der Theologie des M. J. Scheeben*, en: "Der mensch vor Gott, Frestschrift fü Theodor Steinbüchel, "Düsseldorf 1948. J. Fattinger, *Dein Hochziel. Die Bestimung des Menschen*, Frankfurt/M. 1940. H. Fortmann, *Genade en Natuur*, en: "Ned. Kath Stemmen" 45 (1949) 353—362. R. Guardini, *Welt und Person*, 1939. Idem, *Der Rosenkranz unserer Lieben Frau*, 1940 (Bemerkungen über das Wort). K. Heim, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius*, Leipzig 1907. Fr. Heinemann, *Ein Kampf um das Bild vom Menschen, von Ernst v. Schenk*, 1939. Iwan Kologriwof, *Das Wort des Lebens*, Regensburg 1938. W. Lampen, O. F. M., *Natuur en Bovennatuur volgens de Scholastiek der oudere Franciscaansche School*, en: "Collect. Francis. Neerl." III, 7 (1937) 47-70. J. Leclercq, *L'unité du naturel et du surnaturel*, en: "Cité Chrét." 7 (1932/33) 1930-1935. A. J. Lehmann, *Gefährdete Ehre*, 1938. Henri de Lubac, *Surnaturel*, Paris 1946. H. Lützeler, *Die Kunst der Völker*, 1934. M. Matthys, O. P., *Quomodo anima humana sit "naturaliter capax gratiae" secundam doctrinam S. Thomae*, en: "Angelicum" 14 (1937) 175-193. G. Müller, *Schicksal und Seele*, 1939. Idem, *Geschichte der deutschen Seele*, 1939. C. Omoechevarría, O. F. M., *La naturaleza y la gracia*, en: "Verdad y Vida" 5 (1947) 349-363. E. Przywara, S. J., *Der Grundsatz "Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam"*, en: "Schol." 17 (1942) 178-186. H. W. Rüssel, *Gestalt eines christlichen Humanismus*, 1940. Oct. Sagaert, O. F. M., *S. Augustins leer over natuur en genade in den Franciskaansche School*, Hertogenbosch 1937. M. J. Scheeben, *Natur und Gnade. Eine systematische Darlegung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen*, 1935. Idem, *Natur und Gnade, die Herrlichkeiten des Göttlichen*, Fribourg 1941. J. Sellmair, *Der Mensch in der Tragik*,

1939. Chr. Smits, O. F. M., *Natuur en Genade bij St. Paulus*, en: "Collect. Francisc. Neerland." III, 7, 1-18. Chr. Smits, Oct. Sagaert, W. Lampen, M. Soens, Minderbroeders, *Natuur en Bovennatuur*, S. Hertogenbosch 1927. L. Soukup, O. S. B., *Gratia supponit naturam*, en: "Div. Th." 15 (1937) 25-32. Ed. Spranger, *Wilhelm v. Humboldt und die Humanitätsidee*, 1929. O. Tumlitz, *Anthropologische Psychologie*, 1939. H. Weisweiler, S. J., *Natur und Übernatur in Glaube und Theologie*, en: "Scholastik" 14 (1939) 346-372. Th. Steinbüchel, F. M., *Dostojewski. Sein Bild vom Menschen un vom Christen*. Düsseldorf 1947. Hay abundante bibliografía sobre el problema *desiderium naturale* en H. Lais (§ 178). V. especialmente O'Conner, *The eternal guest. The teaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for god*, New York 1947.

§ 191: N. von Arseniew, *Geistige Nüchternheit und Gebet. Einige Züge aus der Mystik des christlichen Orients*, en: "Zschr. Asz. Myst." 15 (1940) 136-143. Idem, *Ostkirche und Mystik*, 1925. T. Arvedson, *Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt 11, 23-50*, Leipzig 1937. M. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris 1934. A. Bernareggi, *La spiritualità dei christiani d'oggi*, Bergamo 1948. A. Beumer, S. J., *Theologische und mystische Erkenntnis*, en: "Zschr. Asc. myst." 16 (1941) 62-78. Idem, *Die Theologie der mystischen Beschauung im Kommentar zum Hohen Lied des P. Luis de la Puente*, en: "Zschr. Asc. Myst." 17 (1942) 77-90. H. Bleienstein, S. J., *Heinrich Seuse in neuen Licht*, en: "Zschr. Asc. Myst." 16 (1941) 200-204. Idem, *Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, en: "Zeitschr. Asz. Myst." 10 (1935) 318-324. O. Bolza, *Meister Eckehart als Mystiker*, München 1938. J. Boutet, *Memento de vie spirituelle*, Rennes 1948. G. de Broglie, S. J., *Le mystère de notre élévation surnaturelle*, en: "Nouv. Rev. Théol." 65 (1938) 1153-1176. W. Brugger, S. J., *Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gottesschau*, en: "Scholastik" (1950), 4. E. Buonaiuti, *Il misticismo mediovale*, Pinerolo 1928. D. C. Butler, *Western mysticism*, 1927. Gaetano da Castellemare, *Interpretazioni di vita spirituale*, Milano 1939. J. Chapman, *Was ist Mystik?* (trad. por Schmidthüs), en: "Die Schildgenossen" 18 (1939) 321-342. Chrysostomos a Jesu Sacramentato, *Asceticae et mysticae summae*, Torino 1936. H. Delacroix, *Les grandes mystiques chrétiens*, Paris 1938. H. S. Denifle, *Das geistliche Leben. Deutsche Mystiker des 14. Jahrh.*, Salzburg 1936. M. Dibelius, *Paulus und die Mystik*, München 1941. P. Dick, *Christliche Mystik*, München 1936. Dobbins Dunstan, OMCap., *Franciscan Mysticism*, New York 1927. J. Donelly, S. J., *The gratuity of the beatific vision and the possibiliti of a natural destiny*, 1950. H. Ebeling, *Meister Eckharts Mystik*, Stuttgart 1941. R. Ernst, *Mystik der Tat*, en: "Zschr. Asz. Myst." 15 (1940) 80-90. C. Feckes, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben*, Freiburg 1949. A. J. Festugière, *Psychologie des mystiques*, en: "Vie Spir." 58 (1939) 65-79. Idem, *Ascèse et my-*

stique au temps des Pères, en: "Vie Spir." 61 (1939) 65-84. D. Feuling, *Vom Wege der Frömmigkeit,* Beuron 1947. Idem, *Vom Sinn und Grundwessen des mystischen Lebens,* "Bened. Monatsschr." 20 (1936) 101-109. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* 1927. Garrigou--Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung,* 1927. St. Gilson, *Die Mystik des hl. Bernhard v. Clairvaux,* 1936. C. Gröber, *Der Mystiker Heinrich Seuse,* Freiburg 1941. St. Grünewald, OMCap., *Franziskanische Mystik,* München 1932. H. Grundmann, *Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik,* en: "Deutsch. Viertelj. für Liter. Geistesgesch." 12 (1934) 400-429. H. R. G Günther, *Idee und Geschichte der Frömmigkeit,* Tübingen 1948. J. de Guibert, S. J., *Theologia spiritualis ascetica et mystica* Romae 1939. Idem, *Leçons de Théologie spirituelle,* Toulouse 1943. Idem, *Etudes de théologie mystique,* 1930. F. Hermans, *Mystique,* 1936. K. Hock, *Mystik und christliche Vollendung,* en: "Theol. prakt. Quart." 85 (1932) 756-774. J. Huby, S. J., *Mystiques paulinienne et johannique,* Bruges 1947. H. Jaegen, *Das mystische Gnadenleben,* Trier 1935. A. Jans, *Das Mystikerleben der Gegenwart. Mit einem Geleitwort von M. Grabmann,* 1935. W. R. Inge, *The Philosophy of Mysticism,* en: "Philosophy" (1938) 327-405. F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik,* Paderborn 1935. E. v. Ivanka, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik,* en: "Schol." 11 (1936) 163-195. Idem, *Zur Philosophie Solowjews, Russentum und Vätertheologie,* en: "Orientalia Christiana" 32 (1933) 159-167. H. Köster, *Die Heilslehere des Hugo von St. Viktor,* 1940. E. Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik,* 1921. F. Kronseder, *Das Leben in Gott. Einführung ins geistliche Leben,* Regensburg 1935. H. Kümmet, *Die Gotteserfahrung in der "Summa theologicae mysticae" des Karmeliten Philippus a ss. Trinitate,* Würzburg 1938. E. Lajeunie, *La doctrine spirituelle de Pie XI,* en: "Vie Spir." 59 (1939) 7-25. A. Lallinger, O. S. B., *Gottvereinigung. Der Weg zur Heiligkeit durch die Gottvereinigung,* Konstanz 1934. P. L. Landsberg, *La philosophie une expérience mystique,* en: "Vie Spir." 51 (1937) 179-190. B. Lavaud, *Amour et perfection chrétienne,* Lyon 1941. J. Lebreton, S. J., *Lumen Christi. La doctrine spirituelle du Nouveau Testament.* Paris 1947. J. Leclecrq, O. S. B., *Saint Bernard Mystique,* Bruges 1948. F Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie Gregors des Grossen; Moralia und Ezechielhomilien,* 1934. E. Longpré, *Le théologie mystique de S. Bonaventure,* "Arch. Franc. Hist." 14 (1921) 36-108. A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben,* Innsbruck 1934. F. X. Maquart, *Allons-nous vers une spiritualité nouvelle,* Reims 1948. R. de Maumigny, *Oraison extraordinaire,* 1905. trad. por C. Richstätter, *Katholische Mystik,* 1928. M. Meinertz, *Mystik und Mission bei Paulus,* en: "Zschr. f. Missionswissenschaft" 13 (1923) 1-11. G. Menge, *Aufstieg zu Gott,* 1940. A. G. Menéndez-Reigada, O. P., *Nociones fundamentales de mística,* Santa Cruz 1941. J. Monnier, *Mysticisme*

protestant, en: "Et. Théol, Rel." 11 (1936) 263-275. G. Mort, *Sense and Thought: A Study in Mystizism*, London 1936. J. Mullins, *The spirituel life according to Saint Isidor of Seville*, Washington 1940. A. Munsters, *Mystiek, wood en begrip*, en: "Ons Geest. Leven" 18 (1938) 65—74. W. Muschg, *Die Mystik in der Schweiz*, Frauenfeld 1935. P. Parente, *The mystical life*, St. Louis 1946. Fr. Pfister, *Ekstasis*, en: "Pisciculi, Festschrift für Fr. J. Dölger", Münster 1939. Poschmann, *Die katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949. A. Poulin, *Handbuch der Mystik*, traducida y corregida por C. Richstätter, 1925. H. Rahner, S. J., *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen del Gläubigen*, en: "Zschr. Koth. Theol. 59 (1935) 333—418. E. Raitz von Frentz, SJ., *Vollkommenheit und Liebe nach der Lehre des hl. Kardinals Robert Bellarmin*, en: "Zschr. Asz, Myst." 7 (1932) 1—19. K. Richstätter, SJ., *Christusfrömmigkeit in ihrer hisrischen Entwicklung. Ein quellenmässiger Beitrag zur Geschichte des Gebets und des mystischen Innenlebens der Kirche*, Köln 1949. F. Romualdus, OMC., *Mlstiek Gleven*, en: "Stud. Cath." 15 (1939) 13-27. Idem, *De aard von Christus mystiek lichaam*, en: "Stud. Cath." 10 (1933/34) 73—93. B. Rosenmöller, *Die religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*. L. Roy, SJ., *Lumière et sagesse. La grâce mystique dans la théologie de saint Thomas*, Montreal 1948. Saudreau, *La epiritualite moderne*, 1940. Idem, *Les maîtres spirituels et les progrès de la science mystique*, en: "Vie Spir" 54 (1938) 250—277. Idem, *Les degrès de la vie spirituelle*, 1920[5], trad. Schwabe, 1910. M. J. Scheeben, *Les Merveilles de la Grâce divine*, Paris 1944. P. Schepens, SJ., *Pour l'histoire de la prière Anima Christi*, en: "Nouv. Rev. Théol." 62 (1935) 699—710. L. Schreyer, *Die Gottesgeburt im Menschen. Gespräche um Meister Eckhart*, 1935. A. Stolz, OSB., *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, Brescia 1940. Idem, *Mystik und christliches Lebensideal*, en: "Div. Th." 13 (1935) 425—436. J. G. J. Thieke, O. Carm., *Der weerken van Geert Groote*, Utrecht-Nijmegen 1941 A. Tilgher, *Mistiche nuove e mistiche antiche*, Roma 1946. J. B. Terrien, *La grâce et la gloire*, 1931. L. Verschuerren, OFM., *Kronik der spiritualiteit*, en: "Ned. Kath. Stemm." 39 (1939) 302—311. M. Viller, SJ., *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939. M. Viller, SJ., F. Cavallera et J. de Guiburt, SJ.,*Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, publicado J. Vitalis, *Spiritualité du laic*, Paris 1948. *W. Volllkommenheitsideal des Origines. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen der christlichen Mystik*, Tübingen 1931. H. Waach, *Theresia von Avila. Leben und Werk*, Wien 1949. G. E. M. Vos de Wael, *De mystieke theologie van Dionysius Mysticus in de werken van Dionysius Carthusianus*, Nijmegen 1942. K. Wild, *Auf den Höhenwegen der christlichen Mystik*, 1935. H. Wild, *Theresianische Mystik. Berufung, Streben und Disposition*, en: "Zschr. Asz. Myst." 12 (1937) 147-156. H. Wilms, O. P., *Des Heiligen Antonin Anschauung von Aszese und Mystik*,

en: "Zschr. Asz. Myst." 16 (1941) 137-147. Idem, *Das Seelenfünklein in der deutschen Mystik*, en: "Zschr. Asz. Myst." 12 (1937) 157-166. Idem, *Um das Wesen der Mystik*, en: "Div. Th." 14 (1936) 52-72. A. Winklhofer, *Die Gnadenlehre in der Mystik des Hl. Johannes vom Kreuz*, Freiburg 1936. J. Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, 1922. Más bibliografía en A. Mager, Art. *Mystik*, en: "Lexikon für Theologie und Kirche", VII, 406-412.

§ 192: Et. Carton de Wiart, *Notio virtutis supernaturalis infusae*, en: "Coll. Mechl." 7 (1933) 303-312, 656-663. M. D. Chenu, O P., *La surnaturalisation des vertus*, en: "Bull. Thom." 9 (1932) 93-96. R. Bernard, O. P., *La vertu acquise et la vertu infuse*, en: "Vie Spir." 42 (1935) 25-53. A. Lanfranco, *La necessita della virtu morali infuse secondo S. Tommaso*, Dissert., Casale Monf. 1942. E. Neveut, *Les vertus morales surnaturelles*, en: "Rev. Apol." 59 (1934) 395-406. P. Parente, *Anthropologia supernaturalis. De gratia et virtutibus*, Rom 1946. J. E. Kard. van Rocy, *Het bovennaturlijk leven*, en: "Euch. Tijdschr." 19 (1940) 5-27. S. Schiffini, *De virtibus infusis*, 1904. J. B. Schuster, *Natürliches und übernatürliches Sittengesetz*, en: "Schol." 13 (1938) 392-399. P. de Vooght, O. S. B., *Y a-t-il des vertus morales infuse?*, en: "Eph. Theol. Lov." 10 (1933) 232-242.

§ 193: A. Adam, *Der Primat der Liebe*, 1939. P. Allard, *Méditations sur la charité*, Paris 1946. R. Angermair, *Christliche Begegnung mit dem Nächsten*, en: "Caritas" 43 (1938) 225-237, 257-262. Idem, *Liebe oder Ressentiment*, Ib. 280-290, 356-364. A. Arand, *S. Augustin, Faith, Hope and Charity*, Westminster U. S. A. 1946. J. Arintero, *Las virtudes teologales*, en: "Vida Sobrenatural" 33 (1937) 248-259. R. Aubert, *Intelligence, volonté et grâce dans la foi*, en: "Rev. Nouv." (1946) 721-733. I. Backes, *Der Glaube als Licht*, en: "Past. Bon" 47 (1937/38) 316-323. K. Barth, *Das erste Gebot als theologische Axiom*, en: "Zw. Zeit." 1933, 207-314. O. Bauhofer, *Der Grund der Liebe*, en: "Schweiz. Rundsch." 35 (1935) 681-693. W. Becker, *Das Harren der Christen*, 1939. H. Benckert, *Der Begriff des Glaubensaktes*, Würzburg 1935. Lavaud Benoît, O. P., *Amour et perfection chrétienne selon saint Thomas d'Aquin et saint Francois de Sales*, Lyon 1942. P. Bernard, *De goddelijke deugden*, Utrecht 1943. R. Bernard, O. P., *La vertu théologale*, en: "Vie Spir." 41 (1934) 146, 167. H. Beyersbergen, S. J., *Over het geloof*, en: "Verbum" 8 (1937/38) 120-136. J. de Blic, *L'analyse de la foi chez Newman*, en: "Eph. Theol. Lov." (1948) 136-145. K. Borgmann, *Vom Wesen und Walten christlicher Liebe*, Kolmar 1944. P. Boisselot, O. P., *La lumière de la foi*, en: "Vie Spir." 41 (1934) 81-95. E. Brunner, *Eros und Liebe*, 1937; Art. *Agapaö*, en: "Kittels Wörterbuch zum NT" I, 20-55, de Stauffer. B. Brinkmann, S. J., Chr. de A. Nygren, *Eros und Agape*, en "Schol." 13 (1938) 575-78. J. Burnaby, *Chr, de A. Nygren, Agape und Eros*, en: "Journ. theol. Stud." 34 (1933) 104-105, 40 (1939) 408-10. W. J. Pythian Adams, *Chr. de Nygren. Agape und Eros*, en:

"Church quart. Rev." 127 (1939) 335-40, 128 (1939) 142-46. K. Leese *Eros und Agape (Bemerkungen zu A. Nygren)*, en: "Zschr. Theol. Kirche" 19 (1938) 319-339. J. P. de Caussade, *Ewigkeit im Augenblick*, trad. por B. Rüttenauer, 1940. P. Charles, S. J., *Spes Christi*, en: "Nouv. R. Th." 61 (1934) 1009-1021; 64 (1937) 1057-1075. J. McCarthy, *Theological Hope*, en: "Ir. Eccl. Rec." 617-632. K. Crysberghs, *Het Geloof*, Brüssel 1935. G. Courtois, *La charité*, Paris 1949. J. P. Dallaire, S. J., *La dualité de notre amour*, en: "Sciences Eccl. Montréal" 3 (1950) 193 f. K. Denzinger, *Die Lehre vom Glauben beim jungen Suárez*, Freiburg 1941. G. Desbuquois, *Die Hoffnung*, Basel 1950. R. P. Desbuquois, *Dans le mystère. L'espérance*, Paris 1934. G. Desgrippes, *L'humilité, la raison, la foi selon Pascal*, en: "Rev. de Philos." (1935) 381-399. H. C. Desroches, *Le "portrait" de la charité*, en: "Vie Spir.", marzo (1946) 518-536. J. Endres, *Die Liebe als sittliche Grundmacht*, en: "Die Neue Ordnung" (1947) 2, 242-262. G. Engelhardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik*, Münster 1933. A. Falanga, *Charity the form of the virtues*, Washington 1949. J. D. Folghera y H. D. Noble, *La charité*, Descléé 1943. I. Forest, *The Meaning of* Faith, "Thomist" 1943, 230-250. M. Fuerth, *Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens*, Stuttgart 1933. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *De virtibus theologicis*, Torino 1949. Idem, *L'espérance selon Saint Catherine de Sienne*, en: "Vie Spir." 49 (1936) 225-238. G. Gillmann, S. J., *Erôs ou agapè. Comment centrer la conscience chrétienne?*, en: "Nouv. Rev. Théol." 72 (1950) 3-26, 113-133. Th. Grentrup, *Hoffen und Vertrauen*, Würzburg 1948. R. Guardini, *Die christliche Liebe. Eine Auslegung von 1 Kor 13*, Würzburg 1940. Idem, *Die christliche Liebe (1 Kor 13)*, Würzburg 1940. Idem, *Vom Leben des Glaubens*, 1935. J. Guitton, *Difficultés de Croire*, Paris 1948. H. Glylenberg, *Glaube bei Paulus*, en: "Zschr. Syst. Theol." 13 (1937) 612-630. A. Hefter, *Glaube, Hoffnung, Liebe, Hirtenbriefe der deutschen, österr. und Schweizer Bischöfe*, Paderborn 1934. F. Hartz, *Drei Säulen unseres katholischen Lebens: Glaube, Hoffnung, Liebe, Hirtenbriefe*, Paderborn 1934. C. A. Herbst, S. J., *Hope*, en: "Review for Religious" 9 (1950) 25-30. V. Heylen, *Speramus Deum*, en: "Coll. Mechl." 12 (1938) 44-51. P. Hirt, *Das Wesen der Liebe*, Immensee 1943. J. Keller, O. P., *De virtute caritatis ut amicitia quaedam divina*, "Xenia Thomistica", Roma, 1925. J. Keup, *La charité chrétienne*, Paris 1948. H. Klug, *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Aufgabe der eingegossenen Tugend des Glaubens*, en: "Franz. Stud." (1937) 105-121. G. Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*, 1939 (ind.). N. Krautwig, *"Jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe: diese drei; das Grösste unter ihnen aber ist die Liebe"*, en: Wissenschaft und Weisheit", II 1-10, 1944. W. G. Kümmel, *Der Glaube im NT, seine katholische und reformatorische Deutung*, en: "Theol. Bl." 16 (1937) 209-221. R. Lacroze, *L'Espérance*, en: "Rev.

Phil." 1944, 257-67. Bernh. Lanwer, M. S. C., *Jesu Stellung zum Gesetz auf dem Hintergrunde des AT und Spätjudentums,* Hiltrup 1933. B. Lavaud, O. P., *Amour et perfection chrétienne selon S. Thomas d'Aquin et S. François de Sales,* Logon 1941. A. Lemonnyer, O. P., *Comment nous aimer en chrétiens,* en: "Vie Spir." 58 (1939) 225-257. Idem, *Amour intéressé et pur amour.* Ib. 132-145. H. Lützeler, *Die Kunst der Völker,* 1940. P. Lumbreras, O. P., *De fide,* Romae 1937. A. Mancini, S. S., *Due questioni proposte sulla speranza,* en: "Pal. Clero" 3 (1937) 187-189. G. Marcel, *Réflexions sur la foi,* en: "Rev. Apol." 59 (1934) 656-676. R. Marett, *Glaube, Hoffnung und Liebe in der primitiven Religion. Eine Urgeschichte der Moral,* Stuttgart 1936. J. Matthews, *The virtue of faith in the spiritual life,* en: "Review for Religious" 9 (1950) 180-190. P. Matthes, *Von Gestalt und Wessen des Glaubens. Strukturlinien, herausgearbeiter an den Schriften des NT,* en: "Schildgenossen" 13 (1934) 415-428. E. Mersch, S. J., *La grâce et les vertus théologales,* en: "Nouv. Rev. Théol." 64 (1937) 802-817. F. Metzler, *Gottes Trost. Die christliche Hoffnung,* Höchst 1933. Idem, *Gottes Liebe.* Idem, *Gottes Licht. Der christliche Glaube.* A. Meunier, *La fermeté de l'espérance,* en: "Rev. Eccl." 28 (1936/37) 91-99. Idem. *L'espérance,* en: "Rev. Eccl. Liège" 28 (1936/37) 44-49. Idem, *De peccatis contra spem,* en: "Perfice Munus" 11 (1936) 336-338. Luis de Molina, S. J., *De spe,* en: "Arch. Theol. Granadino" (1938) III-148. R. Morency, *L'union du juste à Dieu, par voie de connaissance et d'amour,* en: "Scienc. Eccl." 2 (1949) 27-79. J. Mouroux, *Eros et Agape,* en: "Vie Intell.", abril 1946. Idem, *Ich glaube an Dich. Die personele Struktur des Glaubens,* Einsiedeln 1951. R. Mulard, O. P., *Les vertus théologales d'après S. Thomas,* en: "Lumen" 11 (1930). Müller-Armack, *Über die Macht des Glaubens in der Geschichte,* en: "Glaube und Forschung" (Howe), Gütersloh. W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus,* Leipzig 1932. D. M. Munerati, *La fede,* Volterra 1940. P. Muñoz, *Psicología de la conversión en San Agustín. Introducción al problema de la gracia y de los dos amores,* en: "Gregorianum" 22 (1941) 9-24. V. McNabb, O. P., *Speranza bona,* Milano 1939. E. Neveut, C. M., *La vertu de charité. Son caractère surnaturel,* en: "Div. Th." 40 (1937) 129-158. Idem, *La vertu d'espérance. Son caractère surnaturel,* en: "Div. Th." 39 (1936) 97-112. A. Nygren, *Erôs et Agapè,* Paris 1944. Gütersloh 1930. R. Normandin, O. M. I., *Saint Paul et l'Espérance,* en: "Rev. Univ." 17 (1947) 385-392. Idem, *Une grande oubliée. L'espérance,* Ottawa 1948 J. Overduin, *Het onnantasbare. Over de christelijke hoop,* Kampen 1941. H. Pétré, *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne,* Louvain 1948. W. P. Philbin, *The Scholastic Teaching on the Nature of Charity,* en: "Ir. Eccl. Rec." 1933, 20-46. P. Phil. de la Trinité, *Certitude et surnaturalité de la foi,* en: "Et Carm." 1 (1937) 157-188. J. Pieper, *Über die Hoffnung.* 4 edic., München. E. Raitz von Frentz, S. J., *Drei Typen der Liebe, Eine psychologische Analyse,*

en: "Sch." 6 (1931) 1-41. S. Ranwez, *De munere fortidudinis*, en: "Coll. Namurc." 28 (1943) 256-262. H. Reiner, *Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinbilck auf das Problem seines metaphysischen Gehalts*, Halle 1934. F. X. Remberger, *Der hl. Alfons von Liguori und der Primat der Liebe*, en: "Klerusbl." 22 (1941) 273-76. J. Reuss. *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, en: "Zeitschr. f. kath. Theol." 58 (1934) 1-39. H. Riondel, S. J., *La vie de foi*, Paris 1931. A. Rosmini, *La dottrina della carità*, Domodossola 1931. P. L. von Rudloff, O. S. B., *St. Thomas über die Liebe*, en: "Div. Thomas" 11 (1933) 344-351. M. M. Sshumpp, O. P., *Der Glaubensbegriff des Hebräerfriefes und seine Deutung durch den hl. Thomas v. Aquin*, en: "Div. Thomas" 11 (1933) 306-410. F. Schwendinger, O. F. M., *Duns Scoti doctrina de subtantiali supernaturalitate fidei infusae*, en: "Antonianum" 7 (1932) 3-38. Idem, *Die Lösung des Problems der analysis fidei*, en: "Theol. u. Glaube" 24 (1932) 26-42. N. Seelhammer, *Die Liebe als christliche Grundhaltung*, Trier 1941. Idem, *Der Glaube als seelische Haltung*, en: "Past. Bon." (1937) 309-315. Silverio de Santa Teresa, *El precepto del amor. Estudio histórico-crítico de la caridad cristiana y de sus relaciones con lo legal y la filantropía*, Burgos, 1941. Th. Soiron, *Glaube, Hoffnung, Liebe, Ein Buch über das Wesen der christlichen Frömmigkeit*, Regensburg 1934. L. Soubigou, *La vertu d'espérance*. "Pensée Catholique" 10 (Paris) 1949, 31—47. H. Spaemann, *Das Königliche Hochzeitsmahl. Vom Wachsen und Wesen des Glaubens* Münster 1939. Ed. Stakemeier, *Der Glaube des Sünders. Seine Übernatürlichkeit und seine Bedeutung für das Heil*, en: "Theol. Gl." 27 (1935) 416—438. A. Stévaux, *La doctrine de la charité dans les Commentaire des Sentences de saint Albert de saint Bonaventure et de saint Thomas*, en: "Eph. Theol. Lov." (1948) 59—97. A. Stolz, OSB., *Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, Rom 1933. D. Tambolleo, *Le Agapi*, Rom 1931. E. Thamiry, *Les vertus théologales. Leur culture par la prière et la vie liturgique*, Avignon 1933. G. Thils, *Perfectio spiritualis et perfectio caritatis*. en: "Coll. Mechl." 12 (1938) 256-260. G. Tredici, *La carità*, Brescia 1938. Idem, *La fede*, Brescia 1935. Idem, *La esperanza cristiana*, Brescia 1936. Idem, Saint Tomas d'Aquin, *Vers la perfection de la vie spirituelle*, Paris 1932. Idem, *Somme théologique. L'esperance*, Paris 1930. L. Tovini, *La carità cristiana sopprime la giustizia?*, en: "Vita sociale" 1948. 1—2. L. Volken, *Der Glaube bei Emil Brunner*, Zürich 1947. H. Urs von Balthasar, *Sehen, Hören, Lesen im Raume der Kirche*, en: "Schildgenossen" 18 (1939) 400-414. W. Vospohl, *Die Lebensformung und die Lebensäusserung des Getauften (Glaube. Hoffnung und Liebe)*, en: "Ich lebe und ihr lebet," 1936. 53-68. E. Walter. *Glaube, Hoffnung, Liebe im Neuen Testament*, Freiburg 1940. E. Weber, *La carità cristiana*, Roma 1947. F. Wessely, *Das Wachstum der göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe)*, en: "Leben aus Gott und für Gott," München 1940. D. Williams, *God's*

Grace and Man's Hope, New York 1949. L. Winterswyl, *Gestaltwandel der Caritàs*, 1939. B. Wöhrmüller, OSB., *Het koninklijk gebod*, Mechelen 1935. J. Wobb, *Der Charis-Gedanke bei Paulus*, Münster 1932. M. Zepf, Chr. de H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, en: "Gnomon" 8 (1932) 101—105. C. Zimara, *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur*, Paderborn 1936.

§ 194: J. Arintero, *Las virtudes morales*, en: "Vida sobrenatural" 36 (1939) 82—90. R. Bernard, OP., *Apologie de la vertu de force*, en: Vie Spir" 68 (1943) 105—116 y 69 (1944) 3—12 W. Bopp, *Die Geschichte des Wortes "Tugend"*, Heidelberg 1932. B. Brehm, *Über die Tapferkeit*, Wien 1940. A. Bremond, SJ., *La raison et la charité*, en: en: "Gregor." 21 (1940) 17-33. J. O'Brien, *The Church and Temperance*, Huntington 1934. E. Brunner, *Gerechtigkeit: Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, 1943. R. Brouillard, *La vertu de prudence et la vie religieuse*, en: "Rev. Commun. Rel." 12 (1936) 122-132, 153-166. Cajetanus Maria van Bergamo, *Rechtvaardigheit*, Rijswijk 1936. P. Calchi Novati, *La guistizia cristiana*, Lodi 1940. J. Canals, O. S. A., *La justicia según San Agustín* (1947), en: "Ciudad de Dios" 159, 485-512. V. Cathrein, S. J., *Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles*, en: "Sch." 6 (1931) 75-83. Claudio de Jesús Crucificado, C. D., *La caridad, forma de todas virtudes cristianas*, en: "Monte Carmelo" 31 (1930) 210-219. F. Dander, S. J., *Die Klugheit. Ihr Wessen und ihre Bedeutung für den christlichen Charakter nach der Lehre des hl. Thomas*, en: "Zeitsch. Asz. Myst." 7 (1932) 97-116. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *La prudence et la vie intérieure*, en: "Vie Spir." 51 (1937) 24-41. W. A. Gerhard, *The intellectual virtue of prudence*, en: "Thomist" 8, 1945. A. Gougnard, *Quaestiones de temperantia*, en: "Coll. Theol. Fasc." (1936) 42-67. Idem, *De temperantiae notione atque partibus*, en: "Coll. Mechl." 7 (1933) 434-443. A. A. Goupil, S. J., *Les vertus*, Paris 1939. I. Jenkins, *The analysis of justice*, en: "Ethics" 57, 1-13, 1947. L. O. Kennedy, *De fortitudine christiana*, Gembloux 1938. H. Kolski, *Über die Prudentia in der Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Würzburg 1934. N. Krautwig, *Die Tugend*, en: "Wiss. u. Weish." 1941, 120-129. L. Leclercq, *La tempérance*, en: "Cité Chrét." 8 (1933/34). A. Legrand, *De directione ad praxim temperantiae*, en: "Coll. Brug." 34 (1934) 386-395. O. Lottin, O. S. B., *La théorie des vertus cardinales*, en: "Mélanges Mandonnet" II (1930) 223-259. P. Lumbreras, O. P., *De iustitia*, Rom 1938. R. Mageean, *The Christian Virtues, V. Charity*, en: "Ir. Rec." 1934, 299-311. Idem, *The Christian Virtues, VI. Prudence*. Ib. 380-393. J. Mayer, *Vom wahren Sinn der Gerechtigkeit*, en: "Theol. Glaube" 32 (1940) 181-192. I. G. Menéndez-Reigada, O. P., *Diferencias generales entre virtudes y dones*, en: "Cient. Tomista" 70 (1946) 105-115. A. Michel, *Tempérance*, "Dict. Théol. Cath. de Vacant" 15, col. 94-99. A. Muntsch, S. J., *Prudence, a necessary virtue*, en: "Review for religious" 8 (1949) 82-

85. F. Neyen, S. C., *La force d'âme*, Paris 1932. A. Oddone, S. J., *Fortezza vera*, en: "Civ. Catt." (1941) 2, 3-12. Ch. Perelman, *De la justice*, en: "Office de publicité", 1945. N. Pfeiffer, *Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas von Aquin*, Freiburg 1943. G. Philips, *De virtutibus infidelium*, en: "Rev. Eccl. Liège" 27 (1935/36) 37-44. J. Pieper, *Zucht und Mass. Über die vierte Kardinaltugend*, Olten 1947. Idem, *Vom Sinn der Tapferkeit*, Leipzig 1934. Idem, *Traktat über die Klugheit*, München 1949. Idem, *Die Wirklichkeit und das Gute*, 1935. Idem, *Über das christliche Menschenbild*, 1938. Th. Piket, S. J., *De dapperheid en de christelijke levensopvatting*, en: "Schild" (1940/41) 22, 279-281. M. Pribilla, S. J., *Tapferkeit*, en: "Stimmen der Zeit" (1940/41) 138, 1-5. Idem, *Tapferkeit und Christentum*, Ib. 42-48. J. Rimaud, *Le caractère spirituel de la moral chrétienne*, en: "Rech. Science Rel." 24 (1934) 385-401. M. Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, 1937. J. B. Schuster, *De iustitia Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum liber V*, Rom 1938. Th. Theuws, O. F. M., *Christendam en helhaftigheid*, en: Sacerdos" 13, 12-18 (1945/46). S. Thomas d'Aquin, *La prudence*, Tournai 1949. *La vertu cardinale de justice*, en: "Rev. Scienc. Phil. Théol." 28 (1939) 71-73. G. del Vecchio, *La giustizia*, Roma 1946. F. de Vitoria, O. P., *De iustitia*, Salamanca 1934.

§ 195: J. A. Aldama, *La distinción entre las virtudes y los dones del Espíritu Santo en los siglos XV y XVII*, en: "Greg." 16 (1935) 562-576. Nicolaus Adler, *Das erste christliche Pfingstfest*, Münster 1935. R. Bernard, O. P., *La vertu infuse et le don du Saint-Esprit*, en: "Vie Spir." 42 (1935) 65-90. J. Biard, *Les dons du Saint-Esprit*, Avignon 1930. K. Boeckl, *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik*, 1931. J. Fr. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventura*, 1929. L. Clerc, *Le Saint-Esprit et ses dons selon Bonaventure*, en: "Nova et Vetera" 10 (1935) 121-88. A. H. Cox, *Acción personal del Espíritu Santo en la justificación*, en: "Anales de la Facult. Pontif. de Teol." 1 (Chile) 31-34. Fr. Crisógono de Jesús S.. O. C. D., *Les dons du Saint-Esprit*, en: "Vie Spir." 37 (1933) 33-38. M. Ferrero, O. P., *Existencia de los dones y presencia de Dios en el alma justa*, en: "Rev. Esp. Teol." 5, 561-590, 1945. M. Flick, S. J., *Le speranza della Chiesa*, en: "La Civiltà Cattolica", Rom 1949. Fr. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, *Le "double mode" des dons du Saint-Esprit*, en: "Et. Carmél." 2 (1934) 215-232. A. Gardeil, O. P., *Le don du force et la faim de la justice*, en: "Vie Spir." 34 (1933) 204-226. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le mode surhumain des dons du Saint-Esprit*, en: "Vie Spir." 27 (1933) 39-49. A. Gazzana, *Sulla neccessità dei Doni dello Spirito Santo per tutti gli atti soprannaturali del giusto*, en: "Gregorianum" 22 (1941) 215-30. R. Graber, *Die Gaben des heiligen Geistes*, Regensburg 1936. J. de Guibert, *Les dons du Saint-Esprit*, en: "Rev. Asz. Myst." 14 (1939) 3-26. R. Hofmann, *Die heroische Tugend*, 1933. I. Imle, *Die*

Gabe des Intellektes nach dem hl. Bonaventura, en: "Franz. Stud." 20 (1933) 34-50. F. Imle, *Die Gabe der Weisheit,* en: "Franz. Stud." 20 (1933) 286-297. P. van Imschott, *De dono Spiritus Sancti apud Jn. 20, 22 s.,* en: "Coll. Gand." 25 (1938) 3-5. B. Kelly, CSSp., *The Seven Gifts of the Holy Ghost,* London 1941. M. J. Kolpinski, *Le don de l'Esprit-Saint. Don creé et don increé,* 1924. B. Lavaud, O. P., *Les dons du Saint-Esprit d'après Albert le Grand,* en: "Rev. Thomiste" 14 (1931) 386-407. C. van Lierde, *Doctrina S. Augustini circa dona Spiritus Sancti,* 1935. V. Lithard, *Les dons du Saint-Esprit et les grâces de la vie mystique,* en: "Rev. Asz. Myst." 17 (1936) 169-180. M. Llamera, O. P., *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo,* en: "Rev. Españ. Teol." 7 (1947) 423-481. J. Loosen, S. J., *Logos und pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor,* en: "Münst. Beitr." 1941. O. Lottin, O. S. B., *les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusqu'à s-Thomas,* en: "Rech. théol. anc. méd." 1 (1929) 41-97. Idem, *Textes inédits relatifs aux dons du Saint-Esprit,* en: "Rech. Théol. anc. méd." 1 (1929) 62-97. Idem, *La théorie des dons du Saint-Esprit au début du XIVe siècle,* en: "Mélanges, J. d. Ghellinck, S. J." II (1951) 849-875. Idem, *The thomist theory of the gifts of the Holy ghost in the last quarter of the thirteenth century,* en: "Domin. Studies" II (1949) 104-144. M. Meschler, *Die Gabe des hl. Pfinstfestes,* Freiburg 1892. A. Minon, *L'Esprit-Saint et la grâce,* en: "Rev. Eccl. Liège" 35 (1948) 43-47. V. Mioc, *Septem dona Spiritus Sancti,* en: "Doctrina Bonaventurae", 1924. A. Mitterer, *Die sieben Gaben des hl. Geistes nach der Väterlehre,* en: "Zschr. f. kath. Theol." 49 (1925) 529-566. G. M. Paris, O. P., *Ad mentem S. Thomae Aquinatis dissertatio de Donis Spiritus Sancti in genere,* Milano 1930. J. Pascher, *Der Glaube als Mitteilung des Pneumas nach Joh 6, 61-65,* en: "Theol. Quart." 117 (1936) 301-321. E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit,* 1937. E. Ranwez, *Les Dons du Saint-Esprit,* en: "Coll. Namurc." 28 (1934) 313-325, 29 (1935) 1-11; *Études relig.* 1945, 563-68. J. Regler, *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes,* 1899. Wilhelm Schamoni, *Die Gaben des Heiligen Geistes,* Paderborn 1947. F. M. Schindler, *Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas v. Aquin,* 1915. K. Schluetz, *Isais II, 2 (die sieben Gaben des hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten,* Münster 1932. L. Siemer, *Die mystische Seelenentfaltung unter dem Einfluss der Gaben des Hl. Geistes,* 1927. A. Schorn, *Über die Gabe der Weisheit nach Bonaventura,* en: "Wiss. Weish." 9 (1942) 41-54. A. Skrinjar, S. J., *Les sept esprits,* en: "Biblica" 16 (1935) 1-24, 113-140. Th. Tascon, O. P., *Foi et don d'intellegence d'après Saint Thomas,* en: "Div. Thom." P. 33 (1930) 528-559. Schw. Teresia Renata de Spirito Sancto, *Die siebenfache Gabe.* Mit Geleitwort von M. Graubtmann, 1936.

§§ 196-198: Paul Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen,* Gütersloh 1951. R. Angermair, *Gottes Geist gibt meinem Geis-*

te Zeugnis, en: "Caritas" 43 (1938) 161-169. Biedermann, *Erlösung der Schöpfung*, 1940. Michael Oltra Hernández, *Die Gewissheit des Gnadenstandes bei Andreas de Vega, O. F. M.*, Düsseldorf 1941. V. Heynck, O. F. M., *Das Votum des Generals der Konventualen Bonaventura Costacciaro, vom 26. Nov. 1546 über die Gnadengewissheit*, en: "Franz. Stud." 31 (1949) 274-303. H. Huthmacher, S. J., *La certitude de la grâce au Concile de Trente*, en: "Nouv. Rev. Théol." 60 (1933) 213-226. A. Landgraf, *Die Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstandes nach der Lehre der Frühscholastik*, en: "Scholastik" (1949) 20-24, 39-58. A. Minon, *De incertitudine perseverantiae finalis*, en: "Rev. Eccl." 35 (1948) 188-192. E. Neveut, C. M., *Peut-on avoir la certitude d'être en état de grâce?*, en: "Div. Thom." P. 37 (1934) 321-349. J. Olazarán, *La controversia Soto-Caterino-Vega sobre la certeza de la gracia*, en: "Est. Eccl." 16 (1942) 145-183. M. Oltra, *La certeza del estado de gracia según Andrés de Vega*, en: "Verdad y Vida" 3 (1945) 46-96, 325-356, 502-543. A. Stakemeier, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewissheit*, Heidelberg 1947.

§§ 200-204: G. Bardy, *Grecs et Latins dans les premières controverses pélagiennes*, en: "Bull. Litt. Eccl." 49 (1948) 3-20. J. de Blic, *Sur le canon 22 du concile d'Orange*, en: "Gr" 7 (1926) 396-402. J. Bittremieux, *Justitia originalis et gratia sanctificans. Doctrina Cajetani*, en: "Eph. Theol. Lov." 6 (1929), 633-654. A. Bonet, *El determinisme luterà en relació amb les controversies "de auxiliis" i el Jansenisme*, en: "Criterion" 7 (1931) 28-40. H. Bouillard, *Saint Thomas d'Aquin et le semi-pélagianisme*, en: "Bullet. Lit. Eccl." 1942, 181-209. M. Cappuyns, *L'origine des "Capitula" d'Orange 529*, en: "Rech. théol. anc. méd." 6 (1934) 121-142. M. Disnier, *Le pélagianisme au concile d'Ephèse*, en: "Div. Thomas P." 34 (1931) 531-540. A. Fleischmann, *Die Gnadenlehre des Wilhelm Estius und ihre Stellung zum Bejanismus*, Kallmünz 1940. M. Gorce, O. P., *Nicolai et les Jansénites ou la grâce actuelle suffisante*, en: "Rev. Thomiste" 14 (1931) 761-775. W. Grzelak, *Zur dogmatischen Lehre des Papstes Gelasius I.*, en: "Coll. Theol." 13 (1932) 261-297. A. Guzzo, *Agostino contra Pelagio*, Torino 1934. P. Guérard des Lauriers, *La Théologie de Saint Thomas et la grâce actuelle*, en: "L'Année Théol.) 6 (1945) 376-325. D. Hedde y E. Amann, *Pélagianisme*, en: "Dict. Théol. Kath. de Vacant" 12, 675-715. A. Van Hove, *De neccessitate gratiae sanantis*, en: "Coll. Mechl." 15 (1945) 35-41. Idem, *De neccessitate gratiae elevantis*, Ib. 156-162. Fr. Hünermann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient*, 1926. F. X. Jansen, *Baius et le Baianisme*, 1927. J. Jäntsch, S. J., *Führt der Ambrosiaster zu Augustinus oder Pelagius?*, en: "Scholastik" 9 (1934) 92-99. W. Koch, *Pelagio e la lettera agli Ebrei*, en: "Religio" 11 (1935) 21-30. Idem, *Pelagianismus*, "Lex. Theol. u. Kirche" 8 (1936) 63-65. A. Landgraf, *Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik*, en: "Zeitschr. f. kath. Theol." (1931) 177 ff., 403 ff. C. Lattey,

The true Paulinism, en: "Clergy Rev." (1931) 290-311. J. Litt, *La question des rapports entre la nature et la grâce de Baius au Synode de Pistoie*, Paris 1934. Ch. L. Mahieu, *Jansénisme et Anti-Jansénisme*, Lille 1944. P. Minges, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*, 1906. E. Neveut, *La condamnation des pélagiens au concile d'Ephèse*, en: "Div. Thomas" P. 34 (1931) 531-540. Idem, *Rôle de Saint Augustin dans les controverses pélagiennes*, en: "Divus Thomas P. 33 (1930) 29-59. A. Niebergall, *Augustins Anschauung von der Gnade bis zum Beginn des Pelagianischen Streites*, Marburg 1944. G. De Plinval, *Pélage et les premiers aspects du pélagianisme*, en: "Rev. Sc. Phil. Théol." 25 (1936) 429-458. Idem, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943. K. Rahner, S. J., *Augustin und der Semipelagianismus*, en: "Zeitschr. f. k. Theol." (1938) 171-196. A. Souter, *Pelagius' Expositions of thirteen Epistles of St. Paul*, Cambridge 1931. T. Urdanoz, O. P., *Necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la Escuela Salmantina*, en: "Cient. Tom." 61 (1941) 83-107.

§§ 205-207: F. X. Arnold, *Der Glaube als Heilsweg und als machtvollste übernatürliche Wirklichkeit*, en: "Kat. Bl." 45 (1949) 75-86. H. Braun, *Gerichtegedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, Leipzig 1930, y "Theol. Rev." 30 (1931) 299-300. G. Biel, *Quaestiones de justificatione*, ed. C. Feckes, 1929. H. Bouillard, *Conversion et Grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Paris 1944. A. Carrié, O. P., *La méthode luthérienne en exégèse à propos de la justice de Dieu*, en: "Rev. Thomiste" 14 (1931) 522-555. F. Cavallera, *La Session VI du Concile de Trente sur la justification*, en: "Bull. Litt. Eccl." 46 (1945) 54-64. Idem, *Le Décret du Concile Trente sur la justification*, en: "Bull. Litt. Eccl." (1949) 65-76 y 146-168. L. Cristiani, *L'église à l'époque du Concile de Trente*, en: "Histoire de l'Église de A. Fliche-V. Martin" 17, Paris 1948. J. M. Dalmau, S. J., *La justificación, eje dogmático de Trento*, en: "Raz. Fe" 131 (1945) 79-97. H. Denifle, O P., *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über "iustitia Dei" (Röm I, 17) und "iustificatio"*, Mainz 1905. A. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif*, Louvain 1950. Idem, *Justice et justification*, en: "Dict. de la Bible." Supplément, XXIII (1949) 1417 ff. R.-Ch. Dhont, O. F. M., *Le Problème de la préparation à la grâce*, Paris 1946. St. Ehses, *Johann Groppers Rechtferigungslehre auf dem Konzil von Trient*, "Röm Quartalschrif" 20 (196) 175 ss. Idem, *Der Anteil des Angustinergenerals Seripando an dem Dekret über die Rechtfertigung*, "Röm Quartalschrift" 23 (1909) 3 ss. K. Feckes, *Die Rechtfertogungslehre des Gabriel Biel*, 1925. Idem, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der Nominalistenschule*, 1925. M. Flick, S. J., *L'ultimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, Romae 1947. P. Galtier, *Satisfaction*, en: "Dict. Théol. Cath." 14 (1939) 1129-1210. G. de

Gier, *De rechtvaardigingsleer in het interconfessioneel gesprek*, en: "Ned. Kath. St." 42 (1946) 185-194. S. González Rivas, S. J., *Los teólogos salmantinos y el decreto de la justificación*, en: "Est. Ecl." 21 (1947) 147-170. W. Grundmann, *Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei Paulus*, en "Zschr. Neutest. Wiss." 32 (1933) 52-65. G. Gutiérrez, S. J., *Un capítulo de teologia pretridentina: el problema de la justificación en los primeros coloquios religiosos alemanes*, en: "Misc. Comillas" 4 (1945) 7-32. J. Herfner, *Die Entstehungsgeschichte des Trientiner Rechtfertigungsdekretes*, 1909. R. Hermann, *Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung*, Gütersloh 1926. Idem, *Luthers These: Gerecht und Sünder zugleich*, Gütersloh 1930. H. Hofer, *Rechtfertigungsverkündigung des Paulus nach neuerer Forschung*. Gütersloh 1940. H. Hoffer, *Metanoia (Bekehrung und Busse) im NT*. Dissert. Tübingen. H. Jedin, *Girolamo Seripando*, 1937. H. J. Iwand, *Rechtfertigunslehre und Christusglaube*, Leipzig, 1930. Idem, *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre*, München 1941. Idem, *Sola fide* (prot.). K. Karner, *Rechtfertigung, Sündenvergebung und neues Leben bei Paulus*, en: "Festschrift Stange", 1940. A. Koeberle, *Rechtfestigung und Heilung*, Leipzig 1929. T. Kranich, *Das Problem des Glaubens und unser Leben aus dem Glauben*, en: "Bened. Monatsschr." (1939) 174-181. M. Lackmann, *Sola fide. Eine exeg. Studie über Jak 2 zur reformatorischen Rechtfertigungslehre*, 1949. A. Landgraf, *Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingiessung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik*, en: "Scholastik" 6 (1931) 354-380. Idem, *Glaube und Werk in der Frühscholastik*, en: "Greg." 17 (1936) 515-561. H. Lang, *Die Rechtfertigungslehre in Luthers erster Psalmenvorlesung und ihr Verhältnis zu Augustin*, en: "Neue kirchl. Ztschr." 40 (1929) 540-564. Jos. Lechner, *Weshrhafte Gläubigkeit*, Würzburg 1948. A. F. N. Lekkerkerker, *Studiën over de rechtvaardiging bij Augustinus*, Amsterdam 1947. R. Lombardi, S. J., *L'atto indispensabile de fede*, en: "Civ. Cath." 3 (1939) 230-245. J. Lortzing, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Lichte der Heilingen Schrift*, Paderborn 1932. L. Malevez, *La pensée d'Emile Brunner sur l'homme et le péché. Son conflit avec la pensée de Karl Barth*, en: "Rech. Sc. Rel." 34 (1947) 407-453. V. Mannaert, *De fide necessaria necessitate medii ad justificationem et salutem*, en: "Coll. Gandav." 18 (1931) 86-95. W. Michaelis, *Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus*, 1927. F. Mitzka, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade*, en: "Zeitschr. f. k. Theol." 50 (1926) 27-72, 220-252. E. B. Mooney, *The formative evolution of Newman's concept on the doctrine of justification*, en: "Rev. Un." 7 (1947) 20-50. J. W. Moran, S. J., *Justification by faith and works*, en: "Am. Eccl. Rev." 119 (1948) 407-413. E. Móscy, *Problema imperativi ethici in iustificatione paulina*, en: "Verb. Sal." 25 (1947) 204-17. O. Müller, *Die Rechtfertigungslehre nominalistischer*

Reformationsgegner, Breslau 1940. E. Neveut, *De la justification*, en: "Rev. Apol." 54 (1932) 25-48. J. Olazarán, *Voto tridentino inedito sulla giustificazione e la certezza della grazia del Generale carmelitano Nicolô Audet*, en: "Il Sonc. di Trento" 2 (1945) 272-285, 337-355. C. M. Perella, *De justificatione secondum Epistolam ad Hebraeos*, en: "Biblica" 14 (1933) 1-21, 150-169. H. Pohlmann, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit*, Leipzig 1938. P. Porrot, *La nésessité de l'acte de foi pour la justification*, en: "Et. Franc." 47 (1935) 357-369, 453-471. G. Rabeau, *La morale d'Emil Brunner, morale protestante de la foi pure*, en: "Vie Spir." 46 (1936) 110-124 ff. H. Rahner, *Taufe und geistiches Leben bei Origines*, en: "Ztschr. Asz. Myst." 7 (1932) 205 ff. H. Rückert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*, 1925. K. D. Schmidt, *Lutheriche und katholische Rechtfertigungslehre*, Lüneburg 1946. W. V. Soden, *Sakrament und Ethik bei Paulus*, 1931. G. Staffelbach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, Freiburg 1932. E. Stakemeier, *Glaube und Rechtfertigung. Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben dargestellt nach den Verhanldungen und Lehrbestimmungen des Konzils von Trient*, Freiburg 1937. Idem, *Der Glaube des Sünders*, en: "Theol. u. Glaube" 27 (1935) 416—438. Idem, *Das Trienter Konzil über den Glauben im Stande der Ungnade*, en: "Ror. Quart." 42 (1934) 147—172. Idem, *Glaube und Busse in den Trienter Rechfertigungsvermandlungen*, en: "Rom. Quart." 43 (1935) 157—177. Stakemeier. *Die theologischen Schulen auf dem Trienter Konzil während der Rechtfertigungsverhandlungen*, en: "Tübinger theol. Quart." 117 (1936) 193ff. E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Gembloux 1941. A. de Villalmonte, *Andrés de Vega y el proceso de la justificación según el concilio tridentino*, en: "Rev. Esp. Teol." 5 (1945) 311—374. C. J. de Vogel, *Newmans gedachten over de rechtvaardigung*, Wageningen 1939. H. Wilms, OP., *Die Rechtfertigungslehre bei Köllin vor und nach dem Ausbruch der Reformation*, en: "Div. Th." 16 (1938) 295—308. José de Wolf, *La justificación de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le P. Rousselot*, Bruxelles 1946. E. Wolf, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*, en: "Evang. Th." 9 (1950) 7/8, 298—328. H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, I, Gütersloh 1937.

§ 208—211: Alf. Auer, *Gesetz und Freiheit im Verhältnis von Gott und Mensch bei Franz Xaver Linsenmann*, en: "Der Mensch vor Gott, Festschrift für Theodor Steinbüchel", Düsseldorf 1948. J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem vom Thomas v. Aquin und Duns Scotus*, München 1938. X. M. le Bachelat, SJ., *Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temp d'Aquaviva*, Louvain 1931. J. Ball, *Libre arbitre et liberté dans saint Augustin*, en: "L'année théol." (1945) 368—382. H. Barth,

Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins, Basel 1935. K. H. Becker, *Freiheit und Dienst. Untersuchungen zum theologischen Problem der Freiheit.* München 1935. P. S. Belmond, *La défense du libre arbitre par J. Olivi,* en: "France Franc." 10 (1927) 33—74, 145—163, 273—293, 441—454. Jac. Bisson, *Die Willensfreiheit bei Alexander von Hales,* Fulda 1931. A. Bonet, *La Filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII,* Barcelona 1932. L. Bovy, *Grâce et liberté chez saint Augustin, Montreal* 1938. Fr. G. Bozitković, O. F. M., *S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio,* Marienbad 1919. Tomas de Vio Cajetanus, *Scripta theologica,* Rom 1936. H. von Campenhausen, Chr. de H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem,* en: "Deutsch. Lit. Zg." 53 (1921) 2214—2217. G. Capone -Braga, *Tentativo di soluzione del problema della libertá e della grazia,* en: "Sophia" 4 (1936) 138—141. Idem, *La concezione agostiniana della libertà,* Padova 1931. V. Carro, *El Molinismo impugnado por Vitoria antes de nacer Molina,* en: "Angelicum" 9 (1932) 477—481. Idem, *Cayetano y la tradición teológica medioeval en los problemas de la gracia,* en: "Cienc. Tom." 55 (1936) 5—32, 260—285; 58 (1939) 49—85. W. R. O'Connor, *Molina and Bañez as interpreters of St. Thomas,* en: "New Schol." 21 (1947) 243—49. Dörhilt, *Der Predigerorden und seine Theologie,* 1917. P. Dumont, SJ., *Liberté humaine et concours divin d'aprés Suarez,* Paris 1936. R. Egenter, *Von der Freiheit der Kinder Gottes,* Freiburg 1941. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Grâce actuelle et sainteté personelle.* en: "Vie Spir." 56 (1938) 5—17. Idem, Art. *"Thomismus",* en: "Dict. Theol. Cath." XV 971—105. Idem, *Le fondement suprême de la distinction des deux grâces suffisante et efficace,* en: "Rev. Thomiste" 43 (1937) 378—385. S. Gonzalez Rivas, SJ., *Domingo de Soto y Francisco Suárez frente al problema de la libertad humana,* en: "Est. ecl." 22 (1948) 375—398. M. M. Gorce, O. P., *Cajétan précurseur de Chaterin et de Banèz,* en: "Rev. thom." 17 (1934/35) 371—199. A. Graham, *St. Augustine's doctrine of grace,* en: "East Church" (1946) 228—47. Henterich, *Gregor von Valencia und der Molinismus,* 1928. Beltran de Heredia, O. P., *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Domingo Bañez, O. P.* Tomo III *De Gratia Dei,* Madrid 1948. R. Hermann, *Zu Luthers Lehre vom unfreien Willen,* Berlin 1931. V. Heynck, O. F. M., *Die aktuelle Gnade bei Richard von Mediavilla,* en: "Franz. Stud." 22 (1935) 297—325. G. Hocedez, *Une controverse dans la Compagnie de Jésus,* en: "Nouv. Rev. Théol." 59 (1932) 596—608. Fr. Hünermann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient* 1926. K. Janssen, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins,* Rostock 1936. H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem,* Göttingen 1930. H. Junker, *Gott und Mensch in ihrem gegenseitigen Verhältnis in der Sicht des nachexilischen Judentums,* en: "Der Mensch vor Gott. Festschrift für Thedor Steinbüchel",

Düsseldorf 1948. R. Keussen, *Die Willensfreiheit als religiöse und philosophisches Grundproblem*, en: "Int. kirchr." 39 (1931) 1—42, 65—91, 163—186; 40 (1932) 99—118, 193—225; 41 (1933) 30—51, 65—98. J. Koch, *Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte*, en: "Scholastik" 5 (1930) 483-522. Th. J. McKugo, *De relatione inter caritatem augustinianam et gratiam actualem*, Mundeleine (U. S. A.) 1936. L. Labbas, *La grâce et la liberté dans Malebranche*, Paris 1931. A. Landgraf, *Anfänge einer Lehre vom Concursus simultaneus im XIII. Jahrh.*, en: "Rech. théol. anc-méd." 1 (1929) 202-228, 338-355. H. Lange, S. J., *Der Streit um die wirksame Gnade innerhalb der Gesellschaft Jesu*, en: "Scholastik" 7 (1933) 400-411. G. des Lauriers, *La théologie de saint Thomas et le grâce actuelle*, en: "L'année théol." (1945) 276-325. B. Lonergan, S. J., *St. Thomas' Thought on "Gratia operans"*, en: "Theol. Studies" 2 (1941) 289-324; 3 (1942) 69-88, 375-402, 532-578. O. Lottin, O. S. B., *Liberté humaine et motion divine, de saint Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277*, en: "Rech. Théol. anc. méd." 7 (1935) 52-69, 156-173. Idem, *Le thomisme de Godefroid de Fontaines en matière de libre arbitre*, en: "Rev. Néoscol. Phil." 40 (1938) 554-573. Wilhelm Lurz, *Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrh.*, Breslau 1932. G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Fribourgh 1955 [2]. F. X. Maquart, *Réflexions sur la critique Suárezienne du Bannézianisme*, en: "R. Th." 43 (1937) 413-436. J. Mausbach, *Die Ethik des Hl. Augustinus*, 1929 [2]. F. Mitzka, S. J., *Die Anfänge einer Konkurslehre im XIII. Jahrhundert*, en: "Zetischr. f. k. Theol." 54 (1930) 161-179. Ch. A. Moulard, *Le libre arbitre et la grâce chez saint Jean Chrysostome*, en: "L'année théol." (1949) 151-179. E. Neveut, C. M., *De la grâce actuelle élevante*, en: "Div. Thom. P." 33 (1930) 588-599. Idem, *Notion et caractére surnaturel de la grâce actuelle*, en: "Div. Thom. P." 31 (1928) 362-385. G. Nüdling, *Die Auflösung des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Ludwig Feuerbach*, en: "Der Mensch vor Gott, Festschrift für Theodor Steinbüchel", Düsseldorf 1948. N. del Prado, *Del gratia et libero arbitrio*, Fribourgh 1907. A. Pastore, *Il principio d'amore di S. Agostino nel problema del rapport fra la libertà e la grazie*, en: "Riv. di Filosof." 21 (1930) 345-368. F. Peluzza, *La causalità della grazia efficaze nel pensiero di Agostino*, en: "S. Agostino" 982, 167-181. B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, 1940. E. Schweingruber, *Luthers Erlebnis des unfreien Willens*, Zürich 1947. A. Schüler, *Christlicher Personalismus. Gedanken zu Ernst Troeltschs Werk*, en: "Der Mensch vor Gott, Festschrift für Theodor Steinbüchel", Düsseldorf 1948. E. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*, Paderborn 1937. Idem, *Die theologischen Schulen auf dem Trienter Konzil. Die Trienter Augustinerschule*, en: "Theol. Quartalschrift" 117 (1936) 466 ff. Fr. Stegmüller, *Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenserschule*, en: "Aur. Aug." 395-409. Idem, *Die Geschichte des Moli-*

nismus, Münster, W. 1935. J. Stufler, S. J., *D. Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante,* 1923. Idem, *Die Konkurslehre des Petrus Olivi,* en: "Zeitschr. f. k. Theol." 54 (1930) 406-424. L. Teixidor, *La libertad humana en San Agustín,* en: "Est. Ecl." 9 (1930) 433-461. J Ternus, S. J., *Neo-Molinismus,* en: "Schol." 12 (1937) 378-385. Fr. Tillmann, *Der Mensch vor Gott in synoptischer Sicht,* en: "Der Mensch vor Gott, Festschrift für Theodor Steinbüchel", Düsseldorf 1948. T. Urdanoz, O. P., *La Teología del acto sobrenatural en la Escuela de Salamanca,* en: "Cient. Tom." 63 (1942) 5-29. P. de Vooght, O. S. B., *A propos de la grâce actuelle dans la théologie de S. Thomas,* en: "Div. Thom. P." 31 (1928) 386-416. G. Vranken, *Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus,* Rom 1943. B. Wingenfeld, O. F. M., *Das Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit bei Alexander von Hales,* en: "Der Mensch vor Gott, Festschrift für Theodor Steinbüchel", Düsseldorf 1948. J. Wörle, *Die Lehre des Hl. Thomas v. Aquin vom Wachstum des übernatürlichen Gnadenlebens,* Linz 1931. F. Wörter, *Die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus,* 1856-1860. Fr. Zigon, *D. Thomas arbiter controversiae,* Goritae 1923. V. también M. Grabmann, Art. *Gnadenfragen,* en: "Lex. Theol. u. Kirche" X[1] 39-43. F. Stegmüller, Ib. VII, 262 f. E. Vaustenberghe, Art. *Molinismus,* en: "Dict. Théol. Cath." X, 2094-2187. (Abundante bibliografía.)

§ 212: R. Garrigou-Lagrange, *La volonté salvifique chez saint Augustin,* en: "Rev. Thomiste" 35 (1930) 473-486. A. van Hove, *Gods Algemeene heilswil. Het vraagstuk der zaligmaking van alle menschen,* Antwerpen 1942. Idem, *Gods allgemeene heilwil en de ongedoopte kinderen,* en: "Coll. Mechl." 10 (1936) 349-362. F. Schmid, *Die ausserordentliche Heilswege für die gefallene Menschheit,* Brixen 1899. F. Stegmüller, *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas v. Aquin,* Rom 1929.

§§ 213-216: K. Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes,* en: "Theol. Stud." (1947) 23. C. Boyer, S. J., *Providence et liberté dans une texte de saint Thomas,* en: "Gregor." 19 (1938) 194-209. S. Caterine da Siena, *Dialogo della divina Providenza,* Florenz 1928. F. Cayré, *La divine providence d'après s Augustin,* 1933. Idem, *La doctrine catholique de la prédestination,* en: "L'année théol." (1941) 24-88. O'Connor, *Natural beatitude and the future life,* en: "Theol. Stud." 11 (1950) 221-339. J. M. Dalmau, *Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de penas eternas,* en: "Est. Ecl." 14 (1935) 374-382. R. P. Degeest, *Propos sur la Providence,* Paris 1941. H. Diehm, *Augustins Interesse an der Prädestinationslehre,* en: "Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag", München 1936, 361-381. Diekamp, *Katholische Dogmatik II,* 1939, 459-481. N. Fickermann, *Wiedererkannte Dichtungen Gottschalks,* en: Revue Bénédictine" (1932) 314-321. C. Friethoff, O. O., *Die goddelijke praedesti-*

natie naar de leer van Thomas en Calvijn, Hilversum 1936. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *La prédestination des saints et la grâce*, Paris 1936. Idem, *La prédestination selon saint Augustin d'après une thèse récente*, en: "Angelicum" 8 (1931) 34-52. A. Göhler, *Calvins Lehre von der Heiligung*, München 1934. J. Goergen, *Des heiligen Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum, unter besonderer Berücksichtigung der Vorsehungs -und Schicksalslehre des Ulrich von Strassburg*, Vechta 1932. R. Guardini, *Was Jesus unter der Vorsehung versteht*, 1939. J. M. Hellin, *Determinación negativa en San R. Bellarmino*, en: "Est. Eccl." 10 (1931) 161-199. L. Gómez Hellin, *Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem de Lugo*, Rom 1938. J. Guitton, *L'irrémissible*, en: "Vie Spir." 49 (1936) 365-390. H. E. Hengstenberg, *Von der göttlichen Vorsehung*, 1940. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, 1933. A. M. Jaquin, *La prédestination d'après saint Augustin*, en: "Miscellanea agostiniana" 981, 853-878. K. Kolb, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustinus*, 1908. M. de Lama, O. S. A. S., *Augustini doctrina de gratia et praedestinatione*, "Augustae Taurinorum" 1934. Idem, *La eternidad de las penas*, en: "Relig. y Cult." 8 (1935) 16-34. M. B. Lavaud, O. P., *Précurseur de Calvin ou témoin de l'augustinianisme*, en: "Rev. Thomiste" 15 (1932) 71-101. P. Lippert, *Die Menschen, die ein Fehlguss sind*, en: "Stimm. d. Zeit" 127 (1934) 361-370. F. Marduel, *La Providence*, 1942. J. Martin, *Die Theologie des hl. Franz von Sales*, 1934. A. Minon, *Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*, "Rev. Eccl." 35 (1948) 254-262. G. Morin, *Über neuaufgefundene Opuscula von Gottschalk*, en: "Revue Bénédictine" (1931) 303-312. G. Neefjes, *De Gnadenleer volgens S. Tomas en Calvijn*, Gravenhage 1937. E. Neveut, *L'apologie de la justice divine chez saint Augustin*, en: "Rev. Apol." 51 (1930) 690-708. Pastor, *Geschichte der Päpste*, XI (1927) 513-576; XII (1927) 163-181. L. Pelland, S. J., *Prosperi Aquinati doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica*, Montreal 1936. Th. Philippe, O. P., *La prédestination des saints, mystère d'adoption*, en: "Vie Spir." 57 (1938) 65-91. Idem, *De inaequalitate et augmento gratiae sanctificantis*, en: "Rev. Eccl. Liège" 27 (1935/36) 324-329. Idem, *La prédestination, mystère de prédilection divine*, en: "Vie Spir." 57 (1938) 120-150. Ph. Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, 1936. K. Prümm, S. J., *Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus Adversus haereses*, en: "Schol." 13 (1938) 206-224. P. Raith, O. M. Cap., *To judge the Living and the Dead*, en: "Eccl. Rav." 98 (1938) III-124. J. Stufler, S. J., *Die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe*, en: "Zeitschr. f. k. Theol." 61 (1937) 323-340. M. Benz, O. S. B., *Nochmals: Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschoöpfe bei Thomas*, en: "Div. Thomas" 15 (1937) 415-432. K. Thieme, *Göttliche Vorherbestimmung und menschliche Willensfreiheit*, en: "Thieme, Gott und die Geschich-

te" (1948) 81-147. F. Tummers, S. J., *De eeuwige vergelding*, en: "Studien", 1940, o178-194. A. Vandenberghe, *De praedestinatione*, en: "Coll. Brug." 36 (1936) 142-148. T. E. Verzeri, *Libro dei doveri*, Bergamo 1937. F. Questiaux, *De ratione docendi gratiam sanctificantem*, en "Coll. Namurc." 28 (1934) 395-407. O. Rottmaner, *Der Augustinismus*, 1892. F. Saint-Martin, A. A., *La pensée de Saint-Augustin sur la prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire, d'après ses derniers écrits* (426-30), Paris 1930. Jos. Schmucker, *Die Gnade des Urstandes und die Gnade der Auserwählten in Augustins De correptione et gratia*, Metten 1940. J. Sickenberger, *Kommentar zum Römerbrief*, 1923 [3]. J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, 1940. A. Vandenberghe, *De aeternitate paenorum inferni*, en: "Coll. Brug." 38 (1938) 210-217. P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV siècle*, Paris 1934. E. Zigon, *Providentia divina et peccatum*, en: "EThL" (1933) 597-618 y (1935) 51-74. C. Zimarra, *Die Lehre des Hl. Augustinus über die sog. Zulassung Gottes*, en: "Div. Thomas" 19 (1941) 269-294. V. también F. Stegmüller, en. "Lex. f. Theol. Kirche" VIII, 406-414. J. Saint-Martin, B. Lavaud, Garrigou-Lagrange, *Prédestination*, en: "Dict. Théol. Cath." 12 (1935) 2832-3022, y las obras de Becher, Caussade, Guardini y Hengstenberg, citadas en el § 193.

§ 217: B. Borghini, O. S. B., *L'imitazione di Dio e la prehiera nella spiritualità dei Primi Padri*, en: "Vita christ." 17 (1948) 526-532. H. Bremond, *Das wesentliche Gebet*, Regensburg 1936. V. M. Breton, *La vie de prière*, Paris 1948. F. Cayré, *Action et prière*, en: "L'année théol." 1940, 43-68. M. D. Chenu, O. P., *Spiritualité du travail*, Liège 1947. G. E. Closen, *Die heilige Schrift und das Beten der Christen*, Wien 1941. C. Corneille, *L'imitation de Jésus-Christ*, Paris 1941. Fr. Dölger, *Sol salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, 1925. J. Endres, *Zur Philosophie des Gebets*, en: "Theol. Prakt. Quart. Schr." 91 (1938) 424-429. G. Feuerer, *Begnadetes Leben*, 1940. Idem, *Ordnung zum Ewingen*, 1934. R. Garrigou-Lagrange, *La Providence et la prière*, en: "Vigile" 3 (1931) 73-86. R. Guardini, *Das Gebet des Herrn*, 1935. W. T. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus*, Gütersloh 1937. P. Herzog, S. J., *Herrlichkeit Gottes. Grundgedanken katholischer Frömmigkeit*, Paderborn 1937. E. Hengstenberg, *Christliche Grundhaltungen*, 1938. Idem, *Christliche Aszetik*, 1936. H. Holzapfel, *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum*, Würzburg 1941. F. v. Hügel, *Briefe an seine Nichte*, edit, por Karlheinz Schmidtüs, 1939. F. Hurth, *Die Bedeutung der seinshaften Gnadenerhebung für das Übernatürlich-Sittliche*, en: "Scholastik" 1 (1926) 105 f. L, M. Hugo, *Über die christliche Auffassung der Arbeit, Hirtenbriefe des deutsch., österr. u. deutschschweizer. Episkopats*, Paderborn 1933. A. Kirchgässner, *Zehn Briefe über das Gebet*, Frankfurt 1946. Fr. Klümpen, *Das*

Kerk Gottes, 1940. J. Kramp, *Bete mit der Kirche*, 1935. J. Mahieu, *Le bénédictinisme de l'Imitation de Jésus-Chris*, en: "Eph. Theol. Lov." 1946, 376-394. J. Mayer, *Cajetan, moraliste*, en: "Rev. Th." 17 (1934/35) 342-357. F. Ménégoz, *Le problème de la prière*, Paris 1932. E. Michel, *Die Weltaufgabe des Laien*, 1934. Th. Mönnichs, S. J., *Die Nachfolge Christi*, en: "Z. Asz. Myst." 9 (1933) 300-308. Josef Maria Nielen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*, Freiburg 1937. P. Ott, *Die Umgestaltung in Christus*, 1940. Alexandre Piny, O. P., *L'oraison du coeur*, 1942. M. Pfliegler, *Heilige Bildung*, 1933. H. Pohlmann, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit*, Leipzig 1938. B. Poschmann, *Die katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949. E. Przywara, *Mysterium crucis*, 1939. A. de Quervain, *Das Gebet*, Zürich 1948. Idem, *Vom Gebet als dem rechten Gottesdienst und dem eigentlichen Werk des Christen*, en: "Theol. Ztschr." 3 (1946) 192-204. K. Rahner, S. J., *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Innsbruck 1948. Raitz von Frentz, *Selbstverleugnung*, 1936. R. Schneider, *Das Gebet in der Geschichte*, en: Macht und Gnade", Leipzig 1941. O. Schneider, *Gott und Mensch im Gebet*, en "Z. Asz. Myst." 14 (1939) 260-284. R. Scherer, *Christliche Weltverantwortung*, 1940. Th. Soiron, *Das Geheimnis des Gebetes*, 1937. C. Stange, *Die Bedeutung des Gebetes für die Gotteserkenntnis*, Gütersloh 1933. G. Staffelbach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, 1932. B. Steidle, *Das Gebet des Herrn*, 1938. H. Thans, *Het Gebed*, en: "Sacerd." 3 (1935/36) 528-534. F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1935. A. F. Ut, *Gebet, Vorsehung, Wunder*, en: "Ztschr. Asz. Myst." 18 (1943), 111-115. A. Vonier, *Christianus*, 1935. J. Wörle. *Die Bedeutung des Gebetes für das Wachstum der heiligmachenden Gnade*, en: "Th. Prakt. Quart." 84 (1931) 93-101. G. Wringen, *Was bedeutet die Forderung der Nachfolge Christi in der evangelischen Ethik?*, en "Theol. Literaturztg." 7 (1950) 385-392.

§§ 218-220: R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen 1930. W. Bernhardt, S. J., *Die Idee der Heiligkeit in der Heiligen Schrif*, en: "Z. Asz. Myst." 9 (1934) 143-151. H. Campenhausen, *Die Askese im Urchristentum*, Tübingen 1949. M. Burtschel, *Die Heilige Schrif in der Hand der hl. Theresia v. Kinde Jesu*, Kirnach 1931. O. Cohausz, S. J., *Einige Randbemerkungen zum Vollkommenheitsstreben*, en: "Theol. Prakt. Quart." 88 (1935) 1-44. A. J. Festugière, *La saintité*, Paris 1942. R. N. Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, London 1934. A. Gaboardi, *Imputabilità del peccato nell'impossibilità di evitarlo*, en: "Div. Th." 43 (1940) 3-26. O. Gilg, *Der Heilige und die Heiligen zur Zeit der apostolischen Gemeinde*, en: "Int. Kirch. Ztschr." 28 (1938) 96-III. F. Graber, *Heilsvollendung und Heiligung*, Zürich 1939. J. Gummersbach, S. J., *Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade*, Frankfur 1933. J. Jariszewicz, *De dono perseverantiae finalis*, Kielciis 1932. A. Michel,

Perséverance, en: "Dict. Theól. Cath." 12 (1933) 1256-1304. O. Michel, *Die Lehre von der christlichen Vollkommenheit nach der Anschauung des Hebräerbriefes*, en "Theol. Stud. Krit." 106 (1934/35) 333-355. Th. Michels, O. S. B., *Die göttliche Gabe der Vollkommenheit*, Innsbruck 1937. E. Neveut, *Formules augustiennes. L'homme peut-il être sans péché?*, en: "Div. Thomas P." 38 (1935) 77-84. V. Redlich, *Heilige Bildung. Gedanken über Wesen und Wege christlicher Vollendung*, Salzburg 1933. Schamoni, *Das ware Antlitz der Heiligen*, 1938, K. Schleyer, *Disputes scolastiques sur les états de perfection*, en: "Rech. Theol. anc. méd." 10 (1938) 279-293. W. Vöolker, *Das Vollkommenheitsideal bei Origines*, 1931.

§ 221: S. Belmond, O. F. M., *La notion d'acte méritoire d'après Duns Scot.*, en: "Et. Francisc." 46 (1934) 161-171. H. Bremond, *Apologie pour Fénelon*, 1910. V. Cathrein, S. J., *Gottesliebe und Verdienst nach der Lehre des hl. Thomas*, en: Ztschr. Myst. Asz." 6 (1931) 15-32. B. v. D., *De Verdienstlijkheid onzer goede werken*, en: "Ons Geest., Leven" 1931. J. Ernst, *Über die Notwendigkeit der guten Meinung*, 1905. Th. Graf, O. S. B., *De subjecto psychico virtutum cardinalium secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV*. Romae 1934. Idem, *Die Lehre des hl. Albertus Magnus über das psychologische Subjekt der Gnade und Tugenden*, en: "Div. Thomas" 10 (1932) 294-326. E. Hugon, *Le mérite dans la vie spirituelle*, Juvisy 1936. E. Hugueny, O. P., *La reviviscence des mérites dans le pécheur converti*, en: "Vie Spir." 25 (1930) 1-16. Joppin, *Fénelon et l'amour pur*, 1938. A. Landgraf, *Die Bestimmung des Verdienstgrades in der Frühscholastik*, en: "Schol" 8 (1933) 1-40. R. Marino, *La reviviscenza dei meriti secondo la dottrina del dottore Angelico*, en: "Gregor." 13 (1932) 75-108. P. Nègre, *Catéchisme teóologique de la vie spirituelle et du mérite surnaturel*, Paris 1936. E. Neveut, C. M., *De conditions de la plus grande valeur de nos actes méritoires*, en: "Div. Thom. P." 34 (1931) 353-375. Idem, *Du mérite de convenance*, en "Div. Thom. P." 35 (1932) 3-29, 36 (1933) 337-359. J. Rivière, *Mérite*, en: "Dict. Théol. Cath." X, 1 (1928) 547 ff. A. Teixidor, S. J., *De doctrina circa reviviscentiam meritorum maxime digna, quae ab omnibus fidelibus cognoscatur*, en: "Anal. Sacra Tarrac." 6 (1930) 7-40. K. Weiss, *Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit*, 1927. J. Weijenberg, *Die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlung*, Freiburg 1931. B. F.-M. Xiberta, O. Carm., *La causa meritoria de la justificación en las controversias pretridentinas*, en: "Rev. Espań. Teol." 5 (1945) 87-106. A. Zychlinski, *De caritatis influxu in actis meritoiis iuxta S. Thoman*, en "Eph. Theol. Lov." (1937) 651-57. V. el artículo Misdos, en: "Kittels Wörterbuch zum NT" IV 699-736, de Preisker. V. también "Dict. de théol. cath.".

§§ 178-221: H. Schmidt, *Brückenschlag zwischen den Konfessionen*, Paderborn 1951.

INDICE DE

A

Abel, § 202.
Abraham, §§ 179, 183, 189, 193, 202-03, 205.
Adán, §§ 184-85, 191, 202, 206.
Aelred von Rieval, § 189.
Agustín, §§ 178-79, 181 I, 182 II, 184, 187, 192 a 194, 198, 201 a 207, 210 a 213, 215, 217, 220-21.
Alejandro de Hales, § 187.
Alfonso de Ligorio, §§ 211, 221.
Alszeghy, § 181.
Ambrosio, § 183.
Amós, § 205.
Ana, § 179.
Anselmo de Canterbury, § 187.
Aristóteles, §§ 179, 182, II, 188, 190, 193.
Arnauld, § 201.
Arnim, H. von, § 179.
Atanasio, §§ 182 II, 183, 185.
Atenágoras, § 183.
Auer, J., § 179.

B

Bayo, M., §§ 183, 205.
Balzac, § 190.
Balthasar, H. U. von, §§ 181, 183, 202-03, 206, 218.
Báñez, § 211.

AUTORES

Barth, K., § 184.
Baruc, § 183.
Basilio, §§ 183, 185, 206, 210.
Baudelaire, § 190.
Bauer, § 182 II.
Bauerreiss, § 182 II.
Becker, W., § 193.
Behm, § 182 II.
Belarmino, §§ 182 I, 187, 211, 215, 218, 221.
Benedicto VIII, § 211.
Berbuir, § 190.
Bernardo de Claraval, § 211.
Bernhart, J., § 182 II.
Billot, §§ 215, 218.
Bonifacio II, § 202.
Bonnetain, § 179.
Bornkamp, G., § 182 II.
Bossuet, § 187.
Bremond, §§ 217, 219, 221.
Brunner, E., § 193.
Büchsel, § 183.
Buenaventura, §§ 179, 187, 191, 193, 194, 211.
Bultmann, §§ 179, 181, 182 II, 193.

C

Cacciatore, § 211.
Calvino, §§ 186, 196, 198, 209, 212, 216.

Casel, § 182 II.
Casiano, §§ 189, 202.
Catalina de Siena, § 183.
Cayetano, §§ 211, 217-18.
Celestio, § 202.
Cervini, § 206.
Cesáreo de Arles, § 202.
Cipriano, §§ 217, 221.
Cirilo de Alejandría, §§ 181, 182 II, 183, 185, 189.
Cirilo de Jerusalén, §§ 183, 194.
Clemente de Alejandría, §§ 181, 183, 189, 193-94, 202.
Clemente de Roma, §§ 179, 181, 206.
Clemente VIII, § 211.
Clemente XII, § 211.
Comte, § 203.
Congar, § 194.
Constantino, § 202.
Contarini, § 186.
Cornelio a Lapide, § 183.
Crisóstomo, §§ 182 II, 183, 206, 210, 221.

D

David, § 179.
Debora, § 179.
Dionisio Pseudo-Areopagita, §§ 187, 193, 202.
Dölger, § 182 II.
Dostojewski, §§ 190, 203.
Dreves, G. U., § 193.
Dubois, P. E., § 211.
Dupont, J., §§ 182 II, 206.
Durwell, § 182 II.

E

Eckhart, §§ 182 II, 187-88, 217.
Efrén, § 210.
Egenter, §§ 188, 190.
Ehses, § 206.
Epicteto, § 179.
Epifanio, § 183.
Eurípides, § 179.
Ezequiel, § 205.

F

Fausto de Reji, § 202.
Feckes, §§ 182 I, 182 II.
Feuerbach, § 203.
Feuling, §§ 211, 217.
Fliche-Martín, § 202.
Francisca de Chantal, § 188.
Francisco de Sales, §§ 188, 205, 211.
Franke, H., § 193.
Fulgencio de Ruspe, §§ 183, 202.

G

Gächter, § 182 II.
Gerson, § 191.
Gewiess, J., §§ 181, 183-84.
Gogh van, § 190.
Gottschalk, § 212.
Grabmann, M., §§ 182 II, 190-91.
Gregorio Magno, §§ 181, 192.
Gregorio Nacianceno, §§ 182 II, 183, 221.
Gregorio Niceno, §§ 182 I, 183, 202, 217, 221.
Gressmann, § 179.
Gropper, § 186.
Grosche, R., §§ 184-85.
Grundmann, § 179.
Guardini, §§ 179, 190, 193, 211, 217, 219.
Guéranger, § 197.

H

Hahn, J. Fr., § 182 II.
Häring, B., § 217.
Hazard, P., § 202.
Hegel, § 179.
Hello, § 194.
Hengstenberg, § 190.
Hennecke, § 179.
Heráclito, § 203.
Hermes, § 187.
Herwegen, § 193, 201.
Hilario de Poitiers, § 182 II.
Hipólito, §§ 182 II, 183.
Höfer, J., § 190.
Hoffmann, M., § 205.
Holtzmann, § 212.
Hosius, § 217.
Hurter, H. § 183.
Hus, § 216.

I

Ignacio de Antioquía, §§ 181, 182 II, 185, 190, 211, 217.
Inocencio I, § 179, 202.
Inocencio IX, § 193.
Ireneo, §§ 182 II, 183, 193, 202, 206.
Isaac, § 202.
Isaías, §§ 181, 184, 202, 205.

J

Jacob, §§ 179, 202, 216.
Jacobo, §§ 193, 206, 207, 219.
Jansen, B., § 190.
Jansen, J. L., § 211.
Jansenio, § 203, 209 a 211.
Jeiler, § 191.
Jeremías, §§ 179, 181.
Jerónimo, § 179.
Joaquín de Fiore, § 179.
Joel, §§ 181, 183.
José, § 184.
Joviano, § 197.
Juan, §§ 181, 182 II, 183-84, 189, 193, 196, 198, 202, 205-06, 212 219, 221.
Juan Bautista, §§ 183-84.
Juan Damasceno, § 183.
Juan de la Cruz, § 183.
Judas, § 183.
Juliano de Eclano, § 202.
Justino Mártir, §§ 183, 193, 203.

K

Karrer, § 206.
Keller, H., § 191.
Kierkegaard, § 190.
Kiesler, B., § 189.
Kirchgässner, § 183.
Klages, § 181.
Koch, J., § 187.
Kolping, § 182 II.
Kramp, J., §§ 193, 197.
Kraus, F. X., § 182 II.
Kuhaupt, H., § 217.
Kuhn, § 187.
Kuss, o., §§ 182 II, 183, 189.

L

Lackmann, M., § 207.
Lagrange, § 181.
Lainez, § 186.
Landgraf, A. M., §§ 202, 204.
Lang, H., § 197.
Lechner, J., § 197.
León Magno, §§ 204, 206, 221.
León XIII, §§ 182 II, 183, 211.
Lewy, H., § 193.
Linnebach, § 202.
Litt, T., § 190.
Löhr, A., §§ 193, 197, 217.
Lubac, H. de, §§ 181, 183, 201, 203.
Lucas, §§ 183-84.
Lutero, §§ 182 II, 184, 196, 198, 203, 205, 206, 208.

M

Mannens, § 211.
Mansi, § 182 II.
Marcion, § 179.
María, §§ 184, 196, 202.
Marín-Sola, § 211.
Marcos, § 179.
Marco Aurelio, § 179.
Máximo Confesor, §§ 181, 182 II, 189.
Meersch, § 189.
Meffert, § 211.
Miguel Arcángel, § 184.
Moisés, § 179.
Molina, §§ 211, 218.
Molinos, §§ 193, 198.
Müller, E., § 195.
Müller, M., § 188.
Muszner, § 181.

N

Nantin, § 183.
Newman, §§ 189-90, 193, 205, 211.
Nicodemo, § 185.
Nielen, J. M., § 217.
Nietzsche, §§ 181, 190, 203, 217.
Noé, § 202.
Nygren, § 193.

O

Oephe, § 182.
Ohm, T., §§ 179, 206.

Orígenes, §§ 182-83, 185, 202.
Oseas, § 205.
Osiander, § 184.
Otten, K., § 189.

P

Pablo V, § 211.
Pablo, §§ 179 a 185, 189-90, 193, 195 a 198, 202, 204 a 207, 210 a 212, 217, 220.
Passaglia, § 183.
Pascal, §§ 190, 220.
Pedro, §§ 179 a 185, 189, 191, 193, 195 a 198, 202, 204 a 207, 210 a 212, 217, 220-21.
Pedro Fonseca, § 211.
Pedro Lombardo, § 187.
Pelagio, §§ 179, 202-03.
Pelz, K., § 182.
Petavio, § 183.
Peterson, § 184.
Pfleger, § 190.
Philips, G., § 179.
Pieper, J., § 195.
Pighius, § 186.
Pinsk. J., §§ 181, 185, 193, 197, 201, 218.
Pío V, § 203.
Platón, §§ 179, 193.
Plinval, G. de, § 202.
Plotino, § 193.
Pole, § 186.
Pöll, W., § 202.
Portalié, § 211.
Próspero de Aquitania, §§ 202-03, 212.
Protágoras, § 179.
Prümm, § 181.
Przywara, § 218.

Q

Quesnel, §§ 201, 203.

R

Rademacher, § 182.
Rahner, H., § 182.
Rahner, C., § 198.
Régnon, § 183.
Ripalda, § 201.
Rohling, § 211.
Roslan, § 181.
Rousseau, § 203.
Rudlof, §§ 183, 202.
Rubeis, § 183.
Ruysbrock, § 187.

S

Salmerón, § 206.
Salomón, §§ 179. 184.
Samson, § 179.
Sattler, § 187.
Samfelice, § 186.
Schätzler, v. K., § 211.
Scheeben, § 183, 190.
Schell, § 183.
Schierse, F., § 193.
Schiffini, § 211.
Schleiermacher, §§ 184. 202.
Schlink, §§ 184, 217.
Schmid, J., § 181.
Schmidt, C., § 179.
Schmitt, St., § 182.
Schnackenburg, R., §§ 182 II, 205.
Schneider, J., § 182 II.
Schnurr, V., § 211.
Schütz, P., § 189.
Schweizer, E., § 206.
Schwarmann, § 182 II.
Scotus Eriugena, § 182 II.
Scotus, §§ 187, 211, 215.
Seripando, § 186, 206.
Seuse, §§ 187, 189.
Severo, § 197.
Sócrates, § 203.
Söhngen, §§ 182, 190, 195-96.
Soto §§ 206, 207.
Spaemann, H., § 205.
Stählin, W., § 218.
Stauffer, § 193.
Steidle, § 189.
Steinbüchel, § 190.
Steinmann, § 182 II.
Stolz, §§ 190, 192, 217.
Stommel, § 182 II.
Suárez, §§ 201, 211, 215, 221.

T

Taulero, §§ 182, 187, 189.
Teófilo de Antioquía, § 183.
Teresa de Avila, § 195.
Teresa de Lisieux, §§ 184, 193.
Tertuliano, §§ 182, 221.
Thalhammer, § 190.
Theiner, § 217.
Tillmann, §§ 193, 217.
Timoteo, §§ 204-05.
Tixéront, § 182.
Tomás, §§ 179, 182 a 184, 187-88, 190-91, 193 a 195, 197, 202, 204, 206, 211, 215-16, 221.
Tomasino, § 183.
Tournely, § 211.
Trübener-Götze, § 179.

V

Vázquez, § 211, 215.
Vega, § 206.
Vicente de Lerins, § 202.
Vetter, § 206.
Volz, § 184.

W

Walter, § 185.
Warmach, § 193.
Wegener, § 202.
Wiclef, § 216.
Wikenhauser, §§ 182, 206, 212.
Wilson, § 196.
Windischmann, § 196.
Winterswyl, § 202.

Y

Ysambert, § 211.

Z

Ziesché, § 182.
Zósimo, § 202.
Zaqueo, § 202.

INDICE DE MATERIAS

Acto salvífico de Dios, § 202, II; § 211, I; II, b.
Adoración, § 217, VII, b, f; § 217, VIII.
Agustinismo, § 211, i, B, a; D.
Alegría espiritual, § 195, II, 5; § 196, I, 3; II, b, c, d, e; § 201, 7.
Amigos de Dios, § 189, 1.
Amistad de Dios, § 186, 3; § 188; § 221, V.
Amor —acción, § 193, II, 2 h; i; k.
Amor, Agape-Eros, § 193, II, 2, b; d; c; k.
— al prójimo, § 193, II, 2, e; k, aa; bb.
— al enemigo, § 193, II, 2, k, bb.
— de Dios, § 193, II, 1; 2 k, aa; bb.
— de Dios a nosotros, § 217, II; VI; VII, c; § 221, III; VI.
— de Dios, perfecto, § 203, 9.
— su carácter escatológico, § 193, I.
— precepto, § 193, II, 2, i.
— en el proceso de justificación, § 207, 2.
— virtud infusa, § 187, 1; § 193, I; II, 1, f; 2, a, 3; § 194, 2; 3; § 216, V; 10.
Analogía, análogo, § 182, BB, C; § 184, I; § 185, II, 2; § 186, 2, 3; § 187, 3, 4; § 189, I, A, c; § 194, 2; § 197, 7; § 206, II, 3, b, cc; § 211, II, c.
Apocalíptica, judía, § 182, II, AA, b, cc.
Aristotelismo, § 187, 3.
Arrepentimiento, § 206, V; § 207, 1; 2.
Arriano, § 202, IV.
Ascensión de Cristo, § 178; § 182, II, A, 2; BB, d; § 185, II, 1.

Bautismo, § 179; IV, c; § 180, 4; § 182, II, 3, AA; BB; § 183, II, 2; III; V; § 184, I; IV, 4; § 185, I; II, 2; § 186; § 191, II; § 193, II, 1; § 197, 3; § 198, 3; 4; § 202, I; V; VII; § 205; III; IV; § 206, V, 11; VII; § 212, II; § 216.
— como iluminación, § 193, 11, 1.
— de Jesús en el Jordán, § 183, II, 3.
— como participación del misterio de Cristo, § 182, II, 3, AA; BB; § 184, IV; V; § 185, II; § 193, II, 2; § 197, 7; § 217, I.

Bautismo de penitencia de San Juan, § 205, III.
— su relación con la justificación, § 184, III; § 187.
— como renacimiento, § 184, II, 5; III; § 185, II, 1; 3; IV; § 206, 1.
Begardos, § 188, 7.
Bienaventuranzas, ocho, § 195, II, 5.
Budismo, § 206, II, b, cc; § 217, VII, c.
Buena intención, § 221, VII.

Calvinismo, § 216, 3, 4.
Certeza —del estado de gracia, de la gracia actual, § 202.
— del estado de justificación, § 196, 1, 2, 3, 4.
— de la gracia de perseverar, § 250, 5.
— de la predestinación, § 214, II; III.
— de la salvación, § 183, II, 2.
Cielo nuevo —tierra nueva, § 193, 11, 2, i; § 217, VII, a; g.
Character indelebilis, § 183, II, 2.
Charis, Charisma, § 179, V; § 180; § 183, II, 2; § 197, 5.
Comunicación del Espíritu, § 183, II, 1; 3.
Comunidad con Cristo, § 182, II, BB, d, e; § 183, II, 2; III; § 184, I; § 185, I; II, 2; § 188; § 191; § 193, II, 2, g; 3, g-h; § 194; § 196, II, c, d; § 197; § 198; § 201, 6; § 202, I; II; VI; § 218, 1, 2; § 219, 3; § 221, V.
— con Cristo Trinitario, § 193, I; II, 1, a, d, g, h, i; 2, a; § 201, 6; § 202, III; § 203, 1; § 217, 1, 2; § 221, V, b.
— en cuanto encuentro con el Padre, § 183, III, 1; § 190, 2.
— moral, § 182, II, BB, b; II, BB, C.
— participación de la vida trinitaria, § 185, III, IV; § 187, 6, 7; § 189; III; § 190, 3, 4, 6; § 191, I; II; § 192, I, 1.
Concepción de Cristo, § 183, II, 1; § 184, IV, 4.
Conciencia moral, § 217, VI.
Concilio de Cartago, § 202, I; § 219, 1.
Concilio Lateranense, IV, § 182, II, 3, BB, b; § 221, I, 2.
Concilio de Mileve, § 201, 2.
— de Orange, § 180, 3; § 201, 2; § 202, I; IV; VII, b; § 203, 7; § 204, I; II, 2, a, § 211, I, c; § 215, 3; § 216, 3; § 220, 5; § 221, I.
— II de Nicea, § 182, II, 3, BB, c.
— de Trento, § 181, 7; § 182, II, BB, b; c; § 183, I; § 184, I; II; III; VI; § 185, I; III; § 186, 1; 3; § 187, 3; 4; § 187; § 192, 1, 2; III; § 193, I; § 196, 1, 3; II; § 187, 2; 6; § 198, 2; 3; 5; § 200, 2; § 201, 2; § 202, I; II; VII, b; § 203, 2; § 204, II; 1, a; § 205, II; III; § 206, 1, 2; III, 4, 5, 6; V, 10, 11; § 207, 1; § 211, 1; 3, C; D, b; § 214, I, 1; II; § 216, 2; 3; § 217, II, 5; § 219, k; 3; § 220, 4; § 221, I, 2; II, 3; V, 10, a; VII, 12, c.
— Vaticano, § 182, I; § 206; I, 2.
— de Vienne, § 187, 3; § 192, III.
Concupiscencia, § 184, III; IV, 4; VI; § 193, II, 2, 1; § 201, 5; § 203 1/2; 8; § 209, 1; § 219, 1.
Concursus divinus universalis, § 201, 1, 2; § 212, 1.
Confesiones luteranas, § 184, II, 5.
Configuración del mundo —anteproyecto de la figura definitiva del mundo, § 217, VII, f.
— cristiano, § 217, VII.
— a distancia, § 217, VII, c.
— por medio del trabajo profesional, § 217, VII, e.
Confirmación, § 185, 1.
Congruismo, § 211, 1.
Conocimiento de Dios, natural, § 203, 4.
— sobrenatural, § 183, IV; § 185, II, 3; § 187, 3.
Contemplación mística, § 191, II, 2; § 192, I, 1.
Conversión: v. Metanoia.

Cooperación humana, § 184, II; § 197, 7; § 199; § 211; § 216; § 217, I; § 221, III.
Cuerpo resucitado, § 182, II, 3, AA, b, bb, cc; § 183, I, 2; V; § 184, II, 4.

Derecho natural, § 217, VII, f.
Divinización del hombre, § 185, V.
Dolor cristiano, § 217, VII; IX.
Dones del Espíritu Santo, § 190, 4; § 192, I; II; § 195, I; II.
Dualismo gnóstico, § 193, II, 2, f.

Encarnación de Cristo, § 185, V; § 193, II, 2, a; § 206, II, 3; § 217, VII; § 221, III, 7; V. c.
Encíclica "Divinum illud munus", § 183, I.
— "Mediator Dei", § 182, II, BB, c.
— "Mystici Corporis", § 182, I; II, BB, b, c; § 183, I; III, 2; § 184, I.
Eschaton, § 181, I, 1b; § 182, II, A, 3, BB, d; § 183, II, 1; § 184, V, b.
Escotistas, § 186; § 187, 4.
Esperanza, acción, § 193, 3, g.
— espera de recompensa, § 221, III; VI.
— libertad de la angustia vital, § 193, 3.
— antes de y en la justificación, § 192, I.
— su significación para el mundo, § 193, II, 3, i.
— virtus infusa, § 193, I; II, 2, i; II, 3; § 206, V.
Espíritu de Cristo, su actividad, § 183, II, 2.
— que inhabita en los cristianos, § 183, II, 2; § 185, II, 2.
Estoa, estoicismo, § 179, III; § 190, 3; § 194; § 204, II.
Etica, § 192, II, 1; § 194, 1, 2.
Eucaristía, § 181; § 182, II, A, 3, BB, d; § 183, IV; § 184, VI; § 185, I; § 197, 3, 6, 7; § 206.
Existencia humana en Cristo, § 178 2; § 179, 8; § 180, 2, 3; § 182, II, A; § 183, 1, 2, II; § 184, V, 1, 2; § 185, II, 1, 2, 3; § 189, III; 1, B; § 190, 1, 2, 3, 4; § 193, II, 1, 2, 3; § 196, I; § 197, 7; § 205, III, C, cc; § 211, II, b; § 217, VII, f; § 220, 1; § 221 III.
— definitiva en el reino de Dios, § 217, VII, g.
— su carácter escatológico, § 193, II, 1, b.
Existencialismo, Filosofía existencial, § 181, II, 1; § 190, 4.
Extasis místico, § 191, II, 2.

Fe — afirmación del Dios trinitario, § 206, III, 7.
— en cuanto tener-por-verdad, § 193, II, 1, c.
— confesión, § 206, III, 4, 5; VII.
— fides informis, § 193, II, 1, g, h; § 207, 1, 2, 3.
— fiducial, § 193, II, 1, b; II, 2, i; § 206, I, 2; II; § 207, 1.
— iluminación, § 193, II, 1, a.
— antes de la justificación, § 192, I; § 205, III; § 206, I; III.
— en el proceso de la justificación, § 182, II, BB, d; § 192, I; § 206, V, VI, VII.
— y obras, § 207, 2, 3.
— virtus infusa, § 193, I, II; § 194; § 197, 7; § 206, V.
Filiación de Dios, § 189, 1, 2, 3, 4; § 189, I, B; III; § 206, IV.
Filosofía de la religión, § 196, III.
Fortaleza como virtud, § 194.
Frutos de Espíritu Santo, § 195, II, 5.
Fuga saeculi, § 220, 4.

Glorificación de Cristo, § 217, VII, a.
— de todo el mundo, § 191, II; § 127, VII; § 221, III, 7.
Gnosticismo, § 179, III; § 185, V; § 202, IV; V.
Gracia creada e increada, § 180, 1; § 187, 1; § 191, II, 2; § 199; § 201, 1; § 217, I, 2.
— del Creador, del Salvador, § 180, 2.
— su crecimiento, § 197.
— elevans, sanans, § 201, 5, 6; § 203, 8.

Gracia entitativa y actual § 180, 4; § 199; § 202, VII, a; § 206, V; § 208; § 217, VIII; § 220, 2; § 221, VIII.
— excitans-adiuvans, § 200, 2; § 201, 6, b.
— exterior-interna, § 180, 3.
— extrabíblica, § 179, III, 8.
— su gratuidad, § 204, I, II; § 212, i; § 215, 1; § 221, II, III.
— individual y colectiva, § 180, 4.
— luz, § 187, 3, 4.
— natural, § 179, I, 4.
— su necesidad, § 193, 2, k, bb; 3; § 194-204; § 212, 1; § 221, II.
— operans, cooperans, § 200, 1.
— de la perseverancia, § 220.
— poder personal, § 179, V, 10, d; § 183, VI; § 187.
— posibilidad de perderla, § 198; § 206, V; § 220, 4.
— praeveniens, concomitans, subsequens, § 200, 3; § 201, 6.
— de santificación y de oficio, § 180, 4.
— santificante, § 181, II, 7; § 183, VI; § 185, III; § 186, 3; § 187, 1, 2, 3, 4; § 192, 1, 2, 3; § 193, II, 2 g; § 195, I, 1; § 197, 3; § 199; § 202, VII, a; § 221, VII, d.
— santificante y curativa, § 180, 6.
— sufficiens, efficax, § 200, 4; §§ 208-211.
— vestido, § 182, II, AA, b, cc; § 185, II, 2; V; § 198, 4; § 217, V.

Historia Sagrada, § 179, V; § 181, I; § 183, II, 1; § 185, II; § 190, 3; § 193, II, g; II, 2, a; § 202, II; § 205, III, b.
Humanismo, § 206, IV.

Iglesia, § 187, 1, 2, 6; § 180, 4; § 181, II, 6; § 182, I; II, 3, AA, c; B; § 183, II, 2; V; § 184, I; § 189; § 194, 2; § 206, VII; § 217, I, 4.
Ilustración, § 190, 3.
Imagen de Cristo, § 185, II, 2; § 187, 9.
Inhabitación de Dios en el hombre que está en gracia, § 183, III; IV; V; VI.
Imitación de Cristo, § 190, 4; § 217, III, 7; VI.
Irracionalismo, § 202, V.

Jansenismo, § 209, 1; § 211, I, B, c; § 212, I; II.
Justicia de Dios, de Cristo, § 184, I; II; § 185, III; § 186, 1, 2, 3; § 197, 1; § 206, V; § 221, I; V.
— virtud moral, § 194.
Justificación, § 181, II, 7; § 184, II; II, 5; III; VI; § 185, I; II; III; IV; § 186, 3; § 187; § 189, I, A; II; § 191, I; § 193, II; 2; § 193, II, 2, 1; 3, h; § 195, I; § 196, I; II; III; § 197, 6; § 198, 1; 3; § 199; § 202, I; III; VII; § 204, II; § 217, I, VI; § 218; § 219; § 220, 3, 4.
— su carácter escatológico, § 184, VI; § 189, I, B.
— sus causas, § 184, III; § 185, III; § 186; § 187; § 206, V; VII; § 207, 2.
— su preparación, § 205; § 206.
— segunda y tercera, § 206, V.

Libertad de la voluntad humana, § 184, II, 5; § 189, B; § 190, 5; § 199; § 200, 1; § 201, 1, 6, a; § 202, I; II; IV; V; VI; VII, c; § 203, 3, 4; § 204, II, 3; § 205, II; § 210; § 211; § 212 § 215, 2; § 216, 8; § 217, I, 3; II; VI; VII, a, f.
Liturgia eclesiástica, § 181, II, 6; § 184, VI; § 185, I; § 187, 6; § 189, 3; § 190; § 193, II, 1, c; § 195, I, 3; § 197, 4; 7; § 198, 2; § 200; § 201, 3; § 202, I; § 206, I; § 209; § 212, II, 5, d; § 219

Mandeos, § 182, II, A, 2.
Maniqueísmo, § 202, V.
Mediación de Cristo, § 183, III; § 184.

Mérito, § 204, II; § 221.
— de condigno, de congruo, § 204, II, 1; § 221, 1; VIII.
Mesías, § 183, II, 1; § 184, V, B; § 193, II, 3; § 195, I, 3; § 198, 5; § 199; § 205, III, d; § 206, II; § 209, 4; § 214, III.
Metanoia, § 205, I; III; IV; § 206, IV; § 207, 2; § 212, II; § 221, VII.
Misiones divinas, § 183, VI.
Misterios —religiones de, § 179, III; § 182, II, 3, AA, d; § 185, II; § 189, I, b; § 202, V.
— teología de, § 182, II, 3, BB, d.
Mística, § 187, 7; § 191.
— cristológica, § 191, II, 1.
— trinitaria, § 191, II, 1.
Mito, mítico, § 182, II, A, 2; 3, BB, d; § 189, 3, II.
Modernismo, § 202, V.
Molinismo, § 201, 6, b; § 211, I; II; § 215, 3, I; II.
Moralidad natural, § 203, 4-9.
Muerte de Cristo, § 178, 2; § 179, V; § 181, II; § 182, II, A; 3, AA; BB; § 183, II, 2; V; § 184, I; III; IV; V; § 185, II; § 193, II, 2, 3; § 206, III; VII; § 217, VIII; § 221, V.

Nacimiento de Dios, § 182, II; § 185, II, 3; IV; § 189, I, B.
Naturaleza —concepto abstracto-metafísico, § 190, 3.
— concepto concreto-histórico-salvador, § 190, 3.
Naturalismo, § 190, 3; § 202, V; § 204, II, 2; § 206, IV.
Neoplatonismo, § 185, IV; V; § 187, 3; § 193, II, 2, b.
Nominalistas, § 186, 3; § 187, 2.

Obrar —de la carne, del espíritu, § 217, IV.
— cristiano, § 192, I; §§ 217-21.
Obras, buenas, § 206, V; § 207, I; § 217, V; VII, C; § 221.
Obstinación, § 221, II, 5.
Onniactividad de Dios, § 202, VII, c; § 209, 1; § 211, 1, A, B; C; II, b, c, d, e, f; § 215, 3.
Oración cristiana, § 204, II, 2; § 211, II; § 217, VI, 11; VIII; § 220, 3.
— no cristiana, § 179, III.
— viejo-testamentaria, § 179, IV.
Orden sacerdotal, § 180, 4; § 183, I.

Paciencia, en cuanto virtud, § 193, 2, k; 3, c.
Panteísmo, § 187, 1.
Parsismo, § 179, III, 8.
Paz cristiana, § 196, II, c, d, e.
Pecado —su amplitud, § 184, IV.
— conciencia de, § 202, VI; § 219, 3.
— perdón del, § 184, IV; V; VI; § 185, I; II; III; § 186.
— enemistad con Dios, § 185, IV; § 186, 3.
— su estructura personal, § 184, IV.
— leve, § 184, VI; § 198, 5; § 219 1.
— su misterio, § 217, VII.
— moralmente, § 184, IV.
— mortal, § 185, II, 2; § 192, I; § 198; § 206, V; § 220, 4; § 221, VIII.
— naturalmente, § 184, IV.
— religiosa —sobrenaturalmente, § 184, IV.
Pecado, suceso histórico, § 184, IV, 4.
— original, § 184, I; II; III; IV, 4; § 187, 7; § 200, V; § 203, 3, 7, 8; § 216, 4.
— sus efectos en la naturaleza y en la persona, § 184, IV, 4.
Pecaminosidad del justo, § 184, VI; § 185, IV.
Pelagianismo, § 184, II; § 202, IV; V; VII, d; § 204, I; II; § 211, 2.
Penitencia, § 212, II, b, c; § 214, III.
— sacramento, § 184, VI; § 197, 7; § 198, 5; § 205, III, d; § 206, I, 2; § 212, II, c.
Peregrinaje —estado de..., § 183, IV; § 184, VI; § 191, I; § 193, II, 2, 2, k, bb; 3, d; f; h; § 202, II; § 217, 1; VIII; § 219, 3; § 221, VIII.
Persona humana, § 185, II, 2; § 187;

§ 188; § 189, I, B; § 190, 2, 7; § 202, V; § 211, I, B; II, a; b; f; § 212, I; § 217, I, 2; 3.
Plan salvífico de Dios, § 178, 3; § 179, III; § 189, I, A, b.
Platonismo, § 185, IV; § 187, 3.
Pneuma, persona-objetivo, § 183, II, 2.
Política cristiana, § 217, VII, f.
Posesión del Espíritu, § 183, 2; § 184, V. B.
— su carácter escatológico, § 183, II, 2; V.
— dinámica, § 183, II, 2; § 183, IV.
Precepto, § 206, V, 11; § 217, II; VI.
Predestinación, § 198, 1; § 202, I; § 212, I; § 213; § 214; § 215.
— ante praevisa merita, § 215, 3, I, a.
— post praevisa merita, § 215, 3, II, a.
Praedeterminatio, praemotio physica, § 211, 1, 3, A, a; D, a.
Presencia de Cristo, en cuanto presencia de fe, § 182, II, 3, BB, c.
— sacramental, § 182, II, 3, BB, c.
— dinámico-ontológica de Cristo, § 182, II, 3, AA, b, aa; BB, c.
Protestantismo antiguo, § 184, II, 2.
— liberal, § 202, V.
— moderno, § 184, II, 3.
Providencia, § 212, 1.
Prudencia, § 194.
Pueblo de Israel, § 179, IV; § 183, II, 1.

Racionalismo, § 179, III; § 202, V; § 206, IV, 9.
Reforma, § 210, 2.
Reformadores, § 184, II, 2; § 196, 2; I; § 197, 1; § 202, I; § 203; § 205, II; § 206, I; III; 6; § 221, 1.
Reino de Dios, § 178; § 179; § 181; § 183, II, 1; § 184, I; III; § 185, II; § 189, II; § 192, II, 2, a; 2, b; 2, 1; 3, h; § 195, II, 5; § 196, II; § 198, V; § 205, III; § 206, I; III; VII; § 207, 2; § 213, 1; § 214, III; § 216, 5; § 217, VII; § 221, III; V.
Religiones orientales, § 179, III.
Reprobación, § 216.
— ante praevisa demerita, § 216.
— post praevisa demerita, § 216.
— negativa, § 211, I; § 216, 1; 2.
— positiva, § 216, 1; 3.
Resurrección de Cristo, § 178, 1, 2, 3; § 179, 10; § 181, I; II, 3, 4; § 182, II; § 183, II; V; § 184; § 185; § 189; § 193, 2, g; 3; § 206, 8, 9, 13; § 217, VII; § 221, IV; VIII.
— universal, § 182, II, 3, AA, b, cc; § 184, IV, 4; § 189, I, B, 5; III; § 193, II, 1, c, d; 3, f.
Revelación de Dios, § 179, III, 8; § 183, II, 2; § 185, I, 2; § 189, 3; § 191, II, 3; § 193, II, 1; 2; 3, f; § 196, I; § 197, 7; § 202, VII; § 203, 2; § 206, II, b, cc; § 212, II, 5, d; § 214, II; III; § 217, I; II; VII; § 220, 4; § 221, V, c,; VI.

Sacramentos, § 187, 9; § 206, VII; § 217, II.
Scientia media, § 211, I, C; § 215, 3, II.
Semejanza a Dios, § 187, 7; § 189, I, A.
Semipelagianismo, § 202, 1; VII; § 211, 2.
Siervo de Dios (Isaías), § 183, II, 1; § 184, V, 2.
Símbolo niceno, § 183, I.
Sincretismo, § 211, I.
Sínodo de Quiercy, § 216.
— de Valence, § 216.
Sofistas, § 179, III.
Soliactividad de Dios, § 209, 1.

Templanza como virtud, § 194, 2; 3, d; 4.
Tentación, § 198, 4; § 220, 4.
Teología dialéctica, § 184, II; § 203, 1.
Teología moral, § 192, III; § 193, II; § 217, III; VII, f; § 221, VII.
Tomismo, § 186; § 191, II, 3; § 201, 6, c; § 211, I; II; § 215, 3; § 221, VII.

Tragedia griega, § 179, III; § 193, II, 2.
Transubstanciación, § 181.
Transformación, § 181; § 183, II, 2; VI; § 184, V; § 185, II, 2; V; § 190; § 191, 1; § 192, I, 1; § 193, II, 2; 3; § 194; § 195, II; § 198; § 205, III; § 217, VII.

Unción de Cristo, § 183, II, 1.
Unión hipostática, § 179, II, 7; § 182, II, B.

Virtud, natural— sobrenatural, § 192, II.
Virtudes cardinales, § 194.
Visión de Dios, § 183, IV; § 191, II.
Visiones, § 178; § 179, I; II; IV, 9; § 181, I, a, b; § 182, II, b, bb; §184, IV, 4; § 193, 2, a, f; § 202, II; § 217, VI; VII, a, g.
Voluntad salvítica de Dios, universal, § 184, V. B; § 204, II, 4; §§ 212-216.
Vuelta de Cristo, § 178, 1; § 182, II, 2; 3, AA; § 193, II, 3, c; § 205, III, d, f; § 217, VII, c; § 221, I; VIII.

Waldenses, § 188, 7.

INDICE

Páginas

§ 178. RESUMEN Y DIVISIÓN 11

TITULO PRIMERO

SENTIDO Y ESENCIA DE LA PARTICIPACION DEL HOMBRE EN EL REINO DE DIOS INSTAURADO POR CRISTO (ESTADO DE GRACIA)

§ 179. LA PARTICIPACIÓN EN EL REINO DE DIOS EN CUANTO GRACIA. ESENCIA DE LA GRACIA 17
I. Gracia en sentido profano 17
II. La gracia en sentido teológico 20
III. La gracia en el ámbito extrabíblico 21
IV. La gracia en el Antiguo Testamento 25
V. La gracia en el Nuevo Testamento 29

§ 180. LA DIVISIÓN DE LA GRACIA 31

§ 181. LA PARTICIPACIÓN EN EL REINO DE DIOS COMO VIDA NUEVA. 33
I. La existencia en el estado de gracia como existencia nueva 34
II. Lo nuevo como vida nueva 37

§ 182. LA PARTICIPACIÓN EN EL REINO DE DIOS EN CUANTO COMUNIDAD CON CRISTO 42
I. La Encíclica "Mystici Corporis" 42
II. Testimonio de la Escritura 46

§ 183. LA PARTICIPACIÓN EN EL REINO DE DIOS, EN CUANTO PARTICIPACIÓN DE LA VIDA TRINITARIA DIVINA 74
I. Doctrina de la Iglesia 74
II. Testimonio de la Escritura 75

Págs.

1. Los Sinópticos 75
2. Testimonio de San Pablo 81
3. Testimonio de San Juan 92

III. Inhabitación de las tres personas divinas 94
IV. La participación en la vida de Dios en cuanto semilla del cielo 98
V. Doctrina de los Santos Padres 99
VI. Relación entre la gracia y la inhabitación de Dios. 103

§ 184. La participación en la vida de Jesucristo en cuanto libertad del pecado 104
I. Justicia de Cristo y justicia del cristiano 104
II. Errores 106
III. Doctrina de la Iglesia 114
IV. Explicación 116
V. Testimonio de la Escritura 121
VI. Invisibilidad del perdón de los pecados 127

§ 185. La vida divina en cuanto interna renovación y santificación 129
I. Doctrina de la Iglesia 130
II. Testimonio de la Escritura 131
III. Causa formal de la justificación 139
IV. Justificación del hombre total 140
V. Doctrina de los Santos Padres 141

§ 186. Pecado y gracia 143

§ 187. Explicación de la transformación y santificación interiores 145

§ 188. La vida divina en cuanto amistad con Dios 151

§ 189. El justo como hijo de Dios 154
I. La filiación en cuanto estado 156
A. Testimonio de San Pablo 156
B. Testimonio del Evangelio de San Juan 159
II. La filiación como conducta y actitud 161
III. Herederos de Dios 163
IV. Apéndice 164

§ 190. La gracia es el más profundo perfeccionamiento de la naturaleza humana 165

§ 191. Relación del estado de justificación al estado místico y al estado del cielo 173
I. Gracia y cielo 173
II. Mística 174

§ 192. Hábitos sobrenaturales de las potencias humanas (gracia habitual) 177
I. Ser sobrenatural y acción sobrenatural 177

Págs.

II. Virtudes y dones 179
III. Virtudes teologales 180

§ 193. LAS VIRTUDES TEOLOGALES DE LA FE, ESPERANZA Y CARIDAD. 181
I. Generalidades 181
II. Las virtudes teologales en particular 183
1. Virtud teologal de la fe 183
2. La virtud teologal de la caridad 191
3. La virtud teologal de la Esperanza 208

§ 194. LAS VIRTUDES MORALES 216

§ 195. LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO 221
I. Generalidades 221
II. Los dones en particular 223

§ 196. INVISIBILIDAD DE LA VIDA DIVINA 228
I. Doctrina de la Iglesia 228
II. Testimonio de la Escritura 231
III. Signos de la unión con Cristo 236

§ 197. DESIGUALDAD DEL ESTADO DE GRACIA. SU CRECIMIENTO 237

§ 198. POSIBILIDAD DE PERDER LA VIDA DIVINA 243

TITULO SEGUNDO

NACIMIENTO DEL ESTADO DE CRISTIANO EN VIRTUD DE LA GRACIA ACTUAL

§ 199. ESTADO DE LA CUESTIÓN 251

I. ESENCIA E IMPORTANCIA DE LA GRACIA ACTUAL

§ 200. CONCEPTO Y DIVISIÓN DE LA GRACIA ACTUAL 253

§ 201. DEFINICIÓN DE LA GRACIA ACTUAL 255

§ 202. NECESIDAD DE LA GRACIA 261
I. Doctrina de la Iglesia 262
II. Concepto de acto saludable 267
III. Testimonio de la Escritura 269
IV. Doctrina de los Padres 271
V. Errores naturalistas y racionalistas 274
VI. La gracia no anula la libertad 277
VII. Necesidad de la gracia preparatoria 279

§ 203. LÍMITES DE LA NECESIDAD DE LA GRACIA 281

§ 204. LA GRACIA NO PUEDE MERECERSE 289

Págs.

II. LA ACCION HUMANA OBRADA POR LA GRACIA ACTUAL COMO PREPARACION PARA LA JUSTIFICACION

§ 205. CONVERSIÓN DESDE EL PECADO 295
I. Dios y el hombre 295
II. Doctrina de la Iglesia 297
III. Testimonio de la Escritura 299
IV. Doctrina de los Padres 307

§ 206. LA FE COMO PREPARACIÓN PARA LA JUSTIFICACIÓN 308
I. Doctrina de la Iglesia 308
II. Testimonio de la Escritura 311
III. Concepto de fe 316
IV. Antagonismos de la fe 321
V. La fe como fundamento permanente de la justificación 322
VI. Testimonios de los Santos Padres 327
VII. Fe y sacramento 330

§ 207. LA FE MUERTA NO ES PREPARACIÓN SUFICIENTE PARA LA JUSTIFICACIÓN 333

III. CAUSALIDAD DE LA GRACIA (GRACIA Y LIBERTAD)

§ 208. DEFINICIONES 337

§ 209. EXISTENCIA DE LAS GRACIAS ACTUALES EFICACES E INEFICACES. 338

§ 210. LA LIBERTAD DEL HOMBRE BAJO LOS EFECTOS DE LA GRACIA ACTUAL EFICAZ 341

§ 211. COMPATIBILIDAD DE LA ACTIVIDAD DIVINA Y DE LA LIBERTAD HUMANA 344
I. Sistemas de explicación de la gracia 345
II. Valoración crítica de los sistemas de la gracia 351

IV. VOLUNTAD SALVIFICA UNIVERSAL DE DIOS

§ 212. UNIVERSALIDAD DE LA GRACIA 357
I. Sentido del dogma 358
II. Cumplimiento de la voluntad salvífica universal de Dios 361

§ 213. DESIGUAL DISTRIBUCIÓN DE LA GRACIA: CONCEPTO DE PREDESTINACIÓN 365

§ 214. REALIDAD Y PROPIEDADES DE LA PREDESTINACIÓN A LA BIENAVENTURANZA 366
I. Realidad de la predestinación 366

II. Propiedades de la predestinación 367
III. Número de los predestinados 369

§ 215. Razón de la predestinación 371

§ 216. La reprobación (decreto condenatorio de Dios) 374

TITULO TERCERO

FECUNDIDAD DE LA COMUNION CON DIOS DEL HOMBRE QUE ESTA EN GRACIA

§ 217. Realización de la comunidad con Dios en la acción humana 381
I. Ser cristiano y acción cristiana 381
II. La acción de los cristianos como testimonio a favor de Cristo 384
III. Actividad cristiana e imitación de Cristo 386
IV. Doctrina bíblica 387
V. Doctrina de los Santos Padres 388
VI. El amor y la ley 389
VII. Configuración del mundo 391
VIII. La oración 400
IX. El dolor 402

§ 218. Eficacia de la gracia entitativa en virtud de la gracia actual 402

§ 219. Incapacidad del hombre para realizar perfectamente la comunidad con Cristo sin una gracia especial 404

§ 220. La perseverancia en el estado de comunidad con Cristo es un gran regalo de la gracia de Dios 406

§ 221. Valor sobrenatural de las buenas obras del justo. Su carácter meritorio 411
I. Doctrina de la Iglesia 412
II. Testimonio de la Escritura 414
III. Gracia y mérito 415
IV. Doctrina de los Santos Padres 417
V. Sentido de la recompensa 419
VI. Ninguna ambición de recompensa 421
VII. Razón de la meritoriedad 424
VIII. Alcance de los méritos 425

Bibliografía 427

Indice de autores 461

Indice de materias 467

Indice 475

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

VI. LOS SACRAMENTOS

Edición al cuidado
de
LUCIO GARCIA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Revisión Teológica
del
M. I. Sr. D. JOSE M.ª CABALLERO CUESTA
Canónigo Lectoral de Burgos

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID, 1961

Título original alemán:
Katholische Dogmatik
(Max Hueber Verlag. München, 1957)

Traducción de
LUCIO GARCÍA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Todos los derechos reservados para todos los países de habla española por EDICIONES RIALP, S. A. Preciados, 35.—MADRID

Núm. Rgtro.: 3940-60 Depósito legal: M. 1955.—1959

OGRAMA (Oficina Gráfica Madrileña), Orense, 16, Madrid (20).

PROLOGOS

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION ALEMANA

No necesito dar más explicaciones sobre la intención de esta obra; dije ya lo más importante en el prólogo a los tomos primero y segundo. Ruego al lector que relea lo allí dicho. Quiero subrayar expresamente una cosa: que mi obra presupone los manuales; no pretende eliminarlos, sino construir sobre ellos. El estudio de esta obra será más fructuoso para los que conozcan y dominen uno de los manuales citados en el prólogo al volumen primero.

Después de pensarlo detenidamente y a pesar de los consejos en contra también, en este volumen he hecho numerosas llamadas a los tratados y capítulos anteriores y posteriores; el lector debe tener siempre presente el contexto en que se inserta cada verdad particular; sólo así podrá saber toda su significación e importancia. Ruego al lector que considere tales llamadas como ayuda de estudio y no como simples adornos. Deben servir para lograr desde la verdad particular el sentido y espíritu de la totalidad y a la vez para situar cada verdad en el conjunto total de la Revelación, de la fe y de la piedad.

No quisiera terminar este prólogo sin dar las gracias a todos los que me han ayudado con su consejo o crítica. En primer lugar estoy muy agradecido a mi maestro y amigo profesor doctor Martín Grabman por el incansable interés con que siguió la elaboración

del primer volumen y por las valiosas sugerencias que me hizo. Doy las gracias también a mi hermano Georg Schmaus y a la señorita Dr. H. Kalthoff por haber corregido las pruebas de todos los volúmenes y haber hecho los índices.

Fueron una gran ayuda para esta obra los tomos XXIX y XXX de la edición alemana de Santo Tomás.

Münster, marzo 1941.

M. SCHMAUS.

PROLOGO A LAS EDICIONES ALEMANAS TERCERA Y CUARTA

Las tareas del rectorado de la Universidad de Munich no me han permitido preparar este volumen tan pronto como primeramente había pensado. Debo agradecer su aparición a la extraordinaria complacencia de la editorial y de la imprenta.

También este volumen ha sido ampliamente reformado. Se han tenido en cuenta, sobre todo, la doctrina de la Iglesia en los últimos años. En muchos puntos ha dado claridad y seguridad; sobre todo en lo referente a problemas importantes de la Eucaristía y Penitencia y a cuestiones particulares sobre el Orden sagrado y Matrimonio.

Vamos a aclarar en pocas palabras la división de la obra total. Como ya dije, a partir de las ediciones tercera y cuarta mi Dogmática *constará no de tres, sino de cuatro volúmenes. El que era hasta ahora el volumen III/1 será el volumen III y el que era III/2 será el volumen IV. El volumen III se dividirá en dos partes: la primera tratará de la Iglesia y la segunda—ya aparecida—trata de la Gracia. También el volumen IV se divide en dos: el primero es éste y estudia los Sacramentos; el segundo trata de los Novísimos. No ha aparecido todavía el Tratado de la Gracia. Espero poderlo publicar en breve. Como volumen suplementario aparecerá la Mariología.*

Agradezco la corrección de pruebas y confección de índices a la señorita Dr. C. Seethaler y a mi hermano G. Schmaus.

Munich, Fiesta de la Asunción de 1952.

M. SCHMAUS.

PROLOGO A LA QUINTA EDICION ALEMANA

Gracias a Dios y a todos los que me han ayudado con sus consejos y críticas puedo presentar la quinta edición del Tratado de los Sacramentos. Ha sido corregido y ampliado; sobre todo, el estudio de la Eucaristía. Me ha sido muy útil la obra de J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, *Friburgo, 1955. El lector atento se dará cuenta de cuánto ha influído en mi exposición. También he tenido muy en cuenta para la redacción de esta nueva edición otras dos obras: J. Grotz,* Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche, *Friburgo, 1955, y J. Neuenheuser,* Tauche und Firmung, *en "Handbuch der Dogmengeschichte", vol. IV:* Sakramente, *2, Friburgo, 1956. Además de las numerosas obras aparecidas después de la última edición y que se reseñan en los índices bibliográficos, puedo citar especialmente dos investigaciones de mis discípulos, de las que he recibido algunas sugerencias; se trata de dos publicaciones de la colección "Estudios teológicos de Munich": L. Höde,* Die Grundfragen des Sakramentenlehre nach Herveus Natalis, OP († *1323), 1956,* y *J. Finkenzeller,* Die Lehre von den Sakramenten der Taufe und Busse nach Johannes Baptist Gonet, OP. *(1616-1681), 1956.*

Hago observar que en este volumen se atribuyen las "Catequesis mistagógicas" no a San Cirilo de Jerusalén, sino a Juan de Jerusalén, sucesor suyo en la silla episcopal.

Por lo que respecta a la forma, la presente edición se distingue de la cuarta por la división más definida de los parágrafos. La visión de conjunto será más fácil gracias a los numerosos subtítulos. Las secciones han sido subdivididas también para mayor facilidad.

Como en los demás volúmenes de la quinta edición, el índice bibliográfico está al final del libro. Los autores, que estando en el índice bibliográfico, no son citados en el texto, tampoco son citados en el índice de autores. Pueden ser localizados fácilmente, porque en cada parágrafo los autores son citados por orden alfabético. En la presente edición se ha añadido también un índice de materias.

Como preguntan muchas veces tanto al editor como al autor por el tratado de la Iglesia, quiero hacer constar que el volumen hubiera podido aparecer este año, de no haber sido necesaria una

nueva edición del tratado de los Sacramentos, cosa que exige mucho tiempo y trabajo; de todas formas no tardará en aparecer.

De nuevo doy las gracias por la corrección de pruebas y confección de índices a los señores Gössmann, Tokio, a la señorita Hilde Merz y a mi hermano G. Schmaus. Prestó también valiosa ayuda Monseñor Coppenrath, de Telgte, Westfalia.

Navidades de 1956.

M. SCHMAUS.

LOS SACRAMENTOS

§ 222

Forma sacramental de la comunidad cristiana.

1. El sentido de la vida y obra de Cristo es la instauración del *dominio de Dios;* en su muerte y resurrección le establece irrevocablemente y de un modo indestructible. El dominio de Dios significa orden de la creación y salvación de los hombres.

En el Tratado de la Gracia se ha explicado cómo debe entenderse la existencia del hombre salvado y redimido. Ahora puede preguntarse *por qué* caminos se hace efectivo para cada hombre y para la creación ese dominio de Dios instaurado por Cristo.

En general puede decirse que eso ocurre *participando de la vida y muerte de Cristo.* Y aquí surge una difícil cuestión a la que da pie la historicidad de Cristo. Tal historicidad significa que la vida de Cristo está determinada por un "allí" y un "entonces". ¿Cómo puede, pues, un cristiano que vive *aquí* y *ahora* participar de la vida de Cristo que está como encerrada en un "allí" y en un "entonces"? Parece que sólo hay un acceso a esa participación: que la vida de Cristo se actualice para el hombre. ¿Cómo es posible esa *presencia* y actualización? Podemos contestar a esta cuestión

diciendo que hay dos modos de actualizar y hacer presente la vida de Cristo: la *palabra de la predicación* y el *signo del sacramento*. Palabra y sacramento son los dos medios por los que el pasado se convierte en salvífico presente.

Esa actualización ocurre en la *Iglesia*. La Iglesia tiene la tarea y virtud de *actualizar* la obra de Jesucristo hasta la consumación de los tiempos; tiene, pues, una función *re-presentativa*. No sin razón es llamada el Cristo que continúa viviendo y obrando en el tiempo hasta el fin del mundo. La Iglesia cumple su función representativa por la palabra, en ella predicada y oída, y por el sacramento, administrado y recibido también en ella.

En la palabra y en el sacramento se vuelve Cristo hacia los hombres e inserta en sí a los que se dejan insertar, de forma que entran en el ámbito de acción de su resurrección y muerte.

2. Si los sacramentos son los caminos por los que el hombre participa de la vida de Cristo y los modos de ser incorporados a Cristo, la existencia cristiana, es decir, la existencia fundamentada en Cristo, se caracteriza por ser sacramental.

El derecho canónico expresa este hecho de que los sacramentos causen la unión con Cristo y de que el dominio instituído por Cristo se haga efectivo en quien recibe los sacramentos, diciendo que son el *medio principal de santificación y salvación* (Canon 713, § 1). El llamar a los sacramentos "medios de santificación" *(Gnadenmittel)* tiene naturalmente un carácter analógico, como todas las expresiones teológicas (Cfr. vol. I, § 37); es decir: lo que dice la significación del sacramento vale, pero vale de un modo parecido y no parecido a la significación de los medios naturales de vida, alimentos *(Lebensmittel)*. No quiere decir, por tanto, que los sacramentos presten—en el plano sobrenatural—lo mismo que en la vida natural prestan los víveres o los medicamentos. En ese sentido no podría decirse de los sacramentos que son "medios de gracia". Más bien sobrepasan en mucho lo que puedan significar para la vida natural los recursos y remedios naturales.

Los sacramentos son las formas y modos en que se funda, se asegura y se cumple la comunidad con Cristo; en que Cristo logra poder sobre los hombres y, por tanto, obra en ellos lo que durante su vida terrena obraba inmediatamente por sí mismo: el fomento del dominio de Dios y a través de él la vida en gracia por Dios y en Dios. Los sacramentos incluyen, pues, una *relación personal* con Cristo, primeramente porque Cristo actúa en ellos y después

porque causan y motivan el encuentro con Cristo. Tienen, por tanto, un carácter o *sello personal* y no sólo real como el que tienen los medicamentos y remedios naturales.

3. Los sacramentos sirven a la salvación por *realizar el dominio de Dios* instaurado por Cristo. Aunque el dominio de Dios, instaurado por Cristo, esté indestructiblemente asegurado, no ha logrado, sin embargo, su figura y forma definitivas, ya que está aún velado y empezando. Pero tiene en sí virtud y fuerza para convertirse en reinado revelado y universal.

Un modo especial de presentarse ese reinado y dominio es el sacramento. En los sacramentos Cristo, o mejor dicho el Padre celestial a través de Cristo, incorpora a sí a quien los recibe dentro de la Iglesia. Así se realiza en el sacramento el amor creador y fructífero de Dios que se revela en él. El sacramento es, por tanto, una revelación de Dios, que quiere salvar a los hombres: es una Epifanía de Dios.

Aceptando el amor del Padre celestial, quien recibe el sacramento deja que Dios sea su Señor; le da, por tanto, el honor que le es debido. El sacramento es, así, *adoración de Dios;* no sólo la Eucaristía, sino todos los sacramentos, como veremos. Por una parte son signos y modos mediante los cuales Dios realiza su reinado en el mundo; por otra parte son signos y modos de adoración a Dios por parte de los hombres. Sirviendo al honor de Dios los sacramentos sirven también a la salvación de los hombres. No puede separarse lo uno de lo otro. Fomento del reino de Dios y protección de la salud de los hombres son los dos aspectos de un mismo proceso. Cfr. vol. II, § 109.

4. Los sacramentos tienen una *fuerza que forma y conforma a la Iglesia* y son a la vez expresión de la comunidad de la Iglesia. En ellos se incorpora Cristo a su cuerpo místico. A la vez son los modos de vida de la Iglesia. La Iglesia está edificada en el sacramento y se presenta en él; tiene esencialmente carácter sacramental. Cfr. vol. IV.

Esto vale en sentido total: el momento sacramental es en cierto modo la realidad que abarca a toda la Iglesia. Se diversifica en dos formas: en la *palabra predicada* y *en el propio sacramento.* La Iglesia es, a la vez, *Iglesia de la palabra y del sacramento.* No podemos extendernos aquí sobre el primer tema; subrayamos solamente que también en la palabra predicada se realiza la vida de

la Iglesia. La palabra de la predicación participa de la fuerza y virtud sacramentales, que llenan toda la Iglesia. La predicación de la Iglesia no es sólo enseñanza de la verdad o adoctrinamiento sobre ella, sino testimonio en el Espíritu Santo y, por tanto, salvífica; se actualiza en ella la dinámica del Espíritu Santo. Pero la sacramentalidad de la Iglesia se realiza de modo especial en sus propios sacramentos, que son las formas concretas, instituídas por Cristo, de su carácter sacramental.

5. Aunque todos los sacramentos sirven para glorificar a Dios y salvar a los hombres, cada sacramento cumple esos dos fines de modo especial; cada sacramento hace sonar la alabanza de Dios en distinto tono y hace que la gloria de Cristo brille con luz distinta en los hombres preparados para ello; cada sacramento tiene su especial función en la epifanía sacramental de Dios. Los sacramentos tienen, pues, algo especial. Hay tan profundas diferencias entre los sacramentos, que se tardó un milenio ordenarlos en siete signos de gracia. Sin embargo, se puede separar y distinguir lo común a cada uno de los sacramentos: en realidad no hay un sacramento en general, sino sólo un determinado sacramento. Pero puede también estudiarse lo común a todos.

Cuando se quiere estudiar los sacramentos en ordenada relación no queda más remedio que abstraer la realidad concreta, so pena de caer en continuas repeticiones. Puede así distinguirse una *doctrina general de los sacramentos y otra sobre cada uno de ellos.* La teología de la Iglesia antigua no conocía tal división; sólo estudiaba la doctrina sobre cada uno de los sacramentos y tampoco ésta se presentaba en el orden hoy acostumbrado de los siete signos de gracia; hablaba de los sacramentos preferentemente desde el punto de vista de la realización de la vida dentro de la Iglesia; por eso el estudio de cada sacramento tenía su lugar exigido por su respectiva significación para la vida de la Iglesia. Al formarse un sistema teológico se logró la ordenación sucesiva de los sacramentos en el sentido que hoy tiene. La teoría general sobre los sacramentos nace en la escolástica antigua (Hugo de San Víctor); tuvo que desmembrarse de los tratados de los sacramentos en cuanto se pretendió hacer una teoría sistemática sobre ellos.

TITULO PRIMERO

TRATADO DE LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

§ 223

Esencia del sacramento.

I. Explicación terminológica

La palabra *sacramento* desciende del lenguaje *profano* del derecho *romano*. Primero significa una suma de dinero (prenda o garantía) que el demandante debía depositar antes de empezar el proceso en un lugar sagrado que, en caso de perder el pleito, se quedaba para el templo, es decir, para la divinidad. Como esa consagración a la divinidad se hacía especialmente en el juramento y sobre todo al jurar banderas, la palabra "sacramento" significó más tarde *juramento*.

La palabra "sacramento" sirvió en la Iglesia occidental, sobre todo en la Vulgata, para traducir la palabra griega *mysterion* cuando no se dejaba sin traducir.

II. Significación de "mysterion"

1. En el NT griego se usa la palabra *mysterion* unas treinta veces y sobre todo en las epístolas de San Pablo. *Mysterion* no sig-

nifica sólo lo que hoy llamamos "sacramento"; raras veces se usa en el NT con esa significación.

En conexión con el AT, en que la palabra significa ordinariamente algo oculto o secreto (por ejemplo, *Dan.* 2, 18; 4, 6), y en el ámbito religioso el secreto de Dios *(Sap.* 2, 22; 6, 24), significa en el NT *tres cosas:* Dios, el oculto, el infinitamente lejano, el escondido, el santo e inaccesible; la revelación de Dios en Cristo y finalmente el culto. En Cristo encarnado y crucificado vemos el misterio divino, oculto y escondido desde la eternidad y que ahora se anuncia y revela en la Iglesia por medio de Cristo (claro está que veladamente) *(Eph.* 1, 4-9).

Cristo es el misterio personificado; sus obras y palabras son formas de aparición del misterio que El mismo es; se hace transparente la gloria de Dios en su naturaleza humana al morir y ser glorificado de un modo que es oculto para el mundo y patente para los creyentes. El misterio de Cristo es predicado por los Apóstoles. La Iglesia le lleva consigo a través de todos los tiempos; le actualiza en el culto y por eso la palabra *mysterion* significa también "culto". Desde que Cristo no está entre nosotros vive con su eficacia salvífica en el culto. "Lo que era visible en el Señor se ha transmitido en los misterios" (San León Magno, *Sermón* 74, 2). San Ambrosio dice también: "te encuentro en tus misterios" *(Apología del profeta David,* 58).

2. A pesar de esta triple significación de la palabra "misterio", su sentido es *unitario.* Significa la gloria del amor divino (agape) oculta en sí, pero aparecida en Cristo y accesible para nosotros en el culto; por haberse hecho accesible el misterio se convirtió para nosotros en *misterio de la salud.*

3. Es, pues, misterio tanto una *doctrina oculta y escondida,* como también y sobre todo una *realidad oculta.* La palabra misterio significa el amor de Dios que está oculto y, como oculto, presente en el mundo. Significa además las formas en que se actualiza la gloria del amor divino: Cristo, sus obras salvíficas y sus obras cultuales. También la doctrina de Cristo es un misterio, pero no tanto por ser secreta participación de un secreto, sino sobre todo por ser una obra salvífica para los hombres. La palabra de Dios y el testimonio de la palabra de Dios es acción salvífica de Dios para los hombres.

4. La palabra *mysterion* tiene, pues, una *amplia significación;* ni en el NT ni en la Iglesia primitiva se restringe su significado a las operaciones que nosotros llamamos sacramentos. La palabra latina *sacramentum* participa de esa amplia significación y también fué usada en ese sentido amplio durante mucho tiempo; fué usada para designar la totalidad de la Revelación, y tanto en el sentido de una obra misteriosa de Dios como en el sentido de una enseñanza divina misteriosa y secreta. También expresa, sin embargo, acciones y palabras divinas singulares. Significa todo proceso y objeto sensible que alude sobre sí a una realidad suprasensible y espiritual, hecha accesible por la revelación divina; y así, son sacramentos la Sagrada Escritura, la oración, el catecumenado, el agua bendita, la sal bendita, etc. A pesar de esta significación universal e indeterminada, en el uso de la palabra sacramento se destacan cada vez más claramente como formas especiales los símbolos que hoy llamamos comúnmente sacramentos. Por la forma y modo en que serán descritos cada uno de los sacramentos, su configuración y contenido, podrá conocerse la profunda diferencia entre ellos. Por razón de esa diferencia y distinción puede decirse que son sacramentos en el sentido definido por el Concilio de Trento sólo los siete signos que llamamos sacramentos en sentido estricto.

El primero que usó la palabra latina *sacramentum* en sentido técnico, sin limitar, sin embargo, su significado al sacramento en el sentido actual del vocablo, fué Tertuliano; sobre todo interpretó las promesas bautismales como sacramento en el sentido de jura de banderas.

La teoría de los sacramentos tuvo un impulso decisivo gracias a San Agustín, que fué el primero en hacer penetrantes estudios sobre la esencia y significación de los sacramentos. Para ello se sirvió de categorías y representaciones neoplatónicas de forma que el neoplatonismo fué el primer medio y modo de exponer la teología sacramental. Las ideas agustinianas fueron decisivas en lo sucesivo.

Para San Agustín el sacramento es un signo sagrado *(signum sacrum);* deben distinguirse en el sacramento el signo y el contenido. En los signos no debe mirarse lo que son, sino lo que significan. Para que el signo pueda dar a conocer algo distinto de su ser debe tener cierta semejanza con lo que significa. Portadores de esa semejanza son las *cosas naturales* y la *palabra* con que tales cosas naturales son determinadas más concretamente. Cosa natural y pa-

labra fundan el fenómeno visible del sacramento, que por *divina virtud* se cumple y se hace capaz de producir la realidad sacramental, que es la gracia.

III. Significación real del "sacramentum" en su desarrollo histórico

1. Puede decirse en general que en la antigua Iglesia hasta San Agustín había la convicción de que en la realización del sacramento el Espíritu Santo descendía hasta el elemento material, santificándole y dándole fuerza santificadora; es invocado mediante las acciones de bendición con determinadas oraciones y gestos. Quien recibe un sacramento es bendecido y santificado también; se convierte en hombre nuevo. El sacramento se oculta ante los incrédulos.

El sacramento es considerado en cierta manera como la ampliación de la existencia de Cristo a través de los tiempos. Los sacramentos son realizados por el Espíritu Santo, lo mismo que la naturaleza humana de Cristo, cuya continuación y prolongamiento son.

Puede comprenderse esto partiendo del *carácter significativo* de los sacramentos; el signo visible es imagen de la santificación invisible; la imagen se interpreta aquí en sentido platónico, no aristotélico; por tanto, no es una pura copia de un modelo, sino una irradiación del modelo presente en la copia. En la imagen se aparece y revela la realidad imitada, que adquiere forma y configuración en ella; no puede vérsela inmediatamente, sino en signos. Pero estos signos son la figuración de la realidad invisible. El signo sacramental no es sólo una aclaración o idea de un ser oculto y escondido, sino su efluvio y manifestación. Así como el Logos divino se manifestó en la naturaleza humana y su palabra en imágenes y comparaciones, así la gloria de Cristo glorificado se manifiesta en los signos sacramentales, visible para los creyentes e invisible para los incrédulos. Según Clemente de Alejandría y Orígenes el creyente puede comprender el contenido del misterio en virtud de la fuerza divina que habita en su intimidad.

2. Signo y santificación, o mejor, símbolo y Cristo o Espíritu Santo están, según esta concepción, *íntimamente relacionados entre sí* en el sacramento; la unión es tan interna como la que hay

entre el Logos y la naturaleza humana asumida por El. En la Iglesia antigua se pasa por alto las diferencias y se subraya la semejanza. La Iglesia oriental mantuvo tal unidad hasta las luchas de los iconoclastas. Después, para salvar el culto a las imágenes se reservó la plena realidad de la presencia de Cristo a la Eucaristía, "imagen" verdadera y única de Cristo, según los iconoclastas. Se atribuyó, sin embargo, a los iconos un grado menor de la verdadera presencia de lo representado, una especie de presencia figurada y simbólica. Por eso fueron vaciados el símbolo y la imagen de la plenitud de la realidad representada y se llegó a romper la unidad entre el signo visible y la realidad representada en él. En Occidente se llegó a la completa *separación* cuando teólogos como Ratramnus y Berengario aplicaron a la Eucaristía el concepto desvalorizado de símbolo que había tenido su origen en las luchas iconoclastas.

Mientras tanto San Agustín, en Occidente, había dicho cosas decisivas; en la polémica contra los Donatistas tuvo que distinguir gracia y sacramento; la división platónica de lo espiritual y material, del ser visible e invisible le ofreció una posibilidad. Los Donatistas decían: "Si tenemos realmente un sacramento, somos también Iglesia de Cristo"; el supuesto no podía ser negado desde la decisión de Esteban I al ser discutida la herejía. San Agustín contesta: "es cierto que tenéis un verdadero sacramento de Cristo, pero no tenéis la gracia de Cristo". Hay que distinguir entre el signo y la realidad designada por él. Los signos sacramentales simbolizan la pasión y muerte de Cristo, su resurrección y ascensión, la comunidad vital con Dios y la unidad de los miembros del cuerpo de Cristo; simbolizan todo eso, pero de tal forma que en cierto sentido ellos mismos son lo simbolizado ya que obran en quien los recibe, la realidad que los sacramentos simbolizan y respecto a la cual están en la misma relación que lo variable y perecedero respecto a lo invariable y eterno, portador de esta realidad no es el sacramento, sino el sujeto que lo recibe. Depende de la cualidad ética de éste el que el sacramento obre o no la realidad simbolizada y significada. Sólo quien se adapte a la realidad representada y revelada en el sacramento participará de ella. San Agustín distingue entre *sacramentum* y *res sacramenti*; *sacramentum* es el signo y, como todo lo visible, es una realidad de grado inferior. La verdadera y propia realidad es la *res sacramenti*. Lo visible es algo más que un puro símbolo de la realidad superior: es su manifestación. Pero contenido y sacramento o manifestación simbólica pueden separarse de forma que no todo el que recibe el sacramento

recibe su contenido sagrado. Puede ocurrir que alguien administre y reciba el sacramento sin tener el Espíritu Santo. Cfr. Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, 335-373; H. Keller, *Die Kirche als Kutgemeinschaft*, en "Benediktinische Monatsschrift" 17 (1935), 188 y sigs.; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* ("Estudios teológicos de Munich", II, 7), 1954.

San Isidoro de Sevilla († 636) da un paso más hacia el concepto de sacramento desarrollado en la Edad Media. Distingue símbolo y realidad con más fuerza que San Agustín. Según él, sacramento es una acción simbólica que designa una virtud o fuerza salvífica escondida bajo los velos de las cosas corpóreas (J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik* (1926, 71). El Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía se llaman sacramentos *quia sub tegumento corporalium sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur* (*Etym.* 6, 19, 40). La distinción entre signos sensibles y contenido designado no significa separación, pero puede llevar a ella; eso ocurrió en la teología de los reformadores, que a menudo no vieron en los sacramentos más que símbolos.

La doctrina de Hugo de San Víctor († 1141) significó en la *escolástica antigua* un ataque a todos los intentos de reducir y atenuar la realidad sacramental. Según él es el sacramento una cosa sensible y material que en razón de su semejanza con la realidad sobrenatural representa y contiene una gracia espiritual por voluntad de Cristo y por la santificación de que el sacramento ha sido hecho partícipe.

Ya por naturaleza, dice Hugo de San Víctor siguiendo a San Agustín, tienen cierta semejanza la gracia y los signos sacramentales; pero esa semejanza sola es insuficiente; la verdadera semejanza se produce por la disposición de Cristo y por la santificación del signo. La gracia está contenida en el sacramento como en un vaso. Pedro Lombardo († 1160) cree que los sacramentos son signos y causas de la gracia. El concepto propio de sacramento se formó, pues, en la Escolástica antigua. Los ejemplos de Hugo de San Víctor y de Pedro Lombardo demuestran que la teoría de los sacramentos de la Escolástica antigua sobrepasa la de San Agustín, en la que los sacramentos no son ya tenidos como puros signos de la gracia, sino como causa suya. Aunque tal afirmación nos suena a agustiniana, fué formulada por vez primera claramente en la Escolástica antigua.

Según Santo Tomás de Aquino, sacramento en sentido propio es el signo de una cosa sagrada que santifica al hombre (*Suma Teológica* III, q. 60, art. 2).

IV. Significación real de "sacramento" desde el punto de vista sistemático

El Concilio de Trento no dió una definición del sacramento en su sentido estricto. Alude de paso a la fórmula de San Agustín, al decir que los sacramentos son signos visibles de la gracia invisible y al decir que los sacramentos tienen virtud santificadora (D. 876). Según el "Catecismo Romano", publicado por encargo del Concilio de Trento y de carácter oficial por tanto, sacramento es una cosa sensible que por disposición divina significa la santificación y la justicia y tiene virtud para obrarlas. Según esta descripción pertenecen al sacramento tres cosas: un signo sensible y perceptible de la gracia, la causación de la gracia y la fundación de Dios o de Cristo, mediador entre Dios y los hombres. Estas tres realidades no están mecánicamente unidas; la realización de la gracia resulta de haber usado en razón de la fundación de Cristo. La gracia está asociada al signo sacramental por disposición y voluntad de Cristo y tanto con respecto a la correspondencia de semejanza entre la cosa natural y la gracia como con respecto a la actuación o realización. La propiedad natural del signo es el fundamento de que Cristo asocie el signo a la gracia; pero sólo por fundación de Cristo se convierte la cosa natural en signo, que tiene semejanza y virtud operante respecto a la gracia. Hechas estas consideraciones podemos decir: *el sacramento es un signo salvífico fundado por Cristo, confiado a la Iglesia y eficaz en razón de haber sido fundado por Cristo.*

V. Concepto protestante de sacramento.

En la teología protestante no falta el concepto de sacramento, naturalmente, pero es esencialmente distinto del de la teología católica. Está en relación con la teoría protestante de la justificación, según la cual la justificación se logra por la fe fiducial. Al sacramento no se le concede, por tanto, ninguna virtud justificadora. Sin embargo, tiene el sacramento gran importancia. Aunque no es

medio, es signo de la justificación y garantía de la salud. La *Confessio Augustana* dice expresamente que los sacramentos no son exclusivamente signos de la profesión de fe por los que se reconoce a los cristianos, sino *signa et testimonia* de la voluntad salvífica de Dios; despiertan y afianzan en los que les reciben la fe justificadora. Quizá pueda decirse que la interpretación protestante del sacramento se queda en el punto de vista viejotestamentario; los sacramentos del AT no son inmediatamente medios salvíficos, sino signos y medios de fe. La concepción protestante padece, por tanto, de una especie de anacronismo histórico.

A continuación explicaremos en particular cada uno de los constitutivos del sacramento. Pero antes hay que distinguir los sacramentos cristianos de los paganos.

§ 224

"Mysterium-sacramentum" cristiano y no cristiano.

I. Antiguo culto de misterios

La piedad antigua estaba en gran parte unida a formas rígidamente tradicionales. La época del helenismo, en la que ocurrió un fecundo maridaje del espíritu griego con el del Próximo Oriente, dió vida a la más profunda piedad extracristiana en las llamadas religiones de misterios (Isis-Osiris en Egipto, Demeter en Eleucis, Adonis en Siria, Ister en Babilonia, Astarté en Fenicia, Mitra en Persia, etc.). Llámase así una serie de religiones del Próximo Oriente, importadas a Occidente por esclavos, comerciantes y soldados y que encontraron adeptos incluso entre los indígenas. Sus fieles se reúnen en comunidades cultuales que, a diferencia de las judías y cristianas, no se unen en una comunidad total eclesiástica. Tales religiones prometían a sus adeptos la salvación; eso puede abarcar todo lo que el hombre desea: por ejemplo, la liberación de los peligros de la vida, protección contra las enfermedades y el fracaso y sobre todo la salvación del alma, es decir, la inmortalidad y perfecta comunidad con Dios después de la muerte. Los dioses en los que esperaba el hombre arrojado a su destino se habían aparecido alguna vez allá por la oscura prehistoria en figura humana, la ma-

yoría de las veces joven, y habían compartido con los hombres dolores y alegrías; habían sucumbido a la muerte y despertado de nuevo a la vida; perduraban en el mito. Sus pasiones y acciones debían ser representadas en el rito y, por tanto, recordadas siempre de nuevo. Las fiestas y dedicaciones cultuales secretas eran entendidas como festejo y actualización de la muerte y resurrección de un dios. Participando en estos ritos el hombre esperaba participar del destino, muerte y nueva vida eterna de los dioses. El misterio es, por tanto, "una acción cultual sagrada, en la que se hace presente un hecho salvífico bajo las condiciones del rito; al cumplir este rito la comunidad cultual participa de la acción salvadora y gana mediante eso la salvación" (O. Casel, *Kultmysterium* (1948), 3.ª ed., 102). En la época helenística se desarrolló una especial relación de confianza con la diosa Isis, divinidad pánica, reina del cielo y diosa-madre (Cfr. Apuleyo, *Metaph.* XI, 25).

Las fiestas de estas religiones de misterios eran distintas; banquetes de pan y vino salvíficos; el *taurobolium*, en el que el adepto, metido en una fosa, era bautizado con la sangre de un toro; la danza en corro dando vueltas y arrojándose al suelo, que excitaba todos los sentimientos hasta el delirio; los adoradores de Dionysos bailaban esa danza por la noche y se lanzaban como un torrente por las laderas de las montañas; caían por fin sobre los animales elegidos para el sacrificio y les arrancaban la carne a mordiscos, para devorarla cruda. Tuvo especial importancia el culto a Mitra, que pretendía educar a sus adeptos (sólo hombres) ética y militarmente.

Estos ritos por lo general garantizaban la participación en la vida de la divinidad sin presupuestos éticos ni deberes; bastaba el cumplimiento de los ritos. Los iniciados o adeptos eran entre sí hermanos y hermanas. Los ritos, o por lo menos su sentido más profundo, se mantenían ocultos ante los no iniciados.

II. Diferencia entre el misterio cristiano y pagano

Los historiadores de la religión no creyentes supusieron que los sacramentos cristianos no eran más que una *continuación* de los misterios paganos.

Tal afirmación es *insostenible* por las siguientes razones:

a) En el culto de misterios el adepto pretende entrar en relación con la divinidad mediante su acción; logra influjo y hasta poder so-

bre el dios (magia). En los sacramentos cristianos, en cambio, es Dios quien obra sobre los hombres; los sacramentos no conceden al hombre ningún poder sobre Dios; es Dios quien se apodera del hombre en ellos, para incorporarle a su vida.

b) Las figuras de salvadores en las religiones de misterios son *imágenes míticas;* son encarnaciones de los procesos y fuerzas naturales sentidas y entendidas numinosamente (primitivas deidades de la vegetación), en que se exterioriza sensiblemente el anhelo religioso del corazón humano. Por ejemplo, la muerte y resurrección de Dionysos y Atis son la representación mítica de la muerte y reaparición de la vida natural en el otoño y primavera; la participación en su vida no es más que la participación en el ritmo de la naturaleza, entrega a su proceso, a su hacerse, florecer, madurar y morir. Los misterios no pueden librar al hombre de la estrechez de la existencia y del poder del pecado, porque no pueden conducirle hacia una realidad de verdad superior a él y distinta del mundo de la experiencia. *Cristo,* en cambio, no es un mito, sino *historia;* Cristo rompe el proceso circular de la naturaleza; quiebra el anillo que enlaza nacimiento y muerte y que era inevitable para el hombre natural. El nació y murió una vez, en un tiempo determinable y en lugar que puede ser indicado. La muerte de Cristo ya no se repite: murió de una vez para siempre y ya no muere más. Los sacramentos no son, pues, una repetición de su muerte. Cristo es el nuevo principio puesto por Dios. "Con la palabra *principio* pone Dios a la vez una cuña en la cadena circulante del tiempo; con ella apunta a un punto completamente determinado en esa cadena: la toca en ese punto y la rompe. El indicador se convierte aquí en cuña que rompe; que quiebra la infinita cadena, llamada tiempo, por un punto determinado; que hace saltar el proceso circular en un punto concreto; que logra lo más enorme que puede ocurrir al espíritu humano cuando se encuentra con que la cadena circulante del tiempo—rota en un punto concreto—sigue dando vueltas" (P. Schütz, *Das Evangelium unserer Zeit dargestellt* (1939), 10).

El misterio cristiano se distingue, pues, esencialmente del mito del eterno retorno de la naturaleza. Cristo en los sacramentos ha confiado a la Iglesia las acciones salvíficas que El realizó de una vez para siempre, de forma que ella puede participar en su muerte y resurrección ocurridas una sola vez.

Es una cuestión difícil de resolver la de cómo los hombres de épocas posteriores puedan participar de hechos históricos pasados e irrepetibles y participar en ellos de tal forma que cooperen en su

realización; parece que debe haber cierta contemporaneidad entre los participantes de la muerte y resurrección y los hechos mismos. Apenas puede decirse cómo hay que explicar tal contemporaneidad. *La teoría de los misterios*, de Odo Casel, intenta contestar esa cuestión. Más tarde volveremos sobre ella. No puede eludirse la dificultad del problema, negando la participación en la muerte y resurrección de Cristo por parte de quien recibe los sacramentos. Tal participación está claramente testificada en la Escritura (*Rom.* 6). La revelación del NT está tan lejos del mito del eterno retorno de la vida y muerte de la divinidad, como de la concepción racionalista de que Cristo no es más que un maestro y pedagogo. La Escritura testifica una participación en la vida, muerte y resurrección de Cristo, pero esa participación no se cumple porque la muerte y resurrección de Cristo se repitan en cada presente; es una participación en la obra salvífica que ocurrió una vez y que, sea de la forma que sea, se actualiza para quien recibe el sacramento.

Cristo nos puede sacar del mundo y conducirnos a la gloria del Padre porque no es una encarnación de la naturaleza ni creación de los anhelos religiosos del corazón humano, sino que es el Enviado al mundo por el Padre. Los sacramentos no son, pues, caminos para sumergirse más profundamente en la naturaleza, sino el camino que nos saca de las deficientes formas existenciales del mundo para llevarnos a la forma de existencia y vida de Dios.

c) A estas importantes distinciones se añade que la eficacia de los sacramentos cristianos está éticamente condicionada, mientras que los misterios paganos obran naturalmente (mágicamente) y su culto se cumple en formas a menudo repugnantes, bárbaras e inmorales (prostitución sagrada, *taurobolium*).

d) Cuando se comparan los misterios paganos y los sacramentos cristianos debe tenerse en cuenta también que nuestras noticias sobre los cultos de misterios son insuficientes; se reducen a algunas inscripciones, versos y escuetas noticias de escritores cristianos o no cristianos. No pocas veces nace la impresión de un profundo parentesco entre los cultos paganos de misterios y los sacramentos cristianos, debido al hecho de que la investigación de la ciencia de las religiones aplica expresiones técnicas de la teología sacramental a los misterios no cristianos, sin ajustarlas a su ámbito significativo y sin que el contenido las justifique.

e) La evolución de ciertos misterios se interrumpe en la época postcristiana (por ejemplo, el culto a Mitra).

III. Los misterios en la mente de los Padres de la Iglesia

Los *Padres de la Iglesia* llaman muchas veces a los misterios paganos *remedos diabólicos* de los sacramentos cristianos. Para valorar correctamente ese juicio condenatorio hay que distinguir entre los misterios precristianos y los misterios paganos de la época cristiana.

a) Los *misterios precristianos* nacieron del anhelo de librarse del pecado y de la pesantez del destino. Aunque el abandono y confusión del corazón humano presente tan burdas figuraciones y errores, se expresa en ellos aún todavía un auténtico anhelo de ese corazón, tanto más cuanto que la promesa del Salvador acompaña a los hombres a través de los siglos (Cfr. *Gen.* 3, 15). En esas figuración aparece además la religión natural que Dios fundó en el pacto con Noé después del diluvio (*Gen.* 8, 21-22). Son, pues, una indicación hacia Cristo y una *sombra del futuro.* El cuerpo que proyecta esa sombra es el cuerpo de Cristo, la Iglesia; se proyecta sobre todo en la Antigua Alianza, pero también en cierto modo en las religiones paganas de misterios. También son ellas una especie de escuela elemental de Cristo. Más no son: antes de Cristo los hombres podían tender hacia Dios pero no podían llegar a El por sí mismos. Cristo llenó de sentido esos misterios, pero no en el sentido de que completara el movimiento hacia Dios empezando en los misterios paganos, sino en el sentido de que incorporó a esos corazones preparados por los misterios en la vida de Dios, desconocida para ellos, superior a todas sus representaciones y más allá de todo lo empírico.

No se puede pasar por alto en este juicio que el núcleo salvador de las religiones de misterios está a menudo escondido entre un verdadero zarzal de supersticiones y que, por tanto, sólo con grandes dificultades podía llegar a ser eficaz. Cfr. M. Schmaus, *Beharrung und Forschritt im Christentum,* 1952.

b) Los misterios fueron, pues, *cumplidos* por Cristo y en ese *cumplimiento suprimidos.* Quien *después de Cristo* busca la salvación en ellos la busca de un modo idolátrico. Quiere conseguir en una empresa autónoma e independiente lo que le ha sido regalado por Dios en Cristo. Se compromete a llevar hacia Dios otro camino distinto del que El mismo nos ha abierto. En resumidas

cuentas, los misterios paganos desde que nació Cristo no son más que el negarse a llegar al Dios distinto del mundo, hacia quien Cristo es el camino; son el intento siempre fracasado de ligar el anhelo y esperanza religiosa a las realidades intramundanas, el intento de divinizar los elementos mundanos; en eso hay algo de diabólico, ya que es esencial al demonio el imitar la gloria de Dios con la gloria del mundo y tratar de sustituirla y desplazarla con esa imitación.

La oposición entre los misterios cristianos y paganos adquiere expresión en las advertencias de la Escritura de no volver a los antiguos elementos mundanos, abandonados por el cristiano en el bautismo (*Col.* 2, 8. 20; *Gal.* 4, 3; *Hebr.* 1-6). Aunque esas advertencias se refieren en primer lugar a los ritos judíos, deben aplicarse también a los ritos paganos, pues en los textos citados San Pablo testifica la sublimidad de Cristo sobre cualquier criatura y obra de hombre.

En estas consideraciones se ha tenido en cuenta, naturalmente, el valor objetivo de salvación y condenación de los misterios. Quien de buena voluntad sigue cumpliendo esos misterios después de haber nacido Cristo no se rebela contra Dios, porque aún no le ha llegado el mensaje de la salud. Cfr. Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, 1950.

IV. Servicio de los misterios paganos al misterio cristiano

La distinción esencial entre los misterios paganos y cristianos no fué dificultad para revestir los misterios cristianos con la *túnica de los paganos*. No hay que creer que el helenismo ofreciera cuerpo a los misterios cristianos de forma que los sacramentos cristianos estén unidos para siempre e inseparablemente a formas de la cultura helenística. Las *formas esenciales* de los sacramentos tienen su origen en *Cristo*. Ya habían sido determinadas antes de que los testigos cristianos de la fe entraran en el amplio mundo de la cultura helenística. Cristo no tomó sus signos sagrados de la cultura helenística; usó formas primitivas de fe y esperanza religiosa extendidas por todas partes, pero sobre todo ciertos ritos importantes del AT. instituídos por Dios mismo (por ejemplo, el banquete eucarístico), llenándolos de su realidad salvífica. Ninguna parte esencial de la fe y culto cristianos desciende del helenismo. Todos tienen

su fundamento en Cristo. No hay que suponer, por tanto, categorías helenísticas para poder entender y usar los sacramentos.

Pero es cierto que las religiones de misterios contribuyeron *al desarrollo de las formas sacramentales.* Su lenguaje fué admitido en gran parte en la fe cristiana y en ella sirvió como recipiente para un contenido completamente distinto. Lo mismo que San Juan testificó a Cristo como el verdadero Logos frente a los muchos "logoi" de los filósofos paganos, los Padres de la Iglesia anunciaron a Cristo y su obra salvífica, continuada vivamente en el culto, como el verdadero misterio frente a los muchos misterios inventados por los hombres. Cfr. Clemente de Alejandría, *Amonestación a los infieles,* XII, 119-120; O. Casel, *Das christliche Kultmysterium,* 3.ª ed., 94-115; A. Nygren, *Eros und Agape* (1930); W. Warnach, *Agape* (1951). Sobre la transformación que sufrieron las antiguas formas lingüísticas al ser aceptadas por el cristianismo, consúltense especialmente los trabajos de Ch. Mohrmann (Nimega-Amsterdam) y su escuela.

§ 225

Los signos externos.

A todo sacramento corresponde un *signo sensible* y un *contenido invisible, sobrenatural, espiritual.* Vamos a explicar ahora lo visible y lo invisible de los sacramentos y su relación recíproca.

Lo perceptible de los sacramentos tiene a la vez significación *simbólico-demostrativa* e *instrumental-causadora.*

I. Símbolo en general

1. La palabra *símbolo* deriva de la griega "symballein" (reunir) y literalmente significaba una señal convenida entre huéspedes amigos o entre las partes de un contrato para reconocerse; solía consistir en un objeto que se partía en dos, por ejemplo, un bastón o un anillo, de forma que el extremo quebrado podía demostrar su pertenencia a la otra parte y así justificar una exigencia.

En realidad se entiende por símbolo una expresión figurada y visible de un proceso interno y espiritual o la representación sen-

sible de una realidad invisible. El valor de un símbolo estriba no en lo que él es de por sí o en su esencia inmanente, sino en su función indicadora y demostrativa que trasciende su propio ser. La significación del símbolo tiene su origen en el hecho de que toda la creación tiene valor simbólico, por ser la forma expresiva del Dios invisible. Dios se ha representado en el mundo analógicamente y en modo finito, de forma que pueda ser visto en su poder y divinidad (*Rom.* 1, 20). Como el ser creado está construído por grados que llegan desde la materia hasta los ángeles pasando por las plantas, animales y hombres, su simbólica está también graduada. El grado inferior sirve de expresión al superior respectivo. Así, por ejemplo, el tender la mano es un símbolo de unión interior y a la vez un medio de que el yo del hombre se ofrezca al tú. En la palabra puede expresarse formalmente esa unión: en el símbolo es representada. A la virtud simbólica del mundo total y de las cosas en particular hay que añadir el simbolismo sagrado-histórico, que no pertenece a la esencia de las cosas, sino que fué instituído por Dios y concedido a la esencia de esas cosas. En ese sentido San Justino vió en las instituciones viejotestamentarias símbolos de la Nueva Alianza, ya que el AT representa anticipadamente al Nuevo y apunta hacia él. Estas consideraciones demuestran que el símbolo puede ser entendido tanto en sentido estático-óntico como en sentido dinámico-fáctico. La eficacia y efectividad del símbolo es más amplia y profunda que la de la palabra, porque el hombre capta el símbolo con todos los sentidos.

2. El símbolo se distingue de la *alegoría* porque en ésta el contenido espiritual que corresponde al signo y objeto visible se determina caprichosamente y por convención; por tanto, su significación no se comprende inmediatamente (por ejemplo, la lechuza es alegoría de la sabiduría, la violeta de la humildad, la balanza de la justicia...); el símbolo, en cambio, es por esencia la expresión natural, inmediata dentro de una determinada comunidad y fácilmente comprensible de una realidad invisible que se aparece y revela en él. Así las formas humanas de trato y cortesía son la expresión natural del principio comunitario humano. El cuerpo con sus gestos y palabras es la figura expresiva del espíritu. La virtud simbólica concedida por Dios a las cosas más allá de su virtud simbólica natural no es creada caprichosamente; estriba más bien en el simbolismo natural y a la vez le trasciende. La teología dialéctica, sobre todo Karl Barth, no admite ese simbolismo natural.

3. El simbolismo del *cuerpo humano* y de sus gestos puede ser corroborado y aclarado cuando se refiere a un *objeto extrahumano*, que significa una ampliación de la virtud simbólica del cuerpo hasta más allá de la propia personalidad. Levantamos, por ejemplo, las manos hacia Dios para expresar que nos trascendemos a nosotros mismos hacia Dios. Pero podemos subrayar este movimiento propio quemando incienso a la vez. Juntamos las manos para simbolizar nuestro estar dispuestos a dejarnos atar por Dios. Pero podemos también representar nuestra entrega por medio de la vela que arde y se consume. Nos santiguamos para simbolizar nuestra fe en Cristo crucificado y nuestra participación en su sacrificio de sí mismo. Pero también nos hacemos imágenes de Cristo crucificado como símbolo de nuestra comunidad con El. Cfr. R. Guardini, *Von heiligen Zeichen.*

II. Símbolo sacramental

Los *símbolos sacramentales* de la Iglesia cumplen el sentido de los símbolos profanos. Pero se *distinguen* esencialmente de ellos en que no son sólo expresión apropiada al objeto y determinada por él de una realidad invisible, intramundana, sino que son además símbolos, fundados por Cristo, de una realidad sobrenatural y celeste. Se distinguen además de los símbolos profanos en que están llenos de la realidad invisible que se revela en ellos. No son símbolos vacíos, sino saturados de realidad.

El simbolismo de los sacramentos no puede entenderse *apoyándose en su ser y sentido naturales;* por ejemplo, el bautismo no puede entenderse perfectamente y en toda su hondura por la naturaleza del agua como medio de limpieza, ni la Eucaristía por la propiedad de alimento del pan y del vino. Los sacramentos tienen más bien la virtud y fuerza de apuntar a la vida celestial hecha accesible para nosotros en Cristo, no por razón de su propia naturaleza, sino en razón de las *palabras dichas sobre ellos por Jesucristo,* que es lo que les presta una significación celeste que supera esencialmente su sentido natural. Sólo en razón de este contenido simbólico, creado en ellos por la palabra de Cristo, son capaces de apuntar a la vida celestial. Sin la palabra de Cristo no podrían distinguirse de los ritos de los mitos paganos que apuntan hacia la vida que transcurre en el ritmo de la naturaleza. La palabra de Cristo, pronunciada sobre los elementos de este mundo, es, por tanto, la norma primera y determinante según la cual debe ser enten-

dido el simbolismo de los sacramentos. Y como la palabra de Cristo sólo puede ser vida en la fe y en la luz encendida por el Espíritu Santo, el simbolismo de los sacramentos sólo puede ser entendido correctamente dentro de la fe.

III. Cristo y los símbolos sacramentales

1. Los símbolos sacramentales son *símbolos de Cristo* y en consecuencia *signos de la fe*.

No hay que olvidar, pues, que Cristo escogió para símbolos de la realidad sobrenatural sólo las cosas que tienen una interna propiedad o afinidad para ello. No fué casualidad el hecho de que escogiera para los sacramentos sólo determinados elementos y no otros: agua, óleo, pan y vino; tienen la aptitud de designar lo que deben designar según la voluntad de Cristo. Santo Tomás de Aquino dice (*Suma Teológica* III, q. 64, art. 2): "Las cosas sensibles tienen por naturaleza cierta aptitud para significar los efectos espirituales; pero esa aptitud propia y natural es determinada a significar algo concreto por institución divina. Esto es lo que dice Hugo de San Víctor: "Los sacramentos significan algo por institución divina." Y en otro lugar (*Suma Teológica* III, q. 60, art. 5 ad 1) añade: "Por donde así como el Espíritu Santo determina qué metáforas han de emplear en ciertos lugares de la Escritura para significar cosas espirituales, de igual modo se debe determinar por institución divina qué cosas deberán emplearse para la significación en este o aquel sacramento."

Puede decirse que los elementos de este mundo están ordenados *a priori* y desde el principio a su función de símbolos sacramentales en virtud de la voluntad creadora de Dios, ya que el *proyecto divino del mundo* es *a priori cristológico* (Cfr. vol. II, § 103). Lo que significan las cosas visibles de la tierra se cumple en Cristo en el pleno y definitivo sentido; El es el verdadero pan, luz, la vida, la vid verdadera. Lo que es el pan para la vida natural, según su natural significación, es Cristo para la vida sobrenatural. Las cosas de este mundo son, pues, símbolos de Jesucristo; están ordenadas a El y sólo logran su plenitud de sentido cuando se hacen portadoras de una bendición sagrada. Este hecho contradice la opinión de Karl Barth y de la teología dialéctica, según la cual entre la naturaleza y la revelación hay una relación de oposición y no de correspondencia. En realidad existe la relación de analogía.

Tal relación es descubierta no por la razón natural, sino por la Revelación, ya que aunque las cosas se ordenan a Cristo ocultan a la pura razón natural su inmanente propiedad fundada e instaurada por Dios. Por tanto, inmediatamente sólo podemos escudriñar el misterio del mundo y en él vislumbrar la gloria de Dios; pero como por el pecado entró en el mundo la confusión, puede ocurrir también que las cosas engañen y sugestionen al hombre hasta dominarle con su poder y magia y hacerle creer que su gloria es la gloria de Dios (§ 30 sigs.).

A las cosas ordenadas a Cristo en su dinámica sagrada y en su destinación para signos y medios de la obra salvífica de Cristo les adviene la *plenitud real* no por razón de su ser natural, sino por la *poderosa palabra* de Cristo, que confió tal plenitud a su Iglesia. Sólo la palabra de la fe puede llevar a las cosas más allá de su naturalidad y de su simbólica natural; sólo esa palabra las presta fuerza y virtud auténticamente trascendente. Cfr. San Agustín, *Sermón sobre el Evangelio de San Juan*, 26, 17.

Si *la fe es la medida para entender* el signo visible, no puede ser interpretado a capricho por la comprensión de los elementos naturales. No se puede, por ejemplo, traspasar al ámbito de lo sobrenatural todas las funciones y utilidades que el agua tiene en el reino natural; en la interpretación del bautismo sólo pueden tenerse en cuenta los puntos de vista garantizados por la palabra de la fe.

2. Cristo podía *escoger* algunas de entre las cosas naturales para ser *portadoras de la salud*, porque es la Cabeza de la Creación, el Señor y heredero del cosmos, su modelo; y escogió para portadoras y signos de la vida divina cosas decisivas. Son objetos en que se representa en cierto modo resumidamente el sentido y la fuerza del cosmos. Tales cosas elegidas tienen una relación con Cristo más íntima y viva que la que tienen las demás; son acogidas en el *simbolismo e instrumentalidad de su naturaleza humana*. La naturaleza humana de Cristo es, como ya dijimos (Cfr. vol. III, § 154, y vol. IV, § 169), símbolo y medio de la gloria de Dios operante en ella; la naturaleza humana de Cristo, sus gestos y acciones, las obras en ella realizadas revelan al creyente la gloria del amor celeste.

En la naturaleza humana de Cristo podía verse la gloria del Hijo de Dios (*Io* 1, 14; 16, 4; cfr. *I Io.* 1, 1 sigs.). En el rostro de Cristo brillaba el esplendor de Dios (*II Cor.* 4, 6). La naturaleza humana sirvió al Hijo de Dios para sus obras salvadoras.

Ya *durante su vida terrena* incluyó Cristo en su obra salvadora ciertos objetos distintos de su cuerpo, por ejemplo, en la curación del ciego de nacimiento; subrayan y acentúan la significación simbólica de sus gestos corporales; eran en cierto modo continuaciones y ampliaciones del simbolismo salvador realizado en su naturaleza humana. Cristo determinó algunos objetos como símbolos y medios de su voluntad salvífica ya *para siempre;* y quedarán hasta el fin de los tiempos como portadores y reveladores visibles del Cristo invisible; les toma en sus manos y mediante ellos obra la salud; en ellos la voluntad salvífica de Dios toma su cuerpo en figuras concretas en cuanto que la encarnación del amor de Dios ocurrida en Cristo se actualiza dentro de la historia en determinadas transformaciones. También en este sentido amplio son los sacramentos signos de Cristo.

3. Esos objetos que revelan el amor de Dios están bajo la ley de toda la Revelación: revelan a Cristo velado y encubierto y sólo los creyentes pueden entenderlos como revelación de su amor; para los que no creen son incomprensibles. Para quien no se entrega a Cristo son en cierto sentido, lo mismo que Cristo, *piedra de tropiezo y de escándalo* (Cfr. vol. III, § 145; vol. IV, § 166). El hombre autónomo e independiente se irrita y cree que es una contradicción el que su salud eterna deba decidirse por cosas tan insignificantes como el agua, el pan o el vino, que deba constituirse en un aquí y un ahora, en un momento histórico. Ese unir la salvación a objetos de la vida diaria le parece extraño, increíble e insoportable.

Por tanto, el carácter escandaloso de los sacramentos no sobrepasa esencialmente el carácter escandaloso de Cristo, pues la mediación salvadora de los sacramentos no es más que continuación y repercusión del hecho de que Cristo, Hijo de Dios hecho hombre y, por tanto, fenómeno histórico determinado, sea el único mediador de la salud. La visibilidad e historicidad de Cristo repercute en el carácter sensible de la Iglesia, cuerpo de Cristo, que a su vez reaparece en la visibilidad de los sacramentos (y en la perceptibilidad de la palabra predicada).

IV. Función histórico-espiritual de los símbolos sacramentales

Quien intente entender los sacramentos como signos de Cristo y de la fe encontrará en ellos una ayuda segura contra el *subjetivismo, racionalismo* y *espiritualismo,* contra el *relativismo* y contra el *individualismo unilateral.*

1. Son en primer lugar un dique contra el *subjetivismo,* ya que la salvación está ligada a formas preexistentes, determinadas por Dios. Santo Tomás de Aquino explica (*Suma Teológica,* III, q. 60, art. 5): "porque la santificación del hombre está bajo el poder de Dios santificador, no pertenece al hombre escoger las cosas con que ha de santificar, sino que esto debe ser determinado por institución divina". La salvación es, pues, en primer lugar regalo de Dios; está garantizada por el amor de Dios encarnado en los signos sacramentales y no por afanoso esfuerzo del hombre. Sin embargo, queda todavía un campo de juego suficiente para la actividad humana, pues el Dios que obra en los sacramentos no fuerza al hombre, sino que más bien pone su actividad en movimiento. La salvación aportada por Dios en los sacramentos necesita la adaptación del hombre.

2. El *racionalismo y espiritualismo* son superados por los sacramentos, por cuanto se aplican al hombre total compuesto de cuerpo y alma, no sólo al espíritu. La materia logra en ellos una incalculable importancia, ya que se convierte en signo y medio de la existencia eterna del hombre; a la vez se ve liberada su significación puramente intramundana. Dice Santo Tomás (*Suma Teológica* III, q. 61, art. 1): "Los sacramentos son necesarios para salvarse por tres razones. La primera se desprende de la condición de la naturaleza humana, que tiene como propiedad dirigirse a las cosas espirituales e inteligibles mediante las corporales y sensibles. Y como la divina Providencia atiende a cada cosa según su condición, de aquí que la sabiduría divina dé al hombre los auxilios divinos para la salvación de una manera apropiada, bajo signos corporales y sensibles que se llaman sacramentos.

La segunda razón se toma del estado del hombre, que al pecar se sometió por el afecto a las cosas corporales. Y como la medicina se ha de aplicar allí donde se encuentra la enfermedad, fué conveniente que Dios, mediante signos corporales, diera al hom-

bre la medicina espiritual, pues si se le presentasen cosas espirituales en su esencia serían inaccesibles a su espíritu, entregado a las cosas corporales.

El tercer argumento parte de la propensión observada en los actos humanos que versan principalmente sobre cosas corporales. Como había de ser muy penoso al hombre prescindir totalmente de los actos corporales, le fueron propuestas en los sacramentos actividades corporales para que en ellas se ejercite saludablemente, evitando los actos supersticiosos, como el culto a los demonios, y, en general, todo lo nocivo, es decir, los actos pecaminosos.

De este modo, por la institución de los sacramentos, el hombre es instruído mediante las cosas sensibles, según la condición de su naturaleza; se humilla reconociéndose sujeto a las cosas corporales, pues de ellas recibe el auxilio, y, finalmente, las acciones saludables de los sacramentos le preservan de las acciones corporales malas."

Los sacramentos dan fuerza real a la efectividad de la fe, por cuanto apuntan hacia las cosas de la vida diaria y ligan a ella. La salvación no se realiza en un espacio sin aire más allá de la tierra, sino en las cosas de este mundo y mediante ellas, mediante los objetos de la vida diaria. A través de los signos sacramentales Dios entra en cierto modo en la vida humana diaria y a través de los medios de esa vida lleva al hombre más allá de ella.

3. Por medio de los sacramentos es descubierto el *relativismo histórico* y a la vez es eficazmente superado. Las acciones salvadoras de Cristo participan de la contingencia y caducidad de todo suceso terrestre; su carácter histórico incluye su unicidad, es decir, su determinabilidad en el tiempo y en el espacio. Y son sacadas de la estrechez del "aquí" y "ahora" y se hacen presentes en cualquier tiempo y lugar (Cfr. § 226). Así está garantizada la *continuidad* entre las acciones salvadoras de Cristo y los siglos sucesivos, a pesar de la caducidad y unicidad de lo histórico. Tal continuidad es incluso más fuerte que la discontinuidad en el curso de la historia, porque los sacramentos causan una estrecha relación entre la obra salvadora de Cristo y todas las fases del intervalo que se extiende entre la muerte y resurrección de Cristo y su segunda venida; esta relación supera todas las oposiciones de tiempo y espacio y nace por el hecho de que todo lo sucedido en aquel tiempo es actualizado y hecho presente por los sacramentos. Así se acentúa decididamente la unicidad de la obra salvadora de Cristo en la his-

toria, sin que por eso pierda peso ni importancia el tiempo posterior que transcurra entre la subida a los cielos y la segunda venida, ya que este intervalo es la fase de la salvación en la que Cristo reina en la Iglesia y lleva adelante el reinado del Padre mediante los sacramentos.

4. Los sacramentos, finalmente, dictan juicio de muerte contra el *individualismo autónomo*, ya que la mediación sacramental de la gracia sólo se logra en la comunidad del pueblo de Dios jerárquicamente organizado. Uno es portador de salud para los otros y la totalidad de la Iglesia es portadora de la salvación para cada uno. Es la totalidad de la Iglesia—según San Agustín—quien administra los sacramentos. Todo ministro particular de sacramentos los realiza en cuanto miembro de la comunidad; en él está representada la comunidad misma. Por la misma razón, quien recibe un sacramento está rodeado y abrazado por el amor de todos. Por la fe en este hecho logra el individuo la paz y seguridad, la fuerza para arriesgarse y confiar; por esa fe supera la timidez y la angustia. Cfr. E. Walter, *Sakrament und christliches Leben* (1939), 97-100.

Los sacramentos, en cuanto signos de la comunidad, contribuyen a fundar la Iglesia en cuanto realidad visible y pública. Tienen, como ya se ha dicho, una fuerza creadora de Iglesia.

Su carácter comunitario no es, sin embargo, enemigo de la vida individual, ya que la salvación concedida en la comunidad y mediante ella es la salvación del individuo. Además el reinado de Dios se impone también en el individuo. El sacramento ayuda al individuo que está dentro de la comunidad a encontrar su verdadero yo mediante su encuentro con Cristo. Este hecho demuestra que el sacramento es como el campo de tensión entre la comunidad y el individuo.

V. Los símbolos sacramentales en cuanto signos e instrumentos

1. Ya hemos dicho que en el desarrollo de la doctrina revelada sobre los sacramentos la Escolástica antigua añadió el carácter instrumental al carácter significativo que San Agustín había puesto en primer plano. Sobre la relación entre *ambas propiedades* (de signo y de medio o de símbolo y dinámica) hay que decir que el acento recae sobre la significabilidad: los sacramentos obran lo que signi-

fican y sólo lo que significan. Y aún debe añadirse: lo obran porque lo significan. Santo Tomás dice *(Suma Teológica* III, q. 78, art. 2 ad 2) que la palabra de Dios obra en la consagración sacramental, es decir, en virtud de su significación; y en otro lugar dice que los sacramentos obran la salvación que significan; obran según el simbolismo del signo externo *(Suma Teológica* III, q. 79, art. 1 ad 3).

2. El simbolismo determina, por tanto, el modo, profundidad y ámbito de la acción sacramental. En esto estriba una de las diferencias entre los signos sacramentales y los naturales. "También la mano y el martillo son causas instrumentales y signos simbólicos del trabajo, pero de manera distinta: son signos por ser instrumentos. Los sacramentos, en cambio, son instrumentos que obran y causan la gracia por ser signos que simbolizan la gracia". (G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium,* 55 sigs.)

La actividad de los sacramentos debe ser entendida e interpretada desde los signos (no desde los signos naturales, sino desde los signos de fe) y no viceversa: desde la actividad, los signos. Casel dice con razón: "Dios habla mediante los signos sacramentales (que constan de elementos y palabras) tan clara y comprensiblemente, que no puede haber duda alguna sobre lo que El quiere obrar mediante ellos. Cuando Cristo instituyó el bautismo no empezó dando a sus discípulos una conferencia sobre si quería aplicar al alma una purificación de los pecados y una plenitud de gracia que El había merecido con su Pasión, sino que instituyó un signo —el sumergir en agua en nombre de la Trinidad *(baptizari,* conservada todavía en el rito de la inmersión), que significa claramente la muerte del hombre viejo y el resurgimiento del nuevo para la vida de Dios—y mediante él obró. Lo mismo hizo en la Eucaristía: Cristo dió a los discípulos pan y vino y lo explicó con las palabras añadidas como símbolo de su muerte y como banquete sacrificial y en verdad como símbolo eficaz, ya que contenía lo que significaba" *(Mysteriengegenwart,* en "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" 8 (1928), 179-180).

La *distinción de los sacramentos,* y su recíproca ordenación, *sólo puede explicarse por la distinción de los signos sacramentales entendidos en la fe.* Sólo a partir de los signos y símbolos puede entenderse el sentido de un sacramento y sólo a partir de los signos puede fundamentarse su *uso.* Todos los sacramentos son de algún modo medios de la vida divina. A pesar de eso no todos pueden

ser recibidos sin distinción cuando hay que conseguir la vida divina. Los signos—y sólo ellos—son la norma de la recepción de un sacramento. Los signos ponen orden y relación en la vida sacramental. Así, por ejemplo, no sería suficiente fundamento para recibir frecuentemente el sacramento de la penitencia el fijarse exclusivamente en el aumento de gracia dado por él; en ese caso no se tendría en cuenta el signo. El olvido del signo no sólo cierra el camino a la inteligencia del sacramento y del orden sacramental, sino que conduce a ciertos desarreglos y confusiones de la piedad sacramental.

"El signo sacramental, en cuanto tal y prescindiendo de su contenido operante, es a la vez sensible y espiritual, tiene una apariencia sensible y visible y una significación espiritual e invisible. Y así el signo sensible junto con su significación espiritual simboliza y significa la realidad y espiritualidad de la gracia. Pues para nosotros hombres lo que es visible en una cosa espiritual es garantía de su realidad y revelación de su contenido invisible y espiritual. La significación invisible de los signos, captable por medio de la fe, es vista desde nosotros, el lado espiritual del sacramento en el sentido de que la significación espiritual del signo apunta para nosotros al carácter espiritual de la gracia y a su realidad. Cuando la gracia y su realidad visiblemente garantizada no se entienden e interpretan desde los signos y su espiritual plenitud significativa, cuando se rompe la unión íntima entre la concesión real de la gracia y la significación espiritual de los signos, ocurre, por una parte, la falta de significación espiritual de los signos, y por la otra, la concepción de la gracia, de su realidad y efectividad como una cosa, como algo material y no espiritual. Administración y recepción del sacramento se convierten en santidad mecánica o algo parecido. En realidad en el *usus sacramentorum* deben corresponderse la plenitud significativa del signo y la comprensión espiritual de la realidad de la gracia. Esta correspondencia entre significación del signo y adjudicación de la gracia es, pues, de importancia decisiva para la predicación de la fe y para la piedad." (G. Söhngen, *o. c.*, 54-55.)

3. Si los sacramentos son instrumento y revelación de la gracia y su carácter puede ser conocido a partir de los signos, es decisivo para entender los sacramentos interpretar sus signos respectivos. Cada signo sacramental representa un complejo de cosas, acciones y palabras que pueden ser llamadas "figuras". El signo sacramental es además una *figura expresiva* de la gracia.

Puede preguntarse qué es lo imprescindible en la realización de un sacramento de entre todas esas cosas que constituyan su "figura" *(Gestalt)*. La determinación de lo esencial en la realización del sacramento sirve para tener seguridad de ella. Sin embargo, está prohibido por la Iglesia limitarse a lo esencial, prescindiendo de lo que no lo es; según las disposiciones de la Iglesia debe ser realizada

la *figura completa* del signo externo. Sólo así se significa la plenitud de la gracia sacramental. Sólo mediante la interpretación del fenómeno total puede ser comprendido en su totalidad el sacramento respectivo. El contenido total se deduce de la figura total. En caso de necesidad será suficiente realizar sólo lo esencial del sacramento. Sin embargo, en ese mismo caso debería hablarse de una *figura incompleta* impuesta por la necesidad. La distinción entre los elementos de la figura total que son imprescindibles y los que pueden faltar en la realización del sacramento, sobre todo en caso de necesidad, se hace evidente en la distinción de lo esencial y lo característico o propio del sacramento; es característica del sacramento la figura total, y esencial es sólo aquello sin lo que el sacramento no se realiza.

VI. Palabras y cosas en el símbolo sacramental

1. Los principios constitutivos de la figura total son la *cosa material* y *la palabra espiritual*. Aunque son elementos característicos de la figura total, aquí deben ser explicados ante todo en su función realizadora del signo externo esencial.

El signo externo esencial consta, por tanto, de cosa y palabra *(res et verbum)*. Cfr. Concilio de Trento, sesión 14.ª, cap. 2, D. 895; *Catecismo Romano* II. I. 15; además el Decreto para los Armenios, D. 695.

Como ya hemos dicho, *palabra* y *sacramento* son los elementos constitutivos de la Iglesia, del pueblo de Dios en cuanto cuerpo de Cristo (vol. IV, §§ 171 y 175). En la *palabra* se revela la gloria de Dios al hombre que está dispuesto a oir a Dios y a convertirse, por tanto, en siervo suyo. En el *sacramento* se revela la gloria de Dios al hombre que está dispuesto para ver a Dios y unirse a El, por tanto, en el amor. Palabra y sacramento no son dos fenómenos separados entre sí, ya que la palabra del Evangelio es palabra salvadora eficaz y tiene, por tanto, carácter sacramental; el sacramento, por su parte, es predicación visible de la fe y tiene, por tanto, carácter de palabra. Palabra y sacramento son realidades coordinadas.

Su recíproca ordenación y su solidaridad aparecen evidentes en el culto, sobre todo en el sacrificio de la Misa. La Iglesia no es sólo Iglesia de la palabra (protestantismo), ni tampoco sólo Iglesia del sacramento (peligro de la Iglesia oriental), sino Iglesia de la

palabra y del sacramento a la vez. La *Imitación de Cristo* dice (4, 11): "dos cosas me parecen sobre todo necesarias en esta vida: sin ellas esta miserable vida me parecería insoportable. Encerrado en la cárcel de este cuerpo, necesito comida y luz. Por eso Tú me has dado tu santo cuerpo para fortalecimiento del alma y del cuerpo y has puesto tu palabra como luz para mis pies. Sin estas dos cosas no podría vivir, pues la palabra de Dios es la luz del alma y tu sacramento el pan de la vida. Puede decirse también que son dos mesas puestas en el santuario de la Iglesia, la una a este lado y la otra a aquél. La una es la mesa del altar santo, que tiene el pan sagrado, es decir, el precioso cuerpo de Cristo. La otra es la mesa de la ley divina y en ella está la doctrina sagrada que nos instruye en la verdadera fe y que nos lleva detrás del velo hasta el *sancta sanctorum*".

2. La solidaridad de palabra y sacramento tiene dentro del sacramento mismo un modo especial de realizarse. La palabra de fe, dicha sobre los elementos, presta a éstos un simbolismo sobrenatural: a la vez son cargados de dinamismo, porque no es pura charla, sino palabra salvadora: en ella obra Dios; en ella obra Dios la salvación. El elemento, por su parte, presta a la palabra estabilidad y poder existencial. También el elemento es considerado aquí en su significación sobrenatural, no en su estado natural. Palabra y elemento se llaman recíprocamente. "La palabra llena el sacramento de la plenitud de la poderosa espiritualidad y el sacramento llena a la palabra de la plenitud de la realidad espiritual." (Söhngen, 18.)

Palabra y elemento están entre sí en parecida relación a la que existe entre el alma y el cuerpo. Ambos están ordenados el uno al otro y se condicionan y se soportan recíprocamente. Pero el alma es la ley configuradora del cuerpo.

La materia en sí (agua, pan) se llama *materia remota* y la materia empleada se llama *materia próxima*.

Al decir la palabra sobre la materia se realiza una *acción*. El conjunto de materia y palabra caracterizan, por tanto, el signo sacramental como acción. La acción sagrada en que consiste el respectivo signo sacramental tiene la misión de representar la muerte y resurrección de Cristo de modos respectivamente diferentes. La acción logra así *carácter dramático*. La simbólica sacramental tiene, por tanto, el carácter de un drama. El drama simbólico sacramental es forma expresiva de la gracia, por cuanto representa la muerte y resurrección de Cristo.

Como la palabra no puede separarse de quien la dice, ni la cosa de quien la usa, ni la acción total del signo sacramental de quien hace el acto, también el que administra el sacramento pertenece a la simbólica sacramental. Por tanto, tiene significación representativa al realizar el signo sacramental. Si se pregunta qué representa en la acción dramática del signo sacramental, no puede contestarse unívocamente, ya que unas veces representa el papel de Jesucristo y otras el del Padre celestial. No desempeña el papel del Espíritu Santo, porque el Espíritu Santo no es representado en los símbolos sacramentales. Debe estudiarse en cada Sacramento la función representativa de quien le administra. Sobre los signos sacramentales como acción dramática puede consultarse el libro de J. Pascher, *Form und Formwandel sakramentaler Feier,* Münster, 1949.

Si los elementos constitutivos del sacramento son palabra y elemento, se confirma y se hace más claro el hecho de que los sacramentos *comprendan al hombre total.* El yo humano percibe los sacramentos con los oídos y con los ojos. Como éstos son los sentidos más importantes puede decirse que el hombre acepta la salvación con los sentidos: acepta el amor de Dios, que se le regala en el sacramento, con los sentidos del cuerpo. Por constar el sacramento de palabra y elemento, en su realización ocurren las *actitudes* en que más vivamente encuentra el hombre a Dios: la obediencia y el amor, el amor obediente y la obediencia amorosa. La palabra, que llama a ser escuchada, pone al hombre en el deber de obedecer. El elemento que se ofrece a los ojos para ser visto empuja al hombre a la comunidad del amor. En la realización del sacramento el hombre está en cierta manera cara a cara con el Dios escondido, pero visto en la fe.

3. La reunión de palabra y materia y su viva unidad están testificadas en la *Escritura,* cuando habla en el bautismo del agua y de la invocación al Dios trino *(Io.* 3, 5; *Mt.* 28, 19; *Eph.* 5, 26); en la confirmación, de oración e imposición de manos *(Act,* 8, 17); en la Eucaristía, de pan y vino y de las palabras consagratorias *(Mt.* 26, 26-28; I *Cor.* 11, 23-26), y en la Extremaunción, de unción y oración *(Sant.* 5, 14-15).

La palabra tiene el sentido de una oración segura de ser escuchada; al pronunciar el nombre de Dios sirve para producir la presencia santificante del Espíritu divino (Cfr. vol. I, § 51); a la vez cumple su misión de *interpretar,* de probar, de predicar. Tiene, pues, función deprecativa e interpretativa. "Después, este doble sen-

tido de la palabra se distinguió claramente. En la celebración de la Eucaristía se separan las palabras de la transustanciación y la bendición de la "Epiklesis", por lo menos en la Iglesia oriental. En la confirmación—también en la Iglesia oriental—se bendice primero el óleo con una "Epiklesis", después se reza una oración al Espíritu Santo sobre los confirmados... Lo que quiere decir que tanto en el bautismo como en la confirmación la bendición del elemento fué considerada como parte constitutiva del sacramento" *(Deutsche Thomasausgabe,* 29, 390). Claro está que estas funciones de la palabra no están separadas la una de la otra: la oración es a la vez palabra de mensaje y las palabras de la interpretación son a la vez oración.

4. Los *Padres* distinguen por una parte la cosa (elemento) y por otra la palabra y la oración. San Agustín dice: se junta la palabra al elemento y se realiza el sacramento *(Comentario al Evangelio de San Juan,* 80, 3). Cfr. § 247 (Eucaristía).

5. La división agustiniana de palabra y elemento fué aceptada por los *teólogos medievales.* Se impuso fácilmente en el bautismo, confirmación, eucaristía y extremaunción. Su aplicación al orden y, sobre todo, a la penitencia y al matrimonio tenía, sin embargo, dificultades; no era fácil determinar el "elemento" en estos sacramentos; por eso fué sustituído por el concepto de materia, bajo el cual podían también ser comprendidas ciertas acciones. Tal concepto en oposición a "forma" expresaba sólo cierta pasividad. Desde principios del siglo XIII se usaron las expresiones materia y forma en lugar de cosa y palabra. Estas expresiones pueden encontrarse ocasionalmente ya antes, pero en ese contexto de materia y forma del sacramento—en el sentido de que la *materia* del sacramento se convierte en signo sacramental en virtud de la *forma*—las usó por vez primera Guillermo de Auxere (o Stephan Langton?).

Estos conceptos tomados de la *filosofía aristotélica* sólo valen en sentido *analógico* cuando se aplican a los signos sacramentales externos. Las cosas naturales según la filosofía aristotélica constaban de materia indeterminada y forma determinante; de modo analógico, el signo sacramental externo consta de una cosa (materia) que es ambigua y tiene varias significaciones, y de la palabra unívoca, que determina esa materia. La palabra es, pues, el elemento activo, ya que en cuanto oración presta a la materia fuerza santi-

ficante y concreta determinándola el sentido de la acción sacramental *(Deutsche Thomasausgabe,* 29, 391).

Aunque se trata de una nomenclatura usada en general por toda la teología, la teoría de la materia y la forma no ha sido definida por la Iglesia. El Concilio de Trento usó las expresiones materia y forma, pero con ello no declaró dogma la concepción aristotélica ni la propuso como doctrina segura. Las expresiones y representaciones aristotélicas, aunque sometidas al cambio de los tiempos, ofrecen un medio de ayuda apropiado para explicar analógicamente el misterio de la unidad de cosa y palabra en el sacramento. Aunque la doctrina de Aristóteles sobre la estructura y composición de las cosas naturales sea falsa, la doctrina de la Iglesia sobre la unidad de cosa y palabra conserva sus derechos; no está ligada a Aristóteles para bien y para mal; las teorías aristotélicas fueron tomadas en servicio por la Iglesia para aclarar la revelación. Si llegaran a no ser capaces de prestar ese servicio la revelación no tenía por qué caer junto con ellas. No sería, por tanto, imposible interpretar el misterio de la unidad de cosa y palabra en el sacramento mediante otros conceptos no aristotélicos.

6. En la Iglesia antigua la palabra tenía preferentemente la forma de una oración (fórmula *deprecativa);* desde la Edad Media se pronunció cada vez con más frecuencia en *indicativo* y recibió así la forma de una explicación de quien administra el sacramento. La forma deprecativa expresa con más fuerza que es Dios quien obra para el hombre en el sacramento; pero a esa oración no le falta tampoco el convencimiento de que sería oída por Dios. La forma indicativa expresa con más fuerza la indefectible efectividad del sacramento. Pero a esa explicación dada en la forma indicativa no le falta la fe en que Dios y sólo Dios es quien obra la salvación en el sacramento. También la fórmula indicativa, según su sentido interno, es una oración. Tiene una función no sólo determinante, sino creadora. Al hacer una afirmación crea lo que afirma. En eso se distingue de las afirmaciones naturales. Del conjunto de administrador-humano-instrumental y acción salvífica divina, la fórmula de la Iglesia antigua destaca la actividad divina; la fórmula de la Edad Media y Moderna subraya la instrumentalidad humana.

Es indiferente para la eficacia del sacramento el *idioma* en que se pronuncien las palabras de la fe sobre el elemento. El uso hoy vigente del latín se funda en razones de evolución histórica y disciplina eclesiástica, no en consideraciones dogmáticas.

§ 226

Contenido salvífico (causalidad) de los sacramentos

I. Los sacramentos en cuanto signos del culto

1. La Iglesia tiene la misión y tarea de actualizar eficazmente el misterio de Cristo (vida y obra de Cristo) en todos los tiempos hasta la segunda venida; es, por tanto, *medio* e *instrumento* del amor salvador de Dios, hecho presente en la historia humana a través de Cristo. Cumple su *función re-presentativa* mediante la *predicación de la palabra* y el *misterio de los sacramentos*. Palabra y sacramentos son en cierta forma el desarrollo de la misión a ella encomendada. Si la Iglesia en cuanto totalidad es medio y aparición del amor salvador de Dios, el sacramento y la palabra son los modos de la epifanía o parusía del amor divino. Tanto en la palabra como en el sacramento se ofrece y representa eficazmente el amor del Padre celestial aparecido en Cristo, de modo que siempre es captable y accesible para nosotros en el respectivo "aquí" y "ahora".

En los sacramentos el Padre celestial con su amor salvador se dirige salvíficamente a los hombres en las formas concretas de este mundo. En ellos invita también a los hombres a someterse a su amor. Los sacramentos son, pues, *signos del amor* celestial y *signos de la gloria* del Señor. Son en primer lugar signos de la gloria de Dios, que, como Señor, llama a los hombres; pero son también signos de la gloria del amor omnipotente, porque Dios es el Señor del amor. En ellos intenta el amor de Dios hacerse poderoso sobre los hombres y constituirse en señor del yo humano.

Como el amor divino, que opera en los sacramentos, se reveló al mundo en Cristo, los sacramentos son también *signos de amor* de Cristo, que tomó el amor de Dios en su propio amor y nos lo regaló otra vez en el Espíritu Santo (Cfr. vol. I, § 90, y vol. IV, § 168). El envío del Espíritu Santo—en el que Cristo en cuanto amor de Dios aparecido en el mundo se hizo eficaz para el pueblo de Dios—desarrolla siempre de nuevo su dinámica salvadora en los sacramentos. Los sacramentos son, pues, modos de obrar de Cristo glorificado; son manifestaciones de su gloria celestial y majestad; en ellos se hace presente a los hombres la virtud salvífica

de Cristo glorificado. San León Magno *(Sermón* 74, 4) dice: "Cuando el Hijo del Hombre, Hijo de Dios, volvió a la gloria de la majestad del Padre, se reveló en un esplendor más grande y supraterrestre. Por maravilloso modo empezó a estar más cerca de nosotros como Dios el que, en cuanto hombre, se había alejado más de nosotros." Signo y garantía de esa mayor proximidad son los sacramentos. En los sacramentos Jesucristo y el Padre celestial mediante El nos regalan la salvación preparada durante la vida terrena del Señor. El amor de Dios, que se revela en los sacramentos, tiene, pues, carácter cristológico; está determinado por la historia sagrada que, a su vez, está incluída en él.

Son también medios por los que el Espíritu Santo realiza la causalidad concedida por Cristo, porque en ellos, en los sacramentos, el Padre obra por Cristo en el Espíritu Santo como amor redentor (*Io* 16).

2. En la realización de los sacramentos el que los administra y el que los recibe (ministro y sujeto de los sacramentos) afirman la grandeza y el amor de Dios. Reconocen a Dios como Señor y hacen, por tanto, justicia a su majestad. La ejecución de los sacramentos es, pues, en primer lugar *adoración* de Dios. Como en el sacramento se revela la gloria del amor divino, la adoración de Dios se convierte en adoración del amor, en entrega adoradora al amor.

En el símbolo visible en que Dios se entrega a los hombres se ofrece a la vez la Iglesia a Cristo y, mediante El, al Padre. Al movimiento de arriba hacia abajo, de Dios al hombre, corresponde el movimiento de abajo hacia arriba, del hombre a Dios. Los elementos y palabras en que se realizan los sacramentos son elementos de esta tierra y palabras del lenguaje humano. La Iglesia consagra al Padre elemento y palabra y así simboliza su propia entrega. Es un regalo de Cristo esa virtud de la Iglesia de poder simbolizar así su propia entrega a Jesús y al Padre. En el mismo signo *se regala Cristo a la Iglesia y la Iglesia a Cristo.*

Aunque los sacramentos son realizados por miembros particulares de la Iglesia es toda la Iglesia, sin embargo, la que obra en los individuos.

Los sacramentos son, por tanto, ante todo, un himno de alabanza a Dios, que la Iglesia, comunidad de los creyentes en Cristo, ofrece al Padre; son *liturgia* y *culto.* Pero al glorificar el hombre a Dios y someterse a El logra *participar de su gloria;* no se salva de

V. Participación sacramental en la muerte y resurrección de Cristo

Sobre la efectividad del signo interno—semejanza a Cristo—obrado por el externo surge un *difícil problema.* ¿En qué sentido la semejanza a la muerte y resurrección de Cristo, nacida en quien recibe los sacramentos, es participación en la muerte y resurrección de Cristo? Que existe esa participación está inequívocamente testificado en *Rom.* 6. Para que el hombre pueda participar en la muerte y resurrección de Cristo parece que tales sucesos *deben actualizarse* para quien recibe los sacramentos o que él deba retrotraerse hasta ser presente respecto a ellos. Según el concepto de imagen que encontramos en la teología griega parece ser muy claro que debe haber cierta contemporaneidad entre quien recibe los sacramentos de una parte y las obras salvíficas de Cristo por otra: la imagen es entendida como efluvio, como realidad. La imagen de la muerte de Cristo en los hombres sólo es comprensible, por tanto, si la muerte del Señor se hace presente al hombre, o si el hombre se hace presente a la muerte de Cristo. Pero incluso prescindiendo de ese concepto de imagen parece ser necesario suponer cierta presencialidad y actualización de las obras salvíficas de Cristo respecto al que recibe los sacramentos, ya que la Escritura habla de un sumergirse en la muerte de Cristo, lo que es más que una pura imitación.

Surge entonces la cuestión: ¿son la muerte y resurrección de Cristo, ocurridas sólo una vez, las que se actualizan para el que recibe el sacramento o es éste quien debe hacerse presente a la muerte y resurrección de Cristo? Según el principio de que lo superior es medida de lo inferior y de que lo inferior está al servicio de lo superior, podría a primera vista suponerse que quien recibe los sacramentos es sacado de su existencia mundana y hecho presente a la muerte y resurrección de Cristo. Tal supuesto parece no tener más dificultades que las que ofrezca el creer que el hombre es elevado hasta el modo celestial de existencia de Cristo y ensalzado sobre todo ser empírico (*Eph.* 2, 6; *Hebr.* 12, 22, 24; cfr. Peterson, *El libro de los ángeles,* RIALP). Sin embargo, tal hipótesis es insostenible, porque invalida el tiempo que transcurre entre la Ascensión de Cristo y su segunda venida.

La *teoría de los misterios* ha intentado aclarar este problema.

Existe, por una parte, el intento de Odo Casel y su escuela y el de F. Tr. Hahn y D. Bornkamp (Cfr. vol V).

1. La teoría de Casel puede resumirse así: los sacramentos contienen no sólo el efecto *(effectus)* de la Pasión y resurrección de Cristo, sino la obra salvadora misma, sobre todo la muerte en cruz. La muerte de Cristo, ocurrida de una vez para siempre en una determinada hora histórica e irrepetible, es representada simbólicamente en el culto (en los sacramentos, sobre todo en el Bautismo y Eucaristía), pero no en un símbolo vacío, sino en una imagen llena de la realidad misma. Los sacramentos no son un vacío recuerdo del suceso de la muerte de Cristo, ya pasado, sino, por lo pronto, una memoria llena de la realidad de la muerte. No es que actualicen la muerte en cruz, como una representación psíquica actualiza una muerte sangrienta en la memoria; no es una actualización cognoscitiva o racional, sino que es una actualización real de la obra salvadora. Pero la comparación con la representación psíquica de un suceso pasado puede acercarnos al sentido de lo que significa la teoría de los misterios. La representación de un suceso sangriento no es una representación sangrienta. La representación está determinada sólo objetivamente por el hecho o suceso representado, es decir, respecto al contenido. El modo de ser o suceder del hecho o cosa no se mezcla en el modo de ser o suceder propio de la representación. Tampoco la muerte de Cristo es actualizada en los sacramentos del mismo *modo* en que ocurrió el suceso histórico de la muerte en cruz. Tal actualización no es cruenta ni tiene transcurso histórico; es incruenta y no histórica. La actualización sacramental no es una representación de la Pasión en su transcurso histórico; tampoco es una representación dramática de los hechos pasados al estilo de un drama de la pasión. En la presencia y actualidad sacramental la muerte en cruz, ocurrida de una vez para siempre, vuelve a hacerse presente, pero no vuelve a realizarse. Sin embargo, no es actualizada sólo según su contenido o como si dijéramos en su resumen esencial espiritual, sino en cuanto acción y acontecimiento. Casel observa después que los Padres no hablan de una renovación, sino sólo de una re-presentación o de una memoria o de una imitación de la muerte en cruz. No se actualizan sólo los actos de amor o entrega que Cristo hizo al morir, sino la muerte misma, pero no en su transcurso histórico.

Es de decisiva importancia para entender la teoría de los mis-

terios la *distinción de los diversos modos de ser:* el histórico y el sacramental. Sin esta distinción la teoría de Casel es incomprensible. La muerte de Cristo es actualizada en los sacramentos en el modo de ser del misterio. ¿Qué es el misterio? En este contexto podemos decir que es una acción sagrada cultual en la que un hecho salvífico es actualizado en imágenes o signos bajo las condiciones del rito. Como los sacramentos actualizan la muerte de Cristo *in mysterio,* se habla de una presencia o actualidad de los misterios. La actualidad *in mysterio* de la muerte de Cristo no significa que la muerte sea sacada del pasado y traída hasta el presente; el ser *in mysterio* es supratemporal y suprahistórico. Así como el cuerpo de Cristo no se actualiza en la Eucaristía *tanquam in loco,* es decir, como que Cristo bajara del cielo para llegar al altar atravesando espacios intermedios (Cfr. *Tratado de la Eucaristía),* tampoco el hecho de la muerte en cruz se actualiza en los sacramentos temporalmente; es decir, como saltando a través de los siglos y ocurriendo en el momento en que se realiza el sacramento. En la explicación de la teoría de los misterios no tienen nada que ver las hipótesis sobre la esencia del tiempo. "La pasión no es repristinada históricamente—eso es imposible—, sino que sufre una re-presentación o actualización sacramental que, en cuanto sacramental, no ocurre en el tiempo" (Casel, *Mysteriengegenwart,* en "Jahrbuch fuer Liturgiewissenschaft" 8 (1928), 174).

Según Casel no es sólo la muerte de Cristo lo que se actualiza, sino toda su obra salvadora, ya que la muerte no es un suceso separado de la totalidad de la obra salvífica, sino un acontecimiento que está en viva relación con la vida total de Jesús. Mediante esa actualización la obra salvadora se hace accesible al hombre de tal manera que puede participar de ella y recibir así la vida.

Como *demostración* de su teoría, Casel cita textos de la Escritura y de los Santos Padres y oraciones de la liturgia. El *texto eucarístico principal* es *Romanos* 6, 2-11: "Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de la muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no

sirvamos al pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo también viviremos con El; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo murió al pecado de una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús." Como hemos visto arriba, este texto de la *Epístola a los Romanos*—y justamente el versículo más importante—es traducido por Schnackenburg de distinta manera: "Si realmente hemos crecido con Cristo por la igualdad con su muerte (al experimentar nosotros la muerte como El), también conseguiremos (y no sólo esto) la resurrección (unidos con Cristo) por esta igualdad, resucitando como El." Cfr. vol. V, § 182.

Si esta última traducción es correcta, el texto no prueba la teoría de Casel. Pero hay que añadir que la traducción de Schnackenburg tiene muchas dificultades filológicas.

Casel aduce además una detenida *argumentación patrística*. Vamos a citar algunos de los más importantes y numerosos textos.

San Juan Crisóstomo dice en su *Comentario a la Epístola a los Hebreos*, capítulo 10 (*Sobre la Epístola a los Hebreos*, 10, *Homilía* 17, 63; *PG* 3, 131): "¿No hacemos sacrificios todos los días? Sacrificamos, por supuesto, pero en cuanto celebramos la memoria de su muerte, y este sacrificio es único, no muchos. ¿Por qué uno y no muchos? Porque fué realizado de una vez para siempre, como el que ocurrió en el *sancta sanctorum*. Este es "tipo" de aquél (sacrificio de Cristo) y el último (sacrificio) es *tipo* de nuestro sacrificio, pues nosotros hacemos siempre el mismo, no esta oveja de hoy y otra mañana, sino siempre lo mismo; por tanto, es una sola acción sacrificial. ¿Es que existen muchos Cristos por el hecho de que sea sacrificado en muchos lugares? De ninguna manera; en todas partes es el Cristo único en cuerpo, aquí en su totalidad y allí en su totalidad. Ahora bien, de la misma manera que es un solo cuerpo, aunque ofrecido en muchas partes, así es también única la acción sacrificial. Fué nuestro sumo sacerdote quien nos ofreció el sacrificio purificador; ése ofrecemos nosotros ahora: el entonces sacrificado, el inagotable. Se hace esto en memoria de lo ocurrido entonces. Pues dicho está: "Haced esto en memoria mía." No celebramos un sacrificio distinto del hecho entonces por el Sumo Sacerdote, sino siempre el mismo, o mejor, hacemos memoria del sacrificio." En la *Homilía* 82 sobre el Evangelio de San

Mateo (*PG* 57, 739-740) dice: "Judas permaneció él mismo, a pesar de haber participado de los misterios y, aunque comió de la abundante mesa, no sufrió cambio alguno... El señor... mediante los misterios recuerda a sus discípulos la inmolación y estando a la mesa habla de la Cruz..., "y mientras comían tomó el pan y lo partió". ¿Por qué celebró este misterio sólo entonces, en el tiempo de la Pascua? Y dió gracias, enseñándonos cómo debe celebrarse el misterio... (Además dice:) "Haced esto en memoria mía." ¿Ves cómo deroga y orilla los ritos judíos? El sentido es: así como vosotros celebráis aquélla (Pascua) en memoria de los hechos milagrosos de Egipto, celebrad ésta en memoria mía. Allí fué derramada la sangre para salvación de los primogénitos; mi sangre es derramada para perdón de los pecados." Con estas palabras el Señor quiso indicar a la vez que su pasión y muerte son un misterio y quiso así consolar de nuevo a sus discípulos. Moisés dijo: "Debéis recordar esto eternamente", y El dice: "en mi memoria, hasta que Yo venga"... Como en otro tiempo para los judíos, así unió aquí la memoria de la acción salvífica con el misterio, quitando así toda réplica a los herejes. Pues si preguntan: ¿cómo reconocer que Cristo fué sacrificado?, podemos hacerles callar, además de con otras cosas, con los misterios. Pues si Cristo no murió, ¿de qué es símbolo la celebración sagrada?

San León Magno dice en el segundo sermón de Navidad (*Sermón* 22; *PL* 54, 193-194): "Queridos, queremos regocijarnos en el Señor y alegrarnos con espiritual deleite; pues nos ha nacido el día de la nueva salvación, de la antigua preparación de la eterna felicidad. Con la vuelta del año ha sido re-presentado para nosotros el misterio de nuestra salvación, prometido desde el principio, cumplido al fin y que permanecerá sin fin. Debemos, tal como conviene, adorar el misterio divino con los corazones elevados al cielo; lo que fué celebrado mediante el gran regalo de Dios debe ser conmemorado con gran júbilo de la Iglesia."

Teodoro de Mopsuesta, que, según Casel, ofrece un testimonio expreso de la doctrina defendida por todos los Padres, dice en sus *Catequesis para los catecúmenos* (Casel, *Neue Zeugnisse fuer das Kultmysterium*, en "Jahrbuch fuer Liturgiewissenschaft" 13 (1933), 111-113): "Como creemos firmemente que las cosas, que ya han sucedido, nos sucederán a nosotros, creemos que (las cosas que sucedieron en la resurrección de Cristo) también nos sucederán a nosotros. Por tanto, cumplimos el misterio inefable que contiene los signos incomprensibles de la economía de Nuestro

Señor Jesucristo, ya que creemos que las cosas contenidas en él nos ocurrirán a nosotros. Para nosotros es evidente en realidad que, según las palabras del Apóstol, cuando cumplimos el Bautismo o la Eucaristía lo hacemos en memoria de la muerte y resurrección de Cristo, con el fin de que la esperanza de la resurrección se afiance en nosotros. Sobre la resurrección dice (El Apóstol): "cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte..., para que como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva" (*Rom.* 6, 3-4). Este texto dice claramente que hemos sido bautizados para imitar en nosotros mismos la muerte y resurrección del Señor y para que, mediante la memoria de los hechos sucedidos, se afiance nuestra fe en las cosas que han de ocurrir en el futuro. Respecto a la comunión del santo sacramento dijo: "Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga" (*I Cor.* 11, 26). También dijo Nuestro Señor: "Tomad y comed; éste es mi cuerpo." Y tomando el cáliz y dando gracias, se lo dió, diciendo: "Bebed de él todos, que ésta es mi sangre, del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de los pecados" (*Mt.* 26, 26; *I Cor.* 11, 24). De todo esto se deduce evidentemente que tanto el culto (la misa) como la comunión se hacen en memoria de la muerte y resurrección de Cristo, que nos incitan a esperar que todos nosotros hagamos comunidad con El. Nosotros realizamos de modo sacramental los sucesos que ocurrieron a Cristo Nuestro Señor con el fin de que, tal como se nos significa mediante esas cosas, nuestra comunidad con El corrobore nuestra esperanza. Será, por tanto, útil que os exponga el fundamento de todos estos misterios y signos." "Nos acercamos al misterio, porque en él cumplimos los símbolos de la liberación de aquella angustia, de que fuimos salvados contra toda esperanza, y, por tanto, cumplimos los símbolos de la participación en todos los nuevos y grandes favores que tienen su fuente en Cristo nuestro Señor." "Porque Cristo, nuestro Señor, negó con su propia resurrección el poder de la muerte, dice el Apóstol: "cuantos de entre nosotros fuimos bautizados en Jesucristo, en su muerte fuimos bautizados", que es lo mismo que si dijera: sabemos que hace ya mucho tiempo que la muerte fué negada por nuestro Señor Jesucristo y nos acercamos a él (al bautismo) y somos bautizados con esa fe porque deseamos así participar de su muerte con la esperanza de participar también en la resurrección de entre los muertos por el ca-

mino por el que El mismo resucitó. Esta es la razón de que yo recibiera la muerte de nuestro Señor Jesucristo cuando sumergí mi cabeza en el bautismo y deseara recibir su sepultura, y por eso creo firmemente en la resurrección de nuestro Señor; y cuando saqué la cabeza del agua pienso que ya hace mucho tiempo que fuí resucitado simbólicamente (es decir, que viví en mí simbólicamente la resurrección de Cristo ocurrida ya hace mucho tiempo). Como todo esto ocurre en símbolos y signos, para indicar que no recibimos signos vacíos de contenidos, sino realidades en las que creemos y las que deseamos ardientemente, dice el Apóstol: "Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de muerte, también lo seremos por la de su resurrección" (*Rom.* 6, 5). Al mentar el futuro corrobora el suceso presente con la realidad venidera y con la grandeza de la realidad futura indica y demuestra la credibilidad de la grandeza de sus símbolos; y el símbolo de éstas (es decir, de las realidades futuras) es el bautismo. El efecto del Espíritu Santo es el que tú recibas el bautismo con la esperanza de las cosas futuras y te acerques al don del bautismo con la intención de morir y resucitar con Cristo, como que hubieras sido dado otra vez a luz a una vida nueva; y así, después que hayas sido admitido a participar de las realidades mediante esos símbolos, cumplirás el símbolo de ese verdadero nacimiento segundo. Si dices que la grandeza de los símbolos y signos está en el agua visible, sería una cosa sin sentido, porque esto ha ocurrido ya antes. Pero como ese segundo nacimiento que ahora has recibido sacramentalmente, como símbolo de una prenda, ha sido realizado por virtud del Espíritu Santo, el misterio realizado es grande y abundante; digna de fe es la fuerza del símbolo, que nos concederá, sin duda, participar de los beneficios futuros."

Pascasio Radberto († 860) dice en su explicación del Evangelio de San Mateo (XII, 26; *PL* 120, 892-894): "Por eso es del todo semejante a los sacramentos divinos, instituídos para salvación del género humano y celebrados místicamente todos los días en este misterio, tal como fueron confiados a los Apóstoles. Y por eso esta Pascua se celebró en el cenáculo (es decir, en el piso superior); pues quien no sube a lo alto no entiende que comen y beben la sangre derramada para perdón de los pecados y sin embargo permanece completa en su totalidad. "Bebed—dijo—, pues esta es mi sangre, que es derramada por muchos para salvación de los pecados."

Si ya fué derramada, ¿cómo es ahora de nuevo derramada?

Y si la carne fué comida, ¿cómo sigue estando completa y es comida? Allí hay algo, por tanto, que se bebe y se come diariamente; lo que una vez fué inmolado es inmolado todavía hoy; pero no se inmola lo que vive. Por tanto, es bebida y derramada para perdón de los pecados. Si preguntas cómo puede ser derramada una cosa, permaneciendo lo derramado—intentaré también entender cómo el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones y sin embargo sigue siendo; tal vez caigas entonces en la cuenta de que es inefable lo que el Espíritu Santo hace... Los Apóstoles nos han transmitido la misma mesa de la que ellos comieron y bebieron entonces. Por eso debe meditar el espíritu creyente qué diferencia hay entre aquella pascua típica, en la que el cordero fué inmolado y comido en el mismo banquete, y ésta que es continuamente celebrada con pan y vino según el orden de Melquisedec... Si este misterio no contiene más que una imagen del cuerpo y sangre de Cristo y si no es lo que El dijo, ¿para qué necesitaba repetir una acción (es decir, instituir un nuevo rito) si todo esto estaba ya simbolizado en el cordero? Y observa que se dice "bendijo y partió". En esta bendición y repartición se realiza una nueva creación, de forma que en memoria de la muerte de Cristo el pan ofrecido en la fe será llamado verdaderamente su carne... Por eso manda el Apóstol: "cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga". "Hasta que venga" se dice; no la muerte que se anuncia en esta inmolación, sino hasta que Cristo venga al Juicio; entonces ya no había más sacramentos místicos en la fe, sino que la verdad misma, celebrada ahora ocultamente en el misterio, se abrirá más clara que la luz y todo lo que ahora recibimos en el misterio se convertirá en gozo manifiesto y público. Por lo que Cristo dice a los suyos: "Muchas cosas os he mostrado de parte de mi Padre" (*Io.* 10, 32). Pues lo que tenían la carne y la sangre de Cristo una vez en la Pasión, eso mismo tiene ahora este misterio en memoria de la muerte de Cristo: en el sacramento hay a la vez la carne y sangre de Cristo, con lo que el hombre, miembro de Cristo, se alimenta y la sangre es derramada en perdón de los pecados actuales, sin los que no vive ningún justo. Esta es la sangre de la Nueva Alianza... porque es la sangre del propio Cristo, con la que El entró una vez en el santuario, ofreciéndose una vez al Padre. El, que diariamente es ofrecido en este misterio, para que nosotros, que pecamos todos los días, vivamos sin pecado. ¿Cómo podría hablarse de sacrificio si Cristo no fuera inmolado

en él (en el sacramento)? No se habla de inmolación en el sentido propio de la palabra si no ocurre la "mactatio" del animal sacrificado. Sin embargo, de este pan y vino dice el sacerdote con razón que lo inmola, porque en él Cristo Dios (se ofrece) al Padre como sacrificio por nuestros pecados o se convierte en nuestro manjar salvador o, por decirlo así, en animal de sacrificio."

Finalmente Casel invoca la *Liturgia*. Las liturgias de Oriente y Occidente testifican, según él, que el misterio de la salvación ocurrido en hechos históricos, pero que penetra en la esfera de lo suprahistórico, es actualizado bajo los velos de los símbolos sacramentales. Casel ve sobre todo ese testimonio en los usos múltiples y repetidos de las palabras *unde et memores*, etc. Según él no deben ser entendidas sólo subjetivamente, sino que tienen además significado objetivo: la Iglesia dice en ellas no sólo que recuerda la obra de la salvación, sino que celebra la nueva obra. Sobre la exposición de la teoría de Casel puede consultarse: G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 1937; íd., *Der Wesensaufbau der Mysteriums*, 1938; V. Warnach, *Zum Problem des Mysteriengegenwart*, en "Liturgisches Leben" 5 (1938), 9-39. Cfr. las numerosas obras de Casel en el índice bibliográfico.

2. El *segundo* intento de solución afirma que no es la obra salvadora de Cristo lo que se actualiza para el hombre que vive aquí y ahora, sino que es el hombre mismo quien es sustraído misteriosamente al tiempo y hecho presente a los sucesos pasados, de forma que entre él y la obra salvífica de Cristo haya contemporaneidad.

3. Respecto a la *valoración* de ambas teorías del misterio podemos decir que ponen en claro la relación viviente de los sacramentos con Cristo y con su obra salvífica. Frente a ellos la objeción de que los sacramentos son signos reales no tiene punto de apoyo. Presentan clarísimamente los sacramentos como caminos que conducen al encuentro personal con Cristo. Subrayan sobre todo la historicidad de la obra salvífica de Cristo, es decir, su unicidad y su irrepetibilidad, con lo que se traza una línea clara de separación entre el cristianismo y los mitos; al mito corresponde la categoría de la repetición—porque en él es simbolizado el ritmo de la naturaleza que se repite continua y circularmente—, pero tal categoría no es cristiana; el cristianismo tiene una ley distinta: la obra salvífica de Cristo repercute en el cristiano y es re-presen-

tada por él. El concepto de *re-presentación* es, pues, una ayuda para explicar la relación de los cristianos con la obra salvífica de Cristo. Los signos sacramentales tienen, por tanto—lo mismo que la palabra de la predicación de la Iglesia—, no una función repetidora, sino una función re-presentativa. Esto es la expresión—en un ámbito parcial—de la misión de la Iglesia, ya que la Iglesia tiene una función representativa, por cuanto mediante la palabra y el sacramento actualiza la obra salvífica de Cristo para cualquier tiempo dentro del eón que comprende desde la ascensión hasta la segunda venida. Si la palabra re-petición se usa en su primitivo sentido expresa también y más apropiadamente lo que ocurre en los sacramentos; en ese sentido significa que lo pasado es sacado y rebuscado del pasado de forma que se hace presente. (Cfr. Michael Schmaus, *Beharrung und Fortschritt im Christentum*, 1951.)

Ya en particular, sobre la teoría de Casel podemos decir que el método usado por los defensores de la teoría para lograr sus resultados es intachable, ya que son consultados la Escritura, los Padres y la Liturgia según el auténtico método teológico. Si la teoría de los misterios se demuestra con la Escritura y los Padres, nada importa que sea difícil de entender. Las objeciones que pueden hacerse contra ella desde la metafísica aristotélica no la invalidan en caso de que sea teológicamente demostrable. Desde esa metafísica podría objetarse que un suceso pasado no perdura más que en sus efectos, pero no en su carácter de suceso. Lo pasado es pasado. Pero en esta objeción se pasa por alto que no afecta a la última posición de la teoría de los misterios y ni siquiera tiene que ver con ella. Es cierto que la teoría de los misterios supone diversos modos de realización en un suceso: el histórico y el místico. Tal supuesto no implica en esencia más dificultades de las que pueda implicar la fe en los distintos modos de ser del cuerpo de Cristo (histórico, celestial, sacramental). El pensamiento, guiado por sus solas fuerzas naturales, no hubiera podido descubrir tales modos de ser; tampoco es capaz de entender los modos sacramentales y celestiales después de haber sido revelados; a pesar de todo, no puede dudarse de su realidad. El pensamiento natural no es medida para la comprensión de la revelación sobrenatural, sino viceversa: la revelación es medida para la razón humana. Además, aunque la actualización de un suceso pasado—no puramente en sus efectos, sino en su carácter de suceso—no puede ser incluída en las formas de ser reconocidas por el pensamiento aristotélico, tal actualización no es del todo extraña al pensamiento de Platón.

Aristóteles pretende determinar la relación actual de las cosas mediante los conceptos de "causa" y "efecto"; Platón usa, en cambio, preferentemente los conceptos de "modelo" e "imitación". En la antigüedad, cuando impera el pensamiento platonizante se entiende por "imagen" no el puro reflejo en cuanto imitación, sino en cuanto irradiación, aparición o manifestación del modelo. Lo imitado se hace así presente en la imagen o copia; está de tal manera representado en ella, que se puede ver y tocar. Los sacramentos se explican y entienden mejor como imitaciones, representaciones o manifestaciones de la obra salvífica de Cristo que con ayuda de las categorías aristotélicas. Por tanto, esa afirmación, que eventualmente se ha hecho, de que la teoría de los misterios es contraria al pensamiento, no sólo chocaría con el principio dicho de que no es el pensamiento medida de la revelación, sino viceversa, sino que además no admitiría como válidos los modos de pensar no aristotélicos dentro del ámbito puramente natural.

Aunque la razón natural no pueda objetar nada concluyente contra la teoría de los misterios, cabe preguntar si las *fuentes mismas de la Revelación*—lo único decisivo en este caso—demuestran esa teoría. En primer lugar, por lo que respecta a la Escritura, es cierto que testifica que los sacramentos conceden la participación en la obra salvífica de Cristo. Pero no dice inmediatamente que esa participación suponga la actualización de la obra salvadora; eso es, más bien, una consecuencia deducida por los defensores de la teoría de los misterios; por tanto, no es tan segura como lo testificado inmediatamente en la Revelación. Puede plantearse el problema de si no es posible la participación en la muerte de Cristo sin esa actualización; en sentido estricto parece ser necesaria bajo el supuesto del concepto aristotélico de tiempo. La teoría de Casel, según esto, a pesar de su fundamentación no aristotélica, estaría en definitiva fundada en el concepto aristotélico de tiempo. Aunque dice que tal concepto es unilateral y exagerado, en una dialéctica monovalente surge contra la teoría de Casel la dificultad antes dicha de que lo pasado no puede ser actualizado ya.

Por lo que respecta a la *doctrina de los Padres* hay que decir, sin duda, que acentúan decididamente la afirmación de que en los sacramentos ocurre una imitación de la obra salvífica. Surge la cuestión de si tal imitación debe entenderse platónica o aristotélicamente. Como la actitud fundamental de la mayoría de los Santos Padres es platónica, hay que suponer *a priori* que también en este problema son platónicos, es decir, que piensan según los con-

ceptos de modelo—imitación—y no según los de causa—efecto. Las expresiones "inmolación", "actualización", "memoria" confirman tal supuesto. Sin embargo, los textos patrísticos aducidos hasta ahora no podrían bastar para un juicio definitivo; no obligan, por lo general, a la interpretación dada por los defensores de la teoría de los misterios. Tampoco se les fuerza cuando son aducidos como puros testimonios de que en el símbolo sacramental la obra salvífica es representada objetivamente como memoria sacramental, sin que el pasado sea actualizado en él y de que en quien recibe un sacramento nace así una semejanza con Cristo crucificado y resucitado, semejanza que, por su parte, es el fundamento y ley configuradora de la participación en la obra de Cristo. Sólo será posible un juicio definitivo cuando se estudie más en concreto la doctrina de los Padres en particular. Tal vez pueda decirse que la doctrina patrística apunta en la dirección de la teoría de los misterios por cuanto los Padres ven en los sacramentos una imitación o memoria de la obra salvífica, plenas de realidad. Sin embargo, es un problema saber cómo deben entenderse tales "memorias". La teología de los misterios identifica demasiado pronto y sin la discreción crítica necesaria la doctrina patrística del carácter conmemorativo de los sacramentos con su teoría de la actualización de la muerte de Cristo en los sacramentos. Hay que distinguir entre el hecho del carácter conmemorativo de los sacramentos y el modo de esa conmemoración o memoria, es decir, el modo de actualización de lo pasado. Al estudiar la Eucaristía veremos que hay un modo de actualización o presencialización distinto del que defiende Casel.

Los Padres testifican la semejanza con la obra salvadora casi sólo refiriéndose al Bautismo y Eucaristía. Pero como éstos son los sacramentos "superiores", puede decirse que los demás sacramentos están íntimamente estructurados como estos dos. No puede pasarse por alto la diferencia entre el sacramento de la Eucaristía y los demás; en la Eucaristía están sacramentalmente presentes el cuerpo y sangre de Cristo. El carácter conmemorativo tiene, pues, en la Eucaristía una especial cualidad e intensidad.

Söhngen da un giro importante a la teoría de los misterios de Casel. Según él, la obra salvífica es actualizada mediante los sacramentos, en cuanto que causan en los hombres y en la Iglesia una semejanza con el Señor crucificado y glorificado y con su obra salvadora. Esta semejanza consiste en la eficacia sacramental y con ella; es, por tanto, un efecto según la imitación o conforma-

ción, pero de forma que esa semejanza es la ley configuradora del efecto.

Por lo que respecta a la segunda forma de la teoría de los misterios, defendida por W. Tr. Hahn, hay que decir que no hace justicia a la historicidad del hombre que participa de la muerte salvadora de Cristo.

V. Warnach intenta la siguiente interpretación: la semejanza con la muerte de Cristo, obrada en los sacramentos, nos hace accesible la muerte del Señor. Es el puente tendido hacia la salvación de Cristo realizada en la historia y de una vez para siempre. En el "hoy" del misterio la salvación es actualizada de modo supratemporal: no como un acto que perdura temporalmente, sino de modo pneumático. Ahora bien, mediante la realización del sacramento ocurre en nosotros un cambio: somos incorporados al misterio de la vida y muerte de Cristo al ser configurados según la muerte de Cristo. Somos sacados de nuestra existencia mundana y logramos parte en la muerte y gloria del Señor. Ni la obra de la salvación es sacada del pasado y puesta en el presente, ni nosotros somos retrotraídos hasta el pasado, sino que somos, más bien, introducidos en el misterio supratemporalmente dado, que se manifiesta en los signos simbólicos de los sacramentos al realizar con fe el símbolo del culto. (Cfr. V. Warnach, *Zum Problem der Mysteriengegenwart*, en "Liturgisches Leben" 5 (1938), 9-39.)

Un tercer intento de explicación queda expuesto en el vol. V. Sin esquivar la dificultad que supone conciliar la actualización de la obra salvífica de Cristo y su carácter de unicidad e irrepetibilidad, podría intentarse la siguiente solución: el hombre que cree en Cristo está en primer lugar unido no al suceder de Cristo, sino a la figura de Cristo glorificado. Pero el Cristo glorificado está caracterizado por su muerte y resurrección, que no son para El un puro pasado, sino presente vivo. Quien entra, pues, en comunidad con Cristo entra en relación con los hechos salvadores que caracterizan a Cristo glorificado: es captado por la fuerza y virtud de la muerte y resurrección de Cristo.

Esta explicación evita las dificultades de la teoría de Casel a muy alto precio: no puede explicar del todo cómo el cristiano puede participar realmente en las obras salvíficas pasadas. Sobre todo intento de solución y explicación es seguro que en el sacramento se celebra una conmemoración o memoria objetiva de la obra salvadora. La Eucaristía es distinta de los demás sacramentos, porque ella y sólo ella es una memoria de la muerte de Cristo

en cuanto sacrificio y por eso es ella misma un sacrificio. Los demás sacramentos representan la muerte de Cristo en otros aspectos y por eso no son sacrificios. Son memoria objetiva, en cuanto manifiestan la muerte de Cristo en el símbolo sacramental bajo un determinado aspecto, por ejemplo, en cuanto paso de la existencia perecedera a la inmortal. La salvación ocurrida una sola vez se hace eficaz en el símbolo y, por tanto, es representada objetivamente en él. Cfr. *Tratado de la Eucaristía.*

Para terminar podemos decir que este problema está inmerso en la oscuridad de lo que llamamos tiempo e historia; esa oscuridad se hace más espesa en esta cuestión porque no se trata de historia profana, sino de historia sagrada; por tanto, del misterio del Dios eterno en el misterio del tiempo variable. El sacramento es algo medio y mediador, ya que no sólo toca, sino que subraya y acentúa la unicidad del hecho histórico y, sin embargo, hace presente a cualquier tiempo lo ocurrido una sola vez.

VI. La gracia "sacramental"

Otra cuestión todavía: *¿obran los distintos sacramentos distintos modos de vida divina,* del mismo modo que obran distintos modos de semejanza a Cristo? Debemos contestar afirmativamente, ya que la semejanza a Cristo es la ley configuradora de la vida divina obrada por el sacramento. Si esta vida no tuviera distinta "coloración" en cada sacramento no se podría explicar por qué Cristo instituyó sacramentos distintos.

1. En la *teología medieval* se decía que los sacramentos obraban la gracia santificante y una *gracia sacramental* especial (que no debe confundirse con el carácter sacramental estudiado en el capítulo anterior). En la *teología de los Padres de la Iglesia* no encontramos tal distinción, ya que por regla general no se estudiaba la concesión de la vida divina fuera de los sacramentos. La división escolástica está justificada y es imprescindible, ya que se da la gracia también fuera de los sacramentos; pero tiene el gran peligro de considerar la gracia "sacramental" como un apéndice inesencial, difícilmente inteligible y en resumidas cuentas superfluo. En realidad, según la opinión de los teólogos medievales, la gracia santificante obrada por los sacramentos no es más que la gracia santificante con una coloración especial, por así decirlo. *Gracia san-*

tificante y gracia "sacramental" coinciden, según eso. La coloración o matiz está determinada por la especie de semejanza con Cristo, propia de cada sacramento.

La gracia santificante, que, como antes hemos dicho, consiste en que la luz y lumbre de Dios llenan el yo humano, es determinada, por ejemplo, en el bautismo por el hecho de que en él se imprimen los rasgos de Cristo crucificado y resucitado y en el penitente por el hecho de que de él irradian los rasgos de Cristo sometiéndose a la justicia divina en el sacrificio de la Cruz y expiando así los pecados.

2. *A esto hay que añadir todavía otra cosa:* como antes hemos visto, la gracia santificante es comunidad de ser y vida con Cristo. Según eso tiende a realizarse en *obras*. Esa tendencia a la acción está también como coloreada por la respectiva semejanza con Cristo. Así, por ejemplo, la vida divina concedida en la confirmación impulsa a dar testimonio a favor de Cristo y la concedida en la penitencia impulsa a un oponerse a los pecados tantas veces negados en ese mismo sacramento. En la gracia santificante concedida en cada sacramento surge, por tanto, un impulso hacia un determinado obrar.

Como hemos visto antes, también el que vive en gracia necesita para su acción la gracia divina actual. Según eso, la ordenación a una determinada acción incluye en sí la ordenación a la gracia *actual*, sin la cual es imposible toda acción en que deba cumplirse y manifestarse la elevación sobrenatural del hombre. Puede decirse, pues, que los sacramentos conceden la gracia santificante respectiva con la perfección que abarca la ordenación a la gracia actual necesaria para la realización de la vida divina.

Algunos teólogos hablan de un *derecho* a la gracia, en vez de llamarlo *ordenación*. No puede entenderse la palabra "derecho" como que el hombre pudiera hacer valer una exigencia frente a Dios; eso es imposible para una criatura. Hay que entenderlo más bien de la manera siguiente: Dios mismo es quien obra la gracia santificante con la perfección significada por cada sacramento; El es quien la ordena a una gracia actual determinada; El es quien cumple esa ordenación de la gracia santificante a la actual al conceder ésta. El es, pues, quien cumple su propia obra. El hombre cuando invoca su "derecho" a la gracia actual no puede hacer más que rezar para que Dios cumpla su propia obra. En

este sentido el matrimonio concede el "derecho" a las gracias actuales necesarias para la vida matrimonial cristiana y el orden concede el "derecho" a las gracias actuales para la vida sacerdotal.

§ 227

Institución de los sacramentos por Cristo

1. Pascasio Radberto, monje de Corvey († 860), dice en su escrito sobre el cuerpo y sangre de Cristo (cap. 3; *PL* 120, 1275): "El nacimiento de Cristo y todo el plan salvífico son un gran sacramento, porque la majestad divina con su poder obró íntimamente en un hombre visible y para consagración nuestra lo que ocurrió invisiblemente en el misterio. Por eso se dice con razón que la encarnación de Dios es un misterio o sacramento." Cristo dividió el misterio y sacramento que El mismo es (*Col.* 2, 2-3) y le prolongó a través de los tiempos y espacios al instituir los sacramentos

2. *El Concilio de Trento definió como dogma de fe* (sesión 7.ª, canon 1, D. 844): "Si alguno dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no fueron instituídos todos por Jesucristo Nuestro Señor, o que son más o menos de siete, a saber, Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Extremaunción, Orden y Matrimonio, o también que alguno de éstos no es verdadera y propiamente sacramento, sea anatema." En la sesión 22.ª (cap 1, D. 938): "Así, pues, el Dios y Señor nuestro, aunque había de ofrecerse una sola vez a sí mismo a Dios Padre en el altar de la cruz, con la interposición de la muerte, a fin de realizar para ellos la eterna redención; como, sin embargo, no había de extinguirse su sacerdocio por la muerte, en la última Cena, la noche que era entregado, para dejar a su esposa amada, la Iglesia, un sacrificio visible, como exige la naturaleza de los hombres, por el que se representara aquel suyo sangriento que había una sola vez de consumarse en la cruz y en su memoria permaneciera hasta el fin de los siglos y su eficacia saludable se aplicara para la remisión de los pecados que diariamente cometemos." Véase además sesión 13.ª, cap. 2, D. 875;

sesión 14.ª, cap. 1, D. 894, así como el decreto *Lamentabili*, D. 2040.

3. La institución de los sacramentos por Cristo consiste en el hecho de haber unido la concesión de la vida divina a determinados signos externos. Esto ocurrió, en cierto modo, en dos grados: primero, por la encarnación y la obra salvadora de Cristo; después, por la decisión de unir la salvación a determinadas cosas de la vida diaria, como a su causa. En la institución de los sacramentos podemos, pues, distinguir la fundamentación y la fundación propiamente dicha.

a) Así como el yo del Hijo de Dios asumió la naturaleza humana para realizar en ella la obra salvadora y para ofrecer su eterno sacrificio de alabanza al Padre, después de cumplir su vida terrena, así tomó Cristo ciertos objetos (claro que no del mismo modo en que el Logos asumió la naturaleza humana), tierra, agua, pan, vino, óleo, palabras del lenguaje humano, para actualizar en ellos mientras dure esta época del mundo la obra salvadora realizada en su naturaleza humana.

La institución de los sacramentos está, por tanto, *en estrecha relación con la encarnación y con la obra salvífica de Cristo;* es el fruto de la muerte y resurrección de Cristo. Los sacramentos nacieron, como dicen muchas veces los Santos Padres, de la *herida del costado del Señor*. San Agustín, por ejemplo, dice en su *Homilía sobre el Evangelio de San Juan* (120, 2), comentando el capítulo 19, versículo 34: "El evangelista se sirvió de una palabra prudente; no dijo: traspasó su costado, o le hirió, o cosa parecida, sino: abrió su costado; y así se abrió, por así decirlo, la puerta de la vida por donde brotan los sacramentos de la Iglesia, sin los cuales no se entra en la vida que es la verdadera vida. Aquella sangre fué derramada para perdón de los pecados; aquella agua se mezcla en el santo cáliz, sirviendo así de baño y bebida."

b) Según los Padres, también la Iglesia nace de la herida del costado de Cristo. En realidad se corresponden en buena parte la actividad creadora de la Iglesia y la actividad fundadora de los sacramentos de Cristo, ya que los sacramentos tienen fuerza y virtud para crear la Iglesia y son un elemento decisivo en la construcción y estructuración de ella.

c) Cristo pudo hacer que ciertos objetos visibles fueran signos e instrumentos de su voluntad salvífica, porque, en cuanto Hijo

de Dios, puso en juego su omnipotencia y obró lo divino en cosas y sucesos terrenos, y porque, en cuanto cabeza y heredero de la creación, tenía todas las cosas a su servicio.

d) La última fuente de los sacramentos es el Padre, de quien fluye toda vida. El Espíritu Santo animó con su aliento los signos visibles determinados por Cristo; El fué quien salvó a la Iglesia, fundada por Cristo, del estado de rigidez en que se encontraba hasta el día de Pentecostés. Desde ese día después de la ascensión de Cristo fué El quien concedió la primera administración de sacramentos, aunque ya habían sido instituídos. El Espíritu Santo fué quien concedió la realización de los sacramentos dentro de la Iglesia. Cfr. *Tratado de la Iglesia.*

4. La *demostración* de la institución de los sacramentos por Cristo se hará al estudiarlos en particular. En general habla a favor de tal realidad el hecho de que tanto los nestorianos y monofisitas, separados de la Iglesia desde el siglo v, como los griegos, separados desde el siglo IX, coinciden con la Iglesia romana en la doctrina de los siete sacramentos fundados por Cristo.

Los Apóstoles tienen conciencia de ser los administradores del misterio de Dios *(I Cor.* 4, 1). Cristo es el fundamento puesto y nadie puede poner otro *(I Cor,* 3, 11).

5. Cristo quiso *quedarse cerca* de su esposa, la Iglesia, en forma de signos sacramentales, hasta que volviera a la casa del Padre *(Mt.* 28, 20; *Io.* 14, 2; San León Magno, *Sermón* 74, 2). Los signos sacramentales y los modos de su presencia son adecuados a la forma de existencia de este eón. Hasta la transformación de todas las cosas según el modelo del cuerpo glorificado de Cristo, la Iglesia camina en las tinieblas de la fe, no en la luz de la contemplación. Debe todavía atravesar la muerte. "Es más semejante al Señor crucificado que al Señor resucitado y glorificado, aunque también tiene escondidos ricos tesoros de su esplendor, que de vez en cuando se manifiestan en misteriosos vislumbres. A ella se parece su regalo de desposada, el misterio, que también brilla de joyas divinas, pero que ella esconde bajo velos que a la vez ocultan y significan. Pero lo que significan es, en primer lugar, la Cruz de Cristo, su sangre y su muerte, y sólo a través de ellas la glorificación; son como las piedras preciosas en las cruces cristianas, que no cambian la forma de la cruz, pero revisten el desnudo ma-

dero con los vislumbres de la belleza." (O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, 1948, 3.ª ed., 55.)

Mientras se administren y reciban sacramentos sabemos que Cristo está presente, que su amor salvífico no ha muerto, sino que vive y obra con la antigua fuerza. En los sacramentos concede Cristo a su esposa, la Iglesia, la posibilidad de participar de su vida; la Iglesia puede entrar en su obra salvífica y ofrecerse con El al Padre, y se ofrece a El en los signos que ha recibido de Cristo. Entrando en el amor de Cristo puede presentarse ante el Padre y decirle su amor en los signos recibidos de Cristo y en comunidad con El.

6. Se discute el problema de si Cristo determinó los sacramentos *en particular* o no hizo más que fijar su *fundamento* (si instituyó el signo *in specie* o solamente *in genere*), confiando a los Apóstoles su desarrollo concreto. Sólo puede ser demostrado con seguridad que Cristo determinó en concreto los símbolos del Bautismo y de la Eucaristía. Respecto a los demás sacramentos, los datos históricos hacen suponer que Cristo determinó los signos sólo en su fundamento, es decir, que no determinó más que el núcleo del símbolo, dejando el desarrollo concreto en manos de la Iglesia.

El rito de la administración de los sacramentos es resultado de una considerable *evolución*, como veremos al estudiar cada sacramento en particular. Además se diferencian bastante los ritos de la Iglesia oriental de los de la occidental, lo que no está en contradicción con la doctrina del Tridentino, de que la Iglesia no puede cambiar la *forma esencial* (sesión 21.ª, cap. 2). Según esto, a la esencia del sacramento determinada por Cristo sólo pertenece la determinación general del signo externo; por ejemplo, a la esencia del signo externo del matrimonio pertenece sólo la expresión mutua de la voluntad de desposarse. La Iglesia determina el modo y manera en que debe realizarse ese signo exterior esencial, es decir, cómo debe manifestarse esa voluntad de matrimonio.

El Concilio de Trento explicó: "...que perpetuamente tuvo la Iglesia poder para estatuir o mudar en la administración de los sacramentos, salvo la sustancia de ellos, aquello que según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares juzgara que convenía más a la utilidad de los que los reciben o a la veneración de los mismos sacramentos. Y eso es lo que no oscuramente parece haber insinuado el Apóstol cuando dijo: "*Así nos considere el*

hombre como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios" (*I Cor.* 4, 1); y que él mismo hizo uso de esa potestad bastantemente, consta, ora en otros muchos casos, ora en este mismo sacramento, cuando, ordenados algunos puntos acerca de su uso, *Lo demás*—dice—*lo dispondré cuando viniere* (*I Cor.*, 11, 34). Por eso, reconociendo la Santa Madre Iglesia esta autoridad suya en la administración de los sacramentos, si bien desde el principio de la religión cristiana no fué infrecuente el uso de las dos especies." De esta actividad de la Iglesia ha nacido el espléndido rito que rodea la administración de los sacramentos. La Iglesia es impulsada por su amor de esposa "a hacer un brinco de alabanza al amor de su Esposo por su don; su bondad maternal la instruye para explicarlo y aclararlo todo cuidadosamente a sus hijos. Así la Liturgia nacida de la animación y del amor se convierte a la vez en obra de la belleza y de la sabiduría" (O. Casel, *Kultmysterium*, 78). El hecho de que los signos sacramentales hayan sufrido ciertas transformaciones a lo largo de los tiempos por disposición de la Iglesia plantea el problema de hasta qué punto llega el poder de ella respecto a los símbolos sacramentales; se han ocupado especialmente de ese problema J. Pascher y Kl. Mörsdorf. Teniendo en cuenta sus investigaciones, hay que decir que, en primer lugar, no se puede negar que la Iglesia está capacitada por su oficio pastoral para ordenar la administración de los sacramentos. Esto incluye cierto poder respecto a los signos externos mismos. Lo mismo se deduce del hecho de que la Iglesia sea la administradora de los sacramentos. Los sacramentos, en consecuencia, son manifestaciones de la vida de la Iglesia; en su realización se revela la voluntad de vivir de la Iglesia. Si se pregunta qué posibilidades y qué límites tiene la voluntad configuradora de la Iglesia en la realización de los sacramentos, debe partirse del hecho de que los sacramentos son acciones dramáticas mediante las cuales es representada eficazmente la obra salvífica de Cristo. El *núcleo* de esa acción dramática ha sido determinado por Cristo, pero ese núcleo—como ha demostrado la historia de la evolución de los sacramentos—tiene el carácter de ser un *campo significativo* que tiene cierta amplitud de variaciones.

No se puede determinar *a priori* dónde están sus límites; deben ser fijados por la Iglesia misma, al tomar determinaciones sobre los signos sacramentales. Las disposiciones de la Iglesia representan una interpretación llena de expresión del fundamento o núcleo del símbolo instituído por Cristo. Sólo es imprescindible que el

núcleo mismo del símbolo fundado por Cristo permanezca intacto. El Concilio de Trento declaró que el poder de la Iglesia no afecta a la sustancia del símbolo sacramental, que cae fuera del campo de su poder.

Por lo que respecta a la importancia del poder de la Iglesia respecto a los signos externos las observaciones históricas podrían hablar de que incluso se extiende a la validez del sacramento. Si no se tuvieran en cuenta en la administración de los sacramentos las ampliaciones del núcleo del símbolo exigidas por la Iglesia como esenciales para la existencia del sacramento, tal sacramento sería inválido, es decir, no habría sacramento. Pío XII parece que cree en la constitución *Sacramentum Ordinis*, del 30 de septiembre de 1947, que es posible que en otro tiempo la entrega de instrumentos en la ordenación sacerdotal fuera necesaria para la validez del sacramento. Sin embargo, dispone que en lo sucesivo no sea necesaria. La Iglesia puede, por tanto, sin dañar la sustancia del signo externo, dar disposiciones para la realización de los sacramentos, que no pueden ser pasadas por alto sin invalidar el sacramento.

A la luz de las consideraciones anteriores, la opinión de Alejandro de Hales de que la confirmación fué instituída en el Sínodo de Meaux (845), y la opinión defendida por él mismo y por San Buenaventura de que la Extremaunción y el Orden sacerdotal fueron instituídos por los Apóstoles, inspirados por el Espíritu Santo, deben ser tenidos por erróneos, si se entienden como queriendo decir que Cristo no instituyó de ninguna manera ambos sacramentos, pero no si sólo pretenden adscribir a los Apóstoles y a la época poscristiana el desarrollo y explicación de una determinada voluntad de Cristo. Lo último parece ser lo justo.

7. Los signos externos esenciales a los que Cristo constituyó en portadores de su obra salvadora no fueron tomados inmediatamente ni del judaísmo ni del helenismo; eran símbolos muy extendidos y en parte primitivos en los que la humanidad manifestaba desde hace mucho su anhelo y esperanza de salvación.

§ 228

Modo de obrar de los sacramentos

I. Causalidad objetiva de los sacramentos

1. *Los sacramentos producen su efecto "ex opere operato" (en virtud de su realización).* Dogma de fe: Concilio de Trento, sesión 7.ª, canon 8, D. 851.

El Concilio de Trento condena la opinión de que "para conseguir la gracia sea suficiente la sola fe en las promesas divinas". Por tanto, la sola fe no causa la gracia; es el sacramento, **más** bien, el que desarrolla una verdadera causalidad o eficacia en la consecución de la gracia. El hombre es justificado en razón del signo sacramental realizado en virtud de Cristo. El sacramento no es realizado por la justicia del hombre que administra o recibe el sacramento, sino por la fuerza y virtud de Dios (Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* III, q. 68, art. 8).

2. El efecto *ex opere operato* nada tiene que ver con la magia o brujería. No son los signos sacramentales los que obran lo divino, sino que es Cristo y el Espíritu Santo quienes obran la salvación mediante esos signos. Los signos son instrumentos de la obra santificadora de Cristo; por ellos fluye y pasa la gracia salvadora. Los Santos Padres no se cansan de acentuar que Cristo es el administrador oculto de los sacramentos. Dice San Agustín: "aunque sea Pedro quien bautiza, es Cristo quien bautiza; aunque sea Judas quien bautiza, es Cristo quien bautiza". "Cuando decimos "Cristo bautiza" entiéndase que no nos referimos a la administración externa, sino a la fuerza oculta. Cristo no ha terminado de bautizar, sino que sigue haciéndolo ahora, no por una acción corporal externa, sino por una operación invisible de su divina majestad." Cfr. *Contra lit. Petil.* 3, 49, 59; *Carta* 265, 5.

Los sacramentos no tienen, pues, la estructura de cosa, sino que tienen estructura personal.

3. Según la doctrina del Concilio de Trento, la administración de los sacramentos está más allá de la *insuficiencia de quien los*

administra y de quien los recibe. Quien los recibe no está abandonado a la conducta o estados éticos de quien los administra. El sacramento y su efecto salvífico se realizan, con tal de que el que los administra quiera servir como instrumento humano a Cristo en la realización del signo de fe sacramental. La eficacia del sacramento está asegurada por la voluntad de salvación del mismo Cristo.

4. La *Escritura* no usa la expresión *ex opere operato,* pero testifica el contenido significado por ella; asegura que al ser puesto el signo externo es concedida la gracia interior y justamente por la realización del signo. *Io.* 3, 5; 6, 32; *Act.* 2, 38; 8, 16-18; 22-16; *Rom.* 6; *Eph.* 5, 26; *I Cor.* 10, 14-15; *Tit.* 3, 5.

5. En tiempo de los *Santos Padres* la fe en la eficacia objetiva de los sacramentos está testificada por el bautizo de los niños. Además los Santos Padres atribuyen el efecto de gracia a la realización del rito, sin que sea impedida por la intención, descreimiento o superstición de quien administra el sacramento. San Agustín dice que siempre que se haga correctamente el signo del sacramento el sacramento se realiza y se recibe válidamente. El carácter sacramental obrado por el bautismo no se mancha con los pecados de quien lo administra, como tampoco se mancha un rayo de sol por reflejarse en un charco inmundo. La razón de eso es que Cristo mismo es quien realiza el sacramento. La doctrina de San Agustín fué decisiva en lo sucesivo; había sido ya preparada en la teología preagustiniana. Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus,* 1933, 363-365. Así, Optatus de Mileve asegura que los sacramentos son santos por sí mismos, que no son santificados por los hombres. Son los sacramentos los que santifican a los hombres y no viceversa *(Contra Parmen. lib.* 2, 1; 5, 1; 5, 4; 7, 2).

6. La expresión *opus operatum* desciende de Pedro de Poitiers († 1205). Las fórmulas *ex opere operato* y *ex opere operantis* parecen haber sido usadas por vez primera por Guillermo de Auxerre († 1230).

7. La *Iglesia oriental* no se ha preocupado de la distinción *opus operatum* y *opus operantis,* ya que, según ella, todo y en todas partes lo obra Dios de modo misterioso. Pero justamente en esa creencia se incluye la fe en el hecho definido por el Concilio de Trento con las palabras *ex opere operato.* El obispo Ni-

colás de Ochrid decía: llamamos misterios a los sacramentos "porque todos esconden en sí una misteriosa y admirable acción de Dios, del Espíritu Santo. El auténtico núcleo de cada uno consiste en esa operación divina y misteriosa... No sabemos cómo obra el Espíritu Santo en los misterios, pero sabemos que obra en ellos y mediante ellos" (P. Hoecke, *Zahl und Wesen der heiligen Geheimnisse in der orthodoxen Kirche des Morgenlandes*, en F. Heiler, *Die heiligen Sakramente* (1933), 11).

II. Fe y efecto sacramental

1. Aunque los sacramentos obren *ex opere operato* su *eficacia depende también de la fe de quien los recibe*. Tanto como el *opus operatum*, el Concilio de Trento acentúa el volverse y dirigirse a Dios, sin los que no hay justificación. En esta vuelta o conversión tiene la fe decisiva importancia. La doctrina del *opus operatum* no deroga la doctrina de San Pablo y San Juan sobre el poder justificante de la fe. Somos justificados por la fe (*Rom.* 3, 21-26; *Eph.* 2, 8; 3, 17; *Gal.* 3, 26-27, etc.). Según Santo Tomás estamos unidos a la fuerza y virtud de la Pasión de Cristo mediante la fe y mediante los sacramentos (*Suma Teológica* III, q. 62, art. 6). La fe y los sacramentos no están separados entre sí; están mutuamente ordenados y se causan y condicionan recíprocamente. Lo más importante es la fe, pero ella sola no podría llevar a la justificación; normalmente sólo justifica cuando se realiza y encarna en los sacramentos.

2. Ya en particular puede concretarse así la *relación entre fe y sacramento:* los sacramentos son signos de la fe; son realizados únicamente por la palabra de la fe dicha sobre los elementos.

San Agustín dice (*Exposición del Evangelio de San Juan* 80, 3): "¿De dónde le viene al agua tanta fuerza como para limpiar el corazón por tocar el cuerpo, sino por lo que obra la palabra, no por ser pronunciada, sino por ser creída? Cuando la palabra de fe que predicamos se añade al elemento, el sacramento nace." Tal fe no es la fe fiducial, sino la fe en que afirmamos la realidad revelada por Cristo del Dios trinitario y salvador nuestro.

El mismo Padre de la Iglesia observa en su escrito sobre el bautismo: "Dios está presente en sus palabras evangélicas, sin las que el bautismo de Cristo no puede ser consagrado y El mismo santifica su sacramento. ¿Quién, por lo demás, no sabría que si no hubiese bautismo de

Cristo hubieran faltado las palabras evangélicas de las que se compone la profesión de fe...? Y por eso afirmamos que no todo bautismo... sino sólo el bautismo de Cristo, es decir, el bautismo consagrado por las palabras evangélicas, es siempre el mismo y no será afectado por la volubilidad caprichosa del hombre caprichoso" (6, 25, 47). De forma parecida se expresa San Buenaventura (*Breviloquium* 6, 7, 3): "La fuerza que nos restablece es la fuerza de la Trinidad, que nuestra santa madre la Iglesia cree de corazón, confiesa de palabra y da a conocer en signos, defendiendo la diversidad y la singularidad, el orden y el origen natural de las tres Personas. Es también la fuerza de la Pasión de Cristo, que murió, fué sepultado y resucitó al tercer día. Y para expresar esto en el primero de todos los sacramentos, en el que aquella fuerza es eficaz por vez primera fundamentalmente debe ser invocada la Trinidad expresamente según la fórmula usada comúnmente, que dice de una vez la diversidad, la singularidad y el orden de las tres Personas. También el bautizar debe ser pronunciado propia y ordenadamente a la vez que se hacen las tres inmersiones, para significar la muerte de Cristo, su sepultura y su resurrección después de tres días."

Por razón de la palabra de fe dicha sobre el elemento el signo externo es una representación de la fe de la Iglesia. Obra, por tanto, como signo de la fe de la Iglesia; lleva en sí la fuerza y virtud salvífica de la fe de la Iglesia. Quien usa ese signo de fe, quien recibe un sacramento sólo puede hacerlo dentro de la fe y, sin duda, como dice Santo Tomás, dentro de la verdadera fe (*Suma Teológica* III, q. 68, art. 8).

Mediante la fe entra el hombre en la fe de la Iglesia, que se manifiesta en el sacramento (Cfr. el rito del bautismo). Al captar el signo de fe capta la fe de la Iglesia y entra en la comunidad de fe fundada por Cristo, en la comunidad de fe que es la Iglesia. Así como según esto el sacramento es la encarnación fundada y obrada por Cristo de la fe de la Iglesia, así la recepción de los sacramentos es la encarnación instituída por Cristo de la fe de quien los recibe. La fe, por tanto, no es sólo el puro supuesto de la eficacia de los sacramentos, sino que es más bien, como dice el Concilio de Trento, una interna disposición para la justificación. En la fe el hombre tiende a la salvación actualizada y presente en los sacramentos, significada y operante mediante ellos. En la fe capta la vida trinitaria de Dios revelada en Cristo y presente en los sacramentos. Por eso tiene decisiva importancia, como dice San Gregorio Niceno, confesar la Santa Trinidad (*Magna Catequesis*, cap. 39). Los sacramentos realizan el cumplimiento del deseo de salvación. Cfr. G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kult-*

mysterium, 79-85; cfr. vol. V, § 206. Gracias a esta unión de fe y sacramento el *opus operatum* se libra del peligro de la mecanización y burocratización y conserva la relación personal.

III. Desarrollo teológico de la causalidad objetiva de los sacramentos

El *modo* y *manera* como los sacramentos obran la salvación *ex opere operato*, o como los signos visibles—agua, pan, vino, óleo—participan en la realización de la gracia es un misterio impenetrable. Las distintas escuelas teológicas han intentado aclarar un poco ese misterio. Hay sobre todo tres intentos de explicación que vamos a citar:

1. Según la doctrina de la causalidad física, defendida en cierto sentido por Santo Tomás, por los tomistas, Belarmino, Suárez y otros, los sacramentos causan la gracia como instrumentos de Dios, es decir, Dios produce en los sacramentos, en el momento de su realización, una fuerza y virtud sobrenaturales mediante la cual ellos obran la gracia inmediata y directamente. La fuerza fluye a través de los signos. Los signos no contienen formalmente la gracia, sino sólo virtualmente, original y fundamentalmente. Esta fuerza que actúa en los sacramentos puede compararse con la fuerza de la palabra hablada capaz de despertar un concepto en quien la oye.

Los defensores de esta teoría intentan entender más profundamente la causalidad de los sacramentos mediante la representación y concepto de "causa instrumental". Cfr. § 169. Citan a su favor *testimonios de la Escritura y de los Santos Padres* y expresiones del Tridentino y de la Liturgia. Cuando dice la Escritura que renacemos del agua, que el pan nos da vida sobrenatural y eterna, se adscribe, según parece, al agua y al pan mismos una fuerza salvífica. Veamos algunos ejemplos de la doctrina de los Santos Padres. Dice Tertuliano: "El Espíritu Santo baja del cielo y santifica el agua y así recibe el agua en sí la fuerza y virtud del Santo" *(Sobre el bautismo*, cap. 4). San Cirilo de Jerusalén observa *(Catequesis*, 3.ª sec. 3): "Por la invocación del Espíritu Santo, de Cristo y del Padre recibe el agua ordinaria fuerza y virtud santificadoras." Según San Agustín el agua tiene tal virtud que, tocando el cuerpo, limpia el corazón *(Explicación del Evangelio de San Juan*, 80, 3).

San Cirilo de Alejandría dice: "Así como el agua calentada al fuego no quema menos que el fuego mismo, así el agua que moja al neófito tiene por obra del Espíritu Santo una fuerza divina e inefable" *(Explicación del Evangelio de San Juan* 2, 1). San Juan Crisóstomo y San León Magno comparan el renacer del agua bautismal al nacimiento de Cristo del seno de María.

El *Concilio de Trento* dice de los sacramentos que son causas instrumentales que prestan, dan y contienen la gracia. La Liturgia se expresa más realísticamente. En la bendición de la pila bautismal del día de Sábado de Gloria reza la Iglesia: "Omnipotente y sempiterno Dios, asiste a estos misterios de tu gran piedad, asiste a tus sacramentos; y para volver a crear los nuevos pueblos que en la fuente del bautismo van a nacerte, envía el espíritu de adopción... Mira, Señor, a tu Iglesia y multiplica en ella tus nuevas generaciones; y abre la fuente del bautismo en todo el orbe para renovar las naciones, para que el imperio de tu majestad reciba la gracia de tu unigénito Hijo por virtud del Espíritu Santo...

El cual (Cristo) fecundice por la secreta intervención de su divinidad esta agua preparada para regenerar a los hombres; para que, recibida la santificación en el seno inmaculado de esta divina fuente, salgan hijos celestiales de nuevo regenerados...

Sea esta santa e inocente criatura... sea fuente de vida, agua regeneradora, raudal purificador..."

2. Según la teoría escotista y de la mayoría de los teólogos jesuitas los sacramentos tienen tal influencia en Dios mediante su dignidad que Dios produce inmediatamente la gracia en el yo humano (causalidad moral). Su dignidad les viene de ser instituciones de Cristo. La gracia no fluye hasta los hombres a través de los sacramentos; los sacramentos no son más que la ocasión de que Dios cause la gracia, que pasa, en cierto modo, inmediatamente de Dios al hombre. En esa corriente no se interponen los sacramentos. Los defensores de esta teoría invocan los textos de la Escritura y de los Santos Padres, en que se dice que Cristo es el administrador de los sacramentos; subrayan también las dificultades teóricas de la teoría tomista. Sin embargo, este intento de explicación no podría tener convenientemente en cuenta ni los textos de la Escritura y Santos Padres ni las expresiones del Tridentino y de la Liturgia de la Iglesia.

3. Entre ambas teorías se sitúa la opinión de Billot, fundada en la revalorización y ampliación de doctrinas de la escolástica

antigua: teoría de la *causalidad intencional;* según esta teoría, los sacramentos no causan por sí mismos la gracia en quien los recibe, sino sólo una disposición e inclinación que tiende a la gracia y la exige. En razón de esta "exigencia" de gracia, obrada por el cumplimiento del rito sacramental, Dios causa inmediatamente la gracia en el yo humano siempre que no se le opone ningún impedimento. Esta disposición o inclinación no es ninguna propiedad esencial del hombre, sino una dignidad moral e intencional, como lo son los derechos y deberes. La disposición obrada por los sacramentos que tiende a la concesión de la gracia por Dios está en el centro entre el signo externo y la gracia causada inmediatamente por Dios y que no fluye a través del sacramento; puede ser llamada *res et sacramentum* (Cfr. 226). Esta teoría tiene de común con la tomista que, según ella, el signo produce un efecto inmediatamente por sí mismo. Aunque no causa la gracia misma, causa la disposición para la gracia. Con la teoría de la causalidad moral tiene de común el atribuir a los sacramentos un influjo tal en Dios que Dios cause inmediatamente la gracia en el hombre. Pero según Billot ese influjo no es causado por los signos externos, sino por la disposición producida por ellos. Esta teoría puede mantener estrictamente el principio de que los sacramentos obran lo que significan, ya que los signos externos no significan inmediatamente la gracia, sino un proceso anterior a la gracia (Cfr. § 227). También explica correctamente que pueda recibirse un sacramento sin que se reciban los efectos de la gracia; en este caso la realización del sacramento no causaría más que la "disposición". Sin embargo, tampoco esta teoría parece estar muy ajustada al sentido literal de los textos de la Escritura y de los Santos Padres ni a las expresiones del Tridentino y de la Liturgia. Los rasgos dichos puede llamarlos también suyos la teoría tomista.

4. Para terminar podemos decir que la teoría tomista puede invocar con más razón que las otras dos a la Escritura y a los Santos Padres, a la doctrina del Tridentino y a la Liturgia de la Iglesia. Claro está que todos los textos aducidos no pretenden decidir la cuestión. La teoría tomista parece también más ajustada a la esencia del sacramento. Esto se ve considerando el sacramento más significativo, la Eucaristía. En la Eucaristía está Cristo presente según su naturaleza humana. "Si es posible decir que bajo las especies de pan y vino están presentes el cuerpo y sangre de Cristo, debe ser posible decir en virtud de aquella honradez y

consecuencia, propias de Santo Tomás, que también en el agua bautismal pueden estar la fuerza y virtud del Espíritu Santo.

Por tanto, el agua bautismal o cualquier otro signo sacramental es más que una pura demostración infalible de la actuación de Dios en el alma humana. Con otras palabras: el agua, el óleo, las palabras de la absolución contienen todas una fuerza concedida por Cristo." (A. Vonier, *Das Geheimnis des eucharistischen Opfers*, trad. de P. Schneider, 63.)

Santo Tomás dice: "La relación que dice el poder del Espíritu Santo al agua bautismal es la que dice el cuerpo verdadero de Cristo a las especies de pan y vino, y así las especies no causan sino por virtud de este cuerpo" *(Suma Teológica,* III, q. 73, art. 1). La virtud y fuerza concedida al sacramento no está en él, sino que fluye a través de él.

Gracias a la relación de semejanza entre la Eucaristía y los demás sacramentos, acentuada por Santo Tomás, se echa mejor de ver la armonía entre los sacramentos; toda la realidad de la fe logra, gracias a esa explicación, una *unidad cerrada.* Los sacramentos son instrumentos en las manos de Cristo. La misma naturaleza humana de Cristo es por su parte instrumento del Logos. Desde el Padre fluye la salvación al Hijo, desde el Hijo vuelve a fluir a la naturaleza humana formada por el Espíritu Santo y asumida por Cristo y desde ella, a través de los sacramentos y pasando por la Iglesia, hasta el yo humano, que es arrastrado otra vez hasta el Padre, a través del Hijo, en la corriente de amor, que es el Espíritu Santo. Todo está aquí mutua y recíprocamente comprendido.

La teoría de la causalidad moral rebaja la relación entre la naturaleza y la vida sobrenatural, ya que la gracia salvadora fluye junto a la naturaleza humana de Cristo y junto a los signos sacramentales. Esa naturaleza y esos signos no entran en esa corriente de gracia, sino que permanecen fuera de ella. No son más que ocasión de la acción de Dios. Así la gracia y los signos sacramentales no están uno en otro, sino uno junto a otro; no están unidos, sino yuxtapuestos. Claro que los sacramentos no son inefectivos: mueven a Dios a causar la gracia.

Finalmente la teoría tomista puede mantener realmente la omnicausación de Dios, que en la teoría de la causalidad moral parece estar en peligro; mientras, según esta última, la dignidad de los sacramentos influye en Dios y es, por tanto, un instrumento en manos de quien la hace valer ante Dios: la teoría de la causa-

lidad física explica claramente que Dios es la causa de toda gracia y eso desde cualquier punto de vista. El sacramento es, como los merecimientos de la Pasión de Cristo, instrumento y medio de la voluntad salvífica de Dios; no se presenta a Dios exigiendo o causando. Incluso en la realización de los sacramentos sigue siendo Dios el Señor de la gracia. Quien administra los sacramentos no tiene ningún poder sobre Dios, sino que es Dios quien mediante los sacramentos ejerce su dominio de gracia sobre los hombres y eso en una sublime libertad, obligado sólo por sí mismo, por su amor y fidelidad. Hay que añadir que tampoco la teoría de la causalidad moral toca para nada el dominio de Dios, ya que si los sacramentos pueden influir sobre Dios es porque El mismo se ha unido libremente a los sacramentos. Pero el dominio de Dios y su omnipotencia se manifiestan más claramente en la teoría tomista.

§ 229

El ministro de los sacramentos

I. Cristo, ministro de los sacramentos

Cristo no ha dejado sus misterios a la Iglesia como un millonario deja su fortuna a sus herederos; les ha confiado a la Iglesia de modo que sigue siendo el Señor de los misterios. Cristo glorificado no está mirando desde lejos cuando la Iglesia administra los sacramentos (*I Cor.* 4, 1; *II Cor.* 5, 20), si no que es El mismo quien actualiza en los signos sacramentales la obra salvadora realizada en otro tiempo, incorporando así todas las cosas a su muerte y a la gloria de su resurrección. El es, como dicen los Padres, quien administra los sacramentos; *les administra en virtud de su majestad.*

Pío XII dice en la Encíclica *Mystici Corporis*: "Cuando la Iglesia administra los sacramentos con un rito externo El mismo (Cristo) es quien produce el efecto en las almas." "A consecuencia de la misión jurídica con que el divino Salvador envió a los Apóstoles al mundo, como El mismo había sido enviado por el Padre (*Io.* 17, 18; 20, 21), El es quien, a través de la Iglesia, bautiza, enseña, gobierna, ata, ofrece y sacrifica."

Es Cristo mismo, según San Pablo, quien purifica a los neófitos con el baño del agua *(Eph.* 3, 26).

Recordemos una vez más la tesis de San Agustín de tantas maneras formulada: "Si bautiza Pedro, Este (Cristo) es quien bautiza; si bautiza Pablo, es Cristo quien bautiza; si bautiza Judas, Cristo es quien bautiza." *(In Johann* 6, 7.)

Más concretamente: el movimiento de la administración de los sacramentos parte del Padre, que da a su Hijo, hecho hombre, su eficaz voluntad salvífica. Cristo la cumple en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es la fuerza o virtud personal mediante la cual Cristo hace presente su obra salvífica en los sacramentos. El Espíritu Santo es la mano invisible con la que Cristo agarra al hombre en los sacramentos y le introduce en su obra salvífica. *Los sacramentos, por tanto, son realizados por el Padre, mediante Cristo, en el Espíritu Santo.* (Cfr. § 169.)

Como el Espíritu Santo es el amor personal, los sacramentos son signos del amor de Dios. En los sacramentos somos captados por el amor personal de Dios, que se establece y domina en nosotros, que erige en los hombres en quienes se establece su dominio y reinado. Por tanto, el Espíritu Santo obra en los sacramentos de modo semejante a como obra el reinado de Dios en la palabra del Evangelio: informando a los hombres con la fuerza y espíritu de Cristo *(Io.* 15, 15).

II. La Iglesia y sus miembros como instrumentos de Cristo

La Iglesia sirve además de instrumento visible; es el órgano, la mano, la boca de Cristo invisible que obra en el Espíritu Santo; es en cierto modo la manifestación del Espíritu Santo, o mejor, la manifestación de Cristo en el Espíritu Santo; realiza en los sacramentos su capacidad simbólica respecto a Cristo, en cuanto que representa en la historia la simbólica de la naturaleza humana de Cristo y de sus obras (Cfr. *Tratado de la Iglesia,* § 168).

Sobre la *doctrina de la Escritura* véase *I Cor.* 1, 13-15; 3, 4-7; *II Cor* 5, 20.

Sobre la *doctrina de los Santos Padres* véase §§ 227 y 169.

Santo Tomás dice: "Cristo produce el efecto interior de los sacramentos no sólo en cuanto Dios, sino en cuanto hombre, aunque de diversa manera. En cuanto Dios lo hace por propia autoridad; y en cuanto hombre, meritoria y eficientemente, pero sólo como instrumento. Se ha dicho

ya que la Pasión de Cristo, la cual le compete por su naturaleza humana, es causa de nuestra justificación no sólo meritoriamente, sino también de una manera real y efectiva, aunque no a modo de agente principal o autoritativamente, sino más bien a modo de instrumento, en cuanto que la humanidad es instrumento de su divinidad, como arriba queda explicado.

Sin embargo, por ser la Humanidad de Cristo instrumento unido a la divinidad en la única persona del Verbo, tiene cierta principalidad y causalidad en comparación con los instrumentos extrínsecos, que son los ministros de la Iglesia y los mismos sacramentos, como dijimos en el artículo primero. Por lo mismo, como Cristo, en cuanto Dios, tiene potestad de *autoridad* en los sacramentos, así también en cuanto hombre tiene potestad de ministro principal o potestad de "excelencia". Esta excelencia se patentiza esencialmente en cuatro notas: primera, en que el mérito y la virtud de su Pasión obran en los sacramentos, según se ha dicho; segunda, en que como la virtud de la Pasión se une a nosotros por la fe, conforme a las palabras de San Pablo: "Dios ha puesto a Cristo Jesús como sacrificio de propiciación mediante la fe en su sangre", y esta fe es la que confesamos por la invocación de su nombre, los sacramentos se santifican en nombre de Cristo; tercera, en que, como los sacramentos reciben esa eficacia santificadora por razón de la institución divina, pertenece a la excelencia de la potestad de Cristo, que el mismo que comunicó esa eficacia a los sacramentos pueda instituir nuevos sacramentos; cuarta, en que, como la causa no depende del efecto, antes al contrario, por dicha potestad se pueda conferir el efecto propio de los sacramentos sin aplicar exteriormente el signo sacramental" (*Suma Teológica*, III, q. 64, art. 3).

Según San Agustín es la Iglesia total el órgano de que Cristo se sirve en la administración de los sacramentos. Es la comunidad de los santos quien administra los sacramentos en la virtud de Cristo. Cada miembro de la Iglesia participa en el baustimo, en la Eucaristía, en el perdón de los pecados (Cfr. §§ 170 y 171). Toda la comunidad está alrededor del cristiano que se está muriendo y recibe la Extremaunción, para unirse perfectamente a Cristo; toda la comunidad rodea al que significa su unidad con Cristo en el sacramento del matrimonio.

La comunidad actúa por medio de sus miembros particulares pero ella es la portadora de la administración de los sacramentos. Sin embargo, la realización de los sacramentos está reservada a los miembros particulares de la comunidad.

Es dogma de fe que no todo bautizado puede administrar todos los sacramentos (Concilio de Trento, sesión 7.ª, cap. 10; D. 853). Para que un hombre, miembro de la comunidad de la Iglesia, pueda servir a Cristo glorificado como instrumento visible en la administración de los sacramentos necesita una preparación sobrenatural especial que consiste en una caracterización, un sello, por la

imagen de Cristo: el hombre, mediante ella, se convierte en representante de Cristo; se hace simbólico por cuanto representa a Cristo y puede, por tanto, desempeñar el papel de Cristo. Este es el fundamento de la participación en el sacerdocio de Cristo (Cfr. la doctrina del carácter sacramental).

El *ordo* de la comunidad exige que haya modos distintos de participar en el sacerdocio de Cristo. Todos los bautizados participan en él de alguna manera. En realidad el bautizado no ordenado puede también administrar el bautismo (y en caso de necesidad cualquier otro hombre). En la realización del matrimonio los desposados son parte activa; al realizar el símbolo sacramental también ellos realizan lo que San Pablo llama administración de los divinos misterios (*I Cor.* 4, 1).

Participan de *modo especial* en el sacerdocio de Cristo los bautizados que han recibido el *sacramento del orden* y, por tanto, una especial capacidad de representar a Cristo. Para la mayoría de los sacramentos son ellos y sólo ellos los que en razón de una disposición de Cristo son medios a través de los cuales la Iglesia actúa o puede actuar en la administración de los sacramentos; ellos cumplen al realizar los sacramentos una simbólica doble, ya que representan a la vez a Cristo y a la Iglesia. En el estudio particular de cada sacramento estudiaremos esto.

III. Estado ético-religioso del ministro de los sacramentos

La realización de los sacramentos no depende de la ortodoxia de quien les administra (Dogma de fe respecto al bautismo y *fidei proximum* respecto a los demás sacramentos: Concilio de Trento, sesión 7.ª, canon 4; D. 860; cfr. D. 46, 53, 55). La razón última de esto es que Cristo es el ministro oculto y escondido de los sacramentos. Fué una confesión de que Cristo es el ministro de los sacramentos y está presente en la Iglesia el haber rechazado decididamente la opinión contraria. La fe en que la administración de los sacramentos no es obra del hombre sino de Dios explica la decisión y animosidad con que la Iglesia luchó a favor del hecho de que la heterodoxia del ministro visible no frustra la eficacia de los sacramentos.

La cuestión de si era válido el bautismo administrado por un hereje se hizo candente cuando algunos seguidores de las herejías nacidas en el siglo II y primera mitad del siglo III pidieron ser ad-

mitidos en la Iglesia católica. Se procedió de dos maneras: en Africa y en la mayoría de las iglesias del Asia Menor se repetía el bautismo; en Roma y Alejandría bastaba la imposición de las manos por el Obispo para recibir al arrepentido. Cuando en el siglo III surgió en la misma Iglesia africana la duda de si era o no válido el bautismo administrado por un hereje, nació la *disputa sobre el bautismo de los herejes*. Cipriano, obispo africano, defendió la validez, sin que al principio pudiera reformar la costumbre africana. En la disputa, llevada con agria seriedad, se opusieron distintas concepciones: la una ponía en primer plano el momento personal y ético, la otra, el momento oficial y sacramental. La Iglesia de Alejandría y, sobre todo, la de Roma habían asegurado el carácter objetivo-sacramental del bautismo frente a los motivos subjetivos e individuales. (A. Ehrhard, *Urkirche und Frühkatholizismus*, 1935, 250-252.) *San Agustín* defendió más tarde contra los donatistas la misma verdad que Roma. Justamente en su doctrina se ve especialmente claro que la acentuación del momento oficial de los sacramentos no tiene por qué llevar a convertirlos en cosas, ya que su carácter oficial estriba en su estructura personal y, por tanto, en el hecho de que Cristo está invisiblemente obrando en los sacramentos. La realidad total está construída personalmente (Cfr. *Tratado de la Creación y de la Gracia)* y también la parte sacramental de esa realidad total lo está. En definitiva, en la problemática de la antigua Iglesia se trata la cuestión de si un bautizado hereje es capaz de representar o simbolizar a Cristo. La Iglesia respondió afirmativamente, garantizando así la seguridad de la vida sacramental.

Contra los donatistas, valdenses, wiclefitas y husitas la Iglesia ha declarado también dogma de fe que *el estado de pecado del ministro de los sacramentos no les hace ineficaces* (D. 169; 424; 488; 584; especialmente el Concilio de Trento, sesión 7.ª, canon 12; D. 855). Cfr. § 171. Contra esta doctrina de la Iglesia no puede decirse que nadie da lo que no tiene o que no puede conceder la comunidad con Cristo quien está fuera de ella; el ministro principal de los sacramentos es Cristo, que puede utilizar a un hombre pecador para instrumento de la salud. Además, en el ministro pecador obra la comunidad de los santos, ya que es la Iglesia total la portadora de la administración de los sacramentos.

Para quien administra el sacramento sirve de infortunio el dejarse utilizar por Cristo como instrumento de salvación o como representante de El mismo y de la comunidad de la Iglesia, estando

a la vez interiormente separado de Cristo por un pecado mortal. Tal conducta significa desprecio a Cristo y a sus signos salvíficos y es, por tanto, un pecado grave.

Santo Tomás dice: "Las oraciones que acompañan a la administración de los sacramentos van dirigidas a Dios no por una persona privada, sino por la Iglesia entera, cuyas preces son agradables a Dios, según se lee en San Mateo: "Si dos de vosotros convinierais sobre la tierra en pedir cualquier cosa os lo otorgará el Padre." No hay inconveniente en que la devoción del justo coopere a este fin.

No obstante, el efecto propio del sacramento no se obtiene por la oración de la Iglesia o del ministro, sino por el mérito de la Pasión de Cristo, cuya virtud obra en los sacramentos, como se ha dicho. Así, pues, el efecto del sacramento no es mejor porque sea más santo el ministro, si bien puede conseguirse algo por la devoción del ministro en favor del que recibe el sacramento. Con todo, no realiza él dicho efecto; logra que Dios lo produzca."

"Puesto que, según hemos dicho (art. 5), el ministro en los sacramentos obra a modo de instrumento, no actúa por su propia virtud, sino por la de Cristo. Y así como pertenece a la virtud propia del hombre la caridad, de igual modo pertenece la fe. Por tanto, así como la caridad del ministro no se requiere para la perfección del sacramento, puesto que, según hemos visto, los pecadores pueden administrar sacramentos, tampoco se requiere fe, pudiendo un infiel confeccionar un verdadero sacramento siempre que no falten los demás requisitos necesarios" (q. 64, art. 9). Y añade Santo Tomás en el mismo artículo:

"Soluciones.—1. Puede suceder que la fe de algún ministro sea defectuosa sobre algún punto particular, pero no sobre la verdad del sacramento que administra; por ejemplo, si un hombre cree que el juramento es ilícito en toda circunstancia y, sin embargo, cree que el bautismo es medio eficaz para la salvación. La infidelidad, en este caso, no impide el tener intención de administrar el sacramento.

Y si sucede que la falta de fe versa precisamente acerca de la verdad del sacramento que administra, aunque se figure que el rito exterior no surte ningún efecto interior, sin embargo, no ignora que la Iglesia católica intenta producir el sacramento realizando esta acción exterior. Pues bien; en tal hipótesis, a pesar de su falta de fe, puede tener intención de hacer lo que hace la Iglesia, aun cuando se figure que aquella para nada sirve. Tal intención basta para el sacramento, ya que, según hemos dicho antes, el ministro del sacramento actúa como representante de toda la Iglesia, cuya fe suple lo que le falta a él.

2. Algunos herejes administran los sacramentos sin observar la fórmula de la Iglesia, y por eso no confieren ni el sacramento ni su gracia. Otros observan dicha forma y confieren el sacramento, mas no el efecto del mismo; tal sucede en el caso de que estén separados de la Iglesia de una manera pública o manifiesta, pues entonces el que de sus manos recibe el sacramento, por el mismo hecho de recibirlo, peca, acto que impide, a su vez, la obtención del efecto del sacramento. A esto alude San Agustín cuando dice: "Admite con plena certeza y no dudes de ninguna manera que los que han recibido el bautismo fuera de la Iglesia,

si no vuelven a ella el mismo bautismo los arrastrará a su perdición." En el mismo sentido debe ser interpretado lo de San León: "Toda la luz de los sacramentos ha sido extinguida en la Iglesia de Alejandría"; es, a saber, en cuanto a la cosa del sacramento, mas no en cuanto al sacramento mismo.

Tocante a San Cipriano, él creía que los herejes no podían conferir los sacramentos. Pero sobre este punto su opinión no puede aceptarse, como dice San Agustín: "El mártir Cipriano no quería reconocer el bautismo administrado por los herejes o cismáticos; pero él ha acumulado en sí tan grandes méritos hasta obtener el triunfo del martirio, que su caridad heroica disipa esta ligera sombra y si algo tenía que purgar lo cortó el cuchillo de su pasión."

3. La potestad de administrar los sacramentos pertenece al carácter espiritual, que es indeleble, tal como antes se dijo. Así, pues, por el hecho de que un hombre esté suspenso, excomulgado o degradado por la Iglesia no se le quita el poder de conferir los sacramentos, sino la licencia para usar de él. De modo que este tal confiere válidamente, si bien peca al conferirlo. Igualmente peca quien recibe los sacramentos administrados por dicho ministro, y eso le impide recibir el fruto de los mismos, salvo que la ignorancia le excuse" (q. 64, art. 9).

IV. Intención del ministro

Como el administrador visible de los sacramentos no es arrojado por Cristo como una piedra o un trozo de madera, sino que sigue siendo libre y responsable de sus actos para que su actividad sea humana, debe insertarse libremente en la actividad de Cristo, aceptar en su voluntad esa actividad. Sólo mediante esa *unión voluntaria* con Cristo se convierte aquí y ahora el hombre interiormente cualificado para ello en instrumento de Cristo, principal ministro de los sacramentos. El hombre es utilizado por Cristo para instrumento de la administración de los sacramentos sólo cuando él se deja utilizar. Cristo realiza en los sacramentos su obra salvífica a través del hombre sólo cuando éste quiere dejar obrar a Cristo por medio de sí. Tal voluntad comprende en sí la decisión de hacer el signo sacramental y la intención de hacerlo como signo de Cristo. La intención existe ya cuando el ministro visible del sacramento quiere ser servidor de Cristo en la realización del sacramento o quiere realizar el rito común en la Iglesia de Cristo. Sin esa voluntad no se realiza el sacramento (Concilio de Trento, sesión 7.ª, canon. 11; D. 854; Cfr. también D. 672; 695; 752; 919; 1.063). Sólo por la intención de hacer un signo de Cristo adquiere el signo externo su sentido claro y evidente, de forma que pueda significar y causar la gracia. Tal intención es

posible en quien no crea incluso en el efecto del sacramento que administra.

Desde el principio del siglo XIII el mínimum de intención objetiva exigido al que administra un sacramento se expresa con la fórmula *facere quod facit Ecclesia* (hacer lo que hace la Iglesia). Así en Prepositino, Guillermo de Auxere, Felipe el Canciller. Sobre las distintas teorías de la escolástica antigua (siglo XII) puede verse A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. Volumen I de la tercera parte: "La doctrina de los sacramentos", 1954, 119-145.

A lo largo del tiempo la teología se ha preocupado del aspecto funcional de esa intención. Se distinguen cuatro grados:

1. *Intención actual*, es decir, la intención hecha antes de administrar el sacramento y mantenida mientras dura la administración. Puede hacerse directa o indirectamente ("yo quiero bautizar" o la realización atenta del bautismo). No es necesaria, aunque la segunda forma debe ser procurada y cuidada.

2. *Intención virtual*, es decir, la intención hecha antes de la acción y por influencia de ella, pero que no se mantiene mientras dura la acción. Es suficiente. La acción realizada con esa intención es verdaderamente humana.

3. *Intención habitual*. Se llama así la intención hecha una vez y no revocada, pero que no tiene ninguna influencia en la acción concreta, de forma que tal acción no puede decirse que sea responsable (por ejemplo, la acción en sueños o en estado de sonambulismo). Es insuficiente.

4. *Intención interpretativa*, es decir, la que no se ha hecho, pero es supuesta por los demás. Claro está que no es suficiente.

Esta nomenclatura de las distintas maneras de intención es convencional, aunque la distinción misma tenga fundamento en la realidad. Prescindiendo de todas esas distinciones, hay que decir que para la administración de un sacramento es necesaria y suficiente la intención o decisión que hace tal acción humana y responsable.

En el siglo XVI se discutió si la intención debía ser interior o si la sola intención *externa* bastaba, es decir, si bastaba el dirigir la voluntad a la realización del signo externo o si el ministro debía querer ese signo en cuanto símbolo santo común entre los cristianos. Defendió la primera opinión el teólogo dominico Ambrosio Catarino. Pero es evidente que tal intención no es suficiente, ya que el ministro no obra como servidor de Cristo cuando sólo tiene intención de cumplir el rito externo. No hay que temer que la necesidad de la intención interna haga insegura la administración de los sacramentos, puesto que nadie podría saber la intención interna del ministro. Debe confiarse en que Dios impide las faltas que invalidan el sacramento y en que, de cualquier modo que sea, Dios no permitirá que las faltas del ministro humano pongan en peligro la salvación de un hombre. Sobre esto véase la teología pastoral.

§ 230

El sujeto de los sacramentos

1. Como Cristo es la cabeza del universo y, por tanto, de todos los hombres, incluso de los no bautizados, todos están en alguna relación con El, que no es ajeno a nadie. Todos están ordenados a El (Cfr. Encíclica *Mystici Corporis*).

La relación a Cristo está, sin embargo, en cierta manera muerta mientras no se llene de la comunidad de vida con El. Esa ordenación muerta a Cristo espera ser animada por la gracia; eso ocurre normalmente en los sacramentos. Todo hombre está, por tanto, ordenado a los sacramentos en razón de su ordenación a Cristo y en primer lugar al Bautismo, que es el sacramento que funda la comunidad de vida con Cristo. Como los demás sacramentos sirven para consolidar esa comunidad vital con Cristo fundada por el bautismo y a la vez para asegurarla y conformarla, todo bautizado es en general capaz de recibir los demás sacramentos, pero el no bautizado no puede recibirlos.

La recepción de los demás sacramentos está prohibida para los bautizados no católicos por las leyes jurídicas de la Iglesia. En general sólo puede administrarse un sacramento a los herejes o a los bautizados no católicos cuando abjuran su error. El sacramento de la penitencia es una excepción y puede ser administrado, si lo pidiese, al bautizado no católico en peligro de muerte. Estas leyes restrictivas no se oponen a la ley fundamental de la Iglesia—el amor—, ya que son un amor ordenado; más bien están al servicio del orden imprescindible en toda comunidad. Cfr. § 171.

2. *Para la realización del sacramento en los adultos que lo reciben es necesaria la intención de recibir un sacramento* (Concilio de Trento, sesión 6.ª, cap. 7, D. 799). Es necesaria y suficiente la llamada intención habitual de recibir un rito común en la Iglesia para todos los sacramentos, menos para la penitencia y matrimonio. Tal intención no necesita ser expresa o actual. Es también suficiente la intención supuesta o incluída en otra; por ejemplo, la que existe en un enfermo, ya sin conocimiento, que ha hecho la intención de morir como católico. En esa voluntad o intención está incluída la decisión de recibir la Extremaunción.

El hecho de que los menores de edad puedan recibir los sacramentos sin intención está fundado en que los sacramentos son un regalo de Dios; y así como no fuerza a admitir sus regalos a los que pueden obrar responsablemente, así no priva de ellos a quienes no pueden disponer todavía de su voluntad.

3. Aparte de la intención de recibir un sacramento, para la realización del sacramento no es necesaria de parte de quien lo recibe una conducta ética determinada (excepto en la penitencia, que requiere para su realización el arrepentimiento).

4. Sin embargo, *hay que distinguir la recepción válida y la recepción digna* de los sacramentos. Cuando se realiza un sacramento sin la debida preparación y sólo con la intención de recibirlo es infructuoso y no sólo eso, sino que sirve de condenación. El sacramento obra la semejanza a Cristo, pero no la vida divina, sino una muerte más profunda. La semejanza a Cristo no luce y brilla entonces en la gloria de Dios, sino que se queda truncada y vacía. Los rasgos de Cristo son motivo de una más estrecha justicia para quien no posee la vida de Cristo. Quien recibe un sacramento en un estado o acción de apartamiento de Dios usa los signos que están al servicio de la adoración de Dios y de su reinado y al servicio de la salvación de los hombres de modo egoísta y antidivino. Usa egoístamente la revelación del amor de Dios, que debe ser recibida por los hombres amorosamente. Lo que debía ser culto y servicio de Dios se convierte en culto y servicio del propio yo; lo que debía producir el reinado de Dios produce la voluntad caprichosa del propio yo. La Confirmación, Eucaristía, Orden sacerdotal y Matrimonio sólo pueden ser recibidos dignamente por quienes están en estado de gracia y sólo a ellos servirán de salvación.

La buena disposición y preparación exigen que los sacramentos "de vivos" se reciban en estado de gracia y que cada sacramento se reciba en el orden previsto por la Iglesia.

Los teólogos previenen aún otro caso: el que alguien reciba un sacramento de vivos en pecado mortal y sin arrepentirse, pero de buena fe, es decir, sin acordarse del pecado mortal (lo que en realidad ocurrirá pocas veces); *en tal caso no se peca al recibir el sacramento*, pero éste es infructuoso. Si antes se hace un acto de arrepentimiento, por lo menos imperfecto, según la opinión común de los teólogos, también los sacramentos de vivos causan la vida divina. Según la doctrina segura de todos los teólogos la gracia sacramental que por un impedimento no puede ser

concedida al realizarse los sacramentos del bautismo, confirmación y orden, se produce al quitar el impedimento. Si fueron recibidos en pecado mortal, para quitar el impedimento es necesaria la contrición perfecta o el sacramento de la penitencia.

Si la recepción fué infructuosa, sin ser pecaminosa, basta cualquier apartamiento del impedimento (por ejemplo, la contrición imperfecta). Es muy probable ese resurgir de la gracia sacramental también en la extremaunción y en el matrimonio; no resurge tratándose de la penitencia o de la Eucaristía. El punto de partida de la gracia es la semejanza con Cristo obrada por el sacramento, que tiende a ser cumplida mediante la *comunidad de vida con Cristo. Cfr. § 226.*

§ 231

Número y orden de los sacramentos

I. Número de sacramentos

1. El Concilio de Trento declaró dogma de fe que *los sacramentos del Nuevo Testamento son siete, ni más ni menos* (sesión 7.ª, canon 1; D. 844). La Iglesia declaró por primera vez que los sacramentos son siete en el Concilio de Lyón (1274) (D. 465) y más tarde en el Concilio de Florencia del año 1439 (D. 695).

2. En la *Escritura* no está formalmente testificado que los sacramentos sean siete. Pero cada sacramento está testificado y fuera de los llamados signos sacramentales en el Concilio de Trento (Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Extremaunción, Orden, Matrimonio), la Escritura no testifica ningún otro signo como sacramento o misterio continuo en el sentido que determina el Concilio de Trento. Por tanto, la doctrina de los siete sacramentos está de acuerdo con la Escritura.

3. Lo mismo puede decirse de la *doctrina patrística.* En tiempo de los Santos Padres las palabras sacramento y misterio se usan todavía en sentido amplio (§ 223). Por ejemplo, se llama también sacramento a la sal y agua benditas, a los exorcismos, al padrenuestro... La palabra significa también lo que llamamos *sacramentales* (pequeños sacramentos). Pero los sacramentos así llamados

por el Concilio de Trento se describen con claridad suficiente, como para distinguirlos de los signos sagrados llamados más tarde sacramentales. Ese sentido amplio de la palabra sacramento se siguió usando hasta el siglo XII. En la Escolástica antigua se destacan cada vez más clara y fuertemente los siete signos citados por el Concilio de Trento de entre los demás signos de un género especial. Radulfo Ardens, Otto de Bamberga, el Maestro Simón y Rolando (después Papa Alejandro III), el Maestro Omnebene y Hugo de San Víctor son de los primeros que testifican que los sacramentos son siete.

Debido a la influencia de Pedro Lombardo en la teología escolástica la doctrina de los siete sacramentos pasó a los libros de *Suma* y *Sentencia* del siglo XIII. Desde mediados del siglo XIII la existencia de siete sacramentos fué tenida como verdad de fe. Primero fué presentada como convicción científico-teológica. Desde la segunda mitad del siglo XIII fué declarada válida por el magisterio de la Iglesia (Concilio de Lyón, 1274).

La teología distingue además entre *sacramentos principales* y *secundarios*. Santo Tomás, de acuerdo con la Escritura y los Santos Padres, llama *potissima sacramenta* al Bautismo y a la Eucaristía (*Suma Teológica*, III, q. 62, art. 5).

El *Magisterio extraordinario* había llamado ya antes sacramentos al Bautismo, Eucaristía, Penitencia (IV Concilio de Letrán, 1215; D. 430).

El Concilio de Trento se declara a favor de la fe en que hay una *distinción de rango entre los sacramentos* (sesión 7.ª, canon 3; D. 846).

Desde el siglo XIII la doctrina de los siete sacramentos se propagó también en la Iglesia oriental. La aceptación por parte de la Iglesia ortodoxa del número de sacramentos de la Iglesia occidental no hubiera sido posible si el contenido (acciones sagradas y su alta valoración) no hubiera existido como tradición cristiana primitiva. Por influjo de la Iglesia ortodoxa fueron admitidos también los siete sacramentos en las Iglesias *armenia* y *jacobina*. Las Iglesias ortodoxas *nacionales* de Oriente separadas de la ortodoxa siguen estando en el mismo estado antiguo. Los reformadores protestaron contra el número de los sacramentos; su propio número suele oscilar; cuentan como sacramentos en propio y pleno sentido sólo los dos que Santo Tomás llama sacramentos principales: Bautismo y Eucaristía. Lutero llama también sacramento en repetidas ocasiones a la Penitencia.

En la apología de la confesión de Augsburgo, compuesta por Melanchthon, se da derecho a contar como sacramentos, en una "auténtica" comprensión evangélica, además del Bautismo, Eucaristía y Penitencia, la Confirmación, el Orden, la Unción de los enfermos y el Matrimonio. La "auténtica" comprensión evangélica incluye, por ejemplo, respecto al Orden, que no se le relacione con el sacrificio. Dios ha instituído e impuesto el Orden sacerdotal "bien entendido". La Iglesia tiene el mandato de nombrar "servidores", ministros. La apología dice expresamente que en esto piensa católicamente contra el antiguo y nuevo fanatismo, es decir, que justifica el cargo sacerdotal porque es objetivo. Más tarde dominó en el protestantismo la convicción de que sólo había dos sacramentos; pero ya en el siglo XVII Leibniz defendió con energía que los sacramentos eran siete *(Systema theologicum,* cap. 41). En el siglo XIX el luteranismo confesional (Vilmar, Löhe, Kliefoth) se puso de parte del reconocimiento de los sacramentos secundarios.

Los episcopalianos han intentado teórica y prácticamente dar validez a los sacramentos secundarios, casi generalmente olvidados en el protestantismo, lo mismo que, antes que ellos, hicieron los promotores del *movimiento de Oxford* y los *anglicanos.* Ahora existe entre los laicos protestantes un importante movimiento a favor del sacramento de la Penitencia, que los directores eclesiásticos tienen en cuenta.

La *distinción de sacramentos principales y secundarios* no contradice la doctrina del Concilio de Trento. Tal distinción, como ya antes hemos dicho, es aludida en el Concilio mismo; su reconocimiento es exigido bajo pena de exclusión de la comunidad vital de la Iglesia. Pero la enumeración de la "Apología" no corresponde a la doctrina del Concilio de Trento cuando cree que sólo el Bautismo, la Eucaristía y la absolución son sacramentos en sentido estricto y propio y entiende los demás como sacramentos en sentido amplio e impropio, por no haber detrás de ellos un mandamiento expreso o una evidente promesa de gracia; cuando, por ejemplo, dice que de llamarse el matrimonio sacramento también pueden llamarse así otros órdenes de la creación, como la autoridad. Cfr. F. Heiler, *Die Siebenzahl der Sakramente,* en: "Die heiligen Sakramente", 1933, 5-10; P. Schorlemmer, *Die Zahl der Sakramente nach den evangelisch-lutherischen Bekenntnissen, Ibídem,* 15-20.

II. Orden de los sacramentos

1. Por lo que respecta a la *distinción de rango* de los sacramentos hay que decir que la medida de ese rango la da el modo y manera en que Cristo, sacramento primero y original, se manifiesta y representa en ellos y el modo en que nos incorporan a la muerte y resurrección de Cristo.

Desde este punto de vista se comprende que el *Bautismo* y la *Eucaristía* aparezcan en la Escritura y en los Santos Padres como sacramentos principales. El Bautismo funda la comunidad de muerte y gloria con Cristo. Todos los demás sacramentos, incluso la Eucaristía, construyen sobre él y son perfeccionamientos y acabamientos del Bautismo desde puntos de vista distintos. La Eucaristía, en cambio, asegura y corrobora nuestra comunidad con Cristo y nos lleva, pasando por la participación en el sacrificio de la Cruz, hasta el sacrificio celestial de alabanza que Cristo ofrece al Padre ininterrumpidamente; por tanto, nos permite suponer hacia dónde se mueve la vida e historia de los hombres. Podemos, pues, decir que, según el rango, está sobre el Bautismo. En realidad la Eucaristía está en el centro de todos los sacramentos. Todos están ordenados a ella. Cfr. el capítulo sobre la Eucaristía.

2. No hay que olvidar que *también la Eucaristía es un miembro del orden sacramental* y que no deroga ningún sacramento. La opinión de que todos los sacramentos reciben su fuerza de la Eucaristía no hace justicia del todo a su encuadramiento en el organismo sacramental. Todos los sacramentos reciben su fuerza, más bien, de la muerte y resurrección de Cristo en cuanto realizados una vez en la historia, no en cuanto representados y actualizados en la Eucaristía. En todo sacramento, incluso en la Eucaristía, están actuando eficazmente la muerte y resurrección de Cristo; en cada uno actúa de modo distinto y de un modo especial en la Eucaristía; pero todos nos ponen en relación con la obra salvífica de Cristo, ocurrida una vez en la historia. Sin embargo, es compatible la afirmación de que la Eucaristía está *en el centro del orden sacramental.*

3. Todos los sacramentos, sin excluir la Eucaristía, están también ordenados al Bautismo, en cuanto que continúan, perfeccionan, hacen crecer y madurar lo fundamentado en el Bautismo. Por tanto, los demás sacramentos no pueden separarse del Bautismo. La

Confirmación es la realización del Bautismo para la publicidad de esta vida; la Penitencia es un segundo Bautismo, la tabla salvadora en el naufragio; la Extremaunción es la consagración del bautizado para la patencia y publicidad del cielo. El Bautismo, por su parte, está ordenado a los demás sacramentos como a realidades que le dan plenitud, lo mismo que la raíz está ordenada al tronco, ramas y flores, o las puertas al espacio cerrado por ellas. Sobre todo se ordena a la Eucaristía porque en ella, como ya dijimos en el tratado de la Iglesia, la comunidad cristiana logra su más esencial e importante confirmación y manifestación (§ 174). El Bautismo hace a los hombres capaces de participar en el sacrificio de la Cruz actualizado en la Eucaristía y en el culto celestial fundado por el sacrificio de la Cruz; hace a los hombres capaces de la Eucaristía y del culto celeste.

4. A través del Bautismo también la Confirmación, la Penitencia y la Extremaunción están en viva relación con la Eucaristía. Pero estos sacramentos dicen también inmediata relación a ella por cuanto reproducen el perdido supuesto de la comunidad con Cristo oferente (Penitencia), o en cuanto capacitan para manifestar y representar la unión con Cristo oferente ante la publicidad de esta vida (Confirmación) o de la otra (Extremaunción). Bien pudiera ser, por tanto, que estos tres sacramentos estuvieran más cerca del Bautismo que de la Eucaristía y que, por tanto, fuera mayor su ordenación mediata a la Eucaristía a través del Bautismo, que su ordenación inmediata a ella. El Bautismo recibe su plenitud de sentido sólo en esos sacramentos. Es sobre todo importante para entender el sacramento de la Penitencia observar que está en más viva relación con el Bautismo que con la Eucaristía, por cuanto vuelve a dar golpe de muerte a la mundanidad superada en el Bautismo y de nuevo dominadora. Desde este punto de vista la Penitencia tiene una relación especial con el Bautismo. También tiene sentido la relación, acentuada últimamente, entre la Penitencia y la Eucaristía. La viva pertenencia a Cristo, fundada en la Penitencia, tiende sin duda a la participación en la celebración de la Eucaristía. La Penitencia cura en cierto modo la capacidad humana de Eucaristía, fundada en el Bautismo y herida por el pecado. Está, pues, bien fundado el que la antigua Iglesia viera en el pecado un impedimento de la capacidad de Eucaristía y que fuera el sacramento de la Penitencia el único camino para volver a tener acceso a la Eucaristía.

Los dos sacramentos restantes—Orden y Matrimonio—se orde-

nan igualmente tanto al Bautismo como a la Eucaristía. El Orden está en relación con el Bautismo, por cuanto que en él se perfecciona y completa la participación en la muerte de Cristo fundada en el Bautismo; y el Matrimonio, por cuanto la relación de hombre y mujer manifiestan y revelan la comunidad de Cristo y la Iglesia. El Orden se ordena a la Eucaristía al capacitar a los bautizados para realizar, como instrumentos y representantes de Cristo y en nombre de la comunidad cristiana, el sacrificio de la Cruz actualizado en el sacrificio de la misa y para asegurar así cada vez más la incorporación a Cristo y la unidad del cuerpo de Cristo. El Matrimonio está en relación con la Eucaristía por cuanto que en él se representa el sacrificio de Cristo por la Iglesia, actualizado en la Eucaristía, y porque la unidad realizada en el Matrimonio es imitación de la unidad de Cristo y la Iglesia fundada en la Eucaristía. La ordenación del Orden y Matrimonio al Bautismo está incluída en el movimiento que va desde el Bautismo a la Eucaristía. En definitiva todo sacramento está ordenado, según eso, a la Eucaristía.

5. El orden sacramental debe también manifestarse *en la realización de la vida cristiana,* en la vida de piedad. Ocurriría un desplazamiento injustificado dentro del orden sacramental si se pusiera en primer plano un sacramento a costa de los otros o si se antepusiera uno de los dos sacramentos, llamados principales por Santo Tomás, al otro. Así, por ejemplo, contradiría al sentido del Bautismo y a su importancia dentro de la vida cristiana el administrarle como de paso y transitoriamente. El sentido y la significación del Bautismo exigen más bien que sea celebrado de forma que aparezca y se manifieste su eficacia fundamental para la vida de la comunidad de la Iglesia y de cada uno de sus miembros.

6. Como los sacramentos nos conceden el participar de la plenitud de vida de Cristo y la vida sobrenatural tiene una semejanza real, aunque pequeña, con la vida natural (aunque la desemejanza sea mayor que la semejanza), podemos intentar explicar el organismo sacramental por *analogía con la vida natural.* Debe tenerse en cuenta y ser evitado el peligro de entender los símbolos sacramentales en su significación natural en lugar de entenderlos como signos de fe. No debemos, por tanto, contentarnos ni quedarnos con la significación del agua o del óleo para la vida natural, sino que debemos tener en cuenta el sentido que logran los símbolos sacramentales al ser pronunciada sobre ellos la palabra de la fe.

Los sacramentos fundamentan para la comunidad de la Iglesia y para cada miembro de esa comunidad el nacimiento, crecimiento, curación y plenitud de la vida sobrenatural. La curación es un proceso vital que no está unido esencialmente a la vida, sino que sólo ocurre cuando la vida ha sido herida. Los tres procesos unidos esencialmente a la vida son causados en el ámbito sobrenatural por los sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía. Para la vida sobrenatural bastarían estos tres sacramentos si fuera invulnerable; pero, lo mismo que la vida natural, está amenazada de enfermedad y muerte. La vida sobrenatural herida o muerta es recuperada por la Penitencia. Los rastros de debilidad causada por la enfermedad son curados por la Extremaunción, que vence las consecuencias del pecado y prepara para la plenitud del cielo.

Hay dos sacramentos al servicio de la construcción y de la vida de la comunidad de los miembros de Cristo: Orden y Matrimonio. El Orden crea los órganos para determinadas acciones importantes de la comunidad sobrenatural. El Matrimonio santifica la relación comunitaria de hombre y mujer y asegura el fundamento natural de la comunidad sobrenatural. Cfr. Santo Tomás, *Suma Teológica*, III, *q. 65, art. 1.*

Los sacramentos pueden también ser puestos en relación con las etapas más significativas de la vida del hombre. Se ve entonces que cada cambio importante de la vida del hombre está consagrado y santificado por un sacramento.

Goethe trata este punto detenidamente (claro está que sin referirse a lo sobrenatural de los sacramentos): "en lo ético y religioso, lo mismo que en lo físico y en lo social el hombre no hace nada a gusto cuando ha de hacerlo de improviso: es necesaria una sucesión, de la que nace la costumbre. No puede imaginar aislado e interrumpido lo que debe amar y hacer, y para repetir con placer una cosa no debe serle ajena. Si el culto protestante está falto de plenitud en su conjunto, investíguense los detalles y se encontrará que el protestante tiene demasiados pocos sacramentos; no tiene más que uno en que demostrarse activo, la Eucaristía, pues respecto al Bautismo sólo ve administrarle a otros, y esto no le hará bien. Los sacramentos son el ápice de la religión, el símbolo sensible de un favor y gracia extraordinarios. En la Eucaristía los labios terrenales reciben un ser divino encarnado y participan de un celestial alimento bajo la forma de un alimento terrestre. Este sentido es el mismo en todas las iglesias cristianas, recíbase el sacramento con más o menos sumisión al misterio, con más o menos acomodación a lo racional; siempre sigue habiendo una gran acción sagrada que penetra en realidad hasta lo posible o imposible, hasta aquello que el hombre no puede lograr y de lo que no puede carecer. Pero ese sacramento no debería ser solo y único; ningún cristiano puede recibirle con la verdadera alegría para la que ha

sido dado si el sentido sacramental y simbólico no está desarrollado en él. Debe estar acostumbrado a ver como una sola cosa la religión íntima del corazón y la de la Iglesia exterior; a verlas como el gran sacramento general que se divide en varios a los que comunica su santidad, indestructibilidad y eternidad. Una joven pareja se da la mano no para saludarse o para bailar: el sacerdote pronuncia sobre ellos su bendición y la unión es indisoluble. No pasará mucho tiempo y esos esposos traerán un hijo hasta el umbral del altar; será purificado con agua santa e incorporado a la Iglesia de tal manera que sólo por una acción monstruosa podrá perder ese favor. El niño se ejercita durante su vida en las cosas de la tierra y debe ser educado en lo celeste. Pensándolo un poco, debe ser admitido en el seno de la Iglesia como verdadero ciudadano, como consciente y voluntario creyente y no sin un signo exterior de la importancia de esa acción. Ahora ya es decididamente un cristiano, ya conoce sus privilegios y también sus deberes. Pero entre tanto le han ocurrido al hombre cosas maravillosas; mediante enseñanzas y castigos se ha dado cuenta de cuán problemático es su interior; en lo sucesivo se hablará ya siempre de enseñanzas y transgresiones. Pero el castigo no debe ocurrir de nuevo. En la infinita confusión en que se ve enredado por culpa de la lucha de las exigencias naturales y religiosas se le ha dado un magnífico medio de salida: el confiar sus acciones y maldades, sus indignidades y dudas a un hombre digno y dedicado a ello que sabe tranquilizarle, amonestarle, fortalecerle, corregirle con castigos simbólicos, hacerle en definitiva feliz perdonándole las culpas y devolviéndole la tabla de su humanidad limpia y lavada. Y así, a través de varias acciones sacramentales, que se ramifican en procesos sacramentalmente más pequeños, se prepara y, tranquilizado, se arrodilla para recibir la Hostia; y para que el misterio sea más grande ve el cáliz sólo de lejos: no es una bebida y comida común que satisface, sino que es un alimento celestial que da sed de bebidas celestiales. Sin embargo, el joven no cree que todo se haya acabado; tampoco el hombre lo cree. Pues aunque en las cosas terrenas logremos por fin estar satisfechos y no deseemos ya aumentar nuestros conocimientos o carácter, en las cosas celestiales nunca terminamos de aprender. El sentimiento más alto, que a veces se encuentra en nosotros como en casa, es presionado por tantas circunstancias que nuestras posibilidades difícilmente conseguirían todo lo que es necesario para el consejo, el consuelo y la ayuda. Pero para eso está dispuesto también aquel medicamento para toda la vida y siempre espera un hombre inteligente y piadoso para corregir al que yerra y para calmar al atormentado. Y lo que ha sido así demostrado durante toda la vida, a la puerta de la muerte debe demostrarse diez veces más activo. Después de una costumbre iniciada desde la juventud y confiada, el que va a morir acepta con ardor aquellas seguridades simbólicas y significativas y así le es asegurada, cuando falla toda garantía terrenal, una existencia bienaventurada para toda la eternidad. Se siente decididamente convencido de que ni un elemento enemigo del alma ni un espíritu de mala voluntad podrá impedirle el revestirse de un cuerpo glorificado para participar inmediatamente de la divinidad en las infinitas bienaventuranzas que de ella emanan. Al final, para que todo el hombre sea santificado se ungen y bendicen también los pies. Después, aun en caso de curación y convalecencia, sentirán aversión al tocar este suelo terrestre e impenetrable.

Les ha sido concedida una maravillosa elasticidad que les permite arro-

jar de sí la tierra que antes calzaban. Y así se unen en un círculo espléndido de acciones igualmente dignas y santas, cuya belleza hemos descrito brevemente, la cuna y el sepulcro, por muy separados que estén.

Pero todas estas maravillas espirituales no brotan, como otros frutos, en el suelo terrestre, pues ni pueden ser sembradas ni crecen ni son cultivadas. Deben ser suplicadas a otra región y no se concederán a todos ni en todo tiempo. Ahora nos sale al paso el más grande símbolo de la tradición piadosa. Oímos que un hombre puede ser favorecido, bendecido, santificado delante del otro de arriba. Pero para que eso no parezca un don natural, ese enorme favor unido a un enorme deber, debe ser transmitido de un justificado a otro, y el mayor bien que un hombre puede pedir sin que, sin embargo, pueda lograrlo o comprenderlo por sí mismo, se manifiesta y eterniza en la tierra por una herencia espiritual. En la ordenación del sacerdote se resume todo lo que es necesario para celebrar eficazmente todas aquellas acciones santas con las que todos son favorecidos, sin que les sea necesaria más actividad que la fe y la confianza. Y así entra el sacerdote en la serie de sus antecesores y descendientes, en el círculo de los ungidos con él, y representa el más grande de los que bendicen, tanto más gloriosamente cuanto que no es a él a quien nosotros veneramos, sino su oficio, su ministerio. No su gesto ante el que doblamos la rodilla, sino la bendición que él da y que parece más santa e inmediatamente venida del cielo, porque no puede ser debilitada o anulada por los pecados y vicios del instrumento terreno" (Goethe, *Aus meinem Leben*, 2, 7).

No hay que creer que esta descripción de los sacramentos sea exhaustiva, so pena de no entenderlos correctamente. Son algo más que una seguridad, adorno o bendición de la vida natural; en cierto sentido también son eso, pero sobre todo están destinados a formar una vida divina, completamente distinta de la natural.

§ 232

Los sacramentos precristianos

1. Según la creencia general de los teólogos, basada en el testimonio de la Escritura y de los Santos Padres sobre la voluntad salvífica universal de Dios, ya en la legislación viejotestamentaria (en el tiempo de la ley natural) existieron algunos medios de salvación con respecto al pecado original para los niños que no llegasen al uso de razón. (En cuanto a la salvación de los adultos, véase §§ 176 y 212.) Puede admitirse que consistió en un acto externo con el que los progenitores manifestaban su fe en Dios y la entrega de su hijo a El. Esta acción externa puede tener su origen en la misma *revelación primitiva*. Se pueden considerar los esfuerzos pe-

nosos y las renuncias en la lucha con la naturaleza, el dolor, las enfermedades y las miserias de la vida, que son la maldición del pecado, como señales en este tiempo de vigencia de la sola ley natural, con las que expresaba el hombre su fe en Dios y la entrega que hacía al Señor del hijo que le había dado *(Gen.* 3, 14-23). Aunque la aparición de estos males se debía a que Dios había maldecido a la humanidad, fueron a la vez medios de salvación. Porque en este peregrinar todo castigo de Dios es una gracia. Al someterse el hombre a El le reconoce como juez. Así se realiza el dominio de Dios en el mundo. De este modo el hombre consigue su salvación. (Schell: Para el varón su trabajo cotidiano, con penuria y lucha hasta el agotamiento de sus fuerzas, es el gran sacramento de la penitencia; para la mujer son los dolores del parto, las calamidades domésticas y la paciente perseverancia.) Aunque estas consecuencias del pecado original como expresión del amor y de la ira de Dios (Cfr. § 136) servían principalmente a la salvación de los adultos, también podían tener una virtud salvífica para los niños si los padres se sometían por amor a su hijo y por piedad al juicio de Dios.

2. La existencia de los sacramentos viejotestamentarios nos es atestiguada por el Concilio de Trento (sesión 7.ª, canon 2; D. 845). La circuncisión fué el más importante de estos sacramentos desde los días de Abraham *(Gen.* 17, 10-11). Ya bajo la Ley mosaica existieron otros sacramentos (purificaciones, lavatorios, ofrendas de comida, cordero pascual). Pero mientras que antes de Abraham estos signos de la salvación no eran más que simples signos naturales, pasan ahora a ser elementos de la automanifestación divina en la Historia y, por tanto, señales históricas una vez Dios llamó a Abraham.

3. Estos signos tienen una vinculación con los sacramentos del Nuevo Testamento, si bien son distintos de ellos. Vinculación y diferencia que quedan caracterizadas por la relación total que existe entre el Nuevo y el Viejo Testamento. El AT es precursor del Nuevo. Cristo es el cumplimiento de la Antigua Alianza. Pero al mismo tiempo se nos da testimonio de la discontinuidad insuperable. Cristo no es la consecuencia de la evolución soteriológica precedente. Más bien puede decirse que Dios se ha hecho presente en el mundo por medio de El, de un modo creador y amoroso, que

no es fruto de deducción alguna. La discontinuidad es mayor y supera la aparente continuidad.

4. De aquí que la diferencia entre los signos salutíferos del Viejo y Nuevo Testamento sea mayor que su vinculación. Sobre todo, esto se manifiesta en el hecho de que los sacramentos viejotestamentarios no tienen eficacia *ex opere operato,* sino *ex opere operantis.* Nadie puede justificarse por la Ley o por las obras de la Ley (*Rom.* 3, 20; *Gal.* 2, 16; 2, 21; 3, 11; *Hebr.* 7, 19). Cfr. *Tratado de Gracia.*

Los sacramentos viejotestamentarios no contenían la salvación como se nos asegura en los del NT en el Concilio de Trento. Su función salvífica consistía en ser prefiguración de lo venidero, oscuros anticipos del futuro. Su eficacia salvífica estribaba en que eran medios y modos de la realización de la fe. Fueron *simples señales de la fe.* En ellos reconocía el creyente su fe en las promesas divinas. Los signos salvíficos del NT son también, como ya hemos visto, señales de la fe. Sólo que, a diferencia de los viejotestamentarios, en ellos se contiene la salud que se apodera del hombre por la fe. La fe es en el AT la respuesta a la salvación prometida; en el NT, la respuesta del hombre a la salvación ya hecha realidad. Como respuesta humana a la automanifestación de Dios la fe del Viejo y del Nuevo Testamentos son una misma cosa, a pesar de la profunda diferencia. Puede decirse que, refiriéndose a los niños que no han llegado al uso de razón, la circuncisión como señal objetiva de la fe en Dios fué el motivo de que nos fuera concedida la salvación por el Redentor venidero.

Santo Tomás dice en la *Suma Teológica* (III, q. 61, art. 3): "Los sacramentos son necesarios para la salvación del hombre por ser signos sensibles de realidades invisibles mediante las cuales el hombre se santifica. Después del pecado nadie puede santificarse a no ser por Cristo, "a quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia, pues El es justo y justifica a todo el que cree en Jesucristo." Por eso era necesario que antes de la venida de Cristo hubiera algunos signos sensibles mediante los cuales el hombre atestiguase su fe en la venida futura del Salvador. Tales signos se llaman sacramentos. Luego antes de la venida de Cristo fué necesario instituir algunos sacramentos.

Soluciones. 1. La Pasión de Cristo es causa final de los sacramentos antiguos, pues fueron instituídos para significarla. Ahora bien, la causa final no precede en el tiempo, sino sólo en la intención del que obra. Por tanto, no hay inconveniente en que antes de la Pasión de Cristo hubiera algunos sacramentos.

2. El estado del género humano después del pecado y antes de Cristo se puede considerar bajo doble aspecto. El primero, desde el punto de vista de la fe. En este sentido el estado fué siempre el mismo, ya que los hombres se justificaban por la fe en la venida futura de Cristo.

Puede consultarse sobre este particular la obra de A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, págs. 19-108, en las que se estudia la doctrina de la primera escolástica.

En un segundo aspecto se puede atender a la intensidad o atenuación del pecado y del conocimiento explícito de Cristo, pues a medida que pasó el tiempo el pecado comenzó a dominar más en el hombre en tal grado que, oscurecida la razón para vivir rectamente, no bastaban al hombre los preceptos de la ley natural, sino que fué necesario determinarlos en una ley escrita y proponer con ellos algunos sacramentos de la fe. También era necesario que, con el correr del tiempo, se explicitase más el conocimiento de la fe, como dice San Gregorio: "Con el progreso de los tiempos se acrecentó el conocimiento divino." Y ésta es la razón de que en la ley antigua se estableciesen ciertos sacramentos de la fe que se tenían en el Cristo futuro. Estos, respecto de los sacramentos anteriores a la Ley, son como lo determinado respecto de lo indeterminado, ya que antes de la Ley no se señalaron como en la ley los sacramentos. Y este progreso era necesario no sólo por el oscurecimiento de la ley natural, sino también para que hubiera una significación más precisa de la fe.

3. El sacramento de Melquisedec, que precedió a la Ley, se parece más al sacramento de la ley nueva en la materia, pues dice el *Génesis:* "ofreció pan y vino", de modo semejante a como el sacrificio de la nueva ley se realiza en la oblación de pan y vino. En cambio, los sacramentos de la ley mosaica son más semejantes en cuanto a la realidad significada por el sacramento, es decir, a la Pasión de Cristo, como aparece claro en el rito del cordero pascual y en otros ritos análogos; y está bien así, porque si permanecieran las mismas apariencias sacramentales correría el peligro de parecer el mismo sacramento, dada la continuidad en el tiempo."

Y en la cuestión 62, artículo 6, añade: "Por la fe en la Pasión de Cristo los patriarcas se justifican como nosotros, ya que los sacramentos de la ley antigua eran profesiones de fe, en cuanto esos sacramentos significaban la Pasión de Cristo y sus efectos. Así, pues, los sacramentos de la ley antigua no tenían en sí alguna virtud capaz de conferir la gracia justificante, sino que sólo significaban la fe por la que se justificaban.

Soluciones. 1. Los patriarcas tenían fe en la Pasión futura de Cristo, la cual podía justificar en cuanto estaba en la aprehensión del alma. Nosotros, en cambio, tenemos esa fe en la Pasión de Cristo, ya realizada, que puede justificar incluso según el uso real de cosas sacramentales.

3. Por todo esto parece más exacto afirmar que la circuncisión, como los demás sacramentos de la ley antigua, era sólo signo de la fe justificante. Por eso dice el Apóstol en la *Carta a los Romanos:* "Abraham recibió la circuncisión como signo de la justicia de la fe." Así, pues, en la

circuncisión se confería la gracia en cuanto era signo de la futura Pasión de Cristo, como se dirá más adelante."

Santo Tomás sigue diciendo (q. 70, art. 1): "El bautismo se denomina "sacramento de la fe" en cuanto que en él se hace una profesión de fe y por él queda el hombre incorporado a la comunidad de los fieles. Ahora bien, nuestra fe y la de los antiguos Padres es la misma, según aquello del Apóstol: "Teniendo el mismo espíritu de fe, creemos." Pero la circuncisión era como una profesión de fe; de ahí que por la circuncisión los antiguos se congregaban, formando la comunidad de los fieles. Luego es manifiesto que la circuncisión fué preparación del bautismo y representación anticipada del mismo en cuanto que a los antiguos Padres "todas las cosas se sucedieron en figura" del futuro, así como también su fe era acerca de lo futuro".

En la circuncisión ve precisamente Santo Tomás lo común y lo distinto entre el Nuevo y Viejo Testamentos.

Así nos dice (q. 70, art. 2): "La circuncisión fué preparación para el bautismo en cuanto era una profesión de fe en Cristo, fe que nosotros confesamos en el bautismo. Entre los antiguos Padres, el primero en recibir la promesa de Cristo, que había de nacer, fué Abraham, a quien se dijo: "Se gloriarán en tu descendencia todos los pueblos de la tierra." Y por mandato del Señor él fué el primero que se apartó del trato con los infieles: "Sal de tu tierra y de tu parentela." Luego la circuncisión estuvo bien instituirla en tiempo de Abraham.

Inmediatamente después del pecado del primer padre, a causa de la creencia personal de Adán, que había sido instruído plenamente acerca de las cosas divinas, la fe y la razón conservaban aún su vigor primitivo y, por consiguiente, no era necesario determinar para los hombres los signos exteriores de la fe y de la salvación; cada uno hacía profesión de su fe mediante los signos manifestativos que se le antojasen como más propios. En cambio, en tiempo de Abraham, la fe era menos fuerte y por eso muchos cayeron en la idolatría. Asimismo hasta tal punto la razón natural se había oscurecido a causa del aumento progresivo de la concupiscencia carnal, que llegó a cometer incluso pecados contra la naraleza. De ahí que entonces, y no antes, se instituyese la circuncisión como una profesión de fe y como un remedio contra la concupiscencia carnal."

En el artículo 4 prosigue: "Luego es preciso concluir que por la circuncisión se transmitía la gracia en cuanto a sus efectos, aunque de distinto modo a como sucede en el bautismo. Este confiere la gracia por la virtud de que está enriquecido al ser instrumento de la Pasión de Cristo, que ya se ha realizado. En cambio, la circuncisión confería la gracia en cuanto era signo de la futura Pasión de Cristo, de tal forma que el que la recibía hacía profesión de esta fe; los adultos protestaban dicha fe por sí mismos, y los niños mediante otros. Por eso dice el Apóstol que "Abraham recibió la circuncisión por señal, por sello de la justicia de la fe"; porque la justificación venía de la fe significada, no de la circuncisión, que era su signo. Y como quiera que el bautismo, mas no la circuncisión, obra instrumentalmente en virtud de la Pasión de Cristo, de ahí que nos incorpora a Cristo y confiere más abundante gracia que la circuncisión; una realidad presente es siempre más eficaz que una simple esperanza...

Así como antes de haberse instituído la circuncisión era la fe en Cristo que había de venir la que justificaba tanto a los niños como a los adultos, así también ocurría lo mismo una vez instituída la circuncisión; pero antes de la implantación de este rito no se exigía un signo exterior protestativo de esa fe, porque los fieles aún no habían comenzado a formar comunidad separadamente de los infieles para el culto del único Dios. Sin embargo, es probable que los padres fieles dirigiesen a Dios alguna plegaria y empleasen alguna bendición con sus hijos, sobre todo en peligro de muerte; esas oraciones y bendiciones eran una especie de "testimonio de su fe". Por su parte, también los adultos ofrecían oraciones y sacrificios en favor de sí mismos."

En la Edad Media se ocupó de una manera especial del estudio de las relaciones entre los sacramentos viejo y nuevotestamentarios el famoso teólogo dominico Roberto Kilwardby († 1279).

§ 233

Significación escatológica de los sacramentos

I. Los sacramentos como signos de este mundo

1. En los sacramentos se dan encuentro tres épocas distintas. Santo Tomás de Aquino nos dice (*Suma Teológica*, III, q. 60, art. 3): "Propiamente hablando, se llama sacramento lo que se ordena a significar nuestra santificación. Hay que tener presente que en la santificación se pueden distinguir tres aspectos: su causa propia, que es la Pasión de Cristo; su forma, que consiste en la gracia y virtudes, y su último fin, que es la vida eterna. Los sacramentos significan todas esas realidades. Por tanto, el sacramento es, a la vez, signo rememorativo de la Pasión de Cristo, que ya pasó; signo manifestativo de la gracia, que se produce en nosotros mediante esa Pasión, y anuncio y prenda de la gloria futura."

Los sacramentos incorporan a los que los reciben en la muerte y resurrección de Cristo. Con fuerza siempre nueva dan el golpe de muerte al *viejo Adán* y hacen resurgir al nuevo hombre, el hombre de Cristo. Apartan al que los recibe del mundo, haciéndole partícipe de la gloria de Cristo glorificado. Todo esto son acontecimientos ocultos que atienden a su revelación. El estado de manifestación nos hará ver que las formas de existencia antiguas y precarias, heridas de muerte con el bautismo, han desaparecido ya por completo, brillando de un modo perfecto la gloria que quedó ci-

mentada en germen con el bautismo. Hasta que llegue esta hora el cristiano vive en un *mundo de transición,* en el mundo de la resurrección y de la nueva venida de Cristo, que tendrá lugar al fin, con la resurrección de todos los hombres. Cfr. § 158.

2. Los sacramentos tan sólo *son válidos para este tiempo intermedio.* Son prefiguraciones y alusiones de nuestra participación plena y total en la resurrección de Cristo. Cada vez significan y producen un nuevo comienzo y son al mismo tiempo signos del futuro. Cuando irrumpa éste cesarán estos signos. Porque ya no hará falta la alusión a Cristo al aparecer El en todo su esplendor. Santo Tomás observa que "Dionisio dice que el estado de la Nueva Ley hace de intermedio entre la Ley antigua, prefiguración de lo que tendría realización en la Nueva y el estado de gloria, en el que todo se nos revelará en verdad y perfectamente. Entonces ya no existirán los sacramentos. Pero en tanto conozcamos "en espejo" *(I Cor.* 13, 12) será necesario servirnos de los signos sensibles para llegar a lo espiritual y esto pertenece al concepto del sacramento" *(Suma Teológica,* III, q. 4). Hasta que se inaugure este estado de cosas los sacramentos constituyen la garantía de su venida. Significan en este tiempo intermedio que el presente es un tiempo de espera y perseverancia, de tránsito hacia una comunidad futura con Cristo. En ellos se cumple siempre nuevamente la promesa de Cristo: "He aquí que estoy entre vosotros hasta el fin de los tiempos" *(Mt.* 28, 20).

3. De esta manera hacen una misma cosa única del pasado y del futuro. Más aún: así como el pasado está presente en ellos, del mismo modo el futuro está ya incluído en ellos. En los sacramentos coinciden pasado y futuro. Aunque el acento recaiga más en el porvenir. Pues los signos salvíficos se hacen presentes por causa del futuro. En la consumación de los sacramentos la mirada no se dirige hacia el pasado para permanecer en él, sino más bien desde él, llenos de esperanza para ir hacia el futuro. En ellos está puesta la esperanza.

En los sacramentos la situación del hombre queda expresada como la de un peregrino. El hombre está siempre en camino y no hacia una meta cualquiera, sino hacia la última, hacia aquel país que Dios prometió a Abraham, el nuevo cielo y la tierra nueva *(Hebr.* 13, 13-14). Los sacramentos no son sólo signos del camino hacia esta tierra, sino también las provisiones de esta peregrinación.

Lo cual vale especialmente de la Eucaristía, aunque no sólo de ella, sino de cualquier sacramento. La Eucaristía ofrece al hombre aquel alimento y bebida espiritual *(1 Cor.* 10, 4) que necesita para poder recorrer el largo camino que va al lejano país del futuro. Prefiguración de este peregrinar fué en el VT el cordero pascual, que debía comerse de pie, con prisas *(Ex.* 12, 11). Cristo es nuestro Cordero pascual *(1 Cor.* 5. 7). La Eucaristía es, por tanto, el cumplimiento de aquel peregrinar, prefigurado ya por el cordero pascual viejotestamentario. San Juan Crisóstomo explica esto de la siguiente manera: "Ninguno de los que comieron el cordero pascual volvió la vista atrás, a Egipto, sino hacia el cielo, hacia la Jerusalén celeste. Por esto también tú debes comer ceñido y calzado, para que sepas que estás obligado a estar preparado para el camino tan pronto como comiences a comer el Cordero pascual."

4. El tránsito por el mundo hacia la Jerusalén celeste se realiza en comunidad con Cristo que a través de la cruz llega a la resurrección. De esta manera los sacramentos son signos de la comunidad con Cristo en la muerte; esto resulta más claro y palpable hasta la nueva venida de Cristo que el hecho de que son también signos de la gloria celestial de Cristo *(Eph.* 2, 6). Los bautizados han entrado ya en el cielo como ciudadanos del mismo *(Phil.* 3, 20).

Sin embargo, a pesar de ello la Iglesia no considera a la Eucaristía como el cielo en la tierra, como se ve en la postcomunión, en la que se pide de nuevo que, no obstante la inmediata comunión íntima con Cristo, quiera El hacernos partícipes de la vida eterna.

5. El tiempo intermedio tiene su importancia peculiar debida a los mismos sacramentos. Por ellos, lo mismo que por la palabra de la predicación, es tiempo de salvación (aunque no pueda hablarse propiamente de historia de la salud).

No debe ser menospreciado, por tanto, este tiempo intermedio ni en provecho del pasado, en el que Cristo obró la redención, ni del futuro, en el que se acabará su obra. Este es uno de los errores de determinadas tendencias de la teología protestante actual. El tiempo intermedio es el tiempo en que Cristo como Señor de la Palabra y del Sacramento se hace presente en la Iglesia a los suyos y en el *hic et nunc* a los que creen en El, les envía la salvación preparada para que se realice plenamente en el futuro.

Perdería, por tanto, su sentido si este tiempo estuviera desvinculado lo mismo del pasado que del futuro. Es de gran importancia considerar este triple momento del tiempo que desde el pasado va al futuro a través del presente. Así se comprenden mejor los sacramentos y el mismo cristianismo.

II. Sacramentos y realización de la fe en el interregno

1. Los sacramentos se nos aparecen en este tiempo que va desde la resurrección de Cristo hasta su nueva venida más como señales de muerte que de gloria, aunque también sean esto último. Hasta que todo esté acabado son una continua exigencia e imposición de *aceptar en el corazón* lo que significa: la comunidad de muerte con Cristo. Comunidad que debe ser operante en el corazón y en las obras. Esta eficacia consiste en suprimir de nuestros sentimientos y deseos todo lo mundano, esto es, el egoísmo y el orgullo, que sufrieron un duro golpe de muerte con el bautismo. De este modo la muerte de Cristo, que fué entrega total, se hace cada vez más eficiente. El bautismo produce en nosotros aquel movimiento en que Cristo se ofreció por nosotros, el movimiento de la entrega que alcanza su plenitud cuando queda muerto todo orgullo. Entonces quedarán transformadas también por Dios las formas precursoras de nuestro peregrinar. Sin una continua entrega de nuestro yo en la muerte de Cristo, sin una *ascesis* no es posible la vida del bautizado. Por otra parte, toda ascesis entendida y realizada cristianamente es efecto de la comunidad sacramental con Cristo. Esta comunidad producida por los sacramentos no es sólo la causa de toda nueva obra, sino también la esfera, el ámbito o espacio en el que se realiza. Todo esfuerzo y obra está caracterizado, por tanto, por el hecho de estar realizados por uno que está unido a Cristo por los sacramentos.

2. Aunque se acentúe aquí de una manera especial la comunidad con Cristo, basada y fundamentada en la Liturgia, no significa esto ni menosprecio del obrar humano ni tampoco debe interpretarse como caída en el pelagianismo la exigencia de apelar a todas las fuerzas humanas. Más bien se indica con ello el verdadero orden, en el que tanto la actuación divina como los esfuerzos humanos ocupan un lugar. No puede negarse ninguna de las dos cosas. En este entremezclarse misterioso del esfuerzo humano y de la acción divina la preeminencia corresponde a Dios. La acción de Dios en el hombre alcanza su máxima eficacia en la Liturgia siempre que discurra por los cauces corrientes de la economía soteriológica presente. De donde la primacía de la participación en la

Liturgia sobre el mismo esfuerzo moral. De todos modos, el que un cristiano dé más importancia al esfuerzo moral que a la participación litúrgica no le hace acreedor del reproche de ser pelagiano, así como tampoco de quietista, si concede una importancia superior a la participación litúrgica, menospreciando su esfuerzo propio. Estas unilateralidades son la consecuencia de la imperfección humana, que se opone a la realización natural del recto orden. Pero en sí no son objeciones contra este orden. Estos reproches mencionados deben ser superados para no caer en un entusiasmo unilateral por la liturgia olvidando la ascesis o en un cuidado excesivo de ésta en detrimento de la liturgia.

De la estrecha relación existente entre liturgia y ascesis se sigue que no existe ninguna contradicción fundamental entre la llamada *piedad litúrgica y la ascética*. La participación en la liturgia lleva al hombre por sí misma a la ascesis, de no poner resistencia el hombre por el orgullo al movimiento despertado en él por la liturgia; la ascesis, a su vez, si es cristiana nace y se nutre de la comunidad con Cristo, fruto de la Liturgia. Cfr. Encíclica *Mystici Corporis*.

3. La Sagrada Escritura nos dice en múltiples ocasiones que la comunidad sacramental con Cristo debe traducirse en el querer y obrar (por ejemplo, *Rom.* 6, 12; *I Cor.* 10, 11; *Col.* 3, 1; *Pet.* 4; otros pasajes pueden verse en § 127), a fin de ir con esperanza firme al encuentro del día del Señor *(Phil.* 1, 10).

4. Según los Padres el Bautismo es una consagración para la lucha.

Así, el Seudo-Dionisio nos dice *(De la jerarquía eclesiástica,* cap. 2, consid. 3): "El jerarca, semejante a Dios, comienza la unción sagrada y después los sacerdotes acaban este negocio santo; llaman al catecúmeno simbólicamente para las luchas santas en que él entra a tomar parte bajo las órdenes de Cristo. Porque Cristo, por su divinidad, es el creador del orden de la lucha, ha determinado en su sabiduría las leyes de la batalla, preparando en su gloria el premio a los vencedores. Algo divino. En su bondad con los que pelean se ha unido santamente con ellos y lucha por su libertad y victoria contra el poder y la perdición de la muerte. Por eso el bautizado luchará con alegría, puesto que son batallas de Dios, y permanecerá fiel a las reglas de la lucha dadas por tan sabio ordenador y luchará sin defección, de acuerdo con ellas. Porque se funda en la firme esperanza del premio glorioso de la victoria, al estar sujeto a Señor y Caudillo tan excelente. Siguiendo las huellas del que por su bondad ha sido el primero de los guerreros, se esfuerza en las batallas, con las que se engendra de nuevo la imagen de Dios, destruyendo los poderes y las influencias que se oponen a su divinización, muriendo al pecado, místicamente hablando, con Cristo en el bautismo."

En la recepción de los sacramentos el hombre imita ónticamente la muerte con Cristo; se hace él mismo imagen de Cristo. Lo que acontece en el misterio debe traducirse siempre en los sentimientos de manera que la realización vital cristiana sea una continua y duradera *imitación* de Cristo, una entrega total hasta la muerte.

Así puede decir San León Magno que la cruz de Cristo, que tiene por finalidad la salvación de los mortales, es un misterio y un ejemplo, un sacramento al manifestarse en ella todo el poder de Dios y un ejemplo al mover a los hombres al amor *(Sermón* 72, 1). "Un doble medio salvífico nos ha preparado el Todopoderoso: por una parte, es un sacramento; por la otra, un ejemplo. Por el primero se nos conceden los bienes celestiales y por el otro se nos pide lo que se nos puede pedir a los hombres" *(Sermón* 76, 5). Con celo inextinguible quiere convencer San León Magno a sus oyentes que la participación en el misterio de la Cruz debe operarse en los sentimientos.

Como botón de muestra citamos un pasaje del *Sermón* 70, 5: "Por esto busque el cristiano su lugar allí donde Cristo le encumbró con El. Dirija hacia allí todos sus pasos, donde, como sabe, se realizó la redención de los hombres. El dolor del Señor dure hasta el fin del mundo. Así como es el Señor, al que se honra y ama en sus santos, el que se nutre y viste en los pobres, del mismo modo debe tener El parte en los sufrimientos de todos los que padecen persecución por la justicia. Debiéramos suponer que después de la propagación de la fe por todo el mundo y con la disminución del número de los incrédulos, todas las pruebas y persecuciones crueles que han caído sobre los mártires ya han terminado por completo. Tan sólo estarían obligados a cargar con la cruz del Señor aquellos que por destruir su amor a Cristo se impusieran estos duros sacrificios. Pero otra es la doctrina que nos han enseñado los piadosos siervos de Dios. Y también otra es la predicación del Apóstol al decir que los que quieren vivir dichosos en Cristo Jesús sufrirán persecución *(II Tim.* 3, 12). Según estas palabras aparece como tibio y perezoso el que no tiene que luchar con persecuciones. Sólo el que ama el mundo puede vivir en paz con él. Jamás existió una comunidad entre la justicia y la injusticia, entre la mentira y la verdad, entre la luz y las tinieblas. Aunque por una parte el amor al prójimo de los buenos tienda a que los malos se hagan buenos y a pesar de que se consiga por la gracia de la misericordia divina la conversión de muchos, no por esto dejan de acosar a los buenos los malos espíritus. Con ocultas intrigas o en lucha abierta están en contra de lo que la voluntad del bien se ha propuesto realizar en los buenos. Todo lo que es justo y santo les atormenta. Y aunque los malos espíritus no tengan un poder sobre los hombres superior al que les ha sido dado y permitido por la justicia divina, que quiere hacer mejores a los suyos probándoles y ejercitando su paciencia, a veces se presentan con tal astucia y arte que parece puedan perseguir

o atormentar al hombre a su gusto. Por desgracia, con esta malévola astucia conmueven a muchos de manera que algunos temen su odio y procuran congraciarse con estos malos espíritus, siendo mejor para el hombre tener a Satanás como enemigo que como amigo. Las almas que saben temer solamente al Señor, amarle y esperar únicamente en El luchan contra sus malas inclinaciones, mortificando los sentidos de su cuerpo, a fin de no temer a los malos espíritus ni serles útiles. Prefieren la voluntad divina a la suya y se quieren mucho más a medida que abandonan más y más su amor propio y se enamoran de Dios.

Cumplen lo que el Señor les ha dicho: "No vayas tras de tus malas inclinaciones y sé libre de tu voluntad. Distinguen entre sus inclinaciones y separan lo que es del espíritu de lo que es de la carne. Así se niegan, en cierto modo, a sí mismos, al no seguir sus deseos sensuales, sino que van tras de aquello que anhela su alma."

Gregorio de Nisa exhorta en su *Magna Catequesis* a los catecúmenos a que procuren corresponda un nuevo modo de sentir a la transformación real operada por el Bautismo.

"El bautizado se ha hecho hijo de Dios y el hijo tiene la misma naturaleza que el padre. Puesto que has tomado a Dios y te has convertido en hijo suyo, da testimonio de quien es tu Padre. Con aquellas características con las que conocemos a Dios se traslucirá el parentesco divino de los verdaderos hijos de Dios. Pero si perseveras en tus malas propiedades te imaginas vanamente que has renacido de lo alto."

El Papa *San Gregorio Magno* explica que "nosotros que celebramos los misterios del Cuerpo del Señor, debemos imitar lo que festejamos".

La afirmación de que la comunidad sacramental con Cristo debe repercutir en el obrar no está en contradicción con la doctrina, sostenida desde muy antiguo, de que toda acción cristiana es una obra de amor. Los sacramentos, que tienen su eficacia operativa, nos hacen precisamente partícipes de la muerte y de la gloria de Cristo. En la muerte Cristo se entregó sin reservas. Participar en su muerte significa ser incorporado en aquel movimiento de entrega total. La eficacia de los sacramentos es, por tanto, eficacia del amor de Cristo en el obrar del que está unido con El, en el sacrificio de la familia, en el pueblo, en la Iglesia. Al ser Cristo el que actúa en el obrar humano el obrar del bautizado adquiere una fuerza insuperable. "El que siguiendo el ejemplo del Apóstol mortifica su cuerpo, dominándolo *(I Cor.* 9, 27), superará a los enemigos con la misma fuerza que Jesús. Vencerá ya ahora al mundo; es obra y triunfo de Cristo el que sus siervos resistan con éxito las tentaciones del pecado" (San León Magno, *Sermón* 70, 6).

5. La Iglesia pide en la Liturgia con decisión inviolable realicemos en las obras lo que ha tenido lugar en el sacramento:

"Los que iluminados por la nueva luz de tu Verbo encarnado, haz que resplandezca en nuestro obrar lo que brilla por la fe en la mente" (2.ª Misa de Navidad).

6. Los sacramentos se manifiestan como realidades de un dinamismo y actividad inimaginable mediante las obras que producen y que caracterizan. Están incorporados en la corriente vital que incluye en sí misma el poderío y la plenitud del mismo Dios. El movimiento salvífico brota del Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo a través de los sacramentos en el yo humano, adueñándose de él y abarcando todos los órdenes de la vida, en las alegrías y en los sufrimientos, por los abismos y las cimas, hasta que retorne al Padre por mediación del hijo en el Espíritu Santo. Si alguien quisiera poner freno u oponerse a este movimiento su pecado sería el más profundo y radical. Sería poner resistencia a que Dios entre en el hombre (contra el "Acto Puro"). Cfr. vol. I, § 63. La concepción de Fichte, fruto de consideraciones puramente naturalísticas, de que la inercia es el pecado fundamental, logra aquí su sentido más profundo en el orden sobrenatural.

Siendo amor este movimiento desencadenado por Dios en el yo humano, la pereza de la inercia se revela como carencia de amor, como egoísmo en el que el hombre no concentra todas sus fuerzas y no se dirije en amorosa entrega al Tú, a la comunidad, a Dios, ni se mueve hacia el otro yo, hacia Dios en último término, sino que permanece en él y se encierra en sí. El egoísmo se convierte así en traición al ser creado por el sacramento.

7. En la *Patrística* se considera el efecto del Bautismo en las buenas obras como una nueva configuración de la filiación divina del bautizado. Así dice Orígenes: "Bienaventurado aquel que nace siempre de Dios. No sólo una vez nace el justo de Dios, sino que nace en cada obra buena, porque en ella Dios da a luz al justo... Así como el Redentor es engendrado continuamente y puede, por tanto, decir que "antes que todo montículo me engendra (no me engendró, sino me engendra), naciendo el Redentor incesantemente del Padre, del mismo modo Dios te engendra en El si tienes el espíritu de la filiación divina, siempre te engendra en toda obra buena, en todo pensamiento y, así nacido, eres un hijo de Dios engendrado en Cristo Jesús" (*Homilía a Jeremías* 9, 4).

Metodio de Filipo dice casi lo mismo (*De sanguisuga.* 8, 2). "Admitir la Encarnación del Hijo de Dios de la Virgen Santísima y no confesar que El también se hace presente en carne en la Iglesia, no es perfecto. Porque no sólo debemos confesar en aquella carne santísima, que era de la Virgen, nuestra propia parusia, sino también otra semejante en el

espíritu de cada uno de nosotros." Y añade en el *Symposium* (8, 9): "Está claro que el que entre los hombres no ha llenado todavía y cumplido la sabiduría de Dios, superior a toda gloria, éste no ha nacido aún de Dios, éste no se ha revelado ni aparecido aún. Pero cuando se haga claro para él el misterio de la gracia, entonces, si se convierte a la fe, nacerá Cristo en él por el conocimiento y en su interior. De aquí que se diga con acierto que la Iglesia configura y engendra continuamente el Logos en los catecúmenos." Prefiguración de este renacer divino incesante es para San Clemente de Alejandría la encarnación del Logos en María, ocurrida una vez para siempre. La santificación del hombre consiste por ello en una progresiva imitación dentro del Cuerpo místico de Cristo, del nacimiento de Cristo de María Virgen (*De Dogmatum solutione*, 3): "Pues desde que el Logos de Dios, Unigénito, se ha hecho hombre se ha santificado también la naturaleza humana, porque ha sido transformada a imagen suya en la santidad y en la vida justa. Si vivimos con fe y santamente Cristo se transformará en nosotros e irradiará sus propias cualidades de un modo espiritual en nuestro interior."

Máximo el Confesor se expresa también de modo parecido: "Por la virtud quiere Dios hacerse hombre en aquellos que son dignos de El. Bienaventurado, pues, el que por su sabiduría puede realizar esta encarnación divina en su interior. Acaba la plenitud de este misterio al recibir por la gracia la divinización y en este incesante hacerse Dios jamás habrá fin para él" (*Quaest. ad Thalassium*, 22).

8. Por ser los sacramentos, como ya hemos visto (§ 229), signos de la comunidad, *la Iglesia es la portadora, el sujeto de este activo perseverar y esperar* en el que los unidos a Cristo por medio de los sacramentos se unen con el futuro prefigurado por éstos. La Iglesia de los sacramentos es la Iglesia que espera, la Iglesia del porvenir. Cfr. G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 1937, 76-88; E. Walter, *Sakrament und christliches Leben*, 1939; H. Franke, *Wartende Kirche. Die ältesten Adventsrufe der Christenheit*, 1937; G. Feuerer, *Unsere Kirche im Kommen*, 1938; H. Keller, *Kirche und Kultgemeinschaft*, en "Benediktinische Monatsschrift" 16 (1934), 25-38; W. Becker, *Das Harren des Christen*, 1939.

§ 234

Los sacramentales

I. Realidad de los Sacramentales

1. Todo el universo ha sido consagrado por la Encarnación, Pasión y Resurrección de Cristo. El mundo ha sufrido un cambio radical a partir de la venida de Cristo. De una manera velada la gloria de Dios está presente en El; el mundo anhela que se haga visible esta gloria *(Rom.* 8, 19-23).

Máximo el Confesor, comentando el Salmo pascual 117, dice: "David invita a todas las criaturas a la fiesta de este día. Hoy se abre precisamente el mundo subterráneo por medio de la Resurrección de Cristo, se renueva la tierra con los bautizados de la Iglesia y se abre el cielo por medio del Espíritu Santo. El mundo inferior nos devuelve los muertos, la tierra renovada engendra resucitados, el cielo abierto recibe a los que suben a lo alto. El buen ladrón sube a los cielos, los cuerpos de los santos ingresan en la ciudad santa, los muertos retornan al mundo de los vivos y todos los elementos se elevan dentro de un determinado ascenso gradual de lo inferior a lo superior en el momento de la Resurrección de Cristo. El mundo inferior entrega los elementos que guardaba para sí al mundo superior; la tierra envía al cielo a los sepultados y el cielo presenta al Señor a los que recibe en su seno. Y la victoria sobre el dolor del Salvador se alza a un mismo tiempo de lo más profundo, resucitado en la tierra y transportado al cielo. Porque la Resurrección de Cristo es vida para los muertos, perdón para los pecadores, gloria eterna para los santos. El santo David invita, por ello, a toda la creación a la fiesta de Cristo. Debe reinar alegría y gozo en este día; si se debe desear alegría en el día, sobre todo, hay que desearla a aquellos a los que este día abraza en especial; pero tanto el cielo como el mundo inferior están fuera de este día del mundo. ¿Cómo se puede invitar a la fiesta de este día a los elementos que no caen dentro del ámbito de este día? Este día, hecho por el Señor, penetra todas las cosas, lo contiene todo, incluyendo al cielo, a la tierra y al mundo inferior. Porque la luz de Cristo no está encerrada dentro de las paredes ni dividida por los elementos ni oscurecida por las tinieblas. La luz de Cristo es día sin noche, día sin fin, que lo ilumina todo, que no pasa..."

"De aquí que todos los elementos se gloríen en la Resurrección de Cristo. Pues creo que el mismo sol es más claro que de costumbre en este día, ya que debe alegrarse de la Resurrección de Aquel en cuya muerte sufrió con El; que le acompañó con oscura

aflicción y cuya vida acepta con los rayos de la más clara luz y que así como se oscureció en su muerte, así brilla y resplandece ahora como siervo bueno al servicio de la Resurrección."

Todas las cosas son, por tanto, signos *rememorativos de Cristo*. Pero mientras la gloria de Cristo no aparezca en su forma definitiva y no se cumple su anhelo, son al mismo tiempo, por su caducidad y precariedad, signos rememorativos del pecado. El estado de todas las cosas sufrió una fuerte conmoción con el pecado. Están bajo la maldición que cayó sobre el hombre pecador. Y esto se exterioriza de una doble manera: en la animosidad de las cosas para con el hombre (perfidia de las cosas) y en la fuerza seductora que radica en ellas, dando ocasión de pecado al hombre orgulloso. Desde que se cometió el primer pecado todo pecado se realiza en y por las cosas. El que trajo el pecado al mundo, el diablo, es, en cierto modo, señor de las cosas por el pecado. Su dominio sufrió golpe de muerte con Cristo, pero no ha terminado todavía por completo.

2. En esta oculta santificación del mundo por Cristo y en este aún vigente estar en poder del demonio de las cosas se basan los *sacramentales* (pequeños sacramentos). Con este nombre se entienden ciertas *bendiciones y consagraciones* en las que la Iglesia hace oración sobre determinados objetos de este mundo para que desaparezca de ellos el poder del demonio, eficaz y operante en ellos, y se manifieste la gloria de Cristo radicada en ellos, estableciéndose así de nuevo el dominio de Dios y destruyendo el poder del pecado, a fin de que concedan la salvación y la gracia. *Los mismos objetos* sobre los que la Iglesia pronuncia estas oraciones se llaman sacramentales. En la Liturgia puede verse la diversidad de sacramentales.

Los sacramentales son, por tanto, signos de la fe y del amor de la Iglesia. El que se sirve de ellos penetra en la fe y caridad de la comunidad de la Iglesia y puede esperar en la gloria del Señor. Se incorpora a aquel movimiento por el que la Iglesia realiza su entrega a Cristo.

3. Hay que suponer que las bendiciones y exorcismos de la Iglesia afectan al *mismo estado de las cosas*, no en el sentido de que su naturaleza quede modificada, sino en el de que en ellas se configura la gloria de la caridad trinitaria divina (no sólo la gloria divina manifestada en la creación como tal), que no puede

comprobarse experimentalmente y que no altera la naturaleza. A las cosas les sobreviene una cualidad sobrenatural (§ 114).

De este modo se entienden correctamente los textos de la Liturgia: en la consagración del templo se dice, por ejemplo, esta oración: "Desciende, oh Espíritu Santo, a este templo que consagramos invocando tu nombre y llénalo sobreabundantemente de tus siete dones, para que cuantas veces se invoque tu nombre en esta santa morada queden atendidos los ruegos de aquellos que te invocan." Las oraciones de la consagración del agua bautismal aluden a lo mismo (Cfr. § 226). En la consagración del óleo se dice: "Que el Señor con su santa bendición santifique y le conceda la virtud del Espíritu Santo"; y prosigue: "Con la perfección de la Trinidad Santísima bendiga el Señor y lo santifique con su santa bendición."

4. La Iglesia consagra y bendice *el espacio, el tiempo y todas aquellas cosas que están en el tiempo y en el espacio.*

a) En primer lugar el espacio. Esto se ve sobre todo en la consagración del templo, lugar del culto de la comunidad, la casa del Señor. Por la consagración se separa este lugar del resto del mundo. Arrebatado al demonio, queda reservado solamente a Dios. En él debe tener cabida la comunidad santa, liberada de la caducidad mundana por el Bautismo, a fin de que siempre que quiera congregarse en torno a Cristo, como participante de su gloria y poderío, como hermanos y hermanas del Señor en el santuario de Dios y en comunidad con los bienaventurados, pueda hacerlo como servicio a Dios Padre. "Desde la casa del Señor resuenan las campanas, bendecidas por la consagración episcopal o sacerdotal; su eco se extiende por el campo y todo cuanto está en él participa de las bendiciones de Cristo. Hay otras bendiciones para el hogar cristiano y sus aposentos, para sus establos, para los campos, prados y viñedos, para los archivos y escuelas, bibliotecas e imprentas, hornos y centrales eléctricas, etc. Todas estas bendiciones están en relación de semejanza con la casa de Dios como lo está el sacerdocio general con el jerárquico, como la forma del desposorio de Cristo en la comunidad sacramental del matrimonio lo está con la del sacerdocio y del mundo sacramental en su aspecto más general, siempre que caigan de lleno en el marco de la vida de Cristo" (J. Pinsk).

b) También el tiempo, al igual que el espacio, está santifica-

do, implorándose de Dios quiera ser su Señor a fin de que sirva para la salvación de los hombres. Lo cual ocurre de una manera muy expresiva en el llamado Año Litúrgico. Así nace el Año del Señor, el Año de la Salud. Cfr. los manuales de Liturgia, especialmente el de Eisenhofer-J. Lechner [1].

c) Las cosas, que están envueltas por el tiempo y el espacio y que justamente por ellas y por el uso que de ellas hace el hombre forman este mismo tiempo y espacio (Cfr. *Tratado de la Creación),* reciben una bendición y consagración propias. En el *Ritual Romano* encontramos cuatro bendiciones de manjares y bebidas distintas, una bendición para las fuentes y los puentes, para los vehículos, desde el más sencillo viaje hasta el avión; una bendición para las farmacias, molinos, barcos de pesca, para los sismógrafos, bombas de incendio, angarillas y prendas de los enfermos, para los caballos y animales domésticos, así como sus alimentos (piensos); una bendición para las abejas y gusanos de seda; una bendición para los alpinistas y su equipaje; en resumen, todo lo que pueda ser más o menos importante y valioso en la vida humana tiene su bendición especial.

5. No puede negarse que en el elevado número de los sacramentales cabe se dé una cierta *superstición;* así ha sido alguna vez. Sin embargo, la idea básica que se expresa en ellos es ajena por completo a toda superstición. Es el pensamiento de que todas las cosas están relacionadas con Cristo, Cabeza del universo, y de que, por tanto, todas nos pueden llevar a El y deben ser medios de salvación.

II. Sentido soteriológico de los sacramentales

1. Los *sacramentales se distinguen de los sacramentos* por varias razones. No están fundados y establecidos por Cristo, sino por la Iglesia (Concilio de Trento, ses. 7.ª, can. 13; D. 856; ses. 21.ª, cap. 2; D. 931; ses. 22.ª, cap. 5 y can. 7; DD. 943, 954).

De aquí que sean *signos de la fe* de la Iglesia. El que se sirve de ellos se incorpora a la fe de la Iglesia exponiendo y confesando como miembro de ella su fe en Cristo. Pero este signo que acepta

[1] Hay traducción castellana. *(N. del T.)*

con fe no le causa la salud, sino que es la misma fe realizada y dada a conocer en el signo la que da la salud.

En estos objetos bendecidos por la Iglesia no se oculta una virtud sobrenatural, que se comunica al que se sirve de ellos y de la que puede disponer libremente. Los sacramentales no son un ser mágico con el que el hombre obtiene poder sobre unas fuerzas misteriosas, incluso sobre el mismo Dios. A diferencia de la magia, en la que el hombre busca obtener un dominio sobre Dios para servirse de El y de sus fuerzas, con los sacramentales, en cambio, se procura que sea Dios el que domine sobre el hombre para que, sirviendo a Dios, alcance su salvación. El sacramental es, por tanto, todo lo contrario de la magia y del hechizo. El que usa un sacramental realiza de una manera física su confianza en Dios. El uso del sacramental es una *oración* que el hombre eleva al Padre por mediación de Cristo. En él recibe la plegaria de toda la comunidad cristiana que se dirige al Padre en la consagración y bendición de un objeto. La oración de toda la comunidad cristiana se hace presente en la oración de cada individuo. Así en el uso de los sacramentales está encarnada la confianza de cada individuo, sostenida a su vez por la fe y la confianza de la comunidad.

2. De estos hechos resulta la *causalidad* y *su modo peculiar* de los sacramentales.

a) Los sacramentales no operan, como los sacramentos, *ex opere operato*, sino *ex opere operantis*.

b) En lo que a la causalidad de los sacramentales se refiere, tienden, como todos los hechos salvíficos, a fomentar y fortalecer el dominio de Dios. La Iglesia ruega, por tanto, para que en todos aquellos que usan de los sacramentales reine el Señor. Porque el dominio de Dios significa salud para el hombre cabe determinar la causalidad de los sacramentales de la siguiente manera: por la fe realizada y manifiesta en los sacramentales y por la oración de la Iglesia conseguimos de Dios protección contra las asechanzas del demonio, gracias diarias para obrar el bien y bendiciones temporales y terrenas, si éstas nos convienen para nuestra salvación (Cfr. § 221).

Y puesto que el sujeto de los sacramentales no puede saber jamás si los bienes temporales y la protección implorada le es provechosa o no para la afirmación del dominio de Dios en su

persona, no es posible tener una seguridad plena de recibir cosas temporales como fruto de la recepción de los sacramentales.

Puede emplearse con eficacia un sacramental para otras personas, ya que se puede abarcar también a otras personas con la fe exteriorizada en el uso de los sacramentales y con la caridad realizada en el mismo uso. Usar de los sacramentales, por ejemplo, del agua bendita en favor de otras personas es una oración visible y eficaz de la fe y del amor.

3. Las consagraciones de la Iglesia tienen una *gran importancia.* Son alusiones manifiestas a Cristo, con un simbolismo especial en cada caso. Así la luz bendecida es alusión a Cristo por ser El la Luz del mundo y ser portador, como tal, de calor y claridad (Cfr. *Cristología).* La ceniza bendecida nos lleva a El, Juez que nos llama a penitencia. El agua bendecida nos hace ver en El el Santo que purifica nuestro pecado. El pan pascual bendecido alude también a El por ser Pan de vida, la realidad que nos llena. Todo lo que las cosas consagradas simbolizan—purificación, iluminación, santidad, plenitud de vida—está realizado en Cristo de modo incomparable.

Por los sacramentales se libra y preserva la fe en Cristo de las extravagancias espiritualísticas y de la anemia que amenaza la vida. Las cosas se hacen encuentros con Cristo. En y por ellas se realiza la entrega a El. Está en nosotros, en nuestro quehacer cotidiano, dándole sentido, consistencia y amparo. Los sacramentales son una expresión del valor divino de lo cotidiano y de las cosas, de los trabajos que llenan nuestra vida de todos los días. Nos muestran que Dios toma en sus manos, santificándola, la cotidianidad.

Al mismo tiempo ponen de manifiesto la forma de existencia del mundo como transitoria e insuficiente. Señalan la existencia gloriosa de Cristo. Son símbolos de la existencia celestial. Detrás de ellas se nos aparece la vida indestructible de Cristo. Lo natural transparenta cosas celestiales. "Este es, por ejemplo, el caso cuando emprende uno un viaje que nos llevará a una meta terrena, pero que en él vemos una alusión y referencia al camino de salvación, al puerto de vida eterna, o cuando en la bendición del aeroplano se pide despierte en todos aquellos que viajen en él el deseo de lo celestial *(desideria caelestia).* Así, tenemos que el impulso inicial al despegar el avión, ese llamado rumor de altura, cobra un nuevo y más profundo sentido para los cristianos al

aludir a la *desideria caelestia*. Sorprende de una manera especial ver que precisamente este despertar de los deseos celestiales se atribuya al avión, el cual no solamente debe transportarnos por las alturas terrenas sino que, más allá de todo esto, tiene que avivar en el hombre el deseo y ansia de aquellas otras alturas, simbolizadas por estas terrenas, o que, con otras palabras, se nos presente al avión no sólo como medio de transporte, sino también como medio de gracia. Este mismo pensamiento está expresado en la bendición del instrumental de los alpinistas. En la primera oración de esta bendición se pide nos sirvan estos instrumentos para librarnos de los peligros terrenos. En la segunda se habla de las altas cimas a las que se quiere uno elevar, símbolo de la montaña que es Cristo. Y es maravillosa la relación que se establece entre ambas cosas: "Concede, oh Señor, fuerza y virtud a éstos para que mientras suben estas cimas lleguen a la montaña que es Cristo..." Viajes, vuelos, ascensos de montaña... realizan lo mismo los cristianos que los otros mortales, en igualdad de maneras, de alegrías y sufrimientos... Pero para los cristianos son algo más, por ser signos y medios de un nuevo mundo en el que Cristo se ha hecho realidad y se nos da en la Iglesia, aunque en forma velada, el mundo nuevo de la gracia. Brillan aquí el poder y la riqueza del cristiano: con la misma acción alcanza el mundo y lo prefigurado en él, Cristo, pues el mundo ha sido creado para y por El y en El tiene su consistencia."

4. Los sacramentales nos hacen ver de una manera clara que la gloria de Cristo está por venir. El mundo suspira por ella. El cristiano ama el mundo. Y con este amor suplica por la vuelta de Cristo para que quede libre el mundo de la caducidad y participe plenamente de la gloria de Cristo. (Una exposición detenida y completa sobre el sentido de los sacramentales puede verse en J. Pinsk, *Sakramentale Welt*, 1938; cuanto acabamos de decir está basado en esta obra; véase también Linus Bopp, *In liturgischer Geborgenheit*, 1937; N. Dudli, *Das Segensbuch der heiligen Kirche*, 1936.)

TITULO SEGUNDO

LOS SACRAMENTOS EN PARTICULAR

§ 235

Preliminares

Una vez expuesto lo común a todos los sacramentos debemos tratar en particular de lo distintivo y característico de cada uno de ellos. Estudiamos los sacramentos siguiendo el orden establecido y fijado por el Concilio de Trento. Orden que corresponde a su importancia gradual en el nacimiento, crecimiento y plenitud de la vida cristiana. Hay que acentuar de un modo especial la importancia que tiene la mutua coordenación de los sacramentos al tratar de ellos en concreto. Es inevitable que en la exposición de los sacramentos en particular se repiten algunos mismos conceptos, algunos estudiados ya en la doctrina general de los sacramentos o en el *Tratado de la Gracia*. Puesto que el modo normal de concederse la gracia divina es el de los sacramentos, se comprende que, en parte, la doctrina de la gracia sea también doctrina de los sacramentos, sobre todo en cuanto a la doctrina del bautismo, así como el que la doctrina de los sacramentos sea doctrina de la gracia. De no querer convertir en norma para la doctrina de la gracia los caminos extraordinarios, esto es, extrasacramentales, no es posible evitar en nuestro actual sistema dogmático un en-

tremezclarse de esta naturaleza. En todo caso, no es de importancia el mal que pueda seguirse de una repetición tal. En el fondo no es más que una exposición de lo que la revelación nos manifiesta de maneras siempre nuevas, esto es, el dominio de Dios y la gloria de la vida divina que se nos ha dado en Cristo, presentándonos a la vista y haciéndonos ver las conexiones que existen entre cada una de las verdades reveladas.

CAPITULO I

EL BAUTISMO

El Bautismo es el sacramento fundamental. Es aquel signo salvífico establecido y fundado por Cristo, que causa la participación en su muerte y en su resurrección y, mediante ello, la destrucción del pecado y el renacer a una nueva vida. Cuatro puntos comprende su estudio: la institución por Cristo, el signo externo, la significación salvífica, la realización por medio de un ministro y un sujeto.

§ 236

La institución por Cristo

I. Bautismo precristiano

1. En la Antigüedad existían numerosas purificaciones. Las encontramos en los misterios eleusínicos y báquicos, en el culto extraegipcio a Isis, en los misterios de Mitra; los egipcios, persas, indios, griegos, babilonios están de acuerdo en que quienquiera que se presente ante la Divinidad y esté mancillado, sea ritual o moralmente, debe lavar su impureza como se lavan las sucieda-

des del cuerpo. En ello anida una oculta esperanza de ascenso vital, sobre todo en la mística de Hermes, en Egipto, uno de los países de mayor fertilidad del antiguo mundo. Pero el acento no radica sólo en el renacer y revivir, sino en la purificación. A través de un proceso gradual de sencillas alusiones hasta una más perfecta concepción vemos que la purificación es entendida como algo natural, mágico. Cfr. Oepke βάπτω en *Kittels Wörterbuch zum NT*, I, 527-543. El bautismo del Cristianismo es de tal manera distinto, en su más íntimo sentido, de los demás bautismos extracristianos, que no cabe deducirlo de ellos. En su mismo origen es cristiano.

2. En el *mundo bíblico* tenemos lavados de carácter cultual mucho antes de Cristo. Son purificaciones de forma múltiple (lavados, baños, aspersiones). En algunas de las sectas llegaron a ser parte del culto divino, así, por ejemplo, entre los esenios. Es muy probable que el *bautismo de los prosélitos*, del que se nos da testimonio en el primer siglo del cristianismo, existiera ya antes como purificación ritual.

Un puesto especial ocupa el *bautismo de Juan* en todo el tiempo anterior a Cristo. Así como Juan fué el precursor de Jesús, también su bautismo es el precursor inmediato del bautismo cristiano. Con él se nos revela la debilidad e impotencia de todos los signos y prefiguraciones precristianos. Como todos los demás hechos salvíficos que preceden a Cristo es garantía de las promesas divinas. Pero está tan cerca la realidad prometida, que tan sólo un pequeño muro separa al creyente de la promesa de Dios.

El bautismo de Juan es expresión y confesión de la fe en el Mesías venidero. Tiene, por tanto, significación mesiánica. Incluye un cambio de manera de pensar y sentir. Es signo y realidad de la penitencia y de la conversión (*Mc.* 1, 4-11; 11, 27-33; *Io.* 1, 19-33; 3, 23-29; 10, 40; *Act.* 1, 5; 11, 16; 13, 24; 18, 25; 19, 4). Juan, como profeta enviado y con poderes de Dios, pide a sus contemporáneos se conviertan a Cristo y exterioricen esto por medio de un signo externo que lo ratifique y selle. Mas siendo el bautismo el que concede la vida divina, era menester viniese el que bautiza en el espíritu y en fuego (*Mc.* 1, 8; *Mt.* 3, 11; *Act.* 1, 5). Cristo, al igual que otros muchos, se llegó a Juan y pidió ser bautizado movido por la voluntad del Padre. Pero para El el bautismo tenía otra significación distinta a la que tenía para los demás. El bautismo de Juan significaba para los otros

una confesión de su pecabilidad y al mismo tiempo un signo del sentimiento de penitencia y, por tanto y sobre todo, el reconocimiento de que la Ley no puede redimir. Para Cristo, en cambio, inocente, no podía tener significación de conversión. Como representante de todos los demás hombres aceptó este signo del juicio divino y de la gracia divina, expresión de la conversión humana. Cargó con la maldición del pecado a través de toda su vida sin ser El pecador, sobre todo en la muerte de cruz. Fué el siervo de Dios paciente que debía tomar sobre sí los pecados de muchos. Así superó la maldición del pecado y restableció la gloria perdida.

De esta manera el bautismo de Juan señala el final del AT. No se predicó y administró solamente porque el pueblo de Israel estuviera apartado de Dios. Más bien revela que la Ley y cuantos esfuerzos se hicieran para cumplirla eran insuficientes para destruir el poder del pecado y acarrear la venida del dominio de Dios (Schlatter, Schmid). Por otra parte, tampoco pudo comunicar y traer la nueva vida y el reino de Dios que la causara, Fué una transición.

El bautismo de Juan fué una fase en la victoria sobre la maldición del pecado y en el establecimiento del reino de Dios. Esto se ve claramente en la acción bautismal, al revelarse en ella la gloria divina de Cristo, Cabeza de toda la humanidad. En la narración del bautismo se dice: "Bautizado Jesús, al instante salió del agua. Y he aquí que vió abrírsele los cielos y el Espíritu de Dios descender como paloma y venir sobre El, mientras una voz del cielo decía: "Este es mi Hijo muy amado en quien tengo mis complacencias" *(Mt.* 3, 16-17). Así el bautismo realizado en Cristo alude al futuro, que traerá a los hombres la plenitud del espíritu y la filiación divina. Fué una promesa y al mismo tiempo una apelación a los hombres para que se preparasen a recibir el don de Dios prometido y la filiación divina.

El Concilio de Trento determinó que el bautismo de Juan no opera los mismos efectos que el bautismo cristiano (D. 857). Como prefiguraciones antiguas del bautismo tenemos también el moverse del espíritu de Dios sobre las aguas originarias, el diluvio *(I Pet.* 3. 20-21), la circuncisión *(Col.* 2, 11-12), la travesía del mar Rojo *(I Cor.* 10, 2), y por el Jordán, el siete veces reiterado baño de Naamán, el Sirio, en aguas del Jordán. Una profecía expresa del bautismo se nos da en *Ez.* 36, 25.

II. Cristo y el bautismo

Cristo instituyó el bautismo como signo salvífico del nuevo tiempo instaurado por El. Dogma de fe: Magisterio ordinario, Concilio de Trento, ses. 7.ª, can. 1; D. 857; Decreto *Lamentabili;* D. 2042.

1. Cristo no bautizó *(Io.* 4, 2; cfr. 3, 22). A veces emplea la palabra bautismo para significar su pasión y muerte *(Mc.* 10, 38-39; *Lc.* 12, 50). Pero El fué quien determinó el bautismo como signo de gracia, enseñando su necesidad *(Io.* 3, 5) y ordenando su realización general *(Mt.* 28, 18-19; *Mc.* 16, 16).

A Nicodemo le dijo: "En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos" *(Io.* 3, 5).

Según el Evangelio de San Marcos, Cristo resucitado dijo a sus discípulos. "Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará" *(Mc.* 16, 15). Según San Mateo (28, 19), les dijo esto: "Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto Yo os he mandado."

La manera de hablar de Jesús en este pasaje manifiesta que se ha alcanzado un nuevo grado en la historia de la salvación. Habla como el que tiene poder del Padre. Como ensalzado, como "Señor" (*Phil.* 2, 11), como "Hijo de Dios en poder" (*Rom.* 1, 4). Confía a sus discípulos una doble misión: deben dar testimonio de las acciones salvíficas de Dios en todo el mundo, predicándolas a todos y aquéllos que las acepten serán bautizados. Lo primero es el presupuesto de lo segundo. Palabra y sacramento son los modos como debe llegar a los hombres la salvación según el encargo de Cristo. El hombre se salva por su fe obediente a la palabra y aceptando el Bautismo.

El encargo de Jesús para sus discípulos contiene una de las palabras más importantes del Evangelio. Así se comprende que en torno a la realidad y sentido de estas palabras se haya montado una polémica tan violenta.

La *historicidad* del encargo de Jesús es negada por todos aquellos que no admiten la resurrección y la divinidad de Cristo. Un apriorismo doctrinal y religioso explica esta postura negativa, que

ya hemos rebatido y puesto en claro en otras partes (Cfr. § 158), es a saber, la creencia previa de que la resurrección de Cristo no fué posible y por tanto real.

Contra la autenticidad del mandato de bautizar se opone también otra razón: la de que es la única palabra en la que, según los sinópticos, Jesús nos habla del bautismo. Además tanto los *Hechos de los Apóstoles* (2, 38; 8, 6; 10, 48; 19, 5) y San Pablo (*Rom.* 6, 3; *I Cor.* 1, 13; 6, 11; *Gal.* 3, 27; *Eph.* 4, 5) solamente conocen un bautismo en el nombre de Jesús, no en el de la Trinidad. A esto hay que contestar: aunque Jesús comúnmente no hable del bautismo, sino sólo de la conversión, del cumplimiento de los mandamientos y de la fe en El, con todo, por el testimonio de los *Hechos* y de los Apóstoles está comprobado que la Iglesia primitiva desde el día de Pentecostés administró el bautismo y enseñó su necesidad para salvarse (*Act.* 2, 38, 41; 8, 12-13; 16, 36, 38; 9, 18; 10, 47-48; 16, 15, 33; 18, 8; 19, 3-5). Lo mismo atestigua San Pablo (*I Cor.* 1, 14-15). San Pablo no conoce cristiano alguno que no esté bautizado. La realidad de que la Iglesia primitiva tuviera desde sus orígenes el Bautismo y le concediera tal importancia sólo se comprende si la administración del Bautismo se basa en un mandato de Jesús.

En cuanto a la otra objeción de que el mandato de un bautismo trinitario es una fórmula litúrgica y puede, por tanto, no tener su origen en Cristo, ya que la formación de fórmulas litúrgicas no es cosa propia suya y porque la Iglesia primitiva, según el testimonio de los *Hechos de los Apóstoles* y de San Pablo, tan sólo nos hablan del Bautismo en el nombre de Jesús, no tiene fuerza alguna.

Ni el mandato de bautizar ni el testimonio del Bautismo en el nombre de Jesús deben ser entendidos según su texto como las fórmulas del bautismo. No se puede decir que Cristo transmitiera directamente las fórmulas litúrgicas. Tan sólo dispuso un bautismo que se distinguiera de todos los demás por su procedencia de Dios trino y por incorporar al bautizado a El. La manera concreta de realizarlo debía tener en cuenta estos caracteres. Así las palabras de Cristo tendían a la Liturgia y servían como fórmula de la misma. Que el mandato de bautizar fué entendido por la primitiva Iglesia como fórmula del bautismo lo atestigua la *Doctrina de los Doce Apóstoles* (7, 1, 3), que a pesar de decir que el bautismo debe ser administrado en la fórmula trinitaria, reconoce el bautismo en el "nombre de Jesús" (9, 5). Un caso

parecido encontramos en Justino, en Tertuliano, en Irineo y en Orígenes, entre otros.

¿Cuándo instituyó Jesús el Bautismo como signo de salvación? Santo Tomás de Aquino es de la opinión de que Cristo estableció el sacramento del Bautismo en su bautismo por Juan, al ser entonces santificada el agua y haber recibido la fuerza santificante. La obligación de recibirlo la estableció después de su muerte, puesto que por el Bautismo es configurado el hombre igualmente en la Pasión y Resurrección, con lo que éstas debían ya haber tenido lugar antes de que se bautizase (Cfr. J. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, 1925, 99-100).

No obstante hay que añadir que el bautismo no consiguió su eficacia para la Iglesia hasta después de la venida del Espíritu Santo, por ser El quien vivifica lo que ya existía ineficazmente.

2. De hecho el bautismo cristiano no aparece en parte alguna hasta el primer día de Pentecostés (Cfr. vol. IV, § 168). Es en el sermón del Apóstol Pedro en el día de Pentecostés cuando la exigencia del bautismo se hace ineludible: "Haced penitencia *y cada uno de vosotros bautícese en el nombre de Jesús para* remisión de sus pecados. Así recibiréis los dones del Espíritu Santo" (*Act.* 2, 38). Unos tres mil se bautizaron (*Act.* 2, 41). De esta manera se realizó la entrega y ordenación a Cristo y la incorporación a la comunidad de los "santificados" (*Act.* 8, 12; 16, 36, 38; 9, 18; 10, 47-48; 16, 15, 33; 18, 8; 19, 5; 22, 16).

Según las *Epístolas de San Pablo* el bautismo es el camino y el modo como se introduce el que cree en Cristo en la muerte y en la gloria del mismo (por ejemplo, *Rom.* 6, 3; *I Cor.* 12, 13; *Eph.* 4, 5; *Tit.* 3, 5). Véase la doctrina de la causalidad del bautismo.

III. El bautismo en la Iglesia primitiva

1. El hecho de que tanto en los Evangelios sinópticos como en los *Hechos de los Apóstoles* se nos dé un testimonio continuo de que el bautismo es un signo salvífico eficaz administrado desde el principio, ya antes de que la Iglesia invadiera el mundo helénico, demuestra la insostenibilidad de la opinión de algunos historiadores de las religiones, que sostienen que el bautismo originariamente no fué más que un rito simbólico de la admisión en el Cristianismo.

Según ello San Pablo fué quien instituyó el bautismo del espíritu inspirándose en las ceremonias de iniciación y consagración ritual del culto pagano de misterios.

Es verdad que las ceremonias bautismales eran muy corrientes en el mundo helénico. Sin embargo, *no existe dependencia esencial* alguna entre el bautismo cristiano y las purificaciones extracristianas, siendo esencial e internamente distinto el bautismo cristiano de las otras purificaciones religiosas no cristianas. Lo cual se debe a la relación del bautismo cristiano a Cristo (Cfr. volumen III, § 139, y vol IV, § 169), a la manera de causar del bautismo y de la salud operada por él. En el bautismo es Dios quien obra por medio de Cristo. No produce sólo pureza ritual, sino renovación real e interna y destrucción del pecado.

Al establecer Cristo el bautismo como signo salvífico incorporó a su obra salvífica una antigua costumbre, muy extendida por doquier, y la colmó de su gloria al relacionarla con su Pasión y muerte (*Lc.* 12, 50; *Mc.* 10, 38-39).

Algunas de las ceremonias bautismales no esenciales, como puede verse, están relacionadas con los ritos paganos o están tomadas de ellos. Pero incluso en este caso, al ser añadidas a la acción bautismal, sufrieron un cambio de sentido. No fueron más que el material al que la ley configuradora del bautismo cristiano ha dado forma, pasando a ser parte integrante del mismo.

2. En la *Tradición* aparece el bautismo desde el principio como signo principal de la gracia. Se tuvo una conciencia más viva del bautismo que en los tiempos posteriores. Recibir el bautismo significaba conversión. El que se dejaba bautizar rompía con todas sus creencias anteriores y con sus formas de vida. En general, incluso rompía con el círculo de sus amistades. El bautismo era, por tanto, un paso decisivo en la vida. Por esto hablar de la vida cristiana equivalía a hablar del bautismo, que la cimentaba. Los Padres hablan con gran emoción del bautismo, con alegría y gratitud, señalando su gran importancia. Esta alta estima de los Padres se expresa en las numerosas denominaciones dadas al sacramento del Bautismo. Se le llama el sacramento del baño bautismal, del lavado, del renacer a la vida, de la iniciación. Pero sobre todo el nombre de iluminación fué una de las denominaciones del Bautismo. Véase A. von Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche* (Texte und Untersuchungen (1918) 42, 2). Fr. J. Dölger,

Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und zur religiösen Kultur des Altertums (1911). Esta creencia de los Padres quedará explicada mediante algunos pocos ejemplos.

Irineo observa en su *Demostración de la predicación evangélica* I, 1): "El bautismo se realiza, al renacer nosotros, de esta triple manera (invocación de la Trinidad), al ser el Padre el que nos concede la gracia de nacer de nuevo por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Pues los que reciban el Espíritu Santo y lo lleven en sí serán guiados hacia el Logos, es decir, el Hijo. El Hijo, a su vez, los llevará al Padre y el Padre les hará partícipes de la indestructibilidad. Sin el Espíritu nadie verá al Hijo y sin el Hijo nadie llegará al Padre. La ciencia y conocimiento de quien es el Hijo se consigue por medio del Espíritu Santo. El Espíritu es dado por el Hijo a quienes el Padre así lo quiere y como El quiere." *San Ambrosio,* en su *Comentario al Evangelio de San Lucas,* dice: "Donde está la fe allí está el sacramento, que es el santuario y morada de la santidad. Un cuerpo es la Iglesia en el que somos renovados por la gracia del Bautismo en el espíritu y por el que el atardecer de la edad se rejuvenece por la mañana de la vida." *San Juan Crisóstomo,* en su *Comentario a la Epístola a los Colosenses,* nos dice, hablando del Bautismo: "Dios tomó el polvo de la tierra y formó al hombre; ahora, en cambio, no toma el polvo de la tierra, sino el Espíritu Santo, formando al hombre de El, configurándole como el mismo Cristo en el seno de una Virgen... No debes pensar que habita en la tierra por tenerla bajo sus pies. Está colocado en el cielo en medio de los ángeles. Dios toma también tu alma y la coloca allí, transformándola y te da lugar junto a su trono regio." San Cirilo de Jerusalén, en una de sus *Catequesis a los catecúmenos* (3, 2), nos dice: "En el baño bautismal no debes ver el agua corriente y normal, sino atiende más bien a la gracia espiritual que se te da con el agua. Así como los dones que se ofrecen en los altares (de los paganos) son cosas naturales corrientes y merced a la invocación de los dioses quedan mancilladas, del mismo modo el agua natural recibe una fuerza y virtud santa a causa de la invocación del Espíritu Santo, de Cristo y del Padre." En una de las *Catequesis mistagógicas,* falsamente atribuída a él, pero que es de su sucesor, el obispo Juan de Jerusalén, se les dice a los catecúmenos lo siguiente: "Habéis sido llevados a la fuente santa del santo bautismo, como Cristo fué conducido de la cruz al sepulcro, que estaba allí cerca. Y a cada uno de vosotros se os ha preguntado si creéis en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Todos confesasteis y os inmergisteis tres veces en el agua para salir de ella de nuevo; así habéis simbolizado el descanso durante tres días de Cristo en el sepulcro. Así como nuestro Redentor pasó tres días y tres noches en el seno de la tierra, también vosotros en ese entrar y salir del agua imitais a Cristo, que pasó tres días bajo la tierra. Y así como de noche no se ve, mientras que de día se camina en la luz, tampoco vosotros visteis nada al estar sumergidos en el agua, mientras que al salir de ella se os hizo de día. Habéis, pues, muerto y nacido a la vez. Aquella agua saludable ha sido para vosotros sepulcro y seno maternal a un tiempo... De

vosotros puede decirse: es tiempo de muerte y de vida el vuestro. Ambos operan a la vez: porque con vuestra muerte se operó vuestro nacimiento. ¡Algo sorprendente y maravilloso! No hemos muerto realmente ni hemos sido enterrados y después de la crucifixión resucitados, sino que sólo ocurre esto en la imitación y en la imagen, pero la salud se nos da en realidad. Cristo fué crucificado verdaderamente y enterrado y realmente resucitó. Todo esto se nos atribuye ahora a nosotros de una manera gratuita, para que al participar por la imitación de sus sufrimientos y Pasión alcancemos realmente la salud. ¡Oh amor inagotable para con el hombre! Cristo tomó en sus manos inocentes y en sus pies los clavos y padeció el dolor, y ahora me da a mí, sin dolor ni sacrificio, la salud, mediante la comunidad con su Pasión." Tertuliano fué el primero que escribió una monografía sobre el Bautismo *(De baptismo)*.

Entre los testimonios más expresivos de los Padres de la Iglesia y de los escritores eclesiásticos tenemos las inscripciones y epitafios de las catacumbas, las inscripciones sepulcrales de los siglos IV y V y otros monumentos de la antigüedad cristiana. Especialmente es de interés la inscripción marmórea del baptisterio de la iglesia laterana en Roma, que data del siglo V, por ser esta iglesia una de las pilas bautismales más antiguas y más importantes del Occidente. Dice así: "La Iglesia concibe a sus hijos virginalmente en el Espíritu Santo y los engendra en el agua. Si quieres ser inocente purifícate en este baño, tanto si pesan sobre ti el pecado original como los pecados personales. Es ésta la fuente de la vida que limpia a todo el universo y que arranca de las heridas de Cristo. Esperad el reino de los cielos los que habéis renacido en esta fuente."

Aparece aquí reflejada la gran importancia y el puesto especial que tuvo en la antigüedad cristiana el bautismo. Desde muy antiguo existieron casas bautismales, en general unidas a la Iglesia episcopal. Normalmente estaban construídas mirando hacia Oriente y dedicadas a San Juan Bautista. La basílica lateranense mereció el nombre de Madre y Cabeza de todas las iglesias de la ciudad y del orbe.

Son muy instructivas las *representaciones del bautismo* en los baptisterios, por ejemplo en las puertas de la capilla bautismal de Florencia o en las puertas de la iglesia de Chartres. En ellas se nos representa toda la historia de la salud para hacer resaltar la importancia del bautismo. En estas representaciones, como toda la historia soteriológica anterior a Cristo, encuentra en El su cumplimiento y realización y en la participación del hombre a la obra salvífica de Cristo. De esta forma la historia

salvífica anterior a Cristo no es más que una prehistoria como lo es de todo bautizado. Todo bautismo descansa y se basa en la historia salvífica que culmina en Cristo y cada bautismo es a su vez el efecto y repercusión de todos los hechos salvíficos de Dios.

§ 237

El signo externo del Bautismo

1. *El signo externo esencial del Bautismo consiste en la inmersión en el agua y en la invocación simultánea de las tres Personas divinas.* Toda agua natural y sólo ésta es válida (Concilio de Trento, ses. 7.ª, can. 2; D. 858; cfr. D. 412; 696; *Código de Derecho Canónico*, can. 737, 1). El agua, según la terminología escolástica, es materia remota, su aplicación es la materia próxima. Esta "aplicación" puede ser por inmersión, por infusión o por aspersión. Estos distintos modos incluyen en sí tanto la función de lavado como la de ser enterrado. Cfr. § 238.

2. La *Escritura* atestigua que dondequiera que haya agua se bautiza. El agua que se encuentra junto al camino invita al bautismo (*Act.* 8, 36, 38). En el baño es donde Cristo, por medio de su palabra, purifica y limpia a su esposa la Iglesia. La Didaché, que data de la primera mitad del siglo II, describe la acción bautismal de la siguiente manera: "En lo que al bautismo se refiere hay que tener en cuenta esto: una vez dicho todo lo que precede, bautizad en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en agua corriente. Si no tienes a mano agua corriente bautiza en otra agua, y si no puedes hacerlo en agua fría, hazlo en caliente. Si tampoco puedes hacer esto derrama entonces tres veces agua en la cabeza en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (Cap. 7, 1-3).

3. Al principio no se *bendecía* el agua. Las primeras señales de esta costumbre aparecen en la segunda mitad del siglo II. Tertuliano habla de la santificación del agua debida a la invocación del nombre de Dios (*De Baptismo*, 4). Más tarde la bendición del agua pasa a ser una parte más de la ceremonia bautismal.

San Ambrosio (*De sacramentis* 1, 5) dice: "La forma y la costumbre del bautismo requieren que primero se bendiga la fuente y descienda después el catecúmeno a ella. Pues tan pronto entra el sacerdote hace el exorcismo sobre el agua, pronunciando a continuación su plegaria e invocación para que la fuente bautismal quede bendecida y en ella esté presente la eterna Trinidad." En el *rito romano* actual la santificación del agua se representa por la triple inmersión del cirio pascual en la fuente bautismal. Esta costumbre tiene su origen en los simbolismos paganos, pero se le ha quitado su significado natural y significa la fertilidad sobrenatural del Espíritu Santo.

Cuando en San Lucas (3, 16) y San Mateo (3, 11) se habla de un *bautismo de fuego* no se entiende con ello la materia con que se bautiza. El fuego representa más bien el juicio de Dios. La acción divina en el hombre es de gracia y de juicio a la vez. La proximidad y cercanía de Cristo y del Espíritu Santo significa proximidad del cielo y del infierno (Schlatter, *Der Evangelist Matthäus,* 1933, 2.ª edic., 81). La opinión de que el fuego representa a Cristo como Luz del mundo y de que el bautismo de fuego es para hacer hijos de la Luz tiene un fundamento más débil (*I Petr.* 2, 9).

4. Desde un principio el Bautismo se administró por *inmersión* por lo general (*Act.* 8, 38). Al hablar San Pablo en la *Epístola a los Romanos* (6, 4) del ser sepultados vemos en ello un simbolismo de la inmersión. Cfr. *Tit.* 3, 5. Esta forma de bautismo perduró hasta el siglo XIII, siendo la más corriente ("baño bautismal"). En Occidente existe hasta los siglos XV y XVI. Pero ya la Didache admite en caso de necesidad el bautismo por infusión.

En la misma *Escritura* está apuntado ya este modo de bautizar. Pensemos en el bautismo de los tres mil (*Act.* 2, 41) y en aquellos bautismos en la cárcel (*Act.* 16, 33). Tertuliano atestigua también el bautismo por aspersión. Y lo mismo San Cipriano que San Agustín. La inmersión o la infusión o la aspersión se realizaba en algunos sitios tres veces (para simbolizar la Trinidad de Personas) y en otros una sola vez (para simbolizar la unidad esencial).

Santo Tomás de Aquino señala que es más seguro y expresivo bautizar por inmersión, pero que los otros modos también son válidos. Como argumento aduce, entre otras cosas, lo siguiente: "En casos de falta de agua suficiente, de impotencia en el minis-

tro para sostener al bautizado o de peligro de que el bautizado muera por la inmersión. De donde se infiere que la inmersión no es necesaria para el bautismo." A la segunda objeción responde: "Es cierto que la inmersión representa más claramente la sepultura de Cristo, siendo, por tanto, la forma más laudable y común de bautizar. Pero también bajo cierto aspecto la representan los otros modos de bautizar. En todo género de ablución siempre queda el cuerpo o alguna parte del mismo bajo el agua, como también lo estuvo el cuerpo de Cristo bajo la tierra."

Santo Tomás atribuye una importancia decisiva al signo, no así el contenido salvífico del Bautismo separado del signo. El signo del Bautismo representa la muerte y resurrección de Cristo y nuestra incorporación a ellas. De aquí que la inmersión sea la forma completa del Bautismo. Enseña también que, fuera de caso de necesidad, hay que bautizar por inmersión. Justifica la infusión y aspersión por ser una forma más débil de la misma inmersión. La inmersión, si bien no es "esencial", sí pertenece a la esencia, es algo propio. San Buenaventura *(IV Sentent. aist. 3 pars 2 art. 2 quaestio 2)* opina de la misma manera. Tanto el rito griego como el mozárabe y el español conservan hasta nuestros días la inmersión.

5. Las "palabras" (la forma) que se aplican al signo externo son la invocación de las tres Personas divinas, que acompaña la acción. La inmersión logra su sentido pleno y total con estas palabras. Ellas determinan la acción como signo divino, como signo de Cristo, de gracia. Acción que queda determinada como signo de fe, de la fe en el Dios trino revelado en Cristo y como signo eficaz de la fe.

La realidad histórica nos muestra evoluciones distintas. Según la *Ordenación eclesiástica* de Hipólito (cerca de 220) se pregunta al bautizado si cree en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, siendo bautizado en cada pregunta. En la obra *De sacramentis* (finales del siglo IV) y en el *Sacramentarium Gelasianum* nos encontramos con la misma descripción: después de cada una de las tres preguntas se bautiza al catecúmeno. No se cita la fórmula trinitaria en estos textos (Cfr. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge* III (1951), 85-92). Sin embargo, la fórmula trinitaria aparece en Oriente a partir del siglo V, en Occidente y especialmente en la Iglesia española desde el VI como cosa general (en Oriente en la forma de tercera persona, en Occidente en la

forma de primera persona). Cfr. P. de Puniet, *Art. Baptême* en "Dictionnaire d'archéol. chrétienne" II, 251-346.

La mayoría de los teólogos enseñan que en las palabras del bautismo hay que designar también la acción bautismal. En apoyo de esta doctrina puede tomarse lo que se dice en el *Decreto para los Armenios* dado por el Concilio de Florencia (22 de noviembre de 1439): "Porque siendo la santa Trinidad la causa principal por la que tiene virtud el bautismo, y la instrumental el ministro que da externamente el sacramento, si se expresa el acto que se ejerce por el mismo ministro, con la invocación de la santa Trinidad, se realiza el sacramento" (D. 696); y en la *Carta de Alejandro* III (1159-1181): "Ciertamente, si se inmerge tres veces al niño en el agua en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén, pero no se dice "Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, amén", el niño no ha sido bautizado" (D. 398). También se aduce la condenación de la tesis jansenista según la cual hubo tiempo en el que fué válido el bautismo administrado sin las palabras "yo te bautizo", sólo con la invocación de la santa Trinidad. La historia nos enseña que en la antigua Iglesia, según numerosos testimonios, no se designaba el acto de bautizar, así como que muchos teólogos de la primera Escolástica enseñaron la validez del bautismo administrado sin la fórmula "yo te bautizo". Cabe decir que las palabras son necesarias para la actual validez del bautismo por disposición de la Iglesia. La Iglesia—así podríamos explicar el proceso—, gracias a su supremo poder, ha ampliado el núcleo simbólico determinado y fijado por Cristo añadiendo algunas palabras, sin cuya presencia no sea realizable el bautismo.

El que en la *Escritura* se hable (*Act.* 2, 38; 8, 12, 16; 10, 48; 19, 5; *Rom.* 6, 3; *Gal.* 3, 17) y lo mismo en los Padres de un bautismo en el *nombre de Jesús* no excluye la fórmula trinitaria de la administración bautismal. La designación "bautismo en el nombre de Jesús" no se refiere a la forma, sino al fundador del bautismo. El bautismo en el nombre de Jesús es el bautismo administrado por encargo y en unión de y con Cristo y por su virtud, esto es, el bautismo cristiano a diferencia de otros bautismos, por ejemplo, el de Juan. A favor de esta explicación está el hecho de que el bautismo en el nombre de Jesús se mencione en un tiempo en que la fórmula trinitaria queda atestiguada como la fórmula única admitida por todos (Cfr. Rauschen, *Die ps.-cyprianische Schrift De rebaptismate*, en "Zeitschrift für kath. Theolo-

gie" 41 (1917), 84; O. Casel, *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage*, en "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" (1924), 174).

Aunque San Ambrosio parece que admita como forma válida de bautismo la de "en nombre de Jesús" (*El Espíritu Santo*, II, 3; *PL* 16/714), no hay que olvidar que para él lo esencial es la integridad mental. Integridad que, según él, se da si el ministro, aunque sólo mencione una de las tres Personas trinitarias, piensa y cree en la Santa Trinidad. (Cfr. O. Faller, *Die Taufe im Namen Jesu*, Festschrift Stella Matutina (1931), 139-156.) Con todo, la opinión de San Ambrosio es particular. Algunos escolásticos admitieron como válido el bautismo administrado en el nombre de Jesús. Según Santo Tomás de Aquino mientras Dios no disponga otra cosa hay que expresar sensiblemente en el signo sacramental la fe, mencionando a la Trinidad con las palabras de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Según él los Apóstoles bautizaron invocando el nombre de Cristo debido a una revelación especial de Cristo. El Papa Nicolás I, por consideración con San Ambrosio, admitió en 866 el bautismo administrado invocando a Cristo.

§ 238

Contenido salvífico del Bautismo

Al causar los sacramentos lo que significan tan sólo partiendo del hecho de la inmersión podremos llegar a una plena y profunda inteligencia de la causalidad del bautismo. La inmersión y emersión en y del agua representa la muerte y resurrección y esto propiamente porque al ocurrir en la fe en Cristo se hace participación en la muerte y en la resurrección del mismo. San Pablo atestigua expresamente lo primero (*Rom* 6, 2-3) y de un modo indirecto lo segundo. El bautismo causa la participación en la vida de Cristo. Participación que comprende estas dos cosas: la comunidad con Cristo crucificado y resucitado y la semejanza con El. Y dado que la inmersión es lavado hay que interpretar la acción salvífica del bautismo también en función de la imagen del lavado, de la purificación. Dos son, por tanto, los modos de representar en la *Escritura* el efecto del bautismo: el de la participación en la muerte de Cristo y el de la purificación del pecado. Ambos momentos se resumen en uno al simbolizar la purificación del pecado por medio de la inmersión, la cual causa a la vez la participación en la muerte de Cristo.

I. Comunidad con Cristo

La *Epístola a los Romanos* (6, 2-11) da testimonio de este efecto del bautismo: "Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos, por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de la pena del pecado; si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El, pues sabemos que Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo murió al pecado de una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús."

El bautizado muere al ser injertado en la muerte de Cristo. Nace a nueva vida al ser incorporado a la vida gloriosa de Cristo. En el bautismo la muerte y resurrección de Cristo tienen poder y dominio sobre el hombre (Cfr. § 182). La incorporación en la muerte y resurrección de Cristo, que es participación en la acción salvífica del mismo, transforma al hombre. Se hace imagen de Cristo muerto en cruz y que por la resurrección ha llegado a la gloria celestial.

San Juan de Jerusalén atestigua que en el Bautismo la muerte de Cristo afecta directamente al bautizado no sólo en el sentido de que se le conceden los méritos y el fruto de la Pasión de Cristo, sino sobre todo por hacerse partícipe del mismo destino de Cristo. "No crea nadie que el Bautismo sólo es la gracia de la remisión de los pecados y de la filiación... Sabemos muy bien... que el bautismo es la copia de la Pasión de Cristo." Y siguiendo a San Pablo (*Rom.* 6, 3) prosigue diciendo: "Esto lo dice San Pablo contra aquella creencia que sostiene que el Bautismo da la remisión de los pecados y la filiación, pero no la comunidad con la verdadera Pasión de Cristo por la imitación" (*Segunda Catequesis mistagógica*, cap. 5). San Ambrosio observa además: "El

que se aparta de los vicios huye como Lot (se entienden los catecúmenos); se aparta de los habitantes de la ciudad nefasta, el que no mira tras de sí, el que entra en aquella suprema ciudad (la Iglesia) por el camino del espíritu y no se aleja ya de ella hasta que muera el pontífice, que ha quitado los pecados del mundo. Es verdad que ha muerto una vez, pero muere de nuevo en cada uno de los que son bautizados en la muerte de Cristo, para que sean enterrados con El y resuciten también con El y caminen en nueva vida." Respecto a la cuestión de si y cómo puede ser presente la muerte de Cristo para que el bautizado pueda participar de ella, se consultará lo dicho en los §§ 182 y 227.

Con la comunidad de Cristo y con la semejanza a El se une, tal como hemos visto ya en el *Tratado de la Gracia*, la justificación que tiene su causa formal en la gracia santificante. Implica la remisión y perdón de los pecados. Sobre ello hablaremos más adelante, en el capítulo IV.

II. Comunidad con la Trinidad

La unión y semejanza con Cristo crucificado y resucitado nos lleva a la *comunidad y semejanza con la Santísima Trinidad*. En ella Cristo se nos presenta como Señor. El poder del Padre se manifiesta en el hombre. El Bautismo establece el dominio de Dios en él. Así, en la fórmula "Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" se expresa claramente, según una antigua costumbre, el ser una misma cosa. El bautizado pertenece a la Trinidad. Está consagrado y santificado por ella. Está obligado a ella. Cfr. § 182. No hace falta exponer más detalladamente en este lugar la comunidad vital fundada por el Bautismo con la Trinidad, ya que lo más importante quedó dicho en el *Tratado de la Gracia* (Cfr. § 182).

III. El carácter del Bautismo

Conviene resaltar de una manera especial alguna de las partes integrantes del dominio de Dios establecido por el Bautismo.

A. Concepto

El Bautismo configura al hombre a imagen de Cristo. Imprime en él el sello de Cristo. Le imprime una *señal indeleble*. A esto se llama *carácter sacramental*. Representa una nueva configuración del ser de Cristo y de Cristo crucificado y resucitado. La participación del bautizado en el ser de Cristo es tan íntima que incluso se le llama también Cristo al bautizado. Cfr. § 182. El Padre celestial reconoce en el Bautismo los mismos rasgos de su Hijo, que realizó su entrega por los hombres en la muerte y ahora vive en la gloria del cielo. Y en la medida que esta semejanza con Cristo no es un estado definitivo para siempre, sino que, como todas las cosas creadas y acontecimientos son causados por Dios en su continua acción creadora, este quedar sellado con la estructura de Cristo significa e implica una especial relación a Cristo. Coincide con la incorporación a Cristo. De aquí que el carácter sacramental tenga una importancia *creadora de la Iglesia (kirchenschöpferische)*. La relación con la Cabeza incluye esencialmente una con el Cuerpo. Por el carácter sacramental el hombre se incorpora también al Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Cfr. §§ 173 y 176.

Al conceder el carácter sacramental participación en el modo de ser de Cristo crucificado y resucitado, supone también la autorización y obligación de obrar como Cristo, para el que está hecho capaz y determinado por su misma manera de ser. Cristo tenía la misión de establecer el reino de Dios, es decir, el dominio de Dios, el dominio del amor que se entrega. El establecimiento del dominio de Dios implica la glorificación de Dios y la santificación de los hombres. La participación en el obrar de Cristo es, por tanto, participación en el establecimiento del dominio de Dios, de la glorificación del Padre y santificación del mundo fundamentadas en ello. El bautizado queda autorizado y obligado a fomentar y promover el dominio de Dios.

Es responsable de que Dios sea glorificado en el mundo. Y también lo es de la salvación de aquellos que están junto a él en el mundo. La misión de participar en la misión de Cristo se concede al bautizado no como individuo particular, aislado, sino como miembro del Cuerpo de Cristo. En primer lugar es la Iglesia la que tiene que continuar la misión de Cristo (§ 175). Pero la Iglesia realiza la obra que Dios le ha confiado mediante sus miembros.

por medio de cada uno de ellos. En la participación de cada individuo a la obra salvadora de Cristo se representa la participación de la Iglesia, esposa de Cristo, en su obra salvadora. Todos los bautizados tienen la responsabilidad de que la misión de la comunidad eclesiástica sea realidad por ellos, sobre todo en aquella parte de la comunidad a la que están incorporados de una manera directa, como es la parroquia. Por medio de la participación en la obra salutífera dentro de la parroquia participa también en la de la diócesis y, en último término, en la de toda la Iglesia. Esta responsabilidad dentro de la comunidad parroquial se extiende primeramente a aquellos que están próximos a los bautizados, como son los familiares. Querer ir antes a los que están lejos, descuidando los que son nuestro prójimo, sería una inversión del recto orden de las cosas.

La participación de los bautizados no ordenados a la obra salvadora de Cristo, fundamentada en su condición de miembro de la Iglesia, del Cuerpo de Cristo, por su carácter sacramental, se distingue esencial y fundamentalmente de la participación de los bautizados ordenados, en cuanto a la misión de Cristo (Cfr. § 171 y la doctrina sobre la ordenación sacerdotal). El *carácter* recibido por el Bautismo y el dado por la ordenación implican ambos una autorización y obligación a servir a Dios, pero de naturaleza esencialmente distinta en los dos casos. Podemos determinar más en concreto la misión del bautizado en el signo sacramental. Cristo trajo la salvación estableciendo el dominio de Dios. Y esto por medio de su palabra y obra. Por esto era rey, profeta (maestro) y sacerdote. La Iglesia participa de estas acciones de Cristo en su poder de magisterio y de orden. En el ejercicio de este poder de gobierno y de orden (su magisterio es parte de su poder de gobierno) hace realidad presente la obra salvadora de Cristo en cierto sentido, mostrando su carácter regio, profético y sacerdotal. Este carácter le corresponde por ser la comunidad de salvación, fundada y operada por y en Cristo. Todo el que pertenece a ella como miembro participa también de este triple carácter, que es expresión de su doble poder. Así tiene parte en el obrar regio, profético y sacerdotal de Cristo todo el que está bautizado. Como la encarnación del Hijo de Dios significa la consagración de Cristo como rey, profeta y sacerdote, también el Bautismo significa la elección y la consagración para la dignidad sacerdotal, profética y regia en Cristo.

B. El sentido sacerdotal del carácter del Bautismo

El *hecho* de la vocación y consagración de cada bautizado para la participación en la triple obra de Cristo queda atestiguado claramente en la *Escritura* y en la *tradición.* La Iglesia confiesa estas verdades reveladas en sus oraciones y en su magisterio ordinario y extraordinario.

1. En cuanto a la *Escritura:*

a) El AT profetiza la dignidad sacerdotal, profética y regia de los que crean en Cristo. Según el *Exodo* (19) Dios anuncia al pueblo por medio de Moisés la Alianza y Ley ya planeada. Si Israel está dispuesto a unirse con Dios, Este le escogerá como propiedad especial suya de entre todos los demás pueblos. Esta especial pertenencia de Israel a Dios se expresa y funda en estas palabras: "Mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para Mí un reino de sacerdotes y una nación santa" (19, 6). Con estas palabras se atribuye a todos los que pertenecen a este pueblo carácter sacerdotal. El mismo Dios quiere ser su rey *(Ex.* 15, 18; núm. 23, 21). El pueblo tiene que cumplir un servicio especial a Dios al ser el único entre todos los demás pueblos que cumple la Ley. Aunque no esté expresado de una manera clara y directa, está comprendido en el sentido de todo este contexto que el pueblo de Israel cumple su servicio en función representativa de todos los pueblos. Lo que se atribuye a este pueblo viejotestamentario es una prefiguración de lo que se concederá a todo el pueblo de la Alianza neotestamentaria. En Isaías (61, 6) se dice de los miembros de la futura familia de Dios: "Y vosotros seréis llamados sacerdotes de Yavé y nombrados ministros de nuestro Dios" (M. Hoeper, *Der neue Bund bei den Propheten,* 1933).

b) El cumplimiento de esta profecía en el NT merece un cálido elogio por parte de San Pedro en su primera *Carta:* "Como niños recién nacidos, apeteced la leche espiritual, para con ella crecer en orden a la salvación, si es que habéis gustado cuán bueno es el Señor. A El habéis de allegaros como a piedra viva, rechazada por los hombres, pero por Dios escogida, preciosa. Vosotros como piedras vivas sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer a Dios sacrificios espirituales, aceptos por Jesucristo. Por lo cual en la Escritura se lee: "He aquí que

yo pongo en Sión una piedra escogida, angular, preciosa, y el que creyere en ella no será confundido." Para vosotros los creyentes es honor, mas para los incrédulos esa piedra, desechada por los constructores y convertida en cabeza de esquina, en "piedra de tropiezos y roca de escándalo." Rehusando creer vienen a tropezar en la palabra, pues también a eso fueron destinados. Pero vosotros sois "linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable. Vosotros que en un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis conseguido misericordia" *(I Petr.* 2, 2-10).

De este hecho, de que los creyentes en Cristo representan un sacerdocio real, desarrolla San Pedro sus principios de la vida cristiana.

También en el *Apocalipsis* de San Juan se atribuye carácter real y sacerdotal a los redimidos por la sangre de Cristo. En la introducción se dice que Jesucristo nos amó y nos ha absuelto de nuestros pecados por la virtud de su sangre y nos ha hecho un reino y sacerdotes de Dios, su Padre (1, 6). La misma expresión de alabanza encontramos al hablar del Cordero, el único que puede abrir el libro sellado con siete sellos y que está sentado a la derecha de Dios. Los veinticuatro ancianos cantaban: "Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación y los hiciste para nuestro Dios, reino y sacerdotes y reinan sobre la tierra" (5, 9-10). El mismo testimonio se repite un poco más adelante. El dragón es arrojado al abismo y se inaugura un reino. Es la primera resurrección, que precede al reino milenario. Aquellos que han padecido persecución por amor a Cristo y no hayan adorado a los dioses ni a sus imágenes resucitarán y reinarán. Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; sobre ellos no tendrá poder la segunda muerte, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con El por mil años (20, 6). El reino de los bautizados se consumará con la segunda venida de Cristo. Así está profetizado (3, 21): "Al que venciere le haré sentarse conmigo en mi trono, así como Yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono." La participación dentro de la historia en el dominio de Cristo tiene un carácter inicial. Está ordenada a su acabamiento y en este mismo carácter de iniciación tiene sentido escatológico. Véase el *Tratado de Novísimos.*

Aparte de estos textos formales y expresos hay una serie de textos en el NT en los que se habla del sacerdocio de los que creen en Cristo, de las misiones y tareas confiadas a ellos, que corresponden originariamente a Cristo como sacerdote del orden neotestamentario de la salvación o que ya correspondían en el AT al pueblo sacerdotal de Dios; por ejemplo, el cumplimiento de la voluntad del Padre celestial o la alabanza a Dios. Según la *Epístola a los Hebreos* (10, 19; 12, 18-24) el cristiano creyente tiene *acceso al santuario de Dios* por mediación de Jesucristo. A él le está concedido plenamente y en realidad lo que en el AT tan sólo era dado a los sacerdotes, mejor dicho, a los Sumos Pontífices.

La palabra *Templo* también nos lleva al mundo de lo sacerdotal. Los que creen en Cristo son, según San Pablo, templo del Dios vivo (*Rom.* 5, 1; *Eph.* 2, 18; *I Cor.* 3, 16-17). Con la palabra templo entendían los lectores del Apóstol algo muy concreto. El lugar de la gloria divina y de la veneración a Dios. En el templo se rezaba y se ofrecían los sacrificios. De aquí que los cristianos se dieran cuenta, debido a las palabras de San Pablo, que el templo de antes no tenía para ellos la misma importancia. Los que creen en Cristo, ellos, la comunidad cristiana, así como todos sus miembros, están en lugar del templo. Son un templo vivo, esto es, una comunidad en la que no sólo acontece lo que tenía lugar en el templo antiguo, sino que le supera en todo. Pues es una comunidad que reza y sacrifica. Cada uno de ellos es, por tanto, piedra viva de este templo.

2. En la *Patrística* encontramos numerosos textos que atestiguan el sacerdocio y la realeza de todos los bautizados.

San Justino Mártir nos dice en su *Diálogo con Trifón* que por el nombre de Jesús los cristianos son como un mismo hombre en la fe en Dios, creador del mundo, y por la virtud del nombre de su Hijo unigénito se han desprendido de sus vestiduras inmundas, siendo por el ardor de la palabra de su vocación el verdadero Pontífice del pueblo de Dios, tal como lo atestigua el mismo Dios al decir que por doquier en la tierra se le ofrecen sacrificios inmaculados y aceptos a su voluntad. Mas Dios tan sólo acepta los sacrificios de manos de sus sacerdotes. El texto siguiente nos demuestra que Justino piensa aquí en el sacrificio eucarístico (117, 1): "De entre todos los sacrificios ofrecidos en el nombre de Jesús y según lo determinado por El, el sacrificio eucarístico de pan y cáliz, que se ofrece en todo el universo, es el que despierta las complacencias de Dios, como así nos lo ha mostrado."

San Ireneo (*Adversus Haereses*, 4, 8): "Todos los justos tienen condi-

ción y rango sacerdotal." Tertuliano observa en su monografía sobre el Bautismo (7): "Una vez salidos del baño bautismal somos ungidos con la unción bendecida que, inspirada en la tradición, hace seamos ungidos con el óleo del sacerdocio." Orígenes añade *(Homilía,* 9; *PG* 12, 508-509): "¿No sabes que también a ti, a toda la Iglesia de Dios y a todo el pueblo de los creyentes se os ha concedido el sacerdocio?" En el capítulo IX de la misma *Homilía* prosigue: "Todos los que han sido ungidos con la unción del crisma santo se han convertido en sacerdotes, tal como San Pedro dice de toda la Iglesia: "Sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa. Por tanto, sois linaje sacerdotal y entráis en el santuario." En la *Homilía* novena (5) observa: "El que está unido siempre sacerdotalmente con Dios y vive en santidad, no sólo el que está sentado en la silla sacerdotal, sino también los que en su obrar y vivir tienen parte en el Señor... son verdaderos sacerdotes... del Señor."

Dídimo el Ciego, en su *Comentario a la primera Epístola de San Pedro* (2, 9), dice que "según el viejo orden de la Ley el linaje sacerdotal era distinto del real. Pero con el Evangelio tenemos que el sacerdote es a la vez rey. Pues Cristo es ambas cosas. Por eso todos los que proceden de El, del sacerdote rey, deben ser también un linaje escogido, sacerdotal y real a un tiempo. Pues ya que el engendrador poseía ambos poderes simultáneamente, deben ser un sacerdocio, por proceder de un sacerdocio, y una realeza, por tener en un rey su origen." San Cirilo de Jerusalén explica a los catecúmenos *(Catequesis* 10, 11): "Jesucristo tiene dos nombres: el de redentor o Jesús y el de Cristo o sacerdote (el ungido)." Los bautizados participan de esta unción de Cristo. De ellos ha dicho Dios: "No maltratéis a mis ungidos." El nombre de cristiano (el ungido) es signo de la dignidad sacerdotal de los bautizados. La unción de los hombres del AT fué una prefiguración de todo esto. San Cirilo prosigue diciendo: "Lo que ha ocurrido en vosotros no es prefiguración, sino realidad. Pues en verdad habéis sido ungidos por el Espíritu Santo. El principio de vuestra salud es Cristo" *(III Catequesis mistagógica,* sec. 6 y 1; *Catequesis* 18, 33). San Juan Crisóstomo, en su *Tercera Homilía,* comentando la *Segunda Epístola a los Corintios* acerca de la ordenación sacerdotal, nos dice: "¿Qué significa el que nos ha ungido y sellado? Significa que nos ha dado el espíritu y por medio de él ha operado ambas cosas al hacernos a la vez sacerdotes y profetas y reyes. De ahora en adelante no poseemos una de estas tres dignidades, sino las tres juntas, porque estas tres dignidades las concedía en la antigüedad la unción. Nosotros las poseemos en grado supremo." En la sección 7.ª añade: "Así eres tú rey, sacerdote y profeta en la fuente bautismal." Según San Ambrosio todos los hijos de la Iglesia son sacerdotes al haber sido ungidos todos con el sacerdocio santo *(Comentario a San Lucas* 6, 3).

En el libro *Sobre los misterios* explica que se "derramó el ungüento para que fueras un linaje escogido, sacerdotal y precioso. Pues por la gracia somos ungidos todos para el reino de Dios y el sacerdocio". San Jerónimo trata en su *Diálogo sobre los luciferianos* la cuestión de si un clérigo herético debe perder su dignidad al convertirse. En contra de la exigencia de que debe abandonar su ministerio para que pueda recibir la reconciliación, hace decir a los ortodoxos: "¿Cómo puede un seglar seguir siendo seglar si comete un crimen? Reciba primero el sacerdocio

de los seglares, el bautismo, y después le concederé perdón por su penitencia. Escrito está que nos ha hecho un reino y sacerdotes de Dios (*Apoc.* 1, 6) y que somos un linaje sacerdotal, nación santa, pueblo escogido (*1 Petr.* 2, 9). Todo lo que no está permitido a los cristianos está prohibido al obispo lo mismo que al seglar. El que hace penitencia condena lo pasado. Así como al obispo penitente no le está permitido ser como antes, tampoco el seglar penitente puede seguir en el mismo estado sólo porque hace penitencia pública." San Agustín, en su *De la Ciudad de Dios* (17, 4, 9), dice que todo el que ha sido ungido con el crisma puede ser llamado con derecho Cristo. Apoyándose en el *Apocalipsis* (20, 6), añade que esto "no se refiere solamente a los obispos y presbíteros, los llamados sacerdotes en sentido estricto y propio, sino también a los que son sacerdotes por ser miembros de un mismo sacerdote, así como todos somos llamados Cristo (ungidos) por respeto al misterioso crisma". En otros pasajes se ocupa San Agustín del sacerdocio de los bautizados, sobre todo en los *Comentarios a los Salmos*. En el del Salmo 26, sermón 2, dice que "no solamente fué ungida nuestra Cabeza, sino también nosotros, su Cuerpo. El es rey porque nos gobierna y nos guía, sacerdote porque intercede por nosotros. Y es sacerdote en el sentido estricto porque El es la ofrenda... El, que como Cordero inmaculado nos redimió con su sangre y nos hizo miembros suyos para que seamos como El ungidos, Cristos. Por eso la unción es para todos los cristianos... Somos, por tanto, el Cuerpo de Cristo, ya que estamos ungidos y formamos como cristianos la Cabeza y el Cuerpo de Cristo." Cfr. *Comentarios al Salmo* 118, 20, 1; 131, 16; 132, 7, 9.

Próspero de Aquitania, basándose en la *Epístola a los Gálatas* (3, 27), dice que "esto lo consigue toda la Iglesia con el nombre de sacerdote. Pues todo el pueblo cristiano es sacerdotal. Aunque sean los guías del pueblo los que en una medida superior representen de modo especial la persona del Sumo Sacerdote y Mediador". Cfr. en el vol. III, § 164 un texto de San León Magno.

Máximo de Turín, en su *Tratado sobre el Bautismo* habla del sacerdocio de los bautizados (sec. 3; *PL* 57, 777): "Realizado el bautismo derramamos sobre vuestras cabezas el crisma, esto es, el óleo de la santificación, para que quede constancia de que a los bautizados se les ha concedido la dignidad real y sacerdotal por Dios. En el AT se nos cuenta que aquellos que estaban adornados de la dignidad sacerdotal y regia estaban ungidos con el santo óleo, con la unción de la cabeza; unos recibían así el poder de gobernar, otros recibían a su vez también de Dios el poder de ofrecer sacrificios... La unción que se os ha administrado os ha dado la dignidad de aquel sacerdocio, que ya no tendrá jamás fin, una vez concedido. Os maravillaréis de esto. Ciertamente es maravilloso lo que acabamos de decir, que por medio de este crisma habéis alcanzado el reino de la gloria futura y la dignidad sacerdotal. Pero no soy yo, sino el Apóstol Pedro, mejor dicho, Cristo mediante Pedro, el que os predica que se os ha dado esta dignidad. Pues a los que creen, a los que han sido lavados con el baustimo y consagrados con el crisma les dice que son sacerdocio real y linaje sacerdotal." Gelasio, Papa, reprocha a un cristiano que quiere justificar su desordenado modo de proceder, por no ser sacerdote, diciéndole: "¿Acaso no perteneces tú también, aunque no estés en el servicio divino, al pueblo

santo? ¿No sabes que eres miembro del Sumo Pontífice? ¿O ignoras que toda la Iglesia es llamada sacerdocio?" (*Carta a Andrómaco; PL* 59, 112.)

Resumiendo podemos caracterizar así la doctrina de los Padres: Según la creencia de los Padres se concede la dignidad sacerdotal a todos los hombres al entrar en la Iglesia por medio del Bautismo. Reiteradas veces se hizo resaltar el hecho de la unción. El sacerdocio de los bautizados está subordinado al de los obispos y sacerdotes presbíteros. Se buscan fórmulas y expresiones que pongan en claro la relación entre ambas formas de sacerdocio. Como servicio sacerdotal fué tenido el cambio radical y total de vida. De vez en cuando se consideró la participación en el sacrificio eucarístico como sacrificio de todo el pueblo sacerdotal (Backes).

Citemos algunas voces de la *Edad Media.* San Pedro Damián, en carta al prefecto romano Cintio, escribe (*PL* 144, 461): "Es cosa cierta que por la gracia de Cristo todo cristiano es sacerdote. Por esto tiene su fundamento y razón el que predique y anuncie el poder de Cristo. También tú cumples y llenas el sacerdocio y realeza cuando con esmerado celo, desde tu silla judicial enseñas los artículos de la Ley inviolable, amonestando con perseverancia en la Iglesia, edificando así las almas del pueblo que te rodea." Ruperto de Dacia, comentando el *Apocalipsis* (5, 10), dice: "He aquí que el reino comienza ya y también nosotros somos sacerdotes de Dios al ofrecer ahora el sacrificio saludable de su Cuerpo" (*PL* 169, 934).

Santo Tomás de Aquino ha dado gran impulso a la doctrina de este sacerdocio fundado en el Bautismo al hablar extensamente en sus consideraciones sobre el carácter sacerdotal, aunque no desarrolle más la doctrina patrística de un sacerdocio universal. Cfr. § 226.

La teología vióse obligada, al ser negado el sacerdocio de Orden por la *Reforma,* a defender la jerarquía sacerdotal y el sacramento del Orden. Así pasó a segundo plano la doctrina de un sacerdocio universal. Doctrina que indirectamente fué promovida y fomentada por las investigaciones sobre el carácter sacramental. Esta cuestión ha recobrado su actualidad desde hace unos cien años gracias a las investigaciones teológicas, siendo incorporada de nuevo al campo de estudio de la teología y precisamente en la de nuestros días viene siendo objeto de numerosos trabajos.

En la *liturgia eclesiástica* encontramos testimonios indiscutibles de este sacerdocio de los cristianos no ordenados. La unción bautismal puede ser entendida como unción regia. En el AT eran ungidos sobre todo los reyes. Las unciones neotestamentarias se derivan de las del Viejo Testamento. En la Confirmación tiene lugar una nueva unción real. Unción que recibe carácter especial en el sacramento del Orden. Y que queda acabada en la Extremaunción. El sentido de la Confirmación queda expresado en la misma oración de consagración. El obispo, al consagrar el santo crisma el Jueves Santo, reza la siguiente oración: "Te rogamos, Señor, Padre Todopoderoso, eterno Dios, que por el mismo Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor, concedas que este óleo creado santifique por tu bendición y le des la virtud de tu Santo Espíritu, para que, cooperando la virtud y poder de Cristo, tu Hijo, de quien recibe este crisma

su santo nombre, con el que unges a los sacerdotes, profetas, reyes y mártires... que los confirmados, según tu misterioso decreto reciban la infusión de la dignidad real, sacerdotal y profética y se vistan del vestido del don intacto de la gracia."

En la Encíclica *Miserentissimus Redemptor*, de 8 de mayo de 1928, leemos esto: "Mas hemos de tener presente que toda la fuerza de la expiación proviene únicamente del sacrificio cruento de Cristo, que sin interrupción se renueva en nuestros altares de un modo incruento... Por eso la inmolación, tanto de los ministros como de los otros fieles, debe ir íntimamente unida a este augustísimo Sacrificio Eucarístico para que también ellos se ofrezcan como hostias vivas, santas, gratas a Dios" (*Rom.* 12, 1). Más aún: San Cipriano no duda en afirmar que no "se celebra el Santo Sacrificio con el debido espíritu si no responde a la Pasión nuestra propia oblación y sacrificio" (*Epist.* 63, 9; *PL* 4, 392).

Esta es la razón por la que nos exhorta el Apóstol a que, "llevando en nuestro cuerpo la mortificación de Jesús" (*II Cor.* 4, 10) y "consepultados con Cristo" e "injertados en El por la semejanza de su muerte" (*Rom.* 6, 4-5), no sólo crucifiquemos nuestra carne con las pasiones y concupiscencias (*Gal.* 5, 24), "huyamos de la corrupción" (*II Pet.* 1, 4), sino también que se "manifieste en nuestro cuerpo la vida de Jesús" (*II Cor.* 4, 10) y, hechos partícipes de su eterno sacerdocio, "ofrezcamos ofrendas y sacrificios por los pecados" (*Hebr.* 5, 1).

Y no solamente gozan de la participación de este sublime sacerdocio y de la potestad de satisfacer y sacrificar solamente aquellos de quienes nuestro Pontífice Jesucristo se sirve como de ministros para ofrecer a Dios la oblación pura, "desde la salida del sol hasta el ocaso, en todo lugar" (*Mal.* 1, 11), sino que todos los cristianos llamados con razón por el Príncipe de los Apóstoles "linaje escogido, sacerdocio real" (*I Pet.* 2, 9) deben ofrecer sacrificios por los pecados, por sí mismos y por todo el género humano, casi de la misma manera que todo sacerdote y "pontífice, tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituído para las cosas que miran a Dios" (*Hebr.* 5, 1).

3. El *Catecismo Romano* (publicado en 1566 por Pío V) enseña expresamente esta doctrina del sacerdocio universal: "La Sagrada Escritura distingue un doble sacerdocio: uno interno y otro externo.

1) *Sacerdocio interno.* Pertenece a todos los fieles en virtud del bautismo y especialmente a los justos, que poseen el espíritu de Dios y se convierten por la gracia en miembros vivos de Cristo, Sumo Sacerdote. En virtud de este sacerdocio los fieles, con una fe inflamada de caridad, ofrecen a Dios víctimas espirituales sobre el altar de su alma. Son todas las obras buenas y enderezadas a la gloria de Dios" (II parte, 6, 23). En este texto se indica que lo característico del sacerdocio universal radica en su interioridad; este sacerdocio interno no es un sacerdocio en sentido propio.

4. La Encíclica *Mystici Corporis* enseña también que los fieles ofrecen el Cordero del sacrificio al Padre celestial por las manos del sacerdote (cfr. *Tratado de la Eucaristía*).

5. Estos testimonios ponen de manifiesto que el bautismo funda un sacerdocio real, no simplemente simbólico. Los bautizados no son llamados sacerdotes y reyes en sentido puramente metafórico. Los textos aducidos no permiten una atenuación de esta índole. Todo lo que pertenece al sacerdote se encuentra en el bautizado: "la vocación divina o elección, una especial pertenencia a Dios... a la que corresponde una consagración o santificación (por medio de la imposición de manos o del óleo) y la capacidad de acercarse a Dios y ofrecerle ya en su proximidad sacrificios y holocaustos" (Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* III, 1411).

El sacerdocio universal de los bautizados no va en detrimento del *sacerdocio especial*. Tampoco éste se alimenta y se desarrolla a expensas del sacerdocio universal, oprimiéndole y disminuyendo su importancia. Posee una fuerza tal que no necesita asegurar su existencia con la opresión del sacerdocio universal. El bautizado ordenado y el que no lo está participa del sacerdocio de Cristo, aunque distintamente. La doctrina de la participación real—no sólo simbólica—de todos los bautizados en el sacerdocio de Cristo nos llevaría a un grave error si se pasaran por alto las profundas diferencias existentes entre esta participación y el sacerdocio jerárquico, especial. El error de Tertuliano, en su época montanista, el de los valdenses y albigenses y, sobre todo, el de Lutero, al oponerse a la revelación del sacerdocio neotestamentario, no radicó en que admitieron el sacerdocio universal de todos los fieles, sino en que negaron el sacerdocio jerárquico.

Lo terrible y tremendo de la tesis luterana consiste en que ataca al sacerdocio jerárquico invocando como argumento el sacerdocio universal. "No estriba la herejía luterana en afirmar que todos los cristianos pertenecen al estado sacerdotal (*geystlichs stands*), sin que haya entre ellos distinción alguna por razón del oficio, como se desprende de San Pablo (*I Cor.* 12) al decir que todos son un mismo cuerpo, aunque cada miembro tenga su obra propia, a fin de que así sirva a los demás—ya que tenemos un mismo bautismo, un Evangelio y una fe y somos todos cristianos y por ello sacerdotes y pueblo de Dios (Lutero)—, sino que el error consiste en sostener, contra San Pablo, que todos tenemos el mismo poder, porque cuantos han nacido del bautismo pueden gloriarse de ser

sacerdote, obispo o papa, de modo que el poder mundano es el mismo para todos, por estar todos bautizados, tener la misma fe y Evangelio" (R. Grosche, *Das allgemeine Priestertum,* en "Pilgernde Kirche" 165). En la doctrina de Lutero vemos que el núcleo central y basamento del sacerdocio universal queda roto al conceder a los bautizados sólo una imputación externa de la justicia de Cristo y negar su interna comunidad con El.

La recusación luterana del sacerdocio especial, apoyándose en el sacerdocio universal, trajo consigo el que a partir de entonces la defensa del sacerdocio jerárquico tuviera como consecuencia cierta desconfianza con respecto a la doctrina del sacerdocio universal.

Con todo, la plenitud y totalidad de la fe abarca tanto al sacerdocio universal como al jerárquico. El uno no pone en peligro al otro. El sacerdocio especial sigue invariablemente diferente del universal, sin ser allanado por éste. El que le niega invocando a su favor el sacerdocio universal ataca la existencia misma de la Iglesia. Por disposición de Cristo le han sido reservadas funciones especiales al sacerdocio jerárquico que, de no cumplirse y realizarse, moriría la Iglesia. Entre ellas tenemos la administración de la mayoría de los sacramentos, sobre todo la consumación del Sacrificio Eucarístico. Sobre la esencia y significación del sacerdocio especial puede consultarse cuanto se dice en el tratado del Orden Sagrado.

6. En lo que se refiere *a la relación mutua entre sacerdocio universal y especial* hay que tener en cuenta que el primero no puede deducirse del segundo. No es una forma más elemental del sacerdocio jerárquico. Sacerdocio universal y sacerdocio especial son modos distintos de participación del único sacerdocio de Cristo. Según San Clemente de Roma, el *seglar* (el laico) es el que no tiene ningún servicio determinado que realizar (*I Cor.* 1, 40). El que está pertrechado con alguna Orden es portador de una misión especial (*I Pet.* 5, 1-3; *II Cor.* 1, 24; *I Cor.* 3, 4). Es un miembro del Cuerpo de Cristo, al que se le ha confiado un servicio concreto y se le ha capacitado para ello (cfr. O. Rottmanner, *Predigten und Ansprachen* 1, 289).

Cristo es el único Pontífice del orden neotestamentario (*Hebr.* 4, 14; 8, 1; 9, 11; 10, 14). Cristo confió su sacerdocio a la Iglesia, a la comunidad de los bautizados. La comunidad eclesiástica como tal tiene carácter sacerdotal. Todos los miembros de la Iglesia lo

son de la comunidad sacerdotal de Cristo y tienen, por tanto, carácter sacerdotal.

El *orden* de la comunidad exige que la participación en el sacerdocio de Cristo se presente en grados y formas distintos. Cristo mismo instituyó estos grados diversos y dispuso en qué medida y de qué modo su sacerdocio debía ser participado y manifestarse en cada uno de los bautizados, de una forma en los ordenados y de otra en los no ordenados.

El sacerdocio de los bautizados no ordenados no es, por tanto, un regalo o una concesión de los bautizados ordenados, sino una participación originaria del sacerdocio de Cristo, concedido por el bautismo. El sacerdocio de los bautizados ordenados es una compleción y cualificación especial del sacerdocio obrado por el bautismo para servir con plenos poderes a Cristo como instrumento en sus acciones salvíficas.

La reducción del sacerdocio universal y del especial a Cristo pone de manifiesto su *mutua ordenación*. Ambas formas de sacerdocio pueden realizarse tan sólo dentro del orden determinado por Cristo. El sacerdocio especial es, en cierto modo, la armazón visible del edificio que es la Iglesia. De aquí que el sacerdocio universal pueda ejercerse únicamente en unión y ordenación con el jerárquico. Y viceversa, éste sólo puede obrar ordenándose al sacerdocio universal. El sacerdocio es siempre capacitación y obligación para el servicio. No tiene su razón de ser en sí mismo. La relación a Dios y a la comunidad humana le es esencial. Además, el sacerdocio universal es el fundamento del especial; sin bautismo no hay consagración de sacerdocio jerárquico.

La estrecha relación del sacerdocio universal y del especial es atestiguada por *San León Magno* al hablar de aquel sacerdocio de la Iglesia, del que todos sus miembros participan por la señal de la cruz y la unción; unos de una manera y otros de otra (cfr. este texto en el vol. III, § 164).

Puesto que el sacerdocio universal y el especial son una participación real, si bien diferente, del sacerdocio de Cristo, no puede tratarse del sacerdocio universal a modo de apéndice del estudio del Orden Sagrado, sino que su doctrina debe ser expuesta al estudiar el bautismo, ya que en él tiene su origen.

Frente a recientes manifestaciones erróneas y malentendidas hay que señalar que *el sacramento del sacerdocio universal es el bautismo* y no la confirmación. Por el bautismo es incorporado el hombre a la Iglesia, la cual tiene carácter sacerdotal. Los textos escriturísticos

y patrísticos que hemos aducido enseñan claramente esta doctrina, que puede tenerse por teológicamente cierta. Tertuliano fué el primero que consideró la unción que se hace después del bautismo como unción sacerdotal, viendo en ella la prolongación de la costumbre viejotestamentaria de conferir el orden sacerdotal por medio de la unción. Esta idea de que el cristiano recibe la dignidad sacerdotal por la unción sacerdotal se expresa muy a menudo en la Patrística, por ejemplo, en Orígenes, San Cirilo de Jerusalén, San Gregorio Nacianceno, San Ambrosio, San Agustín, León I, Máximo de Turín, Isidoro de Sevilla. San Cirilo de Jerusalén interpreta el título de cristiano desde la unción sacerdotal, común a todos los bautizados.

La opinión de que el sacerdocio de todos los cristianos va en detrimento del sacerdocio especial, o viceversa, no encuentra apoyo alguno en los Padres ortodoxos (Backes). Una excepción es Tertuliano. Las *Constitutiones Apostolicae* atribuyen este sacerdocio a las mujeres. A veces no está claro si los Padres se refieren a la unción con crisma o a la unción que se hace después del bautismo. San Isidoro de Sevilla entiende por unción sacerdotal aquella que se hace después del bautismo. Lo mismo ocurre en las *Constitutiones Apostolicae*. Distinguen claramente entre las unciones del diácono y diaconisa de la unción que confiere el obispo, que es con crisma. Cfr. Panfoeder, *Das Persönliche in der Liturgie*, 96; A. Anger, *La doctrine du corps mystique*, 1929, 281; de la Taille, *Mysterium fidei*, 338. La confirmación es un complemento y acabamiento del bautismo. La participación en el sacerdocio de Cristo, fundada en el bautismo, recibe un carácter más completo y obligatorio en la confirmación.

7. En cuanto a la *esencia del sacerdocio universal* parece consistir, según los testimonios de la Escritura, en una dignidad concedida por Dios al hombre por la que ha sido elegido y capacitado para determinadas funciones. Entre ellas están los actos de culto, sobre todo, el Sacrificio Eucarístico. Cabe preguntar si a estas funciones les corresponde *virtud y fuerza mediadoras*. Ya que Cristo, Mediador del NT, y los que participan de su mediación en el sacerdocio especial han sido separados por voluntad divina de la comunidad, para ser sus mediadores, no parece que le corresponda ninguna función mediadora específica al sacerdocio de los que pertenecen al pueblo de Dios neotestamentario. Es cierto que las ora-

ciones y sacrificios de cada uno contribuyen al bien de todo el Cuerpo de Cristo; pero esto no es una mediación propiamente dicha.

8. *¿Cómo se realiza la participación en el sacerdocio de Cristo?* Del mismo modo que el sacerdocio de Cristo: en el sacrificio. Sacrificio y sacerdote son dos conceptos inseparables. El sacerdote se da a conocer como tal al ofrecer sacrificios. Cristo depositó en las manos de la Iglesia su sacrificio realizado una vez para siempre en la cruz, para que la Iglesia lo ofrezca como propio al Padre celestial por El, con El y en El. La Iglesia ofrece este sacrificio como comunidad de todos los creyentes, congregados y reunidos por la virtud del Espíritu Santo.

a) *Todos los bautizados participan en el ofrecimiento del sacrificio de Cristo.* El bautizado está capacitado y obligado a ello por su unidad con Cristo a causa del carácter sacerdotal con que ha sido sellado. La Encíclica *Miserentissimus Deus* resalta, como hemos visto, la participación de todos los que están unidos a Cristo *por el bautismo, en el sacrificio de Cristo. La Encíclica Mediator Dei,* de Pío XII, sobre la Liturgia enseña lo mismo. Aunque el Catecismo Romano llame sacerdocio interno *(interius)* al de los bautizados y externo al de los ordenados, no se significa con ello que la participación de los bautizados se limite a una mera participación interna en la Eucaristía. El Catecismo Romano más bien quiere resaltar que sólo el sacerdote ordenado está capacitado para realizar eficazmente el simbolismo esencial del sacrificio, esto es, consumar las palabras de la consagración. Los creyentes participan en el sacrificio al unirse por la fe y su propia inmolación a la acción del sacerdote. De esta forma tienen parte de modo visible en el Sacrificio Eucarístico. Más aún: por ser la Eucaristía un banquete del que forman parte también los comensales, los creyentes son portadores a su vez de la simbólica sacramental, que tan sólo puede ser realizada por Cristo en su núcleo esencial. J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug,* 1954.

No cabe, pues, poner en duda la participación de los bautizados en el sacrificio de Cristo, apelando al texto de San Pedro (*I Pet.* 2, 5) y otros textos patrísticos en donde se habla de *sacrificios espirituales* que deben ofrecer los bautizados y afirmar que en estos textos tan sólo se pide de los bautizados que ofrezcan sacrificios espirituales. Estos sacrificios que los bautizados deben ofrecer son, más

que oración, devoción, pureza de conciencia, superación de uno mismo, renuncia, penitencia y obras de caridad. Si así entendiéramos la palabra "sacrificio espiritual" introduciríamos injustamente en el ámbito de la Escritura un nuevo concepto elaborado por la edad moderna. No se contraponen aquí los sacrificios espirituales a los reales, sino a los carnales, naturales, puramente humanos, sacrificios del hombre no redimido y sujeto al pecado. Un sacrificio espiritual es el obrado por el Espíritu y repleto de El, un sacrificio que oculta y encierra en sí un profundo misterio del Espíritu Santo.

Toda la tradición entiende por sacrificio espiritual el sacrificio de Cristo. Mas el sacrificio de Cristo es el de la Iglesia. Y siendo el sacerdocio universal participación del de Cristo, el sacrificio espiritual que está ordenado al sacerdocio real no puede ser otro que el sacrificio eucarístico del Cuerpo de Cristo.

M. J. Scheeben (*Handbuch der katholischen Dogmatik* III, 1421) se expresa plenamente de acuerdo con el sentir de la tradición cristiana cuando dice: "Hay que evitar confundir los nombres de sacrificio espiritual y sacrificio impropio. En el lenguaje bíblico tanto el sacrificio de la cruz como el eucarístico son sacrificios perfectos, verdaderos y valiosos—en oposición a lo simbólico—, por ser sacrificio espiritual tanto por razón de su contenido, el cuerpo santificado y espiritualmente vivificado de Cristo, como por la virtud espiritual con que se realiza. Un sacrificio espiritual no es necesariamente idéntico a un sacrificio que tenga como contenido al mismo Espíritu o sólo determinadas acciones del Espíritu, que puedan ser consideradas como sus frutos. San Pablo (*Rom.* 12, 1) incluye bajo el nombre de sacrificio espiritual—expresión acuñada por San Pedro—al mismo cuerpo del hombre. Cfr. *Los Misterios del Cristianismo*, 73; E. Niebecker, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, 1936, 86-94; R. Grosche, *Das allgemeine Priestertum*, en "Pilgernde Kirche" 182-184; O. Casel, *Die λογικὴ θυσία der antinen Welt in christlich-liturgischer Beleuchtung*, en "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" 4 (1924), 37-47; J. A. Jungmann, *Was ist Liturgie?*, en "Zeitschrift füt kath. Theologie" 55 (1931), 101.

Los unidos a Cristo por el bautismo participan de su sacrificio, que es el de la Iglesia. La razón que hace posible todo esto radica en que Cristo recibió de nosotros hombres la naturaleza humana, en la que se inmoló al Padre celestial. San Agustín nos dice comentando el salmo 127, 12: "Cristo recibió de ti lo que debía ofrecer por ti, lo mismo que el sacerdote recibe de ti lo que ofrecerá por

ti para reconciliación con Dios por tus pecados... Cristo recibió de nosotros la carne, en la que se hizo víctima, sacrificio y ofrenda. En la Pasión se hizo víctima, en la resurrección dió nueva vida a lo que estaba muerto y, de algún modo, ofreció ya entonces tus primicias. Así puede decirte ahora: Santificado está todo lo tuyo, porque tus primicias, lo que de ti proviene (el cuerpo humano, la naturaleza humana asumida por Cristo) ha sido ofrecido a Dios." Toda la Iglesia y cada uno de los bautizados, por ser miembros de ella, participan del sacrificio de Cristo, no sólo pasiva, sino activamente, como oferentes; por constituir y formar el Cuerpo de Cristo son a la vez ofrenda. Así nos lo dice el mismo San Agustín, en su obra *La Ciudad de Dios* (lib. 10, cap. 6): "Toda esta ciudad redimida, esto es, la congregación y sociedad de los santos, viene a ser un sacrificio universal que a Dios ofrece aquel gran sacerdote que se ofreció en la Pasión como cruenta víctima por nuestra redención, para que fuésemos nosotros el cuerpo de tan excelsa cabeza, tomando para consumar esta ilustre obra la humilde forma de siervo. Porque ésta fué la que ofreció el Señor, en ésta fué ofrecido, según ella es mediador, en ésta es sacerdote, en ésta es sacrificio incruento." Si el bautizado es sacerdote y víctima en todas las misas, por su condición de bautizado, con mucha más razón lo es en las que participa personalmente. Esta participación se da incluso cuando uno no tiene conciencia de ello, de estar incorporado a la inmolación de Cristo al Padre. El bautizado sigue, a pesar de todo, unido a la comunidad no sólo interna, sino externamente. La participación es un proceso externo; sobre todo, por ser el bautismo una acción pública por medio de la cual los creyentes son incorporados a la comunidad con Cristo y con la Iglesia; así son capacitados y consagrados para ofrecer con el sacerdote el sacrificio y también porque el sacerdote jerárquico está autorizado a ofrecer sacrificios por una consagración pública en nombre de los creyentes y, además, porque en las fórmulas litúrgicas del sacrificio de la misa se expresa claramente la comunidad en el ofrecimiento del sacrificio.

Esta participación, en cierto modo oculta, está ordenada a ser pública y consciente. Sobre la manera y el modo de una participación pública y consciente de cada cristiano en el sacrificio de la comunidad eclesiástica se trata al exponer el sacrificio de la misa. Pero de las anteriores consideraciones se desprende ya que el ofrecimiento común del sacrificio de Cristo es el proceso en el que se presenta de una manera clarísima la comunidad eclesiástica como

comunidad con Cristo. El sacrificio de la misa es el rito y ceremonia cultual más solemne de la familia de los hijos sacerdotales de Dios. La renovación litúrgica se esfuerza continuamente por conseguir una más correcta y adecuada inteligencia de esta solemnidad religiosa y de su participación. Sería un terrible error ver en todo esto simplemente uno de tantos medios de apostolado. La participación en el sacrificio de la misa es la forma por antonomasia de la vida cristiana. Todo cuanto ocurre nos lleva a ella y se nutre de ella. Su depreciación significa, por tanto, una disminución del núcleo esencial cristiano.

Nuevamente aparece aquí la mutua ordenación del sacerdocio universal y del especial. El sacerdocio jerárquico y sólo él tiene la cualidad y condición, por serlo, de servir de instrumento de Cristo en la conversión del pan y del vino en su cuerpo y sangre, en la actualización del sacrificio de la cruz. Todos los bautizados participan en la autoinmolación de Cristo. Su participación en el sacrificio de Cristo nos deja entrever cómo el sacrificio de Cristo, ofrecido por el sacerdote, es la verdadera inmolación de toda la Iglesia. La Iglesia se presenta ante el universo entero—cielo y tierra—como Cuerpo de Cristo al congregarse todos en torno del altar del sacrificio. La comunidad de los creyentes pertenece al acto del sacrificio de Cristo realizado por la Iglesia. El sacerdote está a las órdenes de la comunidad de los bautizados, prestándole sus servicios al servir a Cristo como instrumento por el que se realizan sus funciones de sumo sacerdote.

b) Aunque el ofrecimiento del sacrificio de Cristo sea la forma fundamental y primera del ejercicio sacerdotal de todos los bautizados, no es ni única ni exhaustiva. Los que en la misa se incorporan a la oblación de Cristo, al abandonar después la ceremonia sacrificial vuelven de nuevo al mundo. Pero siguen estando unidos para siempre al movimiento de entrega de Cristo, a no ser que se separen de El violentamente. La participación en el sacrificio de Cristo debe continuar como *incesante inmolación al Padre celestial.* Por la propia oblación al Padre en las obras cotidianas quedan incorporadas a este movimiento hacia el Padre aquellas cosas en las que el cristiano realiza su inmolación y entrega. También ellas suspiran por la redención, por la revelación de la gloria de los hijos de Dios (*Rom.* 8, 19-22). Y puesto que el cristiano se entrega a Dios en las cosas y por las cosas diarias, recoge también sus suspiros y anhelos de redención y los presenta a Dios; irá en su

busca de nuevo cuando se le conceda aquella forma definitiva de existencia prefigurada por el Cuerpo glorioso de Cristo. La prosecución y continuación de la entrega al Padre realizada en el sacrificio de la misa por Cristo y en Cristo, en el vivir cotidiano, constituye la imitación de Cristo, que vivió en continua entrega a Dios. Esta imitación acontece en Cristo y por Cristo. La unión con Cristo, que se ofreció en la cruz y que actualiza su sacrificio en la misa, se manifiesta y obra en los sacrificios diarios del cristiano. Sólo con la entrega de los miembros queda completado y acabado el sacrificio de Cristo; entrega que no es posible sin dolor. Por esto la consumación y acabamiento del sacrificio de Cristo por el de sus miembros significa consumación y acabamiento de los padecimientos de Cristo por el de los cristianos (*Col.* 1, 24; *Gal.* 11, 20; 6, 17; *II Cor.* 4, 10). Scheeben nos dice en su *Handbuch der katholischen Dogmatik* III, 1510: "Esta compleción (*Vollendung*) no hay que entenderla como simple comunicación de las bendiciones y gracias logradas por el sacrificio de la cruz, sino más bien como integración y complemento del sacrificio de la cruz, del celestial y del eucarístico, en su propiedad de *sacrificium*. Las gracias alcanzadas por el sacrificio de Cristo son gracias santificantes que esencialmente tienden a hacer de los santificados siervos de Dios (*Hebr.* 9, 14), sacerdotes del Padre que, consagrados por el óleo del Espíritu, se conviertan y se hagan, tanto en el cuerpo como en el alma, sacrificios santos, espirituales, santificados por el fuego del Espíritu Santo" (*Rom.* 15, 16; *I Pet.* 2, 9). San Agustín, en su obra *De la ciudad de Dios,* nos dice que toda acción del hombre que se consagra a Dios y se ofrece al Señor, en cuanto muere al mundo para vivir en Dios, es sacrificio (lib. 10, cap. 6). Pues así como Cristo se ofreció al Padre al entregar su cuerpo, así también el bautizado realiza su comunidad sacrificial con Cristo en la entrega de su cuerpo (*Rom.* 12, 1; 13). Isidoro de Pelusio, discípulo de San Juan Crisóstomo, comentando este pasaje paulino (*Rom.* 12, 1), nos dice lo siguiente: "San Pablo ordenó esto no sólo a los sacerdotes, sino a toda la Iglesia, pues dispuso que cada cual fuera su propio sacerdote. Hemos sido consagrados sacerdotes de nuestro propio cuerpo." Orígenes, en una homilía sobre el Levítico (9, 9), explica cómo "cada uno de nosotros tiene en sí el holocausto, que enciende en el altar del sacrificio para que arda incesantemente. Ofrecemos un holocausto en el altar de Dios al renunciar a todo lo que uno posee y cargar con la propia cruz; al tener caridad y entregar el cuerpo para que sea consumido, alcanzando así la glo-

ria del martirio; también ofrecemos un holocausto en el altar de Dios cuando queremos a nuestros hermanos hasta dar nuestra vida por ellos; al morir por la justicia y la verdad, al mortificar nuestros miembros y mantenerse así libre de la concupiscencia de la carne, crucificados al mundo, también ofrecemos un sacrificio en el altar de Dios y nos hacemos sacerdotes de nuestra propia ofrenda."

c) La entrega del cuerpo consigue su forma culminante en el *martirio*. Es algo inseparable de la vida fundada por el bautismo el estar dispuesto a esta forma de realización sacerdotal del sacrificio. Y dado que la Iglesia como totalidad orgánica no puede carecer de aquellas formas de vida esenciales y fundadas en la comunidad con Cristo, tampoco puede faltar jamás del todo en la Iglesia esta forma sacrificial del martirio. San Irineo, en su obra *Adversus Haereses,* nos dice que la Iglesia, por su gran amor a Dios, envía en todos los tiempos al Padre un elevado número de mártires para que la precedan. El martirio es la realización máxima de la comunidad vital con Cristo. El mártir está sellado con las señales de Cristo. Las huellas de su sufrimiento son signos de su unidad con Cristo. "Gemía la mártir Santa Felicitas, momentos antes del martirio, por los dolores de su parto prematuro, cuando uno de los guardianes le dijo: "Si tanto gimes ahora, ¿qué será al ser entregada a las fieras que tú, al no querer ofrecer sacrificios, has despreciado?" Ella, empero, le respondió: "Sufro sola ahora lo que sufro; allí tendré otro en mí que sufrirá conmigo, porque por El sufriré yo." El martirio es un testimonio de Cristo. En él se hace visible la comunidad con Cristo. El mártir hace confesión pública de su pertenencia a Cristo crucificado en la entrega de su vida. En el testimonio de Cristo que realiza el bautizado en el martirio consuma su sacerdocio (*Apoc.* 20, 4); cfr. Peterson, *Zeuge der Wahrheit,* 1937.

d) Los Padres consideran la *virginidad voluntaria* como muy próxima al martirio. Según ellos, en la virginidad, lo mismo que en el martirio, se expresa la total entrega a Dios, la consagración y abandono de la propia mismidad personal en manos de Dios. San Cipriano, en su tratado *Sobre las vírgenes* (20, 1), dice: "El primer fruto que da el ciento por uno es el vuestro (de las vírgenes). Así como los mártires no piensan en su cuerpo ni en el mundo, resistiendo una lucha nada fácil y cómoda, también vosotras, que en la suerte de la gracia vais en segundo lugar, estáis muy cerca de los mártires, por vuestra constancia y fortaleza." Metodio de

Filipo, en *El Banquete* (7, 3), nos dice que "las vírgenes han sufrido un martirio; no con dolores y padecimientos corporales y tan sólo durante un corto plazo de tiempo, sino que han sufrido sin fatigarse a lo largo de toda su vida para vencer en un combate verdaderamente olímpico; han resistido las múltiples tentaciones del placer, del miedo y del dolor y han padecido además toda clase de males por culpa de la maldad".

e) También el *matrimonio de los bautizados* representa una realización del sacerdocio. En primer lugar los contrayentes realizan en común el simbolismo del sacramento del matrimonio; en Cristo y por El son portadores de la salud uno para el otro. Además su vida matrimonial también es realización de funciones sacerdotales. "Cuando dos hombres se entregan mutuamente en Cristo, en una entrega recíproca que simbolice el amor y desposorios de Cristo y de la Iglesia, consiguen vencer—gracias al amor que Dios les ha infundido—la concupiscencia que por el pecado habita en el hombre; amor que no quiere poseer, sino entregarse, que no aspira a ganar, sino a perder, a perderse, pero no en la embriaguez de su propia vitalidad, sino en la casta entrega al otro; por la vida que les es regulada en el ágape vencen a la muerte, que está unida esencialmente al eros. Ya no vale más aquello de la Ley: "Estarás sujeto al varón, que te dominará" (*Gen.* 3, 16). Pues aunque se diga que la mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino el marido; e igualmente que el marido no es dueño de su propio cuerpo: es la mujer (*I Cor.* 7, 4), es evidente que el dominio unilateral del marido ha sido quebrantado por la mutua entrega, y así, en el *magnum mysterium* en que debe revelarse la entrega de Cristo a su Iglesia, se hará visible el sacrificio sacerdotal de la persona consagrada a Dios por la entrega del cuerpo a ejemplo de Cristo que nos amó y se entregó por nosotros" (R. Grosche, *o. c.*, 202).

Este sacrificio sacerdotal es realizado de una manera especial como sacrificio del cuerpo *en la enfermedad*. La enfermedad es un estado en "que se siente de modo particular la limitación corporal, el no poder disponer uno de sí mismo; cuando el hombre sufre cristianamente siente la enfermedad no como una fuerza que se impone, sino como obediente sumisión al poder de Dios y a su inescrutable voluntad, como una gracia; de manera que en el "sí" a esta atadura del cuerpo se realiza nuevamente aquella entrega de toda la persona, que es el sacrificio sacerdotal del cristiano.

Miradas las cosas desde este punto de vista se ve que la acción sacerdotal suprema del cristiano, la que es compendio de todas las demás, es la entrega del cuerpo en la *muerte*, el acto supremo del cristiano que acaba y consume la existencia histórica, acción sacerdotal que, como el entregarse en el matrimonio, está santificado sacramentalmente y vinculado, por tanto, a la inmolación sacerdotal de Jesucristo" (R. Grosche, *o. c.*, 203). La exposición del sacerdocio universal que acabamos de hacer está inspirada en las obras de E. Niebecker, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, 1936, y de R. Grosche, *Das allgemeine Priestertum*, en "Pilgernde Kirche", 159-204, trabajo este último al que hemos hecho referencia numerosas veces.

9. Como vimos, estrechamente unida a la participación en el sacerdocio de Cristo está una determinada manera de *participación en su vida y obra real*. La participación en su magisterio se realiza en el dar testimonio de Cristo. El bautizado está autorizado y obligado a dar a conocer los prodigios de Dios (*I Pet.* 2, 9). La predicación puede ser por medio de la palabra y del signo. De palabra dan testimonio de Cristo, por ejemplo, los padres ante sus hijos. En el bautismo está fundada la autoridad y misión para ello. Este testimonio es eficaz y salvífico; es el mismo Espíritu Santo, que habita en el bautizado, el que da testimonio de Cristo. Testimonio que obliga a los hijos. En las palabras de sus padres oyen por vez primera la palabra de la Iglesia. Con el signo da testimonio de Cristo el bautizado en su manera de vivir. Su ejemplo es un mensaje claro del reino de Dios. La forma suprema de este testimonio es el martirio. Por esto la participación en el sacerdocio de Cristo y en su doctrina se confunden entre sí.

San Agustín, en un comentario al Evangelio de San Juan (51, 13), nos dice: "Hermanos, no penséis que el Señor dijo estas palabras: "Donde Yo estoy, allí estará también mi servidor" solamente de los obispos y clérigos buenos. Vosotros podéis servir también a Cristo viviendo bien, haciendo limosnas, enseñando su nombre y su doctrina a los que pudiereis, haciendo que todos los padres de familia sepan que por este nombre deben amar a la familia con afecto paternal. Por el amor de Cristo y de la vida eterna avise, enseñe, exhorte, corrija, sea benevolente y mantenga la disciplina entre todos los suyos ejerciendo en su casa este oficio eclesiástico y en cierto modo episcopal, sirviendo a Cristo para estar con El eternamente. Ya muchos de los que se contaban entre

vosotros prestaron a Cristo el máximo servicio de padecer por El; muchos que no eran obispos ni clérigos, jóvenes y doncellas, ancianos con otros de menor edad, muchos casados y casadas, muchos padres y madres de familia, en servicio de Cristo, entregaron sus almas por el martirio y con los honores del Padre recibieron coronas de gloria" (*Obras de San Agustín,* tomo XIV (BAC), páginas 259 y 261).

10. La participación en la *acción real* de Cristo es una participación en su ser-señor, en su gloria. El bautizado es señor porque se ha enseñoreado sobre el pecado, la muerte y las formas caducas y perecederas de este mundo, alcanzando ya por la esperanza las formas gloriosas del mundo futuro. Ejerce su señorío, por ejemplo, al ir el domingo al templo y allí, en medio de este eón de muerte, confesando la gloria de Cristo y la suya propia. Por la participación en la acción real de Cristo contribuye a que se establezca más sólidamente el dominio de Cristo, hasta su nueva venida, en que colocará todas las cosas bajo el poder del Padre. Otra contribución del cristiano, por su carácter bautismal, para que se establezca el dominio de Dios, consiste en la *configuración de aquella parte del mundo que le ha sido confiada.* De múltiples maneras cumple el bautizado esta misión: como político, como economista, sociólogo o científico, como artista o profesional en el más amplio sentido, para no citar más que algunas de las formas más importantes y significativas.

Dios ha confiado al hombre la creación, que fué profanada primero por el pecado y santificada de nuevo por Cristo. El cristiano es responsable de que esta obra de su Padre celestial no sea destruída. Esto implica un uso correcto de las cosas. El buen uso de las cosas, esto es, la configuración de la vida y de todos sus órdenes, tal como corresponde al hombre hecho hijo de Dios en Cristo, tan sólo puede realizarse en la entrega a Dios, en el amor al Padre. La implantación del dominio de Dios en el ámbito en que se mueve el bautizado presupone el establecimiento del dominio del amor divino en su propia vida. O más bien: porque el hombre en el uso de las cosas, en su encuentro con el prójimo realiza el amor y supera el egoísmo, crea un mundo apropiado en el que impera el amor de Dios, en el que las cosas y los hombres son santificados en el ser que Dios les ha dado. De esta manera las cosas y los hombres son incorporados incesantemente en la gloria del amor

divino. Son preservados de la profanación, de la secularización y de maldición.

La pertenencia a la familia de Dios, Señor del universo, por razón del bautismo, capacita y obliga al bautizado a procurar la santificación del mundo. Se le ha capacitado interiormente para continuar y proseguir la santificación del mundo iniciada por Cristo. Cristo ha confiado a la Iglesia esta tarea. Pero así como El no creó formas concretas de vida para el hombre, sino que rehusó expresamente tal cosa, tampoco es función de la Iglesia el hacerlo (cfr. la Encíclica *Quas primas*, en la que se condenó el "Laicismo", sin propugnarse tampoco una intervención y sujeción de lo terreno en todos sus órdenes al poder eclesiástico). La condenación del laicismo no significa que los sacerdotes tengan la responsabilidad de las cosas terrenas, sino la defensa y preservación de lo terreno de la secularización y profanación. Cristo ha depositado en el mundo la semilla y virtud gloriosa para que éste pueda así conseguir la gloria del Padre. Hasta tanto no vuelva Cristo y amanezca su gloria en su deslumbrante esplendor en un mundo transfigurado, tiene la Iglesia la misión de cobijar y llevar el mundo a Dios por medio de sus oraciones y sacrificios, por su predicación de la palabra y la administración de los sacramentos, ayudando así a esas fuerzas celestiales configuradoras que Cristo depositó en el mundo para que logren su fruto. Lo cual supone una configuración *cristiforme* del mundo, esto es, una configuración conforme al Hijo de Dios. Configuración que recibe la Iglesia, la comunidad cristiana de los creyentes, no sólo los sacerdotes o la Iglesia sola, sino cada uno de sus miembros, sobre todo aquellos que están más dedicados al mundo y en el mundo. La condenación del laicismo no significa tampoco una depreciación del seglar, sino la repulsa de la actitud que no admite el dominio de Cristo. Por su participación en la acción real de Cristo tiene el "laico" (seglar) una misión que realizar en el mundo; tiene la capacidad y el encargo, el derecho y la obligación de realizar lo que Cristo encomendó a la Iglesia. El mundo (profesión, familia, pueblo, estado) es su campo de acción, en donde tiene su trabajo y responsabilidad. Con una conciencia formada en la confesión de Cristo y conformada por su ley, cumple el seglar estos sus deberes. Esta responsabilidad no le ha sido dada o añadida, sino que le corresponde originariamente por el hecho del bautismo, ni es posible deshacerse de ella, liberarse de ella. Es más que una simple preocupación apostólica, exigencia del momento actual. El apostolado puede ser una de las formas en que el

bautizado lleve a cabo su responsabilidad originaria. Por lo menos le ofrece una posibilidad de hacer lo que debe hacer. Cfr. G. Philips, *Der Laie in der Kirche. Eine Theologie des Laienstandes für weitere Kreise*, trad. de B. Häring-V. Schurr, Salzburg, 1955, G. Bardy-A. M. Henry-R. Laprat (y otros), *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, París, 1954 (Col. Unam Sanctam 28).

11. Como se ve, la *libertad y la independencia* del bautizado se fundan en la participación en esta acción sacerdotal, profética y regia de Cristo. Libertad e independencia que sólo pueden realizarse adecuadamente estando ordenadas al todo de la comunidad eclesiástica. Esta comunidad está representada de un modo visible por la jerarquía, por los superiores eclesiásticos. La ordenación dentro de la comunidad de la Iglesia es ordenación de la jerarquía (Papa, obispos). Y, a su vez, la subordinación a la jerarquía es la ordenación de los bautizados dentro de la comunidad eclesiástica. El bautizado tan sólo puede participar con sentido pleno y con eficacia salutífera en la acción profética y real de Cristo dentro de esa ordenación fundamental en este modo de magisterio y de cura pastoral que han sido confiados a los portadores de la jerarquía. Así llegamos de nuevo al resultado siguiente: la participación de los bautizados en la acción profética y real de Cristo no menoscaba de modo alguno la participación esencialmente diferente de la jerarquía eclesiástica en el magisterio y realeza de Cristo. Ni tampoco es necesario y hace falta que la plena actividad y eficiencia de la jerarquía paralice la actividad de los laicos o la derogue. La diferencia fundamental y esencial entre la jerarquía y el laicado hay que verla en el hecho de que los superiores eclesiásticos (los jerarcas) ejercen el magisterio y la cura de almas públicamente, ya en toda la Iglesia universal, ya en una determinada parcela de ella (diócesis), sujetando y vinculando jurídicamente a los miembros de la Iglesia, mientras que los demás bautizados tan sólo ejercen su participación en el magisterio y en la cura pastoral mediante su influjo moral en el ámbito de su mundo vital.

IV. *Destrucción del pecado*

La participación en la muerte de Cristo por el bautismo incluye en sí *la destrucción del pecado, tanto del original como del personal y de su castigo* (Dogma de fe: Símbolo Nicenoconstantinopo-

litano, D. 86; Concilio de Vienne, D. 482-483; Decreto para los Armenios, D. 696 y, sobre todo, el Concilio de Trento, D. 791-792 y D. 799 y 869).

1. Una exposición más detallada de esto y los testimonios de la Escritura pueden verse en el § 185. Allí se mencionan también las opiniones erróneas sobre los efectos del bautismo. El bautismo es entendido como *renacimiento y nueva creación* en estas anteriores consideraciones. A los bautizados se les llama santos, justificados, hijos y herederos de Dios, portadores del Espíritu, ciudadanos del cielo (cfr., por ejemplo *Io.* 3, 5; *Act.* 2, 38; 22, 16; *Rom.* 8, 1; *I Cor.* 6, 9-11; *Eph.* 5, 26; *Gal.* 3, 27; *Tit.* 3, 3-7; *I Pet.* 3, 21).

La purificación del pecado está representada por la imagen del baño, del lavatorio. Se realiza por medio de la participación en la muerte de Cristo, simbolizada por la inmersión. Así se vincula el *simbolismo de la muerte* con el *simbolismo del lavatorio* de una manera muy estrecha. Lo primero es, con todo, lo fundamental.

Santo Tomás de Aquino escribe a este respecto: "Cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, dice el Apóstol, fuimos bautizados para participar en su muerte." Y concluye: "Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús." Es evidente que el hombre muere por el bautismo a la decrepitud del pecado y comienza a vivir en los albores de la gloria; porque todo pecado pertenece a la vieja decrepitud. Por consiguiente, todos ellos son borrados por el bautismo.

1. El pecado de Adán, como dice el Apóstol, no es tan eficaz como el don de Cristo que se recibe en el bautismo: "Por el pecado de uno solo vino el juicio para condenación; mas el don, después de muchas transgresiones, acabó en la justificación." "Por la generación de la carne—explica San Agustín—se propaga solamente el pecado general, mientras que por la regeneración del Espíritu se verifica la remisión del pecado original y de los pecados voluntarios."

2. La remisión de cualquier clase de pecados no puede realizarse a no ser por la eficacia de la pasión de Cristo, según la sentencia del Apóstol: "No hay remisión sin efusión de sangre." El acto de arrepentimiento de la voluntad humana no bastaría para la remisión de la culpa sin la fe en la pasión de Cristo y el propósito de participar de la misma, recibiendo el bautismo o sometiéndose a las llaves de la Iglesia. Por tanto, cuando un adulto arrepentido se acerca al bautismo consigue, sin duda, la remisión de todos los pecados por el deseo del sacramento, pero más perfectamente todavía por la recepción real del bautismo" (*Suma Teológica* III, q. 69, art. 1).

Sobre la remisión y perdón del castigo nos dice Santo Tomás de Aquino, en el artículo segundo de la misma cuestión (*Suma Teológica* III, q. 69, art. 2): "Como se ha dicho anteriormente, todos son incorporados

a la pasión y muerte de Cristo por el bautismo, según la expresión del Apóstol: "Si hemos muerto con Cristo también viviremos con El." Es, *por tanto, manifiesto que a todo bautizado se le aplican los méritos redentores* de la pasión de Cristo, como si él mismo hubiese padecido y muerto. Pero la pasión de Cristo, según dijimos, es suficiente para satisfacer por los pecados de todos los hombres. Por tanto, al recién bautizado se le dispensa de todo reato de pena correspondiente a sus pecados, como si él mismo hubiese ya satisfecho por todos ellos suficientemente."

A la cuestión de si el bautizado está sujeto, a pesar de su inocencia, a las aflicciones de la vida presente, contesta Santo Tomás diciendo: "El bautismo tiene eficacia para destruir las penalidades de la vida presente; pero ahora no las hace desaparecer, sino que por su virtud serán raídas de los justos el día de la resurrección, cuando "este ser mortal se revista de inmortalidad", como dice el Apóstol. Y es justo que así sea. Primero, porque el hombre se incorpora a Cristo y se hace miembro suyo por el bautismo, como queda dicho. Es justo, por tanto, que se realice en el miembro incorporado lo que se verificó en la cabeza. Cristo estuvo lleno de gracia y de verdad desde el primer instante de su concepción; sin embargo, asumió un cuerpo pasible, que ha resucitado a la vida gloriosa mediante la pasión y muerte. De modo parecido, el cristiano consigue la gracia en el bautismo para el alma; mas posee también un cuerpo pasible en el que sufrir por Cristo mientras vive en el mundo; solamente después de la resurrección asumirá un cuerpo impasible. El Apóstol lo expresa de este modo: "El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a nuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en nosotros." Y poco después añade: "Herederos de Dios, coherederos de Cristo; supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados."

En segundo lugar, es conveniente esta disposición para el adiestramiento espiritual, ya que así el hombre recibirá la corona de la victoria luchando contra la concupiscencia y demás flaquezas. Por lo cual dice la *Glosa,* con motivo del texto del Apóstol, "para que fuera destruído el cuerpo del pecado": "Después del bautismo el hombre ha de vivir en la carne para que combata la concupiscencia y la venza con la ayuda de Dios." Esto mismo se halla simbolizado en la narración del libro de los Jueces: "He aquí que los pueblos que dejó Yavé para probar por ellos a Israel..., para probar por ellos a las generaciones de los hijos de Israel, acostumbrando a la guerra a los que no la habían hecho antes."

En tercer lugar, fué conveniente esta disposición divina para que los hombres no se acercasen al bautismo con el fin de alcanzar el bienestar de la presente vida, sino únicamente para disponerse a la gloria de la vida eterna. Por esto dice el Apóstol: "Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres."

Interpretando la expresión del Apóstol *(Rom.* 6, 6) "para que ya no sirvamos al pecado", expone la *Glosa:* "Como el que prende a un enemigo sanguinario no le mata inmediatamente, sino que lo mantiene vivo durante algún tiempo, en deshonra y tormento, así también Cristo mantiene en nosotros la pena del pecado, que aniquilará en el futuro."

Añade la *Glosa:* "Existe doble pena, eterna y temporal. Cristo eliminó totalmente la pena eterna para que no la experimenten los bautizados y los verdaderamente arrepentidos. Pero no suprimió del todo la pena temporal; permanece el hambre, la sed, la muerte, aunque derribado su reino

y dominio, para que no las tema el hombre; y, al fin, la abatirá por completo."

El pecado original, como se ha dicho, siguió este proceso: primero, la persona contaminó a la naturaleza; luego, la naturaleza contagió a la persona. Cristo, en orden inverso, repara primero lo concerniente a la persona y después restablecerá también en todos lo que se refiere a la naturaleza. Por tanto, hace desaparecer inmediatamente del hombre por el bautismo la culpa del pecado original y la pena que supone el estar privado de la visión divina, cosas ambas que pertenecen a la persona. Pero las aflicciones de la vida presente, como la muerte, la sed, el hambre y otras semejantes corresponden a la naturaleza, porque se derivan de sus principios constitutivos mientras se encuentre destituída de la justicia original. Por lo cual esos defectos no desaparecerán mientras no tenga lugar la reparación definitiva de la naturaleza por la resurrección gloriosa de los cuerpos."

No necesita realizar satisfacción alguna el que se bautiza, como ocurre en el sacramento de la penitencia, puesto que el bautismo es renacimiento completo.

Santo Tomás de Aquino nos lo explica en el artículo quinto de la misma cuestión: "Dice el Apóstol: "Cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús lo hemos sido para participar en su muerte. Con El fuimos sepultados por el bautismo para participar de su muerte"; de tal manera que el hombre, por este sacramento, se incorpora a la muerte de Cristo. Es claro, después de lo dicho, que la muerte de Cristo fué suficientemente satisfactoria por los pecados, "no sólo los nuestros, sino de todo el mundo". Y, por tanto, no debe imponerse satisfacción alguna al que se bautiza, cualesquiera que sean sus pecados. Eso sería hacer injuria a la pasión de Cristo y dar a entender que ella no bastó para satisfacer sobreabundantemente por todos los pecados de quienes se bautizan.

Dice San Agustín: "El bautismo hace que quienes lo reciben se incorporen a Cristo como miembros suyos." Por consiguiente, los sufrimientos que padeció Jesucristo fueron satisfactorios por los pecados de todos los bautizados, así como también expía el pecado de un miembro el castigo sufrido por otro. De ahí que Isaías afirmara: "Ciertamente tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores." Los recién bautizados deben ejercitarse en la virtud, mas no por medio de obras penales, sino por otras más fáciles: "como alimentados con leche de fácil digestión, se encaminan a cosas más perfectas", según comenta la *Glosa*, aquello del salmo, "como el destetado junto a su madre". Por eso el Señor excusó del ayuno a sus discípulos cuando hacía poco que se habían convertido. Es lo que expresa San Pedro: "Como niños recién nacidos, apeteced la leche espiritual, para con ella crecer en orden a la salvación" (*Suma Teológica* III, q. 60, art. 5).

2. Hay que explicar más detenidamente—sin ser de modo exhaustivo—cómo se simbolizan en el *rito bautismal* los efectos del bautismo. El rito bautismal es un despliegue continuo del signo sacramental para que éste resulte mucho más comprensible. El sacerdote sale al encuentro del bautizando revestido de sobrepelliz blanca y estola morada, situándose en la puerta del templo. En el breve diálogo entre ambos, el bautizando expresa *su deseo de recibir* la fe de la Iglesia de Dios, que da la vida eterna.

El sacerdote *sopla* tres veces sobre el catecúmeno, demandando al es-

píritu del mal que salga de allí y ceda su lugar al Espíritu Santo. El aliento es señal de vida y su triple reiteración hace referencia a la vida trinitaria de Dios. El Espíritu Santo llenará y colmará al que recibe a Cristo en la fe y se adueñará de él. Es la manifestación de la vida en la Trinidad divina. A continuación el sacerdote hace la señal de la cruz en la frente y en el pecho del bautizando, simbolizando así la incoada pertenencia a Cristo del iniciado. Cristo toma posesión del bautizando; el hombre ha sido colocado bajo el poder de la cruz, bajo su peso y su bendición. De ahora en adelante la señal de la cruz será rememoración de esta primera en el bautismo. El bautizando acepta la cruz como signo de combate y de victoria. La imposición de manos del sacerdote es símbolo del estar poseído por Cristo. Cristo es el señor que recibe el bautismo. Cristiano es, por tanto, el que tiene a Cristo por señor. El que es admitido en la comunidad eclesiástica y participa de sus obligaciones, responsabilidades y poderes. La imposición de manos significa además que el Espíritu de Cristo y el Espíritu Santo invade al bautizando, que está poseído por Cristo. Después pone el sacerdote un poco de sal bendecida en la boca del niño; símbolo de la sabiduría y de la incorruptibilidad. De este modo el bautizando tiene participación en la sabiduría de Dios y coge gusto por lo divino, liberándose de la podredumbre del pecado. De nuevo *es conjurado el demonio* para que abandone al bautizando, dejándole libre para Cristo y el Espíritu Santo. Se le conjura en nombre del Altísimo, del Dios que es Señor también del diablo. Se imprime nuevamente la señal de la cruz en el iniciado como arma y salvaguarda frente al enemigo que acaba de huir y como símbolo de una más profunda pertenencia a Cristo. La nueva imposición de manos significa la comunicación de la luz divina que iluminará al bautizando para que se mantenga firme en su inquebrantable esperanza, acertada decisión y santa doctrina. Acto seguido y en virtud de la propia autoridad de la Iglesia (significada por la imposición de la estola), se conduce al iniciado a la fuente bautismal; en el trayecto se le revela el contenido de la fe y esperanza cristianas, al paso que, mientras tanto, los sacerdotes y el pueblo rezan y recitan el credo y el padrenuestro. Por el credo se confirma a Cristo y en El a la Trinidad augusta; el padrenuestro es la oración propia de los hijos de Dios.

Por tercera vez se demanda al diablo a que abandone al bautizando. El pecado cerró los sentidos del hombre para con Dios; hay que abrírselos para que vea con claridad y guste de Dios (cfr. H. V. von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer*, 342-380).

Ha llegado el momento de la decisión definitiva. Por última vez se manda al diablo a que ceda. "Tú, diablo, huye, pues es inminente el juicio de Dios." Puesta su mirada hacia Poniente, hacia el reino de las tinieblas, con toda solemnidad, el bautizando reniega del diablo. El sacerdote *le unge* con el óleo de la salud (de los catecúmenos) para que quede fortalecido y pueda resistir los embates del diablo; en Cristo y con el Espíritu Santo el ungido logrará esto y conseguirá la vida eterna.

Está a punto de realizarse el gran cambio. El bautizando mira a Oriente, hacia la luz, hacia Cristo. El sacerdote deja la estola morada y se pone la blanca, la festiva, signo de luz y de pureza, de alegría. El bautizando hace su *profesión de fe* y se entrega para siempre a Cristo, con lo que termina el rito propiamente bautismal. Después unge el sacerdote al bautizado *con el crisma en forma de cruz.*

El crisma indica que el bautizando está ungido con el Espíritu Santo y unido a Cristo, el Ungido, participando de su dignidad regia y sacerdotal (el cristiano como Cristo). En la oración siguiente se dice que el bautizando *ha renacido* del agua y del Espíritu Santo y ha conseguido la remisión de todos sus pecados y puede obtener la vida eterna por su unión con Cristo. Tiene ya participación en la paz de Dios que nos ha traído Cristo. La entrega de la *blanca vestidura* significa que el bautizando se ha despojado del pecado y se ha revestido de Cristo; se ha revestido de santidad y de justicia. Finalmente, se le entrega un cirio encendido, símbolo de Cristo, que es la Luz del mundo (*Io.* 8, 12). En comunidad con Cristo, que le ilumina, debe realizar en adelante su vida, para que cuando de nuevo vuelva el Señor pueda salir apresurado a su encuentro con todos los santos y viva eternamente. La obra que se inicia en el bautismo se acabará cuando el bautizando pueda decir: está consumado, y Cristo, supremo Juez, dé su aprobación a ella. Entonces tendrá parte en las bodas de Dios (oración final).

El rito de la *consagración del agua bautismal* es muy interesante a este respecto.

3. Citamos algunos *textos patrísticos* en los que se hace alusión a esta comunidad con Cristo, obrada por el bautismo, y a la participación en la vida divina.

San Clemente de Alejandría (*Pedagogo*, lib. 1, cap. 6. 26) dice: "Por el bautismo somos iluminados; iluminados, somos adoptados en la filiación; adoptados, somos hechos perfectos; perfectos, nos convertimos en inmortales." Yo dije, respondió: "Dioses sois e hijos del Altísimo." Esta obra es llamada de muchas maneras: gracia, iluminación, perfecto, lavatorio. Lavatorio, por el que borramos los pecados. Gracia, con la que se nos remiten las penas merecidas por los pecados. Iluminación, por la que intuímos aquella luz santa y saludable, esto es, por la que vemos a Dios. Perfecto decimos, porque no le falta nada. Pues ¿qué puede faltarle al que conoce a Dios? Es absurdo llamar gracia de Dios a la que no sea perfecta y totalmente completa" (cfr. San Justino, *Apología* I, 6, 1). San Cipriano, escribiendo a Donato, dice: "Muchos fueron los errores de mi vida pasada, de los que no creía me libraría jamás. Entregado a mis vicios, sin esperanza de mejora, consideraba mi mal como algo familiar, como uno de mis domésticos. Pero una vez el agua vivificante vino en mi ayuda y fué lavada la inmundicia de años pretéritos, y fué infundida la luz de lo alto en mi pecho, puro y limpio de pecado y empapado del espíritu celestial, transformado en hombre nuevo por el segundo nacimiento, vi cómo, de manera maravillosa, lo que antes era duda e incertidumbre se hacía certeza y seguridad. Lo que antes estaba velado se hacía patente: lo oscuro quedó iluminado y lo que era difícil de comprender resultó fácil, lo que era inasequible se hizo posible..." San Cirilo de Jerusalén, en su *Tercera Catequesis* (cap. 12), dice: "Cargado de pecados desciendes en el agua; mas he aquí que la invocación de la gracia, que ha sellado tu alma, no permitirá que seas devorado ya por los dragones. Muerto en el pecado, te alzas ahora vivificado en la justicia, "porque si hemos sido injertados en El (Cristo) por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección" (*Rom.* 6, 5). Pues así como Jesús cargó sobre sí los pecados del mundo y murió por ellos para destruir el pecado

y resucitar en la justicia, también tú, que desciendes en el agua, serás enterrado en ella; como lo fué El en las rocas, para que, así, resucites y vivas una vida nueva" *(Rom.* 6, 4). Y en el capítulo 14 añade: "...Entonces baja sobre ti el Espíritu Santo y se deja sentir en ti la voz del Padre; no dice éste es mi hijo, sino éste se ha hecho mi hijo." En la segunda Catequesis mistagógica Juan de Jerusalén, sucesor de Cirilo, dice: "Así aprendemos que todo lo que Cristo padeció lo padeció por nosotros y para nuestra salvación, real y no simbólicamente, y que nosotros participamos también en sus padecimientos, nos lo dice San Pablo con toda precisión al decir: "Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección" *(Rom.* 6, 5). Con razón se dice "injertados", porque aquí (en el Gólgota) ha sido injertada la verdadera cepa, y por la comunidad que hay con la muerte por el bautismo, somos injertados en El. Atiende, pues, ahora a las palabras del Apóstol: no dice seamos injertados por la muerte, sino por la semejanza de su muerte. En Cristo la muerte es una realidad, su alma se separó realmente de su cuerpo; real fué también su sepultura, ya que su cuerpo santo fué envuelto en un lienzo, cosas éstas que fueron reales en El. A vosotros, en cambio, se os concedió la semejanza de la muerte y de los padecimientos; por el contrario, la salud es realidad y no semejanza." En la *Catequesis 17* (sección 35) leemos: "Estás delante del catecúmeno. Pero no atiendas a la persona que ves, sino piensa más bien en el Espíritu Santo... Porque está presente aquí, dispuesto a sellar tu alma. Graba en ti un sello celestial y divino, ante el que tiemblan los demonios. De él está escrito: "en el que habéis creído fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido" *(Eph.* 1, 13). En la Catequesis introductoria, San Cirilo desea a los bautizados que "Dios los injerte en la Iglesia; quiera el Señor convertiros en combatientes suyos, que luchen con las armas de la justicia, y llenaros de los dones celestiales del NT y concederos el sello indeleble y eterno del Espíritu Santo en Cristo Jesús, nuestro Señor, a quien sea honor y gloria por los siglos. Amén."

San Basilio, en su tratado *Sobre el Espíritu Santo,* nos dice: "La obra salvífica de Dios y de nuestro Redentor a favor del hombre consiste en la revocación de la caída y la vuelta a la familiaridad de Dios desde la lejanía en que estábamos por la desobediencia. Por esta causa, el advenimiento de Cristo en la carne, las formas evangélicas de vida, las aflicciones, cruz, sepultura, resurrección, contribuyen a que el hombre, que se salva por la imitación de Cristo, reciba de nuevo la antigua adopción de los hijos. Es necesario, pues, imitar a Cristo en la perfección de vida, no sólo en los ejemplos que nos dió de mansedumbre, humildad y sabiduría, sino también en el de su propia muerte, ya que, como dijo San Pablo, imitador de Cristo: "conformándome a El en la muerte, por si logro la resurrección de los muertos" *(Phil.* 3, 10-11). ¿Cómo conseguimos la semejanza con su muerte? Al ser cosepultados con El por el bautismo... Porque antes de que comience la nueva vida, conviene poner fin a la vieja..., por lo que parece ser necesario que en el cambio de vida la muerte esté entre ambas vidas, a fin de que termine la primera y dé paso a la siguiente. ¿Cómo conseguimos bajar a los infiernos *(inferos)?* Al imitar la sepultura de Cristo por medio del bautismo. Porque los cuerpos de los que son bautizados son sepultados, en cierto modo, en el agua. El bautismo simboliza, según esto, la deposición de las obras de la carne, como dice el Apóstol:

"en quien fuisteis circuncidados con una circuncisión no de mano de hombre, no por la amputación de la carne, sino con la circuncisión de Cristo. Con El fuisteis sepultados en el bautismo" *(Col.* 2, 11-12). El bautismo es, además, una purificación del alma de las manchas que le vienen de sus sentimientos carnales... Conocemos *un* bautismo saludable; *uno,* porque una es la muerte por el mundo y una es la resurrección de entre los muertos, de la que el bautismo es su figura. Por lo que el Señor, que guía nuestra vida, estableció para nosotros el hecho del bautismo, tipo de la muerte y de la vida: de la muerte es el agua; el Espíritu, en cambio, es prenda y garantía de vida... El agua es la imagen de la muerte, al recibir al cuerpo como en un sepulcro; el Espíritu concede la fuerza vivificante, que renueva nuestras almas en la primitiva vida, muerta por el pecado. Lo que significa renacer del agua y del Espíritu, porque la muerte se realiza en el agua, mientras que el Espíritu obra nuestra vida. El gran misterio del bautismo es realizado en las tres inmersiones y en sus tres correspondientes invocaciones, a fin de que sea figura de la muerte y sean iluminadas las almas de aquellos que son bautizados por medio de la comunicación de la sabiduría divina. De donde, si alguna gracia hay en el agua, no es por su naturaleza, sino por la presencia del Espíritu." El mismo Doctor de la Iglesia nos dice en un *Sermón sobre el bautismo* (sec. 3): "Por el bautismo se une con Dios el bautizando y una espléndida luz celestial brilla en el alma de aquellos que se acercan al bautismo." "El bautismo es para los que están presos el rescate, la remisión de las deudas, la muerte del pecado, el renacimiento del Espíritu, la suave vestidura, el sello indeleble e indestructible, el vehículo que nos conduce al cielo, el mediador del reino, el don gratuito de la filiación divina."

San Ambrosio, en su tratado *Sobre el Espíritu Santo* (lib. 1, cap. 6, 76), escribe: "Somos enterrados en el agua para ser renovados por Dios, para resucitar de nuevo. En el agua tenemos el símbolo de la muerte, en el Espíritu la prenda de vida. El cuerpo del pecado muere en el agua, que le recibe como en un sepulcro; por la virtud del Espíritu somos re-creados de la muerte del pecado y renacemos en Dios... Por lo que si hay gracia en el agua, no es por su naturaleza, sino por la presencia del Espíritu." En el capítulo sexto (sec. 78) dice: "Hemos sido sellados con el Espíritu Santo, no por naturaleza, sino por Dios, pues escrito está que es "Dios quien nos ha ungido, nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones" *(II Cor.* 1, 21-22). En el mismo capítulo, sección 79, prosigue: "Hemos sido, por tanto, sellados con el Espíritu de Dios. Así como hemos muerto en Cristo, para renacer de nuevo, también hemos sido sellados con el Espíritu para que seamos portadores de su esplendor y de su imagen y gracia. Lo cual es el sello espiritual. Pues al ser marcados visiblemente en el cuerpo, lo somos también verdaderamente en el corazón. Es el Espíritu Santo el que imprime en nosotros la copia celestial." San Gregorio Nacianceno, en uno de sus discursos *(Discurso* 40, 4; *PG* 36, 361-364), explica que "el don del bautismo tiene muchos y muy variados nombres... Se le llama obsequio, don de gracia, bautismo, unción, iluminación, vestidura de la incorruptibilidad, lavatorio de regeneración, sello y otras cosas más preciosas. Se dice obsequio o regalo porque es dado a quienes no han aportado nada a ello; don de gracia, porque se da incluso a los deudores; bautismo, porque en el agua han sido sepultados los pecados; unción, por ser real y sacerdotal—los reyes y sacerdotes eran un-

gidos—; iluminación, por ser claridad que ilumina; vestidura, porque oculta y vela nuestra vergüenza; lavatorio, porque nos limpia, y sello, por preservarnos y ser signo de una dignidad señorial."

Hay que resaltar que los Santos Padres, apoyados en los textos de la Escritura (*Gal.* 3, 26; *Eph.* 5, 26; *Col.* 1, 12; *Act.* 26, 17; *II Cor.* 6, 14-16), designan reiteradamente el bautismo con el nombre de *iluminación*, ya que el bautizado, por su participación en la resurrección de Cristo nace a la luz en Cristo. Cfr. Fr. Dölger, *Sol salutis*, 2.ª edic., 369; ídem, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster, 1918.

V. *El bautismo, fuente de vida*

Como es natural, *el bautismo de los adultos* sólo causa sus efectos si existe la disposición requerida para ello. Cfr. la doctrina de la preparación para la justificación, § 207. (Por esto no se perdonan los pecados veniales cuando se sigue estando apegado a ellos.)

El adulto que recibe el bautismo sin tener la disposición para con Dios, si bien queda sellado con el sello del cristiano (carácter sacramental), no participa de la vida divina, vida que brotará en él tan pronto como remueva el obstáculo que la impide.

La comunidad con Cristo, establecida por el bautismo, capacita y obliga al bautizado a una configuración cristiforme de su vida. El bautismo es la puerta de la vida espiritual (D. 696); en él se hace el hombre imagen de Cristo crucificado y resucitado, quedando íntimamente unido a El. El pecado, que le había dominado hasta entonces, sufrió golpe de muerte. Estas realidades debe aceptarlas el bautizado en su conciencia y voluntad, en su corazón, si no quiere caer en contradicción con su propio ser. Esto significa que debe dar forma definitiva a la imagen de Cristo, que por el bautismo es él mismo, con una vida de fe, de caridad y de esperanza que sea *imitación de Cristo*, es decir, incrementar más y más su unión con Cristo y superar el pecado. Cfr. § 217. Por esto no debe adormecerse su conciencia de cristiano, sino que debe revivirla siempre de nuevo. E. Walter, *Sakrament und christliches Leben*, 1939; del mismo autor, *Von den Herrlichkeiten der Taufe*, 1937.

§ 239

La significación salvífica del bautismo

I. *Necesidad del bautismo*

1. *Por disposición divina el bautismo es necesario para la salvación* (Dogma de fe; Decreto para los Armenios, D. 695; Concilio de Trento, sesión 5.ª, can. 4, D. 791; sesión 7.ª, can. 5, D. 861; can. 12-14, D. 868-870; sesión 6.ª, cap. 4). La doctrina de la necesidad de la gracia tiene su más adecuada y concreta expresión en la doctrina de la necesidad del bautismo. En ella se ve que sólo al amor creador de Dios debemos agradecer la salvación y que no es posible ninguna auto-redención humana. Cfr. vol. V, § 204.

Dios ha decretado que el bautismo sea el camino de la salvación, no para dificultar así la entrada en su gloria, sino para regalarnos y darnos en garantía, bajo la forma de un signo sensible, todo su amor creador y salutífero. El que no admite la necesidad de la gracia tiene que negar también la del bautismo.

Los *Pelagianos* afirman que sin el bautismo se da también la vida eterna. Como se ve, es muy estrecha la vinculación que hay entre la negación del bautismo y la del ser sobrenatural del cristianismo. Los valdenses tenían por innecesario el bautismo de los niños. Lutero, si bien admitió el carácter sacramental del bautismo y lo consideró como medio de salud en los niños, no pudo incorporarlo a su doctrina de que la sola fe salva y justifica. Calvino rechazó de plano el bautismo de los niños. Los seguidores del protestantismo liberal, al sostener la ineficacia del bautismo, tienen que negar, lógicamente, su necesidad. El bautismo es tan sólo un rito y ceremonia de admisión.

2. Según el testimonio de la Escritura, Cristo hace depender la salud del bautismo. Si no se renace del agua y del Espíritu Santo no es posible entrar en el reino de Dios (*Io.* 3, 5). El que cree y se deja bautizar será salvo (*Mc.* 16, 16). De ahí la importancia del mandato de Cristo de enseñar y bautizar a todas las gentes. En las epístolas apostólicas no se plantea expresamente esta cuestión, pero de hecho aparece unida la salvación, tanto en los Hechos como en las Epístolas, al bautismo.

3. Los *Santos Padres* defienden lo mismo la necesidad de la gracia que la del bautismo. San Irineo, Orígenes, San Agustín enseñan la necesidad de la gracia al enseñar la del bautismo. Era tal la convicción de la importancia del bautismo para la salvación, que en los siglos III y IV se reservaba su administración y recepción para el lecho de muerte, a fin de que así no se perdiera ya la pureza y justificación causadas por el bautismo. Esta desviada costumbre fué enérgicamente atacada y rechazada por algunos Padres en la segunda mitad del siglo IV (por ejemplo, San Cirilo de Jerusalén, San Agustín).

4. La necesidad del bautismo entra en vigor con la predicación del Evangelio (Concilio de Trento, D. 796). Predicación que tuvo lugar el día de Pentecostés con el sermón de San Pedro. Los teólogos discuten apasionadamente el problema de si a partir de este día todos los hombres están obligados a bautizarse. Cabe admitir que esta disposición divina no debía obligar desde entonces a todos los hombres, puesto que no se había predicado todavía el Evangelio a todos. No es fácil precisar cuándo se haya predicado el Evangelio en todo el mundo, de modo que el mandato del bautismo obligue a todos los hombres. Los teólogos medievales creyeron que en su tiempo había ya llegado a oídos de todos la buena nueva. Al comprobarse más tarde, en los albores de la modernidad, que los pueblos conocidos hasta entonces tan sólo representaban una parte pequeña e insignificante de la tierra, se replanteó con mayor viveza la cuestión de si el Evangelio había sido predicado a todos los pueblos y, por tanto, de si la humanidad entera estaba obligada a recibir el bautismo. Suárez contestó que sí. Sin embargo, teniendo en cuenta el descubrimiento de nuevos pueblos en la edad moderna, cabe decir con mucha razón que no es así. Quizá pueda decirse incluso que aun en nuestros días una gran parte de los hombres no están sujetos a esta disposición divina. Naturalmente, no hace falta que se predique el Evangelio a cada hombre en particular para que el mandato del bautismo obligue a todos. Pero parece que, para que pueda obligar, debe antes predicarse el Evangelio a la mayoría de los pueblos o de las partes de la tierra.

Santo Tomás de Aquino explica esto diciendo: "Los hombres están obligados a aquellas cosas sin las cuales no pueden salvarse. Y es evidente que nadie puede conseguir la salvación más que por Cristo, según aquello del Apóstol: "Como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia

de uno llega a todos la justificación de la vida." Pues bien, el bautismo es para que cada uno, regenerado por él, se una a Cristo, haciéndose miembro suyo, como ya se indicaba a los Gálatas. "Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo." Es manifiesto, pues, que todos están obligados a recibir el bautismo y sin él nadie puede salvarse.

Nunca pudieron salvarse los hombres, ni siquiera antes de Cristo, sin haberse hecho previamente miembros de Cristo, pues se lee en los *Hechos:* "Ningún otro nombre ha sido dado a los hombres bajo el cielo por el que puedan ser salvos." Antiguamente los hombres se incorporaban a Cristo por la fe en su futura venida; de esta fe era "signo" la circuncisión, como dice el Apóstol. Y antes de que fuese instituída la circuncisión, según San Gregorio, los hombres se incorporaban a Cristo "por la fe" y por la oblación de sacrificios que servían a los antiguos padres para testimoniar su fe.

También después de la venida de Cristo los hombres se unen a El por la fe, pues dice San Pablo: "Que habite Cristo por la fe en vuestros corazones." Pero la fe en una cosa presente se manifiesta en signos distintos de los que se empleaban cuando aún era futura; como también ahora significamos con distintas palabras el presente, el pretérito y el porvenir. Por esto, aunque el sacramento del bautismo no fué siempre necesario, sí lo fué siempre la fe, de la que es sacramento el bautismo" (*Suma Teologica* III, q. 68, art. 1).

II. *Sustitutivos del bautismo de agua*

Dios no ha impuesto la obligación de bautizarse para perdición de los hombres. Puesto que todas las acciones de Dios son manifestaciones de su amor, también lo es este precepto. Por tanto, no significa una limitación o aminoración de su voluntad salvífica universal, garantizada por la Escritura. Dejando de lado si el precepto divino del bautismo obliga o no a todos los hombres en la actualidad, nadie que esté impedido para recibir el bautismo por dificultades insuperables (de orden físico o moral), deja por ello de poderse salvar.

1. Una vez que el hombre, asido y llevado por el amor creador de Dios, se aparta del pecado y se torna a Dios, puede ya partici-

par de la salud. Sin embargo, no puede incorporarse a la muerte de Cristo como ocurre en el bautismo de agua, gracias al acto sacramental. El apartarse del pecado, es decir, del orgullo es, en cierto modo, una muerte, que el hombre muere, y si se vuelve a Dios intenta, a su vez, resucitar a nueva vida. La revelación de la voluntad salvífica de Dios y de su inmenso amor creador atestigua que Dios lleva a buen término este intento del hombre, que tan sólo puede realizarse en la virtud del mismo Dios. Conozca o no a Cristo, el hombre que tenga un deseo de esta naturaleza será llevado por Dios a la comunidad con Cristo por causa del mismo deseo. Este deseo da lugar al llamado *bautismo de deseo.*

Los teólogos entienden por bautismo de deseo la contrición perfecta de los pecados, despertada por la gracia divina, y el deseo ardiente de Dios, producido por ella. Para el que conozca la existencia del bautismo este deseo supone el deseo expreso de recibirlo. Los que, en cambio, no tienen noticia del bautismo, están dispuestos por razón de este deseo a hacer cuanto disponga la voluntad de Dios. En el primer caso se trata de un deseo explícito del bautismo; en el segundo, de uno implícito.

Puede preguntarse si no se requieren demasiadas cosas para el bautismo de deseo, de forma que su realización venga a ser sumamente difícil. Quizá pueda designarse como bautismo de deseo todo deseo expresado de alguna manera, sea explícita, sea implícitamente. Este deseo tan sólo se hace sustitutivo del bautismo al convertirse por obra de la gracia divina en contrición perfecta y llevarnos a la justificación. En la encíclica *Mystici Corporis* Pío XII habla de un "anhelo inconsciente", que es suficiente. Podemos ver este deseo del bautismo en la disposición y en la voluntad de vivir conforme a la voluntad de Dios. Es posible que aquel *desiderium naturale* sembrado en la naturaleza humana baste para ello, en caso de ser activado (según Al. Winklhofer, *Das Los der ungetauft verstorbenen Kinder,* en *Münchener Theol. Zeitschrift* 7 (1956), 48.

a) La Escritura nos ofrece claros puntos de apoyo para la doctrina del bautismo de deseo, precisamente en aquellos pasajes en que se nos habla del poder y fuerza salvíficos del amor y de la fe. Cristo asegura que a la mujer pecadora le han sido perdonados muchos pecados porque ha amado mucho (*Lc.* 7, 47). El reino del cielo se le promete al que ama de todo corazón, con toda el alma y con todas sus potencias (*Lc.* 10, 27). El publicano, que ni se atrevía a levantar los ojos al cielo, en el templo, y que hería su

pecho diciendo: "¡Oh Dios, sé propicio a mí, pecador!", bajó justificado a su casa (*Lc.* 18, 13-14). En los *Hechos de los Apóstoles* se insinúa que ya antes de recibir el bautismo fueron derramados los dones del Espíritu Santo sobre la familia del centurión Cornelio (*Act.* 10, 46-47).

b) A pesar de la insistencia con que durante la *época patrística* se expresó la necesidad del bautismo, era general la creencia de que en caso de necesidad bastaba el deseo del bautismo para salvarse. San Ambrosio consuela a los parientes del fallecido emperador Valentiniano diciéndoles que éste deseaba recibir el bautismo.

San Agustín, en su tratado *Sobre el Bautismo* (lib. 4, cap. 22, sec. 29), dice: "A veces los padecimientos pueden hacer las veces del bautismo, como observa San Cipriano, apoyándose en el importante ejemplo del buen ladrón, a quien, sin estar bautizado, se le dijo: "Hoy serás conmigo en el paraíso" (*Lc.* 23, 43). Siempre que reflexiono sobre este punto veo que no sólo el hecho de padecer por el nombre de Cristo puede suplir lo que falta del bautismo, sino que también la fe y la conversión del corazón pueden hacerlo cuando la penuria del tiempo no permite celebrar el misterio del bautismo. Pues el malvado aquel no padeció por el nombre de Cristo, sino que fué crucificado en castigo por sus crímenes. Tampoco padeció porque creyera, sino que creyó cuando padecía. En este ejemplo del buen ladrón se ve claramente que son válidas, aun sin el sacramento visible del bautismo, aquellas palabras del Apóstol: "Porque con el corazón se cree para la justicia y con la boca se confiesa para la salud" (*Rom.* 10, 10). Sin embargo, esta invisible plenitud tan sólo se consigue si la omisión del bautismo se debe a encontrarse en caso de necesidad y no por indiferencia religiosa. Lo cual puede verse en el caso de Cornelio y sus amigos mejor que en el del buen ladrón." Santo Tomás de Aquino dice que "puede faltar el sacramento del bautismo de dos modos: primero, cuando no se recibió ni de hecho ni en deseo...; segundo, cuando se carece del bautismo, pero no del deseo de recibirlo. Es el caso de quienes, deseando bautizarse, los sorprende la muerte antes de conseguirlo. Estos pueden salvarse, aun sin bautismo actual, por el solo deseo del sacramento, deseo que procede de "la fe que obra por la caridad", por la cual Dios, que no ligó su poder a los sacramentos visibles, santifica interiormente al hombre. De ahí que diga San Ambrosio acerca de Valentiniano, muerto siendo aún catecúmeno: "Yo perdí la que había regenerado, mas él no perdió la gracia que había pedido" (*Suma Teológica* III, q. 68, art. 2).

c) El bautismo de deseo borra el pecado original y los pecados personales graves, pero no es seguro que borre los veniales y remita las penas temporales. Tampoco imprime carácter indeleble alguno, si bien representa una cierta semejanza a Cristo. Pero al que no recibe el bautismo de agua le faltan los rasgos de Cristo crucificado y resucitado. La participación en la muerte y resurrec-

ción de Cristo está simbolizada y obrada por el bautismo actual, pero no por el simple bautismo de deseo. La vida divina del que ha recibido el bautismo de agua tiene una coloración especial que no es producida por el bautismo de deseo. Como el bautismo de deseo no concede aquella marca y señal de Cristo, el que tan sólo recibe este bautismo no es miembro del Cuerpo de Cristo en todo su sentido. Cfr. §§ 176 y 173.

La doctrina del bautismo de deseo no va en contra de la doctrina de que el hombre no puede redimirse a sí mismo. El mismo deseo del bautismo es obra de Dios. Dios, que es quien salva al hombre, no está atado a un solo instrumento; puede sustituir uno por otro.

2. El bautismo de agua puede ser suplido, además de por el de deseo, por el *bautismo de sangre*. El martirio es la aceptación voluntaria de una muerte violenta o de unos malos tratos que por su misma naturaleza causen la muerte, infligidos por amor a Cristo, si éste es el único camino para confesar la comunidad con Cristo. La aceptación voluntaria de la muerte no significa impotencia y devalimiento, sino la máxima agrupación y tensión de todas sus fuerzas. El hombre se entrega a Dios en una situación desesperada, aceptando caer al no tener otra posibilidad para seguir al lado de Cristo.

a) El mismo Cristo llamó bautismo a sus propios padecimientos (*Mc.* 10, 38; *Lc.* 12, 50). Cristo prometió al que le confesase públicamente en el mundo con riesgo de su propia vida confesarle también en el cielo ante el Padre, los ángeles y los santos (*Mc.* 8, 34-38; 10, 32-39; *Lc.* 9, 24-26; *Io.* 12, 25-26).

b) El martirio es llamado segundo bautismo, bautismo de sangre, por los *Santos Padres*.

Según San Cipriano, el martirio es el más noble y glorioso bautismo (*Carta* 73, 22). Tertuliano, en su tratado *Sobre el bautismo* (cap. 16), ve en el agua y sangre que manan del costado de Cristo un símbolo de las dos clases de bautismo: bautismo de agua y bautismo de sangre (Fr. Dölger, *Antike und Christentum* II, 1930, 116-141). San Cirilo de Jerusalén nos dice: "Ya que según los Evangelios el bautismo saludable obra de dos modos: de uno, en los bautizados por medio del agua, y de otro, en los santos mártires por su propia sangre, en tiempo de persecución, brotó agua y sangre del costado del Salvador para confirmar así el testimonio y confesión de fe dados en el bautismo y en el martirio" (*Catequesis* XIII, sec. 21). Cfr. además *Catequesis* 3, 10. San Juan Crisóstomo, en un panegírico a San Luciano, dice: "No os maravilléis porque llame bautismo al martirio. En él irrumpe también el Espíritu con toda su plenitud y de

modo admirable y sorprendente obra una limpieza total de los pecados y la purificación del alma. Y así como los catecúmenos son lavados en el agua, los mártires lo son en su propia sangre." San Agustín se expresa de modo parecido en su obra *De la Ciudad de Dios* (lib. 13, cap. 7): "Todos aquellos que sin haber recibido el agua de la regeneración mueren por la confesión de Jesucristo les vale ésta tanto para obtener la remisión de sus pecados como si se lavasen en la fuente santa del bautismo; pues si dijo Jesucristo *(Io.* 3, 5) "que el que no renaciera con el agua y con el Espíritu Santo no entrará en el reino de los cielos", en otro lugar le eximió, cuando con expresiones no menos generales dijo: "al que me confesare delante de los hombres le confesaré Yo también delante de mi Padre, que está en los cielos" *(Mt.* 10, 32); y en otra parte: "el que perdiere por Mí su vida, ése la hallará" *(Mt.* 16, 25). Por eso dice el real profeta "que es preciosa en los ojos del Señor la muerte de los santos" *(Ps.* 115, 6).

c) La virtud y fuerzas de la muerte de Cristo obra en la muerte del mártir, a quien Cristo ase y agarra en la fe y en la caridad. El hombre se hace imagen y semejanza de Cristo crucificado en el bautismo de agua por medio del signo de la muerte (inmersión), en el bautismo de deseo por medio de la interna compunción, en el martirio, en cambio, por la misma acción. El mártir se une y agarra fuertemente a Cristo por la virtud de Dios para caminar, como Cristo, hacia la gloria a través de la muerte. Cristo, que vive como crucificado, ase fuertemente al que le confiesa con su propia vida y le incorpora a la comunidad de muerte y resurrección. Y así como El superó la muerte al morir y obró la vida, también en la muerte del mártir, que participa de su muerte, supera a ésta y le lleva a la plenitud de vida. Con razón, pues, puede celebrarse el día del martirio como el del natalicio para una vida de gloria. El bautismo de sangre pueden recibirlo también los niños (Fiesta de los Santos Inocentes).

Santo Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica* (III, q. 66, art. 11), dice: "El bautismo de agua recibe su eficacia de la pasión de Cristo, en la cual El nos injerta; y posteriormente del Espíritu Santo, que es su causa primera. Y si bien el efecto depende de la causa primera, ésta sobrepasa los límites de aquél y es independiente de él. Por lo mismo, aun sin el bautismo de agua se puede conseguir el efecto sacramental por la pasión de Cristo, identificándonos con ella mediante el sufrimiento. Y así leemos en la Escritura: "Estos son los que vienen de la gran tribulación y lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero" (*Apoc.* 7, 14).

Por la misma razón puede la virtud del Espíritu Santo producir el efecto del bautismo sin necesidad del bautismo de agua ni de sangre. Esto acaece cuando el Espíritu Santo mueve a creer y a

amar a Dios justamente, a arrepentirse de los pecados. A esto se debe que semejante santificación reciba también el nombre de "bautismo de penitencia"; a él se refieren las siguientes palabras de Isaías: "Cuando lave el Señor la inmundicia de las hijas de Sión, limpie a Jerusalén las manchas de sangre al viento de la justicia, al viento de la devastación."

Estas dos clases de santificación reciben el nombre de "bautismo" porque hacen las veces de dicho sacramento. Dice, en efecto, San Agustín: "San Cipriano hace hincapié en que la pasión suple a veces el bautismo, como sucedió al ladrón no bautizado, a quien se dijo: "Hoy estarás conmigo en el paraíso." Considerando esto repetidamente hallo más bien que no sólo la pasión en nombre de Cristo puede suplir la falta de bautismo, sino también la fe y la conversión del corazón, si el tiempo impide la celebración del santo bautismo." Los otros dos bautismos quedan incluídos en el del agua, pues éste recibe su eficacia de la pasión de Cristo y del Espíritu Santo. No queda destruída, por tanto, la unidad de dicho sacramento. El sacramento es necesariamente un signo, como queda dicho. Los otros dos convienen con el bautismo de agua en poseer su efecto, pero no en la razón de signo; por tanto, no son sacramentos." En la misma cuestión 66, artículo 12, Santo Tomás añade: "El acto de dar la sangre por Cristo y la inspiración interna del Espíritu Santo merecen el nombre de bautismo, como ya dijimos, porque producen los efectos del bautismo de agua; y éste recibe su eficacia de la pasión de Cristo y del Espíritu Santo, como también hemos advertido. Pero, aunque ambas causas actúan en cualquiera de los bautismos, ejercen mayor eficacia en el de sangre. Y es que la pasión de Cristo opera en el bautismo de agua en cuanto se halla representada en éste de una forma simbólica; en el de deseo o penitencia, por un movimiento del corazón hacia ella; pero en el de sangre, por imitación de la misma pasión."

"El Espíritu Santo, a su vez, obra en el bautismo de agua por cierta virtud oculta, mientras que en el de penitencia, o deseo, por una moción interior. Pero en el de sangre actúa por un especialísimo ímpetu de amor y afecto, como leemos en la Escritura (*Io.* 15, 13): "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos. El carácter sacramental es la realidad y el signo sacramental. No hemos afirmado que el bautismo de sangre tenga preeminencia en cuanto sacramento, sino por lo que al efecto del sacramento se refiere."

III. *La suerte de los niños muertos sin bautismo*

a) Nada nos ha sido revelado sobre la suerte *de los niños muertos sin bautismo, es decir, de aquellos que no son capaces de decidirse libremente por Dios.* Es difícil compaginar con la voluntad salvífica de Dios la afirmación de que, si bien Dios ha destinado también a estos niños para que se salven, no quiere, sin embargo detener el curso de la naturaleza ni oponerse a la libre acción de los adultos, culpables de la muerte de estos seres. Quien tal cosa dijere, olvidaría que es Dios quien conoce y determina el curso de la naturaleza hasta en sus más mínimos detalles y que su amor y voluntad de que los hombres consigan la salvación no es menor que su respeto a la libertad humana. Incluso en el caso de que el respeto divino de la libertad humana supone dejar al hombre en su misma voluntad pecaminosa, no por ello este respeto justifica la permisión de estas acciones, por las que unos seres inocentes son abocados a una irreparable perdición eterna. Puesto que la revelación guarda silencio acerca de la suerte de los niños muertos sin bautismo, lo más correcto es responder a esta cuestión teniendo en cuenta la voluntad universal salvífica de Dios, que nos asegura que nadie se condena a no ser por su culpa.

La importancia y actualidad de esta cuestión aparece al considerar que año tras año mueren millones de niños de padres paganos sin haber recibido el bautismo, y que también anualmente entran en la eternidad centenares de miles de niños de padres creyentes que, por culpa de éstos, mueren sin el bautismo o que inculpablemente, por una muerte prematura, no ha sido posible bautizarlos.

Al referirnos a la historia de esta cuestión hay que señalar que ya San Gregorio de Nisa en su tratado *De infantibus, qui praemature abripiuntur,* y lo mismo el anónimo autor del *De vocatione gentium,* nos hablan de una posible salvación para estos niños. San Agustín, en cambio, y con él la tradición siguiente, ha defendido la tesis de que los niños muertos sin bautismo, sea por culpa de sus padres o no, procedan de padres creyentes o paganos, se condenan. Este punto de vista es compartido por la mayoría, es *opinio communis* desde la edad moderna hasta nuestros días. De la tesis agustiniana se distingue la opinión de que estos niños tan sólo sufren la *poena damni* y no la *poena sensus* (cfr. vol. VII, *Los Novísimos*). Según ello, los niños que mueren sin bautismo se ven privados de la visión de Dios, pero no sufren castigo alguno. San-

to Tomás considera compatible la privación de la visión de Dios con una cierta felicidad natural, es decir, con una felicidad que se concedería al hombre en el supuesto de existir un fin natural. Según él, estos niños viven para siempre en un estado de felicidad natural, en el *limbus puerorum*. San Agustín, sin embargo, creyó que una privación de la visión eterna de Dios no puede darse sin un sufrimiento. La tesis tomista ha sido aceptada por la teología moderna. Predomina, por tanto, la opinión de que los niños que mueren sin bautismo están excluídos de la comunidad sobrenatural con Dios, si bien se les concede la plenitud natural. Al no estar llamados a la eterna visión sobrenatural de Dios no sienten su falta. Esta explicación acerca de la suerte de los niños que mueren sin bautismo puede parecer satisfactoria a primera vista, pero adolece de graves y serias dificultades. Los testimonios de la revelación no dejan entrever la existencia de un estado de perfección natural; más bien parece que sólo conocen dos formas definitivas: el cielo y el infierno. Además, puede preguntarse también si esta explicación tiene suficientemente en cuenta la voluntad salvífica de Dios, que se ordena a la visión sobrenatural de Dios, que falta en los niños que mueren sin el bautismo.

La viva convicción de la voluntad universal salvífica de Dios y la dureza de la doctrina que afirma la privación eterna de la visión de Dios por parte de los niños que mueren sin bautismo, ha provocado en la teología moderna una serie de intentos encaminados a buscar una posibilidad de salvación para estos niños. Se utilizó para ello la doctrina de Santo Tomás de que Dios no ligó su poder a los sacramentos visibles. Dios no se ató las manos al imponer el precepto del bautismo (*Suma Teológica* III, q. 68, art. 2). El amor omnipotente e incomprensible de Dios conoce muchos medios por los que puede llevar al hombre a la salvación. En principio hay que decir que estos intentos tienen mayor o menor probabilidad según estén o no en estrecha relación con el bautismo de deseo, que, por su parte, es uno de los sustitutos admitidos por la Iglesia del bautismo de agua. Hay que hacer en este sentido una distinción entre los niños de padres creyentes y no creyentes.

Punto de partida de todas estas consideraciones acerca de este problema debe ser necesariamente el hecho de que por Cristo ha sido creada una nueva situación en el mundo. De aquí que las posibilidades de salvación sean otras y más numerosas que en la época precristiana. Los hombres están orientados y ordenados interiormente a la salvación. Por tanto, no es fácil aceptar la idea

de que la situación de los niños que mueren sin bautismo sea peor que la de aquellos que murieron antes de Cristo, para quienes el bautismo no era necesario para la salud. Cristo es la cabeza de todos los hombres; es lógico, pues, que después de su vida y muerte las posibilidades de salvación sean mayores que antes.

Con relación a las opiniones concretas acerca de la posibilidad de salvación para los niños que mueren sin bautismo, hay que señalar que Schell atribuye a la misma muerte una virtud salvífica sobrenatural; la muerte viene a ser un cuasi-sacramento para el niño. Schell cree que esta tesis está respaldada por las doctrinas de San Agustín y San Cipriano. Gutberlet, teólogo alemán, defendió la misma opinión; pero al ser incluída su *Dogmática* en el índice se la calificó de *audacior et temerarius modus loquendi*. Otros, en cambio, creen que Dios ilumina a los niños en el instante de la muerte, dándoles la oportunidad de escoger entre una vida en comunidad con El o una vida de autónoma lejanía de Dios (teoría de la iluminación). Como se ve, en esta teoría se da al niño la posibilidad de un bautismo de deseo. Esta tesis es defendida, entre otros, por Juan Duns Escoto y Klee; y está expuesta también en el *Gran Catecismo de la Religión católico-romana del obispado de Luxemburgo* (1879). Esta solución, que es recomendable por cuanto que tiene en cuenta el bautismo de deseo, uno de los medios supletorios del de agua, adolece del grave inconveniente de que la teoría de la "iluminación" de los niños que mueren sin bautismo no encuentra apoyo alguno en la tradición.

Otros hablan de un *votum vicarium* de recibir el baustimo, ya sea que la Iglesia haga las veces del niño, ya sean sus padres quienes lo hagan. Si se considera que la Iglesia es la representante del niño que muere sin bautismo, se ve que se simplifica demasiado la cuestión. Es natural que la Iglesia desee que todos se salven; de bastar y ser eficaz sin más este deseo en el caso de los niños que mueren sin bautismo, la significación de la necesidad del bautismo quedaría minada en gran parte.

San Gregorio de Nisa, el autor del opúsculo *De vocatione gentium*, la primitiva escolástica, San Buenaventura, Durando, Juan Gerson, Klee y otros muchos teólogos modernos, atribuyen una virtud salvífica a este voto vicario de los padres. La razón de que este voto tenga una especial significación estriba en la vinculación natural y sobrenatural que existe entre padres e hijos. Como se ve, esta posibilidad no se da en los niños hijos de padres incrédulos o infieles.

El P. Bertram Schuler, O. F. M., defiende la opinión de que los niños muertos sin el bautismo poseerán en el día de la resurrección universal una fuerza cognoscitiva singular, por la que podrán decidirse en aquel instante por o contra Dios. Hasta tanto no llegue este día no les es posible una postura definitiva, al faltarles la necesaria integridad de la naturaleza humana y, por tanto, las facultades cognoscitiva y volitiva convenientes. Participan, mientras tanto, de una felicidad imperfecta en el *limbus puerorum*. Aquella posibilidad de obrar su propia eterna salvación, que les ha sido negada durante su vida terrena, les será dada en el día de la resurrección de los muertos. El que entonces se decida por Dios participará de la visión sobrenatural de Dios; por el contrario, quien se decida en contra, se condenará eternamente (*Das Schicksal der ungetauften Kinder nach ihrem Tode*, en "Münchener Theol. Zeitschrift" 7 (1956) 120-128).

De un ulterior desarrollo de la Eclesiología y de la Teología sacramentaria cabe esperar una mayor claridad en este problema de la suerte de los niños que mueren sin bautismo. Cfr. Al. Winklhofer, *Das Los der ungetauft verstorbenen Kinder*, en "Münchener Theol. Zeitschrift" 7 (1956), 45-60.

§ 240

Ministro y sujeto del bautismo

1. El ministro principal del bautismo es Cristo. El ministro visible es instrumento de Cristo. Cristo puede servirse de cualquier hombre como instrumento. Es dogma de fe que *cualquier hombre puede bautizar válidamente en caso de necesidad, incluso lícitamente.*

La *Escritura* tan sólo nos ofrece algunas insinuaciones, que son suficientes. Los tres mil bautizados del día de Pentecostés no pudieron ciertamente ser bautizados sólo por los Apóstoles. Es posible que San Pablo recibiera el bautismo del "discípulo" Ananías (*Act.* 9, 10-18). Se dice que la familia del centurión Cornelio fué bautizada por el mismo San Pedro (*Act.* 10, 48). San Pablo da gracias a Dios de no haber bautizado en Corinto a ninguno más que a Crispo y a Gayo y a la familia de Esteban; por lo que nadie en Corinto puede decir que ha sido bautizado en el nombre

de Pablo. Con toda decisión explica San Pablo que no le envió Cristo a bautizar, sino a evangelizar (*I Cor.* 1, 14-17).

Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica* III, q. 67, art. 2), apoyándose en este pasaje paulino, señala que es más importante la misión de enseñar que la de bautizar. Entiende por enseñar la predicación de la buena nueva del reino de Dios, el servir a la palabra divina que da vida, por la que los hombres son engendrados a una vida de filiación divina. Los que predican el Evangelio son llamados padres de los oyentes (*I Cor.* 4, 15).

"Esta paternidad espiritual no tiene lugar simplemente por el bautismo, que como acción sacramental es independiente de la plenitud personal del ministro y que sigue a la predicación de la palabra de Dios. Por esto, en lo que a la persona del ministro se refiere, el misterio de la palabra de la predicación tiene mayor rango que el misterio cultual del bautismo" (*Deutsche Thomas-Ausgabe*, 29, 439). La causa porque están abiertas de par en par las puertas del bautismo es la misericordia divina, que no quiere dificultar con el bautismo el acceso a la salud, sino, por el contrario, hacerlo más accesible y seguro.

2. Si bien es verdad que todos pueden bautizar, no estaría en consonancia con el sentido del sacramento el que uno lo confiriese arbitraria y caprichosamente. Por el bautismo el hombre es injertado a Cristo y agregado a su Cuerpo, que es la Iglesia. Por él se hace miembro de la familia divina, fundada en Cristo. La comunidad de los creyentes participa doblemente en el bautismo de todo hombre: participa activa y pasivamente. Activamente, ya que, como vimos, la comunidad eclesiástica es la portadora del poder consumador de los sacramentos. Es cierto que ella solamente puede conferir los sacramentos valiéndose de sus miembros, de aquellos a quienes por disposición de Cristo les ha sido reservada esta misión. Pero la comunidad como tal actúa en el obrar de cada uno de sus miembros. La Iglesia participa, además, en su totalidad en el bautismo, ya que el bautizado queda incorporado a ella.

Así, pues, pertenece al sentido del bautismo que la comunidad esté presente en la administración de este sacramento. Y lo está por medio de aquellos sus miembros que mejor la representan, esto es, por medio del obispo y del párroco respectivamente. La concepción del bautismo como acto comunitario se debe al mártir San Ignacio de Antioquía, que enseña que no es lícito conferir el bautismo sin el obispo (*A los Esmirniotas* 8, 2).

La doctrina que enseña que el simple sacerdote no puede bautizar sin permiso del obispo perdura hasta entrado el siglo XI. A partir de entonces va imponiéndose la doctrina de que el sacerdote es el ministro ordinario del bautismo. En las vigentes disposiciones del *Código de Derecho Canónico* se tiene en cuenta el carácter comunitario del bautismo al designar como ministro ordinario del bautismo público, es decir, normal, al obispo y al párroco, y extraordinario al diácono. Las determinaciones sobre el bautismo son un acto del poder jurisdiccional de la Iglesia; así vemos, pues, que ya en el primer sacramento, en el bautismo, se nos dan unidas las potestades de jurisdicción y de orden de la Iglesia.

El bautismo solemne y público es el que más hace resaltar en todo su sentido el carácter comunitario del sacramento. En él participa la comunidad cristiana (parroquia), en la que se nos representa la Iglesia, como parte visible del culto público y visible a Dios. Esta manera de administrar el bautismo es la que más pone de manifiesto la importancia que el bautismo tiene para la vida cristiana. En el Ritual se le llama *baptismus sollemnior* y se recomienda se administre en el día de Pascua o Epifanía.

3. Mas, puesto que todos los hombres están ordenados a Cristo, también *todos son capaces de recibir el bautismo y están obligados a ello*, puesto que constituye la puerta de acceso a Cristo. Nada puede establecerse con seguridad sobre la edad y el momento en que debe recibirse el bautismo. Al bautismo de los adultos precedió una larga etapa de preparación (catecumenado). La Liturgia de Cuaresma nos deja entrever cómo la Iglesia iniciaba a los catecúmenos en los misterios de la fe y vida cristiana. Cfr. §§ 205-207.

Santo Tomás de Aquino contesta en la *Suma Teológica* (III, q. 68, art. 8) a la cuestión de si la fe es necesaria para el bautismo con las siguientes palabras: "Está claro, después de lo dicho, que por el bautismo se reciben en el alma dos cosas: el carácter y la gracia. De doble modo, en consecuencia, puede ser una cosa necesaria para el bautismo. Primero, cuando es indispensable para recibir la gracia, que es el último efecto del sacramento. En este sentido es necesaria la fe verdadera, pues se lee en San Pablo: "La justicia de Dios es por la fe en Jesucristo." Segundo, cuando sin ella no se imprime el carácter bautismal. En este sentido no es necesaria la fe verdadera en el bautizado, ni tampoco en el que bautiza; en esos casos basta que se cumplan las otras condiciones esenciales del sacramento. La razón es que el bautismo no produce la santificación en virtud de la santidad de quien lo recibe o de quien lo administra, sino del poder de Dios.

En ese pasaje el Señor habla del bautismo en cuanto que dispone a los

hombres para la salvación infundiendo la gracia santificante; y esto no es posible sin la fe recta. Por eso dice con toda claridad: "El que creyere y se bautizare se salvará."

La Iglesia quiere bautizar a los hombres para que queden purificados de sus pecados, según la frase de Isaías: "Esta es toda la utilidad que se persigue: que se perdone el pecado." Por eso, en lo que a ella toca, sólo quiere dar el bautismo a los que tienen la fe conveniente, sin la que no hay remisión de los pecados. De ahí también que pregunte a los bautizados si creen. Si alguien, fuera de la Iglesia, lo recibiera sin tener la fe adecuada, no le aprovecharía nada para su salvación. Dice San Agustín: "Respecto del paraíso, la Iglesia está en tal situación que, aunque fuera de ella pueda recibirse el bautismo, no se puede recibir o poseer la bienaventuranza."

4. No existen testimonios bíblicos que expresamente hablen a favor del bautismo de los niños. Sin embargo, hay que suponer que no estaba excluído, ya que en la Escritura se nos narra el bautismo de familias enteras (*Act.* 10, 44-48; 16, 15; 16, 33; *I Cor.* 1, 16).

San Ireneo (*Contra las herejías*, lib. II, cap. 22, sec. 4), Tertuliano (*Sobre el alma*, cap. 39), San Cipriano (*Carta* 59, 3-5), Orígenes (*Comentario a la Epístola a los Romanos*, 1, 6, 9) dan testimonio de él, aceptando como tradición apostólica el que los niños sean bautizados. San Agustín ve en el bautismo de los niños un argumento a favor de la doctrina del pecado original.

La *reflexión teológica* deduce el derecho y la obligación del bautismo de los niños de la realidad del pecado original y de la necesidad del bautismo. Todos han pecado (*Rom.* 5, 12). Todos necesitan, por tanto, la santificación por Cristo. También los niños serán santificados, ya que el Padre celestial se adueña de ellos por medio de Cristo en el Espíritu Santo y les da la vida de su gloria. La Iglesia ha rechazado expresamente la doctrina que sostiene que los niños que han sido bautizados deben ser interrogados al llegar a uso de razón acerca de si aceptan lo que sus padrinos prometieron en su nombre y si respondieren que no quieren, han de ser dejados a su arbitrio (Concilio de Trento, ses. 7.ª, can. 14. D. 870).

Estas doctrinas, fruto de una mentalidad liberal, desconocen plenamente la naturaleza de la libertad humana, que no es ilimitada ni está desligada de todo. La libertad tan sólo puede realizarse de modo correcto estando ordenada a aquellas realidades dadas por Dios. Hölderlin afirma que lo decisivo es el nacimiento. Esto vale tanto en el orden natural como en el sobrenatural. Las aptitudes y los caminos de la vida del hombre se determinan notablemente por su nacimiento en el seno de una familia o de un determinado pueblo. Nadie puede apostatar de su pueblo, porque nadie puede despojarse

de la naturaleza que Dios le ha dado. Dios, fundamento último de todo lo dado en la naturaleza, es también el que señala en el orden sobrenatural las predisposiciones fundamentales. Al hombre le ha sido dada la libertad para aceptar en su propia decisión las predisposiciones divinas y así realizar su vida con sentido pleno o rechazarlas y así vivir una vida insensata y sin contenido. Normalmente no procede bautizar a un párvulo en contra de la voluntad de sus padres.

Santo Tomás afirma que "la regeneración espiritual que se hace por el bautismo, en algún sentido, es semejante al nacimiento carnal: así como los niños que se hallan en el vientre de la madre no se alimentan por sí mismos, sino que se nutren del sustento de la madre, así también los párvulos que no tienen uso de razón, como niños en el vientre de su madre la Iglesia, reciben la salvación no por sus actos personales, sino por los de la Iglesia. Dice a este propósito San Agustín: "La Iglesia está como prestando su boca maternal a los niños para que se nutran en los sagrados misterios, ya que aún no pueden por sí mismos creer para la justificación ni confesar su fe externamente para la salvación. Si por este motivo se les llama con propiedad fieles, porque de algún modo confiesan la fe por boca de quienes les llevan, ¿por qué no se les ha de considerar también como penitentes, puesto que por boca de los mismos que les llevan renuncian al demonio y a este siglo?" Y por la misma razón puede decirse que tienen intención de recibir el bautismo, no por un acto de propia voluntad, pues con frecuencia patalean y lloran, sino por la acción de quienes les presentan.

Dice San Agustín, escribiendo a Bonifacio: "En la Iglesia del Salvador los niños creen por otros, como de otros recibieron los pecados que les perdonan en el bautismo." Nada obsta para la salvación el que sus padres sean infieles, porque, como aclara el mismo San Agustín, "los niños son presentados para recibir la gracia no tanto por aquellos que les llevan en brazos (aunque también ellos los presentan si son buenos fieles), cuanto por toda la comunidad de los santos y de los fieles. Se entiende, pues, que les presentan todos los que se alegran en esta entrega y por su caridad se suman a la comunicación del Espíritu Santo". La infidelidad de los propios padres tampoco les afecta en esta materia, aun cuando después intenten inducirlos a sacrificar a los demonios. Porque, como dice San Agustín, "el niño sólo una vez es engendrado por voluntad de otros; después ya no queda ligado a la iniquidad de nadie si no consiente voluntariamente a ello, según dijo Ezequiel: "Lo mismo que es mía el alma del padre lo es la del hijo; el alma que pecare, ésa perecerá." Por eso contrajo el pecado de Adán, que se perdona en el bautismo: porque aún no vivía el alma como independiente. Sin embargo, la fe de uno, mucho más la de toda la Iglesia, beneficia al niño por obra del Espíritu Santo, que da unidad a la Iglesia y comunica los bienes de uno a otro" (*Suma Teológica* III, q. 68, art. 9).

En la primera epístola a los Corintios (*I Cor.* 15, 29) se menciona el *bautismo de un difunto*. San Pablo echa en cara a los Corintios—entre los cuales algunos dudaban de la resurrección de los muertos—su costum-

bre de bautizar a los difuntos, como algo que no tiene sentido si realmente no hay una resurrección de los muertos. Este bautismo puede verse de vez en cuando en la época postapostólica. En el Sínodo de Hipona del año 393 fué condenada expresamente esta costumbre. El Apóstol no trata en ese pasaje de la razón o sinrazón de este bautismo, sino que, argumentando desde el mismo punto de vista de los Corintios *(argumentum ad hominem)*, ataca sus dudas acerca de la resurrección. Es posible que con ello se quisiera prestar una ayuda por medio de esta ceremonia externa a los que habían muerto sin bautismo. En este caso, más que llamar sacramento a este bautismo, deberíamos llamarlo sacramental.

CAPITULO II

LA CONFIRMACION

§ 241

La existencia del sacramento de la Confirmación

1. La Confirmación, sacramento de la plenitud del Espíritu, es definida *como verdadero sacramento, distinto del bautismo,* en el Decreto para los Armenios (D. 697) y por el Concilio de Trento (D. 871-73; cfr. can. 1 sobre los sacramentos y el Decreto *Lamentabili,* D. 2.044).

Los reformadores rechazaron en general el carácter sacramental de la Confirmación. La fiesta protestante de la Confirmación no es más que la clausura solemne del período de enseñanza catequética y la concesión del derecho a la Comunión.

La *denominación* de este sacramento ha sido muy variada al correr de los tiempos. Unas veces se le llama imposición de las manos, otras veces se habla del carácter, de la unción. La actual expresión "Confirmación" se remonta al I Concilio de Orange (411, can. 2).

2. Según el testimonio de la *Escritura,* el tiempo inaugurado por Cristo es tiempo de plenitud del Espíritu (*Gal.* 3, 1-5; 6, 1; *II Cor.* 11, 4). Cristo confirmó las promesas viejotestamentarias so-

bre el Espíritu y prometió a sus discípulos el Espíritu Santo como fundamento de nueva vida (por ejemplo, *Io.* 7, 37-40; §§ 50, 160, 168). El día de Pentecostés descendió el Espíritu Santo sobre los apóstoles, y a los que, convertidos a Cristo por las palabras de San Pedro, se bautizaron, se les comunicó también el Espíritu (*Act.* 2, 38; *Mt.* 3, 11). Pero los *Hechos de los Apóstoles* nos narran que, además de la comunicación del Espíritu Santo por el bautismo, hay otra que se da a los que ya están unidos a Cristo por el bautismo. Comunicación que también se realiza bajo signos sensibles. El diácono Felipe predicaba en Samaria el Evangelio del reino de Dios y del nombre de Jesús. Hombres y mujeres se convirtieron y se bautizaron. Por el bautismo se les concedió a los samaritanos el perdón de los pecados, la curación de los posesos y enfermos; aquel don del Espíritu Santo, del que siempre habla la Escritura, la alegría, penetró en el corazón de los bautizados (*Act.* 8, 39). Pero faltaba algo. Enterados los apóstoles de los hechos ocurridos en Samaria, enviaron allí a Pedro y a Juan, "los cuales, bajando, oraron sobre ellos para que recibiesen el Espíritu, pues aún no había venido sobre ninguno de ellos; sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces le impusieron las manos y recibieron el Espíritu Santo" (*Act.* 8, 14-17).

Algo parecido ocurrió en Efeso. En el tiempo en que Apolo se hallaba en Corinto, Pablo, atravesando las regiones altas, llegó a Efeso, donde halló algunos discípulos; y les dijo: "¿Habéis recibido el Espíritu Santo al abrazar la fe? Ellos le contestaron: Ni hemos oído nada del Espíritu Santo. Díjoles él: ¿Pues qué bautismo habéis recibido? Ellos le contestaron: El bautismo de Juan. Dijo Pablo: Juan bautizó un bautismo de penitencia, diciendo al pueblo que creyese en el que venía detrás de él, esto es, en Jesús. Al oír esto, se bautizaron en nombre del Señor Jesús. E imponiéndoles Pablo las manos, descendió sobre ellos el Espíritu Santo, y hablaban lenguas y profetizaban. Eran unos doce hombres" (*Act.* 19-1-7).

De estos pasajes no puede concluirse que el bautismo no conceda el Espíritu Santo. La Escritura atestigua claramente que por el bautismo se comunica el Espíritu Santo. La cuestión que plantea San Pablo en Efeso a causa del bautismo nos deja entrever que los Efesios ya poseían el Espíritu Santo por el bautismo de Cristo. Es el bautismo de Juan el que no comunica el Espíritu, pero sí el bautismo cristiano. Todo bautizado es portador del Espíritu (*Mt.* 3, 11; *Act.* 2, 17-21; 2, 38; cfr. la doctrina de la causalidad del bautismo).

Pero la imposición de las manos comunica una plenitud especial del Espíritu, que obra con una virtualidad superior a la producida por la presencia del Espíritu por el bautismo.

La naturalidad con que, según el testimonio de los *Hechos de los Apóstoles,* éstos comunican el Espíritu Santo por la imposición de manos, tan sólo es explicable admitiendo una instrucción concreta de Cristo sobre el particular. Sólo de El podía recibir la infalible virtud que tiene el rito de la imposición de las manos. Los apóstoles se sentían dispensadores de los misterios de Dios (*I Cor.* 4, 1). Cristo era para ellos el fundamento sobre el que están cimentadas todas las cosas y los apóstoles no conocieron otro fuera que El. En todas las cosas se sentían como ministros de aquello que les había sido confiado no como artífices y autores de las formas esenciales del culto cristiano. No sabemos cómo ni cuándo Cristo instituyó el signo saludable de la Confirmación. La afirmación paulina en la epístola a los Hebreos (6, 2) de que la imposición de las manos pertenece a la doctrina cristiana como verdad fundamental y constituye con el bautismo un contenido básico de la revelación, tan sólo se comprende si fué el mismo Cristo quien instituyó la Confirmación como signo de gracia para el tiempo de la plenitud del Espíritu.

3. No siempre es fácil distinguir en la *Tradición* entre el sacramento del bautismo y el de la confirmación. Estrechamente vinculados entre sí fueron siempre conferidos juntos. La *Iglesia oriental* ha conservado hasta nuestros días la primitiva costumbre eclesiástica y confiere el sacramento de la Confirmación inmediatamente después del bautismo. No obstante, la existencia de la Confirmación como sacramento distinto y especial queda suficientemente atestiguada.

Tertuliano nos habla en su tratado *Sobre el bautismo* de la unción que acompaña al "lavatorio bautismal", y añade: "Después sigue la imposición de las manos y se ora invocando el Espíritu Santo" (sec. 8). San Cipriano, escribiendo al obispo Jubaiano, de la Mauritania, dice: "En Samaria Pedro y Juan completaron lo que faltaba y por medio de una oración con la imposición de las manos se invocó y derramó el Espíritu Santo sobre aquéllos (los bautizados). Esto ocurre también en nuestros días: los que son bautizados en la Iglesia comparecen ante los propósitos de la misma, y por nuestra oración y nuestra imposición de manos reciben el Espíritu Santo y la plenitud por el sello del Señor." Cfr. San Cirilo de Jerusalén, *III Catequesis Mistagógica,* cit. por A. Winterswyl, *Des heiligen Bischofs Cyrill von Jerusalem Reden der Einweihung,* 1939, 35-37.

San Ambrosio (*Los Sacramentos*, 3, 2, 8) dice "que al bautismo le sigue el ser sellado espiritualmente..., ya que después del lavatorio bautismal viene la plenitud. Por la oración del sacerdocio se infunde el Espíritu Santo, espíritu de sabiduría y de inteligencia, de consejo y fortaleza, de conocimiento y piedad, espíritu de santo temor. Estas son las siete virtudes del Espíritu" (según Rudloff, *Das Zeugnis der Kirchenväter*, 303). La arqueología cristiana ha encontrado una serie de inscripciones e imágenes que se refieren a la Confirmación. Capillas destinadas a la Confirmación pueden verse en Roma, Nápoles y Salona.

§ 242

El signo externo del sacramento de la Confirmación

1. No existe una definición expresa de la Iglesia sobre el signo externo de la Confirmación. Hay que entresacarlo de la fe de la Iglesia encarnada en la realización del sacramento.

En los *Actos de los Apóstoles* se menciona solamente la *imposición de manos y la invocación del Espíritu Santo*. En la epístola a los Hebreos se llama imposición de manos (6, 2) a la Confirmación. La Escritura no nos habla de una unción, si bien a menudo la comunicación del espíritu es una unción (*I Io.* 2, 20, 27; *II Cor.* 1, 21; *Lc.* 4, 18).

De hecho en la iglesia occidental se administró la Confirmación por medio de una imposición de manos hasta entrada la Edad Media. En la iglesia griega, por el contrario, predominó desde los primeros tiempos la *unción*, de forma que a menudo se tiene la impresión de que no se daba una especial imposición de manos. La unción es atestiguada por vez primera por Teófilo de Antioquía (*Ad Autolicum*, I, 12), después por los alejandrinos Clemente y Orígenes, así como por los africanos Tertuliano y Cipriano (cfr. Coppens, *L'imposition des mains*, 1925, 320).

En tiempo de Cirilo de Jerusalén la unción pasó a primer plano colocando la imposición de manos en segundo lugar. Al comienzo de la Escolástica se impone cada vez más en la iglesia occidental el óleo o crisma como "materia" del sacramento de la Confirmación. Ya en la primitiva Escolástica se nos dan unidas ambas cosas

y se enseña que la imposición de manos está incluída en la unción de la frente. De hecho jamás faltó la imposición de manos, ni siquiera en los casos en que la confirmación fué conferida principalmente por medio de la unción crismática.

En general los teólogos actuales enseñan que el signo externo consiste en la unción y en la comitante imposición de manos, así como en la oración que se dice al hacer esto, aunque no figure la imposición de manos en el rito de administración sacramental de la iglesia oriental (cfr. D. 424; 465). Según esto, para la validez del sacramento es necesaria la unción con crisma, no atestiguada por la Sagrada Escritura, pero introducida por la Iglesia posteriormente (cfr. H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn, 1938, 101-160). En un principio, en la liturgia romana la principal imposición de manos estaba unida a la oración pidiendo el Espíritu Santo septiforme (cfr. Augustinus, *Sermo* 249, 3). Seguía como segunda acción la signación, con la que se ungía la frente con crisma haciendo la señal de la cruz. Acaso allá por el siglo XIII fué sustituída esta imposición de manos por la todavía en vigor acción de extender las manos sobre los confirmados. Esto condujo a que con la consignación estuviera unida la imposición de manos. Así, hoy en día hay que considerar como signo esencial sacramental a la imposición de manos unida a la *Consignatio*, mientras que la acción de extender la mano, que sustituye a la primitiva imposición de manos y que va con la oración implorando los siete dones del Espíritu, tan sólo pertenece a la plenitud del símbolo sacramental y no es indispensable para su validez.

De la evolución del signo externo se puede ver cómo Cristo sólo lo determinó en general, confiando su inmediata configuración a la Iglesia. Hay que entender la unción como una ampliación eclesiástica del núcleo simbólico atestiguado en los *Hechos de los Apóstoles* (T. B. Scannel, art. "Confirmation", en *Catholic Encyclopedia*, IV, 216).

La incorporación de la unción crismática a la simbólica de este sacramento tiene su fundamento en la Escritura, que, como hemos dicho, designa muchas veces como unción santa la plenitud desbordante del espíritu. De hecho fueron ungidos los reyes y también los sacerdotes y profetas, esto es, aquellos varones a quienes se les concedía el espíritu de forma especial. La misma Escritura dió ocasión a que ya la antigüedad cristiana considerase como signo e imagen apropiados del Espíritu Santo al crisma, de tal modo que se usaba por doquier donde se trataba de la venida del Espíritu Santo (W. Bec-

ker, "Firmung und Sendung", en F. M. Rintelen, *Ich lebe und ihr lebet*, 1936, 12).

La variada aplicación del óleo en la cultura antigua ha contribuído sin duda a extender el uso simbólico de la unción, sugerido por la Escritura. La unción era algo a propósito para representar simbólicamente al creyente que vivía en el mundo helenístico y era conocedor de sus costumbres, la significación salvífica de la confirmación. La realidad propia y peculiar de la confirmación no sufre menoscabo por estas posibles relaciones. Por una parte, porque la unción con aceite no ha sido tomada simplemente del helenismo, sino que tiene su fundamento en la Escritura. Además, el sentido de la Confirmación es distinto esencialmente del sentido de las unciones helenísticas. (Cfr. K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, II, 1935, 400.)

2. Nada nos dicen las fuentes antiguas de una mezcla de sustancias odoríficas en el aceite consagrado. Pero después del Pseudo-Dionisio Areopagita encontramos ya varios elementos en el crisma. La mezcla de aceite y bálsamo está atestiguada desde la primitiva Edad Media. Santo Tomás de Aquino explica el simbolismo del crisma de la forma siguiente: El bálsamo se caracteriza por su perfume. El perfume es algo que todo lo invade. Representa, por consiguiente, la plenitud del espíritu que se da en la Confirmación, en cuanto que se la comunica a los otros. Es alusión al carácter comunitario de la Confirmación. Igualmente el aceite es signo de la plenitud del espíritu, que obra en la acción comunitaria (*Suma Teológica*, III, q. 72, art. 2).

Se discute si la mezcla de bálsamo es necesaria para la validez de la Confirmación. La mayoría de los tomistas (y con razón) contestan afirmativamente a esta cuestión.

Desde los tiempos más remotos fué consagrado el crisma. La consagración del aceite como costumbre antigua de la Iglesia nos es atestiguada por San Cipriano (*Carta* 70, 2). La consagración corría a cargo del obispo y se hacía generalmente en medio de grandes solemnidades. En el *Euchologium* (23), de Serapión de Thmuis (nacido hacia el año 362), encontramos una oración para consagrar el aceite. Dice así: "Dios fuerte, que asistes al alma que se convierte a Ti y se somete al poder de tu Unigénito, te pedimos que por el poder divino e invisible de nuestro señor redentor Jesucristo descienda la virtud divina y celestial a este crisma, a fin de que los bautizados que sean ungidos en él con el signo de la cruz salvadora

del Unigénito, por la que fué burlado y vencido Satanás y los poderes enemigos, renacidos y renovados por el lavatorio bautismal, participen ahora de los dones del Espíritu Santo y, fortalecidos con este sello, permanezcan "firmes e invulnerables" (*I Cor.* 15, 58), incólumes e inalterables" (citado por Rudloff, 303). Según Juan de Jesuralén, después de la consagración el aceite ya no es un ungüento cualquiera, sino un don gratuito de Cristo y un medio de su divinidad por la presencia del Espíritu Santo (*Catequesis Mistagógica*, 3, 3). Según el Ordo de la iglesia egipcia, el Testamento de Nuestro Señor y los Cánones de Hipólito, la consagración del crisma de la Confirmación era distinta de la consagración del óleo del exorcismo que se empleaba en el bautismo. El crisma se consagraba con una oración de acción de gracias. En las Constituciones Apostólicas se dice la oración siguiente: "Te damos gracias, oh Dios creador del universo, por la fragancia del bálsamo y por la eternidad inmortal con que nos has dado a conocer por Jesús, tu Hijo. Tuya es la gloria y el poder por los siglos. Amén." La costumbre primitiva y general de la consagración del aceite hace que sea probablemente necesaria para la validez de la confirmación el que el crisma sea consagrado por el obispo, de forma que pueda dudarse de la confección del sacramento caso de administrarse la Confirmación con otro óleo. Al principio no existía una fecha determinada para la consagración del crisma. En el siglo v se introdujo la costumbre de consagrarlo el Jueves Santo. El Ordo Romanus X atestigua que esta costumbre era general en el siglo VIII. A partir de entonces se convierte en norma el consagrar el óleo el Jueves Santo y solamente en este día.

3. Por lo que se refiere a la forma sacramental (*palabras*), ésta ha variado grandemente a lo largo de la historia. La Escritura habla solamente de una oración (*Act.* 8, 15). Los *Padres* (Tertuliano, Cipriano) dicen que la Confirmación se confiere por la imposición de manos con la bendición, en la que se invoca e invita al Espíritu Santo. Según Ambrosio y Agustín, parece que la fórmula determinante es la oración pidiendo el Espíritu Santo septiforme. En la iglesia oriental—ya a finales de sigo IV—, se usa una simple fórmula explicatoria: Sello de los dones del Espíritu. La encontramos hasta el siglo X, incluso en Occidente. Pero a partir de este momento está la forma aseverativa, que, después de algunas fluctuaciones, fué fijada en su texto en el siglo XIII: "N., yo te signo con el signo de la cruz y te confirmo con el crisma de la salud, en el nombre del Pa-

dre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén." Aunque el texto de la fórmula sea distinto en las iglesias occidental y oriental, ambas designan objetivamente lo mismo: la plenitud por medio del Espíritu Santo, que ha descendido al confirmando.

4. En el *Pontificale Romanum*, válido para el mundo de rito occidental, se indica como primera *función episcopal* el sacramento de la Confirmación. La administración del sacramento se realiza según esto de la manera siguiente: Después de la oración introductoria "el Espíritu Santo descienda sobre vosotros y la virtud del Altísimo os guarde del pecado", el obispo extiende las manos sobre los confirmandos con estas palabras: "Oremos. Omnipotente, eterno Dios, que benignamente has hecho renacer a estos tus siervos por el agua y el Espíritu Santo, y les has concedido el perdón de todos sus pecados, derrama desde el cielo sobre ellos tu espíritu septiforme, el Paráclito, espíritu de sabiduría y entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y piedad." Tres veces, al nombrar el Espíritu, contestan los presentes con el "Amén". A continuación se reza: "Llénalos con el espíritu de tu santo temor y séllalos con el signo de la cruz de Cristo para la vida eterna." Acto seguido el obispo pasa por delante de los que están arrodillados. Unge el dedo pulgar de la mano derecha en un pequeño recipiente con crisma que le es ofrecido por el diácono. Impone la mano derecha sobre la cabeza del confirmando y con el dedo mojado hace la señal de la cruz en la frente con estas palabras: "N., yo te signo con la señal de la cruz y te confirmo con el crisma de la salud en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén." Al decir esto bendice al confirmando con la mano derecha y le da una bofetada en la mejilla, diciendo: "Oremos. Dios, que diste el Espíritu Santo a tus apóstoles y quisiste que por mediación suya y de sus sucesores se comunicara a los demás creyentes, mira benigno el servicio que hemos realizado en nuestra bajeza, y concede que el mismo Espíritu Santo habite en los corazones de los que hemos ungido su frente con el santo crisma, y se conviertan por la gracia en templos de tu gloria." Y prosigue el obispo "Ved, así será bendecido el hombre que tema al Señor", y volviéndose a los confirmandos, les bendice y les desea la vida eterna.

La "suave bofetada", atestiguada por vez primera en la liturgia de la confirmación por el Pontificale de Durando, evidentemente ha sido tomada de la consagración de los caballeros y ha pasado a la ceremonia confirmatoria. Su significación se desprende de su ori-

gen. En la jurisprudencia germánica, lo mismo que en la romana, un golpe así significaba la liberación del esclavo, del siervo. La consagración del caballero concede al hasta ahora sometido escudero la mayoría de edad del hombre libre. Por esto, la bofetada en la Confirmación significa que el confirmando es un miembro adulto de la Iglesia. Su mayoría de edad se pondrá de manifiesto sobre todo en la libertad de todo temor (*Act.* 5. 41). Véase Puniet, *Das römische Pontificale. Geschichte und Kommentar*, 1935. J. Pinsk, *Das Sakrament der Firmung in der römisch-katholischen Kirche*, en F. Heiler, *Eine heilige Kirche*, 1936, 92-102. W. Becker, *o. c.*, 11.

§ 243

Los efectos de la Confirmación

I. *El carácter*

1. Obrando los sacramentos lo que significan, el efecto de la Confirmación puede conocerse desde su signo. Simboliza, ante todo, el estar poseído por Cristo y sellado con el Espíritu Santo. Con todo, no se puede determinar tan claramente el contenido salvífico de la confirmación como el del bautismo. La razón de esto está en el modo primitivo como la iglesia administraba este sacramento. En la antigüedad cristiana la confirmación se daba junto con el bautismo, siendo escasos los testimonios sobre los efectos especiales de la confirmación y sobre la naturaleza de su acción salvífica. Particularmente los testimonios más antiguos son los que ofrecen menos puntos de apoyo para distinguir con exactitud la acción de la confirmación de aquélla del bautismo. En general se puede decir que la confirmación es la plenitud del bautismo y, por tanto, hace acrecentar y madurar todas aquellas gracias obradas ya en el bautismo. Pero la confirmación no sólo produce un aumento de la gracia bautismal, sino que además causa nuevas gracias, distintas de aquélla.

2. Los efectos de la confirmación son los siguientes: *La confirmación imprime un carácter indeleble.* Dogma de fe: Concilio de

Trento, Sesión 6.ª, canon 9, D. 852. Es, por consiguiente, irreiterable. Cfr. *Doctrina de los Sacramentos en general*, § 226.

El carácter sacramental obrado por la Confirmación representa una especial forma de semejanza a Cristo y de incorporación a Cristo y a la Iglesia. El confirmando es configurado al modo de Cristo, en cuanto que Cristo se enfrentó públicamente al mal con su muerte de cruz y le opuso resistencia, y superó al pecado con su sacrificio de muerte y creó nueva vida. De esto se desprende el sentido y finalidad del carácter de la confirmación. No significa simplemente un nuevo esplendor de la semejanza a Cristo obrada por el bautismo ni una más profunda incorporación a Cristo y a la Iglesia, sino algo más, un nuevo modo de semejanza a Cristo, de ser miembro suyo y de pertenencia a la Iglesia.

Causa una más intensa configuración del sacerdocio general que se nos concedió por el bautismo. Al confirmado se le imprimen rasgos cristiformes que faltan al bautizado. Frente al carácter bautismal hay que ver aquí algo nuevo, el que el confirmado está capacitado y obligado como miembro adulto de la Iglesia a participar públicamente con decisión libre y responsable en la obra sacerdotal, magisterial y real de Cristo para la edificación del reinado de Dios, y hacer frente de este modo a todo lo que se opone y dificulta el advenimiento del reino de Dios.

Muchas veces, para determinar la diferencia entre el carácter cristiforme del bautizado y el del confirmado, se compara el bautizado con el menor de edad y el confirmado con el hombre adulto. La Confirmación aparece así como el sacramento de la mayoría de edad en la vida espiritual. De todos modos, no hay que exagerar esta comparación. Vimos que los bautizados no son unos miembros inmaturos en el Cuerpo de Cristo. También ellos tienen capacidad, derecho y deber de trabajar en la edificación del reino de Dios. Vimos que el Bautismo era el sacramento del sacerdocio general. No es la Confirmación la que concede la madurez espiritual. Pero a la mayoría de edad alcanzada en el bautismo le da una *especial madurez* y orienta a los adultos en una dirección determinada.

La madurez deparada al confirmado en su comunidad con Cristo le faculta y obliga a realizarla *a la luz pública*. La Confirmación coloca al bautizado en aquella publicidad en que se movió Cristo cuando venció el mal. Fué la publicidad del mundo y del cielo. Ante los judíos y romanos, y ante la mirada del Padre celestial se enfrentó Cristo al mal para vencerlo (*Col.* 2, 15). El carácter confirmatorio es, pues, la señal con que es sellado el hombre como

creyente cristiano ante el mundo y ante el cielo. Pero tampoco el bautizado es un ser solitario. También él se encuentra en la publicidad del cielo y de la tierra. Pero en el confirmado esta publicidad tiene una fuerza especial. Quizá pueda decirse que en el bautismo lo importante estriba en la vida individual realizada dentro de la comunidad, en la confirmación en la vida comunitaria llevada por cada uno en particular. Así, pues, en la publicidad en que se encuentra situado el confirmando debe enfrentarse y oponer resistencia con decisión libre y responsable al mal, debido a su perfecta semejanza a Cristo y a su incorporación a El y a ser miembro de la Iglesia. Esto se realiza en la participación en la obra sacerdotal, doctrinal y real de Cristo.

La participación del confirmado en la obra de Cristo se diferencia de la del bautizado en que el confirmado está capacitado y obligado a realizar su participación en una situación especial, esto es: en aquellas situaciones en que la comunidad con Cristo sólo puede actuar luchando y oponiendo resistencia al mal, al error, a la incredulidad y al pecado. El confirmado se enfrentará públicamente al mal, y así aportará su contribución a la implantación del *reino de Dios en el mundo. Para ello recibe el carácter confirmacional*. la misión, la autorización y el encargo. Se le confirma, sella y arma para esta empresa. El carácter confirmacional fundamenta una comunidad de lucha y victoria del confirmado con Cristo. No tiende, en primer lugar, a la santificación del confirmado, sino a su consagración al trabajo de santificación del mundo. La Iglesia da poder y obliga a sus miembros en la confirmación para que santifiquen el mundo, obra que le ha sido confiada a Ella. La Confirmación es el sacramento del "servicio al mundo" de la Iglesia (L. Winterswyl, *Laienliturgik*, 1938, vol. II, 74-81). Cfr. § 175. La unción en la frente alude al hecho de que el confirmado ha sido enviado para dar testimonio público de Cristo. La frente es el "órgano de la publicidad". La bofetada, costumbre al principio desconocida en la liturgia, que fué introducida al entrar en contacto la confirmación con el mundo germánico, expresa que la Confirmación es el sacramento de la nobleza espiritual.

En el *Sed contra* del artículo sexto de la cuestión sobre la confirmación, cita Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, III, q. 72, a. 6) un texto de Rábano Mauro que dice que al bautizado se le comunica el Espíritu Santo en la confirmación a fin de quedar fortalecido para predicar a Cristo (*ad praedicandunm*) (cfr. *I Cor.* 14, 3; 14, 23-33). La naturaleza de la lucha contra el mal está

determinada por la índole de la lucha de Cristo, de quien el confirmado lleva los rasgos. Cristo venció los pecados del mundo entregándose hasta la muerte. Lo mismo se sigue del hecho de que la semejanza a Cristo nace al ser sellado con el Espíritu Santo. Este ser sellado con el Espíritu Santo lo es con el amor.

II. *Aumento de la vida divina*

1. El carácter confirmacional es el fundamento del *aumento de toda la vida divina* (fortalecimiento y consolidación de la comunidad vital con Cristo, una más intensa posesión por el Espíritu Santo e incremento de la gracia santificante). Es doctrina teológicamente cierta que crece toda la vida divina. Véase el Concilio de Trento, sesión VII, can. 1 y 2; D. 871; Decreto para los Armenios, D. 695, 697; *Catecismo Romano*, 2, 3, 20.

Santo Tomás llama precisamente sacramento del crecimiento a la Confirmación. En la *Escritura* se cuenta que a los confirmados se les dió el Espíritu Santo. Frecuentemente los *Padres* llaman sacramento del Espíritu Santo a la Confirmación. A menudo se apoyan en *Isaías* 11, 1-3. Así dice San Ambrosio: "Has recibido el sello espiritual, el espíritu de sabiduría y entendimiento, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de conocimiento y de piedad, espíritu de santo temor. Guarda lo que has recibido. Te ha sellado Dios Padre, te ha fortalecido Cristo el Señor, te ha dado la prenda del Espíritu en tu corazón" (*Sobre los misterios*, 7, 42).

Como ya se anotó, no hay que entender estos testimonios acerca de los efectos de la confirmación como si el Espíritu Santo se diera por primera vez en este sacramento. Ya en el bautismo se da. Bautismo y Confirmación están relacionados entre sí no a la manera como Pascua y Pentecostés en el sentido de que el bautismo fuera participación en el misterio pascual, en la vida de Cristo resucitado, y la confirmación en el misterio de Pentecostés, en la vida del Espíritu Santo. Más bien están todos los sacramentos bajo el signo de Pascua y Pentecostés. La venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés instaura la época de la causalidad sacramental que durará hasta que vuelva de nuevo el Señor (§ 168). Lo que la confirmación concede es la *plenitud del Espíritu*. Por esto los Padres la llaman no pocas veces sacramento de la perfección.

La comunicación del Espíritu Santo está simbolizada por la imposición de manos. De la mano del consagrado portador del Espí-

ritu corre simbólicamente la virtud del Espíritu Santo al que recibe el sacramento. El que impone es el obispo, quien a su vez recibió la plenitud del Espíritu Santo y del sacerdocio por la imposición de manos. Así la Confirmación representa la corriente del Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo y que ha sido regalado al hombre afortunado por mediación de Jesucristo. *Quapropter profusis gaudiis totus in orbe terrarum mundus exultat.* Por lo cual, rebosando de gozo, el universo se estremece de alegría (*Prefacio de Pentecostés*). La corriente del Espíritu no se agotará en el confirmado, sino que "del seno de quienes creen en mí correrán ríos de agua viva. Esto dijo del Espíritu, que habían de recibir los que creyeran en El" (*Io.* 7, 38. 39).

No hay que pensar en esta descripción de los efectos de la confirmación sólo en un desenvolvimiento lineal de la vida divina surgida en el bautismo. La vida divina incrementada por la confirmación está coloreada por el carácter confirmacional. La gracia santificante aumentada por la confirmación está determinada internamente por su ordenación a aquellas gracias actuales que son necesarias para la eficiencia del carácter confirmacional, que capacitan para una valerosa, firme y denodada actuación a favor de Cristo y garantizan la victoria en la lucha contra el mal.

Según el *Pontificale*, se invoca sobre el confirmando el Espíritu Santo con los siete dones. La oración pidiendo los siete dones del Espíritu Santo se apoya en la promesa de Isaías a los descendientes de la raíz de Jesé (*Is.* 11). Al rey del futuro se le dará el Espíritu septiforme de Dios. Vence a los enemigos con el cetro de su boca y establece paz admirable, que ponga fin a todas las contiendas entre los seres no racionales.

Así la confirmación tiene también una significación escatológica. La oración pidiendo el espíritu septiforme de Dios alude al tiempo futuro prometido por Isaías (cfr. también *Rom.* 8, 18-23).

2. De lo dicho sobre los efectos de la confirmación y sobre la relación entre la gracia bautismal y confirmacional se sigue que la confirmación *no es absolutamente necesaria* para la salvación, pero que tampoco puede descuidarse su recepción. Según Santo Tomás de Aquino, aquellos que por descuido o por desprecio no recibieren la Confirmación, ponen en peligro su salvación. En el mismo sentido se expresa el Papa Martín V en la bula *Inter cunctas* de 22 de febrero de 1418 contra los husitas (D. 669). Precisamente de la importancia que Cristo atribuye en su discurso de despedida a la

venida del Espíritu Santo para la comunidad eclesiástica y para cada uno de sus miembros, se desprende la alta valoración que merece este sacramento de la plenitud del Espíritu.

§ 244

Ministro y sujeto del Sacramento

I. *El ministro*

1. *El ministro ordinario de la Confirmación es el obispo.* Dogma de fe: Concilio de Trento, sesión 7.ª, canon 3; D. 873. Cfr. D. 98. 424. 608. 697 y Código de Derecho Canónico, can. 782.

a) La *Escritura* atestigua esta verdad en dos pasajes, en los cuales habla de la confirmación. Los bautizados por Felipe en Samaria fueron confirmados por Juan y Pedro, no por Felipe (*Act.* 8, 14 sig.). Lo mismo hizo el Apóstol Pablo, que confirmó en Efeso a los bautizados por otros (*Act.* 19, 4 sig.).

b) En la *antigüedad* el obispo administraba el bautismo y la confirmación a la vez. Cuando se separó la administración del bautismo de la confirmación, realizando los sacerdotes aquélla, se reservó al obispo (aunque no sin resistencia) la confirmación, en la iglesia occidental. El Papa Inocencio I expone en una carta a Decencio lo siguiente: "Acerca de la confirmación de los niños, es evidente que no puede hacerse por otro que por el obispo. Porque los presbíteros, aunque ocupan el segundo lugar en el sacerdocio, no alcanzan, sin embargo, la cúspide del pontificado. Que este poder pontifical, es decir, el de confirmar y comunicar el Espíritu Paráclito, se debe a solos los obispos, no sólo lo demuestra la costumbre eclesiástica, sino también aquel pasaje de los *Hechos de los Apóstoles* que nos asegura cómo Pedro y Juan se dirigieron para dar el Espíritu Santo a los que habían sido bautizados (*Act.* 8, 14-17). Porque a los presbíteros que bautizan, ora en ausencia, ora en presencia del obispo, les es lícito ungir a los bautizados con el crisma, pero sólo si éste ha sido consagrado por el obispo; sin embargo, no le es lícito signar la frente con el mismo óleo, lo cual

corresponde exclusivamente a los obispos, cuando comunican el Espíritu Paráclito" (D. 98; Carta 25, 3).

c) La razón más profunda radica en que en el obispo se representa la publicidad de la Iglesia y la Confirmación es precisamente el sacramento de la plenitud como miembro de la Iglesia y está ordenada para la confesión pública e inquebrantable de Cristo.

2. El ministro extraordinario de la confirmación es el sacerdote a quien se ha otorgado la debida autorización por el Código de Derecho Canónico o por una especial facultad personal (indulto pontificio). Cfr. *Código de Derecho Canónico*, can. 782, 2; D. 573 y sig. y 697.

En la iglesia oriental, desde el siglo IV, los sacerdotes figuran como ministros ordinarios de la confirmación. El presbítero que bautiza administra la confirmación con el bautismo. Especial hincapié se hace en la iglesia oriental, en que el crisma de la confirmación esté consagrado por el obispo.

También en la iglesia occidental se ha administrado la confirmación en ciertas ocasiones por simples sacerdotes. Así en su *Carta a Januario*, el Papa Gregorio I autorizó a los sacerdotes de Sicilia a ungir con crisma en caso de ausencia del obispo, y esto, como él expresó, porque era ocasión de escándalo para los fieles el que les estuviera prohibido confirmar a los sacerdotes (*Carta* 4, 26). También los obispos españoles permitieron a sus sacerdotes, en casos especiales, administrar la confirmación (I Concilio de Toledo, can. 20). En la actualidad está permitida la administración de la confirmación a un determinado número de sacerdotes por razón de su situación especial debida a su misión de cura de almas.

Un decreto pontificio de 14 de septiembre de 1946 concede a todos los párrocos y a todos los vicarios parroquiales y ecónomos a quienes les correspondan derechos de párroco, la potestad de administrar la confirmación, en caso de necesidad, a todos sus fieles que, dentro de su parroquia, estén en peligro grave de muerte, si no es posible acudir al obispo o al obispo coadjutor. Esta disposición se apoya en la antigua tradición eclesiástica y en la de la iglesia oriental, según las cuales también los sacerdotes no obispos confirmaron. Esta disposición estaba en el marco de la tradición, tanto más cuando que en la Escolástica se indicó como razón de la reserva de la confirmación a solos los obispos la voluntad de la auto-

ridad eclesiástica que establece derecho. Está, por tanto, en total consonancia con las anteriores definiciones eclesiásticas.

El Concilio de Florencia del año 1439 determinó en el Decreto para los armenios que el obispo es el ministro ordinario de la confirmación y añadió que por disposición de la Sede Apostólica puede confiarse también a un simple sacerdote la administración de la confirmación. El Concilio de Trento dejó, en cierto sentido, sin resolver esta cuestión, ya que sólo condenó el error que decía que el obispo no es el ministro ordinario de la confirmación y que los obispos no tienen ningún poder para confirmar, o si lo tienen, es igual al que tienen los sacerdotes.

3. Respondiendo a la pregunta sobre cuál sea la razón por la que el sacerdote puede confirmar, puede contestarse lo siguiente: ante todo es evidente que entre los sacerdotes de rito oriental, que a través de los tiempos han venido confirmando, antes de que Roma tomara una posición en el asunto, no fué concedida una autorización pontificia. Por regla general, los teólogos hacen arrancar el poder de los sacerdotes para confirmar de la ordenación sacerdotal por la que se les concede ya este poder, pero vinculado. La desvinculación tiene lugar por medio de la consagración episcopal, o por una autorización jurídica, o por una especial permisión pontificia, o por la costumbre hecha ley. Esta explicación no parece ser suficiente. No explica por qué un sacerdote que confirma sin estas razones, lo hace inválidamente, ni tampoco por qué la potestad de confirmar puede estar limitada al espacio y al tiempo. Se plantea aquí el problema de cómo un acto de jurisdicción eclesiástica puede conceder o denegar la validez a un acto sacramental, como así parece. La explicación puede que esté en lo siguiente: la Iglesia, en la administración de los Sacramentos, ejercita no sólo su potestad de orden, sino también su potestad de jurisdicción. Más aún, estas dos potestades están tan estrechamente unidas entre sí que ninguna puede ser eficaz sin la otra. Ambas se derivan de un mismo Cristo. Son, en cierto modo, ramificaciones de la eficiente plenitud de poder que hay en Cristo. En algunos sacramentos en particular se comprende sin más la participación de la potestad de jurisdicción de la Iglesia. Así, por ejemplo, el bautismo da al bautizado importantes derechos en la Iglesia. Le hace miembro de ella y le otorga, por tanto, todos los derechos propios de un miembro de la Iglesia, en tanto que su ejercicio no le esté prohibido por propia culpa. De este modo se comprende que, aunque todo hombre

puede bautizar válidamente, haya establecido la Iglesia ciertas normas para la administración lícita del bautismo. En donde de una manera especial se pone de evidencia la participación de la potestad de jurisdicción eclesiástica es en el sacramento de la Penitencia. Si uno peca mortalmente, pierde el derecho a tener parte de la Eucaristía. No podrá comulgar de nuevo hasta que la Iglesia no le devuelva este derecho, es decir, hasta que no le acepte otra vez como miembro perfecto en su comunidad. De aquí que la remisión de los pecados no es sólo un acto sacramental de comunicación de gracia, sino también un *acto de jurisdicción eclesiástica*. Más aún, ante todo es un acto de jurisdicción de la Iglesia, y después, en segundo lugar, una acción sacramental, ya que por medio del acto de jurisdicción se concede la gracia.

Por lo que se refiere a la confirmación, está en estrecha conexión con el bautismo, pues es su plenitud. Y puesto que convierte al hombre en miembro adulto de la comunidad eclesiástica, es un acto de jurisdicción eclesiástica.

Esta cuestión tiene una respuesta más profunda. La Iglesia, consciente de la autoridad y responsabilidad dadas a ella por Cristo, llama al ministerio de las tareas que le han sido encomendadas a ella por Cristo. Ella es la que determina quién puede servir como diácono, quién como presbítero, quién como obispo. La ordenación sacerdotal da el ministerio en el cuerpo eucarístico de Cristo y concede a la vez aquel poder ministerial en el cuerpo místico de Cristo que brota del ministerio en el cuerpo eucarístico, es decir, el poder de confirmar, perdonar pecados y administrar el santo óleo, etc.

Las potestades concedidas por la ordenación sacerdotal están unidas a la Iglesia por naturaleza. Sólo pueden ejercitarse por encargo de la Iglesia, portadora de la suprema autoridad, que da ciertas normas para ello, que sirvan al orden configurado por el amor.

Estas normas son diferentes para cada sacramento, según su necesidad para la salvación. La confirmación no es tan necesaria para salvarse como el bautismo, la extremaunción o la penitencia. Por esto la Iglesia, usando de su autoridad suprema, ha dado para la confirmación normas más limitativas que para los citados sacramentos. El ejercicio de la potestad confirmacional por el sacerdote requiere, según esto, una especial autorización eclesiástica.

II. *El sujeto*

Todo bautizado puede recibir *una sola vez* la confirmación. Puesto que antiguamente se administraba la confirmación junto con el bautismo, se administró también a los niños cuando se introdujo la costumbre de bautizarlos, costumbre que sigue en uso hasta nuestros días en la iglesia oriental. En cambio, en la occidental, teniendo en cuenta que la gracia de la confirmación no puede obrar en el niño en una disposición responsable a favor del reino de Dios, se impuso la costumbre de aplazar la administración de la confirmación hasta que el confirmando alcanzara el uso de razón ("Consagración de la juventud" de los miembros de la Iglesia). Véase para toda esta exposición el volumen 29 de la *Deutsche Thomasausgabe*.

CAPITULO III

LA EUCARISTIA

§ 245

I. *La Eucaristía en el orden sacramental*

1. La Eucaristía es el sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo bajo las apariencias de pan y de vino para la celebración del sacrificio de la cruz y para alimento espiritual. Se la puede definir más brevemente: es el sacrificio de la cruz en los signos sacramentales de pan y vino o es el sacramento del sacrificio de la cruz.

Superior a todos los demás sacramentos, está la Eucaristía en el centro del orden sacramental (cfr. § 231). En ella se representa y se opera de un modo más vivo y eficaz que en cualquier otro sacramento la unidad entre Cristo y la Iglesia. En la Eucaristía se realiza hasta lo más íntimo la comunidad entre Cristo y la Iglesia, fundamentada en el bautismo, pues en ella se une Cristo corporalmente con la Iglesia, que es incorporada a El para ofrecer por El, con El y en El al Padre, en unidad con el Espíritu Santo, aquel sacrificio inmaculado de alabanza, prometido para el tiempo de la humanidad redimida (*Mt.* 1, 11). En la Iglesia primitiva las ceremonias precedentes a la participación en la Eucaristía (bautismo y confirmación) eran concebidas como preparación para la celebra-

ción del augusto misterio, del sacrificio eucarístico. San Ambrosio describe la alegría que tenían los neófitos a la vista de la inminente participación en el sacrificio de la Iglesia: "Purificada así, se apresura la multitud con los ricos adornos de sus insignias (= túnica blanca, cirio encendido, etc.) hacia el altar de Cristo y dice: Puedo entrar en el altar de Dios, del Dios que alegra de nuevo mi juventud. Se ha desnudado del viejo vestido del pecado y rejuvenecida con la juventud del águila, entra presurosa en el convite celestial con el fuerte grito de júbilo: Has preparado una mesa ante mi vista" (*Los Misterios*, cap. 8, 43).

2. La Iglesia alcanza su esencia más íntima en la Eucaristía, su comunidad con su Señor presente, crucificado y glorificado. Al mismo tiempo es incorporada cada vez más profundamente a la comunidad vital con Cristo. Todo lo que acontece en la Iglesia está ordenado, por tanto, a la celebración de la Eucaristía, que es el centro en el que confluye todo lo que la Iglesia hace y del que procede todo lo que ella realiza. Ya se señala al hablar del orden sacramental cómo todos los demás sacramentos están en relación *con la Eucaristía.*

3. La ordenación de los demás sacramentos a la Eucaristía tiene su fundamento en la peculiaridad del sacramento eucarístico. El Concilio de Trento la describe en la sesión XIII (cap. 3) de la siguiente manera: "Tiene, cierto, la santísima Eucaristía de común con los demás sacramentos "ser símbolo de una cosa sagrada y forma visible de la gracia invisible"; mas se halla en ella algo de excelente y singular, a saber: que los demás sacramentos entonces tienen por vez primera virtud de santificar, cuando se hace uso de ellos; pero en la Eucaristía, antes de todo uso, está el autor mismo de la santidad. Todavía, en efecto, no habían los Apóstoles recibido la Eucaristía de mano del Señor, cuando El, sin embargo, afirmó ser verdaderamente su cuerpo lo que les ofrecía; y ésta fué siempre la fe de la Iglesia de Dios: que inmediatamente después de la consagración está el verdadero cuerpo de Nuestro Señor y verdadera sangre, juntamente con su alma y divinidad bajo la apariencia del vino; ciertamente el cuerpo, bajo la apariencia del pan, y la sangre, bajo la apariencia del vino en virtud de las palabras; pero el cuerpo mismo bajo la apariencia del vino y la sangre bajo la apariencia del pan y el alma bajo ambas, en virtud de aquella natural conexión y concomitancia por la que se unen entre sí las

partes de Cristo Señor que resucitó de entre los muertos para no morir más (*Rom.* 6, 9); la divinidad, en fin, a causa de aquella su maravillosa unión hipostática con el alma y con el cuerpo. Por lo cual es toda verdad que lo mismo se contiene bajo ambas especies. Porque Cristo, todo e íntegro, está bajo la especie del pan y bajo cualquier parte de la misma especie, y todo igualmente está bajo la especie de vino y bajo las partes de ella" (D. 876).

Mientras que todos los demás sacramentos contienen simplemente una virtud comunicada por Cristo y que mana a través de ellos, contiene la Eucaristía el mismo cuerpo y sangre de Cristo. Es, como se expresa Santo Tomás de Aquino, el Cristo sacrificado, Cristo en su Pasión (*Christus passus*), el que está contenido en la Eucaristía. Además, los sacramentos se realizan en el sujeto; la Eucaristía, en cambio, por la consagración de la cosa. Usando las expresiones "externo" e "interno", ya explicadas, podríamos expresar esto de la manera siguiente: puesto que en la Eucaristía no coinciden la realización y la recepción del sacramento como en los otros sacramentos, tampoco puede estar en el sujeto el sacramento llamado interno (*res et sacramentum*: en el bautismo es el carácter sacramental, § 226) como en los demás sacramentos. Se realiza por la consagración de la misma cosa. El sacramento "externo" en la Eucaristía es el signo visible de pan y vino (en el bautismo la inmersión), el sacramento "interno" (lo intermedio entre el signo externo y el efecto de gracia, simbolizado por el signo visible y realidad a su vez que simboliza el efecto de gracia) es Cristo presente bajo las apariencias de pan y vino en estado de sacrificio, de cuerpo y sangre de Cristo sacrificados. La gracia (*res*) es la comunidad del cuerpo místico de Cristo con Cristo y la comunidad de sus miembros entre sí.

4. Aunque la Eucaristía se distingue notablemente de todos los demás sacramentos, permanece, no obstante, *dentro de la estructura sacramental*. Es parte integrante del orden sacramental. No destruye ninguna realidad del orden sacramental y ni siquiera está más allá del ámbito sacramental. Santo Tomás de Aquino ha explicado así el parentesco de la Eucaristía con los demás sacramentos "Al modo como se comporta la virtud del Espíritu Santo en el agua bautismal, así se comporta el verdadero cuerpo de Cristo en las apariencias de pan y vino. Por esto las apariencias de pan y vino obran sólo por la virtud del verdadero cuerpo de Cristo" (*Suma Teológica*, III, q. 73, art. 1 ad 2). La virtud que fluye, comunicada

al signo externo en los demás sacramentos, corresponde en la Eucaristía a la sustancia presente del cuerpo y sangre de Cristo bajo las apariencias de pan y vino (*Ibídem,* art. 3).

5. Porque la Eucaristía pertenece al orden sacramental no se puede decir en sentido estricto que en ella se prolongue o repita la encarnación o la obra salvadora de Cristo (cfr., no obstante, § 233). Una tal opinión confundiría el *mundo natural y sacramental.* Realidad natural y sobrenatural son dos modos distintos de ser. Como veremos, es de trascendental importancia para la inteligencia de la Eucaristía que se considere bien su pertenencia al mundo sacramental. La Eucaristía no prolonga el mundo sacramental. La Eucaristía no continúa el sacrificio de la cruz de Cristo, sino que actualiza el sacrificio de Cristo ya consumado, para que esté al alcance de la Iglesia y así sea ésta incorporada en el sacrificio de su Cabeza para que pueda ofrecer el sacrificio de Cristo como sacrificio suyo. Véase la expresión "repetición" en el § 226. En la celebración de la Eucaristía se repite la ceremonia de la Cena. Así se puede decir con razón que el sacrificio de la misa es repetición de la Ultima Cena.

II. *La Eucaristía como convite y sacrificio*

1. El hecho de que la Eucaristía sea sacramento determina también su esencia como sacrificio. El sacramento eucarístico es *simultáneamente convite y sacrificio.* Nos llevaría a una funesta confusión si se equiparara su sacramentalidad con su carácter como convite (véase la encíclica sobre la liturgia). En este supuesto el sacrificio sobrevendría como una realidad extrasacramental, que radicaría más allá del orden sacramental. Tendría su vida propia, sin que pudiera ordenarse por ninguna parte. De aquí que no se pueda dividir la Eucaristía con la exclusiva acentuación en el sacrificio y en el sacramento. La Eucaristía es, según Santo Tomás, un sacramento que implica ambas cosas: sacrificio y convite. Es sacrificio sacramental y convite sacramental. Es sacramento del sacrificio y sacramento del convite. Como sacramento es sacrificio y convite. La conexión entre sacrificio y convite puede indicarse ciertamente de una manera más exacta. Es ambas cosas en uno. Al ser convite es sacrificio. Al ser sacrificio es convite. La palabra convite tiene en este contexto una significación más amplia que la de comunión.

Esta sólo significa una parte del convite, el acto de comer, la sunción (J. Pascher).

Según Santo Tomás de Aquino, en la Eucaristía se celebra, en un símbolo saturado de realidad, la memoria del sacrificio de la cruz. Es la actualización del Cristo crucificado; en la representación de la pasión de Cristo, que tiene lugar preferentemente en la transformación, alcanza la Eucaristía su más completa expresión y su más encumbrada celebración (Vonier). El carácter sacrificial de la Eucaristía precede a su carácter de convite, si se considera el hecho oculto y misterioso (Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* III, q. 73, 6). También en la oración: "Dios, Tú que nos has dejado en este admirable sacramento la memoria de tu pasión...", se pone en primer plano el carácter sacrificial. Pero si atendemos a los signos, en los que se realiza el sacrificio eucarístico, nos salta a la vista en primer término el convite, aunque se exprese también en el signo el carácter sacrificial, pues la *palabra* cuerpo y sangre de Cristo designa cuerpo y sangre del sacrificio. Es sacrificio-convite. La acción real de comer es consecuencia del sacramento, como dice Santo Tomás, y se deriva de la forma de convite del sacramento sacrificial eucarístico. La comunión es el *uso del sacramento.* Así como el obrar sigue al ser, el comer sigue al sacrificio (III, 74, 7). El uso es un perfeccionamiento del sacrificio. Sin embargo, no pertenece a su esencia (III, 78, 1 a 2; III, 82, 4 a 2), de forma que el sacrificio puede efectuarse sin la comida y bebida sacramentales. El sacrificio sin la comida y bebida, por lo menos del sacerdote, sería incompleto.

2. Si se tiene en cuenta no sólo el proceso interno, sino la apariencia, la forma del sacramento sacrificial eucarístico, tiene primacía su carácter de convite sobre el de sacrificio. Como ya hemos visto, se realiza en los signos del convite. La Eucaristía es sacrificio en forma de convite. Este hecho se pudo apreciar más claramente en la Ultima Cena y en las celebraciones eucarísticas de la iglesia primitiva que en la configuración posterior de la celebración del sacrificio. Sin embargo, también aquí se pone de manifiesto. En la institución de la Eucaristía todo aludía a la comida y bebida. Lo que los Apóstoles vieron (mesa, pan y vino) y oyeron (la invitación del Señor para que comieran y bebieran), les causó la impresión de que se celebraba un banquete. Esto estaba en el primer plano de la acción visible. Una vez más hay que acentuar que tanto en el cenáculo como en la actual forma de la celebración eucarística, apa-

rece más claro el carácter de sacrificio en las palabras del signo externo, aunque no salte a la vista de un modo tan inmediato como el carácter de banquete.

3. Al no coincidir la realización y la recepción en este sacramento puede considerarse la Eucaristía tanto en su *realización* como en su *existencia*. Siendo la Eucaristía sacrificio-convite y convite-sacrificio va antes el carácter de acontecimiento al de existencia, de perduración de la presencia real de Cristo hasta la descomposición de las especies. La "presencia real" es causada por la "presencia activa". Este es su sentido y su cumplimiento. La antigüedad cristiana ha entendido también la Eucaristía, sobre todo como acción, como celebración de la muerte de Cristo en la cruz en forma de convite. Cfr. K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* II, 397; especialmente los trabajos de O. Casel; véase la bibliografía; también H. Keller, *Die Kirche als Kultmysterium*, en: "Benediktinische Monatsschrift" 17 (1935), 185). Encontramos los primeros vestigios de esta doctrina en el siglo III; en ella se consideran los elementos cada vez más por sí mismos y no en su relación con el hecho eucarístico. Esta manera de pensar se desarrolló más y más en la preescolástica y en la escolástica primitiva, a consecuencia de la lucha contra los negadores de la presencia real de Cristo. El carácter de suceso pasó a segundo orden en la conciencia creyente. La consagración fué valorada más como causa y condición previa de la comunión, de la presencia real de Cristo y del culto eucarístico que como modo en el que se actualiza el sacrificio de la cruz. Esta concepción de la Eucaristía, fomentada por la polémica, se impuso más y más, consiguiendo una fuerza mayor a la del carácter sacrificial de la Eucaristía.

Este cambio, sin embargo, no se operó en la doctrina oficial de la Iglesia. Esto se ve, por ejemplo, en la reserva de la liturgia romana y de la legislación eclesiástica con respecto a la exposición del Santísimo durante el sacrificio de la Misa. La actual legislación eclesiástica está basada en la idea fundamental de que la realización del sacrificio-convite tiene en la Eucaristía preferencia sobre la conservación.

En esta exposición se estudia primeramente la Eucaristía como sacrificio, como suceso eucarístico; hay que acentuar con ello y de antemano que la Iglesia celebra en este sacramento, ante todo, la memoria del sacrificio de la cruz en la forma de un convite y que la adoración de Cristo presente bajo las apariencias de pan y de

vino está en segundo lugar; y que también el Cristo eucarístico glorificado por la adoración es el cuerpo y la sangre del Señor *inmolados* en los signos del convite; la adoración es, pues, un modo de la participación en el sacrificio del Señor y un grado previo de la participación en el convite eucarístico.

III. *Los nombres*

De las consideraciones anteriores se desprende la riqueza del sacramento eucarístico, a la que corresponde la variedad de *nombres*. Citamos algunos.

Primeramente la designación *Eucaristía*. La Eucaristía es la acción de gracias no sólo con palabras, sino sobre todo con obras. Es una acción de gracias hecha carne. Sobre este particular se hablará más detenidamente al tratarse del sentido y valor del sacrificio de la misa. Con la palabra *Eucaristía* está emparentada la voz *Eulogía* (bendición del pan; este nombre se usó pronto para designar los panes bendecidos que a modo de sustitutivo se daban a los que no asistían al banquete eucarístico). Otro nombre es fracción del pan (cfr. *Act.* 2, 42. 46); Ignacio, *Ef.* 20, 2; *Didaché*, 14, 1). Esta palabra designa la Eucaristía como banquete y precisamente como convite comunitario. El Señor rompe el pan celestial para los suyos, el pan de vida. San Pablo llama a la Eucaristía banquete del Señor (*I Cor.* 11, 20), Mesa del Señor, Cena.

El carácter público de la celebración eucarística se expresa en palabras como liturgia, oficio. La expresión *pan de ángeles* tiene su fundamento en el *Salmo* 78 (77), 25. Puede explicarse de la siguiente manera: Los ángeles contemplan el Logos divino y están íntimamente unidos a El por la contemplación; están llenos de El. La contemplación se convierte en manjar. Ya en el AT y también en el Nuevo se encuentra a menudo la idea de que entre visión y manjar hay una estrecha relación (*Gen.* 3, 7; *Ex.* 24, 10; *Tob.* 12, 19; *Lc.* 24, 35). El manjar espiritual del conocimiento es el prototipo del manjar corporal, según Orígenes (*Explicación al Salmo*, 77, 25). El acto de comer el Logos hecho hombre, en la Eucaristía, es la imagen sacramental del comer el Logos eterno, que hacen los ángeles en el cielo en la contemplación de la Palabra de Dios. Cristo, que es el pan de los ángeles, es nuestra comida en la Eucaristía. Cfr. *Deutsche Thomasausgabe* 30, 442.

La palabra *Misa* (probablemente de la despedida de los catecú-

menos o penitentes) data del siglo VI como expresión con sentido preciso e igual al de hoy. De las usuales despedidas que se hacían en los oficios divinos solemnes de las basílicas cristianas pasó a designar primero toda solemnidad religiosa, aunque preferentemente la celebración de la Misa; pero a partir del siglo VI su uso se reservó poco a poco para la celebración de la Eucaristía.

Véase Fr. Dölger, "Die Zeremonien der Messliturgie", en *Antike und Christentum*, vol. II, 1940, 81-132.

IV. *Método*

A fin de que se vea claramente la conexión entre la Eucaristía como sacrificio-convite y como convite-sacrificial, y así, desde un principio, quede bien establecido el orden de preferencia, se tratará en esta exposición primero del sacramento sacrificial eucarístico, y se expondrá después el convite eucarístico, según la mente de Santo Tomás, como forma del convite sacrificial y la sunción como complemento y efecto (Vonier).

Al explicar el sacramento sacrificial eucarístico no se debe perder jamás de vista que la Eucaristía es un convite sacrificial; tampoco se olvidará, al tratar del convite sacrificial, que es un sacrificio-convite.

El estudio del sacramento del sacrificio eucarístico comprende el de su existencia, de su relación para con el sacrificio de Cristo en la cruz y para con la Iglesia como cuerpo de Cristo. Por ser la Eucaristía un sacrificio sacramental, se estudiará en particular su sacramentalidad. Aquí corresponde el estudio del signo externo, del sacramento interno (carne y sangre de Cristo), de la relación del sacramento externo y del interno y de su causalidad salvífica.

§ 246

La existencia del sacramento del sacrificio eucarístico

I. *Doctrina de la Iglesia*

En la Eucaristía se ofrece a Dios un sacrificio real y verdadero (Dogma de fe). El Concilio de Trento ha defendido la realidad eucarística contra los reformadores. Naturalmente, puso en ello de

relieve especialmente aquellos puntos que eran negados o desfigurados por los reformadores. Así la doctrina del sacrificio de la Misa. Los reformadores veían en el sacrificio de la Misa una invención papal. Creían que por medio de esta "obra humana" se disminuía la mediación de Cristo y la gloria que sólo corresponde a Dios. El Concilio expuso con claridad la doctrina del sacrificio de la Misa.

"A fin de que la antigua, absoluta y de todo punto perfecta fe y doctrina acerca del gran misterio de la Eucaristía se mantenga en la santa Iglesia Católica, y, rechazados los errores y herejías, se conserve en su pureza; enseñado por la ilustración del Espíritu Santo, enseña, declara y manda el sacrosanto Concilio de Trento que sea predicado a los pueblos acerca de aquélla, en cuanto es verdadero y singular sacrificio, lo que sigue:

Como quiera que en el primer *Testamento*, según testimonio del Apóstol Pablo, a causa de la impotencia del sacrificio levítico no se daba la consumación, fué necesario, por disponerlo así Dios, Padre de las misericordias, que surgiera otro sacerdote según el orden de Melquisedec *(Gen.* 14, 18; *Sal.* 109; *Hebr.* 7, 11), nuestro Señor Jesucristo, que pudiera consumar y llevar a perfección a todos los que habían de ser santificados *(Hebr.* 10, 14). Así pues, el Dios y Señor nuestro, aunque había de ofrecerse una sola vez a sí mismo a Dios Padre en el altar de la cruz, con la interposición de la muerte, a fin de realizar para ellos la eterna redención; como, sin embargo, no había de extinguirse su sacerdocio por la muerte *(Hebr.* 7, 24 y 27), en la última Cena, la noche que era entregado, para dejar a su esposa amada, la Iglesia, un sacrificio visible, como exige la naturaleza de los hombres, por el que se representara aquel suyo sangriento, que había una sola vez de consumarse en la cruz, y su memoria permaneciera hasta el fin de los siglos, y su eficacia saludable se aplicara para la remisión de los pecados que diariamente cometemos, declarándose a sí mismo constituído para siempre sacerdote según el orden de Melquisedec, ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y de vino, y bajo los símbolos de esas mismas cosas los entregó, para que las tomaran, a sus Apóstoles, a quienes entonces constituía sacerdotes del Nuevo Testamento, y a ellos y a sus sucesores en el sacerdocio les mandó con estas palabras: "Haced esto en memoria mía", etcétera. *(Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 24) que los ofrecieran. Así lo entendió y enseñó siempre la Iglesia. Porque celebrada la antigua Pascua, que la muchedumbre de los hijos de Israel inmolaba en memoria de la salida de Egipto, instituyó una Pascua nueva, que era El mismo, que había de ser inmolado por la Iglesia por ministerio de los sacerdotes bajo signos visibles, en memoria de su tránsito de este mundo al Padre, cuando nos redimió por el derramamiento de su sangre y nos arrancó del poder de las tinieblas y nos trasladó a su reino *(Col.* 1, 13). Y esta es ciertamente aquella *oblación* pura, que no puede mancharse por indignidad o malicia alguna de los oferentes, que el Señor predijo por Malaquías (1, 11) había de ofrecerse en todo lugar, pura, a su nombre, que había de ser grande entre las naciones y a la que no oscuramente alude el Apóstol Pedro escribiendo a los corintios, cuando dice que no es posible que aquellos que están manchados por la participación en la mesa de los demonios entren a la parte

en la mesa del Señor (*I Cor.* 10, 21), entendiendo en ambos casos por mesa el altar. Esta es, en fin, aquella que estaba figurada por las varias semejanzas de los sacrificios en el tiempo de la naturaleza y de la ley, pues abraza los bienes todos por aquéllos significados, como la consumación y perfección de todos" (Sesión XXII, cap. 1; D. 938-39). Los cánones 1 y 2 afirman: "Si alguno dijere que en el sacrificio de la Misa no se ofrece a Dios un verdadero y propio sacrificio o que el ofrecerlo no es otra cosa que dársenos a comer Cristo, sea anatema." "Si alguno dijere que con las palabras "Haced esto en memoria mía" (*Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 24) Cristo no instituyó sacerdotes a sus Apóstoles, o que no les ordenó que ellos y los sacerdotes ofrecieran su cuerpo y su sangre, sea anatema" (D. 948-49).

Con sus explicaciones, el Concilio ha dado forma definitiva, en cierto sentido, a la fe eucarística desarrollada a lo largo de los siglos. La riqueza y plenitud de esta fe se ha manifestado en la confesión conciliar, que es a la vez su clara formulación.

Sin embargo, si queremos entender bien el sentido de la definición conciliar, debemos tener a la vista su desarrollo. Este recorrido histórico arranca, como es natural, de la Sagrada Escritura. El análisis del testimonio escriturístico no significa algo así como una garantía o apoyo de la definición conciliar; ésta se basta a sí misma y tiene en sí la seguridad para los fieles; por tanto, ni necesita una garantía ni es capaz de ella, sino sólo de un esclarecimiento.

El Concilio invoca en su favor el A y el NT.

II. *Antiguo Testamento*

El Concilio se refiere, en primer lugar, a las *prefiguraciones y profecías viejotestamentarias.* Con razón todo el AT era una prefiguración de la Nueva Alianza. Así como la Antigua Alianza tuvo su cumplimiento y consumación (y con ello también su fin) en el NT, del mismo modo el sacrificio viejotestamentario encontró su cumplimiento en el sacrificio de la Nueva Alianza.

Esta simbólica presupone que Cristo es el *verdadero Cordero del sacrificio.* Es el cordero donado por el mismo Dios al hombre; cordero que con su sacrificio consigue lo que se representaba en el sacrificio de los corderos viejotestamentarios, pero que éstos eran incapaces de obtener: el borrar los pecados del mundo en su sacrificio.

A la base de la denominación de Cristo como verdadero Cordero de Dios están aquellas costumbres del mito por las que se sa-

crificaba un carnero. Por cordero del sacrificio hay que entender un joven carnero, que representa la jamás agotada virtud de la naturaleza. Por ser ésta hechura de Dios, le pertenece. Los hombres reconocen esto al ofrecer a Dios la misma naturaleza, en el sacrificio, representada en forma de un carnero.

De Cristo se atestigua que en El se compendia el sentido de todo lo que los hombres querían expresar con el sacrificio del carnero. Al entregarse a Dios, se ofrece y devuelve a Dios la misma naturaleza. Esta entrega humana a Dios en la figura del carnero arranca de los sacrificios viejotestamentarios. Es en Cristo cuando logra por vez primera su finalidad.

Este contexto enseña que Cristo realizó en su muerte de Cruz lo que expresaba el sacrificio del cordero viejotestamentario. El cordero viejotestamentario, sobre todo el inmolado en memoria de la liberación de Egipto, es anticipación del sacrificio de la Cruz y de la Eucaristía que actualiza el sacrificio de la Cruz.

Santo Tomás de Aquino llama al *Cordero pascual* figura principal de la Eucaristía (*Suma Teológica* III, 73, 6). Según él, éste era convite-sacrificio, banquete de rememoración y de alianza (convite comunitario). Como convite sacrificial tiene su cumplimiento en la Eucaristía, ya que aquí se ofrece el mismo Cristo y entrega su propia sangre por los pecados del mundo bajo las apariencias del vino, en lugar de inmolar animales irracionales. Como banquete de rememoración tiene también su cumplimiento, pues en vez del simple recuerdo de la acción liberadora de Dios, es el mismo Cristo quien se da a la Iglesia en una presencia real con su obra salvífica. Como convite comunitario, ya que son el cuerpo y la sangre del sacrificio los que fundamentan y garantizan la nueva alianza entre Dios y el hombre y deben unir a todos los hombres entre sí.

Son tenidas también como figuras de la Eucaristía el *maná* y la oblación de *Melquisedec* (la última es considerada como figura de la Eucaristía desde San Cipriano). Según el *Génesis* (14, 17-20), después que volvió Abraham de derrotar a Codarlaomar y a los reyes que con él estaban, salióle al encuentro el rey de Sodoma en el valle del Save. Melquisedec, rey de Salem, sacando pan y vino, como era sacerdote del Dios Altísimo, bendijo a Abraham diciendo: "Bendito Abraham del Dios Altísimo, el dueño de cielos y tierra. Y bendito el Dios Altísimo, que ha puesto a tus enemigos en tus manos." Y le dió Abraham el diezmo de todo. Según la *Epístola a los Hebreos* (6, 20-7, 17), Melquisedec fué una prefiguración de

Cristo. Es semejante al Hijo de Dios, como se dice en 7, 3, porque aparece sin padre, sin madre, sin genealogía, sin principio de sus días ni fin de su vida. En cierto sentido es representante de aquella religión natural, que fundó el mismo Dios después del diluvio universal. Melquisedec ofrece también los dones de la naturaleza. Al bendecir a Abraham, se muestra, como dice la *Epístola a los Hebreos*, superior a Abraham, pero a la vez reconoce a Abraham como portador de las promesas, esto es: del futuro. Abraham es superior a Melquisedec con respecto al desarrollo histórico soteriológico. Pero lo que representa Melquisedec está a disposición de los portadores del desarrollo histórico-soteriológico, como se ve en el sacrificio de Melquisedec. Llega a su plenitud y perfección por medio de un retoño del linaje de Abraham, por Jesucristo, que toma de nuevo pan y vino, que Melquisedec ofreció a Dios para Abraham, y lo convierte en medio y manifestación de su propia entrega al Padre celestial. El profeta *Malaquías* profetiza un tiempo—el Concilio alude a él—en que Dios, que ya no tiene complacencia alguna en los sacrificios de los judíos, recibe el sacrificio y oblación pura de entre las gentes y en todo lugar. Si esta profecía no tiene su cumplimiento en el sacrificio de la Misa, es que no se ha cumplido nunca (*Mal.* 1, 11).

III. *Los relatos neotestamentarios de la institución*

La Iglesia concluye de una manera decisiva la existencia y el sentido del sacrificio eucarístico de lo que hizo Cristo en la *última Cena* en la noche que fué entregado. Cree que en la celebración eucarística repite lo mismo que hizo el Señor y que lo hace por mandato suyo. Está convencida que celebra la muerte del Señor en los símbolos litúrgicos y la memoria de su amor, que se encarnó en la muerte. Celebra el recuerdo de su sacrificio no en una simple rememoración, sino en una actualización real. Para la inteligencia de la fe eclesiástica es muy importante entender la Cena en su realidad histórica y en su simbolismo interno.

Para ello disponemos de cuatro relatos, cuyos *textos* reproducimos literalmente a continuación.

1. *El texto*

Mt. 26, 17-30: "El día primero de los Acimos se acercaron los discípulos a Jesús y le dijeron: "¿Dónde quieres que preparemos para comer la Pascua?" El les dijo: "Id a la ciudad, a casa de Fulano, y decidle: El Maestro dice: "Mi tiempo está próximo; quiero celebrar en tu casa la Pascua con mis discípulos." Y los discípulos hicieron como Jesús les ordenó y prepararon la Pascua. Llegada la tarde se puso a la mesa con los doce discípulos y mientras comían dijo: "En verdad os digo que uno de vosotros me entregará." Muy entristecidos, comenzaron a decirle cada uno: "Señor, ¿acaso soy yo?" El respondió: "El que conmigo mete la mano en el plato, ése me entregará. El Hijo del hombre sigue su camino como de El está escrito, pero ¡desdichado de aquel por quien el Hijo del hombre será entregado!; mejor le fuera a ése no haber nacido." Tomó la palabra Judas, el que iba a entregarle. Y dijo: "¿Soy acaso yo, Rabbi?" Y El respondió: "Tú lo has dicho." *Mientras comían Jesús tomó pan, lo bendijo, lo partió y dándoselo a los discípulos dijo: "Tomad y comed, este es mi cuerpo." Y tomando un cáliz y dando gracias, se lo dió, diciendo: "Bebed de él todos, que ésta es mi sangre, del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de los pecados.* Yo os digo que no beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba con vosotros en el reino de mi Padre." y dichos los himnos, salieron camino del monte de los Olivos."

Mc. 14, 12-26: "El primer día de los Acimos, cuando se sacrificaba la Pascua, dijéronle los discípulos: "¿Dónde quieres que vayamos para que preparemos la Pascua y la comas?" Envió a dos de sus discípulos y les dijo: "Id a la ciudad y os saldrá al encuentro un hombre con un cántaro de agua; seguidle, y donde él entrare decid al dueño: "El Maestro dice: ¿Dónde está mi departamento en que pueda comer la Pascua con mis discípulos?" El os mostrará una sala alta, grande, alfombrada, pronta. Allí haréis los preparativos para nosotros." Sus discípulos se fueron y vinieron a la ciudad y hallaron como les había dicho y prepararon la Pascua. Llegada la tarde vino con los doce y, recostados y comiendo, dijo Jesús: "En verdad os digo que uno de vosotros me entregará; uno que come conmigo." Comenzaron a entristecerse y a decirle uno en pos de otro: "¿Soy yo?" El les dijo: "Uno de los doce, el que moja conmigo en el plato, pues el Hijo del hombre sigue su camino, según de El está escrito; pero ¡ay de aquel hombre por quien el Hijo del hombre será entregado! Mejor le fuera a ese hombre no haber nacido." *Mientras comían tomó pan y, bendiciéndolo, lo partió, se lo dió y dijo: "Tomad, éste es mi cuerpo." Tomando el cáliz, después de dar gracias, se lo entregó y bebieron de él todos. Y les dijo: "Esta es mi sangre de la alianza que es derramada por muchos. En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios." Dichos los himnos, salieron para el monte de los Olivos."*

Lc. 22, 7-23: "Llegó, pues, el día de los Acimos, en que habían de sacrificar la Pascua, y envió a Pedro y a Juan, diciendo: "Id y preparadnos la Pascua para que la comamos." Ellos le dijeron: "¿Dónde quieres que la preparemos?" Díjoles El: "En entrando en la ciudad os saldrá al encuentro un hombre con un cántaro; seguidle hasta la casa en que entre

y decid al amo de la casa: El Maestro te dice: ¿Dónde está la sala en que he de comer la Pascua con mis discípulos? El os mostrará una sala grande, aderezada; preparad allí." E idos, encontraron al que les había dicho y prepararon la Pascua. Cuando llegó la hora se puso a la mesa y los Apóstoles con El. Y díjoles: "Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer, porque os digo que no la comeré más hasta que sea cumplida en el reino de Dios." Tomando el cáliz dió gracias y dijo: "Tomadlo y distribuidlo entre vosotros, porque os digo que desde ahora no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios." *Tomando el pan, dió gracias, lo partió y se lo dió, diciendo: "Este es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía." Asimismo el cáliz, después de haber cenado, diciendo: "Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros.* Mirad, la mano del que me entrega está conmigo a la mesa. Porque el Hijo del hombre va su camino, según está decretado, pero ¡ay de aquel por quien será entregado!" Ellos comenzaron a preguntarse unos a otros sobre quién de ellos sería el que había de hacer esto."

I Cor. 11, 17-34: "Y al recomendaros esto no puedo alabar que vuestras reuniones sean no para bien, sino para daño vuestro. Pues primeramente oigo que al reuniros hay entre vosotros cismas y en parte lo creo, pues es preciso que entre vosotros haya disensiones, a fin de que se destaquen los de probada virtud entre vosotros. Y cuando os reunís no es para comer la cena del Señor, porque cada uno se adelanta a tomar su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro está ebrio. Pero ¿es que no tenéis casa para comer y beber? ¿O en tan poco tenéis a la Iglesia de Dios y así avergonzáis a los que no tienen? ¿Qué voy a deciros? ¿Os alabaré? En esto no puedo alabaros. *Porque yo he recibido del Señor lo que os he transmitido, que el Señor Jesús, en la noche en que fué entregado, tomó el pan y después de dar gracias lo partió y dijo: "Este es mi cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en memoria mía." Y asimismo, después de cenar tomó el cáliz, diciendo: "Este cáliz es el Nuevo Testamento en mi sangre; cuantas veces lo bebáis, haced esto en memoria mía. Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga."* Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese, pues, el hombre a sí mismo y entonces coma del pan y beba del cáliz; pues el que sin discernir come y bebe el cuerpo del Señor se come y bebe su propia condenación. Por esto hay entre vosotros muchos flacos y débiles y muchos dormidos. Si nos juzgásemos a nosotros mismos no seríamos condenados. Mas juzgados por el Señor, somos corregidos para no ser condenados con el mundo. En resumen, hermanos míos, que cuando os juntéis para comer os esperéis unos a otros. Si alguno tiene hambre, que coma en su casa, que no os reunáis para vuestra condenación. Lo demás lo dispondré cuando vaya."

Otro testimonio del Apóstol Pablo *en la primera epístola a los corintios* forma parte de los relatos de la institución. Por ser importante para la comprensión de los relatos acerca de la institución, lo transcribimos aquí: "Por lo cual, amados míos, huíd la idolatría. Os hablo como a discretos. Sed vosotros jueces de lo que os digo: el cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese úni-

co pan. Mirad al Israel carnal. ¿No participan del altar los que comen de las víctimas? ¿Qué digo, pues? ¿Que las carnes sacrificadas a los ídolos son algo o que los ídolos son algo? Antes bien, digo que lo que sacrifican los gentiles, a los demonios y no a Dios lo sacrifican. Y no quiero yo que vosotros tengáis parte con los demonios. No podéis tener parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios. ¿O queremos provocar la ira del Señor? ¿Somos acaso más fuertes que El?" (10, 14-22).

2. *La recíproca relación de los relatos*

En primer lugar se explicará *la mutua relación de estos testimonios.* Las palabras de la institución y explicativas de la acción institucional van en letra cursiva, a fin de que así nos demos mejor cuenta de ello.

Los relatos coinciden entre sí en lo sustancial; tan sólo difieren en algunas menudencias lingüísticas y objetivas. Salta a la vista el parentesco existente entre la narración del Apóstol Pablo y el relato del evangelista Lucas, por una parte, y entre el del evangelista Marcos y la narración del Apóstol Mateo, por otra. Mateo y Marcos, por un lado, y Lucas y Pablo, por otro, son versiones de una misma tradición. Se habla de una forma *paulina* y *petrina* de los relatos (estrecha relación entre Pedro y Marcos, así como entre Pablo y Lucas). La coincidencia entre Mateo y Marcos es mayor que entre Pablo y Lucas. El relato *paulino* se distingue del *petrino,* sobre todo, por añadir el mandato institucional: "Haced esto en memoria mía." Además, en Mateo y Marcos falta la frase referente a la palabra del pan: "...que es entregado por vosotros"; está en San Pablo y en San Lucas. Según el relato paulino, tomó Cristo el cáliz después de la cena, mientras que según Mateo y Marcos lo tomó inmediatamente después de repartir el pan durante la cena. La Eucaristía queda dividida así en dos mitades, entre las que está la cena. Finalmente, las palabras que Cristo dijo sobre el vino son distintas en Lucas y Pablo de las que nos refieren Mateo y Marcos. En la versión de Lucas y Pablo Cristo resalta que es el cáliz del NT, que está en estrecha relación con su sangre. Porque está fundamentado y actualizado siempre de nuevo por medio de su sangre, que está en el cáliz. La identidad de cáliz y sangre está implícita e indirectamente afirmada. Los oyentes no son invitados a beber la sangre. Por el contrario, en Mateo y Marcos se afirma expresa y directamente la identidad de cáliz y sangre. Los discípulos son requeridos a beber su sangre. Marcos señala, además, que todos los discípulos bebieron del cáliz. Cumplieron de hecho lo que Jesús les pedía.

Existen también diferencias dentro de cada uno de los dos grupos. Mateo se aparta de Marcos en una serie de detalles. Las formulaciones propias del Evangelio de Mateo persiguen claramente la claridad, la precisión y la fluidez lingüística. Hay que considerarlas como adiciones del texto usado por Marcos. El relato de Marcos es, por consiguiente, más originario que el de Mateo. Las diferencias más importantes son las siguientes: Mateo refiere que Cristo recomendó expresamente a sus discípulos que comieran el pan bendecido por El. Explica con ello el sentido del requerimiento de Cristo: "Tomad". Mateo reproduce la palabra de Cristo: "Bebed todos de él", que hace juego con la invitación a comer el pan. Marcos no alude a este requerimiento de beber el vino. Habla primero de

beber el vino y refiere después, sin mencionar la invitación de Cristo, las palabras que Cristo dijo sobre el pan. Mateo expresa con mayor viveza que Marcos, por medio de un cambio de preposición en la fórmula "por vosotros" *(peri* en lugar de *hyper)* que la sangre es derramada no solamente para la salvación de los discípulos, sino también en su puesto. La adición más importante de San Mateo es la expresión "para remisión de los pecados", que figura en las palabras del cáliz. En cuanto a su contenido no significa nada nuevo frente a lo que dice San Marcos. Pero expone con más claridad y de un modo más inequívoco lo que dice Marcos. La expresión "que es derramada por muchos", referida por Marcos, alude a la profecía de Isaías (53, 10-12). Alusión que recibe una especial acentuación y aclaración en Mateo.

Las diferencias entre *Pablo y Lucas* son todavía mayores que aquellas entre Mateo y Marcos. En San Pablo faltan las palabras del comer y beber en el reino de Dios venidero. Viceversa, en San Lucas falta el segundo mandato institucional, que relata Pablo junto con las palabras del vino. Apoyados en estas observaciones puede establecerse la relación siguiente entre Pablo y Lucas: ambos beben de la misma fuente de tradición. Pero no existe ninguna dependencia literaria del uno al otro.

En el relato de Lucas es evidente que se ha usado para los detalles la forma tradicional que se pone de manifiesto en Marcos. A la forma originaria del texto de Lucas parece que se le ha añadido un complemento que procede de la misma fuente de tradición usada por Marcos. Es la expresión "que será derramada por vosotros". La palabra "derramada"*(ekchynomenon)* está en su sitio correcto, objetiva y lingüísticamente, en Marcos, pero en Lucas se refiere gramaticalmente al cáliz, objetivamente a la sangre. Este desacuerdo se entiende en el caso de haber sido tomada la expresión de un modo mecánico de una misma corriente de tradición.

Hay que abordar la cuestión, en conexión con estas observaciones, de si los versículos 19 *b* y 20 de Lucas ("que es entregado por vosotros" hasta "derramada por vosotros") pertenecen al texto primitivo del Evangelio de San Lucas o si son una añadidura posterior, esto es, si el *texto extenso* o el *texto conciso* es el secundario. Las palabras faltan en algunos manuscritos, así en el códice griego D y en la mayoría de los códices Itala. Existen también dificultades de contenido, ya que en el Evangelio de San Lucas se habla de dos cálices. Por esto tenemos que considerar como originaria la forma del texto extenso. En líneas generales, así lo cree la investigación. Lucas alude, con mayor claridad que los otros sinópticos, al banquete pascual. Habla, ante todo, del primero de los cálices usuales en el banquete pascual (22, 17) y refiere las palabras de bendición, que en Mateo y Marcos se citan junto con el cáliz de la Eucaristía. Sin esfuerzo se explica que el texto conciso debe su origen a una supresión de los mencionados pasajes, al igual que la forma extensa se originó por una añadidura. Se encontró que el relato de dos cálices en Lucas estaba en contradicción con la praxis litúrgica y con los otros relatos de la institución y se suprimió la segunda palabra del cáliz (tendencia armonizadora). Habla en favor del carácter originario de la forma extensa el hecho de la crítica textual. Las partes del texto en discusión figuran en la mayoría de los códices griegos y precisamente en los más valiosos. Lo trae Marción y todos los códices de la Vulgata.

3. *El carácter litúrgico*

Hay que tener en cuenta para la valoración de los relatos de la Eucaristía su *carácter litúrgico*. Si se pregunta por su "puesto en la vida" hay que responder, de acuerdo con la investigación actual, que radica en el culto. Los relatos de la institución tenían una forma litúrgica bien determinada antes de encontrar cabida en los evangelios o en las epístolas paulinas. Tenían existencia propia fuera de la historia de la pasión, en la liturgia. En cierto modo son un trozo de "evangelio" antes del Evangelio. A favor de su carácter litúrgico habla la considerable carencia de detalles históricos. Falta todo aquello que no es necesario bajo el punto de vista de la liturgia. También puede aducirse como argumento el paralelismo de las palabras pronunciadas sobre el pan y el vino. Paralelismo muy desarrollado en Mateo.

Los escritores neotestamentarios no han inventado los relatos de la institución, sino que se encontraron con ellos. Esto se manifiesta al comparar el estilo. Los relatos usan de un lenguaje que es ajeno tanto a la manera de exponer de los sinópticos como la de San Pablo. Como lo muestran los numerosos semitismos, los relatos de la cena tienen su punto de origen en los círculos palestinenses de habla aramea. Se pondrá de manifiesto que el carácter litúrgico de los relatos no menoscaba su valor histórico, sino que es una garantía y lo aumenta.

4. *El carácter tradicional de los relatos*

El carácter litúrgico de los relatos de la institución deja entrever más claramente su *carácter tradicional*. Se trata en ellos de un antiquísimo tesoro de la tradición. Esto es acentuado por San Pablo con un vigor y claridad como nadie. En el capítulo undécimo de la primera epístola a los corintios se apoya en la tradición. Cuando dice que transmite lo que ha recibido "del Señor" no se significa con ello una enseñanza que le ha sido comunicada a él personal e inmediatamente por Cristo, sino una tradición que arranca del Señor, pero que Pablo ha recibido por mediación de intermediarios humanos. Ni la palabra "recibido" *(lambanein)* ni la palabra "del" *(apo)* tienen que ser tomadas en el sentido de una comunicación directa por parte de Cristo. Porque San Pablo usa la palabra "recibido", que es la reproducción de su término de la tradición rabínica, en general, para significar recepción de un conocimiento por un hombre. Solamente *Gal.* 1, 12 significa la recepción de una revelación directa, y aquí se dice esto expresamente. Aunque la palabra no da ninguna explicación completamente segura de si se trata de una recepción, de una revelación mediata o inmediata, es más probable que se trate de la primera. La palabra "apo" tampoco permite una decisión segura, pues sólo significa, en general, la procedencia desde un determinado punto de partida, pero deja en suspenso si entre el punto de partida y el término hay que colocar miembros intermedios mediadores o no. Habla en favor de la recepción tradicional el hecho de que una revelación directa ciertamente que no se habría referido a los detalles históricos mencionados por San Pablo acerca del desarrollo

de la última cena. Hay que añadir a esto la partícula "también *(kai)* en la frase "como yo os he transmitido también". Expresa que la recepción de la tradición se hace por el mismo camino que el de la retransmisión, a saber, por la mediación. La tesis del carácter mediato de la tradición recibida por San Pablo queda asegurada por el modo de hablar del relato, no paulino, sobre todo por los semitismos. La opinión de que Pablo debe a la mediación de otros y no a una directa revelación de Cristo su relato de la cena no está en contradicción con *Gal.* 1, 11-12, en donde el Apóstol acentúa que ha recibido el Evangelio no de hombres, sino por revelación de Cristo. Al asegurar esto no piensa en los detalles de la fe o del culto o en otros hechos de la vida de Cristo—que ha conocido por la tradición (cfr. *I Cor.* 15, 3)—, sino en la totalidad de su Evangelio, en la imagen de Cristo, que fué grabada en su corazón en la hora de Damasco *(Gal.* 1, 16). Puede que en esta imagen de Cristo esté contenido también de modo general el misterio de la Eucaristía, pero no el desarrollo de la institución.

Si preguntamos quién comunicó el relato al Apóstol, hay que tener en cuenta que en su carta a los corintios se refiere a la predicación que les hizo durante su estancia en Corinto. Esta tuvo lugar hacia el año 51, durante su segundo viaje de misión. El relato fué escrito por él allá por el año 57. Mucho antes lo habría recibido. Podemos admitir que un hecho tan central para la vida eclesiástica le fué comunicado a él muy pronto después de su conversión por Ananías, esto es, estando todavía en Damasco. El mismo Señor remitió al atónito Apóstol a Ananías *(Act.* 9, 6. 10). Lo más tarde, se enteró de ello en Antioquía *(Act.* 11, 25; después del año 40). También pudo enterarse más detenidamente de todo durante sus repetidas visitas a Jerusalén *(Gal.* 1, 18; *Act.* 9, 27; 11, 30; 15; *Gal.* 2, 1-10). En todo caso tuvo ocasión sobrada de comparar su doctrina de la Eucaristía con aquella de los viejos apóstoles, sobre todo con la de Pedro. De este modo aproximamos el relato paulino a la muerte de Jesús. Procede del primer decenio, a lo más del segundo después de la muerte del Señor. Cfr. J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus,* 1951.

5. *Cronología de los relatos*

La diversidad de los relatos eucarísticos plantea la cuestión de si partiendo de ellos podemos reconocer la forma originaria de las palabras de Jesús (de esto hablaremos más detalladamente en los parágrafos siguientes) y si uno de los cuatro relatos, y, en este caso, cuál de ellos, reproduce con mayor fidelidad las palabras y acciones del Señor. Hay que aceptar que Cristo dijo muchas más cosas de las que están contenidas en los concisos relatos. Hay que considerarlos como un resumen de lo que El dijo en aquella hora de despedida. Las palabras del Señor nos han sido transmitidas en un eco humano. ¿Es posible reconocer en él tal como era la forma que tenían al salir de la boca del Señor? Para contestar a nuestra pregunta no se pueden suprimir las diferencias de cada uno de los relatos y conservar lo que queda en ellos de común y ver así en ello la forma originaria de las palabras. También en las diferencias se refleja el hecho de la Eucaristía. Además, por este camino no llegamos a una forma común de las palabras del vino. Más bien hay que preguntar cuál de los cuatro relatos

está más próximo el hecho. El análisis filológico de los textos muestra, ante todo, que todos tienen su fuente en un relato primitivo arameo oriundo de la primitiva comunidad palestinense. Todos están, por tanto, próximos al hecho mismo y al relato primitivo. Cuál de los cuatro relatos dentro de este ámbito descrito es el más fidedigno se pondrá en claro de la manera más convincente por medio de la comprobación de la antigüedad de los relatos. El que opinara que los relatos de Mateo y Marcos son más antiguos que los de Pablo y Lucas descubrirá otra cosa mediante una más exacta observación.

El problema puede estudiarse desde un punto de vista *crítico-formal* y *litúrgico-arqueológico.* La consideración *crítico-formal* concluye lo siguiente, tras las investigaciones de J. Betz; *Lc.* 22, 15-18 ofrece un viejo relato pascual. Un fragmento del mismo se encuentra también en *Mc.* 14, 25, en una forma aquí incluso lingüísticamente más primitiva que en Lucas. Pero *Mc.* 14, 25 muestra a la vez que este versículo no pudo ser transmitido por sí solo, sino que tuvo que tener una introducción. En el actual Evangelio de San Marcos está suplantada esta introducción por los versículos de la institución (22-24). El antiguo relato está conservado, con todo, en Lucas 22, 15-18. En el fondo este antiguo relato pascual no quiere comunicar los detalles de la celebración de la pascua judía, sino atestiguar la institución de la nueva pascua por Cristo. Porque Jesús dice a los suyos que ha deseado ardientemente celebrar esta pascua con ellos. Distingue esta pascua como algo nuevo de lo anterior. Especialmente en *Lc.* 22, 17 hay que tomar el cáliz, con grandísima probabilidad, en sentido eucarístico. Porque es idéntico con el tercer cáliz de bendición del banquete pascual, al que vinculó Jesús la institución del cáliz eucarístico. No permite otra conclusión la expresa designación de esta bendición del cáliz como *eucharistein,* la terminología litúrgica "tomad esto" y, sobre todo, la identificación del vaso con el cáliz eucarístico, del que se habla en *Mc.* 14, 25. Así, el relato pascual de *Lc.* 22, 15-18 no quiere referir la pascua judía, sino la transformación de la misma en nueva pascua, la sustitución del cordero pascual por la nueva ofrenda eucarística de Jesús. *Lc.* 22, 15-18 es el relato del banquete pascual neotestamentario. Pero pronto se interpretó mal el relato de Lucas (22, 15-18) y se le completó y aclaró. Esto se hizo añadiendo los versículos de la institución transmitidos como independientes simplemente al relato de *Lc.* 22, 15-18. Esta sencilla yuxtaposición tuvo como consecuencia que, a su vez, la idea eucarística de *Lc.* 22, 15-18 no fuera entendida correctamente en adelante y que pudieran entenderse con facilidad los versículos como referidos al primero o segundo cáliz pascual. Propiamente aquella interpolación de los versículos de la institución al viejo relato de la pascua quería expresar que la escatológica comida pascual que anunció Cristo era ya una realidad al gustar del cuerpo y la sangre del Señor. Así lo hizo claramente Marcos al concluir rigurosamente la identidad de la nueva pascua y de los dones eucarísticos. Dejó de lado los dos cálices de Lucas porque abandonó el Corpus del viejo relato pascual y en su lugar colocó el relato de la institución y añadió simplemente a la forma del cáliz las palabras del nuevo beber de la pascua. Así se colocó, en lugar de la comida pascual mencionada por Lucas, la Eucaristía. Estas observaciones muestran que toda la redacción del relato eucarístico de Marcos es mucho más reciente que la de Lucas. (Tomado casi literalmente de Joh. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der*

griechischen Väter I, 1 (Freiburg, 1955), 18-20; Betz se apoya, a su vez, en gran manera en H. Schürmann.)

El método *arqueológico-litúrgico* concluye los siguientes puntos de vista objetivos: se puede aceptar que el relato que ha conservado mejor el recuerdo de la acción real de la cena de Jesús es el que ofrece la más antigua tradición. Aunque ninguno de los relatos presta gran atención a los detalles de la pascua judía, ofrecen, con todo, detalles particulares que no permiten poner en duda que el marco histórico de la institución de la Eucaristía era la pascua judía. Los relatos de Lucas y Pablo son los que mejor lo indican. En Marcos y Mateo está más descolorido el recuerdo del marco histórico que en Lucas y Pablo. La opinión de que la última cena fué un convite pascual no es incontestada del todo. La diversidad de opiniones tiene su fundamento, sobre todo, en que, según Juan (13, 28; 18, 28; 19, 14. 38), durante el tiempo del proceso contra Jesús se está celebrando todavía la pascua. Explíquese como se quiera este desacuerdo, según el testimonio de los sinópticos y de Pablo es indiscutible que la Cena fué un convite pascual. Quizá San Juan quiso decir solamente que Cristo es la verdadera pascua, el verdadero cordero pascual, y usó una forma cronológica para esta afirmación tipológica. (Cfr. A. Arnold, *Der Ursprung des christlichen Abendmahles*, 1937.)

Por el relato de Lucas y Pablo se puede saber en qué momento de la pascua judía instituyó Cristo lo nuevo. En particular aparece aquí que entre las palabras del pan y las palabras del vino tuvo lugar la comida del cordero pascual, esto es, que las palabras del pan y las del vino estuvieron separadas por la principal comida, que consistió en comer el cordero. Si atendiendo al carácter litúrgico de los relatos se objetara que Lucas y Pablo no querían narrar de ningún modo la cena histórica de Jesús, sino la cena de la Iglesia, conocida por ellos, hay que contestar que, ciertamente, quieren narrar, como Marcos y Mateo, la cena de la Iglesia, pero que esto lo hacen a la luz de la cena histórica de Jesús. Así, al describir la cena de la Iglesia narran a la vez la histórica cena de Jesús. Betz dice: "En particular, la costumbre de separar las dos acciones eucarísticas por una comida intermedia tan sólo puede tener como fundamento de su origen la cena de Jesús. La separación de las dos mitades eucarísticas sólo puede explicarse de un modo convincente como resonancia e imitación del ejemplo histórico de Jesús. Se estaba todavía bajo la impresión inmediata de la acción de Jesús; por esto se procuró imitar su obra hasta en este detalle. Nadie ciertamente en la Iglesia primitiva habría pensado separar una liturgia eucarística doble, instituída por Jesús, por una cena intermedia. De hecho el desarrollo histórico en la Iglesia primitiva ocurrió de forma que se separó la Eucaristía de su vinculación al convite comunitario. Primeramente se resumieron en una doble acción las dos acciones litúrgicas sobre el pan y el vino y se la colocó al final de la comida ordinaria. Este tránsito lo encontramos ya en Marcos. Más tarde —ya en San Justino—se separa la Eucaristía del banquete y se une al culto divino de la mañana. Esto vale por lo menos para los cultos oficiales. Pero, con todo, perdura marginalmente—así parece—el ágape, que recibe carácter privado a partir de ahora, unido algún tiempo aún a la comunión eucarística" *(op. cit.,* pág. 22 y sigs.).

Es de capital importancia para nuestra cuestión el mandato de *remomorar* este rito, referido por Lucas y Pablo. Encargo que no puede expli-

carse como fruto de las ceremonias funerarias helenísticas, sino como disposición del mismo Jesús. Esto se sigue del carácter tradicional del relato paulino. Los semitismos de la narración aluden además a Palestina como patria de origen. Ejemplo del mandato rememorativo fué la concepción judía de la fiesta. El *kiddusch* festivo, que rezó el mismo Jesús en la cena pascual, alababa a Dios por haber dado días de fiesta a su pueblo para alegría y recuerdo. Según el *Ex.* 12, 14, la pascua debía ser un día de recuerdo que se celebraría de generación en generación. La interpretación de los elementos de la pascua (del cordero, de las lechugas silvestres), que correspondía al padre de familia judío, mantuvo vivo el recuerdo de los sucesos que ocurrieron al salir de Egipto. Jesús podía, por tanto, vincular el mandato de repetir el rito al ritual festivo judío. Al narrar Lucas y Pablo el mandato de repetición han conservado un detalle que garantiza la proximidad de su relato al suceso histórico.

El silencio de Mateo y Marcos no significa, sin embargo, que ellos desconocieran la ceremonia rememorativa. El mandato institucional puede faltar en ellos porque, entre tanto, la celebración eucarística se había introducido tan sólidamente y su repetición era tan natural que sobraba una expresa mención del mandato institucional. Por otra parte, hay que pensar que al incluir en su narración de la pasión el relato institucional, en su formulación litúrgica, atestiguaba sin más la licitud de la celebración rememorativa. Además, *Mc.* 14, 25 es una objetiva sustitución del mandato institucional, porque aquí Jesús promete beber de nuevo el vino en el reino de Dios.

Basados en estas observaciones, puede establecerse con grandísima probabilidad la siguiente serie cronológica de los relatos eucarísticos neotestamentarios: Pablo-Lucas-Marcos-Mateo. La tradición paulina y de Lucas representa la más antigua forma que se ha conseguido del relato de la institución, siendo el relato paulino más antiguo que el de Lucas.

Una nueva aclaración se obtiene comparando *las palabras del cáliz en San Pablo y en San Lucas.* El relato paulino ve en el cáliz el NT *(diatheke)*, que descansa en la sangre de Jesús. Marcos, por el contrario, atestigua, como ya hemos indicado, como contenido propio del cáliz expresamente la sangre, que fundamenta el NT. Objetivamente no existe diferencia alguna entre las dos formulaciones, ya que ambas ven el cáliz, el testamento y la sangre en la misma estrechísima relación. Pero en Marcos la sangre se acentúa de un modo más directo y fuerte. Y lo que más sorprende es que Marcos no sólo narra el requerimiento de Jesús de beber la sangre, sino que acentúa también el hecho de que todos la bebieron de hecho. Si nos preguntamos por los motivos que le hayan podido impulsar a una acentuación tan fuerte del cáliz, se puede sospechar que Marcos quería salir al paso a esfuerzos contrarios al cáliz. Hay que tener presente que la primitiva comunidad judía tenía una gran inclinación a mantenerse dentro de la ley mosaica *(Act.* 21, 20). De la disposición del concilio apostólico por la que los mismos cristianos del paganismo habían de abstenerse de lo ahogado y de la sangre, se desprende en que gran medida seguían siendo válidas las leyes de Noé prohibiendo la comida de la sangre *(Act.* 15, 29). Con facilidad podía convertirse en piedra de escándalo para una aversión tan enraizada a la sangre el cáliz de la cena. Incluso en la *Epístola a los Hebreos* parece hacerse frente a una cierta oposición de los círculos judíos contra el cáliz de la cena. Véanse más detalles en J. Betz, *op. cit.*, 29-34.

Frente a tales tendencias hostiles al cáliz resaltó Marcos con la afirmación "todos bebieron de él", como también los Apóstoles, judíos por su origen, bebieron, y que, por tanto, el beber la sangre del cáliz es cosa lícita. Así, la versión marciana del relato institucional se nos presenta como réplica a la hostilidad judía a la sangre y al cáliz y como testimonio del valor salvífico de la sangre de Jesús. De aquí que la narración de Marcos represente una etapa de la predicación posterior a la paulina.

Marcos pudo apoyar su formulación en el AT. Tampoco el AT fué establecido sin sangre. La *Epístola a los Hebreos* lo dice claramente. En el cap. 9, 18 y siguientes se observa que Moisés aspergió en el Sinaí al pueblo con la sangre de los animales del sacrificio y dijo: "Esta es la sangre de la alianza que Dios ha contraído con vosotros." Hasta qué punto la *Epístola a los Hebreos* ve el cáliz de la cena a la luz de la alianza viejotestamentaria y como su plenitud, se desprende, entre otras cosas, del hecho de llamarla sangre de la aspersión. "Os habéis allegado al Mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la aspersión de la sangre, que habla mejor que la de Abel. Mirad que no recuséis al que habla" (*Heb.* 12, 24). La sangre de Jesús fundamenta el NT. Y lo sostiene continuamente en pie. Pues, según *Heb.* 10, 19, los cristianos tienen siempre "firme confianza de entrar en el santuario en virtud de la sangre de Jesús, que El nos abrió, como camino nuevo y vivo a través del velo de su sangre".

Si nos fijamos en el contexto de la formulación de Marcos veremos cómo suena parecido al pasaje del *Exodo*. Dice así el texto: "Escribió Moisés todas las palabras de Yavé. Levantóse de mañana y alzó al pie de la montaña un altar y doce piedras por las doce tribus de Israel; y mandó a algunos jóvenes, hijos de Israel, y ofrecieron a Yavé holocaustos e inmolaron toros, víctimas pacíficas a Yavé. Tomó Moisés la mitad de la sangre, poniéndola en vasijas, y la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomando después el libro de la alianza, se lo leyó al pueblo, que respondió: "Todo cuanto dice Yavé lo cumpliremos y obedeceremos." Tomó él la sangre y aspergió al pueblo, diciendo: "Esta es la sangre de la alianza que hace con vosotros Yavé sobre todos estos preceptos." Subió Moisés con Arón, Nadab y Abiú y setenta ancianos de Israel, y vieron al Dios de Israel. Bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro, brillantes como el mismo cielo. No extendió su mano contra los elegidos de Israel; le vieron, comieron y bebieron" (*Ex.* 24, 4-11).

La formulación de Marcos concuerda aún más que la de la *Epístola a los Hebreos* con el texto del *Exodo* 24, 4-11. En San Marcos el cáliz de la cena se nos presenta como la realización soteriológica de la sangre de la alianza viejotestamentaria, y la comunidad eucarística como el nuevo pueblo de la alianza. De nuevo resulta evidente que el relato de Marcos con su actitud frente a las tendencias hostiles al cáliz representa una etapa de evolución posterior a la paulina.

6. *El valor histórico de los relatos*

De suma importancia es la cuestión acerca del *valor histórico* que tengan los relatos neotestamentarios de la institución. A esto hay que decir, en primer lugar, que, como hemos visto, se acercan mucho al tiempo de los hechos. Esto vale sobre todo del relato paulino. Carece totalmente de

base el supuesto de la tesis formulada por la teología liberal de que los relatos son el producto de la fe de la comunidad, que quería justificar el culto creado por ella misma. Dada la gran antigüedad de los relatos, no se dispondría para su origen de la fe de la comunidad, de un período de tiempo suficiente que bastase para ello. Pero es que, además, los relatos tienen sobre todo *carácter de testimonio*. Lo que en general vale para los Apóstoles, ser testigos oculares y de oído de aquello que aconteció a partir del bautismo de Juan hasta el día de la Ascensión (*Act.* 1, 21), y que sólo puede ser Apóstol el que tenga este carácter de testigo, vale también para los relatos eucarísticos. Son testimonios de quienes han vivido lo que atestiguan. Dan testimonio del *factum*. Más allá de la mera facticidad atestiguan también que los acontecimientos narrados por ellos son elementos del misterio de la salud. Pueden atestiguar ambas cosas porque, como participantes, han visto el curso de los acontecimientos y porque como creyentes en el Espíritu Santo pudieron captar el misterio salvífico en el hecho histórico. Y porque lo que les interesa es describir la Cena como misterio salvífico, renuncian a una exacta versión de los detalles históricos.

No se puede objetar contra el valor histórico de los relatos de la institución el que sean textos litúrgicos y, por tanto, no pueden considerarse como fuente de conocimiento histórico. Cierto que ofrecen textos que son empleados en el culto y retransmitidos en el culto, pero son textos cultuales que a la vez dan testimonio de la historia y por cierto de la historia de la salvación. Dentro del culto sólo tienen un sentido, por referirse a la historia. Por otra parte, no hacen historia por amor a la historia, sino a causa de la salud obrada en ella.

IV. *Provisional interpretación global de los relatos*

Es de utilidad para la provisional interpretación global del relato de la institución que tengamos en cuenta que los hechos descritos en él forman parte de una pascua judía. Por su parte, la celebración de la pascua sólo puede entenderse si tenemos a la vista su ocasión y origen. Las tribus de Israel vivían en su mayoría en la cautividad egipcia. Dios quiso liberarlos por medio de Moisés. El faraón egipcio debía ser movido por medio de castigos divinos a dejar salir al pueblo. Pero opuso resistencia continuamente a la voluntad de Dios. Por fin Dios acudió a un décimo castigo, el más terrible de todos. Todo primogénito debía morir en una noche. Los israelitas, empero, quedarían libres de la desgracia. Toda familia israelita debía sacrificar un cordero inmaculado y untar con la sangre de la víctima el dintel de la casa y los dos postes de la puerta, en la que fuera sacrificado el cordero. Dios, el Juez, pasaría de largo sin matar allí donde estuviera la sangre. De aquí que se llamara a esta noche noche del tránsito: *Passah*. Ordenó Dios al pueblo salvado, como memoria de este acontecimiento, que en el futuro cada año celebrase, al tiempo de la luna llena de primavera, una fiesta pascual, una noche de tránsito, y que en ella se sacrificase y comiese en toda familia o en cualquier comunidad un cordero inmaculado (*Ex.* 12).

Cristo cumplió también este precepto. Por última vez lo hizo en la noche antes de su muerte. Encargó a sus discípulos por la tarde llevar un cordero al templo y sacrificarlo. La sangre fué recogida en preciosas vasi-

jas y derramada como ofrenda en el altar. La carne inmolada del cordero sacrificado era devuelta al oferente para celebrar la cena pascual. El cordero que estaba ante Cristo sobre la mesa había sido sacrificado en el templo por la tarde. La Cena tuvo lugar, según la antigua tradición, de la siguiente manera: Una vez habían tomado asiento todos los participantes, se mezcló vino en el primer vaso (cada cual tenía su vaso). Al hacerlo se rezó una oración de bendición. Bebido que hubieron todos, fueron pronunciadas unas palabras sobre la fiesta del día. Acto seguido venía la comida de lechugas silvestres y se mezclaba el segundo cáliz, que era ofrecido a todos, mientras el padre de familia explicaba el significado de la celebración y se recitaba la primera parte del pequeño Allel (*Sal.* 113 y 114). La cena propiamente comienza ahora. El cabeza de familia fraccionaba el pan ácimo y colocaba sobre él las hierbas amargas que había untado de salsa y ofrecía de ello a los comensales. Entonces se comía el cordero pascual asado. Después se ofrecía el tercer cáliz, llamado de acción de gracias a causa de la bendición dicha en acción de gracias por la cena celebrada. Ya retirados los restos de la comida, se ofrecía el cuarto cáliz y se terminaba la ceremonia con la segunda parte del pequeño Allel (*Sal.* 115-118).

Nos podemos representar ahora el *curso de la institución de la Eucaristía.* Jesús se encontraba con sus discípulos en el cenáculo. Dominaba un tono de gravedad. Desde hacía tiempo anhelaba Cristo esta Cena. Era la "última" cena pascual que celebraría con sus discípulos. Bendijo el primer cáliz y lo ofreció para que sus discípulos pudieran distribuírselo entre sí (Lc. 22, 17). Acompañó la distribución con las palabras de que no comería nunca jamás la pascua con ellos hasta que sea cumplida en el reino de Dios. Ahora con ello claramente a que comienza una nueva época en la que lo anterior encuentra su cumplimiento y su fin. Se inaugura el tiempo del dominio de Dios. Lo antiguo se destruye al alcanzar su cumplimiento. Inmediatamente antes de su pasión deja ver Cristo a sus discípulos, en una promesa de Pedro, el futuro que es inminente. Estas palabras no se referían directamente a la Eucaristía. Fueron pronunciadas antes de su institución. Mientras comían tuvo lugar la referencia al traidor. Antes de comenzar la comida principal, que consistía en comer el cordero, en el momento en que el cabeza de familia bendecía el pan ácimo, tomó Jesús el pan y lo ofreció a sus discípulos con el vaticinio de que lo comieran. Que tuvo en este momento se comprende porque sólo en este instante tuvo lugar la fracción del pan con su correspondiente bendición. De este pan dice Lc: "Este es mi cuerpo". Es de suponer que Cristo pronunció sobre el pan no solamente la usual bendición, sino que además dió gracias y alabó al Padre por esta hora y por los acontecimientos que en ella se cumplirían. Según Mateo y Marcos, al ofrecimiento del pan siguió inmediatamente el ofrecimiento del cáliz. Según Lucas y Pablo, esto último ocurrió al terminar la cena. Esta diferencia en los relatos se funda en que Mateo y Marcos están aún menos interesados en el desarrollo de la pascua que Pablo y Lucas. Hacen caso omiso por completo, en sus relatos, del desarrollo de la cena pascual. Toda su atención está concentrada en lo nuevo, que comienza en esta Cena. De lo viejo no hablan nada. Es natural que en esta despreocupación total por la cena pascual coloquen inmediatamente, una tras de la otra, las cosas que solamente tienen interés y son decisivas para ellos. Lucas y Pablo tienen en cuenta la cena pascual. Según

su relato, es el primero de los dos cálices de la comida principal, es decir, el tercero de toda la pascua, el que Cristo ofreció a sus discípulos con las palabras: "Esta es mi sangre", etc. Fué llamado "cáliz de bendición". En Pablo aparece de nuevo esta denominación (*I Cor.* 10, 16).

2. Podemos pasar ahora a determinar el *sentido de los relatos de la cena.* Primeramente hay que ofrecer el sentido del relato en conjunto. En el parágrafo siguiente se explica detalladamente el sentido de las "palabras significativas" o reveladoras de Jesús. Cristo celebró por última vez con los suyos la cena pascual a la usanza antigua. La Antigua Alianza, a la que pertenecía, tocaba a su fin. Era prefiguración y prehistoria de la Nueva, que comienza. El mismo Cristo anunció y estableció en el cenáculo la Nueva Alianza entre Dios y el hombre, fundada por el amor creador y libre de Dios.

La actividad e iniciativa de Dios queda expresada claramente al traducir el vocablo griego *diatheke,* que significa tanto alianza como testamento, por *orden divino.* El nuevo orden divino de caridad prometido por Dios, dejado por Cristo como testamento suyo, quedó establecido por Cristo en el cenáculo. Fué el testamento que dejó El a los suyos en aquella hora. La Nueva Alianza había sido ya prefigurada. *Jeremías* dice: "Vienen días, palabra de Yavé, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá; no como la alianza que hice con sus padres, cuando tomándolos de la mano los saqué de la tierra de Egipto; ellos quebrantaron mi alianza y yo los rechacé, palabra de Yavé. Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra de Yavé: Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros, diciendo: Conoced a Yavé, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, palabra de Yavé; porque les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados" (31, 31-34).

La Antigua Alianza, que ahora tocaba a su fin, fué concluída y sellada con un sacrificio. Hemos visto antes que en la *liberación de Egipto* fueron inmolados y sacrificados corderos y esparcida su sangre en las puertas de las casas. La última cena pascual, en la que Cristo estableció el nuevo orden divino, fué sobre todo celebración rememorativa de la liberación de Egipto. Jeremías, en la profecía del NT menciona expresamente la alianza sellada durante la salvación de Egipto, a la que se pondría fin al concluirse la Nueva Alianza. Cristo opone su propia sangre, en la última cena, a la derramada al salir de Egipto y a la que anualmente se derrama al

celebrar la memoria. Por encargo del Padre debe liberar a los hombres de la esclavitud del pecado, de la muerte y del demonio. El castigo divino pasará de largo para quienes estén sellados con la sangre de Cristo Jesús.

La pascua judía alude también al *acontecimiento del Sinaí*. Después de anunciar Moisés la ley de la alianza, estableció junto al pie del monte un altar. Varones jóvenes fueron encargados de ofrecer un holocausto al Señor e inmolarle toros. Tomó Moisés la mitad de la sangre y la derramó sobre el altar. Con la otra mitad aspergió al pueblo, diciendo: "Esta es la sangre de la alianza que hace con vosotros Yavé sobre todos estos preceptos contenidos en el libro de la ley y leídos al pueblo." Se ratificó la conclusión de la alianza con la sangre del sacrificio. El testamento alcanzó su forma definitiva en el Sinaí.

También el nuevo orden divino establecido por Cristo fué sellado con sangre, con la sangre que Cristó derramó en la cruz. Por la sangre de Cristo quedó establecido un nuevo orden de salvación. Cuando los Apóstoles oyeron las palabras de Cristo sobre el NT en su sangre, no les resultó totalmente nuevo este mensaje. Estaban preparados ya por las profecías de Jeremías.

De esta sangre del sacrificio, en la que Cristo fundamentó la nueva comunidad de los hombres con Dios, dice El en aquella hora de despedida, momentos antes de la Pasión, que se la da a ellos para bebida. Lo que hay en el cáliz es la sangre del sacrificio de la Nueva Alianza. Está presente allí bajo la apariencia de vino. Cristo se sirvió, para desarrollar este simbolismo, de los elementos ya existentes en el AT, especialmente de la celebración de la liberación de la cautividad de Egipto y de la legislación de la alianza sinaítica. Esta simbólica supone que Cristo habla del "derramamiento" de su sangre. Para ello emplea expresiones del AT; en esta simbólica se mantiene dentro de lo antiguo para representar lo nuevo fundado por El. De hecho la sangre presente en el cáliz es aquella sangre que será derramada en la cruz al día siguiente. De aquí que sea caracterizada expresamente como sangre del sacrificio propiciatorio (que es derramada para remisión de los pecados; cfr. *Is.* 53).

La misma forma del verbo en presente ("que es derramada") no puede tomarse como prueba de que en el momento en que Cristo pronuncia las palabras del cáliz, se derrame su sangre, es decir, sea sangre del sacrificio. Esta misma forma verbal en presente se emplea también para significar un futuro próximo. El "es derrama-

da" se refiere a la muerte en la cruz. Pero precisamente de la sangre que es derramada en la cruz por los pecados de muchos (el "de muchos" es igual que la totalidad, que comprende a los muchos), dice Cristo que El la ofrece a sus discípulos para beber. En el sacrificio banquete que prepara a los suyos actualiza su sangre, que nosotros debemos señalar como sangre del sacrificio, porque es la sangre de la alianza. Su sangre está aquí como sangre del sacrificio, como sangre sacrificada.

Si se interpreta el relato de la institución sobre el trasfondo del AT se llega a la firme conclusión de que la sangre de Cristo está realmente presente. Al hacerlo hay que interpretar primeramente las *palabras del vino.*

Las palabras del pan están evidentemente en exacta correspondencia con las palabras del vino. Así como en el AT la sangre derramada del cordero pascual es una figura análoga de la sangre de Cristo, igualmente el cordero que está colocado sobre la mesa es una prefiguración análoga del cuerpo de Cristo. Esto permite concluir que Cristo, con las palabras del pan, ofreció a sus discípulos su cuerpo como cuerpo sacrificado, como víctima. De su cuerpo dice que es entregado. La entrega acontece en la cruz. Pero el cuerpo sacrificado en la cruz ha sido actualizado por Cristo durante la celebración de la cena pascual y ofrecido a los discípulos. (De la fracción del pan no puede concluirse que sea pan del sacrificio. El fraccionar no hay que entenderlo como símbolo de la entrega, de la destrucción del cuerpo. Más bien es un acto necesario e inmediatamente anterior a la distribución.)

Con la acción de la cena pascual ha *anticipado* Cristo lo que más tarde haría al morir. Por ella mostró a sus discípulos lo que quería e hizo con la cruz: entrega allí su cuerpo y su sangre por ellos. La cena es la anticipación del sacrificio de la cruz. Esta comprobación sobre el sentido de la última cena bastará por ahora. A lo largo de la exposición intentaremos determinar más exactamente la naturaleza del holocausto y la relación de la Eucaristía para con el sacrificio de cruz.

V. *El mandato rememorativo*

Es de suma importancia que la Cena no sea un suceso que debía permanecer aislado, sino que debe renovarse siempre de nuevo (cfr. § 246). Jesús encargó a sus discípulos hicieran siempre de nuevo,

en memoria suya, lo que El había hecho. Los discípulos debían celebrar en memoria de su sacrificio de cruz, el sacrificio realizado por El allí, que fué anticipación del de la cruz. En él pervive la pascua viejotestamentaria, que perdió su justificación en el momento de la cena pascual y que quedó superada, porque su función profética quedó cumplida, como cumplimiento hasta el fin de los tiempos, del mandato divino dado a Moisés en celebrar eternamente el recuerdo de la liberación de Egipto.

Pablo ha atestiguado que la celebración de la Eucaristía se deriva de la acción y encargo de Cristo en el cenáculo. La celebración eucarística es, según él, el anuncio de la muerte de Cristo, no por la palabra, sino por la acción. El anuncio de la muerte de Cristo no se hace, en primer término, porque con ocasión de la celebración eucarística se habla de la muerte del Señor, aunque el misterio de su Pasión pueda estar atestiguado por la palabra también, sino porque la muerte de Cristo se representa y actualiza mediante la celebración de la Cena del Señor. La celebración eucarística tampoco es un mero recuerdo de la muerte, sino su memoria llena de realidad.

Se puede preguntar si los discípulos pudieron entender las concisas palabras de Jesús en su profunda significación. ¿Es lícito suponer que entendieron su *mandato institucional* realmente como un encargo de celebrar la memoria real de su sacrificio de muerte? A esta cuestión hay que contestar: De lo que Jesús dijo sólo disponemos de un breve relato. Es posible y probable que a ellos les explicara la realidad y los hechos de una manera más detallada. Por otra parte, los discípulos se movían por completo en el mundo ideológico del AT y podían, por tanto, profundizar más y descubrir más cosas en las palabras de Jesús que un lector no familiarizado con el AT. En particular hay que suponer que en el tiempo entre la Resurrección y la Ascensión a los cielos, en que habló con ellos acerca de los misterios del reino de Dios (*Act.* 1, 3), les explicaría también el misterio de la memoria de su sacrificio. Este es, en realidad, un elemento esencial para la propagación e implantación del reino de Dios, de la caridad. Pero, sobre todo, los discípulos fueron introducidos en el conocimiento de toda verdad (*Io.* 14, 26; 16, 12-14) por el Espíritu Santo que les fué enviado el día de Pentecostés. Además, por la profecía de la Eucaristía, atestiguada por el Evangelio de San Juan, estaban ya preparados y dispuestos. Allí se da testimonio de la Eucaristía, ante todo, como cuerpo verdadero y sangre verdadera de Cristo. Pero de la sangre

se dice que es entregada para la vida del mundo (*Io.* 6, 51). De una manera clara se caracteriza como cuerpo del sacrificio.

Cristo confió a sus discípulos el encargo de celebrar en adelante una nueva fiesta rememorativa en lugar de la viejotestamentaria. Todo judío que no creyera en Cristo, debería tomar este encargo, que ponía fin a la Antigua Alianza, como algo radicalmente demoledor y blasfemo. *Los discípulos que creían en El, aceptaron el encargo y lo cumplieron.* El Apóstol Pablo es testigo de ello. Lo que se hacía en Corinto era una costumbre recibida de la tradición. El Apóstol no ha introducido nada nuevo. Ni tampoco dió un nuevo significado a la costumbre ya existente. Tan sólo se limita a recomendar a los corintios tengan presente el verdadero sentido de lo que celebran y se abstengan de una indigna celebración de la muerte de Cristo. ¿Cómo hubiera sido posible introducir una novedad entre hombres que tomaron parte en la última Cena y que hubieran podido argüir al Apóstol de falsedad? Pablo no quiere introducir ningún nuevo culto, sino que, con motivo de los conocidos abusos en Corinto al celebrar la Eucaristía, quiere salir en contra del egoísmo que dominaba allí, oponerse a la brutal inconsideración y gula de algunos participantes de la Eucarista. Todos los cristianos de Corinto conocen el sentido y la finalidad de la celebración eucarística. Pero no todos celebran el misterio con la seriedad y respeto con que debe ser celebrada. Pablo quiere despertar en ellos la recta disposición de ánimo. A este fin les recuerda lo que ya conocen: la Cena de Cristo.

Igualmente el pasaje paulino en que se exhorta a no comer de las carnes sacrificadas a los ídolos (*I Cor.* 10, 14-22) es un testimonio de que desde un principio se celebró la Eucaristía como memoria del sacrificio de la muerte de Cristo. El Apóstol quiere apartar a los corintios de la participación en los sacrificios paganos con las siguientes reflexiones: el que come del sacrificio, está a la vez en el altar y participa de la acción del sacrificio, sacrifica él también. El que sacrifica a los ídolos, ofrece a los demonios. Esto no es posible para el cristiano. Participa de una cena que se opone radicalmente al sacrificio pagano; participa de la comunidad con el cuerpo y la sangre de Cristo. Si el argumento del Apóstol es concluyente, hay que concluir de sus palabras que la participación en el cuerpo y en la sangre de Cristo es a la vez participación en una acción sacrificial, esto es, que el cuerpo de Cristo es el cuerpo del sacrificio y que la sangre de Cristo es la sangre del sacrificio.

Que el mandato institucional de Cristo fué entendido y cum-

plido por sus discípulos *queda bien atestiguado por los dos relatos de los "Hechos de los Apóstoles"*. Los tres mil conversos por el sermón de Pedro permanecieron fieles en la doctrina del Apóstol y en la comunidad, en la fracción del pan y en las oraciones (*Act.* 2, 42). Estando Pablo en Troya, pronunció un sermón a los congregados para la fracción del pan que duró hasta el amanecer (*Act.* 20, 7-11). ¿Qué significaba la palabra "fracción del pan"? Para los lectores de los *Hechos de los Apóstoles* era tan familiar su sentido que no necesitaba ninguna ulterior explicación. En los *Hechos de los Apóstoles* se designa con ello un rito religioso. Los cristianos se congregaban el primer día de la semana para una celebración religiosa. En ninguna parte, fuera de la literatura bíblica, tiene la expresión una significación tan amplia. No existe ningún testimonio no cristiano que date de los siglos I y II en que "fracción del pan" signifique un banquete, sea religioso, sea profano. En todas partes que nos sale al encuentro significa una acción determinada, la de romper el pan con la que el paterfamilias inicia el convite o comida. Muchas veces este acto es considerado y valorado como acción religiosa. En la misma Escritura se emplea el vocablo para designar un acto concreto, el de partir y repartir el pan corriente (*Mt.* 14, 19; *Mc.* 6, 41; *Lc.* 9, 16; 24, 31) y también la fracción y reparto del pan eucarístico (*Mt.* 26, 26; *Mc.* 14, 22; *Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 24), que nos da la comunidad con el cuerpo de Cristo (*I Cor.* 10, 16). Pero más allá de todo esto, significa todavía algo más, tiene un sentido que nos sale al paso en los *Hechos de los Apóstoles*. Designa claramente toda la celebración de la congregada comunidad cristiana. Por lo que, significando la palabra por lo común una parte de la celebración eucarística, se puede concluir con seguridad que allí donde describe una celebración, es ésta la de la Eucaristía. De hecho, la expresión se emplea también en la literatura postapostólica en este significado (por ejemplo, Ignacio de Antioquía, *A los Efesios* 20, 2; *Didache* 14).

El pasaje de *Lc.* 24, 30, en donde se narra que Jesús se sentó a la mesa con sus discípulos de Emmaús, tomó el pan, lo bendijo, lo rompió y dió a los discípulos, que por la fracción del pan conocieron que era El, no puede entenderse como eucarístico. Los que creen que también estas palabras se refieren a la Eucaristía, hacen resaltar que el relato del evangelista Lucas en los *Hechos de los Apóstoles* alude claramente a la Cena del Señor antes de su Pasión, descrita momentos antes con las mismas palabras (*Lc.* 22, 19 sigs.). Cristo celebró con sus discípulos la Eucaristía. Pero esta

interpretación se opone a dos hechos: en *Lc.* 24, 30, con la expresión "fracción del pan" no se describe toda una celebración, sino sólo la introducción a un banquete, aquel acto con el que el padre de familia da comienzo a la comida. Muchas veces vivieron los discípulos este acto del Señor. En él reconocen al Señor al instante. Al ver cómo rompe el pan conocen que es El. Si "fracción del pan" sinifica tan sólo un acto concreto, no hay razón para tomar la palabra eucarísticamente, de no existir otras razones que, como las inmediatas circunstancias de la comida, sugieran una interpretación eucarística. En un caso como éste la palabra "fracción del pan" no significa la celebración eucarística misma, sino la introducción a la misma (cfr., por ejemplo, *Lc.* 22, 19 sigs.). Habla, además, en contra de la interpretación eucarística el hecho de que Cristo expresó claramente en la última Cena su voluntad de no celebrar ya más El mismo la Eucaristía, sino que la confió a la Iglesia para memoria sempiterna suya.

El uso de esta expresión es un ejemplo más de cómo la Sagrada Escritura se sirve de las palabras del lenguaje ordinario, pero dándoles un sentido totalmente nuevo. Es posible que la palabra "fracción del pan" implique que la celebración eucarística tenía lugar en el marco de un convite ordinario. De ello hablaremos más adelante.

VI. *El testimonio de la "Epístola a los Hebreos"*

La *Epístola a los Hebreos* nos ofrece el último testimonio neotestamentario de la existencia del sacrificio eucarístico. Reproducimos aquí el pasaje en cuestión, en su contexto general, para facilitar la inteligencia de este texto difícil. *Hebreos* 13, 7-15: "Acordaos de vuestros pastores, que os predicaron la palabra de Dios, y considerando el fin de su vida, imitad su fe. Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos. No os dejéis llevar de doctrinas varias y extrañas; porque es mejor fortalecer el corazón con la gracia que con viandas, de las que ningún provecho sacaron los que a ellas se apegaron. Nosotros tenemos un altar, del que no tienen facultad de comer los que sirven en el tabernáculo. Los cuerpos de aquellos animales cuya sangre, ofrecida por los pecados, es introducida en el santuario por el pontífice, son quemados fuera del campamento. Por lo cual también Jesús, a fin de santificar con su propia sangre al pueblo, padeció fuera de la puerta. Salgamos, pues, a El fuera del campamento, cargados con su oprobio, que

no tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura. Por El ofrezcamos de continuo a Dios sacrificios de alabanza, esto es, el fruto de los labios que bendicen su nombre."

Es muy discutido el sentido de este texto. Tanto los exégetas protestantes como también los católicos entienden por altar la cruz e interpretan el comer como la fe en Cristo crucificado. De hecho la epístola a los Hebreos habla de continuo de la muerte de cruz como del sacrificio de la Nueva Alianza. Sin embargo, hay que interpretar el pasaje de una manera eucarística. El contexto así lo pone de manifiesto.

La epístola va dirigida a los judíos creyentes y compatriotas del autor que siguen observando la ley mosaica (9, 8; 10, 1-28). Corren el riesgo de caer de nuevo en el judaísmo (3, 12 ss.; 6, 6; 12, 15-25; 13, 9-15) y de perder la salud que les ha sido concedida por el bautismo. El apóstol quiere prevenirles ante este peligro. Con el baustismo está unida estrechamente la Eucaristía. Los destinatarios de la epístola están amenazados, por consiguiente, de caer en la tentación de despreciar la Eucaristía al despreciar el bautismo. El apóstol les muestra de una manera apremiante las consecuencias de semejante actitud. En el capítulo sexto, versículos 4 al 6, dice: "Porque quienes una vez iluminados, gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, gustaron de la dulzura de la palabra de Dios y los prodigios del siglo venidero, y cayeron en la apostasía; es imposible que sean renovados otra vez a penitencia y de nuevo crucifiquen para sí mismos al Hijo de Dios y le expongan a la afrenta." La expresión "gustaron el don celestial" hay que entenderla eucarísticamente. Precisamente en la Eucaristía parece haberse originado el escándalo que sentían los lectores de la Epístola, que vacilan una y otra vez entre la observación de las leyes judías acerca de la comida, y la comida eucarística. En 13, 9 sig. señala el autor que la observación de las leyes judías sobre la comida ya no tiene virtud alguna, que lo que mejor fortalece el corazón es comer del altar que los creyentes tienen en Cristo. De esta comida no tienen facultad de comer, como él dice, los que sirven en el tabernáculo, esto es, aquellos que se mantienen fieles por anacronismo a las leyes judías ya superadas. Para ellos no existe ningún camino de salvación.

Del paralelismo con el sacrificio viejotestamentario se desprende que la Eucaristía está significada con el altar, del que no pueden comer los que sirven en el tabernáculo. Pues así como fué real el comer del sacrificio viejotestamentario, igualmente hay que en-

tender real y no simbólicamente el comer del altar neotestamentario. A este respecto observa J. Betz que la afirmación de que el corazón es fortalecido con la gracia (*charis*), tiene significación inmediatamente eucarística, ya que charis es un equivalente de Eu-charis-tia en la iglesia primitiva. Los adversarios parece que invocan en particular a su favor el contenido del cáliz, la sangre. En 10, 28 leemos "Si el que menosprecia la Ley de Moisés, sin misericordia es condenado a muerte sobre la palabra de dos o tres testigos, ¿de cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios y reputa por inmunda la sangre de su testamento, en el cual fué santificado, e insulta al Espíritu de la gracia?" La expresión "despreciar la sangre del testamento" (tenerla por inmunda), que nos recuerda la fórmula de San Marcos, se refiere a la Eucaristía.

Contra tales peligros y tentaciones exhorta el Apóstol a sus lectores, procedentes del judaísmo, a no abandonar el camino de la salvación una vez andado. En todo el capítulo 13 les da normas morales para este fin, entre las que está la correcta celebración de la Eucaristía. Estas reglas están determinadas y condicionadas por el hecho de que los creyentes cristianos han sido apartados tanto de la ley viejotestamentaria como del mundo y han sido unidos a Dios. En el capítulo 12 describe en cierto modo el nuevo ser de los cristianos, del que se origina su nueva disposición de ánimo. A este respecto dice lo siguiente: "Procurad la paz con todos y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios; mirando bien que ninguno sea privado de la gracia de Dios, que ninguna raíz amarga, brotando, la impida y corrompa la fe e inficione a muchos. Mirad que ninguno incurra en fornicación, impureza o impiedad, como Esaú, que vendió su primogenitura por una comida. Bien sabéis cómo queriendo después heredar la bendición fué desechado y no halló lugar de penitencia, aunque con lágrimas lo buscó. Que no os habéis allegado al monte tangible, al fuego encendido, al torbellino, a la oscuridad, a la tormenta, al sonido de la trompeta y a la voz de las palabras, que quienes las oyeron rogaron que no se les hablase más; porque no podían oírlas sin temor. Si un animal tocaba al monte, había de ser apedreado. Y tan terrible era la aparición, que Moisés dijo: "Estoy aterrado y tembloroso." Pero vosotros os habéis allegado al monte de Sión, a la ciudad de Dios vivo, a la Jerusalén celestial y a las miradas de ángeles, a la asamblea, a la congregación de los primogénitos, que están escritos en los cielos. y a Dios, Juez de todos, y a los espíritus de los justos perfectos, y al

Mediador de la Nueva Alianza, Jesús, y a la aspersión de la sangre, que habla mejor que la de Abel. Mirad que no recuséis al que habla, porque si aquéllos, recusando al que en la tierra les hablaba, no escaparon del castigo, mucho menos nosotros, si desechamos al que desde el cielo nos habla, cuya voz entonces estremecía la tierra y ahora hace esta promesa: "Todavía una vez, yo conmoveré no sólo la tierra, sino también el cielo." Este "todavía una vez" muestra el cambio de las cosas movibles, por razón de haberse ya cumplido, a fin de que permaneciesen las no conmovibles. Por lo cual, ya que recibimos el reino inconmovible, guardemos la gracia, por la cual serviremos agradablemente a Dios con temor y reverencia, porque mostró Dios ser un fuego devorador."

Los hombres transformados en este nuevo ser deben ofrecer a Dios un sacrificio de alabanza. El requerimiento de alabar a Dios y la garantía de que Dios ve con agrado esta alabanza, puede despertar a primera vista la impresión de que el autor de la *Epístola a los Hebreos* fuera enemigo de la liturgia y del sacrificio. En realidad no es así. No sólo da testimonio de la liturgia terrena, sino que atestigua incluso la celestial. Precisamente la liturgia es el *leit-motiv* de la Epístola. La intención de sus exposiciones no está en contra del sacrificio, sino contra la rutinaria y mecánica realización del sacrificio. El autor urge una buena disposición de ánimo para el sacrificio. El comer del altar sólo da la salud al que lo hace con una entrega confiada a Dios, esto es, apartándose de lo terreno. En cambio, los que comen del altar, pero siguen apegados al mundo y a la ley no sacan provecho alguno de su comida. Símbolo de este apartarse del mundo y de la ley viejotestamentaria, esto es, superación tanto de lo natural como de una vida puramente legal, es el hecho de que Cristo ofreció su sacrificio fuera de la puerta de la ciudad terrena. Sólo el que con El abandona lo terreno y no hace caso a las burlas de los mundanos, podrá tomar parte de una manera llena de sentido, es decir, salvíficamente, en aquel sacrificio que Cristo ha ofrecido fuera de la ciudad. Cfr. J. Betz, *Der Abendmahlskelch im Judenchristentum*, en *Festschrift für Karl Adam* (1952), Abhandlungen über Theologie und Kirche, 109-137. P. C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, I (1952); II (1953).

A pesar de lo incomprensible que resulta para el pensamiento natural la celebración de la memoria del sacrificio de la muerte instituída por Cristo, se celebra con alegría y acción de gracias en la época postapostólica. Lo que los tres mil hicieron, al permanecer

fieles en la comunidad de la fracción del pan, fué continuado de generación en nueva generación, y continuará hasta la vuelta del Señor.

VII. *El testimonio de los Padres*

Algunos testimonios de la *Patrística* pondrán de manifiesto este acontecimiento central en el misterio de la Iglesia.

En la *Doctrina de los doce Apóstoles* o *Didaché*, cuya composición data de finales del siglo I y que puede considerarse como la más antigua ordenación eclesiástica, se recomienda a los creyentes a tomar parte en la celebración del sacrificio eucarístico: "En los domingos del Señor reuníos y partid el pan, y haced gracias, confesando antes vuestros pecados para que vuestro sacrificio sea puro. El que tenga algún disgusto con su amigo, no asista a vuestra reunión hasta haberse reconciliado, a fin de que no se contamine vuestro sacrificio. Pues esto es lo que dijo el Señor: "En todo lugar ofrézcaseme sacrificio limpio, porque soy yo rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable en las naciones" (cap. 14). Se discute si también los capítulos noveno y décimo contienen referencias al sacrificio eucarístico. El pasaje en cuestión dice así: "Acerca de la Eucaristía, haréis las gracias de esta manera: Primero, sobre el cáliz: "Gracias te hacemos, Padre nuestro, por la santa viña de tu hijo David, que nos has revelado por Jesús, tu Hijo. Gloria a Ti por los siglos." Sobre la fracción del pan: "Gracias te hacemos, Padre nuestro, por la vida y la ciencia que nos revelaste por tu Hijo Jesús. A Ti la honra por los siglos." Como este pan partido estaba antes disperso por los montes, y recogido se ha hecho uno, así se recoja tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la honra y el poder por Jesucristo en los siglos. Pero que nadie coma ni beba de vuestra Eucaristía sin estar bautizado en el nombre de Jesús, pues de esto dijo el Señor: "No deis lo santo a los perros." Y después de que os hayáis saciado dad así las gracias: "Gracias te damos, Padre santo, por tu santo nombre, que hiciste que habitara en nuestros corazones, y por la ciencia y la fe y la inmortalidad, que nos manifestaste por Jesús, tu Hijo. A Ti la gloria por los siglos. Tú, Señor omnipotente, creaste todas las cosas por tu nombre y diste a los hombres manjar y bebida para su disfrute, a fin de que rindan gracias, y a nosotros nos has concedido espiritual alimento y bebida y vida eterna por tu Hijo. Ante todo te hacemos gracias porque eres poderoso. A Ti la honra por los siglos. Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal y para perfeccionarla en tu caridad. Y recógela de los cuatro vientos ya santificada, en tu reino, que le tienes preparado. Porque tuya es la honra y el poder por los siglos. Venga tu gracia y pase este mundo. Hosanna al hijo de David. Si alguien está santo, acérquese. Si no lo está, arrepiéntase. Marán Athá. Amén. A los profetas permitidles dar gracias cuan largas quieran." ¿Hay que entender este texto de la Eucaristía, o de un convite comunitario no eucarístico, o de ambas cosas? Lo más correcto puede que sea la interpretación de que se trata de una celebración eucarística en el marco de un convite. Que se trata de la Eucaristía se sigue del hecho de que el capítulo 14, en donde

se describe la celebración del sacrificio en los domingos del Señor, se hace referencia de una manera clara a los capítulos 9 y 10; es, a saber, a la fracción del pan, que acabamos de mencionar. La misma expresión "fracción del pan" habla en favor de ello. No se habla expresamente de la memoria de la pasión del Señor. Pero esto no es de extrañar, si se piensa que se trata de un manual para los fieles, mientras que la oración eucarística es asunto de los profetas. La última frase acerca de los profetas atestigua indirectamente que se ha hecho memoria de la pasión de Cristo. Lo muestra también una comparación con Justino, *Apología* I, 67, 5. Aquí se dice, además, que los profetas darán gracias lo mejor que puedan. Por su acción de gracias el pan y el vino se hacen cuerpo y sangre de Cristo. Los profetas hacen con su acción de gracias lo que hizo Cristo en la última Cena y que mandó hacer en su memoria.

Justino mártir hace una detallada exposición de la celebración eucarística en su primera *Apología*. En el capítulo 65 dice: "Nosotros, después de haber bautizado al que ha creído y se ha unido a nosotros, lo llevamos a los llamados hermanos, allí donde están reunidos para rezar fervorosamente las oraciones comunes por nosotros mismos, por el que ha sido iluminado y por todos los otros que hay en todas partes, para que seamos dignos de ser hallados perfectos conocedores de la verdad, buenos administradores y cumplidores de los mandamientos con obras, de suerte que consigamos la salvación eterna. Acabadas las preces nos saludamos con el ósculo. Seguidamente se presentan al que preside entre los hermanos pan y una copa de agua y vino. Cuando lo ha recibido alaba y glorifica al Padre de todas las cosas por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo y da gracias largamente, porque por El hemos sido hechos dignos de estas cosas. Habiendo terminado él las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo, "Amén". Amén significa, en hebreo, así sea. Después de que el que preside ha dado gracias y todo el pueblo ha aclamado, los que entre nosotros se llaman diáconos dan a cada uno de los presentes a participar del pan y del vino y del agua eucaristizados, que también llevan a los ausentes" Capítulo 66: "Este alimento se llama entre nosotros Eucaristía, del cual a ningún otro es lícito participar, sino al que cree que nuestra doctrina es verdadera, y que ha sido purificado con el bautismo para perdón de pecados y para regeneración, y que vive como Cristo enseñó. Porque estas cosas no las tomamos como pan ordinario ni bebida ordinaria, sino que así como el Verbo de Dios, habiéndose encarnado Jesucristo nuestro Salvador, tuvo carne y sangre para nuestra salvación, así también se nos ha enseñado que el alimento eucaristizado mediante la palabra (verbo) de oración procedente de El (cfr. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I, 1, 1955; O. Perler, *Logos und Eucharistie nach Justin I Apol.* c. 66, en "Divus Thomas" 18, 1940, 296-316)—alimento del que nuestra sangre y nuestra carne se nutren con arreglo a nuestra transformación—, es la carne y la sangre de aquel Jesús que se encarnó. Pues los Apóstoles, en los comentarios por ellos compuestos, llamados Evangelios, nos transmitieron que así les había sido mandado. Que Jesús, habiendo tomado el pan y dado gracias, dijo: "Haced esto en memoria de Mí; éste es mi cuerpo"; y que habiendo tomado del mismo modo el cáliz y dado gracias, dijo: "Esta es mi sangre"; y que solamente hizo participantes a ellos. Lo cual también en los misterios de Mitra han enseñado a hacerlo los malvados demonios, tomándolo por imi-

tación. Porque sabéis, o podéis saber, que cuando alguno es iniciado en ellos se ofrece pan y un cáliz de agua y se añaden ciertos versos."

Capítulo 67: "Nosotros, por tanto, después de esto recordamos siempre ya para adelante estas cosas entre nosotros; los que tenemos, socorremos a todos los abandonados, y siempre estamos unidos los unos con los otros. Y por todas las cosas de las cuales nos alimentamos bendecimos al Creador de todo, por medio de su Hijo Jesucristo y del Espíritu Santo. Y el día llamado del sol se tiene una reunión en un mismo sitio de todos los que habitan en las ciudades o en los campos y se leen los comentarios de los Apóstoles o las escrituras de los profetas, mientras el tiempo lo permite. Luego, cuando el lector ha acabado, el que preside exhorta e incita de palabra a la imitación de estas cosas excelsas. Después nos levantamos todos a una y recitamos oraciones; y, como antes dijimos, cuando hemos terminado de orar se presenta pan y vino y agua y el que preside eleva, según el poder que en él hay, oraciones, e igualmente acciones de gracias y el pueblo aclama diciendo el amén. Y se hace participante a cada uno de las cosas eucaristizadas y a los ausentes se les envía por medio de los diáconos. Los ricos que quieren, cada uno según su voluntad, dan lo que les parece, y lo que se reúne se pone a disposición del que preside y él socorre a los huérfanos y a las viudas y a los que por enfermedad o por cualquier otra causa se hallan abandonados, y a los encarcelados, y a los peregrinos, y, en una palabra, él cuida de cuantos padecen necesidad. Y nos reunimos todos el día del sol, puesto que es el día primero en el cual Dios, cambiando las tinieblas y la materia, creó el mundo, y Jesucristo, nuestro Salvador, en el mismo día resucitó de entre los muertos." Aún con mayor claridad habla San Justino en su *Diálogo contra el judío Trifón*. En el capítulo 41, 1-3 se dice: "La oblación de la harina de trigo, prescrita para los que quedaban limpios de la lepra, era figura del pan de la Eucaristía, que nuestro Señor Jesucristo mandó se hiciese en memoria de la pasión sufrida en favor de los que son purificados en las almas de toda maldad humana, para que al mismo tiempo diésemos gracias a Dios no sólo porque creó el mundo y todo cuanto en él hay por el hombre, sino también porque nos libró de la iniquidad en que estábamos y destruyó enteramente a los principados y potestades por medio de aquel que por la voluntad se hizo posible." Cita a continuación la profecía de *Malaquías* 1, 10-12 y prosigue: "Ya entonces predice acerca de los sacrificios que en todo lugar le son ofrecidos a El por nosotros los gentiles, esto es, el pan de la Eucaristía y el cáliz igualmente de la Eucaristía." Parecidamente se expresa en el capítulo 117, 1-3.

San Ireneo escribe en su obra *Contra las herejías* (lib. 4, cap. 17, sec. 5): "Pero dando también a sus discípulos el consejo de ofrecer las primicias de sus criaturas a Dios, no como si las necesitase El, sino para que ellos mismos no sean infructuosos ni ingratos, tomó el pan, que es algo de la creación, y dió gracias diciendo: "Este es mi cuerpo." Y de la misma manera, afirmó que el cáliz, que es de esta nuestra creación terrena, era su sangre; y enseñó la nueva oblación del NT, la cual, recibiéndola de los Apóstoles, la Iglesia, ofrece en todo el mundo."

San Gregorio Nacianceno escribe a Anfiloquio (*Carta* 171): "La lengua del sacerdote que piadosamente se ha ocupado con el Señor, levanta a los que yacen enfermos. Cuando, pues, desempeñas las funciones sacerdotales, obra lo que es mejor y líbranos del peso de nuestros pecados al tocar la

víctima relacionada con la Resurrección... Pero, oh devotísimo de Dios, no dejes de orar y abogar en favor nuestro cuando atraigas al Verbo con tu palabra, cuando con sección incruenta cortes el cuerpo y la sangre del Señor usando como espada tu voz." Y en otra parte dice: "Conociendo yo esto, y que nadie es digno del gran Dios, del gran sacrificio y del gran pontífice, si antes no se ha ofrecido a sí mismo a Dios como hostia viva, santa, y no se ha manifestado como razonable obsequio, grato a Dios, y no ha ofrecido a Dios un sacrificio de alabanza y un espíritu contrito, que es el único sacrificio que nos pide el que nos ha dado todo, ¿cómo iba yo a atreverme a ofrecerle el sacrificio eterno, anticipo de los grandes misterios, o cómo iba yo a revestirme el hábito y nombre de sacerdote antes de santificar mis manos con buenas obras?" (*Discurso* 2, sec. 95).

Al prefecto de Nacianzo dirige estas palabras: "Te presento a Cristo, el anonadamiento de Cristo por nosotros, la pasión del Impasible, la cruz y los clavos con los cuales yo he sido liberado del pecado; la sangre, la sepultura, la resurrección, la ascensión y también esta mesa a la cual nos acercamos a una; y estos tipos de mi salvación, que yo celebro, con la misma boca con la que te presento estas súplicas, es decir, el misterio sagrado y que nos lleva al cielo" (*Sermón* 17, 2).

San Juan Crisóstomo defiende con particular claridad la doctrina de la memoria del sacrificio eucarístico: "Pues ¿qué, acaso no presentamos oblaciones todos los días? Ciertamente, pero al hacerlo hacemos conmemoración de su muerte, y esta oblación es una, no muchas. ¿Cómo puede ser una y no muchas? Porque fué ofrecida una sola vez, como aquella que se ofrecía en el *Sancta Sanctorum*. Esto es tipo de aquélla, y ésta de aquélla, pues siempre ofrecemos el mismo Cristo, no hoy uno y mañana otro, sino siempre lo mismo. Y por esta razón el sacrificio es siempre uno; de lo contrario, ya que se ofrece en muchas partes, tendría que haber también muchos Cristos. Pero de ningún modo, sino que en todas partes es uno el Cristo, que está entero aquí, y entero allí, un solo cuerpo. Como, pues, Cristo, que se ofrece en muchas partes de la tierra es un solo cuerpo y no muchos cuerpos, así también es uno el sacrificio. Nuestro Pontífice es aquel que ofreció la hostia que nos purifica. Y ahora ofrecemos también aquella misma hostia que entonces fué ofrecida y que jamás se consumirá; esto se hace en memoria de lo que entonces sucedió: "Haced esto—dice—en memoria mía." No hacemos otro sacrificio, como lo hacía entonces el pontífice, sino que siempre ofrecemos el mismo, o mejor, hacemos conmemoración del sacrificio" (*Homilía sobre la carta a los Hebreos*, 10; 17, 3).

San Cirilo de Alejandría dice: "Porque anunciando la muerte según la carne del Hijo unigénito de Dios, esto es, de Jesucristo, y confesando su resurrección de entre los muertos y su ascensión a los cielos, celebramos en la Iglesia el sacrificio incruento y nos acercamos así a las místicas bendiciones y somos santificados por la participación de la sagrada carne y de la preciosa sangre de Cristo, el Salvador de todos nosotros." Y añade en el *Comentario a San Juan* (1, 12): Pues que la comunión de la mística bendición es una confesión de la resurrección de Cristo, es claro y bien patente, por lo que El dijo cuando por sí mismo celebró la forma del misterio; porque habiendo partido el pan, según está escrito, lo repartió, diciendo: "Este es mi cuerpo, el que por vosotros se entrega ahora, para perdón de pecados; haced esto en memoria mía." La participación de los

santos misterios es una verdadera confesión y memoria de haber el Señor muerto y de haber vuelto a la vida por nosotros."

Teodoreto de Ciro explica que "si, pues, el sacerdocio, según la Ley, llegó a su fin, y el sumo sacerdote, según el orden de Melquisedec, ofreció el sacrificio e hizo que los otros sacrificios no fuesen necesarios, ¿por qué los sacerdotes del NT celebran la mística liturgia? Pero es manifiesto a todos los versados en las cosas divinas que nosotros no ofrecemos otro sacrificio distinto, sino que celebramos la memoria de aquel único y saludable sacrificio. Pues nos lo mandó el mismo Señor: "Haced esto en memoria de Mí"; para que por la contemplación recordemos el tipo de los padecimientos sufridos por nosotros, nos inflamemos en amor al bienhechor y esperamos el disfrutar de los bienes futuros" *(Comentario a la Epístola a los Hebreos* 8, 4. 5; *Pg.* 82, 736). Comentando la primera carta a los corintios (11, 23-25), dice: "Les recordó (Pablo) aquella sagrada y santísima noche en la cual dió fin a la pascua figurativa, mostró el arquetipo del tipo y abrió las puertas del misterio saludable, no solamente a los once Apóstoles, sino también al traidor, distribuyó su precioso cuerpo y sangre. Y enseña que siempre podemos gozar de los bienes de aquella noche." Y en el versículo 26: "Después de su venida no habrá más necesidad de símbolos del cuerpo, puesto que aparecerá el cuerpo mismo."

Teodoro Mopsuesteno, de Cilicia († 428), explica a los catecúmenos en las homilías catequísticas encontradas por A. Mingana (cfr. A. Rücker, *Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus*, 1933): "Ante todo, pues, es menester conocer esto: que esto de lo que nosotros hacemos nuestro alimento es una clase de sacrificio que nosotros realizamos. En efecto, aun cuando en la comida y en la bebida hagamos memoria de la muerte de nuestro Señor y pensemos que esas cosas son en recuerdo de su pasión..., está bien claro que en la liturgia realizamos como un sacrificio. Ved, en efecto, la obra del Pontífice de la alianza nueva: ofrecer este sacrificio por medio del cual apareció en qué consiste la nueva alianza. Es, pues, evidentemente, un sacrificio, sin que sea algo nuevo ni que sea el suyo propio el que haga el Pontífice, sino que es un memorial de esa verdadera inmolación. Puesto que, en efecto, realizó en figuras las señales de las realidades del cielo, es necesario, en consecuencia, que este sacrificio sea también una manifestación de las mismas; y el Pontífice hace una especie de imagen de la liturgia que tiene lugar en el cielo, ya que no hubiera habido posibilidad de que nosotros fuéramos sacerdotes, los que tuviéramos la imagen de las realidades celestiales..." "Tenemos orden de realizar en este mundo las figuras y los símbolos de estos bienes futuros, para que, como quienes por la liturgia de los sacramentos, en figura, entran a gozar de los bienes celestiales, tengamos posesión y esperanza asegurada de estos bienes esperados. De la misma manera, pues, que el verdadero nacimiento nuevo es el que esperamos por la resurrección, mientras que hay un nacimiento nuevo en figura que nosotros cumplimos en el bautismo, también el alimento verdadero de la inmortalidad es el que esperamos tomar, que, por un don del Espíritu Santo, tendremos verdaderamente entonces, mientras que ahora somos alimentados como en figura de un alimento inmortal que tenemos, ya en figura, ya en gracia a las figuras, por la gracia del Espíritu Santo.

Necesariamente, pues, era preciso también que se cumpliera una cierta imagen del gran sacerdote; por lo cual, hay quienes presiden la liturgia de estas figuras. Pues aquello mismo, creemos, que Cristo nuestro Señor ha cumplido efectivamente y cumplirá, esto mismo, creemos, es lo que cumplen, por los sacramentos, aquellos que la gracia divina ha elegido como sacerdotes de la nueva alianza, por el descenso del Espíritu Santo sobre ellos, con miras a la confirmación y a la seguridad de los hijos del sacramento. Por esto mismo no han sido víctimas nuevas las que inmolaban, como aquellas que se inmolan en todo tiempo según la Ley. Estos habían recibido orden de ofrecer a Dios víctimas numerosas y variadas: toros, cabras y ovejas, y ofrecían en todo tiempo víctimas nuevas; cuando, en efecto, habían sido inmoladas, muertas y destruídas enteramente las primeras, eran ofrecidas otras siempre, en lugar de las que habían sido ya inmoladas. Por el contrario, todos los sacerdotes de la nueva alianza ofrecen el mismo sacrificio continuamente, en todo lugar y en todo tiempo; porque es único también el sacrificio que fué ofrecido, por todos, de Cristo nuestro Señor, que aceptó la muerte por nosotros y por la oblación de este sacrificio compró para nosotros la perfección, como dice el bienaventurado Pablo: "Por una sola oblación, en efecto—dice él—, ha hecho perfectos para siempre a los que son santificados" (*Hebr.* 10, 14).

Pues nosotros todos, en todo lugar, en todo tiempo, continuamente celebramos el memorial de este mismo sacrificio, porque cada vez que comemos de este pan y bebemos este cáliz hacemos memoria de la muerte de nuestro Señor hasta que venga. Cada vez, pues, que se celebra la liturgia de este temible sacrificio—que manifiestamente es la semejanza de las realidades celestes, que nosotros, al terminar, obtenemos el favor de tomar por el comer y el beber en orden a participar verdaderamente de los bienes futuros—, es preciso que nos representemos en nuestra conciencia, como en fantasmas, que estamos aquí como en el cielo; por la fe esbozamos en nuestra inteligencia la visión de las realidades celestes, considerando que Cristo, que está en el cielo, que murió por nosotros, ha resucitado y subió al cielo, es el mismo, también ahora el inmolado por medio de estas figuras; de modo que considerando por nuestros propios ojos, por la fe de estos recuerdos que ahora se celebran, somos conducidos a ver aún que muere, resucita y sube al cielo, lo cual ya tuvo lugar para nosotros antes.

Y puesto que Cristo nuestro Señor se ha ofrecido El mismo por nosotros en sacrificio y ha llegado a ser para nosotros, efectivamente, un gran Sacerdote, es una imagen de aquel pontífice, lo que es preciso pensemos que representa vale que ahora está junto a este altar. No es su propio sacrificio el que ofrece allí, donde no es El ya verdaderamente el gran Sacerdote, sino que, como en una especie de imagen, cumple la liturgia de este sacrificio inefable—imagen por medio de la cual esboza para ti una representación de estas inefables realidades celestes como en fantasmas—y una representación de las potencias inteligibles e incorpóreas. Por haber sido ésta la economía demasiado alta para ser expresada, la cual por nosotros cumplió Cristo nuestro Señor, le sirvieron las potestades invisibles."

Según San Cipriano, la liturgia eucarística es un memorial de la pasión del Señor. "La pasión del Señor es el sacrificio que ofrecemos" (*Carta* 63, n. 17). San Ambrosio nos dice: "Por una muerte fué redimido el mundo... Su muerte es, por tanto, vida para todos. Con su muerte hemos sido se-

llados; anunciamos su muerte cuando oramos, predicamos su muerte cuando ofrecemos; su muerte es victoria, su muerte es misterio, su muerte es la *annua solemnitas mundi*, la solemnidad anual del mundo" (*De la muerte de su hermano Sátiro* 2, 45). Y en la explicación al salmo 38, 25 dice: "Primero precedió la sombra, siguió después la imagen, será por fin la realidad. La sombra estuvo en la Ley, la imagen en el Evangelio y la verdad estará en la vida celestial... Luego las cosas que ahora se verifican en la Iglesia estaban como en sombra en las predicciones de los profetas... Ahora vemos los bienes como en imagen y tenemos los bienes de la imagen misma. Vimos venir a nosotros al Príncipe de los sacerdotes, vimos y le oímos cómo ofrecía su sangre por nosotros; le seguimos en cuanto podemos, los sacerdotes, ofreciendo el sacrificio por el pueblo; aunque débiles por nuestros propios méritos, somos, sin embargo, dignos de honra por el sacrificio; porque si bien ahora Cristo no parece ofrecer, sin embargo, El mismo es ofrecido en la tierra, porque se ofrece el cuerpo de Cristo; más aún, se manifiesta que El mismo ofrece en nosotros, cuya palabra santifica el sacrificio que se ofrece. Y El asiste ahora como abogado nuestro ante el Padre; pero ahora no lo vemos; lo veremos cuando desaparezca la imagen, cuando llegue la realidad..." (*Explicación al salmo* 38, 25). Y en el tratado *Sobre los oficios de los ministros sagrados* añade: "Sombra en la Ley, imagen en el Evangelio, verdad en los cielos. Antes se ofrecía el cordero, también se ofrecía el ternero; ahora se ofrece Cristo, pero se ofrece como hombre, como el que padece; y se ofrece El a Sí mismo como sacerdote para perdonar nuestros pecados: aquí en imagen, allí en verdad, donde como abogado intercede ante el Padre por nosotros" (*De officiis* 1, 238).

San Agustín desarrolla con abundancia este punto. En *De diversis quaestionibus* 83, q. 61, 2 explica que "El mismo es nuestro sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec, que se ofreció a sí mismo como holocausto por nuestros pecados y encomendó que se celebrara la semejanza de aquel sacrificio en memoria de su pasión". En su escrito *Contra Fausto, maniqueo* dice: "porque esas mismas cosas fueron figuras nuestras y todas significaron un único sacrificio, cuyo recuerdo celebramos ahora" (*Contra Fausto, maniqueo* 6, 5). San León Magno explica en un sermón sobre la pasión del Señor: "Pero Jesús, firme en su determinación e intrépido en la obra del mandato paterno, ponía fin al AT y creaba la nueva Pascua. Sentados, pues, con El sus discípulos para comer la mística cena, mientras en el atrio de Caifás se maquinaba cómo podría matarse a Cristo, El, disponiendo el sacramento de su cuerpo y sangre, enseñaba cuál era la hostia que debía ofrecerse a Dios" (*Sermo* 58, 3). Máximo de Turín añade: "¿Qué más reverente, qué más honorable puede decirse que descansar bajo el ara en la que se celebra el sacrificio a Dios, en la que se ofrecen hostias, en la que el Señor es el sacerdote, como está escrito: "Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec"? Con razón, pues, los mártires se colocan bajo el ara, porque sobre el ara se pone Cristo. Con razón las almas de los justos descansan bajo el altar, porque sobre el altar se ofrece el cuerpo del Señor. Ni sin causa se exige allí por los justos la venganza de la sangre, donde la sangre de Cristo también se derrama por los pecadores. Por lo tanto, adecuadamente y como por cierta afinidad, se decretó la sepultura para los mártires allí donde la muerte del Señor se celebra todos los días, como El mismo dice: "Cuantas

veces hiciereis esto anunciaréis mi muerte hasta que venga." A saber, para que los que muriesen por causa de su muerte descansen con el misterio de su sacramento. No sin causa digo que ha sido erigido el túmulo del mártir como por cierta afinidad allí donde se colocan los miembros de la muerte del Señor, para que también uniese la santidad del lugar a los que había unido con Cristo la causa de una única pasión. Leemos que la mayor parte de los justos gozan en el seno de Abraham, que algunos se alegran con la amenidad del paraíso; nadie, sin embargo, mereció más que los mártires, esto es, descansar donde Cristo es víctima y sacerdote. A saber: que por la oblación de la hostia consigan propiciación y reciban la bendición y todo el fruto de la celebración sacerdotal" (*Sermón* 78). En un sermón atribuído a Fausto de Riez se dice que "Tomó, pues, la materia de nuestra mortalidad, para que, informada de su inmortalidad, pudiera morir la vida por los muertos. Y porque el cuerpo ascendido iba a ser apartado de nuestros ojos y llevado a las estrellas, era necesario, si había de ser adorado constantemente, que nos consagrase en este día el sacramento de su cuerpo y sangre y que por razón hiciera esto valiéndose del misterio por el que una vez era ofrecido como precio; para que, ya que la redención corría cada día y sin cesar por la salvación de los hombres, fuera perpetua también la oblación de la redención y aquella víctima perenne estuviera siempre viva en el recuerdo y siempre presente como gracia" (*De corpore et sanguine Christi,* homilía 1-2). San Gregorio Magno dice: "Pues la hostia del sagrado altar, ofrecida con lágrimas y mente piadosa en orden a nuestra absolución, nos sirve de apoyo en un modo singular; porque Aquel que al resucitar en su persona de entre los muertos ya no muere, aún padece de nuevo por nosotros en su misterio mediante esta hostia. Porque cuantas veces le ofrecemos la hostia de su pasión, tantas rehacemos su pasión en nuestro provecho en orden a nuestra absolución" (*Homilia in Evangelium* 37, 7). Los textos citados aquí han sido tomados, en su mayoría, de la obra de J. Solano, S. J., *Textos eucarísticos primitivos,* 2 vols., Madrid, 1954. En la edición original lo fueron de O. Casel, *Das Mysteriengedaechtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition,* en "Jahrbuch fuer Liturgiewissenschaft" 6 (1926), 113-204. Otros textos se encontrarán fácilmente en L. von Rudloff, *Das Zeugnis der Vaeter,* 1937, 305-342, y en Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum.*

Aunque entre los Padres se llame a menudo *sacrificio espiritual* a la Eucaristía, no por ello se pone en peligro su realidad. La expresión no significa que se ofrezcan sacrificios puramente espirituales de obediencia y dominio de sí mismo diferentes del sacrificio sensible de la pasión del Señor, sino que se ofrece un sacrificio configurado y santificado por el Espíritu Santo, que hace partícipe al hombre del culto celestial que ofrece Cristo al Padre. En ello está incluído el que el oferente no ofrece un don sacrifical puramente objetivo, sino que realiza su acción con fe. Lo cual a su vez significa que se incorpora a la acción sacrifical de Cristo y a su manera de sentir al hacerlo. Esto acontece en la comunidad del Espíritu Santo. Cfr. la citada obra de O. Casel, pág. 250.

VIII. *Delimitación frente a celebraciones no cristianas*

La conmemoración de su sacrificio de muerte, introducida por Cristo, *es distinta esencialmente de todas las celebraciones religiosas judaicas y paganas.* No puede, por consiguiente, hacerse derivar de ellas. La diferencia entre el sacrificio eucarístico y las ceremonias judías ya fué puesta de relieve.

Por lo que se refiere a la relación del sacrificio convite eucarístico y de las celebraciones paganas, sobre todo helenísticas, hay que decir que los representantes liberales de la historia de las religiones pretenden explicar el sacrificio eucarístico partiendo del paganismo. (Se hablará al tratar del convite eucarístico acerca del intento de demostrar que el convite eucarístico está tomado del paganismo. Aquí hablaremos solamente en general de la relación de la Eucaristía para con el paganismo.) *A priori* fracasa el intento de una tal derivación, debido a que la revelación del movimiento salvífico que procede del corazón paternal de Dios y que encuentra su culminación en la muerte del Hijo, no tiene correspondencia alguna en el mundo antiguo. Cfr. § 139. Y puesto que según la Escritura esta muerte sacrificio se actualiza en la Eucaristía, resulta imposible una imitación tomada del paganismo. Lo que el paganismo no tiene, no puede ser plagiado de él.

K. Prümm cita una diferencia todavía más importante entre la celebración eucarística y los cultos vitales religiosos del Oriente. Los cultos de misterios se celebraban anualmente. Esto estaba muy en orden, ya que no eran otra cosa más que el recorrido del círculo anual de la naturaleza. La Eucaristía no es la celebración del curso de la naturaleza, sino de la muerte histórica de Cristo. De aquí que la frecuencia de su repetición no dependa del curso de la naturaleza. Ya desde los tiempos apostólicos se celebra por lo menos todos los domingos. Cfr. K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 1935. A. Arnold, *Der Ursprung des christlichen Abendmahles*, 1937.

§ 247

El signo externo del sacramento eucarístico

El sacramento eucarístico tiene la *forma de un banquete.* Aunque las palabras y los signos de este banquete dejan entreverlo como banquete-*sacrificio,* no por esto deja de estar en primer plano la forma de banquete. No comprende sólo el acto de comer, sino que abarca también una serie de otros momentos. Así pertenecen al convite la mesa, los alimentos, la oración de la mesa, además de las personas que celebran el banquete; incluso las flores que están sobre la mesa, la música y el canto que acompañan al banquete. Naturalmente, el acto de comer juega aquí un papel especialmente importante. Pues por razón de la comida se celebra el banquete. Sin embargo, no todo se acaba con el comer. Así, por ejemplo, las flores son algo más que meros adornos. Hacen alusión, como indica la consideración histórica, al árbol de la vida en el paraíso y simbolizan la cruz como verdadero árbol de vida.

Aunque digamos que la Eucaristía es un banquete, esta caracterización, como toda afirmación teológica, tiene significación analógica. La Eucaristía es, por tanto, semejante a un convite terrenal, de modo que en ella encontramos también los mencionados momentos; pero en mayor medida le es desigual, de forma que no sin reparo podemos traspasar al banquete eucarístico aquellos elementos que pertenecen al banquete terrenal. La simbólica tomada del banquete terrenal nos permite, con todo, comprender con mayor claridad el convite eucarístico. Sobre todo nos deja ver con evidencia que también pertenecen a la simbólica del convite eucarístico alimentos, personas, conversaciones de sobremesa, oraciones, etc.

Encontramos también en la forma de la celebración eucarística alusiones al carácter sacrifical. Hay que tener en cuenta, para una visión total, los símbolos del banquete y los del sacrificio y unirlos para llegar a una síntesis.

Si nos preguntamos qué es lo indispensable para el banquete eucarístico, de modo que de no darse tampoco se daría el sacramento eucarístico y que, por tanto, es el *signo externo esencial,* podemos distinguir también aquí entre *res et verbum* (materia y forma).

I. *La materia*

La materia apropiada para la confección de la Eucaristía es pan y vino de uva (Dogma de fe: D. 414, 416; IV Concilio Lateranense: D. 430; Decreto para los Griegos; D. 692; Decreto para los Griegos: D. 698; Decreto para los Armenios: D. 715).

Los relatos de la institución atestiguan que Cristo empleó pan y vino al instituir la Eucaristía. Véase también *Act.* 2, 42; 20, 7; *I Cor.* 10, 16 sig.

Es teológicamente cierto que para la validez es necesario y suficiente cualquier forma de pan de trigo (D. 692; 698; 715). Esto se puede colegir del hecho de que en el convite pascual se usó pan de trigo. Para la realización del sacramento eucarístico es indiferente si se usa pan ácimo o no. En la Iglesia latina está mandado que sea pan ácimo; en la griega, fermentado. El mismo Cristo usaría pan ácimo, como dejan entrever los relatos de la Cena. En la Iglesia latina se usó pan fermentado hasta el siglo IX. Cosa ésta que puede demostrarse sin esfuerzo. Muchos Padres describen el pan usado para la celebración del sacrificio como pan ordinario, tomado de los dones de los fieles, que consistía generalmente en pan casero. Así pudo reprochar San Cipriano a una pudiente dama que se atrevía a participar en el banquete sacrifical, preparado con los dones de los pobres, sin que ella aportase su propia ofrenda. San Agustín describe detalladamente la manera como se hace el pan, y lo expone como símbolo del hacerse del cristiano, sin acentuar el aspecto de ser ácimo, que le habría dado abundante ocasión para su interpretación simbólica. Juan, diácono (muerto antes de 882), cuenta del Papa Gregorio Magno que, en cierta ocasión, dió a comulgar a una matrona romana precisamente el mismo pan consagrado que ella misma había entregado como ofrenda. Hacia la mitad del siglo V encontramos aún la costumbre de recoger en el mercado el pan del sacrificio. El XVI Concilio de Toledo exige que no se tome el pan que ha de consagrarse del pan casero, sino que debe ser todo un pan no demasiado grande y de color blanco.

El primer testigo garantizado del empleo *de pan ácimo* es Rabano Mauro (muerto en 856). (La Carta de Isidoro a Redemptus, que figuraba hasta ahora como uno de los más antiguos testigos de la costumbre del uso de pan ácimo, no es auténtica.) En la iglesia griega se empleó siempre pan fermentado. Sólo a partir del siglo XI, durante el cisma griego, convirtióse en tema central de discordia la

diferencia existente entre la iglesia oriental y la occidental en este punto. Ambas partes luchaban apoyándose en la Escritura. La interpretación simbólica apoyaba la demostración. Los latinos veían en el pan fermentado la imagen de la corrupción moral, y en el ácimo la de la pureza; los griegos, a su vez, consideraban lo ácimo como imagen del cuerpo cadavérico, tal como había sido enseñado por el hereje Apolinar. Después de la primera discusión, Gregorio VII se pronunció a favor de la tolerancia de la costumbre griega. Anselmo de Canterbury fundamenta el derecho de las dos costumbres, aunque considera la occidental como más conveniente. Cfr. J. R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*, 1933.

Algunas sectas viejocristianas emplean en lugar del vino agua (acuarios). En una carta al obispo Cecilio (63, 17), San Cipriano reprende la mala costumbre introducida en algunas comunidades que, o por ignorancia o por simplicidad, usan agua en vez de vino al hacer la Eucaristía. Sólo el vino, y no el agua, es imagen de la sangre de Cristo, según la Eucaristía. *La mezcla de agua* atestiguada ya por Justino, mártir, por Ireneo y Cipriano, es necesaria actualmente por disposición eclesiástica para la licitud, pero no para la confección del sacrificio eucarístico. Santo Tomás de Aquino da la siguiente razón del por qué se añade agua: Se cree con probabilidad que el Señor la instituyó con vino mezclado con agua, según costumbre de aquella tierra. El agua representa la pasión de Cristo, puesto que después de su muerte manó agua de su costado. Significa también la unión del pueblo cristiano con Cristo. Finalmente, indica el efecto del sacramento eucarístico: el paso a la vida eterna. Muchos Padres vieron en la mezcla de agua y vino una representación sensible de la unión de lo divino y de lo humano en Cristo.

II. *La forma*

1. La *forma* (las palabras) del sacramento eucarístico consiste en las palabras con que Cristo, en la última Cena, ofreció a los apóstoles su cuerpo y sangre. (Doctrina teológicamente cierta: D. 414; 698: Decreto para los Armenios; D. 715: Decreto para los Jacobitas; D. 874: Concilio de Trento, sesión XIII, cap. 1; D. 876; cap. 3; D. 938; cap. 4; D. 953; sesión XXII, can. 6.) Está determinada con fijeza la forma de las palabras del pan. Todos los relatos están de acuerdo sobre ello. En las palabras del pan te-

nemos las mismas palabras del Señor. Los relatos neotestamentarios se distinguen entre sí por respecto a las palabras del vino, de modo que cabe preguntar cuál de ellos reproduce con más fidelidad las palabras del Señor. Podría pensarse, en primer lugar, que aquéllas del relato paulino son las más fieles, por ser la más antigua forma literaria de relato. Pero hay que tener en cuenta que las necesidades de la liturgia y el pensamiento teológico del apóstol han retocado el texto del relato. No será posible determinar con plena seguridad cuál fué el texto exacto de las palabras del cáliz. Quizá usó Cristo una fórmula de la que puede sacarse tanto el texto paulino como el de Marcos; algo así: Este cáliz es mi alianza, porque contiene mi sangre. La inseguridad se refiere sólo a la formulación, no al contenido y sentido de lo dicho. Este es más bien totalmente evidente y es atestiguado del mismo modo por todos los relatores: por San Pablo, de forma más indirecta y concisa; por San Marcos, más directa y expresa: Lo que hay en el cáliz es mi sangre.

Las palabras con que el Señor acompañó el ofrecimiento del pan y del vino son llamadas frecuentemente "palabras significativas". Sin embargo, esta expresión es equívoca. Las palabras de Jesús no tienen sólo una función significativa, sino creadora. Producen lo que dicen. No determinan sólo un hecho, sino que lo crean al determinarlo. Tienen carácter revelador. Son palabras de revelación, en las que habita la *dynamis* propia de la divina revelación.

Muchos escolásticos primitivos (entre ellos Inocencio III antes de su elección para Papa) eran de la opinión que Cristo consumó el sacramento eucarístico por medio de su bendición antes de las palabras de la institución, o por medio de un oculto acto de voluntad, o por unas palabras desconocidas para nosotros, y que en las palabras de la institución que nos han sido transmitidas pronunció la consagración realizada, pero que a sus apóstoles les mandó celebrar la Eucaristía con las palabras empleadas por El.

Desde un principio enseñaron los escritores eclesiásticos, por ejemplo Justino, Ireneo, Orígenes, que la consagración tiene lugar por *la oración* (epíclesis) o por las *palabras de acción de gracias*. Las tenemos en el *Canon*. En la concepción de la antigua iglesia no tiene éste el sentido de adorno o de interpretación de las palabras de la institución, sino carácter de *epíclesis* y de *Eucaristía*.

2. La epíclesis no hay que entenderla aquí como ruego implorando la venida del Espíritu Santo o del Logos en sentido estricto. La epíclesis significa más bien la invocación de los nombres divinos

sobre el pan y el vino. Se atribuyó a esta recitación de los nombres divinos la fuerza de hacer que Dios bajara allí. Esto no era magia alguna. Más bien se estaba convencido que Dios desciende allí por un acto libre y superior de amor y misericordia, y transforma los dones cuando se dice su nombre. Así la epíclesis obraba como invocación al Dios misericordioso. Parece que ya San Ireneo atribuyó virtud consagradora a la epíclesis (*Contra las herejías*. 4, 18). San Basilio habla de la gran virtud que tienen las palabras de la epíclesis respecto del misterio, si bien a diferencia de las palabras de la institución del Señor no figuran en la Escritura, sino que nos han sido transmitidas en la doctrina oral (*Sobre el Espíritu Santo*, 37, 66). San Cirilo de Jerusalén explica que el pan y el vino de la Eucaristía son pan y vino ordinarios antes de la invocación de la santa y venerada Trinidad, pero que después de la invocación el pan se ha convertido en cuerpo de Cristo y el vino en sangre de Cristo. En la celebración eucarística, "después que nos hemos santificado a nosotros mismos con estos himnos espirituales, invocamos la misericordia de Dios para que envíe su Santo Espíritu sobre la oblación, para que haga al pan cuerpo de Cristo y al vino sangre de Cristo. Pues ciertamente cualquier cosa que tocare el Espíritu Santo será santificada y cambiada" (*Catequesis mistagógica quinta*, 7).

La misma valoración de la epíclesis encontramos en la mayoría de las liturgias de la iglesia oriental, en las que casi siempre sigue la oración pidiendo la transformación de los elementos por la venida del Espíritu Santo, a las palabras de la institución.

3. También el canon tiene sentido de *acción de gracias*. Se dan gracias a Dios por todos sus dones, especialmente por el obsequio de la redención. La acción de gracias tiene lugar por mediación de Cristo, Nuestro Señor, es decir, en comunidad con El y por su mediación. Ofrecemos aquí, como ejemplo de oración eucarística, la rezada por Hipólito en la *Tradición apostólica*: "El Señor con vosotros." Y todos digan: "Y con tu espíritu." "Arriba los corazones." "Los tenemos ya dirigidos al Señor." "Demos gracias al Señor." "Es cosa digna y justa." Y continúe así: Te damos gracias, oh Dios, por medio de tu amado Hijo Jesucristo, el cual nos enviaste en los últimos tiempos como Salvador y Redentor nuestro y como anunciador de tu voluntad. El es tu Verbo inseparable, por quien hiciste todas las cosas y en el que te has complacido. Lo enviaste desde el cielo al seno de una Virgen, el cual fué concebido y se encarnó, y se mostró como Hijo tuyo nacido del Espíritu Santo y de

la Virgen. El, cumpliendo tu voluntad y conquistándole tu pueblo santo, extendió sus manos padeciendo para librar del sufrimiento a los que creyeron en Ti. El cual, habiéndose entregado voluntariamente a la pasión para destruir la muerte, romper las cadenas del demonio, humillar al infierno, iluminar a los justos, cumplirlo todo y manifestar la resurrección, tomando el pan y dándote gracias, dijo: Tomad, comed: Este es mi cuerpo, que por vosotros será destrozado. Del mismo modo tomó el cáliz, diciendo: Esta es mi sangre, que por vosotros es derramada; cuando hacéis esto, renováis el recuerdo de mí.

Recordando, pues, la muerte y la resurrección de El, te ofrecemos el pan y el cáliz, dándote gracias, porque nos tuviste por dignos de estar delante de ti y de servirte. Y te pedimos que envíes tu Espíritu Santo a la oblación de la santa Iglesia. Juntándolos en uno, da a todos los santos que la reciben, que sean llenos del Espíritu Santo para confirmación de la fe en la verdad, para que te alabemos y glorifiquemos por tu Hijo Jesucristo, por medio del cual honor y gloria a ti, al Padre y al Hijo con el Espíritu Santo en tu Santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos. Amén. (*Tradición Apostólica*, en J. Quasten, *Monumenta eucharistica, Floril. Patristicum* VII, 4 [1935], 29-30).

San Justino dice: "Seguidamente se presenta al que preside entre los hermanos pan y una copa de agua y vino mezclado con agua. Cuando lo ha recibido, alaba y glorifica al Padre de todas las cosas por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, y da gracias largamente, porque por El hemos sido hechos dignos de estas cosas" (*Primera Apología*, 65). Por la acción de gracias hecha sobre el pan y el vino reciben el mismo pan y vino el carácter de acción de gracias. Así son transformados, al convertirse en dones (de acción de gracias) eucarísticos.

4. Epíclesis y acción de gracias obran en los dones sensibles de tal modo que éstos se convierten en sacrificio espiritual (Logike-Thysia). La Iglesia antigua tuvo que tener muy en cuenta el hacer frente a cualquier materialización del sacrificio. Este peligro existía siempre que se sacrificaban dones materiales. La Iglesia salió al paso de este peligro al espiritualizar los dones materiales. Esto era posible, ya que, en último término, sus ofrendas no eran las cosas sacadas de la tierra, sino el cuerpo y sangre de Cristo. Contribuyeron a una mejor inteligencia de todo esto, en favor de la Iglesia, algunas indicaciones del mundo pagano influído por el judaísmo, par-

ticularmente los escritos herméticos. En el primer libro de los escritos herméticos, en el llamado Poimandres, se dice: "Santo eres Tú, Dios, Padre del universo. Santo eres Tú, Dios, cuya voluntad está llena de sus fuerzas. Santo eres Tú, Dios, que quieres ser conocido y lo eres de los tuyos. Santo eres Tú, que por mediación del Logos fundamentas el ser. Santo eres Tú, de quien toda la naturaleza es imagen. Santo eres Tú, que no has sido configurado por la naturaleza. Santo eres Tú, poderoso sobre todo poder. Santo eres Tú, excelso sobre toda alabanza. Acepta el sacrificio espiritual, hostia pura de un alma y un corazón, que se han sacrificado a Ti. Inefable, indescriptible, que irrumpe en el silencio. Escucha mi súplica de conocimiento sin error, tal como conviene a nuestro ser. Enséñame e ilumina con tu gracia a los hermanos de mi linaje, hijos tuyos, que están sentados en la ignorancia. Yo creo en Ti y doy testimonio de Ti. Escribo en la vida y en la luz. Alabanza sea a Ti, oh Padre. Tu hombre quiere santificar contigo, como Tú le has dado todo poder" (O. Casel, *Das Gedächtnis des Herrn*, 44).

Tenemos aquí el concepto más depurado de sacrificio de espiritualización e interiorización. Pero a este sacrificio le faltan los dones materiales como símbolo de la inmolación interior. La Iglesia se sirve de la idea de espiritualización e interiorización que hay en estos textos para hacer comprensible la espiritualidad de sus dones materiales. Así San Justino explicó en su Apología a los cultos emperadores Antonio y Pío, lo mismo que a Marco Aurelio, cómo debido a la prolongada oración de gracias los mismos dones se espiritualizan. Se convierten en Eucaristía viva. Con ello expresa lo que era creencia general de la Iglesia.

San Ireneo, por ejemplo, dice: "Porque así como el pan que es de la tierra, recibiendo la invocación de Dios, ya no es pan ordinario, sino Eucaristía, constituída por dos elementos terreno y celestial, así también nuestros cuerpos, recibiendo la Eucaristía, no son corruptibles, sino que poseen la esperanza de la resurrección para siempre" (*Contra las herejías* IV, 18, 5). La cuestión de si dentro de este conjunto de oraciones unas determinadas oraciones tienen importancia decisiva y cuáles sean en su caso no preocupó a la Iglesia primitiva, que sólo atendió a la totalidad de la santa acción litúrgica, en la que quiso repetir lo que había hecho Cristo, esto es, consagrar el pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo, por medio de la acción de gracias. Esta imitación fué considerada como forma sacramental en su totalidad de acción de gracias, memoria e invocación. No preocupaba a los Padres una más exacta determinación de la "forma", porque

les era desconocida la rigurosa concepción del concepto aristotélico de forma. Según esto, el proceso por el que se actualizan el cuerpo y la sangre del Señor no es un único acto que se realiza en un solo momento, sino que está constituído por un todo unitario formado de varias acciones integrantes, sin que se distinguiera dentro de este todo unas partes esenciales y otras no esenciales.

5. Es San Ambrosio quien por primera vez pone de relieve y las resalta las *palabras del Señor* dentro de este todo unitario. Según él, ellas solas obran la conversión de los elementos. La misma doctrina encontramos en un sermón pascual, atribuído a San Agustín, y en una homilía de Pascua falsamente atribuída a Eusebio, que data del siglo V o VI (PL 30, 272). Incluso en Oriente se atribuye a las palabras de la institución una importancia destacada para la consagración. Dice San Juan Crisóstomo: "El sacerdote pronuncia aquellas palabras, pero la virtud y la gracia es de Dios. Este es mi cuerpo, dice. Esta palabra transforma las cosas ofrecidas, como aquella palabra: Creced y multiplicaos y llenad la tierra (*Gen.* 1, 28), aunque se dijo una sola vez, llena nuestra naturaleza de fuerza para procrear hijos, así esta palabra, habiendo sido dicha una sola vez, desde aquel tiempo hasta hoy y hasta la venida del Señor, obra en cada mesa en las iglesias el sacrificio perfecto" (*La traición de Judas* 1, 6).

Gregorio Niseno explica que "el pan, como dice el apóstol, es santificado por el Verbo de Dios y por la oración, no metiéndose por vía de alimento para llegar a ser el cuerpo del Verbo, sino transformándose instantáneamente en el cuerpo por el Verbo, como dijo el Verbo: Este es mi cuerpo" (*Magna catequesis*, cap. 37, 10). Además, incluso encontramos en San Ambrosio la afirmación de que los elementos por el misterio de la oración se transfiguran en carne y sangre de Cristo (*Sobre la fe* 4, 10, 124). San Juan Crisóstomo habla también en otro pasaje distinto del antes citado de la invocación del Espíritu Santo (*Sobre el sacerdocio* 3, 4; *Homilía de la fiesta de Pentecostés* 1, 5).

Quizá pueda decirse que los citados Padres atribuyen una especial y decisiva importancia a las palabras del Señor, pero esto sólo en cuanto que figuran en el canon. Esta opinión fué afirmada expresamente en Occidente por Floro de Lyón (muerto hacia el 860). Según Pascasio Radberto, sólo las palabras del Señor tienen la virtud transformadora, pero sólo en cuanto son partes integrantes de toda la oración del canon. Significa un importante paso en la explicación de las palabras de la transformación la distinción hecha por San An-

selmo entre partes esenciales y partes integrantes en el canon. Pues si bien él mismo no determinó lo que es esencial y lo que no lo es, ya los teólogos del siglo XII, influenciados por él designaron cada vez más y más las palabras de la institución como esenciales, y esto independientemente de las restantes partes integrantes del canon. Según esto, en el siglo XII se sitúa cada vez con más insistencia la conversión en un determinado momento, en el momento en que se pronuncian las palabras del Señor (así lo enseñan, por ejemplo, Bruno de Asti, Ruperto de Dacia, Honorio de Autún, Radulfo Ardens). Las demás palabras del canon fueron consideradas como marco y adorno de las palabras de la institución. Según Pedro Lombardo y el maestro Gandulfo, las palabras de la institución son la forma de la transformación, mientras que las otras oraciones sirven de alabanza a Dios. Quien con mayor claridad y decisión ha designado las palabras de la institución como única y exclusiva forma ha sido Pedro de Poitiers. En la alta escolástica se impuso la opinión de que la forma propiamente consecratoria hay que verla en las palabras del Señor.

6. A medida que se iba imponiendo este conocimiento se hacía más posible que la consagración, realizada en su origen en forma de oración, se hiciera ahora en *forma aseverativa*. En atención a esta evolución opinan algunos teólogos modernos que las palabras consecratorias deben ir acompañadas de una oración para que sean eficaces. Puede decirse, por consiguiente, que las palabras del Señor por su carácter simbólico son ellas mismas una oración. Pues es función y sentido del signo sacramental significar el contenido del sacramento y obrar lo que significa (cfr. § 225). Por las palabras del Señor se significa y se obra, como contenido sacramental, el cuerpo y la sangre de Cristo. Por las palabras se hace una consagración y bendición. Pero es de la esencia de la bendición que pueda ser pronunciada por la criatura como simple invocación de Dios, porque sólo Dios es el señor de la bendición. Respecto a las cuestiones históricas en torno al signo externo de la Eucaristía, véase la obra de J. Geiselman, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike und Frühmittelalter*, 1933.

7. La cuestión de si bastan solamente las palabras consecratorias para la confección de la Eucaristía se complica de modo particular, pues en la *iglesia oriental* y desde los días de San Juan Damasceno la invocación del Espíritu Santo (*epíclesis*), que sigue en el canon a las palabras de la institución, adquiere cada vez más importancia y es

considerada como parte esencial. Desde el siglo XVII creen algunos teólogos griegos que sólo a ella le corresponde la virtud consecratoria. Actualmente son pocos los teólogos ortodoxos que sigan fieles a la muy difundida opinión de otro tiempo según la cual las palabras consecratorias y la invocación del Espíritu Santo constituyen un todo inseparable y que ambas son necesarias para la realización del sacrificio. Las palabras consecratorias obran inicial e incoativamente, mientras que la invocación del Espíritu Santo completa el misterio. La cooperación de las palabras de la institución y de la epíclesis ha sido comparada siempre en la teología griega, desde San Juan Crisóstomo, con la relación del primer mandato de la creación para la procreación en la vida de la naturaleza. San Juan Damasceno dice: "Dijo Dios al principio: Produzca la tierra hierba verde, y hasta ahora, gracias a la lluvia, que no falta, sigue produciendo los propios retoños, impulsada y siendo capaz de ello en virtud del mandato divino. Igualmente dijo Dios: Este es mi cuerpo; y: Esta es mi sangre; y: Haced esto en memoria mía; y en virtud de este mandato suyo omnipotente se realiza esto hasta que él venga; pues así lo dijo: Hasta que venga; y sobreviene la lluvia para esta nueva cosecha mediante la epíclesis, la fuerza fecundadora del Espíritu Santo" (*Sobre la fe ortodoxa* 4, 13). Nicolás Cabasilas († 1363) explica "que las palabras de Cristo "Esto es mi cuerpo", etc., obran de igual manera la consagración como las palabras del Creador "Creced y multiplicaos" o "Produzca la tierra hierba verde", la procreación de hijos o el crecimiento de la hierba, es decir, virtual y mediatamente. Pues así como aquellas palabras pronunciadas una vez por el Creador no bastan para la procreación de hijos, sino que obran por medio de la unión de varón y hembra, del mismo modo no bastan las palabras pronunciadas por Cristo una vez en la última cena, y que el sacerdote pronuncia en forma enunciativa para la consagración de los dones, sino que obran al decir la oración el sacerdote, por la que aquellas palabras de Cristo se aplican a los dones presentes. Sólo una vez rezadas las palabras de la epíclesis se ha consumado toda la acción sagrada y están santificados los dones" (*Lit. expos.* 29; PG 150, 42). Cfr. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, 1937, 256-262, con abundante bibliografía.

La iglesia oriental se separa de la doctrina de la iglesia primitiva en lo siguiente: Mientras que la iglesia primitiva, por falta del concepto aristotélico de forma, no puso de relieve ninguna palabra determinada en el todo unitario, que ella veía en el canon, para atribuir a esta palabra virtud exclusivamente consecratoria; la iglesia

oriental, tomando de los teólogos latinos el concepto aristotélico de forma, lo aplicó a una determinada oración del canon, a saber, a la epíclesis. Pero tan pronto como se plantea la cuestión acerca de cuáles sean con exactitud las palabras que tengan virtud causal para realizar el sacramento eucarístico, habrá que responder: Las palabras de la institución. Hay que admitir que en los relatos de la institución está contenido todo lo que es esencial para el cumplimiento del mandato: Haced esto en memoria mía. Pero aunque la epíclesis no es necesaria, corresponde en sumo grado al sentido del sacrificio eucarístico. El Santo Espíritu, corazón y alma de la Iglesia, es quien glorifica a Cristo por medio de la actualización de su sacrificio e incorpora a la Iglesia a la obra redentora de Cristo. La epíclesis expresa esta eficiencia del Espíritu Santo. Es una ulterior explicación, encubierta con la forma de una oración, del misterio consumado por medio de la virtud del Espíritu Santo en la consagración.

Por lo demás, puede admitirse que la epíclesis actual de la iglesia oriental se distingue de la epíclesis de la antigüedad cristiana, por ser una oración impetratoria en sentido estricto. Está claro que de la originaria forma de la epíclesis, que era una oración sobre los dones o una invocación de los nombres divinos sobre los dones, se ha pasado a la actual.

Después de lo dicho antes sobre el signo sacramental, no sería imposible que la Iglesia declarase la epíclesis como elemento necesario del signo externo de la Eucaristía, ya sea para siempre y en todas partes, ya sea para unos determinados tiempos o lugares.

Aunque la consagración pudiera tener lugar fuera del canon de la misa, no está esto permitido bajo ninguna circunstancia.

8. Las *actuales palabras de la consagración* son las siguientes: "(Jesucristo), quien, el día antes de su pasión, tomó el pan en sus santas y venerables manos, y, elevando los ojos al cielo, a Ti, Dios Padre suyo omnipotente, dándote gracias, lo bendijo, partió y dió a sus discípulos, diciendo: Tomad y comed todos de él: Porque esto es mi cuerpo. De la misma manera, después que cenó, tomando tam*bién este glorioso cáliz en sus santas y venerables manos, dándote* igualmente gracias, lo bendijo, y dió a sus discípulos diciendo: Tomad y bebed todos de él: Pues éste es el cáliz de mi Sangre, del nuevo y eterno Testamento; misterio de fe; que será derramada por vosotros y por muchos en remisión de los pecados." Palabras que representan una síntesis de las fórmulas paulina y de San Marcos. La Iglesia tiene poder, por razón de su suprema autoridad, para de-

terminar, de acuerdo con el NT, el texto del que dependa la confección del sacramento.

Contra el hecho de que las palabras del Señor sean la forma consecratoria se alza una dificultad que hay que exponer todavía. Consiste en que las palabras del Señor se pronuncian a la manera de un relato acerca de un acontecimiento pretérito y como palabras sobre el pan y el vino de aquel entonces. Surge, por tanto, la cuestión de si pueden ser eficaces para el vino actual y el pan actual. Para resolver esta dificultad hay que tener en cuenta lo siguiente: por ser el relato de la institución parte de todo el canon participa de su carácter. El canon tiene carácter de epíclesis y de acción de gracias, así como de memorial. Sobre los dones de pan y vino se invoca el relato de la santa cena del Señor. El relato tiene en sí una misteriosa virtud, que puede convertir el pan y vino sobre los que se ha hecho la invocación. Esto se hace más inteligible cuando consideramos que el sacerdote pronuncia todo el canon y, por tanto, también el relato de la institución en la persona de Cristo, una representación que ya se formuló en el siglo IX (Floro de Lyón, *Expositio missae,* PL 119, 52). El sacerdote en la celebración eucarística y en la simbólica fundamental sacramental representa al Señor. Hace el papel de Cristo en la comunidad de la mesa eucarística. Y aunque esto no se exprese claramente en las palabras que él pronuncia, corresponde, con todo, al sentido de la simbólica total sacramental. Se representa, además, en los gestos del sacerdote, sobre todo en la bendición con la señal de la cruz. En la fórmula "por Cristo" se expresa la estrecha unión con Cristo. La relación del sacerdote con Cristo en el canon puede resumirse con estas palabras: Yo hablo, pero no soy más yo, sino Cristo en mí (Cfr. *Gal.* 2, 20). Puesto que el sacerdote, haciendo el papel de Cristo, pronuncia el relato de la institución como elemento de la conmemoración eucarística, sus palabras tienen virtud actualizadora. El relato se refiere ciertamente al pasado, pero trasciende al tiempo (Cfr. para esta exposición J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug* 1952).

Las palabras concuerdan en lo esencial con las palabras de la institución relatadas en los escritos neotestamentarios. Existen, con todo, algunas diferencias no esenciales. Las variaciones insignificantes se deben seguramente al influjo de las leyes formales del estilo. Sin duda alguna que las palabras esenciales para la confección del sacramento son las siguientes: Esto es mi cuerpo, y: Esto es el cáliz de mi sangre. Según la mayoría de los teólogos actuales, tan sólo son absolutamente necesarias estas palabras. En este punto se apoyan en

Santo Tomás de Aquino. Pero es posible que Santo Tomás, de acuerdo con la opinión de Inocencio III, defendiera que también pertenecen a la esencia del sacramento las palabras "que será derramada por vosotros en remisión de los pecados". En todo caso esta doctrina parece que es la preferible. Y puesto que en el sacramento eucarístico se actualizan como ofrendas la carne y la sangre, es menester que el signo externo contenga también una referencia a la pasión de Cristo (cfr. De la Taille, *Mysterium fidei,* 455 sigs.). Las palabras "mysterium fidei", que forman parte actualmente de la fórmula de la consagración, no están explicadas todavía. La opinión de que se trata de una llamada del diácono con la que anunciaba a los fieles que la consagración estaba consumada ha sido abandonada en nuestros días en general. El más importante intento de explicar las palabras consiste en hacer depender la expresión "del nuevo y eterno Testamento" del "mysterium fidei". En este caso habría que traducir "misterio de fe del nuevo y eterno Testamento". Y tendría el sentido de que el misterio de la Eucaristía, que se funda solamente en la revelación y en la fe requerida por ella, se distingue claramente de todos los misterios de la época precristiana (cfr. O. Casel *Art und Sinn der ältesten Osterfeier,* en: "Jahrbuch fuer Liturgiewissenschaft" 14 [1938], 67). Quizá no fuera más que el encabezamiento en los libros litúrgicos, que pasó al texto (J. Lechner-L. Eisenhofer, *Liturgik des römischen Ritus,* 1953, 243 sig.).

§ 248

Cuerpo y sangre de Cristo como contenido (res et sacramentum) del sacramento eucarístico (presencia real)

I. *Doctrina eclesiástica*

El signo externo, pan y vino y las palabras consecratorias pronunciadas sobre ellos, significan y obran la realidad salvífica del sacramento eucarístico: cuerpo y sangre de Cristo.

Es dogma de fe: *En la Eucaristía está Cristo presente con su humanidad y divinidad, con cuerpo y alma, con carne y sangre, en la realidad y según la esencia.*

El Concilio de Trento dice en su XIII Sesión (1551), cap. 1: "Primeramente enseña el santo Concilio y abierta y sencillamente confiesa que en el augusto sacramento de la Eucaristía, después de la consagración del pan y del vino, se contiene verdadera, real y sustancialmente nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre, bajo la apariencia de aquellas cosas sensibles. Porque no son cosas que repugnen entre sí y que el mismo Salvador nuestro esté siempre sentado a la diestra de Dios Padre, según su modo natural de existir, y que en muchos otros lugares esté para nosotros sacramentalmente presente en su sustancia, por aquel modo de existencia, si bien apenas podemos expresarla con palabras, por el pensamiento, ilustrado por la fe, podemos alcanzar ser posible a Dios y debemos constantísimamente creerlo. En efecto, así todos nuestros antepasados cuantos fueron en la verdadera Iglesia de Cristo que disertaron acerca de este santísimo sacramento, muy abiertamente profesaron que nuestro Redentor instituyó este tan admirable sacramento en la última Cena, cuando, después de la bendición del pan y del vino, con expresas y claras palabras atestiguó que daba a sus Apóstoles su propio cuerpo y su propia sangre. Estas palabras, conmemoradas por los santos evangelistas y repetidas luego por San Pablo, como quiera que ostentan aquella propia y clarísima significación, según la cual han sido entendidas por los Padres, es infamia verdaderamente indignísima que algunos hombres pendencieros y perversos las desvíen a tropos ficticios e imaginarios, por los que se niega la verdad de la carne y sangre de Cristo, contra el universal sentir de la Iglesia, que como columna y sostén de la verdad detestó por satánicas estas invenciones excogitadas por hombres impíos, a la par que reconocía siempre con gratitud y recuerdo este excelentísimo beneficio de Cristo.

Así, pues, nuestro Salvador, cuando estaba para salir de este mundo al Padre, instituyó este sacramento en el que vino como a derramar las riquezas de su divino amor hacia los hombres, componiendo un memorial de sus maravillas, y mandó que al recibirlo hiciéramos memoria de El y anunciáramos su muerte hasta que venga a juzgar al mundo. Ahora bien, quiso que este sacramento se tomara como espiritual alimento de las almas por el que se alimenten y fortalezcan los que viven de la vida de Aquel que dijo: "El que me come a Mí también él vivirá por Mí", y como antídoto por el que seamos liberados de las culpas cotidianas y preservados de los pecados mortales. Quiso también que fuera prenda de nuestra futura gloria y perpetua felicidad y juntamente símbolo de aquel solo cuerpo, del que es El mismo la cabeza y con el que quiso que nosotros estuviéramos, como miembros, unidos por la más estrecha conexión de la fe, la esperanza y la caridad, a fin de que todos dijéramos una misma cosa y no hubiera entre nosotros escisiones" (D. 874-875). Canon 1: "Si alguno negare que en el santísimo sacramento de la Eucaristía se contiene verdadera, real y sustancialmente el cuerpo y la sangre, juntamente con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo y, por ende, Cristo entero, sino que dijere que sólo está en él como en señal y figura o por su eficacia, sea anatema" (D. 883).

La realidad eucarística atestiguada por el Concilio de Trento es una *realidad esencial, una realidad real.* El cuerpo y la sangre de Cris-

to constituyen la *res* contenida en el sacramento. Podemos, por consiguiente, hablar de una ontología eucarística.

Pero hay todavía otra presencia en la Eucaristía. El Concilio habla de ella en la sesión XXII. Es la *presencia* actual de la muerte de Cristo. Los dos modos de existencia son distintos entre sí como sustancia y acto, pero están en estrechísima conexión entre sí, ya que la presencia sustancial del cuerpo y de la sangre de Cristo es el soporte de la presencia actual de la muerte de Cristo. Y a su vez la presencia actual da su sentido y su plenitud a la presencia real del cuerpo y sangre de Jesucristo. De aquí que no pueda existir la una sin la otra. La presencia sustancial es, no obstante, por causa de la presencia actual. Hablaremos de la presencia actual en el § 254.

II. *El testimonio de San Juan*

La Escritura da testimonio de la realidad del cuerpo y sangre de Cristo en el sacramento eucarístico de muy variadas maneras.

Primeramente narra *San Juan* que Cristo la prometió. Todo el sexto capítulo de su Evangelio es un testimonio de la realidad eucarística. Para la inteligencia del capítulo hay que tener en cuenta que San Juan escribe para lectores que ya conocían los evangelios sinópticos y estaban acostumbrados a celebrar en sus cultos divinos la memoria de la pasión de Cristo. Para unos tales lectores no era menester que el apóstol les contara todo lo que hubiera tenido que contar a otros no iniciados en la liturgia eucarística. Escogió lo que mejor encajaba con la intención principal de todo su evangelio. Incluso en todo aquello que dijo de la Eucaristía, le interesaba poner de manifiesto la gloria de Cristo. Finalidad que consiguió al explicar a sus lectores el sentido de la liturgia eucarística sobradamente conocida por ellos. Se limitó aquí a exponer la realidad salvífica de la Eucaristía revelada por Cristo en su discurso de la promesa. Por eso pudo pasar por alto a sus lectores el conocido hecho de la institución de la Eucaristía, pues el relato no aportaría nada esencial para el esclarecimiento del sentido.

San Juan coloca el discurso de la promesa de Cristo en un marco, en el que se resalta poderosamente su significación. El capítulo sexto habla en los versículos 1-21 de dos milagros, de la multiplicación del pan y de su caminar sobre el mar, y en los versículos 22-71 está el discurso de Cristo y el efecto producido en sus oyentes. La segunda parte del capítulo se divide a su vez en tres secciones: ver-

sículos 22-51a se revela Jesús hablando a los judíos como pan de vida, versículos 51b-59 promete su carne y su sangre como alimento y bebida, versículos 60-71 cuenta en ellos el Evangelista cómo los espíritus se dividieron a causa del discurso de la promesa del Señor.

El haber escogido San Juan al principio de su capítulo el narrar estos milagros aconteció en atención al discurso eucarístico de Cristo en Cafarnaún. Los milagros están en estrecha relación con la promesa de la Eucaristía. En la milagrosa multiplicación de los panes, Cristo se revela como señor de la naturaleza, en el caminar sobre las aguas se manifiesta su superioridad sobre los límites del ser corpóreo. Con ello preparó a los suyos para darles algo mucho mayor: la transformación del pan y vino en su carne y sangre. Esta conexión me salta a la vista en la estructuración del capítulo sexto queda expresada más especialmente si se tiene en cuenta que al principio de su relato sobre la multiplicación de los panes San Juan observa que la Pascua está próxima. Es evidente que el hagiógrafo, con las palabras de la promesa, recuerda la institución de la Eucaristía que iba a tener lugar antes de la fiesta de la Pascua. De esta manera la breve referencia a la próxima Pascua es alusión al cumplimiento de la promesa relatada por el Evangelista.

El milagro de la multiplicación de los panes lo obró Jesús en la orilla oriental del mar (en la parte sur de la llanura El Bateha, en las cercanías de la antigua Bethsaida Julia). El milagro causó una extraordinaria impresión a los testigos oculares. Verdaderamente éste es el Mesías, decían todos. Ahora toda miseria tiene fin, ahora sí que viene la época dorada, ahora se romperá el yugo romano. Estas esperanzas distaban mucho del mensaje de Jesús, que había venido para predicar penitencia a los pecadores. Jesús rehuyó el intento de aclamarle como rey. Se retiró El solo a un monte situado en la parte alta. A los discípulos les obligó a regresar a la orilla occidental del mar. Cuando ya habían partido los discípulos, les siguió El con paso firme sobre las aguas. Al llegar junto a los suyos, subió a la barca y se dirigió con ellos a Cafarnaún. Durante el culto divino le encontró la multitud que había sido testigo del milagro del pan y que le había buscado con tanto celo, y que estaba asombrada por su repentina desaparición. Como no sabía dónde se quedó Jesús después de obrar el milagro ni tampoco cómo había podido ir a Cafarnaún, pues no se había visto ninguna embarcación que partiera con El, todos se preguntaban naturalmente cómo había venido. Sabía Jesús que la multitud, excitada en sus esperanzas económicas y políticas por el milagro del pan, sólo le buscaba para ver nuevos mila-

gros y signos y conseguir fácil remedio a sus necesidades y deseos terrenales, faltándole a ella la inteligencia más profunda de su misión. Por eso buscó apartar su sentido de lo terreno y guiarlo a lo celestial. Les incitó a no preocuparse por el alimento perecedero, sino por un alimento que obre la vida eterna, por un pan que puede dar el Mesías. El Hijo de Dios venido del cielo puede dar comida celestial. Los oyentes expresaron una cierta comprensión de sus palabras, ya que preguntaron qué tenían que hacer para agradar a Dios. Ellos pensaban en obras buenas. Jesús mencionó al momento lo decisivo: tienen que creer en el que el Padre ha enviado. Sin embargo, ellos dudaron. Para tener fe en Jesús no les bastaba el poco antes vivido milagro del pan. Para que Jesús pudiera ser reconocido como Mesías era menester, según su opinión, que obrase otras señales. También Moisés obró un milagro del pan. Para el judaísmo posterior, Moisés figuraba como el primer redentor, y el Mesías, el segundo. Y así como Moisés liberó a los israelitas de la esclavitud de Faraón, también el Mesías rescatará al pueblo judío de su tiempo de la esclavitud de los pueblos paganos, sus opresores. Y porque el segundo Mesías, según la esperanza judía, tenía que parecerse al primero, se esperaba para la época mesiánica la repetición del milagro del maná por el Mesías. Más aún, se esperaban señales todavía mayores.

Rechazó Jesús su afán de milagros, que buscaba siempre nuevas señales sin llegar jamás a una fe viva. Les explicó que el milagro viejotestamentario del pan no fué obrado por Moisés, sino por Dios mediante Moisés, por aquel Dios, Padre de Jesucristo. Lo que obraron los profetas como instrumentos de Dios no fué ciertamente el verdadero pan celestial que Dios quiere dar a los suyos.

Este verdadero pan celestial no es otro que el que ha bajado del cielo y da la vida al mundo. (El texto originario quizá permitiera traducir que el pan de vida es aquel que ha bajado del cielo.) Los oyentes escucharon nuevamente las palabras, pero no entendieron su significado. Lo que les quedó grabado fué la perspectiva de un pan milagroso, todavía mejor que el que fué concedido a sus antepasados en el desierto. Por eso pidieron a Cristo les diera este pan de vida. Lo que no quisieron oir fué el anuncio de que El mismo era el pan de vida. Con palabras claras continúa: "Yo soy el pan de vida; el que viene a Mí no ya tendrá más hambre, y el que cree en Mí jamás tendrá sed. Pero yo os digo que vosotros me habéis visto y no me creéis; todo lo que el Padre me da viene a Mí, y al que viene a Mí yo no le echaré fuera, porque he bajado del cielo

no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió. Y ésta es la voluntad del que me envió, que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día" (35-40). Este pan de vida se come por la fe. El que cree en Cristo le recibe y come en sí vida eterna. A causa de las experiencias ya hechas con los judíos añadió Jesús, acto seguido, que sus oyentes vieron, es verdad, sus milagros, pero no tenían la fe que les acababa de pedir. Y a pesar de lo desalentador que este conocimiento tenía que ser para El, el Hijo vió en ello los misteriosos caminos del Padre, que en su eterno decreto lleva los hombres a la salvación. Los judíos se escandalizaron por las palabras de Jesús. Conocían los padres de Cristo y El afirmaba ser del cielo. Jesús reprendióles su duda y contradicción, pero no les dió solución alguna a sus dificultades. En último término, la fe en El es una gracia obrada por el Padre, que se da por mediación del Hijo; por eso, el que cree en Jesús, tiene vida eterna; quien en El no cree, permanece en la muerte.

En la anterior conversación con sus oyentes Jesús se ha caracterizado claramente a sí mismo como pan de vida. La manera como el hombre se apropia este pan de vida es la fe. Nuevamente resume Jesús todo lo que acaba de decir del pan de vida y lo compara con el pan que comieron los Padres en el desierto.

Dice: "En verdad, en verdad os digo. El que cree tiene la vida eterna. Yo soy el pan de vida; nuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron. Este es el pan que baja del cielo, para que el que come no muera. Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este pan vivirá para siempre" (47-51 a).

Por lo que se refiere a una interpretación global de la parte del discurso de Jesús expuesta hasta aquí, es entendida a menudo como preparación del discurso eucarístico que comienza en el versículo 51 b. Según esta interpretación, el discurso eucarístico es el fin al que se ordena la parte precedente. Esto significa que los versículos 26-51a no hay que entenderlos de la misma Eucaristía, pero sí de Jesús como verdadero pan de vida, que se recibe por la fe. De este modo todo el pasaje está en correlación con aquellos otros en que Jesús se presenta como la luz del mundo (8, 12; 9, 5; 12, 35. 46), como verdadera vid (15, 1), como camino (14, 3), como fuente de agua viva (4, 10), como buen pastor (10, 11. 14). A favor de una tal interpretación habla también el hecho que la fe de que se hace mención en los versículos 26-51a no parece ser preparación para la recepción del pan celestial eucarístico, sino la manera

en que el hombre se une a Cristo. En el versículo 35a, la fe es colocada en el mismo plano e igualada al ir a Cristo.

Puesto que los versículos 26-51a no pueden ser tomados como referidos inmediatamente a la Eucaristía, se los ha considerado en nuestros días como un discurso independiente, que no fué pronunciado junto con la extensa disertación eucarística de los versículos 51a-58. Fué el evangelista quien unió los dos discursos, por razones de parentesco ideológico (Lagrange).

Incluso al dividir todo el discurso en una parte no eucarística y en otra eucarística se puede ver la unidad temática, que es la siguiente: Jesús es el verdadero pan celestial. En la primera parte (no eucarística) es el verdadero pan celestial por ser el salvador enviado por el Padre. Este pan celestial es gustado por la fe. La fe obra la vida eterna. Además, El es pan celestial de un modo especial, al dar a sus creyentes en la Eucaristía su carne y su sangre como alimento y darles así la vida eterna. Esta comunión no es lo mismo que la fe, pero no puede existir sin la fe si quiere ser salutífera. La comunión de la carne y de la sangre de Jesucristo es más bien un modo en el que se realiza la fe en El. Así, mientras que la fe tiene en la primera parte del discurso una estructura directamente personal, el comer y beber que se pide en la segunda parte tiene una estructura real, que es configurada por lo personal, porque el comer y beber la cosa santa, a saber, la carne y sangre de Jesucristo, es expresión y ahondamiento de la fe viva.

La parte comprendida entre los versículos 51b-59 trata clara e inequívocamente del convite sacramental. Dice así: "Y el pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo. Disputaban entre sí los judíos, diciendo: ¿Cómo puede éste darnos a comer su carne? Jesús les dijo: En verdad, en verdad os digo que si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él. Así como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí. Este es el pan bajado del cielo, no como el pan que comieron los padres y murieron: el que come este pan vivirá para siempre. Esto lo dijo enseñando en una sinagoga de Cafarnaúm."

Las palabras de Cristo acerca de la comunión de su propia carne y sangre no pueden ser entendidas simbólicamente, sino que

hay que tomarlas literalmente. En el requerimiento a que coman su carne y beban su sangre no puede verse una simple recomendación a adueñarse y recibirle a El por medio de la fe espiritual. Identifica el pan que da vida eterna con su carne, que será entregada para que el mundo tenga vida. Estas palabras están en perfecta consonancia con las que pronunció en la última Cena, según *I Cor.* 11, 24: "Esto es mi cuerpo, que se da por vosotros." La preposición "por" alude a la muerte que El tiene a la vista, porque esta partícula en el lenguaje ordinario de la primitiva Iglesia aparece en una tal conexión (por ejemplo, *Mc.* 14, 24; *Lc.* 22, 19; *Rom.* 8, 32; *I Cor.* 12, 3; *Gal.* 1, 4; 2, 20). Pueda que sorprenda que Jesús no haya usado la expresión cuerpo (*soma*) como en todos los relatos de la institución, sino la palabra carne (*sarx*). Se explica esto en el Evangelio de San Juan debido a que en la lucha contra ciertos herejes de la época (los docetas) se hacía necesario una especial acentuación de la aparición de la carne de Cristo. La palabra *soma* la emplea para el cuerpo muerto (*Io* 2, 21; 19, 31, 38, 40; 20, 12).

Esta conclusión nos permite una inteligencia todavía más clara del testimonio eucarístico de San Juan. San Juan piensa en el Cristo vivo cuando habla de comer la carne y beber la sangre de Cristo. Con el vocablo *sarx*, que emplea en este contexto, alude directamente a la persona histórica de Jesús (*Io* 14; *I Io* 4, 2; *II Io* 7). Además, en ella identifica Cristo de modo expreso su carne y sangre, que con tanta insistencia recomienda sean gustados, con su persona. "El que me come vivirá por mí" (*Io* 6, 57).

Los judíos entendieron literalmente las palabras de Jesús. Comprendieron que con ellas se les pedía comieran realmente su carne. Precisamente esta inteligencia dióles motivo para tomar como sin sentido el requirimiento de Jesús. De haberlas entendido simbólicamente, hubiera surgido otra dificultad para ellos. Por que en sentido figurado, la expresión "comer la carne de un hombre" significa tanto como perseguir con rabia a uno hasta la muerte (cfr. *Ps.* 14 [13] 4; 27, 2; *Miq.* 3, 3; *Is.* 49, 26). Jesús, al responder, no corrige la interpretación literal, sino que la confirma, aumentando el escándalo de sus palabras al emplear en lugar de "comer" otra expresión más dura, que no puede entenderse simbólicamente: la de "masticar" (*trogein*); además, al comer su carne añade el beber su sangre. Esto último tuvo que resultar especialmente escandaloso para los oídos de los judíos, pues a los judíos les estaba prohibido beber la sangre (*Lev.* 17, 10 sigs.; *Act.* 15, 20), y además el que excluyera

de la posesión de la vida al que no coma su carne y beba su sangre; por el contrario, el que gusta la carne y sangre de Cristo tiene vida eterna y la seguridad de corporal resurrección. La repetición de sus primeras palabras acerca del comer su propia carne y la amenaza de muerte para los que no participen de este alimento, sorprende tanto más cuanto que Jesús no acostumbra aclarar sus palabras en caso de ser mal entendidas (*Io* 3, 4-6; 4, 11-16; 8, 32-34, 56-58; 11, 11-14; *Mt.* 16, 6-11; 19, 24-26). En nuestro caso repite sus palabras con énfasis especial, como no hace en parte alguna cuando la incredulidad de sus oyentes se funda en la obstinación (por ejemplo, *Io* 8, 56-59; *Mt.* 9, 2-6).

El final del capítulo sexto habla del éxito de la promesa eucarística entre sus oyentes. "Luego de haberlo oído, muchos de sus discípulos dijeron: Duras son estas palabras. ¿Quién puede oírlas? Conociendo Jesús que murmuraban de esto sus discípulos, les dijo: ¿Esto os escandaliza? ¿Pues qué sería si vierais al Hijo del hombre subir allí donde estaba antes? El espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada. Las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida; pero hay algunos de vosotros que no creen. Porque sabía Jesús desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que había de entregarle. Y decía: Por esto os dije que nadie puede venir a mí si no le es dado de mi Padre. Desde entonces muchos de sus discípulos se retiraron, ya no le seguían, y dijo Jesús a los doce: ¿Queréis iros vosotros también? Respondióle Simón Pedro: Señor, ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros hemos creído y sabemos que Tú eres el Santo de Dios. Respondióle Jesús: ¿No he elegido yo a los doce? Y uno de vosotros es un diablo. Hablaba de Judas Escariote, porque éste, uno de los doce, había de entregarle." Jesús conoce el escándalo que sus palabras causaron no sólo entre los judíos, sino también entre muchos de sus discípulos. Acepta sus dificultades, pero no sale al paso de los incrédulos y obstinados judíos. A sus discípulos quiere hacerles más fácil la fe. Les remite al futuro. Ellos le verán retornar al cielo de donde ha venido. Entonces no les será ya ocasión de escándalo su palabra. Les da una segunda ayuda al librarles de una falsa inteligencia y conducirles a la verdadera. No tienen que comer su cuerpo privado de espíritu, sino su cuerpo vivificado y saturado de espíritu, glorioso y resucitado, poseído por el Espíritu Santo. Cuerpo que será distinto al que ahora tienen a la vista. El existirá de otra manera. No retira las palabras acerca de la comunión de su carne y sangre, sino que

explica solamente su sentido. El modo de existencia del cuerpo de Cristo, obrada por el Espíritu Santo, en la que será comido, trasciende toda experiencia humana. Para poder entender y aceptar las palabras de Cristo es menester desprenderse de todos los criterios intramundanos de valoración y juicio, hace falta una entrega y abandono por la fe del hombre a Cristo. Tan sólo el que cree en Cristo comprenderá el significado de sus palabras. La fe es obrada por Dios. El Espíritu Santo es quien une a los creyentes con Cristo, el que crea la comunidad de ser y vida entre el hombre y Cristo, en la cual el hombre puede pensar como Cristo y entender, por tanto, sus palabras. De aquí que no sea extraño que los oyentes de Cristo, que no creyeron en El, los judíos y una parte de los discípulos, no entiendan sus palabras y no las soporten y se aparten de El. Nada resulta más difícil al hombre orgulloso que renunciar a ser él mismo la medida de todo. Incluso cuando es el amor divino el que le sale al paso de un modo que supera a todo lo humano, se aparta de El, porque no puede tolerar tener que pensar en Dios. El final del relato eucarístico está acompañado de una profunda tristeza, porque precisamente las palabras del más desinteresado y dadoso amor sean ocasión de caída y muevan a traición. Las palabras del Señor fuerzan a los oyentes a una decisión, a estar dispuestos a entregarse sin reserva al Dios que se les manifiesta, o a querer determinar, según su sabiduría humana, lo que Dios pueda o no pueda hacer. Es una decisión de vida y muerte.

Las palabras de Cristo son, por tanto, incomprensibles e increíbles para todo hombre que viva y piense dentro de un marco intrahumano e intramundano. Creer en ellas presupone creer en el mismo Cristo, en El, que no es de la tierra, sino del cielo, y que sobrepasa a todo lo terreno. Sólo El, que tiene poder sobre la naturaleza y sobre su propio cuerpo, puede transformar su carne y sangre y darles una forma de existencia tal que puedan servirnos de comida y bebida. Quien no reconozca en Cristo poder divino, quien no se entregue por la fe al misterio de su ser divino, rechazará sus palabras. El que sólo ve en Cristo a un poderoso y noble de este mundo, tomará sus palabras simbólicamente, porque no son posibles en la boca de un simple hombre.

Aunque la interpretación eucarística de *Io.* 6, 51 *b* (48) es totalmente segura y la enseñan así actualmente tanto los comentaristas bíblicos católicos como protestantes, la historia de la interpretación del capítulo sexto de San Juan nos muestra no pocas fluctuaciones. Ya en San Ignacio

de Antioquía, en la *Doctrina de los doce Apóstoles,* en San Justino mártir y en San Ireneo está indicada la interpretación eucarística, que está en un segundo plano en Clemente de Alejandría y Orígenes a causa de su tendencia a lo alegórico. Nuevamente es señalada por Gregorio Niseno, Cirilo de Jerusalén, Cirilo de Alejandría y, sobre todo, por San Juan Crisóstomo. San Agustín también lo interpreta así. La abandonan algunos teólogos de los siglos XIV y XV porque sirvió de fundamentación para Wicleff y los husitas a su doctrina de la comunión bajo las dos especies. Los Padres del Concilio Tridentino estaban divididos en sus opiniones. El Concilio evitó una decisión. En la lucha postridentina contra los que privaban de contenido al misterio eucarístico fué abandonándose pronto, y de modo general, la interpretación simbólica.

III. *El testimonio de los relatos de la institución*

1. En la última Cena cumplió Cristo lo que había prometido en Cafarnaum durante el culto divino. Los relatos acerca de la institución de la Eucaristía ya han sido expuestos antes. Según ellos Cristo acompañó el ofrecimiento del pan y del vino con aquellas palabras que, según el sentido, rezan lo mismo en todos los relatores neotestamentarios: Esto es mi cuerpo, esto es mi sangre.

Para la inteligencia de las palabras indicativas será provechoso intentar determinar el texto originario arameo. Jesús empleó para significar el pan la expresión *basar,* y *dam* para el cáliz. Estos conceptos no pueden explicarse según la psicología griega, sino que deben ser entendidos según la antropología hebraica, o bíblica, según la cual el cuerpo y el alma representan la realidad única y viva del hombre. A ello hay que añadir el aspecto soteriológico. Así, la palabra *basar* significa la figura visible y viva de nuestro ser en su aspecto creado y caduco. También la palabra "sangre" significa, a fin de cuentas, la persona concreta, viva en su aspecto visible. La sangre de Abel clama al cielo (*Ge.* 4, 10). Porque la sangre es la sede de la vida, mejor, la vida hecha realidad, y toda la vida proviene de Dios y a Dios pertenece (*Num.* 16, 22; 27, 16), no tiene el hombre poder para disponer de ella. No es lícito, por tanto, consumirla. Está reservada, por tanto, como medio de expiación para el altar (*Lev.* 17, 10 sig.). Es algo, por consiguiente, apropiado para representar la entrega a Dios.

Con estas observaciones hemos alcanzado un primer grado de la interpretación. Gracias a nuestra investigación podemos decir que Jesús, con las expresiones "cuerpo" y "sangre" se ha significado a sí mismo, a su persona en su figura corpórea y humana. Por tanto, Cristo se dió a sí mismo a los suyos en la última Cena como

propio obsequio de despedida. Observa J. Betz que con ello Jesús se ha caracterizado a *sí* mismo como punto central de la fe y del culto, cosa que ya hizo no sólo en aquella hora de despedida, sino durante toda su vida. "Porque cuando se dió el alto título de Hijo del hombre, cuando se sabe superior a los mayores bienes religiosos del AT, superior al templo (*Mt.* 12, 6), al sábado (*Mt.* 12, 8), a Moisés (*Mt.* 5, 21-48), a Salomón (*Mt.* 12, 42) y a Jonás (*Mt.* 12, 41), incluso superior a los ángeles (*Mt.* 24, 36); cuando aspira a ser el único poseedor y mediador del verdadero conocimiento de Dios (*Mt.* 11, 27), el último e insuperable enviado de Dios (*Mc.* 12, 6), piedra angular sobre la que todo descansa (*Mc.* 12, 10); cuando ve venido el reino de Dios en su persona (*Mt.* 12, 28) y se aplica a sí mismo las palabras viejotestamentarias sobre Yavé (*Mt.* 11, 5. 10), y sólo concede al Padre un auténtico conocimiento de su ser (*Mt.* 11, 27); y cuando, finalmente, hace depender la entrada en Dios de la confesión del hombre a El y del conocimiento de este hombre (*Mt.* 10, 32), y el conquistar la vida de su imitación (*Mt.* 16, 24 sig.), ha revelado con ello su Yo como contenido fundamental de su doctrina. Esto es lo que anuncian las autoafirmaciones del Cristo de San Juan. La salvación del hombre depende de su persona. ¿Acaso podía en su Testamento, durante la última Cena, poner otra cosa de manifiesto" (*o. c.*, pág. 50).

El segundo grado de nuestra interpretación nos dice lo siguiente: Cristo se da a los suyos en la figura del pan y del vino. Cuando se ofrece a sí mismo como el propio don de la cena, lo hace ofreciendo pan y vino. En sus palabras creadoras explica que este pan, que El tiene en las manos, y que el vino, que está en el cáliz, es su mismo ser, que El da a sus discípulos. Igual que el padre de familia en la cena pascual judía tenía que explicar el sentido de los manjares servidos en la mesa, explica Cristo el sentido del pan y del vino. Lo que El dice tiene validez para las cosas que El ofrece, no sólo de la acción, del sacrificio. No hace referencia sólo a un acontecimiento, como así afirman algunas explicaciones protestantes, sea éste toda la acción de la cena, sea sólo algún acto destacado, sino a una cosa. Esta cosa es el pan y el vino que tiene en las manos y que los discípulos ven en sus manos. De esta cosa dice que es su cuerpo y su sangre. Y puesto que según las normas cultuales viejotestamentarias la sangre tiene carácter sacrifical, queda expresado con las palabras del vino de Jesús a la vez el carácter sacrifical de su sangre, esto es, un acontecimiento. Pero este acontecimiento tiene como soporte una cosa. Jesús aseguró, por

tanto, que se ofrece a sí mismo a los discípulos con el cáliz, y esto como objeto de sacrificio.

Al escuchar los discípulos las palabras de la cena, no estaban sin preparación para ello. Se acordaron de la promesa de la Eucaristía. Lo que Cristo les había prometido, lo cumplió ahora. Por muy incomprensible que sean para los sentidos e inteligencia humanos las palabras de Cristo, no hay razón alguna para no entenderlas literalmente. Porque proceden—y esto hay que resaltarlo otra vez—de la boca de Jesús, del Dios-hombre, superior a toda medida humana, quien con sus palabras significa precisamente lo que las palabras expresan. No tenemos derecho alguno a corregir sus palabras y tergiversar a nuestro gusto su sentido. Hay que tomarlas tal como son. Cuando Cristo dice que lo que tiene en las manos es su cuerpo, no está permitido decir que lo que tiene en las manos significa su cuerpo. Su palabra no puede reducirse a un símbolo o imagen. Es verdad que Cristo habla también con imágenes y parábolas; pero cuando así lo hace lo indica ya expresamente, diciendo que habla en parábola (cfr. por ejemplo, *Mt.* 13, 3. 10-18; 24, 31-34; *Mc.* 4, 2. 10-13; 26. 30-41; *Lc.* 8, 4-15), o resulta esto evidente a los oyentes sin más, de forma que es imposible todo malentendido. Así, por ejemplo, las palabras de Cristo de que El es la puerta o la vid (*Lc.* 10, 7; 15, 1; *Mt.* 13, 37-39; *I Cor.* 10, 4; *Gal.* 4, 24; *Apoc.* 1, 20). Nada indica en la última Cena una significación simbólica del acontecimiento o de las palabras de Jesús.

Incluso en el caso de no concederse demasiada importancia a la cópula "es", hay que señalar que Cristo se sirvió de ella, a pesar de disponer de gran número de otras palabras, de haber querido decir: Esto significa mi cuerpo. Es de suma importancia el hecho de que Cristo, aquello que ofreció a sus discípulos, lo designó como sangre del sacrificio (cfr. § 246, 2). Sería un gran malentendido entre la Alianza viejo y neotestamentaria si la primera hubiera tenido lugar por la sangre, la segunda por un mero símbolo de sangre. Las dos veces la sangre es el vínculo que une a Dios y al hombre. Y si se toman las palabras del vino literalmente, hay que tomar naturalmente también las palabras del pan en su texto escueto. Además, ¿cómo podía servirse Cristo de una tal expresión si no hubiera querido ser entendido al pie de la letra? Si en cualquiera la muerte revela los últimos deseos y pensamientos, también Cristo en el momento, largo tiempo deseado, de confiar a los suyos lo que más íntimamente le movía, de revelarles la sobreabundancia de su amor, tenía que hablar no en oscuras imágenes, sino clara y expresamente.

Los discípulos y la Iglesia tenían derecho a tal explicación. Sus oyentes eran hombres sencillos, que comprendían lo palpable y gráfico, y no tenían ninguna inclinación a entender simbólica y espiritualmente lo que oían, sino literalmente. Así ocurrió ya al prometerles el misterio en Cafarnaum. Y precisamente, en aquel entonces, la interpretación literal había sido causa de escándalo. Jesús sabía todo esto. En aquella hora que tenían lugar las últimas cosas de su vida, en que establecía la Nueva Alianza divina, en que se preparaba para dejar al mundo y depositar en las manos de los apóstoles la continuación de su misión, no podía obrar y hablar de modo que diera ocasión a un terrible error que durara a través de los milenios. El, el Dios-hombre, que leía en los corazones de sus discípulos y miraba en los siglos y milenios futuros, no podía concluir su vida terrena con un tamaño engaño y fundar el porvenir de la Iglesia en malentendido tan grande. Si no hubiera querido ser entendido literalmente, habría tenido cuidado de que sus discípulos comprendieran sus palabras como imagen y parábola. De hecho no impidió la inteligencia literal, sino que la provocó. No tomar sus palabras seriamente significa no tomar en serio a El mismo, al ser divino-humano.

Lo que Cristo dice es una afirmación ontológica en el ámbito del misterio. Su significación se refiere a la sustancia del pan y vino. Contra esta tesis objetan algunos representantes de la teología protestante que una tal explicación eucarística es una "materialización" no bíblica. La Biblia no conoce ninguna manera de pensar ontológica-metafísica, sino solamente una actualística-soteriológica. No pregunta por el ser, sino por lo que ocurre. Es la filosofía griega la que se plantea la cuestión del ser. La explicación católica de la Eucaristía significa, por tanto, una helenización de la doctrina bíblica de la Eucaristía. Contra esto hay que decir: Es cierto que la Sagrada Escritura no usa los términos filosóficos de los griegos y que su interés primordial no es ontológico, sino soteriológico. Como veremos, en la Eucaristía juega también un papel importantísimo el del acontecimiento, a saber, del hecho sacrifical. Pero la Escritura atestigua, sin servirse para ello de los términos filosóficos, que la realidad mentada con las palabras pan y vino es el cuerpo y sangre de Cristo. Aunque no conoce el concepto de sustancia, naturalmente sabe que hay cosas, que nosotros llamamos pan, vino, cuerpo y sangre. Sería una unilateralidad monstruosa si en la Escritura sólo viéramos relatos de hechos y no afirmaciones reales. Igualmente sería una fe en la letra muerta, si se quisiera prohibir que las

proposiciones de la Escritura significan otra cosa que la de su texto propio. Cuando en la teología católica se enseña que la sustancia del cuerpo y sangre de Cristo está presente, se trata de una formulación lingüística de aquellos hechos atestiguados por la Escritura, hecha con ayuda de la filosofía griega.

Con esta acentuación de la presencia real no se menoscaba la significación e importancia del carácter de hecho de la Eucaristía. De ello se hablará más adelante. La presencia real hay que ponerla de relieve de modo especial, porque es el fundamento de la presencia actual.

Si se objetase que es indigno de Dios ofrecerse a los suyos en figura de pan y vino, porque esto contradice su ser espiritual, hay que señalar a este respecto que los propósitos de Dios tienden manifiestamente a materializarse y hacerse cuerpo. Esto se pone muy de manifiesto en la encarnación del Hijo de Dios. La Eucaristía es su consecuencia y efecto.

2. Vemos también que los fieles celebraban la Eucaristía a la vez como misterio de la carne y de la sangre de Cristo. El primer testimonio expreso de que la primitiva comunidad eclesiástica ofrecía en la Eucaristía el cuerpo y la sangre y que pertenece a los escritos neotestamentarios se debe a San Pablo. Son los pasajes que citamos antes de la primera epístola a los corintios. San Pablo amonesta a los corintios en el capítulo 10 ante una exagerada seguridad de salvación. Alude a los fieles del AT, que comieron todos un manjar espiritual y celestial y tomaron una bebida del cielo, y, sin embargo, perecieron. La bebida milagrosa que recibieron era agua natural, pero milagrosa, que brotó de la roca golpeada. Recibieron esta agua, porque ya estaba entre ellos el Cristo. La roca que manaba agua era, pues, representación simbólica del Cristo que acompañaba a su pueblo con su poder milagroso. Los creyentes del VT tenían, por tanto, una a modo de Eucaristía, que les dió Cristo. Pero a pesar de ello no escaparon al castigo de Dios. La amonestación del Apóstol sólo tiene sentido pleno, si se refiere a un alimento celestial que comían sus lectores de Corinto. También este alimento proviene de Cristo. Mejor dicho, en cierto sentido es Cristo, pues en él Cristo se da a ellos (*I Cor.* 10, 1-13).

Con mayor claridad se expresa el Apóstol en la advertencia que les hace a continuación acerca de la participación en los convites sacrificales paganos. El cáliz de bendición y el pan de la liturgia eucarística cristiana obran la comunidad con la sangre y con el

cuerpo de Cristo, al modo como el participar del sacrificio pagano obra la comunidad no con los ídolos, que no existen, sino con los demonios que se ocultan tras de ellos. El hombre entra en contacto con los demonios, porque participa en el sacrificio que se les ofrece. La participación en el cáliz y en el pan de bendición, que obra la comunidad con el cuerpo y la sangre de Cristo, significa también participación en el sacrificio, a saber, en el sacrificio cristiano. Este es, según *I Cor.* 5, 7, Cristo. El es la hostia, que se inmola en el sacrificio cristiano. Se puede, por tanto, completar el pensamiento del apóstol añadiendo que la comunidad con el cuerpo y la sangre de Cristo tiene lugar por ser el cuerpo y la sangre de Cristo las ofrendas que recibe el que participa de este convite (*I Cor.* 10, 14-22).

Que ésta sea realmente la fe del Apóstol y también la de los corintios, a quienes nada nuevo enseña, sino que sólo les recuerda lo viejo, se concluye con toda claridad de la advertencia del capítulo 11. En esta amonestación a comportarse bien en la celebración eucarística recuerda San Pablo a los corintios que no se trata aquí de un convite corriente. Lo que aquí se come es el cuerpo de Cristo, lo que se bebe es la sangre de Cristo. Al gustar del cuerpo inmolado y de la sangre derramada tenemos una actualización de la muerte de cruz. El que celebra la Eucaristía anuncia por medio de las obras que Cristo ha muerto; aquí está su cuerpo y su sangre. Y porque el pan eucarístico es el cuerpo del Señor y el vino eucarístico es la sangre del Señor, deben prepararse los corintios para celebrar este banquete. El que lo come como un convite ordinario olvida que gusta el cuerpo y la sangre de Cristo. Abusa de las cosas sacratísimas. Se hace reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Le espera un juicio divino de condenación. El Apóstol explica los sorprendentes y numerosos casos de enfermedad y muerte en Corinto como consecuencia de la comunión indigna. Tan sólo una seria conversión de los corintios les guardará de tales castigos temporales, signos de la ira divina y medios de castigo en la mano de Dios, por medio de la cual los hombres se verán libres de la definitiva condenación al fin de los tiempos. La alusión del Apóstol a los pecados de la comunión indigna es un testimonio indiscutible de la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo en la Eucaristía.

IV. *La fe de la Iglesia primitiva*

De muchas formas se atestigua y se canta el cuerpo y la sangre de Cristo como contenido del sacramento eucarístico *en la época posapostólica y en los siglos siguientes.* Se dan gracias a Dios por este gran don de gracia. Se defiende el misterio eucarístico contra toda inteligencia errónea con la fuerza con que la comunidad de los fieles de Cristo afirma su propia existencia. Vamos a mostrar la fe en el misterio eucarístico y su defensa contra el error con algunos ejemplos. Desde un principio la celebración eucarística estuvo en el punto central de la realización de la fe en la Iglesia.

Ignacio de Antioquía escribe a los de Filadelfia (4): "Esforzaos, por lo tanto, por usar de una sola Eucaristía, pues una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno solo es el cáliz para unirnos con su sangre, un solo altar, como un solo obispo junto con él presbíteros y con los diáconos consiervos míos, a fin de que cuanto hagáis todo lo hagáis según Dios." Los que niegan la verdadera naturaleza humana de Cristo no admiten tampoco, por consiguiente, la Eucaristía. "De la Eucaristía y de la oración se apartan los docetas, porque no confiesan que la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la que padeció por nuestros pecados, la que por bondad resucitó el Padre. Por tanto, los que contradicen al don de Dios litigando se van muriendo" *(A los de Esmirna,* 7, 1).

Ireneo echa en cara a los herejes gnósticos: "¿Cómo, pues, dicen también que la carne se corrompe y no participa de la vida, la carne que es alimentada por el cuerpo y sangre del Señor? Por lo tanto, o cambien de parecer o dejen de ofrecer las cosas dichas... Porque así como el pan que es de la tierra, recibiendo la invocación de Dios ya no es pan ordinario, sino Eucaristía, constituída por dos elementos, terreno y celestial, así también nuestros cuerpos, recibiendo la Eucaristía, no son corruptibles, sino que poseen la esperanza de la resurrección para siempre" *(Contra las herejías* 4, 18, 15). "Cuando, pues, el cáliz mezclado y el que ha llegado a ser pan reciben el Verbo de Dios y se hacen Eucaristía, cuerpo de Cristo, con las cuales la sustancia de nuestra carne se aumenta y se va constituyendo, ¿cómo dicen que la carne no es capaz del don de Dios, que es la vida eterna, la carne alimentada con el cuerpo y sangre del Señor y hecha miembro de El?" *(Contra las herejías* 5, 2, 3).

Orígenes entiende que el comer la carne y beber la sangre de Cristo es la recepción de su palabra. Con todo, su doctrina no convierte a la Eucaristía en símbolo vacío de sentido. La recepción de su verdadera carne y sangre es el camino para la comunidad con la Palabra eterna del Padre. La recepción de la Palabra eterna tiene lugar al oír la Escritura. De este modo existe una vital conexión entre Eucaristía y Escritura.

"*Este es mi cuerpo.* Este pan que el Dios Verbo confiesa ser su cuerpo es la palabra que alimenta las almas, palabra procedente del Dios Verbo y pan del pan celestial... Y esta bebida que el Dios Verbo confiesa ser su sangre es la palabra que apaga la sed y embriaga prodigiosamente los co-

razones de los que beben, bebida que está en el cáliz, del que se ha escrito: "y cuán excelente es tu cáliz que embriaga". Y esta bebida es fruto de la vid verdadera, que dice: "Yo soy la verdadera vid, y es la sangre de aquella uva que, echada en el lagar de la pasión, produjo esta bebida." Como también el pan es la palabra de Cristo, hecha de aquel trigo que, cayendo en la tierra, dió mucho fruto. Porque no a aquel pan visible que tenía en las manos decía Dios Verbo su cuerpo, sino a la palabra en cuyo misterio debía ser partido aquel pan; ni a aquella bebida visible decía su sangre, sino a la palabra en cuyo misterio aquella bebida debía ser derramada. Porque cuerpo o sangre del Dios Verbo, ¿qué otra cosa puede ser sino la palabra que alimenta y la palabra que alegra el corazón?" (*Comentario al Evangelio de San Mateo* 85). "Conocéis vosotros, los que soléis asistir a los divinos misterios, cómo cuando recibís el cuerpo del Señor lo guardáis con toda cautela y veneración, para que no se caiga ni un poco de él ni desaparezca algo del don consagrado. Pues os creéis reos, y rectamente por cierto, si se pierde algo de él por negligencia. Y si empleáis, y con razón, tanta cautela para conservar su cuerpo, ¿cómo juzgáis cosa menos impía haber descuidado su palabra que su cuerpo?" (*Sobre el Exodo* 13, 3).

San Efrén explica en su *Cuarto sermón de Semana Santa* (4 y 6) que "Jesús tomó en sus manos al principio pan ordinario y lo bendijo, y lo signó, y lo consagró en el nombre del Padre y en el nombre del Espíritu Santo y lo partió y distribuyó a sus discípulos, uno a uno, en su bondad acogedora; al pan llamó cuerpo suyo vivo y lo llenó de sí mismo y del espíritu; y extendiendo la mano, les dió el pan que con su diestra había santificado: "Tomad, comed todos de esto que ha santificado mi palabra. Lo que ahora os he dado no lo juzuéis pan; tomad, comed y no piséis sus migajas; lo que llamo cuerpo mío lo es en verdad. Una mínima miga suya puede santificar millones y basta para dar vida a todos los que la comen. Tomad, comed con fe, sin dudar un punto de que esto es mi cuerpo, y el que lo come con fe come en él fuego y espíritu; pero si alguien lo come con dudas, para él se hace simple pan; pero quien con fe come el pan santificado en mi nombre, si es puro, puro se conserva; si pecador, es perdonado. Pero quien lo desprecia o desdeña o lo injuria, tenga por cierto que injuria al Hijo, el cual al pan llamó e hizo realmente su cuerpo." "Después que comieron los discípulos el pan nuevo y santo y entendieron por la fe que por él habían comido el cuerpo de Cristo, siguió Cristo desarrollando y dando el sacramento complejo. Tomó y mezcló el cáliz de vino; después lo bendijo, signó y santificó, declarando que era su sangre que había derramada... Cristo les mandó beber y les explicó que era su sangre la que bebían: "Esta es verdadera sangre mía, la cual se derrama por vosotros todos. Tomad, bebed de ella todos, porque es NT en mi sangre. Como me habéis visto hacer, así haréis en conmemoración mía. Cuando os reunáis en mi nombre en la Iglesia, en cualquier parte de la tierra, haced en memoria mía lo que hice: comed mi cuerpo y bebed mi sangre, Testamento Viejo y Nuevo." De la misma manera como piensa Orígenes pensaron San Basilio y San Gregorio Nacianceno: predicaron la fe en la realidad de la carne y sangre de Cristo, aunque con la tendencia a explicar esta realidad como imagen de un ser superior.

Tertuliano atestigua la fe en la realidad del cuerpo y sangre eucarísticos de Cristo de la Iglesia del norte de Africa a finales del siglo II y co-

mienzos del III. Aunque él sobrepasó la doctrina de la Iglesia de su tiempo e intentó una explicación teológica de la fe, cae en desviaciones dinamistas. Los elementos de pan y vino que perduran sin variación alguna son, según él, las formas aparentes de la carne y sangre de Cristo. Estas apariencias son distintas de la apariencia histórica y natural de Cristo. Por lo que, según él, en la Eucaristía hay que ver menos la misteriosa presencia del Cristo histórico que la misteriosa virtud de Cristo. Tertuliano ha ejercido una influencia permanente en la doctrina eucarística de San Cipriano. San Cipriano, hablando a los que se matuvieron firmes durante la persecución, les dice: "...vuestras manos inmaculadas, que no estaban hechas sino a obras divinas, resistieron a los sacrificios sacrílegos; las bocas santificadas con los manjares celestiales después del cuerpo y la sangre del Señor rechazaron el contagio de lo profano y los restos de los sacrificios de los ídolos" (*Acerca de los caídos* 2). Más claramente expone la conexión entre martirio y Eucaristía en su *Carta 63*, n. 15: "Y ¿cómo podemos derramar la sangre por Cristo los que nos avergonzamos de beber la sangre de Cristo?" Su fe en la realidad del cuerpo y sangre de Cristo en la Eucaristía hace que exija una penitencia muy rigurosa (*Acerca de los caídos*, 15. 16. 22) y es el motivo de su actitud negativa frente a la herejía (*Acerca de la unidad de la Iglesia católica* 8; *Carta* 75, 21). Aunque San Cipriano atestigua de tal modo la fe en la realidad del cuerpo y sangre eucarísticos de Cristo, esto es, en la mismidad del Cristo eucarístico con el histórico, con todo, acentúa todavía mucho más que Tertuliano, al explicar la fe, la virtud salvífica de la Eucaristía, de forma que la realidad del cuerpo y sangre de Cristo queda en segundo lugar. Es peculiar de él la concepción de que la virtud salvífica de la Eucaristía depende de la palabra del sacerdote que vive en paz con la Iglesia. Las doctrinas de Tertuliano y San Cipriano sobreviven en San Agustín.

San Cirilo de Jerusalén dice en su *Catequesis mistagógica cuarta* (sección 1): "Y esta enseñanza del bienaventurado Pablo es apta para convenceros plenamente en lo referente a los divinos misterios, de los que, habiendo sido juzgados dignos, habéis sido hechos concorpóreos y consanguíneos de Cristo'. Habiendo, pues, pronunciado El y dicho del pan: "Este es mi cuerpo", ¿quién se atreverá a dudar en adelante?" Sección 2: "En otra ocasión convirtió con una señal suya el agua en vino, en Caná, de Galilea, y ¿no hemos de creerle cuando convierte el vino en sangre? Invitado a unas bodas corporales, hizo este milagro estupendo, y ¿no confesaremos con mayor razón que ha dado a los hijos del tálamo nupcial el gozo de su cuerpo y de su sangre?" Sección 3: "Por tanto, con plena seguridad participamos del cuerpo y sangre de Cristo. Porque en figura de pan se te da el cuerpo y en figura de vino se te da la sangre para que, habiendo participado del cuerpo y de la sangre de Cristo, seas hecho concorpóreo y consanguíneo suyo, y porque así somos hechos portadores de Cristo al distribuirse por nuestros miembros su cuerpo y sangre. Así, según el bienaventurado Pedro, somos hechos consortes de la divina naturaleza." Sección 6: "No los tengas, pues, por mero pan y mero vino, porque son cuerpo y sangre de Cristo, según la aseveración del Señor. Pues aunque los sentidos te sugieran aquello, pero la fe debe convencerte. No juzgues en esto según el gusto, sino según la fe, cree con firmeza, sin ninguna duda, que has sido hecho digno del cuerpo y sangre de Cristo."

Quien ha predicado de una manera más decidida y profunda la realidad

del cuerpo y sangre eucarísticos de Cristo en la antigüedad cristiana fué San Juan Crisóstomo. Ningún otro Padre de la Iglesia ha enseñado con igual seguridad la mismidad del cuerpo eucarístico con el cuerpo histórico de Cristo, si bien no expone con claridad suficiente la diferente manera de existencia de cada uno de ellos. Un pasaje de su *Comentario a San Mateo* aclarará su doctrina sobre la presencia real de Cristo y las consecuencias que se derivan de ello: "Hagámoslo así también en lo tocante a los misterios eucarísticos, no mirando sólo a lo que tenemos delante, sino reteniendo sus palabras. Porque su palabra es infalible y nuestro sentido es muy falible. Su palabra jamás faltó, mientras que el sentido, las más de las veces, engaña. Ya, pues, que su palabra dice: "Este es mi cuerpo", obedezcamos y creamos y veámosle con los ojos espirituales. Porque nada sensible nos dió Cristo, sino que, por medio de cosas sensibles, nada nos dió sino espiritual. Así en el bautismo, por medio de una cosa sensible, se nos da el don del agua, pero es espiritual la generación y la renovación que allí se obra. Si fueras incorpóreo tan sólo te hubiera dado estos dones incorpóreos; pero como el alma está unida con el cuerpo te da, por medio de cosas sensibles, otras espirituales. ¿Cuántos dicen ahora "quisiera ver su forma, su figura, sus vestidos y su calzado"? Pues he ahí, a El ves, a El tocas, a El comes. Tú deseas ver sus vestidos, mas El se te da a Sí mismo, no sólo para que le veas, sino para que le toques y le comas y le recibas dentro de ti. Nadie, pues, se acerque con náuseas, nadie con tibieza; todos encendidos, todos fervorosos y despiertos. Por lo tanto, menester es de todo punto gran vigilancia: que no es mediano el suplicio que amenaza a los que indignamente comulgan. Considera cómo te indignas contra el traidor y los que crucificaron a Cristo. Mira, pues, no te hagas también tú reo del cuerpo y de la sangre de Cristo. Ellos inmolaron su santísimo cuerpo, mas tú le recibes con el alma sucia después de tantos beneficios. Porque no se contentó con haberse hecho hombre, con haber sido abofeteado y crucificado, sino que además se une y mezcla con nosotros y no sólo por la fe, sino en realidad, nos hace su propio cuerpo. ¿Qué pureza hay que no deba sobrepujar el que participa de tal sacrificio? ¿Qué rayos de luz a que no deba hacer ventaja la mano que divide esta carne, la boca que se llena de este fuego espiritual, la lengua que se enronquece con tan venerada sangre? Considera cuán crecido honor se te ha hecho, de qué mesa disfrutas. A quien los ángeles ven con temblor y, con el resplandor que despide, no se atreven a mirar de frente, con Ese mismo nos alimentamos nosotros, con El nos mezclamos y nos hacemos un mismo cuerpo y carne de Cristo." "No es obra de humana virtud la Eucaristía. El que la llevó a cabo en aquella Cena es el que también ahora la obra. Nosotros tenemos el lugar de ministros suyos; pero quien allí santifica la oblación y la transforma es El. No asista, pues, ningún Judas, ningún avaro; si alguno no es discípulo, retírese: no admite a los tales la sagrada mesa. "Con mis discípulos—dice—celebro la pascua." Esta es la misma mesa que aquélla. Porque no es que Cristo preparara aquélla y el hombre ésta, sino entrambas Cristo." En la patrística, quien enseñó con mayor claridad la transformación del pan y del vino en carne y sangre de Cristo fué San Ambrosio. En su obra *De mysteriis* dice (9, 50; 9, 52; 9, 53; 9, 54): "Tal vez digas: Otra cosa es lo que veo; ¿cómo me aseguras que recibo el cuerpo de Cristo? Y esto es lo que nos falta por demostrar. ¿De qué ejemplo, pues, echamos mano?

Demostremos que esto no es lo que tomó la naturaleza, sino lo que la bendición consagró, y que es mayor la fuerza de la bendición que la de la naturaleza, porque por la bendición incluso la naturaleza misma se cambia." A continuación aduce algunos ejemplos de transformación de la naturaleza tomados del AT y de la vida de Cristo. Sección 54: "El mismo Señor Jesús clama: "Este es mi cuerpo." Antes de la bendición de las celestiales palabras, otra es la sustancia que se nombra; después de la consagración se significa el cuerpo. El mismo llama su sangre. Antes de la consagración es otra cosa: es lo que se dice; después de la consagración se llama sangre. Y tú dices: "Amén", es decir, es verdad..." "En resumen, con estos sacramentos apacienta Cristo a su Iglesia, con los que se robustece la sustancia del alma..." (9, 55).

San Agustín resume las creencias eucarísticas de la época anterior, la fe en la realidad del cuerpo y sangre de Cristo y al mismo tiempo también la tendencia que aparece de vez en cuando de reducirla a una simple virtualidad. La Eucaristía está, según él, en el centro de la vida eclesiástica. Es el "pan cotidiano", que es refrigerio para el espíritu de los fieles y por el que participan siempre de nuevo de la comunidad vital con el espíritu de Cristo *(Sermón* 57, 7). En esta interpretación agustiniana de la Eucaristía sorprende ante todo ver que esta doctrina es una de las más oscuras y difíciles que ha escrito este Padre de la Iglesia. Es entendido como partidario del simbolismo por unos, mientras que otros le toman como realista. Durante la Edad Media se apoyaban en él tanto los espiritualistas como los realistas. En realidad no forma parte de ninguno de los dos bandos. Su postura fluctúa en una posición media. Por una parte, dice que "el pan que veis en el altar está santificado por la palabra de Dios: es el cuerpo de Cristo. El cáliz, o mejor dicho, el contenido del cáliz está santificado por la palabra de Dios: es la sangre de Cristo" *(Sermón* 227; véase también *Sermón* 272). Dignos e indignos reciben la carne y sangre de Cristo *(Explicación al Evangelio de San Juan* 62, 1). "No habéis de comer este cuerpo que veis ni habéis de beber esta sangre, que han de derramar los que me crucifiquen; un sacramento os he encomendado; entendido espiritualmente, os vivificará" *(Sobre el salmo* 98, 9). Aunque estas y otras expresiones parecidas pueden entenderse también de una especial forma de existencia del cuerpo eucarístico a diferencia del cuerpo histórico, las dificultades crecen en gran manera cuando San Agustín significa la Eucaristía como signo, como imagen, como comparación, como símbolo del cuerpo de Cristo (por ejemplo, *Contra Adim.* 12, 3; *Sobre el salmo* 3, 1; *Carta* 89, 9; *De doctrina christiana* 3, 16, 24). Para entender bien estas afirmaciones aparentemente contradictorias y darles la adecuada significación hay que tener en cuenta la posición fundamental teológico-filosófica de San Agustín. Su pensamiento es platónico. Lo invisible es para él lo propiamente real, el ser real. Lo visible es tan sólo una débil copia de lo invisible. Tan sólo es un ser aparente. Los signos sacramentales están en una zona intermedia entre las cosas sensibles y la realidad puramente espiritual, divina en última instancia. Están por encima de las cosas naturales y su debilidad óntica. Porque son en un sentido superior y con mayor potencia que las cosas simplemente naturales son copias del misterio de Dios. Cierto que también ellas no son más que copias, pero lo son de una manera especial. No son meras referencias o signos rememorativos. Más bien son, en un cierto sentido, lo que representan. Lo representado está

en ellos presente de alguna manera, por difícil que resulte determinar la índole de esta presencialidad. Están llenos en cierto modo de la misteriosa virtud salvífica representada por ellos. Esto también tiene validez para la Eucaristía. Es una copia misteriosa de Cristo, pero no lo es meramente en el sentido de un signo rememorativo, sino en el sentido de una imagen llena de la misma realidad. Lo que la Eucaristía simboliza de este modo y contiene en sí es Cristo, todo el Cristo. San Agustín acentúa que el contenido de la Eucaristía no es el cuerpo natural de Cristo, sino también el cuerpo místico, la comunidad de los creyentes que están unidos a Cristo vitalmente. Porque tan sólo el Cristo que se extiende a la Iglesia es el Cristo todo. Esta doctrina agustiniana no hay que entenderla como si la comunidad de los santos fuera meramente un efecto del sacramento eucarístico. Más bien es parecida a su contenido, así como al cuerpo natural de Cristo. El *Christus totus,* Cabeza y cuerpo, es la realidad salvífica eucarística (por ejemplo, *Carta* 187, 6. 20; *Sermón* 272; 227). En los sermones sobre el Evangelio de San Juan dice: "Este alimento y bebida quiere significar la unión entre el cuerpo y sus miembros, el cual es la Iglesia santa con los predestinados, y los llamados, y los que están justificados, y con los santos glorificados, y con sus fieles. De lo cual lo primero ya se ha cumplido, esto es, la predestinación; lo segundo y tercero ya ha sucedido, y esta es la justificación; pero lo cuarto, esto es, la glorificación, ahora están en esperanza, pues en sí es cosa futura. Este sacramento, esto es, el sacramento de la unión del cuerpo y sangre de Cristo, en algunas partes se prepara en la mesa del Señor todos los días, en otras con algunos días de intervalo. Y de la mesa del Señor se come en unos para vida, en otros para condenación. Mas, por lo que depende del sacramento, para todos se ordena a la vida, para nadie a la muerte" *(Sermón* 26, 15). La Eucaristía es, por consiguiente, en un cierto sentido tanto el Cristo histórico como también el místico, la comunidad de la Iglesia, cuya Cabeza, esto es, el miembro más importante y distinguido, es Cristo glorificado. Aunque San Agustín enseña también la realidad del contenido eucarístico, el acento principal recae en el carácter de imagen del sacramento eucarístico. La Eucaristía es ciertamente una imagen llena de sentido, pero sólo una imagen de Cristo y de la comunidad de los bienaventurados. De aquí que sea una realidad de rango inferior. (Una distinción así, por respecto a la virtud real de las cosas, tan sólo es propia del pensamiento platónico, siendo extraña al aristotélico, más aún, ininteligible.) Hace alusión a una realidad superior que le trasciende, a saber, el espíritu de Cristo a la participación en El por medio de la Iglesia y los miembros de ella. La Eucaristía se ordena a una profundización y aseguramiento de la comunidad entre Cristo y la Iglesia. Esta unión alcanza inmediatamente la naturaleza humana de Cristo, mediante la Palabra eterna del Padre. Comenzada en la tierra, tiene su acabamiento en el cielo. Por esto la Eucaristía contiene la esperanza futura de la Iglesia. La unión con Cristo es, por consiguiente, lo más importante. Este "fruto" es el sentido propio, más profundo y último de la Eucaristía. De esta manera el peso principal recae en la virtud salvífica del sacramento eucarístico. Es verdad que es cuerpo y sangre de Cristo, pero es ante todo garantía e imagen de una realidad superior, de la vital unidad personal entre Cristo y la comunidad de Cristo. Durante la lucha contra los donatistas distinguió fuertemente San Agustín entre la realidad eucarística y la causalidad eucarística. Se vió obligado a hacer esta distinción debido a la objeción

donatista de que ellos tenían los sacramentos y, por tanto, vivían en comunidad con Cristo, como los católicos. San Agustín respondió que, ciertamente, tenían los signos sacramentales, pero no el espíritu a que éstos hacen referencia. El que no pertenece a la Iglesia, al cuerpo de Cristo, tampoco puede tener parte del espíritu de Cristo. Ya que éste sólo está allí donde esté el cuerpo de Cristo. Por eso nada aprovechan los sacramentos al que está separado de la Iglesia. La virtud salvífica de la Eucaristía tan sólo puede sentirla aquel que, como miembro de la Iglesia, se entrega a Cristo. Los sacramentos concedieron un derecho a la salvación. Son la condición previa para la salvación. Pero la salud garantizada por los sacramentos será participada sólo por aquel que, como miembro de la Iglesia, se esfuerce con esfuerzo ético-personal. La realidad del cuerpo y sangre de Cristo pierde aquí mucha importancia. Durante la lucha contra Pelagio, que sobrevaloraba el esfuerzo moral del hombre y menospreciaba la gracia, puso San Agustín de relieve de modo especial y con más insistencia la realidad salvífica que yace en la Eucaristía. Pero incluso en este tiempo estimaba más el valor salvífico, la causalidad de la Eucaristía, que la realidad del cuerpo y sangre de Cristo. San Agustín no ve en la Eucaristía ante todo la presencia vital-personal de Cristo, sino antes bien la objetiva presencia impersonal del cuerpo y sangre de Cristo. Jamás se limitó a ver sólo el sacramento y su realidad, permaneciendo en el misterio del Cristo presente, sino que miró siempre más allá, hacia la salud simbolizada y garantizada por él, a la comunidad vital con Cristo. Por esto no era posible desarrollarse una piedad propiamente eucarística, un vital sentirse lleno de la presencia del cuerpo y sangre de Cristo.

Aunque la doctrina eucarística agustiniana aparentemente contiene elementos contradictorios, hay que considerarla como formando una gran unidad.

San Agustín acentúa, por una parte, la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo con una claridad e intensidad inconfundibles. Pero por importante que valore esta presencia, no es ella lo último para él. Superior a ella, en su opinión, es la presencia actual de Cristo, es decir, la presencia del espíritu de Cristo, del Espíritu Santo, que transformó el cuerpo de Cristo, en el Gólgota, en hostia pura. Su fundamento es la presencia sustancial. La fe en el sacramento eucarístico sería, según ello, incompleta si se quedara en la presencia sustancial en lugar de pasar a la presencia actual. Alcanza su plenitud cuando el que cree en la presencia del cuerpo y sangre de Jesucristo participa por la fe en el sacrificio de la cruz.

San Agustín resume con claridad su doctrina en un sermón encontrado por G. Morin (*Sermones inediti* 462 y sig.): "Vosotros, regenerados a una nueva vida, por la cual sois llamados infantes; vosotros, principalmente los que ahora veis esto, oíd, como os tengo prometido, qué quieren decir estas cosas. Y oíd vosotros también, fieles que estáis acostumbrados a ver esto; bueno es recordarlo, no sea que caiga en olvido. Lo que veis en la mesa del Señor, en cuanto a la apariencia de las cosas, estáis acostumbrados a verlo en vuestras mesas; es el mismo aspecto, pero no es la misma virtud. Porque vosotros sois los mismos hombres que erais, ya que no habéis traído caras nuevas. Y, sin embargo, sois nuevos; viejos, por la apariencia del cuerpo; nuevos, por la gracia de la santidad, como esto es nuevo. Todavía, como veis, es pan y vino; llega la santificación y aquel pan será el cuerpo de Cristo y aquel vino será la sangre de Cristo. Esto hace

el nombre de Cristo, esto hace la gracia de Cristo: que se vea lo mismo que se veía y que, sin embargo, no valga lo que valía. Pues si comiera antes, llenaría el vientre; al comerlo ahora, edifica el espíritu.

Y así como cuando fuisteis bautizados, y más aún, antes de ser bautizados, os hablamos el sábado del sacramento de la fuente, en la cual habíais de ser bañados y os dijimos lo que no creo habéis olvidado: que el valor del bautismo fué y es ser sepultura con Cristo, diciendo el Apóstol: "Pues estamos consepultados con Cristo por el bautismo en la muerte, para que, como él resucitó de los muertos, así también nosotros caminemos en una nueva vida" (*Rom.* 6, 4 y sig.), así ahora, no por invención nuestra, ni por presunción nuestra, ni con argumentos humanos, sino con autoridad del Apóstol, es necesario recomendaros e insinuaros qué es lo que recibisteis o vais a recibir. Y ahora oído brevemente al Apóstol o, mejor, a Cristo por el Apóstol, lo que dice hablando del sacramento de la mesa del Señor: "Uno es el pan, un cuerpo somos la muchedumbre (*I Cor.* 10, 17). He aquí todo, pronto lo dije; pero pesad las palabras, no os contentéis con contarlas. Si contáis las palabras, es breve; si las pesáis, es grande." Un solo pan, dijo. Serán cuantos sean los panes que allí se pusieren, son un solo pan; cuantos panes haya habido hoy en los altares de Cristo por todo el orbe de la tierra, son un solo pan. Pero ¿qué es un solo pan? Lo expuso brevísimamente: "Un cuerpo somos la muchedubre." Este pan, cuerpo de Cristo, del cual dice el Apóstol, hablando a la Iglesia: "Vosotros sois el cuerpo y miembros de Cristo. Vosotros sois eso mismo que recibís por la gracia con que habéis sido redimidos; lo suscribís cuando respondéis: "Amén". Esto que veis es el sacramento de la unidad." Véase para la exposición de la obra agustiniana sobre la Eucaristía la obra de K. Adam *Die Eucharistielehre des hl. Augustinus*, 1908, y el artículo, del mismo autor, "Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus", en *Theol. Quartalschrift* 112 (1931), 490-536; Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, 1933, 392-413.

Se comprende que, dada la dificultad de la doctrina agustiniana, en épocas posteriores se desarrollasen doctrinas opuestas entre sí, basadas en ella. Tanto los simbolistas como los realistas se apoyan en San Agustín, como se ha dicho. Los primeros vieron la tendencia dinámico-espiritualista en la doctrina de San Agustín. Su error consistió en que sólo vieron este rasgo y pasaron por alto el realístico. Interpretan las expresiones agustinianas "imagen", "símbolo", "semejanza" en un sentido vacío, no platónico. San Agustín entendió estos vocablos de otra manera. Pero él mismo ofreció la posibilidad de una interpretación así atenuante, puesto que en la lucha contra los donatistas distinguió con rigor entre la realidad eucarística y su virtud salvífica, acentuando fuertemente la última y dejando en segundo plano la primera. No hay que entender esto como un desequilibrio, sino como multiplicidad de puntos de vista. San Agustín ve tanto la presencia real como la causal. Con razón acentúa que la presencia real sirve a la presencia actual. Tan sólo espíritus miopes, pobres y de escasa agilidad pudieron predicar separada y unilateralmente lo que en San Agustín estaba unido. Para la inteligencia de las polémicas eucarísticas de los siglos IX, XI y XVI es de importancia la doctrina eucarística agustiniana.

Hay que tener en cuenta también otro punto para la valoración de estas discusiones. San Juan Crisóstomo y San Ambrosio acentuaron con toda fuerza la mismidad del Cristo histórico y del eucarístico. Pero no

con igual tenacidad han expuesto las diferentes formas de existencia, la histórica y la sacramental, de un mismo cuerpo. Lo cual podía originar el peligro de una concepción burdamente sensible de la Eucaristía. Esta manera de entender la Eucaristía, propia de los judíos de Cafarnaum, que Cristo intentó superar haciendo referencia a su existencia glorificada, provocó un contramovimiento, en el cual la distinción entre la existencia histórica y la eucarística fué acentuada de tal manera que a la última se le privó la realidad frente a la histórica con su natural densidad.

En medio de esta situación confusa, creada por las diferentes doctrinas teológicas de los Padres, la obra del benedictino del monasterio de Corbie, Pascasio Radberto, del año 853, titulada *De corpore et sanguine Domini*, causó gran efecto. En ella defiende la doctrina de la tradición eclesiástica de que la Eucaristía contiene la carne y sangre de Cristo, nacido de María, que fué clavado en cruz y que resucitó poco después de entre los muertos. Pero acentuó de tal modo la identidad del Cristo histórico y del eucarístico que ni siquiera vió la diferente manera de existencia. Desconoció la diferencia entre la existencia histórica y la sacramental. Por lo que opinó que el mismo cuerpo de Cristo se nos aparece bajo la figura del pan y del vino y es visto y tocado. De este modo favoreció una concepción grosera y sensual, naturalística, de la Eucaristía.

Contra esta doctrina se alzaron muchas voces; las ideas de Pascasio fueron atacadas por Rabano Mauro, Ratrammo y Juan Escoto Eriugena, y en el siglo X también por el abad Heriger. Para Rabano la Eucaristía es la celebración de la acción redentora que Cristo consumió en la cruz. Comemos y bebemos el cuerpo y la sangre de Cristo, que fueron ofrecidos por nosotros. La participación en el sacramento es, pues, participación en la pasión del Señor. Se acentúa aquí, por tanto, la presencia actual. Por la liturgia eucarística nos incorporamos siempre más profundamente en la comunidad vital, que une a Cristo y a la Iglesia. Para Rabano el acento recae en esta realidad salvífica de la Eucaristía. El comer y beber el cuerpo y sangre de Cristo representa y obra la unidad entre la Cabeza y los miembros. Rabano está influenciado notablemente por la doctrina dinamística de San Agustín, sin que haya negado la realidad del cuerpo y sangre de Cristo. Pero ésta está en segundo orden frente a la causalidad de la Eucaristía. Es imagen del cuerpo y sangre de Cristo. Pero es una imagen llena de la realidad de lo representado. Por lo que lo importante es, según él, la simbólica: la Eucaristía hace alusión a la comunidad con Cristo y la obra.

Las concepciones de Pascasio fueron extremadas por algunos teólogos en este continuo disputar; así por Lanfranco de Bec, quien lleva a tal extremo la identidad entre el cuerpo histórico y el sacramental de Cristo que afirma que el cuerpo eucarístico de Cristo está sometido a las leyes naturales, como otro cualquier alimento (estercorismo). Durante los siglos IX y X no fué posible nivelar las diferencias de opinión.

En el siglo XI Berengario abordó de nuevo esta cuestión. Se opuso a las concepciones groseras de la Eucaristía. Realmente no correspondían a una válida representación del ser sacramental. Berengario acentuó la diversidad entre la existencia histórica y la eucarística. Pero exageró tanto la diferencia de modos de existencia que afirmó incluso la diferencia entre la realidad eucarística y la histórica. Así, partiendo de un punto de vista correcto, llegó a vaciar la Eucaristía de contenido: negó la presencia real

de Cristo. Su doctrina fué condenada por varios concilios locales (Roma, París, Tours). En el año 1059, siendo Papa Nicolás II, tuvo que jurar la fórmula redactada por el cardenal Humbert: El verdadero cuerpo de Cristo es tocado por las manos del sacerdote *(sensualiter)* no sólo en el ser sacramental, sino en realidad *(in veritate)*, partido y masticado por los dientes de los fieles. Esta fórmula afirma la realidad del cuerpo de Cristo con las más fuertes expresiones. Y muestra, a la vez, a causa de las representaciones naturalísticas defendidas por ella, cuán difícil es reconocer la realidad de lo que existe de modo sacramental, sin pasar por alto la diferencia de modos de existencia entre el ser sacramental y el natural. Berengario no se dió por conforme con esta fórmula por largo tiempo; así, cuando al cabo de diez años renovó de nuevo la lucha tuvo que jurar, en el año 1079, bajo el pontificado de Gregorio VII, la transustanciación del pan y del vino. "Yo, Berengario, creo de corazón y confieso de boca que el pan y el vino que se ponen en el altar, por el misterio de la sagrada oración y por las palabras de nuestro Redentor, se convierten sustancialmente en la verdadera, propia y vivificante carne y sangre de Jesucristo nuestro Señor, y que después de la consagración son el verdadero cuerpo de Cristo que nació de la Virgen y que, ofrecido por la salvación del mundo, estuvo pendiente en la cruz y está sentado a la diestra del Padre; y la verdadera sangre de Cristo que se derramó de su costado, no sólo por el signo y virtud del sacramento, sino en la propiedad de la naturaleza y verdad de la sustancia." La diferencia de modo de existencia tampoco está suficientemente aclarada aquí. En los siglos XII y XIII negaron la presencia real de Cristo los valdenses, los cátaros y los albigenses, y en el siglo XIV Wicleff y Hus.

La dificutad de ver al mismo tiempo las diferencias entre los modos de existencia histórica y sacramental, y la realidad del cuerpo y de la sangre sacramentales de Cristo condujo a nuevos errores durante la *Reforma protestante.* Lutero enseñó la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo, pero no admitió la transustanciación, negó temporalmente el carácter sacrifical de la Eucaristía y limitó la presencia de Cristo al momento de la comunión. Acentuó sobre manera el carácter de acontecimiento de la Eucaristía. Para poder explicar la presencia real de Cristo, aceptó que su naturaleza humana, en virtud de su unidad con el Logos, participa de la ubicuidad divina (omnipresencia). Zwinglio (Karlstadt, Butzer, Ocolampadio) privó de contenido a la Eucaristía y la convirtió en un puro símbolo. La Eucaristía es un simple memorial. Calvino enseñó la realidad eucarística. Pero no están presentes el cuerpo y sangre de Cristo, sino solamente su virtud salvífica. El que con fe gusta el pan y el vino participará de las fuerzas vitales, por medio del pan y vino, que brotaron de la naturaleza humana glorificada que está en el cielo. En estas doctrinas de los reformadores encontramos de nuevo representaciones e ideas que no fueron extrañas a la antigüedad cristiana y a la Edad Media. Pero mientras que hasta entonces, por ejemplo, en San Agustín, estas doctrinas constituyen sólo elementos en el conjunto total de la doctrina de la Eucaristía, y dentro de este todo, unas veces aparecen con mayor fuerza, otras con menos, fueron entresacadas de su totalidad por los reformadores y propuestas como lo único válido. El error de los protestantes no consistió sólo en lo que afirmaron, sino en lo que negaron. El Concilio de Trento se manifestó contra los errores de los protestantes y a favor de la revelación com-

pleta. Y mientras que los reformadores enseñaban la dinámica eucarística, encumbrándola a lo más alto, con herético menoscabo de la ontología eucarística, el Concilio de Trento, con formulaciones claras y sopesadas, definió la unidad de la dinámica eucarística y de la ontología eucarística.

§ 249

La realización de la realidad salvífica sacramental por modo de conversión sustancial (Transustanciación)

I. *Doctrina de la Iglesia*

En el sacramento eucarístico se hacen presentes el cuerpo y la sangre de Cristo por medio de la conversión de toda la sustancia del pan y del vino en la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo, subsistiendo los accidentes de pan y vino. Dogma de fe.

El Concilio de Trento dice en el capítulo IV de la sesión XXXI: "Cristo Redentor nuestro dijo ser verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la apariencia de pan; de ahí que la Iglesia de Dios tuvo siempre la persuasión y ahora nuevamente lo declara en este santo Concilio, que por la consagración del pan y del vino se realiza la conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo nuestro Señor, y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre. La cual conversión, propia y convenientemente, fué llamada transustanciación por la santa Iglesia católica" (D. 877). Y en el canon 2 se dice: "Si alguno dijere que en el sacrosanto sacramento de la Eucaristía permanece la sustancia de pan y de vino juntamente con el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, y negare aquella maravillosa y singular conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre, permaneciendo sólo las especies de pan y vino, conversión que la Iglesia católica aptísimamente llama transustanciación, sea anatema" (D. 884).

II. *Explicación de la transustanciación*

1. Hay que explicar primeramente el *sentido y alcance* del dogma de la transustanciación. Es la misma explicación dada por la

revelación divina del sacramento eucarístico. La transustanciación no es el sacramento, sino el camino que conduce a él. Como tal está la transustanciación en estrechísima conexión con el sacramento eucarístico. Pero éste no se agota en el proceso de la transustanciación del pan y del vino. La Eucaristía es el sacrificio sacramental del cuerpo y de la sangre de Cristo. El cuerpo y la sangre del Señor están simbolizados y obrados por medio del signo externo, por medio de la *res et verbum*. Como todo sacramento, también el sacramento eucarístico se realiza por medio del signo externo. El signo externo y la realidad salvífica significada y obrada por él constituyen los elementos integrantes de todo sacramento. La transustanciación representa la manera y el modo en que obra su efecto el signo externo (cfr. Vonier, *Das Geheimnis des eucharistischen Opfers*, 136-140).

También los restantes sacramentos obran una conversión. Así, por ejemplo, en el bautismo se transforma el hombre por medio de la destrucción del pecado y la recepción de la marca y vida de Cristo en un ser deiforme. Más aún, la transformación pertenece a los conceptos fundamentales de la revelación cristiana. Al abandonar Dios su divina inaccesibilidad y obrar en el mundo, ésta se transforma en su salvación. La conversión del mundo recibe una especial intensidad por medio de la encarnación de Dios. Por ella el mundo queda consagrado. En el bautismo es transformado el hombre por la recepción del sello y de la vida de Cristo, así como por la destrucción del pecado, en un ser deiforme, de modo que puede decirse: Lo antiguo ha desaparecido, se ha hecho lo nuevo. La transformación definitiva tendrá lugar con la segunda venida de Cristo al mundo. El mundo transformado es llamado por la Sagrada Escritura nuevo cielo y tierra nueva.

En la Eucaristía ocurre una transformación de naturaleza especial. Porque aquí no se realiza simplemente una santificación de lo que antes no era santo, la comunicación de una nueva cualidad a un ser natural que continúa existiendo, sino el cambio del núcleo esencial mismo.

Para entender la transustanciación hay que tener presente la diferencia entre sustancia y accidente. Puesto que el Concilio habla de la conversión de la sustancia del pan y del vino, es de suma importancia para la inteligencia del dogma de la transustanciación tener una idea correcta de lo que significa la expresión sustancia. Lo que el Concilio llama sustancia es algo que puede verse, ya en su función, ya en su figura. En un primer sentido es sustancia el por-

tador en sí indeterminado e incualificado de las apariencias de una cosa perceptible por los sentidos, en cierto modo el punto vital cuya función, sentido y peculiaridad consiste en soportar los accidentes y reunirlos a la unidad. En segundo sentido la sustancia es la esencia, el ser fundamental, el núcleo oculto de una cosa, el elemento unido en sí, que está ordenado a determinadas formas de apariencia y actividades de una cosa, las cuales contiene ya en germen. La palabra sustancia empleada por el Concilio de Trento abarca las dos significaciones: el ser fundamental, soporte de las formas aparentes de pan y vino es transformado.

2. Que tenemos razón al distinguir entre esencia y apariencia lo confirma no sólo la investigación filosófica del mundo y de las cosas en él, sino la experiencia anterior a toda penetración racional, que obtenemos por el contacto diario con el mundo que nos rodea. D. Feuling (*Katholische Glaubenslehre*, 747 sig.) da la siguiente explicación de esto: "Cuando veo a mi hermano, a mi hermana, estrecho su mano para saludarle: ¿qué ocurre? Veo la figura, veo los colores, capto lo sensible, algo duro o blando, caliente o frío. Y sé en todo esto que esta figura, estos colores, este sentir, captar, lo duro y lo blando, lo cálido y lo frío pertenecen a mi hermano y a mi hermana; y con todo, puramente en sí, no es el hermano y la hermana, que son hombres, lo que inmediatamente es percibido; la figura y el color, lo duro y lo blando, lo cálido y lo frío son otra cosa distinta que el hombre, a quien yo conozco y amo y saludo; esto que se capta inmediatamente por el sentido es de algún modo algo del hombre, algo real en él, pero no es él mismo, ella misma. De ser éste el caso, lo que ahora se me aparece sería absolutamente idéntico con el hombre, que veo o siento, sería así de manera absoluta, necesariamente así: Con la más insignificante variación de la figura o del color, con la modificación de la apariencia mi hermano o mi hermana no serían los mismos; se trataría de otro. Pero mi hermano y mi hermana siguen siendo los mismos. Toda nuestra vida y mucho de nuestro amor y de nuestro modo de obrar en las obligaciones morales y en la fidelidad está sometido a esto y coincide con ello. Así, pues, resultará comprensible para el hombre normal, incluso para un niño, lo que quiere expresar el metafísico y el teólogo con la distinción de sustancialidad, de ser independiente (aquí como persona, hombre) por una parte, y accidente, modo secundario de ser, y determinabilidad, contingencia por otro lado. Estas palabras nos interesan sólo en cuanto que son usadas de hecho por

los teólogos o por la Iglesia de una manera o de otra, en tal o cual lenguaje o traducción, cuando ellos, la Iglesia y los teólogos, expresan el dogma. Lo esencial para la Iglesia, para los teólogos y para nosotros sigue siendo la cosa misma, el ser, lo que está ahí y se hace, la verdad y la realidad. La distinción entre un hombre y sus varias formas cambiables, colores, manifestaciones o accidentes no es algo puramente ideal: esta distinción existe y es real, aunque el hombre y el ser-así de este hombre según la apariencia, la figura, el color y el calor estén unidos tan íntimamente de modo inefable y aparentemente inseparables por completo; de hecho están tan estrechamente unidos que no pueden separarse por medio de las fuerzas y poderes de naturaleza".

La distinción de sustancia y accidente es, por tanto, *independiente de las corrientes científico-naturales o filosóficas*. No está vinculada inseparablemente a una determinada tendencia filosófica, de forma que se confunda con ella. El Concilio de Trento se sirve para su confesión de la transustanciación de determinadas expresiones filosóficas elaboradas a lo largo del tiempo y de imágenes que le ha proporcionado a ella la filosofía aristotélica. Pero no fué su intención reconocer solemnemente un sistema filosófico o la opinión de una escuela teológica. Esto se desprende con inequívoca claridad de las actas del Concilio. La filosofía aristotélica le prestó solamente el ropaje para el contenido conocido por ella. Si se ve algo más en el lenguaje que el envoltorio del pensamiento, se puede decir: la filosofía aristotélica dió a la Iglesia la figura en que ella expresó su fe en Cristo en el Concilio de Trento. La confesión de Cristo de la Iglesia no depende inseparablemente de este ropaje o de esta interpretación. Ropaje e interpretación están vinculados al tiempo. Por tanto, no puede decirse que la Iglesia haya definido la filosofía aristotélica misma o algunas de sus doctrinas y que, por consiguiente, su fe esté amenazada por las serias objeciones que se han levantado contra la filosofía natural aristotélica por la moderna y contemporánea ciencia de la naturaleza. La doctrina de la Iglesia respecto a la Eucaristía es independiente de los cambios del conocimiento científico-natural. Sea cual fuere la explicación científico-natural de la materia, atomística o dinamística o estática—según los más garantizados resultados de la actual ciencia natural, la materia se compone de estructuras sumamente complicadas de pequeños átomos originarios (electrón, protón, neutrón, positrón), que a su vez son de naturaleza dinámica—, la doctrina de la Iglesia sobre la transustanciación sigue invariable. En nuestra

experiencia cotidiana distinguimos siempre entre madera y pan, entre agua y vino y los estados variables de las cosas. Sea cual sea la explicación que se dé de la construcción de la realidad, en las mismas cosas radica la razón por la que a unas cosas llamamos piedra, a otras pan, que de unas digamos que son duras, de otras suaves o que prediquemos de una misma cosa ahora un estado, más adelante otro. Esto significa que todo tiene su propio ser, a causa del cual unas veces decimos de él que es madera, otras veces una piedra, un núcleo que existe en estados siempre nuevos, pero que, con todo, al cesar estos estados no deja de existir. El Concilio afirma que este núcleo esencial ha sido convertido y transformado.

3. La distinción entre núcleo esencial o ser fundamental y apariencia nos ayuda para *comprender más profundamente la doctrina de la Iglesia.* Una transformación de la esencia sin transformación de las apariencias no puede comprobarse con los medios de nuestra experiencia. Por lo que aunque distingamos entre sustancia y accidente, no los encontramos en ninguna parte separados. Es imposible para nosotros separarlos entre sí. Al ser separados entre sí en la transustanciación eucarística, ello tiene su fundamento en la omnipotencia divina.

La conversión de la sustancia del pan y del vino no es un cambio puramente accidental, como el de la oscuridad y la luz, de la salud y la enfermedad, de la santidad y la injusticia, ni una yuxtaposición de realidades distintas, sino el tránsito de una realidad a otra. El punto de partida de este movimiento es la sustancia del pan o del vino; el término, la sustancia del cuerpo o de la sangre de Cristo. La conexión interna entre punto de partida y término consiste en que deja de existir el ser fundamental del pan y del vino, pero con la finalidad y determinación de hacerse carne y sangre de Cristo. Santo Tomás de Aquino ve el puente del pan al cuerpo de Cristo en el ser creado que a manera de un lazo común envuelve al pan y al cuerpo de Cristo. La conversión no ocurre en un tránsito sucesivo, sino en un instante.

4. La transustanciación es un proceso *único e incomparable.* Se distingue esencialmente de todos los cambios que conocemos en el ámbito de la experiencia. Se puede decir, en lenguaje aristotélico, que no se refiere solamente a la "forma" de la materia prima, sino a ella misma. En la transustanciación coge Dios la esencia de una cosa desde su raíz y en un acto de su omnipotencia la transforma,

sin tocar las apariencias de su actividad mudable. La teología intentó determinar con exactitud la naturaleza de esta actividad divina. Es semejante a la acción creadora en que Dios dió el ser al mundo, pero se distingue de ella porque no es la producción de una cosa sin supuestos según su esencia y existencia, sino la transformación de una realidad ya subsistente en otra. Naturalmente, para esta transformación es necesaria, como en la Creación, la intervención de la omnipotencia divina.

Algunos teólogos intentaron explicar la acción divina como un traer aquí del cuerpo de Cristo (Duns Escoto, Belarmino, De Lugo). Habría que imaginarse aquí que Cristo desciende del cielo al altar, pero, como dicen los representantes de esta opinión, sin cambiar de lugar. Debido a su estado glorioso no es capaz de un cambio espacial. El traer aquí a Cristo sería el comienzo del sacrificio, después seguiría su consagración y, finalmente, el ofrecimiento. Esta explicación es insatisfactoria. Pues al negarse el movimiento local en el "traer aquí", se le priva de su contenido. No significaría más que una realidad ya existente se hace presente allí donde antes no existía. Pero la cuestión es precisamente saber cómo se lleva a cabo la actualización. Sobre todo se deja aquí fuera de consideración la conexión entre el pan y el cuerpo de Cristo, esto es, lo más importante, el proceso de la transustanciación. Finalmente, la transustanciación se nos muestra aquí como parte integrante del sacrificio. Pero esto no es así. Si se considera la transustanciación como acción divina, no es por naturaleza parte alguna del sacrificio. Incluso si se la considera como efecto de la acción divina, como la conversión del pan y del vino, no pertenece a la interna estructura del sacrificio, ya que de ningún modo consiste el sacrificio en una mutación de la esencia del vino y del pan, sino exclusivamente en la actualización del sacrificio de Cristo en la cruz y en la participación en él de la Iglesia.

Otros (los Tomistas: Suárez, Lessius, Franzelin) han intentado explicar, según esto, la actividad transformadora de Dios de otra manera, como producción o (puesto que el cuerpo de Cristo no es producido en sentido propio) como reproducción del cuerpo de Cristo y esto por respecto a su ser sacramental. Esta explicación tampoco es satisfactoria. Parece suponer una inmediata acción en el cuerpo de Cristo, la cual es imposible a causa de la impasibilidad del Señor glorificado. Además, no puede llamarse producción un proceso por el que no se crea ningún ser nuevo, sino que una realidad ya existente recibe solamente un nuevo modo de ser. A causa

de estas dificultades de los dos intentos de explicación, lo mejor es conformarse con la constatación de que la sustancia del pan deja de existir y en su lugar se hace presente el cuerpo de Cristo. Este proceso se realiza por una decisión divina, en la que Dios transforma toda la sustancia de pan en el cuerpo de Cristo, que ya existía antes y que no sufre ninguna mutación, en la que obra el cuerpo y la sangre de Cristo a la manera como obra la santificación del pecador en el bautismo. Debemos renunciar a otras explicaciones. El misterio del sacramento eucarístico no permite penetrar más adentro. A la pregunta de cómo sea esto posible, tan sólo puede indicarse la omnipotencia divina. Dios, que creó el mundo en su libertad creadora e incondicionada, que resucitó a la vida a los muertos, que con pocas palabras sació a millares de hombres, que caminó con paso firme sobre las aguas del mar, puede realizar también, en su omnipotente amor creador, aquella consagración de los elementos que abarca hasta lo más profundo de las raíces del ser, que nosotros llamamos transustanciación.

III. *Errores y malentendidos*

El Concilio de Trento profesó con la doctrina de la transustanciación la revelación sobrenatural, hecha realidad en Cristo. Frente a las herejías, confesó a Cristo, al revelador. Lutero rechazó la doctrina de la transustanciación como invención humana. Admitió una consustanciación del pan y del cuerpo de Cristo. El cuerpo de Cristo sobreviene al pan. Está presente en y con el pan. Al objetar con razón Karlstadt contra esta doctrina de que incluye una bajada local de Cristo del cielo y un local habitar "con" el pan y vino, desarrolló Lutero su doctrina de la omnipresencia del cuerpo de Cristo (Ubicuidad). Puesto que Dios está estrechamente unido en Cristo con la naturaleza humana, tiene que estar Cristo presente a causa de su indivisible humanidad divina en su naturaleza humana. Esta doctrina fué rechazada duramente por Calvino. Otro teólogo del tiempo de la Reforma, Osiander, enseñó la impanación de Cristo. De la misma manera que el Logos se ha unido con la naturaleza humana, así se une Cristo con el pan y con el vino. En el siglo XIX Rosmini creyó que el pan se hace cuerpo de Cristo porque el alma de Cristo está presente como ley configuradora.

La Iglesia, como a continuación se verá más claramente, se mueve con su doctrina de la transustanciación entre la representa-

ción naturalística de la realidad eucarística y la volatilización simbólica. Ella confiesa la realidad de la Eucaristía. Pero la realidad eucarística existe al modo del espíritu. Tiene en cuenta de la misma manera la simbólica espiritual y el dinamismo del ser real. No puede decirse que la transustanciación esté depositada por Dios en las manos del hombre, de forma que éste pueda apoderarse de Dios. Porque es el mismo Dios quien obra la transustanciación. El es el Señor de ella, y sigue siendo el Señor después de la transustanciación, El, que está en el signo, cuyo amor se ofrece a los suyos y es adorado por ellos.

Contra la doctrina eclesiástica de la transustanciación no puede objetarse que siga las tendencias monofisíticas (cfr. § 145), o que por medio de ella se rompa la unidad de la realidad divina y terrena, porque desaparece la realidad terrena. El Concilio de Trento enseña una conversión del pan en la divinidad de Cristo no al modo del monofisitismo, sino una conversión en la carne y sangre de Cristo. El ser creado no desaparece. Se le comunica solamente una gloria incomparable. A causa de la transustanciación, es la Eucaristía una imagen completa de la unidad entre el Logos y la naturaleza humana fundada en la encarnación.

IV. *Escritura y Tradición*

1. La doctrina de la transustanciación no está formulada expresamente en *la Escritura,* pero está contenida en ella según el sentido en las palabras de la institución, las cuales sólo se demuestran verdaderas si el pan y el vino han dejado de ser pan y vino y se han convertido en cuerpo y sangre de Cristo.

2. La *Tradición* nos muestra una larga evolución que nos lleva, ya en el siglo XII, a una doctrina clara de la transustanciación. Los Padres más antiguos no se preocuparon del modo como Cristo se hace presente en la Eucaristía. A partir del siglo IV encontramos claramente la fe en la transformación del pan y del vino. Aunque no se hable de la transustanciación con palabras expresas, existen ya sus gérmenes. El representante principal de la doctrina de la transustanciación del pan y del vino es San Ambrosio. Los demás teólogos coetáneos no rozaron ni respondieron la cuestión de la relación entre el pan y el cuerpo de Cristo. Generalmente se entendió

como comunicación de fuerzas salvíficas celestiales la consagración que se hacía del pan y del vino.

Un gran paso hacia la doctrina de la transustanciación fué dado por Pascasio Radberto en el siglo IX. Mientras que Ratramno continuaba la doctrina agustiniana (cfr. § 248), unificó la doctrina de San Ambrosio. Las doctrinas un tanto inconexas fueron explicadas en gran medida a lo largo del siglo XII, durante las polémicas eucarísticas vinculadas al nombre de Berengario. Este negaba la distinción de sustancia y accidente. Por lo que, al existir los accidentes del pan y del vino, tuvo que afirmar la existencia del pan y rechazar la transustanciación. Según él, el pan y el vino sólo reciben una altísima dignidad. El pan es cuerpo de Cristo, como Cristo es la piedra angular, como El se llama roca. No se cambia la naturaleza del pan, sino su espiritual significación. En el siglo XII se acerca mucho a la doctrina de la transustanciación Hugo de Langres. Continúan sus doctrinas Guitmundo y Landfranco.

La expresión transustanciación se originó en el siglo XII. Con seguridad se puede demostrar su existencia en Esteban de Autún (muerto entre 1139-1140). (Es muy probable que Hildebert de Lavardin, a quien se tenía por el primer testigo del vocablo, no sea el autor del *Sermón* 93, en el que aparece la palabra, atribuído a él por Denifle.)

El IV Concilio de Letrán sancionó la expresión en el primer capítulo de su definición (año 1215; D. 430). Ya antes se empleó oficialmente en los Decretales de Inocencio III (D. 414. 416). La iglesia griega ha formado una expresión para la transustanciación que corresponde exactamente a la latina, y es la de *metousiosis*. Durante el siglo XVII fué reconocida solemnemente en diferentes Sínodos. Ha perdido su uso en la actual teología ortodoxa.

V. *Sentido salvífico de la transustanciación*

No puede despacharse la doctrina de la transustanciación como cuestión disputada por los teólogos. El confesarla es confesar el amor de Dios, que ha llamado a la naturaleza y al hombre a una grandeza que transciende toda experiencia, a saber, a la participación de la vida gloriosa de Cristo. El trigo crece en el campo por la virtud del suelo. Hombres de profesión distinta lo siembran, cuidan de su crecimiento, lo cosechan y lo preparan para ser pan. También de las fuerzas del suelo crece el vino en la vid. Tras pe-

sado trabajo se convierte por el esfuerzo humano en sabrosa bebida en el lagar. Lo que han preparado las fuerzas de la naturaleza y del hombre trabajador no debe quedar limitado en el ámbito del espacio y obrar natural. El mismo Cristo pone su mano en el pan y en el vino y los encumbra a la infinita gloria de su cuerpo y sangre a aquella gloria en que la vida en este mundo ha alcanzado su cúspide y su último cumplimiento. La misión última del pan ya no es sólo servir en la mesa familiar de la vida terrena, ni la misión última del vino consiste en sólo elevar la natural alegría de la vida de unos amigos que sienten lo mismo. Pan y vino se hacen más bien en el altar portadores y mediadores de la vida gloriosa de Cristo. En el pan transformado y en el vino convertido se revela a qué gloria Dios ha destinado al mundo en Cristo. El mundo ha recibido la esperanza a participar de la gloria de la libertad de los hijos de Dios (*Rom.* 8, 21). A la vez se hace visible cuál sea la finalidad última del trabajo humano. Está encaminado a buscar el pan cotidiano. Al preparar el hombre el pan y el vino, que serán convertidos en el cuerpo y la sangre de Cristo en la Eucaristía, se pone de manifiesto que la obra de sus manos no desaparece ni se acaba con la figura de este mundo, sino que llega hasta la vida eterna. Es una contribución a la configuración de este mundo en la vida gloriosa de Cristo.

Finalmente, la doctrina de la transustanciación expone con suma claridad nuestra comunidad de ser y vida con Cristo. Nos garantiza que el mismo Cristo quiere ser nuestro alimento, para llenarnos con su propia vida e incorporarnos fuertemente a su propia gloria. Con el alimento de la tierra nos bastamos para la vida de este mundo. Basta para la conservación de la vida orgánica. El alimento, que es el mismo Cristo, conserva y aumenta la vida que hemos recibido en Cristo. Cfr. J. Pinsk, *Die sakramentale Welt.*

El dogma de la transustanciación es una ilustración especialmente expresiva de la evolución dogmática, que, como ya vimos en el primer volumen, se realiza cuando un elemento de la revelación total que está amenazado se pone de relieve con acento especial por la Iglesia, responsable de la misma. El peligro proviene generalmente de una determinada manera de pensar o de un determinado estilo de vida. Concepción y estilo de vida están a su vez influenciados por la situación cultural de la época. La Iglesia, para hacer frente a tales peligros, usa precisamente el lenguaje de la época, de cuya manera de pensar se deriva el peligro. Por lo que da al elemento de la revelación en cuestión una forma lingüística

o figura cultural, tal como le ofrece la época. En el siglo XVI fué la filosofía aristotélica. De este modo, el dogma de la transustanciación no es otra cosa que la manifestación de la antigua fe en una nueva forma.

La doctrina de la transustanciación presenta el sacramento eucarístico como *impenetrable misterio*. Cristo, presente por la transustanciación, no es accesible a los sentidos, como acto seguido vamos a mostrar. El sí a la realidad eucarística, como aquel sí al Hijo de Dios hecho hombre, sólo puede pronunciarse por la fe. Para los creyentes, la Eucaristía es el signo de perenne amor de Cristo. A nosotros nos garantiza que Cristo permanece entre los suyos, hasta que vuelva glorioso, para llevar a la Iglesia a la casa del Padre. La Eucaristía es, pues, para los creyentes una revelación del amor divino. Pero esta revelación está sometida a la ley de lo oculto más que todas las demás. Puede pasarse por alto esta señal de amor. Se puede escandalizar uno de ello, de su poca cosa y de su trivialidad. Todas las objeciones que hicieron los judíos al Hijo de Dios hecho hombre pueden hacerse con mayor fuerza contra la Eucaristía. Constituyen incluso para el corazón creyente una tentación. El anonadamiento de Dios llega a su punto culminante en la Eucaristía. Cuanto más impresionado esté el hombre de la grandeza divina, tanto más incomprensible le resultará decir: "Aquí, en este insignificante pedazo de mundo, está el Hijo de Dios hecho hombre y glorificado." Esta tentación queda superada por la fe en el incomprensible amor de Dios. Por esta fe comprende el hombre que lo que ocurre en la Eucaristía es una automanifestación de Dios, de su amor, de su sabiduría y de su poder, que trasciende toda medida humana. Por ser la Eucaristía una manifestación velada de Dios, no puede ser llamada, en sentido propio, cielo en la tierra. Es la pascua de los peregrinos.

§ 250

La transustanciación y la relación espacial del cuerpo y sangre de Cristo

Si bien la transustanciación nos da a conocer de un modo vital que la Eucaristía es un "misterio de la fe", nos permite por otro lado considerar clara y expresamente este misterio. Nos muestra

hasta qué punto puede la mente humana penetrar este misterio y cuál sea el límite insuperable para ella.

1. En primer lugar nos ayuda a contestar la pregunta de cómo puede estar presente en el pan de la Eucaristía el cuerpo de Cristo, sin perder nada de su realidad. Es errónea la opinión defendida por algunos teólogos, influídos por la filosofía natural cartesiana, según la cual, el cuerpo de Cristo está realmente presente, pero está de algún modo comprimido, como si dijéramos hecho infinitamente pequeño, algo así como en la retina de nuestro ojo se refleja todo el cielo (un cuerpo en miniatura). Un cuerpo así disminuído sería una caricatura de cuerpo. Igualmente es insostenible la opinión que afirma que los miembros del cuerpo de Cristo se compenetran y confunden entre sí de modo que tuvieran cabida en un lugar infinitamente pequeño, incluso en la más pequeña partícula de pan. De ser así, el cuerpo se convertiría en una masa desorganizada. El defecto principal de los dos intentos de explicación radica en que no distinguen entre el cuerpo natural y el cuerpo sacramental de Cristo. Cristo está presente realmente, pero no en su manera natural de ser, en la que vivió en esta tierra, padeció y murió, sino en una manera de ser sacramental.

Esta distinción es de capital importancia para una profunda inteligencia de la Eucaristía. "En orden a Cristo no son lo mismo su ser natural y su ser sacramental" (Tomás de Aquino, *Suma Teológica* III, q. 76, art. 6). La forma sacramental de ser de Cristo está más cerca de la forma gloriosa que logró con su resurrección que de la histórica (cfr. § 158), aunque no coincide con ella. Como la forma de existencia gloriosa está caracterizada, sobre todo, por no estar sometida a las leyes del espacio y del tiempo.

La distinción de las diferentes formas de ser plantea a nuestra razón, vinculada a la experiencia, grandísimas dificultades. Tenemos aquí el campo de lo sobrenatural radicado más allá de la experiencia con su inmensa plenitud. El que tan sólo admite las formas de ser que se dan en el espacio de la experiencia, se cierra el paso a la fe en el mundo sobrenatural. El que, por el contrario, abandona el pensamiento puramente intramundano y penetra por sobre el mundo de la experiencia en el reino de lo sobrenatural, no encontrará ningún obstáculo insuperable para afirmar el modo de existencia sacramental de Cristo. Por la fe está seguro de la existencia gloriosa de Cristo resucitado y de nuestra propia participación de esta forma de existencia. Ve cómo todo el Universo camina hacia

un estado en el que la existencia gloriosa de Cristo será la forma de existencia de todas las cosas. Reconoce en la forma de existencia sacramental de Cristo un miembro en la rica totalidad de las formas de existencia sobrenatural, que durará mientras la Iglesia peregrina por este mundo. Pierden su premura ante la distinción, entre la forma de ser natural y la sobrenatural, las cuestiones de cómo pueda estar el cuerpo de Cristo en el mismo espacio que el pan, cómo pueda vivir en un espacio demasiado pequeño para un cuerpo humano sin pérdida de su realidad. Al estar más allá de nuestra experiencia la manera de ser sacramental, no la podemos medir con las medidas de la experiencia. Es un misterio. No es la forma de existencia natural bajo el tenue velo del signo externo. Es distinta totalmente al mundo espacio-temporal que a diario nos sale al paso, al que nosotros mismos pertenecemos. La omnipotencia divina es la razón de que esto sea posible; ella transformó también la naturaleza humana de Cristo en la Resurrección.

2. Apoyados en la doctrina según la cual la sustancia del pan y del vino es transformada y solamente ella, podemos intentar *esclarecer* un poco la forma de existencia sacramental. Por la transustanciación se hace presente la esencia del cuerpo y de la sangre de Cristo, no las apariencias de su cuerpo y de su sangre. Las palabras transformadoras se ordenan sólo al núcleo esencial como tal. Aunque los accidentes del cuerpo y de la sangre de Cristo no faltan, debido a su unión con la esencia se hacen también presentes. Pero están allí sólo como acompañamiento de la esencia. Sólo *per accidens* están presentes. Y porque los accidentes están presentes solamente como acompañamiento de la esencia, marginalmente en cierto modo, participan de la manera de ser de la misma esencia, por la que están allí. Lo cual significa que la figura, el tamaño, los órganos, toda la vida corpórea no están presentes en su real extensibilidad y en la realidad condicionada por ella, sino germinal y radicalmente. El cuerpo y la sangre de Cristo no están, por tanto, en su propia figura, sino en una figura extraña, en la del pan y del vino. Podemos intentar llegar a una más exacta comprensión de esto: a todas las cosas por razón de su esencia les corresponden determinadas propiedades. Unas son esenciales, otras, no esenciales. Entre las esenciales está la cantidad, esto es: la mutua relación masiva de los cuerpos y la extensión que nos pone de manifiesto la cantidad. La extensión es el fundamento de la espacialidad del

cuerpo; ella fundamenta la mutación por la que las cosas corpóreas forman el espacio y están en el espacio (cfr. vol. I, § 71).

La *cantidad* consiste propiamente en la ordenación entre sí de las partes. Por la mutua unión sumativa de las partes se origina la masa, materia estructural del cuerpo. Se puede definir al cuerpo como yuxtapuesta ordenación sumativa de muchas partes materiales, que están unidas entre sí de modo puramente cuantitativo, que suman sus propiedades y que por ello consiguen en su conjunto una nueva propiedad global, en la que obran *ad extra*. A consecuencia de la materialidad, la totalidad de las partes ocupa un espacio; tiene, por tanto, extensión. Si las partes no fueran materiales, su todo carecería de extensión. E inversamente: allí donde las partes materiales no están unidas entre sí de modo puramente cuantitativo, esto es: sin formar masa, falta también el ser extenso. Las partes materiales no forman aquí ningún cuerpo. El cuerpo glorioso de Cristo está libre así de la impenetrabilidad y gravedad de la corporeidad (no de la materialidad) y, por consiguiente, no es extenso, aunque esté, al igual que todas criaturas, vinculado a un espacio. El llenar el espacio (ser extenso) y el ser material no significan lo mismo. En la Eucaristía ha ocurrido realmente lo que por lo demás sólo distinguimos según su significación.

La distinción resulta todavía más clara en el organismo. Tenemos aquí en lugar de unas partes junto a otras, miembros junto a miembros. Los miembros están ordenados entre sí. Cada uno sirve al todo y actúa al servicio del todo. En la relación de los miembros entre sí no está incluída la extensión corpórea. Los miembros son extensos si son corpóreos. Es verdad que en nuestro mundo de experiencia sólo se dan miembros corpóreos. Pero la corporeidad no pertenece a la esencia del ser miembro. Podemos incluso decir que la corporeidad, con su pesantez, puede ser un impedimento a que un miembro esté totalmente al servicio del todo y que a la vez alcance su manera propia de ser exhaustivamente al servicio del todo. En los miembros ordenados entre sí de un todo material—tan sólo nos es conocido por la experiencia un todo así—, se da siempre la disposición a la extensión y a la espacialidad corpórea. Más aún: en la naturaleza siempre se da de hecho la disposición a la existencia extensa. Dios impide, por el contrario, en la Eucaristía, este desarrollo extensivo del cuerpo y de la sangre de Cristo. No tenemos nada parecido a esto. Pero quizá pueda representarse gráficamente por medio de un hecho de experiencia. Podemos formarnos una imagen de un objeto inmenso, por ejemplo, de un paisaje,

que no sea extenso. La representación de un monte elevado no es elevada, la representación de una torre empinada no es empinada. Lo que ocurre en el ámbito de la vivencia psíquica, es realidad extraanímica en la Eucaristía.

3. El cuerpo y la sangre de Cristo no ocupan lugar alguno en la Eucaristía, debido a su inespacialidad. Cristo no está presente de modo espacial, de forma que cada una de las partes de su cuerpo correspondiera a una parte del espacio. Pero está vinculado al espacio. Está allí donde antes de la transustanciación estaban el pan y el vino y allí donde están después de la consagración las apariencias, los accidentes de pan y vino, y no en otro lugar, ni a la derecha ni a la izquierda de las apariencias de pan y de vino. Es parecido a como está el espíritu en el espacio (*definitive*, no *circumscriptive*): en un lugar que está circunscrito por una esencia extensa, está presente sin extensión, de modo que sin multiplicarse está presente en cada punto y en todo el espacio. Se puede comparar esta presencia al modo de la presencia de la ley de la gravedad en todo el sistema solar y en cada uno de sus miembros. Sólo que en la última se trata de la presencia de validez, mientras que en la Eucaristía es presencia de realidad.

4. Partiendo de estas consideraciones, se proyecta también luz en torno a la *multilocación* de Cristo. El Concilio de Trento declaró que no significa contradicción el que Cristo esté simultáneamente en el cielo y en las innumerables hostias del mundo. Una tal multilocación o presencia múltiple implicaría contradicción, si se afirmara de la existencia natural de Cristo, pues significaría que está El mismo alejado de sí mismo. El cuerpo de Cristo tan sólo está presente de un modo espacial, esto es: inextenso. Está relacionado extrínsecamente al espacio, lo cual no significa para él un nuevo modo de existir o de comportamiento. Esta relación no afecta a su propio ser intrínsecamente. El cuerpo uno de Cristo entra en nuevas relaciones a un determinado espacio sin variación de su contenido óntico y sin movimiento espacial, al hacerse presente sin extensión y según su esencia allí donde antes de la transustanciación estaba el pan. La múltiple actualización de Cristo en la Eucaristía depende, por tanto, de si son posibles muchos actos de transformación. Si la transustanciación es posible una vez, lo será innumerables veces. Así como Cristo, si tiene el poder de resucitar a un muerto puede resucitar muchos muertos, igualmente puede Dios, si pudo

obrar una vez la transustanciación del pan en el cuerpo de Cristo, podrá realizarlo en muchos lugares y en diferentes tiempos siempre de nuevo. Cfr. vol. V, § 182.

5. Porque el cuerpo de Cristo está presente según su esencia en la Eucaristía, lo está en cada parte de la hostia totalmente, tanto antes como después de la fracción. *Es dogma de fe que Cristo está presente en cada parte de los accidentes de pan y de vino despues de la partición* (Concilio de Trento, sesión XIII, can. 3; D. 885). Es muy probable que en la última Cena Cristo distribuyera el pan a sus apóstoles después de haber pronunciado las palabras consecratorias. Es seguro que primero consagró el vino y lo repartió después. Esta doctrina está atestiguada por la antiquísima costumbre de beber la sangre de Cristo de un cáliz común y, además, por las numerosas amonestaciones a no dejar caer en tierra nada del pan consagrado.

No es dogma de fe, pero es teológicamente cierto, que también antes de la separación está Cristo presente en cada parte de los accidentes de pan y vino. La separación no puede ser la causa de la presencia. Por lo que, según ello, Cristo no podría estar presente después de la separación, si no lo fuera antes por causa de la consagración. Además, por razón de la transustanciación Cristo está presente según el modo sustancial. Su sustancia de cuerpo y de sangre está en lugar de la sustancia de pan y vino. Y puesto que antes de la consagración la sustancia de pan y de vino estaba presente en cada una de las partes, lo está también presente la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo después de la consagración en cada una de las partes.

6. Porque Cristo no está presente en la Eucaristía según el modo espacial, esto es, corporal, *no puede ser percibido por los sentidos ni puede El percibir con sus sentidos.*

a) Por lo que se refiere a la invisibilidad de Cristo, se desprende de ella que el cuerpo de Cristo no está en relación con el mundo exterior según su propia apariencia, sino sólo por medio de las especies de pan y vino. Las apariencias de pan y vino no constituyen el tenue velo bajo el que se oculta su cuerpo. No está bajo ellas como la pepita en la cáscara. Mas bien su cuerpo está presente en una u otra forma de existencia. Para la cual carecemos de potencia de percepción sensible. Nuestros órganos, por los que cap-

tamos la realidad, sólo están apropiados para la realidad espacial, esto es, corpóreo-extensa.

Es verdad que desde la alta Edad Media el deseo de ver a Cristo en la Eucaristía ha llenado fuertemente los corazones de muchos fieles. "A finales del siglo XII y primeros del XIII ocupa un lugar destacado en la piedad eucarística la contemplación. Se guarda el Santísimo en el sagrario, que permite ver a través de una rejilla el cilindro de cristal en el que reposa la sagrada Hostia. Stettin, Danzig y otras ciudades del norte de Alemania fueron las primeras en que se expuso así la sagrada Eucaristía fuera de la Misa para ser contemplada. La elevación de la sagrada Hostia y del Cáliz en la consagración se hace costumbre general en esta época. Para la conciencia del pueblo basta haber visto la sagrada Hostia para haber participado de todo el sacrificio de la Misa... E incluso se entablan controversias acerca de si tiene el mismo valor la recepción de la sagrada comunión y la contemplación de la sagrada Hostia. Se habla de una comunión visual" (J. Herwegen, *Antique, Germanentum und Christentum*, 52 sigs.). Fué equiparada la contemplación de la Hostia a la visión del mismo Cristo. Nos cuenta una leyenda que un caballero perdió un ojo en la batalla y que lo recuperó de nuevo con las siguientes palabras: "No creo que he perdido el ojo, que hoy ha visto al que ilumina todo este mundo." Hacia la mitad del siglo IX comienzan a propagarse las narraciones de milagrosas apariciones de Cristo en la Hostia. Pascasio Radberto se sirve de ellas para corroborar la presencia de Cristo en la Eucaristía. Se creía que Dios podía quitar los velos de las apariencias sacramentales y manifestar en su realidad natural la carne y la sangre de Cristo. A finales del siglo XII y comienzos del XIII se hacen cada vez más frecuentes los milagros consecratorios. Ya no se trata de milagrosas apariciones pasajeras, sino de milagros permanentes, sobre todo de milagrosas formas consagradas ensangrentadas o de corporales con sangre, a los que incontables hombres peregrinaban desde los más remotos lugares. El más famoso de todos fué el de Wilsnack, en Brandenburgo (cfr. Browe, *Die eucharistischen Verwandlungwunder des Mittelalters*, en "Römische Quartalschrift" 37 (1929), 137-169). A menudo se trata de milagros aleccionadores, por ejemplo los que atestiguarán al sacerdote que no puede llegar a creer que por su palabra Cristo esté allí presente. Muchos de estos milagros tienen su fundamento en causas naturales, por ejemplo la acción de los hongos rojos de la hostia, alucinación, e incluso alguna vez falsificación consciente. Por esto la Iglesia se alzó contra ellos al final

de la Edad Media, sobre todo Nicolás de Cusa en sus viajes de reformación. Prohibió en diferentes ocasiones las peregrinaciones a los lugares donde se guardaban hostias milagrosas" (*Deutsche Thomasausgabe* 30, 421). Según él, son algo pernicioso que va en contra de nuestra fe y que no podemos tolerar sin ofender a Dios. Nuestra fe católica nos enseña que el cuerpo de Cristo está en la gloria y que su sangre gloriosa es totalmente invisible en sus venas, también gloriosas (cfr. Browe, *o. c.* 156). Los teólogos explicaron estos milagros, de cuya realidad en general no dudaron, de dos maneras: o admitían mutaciones obradas por Dios en los órganos sensoriales o mutaciones en los accidentes. En la medida que estos milagros son auténticos contribuyen a consolidar la fe en la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo.

b) En la Eucaristía, Cristo no puede tener vida sensitiva alguna, esto es, no puede hablar, ni oír, ni ver, ni moverse. Estas actividades presuponen a su vez una existencia corpóreo-espacial. Algunos teólogos creen que la dignidad de la humanidad de Cristo exige que por un nuevo milagro debe posibilitarse a Cristo el ver y oir. Esta concepción es insostenible. Cristo ha tomado en sí el ser sacramental, por lo que la vida sensitiva le es incompatible. Es difícil comprender que El mismo suprima nuevamente, por medio de un milagro, la existencia sacramental. Además, es innecesaria la suposición de un tal milagro. Porque incluso si Cristo no se procura la facultad de ver y oir rompiendo su existencia sacramental, a causa de la unión de su naturaleza humana con el Logos sabe todo lo que ocurre en los corazones de sus fieles. La suposición de un tal milagro más bien parece brotar de la necesidad de un más íntimo encuentro humano con Cristo que de consideraciones claramente teológicas.

Debido a la existencia inextensa del cuerpo y de la sangre de Cristo no podemos tampoco atribuirle propiedad alguna que convenga a un cuerpo extenso. Así, por ejemplo, no se puede decir que Cristo sea pequeño o grande. Todas estas representaciones descansan en el error de que Cristo está presente en su forma natural, aunque velada. Como nos lo muestran algunas manifestaciones de la literatura piadosa y algunos devocionarios, llevan fácilmente a desfiguraciones naturalísticas de la fe eucarística.

§ 251

La transustanciación y los accidentes de pan y de vino

1. Hay que decir algo también de los accidentes de pan y vino. No es dogma de fe, pero dice relación a la fe y pertenece a su ámbito (*ad fidem spectans*) *que los accidentes, "las figuras" de pan y vino permanecen después de la transustanciación* (cfr. IV Concilio Lateranense; D. 430 y el de Trento, sesión XIII, cap. 3 y can. 2; D. 876, 884).

La permanencia de las "especies" de pan y vino es de suma importancia para la duración y existencia del sacramento eucarístico. Los accidentes de pan y vino designan y garantizan la realidad eucarística. Representó una amenaza contra el sacramento el que algunos teólogos de los siglos XVII y XVIII afirmaran, bajo la influencia de la filosofía natural cartesiana, según la cual lo corpóreo coincide con lo extenso, y, una vez transformado por la consagración, ya no puede permanecer la extensión, que los accidentes de pan y vino que permanecen después de la transustanciación, no son realidad alguna independiente de nuestros sentidos, sino un fenómeno sensible obrado por Dios. Los Padres explican la Eucaristía como un conjunto de lo visible e invisible, de lo celestial y lo terreno.

Las especies de pan y vino subsisten después de la transustanciación sin soporte. Así como el cuerpo y la sangre de Cristo están allí en una figura extraña, igualmente las especies de pan y vino garantizan no la presencia del pan y del vino, sino de un extraño contenido. Esto supone que el accidente y la sustancia son *distintos entre sí*. Aunque en el mundo de la experiencia no están jamás separados, pueden ser separados por la omnipotencia divina a causa de su diversidad. Dios, creador de todas las cosas y dador de todas las formas de existencia, puede penetrar en la entraña íntima de las cosas y obrar modificaciones que están más allá de nuestra experiencia cotidiana. Está muy debatida la cuestión de si implica contradicción interna la subsistencia de los accidentes sin aquello que ellos manifiestan, es decir, sin su soporte y portador. Los Padres no estudiaron este problema. No sentían necesidad de escudriñar mentalmente el misterio eucarístico. Su preocupación era mantener viva y fortalecer la fe en el misterio. No les preocupaba el cómo de todo esto.

Cuando la razón humana comenzó a preocuparse por explicar el misterio, sobre todo en el siglo XI, nuestra cuestión constituyó uno de los principales objetos de discusión. Berengario no admitía distinción alguna entre sustancia y accidente. Y puesto que la experiencia muestra, sin lugar a dudas, que el accidente permanece, afirmó que también permanece la sustancia. Por muy errónea que fuera la doctrina de Berengario, tampoco sus adversarios tenían ideas claras acerca de la distinción entre sustancia y accidente. De este modo se explica que pudiera originarse la opinión de que en la Eucaristía puede ser tocado el Cristo hecho allí presente. La distinción de sustancia y accidente se impuso en el siglo XII. Responde, como ya vimos, tanto a la experiencia cotidiana como a las reflexiones filosóficas.

Santo Tomás de Aquino dió un paso decisivo al explicar que de la esencia del accidente sólo es su exigencia a estar en una sustancia, pero que el estar realmente en otro, no pertenece a su esencia. El accidente es un ser que por su naturaleza le conviene ser aceptado en la existencia de otro como en su soporte. Esta definición se conserva incluso cuando el accidente está separado de su soporte por obra de la omnipotencia divina. No contiene los accidentes del cuerpo y de la sangre de Cristo, sino que éstos son mantenidos inmediatamente por Dios. Santo Tomás de Aquino opina que la milagrosa intervención de la omnipotencia divina sólo alcanza la extensión. La extensión es el fundamento de los demás accidentes; por su mediación, Dios conserva los accidentes.

2. La subsistencia de los accidentes tiene como consecuencia que el pan y el vino transformados desarrollen la *misma actividad* que el pan y el vino no transformados. Tienen poder nutritivo, resistencia, peso, color, etc. Para entender esto hay que tener en cuenta que la sustancia del pan y del vino no significan lo mismo que la cantidad del pan y del vino. El núcleo esencial afectado por la transformación está tras de la masa como ley configuradora, como fuerza unificadora de todas las partes en la unidad del conjunto total, sea cual fuera su condición o su naturaleza estática o dinámica. La esencia es una realidad fundamental que trasciende el ámbito de las manifestaciones controlables, experimentables y mensurables. Se representa en el accidente y puede ser conocida y vista gracias a él, pero no puede ser vista ni tocada en sí misma. Incluso en el caso de eliminar poco a poco la masa de una cosa o de descomponerla en un proceso químico, no se consigue captar la esencia

(la sustancia). Es el fundamento óntico metaempírico de las propiedades. La esencia en sí no es ni pesada, ni ancha, ni larga, dura, blanca, azul, sino que lo es por sus propiedades. Por lo que si después de la transustanciación se conservan las propiedades del pan y del vino gracias a la omnipotencia divina, conserva el pan transformado la misma pesantez y espesor que el no transformado, y pueden las propiedades desarrollar después de la consagración la misma actividad que antes. Tan sólo su fundamento óntico ha variado.

3. Cuando las especies se corrompen, cesa de existir la realidad sacramental, porque dejan de existir los signos del sacramento. De las especies se origina entonces lo mismo que se originaría del pan y del vino, si no hubiera habido transformación alguna. Nuevamente hay que dejar en manos de la omnipotencia divina, del creador de todas las cosas, la manera cómo se verifica este proceso.

4. Aunque no se puede decir que el cuerpo y la sangre de Cristo son los portadores de los accidentes subsistentes de pan y de vino, se puede con todo afirmar que el cuerpo y la sangre de Cristo son los instrumentos de que se sirve Dios en su actividad conservadora. A través del cuerpo y de la sangre de Cristo brota el poder divino y se apodera de los accidentes de pan y vino. Una misteriosa unidad entre el cuerpo y la sangre de Cristo y los accidentes de pan y de vino se origina con ello. Nuestra manera de hablar sobre la Eucaristía se refiere a esta unidad. Tan sólo en sentido impropio pueden hacerse afirmaciones del Cristo eucarístico que se refieran a la relación que por las especies tiene con el espacio (el cuerpo de Cristo está en el altar, se le toca) o que tienen validez para las especies, en cuanto que son signos del cuerpo de Cristo (gustar el cuerpo de Cristo, derramar la sangre). Afirmaciones que se refieran a las especies, no en cuanto signos del cuerpo y de la sangre de Cristo, sino del pan y del vino, no pueden hacerse de ningún modo del cuerpo y de la sangre de Cristo (el cuerpo es redondo, el vino es rojo).

§ 252

La concomitancia del cuerpo y de la sangre eucarísticos de Cristo

1. Todos los sacramentos contienen la realidad salvífica que su signo externo simboliza, ni más ni menos. La Eucaristía se distingue de los demás sacramentos en esto. Lo que el signo externo simboliza y, por tanto, obra, es el cuerpo y la sangre de Cristo. La Eucaristía es el sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo. Así se la definió por lo general en la antigüedad cristiana. Por razón de su esencia sacramental no contiene la Eucaristía nada más que el cuerpo y la sangre del Señor, esto bajo la especie del pan al cuerpo, y bajo la apariencia de vino la sangre. La transustanciación apunta una vez al cuerpo y la otra a la sangre de Cristo. El signo externo, por cuya posición tiene lugar la transustanciación, fundamenta por tanto una separación real de cuerpo y sangre bajo las apariencias de pan y de vino. Esta separación es sacramental, en cuanto que sólo afecta a la existencia sacramental de Cristo, pero no a la natural. Si afectara también a la existencia natural se habría dado Cristo muerte a sí mismo al instituir la Eucaristía. *Pero en el orden sacramental es real; aunque la Eucaristía, por razón de su carácter sacramental, sólo contiene bajo la apariencia del pan el cuerpo, y sólo la sangre bajo la apariencia de vino, está, sin embargo, Cristo, todo y entero, presente realmente bajo cada una de las figuras.*

2. El Concilio de Trento ha definido que en la Eucaristía está presente Cristo, todo y entero, bajo cada una de las especies (Sesión XIII, can. 1). El canon tercero afirma: "Si alguno negare que en el venerable sacramento de la Eucaristía se contiene Cristo entero bajo cada una de las especies y bajo cada una de las partes de cualquiera de las especies hecha la separación, sea anatema" (D. 885). Véase además el capítulo 3. D. 876 y la Declaración del Concilio de Constanza, D. 626 y el Decreto para los Armenios, D. 698.

3. Para la inteligencia de la definición conciliar hay que tener en cuenta lo siguiente: Por la transustanciación se hace presente inmediata y ante todo la esencia del cuerpo y de la sangre de Cristo.

La transustanciación no altera el ser natural del cuerpo y de la sangre de Cristo (aunque se hagan presentes sacramentalmente el cuerpo y la sangre de Cristo). El cuerpo y la sangre de Cristo están presentes en el altar en aquel estado en que Cristo vive glorioso en el cielo. Cristo vive en la gloria del Padre, esto es, en un estado impasible. El cuerpo y la sangre de Cristo no pueden ser separados entre sí. Cuando en la Eucaristía se hace presente el cuerpo de Cristo, se hace presente aquel cuerpo, que está unido por unión natural con la sangre. Cuando por la virtud de las palabras consecratorias pronunciadas sobre el cáliz se hace presente la sangre de Cristo, se hace presente la sangre que está unida con unión natural con el cuerpo. Porque el cuerpo y la sangre de Cristo que están en el altar son los mismos que están en el cielo, están rodeados y envueltos realmente cada uno de ellos de todo lo que en el cielo rodea y envuelve la persona de Cristo. Tanto el cuerpo como la sangre están envueltos de gloria y esplendor. El sacramento eucarístico, en cuanto que es sacramento, nada tiene que ver con este acompañamiento, con esta concomitancia. Puede pasar sin ello. El sacramento sólo es lo que el signo simboliza. Pero el simbolismo se refiere solamente al cuerpo y a la sangre. A causa de la unión natural y de la concomitancia por las que las partes de Cristo, el Señor, resucitado de entre los muertos y que no morirá ya jamás, están unidas entre sí (Concilio de Trento, sesión XIII, cap. 3), la actualización del cuerpo trae consigo y obra la actualización de la sangre, y la actualización de la sangre trae consigo también la actualización del cuerpo; a su vez, la actualización del cuerpo y de la sangre traen consigo la actualización del alma y del Logos, por cuya virtud existe la naturaleza humana de Cristo. Desde el siglo XIII distingue la teología entre la realidad que está presente en la Eucaristía por razón del signo sacramental o del sacramento o de la transustanciación (*vi verborum, vi sacramenti, vi conversionis*), y las realidades que están presentes por razón de la concomitancia natural. Esta distinción es de no desdeñable importancia para la inteligencia de la Eucaristía. Especialmente resulta importante para una recta explicación del sacrificio eucarístico. "*Vi sacramenti*" sólo está presente el cuerpo y la sangre de Cristo respectivamente. El Logos está presente en virtud de la unión hipostática, esto es, no en virtud de la natural unión con el cuerpo de Cristo. El alma de Cristo está presente en virtud de la "natural concomitancia".

4. Aunque en virtud de la natural unión de todas las partes de un mismo Cristo vivo esté presente Cristo, todo e íntegro, bajo cada una de las especies, no es superflua la actualización bajo las dos especies. Santo Tomás de Aquino explica que "todo Cristo está en las dos especies, y no en vano. En primer lugar está así para representar su pasión, en la que la sangre estuvo separada del cuerpo; por eso en la forma de la consagración de la sangre se hace mención de su efusión" (*Suma Teológica* III, q. 76, art. 2 ad 1). La separación real del cuerpo y de la sangre de Cristo, que tiene lugar en el orden sacramental, permanece a pesar de la presencia de Cristo, todo e íntegro, en la natural unión de todas las partes en Cristo, en cuanto que todo Cristo se hace presente una vez por medio de su cuerpo, la otra por medio de su sangre. El cuerpo y la sangre se revelan, por así decirlo, en un velo glorioso, siendo ellos mismos un velo el uno para el otro. Pero esto no suprime la separación que realmente se realiza en el orden sacramental.

5. La presencia de todo Cristo fué comprendida en todo su alcance por primera vez a finales del milenio y a comienzos del segundo milenio. Cierto que no falta esta creencia en la antigüedad cristiana. Más aún, la presencia de todo Cristo está insinuada en la Escritura. En las palabras institucionales se habla, es verdad, sólo del cuerpo y de la sangre de Cristo. También en el sermón de la promesa habla el Señor solamente de la comunión de su carne y de su sangre. Tanto en la promesa como en la institución del sacramento eucarístico se acentúa la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo. Pero en el sermón de la promesa ha señalado la comunión de su cuerpo y de su sangre como el comer todo su ser. Además, las palabras "cuerpo" y "sangre" significan, como ya hemos visto, en la lengua hebrea y lo mismo en arameo, en cada caso, a todo el hombre en su realidad concreta (cfr. § 248, VI). En la *Didache* encontramos la creencia de que en la Eucaristía el mismo Cristo se allega a su comunidad. Justino atestigua que el Logos es invocado para que descienda sobre los elementos para su transformación. Ambrosio explicó que Cristo está presente en la Eucaristía (*De mysteriis* 9, 58). San Hilario (*De Trinitate* 8, 13) y más tarde Cirilo de Alejandría (*Explicación al evangelio de San Juan* 6, 35) acentúan fuertemente que el comer la carne y la sangre de Cristo en la Eucaristía significa la incorporación real a la persona humano-divina del Señor. Pero en general el pensamiento de que en la Eucaristía esté presente el Cristo viviente está pospuesto a la creencia de que están

presentes la carne y la sangre de Cristo. Se celebraba la Eucaristía, sobre todo como memoria de la pasión del Señor en forma de banquete. A causa de esta concepción eucarística sumamente "realística" no se llegó a desarrollar a lo largo del primer milenio una piedad eucarística fuera del sacrificio. Gran influjo ejerció en todo ello San Agustín, en cuya teología no cabía la idea de un encuentro personal inmediato con Cristo presente en la Eucaristía (cfr. § 248, VI). Para él, como vimos, la carne de Cristo era el medio para alcanzar la participación en el espíritu de Cristo y la comunidad vital con la eterna Palabra del Padre. Radberto estableció el principio de que en el cáliz no bebemos otra cosa que la sangre y en el pan no comemos otra cosa que el cuerpo de Cristo. Para Lanfranco la recepción del cuerpo y de la sangre de Cristo es la ocasión de que todo Cristo entre en el alma del que comulga. La fe de que bajo cada una de las especies está presente Cristo entero, fué enseñada claramente por primera vez en una epístola del siglo XII, escrita en el círculo de Anselmo de Laonia (PL 159, 255).

§ 253

La continuación de la presencia de Cristo

1. *Cristo está presente en la Eucaristía no solamente en el momento de la realización del sacramento, sino continuamente.* Dogma de fe: Concilio de Trento, sesión XIII, caps. 5 y 6; D. 878 sig. El canon cuarto afirma: "Si alguno dijere que, acabada la consagración, no está el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo en el admirable sacramento de la Eucaristía, sino sólo en el uso, al ser recibido, pero no antes o después, y que en las hostias o partículas consagradas que sobran o se reservan después de la comunión no permanece el verdadero cuerpo del Señor, sea anatema" (D. 886). En el canon sexto determina el Concilio (D. 888): "Si alguno dijere que en el santísimo sacramento de la Eucaristía no se debe adorar con culto de latría, aún externo, a Cristo, Hijo de Dios unigénito, y que por lo tanto no se le debe venerar con peculiar celebración de fiesta ni llevándosele solemnemente en procesión, según laudable y universal rito y costumbre de la santa Iglesia, o que no debe ser públicamente expuesto para ser adorado, y que sus adora-

doros son idólatras, sea anatema." Canon 7: "Si alguno dijere que no es lícito reservar la sagrada Eucaristía en el sagrario, sino que debe ser necesariamente distribuída a los asistentes inmediatamente después de la consagración, o que no es lícito llevarla honoríficamente a los enfermos, sea anatema" (D. 889).

La decisión conciliar está dirigida contra la doctrina enseñada por Lutero durante algún tiempo, según la cual la presencia de Cristo se limita al momento de la comunión. Fuera de la consagración y de la comunión no está presente Cristo. Por lo que no conviene ninguna veneración peculiar a lo que queda de la celebración eucarística y no ha sido usado en el banquete de la Eucaristía.

2. La doctrina del Concilio de Trento es una confesión de fe en las palabras institucionales de Cristo. Por las palabras "esto es mi cuerpo", "esto es mi sangre" se transforman el pan y el vino. Lo que sucede aquí en el pan y en el vino no es anulado después de la celebración del sacrificio y de la comunión. Aunque en la antigüedad cristiana generalmente no se conservaba la Eucaristía para ser venerada, consta que existieron excepciones que muestran que se creía en la continuada presencia de Cristo después de la celebración eucarística. La comunión era llevada a los enfermos que no podían participar por sí en la celebración. En tiempo de persecución guardaban los fieles el pan sagrado en sus casas para recibir fuerza en el martirio.

3. Para la correcta valoración de la doctrina de la Iglesia hay que tener en cuenta lo siguiente: Si Cristo permanece en la Eucaristía después de la consagración y de la comunión, tiene que existir entre sacrificio, comunión y continuación de la presencia de Cristo una relación vital. En el sacrificio y bajo las figuras de pan y de vino se hacen presentes el cuerpo y la sangre de Cristo. Es el cuerpo de Cristo sacrificado e inmolado en la cruz el que permanece. Aunque su presencia no se limite al momento de la comunión, está presente en forma de alimento. El cuerpo del Señor presente allí después del sacrificio no puede ser tomado como una realidad que tiene su razón de ser en sí misma. Más bien está ordenada al hombre. Está determinada para la comunión. La presencia de Cristo es real incluso sin nuestro encuentro con El. Es independiente a nuestra ordenación a El. Pero, por otra parte, del Cristo que está en la Eucaristía no se puede separar su relación para con nosotros. Está siempre aquí como inmolado en la cruz para servirnos de pan de vida.

4. A la pregunta acerca del tiempo que dura la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo hay que contestar: mientras estén las especies. Se duda si Cristo permanece cuando las especies son tan pequeñas e insignificantes que ya no son perceptibles. Si a la esencia del sacramento pertenece el signo externo, en cuyo concepto está incluída la perceptibilidad, difícilmente se podrá hablar de perduración del sacramento eucarístico si no se pueden captar por los sentidos las especies de pan y de vino. Puesto que Cristo está en la Eucaristía como el Inmolado hasta que se deshacen las especies, y porque el cuerpo del Señor aquí presente es el cuerpo sacrificial y la sangre es la sangre del sacrificio, parece estar justificada la suposición de que en la Eucaristía se encuentra Cristo siempre en estado de inmolación al Padre y en pro de los hombres, que tuvo su realización en la cruz. De aquí que esté justificada la doctrina de algunos teólogos según la cual la actualidad del sacrificio de la cruz dura todo el tiempo que perduran las especies. Aun en el caso de que sólo se dé una especie, la del pan, parece durar la actualidad del misterio de la muerte de cruz. Estando ordenados el pan y el vino mutuamente en la Eucaristía, por la representación separada del cuerpo de Cristo en la figura del pan se representa necesariamente la separación del cuerpo y de la sangre de Cristo y se actualiza con ello la muerte cruenta del Señor.

5. El convencimiento de la presencia de Cristo, todo y entero, tuvo *una profunda significación para la piedad*. Es el fundamento del encuentro personal entre el creyente y el Señor que está en la Eucaristía. Como ya vimos antes, la actitud reverente en el encuentro de un hombre con otro se convierte, al tratarse de Cristo, en adoración. También al cuerpo y sangre de Cristo presentes en la Eucaristía les corresponde el culto de latría por su unión con el Logos (dogma de fe: Concilio de Trento, sesión XIII, cap. 5 y canon 6; D. 878. 888; cfr. §§ 76 y 153).

Antes del siglo XI no existía, por lo general, un culto propio para Cristo en la Eucaristía fuera de la celebración del sacrificio. La liturgia veneró el cuerpo y la sangre de Cristo mediante su trato respetuoso y con el alejamiento de toda persona indigna. Tan pronto como el conocimiento dogmático de la presencia de Cristo, todo y entero, se impuso, se desarrolló en sus más variadas formas una rica piedad eucarística, especialmente a partir del siglo XIII. El amor y veneración al Señor que mora entre nosotros se expresó en

formas siempre nuevas. El cambio en el pensamiento eucarístico significa una profundización e interiorización de la piedad.

La fe en la presencia de Cristo se apoderó, entre tanto, con tal fuerza de los corazones de los fieles que en este punto, a diferencia de la fe del primer milenio, el pensamiento del sacrificio eucarístico perdió importancia de cuando en cuando en la vida de los fieles. La conciencia creyente se nutrió cada vez más de la presencia eucarística del Señor que de la realidad del sacrificio eucarístico, más de la presencia óntica que de la presencia actual. Mientras que en los primeros diez siglos se tributaba culto a la Eucaristía, cuando por algún motivo debía guardarse, después del primer milenio se la guardaba cada vez más para así poderla venerar. Este cambio hizo que cada vez se considerara más y más el templo como el lugar en el que mora el Hijo de Dios hecho hombre. Estaba más en consonancia con la mentalidad del cristianismo primitivo la idea de que la Iglesia es el espacio sacado del mundo en el que se congrega la comunidad de los unidos con Cristo para ofrecer con El y por El al Padre celestial el sacrificio del cuerpo y de la sangre de Cristo.

Cuanto más aumentaba el conocimiento de la presencia de la persona de Cristo en la Iglesia, tanto más comprendía la conciencia creyente toda la riqueza de la Eucaristía. Y adquiría más importancia, como muestra la Historia, la permanencia del cuerpo sacramental de Cristo. Al centrar la mirada en el Hombre Dios allí presente se perdió de vista el carácter de suceso histórico de la Eucaristía. Perdió un poco de importancia la esencia de la Eucaristía como convite sacrificial, su carácter como sacrificio convite. La "permanencia" señorial del cuerpo y sangre de Cristo llenó la conciencia. Así, para muchos fieles el centro de la vida de fe no fué el altar en el que se realizó el sacrificio y se preparó el banquete, sino el tabernáculo. *Altar y tabernáculo se pertenecen.* No se puede negar uno en beneficio del otro. Pero si se tiene a la vista el sentido interno del misterio eucarístico y la conexión entre altar y tabernáculo, hay que decir que la mesa del altar es el fundamento del tabernáculo.

De la evolución de la piedad eucarística se ve que también en la Iglesia todo tiene su tiempo. De la plenitud total de su fe unas veces cobra importancia una realidad, poco después otra. La pauta en la que siempre se mide, configura y se corrige siempre de nuevo la vida de fe es aquel orden de verdades reveladas que existen independientemente de nuestra conciencia. Estas verdades no están

amontonadas unas junto a las otras, sino que forman una totalidad, en la que cada uno de los elementos está subordinado entre sí como miembros del todo, en la que un elemento está en primer plano, otro situado en segundo orden, un tercero en lugar marginal. En la medida que se consigue por el amor y el conocimiento captar las verdades reveladas no sólo en su ser individual y separado, sino en su totalidad por la conciencia creyente, más se acerca la vida de la fe a la plenitud total de la gloria divina. Y viceversa, no sólo la negación de una verdad revelada, sino también el desplazamiento de las verdades dentro del todo sobrenatural de verdades significa un alejarse de la revelación.

Así como en el primer milenio se mantuvo oculta generalmente la realidad personal de Cristo en la Eucaristía, igualmente en la vida creyente consciente de algún cristiano de los siglos posteriores (no en la fe de la Iglesia y de la teología) se tuvo en la oscuridad muchas veces el sacramento sacrificial. Este estar oculto llegó a tal extremo que sólo débilmente se vislumbraba el sacrificio y se pensaba casi solamente en la presencia de Cristo. Con ello puede perder en claridad y fuerzas el puesto mediador que Cristo ocupa en la realización de la vida cristiana. Y si, además, se equipara la presencia eucarística de Cristo con la presencia del Logos eterno del Padre, se llegará a plantearse la cuestión acerca de lo peculiar y novedoso de la presencia de Dios en la Eucaristía frente a la omnipresencia divina. Al no tener contestación esta pregunta, si se parte de este erróneo supuesto, con facilidad uno será arrastrado a buscar a Dios en la naturaleza en lugar de en el templo. En un tiempo en el que estaba afianzada la idea de que en la Eucaristía se celebraba la pasión del Señor, no podía desarrollarse la opinión de que, estando Dios en todas partes, se le puede encontrar también en la naturaleza, y quizás allí con más detalles y fuerza que en la Iglesia. Incluso en tiempos posteriores sólo pudo originarse esta opinión allí en donde se confundió la presencia del Hijo de Dios hecho hombre con la omnipresencia divina. Sin embargo, el camino que lleva a esta opinión es mucho más corto si partimos de la concepción predominante en la Edad Moderna acerca de la Eucaristía que si lo hacemos desde la antigua mentalidad cristiana. La profundización y el enriquecimiento de la piedad costó algunos cambios.

Todo nuevo conocimiento dogmático en el conjunto de verdades reveladas por Cristo, que tiene su despliegue en la Iglesia, se adueña, en primer lugar, con tal fuerza de los corazones y espíri-

tus de los fieles y pospone las otras verdades, hasta que se convierte en posesión natural de los fieles. Llegado este momento, el movimiento provocado por lo nuevo se detiene y el nuevo conocimiento dogmático puede situarse ya en la conciencia creyente en el lugar que le corresponde, como miembro en la totalidad. El que en nuestros días nuevamente se insista más en la Eucaristía como sacrificio no es esto un retroceso ahistórico al pasado de la antigüedad cristiana, superado ya por la teología y el magisterio eclesiástico, sino un retorno a la ordenada plenitud de la realidad.

Las formas de piedad de la antigüedad cristiana, de la Edad Media y también de la Epoca Moderna se pueden unir por medio de la siguiente consideración. Si Cristo está en la Eucaristía como el Inmolado, como el que se inmola al Padre con obediencia y amor, toda comunidad con el Señor en la Eucaristía significa una participación de su sacrificio, en su obediencia y amor. Quien le contempla en la Eucaristía le rinde culto; el que recibe su bendición es asido por El e incorporado a su movimiento sacrificial, en el que vive El mismo. La forma suprema de esta participación en su sacrificio es la comunión. Pero también las formas de piedad mencionadas son una participación en el sacramento eucarístico. Se puede decir, por ejemplo, que el contemplar la hostia es una forma previa de comunión. La doctrina platónica de que la contemplación de un objeto significa una cierta comunidad con él confirma esto. Esta comunidad recibe su plenitud en la comunión real. La contemplación del pan eucarístico no alcanzaría su sentido último y su realidad esencial si no llevara a la comunión. El pan no está determinado en última instancia para su contemplación, sino para la comunión. Pero, a la comunión, a esta suprema participación en el sacrificio de Cristo le pueden preceder formas de participación de virtualidad menor.

Con razón escribe Feuling: "Dijimos ya que la continuación de las especies sagradas, ya sean las dos, ya sea solamente una, es la continuación de la presencia del sacrificio de la cruz no sólo del cuerpo y de la sangre y con ello de la persona divino-humana del Salvador. Se sigue sin más de esto la inclusión en el mismo sacrificio de la bendición sacramental, de la procesión con el sacramento, de la exposición del Santísimo: son las formas de participación en el sacrificio y en el sacramento, determinadas de cerca por la Iglesia. La expresión "bendición sacramental" no debiera ser entendida simplemente como "bendición con el santo Sacramento", sino como verdadera bendición sacramental con el cuerpo sagrado del Señor, bendición a la manera de una especial aplicación del sacramento eu-

carístico para obrar las gracias *ex opere operato*. Claro que no siempre los fieles y los sacerdotes piensan en ello y que quizá no lo piensen nunca; se puede dar incluso el caso de alguien que asista a la bendición sacramental, a la exposición del Santísimo sólo para hacer un acto de devoción subjetiva o comunitaria sin significado sacramental. Pero hay que afirmar que sólo el que excluye intencionadamente en su participación la unión sacramental con Cristo en el signo real de su sacrificio y de su presencia que confiere gracia deja de celebrar sacramentalmente estas acciones comunitarias o de la visita particular al Santísimo" (*Katholische Glaubenslehre*, 703).

§ 254

El sacrificio eucarístico, el sacrificio de cruz y la iglesia

I. *La cruz como el sacrificio en la vida histórica de Cristo*

La Eucaristía es el *sacramento-sacrificio de la Iglesia instituido por Cristo*. Se plantea aquí la cuestión de si un sacrificio que se repite siempre de nuevo no está en contradicción con la *unicidad* del sacrificio histórico que tuvo lugar en el Gólgota. ¿Existe una conexión y de qué naturaleza es, entre el sacrificio eucarístico y el sacrificio que Cristo ofreció en la cruz una vez para siempre?

Según el testimonio de la Sagrada Escritura, con su muerte ha ofrecido Cristo un sacrificio y no ha ofrecido otro más que éste. El es la propiciación por los pecados del mundo (*I Io.* 2, 2; 4, 10). El Padre le entregó por nosotros (*Rom.* 8, 32); le ha puesto como víctima propiciatoria por la fe en su sangre, para manifestación de su justicia (*Rom.* 3, 24 sig.). Servicialmente se ofreció Cristo al Padre como hostia inmaculada por el Espíritu Santo (*Hebr.* 9, 14) y se inmoló por nuestros pecados para redimirnos de la maldad según la voluntad de Dios, nuestro Padre (*Gal.* 4, 3). Se ha mostrado como pontífice nuestro, porque ha muerto para destruir los pecados de muchos por el sacrificio de sí mismo (*Hebr.* 9, 26. 28). Como tal entró en el santuario pasando a través de la muerte y nos abrió nuevo y vivo camino. Por su sangre tenemos la firme confianza de entrar en el santuario (*Hebr.* 10, 19. 21). El Padre ha recibido el sacrificio de Cristo, que se ofreció por los suyos, por los hombres en el

Gólgota. Con ello cumplió y dió sentido a su vida. Pues según la Epístola a los Hebreos (10, 5-10) su entrada en el mundo, la aceptación de un cuerpo, estaba ordenada al sacrificio de la cruz. Por esta aceptación alcanzó su plenitud. La aceptación del sacrificio de Cristo por el Padre se ha revelado en la resurrección, en la ascensión y en la misión del Espíritu. Estos sucesos completan el sacrificio de Cristo. Especialmente por la ascensión a los cielos nos ha sido abierto el cielo. Viernes Santo, Pascua, Ascensión y Pentecostés forman una unidad indisoluble.

Cristo se ofreció *una vez para siempre* (*Rom.* 6, 10; *Hebr.* 7, 27; 9, 12. 28; *I Pet.* 3, 18). Su sacrificio de muerte es un acontecimiento histórico único e irrepetible. No es como los cultos paganos el mito del eterno retorno de la Naturaleza. No es como el sacrificio viejotestamentario, un intento siempre renovado de reconciliación con Dios.

Es la reconciliación con Dios obrada por el Hijo de Dios hecho hombre y realizada una vez para siempre. A causa de su perfección no admite ni necesita repetición. La "sangre ajena" que el Sumo Pontífice del AT llevaba al tabernáculo sólo tenía virtud durante un año. La sangre de Cristo *obra para siempre,* para todas las generaciones, para todos los tiempos, para toda la historia y para toda la humanidad (*Hebr.* 7, 27; 9, 25. 28). Naturalmente, alcanza a los hombres solamente bajo determinadas condiciones.

Cristo ya no morirá más (*Rom.* 6, 9). Cuando en la histórica hora señalada por el Padre hubo ofrecido su sacrificio ante las puertas de Jerusalén a la vista del mundo judío y pagano, penetró en la gloria del Padre y se sentó a su diestra (*Hebr.* 9, 12; 10, 12). Intercede allí delante de Dios en nuestro favor (*Hebr.* 9, 24). Aparecerá de nuevo por segunda vez, pero no para ofrecer un nuevo sacrificio, sino para llevar a la plenitud y perfección definitiva a los que en El esperan (*Hebr.* 9, 28; 10, 14).

Ejerce un *eterno sacerdocio* en el tabernáculo, en el cielo. A diferencia de los sacerdotes viejotestamentarios que tenían que ser muchos, porque uno tras otro eran segados por la muerte, Cristo es el sacerdote que permanece eternamente y tiene, por tanto, un sacerdocio imperecedero. "Y es, por tanto, perfecto su poder de salvar a los que por El se acercan a Dios, y siempre vive para interceder por ellos" (*Hebr.* 7, 24). El sacrificio de la Cruz, la Resurrección y la Ascensión fueron la introducción de este eterno misterio, que Cristo realiza en el santuario, en la inaccesibilidad de Dios, en el verdadero tabernáculo, que no ha sido construído por

hombre alguno, sino por el mismo Dios (*Hebr.* 8, 1). Este ministerio sacerdotal es un ministerio sacrificial, según la *Epístola a los Hebreos* 8, 2. Cristo ofrece al Padre el sacrificio de alabanza y de acción de gracias que nunca jamás enmudecerá en sus labios. Cfr. vol. III, § 155.

II. *La Eucaristía como sacrificio de Cristo y de la Iglesia*

1. El sacrificio de la cruz de Cristo no es un acontecimiento aislado, que se apoya en sí mismo. Cristo ofrece más bien como Cabeza de la humanidad, mejor, del mundo. De aquí que en su sacrificio está incorporado todo el mundo. "La cruz de Cristo es el sacramento del verdadero y prometido altar, en el que se celebra por medio de la ofrenda saludable el ofrecimiento de toda la naturaleza humana" (León Magno, *Sermón* 55).

Esta participación de toda la creación en el sacrificio y en la glorificación de Cristo no conduce de una manera natural a la gloria a cada uno de los individuos. Se hace viva y saludable cuando uno se une a Cristo por la fe y la caridad. Entonces la obra de Cristo recibe su plenitud. Y ocurre lo que entiende San Pablo cuando dice que suple en su cuerpo lo que falta a la Pasión de Cristo (*Col.* 1, 24). La recta consumación de esta fe y de esta caridad comienza con el bautismo. Por el bautismo participa el hombre salvíficamente de la Muerte y Resurrección del Señor (*Rom.* 6, 1-11; cfr. § 238). Aunque la muerte de Cristo fué un sacrificio que logró su plenitud en la Resurrección, el bautismo, por el que entramos en comunidad con la Muerte y Resurrección de Cristo no es, sin embargo, un sacrificio. Nos incorpora a la Muerte de Cristo, en cuanto es victoria sobre el pecado y sobre la muerte.

La comunidad con Cristo fundada en el bautismo está ordenada a realizarse en la entrega al Padre celestial y llegar de este modo a una completa unión con El. Esta entrega se realiza de forma que la comunidad de los creyentes, el Cuerpo, cuya Cabeza es Cristo, es incorporada a la muerte del Señor, la Cabeza, pues esto fué la propia entrega de Cristo a Dios, que inaugura el eterno ministerio en el tabernáculo (*Hebr.* 8, 2). La comunidad con Cristo obrada el día de Pentecostés fué el primer paso de esta entrega de la Iglesia, cuya plenitud tendrá lugar cuando vuelva Cristo al fin del mundo. En el tiempo entre Pentecostés y la segunda venida del Señor participa la Iglesia de la propia entrega de Cristo en la muerte

de cruz por los signos del sacramento eucarístico. Hasta que la entrega de los fieles al Padre celestial no pueda hacerse en aquella gloria esplendorosa, está destinada a realizarse en los signos de la fe. *El sacramento eucarístico pertenece, pues, a la Iglesia militante.* Mientras la Iglesia sea peregrina, participa de la muerte de Cristo por medio de los signos. Para el cristiano este tiempo dura desde el bautismo hasta la muerte. Para cada uno en particular el bautismo es el primer paso hacia la entrega al Padre, que acontece en la participación de la muerte de Cristo; el cielo es su plenitud. La Eucaristía es la más perfecta participación en el sacrificio del Señor durante este tiempo entre el bautismo y la plenitud, es decir, para el hombre *in statu viatoris*. El bautismo está ordenado, por tanto, a la Eucaristía, en la que tiene su plena realidad y sentido.

2. Es justo decir que la Eucaristía es el sacrificio de Cristo y de la Iglesia. Este "y" significa que el sacrificio de la misa, por ser sacrificio de Cristo y de la Iglesia, es en cierto sentido más que el solo sacrificio de Cristo. Pero no significa que el sacrificio de Cristo y el de la Iglesia se sumen como dos cantidades independientes para formar un todo, constituído por ambas realidades. El "y" tiene, primeramente, una significación negativa. Expresa que la salud concreta del hombre no tiene lugar solamente por la causalidad de Cristo. La partícula copulativa significa también algo positivo. Afirma que el hombre debe cooperar con Cristo para que participe de la salud. El hombre no es como una parte pasiva de la naturaleza, en la que obra sólo Dios. Más bien es un ser libre, independiente y activo, responsable de su destino. La actividad atribuída aquí al hombre no debe ser entendida como un obrar independiente de Dios. El hombre sólo obra y puede obrar en la actividad de Dios. Es criatura de Dios y es pecador, criatura necesitada de la gracia medicinal. Puesto en movimiento y conservado en él por la actividad divina, es activo el hombre. Podemos caracterizar la cooperación humana a la salvación como participación en la actividad salvífica de Dios. Su realidad y necesidad es atestiguada innumerables veces por la Sagrada Escritura. Su negación está en contra de los Evangelios. El sacrificio de la misa es un caso especial, un modo extraordinario de cooperación humana con Cristo Salvador. En la Eucaristía participa la Iglesia en el sacrificio de cruz de Cristo. De este modo se convierte en oferente y víctima. Lo acaecido en el Gólgota está ordenado a la participación de la Iglesia. En la par-

ticipación del pueblo de Dios, que ocurre en el sacrificio de la misa, alcanza su plenitud el sacrificio de la cruz.

Ya podemos contestar ahora la cuestión de si la existencia del sacrificio eucarístico contradice la unicidad del sacrificio de la cruz. No se puede hablar de una tal contradicción porque el sacrificio eucarístico no es otra cosa que el sacrificio de la cruz en forma sacramental. *La Eucaristía es el sacramento del sacrificio de la cruz.* La obra del Señor realizada una vez para siempre tiene su representación y efectividad salvífica en cada "ahora" del sacrificio de la misa. La Eucaristía es la aplicación de la muerte salvífica de Cristo a los hombres que participan de ella. Lo demuestra el hecho de llamar Cristo testamento (*diatheke*) al cáliz. El testamento es la aplicación de la herencia de un moribundo a los herederos. Su entrada en vigor presupone la muerte del testador. Por esto al designar Jesús la muerte como cáliz, como su testamento, declaró su muerte como don salvífico para los hombres y la Eucaristía como la aplicación de este don salvífico. El teólogo luterano A. Schlatter expresa esto de la siguiente manera (*Die Theologie des Neuen Testaments* I, 1909, 540): "Que tenemos que referir la acción de Jesús a su muerte, queda demostrado por el hecho de que se desprende de su cuerpo y de su sangre y los da a sus discípulos. Mientras vivió terrenalmente la razón de su propia vida estaba en su cuerpo y en su sangre. Tan sólo como moribundo puede desprenderse de ellos, y únicamente por su muerte pasan a ser posesión de los discípulos. Con la acción de la cena eucarística anticipó lo que poco más tarde haría al morir, mostrándoles lo que quiere con la cruz y lo que hace: entregar su cuerpo y su sangre para ellos."

De este modo se puede hablar, a pesar de la unicidad del sacrificio de la cruz, de los numerosos sacrificios en la Iglesia, de las muchas misas, cada una de las cuales es una participación en el sacrificio de la cruz. Ninguna eclipsa el sacrificio de la cruz, sino antes bien, es su expresión. Igualmente hay muchos sacerdotes, si bien el único pontífice es Cristo. Todos los demás sacerdotes lo son por la participación en su sacerdocio.

El *Concilio de Trento*, fiel a la palabra divina, enseñó esta realidad revelada y la defendió y la declaró frente a los errores y herejías protestantes. Véase el texto de la declaración conciliar en el § 246. En el canon primero dice: "Si alguno dijere que en el sacrificio de la Misa no se ofrece a Dios un verdadero y propio sacrificio, o que el ofrecerlo no es otra cosa que dársenos a comer Cristo, sea anatema" (D. 948). Y señala el canon segundo: "Si al-

guno dijere que con las palabras "haced esto en memoria mía", Cristo no instituyó sacerdotes a sus Apóstoles, o que no les ordenó que ellos y los otros sacerdotes ofrecieran su cuerpo y su sangre, sea anatema" (D. 949). En el capítulo segundo de la misma sesión declara el Concilio: "Y porque en este divino sacrificio, que en la Misa se realiza, se contiene e incruentamente se inmola aquel mismo Cristo que una sola vez se ofreció El mismo cruentamente en el altar de la cruz; enseña el santo Concilio que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio, y que por él se cumple que, si con corazón verdadero y recta fe, con temor y reverencia, contritos y penitentes nos acercamos a Dios, conseguimos misericordia y hallamos gracia en el auxilio oportuno (*Hebr.* 4, 16). Pues aplacado el Señor por la oblación de este sacrificio, concediendo la gracia y el don de la penitencia, perdona los crímenes y pecados por grandes que sean. Una sola y la misma es, en efecto, la víctima, y el que ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes es el mismo que entonces se ofreció a sí mismo en la cruz, siendo sólo distinta la manera de ofrecerse. Los frutos de esta oblación suya (de la cruenta, decimos) ubérrimamente se perciben por medio de esta incruenta: tan lejos está que a aquélla se menoscabe por ésta en manera alguna. Por eso no sólo se ofrece legítimamente, conforme a la tradición de los Apóstoles, por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades de los fieles vivos, sino también por los difuntos en Cristo, no purgados todavía plenamente" (D. 940). Por tanto, según el Concilio de Trento, el sacramento eucarístico y el sacrificio de la cruz son lo mismo en su esencia. Existen ciertamente *diferencias* entre ambos. Pero afectan sólo a lo accidental, a la *manera de ofrecer el sacrificio*. La *mismidad* entre el sacrificio de la cruz y el eucarístico el Concilio la ve garantizada en la identidad de la ofrenda en ambos casos y en que es el mismo el sacerdote oferente. La *diferencia* en la manera de ofrecer el sacrificio consiste y radica en que Cristo fué inmolado una vez cruentamente (*in facto*) por su muerte voluntaria y la otra lo es incruentamente (*in mysterio*). Así se convierte la celebración eucarística en una representación, en un memorial del sacrificio de la cruz.

El Concilio de Trento condenó en pocas palabras los errores acerca del sacramento de la Eucaristía. Se limitó a definir y declarar la verdad impugnada y dar confesión de ella. No hizo más. Ni dió ninguna explicación minuciosa acerca del cómo del sacrificio eucarístico. Como muestran las actas del Concilio, era ajena a la mente de los Padres conciliares una tal declaración. Por tanto, no

se puede invocar al Concilio de Trento en favor del intento de hacer comprensible el cómo del sacrificio eucarístico, que es idéntico con el de la cruz. A pesar de las largas discusiones en torno al sacrificio, evitaron los Padres conciliares señalar en qué consiste la esencia del sacrificio eucarístico y hasta qué punto es posible realizar la identidad con el sacrificio de la cruz en el ofrecimiento del sacrificio eucarístico, afirmada por el Concilio. Sin embargo, la definición conciliar dió pie a plantearse estas cuestiones. Pero hay que acudir a otras fuentes del magisterio extraordinario de la Iglesia para intentar una explicación.

Como *fuentes* explicatorias de la esencia de la Eucaristía tenemos sobre todo la esencia sacramental de la Eucaristía, la doctrina patrística, la liturgia, los argumentos de razón apoyados en la fe. Resultaría insuficiente si se tomase como norma y medida un concepto formado por la conciencia universal humana o elaborado por la comparación de los sacrificios que se presentan en todas las religiones, y se buscase sus elementos esenciales en el sacrificio eucarístico, explicándose así el carácter sacrificial de la Eucaristía. Lo importante no es lo que el hombre persigue con sus reflexiones y con sus fuerzas naturales en el sacrificio, sino lo que la revelación sobrenatural enseña sobre la esencia del sacrificio eucarístico. A esto no se puede objetar que la Escritura emplea para el sacrificio eucarístico las mismas expresiones y palabras que emplea la literatura pagana de su tiempo: el Espíritu divino revelador muestra con ello que el sacrificio testimoniado por la Escritura debe ser entendido y explicado en conformidad con el uso lingüístico de aquella época. Si esto fuera verdad, tendríamos que la revelación sobrenatural jamás aportaría nada nuevo. Se limitaría a afirmar y completar las verdades naturales ya conocidas. No nos llevaría, hablando en rigor, más allá de lo natural. De aquí que el sacrificio eucarístico tenga que ser estudiado partiendo de él mismo. La comparación con los sacrificios no cristianos, dondequiera que estén atestiguados, es importante a pesar de todo. Muestra la unicidad e incomparabilidad del sacrificio eucarístico, así como el cumplimiento de todos los sacrificios no cristianos en el de Cristo.

No hay que perder de vista, si se quiere explicar más detalladamente el cómo del sacramento eucarístico, que es un *misterio de la fe*. En él se simboliza y representa el amor de Dios, el Incomprensible. La Eucaristía es, por consiguiente, algo esencialmente incomprensible.

III. *La Eucaristía como memoria e imagen del sacrificio de cruz*

La manera más fácil de adentrarse en el misterio es estudiar y considerar la Eucaristía como *memorial* y *representación* del sacrificio de la cruz.

1. El Concilio de Trento llama a la Eucaristía un memorial de la muerte de cruz. Lo es en cuanto que primeramente es una memoria de la última Cena. El Señor mandó a los suyos que hicieran siempre en memoria suya lo que habían visto que El hacía.

Así como la última Cena fué una celebración de la muerte de Cristo, pues fué una anticipación de su muerte, del mismo modo la Eucaristía, memoria de la última Cena, es un memorial de la muerte de cruz. En el mandato había también una profecía. La profecía de que si los Apóstoles obrasen lo que Cristo había hecho, su obra tendría el mismo sentido y produciría la misma realidad que su propio obrar.

a) El carácter de la Eucaristía como memorial está atestiguado tanto por la Escritura como por la Tradición. La memoria de la muerte de Cristo se realiza al hacer los Apóstoles lo que Cristo hizo. La acción cultual de la Iglesia tiene una virtud actualizadora de la obra salvífica de Cristo. La "memoria" comprende materialmente el misterio actualizador, y funcionalmente, el acto de actualización. J. Betz habla de una presencia actual memorial. Portador de esta presencia es la presencia ontológica del cuerpo y de la sangre de Cristo. San Pablo lo entiende así, como se demuestra de la siguiente manera: después de haber expuesto el Apóstol en su primera carta a los corintios las palabras de la institución, prosigue diciendo: "Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga." En este versículo da San Pablo una explicación del mandato institucional. En el comer y en el beber, mejor dicho, por la comunión se celebra la memoria mandada por Cristo, que significa el anuncio de la muerte del Señor. Su muerte es, pues, anunciada por la comida y la bebida. Es una memoria activa y una anunciación activa. Según San Pablo, la Eucaristía es memoria de un sacrificio, un sacrificio rememorativo. Por su naturaleza se anuncia en él literalmente la muerte del Señor. La palabra pertenece a la celebración memorial. El vocablo *katangellein*, usado por San Pablo, alude a ello. En *Col.* 1,

12-22 se nos enseña cómo debe expresarse una tal proclamación litúrgica de la muerte de Cristo. Escribe el Apóstol: "Dando gracias a Dios Padre, que os ha hecho capaces de participar de la herencia de los santos en el reino de la luz. El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados: que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fué creado por El y para El. El es antes que todo, y todo subsiste en El. El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo. Y a vosotros, otro tiempo extraños y enemigos de corazón por las malas obras, pero ahora reconciliados con el cuerpo de su carne, por su muerte, para presentaros santos e inmaculados e irreprensibles delante de El, si perseveráis firmemente fundados e inconmovibles en la fe y no os apartáis de la esperanza del Evangelio que habéis oído, que ha sido predicado a toda criatura bajo los cielos, y cuyo ministro he sido constituído yo." Es evidente aquí que el Apóstol recarga el acento sobre la muerte de cruz, pero no limita su memoria a ella, sino que abarca toda la obra salvífica de Cristo. Cfr. *Phil.* 2, 5-11; *I Tim.* 3, 16; *I. Pet.* 3, 18-21, textos éstos que tienen sin duda carácter cultual. La *Epístola a los Hebreos* y los escritos de San Juan no emplean la palabra "memoria". Sin embargo, objetivamente dan testimonio de la Eucaristía como actualización de la obra salvífica de Cristo. Según la *Epístola a los Hebreos*, el sacrificio de alabanza de la Iglesia es consecuencia de la Pasión de Cristo. Es la respuesta laudatoria y agradecida al sacrificio de Cristo hecho actual en el culto, esto es: en la celebración de la Cena del Señor (*Hebr.* 13, 15). Según la primera *Epístola* de San Juan, en el agua del bautismo y en la sangre del cáliz de la Eucaristía damos testimonio de la acción salvífica de Cristo (5, 6-7). El agua y la sangre, en *Io.* 19, 34, son mencionados sin duda alguna por razón de su significación para los sacramentos de la Iglesia.

b) Por lo que se refiere a la *Patrística*, ya hemos citado numerosos textos. Como complemento de lo anteriormente dicho y siguiendo a J. Betz (*Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vä-*

ter, 1955), vamos a señalar lo siguiente: entre los Padres, el concepto "memoria" (*anamnesis*) está en estrecha relación con el de acción de gracias (*eucharistia*). Se dan gracias por el favor concedido por Dios. En la acción de gracias y en la memoria se nos hace presente lo que nos ha sido donado en el pasado. Justino alude a la recíproca relación entre acción de gracias y memoria en la Eucaristía. Las acciones de gracias son, según él, los únicos sacrificios válidos entre los cristianos y se hacen por medio de la memoria vinculada a sus alimentos sólidos y líquidos, en la que se recuerda la Pasión del Hijo de Dios (*Diálogo con el judío Trifón* 117, 3; cfr. también 70, 4). San Juan Crisóstomo explica esto de una manera especial. Para él *eucharistia* y *anamnesis* son lo mismo objetivamente, son idénticos. En las *Homilías a San Mateo* (25, 3) dice: "El mejor guarda del beneficio es el recuerdo del mismo beneficio y la continua acción de gracias. Por eso los tremendos misterios, llenos de toda clase de bienes, que se celebran en cada sinaxis, se llaman Eucaristía (= acción de gracias), porque son recuerdo de muchos beneficios, y nos presentan lo más principal de la divina economía y nos mueven por cualquier lado que se los mire a dar las gracias." Teodoro de Mopsuestia dice, asimismo, que "Eucaristía es la descripción de los dones de Dios" (*Explicación al Salmo* 34, 18 b, en *Studi e testi* 93, 188).

Por lo demás, son tantos los testimonios patrísticos de la Eucaristía como memoria, que únicamente podemos seleccionar algunos de entre los muchísimos. Según Eusebio de Cesarea, los cristianos celebran, en vez del sacrificio cruento viejotestamentario, una memoria. Su objeto es el ofrecimiento de la parusía de Cristo en la carne y de su cuerpo preparado (*Demonstratio evangelica*, I, 10; *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 47, 28). Como recuerdo de Cristo, cordero de Dios, celebramos la memoria de su cuerpo y de su sangre y participamos de un sacrificio más excelso que el de los hombres del Viejo Testamento (*Ibidem* I, 10, 18; 46, 13). El memorial eucarístico es una memoria del sacrificio, y el sacrificio es un sacrificio rememorativo. Aunque falta también en los Padres preefesinos la fórmula de la actualización de la acción salvífica en la Eucaristía, por la manera cómo describen la Eucaristía como sacrificio rememorativo, se ve que, según su creencia, en la Eucaristía tiene lugar una actualización de la obra salvífica. Así dice Metodio de Olimpo que el Logos desciende a nosotros y sale de sí por la memoria de su Pasión (*Symposion* 3, 8; *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 35, 21). De nuevo baja del cielo y muere

(*Ibidem* 36, 1-3). Teófilo (= Pseudo-Cirilo de Alejandría, *Homilía de la Eucaristía*; PG 77, 1017) explica que "el Hijo se ofrece en sacrificio espontáneamente no por obra de los enemigos de Dios hoy, sino por su propia mano".

Lo que acontece en nuestros días no es, según los Padres, una repetición de lo ocurrido durante la vida terrena de Cristo, sino su actualización. Esto se ve especialmente en San Juan Crisóstomo. En su *Homilía a la Epístola a los Hebreos* escribe: "¿Acaso no presentamos oblaciones todos los días? Ciertamente, pero al hacerlo, hacemos conmemoración de su muerte, y esta oblación es una, no muchas. ¿Cómo puede ser una y no muchas? Porque fué ofrecida una sola vez, como aquella que se ofrecía en el *Sancta Sanctorum*. Esto es tipo de aquélla y ésta de aquélla, pues siempre ofrecemos el mismo Cordero, no hoy uno y mañana otro, sino siempre lo mismo. Y por esta razón el sacrificio es siempre uno; de lo contrario, ya que se ofrece en muchas partes, tendría que haber también muchos Cristos. Pero de ningún modo, sino que en todas partes es uno el Cristo, que está entero aquí, y entero allí, un solo cuerpo. Como pues, Cristo, que se ofrece en muchas partes de la tierra, es un solo cuerpo y no muchos cuerpos, así también es uno el sacrificio. Nuestro Pontífice es aquel que ofreció la hostia que nos purifica, y ahora ofrecemos también aquella misma hostia que entonces fué ofrecida y que jamás se consumirá; esto se hace en memoria de lo que entonces sucedió: "Haced esto—dice—en memoria mía. No hacemos otro sacrificio, como lo hacía entonces el Pontífice, sino que siempre ofrecemos el mismo, o mejor, hacemos conmemoración del sacrificio." En este texto se ve que Crisóstomo concede gran importancia a la unicidad del sacrificio de Cristo, que no sufre menoscabo en los numerosos sacrificios de la misa; entre ellos y el sacrificio de la cruz hay identidad. De la identidad de la ofrenda, concluye este santo Doctor de la Iglesia, la identidad del sacrificio. La Eucaristía es sacrificio porque es la memoria del sacrificio de la cruz. Celebrar la memoria del sacrificio de Cristo significa ofrecer el mismo sacrificio de Cristo. El sacrificio de la cruz es actualizado en el de la misa. Crisóstomo ve atestiguada esta verdad en *I Cor.* 11, 26. Comentando este versículo, dice: "Después, hablando de aquella Cena, une las cosas presentes con la de entonces; para que tengan los mismos sentimientos que tendrían al recibir del mismo Cristo este sacrificio, aquella misma tarde, y recostados en el mismo asiento. Pues todas las veces que comiereis este pan y bebiereis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor hasta

que venga. Porque así como dijo Cristo sobre el pan y sobre el cáliz: "haced esto en memoria mía", manifestándonos la causa de por qué nos entregaba el misterio, y diciendo, entre otras cosas, que aquello era suficiente motivo de piedad, pues si consideras lo que tu Señor padeció por ti, procederás mucho más sabiamente; de la misma manera Pablo dice aquí: todas las veces que comiereis, anunciaréis su muerte. Y ésta es aquella Cena."

En estas reflexiones del teólogo antioqueño se revela un fuerte interés soteriológico. Como veremos, en la época prearriana la liturgia y la teología acentuaron grandemente la activa mediación del Señor en cada sacrificio de la misa. Lo cual sirvió de pretexto a los arrianos para negar la divinidad de Cristo y enseñar su pura humanidad. Las liturgias orientales y algunos teólogos, en particular San Juan Crisóstomo en sus escritos posteriores, y Teodoro de Mopsuestia para contrarrestar la herejía arriana, acentuaron más la identidad esencial de Cristo con el Padre, que su mediación. Pasó a segundo plano la idea de que el mismo Cristo actúa como pontífice en la celebración, concediéndose cada vez mayor atención a la obra salvífica de Cristo hecha una vez para siempre. Sin embargo, desde un principio se enseñó la estrecha relación entre la muerte histórica de Cristo en la cruz y la celebración eucarística. Esto pertenecía a la sustancia de la revelación. Pero a partir de los errores arrianos está más fuerte en la conciencia de los fieles. En el carácter rememorativo de la Eucaristía se vió cada vez con más claridad el medio como se hace presente y accesible la ya pretérita acción salvífica del Señor. Es precisamente Crisóstomo el teólogo del carácter rememorativo de la Eucaristía.

El alcance de esta característica de la Eucaristía se pone también fuertemente de manifiesto en Teodoro de Mopsuestia. Para él lo importante no es la acción inmediata de Cristo en la Eucaristía, enseñada como algo natural en el período precedente. Resalta y destaca particularmente la relación de la Eucaristía con la muerte de cruz. Según él, el sacerdote de la Iglesia es una imagen visible de Cristo, pontífice invisible. Lo que hace el sacerdote no es más que lo que hizo Cristo en su día. "Pues aquello mismo, creemos, que Cristo Nuestro Señor ha cumplido efectivamente, y cumplirá, esto mismo, creemos, es lo que cumplen, por los sacramentos, aquellos que la gracia divina ha elegido como sacerdotes de la nueva alianza... Todos los sacerdotes de la nueva alianza ofrecen el mismo sacrificio continuamente, en todo lugar y en todo tiempo, porque es único también el sacrificio que fué ofrecido por todos (el), de Cristo Nues-

tro Señor, que aceptó la muerte por nosotros, y por la oblación de este sacrificio compró para nosotros la perfección, como dice el bienaventurado Pablo: "Por una sola oblación—en efecto, dice él—ha hecho perfectos para siempre a los que son santificados (*Heb.* 10, 14)" (*Studi e testi* 145, 495). En otra ocasión expone que "es, pues, evidentemente, un sacrificio, sin que sea algo nuevo ni que sea el suyo propio el que haga él (pontífice), sino que es un memorial de esa verdadera inmolación (de Cristo)" (*Ibidem* 51, 21). El cuerpo y la sangre presentes en la Eucaristía aluden a su muerte, porque ellos fueron los portadores de la pasión y de la muerte.

c) El carácter de celebración rememorativa de la Eucaristía está atestiguado especialmente por la *Liturgia*. La liturgia y la teología están en estrecha relación. La explicación teológica y la evolución dogmática determinan la liturgia. E inversamente, la teología recibe impulsos decisivos de la liturgia en su tarea de exponer conceptualmente la conciencia de la fe.

Vamos a citar primeramente el texto de la anamnesis del Canon del actual Misal Romano: "Por esto (porque el mismo Cristo así lo ha dispuesto), Señor, recordamos nosotros, tus siervos, y asimismo, tu santo pueblo, la bienaventurada pasión del mismo Cristo, tu Hijo, Señor nuestro, y su resurrección de entre los muertos, como también su gloriosa ascensión a los cielos." Aquí no se dice solamente que recordamos los hechos pasados de la vida de Jesús. Una interpretación así del texto litúrgico queda excluída por la fundamentación que va al comienzo. "Recordamos", porque Cristo lo ha mandado. Pero Cristo no ordenó sólo un recuerdo, sino una celebración memorial. Celebramos la memoria objetiva de su pasión, de su resurrección y de su ascensión a los cielos. Para la Iglesia se origina así, como prosigue la liturgia, la posibilidad de ofrecer. Ofrecemos un sacrificio, porque actualizamos la acción salvífica de Cristo en un memorial y ofrecemos al Padre el cuerpo y la sangre en la participación de su propio sacrificio.

Las liturgias antiguas abundan en el testimonio de lo mismo. Unos pocos ejemplos bastarán como botón de muestra.

En el libro octavo de las *Constituciones Apostólicas* leemos lo siguiente: "Acordándonos, pues, de su pasión y muerte y de la resurrección de entre los muertos y de la ascensión a los cielos y de su segunda futura venida, en la que vendrá con gloria y poder, a juzgar a los vivos y a los muertos, y a dar a cada uno según sus obras, te ofrecemos a Ti, Rey y Dios, según tu mandato, este pan y este cáliz, dándote gracias, por medio de El, por habernos juz-

gado dignos de estar delante de Ti y de desempeñar el ministerio sacerdotal para Ti; y te pedimos que mires benignamente estos dones presentados ante Ti, Dios que nada necesitas, y te complazcas en ellos para honra de tu Cristo" (12). La liturgia jacobina dice a su vez (BKV, 106): "Recordamos sus padecimientos vivificantes, su cruz salvadora, su muerte y sepultura, su resurrección de entre los muertos al tercer día, su ascensión a los cielos, su estar sentado a la diestra de Dios Padre, su segunda venida gloriosa y terrible, cuando venga con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos, y a dar a cada uno según sus obras. Apiádate de nosotros, Señor; con gran insistencia, Señor, te ofrecemos por su misericordia este terrible e incruento sacrificio, y te pedimos no nos trates según nuestros pecados ni nos recompenses según nuestras iniquidades. Por tu bondad y por tu inefable caridad para con el hombre, olvida y borra la cuenta que habla contra nosotros, los que te suplicamos e imploramos. Danos tus dones celestiales y eternos, dones que jamás ojo humano ha visto ni oído ha escuchado, y que no anidan en el corazón del hombre, dones que Tú preparaste para los que te aman. Oh Señor, amigo del hombre, no recuses por mi causa y la de mis pecados al pueblo." La liturgia de San Marcos tiene esta anamnesis (BKV 180): "Señor, Dios todopoderoso, rey celestial, al anunciar la muerte de tu Unigénito, Señor nuestro, Dios y Salvador Jesucristo, y al confesar su resurrección de entre los muertos al tercer día, damos también testimonio de su ascensión a los cielos, de que está sentado a la diestra de Dios Padre, y que esperamos su segunda venida, terrible y espantosa, cuando venga para juzgar a los vivos y a los muertos, y dar a cada uno según sus obras." La anamnesis de la liturgia de San Juan Crisóstomo dice: "Recordando este saludable precepto y todo lo acaecido por nuestra causa, la cruz, la sepultura, la resurrección al tercer día, la ascensión a los cielos, el estar sentado a la diestra del Padre y la segunda venida gloriosa, te ofrecemos lo tuyo de lo tuyo" (BKV 247). Y la anamnesis de la liturgia de San Basilio: "Haced esto en memoria mía; pues cuantas veces comiereis este pan y bebiereis este cáliz, anunciáis mi muerte y confesáis mi resurrección. Recordando, oh Señor, tus saludables padecimientos, la cruz vivificante, los tres días que descansaste en el sepulcro, la resurrección de entre los muertos, la ascensión a los cielos, el estar sentado a la diestra de Dios, Padre tuyo, y tu gloriosa y terrible venida, te ofrecemos lo tuyo de lo tuyo en todo y por todo."

Para la recta inteligencia de estos numerosos textos hay que te-

ner en cuenta que se trata aquí de una eucaristía (acción de gracias) por las obras salvíficas de Dios. Partiendo del principio que la celebración es acción de gracias y que ésta consiste en la memoria de las acciones salutíferas divinas, se enumeran y se detallan aquí muchas de estas acciones. El desarrollo de las acciones divinas nos recuerda mucho la tradición de la sinagoga. Pero no se trata de una simple incorporación de los elementos cultuales judíos. Los textos recibieron un sentido nuevo en el uso cristiano. En la celebración eucarística se trae a la memoria lo que Dios hizo en el AT, y con recuerdo agradecido es tenido como prehistoria de Cristo. Se las mencionaba para expresar que habían tenido su cumplimiento en Cristo. Estos cantos tan extensos a la revelación divina viejotestamentaria no son rasgos judíos del culto cristiano; más bien son rasgos cristológicos los que lo caracterizan. Son la expresión de la inteligencia soteriológica de los que oran.

2. Vamos a analizar el concepto de *memorial.*

a) ¿Qué se entiende por memoria? En la memoria se conserva el pasado. Toda obra humana se realiza en el tiempo. Es irrepetible y acaece una vez para siempre. Cuando ya es pasado, no la podemos retener ni hacer volver. Aquí radica su valor y miseria, su importancia y su insignificancia, su belleza y su impotencia. Así el pasado, todo pasado, provoca y despierta a un tiempo tristeza y amor, melancolía y alegría. Tampoco puede superarse el pasado por una larga duración, que sólo significa una permanencia en la transición. Todo acontecimiento está sometido irremediablemente a la caducidad del pasado, pero podemos evocarlo de nuevo en nuestra memoria. Así se mantiene vivo *psicológicamente* su recuerdo.

De algunas obras decimos que son inmortales, imperecederas. Tienen virtud histórica; con esto queremos decir que repercuten en el lejano futuro, aunque pase su figura; que su realidad va más allá de su presente real. Podemos hablar en estos casos de una presencia permanente y activa. En cierta manera representa una memoria objetivada, ontológica del pasado.

Para que el recuerdo no perezca ni se debilite, se puede conservar por medio de un *monumento* el acontecimiento pretérito. Tenemos aquí una memoria en sentido objetivo. "He aquí un monumento para ver en el futuro, inmutable a través de la agitada y mudadiza vida, recordando siempre a los hombres olvidadizos lo que pasó. Una forma grandiosa, de la que se sirven especialmente el estado y el pueblo para su memoria. Forma que, si bien igual-

mente impresionante y maravillosa, es más rara que la que presenta algo de por sí transitorio y pasajero en una forma fija, y que constituye un acontecer duradero. Pensemos por ejemplo en la llama de fuego como recuerdo que, mantenida viva con vigilante cuidado, está encendida sin apagarse jamás, colocada en un lugar solemne. Llama que, de por sí rápida al consumirse, es el símbolo de lo que se consume a sí mismo. Se la mantiene viva, pero su realidad es algo que basta para despertar la atención. También podemos servirnos del agua en vez de la llama; así una fuente con su corriente y con su murmullo puede ser un continuo anuncio de un acontecimiento pretérito o de la bondad de un gran hombre, que fué bienhechor. Sea cual fuere la forma que use en concreto, el recuerdo tiene siempre el carácter de lo que perdura, de lo que siempre es lo mismo. Ante la vida que transcurre está con su fugacidad; delante del hombre que todo lo olvida y va de impresión en impresión, de preocupación en preocupación es la nunca enmudecida advertencia de "Piensa en ello" (R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, II, 1940, 45. 56).

b) El sacrificio eucarístico es una forma de memorial esencialmente distinta de las otras. También en la forma que acabamos de describir se recuerda al Señor; así ocurre, por ejemplo, en todos los lugares en donde se coloca un crucifijo. La cruz es un recuerdo de la pasión del Señor. Otra forma de memorial tenemos en las imitaciones y representaciones dramáticas de la pasión del Señor, lo mismo que en los llamados misterios de la pasión. La fe nada tiene que oponer a estas memorias, siempre que lo puramente teatral no pase a primer plano, y se evite la vanidad y la envidia, así como no se convierta todo esto en negocio e industria. Cuando se abandonan las formas sencillas, fruto de la piedad, y aparece la labor del orgullo y la codicia, desaparecen el amor y la veneración al instante.

Si se le redujera a una de estas dos formas simplemente, se infravaloraría el carácter de memorial de la Eucaristía. Pues ni es sólo memoria psicológica en el sentido expuesto del recuerdo ni tampoco solamente memoria objetiva en el del monumento. Es más bien un memorial *sui generis*, en el que se encuentran unidos de modo admirable en una superior unidad tanto el momento psicológico como el ontológico. El momento psicológico en cuanto que en la Eucaristía no se representa la muerte de Cristo en el modo de su realización histórica. También está contenido el momento ontológico, ya que la Eucaristía no es solamente una memo-

ria intencional, sino objetiva. A menudo la llaman los Padres imitación de la muerte de Cristo. Y no lo es extrínsecamente, sino en el sentido de una interna unión, pues en la Eucaristía se revela la muerte de Cristo por medio del símbolo sacramental. San Gregorio Magno dice en sus *Diálogos*: "Cristo, quien, resucitado de entre los muertos, ya no muere ni la muerte le dominará en adelante, sin embargo, viviendo inmortal e incorruptible en sí mismo, de nuevo se inmola por nosotros en este misterio de la oblación sagrada. Pues ponderemos aquí cuál sea para nosotros este sacrificio, que para nuestro perdón imita siempre la pasión del Hijo Unigénito" (4, 5). La Eucaristía es una imagen y un recuerdo de lo acaecido en el Gólgota. Pero es una imagen de cualidad especial. En esta imagen obra internamente lo representado o imaginado. Por esto afirman innumerables veces los santos Padres que Cristo es inmolado y sacrificado El mismo en el símbolo sacramental. Así reza también la Iglesia en la novena dominica después de Pentecostés: "Haz, te rogamos, Señor, frecuentar dignamente estos misterios, porque cada vez que celebramos este sacrificio se reitera la obra de nuestra redención." La historia del sacrificio de la cruz se hace presente misteriosamente, aunque no visible de un modo racional, en el drama-símbolo sacramental.

c) En la teología actual son numerosos los intentos de esclarecer y explicar el misterio y el *modo* de la actualización de la redención de Cristo. Estos intentos han sido promovidos por la llamada teología de misterios. Expusimos ya antes lo que se entiende por tal teología. Su representante principal O. Casel cree que la redención del Señor se reitera en la celebración eucarística, no según sus circunstancias y concomitancias históricas, pero sí por lo que toca a su esencia. Enseña una presencia real de lo pasado. H. Betz explica con acierto la doctrina de Casel al caracterizar como presencia absoluta la de la obra salvífica de Cristo propugnada por él. Ya dijimos lo más importante acerca de la valoración de la tesis de Casel.

Pasemos a otras importantes opiniones. No pocas veces se caracteriza la actualización de la redención de Cristo como "repetición". Si esta palabra se toma en el sentido corriente y usual, la caracterización de la Eucaristía como repetición de la obra salvífica de Cristo estaría en contradicción con su unicidad histórica. (En este sentido lo que se repite no es la muerte en cruz, sino el sacrificio de la Misa, la Cena.) En sentido vulgar la palabra repetición significa que una acción se realiza a menudo. Lo cual vendría a

significar que la muerte de Cristo tiene lugar a menudo. Cada una de las acciones que se repiten es un todo por sí, un todo cerrado; entre ellas existe igualdad específica. Las acciones que son iguales específicamente se realizan y ocurren de diferentes maneras. Una repetición así es la característica del mito, en el que se repite la vida y muerte de los dioses en eterno retorno, pues son personificaciones de las fuerzas naturales y los acontecimientos de la naturaleza. Tomada la palabra repetición en su significación originaria puede usarse de la Eucaristía. En este sentido significa que lo pasado es sacado del pasado, es buscado de nuevo, repetido. Pero esta interpretación deja sin responder la cuestión de cómo se hace presente lo pasado.

Según otra opinión, defendida sobre todo por los teólogos protestantes W. Tr. Hahn y G. Bornkamm, influenciados por Kiergegaard, la acción salvífica no se actualiza, sino que son los hombres de todos los tiempos los que se hacen presentes a la acción salvífica acaecida en el pasado. Se hacen "coetáneos" de ella. Aquí se salva la unicidad de la muerte de Cristo, pero no se toma en serio el tiempo que va desde la acción salvífica de Cristo a la segunda venida. El tiempo intermedio, en el que el Señor glorificado gobierna en su Iglesia, pierde toda su importancia.

Otra teoría, expuesta por G. Söhngen en dos de sus escritos primerizos, enseña que la acción salvífica pretérita se actualiza al producir la Eucaristía una configuración con Cristo en la Iglesia, es decir, en los participantes, por lo que de este modo se origina una imitación y representación de la obra salvífica de Cristo. Otra explicación de la alta Escolástica dice que a las acciones pasadas de Cristo sólo se les puede atribuir una presencia en cuanto que los participantes recuerdan en sus corazones fieles aquellos hechos y reciben sus efectos.

d) Queda por saber si no existen otras posibles maneras de explicación. Cabe que la frecuente denominación de la Eucaristía como *símbolo* del cuerpo y de la sangre de Cristo, entre los Padres griegos, nos permita pasar más adelante. Símbolo no puede tomarse aquí como imagen vacía de significado. La realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo no es menoscabada de modo alguno en ello. Símbolo es un objeto o un evento por los que se hace referencia a otra cosa, sea ella objeto o evento a su vez. Justino mártir emplea así la palabra para expresar las acciones salvíficas del VT. prefiguración de las neotestamentarias (por ejemplo, *Apología* I, 32, 5; 54, 7; 55, 2; *Diálogo con el judío Trifón* 14, 2; 40, 3; 42, 1;

86, 1; 90, 5; 111, 14; 138, 2). La palabra tiene un significado estático-óntico y dinámico-funcional. Los mismos Padres griegos llaman a la Eucaristía no sólo símbolo del cuerpo y de la sangre de Cristo, sino también de la pasión del Señor (cfr., por ejemplo, Clemente de Alejandría, *Pedagogo* I, 6, 49), ya que los elementos aluden al cuerpo y a la sangre presentes en la Eucaristía. Eusebio de Cesarea escribe: "Hemos recibido el encargo de realizar en el altar la memoria de este sacrificio por el símbolo de su cuerpo y sangre saludables" (*Demostración evangélica* I, 10, 29). Según él, los elementos, como símbolos que son, tienen una función memorial por lo que toca al sacrificio de Cristo. Se llaman símbolos del cuerpo y de la sangre porque representan el destino sacrificial del cuerpo y de la sangre de Cristo. Así puede hablar de los inefables símbolos de la pasión salutífera (*Historia de la Iglesia* X, 3, 3). Las *Constituciones Apostólicas* dicen que los símbolos son los elementos que representan el cuerpo y la sangre de Cristo, los instrumentos de la celebración memorial. Leemos en una Homilía del Asia Menor, falsamente atribuída a San Juan Crisóstomo (Ps. Crisóstomo, *Homilía 7 de Pascua*; PG 59, 751-52), del año 387: "Después que el Unigénito fué inmolado una vez para siempre y cumplido con ello suficientemente el orden de la salvación, ya no se sacrifican más hombres. Mas bien dejó el Salvador, que había venido para padecer, pan y vino como imitación de su excelso sacrificio, con lo que convirtió por las inefables invocaciones al pan en su propio cuerpo y al vino en su propia sangre, dando el encargo de celebrar la pascua en este tipo... Así lo dispuso Cristo; nosotros debemos hacerlo imitándole al valernos de los símbolos que El nos dejó, cuando dijo: "Haced esto en memoria mía." Por tanto, los símbolos tienen el cometido de realizar la memoria de la muerte de Cristo.

c) Los Padres griegos emplean en este mismo sentido la expresión *tipo*. La palabra tipo puede significar dos cosas: por una parte, el tipo es el modelo o el ejemplar; por la otra, es la copia, lo que ha sido modelado. La copia puede ser denominada con la misma palabra que el modelo, porque en ella se representa y actualiza el modelo. Muchas veces se llama antitipo a la copia. La expresión "tipo" es un concepto relativo; como modelo hace y dice referencia a la copia, en la que se representa; como copia alude al modelo, del que ha recibido su forma. En el NT aparece este vocablo como expresión de la historia salvífica por aquello de ser la revelación viejotestamentaria prefiguración de la neotestamentaria. Tiene, pues, carácter cristológico. En sentido cristológico apa-

rece en la teología eucarística: el sacramento eucarístico es llamado tipo de Cristo. La acción eucarística es una acción típica según los Padres griegos, pues en ella se representa la muerte de Cristo en la cruz como en una imagen espiritual. La crucifixión no se actualiza en sí misma, sino en un tipo. La actualización de la obra salvífica de Cristo es obrada por la acción típica litúrgica. En otra homilía falsamente atribuída a Crisóstomo leemos: "Cristo es crucificado en el tipo, siendo sacrificado por la espada de la oración sacerdotal" (PG 64, 489). Los elementos son tipo, pues representan y actualizan el destino de Jesús. La acción salvífica ocurrida en el tiempo pasado brilla de nuevo y resplandece en la litúrgica. No sólo se actualiza en el sujeto, en el que la recibe, sino que se hace presente en el mismo acto cultual.

Teodoro de Mopsuestia nos da una exposición muy detallada de la Eucaristía como acción típica. Aunque ya dejamos constancia más arriba de los textos más importantes, no vendrá mal que expongamos nuevamente en resumen su opinión sobre el modo de actualizar la obra salvífica de Cristo. Dice así: "Todo sacramento es el anuncio de realidades invisibles e inefables por los signos y símbolos. Para comprender la virtud de los misterios es menester la revelación y explicación de tales realidades. Si fuera notoria la causalidad de estas realidades, su explicación sería vana; las solas apariencias nos mostrarían lo que fué. Pero puesto que en todos los sacramentos existen los signos de lo que se hace o se hizo ya antaño, es necesaria la explicación para que desarrolle el sentido de estos signos y misterios" (*Homilías catequéticas* 12, 2). Según Teodoro, el AT es la sombra de la propia realidad, que no es otra que la plenitud en la inmortalidad, incorruptibilidad y vida en el Espíritu Santo. Esta realidad está en el NT; se nos ofrece no en su ser patente y revelador, sino en la imagen y en el tipo. El sacramento es el tipo de esta realidad y es su primera señal. Por el sacramento y en él, en particular en el eucarístico, participamos del prototipo, es decir, de la Pasión y gloria de Cristo. Teodoro nos da una explicación de todo esto en su *Catequesis* (15, 20): "Pues nosotros todos, en todo lugar, en todo tiempo y continuamente celebramos el memorial de este mismo sacrificio, porque cada vez que comemos de este pan y bebemos este cáliz, hacemos memoria de la muerte de Nuestro Señor hasta que venga. Cada vez, pues, que se celebra la liturgia de este temible sacrificio—que manifiestamente es la semejanza de las realidades celestes, que nosotros, al terminar, obtenemos el favor de tomar por el comer y el beber en orden

a participar verdaderamente de los bienes futuros—, es preciso que nos representemos en nuestra conciencia, como en "fantasmas", que estamos aquí como en el cielo; por la fe esbozamos en nuestra inteligencia la visión de las realidades celestiales, considerando que Cristo, que está en el cielo, es el mismo también ahora, el inmolado por medio de estas figuras; de modo que, considerando por nuestros propios ojos, por la fe de estos recuerdos, que ahora se celebran, somos conducidos a ver aún que muere, resucita y sube al cielo—lo cual ya tuvo lugar para nosotros antes—. Y puesto que Cristo Nuestro Señor se ha ofrecido El mismo por nosotros en sacrificio y ha llegado a ser para nosotros, efectivamente, un gran sacerdote, es una imagen de aquel pontífice, lo que es preciso pensemos que representa este que ahora está junto al altar. No es su propio sacrificio el que ofrece allí, donde no es El ya verdaderamente el gran Sacerdote, sino que, como en una especie de imagen, cumple la liturgia de este sacrificio inefable—imagen por medio de la cual esboza para ti una representación de estas inefables realidades celestiales como "fantasmas"—. Según Teodoro, lo que ya tuvo lugar, lo pasado, no se actualiza en la Eucaristía en su realidad histórica, *sino en y por el tipo.*

Si analizamos estos textos característicos de la doctrina eucarística de los Padres griegos que tocan nuestro problema, veremos que éstos no se plantearon explícitamente la cuestión del modo de la actualización de la obra salvífica de Cristo. Su tesis del hecho y realidad de la actualización la implica. Pero esta cuestión fué planteada de hecho por vez primera en la teología de O. Casel (la llamada teología de María Laach, en Alemania). Claro está, al no conocer los Padres griegos este problema, en vano se puede esperar de ellos una respuesta. De aquí que la teología de misterios no puede demostrarse formalmente partiendo de los Padres griegos. Queda por saber si de los textos patrísticos se puede concluir esta doctrina, de forma que sin tener el valor de una tradición, lo tenga de conclusión teológica. Por lo que hasta ahora se sabe, no se puede considerar la teoría de misterios como necesaria conclusión de la teología patrística griega, si los textos se interpretan con el rigor debido. Los Padres griegos no se cansan de señalar que la Eucaristía es la memoria de la muerte de Cristo y que es un sacrificio, un sacrificio memorial; y que esta memoria se realiza por los símbolos eucarísticos. No afirman nunca que esta memoria incluya la presencia de la obra salvífica. Tampoco resulta claro que una memoria objetiva únicamente sea posible en esta condición. Más bien

hay que concluir de esta doctrina patrística que la memoria se constituye por los símbolos eucarísticos. La obra salvífica de Cristo, ocurrida en el tiempo, se representa y actualiza por los símbolos. El pasado no se actualiza en su propia realidad de pasado, sino solamente en la de copia e imagen. Por la imagen es actualizada la histórica acción salvífica de Cristo. De aquí que podemos hablar siguiendo a J. Betz, de una presencia real, aunque sólo relativa, de la obra salvífica del Señor.

Por la acción litúrgica de la Iglesia no se actualiza la histórica realidad salvífica de Cristo en sí misma, como opina O. Casel, ni tampoco en una imagen de la Iglesia, como enseñara al principio G. Söhngen, sino en un símbolo espiritual accesible a la inteligencia por la fe, que resplandece en él. Esta explicación tiene puntos de contacto con la propuesta por G. Söhngen en su *Das sakramentale Wesen des Messopfers*, 1946.

Esta explicación hace ver mejor que la doctrina de los misterios que la Eucaristía es el verdadero y propio sacrificio de la Iglesia. Por y en la acción de la Iglesia se actualiza ahora el histórico sacrificio de Cristo. Así podemos afirmar que en la realidad eucarística se hace patente el sacrificio de Cristo. De este modo el concepto de memoria nos lleva al de imagen.

3. Por consiguiente, a la palabra memoria, muy usada por los Padres, le corresponde la denominación de la Eucaristía como *imagen* de la muerte de Cristo en la cruz.

La antigüedad cristiana entendió por imagen algo distinto de nosotros, sobre todo así lo entendió la patrística griega. La imagen no es una simple fotografía, sino que más bien significa la manifestación sensible de una realidad oculta. La misma realidad resplandece y brilla en la imagen. La realidad copiada está de algún modo, no fácil de explicar, en la imagen. Este concepto de imagen está tomado del platonismo. No tiene posible cabida en el pensamiento aristotélico. En el *Parménides*, afirma Platón que las ideas subsisten como prototipos de toda realidad; las cosas singulares son semejantes a las ideas, son imitaciones suyas, y la participación de las cosas singulares de las Ideas no consiste en otra cosa más que en su imitación.

Acostumbrados a la mentalidad aristotélica, necesitamos hacer un gran esfuerzo para llegar a la comprensión de este concepto. Los Padres de la Iglesia, en cambio, vivían en la mentalidad platónica.

Al llamar a la Eucaristía imagen de la muerte en la cruz entendían por imagen algo diferente y de más categoría óntica que lo entendido por nosotros al usar esta caracterización de la muerte de Cristo. Para ellos la Eucaristía era la irradiación, la manifestación de la muerte del Señor, por ser imagen suya. La misma muerte de cruz está actualizada de algún modo, según su representación, en el sacrificio eucarístico, que es su imagen. No sólo está Cristo presente en su Pasión, sino la Pasión misma (no sólo el *Christus passus*, sino la *passio Christi*), no sólo el fruto de la muerte en cruz, sino la misma realidad, debido a que el hecho histórico está representado realmente en el símbolo sacramental, obra en el símbolo dramático, al que eleva. La muerte no se hace presente en su realidad histórica, sino en una misteriosa forma de existencia, como misterio, como sacramento. Los esbirros y los instrumentos de dolor, de tortura, no forman parte de esta actualización, ni tampoco un nuevo padecer y morir del Señor. El misterio redentor consumado en la cruz se realiza en un modo de existencia que no pertenece directamente al mundo de la experiencia. No está al alcance de nuestra percepción sensible, pues trasciende la experiencia.

No se puede determinar por la experiencia de una manera natural la existencia de un modo de ser y realidad que la trascienda. Por la revelación sobrenatural divina sabemos que existe un tal modo de ser. En la omnipotencia divina radica el fundamento de la posibilidad y realidad de una existencia no perceptible por los sentidos ni captable por la inteligencia. El, Eterno y superior al tiempo y al espacio, ha creado una realidad intermedia entre la pura eternidad y la existencia histórica, el mundo de los sacramentos.

Con razón puede decirse que el misterio de la salud, la muerte de cruz, colocado en el centro de la historia humana, tiene una fuerza de irradiación inagotable. En cierta manera resplandece en los símbolos sacramentales y en ellos se nos da a conocer. El mismo cuerpo y la misma sangre del Señor, como representaciones del sacrificio eucarístico, son los portadores de esta imitación real de la muerte de Cristo. Pues así como la redención por la muerte tuvo lugar en el Cristo histórico, de igual modo este misterio se representa simbólicamente en el cuerpo y en la sangre sacramentales de Cristo. Cae dentro de la experiencia mediata e indirecta de los fieles, ya que la muerte de Cristo se representa en el drama simbólico de la Eucaristía.

4. Por lo que toca a la *extensión de la obra salvífica*, cuya memoria celebramos en la Eucaristía, debemos mencionar en primer lugar y fundamentalmente la muerte del Señor.

Según los relatos de los Sinópticos y de San Pablo en la Eucaristía están presentes el cuerpo y la sangre de Cristo. Falta toda referencia o alusión a la resurrección y ascensión a los cielos, y mucho más aún a la segunda venida de Cristo. No podemos, pues, decir que en la Eucaristía esté actualizada de igual manera toda la obra salvífica del Señor. Por otro lado, la muerte, resurrección, ascensión e incluso la misión del Espíritu Santo y la segunda venida constituyen un único misterio de salvación que, en cierta manera, atraviesa diferentes fases históricas, la más importante de las cuales es la muerte del Señor. Esencialmente pertenecen a este misterio la Resurrección y la Ascensión (cfr. § 158). No puede separarse la muerte de Cristo de su vida gloriosa, así como no se puede desunir ésta de la muerte. El Viernes Santo y el Domingo de Resurrección se pertenecen mutuamente. Cristo vive como el Crucificado, pero éste es el Resucitado. Por esto con la muerte se actualiza también indirectamente la resurrección y la ascensión a los cielos. "La muerte como tal muerte no puede ser celebrada, es decir, realizada en el misterio, pues es algo negativo, destructivo. Unicamente se puede celebrar la vida. La muerte sólo puede ser celebrada—incluso si se la considera como acto salvífico—cuando se convierte en misterio, cuando tiene significación salvífica. Por la resurrección se hace así; en ella se expresa la aceptación del sacrificio de Cristo por el Padre; por esto la *Epístola a los Hebreos* ve el sacerdocio de Cristo en su resurrección" (O. Casel, "Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier", en "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft XIV, 51).

Aquí está la razón de que en la patrística—como lo muestran los textos antes citados—muchas veces se enumeren todas las acciones salvíficas de Cristo al celebrar la Eucaristía. Lo mismo podemos decir de los textos litúrgicos. Se dice en ellos que por el mandato institucional recordamos su Pasión, su Resurrección y su Ascensión a los cielos. En algunos textos se hace memoria también de la encarnación y de la segunda venida de Cristo. Volveremos sobre esto más adelante. Cfr. § 261.

5. La actualización de la Pasión del Señor es ante todo una irradiación de la muerte de Cristo en el mismo cuerpo y en la misma sangre del Señor presentes realmente y no en la Iglesia. Pero la

Iglesia se convierte y se hace también imagen de Cristo crucificado en el sacrificio eucarístico. La actualización del sacrificio de Cristo significa más que la imitación real de este sacrificio en la Iglesia. Así como el sacramento eucarístico se distingue de todos los demás sacramentos porque no se consuma en el sujeto, sino en los elementos extrínsecos al sujeto, de modo igual en el sacrificio eucarístico resplandece y brilla la imagen de la muerte de Cristo en su mismo cuerpo y en su misma sangre actualizados, y no, en primer término, en la Iglesia que lo realiza; claro que la presencia activa—que se funda en la sustancial—se realiza únicamente por y debido a la Iglesia.

6. Partiendo del signo sacramental y siguiendo a Santo Tomás de Aquino, podemos estudiar más de cerca la conexión existente entre el sacrificio de la cruz y el eucarístico para comprender así mejor y más profundamente el carácter simbólico de la Eucaristía. Como vimos, por las palabras de la consagración, en la Eucaristía no se actualiza más que el cuerpo de Cristo bajo el signo del pan y la sangre solamente bajo la especie del vino. Las palabras de la conversión señalan una vez al cuerpo solamente, sólo a la sangre la otra vez. Pero debido a la natural unión de cuerpo y sangre Cristo está presente, todo e íntegro, bajo cada una de las dos especies. Esta presencia no pertenece ya a la realidad sacramental como tal. Por la realidad sacramental, el cuerpo y la sangre de Cristo están separados entre sí, pero por la unión natural la sangre está en el cuerpo y el cuerpo está invadido por la sangre. Para la explicación del sacramento tenemos que dejar de lado todo esto. La Eucaristía representa la muerte de Cristo porque por la acción sacramental están separados el cuerpo y la sangre de Cristo. Así se simboliza en ello la Pasión del Señor. Es el sacramento de la Pasión del Señor (Tomás de Aquino, *Explicación al evangelio de San Juan* 6, 6).

No se puede invocar la Escritura a favor de la explicación basada en la dualidad de las especies ni directa ni formalmente. Como ya vimos antes, las dos expresiones "cuerpo" y "sangre" no indican directamente la separación de carne y sangre, esto es, la muerte. Más bien significan en cada caso todo el Cristo bajo la mirada de la caducidad y del sacrificio. La dualidad significa la entrega total e incondicional al Padre, expresada y atestiguada por la duplicidad. Los elementos pan y vino expresan que la oblación al Padre sin reserva tuvo lugar por nuestra causa, *propter nostram salutem*. La dualidad de especies testimonia, ante todo, la perfección del sacrificio. Pero no nos da una clara explicación del sacrificio. La dua-

lidad de especies sólo puede ser empleada como explicación del sacrificio si colocamos la psicología griega al servicio de la teología. Es un procedimiento legítimo el de servirse la teología de la filosofía griega. Si no aplicásemos la filosofía como medio auxiliar para la explicación conceptual y exposición de la revelación, no existiría ninguna ciencia teológica. De todos modos, es importante distinguir con exactitud lo que ha sido revelado directamente y lo que es explicación teológica de la revelación.

La explicación tomista supone una cuidadosa distinción entre el mundo sacramental y el natural. Toda confusión de estas dos realidades origina errores. La separación sólo se realiza en el ámbito sacramental. Además, es real en éste. Santo Tomás de Aquino ve la conexión entre la representación de la muerte de Cristo en la Eucaristía y la muerte histórica de Cristo en que el cuerpo y la sangre de Cristo mismo están presentes (*Christus passus*). No parece que él entendiera una unión más íntima. Parece aceptar que la muerte está representada sacramentalmente, pero que no se realiza ni actualiza como realidad. Carece de la noción platónica de imagen que tenían los Padres, y tiene, en cambio, la aristotélica, según la cual la imagen no es una manifestación, sino un efecto de lo imaginado.

Aunque no se actualice, según él, el mismo sacrificio de la cruz, sino que está solamente representado en la imagen de un modo sacramental, la Eucaristía es también para él un sacrificio verdadero, porque el cuerpo crucificado y la sangre derramada de Cristo se actualizan como hostias sacrificiales que ofrecemos nosotros, la Iglesia, el pueblo de Dios, al Padre celestial. Ofrecemos el cuerpo y la sangre de Cristo al participar de aquella entrega por la que el mismo Cristo se inmoló al Padre en su cuerpo y sangre. La participación en este su movimiento sacrificial es posibilitada por la Eucaristía al ser ella imagen sacramental de la Pasión real de Cristo en la cruz. Por lo que, si el signo sacramental obra lo que significa, la muerte de Cristo representada en el signo sacramental se actualiza misteriosamente, según Santo Tomás de Aquino, al adueñarse de los participantes en el sacrificio y hacerles partícipes de ella. El cuerpo y la sangre de Cristo se hacen presentes por la realización del signo externo como hostias sacrificiales ofrecidas al Padre celestial en la cruz y de nuevo entregadas a El en la Eucaristía por el ministerio de la Iglesia.

Según esta explicación, a la esencia del sacrificio pertenece la *doble consagración*. El sacramento eucarístico se realiza sólo por la separación sacramental del cuerpo y de la sangre, separación sig-

nificada por las especies de pan y vino diferentes entre sí, y obrada en el orden sacramental. Sin embargo, se puede decir también que la muerte de Cristo está realmente actualizada en el signo por una de las dos consagraciones, sea la del pan, sea la del vino, si cada una está ordenada respectivamente a la otra. Su fundamento radica en que la representación separada de la sangre por el vino o la del cuerpo por la figura del pan representa y actualiza sin más y de un modo necesario la separación de ambos, del cuerpo y de la sangre, esto es, la muerte cruenta del Señor. Sólo así la comunión del cuerpo del Señor bajo la sola especie del pan es también por sí misma anuncio real de la muerte del Señor (*I Cor.* 11, 26).

Aunque ambos elementos sean necesarios, se acentúa más el del vino, que simboliza la sangre, que el del pan, ya que en el derramamiento de la sangre se hace más visible la oblación del Señor, según el testimonio viejotestamentario (*Ex.* 12 y 24, 1-11) y los relatos institucionales.

7. Son numerosos los intentos que se han hecho de explicar esto en la teología postridentina. Los podemos dividir en *dos grupos*. Según unos, los del primer grupo, pertenecen a *la esencia del sacrificio la destrucción o por lo menos la mutación* de la ofrenda (teoría destructivista). Según los otros, representantes del segundo grupo, la *mutación* es *condición previa* para el sacrificio, pero no pertenece a su esencia (teoría inmolacionista).

a) La primera opinión tiene su origen en Melchor Cano († 1560) y en Vázquez († 1604). Melchor Cano es el autor de aquel axioma que afirma que en el sacrificio se reconoce el dominio de Dios sobre la vida y la muerte; del segundo es el principio que sostiene que la destrucción es de la esencia del sacrificio, porque sólo por la destrucción se reconoce el dominio divino sobre la vida y la muerte. Partiendo de estos dos postulados, los teólogos postridentinos creían que en la consagración estaba el momento de la destrucción. Una parte de los seguidores del primer grupo enseñó una destrucción o mutación en los elementos, la otra parte la admitió en el mismo Cristo, pero puesto que Cristo ya no puede morir realmente, se habló de una mactación mística o simbólica, de una mutación. Citaremos un par de ejemplos: Suárez vió una destrucción condicionante de la esencia del sacrificio de la misa en la "aniquilación" del pan y del vino obrada por la transustanciación; Belarmino la veía en la comunión, otros la vieron en la fracción del pan.

Las siguientes teorías admiten, sobre todo, una mactación mística o simbólica de Cristo; según Vázquez, la Eucaristía es sacrificio porque por la doble consagración, en virtud de las palabras de la conversión, se separan actualmente el cuerpo y la sangre de Cristo, y se representa simbólicamente la muerte sangrienta y también porque en ella Cristo se inmola como hostia. Lessio († 1623) dice que la consagración es un acto sacrificial porque en ella se daría una separación real del cuerpo y de la sangre de Cristo, si el estado glorioso de Cristo no impidiera esta separación. Según De Lugo († 1660) y Franzelin, la destrucción o mutación radica en la actualización de Cristo por la consagración en forma de manjar y bebida, que significa una humillación y, por tanto, una destrucción moral. Para Cienfuegos († 1739), la destrucción consiste en la renuncia voluntaria a la vida sensitiva. Billot († 1931) vió la esencia del sacrificio en la mactación sacramental, que coloca en cierto estado externo de muerte a Cristo.

A estas teorías (destructivistas) que han aportado valiosos elementos para la explicación antes expuesta, hay que decir que es inseguro que la destrucción sea un elemento realmente esencial del sacrificio. Este elemento falta en muchos sacrificios; allí donde lo encontramos se nos presenta muchas veces como condición previa, pero no como realización del sacrificio que consiste en el ofrecimiento. La entrega del hombre a Dios, reconociéndole Señor supremo, puede simbolizarse también por el simple ofrecimiento de un don. Ni del Cristo celestial ni del sacramental es posible afirmar una destrucción o mutación en forma de envilecimiento o humillación.

b) Citamos algunas de las teorías que no consideran la destrucción como de la esencia del sacrificio y que ven la del sacrificio *eucarístico en el ofrecimiento de Cristo ya inmolado. Según* la "escuela francesa", Möhler, Klee, Pell, Ten Hompel la esencia del sacrificio eucarístico consiste en que Cristo se entrega al Padre en la Eucaristía con amor y obediencia como el Sacrificado en la cruz. Según Thalhofer, Cristo perpetúa su sacrificio de cruz en el cielo en la obediencia y caridad. En la Eucaristía se inmola al Padre como oferente eterno en el cielo. Por la Misa y en ella hace su entrada en el mundo el sacrificio celestial. De la Taille la ve en la oblación que hace la Iglesia de Cristo hecho presente por la transustanciación. Lepin ve en ella un acto oblacional de Cristo y de la Iglesia simultáneamente. Cristo, que se inmola sin cesar en

el cielo, perpetuando así su sacrificio de cruz, actualiza su sacrificio celestial en la Eucaristía y se ofrece desde la consagración hasta la comunión. La Iglesia ofrece a Cristo y se ofrece a sí misma con Cristo.

c) Kramp tiene una opinión particular. Su doctrina puede ser denominada teoría consacratoria. Es una variación del segundo de los grupos que acabamos de exponer, pero tiene algunos puntos *comunes con el primero. Kramp enseña lo siguiente:* la consagración no es un acto sacrificial porque en ella tenga lugar una destrucción. No se destruye ni Cristo ni el pan. No es de la esencia del sacrificio la destrucción, pero sí lo es una mutación, una santa mutación. Según él, el sacrificio es el ofrecimiento de un don que se consagra a Dios por medio de una santificación que va acompañada de una mutación objetiva como símbolo de la entrega personal hecha a Dios y de la consagración del hombre. La mutación física santificadora (la consagración), por la que el sacerdote ofrece un sacrificio a Dios en nombre de Cristo en la consagración, es la transustanciación como tal, es decir, la conversión de las primitivas hostias de pan y de vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Por ellas se hace presente Cristo como objeto del acto oblacional y se ofrece: es el don del pan y del vino transformado. Cristo toma la existencia sacramental para hacerse así el sacrificio de la Iglesia. Es también acto sacrificial de Cristo el nuestro de ofrecerle a El. Es el mismo en esencia que el realizado por El en la cruz. En su mandato expreso se basa que no quiera ser siempre nuestro sacrificio, sino sólo en las especies de pan y vino; así lo demuestran las palabras de la institución. Los Padres no quieren enseñar una inactación de Cristo en la Eucaristía cuando dicen que El es la hostia, sino expresar la identidad del sacrificio de la misa y el de la cruz. Por la consagración se hace presente como sacrificio el Cristo crucificado. La consagración es el signo sensible bajo el cual el sacerdote ofrece al Padre su holocausto. Aunque la misma mutación no es visible, sí lo es su fundamento (= las palabras de la consagración). Hay que rechazar cualquier mutación en Cristo, sea de la forma que fuera; tendríamos así un nuevo sacrificio junto al de la cruz. La doble consagración no pertenece a la esencia del sacrificio, aunque esté ordenada rigurosísimamente. El haber escogido Cristo pan y vino para el sacrificio de la misa se debe a que estas ofrendas sirven para la conservación de la vida de toda la humanidad y son elementos fáciles de conseguir; además, consti-

tuyen una alimentación completa para el hombre y son un símbolo adecuado y apropiado a la humanidad de Cristo (pan de vida, viña). Simbolizan el cuerpo místico de Cristo (especialmente su unidad). A lo más se puede ver en la doble consagración, siguiendo a Toledo, simbolizada la relación al sacrificio de la cruz.

La opinión de Kramp no tiene en consideración el sentido del sacrificio eucarístico. En la Eucaristía ve tres actos "sacrificiales": el ofrecimiento de los dones, la santificación de estos dones y el ofrecimiento de los dones eucarísticos al Padre. Sin razón se consideran como hostias al pan y al vino, aunque sólo sea en forma de hostias ordinarias. Si se invoca a su favor la oración del ofertorio, se concede demasiada importancia a la misma. En su forma actual proceden del siglo XIV. Estas oraciones fueron añadidas al cesar poco a poco la intervención de los laicos en el sacrificio. Entonces se originó una laguna en el desarrollo de la celebración eucarística, que fué llenada con una serie de oraciones que rezaba uno de los sacerdotes, y que se referían a la acción sacrificial eucarística y no a los dones del pan y del vino; estas oraciones eran el preludio del canon. Nunca se tuvo como sacrificio cristiano el ofrecimiento de dones. Este ofrecimiento es únicamente la preparación de la materia del sacrificio y el símbolo de la pertenencia y ordenación de toda la creación a Dios, y del sentimiento sacrificial de los fieles. El sacrificio cristiano fué desde un principio la memoria de la Pasión del Señor celebrada eucarísticamente en la forma de un banquete.

IV. *El sacrificio de la Misa como sacrificio relativo*

1. El hecho de que la Eucaristía es la celebración de la Pasión del Señor, caracteriza el sacrificio eucarístico como sacrificio *relativo*. Está ordenado esencialmente al sacrificio de la cruz y sigue vinculado a él. Es una repetición del Gólgota. No se funda en sí mismo; depende totalmente del sacrificio de la cruz. Ni tampoco está puramente ordenado al sacrificio de la cruz como puede estar ordenado un hombre a otro. La relación es algo que alcanza más bien su íntima esencia. Más aún, el sacramento eucarístico es absorbido en este estar en relación con el sacrificio de la cruz: no sólo es idéntica la víctima y el oferente, sino que también la acción sacrificial es la misma. Es el sacrificio de la cruz ofrecido por la Iglesia en cada *hic et nunc* de la vida eclesiástica. De este modo

queda intacta la unicidad del sacrificio de la cruz y, no obstante, la Eucaristía es un verdadero sacrificio. Es el sacrificio de la cruz de Cristo, de la Cabeza, celebrada por la Iglesia.

Resulta evidente a su vez que la Iglesia no establece en la Eucaristía un sacrificio humano junto con el sacrificio del Señor. Lutero ha condenado con gran violencia la Misa como obra humana. En realidad es la obra redentora del Señor hecha presente siempre de nuevo. La Eucaristía es precisamente una prueba de la virtud y del alcance del sacrificio de la cruz es la repercusión y representación del mismo sacrificio. Es el modo por el que el sacrificio de la cruz llega a su plenitud. Está en la línea de las palabras de la *Epístola a los Hebreos*: "Y mientras que todo sacerdote asiste cada día para ejercer su ministerio y ofrecer muchas veces los mismos sacrificios, que nunca pueden quitar los pecados, éste, habiendo ofrecido un sacrificio por los pecados, para siempre se sentó a la diestra de Dios, esperando lo que resta hasta que sean puestos sus enemigos por escabel de sus pies. De manera que con una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados" (10, 11-14). Las formas verbales de perfecto en estos textos muestran que la obra de Cristo está concluída dentro de la historia. El futuro terrenal no superará jamás a la cruz. Pero lo que Cristo hizo debe desarrollarse para que los hombres sean alcanzados por su virtud. Esto tiene lugar de múltiples maneras. Una de ellas, de especial intensidad, es el sacrificio eucarístico. Este suceso no está como todos los demás, por eficaces que puedan ser, dentro de la Historia. Más bien irradia y configura toda la historia humana y resplandece con fuerza y claridad tal, en determinados momentos, que el creyente puede ver en ellos su figura en actual densidad. El sacrificio eucarístico no oscurece el sacrificio de la cruz, sino que, por el contrario, lo hace resaltar más. No menoscaba en nada la gloria del Señor en beneficio de la humana autonomía, que junta su obra con la obra de Cristo, sino que revela la gloria del Señor. Y por participar la Iglesia en la Eucaristía del sacrificio de la cruz de su Cabeza, y ser a un tiempo oferente y víctima, se apropia la virtud de la muerte de su Señor. Este manifiesta su inagotable *dinamis*.

2. En la última Cena fué Cristo en propia persona quien realizó la celebración y entregó su cuerpo y su sangre a los suyos, esto es, se entregó a sí mismo bajo las apariencias de pan y vino. Los Apóstoles y los sacerdotes celebran la Eucaristía por razón del

encargo de Cristo. Interesa saber si el mismo Cristo actúa invisiblemente en la celebración. Que el sacrificio de la Misa, aunque realizado por los hombres, no es obra humana, queda de manifiesto por lo antes dicho, pues actualiza la muerte de cruz del Señor. Es otra cuestión, sin embargo, saber si es el *mismo* Cristo *quien* obra la actualización y si es El mismo el que ofrece invisiblemente su cuerpo y sangre a los suyos. En los términos usados por J. Betz cabría preguntar: ¿implica la presencia actual memorial no sólo la presencia de la obra salvífica, sino también la actividad del Salvador?

Según la creencia de la iglesia primitiva, el mismo Cristo toma parte activa en la celebración eucarística. Esto significa que no solamente entregó a los participantes su cuerpo y sangre como cuerpo y sangre del sacrificio, sino que El mismo fué tenido como Señor de la celebración eucarística y como dador de los dones eucarísticos. Con otras palabras: no sólo se creía en la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo, sino también en la presencia actual del Señor glorioso. La promesa de Cristo: "Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (*Mt. 18, 20*), *se cumplía, según la iglesia primitiva*, de modo especial en la Eucaristía. J. Betz ha señalado que la iglesia primitiva expresó esta creencia de dos maneras: al considerar a Cristo como Señor y ministro de la Eucaristía y como sumo sacerdote de la celebración eucarística.

a) Según los relatos neotestamentarios, Cristo se ha entregado a los suyos bajo la forma de comida y bebida. En este suceso se vió el cumplimiento de las promesas viejotestamentarias. La plenitud de la redención mesiánica fué representada en el AT bajo la imagen de un convite. Es Yavé quien prepara el banquete para los suyos y toma parte El mismo en el banquete. En la comunidad con El en el banquete se expresa la intimidad de la unión con El, en la que se veía la salud. Por esto, al acabar de establecer la Alianza sinaítica comieron los ancianos y bebieron ante Yavé (*Ex.* 24, 11). El Mesías prometido en el AT describe también así la comunidad neotestamentaria con Dios por medio de la imagen de un banquete (*Mt.* 8, 11). Anuncia el reino de los cielos, es decir, el dominio de Dios proclamado y establecido por El como regio convite nupcial (*Mt.* 22, 1-14). En El se ha instaurado el dominio divino que significa la salud para los hombres. Por esto es de suma importancia tener comunidad con El. Medio y señal de esta comunidad son los nume-

rosos banquetes que celebró con ellos. El convite eucarístico tiene, en este contexto, una función especial, decisiva, pues representa la comunidad con el Señor elevado a la gloria a través de la muerte y resurrección. Así como el dominio divino alcanzó en Cristo mismo su total irrupción en la muerte y resurrección, de igual modo el que participa de la muerte y de la resurrección de Cristo participa del dominio de Dios y por ello de la salvación.

Cristo promete que después de la muerte seguirá celebrando convites con los suyos en el tiempo venidero. Promete que seguirá siendo anfitrión para los suyos. El último cumplimiento de esta promesa lo traerá la segunda venida de Cristo. En el entretiempo hay un pre-cumplimiento, que es a la vez anticipación del postrer cumplimiento y garantía suya. En el tiempo entre la resurrección y la ascensión es Cristo anfitrión de dos maneras: una transitoria, por medio de los banquetes que ya resucitado celebra varias veces con los suyos, y después, por otra parte, durante el entretiempo por medio de la Eucaristía. Por lo que se refiere a los primeros banquetes no son, como han afirmado algunos teólogos protestantes, celebraciones eucarísticas sin vino. Tan sólo dan testimonio del hecho que Cristo procura y cuida de fomentar la comunidad con sus discípulos por medio del convite. Y ya subido a los cielos continuó celebrando con los suyos el banquete de modo invisible por medio de la Eucaristía.

Según la opinión de algunos investigadores la creencia de que Cristo hace invisiblemente la Eucaristía se expresa en que los relatos institucionales dan testimonio tanto del hecho de la institución histórica como también—por ser textos litúrgicos—de la celebración litúrgica en la iglesia apostólica (cfr. § 246, VI, 3). Según los relatos institucionales, Cristo es, por tanto, anfitrión tanto en la última cena histórica como también en la celebración de su memoria. Cfr. H. Haag. *Bibel-Lexikon* (1951), 492.

La presencia actual de Cristo glorificado en la Eucaristía está atestiguada también en *I Cor.* 10, 18-22. Este texto se basa en la creencia común a paganos y judíos de que el sacrificio establece una comunidad entre Dios y el hombre. Todavía en la época helenística estaba extendida la creencia de que la participación en la comida del sacrificio creaba una comunidad con los dioses. San Pablo, apoyado en este argumento, arguye contra la participación en los convites cultuales paganos. Por la Eucaristía se hace el hombre socio de Cristo, por el convite cultual pagano lo es de los dio-

ses, esto es, de los demonios. No son posibles ambas cosas a un tiempo y, por tanto, no se puede participar de los dos sacrificios. El uno excluye al otro. El encuentro que tiene lugar en el convite sacrificial presupone la presencia del invisible anfitrión.

Según el evangelio de San Juan, Cristo explicó en su discurso eucarístico que el pan que El dará es su carne para la vida del mundo. A los judíos que murmuraban contra El les habla de su encumbramiento. "¿Pues que sería si vierais al Hijo del hombre subir allí donde estaba antes?" (6, 62). El, el Encumbrado, es el que obra y da el manjar eucarístico. Cristo sigue siendo el Señor de la Eucaristía en su existencia celestial y pneumática.

b) Esta fué también la creencia de la época posapostólica. San Ireneo de Lyón la expresa claramente. "Porque somos miembros suyos y alimentados por medio de la creación, y nos brinda la creación, haciendo salir su sol y llover, como quiere, aseguró que aquel cáliz de la creación es su propia sangre, con la cual aumenta nuestra sangre, y reafirmó que aquel pan de la creación es su cuerpo, con el cual incrementa nuestros cuerpos" (*Contra las herejías* V, 2, 2).

En los *monumentos* de la antigüedad cristiana encontramos un lenguaje parecido. Sobre todo, las pinturas de las catacumbas nos dan abundantes muestras. En la inscripción de Pectorio, encontrada en Autún el año 1839, se dice: "Recibe el alimento, dulce como la miel, del Salvador de los Santos; come con avidez, teniendo el pez en tus manos. Que yo me sacie, pues, con el pez; lo deseo ardientemente, Señor Salvador" (cfr. F. J. Dölger, *Ichthys* II: *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Münster 1922, 65).

En la *teología alejandrina*, por ejemplo en Clemente, Orígenes o Eusebio de Cesarea, influído considerablemente éste último por los anteriores, se tiene al Logos verdadero como verdadero manjar de las almas, que es recibido en la comunión eucarística. El es también el dador, que se entrega a sí mismo. De un modo particularmente claro desarrolla esta idea Teófilo de Alejandría en una homilía del Jueves Santo del año 400 (Pseudo-Cirilo de Alejandría, *Homilía 10 sobre el convite eucarístico*; PG. 77, 1017). Dice así: Presentes ya los dones divinos; puesta la mística mesa; mezclada la vivificadora copa. El Rey de la gloria envía a buscar, recibe al Hijo de Dios, el Verbo de Dios encarnado exhorta, la Sabiduría subsistente de Dios Padre, que se edificó para un templo no hecho de ma-

nos, reparte su cuerpo como pan y da a beber su vivificadora sangre como vino. El Hacedor se da a gozar a la obra de sus manos, la misma vida se da a comer y beber a los mortales. Venid, les exhorta; comed mi pan y bebed el vino que he mezclado para vosotros. Yo mismo me dispuse para ser alimento; yo mismo me he mezclado para los que me desean." Poco antes, en la misma homilía, dice: "Cristo nos prepara hoy la mesa, nos sirve; Cristo, el amigo de los hombres, quiere que descansemos." Y termina con las palabras (PG 77, 1029): "Cristo mismo es el sacerdote y el sacrificio, el oferente y lo ofrecido, el anfitrión y lo distribuído" (A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien,* 1910, 130-134). Gregorio de Nisa ve en la Eucaristía tanto el comer con el Logos como el comer por el Logos. "El Ser eterno se nos ofrece como manjar, para que le recibamos en nosotros, y por ello nos convirtamos en lo que es El mismo" (*Homilia octava al Eccl.*, PG 44, 740). J. Betz (*o. c.*, 98) caracteriza la doctrina del gran Niseno del siguiente modo: "Según Gregorio pertenece a la actividad de Cristo como organizador del convite no sólo la distribución, sino ya antes la consagración del manjar sacramental. Estas ideas las expone él sobre todo en su *Magna Catequesis,* que contiene la primera explicación acabada de la Eucaristía. El que prepara la comida sacramental no es otro sino el Logos. Pues lo que aconteció en vida de Jesús, que el pan y el vino fueron santificados *via assimilationis* para su carne y sangre, y por medio del Logos que habitaba en ellos, lo mismo pasa también ahora en la Eucaristía. Los elementos son transformados por el Logos en su carne y sangre y le sirven como medio, con el que traspasa la humanidad y la cristifica. Toda la acción y querer del Logos es resumido por Gregorio en la afirmación: "Por medio de la carne compuesta del pan y del vino se incorpora a todos los que creen en su orden de gracia, al unirse con los cuerpos de los creyentes. Quiere que la humanidad participe de la incorrupción por la unión con el inmortal. Otorga estos dones al transformar, por la virtud de la Eulogía, la natural de lo sensible en aquella grandeza" (*Magna Catequesis,* 37, 4; cfr. 37, 3).

En la patrística el que más acentúa la presencia actual de Cristo en la Eucaristía es San Juan Crisóstomo, testigo fiel de la fe de la iglesia antioqueña. La bondad de Cristo se manifiesta, como continuamente expone el predicador a sus oyentes, en que nutre a los suyos con su carne y sangre, mientras que algunas madres entregan a sus hijos a extraños para que los alimenten. Colma su

deseo de nosotros y nuestra nostalgia de El (*Homilía sobre Io*; 46, 3; PG 59, 260; véase además PG 59, 261; *Homilía sobre Mt*; 82, 4; PG 48, 743; *Homilía sobre el bautismo de Cristo*; PG 49, 371; *Del sacerdocio*; PG 48, 642). En una *Homilía sobre el evangelio de San Mateo* (82, 5; PG 58, 744) dice: "No es obra de humana virtud la Eucaristía. El que la llevó a cabo en aquella Cena es el que también ahora la obra. Nosotros tenemos el lugar de ministros suyos; pero quien allí santifica la oblación y la transforma es El. No asista, pues, ningún Judas, ningún avaro. Si alguno no es discípulo, retírese: no admite a los tales la sagrada mesa. Con mis discípulos, dice, celebro la pascua. Esta es la misma mesa que aquélla. Porque no es que Cristo prepara aquélla y el hombre ésta, sino entrambas Cristo. Este es aquel cenáculo en que entonces estaban y de donde salieron al monte de las Olivas. Salgamos también nosotros en dirección a las manos de los pobres, porque ellas son el monte de las Olivas." Y en otro pasaje añade: "Debéis creer que ésta es la misma mesa de que El tuvo parte. Pues en nada se distingue ésta de aquélla. En ninguno de los casos es el hombre el que prepara esto, sino que en ambas es El el que lo prepara. Cuando ves que el sacerdote te da la comunión, no debes pensar que es el sacerdote el que hace esto, sino la mano de Cristo la que sale a tu encuentro" (*Homilía sobre el evangelio de San Mateo* 50, 3; PG 58, 507). Enseña, por tanto, San Juan Crisóstomo la presencia actual de Cristo. De la identidad del anfitrión concluye la identidad de aquel sacrificio y del de ahora. "La oblación es la misma; ya la ofrezca Pablo, ya Pedro, es la misma que Cristo dió a los discípulos y la que ahora hacen los sacerdotes. En manera alguna es menor ésta que aquélla, porque no son los hombres los que la santifican, sino Aquel que ya santificó aquélla. Porque así como las palabras que Dios dijo son las mismas que ahora dice el sacerdote, así también la oblación es la misma, y el bautismo el que El dió. De esta manera todo es obra de la fe. En seguida descendió el Espíritu sobre Cornelio, porque él había hecho antes lo que estaba en su mano y había presentado su fe. Lo mismo, pues, esto que aquello es el cuerpo de Cristo; si alguno piensa que éste (cuerpo) es menos que aquél, ignora que Cristo está presente también ahora y que también ahora obra" (*Hom. a II Tim.*; 2, 4; PG 62, 612). Muy expresivo es el texto siguiente (*De la traición de Judas* 1, 6; PG 49, 380): "También Cristo está presente aquí. El, el que sirvió la mesa de entonces, sirve también ésta de ahora. Pues no es un hombre el que obra la conversión de las ofrendas en cuerpo y

sangre de Cristo, sino El mismo, Cristo que ha sido crucificado por nosotros. El sacerdote está aquí representando su figura externa y dice las mismas palabras de entonces; pero la virtud y la gracia vienen de Dios. "Este es mi cuerpo", dice. Esta palabra transforma los dones. Y así como aquella otra palabra "Creced y multiplicaos y llenad la tierra" se dijo una vez para todos los tiempos, y capacitó nuestra naturaleza para engendrar hijos, del mismo modo las palabras pronunciadas una vez obran la realización del sacrificio en el altar de todas las iglesias, desde ahora hasta su nueva venida." En Crisóstomo la liturgia humana está eclipsada por completo por la obrada por el celestial liturgo Cristo. J. Betz caracteriza de la siguiente manera la diferencia entre los teólogos alejandrinos y antioqueños en torno a esta cuestión: "Los alejandrinos se conforman en hacer resaltar la actividad de Jesús *hic et nunc* en el banquete y en saborear estos pensamientos. También los antioqueños están convencidos de que es el mismo Cristo quien les ofrece la Eucaristía. Pero ellos ven siempre esta acción de Cristo a la luz de su histórica obra salvífica y como prolongación de la misma. Para ellos toda la acción sacramental de Cristo en el *hic et nunc* está vinculada, en principio, a la obra salvífica realizada una vez en su momento histórico. Mientras que los alejandrinos acentúan la acción sacramental de Cristo como algo presente, los antioqueños, por su parte, lo hacen como algo representativo, como una acción a la que le es propia una relación esencial a la histórica obra salvífica de Jesús" (*o. c.*, 105).

Por lo que se refiere a la segunda formulación de los Padres acerca de la presencia actual de Cristo en la Eucaristía, esto es, la doctrina de su acción sacerdotal en el sacrificio de la Misa, se funda también en el testimonio de la Escritura sobre el pontificado de Cristo.

3. En la cruz fué Cristo *sacerdote*. El, el Mediador entre Dios y los hombres (*I Tim.* 2, 5). Libremente entregó su cuerpo al Padre con un amor sin reserva y en un acto de obediencia suprema. En la cruz realizó su sacerdocio y sigue siendo eternamente el pontífice de nuestra confesión (*Hebr.* 3, 1). No ha puesto fin a su actividad sacerdotal, sino que ejerce su ministerio perpetuamente ante el Padre en el tabernáculo del cielo (*Hebr.* 7, 24) como mediador del NT. Este ministerio ante el Padre abarca también la acción de Cristo en la liturgia de la Iglesia, en la alabanza y honor a

Dios por la Iglesia. Lo ejerce en la comunidad de los que por el bautismo están unidos con El a su sacerdocio.

Clemente de Roma escribe a los corintios: "Carísimos, éste es el camino en el que encontramos nuestra salvación, Jesucristo, pontífice de nuestras ofrendas, abogado y defensor en nuestra flaqueza. Por El tendemos firmemente hacia las alturas celestiales, por El vemos su santa y augusta faz, por El se nos abrirán los ojos de nuestro corazón, por El se esfuerza nuestra inteligencia ignorante y oscura en la búsqueda de la luz."

Muchas veces se vincula el testimonio de la acción sacerdotal de Cristo con la doctrina del sacerdocio de orden. Ignacio de Antioquía señala expresamente la importancia del liturgo visible, del obispo. La legitimidad de la Eucaristía depende de la realización con El y por El (*Epístola a los de Esmirna* 8, 1; a los de *Trales* 7, 2; *a los de Filadelfia* 4). Pero la dignidad del obispo no se funda en él mismo. Más bien, por encima de él, se ordena a Dios, obispo de todos (*Magn.* 3, 1). El obispo terreno es el representante del obispo celestial; es su imagen y representación (*Epístola a los de Magnolia* 6, 1; *a los de Trales* 3, 1; *a los de Efeso* 6, 1; *a los de Magnolia* 3, 2). Cuando la asamblea se congrega en torno al obispo para la Eucaristía, se reúne, como en un templo de Dios, alrededor de un altar, de un mismo Jesucristo que procede del Padre, mora en El *y ha retornado a El*" (*Epístola a los de Magnolia* 7, 2).

Durante las luchas arrianas se discutió muchas veces el pontificado de Cristo. Como ya vimos, los arrianos empleaban el concepto de pontífice, así como el de mediador, para probar que Cristo no es esencialmente igual al Padre, sino una criatura. Mientras que muchos teólogos refutaron la herejía arriana explicando que Cristo es sacerdote en tanto que es hombre, y no en cuanto a su divinidad (más tarde lo definió el Concilio de Efeso: D. 122), en la que es igual al Padre. En las liturgias orientales se suprimieron aquellas fórmulas que parecían indicar una subordinación de Cristo al Padre y fueron sustituídas por aquellas que hacen resaltar la identidad esencial. Incluso en San Juan Crisóstomo encontramos señales de este cambio, pero sobre todo en Teodoro de Mopsuestia. Mientras que Crisóstomo acentúa, como vimos, que el Cristo de la Eucaristía y el Cristo de la última Cena es el mismo Cristo, Señor del banquete y su anfitrión, rechaza, en cambio, sin duda bajo la influencia de las objeciones arrianas, la opinión de que Cristo actúa en la Eucaristía como sacerdote tal como lo hiciera en el Gólgota. Es verdad que enseña una causalidad sacerdotal de Cristo en

el sacrificio eucarístico. Pero no es directa e inmediata, sino por mediación del sacerdote terreno. Y así dice: "¿Acaso no presentamos oblaciones todos los días? Ciertamente, pero al hacerlo, hacemos conmemoración de su muerte, y esta oblación es una, no muchas. ¿Cómo puede ser una y no muchas? Porque fué ofrecida una sola vez" (*Homilía a la Epístola a los Hebreos* 17, 3; PG 63, 131). En la Eucaristía se actualiza el sacrificio de la cruz. Por esto actúa en ella también el mismo sacerdote que en la cruz. "Nuestro pontífice es aquel que ofreció la hostia que purifica. Y ahora ofrecemos también aquella misma hostia que entonces fué ofrecida y que jamás se consumirá; esto se hace en memoria de lo que entonces sucedió: haced esto—dice—en memoria mía. No hacemos otro sacrificio, como hacía entonces el pontífice, sino que siempre ofrecemos el mismo, o mejor, hacemos conmemoración del sacrificio" (*ibidem*). Crisóstomo explica, por un lado, que el mismo Cristo ofrece hoy todavía su sacrificio; pero, por otra parte, dice que nosotros ofrecemos el sacrificio hecho entonces. La solución de esta aparente contradicción en su afirmación radica en que es verdad que Cristo está presente en la Eucaristía, como sacerdote y como anfitrión, pero El no interviene directamente, no actúa por sí mismo, sino por medio de los órganos de la Iglesia. El sacerdote terreno es su representante. Es, como dice Crisóstomo, el *symbolon* de Dios. Hace las veces de Cristo. Con J. Betz se puede hablar de una presencia y acción relativa del Señor gloriado en el sacerdote visible. El fundamento de la presencia relativa está en el carácter de recuerdo de la Eucaristía. También se puede decir que, según Crisóstomo, Cristo "no obra inmediatamente en la Santa Misa, sino virtualmente, en la *energeia* y *dynamis* comunicadas por El al sacerdote" (G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Joh. Chrysostomus*, 1953, 202).

Todavía con mayor decisión defiende una presencia puramente relativa del pontífice Cristo el destacadísimo teólogo antioqueño Teodoro de Mopsuestia. El sacerdocio de Cristo es entendido por él, sobre todo, como sacerdocio celestial. "El (Cristo) realiza su sacerdocio en el cielo y no en la tierra, pues murió, resucitó y subió a los cielos para que también nosotros resucitemos y ascendamos al cielo. Y esto es el testamento que dejó para los que en El creen: que participarán en la resurrección de los muertos y subirán al cielo" (*Catequesis* 15, 15; *Studi e testi* 145, 487). Fundamento del sacerdocio celestial es la muerte, resurrección y ascensión, sobre todo las dos últimas. Cristo, Señor nuestro, se ha inmolado por

nosotros y se ha hecho realmente sacerdote (*Ibidem* 15, 21; cfr. 15, 16). En el cielo obra El sobre todo por su ser. Pero también actúa como Sumo Pontífice y por medio de los Sacramentos. Estos son copias de la realidad celestial. En la Eucaristía se manifiesta también la realidad celestial como en un trasunto, porque el "sacerdote terreno es un retrato del pontífice celestial. No ofrece su propio sacrificio, al modo como tampoco es realmente sacerdote; más bien realiza la liturgia de este inefable sacrificio en forma de imagen—en una imagen por medio de la cual crea para ti una actualización de las inefables realidades celestiales en objetos visibles" (*Ibidem* 15, 21). "Debe existir necesariamente una cierta imagen del Sumo Pontífice, por eso existen aquellos que presiden la liturgia de estas figuras" (*Ibidem* 15, 19). "Teodoro enseña, pues, por sobre la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo, su presencia actual. Pero ésta no es inmediata sino por medio del sacerdote, que vemos nos salva y da la vida por el sacrificio de sí mismo" (*Ibidem* 15, 24). Entiende la acción de Cristo en la Eucaristía como algo objetivo, como un hecho aprehensible por la fe. Pero esta causalidad se realiza por y en la acción de la Iglesia. Según Teodoro, pues, tampoco la consagración de los dones es obrada directamente por Cristo, sino por el Espíritu Santo, que desciende a los dones en la palabra de la Iglesia. Cuan viva fuera en las épocas posteriores la fe en el eterno sacerdocio de Cristo, que se realiza a través de la Iglesia, se ve en un prefacio de Franconia, del siglo IX: "Por Cristo, nuestro Señor, verdadero y eterno pontífice, único sacerdote sin mácula y pecado, por su sangre, son purificados los corazones de todos. Por El ofrecemos los dones de la reconciliación, no sólo por los pecados del pueblo, sino también por nuestras (= de los sacerdotes) ofensas. Te imploramos sean borradas todas nuestras culpas que hemos cometido por la debilidad de nuestra carne" (Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum*, 1918, 150). Como todo sacramento, también el sacramento eucarístico es realizado en último término por Cristo. También aquí es el causante de la salud, que se adueña de nosotros en el símbolo sacramental y nos incorpora a su propia vida. Por esto es el Pontífice. En la basílica de San Lorenzo *ante muros* de Roma, en Monza y en otros lugares encontramos representaciones de los siglos XIII-XV en las que Cristo celebra el sacrificio de la Misa. En la liturgia oriental de San Gregorio Niseno se implora así a Cristo: "Transforma Tú, oh Señor, por tu palabra estas ofrendas; presente Tú mismo, lleva a cabo esta misteriosa liturgia" (cfr. Chr. Panfoeder, *Christus unser*

Liturge, 1924, 42). El sacerdocio de Cristo se manifiesta también de un modo sensible en la Eucaristía por la señal de la cruz. Pues así como no se hace ningún sacramento ni se reza ninguna oración litúrgica (breviario) sin hacer esta señal, igualmente la celebración eucarística está entretejida de señales de cruz que aluden a Cristo, vencedor de las fuerzas del mal por su muerte de cruz, que arrastra tras de sí a los dones, los consagra y santifica.

4. La presencia actual de Cristo en la Eucaristía más allá de la presencia del cuerpo y de la sangre, está atestiguada suficientemente. Pero hay que resolver la cuestión de la manera *cómo obra Cristo en la Eucaristía*, cómo es anfitrión y sacerdote. En la época prearriana pensaban los Padres en una actividad inmediata de Cristo. Se creía que El, el Elevado, prepara y ofrece el manjar eucarístico, su carne y su sangre, que El mismo hace el sacrificio eucarístico. En la lucha contra la herejía arriana pasó a primer plano la identidad esencial de Cristo con el Padre, olvidándose su función mediadora en la Eucaristía. Trajo esto consigo algunos cambios en las liturgias orientales. Pero fué a la vez causa de una más clara inteligencia de la presencia actual en la Eucaristía. Su carácter de memorial determina también la naturaleza de la presencia activa. Cristo no realiza el sacramento eucarístico como el sacrificio de la cruz, directamente, por medio de las acciones de su cuerpo humano, sino por medio del ministerio de la Iglesia, por medio de la acción y de la palabra de su cuerpo místico (Concilio de Trento, sesión II, cap. 2). Cuando Cristo instituyó la Eucaristía, confió a la Iglesia el misterio de su Pasión. Ella debe ofrecerlo al Padre. Ella ofrece al Padre lo que Cristo le entregó, esto es, el sacrificio de la cruz de su Cabeza. Porque Cristo confió su propio sacrificio a la Iglesia, es sacrificio de la Iglesia; ella puede ofrecer al Padre celestial el sacrificio de la Cabeza como su propio sacrificio, pues ofrece su carne y sangre presentes en la Eucaristía al participar en su oblación al Padre. De este modo queda incorporada en el sacrificio de su Cabeza, en su muerte y, de esta forma, se presenta por mediación de Cristo al Padre. Pero ella no puede disponer libremente del sacrificio de Cristo. Está unida a la voluntad amorosa de Cristo. El es el señor del sacrificio. La Iglesia no puede desarrollar ninguna iniciativa propia. Ofrece en la medida en que está incorporada al movimiento realizado por Cristo hacia el Padre, en tanto que es utilizada por la actualización obrada por Cristo como su mano, como su boca, y es asumida ella misma en su movimien-

to sacrificial. La Iglesia es su instrumento, su boca y su mano, pero sólo en la forma que El quiere.

Aunque en la liturgia romana jamás se llama expresamente a Cristo sacerdote del sacrificio, ni tampoco es llamada la Eucaristía sacrificio de Cristo, sino sacrificio de la Iglesia, aparece también aquí claramente la acción sacrificial del Señor. En donde mejor se ve esto es en el hecho de que el sacerdote, como vimos, hace las veces de Cristo. No habla por sí, sino como Cristo, en virtud de la especial participación en el sacerdocio de Cristo que le ha sido concedido por la ordenación sacerdotal. Cristo está representado por el sacerdote terreno en el sacramento de la Eucaristía. Santo Tomás de Aquino dice (*Comentario a las Sentencias,* libro 4, capítulo 8): "Este sacramento representa inmediatamente la Pasión del Señor, en la que Cristo se entregó al Padre como sacerdote y como víctima en el altar de la cruz. La hostia que el sacerdote ofrece es la misma que ofreció Cristo, según su causalidad natural. El sacerdote oferente no es realmente él mismo. Por esto tiene que ser él mismo por representación. Por esta razón pronuncia el sacerdote que consagra en la persona de Cristo las palabras de la transustanciación como palabras de Cristo, para que nadie crea que es otra ofrenda." En estas consideraciones no hay que pensar que Cristo es un simple espectador en el sacrificio eucarístico. Más bien obra en la palabra del sacerdote. De otro modo estas palabras serían impotentes. Cristo, la Cabeza, pone en sus propias palabras, confiadas a la Iglesia, su Esposa, la majestad de su poder. Es, por tanto, el pontífice que obra en la acción del sacerdote humano.

En el marco de la doctrina tridentina se ha intentado por los teólogos exponer cuáles sean las intenciones que mueven a Cristo en la Eucaristía. ¿Son las mismas que en la cruz, por aquello que Cristo mantiene inalterable su voluntad del Gólgota, o porque en el sacrificio de la Misa las renueva continuamente? La dificultad consiste en ser la Eucaristía un verdadero sacrificio y, según el testimonio expreso de la *Epístola a los Hebreos,* no hay más que un sacrificio neotestamentario. Según una opinión muy extendida, Cristo se inmola en la Eucaristía con la misma actitud amorosa y obediente al Padre que lo hiciera en la cruz. Por un acto ordenado en su íntima esencia al sacrificio de la cruz se convierte Cristo en hostia siempre de nuevo en todas las Misas, de las que es sacerdote mediato. Esta explicación presenta de una manera muy comprensible el carácter sacrificial de la Eucaristía. Pero no parece

capaz de explicar con la misma seguridad la identidad entre el sacrificio de la cruz y el de la misa.

La opinión contraria, defendida con ciertas variantes por algunos teólogos, puede describirse así: Cristo no es sacerdote en el sentido de ofrecerse El mismo nuevamente al Padre celestial y dejar participar a la Iglesia de esta oblación. Más bien actualiza El el sacrificio de la cruz por medio de la Iglesia como su instrumento, e incorpora a la Iglesia, su Esposa, en su propia entrega al Padre. No actualizaría el sacrificio de la cruz si no le importara incorporar su cuerpo místico a su propia entrega al Padre, realizada en la cruz. La realización del sacrificio no consiste, por tanto, en una nueva entrega al Padre con el mismo amor y la misma obediencia con que se ofreció en la cruz. Esto no sería el sacrificio de la cruz, sino la realización de una nueva inmolación. Tampoco el sacrificio eucarístico consiste en que ofrece al Padre las actitudes de amor y obediencia de su muerte en la cruz—siempre están a su vista—, sino en que con aquel amor nunca interrumpido que le inflamó en la cruz, actualiza dentro de la Iglesia su carne y su sangre en el símbolo sacramental como hostia que la Iglesia ofrece como ofrenda propia, y se incorpora a aquel movimiento de entrega que le llevó a la muerte, y así, también ella, su Esposa, se presenta al Padre. El sacrificio eucarístico realizado por Cristo es, pues, el puente por el que la Iglesia va al Padre. La Iglesia es llevada siempre al Padre por Cristo, su Cabeza, ministro del tabernáculo (*Hebr.* 8, 1), esto es, que ofrece adoración y alabanza al Padre. Pero en la realización de la Eucaristía se simboliza la entrega al Padre. La Iglesia realiza su entrega al incorporarse incondicionalmente al sacrificio de su Cabeza, que ella ofrece como sacrificio propio. Como se ve, según esta doctrina la Iglesia pertenece esencialmente al sacrificio eucarístico. Esto puede entenderse como el sacrificio de Cristo en el que la Iglesia también tiene parte. Más bien es el sacrificio de Cristo ofrecido al Padre por la Iglesia. Esta explicación expone claramente la unicidad del sacrificio neotestamentario y la identidad de los sacrificios de la cruz y de la Misa. Además, parece explicar que la Eucaristía es un verdadero y propio sacrificio. Estas dos explicaciones manifiestan de nuevo el carácter de misterio impenetrable propio de la Eucaristía.

5. Dada la importancia que corresponde a la Iglesia en la confección de la Eucaristía, *vamos a resumir nuevamente su papel*. El sacrificio de la cruz es actualizado por la Iglesia en los símbolos

instituídos por Cristo. La Iglesia hace esto al ofrecer al Padre celestial como su ofrenda propia el cuerpo y la sangre hechos presentes por su acción, al participar de la entrega de Cristo. El fundamento de la aptitud de la Iglesia para esta acción radica en que Cristo es su Cabeza y ella su cuerpo, en que Cristo es el esposo y ella la esposa. Su sacrificio incluye la petición al Padre celestial de que considere el sacrificio de su Hijo no sólo como su sacrificio personal e individual, sino que quiera aceptarlo como sacrificio de la Cabeza, del que participa todo el cuerpo, como sacrificio del Esposo al que da su aprobación la Esposa. El sacrificio celestial acepta el sacrificio del Señor como sacrificio de todo el cuerpo. La Iglesia expresa siempre de nuevo en toda celebración eucarística que considera el sacrificio de Cristo como sacrificio representativo. Así como el sacerdote hace el papel de Cristo en el sacrificio eucarístico, de igual modo Cristo hizo las veces de toda la humanidad en el suceso histórico. No era cosa natural el que así lo pudiera hacer. Más bien tuvo su fundamento en el misericordioso y libre decreto de amor del Padre celestial. En toda celebración eucarística la Iglesia tiene conciencia del carácter gratuito de la representación realizada por Cristo. Esto lo expresa en las numerosas oraciones de la liturgia.

Por lo que para el sacrificio eucarístico es esencial, tanto la relación al pasado, al sacrificio de Cristo en la cruz, como la relación al presente, a la Iglesia. Pues así como la Eucaristía es la manifestación sacramental del sacrificio de la cruz, también es a la vez la aplicación del sacrificio de la cruz a la Iglesia. Es ambas cosas en una sola. El sacrificio de la cruz se actualiza solamente al ser aplicado a la Iglesia. Sin esta aplicación estaría privada la actualización de su objetivo y de su sentido. Y viceversa, sin su actualización no se podría aplicar sacramentalmente el sacrificio de la cruz. Relación y aplicación se entrecruzan incesantemente. La Eucaristía es el sacrificio de la cruz ofrecido al Padre celestial y actualizado por la Iglesia en el símbolo sacramental para fomento del dominio divino y para la salud de los hombres.

V. *El sacrificio de la Misa como sacrificio de toda la Iglesia*

1. El Concilio de Trento declaró que el Señor ha confiado a la Iglesia, esposa de Cristo, el sacrificio eucarístico. Se toma aquí la Iglesia como *comunidad*. En la antigüedad cristiana nadie mejor que San Agustín concibió la Eucaristía como sacrificio de todo el cuerpo de Cristo. La Eucaristía no es, por tanto, sólo el sacrificio de algunos miembros escogidos, sino de toda la Iglesia. Toda la Iglesia sirve de instrumento a Cristo en la actualización del sacrificio eucarístico. Toda la Iglesia realiza un ministerio sacerdotal en la Eucaristía.

Pero la comunidad siempre obra por medio de los individuos. Cuando la comunidad eclesiástica celebra la Eucaristía, lo hace en cuanto comunidad total, pero por medio de determinados miembros. La asamblea cristiana entendió desde un principio que con las palabras "haced esto en memoria mía" *Cristo instituyó sacerdotes a los Apóstoles* y les confió a la vez sus más importantes poderes sacerdotales. Estos han sido transmitidos por ellos a sus sucesores, los obispos, y a sus auxiliares en el sacerdocio, y solamente a ellos (véase la *Doctrina de la Iglesia y del sacerdocio particular*). *Sólo el sacerdote ordenado puede realizar válidamente el sacramento eucarístico* (Dogma de fe: IV Concilio Lateranense; D. 430; Concilio de Trento, Sesión XXII, can. 2; D. 949). Según Clemente de Roma (*Primera epístola a los Corintios*, cap. 40-47), el orden de la comunidad exige que el sacrificio esté confiado a determinados miembros, y que sólo ellos estén autorizados y capacitados para celebrar la liturgia. Según Ignacio de Antioquía, es el obispo o el encargado por él, el que celebra la Eucaristía (*Epístola a la comunidad de Esmirna* 8, 1; *de Efeso* 5, 2; 20, 2; *de Filipo* 4). Más aún, en toda la antigüedad cristiana fué el obispo el que celebraba la Eucaristía. A su alrededor se congregaba en todas las ciudades la asamblea cristiana, la unidad viviente de los fieles cristianos. Es el padre espiritual en torno al cual se congrega la comunidad para el sacrificio, y el que, en nombre de todos, ofrece el cuerpo y la sangre del Señor y hace la Eucaristía. Y porque en el sacrificio se presenta la Iglesia públicamente ante el mundo, era natural que el obispo, en el que se encarna la Iglesia como comunidad visible, y es su expresión, realizase la celebración de la Eucaristía (cfr. § 171). El carácter unitario de la Eucaristía fué acentua-

do de una manera particular en la antigüedad cristiana, debido a que el obispo ofrecía el sacrificio con los sacerdotes. San Ignacio de Antioquía alabó la maravillosa unidad manifiesta en la celebración eucarística, sacramento de la unidad de la Iglesia, al ofrecer el obispo y los sacerdotes juntamente. Es difícil responder si todos los sacerdotes eran concelebrantes. Actualmente la concelebración, en el sentido de consagrar todos los concelebrantes, está todavía en uso en la consagración episcopal y en la ordenación sacerdotal. En la iglesia oriental se ha mantenido más viva esta costumbre, porque en oriente más que en occidente se ha observado con más rigor el principio de no celebrar la Eucaristía más que una vez al día y en un altar, y porque sólo hay un oficio litúrgico al día, y las iglesias, por lo común, sólo tienen un altar.

2. Aunque de un modo inmediato *sólo el sacerdote* hace de instrumento en la actualización del sacrificio de la cruz de Cristo, *todos los miembros de la Iglesia participan,* sin embargo, en el sacrificio. La comunidad eclesiástica ofrece, como tal, en el sacerdote autorizado por Cristo para ello. El sacerdote, como vimos, representa a toda la Iglesia. Por esto todos los miembros de la Iglesia participan en el sacrificio eucarístico (cfr. *Doctrina del carácter sacramental*). Para ello es condición previa la incorporación al cuerpo de Cristo, a la Iglesia. La participación en el sacrificio eucarístico presupone el bautismo. Todo hombre incorporado al cuerpo de Cristo por el bautismo está afectado, de alguna manera, por la Eucaristía. Como ya se señaló, esta participación se da también incluso si uno no se ordena conscientemente a la entrega de Cristo al Padre. Continúa incorporado a ella, a pesar de todo, pues por el bautismo ha sido incorporado a la comunidad con Cristo y los fieles. La comunidad con Cristo y el carácter cristiforme concedido por el bautismo da a todo hombre la aptitud y obligación a participar también con entrega consciente en el sacrificio del Señor, ofrecido a Dios por la Iglesia. La Iglesia expresa en su precepto dominical la obligación originada por el bautismo de poner en práctica, por lo menos una vez cada domingo, esta aptitud y obligación, si se quiere continuar realizando con sentido la unión real con Cristo producida por el bautismo. Los que participan físicamente en el sacrificio eucarístico representan una parte del pueblo de Dios y son su representación. Cfr. § 238.

3. La Encíclica *Mediator Dei* determina el hecho de la participación de los creyentes en el sacrificio eucarístico de la siguiente manera: "Por

lo tanto, para que cada uno de los pecadores se lave con la sangre del Cordero, es necesaria la colaboración de los fieles. Aunque Cristo, hablando en términos generales, haya reconciliado con el Padre, por medio de su muerte cruenta, a todo el género humano, quiso, sin embargo, que todos se acercasen y fuesen conducidos a la cruz por medio de los sacramentos y por medio del sacrificio de la Eucaristía, para poder conseguir los frutos de salvación, ganados por El en la cruz. Con esta participación actual y personal, de la misma manera que los miembros se configuran cada día más a la cabeza divina, así también la salvación, que viene de la cabeza, afluye a los miembros, de forma que cada uno de nosotros puede repetir las palabras de San Pablo: "Estoy crucificado con Cristo; ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí." Como en otras ocasiones hemos dicho de propósito y concisamente, Jesucristo al morir en la cruz dió a su Iglesia, sin ninguna cooperación por parte de ella, el inmenso tesoro de la redención; pero, en cambio, cuando se trata de distribuir este tesoro, no sólo participa con su inmaculada esposa de esta obra de santificación, sino que quiere que esta actividad proceda también, de cualquier forma, de las acciones de ella.

El augusto sacramento del altar es un insigne instrumento para la distribución a los creyentes de los méritos derivados de la cruz del divino Redentor: "Cada vez que se ofrece este sacrificio se renueva la obra de nuestra redención" Y esto, antes que disminuir la dignidad del sacrificio cruento, hace resaltar, como afirma el Concilio de Trento, su grandeza y proclama su necesidad. Renovado cada día, nos advierte que no hay salvación fuera de la cruz de nuestro Señor Jesucristo; que Dios quiere la continuación de este sacrificio "desde la salida del sol hasta el ocaso", para que no cese jamás el himno de glorificación y de acción de gracias que los hombres deben al Creador desde el momento que tienen necesidad de su continua ayuda y de la sangre del Redentor para compensar los pecados que ofenden a su justicia.

Es necesario, pues, venerables hermanos, que todos los fieles consideren como el principal deber y mayor dignidad participar en el sacrificio eucarístico, no con una asistencia negligente, pasiva y distraída, sino con tal empeño y fervor que entren en íntimo contacto con el Sumo Sacerdote, como dice el Apóstol: "Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús", ofreciendo con El y por El, santificándose con El.

Es muy cierto que Jesucristo es Sacerdote, pero no para Sí mismo, sino para nosotros, presentando al Padre Eterno los votos y los sentimientos religiosos de todo el género humano. Jesús es Víctima, pero para nosotros, sustituyendo al hombre pecador.

Por esto, aquello del Apóstol: "Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús", exige de todos los cristianos que reproduzcan en sí mismos, cuanto lo permite la naturaleza humana, el mismo estado de ánimo que tenía el mismo Redentor cuando hacía el sacrificio de sí mismo; la humilde sumisión del espíritu, la adoración, el honor y la alabanza y la acción de gracias a la divina majestad de Dios; exije además que reproduzcan en sí mismos las condiciones de víctima: la abnegación de sí mismos, según los preceptos del Evangelio; el voluntario y espontáneo ejercicio de la penitencia, el dolor y la expiación de los propios pecados. Exige, en una palabra, nuestra muerte mística en la cruz con Cristo, de tal forma que podamos decir con San Pablo: "Estoy crucificado con Cristo."

Es necesario, venerables hermanos, explicar claramente a vuestro rebaño cómo el hecho de que los fieles tomen parte en el sacrificio eucarístico no significa, sin embargo, que gocen de poderes sacerdotales.

Hay, en efecto, en nuestros días algunos que, acercándose a errores ya condenados, enseñan que en el NT, con el nombre de sacerdote, se entiende solamente algo común a todos los que han sido purificados en la fuente sagrada del bautismo, y que el precepto dado por Jesús a los Apóstoles en la última Cena, de que hiciesen lo que El había dicho, se refiere directamente a toda la Iglesia de fieles, y que el sacerdocio jerárquico no se introdujo hasta más tarde. Sostienen por esto que el pueblo goza de una verdadera potestad sacerdotal, mientras que el sacerdote actúa únicamente por oficio delegado de la comunidad. Creen, en consecuencia, que el sacrificio eucarístico es una verdadera y propia "concelebración" y que es mejor que los sacerdotes "concelebren" juntamente con el pueblo presente, que el que ofrezcan privadamente el sacrificio, en ausencia de éstos.

Inútil es explicar hasta qué punto estos capciosos errores estén en contradicción con las verdades antes demostradas, cuando hemos hablado del puesto que corresponde al sacerdote en el Cuerpo místico de Jesús. Recordemos solamente que el sacerdote hace las veces del pueblo, porque representa a la persona de nuestro Señor Jesucristo, en cuanto El es Cabeza de todos los miembros y se ofreció a Sí mismo por ellos; por esto va al altar como ministro de Cristo, siendo inferior a El, pero superior al pueblo. El pueblo, en cambio, no representando por ningún motivo a la persona del Divino Redentor y, no siendo mediador entre sí mismo y Dios, no puede en ningún modo gozar de poderes sacerdotales.

Todo esto consta de fe ciega, pero hay que afirmar, además, que los fieles ofrecen a la víctima divina, aunque bajo un distinto aspecto. Lo declararon ya abiertamente algunos de nuestros predecesores y doctores de la Iglesia. "No sólo—dice Inocencio III, de inmortal memoria—ofrecen los sacerdotes, sino también todos los fieles, porque lo que en particular se cumple por ministerio del sacerdote se cumple universalmente por voto de los fieles." Y nos place citar, por lo menos, uno de los muchos textos de San Roberto Belarmino a este propósito: "El sacrificio—dice—es ofrecido principalmente en la persona de Cristo. Por eso la oblación que sigue a la consagración atestigua que toda la Iglesia consiente en la oblación hecha de Cristo y ofrece conjuntamente con El."

Con no menos claridad los ritos y las oraciones del sacrificio eucarístico significan y demuestran que la oblación de la víctima es hecha por los sacerdotes en unión del pueblo. En efecto, no sólo el sagrado ministro, después del ofrecimiento del pan y del vino, dice explícitamente vuelto al pueblo: "Orad, hermanos, para que este sacrificio mío y vuestro sea *aceptado cerca de Dios Omnipotente*", *sino que las oraciones con que es* ofrecida la víctima divina son dichas en plural y en ellas se indica repetidas veces que el pueblo toma también parte como oferente en este augusto sacrificio. Se dice, por ejemplo: "Por los cuales te ofrecemos y ellos mismos te ofrecen... Por esto te rogamos, Señor, que aceptes aplacado esta oferta de tus siervos y de toda tu famila... Nosotros, siervos tuyos, y también tu pueblo santo, ofrecemos a tu Divina Majestad las cosas que Tú mismo nos ha dado, esta hostia pura, hostia santa, hostia inmacualda..."

No es de maravillarse el que los fieles sean elevados a semejante dig-

nidad. En efecto, con el lavado del bautismo los fieles se convierten, a título común, en miembros del Cuerpo Místico de Cristo Sacerdote, y por medio del "carácter" que se impone en sus almas son delegados al culto divino, participando así, de acuerdo con su estado, en el sacerdocio de Cristo.

En la Iglesia católica la razón humana, iluminada por la fe, se ha esforzado siempre en tener el mayor conocimiento posible de las cosas divinas; por esto, es natural que también el pueblo cristiano pregunte piadosamente en qué sentido se dice en el canon del sacrificio que él mismo le ofrece también. Para satisfacer este piadoso deseo nos place tratar aquí el tema con concisión y claridad.

Hay, ante todo, razones más bien remotas: a veces, por ejemplo, sucede que los fieles que asisten a los ritos sagrados unen alternativamente sus plegarias a las oraciones sacerdotales; otras veces sucede, de manera semejante—en la antigüedad esto ocurría con mayor frecuencia—, que ofrecen al ministro del altar pan y vino para que se conviertan en el cuerpo y sangre de Cristo; y finalmente, otras veces, con limosnas, hacen que el sacerdote ofrezca por ellos la víctima divina.

Pero hay también una razón más profunda para que se pueda decir que todos los cristianos, y especialmente aquellos que asisten al altar, participan en la oferta.

Para no hacer nacer errores peligrosos en este importantísimo argumento es necesario precisar con exactitud el significado del término oferta. La *inmolación incruenta*, por medio de la cual, una vez pronunciadas las palabras de la consagración, Cristo está presente en el altar en estado de víctima, es realizada solamente por el sacerdote, en cuanto representa a la persona de Cristo, y no en cuanto representa a las personas de los fieles.

Pero al poner sobre el altar la víctima divina, el sacerdote la presenta al Padre como oblación a gloria de la Santísima Trinidad y para bien de todas las almas. En esta oblación propiamente dicha los fieles participan en la forma que les está consentida y por un doble motivo: porque ofrecen el sacrificio no sólo por las manos del sacerdote, sino también, en cierto modo, conjuntamente con él, y porque con esta participación también la oferta hecha por el pueblo cae dentro del culto litúrgico.

Que los fieles ofrecen el sacrificio por medio del sacerdote es claro, por el hecho de que el ministro del altar obra en persona de Cristo en cuanto Cabeza que ofrece en nombre de todos los miembros; por lo que con justo derecho se dice que toda la Iglesia, por medio de Cristo, realiza la oblación de la Víctima.

Cuando se dice que el pueblo ofrece conjuntamente con el sacerdote no se afirma que los miembros de la Iglesia, a semejanza del propio sacerdote, realicen el rito litúrgico visible—el cual pertenece solamente al ministro de Dios, para ello designado—, sino que une sus votos de alabanza, de impetración y de expiación, así como su acción de gracias a la intención del sacerdote, ante el mismo Sumo Sacerdote, a fin de que sean presentadas a Dios Padre en la misma oblación de la Víctima y con el rito externo del sacerdote. Es necesario, en efecto, que el rito externo del sacrificio manifieste por su naturaleza el culto interno; ahora bien, el sacrificio de la Nueva Ley significa aquel obsequio supremo con el que el principal

oferente, que es Cristo, y con El y por El todos sus miembros místicos, honran debidamente a Dios.

Con gran alegría de nuestro ánimo hemos sido informados de que esta doctrina, principalmente en los últimos tiempos, por el intenso estudio de la disciplina litúrgica por parte de muchos, ha sido puesta en su justo lugar. Pero no podemos por menos de deplorar vivamente las exageraciones y las desviaciones de la verdad, que no concuerdan con los genuinos preceptos de la Iglesia.

Algunos, en efecto, reprueban por completo las misas que se celebran en privado y sin la asistencia del pueblo, como si se desviasen de la forma primitiva del sacrificio; no falta tampoco quien afirma que los sacerdotes no pueden ofrecer la Víctima divina al mismo tiempo en varios altares, porque de esta forma disocian la comunidad y ponen en peligro su unidad; asimismo, tampoco faltan quienes llegan hasta el punto de creer necesaria la confirmación y ratificación del sacrificio por parte del pueblo para que pueda tener su fuerza y eficacia.

Erróneamente se apela en este caso a la índole social del sacrificio eucarístico. En efecto, cada vez que el sacerdote repite lo que hizo el Divino Redentor en la última Cena, el sacrificio es realmente consumado y tiene siempre y en cualquier lugar, necesariamente y por su intrínseca naturaleza, una función pública y social en cuanto el oferente obra en nombre de Cristo y de los cristianos, de los cuales el Divino Redentor es la Cabeza, y lo ofrece a Dios por la santa Iglesia católica, por los vivos y por los difuntos. Y esto se verifica ciertamente lo mismo si asisten los fieles—que Nos deseamos y recomendamos que estén presentes, numerosísimos y fervorosísimos—, como si no asisten, no siendo en forma alguna necesario que el pueblo ratifique lo que hace el sagrado ministro.

Si bien de lo que hemos dicho resulta claramente que el santo sacrificio de la Misa es ofrecido válidamente en nombre de Cristo y de la Iglesia, no está privado de sus frutos sociales, aun cuando se celebre sin asistencia de ningún acólito; no obstante, y por la dignidad de este ministerio, queremos e insistimos—como, por otra parte, siempre lo mandó la santa madre Iglesia—en que ningún sacerdote se acerque al altar si no hay quien le asista y le responda, como prescribe el canon 813.

Para que la oblación, con la que en este sacrificio ofrecen la Víctima divina al Padre celestial, tenga su pleno efecto es necesaria todavía otra cosa, a saber: que se inmolen a sí mismo como víctimas.

Esta inmolación no se limita solamente al sacrificio litúrgico. Quiere, en efecto, el Príncipe de los Apóstoles, que por el mismo hecho de que hemos sido edificados como piedras vivas sobre Cristo, podamos como "sacerdocio santo ofrecer sacrificios espirituales aceptos a Dios por Jesucristo" (*I Pet.* 2, 5); y San Pablo Apóstol, sin ninguna distinción de tiempo, exhorta a los cristianos con las siguientes palabras: "Yo os ruego, hermanos, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios; este es vuestro culto racional" (*Rom.* 12, 1). Pero sobre todo cuando los fieles participan en la acción litúrgica con tanta piedad y atención que se puede verdaderamente decir de ellos: "cuya fe y devoción te son bien conocidas", no puede ser por menos de que la fe de cada uno actúe más ardientemente por medio de la caridad, se revigorice e inflame la piedad y se consagren todos a procurar la gloria divina, deseando con ardor hacerse íntimamente semejantes a Cristo, que padeció acerbos dolo-

res, ofreciéndose con el mismo Sumo Sacerdote y por medio de El como víctima espiritual.

Esto enseñan también la exhortaciones que el obispo dirige en nombre de la Iglesia a los sagrados ministros en el día de su consagración.: "Daos cuenta de lo que hacéis, imitad lo que tratáis cuando celebréis el misterio de la muerte del Señor, procurad bajo todos los aspectos mortificar vuestros miembros de los vicios y de las concupiscencias." Y casi del mismo modo en los libros litúrgicos son exhortados los cristianos que se acercan al altar para que participen en los sagrados misterios: "Esté... sobre este altar el culto de la inocencia, inmólese en él la soberbia, aniquílese la ira, mortifíquese la lujuria y todas las pasiones ofrézcanse en lugar de las tórtolas el sacrificio de la castidad y en lugar de las palomas el sacrificio de la inocencia." Al asistir al altar debemos, pues, transformar nuestra alma de forma que se extinga radicalmente todo pecado que haya en ella, que todo lo que por Cristo da la vida sobrenatural sea restaurado y reforzado con toda diligencia y, así, nos convirtamos, juntamente con la Hostia inmaculada, en una víctima agradable a Dios Padre.

La Iglesia se esfuerza con los preceptos de la sagrada liturgia en llevar a efecto de la manera más apropiada este santísimo precepto. A esto tienden no solamente las lecturas, las homilías y las otras exhortaciones de los ministros sagrados y todo el ciclo de los misterios que nos son recordados durante el año, sino también las vestiduras, los ritos sagrados y su aparato externo, que tienen la misión de "hacer pensar en la majestad de tan gran sacrificio, excitar las mentes de los fieles por medio de los signos visibles de piedad y de religión, a la contemplación de las altísimas cosas ocultas en este sacrificio."

Todos los elementos de la liturgia tienden, pues, a reproducir en nuestras almas la imagen del divino Redentor a través del misterio de la cruz, según el dicho del Apóstol de los gentiles: "Estoy crucificado con Cristo y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí." Por cuyo medio nos convertimos en víctima juntamente con Cristo, para la mayor gloria del Padre.

A esto, pues, deben dirigir y elevar su alma los fieles que ofrecen la Víctima divina en el sacrificio eucarístico. Si, en efecto, como escribe San Agustín, en la mesa del Señor está puesto nuestro misterio, esto es, el mismo Cristo nuestro Señor, en cuanto es Cabeza y símbolo de aquella unión en virtud de la cual nosotros somos el Cuerpo de Cristo y miembros de su Cuerpo; si San Roberto Belarmino enseña, según el pensamiento del Doctor de Hipona, que en el sacrificio del altar está significado el sacrificio general con que todo el Cuerpo Místico de Cristo, esto es, toda la ciudad redimida es ofrecida a Dios por medio de Cristo Sumo Sacerdote, nada se puede encontrar más recto y más justo que el inmolarnos todos nosotros con nuestra Cabeza, que por nosotros ha sufrido, al Padre eterno. En el Sacramento del altar, según el mismo San Agustín, se demuestra a la Iglesia que en el sacramento que ofrece es ofrecida también Ella.

Consideren, pues, los fieles a qué dignidad los eleva el sagrado bautismo y no se contenten con participar en el sacrificio eucarístico con la intención general que conviene a los miembros de Cristo e hijos de la Iglesia, sino que libremente e íntimamente unidos al Sumo Sacerdote y a su ministro en la tierra, según el espíritu de la sagrada liturgia, únanse a él de modo particular en el momento de la consagración de la Hostia divina y ofrézcanla conjuntamente con él cuando son pronunciadas aquellas so-

lemnes palabras: "Por El, en El y con El a Ti, Dios Padre omnipotente, sea dado todo honor y gloria por los siglos de los siglos", a las que el pueblo responde: "Amén." Ni se olviden los cristianos de ofrecerse a sí mismos con la divina Cabeza crucificada, así como sus preocupaciones, dolores, angustias, miserias y necesidades."

4. Los *textos litúrgicos* que emplean en lugar del "yo" del sacerdote el "nosotros" del cuerpo de Cristo como oferente muestran claramente que los participantes en la Eucaristía toman parte realmente como oferentes y realizan su carácter sacerdotal. Es posible que en donde mejor se vea esto sea en el "ofrecimiento" del cáliz cuando el diácono, representante del pueblo, reza también la oración del ofrecimiento. Se dice antes de la consagración: "Acepta propicio, Señor, nuestro sacrificio, de tus siervos y también de toda la familia." Semejante es la oración que sigue a la consagración. Cuando, ya rezadas las oraciones litúrgicas preliminares, comienza con el Prefacio la introducción al sacrificio propiamente dicho, se indica claramente que toda la comunidad tiene parte activa. La alabanza a Dios brota en el diálogo entre el sacerdote y la comunidad sacerdotal de los creyentes. Juan de Jerusalén dice a los que contestan a las invocaciones del sacerdote: "Por medio de esta confesión dais vuestra aprobación al sacerdote" (*Catequesis mistagógica* 5, 4). La gran oración, en la que se enmarca la actualización del sacrificio de la cruz, el canon, es rezada por el sacerdote en nombre de toda la comunidad. "Una vez que ha exhortado a la comunidad y ha recibido sú aprobación de que es digno y justo, comienza la Eucaristía. Por eso, todo el que esté presente debe tener en cuenta y comprender que todos nosotros somos un cuerpo y sólo nos distinguimos como se distinguen los miembros entre sí. No debemos dejarlo todo en las manos del sacerdote, sino, más bien, aceptar en nosotros los deseos de toda la Iglesia como los de un cuerpo" (Juan Crisóstomo, *Homilía 18 sobre la segunda epístola a los Corintios*, sección 3). Al diálogo solemne al comienzo del canon corresponde el que al final todos los participantes en el sacrificio den su aprobación, por medio del "Amén", a la alabanza y honor que se tributa al Dios Trino: "Por El, con El y en El te sea dada, omnipotente Dios, toda alabanza y honor en unidad del Espíritu Santo, por los siglos de los siglos" (Justino, *Primera Apología* 65, 67). San Agustín expresa en pocas palabras que el "amén" significa que uno corrobora y rubrica lo dicho. De aquí se desprende la importancia de que estas respuestas sean dadas realmente por todos. En ellas se revela el sacrificio como

sacrificio de los fieles. Así se expresa de una manera visible y que entra por los oídos la participación de la comunidad eclesiástica en la celebración pública. Cfr. R. Angermair, *Das Band der Liebe*, 1940, 25-45; J. Pascher, *Eucharistie*, 97.

5. Durante mucho tiempo la participación de los fieles en el sacramento eucarístico se simbolizó también en la *preparación de dones*. Según el testimonio del apóstol Pablo (*I Cor.* 11, 17-34), la celebración eucarística estuvo vinculada en su origen a una comida ordinaria, el llamado *ágape*, comida de hermandad de la Iglesia primitiva. Por muy discutida que sea la existencia y el sentido del ágape, no cabe duda que está atestiguado por Pablo. Servía como expresión de la unidad y caridad fraterna, de ayuda a los pobres (cfr. *Mt.* 25, 40) y, sobre todo, para la preparación de las ofrendas. La primitiva vinculación de Eucaristía y ágape está testificada por una serie de testimonios del siglo II. La vinculación era muy estrecha e íntima. Agape y Eucaristía no eran dos acciones paralelas o yuxtapuestas; constituían un todo unitario. Como tal aparecen en *1 Cor.* 11, 17-34. La totalidad es caracterizada por San Pablo como *Cena del Señor*. Pablo no reprende esta costumbre —la celebración de la Eucarístía en unión de un convite comunitario—, sino las faltas graves contra la caridad, que se cometen al hacerlo. En vez de que los pobres recibieran algo, que ellos esperaban de la ayuda de los ricos, éstos no tenían para los pobres más que indiferencia, orgullo, desprecio. En su egoísmo, permitían que los pobres pasasen hambre y vieran cómo ellos comían y bebían con exceso lo que llevaban consigo. Su conducta era más reprochable, porque tenía lugar en aquella reunión del día que debía servir de un modo especial a la unidad y a la comunidad fraterna. La Eucaristía se celebraba en el marco de un banquete.

El peligro existente en la primitiva unión de Eucaristía y ágape de profanar la celebración eucarística al pecar contra la caridad y por la intemperancia, invirtiéndose así el sentido de la Eucaristía, que es profundizar la comunidad con Cristo y la de los fieles entre sí, y convertirla en motivo de ofensa a Cristo y a los hermanos, motivó una *separación de Eucaristía y ágape*. Hay testimonios de esta separación en el siglo II. Después de la separación de ágape y Eucaristía, se vinculó ésta al culto matutino. El ágape, separado de la Eucaristía, fué conservado durante cierto tiempo como rito religioso en la Iglesia. Pero, a causa de su creciente secularización y a abusos reiterados, se le redujo en el siglo VI a la esfera privada,

desapareciendo por completo en el siglo VIII. La presentación y ofrecimiento de dones se derivó de la primitiva unión de Eucaristía y ágape. Los fieles que podían traían consigo comida y bebidas, que eran bendecidas y se distribuían fraternalmente entre todos. Una parte del pan y del vino era reservada para la Eucaristía. Se concedió mucha importancia a que los elementos necesarios para el sacrificio fueran entregados siempre por los fieles. Cipriano reprende a los ricos que asisten a la misa sin ofrenda y que, en cambio, reciben en la Comunión una parte de lo ofrecido por los pobres.

El ofrecimiento de dones *se convirtió* poco a poco *en un rito*, envuelto de oraciones y bendiciones, que forma parte de la celebración eucarística. Poco a poco varió la forma del ofrecimiento de los dones. Los dones ya no podían ser colocados por los laicos en el altar, sino que eran recogidos por los clérigos y llevados al altar. El celo de los fieles se enfrió también. El ofrecimiento de dones fué considerado cada vez más como una carga. A pesar de que la costumbre iba desapareciendo, un *Ordo Romanus* del siglo IX da testimonio de que era todavía corriente que todos, desde el Papa hasta el último de los fieles ofrecieran su ofrenda y contribuyeran así con su aportación al sacrificio eucarístico, formando todos unidos una gran familia ante el Señor de los cielos y de la tierra. Los Sínodos ordenaron siempre, hasta entrada la Edad Media, que todos trajeran consigo la ofrenda para el sacrificio eucarístico. Gregorio VII dispuso en el Concilio Lateranense del año 1079 (canon 12): "Todo cristiano tiene que ofrecer algo en la misa." El celo de los fieles pudo expresarse vivamente en esta contribución al sacrificio eucarístico. Cuando los fieles tenían que asistir a la celebración eucarística, recogían de sus despensas pan y vino y llevaban estas ofrendas al altar, como símbolos de sí mismo. Más tarde, estos dones eran convertidos en el cuerpo y en la sangre de Cristo, y así, los que habían donado tales ofrendas se incorporaban por la transformación de los dones, que eran símbolo de ellos mismos, a la muerte de Cristo, que es actualizada en la Eucaristía. No podía representarse de una manera más clara su participación en el sacrificio.

El ofrecimiento de dones no era tenido como una carga, sino como un *derecho*. Los fieles ejercían en él su sacerdocio real. Los que no pertenecían al cuerpo de Cristo no eran admitidos al ofrecimiento de los dones, lo mismo que tampoco lo eran los que se habían mostrado indignos de su pertenencia a Cristo. San Ambro-

sio no sólo excluyó al pecador Teodosio, emperador, de la comunidad del banquete eucarístico, sino también de la del sacrificio (*Epístola* 51, 15). Gregorio Nacianceno cuenta (*Discurso* 43 y 52) que el obispo Basilio rechazó el ofrecimiento del emperador Valente, partidario de los arrianos. El actual estipendio de la misa y las limosnas que se depositan en el "cepillo" son como resonancia del primitivo ofrecimiento de dones. Estas aportaciones en metálico al sacrificio son, en tanto que expresión de la fe en la Eucaristía, una forma en la que los cristianos realizan y manifiestan su activa participación en el sacrificio.

6. La Eucaristía es, pues, el sacrificio comunitario de los cristianos. En él se revela la Eucaristía como comunidad de Cristo a la luz del cielo y de la tierra. Debe realizarse también como *celebración comunitaria*, en la que se congrega el pueblo de Dios alrededor de su Cabeza, Cristo, y se presenta por El y con El, en comunidad con los ángeles y santos, al Padre, dando alabanza y gracias para participar en el ministerio que Cristo realiza eternamente ante el Padre en el tabernáculo. En cada uno de los miembros que se congregan en torno al Señor, numerosos en los domingos y en menor cantidad los días laborables, para dar gracias al Padre en memoria de su pasión, se manifiesta la comunidad de la Iglesia, que tiene por su parte su representación en la familia parroquial o en la comunidad de la diócesis. La participación en el sacrificio eucarístico tiene su pleno sentido para cada individuo cuando, dando alabanza y gracias, se incorpora como miembro al nosotros de la Iglesia, de la diócesis y de la parroquia, que ofrece el sacrificio. La celebración de la Eucaristía no alcanza toda la plenitud de su sentido cuando los individuos la consideran sólo como ocasión y oportunidad para una devoción especial privada. En este caso, lo que es celebración comunitaria y hay que celebrarla como tal, vendría a ser un conjunto de oraciones. El deseo de realizar tranquilamente unas devociones privadas debe pasar a segundo plano. Se trata de una institución del Señor que debemos realizar y configurar con obediencia fiel. La Eucaristía ni es una devoción privada del sacerdote ni de los demás miembros de la Iglesia. De aquí que de ordinario no le esté permitido al sacerdote celebrar la Eucaristía sólo para sí.

7. Aunque es verdad que el carácter comunitario de la Eucaristía se hace más visible en la celebración comunitaria, también

la "*Misa rezada*", esto es, la celebrada por el sacerdote en voz baja con la callada presencia de los fieles, sigue siendo celebración comunitaria de la Iglesia, porque los fieles han sido incorporados a la comunidad con Cristo por un acto público, el bautismo, y así han sido capacitados y consagrados por el ministerio del sacerdote para ofrecer el sacrificio, y también porque el sacerdote ordenado ha sido delegado por la ordenación para ofrecer públicamente el sacrificio en nombre de los fieles. Incluso la misa que el sacerdote celebra a solas tiene un carácter comunitario, porque el sacerdote hace allí las veces de Cristo como Cabeza. Pronuncia también las palabras consacratorias en nombre de la Iglesia. El carácter comunitario de la Eucaristía se expresa de una manera muy clara cuando todos los participantes reciben la comunión.

8. Así como la Eucaristía es la memoria de la pasión del Señor por medio de la comunidad eclesiástica y está determinada esencialmente por ser la celebración comunitaria de la Iglesia, igual, pero inversamente, la Iglesia está caracterizada esencialmente por celebrar en la Eucaristía la pasión del Señor. Si se quiere caracterizar la Iglesia por sus rasgos más profundos e íntimos, se puede decir que *es la comunidad de aquellos que celebran la pasión del Señor y participan de la Eucaristía*. La Iglesia, como cuerpo y esposa de Cristo, no es solamente la que ofrece el sacrificio eucarístico. Es también la *víctima*, pues es el cuerpo de Cristo. Cuando la Iglesia ofrece la carne y sangre del Señor, se ofrece también a sí misma en el ofrecimiento de la Cabeza al Padre. De hecho, Cristo ha ofrecido ya al Padre toda la creación con su propio cuerpo, en el sacrificio de la cruz, pues El es la Cabeza de la creación. San Agustín cree que toda la familia de los redimidos, esto es, la comunidad de los santos, es ofrecida a Dios como un sacrificio universal por el Pontífice que en la pasión se inmoló a sí mismo en figura de siervo, para que seamos el cuerpo de una tan excelsa Cabeza (*De la Ciudad de Dios*, lib. 1, sec. 6). "Cristo es también sacerdote. Es oferente y hostia a un tiempo. Quiso que el sacrificio cotidiano de la Iglesia fuera el misterio de esta realidad. La Iglesia es el cuerpo; El es su Cabeza; por El aprende ella a ofrecerse a sí misma" (*De la Ciudad de Dios* 10, 20).

9. Siendo la Eucaristía el sacrificio de la Iglesia militante, los *ángeles y santos* del cielo no participan directamente como oferentes. Pero participan en el honor y la gloria y acción de gracias

que Cristo tributa al Padre sin cesar, y participan, por tanto, también de la gloria que el Padre recibe en la celebración de la Eucaristía. Participan en este sentido del sacrificio de la Iglesia, que es la actualización del sacrificio de la cruz, introducción al eterno y celestial sacrificio de Cristo. En la liturgia se expresa el pensamiento de la presencia de los ángeles que bajan del cielo y están junto al altar. "Todo el santuario y el altar están llenos de coros celestiales para honrar al que mora en el altar" (Crisóstomo, *Del sacerdocio* 6, 4). En su comentario al evangelio de San Lucas (1, 12), dice San Ambrosio que no cabe duda alguna acerca de la presencia de los ángeles, cuando Cristo está ante el Padre y es inmolado. Gregorio Magno explica (*Diálogo* 4, 58): "Quién de los fieles dudará que en el momento del sacrificio se abre el cielo por la palabra del sacerdote, y en aquel misterio de Jesucristo están presentes los coros angélicos, uniéndose lo superior con lo inferior, la tierra con el cielo, lo visible con lo invisible."

Se puede decir también que la Iglesia, en la celebración de la Eucaristía, se asocia al honor eterno que Cristo tributa al Padre y al que cooperan los ángeles y santos. En el *Apocalipsis* se describe así el culto celestial (cap. 5, 6-14): "Vi en medio del trono y de los cuatro vivientes, y en medio de los ancianos, un Cordero, que estaba en pie como degollado, que tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios, enviados a toda la tierra. Vino y tomó el libro de la diestra del que estaba sentado en el trono. Y cuando lo hubo tomado, los cuatro vientos y los veinticuatro ancianos cayeron delante del Cordero, teniendo cada uno su cítara y copas de oro llenas de perfume, que son las oraciones de los santos. Cantaron un cántico nuevo, que decía: Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios, reino y sacerdotes, y reinan sobre la tierra. Vi y oí la voz de muchos ángeles en redor del trono, y de los vivientes, y de los ancianos; y era su número de miríadas de miríadas, y de millares de millares, que decían a grandes voces: Digno es el Cordero, que ha sido degollado, de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición. Y todas las criaturas que existen en el cielo, y sobre la tierra, y debajo de la tierra, y en el mar, y todo cuanto hay en ellos, oí que decían: Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición, el honor, la gloria y el imperio,

por los siglos de los siglos. Y los cuatro vivientes respondieron: Amén. Y los ancianos cayeron de hinojos y adoraron."

El culto de la Iglesia militante es imitación de la liturgia celestial y participación en ella. Los veinticuatro ancianos, representantes de la Iglesia, pregonan la relación entre el culto de los ángeles y santos, y la celebración eucarística de la Iglesia militante. En la Eucaristía, la alabanza de los hombres se une a aquélla de los ángeles y de los santos. Los ángeles y santos recogen el himno de alabanza de la Iglesia militante y le dan curso. La Iglesia se incorpora, por el sacrificio eucarístico, al orden universal del cielo, y se presenta como miembro del mismo por su sacrificio ante el cielo, uniéndose a la celeste ciudad de Dios, "a las miríadas de ángeles, a la asamblea, a la congregación de los primogénitos, que están escritos en el cielo, y a Dios, Juez de todos, y a los espíritus de los justos perfectos, y al Mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la aspersión de la sangre, que habla mejor que la de Abel" (*Hebr.* 12, 22-24).

Consciente de su pecaminosidad y de su imperfección, pide sea admitida su alabanza con la de los ángeles (véase el Prefacio de Cuaresma). Mientras los santos y los ángeles prorrumpen en alabanzas incesantes a Dios y no necesitan de los signos e imágenes sensibles para su sacrificio de alabanza, la Iglesia realiza su alabanza como peregrina, en la oscuridad de la fe, en el país de las sombras y de las imágenes. Está en camino de la plenitud última. Este caminar es a través del dolor y de la muerte. Corresponde a este estado de transición realizar su acción de gracias y su alabanza, participando de la muerte de Cristo, que es camino de la gloria.

VI. *La misa como plenitud y cumplimiento de todo sacrificio*

La Eucaristía, actualización del sacrificio de la cruz por la presencia sustancial de la carne y de la sangre de Jesucristo, es el *cumplimiento de todos los otros sacrificios,* tanto de los que son obra e invención del hombre, de los que la historia de las religiones nos habla, como también del sacrificio establecido por Dios en el Antiguo Testamento. Como ya vimos, el sacrificio tiene su fundamento en la esencia humana (cfr. vol II, § 105). Por su origen, el hombre está marcado en lo más íntimo de su ser por el amor. Si no quiere

contradecirse a sí mismo, a su esencia, sólo puede existir en el movimiento de amor, esto es, en la ordenación al Tú, al Tú divino. En la ordenación a Dios, realiza el hombre su entrega. Hablamos de sacrificio cuando el hombre expresa su entrega a Dios por medio de signos. Por muy diferentes que sean los sacrificios por los que los hombres intentan acercarse a Dios, el sacrificio puede definirse en general como una acción simbólica por la que el hombre cede y consagra a Dios un don que le pertenece, expresando y simbolizando así su propia entrega a Dios.

Por la entrega del hombre a Dios, realizada simbólicamente en el sacrificio, *se reconoce a Dios como Señor, se le tiene y ensalza como Santo.* Con ello espera el oferente conseguir la comunidad con Dios y verse libre así del pecado, y participar de la salud. Pero solamente el sacrificio de Cristo puede restablecer la comunidad con Dios destruída por el pecado. Por esto, quien quiera realizar eficazmente la entrega a Dios, fundada en la esencia humana, tan sólo lo puede hacer si participa de la entrega de Cristo. Por la institución del sacrificio eucarístico ha creado Cristo esta posibilidad. Al participar el hombre en el sacrificio de la cruz, actualizado en la Eucaristía, realiza su propio ser, ordenado a la entrega. Naturalmente, no podría realizar su ser de esta manera si no estuviera ya unido a Cristo por la fe y el bautismo, y configurado y capacitado por Cristo para tomar parte en el sacrificio del Señor. Cuando el hombre, hecho cristiforme por el bautismo, toma parte en el sacrificio de Cristo, logra la plenitud de su propia esencia, que procede de Dios. La participación en la Eucaristía es la autorrealización de los bautizados, determinada y obrada por Dios. El bautizado incorpora a su sacrificio las mismas cosas de la vida cotidiana, con las que está en contacto. De aquí que la Eucaristía sea la autorrealización del mundo, dispuesta y llevada a cabo por Dios. La plenitud del hombre obrada por la Eucaristía es invisible y está oculta durante el tiempo de peregrinación. Es la transición a aquel estado de plenitud en el que las criaturas, alabando y bendiciendo, se entregan al Dios, que se revela en toda su gloria y esplendor.

§ 255

El sacrificio eucarístico como convite (La Eucaristía como Comunión)

I. *La Eucaristía como convite*

1. En la Eucaristía se celebra la memoria de la pasión de Cristo. Cristo ha confiado a su esposa, la Iglesia, la memoria de su muerte y de su resurrección. Como dice Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica* III, q. 80, art. 10), Cristo ha dado a la Iglesia el memorial de la pasión a manera de manjar. El banquete, en el sentido más amplio (cfr. § 247), es la *figura principal* del sacrificio eucarístico (Guardini). El sacrificio eucarístico es realizado en el *símbolo del banquete*, en el que las *figuras de pan y vino* tienen importancia decisiva. Pertenece al banquete también el comer y beber, aunque el banquete no sea solamente comer y beber. El sacrificio de la cruz es actualizado en signos que hacen alusión al comer y beber. Pues, ¿para qué serviría el pan, si no fuera para comer, y para qué serviría el vino, si no fuera para beber? El sacramento eucarístico es, pues, un *sacrificio convite*. La comunión pertenece al sacrificio; en la comunión es consumado. Sin la comunión, quedaría incompleto.

2. La estrecha relación entre el sacrificio eucarístico y el banquete eucarístico, esto es, el hecho de que la Eucaristía es sacrificio convite y, por tanto, convite sacrificial, está atestiguado por la *Escritura*.

a) La Escritura nos dice que la Eucaristía fué instituída *en el marco de un banquete de rememoración*, que, a su vez, era el recuerdo de un convite sacrificial (cfr. § 246, VI, 1). Cristo *instituyó la Eucaristía con palabras y signos que la presentan como banquete*. Tomó el pan que estaba en la mesa, lo bendijo y lo dió a sus discípulos, para que lo comieran, mientras les aseguraba que lo que El les ofrecía para comer era su cuerpo. Igualmente, tomó el cáliz con vino, que estaba sobre la mesa, y les invitó a que bebieran de él, mientras les decía que lo que les entregaba bajo

las especies de vino para beber, era su sangre. El cuerpo que les dió a comer era la víctima; la sangre que les dió para beber era la sangre del sacrificio; era la sangre de la alianza. Mandó a los suyos que hicieran lo que El había hecho, que comieran en el futuro su cuerpo sacrificado bajo las apariencias de pan, y bebieran su sangre derramada en forma de vino.

Cristo actualizó en un banquete su cuerpo y su sangre como sacrificio del Nuevo Testamento, bajo las formas de pan y vino, esto es, de comida. Su cuerpo y su sangre destinados a ser comida y bebida del sacrificio. Según esto, el sacrificio eucarístico no alcanza su pleno sentido más que en el comer y en el beber. El cuerpo y la sangre de Cristo son actualizados, para que nos los incorporemos en el comer y en el beber. Por esto, *el altar del sacrificio es también una mesa*, en la que se prepara el banquete. Cristo nos prepara el banquete en la actualización de su cuerpo y sangre, en cuyo banquete comemos su cuerpo sacrificado y bebemos su sangre derramada. Es el Padre celestial, en último término, el anfitrión, que sirve la mesa a sus hijos. Así como el sacrificio tiene su pleno sentido en la comunión, es, a su vez, pero inversamente, el fruto del sacrificio. Santo Tomás de Aquino se mueve en el ámbito ideológico de los relatos de la institución cuando llama a la comunión uso del sacrificio. Como el sacrificio eucarístico tiene la forma de un banquete y se consuma, por tanto, en la comunión, ésta, a su vez, es banquete sacrificial. Lo que gustamos en la Eucaristía es la comida y la bebida del sacrificio. Esta relación se mantiene también cuando por alguna razón se recibe la comunión fuera de la misa. Siempre es comida del sacrificio.

b) El carácter de convite está todavía más acentuado en el *discurso de la promesa* que en las palabras de la institución (6, 51*b*-59). El banquete está en primer plano. Cristo indica sólo de paso y brevemente que la Eucaristía es un convite *sacrificial* (*Io.* 6, 51). El carácter sacrificial está, en cierto modo, en segundo lugar. El sacrificio es la raíz, la fuente de la comunión. Sirve a la preparación de las comidas. El acento recae en el banquete. Cristo mandó que se comiera su carne y se bebiera su sangre. La salvación o condenación depende de ello.

II. *Comunión y sacrificio*

1. Es de suma importancia para la adecuada realización de la Eucaristía *el acentuar ambas cosas*. La Eucaristía es una realidad unitaria de gran riqueza. Al igual que toda la Revelación, la realidad eucarística no constituye solamente un conjunto de elementos yuxtapuestos, sino un todo, que consta de muchos miembros ordenados entre sí. Estos están sujetos todos a la misma ley que domina al todo. El banquete constituye la ley configuradora de la Eucaristía. La celebración de la memoria de la pasión del Señor está simbolizada por el banquete. Sería desconocer esta realidad, si se entendiera el banquete eucarístico sólo como un complemento accidental y no indispensable del sacrificio eucarístico, o si no se considerara y no se tomara como comida del sacrificio. La Iglesia acentúa la unidad de sacrificio y de banquete cuando determina que no se celebre ningún sacrificio sin comunión. Sin la comunión, el sacrificio eucarístico resultaría incompleto. Por esto, el sacerdote no puede celebrar el sacrificio si no gusta también de la comida del sacrificio (*Rúbricas del Misal Romano*). Y puesto que la figura principal de la Eucaristía es la de un banquete (en el sentido amplio descrito anteriormente), su simbólica sólo se cumple cuando se come. *La comunión del sacerdote constituye, pues, parte integrante de toda la Eucaristía.* Si, en contra de la simbólica de la Eucaristía y de las normas eclesiásticas emanadas de la misma, no comulgase el sacerdote, sería también un sacrificio la celebración eucarística, pero en forma abreviada. De un modo particularmente elocuente se expresa que la Eucaristía se consuma en la comunión cuando el sacerdote comulga bajo las dos especies. También los demás participantes del sacrificio consuman su participación en la comunión.

Por otra parte, sería *exagerar el carácter de banquete* de la Eucaristía, si se viera la acción sacrifical en la comunión o si se redujera toda la Eucaristía a la comunión, como temporalmente hizo Lutero. La comunión es el acabamiento de la Eucaristía. En ella se cumple y acaba la participación en el sacrificio (cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III, q. 82, art. 4). La comunión de los fieles no constituye parte integrante del sacramento eucarístico, al modo como si sin ella no fuera completo el sacramento. Su simbólica (figura de banquete) se hace más clara y evidente si todos los par-

ticipantes comulgan realmente. Entonces se realiza el sentido de la simbólica sacramental de una manera más completa.

Cuando sólo comulga el sacerdote, no falta nada de lo que pertenece a la esencia de la Eucaristía, pero su simbólica queda realizada solamente de un modo incompleto. Cierto que también en este caso la participación de los fieles es auténtica y profunda, porque también los fieles que no comulgan participan del sacrificio de Cristo por la fe y la entrega. Además, en este caso también constituyen la comunidad de los comensales, en cuanto que el sacerdote bendice la mesa en su nombre, por cuya bendición se crean los santos manjares.

2. Ambas cosas, que la comunión sea la plenitud del sacrificio y que la participación en el sacrificio culmina en la comunión, están atestiguadas por el apóstol *Pablo* en la primera epístola a los corintios (11, 17-34; 10, 15-24). Los corintios celebran la memoria de la pasión del Señor, ya que celebran la "cena del Señor". Comen el cuerpo bajo la apariencia del pan y beben la sangre bajo la figura del vino. En la celebración eucarística está tan en primer plano la comida, que se puede confundir el cuerpo y la sangre del Señor con una comida ordinaria (*I Cor.* 11, 29). Participar en esta cena significa tener parte en el cuerpo y en la sangre, en el sacrificio del Señor. El apóstol no concebía un sacrificio sin la comunión de todos sus participantes. Sus amonestaciones a los corintios suponen que la comunidad cristiana de Corinto se reunía para recordar en familia la memoria de la muerte de Cristo, pues se congregaba para la cena común.

Está en la misma línea lo relatado por los *Hechos de los Apóstoles* acerca de la fracción del pan eucarístico (*Act.* 2, 42; 20, 7). Fraccionado el pan, es ofrecido a los participantes para que lo coman.

Dondequiera que se hable de la Eucaristía está en primer plano la comunión. En la comunión se consuma la participación en el sacrificio eucarístico. El que no comulga en el sacrificio eucarístico, tan sólo participa de una manera incompleta del sacrificio.

3. La obligación impuesta por la Iglesia a todos los bautizados *de recibir la comunión por lo menos una vez al año,* significa que por lo menos una vez al año todo católico debe participar de una manera completa en el sacrificio eucarístico. Este es el límite mínimo de una participación total del sacrificio eucarístico. Como

complemento explicativo y más allá del rigor preceptual impuesto por la Iglesia, en consonancia con el sentido de la comunión como plenitud de nuestra participación en la Eucaristía, declara el *Concilio de Trento* que "desearía ciertamente el sacrosanto Concilio que en cada una de las misas comulgaran los fieles asistentes, no sólo por espiritual afecto, sino también por la recepción sacramental de la Eucarística, a fin de que llegara más abundante a ellos el fruto de este sacrificio; sin embargo, si no siempre eso sucede, tampoco condena como privadas e ilícitas las Misas en que sólo el sacerdote comulga sacramentalmente (can. 8), sino que las aprueba y hasta las recomienda, como quiera que también esas Misas deben ser consideradas como verdaderamente públicas, parte porque en ellas comulga el pueblo espiritualmente, y parte porque se celebran por público ministro de la Iglesia, no sólo para sí, sino para todos los fieles que pertenecen al cuerpo de Cristo" (D. 944). El Concilio señala que incluso las Misas en las que los fieles no comulgan y en las que, por tanto, no participan de una manera completa, son posibles, más aún, son salutíferas. Pero considera como normal que los fieles participen en el sacrificio por la comunión. Lo contrario es tenido por el Concilio como excepción. El Concilio reconoce que "no siempre" comulgan los participantes. Iría contra el deseo conciliar la doctrina o costumbre que tomase como regla la mera comunión espiritual de los creyentes. Igualmente estaría en contra del deseo de la Iglesia, expresado en el Concilio Tridentino, si en principio y de un modo regular, se diera o recibiera la comunión fuera de la Misa, el cuerpo del Señor que ha sido preparado en el sacrificio eucarístico, ya sea antes o después de la Misa, o sin aquella conexión externa con la celebración del sacrificio. El Código de Derecho Canónico acentúa asimismo la conexión entre comunión y sacrificio sin repetir, expresamente, la declaración del Concilio de Trento. Determina que la comunión se debe distribuir solamente en aquellas horas en que está permitido celebrar la Misa.

Lo que el Concilio de Trento considera como regla, a saber, el reparto de la Eucaristía durante la Misa, está también previsto en el rito obligatorio del sacrificio y que impreso va unido a toda edición oficial del *Missale Romanum*. En trece apartados se regula hasta lo más mínimo cualquier acción, gesto, paso, pronunciación de cada uno de los textos. Sobre la distribución de la comunión hay que decir lo siguiente: la instrucción cuenta con que los fieles comulgarán en todas las Misas por medio de hostias consagradas

en la misma santa Misa. En el apartado segundo, tercero, se dice: "Si el sacerdote quiere consagrar para la comunión de los fieles demasiadas hostias, de modo que por su cantidad no quepan en la patena, las colocará en el corporal, delante del cáliz, o en un cáliz consagrado, o en un copón limpio y bendecido, detrás del cáliz, y lo cubrirá con una patena o palia." A continuación se indica cómo hay que tratar estas formas en el ofertorio y en la consagración. De las disposiciones referentes a la distribución de la comunión merecen especial consideración las siguientes: en el apartado decimoquinto, se dice: "Si hubiere hostias consagradas en el corporal para ser guardadas para más tarde, hará el sacerdote una genuflexión y colocará las hostias en el vaso destinado para ello." En el número sexto del mismo apartado, tenemos: "Si alguien quiere comulgar durante la Misa, hará el sacerdote una genuflexión después de la comunión de la sangre, colocará las hostias consagradas en un copón o, si son pocos los que quieren comulgar, en la patena, de no estar ya desde un principio en un copón o en otro vaso." No se hace referencia a las hostias conservadas en el sagrario. El rito del sacrificio de la Misa presupone, por tanto, que la comunión es repartida normalmente en toda Misa e incluso, más todavía, que las hostias santas que se reparten en una Misa, han sido consagradas también en la misma Misa. De un modo especial está garantizada la recepción de la comunión a los participantes durante el sacrificio, esto es, el poder participar plenamente en el sacrificio.

Falta toda referencia a un manjar eucarístico preparado en otra celebración y a lo que debe hacer el sacerdote en un caso tal; esto se debe naturalmente a que en la época en que el rito de la Misa recibió su forma definitiva, no se había pensado todavía en este caso.

En el *Rituale Romanum,* que contiene los actos litúrgicos en tanto no los realice el obispo, sino el sacerdote (con excepción de la santa Misa), se encuentra una instrucción detallada hasta lo más insignificante de lo referente a la administración de la comunión fuera de la Misa. Con el mismo detalle se habla de la comunión durante la Misa. En el título cuarto, número once, se dice: "Durante la Misa, la comunión del pueblo tendrá lugar inmediatamente después de la comunión del sacerdote celebrante—a no ser que por un motivo razonable se administre antes o después de una Misa rezada—; pues las oraciones que se rezan como Poscomunión no se refieren solamente al sacerdote, sino también a los demás co-

municantes." En el número doce se expone más en concreto esta disposición, pero sin hacer alusión al tabernáculo y a las hostias conservadas en él, cosa que habría sido muy natural en el ritual. Siendo la última edición oficial del *Rituale Romanum* del año 1925, se confirman aquí las más antiguas normas rituales contenidas en en el *Missale Romanum*. Por tanto, aquí se acentúa nuevamente que la administración de la comunión fuera de la Misa se hará sólo algunas veces y con un motivo razonable. Las rúbricas fomentan también la misma manera de tratar la Eucaristía, exigida por la interna simbólica del sacramento eucarístico. A través de las antiguas disposiciones, vigentes aún en nuestros días, se expresa la conexión entre el sacrificio eucarístico y el manjar eucarístico, así como la comunidad entre el celebrante y la asamblea oferente. No se puede admitir que las disposiciones del Derecho Canónico, citadas antes, y las del *Rituale Romanum* estén en contradicción. El Derecho Canónico determina muy en general las formas de distribución de la comunión. Cabe preguntar cuál de las distintas posibilidades está más en consonancia con el sentido de la comunión. El *Rituale Romanum* dice que es la administración de la comunión hecha durante el sacrificio de la Misa.

Las oraciones de la santa Misa tienen pleno sentido cuando los que participan de ella gustan también del manjar preparado en el sacrificio. Así se dice en la tercera oración, después de la consagración: "Manda sean llevadas estas ofrendas, por manos de tu santo Angel, a tu sublime altar, ante el acatamiento de tu divina Majestad; a fin de que cuantos participando de este altar, recibiéremos el cuerpo y la sangre de vuestro Hijo, seamos colmados de toda bendición celestial y de toda gracia." En esta oración se habla de la participación activa en el altar, de un acto que se realiza ahora mismo. Por este acto tenemos parte del altar, es decir, de la ofrenda que es Cristo. El que no comulga, se excluye a sí mismo de esta participación completa en el sacrificio eucarístico. Las poscomuniones, a las que, como hemos visto, hace alusión el *Rituale Romanum*, sólo pueden ser rezadas con sentido por aquellos participantes del sacrificio que han tomado la comunión.

Usando de su suprema autoridad, Pío XII toma posición en la encíclica "Mediator Dei", en el problema de la comunión. Por su importancia reproducimos aquí el texto:

"El augusto sacrificio del altar se completa con la comunión del divino convite. Pero, como todos saben, para obtener la integridad del mismo sacrificio sólo es necesario que el sacerdote se nutra del alimento celestial,

pero no que el pueblo (aunque esto sea por demás sumamente deseable) se acerque a la santa comunión.

Nos place, a este propósito, recordar las consideraciones de nuestro predecesor Benedicto XIV sobre las definiciones del Concilio de Trento: "En primer lugar, debemos decir que a ningún fiel se le puede ocurrir que las misas privadas, en las que sólo el sacerdote toma la Eucaristía, pierden por esto su valor de verdadero, perfecto e íntimo sacrificio, instituído por Cristo nuestro Señor, y hayan por ello de considerarse ilícitas. Tampoco ignoran los fieles (o, al menos, pueden ser fácilmente instruídos de ello) que el sacrosanto Concilio de Trento, fundándose en la doctrina custodiada en la ininterrumpida tradición de la Iglesia, condenó la nueva y falsa doctrina de Lutero, contraria a ella." "Quien diga que las misas en las que sólo el sacerdote comulga sacramentalmente son ilícitas y deben, por ello, derogarse, sea anatema."

Se alejan, pues, del camino de la verdad aquellos que se niegan a celebrar si el pueblo cristiano no se acerca a la mesa divina; y todavía más se alejan aquellos que, por sostener la absoluta necesidad de que los fieles se nutran del alimento eucarístico juntamente con el sacerdote, afirman capciosamente que no se trata tan sólo de un sacrificio, sino de un sacrificio y de un convite de fraterna comunión y hacen de la santa comunión realizada en común casi el punto supremo de toda celebración.

Hay que afirmar una vez más que el sacrificio eucarístico consiste esencialmente en la inmolación incruenta de la Víctima divina, inmolación que es místicamente manifestada por la separación de las sagradas especies y por la oblación de las mismas echa al eterno Padre. La santa comunión pertenece a la integridad del sacrificio y a la participación en él por medio de la comunión del augusto sacramento, y aunque es absolutamente necesaria al ministro sacrificante, en lo que toca a los fieles sólo es vivamente recomendable.

Y así como la Iglesia, en cuanto maestra de verdad, se esfuerza con todo cuidado en tutelar la integridad de la fe católica, así, en cuanto madre solícita de sus hijos, les exhorta a participar con frecuencia e interés en este máximo beneficio de nuestra religión.

Desea ante todo que los cristianos (especialmente cuando no pueden con facilidad recibir de hecho el alimento eucarístico) lo reciban al menos con el deseo, de forma que con viva fe, con ánimo reverentemente humilde y confiado en la voluntad del Redentor divino, con el amor más ardiente se unan a El.

Pero esto no basta. Puesto que, como hemos dicho más arriba, podemos participar en el sacrificio también con la comunión sacramental, por medio del convite de los ángeles, la Madre Iglesia, para que más eficazmente "podamos sentir en nosotros de continuo el fruto de la redención", repite a todos sus hijos la invitación de Cristo nuestro Señor: "Tomad y comed... Haced esto en mi memoria."

A cuyo propósito el Concilio de Trento, haciéndose eco del deseo de Jesucristo y de su esposa inmaculada, nos exhorta ardientemente para que en todas las misas los fieles presentes participen no sólo espiritualmente, sino también recibiendo sacramentalmente la Eucaristía, a fin de que reciban más abundante el fruto de este sacrificio. También nuestro inmortal precedesor Benedicto XIV, para que quedase mejor y más claramente manifiesta la participación de los fieles en el mismo sacrificio divino por

medio de la comunión eucarística, alaba la devoción de aquellos que no sólo desean nutrirse del alimento celestial durante la asistencia al sacrificio, sino que prefieren alimentarse de las hostias consagradas en el mismo sacrificio, si bien, como él declara, se participa real y verdaderamente en el sacrificio aun cuando se trate de pan eucarístico debidamente consagrado con anterioridad. Así escribe, en efecto: "Y aunque participen en el mismo sacrificio además de aquellos a quienes el sacerdote celebrante da parte de la Víctima por él ofrecida en la santa misa, otras personas a las que el sacerdote da la Eucaristía que se suele conservar, no por esto la Iglesia ha prohibido en el pasado ni prohibe ahora que el sacerdote satisfaga la devoción y la justa petición de aquellos que asisten a la Misa y solicitan participar en el mismo sacrificio que ellos también ofrecen a la manera que les está asignada; antes bien, aprueba y desea que esto se haga y reprobaría a aquellos sacerdotes por cuya culpa o negligencia se negase a los fieles esta participación. Quiera, pues, Dios que todos, espontánea y libremente, correspondan a esta invitación de la Iglesia; quiera Dios que los fieles, incluso todos los días, participen no sólo espiritualmente en el sacrificio divino, sino también con la comunión del augusto sacramento, recibiendo el cuerpo de Jesucristo, ofrecido por todos al eterno Padre. Estimulad, venerables hermanos, en las almas confiadas a vuestro cuidado el hambre apasionada e insaciable de Jesucristo; que vuestra enseñanza llene los altares de niños y de jóvenes que ofrezcan al Redentor divino su inocencia y su entusiasmo; que los cónyuges se acerquen al altar a menudo para que, alimentados en la santa Misa y gracias a ella, puedan educar la prole que les ha sido confiada en el sentido y en la caridad de Jesucristo; sean invitados los obreros para que puedan tomar el alimento eficaz e indefectible que restaura sus fuerzas y les prepara para sus fatigas la eterna misericordia en el cielo; reuníos, en fin, los hombres de todas las clases y apresuraos a entrar, porque este es el pan de la vida del que todos tienen necesidad. La Iglesia de Jesucristo sólo tiene este pan para saciar las aspiraciones y los deseos de nuestras almas, para unirlas íntimamente a Jesucristo y, en fin, para que por su virtud se conviertan en un solo cuerpo y sean como hermanos todos los que se sientan a una misma mesa para tomar el remedio de la inmortalidad.

Es bastante oportuno también (lo que, por otra parte, está establecido por la liturgia) que el pueblo acuda a la santa comunión después que el sacerdote haya tomado del altar el alimento divino; y, como más arriba hemos dicho, son de alabar aquellos que, asistiendo a la Misa, reciben las hostias consagradas en el mismo sacrificio, de forma que se cumpla en verdad que todos los que participando de este altar hayamos recibido el sacrosanto cuerpo y sangre de tu Hijo, seamos colmados de toda gracia y bendición celestial.

Sin embargo, no faltan a veces las causas ni son raras las ocasiones en que el pan eucarístico es distribuído antes o después del mismo sacrificio y también que se comulgue, aunque la comunión se distribuya inmediatamente después de la del sacerdote, con hostias consagradas anteriormente. También en estos casos, como, por otra parte, ya hemos advertido, el pueblo participa en verdad en el sacrificio eucarístico y puede, a veces con mayor facilidad, acercarse a la mesa de la vida eterna.

Sin embargo, si la Iglesia, con maternal condescendencia, se esfuerza en salir al encuentro de las necesidades espirituales de sus hijos, éstos, por

su parte, no deben desdeñar aquello que aconseja la Sagrada Liturgia y siempre que no haya un motivo plausible para lo contrario deben hacer todo aquello que más claramente manifiesta en el altar la unidad viva del cuerpo místico."

III. *Panorama histórico*

Es posible que una *breve mirada de conjunto acerca de los cambios en la recepción de la comunión* proyecte nueva luz en torno a esta cuestión. En la Iglesia primitiva formaba parte de la celebración eucarística la distribución y recepción del alimento eucarístico. Los participantes en el sacrificio eucarístico comulgaban del pan que era consagrado en el sacrificio del que ellos participaban. No se conocía la costumbre de conservar parte de la Eucaristía para su distribución en una celebración posterior. No había comunión con un alimento procedente de una celebración anterior. Tan sólo excepcionalmente se guardaba parte del pan consagrado, que era llevado a los enfermos o entregado a los cristianos en tiempo de persecución para guardarlo en sus casas y servirles de fortalecimiento para el martirio. Los demás restos de la celebración eran quemados, enterrados en tierra, puestos en agua, entregados a los niños pequeños o distribuídos entre los clérigos. Fué regla general hasta el siglo XI la comunión dentro de la celebración de la Misa. Es verdad que ya en el siglo IV hay quienes se lamentan de la falta de celo en los fieles para recibir la comunión. Pero siempre que alguien participaba del alimento eucarístico lo hacía en la Misa. Según los ritos galicano y visigótico, antes de la comunión del sacerdote y del pueblo se daba la bendición. Esta bendición era considerada como preparación para la comunión, y más tarde, como su sustitutivo. Al comienzo de la Edad Media terminaba la Misa con una bendición para los que no comulgaban. Se tenía como innecesaria o como estorbo la permanencia en el templo de los que no comulgaban. Una vez se habían marchado los no participantes en la comunión el celebrante y los que se habían quedado recibían el cuerpo y la sangre del Señor.

No pocas veces dicen Gregorio de Tours y otros escritores, en este sentido, que, "terminada la Misa, comulgaba el pueblo". La forma de dar la comunión de la Iglesia primitiva se mantuvo también en este rito. Cuando se recibía la comunión se hacía en la Misa. Walahfried Strabo explica en el siglo IX: "Esta oración (la final) está destinada para los que comulgan" *(De exordio,* cap. 23). Lo mismo dice Guillermo Durandus en su obra *Rationale divinorum officiorum* 4, 54, 11. Una relajación de esta vinculación entre sacrificio eucarístico y comunión se introdujo cuando la antigua costumbre de ofrecer sólo un sacrificio en una iglesia y en un solo altar fué suprimida por necesidades prácticas y se celebraron también Misas rezadas, en las que nadie tomaba la comunión. Poco a poco, al igual que en las Misas privadas, se separó en los oficios solemnes la comunión del sacrificio. Tenemos varios ejemplos, uno que data del siglo IX, otro del siglo XII (Ritual de los Canónigos agustinos de Passau). Es difícil encontrar el motivo de la comunión después de la celebración. Es posible que la razón principal radicase en el hecho de que una gran parte de los fieles no comulgaba y que en una época en la que "se había enfriado el primitivo fervor" habría resultado demasiado largo el culto divino si los

comulgantes hubiesen recibido el alimento eucarístico durante la celebración de la Misa. Lo mismo los monjes que los laicos encontraban molesta una prolongación del culto divino a causa de la comunión durante la Misa, sobre todo en las grandes solemnidades. Se buscó una solución: los rituales de los dominicos y de los carmelitas, escritos después de la primera mitad del siglo XIII, dan la norma: "Si son muchos los fieles presentes que se quedan hasta el final de la Misa, está permitido, si el prior lo aprueba, aplazar la comunión hasta terminada la celebración, excepto el día de Jueves Santo. En caso contrario se distribuirá antes de la poscomunión." Este permiso era una concesión al deseo de los participantes en el sacrificio, que no comulgaban, a que el culto divino fuera corto. Sin duda este rito crearía algunas dificultades mientras estuvo en vigor la comunión bajo las dos especies. Sólo a partir del siglo XIII, cuando en la mayoría de las iglesias tan sólo se daba el pan consagrado para comulgar (y no el vino), se generalizó esta innovación. Al principio esta forma de dar la comunión se usaba solamente en Pascua y en algunos pocos días solemnes en los que había una gran afluencia de fieles a la comunión.

Tomás de Aquino contesta a la objeción basada en el hecho que del Cordero pascual, figura principal de la Eucaristía, no debía quedar nada para el día siguiente, y, por tanto, no es conveniente guardar formas consagradas que no se consuman en el sacrificio, diciendo: "La verdad debe corresponder en parte a la figura y, por eso, no hay que reservar para otro día parte de la hostia consagrada que comulga el sacerdote o de las que comulgan los ministros y el pueblo. De ahí que el Papa Clemente *decretara*: "Ofrézcase *en el* altar tanto holocausto cuanto baste para el pueblo; y si sobrare, no se deje para mañana, sino que sea sumido por los clérigos con diligencia, temor y estremecimiento."

Pero como este sacramento se ha de tomar todos los días, y el cordero pascual no, es menester reservar algunas formas para los enfermos; y así, se lee: "Conserve siempre el sacerdote la Eucaristía, de modo que, en habiendo enfermo, luego lo comulgue, no muera sin comunión" (*Suma Teológica* III, q. 83, art. 5, 11).

Incluso cuando en las grandes solemnidades se comenzó a distribuir la comunión después de la Misa se mantuvo en cierto modo la unión entre el sacrificio y el convite, ya que sólo se permitía la comunión después de la Misa. En la Edad Media no existía como costumbre común la comunión desvinculada del sacrificio; tampoco existió en la antigüedad. El incremento de la vida religiosa que siguió al Concilio de Trento tuvo como resultado también una más frecuente recepción de los sacramentos; para facilitar lo más posible su recepción, fué distribuída la comunión a los fieles sin estar unida a la Misa. Esta forma de administrar la comunión es posible a causa de la continuación de la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo más allá de la realización del sacrificio. El sentido interno de la comunión como participación en el sacrificio del Señor es menos claro aquí que en la primitiva forma de comunión. En el desarrollo evolutivo de las formas de dar la comunión jugaron también un papel importante alguna que otra vez las rivalidades de los mismos sacerdotes. Prueba de ello es una disposición de los canónigos de Santa Gúdula de Bruselas, del año 1595: según ella, los capuchinos sólo pueden distribuir la comunión durante la Misa, pero no con la solemnidad que tenía la comunión pública en la parroquia (asamblea). Los sacerdotes seculares eran

más cuidadosos que los religiosos de no separar la comunión del sacrificio, incluso después del Concilio de Trento. En general se mantuvieron fieles a la costumbre antigua. Tan sólo permitían que el pueblo tomara la comunión después de la Misa en algunas solemnidades. En una Instrucción de un Sínodo de Viena sobre la administración del cáliz a los seglares, cosa permitida por Pío IV en 1564 para el territorio austríaco, se dice: "El momento normal y apropiado para dar la comunión al pueblo es durante la Misa; así está atestiguado desde los tiempos más remotos. Pero está permitido administrarla bajo las dos especies después de la Misa en la Semana Santa, Navidad, Pascua y Pentecostés, debido a la gran afluencia de fieles" *(Osterreichische Vierteljahrschrift für katholische Theologie* 6 (1867), 84). San Carlos Borromeo dispuso en un Sínodo de 1579: "El sacerdote debe seguir fielmente el primitivo rito; administrará la santa comunión dentro de la santa Misa. No prohibimos, sin embargo, que ocasionalmente la dé en otro tiempo" (A. Ratti, *Acta eccl. Mediolan., ab eius initiis usque ad nostram aetatem* II (1890), 598.)

Benedicto XIV reprende a los sacerdotes que sin distinción y sin motivo dan la comunión al pueblo después de la Misa *(De ss. missae sacrificio,* II, 162). A finales del siglo XVIII y primeros del XIX fué generalizándose la costumbre de la comunión fuera de la Misa. El que en nuestros días se imponga de nuevo, cada vez con más fuerza, la comunión dentro de la Misa, manifiesta que es mayor la inteligencia de la unión entre sacrificio y comunión. Y si las necesidades prácticas requieren que se dé la comunión sin aquella conexión con el sacrificio, hay que procurar también en tales casos que la interna relación entre el sacrificio y el alimento eucarísticos esté viva en la conciencia de los fieles Cfr. P. Browe, *Wann fing man an, die Kommunion ausserhalb der Messe auszuteilen?,* en "Theologie und Glaube" 22 (1930), 755-762.

La distribución y recepción de la comunión durante el sacrificio eucarístico nos sugiere también *otra consideración.* El sacrificio eucarístico es la celebración comunitaria de los hijos de Dios que se reúnen en torno de Cristo para alabar al Padre celestial, con El y por El, en memoria de su pasión y resurrección. Es natural, pues, que tomen también parte de la Mesa para recibir y comer el pan preparado y ofrecido por el mismo Padre celestial. De este modo la Eucaristía se manifiesta como cena familiar de los hijos de Dios. Excluirse de ella por capricho viene a ser lo mismo que si un hijo no asistiera al convite solemne organizado por el padre de familia. Comulgar fuera de la Misa sin motivo significa lo mismo, es un apartarse del convite familiar para comer individualmente, sea antes o después de la fiesta de familia. El que sin razón se aparta de la comunión, no participa plenamente de la vida de la comunidad.

IV. *Comunión bajo una sola especie*

Según las normas del rito latino actualmente vigentes los seglares y los sacerdotes no celebrantes *sólo pueden recibir la comunión bajo la apariencia del pan.* Frente a las erróneas doctrinas de los utraquistas y calixtinos (Wiclef, Hus y sus partidarios) ha establecido la Iglesia que la recepción de la comunión bajo las dos especies no ha sido ordenada por Cristo ni es necesaria para la salvación (Concilio de Trento, D. 626; cfr. D. 668). El Concilio de Trento declaró que no existe ningún precepto divino sobre la comunión bajo las dos especies. La Iglesia tiene la potestad de determinar todo lo que toca a la administración de los sacramentos, salvo lo establecido por Cristo. Por la comunión bajo una sola de las especies se recibe a Cristo, todo y entero, y nadie queda defraudado de ninguna gracia necesaria para la salvación.

El discurso de la promesa (*Io.* 6, 53-58) no puede entenderse como mandato de comulgar bajo las dos especies. Cristo ordena la recepción de su cuerpo y de su sangre, pero no la manera de hacerlo. En los versículos 58 y 59 habla Cristo solamente de la comunión del pan. Tampoco era intención de Cristo, al instituir la Eucaristía, imponer a todos los creyentes la obligación de recibir la Eucaristía bajo las dos figuras. Dispuso la celebración de su muerte, pero no determinó la manera de comulgar.

Hasta el siglo XIII se recibió generalmente la comunión bajo las dos especies. Pero existían diferentes excepciones a esta regla general, que demuestran que la costumbre seguida hasta entonces no arrancaba de un mandato divino. Estas excepciones eran la comunión de los enfermos, la privada en las casas, la de los niños, la comunión durante la Misa con especies consagradas anteriormente, que en Oriente se celebraba en todas las Misas del tiempo cuaresmal.

A petición del emperador alemán, el Concilio de Trento confió a la decisión del Papa el determinar la oportunidad de cualquiera concesión de la comunión del cáliz para los seglares. Pío IV concedió a varios prelados alemanes, en 1564, la potestad de permitir en sus diócesis la comunión del cáliz. Pero se originaron tantos abusos que esta permisión fué suprimida al año siguiente.

Santo Tomás de Aquino fundamenta la comunión bajo una sola especie de la siguiente manera: "Dos cosas hay que considerar en el uso de este sacramento: una, por parte del mismo sacramento,

y, otra, por parte de quienes le reciben. Por parte del sacramento conviene que se tomen el cuerpo y la sangre, porque en los dos está su perfección. Por eso el sacerdote, que es quien lo consagra y lo termina, nunca debe recibir el cuerpo de Cristo sin su sangre.

Por parte de quienes lo reciben se requiere suma reverencia y cautela, no acaezca cosa que ceda en injuria de misterio tan grande. Esto podría suceder en la comunión de la sangre, que, al tomarse sin precaución, se derramaría con facilidad. Y, pues ha crecido el número del pueblo cristiano, compuesto de ancianos, jóvenes y párvulos, de entre quienes algunos no tienen discreción para poner el debido cuidado al usar el sacramento, ciertas iglesias no dan la sangre al pueblo, sumiéndola sólo el sacerdote. (*Suma Teológica* III, q. 80, art. 12).

Consideraciones de índole práctica motivaron la comunión bajo una sola especie. A ello se añadió la actitud polémica frente a los reformadores. En la comunión bajo las dos especies se expresa más claramente el sentido de la comunión como participación en la muerte de Cristo que en la comunión bajo una sola especie. Pero como también bajo una sola especie está presente Cristo, todo y entero, la comunión bajo una sola especie significa de hecho también una participación completa en el sacrificio de Cristo. Así pudo tomar carta de naturaleza ya y desde el siglo XIII la comunión bajo una sola especie por las razones aducidas por Santo Tomás de Aquino. La Iglesia ha convertido en obligatoria esta costumbre extendiéndose por doquier al disponerlo así.

En las iglesias orientales se conservó la costumbre de comulgar bajo las dos especies. La teología ortodoxa opina que la comunión bajo las dos especies ha sido ordenada por Dios. Es, además, una exigencia de la caridad fraterna. Según ella, la disposición de la Iglesia occidental representa un encumbramiento del sacerdote sobre los seglares. Cfr. Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, 263 y sig.

V. *Originalidad de la comunión cristiana*

Vimos antes que el sacramento eucarístico no está sacado de las paganas religiones de misterios. La Eucaristía como banquete es también una institución *originariamente cristiana*, no tomada del paganismo. Sin razón admiten los representantes liberales de la historia de las religiones que la Eucaristía tiene su origen en el paganismo. Sus puntos de vista pueden resumirse de la siguiente

manera: La historia de las religiones puede determinar que en la fe religiosa de la humanidad está muy difundida la idea de un dios que se ofrece a sí mismo y da a comer su carne a sus creyentes, les asegura la participación de su divinidad. El totemismo es el primer grado de la teofagia. El totem era un objeto especialmente sagrado, generalmente un animal que, como se creía, estaba de algún modo en una relación real con la estirpe y podía traer la suerte o el infortunio, según como se le tratase. Se creía que por medio de la comida de este animal se podía entrar en posesión de sus fuerzas divinas. En las religiones de misterios helenísticos fué muy frecuente esta "teofagia". El banquete de Mitra, por ejemplo, era tan parecido a la Eucaristía que Justino y Tertuliano vieron en él un diabólico remedo de la costumbre cristiana. El dios frigio Attis, nacido de una virgen, murió y resucitó de nuevo y dejó a sus adoradores un convite sacramental. Sus adoradores podían decir: he comido del tímpano, he bebido del címbalo, me he convertido en parte de Attis. Pero de entre todos los misterios, el que más semejanza tiene con el cristianismo es el culto dionisíaco. El dios del vino murió de muerte violenta y fué llamado de nuevo a la vida; fué entregado a los titanes por Hera. Los titanes le despedazaron y le comieron. Su corazón fué devuelto a Zeus, que le resucitó de nuevo. La muerte y la resurrección de Dionisos fué representada en una celebración cultual. Con delirio y mediante ritos monstruosos, los seguidores de este culto despedazaban un toro. Los pedazos eran comidos crudos (omofagia). De este modo tenían parte en la vida divina de Dionisos, cuya encarnación veían en el animal.

Contra la suposición de que el banquete eucarístico se ha originado de estas o parecidas representaciones y costumbres paganas, hablan dos razones muy importantes: el banquete eucarístico está unido a una manifestación histórica y ha sido instituído, según los testimonios neotestamentarios, por el Cristo histórico en una determinada hora de la historia. El Cristo histórico es su contenido. Los convites religiosos del paganismo se refieren, por el contrario, a figuras de dioses míticos (cfr. § 224).

Además, la moderna investigación ha demostrado que en el ámbito extrabíblico no aparece jamás la idea de "comer a Dios" Lo que se puede demostrar es que existe la creencia y la esperanza de que por la participación en el convite sacrificial se entra en comunidad con el dios al que se ha ofrecido el sacrificio (cfr. *I Cor.* 10, 20). Por el comer de la mesa de los dioses se hace uno consocio suyo. Para entender esta idea se puede hacer referencia a

las invitaciones a tomar parte "en la mesa del señor Serapis", transmitidas por los papiros y ostracas. La otra gran diferencia radica en que este supuesto comer a dios no es institución de un dios, que se entrega como alimento a los suyos, sino que más bien son los hombres los que con violencia apresan al animal *totem* y quieren despojarle, al comerlo, de las supremas fuerzas que se cree están en él.

Por lo que en particular se refiere a los convites cultuales, la omofagia dionisíaca, por lo que nos dicen los testimonios antiguos, no puede ser interpretada como un "comer a dios" (teofagia), sino tan sólo como imitación del apetito devorador del dios, que consumía la misma carne cruda, o como celebración memorial de la horrenda muerte de Dionisos. Lo mismo ocurre con la bebida de harina de cebada de Eleusis. Tenía la significación de un recuerdo de aquella bebida que en otro tiempo refrescó a Deméter. Por lo que toca al convite cultual de la liturgia de Attis, los textos que nos hablan de él tan sólo nos dicen que era un rito de iniciación. Nada justifica suponer que el convite fuera entendido como memoria de la pasión de Attis o como un medio para apropiarse la divinidad. El banquete de Mitra fué comparado con la Eucaristía por Justino y Tertuliano, y considerado como su diabólico remedo. Aunque es muy probable que los discípulos de Mitra esperaban efectos purificadores de su banquete, nada nos permite suponer que viese contenida la sustancia o la virtud de Mitra en los elementos. Por su esencial diferencia el banquete eucarístico no puede ser derivado de ninguno de los convites no cristianos. (Cfr. A. Arnold, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls*, 1937, 118-121; K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 1935, II, 381-398; W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie. Sacrament et Sacrifice*, 1931, 284.

§ 256

Ministro y sujeto de la comunión

I. *Condiciones para su licitud*

1. *El sacerdote es el ministro ordinario del alimento eucarístico, el diácono lo es extraordinario.* En la primitiva iglesia existían distintas costumbres. Ordinariamente era el diácono el que

ofrecía el cáliz a los fieles. Pero también, a veces, repartían el pan a los creyentes. A menudo llevaban la Eucaristía a los ausentes. Es verdad que en Roma eran los acólitos los que ejercían este ministerio. Cuando faltaban los clérigos, eran los seglares los que realizaban esto. Como se desprende del texto de San Basilio, citado en § 260, en determinadas circunstancias, cuando comulgaban en casa, eran los seglares los que repartían la Eucaristía. Cfr. P. Browe, *Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter*, en "Zeitschrift für katholische Theologie" 60 (1936) 1-53, 211-240. El Concilio de Nicea prohibió a los diáconos administrar la comunión a los sacerdotes. La autocomunión está prohibida actualmente, excepto en caso de necesidad. En la acción del sacerdote, que administra la comunión, se expresa el hecho de que nadie puede darse a sí mismo la salud, sino que se recibe por mediación de la comunidad.

2. *Todo bautizado y sólo el bautizado es capaz* de recibir el cuerpo y la sangre de Cristo. La razón es manifiesta: la comunión es la completa participación en el sacrificio. En el sacrificio nos presentamos con Cristo ante el Padre para ofrecerle alabanza, adoración de gracias y expiación. Esto supone previamente la incorporación a Cristo, que queda fundamentada en el bautismo. Desde otro punto de vista se llega a la misma verdad: la comunión es la participación en el sacrificio en forma de banquete. La comunión es el elemento de la vida espiritual. Presupone, por tanto, la vida espiritual. Pero aunque todos los bautizados estén capacitados para recibir la comunión, según las disposiciones de la Iglesia, a los bautizados no católicos sólo se les puede administrar después de abjurar el error, esto es, cuando estén dispuestos a correalizar la vida familiar de los hijos de Dios, unidos por Cristo (cfr. § 173). Esta disposición está al servicio del orden en la única Iglesia de Cristo.

3. No se puede contestar con seguridad a la cuestión *de si el mismo Cristo recibió la comunión* al instituir la Eucaristía. Santo Tomás de Aquino contesta afirmativamente. A favor de esta opinión puede aducirse la razón siguiente: La Eucaristía fué instituída en el marco de un convite pascual. Según el rito pascual nadie podía quedar excluído de la comida comunitaria, y mucho menos el anfitrión, cuyas veces hace Cristo. La comida era signo de comunidad. El convite instituído por Cristo sirvió de un modo todavía más particular a la comunidad. El Señor se podía dispensar y excluir mucho menos de este convite que de otro convite cualquiera. Si lo hubiera hecho así habría sorprendido a los discípulos este modo de obrar y nos lo habrían relatado. Por ser Cristo el que primero

recibió la Eucaristía, como también fué el primero que recibió el bautismo, nos hace socios suyos de mesa al participar del mismo convite sacrificial. Aunque la autocomunión no pudo tener ningún efecto de gracia para El, fué una alusión y prenda de su gloria (cfr. *Io.* 17, 1).

Cabe preguntar, por tanto, si la comunidad entre Cristo y los demás comensales del convite eucarístico está mejor fundada por la comunión del cuerpo de Cristo por parte de los comensales, es decir, por el contenido del banquete, que era el mismo Cristo, o por la participación del mismo Señor en esta comunión. A causa del carácter peculiar y único del banquete eucarístico, no era necesario para establecer la comunidad entre el Señor y los demás comensales la participación del mismo Señor en este banquete. Cierto que resulta difícil imaginar que Cristo se comió a sí mismo. Quizá encontremos en los relatos de la institución una alusión a que el mismo Cristo no comió. Por lo común y de ordinario, el padre de familia daba la señal de que se podía comenzar la comida al hacerlo él. No era necesario un requerimiento especial. Si Cristo no tomó nada de la Eucaristía tuvo que requerir a los Apóstoles de que comieran y bebieran. Así se explican las palabras "comed" y "bebed", no previstas en el rito del convite pascual.

II. *Condiciones para una fructífera comunión*

Es necesario el estado de gracia para una recepción fructífera de la comunión. No basta la fe muerta (Concilio de Trento, sesión XIII, cap. 7, can. 11; D. 880, 893).

1. *San Pablo* (*I Cor.* 11, 17-34) previene a los corintios ante una "indigna" comunión del pan del Señor y de una indigna bebida del cáliz del Señor. Es indigna aquella comunión que se hace en Corinto. La indignidad consiste en la conducta hostil a la comunidad, en el egoísmo y glotonería con que se celebra la cena del Señor y en la irreverencia para con el pan eucarístico. Los corintios se comportan de tal manera como si el pan eucarístico fuera pan corriente. No tienen respeto alguno a la santidad de este pan. Confunden el cuerpo del Señor con el alimento ordinario, y lo tratan como pan cotidiano. Aunque San Pablo no atestigua expresamente que comete pecado mortal todo el que comulga indignamente, enseña esto en lo que a continuación dice. Todo pecado mortal implica una forma de egoísmo y hace que el hombre, mientras dure este estado de apartamiento egoístico de Dios, sea inepto para la comunión eucarística, que sólo puede tener lugar rectamente en la entrega al amor de Dios encarnado en el banquete eucarístico. Cuando el hombre se acerca a este banquete, debe examinarse si está convertido a Dios, si está en condiciones de aceptar el signo

supremo y hecho realidad del amor divino de una manera seria. En caso contrario, la comunión sería un abuso del signo del amor divino, un abuso del mismo divino amor. El abuso del signo salvífico eucarístico que representa y garantiza de un modo especial el amor divino, supone un desprecio de Dios. El que come y bebe indignamente, come y bebe su propio juicio. San Pablo está convencido que las enfermedades y muertes que oye se dan en Corinto, son castigos de la indigna recepción de la comunión. Lo que San Pablo afirma expresamente fué indicado ya por Cristo antes de la institución de la Eucaristía. El lavatorio de los pies, realizado por El, es una señal de su servicial amor. Es una prefiguración de la suprema forma del amor servicial, que se realizó en su entrega en la cruz y se actualiza en la Eucaristía. El corazón humano debe estar bien dispuesto para recibir este amor que se entrega sin reserva. Cristo asegura a sus Apóstoles que ellos están bien preparados (a excepción del traidor), que están limpios (*Io.* 13, 10).

2. Según el testimonio de los *Padres de la Iglesia*, con la participación en la Eucaristía iba siempre junto el conocimiento y la confesión de la propia pecaminosidad. En la *Doctrina de los doce Apóstoles* se dice: "Si uno es santo, participará del convite eucarístico. Si no lo es, hará penitencia" (10, 6). En la iglesia primitiva, antes de dar la comunión, decía el diácono: Lo santo para los santos. En la liturgia de la iglesia oriental se ha conservado esta amonestación. San Juan Crisóstomo fué quien exigió con mayor empeño la ausencia de pecado mortal para una fructuosa recepción de la comunión.

Por el pecado grave (que exigía penitencia pública), el bautizado quedaba excluído de la vida comunitaria de la Iglesia (que se realizaba en la participación eucarística). Así lo entendió la antigüedad cristiana.

El que había pecado gravemente era indigno de recibir la Eucaristía. Cfr. Tratado de la Penitencia.

3. En la *teología medieval* se planteó la cuestión de qué era lo que recibían los que comulgaban indignamente. San Agustín había enseñado que la participación en la carne de Cristo era el medio y el camino para la participación en el Espíritu de Cristo, pero que este efecto sólo se obtenía en aquellos que comían la carne de Cristo con fe y amor. En las disputas eucarísticas se defendió ocasionalmente la opinión de que el cuerpo de Cristo deja de estar

presente bajo las especies si un pecador o un infiel comen el pan consagrado.

Santo Tomás de Aquino distingue un triple modo de comer: uno puramente sacramental, otro espiritual y un tercero puramente espiritual. En la comunión puramente sacramental se recibe el sacramento, pero sin que se opere efecto espiritual alguno. No lo puede obrar, porque el que comulga se opone a ello. Este es el caso de aquellos que se encuentran en estado de pecado mortal. En la recepción espiritual el sacramento produce todos los efectos espirituales que le corresponden, La comunión puramente espiritual consiste en el deseo de la Eucarístía. La recepción sacramental no es vana, porque el deseo por naturaleza alcanza su sentido en la real recepción. Un deseo que no impulse a una posterior recepción real, si ello es posible, no es un deseo propiamente dicho. La comunión puramente espiritual no es, según Santo Tomás de Aquino, un sustitutivo lícito para aquellos que pueden recibir el sacramento. Tan sólo tiene sentido cuando alguien, por alguna razón, por ejemplo por enfermedad, está imposibilitado para comulgar sacramentalmente. El Concilio de Trento aceptó esta triple distinción tomista en su declaración sobre la preparación para la comunión.

4. Si alguien se encuentra en estado de pecado mortal debe antes de comulgar recibir el sacramento de la Penitencia, como determina el *Concilio de Trento*. El Concilio declara: "Si alguno dijere que la sola fe es preparación suficiente para recibir el sacramento de la santísima Eucaristía, sea anatema. Y para que tan grande sacramento no sea recibido indignamente y, por ende, para muerte y condenación, el mismo santo Concilio establece y declara que aquellos a quienes grave la conciencia de pecado mortal, por muy contritos que se consideren, deben necesariamente hacer, previa confesión sacramental, habida facilidad de confesar. Mas si alguno pretendiera enseñar, predicar o pertinazmente afirmar, o también públicamente disputando defender lo contrario, por el mismo hecho quede excomulgado." (Sesión XIII, can. 11; D. 893.) El Código de Derecho Canónico recoge esta disposición. Aunque el pecador quede libre de su pecado por un acto de contrición, de arrepentimiento perfecto, está obligado, no obstante, por la disposición eclesiástica.

De muchas meneras se interpreta el sentido de esta disposición: el arrepentimiento perfecto incluye en sí la voluntad de recibir el sacramento. Es, en cierto modo, una confesión de deseo. Pero

la Iglesia ordena que el pecador no debe darse por satisfecho con este mero deseo del sacramento, cuando es posible su recepción. La disposición eclesiástica exige lo que está en el sentido del deseo del sacramento, es decir, su realización en la real recepción. Cuanto mayor sea el arrepentimiento y el deseo del sacramento contenido en él, tanto más se dará cuenta el pecador de que debe recibirlo de hecho. Y cuanta menor sea la importancia que conceda a la recepción del sacramento, menor será la seriedad de su arrepentimiento. El Concilio quiere estimular en el pecador un vivo arrepentimiento, para que busque encarnarlo en la recepción del sacramento, en cuanto esto sea factible. La contrición debe ser tan fuerte que lleve a ello. Se debe evitar toda poca seriedad y todo engaño en la preparación para el alimento ecucarístico.

La razón real del precepto eclesiástico tan sólo puede conocerse partiendo de la historia del sacramento de la Penitencia. En la iglesia primitiva se creía que la Iglesia, pueblo de Dios, no podía contemplar indiferente que uno de sus miembros no obrase de acuerdo con la misión global de la Iglesia, esto es, extender el reino de Dios, de la verdad y del amor. El pueblo de Dios más bien debía intervenir en un caso semejante y llamar a penitencia al pecador (*Apoc.* 2, 14-16; *Mt.* 18, 15-18; *I Cor.* 5, 9-13; *II Cor.* 2, 5-11) Esto podía llevarse a cabo de múltiples maneras: por la oración al Padre celestial, por la corrección fraterna, por la predicación. La más eficaz de todas era el sacramento de la Penitencia. En la iglesia antigua era excluído de la comunidad eclesiástica el que cometía un pecado grave, sobre todo lo era de la comunidad sacrificial y eucarística. La exclusión es impuesta por aquellos miembros encargados de esta misión por el mismo Cristo, por el obispo o por los sacerdotes penitenciarios nombrados por éste, en nombre de toda la comunidad. El significado de la exclusión del pecador de la vida comunitaria no es su definitivo alejamiento. Más bien debe servir para llamarle a conversión de una manera eficaz. Cuando siga este llamamiento, cuando muestre de una manera seria y fidedigna que se ha convertido, que está dispuesto de nuevo a servir a la tarea impuesta a todos, será incorporado otra vez a la vida comunitaria, sobre todo a la comunidad eucarística. A esta readmisión apunta desde un principio la exclusión.

En la exclusión y readmisión de un pecador se ejercita un acto del poder de jurisdicción pastoral de la Iglesia. En el primitivo modo de administrar el sacramento de la Penitencia, que perdura en nuestros días en el *Pontificale Romanum*, se expone de una manera más

clara que en el rito actual de administración que el pecado y la conversión de un bautizado afectan a la comunidad eclesiástica. La absolución que se usa en la actualidad tiene, en primer lugar, sentido de readmisión en la comunidad eclesiástica, sobre todo en la comunidad eucarística.

La ley eclesiástica según la cual el pecador grave debe recibir el sacramento de la Penitencia antes de tomar la comunión, expresa que por su pecado ha sido excluído de la vida comunitaria de la Iglesia, y que, por tanto, debe ser readmitido en su círculo antes de poder tener parte completa en la acción central del pueblo de Dios, en la celebración eucarística.

5. *Si uno se acerca a la comunión en estado de pecado grave comete un nuevo pecado mortal.* Aunque es grave este pecado, no hay que exagerar su gravedad. Para juzgar de la gravedad de un pecado hay que tener en cuenta el objeto y la intención (cfr. "Tratado del sacramento de la Penitencia"). Por lo que toca al objeto aquellos pecados por los que el hombre ofende directamente a Dios (odio a Dios, blasfemia, impiedad) son más graves que los que van contra la humanidad de Cristo, y estos son más graves a su vez que los que van contra el Cristo sacramental. Entre los últimos hay profundas diferencias. Una comunión indigna es un pecado menos grave que la intencionada y sacrílega profanación de la hostia por odio a Cristo. La autorización de esta gradación de pecados se funda en que por naturaleza Dios es más importante para el mantenimiento del reino de Dios que el Hijo de Dios encarnado, y Este a su vez lo es más que el Cristo sacramental, así como, inversamente, es mayor la tentación de escándalo para con Cristo sacramental que por respecto al Cristo histórico, y mayor por lo que toca a Este que a Dios. Por la intención, las comuniones indignas pueden ser también muy distintas. Así la gravedad del pecado puede ser muy aminorada si la comunión recibida indignamente lo es por miedo (por miedo a llamar la atención dentro de la comunidad al no comulgar).

Es muy cuestionable si *Judas* puede ser tenido como el prototipo del que comulga indignamente, ya que no es cosa segura si recibió la comunión. Los Padres opinan de diversa manera sobre este punto. Si se coloca el relato de la conducta de Cristo para con Judas en la última Cena dentro del marco de la cena pascual quizá pudiera concluirse que Judas no comulgó. Cristo ofreció un bocado a Judas para señalarle como traidor, con el que rompía la comunidad (*Io.* 13, 26). Este incidente ocurrió en la primera parte de la Cena, cuando se comían los alimentos prepara-

torios, que consistían en lechugas silvestres y salsas (*Mt.* 26, 23). El ofrecimiento del bocado a Judas tiene lugar antes de la institución de la Eucaristía, que ocurre en la parte central de la Cena. Tomado que hubo Judas el bocado (que le señalaba como el traidor), entró en él Satanás (no como consecuencia de una comunión indigna, pues aún no había sido instituída, sino como fruto de la supresión de la comunidad con Judas por parte de Cristo), y Judas salió fuera para dar comienzo a su obra (*Io.* 13, 27. 30). Sólo cuando el traidor había salido del círculo de esta íntima comunidad obrada por el amor del Señor en esta hora de despedida, instituyó El la memoria de su amor.

Ya dijimos antes lo más importante acerca de las otras condiciones espirituales requeridas, aparte de la carencia de pecado grave, para una fructuosa recepción de la comunión. Esta consiste en el deseo de unirse íntimamente con Cristo y verse así libre de las miserias y debilidades de la vida cotidiana.

6. *Por lo que toca al cuerpo* está mandado no tomar alimento alguno antes de la Eucaristía. La iglesia primitiva celebró la Eucaristía imitando fielmente la última Cena en el marco de un convite comunitario (cfr. *I Cor.* 11, 17-34; Ignacio de Antioquía, *Epístola a los de Esmirna* 8). Pero ya Tertuliano y Orígenes atestiguan que la Eucaristía será recibida antes que se tome otro alimento. En el siglo IV se dispuso que para recibir la Eucaristia se debía estar en ayunas. En Africa y en las Galias constituía excepción el día de Jueves Santo. En el Concilio de Constanza (1415) declara que si bien Cristo instituyó la Eucaristía después de la Cena, sin embargo la costumbre de la Iglesia obliga a no celebrar la Eucaristía después de la cena, y a que no se reciba sin estar en ayunas, a no ser en caso de necesidad. Lo mismo dicen las disposiciones del Misal Romano.

La razón de la introducción del ayuno eucarístico no estriba en que los alimentos mancillen al hombre, de forma que uno no fuera digno de comer el pan eucarístico. Más bien se quiso poner de relieve la diversidad, la diferencia y excelsitud del pan eucarístico frente a todo otro alimento, evitar toda confusión del convite eucarístico con otro cualquier convite profano y mantener viva la reverencia ante el pan eucarístico. Los abusos de Corinto muestran claramente cuán grande era este peligro de confusión si no se tomaba la Eucaristía antes que otro cualquier nutrimiento (*I Cor.* 11, 17-34). Estas y otras experiencias motivaron las disposiciones eclesiásticas. Consúltese la Teología y el Derecho Canónico para las no raras excepciones del precepto del ayuno eucarístico, especialmente para los casos de enfermedad.

En la antigüedad cristiana a menudo se guardó *continencia* antes de la recepción de la Eucaristía (cfr. *I Cor.* 7, 5). Fué precepto en la Iglesia griega, pero no en la latina. En ello se expresa la diferente postura de la Iglesia oriental y occidental para con los órdenes del mundo. La comunidad matrimonial no es impedimento alguno para una completa participación en la Eucaristía, porque la comunidad de varón y mujer está fundada en el mismo orden de la creación y elevada por Cristo al orden sacramental. Se pone de manifiesto aquí la oposición entre la concepción cristiana de la pureza, por un lado, y la judaico-pagana por otra parte. Así se dice en la *Didascalia,* ordenación eclesiástica de la primera mitad del siglo III: "La mujer en período menstrual y el hombre que tiene flujo seminal, lo mismo que el varón que se une a su mujer y después se separan el uno del otro, pueden acercarse sin impedimento a la asamblea, pues están limpios. Pero en cambio, si uno comete impureza y mancilla a mujer extraña, aunque al separarse de su costado se bañe en todos los mares y en todos los océanos, o se lave en todos los ríos, no quedará purificado" (*Texte und Untersuchungen* 25, Heft 2, 144).

§ 257

Significado salvífico del sacramento eucarístico (Sentido y finalidad del sacrificio de la Misa)

I. *Glorificación de Dios* (*dominio divino*)

1. El sacrifio de la Misa es el sacrificio de la cruz actualizado. "Porque cada vez que celebramos este sacrificio se reitera la obra de nuestra redención" (Secreta del IX domingo después de Pentecostés). Es el sacrificio "por el que participamos en Cristo de sus padecimientos y de su divinidad" (Gregorio Nacianceno, *Discurso* 4, sección 52). Si en la Misa se actualiza el sacrificio de la cruz para que por la inmolación de la carne y de la sangre de Cristo participemos del sacrificio, en él se actualiza la virtud salvífica del sacrificio de la cruz. Este sirvió, como toda la vida de Cristo, al establecimiento del dominio divino (la *glorificación de Dios*) y a la *salud de los hombres*; lo segundo sólo y en tanto contribuya a la

gloria de Dios. Cfr. §§ 155 y 174. La redención de Cristo sirvió de dos maneras a la glorificación de Dios: de una manera más *objetiva* y de otra más *subjetiva*. En el sacrificio de la cruz se ha revelado el Padre celestial con una nueva fuerza que sobrepasa ampliamente a la automanifestación realizada en la creación. La muerte de cruz significa, en una medida finita, la manifestación y realización de la gloria divina obrada por Dios, sobre todo desde los puntos de vista del amor, de la santidad y de la justicia. Frente al Hijo de Dios hecho hombre, entregado a la muerte por el Padre, podemos decir: Es Dios el que obra todo esto. En este hecho se nos revela como el bondadoso y el misericordioso, como el santo y el justo. Porque Dios entregó a la muerte a su *propio Hijo*, se reveló como el amor justo y santo. Porque le arrojó *a los horrores y a la ignominia de esta muerte*, se reveló como juez justo sobre el pecado.

Esta automanifestación y autorrealización del amor, santidad y justicia divinos en forma limitada tuvo lugar cuando el Hijo de Dios hecho hombre aceptó en su corazón, y realizó en su vida, la revelación de la gloria divina en este mundo, de la caridad, santidad y justicia de Dios. Esto aconteció en la entrega a la voluntad del Padre, en la alabanza y honor a Dios, en la obediencia al encargo del Padre. Por su amor y su obediencia superó Cristo el orgullo y la desobediencia del hombre pecador. Por su muerte reconcilió de nuevo los hombres con Dios. Expió los pecados al aceptar sin reservas la maldición que Dios había proferido contra el pecado, destruyéndolo y superándolo radicalmente. En el amor y obediencia que tomaron cuerpo en su muerte, ejecutó la eterna voluntad salvífica de Dios, justo y bondadoso. En su muerte se presentó al Padre como "el primogénito de la creación", y ha instaurado con su entrega total al Padre celestial el culto celestial, el eterno sacrificio de alabanza y acción de gracias, que no terminará jamás (cfr. San Agustín, *De la Ciudad de Dios* 10, 6).

2. Lo que vale del sacrificio de la cruz vale también del sacrificio de la Misa: *es adoración y alabanza, acción de gracias y expiación* (Dogma de fe). El Concilio de Trento declara: "Si alguno dijere que el sacrificio de la Misa sólo es de alabanza y de acción de gracias, o mera conmemoración del sacrificio cumplido en la cruz, pero no propiciatorio; o que sólo aprovecha al que lo recibe; y que no debe ser ofrecido por los vivos y los difuntos, por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades,

sea anatema" (Sesión XXII, can. 3; D. 950). En el capítulo segundo de la misma sesión se dice: "Enseña el santo Concilio que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio, y que por él se cumple que, si con corazón verdadero y recta fe, con temor y reverencia, contritos y penitentes nos acercamos a Dios, conseguimos misericordia y hallamos gracia en el auxilio oportuno (*Heb.* 4, 16). Pues aplacado el Señor por la oblación de su sacrificio, concediendo la gracia y el don de la penitencia, perdona los crímenes y pecados por grandes que sean. Una sola y la misma es, en efecto, la víctima, y el que ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes, es el mismo que entonces se ofreció a sí mismo en la cruz, siendo sólo distinta la manera de ofrecerse. Los frutos de esta oblación suya (de la cruenta, decimos) ubérrimamente se perciben por medio de esta incruenta; tan lejos está que a aquélla se menoscabe por ésta en manera alguna. Por eso, no sólo se ofrece legítimamente, conforme a la tradición de los apóstoles, por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades de los fieles vivos, sino también por los difuntos en Cristo, no purgados todavía plenamente."

El Concilio se opuso con estas explicaciones a *algunas doctrinas enseñadas por los reformadores*. Melanchthon escribe en su *Apología de la Confesión de Augsburgo*: "Hay dos clases supremas de sacrificios y ninguna más. Una de ellas es el sacrificio expiatorio, que satisface por la culpa y el castigo pues nos reconcilia con Dios, aplaca la ira de Dios, que no merece perdón de pecados o una reconciliación, sino que se ofrece por los reconciliados para dar gracias por el perdón recibido y por otros beneficios" (Tittmann, *Libri symbolici ecclesiae evangelicae*, 1827, 164). El sacrificio eucarístico tiene un carácter puramente espiritual. Toda la adoración a Dios del hombre redimido está comprendida aquí, es decir, "la fe, la invocación, la acción de gracias, la confesión y predicación del Evangelio, los padecimientos por el Evangelio y otras cosas". El Concilio de Trento rechaza la falsa interpretación del sacrificio eucarístico. La Iglesia ha puesto de relieve en la condenación de la doctrina errónea que la Eucaristía es alabanza y acción de gracias, aunque no es esto exclusivamente.

a) La Eucaristía es, por tanto, *adoración hecha realidad*. Que es realización del culto divino se expresa en la profecía de Malaquías (1, 11). Lo mismo se significa en las oraciones que acompañan la acción sacrificial y que son su marco. En ellas se significa eficazmente el sentido eucarístico del sacrificio. Lo que acontece

en la Eucaristía es participación en el Hosanna en que realizan su entrega a Dios los santos y los ángeles del cielo (Prefacio y Sanctus). En el sacrificio eucarístico la Iglesia se presenta con y por Cristo ante el Padre, y le tributa honor como Señor de los cielos y de la tierra, como el Santo, que es distinto del mundo y, sin embargo, está estrechamente unido a El, y se entrega a El sin reserva. En la oración "per ipsum, etc", que se reza después de la consagración, pide la Iglesia sea concedido todo honor y gloria al Padre por Cristo en la vida del Espíritu Santo.

b) La *adoración es la raíz y el vínculo unificador de toda posible oración.* Cualquier clase de oración está configurada y atravesada por ella. Se realiza en el gozo de la gloria divina, *en la alabanza y honor a Dios, y en la acción de gracias* por su participación, que El nos concede en su gloria, en su amor, y en su santidad, en el ruego de que nos incorpore cada vez más fuertemente a su amor. La adoración del hombre pecador se convierte en expiación por los pecados. Así podemos admitir de antemano que el sacrificio de la Misa, que es la encarnación de una tal adoración al Padre celestial, es a la vez alabanza, acción de gracias, plegaria y expiación hecha realidad. De hecho así se expresa ya en el nombre principal y más apropiado de este sacrificio, en la palabra Eucaristía, que es un sacrificio de acción de gracias y de alabanza. Ya en la *Didache* se usan juntas las palabras "fracción de pan" y "acción de gracias". "Romped el pan y dad gracias, confesando vuestros pecados, para que vuestro sacrificio sea inmaculado" (14, 1). Según San Justino, se rezan oraciones y se dan gracias sobre el pan y el vino. El que preside la reunión da alabanza y honor al Padre omnipotente por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo (*Primera Apología,* cap. 65 y 67). La entrega del cuerpo y de la sangre de Cristo es expresión de la acción de gracias de toda la Iglesia, dada al Padre por Cristo y en el Espíritu Santo. Según San Ignacio (*Carta a los de Esmirna* 7, 1), la acción de gracias "es la carne de nuestro Redentor Jesucristo". Se dan gracias por la obra de la Redención y de la Creación. Esto presupone la revelación natural y sobrenatural, y la fe en ellas. Tan sólo el que está unido con Cristo en el Espíritu Santo (cfr. §§ 168 y 183), puede obrarla. Con Cristo se presenta al Padre en aquel movimiento amoroso que es el Espíritu Santo, y le ofrece por y con Cristo la entrega de la acción de gracias. Este presentarse ante el Padre supone la comunidad con Cristo fundada en el bautismo. Sólo el bautizado puede celebrar la

Eucaristía. La acción de gracias que tiene lugar en el sacrificio de la Misa se hace por medio de la inmolación. Pero lo que ocurre en el sacrificio es incorporado a la conciencia creyente por la Iglesia en una serie de oraciones eficaces y dichas ante el Padre celestial. La acción de gracias comienza de una manera especialmente solemne en el Prefacio; en la invitación a alzar los corazones (*sursum corda*) (J. Strangfeld, *Das Dankgebet der Kirche, Lateinische Präfationen dès christlichen Altertums. Mit einer Einleitung* von J. A. Jungmann, 1940).

San Agustín advierte a sus fieles que es el mismo Dios quien alza los corazones, y no proviene de las fuerzas humanas. "¿Cómo podemos darte gracias? Porque tenemos alzados los corazones; pero si El no nos los hubiera elevado, estaríamos tirados en tierra" (*Sermones* 6, 3; Edit. G. Morin, *Sermones inediti*, 1917). Como vimos, tan sólo podemos celebrar la acción de gracias o Eucaristía en el Espíritu Santo, en la comunidad con Cristo que está ante el Padre. En la Eucaristía al unir el Prefacio con el canto de los ángeles ante el trono de Dios: santo, santo, santo, se expresa que sólo el hombre que se trasciende a sí mismo y se une a Cristo puede realizar la acción de gracias. La continuación de la oración eucarística en el Canon se hace también en comunidad con los mártires y santos que están ante el Padre celestial en y por Cristo. En las liturgias orientales, en las que las oraciones eucarísticas ocupan un espacio más amplio, se manifiesta esto más claramente. En un comentario de la liturgia bizantina se interpreta el Prefacio y el Canon de la siguiente manera: "El sacerdote camina con las potestades angélicas; ya no está en la tierra, sino en el cielo; colocado ante el terrible trono de Dios, y contempla el magno, inefable e incomprensible misterio de Cristo... El sacerdote se acerca con confianza al trono de la gracia divina, con corazón puro, en la seguridad de la fe, hablando a Dios, y no como en otro tiempo Moisés hablando en la tienda por medio de la nube, sino contemplando la gloria del Señor en su esplendor y revelación. Es introducido en el conocimiento de Dios y en la fe de la Trinidad santa, hablando a Dios cara a cara. Entre dos querubines, junto al arca, contempla el culto celestial y es iniciado en él... En espíritu ve e invoca el triple santo, santo, santo de alabanza de los serafines". De los presentes se dice: "Contemplando directamente los misterios divinos y hechos partícipes de la vida inmortal y de la naturaleza divina, alabamos el incomprensible misterio de la salud del Hijo de Dios". Brightmann, *The Historia mystagogia and other Greek Commentaries on the*

Byzantine Liturgy, en "Journal of Theol. Studies" 9 (1908), 392. Confróntese H. Keller, *Die Kirche als Kultgemeinschaft*, en "Benediktinische Monatsschrift" 17 (1935), 348-358.

II. *La salud humana*

1. La acción de gracias que ofrecemos a Dios debe alzarse siempre del fondo de la propia insuficiencia y pecaminosidad. Es precisamente la mirada puesta en la gloria divina la que permite al hombre conocer con más claridad su propia imperfección. Así la acción de gracias va unida siempre con la *confesión de nuestros pecados* (cfr. Orígenes, *De oratione* 14, 5; 33, 1). Se convierte en un *ruego pidiendo el perdón de los pecados* y en una confortación y plenitud de la vida divina en nosotros (véanse los *Kyrie, Gloria, Oraciones*, especialmente las *Poscomuniones*, el *Nobis quoque peccatoribus*). De hecho el sacrificio eucarístico tiene la virtud de superar el pecado; pero no borra el pecado directamente, ni el venial ni el mortal, sino que obra la gracia de la penitencia y aumenta la caridad. De este modo se superan siempre de nuevo la imperfección y pecaminosidad que han quedado siempre en el bautizado y que surten sus efectos. Porque en el sacrificio eucarístico la Iglesia se presenta ante el Padre por Cristo en el Espíritu Santo en acción adoradora, suplicante, de alabanza y de acción de gracias, se incorpora cada vez más intensamente al amor y a la vida gloriosa de Dios y es liberada del pecado. En la entrega al Padre, que realiza la Iglesia en el sacrificio eucarístico, se destruye continuamente el orgullo y egoísmo, se obran y se confortan la santidad y la caridad. Porque cada generación en la Iglesia está siempre amenazada por el pecado, necesita continuamente de la purificación, de la santidad y de la perfección del sacrificio eucarístico. Las penas temporales del pecado son perdonadas inmediatamente por el sacrificio de la Misa en cuanto que en él se ofrece al Padre la obra expiatoria de Cristo.

2. Así la Eucaristía se convierte, al modo como es expresión de la unidad de la Iglesia, en *fuente y garantía de la unidad amenazada por el egoísmo*. No sólo como comunión, sino también como sacrificio es la Eucaristía el sacramento de la unidad, de la unidad de los que ofrecen con el Padre celestial y de los oferentes entre sí.

3. Finalmente, el sacrificio eucarístico es un *ruego dirigido al Padre pidiendo la salud*. En las oraciones litúrgicas expresamos con palabras lo que pedimos a Dios en las obras. Se ora por todos los que están unidos con Cristo por el bautismo, por los miembros del cuerpo de Cristo, por todos los hombres e incluso por la glorificación del cosmos: para que en su día resplandezca en el mundo la gloria de Cristo oculta actualmente.

De modo especial se ruega por los difuntos. En nuestros días se pide por ellos no solamente en el sacrificio eucarístico. Ya desde el siglo III se vienen elevando preces por los difuntos en el sacrificio eucarístico; pero poco a poco se implantó la creencia y la costumbre de ofrecer por ellos el mismo sacrificio. En su realización, el sacrificio eucarístico es una oración dirigida por la Iglesia a Dios para que por la pasión y muerte de Cristo, que se actualizan en la Eucaristía, sean librados los difuntos de todas las deficiencias y sean hechos partícipes de toda la gloria y esplendor.

San Juan de Jerusalén explica (*Catequesis mistagógicas* sección 8-10): "Después de la realización del sacrificio espiritual, del culto incruento, invocamos a Dios sobre aquel sacrificio de expiación pidiendo para la Iglesia paz, tranquilidad y orden en la vida pública, pedimos por el emperador, por el ejército, por los aliados, por los enfermos y oprimidos. En pocas palabras, pedimos por todos los que necesitan ayuda y ofrecemos por ellos este sacrificio. Después recordamos a los que murieron, sobre todo a los patriarcas, profetas, apóstoles, mártires, para que Dios escuche nuestras oraciones por su intercesión. Rogamos también después por los difuntos santos Padres y obispos, y todos nuestros muertos. Creemos, pues, que este santo y excelso sacrificio es de provecho y utilidad para las almas por las que es ofrecido. Ofrecemos a Dios nuestras plegarias por los difuntos, aunque fueran pecadores. Ofrecemos... por Cristo crucificado por nuestros pecados. Así reconciliamos a Dios misericordioso con ellos y con nosotros."

San Agustín cuenta que el sacrificio de nuestra redención fué ofrecido por su madre Mónica (*Confesiones* 9, 12). Estando su madre a punto de morir dispuso que se hiciera recuerdo de ella en el altar de Dios al que ella había servido todos los días sin pausa. "Sabía que en el altar era ofrecida la víctima por la que se destruye la carta que da testimonio contra nosotros, y que en él ha sido vencido el enemigo que anota nuestros pecados y busca lo que nos puede ser de reprensión, pero que nada encontró en Aquel por el que vencemos. ¿Quién derramará de nuevo su sangre inocente? ¿Quién

devolverá el precio que él pagó para liberarnos del enemigo? En el sacramento de nuestro rescate ha puesto tu sierva unida su alma con el vínculo de la fe" (*Confesiones* 9, 13).

Aunque San Agustín recomienda vivamente el ofrecimiento del sacrificio por los difuntos para venir en ayuda suya, reconoce y admite que puede ofrecerse el sacrificio por los difuntos como acción de gracias. El que el ofrecimiento del sacrificio de la Misa por los difuntos sea acción de gracias o petición depende de la vida que llevara uno durante los días de su peregrinación. "No se puede negar que las almas de los difuntos son aliviadas gracias a la piedad de sus familiares todavía vivos, si se ofrece por ellos el sacrificio del Mediador o si se hace limosnas a la Iglesia en su favor. Pero tan sólo sacan provecho aquellos que durante su vida merecieron que se les ayudase en su día. Pues hay una manera de vivir que no es buena del todo como para no necesitar de una tal ayuda después de la muerte, ni tampoco mala del todo como para no poder recibir ayuda después de la muerte. Pero hay, además, una vida tan buena que no necesita de una tal ayuda, y hay también una manera de vivir tan mala para la que no es posible ayuda alguna después de la muerte... El sacrificio del altar y las limosnas que se ofrecen por todos los bautizados difuntos significan para los buenos cristianos una acción de gracias; para los no malos del todo, un sacrificio propiciatorio; para los muy malos no sirve de ayuda, pero siempre es un cierto consuelo para los vivos. Al que le aprovecha de alguna forma este sacrificio es o porque el perdón se hace completo, o incluso porque se alivia la condenación misma" (*Enquiridion*, cap. 29). En la Edad Media se creía que en ciertos casos un determinado número de misas libraba del purgatorio. Esta creencia errónea adquirió tal dimensión antes de la Reforma, que el Concilio de Trento tuvo que poner fin a tales abusos.

III. *Apéndice*

1. Si la Eucaristía es adoración y expiación, acción de gracias y oración hecha realidad, *tan sólo puede ser ofrecida a Dios*. El Concilio de Trento declara (sesión XXII, cap. 3; D. 941); "Y si bien es cierto que la Iglesia a veces acostumbra a celebrar algunas misas en honor y memoria de los santos, sin embargo, no enseña que a ellos se ofrezca el sacrificio, sino a Dios solo que los ha coronado. De ahí que "tampoco el sacerdote suele decir: Te ofrezco a ti el sa-

crificio, Pedro y Pablo", sino que, dando gracias a Dios por las victorias de ellos, implora su patrocinio para que aquellos se dignen interceder por nosotros en el cielo, cuya memoria celebramos en la tierra". Véase también el canon 5. En la acción de gracias de la iglesia militante por la gloria de los hermanos y hermanas difuntos se expresa la unión de todos los cristianos. Esta acción de gracias tiene su expresión en la actualización del sacrificio de la cruz, pues toda la salud viene de la cruz de Cristo. Todos los santos del cielo deben su gloria a Cristo, único Mediador entre Dios y el hombre. La acción de gracias por los hermanos y hermanas muertos implica en sí un ruego a Dios para que, por el amor de los moradores celestiales que alaban y ensalzan perpetuamente al Padre y viven ya en la gloria, seamos conducidos al lugar donde ellos moran. Pedimos a los santos su directa intercesión no porque no tengamos suficiente confianza en el único Mediador entre Dios y los hombres, sino porque nuestra plegaria es imperfecta y dudosa y, por tanto, puede ser hecha por aquellos que están más vivamente unidos a Cristo que nosotros. Depositamos nuestras oraciones en sus manos y confiamos que ellos, purificados de todo egoísmo, las transmitirán al Padre con más eficacia y más unión a Cristo. Cfr. § 173. El volver la mirada a los santos responde a la voluntad divina que quiere que las criaturas se ayuden con la virtud de Dios entre sí para llegar a la perfección.

2. De una manera especial recuerda la iglesia a los *mártires* al ofrecer el sacrificio eucarístico. El mártir está en estrecha relación con la muerte y resurrección del Señor por sus sufrimientos, por la entrega de su vida obrada en la virtud del Espíritu Santo. En su muerte y en su victoria se traduce la victoriosa muerte de Cristo (confróntese § 173). Es conveniente, por tanto, que allí donde se actualiza la muerte del Señor se haga memoria del mártir, que participó del sacrificio de Cristo no sólo por el misterio, sino por la entrega de su vida (no sólo sacramentalmente, *sacramento,* sino también *imperio passionis*: Hieronymus, *Comentario al evang. de Mateo* 1, 8).

§ 258

Eficacia del sacrificio eucarístico en la iglesia y en sus miembros (Valor del sacramento eucarístico)

1. En la Eucaristía se hace eficaz la virtud salvífica del sacrificio de la cruz, del que es su actualización. Significa, por tanto, adoración, acción de gracias, una alabanza y expiación de valor infinito. Cristo se ofrece en el sacramento eucarístico por el ministerio de la Iglesia con la misma caridad y obediencia al Padre que lo hiciera en la cruz. Se tributa al Padre el honor y la alabanza que le corresponde. Este efecto del sacramento no es impedido por ninguna indignidad humana, porque está fundamentado en la dignidad de Cristo.

La Eucaristía es el sacrificio de Cristo en cuanto El es la Cabeza de la Iglesia. En la Eucaristía Cristo es oferente, todo e íntegro. El Señor glorificado ofrece por la Iglesia, su Esposa, a la que ha confiado sus misterios. La Iglesia es su instrumento, su boca, su mano. No es un instrumento sin vida, sino vivo. Carga consigo con la responsabilidad de lo que el Señor hace por medio de ella. Acepta el amor y la obediencia de Cristo. Por Cristo, mejor dicho, por el Padre celestial, es incorporada a la caridad y obediencia de su Cabeza. Ella misma ofrece, ya que por ella como instrumento suyo ofrece Cristo. Ella, la Esposa, se une al sacrificio de su Esposo y se ofrece a sí misma con y por El. Porque Cristo ofrece al Padre celestial su alabanza y propiciación por el ministerio de la Iglesia, está también ella presente ante el Padre en actitud adorante y propiciatoria, dando gracias y suplicando. La virtud de su adoración y alabanza, de su acción de gracias, de su plegaria y expiación está fundamentada en la oración, acción de gracias y propiciación de su Cabeza, y depende también de la fuerza con que ella se une a la adoración y acción de gracias del Señor, de su voluntad de entrega, de su amor y de su obediencia, de la santidad y pureza de sus miembros. Cada uno de los miembros de la Iglesia, esto es, cada uno de los bautizados es responsable del valor del sacrificio eucarístico en cuanto que la Eucaristía es también el sacrificio de la Iglesia. La Iglesia puede dar culto a Dios en el sacrificio de una

manera más digna cuanto más santa sea ella misma en sus miembros. Debe purificarse siempre de todos los pecados para poder alabar y honrar mejor a Dios, suplicarle y darle gracias. Cfr. §§ 172 y 174.

2. Por lo que toca a la virtud infinita del sacramento eucarístico puede plantearse la cuestión siguiente: ¿Cómo se explica que las numerosas Misas no hayan desterrado de la tierra los pecados y la miseria proveniente de ellos? Es evidente que esto se debe a que la inconmensurable virtud del sacrificio de la Misa no se realiza exhaustivamente bajo todos los aspectos. Puede surtir sus efectos como adoración y acción de gracias, como honor y alabanza, en cuanto que es Dios quien recibe la adoración y la acción de gracias, la alabanza y el honor. La significación santificadora y salvífica del sacrificio de la Misa unida al culto divino no puede surtir sus efectos en su virtud infinita, porque el hombre sólo tiene una capacidad receptiva limitada. Según Santo Tomás de Aquino, la medida de la eficacia del sacramento eucarístico en el hombre depende de la *fe y del celo en la entrega* con que uno abraza el sacrificio. También en el canon de la Misa se pide la fe y la entrega (*fides et devotio*) como actitudes internas para una eficaz participación en el sacrificio. El pecado dificulta, pues, la eficacia del sacrificio, tanto más cuanto mayor y más amplia sea esta eficacia, pues es hermetismo para con Dios y para con el prójimo. Por la fe y la caridad se abre el hombre a Dios y al prójimo, y puede aceptar la gracia divina.

Desde este mismo punto de vista se puede contestar también la cuestión de si es más eficaz el sacrificio de la Misa celebrado por un sacerdote piadoso que el ofrecido por uno pecador. En cuanto a la "presencia" objetiva del sacrificio de la cruz y por lo que toca a la obra del mismo Cristo, no hay distinción alguna. En cuanto a la voluntad sacrificial humana, la Misa de un sacerdote celoso es más eficaz que aquella de uno menos piadoso.

3. En conexión con la *aplicación* (aplicación del sacrificio de la Misa por el sacerdote celebrante) surge aquí una cuestión especial. Aunque todos los bautizados tienen parte en el sacrificio de Cristo en la medida de su fe y de su entrega, y ninguno obra en menoscabo de los demás, puede la Iglesia, sin embargo, pedir a Dios en el ofrecimiento del sacrificio que se aplique de un modo especial para determinados hombres o intenciones. La Iglesia ofrece

como sierva de Cristo por una "intención particular". En el sacrificio dirige su mirada a una necesidad concreta y ofrece el sacrificio a Dios como plegaria hecha realidad por la curación de esta necesidad. Ya que Cristo ofrece el sacrificio al Padre celestial por el ministerio de la Iglesia, no cabe duda alguna que cuando se presenta ante el Padre puede y le está permitido indicar determinadas intenciones en su plegaria. La Iglesia, esposa del Señor que, glorificado, está sentado a la diestra del Padre, tiene la certeza de que será oída su oración hecha por medio de Cristo. Toda comunidad obra por sus miembros. La Iglesia expone sus intenciones y preocupaciones particulares por medio del sacerdote que celebra el sacrificio cuando presenta al Padre la petición encarnada en el sacrificio de la Misa. En su nombre y por encargo suyo pide el sacerdote al Padre celestial, por mediación de Cristo, para que la virtud salvífica del sacrificio se aplique de un modo especial a un determinado fin. Virtud que comprende a toda la Iglesia y a todo el mundo, y que puede ser satisfactoria, propiciatoria, impetratoria o eucarística. Cualquier petición y gracia del reino de Dios pueden ser objeto de una especial intención de la Iglesia oferente. Nos referimos a esta petición dirigida al Padre celestial por el sacerdote en nombre y por encargo de la Iglesia para que la virtud del sacrificio de la Misa obre singularmente en determinados hombres, cuando decimos que el sacrificio de la Misa es ofrecido por una intención particular o es aplicado por algunos hombres determinados, vivos o difuntos, o por un grupo de personas.

La *Iglesia impone la obligación a los sacerdotes que obran en su nombre y por encargo suyo de aplicar numerosas misas de esta manera.* Así, por ejemplo, los domingos y días festivos el párroco debe celebrar el sacrificio de la Misa por su parroquia. Una obligación especial nace y tiene su fundamento en los estipendios de Misa. El estipendio sustituyó al usual y corriente ofrecimiento de dones que se hacía en la antigüedad. Como ya vimos, este ofrecimiento tenía el sentido de preparar la materia del sacrificio y expresar de este modo la participación de los donantes en el mismo sacrificio. Además, servía para el mantenimiento de los sacerdotes y de los pobres. En nuestros días el estipendio (entrega de dinero en lugar de los primitivos dones naturales) sirve igualmente para asegurar las condiciones externas del sacrificio. Es, pues, una forma de participación en el sacrificio. De la intención del que da el estipendio depende que esta forma sea puramente externa o interna. Ordinariamente el donante de estipendio expresa por la dona-

ción su fe y su entrega al sacrificio de Cristo de una manera muy clara y muy sensible; ofrece dinero para que pueda celebrarse el sacrificio de la misa al modo como el dador de dones en la antigüedad. Los dones (pan y vino) se ofrecían en la antigüedad durante la celebración, mientras que en el estipendio el ofrecimiento tiene lugar antes del sacrificio y con vistas al futuro sacrificio. El sacerdote que recibe el estipendio acepta en cierto sentido el encargo y la obligación de celebrar una determinada Misa por esta intención, con lo que se cumple la función sacrificial que tenía el ofrecimiento de dones para el sacrificio de la Misa. El sacerdote realiza la ordenación aceptada por él de un determinado sacrificio de la Misa, al celebrar la Misa por causa del estipendio. Actúa aquí en nombre de la Iglesia, pero como encargado y representante del dador del estipendio, por cuya ocasión celebra la Misa. Expresa la ordenación de una manera clara, puesto que, como se dice, tiene de antemano la intención de "aplicar" la Misa por el que da el estipendio. En la naturaleza misma de la cosa tiene su raíz el que la persona que da el estipendio reciba unos efectos especiales de gracia de esta Misa; esto corresponde, además, a la creencia de la Iglesia. Una vez que el sacerdote ha dicho la Misa, esto es, ha cumplido su misión de depositario, pasa a ser suyo el estipendio. Para evitar abusos, la Iglesia ha dado leyes y normas muy severas y detalladas. El sacerdote no "aplica" directamente por razón de las disposiciones de la Iglesia, sino por su papel de encargado por la aceptación del estipendio. La legislación eclesiástica ha determinado con exactitud esta relación y ha dado normas para su protección. Así no se puede denominar compra o pago la entrega de un estipendio, sino sólo ofrecimiento de la materia y demás elementos necesarios para la celebración. Cfr. Eichmann-Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 1953; M. de la Taille, S. J., *Mysterium fidei*, París, 1924, 339-62; K. J. Merk, *Abriss einer liturgiegeschichtlichen Stellung des Messtipendiums*, 1928.

4. Según una muy extendida opinión, por una tal "aplicación" se concede un determinado efecto limitado del sacrificio de la Misa, pero no ella misma. Según esta doctrina, Dios ha dispuesto una cantidad determinada de frutos para cada Misa, sobre la que la Iglesia dispone en la aplicación. Cuanto mayor sea el círculo de personas e intenciones a las que se apliquen estos frutos, tanto menor será el provecho y utilidad para cada uno de los individuos. Esta doctrina se basa en la prohibición de la Iglesia de aceptar un esti-

pendio para un sacrificio cuya aplicación está mandada ya por alguna otra razón jurídica, así como el aceptar más de un estipendio por una misma misa. Estas disposiciones eclesiásticas no demuestran la existencia de un fruto determinado y limitado para cada una de las misas. Esta doctrina es difícil de compaginar con la de la identidad del sacrificio de la cruz y del sacrificio de la Misa. No es posible demostrar una positiva disposición de Dios determinando que cada Misa sólo puede producir una cantidad determinada de frutos. La prohibición eclesiástica de no aceptar más que un estipendio por cada misa se debió, como atestigua la Historia, sobre todo a conveniencias de la disciplina de la Iglesia y no a la creencia en una cantidad determinada de fruto sacrificial. Para evitar abusos existentes y evitar otros de nuevos, el estipendio de la Misa fué objeto de detenidas y severas normas a partir del siglo XVI. Normas que tienden a evitar toda utilización simonística y materialista del sacrificio de la Misa. Al correr de los tiempos, y según las necesidades, han sido modificadas, hechas más rigurosas, concebidas de un modo más exacto y concreto, hasta llegar a alcanzar la forma actual que tienen en el Código del Derecho Canónico. Cfr. E. Eichmann-Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts, 1953*, II, 51-61.

En este contexto no se puede decir que cada misa contenga solamente una determinada cantidad de efectos, y que esta cantidad es aplicada por el sacerdote a éste o a aquél. El hecho de que en las normas eclesiásticas no se hable de la aplicación de los frutos de la misa, sino del sacrificio de la Misa, está en favor de lo dicho. Cfr. Rohner, "Die Messapplikation nach der Lehre des hl. Thomas", en "Divus Thomas" (Friburgo de Suiza), 2 (1924), 385-410; 3 (1925), 64-91. Cfr. Código de Derecho Canónico y la Liturgia.

5. Por tanto, sólo hay *frutos de la Misa* en el sentido de que todas las misas producen determinados efectos concretos en los participantes según la medida de su disposición sacrificial. Se acostumbra hablar de tres clases de frutos de la Misa: generales, especiales y especialísimos. Se entiende por frutos generales los efectos producidos por la Misa como sacrificio de Cristo ofrecido por la Iglesia y para la Iglesia en todos los miembros de la misma e indirectamente también en los que están fuera de la Iglesia. Por frutos especiales se entienden aquellos efectos que reciben los que están físicamente presentes en el sacrificio y participan del mismo. Por especialísimos se entienden aquellos efectos que son concedi-

dos a los que va destinada la aplicación del sacrificio (*fructus generales, speciales, specialissimi;* los últimos son llamados también *fructus ministeriales*).

§ 259

La virtud salvífica de la comunión eucarística (Los efectos de la santa comunión)

I. *Unión con Dios*

1. Porque la Comunión es, como hemos visto, la perfecta participación en el sacrificio eucarístico, es ella la que consuma y acaba la virtud salvífica del sacramento de la Eucaristía. El que comulga se hace partícipe plenamente de la virtud salvífica del sacrificio eucarístico. Queda incorporado al movimiento de adoración, de alabanza y de acción de gracias, de oración y propiciación, que acaece en la realización del sacrificio, con mayor intensidad y de una manera más viva que el que no recibe la comunión. La Eucaristía es la plenitud y consumación de nuestra participación en el sacramento eucarístico, no solamente en el sentido de representar un grado superior de participación, sino más bien en el sentido de ser una especial y peculiar participación. En ella se cumple la participación en el sacrificio como banquete. Es, por tanto, la correalización del sacrificio que de la manera más significativa corresponde a la figura del sacrificio eucarístico. Por esto, la virtud salvífica de la Eucaristía surte sus efectos en el que participa plenamente del sacrificio eucarístico, no solamente en mayor medida, sino también de forma distinta, a como sucede en el que no correaliza plenamente el sacrificio. Si la virtud salvífica de la Eucaristía obrase sólo en grado mayor en el que comulga que en el que no recibe la comunión, no sería necesario hablar de un modo particular de la significación salvífica de la comunión. Pero ya que la virtud salvífica de la Eucaristía es distinta en el que comulga del que no toma la comunión, es decir, que no participa perfectamente del sacrificio eucarístico, debemos exponer en concreto el efecto salvífico particular de la comunión.

Santo Tomás de Aquino describe de la siguiente manera los efectos de la Eucaristía (*Suma Teológica* III, q. 79, art. 1): "El efecto de este sacra-

mento se debe considerar primero y principalmente, por razón de lo que contiene, que es Cristo, quien, así como cuando vino visiblemente al mundo le trajo la vida de la gracia, según aquello: "La gracia y la verdad vinieron por Jesucristo", así también, viniendo al hombre sacramentalmente, le da la vida de la gracia, al tenor de esto: "Quien me coma vivirá por Mí". Por eso dice San Cirilo: "El verbo vivificante de Dios, al unirse a su propia carne, la tornó vivificante también. Convenía que se uniera El a nuestros mismos cuerpos con su carne sagrada y con su preciosa sangre, tomados mediante la bendición vivificadora del pan y del vino."

En segundo lugar, por la representación de la pasión del Señor, como ya dijimos. Por eso los efectos que la pasión hizo en el mundo los hace este sacramento en el hombre. Y así, comentando el Crisóstomo las palabras "salió agua y sangre", dice: "Puesto que de aquí toman principio los sacramentos, cuando te llegues al tremendo cáliz llégate como si bebieras del costado mismo de Cristo." Por eso dice el Señor: "Esta es mi sangre, que será derramada por vosotros en remisión de los pecados."

En tercer lugar, se considera el efecto de este sacramento por el modo como se da: se da a manera de comida y de bebida. Y así todo lo que hacen el manjar y la bebida materiales en la vida corporal, como sustentar, reparar y deleitar, lo hace este sacramento en la vida espiritual. Por eso dice San Ambrosio: "Este pan es de vida eterna, pues sustenta la sustancia de nuestra alma." Y el Crisóstomo: "Se deja tocar, comer y abrazar por quienes lo desean." Y el mismo Señor: "Mi carne es verdadero manjar, y mi sangre, bebida verdadera."

Finalmente, el efecto se considera por las especies con las que se da. Por eso dice San Agustín: "Nuestro Señor nos dió su cuerpo y su sangre en cosas que se hacen de muchas, ya que el pan es uno que se hace de muchos granos; y el vino, de muchos racimos." Y en otro lugar dice: "Oh sacramento de piedad, oh signo de unidad, oh lazo de caridad."

Y pues Cristo y su pasión son causa de la gracia y no hay refección espiritual ni caridad sin gracia, es evidente que este sacramento la confiere."

2. El *efecto principal* de la comunión eucarística es la *profundización e interiorización de la comunidad con Cristo*. Incrementa también la aún incompleta participación en el sacrificio de Cristo y afianza la comunidad con Cristo establecida por el bautismo. El que es asido por Cristo con nuevas fuerzas y se une a El con más intimidad, se presenta también con nuevas fuerzas y vitalidad nueva ante el Padre, para adorarle y alabarle. El que comulga recibe la carne de Cristo en su realidad viva. Come la carne del Señor, que se une a él en la forma del pan, y bebe su sangre en la apariencia del vino. No se puede pasar por alto en este contexto que el mismo Cristo nos regala su carne y su sangre. No se puede tomar su cuerpo como se toma un objeto cualquiera, sino que hay que recibirlo de El. Es el Padre celestial quien en el último término sirve la

mesa y reparte el pan a aquellos que han sido hechos hijos suyos por Cristo en el Espíritu Santo y están ante su acatamiento. Todos los dones espirituales vienen del Padre celestial; nos son dados en el Espíritu Santo, en la corriente de la caridad divina (cfr. § 90). Así como el Padre entregó a su Hijo a la muerte de cruz, también lo entrega en la Eucaristía como alimento, pues actualiza el cuerpo y la sangre inmolados de su Hijo en la forma del pan y del vino.

La autodonación del Señor en forma de pan y de vino *trasciende a todas las otras maneras de autoentrega de un hombre a otro hombre, que nos son conocidas por la experiencia.* Ningún hombre puede darse a otro con esta intensidad y fuerza. El hombre puede dar a otro cosas de su propiedad, que son signos de su amor, de su confianza, de su amistad y de la fidelidad, si se dan con sentido. El hombre puede hacer que otro participe de sus conocimientos, de su experiencia, de sus vivencias, de sus propósitos y planes. Incluso, puede darse a sí mismo, hasta cierto grado, por ejemplo, en el matrimonio, en la amistad. Pero jamás alcanza esta autodonación aquel límite que está por sobre todo límite. No puede rebasar aquella barrera que le ha sido puesta, porque el hombre está encerrado en sí mismo de un modo infranqueable. No le está permitido sobrepasar este límite, porque, de lo contrario, se menospreciaría a sí mismo y arrastraría en su propio envilecimiento al que recibe la entrega. Lo cual ya no sería expresión de amor, sino de egoísmo. Otra razón impide también la autoentrega ilimitada del hombre: si alguien hiciera el jamás afortunado intento de darse al Tú incondicionalmente, le haría donación también de sus propios defectos e imperfecciones y se convertiría en estorbo para él.

Cristo puede ir en su autodonación más allá de todas las entregas que nos son conocidas. Tiene poder para hacerlo. No sólo nos llena su virtud, su espíritu, su pensamiento, su amor, sino que nos da su realidad viviente. Escogió la forma del pan y del vino para poder realizar esta entrega incondicional. Gustamos inmediatatamente las formas, pero por ellas de su cuerpo y de su sangre. Esta autodonación es expresión del supremo amor. Aquel alimento es señal del amor de Dios que viene a nosotros (*Mt.* 6, 25-34). En la comunión recibimos en nosotros el amor del Creador (Cfr. M. Th. Breme, *Vom Sinn des Mahles,* 1939). El alimento eucarístico es encarnación del supremo amor, que logra aquí lo que siempre buscó el amor, pero que jamás consiguió: hacerse por

completo una misma cosa. Sólo es capaz de esto el amor que tiene poder de realizarse a sí mismo de un modo perfecto, el amor omnipotente. Cristo pudo entregarse. Precisamente porque se da, se sustenta y mantiene a sí mismo. Sin que El pierda su ser, Cristo incorpora a su gloria al hombre que ha sido obsequiado por El con el don de su entrega. Además, en El no hay deficiencia o imperfección alguna que pudiera ser estorbo para los que le reciben. El cuerpo que El da es su cuerpo glorioso, fuente de pureza y de vida.

3. Cristo *no nos regala su cuerpo muerto, sino vivo.* Por la acción sacramental está presente sólo su cuerpo bajo la apariencia del pan y sólo su sangre bajo la del vino (cfr. § 252). Pero porque Cristo está vivo y por la íntima unión de todas sus partes el cuerpo del único Cristo está vivificado e impregnado de la sangre, y ésta invade todo el cuerpo, al tiempo que el alma está en el cuerpo y en la sangre. Toda la actual naturaleza de Cristo está dominada por el Logos. De ahí que la entrega del cuerpo de Cristo es de hecho entrega de todo su ser. Así puede decir: Yo soy el pan de la vida (*Io.* 6, 35-48). Y puede equiparar la comunión de su carne y sangre con la comunión de sí mismo. "El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él. Así como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que come vivirá por mí" (*Io* 6, 56-57). Lo que se ha comido no es un simple objeto, una realidad sin vida. El pan eucarístico no puede ser comido como pan cualquiera. No se le puede poseer y disponer de él sin más. El que comulga acepta en sí al mismo Cristo personal. No toma una parte del Señor. Por la comunión no sufre menoscabo la personalidad de Cristo. La unión con Cristo, obrada por la comunión, se realiza en el ámbito personal. Es un *encuentro con Cristo de gran fuerza e intimidad.* La comunión no es un mágico proceso impersonal. Por ella no se apodera el hombre de fuerzas y realidades divinas. El mismo Cristo está presente y se da. Cfr. §§ 252 y 254.

Este encuentro *se distingue de otro cualquier encuentro.* Como ya vimos, a toda otra relación Yo-Tú le están puestas unas barreras infranqueables. Radican en la personalidad del hombre y se hacen visibles y sensibles de una manera muy clara en su ser corpóreo. El cuerpo es un instrumento de comunión; pero, al mismo tiempo, es una limitación. Es un puente y un muro infranqueable. Cuando el hombre en su camino encuentra a otro hombre, es que se une a él por la admiración, por la fidelidad, la reverencia, la

amistad y el amor; significa que participa de la vida del otro. Lo que acaece en los encuentros humanos ocurre también en la Eucaristía. Pero este encuentro se distingue de todos los demás porque no tiene que detenerse allí donde se debe parar cualquier otro encuentro humano. En la Eucaristía, Cristo se incorpora real y vitalmente al comunicante, en forma de alimento. El encuentro tiene efecto como comunión. La comunión se hace en forma de encuentro personal y está libre de toda materialización impersonal; el encuentro es distinto de toda mera asociación o congregación externa o de una vinculación puramente mental.

El encuentro de dos hombres puede reducirse a un frío estar juntos físicamente. Si quiere ser algo más, es decir, si quiere ser digno de hombres, debe incluir la revelación del misterio personal y la penetración en él. Cuando Cristo se da corporalmente en forma de alimento, *se hace patente y se revela al que le recibe*. Es el Logos el que se entrega en su naturaleza humana, bajo la forma de pan, al dar su propia carne como alimento; es el Verbo personal del Padre, por el que Este abarca toda la realidad y la penetra hasta su más íntima esencia. Es la Verdad, la Luz de Dios (cfr. § 86). Recibimos la autorrevelación del Verbo personal del Padre en la fe y en el conocimiento creyente. Cristo mismo definió como fe el ir a El y acercarse a su persona (*Io* 6, 35). Por la fe vemos y penetramos su misterio. Esta mirada sólo es posible en la luz obrada por el Espíritu Santo y por la virtud que El ha creado. Tan sólo el que está iluminado por el Espíritu Santo puede contemplar por la fe la realidad del misterio de Cristo, creada y dominada por el Espíritu Santo (*Io*. 6, 63). De ahí que Cristo llame a la fe comunión del pan, que es El mismo (*Io*. 6, 35). Por la equiparación de fe y comunión no se destruye la realidad de la comunión, que es un comer corporal de la carne y un beber real de la sangre. *Pero el comer está configurado por la fe* y está lleno de su virtud y de su luz; está soportado por el movimiento de la fe. Comprende la entrega a Cristo, a Cristo que se da y se revela a sí mismo. Entrega que es obrada por la fe viva. Cfr. R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, II, 1940, 81-104. Véase también E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, 1938.

La unión en la amistad o en el amor *se realiza en un intercambio vital*. Dos amigos se influyen mutuamente en su manera de pensar, de querer, de sentir, de imaginar. También la comunidad con Cristo, obrada en la Eucaristía, muestra su virtud en un intercambio vital entre Cristo y el que comulga. Pero Cristo no recibe

nada de la defectuosidad humana, sino que da su gloria. El que comulga queda enraizado más fuertemente en la vida gloriosa de Cristo. Esta mayor comunión con Cristo tiene como resultado una mayor semejanza a Cristo. Nuevamente se manifiesta aquí la diferencia entre el alimento eucarístico y otro cualquier nutrimiento. Mientras que este último se transforma en las fuerzas vitales del que lo toma; en la comunión eucarística tiene lugar una transformación del comunicante en la vida de Cristo. Queda incorporado más fuertemente a la vida gloriosa del Señor. El que come la carne y bebe la sangre de Cristo es asido por El e incorporado con mayor intensidad y fuerza a su muerte y resurrección (cfr. *Romanos* 6, 1-14; §§ 181 y 238); se profundiza e interioriza la unión y comunidad óntica con Cristo; los rasgos de Cristo quedan grabados de una manera más clara.

4. Por el aumento de la unión y semejanza a Cristo *se hace más viva también la relación del comunicante con el Padre celestial, así como con el Espíritu Santo.* Este último es el vínculo que une a Cristo y a los que están incorporados a El. El Espíritu Santo es la intimidad personal en que están Cristo y el que comulga. Por esto, una más viva comunidad con Cristo sólo le es posible al bautizado cuando está asido más fuertemente por el Espíritu Santo, el amor personal.

Hay que decir, además, que el comunicante es presentado por Cristo en el Espíritu Santo con nueva vitalidad ante la faz del Padre. En él ve el Padre los rasgos de su Hijo amado de un modo más preciso, y le abraza con mayor amor. Este volverse a Cristo, que se realiza en la comunión, se prolonga en la ordenación al Padre. Hablando solamente de la acción externa, podemos decir que en el sacrificio ofrecemos al Padre a Cristo como hostia, y que El nos devuelve nuestra ofrenda en la comunión. La acción interna es de otra manera. La comunión es el instrumento con que el Padre nos coge más fuertemente y nos incorpora más íntimamente a El y a su propia vida a como se hace en la celebración del sacrificio sin tomar la comunión. La comunión aumenta nuestra unión con la Trinidad divina. Esta unión produce también una mayor semejanza a Ella. El que comulga es traspasado con nueva fuerza por la luz divina y por el encendido fuego divino. Esto significa que la vida divina crece en él. El aumento de la gracia santificante es parte de ello (cfr. § 185). La profundización de comunidad con Cristo y de la participación en la Trinidad divina,

obrada por la comunión, es sentida a veces en la alegría espiritual. Esta experiencia de la Eucaristía no va necesariamente unida a la comunión, debido a la naturaleza no sensible de la vida divina. Cfr. § 196.

II. *Unidad en el cuerpo místico de Cristo*

1. El fortalecimiento de la comunidad con Cristo *tiene como resultado una confortación de la comunidad de los comunicantes entre sí,* que están ya íntimamente unidos por el bautismo, de modo que forman un cuerpo, el cuerpo de Cristo. El sacrificio eucarístico es expresión de esta comunidad, que aumenta y se hace más profunda en él. La comunión completa este efecto unitario. La comunidad se expresa en primer término en la celebración eucarística. La Iglesia es la comunidad de aquellos que están invitados por el Padre celestial al banquete eucarístico, los que celebran la Cena del Señor. La comunidad de altar y de mesa, en la que se representa la unidad eclesiástica, es a la vez fuente de una más fuerte e íntima unidad. Toda comunión tiene una unidad que produce fuerza. Los que están sentados a la misma mesa, se pertenecen mutuamente (cfr. § 129). Su acción no se reduce a un estar sentados juntamente y comer. Los comensales están unidos entre sí por un vínculo vital (cfr. Th. Breme, *Vom Sinn des Mahles*, 1939). El convite eucarístico abraza al hombre de una manera distinta a como lo hacen los demás convites, pues le une especialmente a Cristo. Los incorporados e injertados a Cristo por la Eucaristía son traspasados por la vida de Cristo más intensamente y quedan más íntimamente unidos entre sí que antes de la comunión. Los que reciben el alimento eucarístico se convierten en parientes de Cristo y en hermanos y hermanas entre sí. La Eucaristía es un banquete de comunión fraterna. (La palabra de la santa Misa como banquete de comunión fraterna no ha sido condenada por la encíclica "Mediator Dei", bajo todos los aspectos. Lo que la encíclica ha reprobado es la "capciosa" argumentación que concluye del carácter de la Eucaristía como sacrificio y convite de comunión fraterna, que todos los fieles tengan que comulgar necesariamente con el sacerdote. Más arriba se señaló ya que esta conclusión es falsa. Cfr. el texto de la encíclica en el § 255.)

2. El apóstol Pablo recuerda a los corintios esta realidad. En Corinto se ha desvirtuado la celebración eucarística a causa del

egoísmo y de la falta de caridad. Frente a esto, pone de relieve San Pablo la significación comunitaria del banquete eucarístico: "Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan" (*I Cor.* 10, 16).

Así tiene el cuerpo eucarístico de Cristo una especial relación con el cuerpo místico de Cristo. La Eucaristía es el sacramento del cuerpo místico de Cristo. Es la garantía de la unidad eclesiástica. En el convite eucarístico realiza la Iglesia siempre de nuevo su ser como cuerpo de Cristo. Los que por la comunión tienen comunidad con Cristo se convierten en un mismo y único cuerpo. Cristo no es distribuído entre los muchos comunicantes, sino que los congrega a todos en sí, haciendo de ellos un mismo cuerpo. La comunidad con Cristo es la raíz y la garantía de la comunidad de los santos.

3. Muchas veces en la *Patrística* se nos atestiguan juntas la unidad entre los comunicantes y Cristo y ellos entre sí. La doctrina de los doce Apóstoles ve representada esta unidad antes en la naturaleza del pan que en el cuerpo de Cristo. "Así como este pan estaba disperso por las colinas acá y allá y es reunido ahora, hecho uno, igualmente será congregada tu Iglesia en tu reino desde los confines de la tierra" (10, 4). Esta simbólica del pan la encontramos nuevamente en Tertuliano, Cipriano, Agustín y, en la Edad Media, en Tomás de Aquino. Algunos ejemplos servirán para expresar la doctrina patrística. En su *Explicación al Evangelio de San Juan* (40, 3; *PG* 59, 260) observa San Juan Crisóstomo: "Quiere que nos convirtamos en su cuerpo no solamente por la caridad, sino por mezclarnos realmente con su carne. Esto se hace por alimento que nos da como prueba de su amor. Se mezcla con nosotros, nos injerta en su cuerpo para que seamos una misma cosa con El, como el cuerpo está unido con su cabeza. Sólo los que aman mucho hacen esto... Cristo lo hizo para establecer entre El y nosotros la más estrecha amistad, para mostrarnos su amor. Se ha mostrado no sólo a los que continuamente suspiran por El; se ha dado a tocar como comida para ser triturada su carne por nuestros dientes, para adentrarse profundamente en nosotros y acallar todos nuestros deseos." En el comentario a la primera epístola a los corintios (10, 16) dice: "¿Por qué no decimos participación? Porque El quiso decir más y mostrar la estrecha unión. Tenemos comunidad no sólo en la participación, sino también en el hacernos una misma cosa con El. Pues así como es uno este cuerpo de Cristo, igualmente somos una misma cosa con El por este pan" (*Homilia* 24; *PG* 61, 200).

San Cirilo de Alejandría ha representado la Eucaristía como el fundamento de la unidad eclesiástica, por ejemplo, en la *Explicación al Evangelio de San Juan* (11, 11; *PG* 74, 560). "La unión hipostática es también el principio de nuestra participación en el Espíritu Santo y de nuestra unión con Dios. La encarnación del Verbo está en estrecha relación, por la Eucaristía, con nuestra incorporación en Cristo. Pues para que también nos-

otros tendiésemos a la unión con Dios y entre nosotros y nos fusionásemos hasta formar una sola cosa, aunque tengamos cuerpos y almas diferentes, el Unigénito buscó una razón en su sabiduría y en el consejo del Padre. Porque con un solo cuerpo, a saber, con el suyo, bendiciendo por la mística comunión a los que creen en El, los hace incorpóreos con El y con los demás. Pues ¿quién podrá dividir o separar de la unión natural que tienen entre sí a los que por aquel único santo cuerpo fueron hechos unos con Cristo? Porque si todos participamos de un solo pan formamos todos un solo cuerpo, pues Cristo no se puede dividir. Por esta razón a la Iglesia se la llama Cuerpo de Cristo y a nosotros miembros cada uno por su parte, según la mente de San Pablo. Porque estando nosotros todos unidos a Cristo por medio de su santo cuerpo, ya que le recibimos en nuestros cuerpos a El uno e indivisible, le debemos a El nuestros miembros más que a nosotros mismos." En otro pasaje dice: "Y el mismo Salvador: "El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en Mí y Yo en él" (*Io*, 6, 56). Aquí tenemos que considerar que Cristo no dice que estará en nosotros solamente con cierta relación de afecto, sino también con una participación carnal o física. Porque así como cuando uno junta dos trozos de cera y los derrite por medio del fuego, de los dos se forma una sola cosa, así también por la participación del cuerpo de Cristo y de su preciosa sangre El se une a nosotros y nosotros nos unimos a El. Porque lo que por su naturaleza es corruptible no puede vivificarse de otro modo que uniéndose corporalmente al cuerpo del que es vida por su propia naturaleza, es decir, del Unigénito" (*Explicación al Evangelio de San Juan* 10, 2). Y en el escrito contra Nestorio añade: "El que me come vivirá" (*Io.* 6, 57). Mas nosotros comemos no consumiendo la divinidad (lejos de nosotros tal impiedad), sino que comemos la propia carne del Verbo hecha vivificadora, porque fué de aquel que vive por el Padre."

San Agustín no se cansa de ensalzar la Eucaristía como sacramento de la unidad. En el ser eucarístico incluye también el cuerpo místico de Cristo. El *Totus Christus*, cabeza y miembros, es el contenido de la Eucaristía. En uno de los sermones sobre el Evangelio de San Juan (26, 13) dice: "Es mi carne —dijo— vida del mundo. Los fieles conocen el cuerpo de Cristo si no se olvidan que son cuerpo de Cristo. Háganse cuerpo de Cristo si quieren vivir del espíritu de Cristo. Del espíritu de Cristo no vive sino el cuerpo de Cristo. Entended, hermanos, lo que digo. Hombre eres y tienes espíritu y tienes cuerpo. Llamo espíritu a lo que se llama alma, por la cual existes como hombre, pues estás compuesto de alma y cuerpo. Tienes, pues, espíritu invisible y cuerpo visible. Dime quién vive de quién: ¿tu espíritu vive de tu cuerpo o tu cuerpo vive de tu espíritu? Y todo el que responde (y el que no pueda responder a esto no sé si vive). ¿Qué responde todo el que vive? Mi cuerpo vive por mi espíritu. ¿Quieres vivir del espíritu de Cristo? Forma parte del cuerpo de Cristo. ¿Acaso mi cuerpo vive de tu espíritu? El mío vive de mi espíritu; el tuyo, de tu espíritu. El cuerpo de Cristo no puede vivir sino del espíritu de Cristo. De aquí que, hablándonos el Apóstol San Pablo de este pan, dijo: "Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo" (*I Cor.* 10, 17). ¡Oh sacramento de misericordia! ¡Oh vínculo de caridad! Quien quiera vivir, aquí tiene donde vivir, tiene de dónde vivir. Acérquese, crea, forme de los miembros, no sea un miembro canceroso que merezca ser cortado, ni miembro dislocado de quien se avergüencen; sea hermoso, esté adaptado, esté sano, esté unido

al cuerpo, viva de Dios para Dios; trabaje ahora en la tierra para que después reine en el cielo." Y en el *Sermón* 227: "Tenéis que saber lo que recibisteis, lo que recibiréis, lo que debéis recibir todos los días. Ese pan que veis en el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo; ese cáliz, o más bien, lo que contiene ese cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo. En esta forma quiso nuestro Señor Jesucristo dejarnos su cuerpo y dejarnos su sangre, que derramó por nosotros en remisión de nuestros pecados. Si lo recibís bien seréis vosotros lo mismo que recibís. El Apóstol dice: "Somos muchos, pero somos un solo pan y un solo cuerpo" *(I Cor.* 10, 17). Así explicó el Sacramento de la Mesa del Señor: somos muchos, pero somos un solo pan y un cuerpo. En este pan veis cómo habéis de amar la unidad. ¿Por ventura fué hecho este pan de un solo grano de trigo? ¿No eran muchos los granos? Pero antes de llegar a ser pan estaban separados; el agua los juntó después de bien molidos, porque si el trigo no se muele y se amasa con agua no puede tomar la forma que se llama pan." En otro *Sermón* (272) dice: "¿Qué veis,, pues? Pan y un cáliz; de lo cual salen fiadores vuestros mismos ojos; empero, para ilustración de vuestra fe os decimos que este pan es el cuerpo de Cristo y el cáliz su misma sangre...

Estas cosas llámanse sacramentos precisamente porque una cosa dicen a los ojos y otra a la inteligencia. Lo que ven los ojos tiene apariencias corporales, pero encierra una gracia especial. Si queréis entender lo que es el cuerpo de Cristo, escuchad al Apóstol; ved lo que les dice a los fieles: "Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros" *(I Cor.* 12, 27). Si, pues, vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, lo que está sobre la santa mesa es un símbolo de vosotros mismos y lo que recibís es vuestro mismo emblema. Vosotros mismos lo refrendáis así al responder: "Amén". Se os dice: "He aquí el cuerpo de Cristo", y vosotros contestáis: "Amén", así es. Sed, pues, miembros de Cristo para responder con verdad: Amén... Somos un solo pan, un solo cuerpo *(I Cor.* 10, 17). Recordad que un mismo pan no se halla formado de un grano solo, sino de muchos. Cuando recibisteis los exorcismos estabais, a modo de hablar, bajo la mucla del molino; cuando recibisteis el bautismo os trocasteis bien así como en la pasta y os coció, en cierta manera, el fuego del Espíritu Santo... Así acaece en el vino. Recordad, hermanos, cómo se hace. Muchos granos se cuelgan, formando un racimo, pero el licor de los granos se confunde en uno solo. Tal es el modelo que nos ha dado nuestro Señor Jesucristo; así es como quiso unirnos a su persona y consagró sobre su mesa el misterio simbólico de la paz y de la unión que debe reinar entre nosotros." San León Magno explica de la siguiente manera la significación salvífica de la comunión *(Sermón* 64, sec. 7): "Su gracia (la de Cristo) es la luz verdadera que justifica e ilumina a todos los hombres. Es la que nos libera del poder de las tinieblas y nos conduce al reino del hijo de Dios. Es la que por una nueva configuración de nuestra vida dirige las aspiraciones de nuestra alma a fines elevados y somete los movimientos de la carne. Ella es la que nos deja celebrar rectamente la pascua del Señor con panes ácimos de pureza y verdad, ya que es el mismo Cristo quien deleita al hombre nuevo con el alimento y la bebida una vez que se ha apartado el fermento de la vieja iniquidad. La comunión de la carne y de la sangre de Cristo no obra otra cosa que nuestra transformación en aquello que gustamos y que continuamente llevamos en nuestro cuerpo y en nuestra

alma, con el que participamos de la muerte, sepultura y resurrección. A esto se refieren las palabras del Apóstol: "Habéis muerto y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios. Mas si Cristo, vuestra vida, se manifiesta también apareceréis vosotros gloriosos con El, que vive y reina con el Padre y el Espíritu Santo por los siglos de los siglos" Cfr. Leo von Rudloff, *Das Zeugnis der Väter*, .326-341.

4. Por la comunión se consolida e interioriza también la unidad de las *comunidades parciales y subordinadas en la Iglesia,* en la diócesis, en la parroquia. La parroquia tiene su más profunda representación cuando se congrega junto al altar para la comunión eucarística. Por el convite comunitario se conceden nuevas fuerzas a la comunidad parroquial. La comunión no es sólo mística unión de las almas con Cristo, para conseguir su propia santificación; sino el convite comunitario de aquellos que han alcanzado acceso al Padre por Cristo, en el Espíritu (*Eph.* 2, 18).

5. La comunidad obrada por la Eucaristía tiende a *expresarse en la comunidad de sentimientos, en el amor.* Fortalece la caridad sobrenatural (caridad habitual) y desarrolla el fuego del amor (caridad actual), que se expresa en las obras de caridad. El que recibe a Cristo, o, más bien, el que es recibido por El, es asido por el movimiento amoroso en que vive Cristo y en el que se entrega al comunicante. Es el amor servicial que se ofrece a sí mismo. El que no opone resistencia a su obrar, probará con hechos su comunidad con Cristo y con los demás compañeros de mesa, al servir a los hermanos y hermanas. Así, la comunidad de altar y mesa se revelará en la celebración litúrgica como comunidad de amor servicial y auxiliador. Probará su virtud y su importancia dondequiera que los unidos litúrgicamente se encuentren en el ancho mundo, y más allá de todo esto, allí donde uno de los que se han nutrido de la Eucaristía encuentre a otro hombre, especialmente donde la necesidad llame a la caridad.

San Justino, mártir, cuenta que los que celebran juntos la Eucaristía, siempre se ayudan entre sí tanto como pueden, y viven en concordia (*Primera Apología,* cap. 67). La mutua pertenencia de sacrificio eucarístico y del servicio a la comunidad se expresa también en que cuando era corriente el ofrecimiento de dones, el altar estaba rodeado de una mesa o de pequeñas mesas para las donaciones, en las cuales se colocaban los dones del sacrificio, para que participaran de la consagración sacrificial (Th. Klauser, *Die konstantinischen Altäre der Lateranbasilika,* en "Römische Quar-

talschrift" 43 (1936), 179-186). Optate de Mileve (hacia 380) llama "dones fraternos" a los dones de los fieles destinados al sacrificio eucarístico. En la secreta del quinto domingo después de Pentecostés se dice: "Que lo que cada uno te ofrece, aproveche para la salud de la comunidad." Cfr. R. Angermair, *Das Band der Liebe*, 1940.

La comunidad no puede ser realizada sin oponerse a las fuerzas antisociales del egoísmo y del orgullo. Precisamente, para superar el egoísmo y el orgullo que brotan sin cesar del corazón del hombre pecador, es valiosa y esencial la contribución de la Eucaristía, de la comunión eucarística particularmente. Pues en la celebración eucarística participa el hombre de la muerte de Cristo, en la que El se entregó incondicionalmente al Padre en humildad. La comunión completa y acaba la participación en la muerte de Jesucristo. No sólo es una confiada unión con el Hijo de Dios hecho cuerpo—aunque también es esto—, sino una comunidad real con su muerte, por la que se inmoló al Padre por los hombres. San Pablo reprende seriamente a los corintios su egoística conducta en la celebración eucarística. Lo que ellos hacen no es celebrar la Cena del Señor, pues los ricos se deleitan y regalan en su abundancia, a la vista de los pobres y dejan a éstos que sufran hambre. Tan sólo el que no distinga el cuerpo real del Señor de otra comida cualquiera, puede pecar así contra el cuerpo místico de Cristo. Su falta de caridad es un pecado contra el cuerpo y la sangre reales de Cristo (*I Cor.* 11, 20-22; 27-29). El pecado contra el cuerpo místico de Cristo es pecado contra el cuerpo eucarístico del Señor. Es de suma importancia tener en cuenta que el mismo Jesús, en conexión con la Eucaristía, haya dado con su ejemplo (lavatorio de los pies) y con sus mismas palabras el nuevo mandato de amor (*Io.* 13, 34; 15, 12; 17, 21-23). El que se entrega por amor a los suyos, se ha convertido en la Eucaristía en fundamento vital de una nueva caridad. Así reza la Iglesia en la Misa del día del Corpus: "Concede propicio a tu Iglesia los dones de la unidad y de la paz, místicamente significados en los presentes ofrecidos."

Al modo como la unión con Cristo debe realizarse en el servicio a los hermanos y hermanas, y todo egoísmo va en contra de la comunidad del comunicante con Cristo, obrada por la Eucaristía, de igual manera, pero inversamente, *la abnegada caridad para con los hermanos y hermanas es la manifestación y representación de la unidad con Cristo.* Sólo es cristiana en la medida que esté

configurada por ésta. El servicio a la comunidad en las necesidades cotidianas es la correcta realización de la comunidad de altar. La conexión entre Eucaristía y servicio a los hombres se expresó claramente en la antigüedad cristiana, al ser los mismos individuos, los diáconos, los que repartían el pan eucarístico y los alimentos para la vida terrena. Esto se ve también en el hecho de que la disminución de los ofrecimientos de dones y de la recepción de la comunión corren pareja suerte y se dan juntos al final de la antigüedad y comienzos de la Edad Media.

III. *Prenda de vida eterna*

1. La comunión, como alimento, hace acrecentar y aumentar toda la vida sobrenatural del hombre; pero, a la vez y en consecuencia, *debilita todo lo que hay en él de no divino y de antidivino.* Aminora la inclinación al mal y conforta el poder de resistencia al pecado; aumenta la alegría en Dios, el celo y la fidelidad a Cristo. Al encender la caridad y despertar el arrepentimiento, destruye los pecados veniales y nos preserva de los mortales. Somete todo lo que separa al hombre de Dios. Santo Tomás de Aquino explica que la comunión borra las penas del pecado, y cómo las borra. La Eucaristía no fué instituída directamente para dar satisfacción, sino para ser alimento espiritual y, como tal, fortalecer la unión con Cristo y con sus miembros. "Pero como esta unión se hace por la caridad, cuyo fervor alcanza la remisión no sólo de la culpa, sino también de la pena, de ahí que, por cierta concomitancia con el efecto principal, se consiga también la remisión de la pena; no de toda, sino de la que den de sí la devoción y el fervor" (*Suma Teológica* III, q. 79, art. 5).

2. Así se hace la Eucaristía prenda de vida eterna en la plenitud de Dios (*Io.* 6, 58). Esta vida eterna no es sólo vida del alma, sino también del cuerpo, de todo el hombre. Cristo piensa en todo el hombre cuando promete que aquel que comiera de El, vivirá por El y no morirá jamás, y que El le resucitará en el último día (*Io* 6, 54). Y aunque se diga en la administración de la sagrada Eucaristía "El cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo guarde "tu alma" (*animam tuam*) para la vida eterna", no se significa con estas palabras otra cosa más que la vida terrena, que será transformada en vida eterna, esto es, no se significa otra cosa más

que el yo del sujeto, como así se dice en otras liturgias, por ejemplo, en la de los dominicos, que dice así en nuestros días: El cuerpo... te guarde para la vida eterna. (Cfr. § 129.) Porque la Eucaristía, sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo, consolida y afirma la comunidad con el cuerpo glorioso del Señor, fundamentada en el bautismo, es prenda de la resurrección corporal (*Io.* 6, 54).

San Ignacio de Antioquía la llama medio salvífico de la inmortalidad. Cfr. *Epístola a los de Esmirna* 30. San Ireneo plantea la siguiente cuestión a los gnósticos: "Cuando, pues, el cáliz mezclado y el que ha llegado a ser pan, reciben el Verbo de Dios y se hacen Eucaristía, cuerpo de Cristo, con los cuales la sustancia de nuestra carne se aumenta y se va constituyendo, ¿cómo dicen que la carne no es capaz del don de Dios, que es la vida eterna, la carne alimentada con el cuerpo y la sangre del Señor, y hecha miembros de El?" Como dice el bienaventurado Apóstol en la carta a los Efesios: Porque somos miembros de un cuerpo (5, 30), de su carne y de sus huesos; y esto no lo dice de un hombre pneumático (espiritual) e invisible, porque el espíritu no tiene huesos ni carne (cfr. *Lc.* 24, 39), sino del organismo verdaderamente humano, que consta de carne, nervios, huesos, y el cual se alimenta de su cáliz, que es su sangre, y aumenta con el pan, que es su cuerpo. Y a la manera que el mugrón de la vid metido en la tierra produjo fruto a su tiempo, y el grano del trigo caído en la tierra y deshecho, se levantó multiplicado por el Espíritu de Dios, que todo lo contiene; y después, por la sabiduría de Dios, llegaron a ser Eucaristía, que es cuerpo y sangre de Cristo, así también nuestros cuerpos, alimentados con ella y colocados en la tierra y deshechos en ella resucitarán a su tiempo, concediéndoles la resurrección el Verbo de Dios para gloria de Dios Padre" (*Contra las herejías*, 5, 2, 3). Según la doctrina de los Padres, la Eucaristía no sólo concede un derecho a la futura resurrección, sino que obra glorificando el cuerpo humano, o más bien, toda la realidad corpórea humana y le alimenta para la incorruptibilidad. Siembra un germen de inmortalidad corpórea en el hombre. La incorporación a Cristo eucarístico acontece por razón de la resurrección.

San Gregorio de Nisa explica de la siguiente manera este proceso (*Discursos catequéticos* 37): El cuerpo humano comió un alimento mortífero. Debe tomar, por tanto, un medicamento al igual que los que toman veneno deben tomar un contraveneno, Este medicamento de nuestra vida no es otro que el cuerpo de Cristo, que ha vencido a la muerte y es la fuente de nuestra vida, y por

mediación de sus fuerzas inmortales se reparan los daños de aquel veneno. San Cirilo de Alejandría escribe *(Explicación al evangelio de San Juan* 11, 27): "Esta naturaleza carnal corruptible no podía ser conducida a la inmortalidad y a la vida eterna de otra manera que por su unión al cuerpo de la vida." "Aunque la muerte que nos sobrevino por la caída ha sometido al cuerpo humano a las leyes de la caducidad, resucitaremos con todo, porque Cristo con su carne está en nosotros. Es increíble, más aún, imposible, que no vivifique la vida de aquellos en los que El está. Pues así como envolvemos la chispa en paja para conservar el incendio, del mismo modo nos ha injertado nuestro Señor Jesucristo, por su carne, su vida y nos ha depositado como semilla de inmortalidad, que destruye todo lo que de corruptible hay en nosotros." De manera parecida se expresa Pascasio Radberto *(El cuerpo y la sangre del Señor,* cap. 19, 1; PL. 120, 1.327): "No es verdad que sólo se alimente el alma por este misterio, como algunos afirman, porque por la muerte de Cristo no fué redimida y salvada solamente ella, sino también nuestra carne. También nuestra carne está preparada para la inmortalidad y la incorruptibilidad." En la Edad Media se impuso la opinión de que la Eucaristía sólo concede al hombre una exigencia a la resurrección corporal. Sea cual fuere la manera de entender la conexión entre Eucaristía y resurrección corporal, la virtud vificadora del cuerpo eucarístico de Cristo se revela, sobre todo, en que es garantía de la resurrección corporal. La Eucaristía está ordenada a la gloria celestial. La comunidad eucarística es la raíz de la comunidad celestial, en la que los bienaventurados se congregan en torno del Padre por Cristo en el Espíritu Santo.

IV. *¿Es posible comulgar por otros?*

Desde el siglo XIII se ha venido planteando el problema de si se *puede ofrecer la comunión por otros.* La respuesta a esta cuestión debe partir de la esencia de la comunión como alimento espiritual. Así como nadie puede comer por otro, tampoco nadie puede comulgar por otro. Lo que la Eucaristía obra como alimento espiritual, sólo puede obrarlo en el que comulga. Nadie puede recibir un sacramento por otro. Santo Tomás de Aquino dice *(Suma Teológica* III, q. 79, art. 7, ad. 3): "Por el hecho de que uno o muchos tomen el cuerpo de Cristo no se sigue que reciban los demás ayuda." Si se entiende por "ofrecer la comunión" el rogar a

Dios para que quiera conceder a otros gracia por los actos de fe y caridad realizados en la comunión, nada puede oponerse a esta explicación. Pero aquí no se ofrece la comunión, sino el esfuerzo humano con ocasión de la comunión. Podemos añadir todavía más: Cuando el que está unido a Cristo se vuelve al Padre por la fe y la caridad, su entrega se convierte en oración por los hermanos y hermanas, especialmente por aquéllos que él abraza (habitual o actualmente) por la caridad. En cierta manera, se presenta al Padre unido con los que él abraza por el amor. Estos son abrazados por la caridad del que se entrega a Dios y puestos así ante el acatamiento del Padre. De aquí que el que comulga puede tener la confiada esperanza de que Dios atrae a sí a los unidos a él con nueva fuerza. Se puede decir, pues, que si por la recepción de la comunión aumenta la vida divina del que comulga, es de esperar que Dios abrace también con nuevo amor a los amigos, a quienes el que comulga abraza (consciente o inconscientemente) con nuevo amor, en tanto que ellos mismos no se opongan a ello.

§ 260

La necesidad de la comunión para la salvación

1. Cristo mandó a los suyos que comieran su cuerpo y bebieran su sangre. Sólo quien come su cuerpo y bebe su sangre participará de la vida eterna. A los que se escandalizaron al oír sus palabras de que era el pan de vida, les dijo: "Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros" (*Io.* 6, 53). Cumpliendo este encargo de Cristo, en las celebraciones eucarísticas de la iglesia primitiva recibían siempre todos los participantes el cuerpo del Señor. Al principio no se celebraba diariamente el sacrificio. Pero siempre que se celebraba participaban de él plenamente todos los fieles, es decir, todos recibían la comunión. Parece que en un principio sólo se celebraba el sacrificio los domingos (*Act.* 20, 7; *Didache* 14, 1; Justino, *Apología* 67). Pero pronto comenzó a celebrarse también en otros días. La celebración diaria del sacrificio fué corriente y se mantuvo, sobre todo, en el Norte de Africa. Es muy posible que contribuyera a ello la cuarta petición del Padrenuestro.

San Cipriano, en atención a la situación de los cristianos, creada por la persecución, aconseja comulgar diariamente para que así puedan ellos también derramar su sangre por Cristo (*Epístola* 56, 1). Igualmente San Agustín considera deseable la comunión diaria. Pero no quiere condenar las costumbres de otras iglesias. Como testimonio de la iglesia oriental mencionamos la opinión de San Basilio (*Epístola* 93): "Y el comulgar cada día y participar del santo cuerpo y sangre de Cristo es bueno y muy útil; pues dice El claramente: "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna" (*Io.* 6, 54). Porque ¿quién pone en duda que participar continuamente de la vida no es otra cosa que vivir de muchos modos? Nosotros ciertamente comulgamos cuatro veces a la semana: el domingo, el miércoles (la feria cuarta), el viernes (la parasceve) y el sábado, y otros días si es la conmemoración de algún santo. Y el que alguno se vea forzado en tiempo de persecución a recibir la comunión con su propia mano, no estando presente el sacerdote o el ministro (diácono), es superfluo mostrar que de ninguna manera es grave, pues lo confirma con su práctica una larga costumbre. Porque todos los monjes que viven en los desiertos donde no hay sacerdotes, conservando la comunión en casa, la reciben por sí mismos. En Alejandría y en Egipto cada uno, aún de los seglares, por lo común tiene comunión en su casa y comulga por sí mismo cuando quiere. Porque, después que el sacerdote ha realizado una vez el sacrificio y lo ha repartido, el que lo recibe todo de una vez debe creer, con razón, al participar de él cada día, que participa y lo recibe del que se lo ha dado. Pues también el sacerdote en la Iglesia distribuye una parte, la cual retiene con todo derecho el que la recibe, y así se la lleva a la boca con su propia mano. Pues la misma fuerza tiene si uno recibe del sacerdote una parte o si se recibe muchas al mismo tiempo."

Ya en el siglo IV son numerosas las quejas por la falta de celo en la recepción de la comunión. Así escribe el Crisóstomo en la tercera Homilía a la Epístola a los Efesios (4): "En vano se celebra diariamente el sacrificio, en vano estamos en el altar; nadie comulga." En la quinta Homilía, a la primera Epístola a Timoteo, dice expresamente que algunos reciben la comunión sólo una vez al año. Esta disminución de la comunión puede que haya sido provocada por las herejías arrianas. Frente al arrianismo se hizo especial hincapié en la divinidad de Cristo, mientras que su humanidad pasó a segundo plano en la conciencia de los fieles. Según esto, la actitud de amor y confianza para con la Eucaristía fué sus-

tituída por aquella de reverencia y temor. No fué la tibieza espiritual sino la transformación de la imagen de Cristo causa de que, al final de la antigüedad, aumentasen los sacrificios en los que los fieles no participaban comulgando. Beda el Venerable († 735), se lamenta de que sea tan poco frecuente la costumbre de la comunión diaria y de que gentes piadosas comulguen solamente por Navidad, Epifanía y Pascua.

Cuenta Walafredo Strabo († 849) que se dieron casos de fieles que querían comulgar en todas las misas a las que asistían, no sólo a una, sino a muchas diariamente *(De exordiis et incrementis,* cap. 23). Por lo que a él toca dice que no quiere alabar ni reprender a estas gentes. Pero la costumbre de comulgar varias veces en un mismo día, atestiguada solamente por Walafredo Strabo, y que parece responde a casos aislados, no tomó carta de naturaleza. Por el contrario, fueron muchos los que ni siquiera cumplían con la triple comunión anual, de modo que por los Sínodos se dispuso que el que no comulgara por Navidad, Pascua y Pentecostés, no podía ser tenido como católico. Beda cree que la causa de esta disminución de la comunión es la falta de instrucción religiosa por parte de los clérigos; de hecho el separar la Misa de la comunión manifiesta que se ha perdido el sentido del misterio eucarístico. Por las doctrinas y enseñanzas de los grandes escolásticos vemos cómo el cambio de la imagen de Cristo y de la inteligencia del misterio eucarístico ha influído en la evolución de la comunión, frecuente en la antigüedad cristiana y rara en la Edad Media. Los escolásticos se apoyaron ordinariamente en un principio de Gennadio († 492) que, preocupado por una digna comunión, escribió: "No quiero ni alabar ni reprender la comunión diaria" *(Los dogmas de la Iglesia,* 53). Apoyados en estas palabras de Gennadio, Alejandro de Hales, Alberto Magno y Buenaventura consideraron que la comunión frecuente debe ser cosa solamente de aquellos que por la comunión han crecido en la caridad; según San Buenaventura éstos son unos pocos. Para muchos el privarse de la comunión de cuando en cuando más bien fomenta que impide el bien, según enseña el mismo San Buenaventura, quien displicente permitió que los hermanos legos comulgaran una vez a la semana. Las clarisas tenían preceptuado comulgar seis veces al año y cinco las brigitas.

Santo Tomás de Aquino admite otro punto de vista. Explica que: "Hay que considerar dos cosas en el uso de este sacramento. Una, de parte del sacramento mismo, cuya virtud es saludable a los hombres; por eso es provechoso tomarlo todos los días, para recibir a diario su fruto. De aquí que

diga San Ambrosio: "Si cada vez que se derrama la sangre de Cristo se derrama en remisión de los pecados, debo siempre recibirla: porque siempre peco, debo siempre usar la medicina." Otra, de parte del que lo toma, en quien se requiere, para llegar a él, gran devoción y reverencia. Y así, quien todos los días se encuentra preparado es laudable que diariamente lo reciba. Por lo cual San Agustín, después de decir: "Recibe lo que cotidianamente te aprovecha", añade: "Vive de suerte que merezcas tomarlo a diario." Mas como concurren en muchos reiteradamente múltiples impedimentos de la devoción que provienen de la indisposición del cuerpo o del alma, no es provechoso a todos acercarse diariamente al sacramento, sino sólo las veces que se sientan preparados para ello. Conforme a esto se lee: "Ni alabo ni critico el recibir todos los días la comunión de la Eucaristía." Y a la primera objeción contesta con la siguiente solución: "Por el sacramento del bautismo el hombre se configura con la muerte de Cristo, recibiendo su carácter; por lo tanto, si Cristo murió sólo una vez, sólo una vez debe el hombre bautizarse. Mas en este sacramento no se recibe el carácter de Cristo, sino al mismo Cristo, cuyo poder permanece eternamente; y así, se dice: "Con una oblación consumó para siempre a los santificados." Y, pues, necesita a diario el hombre del poder salutífero del Señor, a diario puede laudablemente comulgar.

Además, porque el bautismo es principalmente regeneración espiritual, se sigue que, como nace el hombre según la carne una vez, una vez debe renacer espiritualmente, como dice San Agustín comentando el "¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo?" Pero este sacramento es comida del espíritu y es laudable tomarlo todos los días, pues diariamente se come el manjar corporal. Por eso el Señor nos enseña a pedir: "el pan nuestro de cada día dánosle hoy"; y exponiendo esto, dice San Agustín: "Si cada día lo recibes (el sacramento), cada día es para ti hoy, cada día para ti resucita Cristo, pues hoy es cuando Cristo resucita."

En la contestación a otra objeción añade Santo Tomás: "La reverencia de este sacramento une temor con amor... El amor enciende en nosotros el deseo de recibirlo, y del temor nace la humildad de reverenciarlo. Las dos cosas, tomarlo a diario y abstenerse alguna vez, son indicios de reverencia hacia la Eucaristía. Por lo cual dice San Agustín: "Si uno dice que no hay que recibir diariamente la Eucaristía, otro le contradice. Cada uno obre según le dicte su fe piadosamente; pues no altercaron Zaqueo y el centurión por recibir uno, gozoso, al Señor, y por decir el otro: "No soy digno de que entres bajo mi techo." Los dos glorificaron al Salvador, aunque no de una misma manera." Con todo, el amor y la esperanza, a los que siempre nos invita la Escritura, son preferibles al temor. Por eso, al decir Pedro: "Apártate de mí, Señor, que soy hombre pecador", respondió Jesús: "No temas" (*Lc.* 5, 8, 10).

El *cuarto Concilio de Letrán* (1215) dispuso que todo el que hubiere llegado a los años de discreción debe comulgar por lo menos una vez por Pascua. Nuevamente en el Concilio de Trento fué acentuada la mutua pertenencia de sacrificio y comunión, al expresar el deseo de que todos los que participan del sacrificio de la Misa reciban también la comunión. Cuando merced a la Contrarreforma se hizo más frecuente la recepción de la comunión se

entabló entre los teólogos una discusión acerca de la correcta preparación para la comunión. En el curso de la disputa apareció el libro del jansenista Arnauld (*Sur la fréquente communion*, 1643). En él se establecieron dos principios que son los siguientes: Nadie tiene una exigencia a la comunión, si no ha hecho una larga y adecuada penitencia por cada uno de los pecados mortales cometidos. Todo el que no esté repleto de un puro amor a Dios y del deseo de agradarle en todo, debe abstenerse de la comunión. Esta doctrina fué condenada por el papa Alejandro VIII. Pero quedó la incertidumbre viva en el ánimo de muchos.

Las duras exigencias de los jansenistas, aunque después de su condenación no fueran enseñadas descaradamente, continuaron obrando sus efectos. *El Decreto de San Pío X sobre la Comunión, del 20 de diciembre de 1905* puso fin a la disputa sobre la frecuente comunión y poco a poco superó los efectos del rigorismo jansenista. Partiendo de su signo se considera la Eucaristía como banquete, como alimento. El hecho de que esté preparada bajo la forma de pan, de lo que es alimento ordinario y cotidiano, hace alusión a que debe ser recibida frecuentemente, incluso a diario. La Eucaristía es el medicamento y el alimento espiritual preparado y regalado por el divino Amor, un medicamento contra las faltas y las debilidades diarias. Es medicamento contra los pecados de cada día, no una recompensa a la fidelidad. Nadie que se encuentre en estado de gracia y quiera comulgar con recta intención, esto es, sin intención mundana, puede ser privado de la comunión diaria.

2. Pero por muy recomendada que esté y recomendable que sea la frecuente comunión, incluso la diaria, la comunión *no es necesaria para la salud en el sentido de que sin ella no se pueda obtener la salvación*. Cristo indica como condiciones indispensables para alcanzar la salvación la fe y el bautismo. En la Iglesia primitiva se privó de la comunión a algunos pecadores durante algunos años, a veces incluso por toda la vida. La comunión no sirve inmediatamente a la conservación, sino al crecimiento y a la protección de la vida divina. El que por descuido y por principio se abstiene siempre o mucho tiempo de comulgar se pone en peligro de condenación, porque la vida divina que no crece y se fortalece, se destruye por el poder de las tentaciones, para convertirse en una vida egoísta y contraria a Dios.

3. Hasta el siglo XII se daba la comunión a los *niños* bajo la especie del vino. Al no usarse ya el cáliz para los seglares, también se privó de él a los niños. Como consecuencia desapareció, a su vez, la comunión de los párvulos. En el cuarto Concilio de Letrán se ordenó, como vimos, que todos los fieles debían comulgar una vez por lo menos al año, por Pascua, al tener los "años de discreción". Esta expresión fué entendida de distintas maneras. Santo Tomás de Aquino cree que, por la disposición conciliar de la Iglesia, tan sólo quedaban obligados aquellos que podían distinguir la Eucaristía del pan corriente. Según él, a los diez u once años es uno capaz de esto. El Concilio de Trento declara que la recepción de la comunión no es necesaria para los niños que no han alcanzado los años de discreción, pues los niños que carecen del uso de razón y que por el lavatorio de regeneración están incorporados a Cristo, no han podido perder la gracia de la filiación (Sesión XXI, can. 4; cap. 4). En el *Ritual Romano* de Paulo V y en el Código de Derecho Canónico se prohibe comulguen los niños que no tienen uso de razón. En un decreto de la Sagrada Congregación de Sacramentos del 8 de agosto de 1910 se fija la edad que deben tener los niños para que puedan comulgar; es a los siete años de edad. En todo esto juega un papel la evolución espiritual y psíquica del niño, condicionada por la diversidad étnica.

§ 261

La significación escatológica de la Eucaristía

I. *Su ordenación a la segunda venida de Cristo*

1. Lo dicho antes sobre la significación escatológica de todos los sacramentos vale especialmente del sacramento eucarístico (cfr. § 233). La Eucaristía es la memoria de la redención, que se actualiza en ella. El memorial de la pasión del Señor incorpora con nuevo ímpetu a la muerte y gloria de Cristo a los que la celebran, y les une cada vez más fuertemente entre sí para convertirse en el cuerpo de Cristo. La Eucaristía es el sacramento de la unidad eclesiástica. La Iglesia se revela en la celebración eucarística como la comunidad de los que celebran la memoria de la pasión del Se-

flor y festejan la Cena. La Eucaristía alude, pues, al pasado y es lo que une el presente con el pasado. Hace esto al actualizar el misterio obrado en el pasado, llenando y configurando de él al ahora.

También va más allá del presente, hasta el futuro. Une el pasado con el futuro a través del presente. San Pablo expresa esta conexión en su primera epístola a los Corintios: "Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga" (*I Cor.* 11, 26). El anuncio y representación objetivos de la muerte de Cristo que tienen lugar en la celebración de la Eucaristía durará hasta que El venga con gran poder y gloria para juzgar a los vivos y a los muertos. En aquel entonces desaparecerá el anuncio de su muerte por la Eucaristía. Es un secreto para nosotros cuándo esto ocurrirá. Nadie conoce el día ni la hora, ni siquiera los ángeles del cielo, ni el Hijo del hombre *(Mt.* 24, 36; cfr. *De los Novísimos).* Pero los que celebran la Eucaristía saben que el día del Señor está cerca. Siempre que celebran la memoria del Señor recuerdan este día venidero. Hacen profesión de fe en este día; profesión que está implícita en la celebración y es uno de sus elementos esenciales. El Señor puede venir en cualquier momento. El que celebra la Eucaristía no puede olvidar esto. Todo le remite a tener en cuenta siempre la posibilidad del fin. Sabe que la Eucaristía no es una institución permanente. Al igual que la Iglesia toda, también la Eucaristía pasará con la apariencia de este mundo (*I Cor.* 7, 31). Los que se han congregado para celebrar la Eucaristía, recordarán que son peregrinos, que están en camino y deben mirar siempre al fin. De esta manera la Eucaristía se convierte en aviso: vigilad y orad. En la recta celebración de la Eucaristía se realiza este vigilar y orar; así cumplen su estado de peregrino.

2. La Eucaristía es el sacrificio convite y el *convite sacrificial de la Iglesia durante el tiempo que va entre la ascensión a los cielos y la segunda venida de Cristo.* Cristo ha dado a la Iglesia su presencia y su obra, garantizadas en el signo del pan y del vino eucarístico, durante este entretiempo, mientras que El está oculto en su gloria. La Eucaristía debe ser prenda de su amor para la Iglesia y debe darle fuerzas y consuelo. Debe mantener vivo el recuerdo en El, del que es oculta actualización, y ser un viático en la larga y penosa peregrinación de la Iglesia a través de los siglos y milenios. Así se hace la Eucaristía incitación a perseverar en el Señor. Al anunciar la Iglesia en la celebración eucarística la muerte del Señor, anuncia

también su nueva venida. Anuncio que va dirigido al mundo y a sus propios hijos, es decir, a sí misma.

3. Incesantemente realiza la Iglesia la fe en la muerte y en la segunda venida del Señor en la celebración eucarística. La Iglesia no relata simplemente estos hechos, sino que hace profesión de fe en ellos, y es conformada y configurada por los mismos. La Iglesia —que celebra la Eucaristía—no entiende ni experimenta al mundo como una realidad de solidez y duración incondicionada, sino un don continuo de Dios, que por el pecado está sometido a la caducidad. Nadie sabe cuándo será destruído o transformado en una nueva existencia, prefigurada por Cristo glorificado. La vida está llena de riesgos e incertidumbres. La Iglesia no se puede entregar a las cosas con tranquilidad plena. Si desapareciera este sentimiento y se apagase la vigilancia que de él nace, se perdería un elemento esencial de la existencia cristiana. La Eucaristía se convertiría en una institución estable de la vida piadosa, que se celebraría en determinados días y a determinadas horas para implorar a Dios ayuda y buscar la reconciliación. Pero la virtud que radica en ella no surtiría sus efectos. No dispondría los corazones de los fieles para la perseverancia en el Señor que ha de venir. El que se une a Cristo en la Eucaristía, contempla por la fe al Señor presente, pero a la vez se le enseña a mirar a través del Señor presente al futuro. Por fuerte, ordenada y llena que sea su vida, su mirada está dirigida al Señor, que se le acerca desde el futuro para mostrársele en toda su gloria. Cada día se aproxima más. Esta creencia fué muy viva en la Iglesia primitiva como lo indica la oración por el retorno de Cristo, que nos refiere el *Apocalipsis* de San Juan (22, 17-20). Según la *Doctrina de los doce Apóstoles,* durante la celebración eucarística se rezaba la siguiente oración: "Pasa este mundo, viene la gracia" (10, 6). En las liturgias orientales se hace conmemoración no sólo de la pasión, resurrección y ascensión a los cielos, sino también de la venida del Señor. Cfr. § 254.

II. *La Eucaristía como celebración de los peregrinos*

1. En la fe en el Señor venidero, que viene a buscar a los suyos para llevarlos a la casa paterna y *como garantía de su propia plenitud,* celebra la Iglesia la Eucaristía en los difíciles trances de la historia. De aquí que celebre con alegría y júbilo la memoria

del Señor. Con alegría anticipada celebra el recuerdo de la pasión del Señor, que ha de venir. Con cantos, formas y coloridos de belleza celebra la memoria de la muerte. Es la memoria del cuerpo sacrificado, que se realiza bajo la figura del pan, signo de la fuerza vital, y la memoria de la sangre derramada bajo la apariencia del vino, señal de la alegría del vivir. Toda la creación persevera junto con la Iglesia en la expectación del Señor venidero. Pan y vino, signos de fuerza y alegría vitales, representan aquí a toda la creación. En ellos se verifica la ordenación de todo el universo a la gloria del Señor. Cfr. R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe,* II, 125-138; E. Walter, *Die Eucharistie,* 69-76.

2. Hasta el día en que se revelará el Señor, *la cruz permanece en alto en la Iglesia.* Así acaece cuantas veces se celebra la Eucaristía. Por el sacrificio se incorpora siempre de nuevo a la muerte del Señor, de la que por el bautismo participan cada uno de sus miembros o, mejór, ella es incorporada más profundamente por el Padre a la muerte de Cristo. Se une al movimiento por el que Cristo va al Padre a través de su muerte. No puede separarse de este movimiento al terminar el sacrificio. Por esto opera en ella el destino mortal de Cristo. Incluso cuando en el *Ite, missa est,* despide a sus hijos para que vuelvan al mundo, permanece unida al destino de muerte de su Señor. La participación en la muerte de Cristo por el sacramento se convierte en participación de la experiencia histórica mientras siga celebrándose el anuncio de la muerte del Señor por la Eucaristía. Pensando en su propio sacrificio preguntó Jesús a los hijos del trueno: ¿Podéis beber el cáliz que tengo que beber? (*Mt.* 20, 22). San Gregorio Magno pide que los que celebramos la pasión del Señor, imitemos lo que hacemos. "Entonces será nuestra ofrenda ante Dios, si nos convertimos nosotros mismos en hostia" (*Diálogo* 4, 59). Santo Tomás de Aquino explica que el sacrificio de Cristo en la cruz puede ser llamado "sacramento" en cierto sentido, porque "es el signo de algo que debemos obrar según las palabras de Pedro: Así como Cristo ha padecido en la carne, armaos también vosotros con los mismos sentimientos" (*Suma Teológica* III, q. 48, art. 3, ad. 2).

3. La participación en la muerte del Señor, fundada en el sacramento de la Eucaristía y consolidada siempre de nuevo se realizará como *sacrificio del cuerpo.* "La Iglesia, que como cuerpo de Cristo vive la vida del Señor, se convierte en el cuerpo crucifica-

do de Cristo durante esta temporalidad" (A. Stolz). Cada uno de los miembros ofrece el sacrificio del cuerpo en la ascesis al poner su cuerpo al servicio de los hermanos (cfr. § 238). La participación en el sacramento eucarístico muestra su virtud en la autoentrega al Padre celestial realizada en el cumplimiento de las obligaciones cotidianas. Por ellas es llamado el hombre a probar su incorporación al sacrificio del Señor. Esta incorporación es incompleta e increíble si en ella no se muestra la virtud de la participación en el sacrificio por medio del servicio a los hermanos y hermanas. San Pablo escribe a los romanos: "Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios; éste es vuestro culto racional" (12, 1), es decir, un culto a Dios obrado y lleno del espíritu de Cristo.

El sacrificio del cuerpo es ofrecido tanto en la vida matrimonial como en la virginal. En donde esto se hace más visible es en los sufrimientos y en la muerte. Los padecimientos del que por la Eucaristía participa de la muerte de Cristo son señales de Cristo (*Gal.* 6, 17). En ellos se da a conocer la comunidad con Cristo. Con razón puede San Pablo regocijarse en los sufrimientos: "Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia" (*Col.* 1, 24). Así como Cristo alcanza su plenitud por la Iglesia, igualmente la pasión de Cristo llega a su plenitud en la pasión de la Iglesia (cfr. § 172). El martirio es la suprema forma de padecer por Cristo (cfr. § 238). "El martirio, el testimonio sellado con la sangre, en la Iglesia, es el signo de la pervivencia del sacrificio de Cristo como sacrificio de sus miembros" (R. Grosche). En el culto sacerdotal que consiste en la entrega del cuerpo, se realiza el sacerdocio de los bautizados, que han sido llamados por el bautismo a la correalización sacerdotal del sacramento eucarístico (cfr. § 233).

4. La estrecha relación entre el sacrificio de Cristo y el martirio se expresa también en la costumbre de la Iglesia primitiva de *ofrecer el sacrificio eucarístico junto al sepulcro de un mártir*. Desde el siglo IV se colocan en el altar las reliquias de los mártires cristianos; responde esto al viejo simbolismo del altar del sacrificio como otro Cristo. Esta costumbre es obligación en las actuales disposiciones referentes a la forma del altar. Cfr. K. Gross, *Reliquien*

als Unterpfänder glorreicher Auferstenung, en: "Liturgisches Leben" 5 (1938) 62-72.

El sacrificio del Señor es *la ley configuradora del sacrificio del cuerpo*. El sacrificio de Cristo no se ofrece solamente por amor a Cristo y a su semejanza, sino en Cristo y por Cristo. En él obra Cristo. La entrega del cristiano al servicio de los miembros con los que él convive (pueblo, familia, iglesia) es un testimonio de Cristo, una representación de El. Es un anuncio visible de la obra de Cristo en el mundo. Esta predicación de Cristo, hecha realidad y obra, es necesaria para que la otra predicación sea creída. El sacrificio del cuerpo está lleno también de la gloria que rodea la cruz del Señor, porque es obrado por el mismo Cristo. La entrega de los miembros de la Iglesia en el cumplimiento de sus obligaciones no tiene sentido por sí misma; más bien es un volverse al Padre en comunidad con Cristo. En él se prolonga la participación en el culto celestial, en el sacrificio de alabanza y acción de gracias que se consuma en la Eucaristía. En las Poscomuniones se nos invita siempre a perseverar en la comunidad de acción de gracias y alabanza, de oración y propiciación, por la que somos consolidados en la Eucaristía. La acción de gracias, la alabanza a Dios, se convierte en un obrar consustancial a la Iglesia que celebra la Eucaristía, hágase esto con palabras expresas o en la callada obediencia a la llamada divina que se nos dirige en las exigencias de la vida cotidiana (*1 Tes.* 5, 18; *Eph.* 5, 20). Y pues la entrega al Padre acontece en el obrar y en el ámbito del Padre, todo queda comprendido y abarcado en el movimiento de entrega. Por las obras de los que están unidos a Cristo queda incorporada la entrega a la muerte y gloria de Cristo.

5. Lo que acaece en la participación de la Iglesia en el sacrificio de muerte, *tendrá su plenitud por el Señor cuando venga de nuevo:* el tránsito a la gloria a través de la muerte. Cuando pase el mundo de los símbolos, el sacrificio eucarístico tendrá su realización en el culto celestial, en la eterna adoración y acción de gracias que los que están reunidos en Cristo ofrecen incesantemente al Padre en el Espíritu Santo. En el eterno banquete nupcial tendrá su última plenitud el sacrificio eucarístico (cfr. *Tratado de los Novísimos).* Con este pensamiento y con la mirada puesta al futuro celebraba la Iglesia primitiva la Eucaristía, mirando en el ápside al Cristo que ha de venir. La Iglesia reza así esperando en El: "Tus sacramentos, Señor, obren en nosotros cumplidamente la gracia que contienen, para que obtengamos en realidad lo que ahora celebra-

mos simbólicamente" (Sábado de témporas de septiembre). Cfr. M. Schmaus, *Das Kommen des Herrn und die Feier der Eucharistie*, en: "Mayer-Quasten-Neunheuser", *Von christlichen Mysterium*. Ges. Aufsätze zum Gedächtnis von O. Casel (1951) 22-34.

§ 262

La Misa como forma de celebración del sacramento eucarístico

1. Fiel al encargo del Señor celebró la Iglesia, desde el día de Pentecostés, la memoria de la pasión del Señor. Celebración que se hacía de la misma manera como lo hiciera el Señor en la Cena: en el marco de un convite. Esta acción estaba llena de la realidad de la vida inmediata. Se reunían todos alrededor de la mesa; se comía pan y se bebía vino. Los participantes sabían que así daban cumplimiento al mandato del Señor de hacer lo que El había hecho. Pero pronto hubo abusos en esta forma de celebrar la Eucaristía. Penetró tan hondo en la conciencia de los presentes la idea de la comida, que perdieron de vista lo singular de este banquete. No distinguieron la Cena del Señor de otra cena cualquiera. Esta confusión trajo consigo una degeneración de la Eucaristía en pura glotonería. A este abuso se añadió otro: la falta grave contra el amor al prójimo; los ricos consumían los alimentos que habían llevado consigo a la vista de los pobres y permitían que éstos quedaran sin nada. Aquí se ve cómo una demasiada fiel imitación de la Cena del Señor, si bien conservaba la intensidad y la fuerza de la vida real e inmediata, tenía, empero, el peligro de no distinguir bien el cuerpo del Señor (*I Cor.* 11, 17-34).

Estos abusos motivaron que poco a poco se separara la Eucaristía del banquete comunitario que servía de refrigerio corporal. Lo cual hizo que desapareciera también poco a poco la forma de convite en la celebración eucarística. Las formas primitivas, derivadas de la vida ordinaria, fueron sustituídas por otras litúrgicas, simbólico-cultuales. La Mesa se hizo altar. La comunidad que en un principio se reunía en torno a la mesa dejó de hacerlo. Ya no había fuentes, jarros, platos, vasos, etc., sobre el altar, sino la patena y el cáliz. El pan recibió una forma especial, el cáliz fué cáliz solemne. Las palabras que se decían en la celebración fueron determi-

nadas y concretizadas hasta lo más mínimo. Los objetos y palabras que servían para la celebración se distinguieron de los objetos y palabras de la vida ordinaria. La comunión eucarística se destacó como totalmente distinta de la comida ordinaria y ya no se las pudo confundir. Se evitó el peligro existente en la primitiva forma de celebrar la Eucaristía. Pero apareció otro peligro: que las formas litúrgicas se hagan independientes y oculten el primitivo sentido de la celebración, de la que son su encarnación. Así, mientras que toda persona extraña que hubiera asistido en Corinto a la celebración eucarística de la comunidad cristiana se habría dado cuenta inmediatamente que se trataba de un banquete, en nuestros días el no iniciado que asista a la actual liturgia del sacramento eucarístico no podrá comprender que aquí se celebra un banquete, si no se le explica todo con detención. Por lo que en vez de ser amonestados los participantes para que vean lo singular de le celebración eucarística, como ocurrió en la amonestación de San Pablo a los corintios, hay que dar a conocer actualmente el carácter de banquete de la celebración litúrgica. No se podía olvidar antes que la mesa era una mesa de naturaleza especial, que el pan era el cuerpo del Señor y el vino su sangre; hoy, en cambio, no puede pasarse por alto que el altar es una mesa, que el cuerpo presente en la apariencia de la hostia es realmente pan para ser comida y la sangre que está presente en el cáliz es bebida para ser tomada. Cfr. R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe* II, 94-104.

En esta obra sólo tratamos de la liturgia eucarística en la medida que lo requiera la inteligencia del sacramento de la Eucaristía, del convite sacrificial y del sacrificio. Puede consultarse la *Liturgia* para ulteriores explicaciones.

2. La Eucaristía es la celebración de la comunidad de los cristianos sacados de la perdición del mundo y congregados por el Padre por Cristo en el Espíritu Santo. Por esto es conveniente que cuando se alejan de las calles y plazas para celebrar la Eucaristía, *entren en un lugar consagrado y destinado al único Dios,* lugar que sea la imagen de aquella realidad en la que Dios lo será todo en todas las cosas. La Iglesia, cuerpo de Cristo, se congrega en el templo con una doble finalidad. Se reúne apartándose de la dispersión de los negocios terrenos para su más importante quehacer, el de tributar alabanza a Dios, en la que se realiza su esencia más íntima y en la que se revela como comunidad. La iglesia de piedra,

la casa del Señor, es un símil de la Iglesia viviente: simboliza la unidad. Para que el amor divino pueda darse a la Iglesia, tiene ésta que reunirse en un lugar (*Act.* 2, 1; 2, 44; *I Cor.* 11, 20; *Primera epístola de San Clemente* 34; Ignacio, *Carta a los de Magnesia* 7; Justino, *Primera Apología* 67). San Ignacio de Antioquía escribe a los de Magnesia (cap. 6): "Así como el Señor, por ser una misma cosa con El, no ha hecho nada sin el Padre, ni por El mismo ni por medio de los Apóstoles, tampoco vosotros debéis hacer nada sin el obispo y los presbíteros; no debéis intentar mostrar como bueno lo hecho por vuestra sola iniciativa, sino que en vuestra asamblea tened sólo una oración, un ruego, una voluntad, una esperanza, en la caridad y en la alegría irreprensible. Jesucristo, pues, nada hay que sea mejor que El. Reuníos todos como en un único templo de Dios, como un solo altar, en un mismo Jesucristo, que procedió del Padre y permaneció en El y a El ha retornado."

La disposición que determina que no se cumple el precepto dominical en las capillas privadas tiene su origen en la idea de que el carácter comunitario de la celebración eucarística se simboliza en la reunión de la parroquia en un determinado lugar.

Esta idea determina también en lo extrínseco la *edificación del templo* en todo su conjunto esencial, tanto la fábrica central de cara a oriente, sobre la que se levanta la cúpula como imagen del nuevo cielo y hace de bóveda sobre el cosmos de la nueva tierra, así como la basílica occidental, en la que se mueven las columnas y pilares de la nave central como imagen de la comunidad oferente alrededor del altar mayor en el presbiterio. La fábrica del altar se alza en torno del altar que representa una mesa. En la mesa se sirve el banquete; de ella se toma. En el hecho de ser la mesa un altar se expresa que aquí se celebra un convite sacrificial; y en el de tener el altar la forma de mesa se simboliza que se trata de un sacrificio convite.

Así como la celebración del sacrificio está vinculada a un *determinado lugar*, de igual modo se han señalado determinados tiempos para ello. Cristo ha santificado y consagrado el tiempo. El tiempo es más de lo que se ve en él y se puede constatar en su curso. La santificación del tiempo por Cristo tiene su mejor expresión en el año litúrgico. El año litúrgico es la celebración de la memoria del Señor bajo una perspectiva siempre nueva del misterio de su redención. Aunque en cada celebración eucarística recordamos la Pasión del Señor, cada vez es distinta la perspectiva: unas veces como victoria sobre la muerte, otras como destrucción del

pecado, como tránsito a una nueva vida, como acción de gracias y adoración, propiciación y oración. Así celebramos unas veces con la gravedad del que pide perdón, con la resolución y decisión del que está presto para morir y padecer, otras veces en la confiada esperanza y en el gozo del que está seguro de la victoria, del que da gracias por los dones de la salud. Para comprender toda la riqueza de la Eucaristía hace falta mucho tiempo. La mejor manera de conseguirlo es entregarse al ritmo del año litúrgico.

3. En cuanto al *ritmo de la celebración eucarística de la Pasión del Señor*, sólo se celebraba los domingos en la primitiva iglesia. La unicidad del sacrificio neotestamentario y la unidad de la asamblea se simbolizan en que es uno el sacrificio celebrado por el obispo y la asamblea en la única mesa sacrificial. La celebración dominical está atestiguada por los *Hechos de los Apóstoles* (20, 7). San Justino describe con detalle esta celebración (*Primera Apología*, cap. 67): El domingo se congregan todos los que habitan en las ciudades y los que moran en el campo, en un lugar para una celebración en la que se lee la Escritura y se rezan oraciones, siguiendo a continuación el banquete eucarístico. La *Doctrina de los Doce Apóstoles* establece que en el día del Señor hay que reunirse para la fracción del pan, para la Cena del Señor, para la Eucaristía (14, 1). Plinio refiere en su carta al emperador Trajano que los cristianos se reúnen en un determinado día para el culto. La preeminencia del domingo sobre los demás días se ha mantenido hasta nuestros días. Pero la Eucaristía se celebró también pronto en otros días. Sabemos por San Cipriano que en la iglesia africana se ofrecían sacrificios tantas veces como se celebraba el aniversario de la pasión y muerte de alguno de los mártires (*Epístola* 34, 3). Tertuliano habla de dos días a la semana, en los que se guarda ayuno y en los que se celebra el culto eucarístico (*De oratione* 19). San Agustín atestigua el ofrecimiento diario del sacrificio, pero añade que no es costumbre general, y que en otras partes sólo se celebra en domingo, y en algunas en sábado y domingo (*Explicación al evangelio de San Juan* 26, 15). También admite la costumbre del sacrificio cotidiano San Gregorio Magno (*Diálogo* 4, 56). A partir del siglo IV se celebraba en casi todas partes la Eucaristía en los días estacionales, esto es, los miércoles y viernes. En Oriente incluso el sábado, también a partir del siglo IV. Con algunas pocas excepciones (Viernes Santo en la liturgia romana, e incluso el Sábado Santo por ser la misa de este día la de la noche pascual;

los viernes de cuaresma en la liturgia milanesa) la costumbre de celebrar la misa diariamente se impuso por doquier a partir del siglo VIII.

Al principio sólo se celebraba la Misa una vez al día. Obispo, clero y pueblo se reunían para celebrar en común el único sacrificio de la memoria de la Pasión y Resurrección del Señor. En el rito de concelebración se ve esto de una manera muy clara (cfr. § 254). Por significativo que fuera este rito, el aumento del número de los fieles obligó a que se procediera de otra forma. A fin de que todos los fieles pudieran participar de la Eucaristía, fué necesario celebrar en una misma ciudad, junto con el culto episcopal, otros cultos en diferentes lugares por distintos sacerdotes. Más aún, no quedó más solución que repetir en una misma iglesia la Eucaristía. San León Magno determina (*Carta* 9, 2): "Disponemos que cuando en una solemnidad especialmente importante la afluencia de numeroso pueblo permite suponer que acuda una gran multitud, y así ocurra, que no pueda tener cabida en la basílica, que se repita el ofrecimiento del sacrificio sin reparo alguno."

Una hermosa costumbre de la iglesia romana expresaba la comunidad de todos los miembros de las distintas parroquias. Cuenta el Papa Inocencio I en carta al obispo Decencio de Gubbio (5, 8): "Todos los sacerdotes de nuestra iglesia reciben la hostia preparada por nosotros (el pan consagrado: el fermentum) por medio de los acólitos, pues por causa del cuidado que tienen de la comunidad que les ha sido confiada, no pueden celebrar juntamente con nosotros los días festivos, y hacemos esto a fin de que en un día como éste no se sientan separados de nuestra comunidad." Aquí se ve la gran importancia que se concede a la comunidad expresada en la celebración eucarística.

Al principio la razón por la que se repetía la Eucaristía más de una vez al día y en una misma iglesia, era la de facilitar a todos los fieles la participación de la Eucaristía. Aunque a veces se celebrara la Eucaristía más de una vez al día, sin que el motivo fuera el señalado, se debió esto a circunstancias litúrgicas especiales. Así el día de Jueves Santo: la primera Misa se celebraba por la remisión de los penitentes, la segunda para consagrar el óleo y la tercera como Misa propia del día. La evolución siguió su curso; pronto aumentaron las razones que movían a celebrar la Eucaristía más de una vez al día. Según el testimonio de Walafredo Strabo, se celebraban misas por asuntos privados, por los vivos, por los difuntos, por los estipendios y por otras razones (*De exordiis et incremen-*

tis. cap. 22). Aquí se ve la dificultad de la multiplicidad de las misas. Walafredo Strabo dice que "puede existir una cierta discrepancia de opinión entre los sacerdotes. Unos quieren celebrar solamente una vez al día, pues el único misterio de la Pasión de Cristo es ayuda universal para todas las necesidades. Otros, en cambio, tienen por bueno celebrar dos, tres y hasta cuatro veces al día, pues así se mueve más a Dios a misericordia" (*Ibidem* 22). Esto fué origen de no pocos abusos, a los que se puso freno por medio de disposiciones eclesiásticas. Así, por ejemplo, el Papa Alejandro II (1061) dice en una disposición recogida en el Decreto de Graciano (*De cons. dist.* 2, c. 53): "Basta que el sacerdote celebre una misa diaria, porque una sola vez padeció Cristo, y por ello consumó la redención de todo el universo; y téngase por muy dichoso el que pueda celebrar dignamente. Pero pueden algunos, si así es menester, celebrar una misa por los difuntos y otra del día. Pero el que por amor al lucro o por miras mundanas es movido a celebrar varias santas misas en un mismo día, escapará difícilmente a la condenación eterna." Con todo, aumentó el número de las misas privadas o rezadas, en las que no se hacía visible la comunidad eclesiástica. Aparte de las necesidades pastorales, una de las causas fué el aumento del número de sacerdotes en las comunidades conventuales.

A esto se añadió la *fundamentación teológica*: cuanto más a menudo se celebre la memoria de la Pasión del Señor, sea a un mismo tiempo, sea a continuación, es mayor la glorificación a Dios y se hace más eficaz el sacrificio de la cruz. Un cambio en la concepción de la gracia y del crecimiento de la misma es posible que haya contribuído también en la costumbre de celebrar varias misas. La patrística pensaba más en un crecimiento orgánico de la gracia divina en el hombre que, en consonancia con lo que pasa en la vida terrena, se hace por la recepción de los alimentos que se preparan en el sacrificio. La participación en el sacrificio se hace de una manera rítmica como toda realización vital. Así es en la vida ordinaria. Más tarde se quiso obtener las riquezas de la gracia en alto grado por medio de la más frecuente utilización de los medios de gracia. Al final de la Edad Media era tan elevado el número de las misas privadas, que rebasó cualquier prudente medida. Los reformadores se opusieron duramente a tales abusos. El Concilio de Trento ha declarado frente a las exageraciones y desfiguraciones debidas a los reformadores, que las misas privadas son lícitas y provechosas (sesión XXII, cap. 6; can. 8), pero observa que es deseo de la Iglesia que los que

asisten al sacrificio de la misa participen de él por la recepción sacramental de la Eucaristía.

Al examinar la evolución de la Misa se ve que han existido costumbres muy variadas y hasta opuestas por respecto a la frecuencia de la celebración del sacrificio. Ninguna de ellas puede ser condenada. Cada una tuvo su tiempo. La Iglesia garantiza que cada una de ellas está en consonancia con la esencia de la Eucaristía. Pero si en vez de preguntarnos si son posibles, preguntamos cuál de estas costumbres es la que tiene más sentido, la descrita por San Justino o la referida por Walafredo Strabo, podemos establecer distinciones de rango. Hay que tener en cuenta aquí los siguientes puntos de vista: Si la Eucaristía es una celebración comunitaria por esencia, cualquier forma de celebración en la que se haga visible el carácter comunitario estará de acuerdo con ella. Pero como declara el Concilio de Trento, si bien la misa rezada es también un sacrificio comunitario de la Iglesia, no se expresa aquí tan claramente el carácter comunitario como en el oficio solemne celebrado por toda la asamblea. Cualquier configuración de la celebración eucarística que exprese claramente la unicidad del sacrificio de la cruz como sacrificio propiciatorio por todos, tiene una función importante. Por otra parte, la Eucaristía debe ser el memorial estable y permanente, no sólo ocasional, de la Pasión del Señor. Por la celebración eucarística es incorporada la Iglesia cada vez con más fuerza al sacrificio del Señor, a su Muerte y Resurrección. Esta finalidad se cumple más y mejor cuanto más frecuentemente se actualice en la Eucaristía el sacrificio de la cruz. Pero esta frecuencia en la celebración del sacrificio eucarístico, fomentada por estas consideraciones, tiene también su límite, que radica en la limitada capacidad receptiva del hombre. Santo Tomás de Aquino enseña que "este sacrificio, memorial de la Pasión, no obra más que en quienes se asocian al sacramento por la fe y la caridad". La medida de su eficacia para cada individuo en particular depende de la fe y de la caridad de los participantes. Se discute si, en el supuesto de participar uno en varios sacrificios eucarísticos continuos, puede realizar el hombre la fe y la caridad con la misma intensidad sin que haya disminución en ellas. Está fuera de duda que esto es imposible para el caso de intentar participar simultáneamente de varias misas o casi simultáneamente. Existe el peligro del cansancio, de la rutina y de la tibieza. De aquí que debamos establecer una ley general; cierto que pueden darse excepciones notables y valiosas, y

que la misma fe y la caridad pueden mover a celebrar frecuentemente el sacrificio.

En general se puede decir que todo el que participa diariamente (o los domingos) en el sacrificio eucarístico como celebración comunitaria, como culto común y convite sacrificial de la Iglesia, con fe y caridad vivas, y permanece durante todo el día unido a la virtud y santidad de la entrega de Cristo al Padre, recibe tal plenitud de frutos sacrificiales como no pueden conceder el haber oído simplemente dos o más misas. Lo que acabamos de exponer muestra a las claras como forma la más significativa de celebrar la memoria del Señor, la misa de la comunidad reunida junto al altar. Si bien a veces por razones prácticas (elevado número de fieles) no es viable esta forma descrita, no deja de tener su importancia como punto de vista. La misa parroquial solemne, el oficio, como disposición de la Iglesia, responde a esta norma.

4. La participación de todos los fieles en el sacrificio eucarístico supone el conocimiento tanto de la esencia y sentido del sacrificio mismo como de su figura litúrgica. Esta inteligencia era más fácil en la época en que el lenguaje litúrgico era el lenguaje del pueblo, haciéndose más difícil al distinguirse ambos lenguajes. Al perderse la comprensión directa del simbolismo litúrgico el pueblo busca un sustitutivo para lo no comprendido en las explicaciones alegóricas de la Edad Media. Cada vez se distanciaron más la liturgia del celebrante y la piedad de los fieles "que oyen Misa". Tras cuidadosas consideraciones dispuso el Concilio de Trento que se mantuviera la lengua latina, recomendando lo siguiente para superar las dificultades por razón del lenguaje: "A fin de que las ovejas de Cristo no sufran hambre ni los pequeñuelos pidan pan y no haya quien se lo parta, manda el santo Concilio a los pastores y a cada uno de los que tienen cura de almas que frecuentemente, durante la celebración de las Misas, por sí o por otro, expongan algo de lo que en la Misa se lee y, entre otras cosas, declaren algún misterio de este santísimo sacrificio, señaladamente los domingos y días festivos." Los Papas Pío X, Pío XI y en particular Pío XII han recomendado y encarecido la participación real en el sacrificio en contra de un simple oír Misa. La manera de participar está determinada por la misma liturgia de la Eucaristía. La liturgia tiende a que los sacerdotes y la comunidad celebren juntamente, y esto no solamente por la común reiteración de las mismas palabras, sino por el intercambio de saludos, por la predicación y el oír lo predicado, por la viva unión al rezar las oraciones de la Iglesia como plegarias de la comunidad. El utilizar oraciones distintas a las litúrgicas siempre que se adapten a la Misa no impide una viva participación en el sacrificio. Cuando no se cumple este requisito se convierten estas oraciones en ejercicios de la piedad del pueblo fiel con motivo de la celebración del sacrificio por el sacerdote. Aunque es posible participar del sacrificio con oraciones no litúrgicas, no están éstas en el mismo plano que las litúrgicas. Son recursos provisionales, quizá indispensables, pero no un sustitutivo de la misma naturaleza. No son como las oraciones litúrgicas en las que la

comunidad eclesiástica como tal, obrada por el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, invoca por Cristo en el Espíritu Santo al Padre celestial, sino que, por lo general, son expresión de la piedad de uno de los fieles, al que se unen los demás. No se puede decir que las oraciones litúrgicas no fomenten, por su sobriedad y objetividad, las vivencias religiosas tan fuertemente como las oraciones y cantos que han brotado de lo más profundo del alma de uno de los fieles. En la celebración del sacrificio eucarístico no se trata, en primer lugar, de una vivencia religiosa, sino de adorar a Dios, adoración que ha sido determinada por el mismo Cristo en su forma esencial.

5. Por lo que toca al *curso de la celebración* del sacramento eucarístico damos aquí algunas indicaciones que pueden esclarecer el sentido del sacrificio eucarístico y poner más en claro lo dicho. Remitimos a las obras de liturgia de la Misa para una más detallada explicación. Hablamos sólo de la evolución histórica de la liturgia de la Misa en tanto esto sea indispensable para la inteligencia de la actual liturgia. Recomendamos, en particular, las obras de J. Lechner, J. Pascher, *Eucharistie,* y Jungmann.

En la liturgia distinguimos *palabras y acciones sagradas.* Palabra y acción se pertenecen mutuamente. La palabra posee su fuerza máxima como forma del sacramento eucarístico (cfr. § 225 y § 174). En nuestro contexto se toma sobre todo como palabra de la fe, en la que se anuncia la buena nueva de Dios y por la que el hombre se convierte a Dios (palabra que es enseñanza y plegaria). La palabra enseñanza no sirve sólo para la transmisión de conocimientos, sino también para la comunicación de la vida divina. Por ella Dios se dirige al hombre, le habla y se adueña de él. La palabra es una palabra de amor. Dios se hace presente y eficaz en ella como Dios santificador. En la oración es el mismo Cristo el que habla al Padre en el Espíritu Santo (*Rom.* 8, 26). Por esto las palabras litúrgicas no son vocablos vacíos de sentido, sino que están llenos de realidad. Por ellas obra Dios en el hombre y éste se presenta ante el acatamiento de Dios. Las palabras están ordenadas a la acción. Por la santa acción litúrgica queda demostrada y garantizada su eficacia. Y a la inversa, también la acción está ordenada a la palabra. Por las palabras pronunciadas por la Iglesia en el Espíritu Santo los ademanes, gestos y acciones de la celebración aparecen como un proceso espiritual, es decir, configurado y lleno por el Espíritu Santo, proceso que nada tiene que ver con la magia. La palabra garantiza la espiritualidad de la acción eucarística; la acción litúrgica garantiza la eficacia de la palabra.

Muchos de los gestos y ritos de la celebración eucarística aparecen también en el culto pagano. Debido a su simbólica interna

han sido incorporados por la Iglesia a su celebración. Sirven como signos de un contenido nuevo dado por Dios, que la Iglesia acuña generalmente en formas humanas o históricas. Por razón de la diferencia de contenidos, estos ritos formados a lo largo de la historia casi nunca han sido tomados en su misma forma, tal como los encontramos en el culto pagano.

Por la unión de palabra y sacramento en la Eucaristía se representa el misterio de la Iglesia como misterio de la palabra y del sacramento y no sólo misterio de la palabra (cfr. E. Probst, *Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten,* 1871). Así como el misterio de Cristo se despliega en el misterio de su palabra y de su obra, y Cristo, el Verbo del Padre hecho hombre, puede ser caracterizado como el Verbo originario y el protosacramento (véase § 154), también el misterio de su cuerpo, la Iglesia, se nos presenta como misterio de la palabra y del sacramento. También ella puede ser caracterizada como palabra originaria y protosacramento, por ser el cuerpo del Verbo originario y del protosacramento, que es Cristo.

La liturgia eucarística no es una estructura psicológica, de forma que al principio mueva a penitencia, después a la acción de gracias y, finalmente, a la alabanza. Más bien se dan continuamente estas actitudes, que le son esenciales al bautizado en su relación con Dios, durante toda la liturgia. Unas veces sobresale más una de las actitudes, en otra ocasión es otra actitud y así sucesivamente. La liturgia eucarística no es primariamente un conjunto teológico sistemático, sino una figura creada por la fe viva de la Iglesia. En el centro de la celebración eucarística está el *Canon,* la norma a tenor de la cual se realiza la acción sacrificial. Comienza con el Prefacio y termina con el Amén antes del *Pater noster.* En la iglesia oriental tiene formas más ricas que en la liturgia romana. En el centro del *Canon,* del que participa tanto el sacerdote con sus palabras como el seglar dando su aprobación y escuchándolas, está el *relato de la institución.* Las demás oraciones del Canon forman como anillos alrededor de este centro. El anillo interno comprende la oración por la conversión transformadora (Te suplicamos, oh Dios, que en un todo te dignes bendecir esta ofrenda..., a fin de que se convierta para nosotros en el Cuerpo y Sangre de tu amadísimo Hijo, Señor Nuestro Jesucristo) y el Memento (anamnesis: Por esto, Señor, recordando nosotros, tus siervos, y asimismo, tu santo pueblo, la bienaventurada Pasión del mismo Cristo, tu Hijo, Señor nuestro, y su resurrección del seno de la tierra, como también

su gloriosa ascensión a los cielos...) En el anillo central están las oraciones sacrificiales. En la oración antes de la consagración se dice: "Te rogamos, pues, oh Señor, aceptes propicio esta ofrenda de tus siervos y de toda tu familia; y dispongas en paz nuestra vida, y nos libres de la condenación eterna, y nos cuentes en el número de tus escogidos, por Cristo, Señor nuestro. Amén. Te suplicamos, oh Dios, que en un todo te dignes bendecir esta ofrenda, admitirla, ratificarla y aceptarla." Después de la anamnesis sigue la oración *Unde et memores*: "... recordando... ofrecemos a tu soberana Majestad, de tus dones y presentes, la Hostia pura, Hostia santa, Hostia inmaculada, el Pan santo de vida eterna, y el Cáliz de salud perpetua. Dígnate mirar estos dones con rostro sereno y propicio, y aceptarlos, como te dignastes aceptar los de tu siervo el justo Abel, y el sacrificio de Abraham, nuestro Patriarca, y el que te ofreció Melquisedec, tu Sumo Sacerdote; santo sacrificio, Hostia inmaculada. Humildemente te suplicamos, Dios omnipotente, mandes sean llevadas estas ofrendas, por manos de tu santo ángel, a tu sublime altar, ante el acatamiento de tu divina Majestad; a fin de que cuantos participando de este altar, recibiéremos el Cuerpo y la Sangre de vuestro Hijo, seamos colmados de toda bendición celestial y de toda gracia. Por el mismo Cristo, Señor nuestro. Amén." En estas oraciones la Iglesia pide a Dios se digne aceptar benignamente la preparación para la incruenta actualización del sacrificio de la cruz, y ratificar y admitir lo que ella presenta y aporta a la nueva presencia del sacrificio de la cruz por la fe y la entrega. El anillo exterior está formado por las intercesiones antes y después de las oraciones sacrificiales y por el memento glorioso por los fieles difuntos que disfrutan de la bienaventuranza. El Canon comienza con el Prefacio y el *Sanctus* y termina con la doxología y el amén. (Por El, y con El, y en El, a Ti, Dios Padre omnipotente, en unidad del Espíritu Santo, es todo honor y gloria. Amén.) Doxología que compendia el sentido principal del sacrificio de la Misa y que muy bien se puede decir es el punto máximo, cumbre, del texto del sacrificio de la Misa.

Al Canon sigue la *Comunión*, que comienza con el *Pater noster*, la oración familiar de los cristianos, hijos de Dios; comprende la fracción del pan, la acción de mezclar pan con el vino, la comunión del sacerdote y la de los fieles, y termina con la Poscomunión.

Antes del Canon está el *Ofertorio*, la preparación de las ofrendas. La celebración eucarística en sentido estricto abarca la prepa-

ración de los dones (ofertorio), la consagración (el canon) y la comunión.

Ya desde los primeros tiempos de la Iglesia a la acción sacrificial se unieron lecturas cultuales (*Act.* 2, 42). Con el tiempo se intercalaron también oraciones entre las lecturas. La parte anterior a la propiamente sacrificial de la celebración eucarística se la llama culto divino de la palabra. Comprende el introito, la parte oracional y las lecturas. Las oraciones al pie del altar preceden tanto a la parte del culto de la palabra, de la que acabamos de hablar, como al sacrificio de la celebración eucarística. Son una preparación privada del sacerdote, que antiguamente se hacía en la sacristía y que el Papa Pío V dispuso como cosa general para toda la Iglesia.

Después de esta visión de conjunto, podemos resumir de la siguiente manera el curso de la celebración eucarística: El sacerdote comienza por las oraciones al pie del altar. Cuando se celebra un oficio solemne, la asamblea de los fieles no participa de estas oraciones, sino que escucha el canto del introito. En las misas rezadas puede, en lugar de estas oraciones, cantar algún cántico religioso. La preparación comienza con un acto de fe en las tres personas divinas, de cuya vida hemos sido hechos partícipes por la cruz. El sacerdote expresa su regocijo con los versículos del salmo 42. El que está unido a Cristo tiene parte en la juventud eterna de la vida imperecedera. La gloria que tributa a Dios brota de esta alegría. Pero a la vez suspira de añoranza por la hora en que la fe se convertirá en visión. Hasta que llegue esta hora se siente el bautizado peregrino, remitido siempre a la misericordia divina. Cuando se disponga a presentarse por Cristo ante el acatamiento del Padre, sentirá en toda su realidad la distancia que media entre él y Dios, el Santo. Por esto confiesa sus pecados ante Dios y todos los bienaventurados, y ante la asamblea. El pecado es el peor enemigo de la comunidad. Si se quiere celebrar la comunidad en su grado supremo, hay que superar al pecado. La "buena conciencia" es condición previa, requisito, para la recta celebración de la Eucaristía. Los ministros del altar piden a Dios misericordia y gracia para el sacerdote, y confiesan acto seguido sus propios pecados. El sacerdote les contesta intercediendo por ellos, pidiendo la absolución para él y para todos. Las oraciones al pie del altar terminan en forma dialogada. Después sube el sacerdote las gradas del altar, besa el altar, imagen de Cristo y lugar del sacrificio, para dar honor a Cristo y expresar su comu-

nión con El, saludando las reliquias de los santos que reposan en el altar.

El canto del introito representa el comienzo de la actual liturgia de la Misa. Originariamente servía para acompañar la entrada de los clérigos, que desde la puerta del templo pasaban al altar. Este "introito" ocupa más espacio en la liturgia de la Iglesia oriental que en la romana. La entrada del sacerdote es imagen de la entrada, de la aparición, de la venida del Redentor al mundo. Por la encarnación de su Hijo ha entrado Dios en la historia humana. Por los sacramentos, en particular por la Eucaristía, el Hijo de Dios hecho hombre entra continuamente en la Iglesia. La entrada de Cristo en la Iglesia significa la incorporación de la Iglesia a la obra redentora del Señor. La visitación sacramental de Cristo a la Iglesia y su incorporación a la obra redentora tiene lugar de múltiples y variadas formas. El introito nos presenta el misterio de la redención desde puntos diferentes. Unas veces nos lo presenta como misterio de redención, del redentor, que para nuestra salud vino al mundo; otras, como victoria sobre el pecado, como misericordia, como amor creador, como juicio por los pecados. Dado que la venida de Cristo tendrá su pleno cumplimiento en el juicio final, el introito es también una imagen de la última venida del Señor. En la antigüedad, la entrada del dominador era siempre símbolo de dominio y posesión. El introito, que simboliza su llegada, es también un signo eficaz del dominio de Cristo. Tiene el mismo sentido que tienen las palabras introductorias de la liturgia griega de San Juan Crisóstomo: "Alabado sea el reino del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo."

Sigue al introito el *Kyrie eleison*. Es probable que sea el resto de una letanía. A San Gregorio Magno se debe la introducción del *Christe eleison*. Estas invocaciones se repetían muchas veces. Más tarde, se determinó su número, que fué el de nueve (el primer testimonio data del 700, aproximadamente).

Para entender el significado del intraducible *Kyrie eleison* hay que tener en cuenta que en los siglos IV y V era una fórmula corriente, con la que se daba honor a Cristo en los actos públicos como Señor de todo el universo (cfr. Fr. Dölger, *Sol Salutis*, 65, y Peterson, *Heis Theos*, 1926, 134 y 164). En ella resuena la petición de salud; pero es más que esto, es una aclamación, una alabanza al poder y a la gracia del Señor, de Cristo. Con estas palabras la Iglesia hace profesión de fe en Cristo crucificado, en el que está toda la salud. Así, pues, se comprende la frecuente

repetición de esta invocación. En la liturgia griega se repetía tres, doce, cuarenta y hasta cien veces. El que en la liturgia occidental se limitara el número de repeticiones a tres y nueve, respectivamente, se debe a la idea que se tenía de la perfección significada por estas cifras. Es posible que haya influído también la idea trinitaria en la fijación de las nueve repeticiones. Según esto, el tres veces repetido *Kyrie eleison* se refería al Padre; el *Christe eleison*, al Hijo, y los tres *Kyrie eleison* finales, al Espíritu Santo. Pero con ello no se explica el por qué de las tres repeticiones de cada una de las invocaciones. Por otra parte, el "Christe" no es invocación muy apropiada para la segunda persona, pues siempre se emplea el *Kyrios* paulino para designar al Hijo; tampoco es muy indicada la invocación final, el *Kyrie*, para invocar a la tercera persona divina. Para entender el sentido primitivo de todas estas invocaciones hay que referirlas a Cristo como Señor de todas las cosas, y los números tres y nueve hay que verlos como señal de la perfección de su dominio y de la salud obrada por El. Y ya que el dominio y la salud, fundada en este dominio de Cristo, alcanzará su plenitud máxima al final de estas formas actuales del mundo, el *Kyrie eleison* es una invocación que tiene carácter escatológico. Nicolás Cabasilas nos da la siguiente explicación del *Kyrie eleison*: "Esta invocación es, ante todo, acción de gracias, y también un ruego a Dios pidiendo misericordia. No es más que una oración por la que pedimos su reino, el reino que Cristo prometió dar a todos los que se lo pidieran, y al que añadirá todas las demás cosas que nos sean necesarias. Le basta al cristiano con esta oración, porque ella lo puede todo."

El *Gloria* es continuación de lo comenzado con la invocación del *Kyrie*. No existe una línea psicológica que vaya del *Kyrie* al Gloria, como si en el *Kyrie* se expresara el deseo y la añoranza de redención, el arrepentimiento por los pecados, y en el Gloria la alegría y la gratitud por la gracia y misericordia divinas. La diferencia entre el *Kyrie* y el Gloria no es tan grande como para permitir hablar de un cambio de actitud. Pues así como el *Kyrie* es también una aclamación y acción de gracias; el Gloria, por su parte, contiene asimismo una oración por el perdón y la misericordia. El himno comienza con un saludo de homenaje al Padre y con una bendición a la comunidad salvífica fundada en Cristo (paz en la tierra y a los hombres de buena voluntad). En una serie de aclamaciones se tributa después a Dios con especial insistencia y de varias maneras acción de gracias y adoración. La

suprema glorificación del Padre acontece en el Nuevo Testamento por la manifestación y aparición de su gloria en Cristo crucificado y resucitado. La gloria que damos a Dios en la actualización eucarística del sacrificio de la cruz no significa sólo una alusión externa a la gloria eterna e imperecedera de Dios, sino la plenitud de la gloria de Cristo, de la que estamos llenos. Los cristianos glorifican a Dios al participar espiritualmente de la riqueza de su gloria (*Efesios* 3, 16). Somos movidos a dar gracias a Dios, porque en lugar de admirar de lejos su gloria, participamos de ella; como miembros del cuerpo de Cristo, somos nosotros mismos parte de la gloria divina. La adoración, la alabanza culminan en la invocación del nombre de Dios. El nombre revela la esencia divina. En las palabras "Señor Dios, Rey de los cielos, Dios Padre omnipotente" se expresa la grandeza señorial de la primera persona divina sobre todo lo terreno y lo creado. Después de ser nombrado el Padre, se da testimonio a su Hijo Unigénito, Nuestro Señor Jesucristo, que es el Señor que conduce a sus súbditos a la participación de su propia gloria. Nuestra oración se dirige a El, el amor de Dios aparecido en la tierra. El bautizado puede mirar confiadamente a Cristo, seguro de la misericordia, pues está a la diestra del Padre, como pontífice que intercede por nosotros (*Hebreos* 7, 25). La oración por la liberación del pecado supone creer en su santidad y en su santo poder, por lo que puede destruir el pecado y crear la santidad y la justicia. Así, la oración se convierte en alabanza al Hijo. Finalmente, el himno nombra al Espíritu Santo, vínculo personal del Padre y del Hijo, y termina con una alabanza al Padre, como al comienzo.

Con la *colecta* (oración) queda concluída la parte oracional del culto divino de la palabra. Al principio se llamaba *colecta* a la asamblea congregada para celebrar el culto; más tarde pasó a significar el culto mismo, especialmente el eucarístico, y, finalmente, en la primitiva Edad Media, vino a significar la oración que reza el sacerdote cuando está reunida la asamblea y en la que resume las oraciones de toda la comunidad de fieles congregada allí. La colecta es particularmente expresión y realización de la unidad eclesiástica. Para la oración de la comunidad eclesiástica es condición previa la comunión de todos en Cristo. Comunión que se simboliza cuando el sacerdote, antes de la colecta, besa nuevamente el altar, símbolo y lugar del amor de Cristo. Su saludo a la asamblea brota de la unidad con el amor de Cristo. En su saludo le concede la unidad y la paz en Cristo. La asamblea le responde

deseándole esté también con él, instrumento de Cristo dispuesto por el Espíritu Santo. Sacerdote y pueblo constituyen una comunidad en Cristo. Viene después el "Oremos". Es el *orationem dare*, el dar oración de la Iglesia primitiva. El sacerdote presenta la oración, que todos hacen en silencio. Después de una corta pausa de callada oración, durante la cual la asamblea inclinaba la cabeza o doblaba la rodilla, por indicación del diácono, levantaba acto seguido el sacerdote la voz para decir la colecta, en la que recogía todos los ruegos de cada uno de los miembros de la asamblea y era el compendio de las de todos. Generalmente, las oraciones afirman algo de Dios. Nombran alguna de las acciones de su amor santificador, a la que se vincula la petición de la salud de los que oran, protección y gracia divinas para ellos ahora y en el futuro. De ordinario, las oraciones van dirigidas a la primera persona de la Trinidad. En la doxología final, se pone de manifiesto el orden de la plegaria cristiana. Recorriendo el mismo camino andado por Dios al venir al hombre, se alza la oración a El; en el fondo, la oración no es otra cosa que la realización de la redención divina en el hombre: en la unidad del Espíritu Santo se presenta el orante ante el acatamiento del Padre por mediación de Cristo. El amén, con el que la asamblea da su aprobación a la oración del sacerdote, expresa la relación de toda la plegaria cristiana para con Cristo. El amen de la Iglesia es la graciosa participación en el amén que es el mismo Cristo (*Apoc.* 3, 14), o en Cristo, por ser El la realización y el cumplimiento de todas las promesas divinas.

En su origen, el culto cristiano comenzaba con la lectura de la Escritura, tal como se viene haciendo aún el día de Viernes Santo. La fe nace de la audición de la palabra; y la fe es condición y supuesto de la celebración eucarística. En la liturgia actual, la asamblea se prepara por medio de la parte oracional para escuchar rectamente la palabra divina. En la palabra de la Escritura es el mismo Dios el que nos habla. La lectura de la epístola y del evangelio significa una venida de Dios. Prepara su venida, que tendrá lugar en la Eucaristía. La Escritura es un don del amor divino, que nos es comunicado en la lectura y que recibimos al oír la palabra en la unidad amorosa de la asamblea, y que despierta en nosotros la respuesta del amor, de la alegría y de la gratitud. Esta respuesta tiene su expresión en el canto del Gradual o del Tracto. La lectura del evangelio es singularmente solemne. La riqueza de gestos y oraciones, que van unidas a su predicación, son compren-

sibles solamente para el que cree que Cristo viene y habla espiritualmente a la asamblea en la palabra del evangelio. La viva participación de la asamblea se expresa al tributar alabanza a Cristo, presente aquí para hablar a la comunidad por el evangelio. Alabanza que se da a Cristo tanto al comenzar a leer el evangelio como al final, como acción de gracias por su palabra.

El culto divino de la palabra termina muchos días con el *Credo*. Es el sí de la asamblea a la realidad de Dios, anunciada en la lectura y atestiguada en la Escritura. Es el puente que nos hace pasar a la parte siguiente, la sacrificial de la celebración eucarística, en la que no sólo se anuncia, sino también se realiza el "misterio de la fe".

La primera parte de la celebración es la *preparación* de las ofrendas. La palabra "ofertorio", muy usada para designar esta parte, no debe hacernos caer en el error de que aquí se realiza en verdad el acto sacrificial. El Nuevo Testamento sólo tiene un sacrificio, el que Cristo consumó en la cruz y es actualizado en la Eucaristía. El usar a veces con cierta ligereza la palabra "sacrificio", aplicada a otros actos, no debe hacernos confundir la realidad atestiguada por la Escritura de la unicidad del sacrificio neotestamentario. La inmolación del bautizado al Padre es posible sólo en la participación del sacrificio de Cristo. Se entendería erróneamente la parte anterior al Canon si no se tomara en serio la unicidad del sacrificio neotestamentario, realizado una vez para siempre en la cruz. La Eucaristía es sacrificio sólo en cuanto es en algún sentido la actualización del sacrificio de la cruz. El sacrificio de la cruz es actualizado por el ministerio de la Iglesia, por el que el sacrificio de Cristo se convierte en sacrificio de la Iglesia militante. Este ministerio comprende, ante todo, la preparación de las ofrendas de pan y vino, aquellas realidades en cuyos signos se representará la muerte de cruz. De entre estos dones, separa la Iglesia pan y vino para que sean signos eficaces del sacrificio de Cristo. Con razón puede exclamar la Iglesia y decir a Dios que le ofrece: *Tibi tua de tuis*. Este ministerio no es externo, sino que debe ejercerse en la fe y en la veneración. Encierra en sí la disposición y decisión de conformarse a la voluntad de Cristo, inmolado por los hombres en la cruz. Así, la preparación del pan y del vino se hace instrumento y símbolo de la participación en la actitud sacrificial de Cristo. Tan sólo el que está asido por Cristo puede tener acceso a la actitud sacrificial del Señor, pues en su corazón ha sido depositada la caridad de Dios por el Es-

píritu Santo: éste es el bautizado. Se comprende, pues, que en la Iglesia primitiva se despidiera a los catecúmenos antes de dar comienzo la parte sacrificial. La preparación de los dones sólo puede hacerse en el Espíritu Santo, ya que únicamente por El se tiene acceso al movimiento sacrificial de Cristo. El pan y el vino que van a ser ofrecidos como signos de la actualización del sacrificio de la cruz y para simbolizar la fe de la Iglesia en el suceso histórico de la cruz, no son ofrendas, ni siquiera ofrendas corrientes. El hombre no intenta en la preparación y separación del pan y del vino para el sacrificio de Cristo, ofrecer a Dios un sacrificio que más tarde sería ratificado por el mismo Dios. Más bien, la única ofrenda es el cuerpo y la sangre de Cristo. La oblación del pan y del vino es el modo y el medio de tener acceso al sacrificio de Cristo. Las oraciones que se rezan al hacer esta oblación significan sólo aparentemente el pan y el vino como ofrendas. Cuando en ellas se habla de sacrificio e inmolación, hay que referirlo al sacrificio de Cristo. Está tan llena la Iglesia de la fe en este único sacrificio, que ya, desde el primer instante, al dar comienzo el sacrificio, emplea y usa palabras que sólo pueden aplicarse al sacrificio de la cruz. Aunque el sacrificio de la cruz se actualice por las palabras de la institución, hay que considerar la celebración sacrificial como un todo unitario, sin dividirlo en partes, según cada una de las fases de su desarrollo temporal. Por esto pueden emplearse desde el principio palabras que para quien sólo tenga en cuenta cada uno de los instantes tomados aisladamente, podrán parecerle prematuras, al tener sentido pleno sólo en un estadio posterior del sacrificio. Puesta la mirada a las distintas fases de la celebración eucarística, podemos decir también que la Iglesia reza oraciones sobre el pan y el vino con una visión y simbólica anticipadas, en las cuales oraciones lo que la Iglesia tiene ante sus ojos no son los dones de pan y vino, que están sobre el altar, sino lo que va a resultar de ellos. La Iglesia pide a Dios se digne mirar con complacencia su ministerio para la realización del sacrificio cotidiano del altar y aplicar los frutos del sacrificio de Cristo a aquellos que participan como miembros de su cuerpo en el sacrificio.

Si bien en la liturgia actual no se desprende con evidencia este sentido del ofrecimiento de dones, sí resulta claro de la evolución histórica de esta parte del sacrificio de la Misa, y también de las otras partes de la liturgia. El sacerdote besa nuevamente el altar antes del ofertorio; el altar es símbolo y el lugar del amor sa-

crificial de Cristo. Por medio del *Dominus vobiscum*, el sacerdote comunica la unión a Cristo a los miembros de la asamblea que están presentes al sacrificio. En la respuesta al saludo sacerdotal, expresa la asamblea su deseo al sacerdote de una mayor unión suya, de él, con Cristo. Esta petición de profundización de la comunidad con Cristo está muy en su sitio al principio de la celebración. El sacerdote prosigue diciendo: Oremos. No sigue una oración propiamente dicha a esta invitación. (El ofertorio no puede ser tenido como oración.) En la actual liturgia, tan sólo se puede interpretar como una alusión al hecho de que la actualización del sacrificio de la cruz, que acaba de comenzar, es la suprema forma de oración y culto a Dios. "La propia inmolación de Cristo al Padre, que El realizara en las horas de su oración, fué consumada en la hora de su sacrificio. Nuestra cristiana inmolación total al Padre, por Cristo en el Espíritu Santo, comienza en la oración, que debemos hacer sin tregua, y se completa y acaba cuando la Iglesia se apropia el sacrificio de Cristo en el Canon eucarístico por el amén, que es la aprobación de todos. Cuando la Iglesia toda, sacerdote y pueblo, prepara los dones para la Eucaristía, cumple de un modo perfecto el requerimiento de la oración" (Winterswyl). El pueblo participaba en la Iglesia primitiva y medieval del ofrecimiento de los dones de una manera directa, al traer pan y vino y otras cosas para el sacrificio. Mientras se hacía la entrega de estas cosas, se cantaban cánticos, que por lo común aludían al tiempo del año litúrgico o a la festividad del día. En el actual ofertorio se ha conservado parte de esto. Cuando fué acortada la preparación de los dones, por la supresión del ofrecimiento de las ofrendas del pueblo, y parecía que esto sólo interesaba al sacerdote, por lo menos en las Misas privadas, se quiso que las restantes acciones no desaparecidas estuvieran acompañadas de oraciones. Estas oraciones fueron al principio fruto de la piedad personal del sacerdote. El mismo hecho de rezarlas en silencio es prueba de ello, y, además, no se requería el amén de la asamblea y se usaba la forma singular o el plural, pero referido sólo al sacerdote y al diácono. El mismo contenido está expresado en el hecho de cantarse el ofertorio durante todo el tiempo que dura el ofrecimiento de los dones, en la liturgia del oficio solemne actual. Tanto esto como la evolución histórica, muestran que los creyentes—que no podían seguir a la vez el canto y la oración del sacerdote—deben participar de esta parte de la Misa escuchando o cantando ellos mismos el ofertorio y sentirse unidos a la acción del sacerdote (él

la realiza en nombre de ellos), que es la preparación de las ofrendas; no necesitan los fieles rezar con el sacerdote las mismas oraciones para participar personalmente del sacrificio.

El sentido de esta parte de la Misa se pone de manifiesto especialmente en las *Secretas*, aquellas oraciones que se rezan en silencio sobre los dones del pan y del vino. Todas las secretas tienen una tónica común: el orante reconoce su incapacidad para ofrecer a Dios dones dignos de El; por eso pide a Dios santifique El mismo el sacrificio. En la Eucaristía se trata siempre del sacrificio de Cristo y no de un otro sacrificio humano, como muy bien se declara en la Secreta del día de Jueves Santo: "Te suplicamos, Señor Santo, Padre todopoderoso, Dios eterno, que te haga acepto nuestro sacrificio, Aquel mismo que al instituirle en este día, mandó a sus discípulos lo celebrasen en recuerdo suyo, Jesucristo, Hijo tuyo, Señor nuestro..."

Así como la Secreta es la interpretación de la anterior preparación de las ofrendas, es también ella un paso más adelante al hacer especial referencia al sacrificio de Cristo, y nos lleva al momento en que se actualizará el sacrificio de la cruz. Nos lleva al Canon y a la consagración. Corresponde a esta su significación el que el sacerdote antes de dar comienzo a esta parte, invite de nuevo a la asamblea a orar, con las palabras: "Orad, hermanos." La oración que reza acto seguido el sacerdote, así como las palabras con que le contesta el monaguillo, no existían originariamente. Son una insistente invitación y recomendación a prepararse para el Canon inmediato por medio de la oración interior. El sacerdote se inclinaba profundamente sobre los dones y decía—tal como está ordenado por la más antigua liturgia romana de la Misa—la oración de ofrecimiento tan en silencio que fuera de Dios nadie la podía oír hasta que al llegar al "Por todos los siglos de los siglos", levantaba la voz y pedía el amén de la asamblea, en señal de su aprobación. En la liturgia actual, las oraciones *Orate frates* y el *Suscipiat* muestran que el sacerdote y la asamblea constituyen una comunidad sacrificial.

El Canon, al que llegamos a través de la Secreta, tiene como introducción el Prefacio. Comienza éste con el deseo mutuo, por parte del sacerdote y de la asamblea, de una mayor profundización en la comunión con Cristo. Es de capital importancia que los fieles esten íntimamente unidos a Cristo, la Cabeza, al disponerse a entrar en el Canon. El "sursum corda" (arriba los corazones), no es sólo una recomendación de tipo moral para el recogimiento y

el alejamiento de todos los pensamientos mundanos, sino una invitación a tener conciencia de la comunidad fundada en el Espíritu Santo con Cristo, que está en los cielos y que ahora se va a hacer presente sacramentalmente en el altar. El "demos gracias al Señor Dios nuestro" brota de la comunidad con Cristo en el Espíritu Santo. Todo le invita al hombre a dar gracias a Dios (cfr. § 105). La vida humana toda es un don del amor divino. El bautizado ha recibido el mayor don que Dios puede conceder, el Espíritu Santo, el amor personal entre el Padre y el Hijo. El bautizado tiene motivo sobrado para dar gracias a Dios. Su acción de gracias consiste en dirigirse al Padre por Cristo en el Espíritu Santo, adorándole, alabándole y glorificándole. En la acción de gracias, retorna al Padre en el Espíritu Santo por Cristo (cfr. Tomás de Aquino, *Comentario a la Epístola a los Romanos* 11, 5, 5). Así como la acción de gracias era en Cristo expresión de su unidad con el Padre (*Io.* 11, 41), también para la Iglesia la acción de gracias en el Espíritu Santo significa tener acceso a la unidad con el Hijo y por el Hijo con el Padre. Esta invitación es una advertencia a no dar gracias a Dios sólo de palabra, sino por las obras, por la acción que ahora se inicia, por la actualización del sacrificio de la cruz. Toda la vida de Cristo tuvo carácter de acción de gracias, porque el Hijo nada hizo por Sí, sino que habló y vivió únicamente lo que había oído y recibido del Padre. Esta vida de acción de gracias culminó en la cruz, cuando Cristo depositó su vida en las manos del Padre. Por eso, la celebración del sacrificio por el ministerio de la Iglesia es acción de gracias en su más pleno sentido. La acción de gracias, la Eucaristía, consiste en la celebración de la memoria de la pasión del Señor.

Del Prefacio se pasa al *Sanctus*. La Iglesia participa de la acción de gracias y de la alabanza que los ángeles tributan plenamente al Padre por Cristo. En el *Sanctus* se alza la Iglesia por sobre todo lo terreno y temporal. Puede decirse también que los ángeles participan de la celebración de la Iglesia, al ser Cristo, la Cabeza de los ángeles, el Sumo Sacerdote que realiza el sacrificio eucarístico por el ministerio de la Iglesia.

La Iglesia, en unión de los ángeles, está ante el acatamiento del Padre para alabarle y glorificarle en el Espíritu Santo. Ahora, cuando está a punto de realizar el sacrificio de su amor, que es la misma caridad de Dios, le dirige la palabra como Padre (*Te igitur*). (En las oraciones siempre le trató de Dios todopoderoso.) Sólo hay un camino para ir al Padre: es Cristo. La Iglesia pide al Padre

se digne aceptar el sacrificio. Aunque el Padre acepta con sumo agrado el sacrificio de Cristo, su Hijo, pide la Iglesia humildemente a Dios mire con benevolencia su ministerio en el sacrificio de su Hijo. Es probable que las tres expresiones distintas que se usan para designar el sacrificio no signifiquen lo mismo, sino que lo caracterizan desde puntos de vista diferentes. La palabra "dona" significa todos los dones ofrecidos a Dios; "munera" son los presentes que han sido ofrecidos a Dios por la asamblea en el curso solemne del sacrificio; "sacrificia" son los dones consumados por la consagración, santificados y purificados al ser transformados en el sacrificio de Cristo. Se les llama a estos dones santos y puros en atención a que en los presentes transformados se presente el mismo Cristo como hostia. La asamblea tiene puesta su mirada en el sacrificio de la cruz al celebrar el sacrificio, recordando también a la Iglesia, que ha brotado de este único sacrificio de Cristo; piensa en todos los que constituímos la Iglesia. En la oración *Te igitur* cada uno de los que participan del sacrificio se confiesa como miembro del "nosotros", que comprende y abarca a toda la Iglesia. No se reza por uno mismo, sino por todos nosotros (y así, claro está, también por uno mismo, por ser miembro de la totalidad); se reza por el advenimiento del reino de Dios. Siendo el Papa el resumen y compendio de toda la Iglesia, y el obispo en su diócesis la representación de la suprema comunidad parcial eclesiástica, a la que pertenece la asamblea que ofrece el sacrificio, la oración por la Iglesia se convierte en oración por el Papa y por el obispo diocesano.

Después, en el *Memento*, se intercede por cada uno de los miembros de la Iglesia. Es común a todas las liturgias el interceder en el sacrificio del Señor por toda la Iglesia y por los diferentes estados en la Iglesia. El sacrificio es la causa de toda la misericordia divina. La Iglesia realiza el sacrifico de Cristo en la persona de Cristo en la celebración de la santa Eucaristía, por lo que los ruegos expresados en ella son, en cierto sentido, intercesiones del mismo Cristo que se inmola en la cruz. La oración durante la celebración del sacrificio de Cristo es en un sentido particularísimo oración "en nombre de Cristo". En las palabras "y de todos los circunstantes" (*et omnium circumstantium*), que a primera vista podrá resultarnos extraña, se ha mantenido el recuerdo de aquella concepción vigente hasta muy entrada la Edad Media, que consideraba como la única actitud de oración que convenía al Canon la de estar de pie. El estar de pie es la postura del libre. Es un privilegio de

los cristianos como redimidos que son. Ponen así de manifiesto que tienen linaje celestial. El pueblo pagano se tiraba al suelo, tragaba el polvo, ante sus ídolos. Los magos paganos dirigían su mirada a la tierra, a los dioses terrenales. Contra ellos exclama San Clemente de Alejendría (*Exhortaciones a los gentiles* 10, 106; BKV 1, 181): "Poned fin a vuestras belicosas genuflexiones; sólo los enemigos del Señor morderán el polvo, tal como está escrito (Salmo 71, 9). Levantad la cabeza de la tierra y mirad al altar, mirad al cielo." A medida que iba aumentando en el cristiano su conciencia de culpa fué sustituído el estar de pie por el doblar la rodilla. Por las palabras "cuya fe y devoción te son conocidas" indican la actitud en que debemos participar del sacrificio. La palabra "devotio" significaba originariamente la consagración a los dioses de la muerte. Más tarde pasó a significar la "entrega última, definitiva, a una persona o a una cosa". Cristo cumplió plenamente esta "devotio" al morir en la cruz y al plantar el signo victorioso de la cruz en el mundo de los infiernos. La "devotio" del cristiano es el morir también con Cristo, tal como se hace sacramentalmente en la celebración del sacrificio eucarístico. La palabra no significaba originariamente "la inclinación a deshacerse pronto en piadosas lágrimas", como la definiera la Edad Media, sino la entrega a la cruz de Cristo, que es fuente de vida. En las palabras "que te ofrecen este sacrificio de alabanza" se expresa la activa participación de los fieles en el ofrecimiento del sacrificio eucarístico. Se añade "para sí y para todos los suyos" para mostrar cómo el sacrificio de la Misa, que lo es de amor, nadie puede ofrecerlo sólo para para sí mismo, sino que cada uno incorpora, une también a los suyos, a los que abraza con su amor, intercediendo por ellos, en el movimiento sacrificial con todas sus intenciones y preocupaciones, para salud del alma y del cuerpo.

Terminado el memento de intercesión por los vivos; una vez se ha encomendado a Dios toda la Iglesia militante y a los congregados alrededor del altar, se incorpora también a la unidad del sacrificio a la comunidad de los bienaventurados que están en el cielo (*Communicantes*). Celebramos el recuerdo de los santos, con los que estamos en comunión, y que participan de la alabanza y de la acción de gracias de la Iglesia militante y nos asisten con su intercesión.

La oración *Hanc igitur* que sigue al *Communicantes* pone fin a las intercesiones de antes de la consagración y pide nuevamente que el sacrificio sea acepto. Es una oración de intercesión y sacrificial a la

vez. En la redacción actual de esta oración se ha cambiado por una fórmula general la antes usual costumbre de nombrar a las personas individualmente. En lugar de hacer mención de las personas particulares se nombra a la totalidad de la Iglesia, a los sacerdotes que están junto al altar (*servitus nostra*) y a toda la asamblea (*familia*) que, con sus sacerdotes, constituyen una unidad al realizar el sacramento de la unidad.

La siguiente oración, la *Quam orationem*, es una oración manifiestamente sacrificial. De suma importancia es la palabra "rationabilem". En San Ambrosio y en otros Padres de la Iglesia occidental, influídos por Oriente, es la traducción del griego "logikos". Como *logike thysia*, como sacrificio espiritual, se significaba la Eucaristía porque en ella la hostia, santificada por el Espíritu Santo, es el Logos encarnado. La expresión latina "rationabilis" no traduce bien este misterio. Más bien designa la conveniencia del sacrificio a que esté en consonancia en su realización exterior con las disposiciones de los Padres y cumpla en su esencia íntima el contenido que Dios le ha dado. Para una mente romana, la "oblatio rationabilis" es, ante todo, el sacrificio legal, que está libre de toda arbitrariedad. La Iglesia ora por la santificación de las ofrendas, santificación que consiste en último término en la conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo. Por eso la oración santificadora termina con la petición de que este sacrificio se convierta para nosotros en el cuerpo y en la sangre de Cristo. En la consagración perdura todavía aquel reparo y temor que tuvo siempre la Iglesia hasta entrada la Edad Media de usar las formas indicativas o imperativas al administrar los sacramentos. La Iglesia prefería la forma impetratoria, porque así se ponía más de manifiesto que la realización de los sacramentos pertenecía a Dios. La fórmula sacramental no es al modo de un poder mágico del que la Iglesia puede disponer a su gusto y antojo. La Iglesia depende plenamente de la gracia divina en la realización de los sacramentos.

Vienen después las palabras de la institución y la transustanciación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, obrada por su virtud.

En el *Unde et memores* se expresa que la Eucaristía no es sólo la memoria de algo pretérito, sino que es el recuerdo real de la muerte de cruz del mismo Señor, una representación realista de la Pasión del Señor. En esto consiste el carácter sacrificial de la Eucaristía, en que en ella se actualiza el sacrificio de la cruz. Unidos inseperablemente al sacrificio de la cruz están la resurrección y la

ascensión a los cielos. La inmediata oración después de la consagración habla con la misma claridad y fuerza de la resurrección y ascensión como de la Pasión del Señor. También aquí es toda la Iglesia—sacerdotes y pueblo santo—, la que celebra la memoria de la Pasión del Señor, de la resurrección y de la ascensión.

En el *Supra quae* pide la Iglesia nuevamente sea aceptado su sacrificio. La Eucaristía como sacrificio del Hijo no necesita pedir sea aceptado con agrado, pues así como el Hijo ofreció su sacrificio una vez para siempre, también el Padre lo aceptó una vez por todas. Pero en cuanto que es la Iglesia la que prepara las ofrendas y se une al sacrificio de su Cabeza, debe pedir incesantemente a Dios acepte benignamente su ministerio y la oblación suya y de todos los cristianos, para que El le incorpore más y más a la cruz y a la gloria de su Hijo. La Iglesia apoya su petición a Dios, para que acepte con beneplácito su sacrificio, en la benevolencia con que El aceptó los sacrificios viejotestamentarios, que eran prefiguraciones del sacrificio de Cristo. Además, Dios es fiel. Las señales de gracia del pasado son una garantía para el presente, sobre todo porque los sacrificios antiguos fueron aceptos a Dios en atención al sacrificio de Cristo, que se actualiza por el misterio de la Iglesia.

En el *Supplices*, la última parte oracional después de la consagración, dentro del Canon, pide la Iglesia por la unión de su sacrificio con el culto celestial que Cristo ofrece continuamente en el altar sublime, en el tabernáculo del cielo, ante el acatamiento del Padre (*Hebr.* 7, 25). Pide la Iglesia sea incorporado su ministerio al sacerdocio de Cristo. La Misa es el cumplimiento de las figuras y promesas viejotestamentarias. Pero a su vez ella es de nuevo prefiguración y promesa; tendrá su plenitud definitiva cuando los que están unidos a Cristo se presenten ante la faz manifiesta del Padre, alabándole y adorándole, y participen de la vida trinitaria de Dios. Es difícil interpretar a quien se refiere el santo ángel que se nombra en la oración. Bien pudiera ser el Logos o el Espíritu Santo. Pero siendo la oración un claro eco de lo que se nos dice en *Apocalipsis* 8, 3-5, en donde sin duda se habla de un ángel creado, lo mejor será entenderlo también de un mensajero de Dios, de un ángel creado.

Siete veces signa el sacerdote con la señal de la cruz los dones ya transformados, en las tres oraciones posconsecratorias (*Unde et memores, Supra quae* y *Supplices*). No es que se quiera santificar de nuevo lo que ha sido consagrado hasta lo más profundo de su ser. Más bien se quiere expresar por esta señal lo que se ha hecho

realidad: la actualización del sacrificio de la cruz, representado en las figuras separadas del pan y del vino.

Después de la consagración se recuerda a los difuntos y a los vivos. Primero se hace memoria de los difuntos, en particular de aquellos que aún no están purificados del todo, y de los santos que están en el cielo. "Acuérdate también, Señor, de tus siervos y siervas, que nos precedieron con la señal de la fe y duermen el sueño de la paz. A éstos, Señor, y a cuantos descansan en Cristo, te rogamos les concedas, indulgente, el lugar del refrigerio, de la luz y de la paz." La señal de la fe es el bautismo. La Iglesia pide por los que le han sido incorporados por el bautismo y han muerto en paz con ella. En el misterio de su muerte se ha cumplido la victoria de Cristo sobre el pecado. Ya aquí en la tierra tiene la Iglesia, aunque de modo invisible, rasgos de la gloria de la resurrección de Cristo; por eso la muerte significa para sus miembros la revelación y manifestación de lo que ya tenían en su vida. La Iglesia recuerda de nuevo a aquellos miembros difuntos que participan plenamente de los efectos del sacrificio de la cruz.

La parte impetratoria del Canon termina con una oración de difícil interpretación: "Por quien, Señor, siempre creas estos bienes, los santificas, vivificas, bendices y nos los concedes." Originariamente no se significaba a la Eucaristía en esta oración. Se refería a aquellos dones que habían traído los fieles, pero que no eran empleados para la celebración ni tampoco consagrados. La oración alude a que la Eucaristía es también fuente de santificación y bendición para las cosas terrenales que el Creador concede al hombre. Todo es santificado por el Sumo Sacerdote Cristo. No sólo las almas tendrán santificación y salud, sino también los cuerpos de los hombres y, a causa del hombre, también toda la Naturaleza, tanto la animada como la inanimada, que por culpa del mismo hombre ha sido entregada a la maldición (cfr. § 156). "Los dones que el hombre recibe de Dios y transforma por su trabajo deben ser incorporados al gran retorno de la creación a Dios, aunque no todo de la misma manera y en el mismo grado. Hay que sustraer las cosas del poder del mal en el mundo; pero el pan y el vino, fruto de la bendición de la tierra y del esfuerzo del hombre, son las que, al ser transformadas en el cuerpo y la sangre de Cristo llevan las cosas creadas a la más íntima cercanía del Creador. Son representaciones de las cosas creadas que por el hombre retornan al Padre" (Winterswyl, *Laienliturgik*, I, 1938, 33).

Todo lo creado es una representación de la gloria de Dios y

sirve, por tanto, a la gloria del Padre. Así termina el Canon, después que toda la creación ha sido incorporada a la cruz y a la gloria de Cristo, con la gran doxología: "Por El, y con El, y en El, a Ti. Dios Padre omnipotente, en unidad del Espíritu Santo, es todo honor y toda gloria, por todos los siglos de los siglos. Amén." En las palabras "por El y con El, y en El" queda expresada la relación de la Iglesia para con Cristo. La Iglesia alaba al Padre por El; pero lo hace también con El y en El, pues es su cuerpo, su esposa. Por el Espíritu Santo, en el movimiento de caridad que es el Espíritu Santo, se presenta ante el acatamiento del Padre, y está ante El en y con Cristo en actitud de adoración, alabanza y glorificación. Por el sacrificio de Cristo ofrece al Padre la más perfecta adoración. No es posible adorarle de una manera mejor. Por el sacrificio le tributa honor no sólo con palabras, sino por la acción. Esto se simboliza al tomar el sacerdote, al decir estas palabras, la hostia y el cáliz y presentar al Padre celestial el cuerpo y la sangre del Señor. Las figuras separadas indican que se actualiza la muerte del Señor. Pero Cristo pasó a la gloria a través de la muerte. El Señor crucificado y resucitado es la suprema representación y revelación de la gloria de Dios. Es la suprema glorificación del Padre; glorificación que durará eternamente. La Iglesia participa de ella en todo sacrificio al ser incorporada cada vez más a la gloria de su Cabeza, y convertirse siempre más en una representación y revelación de la gloria de Cristo, su Cabeza, y al unirse cada vez más fuertemente a la eterna adoración y alabanza que Cristo ofrece al Padre. El sacerdote, al levantar la voz, al llegar al "por todos los siglos", después de haber rezado en silencio la oración, invita a la asamblea a dar su aprobación. Su amén es la ratificación del Canon rezado en silencio por el sacerdote. Con el amén se adhiere ella a lo que acaba de realizarse. Da testimonio de que quiere servir plenamente a la gloria de Dios al dejarse asir por Cristo, el Mediador, e incorporarse más fuertemente que antes a su muerte y resurrección y presentarse ante el acatamiento del Padre. El amén es una confesión de la gloria de Dios. Representa la conclusión del Canon. Una nueva parte, la de la comunión, comienza ahora.

La parte de la Comunión comienza con el Pater Noster. Fué el papa Gregorio Magno quien puso el Pater Noster en este lugar. Es la oración familiar de la Iglesia, la única que ha recibido en su mismo texto del Señor. El que está unido a Cristo participa de su filiación y puede llamar con sinceridad Padre a Dios. Esta oración va al comienzo de la parte de la comunión por razón de su petición

del pan cotidiano. Los Padres la explican como petición del pan eucarístico, pero no está excluído el pan ordinario. La oración pidiendo el pan celestial comprende todas las cosas que le son necesarias al bautizado, desde la comida del campo hasta el manjar del sacrificio de Cristo. Aunque la petición del pan esté en el centro y en el punto cumbre del Padrenuestro, la oración abarca todo lo que obra el sacrificio eucarístico: gloria a Dios y salud a los hombres. Pedimos aquellos bienes que nos son concedidos por la Eucaristía: la santificación del nombre de Dios, la venida de su reino, el cumplimiento de su voluntad, el perdón de los pecados, el preservarnos de la tentación, la liberación del mal. La última petición es ampliada en atención a las intenciones y necesidades de todos los miembros de la Iglesia. El Pater Noster, y la oración que va unida a él, terminan como todas las oraciones con la fórmula "por Cristo". Cristo es también el Mediador de la oración. Es el Orante. Todas las oraciones del cristiano son participación de su oración.

La fracción del pan que sigue al Pater Noster, servía en su origen para finalidades prácticas. Como se consagraba un solo pan o, en el caso de ser varios, se empleaban panes enteros para la consagración, era necesario partirlos antes en trozos pequeños para su distribución. Así se simbolizaba que todos comían de un mismo pan y estaban unidos entre sí en Cristo. Cuando comenzóse a emplear hostias pequeñas, la fracción del pan perdió su significación práctica. Así se olvidó poco a poco su simbolismo. Pero entre tanto el rito había sido enriquecido con símbolos que se conservaron en forma abreviada aún sin ser necesaria la fracción del pan para su distribución. También hay que entender partiendo de su origen histórico la usual mezcla de una parte de la hostia con el vino, que sigue en uso en nuestra liturgia. La *commixtio* de la partícula de la hostia con la sangre contenida en el cáliz tenía su origen en una razón práctica. Cuando se usaba pan fermentado, que fácilmente se secaba, era necesario mojarlo antes de darlo en comunión. La mezcla del cuerpo de Cristo con su sangre fué interpretada muy pronto como símbolo de la resurrección. La mejor manera de entender el rito de la fracción del pan y la acción de mezclar la hostia con el vino es como alusión a la unidad de los participantes del sacrificio con el Señor crucificado y glorificado, y de la comunidad de ellos entre sí. En este sentido el rito es también una preparación para la comunión. La oración que acompaña al rito nos indica que así se la pensó: "Esta unión y consagración del Cuerpo y Sangre

de Nuestro Señor Jesucristo aproveche a los que vamos a recibirla para la vida eterna. Amén."

Durante la ceremonia de la fracción del pan, que duraba largo tiempo, se cantaba el *Agnus Dei*.

La oración por la paz sirve como preparación inmediata para la recepción de la comunión. Los participantes del sacrificio cobran nuevamente conciencia de su unidad con Cristo y de ellos entre sí con nuevas fuerzas momentos antes de recibir la comunión. Piden a Dios aparte todo lo que se opone al mantenimiento de la unidad. Durante la comunión, que en las épocas en que el pueblo comulgaba también como el sacerdote bajo las dos especies duraba muchísimo tiempo, el coro cantaba aquellos cantos, resto de los cuales es la actual *communio*. Una vez suprimida la fracción del pan y la comunión del cáliz, reducida a menos la participación de los fieles en la comunión, se puso de relieve especialmente la comunión del sacerdote. Así, en lugar de las oraciones y acciones que se rezaban y hacían en atención a la numerosa participación de la asamblea en la comunión, se formó un círculo de oraciones preparatorias y de acción de gracias, que al principio tuvieron el carácter de plegarias privadas del sacerdote. Pasaron a formar parte de la liturgia de la Misa durante la Edad Media; primero de las misas privadas, posteriormente incluso de los oficios solemnes.

Las oraciones de la poscomunión de la liturgia romana raramente son oraciones de acción de gracias. Por lo general son súplicas. Esto muestra que en la redacción de las oraciones de la poscomunión el carácter de continua gratitud de la celebración eucarística estaba muy vivo en la conciencia de los fieles. En realidad, la participación en la Eucaristía, en el sacrificio, es la acción de gracias que tenemos que ofrecer al Padre celestial por mediación de su Hijo. En las poscomuniones pedimos para que Dios venga en nuestra ayuda a fin de que las acciones de gracias que hemos consumado en la celebración eucarística influyan en la vida toda y continúen, y también para que nos sea concedida en su día la plenitud de todo lo que hemos celebrado en la Eucaristía. Generalmente las poscomuniones se ordenan a la gloria futura.

Después de la poscomunión, unido el sacerdote más profundamente a Cristo, besa el altar y se vuelve saludando a la asamblea, que, también muy unida a Cristo, contesta a su salutación. Acto seguido se da por terminada la celebración con unas palabras de despedida: Id, la misa ha terminado. Llena de gratitud por la abundancia de dones celestiales de que ha sido hecha partícipe, la asam-

blea contesta dando gracias a Dios. La despedida es a la vez misión en el mundo que hay que santificar. La gratitud de la asamblea es promesa también de servir a la santificación del mundo por Cristo. La acción sacerdotal consumada por la asamblea en la celebración eucarística debe continuar en la vida cotidiana (cfr. § 233). Recibe la bendición para la difícil misión llena de responsabilidad que le ha sido confiada. La santificación del mundo debe hacerse por la virtud de la comunión con Dios Padre todopoderoso, con el Hijo y con el Espíritu Santo. Antes que los participantes se marchen realmente del templo se les lee el comienzo del evangelio de San Juan. Por muy sorprendente que pueda resultar esto, que después de la despedida se anuncie de nuevo la palabra de Dios, como conclusión de toda la celebración viene muy a propósito el principio del evangelio de San Juan. En él se compendia todo el misterio de la salud, celebrado en la Eucaristía. La mirada está puesta en la vida trinitaria de Dios. El Logos eterno de Dios se ha hecho hombre. La gloria de Dios se ha revelado por El al mundo. El que cree en el Hijo de Dios tendrá parte en la gloria divina.

Véanse J. A. Jungmann, S. J., *Missarum Sollemnia*, 1952; del mismo, *Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft*, 1954, J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, 1953; Fr. X. Arnold-B. Fischer, *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, 1950; L. Winterswyl, *Laienliturgik*, 1938; D. Winzen, *Erklärung des Messkanons*, 1936; del mismo, *Das Opfer der Kirche*, en: "Der kath. Gedanke" 11 (1938), 14-25, 116-130, 204-213, 267-281; J. Pinsk-C. J. Perl, *Das Hochamt*, 1937; B. Botte-Chr. Mohrmann, *L'ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études*, 1953 (Etudes Liturgiques, 2).

CAPITULO IV

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

§ 263

El bautizado sigue estando en peligro de pecar. Los pecados cometidos después del bautismo son perdonables.

I. *Tentabilidad y pecabilidad del bautizado*

1. Mediante el bautismo el hombre es asociado a la muerte y resurrección de Cristo. Aniquilado el pecado, el reino de Dios es regalado al hombre e instaurado en él. Su modo autónomo de existir recibe un golpe de muerte y se instaura la existencia celestial. Pero el bautismo no garantiza la perfección; no hace más que empezar. El bautizado va buscando en la esperanza la plenitud de la participación en la vida gloriosa de Cristo, y, mientras no consiga esta plenitud, es responsable de seguir creciendo en Cristo y de que Cristo vaya arraigando cada vez más profundamente en él; se le impone la tarea de ahondar y realizar hasta el fin de su vida la comunidad con Cristo creada en el bautismo; está obligado a mantenerse siempre y a través de sucesivas invitaciones en su nueva existencia cristiana, en su estado cristiano. El don que se le regaló en el bautismo se le convierte en trabajo y tarea. *Y el cumplimiento de esa tarea está siempre amenazado por el pecado.* Es

cierto que en el bautismo es removida y negada la situación de lejanía de Dios debida al pecado, pero el orgullo, que conduce a él, sigue vivo y operante en el bautizado; la existencia mundana y autónoma recibe golpe de muerte, pero no es destruída; por eso la entrega a Cristo está continuamente amenazada por el egoísmo y la mundanidad. Y efectivamente, el hombre sigue sometiéndose al mal por debilidad de su corazón. Según la doctrina del Concilio de Trento—ya lo hemos dicho—, el justo necesita una gracia divina especial para poder impedir todo pecado de debilidad (§ 219). El bautizado, a pesar de su unión con Cristo, puede caer tan hondo en el pecado, que se aparte y separe de la comunidad viviente de los cristianos (§ 198). Claro que ni siquiera entonces es su estado el mismo del que no hubiera estado nunca unido a Cristo; el bautizado no puede borrar ya de sí el sello de Cristo; no puede quitar de su rostro los rasgos de El; está señalado por Cristo; su perdón y congraciación tendrán ya siempre ese punto de partida.

II. *Lucha de la Iglesia contra el pecado*

1. A consecuencia del peligro de caer en el pecado, la tarea del bautizado antes mentada de ir creciendo continuamente en Cristo se convierte en una continua *lucha contra el pecado*; el bautizado está obligado a decidir entre la entrega a Cristo y su propio orgullo y autonomía. No está sólo en esa lucha; le apoya y rodea la comunidad de la Iglesia, de la cual es miembro; todo lo que haga en cualquier momento lo hace como miembro de la Iglesia; en todas sus luchas y esfuerzos está presente el "nosotros" de la Iglesia; sus acciones son, por tanto, una auto-representación de la Iglesia: en la santidad del bautizado la Iglesia se revela como santa; en sus pecados, la Iglesia aparece como pecadora; en su lucha contra el pecado, es la Iglesia quien intenta vencerlo. Y no es como si un grupo de los miembros de la Iglesia fuera santo y otro pecador, o como si los santos tuvieran que educar santamente a los pecadores; tal distinción está en contradicción con la experiencia, con la Escritura y con la conciencia de la Iglesia, expresada en las oraciones litúrgicas. San Juan nos da testimonio: Si, como los herejes anticristianos, que se creen libres de todo pecado, afirmáramos nosotros que no tenemos pecado alguno, nos engañaríamos a nosotros mismos (*I Io.* 1, 8). Según este texto, todos los hombres pecan; los mismos bautizados no son una excepción. En la liturgia de la Iglesia todos

son exhortados a rezar por el perdón de los pecados (cfr. vol. V, § 219). Todos los miembros de la Iglesia pagan tributo al poder del pecado. A todos se les ha dado, como luego veremos más detenidamente, el encargo y el poder de arrojar el mal del centro de su alma. Cada uno es responsable de la santidad del "nosotros", de toda la Iglesia.

La Escritura menciona como armas más principales en la lucha contra el pecado la *oración y la penitencia*. La penitencia es participación en la muerte de Cristo (cfr. vol. V, § 205). En ella el hombre guarda la conveniente distancia con las cosas del mundo, para adherirse más vivamente a la gloria imperecedera de Dios instaurada en la muerte de Cristo. Ni en la Iglesia ni en sus miembros puede acabarse el sentido de la penitencia, porque no puede adormecerse la conciencia de culpa. La Iglesia incita continuamente a sus hijos a que usen tal arma; lucha también contra el mal con su predicación y mediante la corrección fraterna.

2. La Iglesia se siente empujada continuamente a la lucha contra el pecado, porque sabe de su *terribilidad*. En la cruz de Cristo aprendió el horror del pecado; porque el pecado no es sólo un impedimento del orden intramundano o una lesión a la ley natural..., traspasa a los hombres y al mundo para llegar a Dios mismo: al pecar, el hombre niega a Dios, niega su gloria y su amor.

En el pecado toca el hombre la persona de Dios mismo. Sabemos muy bien que no podemos contravenir las leyes esenciales de las cosas que nos rodean. Frente al derecho a la vida de la persona humana libre y dotada de razón y de derechos sentimos con plena evidencia esa conciencia. Ahí están las lecciones contra los derechos personales: injuria, violación, infamia, deshonra, asesinato; tales hechos nos dan una profunda conciencia de lo que es el pecado. Es un sacrilegio en que el hombre toca la Persona más digna, santa e intangible (§ 76). Naturalmente, no es esencial al pecado el hecho de que el hombre se dirija inmediatamente contra Dios, como ocurre en la blasfemia; tampoco es necesario que tenga expresa intención de ofender a Dios (pecados de plena malicia). Ordinariamente no encontramos a Dios de inmediato, sino mediatamente: en las cosas, acontecimientos y hombres; Dios es su creador y conservador, su señor y protector y en cuanto tal está presente en su ser y en su acción; ha confiado las cosas con indefenso abandono a las manos del hombre y el hombre es responsable de ellas. Responde debidamente a Dios, que le llama desde las cosas y, so-

bre todo, desde los hombres cuando les trata según el ser creado y dominado, conservado y protegido por El. Si trata así a las criaturas, cumple la voluntad divina y entra en comunidad de acción e intención con Dios operante en ellas. Su acción se convierte en un crear con Dios. Pero cuando trata a las criaturas a él confiadas no según el ser de ellas y objetivamente, sino según su capricho, contradice la voluntad de Dios; su acción es contraria al obrar divino en las criaturas. La actividad de Dios es obra de amor y por eso la acción cegadora y destructora de criaturas es contraria al amor divino y al mismo Dios que obra en el amor santo. Si toda violencia contra una persona es una injusticia, la violencia contra Dios, el Santo, tiene un carácter especial de injusticia, porque Dios está más allá de todo lo que nosotros llamamos personas y es, por tanto, santo e intangible, de modo completamente distinto al modo en que lo son las personas no divinas (Kahlefeld).

Es un misterio impenetrable el hecho de que el hombre sea capaz de negar a Dios, siendo como es dependiente de El hasta el fin de su ser y de su acción. El hombre sólo puede obrar por virtud y fuerza de Dios; sólo puede negar a Dios con la fuerza del amor divino que le mantiene y le mueve. Esto es lo que da al pecado su terribilidad: sólo puede existir en el amor de Dios; es la resistencia y rebelión del hombre contra un amor sin el que no podría existir. El pecado implica una contradicción insoluble. El pecador vive y existe en la contradicción. Al hacerse él orgulloso y declararse autónomo, contradice al amor que funda su existencia, la mantiene y la cualifica. Justamente por ser contradicción y desdoblamiento, el pecado conduce a la destrucción del ser espiritual y corporal del hombre. El pecado, aunque esencial e íntimamente, es resistencia, rebelión y rebeldía del hombre orgulloso y autónomo contra Dios, cala todavía más hondo y llega a dañar la vida humana en las mismas raíces del ser. Y esta contradicción humana se amplía hasta las cosas hechas por el hombre pecador y orgulloso (cfr. §§ 133, 139, 156, 184).

El pecado de los bautizados implica sobre el de los no bautizados un modo especial de resistencia contra Cristo, Cabeza de la Iglesia, por parte del bautizado unido a El, y no sólo contra Cristo, sino contra el Padre celestial donado al bautizado por El en el Espíritu Santo. El bautizado que peca vive como si no estuviese unido a Cristo ni hubiese sido trasladado al cielo; niega en su acción pecadora lo que llegó a ser gracias al bautismo (cfr. § 182).

La Iglesia por su amor a Cristo, crucificado por los pecados, por

el amor que tiene al Padre celestial mediante Cristo en el Espíritu Santo, sabe lo que es la negación del amor y de la santidad de Dios; por eso, fiel a su misión, considera una de sus principales tareas el vencer el pecado en todos sus miembros. El hecho de que la Iglesia tenga tan fina sensibilidad para el pecado y condene en sus hijos pecados que al mundano parecen ínfimos, no tiene nada que ver con el morboso sentimiento de culpabilidad—donde existe tal sentimiento no se busca la negación de la culpa, sino un placer vanidoso en ella—, sino que es un efluvio de su viva comunidad con Cristo, Dios santo. Del mismo modo que quien tiene sensibilidad estética apenas puede soportar las innumerables ordinarieces de la vida, de las que un hombre medio no se da cuenta, el santo siente dolorosamente la contradicción a Dios en cosas que otros ni las ven siquiera. "El hombre de la gran ciudad tiene continuamente los oídos llenos de ruido y lo tiene por silencio, hasta que un día vuelve de una excursión al campo y se da cuenta de qué es ruido; cuando respira normalmente no se da ya cuenta de que respira un aire sucio y polvoriento; lo tiene por normal, hasta que un día va a las altas montañas y aprende lo que es propiamente el aire puro; así el hombre medio vive en sus pecados y faltas sin tener clara conciencia de ellos. Pero el santo, el hombre verdaderamente temeroso de Dios, vive siempre en las alturas montañosas, en la luz de Dios; por eso las más pequeñas faltas le parecen una atrocidad que irritan dolorosamente su alma" (E. Walter, *Das Siegel der Versöhnung*, 28-29).

3. Como la Iglesia, en razón de las promesas de Cristo, su Cabeza, vive en la confiada esperanza de que siempre podrá vencer el mal—aunque sólo al fin de los tiempos podrá superarlo del todo—, la conciencia de culpa de sus hijos no engendra en ella la *conciencia de pobre pecador confundido* que tienen algunos miembros y también los no cristianos. Quien la tiene nunca puede mirar a Dios de frente y con alegría, confiado y esperanzado; no puede llamarle Padre. Sin embargo, la Iglesia, a pesar de tener conciencia de los pecados, vive en el amor de Cristo y en su fe, en la continua confianza de su gracia. En la liturgia—expresión la más fiel de su propia conciencia—, la Iglesia se dirige continuamente al Padre a través de Cristo con amor y agradecimiento, con adoración y entrega confiada.

4. La última razón de que la Iglesia ponga en juego todas las fuerzas de su existencia en la lucha contra el pecado, y de que no

pueda en realidad hacer otra cosa que luchar contra ellos con la confiada esperanza de la victoria, es su misma esencia y ser: es el cuerpo de Cristo y comunidad en el Espíritu Santo; Cristo, su Cabeza, y el Espíritu Santo, Amor personal operante en Ella, lucha también contra los pecados de quienes están unidos a ellos. Cristo, que venció el poder del pecado en la cruz, lo vence en todo aquel que se le entrega en la fe. Mediante la derrota del mal en cada cristiano, se cumple plenamente la victoria de Cristo sobre el pecado. Del mismo modo que Cristo llega a su plenitud en la Iglesia, su victoria sobre el pecado logra plenitud en la victoria que Cristo mismo gana en cada miembro de la Iglesia.

El triunfo sobre el pecado supone la penitencia; mediante ella el cristiano entra en la muerte de Cristo, condenación propia en que el cristiano se somete a la justicia cumplida por el Padre celestial en la cruz.

5. El hecho de que en la Iglesia exista el pecado, y el poder y deber dados a la Iglesia de vencerlos, son los *dos supuestos sobre los que descansa el sacramento de la penitencia.* Para mejor entenderlo es de fundamental importancia tener a la vista esos supuestos; quien se olvide de ellos se obstruye el camino que conduce a la revelación del misterio del perdón de los pecados, incluso de los bautizados; es lo que ocurrió a los pensadores de la primitiva Iglesia, que creyeron que el perdón de los pecados sólo ocurría en el bautismo y que los que pecaban mortalmente debían ser excluídos de una vez para siempre de la comunidad de los bautizados, ya que—decían—sus pecados son imperdonables. Tal opinión no está de acuerdo ni con la Escritura ni con los Santos Padres.

III. *Testimonio escriturístico sobre la posibilidad de la penitencia*

La *Escritura* ofrece un detenido testimonio sobre el hecho de que los que creen en Cristo son liberados del pecado, pero siguen en cierto modo prisioneros de él y deben luchar por la justicia y santidad en un proceso continuo de purificación. Cristo exige a los suyos el pleno apartamiento del pecado. Quien se entrega a El debe estar dispuesto a cumplir el precepto de no pecar más (*Io.* 5, 14). La conversión que exige excluye los más y los menos, excluye toda vacilación. Quien pone la mano en el arado y mira hacia atrás no es digno del reino de los cielos (*Lc.* 9, 62). Aunque

la conversión deba ser tan incondicionada, Dios no niega su misericordia a quien, a pesar de su entrega total a El, recae en el pecado. Cristo cuenta también con los pecados de sus fieles; amonesta a sus apóstoles a pedir continuamente el perdón de los pecados, lo mismo que el pan de cada día (*Mt.* 6, 12). Sin reparo les llama malos y no por eso les niega su relación filial con Dios (*Mt.* 7, 11). Cuando intima a Pedro a que perdone setenta veces siete al hermano que le injuria (*Mt.* 18, 22) y da como razón de ello que también el Padre celestial nos perdona los pecados tantas veces cuantas nosotros perdonemos a nuestros hermanos (*Mt.* 18, 35), da testimonio de que la recaída en el pecado no es razón suficiente para desesperarse, pero sería muy reprobable hacerse a la idea de la recaída al recibir uno el bautismo. Hasta la terrible infidelidad del discípulo puede ser perdonada (*Mt.* 26, 69-75; *Mc.* 14, 66-72; *Io.* 21, 15-17). Sólo un pecado exceptúa Cristo del perdón: el pecado contra el Espíritu Santo (*Mc.* 3, 28-30; *Mt.* 12, 31 sigs.; *Lc.* 12, 10). Los judíos cometieron ese pecado al concluir de las expulsiones de demonios—que son argumento evidente de que el poder de Satán ha sido vencido e instaurado el reino de Dios—, en vez de una fuerza del Espíritu Santo, un mal espíritu operante en Cristo. Tal conducta frente a un testimonio tan evidente del reino de Dios sólo es posible por malicia y consciente resistencia. El pecado contra el Espíritu Santo consiste, pues, en que el hombre, reconociendo que Cristo ha sido enviado por el Espíritu Santo se revela obstinadamente contra esa misión y la niega (*Kittels Wörterbuch zum NT* I, 307). Tal pecado es imperdonable, porque le es esencial el que el hombre se obstine en su intención pecaminosa normalmente hasta el fin (cfr. *Io.* 8, 24; 9, 41; y la primera *Carta de San Juan*).

En los *Hechos de los Apóstoles* vemos que la Iglesia, fiel a las amonestaciones de Cristo, se esforzó en que sus miembros no pecaran, pero a la vez ayudó a los pecadores a obtener el perdón de Dios con sus correcciones y oración. Simón Mago se hizo creyente al ver el milagro de Felipe y se hizo bautizar (*Act.* 8, 18-24), pero quiso comprar a los Apóstoles con dinero el don de hacer descender al Espíritu Santo. Pedro rechaza su oferta indignado: "Tu dinero váyase contigo a la perdición, pues te imaginaste poder adquirir con dinero el don de Dios... Tu corazón no anda a las derechas delante de Dios. Arrepiéntete, pues, de esa tu maldad y ruega a Dios, por si tal vez te sea perdonado el pensamiento de tu corazón". El mago, lleno de miedo, ruega a Pedro y a Juan que pidan por él al Señor, para que le perdone su pecado (el texto de *Act.* 19,

13-16 no alude al pecado y arrepentimiento de un bautizado, sino a la conversión de un pagano).

Según *San Pablo,* la comunidad del bautizado con Cristo exige una vida sin pecado (*Rom.* 6, 2-11; *Gal.* 2, 19 sigs.). El Espíritu Santo, amor personal de Dios, es la ley esencial del bautizado (*Rom.* 8, 5-13). La unión con Cristo no se realiza en las obras espontáneamente; necesita una continua decisión consciente y responsable. San Pablo previene incansablemente al lector contra el pecado y le amonesta a vivir de Cristo en el Espíritu Santo (véase *Rom.* 6, 2-13; 13, 14; *I Cor.* 3, 3. 16 sigs.; 6, 18; *Gal.* 3, 27; 5, 25; *Col.* 3, 10; *Eph.* 4, 24). Nombra una serie de pecados que excluyen del reino de Dios: fornicación, impureza. libertinaje, idolatría, hechicería, enemistades, contiendas, emulaciones, furores, provocaciones, banderías, sectas, envidias, homicidios, borracheras, etcétera (*Gal.* 5, 19-21; cfr. *I Cor.* 6, 9 sigs.; *Col.* 3, 5; *Eph.* 5, 3-7; *Rom.* 1, 29-32). Son situaciones reales las que le darán ocasión para esas amonestaciones; a veces condena expresamente pecados realmente ocurridos, no muy graves algunos, como disputas y rencillas (*I Cor.* 3, 3-23; 11, 18-22) y algunos tan graves como el incesto cometido por un cristiano de Corinto (*I Cor.* 5, 1-13). Por mucho que crea San Pablo en la contradicción entre el pecado y la existencia cristiana, jamás duda de que sea perdonable. Los culpables que se convierten y hacen penitencia son librados de las trampas del demonio (*II Tim.* 2, 25 sigs.). Mediante la penitencia los pecadores pueden reconciliarse con Dios (*II Cor.* 5, 20). Cristo mismo es la garantía del resultado y éxito de la penitencia, Cristo que murió y resucitó, que está sentado a derecha del Padre y aboga por nosotros (*Rom.* 8, 34). El bautizado que rompe con su pecado y repudia las obras de las tinieblas, el que acepta las armas de la luz y se reviste de Cristo (*Rom.* 13, 11-14), el que abandona al hombre carnal, perviviente a pesar del bautismo, y se convierte en hombre espiritual, es decir, en hombre que vive de la virtud del Espíritu Santo, del amor (*I Cor.* 3, 3. 16; *Gal.* 5, 16), el que a sí mismo se juzga y examina (*I Cor.* 11, 28-32) no será condenado con el mundo, sino que en el día del Señor será salvado (*I Cor.* 11, 32; 5, 5). Por la significación salvífica de la penitencia, hecha en Cristo, se entiende la alegría que siente San Pablo por la penitencia que hicieron los pecadores de Corinto (*II Cor.* 7, 9-13) y su tristeza porque muchos, que pecaron de lujuria, no se mueven a hacer penitencia (*II Cor.* 12, 21).

Resumiendo, podemos decir que, según San Pablo, la existencia

humana fundada en el bautismo exige la falta de pecado, pero que el bautizado se queda por debajo de su nuevo estado por lo que respecta a su acción y, por tanto, necesita continuamente el perdón y la liberación del pecado; Dios se lo concede cuando hace penitencia. (Sobre la participación de la comunidad cristiana en la destrucción de los pecados de sus miembros trataremos en los siguientes parágrafos.)

Dediquemos una consideración especial a la *Carta a los hebreos*; es un aviso contra la apostasía. Bajo la presión de los muchos trabajos y desilusiones, sobre todo en lo que respectaba a la segunda venida de Cristo, se introdujo en los círculos creyentes el desaliento y el cansancio de la fe. Con cierta melancolía recordaban los antiguos templos, que habían abandonado y hasta empezaron a abandonar la comunidad cristiana (10, 25). El autor de la Carta demuestra la sublimidad de la Nueva Alianza frente a la Antigua, sobre todo teniendo en cuenta a Cristo, eterno Pontífice, que al ofrecer su sacrificio, una vez para siempre, borró el pecado y la culpa de toda la humanidad. El es, para todos los que le obedecen, causa de la salud eterna (5, 9). Pero, ¡ay de aquellos que le son infieles! Su salvación está muy en peligro. El autor de la Carta reprocha a los lectores el no haberse dado todavía cuenta perfecta de la importancia del sacrificio de Cristo y de la apostasía. Son como niños sin experiencia, que apenas han salido de los primeros rudimentos. Pero no quieren ocuparse de ellos, sino elevarse a cosas más altas. En este contexto están las observaciones sobre el pecado de los bautizados, que abandonan con su caída la comunidad con Cristo y, sobre todo, su posibilidad de conversión. "Porque quienes una vez iluminados, gustaron de la dulzura de la palabra de Dios y los prodigios del siglo venidero, y cayeron en la apostasía, es imposible que sean renovados otra vez a penitencia y de nuevo crucifiquen para sí mismos al Hijo de Dios y le expongan a la afrenta. Porque la tierra, que a menudo absorbe la lluvia caída sobre ella y produce frutos de bendición para el que la cultiva, recibirá las bendiciones de Dios; pero la que produce espinas y abrojos es reprobada y está próxima a ser maldita, y su fin será el fuego" (6, 4-8). Podemos comentar un poco el contenido de este texto; la penitencia es obra de Cristo; quien se aparta conscientemente de Cristo, le crucifica de nuevo: hace justamente lo contrario de la penitencia; va a parar en un estado de obstinación. Aunque su conversión no es del todo imposible, no es de esperar que se convierta. Aunque no ha incurrido en la maldición, está cerca

de ella. El autor previene a su lector contra la apostasía, haciéndole ver penetrantemente que a quien se aparta de Cristo le es imposible volverse a El de nuevo. Nada dice la carta sobre si tal eventual vuelta a Cristo, ocurrida a pesar de todas las dificultades, es decir, sobre si tal penitencia eventual por los pecados es eficaz o no. Tal cuestión no entra en la perspectiva del autor; con su aviso no quiere más que volver el sentido a los vacilantes y librarles del último paso fatal. Hay que suponer que muchos de sus lectores vivían ya en un estado avanzado de apostasía; sin embargo, después de la dura condena, dice a los que ya han apostatado del todo: "Aunque hablamos de este modo, sin embargo, confiamos y esperamos de vosotros, carísimos, algo mejor y más conducente a la salvación. Que no es Dios injusto para que se olvide de vuestra obra y del amor que habéis mostrado hacia su nombre, habiendo servido a los santos y perseverando en servirles" (6, 9-10). Los pecadores no deben perder la esperanza. Justamente por sus pecados deben mantenerse en Cristo, que se compadece de nuestras debilidades, y como Sumo Sacerdote sabe ser indulgente con los ignorantes y extraviados (4, 15 sigs.; 5, 2). Por el sacrificio que ofreció de una vez para siempre expió los pecados de todo el mundo y consumó a los que son santificados (7, 27; 9, 28; 10, 14).

Del mismo modo hay que interpretar el texto de la *Carta a los hebreos* (10, 26-29): "Porque si voluntariamente pecamos después de recibir el conocimiento de la verdad, ya no queda sacrificio por los pecados, sino un temeroso juicio, y la cólera terrible que devora a los enemigos. Si el que menosprecia la Ley de Moisés sin misericordia es condenado a muerte sobre la palabra de dos o tres testigos, ¿de cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios y reputa por inmunda la sangre de su testamento, en el cual El fué santificado, e insulta al Espíritu de la gracia?" En el texto se amenaza con eterna condenación a los que abandonaron a Cristo no por debilidad o temor, sino premeditadamente y con malicia, y no a los que faltaron a Cristo por un solo pecado. La sentencia de condenación se funda en que tales apóstatas abandonaron para siempre a Cristo y hasta se mofaron del único que puede conceder la salvación. El autor no habla de la posibilidad de la penitencia, porque los apóstatas ya no entienden ni comprenden qué es eso de volver a Cristo. El texto testifica, pues, que Cristo es el único camino de salvación y que, quien premeditamente abandona ese camino, no se salvará. El autor no aborda la cuestión de lo que ocurre a un apóstata que se convierte;

no había ocasión para tratarla. Ante sus ojos sólo había hombres que estaban en inminente peligro de abandonar a Cristo para siempre consciente y premeditadamente; a esos era a quienes tenía que hacer ver que apostatando se apartaban del Santo. La *Carta a los hebreos* no es ningún testimonio a favor de la teoría que afirma que en la Iglesia primitiva no había penitencia ni perdón para determinados pecados. Fr. Jos. Schierse, S. J., *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (Münchener theol. Studien I, 9, 1955).

Los defensores de tal teoría invocan también la primera *Carta de San Juan*; está dirigida contra los herejes, que dicen que Jesús no es el Hijo de Dios aparecido en la carne y niegan la obligatoriedad de los Mandamientos. Ofrecen una comunidad con Dios sin creer en Cristo y sin cumplir los preceptos éticos. Tales herejes son anticristos, mentirosos y seductores. San Juan previene a sus lectores contra ellos: "Este es el mensaje que de El hemos oído y os anunciamos que Dios es luz y que en El no hay tiniebla alguna. Si dijéramos que vivimos en comunión con El y andamos en tinieblas, mentiríamos y no obraríamos según verdad. Pero si andamos en la luz, como El está en la luz, entonces estamos en comunión unos con otros, y la sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica de todo pecado. Si dijéramos que no tenemos pecados, nos engañaríamos a nosotros mismos, y la verdad no estaría en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, fiel y justo es El para perdonarnos y limpiarnos de toda iniquidad. Si decimos que no hemos pecado, le desmentimos y su palabra no está en nosotros.

Hijitos míos, os escribo esto para que no pequéis. Si alguno peca, abogado tenemos ante el Padre, a Jesucristo, justo. El es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo.

Sabemos que le hemos conocido, si guardamos sus Mandamientos. El que dice que le conoce y no guarda sus Mandamientos, miente, y la verdad no está en él. Pero el que guarda su palabra, en ése la caridad de Dios es verdaderamente perfecta. En esto conocemos que estamos en El. Quien dice que permanece en El, debe andar como anduvo El" (*I Io.* 1, 5-2, 6).

San Juan se dirige contra los herejes que pretenden tener una visión de Dios y una verdadera comunidad con El sin la mediación del Cristo histórico y sin cumplir sus Mandamientos; tales herejes rechazan, pues, las leyes de Cristo y predican el derecho a pecar; se engañan a sí mismos. Quien de verdad ha visto y reconocido a

Dios y vive en comunidad con El, no puede consentir los pecados, porque están en contradicción con el ser y voluntad de Dios. Quien con plena conciencia rechaza a Cristo y su ley, revela claramente que no tiene un verdadero conocimiento de Dios. San Juan precave a sus lectores ante el peligro que encierra tal herejía para los débiles y frívolos. Sólo quien camina en la luz puede tener comunidad con Dios.

El caminar en la luz supone la vida en comunidad fraternal y la purificación de los pecados en la sangre de Cristo; la purificación en la sangre de Cristo es garantizada por la comunidad fraterna. Quien está en comunidad con los Apóstoles, vive en comunidad con Cristo y con el Padre. La comunidad cristiana da a sus miembros la animadora y viva fuerza de la sangre de Cristo, que borra los pecados. Quien abandona la comunidad, peca contra el amor al prójimo y se pone en contradicción con Dios, que es el amor esencial (2, 8-11; 4, 11-16).

Los herejes que creen estar sin pecado cometen un gran error; ni los mismos creyentes en Cristo viven sin pecado; a pesar de su comunidad con Cristo, participan de algún modo de la pecaminosidad del mundo. Pero si no niegan sus pecados, como los herejes, sino que se hacen conscientes de ellos y los reconocen, serán purificados de ellos y continuamente por la sangre de Cristo. Sus pecados son completamente distintos de los pecados de los herejes; no viven en el estado de desgraciada incredulidad y ceguera, como los que rechazan conscientemente a Cristo y su ley. En este sentido hay que entender lo de que el nacido de Dios no hace ningún pecado, ni puede pecar (3, 9). Los pecados que cometen quienes creen en Cristo son completamente distintos; pueden ser purificados de ellos por la sangre de Cristo, si en vez de negarlos, como los herejes, los reconocen y confiesan, pueden confiar en que su petición de perdón será escuchada y en que Cristo mismo abogará por ellos ante el Padre. Sólo a quienes se obstinan en no reconocer el pecado como algo ofensivo a Dios les está cerrado el camino del perdón; son hijos del diablo; pecan para la muerte: "Y la confianza que tenemos en El es que, si le pedimos alguna cosa conforme con su voluntad, El nos oye. Y si sabemos que nos oye en cuanto le pedimos, sabemos que obtenemos las peticiones que le hemos hecho. Si alguno ve a su hermano cometer un pecado que no lleva a la muerte, ore y alcanzará vida para los que no pecan de muerte. Hay un pecado de muerte, y no es por éste por el que digo yo que se ruegue. Toda injusticia es pecado, pero hay pecado que

no es de muerte" (*I Io.* 5, 14-17). A primera vista parece que según este texto hay pecados imperdonables, pero en realidad no es ese el sentido de las palabras del Apóstol. San Juan dice: mediante la oración podemos conseguir el perdón de los pecados; la oración de los hermanos y del pecador mismo reconcilia al hombre con Dios. La oración está segura de ser escuchada, porque Cristo mismo intercede ante el Padre; la oración de los creyentes es oración en comunidad con Cristo, por eso tiene fuerza para volver a dar vida al pecador. Justamente por esa importancia salvadora de la oración deben rezar todos los miembros de la Iglesia por el hermano pecador. San Juan sólo exceptúa un caso: cuando alguien comete un pecado de muerte, la comunidad no tiene obligación de rezar y llorar a Dios por el perdón de ese hermano; si se reza por él, tal oración no puede estar segura de ser oída, porque en los hombres que pecan de muerte falta el supuesto requerido para ser escuchada. Para entender esto tiene decisiva importancia el comprender a qué llama San Juan "pecado de muerte". ¿Qué es la vida, según San Juan? La comunidad con Cristo en la fe y en el amor; la muerte es, por tanto, la negación de esa comunidad con Cristo y con Dios por la incredubilidad o por la fundamental transgresión de los preceptos divinos. El apartamiento de Cristo produce inmediatamente la muerte, pero su terribilidad se nos revela en la muerte eterna; la muerte eterna es la muerte en pleno sentido. La expresión "pecado de muerte" se refiere sin duda al estado de muerte definitiva. Pecado de muerte no es, por tanto, cualquier pecado mortal o grave, sino sólo el apartamiento de Cristo por consciente apostasía o por una fundamental transgresión de los Mandamientos; tal apartamiento tiene como consecuencia la muerte eterna, porque rechaza al mediador de la salvación. Todos los demás pecados pueden ser perdonados. El hecho de que San Juan diga que por la oración de los hermanos el pecador puede volver a la vida, supone que también son perdonables los pecados mortales o graves; quien cometió tal pecado perdió la vida, pero no definitivamente, porque se mantuvo en la fe de Cristo. Al contrario, quien comete un "pecado de muerte", no puede ser perdonado, porque rechaza al mediador de la salud; se excluye de la salvación por culpa de su incapacidad de penitencia. San Juan no prohibe la oración por tales pecadores, pero no puede prometer que será escuchada, ya que el pecador no es capaz de recibir el perdón. La cuestión de si los cristianos deben rezar por un hombre que ha cometido tal pecado o de si pueden contribuir a que Dios le conceda la gracia de la conversión, cae

fuera de la intención del Apóstol. Por tanto, según la primera *Carta de San Juan,* hay perdón para los pecados de los bautizados y de todos los pecados, mientras el pecador no se obstine en su pecado incapacitándose para la penitencia, sino que lo reconozca y confiese y pida perdón al Padre por intercesión de Cristo. Esto sólo puede hacerse eficazmente dentro de la comunidad de la Iglesia, porque ella es la portadora de la vida traída por Cristo. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe,* Friburgo, 1953.

El mismo resultado obtenemos consultando el *Apocalipsis.* En rasgos cortos y precisos describe el estado ético de las distintas iglesias, las ataca y recrimina, y a las que censura les exige enérgicamente que hagan penitencia.

La Escritura del NT testifica, pues, que, según la fe de la primitiva Iglesia, hay perdón para cualquier pecado del bautizado, siempre que el pecador convertido de su pecado haga penitencia. La teoría que afirma que la Iglesia primitiva se consideraba a sí misma como una comunidad de no pecadores y que a consecuencia de tal conciencia excluían de sí a los que pecaban gravemente de una vez para siempre, porque creía que los pecadores graves no eran perdonables, no tiene fundamento. La exposición de la doctrina escriturística se ha ceñido de cerca a B. Poschmann, *Paenitentia secunda,* 1-84; cfr. vol. V, §§ 212 y 219.

8. La misma convicción de que todos los pecados son perdonables—incluso los cometidos después del bautismo—se encuentra en los *escritos posapostólicos.* San Ignacio, la Carta del obispo San Policarpo, la de San Bernabé y la primera y segunda de San Clemente, incitan a la lucha contra el pecado y exigen a los pecadores que hagan penitencia. San Ignacio de Antioquía, por ejemplo, escribe: "Dios perdona a todos los que se arrepienten cuando vuelven a la unidad con Dios y a la comunidad con el obispo." Véase J. A. Fischer, *Die apostolischen Väter.* Edición greco-alemana, Munich, 1956. En los próximos parágrafos hablaremos más concretamente sobre el tema.

IV. *El sacramento de la Penitencia como medio de defensa contra el pecado*

La lucha más eficaz que hace la Iglesia contra el pecado es la *forma sacramental de la penitencia.* El Concilio de Trento empieza así su exposición del sacramento de la Penitencia (sesión XIV,

cap. 1; D. 894): "Si en los regenerados todos se diera tal gratitud para con Dios que guardaran constantemente la justicia recibida en el bautismo, por beneficio y gracia suya, no hubiera sido necesario instituir otro sacramento distinto del mismo bautismo para la remisión de los pecados (can. 2). Mas como Dios, que es rico en misericordia (*Eph.* 2, 4), sabe bien de qué barro hemos sido hechos (*Ps.* 102, 14), procuró también un remedio de vida para aquellos que después del bautismo se hubiesen entregado a la servidumbre del pecado y al poder del demonio, a saber, el sacramento de la Penitencia (can. 1), por el que se aplica a los caídos después del bautismo el beneficio de la muerte de Cristo. En todo tiempo, la penitencia, para alcanzar la gracia y la justicia, fué ciertamente necesaria para todos aquellos que se hubiesen manchado con un pecado mortal, aun para aquellos que hubieran pedido ser lavados por el sacramento del Bautismo, a fin de que, rechazada y enmendada la perversidad, detestaran tamaña ofensa a Dios con odio del pecado y dolor de su alma. De ahí que diga el Profeta: Convertíos y haced penitencia de todas vuestras iniquidades y la iniquidad no se convertirá en ruina para vosotros (*Ez.* 18, 30). Y el Señor dijo también: Si no hiciereis penitencia, todos pereceréis de la misma manera (*Lc.* 13, 3). Y el príncipe de los Apóstoles, Pedro, encareciendo la penitencia a los pecadores que iban a ser iniciados por el bautismo, decía: Haced penitencia y bautícese cada uno de vosotros (*Act.* 2, 38). Ahora bien, ni antes del advenimiento de Cristo era sacramento la penitencia ni después de su advenimiento lo es para nadie antes del bautismo." La explicación de este sacramento incluye los siguientes capítulos: *a*) su realidad y eficacia; *b*) actos en los que el pecador se vuelve hacia Dios; *c*) acción en que Dios acepta al pecador y le lleva de nuevo a sí.

§ 264

Existencia del sacramento de la penitencia

I. *Doctrina de la Iglesia*

Cristo mismo perdonó los pecados y confirió a sus Apóstoles y sucesores el poder de perdonar pecados, incluso los cometidos después del bautismo (Dogma de fe).

El Concilio de Trento explica en la sesión XIV, cap. 1: "El Señor, empero, entonces principalmente instituyó el sacramento de la Penitencia cuando, resucitado de entre los muertos, insufló en sus discípulos diciendo: Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados, y a quienes se los retuviereis, les son retenidos (*Io*, 20, 22-23). Por este hecho tan insigne y por tan claras palabras, el común sentir de todos los Padres entendió siempre que fué comunicada a los Apóstoles y a sus sucesores legítimos la potestad de perdonar y retener los pecados, para reconciliar a los fieles caídos después del bautismo (can. 3), y con grande razón la Iglesia Católica reprobó y consideró como herejes a los novacianos, que antaño negaban pertinazmente el poder de perdonar los pecados. Por ello, este santo Concilio, aprobando y recibiendo como muy verdadero este sentido de aquellas palabras del Señor, condena las imaginarias interpretaciones de aquellos que, contra la institución de este sacramento, falsamente las desvían hacia la potestad de predicar la palabra de Dios y de anunciar el Evangelio de Cristo."

En el capítulo segundo se explica la distinción entre los sacramentos de la Penitencia y Bautismo: "Por lo demás, por muchas razones se ve que este sacramento se diferencia del bautismo (can. 2). Porque, aparte de la materia y la forma que constituyen la esencia del sacramento, están a larguísima distancia; consta ciertamente que el ministro del bautismo no tiene que ser juez, comoquiera que la Iglesia en nadie ejerce juicio, que no haya antes entrado en ella misma por la puerta del bautismo. Porque, ¿qué se me da a mí—dice el Apóstol—de juzgar a los que están fuera? (*I Cor.* 5, 12). Otra cosa es de los domésticos de la fe, a los que Cristo Señor, por el lavatorio del bautismo, los hizo una vez miembros de su cuerpo (*I Cor.* 12, 13). Porque éstos, si después se contaminaren con algún pecado, no quiso que fueran lavados con la repetición del bautismo, como quiera que por ninguna razón sea ello lícito en la Iglesia Católica, sino que se presentaran como reos ante este Tribunal, para que pudieran librarse de sus pecados por sentencia de los sacerdotes no una vez, sino cuantas veces acudieran a él arrepentidos de los pecados cometidos; uno es además el fruto del bautismo, y otro el de la penitencia. Por el bautismo, en efecto, al revestirnos de Cristo (*Gal.* 3, 27), nos hacemos en El una criatura totalmente nueva, consiguiendo plena y entera remisión de todos nuestros pecados; mas por el sacramento de la Penitencia no podemos en manera alguna llegar a esta renovación e integridad sin

grandes llantos y trabajos de nuestra parte, por exigirlo así la divina justicia, de suerte que con razón fué definida la penitencia por los Santos Padres como "cierto bautismo trabajoso".

Ahora bien, para los caídos después del bautismo, es este sacramento de la penitencia tan necesario como el mismo bautismo para los aún no regenerados.

Se añaden después tres cánones doctrinales: "Can. 1. Si alguno dijere que la penitencia en la Iglesia Católica no es verdadera y propiamente sacramento, instituído por Cristo Señor nuestro para reconciliar con Dios mismo a los fieles, cuantas veces caen en pecado después del bautismo, sea anatema."

"Can. 2. Si alguno, confundiendo los Sacramentos, dijere que el mismo bautismo es el sacramento de la Penitencia, como si estos dos sacramentos no fueran distintos y que, por ende, no se llama rectamente la penitencia "segunda tabla después del naufragio", sea anatema."

"Can. 3. Si alguno dijere que las palabras del Señor Salvador nuestro: Recibid el Espíritu Santo, a quienes perdonareis los pecados, les son perdonados; y a quienes se los retuviereis, les serán retenidos (*Io.* 20, 22-23), no han de entenderse del poder de remitir y retener los pecados en el sacramento de la Penitencia, como la Iglesia Católica lo entendió siempre desde el principio, sino que los torciere, contra la institución de este sacramento, a la autoridad de predicar el Evangelio, sea anatema" (D. 911-913).

Los *reformadores* no tomaron una actitud única frente al sacramento de la Penitencia. La postura de Lutero es vacilante. Negó la sacramentalidad de la confesión de pasada, pero muchas veces, sobre todo al principio y fin de su vida, la llama sacramento. Aunque dice muchas veces que sólo es necesario confesarse a Dios, tal como se hace en el Padrenuestro, él, por su parte, se confesaba hasta el fin de su vida cada ocho o quince días con su amigo Bugenhagen, y recomendaba la confesión a los demás. En 1522 dice contra los iconoclastas y exaltados de Wittenberg: "No quiero dejarme quitar por nadie la confesión secreta y no la daría por ningún tesoro del mundo, porque sé cuánta fuerza y consolación me ha dado. Nadie sabe lo que puede la confesión secreta, pues a menudo hay que luchar y combatir con el demonio. Yo hubiera sido vencido y estrangulado por el diablo hace tiempo, de no haber conservado esta confesión. Hay cosas dudosas y erróneas que el hombre no puede resolver bien por sí solo ni entenderlas... Por eso he dicho y digo que no dejo quitarme la confesión secreta. No quiero obli-

gar ni haber obligado a nadie, sino dejarlo a libre elección... También tenemos mucha absolución en el Evangelio... Por tanto, ved que la confesión secreta no es de despreciar, sino que es una cosa muy conveniente que yo, por mi parte, no quiero desaconsejar por nada del mundo... Conozco bien al diablo; si le hubierais conocido tan bien como yo, no hubierais menospreciado la confesión secreta" (*Erlanger Ausg.* 28, 249-51; *Weimarer Ausg.* 10, 3, 61-64). Lo mismo dice en su recomendación de la confesión incluída después en su gran Catecismo: "Quien es cristiano o quisiera serlo, tiene aquí un fiel consejo, para que lo siga y busque el precioso tesoro... Pero si lo desprecias y no te confiesas, hay que deducir que no eres cristiano, ni debes gozar el sacramento (= el sacramento del Altar), porque desprecias lo que ningún cristiano debe despreciar y con eso haces que no puedan perdonársete los pecados. Y es también una señal de que desprecias el Evangelio... Si fueras cristiano, deberías estar satisfecho de correr cien leguas para confesar y no dejarte obligar, sino obligarnos (a oír tu confesión)." Pero como la consideró más como divina consolación que como verdadero perdón de los pecados y además negó el sacerdocio en cuanto oficio o ministerio, en realidad socavó sus cimientos.

El *luteranismo antiguo* consideró la confesión en cierto sentido como sacramento y en parte hizo grandes esfuerzos para conservarla. Pero la acentuación de su aspecto pedagógico y formativo la hizo parecer tanto más superflua cuanto que podía cumplirse esa tarea educativa por otra parte. El pietismo y la Ilustración fueron favorables a ella; hacia 1800 desapareció la confesión secreta de la vida comunitaria del luteranismo, sin que fuera oficialmente suprimida. El *Neoluteranismo* hizo enormes esfuerzos por reintroducirla (Claus Harmus, Vilmar, Löhe, J. Thiersch, cfr. el nuevo libro de cantos, para uso de las iglesias luteranas y evangélicas del año 1871 en el condado de Hanau: "Más bendición tendrás si, siguiendo el antiguo orden de nuestra Santa Iglesia y las buenas costumbres de ciertas fieles comunidades de cristianos, haces a la vez a tu párroco y confesor una confesión privada y una especial explicación del estado de tu alma y le cuentas confiadamente tus faltas interiores a él, que por su profesión está obligado a guardar el secreto de la confesión."

El calvinismo rechazó la confesión desde sus mismos comienzos. Cfr. K. Ramge, *Die Privatbeicht bei Luther und im Alt- und Neuluthertum*, en F. Heiler, *Die heiligen Sakramente, Beichte und Ab-*

solution, 1935, 232-245; P. Schäfer, *Das Sakrament der Busse und seine Stellung in Vergangenheit und Gegenwart,* 204-228.

Recientemente se observa en el protestantismo un fuerte movimiento—entre los seglares—a favor de la reintroducción de la práctica de la confesión, al que se opone la dirección eclesiástica. El llamado Círculo de Berneucher (Ritter, W. Stählin) trabaja desde hace tiempo en este sentido.

II. *Testimonio de la Escritura*

La existencia de un sacramento que perdona los pecados y es distinto del bautismo está claramente atestiguada en la Escritura y en la tradición. La forma de realizar el sacramento ha variado enormemente a través de los siglos, de manera que un cristiano del siglo III difícilmente reconocería a primera vista la penitencia de la Iglesia de su tiempo en la administración de la penitencia en el siglo XX. A pesar de todo, la esencia se ha conservado intacta.

1. *Evangelio y Hechos de los Apóstoles*

Cristo, que fué enviado por el Padre, para aniquilar el pecado, se quedó presente en la Iglesia, cuya Cabeza y fuente de vida es, como vencedor del pecado; en todo el que se adhiere a El por la fe vence al pecado, introduciéndole mediante el bautismo en su muerte de cruz y en su existencia celestial. En este proceso, la Iglesia o el ministro humano del bautismo está a su servicio como instrumento de la acción salvífica del mismo Cristo. Pero Cristo quiere seguir siendo para el bautismo el vencedor del pecado, incluso después del bautismo; borra los pecados diarios de sus fieles de muchos modos; para curar las heridas espirituales graves instituyó el sacramento de la penitencia. Tal fundación está atestiguada en dos pasajes del Evangelio. Según San Mateo, Cristo da a sus discípulos las siguientes instrucciones: "Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo a uno o dos, para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano. En verdad os digo, cuanto atareis en la tierra, será atado en el cielo, y cuanto des-

atareis en la tierra, será desatado en el cielo. Aún más; os digo en verdad que si dos de vosotros convinierais sobre la tierra en pedir cualquier cosa, os la otorgará mi Padre, que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos" (*Mt.* 18, 15-20).

Según este texto, el miembro de la comunidad cristiana que peca, debe ser corregido, primero delante de dos testigos, después delante de la Iglesia. Si el pecador no se deja mover a conversión ni siquiera por la corrección de la Iglesia, debe ser excluído de la vida de la comunidad, "excomulgado". Si se muestra accesible al aviso y se convierte, según las instrucciones de Cristo, debe permanecer en la comunidad y recibir el perdón de sus pecados (*Lc.* 17, 3). La Iglesia no puede, pues, pasar inadvertidamente los pecados de uno de sus miembros; debe intentar convertirle, para que pueda seguir viviendo en la comunidad, y excomulgar al que no se convierta. La importancia del perdón o condenación dados mediante la Iglesia se aclara en el texto que habla de atar y desatar (18, 18). Atar y desatar significan, según el contexto, exclusión o excomunión de la comunidad y no infligir tal excomunión o negarla levantándola (en el sentido de levantar una pena). Aunque las palabras pudieran significar también prohibir o permitir, imponer o quitar una obligación, en este caso sólo está justificada la significación de infringir o levantar el destierro o excomunión (cfr. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, I, 1922, 738). La expulsión de la comunidad terrena de vida significa también expulsión del reino de Dios (cfr. vol. IV, § 177). La permanencia en la Iglesia terrena significa también permanencia en el reino de Dios. El levantamiento o no infliccción del castigo incluye en sí el perdón de la culpa, de tal manera que ya no tiene consecuencias posteriores para el hombre. La palabra "desatar" logra así mediatamente el significado de perdón de los pecados. Las palabras de Cristo significan: los pecados que la Iglesia perdona aquí son también perdonados por Dios en el cielo. Con razón entendieron los Santos Padres el "poder de desatar" de la Iglesia como poder de perdonar los pecados. El primer testimonio que tenemos es el de Tertuliano.

El poder que Cristo promete a todos los Apóstoles, según San Mateo (18, 18), le había sido ya prometido a Pedro solo de modo solemne, cuando Pedro confesó a Jesús por Mesías, Cristo le dijo: "Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en

los cielos. Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra, será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra, será desatado en los cielos" (*Mt.* 16, 17-19). Cristo transmite su propia misión a los doce (20, 21); había sido enviado por el Padre para traer la vida a los hombres y vida en plenitud. Los Apóstoles debían entrar en ésta su misión; para eso les invistió con su autoridad, que no es otra que la autoridad de Dios mismo. Cristo había sido autorizado y enviado por Dios mismo, para anunciar el mensaje del reino de Dios; ahora da parte a los Apóstoles en ese poder y esa misión; les concede también la interna aptitud necesaria para ello; como signo de la gracia invisible, del Espíritu, que reciben, sopla sobre ellos. Del mismo modo que el viento, que corre por las calles, es símbolo del Espíritu el aliento que fluye de lo íntimo de Cristo, es imagen del poder espiritual que viene de Cristo y es concedido por El. Con sus palabras interpreta el simbolismo de su acción: recibid el Espíritu Santo. Por *Espíritu Santo* no debe entenderse aquí la tercera persona divina; contra tal interpretación habla la falta del artículo y más aún la circunstancia de que Cristo había prometido enviar el Espíritu Santo después de su vuelta al Padre. Todavía no ha llegado ese momento (*Io.* 20, 17). Espíritu Santo es aquí una denominación para la virtud y poder—provenientes de Cristo—de salvar a los hombres mediante el perdón de los pecados. La actuación de esta interna aptitud ocurre por primera vez bajo el influjo animador y vivo del Espíritu Santo en persona, enviado el día de Pentecostés. Cfr. § 168.

El perdón de los pecados tiene un papel especial entre las tareas, para las que los discípulos recibieron poder y autoridad de Jesús; por eso es destacada especialmente esta misión. La potestad de perdonar pecados es, según el texto, ilimitada, de modo que no se excluye ningún pecado. No se habla tampoco de una forma especial de perdón. Por eso los Padres interpretaron a veces el texto como referido también al poder de bautizar (cfr. San Cipriano, *Carta* 96, 11). Pero que hay que entenderlas de una remisión de pecados distinta del bautismo se desprende de lo siguiente: en las palabras de Cristo se enfrentan y oponen uno a otro dos actos distintos: el perdonar y el retener los pecados. Los Apóstoles, por tanto, no deben hacer uso de su poder de perdonar pecados indistinta y caprichosamente, sino siempre en razón de un jui-

cio (en sentido judicial, no lógico) sobre el pecador; esto supone una mirada o información previa sobre el estado espiritual y anímico del pecador, que, por su parte, sólo es posible cuando el pecador se abre y manifiesta en confesión. Respecto al bautismo, no han lugar tales reflexiones. M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter* (Münchener theol. Studien III, 7, 1956).

El perdón sacramental de los pecados, como forma distinta de la del bautismo, está también indicado e insinuado, aunque no claramente testificado, en los *Hechos de los Apóstoles*, en las *Epístolas* de San Pablo y en el *Apocalipsis*.

Los *Hechos de los Apóstoles*, en la narración del caso de Simón Mago (8, 9-11; 13, 18-24), destacan momentos particulares, que aluden al perdón sacramental de los pecados. Pedro maldice al pecador y le expulsa claramente de la comunidad cristiana. Pero la maldición no debe ser eterna; debe hacer que el pecador se mueva a conversión; y, en realidad, consigue este fin: Simón ruega a Pedro y a Juan que recen por él a Dios y espera así conseguir de Dios el perdón. La Iglesia participa, pues, de algún modo en el perdón de los pecados.

2. *Las Epístolas de los Apóstoles*

San Pablo insta la mayoría de las veces al espíritu personal de penitencia del pecador; pero también testifica la participación de la comunidad cristiana en la penitencia de cada uno de sus miembros. Por ejemplo, aconseja a los gálatas: "Hermanos, si alguno fuere hallado en falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, cuidando de ti mismo, no seas también tentado. Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo " (6, 1-2). Con mucha más energía exige San Pablo la participación de toda la comunidad en la *Epístola primera a los Corintios* (*I Cor.* 5, 1-5). El incestuoso de Corinto ha cometido un delito abominable para los mismos paganos. Sin embargo, los corintios se quedan tan satisfechos en vez de afligirse y procurar que el pecador sea apartado de entre ellos. San Pablo exige a la comunidad que haga lo que debería haber hecho ya hace tiempo y no ha hecho por culpa de su indiferencia: los corintios deben juzgar al pecador en una sesión reunida en nombre de Jesús y expulsarle de su comunidad; en espíritu, el mismo

San Pablo toma parte en tal sesión. Mediante la expulsión de la vida de la Iglesia, el pecador es entregado a Satanás, causa del pecado, y a su destino. Satán puede implantar su poder en todas partes, pero con mucha más facilidad en quien fué expulsado del seno de la comunidad salvífica de la Iglesia. Los apuros a que debe ser abandonado el pecador deben ser ocasión de su conversión, para que se salve el día de Nuestro Señor Jesucristo. La misma actitud que contra el incestuoso, es exigida por San Pablo contra todos los que cometen pecados, que excluyen del reino de Dios (contra los lujuriosos, impostores, idólatras, blasfemos, borrachos, ladrones; (*I Cor.* 5, 9-13): deben ser expulsados de la vida comunitaria, para que entren en juicio. Según la primera *Carta a Timoteo* (1, 19-20), algunos—como Himeneo y Alejandro—habían naufragado en su fe. San Pablo les entregó a manos de Satanás, para que aprendieran a no blasfemar. Según *II Thess.* 3, 6-16, había en la comunidad cristiana de Tesalónica gentes que en su exagerada esperanza de la Parusía, no querían trabajar y eran una carga para los demás. Contra ellos escribe el Apóstol: "En nombre de Nuestro Señor Jesucristo os mandamos apartaros de todo hermano que vive desordenadamente y no sigue las enseñanzas que de nosotros habéis recibido" (*II Thess.* 3, 6). Subraya el deber de trabajar y prosigue: "Y si alguno no obedece este mandato nuestro, que por la epístola os damos, a ése señaladle y no os juntéis con él, para que se avergüence. Mas no por eso le miréis como enemigo, antes corregidle como a hermano" (*II Thess.* 3, 14-15). Cfr. *Tit.* 3, 10; *II Tim.* 3, 5.

En los textos de San Pablo citados hasta ahora está sin duda testificada la participación de la Iglesia en la penitencia del pecador, pero no se dice claramente que la Iglesia participe casualmente también en el perdón de los pecados. Del perdón de los pecados por medio de la Iglesia habla *II Cor.* 2, 5-11. Un cristiano de Corinto ha entristecido enormemente a San Pablo. El apóstol ha pedido a la comunidad el castigo del culpable. Ahora les pide que le perdonen y consuelen para que no caiga en la desesperación. El pecador de quien habla el texto no es el incestuoso citado en la primera epístola a los corintios. Su falta consiste en una ofensa personal—no definida—al apóstol. Como tal ofensa ha afectado a San Pablo, en cuanto apóstol, fundador y padre de la comunidad, todos los corintios han sido también ofendidos. Después de haber castigado al culpable, la comunidad debe perdonarle. El perdón del Apóstol será concedido sin más—según asegura San Pa-

blo—, junto con el perdón de la comunidad o Iglesia. El castigo no debió consistir más que en la expulsión de la vida comunitaria; el perdón se expresa, por tanto, en la readmisión del pecador en la comunidad. El fin de la expulsión es la conversión y mejoramiento. Tan pronto como se consigue el fin, el pecador debe participar de la vida de la comunidad, para que no caiga en manos del diablo. San Pablo concede el perdón de los pecados en presencia de Cristo (*II Cor.* 2, 10).

Eso quiere decir que Cristo hace válido el perdón concedido por el Apóstol y le confirma.

Lo que se afirma expresamente en la segunda epístola a los corintios puede suponerse para todos los demás casos semejantes. Los expulsados de la comunidad (los excomulgados), no sólo pueden esperar el perdón de Dios, si se convierten y hacen penitencia, sino que pueden contar con la readmisión en la vida comunitaria de la Iglesia (*I Cor.* 5, 5; *II Cor.* 2, 9-11; *I Tim.* 1, 20; especialmente, claro es, *II Thess.* 3, 15).

Resumiendo, podemos decir: Según San Pablo, la Iglesia tiene el deber de corregir a cualquiera de sus miembros que hubiera cometido un pecado de los que excluyen del reino de Dios; si la corrección no tuviera éxito, debe expulsar al culpable de la vida comunitaria de la Iglesia. Tal exclusión es, sobre todo, exclusión de las celebraciones eucarísticas, pero no sólo eso (*I Cor.* 11, 17-34). La excomunión o expulsión es un juicio que la comunidad hace en nombre de Jesús. A veces es contrapuesto al juicio que Dios cumple en los paganos (*I Cor.* 5, 11-13). Del mismo modo que los paganos están inmediatamente sometidos al juicio y justicia de Dios, los cristianos están sometidos al juicio de la Iglesia; para ellos, el juicio de la Iglesia es juicio de Dios. Por eso puede la Iglesia entregar al pecador en manos del diablo. Así como el juicio sobre el pecador tiene validez ante Dios, también la readmisión en la vida comunitaria de la Iglesia la tiene; esta conclusión es necesaria. Todavía será más claro si recordamos que, según San Pablo, la Iglesia es el cuerpo de Cristo. El juicio de la Iglesia es, por tanto, juicio de Cristo; cuando la Iglesia perdona, perdona Cristo. En la expulsión y readmisión de un pecador tiene influencia decisiva la autoridad del Apóstol.

Es posible, aunque no muy probable, que *Sant.* 5, 15-16, testifique el sacramento de la penitencia.

Santiago advierte a sus lectores que, cuando alguien caiga enfermo, deben llamar a los presbíteros de la Iglesia, que deben re-

zar una oración sobre el enfermo y ungirle con óleo en nombre del Señor: "Y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor le aliviará, y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados. Confesaos, pues, mutuamente vuestras faltas y orad unos por otros, para que os salvéis. Mucho puede la oración fervorosa del justo" (*Sant.* 5, 15-16). El texto es primariamente un testimonio a favor del sacramento de la extremaunción, del que hablaremos más tarde. Surge la cuestión de si no es a la vez un testimonio a favor del sacramento de la penitencia. Santiago no da a sus lectores ninguna enseñanza inmediata sobre el perdón de los pecados, sino sólo instrucciones de cómo deben portarse y qué deben hacer en caso de que un creyente caiga gravemente enfermo. Asegura que la unción y la oración de los presbíteros de la Iglesia salvarán al enfermo. La salvación incluye en sí el perdón de los pecados, si el enfermo los hubiera cometido. Debe pensarse incluso en los pecados graves. A la oración de los presbíteros debe preceder la confesión de los pecados del enfermo; no se dice si debe ser general o especial. La confesión se hace ante todos los presentes, no sólo en presencia de los presbíteros, pero a éstos se les atribuye un puesto especial. El enfermo espera con su confesión de pecados, hasta que los presbíteros llegan. Debe suponerse que todos rezan por el enfermo, pero atribuye claramente decisiva la importancia a la oración de los presbíteros. Causa del perdón de los pecados es no sólo la oración, sino también la unción con óleo. En este texto son atestiguados tal vez dos sacramentos: unción y penitencia. Podríamos suponer que ambos sacramentos, distintos entre sí, eran administrados juntos al enfermo, del mismo modo que al principio solían ser administrados juntos el bautismo y la confirmación, de modo que pudieron parecer dos elementos inseparables de un mismo proceso de admisión en la Iglesia.

Según Santiago, la salvación debe llevarse a los enfermos mediante un rito especial de enfermos. Cuando el enfermo hubiera cometido faltas graves, que requieran el perdón de la Iglesia, se le debe conceder primero ese perdón.

3. *Apocalipsis, de San Juan*

También el *Apocalipsis* testifica la participación de la Iglesia en la penitencia del pecador. Al ángel de Tiatira (al obispo o a toda la comunidad representada por su ángel custodio) se le exige

luchar contra los malos y no soportarlos, es decir, expulsarlos de la comunidad (*Ap.* 2, 18-28). Se alaba especialmente al ángel de Efeso, porque no soporta a los malos (*Ap.* 2, 1-6). Por tanto, quien sea culpable de un pecado grave, debe ser expulsado de la vida de la comunidad. Nada se dice de la readmisión del pecador. Pero como el *Apocalipsis* subraya la longanimidad de Dios (2, 4), que trata de mover a los culpables a reflexión y conversión, podemos suponer que, al parecer del Vidente, también pueden ser concedidos el perdón y la readmisión en la Iglesia a los pecadores arrepentidos. (La primera epístola de San Juan no ofrece ninguna indicación sobre el sacramento de la penitencia. Aunque habla de la confesión de los pecados (*1 Io.* 1, 9), que tiene como consecuencia el perdón de Dios, no se trata de la confesión de los pecados ante la Iglesia, sino de la confesión de los pecados ante Dios. Obtiene perdón de sus pecados el que, en vez de tenerse por inmaculado y negar sus pecados, tiene conciencia de sus culpas y se confiesa arrepentido. Cfr. 259. Esta exposición de la doctrina de la Iglesia se ha hecho siguiendo a Poschmann, *Paenitentia secunda*, 1940.

III. *Doctrina de los Santos Padres*

1. Los Padres dan testimonio no sólo de la existencia del sacramento de la penitencia, sino del notable cambio que va sufriendo la práctica de la penitencia. Aunque quedan todavía pendientes muchas cuestiones respecto a la esencia de la penitencia de la primitiva Iglesia, gracias a las investigaciones más recientes puede saberse con seguridad su proceso de evolución en los puntos más esenciales.

La *Doctrina de los doce Apóstoles* amonesta a los bautizados a que lloren por toda maldad (3, 1); pueden ser librados de los pecados diarios mediante la oración—deben rezar tres veces al día el Padrenuestro y pedir a Dios en la quinta petición el perdón de sus pecados—, mediante el ayuno (cfr. 7, 4), las limosnas y, sobre todo, mediante la confesión de los pecados (4, 14; 14, 1); ésta debe hacerse en las reuniones litúrgicas. Quien entra a la presencia de Dios, debe confesar antes sus culpas con arrepentimiento. Podemos suponer que tal confesión pública no era más que la oración común por el perdón de los pecados algo parecido a lo que, más tarde, es el Confiteor. Por tanto, no puede tenerse

como testimonio del sacramento de la penitencia la exigencia hecha en la *Doctrina de los doce Apóstoles* de confesar los pecados en las fiestas eucarísticas de los domingos. Tal confesión dominical "caería fuera del marco de la práctica de la penitencia en la Iglesia primitiva, tal como la conocemos. En vista de las estrictas exigencias de penitencia—claramente atestiguadas desde muy pronto—que se imponían al que pecaba gravemente y en vista de los enormes cuidados con que se concedía su readmisión, a pesar de las largas penitencias, parece sencillamente imposible que el autor de la *Didaché* hubiera considerado tal confesión como medio suficiente de expiación, que abriera sin más a cualquiera las puertas de la Eucaristía. Tal confesión no podía tener otro fin que el de limpiar la conciencia de los pecados leves de cada día y el de hacer a los creyentes dignos del sacrificio. En toda la Iglesia primitiva no existe paralelo de esa regular confesión especializada de pecados leves, pero en todas partes se atribuye a la oración por el perdón de los pecados—tal como se halla, por ejemplo, en el Padrenuestro—la fuerza y virtud de borrar los pecados leves; la indicación de la *Didaché* se acomoda perfectamente a la práctica de la Iglesia primitiva, si interpretamos así esa confesión general de los pecados" (B. Poschmann, *Paenitentia secunda,* 1940, 91).

Si para el perdón de los pecados veniales basta la confesión arrepentida, los pecados graves, en cambio, hacen necesaria una larga penitencia; hasta que la cumple, el culpable es excluído de la Eucaristía (10, 6; 14, 1). Tales pecados en un miembro de la comunidad afectan a toda la comunidad o Iglesia. Todos tienen el deber de corregir al culpable, así como el deber de rezar por él (2, 7). La corrección o reprensión debe hacerse con espíritu de amor, de lo contrario es causa de riñas y disputas (4, 3). "No os reprendáis unos a otros airadamente, sino con paz, como veis que se hace en el Evangelio; y si uno pecare contra los demás, nadie debe hablar con él ni escucharle, hasta que hiciera penitencia" (15, 3). Es evidente que la conversión del pecador debe intentarse primero por buenos caminos; si ese intento es inútil, el pecador, según el Evangelio, debe ser metido en juicio por medio de la expulsión o excomunión de la comunidad. Si hiciera penitencia, debe ser perdonado y admitido de nuevo en la comunidad. Podemos suponer que tal método de penitencia no se usaba sólo en el caso de que un pecado exigiera la intervención de la Iglesia, por haberse hecho público, sino que se practicaba también cuando un pecador quería hacer penitencia por propio impulso y voluntad.

San Ignacio de Antioquía está convencido de que los que confiesan a Cristo no pecan y que los que tienen amor no odian (*Carta a los Efesios* 14, 2). Sin embargo, tiene que reprender toda especie de pecados a las comunidades cristianas: impureza (*Carta a los Efesios* 10, 3), contiendas e ira (*Carta a los de Filadelfia* 8, 1), otras faltas contra el amor (*Carta a los de Trales* 8, 2). Hasta tiene que advertir que los paganos podían escandalizarse y que, por culpa de unos pocos malos, podía ser ultrajada la verdad de Dios (*Tralles* 8, 2). Con especial energía se dirige contra los herejes y los que rompen la unidad de la Iglesia, apartándose de su obispo y celebrando sin él el bautismo y la Eucaristía (*Carta a los de Esmirna* 8, 1-2). Cfr. *Carta a los de Trales* 7, 1. Sin embargo, "los que hagan penitencia y vuelvan a la unidad de la Iglesia, serán también de Dios, para vivir conforme a Jesucristo" (*Carta a los de Filadelfia* 3, 2). Todos los miembros de la Iglesia deben rezar continuamente, para que los que de entre ellos pequen, vuelvan a Dios por la penitencia. Deben tratar de instruir a los pecadores, si no de una forma, al menos mediante el ejemplo de una vida santa (*Carta a los Efesios* 10, 1; 3, 1). Especialmente el obispo tiene deber de advertir, enseñar y reprender. En los escritos de San Ignacio se destaca la responsabilidad del obispo más que en ningún otro de los documentos citados hasta ahora. Más valiosos que su amor a los buenos, serán sus esfuerzos por reducir a obediencia a los malos. El obispo puede castigar a los pecadores; cuando fracasan las pacíficas amonestaciones, no hay más remedio que expulsar a los rebeldes de la vida de la comunidad, hasta que hicieren penitencia. Con especial energía exige la excomunión de los herejes y cismáticos. La paz con el obispo y su perdón, garantizan el perdón de Dios y la paz con El (*Carta a los de Filadelfia* 3, 27; 8, 1). Quien es readmitido en la comunidad por el obispo está también en comunidad con Dios; sólo Dios perdona los pecados; pero los perdona cuando se hace penitencia, y a la penitencia pertenece la reconciliación con la Iglesia concedida por el obispo. El perdón de la Iglesia y del obispo es, por tanto, mediatamente, la causa del perdón de Dios. La reconciliación con la Iglesia no es un proceso mecánico que haga superfluo el esfuerzo personal del pecador, sino que supone más bien la oración y penitencia del pecador y la intención de los demás miembros de la Iglesia, sobre todo, la del pastor o presbítero de ella.

De manera semejante habla también San Policarpo de Esmirna en su escrito a los de Filipo (cfr., especialmente, caps. 6 y 11).

Según la primera Carta de San Clemente, la Iglesia entera participa en la superación de los pecados de sus miembros (2, 4-6; 56, 1); en primer lugar, mediante la oración y corrección, y después, cuando la Iglesia, más concretamente el obispo o colegio de presbíteros, determina la penitencia del pecador. La carta sitúa a la misma altura los medios de corrección de la Iglesia y los de Dios. Después de haber aludido a la virtud salvífica de los castigos de Dios, dice San Clemente a los que siembran la intranquilidad en Corinto: "Y vosotros que habéis dado pie al tumulto, someteos a los presbíteros y dejaos castigar en penitencia, doblando las rodillas de vuestro corazón. Aprended a someteros y renunciad a la insolencia fanfarrona y orgullosa de vuestras lenguas" (57, 1-2). Ante todo, les exige la conversión. Los revoltosos de la Iglesia de Corinto se habían apartado de la unidad de la Iglesia; tienen el deber de eliminar su interna separación mediante la penitencia. Determinarán la penitencia que debe imponérseles los superiores, que tienen poder de Dios para ello. Después de cumplir la penitencia, se reconciliarán con la Iglesia y tendrán parte "en su esperanza". La paz con la Iglesia es el presupuesto y la razón de que Dios les perdone los pecados.

La doctrina más detallada de esta época sobre la penitencia nos la ofrece el escritor del *Pastor Hermas,* de la segunda mitad del siglo II. Está revestido de la forma literaria de un Apocalipsis. El autor escribe las revelaciones y doctrinas, que ha recibido de la Iglesia misma en la figura de una matrona, y del ángel de la penitencia en la figura de un pastor; nos las ofrece en visiones, mandamientos y comparaciones. A consecuencia de su peculiaridad estilística, su fondo temporal-histórico es oscuro. A pesar de todo podemos suponer que transcribe fielmente la práctica de la penitencia en la iglesia romana. Según él, un cristiano después del bautismo no debe necesitar normalmente el perdón de sus pecados. Parece, además, que en la realidad la mayoría se portaban según esta norma. Pero para aquellos que después de su conversión caen en pecado, Dios omnisciente, que conoce la debilidad de los hombres y la astucia del diablo, ha creado un medio de salvación para después del bautismo: la penitencia. Comprende el apartamiento del pecado, la confesión de los pecados ante Dios, la oración, resignación, vergüenza, limosnas y aceptación del castigo impuesto por Dios. La Iglesia prohibe hablar del perdón de los pecados después del bautismo delante de los catecúmenos y neobautizados, no vaya a ser que eso les sirva de incitación a pecar. La penitencia prevista por

Dios mismo se extiende a todos los pecados; los pecados más graves, como el apartamiento de la fe y el adulterio, no están excluídos del perdón. Sólo los que no quieran convertirse no podrán conseguir el perdón. Pero la penitencia sólo puede ser recibida una vez: "Si alguno después de la sublime y solemne llamada (al Bautismo), tentado por el demonio pecara, tiene el precepto de la única penitencia." Tal regla tiene evidentemente un fondo pedagógico y pastoral. Quien recae no tiene verdadera intención de penitencia, sin la que no hay perdón. "Cuando uno peca y hace penitencia continuamente, de nada le sirve esto. Pues será difícil que viva." De este texto puede concluirse con mucha probabilidad que por el tiempo en que fué redactado el escrito había en Roma la práctica de hacer penitencia varias veces. En lugar de esa práctica debe instaurarse la de la penitencia única. Tal regla tuvo serias consecuencias en toda la primitiva Iglesia: en la época siguiente, como atestiguan Clemente de Alejandría y Tertuliano, esa norma pastoral y pedagógica se convirtió en principio fundamental: en la Iglesia no hubo repetición de la penitencia. La terrible dureza de tal costumbre y práctica se dulcificó con la indicación de que la Iglesia no podía admitir de nuevo a la penitencia a los que recaían porque les faltaba evidentemente el propósito serio de mejorarse, pero que sin embargo podían esperar que Dios les perdonara.

La doctrina sobre la penitencia del escrito que comentamos está llena de la imagen de la Iglesia: la Iglesia—comunidad visible de los creyentes—es la portadora de la salvación, la pertenencia a ella es un supuesto imprescindible para salvarse. La Iglesia tiene el deber de mover a los pecadores a penitencia; a ella compete el vigilar la dirección y orden de las penitencias impuestas. El pecador que cometiera un pecado muy grave debe ser excluído de la vida comunitaria de la Iglesia; la penitencia le abre de nuevo la comunidad salvífica de la Iglesia; el penitente debe ser readmitido en la unidad de la Iglesia; la readmisión no es la causa inmediata del perdón de los pecados; tampoco es una garantía inequívoca, pero sí un supuesto imprescindible de tal perdón. Sólo Dios concede el perdón y lo concede cuando la penitencia es suficiente. Pero incluso la penitencia incompleta libra al pecador de la condenación. El escrito no se expresa claramente sobre la relación entre el perdón de la Iglesia y el perdón de Dios; sin embargo, es evidente que existe tal relación. El carácter sacramental de la penitencia vigilada por la Iglesia está, pues, claramente testificado.

Según San Ireneo, el primer paso hacia el perdón es la ruptura

con el pecado; pero la penitencia incluye también la expiación; es decir, oración, ayuno, limosna, renuncia a las alegrías y placeres, cooperación y oración de los creyentes. La expiación se cumple bajo la vigilancia de la Iglesia; incluye, según San Ireneo, la confesión de los pecados. Se atribuye a los presbíteros—y en primer lugar al obispo—una especie de poder judicial. Deben convertir al pecador mediante enseñanzas y correcciones, pero también mediante la imposición de castigos, entre los que está la excomunión. La confesión pública consistía en la aceptación de la penitencia pública; ésta incluía la confesión de la culpa, sea que fuera conocida sin más, sea que el pecador tuviera que acusarse expresamente ante el obispo o ante los presbíteros. La penitencia se llamaba *Exhomologesis*, por razón de la confesión pública. Lo esencial de la "exhomologesis" consistía en todo caso no en la protocolaria confesión de los pecados, sino en el conjunto de la vida de penitencia, que comportaba una continua vergüenza y humillación. No podemos decir cuánto duraba la penitencia. San Ireneo no habla expresamente de la readmisión del pecador en la comunidad de la Iglesia; pero su doctrina sobre la participación de la Iglesia en la penitencia de sus miembros pecadores y sobre la necesidad de pertenecer a la Iglesia para salvarse hace suponer que al terminar la penitencia había un acto de reconciliación con la Iglesia. La Iglesia es la comunidad de la gracia ineludiblemente necesaria para todos; San Ireneo la ensalza llamándola juvenil y lozano cáliz del Espíritu Santo, que le ha sido dado para que anime y reanime a todos los miembros que debe acoger. Según esto, parece que el perdón de los pecados enseñado por él supone la readmisión en la vida comunitaria de la Iglesia. Cfr. § 168.

La cuestión de la penitencia tiene un amplio espacio en la Didascalia apostólica, ordenación canónica probablemente de la primera mitad del siglo III, o, lo más tarde, de la segunda mitad del mismo siglo. El autor, que es un obispo, defiende y enseña la perdonabilidad de todos los pecados, excepto de los llamados pecados contra el Espíritu Santo. Es extraordinariamente indulgente; quiere conceder la readmisión en la Iglesia a todos los pecadores después de un ayuno que dure de dos a siete semanas y con una imposición de manos.

Tienen notable influencia en la evolución de la práctica de la penitencia los teólogos alejandrinos Clemente († antes del 215) y Orígenes († 253/54). San Clemente se ciñe expresamente al escrito del Pastor Hermas. Normalmente el bautizado vive sin pecar, pero si

comete un pecado debe pedir perdón por medio de la penitencia. Hay una gran distinción entre el perdón concedido por Dios en el bautismo y el concedido en la penitencia; en el bautismo Dios perdona al hombre los pecados por pura gracia y misericordia; en cambio, el bautizado que vuelve a pecar debe cumplir la expiación por sus pecados, antes de que Dios le perdone: debe purificarse de los pecados mediante una conversión severa y auténtica. (Como el perdón de los pecados presupone un esfuerzo personal, San Clemente y otros autores antiguos dicen a veces que al bautizado no se le perdonarán ya los pecados. Este "no perdonar" significa que al bautizado no se le perdonarán los pecados si no se esfuerza mediante la penitencia en conseguir el perdón.) La purificación de los pecados ocurre de la manera siguiente: "Nos juzgamos a nosotros mismos por las acciones pasadas y luego caminamos hacia adelante después de habernos examinado y haber salido con nuestro espíritu de los placeres sensibles y de los anteriores pecados." "La penitencia consiste en juzgar las acciones pasadas y en pedir perdón de ellas al Padre, único que puede hacer que lo ocurrido sea no-ocurrido lavando los pecados cometidos con su misericordia y con el rocío del Espíritu." El perdón de Dios no ocurre de una vez, sino poco a poco, a saber, en la medida en que el pecador se purifique y santifique con obras de penitencia. No sólo se debe poner fin a las acciones delictivas—robo, adulterio, rapiña, perjurio—, sino que las mismas pasiones deben ser podadas. "Aunque tal vez sea imposible arrancar de una vez las pasiones crecidas y engrandecidas con nosotros, puede lograrse con el poder de Dios, con lágrimas humanas y ayuda fraternal, con sincera penitencia y celo ininterrumpido." Esta doctrina del perdón paulatino tan extraña a primera vista se nos hace más comprensible si pensamos que San Clemente—y con él toda la teología antigua—entendía por perdón no sólo la aniquilación de la culpa grave y del decreto de la pena eterna (que es lo que significa en la teología posterior), sino el perdón de la culpa y de toda pena. (Todavía no se distinguía bien entre culpa y castigo.) Cuando el hombre no termina en su vida terrena el proceso de purificación tiene que sufrir en la otra vida castigos purificadores.

Como la pertenencia a la Iglesia es presupuesto de la salvación, no existe para el bautizado penitencia eficaz más que dentro de ella. El obispo es responsable de la salvación de los miembros de la Iglesia: tiene el deber de castigar y corregir a los miembros pecadores. A los presbíteros y en primer lugar al obispo compete la decisión de la expulsión de la comunidad de la Iglesia, así como la de la re-

admisión. Aunque San Clemente tampoco da explicaciones claras sobre la relación entre la readmisión del pecador en la comunidad y el perdón de Dios, podemos decir que el apartarse de la vida cristiana es apartarse de la Iglesia y que la conversión es vuelta a la Iglesia. Es Dios quien lava los pecados cuando el hombre se ha curado mediante la correspondiente penitencia. Pero quien ha roto su unión con la Iglesia no puede contar con salvarse, si no pone todo de su parte, para lograr que la Iglesia perdone y vuelva a admitirle. La participación de la Iglesia en la penitencia hace que ésta se revele y aparezca como un proceso sacramental.

Pero ya de las indicaciones hechas hasta ahora puede deducirse que San Clemente no es justamente el carácter sacramental lo que acentúa, sino su lado pedagógico y salvífico. Se verá más claro si consideramos la participación de la Iglesia en la penitencia de sus miembros bajo otro punto de vista. La misión pastoral del presbítero y del obispo implica el advertir y corregir; debe acreditarse también esa misión en la oración para que Dios tenga misericordia de los pecadores que han cumplido su penitencia y además en la dirección y consejo. Estas ayudas que los superiores deben prestar a los pecadores no están indisolublemente unidas al oficio eclesiástico. Su eficacia depende sólo de la perfección personal del que reza; pueden, por tanto, ser prestadas al pecador por cualquier otro miembro de la Iglesia. Todo amigo de Dios puede ayudar a su hermano pecador en su penitencia con oraciones, advertencias y penitencias. San Clemente aconseja a los ricos y bien situados elegir para director de sus almas a un hombre piadoso y no es necesario que sea presbítero. Entiende por "piadoso" un hombre de Dios, a cuyas advertencias y correcciones el hombre debe ajustarse en todas las circunstancias, que en las noches de desvelo lleva sus deseos ante Dios y reza para que sea apartado el castigo, que puede ser considerado por eso como un ángel y mensajero de Dios. San Clemente ve en tal conducta para con el hombre de Dios justamente un signo de que la penitencia es sincera. Podemos decir, por tanto, que San Clemente introdujo en la praxis de la penitencia los motivos y consideraciones psicológico-medicinales y pastoral-pedagógicas; consideraciones que en él cuentan más que las estrictamente sacramentales. Tal prevalencia de lo pedagógico y pastoral parece deberse a influencias de la filosofía estoica. La penitencia se compara con la apatía (*apatheia*) de los gnósticos y a sus esfuerzos de perfección, y aún reconociendo que Dios perdona por gracia los pecados, parece un proceso de autopurificación. Si el gnóstico es el

modelo que debe seguir el penitente, ¿qué cosa más natural que el penitente elija para director y guía a un "entendido" que ya ha alcanzado la meta? Esta idea de la dirección de almas—iniciada en San Clemente—ha tenido una constante repercusión en toda la posteridad. Junto con Orígenes ha influído ampliamente en la vida ascética. La dirección de almas en privado se convirtió después en regla fija en los monasterios y dió a la penitencia una evolución y desarrollo especiales en la Iglesia griega sobre todo, pero también en la occidental.

Orígenes tiene ideas parecidas a las de San Clemente; respecto a la doctrina sobre la penitencia no difiere de él en nada esencial; también él considera la cooperación de la Iglesia en la penitencia como curación sobre todo: los sacerdotes son médicos de almas; son los ayudantes de Cristo, médico primero y principal. El sacerdote debe cargar sobre sí los pecados del pueblo y tratarlos como que fueran suyos. Con su palabra produce la conversión y la purificación de los pecados; con su oración protege y ayuda a los pecadores; en su actividad curadora y médica necesita también los medios de castigo (la corrección y finalmente la excomunión). La excomunión de la vida comunitaria de la Iglesia—principal medio de castigo—es realizada—si se toma en sentido estricto—no por el sacerdote, sino por el pecador mismo: el cual la causa con su acción pecaminosa. El sacerdote no hace más que hacer público lo que ha ocurrido ya por culpa del pecado. Al terminar el tiempo de la penitencia se acaba también la exclusión de la vida comunitaria de la Iglesia, la cual es, ante todo, exclusión de la Eucaristía. A quien ha cumplido la penitencia "no le corresponde ya más el no gozar del pan ni el no beber del cáliz ni el estar fuera de la casa de Dios y de la Iglesia".

El médico de almas tiene ocasión de desarrollar su actividad también en los pecados menos graves; el enfermo sólo curable mediante la penitencia pública es sólo un caso especialmente grave. El atar y desatar en la penitencia pública, el excomulgar y reconciliar son cosas del presbítero y del obispo. Pero la actividad medicinal (orar, amonestar, aconsejar) no está reservada a los eclesiásticos. Los sacerdotes son los primeros obligados a esa actividad, pero el deber de ayudar obliga a todos los miembros de la Iglesia; la practican más eficazmente quienes gozan de más amistad con Dios. Del hecho de que el sacerdote sólo actúa como funcionario en el atar y desatar, cosa que ocurre sólo en los pecados

graves y no en los leves, puede deducirse que su actividad medicinal y curadora de pecados leves no tiene carácter sacramental.

Vemos, pues, que también en Orígenes predomina el punto de vista moral y médico sobre el eclesiológico y sacramental. A pesar de todo destaca la preeminente posición del obispo, que es el director de toda penitencia y quien decide sobre la imposición y duración de ella. En San Clemente—y más aún en San Cipriano, como luego veremos—encontramos la gran preocupación de si la penitencia impuesta por la Iglesia puede considerarse como suficiente o no; Orígenes, en cambio, dice: el verdadero sacerdote, que por sus frutos se demuestra como hombre de espíritu, es adoctrinado por el Espíritu sobre cuándo deben perdonarse los pecados y cuándo deben retenerse.

1. Gregorio Taumaturgo, discípulo de Orígenes, atestigua la existencia de diferentes clases de penitentes en su carta a un obispo del Ponto; en ella habla de las penitencias exigidas a los cristianos que pecaron contra las buenas costumbres con ocasión de las invasiones de los godos por el Asia Menor; en la carta aparecen como una institución comúnmente conocida. San Gregorio cita dos grupos: los oyentes, es decir, los penitentes que debían salir del templo al terminar la misa de los catecúmenos, y los yacentes, es decir, los que debían presenciar toda la función eucarística echados sobre el suelo o arrodillados. Alude también a un tercer grupo de penitentes: los que acompañaban de pie; eran los penitentes que participaban en las funciones eucarísticas como los demás fieles, de pie, pero no podían recibir la comunión (cfr. § 254). Véase sobre las clases de penitentes el Sínodo de Ancira del año 314 y el de Nicea de 325. Por la primera carta canónica de San Basilio nos enteramos de una clase más de penitentes, la de los que lloraban; eran los penitentes que no podían entrar en los templos, sino que estaban en los atrios y pórticos para rogar llorando a los que visitaban el templo que intercedieran por ellos.

2. *Tertuliano* († hacia 220) es quien aclara por fin la esencia de la penitencia cristiana en la antigüedad. Hay que distinguir en su doctrina de la penitencia dos épocas: la católica y la montanista. En su escrito *La Penitencia* defiende primero las doctrinas que hemos visto hasta ahora y que eran bien común de la Iglesia. Es el primero que nos da una imagen clara de los métodos penitenciales de la antigua Iglesia y además nos hace saber que tales

métodos, cuyas partes esenciales existen desde tiempos apostólicos, han tomado ya forma fija. El pecador debe reconciliarse con Dios mediante obras de penitencia. La diferencia entre el bautismo y la penitencia consiste en que en el bautismo Dios perdona por pura misericordia y gracia el castigo de los pecados, mientras que en la penitencia el castigo eterno merecido debe ser condonado mediante obras de satisfacción. Es una gracia enorme que Dios se reconcilie y acepte las obras satisfactorias del hombre. La penitencia no puede ser exclusivamente interna, sino que debe encarnarse en actos externos. Tal encarnación es la exhomologesis (confesión), que no es una confesión de palabras, sino una confesión con hechos; consiste en ciertos actos de humillación y castigo, parte de los cuales debe cumplirse ante la comunidad y parte en privado. Tertuliano cita, por ejemplo, la tristeza continua, el ayuno riguroso y los sollozos y llantos continuos, la oración de rodillas y la petición de intercesión a los presbíteros y hermanos. Tal cambio de vida provoca la misericordia de Dios. El auxilio de la Iglesia—sacerdote y pueblo—al pecador penitente es insustituíble si el pecador quiere lograr perdón. Por muy difícil que le parezca y poco que le agrade el presentarse a la comunidad y pedir que recen por él no tiene otro remedio; la oración de la Iglesia es escuchada por Dios, porque es Cristo mismo quien ora en ella. No existe ni la penitencia puramente privada ni la penitencia eclesiástica secreta; incluso en caso de pecado grave secreto el pecador debe hacer penitencia pública. Mediante la pública confesión de los pecados y el castigo voluntariamente aceptado demuestra el penitente la sinceridad de su conversión, reconoce a Dios como supremo Juez y trata de expiar su delito; en la medida que él no se respete será respetado por Dios. Por las explicaciones de Tertuliano no se puede ver claramente si la penitencia pública implicaba la confesión oral de los pecados delante de la comunidad. Probablemente el pecador penitente no confesaba su pecado más que a los superiores de la comunidad, en caso de que fuera secreto. Se ve, pues, que a diferencia de los teólogos alejandrinos que consideraron preferentemente el lado medicinal de la penitencia, Tertuliano la estudió bajo el punto de vista de castigo y expiación.

La participación de la Iglesia aparece evidente cuando Tertuliano dice que el pecador debe confesar su delito a los superiores eclesiásticos, que debe cumplir la penitencia en público y que debe acudir a los hermanos para que le presten auxilio en sus obras de penitencia. La intervención de la Iglesia es aún mayor; el peniten-

te es expulsado de la vida comunitaria de la Iglesia y cuando ha cumplido suficientemente su penitencia es admitido de nuevo. La penitencia es justamente la puerta de la Iglesia. Sólo Dios perdona los pecados, pero la readmisión en la vida comunitaria de la Iglesia es presupuesto necesario para ello. Tertuliano, como la teología anterior a él, tampoco explica la relación entre la readmisión en la Iglesia y el perdón de Dios. En la participación de la Iglesia en la penitencia está fundado el carácter sacramental de ésta. Aunque la reconciliación con la Iglesia no coincide inmediatamente con el perdón de los pecados, es el camino hacia él. Tertuliano no exceptúa del perdón ningún pecado; pero tampoco reconoce más que una sola y única penitencia.

En su *época montanista*, Tertuliano abandona y hasta combate su anterior doctrina sobre la penitencia. El montanismo, al que se inclinó Tertuliano en los últimos años de su vida (desde el 205) no tenía al principio una doctrina sobre la penitencia más rigurosa que la de la Iglesia, sino sólo unas prácticas penitenciales más duras que las de muchas comunidades cristianas. La doctrina sobre la penitencia explicada hasta ahora había sido reconocida por toda la Iglesia; pero la Iglesia dejaba un amplio campo de juego en la praxis penitencial que podía ser más o menos dura. Las cuestiones sobre qué penitencias habían de ser impuestas a los pecadores y cuánto habían de durar eran resueltas de modos distintos por los obispos. El montanismo, que al principio no se preocupó de doctrinas de fe ni de dogmas, sino de la ascética y penitencia de la Iglesia, dió un fuerte impulso a la dirección rigorista. Sobre todo en el Norte de Africa aparecen algunos obispos especialmente rigurosos, sin que por eso se aparten de la doctrina común. Lo que hizo Tertuliano fué constituir una doctrina penitencial herética sobre las prácticas penitenciales del montanismo; mientras que los montanistas anteriores a él afirmaban que la Iglesia puede perdonar todos los pecados, pero que no lo hace para no dar a los pecadores sensación de facilidad, Tertuliano defendió que la Iglesia no podía perdonar todos los pecados. Mantuvo su nueva convicción en su obra *La honestidad*, y la defendió con mucho apasionamiento. Al principio de esta polémica cuenta que ha oído hablar de un edicto perentorio (*edictum peremptorium*) de un obispo, según el cual debe concederse la readmisión en la Iglesia incluso a los lujuriosos. Tal obispo, cuyo nombre no cita Tertuliano, ha sido muchas veces identificado por los investigadores como el papa Calixto; se creyó que Tertuliano decía que el papa Calixto había concedido por vez pri-

mera la reconciliación a los lujuriosos, a quienes hasta entonces estaba negado el perdón de la Iglesia, lo mismo que a los incrédulos y asesinos. Según esta teoría, a los incrédulos les fué concedido el perdón de la Iglesia unos cincuenta años más tarde por el papa Cornelio y a los asesinos hacia fines del siglo III. Como hemos visto, no es histórica la opinión de que hasta la primera mitad del siglo III fué negado el perdón de la Iglesia a ciertos tipos de pecadores, como los tres citados. Además, en realidad está fuera de duda que el obispo criticado por Tertuliano de ser el autor del edicto no era romano, sino africano, probablemente Agripino de Cartago. Se podría además suponer que no se trataba de un verdadero edicto, sino de cualquier otra explicación o sencillamente de un sermón. Es claro que se trata de un obispo africano, que trató de poner las cosas en claro mediante la explicación aludida por Tertuliano en las discusiones y diferencias de opinión sobre las prácticas penitenciales (no sobre la doctrina de la penitencia), que se habían recrudecido por culpa del movimiento montanista. El "edicto" no introduce ninguna época nueva en la penitencia cristiana, sino que ratifica y confirma frente a las nacientes inseguridades y dudas la doctrina de la penitencia tradicional. Tertuliano, en cambio, defiende que no puede haber reconciliación ni para los lujuriosos, ni para los incrédulos, ni para los asesinos. Quien admitiera en la Iglesia a los lujuriosos debería hacer lo mismo con los otros dos grupos de pecadores; y el autor del edicto no podría, por supuesto, aceptar esa consecuencia. Por tanto, su conducta con los lujuriosos tampoco es admisible.

Por primera vez en la historia de la penitencia cristiana nos encontramos aquí con los *tres pecados capitales*. Probabilísimamente fué Tertuliano quien hizo esta división; él pretende apoyarse en la Escritura (Decálogo y Decreto apostólicos) y en la tradición, pero sin razón alguna. El mismo, al principio de su época montanista, habla de siete pecados imperdonables (idolatría, blasfemia, crimen, adulterio, lujuria, falso testimonio y fraude) en su obra *Contra Marción* 4, 9, y en su tratado sobre la honestidad cita como imperdonables, además de la tríada citada, el fraude, calumnia, blasfemia y cualquier profanación del templo de Dios (4, 9; 9, 10). Tal división nace en realidad de la situación polémica, y con el fin de lograr que el pueblo fiel se rebele en vista del indulgente trato a los lujuriosos, al situarlos junto a los grupos de pecados más aborrecidos por la Iglesia antigua, como eran los pecados de pérdida de fe y los crímenes; de aquí sus enormes esfuerzos por formar con los

tres pecados una unidad indisoluble. Cuando Tertuliano afirma que el crimen y la pérdida de la fe no son perdonados por la Iglesia, su tesis no vale, por supuesto, si se aplica a la praxis general de la antigua Iglesia, sino sólo si se refiere a los obispos influídos por el movimiento montanista. Hasta puede decirse que para la mayoría de las comunidades tales pecados no eran ningún problema, porque no existían siquiera.

Fué, pues, Tertuliano quien por primera vez y en un escrito polémico contra los católicos inventó la distinción de pecados perdonables e imperdonables, distinción desconocida antes de él en la Iglesia y no seguida tampoco después por los católicos. Tertuliano niega las razones que aducen los católicos a favor de la perdonabilidad de los pecados con gran decisión; echa mano de toda clase de artificios, artimañas, desfiguraciones y falseamientos. Como fundamento de la convicción y doctrina católicas asigna él la gracia y misericordia de Dios; según la teoría de los católicos, Dios prefiere la penitencia a la muerte del pecador. La misericordia de Dios para con los pecadores está testificada según los católicos en la Escritura. Según Tertuliano, la misericordia de Dios se ejercita en el bautismo, pero no más. Después se contradice diciendo que los bautizados que cometieran un pecado de los tres capitales no tienen por qué desesperarse; aunque la Iglesia no les conceda la reconciliación pueden todavía esperar el perdón de Dios.

Los que pecan gravemente son expulsados de la Iglesia, pero pueden estar en el atrio del templo, como aviso para los hermanos, implorando su compasión, sin esperanza de ser readmitidos en la comunidad, pero con la conciencia de que su penitencia puede lograr el perdón de parte de Dios. A quienes cometieran pecados sexuales contra la naturaleza no se les concederá ni cumplir tal penitencia; su pecado es monstruoso (*monstra*). Para los pecados menos graves, el montanista Tertuliano concede perdón de la Iglesia incluso: ira, los golpes dados en estado de excitación, palabras ofensivas, juramento inconsciente, informalidad, mentiras en caso de necesidad, infidelidades en los negocios, oficios o empresas, faltas de la vista o del oído... La penitencia por tales pecados "menos graves" se cumple con la expulsión y readmisión del pecador. La readmisión coincide formalmente con el perdón de los pecados por el Espíritu Santo; el Espíritu Santo perdona los pecados por medio de sus órganos—santos o varones de Dios—en quienes habita. En esta teoría no hay ningún lugar para la Iglesia oficial. Los católicos afirmaban que el perdón canónico (perdón de la Iglesia) se dis-

tingue formalmente del perdón de Dios y que no es más que un presupuesto y condición de él; sólo le obran, pues, mediatamente; Tertuliano, en cambio—por vez primera y con toda claridad—, identifica formalmente el perdón canónico y el divino y afirma que el perdón de la Iglesia es un borrar los pecados en nombre y virtud de Dios. Si niega el poder de desatar a los superiores eclesiásticos, que se lo arrogan, es porque en ellos no habita el Espíritu Santo.

Gracias a la polémica de Tertuliano contra el poder de reconciliación de la Iglesia, la cuestión de la relación entre la mediación de la Iglesia y el perdón de Dios se hizo urgente y pasó a primer plano en la época siguiente.

San Cipriano († 258) se da perfecta cuenta de toda la importancia de la cuestión, pero no la activa en lo esencial; desde luego supera en abundancia de testimonios a todos los autores anteriores; le dieron ocasión para ello las cuestiones planteadas por los que apostataban de la fe con motivo de las persecuciones del emperador Decio. San Cipriano se mueve—a grandes rasgos—en la línea de la tradición; está sobre todo influído por las doctrinas defendidas por Tertuliano en su época católica. Todo pecador puede lograr el perdón; la penitencia es su supuesto y es pública, impuesta y vigilada por el obispo. San Cipriano no reconoce ninguna penitencia secreta. Sólo Dios concede el perdón, pero sólo cuando el pecador ha cumplido la satisfacción. Ningún hombre—ni mártir ni obispo—puede dispensar o mitigar la penitencia. Sólo cuando el pecador ha cumplido la satisfacción puede la Iglesia admitirle en la comunidad de nuevo. Cuando el obispo juzga que la penitencia hecha por el pecador es suficiente y deduce de ahí que Dios está dispuesto a perdonarle, debe readmitirle en la vida de la comunidad. La readmisión es presupuesto ineludible del perdón de Dios, que ha condicionado a ella su perdón. La readmisión no causa el perdón inmediatamente, pero tiene una relación objetiva con ella, de aquí su carácter sacramental. El penitente, mediante la readmisión, logra participar en el espíritu de Cristo y con ello la garantía de su salvación.

Durante toda su vida está San Cipriano atormentado por la cuestión sobre cuándo es suficiente la penitencia, para que deba hacerse la reconciliación. A lo largo de su vida se va haciendo cada vez más indulgente, pero sin lograr jamás estar seguro de sí mismo. El año 252, con motivo de un Sínodo celebrado en mayo, escribe al Papa Cornelio (*Carta* 57, 1): "Por nuestra cuenta, carísimo her-

mano, y mucho antes de este mutuo cambio de impresiones, habíamos decidido que los que se habían apartado del camino y caído en las tormentas de la persecución del enemigo, manchándose con los sacrificios prohibidos, debían hacer penitencia durante largo tiempo y recibir la paz sólo en caso de grave enfermedad y ante el peligro de muerte. Pues hubiera sido una injusticia no permitida por la bondad paternal y divina dulzura, el cerrar la Iglesia a los que llaman, negar a los arrepentidos e implorantes la ayuda de la esperanza de la salvación y abandonarles al partir de este mundo sin comunidad ni paz con el Señor. El dió el poder y enseñanza: lo que sea atado en la tierra, será también atado en el cielo, pero lo que sea desatado primero en la Iglesia, también será allí desatado. Y ahora que vemos cada vez más cerca el día de una segunda persecución y que todas las señales nos advierten que debemos armarnos y estar preparados para la guerra, que el enemigo nos anuncia, y prestos a armar con nuestro estímulo a todo el pueblo fiel—a nosotros confiado por la gracia divina—, y para reunir en el campo de batalla del Señor a todos los soldados de Cristo, que buscan armas y quieren luchar, hemos creído necesario, bajo la presión de las circunstancias, conceder la paz a todos los que no se apartaron de la Iglesia del Señor, y que hicieron penitencia desde el primer día de su caída, para armarles así contra el enemigo que amenaza ya." Finalmente, San Cipriano se consuela en sus dudas pensando que los castigos que resten por cumplir en caso de una prematura reconciliación, serán cumplidos en la otra vida. Por tanto, es también eficaz la readmisión, aun en caso de que erróneamente se admita en la comunidad de la Iglesia a un pecador que no ha satisfecho todavía del todo su penitencia; en tal caso, el penitente puede participar de la comunidad confiando en la misericordia de Dios y puede además estar seguro del perdón de Dios.

San Cipriano acentúa la sacramentalidad de la penitencia más que ningún otro Padre antes que él. Aunque la reconciliación no causa inmediatamente el perdón de los pecados, conduce a él eficaz y seguramente. En realidad la doctrina de San Cipriano es que, a consecuencia de la readmisión en la Iglesia por el obispo, el penitente es liberado de los pecados.

San Cipriano y Orígenes significan como una especie de balance en el desarrollo de la doctrina de la penitencia en la Iglesia antigua. Resumieron la doctrina de la penitencia y la dieron una forma válida para mucho tiempo. En San Cipriano encontramos la forma de la penitencia occidental, y en Orígenes, la forma oriental.

Todavía quedan en ellos algunas cuestiones importantes sin explicar, que son las que hereda la época siguiente como problemas teológicos. Antes de seguir exponiendo la evolución de la penitencia, vamos a dar un resumen de los resultados obtenidos en la anterior exposición.

3. *Resumiendo* podemos decir: según la convicción de la Iglesia antigua, el bautizado, que ha recibido la vida de Dios, vive como un "santo". Pero cuando por circunstancias anormales un cristiano traiciona con un pecado grave su comunidad con Cristo fundada en el bautismo y padece, por tanto, una herida grave, puede ser librado de su pecado mediante la penitencia. Ningún pecado es imperdonable, si el pecador se aparta de su delito con arrepentimiento y expiación. La teoría de que existen pecados imperdonables o de que la Iglesia no puede perdonar todos los pecados, proviene de Tertuliano, en su época montanista. Las condiciones del perdón son muy difíciles. La Iglesia participa de modo decisivo en el perdón de los pecados; su participación es doble: primero, ayudando al pecador con su oración y penitencia. La fuerza de la oración es tanto mayor cuanto más cerca de Dios esté el que reza. Alcanza su punto más alto en la intercesión de los hermanos en las funciones comunes de la liturgia; la imploración de todos se une en una apremiante llamada a la misericordia y Cristo mismo es entonces, según palabras de Tertuliano, el orante. El deseo de ayudar eficazmente al cristiano pecador es la razón última de la publicidad de la penitencia. El estado de necesidad del hermano afecta a toda la comunidad. Como la oración de la Iglesia es oración de Cristo, podemos decir, en cierto sentido, que tiene carácter sacramental, pero, por supuesto, no en el sentido de que pudiera causar autoritativamente el perdón de los pecados o de que signifique la completa liberación de ellos. Sacramental, en sentido estricto, sólo lo es la segunda actividad de la Iglesia: la expulsión del pecador de la vida comunitaria de la Iglesia y la readmisión. En la excomunión y reconciliación la Iglesia ejerce el poder de atar y desatar que Cristo le confió. La reconciliación no coincide formalmente con el perdón de los pecados, pero a pesar de todo causa el perdón, en cuanto que la readmisión en la vida comunitaria concede la participación en el Espíritu Santo, el cual, a su vez, perdona los pecados. Las llaves que abren las puertas de la Iglesia terrena, abren también el cielo. La sacramentalidad de la penitencia canónica consiste en que

el acto de readmisión en la Iglesia significa la aceptación en la interna comunidad de gracia del Espíritu Santo.

En este sentido encontramos el sacramento de la Penitencia abundantemente testificado en las fuentes de fe citadas. No se explica en qué relación está el perdón canónico con el perdón de los pecados que sólo Dios concede. La cuestión resta como un difícil problema para la época siguiente. La penitencia era pública. Se debía hacer penitencia canónica pública por todos los pecados graves, fueran privados o públicos, si se quería obtener el perdón. En los dos primeros siglos no encontramos un caso de penitencia canónica secreta. La opinión que afirma su existencia, defendida por algunos investigadores, no puede demostrarse con seguridad a partir de las fuentes. En los casos en que el pecado era secreto, la penitencia empezaba ciertamente con la confesión privada ante el sacerdote. Las fuentes no hablan de una confesión pública de los pecados [1].

La comunidad no sabía, por tanto, qué pecados había cometido el penitente, a no ser que se tratara de un delito públicamente conocido. Todos los pecados graves y todas sus especies—no sólo los que Tertuliano empezó a llamar pecados capitales—eran sometidos a penitencia pública. Eran tenidos como pecados graves, los enumerados por San Pablo en el llamado *Catálogo de los vicios* y de los que dice que excluyen del reino de Dios (§ 268). En esta época no se hacía ninguna penitencia canónica por los pecados leves o, en todo caso, era muy rara. Al que pecaba después del

[1] *Nota de los traductores.*—En los textos de los Santos Padres, citados y comentados antes, se ha hablado de *confesión pública,* lo que parece estar en contradicción con la afirmación de que las fuentes no hablan de confesión pública. En realidad, claro está, no existe tal contradicción, sino sólo una dificultad de traducción que da pie a esta ambigüedad. En los textos anteriores la palabra alemana es *Bekenntnis,* que tiene, según el contexto, dos sentidos: *a)* el de profesión o declaración (en el sentido que decimos profesión de fe) se puede aplicar a toda postura pública que sea expresión de una actitud o intención interior; *b)* el de proceso total de la penitencia, lo mismo que la palabra griega *exhomologesis.* Cuando se afirma que no hubo nunca "confesión pública" la palabra alemana es *Beichte* término técnico religioso equivalente a lo que nuestros catecismos llaman "confesión de boca". Como la palabra castellana "confesión" tiene este doble sentido de *Bekenntnis* y de *Beichte* y no es nada fácil sustituirla por otra, el lector debe perdonar la ambigüedad de la traducción, que, por otra parte, queda aclarada con esta nota. Se habla también, un poco más adelante, de la confesión *(Beichte)* pública de los pecados en los monasterios, pero tal confesión, como explica el autor, no es ni canónica ni sacramental en sentido estricto.

bautismo se le concedía una vez a lo sumo la penitencia; para los que, después de haber cumplido la penitencia, recaían de nuevo en pecado grave y se apartaban de la Iglesia, no había readmisión. Sin embargo, podían esperar perdón de la misericordia de Dios.

En las prácticas penitenciales canónicas del siglo III se distinguen perfectamente—aunque ambas mantienen la igualdad en lo esencial—*dos direcciones distintas*. Ambas dan testimonio del rango sacramental de la penitencia. Pero la una, representada por los teólogos alejandrinos, subraya el esfuerzo penitencial del hombre valorado sobre todo desde el punto de vista pastoral y pedagógico; la otra, representada por los teólogos norteafricanos, destaca y acentúa la reconciliación canónica con la Iglesia; los esfuerzos penitenciales del hombre son entendidos por estos teólogos como expiación y satisfacción sobre todo. Ambas escuelas tuvieron influencia en la época siguiente: la alejandrina fué continuada en la Iglesia oriental. Cfr., para las indicaciones dadas hasta aquí sobre la doctrina de los Santos Padres, B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, 1940; del mismo autor, *Busse und letzte Olung*, en "Handbuch der Dogmengeschichte", edit Schmaus, Gieselmann, Grillmeier (IV, 4), 1951.

4. En la *Iglesia oriental*, la doctrina de Orígenes sobre la dirección de almas se hizo familiar sobre todo en los monasterios. La curación de los pecados pasó tan a primer plano de la conciencia de los creyentes, que hasta se separó del sacramento de la Penitencia y evolucionó por su parte.

Tuvo mucha importancia el hecho de que los esfuerzos penitenciales que tenían como fin la curación y la dirección de almas se aplicaran no sólo a los pecados graves, sino a las faltas leves de la vida diaria. La dirección de almas podía ser tanto más eficaz cuanto más en público dijera el penitente sus pecados al padre espiritual. Esta forma de penitencia se hizo elemento esencial de la ascética en los monasterios; el primero que la introdujo fué San Pacomio. San Basilio († 379), en las reglas de su Orden, impone a todos los monjes el deber de confesar todos los pecados, incluso los secretos, a un director de almas que entienda de la curación de espíritus y tenga experiencia. El director espiritual nato es, naturalmente, el superior del monasterio, que es el responsable de la salud espiritual de los monjes a él sometidos; pero en sustitución suya pueden encargarse también de ser padres espirituales de los hermanos otros que valgan para ello. Debido a la influencia de

San Basilio, la confesión monacal se hizo institución general en toda la Iglesia oriental.

Pero esta *confesión* no era un acto sacramental, en el sentido que hoy tiene para nosotros, sino sólo una ayuda espiritual para la perfección. No se trata de una verdadera absolución; de los directores de almas se dice siempre que deben distinguirse por su prudencia, experiencia de la vida y compasión, pero no que deben ser sacerdotes. También los padres espirituales que no son sacerdotes oyen las confesiones de sus hermanos en religión. Pero, aunque la actividad de estos médicos de almas no sea de por sí realización de un sacramento, no está por eso fuera del ámbito de la Iglesia que llena el Espíritu Santo. Todo lo que ocurre en la Iglesia es en cierto modo sacramental, ya que la Iglesia misma es un gran sacramento. Los esfuerzos penitenciales—no sacramentales en sentido estricto—que hace el bautizado y la dirección de almas son la continuación de lo empezado en el bautismo; en el bautismo recibe golpe de muerte la mundanidad del hombre, pero sigue aún viva y operante; mediante el apartamiento del orgullo y de la autónoma mundanidad—apartamiento que es el sentido de la penitencia—se fomenta la muerte del primer Adán iniciada en el bautismo y se estimula la vida nueva fundada también en él. La penitencia no sacramental es, por tanto, una especie de culminación y perfección del bautismo; ocurre, pues, en el ámbito sacramental. Cfr. §§ 233 y 238.

La dirección espiritual tiene también gran importancia en la vida de perfección del *monacato occidental*. San Casiano († 430) insta continuamente a los hermanos a que rastreen las raíces del pecado, ya que, según él, el conocimiento de sí mismo es el presupuesto de la curación. San Benito († hacia 547) impuso a los monjes el deber de confesar al padre espiritual los malos pensamientos tan pronto como nacieran en el corazón. Cesáreo de Arles († 542) recomienda también a los cristianos que viven en el mundo el examen de conciencia frecuente y hasta diario como medio eficaz de curación. Parece que la confesión no sacramental no llegó a tener mayor difusión fuera de los monasterios. Pero el cuidado ejercido en tal confesión, practicado en los claustros sobre todo, tuvo importancia, como veremos, en la evolución y posterior configuración de la penitencia sacramental.

5. La configuración de la doctrina de la penitencia sacramental fué continuada por San Ambrosio, y sobre todo por San Agustín.

San Agustín distingue tres clases de perdón de los pecados: el bautismo, la oración—sobre todo la oración del Señor (Padrenuestro)—y la penitencia. Cuando San Agustín describe la vida cristiana en sus manifestaciones normales, piensa en la oración del Señor como medio ordinario para obtener el perdón de los pecados; tal medio es insustituíble para los cristianos. Junto a los cristianos ordinarios hay también bautizados que necesitan un medio extraordinario de expiación para sus faltas extraordinarias. La penitencia canónica, sin embargo, debe ser un remedio de excepción en la vida del cristiano, ya que el pecado grave debe ser una excepción.

Toda forma de penitencia—la privada y la canónica—implica la confesión de los pecados y el amor. La confesión es el descubrimiento de la falta, la expresión de la propia indignidad ante Dios y una profesión de la santidad y bondad divinas; es una autoacusación y una alabanza a Dios (*Sermón* 67, 1-2); es un juicio sobre sí mismo, una autocondena delante de Dios. La confesión se expresa en formas sensibles y perceptibles, en actos de humillación, en la confesión de los pecados ante la Iglesia; los pecados graves necesitan siempre la penitencia canónica. La intención de hacer penitencia—penitencia interior—se exterioriza en obras de penitencia, en las que el pecador se somete al castigo, que su pecado merece. Sin satisfacción no hay perdón de los pecados; San Agustín piensa en esta cuestión como San Cipriano; pero en él el acento se va desplazando—más que en San Cipriano—de la satisfacción hacia el arrepentimiento.

Sólo en la Iglesia se da el perdón de los pecados, pues sólo en ella opera el primer fundamento de tal perdón: el Espíritu Santo. El perdón de los pecados concedido por la Iglesia se funda en la virtud del Espíritu Santo operante en ella. La penitencia supone, por tanto, la incorporación a la Iglesia mediante el bautismo. Es el Espíritu Santo quien borra los pecados—graves o leves—sometidos a la penitencia canónica pública. También la oración del Señor recibe virtud perdonadora de pecados de la Iglesia vivificada por el Espíritu Santo, a la que el orante se une e incorpora mediante el bautismo.

¿Qué pecados son perdonados por el "Padrenuestro" y qué pecados son perdonados por la penitencia canónico-sacramental?

En el círculo de acción eficaz de la penitencia diaria, que se cumple rezando al Señor, están los pecados diarios o leves; son consecuencias de la indolencia del pecado original. Mientras el hom-

bre está fundamentalmente orientado a Dios, sólo es culpable de faltas leves. Los pecados diarios son insignificantes en la configuración de la totalidad de la vida. San Agustín se toma el esfuerzo de dar nombre a cada uno en particular; cuenta entre ellos, por ejemplo, las palabras duras, el uso desordenado de los ojos, oídos y lengua, y, sobre todo, los pecados del pensamiento, las discusiones, la conversación inútil sobre los demás, las risas sin sentido, el excesivo apetito de comer, etc. La característica de tales pecados diarios es el descuido o inadvertencia, producto de la intranquilidad, dificultades y complicaciones de la vida. No debe entenderse demasiado rigurosamente el concepto de inadvertencia, como lo demuestra el juicio que da San Agustín sobre los pecados de pensamiento. Opina que los pensamientos lujuriosos voluntarios apartan de Dios, pero no son más que pecados diarios que no necesitan penitencia canónica, sino que son curados rezando el Padrenuestro.

Son objeto de penitencia canónica, en cambio, los pecados de malicia. San Agustín hace consistir la malicia en el hecho de que el pecado busque su meta exclusivamente en los bienes terrenos. Para determinar si un pecado es de malicia o no, se sirve de la lista de vicios que da San Pablo (*I Cor.* 6, 9-11; *Gal.* 5, 19). Rechaza decididamente la opinión de que sólo los tres llamados pecados capitales sean objeto obligado de la penitencia canónica. Como hemos visto, fué Tertuliano quien compuso la tríada de tales pecados: negación de la fe, lujuria y crimen. La opinión de que estos tres pecados son mutuamente solidarios empezó a arraigar a partir del siglo IV. Parece que por los tiempos de San Agustín se había impuesto en amplios círculos la opinión de que sólo estaba sometida a la penitencia canónica la familia de los pecados capitales (idolatría, superstición, herejía, cisma, lujuria, adulterio, crimen). San Agustín piensa, contra esa teoría, que a la penitencia canónica están sometidos todos los pecados que según San Pablo excluyen del reino de Dios.

Los pecados sólo pueden ser borrados por el poder absolutorio de la Iglesia, pero la Iglesia no los puede perdonar inmediatamente: sólo Dios puede perdonar los pecados; El es quien llama al pecador a penitencia; El es quien despierta a los muertos para que sigan viviendo. Pero sin la actividad absolutoria de la Iglesia el pecador no se verá libre de su pecado. Cuando se ha pasado y terminado ya la acción pecaminosa, queda, como consecuencia de ella, el estado de ser prisionero del pecado, que significa la permanente separación y apartamiento de Dios y es el pecado, en cuanto que

inhiere al hombre como culpa y le hace punible; por supuesto, no es sólo punibilidad; San Agustín niega esa extrañísima teoría pelagiana. El pecado es más bien un desorden existente en el hombre mismo. La actividad absolutoria de la Iglesia hace que sea eliminado el estado de culpa y punibilidad. Se discute todavía sobre cómo entiende San Agustín la causalidad o eficacia de la actividad absolutoria de la Iglesia y, sobre todo, cómo ve la relación entre el perdón de Dios y el desatar o absolver de la Iglesia.

Por el pecado grave el bautizado se aparta de la comunidad vital de la Iglesia; se separa de la comunidad y comunión de los santos; es "excomulgado" por el pecado; él mismo se excomulga por el pecado. Debe, pues, alejarse de las fiestas comunitarias de los santos. Sobre todo debe estar siempre lejos del altar. Si confiesa su pecado al obispo o al sacerdote o si, sin él quererlo, su pecado se hace público, será obligado por la Iglesia a apartarse, será excomulgado; es decir, se confirmará externamente lo que ha ocurrido ya internamente. La obligación impuesta al pecador de mantenerse lejos de la vida comunitaria debe servir para despertar el espíritu de penitencia. No es más que una separación temporal. El pecador es responsable de hacer penitencia en este tiempo de su separación de la Iglesia. San Agustín no afirma, como Tertuliano, que ciertas obras penitenciales estén prescritas. El oficio del obispo es vigilar en general al penitente y estimular a los negligentes. El penitente puede pedir la readmisión en la comunidad vital de la Iglesia. Se le concederá mediante la imposición de manos. La imposición de manos ha sido siempre signo de la comunicación del espíritu. En realidad también el pecador es reincorporado a la Iglesia—cuerpo de Cristo vivificado por el Espíritu Santo—mediante la reconciliación; la Iglesia ejercita aquí el poder de desatar que le fué confiado por Cristo y el pecador es librado de sus pecados por el Espíritu Santo. La reincorporación al organismo vivo de la Iglesia es un acto sacramental y, por tanto, no coincide formalmente con el perdón de los pecados, pero le causa en cuanto que da al penitente la comunidad con el Espíritu Santo, que es quien presta y regala la vida divina.

En la polémica contra los donatistas San Agustín aclaró todavía más su doctrina. Los donatistas defendían la siguiente teoría: como la Iglesia terrena es una con la Iglesia celestial de los justos y, por tanto, es una Iglesia de santos, todos los que no sean santos deben ser separados de ella, porque si no lo fueran toda la Iglesia estaría manchada. El juicio de la Iglesia sobre la excomunión de

un pecador coincide con el juicio final de Dios; por tanto, es definitivo e irrevocable. Para los excomulgados no hay ninguna posibilidad de penitencia; están muertos; un miembro muerto separado de la comunidad es incapaz de recibir sacramentos.

Frente a esta teoría San Agustín enseña que no siempre debe ser excomulgado formalmente el pecador, sino sólo cuando su pecado provoca un escándalo. Por supuesto que todo el que hubiera pecado gravemente debe ser excluído de la Eucaristía. Mientras permanezca fuera de la vida comunitaria, sea voluntariamente. sea por obligación impuesta, permanece en el pecado. Pero cuando es readmitido en la vida comunitaria de la Iglesia, es libre de su pecado. Dice San Agustín en su *Explicación del Evangelio de San Juan*: "El amor de la Iglesia (es decir, el amor que vive en la Iglesia), que ha sido infundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo, perdona los pecados de quienes participan de él (del amor) y retiene los pecados de los que participan de él" (*Exposición* 121, 4). "La paz con la Iglesia borra los pecados, la exclusión de la paz con la Iglesia retiene los pecados" (*Sobre el bautismo* 3, 23). Mediante la readmisión en la Iglesia se concede al penitente el Espíritu Santo, que infunde su amor en los corazones y niega así los pecados. Con San Cipriano y los donatistas enseña San Agustín que es el Espíritu Santo quien perdona los pecados, que el Espíritu Santo está sólo en la verdadera Iglesia y que, por tanto, sólo hay perdón de los pecados en la Iglesia.

Surge aquí la cuestión de qué relación existe entre la actividad del ministro del sacramento y la causalidad del Espíritu Santo, puesto que el Espíritu Santo ha condicionado su actividad a la administración del sacramento. San Cipriano y los donatistas creían que el obispo, ministro del sacramento, debía ser portador del Espíritu Santo para poder conceder su gracia; exigían, por tanto, que el obispo fuera santo; sólo un obispo santo podía perdonar los pecados. San Agustín rechaza decididamente esta teoría; aceptarla sería poner la confianza en un hombre y no en Dios; además pondría en peligro toda la obra salvadora de la Iglesia, ya que nadie puede tener una auténtica garantía de la santidad personal de un hombre. No es la santidad del ministro del sacramento lo que da virtud eficaz al sacramento, es Cristo mismo quien se la da; aunque el ministro humano hubiera perdido la gracia del Espíritu Santo, queda en él, sin embargo, la capacidad de administrar el sacramento, que le fué concedida en la ordenación; puede conceder válidamente la entrada a la comunidad de gracia de la Iglesia. El

ministro del sacramento pone, pues, válidamente el signo en razón del cual el Espíritu Santo concede la gracia sacramental. Los donatistas objetaron contra esta explicación que Cristo había confiado a los hombres su poder de perdonar pecados y que el Espíritu Santo, por tanto, no perdona los pecados inmediatamente sin la intervención o mediación humana. San Agustín contestó: El Espíritu Santo perdona los pecados, pero los perdona por medio de los creyentes a quienes Cristo dió el Espíritu Santo. "Dios habita en su santo templo, es decir, en sus santos creyentes, en su Iglesia: perdona los pecados por medio de quienes son templos vivos" (*Sermón* 99, 9). Los creyentes que tienen el Espíritu Santo—los santos—son, pues, los portadores del poder de perdonar pecados, porque en ellos obra el Espíritu Santo; no el santo individual, sino la comunidad de los santos. La Iglesia es portadora del poder de perdonar los pecados en sus santos. El ministro del sacramento no da inmediatamente el Espíritu Santo; no hace más que readmitir al penitente en la comunidad de la Iglesia, pero esta readmisión concede ya al Espíritu Santo, que está presente en la Iglesia o comunidad de los santos y que aniquila los pecados. En este sentido podemos decir que, según San Agustín, los pecados son perdonados por el acto de la reconciliación. Cfr. § 170.

La readmisión del pecador en la Iglesia obra toda la plenitud de la gracia bautismal, que maniatada y hasta destruída por el pecado, resucita de nuevo y es libre. La penitencia es, por tanto, la perfección y acabamiento del bautismo. El bautismo es la razón del perdón de los pecados cometidos después de él; es el fundamento de la virtud perdonadora y absolutoria de la penitencia; en la penitencia o segundo bautismo demuestra el bautismo su enorme fuerza vital. Se discute animadamente la cuestión de si fué San Agustín quien introdujo la práctica de la penitencia canónica secreta o de si fué quien preparó el camino para esa penitencia. Según hemos visto, desde el principio existió la confesión secreta de los pecados, pero no la penitencia—canónica y sacramental—secreta. La penitencia canónica era pública, aunque se empezara con una confesión secreta de los pecados. Se hacía penitencia pública de los pecados graves, incluso secretos. Algunos investigadores opinan que San Agustín fué el precursor de la penitencia secreta. Según ellos, en la polémica contra la teoría donatista de que todos los que pecaron gravemente debían ser excomulgados, San Agustín minó los fundamentos de la penitencia pública. La excomunión está indisolublemente unida con la penitencia pública; San Agustín dice que

sólo debe ser infligida por pecados escandalosos que sean claramente evidentes y estén a la vista de cualquiera y siempre que no cause un cisma en la Iglesia. En los demás casos de pecados graves puede ser infligida, pero no es necesaria. La Iglesia defiende su santidad más que con la excomunión de los pecadores—como creían los donatistas—, con el amor de los santos. Por tanto, San Agustín, con su teoría sobre la excomunión, prepara el suelo a la penitencia secreta, no unida a una excomunión pública; según estos autores, en algunos textos incluso habla de la permisibilidad y hasta de la existencia de una penitencia canónica secreta; suelen citar a este respecto el *Sermón* 82, el *Sermón* 351 y la *Carta* 95, pero, sobre todo, un pasaje del escrito *La fe y las obras* que dice (26, 48): "Hay algunos pecados tan graves que deben ser castigados con la excomunión. De otro modo no hubiera dicho el Apóstol: yo he decidido, congregados vosotros y mi espíritu, entregar a ese tal a Satanás para perdición de la carne, a fin de que el espíritu sea salvo el día de Nuestro Señor Jesucristo... Y del mismo modo, si no hubiera pecados que deben ser curados no por medio de humillante penitencia, sino sólo con una saludable reprensión, el Señor no hubiera dicho: repréndele entre ti y él solos; si te oye, has ganado a tu hermano. Finalmente, si no hubiera ciertos pecados inevitables en esta vida, no nos hubiera ofrecido el Señor un medio de curación diario, tal como el que nos da en la oración que El nos enseñó, pues decimos: perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores." San Agustín habla en este texto de un grupo de pecados distinto del grupo por el que hay que hacer penitencia de excomunión y distinto del grupo de pecados diarios que se perdonan rezando el Padrenuestro. Los investigadores que atribuyen a San Agustín la doctrina de una penitencia secreta suponen que no puede tratarse más que de los pecados graves secretos. Son curados por medio de la "corrección saludable". Por "saludable corrección" entiende San Agustín no sólo los avisos y amonestaciones, sino también castigos y sanciones. Como esa corrección es distinguida de la penitencia pública, sólo puede tratarse de la penitencia secreta. San Agustín defiende, por tanto, según estos autores, la práctica de la penitencia canónica secreta, que debe hacerse desde el principio hasta el fin en privado.

Contra esta argumentación objetan otros conocedores de San Agustín: la expresión "saludable corrección" no significa un castigo canónico secreto, sino una reprensión secreta ante dos testigos. La penitencia pública se empieza con una confesión secreta

de los pecados ante el obispo y con la corrección secreta del obispo. El pecador es excluído de la comunión por el obispo, reducido al estado de penitente y obligado a una vida de penitencia. Por tanto, la penitencia siempre es pública en cierto sentido. Pero el pecado, en caso de que no sea público, no se da a conocer a la comunidad, pues nadie sabe por qué pecado hace penitencia el penitente. Cuando San Agustín exige el uso moderado de la excomunión y quita supuestamente los fundamentos de la penitencia pública, se refiere a la excomunión impuesta al pecador contra su voluntad, pero no a la exclusión de la vida comunitaria hecha con consentimiento del pecador dispuesto a hacer penitencia; por tanto, su doctrina de la excomunión no mina de ninguna manera los fundamentos de la penitencia pública.

Finalmente, quienes defienden la teoría anterior no cuentan con el hecho de que San Agustín acentúe de modo exclusivo en distintos pasajes, que no hay más que dos especies de penitencia: la oración y penitencia personal para los pecados de la vida diaria y la penitencia canónica pública para los pecados mortales.

Sea cual sea la interpretación de San Agustín, en realidad la confesión canónica secreta no era usual en su tiempo. Los creyentes, según toda verosimilitud, no contaban con la posibilidad de poder hacer penitencia secreta de sus pecados graves.

6. Durante los siglos v y vi en Occidente la forma normal de penitencia canónica es la penitencia pública. Sólo en muy determinados casos está claramente atestiguada la excepción a esa regla. Así, por ejemplo, se concedía la reconciliación sin más penitencia a los herejes que volvían a la Iglesia. A veces se procedía también así en casos en los que, según costumbre de la Iglesia, se infligía la excomunión sin obligación de cumplir penitencia alguna; cuando pasaba el plazo de excomunión y en caso de mejoramiento visible era concedida sin más la reconciliación. En estos casos se suprimían según esto las humillantes penitencias en público. La penitencia de los enfermos—la reconciliación se concedía sin largas penitencias en caso de enfermedad—no puede llamarse penitencia canónica secreta; a pesar de su brevedad y de ser privada, estaba fundamentalmente equiparada a la penitencia de excomunión.

Muchos autores han atribuído a San León Magno (440-461) la introducción de la penitencia secreta, pero sin razón. Citemos primero su testimonio sobre la existencia de la penitencia sacramental. Dice: "La abundante misericordia de Dios viene en ayuda de

los malos pasos humanos, de manera que no sólo mediante el bautismo, sino también mediante el auxilio de la penitencia, se nos da la esperanza en la vida eterna. La bondad divina ha encontrado el orden saludable de que el perdón de Dios pueda ser conseguido sólo por medio de las oraciones del sacerdote. Pues el mediador entre Dios y los hombres—el hombre Jesucristo—ha dado a los superiores de la Iglesia el poder de conceder penitencia a quienes confiesan sus pecados y de admitirles a la comunidad de la vida sacramental a través de las puertas de la reconciliación, tan pronto como se hayan purificado con la satisfacción salvadora. En esa tarea, el mismo Salvador les ayuda y está a su lado... Por tanto, si nosotros cumplimos nuestro oficio ordenadamente y con feliz éxito, podemos estar seguros que la gracia del Espíritu Santo será eficaz" (*Carta* 108, 3). La penitencia canónica que testifica San León en este texto es pública. Es cierto que una vez critica enérgicamente la mala costumbre de leer públicamente los pecados de cada penitente; según él, basta confesar en secreto a los sacerdotes el estado de nuestra conciencia (*Carta* 168, 2); pero nada dice de la penitencia canónica secreta. Lo que su disposición testifica es el hecho de una penitencia pública, con confesión secreta de pecados secretos.

7. *En la Iglesia Oriental la evolución ocurrió de manera un poco distinta.* Poco a poco, la penitencia pública se extinguió a fines del siglo IV. Con motivo de la confesión pública de una mujer, que se acusó de haber tenido trato carnal con un diácono, se originó un gran escándalo; el obispo Nectario de Constantinopla suprimió entonces el oficio de sacerdote confesor y concedió a cada cristiano el derecho de decidir por sí si podía recibir la comunión o no. La conducta del obispo de la capital imperial parece haber sido imitada en todas partes. "Esta supresión de la antigua disciplina sacramental a partir de finales del siglo IV, que a primera vista parece tan extraña, se explica en parte por la circunstancia de que los pecados graves públicos eran a la vez grandes delitos civiles, castigados por la legislación civil, con duras penas. Sin duda, fué el fuerte sentimiento de libertad e independencia de la persona individual, propio del helenismo, lo que condujo a la formación de un subjetivismo religioso, que orilló la antigua disciplina penitencial, fundamentada en la idea de la comunidad eclesiológica, justamente en la Iglesia griega y desde el momento en

que el pueblo y la Iglesia se compenetraron (A. Erhard, *Die altchristlichen Kirchen im Westen und im Osten,* I, 1937, 144).

8. *Somoceno,* historiador de la Iglesia, nos describe así la penitencia pública en Roma, hacia mitad del siglo v: "Hay allí un puesto especial y visible desde todos los sitios, destinado a los penitentes. Están de pie, llenos de vergüenza y tristeza. Pero, cuando se terminan las funciones litúrgicas, en las que ellos no han podido participar, por estar reservados a los consagrados, se arrojan al suelo entre sollozos y gemidos. El obispo va llorando hacia ellos y se arroja también al suelo, mientras toda la comunidad rompe a llorar. Después se levanta primero el obispo y manda levantarse a los que están echados; después de haber rezado una oración conveniente sobre los pecadores, les despide. Pero voluntariamente cada uno hace penitencia por su cuenta, ayunando, olvidando los cuidados del cuerpo, absteniéndose de comer o haciendo cualquier otra cosa que se les ocurra, y así esperan hasta que pase el tiempo que el obispo les ha señalado. Pero cuando llega el día señalado, lo mismo que si hubiera pagado una deuda, es librado del castigo, del pecado y recibe de nuevo su sitio entre el pueblo. Este es el método que usan los sacerdotes romanos desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días."

La penitencia canónica pública se cumplía según la anterior descripción en cuatro actos: primero el pecador era excomulgado (primer acto, es decir, se le prohibía recibir la comunión). Si se obstinaba en su pecado, dejaba de ser miembro de la Iglesia; pero si tenía propósito de librarse de su pecado, podía pedir el "recibir la penitencia", como dice la expresión técnica. Esta petición debía ser respondida, según una disposición del Papa Celestino (422-432), "en cualquier tiempo", es decir, lo mismo si se hacía pronto que si se hacía tarde. Para ello, el pecador arrepentido debía ser admitido públicamente y mediante la imposición de manos al estado de penitente (segundo acto). Debía cumplir las obras penitenciales impuestas (acto tercero), hasta que fuera tenido por digno de recibir la gracia de la "reconciliación", es decir, de ser recibido de nuevo en la comunidad de la Iglesia públicamente "delante del ábside" (acto cuarto). (A. Ehrhard, *Die altchristlichen Kirchen im Westen und im Osten,* I, 1937, 273.) Por lo que respecta a la exclusión de la Eucaristía, puede suponerse que también en Occidente—de Oriente está expresamente atestiguado—el pecador que pecaba mortalmente era excluído antes de la participación en la

liturgia. Sólo cuando a petición suya se le concedía penitencia, es decir, cuando era admitido a ella, podía entrar en el templo como penitente; en las fiestas litúrgicas tenía un sitio especial; estaba en comunidad de oración con los demás fieles, pero no podía participar ni en la ofrenda ni en la comunión. Desde el siglo IV al VI, las penitencias eran todavía severas, como en la época de los mártires. En primer plano estaban los ayunos y limosnas. El primero se refiere no sólo al comer y beber, sino a todos los placeres corporales o espirituales (cfr. San Ambrosio, *La penitencia*, 2, 10, 96).

Por muy difíciles de cumplir que fueran, sólo tenían valor ante Dios por su intención; su verdadero fin es despertar y mantener despierto el espíritu de penitencia. La medida y duración de tales penitencias eran determinadas por la Iglesia. Su regla de conducta fué el principio fundamental de la justicia estricta. Según San Ambrosio (*La Penitencia*, 1, 3, 10), no puede ocurrir que quien ha sido expulsado de la comunidad logre la comunión de un sacerdote débil e indulgente con sólo un poco tiempo de llorar o con una apasionada imploración; sólo debe conseguirla después de mucho tiempo. La facilidad del perdón no es más que un estímulo para el pecado. Sin embargo, según San León Magno, el sacerdote no debe imponer castigos duros por parcialidad contra el pecador (*Carta* 10, 8); debe tener también en cuenta el celo del penitente. Por lo que respecta a la duración de la penitencia, según algunos testimonios de la antigüedad cristiana, por ciertos pecados, especialmente graves, se imponían penitencias vitalicias o de muchos años de duración. Así, el Papa Siricio (384-399) dispuso que los apóstatas debían hacer penitencia durante toda su vida y que sólo podían obtener la gracia de la reconciliación a la hora de su muerte. Infligió este castigo a los monjes y monjas que hubieran tenido primero trato carnal secreto y vivieran después en concubinato público. Un Sínodo habido en Roma bajo Inocencio (402) condenó a una virgen consagrada a Dios, que había caído, a una penitencia de muchísimos años; debía durar, hasta que se hubiera mostrado digna del perdón de su pecado. Para los pecados graves más ordinarios, sobre todo para los de lujuria, el tiempo de penitencia era mucho más corto ya en esta época. En Roma era antigua costumbre, según afirma el Papa Inocencio I (402-417) el conceder la reconciliación de los penitentes todos los años el Jueves Santo. Durante los siglos VII y VIII la penitencia se empezaba, según el Sacramentarium Gelasianum, el miércoles de ceniza. Puede suponerse que la costumbre de cumplir la penitencia durante

la Cuaresma era ya antigua y que existía ya incluso en el siglo v. Más tarde los frecuentes sermones de penitencia adquieren toda su importancia en la Cuaresma. San León Magno habla de tres clases de hombres que deben preparar el camino al Señor: los que hace mucho tiempo que son cristianos, los que quieren renacer en el Espíritu Santo mediante el bautismo y los que, con conciencia de sus pecados graves, van a recibir el perdón por medio de la reconciliación.

Respecto a la penitencia del cristianismo antiguo, se ha defendido también la teoría de que los penitentes públicos hacían ciertas obras no sólo en el tiempo de su penitencia, sino que, además, debían obligarse para siempre a ciertas cargas, que afectaban de lleno su vida privada (por ejemplo, abstención del uso del matrimonio, incapacidad para ser investidos de cargos públicos). Tal opinión no puede demostrarse con seguridad. Sólo una carga afectaba al penitente para siempre: quien hubiera pertenecido una sola vez al estado de penitente no podía ya ser clérigo. Pero tal ley fué mitigada a partir del siglo v.

9. En Occidente, cada vez se sintió más la terrible dureza de la *imposibilidad de repetir la penitencia*. El hecho de que hubiera una penitencia única tuvo como consecuencia que durante los siglos v y vi muchos aplazaran la penitencia hasta la vejez e incluso la retardaron hasta poco antes de morir, para librarse de la tan temida recaída después del último medio de salvarse. En esta costumbre la cuestión sobre la significación de la penitencia de los enfermos tuvo extraordinaria importancia. La antigua Iglesia imponía penitencias en el lecho de enfermos con mucha desconfianza, porque dudaba de la seriedad de la conversión de un pecador que pedía penitencia sólo al verse en peligro de muerte, y porque faltaba la prestación personal de penitencias. San Cipriano, por ejemplo, rechaza bruscamente a la gente que pide penitencia en el lecho de muerte (*Carta* 55, 23), pero su rigidez no fué generalmente compartida. El Concilio de Nicea (325) habla de la antigua ley canónica, que debe seguir observándose, según la cual no puede ser negado a un moribundo el último y necesario perdón. La Iglesia romana concedió a todos los enfermos graves la penitencia por ellos pedida y la reconciliación con dispensa de la penitencia cuando ya no eran capaces de cumplirla. Inocencio I decía en su escrito al obispo Exuperio, que en tiempos de persecución debía conceder la penitencia a todo el que, después de una vida viciosa, deseara

penitencia y reconciliación, con el fin de que no se desesperaran del todo; pero que no debía conceder la readmisión en la Iglesia para que no se dejaran apartar de la fe con la esperanza de una fácil reconciliación; que debía conceder a todos los pecadores graves, en peligro de muerte, junto con la penitencia, la última comunión; primero, para no imitar la dureza y rigidez de los novacianos, y después, para preservar a tales hombres, al menos en los últimos momentos, de la condenación eterna.

Celestino I habla a los obispos de Vienne y Narbona del horror que le causa el hecho de que se niegue la penitencia a los moribundos, como que Dios no pudiera socorrer en cualquier momento a los que buscan auxilio en El; tal proceder significa, nada menos, que matar al moribundo y condenar su alma por crueldad. El ladrón que estaba en la cruz a la derecha de Cristo hubiera recibido su merecido, de no habérsele concedido la penitencia de una sola hora. La conversión de quien está a punto de morir no debe ser juzgada por el tiempo en que ocurre, sino por la intención con que se hace (*Carta* 2, 2). Cfr. Sínodo de Orange (441).

De tales manifestaciones se deduce que en el perdón de los pecados se atribuye gran importancia a la reconciliación. San León Magno fué tan lejos que consideró como ajenos a la Iglesia a los penitentes que habían sido sorprendidos por la muerte antes de recibir el perdón sacerdotal; negándoles, por eso, la intercesión de la Iglesia. No es necesario, añade, investigar la vida de tales gentes, porque el Señor, cuyos juicios son incomprensibles, se ha reservado la justicia, que los sacerdotes no podían cumplir. El ejemplo de esos desgraciados, cuya muerte sólo Dios sabe, debe llenar a los demás de temor y librarles de la tibieza e indiferencia (*Sermón* 167, 3). En la Galia se obró de otra manera (Sínodo de Vaison del año 442). El hecho de que en el siglo IV se obligara a cumplir la penitencia a los enfermos, que, habiendo recibido la reconciliación, curaban, demuestra hasta qué punto se valoraba la penitencia personal, a pesar de reconocer la virtud absolutoria de la reconciliación.

Predicadores como San Ambrosio y San Cesáreo de Arlés condenaron la costumbre de aplazar la penitencia hasta la hora de la muerte, como temeridad y abuso de la misericordia de Dios, pero tuvieron que soportarla, porque nada pudieron contra ella, sobre todo, de parte de los jóvenes; pero intimaron seriamente a los pecadores a que vencieran las tentaciones de la carne y se esfor-

zaran por conseguir el perdón de Dios, mediante ejercicios privados de penitencia, hasta que recibieran la penitencia canónica.

En la evolución de la penitencia del cristianismo antiguo vemos que se interponen *enormes dificultades*, que no pueden ser ya dominadas por la praxis penitencial antigua.

IV. *Cambios en el modo de cumplir la penitencia*

El tiempo impuso *una nueva modalidad* del sacramento de la penitencia: la penitencia secreta y reiterable. Ya en la época anterior encontramos, como hemos visto, planteamientos del cumplimiento secreto del sacramento de la penitencia.

Parece ser que fué en España donde se extendió por vez primera la costumbre de la confesión secreta y repetida. El Concilio III de Toledo (589) intentó detener esa costumbre; en el canon 11 prohibe la repetición de la penitencia y la penitencia sacramental secreta; según la explicación del Sínodo, la excesiva indulgencia con el pecador tiene por consecuencia el que recaiga en sus antiguos pecados, después de haber recibido la penitencia. El Concilio quiso conservar la antigua forma de la penitencia. Pero la evolución siguió su camino; la penitencia secreta y repetida tenía que llegar, porque la vida misma lo exigía; y podía llegar, porque el carácter de publicidad y unicidad de la penitencia no se fundaba en razones dogmáticas, sino en razones ascéticas de la Iglesia. La penitencia pública y la privada se distinguen en la forma, pero no en su esencia, que es siempre la misma: tanto la penitencia pública, como la privada, implican arrepentimiento, confesión, satisfacción y reconciliación.

El impulso más importante para la general aceptación de la forma secreta de realizar el sacramento de la penitencia parece haber partido de las Iglesias anglosajona e irlandesa; la penitencia pública no llegó a ser costumbre general en esas Iglesias. Probablemente la razón de eso estriba en el impulso e instinto de libertad de esos pueblos.

En un libro penitencial anglosajón, cuyo origen se remonta al siglo VII—el *Poenitentiale Theodori*—, se dice que en la Iglesia anglosajona e irlandesa no existe la reconciliación pública, porque no hay penitencia pública. El carácter no público de la penitencia canónica influyó de manera decisiva la configuración de la penitencia. Cuando la aceptación de la penitencia no significó exclu-

sión de la vida comunitaria, ni obligación de cumplir penitencias vergonzosas, pudo también aceptarse por los pecados leves, que, según las costumbres de la Iglesia antigua, no estaban sometidos a penitencia canónica. Los pecados de la vida diaria, que, según San Agustín, se perdonan rezando el Padrenuestro, eran incluídos también en la penitencia sacramental. Tal forma de penitencia era desconocida para la Iglesia antigua. Existía, como dijimos antes, en los claustros una confesión de los pecados de la vida diaria; algunos laicos piadosos se habían sumado aquí y allá a esa costumbre; pero tal "confesión devota" era completamente distinta de la confesión que se hacía en la penitencia canónica; no se orientaba al perdón sacramental de los pecados, sino a la dirección espiritual en la vida de perfección. Estaba permitida, claro está, hacer de los pecados leves objeto de la penitencia canónica. Por la dificultad de la penitencia y por su irrepetibilidad, no se había aceptado en general la penitencia canónica voluntaria por pecados leves, ni siquiera en peligro de muerte.

Pero cuando la penitencia canónica perdió su carácter humillante y los que recaían podían volver a pedir el perdón, ya no había razón alguna de no someter los pecados leves lo mismo que los graves al perdón de la mediación de la Iglesia. La rápida generalización de la costumbre de confesar también los pecados veniales fué fomentada en la Iglesia anglosajona por el hecho de que la cura de almas estaba casi por completo en manos de los monjes. En los monasterios era ya costumbre inveterada y hasta deber, el confesar los pecados de la vida diaria. Aunque tal confesión no tuviera carácter sacramental, era natural que los monjes trataran de difundir la costumbre del monasterio entre los laicos, y como la penitencia sacramental ya no era pública, aconsejaran incluir tales pecados en ella, no sólo por motivos de dirección espiritual, sino con el fin de que tales pecados fueran borrados sacramentalmente.

No debe deducirse, por eso, que la penitencia secreta deba su origen a la ampliación hasta los laicos de la disciplina monástica; no es más que la continuación de la antigua penitencia cristiana, sólo un poco cambiada de forma; en su esencia íntima es mucho más parecida a la antigua penitencia cristiana que a la confesión de los monjes. También en la penitencia secreta es necesaria la confesión de los pecados a un sacerdote; también el penitente debe cumplir una satisfacción; sólo después de haberla cumplido obtiene la reconciliación y puede recibir la comunión. Aunque en

la penitencia secreta no se impone ninguna excomunión formal, permanece el efecto principal de la antigua excomunión: la exclusión de la comunión. La reconciliación y readmisión en la comunidad de vida de la Iglesia significa la readmisión a la comunión y, además, la absolución de los pecados. Estos elementos esenciales de la penitencia secreta—confesión de los pecados a un sacerdote, juicio del sacerdote sobre los pecados, determinación de la medida y especie de la penitencia, absolución de los pecados, readmisión a la comunión—indican que la penitencia secreta, en definitiva, no tuvo su origen en la confesión de los monjes, sino en la antigua penitencia cristiana. La confesión monacal dió sólo la ocasión de ir admitiendo poco a poco los pecados leves de la vida diaria en la penitencia sacramental.

Los monjes que desde fines del siglo VI vinieron de Irlanda e Inglaterra, introdujeron en el continente la forma de penitencia usual en la Iglesia anglosajona. Trabajó en su difusión, sobre todo, Columbano († 615). Colaboró en su popularidad el hecho de que la penitencia pública había caído en completo desuso, por culpa de las graves cargas inherentes, y la penitencia secreta apareció como el medio esperado de ser libre de los pecados sin las pesadas obligaciones de la penitencia pública. Los numerosos penitenciales o manuales de penitentes surgidos en el siglo VII y VIII determinaban la satisfacción que debían cumplir los penitentes. Aunque contienen algunas cosas extrañas, en conjunto son un testimonio de la seriedad del espíritu de penitencia con que se procuraban expiar los pecados. En resumen, la penitencia secreta significa una mitigación del antiguo espíritu de penitencia de la Iglesia. Así se entiende que hubiera unos 800 Sínodos dedicados a lamentar la casi completa desaparición de la penitencia pública y a urgir con toda energía su restauración. Sus disposiciones se distinguen mucho de las antiguas leyes sobre la penitencia; sólo exigen penitencia pública por los pecados públicos, y se permite la secreta para los pecados que el sacerdote conoce sólo por la confesión del penitente. La regla "penitencia pública para los pecados públicos. penitencia secreta para los pecados secretos", era desconocida en el antiguo orden penitencial. La Iglesia antigua no conocía más reglas para los pecados graves que la penitencia pública, aunque se distinguían grados distintos de publicidad.

Por tanto, las mismas disposiciones de los Sínodos reformadores, aunque traten de conservar el espíritu de la antigua dureza e intransigencia, representan una mitigación de la antigua penitencia.

Pero incluso estas disposiciones podían imponerse únicamente en casos de los más graves pecados, asesinato, incesto, adulterio, perjurio...

Desde fines del siglo VIII, la penitencia secreta se fué, poco a poco, convirtiendo en deber de todos los fieles. Si la penitencia es repetible, es natural que quien peca gravemente esté obligado a hacer penitencia no sólo una vez en su vida, sino tantas veces cuantas pecara gravemente. Era grave obligación de confesar los pecados mortales antes de recibir la comunión. Mientras no se tuviera conciencia de pecado grave, se podía comulgar—según varias declaraciones de los siglos VIII y IX—cuantas veces se quisiera, sin necesidad de someterse a la penitencia canónica; esta regla era ya costumbre antigua. Se deja a la conciencia de cada uno el determinar si en su estado juzgaba necesaria la penitencia canónica como preparación para la comunión. Consideraciones pastorales condujeron a imponer a todos el deber de confesarse. Muchos cristianos piadosos lo hacían ya, porque desde Columbano era recomendada como el medio más eficaz, incluso contra las faltas leves. En cambio, los indiferentes, conforme a la fe de aquel tiempo, apenas se mantenían libres de pecados graves, por lo que tuvo que suponerse la necesidad de la penitencia eclesiástica para ellos. Era natural que la costumbre piadosa de confesar frecuentemente se convirtiera en deber para todos, sea exigiendo al menos una confesión al año, sea legislando tres confesiones anuales. Crodegango de Metz († 766) ofrece el primer ejemplo de legislación en este sentido; ordenó que sus clérigos se confesaran a un obispo al menos dos veces al año; el mismo deber impuso a los pobres protegidos por la Iglesia. Teodulfo de Orleáns atestigua que hacia el año 800 era obligatoria en toda Francia la confesión pascual. Disposiciones parecidas pueden encontrarse frecuentemente en el siglo IX. A veces tropezamos con la ordenación de que los fieles deben confesar por lo menos tres veces al año. En general, tales leyes, que tan profundamente afectaban al individuo, encontraron poca resistencia; pero su cumplimiento tropezó muchas veces con la tibieza e indiferencia de los fieles. Alano de Lilla (siglo XII) lamenta que tanto los laicos como los clérigos, apenas se sometan a confesarse una vez al año. Poco después de su muerte, el IV Concilio de Letrán (1215) ordenó que todos los fieles confesaran al menos una vez al año. Cfr. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, 1928; del mismo autor, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, 1930.

§ 265

El sacramento de la penitencia como juicio

En el sacramento de la penitencia se hace un *juicio*. El Concilio de Trento dice: "Si alguno dijere que la absolución sacramental del sacerdote no es acto judicial, sino mero ministerio de pronunciar y declarar que los pecados están perdonados al que se confiesa, con la sola condición de que crea que está absuelto, aún cuando no esté contrito o el sacerdote no le absuelva en serio, sino por broma; o dijere que no se requiere la confesión del penitente, para que el sacerdote le pueda absolver, sea anatema" (D. 919).

I. *Juicio de la Iglesia y de Dios*

1. Sólo por la historia del término "judicium" puede echarse de ver de qué *clase de juicio* se trata. Kl. Mörsdorf ha demostrado que la acción judicial de la Iglesia no es un juicio en el sentido técnico de la palabra sino un acto de *soberanía eclesiástica*, una acción del poder pastoral jurisdiccional. Tal resultado se deduce del hecho de que el juicio que hace la Iglesia en el sacramento de la penitencia no se ordena primariamente a la sentencia, sino al perdón del culpable.

En el modo de realizarse el sacramento de la penitencia en la Iglesia antigua se expresaba su carácter de juicio mucho más claramente que en el modo actual de ser administrado; ya que antiguamente la Iglesia decretaba la separación formal de quien pecaba mortalmente de la comunidad vital de la Iglesia; le volvía a admitir bajo ciertas condiciones. Había la convicción de que la expulsión y readmisión concedía de nuevo al pecador el Espíritu Santo. La administración del sacramento de la penitencia era, pues, primariamente una acción soberana de la Iglesia, una acción jurisdiccional.

El antiguo rito vive todavía en su plena prestancia en el *Pontificale Romanum*, en el que se conserva una forma solemne de realizar el sacramento. Se reúne toda la comunidad con el obispo en el templo; se dicen muchas oraciones sobre el pecador presente. Entre

las oraciones y lágrimas de los presentes el pecador es llevado por el obispo a través del espacio del templo hasta la puerta y dejado delante del templo. El obispo vuelve sólo hacia el templo y el pecador debe quedarse fuera; se cierran las puertas; esto significa la expulsión del pecador a la soledad. Este rito se hace el miércoles de ceniza. El jueves santo es la readmisión del pecador en la comunidad viva del pueblo de Dios, introduciéndole de nuevo en el templo. Aunque no se sabe cuántas veces se hizo prácticamente este rito, sin embargo, así se demuestra que en la fe de la Iglesia sigue todavía viva y actual la antigua interpretación del sacramento de la penitencia.

En la administración actual del sacramento de la penitencia no existen la expulsión y readmisión como dos fases separadas claramente; el acto de expulsión apenas puede adivinarse; la administración del sacramento coincide casi del todo con el rito que, en la antigua Iglesia, se llamaba readmisión. Pero no falta del todo la división en dos actos distintos entre sí. La administración del sacramento trae consigo, ya de por sí, el que el pecador sea ajeno a la Iglesia, que vaya a un lugar especial para él y que se manifieste así como hombre necesitado de conversión. Sale de la comunidad que celebra la Eucaristía y sólo después de su absolución vuelve a entrar en ella. El sentido pleno de lo que ocurre ahora sólo se hace patente cuando se mira la forma plena que logró el sacramento en la antigua Iglesia. Si se echa una mirada general sobre la evolución del modo de realizar el sacramento desde la antigüedad hasta hoy, en seguida se echará de ver un proceso parecido al que ocurrió en la evolución de los demás sacramentos; el modo de realizarse en la Iglesia antigua representa, en cierto modo, la forma perfecta y suprema y, el modo actual, una figura desmedrada.

2. Tiene decisiva importancia el hecho de que el acto de soberanía, en el que la Iglesia administra el sacramento de la penitencia, tenga *significación simbólica*. Los actos o ritos de la expulsión y readmisión son signos que significan y causan procesos invisibles. Este es el punto decisivo y de más importancia. Los ritos de la expulsión y readmisión—excomunión y reconciliación—, tienen una significación en su trasfondo; en estas acciones del pueblo de Dios es Dios mismo quien actúa escondido y misteriosamente. Cuando el pueblo de Dios expulsa al pecador de su comunidad de vida, se revela como piensa Dios de él. La con-

denación de la Iglesia es signo de que Dios excluye a ese infiel de la comunidad con El, significa que el pecador no tiene ya parte en el Espíritu Santo. El pecador es un caído en la justicia de la lejanía de Dios, en el infierno. En la palabra eclesiástica de la expulsión resuena el juicio divino de condenación; el pecador oye, por tanto, en la sentencia humana, si sabe oirla, más que una pura sentencia de hombres: en ella oye más bien la sentencia de Dios mismo. El juicio de la Iglesia manifiesta y revela el juicio de Dios; es una epifanía de Dios, como Juez divino. El hecho de que en la justicia de la Iglesia esté presente y operante la justicia de Dios es lo que da al juicio de la Iglesia su propia y terrible importancia. Lo que en una ocasión dice San Ignacio de Antioquía, que el sacerdote es "tipo" del Padre, vale en sentido análogo del sacramento de la penitencia; el obispo o sacerdote que confiesa desempeña el papel de Dios-Padre. En el obispo se revela el Padre; en el obispo que hace justicia, se revela el Padre celestial haciendo justicia.

II. *El juicio de la penitencia y el juicio de la Cruz*

1. La palabra de reprobación, que el Padre pronuncia sobre el pecado en la palabra de expulsión de la Iglesia, es una palabra bien conocida y pronunciada desde hace mucho, no es nueva e inaudita, es una palabra que Dios habló al principio de la historia humana y que no ha sido retirada; toda la historia humana está bajo el poder de esta palabra y todo el que vive como pecador es alcanzado por ella (*Gen.* 3, 14-24). Es la palabra dicha a los primeros hombres y en ellos a todas las generaciones venideras, la palabra del juicio de muerte, la sentencia de muerte que Dios decretó contra Adán; vale para todos los hombres y por eso alcanzó también a Cristo, pero justamente al alcanzarle, sufrió una transformación de sentido. La sentencia del Padre que alcanzó a Cristo mismo, es la palabra que se escucha en la sentencia de expulsión del pueblo de Dios. El que peca mortalmente es alcanzado en el sacramento de la penitencia por la sentencia que condenó a Cristo a morir en cruz. Esa es la palabra operante en cierto modo en el aquí y ahora del pecador; el pecador cae bajo el poder de aquella sentencia, cuya dinámica se alarga en cierto modo desde el remoto pasado hasta la actualidad del pecador que hace penitencia. Con esto no se afirma que la muerte misma de Cristo se

actualice de alguna manera como juicio y justicia, sino que la fuerza y virtud de la sentencia, con que el Padre condena a Cristo, se amplían y ensanchan hasta alcanzar el pecador.

2. En este proceso se patentiza que el pecador que ha cumplido la penitencia y Cristo crucificado forman una comunidad, cuyos elementos son alcanzados por una misma palabra de justicia pronunciada por el Padre celestial (aunque lo son de distinto modo); como el pecador es alcanzado por la misma palabra que condenó a Cristo, puede decirse que el pecador desempeña en el sacramento de la penitencia un papel parecido al que Cristo desempeñó en la cruz. Si del obispo puede decirse: *est personam Patris gerens,* del pecador podríamos decir: *est personam Christi gerens.* En el pecador que ha cumplido la penitencia se revela, pues, Cristo crucificado. Quien ve a un pecador que ha hecho penitencia ve algo más que un simple hombre arrepentido; verá, si sabe mirar, cómo en el hombre aparece Cristo crucificado.

3. Por tanto, podemos decir: *en el sacramento de la penitencia se realiza la muerte de Cristo.* La penitencia, según el Concilio de Trento, es el sacramento, en que se aplican los beneficios de la muerte de Cristo a quienes cayeron después del bautismo (Cfr. § 264). Santo Tomás de Aquino explica que "en virtud del nombre de Cristo, que padeció y resucitó, tiene este sacramento eficacia para perdonar los pecados" (*Suma Teológica* III, q. 84, artículo 7). Y otra vez dice (*Suma Teológica* III, q. 49, artículo 3, ad. 2): "porque el hombre no puede configurarse segunda vez con la muerte de Cristo por el sacramento del bautismo, los que después del bautismo se hacen reos de nuevos pecados necesitan configurarse con Cristo paciente mediante alguna penalidad o pasión que deben soportar."

La muerte de Cristo puede ser considerada en muchos aspectos: como sacrificio, como expiación, como victoria sobre el pecado, como camino hacia la plenitud, pero también como juicio. Cristo mismo es en sus palabras y obras un juicio; los hombres son obligados por él a una decisión; quien no cree en El, está en juicio, está excluído de la vida y gloria de Dios. Pero también en Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, se cumple un juicio: el Padre le entrega a la muerte. La muerte es signo de la lejanía de Dios, del hombre pecador y de la maldición infligida por Dios a los hombres. Cristo, fiel a la misión del Padre, tomó sobre sí

la maldición del pecado y se sometió así a la sentencia del Padre; aceptó el castigo de muerte infligido por el Padre; soportó el destino, a que fué condenado el hombre por la maldición de Dios, hasta la muerte en cruz. El juicio que hace Dios en la muerte de su Hijo, se distingue esencialmente de todo otro juicio; cualquier otro es más desemejante que semejante al juicio hecho por Dios en la muerte de cruz. La muerte de Cristo puede ser llamada juicio sólo en sentido analógico (cfr. § 37); con ello quiere decirse que en él se realizó el misterio de nuestra salvación; es un juicio de gracia que conduce al pecador desde la muerte a la vida. Su causa es, por tanto, el amor no el deseo de venganza; es creador, por cuanto obra la salvación; es un juicio del amor santo y de la santidad misericordiosa. Dios revela y realiza en la muerte de Cristo su santidad y justicia al condenar el pecado; y su misericordia, en cuanto que su juicio quita el poder al pecado y vence a la muerte, signo del pecado. Este juicio significa, por tanto, el destronamiento de los "príncipes de este mundo" y del diablo, significa la glorificación de Cristo (*Io.* 12, 23-31). Quien se somete a este juicio creyendo en Cristo, es liberado de la culpa y del castigo, *lo mismo que quien se sumerge en la muerte de Cristo mediante* el bautismo es liberado de la muerte. Quien se rebela contra este juicio no creyendo, caerá en el juicio de la condenación eterna. Cfr. Vol. III, § 156.

El sacramento de la penitencia es una participación en la muerte en cruz de Cristo, en cuanto juicio. Todos los sacramentos incorporan al hombre en la muerte y resurrección del Señor, y cada uno de manera distinta. En el bautismo se logra de manera fundamental y amplia participar en la muerte del Señor, en cuanto que Cristo, al morir, triunfó del pecado, de la muerte y del demonio. Por el bautismo muere el hombre al pecado y nace a una vida nueva; es liberado de la mundanidad y se hace partícipe de la vida gloriosa de Cristo. Pero en quien conforma su vida como que siguiera perteneciendo al mundo y no tuviera una existencia celestial debe realizarse de nuevo la muerte de Cristo; la mundanidad orgullosa que contradice su carácter bautismal debe ser sumergida de nuevo en la muerte de Cristo y anulada por ella; es lo que ocurre en el sacramento de la penitencia; en este sacramento el hombre se abraza a Cristo crucificado para someterse en comunidad con El al juicio que Dios hizo en la muerte en cruz de su Hijo. Y viceversa: en este sacramento es aceptado por Cristo, quien se abraza a El, y es introducido por El en su muerte, para

que pueda también llenarse de su gloria. El sacramento mismo de la penitencia es un juicio que retiene la caridad en el hombre, ese amor que no quiere dejar que el hombre viva lejos de Dios, sino darle en herencia la gloria divina. Por ser juicio de amor, nunca se condena en él al pecador, sino sólo al pecado, a no ser que el pecador no quiera ser absuelto...; entonces es alcanzado por la condenación del pecado. Dice Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica* III, q. 84, art. 10, ad. 5): "El bautismo recibe de la pasión de Cristo su virtud de producir una regeneración espiritual junto con la muerte espiritual de la vida precedente. "Fué establecido que los hombres muriesen una sola vez" y una sola vez naciesen. Y por eso una sola vez debe el hombre bautizarse. Pero la virtud que la penitencia recibe de la pasión de Cristo es a modo de medicina espiritual, que puede renovarse con frecuencia."

4. La intención del juicio divino, lo mismo que la del juicio de la Iglesia, no es la condenación eterna, sino la *salvación*, es decir, que vuelva a surgir la destruída comunidad con Dios, al ser de nuevo instaurado en el pecador el reinado divino. El signo eficaz de esa intención es la readmisión en la comunidad viva del pueblo de Dios. En este acto de la readmisión se realiza el proceso misterioso de la readmisión en la comunidad de vida con Dios. En la expulsión de la Iglesia Dios juzga misteriosamente al pecador y en la readmisión le regala misteriosamente su gracia.

También la palabra de gracia de Dios es una antigua palabra familiar; es la palabra de complacencia que el Padre dice a su Hijo cuando va hacia la muerte y cuando se presenta ante El pasando por la muerte; fué una palabra de gracia, de absolución y aceptación; en ella el Padre concede a su hijo la vida nueva, gloriosa, imperecedera, la existencia llena de verdad y de amor, en la que el reinado de Dios se realiza plena y perfectamente. En la palabra de gracia dicha por la Iglesia está operante la palabra de gracia del Señor; por tanto, la palabra canónica de la readmisión no es una pura fórmula oficiosa, para dar noticia al pecador de que está ya otra vez congraciado (D. 919): la palabra de gracia dicha por la Iglesia es un signo eficaz del perdón y gracia de Dios. En la reconciliación escucha el pecador, allá en el fondo y misteriosamente, la palabra de gracia pronunciada por Dios, la palabra de una nueva participación en la resurrección de Cristo, siempre que se someta a la palabra de juicio dicha por Dios y que resuena

en la palabra de juicio de la Iglesia, siempre que reconozca de nuevo el dominio y reino de Dios.

5. El proceso misterioso de la readmisión en la comunidad con Dios tiene una especial simbolización con el gesto de la *imposición de las manos*, con el que originariamente se recibía al pecador en las filas del pueblo de Dios y del que nuestro actual rito sólo conserva un resto empequeñecido en el significativo gesto de extender la mano hacia el pecador. Mediante la imposición de manos se expresa que el arrepentido entra de nuevo en la comunidad del pueblo de Dios y se hace así partícipe del espíritu, que es el corazón y alma de la Iglesia, es decir, del Espíritu Santo. La imposición de las manos simboliza que el pecador, al serle impuestas las manos por la Iglesia, es aceptado por Dios mismo porque de nuevo deja reinar a Dios sobre él y así le es concedido de nuevo el Espíritu Santo.

Lo mismo que de la muerte en cruz de Cristo debe decirse aquí que las palabras de juicio y gracia no se suceden una a otra en un proceso temporal, sino que se entretejen y entremezclan la una a la otra; pues el perdón sólo puede darse en el juicio, es decir, en la participación de la cruz y ésta sólo adquiere sentido en el perdón. Hay gracia, cuando hay participación en la cruz, es decir, cuando el juicio se hace de nuevo. En la antigua Iglesia se expresaba la conciencia de esta realidad al llamar a la expulsión o excomunión "poenitentiam dare"; la penitencia es una gracia que se regala.

Sólo se da el perdón de los pecados mediante la cruz de Cristo; sin la participación en este doloroso y amargo proceso, sin entrar en el movimiento en que Cristo, muriendo, se somete al Padre, no hay reconciliación del pecador con Dios. Significa, pues, una gracia el hecho de que la cruz de Cristo, el juicio del Padre celestial, sea hecho accesible al pecador.

El resultado logrado hasta aquí puede ser descrito así: el sacramento de la penitencia es participación en el juicio de la muerte de Cristo y en la gracia de su vida gloriosa bajo el signo de la expulsión de la comunidad viviente de la Iglesia y de la readmisión en ella; en esta participación es reinstaurado el reino de Dios rechazado por el pecado y de ese modo es regalada de nuevo la salvación.

6. El sacramento de la penitencia es uno de los modos en que el Espíritu Santo, principio vital de la Iglesia, realiza hasta el

fin de los tiempos la actividad de juez, que le fué asignada por Cristo (*Io.* 16, 8-11); en El será el hombre convencido de que existe un pecado, una justicia y un juicio. Mientras la Iglesia, vivificada por el Espíritu Santo, administra el sacramento del perdón de los pecados, no se puede olvidar que el hombre es pecador y Dios es santo y justo. Quien en esta vida de peregrinaje se somete obediente al juicio hecho en el sacramento de la penitencia por el Espíritu Santo, no será alcanzado por el juicio de condenación, que fué infligido al diablo; quien se rebele con orgullo contra ese juicio, caerá bajo el mismo juicio de condenación que el demonio.

III. *Juicio penitencial y juicio final*

El juicio cumplido en el sacramento de la penitencia, cuando el penitente se somete al juicio de la Cruz y éste se realiza en él, es una actualización del pasado y a la vez una *señal anticipada del futuro*; es un apuntar al juicio final en que el pecado y el poder del pecado serán vencidos definitivamente. A la administración del sacramento de la penitencia inhiere siempre algo de la gloria y majestad del día en que vendrá el Señor sobre las nubes del cielo a juzgar a los vivos y a los muertos. Entonces se cumplirá definitivamente el juicio que Dios ha estado siempre haciendo invisiblemente. Es una gracia que el pecador haya sido juzgado y absuelto por la misericordia de Dios en el sacramento de la penitencia antes de que llegue aquel juicio (*Hebr.* 3, 13). En "aquel día" será revelado que el juicio misericordioso de Dios hecho en el sacramento de la penitencia es una salvación graciosa y gratuita del horror y de la desesperación, que caerán sobre el pecador no convertido el día del último juicio; los que fueron perdonados por el juicio de la penitencia ensalzarán entonces al Señor por su misericordia (*Rom.* 15, 9); la misericordia de Dios brillará en ellos; todo su ser, el fervor de su amor, la intimidad de su agradecimiento expresará lo que hizo Dios en su grandeza (F. Walter). Así se unen en el sacramento de la penitencia el pasado y el futuro: la penitencia nos une con Cristo crucificado y resucitado y con Cristo que viene de nuevo al juicio final.

Si el sacramento de la penitencia, en su íntima esencia, es un juicio del amor misericordioso de Dios, debe aparecer como tal en su realización. Y así es: en realidad, la administración de la penitencia es una acción judicial; el signo externo está determina-

do por el carácter judicial del sacramento, y, viceversa, en el signo externo puede leerse su carácter judicial. Incluye acusación y juicio; la acusación es autoacusación, y la sentencia normalmente es de absolución.

Cuando se pretende entender la administración de la penitencia desde su esencia y ser de juicio, no puede pasarse por alto el carácter analógico de ese juicio; no podrán encontrarse por tanto en el sacramento de la penitencia punto por punto todas las partes que tiene un juicio terreno.

§ 266

Signo externo del sacramento

I. *Doctrina de la Iglesia*

El signo externo del sacramento de la penitencia es más difícil de determinar que el de los demás sacramentos, porque en él no hay ninguna cosa visible cuyo sentido sea determinado por la palabra. La cuestión del signo sacramental del sacramento de la penitencia es, pues, resuelta de distintas maneras.

El *Concilio de Trento* dice respecto al signo sacramental (Sesión XIV, cap. 3): "Enseña además el santo Concilio que la forma del sacramento de la penitencia, en que está principalmente puesta su virtud, consiste en aquellas palabras del ministro: "Yo te absuelvo", etc., a las que ciertamente se añaden laudablemente, por costumbre de la santa Iglesia, algunas preces, que no afectan en manera alguna a la esencia de la forma misma ni son necesarias para la administración del sacramento mismo. Y son cuasi materia de este sacramento los actos del mismo penitente, a saber: la contrición, confesión y satisfacción (canon 4), actos que en cuanto por institución de Dios se requieren en el penitente para la integridad del sacramento y la plena y perfecta remisión de los pecados, por esta razón se dicen partes de la penitencia. Y a la verdad, la realidad y efecto de este sacramento, por lo que toca a su virtud y eficacia, es la reconciliación con Dios, a la que algunas veces, en los varones piadosos y los que con devoción reciben este sacramento, suele seguirse la paz y serenidad de la conciencia con vehemente consolación del espíritu. Y al enseñar esto el santo Concilio acerca de las partes y efecto de este sacramento, junta-

mente condena sentencias de aquellos que porfían que las partes de la penitencia son los terrores que agitan la conciencia y la fe" (D. 896). Y en el canon 4 dice: "Si alguno negare que para la entera y perfecta remisión de los pecados se requieren tres actos del penitente, a manera de materia del sacramento de la penitencia, a saber: contrición, confesión y satisfacción, que se llaman las tres partes de la penitencia; o dijere que sólo hay dos partes de la penitencia, a saber, los terrores que agitan la conciencia, conocido el pecado, y la fe concebida del Evangelio o de la absolución, por lo que uno cree que sus pecados le son perdonados por causa de Cristo, sea anatema" (D. 914). De modo análogo se expresa más de cien años antes el Concilio de Florencia en el Decreto para los Armenios (D. 699).

II. *Consideración histórica*

Una *ojeada a la historia* nos abrirá un camino para entender la declaración doctrinal de la Iglesia. Como ya hemos dicho antes (§ 264), en la Iglesia antigua, y hasta bien entrada la Edad Media, el sacramento de la penitencia se realizaba mediante la expulsión del pecador de la comunidad de la Iglesia y su readmisión en ella. En la *Didascalia apostolorum*, de principios del siglo III, se dice: "Los que prometen hacer penitencia por su pecado, tal como corresponde a su pecado, se apartan de la Iglesia. Después, ella les admite como padre misericordioso" (*Rom.* 2, 16. 4). Tanto para la expulsión como para la readmisión se crearon formas litúrgicas especiales. Una descripción de todo el rito, según el uso romano, nos es ofrecida por Somoceno, historiador de la Iglesia del siglo V (Cfr. § 264, VI, 8).

La expulsión era un alejamiento tanto de la comunidad eucarística como de la comunidad sacrificial; el bautismo concede la entrada a esas dos comunidades, pero el pecador se hace otra vez indigno de ellas. La expulsión no se hace siempre ni en todas partes de la misma manera. Primero existió la regla de que el pecador no debía en manera alguna participar en las celebraciones eucarísticas; según una disposición del I Concilio de Nicea (345), canon 11, el pecador puede, sin embargo, ser incluído entre los catecúmenos; es tratado como que no perteneciera todavía al mundo en que entró mediante el bautismo. Pero hay una distinción entre el no bautizado y el pecador bautizado. El último, a pesar de

haber sido expulsado de la vida comunitaria de la Iglesia, pertenece a ella.

Para que pudiera ser puesto en movimiento el proceso de expulsión o excomunión, debía haber sido confesado el pecado. El pecador lo comunicaba al obispo o al sacerdote penitenciario encargado por él. Tal comunicación no necesitaba ser pública, aunque la excomunión fuera un acto público. Inocencio I condenó enérgicamente la exigencia impuesta en algunos lugares de que la confesión de los pecados fuera pública.

La readmisión o reconciliación se hacía en general conforme a un rito, que incluía la oración sacerdotal y la imposición de manos. Era acompañada de la oración intercesora de los fieles. La imposición de manos está, por ejemplo, atestiguada en la *Didascalia apostolorum*, que dice: "Lo mismo que bautizas a un pagano, debes imponerle (al penitente) las manos, mientras todos rezan por él. Después debes conducirle dentro del templo y hacerle participar de la Iglesia. En lugar del bautismo tendrá él la imposición de manos. Pues por la imposición de manos o por el bautismo se recibe el Espíritu Santo" (*Rom.* 2, 41. 2). En otro lugar dice: "Cuando el pecador hace penitencia y llora, tómale e imponle las manos mientras reza toda la Iglesia y permítele la estancia en la Iglesia" (*Rom.* 2, 18. 7) No hay testimonio alguno sobre una fórmula determinada de oración; lo decisivo era el acto de readmisión como tal.

Este rito administrativo antiguo fué olvidándose poco a poco en la antigua Edad Media. Desde el siglo XI ya no se administra más el sacramento de la penitencia en varios ritos separados; desde entonces coinciden, más bien, la confesión y reconciliación.

Sin embargo, se ha conservado ese uso de la antigua Iglesia en el rito solemne del "Pontificale romanum" (cfr. § 265, I); según este rito, la reconciliación ocurre en dos partes: primero se reza por los pecadores que están esperando en el pórtico o atrio del templo; el obispo se les acerca y les dirige una plática. Después coge a un penitente de la mano y le introduce—segunda parte—en el templo, acompañado de los demás penitentes. Se reza una serie de oraciones. La más importante de ellas es la absolución, cuyo texto es el siguiente: "Jesucristo, el Señor, que lavó misericordiosamente los pecados de todo el mundo entregándose y derramando su sangre inmaculada, que dijo a sus discípulos—para número de los cuales y para servicio suyo me eligió a mí, indigno—: todo lo que atareis en la tierra será atado en el cielo, y todo lo que desatareis

en la tierra será desatado en el cielo; por intercesión de María, la Madre de Dios, del bienaventurado arcángel Miguel, de San Pedro Apóstol, a quien fué concedido el poder de atar y desatar, y de todos los Santos, absuélvaos El por mi servicio de todos los pecados, que vosotros habéis cometido negligentemente de pensamiento, palabra y obra, por la mediación de su santa sangre, que fué derramada para perdón de los pecados. Libres de las ataduras del pecado, os lleve El misericordiosamente al reino de los cielos. El, que con el Padre y el Espíritu Santo vive y reina por los siglos de los siglos. Amén."

En la determinación del signo externo son problemáticos el modo y manera en que cooperan la *penitencia personal del pecador expulsado de la comunidad de la Iglesia y el acto eclesiástico de la readmisión*, es decir, el *opus operantis* y el *opus operatum*. En la antigua Iglesia eran consideradas como causa del perdón de los pecados, tanto la prestación penitencial del hombre como la reconciliación. Además, la penitencia subjetiva y personal está muchas veces en primer plano. En la antigua Iglesia no se reflexionó por regla general sobre el modo en que ambos momentos están implicados mutuamente. La cuestión se agudizó especialmente cuando en el siglo XI empezó a imponerse la realización del sacramento usual hasta hoy en la que la penitencia subjetiva y la absolución canónica se hacen simultáneamente. Había unanimidad en que el pecado mortal debía ser sometido al poder de llaves de la Iglesia, en que la Iglesia, al absolver, cumplía un acto judicial y en que la penitencia tiene carácter sacramental. La penitencia subjetiva sola fué declarada insuficiente; según la opinión de la Escolástica antigua, la penitencia subjetiva incluye el deseo (*votum*) del sacramento. La absolución canónica no fué considerada como una pura predicación evangélica del perdón de los pecados ya ocurrido. La sola fe fiducial no era el camino auténtico de la justificación. Pero, a pesar de todo, la primitiva Escolástica no logró tampoco claridad sobre la cuestión de cómo cooperan en la formación del signo sacramental la penitencia subjetiva y la absolución canónica.

Pedro Lombardo se conforma con decir que tanto el arrepentimiento como su declaración en la confesión deben ser incluídos en el concepto del sacramento y que cooperan causalmente en el perdón de los pecados; según él, la absolución es un signo de que el pecado ha sido perdonado. Abelardo adopta una actitud especial: niega que exista un perdón canónico autoritativo; en la absolución no ve más que una medida ascética de la Iglesia, a saber: la

readmisión en la comunidad de la Iglesia que se concede al hombre ya reconciliado con Dios por el arrepentimiento y la confesión. Hugo de San Víctor rechaza esa manera de vaciar de contenido la absolución canónica; distingue en el pecado una doble traba: una interior, que consiste en el endurecimiento del corazón, y otra exterior, que consiste en haber incurrido en el castigo venidero. La primera traba es desatada por el arrepentimiento, y la segunda por la absolución canónica. La mayoría de los teólogos de la primitiva Escolástica defendieron la opinión de que el perdón de la culpa ocurría gracias al sacramento, y se sintieron después perplejos al determinar qué es lo que obraba la absolución por su parte. En la alta Escolástica, Alejandro de Hales y San Buenaventura defendieron la opinión de que la absolución causaba la reconciliación del pecador con la Iglesia, pero que el perdón de los pecados ocurría gracias al arrepentimiento. La absolución canónica, según estos teólogos, es una oración indefectible a Dios para que se digne perdonar la culpa al pecador. Atribuye a la absolución influjo inmediato y causal en el perdón de los pecados el Cardenal dominico Hugo de Saint Cher († 1233).

Santo Tomás dió un paso decisivo en la cuestión al aplicar a la explicación del signo externo del sacramento de la penitencia los conceptos de *materia y forma*, introducidos ya desde principios del siglo XIII en la doctrina de los sacramentos. La penitencia personal del pecador—que según él abarca tres partes: arrepentimiento, confesión y satisfacción—, es la materia del sacramento y la absolución, la forma. Materia y forma operan, según él, como una causa única. Cooperan en el perdón de la culpa incluso cuando los pecados han sido ya perdonados antes de recibir el sacramento gracias al arrepentimiento; Santo Tomás, junto con la tradición ya existente y casi unánime, tiene esto por norma y regla. En este caso la absolución de la Iglesia obra anticipadamente; por tanto, la penitencia subjetiva del pecador—que es la materia del sacramento—está también informada por la absolución canónica y es absolutoria. Respecto a la relación de rango de la penitencia subjetiva y la absolución en el signo externo dice Santo Tomás, desde el punto de vista de la eficacia o causalidad, consiste, ante todo (*principaliter*) en la absolución.

El teólogo franciscano Duns Escoto difiere de Santo Tomás en la determinación del signo externo; según él, consiste solamente en la absolución canónica. Los actos subjetivos del hombre no son partes esenciales del sacramento, sino sólo condiciones o supuestos.

La teoría de Duns Escoto podría significar un retroceso comparada con la solución dada por Santo Tomás, ya que de nuevo se resquebraja la relación entre penitencia subjetiva y absolución canónica.

El Concilio de Trento se mueve en el ámbito ideológico de Santo Tomás; pero tiene en consideración la teoría escotista, defendida en las sesiones del Concilio, sobre todo por Tapper, al añadir a la terminación de la materia un "casi" (en latín *quasi*) y al subrayar que el arrepentimiento, confesión y satisfacción son partes del sacramento de la penitencia en cuanto que contribuyen a su integridad y al pleno y perfecto perdón de los pecados.

III. *Materia y forma*

1. Después del *excursus* histórico y de la decisión doctrinal de la Iglesia, debe decirse que el arrepentimiento, confesión y satisfacción forman, junto con la absolución canónica, las partes esenciales del sacramento de la penitencia. La penitencia subjetiva del pecador y la absolución canónica hacen un todo único; la primera está en una relación viva con la segunda; en cuanto parte esencial del sacramento está ordenada a la absolución. Por eso se distinguen del arrepentimiento, confesión y propósito de enmendarse dados fuera del sacramento.

La ordenación a la absolución les da su carácter sacramental, que recibe su plenitud y acabamiento en la absolución. La absolución es, por tanto, la plenitud o acabamiento del acto del penitente. (En sentido distinto al aquí aludido se usa la palabra materia, al decir que los pecados son la materia, el objeto del sacramento; son objeto del arrepentimiento y confesados y anulados por la absolución.)

Aunque los actos del penitente sean considerados como "materia" y, por tanto, como parte esencial del sacramento de la penitencia, eso no quiere decir que el penitente se administra en parte a sí mismo el sacramento; pues las partes esenciales puestas por él, sólo logran su acabamiento y plenitud cuando el penitente es absuelto de sus pecados. El sacramento se realiza sólo por la absolución; sólo por ella es introducido el penitente en la muerte en cruz de Cristo y hecho partícipe de su virtud salvífica.

Los actos personales y propios son el primer paso hacia la cruz dado en virtud de la gracia de Dios. Pero es la absolución la que introduce realmente al penitente en la muerte del Señor. La peni-

tencia no es de ninguna manera autoliberación de los pecados por parte del penitente, aunque sus actos personales sean partes esenciales del sacramento.

2. *La forma*, la palabra que completa y determina los actos del penitente, es la *absolución sacerdotal*. No hay ningún testimonio escriturístico de su texto y fórmula: la fórmula actual esencial para la realización del sacramento dice: "Yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén." Según la mayoría de los teólogos actuales, son absolutamente necesarias las palabras "Yo te absuelvo", porque sin ellas la acción no tendría sentido ni sería comprensible.

La fórmula de la absolución tiene una larga *historia*. En la Iglesia antigua y medieval, hasta la época de los Carolingios, se veía garantizado el perdón de los pecados en el acto de la readmisión en la comunidad de la Iglesia que se hacía por la oración e imposición de manos (León I, Carta 108, 3).

La *oración* tuvo distintas formas en la Iglesia antigua; encontramos *oraciones de petición en sentido estricto* (fórmulas suplicativas), es decir, oraciones en que la Iglesia se dirige inmediatamente a Dios para implorar perdón para el pecador; encontramos también oraciones *en forma de deseo* (fórmulas optativas), en las que se pide el perdón a Dios dirigiéndose a El en tercera persona, es decir, oraciones pronunciadas sobre el pecador. Desde la época de los carolingios encontramos *fórmulas indicativas* (yo te absuelvo) que muchas veces se entremezclan con las suplicativas y optativas. Desde el siglo XIII desaparecen generalmente las fórmulas suplicativas, mientras van imponiéndose las fórmulas compuestas de optativas e indicativas. Santo Tomás, en su escrito "De forma absolutionis", defiende la fórmula indicativa como la única forma del sacramento de la penitencia; en este punto pudo invocar la convicción unánime de sus contemporáneos parisinos. En la celebración litúrgica siguió usándose, sin embargo, durante mucho tiempo, la composición de la fórmula indicativa y optativa. Por fin, superaron las confusiones y cosas menos claras, primero el Concilio de Florencia (D. 699), y después, definitivamente, el Concilio de Trento. Cfr. L. Ott, *Das opusculum des heiligen Thomas von Aquin De forma absolutionis in dogmengeschichtlicher Beleuchtung*, en "Festschrift Eduard Eichmann" (Paderborn, 1940), 99-155.

Este resumen histórico indica que la Iglesia se sabe capacitada para configurar el núcleo simbólico del sacramento de la penitencia

proveniente de Cristo, de forma que hoy se realiza el sacramento mediante el símbolo evolucionado (no mediante su forma original y primitiva). La Iglesia, en esa función, ejercita su poder de soberanía.

Consúltese la obra a multicopista de Karl Rahner *De poenitentia tractatus historico-dogmaticus* (Innsbruck, 1952).

Por medio de la *palabra de la absolución, como por medio de todo signo sacramental, se causa lo que se dice.* Por tanto, mediante ella no sólo se explica el perdón de los pecados, sino que se causa; no es sólo una noticia del perdón de los pecados, sino la realización de ese perdón. La palabra absolutoria tiene el sentido de una acción que borra los pecados; mediante ella anula la Iglesia los pecados de sus hijos; claro está que ella obra como instrumento del Padre celestial. En la palabra absolutoria, el Padre celestial concede al pecador su misericordia eficaz; en esa palabra puede oírse la misericordia de Dios; es una epifanía de Dios, que perdona los pecados.

Como el sacerdote es el instrumento mediante el que Dios mismo habla y obra, el sacramento de la penitencia es un *encuentro del pecador con el Padre celestial.* Como el sacerdote es un *instrumento personal,* su palabra absolutoria significa también un encuentro entre él y el penitente. Y como en el sacerdote está representada la comunidad de la Iglesia, el penitente encuentra también en el sacerdote la comunidad que había olvidado al pecar. El encuentro se realiza en la palabra operante y eficaz; esa palabra es el signo lleno de fuerza y sentido que causa la relación salvífica entre el sacerdote y el penitente. Puesto que el perdón de los pecados debe ocurrir en el encuentro entre el miembro de la Iglesia que hace penitencia y el que absuelve, y puesto que tal encuentro sólo ocurre en la palabra, no hay ninguna absolución muda. Por la misma razón es imposible la absolución por escrito; cfr. D. 1.088. Por eso es también, al menos dudoso, que pueda darse la absolución por teléfono.

En la *Iglesia griega* actual se conserva la fórmula deprecativa originaria.

Dice así: "Hijo mío, que te has confesado a mi indignidad; yo, hombre inútil y pecador, no puedo perdonar ningún pecado sobre la tierra; sólo Dios puede. Pero en virtud de la palabra divina, que Nuestro Señor Jesucristo, después de haber resucitado dijo a los Apóstoles: a quien vosotros perdonareis los pecados, etc., confiando en aquella palabra nos atrevemos también nosotros a

decir: lo que tú has dicho a mi ínfima indignidad y lo que tú no has dicho, sea por no saberlo, sea por haberlo olvidado, perdónetelo Dios en este mundo y en el venidero. El Dios, que por medio del profeta Natán perdonó a David sus pecados, después que los confesó, y que perdonó a Pedro su negación cuando lloró amargamente y que perdonó a la prostituta que lavó sus pies con lágrimas y al publicano y comilón... el mismo Dios te perdone a ti todo, por medio de mí, hombre pecador, ahora en este mundo y en el venidero y te deje presentarte sin culpa ante su terrible tribunal."

Pero también en la Iglesia griega se usan fórmulas indicativas aunque no estén en el ritual. En otras partes de la Iglesia ortodoxa la absolución comprende tanto la petición del perdón como la declaración autoritativa de él. "Nuestro Señor y Dios Jesús te perdone, hijo mío, todos tus pecados por la gracia y misericordia de su benignidad; y por su poder a mí concedido, te perdono también yo, indigno sacerdote, y te absuelvo de todos tus pecados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo." P. Mazerath, *Busse und hl. Oelung in der byzantinischen Kirche* (Heilige Feiern der Ostkirche, 3); cfr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche,* 268.

También en la *liturgia occidental* del sacramento de la penitencia se reza una oración por el perdón de los pecados, aunque no es la forma sacramental y, por tanto, no es tampoco necesaria para la realización del sacramento. Antes de dar la absolución el sacerdote se dirige a la misericordia de Dios, operante en el juicio de la penitencia, diciendo: "Dios omnipotente tenga misericordia de ti; que te perdone los pecados y te conduzca a la vida eterna." Después extiende sus manos hacia el penitente y dice: "El Señor omnipotente te conceda la indulgencia, absolución y perdón de tus pecados. Nuestro Señor Jesucristo te absuelva, y yo en su nombre y con su autoridad te absuelvo de todas las ataduras de la excomunión y del entredicho, en cuanto yo puedo y tú necesitas." En ese extender la mano hacia el penitente pervive el antiguo rito de la imposición de las manos; es una forma desmedrada del rito original, pero conserva su sentido. Después se dice la absolución. Y se añaden las palabras siguientes: "Que la Pasión de nuestro Señor Jesucristo, los méritos de la bienaventurada Virgen María y de todos los santos y todo lo bueno que hicieres y lo malo que sufrieres, te sirvan para perdón de los pecados, aumento de la gracia y premio de vida eterna."

En lo fundamental se reducen a lo mismo la absolución en for-

ma indicativa y la absolución en forma deprecativa; en ésta se expresa la fe en que sólo Dios perdona los pecados; en la primera se expresa que Dios perdona los pecados valiéndose de un hombre como instrumento. La fórmula indicativa corresponde mejor al carácter de juicio de la penitencia.

§ 267

La contrición

I. *Concepto de contrición*

1. La contrición mostrada externamente, simbolizada en signos, es una parte esencial del sacramento de la penitencia. La contrición interna del corazón es aquella disposición del alma indispensable para la recepción del sacramento de la penitencia.

El Concilio de Trento da la siguiente descripción esencial del arrepentimiento (Sesión XIV, cap. 4): "La contrición, que ocupa el primer lugar entre los mencionados actos del penitente, es un dolor del alma y detestación del pecado cometido con propósito de no pecar en adelante. Ahora bien, este movimiento de contrición fué en todo tiempo necesario para impetrar el perdón de los pecados, y en el hombre caído después del bautismo, sólo prepara la remisión de los pecados si va junto con la confianza en la divina misericordia y con el deseo de cumplir lo demás que se requiere para recibir debidamente este sacramento. Declara, pues, el santo Concilio, que esta contrición no sólo contiene en sí el cese del pecado y el propósito e iniciación de una nueva vida, sino también el aborrecimiento de la vieja conforme a aquello: Arrojad de vosotros todas vuestras iniquidades, en que habéis prevaricado y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo (*Ez.* 18, 31). Y cierto, quien considerare aquellos clamores de los santos: Contra ti sólo he pecado y delante de ti sólo he hecho el mal (*Ps.* 50, 6); trabajé en mi gemido; lavaré todas las noches mi lecho (*Ps.* 6, 7); repasaré ante ti todos mis años en la amargura de mi alma (*Is.* 38, 15), y otros a este tenor, fácilmente entenderá que brotaron de un vehemente aborrecimiento de la vida pasada y de muy grande detestación de los pecados" (D. 987).

La contrición no es más que el dolor del alma, de la voluntad y del ánimo, es decir, del corazón por los pecados propios. (Se puede acusar o llorar por los pecados ajenos, pero es imposible arrepentirse de ellos.) Se hace sentir cuando se reconoce en la fe la maldad y terribilidad del pecado. La contrición incluye en sí el apartamiento del pecado y la conversión hacia Cristo; es una autocondenación del pecador y una profesión de la santidad de Dios revelado en Cristo; en cierto sentido es ya un buen propósito; éste no necesita ya ser hecho expresamente. La contrición ocurre la mayoría de las veces en la razón, en la voluntad y en el ánimo; pero la pura condenación de los pecados hecha con la voluntad sin movimiento del ánimo y apartamiento de ellos es también auténtico arrepentimiento. El movimiento del ánimo puede faltar; lo decisivo es la aversión voluntaria del pecado y la conversión hacia Cristo. El movimiento de dolor puede llegar también a los sentimientos sensibles, de manera que el hombre tenga sensación del arrepentimiento que tiene. Pero también es posible que el dolor del alma y del espíritu por los pecados apenas llegue hasta el campo de la sensación o no llegue en absoluto.

La contrición no es, por tanto, la satisfacción del odio al yo o del impulso de crueldad contra la propia persona; no es una especie de venganza desagradable o un castigo que el pecador se imponga a sí mismo; tampoco es el deseo de no haber hecho lo que se ha hecho..., ese deseo que es como una especie de eco del castigo previsto; no es, por fin, un estado de depresión que ocurra a consecuencia de la relajación que sigue a la tensión de la acción o a consecuencia de los efectos desagradables de la acción. Si fuera una de esas cosas, no tendría sentido y sería un estorbo para la vida; habría, pues, que superarlo. Pero en realidad es otra cosa: es la decidida condena de una acción, la aversión o vuelta de una dirección de la vida que se reconoce como torcida y la conversión hacia lo bueno, hacia la santidad de Dios revelada en Cristo. La contrición no significa ningún fracaso que paralice las fuerzas, sino la irrupción en una nueva vida. El arrepentimiento es algo completamente distinto también de un proceso curativo en el sentido psicoanalítico o psicológico de la palabra. Es cierto que implica el esfuerzo de sacar a la clara luz de la conciencia todo lo reprimido en la subconciencia con ocasión de la negación o huída de una exigencia y que desde allí entorpece la vida; una vez en la conciencia hay que hacer el esfuerzo de en-

tenderlo y resistirlo... Pero la contrición no es sólo comprensión; es además condenación de lo hecho.

2. Es evidente que el hombre no puede hacer por medio de la contrición que la acción de que se arrepiente no haya sucedido, no haya sido un suceso histórico; pero puede librarse de la falta de valor y sentido, de *la culpabilidad de la acción.*

Para mejor entender esto podemos meditar en que los momentos de nuestra vida no forman una serie sucesiva, cuyos miembros no tienen ninguna relación entre sí, sino que se implican y complican recíprocamente. Las anteriores decisiones libres de la voluntad penetran actuando en la actualidad y dan un sello y carácter determinado al momento presente de nuestra vida. Por su parte, el futuro está ya también de algún modo preformado en el presente. El hombre, según esto, posee en cada momento su vida tal como ha llegado a ser gracias al pasado y que determina el futuro; es decir, en cierto sentido la posee como totalidad. Así pues, aunque la culpa ya cometida y pasada determina incluso el futuro en una dirección culpable, el hombre, por ser libre, puede en cada momento dar a su vida una dirección nueva y un nuevo sentido. Reflexionando sobre sí y recogiéndose en sí mismo, puede condenar la dirección actual de la vida propia, que ahora actualiza, empujar hacia una dirección nueva la totalidad de esa vida que ahora tiene en un puño con todas sus fuerzas, y de esta manera expulsar del ámbito de su "yo" la disposición e intención pecaminosa que tenía hasta ahora.

En este proceso, el hombre toma sobre sí otra vez el pasado; lo traspasa, valora y juzga a la luz de la santidad de Dios y en el amor de Dios, y así lo transforma. Para la autocondenación y cambio de disposición es un buen presupuesto el que el hombre tenga la capacidad de poder captar su vida como totalidad; cuanto más capaz de eso tanto más profundamente conseguirá condenar los pecados desde su raíz y tanto más central e íntima será la autocondenación. Ese centro personal es llamado en la Escritura el corazón del hombre. Cfr. vols. II, § 130 y III, § 153. Pero lo decisivo en el arrepentimiento es su relación a Dios. Aunque el hombre no esté construído de forma que pueda captar perfectamente la totalidad de su vida, aunque no sea capaz más que de darse cuenta de los procesos aislados, puede, sin embargo, cambiar de dirección su vida mediante la reprobación del mal. Lo decisivo es la razón sobrenatural de ser del arrepentimiento. El cambio de modo de pensar

tiene la significación salvífica prometida por Dios y es parte esencial del sacramento—o al menos presupuesto o condición *sine qua non*—; por consiguiente, es ese proceso en que el hombre se introduce en la muerte de Cristo sólo cuando no nace del puro ser natural del hombre, sino cuando es puesto por el yo humano, conformado a imagen de Cristo en el bautismo y sellado para Cristo de una vez para siempre, en virtud de la realidad de la gracia y dirigiéndose en la fe hacia el señor crucificado y resucitado. Sólo el arrepentimiento del bautizado puede entrar en relación plenamente real con el sacramento; de hecho está en relación con él, y tiene el sello de esa relación porque, en razón de haber sido instituído por Jesucristo, el sacramento de la penitencia es el medio normal de borrar los pecados mortales en el NT e implica, por tanto, el arrepentimiento, es decir, la aversión del pecado y la conversión del pecador a Cristo. La contrición hecha por la fe en Cristo, no puede anular la culpabilidad de los pecados inmediatamente. Pero el arrepentido puede esperar con seguridad, en razón de las promesas divinas, que Dios le perdonará los pecados y le introducirá en la muerte de Cristo, que da la vida. En la contrición está el hombre delante de Dios con esperanza y confianza y espera la respuesta divina. Cuando el pecador renuncia a la orgullosa voluntad del hombre y reza con doloroso conocimiento de la acción mala y humilde aversión a ella y al yo que la hizo, pide a Dios, que entonces roden con mirada amorosa, la reconciliación y la salud, la recreación de la antigua relación mediante el acto que es imprescindible en el restablecimiento del orden entre personas: mediante el perdón. Pero el perdón sólo puede darse en el mundo cuando Dios perdona los pecados por pura y libre bondad. Nosotros estamos ciertos de que la respuesta de Dios a la llamada de la contrición es el perdón de los pecados.

3. Puesto que la contrición pertenece al signo externo del sacramento de la penitencia, debe *mostrarse exteriormente* de algún modo. La encarnación más evidente y fidedigna de la contrición es la confesión de los pecados.

II. *Especies de contrición*

1. La contrición puede ser perfecta o imperfecta (*contritio* en sentido estricto y *attritio*). La razón de esta división no es el grado de mayor o menor arrepentimiento, sino su motivo.

La división tiene una larga *historia*; está relacionada con el problema de la relación entre penitencia personal o subjetiva del pecador y readmisión canónica o absolución. Desde *San Anselmo de Canterbury* la contrición es llamada *contritio* (anteriormente *compunctio*). A principios del siglo XIII surge la expresión *attritio*. Al principio son distinguidas la contrición y la atrición no por el motivo del arrepentimiento, sino por la magnitud del dolor del alma. Más tarde, cuando se había ya impuesto la doctrina de la *gratia informans*, valió como norma distintiva la relación del arrepentimiento con la gracia justificante. La contrición es, según la alta Escolástica (Santo Tomás de Aquino) y la teología pretridentina, el arrepentimiento informado por la gracia, y la atrición es el arrepentimiento no informado. Duns Escoto atribuyó a la atrición así entendida más importancia que los teólogos anteriores, al ver también en ella una ordenación al último fin del hombre. Opina incluso que la atrición no informada puede nacer del amor a Dios. El Concilio de Trento usa la palabra *contritio* para designar en general el arrepentimiento; una clase especial de ella es la *attritio*, la *contritio* imperfecta; distingue las dos especies de arrepentimiento desde el punto de vista del motivo.

El Concilio describe ambas formas de arrepentimiento y su eficacia de la siguiente manera (Sesión XIV, cap. 4): "Aun cuando alguna vez acontezca que esta contrición sea perfecta por la caridad y reconcilie el hombre con Dios antes de que de hecho se reciba este sacramento, no debe, sin embargo, atribuirse la reconciliación a la misma contrición sin el deseo del sacramento, que en ella se incluye. Y declara también que aquella contrición imperfecta (can. 5), que se llama atrición, porque comúnmente se concibe por la consideración de la fealdad del pecado y temor del infierno y sus penas, si excluye la voluntad de pecar y va junto con la esperanza del perdón no sólo no hace al hombre hipócrita y más pecador, sino que es un don de Dios e impulso del Espíritu Santo, que todavía no inhabita, sino que mueve solamente y con cuya ayuda se prepara el penitente el camino para la justicia. Y aunque sin el sacramento de la penitencia no pueda por sí misma llevar al pecador a la justificación; sin embargo, le dispone para impetrar la gracia de Dios en el sacramento de la penitencia. Con este temor, en efecto, provechosamente sacudidos los ninivitas ante la predicación de Jonás, llena de terrores, hicieron penitencia y alcanzaron misericordia del Señor (cfr. *Io.* 3). Por eso, falsamente calumnian algunos a los escritores católicos como si enseñaran que el sa-

cramento de la penitencia produce la gracia sin el buen movimiento de los que lo reciben, cosa que jamás enseñó ni sintió la Iglesia de Dios. Y enseñan también falsamente que la contrición es violenta y forzada y no libre y voluntaria." El canon 5 dice a este respecto: "Si alguno dijere que la contrición que se procura por el examen, recuento y detestación de los pecados, por la que se repasan los propios años en amargura del alma (*Is.* 38, 15), ponderando la gravedad de sus pecados, su muchedumbre y fealdad, la pérdida de la eterna bienaventuranza y el merecimiento de la eterna condenación, junto con el propósito de vida mejor, no es verdadero y provechoso dolor ni prepara a la gracia, sino que hace al hombre hipócrita y más pecador; en fin, que aquella contrición es dolor violentamente arrancado y no libre y voluntario, sea anatema" (D. 915).

B. Poschmann hace las siguientes observaciones sobre la doctrina del Concilio de Trento (*Busse und Letzte Oelung*, en: "Handbuch der Dogmengeschichte", edit. M. Schmaus, Geiselmann, Rahner [1951], 106-107): "Es la primera vez que la Iglesia usa el término teológico "attritio" en una decisión oficial; Lutero da la ocasión. El Concilio la define como auténtico arrepentimiento, pero imperfecto (*non caritate perfecta*). Ya no se habla de la no-información por la gracia como carácter distintivo. Pero tampoco se dice que le falte completamente el amor. La locución prevista en el primer proyecto del capítulo, que decía que la atrición nacía sólo de la vergüenza o del temor al infierno (*timor servilis*) fué modificada en la redacción definitiva por la que dice que ése es el caso comúnmente (*communiter*). Quedó sin decidir en qué medida el *odium peccati* exigido implica el amor de Dios y la cuestión de en qué consiste la perfección del amor que hace perfecto al arrepentimiento. También quedó abierta la cuestión polémica discutida por los padres del Concilio de si es suficiente sin más la atrición en unión con el sacramento, o de si la contrición debe ser causada por la gracia de la absolución. Las palabras del primer proyecto: *Sufficere ad sacramenti huius constitutionem* fueron sustituídas por la indicación general *viam ad iustitiam parat* o *ad Dei gratiam disponit*, que pueden interpretarse como referidas a la disposición remota. En tales circunstancias es un esfuerzo inútil tratar de interpretar lo que el Concilio eludió decidir, como un argumento en pro de los tomistas o de los escotistas, a favor del contricionismo o del atricionismo..., que es lo que siempre se ha venido haciendo. Por lo demás, el Concilio dió un nuevo impulso a la teoría escotista—re-

comendada en sí misma por su claridad y sencillez—en cuanto que la trató como igualmente justificada que la tomista, cuando ésta tenía la primacía desde el punto de vista de la tradición. Aparte de las consideraciones dogmáticas, el "atricionismo" se impuso victoriosamente contra la complicación de la teoría opuesta".

2. Llamamos arrepentimiento (contrición) perfecto al que nace del amor perfecto a Dios. Amamos perfectamente a Dios cuando le amamos más por su gloria revelada que por su comunicación con nosotros. Dios mismo es el resumen, modelo y fuente de todo amor perfecto (*ágape*); ama a sus criaturas no porque tengan un valor en sí, que pudiera enriquecerle a El, sino en una pura entrega y ofrecimiento, que regala de su propia riqueza. Su amor es el fundamento de la existencia y valor de las criaturas. Tanto amó Dios al mundo, que cuando éramos enemigos suyos envió a él a su Hijo unigénito para que todos los que creyeran en El tuvieran vida. El amor, impuesto como precepto a los que creen en Cristo, es una participación de ese amor de Dios. El hombre en quien es eficaz el propio amor de Dios ama a Dios por Dios, al bien por el bien, al bien personal por el mismo bien personal. El amor a Dios —a diferencia del amor al "tú" humano, exige entrega incondicional y sin reservas, porque Dios es el Señor absoluto; el hombre pertenece a Dios; está sometido a El totalmente; y esa pertenencia no se le añade al hombre como algo accidental y exterior, sino que forma y caracteriza todo su ser. Por tanto, cuando el hombre ama, tal como lo exige su ser, a Dios, le ama sin limitaciones y sin segundas intenciones, y se ofrece a El dispuesto a todo y obediente a cualquier cosa. En ese amor el hombre dice "sí" a Dios, el Señor, y el Santo; tal amor implica la adoración (cfr. § 76). El hombre se entrega a Dios no porque espere algo de El, sino porque le pertenece, porque Dios es el Señor y el Santo. De este amor a Dios, en que el hombre considera como centro de su propia vida a Dios y no a sí mismo, sólo es capaz el hombre, cuando el amor de Dios mismo le llena.

El amor, que no busca lo suyo, sino la plenitud del amado, es completamente desconocido fuera de la Biblia. Fuera de la Biblia se entiende por amor (Eros) algo completamente distinto, un movimiento del alma, en el que el amante se dirige hacia el tú, para apropiarse su valor. Tal amor tiene su origen en la necesidad de perfección y plenitud.

El tú es amado por el valor que puede hacer feliz a quien le

ama; el tú es objeto de amor en cuanto portador de valores. "El yo se alimenta del valor del tú, se agranda y crece a través del tú y sobre el tú. La fórmula de ese amor... es siempre: te amo porque eres así. Si no fueras así, no podría amarte; dejas de ser así y ya no puedo amarte. El amor a un hombre es en este caso accidental por así decirlo; no se dirige al hombre como tal o al tú en cuanto tú, sino al valor que fundamentalmente es independiente de este hombre y en general del hombre. Te busco, amigo, por tus valores" (E. Brunner, *Eros und Liebe* 17-18).

De este amor, enseñado por Platón, por ejemplo, se distingue el amor revelado y ofrecido en la Escritura, en que no se dirige al objeto amado para perfeccionarse o ser feliz, sino para perfeccionarle.

Este amor sólo es posible respecto a un tú, nunca respecto a una cosa impersonal; en él el hombre se agarra al tú no por necesidad ni para enriquecerse a través del tú, sino por riqueza y para enriquecer al necesitado; tal amor está al servicio de la elevación vital del tú, no del yo; sólo es posible para el hombre cuando el hombre está dentro del amor de Dios, que se da y regala a sí mismo. Sólo el hombre, en quien obra el amor de Dios, puede regalarse de esa manera al tú. Sólo el hombre, que está unido a Cristo por la fe, puede amar al tú no porque sea bueno o agradable o valioso, sino sencillamente porque el amarse es bueno para el otro.

Como hemos visto, con ese amor el hombre perfecciona también su propio ser. Por muy raro que parezca tal amor al yo orgulloso y autónomo, por muy natural que parezca al hombre pegado a su yo el referirlo todo al círculo de su propia existencia, en realidad sólo la entrega y el servicio son la forma de vida propiamente humana (cfr. vol. II, § 131).

3. Sin embargo, esta forma de amor no puede separarse del impulso, en que el hombre tiende hacia el valor, para identificarse con él; existe entre ellos una *relación viva*. El mundo ha sido dado al hombre para que trabaje, produzca, crezca en él; debe servirle y darle frutos. El hombre encuentra también el tú, como una parte de ese mundo que Dios le da, como un objeto de conocimiento y de tendencias. Corresponde al fin de la creación ese hecho de que el hombre se dirija al tú, porque encuentra en él determinados valores. El amor de amistad o el amor entre esposos son imposibles si no pudieran inflamarse en el ser así, en el valor del otro. Pero esta

inclinación hacia el otro está a la vez amenazada por el peligro de rebajar orgullosamente al otro, al tú, hasta convertirle en mero objeto de uso del propio yo; para evitar ese peligro es necesario que esa inclinación se apoye y se rodee del amor de entrega y de servicio, que no quiere el propio bien, sino el bien del otro.

4. *Por muy clara que sea la distinción conceptual del amor obediente y adorador y del amor exigente, en la realización del amor nunca se encuentran completamente separados.*

Cuando el hombre ama a Dios, ama al amor. El amor personal, que es Dios, se realiza en la entrega de Dios a los hombres. Por tanto, cuando el hombre ama a Dios, se introduce en el amor que se le regala, que le quiere dar en posesión sus propias riquezas. La amorosa adoración a Dios se convierte, por tanto, en adoración al Dios que se nos reveló en Cristo para salvación nuestra; la obediencia al Señor se convierte en obediencia a Aquel que quiere nuestra propia salvación. El canto a la santidad divina se hace alabanza del Dios, que nos quiere santificar. El amor a Dios implica, por tanto, el amor a la propia salvación, porque debe implicar lo amado y querido por Dios. Quien ama a Dios, en cuanto amor personal, debe participar en la entrega de Dios al mundo y al propio yo. La amorosa adoración a Dios no puede, pues, separarse del impulso hacia Dios y de la esperanza en El. Pero la esperanza en Dios puede quedarse (aunque no por mucho tiempo; cfr. D. 1.327) tan en el fondo de la conciencia, que apenas nos demos cuenta de ella; y viceversa, la esperanza en la bienaventuranza divina puede tener tal ímpetu, que la adoración apenas sea consciente. El amor en que la adoración de Dios domina sobre la esperanza en Dios es el que llamamos amor perfecto; y el amor, en que la esperanza en la misericordia divina domina sobre la adoración de su santidad, es el que llamamos amor imperfecto. Como fácilmente puede observarse, en la realización de la vida de la fe los límites de ambas formas de amor son variables y fluyentes.

5. Por tanto, el *arrepentimiento* (contrición), en el que el hombre se duele de sus pecados, porque están en contradicción con la santidad de Dios, porque ha lesionado la obediencia a Dios y le ha negado la adoración, es el que llamamos contrición perfecta. Y aquel, en que el hombre se duele de sus pecados, porque le han separado de Dios, porque le priva del amor de Dios y de la plenitud de vida, es el que llamamos contrición *imperfecta*. También en

esta segunda forma de arrepentimiento obra de algún modo el amor. El dolor de haber perdido a Dios, que es el amor, implica necesariamente el amor a Dios; si no lo implicara, la pérdida del amor de Dios no sería valorada como defecto. Sin amor no se vive dolorosamente la falta de amor; sólo puede dolerse de la pérdida del amor quien por lo menos concede validez al amor. Todavía podemos avanzar otro paso. En el arrepentimiento imperfecto está presente no sólo el amor que tiende hacia el valor, sino que en él incluso el amor de entrega está en germen. El deseo de Dios, sumo Bien personal, y la esperanza en su plenitud de vida implican por lo menos un germen de temor y adoración.

Según el Concilio de Trento, el proceso de la justificación empieza con la conversión del pecador a Dios en la fe; el pecador pone entonces su esperanza en Dios y empieza a amarle como a fuente de toda justicia, y así se aparta del pecado (Ses. VI, cap. 6; D. 798). Aunque el Concilio tiene primariamente a la vista la preparación al bautismo, su declaración vale de todo proceso de justificación. Desde el siglo XVI se ha trabado una animada polémica sobre la cuestión de a qué especie debe pertenecer este amor inicial. Los polemistas se dividen en dos escuelas: *contricionistas* y *atricionistas*. El papa Alejandro VII prohibió en 1667 las acusaciones de herejía, que mutuamente se hacían las escuelas. Por lo que el Concilio llama *amor inicial* no puede entenderse el amor perfecto, pues todo amor perfecto justifica incluso antes de recibir el sacramento; es más bien el amor imperfecto, el cual, sin embargo, no sólo incluye la esperanza en Dios, sino también la alegría en su gloria y en su santidad y bondad.

Dice Poschmann (109-111): "El interés principal de la teología postridentina se centra en la doctrina de la contrición, en la que el Concilio salió al paso de las oposiciones y polémicas teológicas con una formulación indeterminada. Los tomistas mantuvieron y mantienen que la atrición no es más que una disposición remota para la justificación y que ésta sólo ocurre cuando en el pecador se realiza una auténtica contrición mediante la gracia del sacramento. Exigían además algunos, por ejemplo, Morinus (l. 8, c. 4) y el agustino Berti (*De theologicis disciplinis* l. 54, c. 6)—que "la contrición perfecta por el amor (*contritio perfecta amore*), si había de justificar antes de recibir el sacramento, debía tener cierto grado de fuerza: debía ser *contritio intensa*, no sólo *contritio remisa*. Estius (*IV Sent* d. 17 § 2) no concedía una justificación extrasacramental más que *in articulo mortis*. Otros, viceversa, intentaron ampliar el

concepto de arrepentimiento perfecto—que justifica por sí mismo—, más allá del ámbito de los estrictos motivos de caridad y extender ese efecto también al arrepentimiento cuyos motivos son el propio bien, en tanto tengan a Dios mismo por término, como, por ejemplo, los motivos de justicia, de agradecimiento, de anhelo de la felicidad fundado en Dios. Esta teoría, apoyada especialmente por los escotistas, es reconocida como probable—aunque no aprobada—por Suárez (*De poenit,* disp. 4, sect. 2, n. 6) y de Luga (*De ponit disp.* 5, sect. 1, n. 4). Modernamente la ha defendido tal como corresponde también a la antigua Escolástica, según hemos comprobado, entre otros H. Hurter (*Theologiae dogm. compendium* III [1878], n. 570).

Más apasionada que la disputa sobre las condiciones del arrepentimiento perfecto necesario para el perdón extrasacramental de los pecados ha sido la polémica sobre las condiciones del imperfecto, tal como es necesario para el sacramento. Bayo y los jansenistas, según su principio del doble amor—*caritas et cupiditas*—, rechazan por inmoral el arrepentimiento por temor, de tal manera que una serie de proposiciones referentes a ese tema han sido condenadas por los papas. Esta opinión contradice directamente al Concilio (D. 898. 915); las teorías de los teólogos católicos se dividen en dos grupos principales, cada uno de los cuales tiene distintos matices y grados; en los siglos XVII y XVIII fueron llamados tales grupos contricionistas y atricionistas. Los primeros exigen en una u otra forma un principio del *amor caritatis,* incluso para el arrepentimiento imperfecto que basta para el sacramento y se apoyan en la expresión tridentina *diligere incipiunt* (Ses. LXI, capítulo 6); los atricionistas se oponen a esa teoría más o menos radicalmente.

A los contricionistas pertenece también la dirección rigorista ya citada, de Morinus y Berti; las exigencias respecto al arrepentimiento por amor imperfecto son distintas en cada autor. El oratoriano Juénin, cuya obra *Instit. theologicae,* 1708, fué puesta en el Indice por Clemente XI, exigía una *caritas remisa,* que, sin embargo, debía ser muy grande (ibíd. *De poenit.* q. 3, cap. 4, art. 2). Pallavicini—y después de él Bossuet—vieron lo imperfecto de la atrición no en una intensidad menor del arrepentimiento, sino en el hecho de que no es grande sobre todas las cosas; teoría insostenible, porque una contrición que no es el *appretiative summa* no puede ser auténtica ni compatible con el verdadero amor de Dios. En el siglo XVIII intentó otra solución el destacado tomista Billuart, que

para el arrepentimiento imperfecto no exigía un acto de caridad ni siquiera remisa, pero sí un *amor Dei benevolus*, al que corresponde—frente a la caridad—un amor recíproco de amistad, que el arrepentimiento convierte en perfecto. La distinción es insostenible y no es más que un juego de palabras, porque todo acto de amor benévolo por parte de los hombres tiene como respuesta el amor de amistad por parte de Dios; más aún, en realidad el amor de Dios precede al nuestro y le hace posible. La teoría de Billuart tiene defensores incluso actualmente dentro de los círculos tomistas; por ejemplo, F. Diekamp la mantiene decididamente y A. Perinelle ha intentado—aunque en vano—fundamentarla de nuevo en Santo Tomás y en las actas del Concilio de Trento publicadas por la Sociedad Görres.

Por lo que respecta a los atricionistas, Alejandro VII caracterizó en 1677 la atrición por ellos defendida con las siguientes palabras: *Concipitur illa ex metu gehennae excludens voluntatem peccandi cum spe veniae*, sin que sea necesario *aliquis actus dilectionis Dei* (D. 1.146). Según esto, gran parte de los teólogos prescinden del amor cuando quieren explicar la esencia de la atrición. Otros no van tan lejos, y aunque excluyen el *amor caritatis*, exigen para la atrición el *amor concupiscentiae* o *spei*, que, aunque no busca a Dios por El mismo, tiende hacia El. Con este amor de esperanza se cree satisfecha la exigencia tridentina del *incipiunt diligere*. Una especie de término medio entre las dos teorías es la defendida por los salmanticenses, entre otros, y que exige también el amor de esperanza, pero dice que está ya contenido en la atrición "implícite" o virtualmente y que no hace falta por tanto despertarle "explícite". Más tarde se hizo abogado de esta opinión San Alfonso de Ligorio sobre todo, y hoy tal teoría puede ser tenida por la *sententia communis*. La polémica sobre la doctrina del arrepentimiento alcanzó su punto máximo hacia la mitad del siglo XVII, adquiriendo formas tales que el papa Alejandro VII tuvo que prohibir severísimamente a ambos partidos el que se difamaran mutuamente con censuras teológicas o reproches ofensivos, hasta que la cuestión fuera resuelta por la Santa Sede. Decreto del 5 de mayo de 1667 (D. 1.146).

El decreto tiene todavía vigencia. Aunque el atricionismo es llamado por el papa Alejandro *sententia hodie communior*, y es ahora la predominante en la teología y en la praxis eclesiástica, el contricionismo sigue siendo defendido por una pequeña minoría. Puede invocar a su favor la tradición que tiene por factor inevitable de

la justificación al amor, en cuanto *motus in Deum*. Se objeta contra esa teoría que tal amor incipiente debería causar el perdón de los pecados antes de la absolución y que, por tanto, recae en el antiguo contricionismo de Lombardo, según cuya teoría la virtud perdonadora de pecados de la absolución no se realiza jamás. Por otra parte, concedido esto y prescindiendo de la Tradición, ¿no resulta difícil admitir que el sacramento de la penitencia haya sido instituído sólo como sustitutivo, en caso de necesidad, de la cualidad de la contrición necesaria para la justificación, esto es, como compensación por la falta de la disposición, y que pierde su significación esencial cuando se da un arrepentimiento perfecto?

En todo caso ambas teorías tienen sus dificultades y la discusión se ha estabilizado sin esperanzas, como demuestra su larga historia de cuatro siglos. La razón de esto es un falso punto de partida: desde la antigua Escolástica se desconoce el efecto formal inmediato del sacramento de la penitencia. Si Santo Tomás hubiera entendido la reconciliación con la Iglesia al modo antiguo como *res et sacramentum* de la penitencia, en lugar de haberla entendido como *poenitentia interior*, la evolución de la doctrina de la penitencia hubiera seguido un camino completamente distinto. Cuando la *pax ecclesiae* es meta primera y medio imprescindible de la reconciliación con Dios, el sacramento mantiene su significación insustituíble aún en el caso del arrepentimiento más perfecto, y no hubiera sido necesario recurrir al arrepentimiento imperfecto para justificar la existencia del sacramento. Tampoco hubiera habido ocasión de exagerar las exigencias del arrepentimiento perfecto que causa el perdón extrasacramental de los pecados hasta hacerle parecer imposible para el cristiano normal; exageración que es completamente ajena a Santo Tomás y a los escolásticos. Volviendo a la concepción antigua, sería incluso posible la reconciliación de los partidos en lucha, tanto más cuanto que la forma rigurosa del atricionismo hoy dominante exige cualidades al arrepentimiento imperfecto, que en nada se distinguen de las que Santo Tomás exige de la contrición.

La oposición existente en la doctrina del arrepentimiento es la última ramificación del problema que lleva toda la historia del sacramento de la Penitencia: el problema de cómo debe determinarse la cooperación del factor subjetivo-personal y del factor objetivo-canónico.

Como incluso en el arrepentimiento imperfecto está operante de alguna forma el amor, *no se pueden distinguir en sentido estricto*

el arrepentimiento perfecto y el imperfecto como causado el uno por el amor y el otro por el temor. Sólo en sentido amplio y general puede decirse que el arrepentimiento imperfecto sea arrepentimiento por temor: en cuanto que en él prepondera el miedo a perder el amor de Dios sobre la entrega adoradora al santo amor de Dios. Hablando apropiadamente ambas formas de arrepentimiento, deben ser llamadas arrepentimiento por amor: la una perfecta y la otra imperfecta.

Ambas formas de contrición—la perfecta y la imperfecta—son auténticas actividades de fe y tienen, por tanto, virtud salvífica. *Unicamente el puro arrepentimiento por temor carece de valor*; en él el hombre se duele de sus pecados sólo por el castigo a ellos unido, con lo que mantiene su dependencia del pecado; en este arrepentimiento se valora el pecado como pérdida, pero no como pérdida del amor de Dios; nace del deseo de la propia perfección y felicidad, sea cual sea el modo de lograrla; el amor de Dios no tiene ningún papel en esa forma de arrepentirse. La esperanza de salvación implica el anhelo de Dios. Quien se arrepiente de esta forma teme el infierno porque significa desventura, tormento y soledad, no porque signifique lejanía de Dios. Con ese temor puede coexistir el deseo de que estuviera permitido el pecado, es decir, lo contrario a Dios. Quien se arrepiente así, no se apartaría del pecado si no tuviera castigos. Sobre el concepto del temor servil en la antigua Escolástica, cfr. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* IV, 1: *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen, Regensburg* (Ratisbona), 1955.

III. *Efecto de la contrición*

1. *La contrición perfecta justifica los pecados incluso antes de la recepción del sacramento de la Penitencia* (aunque no es dogma de fe, su certeza es muy próxima a la del dogma de fe). Pero el arrepentimiento perfecto no tiene ese efecto sin el deseo del sacramento en él incluído; y le incluye en sí necesaria y esencialmente, ya que el "sí" dicho a Dios incluye el estar dispuesto a cumplir su voluntad, por tanto, el estar dispuesto a entrar en la forma de la penitencia instituída por Cristo. Dios ha dispuesto que el sacramento de la Penitencia sea el medio normal de perdonar los pecados a quien les comete después del bautismo. El arrepentimiento perfecto está, por tanto, esencialmente ordenado al sacramento de

la Penitencia; aunque no se haga expresamente el propósito de recibir el sacramento, no puede haber una decisión en contra. El arrepentimiento perfecto vive, pues, dentro del orden sacramental no sólo por ser arrepentimiento de un bautizado, sino por estar sellado su ser por la relación esencial al sacramento de la Penitencia. El arrepentimiento perfecto es en cierto modo una confesión de deseo. Cuando se hace expresamente el propósito de recibir el sacramento no tiene por qué ser el propósito de confesar lo antes posible, pero el amor a Cristo impulsará en la realidad a recibir pronto el sacramento.

Por prescripción canónica está mandado que se confiese cualquier pecado mortal en el sacramento de la Penitencia antes de recibir la sagrada comunión y los sacerdotes antes de celebrar el Sacrificio de la Misa (Concilio de Trento, Sesión XIII, cap. 7; D. 880; Código de Derecho Canónico, cánones 807 y 856).

Sólo cuando es imposible recibir el sacramento de la Penitencia y no pueden omitirse la recepción de la comunión o la celebración de la Misa está permitido contentarse con el arrepentimiento perfecto. Cfr. la razón de esto en el § 256.

La contrición perfecta no borra los pecados inmediatamente. No es el hombre que realiza el acto de amor quien anula los pecados, sino que es Dios mismo—operante en el amor perfecto—, quien borra los pecados del corazón convertido hacia El mediante el amor y dispuesto así al perdón. El es quien causa el arrepentimiento perfecto y convierte al hombre hacia Sí en ese arrepentimiento. El arrepentimiento perfecto por amor no es posible para quien está todavía separado de Dios por la disposición pecaminosa. El amor es fruto y signo de la gracia. Por tanto, quien vuelve a Dios por el arrepentimiento perfecto de amor, ha vuelto ya al amor de Dios. Es Dios quien ha salido primero a buscar y traer a casa al extraviado. Cuando el amor se impone sobre el orgullo y vanidad del hombre, sobre su autonomía, ya se ha impuesto Dios sobre el hombre. Arrepentimiento y perdón se implican recíprocamente. El perdón de Dios se apoya en el arrepentimiento del hombre, pero el arrepentimiento se apoya a su vez en la disposición pacífica de la misericordia divina (cfr. *II Cor.* 5, 20). También en esta forma de borrar los pecados actúa eficazmente la muerte en cruz de Cristo. Quien se arrepienta perfectamente, se dirige adorando y obedeciendo hacia el Dios del amor y de la santidad revelado en Cristo, en su vida y obra y, sobre todo, en su muerte. Dios mismo, que se revela y manifiesta en la muerte de Cristo como amor y santidad,

y que realiza por medio de Cristo la obra de la salvación, es quien acepta al que se le abre entregado y dispuesto y le lleva a través de Cristo hacia la vida de su gloria.

Santo Tomás considera como caso normal que el arrepentimiento sea perfecto. Claro que entiende por arrepentimiento perfecto el arrepentimiento hecho y formado por la gracia santificante. Como vimos antes, cree que en el arrepentimiento que borra los pecados antes de recibir el sacramento de la Penitencia obra la absolución anticipadamente. Cuando el arrepentimiento es imperfecto, es decir, cuando no es formado por la gracia santificante, es acabado y perfeccionado en el sacramento de la Penitencia, pues la gracia le conforma completándole al ser recibido el sacramento. El arrepentimiento puede seguir siendo psicológicamente "imperfecto" (desde el punto de vista del motivo), mientras ha sido acabado ya y perfeccionado ontológicamente.

a) El poder del arrepentimiento perfecto está atestiguado varias veces en la *Escritura*. Cristo promete a quienes le aman la más íntima comunidad con el Padre: "El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama; el que me ama a mí será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré en él. Díjole Judas, no el Iscariote: Señor, ¿qué ha sucedido para que hayas de manifestarte a nosotros y no al mundo? Respondió Jesús y les dijo: Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada" (*Io.* 14, 21-23). Puesto que Dios es el amor, quien posee el amor tiene a Dios: "Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce, porque Dios es caridad" (*I Io.* 4, 7). Cristo dijo de la pecadora que le buscó en casa del fariseo y le ungió los pies y no se avergonzó de llorar sus pecados en público: "Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama. Y a ella le dijo: Tus pecados te son perdonados. Comenzaron los convidados a decir entre sí: ¿Quién es éste para perdonar los pecados? Y dijo a la mujer: Tu fe te ha salvado, vete en paz" (*Lc.* 7, 47-50). Pedro advierte a sus lectores: "Ante todo tened los unos para los otros ferviente caridad, porque la caridad cubre la muchedumbre de los pecados" (*I Pet.* 4, 8). Cfr. *Prov.* 10, 12; *Ez.* 33, 12; *Prov.* 8, 17; *Is.* 30, 19; *Ps.* 32, 5.

En la *época de los Padres* escribe Clemente de Roma (*I Cor.* 49, 4-5): "El amor nos eleva a inefables alturas. El amor nos une con

Dios, el amor encubre todos los pecados." San Pedro Crisólogo († 450) consuela al pecador con las siguientes palabras (*Sermón* 94): "No te desesperes, hombre, tienes todavía la posibilidad de dar satisfacción al bondadoso Creador. ¿Quieres ser absuelto? Ama. La caridad cubre la muchedumbre de los pecados (*1 Pet.* 4, 8). ¿Hay pecado mayor que la negación? Y, sin embargo, Pedro pudo borrarle con sólo el amor. Es lo que confirma el Señor cuando dice: Pedro, ¿me amas? (*Io.* 21, 15). Entre todos los preceptos de Dios el amor tiene el primer puesto." San Gregorio de Nisa explica en sus sermones sobre el *Cantar de los Cantares* (1): "Mediante lo que está aquí escrito el alma es en cierto modo revestida del traje nupcial para la boda incorpórea, espiritual e inmaterial con Dios. El, que quiere que todos se salven y lleguen a conocer la verdad (*1 Tim.* 2, 4), muestra aquí el camino más perfecto y feliz para ello: el del amor. Algunos logran salvarse por el temor, se mantienen lejos del mal. Otros ejercitan la virtud por la esperanza del premio, prometido a los que viven piadosamente. Pero quien busca la perfección del alma desecha el temor..., desprecia la recompensa, para que no parezca que estima más la recompensa que a quien la regala. Pero ama con todo el corazón y toda el alma y con todas las fuerzas no a cualquier cosa que se le ocurra, sino al que es fuente de todos los bienes" (*Sermón sobre el Cantar de los Cantares*, 1). El poder de perdonar los pecados del amor es ensalzado sobre todo por San Agustín.

b) Aunque la contrición perfecta borra los pecados antes de la recepción del sacramento de la Penitencia, *el pecador debe, sin embargo, someter al tribunal de la penitencia los pecados que fueron objeto de tal arrepentimiento.* El arrepentimiento está ordenado al sacramento de la Penitencia y sólo en él logra su plenitud; forma con el sacramento una *íntima unidad*, cuyos miembros no pueden ser separados. Si el pecador, después de habérsele perdonado los pecados, se niega a recibir el sacramento, no por eso vuelven a revivir sus pecados, pero con su negación incurre en grave desobediencia a Dios.

Aunque los pecados hayan sido ya perdonados por el arrepentimiento perfecto, la absolución canónica puede todavía realizar su virtud salvífica; claro está que los pecados no pueden ser negados otra vez porque ya han sido borrados, pero en la absolución se expresa la significación eclesiológica del pecado y del perdón. Todo pecado es también una falta contra la comunidad de la Iglesia (§ 263);

en el pecado el hombre se atribuye una falsa independencia frente a Dios y frente a la Iglesia. Su autonomización le hace ser culpable para con todos los demás miembros; por voluntad de Dios la salvación de todos debe ser realizada por el servicio y amor de todos; por eso la negación de un miembro implica un daño de todos, en cuanto que Dios concede su gracia tanto más abundantemente cuanto más amor le tributa el "nosotros" de la Iglesia. A esta culpabilidad invisible se suma la exterior y visible, ya que la Iglesia es hecha responsable de los pecados de sus miembros. Es, pues, conveniente que el miembro de la Iglesia haga penitencia de sus pecados ante la comunidad y que implore de ella el perdón y el auxilio en su petición de perdón a Dios. Es lo que ocurre cuando el penitente confiesa sus pecados al sacerdote, representante de la Iglesia, y el pecado es condenado por el sacerdote. Mediante la absolución es garantizada al hombre, cuyos pecados han sido ya perdonados por el arrepentimiento perfecto, la paz con la comunidad de la Iglesia y con la organización viviente que existe en ella: en cierto modo logra un nuevo modo de organización dentro de la Iglesia, pues vive en ella como quien lleva los rasgos de Cristo sometido en la cruz a la justicia del Padre. Se puede decir con razón que toma sobre sí una especial responsabilidad y obligación de hacer penitencia por los pecados que ocurran en la Iglesia y de expiar por ellos.

Mediante el sacramento de la Penitencia el hombre es introducido en la muerte de Cristo de manera distinta a la de ser introducido en ella por medio del arrepentimiento perfecto. Como hemos visto, cada sacramento obra una manera determinada de participación en la Pasión y Resurrección de Cristo. Cada sacramento asemeja a quien lo recibe con Cristo muerto en la cruz y resucitado, desde un punto de vista distinto. El sacramento de la Penitencia configura a quien lo recibe con Cristo, Hijo de Dios encarnado que en la cruz tomó sobre sí la justicia del Padre y superó la maldición del pecado. Mediante esta asimilación la estructura de Cristo, concedida al hombre en el bautismo, se configura y conforma más claramente; adquiere, por así decirlo, un nuevo rasgo. Como ya dijimos, son distintas la estructura de Cristo y la vida de Cristo; la primera es el fundamento de la segunda. Cuando por medio del juicio de la penitencia el hombre se asemeja a Cristo sometiéndose en la cruz al juicio del Padre, primariamente se crea una estructura determinada; pero esa estructura es la razón del aumento de la vida de Cristo; a la vez presta a la vida de Cristo una colaboración y

tono determinados. El Padre verá en tal hombre ciertos rasgos de su Hijo, que faltan al que no ha sido juzgado por el sacramento de la Penitencia.

Pero todavía puede verse más íntimamente la relación entre el arrepentimiento perfecto y la absolución. El arrepentimiento perfecto y la absolución forman, según antes destacamos, una totalidad; la absolución es la plenitud y acabamiento del arrepentimiento; la contrición obra su efecto en vistas a la absolución a que está ordenada. Esta totalidad puede compararse a la totalidad de sentido de una proposición; en la primera palabra está aludida y mentada la última, y en ésta es completada la primera. Entendiendo así la relación entre arrepentimiento y absolución no se necesita, por supuesto, preguntar qué es lo que tiene que obrar la absolución cuando los pecados han sido ya borrados por la contrición.

2. *Por lo que respecta a la contrición imperfecta, es buena y saludable, porque dispone al hombre para la justificación.* Dogma de fe. Concilio de Trento sesión VI, can. 8; D. 818; sesión XIV, cap. 4, can. 5; D. 898, 915; cfr. D. 1.305 y 1.525.

a) La *Escritura* dice que el temor de perder a Dios es un motivo justificado de las buenas obras. Cristo anima a los suyos a perseverar fieles con las siguientes palabras: "No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matarla: temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la gehenna" (*Mt.* 10, 28). Cfr. *Mt.* 5, 29; *Lc.* 13, 3. Juan Bautista llama a sus oyentes a penitencia invocando el juicio de la ira de Dios que está ya inminente (*Mt.* 3, 7-12; *Lc.* 3, 7-9).

b) San Juan Crisóstomo dice en su *Sermón de las Estatuas* (15, 1): "¿Qué cosa hay más terrible que el infierno? Y, sin embargo, nada hay más saludable que el miedo a él. Pues el miedo al infierno nos procura la corona del reino... Nada abrasa tanto los pecados ni hace crecer y florecer la virtud tanto como el continuo temor." San Agustín, que ensalza más que nadie el amor, dice también del temor (*Sobre el Salmo* 127, 7): "Donde el gusano no muere ni el fuego se apaga" (*Is.* 66, 24; *Mc.* 9, 44). Esto oyen los hombres; y, como en realidad eso es inminente para los sin-Dios, temen y se contienen de pecar. Temen, ciertamente, pero no aman la justicia. Pero como por el temor se contienen de pecar, la justicia se les convierte en costumbre. Y lo que era duro empieza a ser amado y Dios empieza a ser suave. Y así empieza el hombre a vivir justa-

mente, no porque tema los castigos, sino porque ama la eternidad." En el *Sermón* 161, 8, dice: "Si me dices: yo temo el infierno, yo temo abrasarme, yo temo ser castigado eternamente, ¿qué voy a decirte? ¿Debo decirte que temes sin razón? No me atrevo a decirlo, porque el Señor manda superar un temor, pero recomienda otro. (Cita ahora a *Marcos* 10, 23). Pues si el Señor nos amenaza y nos amenaza con vehemencia y dobla su amenaza repitiendo las palabras, ¿debo decir: temes sin razón? No quiero decirlo: Teme, pues, nada temes con más razón. Nada hay que debas temer más. Teme, pues, para que ese temor te guarde, para que te conduzca al amor." Cfr. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, 1909.

c) La contrición imperfecta no justifica sin recibir realmente el sacramento de la Penitencia, pero basta para la obtención de la justificación en el sacramento de la Penitencia. Por tanto, el arrepentimiento perfecto no es necesario para recibir el sacramento de la Penitencia. Cfr. Concilio de Trento, sesión XIV, cap. 4. Si fuera necesario el arrepentimiento perfecto, la absolución no tendría sentido en el perdón de los pecados, sino sólo tendría la significación de ser plenitud de la contrición y señal del perdón de los pecados.

La *razón interna* de la virtud curativa de la contrición imperfecta en el sacramento de la Penitencia es que el sacramento de la Penitencia obra el perdón de los pecados por la sola razón de poner el signo (*ex opere operato*) tan pronto como el hombre vence las dificultades que impiden que fluya la vida de Dios, es decir, tan pronto como abandona su dependencia del pecado; y mediante la contrición imperfecta el hombre se aparta realmente del pecado.

Si el Concilio de Trento declaró que el amor imperfecto es suficiente para disponerse al sacramento de la Penitencia, debe ser rechazada la teoría de que el temor de perder a Dios es en sí mismo pecaminoso y que lleva justamente a la pérdida de Dios. Pero con esta declaración no se dice que el hombre deba contentarse con el mínimum de lo necesario. Aunque el cristiano medio se satisfaga con el arrepentimiento imperfecto, la medida a que debe tenderse es la contrición perfecta. Muchos teólogos defienden, siguiendo a Santo Tomás, la opinión de que el arrepentimiento imperfecto se convierte en perfecto en el momento de la absolución, pues por la absolución es concedida la vida divina y el estado de amor a Dios (cfr. § 193). Ahora bien, como la fuerza del amor de Dios mismo ha entrado en el corazón del hombre, la conversión hacia El llevará

el sello del amor perfecto; la aversión del pecado está conformada por el amor y será, por tanto, un arrepentimiento perfecto.

La doctrina de la virtud de perdonar pecados del arrepentimiento perfecto no conduce, por tanto, necesariamente a la teoría de los dos caminos o modos de justificación. No sería conveniente llamar al arrepentimiento perfecto camino más difícil y a la absolución sacramental el más fácil y seguro de los ordenados por Dios.

§ 268

Confesión de los pecados

I. *Necesidad*

1. *Por ordenación divina todos los pecados graves, cometidos después del bautismo y recordados después de un examen cuidadoso y obligatorio, deben ser sometidos en la confesión al poder de llaves de la Iglesia.* Dogma de fe. Concilio de Constanza contra los Wiclefitas y Husitas (D. 587, 670).

El Concilio de Trento declara (sesión XIV, cap. 5): "De la institución del sacramento de la Penitencia ya explicada, entendió siempre la Iglesia universal que fué también instituída por el Señor la confesión íntegra de los pecados (*Iac.* 5, 16; *I Io.* 1, 9; *Lc.* 17, 14), y que es por derecho divino necesaria a todos los caídos después del bautismo (can. 7), porque Nuestro Señor Jesucristo, estando para subir de la tierra a los cielos, dejó por vicarios suyos (*Mt.* 16, 19; 18, 18; *Io.* 20, 23) a los sacerdotes, como presidentes y jueces, ante quienes se acusen todos los pecados mortales en que hubieren caído los fieles de Cristo, y quienes por la potestad de las llaves pronuncien la sentencia de remisión o retención de los pecados.

Consta, en efecto, que los sacerdotes no hubieran podido ejercer este juicio sin conocer la causa, ni guardar la equidad en la imposición de las penas, si los fieles declararan sus pecados sólo en general y no en especie y uno por uno. De aquí se colige que es necesario que los penitentes refieran en la confesión todos los pecados mortales de que tienen conciencia después de diligente examen de sí mismos, aun cuando sean los más ocultos y cometidos

solamente contra los dos últimos preceptos del decálogo (*Ex.* 29, 17; *Mt.* 5, 28), los cuales a veces hieren más gravemente al alma y son más peligrosos que los que se cometen abiertamente. Porque los veniales, por los que no somos excluídos de la gracia de Dios y en los que con más frecuencia nos deslizamos, aun cuando, recta y provechosamente y lejos de toda presunción, puedan decirse en la confesión (can. 7), como lo demuestra la práctica de los hombres piadosos; pueden, sin embargo, callarse sin culpa y ser por otros medios expiados" (D. 899). En el canon 6 dice: "Si alguno dijere que la confesión sacramental o no es instituída o no es necesaria para la salvación por derecho divino, o dijere que el modo de confesarse secretamente con solo el sacerdote, que la Iglesia Católica observó siempre desde el principio y sigue observando, es ajeno a la institución y mandato de Cristo, y una invención humana, sea anatema" (D. 916). El canon 7 determina: "Si alguno dijere que para la remisión de los pecados en el sacramento de la Penitencia no es necesario de derecho divino confesar todos y cada uno de los pecados mortales de que con debida y diligente premeditación se tenga memoria, aun los ocultos y los que son contra los dos últimos mandamientos del decálogo, y las circunstancias que cambian la especie del pecado; sino que esa confesión sólo es útil para instruir y consolar al penitente y antiguamente sólo se observó para imponer la satisfacción canónica; o dijere que aquellos que se esfuerzan en confesar todos los pecados, nada quieren dejar a la divina misericordia para ser perdonado; o, en fin, que no es lícito confesar los pecados veniales, sea anatema" (D. 917). El canon 8 explica: "Si alguno dijere que la confesión de todos los pecados cual la guarda la iglesia, es imposible y una tradición humana que debe ser abolida por los piadosos; o que no están obligados a ello una vez al año todos los fieles de Cristo de uno y otro sexo, conforme a la constitución del gran Concilio de Letrán, y que, por ende, hay que persuadir a los fieles de Cristo que no se confiesen en el tiempo de Cuaresma, sea anatema" (D. 918).

2. Aunque Cristo no expresó claramente el deber de confesar los pecados, sin embargo, es, según el testimonio de la Escritura, una ley dada por Dios el que el perdón de los pecados sólo se concede en razón de su confesión. Dios exige al primer hombre la confesión de su pecado (*Gen.* 3, 9-13) y lo mismo a Caín (*Gen.* 4, 9-15). Todo culpable debe confesar en qué ha faltado (*Lev.* 5, 5). Cuando alguien adquiere una deuda con su señor por malversación, debe con-

fesar su pecado y restituir lo malversado (*Num.* 5, 7). A David se le concedió el perdón por su confesión (*II Sam.* 12, 13); por ello ensalza la gracia de Dios: "Bienaventurado aquel a quien le ha sido perdonado su pecado, a quien le ha sido remitida su iniquidad. Bienaventurado aquel a quien no imputa Yavé la iniquidad, y en cuya alma no hay mentira. Mientras callé, consumíanse mis huesos, con mi gemir durante todo el día. Pues día y noche tu mano pesaba sobre mí y tornóse mi vigor en sequedades de estío. Pero te confesé mi pecado, y te descubrí mi iniquidad. Dije: Confesaré a Yavé mi pecado, y tú perdonaste mi iniquidad" (*Ps.* 32, 1-5). Al que confiesa se le promete la salud y salvación: "El que oculta sus pecados no prosperará, el que los confiesa y se enmienda alcanzará misericordia" (*Prov.* 28, 13). Según la narración de los *Hechos de los Apóstoles* (19, 18), después de los milagros que Pablo había hecho en Efeso muchos se convirtieron y confesaron y revelaron sus pecados. Según el testimonio de la primera *Epístola de San Juan.* Dios perdona a quien ve su pecado y lo reconoce, a quien no intenta negarlo como el mentiroso (*I Io.* 1, 9). Santiago pide a sus lectores que confiesen sus pecados, para que encuentren la salud (5, 16). Cfr. § 264.

En estos textos a veces no se atestigua más que la confesión de los pecados delante de Dios; pero es natural que se hiciera también ante los enviados por Dios, por ejemplo, ante los profetas. A veces se habla expresamente de la confesión delante de los hombres. Los textos escriturísticos citados (con excepción del de Santiago) no dan testimonio inmediato de una confesión sacramental, pero hablan mediatamente del deber de la confesión sacramental. Si la confesión de los pecados es por ley de Dios presupuesto y condición de su perdón, tal supuesto afecta también al perdón sacramental de los pecados. Se puede incluso decir que donde se realice el perdón de los pecados del modo más eficaz, tal ley debe exigir su más perfecto cumplimiento.

El deber de la confesión sacramental de los pecados puede fundarse además en el hecho de que la absolución *tiene carácter de sentencia judicial por razón de las palabras con que se hace.* Si la finalidad del sacramento es el perdón y no la retención de los pecados—sólo se retienen los pecados a quien es indigno de perdón—, el juicio en que son borrados los pecados sólo es posible cuando puede referirse a un objeto determinado, a una culpa concreta; la culpa debe, pues, ser dicha y confesada.

3. En los *escritos de los Santos Padres* se nos atestigua que la confesión secreta de los pecados graves era una costumbre que existía desde el principio. Cuando la penitencia era pública, la confesión secreta era una especie de introducción a la penitencia, ya fuera que el pecador se acercaba por propio impulso al obispo o al sacerdote penitenciario y confesaba su pecado, ya fuera que por ser su pecado públicamente conocido, el obispo le llamaba a cuentas y él reconocía su pecado. En general no se exigía la confesión pública de los pecados. Aun en el caso de pecados públicamente conocidos parece ser que no se exigía la confesión pública. San Agustín pide que se reprenda y castigue públicamente el pecado público para evitar el escándalo (*Sermón* 82, 1. 10), pero no habla de una confesión pública especial; más bien deja entrever que para la confesión pública basta un sencillo "yo he pecado", que puede expresarse no sólo con palabras, sino incluso con signos. La penitencia pública era considerada como la forma más importante de confesar los pecados; por eso recibe la penitencia en conjunto el nombre de *exhomologesis* o *confessio*. Pero el pecador podía hacer una confesión pública ante la comunidad reunida para una celebración litúrgica, después de haber hecho la confesión secreta y para someterse a una humillación especial. Como confesión sacramental debía ser considerada la confesión secreta hecha antes de la pública. San León Magno reprendió y prohibió como grave abuso los intentos de convertir en obligatoria la confesión pública voluntaria.

En una carta a los obispos de la Campania, Samnio y Piceno, se dirige enérgicamente contra la mala costumbre allí introducida de leer en público los pecados de cada penitente (*Carta* 108, 2): "También quiero que se acabe completamente ese método contrario a la regla apostólica que, según hace poco me he enterado, ha sido admitido por algunos de manera no permitida. Me refiero a la penitencia que los fieles desean; la confesión no debe ser leída en público conforme a las listas escritas de la especie de pecados de cada uno; es bastante que se diga la culpa de la conciencia al sacerdote sólo en confesión secreta. Pues aunque indica una laudable plenitud de fe el no avergonzarse de los hombres por temor a Dios, debe acabarse esa rechazable costumbre porque no a todos les falta ese temor de confesarse en público, por mucho que deseen la penitencia. De lo contrario podrían alejarse muchos de la medicina de la penitencia por vergüenza y temor de revelar a sus enemigos pecados, por los que podrían ser llevados ante la ley. Basta con que la confesión se haga primero a Dios y después también a

un sacerdote que haga de intercesor por el pecado del penitente. Pues un gran número de hombres sólo pueden ser estimulados a que confiesen, si la conciencia del que confiesa no se hace públicamente conocida." San León Magno, mediante esta disposición, protege la antigua costumbre de la confesión secreta contra las novedades imprudentes.

Hasta el siglo VII, por regla general, sólo se sometían a la penitencia canónica—mediante la confesión secreta—los pecados graves. Voluntariamente podía hacerse también penitencia por los pecados leves. San Cipriano e Inocencio I dan testimonio de la confesión secreta y de la penitencia canónica por los pecados leves. San Cipriano alaba a los que aceptan la penitencia sólo por haber pensado en la apostasía. "Mayor fe y temor más perfecto (que los que intentan disimular su pecado de apostasía en la persecución) muestran aquellos que no sacrificaron a los ídolos, ni recibieron un certificado (como que hubieran sacrificado), pero que pensaron hacerlo y ahora lo *confiesan con tristeza y sinceridad* al sacerdote y le abren su conciencia. Explican lo que está en su corazón como una carga pesada y buscan así la salvadora curación de sus heridas, aunque sean pequeñas, insignificantes... Así deben confesar todos su pecado, yo os lo pido, hermanos, mientras están todavía sobre la tierra, mientras su confesión puede ser recibida, mientras su satisfacción y el perdón concedido por el sacerdote son agradables al Señor" (*Los apóstatas*, 28). Cfr. *Carta* 1, 7, sobre el testimonio de Inocencio I.

Los pecados leves se confesaban muchas veces no para recibir la absolución sacramental, sino para ser *dirigido espiritualmente* por un director de almas experimentado; tal dirección espiritual se usaba sobre todo en los monasterios. Cfr. § 264.

Por eso no puede pensarse en la confesión sacramental siempre que en la época de los Padres se aconseja la confesión de los pecados. Las amonestaciones más frecuentes y enérgicas a confesar los pecados muchas veces no se refieren a la confesión sacramental, sino a la cuenta de conciencia que se hacía para la dirección espiritual. A veces los escritos de los Santos Padres—lo mismo que la primera Epístola de San Juan—no se refieren a la confesión de los pecados a un hombre, sino al reconocimiento de la culpabilidad delante de Dios. Sólo puede obtener el perdón quien ve y reconoce que es pecador. El orgulloso e independiente, que niega su pecado, no puede ser liberado de él.

Pero la confesión de cada pecado grave, es decir, de los pecados que necesitan penitencia canónica ante el obispo o el sacerdote, está

atestiguada con gran seguridad; es considerada justamente como el acto evidente de introducción a la penitencia. Además de los textos de San Cipriano y San León Magno, ya citados, vamos a transcribir algunos otros.

Orígenes (*Lev.* 2, 4 y 3, 4): "Y ahora escucha cómo hay en el Evangelio muchas especies de perdón de los pecados: la primera, cuando somos bautizados para perdón de los pecados. La segunda, en la pasión del martirio. La tercera es concedida por las limosnas. La cuarta especie de perdón de los pecados, cuando nosotros perdonamos el pecado a nuestros hermanos. Pues el Señor y Salvador mismo dice así: Si perdonarais de todo corazón los pecados a vuestros hermanos, también vuestro Padre os perdonará vuestros pecados (*Mt.* 6, 14). El nos enseñó también a rezar: perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores. La quinta especie de perdón de los pecados consiste en convertir a un pecador de su mal camino. Pues la Sagrada Escritura dice así: Quien convierte a un pecador de su mal camino, salva su alma de la muerte y cubre la muchedumbre de sus pecados (*Iac.* 5, 20). En sexto lugar los pecados son perdonados por la abundancia del amor, porque el mismo Señor dice: En verdad te digo, se le perdonarán muchos pecados porque ha amado mucho (*Lc.* 7, 47). Y el Apóstol dice: el amor cubre la muchedumbre de los pecados (*I Pet.* 4, 8). Pero hay una séptima especie del perdón de los pecados, que es muy dura y costosa: el perdón de los pecados por la penitencia. El pecador lava entonces su lecho con sus lágrimas y las lágrimas son su consuelo por el día y por la noche (cfr. *Is.* 6, 7; *Ps.* 41, 4) y no se avergüenza de confesar su pecado al sacerdote del Señor y de pedirle la medicina... Es admirable misterio que Dios haya mandado confesar los pecados. Si hemos hecho algún pecado, aunque sólo sea con palabras o sólo con los más escondidos pensamientos, todo debe ser manifestado y confesado adelantándonos al que es el acusador del pecado y dió el estímulo para él. Pues por una parte nos aguijonea para que pequemos y por otra nos acusa, cuando hemos pecado. Por tanto, si le adelantamos en la vida y somos nuestros propios acusadores, nos libramos de la perversidad del diablo, nuestro enemigo y acusador... Ten, pues, en cuenta que la confesión de los pecados merece su perdón. Si nos adelantamos al diablo en la acusación, eso nos sirve para salud. Pero si esperamos hasta que el demonio nos acuse, esa acusación nos conducirá al castigo." En un texto de San Atanasio sobre Jeremías se dice (PG 26, 1316): "Del mis-

mo modo que un hombre al ser bautizado por un sacerdote es iluminado por la gracia del Espíritu Santo, quien hace confesión sincera con ánimo de penitencia recibe la absolución por la gracia de Cristo." San Ambrosio dice (*La penitencia*, 1, 2-2, 2): "El Señor, que perdonó todos los pecados, no exceptuó ninguno... Si el Señor mismo dice: recibid el Espíritu Santo, a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos (*Io.* 20, 23), ¿quién le honra más?... ¿El que sigue sus indicaciones o el que se opone a ellas? La Iglesia ejercita en ambas cosas la justa obediencia tanto cuando desata como cuando ata... El Señor quiso que estuviera uno al lado del otro, los derechos de atar y desatar, y por eso concedió ambos bajo condición de reciprocidad. Por tanto, quien no tiene derecho de absolver, tampoco tiene el derecho de atar... Es, pues, completamente seguro que aquel a quien fueron concedidos ambos poderes, tiene ambos o ninguno. La Iglesia tiene ambos, el hereje ninguno. Además el derecho se concedió sólo a los sacerdotes. Con razón la Iglesia reivindica los dos, porque tiene verdaderos sacerdotes... Los novacianos dicen ahora que ellos perdonan los pecados leves, pero no los graves... Pero Dios, que prometió su misericordia a todos y concedió a los sacerdotes el poder de perdonar pecados, sin limitación alguna, no hace distinciones. Es cierto que quien amontona pecados debe también amontonar penitencias y lavar los delitos graves con torrentes de lágrimas más abundantes... Lo que para los hombres es imposible, es posible para Dios. Y Dios, si quiere, tiene poder para perdonar pecados de los que nosotros creemos que no pueden ser perdonados. En la parábola del hijo pródigo el Señor dió claramente el precepto de administrar la gracia del sacramento celestial incluso a los que cometieron los más graves pecados, siempre que hagan penitencia con todo el corazón y con abierta confesión de sus pecados... Si quieres ser justificado, confiesa tus pecados; pues la avergonzada confesión del pecado suelta la atadura de la culpa... Ya ves, pues, lo que Dios te pide: debes acordarte de la gracia que has recibido y no gloriarte como si no la hubieras recibido. Ya ves cómo te anima a confesar tus pecados, con la promesa del perdón."

San Agustín dice (*Sermón* 351, 4, 9): "El hombre hace voluntariamente justicia de sí mismo por sus pecados, mientras puede, y mejora sus costumbres, para no ser juzgado por el Señor contra su voluntad, cuando él no puede hacerlo. Cuando el hombre haya fallado un juicio severo, pero a la vez saludable, contra sí mismo, acu-

de al obispo a quien fueron encomendadas aquellas llaves. Empieza entonces a ser buen hijo y a incorporarse a los miembros de la madre (Iglesia) y recibe de los superiores la conveniente penitencia sacramental. Ofrece piadoso y humilde el sacrificio de su corazón contrito. Y así hace lo que es útil no sólo para él—pues le consigue la salud—, sino también para los demás, porque les da así un buen ejemplo. Pues si sus pecados no son sólo un gran mal para él, sino un grave escándalo para los demás, y si al obispo le pareciera útil para la Iglesia, no se negará a hacer penitencia ante los ojos de muchos o de todo el pueblo; no se opondrá ni amontonará por vergüenza su orgullo y fanfarronería sobre su peligrosa herida mortal. Sea siempre consciente de que el Señor resiste a los orgullosos y concede su gracia a los humildes (*Iac.* 4, 6). ¿Qué cosa hay, pues, más desgraciada e innatural que avergonzarse de la herida que ya no puede esconderse?"

4. El deber de confesar es congruente por las siguientes razones: No hay perdón de los pecados sin arrepentimiento. A consecuencia de la constitución corpórea-anímica del hombre, un proceso corpóreo-anímico debe exteriorizarse también corporalmente; sin esa corporeización existe el peligro de autoengaño. La encarnación más inteligente y evidente es la palabra: la palabra es espíritu encarnado; en ella se hace el pensamiento captable para el que habla y para el que escucha. Lo que no puede expresarse con palabras, no ha sido penetrado perfectamente por el conocimiento ni está muy claramente circunscrito en la conciencia. Hasta que los pecados no hayan sido llamados por su nombre, no han sido del todo reconocidos, ni han sido objeto serio del arrepentimiento. La conciencia general de ser pecador no basta para un arrepentimiento vivo; incluso puede ser un peligro y amenaza para el auténtico arrepentimiento, ya que puede llevar al hombre a la tentación de pasar por alto sus pecados personales de los que él solo es responsable y de sumar su culpabilidad a la culpabilidad humana general para disculparse. Para que el hombre se reconozca a sí mismo como pecador debe reconocer y llamar por su nombre a todos sus pecados personales, cometidos en un momento y lugar determinados y de los que es él solo y ningún otro responsable. El arrepentimiento debe, por tanto, encarnarse en una detallada confesión de los pecados y no en una confesión general e indeterminada, porque es el arrepentimiento de un hombre concreto que vive aquí y ahora.

Por tanto, *la confesión es la plenitud y perfección del arrepentimiento.*

El hecho de que se encarne en la palabra y no sólo en otros signos sensibles (obras penitenciales) tiene una especial razón: el hombre se arrepiente de sus pecados en cuanto miembro de la Iglesia; por tanto, el arrepentimiento debe encarnarse de manera conveniente al incorporado en la comunidad de la Iglesia. Los pecados de un miembro de la Iglesia no se quedan encerrados en el ámbito del yo individual; afectan a toda la comunidad; son un pecado contra la totalidad (cfr. § 263). Por tanto, debe hacerse penitencia por ellos ante toda la comunidad. El pecador debe confesarse tal delante de la comunidad. Su confesión significa petición de perdón por la injusticia hecha contra la comunidad y petición de intercesión ante Dios.

San Ambrosio dice (*La Penitencia*, 1, 15, 80): "En cierto modo por las obras de todo el pueblo es purificado y por las lágrimas del pueblo es lavado, el que es liberado del pecado por la oración y sollozos del pueblo y purificado en su interior. Pues Cristo concedió a su Iglesia el salvar a uno por todos, lo mismo que ella fué honrada con la venida del Señor, para que a través de uno todos encontraran la salvación... Consideremos las palabras del Apóstol, que dice: "Expurgad la vieja levadura para que seáis una masa nueva" (*I Cor.* 5, 7). Como si toda la Iglesia tomara sobre sí la carga del pecador, de la que debe tener compasión con lágrimas, oración y tristeza; ella se entremezcla en cierto modo con su levadura de forma que expía lo que todavía queda por hacer en un penitente, con la común prestación de misericordia y compasión." Cesáreo de Arlés expresa el mismo pensamiento (*Sermón* 261, sobre las obras de San Agustín, 1): "Cuando nosotros, queridos hermanos, vemos pedir penitencia pública a uno de nuestros hermanos o hermanas, podemos y debemos encender en nosotros una gran contrición en la gracia y temor de Dios... Quien acepta la penitencia pública, podía mejor aún cumplirla en privado. Pero yo creo que, considerando la muchedumbre de sus pecados, no puede enfrentarse con ellos abandonado a sí mismo. Por eso pide la ayuda de todo el pueblo." A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* IV, 2: *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen* (1956), 48-99.

El pecador hace la confesión de sus pecados ante la comunidad al hacerla ante el sacerdote.

II. *Sentido de la confesión*

Por esta fundamentación de la confesión de los pecados se echa de ver que su sentido no es sólo ni primariamente el de una enumeración o inventario, sino ante todo el de una *autoacusación* y *autocondena*. Es el arrepentimiento en voz alta. En este arrepentimiento el pecador está dispuesto a aceptar la sentencia del sacerdote.

Las consideraciones anteriores indican también que la confesión de los pecados no debe estar primariamente al servicio de la autoeducación, del autoexamen o de la dirección espiritual. La confesión no es ningún instituto de psicoanálisis ni institución pedagógica. Sería trastornar el sentido del sacramento el valorarla primaria o exclusivamente como medio pedagógico. Pero a pesar de todo, es cierto que la confesión sacramental satisface también en cierto modo lateralmente el anhelo de expresión del alma y el deseo de revelar su dolor, sirviendo así a la curación de las enfermedades anímicas y a la educación para la conformación ética de la vida.

Aunque es cierto que la confesión de los pecados presta esos servicios, se distingue, sin embargo, esencialmente de todos los esfuerzos naturales en ese sentido; pues los efectos adyacentes de la confesión están como empotrados en la sacramentalidad de la penitencia, autocondena del hombre realizada en la confesión; por eso tienen también tales efectos carácter sacramental. La expresión del alma, su manifestación, ocurre en la presencia de Dios, omnisciente y santo, ante la cruz de Cristo, en la que el Padre juzgó al pecado por graciosa misericordia. La confesión ocurre en un acto de autocondena y no en la simple forma de narración. La dirección espiritual no tiende a una curación del alma de cualquier especie, sino a una curación fundada en la purificación del pecado y en el creciente enraizamiento en Dios. La sacramentalidad de la confesión da a sus efectos adyacentes una fuerza y virtud que supera a la de todos los esfuerzos naturales. Los pecados no se confían a un mero hombre, sino a Dios mismo, que no sólo les oye y comporta en su corazón, sino que realmente les perdona. El pecador recibe no sólo indicaciones o avisos, sino fuerza santificante y, por tanto, también curativa.

III. *Objeto*

1. Según la doctrina del Concilio de Trento, *deben ser confesados todos los pecados mortales cometidos después del bautismo en número, especie y clase de circunstancias variantes.* El Concilio rechaza la objeción de que esa obligación conduzca a un eterno tormento de la conciencia, pues sólo deben ser confesados los pecados graves—dice—que se recuerdan después de una cuidadosa reflexión. Los pecados olvidados son borrados junto con los otros, pero deben someterse al poder de las llaves de la Iglesia en la próxima confesión.

2. Mientras que en la antigüedad no había ningún plazo reglamentado para la confesión y desde el siglo IV incluso se iba aplazando cada vez más frecuentemente hasta el final de la vida, el cuarto Concilio de Letrán ordenó que todo cristiano debía recibir la penitencia una vez al año. Esta ley, renovada por el Concilio de Trento (sesión XIV, cap. 5) y por el Código de Derecho Canónico (canon 906), llama a todos los que tengan conciencia de pecado grave a apartarlo de sí pronto y a no vivir mucho tiempo en la lejanía de Dios.

3. La determinación del Concilio de Trento supone que los fieles pueden distinguir sin excesiva dificultad entre los pecados graves y leves; de otro modo, la ley canónica sobre el deber de confesar no tendría significación alguna. Aunque en un caso concreto pueda ser difícil e incluso imposible decidir si un pecado es grave o leve, generalmente el cristiano medio, consciente, debe poder ver esa distinción rápida, segura y claramente. Según el texto del Concilio de Trento, sólo es obligatorio confesar los pecados graves de cuya existencia tenga conciencia el bautizado después de un diligente examen.

Aunque los límites entre pecado grave y leve son distintos para cada hombre, pueden, sin embargo, darse normas para juzgar la conducta; por supuesto, no hay ninguna definición esencial del pecado mortal; ni puede haberla porque es la contradicción de Dios, el Incomprensible. Es un misterio impenetrable. Pero la Escritura destaca algunas de sus características, que nos ayudan a obtener una visión y a descubrir su esencia y ser.

El pecado es descrito como salida del hijo de la casa de su

Padre (*Lc.* 15, 11-32). El pecador se aleja de Dios. Abandona el amor para vivir lejos de Dios, en el placer e inmundicia del mundo. El pecado es falta de ley, contradicción a la voluntad de Dios. Al pecar, el hombre se sustrae a la autoridad divina y obra como que fuera su propio señor; se hace a sí mismo centro de su sentido y sus anhelos; se arroga una independencia que sólo compete a Dios; falsea su completa independencia. El pecado es, pues, mentira; quien lo comete cae en la mentira (*Evangelio* y *Epístolas de San Juan*). Según San Pablo, el pecado es una lesión de la majestad divina y además activa resistencia del hombre a Dios, del hombre que no se asemeja a Dios y quiere mandar sobre sí mismo; es hasta enemistad contra Dios. Y como Dios sale al encuentro del hombre en Cristo, la enemistad con Dios se convierte en enemistad contra Cristo. El pecador crucifica a Cristo de nuevo. La contradicción con Cristo se extiende hasta serlo contra la Iglesia, cuerpo de Cristo. Así nos enseña la fe a ver el pecado. La esencia del pecado, captada por la fe, nos fué revelada a través de Cristo y su obra. Cfr. vol. III, § 142.

Estas deficiencias corresponden únicamente al pecado mortal. La Escritura conoce también pecados que no significan la salida de la casa paterna, que no hieren gravemente la vida de Dios en nosotros ni rompen la unión con Dios. Cfr. *Mt.* 7, 3; 23, 24; *I Io.* 1, 9-2, 2.

La teología se ha esforzado por descubrir *signos determinados* que distingan los pecados graves de los leves. Como el valor de la acción humana se determina tanto por su objeto como por la disposición de ánimo o intención del agente, puede decirse que para pecar gravemente se necesita un *objeto importante y plena entrega del hombre a la acción contraria a Dios*. La entrega implica a su vez pleno conocimiento de la situación y pleno consentimiento de la voluntad.

a) Por lo que respecta a la importancia de la acción, hay que tener en cuenta que el hombre sólo puede pecar en cosas de este mundo (cfr. § 263). No existe el pecado en un espacio vacío. Incluso los llamados pecados puramente espirituales ocurren en cosas de este mundo y con ellas. Todo pecado es un abuso de creatura; ahora bien, en la creación hay un orden de valores impuesto por Dios mismo. Las cosas están en relaciones recíprocas unas con otras. Cuanto más importante es un objeto o una estructura de objetos dentro de la totalidad y para la totalidad de la creación, tanto

más graves consecuencias tiene su lesión; en definitiva, lo que decide el grado axiológico de un objeto es la fuerza de su participación en la gloria de Dios. Todo objeto es una representación formada por Dios mismo y una revelación de la gloria divina, unos de una manera y otros de otra, éste más y aquél menos; todo objeto está, por tanto, en íntima e innegable relación con Dios. Dios se arriesga a sí mismo y arriesga su gloria y su poder en cada criatura; la lesión de una de ellas es ofensa a Dios. La relación de las cosas con el Padre pasa por Cristo, Cabeza de la creación. La gloria de Cristo, su amor y santidad llenan las criaturas para los ojos de la fe. Cuanto más importante es un objeto para la totalidad de la creación, cuanto más lleno está de la gloria del Padre celestial y más traspasado de la santidad de Cristo, tanto más importante es para la construcción del reino de Dios y tanto más gravemente es ofendido Dios cuando se le lesiona o destruye. Cuanto mayor es la participación de un objeto de la creación en Dios, con mayor fuerza y vida llama Dios al hombre, cuando le confía ese objeto y tanto mayor es la responsabilidad del hombre por él, tanto más pesa la desobediencia a la llamada de Dios y tanto mayor es el desorden producido por la lesión. Como el hombre está sobre todas las cosas por estar sobrenaturalmente unido a Dios, uno de los pecados mayores es el cometido en un hombre. Lesiones más leves del orden total que apenas tienen importancia para la totalidad son pecados leves o veniales; es lo mismo que ocurre en una familia: pequeños desórdenes y disensiones no estorban su paz, pero si existen importantes y decisivas diferencias de opinión, la vida familiar se deshace.

Estas reflexiones sobre la importancia del objeto para la totalidad del mundo creado por Dios y redimido por Cristo no nos dan todavía seguridad plena; pues ahora surge la cuestión de cuándo puede decirse que un objeto es importante para el orden de la totalidad. San Agustín dice que en esa cuestión no debemos guiarnos *por el juicio humano, sino por el divino* (*Enchiridion*, 21). Dios nos ha depositado su opinión y juicio en la Escritura; la encontramos, por ejemplo, en la *lista de vicios* que nos da San Pablo. Según él, excluyen del reino de Dios la fornicación, el engaño, la idolatría, blasfemia, embriaguez, latrocinio... (*I Cor.* 6, 9-10). En otro texto atribuye la cualidad de pecado mortal a la fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías y otras cosas semejantes (*Gal.* 5, 19-21). Las listas paulinas de vi-

cios, que no pretenden ser completas ni mucho menos, fueron una norma para la Iglesia antigua. Los pecados enumerados por San Pablo eran sometidos a penitencia canónica.

La opinión de que generalmente sólo era obligatorio hacer penitencia por la tríada de pecados capitales—compuesta por Tertuliano (apostasía, fornicación, homicidio)—es falsa, como ya dijimos.

Muchas veces se les llama los pecados más graves del cristiano, pero el deber de la penitencia no se limitaba a ellos. También otros pecados son denominados especies de los pecados capitales. Por ejemplo, San Gregorio de Nisa llama a la avaricia una especie de idolatría (PG 45, 232); San Gregorio *el Taumaturgo* dice que el robo y toda apropiación del bien ajeno son objeto de penitencia canónica; San Basilio dice lo mismo del hurto, del perjurio y de la profanación de sepulcros, y San Ambrosio lo dice de la intemperancia (cfr. B. Poschmann, *Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus*, en "Zeitschrift für katholische Theologie" 45 (1921), 500-501). La tríada de pecados formada fué aceptada por algunos escritores católicos hacia principios del siglo IV, pero sólo excepcionalmente dicen que sean el único objeto de penitencia (lo dice, por ejemplo, Paciano).

San Agustín se dirige enérgicamente contra la teoría laxa, bastante extendida en los círculos creyentes, de que sólo los tres pecados capitales deben ser sometidos a la penitencia canónica. Para él son norma las listas de pecados dadas por San Pablo y las "reglas de la Iglesia".

En San Cesáreo de Arlés vemos que los *límites entre pecados mortales y leves eran variables*; cuenta entre los pecados leves, por los que puede hacerse penitencia en la otra vida, la charla innecesaria y el silencio inconveniente, la conducta brusca con el mendigo importuno, el abandono sin razón del ayuno, incuria en el visitar a los enfermos, conducta poco amable con los parientes, adulación a los superiores, banquetes lujosos sin preocuparse de los pobres, juramentos inconscientes, juramentos de promesas que no pueden cumplirse, insultos frívolos, falsas sospechas, calumnia, odio, ira, envidia, malos deseos, pensamientos sucios, concupiscencia de los ojos, conversación deshonesta. Entre los pecados graves cuenta, por ejemplo, el sacrilegio, homicidio, adulterio, falso testimonio, robo, pillaje, orgullo, envidia, avaricia, ira persistente y duradera, embriaguez habitual, perjurio, brujería o adivinación y otros pecados parecidos. El hecho de que tanto San Agustín como San Cesáreo de Arlés cuentan entre sus pecados leves algunos que hoy son consi-

derados como graves, se explica por la evolución del conocimiento de lo que es o no es importante para la vida cristiana. También ha habido de modo semejante una evolución de la visión en la riqueza de las verdades reveladas por Dios (cfr. vol. I, § 8). Para la conducta real de los fieles la norma es, como dice San Agustín, la regla de la Iglesia. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* IV: *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen* (2 volúmenes, 1955/56).

b) Por muy importante que sea el objeto para la acción, es la disposición de ánimo lo que decide sobre el valor de salvación de la acción. Sería fatal hacer una ecuación entre pecado mortal y objeto importante. Sólo se peca mortalmente cuando el que obra tiene conciencia clara de la importancia del objeto en el momento de la acción, cuando a pesar de oír la llamada de Dios se niega a ella en desobediencia libremente cometida. Cuando la contradicción a Dios roza sólo fugazmente la conciencia o el hombre comete con sólo la mitad del corazón la acción contraria a Dios, no comete pecado mortal que merezca el infierno. Debe suponerse que un objeto importante cae normalmente en la conciencia con todo su peso e importancia y, por tanto, que es reconocido por el hombre en todo su sentido y decidido con todo el corazón. Una situación importante sacude al hombre de tal manera que se ve obligado a una clara decisión. Pero es posible que a consecuencia de la ceguera de su espíritu y de la pereza de su corazón no vea una situación importante con toda su importancia y se decida, por tanto, sólo en su superficie y no en el estrato más profundo de su yo. Y viceversa: un objeto sin importancia puede causar el pleno apartamiento de Dios; también puede ese objeto dar ocasión al corazón del hombre de rebelarse contra Dios y perderle. Hay que destacar y acentuar que el pecado mortal no implica el odio formal a Dios; no es necesario que sea pecado de plena malicia. Tampoco es necesaria la intención formal de ofender a Dios. El impuro y el ladrón, por ejemplo, no tendrán probablemente en cuenta esa intención.

Hay también pecado mortal allí donde alguien, con conciencia de la importancia del objeto y del precepto divino, se decide, sin embargo, por la acción contraria al precepto; ya que Dios es despreciado, como que no fuera el Señor.

4. Por lo que respecta a la confesión de los *pecados leves*, el Concilio de Trento defiende que está permitida y es útil. Condena

además la opinión de que tal confesión no está permitida y la de que tiene sus raíces en la vanidad o la fomenta. Los pecados veniales—añade el Concilio—pueden callarse y ser expiados con otros medios salvadores. Al hacer esta declaración el Concilio se mueve en la órbita de pensamiento de la Iglesia antigua; como hemos visto, en la antigüedad cristiana los pecados mortales eran objeto obligatorio de la penitencia canónica y los pecados leves eran objeto voluntario de ella. La penitencia sacramental de pecados leves era rara.

Por tanto, los pecados mortales deben ser confesados; los veniales pueden ser confesados y es conveniente, pero su confesión no está mandada ni por Dios ni por la Iglesia. La *ley canónica* de recibir el sacramento de la Penitencia una vez al año sólo obliga a los que tienen conciencia de pecado mortal. El sacramento de la Penitencia fué instituído primariamente para borrar los pecados graves, no para borrar los pecados leves. Sin embargo, la Iglesia aconseja insistentemente la penitencia sacramental incluso para los pecados leves.

Santo Tomás se ocupa en la *Suma Teológica* (*III*, q. 65, obj. 8) de la siguiente objeción: "Hay tres géneros de pecados: original, mortal y venial. El bautismo está ordenado contra el pecado original, y contra el mortal la penitencia. Luego debería haber otro sacramento, además de los siete, que se ordenase contra el pecado venial." A esto no contesta Santo Tomás, que también la penitencia se dirige contra los pecados leves, sino lo siguiente: "La infusión de la gracia no se requiere para perdonar el pecado venial. Y como cualquier sacramento de la nueva ley produce gracia, ninguno de ellos ha sido instituído directamente contra el pecado venial, que se borra por ciertos sacramentales, como el agua bendita y otros por el estilo. Algunos, sin embargo, afirman que la extremaunción está ordenada contra el pecado venial, mas de esto hablaremos en su lugar." En la cuestión 87, art. 3, al tratar de la cuestión de cómo se perdonan los pecados veniales, Santo Tomás dice lo siguiente: "El perdón de un pecado venial no requiere una nueva infusión de la gracia; basta un acto procedente de la gracia por la cual el hombre deteste su pecado explícita o implícitamente, como sucede cuando uno se dirige fervorosamente hacia Dios. Según esto, por tres razones puede una cosa ser causa del perdón de los pecados veniales. Por una parte, por la infusión de la gracia; por ella se perdonan los pecados veniales. Y, por este motivo, la Eucaristía, ex-

tremaunción y demás sacramentos de la nueva Ley mediante los cuales se comunica la gracia, perdonan los pecados veniales.

Segundo, en cuanto va acompañada de aborrecimiento de los pecados, y por eso la confesión general, los golpes de pecho y la oración dominical borran los pecados veniales. Y así en la oración dominical pedimos: "perdónanos nuestras deudas".

En tercer lugar, porque suscita un sentimiento de reverencia a Dios y a las cosas divinas. Y de ese modo la bendición episcopal, la aspersión del agua bendita, cualquier unción sagrada, la oración en una iglesia consagrada y cualquier otra cosa semejante producen la remisión de los pecados." A la cuestión de si la penitencia es la segunda tabla después del naufragio, contesta: "Lo esencial naturalmente precede a lo accidental, como la sustancia al accidente. Algunos sacramentos ejercen una función, en cierto modo esencial, en la salvación del hombre, como el bautismo, que es nacimiento espiritual; la confirmación, nuestro crecimiento y la Eucaristía, espiritual alimento. Pero la penitencia se ordena a la salvación del hombre de una manera casi accidental: supuesta la caída en pecado. Si el hombre no pecase actualmente, la penitencia no sería necesaria, aunque sí el bautismo, confirmación y Eucaristía. De igual manera ocurre en la vida corporal, para la cual el hombre necesita siempre de la generación, del desarrollo y del alimento. No necesitaría, sin embargo, de medicinas si nunca enfermase. Y por eso la penitencia ocupa el segundo lugar respecto al estado de nuestra integridad espiritual, que recibimos y conservamos mediante los sacramentos susodichos. De donde el sacramento de la penitencia es llamado metafóricamente "segunda tabla de salvación después del naufragio". Pues el primer remedio para los que atraviesan el mar es conservar la nave íntegra; el segundo, alcanzar alguna tabla si la nave se ha quebrado. De la misma manera, el primer remedio para la travesía de este océano, que es nuestra vida, es conservar la integridad, y el segundo, recuperarla por la penitencia, una vez perdida aquélla por el pecado" (III, q. 84, art. 6). Santo Tomás dice que también la Eucaristía es un medio salvador por el que pueden ser superados los estorbos que ponen los pecados veniales, que aunque no destruyen la vida divina, la entorpecen. Según vimos, el pecado mortal debe ser borrado antes de recibir la comunión por medio del sacramento de la Penitencia. Cristo determinó que los pecados mortales fueran perdonados por el sacramento de la Penitencia y que los veniales fueran borrados también en la Eucaristía. Santo Tomás de Aquino tuvo ya que dirigirse contra una opinión,

que suena a jansenista, y que decía que la confesión era esencialmente una preparación para la Eucaristía (*Suma Teológica* III, q. 65, art. 2, ad 4): "Este argumento probaría si la penitencia fuese una preparación necesaria para la Eucaristía. Pero no es así necesaria, pues quien esté libre de pecado mortal no necesita prepararse con la penitencia para recibir la Eucaristía. Por tanto, es evidente que la penitencia no dispone para la Eucaristía sino de un modo accidental, es decir, supuesto el pecado. Como advierte la Escritura: "Vos, Señor Dios de los justos, vos no habéis impuesto penitencia a los justos."

El sacramento de la penitencia se distingue, sin embargo, de todos los demás medios que Dios nos ha dado para perdón de los pecados veniales en que la penitencia está inmediatamente ordenada a borrar los pecados, mientras que los demás medios que tienen la virtud de borrar los pecados no están ordenados según su sentido y esencia a borrar los pecados veniales, sino a fortalecer la unión con Cristo. Si el sacramento de la penitencia ha sido instituído como juicio de los pecados, también los pecados leves pueden ser sometidos a él, aunque su objeto principal sea el pecado grave. Del mismo modo que Dios juzgó en la cruz todos los pecados y juzgará a todos en el último día, pueden los pecados leves ser juzgados en el sacramento de la penitencia.

El carácter de juicio de gracia que tiene el sacramento de la penitencia es también norma en la cuestión de la *frecuencia de su recepción.* Un juicio sacramental de Dios sobre el pecador no es por naturaleza tan frecuente como la alimentación diaria. La historia muestra un cambio extraordinariamente grande en la frecuencia de recibir el sacramento de la penitencia. También en la vida particular del cristiano es posible una gran diferencia. La determinación exacta de la frecuencia de la confesión es cosa de experiencia y de la legislación positiva de la Iglesia. Cfr. X. Hecht, *Die Häufigkeit der Beicht im Kirchenrecht,* en "Liturgisches Leben" 2 (1935), 259-269. El papa Benedicto XIV declaró el 3 de diciembre de 1749: "Por institución divina, el precepto de la confesión sólo se refiere a los pecados mortales, no a los veniales... Pero la Iglesia puede mandar que se confiesen también los pecados leves... Esto se deduce también de la ordenación de Clemente V en la asamblea clementina, en la cual los monjes fueron obligados a confesar por lo menos una vez al mes, aunque se pueda y se deba suponer con verosimilitud que la mayoría de los monjes sólo tienen pecados leves. Es además seguro que para la obtención de la indulgencia

jubilar—entre otras obras que no son de precepto, sino supererogatorias, como el ayuno, en días no incluídos en las leyes canónicas, o la visita a las basílicas como, en este jubileo—puede ser ordenada la confesión de los pecados veniales a los fieles que no tengan pecados mortales, aunque fuera de estas circunstancias y por naturaleza nadie necesita confesar los pecados veniales."

La confesión frecuente, incluso de los pecados leves, significa que el pecador introduce repetidamente en la muerte de Cristo la autocondena que realiza en el arrepentimiento y declara en la confesión. Así se somete al juicio de Dios, que perdona los pecados en la sentencia judicial salvífica de la Iglesia. Cada perdón de los pecados es una acción de la misericordia de Dios, un regalo al hombre pecador. Todo perdón de los pecados dentro de la Iglesia tiene también en cierto sentido reducido carácter sacramental, por que ocurre a través de Cristo, viviente en la Iglesia y sacramento original. Pero en el sacramento de la penitencia es especialmente evidente y visible el sometimiento del hombre pecador a la gracia de Dios y su ordenación a Cristo. El sometimiento al juicio sacramental de la penitencia es la más eficaz renuncia a toda independencia humana; en él confiesa el hombre que debe su salvación al Padre celestial, que le libra de los pecados a través de Cristo, que continúa viviendo en la Iglesia y que no lo debe a sí mismo.

Puesto que la penitencia es un juicio divino de gracia y se ordena primaria e inmediatamente a la aniquilación sacramental de los pecados, la confesión frecuente de los pecados veniales no puede justificarse suficientemente con la pura mención de las ventajas que la confesión piadosa tiene en la dirección espiritual. Sobre este tema dice K. Rahner (*Vom Sinn der häufigen Andachtsbeicht*, en "Zeitschrift für Aszese und Mystik" (1934), 323-336): "Por una parte, una dirección suficiente de conciencia es difícilmente realizable en muchos casos sólo en la confesión; con otras palabras: la dirección espiritual y los consejos fuera del sacramento son necesarios y útiles. Por otra parte, no se ve la razón de que no se haga, sobre todo fuera de la confesión. Si la confesión piadosa se ve unilateralmente desde el punto de vista de la dirección espiritual, corre siempre el peligro de sobreestimar la utilidad medicinal y psicológica, el peligro de convertir al sacerdote de ministro de un sacramento en fino psicólogo. Finalmente, y esto es decisivo, la utilidad o necesidad de una dirección de la conciencia para la vida espiritual justifica una dirección espiritual como función útil y necesaria de la vida espiritual, pero no funda un acontecer sacramental." Tampoco

se valora suficientemente el ser específico del sacramento de la penitencia cuando trata de justificarse su recepción frecuente exclusivamente por el aumento de gracia que tiene como consecuencia. Según Santo Tomás, al explicar un sacramento debe mantenerse su significación específica (S. c. G. 4, 73). El efecto, por tanto, debe ser interpretado y entendido desde su significación: "Cada sacramento ha sido instituído primariamente para un solo efecto, aunque puede tener efectos derivados. Y como el sacramento obra lo que significa, su efecto debe ser deducido de su significación" (*Suma Teológica,* Suplemento 30, 1). El sacramento de la penitencia es un juicio de gracia sobre los pecados; ésta es su esencia, y en ella puede y debe fundarse y justificarse la confesión frecuente, incluso de los pecados leves. Dice Rahner (*opus citatum*): "Lo mismo puede decirse del aumento de gracia; también esta importante misión de la vida espiritual puede conseguirse de distintas maneras, sobre todo si se quiere aumentar sacramentalmente mediante la Eucaristía; el asegurar, aumentar y perfeccionar la vida de gracia, el acrecentar el amor habitual y despertar del actual es el efecto primario y más propio de la santa Eucaristía. Es cierto que todos los sacramentos, y así también la confesión piadosa, aumentan la gracia. Pero precisamente porque este efecto es común a otras actividades de la vida espiritual, no basta esto para que se atribuya a la confesión piadosa un puesto propio y justificador junto a las otras actividades espirituales."

La cuestión fué explicada autoritativamente por Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis.* La encíclica no aduce este o el otro motivo para justificar la confesión frecuente, sino todos juntos, y dice: "Esto mismo sucede con las falsas opiniones de los que aseguran que no hay que hacer tanto caso de la confesión frecuente de los pecados veniales, cuando tenemos aquella más aventajada confesión general que la Esposa de Cristo hace cada día con sus hijos, unidos a ella en el Señor por medio de los sacerdotes que están para acercarse al altar de Dios. Cierto que, como bien sabéis, venerables hermanos, estos pecados veniales se pueden expiar de muchas y muy loables maneras; pero para progresar cada día con más fervor en el camino de la virtud, queremos recomendar con mucho encarecimiento el piadoso uso de la confesión frecuente, introducido por la Iglesia no sin una inspiración del Espíritu Santo, con el que aumenta el justo conocimiento propio, crece la humildad cristiana, se desarraigan las malas costumbres, se hace frente a la tibieza e indolencia espiritual, se purifica la conciencia, se ro-

bustece la voluntad, se lleva a cabo la saludable dirección de las conciencias y aumenta la gracia en virtud del sacramento. Adviertan, pues, los que disminuyen y rebajan el aprecio de la confesión frecuente entre los jóvenes clérigos, que acometen una empresa extraña al Espíritu de Cristo y funestísima para el Cuerpo místico de nuestro Salvador." Pío XII resalta con la misma insistencia la significación de la confesión frecuente en la encíclica "Mediator Dei".

5. El Código de Derecho Canónico—según una costumbre ya larga en la Iglesia—determina, como objeto suficiente de la confesión, *también los pecados ya perdonados en otra confesión*. Benedicto XIV declaró el 26 de junio de 1749: "Aunque no es necesario confesar de nuevo los pecados anteriomente confesados, creemos que es saludable confesarlos de nuevo por la vergüenza que eso da y que es parte importante de la confesión." Con esas razones aconseja la práctica de la confesión general con motivo del jubileo. Aunque es cierto que los pecados ya confesados pueden confesarse de nuevo, no es nada fácil explicarlo. Es difícil la cuestión de a qué se refiere y ordena la absolución cuando los pecados confesados ya han sido perdonados. No puede decirse que Dios puede perdonar varias veces un pecado, lo mismo que un hombre perdona a otro muchas veces la misma ofensa; en el último caso se trata de un proceso de indulgencia que puede ser renovado muchas veces; pero el perdón de los pecados por parte de Dios se trata de una acción que afecta y transforma el ser. El perdón divino aniquila el pecado en cuanto culpa, de manera que ya no existe más. Lo que ha sido aniquilado y ya no existe en el mundo, no puede ser aniquilado otra vez. Tampoco puede decirse que la absolución obra un aumento de gracia y que con eso se justifica. Para que las palabras de la absolución no queden faltas de sentido deben tener su efecto esencial e inseparable de ellas incluso en la confesión de pecados ya perdonados; tal efecto es el perdón de los pecados. Con Santo Tomás de Aquino podemos explicar el proceso sacramental de la manera siguiente: la nueva absolución no borra la culpa de los pecados, que ya está borrada, sino los restos del pecado, sea en su totalidad, sea al menos en parte. Tal resto son los castigos merecidos por el pecado, la inclinación a pecar fomentada por la acción pecaminosa y la pereza para la vida espiritual. Culpa, castigo y mala inclinación forman parte cuando se perdona la culpa; pero las otras partes de esa estructura siguen existiendo, al menos en parte, hasta que sean completamente borradas. "En la absolución de pecados

ya perdonados, el perdón consiste en la eliminación de un impedimento a la eficacia de la gracia" (*Diekamp*). Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Comentario al Libro de las Sentencias*, lib. IV, dist. 17, q. 3). Esta explicación está bien justificada porque en la antigüedad cristiana el perdón completo de los pecados implicaba tanto el perdón de la culpa como el del castigo. Por tanto, no nos apartamos del lenguaje de la Iglesia antigua cuando llamamos también perdón al perdón del castigo y referimos a él la absolución.

§ 269

Satisfacción

I. *Su necesidad y sentido*

1. El cumplimiento de la penitencia era en la antigüedad cristiana la parte más importante de todo el proceso de la penitencia; por ella se llamaba a la penitencia bautismo costoso y difícil. El cumplimiento de la penitencia por parte del pecador era considerado como un sustitutivo del castigo eterno, que había merecido el pecado; por eso la penitencia debía ser severa, dura y larga; y por eso también no se concedía fácilmente la reconciliación a un pecador antes de que hubiera hecho larga penitencia. ¿Cuándo podía considerarse la penitencia como suficiente? Se tenía la convicción de que era Dios quien determinaba la medida y cantidad de la penitencia. Para nosotros es un misterio el castigo que Dios impone a un hombre; por eso no era seguro si era suficiente o no la penitencia hecha por el penitente. San Cipriano y San Clemente de Alejandría dicen que el pecador debe terminar de cumplir su penitencia en la otra vida, en caso de que se le hubiera concedido la reconciliación antes de terminarla. Gracias a ese convencimiento, la Iglesia pudo ir suavizando y simplificando la penitencia impuesta hasta llegar a las formas fáciles de penitencia que hoy tenemos.

De la satisfacción dice el Concilio de Trento (Sesión XIV, capítulo 8): "Finalmente, acerca de la satisfacción que, al modo que en todo tiempo fué encarecida por nuestros Padres al pueblo cristiano, así es ella particularmente combatida en nuestros días, so capa de piedad, por aquellos que tienen apariencia de piedad, pero

han negado la virtud de ella (*II Tim.* 3, 5), el Concilio declara ser absolutamente falso y ajeno a la palabra de Dios que el Señor jamás perdona la culpa sin perdonar también toda la pena (*Cant.* 12 y 15). Porque se hallan en las Divinas Letras claros e ilustres ejemplos (cfr. *Gen.* 3, 16-17; *Num.* 12, 14; 20-11; *II Reg.* 12, 13, etcétera), por los que, aparte la divina tradición, de la manera más evidente se refuta victoriosamente este error. A la verdad, aun la razón de la divina justicia parece exigir que de un modo sean por El recibidos a la gracia los que antes del bautismo delinquieron por ignorancia; y de otro, los que una vez liberados de la servidumbre del demonio y del pecado, y después de recibir el don del Espíritu Santo, no temieron violar a sabiendas el templo de Dios (*I Cor.* 3, 17) y contristar el Espíritu Santo (*Eph.* 4, 30). Y dice por otra parte con la divina clemencia que no se nos perdonen los pecados sin algún género de satisfacción, de suerte que, venida la ocasión (*Rom.* 7, 8), teniendo por ligeros los pecados, como injuriando y deshonrando al Espíritu Santo (*Heb.* 10, 29), nos deslicemos a otros más graves, atesorándonos ira para el día de la ira (*Rom.* 2, 5; *Iac.* 5, 3). Porque no hay duda que estas penas satisfactorias retraen en gran manera del pecado y sujetan como un freno y hacen a los penitentes más cautos y vigilantes para adelante; remedian también las reliquias de los pecados y quitan con las contrarias acciones de las virtudes los malos hábitos contraídos con el mal vivir. Ni realmente se tuvo jamás en la Santa Iglesia de Dios por más seguro camino para apartar el castigo inminente del Señor, que el frecuentar los hombres con verdadero dolor de su alma estas mismas obras de penitencia (*Mt.* 3, 28; 4, 17; 11, 21). Añádase a esto que al padecer en satisfacción por nuestros pecados, nos hacemos conformes a Cristo Jesús, que por ellos satisfizo (*Rom.* 5, 10; *I Io.* 2, 1) y de quien viene toda nuestra suficiencia (*II Cor.* 3, 5), por donde tenemos también una prenda certísima de que, si juntamente con El padecemos, juntamente también seremos glorificados (cfr. *Rom.* 8, 17). A la verdad, tampoco es esta satisfacción que pagamos por nuestros pecados de tal suerte nuestra, que no sea por medio de Cristo Jesús; porque quienes, por nosotros mismos, nada podemos, todo lo podemos con la ayuda de Aquel que nos conforta (cfr. *Phil.* 4, 13). Así no tiene el hombre de qué gloriarse, sino que toda nuestra gloria está en Cristo (cfr. *I Cor.* 1, 31; *II Cor.* 2, 17; *Gal.* 6, 14), en el que vivimos, en el que nos movemos (cfr. *Act.* 17, 28), en el que satisfacemos, haciendo frutos dignos de penitencia (cfr. *Lc.* 3, 8), que de El tienen su fuerza, por El son ofrecidos al Pa-

dre, y por su medio son por el Padre aceptados" (D. 904). Y en el canon 12: "Si alguno dijere que toda la pena se remite siempre por parte de Dios juntamente con la culpa, y que la satisfacción de los penitentes no es otra cosa que la fe por la que aprehenden que Cristo satisfizo por ellos, sea anatema" (D. 922). Y en el canon 13: "Si alguno dijere que en manera alguna se satisface a Dios por los pecados en cuanto a la pena temporal por los merecimientos de Cristo con los castigos que Dios nos inflige y nosotros sufrimos pacientemente o con los que el sacerdote nos impone, pero tampoco con los espontáneamente tomados, como ayunos, oraciones, limosnas y también otras obras de piedad, y que por lo tanto la mejor penitencia es solamente la nueva vida, sea anatema" (D. 923). Y el canon 14: "Si alguno dijere que las satisfacciones con que los penitentes, por medio Cristo Jesús, redimen sus pecados, no son culto de Dios, sino tradiciones de los hombres que oscurecen la doctrina de la gracia y el verdadero culto de Dios y hasta el mismo beneficio de la muerte de Cristo, sea anatema" (D. 924).

2. Por satisfacción sacramental hay que entender las buenas obras y acciones penitenciales mediante las cuales deben ser liquidados totalmente o al menos en parte los castigos temporales que restan después de haber sido perdonada la culpa del pecado y de haber sido conmutada la pena eterna. La satisfacción supone dos hechos: que Dios inflige castigos por los pecados y que no siempre perdona los castigos al perdonar el pecado.

Respecto al castigo por los pecados debemos pensar también en los efectos del pecado sobre el yo del pecador: en la inclinación a cometer nuevos pecados causada por el pecado y en la división íntima del pecador (§§ 125 y 136).

A estos castigos infligidos por el pecado mismo, pueden sumarse otros impuestos desde fuera por Dios al pecador. La infliction de castigos revela el misterio de la santidad de Dios; en el castigo el pecador siente su contradicción con Dios como dolorosa separación de Dios, fuente de la vida y de la felicidad. Cuando el pecador se somete al orden penal de Dios, reconoce su propia pecaminosidad y la santidad de Dios. Cfr. vol. II, §§ 136. 142. 156.

3. La Escritura da testimonios múltiples de que Dios no siempre perdona los castigos temporales al perdonar el pecado; por

ejemplo, *Gen.* 3, 14-19; *Num.* 20, 12; *II Sam.* 12, 13; *Col.* 1, 24; *I Cor.* 9, 27; *II Cor.* 7 10.

4. Mientras existió la severa, dura y larga penitencia, en la época de los Santos Padres, había el convencimiento de que con la reconciliación del pecador eran perdonados totalmente la culpa y el castigo; cuando la penitencia empezó a aligerarse y acortarse, se hizo con la convicción de que Dios daba al pecador en la otra vida ocasión de terminar la penitencia, que no hubiera cumplido en este mundo. Tal convicción se apoya en la fe de que el perdón de los pecados y conmutación de la pena eterna pueden estar separados del perdón de las penas temporales.

5. El sacerdote puede y debe imponer al pecador una penitencia conveniente (Sesión XIV, cap. 8 y canon 15; D. 905 y 925); se deduce evidentemente de la forma judicial del sacramento de la penitencia. Al aceptar la penitencia el pecador se inclina y somete a la orden de castigo que Dios da por boca del sacerdote. El estar dispuesto a satisfacer no es más que una *forma del arrepentimiento.* Pertenece, pues, esencialmente al sacramento; es la decisión de encarnar el arrepentimiento no sólo en las palabras, tal como ocurre en la confesión de los pecados, sino en obras; es la decisión de someterse al castigo de Dios. Significa por tanto una perfección y culminación de lo ocurrido interiormente al arrepentirse y de lo expresado por la palabra al confesar los pecados; es una piedra de toque y el verdadero crisol del arrepentimiento; significa el estar dispuesto a negar incluso con obras la mundanización ocurrida en el pecado y a demostrar con obras la amistad con Dios, traicionada al pecar.

Como el pecador mediante ese sometimiento a la orden divina de castigo se hace capaz de recibir el perdón, puede recibir la absolución antes de cumplir la penitencia. La absolución no se invalida por no cumplir la satisfacción, pero al no cumplirla se comete un nuevo pecado.

II. *Valor salvífico*

1. Mediante la satisfacción el pecador intenta remediar y enmendar ante Dios su acción injusta, al reconocerle de nuevo como Señor que puede atarle y obligarle, al dejarse atar con estrechas ligaduras con ese mismo fin; y así cumple los castigos que Dios le ha infligido (valor expiatorio de la satisfacción). No sabemos en

qué medida los cumple. A la vez mediante el cumplimiento de la penitencia es curado de las malas inclinaciones; así se previene y evita el pecado futuro; y, por fin, es remediado el desorden causado por el pecado. La penitencia tiene, pues, una función ontológica, otra psicológica y otra histórica.

Todo pecado trae al mundo confusión y desorden; se ve clarísimamente en la maldición que Dios pronuncia sobre la creación por culpa del primer pecado (*Gen.* 3, 14-19; *Rom.* 8, 20). El pecado ocurre en las cosas de este mundo (§ 263); es una entrega desordenada al mundo. (Existe también una entrega ordenada al mundo; en esta entrega el hombre ve y valora las cosas con los ojos y con el corazón de Dios.) La entrega desordenada al mundo por parte del bautizado es tanto más catastrófica cuanto que le ha sido donada la semilla de una vida nueva distinta de todas las formas de vida de este mundo, a saber, de la vida gloriosa de Cristo; el mundo no puede tener ya para él significación y sentido últimos. Cuando el bautizado se comporta con el mundo, como que el mundo fuera la última y definitiva realidad, cuando se desprende de su relación con Cristo, no sólo se pone en contradicción con su propia comunidad con Cristo—fundada en el bautismo—, sino que contradice también la ordenación del mundo a Cristo. Las cosas no se quedan indiferentes ante el pecado cometido en ellas; por el pecado caen también en desorden y confusión. El abuso que de ellas hace el hombre orgulloso e independiente lesiona su relación con Cristo y estorba en consecuencia sus mutuas relaciones.

El arrepentirse de los pecados importa el reparar los daños que ellos infirieron en el pecador mismo y en el mundo redimido por Cristo, tanto más cuanto que Dios confió al hombre el orden del mundo y el hombre es, por tanto, responsable de él. La acción pecaminosa no puede dejar de haber ocurrido, pero el pecador puede revocar la desordenada entrega a las criaturas y así orientar de nuevo hacia Dios su propio yo y las cosas, que están en relación con él.

Puede ocurrir de dos maneras: respondiendo de las consecuencias del pecado y reparando determinados daños causados por él (vgr. devolución de los bienes robados, retractación de una calumnia) y entregándose de nuevo a Dios—conservando la conveniente distancia frente al mundo—, mediante las obras penitenciales, que el sacerdote le imponga según su voluntad. Penitencia en sentido propio es el segundo modo de restablecer el orden, no el primero.

La ordenación a Dios se realiza, por ejemplo, en la oración y en la lectura de la biblia; la oración del bautizado es diálogo del hijo

con el Padre celestial, y, por tanto, la expresión natural de la unión con Cristo; pero a la vez es penitencia en cuanto que supone un esfuerzo para el hombre, inclinado hacia el pecado. El hombre está inclinado a abandonar a Dios. Debe sacudir la pereza para adorar a Dios, alabarle y glorificarle, rezarle y darle gracias; en la oración renuncia el hombre a su independencia; reconoce a Dios como Señor a quien hay que conceder tiempo. Al leer la Biblia el hombre ejercita su disposición a escuchar obedientemente la palabra de Dios.

El mantenerse a distancia del mundo es una confesión de la transitoriedad de las formas terrestres de vida y de la eternidad y plenitud de la vida divina. Quien se mantiene a distancia de las cosas indica que no ve en ellas el último y supremo valor, sino que, más bien, las ve en Dios. En la antigüedad cristiana se hacían, sobre todo, tres o cuatro penitencias: ayuno (junto con limosnas), vigilia y abstinencia. Comida, bienes, sueño y unión sexual son supuestos necesarios de la vida de este mundo. Mediante el ayuno y las limosnas el hombre se mantiene a distancia de las fuerzas y bienes que soportan la vida terrena; mediante la continencia sexual renuncia a la acción que funda y origina esa misma vida; significa, por tanto, la forma más general y amplia en que se practica ese guardar distancia frente a las cosas de este mundo. El mantenerse a distancia de las cosas terrenas no debe confundirse con el desprecio del mundo. Las formas terrenas de vida son creación de Dios. Quien crea en Dios será impulsado por el amor mismo de Dios hacia el amor de las cosas creadas por el amor de Dios; pero no las amará definitivamente, como que fueran lo último que puede darse; las amará en Dios y desde Dios. El mantener la distancia frente a las cosas no tiene más sentido que el mantener despierta o despertar la conciencia del carácter de no ultimidad de las cosas, y de orientar la mirada hacia Dios. La renuncia a las cosas terrenas no descansa, por tanto, en sí misma, sino que está unida a la orientación hacia Dios, a la vida y descanso en Dios, al intercambio de vida con Dios. Mediante las obras de satisfacción el hombre revoca arrepentidamente su desordenada mundanidad y su apartamiento de Dios. De aquí se deduce que lo que decide sobre el valor de la satisfacción no es la duración de ella, sino la cantidad del amor. J. Pinsk, *Busse und Liturgie*, en "Liturgisches Leben" 1 (1934), 49-58. Cfr. vol. V, § 217, VII.

2. En la satisfacción se expresa de modo especialmente claro la sentencia de muerte contra la independencia y orgullo del pecado

—dictada ya por el arrepentimiento, porque el hombre deja que otro determine lo que debe hacer y se conforma a esa determinación. La satisfacción humana es participación en la cruz de Cristo y, por tanto, una epifanía de la cruz; por eso en la antigua Iglesia era tan difícil y amarga; debía tener carácter de Crucifixión (mortificación-Castigatio). Quien había sido arrebatado a la caducidad del mundo mediante el bautismo y había recaído en ella, debía apartar su alma del reino del pecado y del mundo participando en la muerte de Cristo mediante la esforzada y amarga autocrucifixión y así volver a la casa del Padre celestial a través de Cristo; tal vuelta sólo es posible a través de Cristo; es el fruto conjunto del Viernes Santo y del día de Pascua. La penitencia significa, pues, gracia.

Según esto, las obras satisfactorias del penitente no oscurecen las de Cristo; el hombre no hace tales obras por desconfiar de Cristo, sino porque cree en El. En la acción humana se realiza la obra de Cristo; es Cristo mismo quien obra en la acción del hombre; sólo por eso las obras penitenciales mínimas de hoy pueden tener virtud para expiar verdaderamente los pecados. El pecador que hace penitencia es una manifestación de Cristo crucificado; en la autocrucifixión que se le impone está presente la dinámica de la muerte en cruz de Cristo.

Cristo no nos ha salvado de forma que su obra redentora sea como un suceso mágico que cae sobre nosotros o de forma que seamos cogidos y empujados por El como por una máquina, sino que gracias a su obra redentora nuestro ser y nuestras fuerzas se llenan de la vida de Dios y son puestas en movimiento hacia Dios. Debemos ser incorporados a la vida de Cristo; por la participación en la vida de Cristo y la incorporación en El se realiza la salvación de cada individuo. A la vez Cristo mismo llega a su plenitud; mediante la incorporación de su cuerpo—la Iglesia—logra Cristo la plenitud. Esto implica que la acción de Cristo, su pasión, su entrega al Padre y su satisfacción se plenifican y completan en la acción, pasión, entrega y satisfacción de la Iglesia y de sus miembros (§ 169). La penitencia de los cristianos tiene, por tanto, una función de integración: integra la obra de Cristo en la totalidad.

El hecho de que la voluntad de satisfacer sea supuesto del perdón indica que en el sacramento de la penitencia se unen muy íntimamente dos cosas que parecen excluirse: la más alta exigencia del hombre a sí mismo y el supremo esfuerzo por una parte y el salvífico dejarse-regalar por otra (E. Walter).

Aunque para recibir el sacramento sólo es necesaria la voluntad de cumplir la penitencia impuesta por el sacerdote, el arrepentimiento verdaderamente vivo y el agradecimiento profundo deben impulsar al hombre a seguir haciendo obras de expiación después de cumplir la penitencia impuesta, al menos estando dispuesto a recibir con verdadera entrega los dolores que la providencia le envíe; justamente así podrá medir la seriedad de su conversión. Aunque el pecado ha sido totalmente borrado por el perdón de Dios y el pecador puede volver a vivir en perfecta unidad con Dios y con confianza completa en El, no debería, sin embargo, olvidar del todo de qué abismo ha sido sacado por Dios y por ello debería ensalzar la misericordia de Dios con sincera expiación.

§ 270

Virtud salvadora del sacramento de la penitencia

1. El sacramento de la penitencia—como todo lo que acontece en el espacio de la creación—sirve a la glorificación de Dios y, por tanto, a la salvación del hombre. De dos maneras sirve a la glorificación de Dios: porque Dios revela en él su gloria, santidad, amor y justicia y porque el hombre reconoce la santidad y la misericordia de Dios. Esto último va incluído en la recepción del sacramento; pues en él confiesa el hombre tanto su pecaminosidad como la santidad y misericordia de Dios. La palabra confesión (*confessio*) significa por una parte declaración y confesión de los propios pecados y por otra glorificación o encomio de Dios.

2. Según la doctrina del Concilio de Trento, el sacramento de la penitencia obra el perdón de los pecados; esto se deduce del signo externo del sacramento, que significa perdón de pecados. Cfr. § 266.

Una mirada a la historia explicará la *especie de su causalidad*. En la Iglesia antigua el perdón de los pecados causado por el sacramento de la penitencia fué interpretado de diversas maneras; es seguro que la reconciliación canónica fué entendida no como un momento ascético canónico, sino como verdadera liberación de los pecados. En los textos antiguos encontramos la convicción de que la creación de la Iglesia, cuerpo y esposa de Cristo, es lo que concede infaliblemente el perdón al pecador arrepentido.

Pero en la época de los Padres, en la vuelta del pecador a la Iglesia o comunidad llena del Espíritu Santo se ve, sobre todo, la garantía del perdón de los pecados. El perdón de los pecados, según esta concepción, no es la consecuencia de la reconciliación con la Iglesia, sino que más bien la reconciliación misma con la Iglesia es el signo sacramental de la reconciliación con Dios; al "desatar" el obispo o el sacerdote en la tierra, desata El en el cielo. La Iglesia perdona, por tanto, la culpa ante Dios al reconocer al hombre la plena incorporación a la Iglesia. Según esta explicación la reconciliación con la Iglesia, por tanto la reconciliación canónica y eclesiástica, es el primer efecto salvífico del sacramento; y ella a su vez es el signo eficaz del perdón de los pecados y la realización de la comunidad de gracia con Dios.

La praxis de la antigua Iglesia, sin embargo, corre el peligro de un malentendido. Tal peligro consiste en que la restauración de la plena incorporación a la Iglesia sea considerada no como signo sacramental eficaz del perdón de los pecados, sino sólo como condición de la eficacia de la penitencia subjetiva, que sería la única causa del perdón de los pecados. Pero tal doctrina no está necesariamente unida con la antigua recepción de la fuerza salvadora de la reconciliación. Más bien puede decirse que la antigua doctrina de la reconciliación es perfectamente compatible con el dogma de la virtud de borrar los pecados propia del sacramento de la penitencia. La reconciliación con la Iglesia representa en cierto modo el camino por el que se consigue la liberación de los pecados.

Este camino es sugerido por el carácter comunitario del pecado; con el pecado el bautizado ha ofendido y lesionado a la comunidad; ha sido excluído de la comunidad de vida. (En realidad no puede perder su carácter de miembro de la Iglesia. La estructura y configuración de Cristo le quedan aún después de los más graves pecados; pero ya no se llena con la vida que fluye por toda la Iglesia.) Mediante el sacramento de la penitencia es incorporado de nuevo a la comunidad de vida de la Iglesia. Cfr. W. Becker, *Die Busse als Sakrament der Kirche,* Heft 3 (cuaderno 3), 1935, 246-254. Este primer efecto inmediato del sacramento de la penitencia es, por su parte, signo eficaz de otro fruto del sacramento: de la anulación de los pecados. La reconciliación de la Iglesia es, según esta concepción, *res et sacramentum de la penitencia* (Cfr. § 225).

Santo Tomás habla del *ornatus animae*. Según él, los sacramentos obran este adorno como causas instrumentales. El *ornatus animae*, por su parte, obra como una disposición. Por tanto, según

Santo Tomás, causa eficiente y causa dispositiva se unen en una totalidad única. Resumiendo podríamos decir que para Santo Tomás los sacramentos son causas instrumentales. Santo Tomás no identifica el *ornatus animae* con el restablecimiento de la comunidad de la Iglesia, sino con la *penitentia interior*; según él, tiene la significación de una disposición última para la comunicación del Espíritu Santo y el perdón de los pecados. Con esta explicación de la *res et sacramentum* de la penitencia, Santo Tomás va más allá de los Santos Padres, en cuanto que, según él, la reconciliación con la Iglesia debe ser llamada *res et sacramentum* de la penitencia. Podría, sin embargo, intentarse una armonización de Santo Tomás y de los Santos Padres. Pues lo que Santo Tomás llama *poenitentia interior* desarrolla su eficacia únicamente dentro de la Iglesia. La readmisión en la Iglesia es la respuesta que la Iglesia da autoritariamente a la disposición penitencial del pecador. La readmisión en la Iglesia representa la importancia pública y canónica de la penitencia del individuo. Disposición penitencial y readmisión en la Iglesia son los dos lados del mismo proceso; la penitencia en cuanto *res et sacramentum* incluye ambos. El *ornatus animae* es una totalidad unitaria a cuya construcción contribuyen la penitencia subjetiva del pecador y la readmisión canónica y eclesiástica. El acento recae además en la actividad de la Iglesia. El *ornatus animae* puede definirse en resumen como readmisión en la Iglesia; en ella está incluída como elemento evidente la *poenitentia interior*. En la totalidad unitaria Santo Tomás considera especialmente el rasgo individual y la Iglesia antigua destaca el momento comunitario.

Podríamos completar la reflexión anterior de la manera siguiente: como hemos visto, en cada sacramento ocurre una forma especial de encuentro con Cristo; por eso obra cada sacramento un modo especial de semejanza a Cristo y de unión con El. Bautismo, confirmación y orden imprimen en quien los recibe un carácter indeleble; pero también los demás sacramentos configuran a quien los recibe con Cristo de una manera especial; la penitencia le asemeja a Cristo sometiéndose en la cruz al juicio del Padre y venciendo la maldición del pecado. Mediante esta semejanza el carácter bautismal sufre una determinada transformación; en la estructura cristiana del bautizado surgen y se producen rasgos que hasta entonces no estaban visibles; gracias a eso el bautizado pertenece a la Iglesia y está en ella de un modo nuevo; al pecar gravemente no dejó de ser miembro de la Iglesia, aunque no era alcanzado por la corriente de vida divina que fluye por la Iglesia; pero ahora

está en la Iglesia como hombre traspasado por el juicio de Dios y perdonado. La nueva semejanza con Cristo y el nuevo modo de incorporación en la Iglesia se pertenecen recíprocamente: se comportan y fundan mutuamente.

Ambos procesos, que en el fondo no son más que dos lados o aspectos del mismo acontecer, pueden llamarse *res et sacramentum*.

3. El nuevo modo de semejanza a Cristo y de incorporación a la Iglesia es signo eficaz de la vida de Cristo nuevamente regalada por Dios; esa vida implica, como hemos visto, comunidad con Cristo, participación en la vida trinitaria divina y gracia santificante (cfr. vol. V, § 179; vol. VI, § 226). Todo esto es concedido al ser aniquilado el pecado mortal y conmutada la pena eterna. La aniquilación de los pecados graves cometidos después del bautismo es el efecto salvífico más importante del sacramento de la penitencia. Véase en el § 184 la cuestión del sentido de lo que ocurre al ser perdonados los pecados. Frente a montanistas, novacianos y donatistas la Iglesia ha enseñado siempre que todos los pecados graves cometidos después del bautismo son perdonables. Sólo la falta de disposición penitencial del pecador estorba el perdón. Con esta doctrina la Iglesia se declara partidaria de las palabras de Cristo y mantiene abiertas para todos los arrepentidos las puertas de la misericordia de Dios. Cristo transmitió a los Apóstoles y a sus sucesores sin limitaciones ni restricciones el poder de perdonar. Poder que debe ser tan amplio como el suyo, el de Cristo, que se funda en la misión del Padre. Cfr. § 264.

Aunque el efecto inmediato del sacramento de la penitencia es la reconciliación con la Iglesia y una especial semejanza a Cristo, la absolución canónica no coincide formalmente con el perdón divino. Pero el perdón canónico borra indefectiblemente los pecados. Como hemos visto, la Tradición está a favor de esta explicación del perdón de los pecados en el sacramento de la penitencia; pero también la Escritura la insinúa. Según *Mt.* 18, 18, lo que los discípulos aten y desaten en la tierra será atado y desatado en el cielo. Ese atar y desatar se ejercitan en el excluir de la Iglesia y en el dejar o readmitir en ella; su decisión tiene validez también para el cielo; por tanto, obra el perdón a través de Dios. La reconciliación con la Iglesia simboliza y causa el perdón de Dios. *Io.* 20, 23 puede entenderse en el sentido de que los discípulos obran inmediatamente como plenipotenciarios de Dios, por tanto, en el sentido de que el perdón divino es realizado formalmente en su acción de per-

donar. Pero el texto se explica también interpretándolo, como que el perdón de Dios sigue siempre al perdón de los Apóstoles, por tanto, como que los Apóstoles causan mediatamente el perdón de Dios. Esta explicación parece la más plausible si nos atenemos al texto, pues los discípulos aparecen como agentes en las dos proposiciones (a quien vosotros perdonareis los pecados, etc.), pero no en las dos últimas (les serán retenidos). Cfr. B. Poschmann, *Paenitentia secunda,* 11; Fr. B. Xiberta, *Claves Ecclesiae,* 1922.

Como el pecado grave es borrado por la gracia santificante y ésta no puede coexistir junto con el pecado grave, todos los pecados mortales son perdonados a la vez y no uno después de otro. Cuando después de la confesión se vuelva a cometer pecados mortales, los pecados graves perdonados antes no vuelven a revivir.

4. Cuando sólo hay pecados leves que confesar, el efecto inmediato del sacramento de la Penitencia consiste también en un nuevo modo de semejanza a Cristo y de incorporación en el cuerpo de Cristo; pero el penitente no es de nuevo incorporado a la Iglesia como miembro viviente, sino que crece con mayor fuerza dentro de la Iglesia y de Cristo; se aumenta en él la vida divina; son borrados los pecados leves confesados con arrepentimiento. La aniquilación de los pecados no ocurre, claro está, mediante la concesión de la gracia santificante, sino mediante el crecimiento de la gracia o del amor. Pueden ser perdonados determinados pecados veniales y otros no.

5. La vida divina nuevamente regalada o fortalecida por el sacramento de la Penitencia tiene una coloración especial (gracia sacramental), pues está traspasada y formada por el nuevo modo de semejanza a Cristo, obrado gracias al sacramento; está, pues, caracterizada por ser la vida divina de un hombre que ha pasado por el juicio de la cruz y ha sido liberado del pecado; a la vez está íntima y esencialmente ordenada a la repulsa de los pecados que han sido aniquilados por el sacramento; por tanto, es una garantía de que al penitente le han sido concedidas las fuerzas con las que puede vencer la tentación de volver a cometer los pecados ya aniquilados.

Las advertencias del confesor son una ayuda, para que el penitente se enfrente en el futuro sin ninguna traba con la tarea de vencer el pecado, que le ha sido dada junto con la gracia santificante y para que acepte la gracia en su corazón, en su voluntad y en su

ánimo y así pueda lograr el éxito. Cuanto más expresamente se refieran tales advertencias a esto, tanto más claramente se ajustarán al suceso sacramental.

6. Mediante el sacramento de la Penitencia son también borrados algunos castigos temporales del pecado (cfr. § 268). A veces, según el Concilio de Trento, la aniquilación de los pecados va unida con la buena disposición de ánimo y la consolación espiritual; pero esto es un efecto adyacente, que puede faltar (cfr. § 196).

Estos efectos del sacramento de la Penitencia demuestran que la penitencia reproduce a grandes rasgos el estado creado por el bautismo. En quien ha sido liberado de los pecados graves por medio de la penitencia, la gracia bautismal puede seguir desarrollando su eficacia.

La mayoría de los teólogos opina con Suárez que la vida divina es regalada de nuevo con la misma fuerza y poder que tenía antes de los pecados graves y que incluso es acrecentada por el sacramento de la penitencia. Pero con más razón debe suponerse con Santo Tomás que la fuerza de la vida divina depende de la medida de disposición y amor con que el penitente se convierta de nuevo a Dios.

§ 271

Ministro del sacramento de la penitencia

1. El *ministro principal* de la penitencia—lo mismo que de los demás sacramentos—es Cristo. En definitiva, es el Padre mismo quien realiza los sacramentos por medio de Cristo en el Espíritu Santo. Cristo es la Cabeza de la Iglesia, su cuerpo. El Espíritu Santo es alma y corazón de la Iglesia. Cuando el Padre realiza el sacramento mediante Cristo en el Espíritu Santo, obra el perdón de los pecados por medio de la Iglesia y en la Iglesia. Según San Agustín, el instrumento de Dios en la santificación de cada uno es la Iglesia total, la comunidad de los santos. La comunidad de la Iglesia no es un instrumento muerto, sino vivo y activo: el "nosotros" de la Iglesia sólo puede ser activo, sin embargo, a través de sus miembros; hay acciones en la Iglesia que están reservadas a miembros totalmente determinados, a saber, a los que han reci-

bido el orden sacerdotal especial; tales acciones no pueden ser realizadas por los demás. También en esa acción obra el "nosotros" de la Iglesia; pero la comunidad de la Iglesia sólo puede ser activa a través de los miembros suyos, que están capacitados para ello. Cfr. §§ 170 y 173.

2. La administración de la penitencia está reservada por *disposición de Cristo al obispo o al sacerdote.*

El Concilio de Trento explica así este dogma de fe (sesión XIV, cap. 6): "Acerca del ministro de este sacramento declara el santo Concilio que son falsas y totalmente ajenas a la verdad del Evangelio aquellas doctrinas que perniciosamente extienden el ministerio de las llaves a otros que a los obispos y sacerdotes (can. 10), por pensar que las palabras del Señor: Cuanto desatareis sobre la tierra, será también desatado en el cielo (*Mt.* 18, 18) y: A los que perdonareis los pecados, les son perdonados, y a los que se los retuviereis, les son retenidos (*Io.* 20, 23), de tal modo fueron dichas indiferente y promiscuamente para todos los fieles de Cristo contra la institución de este sacramento, que cualquiera tiene poder de remitir los pecados, los públicos por medio de la corrección, si el corregido da su aquiescencia; los secretos, por espontánea confesión hecha a cualquiera. Enseña también que aun los sacerdotes que están en pecado mortal ejercen como ministros de Cristo la función de remitir los pecados por la virtud del Espíritu Santo, conferida en la ordenación, y que sienten equivocadamente quienes pretenden que en los malos sacerdotes no se da esta potestad. Mas, aun cuando la absolución del sacerdote es dispensación de ajeno beneficio, no es, sin embargo, solamente el mero ministerio de anunciar el Evangelio o de declarar que los pecados están perdonados; sino a modo de acto judicial, por el que él mismo, como juez, pronuncia la sentencia (can. 9). Y, por tanto, no debe el penitente hasta tal punto lisonjearse de su propia fe que, aun cuando no tuviere contrición alguna, o falte al sacerdote intención de obrar seriamente y de absolverle verdaderamente; piense, sin embargo, que por su sola fe está verdaderamente delante de Dios absuelto. Porque ni la fe sin la penitencia otorgaría remisión alguna de los pecados ni otra cosa sería sino negligentísimo de su salvación quien, sabiendo que el sacerdote le absuelve en broma, no buscara diligentemente otro que obrara en serio" (D. 902).

a) Según San Mateo (18, 18), y según San Juan (20, 23), Cristo transmitió el poder de perdonar pecados sólo a los Apóstoles en

cuanto portadores de la autoridad de la Iglesia. No es seguro si *Mt.* 18, 18 está en íntima relación con los dos versillos siguientes: "Aún más: os digo que si dos de vosotros convinieren sobre la tierra en pedir cualquier cosa, os lo otorgará mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (*Mt.* 18, 19-20). Si hay relación íntima, el atar y desatar implican una oración segura de ser escuchada. El efecto jurídico del atar y desatar no se pone en cuestión con esa interpretación. Aunque la validez ultramundana de la decisión dada por la Iglesia sobre el pecador sea consecuencia de su oración dirigida al Padre en nombre de Jesús, nada cambia por eso el hecho de que los discípulos, en cuanto representantes de Cristo, encargados por Cristo, obren tal efecto supraterreno mediante su atar y desatar en la tierra. Los versillos 19 y 20 darían entonces una fundamentación de la fuerza maravillosa del acto de la Iglesia. Toda oración en común de quienes se reúnen en nombre de Cristo está segura de ser oída, porque Cristo mismo reza con ellos. Y si eso vale de dos o tres, mucho más debe valer de los discípulos que representan la amplia comunidad de la Iglesia; su atar y desatar sobre la tierra está unido a la oración por la validez de ese acto en el cielo; el Señor les prometió solemnemente que tal oración sería escuchada con toda seguridad. Por tanto, aunque existiera la relación tal como la hemos interpretado, el poder de atar y desatar no habría sido por eso concedido a todos los miembros de la Iglesia; está reservado a los Apóstoles.

b) En la *época posapostólica* encontramos desde el principio la convicción de que la administración de la penitencia incumbe al obispo o al sacerdote delegado por él (cfr. § 264). El perdón del obispo, según San Ignacio, garantiza el perdón de Dios; Dios perdona en razón de la penitencia y a la penitencia pertenece la reconciliación con la Iglesia, cuya concesión depende del obispo. Según el Pastor Hermas, incumbe a los superiores la realización de la disciplina de la penitencia. Según San Clemente de Alejandría, son los presbíteros, y antes el obispo, quienes tienen que decidir sobre la excomunión y readmisión. También hay testimonios de los siglos posteriores, según los cuales la penitencia canónica está bajo la exclusiva dirección de los órganos eclesiásticos, y sin duda bajo la dirección del obispo del lugar.

Los sacerdotes participaban sólo limitadamente en el ejercicio

del poder penitencial canónico; durante los seis primeros siglos no tuvieron poder independiente o autónomo; su misión consistía en ayudar al obispo a imponer la penitencia y conceder la reconciliación. La ayuda podía ser de distintas maneras; el obispo se hacía aconsejar de ellos, antes de la imposición de la penitencia canónica y antes de la reconciliación; tomaban parte en la vigilancia de los penitentes, sobre todo, en las comunidades grandes y complicadas; los pecadores confesaban muchas veces su delito a un presbítero de su diócesis, que les admitía al estado de penitentes, y, sobre todo, los sacerdotes debían ejercitar el poder penitencial en nombre del obispo, en caso de que éste no pudiera, por ejemplo en los casos de enfermos, que deseaban y pedían penitencia, en peligro de muerte. Como una gran parte de los cristianos aplazaba la penitencia hasta la hora de la muerte, de forma que la penitencia de enfermos se convirtió en la forma ordinaria de penitencia desde el siglo IV, las tareas de los sacerdotes en la administración del sacramento de la penitencia fueron haciéndose cada vez más numerosas. Pero no podía conceder penitencia a ningún pecador ni readmitirle en la Iglesia sin previa orden del obispo o sin necesidad. Tal ley está atestiguada por Dámaso (366-384) respecto de Roma, y por los Sínodos de Cartago (387-390) y de Hipona (393) respecto de Africa. Cfr. también *Liber Pontificalis*, ed. Mommsen, en "Monumenta G. Hist. Gesta Pontificum", Roma, vol. I, 43, 112; cfr. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, 1928, 48-57. Mayor independencia tenían los sacerdotes en España. El III Sínodo de Toledo (589) dice sin más que el ministro del sacramento de la penitencia es el obispo y el sacerdote. Cuanto más se extienden las comunidades cristianas, tanto menos podía atender el obispo solo las obligaciones canónicas, y tuvo que ir aumentando la independencia y autonomía de los presbíteros. Tal evolución fué más fomentada aún al extenderse la costumbre de la penitencia canónica secreta durante los siglos VII y VIII.

Aunque en la antigüedad cristiana el ministro del sacramento de la penitencia fué el obispo, la comunidad entera participaba en la penitencia de uno de sus miembros; toda la comunidad debía ayudar a los hermanos pecadores con su oración y penitencia. Se atribuye especial fuerza y virtud a la intercesión de los mártires (cfr. *I Io.* 5, 14-16; Tertuliano, *La Penitencia* 10, 6; San Ambrosio, *Sobre la Penitencia* 2, 10; San Agustín, *Sermón* 392, 3; § 264.

3. En la Iglesia oriental encontramos una confesión que no se hacía ni al obispo ni a los sacerdotes, o por lo menos, que no tenía que hacerse a ellos (cfr. § 262). Cuando San Pacomio mandaba a los monjes confesar los pecados diarios a efectos de la dirección espiritual, era indiferente que el padre espiritual, a quien se hacía la confesión de los pecados, tuviera carácter sacerdotal o no; lo esencial era que estuviera lleno del espíritu de Dios y tuviera experiencia en la vida espiritual. Tal confesión estuvo originariamente al servicio de la dirección espiritual; pero en Oriente evolucionó de manera que incluso los laicos confesaban sus pecados a los monjes que tenían fama de santidad, para recibir de ellos la absolución. Los padres espirituales, sin tener en cuenta si eran sacerdotes o no, oían la confesión de quienes se les confiaban, les imponían penitencia; a veces la cumplían junto con ellos, y les daban la seguridad de que sus pecados eran perdonados. Desde las luchas de los iconoclastas (poco más o menos desde 800), en la Iglesia griega tenían los monjes casi exclusivamente en sus manos la administración del sacramento de la penitencia.

Simeón, el nuevo teólogo († 1041), trata de justificar tal forma de realizar el sacramento de la penitencia de la siguiente manera ("Carta sobre la Confesión", PL 215, 452 c): El poder de perdonar los pecados fué concedido por el Salvador a los Apóstoles, y éstos le transmitieron a sus sucesores, los obispos, y sólo a ellos. Pero cuando con el correr de los tiempos los superiores de la Iglesia se enredaron en los vicios y cayeron en múltiples herejías, les abandonó la gracia de Dios; por eso les fué quitado también ese poder. La gracia del espíritu pasó, sin embargo, a los monjes; claro que no a todos, sino sólo a aquellos que resplandecen por la santidad de su vida; tal santidad es revelada a los fieles por el don de hacer milagros, que les eleva a la dignidad apostólica. A ellos les ha sido concedido el poder de atar y desatar por Dios Padre y por su Hijo Jesucristo a través del Espíritu Santo, aunque no hayan recibido la imposición de manos del obispo.

Desde el siglo XIII se levanta un fuerte movimiento contra esa forma de administrar el sacramento de la penitencia. Poco a poco se llega a considerar al sacerdote como portador del espíritu y a atribuirle a él sólo el poder de perdonar pecados.

4. *También en Occidente* ha tenido una larga evolución la "confesión a los laicos". Según las reglas de los monasterios irlandeses y anglosajones, los monjes tenían que confesar diariamente,

y hasta varias veces al día, sus menores faltas y pecados delante de la comunidad del monasterio o delante del superior de la comunidad. Tal confesión se hacía valer como medio eficaz de mejoramiento y santificación; se trató, pues, de introducirla algo variada entre los laicos; se recomendó a los laicos hacer confesión recíproca de las faltas leves de cada día (confesión a laicos), además de la confesión sacramental que hacían al sacerdote. Para justificar este proceder se apelaba a Santiago (5, 16). El primero que enfrentó esta forma de confesión laical, como camino ordinario, por así decirlo, de borrar los pecados leves a la confesión hecha al sacerdote, fué San Beda el *Venerable*. La teoría de San Beda de la doble confesión de los pecados—una sacramental, hecha al sacerdote, y otra no sacramental, hecha a un laico—permaneció como norma en los siglos posteriores. Pero parece que no arraigó entre los laicos la costumbre de confesarse mutuamente los pecados leves. Jonás de Orleáns, por ejemplo, se queja de que, a excepción de los monjes, apenas acepte nadie la costumbre de confesarse los pecados leves mutuamente. Hincmaro de Reims, en su recomendación de tal confesión, indica el modo en que la confesión recíproca borra los pecados leves; según él, los perdona por las oraciones y buenas obras que los fieles hacen unos por otros. Cfr. A. Teetaert, *La confesion aux laiques dans l'église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle*, 1926; B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, 183-187; sobre Teetaert, cfr. A. M. Koeniger, en "Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte", 1929, 654-664.

La alta estimación de la confesión de los pecados, fomentada por la misión irlandesa-anglosajona, condujo a tener por conveniente la confesión de pecados incluso mortales a un laico, en caso de que no hubiera un sacerdote. San Alberto Magno opina incluso que los laicos tienen poder para perdonar los pecados en caso de necesidad en virtud de la unidad de la fe y del amor. Santo Tomás de Aquino corrige un poco esa opinión; según él, el laico no tiene ningún poder para absolver; pero el que se confiesa es, sin embargo, absuelto en ese caso de necesidad, porque Cristo mismo borra los pecados. Cfr. J. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, 294-296.

5. Para la administración de la penitencia el sacerdote necesita no sólo la ordenación sacerdotal, sino además *el poder de jurisdicción* (poder pastoral sobre el penitente, al menos en el dominio sa-

cramental); tal poder puede ser dado con el cargo u oficio (poder penitencial ordinario) o transmitido al sacerdote en persona (poder penitencial delegado); con el sacramento del orden el sacerdote recibe la capacidad interna para la administración del sacramento de la penitencia; pero como en este sacramento la vida divina es comunicada en forma de sentencia jurídica, que obra la exclusión o readmisión en la comunidad de la Iglesia, se necesita el poder jurisdiccional del obispo o sacerdote sobre el penitente; el Papa tiene ese poder sobre todos los bautizados y puede concederle a los obispos y sacerdotes sobre todos los bautizados de la tierra. Pero en la realidad ocurre que los obispos y sacerdotes sólo tienen el poder de absolver a los penitentes dentro del espacio de su círculo pastoral. Cfr. Kl. Mörsdorf, *Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung,* en "Trierer Theol. Zeitschrift" 57 (1948), 335-348.

Como la administración del sacramento de la penitencia exige competencia jurídica, algunos pecados especialmente graves pueden *estar reservados* a la decisión del Papa o del obispo. Y se hace para dar conciencia al pecador de la gravedad de su pecado y para darle ocasión a un arrepentimiento más vivo. Pero para que esta reserva no pueda ser motivo de condenación para los fieles, en la hora de la muerte deja de haber reservas.

6. Mediante la limitación del poder de absolver a determinados miembros de la Iglesia—a quienes han recibido el sacramento del orden—no son divididos los bautizados en dos grupos distintos de pecadores y jueces de pecadores. La absolución es un servicio fraternal que los unos tienen que prestar a los otros; es una prestación del servicio ordenado por el amor de Dios; por tanto debe ser dada y recibida como regalo del amor de Dios. De este servicio tiene que usar todo el que peque, cualquiera que sea el cargo que tenga en la Iglesia. Cuando la absolución se da y recibe con conciencia de servicio, no se sobrepasará la medida de las tensiones, necesariamente dadas con la mediación salvífica de un hombre respecto a otro.

San Pablo escribe a los Gálatas, adoctrinándoles en estas dificultades: "Hermanos, si alguno fuere hallado en falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, cuidando de ti mismo, no seas también tentado. Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo. Porque si alguno se imagina ser algo, no siendo nada, a sí mismo se engaña.

Que cada uno examine sus obras, y entonces tendrá de qué gloriarse en sí y no en otro. Pues cada uno tiene que llevar su propia carga" (*Gal.* 6, 1-5). San Mateo escribe a continuación de la noticia de la transmisión del poder de perdonar pecados la parábola del siervo cruel, que por su crueldad merece el castigo de su señor (*Mt.* 18, 23-25). La parábola es una terrible advertencia de la necesidad de la paciencia y amor con el hermano pecador.

§ 272

Las indulgencias

I. *Concepto y división*

1. Dios ha impuesto castigos al pecado; tal imposición es revelación de la santidad y justicia de Dios; su aceptación por parte del hombre es reconocimiento de la santidad y autoridad de Dios y por tanto reparación. A la vez tiene carácter de expiación. Los castigos que Dios impone al pecador son uno de los escondidos misterios de su plan salvífico; Dios perdona, junto con los pecados graves, el castigo eterno; pero no siempre perdona todas las penas temporales. Esta es la convicción corriente de la antigua Iglesia. Debemos suponer que Dios impone castigos temporales en lugar de la pena eterna merecida y perdonada junto con el pecado grave. Las penitencias usuales antiguamente debían ser un sustitutivo del castigo eterno ordenado por Dios. Como nos es completamente desconocida la cantidad de castigo que Dios impone a un determinado pecado, se exigió a los pecadores una severa y larga penitencia, para que no hicieran demasiada poca expiación quedándose así por debajo de la medida penal determinada por Dios. Pero cuando se relajó el espíritu de penitencia, las penitencias tuvieron que ser suavizadas y acortadas. Entonces surge la cuestión de si tales penitencias mitigadas satisfacen la justicia de Dios y de cómo puede cumplirse ese plus de expiación, tal vez exigido por Dios. San Cipriano alude a la ocasión dada por el Señor en la otra vida de cumplir las penas no cumplidas aún. Los penitentes son además amonestados a que sigan haciendo penitencias voluntarias después de haber sido readmitidos en la Iglesia. Al comenzar se desarrolló,

a base de antiguas instituciones, una forma especial en que la Iglesia ayudaba a los liberados del pecado a librarse de las penas temporales del pecado: la indulgencia.

2. *Las indulgencias son el perdón—válido ante Dios—de las penas temporales, que deberían cumplirse por los pecados, cuya culpa ha sido ya perdonada.* Tales indulgencias constituyen lo que se llama "tesoro de la Iglesia" (obra expiatoria de Cristo y de los santos), y son administradas por los portadores de la autoridad eclesiástica a los vivos en forma de absolución (por "decisión jurisdiccional"), y a los muertos en forma de intercesión. Para definir la indulgencia es de decisiva importancia el hecho de que no significa perdón de los pecados, sino conmutación o aligeramiento de las penas temporales del pecado, no de las eternas ("indulto de una penitencia"). Sólo se indulta el castigo a quien se ha arrepentido de sus pecados y ha sido liberado de ellos; sin arrepentimiento y sin perdón de la culpa no es posible la indulgencia. Sólo puede participar de una indulgencia quien se convierte a Cristo crucificado con fe, arrepentimiento y amor y condena sus pecados por amor a la pasión de Cristo. La indulgencia es un complemento del sacramento de la penitencia en cuanto que conmuta o aligera los castigos que restan después de perdonado el pecado. Pero no se concede mediante un signo sacramental.

El indulto del castigo se refiere primariamente a las penitencias canónicas del cristianismo antiguo; pero como tales penitencias tenían validez no sólo ante la Iglesia, sino también ante Dios, también el indulto tiene valor ante el cielo. El indulto canónico de las penas de los pecados obra un indulto del castigo por parte de Dios, de manera parecida a como el perdón de la Iglesia causa el perdón de Dios.

3. Las indulgencias se dividen en *perfectas* (plenarias) e *imperfectas* (o parciales), según sea conmutada la totalidad de las penas o sólo una parte de ellas. Las medidas de tiempo asignadas a las indulgencias parciales, por ejemplo una indulgencia de siete años, no quieren decir que se perdonen siete años de purgatorio, sino que también es perdonado en el cielo con validez y eficacia el castigo de siete años, merecido según la praxis penitencial de la antigua Iglesia. No se sabe, por tanto, en qué medida indulta Dios del castigo merecido.

II. *La Iglesia y las indulgencias*

1. *La Iglesia tiene poder de conceder indulgencias* (dogma de fe). El año 1343 el papa Clemente VI anunció en la bula jubilar *Unigenitus* (D. 550-552) una indulgencia plenaria para todos los que peregrinaran a Roma y cumplieran en la peregrinación ciertas condiciones. En esta bula se exponen las verdades fundamentales sobre las indulgencias. Dice, entre otras cosas: "El unigénito Hijo de Dios, para nosotros constituído por Dios sabiduría, justicia, santificación y redención (*I Cor.* 1, 30), no por medio de la sangre de machos cabríos o de novillos, sino por su propia sangre, entró una vez en el santuario, hallado que hubo eterna redención (*Hebr.* 9, 12). Porque no nos redimió con oro y plata corruptibles, sino con su preciosa sangre de cordero incontaminado e inmaculado (*I Petr.* 1, 18). Esa sangre sabemos que, inmolado inocente en el altar de la cruz, no la derramó en una gota pequeña, que, sin embargo, por su unión con el Verbo, hubiera bastado para la redención de todo el género humano, sino copiosamente, como un torrente, de suerte que desde la planta del pie hasta la coronilla de la cabeza, no se hallaba en él parte sana (*Is.* 1, 6). A fin, pues, que en adelante la misericordia de tan grande efusión no se convirtiera en vacía, inútil o superflua, adquirió un tesoro para la Iglesia militante, queriendo el piadoso Padre atesorar para sus hijos de modo que hubiera así un tesoro infinito para los hombres, y los que de él usaran se hicieran partícipes de la amistad de Dios (*Sap.* 7, 14).

Este tesoro lo encomendó, para ser saludablemente dispensado a los fieles, al bienaventurado Pedro, llavero del cielo, y a sus sucesores, vicarios suyos en la tierra, y para ser misericordiosamente aplicado por propias y razonables causas a los verdaderamente arrepentidos y confesados, ya para la total, ya para la parcial remisión de la pena temporal debida por los pecados, tanto de modo general como especial, según conocieren en Dios que conviene.

Para colmo de este tesoro se sabe que prestan su concurso los méritos de la bienaventurada Madre de Dios y de todos los elegidos, desde el primer justo hasta el último, y no hay que temer en modo alguno por su consunción o disminución, tanto porque como se ha dicho antes, los merecimientos de Cristo son infinitos, como porque cuantos más sean atraídos a la justicia por participar del mismo, tanto más se aumenta el cúmulo de sus merecimientos" (D. 550-552). El Concilio de Constanza condena la doctrina de Wi-

clef y Hus, que niega el poder de conceder indulgencias (D. 622 y 676), y Sixto IV condena la misma doctrina de Pedro de Osma (D. 729). León X, en la decretal *Per praesentes* dirigida al cardenal Cayetano el 9 de noviembre de 1518, defiende contra Lutero el poder de la Iglesia para conceder indulgencias en razón del tesoro de méritos (D. 740 a), y en la bula *Exsurge Domine* (1520) condena la negación de esta doctrina y otros ataques contra las indulgencias (D. 757-762). Más tarde—en 1794—, defiende también Pío VI el tesoro de la Iglesia contra el Sínodo de Pistoia (D. 1542).

El Concilio de Trento definió (Sesión XXV): "Como la potestad de conferir indulgencia fué concedida por Cristo a su Iglesia y ella ha usado ya desde los más antiguos tiempos de ese poder que le fué divinamente otorgado (cfr. *Mt.* 16, 19; 18, 18), el sacrosanto Concilio enseña y manda que debe mantenerse en la Iglesia el uso de las indulgencias, sobre manera saludable al pueblo cristiano y aprobado por la autoridad de los sagrados Concilios, y condena con anatema a quienes afirman que son inútiles o niegan que exista en la Iglesia potestad de concederlas..." (D. 989). Recomendando, a su vez, moderación en la concesión de las indulgencias por parte de la Iglesia, siguiendo la vieja costumbre, aprobada por la tradición.

2. El poder de la Iglesia de conceder indulgencias está incluído en el poder de las llaves y en el poder de atar y desatar que le fueron transmitidos por Cristo (*Mt.* 16, 19; 18, 18). San Pablo indulta en realidad el castigo al pecador de Corinto, para que no se pierda por excesiva tristeza (*II Cor.* 2, 6).

3. En la época antigua del Cristianismo a veces se indultaba la penitencia a los penitentes por intercesión de los mártires. Los mártires, como acreditados amigos de Dios, podían implorar con su intercesión el perdón de los pecados por parte de Dios. Cuando el perdón de Dios parecía garantizado gracias a la intercesión de los mártires, la Iglesia podía readmitir al pecador, sin que éste hubiera terminado de cumplir la penitencia. San Cipirano tuvo en cuenta la intercesión por los pecadores prometida por los mártires antes de morir y acortó por eso las penitencias. Los mártires ayudan al pecador, según él, a conseguir el perdón de Dios, y por tanto crean el supuesto de una pronta readmisión en la Iglesia; están llenos del espíritu de Dios y pueden mucho ante Dios con su oración y sufrimientos; en ellos habla el espíritu del Padre, en ellos lucha Cristo

mismo (San Cipriano, Carta 10, 3); son jueces junto a Cristo y compañeros de su reino, y declaran justicia como participantes de su espíritu (Dionisio de Alejandría, "Carta a Fabio de Antioquía", citada por Eusebio, *Historia de la Iglesia*, 6, 42, 5). La intercesión de los mártires fué muchas veces—sobre todo en el Norte de Africa y Alejandría—motivo de acortar la penitencia; a veces fué también motivo de aligerarla el celo extraordinario del penitente. Ocurrió en general el aligeramiento de las penitencias cuando el celo se paralizó y ya no fueron realizables las antiguas exigencias penitenciales.

4. El paso al continente de la forma penitencial celta-anglosajona significa una gran incisión en la evolución de la disciplina penitencial. La Iglesia celta es la patria de los penintenciales; son libros que determinan en forma casuística penitencias exactas y concretas para cada pecado leve o grave. Tales reglas penitenciales habían sido ya antes determinadas por algúnos Sínodos y obispos (vgr. San Gregorio Taumaturgo, San Basilio, San Gregorio de Nisa). En estas reglas se daban instrucciones sobre la aplicación de la disciplina penitencial canónica y sobre los verdaderos medios salvíficos de los pecados. Según las reglas penitenciales antiguas, que se ocupaban de la penitencia canónica pública, la penitencia era la misma para todos los pecadores, y no había más distinción que la duración; según los nuevos libros penitenciales, que siempre suponen la penitencia secreta, cada pecado debía ser castigado con una penitencia especial. Antiguamente quien debía decidir en definitiva sobre si un pecado debía someterse o no a penitencia pública era el director de la penitencia canónica; después de la aceptación de la penitencia secreta, que tuvo origen en la iglesia anglosajona y que no reconocía ya un estado penitencial, era el sacerdote quien debía determinar mediante qué obras expiatorias debía repararse la ofensa hecha a Dios; debía imponer una penitencia proporcionada a la magnitud de la culpa en forma de determinadas obras buenas. Los libros penitenciales tenían como misión facilitarle esa tarea indicando penitencias para todos los casos imaginables; eran como un catálogo de tarifas, según las que debiera cumplirse la penitencia. Las penitencias, en la mayoría de los casos, son severas y largas. El valor de cada penitencia era fundamentalmente determinado por la medida de mortificación y sacrificio con que se hiciera; una penitencia corta hecha con verdadero celo es más valiosa que una más larga, pero cumplida tibiamente; por tanto, podía compararse

una penitencia larga y fácil con una corta y difícil. Esta idea condujo desde el siglo VII al sistema de las llamadas conmutaciones y redenciones, tan importante para la estructura de la penitencia de la Edad Media.

Una penitencia puede ser sustituída por otra; los libros penitenciales dan también indicaciones sobre el caso. Primero, tal sustitución sólo valía en el caso de enfermos que no podían cumplir los deberes penitenciales normales; en otros casos, tal sustitución era deseable, porque eran tantos los pecados, que no bastaban la vida de un hombre para cumplir las penitencias que les correspondían. Las buenas obras realizadas en lugar de las penitencias merecidas eran una intensificación y recrudecimiento de la penitencia, pero también una abreviación. En esa sustitución salta a la vista la profunda seriedad ética de la idea expiatoria. A mitad del siglo VIII se extendió la costumbre de las "redenciones", en que no se sustituía una penitencia larga y fácil por una corta y difícil, sino por una corta y fácil. Generalmente se conmutaba un ayuno difícil por una oración, tenida por obra penitencial más fácil o por limosnas. El Sínodo de Cloveshove (747) combatió tal costumbre; se dijo que era usar mal de las limosnas el darlas para librarse de los ayunos o de otras obras de mortificación; las limosnas debían ser fruto de la penitencia, pero nunca un sustitutivo de ella. Lo mismo ocurría con la oración. Pero la costumbre de las redenciones se impuso. En los libros penitenciales de San Beda († 735) y de su discípulo Egbert, que contienen fórmulas exactas de redenciones, se dice que la imposición de penitencias propiamente duras sólo vale como norma para la sustitución por obras penitenciales más fáciles (oración, limosnas); ambos libros contienen reglas detenidas y meticulosas sobre cómo se deben conmutar por obras fáciles las penitencias "demasiado difíciles y duras". La sustitución de penitencias en el fondo apenas se distingue del aligeramiento o indulgencia. Desde el siglo IX aparecen como obras penitenciales más fáciles, junto con la oración y las limosnas, las peregrinaciones. Desde el siglo XI se extiende muchísimo, por razones especiales, la costumbre de conceder amnistía de castigos mediante donaciones para fines eclesiásticos. Existía la convicción que la conmutación del castigo eclesiástico terreno tenía validez también ante Dios; así nacieron las indulgencias.

Aunque en esta evolución aparece evidente el abandono del espíritu de penitencia de la Iglesia antigua, no puede hablarse sin más de una exteriorización y vaciamiento del espíritu de penitencia

A la base de la costumbre de las redenciones está la fe en la realidad de la culpa y expiación. Como el pecado y el castigo por él merecido eran realidades para los hombres de entonces, se *calculó* con ellos lo mismo que con las cosas tangibles de la vida diaria.

5. Pero el valorar la culpa asemejándola a una relación jurídica terrestre, el pesar y contar las obras penitenciales ante Dios, tiene también sus grandes *peligros*. Las penitencias determinadas en las reglas de redenciones podían ser cumplidas sin que el penitente tuviera verdadero arrepentimiento ni se apartara del pecado. Las más sospechosas eran las *indulgencias por dinero*. Es cierto que el pagar como limosna una gran cantidad de dinero significaba un sacrificio y podía ser la expresión de una auténtica disposición penitencial; pero era natural la tentación de rescatar y comprar con prestaciones de cosas la verdadera conversión y auténtica contrición de corazón. Y de hecho las indulgencias pecuniarias dieron ocasión a muchos abusos. Los reformadores vieron en ellas una mecanización de la vida sobrenatural y un signo de la mundanización y codicia de la Iglesia. El Concilio de Trento castigó los abusos. Hacia fines del siglo XVI fueron totalmente prohibidas las indulgencias pecuniarias. Cfr. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, 20-24; 50-57.

III. *Indulgencia, muerte de Cristo y comunión de los santos*

1. Las indulgencias no son sólo una conmutación de las penas del pecado, sino que a la vez son satisfacción pagada con la obra expiatoria de Cristo y de los santos (*Thesaurus Ecclesiae*). Cuando la Iglesia perdona penas temporales al penitente arrepentido ofrece a Dios, en cambio, la satisfacción de Cristo y de los santos. La expiación de Cristo y de los santos se llama desde el siglo XIII tesoro de la Iglesia. No está definido como dogma de fe que exista ese tesoro, pero es próximo en certeza al dogma de fe (D. 550; 757; 1.060; 1.541; 3.032; 3.051). La expiación de Cristo y la de los santos no están equiparadas o puestas a la misma altura; la expiación de los santos está fundada en la de Cristo. Cristo hizo expiación sobreabundante por todos los pecados del mundo; esto significa que el Padre celestial, el entregar a Cristo a la muerte por los pecados, reveló y representó su gloria, su santidad, su justicia y su amor sobre todo lo comprensible; y Cristo, al entregarse obe-

diente a la muerte, reconoció incondicionalmente la autoridad del Padre, contra la que se rebelaron los hombres al pecar, su santidad, su justicia y su amor. Así fué Dios satisfecho; el misterio de Dios resplandece otra vez en el mundo con nuevo esplendor y otra vez es visto y reconocido por los hombres gracias a la fe. Ya hemos dicho muchas veces que así como Cristo consiguió su plenitud en la Iglesia, su obra la logra en la obra de la Iglesia, y su pasión, en la pasión de la Iglesia, y su expiación, en la expiación de los creyentes. En la penitencia de los fieles se realiza la fuerza de la pasión de Cristo; los padecimientos y sufrimientos de los cristianos son un testimonio a favor de Cristo, y, por tanto, testimonio también de la gloria del Padre; en eso estriba su valor expiatorio; sin Cristo no son nada; por Cristo son aceptos al Padre, porque en ellos está presente la gloria de Cristo y su amor, su obediencia, su ofrecimiento y su fidelidad. La expiación de los santos no es, pues, una terminación o complemento de la de Cristo, como si la de Cristo no fuese suficiente, sino una demostración de su fuerza y fecundidad. Dios quiso honrar a los santos haciendo que su acción vivificada por Cristo contribuya a nuestra salvación.

2. Cuando se llama tesoro de la Iglesia a la expiación de Cristo y a la expiación de los santos—fundada en Cristo—, no hay que olvidar el carácter analógico de la palabra tesoro. Tal tesoro se parece a un tesoro terreno, pero las semejanzas entre ellos son menores que las desemejanzas. La Iglesia no puede disponer de ese tesoro a voluntad, lo mismo que un heredero rico dispone de sus bienes; Cristo sigue siendo el Señor de la salvación y de los bienes o tesoros salvíficos; pero El, el crucificado y resucitado, obra la salvación por medio de su instrumento, la Iglesia, y la Iglesia actúa obedeciendo sus indicaciones. Cuando decimos que la Iglesia, al conceder indulgencias o al absolver a un cristiano de las penas temporales, "saca" esos bienes del tesoro de la Iglesia, significa que, ejerciendo su poder de atar y desatar pide al Padre eficazmente e incluso autoritaria y sobrenaturalmente, que tenga a bien conceder al pecador el perdón de las penas temporales, por los méritos de la obra de Cristo y de sus santos; por tanto, el perdón de las penas canónicas concedido en virtud del poder de las llaves, proporciona al pecador el perdón de los castigos impuestos por Dios en virtud de la expiación de Cristo y de los santos.

La Iglesia puede apelar a Cristo porque es su Cabeza y ella su cuerpo, y, por tanto, lo que El hace pertenece a la Esposa. Puede

apelar a los santos, porque todos los cristianos están en viva comunión entre sí (cfr. § 173). Dios ha dispuesto que pueda haber ese viviente intercambio. Lo que pertenece a uno debe servir a todos de salvación. Mediante el amor a sus hermanos y hermanas todavía no perfectos, los santos presentan al Padre toda su vida con todos sus dolores y sufrimientos, como una eficaz oración de obras (papa Gelasio II). Tal vez podamos suponer que Dios ha fijado para la Iglesia una determinada cantidad de dolor penitencial (cfr. *Col.* 1, 24; cfr. vol. IV, § 173), y que a través de ese dolor debe conservarse siempre viva en la Iglesia la conciencia de la santidad de Dios y de la pecaminosidad humana. Entonces podríamos concluir: lo que uno ha satisfecho no necesitan satisfacerlo los demás. Pero aunque tal supuesto no sea cierto, la Iglesia puede invocar ante el Padre los sufrimientos de los hermanos y hermanas perfectos e implorar eficazmente por su intercesión la piedad para los que peregrinan todavía lejos de la patria. La razón íntima de eso es que todos los bautizados forman una unidad en Cristo; y en Cristo, mediador de la salud, deben ser unos para otros.

3. La fe en la comunión de los santos está atestiguada desde el principio (cfr. § 173). Se manifiesta en la penitencia antigua, cuando los mártires imploran el perdón de Dios por medio de su intercesión y en que la Iglesia, confiando en la eficacia de esta oración, acorta el tiempo de penitencia; y también cuando todos los miembros de la comunidad ayudan al penitente con sus oraciones y sus propias penitencias. Cfr. §§ 173 y 264.

San Cipriano dice en su escrito sobre los apóstatas (cap. 17): "Creemos que los méritos de los mártires y las obras de los justos podrán mucho ante el Juez... cuando llegue el día del juicio, cuando al final de este tiempo y de este mundo el pueblo de Dios esté ante el tribunal de Cristo." San Ambrosio observa (*La Penitencia*, 1, 15, 80): "En cierto modo por las obras de todo el pueblo es purificado y por las lágrimas del pueblo es lavado, quien fué liberado de los pecados gracias a la oración y sollozos de todo el pueblo y fué purificado en su interior. Cristo ha concedido a su Iglesia el salvar a uno por medio de todos, lo mismo que ella misma fué honrada con la venida de Cristo para que por medio de uno todos encontraran la salvación. Consideremos las palabras del Apóstol, que dice: Purgaos de la levadura vieja para que seáis convertidos en masa nueva" (*I Cor.* 5, 7). Como si toda la Iglesia debiera tomar sobre sí el vicio del pecador, del que debe tener compasión con lá-

grimas, oración y tristeza. En cierto modo ella se llena de su levadura de forma que lo que queda por satisfacer en un penitente es expiado por la contribución común de misericordia y compasión, en la que todos participan."

Mientras que en la antigüedad se pensaba sobre todo en la virtud intercesora de la vida de los santos, desde el siglo XII predominó la idea de que su vida tenía también la significación de una satisfacción representativa, cumplida en nombre y virtud de Cristo. Existía también la convicción de que quien daba una limosna participaba en las buenas obras que se hicieron en los monasterios, hospitales y orfelinatos protegidos por su donación, y que era, por tanto, liberado de las penitencias, porque otros las hacían por él.

IV. *Indulgencias de difuntos*

Desde el siglo XV las indulgencias se aplicaron también a los difuntos. Es doctrina teológica segura que la Iglesia tiene poder para ayudar por medio de indulgencias a los difuntos en estado de purificación. Pero las indulgencias que se aplican a los difuntos no significan conmutación de la pena, sino sólo una intercesión ante Dios, que es de algún modo escuchada por El, pero que no tiene ningún efecto indefectible para un difunto determinado. Las indulgencias sólo se aplican a los difuntos indirectamente; primero deben ganarlas los vivos, que pueden pedir a Dios que el perdón de penas que les corresponda a ellos sea aplicado a un difunto. Dios determina en su consejo impenetrable en qué medida debe escuchar tal oración por un difunto determinado. Hacia fines del siglo XV y principios del XVI se extendió la opinión de que el Papa tenía autoridad jurídica también sobre los difuntos en estado de purificación y que, por tanto, podía aplicarles una indulgencia en forma de absolución; incluso se creyó que podía sacarse un alma del purgatorio con una determinada limosna, aunque se estuviera en pecado mortal. Cayetano se opuso decididamente a tales ideas erróneas. Fueron superadas a lo largo del siglo XVI.

V. *Apéndice*

Sobre sus investigaciones histórico-dogmáticas del sacramento de la penitencia, B. Poschmann ha montado una nueva explicación de las indulgencias, desconocida en la teología de los últimos siglos;

según su interpretación, el primer supuesto del nacimiento de las indulgencias en el siglo XI fueron las tarifas penitenciales de la primera Edad Media, que asignaban a algunos pecados graves, penitencias difíciles e incluso impracticables. Sirvieron primero de ayuda las llamadas redenciones (sustitución de la pena asignada en las tarifas por otra penitencia del mismo valor). Otro camino para facilitar al penitente el cumplimiento de la penitencia era la ayuda que prestaba al penitente la Iglesia—sacerdotes y fieles—, con su intercesión y penitencias. Junto a esos métodos tuvieron un papel muy importante las "absoluciones" en las que Poschmann ve el precedente de las "indulgencias". Originariamente la absolución tiene el sentido de una intercesión por el perdón de los pecados; era considerada como especialmente eficaz, porque era hecha por los portadores del poder apostólico de las llaves. Desde el siglo X las absoluciones fueron admitidas en el rito de reconciliación de la liturgia penitencial seguramente a causa de su forma autoritaria. Condición para la eficacia de una absolución era naturalmente la disposición penitencial de quien la recibía; tal disposición debía ser exteriorizada en la prestación correspondiente; tales prestaciones eran recomendadas por los portadores del poder de las llaves e incluso exigidas autoritariamente. Este método abocó a una conmutación extrasacramental de las penas temporales merecidas por los pecados en virtud del poder de las llaves y está, por tanto, íntimamente unido con las indulgencias; pero todavía no es indulgencia. La indulgencia sólo existe cuando el superior eclesiástico perdona la penitencia canónica completa o parte de ella, en el supuesto de que Dios reconozca tal perdón gratuito y renuncia al correspondiente castigo.

El paso de las absoluciones a las indulgencias propiamente dichas ocurre inadvertidamente en la praxis de los siglos XI y XII. Lo nuevo de las indulgencias consiste en que el esperado efecto ultramundano de la absolución es evaluado en la medida de la penitencia terreno-canónica, y en que ésta es rebajada o descontada en el modo correspondiente. La absolución, primitivamente una oración, se convierte así en una conmutación formal de determinadas penitencias canónicas, es decir, en un acto jurisdiccional.

Los testimonios más antiguos sobre indulgencias provienen del sur de Francia y norte de España.

Desde el siglo XII intentan los teólogos explicar y fundamentar teológicamente las indulgencias ya admitidas por la praxis. La alta Escolástica y sobre todo Santo Tomás de Aquino logran dar la ex-

plicación necesaria. Jugó un papel decisivo además la doctrina del tesoro de la Iglesia; el cardenal Hugo de Saint-Cher (1230) funda en esa doctrina el derecho de la Iglesia a conceder indulgencias. Según su explicación, todos los pecados fueron castigados en la sangre de Cristo y además en la sangre de los mártires que fueron castigados más de lo que sus pecados merecían. La sangre derramada es un tesoro encerrado en el cofre de la Iglesia, cuya llave tiene también la Iglesia, de forma que puede abrir el cofre cuando quiere y repartir su tesoro a quien quiera por medio de la concesión de indulgencias. De este modo el pecado no queda sin castigo, pues ya fué castigado en Cristo y en sus mártires. Según esta teoría, la Iglesia tiene poder jurídico para disponer de los méritos de Cristo y de los santos.

Santo Tomás deduce el efecto de las indulgencias exclusivamente del tesoro de la Iglesia. Otros teólogos destacan más la penitencia personal del pecador; en los méritos de Cristo y de los santos no ven un sustitutivo de la penitencia personal, sino su fundamentación.

En razón de los resultados de la investigación histórico-dogmática puede decirse con Poschmann, que la indulgencia es una combinación de la absolución medieval, que obraba como una oración por el perdón de las penas temporales ultramundanas, y del perdón jurisdiccional de las penitencias canónicas. La eficacia primaria de la indulgencia descansa, según esta interpretación, en la oración de la Iglesia. El carácter jurisdiccional, que también queda a la indulgencia en esta interpretación, se extiende al perdón (primero real y después ficticio) de la satisfacción canónica. Respecto a la conmutación de las penas de la otra vida la indulgencia obra, sin embargo, *per modum suffragii*, pero no al modo de una sencilla oración, sino al modo de una oración en cierto modo autorizada, a la que da garantía de éxito el carácter oficial del orante. Quienes conceden indulgencias rezan en nombre de la Iglesia, en comunidad con Cristo y con los santos unidos de nuevo con El, cuyo amor y preocupación por los penitentes pueden suponer los concesores de indulgencias. La relación entre penas temporales terrenas y penas temporales ultramundanas se explica aquí de modo inverso al de la interpretación usual, según la cual lo primero es el perdón de las penas temporales terrenas; a eso se une la certeza de que Dios perdona también las penas de la otra vida. Según la teoría de Poschmann, la ayuda de la Iglesia a favor del pecador se refiere primariamente al perdón de las penas de la otra vida; y como se le han

perdonado al pecador esas penas previamente, ya no necesita cumplir las penas terrenas en que había incurrido por su pecado.

Pero como sólo puede recibir realmente la ayuda que le ofrece la Iglesia, cuando está incorporado al modo de pensar de Cristo y de los santos, la Iglesia le exhorta a esa incorporación. Su participación en el estado penitencial de Cristo y de los santos debe realizarse mediante un signo externo, es decir, mediante las condiciones establecidas por la Iglesia para ganar las indulgencias. (B. Poschmann, *Der Ablass*, en: "Handbuch der Dogmengeschichte", edit. por Schmaus, Geiselmann, H. Rahner [1951], 112-123.)

Karl Rahner, aprovechando los resultados de la investigación de Poschmann, da la siguiente definición de indulgencia: "La indulgencia es el sacramental, que unido al indulto de una penitencia canónica (al menos hipotética) perdona las penas temporales ante Dios y que como tal sacramental obra *ex opere operantis* (*orantis*) *Ecclesiae, no ex opere operato*" (Recensión al libro de Poschmann, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, en: "Theophaneia" 4 [Bonn, 1928], en: "Zeitschrift für katholische Theologie" 71 [1949], 481-490). Cfr. también Ed. Eichmann-Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonico* 7 ed. (1953), 89-95.

VI. *Indulgencias y vida de fe*

Aunque a la doctrina de las indulgencias se le ha hecho el reproche de mecanizar la vida de la fe y de haber favorecido una actitud calculadora frente a Dios, podemos decir que las indulgencias pueden ser objeto de tales abusos a consecuencia de la pereza y egoísmo del corazón humano; sin embargo, su sentido íntimo consiste en conducir al cristiano hacia la obra salvadora de Cristo. Cada concesión de indulgencias es una admonición a entregarse a Cristo y a unirse a los hermanos y hermanas, que reinan con Cristo. El cristiano se incorpora a Cristo crucificado y resucitado en cada oración de indulgencias que reza. Las indulgencias ganadas con verdadero espíritu son, pues, fuente, signo y expresión de fe viva en Cristo.

CAPITULO V

LA EXTREMAUNCION

§ 273

La Extremaunción como consagración para la muerte

1. En el bautismo se funda el misterio de la vida cristiana; está caracterizado por ser un ser-en-Cristo. El ser-en-Cristo concede la unión real con Cristo y la semejanza a El; la comunidad con Cristo es comunidad con el Señor, que, pasando por la muerte de cruz y la resurrección, llegó a la vida gloriosa del Padre. El bautizado participa, por tanto, en la muerte, resurrección y gloria de Cristo. Esa participación en la muerte y gloria de Cristo significa el fin de la existencia pecadora y mundana, que recibe golpe de muerte en el bautismo.

El bautismo significa un principio; en él se funda la unión con Cristo y la semejanza con El, pero no se acaban ni llegan a plenitud; la pecaminosidad y mundanidad son superadas, pero no definitivamente. Lo que ha sido empezado en el bautismo debe ser continuado y completado por el bautizado, siguiendo a Cristo, mediante la entrega libre y responsable a Dios en la virtud del Espíritu Santo, hasta que la unión con Cristo y la semejanza a El logren su configuración plenamente madura (§ 191). En la Confirmación y en la Eucaristía Dios mismo aumenta la comunidad con Cristo; en la

Penitencia cura las lesiones inferidas a esa comunidad y las deformaciones de esa semejanza.

Quien es incorporado por Cristo en los sacramentos debe seguirle en su acción; Cristo le obliga a imitarle. Mediante esa imitación la unión con el Señor se hace cada vez más íntima y la semejanza a El se aclara cada vez más. La imitación de Cristo implica la entrega al Padre celestial y el servicio a los hermanos, nacido de esa entrega.

Cristo mismo realizó en sumo grado la entrega a Dios y el amor a los hermanos al morir en cruz; así logró la plena unidad con el Padre. Y quien imita a Cristo puede también realizar en la muerte la perfecta entrega al Padre. La muerte significa la culminación de la responsabilidad humana ante Dios; por eso también el hombre logra su perfecta comunidad con Dios a través de la muerte. En la muerte se destruyen las formas perecederas de existencia, para que puedan empezar las definitivas e imperecederas; la muerte es la gran transformadora (cfr. *Prefacio de Difuntos*). Cuando se ha realizado en un hombre el poder transformador de la muerte, ya puede ser penetrado e inundado del claro resplandor de la gloria de Dios, hasta entonces escondida.

La muerte tiene ese poder transformador gracias a Cristo. En la muerte de los seguidores de Cristo se ejercita el poder victorioso de la muerte de Cristo. La cruz y resurrección de Cristo son las fuerzas conformadoras de toda la vida cristiana. Nos hacemos conscientes de ese hecho cada vez que nos santiguamos o recibimos un sacramento, en cada dolor y, sobre todo, en la celebración de la Eucaristía; en todas esas acciones el hombre confiesa la muerte vencedora y creadora del Señor y se entrega a su poder y fuerza. Pero donde más de cerca siente la eficacia de Cristo crucificado y resucitado, con quien está unido, es en su propia muerte; en la *muerte del bautizado se acaba de realizar la comunidad* con el Señor, que siempre había estado realizándose; en la hora de su muerte, el bautizado es completamente sumergido en la muerte de Cristo. La muerte se le convierte así en una revelación de la gloria de Cristo. En la muerte se completan, por tanto, la unión con Cristo y la semejanza a El; la muerte es el punto culminante de la vida unida a Cristo. Ahora podemos entender la palabra victoriosa de San Pablo: "Porque persuadido estoy de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente... podrá arrancarnos al amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor" (*Rom.* 8, 38). Cfr. vol. VII, sobre la muerte.

2. Aunque la muerte ocurre en el ámbito sacramental, por ser muerte de un hombre unido a Cristo crucificado y resucitado, sin embargo, por voluntad de Cristo el que enferma de muerte debe ser incorporado con especial fuerza a la muerte del Señor; debe ser consagrado para su propia muerte con una nueva incorporación a la muerte de Cristo. En el momento de la muerte, Dios abre al cristiano la posibilidad de encontrar a Cristo de una manera especial y acomodada a él.

Este sacramento es la Extremaunción. El nombre indica que el hombre se arma ya para sus últimos pasos; se encuentra ya en la primera mitad del siglo VII, pero hasta el siglo XII no se generaliza su uso en Occidente. El nombre de "santa unción "es más antiguo (siglo V) y no tiene ese eco terrible que tiene el nombre de "extrema unción" para el hombre mundano y frívolo: pero no expresa lo propio de este sacramento. La Iglesia ortodoxa, que no interpreta este sacramento como sacramento exclusivo de enfermos, usa junto a la denominación "unción de los enfermos" la más frecuente de "euchelaion", unción de oración.

§ 274

Existencia del sacramento de la Extremaunción

1. *La Extremaunción es un verdadero sacramento* (dogma de fe). El Concilio de Trento dice lo siguiente respecto a la Extremaunción, en la misma sesión en que trata del sacramento de la Penitencia (sesión XIV: introducción y capítulo I):

"Mas ha parecido al santo Concilio añadir a la precedente doctrina acerca del sacramento de la Penitencia lo que sigue sobre el sacramento de la Extremaunción, que ha sido estimado por los Padres como consumativo no sólo de la penitencia, sino también de toda la vida cristiana, que debe ser perpetua penitencia. En primer lugar, pues, acerca de su institución declara y enseña que nuestro clementísimo Redentor, que quiso que sus siervos estuvieran en cualquier tiempo provistos de saludables remedios contra todos los tiros de todos sus enemigos; al modo que en los otros sacramentos preparó máximos auxilios con que los cristianos pudieran conservarse, durante su vida, íntegros contra todo grave mal del

espíritu; así, por el sacramento de la Extremaunción fortaleció el fin de la vida como de una firmísima fortaleza. Porque, si bien *nuestro adversario,* durante toda la vida, busca y capta ocasiones para poder de un modo u otro *devorar nuestras almas* (cfr. *I Ptr.* 5, 8), ningún tiempo hay, sin embargo, en que con más vehemencia intensifique toda la fuerza de su astucia para perdernos totalmente y derribarnos, si pudiera, de la confianza en la divina misericordia, como al ver que es inminente el término de la vida.

Ahora bien, esta sagrada unción de los enfermos fué instituída como verdadero y propio sacramento del NT por Cristo nuestro Señor, insinuado ciertamente en Marcos (*Mc.* 6, 13) y recomendado y promulgado a los fieles por Santiago Apóstol y hermano del Señor (can. 1). *¿Está*—dice—*alguno enfermo entre vosotros? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor, y la oración de la fe salvará al enfermo y le aliviará el Señor, y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados* (*Iac.* 5, 14-15). Por estas palabras, la Iglesia, tal como aprendió por tradición apostólica de mano en mano transmitida, enseña la materia, la forma, el ministro propio y el efecto de este saludable sacramento. Entendió, en efecto, la Iglesia que la materia es el óleo bendecido por el obispo; porque la unción representa de la manera más apta la gracia del Espíritu Santo, por la que invisiblemente es ungida el alma del enfermo; la forma después entendió ser aquellas palabras: "*Por esta unción,* etc." (D. 907-908). En el canon primero (D. 926) sobre la extremaunción se dice: "Si alguno dijera que la extremaunción no es verdadera y propiamente sacramento instituído por Cristo nuestro Señor (cfr. *Mc.* 6, 13) y promulgado por el bienaventurado Santiago Apóstol (*Iac.* 5, 14), sino sólo un rito aceptado por los Padres, o una invención humana, sea anatema" (D. 926).

Aunque según Santo Tomás de Aquino la extremaunción no pertenezca a los sacramentos principales (§ 231), no puede negársele el rango sacramental, como hicieron los waldenses, wiclefitas, Lutero, Calvino y los modernistas.

2. El Concilio de Trento invoca con razón la *Escritura.* El sacramento de la unción de los enfermos está fundado y prefigurado en *Mc.* 6, 13; el texto dice que los discípulos enviados por Cristo predicaron penitencia expulsando a muchos enfermos y les curaron. La unción del óleo era entre los judíos un medio medicinal corriente; debía simbolizar el poder sobre las enfermedades trans-

mitido por Cristo a los apóstoles. También puede verse una mención de la extremaunción en la unción que Cristo se deja hacer antes de su muerte (*Mc.* 14, 3-9; *Mt.* 26, 6-13; *Io.* 12 1-8; cfr. *Lc.* 7, 36-50). Santiago nos ofrece un testimonio evidente; el apóstol amonesta a sus lectores con insistencia a que recen; la oración tiene importancia en todas las situaciones de la vida; pero desarrolla su virtud de manera especial en la enfermedad. El enfermo debe hacer llamar a los presbíteros de la Iglesia, que deben rezar sobre él y ungirle con óleo en el nombre del Señor. La oración y unción demostrarán su virtud curativa en el enfermo; se le borrarán los pecados, si los tiene (*Iac.* 5, 14-15). Las palabras añadidas en el versillo 16 están en íntima relación con las anteriores y dicen textualmente: "Confesad, pues, los pecados los unos a los otros y orad unos por otros, para que alcancéis la salud."

Lo que describe en este texto el apóstol alude a un rito usual en tiempos de Cristo. Cristo le llenó de un contenido nuevo que no tenía hasta entonces. De la oración y unción con óleo se dice que curarán al enfermo. Esta curación no es ni sólo la corporal ni sólo la del alma; es la salud del hombre completo, destinado a la plenitud en Dios. Si las palabras del apóstol quisieran ser interpretadas como referidas sólo a la curación del cuerpo, habría que suponer que había querido prometer en definitiva el mantenimiento de la vida del enfermo hasta la segunda venida de Cristo; tal esperanza no existe aún en la primitiva Iglesia. Cfr. M. Meinertz, en *Biblische Zeitschrift* 20 (1932), 30. Claro está que no puede excluirse la curación corporal; el curarse referido a un enfermo abarca también la salud corporal. Cristo mismo curó enfermos y concedió a sus discípulos la virtud de curarles (*Mc.* 6, 7. 13; *Act.* 3, 1-16; 9, 32-33; 14, 8-10; 28, 8-9). Pero las curaciones corporales de Cristo no estaban separadas de la salud espiritual; estaban siempre en íntima relación con el perdón de los pecados, ya que la curación del cuerpo solía ser punto de partida o confirmación de tal perdón. La salud de que habla Santiago, debemos entenderla también en sentido amplio; la oración de la fe y la unción concederán a cada uno lo que aquí, y ahora es la salud para él; para unos puede ser la salud la vuelta a la vida, para otros la muerte temprana; el verdadero bien es la llegada al Señor, la posesión del reino de Dios; si la consecución de este bien exige el aplazamiento de la muerte, Dios la aplazará. Por tanto, la oración y unción no obran sólo ni primariamente la salud del cuerpo, sino el bien sobrenatural del hombre completo unido a Cristo; a ese bien pertenece también el perdón de los

pecados, si existen. El efecto del rito atestiguado por Santiago no queda absorbido por el perdón de los pecados; y esto se demuestra en el hecho de que tal efecto es citado en especial y en forma condicional. La oración y unción tienen sentido incluso prescindiendo del perdón de los pecados; ejercitan su virtud curativa incluso en quienes no han cometido pecado alguno.

Como la confesión de los pecados es presupuesto de su perdón y como todos los miembros de la comunidad deben ayudarse mutuamente a conseguir el perdón, los enfermos que tienen pecados, según la amonestación del apóstol, deben hacer confesión de ellos y los miembros de la comunidad deben rezar por ellos. Esta oración de la comunidad no tiene más que valor de auxilio en el perdón de los pecados. *Lo esencial y decisivo es la oración y unción de los presbíteros.* Sólo así se entiende que deban ser llamados y hacer la unción y que se diga de ellos con especial énfasis que deben rezar sobre el enfermo. Puede llamar la atención el hecho de que se subraye también la confesión de los pecados; la doctrina de la Iglesia la exige sólo para recibir el sacramento de la penitencia, pero no para recibir la extremaunción. Tal vez en el texto de Santiago se testifiquen a la vez los sacramentos de la extremaunción y de la penitencia. Los presbíteros llamados a casa del enfermo tenían conciencia de poseer el poder de perdonar pecados aún prescindiendo de los casos de enfermedad; podían ejercitar ese poder, siempre que hubiera un pecado grave que borrar. Ahora bien, si el enfermo confesaba un pecado que no perteneciera a los pecados diarios que Santiago enumerara en otro lugar (3, 1-2) como inevitables y que necesitara, por tanto, la penitencia canónica, los presbíteros podían conceder primero la reconciliación canónica. Esa interpretación en el sentido de que el rito descrito por Santiago incluya dos sacramentos haría comprensibles tanto la confesión de los pecados como el hecho de que el perdón de los mismos sea sólo citado al final como un efecto condicional y eventual del rito. En caso de que no hubiera pecados graves, no era necesaria la reconciliación canónica. Cfr. B. Poschmann, *Paenitentia secunda,* 54-63; C. Ruch. *Extrême onction dans l'Écriture,* en: "Dictionnaire de théologie catholique" V, 1897-1927.

De cualquier modo que se entienda el pasaje de la confesión de los pecados, es evidente que se atribuyen efectos sobrenaturales a un rito visible. La unción con óleo no puede tener tales efectos por su propia virtud natural; sólo puede obrar de ese modo la salud por haberlo determinado Cristo así. En realidad, la unción debe ha-

cerse, según el Apóstol, en el nombre de Jesús. Es cuestión abierta saber si Cristo mismo determinó el rito exactamente o si dejó tal determinación en manos de los apóstoles, si Cristo instituyó inmediatamente el sacramento o sólo mediatamente, es decir, si concedió a los apóstoles autoridad para instituirlo; la cuestión no tiene mayor importancia, pues Cristo envía al Espíritu Santo a los apóstoles; lo que hicieron por encargo suyo y en la virtud y fuerza del Espíritu Santo, Cristo mismo lo hizo.

3. La extremaunción está atestiguada en la *tradición* con suficiente seguridad.

El primer testimonio claro nos lo ofrece una carta del Papa Inocencio I al Obispo Decencio de Eugubio en el año 416. Dice (Carta 25, 8, 11): "Como tu caridad ha querido buscar consejo sobre esto como sobre todo lo demás, mi amado hijo, el diácono Celestino, me hizo observar en su carta que tu caridad quería también consejo sobre lo que está escrito en la Epístola de Santiago Apóstol: "¿Está alguno enfermo entre vosotros? Mande llamar a los presbíteros de la Iglesia y ellos oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al doliente y le reanimará el Señor; y si hubiere cometido pecados, le serán perdonados" (*Iac.* 5, 14-15). Esto debe entenderse sin duda de los enfermos creyentes, que deben ser ungidos con el santo crisma bendecido por el obispo y con el que pueden ser ungidos no sólo los sacerdotes, sino todos los cristianos en sus necesidades y en las de los suyos. Por lo demás, nos parece del todo superfluo el haber añadido que se duda respecto del obispo lo que sin duda puede hacer el sacerdote. Pues esto se dijo de los sacerdotes, porque los obispos, impedidos por otras ocupaciones, no pueden visitar a todos los enfermos. Pero si un obispo puede y cree conveniente visitar él mismo a alguien, puede, sin duda, bendecir y ungir con el santo crisma, porque a él corresponde también la bendición del crisma. Al penitente no se le puede derramar este óleo, porque pertenece al sacramento. Pues ¿cómo podría corresponder un sacramento a quien están negados los demás sacramentos?" El Papa Inocencio I invoca la antigua tradición romana para fundamentar sus argumentaciones, con lo que se logra la relación con el tiempo anterior, del que no tenemos testimonios claros, porque la conciencia de la fe respecto al sacramento de la extremaunción debió desarrollarse desde el germen hasta la figura más clara. En la época anterior se habla frecuentemente de una unción de los enfermos, pero tales tex-

tos deben ser referidos no al sacramento de la extremaunción, sino a las unciones de enfermos que se hacían privadamente con óleo bendecido por el obispo. Sin embargo, no faltan del todo las menciones al sacramento de la unción; así por ejemplo, un texto de Orígenes en el que se cita el lugar de Santiago antes comentado debe ser referido al sacramento de la extremaunción (*Explicación de Lev.* 2, 4). San Eusebio de Cesarea habla de una unción que debía hacerse a los moribundos y que había sido prefigurada por la unción que le hicieron al Señor antes de morir (*Explicación de Is.*, cap. 25; PG 24, 267; *La resurrección*, lib. 2; PG 24, 1111). En la época que sigue a la de Inocencio los testimonios son más frecuentes. También las iglesias orientales tienen el sacramento de la extremaunción.

§ 275

El signo externo

1. *La extremaunción es administrada mediante la unción con aceite de oliva y una oración que acompaña a la unción.* Para la existencia del sacramento es necesario aceite de oliva que debe haber sido bendecido por el obispo. Cfr. el texto del Concilio de Trento citado antes; además, el *Decreto para los armenios* (D. 700 y D. 1.628). La bendición del óleo de enfermos hecha en Occidente el día de Jueves Santo por el obispo asegura a éste la participación en la administración del sacramento en toda la diócesis. En la bendición dice, entre otras, la siguiente oración: "Señor, te rogamos envíes desde el cielo a este aceite de oliva el auxilio de tu Espíritu Santo... para refrigerio del espíritu y del cuerpo; haz que a todo el que sea ungido con la unción de esta medicina celestial le sirva de protección para el cuerpo y para el alma y para expulsión de todo dolor, de toda debilidad, de toda enfermedad del alma y del cuerpo." Se nos ha conservado una oración de bendición de la antigüedad cristiana en el Eucologio de Serapión de Thmuis: "Te invocamos a Ti, que tienes todo poder y potestad, salvador de todos los hombres, Padre de nuestro Señor y Redentor Jesucristo, y te pedimos que envíes desde el cielo sobre este óleo la virtud salvadora de tu Unigénito, para que sirva a todos los que fueren ungidos con él o recibieren estos dones de tu creación para superar cualquier enfermedad o

achaque, para defenderse contra los demonios, para expulsar a todos los espíritus impuros, para repeler a todo espíritu malo, para borrar todo calor febricitante, todo frío y toda debilidad, para gracia y perdón de los pecados, para medicina de la vida y de la salud, para curación e incolumidad del alma, cuerpo y espíritu, para perfecta fortificación. Tema, Señor, toda fuerza satánica y todo demonio, todo ataque del contradictor, todo tormento y todo golpe o choque de las malignas sombras ante tu santo nombre, que ahora invocamos nosotros, y ante el nombre del Unigénito. Retírense del interior y del exterior de este tu santo siervo para que sea glorificado el nombre de quien fué crucificado por nosotros, y resucitó, Jesucristo, que tomó sobre sí nuestras enfermedades y debilidades (*Mt.* 8, 17) y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos (*II Tim.* 4, 1). Pues por El es para Ti la gloria y el poder en el Espíritu Santo ahora y por los siglos de los siglos. Amén." (*Griechische Liturgien,* 156-157). Según el Código de Derecho Canónico, la administración de la extremaunción debe hacerse con el óleo de enfermos bendecido por el obispo (can. 1.148, 2; can. 945). En las iglesias orientales el óleo de enfermos es bendecido en la ceremonia de la administración por un simple sacerdote.

2. *El modo de hacer la unción* ha sufrido ciertas transformaciones a lo largo de los tiempos. Sólo es necesaria una unción; pero está mandada por la Iglesia la unción de los cinco sentidos (ojo, oídos, nariz, boca, manos, pies), que se generalizó desde el siglo XVII. Cuando en caso de necesidad sólo puede hacerse una unción, debe ungirse la frente, porque el centro de la actividad sensorial del hombre está en el cerebro. Si es posible, deben ser ungidos después los demás sentidos. En la iglesia ortodoxa, según la costumbre actual, son ungidos en forma de cruz y con unas ramitas que están sumergidas en el óleo, la frente, nariz, mejillas, boca, pecho y ambos lados de las manos.

Por lo que respecta a la "forma" de la administración del sacramento es necesaria y suficiente una oración que acompaña a la unción; pero tal oración no puede escogerla el ministro del sacramento a capricho, sino que debe decir la que está prescrita por la Iglesia; se repite en cada unción y dice: "Por esta santa unción y su benignísima misericordia, perdónete el Señor lo que has pecado con la vista. Amén." El ministro repite en cada órgano y miembro que unge la misma oración por el perdón de los pecados cometidos con los oídos, con el olfato, con el gusto, con las palabras, con el

tacto y con el andar. Cfr., por ejemplo, J. Schuster, *Liber sacramentorum* I, 1929, 207-212.

Como introducción para la unción, el sacerdote bendice el cuarto del enfermo con tres oraciones: "Introeat, Domine Jesu Christe, domum hanc sub nostrae humilitatis ingressu, aeterna felicitas, divina prosperitas, serena laetitia, charitas fructuosa, sanitas sempiterna: effugiat ex hoc loco accessus daemonum; adsint Angeli pacis, domumque hanc deserat omnis maligna discordia. Magnifica, Domine, super nos nomen tuum; et benedic nostrae conversationi: santifica nostrae humilitatis ingressum, qui sanctus et pius es, et permanens cum Patre, et Spiritu Sancto in saecula saeculorum. Amen.

Oremus, et deprecemur Dominum nostrum Jesum Christum, ut benedicendo benedicat hoc tabernaculum, et omnes habitantes in eo, et det eis Angelum bonum custodem, et faciat eos sibi servire ad considerandum mirabilia de lege sua: avertat ab eis omnes contrarias potestates: eripiat eos ab omni formidine, et ab omni perturbatione, ac sanos in hoc tabernaculo custodire dignetur: Qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus, in saecula saeculorum. Amen. Exaudi nos, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus: et mittere digneris sanctum Angelum tuum de caelis, qui custodiat, foveat, protegat, visitet atque defendat omnes habitantes in hoc habitaculo. Per Christum Dominum nostrum.

In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, exstinguatur in te omnis virtus diaboli per impositionem manuum nostrarum, et per invocationem gloriosae et sanctae Dei Genetricis Virginis Mariae, ejusdem incliti Sponsi Joseph, et omnium sanctorum Angelorum, Archangelorum, Patriarcarum, Profetarum, Apostolorum, Martyrum, Confessorum, Virginum, atque omnium simul Sanctorum. Amen.

Y al terminar la unción rézase la siguiente oración: "Quaesumus, Redemptor noster, gratia Spiritus Sancti languores istius infirmi, ejusque sana vulnera, et dimitte peccata, atque dolores cunctos mentis et corporis ab eo expelle, plenamque interius et exterius sanitatem misericorditer redde, ut ope misericordiae tuae restitutus, ad pristina reparetur officia. Respice, quaesumus, Domine, famulum tuum in infirmitate sui corporis fatiscentem, et animan refove, quam creasti: ut, castigationibus emendatus, se tua sentiat medicina salvatum. Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, qui benedictionis tuae gratiam aegris infundendo corporibus, facturam tuam multiplici pietate custodis: ad invocationem tui nominis benignus assiste; ut famulum tuum ab aeggritudine liberatum, et sanitate donatum, dextera tua erigas, virtute confirmes, potestate

tuearis, atque Ecclesiae tuae sanctae cum omni desiderata prosperitate restituas. Per Christum Dominum nostrum. Amen."

En la Iglesia ortodoxa se dice la oración siguiente: "Oh Padre Santo, médico de las almas y de los cuerpos, que enviaste a tu Hijo unigénito nuestro Señor Jesucristo, para que curara toda enfermedad y nos redimiera de la muerte, cura a este tu siervo de las debilidades corporales y espirituales que le rodean y anímale con la gracia de tu Cristo por intercesión de la bienaventurada Señora, Madre de Dios y siempre Virgen María, por el auxilio de las sublimes e incorpóreas potestades celestes, del augusto y glorioso profeta y precursor Juan Bautista, de los santos, preclaros y gloriosos mártires, de los santos Padres llenos de Dios, de los santos y generosos médicos Cosme y Damián, etc..., de los santos y justos antecesores Joaquín y Ana y de todos los santos: pues tú eres la fuente de la salud, oh Dios, nuestro Dios, y te alabamos y glorificamos a Ti, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo ahora y siempre por los siglos de los siglos." Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, 183.

§ 276

Significación salvífica de la Extremaunción

I. *Doctrina de la Iglesia*

1. El Concilio de Trento dice sobre la virtud salvífica de la extremaunción (Sesión XIV, cap. 2): "Ahora bien, la realidad y el efecto de este sacramento se explican por las palabras: *Y la oración de la fe salvará al enfermo y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados* (*Iac.* 5, 15). Porque esta realidad es la gracia del Espíritu Santo, cuya unción limpia las culpas, si alguna queda aún para expiar, y las reliquias del pecado, y alivia y fortalece el alma del enfermo (can. 2), excitando en él una grande confianza en la divina misericordia, por la que, animado el enfermo, soporta con más facilidad las incomodidades y trabajos de la enfermedad, resiste mejor a las tentaciones del demonio *que acecha a su calcañar* (*Gen.* 3, 15) y a veces, cuando conviniere a la salvación del alma, recobra la salud del cuerpo." (D. 909). Cfr. canon 2.

2. Interpretando esta explicación podemos decir: también el sacramento de la extremaunción es primariamente una revelación de la gloria de Dios; como todo lo creado sirve, en primer lugar, a la gloria de Dios. Dios se revela en la extremaunción como el Poderoso y el Santo, como Justicia y Amor. Enfermedad y muerte, que quedaron también en el hombre redimido como recuerdos y señales del pecado, actualizaran para el hombre el misterio de Dios bajo el punto de vista de la santidad y justicia. En la extremaunción, como veremos en seguida, el hombre es ungido y armado para que su muerte sea una participación de la muerte de Cristo. El Padre celestial mismo concede a este sacramento participación en la muerte de Cristo de manera que puedan realizarse en él la virtud curativa y de gracia de la muerte de Cristo. Dios, que en la muerte de Cristo se reveló como Juez y a la vez como perdonador y misericordioso, se revela en la extremaunción—sacramento de la consagración para la muerte—, como el Santo y Justo y como el Perdonador y Misericordioso. La muerte de Cristo fué tránsito hacia la vida; en ella se realizó la gloria de Dios en cuanto plenitud de vida y victoria sobre la muerte. Dios se revela, por tanto, en la extremaunción, garantía de la participación en la muerte de Cristo, como Dios vivo, como la Vida misma. En la extrema debilidad y en el extremo abandono del hombre, allí donde declina toda gloria de lo terrestre surgen radiantes para los ojos de la fe el poder victorioso de Dios y su omnipotencia. *El reino de Dios* se instaura en la debilidad humana.

II. *Comunidad con Cristo*

1. Dios, Padre celestial, revela en la extremaunción su gloria a través de la muerte y resurrección de Cristo, ya que en la extremaunción el bautizado es consagrado para participar en la muerte y resurrección de Cristo. En este sacramento se realiza la virtud vencedora y victoriosa de Cristo que muere y resucita. Quien recibe la extremaunción se convierte en representación y aparición de Cristo, que llega a la gloria pasando por la muerte y la resurrección. Si, según San Agustín, el cristiano debe ser llamado en cierto modo Cristo (§ 169), el ungido con la extremaunción puede ser llamado en cierto modo Cristo crucificado y resucitado para la gloria; es un monumento en honor del Señor muerto por nosotros de mucho más valor que todos los monumentos de piedra.

2. Cuando el que recibe la extremaunción capta en su conciencia y corazón este sentido primario del sacramento, lo que fué primero glorificación objetiva de Dios se convierte en honra consciente y voluntaria de la gloria del Padre celestial y de Cristo sacrificado en la cruz; con amor y entrega entra en la angustia de la muerte en la pasión y muerte de Cristo, en el juicio y gracia de su muerte. La preparación para la muerte obrada en el sacramento de la extremaunción se convierte así en obediencia al Padre celestial, que juzga y perdona en la muerte. Sólo quien está unido en el Espíritu Santo y a través de Cristo con el Padre puede estar así dispuesto.

3. Dios revela siempre su gloria realizándola en modos finitos. El Padre celestial revela su gloria en la extremaunción a través de Cristo, *configurando* a quien recibe el sacramento con su Hijo encarnado y glorificado a través de la cruz. La configuración de quien recibe el sacramento con Cristo es el efecto fundamental que obra la extremaunción en quien la recibe (cfr. § 226). San Alberto Magno dice (*Comentario a las Sentencias*, lib. 4, ses. I, art. 2): "Mediante la unción somos asemejados al Resucitado. Es administrada a los moribundos en el signo de la unción junto con la gloria futura, cuando los elegidos han sido completamente despojados de la mortalidad."

Ya en el bautismo y confirmación es el hombre asemejado a Cristo; la semejanza a Cristo, fundada en el bautismo y confirmación, concede a quien recibe esos sacramentos participación en el reino, doctrina y sacrificio del Señor; le da también un puesto especial dentro de la Iglesia. Tal semejanza tiene significación duradera; no puede ser borrada. La semejanza a Cristo obrada en la extremaunción no es un sello indeleble como el carácter del bautismo y de la confirmación; más bien completa lo ocurrido en ellos; aclara y destaca algunos rasgos de la semejanza a Cristo obrada en el bautismo y confirmación; termina de conformar y configurar la imagen del Señor desde un determinado punto de vista en quien recibe el sacramento; le hace semejante a Cristo, en cuanto logra a través de la muerte la gloria perfecta y patente del cielo y se sienta a la diestra del Padre.

Este es el efecto mentado por la unción. Siempre habían sido ungidos los reyes y sacerdotes; la unción significa, por tanto, una vida regia y sacerdotal, la participación en la vida regia y sacerdotal que Cristo empezó en sus días mortales y cumple ahora perfectamente

en el reino del Padre, junto con los ángeles y bienaventurados. La unción es a la vez un símbolo del Espíritu Santo. El Espíritu Santo consagró a Cristo para rey y sacrificador; el Espíritu Santo es quien configura según la imagen de Cristo al que recibe el sacramento, o más exactamente: El Padre configura al hombre según la imagen de su Hijo encarnado, crucificado y glorificado, en el Espíritu Santo, en el amor personificado que es el Espíritu Santo. Mediante la extremaunción se perfecciona y completa para la revelación del cielo la participación en el reinado y sacerdocio de Cristo, fundada en el bautismo y confirmación.

4. La nueva asimilación a Cristo implica una *unión más viva* del hombre con Cristo. Quien recibe la extremaunción es injertado más hondamente en la muerte de Cristo y consagrado así para la vuelta al Padre.

La entrada en la casa del Padre celestial significa a la vez la entrada en las filas de los ángeles y bienaventurados.

5. Así podemos entender el hecho de que la Iglesia, después de la extremaunción, pida la acogida del enfermo entre las multitudes de los justos del cielo. En los últimos momentos grita al hombre: "Sal, alma cristiana, de este mundo, en nombre de Dios Padre omnipotente que te crió; en nombre de Jesucristo Hijo de Dios vivo, que por ti padeció: en nombre del Espíritu Santo, cuya gracia se derramó sobre ti: en nombre de la gloriosa y santa Madre de Dios María: en nombre de San José, ínclito esposo de la misma Virgen: en nombre de los Angeles y Arcángeles: en nombre de los Tronos y Dominaciones: en nombre de los Principados y Potestades: en nombre de las Virtudes, Querubines y Serafines: en nombre de los Patriarcas y Profetas: en nombre de los santos Apóstoles y Evangelistas: en nombre de los santos Mártires y Confesores: en nombre de los santos Monjes y Ermitaños: en nombre de las santas Vírgenes y de todos los Santos y Santas de Dios." La Iglesia invita en su oración a los santos a cortejar al hermano que pronto será glorificado: "Te encomiendo, carísimo hermano, a Dios omnipotente, al mismo que te ha criado, para que después que hayas pagado con la muerte la deuda común de los hombres vuelvas a tu Criador, que te formó del cieno de la tierra. Cuando tu alma se separe del cuerpo, sálganla al encuentro las brillantes jerarquías de los Angeles: venga a encontrarte el senado de los Apóstoles, jueces de las tribus de Israel: salga a recibirte el triunfante ejército de los

generosos Mártires: esté alrededor de ti la resplandeciente multitud de los Confesores: recíbate el alegre coro de las Vírgenes: y en el seno del feliz descanso seas estrechamente abrazado de los Patriarcas. San José, dulcísimo Patrono de los moribundos, te anime con gran esperanza. La santa Madre de Dios María, vuelva benigna a ti sus ojos. El rostro de Jesucristo se te manifieste benigno y placentero, que te indique ser del número de los que continuamente asisten en su presencia. Nada sepas de cuanto horroriza en las tinieblas, de cuanto rechina en las llamas, ni de cuanto aflige en los tormentos. Ríndasete el ferocísimo Satanás con sus ministros: a tu llegada al juicio, viéndote acompañado de los Angeles, se estremezca y huya al insufrible caos de la noche eterna. Levántele Dios y sean disipados sus enemigos y huyan de su presencia los que le aborrecieron. Desvanézcanse como el humo: como la cera se derrite al fuego, así perezcan los pecadores a la vista de Dios, y los justos se alegren como en un convite en la presencia de Dios. Sean, pues, confundidas y avergonzadas todas las legiones infernales, y los ministros de Satanás no se atrevan a impedirte tu camino. Líbrete de los tormentos Jesucristo, que se dignó padecer muerte por ti. Establézcate Jesucristo, Hijo de Dios vivo, en los vergeles siempre amenos del paraíso y como verdadero pastor te reconozca entre sus ovejas. El te absuelva de todos tus pecados, y te coloque a su diestra en la suerte de los escogidos. Veas cara a cara a tu Redentor, y estando siempre en su presencia, mires con dichosos ojos la verdad manifiesta. Establecido, pues, entre el ejército de los Bienaventurados, goces de la dulzura de la contemplación divina por los siglos de los siglos. Amén." Y ya una vez expirado el enfermo, la Iglesia le acompaña con esta oración: "Ayudad, santos de Dios, salid al encuentro, ángeles del Señor, recibiendo su alma y presentadla a la mirada del Altísimo."

6. La mayor asimilación y unión con Cristo significan, sobre todo, un *fortalecimiento de la vida divina*: una comunidad más íntima con el Dios trinitario, aumento de la gracia santificante y perdón de los pecados y de sus consecuencias.

El fortalecimiento de la vida divina ocurre en los enfermos que reciben la extremaunción, en vistas a la situación especial en que les pone la enfermedad (cfr. § 226). Incluye, por tanto, las ayudas de Dios necesarias y útiles para dominar su situación. Si la muerte es el punto culminante y la piedra de toque de la vida, su realización necesitaba un auxilio especial de Dios; gracias a él el hombre

se fortalece contra los ataques de la desesperación, contra la impaciencia en los dolores y contra los ataques del diablo. Dios mismo despierta la confianza segura en su misericordia y en su resistencia victoriosa frente a las amenazas del cuerpo y del alma.

"Mientras que el primer efecto de la gracia afecta y cura la ley y el hecho de la muerte como tal, incorpora del todo a la obra salvadora de Cristo, sacando del dominio de Satanás y libera del aguijón venenoso de la maldición, el segundo efecto (fortalecimiento del alma) atañe a la lucha de la muerte como tal, a las dificultades especiales del último combate, a las propias impugnaciones del hombre que muere. Cuanto más entorpecido está el espíritu por las perturbaciones de los órganos sensoriales, con mayor fuerza es influída la fantasía por los estados morbosos del cuerpo e incluso sería accesible a las influencias diabólicas, si no se las enfrentaran las fuerzas protectoras del cielo. Pero como el espíritu está claro y libre, el recuerdo de las faltas y errores anteriores y de las obligaciones no cumplidas pueden deprimirle excesivamente, desanimarle y asustarle. A este respecto hay que tener en cuenta, sobre todo, las situaciones que determinaron la vida pasada, pero que no fueron consideradas como objeto propio de la confesión, aunque estaban en estrecha y personalísima relación con la conciencia moral y la vocación ética.

En esta situación la extremaunción es la mano que el Salvador ofrece a Pedro cuando se está ahogando para mantener a salvo el alma, aunque la vida terrena se hunda en las olas del mar y de la tempestad. A estas expresiones trágicas se suman todavía el pecado y la culpa, sea en la forma de locura acusadora, en que aparecen los pecados habituales, ahora cuando el cuerpo se deshace, sea en forma de último intento de agarrarse a los amados ídolos, antes de que se rompa del todo la apariencia aduladora. Señor, ayúdame, grita San Pedro, ayúdame a librarme de las garras de las debilidades interiores y exteriores. Hombre de poca fe, ¿por qué dudas?, le dice el Salvador. Fortalecido por el espíritu de Jesús, por el espíritu de la extremaunción, por el Dios de toda consolación, Pedro cumple la tarea que aceptó... él, el tímido y cobarde. "Señor, si eres Tú, manda que vaya hacia Ti sobre las aguas." El Señor llamó a Pedro: "ven". En la virtud del Espíritu Santo, que unge también a los que mueren, Pedro caminó incólume sobre las aguas y llegó hasta el Señor de la vida" (Schell). A los enfermos se dirige, pues, lo que dice el *Apocalipsis de San Juan*: "Y puso el Cristo su diestra sobre mí, diciendo: no temas; yo soy el primero y el

último y el que Vive; y estuve muerto y he aquí que estoy vivo por los siglos de los siglos; y tengo las llaves de la muerte y del infierno" (1, 17-18). "Al que venciere le daré que se siente conmigo en mi trono, como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono" (3, 21).

III. *La extremaunción borra los pecados*

1. Como la extremaunción aumenta la comunidad con Cristo y a través de El la comunidad con el Dios trinitario, la *extremaunción supera las dificultades e impedimentos de la unión con Cristo: los pecados y las penas de los pecados.* Para borrar los pecados y sus penas está destinado primariamente el sacramento de la penitencia; pero la extremaunción también es un medio independiente para borrar los pecados. Supera los pecados y penas que no fueron alcanzados por la penitencia sacramental.

Santo Tomás de Aquino dice en la *Suma contra los Gentiles* (lib. 4, cap. 73): "Mas, como el hombre por negligencia o por las varias ocupaciones de la vida, o también por causa de la brevedad del tiempo o cosas parecidas, no cura de raíz y perfectamente dichos defectos, se le provee saludablemente para que por este sacramento logre dicha curación y se libre de la pena temporal, de modo que, al salir el alma del cuerpo, nada haya en él que pueda impedir a su alma la percepción de la gloria. Y por esto dice Santiago que el "Señor le aligerará". Acontece también que el hombre no conoce o no recuerda todos los pecados que cometió, con el fin de borrar cada uno de ellos por la penitencia. Hay, además, pecados cotidianos que acompañan de continuo la vida presente, de los cuales es conveniente que se purifique el hombre por este sacramento al partir, con la finalidad de que nada haya en él que impida la percepción de la gloria. Y por esto añade Santiago: "Si está en pecado, se le perdonará."

Vimos la extremaunción como plenitud y acabamiento del bautismo y de la confirmación y podemos verla ahora como *plenitud de la penitencia* (cfr. Schuster, *Liber sacramentarum I,* 207-212). Concede, como dice Santo Tomás después del texto citado, la completa salud espiritual del hombre y prepara a quien la recibe para recibir la gloria; por tanto, aparta todo estorbo que se interponga en su camino de entrada a la gloria de Dios. La extremaunción fué instituída por Cristo con este fin. Aunque no sea su efecto princi-

pal el borrar los pecados, también se ordena al perdón de los mismos. Condición por parte de quien la recibe es que se aparte del pecado y se convierta a Dios, por tanto, que tenga al menos arrepentimiento imperfecto (cfr. § 267). Se puede decir que la conversión a Dios implica la aversión de todos los pecados graves, aunque no se recuerden los pecados graves cometidos ni sean objeto expreso de arrepentimiento.

2. Normalmente la extremaunción sólo borra los pecados leves. La extremaunción es sacramento de vivos; por tanto, el que se sabe culpable de pecado grave debe liberarse de él antes de recibir la extremaunción. Pero cuando el hombre está atado con las ligaduras de la enfermedad y paralizado por la debilidad de la naturaleza que se deshace, tiene obstaculizado el camino del arrepentimiento perfecto. Cuando no puede recibir el sacramento de la penitencia, para cuya recepción basta el arrepentimiento imperfecto, le son perdonados también los pecados graves por el sacramento de la extremaunción. Dios no permite que pierda la salvación quien está atado por la enfermedad y debilidad; enfermedad y muerte son en último término consecuencias y efectos del pecado; son, pues, ligaduras con las que Satanás esclaviza a los hombres. Como el diablo fué vencido por la obra redentora de Cristo, Dios ha previsto que los que no pueden hacer ya arrepentimiento perfecto ni usar el sacramento de la penitencia por culpa de la enfermedad y de la muerte, no pierdan la salvación, para que el diablo no triunfe sobre quien está unido a Cristo por el bautismo.

Para recibir la extremaunción basta que quien la recibe se encuentre en estado de conversión a Dios y en el de arrepentimiento imperfecto implicado en ella, aunque a consecuencia de la falta de conciencia y de debilidad no pueda despertar un arrepentimiento consciente y actual. El estado de arrepentimiento imperfecto debe suponerse en un católico serio. Cuando, después de recibir la extremaunción, es posible confesar los pecados graves, debe hacerse, porque, como hemos visto, todo pecado grave debe ser sometido al poder de las llaves de la Iglesia (cfr. § 268).

La extremaunción es también plenitud de la penitencia en el sentido de que borra también las penas del pecado y supera la inclinación al pecado y la debilidad de voluntad originadas por el hecho del pecado. No supera, claro está, inmediatamente esa debilidad de la voluntad y esa inclinación a pecar, sino que fortalece la volun-

tad en su entrega al bien y a Dios de una manera que pueda dominar las tentaciones.

3. Se discute la cuestión de si la extremaunción borra en quien la recibe con sencilla disposición todos los pecados y sus penas, de forma que el ungido pueda entrar en el cielo inmediatamente después de su muerte. La teología antigua y la medieval parecen haber contestado afirmativamente a esta cuestión.

Egbert, autor de un *Penitencial* (siglo VIII), dice: "Todo fiel debe recibir la unción, si puede... Pues está escrito que todo el que usa ese rito es después de su muerte tan puro de alma como un niño que muere nada más ser bautizado." Según San Alberto Magno (*Comentario a las Sentencias*, lib. 4, sec. 23), el contenido de este sacramento es la purificación de todas las reliquias del pecado, que impiden el tránsito inmediato a la paz del alma y a la gloria del cuerpo. San Buenaventura dice (*Comentario a las Sentencias*, lib. 4, sec. 23, art. 1): "Ciertos sacramentos son exclusivamente propios del NT... Confirmación y unción. En ellos está simbolizada la gracia del Espíritu Santo, conforme a la cual uno se convierte en luchador que acepta el morir por Cristo y en rey, de forma que puede entrar en el reino de los cielos como en su propio reino." También Santo Tomás de Aquino puede ser invocado a favor de esta opinión con más probabilidad que en favor de la contraria. Cfr. el texto citado anteriormente. Duns Scoto coincide con él en este punto (*Reportata parisiensia*, lib. 4, sección 23): "Según la ley universalmente válida, los pecados veniales no necesitan ser borrados por el sacramento de la penitencia, porque la penitencia es la segunda tabla de salvación después del naufragio y, por tanto, está destinada para medio de salvación de los náufragos y contra los pecados mortales, que hacen hundirse al hombre y no es inevitable ni ineludible para los que están todavía en el barco de la Iglesia del amor; quienes sólo han cometido pecados leves pueden salvarse sin el sacramento de la penitencia. Pero como ningún hombre puede entrar en la gloria y felicidad, si ha cometido pecados veniales—éstos le apartan de la gloria, porque nadie puede ser a la vez feliz y desgraciado—, era conveniente que Dios, que nunca deja al hombre sin ayuda para la salud, instituyera un sacramento que significara eficaz, inmediata y completamente el perdón de todos los pecados veniales de quien le reciba, de manera que pudiera ser conducido a la salvación indestructible de la vida eterna." Según Pedro de Tarantasia, más tarde Inocencio V, Papa (*Comentario a las*

Sentencias, lib. 4, sec. 23, cuest. 2, art. 2), la extremaunción no obra cualquier salud espiritual, sino la última y perfecta salud de modo que quien la recibe está inmediatamente dispuesto para la gloria. Del mismo modo se expresa San Dionisio Cartujano, que resume por regla general las opiniones doctrinales de los siglos anteriores. Capreolo, uno de los representantes más significativos de la escuela tomista, escribe (*Comentario a las Sentencias*, lib. 4, sec. 23, cuest. 1, art. 3, a la objeción 5): "El efecto principal a que se ordena este sacramento no es ni el fortalecimiento contra las últimas luchas ni el perdón de los pecados veniales respecto a la culpa y pena, sino la preparación para la gloria del cuerpo y del alma. Ocurre mediante la remoción de las reliquias de los pecados, que impiden la consecución de la gloria y la entrega del alma y del cuerpo a la gloria." Tapper, distinguido teólogo del Concilio de Trento, dice: "Es en realidad un gran beneficio de Dios el hecho de que previera para nosotros que estamos caminando hacia otro mundo un sacramento y una ayuda mediante los cuales podemos ser purificados de toda mancha y culpa, que pudieran entorpecernos la entrada en el reino de los cielos y la visión del Padre. Para quienes hubieran confesado sus pecados y hubieran sido liberados de ellos y hubieran sido proveídos del viático eucarístico, previó la extremaunción, para que orilladas y vencidas todas las dificultades pudiéramos entrar desde el mundo en la casa del Padre."

Los teólogos medievales de la Iglesia oriental enseñaron lo mismo que los de la occidental. En la liturgia se insinúa la misma convicción, cuando la Iglesia reza sobre el lecho del enfermo después de administrarle la extremaunción: "Tengas hoy sitio en la paz." La Iglesia espera, por tanto, que sus hijos puedan oír la misma palabra que pudo oír el ladrón en la cruz cuando pidió sencillamente: "Señor, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino", y Cristo le contestó: "Hoy estarás conmigo en el paraíso" (*Lc.* 23, 42-43). Aunque una gran tradición teológica habla a favor de esta teoría, no se impuso por regla general en los teólogos postridentinos. Kern, que ha coleccionado los textos citados y otros muchos (*De sacramento extremae unctionis*, 81-114), cree que las razones de este hecho son, entre otras, la influencia del jansenismo con sus teorías rigurosas, una tendencia a minar la negación luterana del purgatorio y las revelaciones privadas sobre el purgatorio. Por lo que respecta al segundo punto, hay que decir que nuestra teoría no conduce al menosprecio de la revelación del purgatorio, que conserva su enorme importancia, aunque el camino hacia la pleni-

tud no sea para todos el de los dolores purificadores del purgatorio. Dios ha proveído la salvación de los hombres no sólo suficientemente, sino incluso con sobreabundancia. También sería injustificado preocuparse y creer que nuestra teoría no deja espacio suficiente para tomar en serio el pecado y la obligación de expiarlo; los defensores de nuestra teoría son hombres contra quienes no puede tener validez esa objeción; también ellos ven todo el abismo del pecado; pero con la mirada al pecado se une la mirada a la cruz de Cristo; mirada llena de sosegada esperanza en el valor expiatorio de la muerte de Cristo, en la que se sumerge quien recibe la extremaunción y sin la que serían inútiles todas nuestras expiaciones.

A primera vista esta teoría parece difícilmente compatible con el actual rito de enfermos, en el que después de la extremaunción se da todavía una absolución general; tal indulgencia parece superflua, si la extremaunción ha superado ya todas las dificultades que se oponen a la entrada en el estado de plenitud y perfección. A esa objeción hay que decir: la extremaunción no puede tener el efecto que le atribuyen los teólogos medievales si se recibe con indiferencia y tibieza. Sólo quienes la reciben con auténtico arrepentimiento y verdadera confianza pueden esperar el máximum de su virtud salvadora. En el caso concreto no puede decirse fácilmente si la recepción de la extremaunción ha sido fervorosa o tibia; queda espacio aún para otro medio salvador. La Iglesia apresta para el que va a salir de este mundo todo lo que pueda servirle de salvación y salud.

Tal vez en esta polémica haya un *término medio*; se puede decir que la extremaunción borra en medida desconocida para nosotros los pecados y las reliquias del pecado; a la vez consagra al hombre para la muerte, haciéndole capaz de unirse lo más íntimamente posible con el Señor crucificado y glorificado y de aceptar arrepentido la propia muerte en Cristo. Esta muerte padecida en comunidad con Cristo y en plena entrega al Padre, para la que prepara al hombre la extremaunción, borra las dificultades que impidan aún la entrada inmediata en el estado celestial.

IV. *¿Salud corporal?*

Si es necesario o útil para la salvación eterna, la extremaunción causa también la *salud corporal*. Es una imagen insensata de la extremaunción el creer que quien la recibe es consagrado al destino de la muerte. Es cierto que es consagrado para la otra vida, que el oscuro destino de la muerte es bendecido y convertido en feliz entrada en la fuerza de la muerte de Cristo, pero sin arrebatar ni limitar la vida terrena del hombre (Schell). La extremaunción no está destinada a preservar de la muerte o a asegurar lo más posible la vida terrena; más bien debe preparar al hombre para la vida eterna; pero si ésta es amenazada por una muerte prematura o el aplazamiento de la muerte favorece al menos la salud eterna, el sacramento causa el mejoramiento o salud corporal. También en estos casos significa el sacramento una consagración para una buena muerte, aunque sea aplazada.

En la curación corporal obrada por la extremaunción se revela la curación espiritual, del mismo modo que en las curaciones de Cristo era anunciada la gloria del tiempo nuevo instaurado por El.

La curación corporal no se hace por un milagro, sino que el fortalecimiento del espíritu estimula el proceso corporal de curación o Dios favorece tal proceso mediante una ayuda especial. Por tanto, el estado del enfermo debe ser tal que aún sea posible la curación naturalmente.

La extremaunción no es un medio de salvación ordenado por Dios ineludiblemente como el bautismo, pero quien por abandono y negligencia no la recibe estando en peligro de muerte, cometerá un pecado por desaprovechar un medio de salvación puesto a su alcance por Cristo.

§ 277

Ministro y sujeto de la Extremaunción

1. *El ministro de la extremaunción es el sacerdote en virtud de su poder de consagrar.*

El Concilio de Trento dice (sesión XIV, canon 4): "Si alguno dijere que los presbíteros de la Iglesia que exhorta el bienaventu-

rado Santiago se lleven para ungir al enfermo no son los sacerdotes ordenados por el obispo, sino los más viejos por su edad en cada comunidad, y que por ello no es sólo el sacerdote el ministro propio de la extremaunción, sea anatema" (D. 929). Cfr. D. 910. En la antigüedad y en la Edad Media existía la unción de enfermos hecha por diáconos o laicos e incluso una autounción que se hacía con óleo bendecido; tales unciones no son sacramentos, sino costumbres piadosas; deben ser juzgadas lo mismo que las confesiones a diáconos o a laicos. Se quería hacer, en caso de necesidad, lo que las propias fuerzas permitían. Tales unciones pueden llamarse, en cierto sentido lato, unciones de deseo. Parecían tanto más justificadas y tanto más dignas de confianza por cuanto se hacían con óleo bendecido por el obispo. Hoy está prohibida esa costumbre. No es necesario que los ministros sean varios; en Occidente la extremaunción es administrada por un solo sacerdote. La costumbre medieval de que varios sacerdotes administraran la extremaunción fué prohibida por las cargas y abusos a ella inherentes. Un recuerdo de esta antigua costumbre aparece en la advertencia, que da a los fieles el ritual romano, de ayudar a la salvación del alma del enfermo rezando los siete salmos penitenciales durante la administración de la extremaunción y de realizar así el sacerdocio universal. En la Iglesia oriental la extremaunción es administrada todavía por varios (siete) sacerdotes; en esta costumbre se expresa la idea de que toda la comunidad de la Iglesia rodea con sus cuidados y protección al miembro que está en peligro de muerte.

2. *Sujeto de la extremaunción* es el cristiano gravemente enfermo y que haya alcanzado el uso de razón. El Concilio de Trento (sesión XIV, cap. 3; D. 910) enseña que el sacramento debe ser administrado a los enfermos y sobre todo a los que están tan graves que puede suponerse su muerte. Cuando pasa el peligro de muerte y vuelve por segunda vez, puede ser administrada otra vez la extremaunción. Según el Código de Derecho Canónico (can. 940, 1), la extremaunción sólo puede administrarse a los fieles que tuvieren uso de razón y están en peligro de muerte por enfermedad o vejez. La extremaunción, por tanto, no está destinada para los creyentes que van a morir con certeza o con mucha probabilidad, pero que no han caído en la debilidad de la muerte (soldados, náufragos). "Estos están ya armados por el sacramento de la confirmación para las tareas que exige el arriesgar la vida o entregarse a una muerte segura en la plenitud de la vida, siempre que haya la intención ética

correspondiente: sea la fortaleza de los mártires, la fidelidad al deber para con la patria, sacrificio por salvar al prójimo o satisfacción penitencial" (Schell). Algunos teólogos opinan que la enfermedad grave es condición para la licitud del sacramento, pero no para su validez. Ni la revelación ni la doctrina de la Iglesia dicen, según ellos, que la enfermedad grave sea condición y presupuesto para la validez de la extremaunción. Este sacramento puede además realizar su fuerza y virtud salvadoras al consagrar al hombre para la muerte, aunque la muerte no sea inminente ni quien recibe el sacramento haya caído ya en la debilidad de la muerte, tanto más cuanto que la vida del hombre es siempre un vivir para la muerte. Y además, cuando se exige la enfermedad grave como condición para la recepción válida del sacramento, se da una gran inseguridad al sacramento, ya que difícilmente puede decidirse cuándo es peligrosa una enfermedad, siendo posible en eso muchas ilusiones y engaños. Y, finalmente, la Iglesia occidental, en el Concilio de Florencia, en que se determinaron las diferencias doctrinales entre la Iglesia oriental y la occidental, no condenó, sino que pasó en silencio la doctrina defendida por la Iglesia oriental de que puede ser administrada la extremaunción a los sanos para curación de sus debilidades espirituales y morales, ni condenó tampoco la costumbre de administrarla en esas condiciones.

Había que decir de esta opinión que aunque fuera verdadera, apenas podría explicar por qué la Iglesia permite administrar la extremaunción sólo a los enfermos y no a los demás. Santo Tomás de Aquino dice muy justamente (*Suma contra los gentiles*, lib. 4, q. 73): "Y aunque algunos estén en peligro inminente de muerte, incluso sin enfermedad, como se ve en el caso de los condenados a muerte, y, no obstante, tuvieran necesidad de los efectos espirituales de este sacramento (extremaunción), a pesar de ellos, sólo se ha de administrar al enfermo, puesto que se administra como una medicina corporal, la cual únicamente corresponde a quien está corporalmente enfermo, pues es conveniente observar la significación en cada sacramento. Luego, así como en el bautismo se requiere la ablución deparada al cuerpo, igualmente en este sacramento se requiere la medicina aplicada a la enfermedad corporal. Por eso, el óleo es también la especial materia del mismo, pues tiene la eficacia para sanar corporalmente, mitigando los dolores; como el agua, que limpia corporalmente, es la materia del sacramento en que se hace la purificación espiritual."

CAPITULO VI

EL SACRAMENTO DEL ORDEN

§ 278

El orden en la comunidad sacerdotal de la Iglesia, como fundamento y presupuesto de un sacerdocio especial

1. La Iglesia tiene, como hemos visto, carácter sacerdotal (§§ 174 y 238); la última razón de ese carácter es el hecho de ser la Iglesia cuerpo de Cristo (§ 169). Cristo es el Sacerdote; El es el único sacerdote de la Nueva Alianza; en su sacerdocio culmina y se cumple todo sacerdocio anterior; El realizó su sacerdocio en un sacrificio perfecto, ofreciendo de una vez para siempre. En el sacrificio de la cruz entró en el *Sancta Sanctorum*, en el misterio de la gloria del Padre reservado a Dios (§ 155). La Iglesia participa del carácter sacerdotal de Cristo; el "nosotros" total de la Iglesia es una comunidad sacerdotal; por tanto, cualquier miembro de la Iglesia está capacitado para las tareas sacerdotales y obligado a ellas. Cuando la Iglesia se atribuye carácter sacerdotal, no se arroga un sacerdocio distinto del de Cristo; no hay más que un sacerdocio neotestamentario; sólo hay un sacerdote: Cristo. Pero su sacerdocio se realiza en la Iglesia, que es el instrumento de la acción sacerdotal del Señor glorificado. Cristo obra en la predicación de la palabra y en la administración de sacramentos de la Iglesia como

el único sacerdote del orden divino neotestamentario. La Iglesia tiene, por tanto, carácter sacerdotal, en cuanto que es instrumento del Señor; todos sus miembros son llamados en el bautismo al sacerdocio, en cuanto que son incorporados a Cristo y copian, por tanto, en sí su carácter y propiedades.

Al hablar del bautismo (§ 238), hablamos del carácter sacerdotal de la comunidad de todos los bautizados. Recordemos aquellas consideraciones. Según *I Pet.* 2, 4-9, los que están unidos con Cristo son piedras vivas con las que está construído el templo espiritual de la Iglesia; espiritual quiere decir erigido y configurado por el Espíritu Santo; han sido elegidos por Dios para un sacerdocio santo y regio: el bautismo representa la llamada a ese sacerdocio. El bautizado es santo, es decir, consagrado a Dios. Llamada al sacerdocio fundada en el bautismo y llamada a la santificación, es decir, a consagrarse a Dios, significan casi una y la misma cosa (*I Rom.* 1, 7; *I Cor.* 1, 2). Los llamados por Dios al "sacerdocio universal" de toda la Iglesia deben ofrecer sacrificios espirituales, es decir, santificados por el Espíritu Santo. Cumplen esa misión participando en el sacrificio de Cristo (*Hebr.* 9, 14). En este sacrificio deben entregar también ellos su propia vida con toda su realidad corporal (*Rom.* 12, 1; 15, 16; *Col.* 1, 24); así entran con Cristo y a través de El en el *Sancta Sanctorum*, en el misterio de la vida gloriosa de Dios (*Hebr.* 10, 19; 12, 18-24; cfr. §§ 171 y 238, así como la literatura reseñada allí, especialmente E. Walter, *Diener des Neuen Bundes*, 1940, y N. Rocholl, *Vom Laienpriestertum*, 1939).

2. *La comunidad sacerdotal de la Iglesia no puede existir sin orden.* Al orden aluden las expresiones pueblo, cuerpo, templo, casa con que la Escritura designa a la Iglesia (cfr. § 169). En la comunidad cada miembro tiene su propia misión, que a nadie más compete. Todos los miembros del cuerpo cooperan a la vida de la totalidad; algunos servicios son además de importancia especialmente grande y decisiva (*Eph.* 4, 11). Detengámonos en una de las metáforas: en la casa distinguimos la armazón y las partes soportadas por ella y que la llenan; según *Eph.* 2, 20-22, los Apóstoles y profetas son el cimiento puesto por Cristo sobre el que se edifica la casa; Cristo mismo es la piedra angular en la que descansa toda la edificación; los fieles son edificados por dentro como piedras vivas de la casa, que es la morada de Dios. Según otra imagen, Cristo mismo es el cimiento puesto por Dios, y sobre el que está edificada la Iglesia (*I Cor.* 3, 11). Por muy diversos que sean los

modos en que el Espíritu Santo revela a través de la Escritura el orden de la comunidad de la Iglesia, es evidente que en la Iglesia hay miembros que debemos considerar como la armazón—erigida por Dios mismo—de toda la divina construcción de la Iglesia. Llamamos a esa armazón sacerdocio especial; está al servicio del orden de la totalidad y está destinado a prestar servicios especiales, imprescindibles para la existencia de la comunidad y reservados a él solo. No está, por tanto, frente a frente con la totalidad, sino que es una parte de la totalidad ordenada. Tan cierto es esto que San Pablo puede describir la celebración eucarística—el acontecimiento más importante de la Iglesia—sin acordarse expresamente del sacerdocio especial (*I Cor.* 11, 17-34); es una acción de toda la comunidad de Corinto. Como hemos visto, la comunidad sólo puede celebrar el sacrificio a través de los miembros de ella que tengan la consagración sacerdotal especial. Pero a pesar de esa su insustituibilidad no son citados expresamente y eso indica que en su acción no son más que servidores, previstos por Cristo, del "nosotros" total de la Iglesia.

3. *En la doctrina de la Iglesia, en la Escritura y en la Tradición* se nos atestigua con plena evidencia la *diversidad de servicios* que cada miembro puede prestar por disposición de Cristo a la totalidad ordenada. Quienes prestan servicios no permitidos a todos, por regla general están capacitados para sus tareas especiales duraderamente. Esto significa que Cristo fundó oficios en la comunidad de la Iglesia, mediante los cuales debían ser asegurados los servicios especialmente importantes para la existencia de la totalidad. En el tratado de la Iglesia estudiamos la diversidad de los oficios atestiguados por la Escritura y por los Padres (§ 171); algunos de ellos han dejado de existir porque evidentemente habían sido instituídos para situación especial y única de la Iglesia primitiva; así, por ejemplo, en las *Epístolas* de San Pablo (*I Cor.* 12, 28; *Rom.* 12, 7) se alude a los profetas, maestros, evangelistas y pastores, oficios que no volvemos a encontrar expresamente y cuyas tareas en parte fueron traspasadas a los portadores de otros oficios. Entre los oficios duraderos se citan en la Escritura el diaconado, presbiterado y episcopado. Los *Hechos de los Apóstoles* narran la institución de siete diáconos (6, 1-6); y además nos familiarizan con la existencia de los presbíteros (ancianos) en cada una de las comunidades (11, 30; 15, 2-6; 21, 18). "El anciano o presbítero significa en la revelación bíblica la preeminencia de sabiduría y dominio de sí

mismo, no la de la edad. Verdaderamente anciano en el sentido de la preeminencia es el que lleva vivo en su alma el pensamiento de la eternidad y vive de este pensamiento y juzga y discierne por él, el que investiga con esfuerzos y pensamientos serios las verdades originales y eternas, el que piensa y medita con infinito deseo de saber y no trata de satisfacer su insaciable curiosidad en el huidizo movimiento de imágenes abigarradas, como la masa de las gentes... Los ancianos en el cielo son los eternos testigos de los consejos originarios y obras de Dios; los ancianos en la tierra son los portadores de Dios en el pensamiento y en el amor, animados e impulsados por el espíritu" (Schell). Estos dos grupos de oficios están también atestiguados en San Pablo. Los presbíteros se llaman también *episkopoi* (vigilantes). Las expresiones neotestamentarias *presbyteroi* y *episkopoi* no designan diferentes grados de consagración como nuestras expresiones sacerdotes y obispos, derivadas de las griegas. La división del oficio—que era único y tenía dos nombres—se encuentra en San Ignacio de Antioquía, que es quien testifica por primera vez la división del orden en tres grados: diáconos, sacerdotes y obispos. Tal división se remonta, pues, hasta el año 100 poco más o menos; sus gérmenes están en la época apostólica; el proceso de la evolución puede explicarse así: la fe se amplió desde las ciudades en que los Apóstoles fundaron comunidades, hasta los lugares circundantes más pequeños; cuando nacía una comunidad filial, permanecía dependiente de la comunidad madre, pero habría que procurar satisfacer sus necesidades de manera que ellas mismas pudieran hacer y desarrollar una vida de fe; a esa vida pertenecían ante todo las celebraciones eucarísticas. Para eso debía ser enviado un presbítero, que seguía dependiendo del obispo de la comunidad-madre, pero que podía hacer las celebraciones eucarísticas en la comunidad filial. Dependía de la voluntad del obispo de la comunidad-madre la cantidad de autoridad y atribuciones que se le concedieran al sacerdote; el obispo podía reservarse ciertas tareas. Al obrar así la Iglesia primitiva se consideraba como ejecutora de la voluntad de Cristo e instrumento del Espíritu Santo, como aparece evidentemente en las cartas de San Ignacio mártir. La Iglesia se sabía autorizada por Cristo para no transmitir al presbítero de la comunidad filial la plenitud del oficio fundado por Cristo, sino sólo una parte de él. Y así nació, en razón de la ordenación de Cristo y mediante la subdivisión y limitación del episcopado originariamente común, el presbiterado como oficio distinto (P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive* (1926),

225-280; A. Ehrhard, *Urkirche und Früh-Katholizismus* (1935), 211; K. Bihlmeyer-H. Tüchle, *Kirchengeschichte* I, 1953, 104 y siguientes; cfr. § 171.

Los portadores de un oficio canónico eran en la época apostólica los ayudantes y representantes de los Apóstoles; pero no tenían todos los poderes que poseían los Apóstoles (infalibilidad, autoridad sobre todas las comunidades). Los portadores de un oficio canónico en la época posapostólica continuaron el oficio de los Apóstoles: son sus sucesores, sin ser apóstoles. Vemos, pues, que Cristo fundó distintos oficios por amor al orden que debía reinar en la comunidad sacerdotal de la Iglesia, su Cuerpo; tales oficios fueron configurándose cada vez con más claridad bajo la acción del Espíritu Santo que vive en la Iglesia.

Aquí no vamos a tratar de cada uno de los oficios estudiados en el tratado de la Iglesia, sino sólo de la transmisión de los poderes oficiales al miembro individual de la Iglesia y en concreto de la transmisión del poder de orden; ocurre mediante una consagración. *El orden, por tanto, es un sacramento, mediante el cual algunos miembros de la Iglesia reciben la capacidad y obligación permanentes de ciertos oficios especiales de consagración y bendición reservados a ellos solos, por haber sido caracterizados de una semejanza especial con Cristo y por haber sido así puestos en estado de simbolizar a Cristo de una manera especial.* El orden crea la distinción de clérigos y laicos que existe en la constitución de la Iglesia; es el sacramento del orden y del servicio. Así se entiende su nombre latino de *ordo* y *ordinatio*. Mediante el sacramento del orden surge el orden de la totalidad respecto a la predicación de la palabra y a la administración de sacramentos. Cuando hablamos de "órdenes" (*ordines*), nos referimos al escalonamiento del servicio previsto por Cristo.

4. Hay que distinguir el *poder de orden* del poder de jurisdicción que es el poder de regir la Iglesia en cuanto estructura jurídica. Mörsdorf define el poder de jurisdicción como el poder pastoral de soberanía que tiene la Iglesia en cuanto sociedad perfecta y que ejercita con poder autoritario en la legislación. Aunque la posesión del poder de orden es, por regla general, condición para participar del poder de jurisdicción, este poder no se concede mediante una consagración o bendición, sino mediante el nombramiento para un oficio o cargo del poder de jurisdicción. El poder de gobierno de la Iglesia está dividido en dos por institución de

Cristo: papal (poder pastoral supremo o primado) y epicospal (poder pastoral superior). Cfr. § 171. E. Eichmann-Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Juris Canonici*, 7.ª edic. 1953, 252-473.

§ 279

Existencia del sacramento del orden

1. *El orden es un verdadero y propio sacramento instituído por Cristo* (Dogma de fe).

El Concilio de Trento explica (sesión XXIII, cap. 1-3): "El sacrificio y el sacerdocio están tan unidos por ordenación de Dios que en toda ley han existido ambos. Habiendo, pues, en el NT, recibido la Iglesia católica, por institución del Señor, el santo sacrificio visible de la Eucaristía, hay también que confesar que hay en ella nuevo sacerdocio, visible y externo (Can. 1), en el que fué trasladado el antiguo (*Hebr.* 7, 12-13). Ahora bien, que fué aquél instituído por el mismo Señor Salvador nuestro (Can. 3), y que a los Apóstoles y sucesores suyos en el sacerdocio les fué dado el poder de consagrar, ofrecer y administrar el cuerpo y la sangre del Señor, así como el de perdonar o retener los pecados, cosa es que las Sagradas Letras manifiestan y la tradición de la Iglesia católica enseñó siempre (Can. 1). Mas como sea cosa divina el ministerio de tan santo sacerdocio, fué conveniente, para que más dignamente y con mayor veneración pudiera ejercerse, que hubiera en la ordenadísima disposición de la Iglesia, varios y diversos órdenes de ministros (*Mt.* 16, 19; *Lc.* 22, 19; *Io* 20, 22) que sirvieran de oficio al sacerdocio, de tal manera distribuídos que, quienes ya están distinguidos por tonsura clerical, por las órdenes menores subieran a las mayores (Can. 2). Porque no sólo de los sacerdotes, sino también de los diáconos, hacen clara mención las Sagradas Letras (*Act.* 6, 5; *I Tim.* 3, 8-9; *Phil.* 1, 1) y con gravísimas palabras enseñan lo que señaladamente debe atenderse en su ordenación; y desde el comienzo de la Iglesia se sabe que estuvieron en uso, aunque no en el mismo grado, los nombres de las siguientes órdenes y los ministerios propios de cada una de ellas, a saber: del subdiácono, acólito, exorcista, lector y ostiario. Porque el subdiácono es referido a las órdenes mayores por los Padres y sagrados Concilios,

en que muy frecuentemente leemos también acerca de las otras órdenes inferiores.

Siendo cosa clara por el testimonio de la Escritura, por la tradición apostólica y el consentimiento unánime de los Padres, que por la sagrada ordenación que se realiza por las palabras y signos externos, se confiere la gracia; nadie debe dudar que el orden es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la santa Iglesia (Can. 3). Dice en efecto el Apóstol: *Te amonesto que resucites la gracia de Dios que hay en tí por la imposición de mis manos. Porque no nos dió Dios espíritu de temor, sino de virtud, amor y sobriedad*" (*II Tim.* 1, 6; cfr. *I Tim.* 4, 14). En el Canon 1 dice: "Si alguno dijere que en el NT no existe un sacerdocio visible y externo, o que no se da potestad alguna de consagrar y ofrecer el verdadero cuerpo y sangre del Señor y de perdonar los pecados, sino sólo el deber y mero ministerio de predicar el Evangelio, y que aquellos que no lo predican no son absolutamente sacerdotes, sea anatema" (D. 961); y en el Canon 3 se dice: "Si alguno dijere que el orden, o sea la sagrada ordenación no es verdadera y propiamente sacramento, instituído por Cristo Señor, o que es una invención humana, excogitada por hombres ignorantes de las cosas eclesiásticas, o que es sólo un rito para elegir a los ministros de la palabra de Dios y de los sacramentos, sea anatema" (D. 963).

Las enseñanzas del Concilio de Trento se dirigen contra la teoría defendida por la Reforma de que el Orden es una transmisión del derecho de enseñar hecha por el pueblo (Calvino) o una introducción solemne al oficio de predicador (Lutero).

2. El Concilio de Trento invoca con razón la *Escritura*. Cristo transmitió a los Apóstoles y a sus sucesores poderes sacerdotales; les envió al mundo para que predicaran por todas partes el reino de Dios y dieran a los hombres participación en su propia vida. Los poderes sobrenaturales que Cristo les transmitió abarcaban, sobre todo, el poder de celebrar la memoria de su Pasión y el de perdonar los pecados. Les concedió esos poderes sin ningún signo sacramental. Pero nos encontramos el símbolo tan pronto como los Apóstoles propusieron por su parte ayudantes de su servicio y continuadores de su misión. Cuando los Apóstoles, para no entorpecer la predicación de la palabra de Dios con las faenas de "servir a la mesa", propusieron para ese servicio a siete varones llenos de espíritu y sabiduría, y fueron elegidos los siete por el pueblo, "les presentaron a los Apóstoles, y haciendo oración les impusieron las

manos" (*Act.* 6, 1-6). Muchos teólogos creen que también es un testimonio del sacramento del Orden el texto de *Act.* 13, 1-3. En Antioquía había cinco varones directores; Bernabé y Saulo pertenecían a ellos; eran conocidos como profetas y maestros; cuando estaban celebrando el oficio en honor del Señor y ayunando, el Espíritu Santo exige a la comunidad, por medio de uno de los hombres dotados del don de profecía, que separen a Bernabé y a Saulo (San Pablo) para la obra de misión a que han sido llamados. La despedida se hace con especial solemnidad; en la celebración se les imponen las manos a ambos, probablemente por los demás directores. Quien quiera ver en este texto un testimonio del sacramento del Orden debe tener en cuenta las siguientes dificultades: ¿necesitaba San Pablo, que había sido llamado al apostolado inmediatamente por Cristo, una especial consagración del obispo? ¿Los otros tres directores de la comunidad tenían rango más alto que Bernabé y Pablo? ¿No había sido Bernabé ya consagrado por los Apóstoles (*Act.* 11, 22)? Tal vez en la narración de los *Hechos de los Apóstoles* no se dice más que se confirió a ambos el oficio de predicar la fe entre los gentiles, que se imploró la bendición de Dios sobre su obra y que les fueron impuestas las manos para que cumplieran su misión con éxito. Cfr. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte,* 1938, 90.

El sacramento del Orden está atestiguado con seguridad en las epístolas de San Pablo. San Pablo advierte a su discípulo Timoteo: "No descuides la gracia que posees, que te fué conferida en medio de buenos augurios, con la imposición de manos de los presbíteros" (*I Tim.* 4, 14). Y en otro lugar le exige: "No seas precipitado en imponer las manos a nadie, no vengas a participar de los pecados ajenos." En la segunda epístola a Timoteo repite la misma exigencia (*II Tim.* 1, 6; es el texto citado por el Concilio de Trento): primero recuerda a Timoteo su auténtica fe, que él pudo hacer arraigar tanto en él, su discípulo, como en su abuela y en su madre, y prosigue "Por esto te amonesto que hagas revivir la gracia de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos" (*II Tim.* 1, 6).

3. Los *Santos Padres* dan testimonio tanto de la existencia del oficio eclesiástico, como de la promoción a él, mediante un rito sacramental (cfr. § 171). San Gregorio Nacianceno cuenta, por ejemplo, de sí mismo que fué consagrado obispo mediante un signo externo, a saber, mediante la unción con crisma (Sermón 9, 1). San Gregorio de Nisa dice en su sermón sobre el bautismo de Cristo:

"Este santo altar, ante el que estamos, es de suyo una piedra vulgar, que en nada se distingue de las demás piedras con que construímos nuestras paredes y adornamos los pavimentos. Pero después de haber sido santificado para el servicio de Dios y de haber recibido la consagración, es una mesa santa, un altar inmaculado, que no todos pueden tocar, sino sólo el sacerdote y con temeroso respeto. También el pan es al principio pan común; pero cuando ha sido consagrado por el misterio se llama y es el cuerpo de Cristo. Lo mismo puede decirse del óleo santo y del vino. Antes de las palabras de oración son cosas de poco valor, pero después de la consagración por el Espíritu adquieren una sublime eficacia. La misma virtud de la palabra hace honorable y respetable al sacerdote, separado por la ordenación de la gran masa. Ayer y hace poco era uno de tantos, uno del pueblo. Con un signo o carácter se convierte en director, superior, maestro de piedad y realizador de los escondidos misterios; y todo eso sin que cambien su cuerpo y figura. Permanece el mismo en su exterior, pero su alma invisible ha sido mejorada por una virtud y gracia invisibles." Por la liturgia antigua nos enteramos de cómo era administrado el sacramento del Orden desde principios del siglo III. Cfr. § 281.

§ 280

Distintos grados del Orden

1. El sacramento del Orden es uno solo, pero tiene distintos grados; a diferencia de los demás sacramentos admite un más y un menos; esa gradación fué prevista por el mismo Cristo, lo cual se deduce del hecho de que nos la encontremos ya en la época de los Apóstoles y de los Hechos de los Apóstoles. Ellos mismos se consideraban en todo como los dispensadores de los misterios de Dios, y en todas las decisiones importantes fueron guiados por el Espíritu Santo que Cristo les envió. El Concilio de Trento dice: "Si alguno dijere que en la Iglesia católica no existe una jerarquía instituída por ordenación divina, que consta de obispos, presbíteros y ministros, sea anatema" (D. 966).

2. Como ya hemos visto, en la Escritura son mencionados los diáconos, presbíteros y obispos. Aunque las palabras *presbiteroi* y

episcopoi no son todavía denominaciones de oficios distintos, desde finales del siglo I tenemos testimonios claros sobre la diversidad del presbiterado y episcopado. Desde entonces tenemos garantizada la división tripartita del sacramento del Orden, instituído por Cristo. Cfr. supra.

Sobre el modo de participar cada grado del orden del sacramento del Orden decide su relación a la Eucaristía. El hecho de que el sacramento del Orden fuera administrado durante el sacrificio eucarístico, demuestra que hay relación entre él y la Eucaristía. La Eucaristía, como hemos dicho, es el centro de la vida de la Iglesia; en ella se representa la Iglesia misma; en la memoria de la Pasión del Señor realiza la Iglesia su ser; la Iglesia vive de la Eucaristía, porque vive de la muerte y resurrección de su Cabeza. La Iglesia está edificada en órdenes santos alrededor de la Eucaristía, centro suyo. Todos los bautizados y confirmados participan de algún modo en la celebración de la Pasión del Señor; la incorporación a la Iglesia ocurrida en el bautismo tiene justamente el sentido de capacitar para participar de la Eucaristía. Pero la comunidad de la Iglesia debe celebrar la Eucaristía ordenadamente; por eso no todos los bautizados participan en ella de la misma manera. Cristo, que es el sacerdote de la celebración eucarística, usa como instrumentos a unos con mayor y a otros con menor fuerza; unos son ineludibles para la existencia del sacrificio eucarístico; otros no hacen más que aumentar con su ofrecimiento y su fe la riqueza y abundancia de sus efectos. Los miembros de la Iglesia que son ineludibles para la existencia del sacrificio eucarístico son capacitados permanentemente para su servicio instrumental por la ordenación sacerdotal especial. Aunque el Señor encargó a toda la Iglesia el celebrar la memoria de su Pasión, con las palabras: "Haced esto en memoria mía" (*Lc.* 22, 19), ligó indisolublemente la celebración de toda la Iglesia a la acción de los Apóstoles y sucesores y a los ayudantes de éstos en el oficio sacerdotal.

3. Según esto podemos decir que la *ordenación sacerdotal* participa de tal manera del sacramento único del Orden, que es un sacramento en pleno sentido. "La consagración que se hace en la ordenación sacerdotal está ordenada al sacramento de la Eucaristía" (Tomas de Aquino, *Suma Teológica,* supl. 27, 4, 2 y 3). Capacita a quienes lo reciben para servir de instrumentos a Cristo en la conmemoración del sacrificio de la cruz, que ocurre al ser transsustanciados el pan y el vino en el cuerpo y sangre del Señor. Si

el orden es un sacramento único, la ordenación sacerdotal debe ser una. El Concilio de Trento sitúa la ordenación sacerdotal en el centro y corazón del sacramento único del Orden (Sesión XXIII, canon 2): "Si alguno dijere que fuera del sacerdocio no hay en la Iglesia católica otros ordenes, mayores y menores, por los que, como por grados, se tiende al sacerdocio, sea anatema" (D. 962).

4. Del *oficio episcopal* dice el Concilio de Trento (Sesión XXIII, capítulo 4): "Por ende, declara el santo Concilio que, sobre los demás grados eclesiásticos, los obispos que han sucedido en el lugar de los Apóstoles pertenecen principalmente a este orden jerárquico y están puestos, como dice el mismo Apóstol, por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios (*Act.* 20, 28), son superiores a los presbíteros y confieren el sacramento de la Confirmación, ordenan a los ministros de la Iglesia y pueden hacer muchas otras más cosas, en cuyo desempeño ninguna potestad tienen los otros de orden inferior" (D. 960). En el Canon 7 dícese: "Si alguno dijere que los obispos no son superiores a los presbíteros, o que no tienen potestad de confirmar y ordenar, o que la que tienen les es común con los presbíteros, o que las órdenes por ellos conferidas sin el consentimiento o vocación del pueblo o de la potestad secular, son inválidas, o que aquéllos que no han sido legítimamente ordenados y enviados por la potestad eclesiástica y canónica, sino que proceden de otra parte, son legítimos ministros de la palabra y de los sacramentos, sea anatema" (D. 967). La excelencia del oficio episcopal respecto al sacerdotal había sido ya antes definida contra Marsilio de Padua († 1342/3) y contra Wiclef y Hus.

Los Apóstoles no pusieron inmediatamente a un obispo solo al frente de las comunidades fundadas por ellos, sino un colegio de ancianos, que se llamaban también obispos (vigilantes *episcopoi*), reservándose ellos la dirección superior de las comunidades (confróntese vol. IV, § 171). Pero ya en las epístolas pastorales de San Pablo aparecen los obispos individuales como superiores de las comunidades; por ejemplo, Timoteo de Efeso y Tito de Creta; tienen también autoridad para instituir por su parte sacerdotes o presbíteros en un determinado territorio. Las cartas de San Ignacio dan testimonio del orden episcopal en las iglesias de Asia Menor, y las de San Irineo son la más antigua tradición del orden en la Iglesia romana (Catálogo episcopal, en *Desenmascaramiento de la falsa gnosis*, lib. 3, cap. 3, sec. 3); respecto a Alejandría da testimonio San Eusebio (*Historia de la Iglesia*, II, 24; III, 12), y enu-

mera las listas de obispos. Desde principios del siglo II se impuso como constante designación el llamar *episcopus* al superior máximo de la comunidad, y *presbiteri* a sus colaboradores. San Jerónimo dice una vez que originariamente habían sido lo mismo sacerdotes y obispos; pero tal declaración es producto de la irritación que le causa la petulancia de los diáconos romanos frente a los sacerdotes; lo que pretende es recordar a los diáconos el alto rango de los presbíteros. El texto no puede ser, pues, valorado como testimonio imparcial sobre la doctrina de la Iglesia antigua.

San Epifanio (*De medicinis* 75, 4) explica que "es una enorme locura, como todo hombre razonable ve, decir que obispo y sacerdote son lo mismo. ¿Cómo sería posible? El grado del obispo es el que engendra Padres; engendra Padres para la Iglesia. El grado del sacerdote no puede engendrar Padres; engendra hijos para la iglesia por medio del baño del renacimiento, pero no Padres o maestros. ¿Cómo sería posible que hiciera sacerdotes quien no tiene el derecho de imponer las manos y cómo puede ser llamado igual al obispo?" (Cfr. *Dictionnaire de théologie catholique* V, 1656-1726; K. Bihlmeyer Tüchle, *Kirchengeschichte* I, 1948, 72-77.

La *consagración episcopal* concede la plenitud de los poderes sacerdotales confiados por Cristo a su Iglesia. Entre los poderes enumerados por el Concilio de Trento, el más importante es la capacitación para la transmisión de los poderes sacerdotales en la administración del sacramento del Orden. También el orden episcopal está en viva relación con la Eucaristía; ya que el obispo es capaz de transmitir a otros el poder de celebrar la memoria de la Pasión de Cristo mediante la transustanciación del pan y vino en el cuerpo y sangre de Cristo; puede, por tanto, mantener la capacidad de celebrar la Eucarista en la Iglesia y procurar su ordenada celebración; crea el presupuesto ineludible para la realización del sacramento de la unidad de la Iglesia; es, pues, la garantía externa de la interna unidad continuamente renovada en la Eucaristía.

Se discute la cuestión de si el orden episcopal participa del sacramento único del Orden de modo que sea el mismo sacramento en sentido pleno, o si sólo causa una perfección y acabamiento de los poderes concedidos en la ordenación sacerdotal, sin ser propiamente sacramento; es decir, si los poderes superiores que recibe el obispo están fundados en una especial consagración, que tenga carácter de sacramento y sea distinta de la ordenación sacerdotal, o si están fundados en un mero sacramental. Casi todos los teólogos

del siglo XIII (Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino, Pedro de Tarantasia, Ricardo de Mediavilla; cfr. J. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richards von Mediavilla,* 1925, 356) defendieron la teoría de que el orden episcopal no es más que un sacramental y no un sacramento; es decir, no es más que un signo de gracia proveniente de la Iglesia y no de Cristo y, por tanto, eficaz sólo en razón de la oración de la Iglesia (cfr. § 234). Mientras que la superioridad del oficio episcopal está fundada en las disposiciones de Cristo, el modo en que un sacerdote es hecho partícipe de estos poderes superiores de orden está determinado por la Iglesia, según la teoría mencionada. Como el orden episcopal, de no ser más que un sacramental, no puede comunicar poderes de orden superiores a los de la ordenación sacerdotal, la teoría defendida por los teólogos medievales implica que los poderes esenciales de orden son concedidos por la ordenación sacerdotal, pero que sin embargo, en virtud de un acto jurídico de soberanía permitido por Dios a la Iglesia, tales poderes están atados en parte en el simple sacerdote y son desatados mediante el acto del sacramental de la ordenación episcopal, de manera que sólo el obispo puede ejercitarlos. La norma de esta teoría medieval es que la valoración de los grados de orden dependen de la relación del orden a la Eucaristía. Ahora bien: la ordenación sacerdotal confiere el máximo poder respecto a la celebración de la Eucaristía, ya que no hay ni puede haber poder mayor que el de hacer presentes el cuerpo sacrificado y la sangre sacrificada de Cristo mediante la transustanciación del pan y del vino; frente a ese poder, todos los demás son de segundo rango, según Santo Tomás. La ordenación episcopal no añade nada a la sacerdotal respecto a la actualización del sacrificio de la cruz. Hace más comprensible la verdad de esta doctrina el hecho de que según la mayoría de los teólogos nadie puede ser ordenado válidamente obispo sin haber recibido antes la ordenación sacerdotal, pero sí puede ser válidamente ordenado sacerdote sin que haya recibido las órdenes anteriores. Después de que ya algunos teólogos medievales se opusieron a la teoría anterior (por ejemplo, Duns Escoto y Durando), entre los teólogos modernos se impuso la opinión de que la ordenación episcopal participa del sacramento del Orden. Según esta doctrina, no es sólo una división del sacrmento del Orden hecha por la Iglesia, sino un signo de gracia instituído por Cristo mismo dentro de un símbolo sacramental único. Los defensores de esta opinión invocan el hecho de la ordanación concedida por San Pablo a su discípulo Timoteo. Es cierto que no puede demostrarse con seguridad si la

imposición de manos hecha por San Pablo al Obispo Timoteo es propiamente una ordenación episcopal distinta de la ordenación sacerdotal anterior. En el texto de la epístola a Timoteo que se refiere a esto, sólo se da testimonio de una ordenación ocurrida mientras se oraba y se hacía la imposición de las manos; pero no se refiere a los distintos grados de orden. A favor del carácter de sacramento de la ordenación episcopal podría hablar el hecho de que sólo el obispo puede comunicar el poder de consagrar, que es indispensable para la celebración de la Eucaristía, acontecimiento central de la Iglesia.

5. La *orden del diácono* es un primer grado de la ordenación sacerdotal. Según la doctrina teológica común tiene carácter de sacramento. Según *Act.* 6, 1-6, fueron ordenados diáconos, con oración e imposición de manos, varones llenos de sabiduría y de espíritu. Aunque al principio fueron encargados de servir la mesa, es decir, de atender a los pobres, inmediatamente se presentan como predicadores del Evangelio; aparecen siempre en estrecha unión con los obispos-presbíteros. Sus poderes se refieren al Bautismo y a la Eucaristía. El diácono es hoy ministro extraordinario del Bautismo solemne y ministro de la Comunión. M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und der Apostolischen Väter* (Munich, 1956, 71-85, en "Estudios teológicos muniqueses").

6. A estos tres grados de orden se sumaron, desde el siglo III, otros cinco: *subdiaconado, acolitado, exorcistado, ostiariado* y *lectorado.* Los cuatro últimos se llaman órdenes menores. El subdiaconado y las cuatro órdenes menores fueron creadas por la Iglesia desde el siglo III para atender las necesidades de la liturgia. Para los servicios que incumben a los que reciben estos órdenes no se necesita ninguna consagración propiamente dicha; pueden ser prestados por cualquier bautizado. Pero para que la liturgia se desarrollara ordenadamente, fueron confiados esos servicios a hombres apropiados, de conciencia y confianza y conocedores del oficio. El encargo de estas tareas, completamente determinadas, se hacía en la comunidad con ciertas oraciones y ceremonias. La Iglesia pide a Dios gracia para los responsables del ordenado cumplimiento de la liturgia. Las cuatro órdenes menores y el subdiaconado tienen todas las características de lo que hemos llamado sacramentales, no de los sacramentos. La opinión defendida en la Edad Media y

hoy casi abandonada de que tienen carácter de sacramentos, no se ajusta a la evolución histórica. Las cinco órdenes dichas no fueron fundadas por Cristo, sino por la Iglesia. Mientras que en la antigüedad cristiana estas órdenes capacitaban a quien las recibía para importantes y significativas tareas, hoy no son más que pasos intermedios hacia la ordenación sacerdotal. Los servicios prestados en la antigüedad por quienes tenían estas órdenes son prestados hoy o por los laicos sin orden especial o por los sacerdotes.

El sentido de cada orden se explica en el rito de la ordenación. El ostiario, según el rito de la ordenación, debe tocar las campanas, abrir el templo y guardar los libros santos. El servicio está ordenado a la Eucaristía. Tocando las campanas el ostiario debe indicar las horas de la celebración litúrgica, invitar a ella a sacerdotes y laicos y despertar en los corazones un acorde festivo y alegre. El servicio de portero, que en los tiempos en que las puertas sólo se abrían para las celebraciones litúrgicas, tenía especial importancia, aparece como servicio a Dios y a su obra salvadora, si se piensa que Cristo es la puerta del Sancta Sanctorum de la gloria divina. El obispo, al ordenar al ostiario, reza la oración siguiente "Cuidad, pues, que no se pierda nada de lo que hay en la casa de Dios, por vuestra negligencia; abrid en determinadas horas, la casa de Dios a los fieles, y cerradla siempre a los infieles. Procurad también que así como abrís y cerráis la iglesia visible con las llaves materiales, así también cerréis al diablo y abráis al Señor la casa invisible de Dios, esto es, el corazón de los fieles, con vuestras palabras y ejemplos, para que conserven en su corazón y cumplan con sus obras la divina palabra que oyeron, lo que el Señor realice en vosotros por su misericordia."

El *Lector* tenía que leer un pasaje del libro sagrado, sobre el que el predicador quisiera hacer el sermón. Es Dios mismo quien por la voz del Lector habla al hombre. Así amonesta el obispo al ordenando de Lectorado: "Cuidad, pues, de pronunciar las palabras de Dios, a saber, las lecciones sagradas, con distinción y claridad para inteligencia y edificación de los fieles, sin ninguna mentira o falsedad para que la verdad de las divinas lecciones no se corrompa por negligencia vuestra en la instrucción de los fieles. Lo que leéis por vuestra boca, creedlo de corazón y cumplidlo con vuestras obras, a fin de que podáis enseñar a vuestro auditorio con la palabra y asimismo con vuestro ejemplo. Por tanto, cuando leáis, colocaos en sitio elevado de la iglesia para ser vistos y oídos de todos, figurando por la posición de vuestro cuerpo que debéis hallaros en

alto grado de virtud a fin de que deis a cuantos os ven y oyen la norma de vida celestial; lo que el Señor cumpla en vosotros por su gracia." En la ordenación de exorcistas la amonestación del obispo reza así: "Procurad, pues, que así como ahuyentáis los demonios de los cuerpos de otros, así echéis de vuestras almas y cuerpos toda inmundicia y maldad; no fuera que sucumbierais a aquellos que expelís de los demás por vuestro ministerio. Aprended por vuestro oficio a dominar los vicios, para que no pueda el enemigo vindicar nada como suyo en vuestras costumbres. Entonces tendréis verdadero poder sobre los demonios de los demás; si primero superáis en vosotros su múltiple maldad. Lo que el Señor os conceda realizar por su Espíritu Santo."

El *Acólito* tiene como oficio, según el mismo rito de la Ordenación, llevar los luceros, iluminar y encender las luces de la Iglesia, presentar el pan y el vino para la confección del sacramento de la Eucaristía. En la antigüedad cristiana su servicio más importante era el de llevar unas partículas consagradas de la misa pontifical a las distintas iglesias titulares.

Los Acólitos reciben la siguiente recomendación del obispo: "Procurad, pues, cumplir dignamente el oficio que habéis recibido. Porque no podréis agradar a Dios si llevando en vuestras manos la luz destinada al Señor servís a las obras de las tinieblas y dais por eso a los demás ejemplo de perfidia. Antes bien como dice la Verdad: Brille vuestra luz ante los hombres a fin de que vean vuestras obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos. Y como dice el Apóstol San Pablo: En medio de una nación corrompida y perversa, resplandeced como luceros en el mundo, pues tenéis la palabra de vida en vosotros. Tened, pues, vuestros lomos ceñidos y llevad antorchas encendidas en vuestras manos para que seáis hijos de luz. Abandonad las obras de las tinieblas y revestíos de las armas de la luz. En otro tiempo erais tinieblas; ahora sois hijos de la luz. Cuál sea esta luz que tanto inculca el Apóstol, él mismo lo indica, añadiendo: El fruto de la luz está en obrar con toda bondad, justicia y verdad. Sed, pues, solícitos en practicar toda justicia, bondad y verdad, para que os iluminéis a vosotros mismos, a los demás y a la Iglesia. Entonces serviréis dignamente el vino y el agua en el Sacrificio divino si vosotros mismos os habéis ofrecido antes como sacrificio a Dios por vuestra vida pura y por vuestras buenas obras. Lo que el Señor os conceda por su misericordia."

En relación mucho más estrecha e íntima con el sacrificio eucarístico está el *Subdiaconado*, otro de los grados de la ordenación

sacerdotal, del que se hace referencia por primera vez en la mitad del siglo III por San Cipriano y el Papa Cornelio. El Subdiácono servía al Diácono, debía presentarle el cáliz y la patena y cuidar de la limpieza de los purificadores y manteles del altar, así como de los demás instrumentos. Poco a poco se lo reservaron determinados oficios, originariamente destinados a las órdenes menores. Cfr. R. Molitor, *Vom Sakrament der Weihe*, 2 vol. 1938.

§ 281

Signo externo

Hasta la Constitución de Pío XII, del 30 de noviembre de 1947, no había ninguna decisión doctrinal sobre la cuestión del signo externo del sacramento del Orden. Para entenderlo será útil recordar en resumen el rito de la *ordenación sacerdotal*.

En primer lugar, el obispo interroga y requiere a los presentes sobre la idoneidad de quienes van a recibir la ordenación. Después adoctrina a éstos sobre las tareas que les impone el Orden y les amonesta a vivir conforme al nuevo estado. Después se arrodillan todos los presentes ante el altar para hacer una oración común. Toda la iglesia implora en las letanías de los santos, gracia y ayuda para los ordenandos y para que sirvan debidamente a la comunidad de la Iglesia como instrumentos de Cristo. Inmediatamente después del último verso de las letanías se levanta el obispo e impone en silencio ambas manos sobre la cabeza de cada uno de los diáconos arrodillados ante él. Siguen su ejemplo los sacerdotes presentes. Después que todos los ordenandos han recibido la imposición de manos reza el obispo la siguiente oración, mientras él y los sacerdotes presentes extienden la mano hacia los ordenandos: "Oremos, hermanos carísimos, a Dios Padre omnipotente, para que sobre estos tus siervos, a quienes eligió para el cargo del Presbiterado, multiplique los celestiales dones y consigan con su auxilio lo que reciben de su dignación. Por Cristo Señor nuestro."

En esta oración que se hace mientras se imponen las manos se acaba la iniciación o introducción eclesiástica del ordenando. El obispo pronuncia después una oración, parecida al prefacio, pidiendo la plenitud de los dones del Espíritu Santo.

Sigue a la oración la investidura; son puestos al ordenando los ornamentos sacerdotales. Después el obispo les unge las manos y les entrega el cáliz. Este rito va precedido de esta oración: "Oh Dios, autor de toda santificación, de quien proviene la verdadera consagración y plena bendición, infunde Tú, Señor, sobre estos tus siervos, que destinamos al honor del Presbiterado, el don de tu bendición, para que se muestren ancianos en la gravedad de su porte y en su modo de vivir, siguiendo la doctrina que San Pablo expone a Tito y Timoteo; de suerte que meditando día y noche en tu ley, crean lo que leen, enseñen lo que creen, imiten lo que enseñan; se reflejen en ellos la justicia, la constancia, la misericordia, la fortaleza y las demás virtudes, muestren con sus exhortaciones y conserven puro e inmaculado el don de su ministerio; transformen con su bendición inmaculada el pan y el vino en el Cuerpo y Sangre de tu Hijo para bien de tu pueblo y transformados ellos mismos por la inviolable caridad en varones perfectos hasta llegar a la medida colmada de la plenitud de Cristo, llenos del Espíritu Santo, pura la conciencia, firme en la fe, resuciten en el día del justo y eterno juicio de Dios. Por el mismo Señor Jesucristo, tu Hijo que contigo vive y reina en unión del mismo Espíritu Santo. Amén." En la unción de las manos el obispo dice: "Dígnate, Señor, consagrar y santificar estas manos por esta unción y bendición nuestra. Amén. Para que cualquiera cosa que bendijeren quede bendecida, y cualquiera cosa que consagraren quede consagrada y santificada, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo." Terminada la unción, el Pontífice junta ambas manos consagradas, con las que el ordenando toca el cáliz y la patena, en la que hay la hostia. Al entregar el cáliz el obispo dice a cada uno: "Recibe la potestad de ofrecer sacrificio a Dios y de celebrar misas, así por los vivos como por los difuntos. En el nombre del Señor. Amén." A continuación los ordenandos con el Pontífice celebran juntos el mismo sacrificio de la misa. Después de la comunión invoca el obispo el Espíritu Santo, imponiéndoles las manos a los ordenandos para que les conceda el poder de perdonar los pecados: "Recibe el Espíritu Santo; a aquellos a quienes perdonares los pecados, les serán perdonados, y a aquellos a quienes se los retuvieres, les serán retenidos." Cfr. R. Molitor, *o. c.* Este rito es en lo esencial *una fusión del antiguo uso romano y del galicano.* Hoy está estrictamente legislado. Pero puede preguntarse qué elementos son esenciales y, por tanto, ineludibles para la existencia del sacramento. La cuestión fué resuelta de distintas maneras. Como en la *Escritura* sólo se habla de la imposición

de las manos y hasta el siglo IX poco más o menos sólo se usaba la imposición de manos, la mayoría de los teólogos modernos defendió la teoría de que la imposición de manos—y sin duda la primera de ellas—era la acción esencial e ineludible, mediante la cual se realizaba el sacramento. La unción de las manos se impuso poco a poco a partir del siglo VIII. Hasta el siglo XII se dice esporádicamente que es la forma del sacramento del Orden. La entrega de los "instrumentos", que tal vez nace inspirada en el modo de administrar las órdenes menores según el rito galicano y está influída de la forma jurídica alemana de transmisión de la propiedad durante el régimen feudal, va apareciendo poco a poco desde el siglo IX y es aceptada primero por algunos obispos como simbolización de los poderes conferidos por el orden. Pronto pasa a primer plano con tal fuerza que en el siglo XIII fué considerada como la materia del sacramento.

La segunda imposición de manos que se hace al final de la ordenación está fuera de cuestión, ya que fué introducida en el siglo XIII.

Aunque en el Decreto para los Armenios se habla de la entrega de los instrumentos, no puede deducirse con seguridad que tal rito tenga importancia esencial; no se trata de una definición doctrinal de la Iglesia, sino de una admonición pastoral a los armenios (D. 701). El Concilio de Trento no decide nada (cfr. D. 910, 958).

A favor de la corrección de la doctrina defendida hasta ahora por la mayoría de los teólogos se aducía también el hecho de que la Iglesia oriental administra todavía el sacramento del Orden mediante la sola imposición de las manos y sin entregar los instrumentos. Las oraciones y ceremonias que siguen a la imposición de manos, aunque no pertenezcan a la esencia del sacramento del Orden, no son superfluas ni faltas de sentido; son interpretaciones de lo causado por la imposición de las manos, que además conceden gracia; en ellas el obispo continúa su oración por los ordenados, para que les sea concedida más abundancia de gracia, y simbolizan a los ojos de los ordenados y del pueblo la concesión y aumento de gracia. En la *Escritura* se dice que la forma del sacramento es una oración, sin que se determine concretamente su texto. Los teólogos dicen que es la oración que está inmediatamente unida a la imposición de manos y que se pronuncia extendiendo la mano hacia los ordenandos.

Pío XII eliminó toda oscuridad e inseguridad para el futuro al decir en la Constitución apostólica del 30 de noviembre de 1947: "Con nuestra suprema potestad apostólica y a ciencia cierta decla-

ramos y, en cuanto sea preciso, decretamos y disponemos: Que la materia única de las sagradas órdenes del diaconado, presbiterado y episcopado es la imposición de las manos, y la forma, igualmente única, son las palabras que determinan la aplicación de esta materia, por las que unívocamente se significan los efectos sacramentales —es decir, la potestad de orden y la gracia del Espíritu Santo—y que por la Iglesia son recibidas y usadas como tales. De aquí se sigue que declaremos, como para cerrar el camino a toda controversia y ansiedad de conciencia, con nuestra autoridad apostólica realmente declaramos y si alguna vez legítimamente se hubiera dispuesto otra cosa estatuímos que, por lo menos en adelante, la entrega de los instrumentos no es necesaria para la validez de las sagradas órdenes de diaconado, presbiterado y episcopado" (D. 2.301).

Después se determinó más exactamente que en el rito latino del sacramento del orden la materia es la primera imposición de manos y la forma de las tres órdenes determinadas palabras de los "prefacios" que se dicen después de la imposición de las manos y no las palabras que se dicen durante la imposición de manos en la ordenación de diáconos y obispos. Ya está, pues, decidida para el futuro la polémica sobre si la entrega de los instrumentos acostumbrada desde la Edad Media pertenece a la esencia del rito del sacramento del Orden. Pero la Constitución deja abierta la cuestión de si antes de ella la entrega de los instrumentos era necesaria para la existencia del sacramento del Orden. El fundamento de la decisión papal es el poder de soberanía que compete a la Iglesia respecto a los sacramentos. Cfr. § 225.

Según la Sagrada Escritura, la imposición de manos y la oración son los modos en que ocurre la institución de obispos y sacerdotes. Los textos fueron transcritos en el § 279. Pertenecen a las epístolas pastorales. Era el Apóstol mismo o el colegio de presbíteros, según San Pablo, quien hacía la imposición de manos (*II Tim.* 1, 6; *I Tim.* 4, 14). Mediante la imposición de manos se concede un don de gracia: la concesión del poder de oficio (*munus seu officium*). Es concedido por Dios mismo, que se sirve para ello de un proceso visible: la imposición de manos.

Surge la cuestión de por qué los apóstoles escogieron el rito de la imposición de manos para transmitir a los demás la misión confiada a ellos por Cristo. Cristo les mandó sin duda continuar su misión; esto implica que los apóstoles deberían transmitir sus poderes e instituir nuevos representantes de Cristo. Nada se dice en el mandato que se les da del modo en que deben transmitir sus po-

deres. Evidentemente se deja en manos de los Apóstoles el determinar la forma correspondiente; ellos tenían conciencia de haber sido autorizados para eso por voluntad de Cristo, de manera que lo que hicieran estaría de acuerdo con el espíritu del Señor. Más concretamente: los Apóstoles podían recurrir a una costumbre del AT y del judaísmo; en el ámbito extrabíblico tuvo un papel importante la imposición de manos tanto en el terreno de lo profano como en el de lo religioso-cultual; en el AT se encuentra esa ceremonia en distintas formas; la encontramos especialmente en la institución de los levitas. La ceremonia de la imposición de las manos tiene como base la idea de que mediante ella son transmitidas determinadas fuerzas; tal idea en el ámbito extrabíblico se une con esperanzas mágicas. En el AT, en lugar de la magia, encontramos la llamada de Yavé, que es el dador de todos los dones y puede conceder bendición y fuerza por medio de la imposición de las manos. Veamos algunos ejemplos:

Cuando Moisés debía ser sustituído por otro, que condujera al pueblo de Dios hasta la tierra de Canaán, Dios dijo a Moisés: "Toma a Josué, hijo de Nun, hombre sobre quien reside el espíritu, *y pon tu mano sobre él. Ponle ante* Eleazar, sacerdote, y ante toda la asamblea, y le instalarás ante tus ojos. Transmítele una parte de tu autoridad, para que la asamblea de los hijos de Israel le obedezca." Hizo Moisés lo que le ordenó Yavé y tomando a Josué le llevó ante Eleazar y ante toda la asamblea, y poniendo sobre él sus manos le instituyó, como se lo había dicho Yavé a Moisés (*Núm.* 27, 18-20. 22-23). En otro lugar se cuenta la muerte de Moisés y el llanto del pueblo por él: "Cumpliéndose los días del llanto por el duelo de Moisés, Josué, hijo de Nun, estaba lleno del espíritu de sabiduría, pues había puesto Moisés sus manos sobre él. Los hijos de Israel le obedecieron, como Yavé se lo había mandado" (*Deut.* 34, 8-9). Según estos dos testimonios a Josué le es transmitido un oficio por medio de la imposición de las manos; según el uno, Dios concede a Josué el espíritu de Moisés por medio de la imposición de las manos, y según el otro, le concede la soberanía o jurisdicción de Moisés. Siguiendo esa costumbre viejotestamentaria se desarrolló más tarde en el judaísmo la institución del "semikhah", esto es, el conferir un oficio mediante la imposición de las manos; así, por ejemplo, el maestro instituía a sus discípulos como maestros y jueces mediante esa ceremonia. Se trataba, además, de una autorización única e irrepetible.

Los discípulos pudieron sentirse justificados al aceptar la cos-

tumbre viejotestamentaria y judía de la imposición de las manos, porque Cristo mismo se había servido de una conocida y familiar institución viejotestamentaria para instituir apóstoles; era la institución del "schaliach". El "schaliach" era un representante autorizado que podía obrar en nombre del comitente. Este ejemplo del Señor fué como un mandamiento para los Apóstoles de usar en la transmisión de los poderes de su propia misión de una institución viejotestamentaria. Bajo la costumbre de imponer las manos mientras se reza está la intención de Cristo, aunque no expresamente atestiguada. En este sentido fué Cristo mismo quien instituyó y determinó el signo externo del sacramento del Orden. Cfr. M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und der Apostolischen Väter*, en "Münchener Theol. Studien III: Kanonistische Abteilung" 7 (1956), 104-122; cfr. *Tratado de la Iglesia*, vol. IV, § 171.

El ritual más antiguo del sacramento del Orden lo encontramos en la *Tradición apostólica*, de Hipólito de Roma: Imposición de manos en la cabeza de los ordenandos por parte del obispo y de los sacerdotes presentes, y, además, una oración del obispo dirigida a Dios Padre. Cfr. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 1-2, 1905, 2, 97-119; H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, 1938. Este rito se extendió mucho con algunas variaciones. En el libro octavo de las *Constituciones apostólicas* (fines del siglo IV) encontramos las siguientes reglas para la ordenación de sacerdotes: "Yo, el amado del Señor, os doy a vosotros obispos la siguiente norma sobre la ordenación de sacerdotes: cuando ordenes a un sacerdote, obispo, pon tu mano sobre su cabeza en presencia de los diáconos y sacerdotes y reza: Omnipotente Señor, Dios nuestro, que has creado todo por medio de Cristo y cuidas por El convenientemente de todas las cosas; pues quien tiene poder de crear múltiples cosas, tiene poder para cuidar de ellas de muchas maneras. Pues por él, oh Dios, cuidas de los inmortales con la sola vigilancia de los mortales, empero mediante la imitación del alma mediante el cumplimiento de las leyes y del cuerpo mediante la satisfacción de sus necesidades. Mira tú mismo ahora hacia tu santa Iglesia y auméntala, completa el número de sus superiores y concédeles fuerza para que trabajen con la palabra y con las obras para la edificación de tu pueblo. Mira también ahora hacia éste tu siervo, que va a ser sumado al presbiterado por el voto y juicio de todo el clero. Llénale del espíritu de gracia y de consejo para que ayude a tu pueblo y lo conduzca con limpio corazón, del mismo

modo que tú en otro tiempo cuidaste de tu pueblo elegido y mandaste a Moisés elegir sacerdotes, que tú llenaste con tu espíritu. Y ahora, Señor, concede—ya que guardas ininterrumpidamente en nosotros el espíritu de tu gracia—que él, lleno de la fuerza salvadora y dones de enseñar, adoctrine a tu pueblo dulcemente, te sirva a Ti con corazón puro y alma voluntaria y cumpla sin faltas los santos servicios por medio de tu Cristo, con quien a Ti y al Espíritu Santo sean concedidos honor, gloria y adoración por los siglos de los siglos. Amén." En el *Eucologio*, de Serapión de Thmuis (hacia 350), se refiere la siguiente oración para la ordenación: "Señor, Dios celestial, Padre de tu Unigénito, nosotros extendemos las manos sobre este hombre e imploramos que el espíritu de verdad descienda sobre él. Concédele entendimiento, conocimiento y un corazón bueno. Séale concedido el espíritu divino para que cuide a tu pueblo, predique tus divinas palabras y pueda reconciliar a tu pueblo contigo, Dios increado. Del espíritu concedido a Moisés Tú has repartido a tus elegidos el Espíritu Santo: concede también a éste el espíritu de tu Unigénito en beneficio de la sabiduría, del conocimiento y de la fe verdadera, para que pueda servirte con limpia conciencia por tu Unigénito Jesucristo, por quien son para ti la gloria y la virtud en el Espíritu Santo, ahora y siempre por los siglos de los siglos. Amén."

2. El signo exterior de la *ordenación de diáconos* es también la imposición de manos y la oración que la acompaña. Cfr. *Act.* 6, 1-6.

§ 282

Ministro del sacramento del Orden

1. *El ministro ordinario del orden, en todos sus grados, es el obispo consagrado* (Dogma de fe; Concilio de Trento, Sesión XXIII, can. 7, D. 967). El obispo confiere todas las órdenes; para la ordenación de un obispo se requieren por ley eclesiástica tres obispos; pero sólo es necesario uno, para que sea válida. (Por tanto, es válida, por ejemplo, la ordenación de obispos entre los llamados "viejos católicos", hecha por un obispo solo.) Ministro extraordinario de determinadas órdenes, en especial de las menores, son también

los simples sacerdotes que por derecho o por especial autorización de la Sede Apostólica recibieron potestad para ello. Según *I Tim.* 4. 14. le fué conferida a Timoteo la ordenación mediante la imposición de manos del colegio de presbíteros. Como ya hemos dicho, la palabra "presbítero" no significa sacerdote en el sentido que hoy tiene la palabra, sino lo mismo que "episcopus", posesor de la plenitud del poder de Orden. Según *II Tim.* 1, 6, fué el mismo apóstol San Pablo quien confirió a Timoteo el poder episcopal y sacerdotal. Seguramente lo decisivo fué la imposición de las manos del Apóstol mientras que la del colegio de presbíteros parece no tener más que una significación de concomitancia. El obispo Timoteo mismo transmite los poderes a él conferidos mediante la imposición de manos. Lo mismo debe hacer Tito, colocando en todas las ciudades de la isla de Creta a "los más ancianos" al frente. San Pablo avisa a sus discípulos de que deben obrar con cuidado en esto y les explica qué propiedades debe tener un bautizado para que pueda administrársele la ordenación (*I Tim.* 5, 22; 3, 1-13; *Tit.* 1, 5-9).

2. Según los testimonios de los *Santos Padres* y de la antigua liturgia, es el obispo quien confiere las órdenes. En las *Constituciones apostólicas* (1, 27), que datan del siglo IV, se dice: "El obispo será ordenado por dos o tres obispos mediante la imposición de las manos... El obispo bendice, pero no es bendecido. El impone las manos y sacrifica. Recibe la bendición de obispos, pero no de presbíteros. El obispo destituye a los clérigos que merecen la destitución, pero no al obispo, pues él solo no puede hacer eso; el sacerdote bendice y es bendecido; recibe la bendición del obispo y de un sacerdote ayudante y él da la bendición al sacerdote ayudante. Impone las manos, pero no ordena. No destituye; pero excomulga a sus subordinados en caso de que merezcan ese castigo." En los *Cánones apostólicos* (1) se define: "Un obispo debe ser ordenado por dos o tres obispos; un sacerdote por un obispo y lo mismo un diácono y los demás clérigos." Huguccio († 1210) y otros teólogos medievales creyeron que el ordenado podía transmitir la ordenación, que él mismo poseía.

Ocasionalmente surge la teoría de que el Papa puede autorizar a un sacerdote para conferir las órdenes del diaconado y presbiterado. El 1 de febrero de 1400 el papa Bonifacio IX concedió al abad del monasterio de Osyth (junto a Essex) y a sus sucesores la potestad de administrar a sus súbditos las órdenes del subdiaconado, diaconado y presbiterado, pero a los tres años revocó la autori-

zación. Si en este suceso no quiere verse una medida equivocada, la conducta del Papa sólo puede explicarse de una manera: el sacerdote, al ser ordenado, recibe la potestad de ordenar, pero sólo como potestad condicionada, y eso a consecuencia de una determinación de la Iglesia fundada en Cristo o en el Espíritu Santo; en la autorización del Papa se suprimiría la condición de esa potestad recibida condicionadamente en la ordenación sacerdotal. Esta explicación no sería imposible si la historia demostrara que el sacerdocio es una desmembración del oficio eclesiástico, atestiguado en la época apostólica (§§ 171 y 278). La imposición de manos que hacen los sacerdotes presentes junto con el obispo en la ordenación es explicada por Santo Tomás—que dice que lo esencial del Orden es la entrega de los instrumentos—como una indicación de la extraordinaria plenitud de gracia que debe descender sobre el ordenado y que necesita para la buena administración de su oficio. Tampoco San Buenaventura ve en ella una co-ordenación sacramental, ya que se hace en silencio sin la forma sacramental. Nada impide explicar la antiquísima costumbre diciendo que el simple sacerdote nunca pudo administrar una ordenación sin el obispo, pero que su imposición de manos tiene función integradora. Según esta explicación, el obispo pronunciaría la forma sacramental por todos los sacerdotes presentes, cuya cooperación no es ni suficiente por sí sola ni necesaria; no puede sustituir la acción del obispo, pero puede acompañarla eficazmente. Quizás podamos encontrar un caso parecido en otro ámbito: en el ejercicio del poder eclesiástico del magisterio. El Papa puede definir una doctrina infaliblemente sin el concilio; el Concilio Ecuménico, en cambio, no puede definir nada infaliblemente sin el Papa. R. Molitor, *Das Sakrament der Weihe* II, 211; Puniet, *Das römische Pontificale*, 1935, 265; J. Tixéront, *L'ordre et les ordinations*, 1925, 115 y 165; D. Zähringer, *Das kirchliche Priestertum nach dem heiligen Augustinus*, 1931, 197.

3. También en la *iglesia oriental* es el obispo quien administra el sacramento del Orden; no se duda de su validez. Las órdenes anglicanas fueron declaradas inválidas por León XIII en el escrito *Apostolicae curae*, del 13 de septiembre de 1896, por defecto de forma y de intención (D. 1.964). Además, se duda si Barlow († 1569), que ordenó al obispo anglicano Parker (1559), de quien dependen todas las órdenes anglicanas, poseía la ordenación sacerdotal.

§ 283

Sujeto del Orden

1. Sólo el varón bautizado puede recibir las órdenes. El Código de Derecho Canónico (can. 968, 1) determina expresamente que sólo el varón bautizado puede recibir la ordenación. A favor de la tesis habla la Escritura, la Tradición y el uso constante de la Iglesia.

Se discute la cuestión de si en la antigüedad cristiana y en la primera Edad Media hubo también mujeres clérigos. La evolución del oficio de diaconisa apenas puede reconstruirse, ya que faltan noticias sobre él. En cada parte de la Iglesia tuvo distinto desarrollo. Ya en *Rom.* 16, 1 se menciona expresamente una diaconisa, Febe de Cencres. Pero las mujeres nombradas en *I Tim.* 3, 11 entre los diáconos debieron ser ayudantes de la comunidad, que en cierto sentido eran compañeras de los diáconos. Coinciden con las "viudas", para las que San Pedro da normas especiales en *I Tim.* 5, 3-16. Las "viudas" y las diaconisas son, pues, hasta bien entrado el siglo III, las mismas personas, sólo que pronto fueron admitidas al oficio de diaconisas, además de las viudas, las vírgenes, y más tarde incluso las casadas que vivieran en continencia. Las diaconisas hacían una vida ejemplar de fe y prestaban a la comunidad distintos servicios (ayuda en el bautismo de las mujeres adultas, catequesis para mujeres, mediación en las relaciones entre el obispo y las mujeres que vivían en ambiente pagano o que no podían asistir a las celebraciones eucarísticas por enfermedad o vejez, cuidado de los pobres y enfermos). En el siglo III se estatuyó jurídicamente el oficio de diaconisa. Mientras que hasta entonces era un servicio más bien nacido del entusiasmo del amor y regulado por ciertas normas, y que, por tanto, era prestado por quienes sentían la fuerza y el deseo de entregarse inmediatamente al servicio de Cristo, en el siglo III y por vez primera en Siria se convirtió en una institución anclada en el derecho eclesiástico. Sus tareas fueron ampliadas, sobre todo en el ámbito litúrgico (unción de las mujeres en el bautismo; servicio de puertas: la diaconisa debía señalar a las mujeres que acudían a las celebraciones litúrgicas). Después del llamado "Testamento de Nuestro Señor Jesucristo" (probablemente de la segunda mitad del

siglo v), la diaconisa visita a los enfermos como el diácono. En las intercesiones generales, en la recepción de la comunión y en la ordenación las diaconisas van detrás de los diáconos. En las celebraciones eucarísticas tienen su puesto a la izquierda del obispo, mientras que los diáconos se colocan a la derecha. Tienen también potestad para llevar la comunión a las mujeres enfermas (2, 26). Tienen, pues, tareas litúrgicas y pastorales. A pesar de todo, hasta mediados del siglo IV no son consideradas como clérigos. Tal hecho se deduce claramente del canon 19 del Concilio de Nicea, que dice de las diaconisas que no poseen orden alguna y que deben ser completamente contadas entre los laicos.

La situación cambia a fines del siglo IV. Desde entonces se confieren a las diaconisas órdenes paralelas a las órdenes de diácono. Según la *Didascalia apostólica* (cap. 16), los obispos deben instituir ayudantes que les auxilien en su oficio espiritual: diáconos para los hombres y diaconisas para las mujeres. Las diaconisas hacen la unción en el bautismo de mujeres, dan a los bautizados enseñanzas y advertencias religiosas y visitan a los enfermos, son una imagen del Espíritu Santo; los diáconos son llamados imagen o copia de Cristo. En el libro 8 de las *Constituciones apostólicas* se da la siguiente advertencia sobre la ordenación del diácono (secciones 17 y 18): "Y tú, obispo, cuando ordenes a un diácono imponle las manos en presencia de todo el colegio de presbíteros y de diáconos y reza con las palabras: omnipotente verdadero e infalible Dios, que enriqueces a todos los que te invocan de verdad, terrible en tus decisiones, sabio en tus pensamientos. Fuerte y grande, escucha nuestra oración, oh Señor, acoge nuestra plegaria, deja brillar tu rostro sobre este tu siervo, que ha sido escogido por Ti para el servicio del diaconado. Llénale de espíritu y fortaleza, como llenaste de ellos a Esteban mártir e imitador de la Pasión de tu Cristo. Concédele el honor de cumplir sin falta y sin reproche el servicio que se le ha encomendado y el ser honrado con grado más alto por mediación de tu unigénito Hijo, con quien para Ti y para el Espíritu Santo sea el honor, la gloria y la adoración por los siglos de los siglos. Amén." Para la ordenación de las diaconisas se ordena lo siguiente: "a la diaconisa, obispo, imponle las manos en presencia del colegio de presbíteros junto con los diáconos y diaconisas y di: Dios eterno, Padre de nuestro Señor Jesucristo, creador del hombre y de la mujer; Tú llenaste de espíritu a María, Débora, Ana y Holda, no juzgaste indigno que tu Hijo unigénito naciera de una mujer y pusiste mujeres vigilantes de las santas puertas jun-

to al tabernáculo del testimonio y en el templo. Mira ahora hacia esta tu sierva elegida para tu servicio y dale el Espíritu Santo y purifícala de toda mancha de la carne y del espíritu, para que cumpla dignamente la obra a ella confiada para gloria tuya y alabanza de tu Cristo, con quien para Ti y para el Espíritu Santo sea la gloria y la adoración por todos los siglos de los siglos. Amén." Según estos textos, parece que la ordenación de diáconos y la de diaconisas se conferían mediante el mismo signo externo (imposición de manos y oración), de manera que o ambos son sacramentos o ninguno de los dos. No está de acuerdo con el texto del formulario el decir que la ordenación de las diaconisas no era más que una bendición. Además la fórmula de la ordenación de la diaconisa está incluída entre la de la ordenación del diácono, y la de la ordenación del subdiácono.

A pesar de todo la diaconisa no puede ser contada en el estado sacerdotal escalonado en los tres grados de episcopado, presbiterado y diaconado y fundado en la ordenación sacramental; está excluída de los servicios que competen al diácono. En el libro octavo de las *Constituciones apostólicas* se dice: "El diácono no ordena ni imparte la bendición, pero la recibe del obispo y sacerdote; no bautiza ni sacrifica, pero reparte al pueblo del sacrificio del obispo o del sacerdote, no como sacerdote, sino al servicio del sacerdote. A ninguno de los demás clérigos está permitido ejercitar el oficio de diácono. La diaconisa no bendice ni hace nada de lo que hacen el sacerdote y el diácono, sino que tiene que vigilar las puertas de la iglesia y ayudar, por razones de decencia, al sacerdote en el bautismo de mujeres. El diácono destituye a un subdiácono, lector, cantor o a una diaconisa, cuando es necesario en ausencia del sacerdote. Al subdiácono no le está permitido excomulgar a un clérigo ni a un laico, ni a un cantor, ni a un lector, ni a una diaconisa. Pues son sirvientes del diácono." Durante la liturgia son los diáconos y subdiáconos quienes vigilan a las mujeres, no las diaconisas. La concesión de la orden de diaconisa, bajo la imposición de las manos y oración, indica que las diaconisas pertenecen al estado clerical. La limitación de sus tareas respecto al diácono y la subordinación a él indican que su ordenación debe ser contada entre las llamadas órdenes menores, es decir, entre las órdenes conferidas mediante un sacramental, no mediante un sacramento. Entre las órdenes menores parece que es la primera; a eso alude el hecho de que sus tareas se comparen a las del diácono (*Constituciones apostólicas*, 8, 17-20. 28). En la legislación imperial (sobre

todo en la de Justiniano) las diaconisas son contadas entre el clero. Cuando la Iglesia salió de su estadio de misión, y sobre todo cuando se terminó el bautismo de adultos, el oficio de diaconisa fué muriendo poco a poco. Cfr. A. Kalsbach, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen*, 1926; A. Ludwig, *Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche*, en "Theologisch-praktische Monatsschrift" 20 (1910), 548-557, 609-617; J. Morinus, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus*, 1655.

2. La razón interna de que no se confieran órdenes más que a los bautizados y varones no debe verse en la incapacidad natural de la mujer para el oficio sacerdotal, sino en las tareas del sacerdocio que son más apropiadas al modo de ser del varón; tales tareas hacen ver como conveniente que su servicio se confiera al varón. Del mismo modo que el servicio del sacerdote sólo puede ser visto rectamente con los ojos de la fe en Cristo y en su obra, el hecho de estar reservado al varón este servicio como todo misterio de Dios sólo puede ser valorado dentro de la fe.

La reflexión de la fe debe partir del hecho de que el sacerdote es instrumento de Cristo de un modo especial. Es natural que todo bautizado que deba servir de un modo especial a Cristo como instrumento de su obra salvadora deba participar también de su carácter natural. No se funda en la esencia de Dios el hecho de que el Hijo de Dios se encarnara en forma de varón, ya que Dios está más allá de todas las diferencias de sexo (cfr. vol. I, § 65). La razón es más bien la obra de Cristo. El Hijo de Dios encarnado debía realizar la misión que el Padre le había confiado en la publicidad de la tierra para todo el mundo (cfr. vol. II, §§ 142 y 161). La publicidad es preferentemente el campo de acción del varón; la mujer obra en lo escondido. En el ser varón hay una alusión especial a la misión de Cristo: volver a dar vida al mundo caído y muerto. Es misión del varón engendrar la vida. En esta relación y hechos naturales hay una analogía del hecho de que el Hijo de Dios, a quien el Padre ha concedido tener la vida en sí mismo, lo mismo que el Padre, engendre en el hombre la vida divina en toda su plenitud. Y así en el sacerdote su ser varón significa una alusión natural a su misión de predicar el mensaje del reino de Dios en la publicidad del mundo y de administrar los sacramentos y de conceder así la vida divina en una creatividad realizada en la virtud de Cristo. La misión de la mujer es más bien recibir la vida y abrigarla.

La limitación del Orden al varón no ha nacido de su apetito de mando; no significa ninguna postergación o minusvaloración de la mujer dentro de la Iglesia; es una expresión de la diferencia de caracteres del varón y de la mujer. Las características del ser masculino y femenino tienen como consecuencia el que los varones y mujeres no tengan las mismas tareas. La mujer sigue estando autorizada y obligada al servicio conferido por el sacerdocio universal. Cfr. la doctrina del sacerdocio universal, § 248. La diversidad de oficios en la Iglesia no significa distinciones de rango en el reino de Dios; creer eso delataría un modo mundano de pensar. No es el poder de oficio lo que decide la intimidad de la comunidad con Dios, sino sólo y exclusivamente la fuerza del amor dispuesto al sacrificio. Lo más valioso en el reino de Dios no es el poder oficial conferido para los servicios, sino la vida divina concedida por medio de esos poderes, la vida de Cristo que se realiza y crece hacia la plenitud en el servicio a los hermanos y hermanas configurado por la fe y por el amor.

3. *El celibato sacerdotal*, recomendado por el ejemplo de Cristo, formado después de una larga evolución y ordenado con gran severidad para toda la Iglesia occidental desde 1139, no está indisolublemente unido a la esencia del sacerdocio, como lo demuestra la costumbre de la iglesia oriental. Pueden asignársele las siguientes *razones de conveniencia*: el sacerdote es instrumento de Cristo; representa, pues, en cierto modo, a Cristo mismo. Cristo está unido a la Iglesia como la cabeza al cuerpo, como el esposo a la esposa; el sacerdote debe representar la unión de Cristo con la Iglesia; no debe pertenecer, pues, exclusivamente a otro, sino a toda la comunidad. Está en cierto modo desposado con la comunidad. El anillo del obispo simboliza sus desposorios con la diócesis. Además podemos decir: el sacerdote, que es instrumento oficial de Cristo y cuya existencia, por tanto, no tiene más sentido que el servir de instrumento a Cristo, debe penetrar en su disposición de ánimo el sentido de su existencia. Intencionalmente debe quedar agotado en ese estar al servicio de Cristo. Esto quiere decir: debe dirigir su amor inmediatamente hacia Cristo y por Cristo y en Cristo a todos los que encuentre para que les dé la vida divina. Además debe recordar con su misma vida, que lo que él da es una vida divina distinta de la vida terrestre. Si no se hubiera cometido en el mundo ningún pecado, la vida divina sería regulada junto con la natural; a consecuencia del pecado, la concesión de la vida divina no está ya

ligada a la de la vida natural. Del mismo modo que por la procreación sexual se produce la vida natural, a la que falta la elevación sobrenatural, quien por razón de su oficio engendra la vida sobrenatural, no debe engendrar la natural; así se acentúa y hace consciente la diferencia de ambas vidas. El celibato es además expresión de la comunidad de sacrificio con Cristo. El sacerdote es instrumento sobre todo en la actualización del sacrificio de la cruz. Es, pues, conveniente y laudable que el sacerdote imprima también ese carácter en su vida y en su conducta. La expresión más clara es el sacrificio del cuerpo que supone el celibato. Para entender esto hay que reconocer que el matrimonio es un valor que da plenitud corporal y anímica al hombre. (Cfr. tratado del matrimonio). La falta de matrimonio es renuncia a esa plenitud natural por amor a Cristo y a la comunidad de la Iglesia. El celibato no implica, pues, una minusvaloración del matrimonio; quien desprecia el matrimonio, desprecia el celibato. En definitiva, el celibato es una alusión a la forma de vida, que empezará después de la segunda venida de Cristo (cfr. *Mt.* 22, 30). Aunque el matrimonio se acomoda mejor que el celibato al estado actual del mundo, Dios obrará en el mundo un estado en que la unión mutua e intercambio vital de los hombres no se realizará en la forma actual. Mediante el celibato se mantiene despierta la esperanza en esa forma de existencia. A estas razones provenientes del misterio del sacerdocio se añaden otras consideraciones de utilidad pastoral; las reflexiones indicadas demuestran que el celibato en esencia no significa una cerrazón del sacerdote en sí mismo, sino una liberación y libertad a favor de Cristo y de la comunidad total; nació de la plenitud del amor servicial e implica la afirmación incondicional de toda atadura de sentido más valioso: de la comunidad con Cristo y de la comunidad de Cristo. Se mantiene y decae a la par que la fe viva y la entrega incondicional a Cristo y a la comunidad destinada a la vida sobrenatural; sólo es posible en el amor a Cristo y sólo puede ser valorado dentro de la fe en Cristo y de la vida traída por El. Para el pensamiento puramente intramundano está cerrada la puerta al celibato y a su comprensión. Los ojos de la fe, en cambio, reconocen en él una fuente del puro amor de sacrificio siempre fructífero.

§ 284

Efectos del sacramento del Orden

I. *Comunidad con Cristo*

1. La causalidad del sacramento del Orden se infiere de su signo. El signo sacramental simboliza la gracia y causa la gracia simbolizada por él. *a*) La imposición de las manos significa la comunicación del Espíritu Santo y de su gracia (cfr. *Act.* 8, 18-24; 9, 17; 13, 3; 19, 6; *I Tim.* 4, 14; *II Tim.* 1, 6). *b*) Significa también que el pecado y necesidad del pueblo son puestos sobre el sacerdote, llevados por él a la presencia de Dios, incorporados al sacrificio eucarístico y expiados. Es lo que ocurre en cada misa, cuando el sacerdote extiende las manos sobre el don del sacrificio en el *hanc igitur...* y pone en cierto modo su oración sobre él. El sacerdote, sobre quien carga el pecado y la necesidad del pueblo, es autorizado mediante la imposición de manos a actualizar el sacrificio de Cristo y a la vez él mismo es designado e instituído como sacrificio. También él se convierte en don sacrificial al ser incorporado de un modo especial a Cristo. Cristo fué en toda su existencia divino-humana, en su acción y pasión, y sobre todo en la cruz, el sacrificio dispuesto por el Padre. *c*) La imposición de las manos significa finalmente la toma de posesión por parte de Cristo y de la Iglesia (cfr. *Salmo* 139, 5). El ordenado es tomado en servicio por Cristo y por la Iglesia; Cristo le elige y destina ya para siempre para instrumento suyo; la consagración y unción sacerdotal de Cristo se realiza en él; a la vez se condensa y resume en él el ser sacerdotal de la Iglesia. Cristo cumplió su acción sacerdotal a través de la comunidad de la Iglesia; aquél, por medio de quien ella realiza su acción, es su instrumento y servidor. Por disposición de Cristo hay ciertas acciones de la Iglesia completamente determinadas, que están reservadas a los miembros especialmente autorizados, es decir, a los sacerdotes; éstos son a la vez servidores de Cristo—que obra por medio de la Iglesia—y de la Iglesia, que realiza la acción de Cristo por medio de cada uno de sus miembros. Son servidores de la Cabeza y del Cuerpo, del único Gran-Cristo (San Agustín), que se compone de cabeza y miembros.

2. Si ordenamos, según cada uno de sus elementos, la significación salvadora del sacramento del orden, que acabamos de inferir del signo externo, podemos enumerar los siguientes efectos: el orden significa un modo especial de encontrarse con Cristo, es decir, un modo especial de unión con Cristo y de semejanza a El. El sacerdote puede representar a Cristo; logra la capacidad de desempeñar el papel de Cristo. Y como en Cristo se revela el Padre, la semejanza a Cristo le capacita para desempeñar también el papel del Padre. Unas veces es representante del Padre y otras veces lo es de Cristo, depende de la estructura del símbolo sacramental.

a) Por lo que respecta a *la semejanza con Cristo,* el orden —como el bautismo y la confirmación—imprime un carácter especial. El Concilio de Trento dice (sesión XXIII, cap. 4): "Mas porque en el sacramento del Orden, como también en el bautismo y la confirmación, se imprime carácter (can. 4), que no puede ni borrarse ni quitarse, con razón el santo Concilio condena la sentencia de aquellos que afirman que los sacerdotes del NT solamente tienen potestad temporal y que, una vez debidamente ordenados, nuevamente pueden convertirse en laicos, si no ejercen el ministerio de la palabra de Dios" (D. 960). Y el canon 4 define: "Si alguno dijere que por la sagrada ordenación no se da el Espíritu Santo, y que, por tanto, en vano dicen los obispos: *recibe el Espíritu Santo*; o que por ella no se imprime carácter; o que aquel que una vez fué sacerdote puede nuevamente convertirse en laico, sea anatema" (D. 964).

El orden desarrolla la semejanza a Cristo concedida en el bautismo y la enriquece con rasgos nuevos; el bautismo es, pues, el fundamento del orden; sin bautismo no puede recibirse el orden. El sacerdocio universal regalado en el bautismo se desarrolla y se cumple en la plenitud del sacerdocio de oficio. La semejanza a Cristo consiste más concretamente en que el ordenado es hecho semejante a Cristo-sacerdote, que cumplió su sacerdocio durante toda su vida. Y en especial en el sacrificio de la Cruz y que ahora se ofrece al Padre celestial en un culto eterno. Aunque esta semejanza es propia de todo bautizado, sólo en el ordenado es clara y evidente; empapa y colorea todo el ser del ordenado. La semejanza del ordenado a Cristo está determinada sobre todo por el hecho de ser configurado con Cristo que se entrega en el sacrificio de la muerte. También la semejanza del bautizado con Cristo incluye este rasgo, pero en el bautizado no ordenado este rasgo no es la

determinación normativa de la semejanza a Cristo. El ordenado es imagen de Cristo con mucha más fuerza que el no ordenado y de modo distinto. A los ojos de Dios y de los santos del cielo, e incluso a los ojos de los que peregrinan en la fe por esta tierra, en el ordenado son visibles los rasgos de Cristo Oferente; Cristo mismo se representa en él. El Orden es, por tanto, una revelación de Cristo en la Iglesia.

b) El ordenado está en la Iglesia de manera distinta a la del sólo bautizado, ya que ambos están conformados con Cristo de manera distinta. Como la Iglesia vive y se renueva diariamente del sacrificio sacerdotal, la comunidad completa y total se resume en quien sirve a la comunidad como instrumento para ofrecer el sacrificio. El sacerdote representa también a la Iglesia; puede, por tanto, desempeñar el papel de Cristo o el papel de la Iglesia.

Ese ser-imagen de Cristo del sacerdote es *indeleble*; pueden empañarse y enturbiarse su esplendor y luminosidad por culpa del pecado, pero nunca pueden apagarse del todo. El que un sacerdote sea degradado al estado laical no significa que le sea quitado el carácter sacerdotal que funda su semejanza a Cristo—eso es imposible—, sino que le es prohibido el ejercicio de los poderes sacerdotales y que eventualmente se le conmuta el cumplimiento de los deberes de su cargo.

La semejanza a Cristo obrada en el Orden capacita, por tanto, al ordenado para ser *instrumento de Cristo* en tareas especiales; a la vez le obliga a dejarse usar por Cristo como instrumento. La autorización y obligación de esos servicios especiales son el efecto principal del sacramento del orden.

c) La semejanza a Cristo implica un fortalecimiento de la *unión con Cristo*, y ésta a su vez funda una comunidad más íntima con el *Espíritu Santo* (cfr. vol. V, § 182). En las oraciones de la ordenación se implora continuamente el descendimiento del Espíritu Santo. La nueva unión con el Espíritu Santo significa un aumento de la participación en la vida trinitaria divina y un aumento del esplendor de la gloria divina del hombre que vive en gracia (aumento de la gracia santificante; cfr. § 198). La vida divina del ordenado está coloreada de la semejanza a Cristo e incorporación a la Iglesia obradas por el orden (gracia sacramental); está, pues, ordenada al cumplimiento del oficio sacerdotal, para el que el ordenado está capacitado y llamado por su semejanza a Cristo; la ordenación concede todas las ayudas eficaces de gracia (gracia de

estado) que ayuden al ordenado a cumplir con responsabilidad las tareas que le han sido encomendadas y a vivir conforme a su vocación.

II. *Preparación para el servicio*

1. La importancia de la transformación ocurrida en el ordenado gracias al nuevo carácter se verá con claridad reflexionando qué clase de *servicio* es el que se le encomienda. Sus características están determinadas por el hecho de ser participación del servicio que Cristo cumplió en su vida. Cristo dijo de sí que su vida estaba consagrada al servicio, y amonestó a sus discípulos a que siguieran su ejemplo justamente en la hora en que les transmitió los poderes sacerdotales más importantes. Dice San Lucas, después de narrar la última Cena: "Se suscitó entre ellos una contienda sobre quién de ellos había de ser tenido por mayor. El les dijo: los reyes de las naciones imperan sobre ellas y los que ejercen la autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores; pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda como el que sirve. Porque, ¿quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve" (*Lc.* 22, 24-27). Cristo simboliza su voluntad de servicio en aquella misma hora, lavando los pies a sus discípulos (*Io.* 13, 2-11). El servicio que El prestó consistió en entregar su vida para rescate de muchos (*Mc.* 10, 41-45). En el reino de Dios hay grandeza y rango; consisten en el servicio desinteresado a los demás y toda "ambición" debe dirigirse a ese servicio (*Mt.* 20, 24-28). Sólo hay un privilegio en el reino de Dios: el mayor es el servidor de todos. Cristo sirvió al honor del Padre y a la salvación de los hombres entregando su vida; por este servicio instauró el reino de Dios, es decir, el dominio del amor de Dios que es un amor que se regala a sí mismo; por él concedió al hombre obligatoriamente la participación de su propia gloria. Su servicio se convierte así en imperio, en cuanto que conforma según su imagen a quienes le sirven.

El sacerdote participa en el servicio de Cristo, ya que como instrumento de Cristo es capaz y tiene obligación de implantar en los hombres el testimonio de la gloria del Resucitado. Los poderes que se le conceden son facultades para su servicio especialmente importantes; su dignidad consiste en haber sido llamado al servicio de la vida gloriosa de Cristo. No tiene más poder ni dignidad.

El sacerdote está obligado a ponerse al servicio de la salvación con toda su persona y con todo su ser. El orden sacerdotal no es conferido para salud del ordenado, sino para salud de los demás (Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica, Suplemento* 35, q. 1 al 1). Estaría en contradicción con el sentido del sacramento el sacerdote que usara del orden primariamente como un servicio para su propia salud, o no lo usara como servicio para los demás por no estorbar su piedad; por ejemplo, si dijera la misa sólo o ante todo como un auxilio para la realización de su piedad privada o la considerara como una especie de seguro de la salvación de su alma. No puede celebrar la liturgia para sí mismo sin tener en cuenta al pueblo. Cuando San Pablo habla a los Corintios de la celebración del sacrificio, no destaca expresamente al sacerdote, porque es la Iglesia quien celebra el sacrificio por medio del servicio del sacerdote (*I Cor.* 11, 17-34). El sacerdote participa en el servicio de Cristo por ser instrumento de Cristo; no puede usar los poderes que le han sido conferidos según su voluntad y capricho; no es señor del misterio de la salud a él confiado; Cristo es el Señor y El es quien obra en cada acción de servicio del sacerdote. San Pablo se llama a sí mismo servidor y hasta siervo de Cristo (*Rom.* 1, 1. 9; *I Tim.* 1, 12; *Col.* 1, 25; *I Cor.* 4, 1; *II Cor.* 3, 6; 4, 1; 6, 3; 11, 23; cfr. *I Petr.* 5, 1-4). Este hecho traza una línea bien definida que separa al sacerdote del mago de las religiones naturales. Al sacerdote no se le concede en la ordenación ningún poder oculto, desconocido y mágico que él solo pueda tener y ejercitar; no se le comunica entre misterios cómo se pone uno a buenas con la divinidad; la ordenación no hace más que concederle la idoneidad para servir a Cristo con su actividad como instrumento. Cristo, que es quien lo hace todo dentro de la Iglesia, ha dispuesto que tal idoneidad sea causada mediante determinadas consagraciones; pero el sacerdote no está capacitado, gracias a ellas, para obrar por sí mismo efectos sobrenaturales imposibles para los no ordenados. Es Cristo mismo quien los obra mediante la acción y en la acción del sacerdote. El sacerdote no cierra el camino hacia Cristo, sino que le abre, por no ser señor de los misterios de Cristo, sino servidor de Cristo.

El servicio del sacerdote es servicio a la vida: a la vida sobrenatural, a la vida imperecedera y gloriosa del Señor Resucitado, ascendido al cielo y unido con la Iglesia; en eso consiste la grandeza de tal servicio. Dice San Agustín (G. Morin, *Augustini Tractatus sive sermones inediti*, 917, q. 32, 1; pág. 142): "Quien quiera

regir al pueblo debe saber antes que es servidor de muchos. No es ninguna humillación ser servidor de muchos, pues el Señor no creyó indignante el servirnos." Como en definitiva es Cristo quien obra la salud en la acción del sacerdote, un mal servidor no puede impedir la eficacia salvadora de su servicio. Dice San Agustín: "Todos lo dicen y yo también os lo digo: sólo los justos deben ser servidores de este Juez... Un servidor orgulloso es un demonio, pero el don de Cristo, que pasa por él, no se mancha, sino que fluye puro a través de él y llega intacto hasta la tierra. Este servidor es de piedra y el agua que le riega no puede lograr frutos; pero el agua pasa por el canal de piedra y llega a través de él hasta los fértiles campos; en el canal de piedra no produce vida, pero demuestra su fertilidad en los jardines. La fuerza espiritual es comparable a la luz: llega limpia a los objetos que ilumina y no se mancha, aunque pase por objetos impuros. Los servidores deben ser justos y no buscar su propia honra, sino la gloria de Aquel a quien sirven" (*Sermones sobre el evangelio de San Juan*, 5, 15).

Como el sentido del sacerdote es el servicio a la vida gloriosa de Cristo, su razón debe estar cerrada plenamente al pensamiento puramente intramundano; tal modo de pensar le debe parecer superfluo y escandaloso.

2. El servicio sacerdotal implica: *la administración de sacramentos y la predicación de la palabra de Dios.* Como hemos visto, sacramento y palabra se pertenecen mutuamente y están recíprocamente ordenados el uno al otro (cfr. §§ 175 y 225). Cristo mismo instauró el reino de Dios por medio de su palabra y de su acción, mediante la predicación eficaz de la palabra salvadora de Dios y mediante su sacrificio lleno de espíritu; El es el sacramento original y la palabra originaria. Como Señor glorificado realiza su obra salvadora por medio de la Iglesia, de manera que la Iglesia también puede ser llamada sacramento y palabra originales. En la palabra que predica, dice lo que es; en los sacramentos, que administra, se desmembra el sacramento que ella misma es. El sacerdote, mediante cuyo servicio la Iglesia predica la palabra y administra los sacramentos, es, por tanto, administrador de los sacramentos y servidor de la palabra; ambas tareas se resumen en la celebración del sacrificio; el sacerdote es instrumento de Cristo sobre todo en la actualización del sacrificio de la cruz, que ocurre en la liturgia de la Iglesia; éste es su poder más importante; le ejercita en el altar. Todas las demás tareas se agrupan en torno al altar, de él salen y

a él vuelven; se ordenan al sacrificio eucarístico y le realizan. Santo Tomás de Aquino dice: "El poder que el sacerdote tiene sobre el cuerpo místico de Cristo depende del poder que tiene sobre el cuerpo real del mismo Cristo" y "al sacerdote competen dos actividades; la principal se refiere al verdadero cuerpo de Cristo; la subordinada, a su cuerpo místico" (*Suma Teológica, Suplemento* 17, q. 3 al 3 y 36, q. 2 al 1).

Cuando el orden de rango de esas actividades sacerdotales fué lesionado por evoluciones históricas, fué lesionado el sacerdocio mismo. El sacrificio es llamado en la Escritura tarea o misión principal del sacerdote. "Pues todo Pontífice tomado de entre los hombres, en favor de los hombres, es instituído para las cosas que miran a Dios, para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados" (*Hebr.* 5, 1). De acuerdo con esto, cuando el obispo adoctrina al ordenado sobre sus tareas, destaca en primer lugar el sacrificio; como signo del poder recibido entrega al ordenado el cáliz con pan y vino; cuando el ordenado recibe los ornamentos sacerdotales, el obispo vuelve a contar la celebración del sacrificio en el primer lugar de sus obligaciones.

La administración de los demás sacramentos está en estrecha relación con el sacrificio. Entre ellos los más importantes para el servicio sacerdotal son la administración de la penitencia y la de la extremaunción. (Por muy fundamental que sea el bautismo, puede ser, sin embargo, administrado por un no-ordenado. La simbólica del matrimonio es puesta en común por los esposos y por el sacerdote; la confirmación está reservada al obispo.) El perdón de los pecados supera todos los procesos que conocemos por la experiencia. En el sacramento de la penitencia Cristo—por medio del sacerdote—hace un juicio de gracia sobre el pecador arrepentido. El sacerdote tiene que juzgar allí donde nosotros nos abstenemos jurídicamente de juzgar. Es esto justamente lo que parece escandaloso al hombre que no está lleno de fe en Cristo y en su actividad dentro de la Iglesia. El creyente verá en eso mismo una bendición y consuelo especiales.

Al sacramento se une la palabra. Aunque ocupe en la actividad del sacerdote más espacio que el sacrificio, tiene menos importancia. Aunque Cristo nos redimió también con su palabra, su actividad salvadora se cumplió por voluntad del Padre, sobre todo en su sacrificio. La participación en la actividad sacerdotal del Señor significa, pues, primeramente participación en su sacrificio. Pero la palabra no puede faltar; gracias a ella el hombre se prepara para

el hecho sacramental, que es también interpretado por la palabra. Mediante la palabra el hombre es obligado a formar su vida con las fuerzas del sacrificio. Pero la palabra de la predicación no es vacía, sino salvadora (*Hebr.* 4, 12), porque el sacerdote no habla palabras humanas, sino la palabra del Señor; porque no repite las palabras como un alumno a su maestro; porque es el Señor mismo —que permanece con los suyos hasta el fin de los tiempos—quien actúa eficazmente en la enseñanza del sacerdote; El es quien llama al hombre por medio de la palabra del sacerdote. El sacerdote debe poner el máximo cuidado en la predicación, porque la fe nace de la predicación (*Rom.* 10, 17). Dios mismo le ha dado lo que tiene que predicar: la revelación ocurrida en Cristo en todas sus dimensiones y riqueza, no caprichosamente escogida y dividida (*Eph.* 3, 8; *I Cor.* 1, 2; *II Cor.* 4, 7-18; 5; *II Tim.* 4, 1-5; *Gal.* 1, 10; *Tit.* 1, 9; cfr. § 175). El sacerdote pronuncia la palabra de la predicación por obediencia a Dios que se revela; en esta obediencia sirve a la palabra de Dios; debe someterse a ella y no someterla a él ni servirse de ella para otros fines. Su palabra es, por tanto, simultáneamente testimonio a favor de Cristo y confesión de Cristo; su palabra es obligatoria con obligatoriedad mayor que puedan tener las demás palabras humanas, porque Cristo habla en él. Esta obligación de la palabra de la predicación sólo es soportable para quien sabe por la fe que quien habla es en definitiva Cristo mismo.

III. *Capacitación para la vida sacerdotal*

El Orden concede al sacerdote las gracias necesarias para el recto cumplimiento del servicio que se le impone y para la superación de los peligros y tentaciones a él unidos. Con la grandeza de la misión crece la magnitud del peligro de traicionarla. El sacerdote tiene que resistir una gran tensión; es servidor de Cristo y por lo mismo está revestido de la autoridad de Cristo. San Pablo tiene una aguda conciencia de este hecho; en nombre de Cristo puede enfrentarse con los corintios, exigiendo y mandando (*I Cor.* 4, 21); pero no es más que un servidor (*Lc.* 17, 7-10). Poder y debilidad se juntan en una extraña unión. El sacerdote debe ser representante de Cristo y a la vez debe esconderse y retirarse, para no ocultar a nadie el rostro de Cristo. Si no cumple ambas cosas, se daña a sí mismo y a la comunidad. Cuando no se presenta en nombre de Cristo, sus poderes son desaprovechados y sus obligaciones descui-

dadas. Pero cuando obliga a las conciencias, porque está capacitado y enviado para ello, le amenaza el peligro de estorbar el camino hacia Dios por orgullo y desmesura, el peligro de obligar al hombre a hacer lo que él quiere, en vez de obligarle a hacer lo que Dios quiere (E. Walter, *Diener des Wortes*, 85). Puede preguntarse si un hombre sometido a tal tensión puede resistirla sin destruirse. Tal tensión sólo es soportable gracias a la fe en Cristo; sólo en esa fe se comprende que la conciencia humana no perezca en esa tensión; sin la fe es increíble la unión de contenidos de conciencia tan dispares y contrarios.

En concreto, podemos caracterizar la eficacia de la gracia concedida en la ordenación de la manera siguiente: concede fuerzas para resistir una tentación que puede nacer de la conciencia de la preocupación trascendental por la salvación de los demás, a saber: la tentación de pasar por alto la responsabilidad que cada uno tiene sobre sí mismo, de manera que el fiel demasiado atendido saque la impresión de que está bajo tutela; y además da fuerzas contra la tentación de cumplir la misión que se le ha confiado con medios ajenos a la revelación sobrenatural y aconsejados por la prudencia de este mundo. También concede la ordenación fuerzas para rechazar la tentación que puede nacer de la obligación y capacidad de presentarse en nombre de Cristo: la tentación de comprometer la autoridad de Dios en casos en que no se trata del reino de Dios, sino de los intereses propios o de los métodos temporales y pasajeros de predicar el reino de Dios. El sacerdote existe siempre en unión con el mundo. Vive en los órdenes del mundo; crece dentro de las formas sociales existentes; busca en las circunstancias y procesos del tiempo ayuda y auxilio para el cumplimiento de su tarea. Así nacen de las circunstancias temporales determinados métodos pastorales. Estas dos cosas—el vivir en determinadas formas sociales y la alegría de los métodos pastorales eficaces—pueden convertirse en trampas para el sacerdote; y lo son cuando, sobrepasando su incumbencia, se empeña en creer, sin razón, que ciertas formas de vida ya periclitadas son las exigidas por la Revelación y las defiende, por tanto, en nombre de Dios, cuando pretende conservar métodos pastorales temporeros más allá de la época que les corresponde; cuando no sabe distinguir cuidadosamente entre su misión esencial y los medios temporales de cumplirla. Cuando puede fácilmente hacerse el reproche de petulancia a quien puede hablar con pretensiones de obligación y debe fundamentar sus palabras en el mandato de Dios, en la invocación a la muerte y a los castigos eternos, no todo va

muy bien y tal conducta da pie rápidamente a la acusación de ambición de poder. Cuanto más profundamente viva el sacerdote de su ordenación, tanto más eficazmente logrará superar tales tropiezos.

El orden concede también fuerzas para superar la tentación, que pueden nacer del deber de hablar al hombre del orgullo y vanidad del mundo, es decir, de tener que recordar al hombre continuamente sus pecados, llevarles al juicio del Dios misericordioso y predicarles el reino de Dios. Es la tentación de la presunción y desprecio de los órdenes mundanos, que puede exteriorizarse en no oír o no tomar en serio o rechazar sin más los recelos y dificultades que siente el corazón humano ante el amor de Dios. Cuanto más consciente siga siendo el sacerdote de su estado y condición de peregrino, amenazado siempre de pecado, cuanto más grande sea su idea del Creador y de la magnificencia del mundo creado por El y de la miseria derivada del pecado, tanto menos expuesto estará a caer en toda tentación.

También el peligro que acecha diariamente de convertir las tareas sacerdotales en mecánicas y oficinescas puede ser superado si el sacerdote piensa en la gracia que recibió en el orden y está dispuesto a dejarla actuar. Mediante la conversión a Cristo, que en este sacramento sale al encuentro del ordenado de una manera especial, se mantiene despierto el amor, que rompe continuamente esta especie de telarañas que son las costumbres y los conformismos. No es éste el lugar de explicar más detalladamente los efectos del sacramento del Orden. Cfr. Ph. Dessauer, *Priesterliche Existenz*, en "Schildgenossen" 16 (1937), 246-255; J. Sellmair, *Der Priester in der Welt*, 1939; W. Stockums, *Das Priestertum*, 1934; ibíd., *Der Beruf zum Priestertum*, 1934; ibíd., *Priestertum und Aszese*, 1938; H. Wirtz, *Ein Laie sucht den Priester*, 1940.

IV. *Apéndice*

La *ordenación episcopal* no imprime ningún carácter indeleble, pero da la plenitud de los poderes concedidos en la ordenación sacerdotal; consiste esa plenitud en que el obispo puede administrar el orden y la confirmación y crear así el orden necesario y el presupuesto para que la vida divina sea engendrada y para que la existencia sea traspasada por sus fuerzas.

De los poderes y deberes concedidos por la ordenación sacer-

dotal se deduce evidentemente el *carácter temporal* de este sacramento. El sacerdote concede la participación en el sacrificio de Cristo y predica la palabra de Dios. Para ninguna de estas dos tareas habrá ya lugar cuando todos los destinados por Dios hayan entrado en el *sancta sanctorum* del cielo para ofrecer con Cristo un culto eterno al Padre y contemplar su gloria.

Una detallada exposición y explicación de esta problemática todavía no bien definida puede encontrarse en varios tratados de Kl. Mörsdorf, especialmente en *Abgrenzung und Zusammenspiel von Weihegewalt und Kirchengewalt*, en "Die Kirche in der Welt" 4 (1951); *Weihegewalt und Kirchengewalt in Abgrenzung und Bezug*, en "Miscelanea Comillas" 16 (1951), II, 90-110; *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, en "Münchener Theol. Ztschr." 3 (1951), 1-16; *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, en "Münchener Theol. Ztschr." 3 (1951), 329-348.

CAPITULO VII

EL MATRIMONIO

§ 285

Lugar del sacramento del matrimonio dentro de la comunidad de la Iglesia

1. Los Sacramentos son modos distintos de encontrarse con Cristo. Son los instrumentos con que el Padre celestial nos acoge de distintas maneras por medio de Cristo en el Espíritu Santo y nos configura según la imagen de su Hijo encarnado e instaura su reino en nosotros. La comunidad con Cristo, causada y fortalecida de distintas maneras por medio de los Sacramentos, implica a la vez modos respectivos de incorporación a la Iglesia y, por tanto, la ordenación a los demás miembros de la comunidad. El hombre total es acogido y transformado por la actividad de Cristo o por la del Padre operante en Cristo en los Sacramentos. La transformación llega también a la ordenación al "Tú" fundada en el ser mismo del hombre, ya que abarca al hombre total con todas sus propiedades y determinaciones anímicas. Los individuos se reúnen así en una unidad íntima y viva; tal unidad tiene tal fuerza que, según San Pablo, todas las diferencias naturales restantes pasan a segundo término; no son negadas, porque la naturaleza no es destruída por Cristo; la naturaleza tiene su origen en el Padre celestial y para

Cristo era el pan de su vida el cumplir la voluntad de su Padre. Pero a través de las diferencias naturales es creada una nueva relación entre el *yo* y el *tú* que arraiga en Cristo mismo. Cfr. § 169.

2. Entre los encuentros para los que el hombre está capacitado naturalmente en razón de su ser creado por Dios, ocupa el lugar primero y preferente el encuentro del hombre y mujer. La unión con Cristo configura y forma también este encuentro. También en su cualidad de varón o mujer está el hombre configurado a imagen del Señor. La comunidad con Cristo penetra y traspasa también la ordenación del hombre a la mujer y de la mujer al hombre. La semejanza a Cristo fundada en el bautismo llena ya todo el ámbito del yo humano; pero a consecuencia de la significación que tiene para la vida humana el encuentro del hombre y la mujer, no puede estar sólo lleno de la fuerza de Cristo, comunicada en el bautismo y que se extiende a todos los dominios de la vida, sino que esa fuerza debe fluir como un poder superior a la virtud santificadora del bautismo hasta la comunidad del hombre y mujer: es lo que ocurre en el sacramento del matrimonio. El matrimonio significa, por tanto, una conformación y carácter especiales (condicionados por las propiedades del hombre y las de la mujer) de la comunidad que abarca a todos los bautizados; es una especialización de su unidad, una derivación de ella. Esta transformación de la comunidad, que afecta a todos los miembros de la Iglesia, ocurre siempre que dos bautizados se dirigen el uno al otro, en cuanto varón y mujer, para unirse perfectamente entre sí.

3. Esta especial conformación de la relación entre el yo y el tú fundada en el bautismo es lo que vamos a explicar ahora. El matrimonio puede ser estudiado desde otros muchos puntos de vista, por ejemplo, desde el punto de vista biológico, psicológico, económico, jurídico, moral, etc. Tales aspectos no nos interesan ahora. Debemos explicar el matrimonio desde el punto de vista de su sacramentalidad, que a los ojos del creyente es la realidad más importante del matrimonio cristiano. La sacramentalidad no es como un dije que se colgara al matrimonio perfecto, cerrado en sí mismo, sino que es el poder y la fuerza que configura el matrimonio. La sacramentalidad es la ley conformadora o entelequia del matrimonio entre bautizados; gracias a ella el dato y hecho natural que llamamos matrimonio es sumergido en la gloria de Cristo resucitado. Del mismo modo que lo sobrenatural está por encima de lo

natural y lo imprime carácter (cfr. §§ 114-117); mediante el sacramento del matrimonio la gloria de Cristo configura la ordenación natural del hombre a la mujer y de la mujer al hombre. Como lo superior no debe ser medido y juzgado según lo inferior, sino viceversa, el matrimonio cristiano debe ser comprendido desde la sacramentalidad. Todo lo que puede decirse sobre él está incluído en el ámbito del sacramento y desde allí debe ser conocido y valorado.

Lo mismo que los demás sacramentos debemos explicar ahora la existencia, signo externo y fuerza sacramental del sacramento del matrimonio. Las características de este sacramento obligan a esbozar brevemente las propiedades naturales, que fundan una especial relación del yo y el tú.

§ 286

Diferencias naturales y coordinación entre el hombre y la mujer, como presupuesto del matrimonio sacramental

I. *Consideraciones preliminares*

1. Como hemos visto en distintas ocasiones, la existencia humana es coexistencia (Mitexistenz). El yo humano está ordenado al tú. Esta situación esencial es lo que explica la necesidad y anhelo de comunidad. Cuando no se llega al encuentro con el tú, la vida humana queda inacabada e incompleta. El hombre vive ese no acabamiento en el sentimiento de soledad. La forma extrema de soledad e imperfección es el infierno. El signo de la ordenación del yo al tú es la facultad de hablar. En la palabra ejercita el hombre su ordenación al tú. La conversación es el modo en que la vida humana se realiza con sentido. La forma suprema de diálogo es la unión del hombre con Dios en el cielo. Esta afirmación no nace de una idea romántica del hombre, sino de la consideración, a la luz de la fe, de la naturaleza humana. Cfr. § 190.

2. La coexistencia sufre una transformación característica cuando hombre y mujer se reúnen en comunidad. Hombre y mujer son representaciones y configuraciones distintas del mismo ser humano. La ley de la diferenciación atraviesa toda la naturaleza y también

el hombre cae bajo su dominio. Hombre y mujer no realizan cada uno de por sí la plenitud de lo humano, sino sólo una parte. Varón y mujer creó Dios al hombre (*Gen.* 1, 27). Sólo cuando se unen cumplen toda la extensión de lo humano.

San Juan Crisóstomo dice en su *Comentario a la Epístola a los Colosenses* (*Homilía* 12, sec. 5): "Ellos (los nuevos desposados) quieren convertirse en un solo cuerpo. ¡Un misterio del amor! Si los dos no se convierten en uno, no producen ningún aumento, mientras permanecen separados y dos tan pronto como se unen en unidad, se multiplican. ¿Qué aprendemos de eso? Que en la unión hay una gran fuerza. El espíritu creador de Dios dividió al principio a uno en dos y para indicar que después de la división siguen siendo uno, no permitió que uno solo bastara para la generación. Pues el que no está todavía (unido en matrimonio) no es uno, sino mitad de uno; y es evidente que tampoco puede reproducirse, como no podía anteriormente (antes de la división). ¿Has visto qué misterio es el matrimonio? De un hombre hizo Dios otro, y cuando de los dos hizo otra vez uno, volvió a crear de nuevo al uno. Por eso el hombre nace de uno. Pues el varón y la mujer no son dos hombres, sino un hombre." La diversidad se extiende a lo corporal, a lo espiritual y a lo anímico.

3. Toda la estructura del ser está coloreada de maneras distintas en el hombre y en la mujer. La propiedad de ser varón o mujer no se le pega al hombre por fuera, sino que le acuña y caracteriza desde lo más íntimo. El hombre es completamente varón o completamente mujer. Dios ha concedido al varón más virtudes y fuerzas racionales y a la mujer más virtudes y fuerzas del corazón. Por eso intenta el hombre dominar al mundo y ordenarle sistemáticamente en divisiones y relaciones lógicas, cognoscitivamente y con ayuda de los conceptos, mientras que la mujer rastrea y ve la esencia de las cosas con la mirada del corazón. El hombre está dotado para la acción y orientado a la obra; por eso le han sido concedidas las propiedades necesarias para la acción (audacia, espíritu de empresa, amor a la libertad). La mujer obra aceptando, protegiendo, cuidando; tiene el don de la entrega, de la espera amorosa, del abandonarse, del calor afectuoso. La Iglesia tiene en cuenta las diferencias entre varón y mujer, así, por ejemplo, al reservar el sacramento del orden al varón. Pero tales diferencias no deben exagerarse hasta convertirlas en exclusividades. El varón participa de las propiedades de la mujer y viceversa. Las características

citadas como propias del varón son también, en cierto sentido, propias de la mujer y las de la mujer lo son del varón; lo que ocurre es que están en la mujer o en el hombre especialmente acentuadas. La diferencia debe reducirse a la variedad del acento que recae sobre las propiedades comunes propias del varón y de la mujer en cuanto hombres.

4. Por muchas diferencias que haya entre ellos, el hombre y la mujer están destinados y ordenados el uno al otro; sus diferencias son tales que hombre y mujer se completan en una plenitud ordenada y unitaria de lo humano; no sólo pueden completarse, sino que están ordenados a completarse. A cada uno presta el otro valores que no tiene y sin los cuales sería unilateral e imperfecto. Cuando los caracteres masculino y femenino se desarrollan sin recíproca penetración e influencia, el ser del varón suele conducir al poder salvaje, al rígido esquematismo intelectual falto de fuerza vital; la riqueza sentimental de la mujer se pierde fácilmente en la confusión y oscuridad faltas de la luz del conocimiento. Sólo en el encuentro recíproco, en que los caracteres de varón y mujer no se niegan mutuamente, sino que se fusionan, prospera el ser de ambos.

5. La diversidad del varón y de la mujer no implica una superioridad cualitativa del uno sobre el otro; sería unilateral tomar a la mujer como medida de lo humano y valorarlo todo según ella; y también será unilateral creer que el varón es el prototipo de lo verdaderamente humano y lo femenino una degradación de ello. Aunque en Santo Tomás pueden encontrarse ideas parecidas, deben ser valoradas como históricamente limitadas, tomadas en parte de Aristóteles y en parte nacidas del conocimiento insuficiente del problema; son incompatibles con los conocimientos biológicos y psicológicos actuales. Cfr. A. Mitterer, *Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart*, en "Zeitschrift für katholische Theologie" 57 (1933), 491-536. La medida de lo humano no es el varón solo o la mujer sola, sino varón y mujer en su recíproca ordenación. Los privilegios que uno puede tener frente al otro, tendrá que pagarles con otros tantos defectos. El carácter del varón implica que en la ordenación recíproca de varón-mujer lleve la dirección, mientras que a la mujer compete el llenar el espacio vital creado por el hombre. Sobre esto volveremos a hablar al estudiar la sacramentalidad del matrimonio. Confróntese F. J. J. Buytendijk, *Die Frau. Natur, Erscheinung, Dasein*, 1953.

II. *Testimonio de la Revelación*

La diversidad y coordinación de hombre y mujer están atestiguadas y explicadas por la Revelación sobrenatural en *Gen.* 1, 27-28 y 2, 18-25. Dios mismo confirma que hay una falta en la creación mientras el hombre está solo. "No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él." Dios creó a la mujer del costado del hombre y le liberó así de su soledad (cfr. § 125). La creación se completó al ser creada la mujer; Dios dijo entonces de su creación que era "muy buena" (*Gen.* 1, 31). La igualdad de linaje del hombre y de la mujer está atestiguada por el hecho de que Adán no pudo encontrar entre los animales que Dios le confió ninguno que pudiera salvarle de su soledad; sólo pudo lograrlo la mujer creada de su costado. Según la Escritura, Adán y Eva son imagen de Dios, no cada uno por sí, sino más bien en su unión (*Gen.* 1, 27). Dios concedió el dominio de la tierra a ambos, no sólo a Adán; con el hombre la mujer fué autorizada a someter el mundo (*Gen.* 1, 28-30). El varón siente su ordenación—creada por Dios—a la mujer como anhelo y deseo de la mujer, que es hueso de sus huesos y carne de su carne (*Gen.* 2, 23). El anhelo de mujer tiene tal fuerza que por ella dejará el varón a su padre y a su madre, y la tomará por esposa. El varón intenta la unidad con la mujer hasta la última posibilidad concedida por Dios mismo: tal posibilidad extrema es la comunidad de los cuerpos (*Gen.* 2, 24). La unidad a que tienden varón y mujer se completa y cumple en la "carne", en el cuerpo; es una plena comunidad vital de cuerpo y alma. Varón y mujer fueron creados por Dios para esa plena comunidad de vida que abarca también el cuerpo. Cristo lo confirma: en una conversación con sus discípulos dice, aludiendo a la narración de la creación, que Dios mismo hizo al hombre varón y mujer y que varón y mujer no son ya dos sino uno solo, un cuerpo, cuando el varón abandona a su padre y a su madre y se une a su esposa (*Mt.* 19, 4-6; *Mc.* 10, 6-9). Dios creó a los dos primeros hombres para que fueran compañeros en todo (*Gen.* 2, 18). Ambos saben que están destinados a la unidad corporal, anímica y espiritual. "Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse de ello" (*Gen.* 2, 25). La unidad corporal no es algo que deba ser superado, sino la plenitud de unidad de vida. No es mala en sí, como decía el maniqueísmo. Cuando hombre y mujer se encuentran con la voluntad de comunidad plena, la unidad de los cuerpos

está supuesta e implicada. Naturalmente, la dirección corresponde al espíritu y al alma; sólo así se garantiza la dignidad personal de cada uno cuando varón y mujer se encuentran; la unidad corporal es expresión e instrumento del amor, en que el hombre y la mujer se inclinan el uno al otro. Existen también otras formas de encuentro que tienen menos fuerza y poder; la más amplia consiste en que hombre y mujer se entregan el uno al otro para vivir en comunidad perfecta y exclusiva.

III. *Carácter personal de la unidad de hombre y mujer*

Podemos describir más concretamente la esencia del encuentro del hombre y mujer. Como antes hemos visto, pueden distinguirse dos formas de amor (cfr. § 193); en la una el yo se dirige al tú, para apropiarse los valores del tú; es el amor de necesidad: el hombre necesita conseguir lo que le falta. El tú es anhelado como complemento de la propia vida anímica y corporal; el yo ama al tú, porque tiene determinados valores. Si este amor se realiza en su caracterización más crasa, se desprecia la personalidad del tú. Quien ama así, usa egoísticamente el tú como una cosa que aumenta su propia vida, en contradicción con la personalidad creada por Dios. Para que el yo no sea degradado a objeto en el amor, al movimiento del yo hacia la apropiación de los valores del tú debe añadirse el movimiento de entrega y servicio al tú; sólo entonces es respetado el tú como persona y valorado como una realidad que tiene sentido y descansa en sí misma. Este amor tiende al tú y no sólo a una parte del tú, sea el cuerpo, sea el alma. El encuentro con el tú, ocurrido en esta forma de amor está traspasado de respeto. Sólo el amor que nace del núcleo de la persona y desemboca en el centro de la persona garantiza la dignidad del hombre. La posibilidad de esta forma de ordenamiento del yo al tú fué creada por Cristo. En Cristo se dirige Dios a los hombres no por haber encontrado en ellos algo valioso, sino para regalarles su propia gloria y felicidad. Quien es acogido por Cristo es introducido en la corriente del amor que sirve y se entrega regalándose; en él se cumple la vida de Cristo. Quien se ofrece al tú en Cristo obedece a Dios, del mismo modo que Cristo fué obediente en su vida de entrega sacrificada al Padre celestial; quien se ofrece al tú en Cristo realiza su pertenencia a Dios, permite que el tú sea la persona creada por Dios mismo; sabe que ha sido enviado por Dios para ponerse al servicio del

tú con amor sacrificado; su amor se convierte en una respuesta a la llamada que Dios le hace apuntando hacia el tú; nace así el amor responsable. La primera forma de amor es el *eros*, y la segunda el *agape*; ninguna de las dos excluye la otra, sino que se condicionan y traspasan mutuamente. Cfr. § 267.

En la unión más íntima posible entre el hombre y la mujer ambos movimientos del amor se funden en uno solo. Podemos explicarlo así: Dios ha entregado el mundo al hombre para que le cultive y le trabaje, le conozca, actúe en él y perfeccione su ser. Puede gozar de él como de un don de Dios. El hombre encuentra al hombre primero como a un trozo del mundo: como objeto de su conocimiento y complacencia. Es pues conforme a la creación el que Adán dijera a Eva: te quiero porque eres como eres. Así afirmaba la obra del Creador, que creó al hombre y a la mujer de manera que dependieran uno del otro. Eso todavía no es egoísmo ni orgullo. El egoísmo empezaría en cuando el hombre tratara al hombre sólo como objeto y no como persona. La tentación de esta conducta egoísta que usa y abusa del tú como de una cosa es especialmente aguda en el ámbito de lo sexual, porque el impulso sexual de uno hacia otro tiene en su entraña un especial poderío. Sólo esa fuerza que arrastra a unos hombres hacia otros hace comprensible el que se repita continuamente el hecho de que dos hombres de distinta posición, de familias mutuamente desconocidas, con esperanzas y deseos dispares y a pesar de los muchos ejemplos de matrimonios desgraciados, se tiendan recíprocamente la mano con enorme alegría para recorrer el inseguro e imprevisible camino futuro de la vida (cfr. J. Gülden, *Das Geheimnis der Ehe*, 1940). Pero si esa fuerza sexual se separa y arranca de sus ligaduras a la responsabilidad y del amor personal, se convierte en demonio destructor; se convierte en un poder asolador y desolador de la cultura humana y de todos los órdenes de la comunidad. Debe ser, pues, soportado y dirigido por la responsabilidad y por la disposición al amor sacrificado y servidor. Y viceversa: cuando quiera llegarse al perfecto encuentro, a la última unión posible prevista por Dios mismo, esa fuerza no debe ser reprimida ni apagada; eso contradiría también la obra del Creador. El hecho de que hombre y mujer se busquen hasta la plena unión corporal configurada por el amor personal y responsable, está fundado en sus características, creadas por Dios mismo. Cfr. E. Brunner, *Eros und Liebe*, 1937.

IV. *El matrimonio, lugar legítimo de la unidad perfecta*

1. La unión perfecta de cuerpo y alma sólo tiene sentido en el matrimonio, y por eso sólo está permitida en él; es evidente si se reflexiona sobre las características de la unidad perfecta entre hombre y mujer. La determinación sexual afecta al hombre hasta en su más íntimo y profundo ser. Su actividad alcanza las raíces mismas del ser humano. Quien la ha realizado una vez es conformado íntimamente por ella; aunque haya olvidado ya el proceso, está sellado en su ser íntimo por ella. Por tanto, si quiere realizarla conforme al ser y por así decirlo esencial y objetivamente, el hombre debe estar dispuesto a dejarse determinar por ella. Sería una contradicción al ser mismo de la unidad perfecta de cuerpo y alma el hecho de que los unidos no quisieran reconocer el estado producido en ella para siempre. Esa disposición se expresa en el acto del matrimonio; en él se encarna la voluntad de la unión duradera y mutua, que corresponde a la esencia de la fusión perfecta de dos personas. Las leyes matrimoniales protegen y difunden esta disposición frente a las transformaciones y debilidades del corazón humano; ayudan y fortalecen la voluntad humana y a la vez incorporan la comunidad de los hombres a la vida pública.

A esto se añade que dos personas que se entregan mutuamente del modo más perfecto, se abren recíprocamente el secreto y misterio de su ser personal todo lo que es posible en este mundo. La revelación del misterio de la persona no puede ocurrir en la pura comunicación de las propias ideas y deseos, sino sólo cuando el yo concede al tú participación en la vida propia; tal ocurre de la manera más amplia en la unión corporal y anímica. Los así unidos saben en qué medida les desconoce el resto del mundo. Se conocen, porque el amor abre el misterio de la última intimidad del hombre y le ve mejor y más hondo que cualquier otro. Esta recíproca revelación no puede ya ser revocada jamás. Cuando dos hombres se revelan mutuamente en esta profundidad, se conocen ya para siempre, se pertenecen ya para siempre. No es nada evidente que dos hombres se confíen y abran así. El pudor, que afecta no sólo al cuerpo, sino a todo el yo humano, advierte a los hombres y les ayuda a proteger su misterio personal de todo ataque de curiosidad extraña; sólo permite su revelación a quien se dirige y se une al yo en el amor. Cuando alguien le abre el misterio de su persona y lo acepta en su corazón, con el misterio adquiere la responsabilidad frente a quien

se le ha confiado; es la garantía de la dignidad personal de quien se entrega, para que su entrega no se convierta en un abandono de la mismidad. Nunca jamás se puede sacudir esta responsabilidad. Quien una vez ha entrado en la profundidad más íntima de otro, será siempre responsable de él y, por tanto, estará siempre unido y obligado a él.

Según esto podemos definir el matrimonio como la unión jurídica de un varón con una mujer en la completa e indisoluble comunidad de vida, que Dios ha determinado como fundamento de toda vida nueva.

2. Al bautizado le ocurre algo nuevo; su unión corporal y anímica es imagen de la unión de Cristo con la Iglesia. En esa unidad del bautizado hay un intercambio de la vida imperecedera y celestial que Cristo regala a la Iglesia, y no sólo de vida natural y terrena. En la unión extramatrimonial el hombre renuncia a esta vida, renunciando así a la plenitud de vida a que Dios le destina; se satisface con la gloria perecedera y pequeña de lo intramundano. Y como es Dios mismo quien concede lo sobrenatural en las formas terrenas, su autosuficiencia es a la vez repulsa del amor divino y, por tanto, una ofensa a Dios.

3. Es también un argumento a favor del matrimonio el hecho de que la unión corporal y anímica del hombre y de la mujer tiende y está ordenada a la procreación, aunque no se agote en ella; se refiere a la totalidad de la familia y no sólo al hombre y mujer. La entrega recíproca de hombre y mujer sólo puede tener sentido dentro de la unión familiar y en la intención de la común responsabilidad por el hijo.

V. *Virginidad*

Por muy bien que las anteriores consideraciones hayan demostrado la recíproca pertenencia del hombre y la mujer, basándola en sus características espirituales y corporales, creadas por Dios mismo, es indudable, sin embargo, que la Iglesia reconoce una importancia hasta predominante a la *vida virginal*. El Concilio de Trento dice: "Si alguno dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato, y que no es mejor y más perfecto permanecer en virginidad o celibato, que unirse en matrimonio, sea anatema" (D. 981). La doctrina de la Iglesia se funda en

la Escritura. Cuando Cristo explica a sus discípulos—asustados de su mensaje de la indisolubilidad del matrimonio—que Dios concede la posibilidad de la verdadera vida matrimonial, alude a una cumbre más alta de vida; hay hombres que renuncian al matrimonio no porque una falta o defecto físico les haga incapaces de él, sino por amor al reino de los cielos (*Mt.* 19, 1-12). La forma virginal de vida sólo es posible desde Cristo; por mucho que se hubiera estimado y estime la virginidad prematrimonial en la época precristiana y en religiones no cristianas, la idea de una vida continua de virginidad y las fuerzas para ella proceden de Cristo; la virginidad significa que un hombre es poseído y dominado completamente por Dios; presupone, por tanto, la cercanía especial de Dios al hombre, que fué creado en Cristo. La virginidad no es sólo la renuncia vitalicia a cualquier satisfacción sexual por motivos éticos, sino la inmediata y completa conversión a Dios de las fuerzas humanas del amor. La virginidad no nace del desprecio o minusvaloración del matrimonio o de la aversión a él. Dice San Juan Crisóstomo (*La Virginidad,* 10): "Quien denigra el matrimonio, mengua también el honor de la virginidad. Quien alaba el matrimonio, tanto más ensalza la maravilla esplendorosa de la virginidad." El que es virgen renuncia al valor del matrimonio, reconocido como tal valor, porque está él lleno de Dios (*I Cor.* 7, 25-35); renuncia a la forma de vida natural en el estado de peregrinación, sin hacerse preso desnaturalizado. Aunque le está negado el natural complemento y acabamiento de su ser, está, sin embargo, lleno de Dios. Dios es el único que puede ser amado hasta el fin en sentido pleno y definitivo. A la raíz de toda experiencia amorosa de un gran corazón, que siente claramente, incluso en el fondo del corazón más feliz y rico, hay quizá una imposibilidad de la última plenitud. "Tal vez tengamos que decir que el amor no puede expresarse con toda su riqueza respecto del hombre porque éste es demasiado pequeño, porque es imposible captar su suprema intimidad, porque se halla siempre envuelto en cierta lejanía. Acaso esta experiencia dolorosa y este último fracaso del amor humano hacen presentir al hombre que hay otro amor, pero que es imposible realizarlo con respecto a otro ser humano, un amor cuyo objeto mismo y cuyas condiciones han de sernos dados de lo alto. La Revelación lo muestra. He aquí el misterio de la Virginidad" (R. Guardini, *El Señor,* vol. I, págs. 492-493, 1954). De la virginidad obrada por una gracia especial (carisma) se distingue la continencia prescrita por la ley o impuesta por las circunstancias de la vida, que tampoco es posible más que

desde Cristo. Pero en el segundo caso se deja más campo de juego a la libre decisión humana. Quien se decide por la continencia, sólo puede hacerlo honrada y limpiamente, cuando ve claramente el valor del matrimonio y acepta el sacrificio de la no plenitud de su ser anímino y corporal con amor servicial a Dios y a los hermanos y hermanas. también a él se le concede otra plenitud por su disposición.

Cuando la Iglesia habla de la supremacía de la vida virginal sobre la matrimonial, alude a la forma de vida, no al hombre que vive en ella. La ordenación hecha por la Iglesia de las formas de vida tiene como norma la plenitud ultramundana del mundo. El mundo camina hacia un estado en el que perderá las actuales formas y adquirirá una forma gloriosa e imperecedera, presignificada ya en el cuerpo resucitado de Cristo. La forma matrimonial de vida pertenece a los modos transitorios de existencia y pasa con ellos. Esto no quiere decir que, los que vivieron aquí matrimonialmente, no permanezcan allá unidos lo más íntimamente posible; no cambian más que las formas de unión. En la vida virginal está representada previa y analógicamente la forma perfecta de la vida del mundo futuro; es una continua advertencia de que la forma actual de este mundo pasa y que llegará lo inmutable e imperecedero. Quien elige la forma virginal de vida presta un servicio sobrenatural al hombre olvidadizo; le recuerda lo futuro y le guarda de perderse en lo perecedero. La virginidad se convierte así en una realización del amor.

Por tanto, aunque la Iglesia ordena según su rango ambas formas de vida, se abstiene de ordenar del mismo modo a los que viven en ellas. "Por el camino de la virginidad unos se hacen fervorosos, perfectos, íntimamente entregados a Dios y a los hermanos, maduros y sabios; y otros, estrechos y fríos, orgullosos y violentos; y en el matrimonio unos se hacen magnánimos, humildes, respetuosos, desinteresados, y otros se hacen burdos, superficiales, brutales y egoístas" (J. Gülden, *Das Geheimnis der Ehe*, 28).

§ 287

Existencia del sacramento del matrimonio

El matrimonio cristiano es un sacramento instituído por Cristo. Dogma de fe

1. El Concilio de Trento dice: "El perpetuo e indisoluble lazo del matrimonio proclamólo por inspiración del Espíritu divino el primer padre del género humano cuando dijo: Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Por lo cual, abandonará el hombre a su padre y a su madre y se juntará a su mujer y serán dos en una sola carne (*Gen.* 2, 23-24). Que con este vínculo sólo dos se unen y se juntan, enseñólo más abiertamente Cristo nuestro Señor, cuando refiriendo como pronunciadas por Dios, las últimas palabras, dijo: Así, pues, ya no son dos, sino una sola carne (*Mt.* 19, 6), e inmediatamente la firmeza de este lazo, con tanta anterioridad proclamada por Adán, confirmóla El con estas palabras: Así, pues, lo que Dios unió, el hombre no lo separe (*Mt.* 19, 6; *Mc.* 10, 9). Ahora bien, la gracia que perfeccionará aquel amor natural y confirmará la unidad indisoluble y santificará a los cónyuges, nos la mereció por su Pasión el mismo Cristo, instituidor y realizador de los venerables sacramentos. Lo cual insinúa el apóstol Pablo cuando dice: varones, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella (*Eph.* 5, 25), añadiendo seguidamente: Este sacramento, grande es; pero yo digo, en Cristo y en la Iglesia (*Eph.* 5. 32).

Como quiera, pues, que el matrimonio en la Ley del Evangelio aventaja por la gracia de Cristo a las antiguas nupcias, con razón nuestros santos Padres, los Concilios y la Tradición de la Iglesia Universal enseñaron siempre que debía ser contado entre los sacramentos de la Nueva Ley. Furiosos contra esta tradición, los hombres impíos de este siglo, no sólo sintieron equivocadamente de este venerable sacramento, sino que, introduciendo según su costumbre, con pretexto del Evangelio, la libertad de la carne, han afirmado, de palabra o por escrito, muchas cosas ajenas al sentir de la Iglesia católica y a la costumbre aprobada desde los tiempos de los Apóstoles, no sin grande quebranto de los fieles de Cristo"

(D. 969-970). El canon 1 define: "Si alguno dijere que el matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la Ley del Evangelio, e instituído por Cristo Señor, sino inventado por los hombres en la Iglesia, y que no confiere la gracia, sea anatema" (D. 971). El Concilio de Trento se declaró partidario de la sacramentalidad del matrimonio frente a la teoría defendida por los reformadores, de que el matrimonio era una cosa puramente mundana. Invoca a su favor el A y NT.

2. La sacramentalidad del matrimonio *está prefigurada en el AT y fué instituída por Cristo en el NT.*

a) Según el testimonio del *Génesis* (*Gen.* 1, 27; 2, 16-24), Dios mismo creó el matrimonio; ordenó y destinó al hombre y a la mujer el uno para el otro, al crearles distintos y dotarlos de las propiedades mutuamente complementarias de un solo ser humano. La comunidad matrimonial se funda en la diversidad de los sexos y está ordenada a la unión sexual de varón y mujer.

Cristo dijo, refiriéndose al acto creador divino, que Dios mismo había unido al hombre y a la mujer uno con otro (*Mt.* 19, 6). Las características del hombre y de la mujer creadas por Dios mismo y la ordenación recíproca del uno al otro, basadas en ellas, rodea como un lazo al hombre y a la mujer y les liga en unidad.

El matrimonio, por haber sido instituído por Dios, es una representación y revelación de la gloria divina; más concretamente, del amor divino, que le configura y le llena; es, por tanto, signo e instrumento de la gracia divina. Tal vez la semejanza del hombre a Dios implique el matrimonio; pues cuando el *Génesis* testifica que Dios creó al hombre a imagen suya, dice que le creó varón y mujer. Aunque tal interpretación fuera acertada, no supone ninguna diferenciación sexual en Dios; es un carácter esencial del Dios vivo el no tener ninguna determinación sexual. La semejanza a Dios se referiría más bien al amor de Dios.

De cualquier modo que haya que interpretar este texto del Génesis, no hay duda de que el matrimonio, como cualquier realidad creada, tiene su modelo y prototipo en Dios. La revelación neotestamentaria de la vida trinitaria de Dios nos da la clave de ese hecho. La vida comunitaria celestial, que consiste en la corriente del recíproco amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo, es la realidad primera y originaria, representada analógicamente en el matrimonio; es la que anima al matrimonio con su inagotable di-

námica. El matrimonio tiene así un fondo y suelo infinitos de que vivir.

Por culpa del pecado, el matrimonio fué deformado junto con toda la creación. También él cayó en la autonomía y lejanía de Dios, en que incurrió el hombre; pero incluso en ese estado de confusión conserva su ser creado por Dios y no deja de ser representación e instrumento del amor de Dios; en todo matrimonio está Dios actuando.

Por eso el matrimonio fué considerado siempre y en todas partes como algo santo y su celebración estaba rodeada de fiestas religiosas. Cuando se capta la profundidad del matrimonio se sabe que los esposos se aman mutuamente en su relación a Dios. Si Dios creó para Adán una hembra que fuera su complemento, podemos suponer que Eva no iba a ser sólo ayuda en la realización de su ser natural, sino también en el perfeccionamiento de su ser elevado sobrenaturalmente. Adán y Eva debían cultivar la tierra en común y del mismo modo debían lograr su máxima plenitud en Dios, ayudándose recíprocamente.

La virtud y fuerza salvadoras del matrimonio están testificadas en ese su origen divino y, por tanto, en él está prefigurada su sacramentalidad; los Padres de la Iglesia y teólogos medievales interpretando *Eph.* 5, 21-33, creen que la narración del Génesis *prefigura la sacramentalidad del matrimonio de un modo más perfecto todavía*; algunos de los primeros escolásticos, exagerando un poco, llegan a decir que el matrimonio sacramental fué instituído en el Paraíso.

El texto de la Epístola a los Efesios dice: "Sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo. Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor; porque el marido es la cabeza de la mujer, como Cristo es la cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo. Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo. Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua con la palabra, a fin de presentársela así gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable. Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás su propia carne sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia porque somos miembros de su cuerpo. Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne. Gran misterio éste, pero en-

tendido de Cristo y de la Iglesia. Por lo demás, ame cada uno a su mujer, y ámela como a sí mismo, y la mujer reverencie a su marido."

En estas palabras anuncia San Pablo que el texto del *Génesis* significa más que lo que dice su sentido inmediato. La expresión "misterio" puede entenderse como sentido misterioso y escondido o como realidad misteriosa, revelada ahora y captable mediante la fe. Según la primera interpretación, la proposición paulina que sigue al texto del *Génesis* significa: estas palabras de la Escritura tienen, además del literal, un sentido profundo y misterioso; lo refiero a Cristo y a la Iglesia. Según la segunda interpretación significa: este misterio es grande; lo digo de la revelación de Cristo y de la Iglesia. Objetivamente ambas interpretaciones van a parar a lo mismo: según San Pablo, el texto del *Génesis* no sólo expresa la institución del matrimonio humano, sino que preanuncia la comunidad entre Cristo y la Iglesia, pre-revelada en el matrimonio humano; el texto del *Génesis* es una promesa. Cuando Cristo vino y tomó a la Iglesia por esposa, se reveló quién era en definitiva el hombre, que lo dejó todo por ir con su esposa; entonces se aclaró qué es lo que significa el "convertirse en una sola carne". En la relación Cristo-Iglesia se cumple hasta el límite todo lo que había sido siempre aludido en el matrimonio. La comunidad entre varón y mujer era un proyecto de la comunidad de Cristo y de la Iglesia. Cfr. A. Wikenhauser, *Dir Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, 1937, 206-207.

El matrimonio, instituído por Dios en el Paraíso, apuntó a su eterno prototipo y modelo no sólo en dirección vertical, sino también en la dirección horizontal de la historia de la salvación. La línea de la historia sagrada se destaca con más evidencia aún cuando el AT representa la relación de Dios con el pueblo neotestamentario de Dios por medio de la imagen del matrimonio; Dios es el Señor y Esposo y el pueblo neotestamentario de Dios, fundado por El, es la Esposa; Dios le regala su amor y fidelidad y se lo exige hasta el sacrificio perfecto. El pueblo sabe su pertenencia a Dios y puede esperar amor y fidelidad.

La relación de Dios con su pueblo simbolizada en el matrimonio se cumple en Cristo. El "matrimonio natural" es un signo de Cristo; tiene también valor de precursor; en él lanza su luz anticipadamente la época de la salvación.

El matrimonio natural es un signo de la comunidad entre Cristo y la Iglesia, y viceversa, en la unión de Cristo y la Iglesia adquiere

el matrimonio su máxima plenitud. En las relaciones matrimoniales de los bautizados está operante la relación de Cristo y la Iglesia. El matrimonio natural sigue siendo en su estructura lo que es por esencia y por origen; pero es completado por una nueva realidad; es configurado y traspasado por la unión de Cristo con la Iglesia. Este matrimonio nuevo, *cristiano,* es en cierto modo una derivación del "gran desposorio" en el que Cristo pertenece como cabeza a la Iglesia y la Iglesia pertenece como cuerpo a Cristo. Por tanto, del mismo modo que en la época precristiana podía reconocerse en el matrimonio la relación de Dios a su pueblo, en la época cristiana puede captarse analógicamente el misterio del matrimonio en el misterio que rodea a Cristo como cabeza y a la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo.

b) El Concilio de Trento ve "significado" en el texto citado de la Epístola a los Efesios el hecho de que "*Cristo introdujo en el orden sacramental el matrimonio instituído por Dios en el acto de la creación*". La palabra "mysterium", que usa el Apóstol y que se traduce al latín por "sacramentum", no puede ser aducida como argumento a favor del carácter sacramental del matrimonio, porque, como hemos dicho (§ 223), la palabra no tuvo el sentido concreto y estricto que hoy le damos, hasta el siglo XII.

La sacramentalidad del matrimonio puede deducirse, sin embargo, de la descripción que San Pablo da de él. Primariamente no pretende instruir a los lectores sobre el carácter sacramental del matrimonio, sino que más bien quiere inculcar a los casados la recta conducta recíproca que les exige su comunidad con Cristo. Fundamenta sus advertencias aludiendo al misterio íntimo del matrimonio. Del mismo modo que el matrimonio precristiano era un *tipo* de la unión de Cristo con el pueblo neotestamentario de Dios, el matrimonio cristiano es una imagen de la comunidad entre Cristo y la Iglesia. La unión de Cristo con la Iglesia es la imagen-norma y el prototipo de todo matrimonio.

Avancemos otro paso. El matrimonio es una imagen plena de realidad de la comunidad entre Cristo y la Iglesia; en la imagen está el modelo, que se manifiesta en ella. El matrimonio es, en cierto modo, una epifanía de la unión y alianza entre Cristo y la Iglesia. La comunidad de Cristo con la Iglesia se realiza en la comunidad entre hombre y mujer, que está llena de la vida que Cristo y la Iglesia se regalan mutuamente, llena de la gracia y verdad que

Cristo regala a su Esposa, la Iglesia, llena de la fuerza amorosa que une a Cristo y a la Iglesia.

Las formas externas son en varios aspectos las mismas en el matrimonio cristiano y en el no-cristiano, pero su contenido es esencialmente distinto. En las mismas formas una vez se configura una vida puramente terrestre y otra vez se configura la vida celestial. Así, pues, cuando dos bautizados entran en la comunidad instituída por Dios en el Paraíso entre hombre y mujer, su relación mutua está caracterizada por el hecho de ser una relación entre hombres configurados a imagen de Cristo; tal carácter o sello consiste por disposición de Cristo en que los bautizados, al contraer matrimonio, representan el *suceso y acontecimiento* en que Cristo muriendo se entregó a la Iglesia para regalarla vida celestial y la Iglesia se entregó a Cristo para proteger y cuidar la vida regalada por El. La celebración del matrimonio entre bautizados simboliza, por tanto, un drama: es un drama simbólico (J. Pascher). Varón y mujer desempeñan los papeles de Cristo y de la Iglesia. El bautismo les concede capacidad para eso. Como los no bautizados no son capaces de desempeñar tales papeles, su matrimonio no es sacramento. Tampoco el matrimonio entre bautizado y no-bautizado puede ser llamado sacramento, aunque algunos teólogos le consideren como tal.

Es claro que hay que precisar que también el matrimonio no sacramental, pero válido, está iluminado en cierto sentido por la gloria de Cristo, porque todo lo creado está en relación con él; pero no es la fuerza y el esplendor de la gloria de Cristo que concede el sacramento.

c) Ya el hecho de que Cristo mismo predicara al mundo un mensaje sobre el matrimonio (*Mt.* 19, 6) alude a su carácter sacramental, es decir, a su eficacia para conceder gracia. Cristo sabía que había sido enviado sólo para instaurar el reino de Dios; no creía misión suya el ordenar inmediatamente las cosas de este mundo. Cuando hace indicaciones sobre el matrimonio, significa con ello que no lo entendía sólo como cosa de este mundo, sino como un elemento del reino de Dios, como una parte del reino divino instaurado por El como signo, y signo eficaz del reino del amor de Dios. Sus palabras sobre al matrimonio se convierten así en buena nueva y alegre mensaje.

Sería entender estrechamente la sacramentalidad del matrimonio creer que se agota en la bendición de la Iglesia. La sacramentalidad del matrimonio es más que una bendición que la Iglesia da a sus

hijos en un cambio decisivo de su camino; es más que una fiesta que acompaña a la celebración del matrimonio y que se sale de lo diario y corriente; es la plenitud de la unión matrimonial con la gloria de Cristo.

d) En este sentido pueden interpretarse las palabras con que San Pablo condena a los enemigos radicales del matrimonio. Escribe a su discípulo Timoteo: "Pero el Espíritu claramente dice que en los últimos tiempos apostatarán algunos de la fe, dando oídos al espíritu del error y a las enseñanzas de los demonios, embaucadores, hipócritas, de cauterizada conciencia, que prohiben las bodas y se abstienen de alimentos creados por Dios para que los fieles, conocedores de la verdad, los tomen con hacimiento de gracias. Porque toda criatura de Dios es buena y nada hay reprobable tomado con hacimiento de gracias, pues con la palabra de Dios y con la oración queda santificado" (*I Tim.* 4, 1-5).

El Apóstol se dirige contra las herejías dualistas, según las cuales el cuerpo y la comunidad corporal son malos en sí. Con fuego señala tales principios como doctrinas del diablo. Lo que viene de Dios, como el matrimonio, no puede ser llamado malo por los hombres. La vída matrimonial sólo puede ser condenada por mentirosos, por los que trastornan el orden de la creación. El uso del orden creado por Dios no es pecado. El hombre peca cuando se apodera del mundo egoísticamente, sin dar gracias a Dios.

La contradicción con otro texto de San Pablo es sólo aparente; se trata del capítulo 7 de la primera Epístola a los Corintios, en que dice el Apóstol: "Acerca de las vírgenes no tengo precepto del Señor; pero puedo dar consejo, como quien ha obtenido del Señor la misericordia de ser fiel. Creo, pues, que por la instante necesidad, es bueno que el hombre quede así: ¿estáis ligados a mujer? No busques la separación. ¿Estás libre de mujer? No busques mujer. Si te casares no pecas; y si la doncella se casa no peca; pero tendréis así que estar sometidos a la tribulación de la carne que quisiera yo ahorraros. Dígoos, pues, hermanos, que el tiempo es corto; sólo queda que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran como si no llorasen; los que se alegran como si no se alegrasen; los que compran, como si no poseyesen, y los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen; porque pasa la apariencia de este mundo" (7, 25-31). En primer lugar hay que observar que San Pablo dice expresamente que no se trata aquí de una revelación de Dios, sino de una opinión personal. Por lo de-

más, la opinión merece gran atención por ser la de un hombre llamado por Cristo al apostolado. Por otra parte, San Pablo no da un precepto, sino sólo un consejo. Y, finalmente, da este consejo en vista de las apremiantes circunstancias. El Apóstol vive en la esperanza de que Cristo va a volver en seguida a llevarse a los suyos; no vale la pena empezar una nueva forma de vida. Cada uno debe conservar su estado actual de vida. Es, pues, evidente que San Pablo condena toda proscripción del matrimonio cuando habla como instrumento del Espíritu Santo. En razón de su creencia de que el fin del mundo está a la puerta, aconseja (no como portador de la revelación, sino como miembro de la Iglesia, lleno de gracia y que se consume en el servicio de sus hermanos), que no contraiga ningún matrimonio más y que no se intente la separación del matrimonio ya contraído. Ya no hay plazo para ese nuevo principio, porque el fin irrumpe ya.

3. Los *Padres de la Iglesia* rechazaron todo desprecio maniqueo y gnóstico del matrimonio y defendieron su sacramentalidad, a pesar de la perdición en que había caído el matrimonio pagano *ante sus mismos ojos. Dan testimonio de la sacramentalidad del* matrimonio, llamándole muchas veces una parte de la vida de la Iglesia.

San Ignacio de Antioquía escribe al obispo Policarpo (cap. 5): "Di a mis hermanas que amen al Señor y sean fieles a sus maridos en la carne y en el espíritu. Advierte igualmente a mis hermanos, en nombre de Jesucristo, que amen a sus mujeres como el Señor ama a la Iglesia. Si alguno puede vivir castamente para honra de la carne del Señor, siga siendo humilde... Si se enorgullece, está perdido... Conviene que el esposo y la esposa contraigan la unión con la aprobación del obispo para que el matrimonio ocurra en el sentido del Señor y no según el deseo de los sentidos. Sea todo en honor de Dios." *Tertuliano* escribe a su mujer (2, 9): "Cómo podría yo ensalzar suficientemente la dicha del matrimonio, contraído mediante la Iglesia, asegurado mediante el sacrificio, señalado con la bendición, contemplado por los ángeles y confirmado por el Padre celestial... Qué hermosa es una pareja de creyentes que tienen una misma esperanza, un solo modo de vida, la misma liturgia. Ambos son hermanos, con-siervos, en nada separados ni por el espíritu ni por el cuerpo. Oran en común y en común se postran, en común ayunan; se adoctrinan y advierten mutuamente y mutuamente se soportan. Uno con otro van a la Iglesia y juntos se encuentran en

la mesa del Señor; se unen en las necesidades y en las persecuciones, se unen también en los días buenos. No tienen entre sí ningún secreto, no se desvían ni se molestan entre sí. Con gusto visitan a los enfermos y ayudan a los necesitados. Las limosnas se dan sin vacilación, se ofrece el sacrificio sin reparos, se hacen las prácticas religiosas diarias sin dificultades. No hace falta esconderse para hacer el signo de la cruz y se desea la paz sin miedo; no es necesario rezar la oración de bendición en secreto. Alternando cantan himnos y salmos y se animan recíprocamente a ver quién canta mejor a su Dios. Cristo ve y oye esto y es una alegría para El. Entonces envía su paz. Donde hay dos, está también El. Y donde El está, no está el mal." *Orígenes* dice en la *Explicación del Evangelio de San Mateo* (14, 16): "Es Dios quien une a dos en uno, para que no sean dos desde el día en que la mujer se une al hombre. San Pablo sabía esto muy bien cuando decía que, del mismo modo que la vida casta es gracia de Dios, también el matrimonio contraído según la palabra de Dios es gracia." San Cirilo de Jerusalén explica en la *Catequesis* 12 a los catecúmenos (sec XXVI): "Nada impuro hay en la figura del hombre, a no ser que se manche con adulterio y lujuria; pues quien formó a Adán formó también a Eva. Por las manos divinas fueron formados el varón y la mujer. Ninguno de los miembros del cuerpo era impuro al ser creado. Enmudezcan los herejes que acusan a los cuerpos y al Creador." Gregorio de Nisa (*Magna Catequesis*, cap. 28) dice: "El orden de la naturaleza, dispuesto así por la ley y voluntad de Dios, está sobre todo reproche de pecaminosidad; la acusación contra la naturaleza recaería sobre el mismo Creador si se quisiera tachar en ella algo como ignominioso y malo en sí... Todo el orden de los miembros, que trabajan en el cuerpo humano, sirve a su finalidad, que es la conservación de la vida humana. Los demás miembros conservan en la actualidad la vida del hombre, en cuanto que unos obran en esta dirección y otros en aquella, para posibilitar a los sentidos su función y para producir la capacidad humana de trabajo; a los miembros de la procreación compete, en cambio, el cuidado del futuro, en cuanto que siempre dan al género humano nuevas generaciones. ¿Qué miembros de los tenidos por honrosos se anteponen a éstos desde el punto de vista de la utilidad? Pues nuestro género no se continúa por los ojos, oídos o lengua o por cualquier otro sentido, sino que la inmortalidad se da a la humanidad por medio de aquéllos, de manera que la muerte, aunque trabaja inacabablemente contra nosotros, no

tiene en cierto modo ningún éxito, porque nuestra naturaleza siempre sustituye las bajas padecidas."

San Agustín, en su *Explicación del Evangelio de San Juan,* dice: "Al aceptar el Señor la invitación a la boda, quiso con ello dar mayor fuerza y confirmar de nuevo que el matrimonio es obra suya. Vendrían más tarde gentes que, como profetizó el Apóstol, prohibirían contraer nupcias, diciendo que el matrimonio es obra mala, hechura diabólica. Sin embargo, el mismo Señor enseñó en el Evangelio, al ser preguntado si era lícito al hombre repudiar por cualquier razón a su mujer, que no lo era, salvo en caso de fornicación. En esta respuesta les dice además—os acordaréis vosotros de ello—: lo que Dios unió, no lo separe el hombre. Quien esté bien adoctrinado en la fe católica sabrá que Dios instituyó el matrimonio y que la unión procede de Dios, mientras que el divorcio tiene su origen en el demonio...

Otros hay que han prometido a Dios virginidad, que no se casan; si bien es mayor su rango de honor y santidad dentro de la Iglesia, pertenecen también al desposorio de la Iglesia, en que Cristo es el Esposo. Por esto el Señor aceptó la invitación a la boda para que la castidad matrimonial quedara confirmada y evidenciada la realidad del sacramento del matrimonio; pues el esposo representa en aquella boda la persona del Señor, a quien se le dijo: Guardaste el buen vino hasta ahora. Cristo nos reservó hasta el final su buen vino, que es el Evangelio." En su tratado *De fide et operibus* (cap. 7, 10), nos enseña el santo Doctor de la Iglesia que además de un vínculo matrimonial natural existe en la Iglesia un sacramento santo del matrimonio.

San Juan Crisóstomo previene contra todos los desórdenes del divorcio. Las razones que da son entre otras las siguientes (*Explicación de la Epístola a los Colosenses,* 12, 6): "¿Tendré que explicar en qué sentido el matrimonio es también un misterio de la Iglesia? Cómo Cristo vino a la Iglesia, cómo ella desciende de El, cómo El se unió con ella en desposorios espirituales... Al mencionar todo esto no se desprecia este sublime misterio. El matrimonio es una imagen de la presencia de Cristo." *San Ambrosio* explica que el diablo puede tender una trampa al hombre con la misma piedad (*Explicación al Evangelio de San Lucas* 4, 10: "El (el diablo) ve a un hombre irreprochable, de intacta pureza: entonces le insinúa que debe considerar el matrimonio como algo reprochable. La consecuencia es que se aparta de la Iglesia y en su celo por la virginidad es separado de su amor virginal." San Cirilo de Alejandría escribe

(*Explicación del Evangelio de San Juan*, lib. 2, cap. 1): "Entonces se celebró una boda—naturalmente con todo decoro—, y fué la Madre del Salvador y El mismo fué invitado y acudió con sus discípulos, más para hacer un milagro que para comer, pero también para santificar los principios del origen carnal del hombre. Pues El, que quería re-crear la naturaleza humana y situarla en un estado mejor, repartió su bendición no sólo a los suyos, que ya habían sido llamados a la existencia; más bien debía allanar los caminos de la gracia a los que habían de nacer más tarde y santificar su entrada en la existencia."

Teodoreto de Ciro explica en su *Compendio de herejías* (5, 25; PG 83, 536-537): "Me parece que vale la pena hablar sobre las leyes del matrimonio y condenar la insolencia de quienes le impugnan. Ya la diferencia de los sexos demuestra suficientemente el sentido de su creación. Pues por eso el creador de todo creó una mujer y le llamó ayuda. Pues El dijo: démosle una ayuda a Adán semejante a él. Y no sólo la creó, sino que la unió al hombre. El mismo la condujo hasta el hombre, del mismo modo que hoy se hace; El mismo fué padrino y como regalo de boda dió esta bendición al matrimonio; creced y multiplicaos, llenad la tierra y dominad sobre ella (*Gen.* 1, 28). Esta es la bendición que el género humano recibió al principio del creador de todo. Y mucho tiempo después, cuando hizo caer sobre la tierra el desolador diluvio, mandó entrar en el arca no sólo varones, sino también mujeres en el mismo número que los hombres, y cuando se terminó el castigo, renovó la bendición primera... Y a quien no le convenza la ley del AT se le enseña lo mismo en el Nuevo. Pues también en él se ensalza el matrimonio... El Señor mismo no sólo no prohibió el matrimonio, sino que fué huésped de una boda. Y como regalo de boda llevó vino, que no había crecido en las viñas. Corroboró de tal manera la ley del matrimonio, que prohibió el divorcio, aún en caso de que uno quiera separarse por fornicación." San León Magno escribe a Rústico (*Carta* 167, 4): "La comunidad matrimonial fué instituída desde el principio del mundo de modo que además de la unión de los sexos, incluye y contiene el misterio de Cristo y la Iglesia. Por esto no hay duda de que no es legítima la mujer en la que no se ha cumplido el misterio matrimonial." San Máximo de Turín dice (*Sermón* 23): "El Señor acepta, según leemos, la invitación a la boda. El Hijo de la Virgen se digna acudir para adoctrinarlos. En este ejemplo debemos reconocer que El es el autor del matrimonio

legal. El Hijo de Dios va, pues, a la boda para santificar con la bendición de su presencia lo que ya desde antiguo había instituído su poder."

4. *Primariamente es sacramental el contrato matrimonial.* El sacramento del matrimonio se realiza en el proceso en que varón y mujer se dicen "sí" recíprocamente. Pero toda la vida matrimonial está introducida en el espacio sacramental. Como en la Eucaristía puede hablarse en el matrimonio de un *sacramentum in fieri* y de un *sacramentum in esse*. El matrimonio "es un sacramento semejante a la Eucaristía, que es sacramento no sólo en acto, sino en estado. Pues mientras vivan los esposos, su comunidad es un signo misterioso de la gracia de Cristo y de la Iglesia" (Encíclica *Casti Connubii*). Hablaremos más concretamente sobre esto al explicar la significación salvadora del sacramento del matrimonio.

Si Cristo introdujo el matrimonio en el ámbito sacramental, todo matrimonio entre bautizados es sacramento. Dos bautizados no pueden contraer matrimonio sin recibir un sacramento. Cfr. G. Reidick, *Die hierarchische Struktur der Ehe,* en "Münchener Theol. Studien, III: Kanonistische Abt." 3 (1953).

§ 288

Fin del sacramento del matrimonio

1. Aunque sobre el origen divino del matrimonio, sobre su sacramentalidad y sobre sus propiedades esenciales—que luego estudiaremos—no hay ni puede haber diferencias de opinión dentro de la Iglesia, las teorías entran en divergencia cuando se intenta una explicación teológica concreta. Lo mismo que para la explicación de las demás verdades de la fe, los teólogos usan para explicar lo que la Revelación dice del matrimonio, teorías y resultados de ciencias no teológicas: filosofía, antropología, biología. Por ejemplo, Santo Tomás de Aquino puso la filosofía natural de Aristóteles al servicio de su explicación de este sacramento. En cuanto tales intentos de explicación dependan de los conocimientos de la ciencia no teológica contemporánea, su validez depende—naturalmente—de la verdad de las afirmaciones filosóficas y científicas usadas.

No es, pues, sorprendente, sino natural y evidente, que los resultados nuevos de la ciencia mundana planteen problemas nuevos a la teología. Ni la revelación ni el saber de ella están incondicionalmente unidos para bien y para mal a las eventuales teorías de la ciencia positiva. Por muy íntimamente que esté unida la teología a ella, la ciencia teológica es anterior y puede subsistir sin ella. Puede ocurrir que la teología, en sus intentos de penetrar la revelación para explicarla, se complete o transforme a consecuencia de los conocimientos progresivos de las ciencias mundanas (así, por ejemplo, la transformación de la dirección agustiniana es aristotélica durante el siglo XIII). Tales cambios no afectan a la revelación, sino sólo a los esfuerzos de los teólogos por penetrar un poco más en ella con ayuda de los conocimientos humanos (cfr. § 1).

Por lo que respecta a la cuestión de la esencia del matrimonio, Santo Tomás de Aquino, partiendo de la antropología y filosofía natural de Aristóteles, dió una solución que ha tenido importancia decisiva y normativa hasta hoy en lo esencial, aunque no en todos los detalles. El punto de partida de Santo Tomás es la gran idea del orden y finalidad del mundo. Lo individual está al servicio de la totalidad; existe para ella. Todas las plantas y animales están al servicio de la conservación de la especie. La significación esencial de un árbol es la conservación y propagación de la especie-árbol representada por él. Tal ley domina también al ser natural del hombre. Su tarea primera y la razón propia de su existencia en el ámbito de lo natural es la conservación del género humano, el perfeccionamiento de la humanidad. El matrimonio está al servicio de esta tarea. El sentido y fin propios del matrimonio es, por tanto, la procreación de descendencia. La diversidad sexual de varón y mujer existe primariamente para que pueda ser asegurada la propagación del género humano. Santo Tomás da expresión decisiva a esta opinión cuando escribe: "Como una pluralidad de hombres se reunen en una empresa guerrera común o en un negocio común, por eso uno respecto del otro se llama comilitante o compañero de negocio. Por tanto, como mediante el matrimonio se unen determinadas personas en un principio de actividad y en unidad de vida familiar para procrear y educar a la prole, está claro que en el matrimonio se da una unión en virtud de la cual se habla de marido y mujer. El matrimonio, por tanto, es tal unión por estar destinado a un fin determinado. Y la unión de los cuerpos y de los espíritus es consecuencia primaria del matrimonio" (*Suplemento*, q. 44, art. 1). Santo Tomás ve el sentido de la creación de la mujer sólo en la

ayuda prestada para la procreación. "Era necesaria que fuera creada una mujer para el hombre, como dice la *Escritura*. Por lo demás, no para ayuda en cualquier obra, como algunos han dicho. Pues en esa obra cualquiera, el hombre puede ser ayudado mejor por otro hombre que por una mujer. Más bien para ayuda en la procreación" (*Suma Teológica*, q. 92, art. 1).

En la procreación de la prole, según esta teoría, la mujer no presta más que materia puramente pasiva, capaz de forma y necesitada de conformación. La formación de la materia en ser viviente ocurre gracias a las fuerzas varoniles que producen la forma que da ser a la materia. Sólo el hombre participa activamente en la procreación de una vida nueva, no la mujer. La unión sexual sirve sólo para ofrecer ocasión al hombre de conformar en el cuerpo de la mujer la materia informe en ser vivo. Tal teoría está basada en la doctrina aristotélica de la materia y la forma. La educación de los hijos engendrados por los padres exige la convivencia de padre y madre por tanto tiempo que sólo puede ser lograda por la verdadera unidad del matrimonio. Pero como tal cooperación sólo puede ser fructífera si se hace unánimemente y de acuerdo, es necesario que los esposos se traten con respeto y comprensión. De la comunidad en la alegría y en el dolor puede nacer el amor y la amistad. Esta no es sólo necesaria para la procreación y educación de los hijos, sino que es una recíproca ayuda para los esposos en las dificultades y necesidades de la vida. La esencia del matrimonio se entiende en esta teoría desde el punto de vista de la descendencia.

La teoría esbozada por Aristóteles y configurada por Santo Tomás, defendida hasta hoy con algunas variaciones, da una idea grandiosa del orden y finalidad del cosmos. San Agustín la completa con la idea de que la procreación justifica el ejercicio de la tendencia sexual, inclinada al desenfreno a consecuencia del pecado original; mediante esa ordenación el instinto sexual se pone al servicio de la totalidad; así se sana y se doma su inclinación al desenfreno. El matrimonio es, por tanto, un remedio de la concupiscencia, ya que liga el instinto vacilante a un orden fijo. El sacramento concede la gracia necesaria para el recto ejercicio de las fuerzas procreadoras.

2. Contra ciertos detalles de esta explicación—admitida en conjunto—, objetan algunos teólogos, basándose en resultados de las

ciencias naturales y en consideraciones filosóficas y teológicas, que no tienen en cuenta todos los problemas del matrimonio.

En primer lugar es, según ellos, un error decir que sólo el varón es quien propaga la vida, mientras que la mujer no hace más que recibirla; es indudable que la mujer contribuye tanto como el hombre en el nacimiento de una vida nueva, aunque su contribución sea distinta de la del varón. Los padres prestan para el nacimiento del niño elementos vivos, formados y de igual valor, que no se relacionan entre sí como la materia y forma aristotélicas. Varón y mujer son dos principios de la procreación reunidos en unidad. La cópula corporal sirve para ayudar la unión y encuentro de las células germinales masculinas y femeninas. El matrimonio se ordena, por tanto, inmediatamente a la cópula corporal. La procreación de prole es un efecto resultante de la cópula bajo circunstancias incalculables, natural y, por tanto, determinado por Dios mismo. Tal teoría pasa por alto además, según ellos, el hecho de que las diferencias entre hombre y mujer no son sólo corporales, sino que afectan al ser completo y que, por tanto, hombre y mujer están ordenados a completarse en todo su ser, incluso en el aspecto espiritual; el matrimonio es de máxima importancia no sólo para la especie humana, sino para las personas unidas en él. Parece sobre todo una infravaloración de la dignidad personal de la mujer el considerarla como pura ayuda para la procreación de los hijos.

Según los citados teólogos, no sería tampoco comprensible el sentido del matrimonio en los casos de matrimonio estéril o celibatario. Esta dificultad no se resuelve diciendo que en tales casos los esposos hacen lo que les corresponde dejando el efecto en manos de la naturaleza o de Dios; tan pronto como los esposos se dan cuenta de su esterilidad, su acción carecería de sentido, si su sentido exclusivo fuera la procreación. Si no quiere verse en tales casos un matrimonio sin sentido, habría que buscarle otro fin. San Agustín dice en su escrito sobre *El bien del matrimonio* (3, 3): "Merece plantearse el problema de en qué está este bien (del matrimonio). A mí me parece que no consiste sólo en la generación de los hijos, sino también en la comunidad natural de los sexos. De otra manera no podría hablarse de matrimonio entre ancianos, especialmente si han perdido sus hijos o no pueden tenerlos."

Tampoco la indisolubilidad y unidad del matrimonio pueden demostrarse perfectamente por el fin de la procreación. Tanto el cuidado material de los hijos como su educación podrían ser asegurados en no pocos casos mejor por otros modos que por la convi-

vencia vitalicia de los padres. "Por muy conveniente... que desde el punto de vista del cuidado de los hijos parezca la regla del matrimonio y convivencia de los padres hasta la muerte de uno de los cónyuges, en vista de la enorme complicación de la vida, es difícil demostrar, a partir de este cuidado de los hijos, la indisolubilidad del matrimonio, que se hurta a toda autoridad humana y es además válida independientemente de si el matrimonio ha sido bendecido con hijos o no" (Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, 68).

Parece sobre todo que tal teoría no salva del todo la dignidad personal de los cónyuges. Puesto que las facultades sexuales del hombre están determinadas desde dentro y como la ordenación mutua de varón y mujer tiene, por tanto, una fuerza formadora proveniente de la más honda intimidad, el ejercicio de tales facultades sexuales debe tener *primariamente* un sentido personal e íntimo. Sería incomprensible que el hombre no fuera primariamente más que un medio de la naturaleza en la prosecución de fines extrapersonales justamente en el acto realizado con más intensidad vivencial. Tal opinión parece igualar demasiado al hombre con las demás cosas del cosmos.

Finalmente, dentro de esta teoría, la sacramentalidad del matrimonio se reduciría a una gracia auxiliar, quedando oscura la significación primordial de su sacramentalidad, que es la semejanza a Cristo. Tales objeciones demuestran, según los teólogos mencionados, que la teoría antes expuesta necesita ser completada y ampliada. Y puede completarse tomando como punto de partida no la finalidad del matrimonio, sino su ser, no lo que debe conseguirse en la comunidad fundada en la diversidad de los sexos, sino lo que es esa comunidad: es la relación de dos personas de distinto sexo, condicionada por las diferencias entre varón y mujer, y por su ordenación recíproca e introducida en el ámbito sacramental para complemento, perfección y ayuda recíprocas en perfecta, indivisible e indisoluble comunidad de vida (Doms). Esta definición esencial del matrimonio puede invocar a su favor la *Escritura*; según *Gen.* 1, 27, Dios creó el hombre y le creó varón y mujer. Varón y mujer juntos forman la plenitud de lo humano; en su unión está representada la totalidad de lo humano; su comunidad tiene, por tanto, sentido y valor en sí misma; es imagen de la unidad de todo ser y de todo valor en Dios e imitación de la unidad de Cristo y la Iglesia. Por lo que respecta al primer punto, Dios es la unidad en la plenitud; en eso se distingue de las criaturas en las que siempre existe la especialización, diversidad y pluralidad; tal propiedad se

funda en que las criaturas no son capaces de soportar y realizar la plenitud de todas las perfecciones. Ser y valor están en la creación repartidos en muchas cosas. En Dios está resumida como en un punto la plenitud de ser y valor. La unidad plena tiene, pues, sentido y significación en sí mismo. La unidad dual de varón y mujer tiene su derecho en sí misma; ese tener sentido es propio de todo matrimonio. El matrimonio sacramental es además imagen de la unidad de Cristo y de la Iglesia. Esta unidad está en el centro de todas las ideas creadoras divinas; la voluntad salvífica de Dios tiende a unir el mundo a Sí por medio de Cristo. Este fin se logra en la comunidad matrimonial de Cristo con la Iglesia; y así toda imagen llena de su realidad tiene sentido y valor propios. El hecho de que Cristo, siempre que habla del matrimonio subraye y acentúe la unidad, demuestra que la unificación (*Einswerden*) es el momento esencial del matrimonio. "Acabados estos discursos, se alejó Jesús de Galilea y vino a los términos de Judea, al otro lado del Jordán. Le siguieron numerosas muchedumbres, y allí los curaba. Se le acercaron unos fariseos con propósito de tentarle, y le preguntaron: ¿Es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa? El respondió: ¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra? Y dijo: Por esto dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer, y serán los dos una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió, no lo separe el hombre. Ellos le replicaron: Entonces, ¿cómo es que Moisés ordenó dar libelo de divorcio al repudiar? Díjoles El: Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fué así. Y yo digo que quien repudia a su mujer (salvo caso de adulterio) y se casa con otra, adultera. Dijéronle los discípulos: Si tal es la condición del hombre con la mujer, preferible es no casarse. El les contestó: No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado. Porque hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos. El que pueda entender, que entienda" (*Mt.* 19, 1-12). Es, pues, esencial al matrimonio la unidad indisoluble, instituída por Dios mismo y que está más allá de todos los proyectos y decisiones del hombre.

La unidad implica el intercambio de vida entre los cónyuges. El matrimonio es la comunidad más perfecta de vida de todas las posibles para el hombre; sólo entre varón y mujer puede realizarse

esa intimidad y fuerza. Al entregarse uno al otro tal comunidad sirve al perfeccionamiento y complemento de los cónyuges. Presupuesto de la unidad realizada en la relación yo-tú de los cónyuges es el amor. Da ocasión y configuración a la unidad corporal y espiritual y al intercambio corporal y espiritual. A su vez es coronado y sellado en ese proceso. La unidad e intercambio de vida son ditintos de él; son contenidos del ser, no procesos vivenciales, aunque lleguen hasta las vivencias de los cónyuges.

En nuestra cuestión tiene también importancia el hecho de que los cónyuges en sus relaciones se buscan inmediatamente a sí mismos y no a los hijos. No están el uno junto al otro para mirar codo con codo hacia el futuro, sino que están ahí frente a frente, los ojos en los ojos, para hundirse y ahogarse el uno en el otro. Lo que la Escritura testifica como momento esencial y se demuestra por las investigaciones de las ciencias naturales, está confirmado por la conciencia de los esposos.

Dichos teólogos añaden que la unidad mentada y el consecuente intercambio de vida es un encuentro personal; parte de la persona y se dirige a la persona. Los cónyuges se entregan recíprocamente a sí mismos, no algo de ellos. El amor matrimonial se distingue de todos los demás encuentros—incluso de los demás encuentros entre hombre y mujer—en que la diversidad de los sexos está incluída expresamente en él y el hombre y mujer se buscan mutuamente en cuanto hombre y en cuanto mujer. Pero no es eso sólo lo que se busca y desea; el yo tiende al tú del otro; el carácter sexual del tú es objeto concomitante de esa tendencia. La unidad se cumple en la cópula corporal que no es sólo símbolo de la unidad perfecta, sino que es también su expresión e instrumento; en ellas se encarna el amor. El cuerpo es siempre instrumento del encuentro. Pero la unión dentro del matrimonio se distingue de todas las demás relaciones corporales entre yo y tú por su profundidad, pues llega hasta las mismas raíces de la persona y por su fuerza y poderío, ya que abarca a todo el ser humano. Sería un desprecio de lo corporal, próximo al maniqueísmo, creer que el "puro" amor renuncia en el matrimonio a las relaciones corporales.

No puede demostrarse con el ejemplo de José y María, que la comunidad corporal no pertenezca esencialmente al matrimonio, ya que tal matrimonio representa un suceso único y característico, obrado por intervención inmediata de Dios, con vistas a una determinada misión en la Historia Sagrada; por tanto, no puede ser la

norma para determinar la esencia del matrimonio. Al matrimonio celibatario, en el que los cónyuges renuncian a la comunidad corporal, les falta la última plenitud.

Cuando Cristo habla del matrimonio alude justamente a ese hacerse uno (*Einswerden*) de los cónyuges que ocurre en la realidad corporal. La comunidad corporal no es ninguna concesión a la debilidad humana o una consecuencia del pecado, sino la expresión natural de la unidad perfecta entre hombre y mujer. Por otra parte, la comunidad matrimonial es un encuentro personal, y en ella el yo se entrega al tú y el tú acepta la entrega del yo; sería un envilecimiento el hecho de que la comunidad corporal no fuera buscada como expresión y medio de la comunidad anímico-espiritual; en otro caso sería sólo deseado el cuerpo del tú y poseído como un objeto, como una cosa ordenada al aumento hedonístico del propio sentimiento vital; el hombre sería usado como una cosa, en vez de ser respetado como una persona; sería rebajado a la categoría de instrumento y medio del instinto, en vez de ser el instinto el instrumento de la unión personal.

El orden, en que lo personal tiene el primer lugar y lo corporal está puesto a su servicio, sólo puede mantenerse y justificarse cuando el hombre y la mujer se encuentran con recíproco pudor y respeto, por tanto, cuando no se ve en sus relaciones una carta franca para la condescendencia desenfrenada con todo deseo carnal. La comunidad de los cuerpos es la coronación y sello de la unión personal; no está, pues, al principio, sino al fin. La rebelión contra ese orden causa íntimas contradicciones en el hombre porque subordina lo personal al instinto; conduce a una escisión y doblez en vez de a una comunidad más profunda, porque contradice el sentido íntimo de la unión entre hombre y mujer. Los esposos deben esforzarse toda su vida en que su amor conserve y mantenga el respeto. *Lacordaire* dice: "Cuando digo a un hombre te respeto, te admiro, te venero, ¿no puedo decirle ya nada más alto y digno? ¿He agotado las palabras del lenguaje humano? No; todavía tengo algo que decir, una palabra única, la última de todas. Puedo decirle: te quiero. Miles de palabras la preceden, pero tras de ella ya no hay ninguna en ningún idioma y cuando una vez ha sido pronunciada y dicha, no queda ya más que repetirla." El amor sólo puede librar de la muerte cuando en su palabra sigue viva todavía la palabra del respeto. Sólo cuando se respeta la personalidad puede el amor entablar un diálogo entre el yo y el tú. Cuando el hombre desprecia la dignidad del tú cayendo en la desmedida necesi-

dad del amor, falta el oyente personal para el diálogo; el amor se convierte en una forma refinada de egoísmo. Los esposos son recíprocamente responsables de guardarse el uno al otro de la caída, de soportar el dolor que existe en la lejanía exigida por el amor respetuoso.

3. Por muy ciertas y significativas que sean algunas de las consideraciones citadas—como las hechas sobre la dignidad de la mujer, sobre su papel activo en la comunidad de los cuerpos, sobre el carácter de imagen del matrimonio sacramental o sobre el carácter personal del encuentro matrimonial—no obligan de ninguna manera a concluir que el fin primario del matrimonio sea la unidad de los cónyuges y no el hijo. La Iglesia ha rechazado tal conclusión.

El 1 de abril de 1944 apareció un Decreto del Santo Oficio (*Acta Apostolicae Sedis* 36 (1944), 103) sobre el fin del matrimonio. En él se dice que la teoría que afirma que el fin primario del matrimonio no es la procreación de hijos y su educación o que la perfección personal de los cónyuges, fomentada y conseguida mediante la entrega personal y anímica—es decir, "el fin secundario del matrimonio"—, no se subordina esencialmente a la procreación de hijos y educación de ellos, sino que es un fin coordinado o independiente, no puede ser tolerada. El 22 de junio de 1944, con motivo de un proceso matrimonial, había declarado la Rota que la opinión de que el fin primario del matrimonio es la perfección personal de los cónyuges debía ser rechazada. Esta explicación había sido hecha por expreso deseo del Papa y tenía, por tanto, una especial importancia. Sin embargo, es compatible con la declaración de la Rota la opinión de que la entrega matrimonial no sirve sólo a la procreación de descendencia, sino que además es expresión esencial del amor matrimonial. La Rota apunta incluso que el amor tiene una relativa independencia, porque puede realizarse en los matrimonios estériles (*Acta Apostolicae Sedis* 36 (1944), 179-200).

Para entender estas definiciones es importante distinguir el fin objetivo del matrimonio y las intenciones personales (*finis operis* y *finis operantis*). Por regla general es el deseo de una comunidad corporal y anímica de vida lo que inclina a los esposos uno hacia el otro (cfr. *Gen.* 2, 23; *Mt.* 19, 4; *Eph.* 5, 25-33). En la intención (Zielsetzung) personal el hijo está por regla general en segundo término, pero en el orden objetivo está en primer lugar.

El planteamiento de los teólogos citados puede ser seguido con-

venientemente en la doctrina tradicional de la Iglesia, renovada y asegurada últimamente. El matrimonio tiene una significación inmanente, ya que realiza el encuentro y unión de dos seres dotados de dignidad personal con la máxima intensidad, simbolizando la unión entre Cristo y la Iglesia; pero ese hecho no descansa en sí mismo, sino que se trasciende en el hijo y tiende a él. Esta trascendencia no es una propiedad que se pegue al hecho como algo nuevo y extraño, sino que más bien le da su sentido último y definitivo. Como la meta trascendente a que tiende un acontecer se llama fin, el fin primario, inmediato y principal del matrimonio es el hijo. Esta relación es tan estrecha e indisoluble, que si fuera destruída carecería de sentido la cópula carnal, ya que sería violada justamente la significación inmanente de la unión carnal, que es la máxima unidad dentro de la dignidad personal. Viceversa, la descendencia es la expresión y sello de la más profunda unidad entre hombre y mujer.

La Encíclica *Casti Connubii* tuvo en cuenta las explicaciones de la esencia del matrimonio al decir: "Esta formación interior y recíproca de los esposos, este cuidado asiduo de mutua perfección puede llamarse también, en cierto sentido, muy verdadero, como enseña el catecismo romano, la causa y razón primera del matrimonio, si es que el matrimonio no se toma estrictamente como una institución que tiene por fin procrear y educar convenientemente los hijos, sino en un sentido más amplio, como comunión, costumbre y sociedad de toda la vida." El llamado *Catecismo romano*, editado por encargo del Concilio de Trento, dice: "La razón primera (por la que hombre y mujer deben contraer matrimonio) es la comunidad misma entre ambos sexos... Una segunda razón es el deseo de descendencia." La cuestión 15 dice: "Cristo, el Señor, quiso instituir una clara imagen de la profunda unión entre El y la Iglesia y de su amor infinito a nosotros y expresó ese sublime misterio, sobre todo en la unión santificada de hombre y mujer. Puede deducirse cuán extraordinariamente conveniente era esa institución del hecho de que ningún lazo humano une al hombre más estrechamente que el vínculo matrimonial, porque hombre y mujer están recíprocamente vinculados por el amor e inclinación más íntimos."

Por tanto, aunque la unidad corporal anímica y espiritual de los cónyuges puede ser llamada también valor inmanente del matrimonio, la prole es, sin embargo, el efecto esencial del íntimo intercambio de vida entre hombre y mujer. Cuando hombre y mujer realizan la última unión que les es posible en razón de su diferen-

cia y mutua ordenación del modo previamente dado en su mismo ser, es decir, del modo en último término previsto por Dios, esta su unión es sellada con el fruto de su intercambio de vida a consecuencia de las leyes naturales determinadas por Dios, si cumple los presupuestos para ello necesarios dentro del ritmo de la naturaleza, presupuestos no bien conocidos todavía. Impedir el proceso cuyo ser y efectos ha determinado Dios, sería una rebelión contra El; sería además una mecanización del amor que caería en el peligro de no ser un encuentro personal, sino un aprovechamiento de un objeto. Eso sería la muerte de la dignidad personal, que a veces llega a ser muerte corporal.

La fecundidad del matrimonio es natural a su propiedad de ser imagen de la unidad entre Cristo y la Iglesia; esta unidad es fecunda y fructífera en cuanto que de ella nacen continuamente nuevos hijos de Dios (por medio de los Sacramentos).

El hijo es, por tanto, el fin esencial de la comunidad matrimonial. La procreación de prole es el fin primario e ineludible del matrimonio.

Cfr. H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe,* 1935; H. Krempel, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung,* 1941; A. Lanza, *De fine primario matrimonii,* en "Apollinaris" 13 (1940), 57-83, 218-264; 14 (1941), 12-39; K. Hoffmann, *Die objektiven Ehezwecke nach dem Kirchenrecht,* en "Theol. Quartalschrift" 127 (1947), 337-350. J. Fuchs, *Die Ehezwecklehre des heiligen Thomas von Aquin,* en "Theol. Quartalschrift" 128 (1948), 398-426.

§ 289

Signo externo del sacramento del matrimonio

El magisterio eclesiástico no ha definido cuál es el signo visible del sacramento del matrimonio.

Sin embargo, puede conocerse con seguridad a través de la esencia del matrimonio cristiano. El matrimonio cristiano es, según hemos dicho, la imagen salvadora de la relación de Cristo, como Cabeza a la Iglesia en cuanto cuerpo suyo. Esta relación significa una autovinculación de Cristo a la Iglesia y una vinculación a Cristo que la Iglesia admite obedeciendo. El matrimonio está,

pues, caracterizado por un vínculo, a saber: por el vínculo recíproco de personas de distinto sexo para una comunidad de sexos. Tal vínculo es ontológico: traspasa las esferas ética y psicológica. El deber por amor y fidelidad humanos resultan del vínculo esencial. Para el matrimonio es, por tanto, esencial el vínculo que une a los esposos. Más concretamente: consiste en el derecho y deber de comunidad matrimonial de vida y de cuerpos; es decir, el vínculo matrimonial es de naturaleza jurídica. La naturaleza jurídica del matrimonio significa que hombre y mujer se pertenecen en el matrimonio exclusiva e irrevocablemente, y que se han entregado recíprocamente la independencia que compete al hombre en cuanto ser personal (*I Cor.* 7, 4). El derecho que tienen los cónyuges de disponer el uno del otro no es un poder sobre una cosa; ya que el derecho que tiene un cónyuge sobre otro en el matrimonio implica el poder exigir al otro la comunidad carnal: al derecho del uno corresponde el deber del otro.

Como el matrimonio es un estado jurídico se celebra mediante un proceso jurídico, mediante un contrato gracias al cual se funda el matrimonio en cuanto estado jurídico. El carácter de contrato que tiene la celebración del matrimonio no impide su carácter de unión de amor, ya que es justamente el amor lo que impulsa a los cónyuges a querer pertenecer el uno al otro y no a sí mismos para siempre y exclusivamente. Este mutuo estar-dispuesto es sellado por el contrato en el que se revela la seriedad y fuerza de su amor. Esta relación entre contrato y amor demuestra también que el contraer matrimonio es un contrato especial; el llamarlo contrato no es más que una analogía. La diferencia capital entre él y los demás contratos está en que el contrato matrimonial no da derecho sobre una cosa, sino sobre una persona y en que el estado jurídico fundado en él sigue existiendo independiente de la voluntad de los contrayentes.

Es opinión casi unánime de los teólogos que el signo externo del matrimonio es el intercambio de la recíproca voluntad de matrimonio por parte de los contrayentes (manifestación del consentimiento), es decir, el contrato matrimonial. El contrato se hace por regla general de palabra. La palabra en la que varón y mujer, conociendo la esencia del matrimonio y sus propiedades esenciales (unidad e indisolubilidad), se entregan mutuamente para siempre y exclusivamente, tiene la virtud y poder de realizar el matrimonio.

En su recíproco "sí", hombre y mujer se entregan el uno al otro para una comunidad exclusiva de vida y cuerpos; crean así la

relación yo-tú instituída por Cristo, que logra su plenitud en la unidad de los cuerpos. En el "sí" recíproco, los cónyuges aceptan los deberes y conceden los derechos que implica el matrimonio; entran así en un orden santo de vida instituído por Cristo, que en sus elementos esenciales es independiente de la voluntad de los contrayentes. Es imposible que dos bautizados se entreguen mutuamente para la comunidad matrimonial sin que entren en la relación yo-tú llena de gracia que Cristo instituyó. Todo matrimonio entre bautizados es sacramental. El modo y manera de sumergir su vida en ese orden será la manifestación de su voluntad de pertenecerse mutuamente en la perfecta comunidad de vida. En este proceso se incorporan como una comunidad especial dentro del nosotros total de la Iglesia.

Respecto a la discutida cuestión de si es o no sacramental el matrimonio entre bautizados y no bautizados, hemos dicho ya lo más importante; como el bautizado es el presupuesto de la recepción de los demás sacramentos, el cónyuge no bautizado no puede recibir el matrimonio en cuanto sacramento. Por tanto, la manifestación del consentimiento no puede ser tenida como signo externo del sacramento, al menos por lo que respecta a él. Pero como la manifestación del consentimiento es un proceso único e indivisible, siempre que no sea signo sacramental respecto a una de las partes no será signo sacramental. El matrimonio entre bautizado y no bautizado parece, por tanto, no ser sacramental. Viceversa: no hay matrimonio válido entre bautizados que no sea sacramental.

Es difícil aplicar los conceptos aristotélicos de materia y forma al signo sacramental externo así explicado. La opinión más común dice que las palabras y signos en que los contrayentes se manifiestan recíprocamente su consentimiento son a la vez materia y forma del sacramento: materia, en cuanto que los cónyuges se entregan mutuamente; forma, en cuanto que reciben el don de la entrega. La mayoría de los teólogos actuales justifican esta distinción diciendo que la entrega logra plenitud y es configurada en totalidad gracias a la aceptación. Manifestación y aceptación del consentimiento se pertenecen mutuamente tan esencialmente, que en realidad no puede hacerse tal distinción. Además, la forma no podría hacer lo que hace en el signo sacramental al transformar el signo natural en signo de fe. Parece, por tanto, mucho más sensato renunciar a la aplicación de los conceptos de materia y forma en el sacramento del matrimonio.

2. Podemos determinar más exactamente el signo externo. Como el matrimonio es una imagen de la relación entre Cristo y la Iglesia, la *comunidad de la Iglesia* es concedida desde el principio al matrimonio entre dos bautizados. Desde el principio se subrayó que el matrimonio se contrae ante la Iglesia, en la publicidad y presencia de la comunidad de la Iglesia. Según el testimonio de San Ignacio Mártir, el matrimonio debe hacerse con consentimiento del obispo y en su presencia (*Carta a San Policarpo* 5). Según Tertuliano, el matrimonio se contraía ante la comunidad reunida para las celebraciones eucarísticas; se celebra antes de las ofrendas. No se dice si el obispo o el sacerdote tenían que hacer algo especial (*Sobre la honestidad* 4; *A su mujer* 2, 8). Tertuliano cuenta, sin embargo, que también se hacían matrimonios sencillamente juntándose para vivir dos que estaban decididos a contraer matrimonio. Tales matrimonios "secretos" eran reconocidos también como verdaderos matrimonios. La Iglesia, a través de los siglos, fué dando leyes especiales sobre el modo de manifestar el consentimiento.

Antes del Concilio de Trento la Iglesia reconocía como contrato matrimonial cualquier manifestación de la voluntad de matrimonio. Como esta costumbre tenía innumerables inconvenientes, el Concilio trató largamente la cuestión de la verdadera y correcta celebración del matrimonio; ordenó un modo determinado de contrato matrimonial. Después de algunas variaciones, a veces importantes, el Código de Derecho Canónico determinó que el contrato matrimonial (excepto en casos especiales de necesidad) debe hacerse en presencia del párroco y de dos testigos al menos para que sea válido. El párroco tiene además la iniciativa y debe interrogar a los contrayentes sobre su voluntad de matrimonio y recibir su declaración. Tal ley vale para todos los matrimonios en que al menos una de sus partes sea católica y pertenezca al rito occidental y romano. Esto implica a la vez que los bautizados no católicos contraen entre sí matrimonio sacramental y, por tanto, indisoluble siempre que manifiesten de algún modo su voluntad de matrimonio.

Surge la cuestión de si la participación del párroco—preguntar sobre el consentimiento y recibir la manifestación del tal consentimiento—pertenece al signo externo del matrimonio. Hay que responder afirmativamente, pues sin la actividad del párroco el proceso no se realiza; es por tanto un elemento del signo externo que tiene varias partes: manifestación de la voluntad de los esposos y actividad del párroco; éste no es parte del contrato, sino cooperan-

te en él. Su cooperación es la de la Iglesia, que es representada por el párroco.

Esta explicación del signo externo del sacramento del matrimonio nos lleva a la cuestión de si el signo externo puede ser cambiado, es decir, de si la Iglesia tiene poder sobre el signo externo. Es el mismo problema que existe respecto a los demás sacramentos, pues las investigaciones históricas sobre el dogma y la liturgia han demostrado que el signo externo de los sacramentos ha sufrido algunas variaciones. Tal hecho sólo puede justificarse, como vimos, distinguiendo entre el núcleo simbólico, instituído por Cristo, y su configuración hecha por la Iglesia. El núcleo del símbolo, la *sustancia* del signo que el Concilio de Trento subraya, cae fuera del poder de la Iglesia; pero la Iglesia tiene poder para ampliar y concretar este núcleo simbólico, haciendo que sólo el núcleo simbólico configurado por ella pueda ser tenido por signo eficaz para la validez del sacramento.

En el matrimonio el núcleo simbólico es el contrato; es la "sustancia" invariablemente fija del signo externo; pero la Iglesia determina cómo debe realizarse ese contrato; tiene autorización para ello porque la celebración del matrimonio es un sacramento y, por tanto, está confiada a su administración (*I Cor.* 4, 1). En cuanto sacramento, la celebración del matrimonio es una manifestación de la vida de la Iglesia; aunque sea recibido por unos miembros concretos del cuerpo de Dios, todo el pueblo es afectado por ese hecho. Por eso puede determinar la Iglesia cómo debe contraerse el matrimonio para que sea reconocido dentro de la comunidad del pueblo de Dios, como contrato válido, es decir, como signo sacramental.

La Iglesia puede legislar a lo largo del tiempo sobre el modo de contraer el matrimonio; puede incluso hacer variaciones y cambios, no respecto a la sustancia, claro está, sino respecto a su extensión y explicación; configura el núcleo sacramental conforme a las respectivas necesidades de la época; al hacer eso se arroga el derecho de juzgar cuáles son las necesidades de la época respectiva. La legislación de la Iglesia sobre la configuración del núcleo simbólico de los sacramentos se convierte así en uno de los elementos de su propia transformación.

La Iglesia tiene también en cuenta las necesidades de los distintos países y lugares. La forma de contraer matrimonio es distinta en la Iglesia occidental y en la Iglesia oriental. El 22 de febrero de 1949 fué publicado el nuevo Derecho Matrimonial para

la Iglesia oriental por el Motu Proprio "*Crebae allatae*", de Pío XII. En él se dispone lo siguiente sobre la forma de contraer matrimonio: sólo son válidos los matrimonios contraídos conforme al rito sagrado en presencia del párroco o del jerarca del lugar o de un sacerdote autorizado y en presencia de dos testigos al menos. Se entiende por rito sagrado el rito en el que el sacerdote está presente y bendice (can. 85). Según esto, pertenece también al signo externo del sacramento la bendición sacerdotal a los esposos.

Bibliografía: G. Reidick, *Die hierarchische Struktur der Ehe*, en "Münchener Theol. Studien, III: Kanonistische Abteilung", 3 (1953), 134; íbid., *Der Vertragsschliessungsakt als äusseres Zeichen des Ehesakramentes*, tesis doctoral. Una exposición más completa de las disposiciones eclesiásticas puede verse en Eichmann-Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts* I, 129-161.

La solemnidad con que la Iglesia rodea la celebración del matrimonio no es necesaria para la validez del matrimonio; pero explica con claridad la significación y sentido de lo que ocurre en la celebración del matrimonio e implora la gracia y bendición de Dios para los contrayentes. La Misa de desposorios que por deseo de la Iglesia debe añadirse al intercambio del consentimiento, manifiesta la relación entre el sacramento del matrimonio y el sacrificio de Cristo. Véase la doctrina sobre los efectos del sacramento del matrimonio.

§ 290

Ministro y sujeto del matrimonio

1. El ministro principal es, como en todos los sacramentos, Cristo mismo; El es quien administra el sacramento mediante el servicio, de quienes ponen el signo externo, que según la opinión hoy más común son los mismos contrayentes. De esto se deduce que se administran el sacramento recíprocamente, es decir: uno de los esposos se lo administra al otro; uno es mediador de la gracia respecto al otro. Según esto, los contrayentes cumplen una acción sacerdotal. Según esta opinión, el sacerdote no puede administrar el sacramento, del mismo modo que en la Iglesia occidental no puede recibirlo; participa en el matrimonio como testigo. Su testimonio tiene especial importancia, pero no puede confundirse con la

administración del sacramento. La oración que hace y la bendición que da a la esposa no pertenece a la esencia del sacramento.

Esta opinión, deducida de la determinación del signo externo, invoca a su favor el hecho de que el papa Nicolás I, en su escrito del año 866 a los búlgaros, dice que el consentimiento mutuo basta para fundar el matrimonio (D. 334). Del mismo modo se expresa Inocencio III en su Carta *Quum apud sedem* a Imberto, arzobispo de Arlés, de 15 de julio de 1198 (D. 404). Eugenio IV, en el *Decreto para los armenios* de 22 de noviembre de 1439 (D. 702), llama al consentimiento causa eficiente del matrimonio. Según el Código de Derecho Canónico, en determinadas circunstancias el matrimonio puede celebrarse sin que esté presente el sacerdote.

Contra esta teoría se levantan dos graves reparos; primero, que pasa por alto que al signo externo pertenece en la Iglesia occidental el que el sacerdote pregunte sobre el consentimiento y le reciba y en la Iglesia oriental la bendición sacerdotal a los desposados; segundo, la manifestación de la voluntad de matrimonio se divide excesivamente en dos partes, según esta teoría, mientras que en la realidad es un todo indivisible, apoyado en ambos esposos. Estas dos reflexiones demuestran que los esposos no pueden ser correctamente llamados ministros del sacramento. Por otra parte tampoco el sacerdote asistente es ministro del sacramento. Este hecho parece comprobar que la cuestión de quién es el ministro del sacramento no puede determinarse respecto del matrimonio del mismo modo que en los demás sacramentos. Parece que lo mejor es decir que los contrayentes y el sacerdote asistente en una sola acción significativa ponen la simbólica necesaria para la existencia del matrimonio. Incluso así sigue siendo cada uno de los contrayentes mediador de la gracia respecto del otro.

2. Respecto a las condiciones de la recepción lícita del matrimonio pueden consultarse la teología moral y derecho canónico (ausencia de impedimentos, recta intención, salud corporal y mental, conciencia de la responsabilidad frente a los hijos, sometimiento a las leyes biológicas de la herencia).

Como los contrayentes cumplen una acción sacerdotal recíproca cuando contraen matrimonio, todas sus relaciones mientras dure su matrimonio tienen carácter sacerdotal.

§ 291

Efectos del sacramento del matrimonio

I. *Comunidad con Cristo*

1. También aquí es válida la ley de que los sacramentos obran lo que significan y en cuanto lo significan. El signo externo es el contrato matrimonial; él es el que obra el vínculo indisoluble en que consiste el matrimonio. El cristiano ve en él una indicación a la relación de Cristo con la Iglesia y viceversa. El contrato matrimonial causa, por tanto, el vínculo sacramental como una imagen de la pertenencia mutua entre Cristo y la Iglesia. El vínculo matrimonial en cuanto imagen de la unión entre Cristo y la Iglesia es *res et sacramentum* del matrimonio.

El matrimonio es, pues, primariamente una manifestación de la gloria de Cristo, una glorificación de Cristo y, por tanto, del Padre celestial. Por ese esplendor de la gloria de Dios en él, está al servicio del mismo fin que los demás sacramentos: al servicio del reino de Dios.

La causa de eso es que el matrimonio está lleno del esplendor de la gloria de Dios en la Iglesia. En el matrimonio no sólo se refleja como en un espejo el sacrificio, el intercambio de vida, el amor que une a Cristo y a la Iglesia como a Cabeza y Cuerpo, como a esposo y esposa, sino que todo eso penetra en la intimidad de la comunidad entre hombre y mujer y se manifiesta a los ojos del creyente. No sólo el hombre y la mujer son asemejados de una manera nueva a Cristo cada uno por sí, sino que su *vínculo se convierte en una representación salvadora y permanente* del vínculo de Cristo con la Iglesia.

2. Cada uno de los contrayentes *se asemeja así de un modo nuevo a Cristo*; se le asemejan bajo un punto de vista distinto del de los demás sacramentos. Gracias al sacramento del matrimonio se crea un nuevo rasgo en su semejanza a Cristo, fundada por el bautismo; se asemejan a Cristo adquiriendo por esposa a la Iglesia mediante el sacrificio de la cruz y convirtiéndose en un cuerpo con ella al enviar al Espíritu Santo. Dice Santo Tomás de

Aquino: "Aunque el matrimonio no configura con la Pasión de Cristo en cuanto expiación de los pecados, configura a ella desde el punto de vista del amor, con que sufrió por la Iglesia para unirse a ella como a Esposa" (*Suplemento*, q. 2, art. 1, ad. 3). Los esposos participan, por tanto, de una consagración sobrenatural.

3. El nuevo modo de semejanza a Cristo concede a los esposos una situación especial dentro de la Iglesia; están llamados y autorizados a dar nuevos miembros al Cuerpo de Cristo y les ofrecen a la Iglesia, que mediante el bautismo les incorpora e injerta en sí. Los padres tienen el derecho y el deber de ayudar a sus hijos a participar en la vida de comunidad de Dios y contribuir así a la edificación del Cuerpo de Cristo. Al contraer matrimonio reciben el derecho y la misión de ejercitar de modo completamente concreto respecto a sus hijos el sacerdocio recibido en el bautismo y su participación en el reinado, magisterio y sacrificio de Cristo. Desde este punto de vista el matrimonio puede ser llamado consagración de los padres; los padres son consagrados y santificados para un estado y servicio especial dentro de la Iglesia.

4. La nueva semejanza a Cristo y el nuevo modo de estar incorporados a la Iglesia determina además una *unión más íntima y profunda con Cristo y a través de El con las tres Personas divinas.* No son el hombre y la mujer en particular, sino juntos en su unidad dual, quienes son afectados por esa nueva comunidad. En cuanto unidad son más unificados por Cristo. Del matrimonio vale decir, en sentido estricto: "Os digo en verdad que si dos de vosotros convinieren sobre la tierra en pedir cualquier cosa, os lo otorgará mi Padre, que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (*Mt.* 18, 19-20). El matrimonio entre bautizados es, pues, un trozo de la Iglesia.

La nueva semejanza a Cristo no incluye sólo un nuevo rasgo de Cristo, sino que normalmente implica una luz y esplendor más fuertes de la misma semejanza a Cristo; es decir, el sacramento del matrimonio *aumenta la gracia santificante* (cfr. vol. V, §§ 185 y 187). Sólo está privado de esta luz y esplendor aquel a quien falta la disposición para una mayor proximidad a Dios a consecuencia de un pecado mortal; aun en ese caso se produce el nuevo rasgo de Cristo, pero permanece apagado y ciego, como las imá-

genes de la vidriera de una iglesia, mientras no las da el sol. La luz y esplendor nuevos que causa el matrimonio, pueden apagarse por culpa de un pecado mortal sin que por eso sea destruída la nueva semejanza a Cristo.

II. *Gracia sacramental*

1. La comunidad con Cristo y gracia santificante causadas por el matrimonio comportan *la ordenación a una vida configurada conforme a Cristo,* es decir, a una vida en que se represente, imite y realice la unidad entre Cristo y la Iglesia. Gracias a esa configuración de la vida, la glorificación objetiva de Cristo ocurrida en el matrimonio se convierte en consciente y querida. Así se pide en el introito de la Misa de desposorios: "Y ahora, Señor, haz que ellos te bendigan más y más." La ordenación a la vida configurada conforme a Cristo implica también las *gracias actuales* necesarias para ella.

2. En la vida y conducta correspondientes a la comunidad matrimonial captan los cónyuges el sentido objetivo del matrimonio, y así sirven voluntariamente al fin objetivo y definitivo del matrimonio: fomentar el reino de Dios. Al estar unidos a Cristo más íntimamente en su unidad dual y ser asemejados de un modo nuevo a Cristo, los cónyuges penetran en una profundidad y fuerza que supera en mucho la unidad del matrimonio natural. La razón y fundamento de su unidad es Cristo mismo. La consagración concedida a su unión les rodea como un vínculo y lazo indisoluble y les ata durante toda la vida. "Porque, como enseña San Agustín, así como por el bautismo y el orden es el hombre diputado y ayudado ora para vivir cristianamente, ora para ejercer el ministerio sacerdotal, y nunca está destituído del auxilio de aquellos sacramentos; casi por modo igual (si bien no en virtud del carácter sacramental), los fieles que una vez se han unido por el vínculo del matrimonio nunca pueden estar privados de la ayuda y lazo de este sacramento. Más aún, como añade el mismo santo doctor; aún después que se hayan hecho adúlteros, arrastran consigo aquel sagrado vínculo, aunque ya no para la gloria de la gracia, sino para la culpa del crimen, "del mismo modo que el alma apóstata, como si se apar-

tara del matrimonio de Cristo, aun después de perdida la fe no pierde el sacramento de la fe que por el lavatorio de la regeneración recibiera" (*Casti Connubii,* D. 2.238).

3. Aunque el matrimonio entre bautizados esté al servicio de la gloria de Dios, no pierde ninguno de sus valores naturales, sino que conservan su fuerza e importancia, su obligatoriedad y su capacidad de felicidad; sólo se les aumenta y añade una profundidad nueva y nueva riqueza; se convierten en cáliz y vaso de la vida de Cristo. La vida eterna e imperecedera se configura en las formas naturales finitas y pasajeras, sometidas a la ley de la muerte. Toda la vida matrimonial es incorporada al ámbito de la gloria de Cristo y viceversa es a su vez ámbito y espacio para la vida de Cristo. Cada uno de los esposos se convierte así en mediador de la gracia para el otro no sólo en el momento de contraer matrimonio, sino a lo largo de toda la vida. No hay nada que les acerque entre sí, sin que a la vez no les una más íntimamente a Cristo y nada hay que acerque a uno de ellos más a Cristo sin que a la vez no le acerque más al otro (E. Walter, *Die Herrlichkeit der christlichen Ehe,* 1939). En la oración de uno de ellos aparece también el otro en cierto modo ante el Padre; allí se destaca la mutua responsabilidad que hombre y mujer tienen el uno por el otro; cada uno de ellos es una misión y una tarea para el otro; mientras no renuncien a ello, cada uno es para el otro una ayuda para conseguir el cielo; para este fin están bendecidos y consagrados. Pues si en caso de matrimonio entre no cristiano y cristiano, aquél es santificado por éste, con más razón en caso de matrimonio entre cristianos la oración, la fe y el amor de uno santificará a otro (*I Cor.* 7, 14). Aunque los esposos no piensen conscientemente en ello, su amor recíproco está configurado por el amor de Cristo; de El sale y a El vuelve. Toda relación de amor, respeto, sacrificio, dulzura y paciencia entre los esposos es aceptada, perfeccionada y sellada por Cristo, de modo que lleve los rasgos de su amor a la Iglesia. En el amor recíproco de los esposos es Cristo quien ama, aunque ellos no se den cuenta; su amor es una voz del amor de Cristo a la Iglesia y en definitiva el eco del amor con que el Padre envió a su hijo al mundo y con que el Padre y el Hijo engendran y envían al Espíritu Santo (cfr. § 187). Todo lo que el poeta canta de la magnificencia y felicidad del amor entre hombre y mujer no llega a la realidad de lo que implica la unión de dos bautizados; la dicha de

los esposos es una oleada que viene de la profundidad en que el amor y bienaventuranza de Dios traspasa la comunidad matrimonial.

4. El sacramento del matrimonio santifica también y convierte en instrumento de la gracia la unión corporal-anímica-espiritual de los esposos. Si el matrimonio es una imagen de la unión de Cristo con la Iglesia, la forma suprema de esa imagen y semejanza debe verse en la unidad corporal de hombre y mujer, en su convertirse en una sola carne. Veámoslo más claramente. La Iglesia es llamada en la Escritura unas veces esposa y otras cuerpo de Cristo. Ambas denominaciones están estrechamente relacionadas; la Iglesia fué fundada por Cristo al encarnarse y edificada a lo largo de su vida; pero la comunidad de discípulos fieles que el Señor deja tras de sí al morir fué configurada por Cristo resucitado y glorificado el día de Pentecostés, enviando el Espíritu de su propia vida. La Iglesia esperaba como una esposa a que el Señor se le entregara y le infundiera sus fuerzas vitales; en ese proceso se hace un solo cuerpo con El. Y así en el matrimonio no consumado puede verse un símbolo de la unidad entre Cristo y la Iglesia antes de Pentecostés, y en el matrimonio consumado por la comunidad de los cuerpos una imagen de la unidad que vincula a Cristo y a la Iglesia desde Pentecostés. La unión carnal realizada con sentido no implica, por tanto, nada que ofenda a Dios, sino que es un signo eficaz de gracia; en ella se forma mucho más que la pura vida terrestre perecedera; bajo formas terrestres ocurre un intercambio y aumento de la vida cristiana.

La fe en la comunidad con Cristo obrada en el matrimonio anima a los esposos al riesgo que existe siempre en la entrega total de un hombre a otro. Al hombre que se entrega a otro puede acosarle la angustia de si el tú a quien se entrega guarda fidelidad, de si la entrega no se convierte en un derroche del yo o de si el tú no es tal vez inducido a abandonarse a sí mismo. Tales problemas se le presentan al hombre responsable que sabe que toda relación del yo al tú es, en definitiva, incalculable e incomprensible a consecuencia del misterio de la persona. Creyendo en el carácter sacramental del matrimonio pueden soportarse y superarse esa preocupación y angustia, gracias a esa fe saben los esposos que su vínculo y comunidad no consiste sólo en el frágil y variable amor humano, sino que es soportado y rodeado por el amor de Dios; Dios mismo garantiza su fidelidad y confianza. Sólo confiando en la fidelidad del Creador y

Salvador puede el hombre arriesgarse a la vida matrimonial, con toda su inseguridad; creyendo en la actuación de Cristo en la comunidad matrimonial puede superarse también el segundo reparo de los antes citados. La entrega de un cristiano no conduce al abandono ni induce a él, porque la entrega de los esposos ocurre en Cristo, por lo que en cierto modo son contenidos por Cristo para que no se pierdan a *sí* mismos en la entrega; pueden abrirse mutuamente el misterio de sus personas sin malversarlo o perderlo, porque descansan en Cristo y en definitiva el misterio de sí mismos está guardado en El. Cuando los cónyuges se convierten en ayuda recíproca para la salvación, puede entenderse la palabra de San Pablo de que la mujer será salvada por la maternidad (*I Tim.* 2, 15). La opinión extendida en el Antiguo Oriente y en el judaísmo de que el parto hace impura a la mujer y de que por tanto necesita una purificación, se encuentra en algunos escritores de la antigüedad cristiana y en ciertas formas antiguas de la fe como una contracorriente no cristiana; pero fué decididamente rechazada como superstición en la Iglesia griega (*Didascalia apostólica*) y en la Iglesia latina por San Gregorio Magno (*Cartas*, lib. II, 64; PL 77, 1194-95; *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae* II, 338). Esta convicción del acuerdo con la Escritura se impuso durante la Edad Media por todas partes, aunque ocasionalmente hubo que condenar ciertas ideas judaizantes. La bendición de la madre después del parto no contiene en sus oraciones y ritos nada que aluda a la purificación o expiación de la madre, sino sólo una introducción a la Iglesia. El primer paso público de la madre es el paso hacia el altar, el paso de acción de gracias, de glorificación y de alegría. Cristo mismo justificó esa alegría cuando en la conversación de despedida compara la alegría de la madre después del parto a la alegría que El mismo sentirá cuando de la muerte y sacrificio de la cruz nazca la gloria del renacimiento (*Io.* 16, 21-22). Cfr. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* II, 1909, 208-240. Y en la antigüedad cristiana oímos gritos de acción de gracias. San Ambrosio dice en su *Explicación del Evangelio de San Lucas* (I, 30): "Por tanto, deben dar gracias los padres como procreadores, los hijos por la procreación, las madres por el estimable honor del matrimonio; pues los hijos son el premio de su esfuerzo y luchas." La madre aparece en el umbral de la iglesia con una vela encendida; la vela es símbolo de Cristo. La madre es portadora de Cristo; el sacerdote le saluda con agua bendita lo mismo que se hace al recibir al obispo; reza una canción de fiesta y la acompaña hasta el altar. Dice entonces la siguiente

oración: "Omnipotente y eterno Dios, tú has convertido en alegría los dolores de las madres cristianas, por la maternidad de la Bienaventurada Virgen María; mira propicio hacia esta tu sierva que viene alegre a tu santa casa para darte gracias; concédela que después de esta vida y por los méritos e intercesión de la Bienaventurada Virgen María pueda alcanzar con su hijo la alegría y la eterna bienaventuranza." La ceremonia termina con la bendición: "La paz y la bendición de Dios omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, descienda sobre ti y permanezca siempre" (Cfr. *Rituale Romanum*; N. Dudli, *Das Segensbuch der heiligen Kirche,* 1936, 177-185).

III. *Vida de fe en el matrimonio*

1. La vida para la que son armados el hombre y la mujer en el sacramento del Matrimonio es descrita por San Pablo en la Epístola a los Efesios (5, 21-33). El texto comienza con las palabras: "Someteos los unos a los otros en el temor de Cristo." En la Iglesia no hay un sometimiento unilateral, como que existiera un grupo de dominadores y otro grupo menos considerado de súbditos; sólo existe un privilegio y un derecho: la autorización y derecho a servir. Cristo mismo es quien dice: "El que entre vosotros quiera llegar a ser grande, sea vuestro servidor, y el que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro siervo" (*Mt.* 20, 26-27). Goethe dice: "¿Sabéis dónde no existen señores y servidores? Donde uno sirve a otro, porque el uno ama al otro"; esta ley que Goethe enuncia en el ámbito de lo mundano fué predicada por el Señor como ley de vida para la Iglesia. El sometimiento recíproco debe ocurrir en Cristo y por amor a Cristo, siguiendo su ejemplo y entregándose a El; aquí tiene decisiva importancia el hecho de que Cristo consiguió la gloria pasando por el sacrificio de la cruz. Cristo está ahora ensalzado y glorificado, pero lleva en su cuerpo las señales de la muerte en cruz, aunque sea en forma transfigurada; quienes están y viven en comunidad con El, están en comunidad con el Señor glorificado, que tiene las señales de la Pasión; su unión con Cristo pasa bajo la cruz y llega hasta la gloria. Pero mientras dura la vida de peregrinación, esa comunidad con Cristo se siente más como comunidad en la Pasión que como comunidad en la gloria. El matrimonio está, por tanto, necesariamente bajo el signo de la cruz. El mutuo sometimiento significa la realización de la comunidad con Cristo crucificado en los servicios recíprocos de uno a otro.

A partir de esta reflexión logra su sentido verdadero el principio de que la mujer debe someterse a su propio marido como al Señor, porque el varón es cabeza de la mujer como Cristo es Cabeza de la Iglesia; con esto no se concede al varón un derecho de señorío sobre la mujer, de manera que pueda usarlo a capricho. El texto significa lo siguiente: en el vínculo entre varón y mujer, que en cuanto totalidad unitaria es una manifestación y representación de la comunidad entre Cristo y la Iglesia, el varón, en la idea del Apóstol, representa a Cristo y la mujer a la Iglesia; en consecuencia, el varón es la cabeza de la mujer como Cristo lo es de la Iglesia; su conducta frente a la mujer debe ser como la conducta de Cristo frente a la Iglesia y mucho más aún sabiendo que Cristo no sólo es su modelo, sino la virtud misma y potencia de su acción, ya que es la acción de Cristo la que se realiza en él y es asumido en el movimiento en que Cristo se inclina hacia la Iglesia.

La acción de Cristo es amor a la Iglesia; por ella se entregó durante toda su vida y sobre todo en el sacrificio de la cruz. Cristo actualiza el ofrecimiento y entrega de su vida de hombre en la liturgia.

La Iglesia sigue viviendo de la obra salvadora de su Señor. Cristo regala su propia vida a la Iglesia en un amor sacrificado y generoso. No es libre para la Iglesia el querer o no querer aceptar y configurar la vida de Cristo. El ofrecimiento y entrega de Cristo tiene para ella carácter de obligatoriedad. De modo análogo el hombre es cabeza de la mujer; tiene el derecho y el deber de preparar con amor generoso el espacio que la mujer necesita para su vida natural y sobrenatural. Su superioridad consiste en un derecho y obligación de servir sacrificándose a sí mismo. Este servicio tiene para la mujer fuerza de obligación y no puede rechazarlo, sino que debe aceptarlo, acomodarse al espacio de vida determinado y aceptar sus límites (*Col.* 3, 18). Es para ella obediencia el someterse al ámbito vital determinado por el varón. Si el servicio sacrificado del varón es un servicio del amor que se da y regala, como dice San Pablo, la obediencia de la mujer es la respuesta a ese amor y no el sometimiento de esclava; la mujer cumple y acaba el servicio del varón y configura con su amor el ámbito vital preparado por él (*I Pet.* 3, 1-2).

En el matrimonio, el mandar y obedecer son realización y cumplimiento del amor; la cuestión de quién tiene más derechos no tiene, pues, sentido; esto aparece más claro aún si se piensa en que la mujer está tan unida a Cristo como el marido. Cuando San Pa-

blo llama al marido imagen de Cristo y a la esposa imagen de la Iglesia no quiere decir que la unión con Cristo de la mujer sea menos fuerte e íntima que la del marido; no dice más que son de distinta especie y se realizan de manera distinta. En la relación yo-tú del marido y de la esposa, relación llena de Cristo y dominada por El, el hombre presta preferentemente el servicio de crear y preparar el espacio y ámbito vital y la mujer presta, sobre todo, el servicio de configurar este espacio; en definitiva, ambos servicios son entrega y ofrecimiento recíprocos.

En razón de estas consideraciones podemos contestar a la cuestión hoy tan debatida de la igualdad de derechos de los cónyuges o de su orden jerárquico: en el ámbito de la comunidad de los cuerpos hay plena igualdad. Tal igualdad es esencial, porque "el acto matrimonial es un encuentro de los esposos, que afecta al núcleo más íntimo de la persona y sólo puede ser realizado con sentido bajo el supuesto de la libre voluntad de ambas partes" (Mörsdorf).

Pero el matrimonio no es sólo comunidad de cuerpos, sino comunidad de vida, que es mucho más amplia e implica la comunidad corporal. La comunidad de vida es comunidad de ser y obrar. Tiene un aspecto o ámbito místico y otro social. Se manifiesta sobre todo en la familia. En la comunidad de vida es imprescindible una autoridad para que la unidad dual del matrimonio no degenere en un estar juntos el uno al lado del otro. Cuando no es posible un acuerdo de ambas partes, uno de los esposos debe decidir. Querer entregar la comunidad matrimonial a una instancia extramatrimonial significaría su muerte. La autoridad compete al marido; se deduce del origen y ser del matrimonio; es consecuencia del orden de la creación, no sólo del pecado y de la condenación consiguiente de la mujer.

La mujer es llamada en el *Génesis* ayuda del varón; proviene de él y tiene la misión de librarle de su soledad y ayudarle a cumplir su vida. El varón es un reflejo de Dios, la mujer es un reflejo del varón, es decir, recibe su reflejo de Dios a través de su ser formada del varón y a través de su relación con él. En el matrimonio hay, pues, un orden jerárquico.

En la liturgia se expresa también ese hecho, aunque en el ritual actual no se formula tan claramente como en otros más antiguos. Igualmente se indica en el Derecho Canónico. La situación destacada del marido y del padre es doctrina clara de las Encíclicas de León XIII y Pío XI sobre el matrimonio y de las declaraciones de

Pío XII sobre el mismo tema. Cfr. Kl. Mörsdorf, en: *Die Kirche in der Welt* 1951 (II), 34; G. Reidick, *Die hierarchische Struktur der Ehe*, 1953.

2. En la unión de los esposos con Cristo y en su fe en la presencia de Cristo operante, en esa unión (*Mt.* 18, 20) estriban también *las ayudas contra los peligros del vínculo matrimonial*. Tales peligros son inevitables; se fundan en el egoísmo, fragilidad, volubilidad e inconstancia inherentes a todo lo humano. La unión de los esposos con Cristo resiste la tentación de que los cónyuges se vean y deseen como un puro objeto de uso. La fe en la recíproca comunidad con Cristo impide que cada uno de los esposos disponga del otro caprichosa y egoísticamente según las exigencias de su propia comodidad; hace que se vea en el otro el tú unido a Cristo, con quien hay que encontrarse respetuosamente. El carácter sacramental del matrimonio hace que siga siendo siempre una relación personal de yo a tú, configurada con el mutuo respeto y que no degenere en un instrumento objetivado y despersonalizado.

Las heridas del matrimonio se manifiestan, sobre todo, en el silencio obstinado de los esposos y en la aversión corporal. Este peligro del matrimonio tampoco puede ser superado venciéndose a sí mismo, sino sólo creyendo en la presencia de Cristo. Los esposos se reencuentran al acudir ambos a Cristo y encontrarse uno a otro en Cristo. En la oración a Cristo se enciende de nuevo la palabra del uno al otro. Quien se entrega en la fe a Cristo es incorporado al matrimonio del amor, que no es sólo respuesta al amor del otro, sino que busca también al tú incluso en el caso de que no le ofrezca ningún amor y hasta puede amar al tú que se le opone. Para quien piensa con categorías puramente naturales, eso es imposible, pero es posible para quien cree en Cristo; en el rostro de Cristo ve el amor que no se exaspera, que no quiere ni reclama lo suyo. Este amor es creado; transforma a los hombres y transforma el mundo, resucita el amor mutuo que había muerto. "El matrimonio no es tan sólo la realización del amor inmediato que reúne al hombre y a la mujer, sino la lenta transformación de ambos operada al contacto de la experiencia común. El primer amor no ve todavía esta realidad. La ocultan el ímpetu de los sentidos y del corazón, envolviéndola en una atmósfera de sueño y de eternidad. Se abre paso lentamente y ahuyenta esta neblina de cuento de hadas, al contacto con las costumbres cotidianas, las insuficiencias, las defecciones del otro consorte. Si acepta a su cónyuge tal cual es, siempre de nuevo

y a través de todas las decepciones, si comparte con él las alegrías y las penas de la vida cotidiana al igual que las grandes vivencias de la vida, ante Dios y con la fuerza de Dios, entonces se desarrolla paulatinamente el segundo amor, el verdadero misterio del matrimonio. Está por encima del primero como la personalidad madura sobre la juventud y el corazón que renuncia sobre el que se limita a abrirse y entregarse. Prodúcese entonces algo muy grande, fruto de muchos sacrificios y renuncias. En el matrimonio hace falta mucha energía, fidelidad profunda y un corazón animoso para no ser víctima de las pasiones, de la cobardía, del egoísmo, del espíritu de dominación" (R. Guardini, *El Señor*, vol. I, 1954, 490). La comunidad con Cristo crucificado y glorificado realizada por el sacramento del matrimonio ayuda a conseguir este segundo amor.

§ 292

Propiedades esenciales del matrimonio: Unidad e indisolubilidad

I. *Unidad*

1. *La unidad del matrimonio* fué definida dogma de fe por el Concilio de Trento. "Si alguno dijere que es lícito a los cristianos tener a la vez varias mujeres y que esto no está prohibido por ninguna ley divina, sea anatema" (D. 972).

a) Cristo defendió con unívoca decisión la unidad del matrimonio frente a las sutilezas de los fariseos (cfr. *Mt.* 19, 3-12). Cristo llama concesiones a la dureza de corazón de los judíos a las excepciones permitidas en el AT; fueron una declinación del orden original de la creación, en que Dios creó y reveló el matrimonio uno como matrimonio apropiado al ser humano.

b) Los *Padres* estaban tan convencidos de que sólo podía justificarse el matrimonio único, que muchas veces condenaron las segundas nupcias después de la muerte de uno de los cónyuges o las permitieron sólo como adulterio conveniente (por ejemplo, Atenágoras, *Súplica a los cristianos*, sec. 33; San Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 141). Entre los escritores de la Iglesia latina fué

condenado por Tertuliano, influído por el montanismo; los demás Padres occidentales permiten las segundas nupcias, aunque San Agustín cree que es mejor la viudedad.

c) *La razón teológica* de la unidad del matrimonio es la siguiente: la comunidad corporal-anímico-espiritual del matrimonio compromete al hombre exhaustivamente; tiene tal fuerza y hondura, que exige un compromiso total por parte del hombre. Tal entrega de la persona total no se logra más que frente a un solo tú, debido a la debilidad humana. Por eso el amor exige la fidelidad, que es su médula vital. Quien tenga varias relaciones matrimoniales a la vez no las satisfará con plena entrega consciente de la responsabilidad, sino falto de seriedad y de responsabilidad, por puro juego y placer; la auténtica de yo a tú se disuelve y se convierte en uso placentero y hedonístico del tú utilizado como una cosa. La multiplicidad de relaciones sexuales no se funda en la sobreabundancia de amor, sino en su debilidad y pobreza. La infidelidad es hija de la incapacidad y pereza de comprometerse. La unidad del matrimonio basada en las características de la relación sexual de hombre y mujer es exigida por el anhelo humano de exclusividad y duración del amor; esa exigencia del amor es expresión de la realidad de su ser y a la vez una defensa en torno a su ser frente al peligro del instinto indeterminado. La responsabilidad de los esposos por los hijos es un testimonio más a favor de la unidad del matrimonio.

Estas reflexiones pueden aplicarse a cualquier matrimonio no sólo al sacramental. Sin embargo, no son evidentes para el hombre caído en pecado. El impetuoso y desenfrenado instinto hace que el corazón y la conciencia del hombre sean ciegos y débiles para obrar conforme a su ser y objetivamente. El hombre necesita, por tanto, gracia para aceptar y cumplir el vínculo a un solo tú exigido por el ser mismo del matrimonio. Dios concede a todos las gracias necesarias para una recta vida matrimonial. Todo buen matrimonio es configurado por la gracia de Dios, aunque los esposos no se den cuenta; la gracia es la fuerza unificadora más grande de los corazones unidos en el matrimonio.

El matrimonio entre bautizados está lleno de la gloria y fuerza vital del Cristo unido a la Iglesia; es una imagen saturada de realidad de la unidad entre Cristo y la Iglesia. Este es el fundamento más íntimo y profundo de la unidad del matrimonio entre bautizados. Del mismo modo que Cristo tiene una sola esposa y un cuerpo, la Iglesia, el marido, que en el matrimonio sacramental representa

a Cristo, debe tener sólo una mujer, y la mujer, que representa a la Iglesia, debe tener un solo marido. Gracias a este simbolismo la unidad del matrimonio es exigida con nueva mayor fuerza, pero los esposos bautizados encuentran en su comunidad con Cristo las fuerzas necesarias para resistir todos los peligros que amenazan la unidad de su matrimonio. En la fe en Cristo logran estar dispuestos a unirse el uno al otro exclusivamente, sacrificándose a la comunidad por encima de todas las tormentas del instinto y sobre cualquier volubilidad del corazón y sobre todas las desilusiones.

Las segundas nupcias de un cónyuge viudo, condenadas por montanistas y novacianos y toleradas con sospechas por una parte de los Padres de la Iglesia, puede explicarse de la manera siguiente: primeramente hay que recordar que la entrada en la plenitud de la vida eterna, ocurrida normalmente al morir, no destruye la naturaleza, sino que la transforma. Debe, pues, suponerse que el vínculo matrimonial sigue existiendo de otra forma y que por la muerte sólo se disuelve su forma terrena y propia de la vida de peregrinación. Los que estuvieron unidos en la tierra por el matrimonio, seguirán estando unidos de un modo especial en el cielo, aunque desaparecerán las formas terrestres. Si la unión pervive de algún modo, incluso después de la muerte, es natural que el cónyuge viudo siga recordando en su corazón al cónyuge muerto. San Ambrosio puede decir de la viuda: "Renuncia a otra unión y no lesiona los derechos de la castidad ni el vínculo contraído con su querido esposo; guarda su amor sólo para él, para él sólo conserva el nombre de esposa" (*Exameron,* lib. 5, cap. 19, sec. 62). Por tanto, aunque la unión entre marido y mujer es tan íntima incluso después de morir uno de ellos, debemos decir que la forma única de unión propia de la vida de peregrinación cesa con la muerte, es disuelta por Dios mismo, Señor de la vida; por eso puede el cónyuge que sigue peregrinando por esta vida casarse otra vez (cfr. *La doctrina del Concilio de Lyón,* D. 465).

II. *Indisolubilidad*

La indisolubilidad del matrimonio está estrechamente relacionada con su unidad.

a) El Concilio de Trento definió (ses. XXIV, canon 5): "Si alguno dijere que, a causa de herejía o por cohabitación molesta o por culpable ausencia del cónyuge, el vínculo del matrimonio pue-

de disolverse, sea anatema" (D. 975). Y en el canon 7: "Si alguno dijere que la Iglesia yerra cuando enseñó y enseña que, conforme a la doctrina del Evangelio y los Apóstoles (*Mc.* 10; *I Cor.* 7), no se puede desatar el vínculo del matrimonio por razón del adulterio de uno de los cónyuges, y que ninguno de los dos, ni siquiera el inocente, que no dió causa para el adulterio, puede contraer nuevo matrimonio mientras viva el otro cónyuge, y que adultera lo mismo el que después de repudiar a la adúltera se casa con otra, como la que después de repudiar al adúltero se casa con otro, sea anatema" (D. 977). Cfr. canon 1.118 del Código de Derecho Canónico.

b) Cristo predicó la indisolubilidad del matrimonio con las mismas palabras con que enseñó su unidad (*Mt.* 5, 27-32; 19, 3-12; *Mc.* 10, 2-12; *Lc.* 16, 18). Cristo revoca la concesión, que Dios había hecho en el AT, debido a la dureza de corazón de los judíos. La legislación matrimonial viejotestamentaria, que reconocía ciertas razones para disolver el matrimonio, significaba, como antes hemos dicho, una declinación de la forma original y pura del matrimonio. El matrimonio empezó en una cumbre y Cristo le condujo de nuevo a una altura superior después de haber estado caído en un abismo por culpa del pecado humano; no reconoció ninguna de las razones de disolución aducidas por los teólogos y juristas judíos. El matrimonio no puede ser disuelto. Cuando los discípulos oyeron este mensaje se asustaron; si era como Cristo decía, el matrimonio significaba una atadura terrible; tal vez recordaron, al oír hablar de la indisolubilidad del matrimonio, aquella otra palabra de Cristo: "Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón" (*Mt.* 5, 28). Se debieron angustiar: si las relaciones entre hombre y mujer eran tan rígidas, el matrimonio resultaba una carga insoportable. Cristo no se conmueve por el terror de sus discípulos ni mitiga su exigencia, sino que contesta: no a todos les es dado entender estas palabras, sino sólo a los que les ha sido concedido.

Quien haya elegido al hombre y al mundo como medida de su pensar y valorar, quien sólo conceda validez al orden intramundano y no vea nada por encima del hombre y del mundo, no entenderá la palabra de Cristo y la rechazará como locura y carga insoportable; sólo tienen acceso a esa palabra quienes viven en Cristo por la fe. El hombre de por sí no sabe con seguridad si el matrimonio es indisoluble y tampoco puede cumplir y soportar la indisolubilidad con sus propias fuerzas. Dios tiene que revelar al hombre ese hecho

y además tiene que darle fuerzas para que lo pueda vivir. Cristo da también la razón de la indisolubilidad del matrimonio; el matrimonio es indisoluble, porque Dios mismo ha sido quien ha atado su vínculo; por tanto, escapa a la libre voluntad del hombre, está más allá del deseo y anhelo humano; es una realidad que trasciende de la conciencia humana. El hombre vive dentro del vínculo con que Dios le ha rodeado y atado; todo intento de soltarse de él es una rebelión contra Dios y debe fracasar. Si Dios anudó el vínculo indisoluble del matrimonio, no fué por capricho. Dios puso un vínculo irrompible entre marido y mujer al darles caracteres mutuamente complementarios; la indisolubilidad del matrimonio se funda en el ser del hombre y de la mujer—creados por Dios—y en las características de sus relaciones determinadas por su ser. Si el hombre no reconoce ese hecho considerando su propio ser y reflexionando sobre él sin ayuda de la revelación, se debe a que perdió su evidencia a consecuencia del pecado y debió recuperarla a través de la revelación sobrenatural. Si la indisolubilidad ancla en el ser, creado por Dios, del hombre y de la mujer, el mensaje de Cristo, terrible para quienes piensan con categorías mundanas es una anunciación del amor de Dios, del amor que creó a los hombres unos para otros y puso la fuerza del amor y la virtud de amar en sus corazones. Ese amor es el que obliga al amor humano a esforzarse hasta el máximum por conservar la unión a través de todas las dificultades.

San Pablo acoge las palabras del Señor cuando dice: "Cuanto a los casados, precepto es no mío, sino del Señor, que la mujer no se separe del marido, y de separarse, que no vuelva a casarse o se reconcilie con el marido y que el marido no repudie a la mujer" (*I Cor.* 7, 10-11). Cfr. *I Cor.* 7, 39; *Rom.* 7, 2.

c) *En la época de los Padres* hay unanimidad desde el principio sobre la indisolubilidad del matrimonio (San Justino, Orígenes, Tertuliano). Desde el siglo IV, sin embargo, se relaja en algunos Padres la condición de la indisolubilidad del matrimonio, al parecer por influencia de la legislación civil. En San Basilio y en San Epifanio encontramos la opinión de que en caso de adulterio está permitido a la parte inocente contraer nuevo matrimonio. En realidad la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio tropieza con muchas resistencias; así debe interpretarse la declaración del Sínodo de Arlés (314), que en el canon 10 recomienda indulgencia y tolerancia para los que contraen segundas nupcias después del adulterio de uno de los cónyuges. A pesar de estas indecisiones, la

Iglesia estuvo siempre fundamentalmente de parte de la indisolubilidad conforme a las palabras de Cristo.

San Agustín ve en la indisolubilidad uno de los bienes del matrimonio: "Triple es el bien del matrimonio: fidelidad, hijos y sacramento. La fidelidad significa que no se tiene comercio carnal fuera del matrimonio con ningún otro o con ninguna otra. La descendencia significa que los hijos son aceptados con amor, cuidados con bondad de corazón y educados en el temor de Dios. El sacramento, finalmente, significa que el matrimonio no puede ser disuelto y que el cónyuge separado no puede convivir con otro para engendrar hijos; este debe ser el fundamento del matrimonio, con lo que se ennoblece la fecundidad natural y a la vez se pone límite al deseo desenfrenado" (*Explicación del Génesis*, 9, 7, 12). "El vínculo del matrimonio es tan ensalzado en la santa Escritura, que una mujer repudiada por su marido, no puede casarse mientras él viva, ni un marido abandonado por su mujer puede convivir con otra antes de que la primera haya muerto. El Señor fortaleció el bien del matrimonio también en el Evangelio, no sólo porque prohibió repudiar a la esposa, excepto en caso de infidelidad, sino porque aceptó la invitación a sus bodas... En todos los pueblos y entre todos los hombres el bien del matrimonio ha sido la prole y la casta fidelidad. En el pueblo de Dios lo es además la santidad del sacramento, por el que está estrictamente prohibido, incluso a la mujer separada, volverse a desposar, para tener hijos, mientras viva su marido. Y aunque ésta fuera la única razón, el matrimonio no sería disuelto, a no ser en caso de que muera uno de los cónyuges, a pesar de que no se tengan hijos, fin por el cual fué contraído el matrimonio" (*De bono matrimonii* 3, 3; 24, 32).

San Juan Crisóstomo dice explicando la primera *Epístola a los Corintios* (7, 39), en relación a *I Cor.* 7, 10: "¿Qué especie de ley nos da San Pablo? Dice: la mujer está sujeta al vínculo. Por tanto, no puede separarse mientras viva su marido, ni convivir con otro hombre ni contraer otro matrimonio. Y observa con qué cuidado pondera las palabras según su significación. Pues no dice: Debe convivir con su marido mientras viva él, sino que dice: la mujer está sujeta al vínculo mientras viva su marido. Por tanto, aunque reciba carta de repudio y abandone la casa, y vaya a casa de otro, permanece sujeta al vínculo y es adúltera... No me cites las leyes de los que están fuera. Ellos mandan dar carta de repudio y separarse. Pero Dios, en aquel día, no juzgará por esas leyes, sino conforme a las que El mismo ha dictado."

d) La indisolubilidad del matrimonio sacramental se funda en definitiva en su relación a la comunidad entre Cristo y la Iglesia. Del mismo modo que Cristo no se separará ya de su cuerpo, la Iglesia, los cónyuges, en cuya unión se representa la comunidad entre Cristo y la Iglesia, no se separarán ya. "Cuando... dos hombres bautizados se administran el sacramento del matrimonio, introducen una realidad nueva en las formas del vínculo de su vida y de su amor, aparentemente iguales que antes: esa realidad nueva es el vínculo de Cristo y de la Iglesia y en ese vínculo de amor están ellos ligados ahora. Lo que les mantiene juntos no es su comprensión psicológica o su amor natural; lo que les une es el amor de Cristo y de la Iglesia. Lo que el marido que vive en matrimonio sacramental da a su mujer no es distinto, en apariencia, de lo que ocurre en el matrimonio no sacramental, y, sin embargo, da mucho más: regala a su esposa, bajo el signo natural de su amor, el amor y vida de Cristo a quien él representa en esa comunidad de vida, y viceversa, lo que la mujer que vive en matrimonio sacramental da a su marido en su entrega y fidelidad no es sólo lo que brota de su ser natural, sino que es la entrega y fidelidad que ofrece a su esposo Cristo la Iglesia, representada por la esposa cristiana en el vínculo con su marido. Es, pues, claro que la razón de trastorno y desorden interior aducida para separar un matrimonio civil no puede aplicarse al matrimonio sacramental, porque su contenido —unidad de vida y amor entre Cristo y la Iglesia—no puede ser trastornado. Y esta unión y vínculo existen, según las leyes del orden sacramental, mientras existan los signos a que está ligado, es decir, mientras existan los dos hombres que soportan el vínculo. Del mismo modo que la realidad del cuerpo de Cristo deja de existir en la Eucaristía cuando el pan pierde su forma y se corrompe, el vínculo de vida entre Cristo y la Iglesia deja de existir cuando el vínculo entre esos dos hombres se disuelve por la muerte de uno de ellos. Ese es el único término y fin del matrimonio sacramental perfecto" (J. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, 129-130).

La indisolubilidad perfecta atañe en sentido estricto sólo al matrimonio consumado, que es el único matrimonio perfecto. El matrimonio rato y no consumado puede ser disuelto en determinadas circunstancias. Cfr. sobre esto la teología moral y el derecho canónico.

e) La indisolubilidad en el matrimonio no es puesta en duda por el modo en que San Mateo transcribe las palabras de Jesús.

Según *Mt.* 5, 31-32, dice Jesús: "El que repudiare a su mujer, dela libelo de repudio. Pero yo os digo que quien repudia a su mujer, excepto el caso de fornicación, la expone al adulterio, y el que se casa con la repudiada comete adulterio." Y en *Mt.* 19, 9 se dice: "Y yo digo que quien repudia a su mujer (salvo caso de adulterio) y se casa con otra, adultera." Los evangelistas Marcos y Lucas no citan las mismas palabras. Sin embargo, no puede dudarse de su genuinidad y autenticidad, pues están en todos los manuscritos griegos y en todas las traducciones. Tampoco puede decirse que Cristo permite con estas palabras una separación de mesa y lecho, pero no la separación pérfecta. La idea de una separación de mesa y lecho no podía ocurrírseles a sus oyentes, porque les era completamente ajena. En las palabras de Jesús se trata de la cuestión de si es posible o no una separación perfecta. La Iglesia oriental y la mayoría de los teólogos protestantes defienden la opinión de que Cristo propone como razón suficiente para la disolución y nuevo matrimonio la fornicación. Pero tal interpretación es imposible. Se deduce del contexto en que están los dos lugares citados de San Mateo; el primero es una parte del sermón de la montaña. Jesús dijo que había venido a cumplir la ley; como cumplimiento de la ley deben ser entendidas sus advertencias sobre el matrimonio. El repudio de la mujer, es decir, la separación de ella, contradice la esencia del matrimonio y los deberes impuestos por él. Es un pecado más grave que la mirada lujuriosa, condenada inmediatamente antes (*Mt.* 5, 28) por el Señor. (Sólo se habla del hombre que por su culpa abandona o repudia a su mujer. De él se dice que peca contra la mujer. El texto no dice que el marido induzca a la mujer a cometer adulterio al darle ocasión de buscar una nueva unión matrimonial.) Jesús no reconoce ningún motivo para repudiar a la esposa; si lo hubiera reconocido, hubiera estado de acuerdo con *Deut.* 24, 1 y hasta hubiera elevado a la categoría de ley el uso del AT; la solemne introducción "pero yo os digo" con que se expresa la oposición a la ley antigua carecería entonces de sentido; sólo tiene sentido si deroga la validez de la razón de disolver el matrimonio, dada en *Deut.* 24, 1, de forma que la ley de la indisolubilidad no admita excepción alguna. Ofrecen una gran dificultad las palabras antes citadas, que parecen admitir una excepción. Pero aunque no puedan ser interpretadas satisfactoriamente, está claro el hecho de que no existe ninguna razón para disolver el matrimonio. K. Staab, *Die Unauflöslichkeit der Ehe und die sog. "Ehebruchsklauseln" bei Mt. 5, 32 und 19, 9,* en "Festschrift

Eduard Eichmann zum 70. Geburtstag", edit. por M. Grabmann y K. Hofmann, 1940, 435-452, ofrece la siguiente solución: *lógou porneias* es la traducción de la expresión *ervath dabar* del *Deuteronomio* (24, 1). Por tanto, es en cierto modo una cita en boca de Cristo. Cristo cita la razón de disolución dada en *Deut.* 24, 1 y toma posición ante ella. No significa la palabra griega παρεκτός, por regla general, *excepto, prescindiendo de, a excepción de,* sino *fuera, afuera.* La palabra no especifica o define una parte separándola del todo, sino que expresa que algo está fuera de una totalidad, de una relación objetiva o de una relación de sentido. Las palabras en cuestión significan, pues, que la concesión hecha en *Deut.* 24, 1 no debe tener ya validez.

Por lo que respecta al contexto de *Mt.* 19, 9, ocurre que los fariseos pretenden enmarañar a Jesús con las disputas de las escuelas Hillels y Schammajs. Ambas escuelas interpretan *Deut.* 24, 1 de modo distinto y opuesto. La segunda decía que la disolución del matrimonio sólo debe permitirse en caso de un suceso vergonzoso y la primera decía que podía permitirse por cualquier razón (por ejemplo, por haber echado demasiada sal a la sopa). En su contestación Jesús no se mete en la disputa de las escuelas, sino que subraya, refiriéndose al *Gen.* 1, 27 y 2, 24, que en el matrimonio los esposos se hacen una sola carne y que los hombres no pueden separar lo que Dios unió. Por tanto, Cristo deroga expresamente la concesión hecha por Dios en el AT. En esto está el punto culminante de su disputa con los judíos. Si reconociera como válida la razón de disolución dada en el *Deuteronomio,* su derogación de la concesión viejotestamentaria sería ineficaz y no tendría sentido. En realidad los oyentes no dedujeron nada parecido de las palabras de Jesús; aparece claro en la reacción de los discípulos, que se asustan de las palabras de Jesús; para ellos son incomprensibles y por eso preguntan de nuevo a Cristo sobre la cuestión de la disolución del matrimonio. No hubiera tenido ningún motivo para asustarse si hubieran visto en las palabras de Jesús alguna posibilidad de disolver el matrimonio.

Por muy difícil que sea interpretar las palabras μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, no pueden ser entendidas como que Cristo hubiera hecho en ellas una excepción a la ley de la indisolubilidad del matrimonio. Staab intenta en el artículo antes citado explicar esas palabras indicando que μή se usa a menudo en el lenguaje corriente en sentido prohibitivo, sin que se refiera necesariamente al verbo de la oración, bien sea porque el sentido de la oración anterior es claro o que la cues-

tión sea evidente por sí misma. Por tanto, no debe traducirse: "excepto en caso de fornicación", sino: "ni siquiera en caso de fornicación" debe ser disuelto.

El hecho de que San Mateo tenga esa adición que falta en San Marcos y en San Lucas tiene buenas razones. San Mateo escribe para los cristianos judíos, que están familiarizados con la legislación matrimonial viejotestamentaria y con las disputas de las escuelas, y por eso deben ser adoctrinados sobre la idea que Cristo tenía del *Deut.* 24, 1 y de las discusiones de las distintas escuelas. San Marcos y San Lucas escriben para los cristianos convertidos del paganismo y no necesitaban, por tanto, aludir a la posición de Cristo respecto a ese texto y a las disputas de las escuelas. A. Ott, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung*, 1911; Ibíd., *Die Ehescheidung im Matthäusevangelium*, 1939; confróntese J. Schmid en "Theologische Revue" 49 (1940), 56-59.

Se aclara aún más la cuestión teniendo en cuenta la afirmación que sigue a ambos textos: quien desposa a una repudiada, comete adulterio. O esta afirmación tiene validez universal de manera que se comete adulterio incluso desposando a una mujer que ha sido repudiada por fornicación—y entonces la adición sobre la fornicación no es razón para disolver el matrimonio—o la afirmación sólo vale de los que desposan a una mujer repudiada por otra razón que no sea la fornicación; entonces las palabras de Cristo concederían a los fornicarios y culpables una situación más favorable y privilegiada que a los que fueron repudiados por otras razones menos importantes; suponer tal cosa sería contradecir la seriedad con que Jesús habla de la santidad del matrimonio.

J. Schmid dice comentando el texto: "Como por razones lingüísticas no es posible interpretar la cláusula más que en sentido exclusivo y de excepción, debe ser interpretado como referido solamente a la negación de la convivencia matrimonial (separación de mesa y lecho) (cfr. *I Cor.* 7, 11), que permite sin duda la separación de los cónyuges, pero no permite contraer nuevas nupcias. Por lo demás tal forma de separación era completamente extraña para los judíos de la época de Jesús... Como en las demás antítesis, también aquí las consideraciones jurídico-sociales son sustituídas por las éticas; tal situación está expresada en el hecho de que se carga al marido la responsabilidad del adulterio y que se comete en el nuevo matrimonio contraído por la mujer a quien él repudió. Y al quitársele al marido el derecho de repudiar a su esposa, ésta es equiparada a él en cuanto personalidad ética."

BIBLIOGRAFIA

Véanse los manuales de dogmática, comentarios de la Escritura y teologías bíblicas citados en el § 1.

§§ 222-291: K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, 12.ª edic. 1919. P. ALBRIGI, *Sacra Liturgia. I. Sacramenti e i Sacramentali*, Vicenza, 1942. F. AMIOT, *L'enseignement de S. Paul*, 1938. H. ASMUSSEN, *Das Sakrament*, Stuttgart, 1948 (pr.). Idem, *Die Kirche und das Amt*, 1939. R. BACCARI, *La volontà nei sacramenti*, Milán, 1941. P. BAIL, *Die Haupttypen der neueren Sakramentslehre*, 1926 (prot.). J. BARBEL, C. S. S. R., *Quellen des Heils. Die Sakramente der katholischen Kirche*, Remich (Luxemburgo), 1947. O. BAUHOFER, *Die Heimholung der Welt*, 1937. J. BECKMANN, *Vom Sakrament bei Calvin*, 1927. H. BETTI, O. F. M., *Notes de littérature sacramentaire*, en "Rech. Théol. anc. et. méd." 28 (1951), 211-237. E. BEVAN, *Symbolism and Belief*, London, 1938. E. BISER, *Das Christusgeheiminis der Sakramente*, Heidelberg, 1950. L. BILLOT *De ecclesiae sacramentis*, 1. vol. 6.ª edic. 1924; 2. vol. 7.ª edic. 1930. FR. BLANKE, *Zwinglis Sakramentenanschauung*, en "Theol. Blätter" 10 (1931), 282-290. J. BONETTI, C. P. S., *Ancora del Potere extrasacramentale*, en "Div. Thom." P. 52 (1949), 65-76. Idem, *Il potere di ordine extrasacramentale e sua importanza nella teologia di S. Thomaso*, en "Div. Thom." P. 51 (1948), 136-145. F. BOURASSA, S. J., *Verum Sacrificium*, en "Scienc. Eccl. Montreal" 3 (1950), 146-182; 4 (1951), 91-139. C. BOZZOLA, S. J., *De Sacramentis*, Nápoles, 1948. CH. DE CLERCQ, *Des Sacraments*, París, (1948). Idem, *De sakramenten en de Ostersche kerken*, en "Coll. Mechl" 5 (1931), 5-26. J. CONNELL, C. S. S. R., *De Sacramentis Ecclesiae*, Salzburg, 1933. O. CULLMANN, *Les sacraments dans l'evangile johannique*, "Ét. Hist. Phil. Rel." 96. F. DAN-

DER, S. J., *Summarium Theologiae dogmaticae. De Sacramentis Christi.* Innsbruck, 1950. J. DANIÉLOU, S. J., *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacraments et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise,* París, 1951. Idem, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique,* París, 1950. F. DELEKAT, *Die Heiligen Sakramente und die Ordnungen der Kirche,* Berlín, 1940. L. DENIS, S. J., *Elementa theologiae dogmaticae. Tractatus de Sacramentis,* Braine-le-Comte, 1947. E. DORONZO, O. M. I., *Sacramentum tantum,* en "Rev. Un. Ottawa" 10 (1940), 22-44. Idem, *Originis et evolutionis doctrina de re et sacramento brevis delineatio,* en "Rev. Un. Ottawa" 4 (1934), 213-228. Idem, *De sacramentis in genere,* Milwaukee, 1946. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien,* 1903. D. VAN DEN EYNDE, O. F. M., *Les définitions des sacraments pendant la première période de la théologie scolastique,* en "Anton." 24 (1949), 183-228; Louvain, 1950. O. FALLER, S. J., *Ambrosius, der Verfasser von "De sacramentis",* en "ZkTh" 64 (1940), 1-4; 81-101. L. FANFANI, O. P., *Teologia per tutti secondo la dottrina di S. Tommaso. I Sacramenti,* Rom. 1946. H. M. FERET, O. P., *"Sacramentum-Res" dans la langue théologique de saint Augustin,* en "Rev. Scienc. phil. théol" 29 (1940), 218-243. A. FERLAND, P. S. S., *Commentarius in Summam D. Thomae. De sacramentis in communi,* Montreal, 1938. Idem, *Commentarius in Summam D. Thomae. De sacramentis in speciali. De novissimis,* Montreal, 1940. FRANZELIN, *De sacramentis in genere,* 1901, 4.ª edic. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *L'oblation toujours vivante au Cœur du Christ,* en "Vie Spir." 57 (1938), 247-257. J. DE GHELLINCK-E. DE BACKER-J. POUKENS-G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot "sacramentum",* 1924 (Spicil. S. Lovan. 3); "Theol. Revue" 24 (1925), 41-47. J. DE GHELLINCK, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacraments au XII siècle,* en "Mélanges Mandonnet", 1930. N. GIHR, *Die Sakramente der katholischen Kirche,* 3.ª edición, 1921. M. GOGUEL, *Le rôle de l'apôtre Paul dans la constitution des sacraments chrétiens,* en "Rev. Hist. Rel." 117 (1938), 170-204. R. GONZÁLEZ, *La doctrina de Melchor Cano en su "Relectio de sacramentis",* en "Rev. Esp. Teol." 5 (1945), 477-495. A. GOODIER, S. J., *Jesus Christus als Opferlamm unter den Menschen,* Innsbruck, 1937. G. GOUBIL, *Les sacraments,* 1933, 3.ª edic. R. GRABER, *Christus in seinen heiligen Sakramenten,* München, 1937. J. HAVET, *Les sacraments et le rôle de l'Esprit-Saint d'après saint Isidor de Séville,* en "Ephem. theol. Lovan." 16 (1939), 32-93. C. G. HERZOG, S. J., *Channels of Redemption. The Sacraments, their Institution, Nature, Effect,* New York, 1931. FR. HEILER, *Die katholische Kirche des Ostens und Westens,* vol. I, *Urkirche und Ostkirche,* 1937 (pr.). Idem, *Die Stufen der Sanctificatio sacramentalis,* en "Div. Thom. Fr" 16 (1938), 129-160. E. HUGON, *De Sacramentis in communi et in speciali ac de Novissimis (Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae Theol. D. Thom. Aquinatis),* París, 1931. J. HUHN, *Die Bedeutung des Wortes "sacramentum" beim Kirchenvater Ambro-*

sius, 1928. E. O. JAMES, *Origins of Sacrifice*, en "Theology" 27 (1933), 117-118. Ch. JOURNET, *Le régime de la chrétienté sacrale*, en "Nova et vetera" 14 (1939), 244-267. H. KALLIES, *Der lutherische Sakramentsbegriff*, 1908. D. KLEIN, O. F. M., *Was ist Opfer?*, en "Theol. prakt. Quartalschr" 91 (1938), 429-455. Idem, *De fine sacraficii*, en "Antonianum" 13 (1938), 3-18. Idem, *De distinctione oblatorum secundum Aquinatum*, en "Antonianum" 12 (1937), 105-124. Idem, *De dono dei in sacrificio offerendo*, en "Antonianum" 11 (1936), 117-134. G. KOERPERICH, *De substantia sacramentorum iuxta Concilium Tridentinum*, en "Coll. Namurc." 30 (1936), 325-334. A. KOLPING *Sacramentum Tertulianum*, 1.ª parte: *Untersuchungen über die Anfänge des cristlichen Gebrauchs der Vokabel sacramentum*, Münster, 1948. M. D. KOSTER, O. P., *Symbol und Sakrament*, en "Die neue Ordn." 1 (1947), 385-403; 2 (1948), 297-321. N. KRAUTWIG, *Sittliche Tugend und Sakrament*, en "Wiss. u. Weish." 9 (1942), 100-109. A. F. KRUEGER, *Synthesis of sacrifice according to S. Augustin. A study on the sacramentality of Sacrifice*, Mundelein (U. S. A.), 1950. E. LAMPERT, *The Divine Realism towards a theology of the sacraments*, London, 1944. A. M. LANDGRAF, *Beiträge der Frühscholastik zur Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre*, en "Div. Thom." Fr. 29 (1951), 3-34. Idem, *Die Einführung des Begriffspaares opus operans und opus operatum in die Theologie*, Ib. 211-223. J. LECHNER, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, 1925. G. VAN DER LEEUW, *Sakramentstheologie*, Nijkerk, 1949. H. LENNERZ, *Salva illorum substantia*, en "Gregor." 3 (1922), 385 sigs., 524 sigs. P. LIEGER, *Das römische Rituale nach der Vatikanischen Ausgabe übersetzt*, 1938. A. J. MACDONALD, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine*, en "Theology" 23 (1931), 44-47. A. VON MALTZEW, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*. 1898. A. MANCINI, S. D. B., *Il potere di ordine extrasacramentale*, en "Div. Thom." P. 52 (1949), 49-64. Idem, *Il Sacrificio nel primitivo culto cristiano. Contributo alla teologia paolina*, en "Scuol. Catt. ser." 6, 14 (1929), 423-432. H. G. MARSTI, *The Use of mysterion in the Writings of Clement of Alexandria with Special Reference to His Sacramental Doctrine*, en "Journ. Theol. Stud.", 1936, 64-80. E. MASURE, *Le sacrifice chrétien*, en "Vie Spir." 57 (1938), 225-246. M. MATRONOLA, O. S. B., *Un testo inedito di Berengario di Tours e il Concilio Romano del 1079*, Milán, 1936. W. MAURER, *Bekenntnis und Sakrament*, Berlín, 1939. VAN DER MEER, *Sacramentum chez Augustin*, en "Maison-Dieu" 13 (1948), 50-64. FR. MEISTER, *Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen*, Freiburg, 1938. PH. H. MENOUD, *La définition du sacrament selon le Nouveau Testament*, en "Rev. Théol. Philos.", 1950, 138-147. W. MICHAELIS, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Bern, 1946 (ev.). A. MICHEL, *Sacraments*, en "Dict. Théol. Cathl." 14 (1938), 485-644. Y. DE MONTCHEUIL, *Les protestants libéraux et la doctrine catholique des sacraments*, en "Mélanges théol.", 83-92, París, 1946. E. MOUREAU, *Sacramenta: "res Eccle-*

sia", en "Rev. Eccl. Liège" 30 (1938-39), 317-321. E. NEVEUT, C. M., *La théologie sacramentaire de Saint Augustin*, en "Div. Thom." P. 34 (1931), 3-27. Idem, *Le désir das Sacraments*, en "Rev. Thom." 19 (1936), 313-330. G. NICOTRA, *Dottrina di Cipriano sull'efficacia dei Sacramenti*, en "La Scuola Cattol." 68 (1940), 496-504. Idem, *Alcune Osservationi sulla dottrina sacramentaria di Cipriano*, Ib. 583-587. Idem, *Dottrina Sacramentaria ed ecclesiologica presso i Donatisti*. Ib. 70 (1942), 141-147; 227-236. W. NIESEL, *Zwinglis "spätere" Sakramentsauffassung*, en "Theol. Blätter" 11 (1932), 12-17. H. NOLDIN, *De sacramentis*, 17.ª edic., 1925. PH. OPPENHEIM, *Vom Wesen und sozialen Charakter der Sakramente*, en "Liturg. Leben" 4 (1937), 189-204. J. H. OSWALD, *Die dogmatische Lehre von den h. Sakramenten*, 4.ª edición, 1894. L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur unter besonderer Berücksichtigung der Viktorinerkreise*, 1937. J. PASCHER, *Die Liturgie der Sakramente*, 1955². F. PELSTER, S. J., *Ugo da S. Vittore e la sua dottrina sui sacramenti*, en "Civ. Catt." 1 (1933), 273-275. J. PINSK, *Die sakramentale Welt*, Freiburg, 1941. A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, Rom. 1947². Idem, *I sacramenti*, Florencia, 1956. W. N. PITTENGER, *Sacraments, Signs and Symbols*, Chicago, 1949. B. POSCHMANN, *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV: *Sakramente und Eschatologie*, Fasc. 3, 1951. K. PRÜMM, *Mysterion und Verwandtes bei Athanasius*, en "ZkTh" 63 (1939), 350-359. Idem, *Mysterion und Verwandtes bei Hippolyt*, Ib. 60 (1936), 577-590. J. PUIG DE LA BELLACASA, S. J., *De sacramentis in genere*, Barcelona, 1941. P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, 1910, 4.ª edic. F. PROBST, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, 1872. H. RAHNER, *Eine Theologie der Verkündigung*, 2.ª edic., 1939. G. RAMBALDI, S. J., *La proposizione 17 di Alessandro VIII ed il potere della Chiesa sui sacramenti*, en "Gregor." 31 (1950), 114-124. J. M. RESTREPO-JARAMILLO, *Tertuliano y la doble fórmula simbólica*, en "Gregorianum" 15 (1934), 3-58. J. RIVIERE, *Le sacrifice du Père dans la redemption d'après saint Ambroise*, en "Rev. Scienc. relig." 19 (1939), 1-23. Idem, *Contribution à la théologie du sacrifice. A propos du martyre de saint Laurent* en "Rev. Scienc. rel." 15 (1935), 220-226. M. ROSATI, *La teologia sacramentaria nella lotta contro la simonia e l'investitura laica nel s. XI*, Tolentino, 1951, L. ROUZIC, *Les Sacrements en Général*, París, 1932. P. RUPPRECHT, O. S. B., *Sacrificium Mediatoris. Die Opferanschauungen des Aquinaten*, Freiburg, 1934; Cfr. "Div. Thom. Fr." 9 (1931), 293-308; 11 (1933), 411-426. R. RUSSEL, *The Concept of a Sacrament in St. Augustine*, "Eastern Churches Quaterly" 1 (1936), 73-79; 121-131. J. B. SASSE, *Institutiones theologicae ecclesiae*, 1897 sigs. P. SCHANZ, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, 1893. P. A. M. SCHEMBRI, Ord. S. Aug., *De Sacramentis*, Turín-Roma, 1931. F. SCHMID, *Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente*, en "ZkTh", 1908, 43-54; 254-288. SCHOELLING, *Les sacrements*. Trad. ABBÉ GUILLAUME, Mühlhausen, 1937.

J. K. SHRYOCK, *A Theory of the Sacraments*, en "Angl. theol. Rev." 28 (1946), 28-35. R. SILIC, O. F. M., *S. Bonaventurae de morali causalitate Sacramentorum doctrina fuitne in detrimentum doctrinae ejus de Ecclesia?*, en "Collect. Francisc. Slav." 2 (1937), 296-358. E. SIMONIS, O. F. M., *Scotus en het Sacrificie*, en "Alg. Nerd. Euch. Tijdschr." 9 (1930), 3-13. R. SNOEKS, *Le "Traité du Saint Sacrament" du cardinal Perron*, en "Eph. Theol. Lov.", 1949, 42-60. TH. SOIRON, O. F. M., *Der sakramentale Mensch. Vom Sinn und Aufbau der Sakramente*, Freiburg, 1949. F. SPEDALIERI, *Il lib. I del "De Sacramentis" di Ugo di S. Vittore in un manoscritto della Biblioteca Naz. di Torino*, en "Gregorianum" 20 (1939), 264-272. W. SPENS, *The Sacraments of the Church*, en "Theology" 23 (1931), 122-130. C. STANGE, *Die Lehre von den Sakramenten* (prot.), 1920. J. STRAKE, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, 1917. M. DE LA TAILLE, *The Mystery of Faith*, II: *The sacrifice of the Church*, trad. por J. Carroll, London, 1950. FR. TAYMANS D'EYPERNON, S. J., *La Sainte Trinité et les Sacraments*, Bruxelles-Paris, 1949. A. TEETAERT, *La sacramentologia di S. Antonio*, en "S. Antonio, dottore della Chiesa", Vaticano, 1947. THOMAS v. AQUIN, DEUTSCHE THOMASAUSGABE, vol. 29: *Die Sakramente*, 1935. J. B. UMBERG, *Systema sacramentarium quod ex notionibus de sacramentis in genere exaravit et composuit*, Innsbruck, 1930. Idem, *Die Bedeutung des tridentinischen "salva illorum substantia"*, en "ZkTh" 48 (1924), 161-195. J. J. USABIAGA, S. S. S., *La unicidad del sacrificio de N. S. Jesucristo según San Pablo*, en "Rev. Euc. del Clero" 15 (1935), 42-52. A. VILLIEN *Les sacrements, Histoire et liturgie*, 1931. W. DE VRIES, S. J., *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, Rom. 1947. Idem, *Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten*, Rom. 1940 (Pont. Ints. Orient. Stud,), Idem, *Der "Nestorianismus" Theodorus von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre*, en "Orient. Christ. Per." 7 (1941), 91-148. H. WEISWEILER, S. J. *Maître Simon et son groupe. De Sacramentis*, en "R. M. Martin, O. P., Pierre le Mangeur. De Sacramentis", texto inédito, Louvain, 1937. L. WINTERSWIL, *Laienliturgik*, 1938.

§ 223: las obras citadas para los §§ 222-291. Además de: A. D'ALES-J. COPPENS, *Baptême:* "Dict. Bibl.", Suppl. 1 (1928), 852-924. H. U. v. BALTHASAR, *Le Mysterion d' Origène;* en "Rech. de sciences relig." 26 (1936), 513-562; 27 (1937), 38-64. G. C. BERKOUWER, *Dogmatische Studiën. De Sacramenten*, Kampen, 1954. H. BETTI, *Notes de littérature sacramentaire*, en "Rech. de théol. anc. et méd." 18 (1951), 211-237. H. BOUESSÉ, *Le Saveur du Monde*. 4: *L'Economie sacramentaire*, Chamberéry Leysse, 1951. J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des Fêtes d'après les Pères de l'Église*, París, 1951. A. FRIES, *Quaestiones super quartum librum sententiarum Hervaeo Natali OP vindicatae*, en "Angel." 13 (1936), 498-533. FRUTSAERT, *La définition du sacrement dans S. Thomas*, en "Nouv. Rev. Théol." 55

(1928), 401-409. N. M. HARING, *Berengar's Definitions of Sacramentum and their influence on Mediaeval Sacramentology*, en "Mediaev. Stud." 10 (1948), 109-146. V. HEYNCK, *Die Verteidigung der Sakramentenlehre des Duns Skotus durch den Franziskaner John Fisher gegen die Anschuldigungen Luthers*, en "Franzisk. Stud." 24 (1937), 165-175. E. HOCEDEZ, *La conception augustinienne de Sacrement dans la tract. 80 in Joannem*, en "Rech. de scienc. relig." 9 (1919), 1-29. L. HÖDL, *Die Grundfragen der Sakramentenlehre nach Herveus Natalis O. P. († 1323)*, en "Münch. Theol. Studien" 10 (1956). FR. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, 1933. A. W. HOPKINS, *The seven sacraments*, London, 1945. G. JOUASSARD, *Témoignages peu remarqués de saint Iréné en matière sacramentaire*, en "Rech. Sc. Rel." 42 (1954), 528-539. M. JUGIE, *Theologia dogmatica Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, vols. 1-5 (París, 1926-1935). A. L. LILLEY, *Sacraments. A study of some moments in the attempt to denife their meaning for christian worship*, London. 1928. G. MARTELET, *Sacrements. Figures et Exhortation en I Cor. X, 1-11*, en "Rech. de Sc. Rel." 44 (1956), 323-359. C. MOHRMANN, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*, en "Harvard Theol. Review" 47 (1954), 141-152. C. OTIOU, *Étude historique sur la notion du sacrement depuis la fin du Ier siècle jusqu'au Concile de Trente*, Montauban, 1899. L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA. 34), 1937. M. M. PHILIPSON, *Les sacrements dans la vie chrétienne*, París, 1946. M. PREMM, *Katholische Glaubenskunde*, vol. III: I. *Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung, Eucharistie*, Wien, 1954. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1954. A. M. ROGUET, O. P., *S. Thomas d'Aquin. Somme théologique: Les sacrements.* III qq. 60-65, traducción francesa, París, 1945. H. SCHILLEBEECKX, O. P., *De sacramentele heilseconomie, Theol. bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*, Bilthoven/Antwerpen, 1952. JOH. SCHNEIDER, *Die Taufe im Neuen Testament* (Stuttgart, 1952). A. D. SERTILLANGES, *Les sept sacrements de l'Église* París, 1912. P. SMULDERS, S. J., *A Preliminary Remark on Patristic Sacramental Doctrine: The Unity of the Sacramental Idea*, en "Bijdragen" 15 (1954), 25-30. G. SÖHNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, Bonn, 1938. Idem, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 2.ª edic., Bonn, 1940. Idem, *Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München, 1952. TH. SOIRON, *Das Mysterium Christi als Grundlage der Sakramentstheologie*, en "Wiss. und Weish." 12 (1949), 2-10. C. SPALLANZANI, *La nozione di sacramento in s. Agostino*, en "La Scuola cat.", 1927, 175-188. E. STAKEMEIER, *La dottrina di Tertulliano sui sacramenti in genere*, en "Revista storico-critica delle scienze teol." IV (1908), 282 sigs., 645 sigs.

J. STIGLMAYR, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Pseudo-Dionysius*, en "Zeitschr. f. kath. Theol." (1908), 246-303. J. TYCIAK, *Der siebenfältige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente*, Freiburg/Brsg. 1954. A. VANNESTE, *De Sacramentele Heilseconomie*, en "Coll. Brug." 50 (1954), 47-59. A. VILLIEN, *Les sacrements, histoire et liturgie*, París, 1931. R. S. WALLACE, *Calvin's doctrine of the Word and Sacrament*, 1953. E. WALTER, *Quellen lebendigen Wassers. Von der Fülle der sieben Sakramente*, Freiburg/Brsg., 1953. K. ZISCHÉ, *Die Sacramentenlehre des Wilhelm von Auvergne*, Breslau, 1911. B. BISCHOFF, *Zur Frühgeschichte des mittelalterlichen Chirographum*, en "Archivalische Ztschr." 50/51 (1955), 297-300.

§ 224: A. D'ALES, *L'Orphisme*, en "Rech. Sc. Rel." 28 (1938), 134-139. L. ALLEVI, *Ellenismo e Christianismo*, Milán, 1934. J. B. ALLO, *L'Evangile en face du syncrétisme paien*, 1910. A. ANWANDER, *Wörterbuch der Religion*, Würzburg, 1948. Idem, *Einführung in die Religionsgeschichte*, München, 1930. J. J. BACHOFEN, *Gesammelte Schriften 5: Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie auf den Grabdenkmälern des Altertums*, Berlín, 1938. B. BARTMANN, *Dogma und Religionsgeschichte*, 1922. L. BEIRNAERT, *La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien*, en "Eranos-Jahrb." 17 (1949), 254 sig. Idem, *Le Symbolisme Ascensionnel dans la Liturgie et la Mystique Chrétiennes*, Ib. 1950, 41-64. E. R. BEVAN, *Hellenism and Christianity*, London, 1930. F. BLOME, *Die christliche Osterfeier babylonischen Ursprungs?*, en "Theol. Glaube", 1936, 571-588. Idem, *Die Opfermaterie in Babylon und Israel* 1.ª parte, Rom. 1934. P. BOENDERMAKER, *Paulus en het Orphisme*, Amsterdam, 1930. J. BÖHM, *Mithrazismus und Christentum*, en "Past. Bon" 43, (1932), 273-282. C. BONNER, *A Dionysiac Miracle at Corinth*, en "Amerik. Journal Archaol.", 1929, 369-375. A. BOULANGER, *L'orphisme*, en "Rev. Et. Anc." 39 (1937), 45-48. Idem, *Le salut selon l'Orphisme*, en "Mémorial Lagrange", 69-79, París, 1940. P. BOYANCÉ, *Sur l'orphisme*, en "Rev. Et. Anc." 60 (1938), 173-176. O. BRENDEL, *Dionysiaca*, en "Mitt. Arch. Inst. Röm. Abt." 1933, 153-181. R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich, 1949 (pr.). H. VON CAMPENHAUSEN, *Christentum und Heidentum in der alten Welt*, en "Theol. Bl." 18 (1939), 321-332 (pr.). E. CAMPANA, *Il sacramenti precristiani*, en "Pal. Clero" 18 (1939), 30-36; 195-200; 385-388; 416-419. O. CASEL, *Altchristlicher Kult und Antike*, en "Jahrb. f. Liturgiewissensch." 3 (1928), 1-17. C. CLEMEN, *Der Einfluss des Mysterienwesens auf das älteste Christentum*, 1913 (pr.). Idem, *Der Einfluss des Christentums auf andere Religionen*, 1933. H. P. COOKE, *Osiris. A Study in Myths, Mysteries and Religion*, London, 1931. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1929; trad. al alemán por A. Burkhardt-Brandenberg, 1931³. Idem, *Les Mystères de Mithra*, 2.ª edic., 1902; 3.ª edic., 1923. Idem, *Mithra en Etrurie*, Rom. 1937. H. DAUSEND, *Germanische Frömmig-*

keit in der kirchlichen Liturgie, 1936. F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum,* 6.' vol., 1929-1940, Idem, art. en "Reallexikon für Antike und Christentum". Idem, *Der Kelch der Dämonen. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zu I Kor. 10, 23,* en "Antike und Christent.", 1934, 266-270. Idem, *Tertullian über die Bluttaufe,* en "Antike und Christentum" 2 (1930), 117-141. Idem, *Die Taufe in den Apollinarischen und Pelusischen Spielen,* en "Antike und Christentum" 1 (1929), 150-159. Idem, *Tertullian kein Zeuge für eine Taufe in den Mysterien von Eleusis,* Ib. 143-149. Idem, *Der Kuss im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian v. Karthago und Hippolyt v. Rom,* Ib. 186-196. Idem, *Die Sphragis der Mithrasmysterien,* Ib. 88-91. Idem, *Ein Zeugnis Zwinglis über das Fortleben der Feuertaufe oder Brandmarkung der Christen in Indien,* Ib. 84-87. Idem, *Heidnische und christliche Brotstempel,* Ib. 236-240. Idem, *Ein Türsegen mit der "Blut Christi"-Formel und eine "Blut Jesu-Litanei",* en "Antike und Christentum" 5 (1936), 255-261. Idem, *Die Bedeutung des neuentdeckten Mithrasheiligtums von Dura-Europos,* Ib. 1937, 286 sig. Idem, *Die Signierung des eucharistischen Brotes mit dem eucharistischen Wein bei den syrischen Marcioniten und in der syrischen Liturgie,* Ib. 1937, 275-288. Idem, *Esietus. Der Ertrunkene oder der zum Osiris Gewordene,* en "Antike und Cristentum" 1 (1929), 174-183. Idem, *Die christliche Taufe und das antike Mysterienwesen,* 1912. E. J. EDELSTEIN-L. EDELSTEIN, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies,* Baltimore, 1945. R. EISLER, *Nachleben dionysischer Mysterienriten?,* en "Arch. Rel. Wiss.", 1929, 171-183. S. EITREM, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike,* Zürich, 1947. A. J. FESTUGIERE, *Les mystères de Dionysos,* en "Rev. Bibl." 44 (1935), 366-396. Idem, *Les deux ousiarques de l'Asclépius,* en "Rech. Sc. Rel." 28 (1938), 175-192. Idem, *L'idéal religieux de Grecs et l'Evangile,* 1932. J. GEFFCKEN, *Der Untergang des griechisch-römischen Heidentums,* 1920. H. GRESSMANN, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter,* 1930. B. HEIGL, *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum,* 1936. E. HOCEDEZ, S. J., *Sacrements et magie,* en "Nouv. Rev. Theol." 58 (1931), 481-506. K. HOLL, *Urchristentum und Religionsgeschichte,* 1925. A. HOLLARD, *Les cultes à mystères. L'ancienne rédemption chrétienne et le cristianisme,* París, 1938. TH. HOPFNER, *Plutarch über Isis und Osiris,* 1.ª parte, Prag, 1940. E. HUBER, *Das Trankopfer im Kulte der Völker,* Hannover, 1929. E. IVÁNKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben,* Wien, 1948. O. KERN, *Die griechischen Mysterien,* 1927. G. KITTEL, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum,* Gütersloh, 1932. Idem, *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament,* 1924. W. L. KNOX, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity,* London, 1944. W. B. KRISTENSEN, *Het Mysterie von Mithra,* Amsterdam, 1946. M. J. LAGRANGE, O. P., *Les mystères: L'Orphisme,* París, 1937, en "Critique historique" I. Idem, *Les légendes pythagoriciennes et l'Evangile,* en "Rev. Bibl." 45 (1936), 481-511;

46 (1937), 5-28. Idem, *La Régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis*, en "Rev. Bibl." 38 (1929), 201-244. G. VAN DER LEEUW, *De Botsing tusschen Heidendom en Christendom en de eerste vier eeuwen*, Amsterdam, 1947. J. LEIPOLDT, *Die Religion des Mithra*, Leipzig, 1930. H. LILLIEBJÖRN, *Über religiöse Signierung in der Antike mit besonderer Berücksichtigung der Kreuzsignierung nebst einem Exkurs über die Apokalypse und die Mithras-Monumente*, Uppsala, 1933. A. LOISY, *Les mystères paiens et le mystère chrétien*, París, 1930. E. LORENZ, *Chaos und Ritus. Über die Herkunft der Vegetationskulte*, Wien, 1932. M. LOT-BORODINE, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, en "Rev. Scienc. Phil. Théol." 24 (1935), 664-675. S. LYONNET, *Héllenisme et christianisme*, en "Biblica" 26 (1945), 115-132. V. MAGNIEN, *Les mystères d'Eleusis*, París, 1929. G. MÉAUTIS, *Eleusinia*, en "Rev. Et. Anc." 39 (1937), 97-107. J. NEUNER, *Religion und Riten. Die Opferlehre der Bhagavadgita*, en "ZkTh" 73 (1951), 170-213. M. P. NILSSON, *Die eleusinische Religion*, en "Antike", 1942, 210-231. Idem, *Greek Mysteries in the Confession of St. Cyprian*, en "Harv. Theol. Rev." 40 (1947), 167-176. W. OTTO, *Dionysos. Mythus und Kultus*, Frankfurt, 1933. J. PASCHER, *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon v. Alex.*, Paderborn, 1931. E. PETERICH, *Die Theologie der Hellenen*, 1938. E. PFISTER, *Ekstasis*, en "Pisciculi", 178-191, Münster, 1939. C. PICARD, *Les bûchers sacrés d'Eleusis*, en "Rev. Hist. Rel.", 1933, 137-157. K. PRÜMM, S. J., *Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien*, en "ZkTh" 57 (1933), 89-102; 254-270. Idem, *Die Endgestalt des orientalischen Vegetationsheros in der hellenistisch-römischen Zeit*, en "ZkTh" 58 (1934), 463-502. Idem, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 1935, 2.ª vol. Idem, *Christentum als Neuheitserlebnis*, 1939. Idem, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Welt*, Freiburg, 1943. H. CH. PUECH, *Autor de la cène mithriaque*, en "Rev. Hist. Rel." 134 (1947/48), 242-244. E. PRZYWARA, *Dionysisches und christliches Opfer*, en "Stimm. d. Zeit" 129 (1935), 11-24. H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, 1945. M. RAST, S. J., *Magie und Christentum*, en "Stimm. der Zeit" 128 (1934/35), 388-396. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3.ª edic., 1937. E. RUSSELL, *Possible Influence of the Mysteries on the Form and Interrelation of the Johannine Writings*, en "Journ. Bibl. Lit." 51 (1932), 336-351. F. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers*, Paderborn, 1930. A. SCHARFFS, *Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit und während des alten Reiches*, München, 1948. TH. V. SCHEFFER, *Hellenische Mysterien und Orakel*, Stuttgart, 1940. K. SCHWEINBURG, *Zum Ursprung der Lehre vom Sauerbrote*, en "Byzantion" 9 (1934), 595-612. W. SESTON, *Mosaique dionysiaque*, en "Rev. Et. Anc." 39 (1937), 177. H. SEYRIG, *Note sur le culte de Déméter en Palestine*, en "Rev. Bibl." 12 (1933), 628. G. SIMON, *Die Auseinandersetzung des Christentums mit der*

ausserchristlichen Mystik, Gütersloh, 1931. R. STEINER, *Il cristianesimo quale fatto mistico e i misteri dell'antichità*, Bari, 1932. J. TONDRIAU, *Le tatouage sacré et la religion dionysiaque*, en "Aegyptus" 30 (1950), 56-66. M. J. VERMASEREN, *A Unique Representation of Mithras*, en "Vigilae Christianae" 4 (1950), 142-156. L. WEBER, *Eleusinisches*, en "Rhein. Mus.", 1931, 69-92. F. WEHRLI, *Die Mysterien von Eleusis*, en "Arch. Rel. Wiss.", 1934, 77-104. W. WITTMANN, *Das Isisbuch des Apuleius. Untersuchungen zur Geistesgeschichtte des 2. Jahrh.*, Stuttgart, 1938. A. S. YAHUDA, *The Osiris Cult and the Designation of Isiris Idols in the Bible*, en "Journ. Near East Stud." 3 (1944), 194-197. H. C. YOUTIE, *Iris trichómatos*, en "Harv. Theol. Rev." 39 (1946), 165-167. A. ZWART, O. S. C. R., *Heidensche en christelijke Mysterien. De theol. gronlagen der mysterienliturgie*, 1947. "Eranos-Jahrbücher", edit. por O. Fröbe-Kapteyn, vol. IV (1936), *Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West*; vol. XI (1944), *Die Mysterien*. FR. KÖNIG, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe*, Freiburg, 1956. Véase especialmente "Reallexikon für Antike und Christentum", 1940-1956 (letra A, hasta *Deus internus*).

§ 225: V. COUCKE, *De forma SS. Sacramenti*, en "Coll. Brug." 33 (1933), 44-51; 420-429. TH. CAMELOT, O. P., *Sacramentum fidei*, en "Augustinus Magister" (Congr. Intern. Aug. 1954), Communications, 2, 891-896. PH. OPPENHEIM, *De fontibus et historia ritus baptismalis* (Inst. syst.-hist. in s. liturg. II 2, t. 1; Tn. 1943), abundante bibliografía). A. POYER, C. M., *Nouveaus propos sur le "Salva illorum substantia"*, en "Divus Thomas" 57 (1954), 3-24. J. B. UMBERG, S. J., *Die Bedeutung des tridentinischen "Salva illorum substantia"*, en "Zeitschr. f. kath. Theol." 48 (1924), 161-195.

§ 226: B. T. D'ARGENLIEU, O. P., *La doctrine du caractère sacramental de la "Somme"*, en "Rev. Thom." 12 (1929), 289-302. L. AUDET, *Notre participation au sacerdoce du Christ: étude sur le caractère sacramental*, en "Laval Théol. Philos.", 1945, 5-46; 110-130. D. BERTETTO, S. D. B., *La grazia sacramentale*, en "Salesianum" 11 (1949), 397-413. Idem, *La causalita fisica perfettiva dei sacramenti della Nuova Legge*, Ib. 185-205. H. BOUESSÉ, *De la nature des sacraments chrétiens*, en "Année Théol." 8 (1947), 39-56; 199-213. E. BOULARAND, S. J., *Charactère sacramental et mystère du Christ*, en "Nouv. Th." 72 (1950), 252-274. BR. BRASSAROLA, M. I., *La natura della grazia sacramentale nella dottrina di S. Thomaso*, Grottaferrata. FR. BROMMER, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas v. Aquin inklusive*, 1908. ST. MCCORMACK, O. P., *The Configuration of the Sacramental Character*, en "Thomist", 1944, 458-491. P. DONCOEUR, *La collaboration humaine à l'efficience sacramentelle*, en "Quest. liturg. parois." 24 (1939), 119-129. H. DONDAINE, *Substantia sacramenti*, en "Rev. Scienc. Phil. Théol." 29 (1940), 328-330. E. DORONZO, *De re et*

sacramento in sacramentis non characteristicis, en "Rev. Un. Ottawa" 7 (1937), 181-194. Idem, *De characteres ut est res et sacramentum,* en "Rev. Un. Ottawa" 6 (1936), 243-262. Idem, *Le caractère sacramental,* en "L'Ami du Clergé" 52 (1935), 737-749. Idem, *Doctrina de "re et sacramento" in genere,* en "Rev. Univ. Ottawa" 5 (1935), 238-260. E. DUPLESSY, *La grâce par les sacrements dans l'eglise catholique. Livre troisième de l'Exposé de la religion.* París. B. DURST, *De characteribus sacramentibus,* en "Xenia thomistica", II, 1925, 541 sigs. J. L. FARINE, *Der sakramentale Charakter,* 1904. M. FRAEYMAN, *De Godswerkelijkheid in de Sacramenten,* en "Coll. Gand." 4 (1954), 265-276. F. GILLMANN, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter,* en "Katholik" (1910), 215-218. Idem, *Der sakramentale Charakter bei den Glossatoren* en "Katholik" (1910), 300-313. P. GONNIN, *Sur la grâce sacramentelle,* en "Rev. Apl." 54 (1932), 129-150. L. GROLLENBERG, O. P., *Bij Thomas'leer over het character sacramentalis,* en "Stud. Cath." 19 (1943), 141-148. D. JORET, *L'efficacité sacramentelle,* en "La vie spirit." 15 (1926/27), 122-148. P. V. KORNYLJAK, *Sancti Augustini de efficactitate sacramentorum doctrina contra Donatistas,* Rom, 1953. O. LAAKE, *Über den sakramentalen Charakter,* 1903. A. LANDGRAF, *Zur Frage der Wiederholbarkeit der Sakramente (in der Frühscholastik),* en "Div. Thom." (Fr.) 29 (1951), 257-283. M. LOT-BORODINE, *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolaus Cabasilas,* en "Rev. Scienc. Phil. Théol." 25 (1936), 299-330; 26 (1937), 693-712. H. DE LUBAC, *La "res sacramenti" chez Gerhoh de Reichersberg. Études de critique et d'histoire religieuses.* "Bibliothéque de la Faculté cath. de théologie de Lyon" 8 (Lyon, 1948), 35-42. E. NEVEUT, C. M., *La grâce sacramentelle,* en "Div. Thom. P." 38 (1935), 249-285. G. RAMBALDI, S. J., *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei seculi XVI e XVII,* en "Analecta Greogor." XXXIII, Rom. 1944; París, 1949. CH. A. SCHLECK, C. S. C., *On Sacramental Grace,* en "Rev. Univ. d'Ottawa" 24 (1954), 227-251. C. SPICQ, O. P., *Les sacrements sont cause instrumentale perfective de la grâce,* en "Div. Thom. P." 32 (1929), 337-356. W. STAHLIN, *The Body of Christ in the Sacraments,* en "Theology" 22 (1931), 328-332. J. B. UMBERG, S. J., *Sacramenta efficiunt, quod significant,* en "Zeitschr. Kath. Theol." 54 (1930), 92-105. J. VIEUJEAN, *La grâce sacramentelle,* en "Rev. Eccl. Liège" 25 (1933/34), 145-157. A. J. VISSER, *De efficacia sacramentarum bij Bonaventura en Duns Scotus,* en "Ned. Arch. Kerkgesch. N. S." 15/2 (1954), 75-86. B. XIBERTA, *Una teoria dimenticata sulla causalità dei sacramenti,* en "Div. Thom. (Pi)" 42 (1939), 513-528.

Sobre la doctrina de la presencia de los misterios: J. BACKES, *Eine neue Auffassung der Mysteriengegenwart,* en "Pastor Bonus" 49 (1938/39), 285-292. G. BORNKAMM, *Mysterion,* en "Theol. Wörterb. z. NT" 4, 809-834. J. BRINKTRINE, *Zur sogenannten Mysterienlehre,* en "Theol. u. Glaube" 28 (1936), 349-351. L. BROU, O. S. B., *Études sur*

la liturgie mozarabe, en "Ephem. Liturg." 61 (1947), 309-334. A. BUGNINI, C. M., *La "Liturgia" dei sacramenti al concilio di Trento*, en "Ephemerides Liturgicae" 59 (1945), 39-51. J. BÜTLER, *Die Mysterienlehre der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie*, en "ZkTh" 59 (1935), 546-571. O. CASEL, O. S. B., *Glaube, Gnosis und Mysterium*, en "Jahrb. Liturgiewiss." 15 (1941), 155-306. Idem, *Die Messopferlehre der Tradition*, en "Theol. Glaube" 23 (1931), 351-367. Idem, *Das christliche Kultmysterium*, 2.ª edic., 1935. Idem, *Le mystère du culte dans le christianisme*, París, 1947. Idem, *Le Mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne. Les pensées fondamentales du Canon de la Messe*, París, 1945. Idem, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, 5.ª edic., 1923. Idem, *Mysterienfrömmigkeit*, en "Bonner Zeitsch. f. Theologie u. Seelsorge" 4 (1927), 101-117. Idem, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, en "Jahrb. f. Liturgiewiss." 6 (1926), 113-124. Idem, *Mysteriengegenwart*, en "Jahrb. f. Liturgiewissensch." 8 (1928), 145-224. Idem, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, Ib. 13 (1933), 99-171. Idem, *Art und Sinn der christlichen Osterfeier*, en "Jahrb. f. Liturgiewissensch." 14 (1934), 1-78. Idem, *Beiträge zu römischen Orationen*, Ib. 11 (1931), 35-45. Idem, *Die ostchristliche Opferfeier als Mysteriengeschehen*, en "Der christliche Osten. Geist und Gestalt.", edit. por J. Tyciak, G. Wunderle, P. Werhun, 1939, 59-74. VOM CHRISTLICHEN MYSTERIUM, *Gedenkschrift f. O. Casel*, edit. por A. Meyer, J. Quasten und B. Neunheuser, Düsseldorf, 1951. F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik*, III, 1937, 8.ª edición, § 36. AD. HOFFMANN, *Theologiae dogmaticae manuale*, IV, 1934, § 36. J. DILLESBERGER, *Eine neue Messopfertheorie?*, en "Theol. Glaube" 22, 571-588. A. ERÖSS, *Dogma und Liturgie: M. J. Scheeben in der liturgischen Bewegung*, en "Liturg. Leben" 2 (1935), 80-84. TH. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf, 1947. P. HENDRIX, *Der Mysteriencharakter der byzantinischen Liturgie*, en "Byzantin. Zeitsch." 30 (1930), 671-588. E. L. HESTON, C. S. C., *The real Presence in the Liturgy*, en "Eccl. Rev." 102 (1940), 12-21. A. M. HOFFMANN, O. P., *Der Begriff des Mysteriums bei Thomas v. Aquin*, en "Div. Thom. Fr." 17 (1939), 30-60. J. A. JUNGMANN, *Die Gegenwart des Erlösungswerkes in der liturgischen Feier*, en "Zeitschr. Asz. u. Mystik" 3 (1928), 301-316. B. KLOPPENBURG, O. F. M., *A Controvérsia sobre la Teoria di Mistério*, en "Rev. Eccl. Bras." 11 (1951), 241-256. H. KÜHLE, *Sakramentale Christusgleichgestaltung. Studie zur allgemeinen Sakramententheologie*, Braunsberg, 1943. F. LOUVEL, *Le mystère de Dieu*, en "Vie Spir." 60 (1939), 5-20. A. MEUNIER, *De theologico conceptu mysterii praesentiae realis*, en "Rev. Eccl.-Liège" 24 (1932/33), 239-246. B. NEUNHEUSER, *Zur theologischen Rechtfertigung der Lehre vom Kultmysterium*, en "Liturg. Leben" 2 (1935), 189-217. B. POSCHMANN, *"Mysteriengegenwart" im Licht des hl. Thomas*, en "Theol. Quartalschr." 116 (1935), 53-116. K. PRÜMM, *Mysterion von Paulus bis Origenes. Ein Bericht und ein Beitrag*, en "Zeitsch. f.

kath, Theol." 61 (1937), 391-425. G. A. M. REMMERS, *Sacrament als mystèrion bij Nicolaas Kabasilas,* "Jubileum-Bundel Kreling", 1953. G. ROHNER, *Messopfer-Kreuzesopfer,* en "Div. Thom. Fr." 8 (1930), 3-17; 145-174. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums,* editado por J. Höfer, 1941. G. SÖHGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums,* Bonn, 1938. Idem, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium,* 2.ª edic., Bonn, 1940. TH. SOIRON, O. F. M., *Das Mysterium Christi als Grundlage der Sakramententheologie,* en "Wiss. Weish.", 1949, 2-10. Idem, *Mysterientheorie oder nich?,* en "Wissensch. u. Weisheit" 5 (1938), 255-264. R. STAPPER, *Katholische Liturgik,* 5.ª y 6.ª ediciones, 1931 (contraria). A. STOHR, *Der Heilige Thomas ein Kronzeuge für P. Casels Mysterientheorie?,* en "Pastor Bonus" 42 (1931), 422-436; 43 (1932), 41-49. S. STRICKER, *Der Mysteriengedanke des Hl. Paulus nach Römerbrief 6, 2-11,* en "Liturg. Leben" 1 (1934), 285-296. J. B. UMBERG, *Mysterien-Frömmigkeit?,* en "Zeitschr. f. Asz. u. Mystik" 1 (1925/26), 351-366. Idem, *Die These von der Mysteriengegenwart,* en "ZkTh" 52 (1928), 557-400. V. WARNACH, *Zum Problem der Mysteriengegenwart,* en "Liturg. Leben" 5 (1938), 9-39. Véase también la bibliografía del § 181, especialmente JOH. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter,* vol. I, 1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abend-mahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik* (1955) (con bibliografía exhaustiva).

§ 227: J. DE BACCIOCHI, S. M., *Les sacrements, actes libres du Seigneur,* en "Nouv. Rev. Théol." 83 (1951), 681-706. H. BARIL, O.F. M., *La doctrine de saint Bonaventure sur l'institution des sacrements,* en "Montreal. Ét. franciscaines" 12 (1954). J. BITTREMIEUX, *L'institution des sacrement d'après S. Bonaventure,* 1923. J. B. BORD, *De l'institution des sacrements par le Christ,* en "Nouv. Rev. Théol." 56 (1929), 667-670. VAN DEN EYNDE, O. F. M., *De modo institutionis sacramentorum,* en "Antonian." 27 (1952), 3-10. E. GUILLAUME, *De institutione sacramentorum et speciatim confirmationis iuxta Alexandrum Halensem,* en "Anton." 2 (1927), 437-468. J. P. HARAN, S. J., *Christus secundum quod homo instituit sacramenta,* en "Theol. Stud." 7 (1946), 189-212. A. LANDGRAF, *Der frühscholastische Streit um die potestas, quam Christus potuit dare servis et non dedit,* en "Gregor." 15 (1934), 524-572. F. SCHOLZ, *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales,* Dissert. Breslau, 1940.

§ 228: D. BERTETTO, S. D. B., *Nota sulla causalità sacramentaria presso i teologi cattolici moderni,* Tolentino, 1950. H. BOUESSÉ, O. P., *La causalité efficiente instrumentale de l'Humanité du Christ et des Sacrements chrétiens,* en "Rev. Thom." 17 (1934), 370-393. Idem, *De la causalité des sacrements chrétiens,* en "L'année théol.", 1948, 175-193. P. DONCOEUR, *La collaboration humaine à l'efficience sacramentelle,* en "Quaest. liturg. parois." 24 (1939), 119-129. A. F. FELIZIANI,

La causalità dei sacramenti in Dominico Soto, en "Angel." 16 (1939), 50-58, 148-194. M. GIERENS, S. J., *Zur Lehre des Hl. Thomas über die Kausalität der Sakramente*, en "Scholastik" 9 (1934), 321-345. Idem, *De causalitate sacramentorum seu de modo explicandi efficientiam sacramentorum novae legis textus scholasticorum principaliorum*, 1935. E. GÓMEZ, O. P., *La causalidad de los sacramentos de la Ley Nueva, según Santo Tomás*, en "Div. Thom. P." 40 (1937), 56-68. K. GONZÁLEZ, *La doctrina de Melchor Cano en su Relectio de sacramentis, la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos*, en "Revista Esp. Teol." 5 (1945), 477-495. FR. M. HENQUINET, O. F. M., *De causalitate Sacramentorum iuxta codicen autographum S. Bonaventurae*, en "Antonianum" 8 (1933), 377-424. HIER. A PARISIIS, O. Min. Cap., *De vera et propria ratione causae instrumentalis secundum doctrinam S. Thomae*, en "Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aqu. et Relig. Cathol." 2 (1935), 176-192. A. VAN HOVE, *Doctrina Gulielmi Altissiodorensis de Causalitate Sacramentorum*, en "Div. Thom. P." 33 (1930), 305-324. R. M. HUEBER, *The doctrine of Ven. John Duns Scotus concerning the causality of the sacraments*, en "Francisc. stud." 4 (New York, 1926), 9-38. E. HUGON, *La causalité instrumentale en théologie*, 1907. D. ITURRIOZ, S. J., *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos*, Madrid, 1951. M. DE LAMA, *Causalidad de los sacramentos*, en "Religión y Cultura" 1 (1928), 174-188. W. LAMPEN, O. F. M., *De causalitate Sacramentorum iuxta S. Bonaventuram*, en "Antonianum", 7 (1932), 77-86. Idem, *De Causalitate Sacramentorum iuxta scholam Franciscanam*, Bonn, 1931. M. H. LAURENT, *La causalité sacramentaire d'après le Commentaire de Cajetan sur les Sentenses*, en "Rev. Sc. Phil. Théol." 20 (1931), 77-82. K. F. LYNCH, *The Theorie of Alexander of Hales on the Efficacy of the Sacrament of Matrimony*, en "Francisc. stud." 11 (1951), 69-130. A. MALTHA, *De causalitate intentionali sacramentorum quaedam*, en "Angelicum" 15 (1938), 337-366. E. MARINI, *La SS. Trinita nei sacramenti della Chiesa*, 1936. A. O'NEILL, *La causalité sacramentelle d'après le Docteur subtil*, "Étud. francis.", 1913, 141. E. NEVEUT, C. M., *La pensée de saint Thomas sur la causalité des Sacrements de la Nouvelle Loi*, en "Div. Thom. P." 40 (1937), 266-269. M. OLTRA, *Die Frage der physischen oder moralischen Wirksamkeit der Sakramente, zur Zeit des Konzils von Trient*, en "Wissensch. u. Weis." 4 (1937) 54-61. G. REINHOLD, *Zur Strelfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente*, 1899. P. REMY, O. M. C., *La causalité des sacrements d'après saint Bonaventure*, en "Études Franc." 42 (1930), 324-339. A. TEMIÑO SÁIZ, *¿Es idéntica o diversa la especie de causalidad en los distintos sacramentos?*, en "Revista Española Teol." 10 (1950), 491-515. C. v. SCHATZLER, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato*, 1860. R. SILIC, *S. Bonaventurae de morali causalitate sacramentorum doctrina fuitne in detrimentum doctrinae eius de ecclesia?*, en "Collect. francis. slav."

2 (1937), 296-358. H. D. SIMONIN, O. P., y G. MEERSSEMANN, O. P., *De Sacramentorum efficientia apud Theologos Ord. Praem.*, Rom, 1936. C. SPICQ, *Les sacrements sont cause instrumentale perfective de la grâce (III q. 62 a. 1)*, en "Div. Thom. (Pi.)" 32 (1929), 337-356. L. TARTARA, O. F. M., *Doctrina Joannis Duns Scoti de causalitate sacramentorum*, en "Coll. Francisc. Slav.", 1937, 336-359. A. TEIXIDOR, *De causalitate sacramentorum. Nota circa difficultatem assequendi hac in re mentem Doctoris Angelici*, en "Gregor." 8 (1927), 76-100. M. TUYAERTS, O. P., *Utrum S. Thomas causalitatem Sacramentorum respectu gratiae mere dispositivam umquam docuerit*, en "Angel." 8 (1931), 149-186. A. UNTERLEIDNER, *La causalité des sacrements*, en "Rev. august." 2 (1905), 353 sigs., 465 sigs. H. WEISWEILER, S. J., *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo v. St. Viktor*, Freiburg, 1932. Idem, *Die Wirkursächlichkeit der Sakramente nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Grossen*, en "Studia Albertina" (Festschrift für B. Geyer), Münster, 1952, 400-419. G. WUNDERLE, *Religion und Magie*, 1926. K. ZISCHE, *Qu'est-ce que la grâce sacramentelle?*, en "L'Ami du Clergé" 46 (1929), 323-326.

§§ 229-230: M. CORDOVANI, O. P., *Il Santificatore*, Roma, 1939. G. ELLARD, S. J., *How fifty-century Rome administered Sacraments*, en "Theol. Stud." 9 (1948), 3-19. G. GABEL, *Le rôle du Chris dans les sacrements*, en "Année théol." 1 (1940), 95-100. FR. GUILLMANN, *Die Notwendigkeit der Intention auf Seiten des Spenders und Empfängers der Sakramente nach Anschauung der Frühscholastik*, 1916. A. LANDGRAF, *Zur Frage der Wiederholbarkeit der Sakramente*, en "Div. Thom. Fr." 29 (1951), 257-283. F. MORGOTT, *Der Spender der hl. Sakramente nach der Lehre des Hl. Thomas*, 1886. KL. MÖRSDORF, *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug*, "Miscellanea Comillas" XVI (1951), 95-110. Idem, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, en "Münchn. Theol. Zeitschr." 3 (1952), 1-16. G. RAMBALDI, *L'oggeto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII*, en "Analecta Greg." 33 (Rom. 1944, París, 1949). F. SCHAFER, *Die Verwaltung und Spendung der Sakramente nach dem cod. iur. can.*, 1921. H. D. SIMONIN, *La notion d'"intentio" dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin*, en "Rev. des scienc. philos. et théol." 19 (1930), 445-463.

§ 231: H. BOUESSÉ, O. P., *Le Saveur du Monde. 4. L'Economie sacramentaire*, Chambéry Leysse, 1951. J. BRINKTRINE, *Zur Einteilung und Zählung der Sakramente in der Scholastik*, en "Theol. u. Glaube" 24 (1932), 693-699. E. DHANIS, *Quelques anciennes formules septénaires des sacrements*, en "Rev. d'hist. eccl." 26 (1930), 574-608, 916-950; 27 (1931), 5-26. B. GEYER, *Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung*, en "Theologie u. Glaube" 19 (1918), 325-348. J. DE GHELLINCK, *A propos de quelques affirmations du nombre*

septénaire des sacrements au XIII siècle, en "Rech. de scienc. relig." 1 (1910), 493-497. F. GILLMANN, *Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets*, 1909. Idem, *Die Siebenzahl der Sakramente und der sakramentale Charakter in der Summa Colonensis*, en "Katholik" (1912), 453-458. FR. HEILER, *Die Heiligen Sakramente, Wesen und Zahl*, 1939. A. W. HOPKINSON, *The seven sacraments*, London, 1945. C. LATTEY, S. J., *Six Sacraments*, London, 1930. MEERSDOM, *Le développement du dogme et le dogme du nombre septénaire des sacrements*, en "Nouv. rev. théol." (1910), 607. O. SCHELFHOUT, *De numero septinario sacramentorum*, en "Coll. Gand." 20 (1933), 34-40. A. D. SERTILLANGES, *Les sept sacrements du l'église*, 1912. J. B. UMBERG, S. J., *Systema sacramentarium quod ex notionibus de sacramentis in genere exaravit et composuit*, Innsbruck, 1930.

§ 232: M. BUBER, *Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum*, en "Eranos-Jahrb." 1934. J. DANIÉLOU, *"Sacramentum futuri". Études sur les origines de la typologie biblique*, París, 1950. F. GAVING, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, London, 1928. J. GRIBOMONT, *Le lieu des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas, Notes sur le sens spirituel et implicite des Saintes Écritures*, en "Ephem. theol. Lov." 22 (1946), 70-89. A. LANDGRAF, *Die Darstellung des hl. Thomas von den Wirkungen der Beschneidung im Spiegel der Frühscholastik*, en "Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. et Rel. Cath." 7 (Rom. 1941), 19-27. B. MARIANI, O. F. M., *De sacrificio a Malachia praedicto*, en "Antonianum" 9 (1934), 193-242; 361-382; 451-474. P. SCHMALZL, *Die Sakramente des Alten Testamentes im Allgemeinen nach der Lehre des Hl. Thomas*, 1883. D. SCHÖTZ, O. F. M., *De sacrificio propitiatorio in Vetere Testamento*, en "Anton." 5 (1930), 3-24. H. WAMBACQ, O. Praem., *Het Sacrificie van Malachias*, en "Alg. Euch. Tijdschr." 15 (1936), 5-14.

§ 233: C. AHRENS, *Sakramentale Frömmigkeit*, en "Geist und Leben" 25 (1952), 296-304. L. BOPP, *Liturgie und Lebensstil*, 1936. CH. JOURNET, *Quaestiones détachées sur la sacramentalité*, en "La vie spirit." 19 (1928/29), 121-150. FR. KLÜMPEN, *Das Werk Gottes*, 1940. N. KRAUTWIG, *Sittliche Tugend und Sakrament*, en "Wiss. und Weish." 9 (1942), 100-109. A. LANDGRAF, *Die Gnadenökkonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik*, en "Zeitschr. für kath. Theologie" 57 (1933), 215-253. LENHART, *Sakramentsgaben-Sakramentsaufgaben*, 1936. J. PASCHER, *Inwendiges Leben in der Werkgefahr*, 1940. R. PRENTER, *Metaphysics and Eschatology in the Sacramental Teaching of. S. Augustin*, en "Stud. Theol." (Lund) 1 (1947). MAR. MÜLLER, O. F. M., *Dogmatische Grundlagen prositiv-sakramentaler Frömmigkeit*, en "Wissenschaft und Weisheit" 7 (1940), 15-36. Idem, *Gotteskinder vor dem Vater*, 1938.

§ 234: N. DUDLI, *Das Segensbuch der heiligen Kirche*, 1936. A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* 1909. A. C. GASQUET, *Sacramentals*, 1928. E. HIRSCH, *Das Agnus Dei als höchstgeweihtes Sakramentale*, en "Rottenb Monatschr.", 1931. 48-54. N. JANSEN, *Die Kirche segnet die Menschen*, 1935. A. E. J. RAWLISON, *The Character of Christian Sacramentalism*, en "Theology" 22 (1931), 323-328. A. M. ROGUET, *Qu'est-ce qu'un sacramental?*, en "La Maison-Dieu", 1925, 24-27. F. SCHMID, *De Sakramentalien der katholischen Kirche in ihrer Eigenart beleuchtet*, 1896. J. SCHUCK, *Der Segen Gottes*, 1930. V. VANDENBROUCKE, O. S. B., *La profession, second baptême*, en "Vie spirit." 76 (1947), 250-263. F. WIESEHÖFER, *Das Weihwasser in der Frühzeit und bei den klassischen Völkern des Altertums*, Münster, 1933.

§§ 236-240: N. ADLER, *Taufe und Handauflegung. Exeget. theol. Untersuchg. v. Apg. 8, 14-17* (Ntl. Abb. 19, 3; 1951). A. D'ALES, *Baptême et Confirmation*, 1928. J. J. VON ALLMEN, *Lc. 9, 37-43, et le baptême des enfants*, "Foi et vie" 47 (1949), 59-75. P. ALTHAUS, *Was ist die Taufe? Zur Antwort an Karl Barth*, en "Theol. Lit. Z." 74 (1949), 705-712. Idem, *Martin Luther über die Kindertaufe*, Ib. 73 (1948), 705-712. M. BAUERLE, *De baptismo in voto quod infantes praemorientes parentum piorum*, en "Est. Franc." 46 (1934), 16-31. G. BAREILLE, *Baptême d'après les pères grecs et latins*, "Dict. de théol. cath." 2, 178-219. E. BARNIKOL, *Die triadische Taufformel. Ihr Fehlen in der Didache und im Matthäusevangelium und ihr altkatholischer Ursprung*, en "Theol. Jahrb." 4-5 (1936/37), 144-152. Idem, *Die vorsynoptische Auffassung von Taufe und Abendmahl im 1. Clemensbrief*, Ib. 77-80. K. BARTH, *Die kirchl. Lehre von der Taufe*, "Theol. Stud." 14; Zürich, 1943; también *Theol. Existenz heute*, NF 4; 1947. Idem, *Die Taufe — ein Sakrament? Ein exeget. Beitrag zum Gespräch über die kirchl. Taufe* (Zürich, 1951). M. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zollikon, 1948. H. W. BARTSCH, *Die Taufe im Neuen Testament*, en "Evang. Theologie" 8 (1948/49), 75-100. J. BAUR, *Die Spendung der Taufe in der Brixener Diözese in der Zeit vor dem Tridentinum*, 1938. L. BEAUDUIN, *Baptême et Eucharistie*, en "Maison-Dieu", 1946, 56-76. J. BECKMANN (prot.), *Die kirchliche Ordnung der Taufe*, Stuttgart, 1950. W. M. BEDARD, O. F. M., *The Symbolism of the Baptismal Front in Early Christian Thought*, Washington, 1951. L. BELLAMY-G. BAREILLE, *Baptême*, en "Dictionnaire de théol. cath." 2 (1923), 167-355. J. BELSER, *Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe. Eucharistie und Geistessendung*, 1912. A. BENOÎT *Le Problème du pèdobaptisme*, en "Rev. Hist. Phil. Rel." 28/29 (1948/49), 132-141. Idem, *Le Baptême chrétien au second siècle. La Théologie des Pères*, en "Ét. Hist. Philos, Rel. Un. Str." 43 (1953), J. D. BENOÎT, *Calvin et le baptême des enfants*, en "Rev. Hist. Phil. Rel." 17 (1937), 457-473. CH. DE BEUS, *De oud christelijke Doop en zijn Voorgeschiedenis*,

Haarlem, 1945; 2.ª, edic., 1948. P. BORELLA, *Ministro, forma e delegazione nell antico battesimo ambrosiano,* en "Ambrosius" 19 (1943), 25-32; 41-48. CH. D. BOULOGNE, O. P., *Le Baptême, consécration de la personnalité humaine,* en "Rev. Thom." 53 (1953), 323-346. L. BOUYER, *Le baptême et le mystère de Pâques,* en "La Maison-Dieu", 1945, 29-52. J. BRINKTRINE, *Zur Geschichte der Taufformel,* en "Theologie u. Glaube" 9 (1917), 415-419. P. BRUNNER, *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe,* en "Münch. Theol. Zeitschr." 2 (1951), 77-101. TH. CAMELOT, *Sacramentum fidei,* en "Augustinus Magister" (1954) II, 891-896. L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles,* 1912. P. MARC DE CASTELLOI, *El Bautismo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,* en "Est. Franc." 42 (1930), 433-437. J. CORBLET, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement du baptême,* 1881. J. CREHAN, S. J., *Early Christian Baptism and the Creed,* London, 1950. K. CRUYSBERGHS, *Het heilig doopsel,* Löwen, 1943. O. CULLMANN, *Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament,* en "Rev. Hist. Philos. Rel" 17 (1937), 424-434. Idem, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême,* Neuchâtel, 1948. Idem, *Die Tauflehre des Neuen Testamentes,* Zürich, 1948. Idem, *Le baptême agrégation au Corps du Christ,* en "Dieu vivant" 11, 45-66. F. CUTTAZ, *Le baptême et notre incorporation à l'Eglise,* en "Vie Spir." 38 (1934), 113-134. J. DANIÉLOU, S. J., *Traversée de la mer Rouge et Baptême aux premiers siècles,* en "Rech. Sc. Rel." 33 (1946), 402-430. Idem, *Le symbolisme des rites baptismaux,* en "Dieu-vivant" 1, 17-46. CH. DAVIS, *Infants Dying Without Baptism,* en "Clergy Review" 39 (1954), 728-738. C. DECLERCQ, *A propos de la formule de baptême "in nomine Jesu",* en "Coll. Mechl." 5 (1931), 313-318. W. DEINHARDT, *Taufe,* en "Lex. f. Theol. u. Kirche" IX, 1007-1018. J. DELAZAR, O. F. M., *De Baptismo pro mortuis (I Cor. 15, 29),* en "Anton" 6 (1931), 113-136. G. DELUZ, *Le baptême d'eau et d'esprit ou le problème de la confirmation,* en "Et. Théol Rel." 22 (1947), 228-235. J. CH. DIDIER, *Le pédobaptisme au IV siècle,* en "Mèl. Scienc. Rel." 6 (1949), 233-246. F. J. DÖLGER, *Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians,* en "Antike und Christ." 4 (1933), 138-146. Idem, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual,* 1909. Idem, *Sphragis, eine altchristliche Taufbezeichnung,* 1911. Idem, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze,* 1918. Idem, *Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe,* en "Antike und Christentum" 2 (1930), 80. Idem, *Tertullian über die Bluttaufe,* Ib. 117-155; 159-160; 222-229. H. F. DONDAINE, *Le baptême est-il encore le "sacrement de la foi"?,* en "La Maison-Dieu", 1946, 76-88. Idem, *La forme du baptême selon Cajetan,* en "Rev. Scienc. Phil. Théol." 29 (1940), 331-333. E. DORONZO, O. M. I., *De Baptismo et Confirmatione,* Milwaukee, 1947. E. J. DUNCAN, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates, the persian Sage,* Washington, 1945. C. M. EDSMANS, *Le baptême de feu,* Uppsala, 1940. H. ELFERS,

Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?, en "Theol. Glaube" 34 (1942), 334-341. P. M. D'ELIA, S. J., *De primigenia forma baptismatis signis sinensibus expressa*, en "Per. Mor. Can. Lit." 27 (1938), 340-348. V. ERMONI, *Le baptême dans l'église primitive*, 1904. J. ERNST, *Papst Stefan I. und der Ketzertaufstreit*, 1905. Idem, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian*, 1901. Idem, *Neue Untersuchungen über Cyprian und den Ketzertaufstreit*, en "Theol. Quartalschrift" 9 [3] (1911), 230-281; 364-403. D. VAN DEN EYNDE, *Baptême et Confirmation d'après les Const. Apost. VII, 44, 3*, en "Rech. Sc. Rel." 27 (1937), 196-212. Idem, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les Églises d'Occident*, en "Antonian." 14 (1939), 257-276. E. R. FAIRWEATHER,, *St. Augustine's Interpretation of Infant Baptism*, en "Augustinus Magister" (Congr. Intern. Aug. 1954), Communications 2, 897-903. O. FALLER, *Die Taufe im Namen Jesu bei Ambrosius*, en "75 Jahre Stella Matutina" (Festschrift), Feldkirch, 1931, 139-150. J. FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten der Taufe und Busse nach Johannes Baptist Gonet O. P. (1616-1681)*, en "Münch. Theol. Studien" 11 (1956). W. F. FLEMINGTON, *The New Testament Doctrine of Baptism*, London, 1948. H. FREERICKS, *Die Taufe im heutigen Protestantismus Deutschlands*, 1925. F. X. FUNK, *Die Entstehung der heutigen Taufform*, en "Kirchengeschichtliche Abhandlugen", 1 vol., 1897. P. GALTIER, *Imposition des mains et bénédictions au baptême*, en "Rech. Sc. Rel." 27 (1937), 464-466. J. J. GAVIGAN, *Fulgentius of Ruspe on Baptism*, en "Traditio" 5 (1947), 313-322. G. GEENEN, O. P., *Fidei sacramentum*, en "Beitr. d. phil. theol. Fakultät d. niederl. Jesuiten" 9 (1948), 245-270. Idem, *L'usage des "auctoritates" dans la doctrine du baptême chez S. Thomas*, en "Ephem. theol. Lovan." 15 (1938), 279-329. Idem, *Fidei sacramentum. Zin waarde, bronnenstudie van den uitleg ener patristiche doopselbenaming bij S. Thomas*, en "Bijdr. Jez." 9 (1948), 245-270. F. GILLMANN, *Taufe "im Namen Jesu" oder "im Namen Christi"?*, 1913. V. GLONDYS, *Bemerkungen zur lutherischen Tauflehre*, en "Zeitschr. Syst. Theol." 19 (1942), 3-30. W. GOOSSENS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, en "Eph. Theol. Lov." 14 (1937), 467-476. A. GREIFF, *Brot, Wasser und Mischwein die Elemente der Taufmesse*, en "Theol. Quartalschr." 113 (1932), 11-34. F. GRUENAGEL (prot.), *Was ist Taufe?*, Stuttgart, 1951. P. GUMPEL, S. V., *Unbaptized Infants: May They Be Saved?*, en "Downside Review" 72 (1954), 341-458. A. HAGEN, *Die kirchliche Mitgliedschaft*, 1938. W. T. HAHN, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus*, Gütersloh, 1937. N. M. HARING, *One Baptism*, en "Mediaeval Stud." 10 (1948), 217-219. W. HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, 1911. W. HELLMANNS, *Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche*, 1912. P. HENRY, *Het Sacramentalisme van het doopsel*, en "Bijdr. Ned. Jez." 11 (1950), 24-50. K. HEUSSI, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, en "Neue Jbb. Wiss.", 1930, 69-83. H. HÖHLER, *Die theologis-*

chen Hintergründe des Taufgesprächs, en "Evang. Theol." 8 (1938/39), 473-500. C. HÖRGER, O. S. B., *Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in decreto de justificatione*, en "Antonian." 17 (1942), 193-222; 269-302. C. J. JELLOUSCHEK, O. S. B., *Das Los der ohne Taufe sterbenden unmündigen Kinder*, en "Theol.-prakt. Quart." 112 (1954), 309-314. J. JEREMIAS, *Proselytentaufe und Neues Testament*, en "Theol. Zeitschr." 5 (1949), 418-428. Idem, *Der Ursprung der Johannestaufe*, en "Zeitschr. Neutest. Wiss." 18 (1929), 312-320. Idem, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?*, Göttingen, 1938. W. JETTER, *Die Taufe beim jungen Luther. E. Untersuchg. über das Werden der reformatorischen Sakraments- u. Taufanschauung (Beitr. z. hist. Theol.* 18; Tü. 1954). J. P. JUNGLAS, en "Lex. f. Theol. u. Kirche" 5, 940 sigs. H. KAKES, *De doop in de Nederlandse Belijdenisgeschriften*, Kampen, 1953. H. KAYSER, *Zur marzionitischen Taufformel*, en "Theol. Stud. Krit." 108 (1937/38), 370-386. TH. KLAUSER, *Taufet in lebendigem Wasser!*, en "Pisciculi" (Festschrift für Dölger), 157-164; edit. por Th. Klauser y Ad. Rücker, 1939. W. KOCH, *Die Taufe im Neuen Testament*, 3, edic. 1921. G. KOERPERICH, *Institution divine du baptême*, en "Rev. Dioc. Namurc." 2 (1947), 90-103. J. KOSNETTER, *Die Taufe Jesu*, 1936. W. KRECK, *Die Lehre von der Taufe bei Calvin*, en "Evang. Theologie", 1948/49, 238-254. J. KÜRZINGER, *Zur Deutung der Johannestaufe in der mittelalterlichen Theologie. Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte*, edit. por A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus (dedicado a M. Grabman), Münster, 1935. O. KUSS, *Die vorpaulinische Lehre im Neuen Testament*, en "Theol. u. Glaube" 41 (1951), 287-309. A. LANDGRAF, *Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik*, en "Gregor." 9 (1928), 337-372, 497-543. Idem, *Die Wirkung der Taufe im fictus und im contritus nach der Lehre der Frühscholastik*, en "Acta Pontif. Acad. Rom. S. Thomae...", 1943, 237-348. Idem, *Zwei Probleme der frühscholastischen Sakramentenlehre*, en "ZkTh" 66 (1942), 132-140. Idem, *Die Ansicht der Frühscholastik von der Zugehörigkeit des "Baptizo te" zur Taufform*, en "Schol." 17 (1942), 412-427, 531-555. Idem, *Die frühscholastische Definition der Taufe*, en "Gregorian." 17 (1946), 200-219. Idem, *Das sacramentum in voto in der Frühscholastik*, en "Mélanges Mandonnet", II, 1930, 97 sigs. F. J. LEENHARDT, *Le baptême des enfants et le Nouveau Testament*, "Foi et vie" 47 (1949), 76-91. Idem, *Le Baptême chrétien. Son Origine, sa signification*, Neuchâtel, 1946. J. LEIPOLDT, *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte*, 1928. A. LEMONNYER, O. P., *Notre baptême d'après S. Paul*, París 1935. A. PACIOS, *La suerte de los niños sin bautismo*, en "Rev. Españ. Teol." 14 (1954), 41-57. M. LOT-BORODINE, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, "Revue de sciences philos. et théolog." 24 (1935), 664-675; 25 (1936), 299-330. O. LOTTIN, O. S. B., *Baptême et péché originel de saint Anselme à saint Thomas*, en "Ephem. theol. Lovan." 19 (1942), 225-245. A. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, en "Acta Seminarii

Neotest. Upsaliensis" 10, Uppsala, 1942. H. G. MARSH, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism*, Manchester, 1941. H. V. MARTIN, *The Primitive Form of Christian Baptism*, Expos. Times, 1947/48, 160-163. PH. A. MENOUD, *Le baptême des enfants dans l'Église ancienne*, "Verbum Caro" 2 (1948), 15-26, Neuchâtel. A. MEUNIER, *De patrinis baptismi*, en "Rev. Eccl. Liège" 25 (1933/34), 305-308. Idem, *La dévotion au baptême*, en "Rev. Eccl. Liège" 25 (1933/34), 239-245. Idem, *Doctrina catholica circa effectus baptismi*, en "Rev. Eccl. Liège" 25 (1933/34), 121-126. Idem, *Les effets du baptême d'après l'Ecriture*, en "Rev. Eccl. Liège" 25 (1933/34), 42-74. A. MICHEL, *Enfants morts sans baptême*, París, 1954. TH. MICHELS, O. S. B., *Mysterium fidei im Einsetzungsbericht der römischen Liturgie*, en "Catholica" 6 (1937), 81-88. A. MINON, *Le salut des enfants morts sans baptême*, en "Rev. Eccl. Liège"´38 (1951), 385-392. O. MOE, *Der Gedanke des allgemeinen Priestertum im Hebräerbrief*, en "Theol. Zeitschr." 5 (1949), 161-168. M. NAGEL, *Die Taufe in der Heilslehre des hl. Paulus*, en "Bened. Monatsschr." 16 (1934), 241-254. B. NEUNHEUSER, O. S. B., *Taufe und Firmung*, en "Handbuch der Dogmengeschichte", vol. IV: Sakramente (Fasc.. 2), Freiburg/Brsg., 1956. E. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, 1936. A. OEPKE, *Urchristentum und Kindertaufe*, en "Zeitschr. Neutest. Wiss", 1930, 81-111. Idem, art. *Bapto*, en "Theol. Wörterb. z. NT" 1 (1933), 527 sigs. J. E. L. OULTON, *Second-Century Teaching on Holy Baptism*, en "Theology" 50 (1947), 86-91. J. PASCHER, *Die Taufe*, en "Katech. Bl." 2 (1947), 553-564. O. PERELS y W. THIEL, *Die Taufe in Lehre und Ordnung der Kirche*, Berlín, 1947. E. PETERSON, *Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messaliner*, en "Zeitschr. Neutest. Wiss." 31 (1932), 273-288. TH. PREISS, *Le baptême des enfants et le Nouveau Testament*, en "Verbum caro" 1 (1947), 113-122; alem. en "Theol. Liter. Zeitg." 73 (1948), 651-660. P. DE PUNIET, *Baptême. Études sur les Ordines baptismi*, en "Dict. d'arch. chrét. et de lit." 2, 1 (1910), 251-346. Idem, *Baptême y Bénédiction de l'eau*, en "Dict. d'Arch. chrét. et de lit." 2 (1925), 251-346, 685-713. B. RADOMSKI, *Quo modo character baptismalis sit signum configurativum Christo? Nota historica*, en "Coll. theol." 1/2 (1932), 125-130. K. RAHNER, S. J., *Ein Messalianisches Fragment über die Taufe*, en "ZkTh" 61 (1937), 258-271. Idem, *Pompa diaboli. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes pompa in der urchristlichen Taufliturgie*, en "ZkTh" 55 (1931) 239-273. Idem, *Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula fidei des Irenäus*, en "ZkTh" 70 (1948), 450-455. R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig, 1929; cfr. "Theol. Revue" 1930, 280-290. L. REYNTENS, *Natura characteris baptismalis*, en "Coll. Gand." 3 (1953), 246-257. H. RIESENFELD, *La signification sacramentaire du baptême johannique*, en "Dieu vivant" 13 (1949), 31-37. N. ROCHOLL, *Vom Laienpriestertum*, 1930. W. A. VAN ROO, S. J., *Infants Dying Without Baptism: A Survey of Recent Lite-*

rature and Determination of the State of the Question, en "Gregorianum" 35 (1954), 406-473. E. ROTH, *Neuere Englische Literatur zum Taufproblem*, en "Theologische Literaturzeitung" 76 (1951), 709-716. O. ROUSSEAU, O. S. B., *La Descente aux Enfers, fondement sotériologique du Baptême chrétien*, en "Rech. Sc. Rel" 40 (I/II, 1952), 273-297. C. RUCH, *Le baptême d'après le Concile de Trente*, "Dic. de théol. cath." 2/1 (1905, reimpresión 1927), 296-328. A. RÜCKER, *Ritus Baptismi et Missae, quem descripsit Theodorus Ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam*, "Opusc. et text. hist. eccl. Ser. Liturg.", Münster, 1933. L. VON RUDLOFF, *Taufe und Firmung im byzantinischen Ritus*, 1938. H. SCHLIER, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, en "Theol. Liter. Zeit." 72 (1947), 321-336. FR. SCHMID, *Die ausserordentlichen Heilsweger für die gefallene Menschheit*, 1899. H. SCHMIDT, *Die Taufwasserweihe im Sinne vergleichender Liturgieforschung*, 1935; cfr. "Theol. Revue", 1936, 270-274. R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München, 1950. K. SCHORNBAUM, *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, Leipzig, 1934 (2. vol.). H. SCHWARZMANN, *Zur Tauftheologie des Hl. Paulus, in Röm*, 6, Heidelberg, 1950. T. SOIRON, *Der menschliche Geist und die Wirkung der Taufe*, en "Kath. Gedanke" 10 (1937), 87-100. L. DA C. SORNAS, *O Batismo sacramento de desejo da Eucaristia*, en "Rev. Ecl. Bras." 10 (1950), 370-384. TH. SPÁÇIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento baptismi*, en "Or. christ." 6 (1926), 181-263. E. SPRINGER, S. J., *Die Taufgnade als Kraftwirkung der Eucharistie*, en "Div. Thom. Fr." 8 (1930), 421-431. A. STAERK, *Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche*, 1903. W. STOCKUMS, *Das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder*, 1923. E. STOMMEL, *"Begraben mit Christus" (Röm. 6. 4) und der Taufritus*, "Röm." 49 (1955), 1-20. Idem, *"Das Abbild seines Todes" (Röm. 6, 5) und der Taufritus*, Ib. 50 (1955), 1-21. Q. S. F. TERTULLIANI, *Libros De patientia, De baptismo, De paenitentia*, edit. J. W. PH. BORLEFFS, *Hagae Comitis*, 1948. THOMAS V. AQUIN, *Die Sakramente. Taufe und Firmung (III qq. 60-72)*, preparado por B. BARTH, O. S. B.; H. NEUNHEUSER, O. S. B., y D. WINZEN, Salzburg, 1935. J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J. Chri.-300 ap. J. Chr.)*, 1935. J. B. UMBERG, *Die Grundbedeutung der Taufformel*, "Festschrift Stella Matutina", Feldkirch, 1931. Card. J. M. L. VILLENEUVE, O. M. I., *Le baptême*, Montreal, 1946. A. WAGNER, O. S. B., *Reformatorum saeculi XVI de necessitate baptismi doctrina*, en "Div. Thom. P." 45 (1942), 5-34. E. WALTER, *Zu den Herrlichkeiten der Taufe*, 3.ª edic., 1940. V. WARNACH, *Das Mysterium der Taufe im Neuen Testament*, "Lebendiges Zeugnis, Werkh. d. Akad. Bonifatius-Einigung" 14 (1952), 8-30. Idem, *Taufe und Christusgeschehen nach Röm. 6*, "Arch. für Liturgiewiss." 3/2 (1954), 284-366. B. WELTE, *Die postbaptismale Salbung*, Freiburg, 1939. Cfr. también la bibliogr. del § 176.

§§ 241-244: N. ADLER, *Das erste christliche Pfingstfest. Sinn und Bedeutung des Pfingstberichtes Act. 2, 1-13*, Münster, 1938. A. ARCHANGELSKIJ, *Inquisitio de evolutione historica ritus benedictionis olei*, 1985. G. BAREILLE-P. BERNARD-C. MANGENOT, *Confirmation*, en "Dict. de théol. cath." 3, 1, 1026-1093. J. BRINKTRINE, *De ministro confirmationis extraordinario*, en "Div. Thom. P." 25 (1932), 507-518. Idem, *Der einfache Priester als Spender der hl. Firmung*, en "Div. Thom. Fr." 7 (1929), 301-314. P. TH. CAMELOT, O. P., *Sur la théologie de la confirmation*, en "Revue des sc. philos. et theol." 38 (1954), 637-657. A. CHAVASSE, *L'onction des infirmes dens l'Église latine du III siècle à la Reforme carolingienne*, en "Rev. Scien. Rel." 20 (1940), 64-122, 290-364. J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne* (Univ. Cath. Lovan. Dissert. II, 15; Wetteren-París, 1925). Idem, *Confirmation*, en "Dict. Bible Suppl." 2 (1934), 120-153. J. CREHAN, S. J., *The sealing at confirmation*, en "Theol. Studies" 14 (1953), 273-279. J. DESLANDES, *Le prête oriental ministre de la Confirmation*, en "Echos d'Orient" 33 (1930), 5-14. G. DIX, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, Westminster, 1946. FR. DÖLGER, *Das Sakrament der Firmung*, 1906. Idem, *Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums*, en "Röm. Quart." 19 (1905), 1-41. P. A. ELDERENBOSCH, *De Oplegging der handen*, Gravenhage, 1953. P. GELTIER, *La consignation à Carthage et à Rome*, en "Rech. de science relig." 2 (1911), 350-383. Idem, *La consignation dans les Églises d'Occident*, en "Revue d'hist. eccl." (1912), 257-301, 467-471. F. GILLMANN, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, 1920. A. GOUGNARD, *De necessitate confirmationis*, en "Coll. theol.", 1932, 59-68. D. L. GREENSTOCK, T. O. P., *El problema de la confirmación*, en "Ciencia Tom." 80 (1953), 175-228, 539-590; 81 (1954), 201-240. M. HEIMBUCHER, *Die heilige Firmung das Sakrament des Heiligen Geistes*, 1889. L. JANSSENS, *La confirmation. Exposé dogmatique, historique et liturgique* (Lille, 1888). N. JUNG, *Confirmation dans l'Église occidentale*, en "Dict. Droit Canonique" 4 (1944), 75-109. W. KOCH, *Die Anfänge der Firmung im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen* en "Theol. Quartalschr." 94 (1912), 428-452. F. C. KOLBE, *The Sacrament of Confirmation*, New York, 1931. DOM. KOSTER, *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche*, Münster, 1948. G. W. H. LAMPE, *The Seal of Spirit*, London, 1951. V. LÜBECK, *Die Firmung in der orthodoxen griechischen Kirche*, en "Pastor o." 33 (1920/21), 111-118, 176-184, 219-226. F. C. MACDONALD, *A History of Confirmation*, London, 1937. A. MEUNIER, *De ministro Confirmationis*, en "Rev. Eccl. Liège" 25 (1933/34), 373-376. Idem, *Les éffets de la confirmation*, en "Rev. Eccl. Liège" 38 (1951), 370-374. A. E. MORRIS, *The Grace of Confirmatin*, en "Theology" 24 (1932), 132-141. P. DE PUNIET, *Confirmation*, "Dict. d'Arch. chrét. et. de Liturgie" 3, 2 (1914), 2515-2544. Idem, *Onction et confirmation*, en "Revue d'hist. eccl." 33 (1912), 450-

466. C. RUCH, *Confirmation dans la S. Ecriture*, "Dict. de théol. cath." 3 (1908), 975-1026. P. RUPPRECHT, O. S. B., *Die Firmung als Sakrament der Vollendung*, en "Theol. Quartalschr." 127 (1947), 262-277. R. SOUARN, *De presbytero orientali Confirmationis ministro*, en "Jus Pont." 11 (1931), 133-143. FR. SUEHLING, *Die Taufe als religiöses Symbos im christlichen Altertum*, Freiburg, 1930. K. SUDBRACK, *Das Alter der Firmlinge*, en "Theol. prakt. Quartalschr." (1940), 285-297. K. THIEME, *Der wahre Lutherische Konfirmationsbegriff*, Giessen, 1931. J. B. UMBERG, *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung*, 1920. E. WALTER, *Das Siegel des lebendigen Gottes. Die Firmung als Sakrament der Geitsmitteilung*, 1938. H. WEISWEILER, S. J., *Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik*, en "Scholastik" 8 (1933), 481-523. B. WELTE, *Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche*, "Freibg. Th. Stud." 51, 1939. N. P. WILLIAMS, *A Note on Confirmation*, en "Theology" 20 (1930), 76-82.

§§ 245-262: K. ADAM, *Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus*, 1908. Cfr. "Theol. Quartalschr." 112 (1931), 490-536. G. ALASTRUEY SÁNCHEZ, *Tractatus de SS. Eucharistia*, Vallisoleti, 1949. A. DE ALES, *Un texte eucharistique de S. Jean Chrysostome* en "Rech. Sc. Rel" 23 (1933), 451-462. Idem, *De SS. Eucharistia*, 1929. M. ALONSO, *El Sacrificio eucarístico de la última cena del Señor según el Concilio Tridentino*, Madrid, 1929. G. ANICHINI, *Sacramentum redemptionis. L'Eucaristia nel dramma della Redenzione*, Lucca, 1947. A. ANWANDER, *Das Blut in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, en "Theol. u. Glaube" (1934), 404-414. A. ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung*, Freiburg, 1037. A. ASMUSSEN, *Abendmahl und Messe. Was Pius XII in der Encyklika Mediator Dei vom Abendmahl lehrt*, Stuttgart, 1949 (evang.). W. AUER, *Das Sakrament der Liebe im Mittelalter*, 1928. B. AUGIER, O. P., *Le Sacrifice ecclésiastique*, en "Rev. Thom." 16 (1933), 50-70. S. AURELIUS AUGUSTINUS, *Episcopi Hipponensis Textus Eucharistici selecti*, Ed. H. Lang, O. S. B., en "Florilegium Patristicum", Bonn, 1933. HET AVONDMAAL, *Referaten van het Congres der Veren.*, "Stud. theol. Utrecht", Assen, 1949. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Het heilig Avondmaal in de jonge Christeliijke Kerk*, en "Het Avondmaal" 9-21, Assen, 1949. W. H. BEEKENKAMP, *De Avondmaalsleer van Berengarius von Tours*, Gravenhage, 1941. H. BEEVOR, M. A., *La prudence catholique de la Réforme anglicane et l'Eucharistie*, en "Oecum." 1 (1934), 204-218. F. A. BÉGUINOT, *La très s. Eucharistie des douze premiers siècles*, 1903. J. BELSER, *Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geitessendung*, 1912. O. VAN DER BERGEN, *De leer van S. Gregorius over de Eucharistie*, en "Alg. Euch. Tijdschr." 15 (1936), 63-71. W. BERNING, *Die Einsetzung der Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form*, 1901. P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiologico della eucaristia*

in Sant'Agostino, Bergamo, 1937. E. BISCHOFF, *Das Blut im jüdischen Schrifttum und Brauch,* Leipzig, 1929. E. BIZER, *Studien zur Geschichte des Abendmahlstreites im 16. Jahrhundert,* 1940. O. BLANK, *Die Lehre Des Hl. Augustinus vom Sakrament der Eucharistie,* 1907. C. BOECKL, *Die Eucharistielehre der Deutschen Mystiker des Mittelalters,* 1923. B. BOTTE, O. S. B., *Conficere Corpus Christi,* en "Année Théol." 8 (1947), 309-315. J. M. BOVER, S. J., *La Eucaristía y el Cuerpo místico de Cristo,* en "Rev. Esp. Teol." 6 (1946), 359-385. G. M. BRACCI, *Victima sancta. Pensiero, dottrina et insegnamento del Santo Dottore Agostino sulla Eucarestia,* Turin, 1931. L. BRIGUÉ, *Un théologien de l'Eucharistie an début du XIIe siècle,* 1936. BRINKTRINE, *Der Vollzieher der Eucharistie nach dem Brief des Papstes Gelasius († 496) an den Bischof Elpidius von Volterra,* Rom, 1949. J. BRINKTRINE-C. ZIMARRA, *Interpretation vorscholasticher Texte über die Eucharistie,* en "Div. Thom. Fr." 20 (1942), 278-284, 284-290. G. DE BROGLIE, S. J., *Pour une théologie du festin eucharistique,* en "Doctor communis" (1949), 1-36. Idem, *Du rôle de l'Église dans le Sacrifice eucharistique,* en "Nouv. Rev. Th." 70 (1948), 449-460. P. BROWE, S. J., *Textus Antiqui de festo corporis Christi,* "Opuscula et text. ser. liturg.", Münster, 1934. Idem, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter,* München, 1933. G. BUESCHER, O. F. M., *The Eucharistic Teaching of William Ockham,* Dissert., Washington, 1950. P. TH. CAMELOT, O. P., *Réalisme et Symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin,* en "Rev. Sc. Phil. Théol." 31 (1947), 394-410. Idem, *L'Eucharistie mystère d'unité,* en "Vie Spir." 72 (1945), 301-313. F. CABROL, O. S. B., *The Eucharist during the First three Centuries,* en "The Pre-nicene Church", Bull. III, 2, 183-201. S. C. CARPENTER, *The Anglican Tradition. A discussion of Eucharistic Doctrine,* en "Irén." XI (1934), 619 sig, H. CHADWICK, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy,* en "Journ. of Theol. Stud." 2 (1951), 145-164. F. L. CIRLOT, *The Early Eucharist,* London, 1939. J. F. MCCONNELL, *The Eucharist and the Mystery Religions,* en "Cath. Bibl. Quart." 10 (1948), 29-41. R. H. CONNOLLY, O. S. B., *The Eucharistic Prayer of Hippolytus,* en "Journ. theol. Stud." 39 (1938), 350-369. J. CORBLET, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique de l'Eucharistie,* 1886. M. CUERVO, O. P., *Los teólogos de la Escuela Salmantina en las discusiones del concilio de Trento sobre el sacrificio de la Cena,* en "Cienc. Tom." 75 (1948), 177-216. J. DANIÉLOU, S. J., *La catéchese eucharistique chez les Pères de l'Église,* París, 1947. H. DERCHX, *De H. Eucharistie en der Kerk als Christus mystiek lichaam,* en "Alg. Euch. Tijdschr." 12 (1933), 238-252. J. M. DERÉLY, S. J., *Les décrets eucharistiques du Bienheureux Pie X,* en "Nouv. Rev. Théol." 83 (1915), 1033-1048. E. DETER, *Abendmahl und Einheit der Kirche,* en "Evang. Theol." 8 (1948/49), 572-575. W. VAN DIJK, *S. Augustinus en de H. Eucharistie,* Amsterdam, 1930. C. H. DODD, *The Eucharist in Relation to the Fellowship of the Church,* en "Teology" 22 (1931), 233-236. FR. J. DÖLGER, *Die Eucharistie nach Ins-*

chriften frühchristlicher Zeit, Separata de ICHTHYS, vol. II, 1922. J. DÖLLINGER, *Die Lehre von Eucharistie in den ersten Jahrhunderten,* 1826. DOERING-HARTIG, *Christliche Symbolik,* 2.ª edic., 1940. E. F. DOWD, *A conspectus of modern Catholic thought on the essence of the Eucharist sacrifice,* Washington, 1937. F. DOYEN, *Die Eucharistielehre des Rupert von Deutz,* 1889. C. W. DUGMORE, *Eucharistic doctrine in England from Hooker to Waterland, London,* 1942. E. DUMOUTET, *La Théologie de L'Eucharistie à la fin du XIIe siècle. Le témoignage de Pierre le Chantre d'après la "Summa de Sacramentis",* en "Arch. Hist. Doctr. Litt. M. A." 16 (1945), 181-262. Idem, *La nonréitération des sacraments et le problème du moment précis de la transsubstantiation,* en "Rech. Sc. rel." 28 (1938), 580-585. W. VAN DYCK, *San Augustin en de H. Eucharistie,* 1930. P. EINIG, *Tractatus de s. Eucharistiae mysterio,* 1886. J. ERNST, *Die Lehre des heiligen Paschasius Radbertus von der Eucharistie,* 1896. P. DAM. VAN DEN EYNDE, O. F. M., *Eucharistia ex duabus constans S. Irénée,* en "Anton." 15 (1940), 13 28. Idem, *On the Attribution of the "Tractatus de sacramento altaris" to Stephen Baugé,* en "Frac. Stud." 10 (1950), 33-45. G. FILOGRASSI, S. J., *La realtà oggettiva della specie eucaristiche secondo il Cardinal Franzelin,* en "Gregorianum" 18 (1937), 395-409. Idem, *De Eucharistia. Quaestiones selectae,* Rom Gregorianum, 1933. ADR. FORTESCUE, *The Orthodoxe en de H. Eucharistie,* en "Alg. Nederl. Euch. Tijdschr." 9 (1930), 211-226. H. J. H. FORTMANN, *Sacrificium sacramentale,* en "Ned. Kath. Stemm." 38 (1938), 353-364. ST. FRANKL, *Decretum de communione sub utraque specie,* en "Collect. theolog." 137, 218-278. Idem, *Doctrina Hosii de sacrificio Missae cum decreto Tridentino comparata,* Lwów, 1935. C. FRENZELIN, *Tractatus de SS. Eucharistiae Sacramento et Sacrificio,* ed. P. J. Filograssi, S. J., Rom Gregorianum, 1932. B. FRISCHKOPF, *Die neuesten Forschungen über die Abendmahlsfrage,* 1921. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia,* Turin, 1943. P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de ss. Eucharistia,* 1897. E. GAUGLER, *Das Abendmahl im N. T.,* Bassel, 1943. F. GAVIN, *The Catholic Idea of the Eucharist in the First Four Centuries,* en "Theology" 21 (1930), 188-199; 247-259. J. R. GEISELMANN, *Zur frühmittelalterlichen Lehre vom Sakrament der Eucharistie,* en "Theol. Quartalschr." 116 (1935), 223-403. Idem, *Zur Eucharistielehre der Frühscholastik,* en "Theol. Revue" 29 (1930), col. 1-12. Idem, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter,* München, 1933. Idem, *Der Einfluss des Remigius von Auxerre auf die Eucharistielehre des Heriger von Lobbes,* en "Theol. Quartalschr." 114 (1933), 222-242. Idem, *Die Stellung des Guibert von Nogent in der Eucharistielehre der Frühscholastik,* en "Theol. Quartalschr." 110 (1929), 279-305. Idem, *Bernold von St. Blasien. Sein neuentdecktes Werk über die Eucharistie,* 1936. Idem, *Ein nuentdecktes Werk Berengars von Tours über das Abendmahl?,* en "Theol. Quartalschr." 118 (1937), 1-31; 133-172. M. GIERENS, S. J., *Eucharistie und corpus Christi mysticum,* en "Theol.

prakt. Quartalschr." 86 (1933), 536-550; 769 sig. A. C. GIGON, *De sacramentis in communi*, Fribourg, 1945. H. GOLLWITZER, *Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühortodoxie*, 1937. K. G. GOETZ, *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1904. Idem, *Das Abendmahl*, 1920. W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie*, 1931. M. GRABMANN, *Die Theologie der eucharistischen Hymnen des hl. Thomas v. Aquin*, en "Der Katholik" 82 (1902), 1385-1399. Idem, *Die Eucharistie als Gegenstand des priesterlichen Studium*, Ib. 89 (1909), I, 1-16. K. GUTBERLET, *Das Heilige Sakrament des Altares*, 1919. J. M. HANSSENS, S. J., *L'Agape et l'Eucharistie*, en "Eph. Liturg." 43 (1929), 520-529. J. HEHN, *Die Einsetzung des Heiligen Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi*, 1900. R. HEMANN, *Mysterium sanctum magnum. Um die Auslegung des Abendmahls. Zwingli? Calvin? Luther? Rom? Historisch-philosophische Studie*, Luzern-Leipzig, 1937. HENR. A S. TERESIA, Ord. Carm. Discalc., *Notio sacrificii in communi in synthesi S. Thomae*, (Extractum ex Periodico Teresianum), Rom, 1934. CH. V. HÉRIS, O. P., *Le mystère de l'Eucharistie*, París, 1943. A. HERRANZ, *El profeta Malaquías y el sacrificio de nuestros altares*, en "Estud. Bíblicos" 2 4. P. HILARIUS, O. M. Cap., *Eucharistische Vorrspellingen en Voorafbeeldingen*, en "Alg. Euch. Tijdschr." 12 (1933), 145-150; 13 (1934) 5-13, 65-74; 14 (1935) 19-31; 16 (1937) 194-201; 359-368; 19 (1940) 49-58. F. R. M. HITCHCOCK, *Origin's Theory of the Holy Communion and its Influence on the Church*, en "Church Quart. Review" 131 (1940/41), 216-239. Idem, *Tertullian's Views on the Sacrament of the Lord's Supper*, ib. 134 (1942) 21-36. F. HÖHLER, *Das Abendmahl ist kein konfessionelles Problem*, en "Evang. Theol." 10 (1950/51) 451-458. F. HOLBÖCK, *Der eucharistiche und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Rom 1942. A. VAN HOVE, *Tractatus de Sanctissima Eucharistia*, Mechliniae, 1941. Idem, *De Heilige Eucharistia*, Utrecht 1939. Idem, *Errores dogmatici transsubstantiationis adversantes*, en "Coll. Mechl." 7 (1933) 652-655. E. HUGON, *La s. Eucharistie*, 3. edic. 1922. J. C. HUSSLEIN, *Communion in the early Church*, en "Eccl. Rev." 81 (1929) 491-512. E. ISERLOH, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck*, Münster 1950. T. JALLAND, *This our Sacrifice. A Brief theological and historical Study of the eucharistic oblation*, London 1934. E. JAMOULLE, *Le sacrifice eucharistique au concile de Trente*, en "Nouvelle Rev. théol." 67 II (1945) 1121-1139. M. JUGIE, *Theologia dogmatum christianorum orientalium dissidentium III*, 1930. E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933. F. X. KATTUM, *Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura*, 1920. A. KERKVOORDE, O. S. B., *Le Mystére de l'Eucharistie d'aprés Scheeben*, en "Nouv. Rev. théol." 68 (1946) 257-264. W. KOCH, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, 3.ª edic., 1921. J. LEUNIS KOOLE, *Irenaeus' avondmaalsbeschouwing*, en "Gereformeerd theol. Tijdschr." 37 (1936)

295-303; 39 (1938) 412-417. J. KRAMP, *Albertus Magnus und die Sermones de ss. Eucharistiae sacramento*, en "Greogorianum" 3 (1922), 239 sigs. HERM. KUHAUPT, *Die Feier der Eucharistie*, Münster, 1950/51. G. LACHELLO, *L'Eucarestia nei primi tre Concilii di Toledo*, 1938. W. LAMPEN, O. F. M., *Doctrina S. Joannis Chrysostomi de Christo se offerente in Missa*, en "Anton." 18 (1943) 3-16. Th. LAMY, *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, 1859. A. LANDGRAF, *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik*, en "Div. Thom. Fr." 24 (1946), 217-248; 25 (1947), 365-394. A. LANG, *Zur Eucharistielehre des hl. Albertus Magnus. Das Corpus Christi verum im Dienste des Corpus Christi mysticum*, en "Div. Thom. Fr." 10 (1932) 124-142. D. J. LECLERCQ, *Les Méditations eucharistiques d'Arnauld de Bonneval*, en "Rev. Theol. anc. méd." 13 (1946) 40-49. G. LECORDIER, *La doctrine de l'Eucharistie chez S. Augustin*, París, 1930. G. R. LEESON, *Holy communion*, London, 1943. ST. LISIECKI, *Quid s. Ambrosius de ss. Eucharistia docuerit*, 1910. W. v. LOEWENICH, *Vom Amendmalh Christi. Eine historisch-systematische Untersuchung um das Abendmahlsproblem der Gegenwart* (prot.), 1938. E LOHMEYER, *Vom urchristlichen Abendmahl*, en "Theol. Rev." 9 (1937) 195-227. H. LORETZ, *Die katholische Abendmahlslehre im Lichte der vier ersten Jahrhunderte*, 1879. H. DE LUBAÇ, *Corpus mysticum*, París, 1949. W. C. MACKEAN, *The Eucharistic Doctrine of the Oxford Movement*, London 1933. J. MAIER, *Die Eucharistielehre der drei Kappadozier*, 1918. A. H. MALTHA, *De leer over de Eucharistie bij den Patroon der School*, en "Stud. eucharistica", 62-96, 1946. M. MARTONOLA, *Un testo inedito di Berengario di Tours e il concilio romano del 1079*. 1936. A. MARTY, *Trésor de l'art chrétien: Eucharistie*, 1926. O. MARUCCHI, *Le dogme de l'Eucharistie dans les monuments des premiers siècles*, 1910. E. MASURE, *Le Sacrifice du Corps mystique*, París, 1950. E. MAY, O. Cap., *Ecce Agnus Dei*, Dissert. Washington, 1947. A. MEUNIER, *De permanentia specierum in Eucharistia*, en "Rev. Eccl. Liège" 24 (1932/33) 102-106. A. MITTERER, *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas v. Aquin und nach Papst Pius XII*, Viena, 1950. L. MOHLER, *Bessarionis S. R. E. Cardinalis Constantiopolitani patriarchae De Sacramento Eucharistiae*, en "Aus der Geisteswelt des Mittelalters, 1935 II, 1373-1411. W. MOHLDORF, *Christliche Symbolik*, 2. edic. 1926. A. NAEGLE, *Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus*, 1900. Idem, *Ratramnus und die Heilige Eucharistie*, 1903. A. NYGREN, *Corpus Christi*, en "En bok om kyrkan" 1942, 13-25. OTILIO DEL NIÑO JESÚS, O. C. D., *Doctrina eucaristica de San Justino, filósofo y mártir*, en "Rev. esp. Teol." 4 (1944) 3-58. J. PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster, 1953 ². H. PELTIER, *Paschase Radbert, Abbé de Corbie*, 1938. C. PERA, O. P., "Eucharistia fidelium", "Salesianum" 3 (1941), 81-117; 4 (1942), 145-172; 5 (1943), 1-46. O. PERLER, *Logos und Eucharistie nach Justinus I. Apol. c. 66*, en "Div. Thom. Fr." 18 (1940) 296-318. G. PHILIPS, *Le sacrifice eucharistique dans*

la tradition africaine, en "Rev. Essl. Liège" 22 (1930/31) 15-29. Idem, *Der heilige Cyprianus en de Hl. Communie*, en "Alg. Nederl. Euch. Tijdschr." 9 (1930), 335-350. Idem, *De heilige Eucharistie in de Afrikaansche Oudheilkunde*, en "Alg. Euch. Tijdschr". 10 (1931) 280-286. TH. PHILIPPS, *Die Verheissung der Eucharistie nach Johannes*, 1922. A. PIOLANTI, *Il corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucharistia in S. Alberto Magno*, Rom, 1939. R. PLUS, S. J., *L'Eucharistie*, París, 1936. H. PREUSS, *Die Geschichte der Abendmahlsfrömmigkeit in Zeugnissen und Berichten*, Gütersloh, 1949. J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, en "Floril. patristic." VII 4 Tle 1935/6. G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament in den sechs ersten Jahrhunderten der Kirche*, 2.ª edic., 1910. J. RIVIERE, *S. Augustin et l'eucharistie*, en "Rev. Apol." 51 (1930) 513-531. R. E. ROBERTS, *Corpus Christi*, en "Theology" 28 (1934) 246-254. S. SALAVILLE, *La croyance grecque sur la forme de l'Eucharistie et l'épiclèse d'après un cours théologique inédit du XVIIIe siècle*, en "Byzantinische Zeitschr." 30 (1930), 328-332. H. SASSE, *Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des Abendmahls*, Leipzig 1941. Th. SCHERMANN, *Eucharistie und eucharistein in ihrem Bedeutungswandel bis 200*, en "Philologus" (1910) 375 sigs. V. SCHMITT, *Die Verheissung der Eucharistie bei den Vätern*, 1900/03. J. SCHNITZER, *Berengar von Tours. Sein Leben und seine Lehre*, 2.ª edic., 1892. P. SHAUGHNESSY, O. S. B., *The Eucharistic Doctrine of Guitmund of Aversa*, Dissert. Rom 1939. Th. E. SHEEDY, *C. S. C., The eucharistic controversy of the eleventh Century against the background of prescholastic theology*, Washington, 1946. T. D. SIMONIN, O. P., *A propos d'un texte eucharistique de S. Irénée*, en "Rev. Sc. Phil. Théol." 23, 281-292. S. SIMONIS, O. F. M., *Doctrina eucharistica Amalarii Metensis*, en "Antonianum" 8 (1933) 3-48. D. SMITH, *The Sacrament of the Eucharist*, New York 1931. Th. SPÁCIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de ss. Eucharistia*, 1928 sig. E. SPRINGER, S. J., *Die eucharistische Theologie des hl. Augustinus*, en "Bib. u. Lit." 4, 477-481. F. STEGMÜLLER, J. R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre*, en Röm. Quartalschr." 42 (1934), 351-353. R. STAPPER, *Die Verwaltung der heiligen Eucharistie nach dem neuen kirchlichen Gesetzbuche*, 1918. A. STRUCKMANN, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill v. Alexandrien*, 1910. Idem, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit*, 1905. Idem, *Eucharistische Texte lateinischer Väter aus der Zeit vor dem Konzil von Nizäa*, 1926. M. DE LA TAILLE, *S. J., Eucharistie en Verlossing*, Löwen 1930. Idem, *Mysterium fidei*, 3.ª edic., 1931. R. THIEL, *Luthers grosser Krieg ums Abendmahl*, München 1935. *Thomas v. Aquin, Deutsche Thomas-Ausgabe*, vol. 30: *Das Gehemnis der Eucharistie*, 1938. Idem, *Das Herrenmahl.* trad. por J. Pieper. S. UCCELLO, *Elevazione eucharistiche*, Turin-Rom, 1929. UNTERKIRCHER, *Zu einigen Problemen der Eucharistielehre*, Innsbruck, 1938. C ZIMORA, O. S. B., *Recensión de la obra anterior de Unterkircher*, en "Div. Thom. Fr." 17 (1939), 238-249. J. USIABIA-

GA, S. S. S., *San Alberto Magno y la Eucharistia*, en "Rev. euc. d. cl." 12 (1932) 106-111. A. VERHAMME, *De gratia speciali SS. Eucharistiae*, en "Coll. Brug." 42 (1946) 112-119. I. VOLPI, *Communione e Salvezza in S. Agostino. Una controversia durante il concilio di Trento e la Rinascitá scolastica*, Rom., 1954. DOM. VONIER, O. S. B., *La clef de la doctrine eucharistique*, Lyon, 1942 (francés de R. P. Rognet). Idem, *Das Geheimnis des eucharistischen Opfers*, 1929. E. WALTER, *Die Eucharistie. Das Sakrament der Gemeinschaft*, 3.ª edic., 1940. H. WEISWEILER, *Die vollständige Kampfschrif Bernolds v. St. Blasien gegen Berengar: de veritate corporis et sanguinis domini*, en "Scholastik" (1937), 58-93. J. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms*, 1903. Idem, *Fractio panis*, 1895. N. WISEMAN, *Die wirkliche Gegenwart Christi*, 3 edic. 1871. C. WIRTZ, *Die heilige Eucharistie in der Kunst*, 1912. C. ZIMARRA', *Zu vorscholastischen Anschauungen über die Eucharistie*, en "Div. Thom. Fr." 19 (1941) 440-446. A. ZANSSENS, *Die heilige Eucharistie*, 1929.

§ 246: M. ALONSO, *El sacrificio eucarístico de la última cena en el Concilio Tridentino*, 1929. G. ALASTRUEY, *Tratado de la santísima eucaristía*, Madrid 1952. J. DE BACIOCCHI, S. M., *Le Mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible*, en "Nouv. Rev. Théol." 77 (1955) 561-580. G. BARBERO, *La dottrina eucaristica negli scritti di papa Innocenzo III*, Rom, 1953. C. D'ARCAY, *The Mass and the Redemption*, 1926. A. BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, 1906. P. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, 8 edic. 1922. M. BÉNEVOT, *The Last Supper and its Liturgical Shape in History*, en "Month" 181 (1945) 317-323. D. BERTETTO, S. D. B., *La Dottrina eucaristica di San Bernardo*, en "Salesianum" 16 (1954) 258-292. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der Griechischen Väter*, vol. I/1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg/Brsg. 1955. Jos. BONSIRVEN, S. J., *Hoc est corpus meum*, en "Biblica" 29 (1948) 205-219. L. BOUYER, *La première eucharistie dans la dernière cène*, en "La Maison Dieu" 18 (1949) 34-47. J. BRINKTRINE, *Der Messopferbegriff in der ersten zwei Jahrhunderten*, 1918. J. CADIER, *La doctrine calviniste de la Sainte Cène*, en "Ét. Théol. et Rel." 26 (1951). D. CAGIN, *Les origines de la messe*, 1921. F. CARPINO, *Evolutione di sistemi sulle origini della Eucaristica*, en "Scuola Catt." III (1935), 296-312. E. CARONTI, *Il sacrificio cristiano e la liturgia della messa*, 1923. O. CASEL, H. LITZMANN, *Messe und Herrenmahl*, en "Jahrb. f. Liturgiewissensch." 6 (1926) 209-218. G. DIX, *The Idea of "the Church" in the Primitive Liturgies*, 1937. E. DORSCH, *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt*, 1909. Idem, *Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des vornizänischen Opferbegriffs*, 1910. E. DUJARDIN, *La date de l'institution eucharistique dans la tradition chrétienne primitive*, en "Rev. Hist. Relig." 1933, 155-179. R. ERNI / A. GUGLER / H. HAAG / E. KAUFMANN / B. KELLER / J. MEIER / J. ROOSLI /

E. RUCKSTUHL / E. SIMONETT / J. STIRNIMANN / J. B. VILLIGER, *Das Opfer der Kirche. Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe*, Luzern 1954. J. F. FAHNEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie* ("Pontificia facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum" n. 22) 1951. I. FILOGRASSI, S. J., *De Sanctissima Eucharistia. Quaestiones dogmaticae selectae*, Rom 1953. A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 1902. A. FREERICKS, *Das eucharistische Opfer*, 1925. P. GACHTER, S. J., *Die Form der eucharistischen Rede Jesu*, en "ZkTh" 59 (1935) 419-441. C. GASQUE, *L'eucharistie et le corps mystique*, 1925. N. GIHR, *Das Heilige Messopfer, dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt*, 14-16 edic. 1919. W. GOTZMANN, *Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik*, 1901. M. GRABMANN, *Eucharistie und Kirche*, en "Der Katholik" 87 (1907) 11-12. J. M. GRANERO, S. J., *Novum Pascha*, en "Est. Ecl." 109 (1954), 211-237. H. GRASS, *Das Abendmahlsproblem in der Gegenwart*, en "Z. für Syst. Theol." 22 (1953), 223-244. R. GROSCHE, *Das opfer der Kirche*, en "Ich lebe und ihr lebet", edit. por F. M. Rintelen, 85-100. CH. V. HÉRIS, *Le Mystère du Christ*, 1928. A. M. HOFFMAN, *Passionis repraesentatio*, en "Theol. Quartalschr." 117 (1936), 505-531. M. TEN HOMPEL, *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi*, 1920. E. JANOT, *Les origines eucharistiques*, en "Rev. Apol." 50 (1930), 448-457. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 2.ª edic., Göttingen, 1949 (pr.). P. JUNGLAS, *Die Lehre des Konzils von Trient über das heilige Messopfer*, en "Bonner Zeitschr." 1925, 193 sigs. J. KLEIN-NATORP, *Unser Opfer am Altar und im Alltag*. 1937. H. KLUG, *B. Joannis Duns Scotti doctrina de sacrificio, praesertim de sacrosancto missae sacrificio*, 1929. Idem, *Die Sichtbarkeit des eucharistischen Opfers*, en "Theologie u. Glaube" 30 (1938), 363-388. W. P. KOHLEN, *Das immerwährende Opfer. Eine Sinndeutung der heiligen Messe*, 1939. J. KRAMP, *Opfergedanke und Messliturgie*, 3.ª y 4.ª edic., 1923. Idem, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie*, 1924. K. G. KUHN. *Die Abendmahlsworte* (prot.), en "Theol. Lit. Z." 75 (1950), 399-406. H. LAMIROY, *De essentia s. Missae sacrificii*, 1919. J. LÉCUYER, C. S. S. P., *Le sacrifice selon saint Augustin*, en "Augustinus Magister" (Congr. Intern. Aug. 1954), Communications 2, 905-914. M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, 1926. A. MICHEL, *La messe chez les théologiens postérieurs au Concile de Trente*, en "Dictionn. de théologie cath." X (1928), 143 sigs. G. PELL, *Jesu Opferhandlung in der Eucharistie*, 1931. A. PIOLANTI, *Il corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno*, 1939. Idem, *Il mistero eucaristico*, Florenz, 1955. Idem, *L'eucaristia*, Rom, 1952. R. M. PIZZORNI, O. P., *De necessitate medii Eucharistiae secundum S. Thomam*, en "Div. Thom. P." 52 (1949), 3-40. G. PUERTO, C. M. F., *La necesidad del Sacramento Eucarístico*. B. REBSTOCK, O. S. B., *De H. Eucharistie in het licht van de afscheidsrede van den Heer*, en "Alg. Euch. Tijdschr."

13 (1934), 129-139. F. X. RENZ, *Die Geschichte des Messopferbegriffs*, 1901. PL. RUPPRECHT, *Der heilige Thomas und das Leidensgedächtnis in der Eucharistie*, en "Theol. Quartalschr." (1937), 403-436. Idem, *Una eademque hostia idem offerens. Das Verhältnis von Kreuz- und Messopfer nach dem Tridentinum*, en "Theol. Quartalschr." 120 (1939), 1-36. Idem, *Una oblatione consummavit. Die Benützung von Hebr. 10, 14 für die Messopferlehre*, Ib. 121 (1941), 1-13. H. SCHÜRMANN, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, en "Münch. Theol. Zschr." 6 (1955), 107-131. J. SCHWANE, *Die eucharistische Opferhandlung*, 1889. S. SIMONIS, O. F. M., *De Causalitate Eucharistiae in Corpus Mysticum doctrina S. Bonaventurae*, en "Antonian." 8 (1933), 193-228. L. SOUBIGOU, *La croix e l'autel. Le sacrifice de Jésus et de son corps mystique*, 1938. TH. SPECHT, *Die Wirkungen des eucharistischen Opfers*, 1876. A. STÖCKLE, *Das Opfer nach seinem Wesen und nach seiner Geschichte*, 2.ª edic., 1861. A. TAMBORINI, *L'eucaristia*, Mailand, 1954. V. THALHOFER, *Das Opfer des Alten und des Neue Bundes*, 1924. H. WEISWEILER, S. J., *Die vollständige Kampfschrift Bernolds v. St. Blasien gegen Berengar: De veritate corporis et sanquinis domini*, en "Scholastik" 12 (1937), 58-93.

§§ 247-251: E. G. F. C. ATCHLEY, *On the Epiclesis of the Eucharist Liturgy and the Consecration of the Font*, London, 1935. P. BATIFFOL, *L'Eucharistie, la présence reelle et la transsubstantiation*, 7.ª edición, 1925. B. BAUR, O. S. B., *Non potest aliter Corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento (Euchar.), nisi per conversionem substantiae panis in ipsum (S. Thomas, p. III, q. 75, a. 2)*, en "Div. Thom. P." 11 (1934), 120-128. J. BITTREMIEUX, *De Transsubstantiatione quid sentierit S. Bonaventura*, en "Coll. Francis." 3 (1933), 26-39. Idem, *De Transsubstantiatie, wonderbare en eenige verandering*, en "Euch. Tijdschr." 18 (1939), 145-150. Idem, *De verklaring van de Transsubstantiatie volgens S. Bonaventura*, en "Alg. Euch. Tijdschr." 12 (1933), 209-226. J. BRINKTINE, *Die sakramentale Form der Eucharistie nach der Lehre der abend- und morgenländischen Väter*, en "Theologie und Glaube" 43 (1953), 411-425. Idem, *Die ersten Spuren der katholischen Lehre von der sakramentalen Form der Eucharistie*, en "Theologie und Glaube" 44 (1954), 338-351. P. BROWE, S. J., *Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder*, en "Theol. Quartalschr." 110 (1929), 305-332. Idem, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, 1938. F. M. CACHIA, *De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum*, 1928. O. CASEL, *Zur Epiklese*, en "Jahrb. f. Liturgiewissensch." 3 (1923), 100-102, con abundante bibliografía. Idem, *Neue Beiträge zur Epiklesefrage*, Ib. 4 (1924), 169-178. A. CHAVASSE, *L'Epiclèse eucharistique dans les anciennes liturgies orientales. Une hypothèse d'interprétation*, en "Mél. Sc. Rel." 3 (1946), 197-206. J. CLARK, S. J., *Physics, Philosophy, transsubstantiation, theology*, en "Theol. Studies" 12 (1951), 24-51. A. COLLART, *De reali immutatione*

Christi in sacrificio Missae, en "Coll. Namurc." 24 (1930), 376-391. C. COLOMBO, *Theologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione*, en "Scuol. Catt." 83 (1955), 89-124. A. COLUNGA, O. P., *La cuestión de la epiclesis a la luz de la liturgia mozárabe*, en "Cienc. Tom." 55 (1936), 57-69; 145-168. W. R. O'CONNOR, *Transsubstantiation and modern Physics*, en "Eccl. Rev." 91 (1934), 235-250. W. F. DANKBAAR, *De tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal*, Nijkerk 1950. G. DIX, O. S. B., *Primitive Consecration Prayer*, en "Theology" 37 (1938), 261-283. Idem, *The Origins of Epiclesis*, en "Theology" 28 (1934), 127-137. E. DUMONTET, *Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au S. Sacrament*, 1926. H. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet in der Basileiosliturgie*, 1931. F. X. FISCHER, *Die eucharistischen Gestalten im Lichte der Naturwissenschaft*, 1925. J. H. M. FORTMANN, *Bijdrage tot het Gesprek over de tegenwoordigheid van Christus in de Eucharistie*, "Jubileum-Bundel Kreling" 1953, 99-117. W. H. FRERE, *The Anaphora a Great Eucharistic Prayer*, London 1938. L. B. GILLON, O. P., *La condition des accidents eucharistiques selon Cajetan*, en "Rev. Thom." 17 (1934), 319-342. C. GLIOZZO, S. J., *La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno, monacho di Corbia*, Palermo 1945. E. GUTWENGER, S. J., *Die sakramentale Einheit zwischen Christus und den eucharistischen Gestalten*, en "Z. f. kath. Theol." 74 (1952), 318-338. F. HAMM, *Die liturgischen Einsetzungsberichte*, 1928. A. G. HEBERT, *Anaphora and Epiclesis*, en "Theology" 37 (1938) 89-94. Idem, *L'idée de l'oblation dans les liturgies primitives*, en "Oecumenia" 3 (1936/37) 201-213. Idem, *The Meaning of the Epiclesis*, en "Theology" 27 (1933), 198-210. Fr. HEIDLER, *Christi Gegenwart beim Abendmahl*, Dresden, 1940. J. HÖLLER, *Die Epiklese*, 1912. J. HOFFMANN, *Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sakraments des Altares*, 1897. A. VAN HOVE, *De praesentia Christi integri sub unaquaque specie eucharistica*, en "Col Mechl." 13 (1939), 26-31. AL. JANSSENS, C. I. C. M., *De physische instrumentaliteit van Christus' Lichaam en Bloed*, en "Alg. Euch. Tijdschr." 11 (1932), 321-333. M. JUGIE, AA., *De forma Eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis*, Rom, 1943. W. LAMPEN, O. F. M., *De Christo non actualiter sed virtualiter offerente in Missa*, en "Anton." 17 (1942), 253-268. Idem, *De videndo corpore Christi in SS. Eucharistia*, en "Antonianum" 8 (1933), 355-358. A. LANDGRAF, *Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters im 12. Jahrh.*, en Scholastik" 15 (1940), 204-227. F. DE LANVERSIN, *La présence eucharistique*, en "Rech. Sc. Relig." 23 (1933), 176-196. Idem, *Le concept de présence et quelques-unes de ses applications*, Ib. 58-80. A. F. N. LEKKERKERKER, *Realis praesentia bij Augustinus*. "Schrift en Kerk, een bundel opstellen van vrienden en leerlingen aangeboden aan Prof. Dr. Th. L. Haitjema", Nijkerk, G. F. Callenbach (1953), 119-142. A. H. MALTHA, O. P., *Cosmologica circa transsubstantiationem*, en "Angel." 16 (1939), 305-334. E. MAPELLI, *L'epiclesi al Concilio di Firenze*, en "Scuola

Cattolica" (1939) 326-359. R. MASI, *La teoria suareziana della presenza eucaristica,* Rom 1942. A. L. MAYER, *Die heilbringende Schau in Sitte und Kult,* en "Heilige Überlieferung", edit, por O. Casel, 1938, 334-362. K. J. MERK, *Der Konsekrationstext der römischen Messe,* 1915. A. MEUNIER, *De dogmate transsubstantiationis,* en "Rev. Eccl. Liège", 24 (1932/33), 43-48. Idem, *De Epiclesi Eucharistica,* en "Rev. eccl. Liège", 32 (1945), 42-47. Idem, *De materia sacramenti eucharistici,* en "Rev. Eccl. Liége", (32), 112-117. G. A. MICHELL, *Eucharistic Consecration in the Primitive Church,* London, 1948. G. J. MORSCH, *De Transsubtantiatie,* Schiebroeck (Ndl.) 1938. Idem, *En nieuwe transsubstantiatieopvatting,* en "Stud. Cath." 9 (1934/35) 353-361. N. SANDERS, O. F. M., *De transsubstantiatie* (Respuesta al artículo anterior), ib. 362-375. Idem, *Hylemorphisme en Transsubstantiatie,* en "Stud. Cath." 7 (1930), 198-207. G. MOSQUERA, O. F. M., *De praesentia reali et transsubstantiatione eucharistica in traditione africana post Augustinum.* Quintini, 1943. A. O'NEILL, O. F. M., *La preuve scripturaire de la transsubstantiation d'après Duns Scotus,* en "Et. Franc." 44 (1932), 401-406. E. NÚÑEZ GOENAGA, C. S. S. R., *El valor y funciones de la presencia real integral de Jesucristo en el Sacramento según la doctrina eucaristológica de S. Tomás,* Tolosa, 1949. J. ORDÓÑEZ, *La doctrina de la transubtanciación en S. Alberto Magno,* en (Cienc. Tom." 54 (1934), 49-69. M. OROMI, *El Concilio de Trento y la teoría substancia accidentes en la Eucaristía,* en "Verdad y Vida" 3 (1945), 3-45. A. PIOLANTI, *De symbolismo et ubiquismo eucharistico a Pio XII proscriptis,* en "Euntes docete" 1951, 56-71. Idem, *Il sacrificio della Messa e la sua essenza,* en "Div. Thom. P." 54 (1951) 3-19. G. REINHOLD, *Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim hl. Thomas,* 1893. C. C. RICHARDSON, *The so-called Epiclesis in Hippolytus,* en "Harvard Theol. Rev." 40 (1947), 101-108. Idem, *The Origin of the Epiclesis,* en "Angl. theol. Rev." 28 (1946) 148-153. Pl. RUPPRECHT, O. S. B., *Zum Vollbegriff der eucharistischen Konsekration,* en "Div. Thom. Fr." 15 (1937), 371-414. A. SCHEIWILER, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten,* 1903. B. SCHULTZE, S. J., *Zum Problem der Epiklese anlässlich der Veröffentlichung eines russischen Theologen,* en "Or. Chr. Per." 15 (1949) 368-404. S. SALAVILLE, *Epiclèse,* en "Dictionn. de théol cath." 5 (1913), 194-300. N. SANDERS, O. F. M., *De transsubstantiatione,* en "Stud. Cath." 7 (1931), 149-168. P. SEDLMAYER, O. S. B., *Die Lehre des Hl. Thomas von den accidentia sine subjecto remanentia-untersucht auf ihren Einklang mit der aristotelischen Philosophie,* en "Div. Thom. Fr." 12 (1934), 315-326. F. SELVAGGI, S. J., *Il concetto di sostanza nel Dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna,* en "Gregor." 30 (1949), 7-45. H. D. SIMONIN, *La prière de la consécration épiscopale dans la "Tradition apostolique" d'Hippolyte de Rome,* en "Vie spir." 60 (1939) [65]-[86]. FR. SIMONS, S. V. D., *Indagatio critica in opinionem S. Thomae de natura intima transsubstantiationis,* Holkar Governm. Press (Indien) 1939. H. J. STORFF,

O. F. M., *De natura transsubstantiationis iuxta Duns Scotum*, Florenz, 1936. C. STRATER, *De grens van Christus' tengenwoordigheid in de H. Eucharistie*, en "Bijdr. Ned. Jez." 11 (1950), 76-82. A. STRUCKMANN, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie in den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit*, 1905. F. UNTERKIRCHER, *Zu einigen Problemen der Eucharistielehre*, 1938. A. M. VELLICO, O. F. M., *De transsubstantiatione iuxta Joannem Duns Scotum*, en "Anton." 5 (1930), 301-332. A. VERHAMME, *Praesentia realis probatur*, en "Coll. Brug." 41 (1945), 44-53. Idem *Probatur dogma transsubstantiationis*, Ib. 111-114. Idem, *De verbis essentialibus consecrationis*, Ib. 42 (1946), 22-27. Idem, *Notio transsubstantiationis*, en "Coll. Brug." 35 (1935), 92-99. Idem, *Errores dogmatici transsubstantiationis contradicentes*, en "Coll. Brug." 35 (1935), 99-102. Idem, *De sensu canonis de transsubstantiatione in Concilio Tridentino*, Ib. 140-149. Idem, *De modo praesentiae Christi in SS. Sacramento*, en "Coll. Brug." 35 (1935), 348-356. Idem, *Doctrina S. Thomae de transsubstantiatione*, en "Coll. Brug." 35 (1935), 269-176. Idem, *Refutantur sententiae reproductionis et adductionis*, Ib. 180-189. P. DE VOOGHT, *Huss a-t-il enseigné la "remanentia substantiae panis post consecrationem"?*, en "Rev. Sciences Rel." 27 (1953), 257-273. H. WEISWEILER, *Die Impanationslehre des Johannes Quidort. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des beginnenden 14. Jahrh.*, en Scholastik" 6 (1931), 161-195.

A las obras citadas para los §§ 246-251 añádanse los trabajos siguientes: H. BOUESSÉ, *Le Mystère de la Messe*, en "Lumière et Vie" 7 (1952), 39-53. F. BOURASSA, S. J., *Sacrifice sacramentel*, en "Sciences Ecclés." 5 (1953) 185-208. Y. CONGAR, O. P., *La participation des fidèles à l'offrande de l'Eucharistie d'après la Tradition et le Magistère catholiques*, en "Lumière et Vie" 7 (1952), 54-72. A. M. CROFTS, O. P., *The Fullness of Sacrifice. Doctrinal Synthesis on the Mass. Its Forestelling, Foreshadowing and Fulfilling*, Glasgow, 1953. B. DURST, O. S. B., *Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums*, Rom, 1953. G. FITTKAU, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des "Kultmysteriums" in der Lehre Odo Casels*, Bonn, 1953. A. D. FRENAY, O. P., *The Spirituality of the Mass in the Light of Thomistic Theology*, St. Louis, 1952. J. GALY, *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité*, París, 1951. A. GRAIL, O. P., *La Messe, sacrement de la Croix*, en "Lumière et Vie" 7 (1952), 11-28. H. GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvn. Eine kritische Untersuchung*, Gütersloh, 1954, W. HAHN, *Gottesdienst und Opfer Christi. Eine Untersuchung über das Heilsgeschehen im christlichen Gottesdienst*, Göttingen 1951. J. A. JUNGMANN, *Das Gedächtnis des Herrn in der Eucharistie*, en "Theol. Quartalschrift" 133 (1953), 387-399. J. A. JUNGMANN, S. J., *Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft*, Einsiedeln, 1954. A. KERSSEMAKERS, *Het offerkarakter der H. Mis in de Summa Theologica van St. Tho-*

mas, en "Jubileum Bundel Kreling", 1953, 133-150. A. KOLPING, *Systematische und dogmengeschichtliche Erinnerungen zum reformationszeitlichen Kampf um die Messe. Anlässlich einer neuen Darstellung über Johannes Eck,* en "Theol. Quartalchr." 132 (1952), 432-469. C. MCAULIFFE, S. J., *The Symbolic Deaths of Christ in the Mass,* en "Amer. Eccles. Review." 131 (1954), 12-21. A. PIOLANTI, *La teoria sacrificale di Odo Casel,* en "Euntes Doces" 7 (1954), 157-167. Idem, *Gli effetti del sacramento dell'eucaristia,* en "Scuol. Catt." 83 (1955), 3-28. A. J. VAN DER PUTTE, O. P., *De H. Mis-Een aanvulling van war aan Christus' lijden ontbreekt,* en "Jubileum-Bundel Kreling" 1953, 118-132. K. RAHNER, S. J., *Dogmatische Bemerkungen über die Frage der Konzelebration,* en "Münch. Theol. Zschr." 6 (1955), 81-106. Idem, *Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi,* en "Zschr. f. Kath. Theol." 77 (1955), 94-101. A. TYMCZAK, *The Essence of the Sacrifice of the Mass. An Analysis of Fr. Doronzo's Theory,* en "Thomist" 17 (1954), 525-557. J. VAN 'T WESTEINDE, *De moderne Theologie over het Misoffer,* Nijmegen, 1953.

§§ 255 y 259: Fr. BAMMEL, *Das heilige Mahl im Glauben der Völker,* Gütersloh, 1950. Jos. BARBEL, C. S. S. R., *Der soziale Charakter der Eucharistie,* en "Trierer Theol. Zeits." 60 (1915) 405-416. J. BEHRINGER, *Die hl. Kommunion in ihren Wirkungen und in ihrer Heilsnotwendigkeit,* 1898. J. BELLAMY, *Les effets de la communion,* 1900. F. BLIEMETZRIEDER, *Encore la lettre d'Anselm de Canterbury sur la Cène,* en "Rech. Théol. anc, et méd." III (1931), 423-29. C. A. BOLTON, *La cène d'après la tradition liturgique grecque,* en "Irenikon" 9 (1932), 422-428. L. BRIGUÉ, *Les dispositions à la communion chez saint Augustin,* en "Rech. Science Rel." 29 (1939), 384-428. P. BROWE, S. J., *Die häufige Kommunion im Mittelalter,* Münster-Regensburg, 1938. Idem, *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter,* en "ZkTh" 56 (1932), 375-415. Idem, *De frequenti communione in ecclesia occidentali usque ad annum 1000, documenta varia,* Rom Gregorianum, 1932. Idem, *Die Nüchternheit vor der Messe und Kommunion im Mittelalter,* en "Ephem. Liturg." 5 (1931), 279-287. Idem, *Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter,* en "Bonner Zeitschr." 6 (1920) 1-28 Idem, *Zum Kommunionempfang des Mittelalters,* en "Jahrb. f. Liturgiewissensch." 12 (1932), 161-177. Idem, *Wann fing man an, die in einer Messe Konsekrierten Hostien in einer anderen Messe auszuteilen?,* en "Theologie u. Glaube" 30 (1938), 388-404. F. CAVALLERA, *La communion des parvuli au Concile de Trente,* en "Bull. Litt. Eccl." 36 (1935), 97-132. G. CONSTANT, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces,* 1923. O. CULLMANN, *La signification de la sainte Cène dans le christianisme primitif,* en "Rev. Hist. Phil Rel." 16 (1936), 1-22. G. DELUZ, J. Ph. RAMSEYER, E. GAUGLER, *La Sainte Cène,* Neuchâtel, 1945. H. DOEBERT, *Herrenmahl und Kirchenordnung,* en "Evang. Theol." 8 (1948/49), 481-500. J. DÜHR, *Communion fréquente,* en "Dict, de Spiritualité" 2 (1948/49),

1234-1292. M. GATTERER, *Die Erstkommunion der Kinder*, 1911. B. HARING, C. S. S. R., *Eucharistie und Jungfräulichkeit*, en "Geist und Leben" 25 (1952), 355-364. M. HEIMBUCHER, *Die Wirkungen der hl. Kommunion*, 1884. J. HOFFMANN, *Die Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum*, 1891. E. JAMOULLE, *L'unité sacrificielle de la Cène, la Croix et l'Autel au Concile de Trente*, en "Eph. theol. Lovan." 22 (1946), 34-69. E. JANOT, S. J., *Le Pain de vie (Joh. IV)*, en "Greg." 11 (1930) 161-170. W. VAN KEMPEN, *De incorporatie in Christus door de Eucharistie*, en "Studia Cath." 29 (1954), 97-119. W. KOCH, *Zur Frage nach der Notwendigkeit der heiligen Eucharistie*, 1917. A. KOLPING, *Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Messerklärungen*, en "Div. Thom. Fr." 27 (1949), 369-380; 28 (1950), 79-110; 147-170. K. G. KUHN, *Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift*, en "Evang. Theol." 10 (1950/51), 508-526. F. J. LEENHARDT, *Le sacrement de la Sainte cène*, Neuchâtel, 1948. K. J. LOHRUM, *Die sakramentalen Wirkungen der heiligen Eucharistie*, 1886 A. MEUNIER, *Le sacrifice eucharistique chez les Pères anténicéens*, en "Rev. Eccl. Liège", 29 (1937/38), 51-57; 131-137. J. NICOLUSSI, *Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie*, 1917. Además: O. LUTZ, en "ZkTh" 55 (1931), 438-446. Idem, *Ist die hl. Eucharistie die Wirkursache aller Gnade?*, en "ZkTh" 55 (1931), 438-466. J. E. L. OULTON, *Holy Communion and Holy Spirit. A Study in Doctrinal Relationship*, London 1951. E. PERCY, *Der Leib Christi*, "Jahresschr, der Univ. Lund" 1942, N. F. vol. 38. G. M. PERELLA, *De pane et vino a Melchisedec prolatis*, en "Div. Thom. P." 42 (1939), 203-205. Idem, *"Cognoverunt Eum in fractione panis"*, en "Div. Thom. P." 39 (1936), 349-357. K. PETERSEN, *Zu den Speisungs- und Abendmahlsberichten*, en "Zeitschr. Neutest. Wiss." 1933, 217-218. J. PIEPER, *Randbemerkungen zum Herrenmahl-Traktat der Theol. Summa des Hl. Thomas*, en "Liturg. Leben" 4.(1937), 213-217. E. SPRINGER, *Die hl. Kommunion das notwendige Mittel zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade*, 1911. M. DE LA TAILLE, *A propos d'un livre sur la Cène*, en "Greg." 11 (1930), 194 hasta 263. S. TROMP, S. J., *Sanctus Bellarminus de frequenti Communione*, en "Per. Mor. Can. Lit." 15 (1936), 137-154. J. TSCHUOR, *Das Opfermahl. Das eucharistische Sakrament im Lichte der Postkommunionen des heutigen römischen Messbuches*. Immensee, 1942. J. TYCIAK, *Der Kelch des Heiles*, Düsseldorf, 1947 A. VONIER, O. S. B., *Le sacrifice des croyants*, en "Vie spir." 51 (1937), 113-128. M. WALDMANN, *Neue Forschungsergebnisse zur Geschichte der Kinderkommunion*, en "Theol. Glaube" 22 (1930), 273-292. J. W. C. WAND, *The Anglican Communion*, Oxford, 1948.

§§ 257 y 258: A. ARNOLD, *Messe und Wiedervereinigung*, en "Hochland" 38 (1940/41) 240-246. A. BANGE-KAUP, *Die kirchliche Ge-*

meindefeier, 1939. M. BAUERLE A NEUKIRCH, O. M. Cap., *Doctrina speculativa theologorum recentiorum de sacrosancto Missae sacrificio,* en "Est. Franc." 44 (1932), 321-338. C. BOIARDI, *Una teoria intorno al Santo Sacrificio della Messa,* en "Div. Thom. P." 33 (1930), 60-68; 600-616. DOM. B. CAPELLE, O. S. B., *Um das Wesensverständnis der Messe,* Salzburg, 1949. A. COLLART, *Théories sur l'essence du sacrifice de la messe,* en "Coll Namurc." 24 (1930), 210. M. CORDOVANI, *Animadversiones in sacrificium Missae,* en "Angelicum" 8 (1931), 443-448. N. O. DERISI, *La constitución esencial del sacrificio eucarístico de la Misa,* Buenos Aires, 1930. E. S., *Zur Frage: Ist die Hl. Eucharistie die Wirkursache aller Gnaden?,* en "Div. Thom. Fr." 9 (1931), 452-458. H. FORTMANN, *H. Mis en Kruisoffer,* en "Stud. cath." 22 (1946), 49-58. E. FREYSTEDT, *Altchristliche Totengedächtnistage,* 1928. J. GAGOV, O. F. M., *Fructuum Eucharisticorum fruitio apud Orientales separatos impedita,* en "Misc. Francesc." 103 (1953), 73-79. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *L'âme du saint sacrifice de la messe,* en "Vie spir." 20 (1929), 486-508. A. C. GIGON, O. P., *Missa sacramentum crucis,* Fribourg, 1945. R. GUARDINI, *Ein Wort zur liturgischen Frage,* 1941. J. GÜLDEN, *Liturgische Erneuerung und die Beteiligung des Volkes am Gottesdienst in der Väterzeit,* en "Stimm. d. Zeit" 137 (1940), 178-186. A. M. HOFFMANN, O. P., *Passionis repraesentatio,* en "Theol. Quartalschr." 117 (1936), 505-531. Idem, *Eucharistia ut sacramentum pacis secundum S. Thomam,* en "Div. Thom." 58 (1955), 111-117. A. VAN HOVE, *Het Wezen van het Misoffer,* Löwen, 1950. Idem, *De identitate inter sacrificium Crucis et sacrificium Missae vigenti,* en "Coll. Mechl." 14 (1940), 290-295. Idem, *"Oblatio" o "destructio", in de H. Mis,* en "Coll. Mechl." 7 (1933), 257-274" Idem, *De gratia sacramentali propria S. Eucharistiae,* en "Coll. Mechl." 5 (1931), 273-277. E. ISERLOH, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther,* Münster, 1952. J. P. KIRSCH, *Die Akklamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften,* 1897. W. KOHLEN, *Das immerwährende Opfer. Eine Sinndeutung der heiligen Messe,* München, 1939. J. KRAMP, *Bete mit der Kirche,* 1935. Idem, *Heilsbotschaft von Christus Jesus,* 1938. Idem, *Introitus,* 1937. Idem, *Briefe der Kirche,* 1940. W. LAMPEN, O. F. M., *Gulielmi de Melitona, O. F. M., magistri Pariensis Opusculum super missam,* 2.ª edic., Quaracchi, "Coll. C. Bonaventurae", 1931. H. LANG, *Liturgik für Laien,* 1935. L. LERCHER, S. J., *Die Hl. Eucharistie als notwendiges Mittel zur Bewahrung des Gnadenstandes,* en "ZkTh" 55 (1931), 287-293. E. LEROUX, *La controverse sur l'essence du sacrifice de la messe,* en "Rev. Eccl. Liège" 22 (1930/31), 341-351). V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les Missels Manuscrits,* 1924. H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (pro.), 1926. A. LÖHR, *Das Jahr des Herrn,* 1937. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge. Étude historique,* 2.ª edic., París, 1949. O. LUTZ, *Ist die Heilige Eucharistie die Wirkursache aller Gnaden?,* en "ZkTh" 55 (1931), 438-466. V. MANNAERT, *De veritate sacrificii*

missae ex S. Scriptura, en "Coll. Gandav." 19 (1932), 8-17. Idem, *De relatione Sacrificii Missae ad Sacrificium crucis*, Ib. 61-71; 132-145; 349-357. E. L. MASCALL, *Corpus Christi*, London, 1953. A. MAYER-PFANNHOLZ, *Liturgie und Laientum*, en "K. Muth, Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland" (1927), 225-240. Idem, *Das Laienbild im werdenden Kirchenbild*, en "Theologie u. Glaube" 33 (1941), 1-10. MAX ZU SACHSEN, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, 1908. PL. DE MEESTER, *La divine liturgie de s. Jean Chrysostome*, 1925, alemán, 1932. CL. MECHELN, *Das Messopfer als Grundlage christlichen Lebens*, 1938. K. J. MERK, *Die messliturgische Totenehrung*, 1926. Idem, *Das Messstipendium*, 1929. E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Étude de théol. hist.*, 3.ª edic., Louvain, 1933. F. MESSERSCHMID, *Liturgie und Gemeinde*, 1939. A. MEUNIER, *Sacrificium eucharisticum apud Patres latinos*, en "Rev. Eccl. Liège" 29 (1937/1938), 358-364. Idem, *Identitas victimae in cruce et in missa*, Ib. 443-448. Idem, *L'essence du S. Sacrifice de la Messe*, en "Rev. Eccl. Liège" 31 (1939/1940), 73-83. J. MINNICHTHALER, *Handbuch der Volksliturgie*, 1931. Y. DE MONTCHEUIL, *L'Unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie*, en "Mélang. théol." 49-70, París, 1946. F. J. MOREAU, *Les liturgies eucharistique*, 1924. J. MÜLLER, *Der Lebensbegriff des hl. Paulus*, Dissert., 1940. A. NETZLER, *L'introduction de la Messe Romaine en France*, 1910. J. M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*, 1937. P. NOPPEL, *Aedificatio corporis Christi*, 1937. PH. OPPENHEIM, *Vom sozialen Charakter der heiligen Messe*, en "Liturg. Leben" 4 (1937), 237-251. FR. OSLENDER, *Sanctorum communio. Ihr Wesen, ihre Aufgabe und Bedeutung in der altchristlichen Kunst*, en "Liturg. Leben" 5 (1938), 191-208. CHR. PANFOEDER, *Christus unser Liturge*, 1924. Idem, *Das Opfer*, 1926. Idem, *Das Organische in der Liturgie*, 1929. Idem, *Die Kirche als liturgische Gemeinschaft*, 1924. Idem, *Das Freudige in der Liturgie*, 1931. Idem, *Das Persönliche in der Liturgie*, 1925. Idem, *Das Überpersönliche in der Liturgie*, 1928. Idem, *Das Mystische in der Liturgie*, 1930. J. PINSK, *Nach Pfingsten*, en "Liturgisches Leben" 3 (1936), 211-243; 276-299; 4 (1937), 81-128. Idem, *Das Pascha des Herrn, Quadragesima und Pentecostes*, Ib. 1 (1934), 59-84; 158-223; 2 (1935) 109-127; 270-281; 3 (1936), 28-39. J. PINSK, C. PERL, *Das Hochamt*, 1938. F. A. PIERSANTI, *L'Essenza del sacrificio della Messa*, Rom. 1940. E. PROBST, *Die abendländische Messe vom 5. bis 8. Jahrhundert*, 1896. J. PUIG DE LA BELLACASA, *Boletín de Teología especulativa. La esencia del sacrificio de la misa*, en "Est. Ecle." 10 (1931), 65-96. K. RAHNER, S. J., *Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Messhäufigkeit*, en "ZkTh" 71 (1949), 257-317. A. M. RATHGEBER, *Das Heilige Messopfer*, Nürenberg, 1946. F. X. RECK, *Das Missale als Betrachtungsbuch*, 1909-1912. J. M. REUSS, *Um den Opfercharakter der Heiligen Messe*, "Jahrb. Mainz, 1950, 47-61. E. ROESER, *Liturgisches Gebet und Privatgebet*, 1940. G. ROHNER, *Die Messapplikation nach der Lehre des hl. Tho-*

mas, en "Div. Thom. Fr." 2 (1924), 385-410; 3 (1925), 64-91. P. RUPPRECHT, O. S. B., *Una eademque hostia, idem offerens. Das Verhältnis von Kreuz- und Messopfer nach dem Tridentinum*, en "Theol. Quartalschr 120 (1939), 1-36. Idem, *Der Hl. Thomas und das Leidensgedächtnis in der Eucharistie*, en "Theol. Quartalschr." 118 (1937), 403-436. D. SCHAFER, *Ich schreite zum hl. Opfermahl*, 1940. K. SCHMIDTHÜS, *Christenleben*, 1939. J. SCHUSTER, *Liber sacramentorum*, trad. por R. Bauersfeld, 1929-31. R. SCHWARZ, *Gottesdienst*, 1937. Idem, *Betendes Werk*, 1938. E. SCHWEIZER, *Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?*, en "Theol. Zeitschr." 2 (1946), 81-101. A. SAGE, *En marge du Sacrifice de la Messe. Le rôle du pain et du vin*, en "L'Anée Theol." 6 (1945), 75-95. Idem, *L'attribution suffisante*, Ib. 96-104. S. SALAVILLE, *Liturgies orientales*, 1932. J. SILY, S. J., *La eucaristía y el perdón de los pecados veniales según Santo Tomás*, en "Ciencia y Fe" 3 (1944), 7-18. ET. SIMONIS, O. F. M., *De waarde en de vruchten der H. Mis volgens Joannes Duns Scotus*, en "Nederl. Euch. Tijdschr." 10 (1931), 150-159; 219-225. G. SÖLCH, O. P., *Hugonis a St. Charo tractatus super missam seu Speculum ecclesiae*, en "Opuscula et textus, ser. liturg.", Münster, 1940. G. SÖHNGEN, *Das sakramentale Wesen des Messopfers*, Essen, 1946. E. SPRENGER, S. J., *Zur Frage: Wirkungskreis und Notwendigkeit der Eucharistie*, en "Div. Thom. Fr." 9 (1931), 203-222. R. STAPPER, *Katholische Liturgik*, 1931, 6.ª y 7.ª edic. ST. STEPHAN, *Der Priester am Altar*, 1923. J. ARMIJOS SUÁREZ, *The Essence of the Holy Sacrifice of the Mass*, en "Irish Eccl. Record" 42 (1933), 47-60; 196-206; 399-405; 588-606. M. DE LA TAILLE, *L'oecuménicité du fruit de la messe*, 1902. J. TYZIAK, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit*, 1937. W. TRAPP, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung*, 1940. A. VERHAMME, *De distinctione sacrificium crucis inter et sacrificium missae*, en "Coll. Brug." 36 (1936), 230-236. Idem, *De identitate sacrificii missae cum sacrificio crucis*, Ib. 237-242. Idem, *Missa est sacrificium essentialiter repraesentativum*, Ib. 311-316. Idem, *Sacrificium missae communione integrandum est*, Ib. 316-320. K. VÖLKER, *Mysterium und Agape*, 1927 (prot.). DOM. A. VONIER, O. S. B., *Het sacrament van het Kruisoffer*, Utrecht-Brüssel, 1948. P. DE VOOGHT, O. S. B., *A propos d'une conception symboliste de la Messe*, en "Div. Thom. P." 35 (1932), 310-317. P. WERHUN, *Die orientalischen Riten und kirchlichen Gemeinschaften*, en "Der christliche Osten. Geist und Gestalt", 1939, 369-383. L. WINTERSWYL, F. MESSERSCHMID, *Der erhöhte Herr. Ein Festbrief für die österliche Zeit*, 1940. L. A. WINTERSWYL, *Christus im Jahr der Kirche*, 1941. M. ZUNDEL, *Das Hohelied der Hl. Messe*, 1937. *Pfarrgemeinschaf - Lainapostolat - Gemeindeleben*, en "Beiträge zur neuzeitlichen Seelsorgehilfe", 1935. Más bibliografía sobre la renovación litúrgica en el artículo de MANSER, en "Lexikon f. Theologie u. Kirche" 6 (1934), 515-617. Hay abundante bibliografía para todo el parágrafo en "Jahrbuch für Liturgiewissen-

schaft", editado por A. L. Meyer y O. Casel, aparecido desde 1921 y que consta actualmente de 15 volúmenes; en "Liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen", edit. por K. Mohlberg y A. Rücker; en "Liturgisches Jahrbuch", edit. por J. Pascher desde 1951 por encargo del Instituto Litúrgico de Trier, y en "Archiv. für Liturgiewissenschaft", edit. por Hil. Emonds, O. S. B., con ayuda de Anton L. Mayer y Odilo Heiming, O. S. B. (hasta ahora han aparecido los vols. I-IV, 1950 a 1956). Véase también la bibliografía citada para los §§ 174 y 262.

§ 262: *Die betende Kirche,* editado por los monjes de María Laach bajo la dirección de Ildefons Herwegen, 2.ª edic., 1937. A. ADAM, *Kultus oder Gottesdiens?,* en "Evang. Theol." 8 (1948/49), 189-204. M. ANDRIEU, *Immixtio et consecration,* 1925. B. AUGIER, O. P., *Le sacrifice ecclésiastique.* II: *L'éxercice du sacrifice ecclesiástique à la messe,* en "Rev. Thom." 17 (1934), 201-223. J. BARBEL, *Christos angelos,* 1941. M. BARBERA, S. J., *La messe ed il sacerdozio nel protestantismo anglicano,* en "Civ. Catt." 1937, 539-543. G. L. BAUER, *Das heilige Messopfer im Lichte der Grundsätze des hl. Thomas über das Opfer,* en "Div. Thom. Fr." 28 (1950), 5-13. T. BAUMANN, J. S., *El misterio de Cristo en el sacrificio de la misa,* Madrid, 1946. A. BAUMSTARK, *Missale Romanum,* 1930. Idem, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie,* 1923. Idem. *Die Messe im Morgenland,* 1906. B. BAUR, *Werde Licht!,* 1937. L. BEAUDUIN, *La piété de l'Eglise,* 1914. M. BECQUÉ, C. S. S. R., *Le mystère de la Messe,* en "Nouv. Rev. Théol." 72 (1949), 27-38. A. BAIL, *In Christo Jesu. Von der liturgischen Gemeinschaft zur lebendigen Gemeinde,* 1940. W. BIRNBAUM, *Die katholische liturgische Bewegung* (prot.), 1926. E. BISHOP, *Liturgica historia,* 1918. F. BÖSER, *Liturgische Kanzelvoträge,* 1929. LINUS BOPP, *In liturgischer Geborgenheit,* 1936. H. BOUESSÉ, O. P., *Théologie de la messe: Note sur l'immolation mystique,* en "Vie Spir." 57 (1938), [167]-[173]. Idem, *Théologie de la messe,* en "Vie Spir." 55 (1938), [65]-[104]. J. BRAUN, *Liturgisches Handlexikon,* 1922. J. BRINKTRINE, *Die Heilige Messe in ihrem Werden und Wesen,* Paderborn, 8.ª edic. 1950. Idem, *Das Opfer der Eucharistie. Dogmatische Untersuchungen über das Wesen des Messopfers,* Paderborn, 1938. Idem, *Zum Wesen des Opfers und besonders des Messopfers. Oblation oder Immutation?,* en "Angel." 15 (1937), 102-113. BRITHAM, *Liturgies Eastern and Western,* 1896. G. DE BROGLIE, S. J., *La messe, oblation collective de la communauté chrétienne,* en "Greg." 30 (1949), 534-561. MGR. CALLEWAERT, *De H. Mis: liturgie en theologie,* en "Euch. Tijdschr." 18 (1939), 218-222. J. CASPER, *Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche,* 1939. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst,* Basel, 1944. H. DAUSEND, *Kundgebungen der letzten Päpste zur liturgischen Bewegung und zum Kirchengesang,* 1934. F. DÖLGER, *Zu den Zeremonien der Messliturgie,* en "Antike und Christentum", vol. I, 136-140; vol. II, 190-222; volumen VI (1940), 281-312. P. DREWS, *Zur Entstehungsgeschichte des*

Kanons in der römischen Messe, 1902. H. DÜLLMANN, *Engel und Menschen bei der Messfeier,* en "Div. Thom. Fr." 27 (1949), 281-292; 381-411. B. DURST, *Wie sind die Gläubigen an der Feier der Heiligen Messe beteiligt?,* en "Benedikt. Monatsschr." (1949), 337-354; 417-434; (1950) 1-18; 100-118; 193-209. L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik,* 1932 sig. GER. ELLARD, S. J., *The Mass of the Future,* Milwaukee, 1948. A. FRANQUESA, *Die Beteiligung des Volkes an der Messe in der mozarabischen Liturgie,* en "Liturg. Leben" 5 (1938), 243-272. F. X. FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* III (1907) 85-134. P. GENNRICH, *Der Gemeindegesang in der alten und mittelalterlichen Kirche* (s. a.) R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Sacrificio Missae secundum S. Albertum Magnum,* en "Angelicum" 9 (1932), 213-224. V. GHIGA, *La messe byzantine dite de s. Jean Chrysostome,* 1934. N. GOGOL, *Betrachtungen über die göttliche Liturgie* trad. por R. v. WALTER, 1938. E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit,* 1901. GONZALO DE BERCEO, *El Sacrificio de la Misa. A Study of its Symbolism and of its Sources,* Washington, 1933. A. GREIFF, *Das älteste Pascharituale der Kirche. Did. 1-10 und das Johannesevangelium,* Paderborn, 1929. H. GRISAR, *Das Missale im Lichte der römischen Stadtgeschichte,* 1925. R. GUARDINI, *Besinnung vor der hl. Messe,* 1940. Idem, *Liturgische Bildung,* 1923. P. L. HABERSTROH, S. V. D., *Der Ritus der Brechung und Mischung nach dem Missale Romanum,* Mödling bei Wien, 1937. N. M. HALMER, *O. P., Die Messopferspekulation von Kardinal Cajetan und Ruard Tapper,* en "Div. Thom. Fr." 21 (1943), 187-212. Idem, *Der Opfercharakter der Hl. Messe nach Dominicus Soto und Melchior Cano,* Ib. 22 (1944), 31-50. Idem, *Der literarische Kampf Luthers und Melanchtons gegen das Opfer der heiligen Messe,* en "Div. Thom. Fr." 21 (1943), 187-212. J. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus,* Rom. 1930-32. A. HOFFMANN, *De sacrificio missae iuxta S. Thomam,* en "Angel." 15 (1938) 262-285. E. HOSP, *Die Heiligen im Canon Missae,* 1926. J. HUSSLEIN, *The Mass of the Apostles,* New York, 1929. E. ISERLOH, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther,* Münster, 1952. Al. JANSSENS, C. I. C. M., *De Bedienaars van de H. Eucharistie in de Theologie van S. Thomas,* en "Alg. Euch. Tijdschr." 12 (1933), 227-237. H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Messbuches,* en "Liturg. Leben" 6 (1939), 30-66. J. A. JUNGMANN, S. J., *El sacrificio de la Misa,* Madrid, 1951. Idem, *Missarum Solemnia* Wien, 1948. Idem, *Die liturgische Feier, Grundsätzliches und Geschichtliches über Formengesetze,* 1939. Idem, *Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes "Missa",* en "ZkTh" (1940), 26-37. Idem, *Gewordene Liturgie,* 1941. W. LURZ, *Messfeier im Geist und in der Wahrheit,* München, 1947. A. MALBOIS, *La messe et l'office au XIIIe siècle d'aprè Durand de Mende,* en "Rev. Apol." 59 (1934), 182-210; 415-435. E. MASURE, *L'Immolation sacramentelle et la Messe,* en "Ann. Théol." 7 (1946), 222-231. A. SAGE, *A propos du sacrifice de la Mes-*

se. En réponse à Masure, en Ib. 232-243. E. MASURE, *Le signe de l'immolation sacramentelle,* en "Ann. Théol." 8 (1947) 184-198. A. MEUNIER, *Missa, Ecclesia sacrificium,* en "Rev. Eccl. Liège" 30 (1938/39) 115-120; 258-263. Idem, *Christus sacerdos sacrificii eucharistici,* Ib. 39-45. L. MOHLER, *Bessarionis S. R. E. Cardinalis Constantinopolitani Patriarchae Textus.* "Aus der Geisteswelt des Mittelalters". edit. por A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus (dedicado a Grabmann), Münster, 1935. H. DAUSEND, O. F. M., *Das Opusculum super Missam des fr. Wilh. von Melitona und die entsprechenden Stellen in der Summa Theologica des Alexander von Hales,* Ib. Münster, 1935. G. MORIN, *Le canon du concile d' Agde sur l'assistance à la messe entière et la façon de l'interpréter,* en "Eph. Liturg." 9 (1935) 360-366. R. G. RENARD, O. P., *Les honoraires de messe. Le point de vue institutionelle,* en "Rev. Scienc. Philos. Théol." 28 (1939), 222-228. A. ROYO DEL POZO, *La misa y su liturgia. Explicación histórica, teológica y mistica,* Madrid, 1942. W. DE VRIES, *Die liturgischen Sprachen der katholischen Kirche,* en "Stimmen d. Zeit" 138 (1941), 111-116. G. VROMANT, C. I. C. M., *The Mass and its Liturgy,* Manila, 1946. E. WEIGL, *Messe ohne Messdiener,* en "Münch. Theol. Zeitschr." 1 (1950), I, 14-22. LECHNER-EISENHOFER, *Liturgik des römischen Ritus,* 1953[6] *Die Messe in der Glaubensverkündigung,* edit. por F. X. Arnold y B. Fischer, Freiburg, 1950.

§§ 263-272: K. ADAM, *Zum ausserkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch vom Binden und Lösen,* en "Theol. Quartalschr." 96 (1914), 49-64; 161 a 197; edit. también en Fr. HOFMANN, *Karl Adam, Gesammelte Aufsätze,* 1936, 17-52. Idem, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus,* 1917. Idem, *Die Abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums,* en "Theol. Quartalschr." 110 (1929), 1-66; edit. también, en Fr. HOFMANN, *Karl Adam.* Idem, *Bussdisziplin,* Ib. 313-318. Idem, *Das sogen. Bussedikt des Papstes Kallistus,* 1917. A. D'ALES, *L'édit de Calliste. Études sur les origines de la pénitence chrétienne,* 1914. Idem, *Prima lineamenta tractatus de poenitentia,* 1926. S. ALONSO, O. P., *La absolución sacramental,* en "Cienc. Tom." 26 (1935), 147-174. Z. ALSZEGHY, S. J., *La Penitenza nella Scolastica antica,* en "Gregor." 31 (1950), 275-283. B. ALTANER, *Die Busslehre der ältesten Kirche,* en "Theol Revue" 39 (1940), 193-200. A. AMANN, A. MICHEL, *Pénitence,* en "Dict. Theol. Cath." 12 (1933), 722-1127. A. ANCIAUX, *Le sacrement de Pénitence chez Guillaume d'Auvergne,* en "Eph. Theol. Lov." 1948, 98-118, Idem, *La théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle,* 1949. Cl. MCAULIFFE, S. J., *Absolution in the early Church,* en "Theol. Stud." 6 (1945), 51-61. B. BARTMANN, *Die Sakramentalität der Busse,* en "Theol. u. Glaube" 22 (1930), 178-192. P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive,* 7. edic. 1926. M. BÉVENOT, S. J., *The Sacrament of Penance and St. Cyprian's De Lapsis,* en "Theol Studies" 16 (1955) 175-213. C. BOYER, *Tractatus de paenitentia et de extrema unctione,* Rom. 1942. P. CAS-

TAGNOLI, C. M., *L'Opusculo "de forma absolutionis" di S. Thommaso d'Aquino,* en "Div. Thom. P." 36 (1933), 360-416. F. CAVALLERA, *La doctrine de la pénitence au IIIe siècle,* en "Bull. Litt. Eccles" 1930, 49-63. Idem, *Le décret du concile de Trente sur la pénitence,* en "Bull. Litt. Eccl." 1933, 120-135; 1934, 125-137. Idem, *Le décret du Concile de Trente sur la Pénitence et l'Extrême-Onction,* en "Bull. Litt. Eccl." 1938, 3-79. P. CHARLES, S. J., *Doctrine et pastorale du sacrement de pénitence,* en "N. R. Th." 85 (1953), 449-470. P. M. Cl. CHARTIER, O. F. M., *La discipline pénitentielle d'après les écrits de saint Cyprien,* en "Antonian" 14 (1939). V. COUCKE, *De constitutione physica sacramenti poenitentiae,* en "Coll. Brug." 33 (1933), 274-278. Idem, *De neccesitate medii et praecepti divini sacramenti poenitentiae,* en "Coll. Brug." 33 (1933), 252-257. Idem, *De potestate Ecclesiae remittendi peccata,* en "Coll. Brug." 33 (1933) 122-128. F. CRÉTEUR, *Nature du sacrement de pénitence selon saint Thomas,* en "Année théol." 7 (1946), 454-460. C. B. DALY, *The Sacrament of Penance in Tertullian,* en "Ir. Eccl. Rec." 69 (1947), 693-707; 815-821; 70 (1948), 731-746; 73 (1950), 156-169. F. DIEKAMP, *Brief an einen Sünder. Zur Geschichte des griechischen Busswesens,* en "Ethik und Leben" (Festschr. Mausbach) Münster, 1931, 43 sigs. F. DANDER, *Summarium Theologiae Dogmaticae. De sacramentis Christi.* II: *Poenitentia et Unctio. Ordo. Matrimonium. Sacramentalia,* Oeniponte, 1954. F. J. DÖLGER, *Zum Bussrecht des heidnischen Pontifex Maximus,* en "Antike und Christ." 3 (1933), 212-215. H.-F. DONDAINE, O. P., *Théologie de la pénitence,* en "Recherches des sc. philos, et theol." 36 (1952), 656-674. E. DORONZO, O. M. I., *De poenitentia,* Milwaukee, 1952. P. DULAN, C. M., *"Remittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum" (Luk, 7, 17 a),* en "Div. Thom. P." 43 (1940), 156-161. A. EBERHARTER, *Sünde und Busse im Alten Testament,* 1924. C. EGGER, *De praxi paenitentiali Victorinorum,* en "Angelicum" 17 (1940), 156-179. G. ESSER, *Die Bussschriften Tertullians De poenitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes,* 1905. H. FRANK, *Ambrosius und die Büsseraussöhnung in Mailand,* en "Heilige Überlieferung". edit. por O. Casel, 1938, 136-173. P. GALTIER, S. J., *L'Église et la rémission des Péchés aux premiers siècles,* París, 1932. Idem, *La pénitence en Occident aut derniers siècles de l'antiquité chrétienne,* en "Nouv. Rev. Theol." 56 (1929) 631-559. Idem, *A propos de la pénitence primitive. Méthodes et conclusions,* en "Rev. Hist. Eccl." 30 (1934) 517-558. Idem, *Aux origines du sacrement de pénitence,* Rom, 1951. Idem, *De Poenitentia. Tractatus dogmatico-historicus,* Rom Gregorianum 1950. Idem, *Les canons pénitiels de Nicée,* en "Greg." 29 (1948), 288-294. Idem, *Le péché et la pénitence,* 1929. Idem, *Pénitents et "Convertis". De la pénitence latine à la pénitence celtique,* en "Rev. d'Histoire Eccl." 33 (1937) 5-26; 277-305. E. GÖLLER, *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit,* Freiburg, 1933. Cfr. "Röm. Quartalschr." 39 (1931), 71-267; 40 (1932), 219-242. Idem, *Studien über das gallische Busswesen*

zur Zeit Cäsarius' von Arles und Gregors von Tours, en "Arch. Kath. Kirchenr" 109 (1929), 3-126. Idem, *Sündenbekenntnis bei Gregor dem Grossen,* en OBERRHEIN. PASTORALBL., 1928. Idem, *Das spanischwestgotische Busswesen vom 6. bis 8. Jahrh.,* en "Röm. Quartalschr. Christ. Alt. Kirchengesch." 37 (1929), 245-313. Idem, *Studien über das gallische Busswesen,* 1929. S. GONZÁLEZ, *Los castigos penitenciales del concilio de Elvira,* en "Gregorianum" 22 (1941), 191-214, Idem, *La Penitencia en la primitiva Iglesia española,* Salamanca, 1950. J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche,* Freiburg/Brsg. 1955. H. HARRINGTON, *The Sacrament of Penance,* New York, 1929. F. HAUTKAPPE, *Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Cäsarius von Arles,* 1909. E. J. HEGARTY, *The Matter and Form of Penance,* en "Ir Eccl. Rev." 76 (1951), 111-115. V. HENCK O. F. M., *Zur Busslehre des hl. Bonaventura,* en "Franz. Studien" 36 (1954), 1-81. L. HERTLING, S. J., *Hagiographische Texte zur frühmittelalterlichen Bussgeschichte,* en "ZkTh" 53 (1931), 109-122. V. HEYNCK, O. F. M., *Die Begründung der Beichtpflicht nach Duns Scotus,* en Franz. Stud." 28 (1941), Heft 2. J. HOH, *Die kirchliche Busse im 2. Jahrhundert,* en "Breslauer Stud. z. hist. Theol." 22, Breslau 1932. Idem, *Die kirchliche Busse im 11. Jahrh.,* Ib. 1932. Idem, *Die Busse bei Klemens von Alexandrien,* "ZkTh" 56 (1932), 175-189. A. M. HORVATH, O. P., *Die Sündenvergebung im sakramentalen Geschehen,* en "Div. Thom. Fr." 17 (1939), 133-174. G. HUARTE, *Tractatus de sacramento poenitentiae,* 3. edic. 1930. F. HÜNERMANN, *Die Busslehre des Hl. Augustinus,* 1914. A. JODICE, *Due curiose opinioni theologiche di Gabriele Biel circa la materia e la forma del sacramento della penitenzia e il precetto divino della confessione sacramentale,* en "Div. Thom. P." 18 (1941), 273-292. E. J. JONKERS, *Einige Bemerkungen über Kirche und heidnische Reinigungsvorschriften in den ersten sechs nachchristlichen Jahrhunderten,* en "Mnemosyne" III (1942), 156-160. J. A. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Innsbruck, 1932. H. KARPP, *Die Busslehre des Klemens von Alexandrien,* "Zeitschr. f. Neut. Wiss." 43 (1950/51), 224-242. A. KIRSCH, *Zur Geschichte der katholischen Beicht,* 1902. J. KLEIN, *Zur Busslehre des seligen Duns Scotus,* en "Franziskan. Studien" 27 (1940), 104-113; 191-195. W. KOCH, *Zur Einsetzung des Busssakraments,* en "Theol. Quartalschr." 1950, 296-310. J. KOENEN, *Die Busslehre Richard Hookers. Der Versuch einer anglikanischen Bussdisziplin,* Freiburg, 1940. Idem, *Zur Frage der Busse im christlichen Altertum,* en "Theol. Glaube" 35 (1943), 26-36. A. M. KOENIGER, *Buchard I. von Worms,* 1905. Idem, *Die Beichte nach Cäsarius von Heisterbach,* 1906. N. KRAUTWIG, O. F. M., *Die Grundlagen der Busslehre des J. Duns Scotus,* Freiburg, 1938. U. KÜRY, *Das Buss-Sakrament, Zusammenfassender Bericht,* en "Internat. Kirchl. Zeits. N. F." 45 (1955), 87-126 (de los viejos católicos). E. F. LATKO, O. F. M., *Origen's concept of penance,* Dissertation, Quebec, 1949. T. MAERTENS, O. ROUSSEAU, P. ANCIAUX, A. M. HENRY, J. DELÉPIERRE,

L. EVELY, C. MOELLER, *Pénitente et pénitences. L'insertion de notre ascèse dans le plan rédempteur*, Bruges, 1953. G. MALCHIODI, *La lettera di S. Innocenzo I a Decenzio vescovo di Bubbio*, 1921. V. MANNAERT, *De veritate sacramenti Paenitentiae e S. Scriptura*, en "Coll. Gand." 21 (1934), 164-175. MATZERATH, *Busse und Heilige Olung in der byzantinischen Kirche*, 3.ª edic., Paderborn, 1939. J. G. MENÉNDEZ-REIGADA, O. P., *La teoría penalista de Santo Tomás*, en "Ciencia tomista" 64 (1943), 273-292. J. MORINUS, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*, 1651. P. I. NAAB, *Die katholische Beicht*, München, 1946. G. ODOARDI, O. F. M., Conv., *La Dottrina della Penitenza in S. Ambrogio*, Rom, 1944. TH. OHM, *Die öffentliche Busszucht in den Missionen*, en "Liturg. Leben" 4 (1937), 252-264. L. OTT, *Das Opusculum des hl. Thomas De forma absolutionis*, en "Festschrift f. Eichmann", Paderborn, 1940. B. POSCHMANN, *Das christliche Altertum und die kirchliche Privatbusse*, en "Zeitschr. Kath. Theol." 54 (1930), 214-252. Idem, *Die Sündenvergebung bei Origenes*, 1922. Idem, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn, 1940. Idem, *Busse und Letzte Olung*, en "Handbuch der Dogmengeschichte", editado por M. Schmaus, Geiselmann y H. Rahner, Freiburg, 1951. Idem, *Die innere Struktur des Busssakraments*, en "Münch. Theol. Zeitschr." 1 (1950), III, 12-30. Idem, *Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit*, en "ZkTh" 37 (1913), 25-54. Idem, *Hat Augustinus die Privatbeichte eingeführt?*, 1921. Idem, *Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus*, en "ZkTh" 45 (1921), 208-228. Idem, *Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus*, 1923. Idem, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, 1929. Idem, *Die Abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, 1930. Idem, *Reseña a P. Galtier. L'Église et la rémission des péchés au premiers siècles*, en "Theol. Revue" 32 (1933), 259-267. dem, *Reseña a Jungmann. Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, en "Theol. Revue" 33 (1935). 265-270. B. POSCHMANN, *Zur Busslehre Bonaventuras*, en "Münch. Theol. Zschr." 4 (1953), 65-78. K. PREYSING, *Existenz und Inhalt des Bussedikts Kallists*, en "ZkTh" 43 (1919) 358-362. J. RAGER, *Die Sünden- und Busslehre des Origenes*, 1922. K. RAHNER, S. J., *La doctrine d'Origène sur la Pénitence*, en "Rech. scienc. rél." 1950, 47-97; 252-286; 422-456. Idem, *Busslehre und Busspraxis der Didascalia Apostolorum*, en "ZkTh" 72 (1950), 257-281. Idem, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, "Zeitschr. f. kath. Theol." 74 (1952), 257-276; 381-438. Idem, *Vergessene Wahrheiten über das Busssakrament*, en "Geist und Leben" 26 (1953), 339-364. G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament in den sechs ersten Jahrhunderten der Kirche*, 2.ª edic., 1910. W. RECKER, S. C. J., *Die theologischen Grundlagen der Sühnübung*, en "Zeischr. Asz. Myst." 6 (1931), 334-343. F. REISINGER, *Busssakrament und Eucharistie nach der Lehre des hl. Franz von Sales*, Eichstätt, 1946. E. ROTH, *Die Pri-*

vatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren, Gütersloh, 1952. W. RÜTTEN, *Studien zur mittelalterlichen Busslehre mit besonderer Berücksichtigung der älteren Franziskanerschulen*, 1902. H. SCHAUERTE, *Die Busslehre des Johannes Eck*, 1919. M. SCHMAUS, *Reich Gottes und Busssakrament*, en "Münch. Theol. Zeitschr." 1 (1950), 20-36. H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, 1898. Idem, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, 1883-98. P. SCHMOLL, *Die Busslehre der Frühscholastik*, 1909. TH. SPÁCIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento poenitentiae*, 1926. R. SPILKER, O. S. B., *Die Busspraxis in der Regel des Hl. Benedikt*, en "Stud. Mitteil. Gesch. Bened. Ordens" 56 (1938), 281-293; 57 (1939), 12-38. R. SPINDLER, *Das altenglische Bussbuch*, Leipzig, 1934. J. A. SPITZIG, *Sacramental Penance in the twelfth and thirteenth Centuries*. Dissert. Washington, 1947. J. TERNUS, *Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt*, en "ZkTh" 71 (1949), 214-230. A. VANNESTE, *La théologie de la pénitence chez quelques maîtres parisiens de la première moitié du XIIIe siècle*, en "Eph. Theol. Lov." 1952, 17-58. A. VERHAMME, *De constitutivis signi sacramentalis poenitentiae*, en "Coll. Brug." 37 (1937) 13-23. P. THOMAS VILLANOVA A ZEIL, *De institutione sacramenti poenitentiae*, en "Est. Franc." 43 (1931), 287-300. P. DE VOOGT, *La justification dans le sacrement de pénitence d'après saint Thomas*, Louvain, 1930. E. WALTER, *Das Siegel der Versöhnung. Die Überwindung von Schuld und Sühne des Christen im Sakrament der Busse*, 1939. H. WEISWEILER, S. J., *Die Busslehre Simons von Tournai*, en "ZkTh" 56 (1932), 190-230. W. WINOGRADOW, *Die orthodoxe Lehre und Praxis des Busssakramentes*, en "Internat. Kirchl. Zeits." N. F." 44 (1954), 158-172. V. ZEIGER, S. J., *De statu disputationis in historia sacramenti poenitentiae*, en "Greg." 14 (1933), 432-441.

§ 267: A. ARNDTI, *Die unvollkommene Reue nach den Lehrbestimmungen des Tridentiner Konzils*, 1912. J. DE BLIC, S. J., *Sur l'attrition suffisante*, en "Mélanges Scienc. rel." 2 (1945), 329-366. C. O'BRIEN, O. F. M., *Perfect contrition in theory and practice*, Killiney 1952. P. H. DONDAINE, *L'attrition suffisante*, París, 1943. A. GARCÍA, O. P., *La atrición en Vitoria y su escuela*, en "Cienc. tomista" 72 (1947), 62-94. V. HEYNCK, *Zur Lehre der unvollkommenen Reue in der Scotistenschule des ausgehenden 15. Jahrh.*, en "Franz. Stud." 24 (1937), 18-58. Idem, *Untersuchungen über die Reuelehre der tridentinischen Zeit*, en "Franzisk. Stud." 29 (1942), 25-44; 12-141. Idem, *Die Reuelehre des Johannes de Bassolis*, Ib. 28 (1941), 1-36. P. J. PÉRINELLE, *L'attrition d'après concile de Trente et d'après saint Thomas*, París, 1927. M. PREMM, *Das tridentinische diligere "incipiunt"*, 1925.

§ 268: J. BEUMER, S. J., *Die spekulative Durchdringung der Andachtsbeichte in der nachtridentinischen Scholastik*, en "Scholast." (1938), 72-86. Idem, *Lässliche Sünde und Andachtsbeichte*, en "Scholastik" 11

(1936), 243-250. Idem, *Die Andachtsbeichte in der Hochscholastik,* en Scholastik" 14 (1939), 50-74. A. BEIL, *Busssakrament und lässliche Sünden,* en "Liturg. Leben" 3 (1936), 1-23. (Con observaciones de Pieper y Pinsk.) P. BROWE, S. J., *Das Beichtgeheimnis im Altertum und Mittelalter,* en "Scholastik" 9 (1934), 1-57. Idem, *Die Kinderbeichte im Mittelalter,* en "Theol. Glaube" (1933), 689-701. Idem, *De Pflichtbeichte im Mittelalter,* en "ZkTh" 57 (1933), 335-385. F. CARPINO, *Una difficoltà contra la confessione nella scolastica primitiva. Abelardo,* en "Div. Thom. P." 46 (1943), 94-102. J. H. CREHAN, *Private Penance in the Early Church,* en "Month" 175 (1940), 190-199. H. FUGLSANG-DAMGAARD, *Die Wiederbelebung der Privatbeichte im Lichte der Auffassung Luthers,* en "Zeitschr. Syst. Theol." 11 (1934), 215-218. P. GALTIER, S. J., *Comment on écarte la pénitence privée,* en "Gregor." 21 (1940), 183-202. J. GARTMEIER, *Die Beichtpflicht,* 1905. Th. GERSTER, O. M. Cap., *De Quaestionibus a confessario ponendis,* Innsbruck, 1929. K. HARMS, *Die gottesdienstliche Beichte als Abendmahlsvorbereitung in der evangelischen Kirche in Geschichte und Gestaltung,* Greifswald-Bamberg, 1930. P. HECHT, *Die Häufigkeit der Beicht im Kirchenrecht,* en "Liturg. Leben" 2 (1935), 259-269. Ph. HOFMEISTER, *Das Beichtrecht der männlichen und weiblichen Ordensleute,* München, 1954. P. ERICUS AB HOSZUFALU, *De obligatione confitendi de communicandi apud theologos et canonistas inde a Gratiano et Petro Lombardo usque ad Concilium Lat. IV,* en "Est. Franc." 47 (1935) 394-456. G. H. JOYCE, S. J., *Privat Penance in the Early Church,* en "Journ. Theol. Studies" 42 (1941), 18-42. G. KELLY, S. J. *The generic confession of devotion,* en Theol. Stud." 6 (1945), 358-379. B. KURTSCHEID, *Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung,* 1912. E. F. LATKO, O. F. M., *Trent and auricular confession,* en "Franc. Stud." 14 (1954), 3-33. P. E. MC KEEVER, *The necessity of confession for the sacrament of penance,* Washigton, 1953 (C. U. A. Pr.). V. MIANO, *La confessione di devozione nella scolastica pretridentina,* en "Salesianum" 8 (1946), 177-225. R. C. MORTIMER, *The Origins of Private Penance in the Western Church,* Oxford, 1939. P. F. PALMER, S. J., *Jean Morin and the problem of private penance,* en "Theol. Stud." 6 (1945), 317-357; 7 (1946), 281-308. R. PETTAZONI, *La confession des péchés.* París, 1931. Idem, *La confessione dei peccati,* Bologna, 1930; 2.ª edic. Bologna, 1936. J. PIEPER, *Thomistische Bemerkungen über den Sinn des Busssakraments,* en "Liturg. Leben" 2 (1935), 249-258. J. PINSK, *Das zweite Brett nach dem Schiffbruch,* en "Liturg. Leben" 2 (1935), 61-79. L. POST, *Zur Kontroverse der Andachtsbeichte,* en "Theol. Glaube" 1939, 40-52. W. RAUCH, *Über Sinn und Gebrauch des Busssakraments,* en "Liturg. Leben" 3 (1936), 148-176. Ph. SCHARSCH, *Die Devotionsbeichte,* 1920. A. SCHÖNHERR, *Lutherische Privatbeichte,* 1938. G. SOFIA, *La dottrina di S. Carlo Borromeo sui doveri del confessore,* Rom Gregorianum, 1938. G. STUHLFAUT, *Zur Geschichte der protestantischen Privatbeichte und der protestantischen Beichtstühle,* en "Theol. Blätter" 12 (1933), 10-13;

177-180. M. THURIAN, *La confession*, Neuchâtel, 1953. E. VACANDARD, *La pénitence publique*, 1903. A. VÖGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, 1936. J. VIOLLET, *La confession*, París, 1930. J. M. VOSTE, O. P., *La confession chez les Nestoriens*, en "Angel." 7 (1930), 17-26. F. ZIMMERMANN, *Lässliche Sünde und Andachtsbeichte*, Innsbruck, 1936. Idem, *Die deutsche Beichte vom 9. Jahrh. bis zur Reformation*, Dissert., Weida (Thüringen) 1934.

§ 270: M. BUCHBERGER, *Die Wirkungen des Bussakraments nach der Lehre des Hl. Thomas*, 1901. A. FODICI, *L'efficacia del Sacramento della Penitenza negli Scolastici in G. Biel*, en "Scuola Catt." 61 (1938), 160-181. J. GÖTTLER, *Der hl. Thomas und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Busssakraments*, 1904. A. SPALDAK, *De remissione et retentione peccatorum in sacramento poenitentiae*, 1911. A. LANDGRAF, *Die frühscholastische Streitfrage vom Wiederaufleben der Sünde*, en "Zeitschr. f. Kath. Theol." 61 (1937), 509-594.

§ 271: S. ALONSO, O. P., *El ministro del sacramento de la penitencia*, en "Cienc. Tom." 44 (1931) 145-173. H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Schlüsselgewalt der Kirche*, en "Evang. Theologie" 1937, 143-169. R. CAPELLE, *L'absolution sacerdotale chez S. Cyprien*, en "Rech. Théol. Anc. Méd." 7 (1935), 221-234. P. GALTIER, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, 1932. G. GROMER, *Die Laienbeicht im Mittelalter*, 1909. J. HÖRMANN, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*, 1913. A. M. JODICE, *La dottrina di Gabriel Biel circa i ministri del potere delle chiavi e la confessione ai laici*, en "Div. Thom. P." 15 (1938), 113-129. A. TEETAERT, *La confession aux laiques dans l'Église latine depuis le VIIIe siècle*, 1926. B. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 1922. P. BROWE, *Das Beichtgeheimnis im Altertum und Mittelalter*, en "Schol." 9 (1934), 1-57. F. CHARRIERE, *Le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction dans le sacrement de pénitence*, en "Divus Thomas" 23 (1945), 191-213. K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, 1898. B. KURTSCHEID, *Das Beischtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1912.

§ 272: ABLASSBUCH, *Neue amtliche Sammlung der von der Kirche mit Ablässen versehenen Gebete und frommen Werke*, 1939. S. DE ANGELIS, *De Indulgentiis*, Vatikan, 1950. F. BERINGER, S. J., *Die Ablässe. Ihr Wesen un ihr Gebrauch*, Paderborn, 1930, 15.ª edic. corregida por P. A. Steinen. F. CERECEDA, S. J., *Un proyecto tridentino sobre las indulgencias*, en "Estud. eccles." 20 (1946), 245-255. P. GALTIER, S. J., *Les indulgences: origine et nature*, en "Greg." 31 (1950), 258-274. E. GÖLLER, *Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablasspraxis*, 1917. A. GOTTLOB, *Der Kreuzesablass und Almosenablass*, 1906. Idem, *Ablassentwicklung und Ablassinhalt im 11. Jahrh.*, 1907. W. KÖHLER, *Dokumente zum Ablasstreit von 1517*, 2.ª edic. Tübingen

1934. L. KOPLER, *Busssakrament und Ablass*, Linz, 1931. H. KRAPP, *Busse und Ablass im Altertum und Mittelalter*, "Theol. Runds N. F." 21 (1953), 12-136. E. LASLOWSKI, *Beiträge zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablasswesens*, en "Breslauer Stud. z. hist. Theol." vol. 11, Breslau, 1929. L. M. LÉPICIER, *Les indulgences, leur origine, leur nature, leur dévelopement*, 1904. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 1922 sig. GIORGIO DA PIRNO, MIN. CAPP., *Nuovi decreti circa la sante indulgenze*, Cagliari, 1935. B. POSCHMANN, *Der Ablass im Lichte der Bussgeschichte*, Bonn, 1948. K. RAHNER, S. J., *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, en Rahner, "Schriften zur Theologie" II (1955), 185-210.

§§ 273-277: J. B. BORD, *L'Extrême Onction d'après l'êpitre de s. Jacques, examinée dans la Tradition*, 1924. P. BORELLA, *Gli esorcismi nel battesimo e nella estrema unzione*, en "Ambrosius" 20 (1944), 40-45. Idem, *Materia e forma d'estrema unzione nell'antico rito ambrosiano*, en "Ambrosius" 20 (1944), 13-18. Idem, *L'Orazione ed imposizione della mani nell'estrema unzione*, Ib. 49-57. P. BROWE, S. J., *Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter*, en "ZkTh" 60 (1936), 1-54, 211-240. Idem, *Die letzte Olung in der abendländischen Kirche des Mittelalters*, en "ZkTh" 55 (1931), 515-561. F. M. CAPPELLO, S. J., *De extrema unctione*, Turín-Rom, 1942. F. CAVALLERA, *Le Décret du Concile de Trente sur la Pénitence et l'Extrême Onction*, en "Bull. Litt. Eccl." 1932, 73-95; 114-140; 39 (1938) 3-29. H. FRIESENHAHN, *Die Lehre des Duns Skotus über die Wirkung des Sakraments der Krankenölung*, en "Franz. Stud." 1938, 93-97. P. Th. GERSTER, O. Cap., *Sacramentum extremae unctionis*, Turín 1936. P. HUMILIS A GENUA, O. M. Cap., *Influxus Patrum et theologorum in doctrinam S. Bonaventurae de institutione sacramenti Extremae Unctionis a saeculo VI usque ad initium saeculi XIII*, en "Coll. Franc." 8 (1938) 325-354. D. JORIO, *La sacra Unzione degli infermi*, Rom, 1935. J. KERN, *De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus*, 1907. A. KILKER, *Extrême Onction*, 1927. G. KISELSTEIN, *De unctionibus in ministratione Extremae Unctionis faciendas*, en "Rev. Eccl. Liège" 27 (1935/36), 44-49. H. S. KRYGER, *The Doctrine of the Effects of Extreme Unction in Its Historical Development*, Washington, 1949. F. LEHR, *Die sakramentale Krankenölung im ausgehenden Altertum und im Frühmittelalter. Mit besonderer Berücksichtigung der ältesten römischen Sakramentarier*, Karlsruhe, 1934. B. LEURENT, S. J., *Le magistère et le mot "extrême onction" depuis le concile de Trente*, en "Anal. Greg." 68 (1954), 219-232. P. MATZERATH, *Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche*, 1939. H. REINARTZ, *Liturgie in der Krankenstube*, 1940. O. SCHEFFHOUT, *De Sacramento Extremae Unctionis in Epistola S. Jacobi*, en "Coll. Gandav." 22 (1935), 419-441. W. SCHÖLLGEN, *Christliche Tapferkeit in Krankheit und Tod*, 1940. Th. SPACIL, *Doctrina Orientis separati de s. infirmorum unctione*, 1931. Thomas VILLANOVA

GERSTER A ZEIL, O. M., Cap., *Sacramentum Extremae Unctionis. Tractatus theologicus praesentim ad mentem S. Bonaventurae*, Turín, 1936. E. WALTER, *Die Herrlichkeit des christlichen Sterbens. Die heilige Olung als letzte Vollendung der Taufherrlichkeit*, 3.ª edic. 1940. H. WEISWEILER, S. J. *Das Sakrament der Letzten Olung in den systematichen Werken der ersten Frühscholastik*, en "Scholastik" 7 (1932) 321-353; 524-560. J. WEIGER, *Liturgisches Totenbuch*, 1924, M. HEIMBUCHER, *Die heilige Olung*, 1888. C. BOYER, *De paenitentia et extrema unctione*, 1942. A. CHAVASSE, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du IIIe au XIe siècle*. T. I: *Du IIIe siècle au réforme carolingienne*, 1942. Fr. SCHMID, *Über die Wiederholbarkeit der Krankenölung*, en "Zeitschr. f. kath Theol" 25 (1910), 258-268.

§§ 278-284: M. ALONSO, *Sentencia de Maldonado sobre el sacerdocio de los Apóstoles*, en "Est. Eccles." 12 (1933), 415-419. M. BAUERLE A NEUKIRCH, *Concordia trium sententiarum de materia et forma in ordine presbyteratus*, en "Est. Franc." 42 (1930) 438-444. G. BARDY, *La sacerdoce chrétien d'après les Pères Apostoliques*, en "Vie Spir." 53 (1937) [1]-[28]. Idem, *La sacerdoce chrétien d'après les Alexandrines* Ib. [144]-[173]. Idem, *La sacerdoce chrétien d'aprés Tertullian* Ib. 58 (1939) [109]-[124]. J. BEYER, S. J., *Nature et position du sacerdoce*, en "Nouv. Rev. Théol." 76 (1954), 356-373; 468-480. H. BLEIENSTEIN, S. J., *Priesterlijke Heiligheid*, en "Alg. Euch. Tijdschr." 13 (1934), 140-157. E. BOULARAND, *La consécration épiscopale est-elle sacramentelle?*, en "Bull. Litt. Eccl." 73 (1953), 3-36. B. BRINKMANN, S. J., *Die apostolische Konstitution Pius XII. "Sacramentum Ordinis" v. 30. Nov. 1947*, en "Theol. Quartalschr." 130 (1950), 311-336. J. V. BROSMAN, *Episcopacy and Priesthod According to St. Thomas*, en "Americ. Eccl. Rev." 121 (1949), 125-135. P. CASTAGNOLI, C. M., *La sessione XXIII del Concilio di Trento e l'essenza del Sacramento dell'Ordine*, en "Div. Thom. P." 35 (1932), 197-203. L. CERFAUX, *Regale Sacerdotium*, en "Rev. Science Phil. Théol." 28 (1939), 5-39. Y. CONGAR, *La thèse de l'abbé Long-Hasselmanns sur le sacerdoce*, en "Rev. Scienc. Rel." 25 (1951), 187-199. Idem, *Un esai de théologie sur le sacerdoce catholique. La thèse de l'abbé Long-Hasselmanns*, en "Rev. Sc. Rel." 25 (1951), 187-199; 270-304. F. J. CONELL, C. S. S. R., *Origin of the Presbyterate*, en "Eccl. Rev." 82 (1930), 225-233. W. CROCE, S. J., *Die niederen Weihen in ihrer hierarchischen Wertung*, en "ZkTh" 70 (1948), 257-314. P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, París, 1950. G. DIX, O. S. B., *The Ministry in the Early Church*, en "The Apostolic Ministry", London, 1946. G. E. DOLAN, *The distinction between the episcopate and the presbyterate according to the thomistic opinion*, Dissert. Washington, 1950. E. DUPLESSY, *Le Sacrement de l'Ordre*, París, 1932. B. DURST, O. S. B., *Dreifaches Priestertum* 2.ª edic., Neresheim-Würzburg, 1947. P. GIOV. BATT. FARNESE, O. F. M. Cap., *Il sacramento dell'Ordine nel periodo precedente la*

Sessione XXIII di Trento, Rom, 1946. A. M. FARRER, *The Ministry in the New Testament*, en "The Apostolic Ministry", edit. por K. E. Kirk, London, 1947, 113-182. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victima*, Turín, 1948. A. C. GIGON, O. P., *De Sacramento Ordinis*, Fribourg, 1945. S. L. GREENSLADE, *Scripture and Other Doctrinal Norms in Early Theories of the Ministry*, en "Journ. Theol. Studies" 44 (1943), 162-176. J. P. HARAN, S. J., *Minister Christi sacerdos*, en "Theol. Stud." 8 (1947), 251-279. H. HOLSTEIN, S. J., *La théologie du sacerdoce*, en "Nouv. Revue Théol" 76 (1954), 176-183. E. JOMBART, S. J., *Le Sacrement de l'ordre. Notes canoniques et morales*, París, 1930. CH. JOURNET, *Vues récentes sur le sacrement de l'ordre*, en "Rev. Thom." 53 (1953), 81-108. J. KAHMANN, C. S. S. R., *De Oorsprong van het Episcopaat. Enkele nieuwere opvattingen*, en "Ned. Kath. Stemmen" 99 (1953), 109-128. A. KALSBACH, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen*, 1926. W. H. KAVANAGH, *Lay Participation in Christ's Priesthood*, Dissert. Washington, 1935. V. KIENITZ, *Der Weiheprozess*, 1934. K. E. KIRK, *The apostolic ministry. Essays on the history and the doctrine of Episcopacy*, New York, 1947. W. B. KRISTENSEN, *Het sacrament van de uitzending*, Amsterdam, 1949. M. KUPPENS, *Notes dogmatiques sur l'épiscopat*, en "Rev. Eccl. Liège" 36 (1949), 355-367; 37 (1950), 9-26; 80-93; 38 (1951), 16-32; 99-113; 352-364. A. LANDGRAF, *Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als Ordo*, en "Schol." 26 (1951), 496-519. H. LECLERCQ, O. S. B., *Sacre épiscopal*, en "Dict. Arch. Chrét. et Liturgie" 15, I (1949), 286-304. J. LÉCUYER, C. S. S. P., *Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Théodore de Mopsueste*, en "Rech. Sc. Rel." 36 (1949), 481-516. Idem, *Le sacerdoce royal des chrétiens selon saint Hilaire de Poitiers*, en "L'Année Théol.", 1949, 302-325. Idem, *Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome*, en "Nouv. Rev. Théol." 82 (1950), 562-579. Idem, *Aux origines de la théologie thomiste de l'Épiscopat*, en "Gregorianum" 35 (1954), 56-89. Idem, *La grâce de la consécration épiscopale*, en "Rech. des sciences philos. et theol." 36 (1952), 389-417. A. LEMONNYER, O. P., *Mémoire théologique sur l'épiscopat*, en "Vie Spir." 46 (1936), suppl. [148]-[167]; 47 (1936), suppl. [33]-[48]. H. LENNERZ, S. J., *De sacramento Ordinis*, Rom, 1953. W. LOWRIE, *Ministers of Christ*, Louisville, 1946. A. LUDWIG, *Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche*, 1910. A. MALVY, *Impositio pollicis. Contribution à l'histoire et à la théorie des sacrements de l'ordre et de la confirmation*, en "Bull. Littér. Eccl." 38 (1937), 213-232. A. MANCINI, *Ancora del potere d'Ordine*, en "Div. Thom. P." 52 (1949), 369-374. G. MARTINI, *Regale Sacerdotium*, Rom, 1938. J. MAYER, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia*, 1938. P. DE MEESTER, O. S. B., *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, Rom, 1947. PH. H. MENOUD, *L'église et les ministères selon NT*, Neuchâtel-París, 1949. E. C. MESSENGER, *The Lutheran Origin of the Anglican Ordinal*, Lon-

don, 1934. H. TH. METS, *Idem nunc offerens sacerdotum ministerio,* en "Ned. Kath. Stemm." 31 (1931), 10-15. A. MEUNIER, *Sacerdos humanus in missa,* en "Rev. Eccl. Liège" 30 (1938/39), 325-329. TH. MICHELS, O. S. B., *"Sacerdos" bei Gelasius I. in seinem Brief an Elpidius von Volterra,* en "Röm. Quart." 47 (1939), 179-181. R. MOLITOR, O. S. B., *Vom Sakrament der Weihe. Erwägungen nach dem Pontificale Romanum,* Regensburg, 1938. B. MONSEGÚ, C. P., *La problemática del sacerdocio en la actualidad,* en "Rev. Esp. Teol." 14 (1954), 529-566. J. MORINUS, *Commentarius historicus ac dogmaticus de sacris ecclesiae ordinationibus,* 1648. G. NIEMEIER, *Priester-Prediger-Praeceptor,* en "Evang. Theol." 9 (1949/50), 411-422. C. NOPPEL, S. J., *Aedificatio corporis Christi. Aufriss der Pastoral,* Freiburg, 1937. F. PELSTER, *Die römische Synode von 1060 und die von den Simonisten gespendeten Weihen,* en "Gregor." 23 (1942), 66-90. G. M. PERELLA, C. M., *Ancora sul decreto "Pro Armenis" relativo al Sacramento dell'Ordine,* en "Div. Thom. P." 40 (1937), 177, Idem, *"...Spiritus Sanctus posuit episcopus regere Ecclesiam Dei"* (Act. XX, 28), ib. 172-176. J. PÉRINELLE, *La doctrine de S. Thomas sur le sacrement de l'Ordre,* en "Rev. Sc. Phil. Theol." 19 (1930), 236-250. P. M. PESSION, O. P., *L'Ordine sacro e i suoi gradi nel pensiero di Ugo di S. Vittore,* en "Scuol. Catt." II (1936), 124-149. B. PIAULT, *Le Sacrement de l'Ordre,* en "Nouv. Rev. Théol." 71 (1949), 1039-1044. PII PP XI, *Litterae encyclicae "De sacerdotio catholico",* en "Acta Apost. Sedis" 28 (1936), 5-53. L. PORTER, *The word episcopus in Pre-Cristian Usage,* en "Angl. Theol. Rev. 21 (1939), 103-112. P. POURRAT, *Le sacerdoce. Doctrine de l'Ecole française,* 1931. E. PUZIK y O. KUSS, *Sacramentum Ordinis. Geschichtliche und systematische Beiträge,* Breslau, 1942. CARD. VAN ROSSUM, C. S. S. R., *De essentia Sacramenti Ordinis disquisitio historico-dogmatica,* Rom, 1932. E. RUFFINI, *La Gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo,* 1921. L. ROUZIE, *Les saint Ordres. Doctrine et action,* 1926. L. SALTET, *Les réordinations. Étude sur le sacrament de l'ordre,* París, 1907. E. SCHELLER, *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Thomas,* Paderborn, 1934. H. SCHILLEBEECKX, O. P., *Priesterschap en Episcopat,* en "Tijdschr. Geest. Leven" 11 (1955), 357-357. M. SCHMAUS, *Der Episkopat als Ordnungsgewalt der Kirche nach der Lehre des Hl. Bonaventura,* en "Episcopus, Festschr. f. Kard. Faulhaber", 1949, 305-336. E. SEITERICH, *Ist der Episkopat ein Sakrament?,* en "Scholast." 18 (1943), 200-219. J. TERNUS, S. J., *Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe,* en "Scholastik" 7 (1932), 161-186; 8 (1933), 161-202. J. THOMAS, *L'Ordre: Nature et finalité du sacerdoce,* en "Rev. Dioc. Tournai" 2 (1947), 37-42. Idem, *Presbytérat et ordres inférieurs,* Ib. 222-227. Idem, *Presbytérat et épiscopat,* Ib. 335-340. J. TIXÉRONT, *L'Ordre et les ordinations,* 1925. A. TYMCZAK, *Quaestiones disputatae de Ordine. Historico-dogmatica disquisitio de ordinibus minoribus nec non de quaestionibus connexis,*

PRAEMISLIAE, 1936. A VERHAMME, *Variae sententiae de materia et forma ordinationis*, en "Coll. Brug." 39 (1939), 370-374. Idem, *De notione ordinis*, en "Coll. Brug." 39 (1939), 101-104. Idem, *Ordo et Sacramentum*, Ib. 104-110. Idem, *De sacerdotio*, en "Coll. Brug." 39 (1939), 185-189. Idem, *Sacerdotium est ordo sacramentalis*, Ib. 189-192. J. VIEUJEAN, *Le dialogue sur le sacerdoce de S. Jean Chrysostome*, en "Rev. Eccl. Liège" 27 (1935/36), 403-410. E. WALTER, *Diener des Neuen Bundes. Das Priestertum der katholischen Kirche*, 1940. YVES, M. J., y CONGAR, O. P., *Structure du sacerdoce chrétien*, en "La Maison-Dieu" 27 (1951), 51-85. D. ZAHRINGER, O. S. B., *Das kirchliche Priestertum nach dem Hl. Augustinus*, Paderborn, 1931. T. ZAPELENA, S. J., *De praesbyteris-episcopis ephesinis in c. Tridentino*, Comillas, 1943. J. DE GHELLINCK, *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques*, en "Revue d'histoire eccl." 10 (1929), 290-302. B. FISCHER, *Der niedere Klerus bei Gregor dem Grossen*, en "Zeitschr. f. kath. Theol." 62 (1938), 37-75. FR. WIELAND, *Die genetische Entwicklung der sog. Ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten*, 1897. B. BOTTE, *Le Rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae antiqua*, en "Recherches de Théol. anc. et méd." 11 (1939), 223-241. A. SCHEBLER, *Die Reordinationen in der altkatholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Anschauungen R. Sohms*, 1936.

§ 282 sig.: M. ANDRIEU, *Les ordres mineurs*, 1925. C. BAISI, *Il ministro straordinario degli Ordini sacramentali*, Rom, 1935. J. BRINKTRINE, *Ist der Priester ausserordentlicher Spender der Priesterweihe?*, en "Theol. u. Glaube" (1933), 455-464. J. COPPENS, *L'imposition des mains*, 1925. E. EICHMANN, *Königsweihe und Bischofsweihe*, 1938. J. FUCHS, S. J., *Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt*, en "Scholastik" 16 (1941), 496-520. V. FUCHS, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III.*, 1930. M. J. GERLAND, O. P., *Le ministre extraordinaire du sacrement de l'Ordre*, en "Rev. Thom." 14 (1931), 874-885. F. GILLMANN, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, 1920. Idem, *Spender und äusseres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio*, 1922. Idem, *Zur Frage der Echtheit der Bulle "Exposcit tuae devotionis"*, en "Archiv f. kath. Kirchenrecht" (104) (1924), 57-59. Idem, *Zur Ordinationsbulle Bonifaz' IX. "Sacrae religionis" vom Jahre 1400*, Ib. 105 (1925), 474 sig.

§§ 285-292: P. ABELLÁN, S. J., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Granada, 1939. Idem, *La doctrina matrimonial de Hugo de San Caro*, en "Arch. teol. granadino" 1 (1938), 27-56. A. ADAM, *Der Primat der Liebe*, 2.ª edic., 1939. K. ADAM, *Die sakramentale Weihe der Ehe*, 2.ª edic., 1933. A. ALLGEIER, *Die crux interpretum im neutestamentlichen Ehescheidungsverbot. Eine philologische Untersuchung*, en "Ange-

lic." 20 (1943), 128-142. APOSTOLUS, *Théologie du mariage,* en "Vie Spir." 58 (1939), 185-188. AUGUSTINUS, *Das Gut der Ehe,* trad. por A. Maxein, Würzburg, 1949. J. DE BACIOCCHI, S. M., *Structure sacramentaire du mariage,* en "Nouvelle Revue Théol" (1952), 916-929. J. BERNHART, *De profundis,* 1935. R. BIGADOR, *Sobre la naturaleza del matrimonio en S. Isidoro de Sevilla,* en "Miscell. Isidoriana" 253-285. J. BILZ, *Die Ehe im Lichte der katholischen Glaubenslehre,* 2.ª edic. 1920. M. BÖCKELER, *Das grosse Zeichen. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit,* 1941. Ph. BÖHNER, *Die natürlichen Werte der Ehe nach dem hl. Bonaventura,* en "Franzisk. Studien" (1937), 1-17. R. CARPENTIER, S. J., *Les fins du mariage,* en "Nouv. Théol." 67 (1945), 230-234; 838-842. L. CHARVET, *Un marge de l'histoire du mariage,* en "Studia et Documenta Histor. et Juris" 3 (1937), 336-347. P. CHRÉTIEN, *Praelectiones de matrimonio,* 1937. J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Eglise,* París, 1933. J. DELAZER, *De insolubitate matrimonii iuxta Tertullianum,* en "Antonianum" 7 (1932), 441-464. M. DENNER, *Die Ehescheidung im Neuen Testament. Die Auslegung bei den Vätern,* 1910. F. J. DÖLGER, *Ne quis adultur. Christliche und heidnische Achtung des Ehebruchs in der Kultsatzung,* en "Antike u. Christent." 3 (1932), 132-148. H. DOMS, *Vom Sinn und Zweck der Ehe,* 1935. H. DOMS-R. BOIGELOT, *Du sens et de la fin du mariage,* en "Nouv. Rev. Théol." (1939), 5-33; 513-550. J. FISCHER, *Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament,* 1919. G. v. LE FORT, *Die ewige Frau,* 1934. P. Fr. FRANSEN, S. J., *Ehescheidung bei Ehebruch. Die theologischen und geschichtlichen Hintergründe der ersten Stellungnahme zum 7. Kanon in der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli 1563),* en "Scholastik" 29 (1954), 537-560. Piet. FRANSEN, S. J., *Ehescheidung bei Ehebruch. Die endgültige Fassung des 7. Kanons auf der 24. Sitzung des Trienter Konzils in ihren theolog. u. geschichtl. Hintergründen (agosto hasta nov. 1653),* en "Scholastik" 30 (1955), 33-49. F. GALTIER, S. J., *Le mariage,* Beyrouth, 1950. C. GANGI, *Il matrimonio, Mailand,* 1945. P. GASPARRI, *De matrimonio,* 1932. M. J. GERLAUD, O. P., *Note sur les fins du mariage d'après S. Thomas,* en "Rev. Thom." 45 (1939), 754-763. O. GIACCHI, *La dottrina matrimoniale di S. Ambrogio nel Decreto di Graziano,* en "Sant Ambrogio" Mailand, 1940. F. GILLMANN, *Zur christlichen Ehelehre* (Kritik an G. H. Joyce, Christian Marriage), en "Arch. kath. Kirchenrecht" 116 (1936), 92-126. A. GOUGNARD, *Tractatus de Matrimonio.* (Theologia Mechliniensis) Mechliniae 1931. 2.ª edic. 1938. C. GRÖBER, *Die christliche Ehe,* 1937. R. GUARDINI, *Ehe und Jungfräulichkeit.* F. X. HECHT, *Die kirchliche Eheschliessungform in Deutschland,* en "Theol. u. Glaube" 1930, 739-756. Fr. HEILER, *Der Dienst der Frau in den Religionen und Kirchen,* en "Eine heilige Kirche" mit Aufsätzen von Fr. Heiler, P. Schäfer, Fr. Wiechert. P. Schorlemmer, A. M. Heiler, E. v. Kirchbach, A. Bramsen, K. E. Dalberg, J. Heintze. E. HERMANN, S. J., *Matrimonio romano e matrimonio cristiano,* en "Orient. christ.

period." 6 (1940), 222-229. V. HEYLEN, *Tractatus de Matrimonio,* Mechliniae, 1945. W. HOFFMANN, *Die Ehe als Sakrament-das Sakrament als Ehe,* en "Liturg. Leben" (1937), 141-158. H. JONE O. M. Cap., *Die Verpflichtung der Form bei der Eheschliessung,* en "Theol. prakt. Quartalschr." 82 (1929), 780-783. G. H. JOYCE, S. J., *Christian Marriage: An historical and doctrinal Study,* London, 1933. 2.ª edic. 1948. Idem, *Die christliche Ehe,* 1932. E. KELLNER-MANGER, *Mann und Frau im Deustchen Idealismus,* 1937. E. R. v. KIENITZ, *Christliche Ehe,* 1938. A. KNECHT, *Handbuch des katholischen Eherechts,* 1928. J. KÖHNE, *Die Ehen zwischen Christen und Heiden in den ersten christlichen Jahrhunderten,* Paderborn, 1931. G. KRABBEL, *Die Jungfrau. Worte frühchristlicher Zeit,* 1937. E. KRONEBERGER, *Würde und Adel der Frau,* 1938. J. A. DE LABURU, S. J., *Jesucristo y el matrimonio,* Madrid, 1935. B. LAVAUD, *Le mariage en droit naturel selon S. Thomas,* en "Magister Thomas doctor communis" 353-383. J. LECLERCQ, *Le mariage chrétien,* París, 1947. H. LEENHARDT, *Le Mariage chrétien,* NEUCHATEL, 1947. J. LINNEBORN, *Grundriss des Eherechts,* 3.ª edic. P. LIPPERT, *Einsam und Gemeinsam,* 1937. F. MAHON, *The Church and Divorce,* 1927. G. M. MANSER, *Die Ehe,* en "Div. Thom. Fr." 24 (1946), 121-146. Ch. MASSABKI, *Le sacrement de l'amour,* París, 1946. E. MICHEL, *Die moderne Ehe in Krisis und Erneuerung,* 1937. F. MIKULA, *De essentia seu materia et forma septimi sacramenti,* 1937. H. MUCKERMANN, *Der Sinn der Ehe,* Bonn, 1940. K. MUND, *Vinculum. Werkbuch christlicher Eheerziehung,* 1939. M. J. NICOLAS, O. P., *Remarques sur le sens et la fin du mariage,* en "Rev. Thom." 45 (1939), 774-793. A. OTT, *Die Ehescheidung im Matthäusevangelium,* Würzburg, 1939. PII P P. XI, *Litterae encyclicae de matrimonio christiano spectatis praesentibus familiae et societatis conditionibus, necessitatibus, erroribus, vitiis,* en "Acta Apost. Sedis", 22 (1930), 539-592. O. PIPER, *Sinn und Geheimnis der Geschlechter,* 1935. B. PIVANO, O. P., *De essentia matrimonii ad mentem Patrum,* en "Rasegna di Morale e Diritto" 4 (1938), 196-215; 5 (1939), 139-155. H. PORTMANN, *Wesen und Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchlichen Wissenschaff und Gesetzgebung des 11. und 12. Jahrhunderts,* Emsdetten, 1938. J. PETERS, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus,* 191?. W. PLÖCHL, *Das Eherecht des Magisters Gratianus,* 1935. G. Y E. RANDENBORGH, *Von der Ordnung der Ehe. Ein biblisches Studium über das Bild der Ehe im Alten Testament und über die Lehre von der Ehe im Neuen Testament,* Berlín, 1938. G. REIDICK, *Die hierarchische Struktur der Ehe.* "Münchn. Theol. Stud." III 3, München, 1953. G. RENARD, *La doctrine institutionelle du mariage,* en "Vie Intell." 12 (1931), 96-123. B. RIVE, *Die Ehe in dogmatischer, moralischer und sozialer Beziehung,* 2.ª edic. revisada por J. Umberg, 1921. J. A. ROBILLIARD, O. P., *Le symbolisme du mariage selon S. Paul,* en "Rev. Sc. Phil. Theol." 21 (1932), 242-247. Idem, *La mystique du mariage chrétien,* París, 1935. N. ROCHOLL, *Die Ehe als geweihtes Leben,* Dülmen Westf, 1936. Idem, *Théologie du mariage,* en "Rev. Thom." 43

(1937), 515-519. P. Cl. SCHAHL, O. F. M., *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, París, 1948. A. SCHARNAGL, *Katholisches Eherecht*, 1935. O. SCHNEIDER, *Die Macht der Frau*, 1938. J. SICKENBERGER, *Zwei neue Ausserungen zur Ehebruchsklausel bei Mt*, en "Zeitschr. Neutest. Wiss", 42 (1949), 202-209. H. STAAB, *Die Unauflöslichkeit der Ehe und die sog. Ehebruchsklauseln bei Mt, 5, 32 u. 19, 9*, en "Festschr. Eichmann" 435-452, Paderborn, 1941. F. v. STRENG, *Das Geheimnis der Ehe*, 1937. J. TERNUS, S. J., *Vertrag und Band der christlichen Ehe als Träger der sakramentalen Symbolik*, en "Div. Thom. Fr." 10 (1932) 551-574. F. TRIEBS, *Kanonisches Eherecht* I, 1925. P. VACCARI, *Della Summa de matrimonio alla Summa Decretalium di Bernardo da Pavia*, en "Studi di storia e diritto in onore di Carlo Calisse II.", Mailand, 1940, 337-353. A. VERMEERSCH, *Katechismus der christlichen Ehe*, 1935. F. VOGT, *Das Ehegesetz Jesu. Eine exegetisch-kanonistische Untersuchung von Mt 19, 3-12; 5, 27-32; Mk 10, 1-12 und Lk 16, 18*, Freiburg, 1936. H. VOLK, *Das Sakrament der Ehe*, Münster, 1952. E. WALTER, *Die Herrlichkeit der christlichen Ehe. Das grosse Mysterium als Lebensgrund der ehelichen Gemeinschaft*, 1938. Th. A. WALTER, *Seinsrhythmik. Studie zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter*, 1932. H. WIRTZ, *Vom Eros zur Ehe. Die naturgetreue Lebensgemeinschaft*, 1938. B. ALVES PEREIRA, *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, París, 1930. E. BOISSARD, *Questions théologiques sur le mariage*, París, 1948. J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, París-Tournai-Rom, 1948. P. COLLI, *La pericope Paolina ad Ephesios V. 32 nella interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento*, Parma, 1951. H. CONRAD, *Das tridentinische Konzil und die Entwicklung des kirchlichen und weltlichen Eherechtes*, en "Das Weltkonzil von Trient", Freiburg/Brsg. 1951, I 297-324. P. DAUDET, *Études sur l'histoire de la jurisdiction matrimoniale, I y II*, París, 1933/1941 (de la época carolingia hasta Graciano), H. DOMS, *Bemerkungen zur Ehelehre des hl. Albertus Magnus*, en "Studia Albertina" (Festschrift B. Geyer), Münster, 1952, 68-89. W. J. DOOLEY, *Marriage according to St. Ambrose*, Washington, 1948. E. EICHMANN-KLAUS MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts II*, Paderborn, 1953[7]. I. FAHRNER, *Geschichte des Unauflöslichkeitsprinzips und der vollkommenen Scheidung der Ehe*, Freiburg/Brsg. 1903. F. FALK, *Die Ehe am Ausgang des Mittelalters*, Freiburg/Brsg. 1908. J. FISCHER, *Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament*, Münster, 1919. J. FREISSEN, *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*, París, 1893. J. FUCHS, *Die Ehezwecklehre des hl. Thomas von Aquin* en "Theol. Quartal." 128 (1948), 398-426. Idem, *Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin*, Köln, 1949. Idem, *Vom Sinn der Ehe*, en "Trierer Theol. Ztschr." (1949), 65-75. W. HOEGEN, *Over den zin van het juwelijk*, Nijmegen, 1935. G. H. JOYCE, *Christian Marriage. An Historical and Doctrinal Study*, London-New York, 1948; en alemán *Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und historische Studie*, London,

1934. M. JUGIE, *L'essence et le ministre du sacrement de mariage d'après les théologiens gréco-russes,* en "Rev. Thom." 33 (1928), 312-323. H. KOTHES, *Die Ehe im Neuen Testament,* en "Theol. u. Glaube" 41 (1951), 266-270. B. KREMPEL, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung,* Einsiedeln-Köln, 1941. L. LOCHET, *Les fins du mariage,* en "Nouv. Rev. Théol." 83 (1951), 449-465; 561-586. J. PETERS, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus,* París, 1918. A. REUTER, *S. Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii,* Rom, 1942. J. SICKENBERGER, *Die Unzuchtsklausel im Matthäusevangelium,* en "Theol. Quart." 123 (1942), 189-206. DE SMET, *De sponsalibus et matrimonio,* Brüssel, 1927. P. TISCHLEDER, *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus,* Münster, 1923.

INDICE DE AUTORES *

A

Achelis, H., § 283, 1.
Abelardo, § 266, II.
Adam, K., § 246, VI; § 248, IV.
Agripino de Cartago, § 264, III, 2.
Agustín, San, § 223, II, 4; III, 2; § 225, III, 1; IV, 4; VI, 4; § 226, II, 1; IV, 3; IV, 4; § *227, 3, a; § 228, I, 2; II, 2;* III, 1; § 229, II; III; § *238, III, B, 2; III, 8, a; III, 9; IV, 1;* § 239, I, 3; *II, I, b; II, 2, b; II, 2, c;* III, a; § *240, 4;* § 242, 1; § 242, 3; § *246, VII;* § 247, I; II, 5; § 248, II; *IV;* § 254, V, 3; *V, 8;* § 256, II, 3; § 257, I, 1; *I, 2, b;* § *257, II, 3;* § *259, II, 3;* § *260, 1;* § 262, 3; § *264, III, 4;* IV; § 267, III, 1, a; *III, 2, b;* § *268, I, 3;* § 268, III, 3, a; § 271, 1; 2, b; § *284, II, 1;* § *287, 3;* § 291, II, 2; § *292, II, c.*
Alano de Lille, § 264, IV.
Alberto Magno, § 226, IV, 3; § 271, 4; § *276, II, 3; III, 3;* § 280, 4.
Alejandro II, § *262, 3.*
Alejandro III, § *237, 5.*
Alejandro VII, § 267, II, 5.
Alejandro de Hales, § 226, IV, 3; § 227, 6; § 266, II.
Ambrosio, San, § *223, II, 1;* § 232, 4; § *236, III, 2;* § 237, 5; § *238, I; III, B, 2;* § *238, IV;* § 239, II, 1, b; § 241, 1; § 241, 3; § *243, II, 1;* § *245, I, 1;* § 247, II, 5; § *248, IV;* § 249, IV; § 252, 5; § 254, V, 5; § 254, V, 9; § 260, 1; § 264, III, 8; III, 9; § *268, I, 3;* § 268, III, 3, a; § 271, 2, b; § *272, III, 3;* § 287, 3; § *291, II, 4;* § *292, I, 1, c.*
Ambrosio Catarino, § 229, IV.
Andrieu, M., § 237, 5.
Anger, A., § 238, III, B, 6.
Angermair, R., § 254, V, 4; § 259, II, 5.
Anselmo de Canterbury, § 247, I; II, 5; § 267, II, 1.
Apuleyo, § 224, I.
Aristóteles, § 248, IV; § 254, III, 3; § 288, 1; § 288, 2; § 289, 1.
Arnauld, § 260, 1.

* Las citas en cursiva son de textos originales.

Arnold, A., § 246, III, 5; VIII; § 255, V.
Arnold, Fr. X., § 262, 5.
Atanasio, San, § 268, I, 3.
Atenágoras, § 292, I, 1, b.

B

Backes, § 238, III, B, 2.
Balthasar, Hans Urs von, § 238, IV, 2; § 248, IV.
Bardy, G., § 238, IV, 10.
Barlow, § 282, 3.
Barth, K., § 225, II, 2.
Basilio, San, § 226, IV, 2; § *238, IV, 3;* § 247, II, 2; § 248, IV; § 254, V, 5; § 256, I, 1; § *260, 1;* § 264, III, 1; III, 4; § 272, II, 4; § 292, II, c.
Batiffol, P., § 277, 3.
Baumstark, A., § 226, III, 2.
Becker, W., § 233, I, 8; § 242, 1; 4; § 270, 2.
Beda el Venerable, § 260, 1; § 271, 4; § 272, II, 4.
Belarmino, San Roberto, § 228, III, 1; § 249, II, 3; § 254, III, 7, a; § 254, V, 3.
Benito, San, § 264, III, 4.
Benedicto XIV, § 255, II, 3; III; § 268, III, 4; § 268, III, 5.
Benz, § 248, IV.
Berengario, § 223, III, 2; § 248, IV; § 249, IV, 2; § 251, 1.
Berti, § 267, II, 5.
Betz, J., § *246, III, 5;* § 246, VI; VII; § 248, III, 1; § 254, III, 1, a); b); § 254, III, 2, b); e); § 254, IV, 2; *2, b);* § 254, IV, 3.
Bihlmeyer, K., § 277, 3; § 280, 4.
Billerbeck, § 264, II, 1.
Billot, § 228, III, 3; § 254, III, 7, a).
Billuart, § 267, II, 5.
Bonifacio IX, § 282, 2.
Bopp, L., § 234, II, 4.
Bornkamm, G., § 254, III, 2, c).
Bornkamp, D., § 226, V.
Bossuet, § 267, II, 5.
Botte, B., § 262, 5.
Breme, M. Th., § 259, I, 2; II, 1.
Brightmann, § *257, I, 2, b).*
Browe, § 250, 6, a); § 255, III; § 256, I, 1.
Brunner, E., § 259, I, 3; § 267, II, 2; § 286, III.
Buenaventura, San, § 226, IV, 3; § 227, 6; § *228, II, 2;* § 237, 4; § 239, III, a); § 260, 1; § 266, II; § *276, III, 3;* § 280, 4.
Butzer, § 248, IV.
Buytendijk, F. J. J., § 286, I, 5.

C

Calixto, Papa, § 264, III, 2.
Calvino, § 226, II, 1; § 248, IV; § 274, 1; § 279, 1.
Carlos Borromeo, San, § *255, III.*
Casel, O., § *224, 1;* II, c); IV; § *225, V, 2;* § 226, V; § *226, V, 1;* 3; § 227, 4; § *227, 6;* § 237, 4; § 238, III, B, 8, a); § 245, II, 3; § 246, VII; § *247, II, 4;* § 247, II, 8; § 254, III, 2, c); e); *III, 4.*
Capréolo, § 276, III, 3.
Cayetano, § 272, II, 1; IV.
Celestino, Papa, § 264, III, 8 y 9.
Cesáreo de Arlés, § 264, III, 4; 9; § *268, I, 4;* § 268, III, 3, a).
Cienfuegos, § 254, III, 7, a).
Cipriano, San, § 229, III; § *238, III, B, 8 d); IV, 3;* § 239, II, 2, b); 3, a); § 240, 4; § *241, 1;* 2; 3; § 247, I; § *248, IV;* § 254, V, 5; § 259, II, 3; § 260, 1; § 262, 3; § 264, II, 1; III, 1; 5; 9; § *268, I, 3;* § 269, I, 1; § 272, I, 1; II, 3; *III, 3;* § 280, 6.
Cirilo de Alejandría, § *228, III, 1;* § *233, II, 7;* § *246, VII;* § 248, II; § 252, 5; § 259, I, 1; *II, 3;* § *287, 3.*
Cirilo de Jerusalén, § 226, III, 5; § *228, III, 1;* § *236, III, 2;* § *238, III, B, 3; IV, 3;* § 239, I, 3; *II, 2, b);* § *241, 2;* § 242, 2; § 248, II; § *259, III, 2;* § *287, 3.*
Clemente VI, § 272, II, 1.
Clemente XI, § 267, II, 5.
Clemente de Alejandría, § 223, III, 1; § 224, IV § *238, IV, 3;* § 242, 1; § 248, II; § 254, III, 2, d);

§ 254, IV, 2, a); § *262, 5;* § 264, III, 1; § 269, I, 1; § 271, 2, b).
Clemente de Roma, § *254, IV, 3;* V, 1; § 262, 2; § 264, III; § 267, III, 1, a).
Columbano, § 264, IV.
Coppens, § 242, 1.
Cornelio, Papa, § 264, III, 2; párrafo 280, 6.
Cramer, § 238, III, B, 2.
Crisóstomo, San Juan, § *226, V, 1;* § 228, III, 1; § *233, I, 3;* § *236, III, 2;* § *238, III, B, 2;* § *239, II, 2, b);* § *246, VII;* § *247, II, 5;* § 248, II; IV; § *254, III, 1, b);* III, 2, d); e); *IV, 2, b); 3; V, 4; V, 9;* § 256, II, 2; § 259, I, 1; *II, 3;* § *260, 1;* § *267, III, 2, b);* § 286, I, 2; *V;* § *287, 3;* § 292, II, c).

D

Dámaso, § 271, 2, b).
Denifle, § 249, IV, 2.
Descartes, § 250, 1; § 251, 1.
Dessauer, Ph., § 284, III.
Dídimo el Ciego, § *238, III, B, 2.*
Diekamp, F., § 267, II, 5; § *268, III, 5.*
Dionisio Cartujano, § 276, III, 3.
Dionisio de Alejandría, § 272, II, 3.
Dionisio Areopagita, § 226, IV, 3; § *233, II, 4;* § 242, 2.
Dölger, Fr., § 226, IV, 2; § 236, III, 2; § 238, IV, 3; § 239, II, 2, b); § 246, III; § 254, IV, 2, b); párrafo 262, 5.
Doms, § *288, 2;* § 288, 3.
Dudli, N., § 234, II, 4; § 291, II, 4.
Duns Escoto, § 239, III, a); § 249, II, 4; § 266, II; § *276, III, 3;* § 280, 4.
Durando, § 239, III, a); § 242, 4; § 280, 4.

E

Eckart, § 233, II, 7.
Efrén, San, § *248, IV.*
Egbert, § 272, II, 4; § 276, III, 3.
Ehrhard, A., § 229, III; § 264, III, 7; 8; § 278, 3.
Eichmann, § 240, 2; § 244, I, 2; § 258, 3; § 266, III, 1; § 278, 4; § 289, 2; § 292, 2, d).
Eisenhofer, § 234, I, 4, b); § 247, II, 8.
Elfers, H., § 242, 1; § 281, 1.
Epifanio, San, § *280, 4;* § 292, II, c).
Esteban I, § 223, III, 2; § 229, III.
Esteban de Autún, § 249, IV, 2.
Estius, § 267, II, 5.
Eugenio IV, § 290, 1.
Eusebio de Cesarea, § 247, II, 5; § 254, III, 1, b); III, 2, d); IV, 2, b); § 272, II, 3; § 274, 3; párrafo 280, 4.
Eutiquio, § *246, VII.*

F

Faller, O., § 237, 5.
Fausto de Riez, § *246, VII.*
Felipe el Canciller, § 229, IV.
Feuerer, G., § 233, II, 8.
Feuling, D., § *249, II, 2;* § *253, 5.*
Fischer, B., § 262, 5.
Fischer, J. A., § 262, 8.
Fittkau, G., § *254, IV, 3.*
Flemming, J., § 283, 1.
Floro de Lyon, § 247, II, 5; II, 8.
Franke, H., § 233, II, 8.
Franz, A., § 291, II, 4.
Franzelin, § 249, II, 4; § 254, III, 7, a).
Fuchs, J., § 288, 3.
Funk, F. X., § 281, 1.

G

Gandulphus, Magister, § 247, II, 5.
Geiselmann, J., § 223, III, 2; § 246, III, 4; § 247, I; II, 6; § 264, III, 3; § 267, II, 1; § 272, V.
Gelasius, § 238, III, B, 2.
Gelasius II, § 272, III, 2.
Gennadio, § 260, 1.
Goethe, § *231, II, 6.*
Goossen, W., § 255, V.
Grabmann, M., § 248, III, 1.
Gregorio Magno, § *233, II, 4;* § 239, I, 4; § 244, I, 2; § 246, VII;

§ *254, V, 9;* § 261, II, 2; § 262, 3; § 291, II, 4.
Gregorio VII, § 247, I; § 248, IV; § 254, 5.
Gregorio Nacianceno, § *238, IV, 3;* § *246, VII;* § 248, IV; § *254, IV, 3;* V, 5; § *257, I, 1;* § 264, I; § 279, 3.
Gregorio de Nisa, § 228, II, 2; párrafo *233, II, 4;* § 239, III, a); § *247, II, 5;* § 248, II; § 254, IV, 2, b); § *259, III, 2;* § 267, III, 1, a); § *268, III, 3 a);* § 272, II, 4.
Gregorio de Tours, § *255, III.*
Gregorio Taumaturgo, § 264, III, 1; § 268, III, 3, a); § 272, II, 4.
Grillmeier, § 264, III, 3.
Grosche, R., § 238, III, B, 5; 8, a); § *238, III, B, 8, e).*
Gross, K., § 261, II, 4.
Guardini, R., § 225, I, 3; § *254, III, 2, a);* § 255 I, 1; § 259, I, 3; § 261, II, 1; § 262, 1; § *286, V;* § *291, III, 2.*
Guitmund, § 249, IV, 2.
Gülden, J., § 286, III; § *286, V.*
Gutberlet, § 239, III, a).

H

Haag, H., § 254, IV, 2, a).
Hahn, W. Tr., § 226, V; V, 3; párrafo 254, III, 2, c).
Harms, Cl., § 264, I.
Harnack, Adolf von, § 236, III, 2.
Hecht, Fr. X., § 268, III, 4.
Heiler, F., § 228, I, 7; § 231, I, 3; § 242, 4; § 247, II, 7; § 255, IV; § 264, I; § 266, III, 2; § 270, 2; § 275, 2.
Henry, A. M., § 238, III, 10.
Heringer, Abad, § 248, IV.
Herwegoen, J., § *250, 6, a).*
Hilario, § 252, 5.
Hildebert de Lavardin, § 249, IV, 2.
Hinkmar de Reims, § 271, 4.
Hipólito, § 237, 5; § 242, 1; § *247, II, 3;* § 281, 1.
Hoecke, P., § 228, I, 7.
Hoeper, M., § 238, III, B, 1, a).
Hofmann, Fr., § 223, III, 1; § 226, IV, 2; § 228, I, 5; § 248, IV.
Hofmann, K., § 288, 3; § 292, II, e).
Hölderlin, § 240, 4.
Hompel, ten., § 254, I, 7, b).
Hrábano Mauro, § 243, I, 2; § 247, I; § 248, IV.
Hugo de Langres, § 249, IV, 2.
Hugo de San Cher, § 266, II; párrafo 272, V.
Hugo de San Víctor, § 222, 5; párrafo 223, III, 2; § 225, III, 1; § 231, I, 3; § 266, II.
Huguccio, § 282, 2.
Humberto, Cardenal, § 248, IV.
Hurter, H., § 267, II, 5.
Hus, § 272, II, 1; § 280, 4.

I

Ignacio de Antioquía, § 240, 2; § 246, III; § 248, II; *IV;* § 254, IV, 3; V, 1; § 256, II, 6; § 257, 1, 2, b); § *259, III, 2;* § *262, 2;* § 263, III, 8; § 264, III, 1; § 271, 2, b); § 277, 3; § 280, 4; § *287, 3.*
Inocencio I, § *244, I, 1, a);* § 262, 3; § 264, III, 8; III, 9; § 266, II; § *274, 3.*
Inocencio III, § 247, II, 1; II, 8; § 249, IV, 2; § 254, V, 3; § 268, I, 3; § 290, 1.
Ireneo, § 226, IV, 2; § 236, II, 1; *III, 2;* § *238, III, B, 2; III, 8, c);* § 239, I, 3; § 240, 4; § 246, VII; § 247, I; II, 1; II, 2; *II, 4;* párrafo 248, II; *IV;* § *254, IV, 2, b);* § *259, III, 2;* § 264, III, 1; § 280, 4; § 289, 2.
Isidoro de Pelusium, § 238, III, B, 8, a).
Isidoro de Sevilla, § 223, III, 3; párrafo 238, III, B, 6; § 247, I.

J

Jerónimo, San, § *238, III, B, 2;* párrafo 257, III, 2.
Jonás de Orleáns, § 271, 4.
Juan Damasceno, § 247, II, 7.
Juan Diácono, § 247, I.

Juan Gerson, § 239, III, a).
Juan de Jerusalén, § *226, III, 5;* párrafo 236, III, 2; § 238, I; IV, 3; § 247, II, 2; § 248, IV; § *254, V, 4;* § *257, II, 3.*
Juénin, § 267, II, 5.
Jungmann, J. A., § 238, III, B, 8; § 262, 5.
Justino, § 236, II, 1; § 238, III, B, 2; IV, 3; § 246, VII; § 247, I; II, 1; § 248, II; § 252, 4; § 254, III, 1, b); III, 2, d); § *254, V, 4;* § 255, V; § 257, I, 2, b); § 259, II, 5; § 262, 2; 3; § 292, I, 1, b); II, c).

K

Kaiser, M., § 264, II, 1; § 280, 5; § 281, 1.
Kahlefeld, § 263, II, 2.
Kalsbach, A., § 283, 2.
Karstadt, § 248, IV; § 249, III.
Keller, H., § 223, III, 2; § 245, II, 3; § 257, I, 2, b).
Kern, § 276, III, 3.
Kilwardby, R., § 232, 4.
Kittel, § 236, I, 1.
Klauser, Th., § 259, II, 5.
Klee, § 239, III, a); § 254, III, 7, b).
Kliefoth, § 231, I, 3.
Klostermann, § 233, II, 7.
Koch, A., § 288, 3.
Koeninger, A. M., § 271, 4.
Kramp, § 254, III, 7, c).
Krempel, H., § 288, 3.
Kürzinger, § 226, V, 1.

L

Lacordaire, § 288, 2.
Landgraf, A. M., § 229, IV; § *232, 4;* § 267, II, 5; § 268, I, 4; párrafo 268, III, 3, a).
Lanfranco de Bec, § 248, IV; párrafo 249, IV, 2; § 252, 5.
Lanza, A., § 288, 3.
Laprat, R., § 238, III, B, 10.
Lechner, J., § 234, I, 4 a); § 236, III, 1; § 247, II, 8; § 271, 4; párrafo 280, 4.
Leibniz, § 231, I, 1.
León X, § 272, II, 1.
León XIII, § 283, 1; § 291, III, 1.
León Magno, § *223, II, 1;* § *226, I, 1;* § 227, 5; § *233, 4;* § 238, III, B, 2; III, B, 6; § *246, VII;* § *254, II, 1;* § *259, II, 3;* § *262, 3;* párrafo *264, III, 6;* III, 8; III, 9; § 266, III, 2; § 268, I, 3; párrafo *287, 3.*
Lepin, § 254, III, 7, b).
Lessius, § 249, II, 4; § 254, III, 7, a).
Lietzmann, § 289, 2.
Löhe, § 231, I, 3; § 264, I.
Ludwig, A., § 283, 1.
Lugo, De, § 249, II, 3; § 254, III, 7, a); § 267, II, 5.
Lutero, § 226, II, 1; § 231, I, 3; § 238, III, B, 5; § 248, IV; párrafo *264, I;* § 267, II, 1; § 272, II, 1; § 274, 1; § 279, 1.

M

Marsilio de Padua, § 280, 4.
Mausbach, J., § 267, III, 2, b).
Máximo, Confesor, § 233, II, 7; párrafo *234, I, 1.*
Máximo de Turín, § *238, III, B, 2;* § *246; VII;* § *287, 3.*
Mazerath, P., § 266, III, 2.
Meinertz, M., § 274, 2.
Melanchthon, § 231, I, 3; § 257, I, 2.
Melchor Cano, § 254, III, 7, a).
Merk, K. J., § 258, 3.
Metodio de Filipo, § *233, II, 7;* párrafo 238, III, B, 8, d).
Mingana, A., § 246, VII.
Mitterer, A., § 286, I, 5.
Mohlberg, § 254, IV, 3.
Möhler, § 254, III, 7 a).
Mohrmann, Chr., § 224, IV; § 262, 5.
Molitor, R., § 280, 6; § 281, 1; § 282, 2.
Mommsen, § 271, 2, b).
Morin, G., § 246, VII; § 248, IV; § 257, I, 2, b); § 284, II, 1.
Morinus, § 267, II, 5; § 283, 1.
Mörsdorf, Kl., § 227, 6; § 240, 2;

§ 244, I, 2; § 258, 3; § 258, 4; § 265, I, 1; § 271, 5; § 278, 4; § 289, 2; § *291, III, 1.*

N

Nectario de Constantinopla, § 264, III, 7.
Niebecker, E., § 238, III, B, 8, a).
Nicolás de Ochrid, § *228, I, 7.*
Nicolás, I, § 237, 2; § 248, IV; § 290, 1.
Nicolás Cabasilas, § *247, II, 7;* párrafo *262, 5.*
Nygren, A., § 224, IV.

O

Oepke, § 236, I, 1.
Ohm, Th., § 224, III, b).
Ocolampadio, § 248, IV.
Omnibene, Magister, § 231, I, 3.
Optato de Mileve, § 228, I, 5; párrafo 259, II, 5.
Orígenes, § 223, III, 1; § *226, IV, 2;* § *233, II, 7;* § 236, II, 1; párrafo *238 III, B, 2;* § *238, III, B, 8,* b); § 239, I, 3; § 240, 4; párrafo 242, 1; § 246, III; § 247, II, 1; § 248, II; IV; § 254, IV, 2, b); § 256, II, 6; § 257, II, 1; § 264, III, 1; § 264, III, 2; párrafo *268, I, 3;* § 274, 3; § 287, 3; § 292, II, c).
Osiander, § 249, III.
Ott, A., § 292, II, e).
Ott, L., § 266, III, 1.
Otto de Bamberga, § 231, I, 3.

P

Pacomio § 264, III, 4; § 271, 3.
Paciano, § 268, III, 3, a).
Panfoeder, § 238, III, B, 6; § 254, IV, 3.
Parker, § 282, 3.
Parsch, § 291, II, 4.
Pascasio Radberto, § *226; V, 1;* párrafo *227, 1;* § 247, II, 5; § 248, IV; § 249, II, 2; § *259, III, 2.*
Pascher, J., § 225, VI, 2; § 227, 6; párrafo 238, III, B, 8, a); § *245,* II, 1; § 254, V, 5; § 262, 5; párrafo 287, 2, b).
Paulo V, § 260, 3.
Pedro Cantor, § 226, IV, 2.
Pedro Crisólogo, § 267, III, 1, a).
Pedro Damián, § 238, III, B, 2.
Pedro Lombardo, § 223, III, 2; párrafo 231, I, 3; § 247, II, 5; § 266, II; § 267, II, 5.
Pedro de Osma, § 272, II, 1.
Pedro de Poitiers, § 228, I, 6; párrafo 247, II, 5.
Pedro de Tarantasia, § 276, III, 3; § 280, 4.
Pell, § 254, III, 7, b).
Perinella, § 267, II, 5.
Perl, C. J., § 262, 5.
Perler, O., § 246, VII.
Peterson, E., § 226, V; § 238, III, B, 8, d); § 262, 5.
Philips, G., § 238, III, B, 10.
Pieper, J., § 259, III, 1; § 260, 1.
Pinsk, J., § *234, 4, a);* II, 4; párrafo 242, 3; § 249, V; § 262, 5; § 269, II, 1.
Pío IV, § *255, III.*
Pío V, § *238, III, B, 3.*
Pío VI, § 272, II, 1.
Pío X, § 256, II, 5; § 260, I, 1; § 262, 4.
Pío XI, § 262, 4; § 291, III, 1.
Pío XII, § 227, 6; § 229, I; párrafo 238, III, B, 8, a); § 239, II, 1; § *254, V, 3;* § *255, II, 3;* párrafo 262, 4; § *268, III, 4;* § *281, I;* § 289, 2; § 291, II, 3; III, 1.
Platón, § 223, III, 1; § 254, III, 3; § 267, II, 2.
Plinio, § 262, 3.
Policarpo, § 264, III.
Poschmann, § 263, 7; § 264, II, 3; § 264, IV § *267, II, 1; II, 5;* párrafo 270, 3; § 271, 2, b; párrafo 271, 4; § 272, II, 5; § 272, V; § 274, 2.
Prepositino, § 229, IV.
Probst, E., § 262, 5.
Próspero de Aquitania, § *238, III, B, 2.*

Prümm, K., § 242, 1; § 245, II, 3; párrafo 246, VIII; § 255, V.
Pseudo-Cirilo de Alejandría, § 254, III, 1, b); § 254, IV, 2, b).
Puniet, P. de, § 237, 5; § 242, 4; § 282, 2.

Q

Quasten, J., § *247, II, 3.*
Quillermo de Auxerre, § 225, VI, 5; § 228, I, 6; § 229, IV.
Quillermo Durando, § 255, III.

R

Radberto, § 252, 5.
Radulfo Ardens, § 231, I, 3.
Rahner, K., § 266, III, 2; § 267, II, 1; § *268, III, 4;* § *272, V.*
Rahner, H., § 238, III, B, 7.
Ramge, K., § 264, I.
Ratramnus, § 233, III, 2; § 248, IV; § 249, IV, 2.
Ratti, A., § 255, III.
Ratzinger, § 223, III, 2.
Rauschen, § 237, 4.
Reidick, G., § 287, 4; § 289, 2; § 291, III, 1.
Ricardo de Mediavilla, § 280, 4.
Rintelen, F. M., § 242, 1.
Ritter, § 264, I, 1.
Rocholl, N., § 278, 1.
Rohner, § 258, 4.
Roland, Magister, § 226, V, 3.
Rosmini, § 249, III.
Rottmanner, § 238, III, B, 6.
Rouet de J., § 246, VII.
Ruch, C., § 274, 2.
Rücker, A., § 246, VII.
Rudloff, Leo von, § 238, IV, 3; párrafo 242, 1; § 242, 3; § 246, VII; § 248, IV; § 259, II, 3; párrafo 267, III, 1, a); § 267, III, 2, a); § 268, I. 3; § 275, 1; párrafo 279, 3; § 280, 4; § 285, 2; párrafo 292, II, c).
Ruperto de Dacia, § *238, III, B, 2.*

S

Scannel, T. B., § 242, 1.
Schäfer, P., § 264, I.
Scheeben, § 226, IV, 3; § 238, III, B, 2; *III, B, 8, a); III, B, 8, b).*
Schell, § 232, 1; § 239, III, a); párrafo *276, II, 6;* § 276, IV; párrafo *277, 2;* § *278, 3.*
Schiersee, Fr. J., § 263, III.
Schlatter, § 236, I, 2; § 237, 3; párrafo *254, II, 2.*
Schmaus, § 224, III, a); § 226, V, 3; § 261, II, 5; § 264, III, 3; párrafo 267, II, 1; § 272, V.
Schmid, § 236, I, 2; § 292, II, e).
Schnackenberg, § 226, V; § *238, I;* § 263, II, 7.
Schorlemmer, P., § 231, I, 3.
Schuler Bertram, § 239, III, a).
Schürmann, H., § 246, III, 5.
Schuster, B. J., § 275, 2; III, 1.
Schütz, P., § 224, II, b).
Sellmair, § 284, V.
Serapión de Thmuis, § 242, 1; párrafo *275, 1;* § *281, 1.*
Simeón el Teólogo, § 271, 3.
Simón, Magister, § 231, I, 3.
Siricio, Papa, § 264, III, 8.
Sixto IV, § 272, II, 1.
Söhngen, G., § *225, V, 2; VI, 2;* párrafo 226, V, 1; V, 3; § 228, II, 2; § 233, II, 8; § 254, III, 2. c); III, 2, e).
Sozomenos, § *264, III, 8:* § 266, II.
Spicq, P. C., § 246, VI.
Staab, K., § 292, II, e).
Shtalin, W., § 264, I.
Stephan Langton, § 225, VI, 5.
Stockums, W., § 284, V.
Strack, § 264, II, 1.
Strangfeld, J., § 257, I, 2, b).
Struckmann, A., § 254, IV, 1, b).
Suárez, § 228, III, 1; § 239, I, 4; párrafo 249, II, 4; § 254, III, 7, a); § 267, II, 5; § 270, 6.
Swaans, W. J., § 226, III, 5.

T

Taille, de la, § 238, III, B, 6; § 247, II, 8; § 254, III, 7, b); § 258, 3.
Tapper, § 266, II; § *276, III, 3.*
Taulero, § 233, II, 7.
Teetaert, A., § 271, 4.
Teodoro de Mopsuestia, § *226, V;* § 254, III, 1, b); *III, 2, e);* párrafo *254, IV, 3.*
Teodulfo de Orleáns, § 264, IV.
Teófilo de Alejandría, § 254, IV, 2, b).
Teófilo de Antioquía, § 242, 1; párrafo 254, III, 1, b).
Tertuliano, § 233, II, 4; § 226, IV, 2; § 228, III, 1; § 236, II, 1; III, 2; § 237, 3; § 237, 4; § 238, III, B, 2; III, B, 5; III, B, 6; párrafo 239, II, 2, b); § 240, 4; párrafo *241, 2;* § 242, 3; § *248, IV;* § 255, V; § 256, II, 6; § 259, II, 3; § 262, 3; § 264, II, 1; III, 2; III, 3; III, 5; § 268, III, 3, a); § 271, 2, b); § *287, 3;* § 289, 2; § 292, I, 1, b); II, c).
Thalhofer, § 254, III, 7, b).
Thiersch, J., § 264, I.
Tittmann, § 257, I, 2.
Tixéront, J., § 282, 2.
Toledo, § 254, III, 7, c).
Tomás de Aquino, § 223, III, 2; párrafo *225, III, 1; IV, 2;* V, 1; párrafo 226, III, 1; IV, 3; § *228, I, 1;* II, 1; II, 2; III, 1; *III, 4;* § *229, II; III;* § 231, I, 3; II, 5; II, 6; § *232, 4;* § *233, 2;* párrafo 236, II, 1; § *237, 4;* § 238 III, B, 2; *IV, 1;* § *239, 4; II, 1, b); 2, b); 2, c);* III, a); § *240, 1;* § *240, 3;* § *240, 4;* § 242, 2; § *243, 2;* II, 1; § 245, I, 3; *I, 4; II, 1;* § 245, IV; § 246, II; § 247, I; § 247, II, 8; § 249, II, 3; párrafo *250, 1;* § 251, 1; § *252, 4;* § 254, III, 6; § *254, IV, 4;* § 255, I, 1; I, 2, a); III; *IV;* § 256, I, 3; II, 3; § 258, 2; § *259, I, 1;* II, 3; *III, 1; IV;* § *260, 1;* § 260, 2; § *261, II, 2;* § 262, 5; § *265, II, 3;* § 266, II; III, 2; § 267, II, 5; III, 1; III, 2, c); § *268, III, 4;* III, 5; § 270, 2; § 270, 6; § 271, 4; § 272, V; § 274, 1; § *276, III, 1;* III, 3; § *277, 2;* § *280, 3;* párrafo 284, II, 1; *II, 2;* § 286, I, 5; § 288, 1; § *291, I, 2.*
Tüchle, H., § 278, 3; § 280, 4.

V

Vásquez, § 254, III, 7, a).
Vilmar, § 231, I, 3.
Vonier, A., § 228, III, 4; § 245, II, 1; § 249, II, 1.

W

Walafried Strabo, § 255, V; § 260, 1; § 262, 3.
Walter, E., § 225, IV, 4; § 233, II, 8; § 238, V; § 261, II, 1; § 263, II, 2; § 265, III.
Warnach, § 224, IV; § 226, V, 1; V, 3.
Wiclef, § 248, II; § 272, II, 1; párrafo 280, 4.
Wikenhauser, A., § 279, 2; § 287, 2.
Winklhofer, Al., § 239, III, a).
Winterswyl, L. A., § 236, III, 2; párrafo 238, IV, 3; § 241, 2; § *243, 2;* § 246, VII; § 262, 5; § 275, 2.
Winzen, D., § 262, 5.
Wirtz, H., § 284, III.

X

Xiberta, Fr. B., § 270, 3.

Z

Zähringer, D., § 282, 2.
Zwinglio, § 226, II, 1; § 248, IV.

INDICE DE MATERIAS

Absolución, § 266, II, III; § 267, II, 5; III; § 268, III, 5; § 269, II; § 270, 3.
Accidentes (doctrina eucarística), párrafo 249, I, II; § 250, 2; § 251.
Acolitado, § 279, 1; § 280, 6.
Acuarios, § 247, I.
Adoración, § 222, 3; § 226, 2; § 230, 4; § 245, II, 3; § 253, 5; § 254, IV, 4; § 257, I, 2; § 261, II, 5; § 262, 4; § 263, I, 3; § 267, II, 2, 4; III, 1; § 269, II, 1.
Agape, amor, § 223, II, 2; § 267, II, 2; § 286, III.
— eucarístico, § 246, III, 5; VII; § 254, V, 5; § 262, 1.
Albigenses, § 238, III, B, 3; párrafo 248, IV.
Alegoría, § 225, I, 2.
— cristiana, § 241, 2; § 245, I, 1; § 246, VI; § 257, I, 2; § 259, I, 4; III, 1; § 261, II, 7; § 262, 2; § 262, 5; § 266, I; § 270, 5.
Alianza de Noé, § 224, III, a).
— neotestamentaria, § 246, IV, 2; § 248, III, 1.
Altar, § 262, 1, 3, 5.
Amor a Dios, § 238, I, II; § 239, II; § 259, II, 5; § 263, II, 2; § 267, II, 2, 3, 4, 5; III; § 268, III, 4; § 269, II, 1; § 283, 2, 3; § 284, I, 1; § 286, III.
Amor de Dios, § 225, IV, 1; § 226, I, 1, 2; § 229, 1; § 230, 4; § 232, 1; § 238, III, A; III, B, 10; § 239, I, 1; II, 1; § 246, IV, 2; V; § 248, II; § 249, V; § 254, IV, 5; VI; § 256, II, 1; 4, 5; § 257, I, 1; § 259, I, 2, 4; § 260, 1; § 262, 2, 5; § 263, II, 2; III; § 267, III, 1; 1 a); § 269, II, 1; § 271, 6; § 284, III; § 287, 2 a; § 292, II, b.
Analogía, análogo, § 222, 2; § 225, I, 1; III, 1; VI, 5; § 226, III, 1; § 231, II, 6; § 246, IV, 2; § 247; § 265, II, 3; III; § 272, III, 2; § 287, 2; § 289, 1.
Anámnesis (textos), § 254, III, 1 c.
Anglicanismo, § 231, I, 3.
Antropología, § 248, III, 1; § 288, 1.
Año eclesiástico, § 262, 2, 5.
Aplicación de la misa, § 254, II, 2; § 258, 3, 4.
Apóstol, apostolado, § 278, 3; párrafo 281, 1; § 282, 1.
Arbol de la vida, § 247.
Arqueología, § 246, II, 5.
Arrepentimiento, § 230, 3; § 239, II, 1; § 262, 5; § 265, II; § 266,

II; § 267; § 268, I, 4; III, 4; § 269, I, 5; II, 2; § 272, I, 2.
— perfecto, § 256, II, 4; § 259, II; § 267, II, 1, 5; III, 1; § 276, III, 2; § 277, 3.
— imperfecto, § 267, II, 1; 5; III, 1, 2; § 276, III, 1.
Arrianismo, § 254, III, 1 b; IV, 3, 4; V, 6; § 260, 1.
Ascesis, § 233, II, 1; § 261, II, 3; § 264, III.
Atricionismo, § 267, II.

Banquete eucarístico, § 245, II; párrafo 246, V; VIII; § 247, II, 8; § 249, V; § 252, 4; § 253, 2, 3, 5; § 254, III, 7 c; IV, 2 a; § 255, I, 2; II, 1; V; § 256, I, 3; II, 4; § 259, I, 1, 2; II, 1, 2, 4; § 260, I; § 261, I, 2; § 262, 1.
Banquete pascual, § 246, III, 5, 6; IV, 1, 2; § 247, I; 254, V, 3; § 256, I, 3.
Bautismo, § 225, VI, 5; § 226, III, 3, 4, 5; IV, 1, 2; V, 1, 3; § 227, 6; § 228, I, 5; § 229, I; II; III; § 230, 1; § 231; § 233, I, 1; II, 1, 4; § 235; § 240; § 241, 2; § 242, 4; § 243, I; II, 1; § 244, I; § 245, I, 1, 4; § 246, VI; VII; § 249, II, 1, 4; § 254, II, 1; III, 1 a; V, 2, 3, 7; § 256, I, 2; § 257, I, 2 b; § 258, 3; § 259, I, 2; II, 1; III, 2; § 260, 2, 3; § 261, II, 1, 2, 3; § 262, 5; § 263, I, 1; II, 2, 5; III; IV; § 264, II, 1; II; III, 1, 3, 4, 5, 8; § 265, II, 3; § 266, II; § 267, I, 2; II, 5; III, 1; 1 b; § 268, III, 1, 3, 4; § 269, II, 1, 2; § 270, 2, 3, 6; § 271, 5; § 273, 1; § 276, II, 1, 3; III, 1; IV; § 277, 2; § 278, 1; § 280, 1; § 283, 1, 2; § 284, I, 2 a; II, 2; § 285, 2; § 286, IV; § 287, 2 b; § 289, 1, 2; § 291, I, 3; II, 2.
— de niños, § 228, I, 5; § 240, 4; § 244, II.
— como iluminación, § 236, III, 2; § 238, IV, 2, 3.
— como renacimiento, § 235; § 236, III, 2; § 238, IV, 1; § 239, I, 2.
Bautismo, los bautizados en cuanto templo, § 238, III, B, 1.
— profetismo de los bautizados, párrafo 238, III, B, 1.
— reinado de los bautizados, § 238, III, B, 1; § 254, V, 5; § 276, II, 3.
— sacerdocio de los bautizados, párrafo 238, III, B, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11; § 243, I, 2; § 254, V, 5; § 261, II, 3; § 276, II, 3; párrafo 277; § 278, 1; § 283, 2; § 291, I.
— su ministro y sujeto, § 240, 1.
— su rito, § 238, IV, 2.
— su carácter indeleble, § 238, III; V; § 265, II, 3; § 270, 2, 3.
— de muertos, § 240, 4.
— de prosélitos, § 236, I, 2.
— de herejes, § 229, III.
— de San Juan, § 236, 1; § 237, 5; § 241, 2.
— de sangre, § 239, II, 2.
— de deseo, § 279, II, 1; III, a.
Biología, § 288, 1.
Blasfemia, § 256, II, 5.
Bula "Exurge Domine", § 272, II, 1.
Bula "Unigenitus", § 272, II, 1.

Caducidad, § 225, IV, 3; § 254, III, 2, 6; § 261, I, 1, 3; § 269, II, 1; § 286, V.
Calvinismo, § 264, I.
Canon de la misa, § 247, II; § 254, III, 1 c; V, 4; § 257, I, 2 b; § 258, 2; § 262, 5.
Cánones apostólicos, § 282, 2.
Castigo de los pecados, § 234, IV; § 239, 1; § 259, III, 1; § 264, II, 1; III, 1, 2; § 269, I, 1, 2, 3, 4, 5; § 270, 3, 6; § 272, I, 1, 2, 3; III, V; § 276, III, 1, 3.
Casuística, § 272, II, 4.
Catálogo de vicios, § 264, III, 3, 5; § 268, III, 3 a.
Cátaros, § 248, IV.
Catecumenado, § 223, II, 4; § 240, 3; § 262, 5; § 264, III, 1.
Cathechismus Romanus, § 223, IV;

§ 225, VI, 1; § 238, III, 3; § 243, II, 1; § 288, 3.
Católicos, viejos, § 282, 1.
Causa-efecto, § 225, VI, 5; § 226, III, 1, 2; V, 3.
Celibato, § 283, 3.
Character indellebilis, en general, párrafo 226, IV; § 228, I.
— del bautismo, § 238, III; V; párrafo 239, II, 1 c.
— de la confirmación, § 243, I.
— del orden, § 284, I.
Cuasi-carácter del matrimonio, § 226, IV, 4; § 292, II b.
CIC, § 222, 2; § 240, 2; § 244, 1, 2; § 255, II, 3; III; § 256, II, 3; § 258, 3, 4; § 260, 3; § 267, III, 1; § 268, III, 2; § 275, 1; § 277, 2; § 278, 4; § 283, 1; § 284, 2.
Cielo nuevo-tierra nueva, § 226, IV, 2; § 233, I, 3; § 249, II, 1.
Circuncisión, § 232, 2, 4; § 236, I, 2; § 239, I, 4.
Comunicación del Espíritu, § 241, 2; § 243, II, 2.
Comunidad con Cristo, § 222, 2; § 223, III, 2; § 224, I; § 225, I, 3; § 226, III; VI; § 228, II, 2; § 229, III; § 230, 1, 4; § 231, II, 3, 4; § 233, I; II; § 237, I; III, 5; 8 a, c; § 245, I, 2, 3; § 248, II; III, 2; IV; V; § 254, II, 1; IV, 1 a; V, 1, 2, 5, 7; VI; § 256, I, 3; § 257, I, 2 b; § 259, I, 2, 3, 4; II, 2, 5; § 261, II, 3, 4; § 262, 2, 5; § 263, I, 1; II, 2, 4; III; § 264, III, 3; § 265, II, 3; § 268, III, 4; § 269, II, 1; § 270, 2, 3; § 273, 1; § 276, II; § 283, 2; § 284, I, 2 c; § 285, 2; § 287, 2 b; § 291, I; III, 1.
Comunión bajo ambas especies, párrafo 255, V.
— de los Santos, § 272, III, 3.
Concelebración, § 267, II, 5.
Concepción de la Eucaristía personal-objetiva, § 252, 5; § 253, 5.
— simbólico-realista, § 248, IV.
Concilio de Constanza, § 252, 2; párrafo 255, IV; § 256, II, 6; párrafo 268, I, 1; § 272, II.
Concilio de Efeso, § 254, IV, 3.
— de Florencia, § 231, I, 1; § 237, 5; § 244, I, 2; § 266, I; III, 2; § 277, 2.
— IV de Letrán, § 231, I, 3; § 247, I; § 249, IV, 2; § 251, 1; § 254, V, 1; § 260, IV, 1; 3; § 265; § 268, I, 1; III, 2.
— de Letrán (1079), § 254, V, 5.
— de Lyon, § 231, I, 1; 3.
— de Nicea, § 264, III, 1; IV; párrafo 266, II; § 283, 1.
— de Orange, § 241, 1.
— de Toledo, § 244, I, 2; § 247, I.
— de Trento, § 223, I, 4; IV; párrafo 225, VI, 1, 5; § 226, II, 1; IV, 1; § 227, 2, 6; § 228, I, 1; III, 1, 3; § 229, II; III; IV; § 230, 2; § 231, I, 1, 3; § 232, 2, 4; § 234, II, 1; § 236, II; párrafo 237, 1; § 239, I, 1, 4; § 240, 4; § 241, 1; § 243, I, 2; II, 1; § 244, I, 1, 2; § 245, 3; § 246, I; § 247, II, 1; § 248, I; § 249, I; II, 1, 2; III; § 250, 4, 5; párrafo 251, 1; § 252, 2; § 253, 1, 2, 5; § 254, II, 2; III, 1; 7 a; IV, 4; V, 1; 2; § 255, II, 3; III; IV; § 256, II, 4; § 257, I, 2; III, 1; § 260, 3; § 262, 3, 4; § 263, I, 1; IV; § 264, 1; § 265, II, 3; § 266, I; § 267, I, 1; II, 1, 5; III, 1, 2; § 268, I, 1; III, 1, 2, 4; § 269, I, 1; § 270, 2, 6; § 272, II, 1; III, 1; § 274, 1, 2; § 275, 1; § 276, I, 1; III, 3; § 277, 1, 2; § 279, 1; § 280, 1, 2; § 281, 1; § 282, 1; § 284, I, 2 a; § 286, V; § 287, 1; 2 b; § 288, 3; párrafo 289, 2; § 292, I, II a.
Condenación, § 264, II, 1; § 265, II, 4.
Confesión de deseo, § 256, II, 4; § 266, II; § 267, III, 1.
— por devoción, § 264, IV; § 268, III, 4.
— de laicos, § 264, III, 4; § 271, 4; § 277, 1.
— de los pecados, § 264, II, 2; III, 1, 2, 4; § 266, II; § 267, I, 2;

§ 268; § 269, I, 5; § 271, 3; párrafo 274, 2.
Confessio Augustana, § 224, I; párrafo 231, 3; § 257, I, 2.
Configuración del mundo, § 238, III, B, 10; V; § 243, I, 2; § 249, V; § 261, II, 4; § 262, 5; § 263, II, 2; § 267, II, 4; § 269, II, 1.
Confirmación, § 225, VI, 5; § 226, III, 3; IV, 2, 3; VI, 2; § 227, 6; § 230, 4; § 231, I, 3; II, 3, 4, 6; § 238, III, B, 2, 6; § 241; § 244; § 245, I, 1; § 264, II, 2; § 268, III, 4; § 270, 1; § 273, 1; § 276, II, 3; III, 1; § 280, 2; párrafo 284, 1, 2 a; II a.
— su carácter indeleble, § 243; párrafo 276, II, 3.
— ministro y sujeto, § 244, I-II.
Conocimiento de Dios, § 263, III.
Consagración de las iglesias, § 244, I, 4 a.
Constituciones apostólicas, § 242, 2; § 254, III, 1 c; 2 d; § 281, 1; § 282, 2; § 283, 1.
Consustanciación, § 249, III.
Continencia, § 256, II, 6.
Contrarreforma, § 261, I, 1.
Contrato matrimonial, § 280, 1, 2.
Contricionismo, § 267, II, 1, 5.
Cordero pascual, § 246, III, 5; IV, 1, 2; V; § 255, III.
Cristo, Cabeza de la creación, § 225, III, 2; § 230, 1; § 236, I, 2; párrafo 239, III a; § 268, III, 3.
— Cabeza de la Iglesia, § 226, IV, 3; § 254, I, II, III, IV, 4; § 258, 1; § 263, II, 2; § 271, 1; § 272, III, 2; § 283, 3; § 287, 2 a.
— Cordero sacrificial, § 246, II.
— pan de vida, § 248, II; § 260, 1.
— protopalabra, protosacramento, párrafo 225, III; § 226, III, 1; párrafo 227, 1; § 228, III, 4; § 229, II; § 231, I; § 262, 5; § 268, III, 4; § 284, II, 2.
— su historicidad, § 223, I; § 224, II b; § 225, III, 2; IV, 3; § 226, IV, 3.
— sus oficios, § 226, IV, 3; § 238, III, 9; § 243, I, 2.
Cristo, su reinado, § 238, III, B, 1 b; § 243, I, 2; § 276, II, 3.
— su sacerdocio, § 226, III, 3; párrafo 229, II; § 238, III, B, 6; § 243, I, 2; § 276, II, 3; § 280, 2; § 284, I, 1.
— sumo sacerdote, § 254, I; III, 1 b; III, 4; IV, 2 b, 3, 4; V, 3; § 262, 4; § 263, III; § 278, 1.
— único mediador § 225, III, 3; párrafo 238, III, B, 7; § 254, III, 1 b; IV, 3, 4; § 262, 5; § 263, III, 7.
Crítica formal, § 246, III, 5.
Cuerpo humano, § 225, 3; VI, 2; § 238, III, B, 8 b, c, d, e; § 261, II, 3, 4; § 283, 3; § 286, I, 3; II, IV, 1.
Culto cristiano, § 223, II, 1; § 225, IV; VI, 1; § 226, IV, V.
— a Dyonisos, § 255, V.
— a Mitra, § 224, I; II, e; § 236, I, 1; § 246, VII; § 255, V.
Cura de almas, § 284, III.

Decreto "pro Armenis", § 231, 1, 3; § 239, I, 1; § 241, 1; § 243, II, 1; § 244, I, 2; § 247, I; II; párrafo 252, 2; § 266, 1; § 281, 1; § 290, 1.
— sobre la Comunión, de Pío X, párrafo 260, 1.
— de Graciano, § 262, 3.
— "pro Graecis", § 247, I.
— para los Jacobitas, § 217, II.
— "Lamentabili", § 236, II; § 241, 1.
Derecho matrimonial de la Iglesia oriental, § 289, 2.
Deutsche Thomasausgabe, § 225, VI, 3, 5; § 226, I, 2; § 237, 4; párrafo 238, V, 3; § 244, II; § 245, III; § 250, 6 a.
Diablo, § 224, III, b; § 234, I, 1; II, 2; § 238, IV, 2, 3; § 265, II, 6; § 268, III, 3; § 276, III, 2.
Diaconado, § 280, 2; § 283, 1.
Didache, § 236, II, 1; § 237, 4; párrafo 245, 3; § 246, V, VII; § 252, 5; § 256, II 2; § 257, I, 2 b; párrafo 259, II, 3; § 260, 1; § 262, 3; § 264, III.

Didascalia, § 256, II, 6; § 266, II; § 283, 1; § 291, II, 4.
Dinámica (eucarística), § 248, IV.
Dirección de almas, § 264, III, 1, 4; IV; § 268, I, 3; III, 4.
Divorcio, § 292, II, b, c.
Docetas, § 248, II, IV.
Dolor cristiano, § 238, III, B, 8 b; § 239, II, 1, 2.
Donatistas, § 223, III, 1; § 229, III; § 248, IV; § 264, III, 5; § 270, 3.
Dones del Espíritu, § 243, II, 1, 2.

Edificación de la Iglesia, § 262, 2.
Eficacia de los sacramentos, § 226, I, II.
— físico-natural, § 228, III.
— ex opere operato, § 228, 1; párrafo 232, 4; § 253, 5; § 266, II; § 267, III, 2 c; § 272, V.
Empanación, § 249, III.
Encarnación, § 227, 3, 3 a; § 233, II, 7; § 234, I, 1; § 238, III, A; § 245, I, 5; § 249, II, 1; III; V; § 253, 5; § 254, I; III, 4; § 262, 5; § 283, 2.
Encíclica "Casti connubii", § 287, 4; § 288, 3; § 291, II, 2.
— "Mediator Dei", § 238, III, B, 8 a; § 245, II, 1; § 254, V, 3; § 255, II, 3; § 268, III, 4.
— "Miserentissimus", § 238, III, B, 2, 8 a.
— "Mystici Corporis", § 229, I; párrafo 230, 1; § 238, III, B, 4; párrafo 233, II, 2; § 239, II, 1; párrafo 268, III, 4.
— "Quas primas", § 238, III, B, 10.
Epíclesis, § 247, II, 1, 4, 7, 8; párrafo 262, 5.
Epístola de Bernabé, § 263, III, 8.
Eros, § 267, II, 2; § 286, III.
Errores dualistas, § 287, 2 d.
Escándalo, § 225, III, 3; § 248, II.
Escotistas, § 228, III, 2; § 267, II, 1, 5.
Espíritu Santo, § 222, 4; § 223, III, 1; § 225, VI, 2; § 226, I, 1; II, 1; IV, 2; § 227, 3 d; § 228, I, 2; III, 4; § 229, I; § 233, II 6; párrafo 236, II, 2; § 237, 2; § 239, II, 1 a; 2 c; § 241, 2; § 242, 1, 2, 3, 4; § 243, I, 2; II, 1; § 244, I, 1 b; § 245, I, 1; § 246, V; VII; § 247, II, 2, 5, 7; § 248, II; párrafo 254, I; IV, 3; § 257, I, 2 a, 2 b; § 258, III, 1; § 259, I, 2, 3; § 262 5; § 263, II, 4; § 264, II, 1; III, 2, 3, 4, 5, 8; § 271, 1; § 274, 2; § 278, 1, 3; § 284, I, 1, 2 c.
Estado de gracia, § 256, II; § 260, 1.
Estipendio de la Misa, § 254, V, 5; § 258, 3, 4; § 262, 3.
Eucaristía, § 225, VI, 3; § 226, III, 3; V, 1, 3; § 227, 6; § 228, III, 4; § 229, II; § 230, 4; § 231, I, 3; II, 1, 2, 4, 6; § 233, I, 3; § 238, III, B, 8; § 244, I, 3; § 245; párrafo 262; § 264, II, 2; III, 8; § 266, II; § 268, III, 4; § 273, 1; § 277, 2, 3; § 280, 2, 3, 4; § 287, 4; § 289, 2.
— Ministro, § 256, I.
— sus nombres, § 245, III.
— recepción, § 254, III, 5; § 256, I; II, 3.
Eulogía, § 245, III; § 246, VI.
Excomunión, § 264, II, 2; III, 1, 2, 3, 5, 6, 8; IV; § 265, I, 1; II, 2, 6; § 266, II.
Existencia cristiana, § 222, 2; § 225, IV; § 233, I, 1; § 238, III, B, 8 b; § 246, VI; § 263, I, 1; III; § 273, 1; § 286, I.
Exorcistado, § 278, 1; § 280, 6.
Expiación, § 254, I; § 257, 2; § 269, II; § 272, III, 1; § 276, III, 3.
Extremaunción, § 225, VI, 5; § 226, II, 3; IV, 4; § 227, 6; § 229, II; § 230, 2, 4; § 231, I, 3; II, 3; 4, 6; § 238, III, B, 2; § 244, I, 2; § 264, II, 2; § 268, III, 4; párrafo 273; § 277; § 284, II, 2.
— su ministro y sujeto, § 277.
— su deseo, § 277, 2.

Familia, § 286, IV, 3; § 291, III, 1.
Fe, § 223, V; § 255, III, 1; § 226, II, 1; § 228, II, 2; § 239, I, 4; § 240, 1; § 246, V; § 248, II; § 250, 1; 6 a; § 254, II, 1; § 259,

II, 3; § 260, 2; § 262, 3, 5; párrafo 263, II, 4; III; § 265, II, 3; § 266, II; § 283, 2; § 284, III.
Filosofía aristotélica, § 225, VI, 5; § 226, III, 1, 2; V, 3; § 247, II, 5, 7; § 248, III, 1; IV; § 249, II, 2; V; § 254, 3, 6; § 288, 1.
— estoica, § 264, III, 1.
— platónica, § 226, III, 1; V, 3; § 248, IV; § 253, 5; § 254, III, 3, 6.
Fin del mundo, § 265, II, 6.
Fórmula de absolución indicativa, párrafo 266, III, 2.
— deprecativa, § 266, III, 2.
— optativa, § 266, III, 2.
— suplicativa, § 266, III, 2.
Fracción del pan (eucarística), § 236, V; VIII; § 255, II, 2; § 262, 5.

Generación natural, § 283, 3; § 286, IV, 3; § 288, 1, 2.
— sobrenatural, § 283, 3.
Glorificación de Dios, § 226, I, 2; § 238, III, A; § 257, I, 1; 2 b; § 262, 5; § 270, 1.
Gnosticismo, § 287, 3.
Gracia sacramental, § 226, VI; párrafo 234, II, 2; § 238, I; § 243, II, 1; § 259, I, 4; § 262, 3, 5; § 263, II, 2; § 267, I, 2; II, 1; III, 1; § 268, III, 5; § 270, 3, 5; § 276, II, 6; § 284, I, 2 c; párrafo 291, II.

Helenismo, § 224, I; IV; § 236, III, 1; § 242, 1; § 254, IV, 2 a.
Historia, § 225, III, 2; IV, 3; párrafo 226, I, 1; III, 3; § 229, II; § 231, I, 1; § 246, III, 6; § 254, I; III, 2 c, 3; IV, 1; § 261, II, 2; § 262, 5; § 265, II, 1.
— de las religiones, § 224, II; III; § 236, III, 1; § 246, VIII; § 254, VI; § 255, V.
— sagrada, § 223, V; § 225, I, 1; § 226, I, 1; V, 3; § 232, 3; párrafo 233, 1, 5; § 236, II, 1; III, 2; § 246, II; III, 5, 6; VIII; párrafo 248, III, 1; § 254, III, 1 b; 2 c; § 287, 2 a; § 288, 2.
Hombre, varón y mujer, § 286, I; § 287, 2 a.
Hussitas, § 229, III; § 243, II, 2; § 268, I, 1.

Iglesia, § 222, 1; § 224, II b; párrafo 225, IV, 4; II, 6; § 226, I, 2; V, 3; § 228, II, 2; § 233, II, 8; § 238, III, A; B, 5; 8, 10; § 242, 4; § 243, 2; § 244, II; § 245, I, 2; II, 1; V; § 247, II, 4, 7; § 248, IV; § 249, II, 2; III; V; § 250, 1; § 253, 5; § 254, III, 1 c; 2 d; 6; IV, 1, 3, 4, 5; párrafo 254, V, 9; § 255, I, 1; párrafo 257, I, 2 b; § 258, 3; § 261, II, 1, 2, 3, 4, 5; § 262, 3, 5; párrafo 363, II, 1, 3; III, 7; § 264, II, 1, 2; III, 1; § 268, I, 3; § 270, 2, 4; § 272, III, 2; § 278, 2, 3; § 289, 2; § 291, I, 2, 4.
— su carácter sacerdotal, § 278, 1, 2; § 284, I, 1.
— su cooperación en la penitencia, § 264, II, 2, 3; III, 1, 2.
— Cuerpo de Cristo, § 222, 4; párrafo 224, III, a; § 225, VI, 1; § 226, IV, 3; § 238, III, A, B, 8 a; § 240, 2; § 248, IV; § 254, II, 1; III, 7 c; IV, 4; V, 3, 8; § 257, II, 3; § 258, 1, 3; § 259, II, 1, 3, 5; § 261, I, 1; § 262, 2; § 263, I, 4; § 264, 2; III, 5; párrafo 270, 4; § 278, 1, 2, 3; § 283, 3; § 291, I, 1; II, 4.
— esposa de Cristo, § 227, 5; § 231, II, 4; § 236, III, 2; § 238, III, A; § 283, 3; § 291, I, 2; II, 4.
— su magisterio, § 231, I, 3; § 238, III, 11; § 254, II, 2.
— su poder de atar y desatar, § 264, II, 1; III, 3, 5; § 270, 3; § 271, 6; § 272, II, 2; III, 2; V; párrafo 274, 2.
— su poder pastoral, § 227, 6; párrafo 238, III, A; III, 11; § 240, 2; § 256, II, 4; § 265, I, 1; § 266, III, 2; § 271, 5.
— protopalabra y protosacramento, § 262, 5; § 264, III, 4; § 284, II, 2.

Iglesia oriental, § 225, VI, 1; § 227, 6; § 231, 3; § 241, 3; § 242, 1, 2; § 244, I, 2, 3; § 247, I; II, 2 7; § 249, IV, 2; § 254, V, 1; § 255, IV; § 256, II, 6; § 260, 1; § 262, 3; § 264, III, 4, 7; § 266, III, 2; § 271, 3 b; § 273, 2; § 274, 3; § 275, 2; § 276, III, 3; § 277, 1, 2; § 281, 1; § 282, 3; § 283, 3; § 289, 2; § 290, 1; § 291, II, 4.
Ilustración, § 264, I.
Imagen de Cristo, § 226, III; IV; V, 3; VI; § 229, II; § 230, 4; § 233, II; § 238, III; IV, 3; V; § 239, II, 1; 2; § 243, I, 2; II, 1; § 249, II, 1; § 254, V, 2, 3; § 259, 1, 4; § 267, I, 2; III, 1 b; § 270, 2, 3, 4, 5; § 273, 1; § 276, II, 3, 4, 6; § 284, I, 2 a; § 285, 2; párrafo 291, 2, 3, 4.
Imitación de Cristo, § 223, II, 2, 4; § 238, III, B, 8 b; V; § 273, 1.
Impedimentos matrimoniales, § 290, 2.
Imposición de manos, sacramental, § 242, 1; § 279, 2; § 281, 1, 2; § 282, 1; § 284, I, 1.
Inclinación al pecado, § 268, III, 4, 5; § 276, III, 2.
Indulgencias, § 272.
— general, § 275, III, 3.
— modo de obrar, § 272, V.
— por los difuntos, § 272, IV; V.
— perfecta, imperfecta, § 272, I, 3.
— Preformaciones históricas, párrafo 272, V.
Infierno, § 286, I, 1.

Jacobitas, § 231, I, 3;
Jansenistas, § 237, 5; § 260, 1; párrafo 267, II, 5; § 268, III, 4; § 276, III, 3.
Juicio final, § 262, 5; § 265, III; § 268, III, 4.
Justificación, § 223, V; § 226, II, 1, 2; § 228, I, 2; II, 1, 2; párrafo 238, I; § 239, II, 1; § 266, II; § 267, II; III, 2.

Laicismo, § 268, III, 10.
Lectorado, § 278, 1; § 280, 6.
Lectura de la Escritura, § 262, 4; § 269, II, 1.
Levitas, § 281, 1.
Ley viejotestamentaria, § 232, 1, 4; § 246, VI; VII.
Libertad humana, § 239, III, a; párrafo 240, 4; § 267, I, 2.
Liber pontificalis, § 271, 2 b.
Liturgia, § 226, V, 1; § 227, 6; § 228, III, 1; 2, 3; § 233, II, 2, 5; § 234, I, 3; § 236, 1; § 238, III, B, 2; § 245, II, 3; III; § 246, III, VI; § 247, II, 1, 2; § 253, 5; § 254, II, 2; III, 1 a; 1 b; 1 c; 3; 6; IV, 2 a; 2 b; 3, 4; V, 1; 3, 4, 9; § 259, III, 2; § 262, 3, 4, 5; § 263, II, 1, 3; § 266, III, 2; § 276, III, 3; § 284, II, 2.
— de la misa, § 262, 5.
— celestial, § 226, I, 2; III, 3; párrafo 231, II, 3; § 246, VI; párrafo 254, V, 9; § 257, I, 1; § 261, II, 4, 5; § 262, 5.
— de la Iglesia oriental, § 254, IV, 3, 4; § 256, II, 2; § 257, I, 2 b; § 262, 5.
— jacobea, § 254, III, 1 c.
— de S. Marcos, § 254, III, 1 c.
— de S. Crisóstomo, § 254, III, 1 c.
— de S. Basilio, § 254, III, 1 c.
Luteranismo antiguo, § 264, I.

Magia, § 224, II, a, c, § 225, III, 1, § 228, I, 2; § 234, II, 1; § 236, I, 1; § 262, 5; § 284, II, 1.
Manifestación del consentimiento matrimonial, § 289, 1, 2; § 290, 1.
Maniqueismo § 286, II; § 287, 3; § 288, 2.
Martirio, mártir, § 238, III, B, 8 c; 9; § 239, II, 2; 2 b; 2 c; § 246, VII; § 253, 2; § 255, II, 3; § 258, III, 2; § 261, II, 3, 4; § 262, 3; § 264, III, 2, 8; § 268, 3; § 271, 2 b; § 272, II, 3; III, 3; V; párrafo 277, 2; § 278, 3.
Matrimonio, § 225, VI, 5; § 226, III, 3; IV, 4; VI, 2; § 227, 6; § 229, II; § 230, 2, 4; § 231, I, 3; II, 4, 6; § 238, III, B, 8 c; § 256, II, 6; § 259, I, 2; § 261, II, 3; § 283, 3; § 284, II, 2; § 285; § 292.

Matrimonio, su carácter jurídico, párrafo 289, 1.
— como comunidad de cuerpos, párrafo 286, IV; § 288, 2; § 289, 1; § 291, III, 1; § 292, 1; II, d.
— como comunidad de vida, § 286, II; § 288, 2; § 289, 1; § 291, II, 4; III, 1; § 292, I, 1 c.
— como encuentro personal de yo y tú, § 285, 2; § 286; § 288, 2; § 291, II, 4; III, 1, 2; § 292, 1.
— su estructura jerárquica, § 291, III, 1.
— su gracia, § 291, I, II.
— su indisolubilidad, § 292, II.
— como imagen de la unidad entre Cristo y la Iglesia, § 286, IV, 2; § 287, 2; § 288, 2, 3; § 289, 2; § 291, I, 1; II, 4; III, 1; § 292, I, 1 c; II, d.
— su institución, § 287, 2 a.
— su ministro y sujeto, § 290.
— su sacramentalidad, 287.
— su unidad, § 288, 2; § 292, I.
— como vínculo, § 292, II, b.
Matrimonio natural, § 287, 2 a; párrafo 291, II, 2; § 292, I, c; II, d.
Meditación de la salvación en el matrimonio, § 288, 2.
Memoria (eucaristía), § 247, II, 8; § 248, IV; § 252, 5; § 254, III; IV, 2; 2 a; 4; V, 6; § 255, I, 2 a; II, 1, 3; § 261, I, 2; II, 1; § 262, 3, 5.
Mesías, § 236, I, 2; § 248, II; párrafo 254, IV, 2 a; § 264, II, 1.
Misa de desposorios, § 289, 2.
— privada, § 254, V, 7; § 262, 3, 5.
Misericordia de Dios, § 264, III, 3; § 266, III, 2; § 267, I, 1; § 270, 1; § 276, I, 2.
Missale Romanum, § 255, II, 3.
Misterio cristiano, § 223, II, 1, 2; § 224, II, III; IV; § 226, I, 1; V, 2, 3; § 227, 1; § 233, II, 4; 246, V; VII; VIII; § 247, II, 4; 7; § 248, III, 1; § 249, V; párrafo 250, 1; § 253, 4; § 254, III, 3.
Mito, mítico, § 224, II, 6; § 225, II; § 246, II; § 254, I; III, 2 c; § 255, V.
Modelo-imagen, § 226, III, 2; V, 3; § 248, IV; § 254, III, 2; 3, 6; § 264, IV.
Modernistas, § 226, II, 1; § 274, 1.
Modo de presencia (eucarístico), párrafo 250, 3, 4; § 254, IV, 3.
Modo de ser, sacramental, § 226, V, 1; 3; § 245, I, 5; § 248, IV; § 249, II; § 250, 1, 2, 6; § 252, 1; § 254, III, 3.
Monacato, § 264, III, 4.
Monofisitas, § 227, 4; § 249, III.
Montanismo, § 264, III, 2; 3; § 268, III, 3 a; § 270, 3; § 292.
Moralidad, § 224, II, b; § 226, I, 2; § 228, I; § 233, II, 2; § 263, II, 2.
Muerte cristiana, § 239, III; § 254, II, 1; V, 9; § 261, II, 3; § 262, 5; § 273, 1, 2; § 274, 2; § 276, I, 1; II, 6; III, 3.
Muerte de Cristo, § 222, 1; § 223, III, 2; § 224, II; § 225, IV, 3; VI, 2; § 226, III; IV, 3, 5; V; § 227, 3; § 229, I; § 231, II, 1, 2; § 233, I, 1; II, 1, 4; § 235, § 236, II, 2; § 237, 4; § 238; IV; § 239, II, 1; § 245, II, 3; § 246, VII; § 248, II; § 254, II, 1, 2; III, 1 a; b; 4, 5, 6; 7 a; IV, 2, 3; V, 5; § 257, I, 1; § 258, III, 2; § 259, I, 3; II, 5; § 261, I, II; § 262, 3, 5; § 263, II, 1; § 264, I; § 265, II, 1, 3, 5; § 267, I, 2; III, 1; § 268, III, 4; § 273, 1, 2; § 276, II, III, 3; § 287, 2 b; § 291, I, III, 1.

Nacimiento de Dios en los hombres, § 233, II, 7.
Nestorianos, § 227, 4.
Neoluteranismo, § 264, 1.
Novacianos, § 264, 1; V, 9; § 268, I, 3; § 270, 3; § 292, I, c.

Obra salvadora de Cristo, § 225, 3, 4; § 226, II, 1; III, 2; IV, 3; V, 1, 3; § 227, 3, 5, 6; § 229, II; § 231, II, 2; § 236, III, 1; § 238, III, A; § 245, I, 5; § 246, II; § 247, II,

7; § 254, III, 1 a; b; 2 c; 5; IV, 2 b; § 257, I, 1; II, 1; párrafo 262, 2; § 267, III, 1; § 269, II, 2; § 272, VI.
Obras de penitencia, § 238, IV, 1; § 264, 3; § 266, I; II; III; § 268, I, 4; § 269, I, 2; II, 1; § 272, I, 1; III, 3.
Odio a Dios, § 256, II, 5; § 258, III, 3 b.
Oficio de las diaconisas, § 283, 1.
Oficio episcopal, § 280, 4.
Oficios eclesiásticos, § 278, 3.
Ofrecimiento de dones (eucarístico), § 254, V, 4; § 262, 5.
Omofagia, § 255, V.
Omnipotencia de Dios, § 249, II, 4; § 250, 1; § 251, 1, 2, 3
Ontología eucarística, § 248, I; III, 1; § 249, I; II; § 254, III, 1 a.
Oración, § 223, II, 4; § 225, VI, 3; § 234, II, 1; § 257, II, 3; § 262, 4, 5; § 263, II, 1; III; § 264, III, 5; § 266, III, 2; § 269, II, 1; § 271, 4; § 274, 2.
Orden del diaconado, § 280, 4; párrafo 281, 2; § 282, 2; § 283, 1.
— sacerdotal, § 225, VI; § 226, III, 3; IV; VI; § 227, 6; § 230; párrafo 231, I, 3; II, 4; § 244, I, 3; § 254, IV, 4; V, 1; § 270, 2; § 271, 3, 4, 5, 6; § 278; § 284.
— su carácter indeleble, § 284, I, 2.
— sus grados, § 277, 3; § 280, 2, 3, 4, 5, 6; § 283, 1.
— ministro, sujeto, § 282, 1, 2, 3.
— su relación a la eucaristía, párrafo 280, 2, 3; § 284, I, 1; II, 2.
— su rito, § 279, 3; § 281, 1; párrafo 284, II, 2.
— como servicio, § 284, II
Ordenación de las diaconisas, párrafo 283, 1.
— episcopal, § 280, 1, 4; § 282, 1; § 284, IV.
— su relación con la Eucaristía, párrafo 280, 4.
— sacramento o sacramental, párrafo 280, 4.
Ordenes menores, § 279, 1; § 280, 5, 6; § 281, 2.
Ordenes anglicanas, § 282, 3.
— sacramentales, § 280 o; § 281, 1.
Ostiariado, § 279, 1; § 286, 6.

Pastor Hermas, § 264, III, 1.
Pecado, § 225, III, 1; § 226, II, 2; III, 3, 4, 5; IV; § 228, I, 5; párrafo 230, 4; § 231, II, 4; § 233, II, 4; § 235; § 236, III, 1; § 238, III, B, 10; IV; V § 239, II, 1; § 248, II; III, 2; § 254, I; II, 2; V, 9; VI; § 256, II, 1, 2, 3, 4, 5; § 257, I, 1, 2; II; § 258, 2; párrafo 259, III; § 260, 2; § 262, 5; § 263; § 272; § 274, 2; § 276, III; IV; § 284, I, 2; III; § 287, 2; § 288, 2; § 292, I; II, b.
— contra el Espíritu Santo, § 263, III; § 264, III, 1.
— leve, § 263, I, 1; § 264, III, 3, 5; IV; § 268, III, 3-5; § 270, 4; § 271, 4; § 276, III, 2.
— mortal, § 263, II, 4, 5; § 264, III, 3, 8; § 268, I, 3; III; § 270, 3, 4, 5; § 271, 5, 6; § 272, IV; § 276, III, 2, 3; § 291, I, 4.
— a mano airada, § 263, II, 2; párrafo 268, III, 3.
— en cuanto mysterium iniquitatis, § 268, III, 3.
— original, § 232, 1; § 238, IV; § 239, II, 1; § 240, 4; § 268, III, 4.
— su perdón, § 263, I, 1; III, 3.
— su significación eclesiológica, párrafo 267, III, 1.
Pecados capitales, § 264, III, 2, 3, 5; § 268, III, 3 a.
— reservados, § 271, 5.
Pelagianismo, § 233, II, 2; § 239, I, 1; § 264, III, 5.
Penitencia de enfermos, § 264, IV, 9; § 271, 2.
— sacramento de la, § 225, VI, 5; § 226, VI, 2; § 230, 3, 4; § 231, I, 3; II, 3, 6; § 244, I, 3; § 256, II, 2, 3, 4; § 257, II, 1; § 263; § 271; § 273, 1; § 274, 2; § 276, III, 1, 2, 3; § 284, II, 2.
— como gracia, § 265, II, 5; III.
— en la Iglesia oriental, § 264, III.

Penitencia, su irrepetibilidad en la Antigüedad cristiana, § 264, III, 1, 2, 8.
— como juicio, § 264, II, 2; § 265; § 266, III, 2; § 267, III, 1 b; párrafo 268, I, 2; II; III, 4; párrafo 270, 2.
— ministro, § 271.
— pública, § 264, III; § 266, II.
— como satisfacción, § 266, II; III, 1; § 269; § 272, III, 1.
— secreta, § 264, III; IV; § 265, I, 1.
Penitenciales (libros), § 264, IV; párrafo 272, II, 4; § 276, III, 3.
Penitencial, disposición de ánimo, párrafo 263, II, 1, 4; III; § 264, II, 2; III, 5, 8; § 270, 2; § 272, V.
— estado, § 264, III.
— praxis de la antigüedad cristiana, § 264, III
— irlandesa-anglosajona, § 264, IV; § 271, 4; § 272, II, 4.
— pastoral-medicinal, § 264, III; párrafo 268, III, 3 b.
Perdón de los pecados, § 262, 5; párrafo 263, II, 5; III; § 264, 1; II, 1, 2; III, 2, 3, 4; § 266, II; § 268, I, 2, 4; § 269, II, 2; párrafo 270; § 274, 2; § 276, III, 1.
Peregrinación (estado de), § 231, II; § 232, 1; § 233, I, 3; II, 1; párrafo 249, V; § 250, 1; § 254, II, 1; V, 9; VI; § 257, II, 3; § 261, I, 1, 2, 3; II, 2; § 262, 5; § 276, II, 3; § 284, III; § 286, V; § 291, III, 1.
Persecución de los cristianos, párrafo 264, III.
Personalidad del hombre, § 226, III, 2; § 267, I, 2; § 286, II; III; párrafo 288, 2, 3; § 291, II, 4; III, 1, 2.
Piedad eucarística, § 253, 5.
Pietismo, § 264, I.
Poder de confesar, ordinario, delegado, § 271, 5.
Poder pastoral, concepto, § 278, 4.
Poderes sacerdotales, § 277, 1; párrafo 278, 3, 4; § 280, 4; § 281, 1; § 284, II, 1.
Pontificale Romanum, § 242, 4; párrafo 243, II; § 265, I, 1; párrafo 266, II.
Precepto del ayuno, § 257, I, 1.
— de bautismo, § 236, II, 1; § 239, I, 4; III, a.
— de confesar, § 264, IV; § 268, III, 3, 4.
Predicación, § 222, 1, 2, 3; § 225, VI, 1, 3; § 226, I, 1; II, 1; § 256, II, 4; § 261, II, 4; § 284, II, 2.
Presencia real (eucarística), § 245, II, 3; § 246, IV, 2; § 248; § 252; § 253, 5; § 254, III, 1, 2, 6; IV, 2, 3, 4.
Presencialización sacramental, § 222, 1, 2, 3; § 233, III, 1; § 226, V, 1, 2, 3; § 247, II, 4, 7, 8; § 249, II, 4; § 250, 4; § 252, 3; § 253, 3; § 254, III, 1 a, b, 2 c, e; 3, 4, 5, 6; IV, 1, 3, 4, 5; V, 1, 5, 9; VI; § 255, I, 2; § 256, II, 1, 2; párrafo 257, I, 1; § 258, 1, 2, 3; § 259, I, 1; § 262, 5.
Protestantismo, § 225, VI, 1; § 231, I, 3; § 239, I; § 276, III, 3.
Protorrevelación, § 232, 1.
Psicoanálisis, § 267, I, 1; § 268, I, 4.
Psicología individual, § 267, I, 1.
Pueblo de Dios, viejotestamentario, § 238, III, B, 1 a; § 287, 2 a.
— neotestamentario, § 238, III, B, 1 a, 1 b.
Purgatorio, § 257, II, 3; § 262, 5; § 272, I, 3; IV; § 276, III, 3.

Razones de divorcio entre los judíos, § 292, II, b, c.
Reconciliación, § 262, 3; § 264, II, 2; III; IV; § 265, I, 2; II, 3, 4; § 266, II; III; § 267, II, 5; párrafo 269, I, 1, 4; § 270, 2; párrafo 271, 2; § 272, I, 1; § 274, 2.
Reformadores, § 226, IV; § 231, I, 3; § 238, III, B, 2; § 241, 1; párrafo 246, I; § 248, IV; § 255, IV; § 257, II, 3; § 262, 3; § 264, I; § 272, II, 5; § 287, 1.
Reinado del cristiano, § 238, III, B, 1 a; 2; § 254, V, 5; § 276, II, 1.
Reino de Dios, § 266, IV, 2; § 229, I; § 238, III, A; B, 9; § 239, I;

§ 240, 1; § 241, 2; § 243, I, 2; § 246, III, 2, 5; IV, 1; V; § 248, III, 1; § 256, 4, 5; § 262, 5; párrafo 263, III; § 264, II, 1, 2; III, 3; § 268, III, 3; § 274, 2; § 279, 1; § 283, 1; § 284, II, 2; III; § 287, 2, c.
Reino de Dios, § 222, 1, 2; § 225, IV, 3; § 238, II; III, A; B, 9, 10; § 246, IV, 1; V; § 254, IV, 2, 5; § 256, II, 4; § 257, I; párrafo 263, III; § 265, II, 5; párrafo 276, I, 2; § 285, 1; § 291, II, 2.
Relatos fundamentales eucarísticos, § 246, III-IV; § 247, I; II, 8; párrafo 248, II, III; § 254, III, 4, 6; IV, 2 a; § 255, I, 2 b; § 256, I, 3; § 262, 5.
2 a, 5; § 256, II, 4; § 257, I; párrafo 225, II; § 246, II; § 284, II, 1.
Religiones de misterios, § 224, I; II; III; IV; § 226, II, 1; § 236, I, 1; III, 1; § 246, VIII; § 247, II, 8; § 254, I; § 255, 5.
Renovación litúrgica, § 238, III, B, 8 b.
Renuncia al mundo, § 269, II, 1.
Resurrección del cristiano, párrafo 259, III, 2.
— de Cristo, § 222, 1, 2; § 223, III, 2; § 224, II, b; § 225, IV, 3; VI, 2; § 226, II, 1; III, 1; IV, 3, 5; V, 3; § 227, 3; § 229, I; § 231, II, 1; § 233, I, 1, 4; II, 1, 4; § 234, I, 1; § 235; § 236, II, 1; III, 1; § 237, 4; § 238, IV, 3; § 239, II, 1 c; § 246, V; § 250, 1; § 254, I; II; III, 1 c, 3; IV, 2 a, 3; § 255, 1; § 257, III, 2; § 259, I, 3; § 262, 3, 4; § 285, 3.
Revelación, § 223, II, 4; § 224, II, b; § 225, III, 1; VI, 5; § 226, I, 2; II; V, 3; § 239, III, a; párrafo 241, 3; § 246, III, 4; VIII; § 247, II, 1, 8; § 249, II, 1; V; § 254, III, 1 a; c; 3, 6; § 255, II, 1; § 276, III, 3; § 277, 2; § 284, III; § 286, II; § 287 2 d; § 288, 1; § 292, II, b.
Rituale Romanum, § 234, I, 4 c; § 255, II, 3; § 256, 5, 6; § 260, 3; § 277, 1.
Rota Romana, § 288, 3.

Sacerdocio especial, § 238, III, B, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11; § 278, 1, 2.
— universal, § 238, III, B; § 243, I, 2; § 254, V, 5; § 261, II, 3; § 276, II, 3; § 277; § 278; § 283, 2; § 291, I.
Sacramentales, § 231, I; § 234; párrafo 240, 4; § 268, III, 4; párrafo 272, V.
Sacramentarium Gelasianum, § 237, 5; § 264, III, 8.
Sacramentos, en general, § 222; párrafo 233.
— su carácter personal, § 222, 2; § 228, I, 5; § 229, III.
— ministro y sujeto, § 226, I, 2; III, 2; V, 3; § 228, I, 3; II, 2; III, 3; § 229; § 230; § 233, I, 1.
— su número, § 231, I.
— palabra y elementos, § 223, II, 4; § 225, VI, 1; § 226, I, 2; párrafo 228, II, 2.
— su rango, § 231, II.
— signo y causa, § 223, III, 2; párrafo 225, III, 2; V; § 226, I, 2; III, 1; § 228, III, 1, 4.
— como signos de Cristo y de la fe, § 225, III, 1; IV; V; VI, 2; párrafo 226, V; § 228, II, 2; párrafo 231, II, 6; § 232, 4.
— viejotestamentarios, § 222, 2; párrafo 228, I; § 229, III.
Sacramentum—res et sacramentum—res, § 223, III, 2; § 226, IV, 5; § 245, I; § 248, I; § 267, II, 5; § 270, 2; § 291, I, 1.
Sacrificio (concepto), § 254, II, 2; IV, 2 a; VI.
— teorías, § 254, III, 7.
— del AT, § 246, IV, 2; V; VI.
— del cuerpo, § 238, III, B, 8 b, c, d, e; § 261, II, 3, 4; § 283, 3.
— eucarístico, § 238, III, B, 8; párrafo 245, II; III; IV; § 246, I; V; VII; VIII; § 247, II, 7; párrafo 248, III, 1; IV; § 249, II, 4; § 253, 3; § 254, III, 5; V, 2;

§ 256, II, 4; § 258, 2; § 259, I, 4; § 262, 5.
Sacrificio, como alabanza, acción de gracias, petición, adoración expiación, § 246, VI; § 254, I; § 256, I, 2; § 258, 1, 3; § 259, I, 1; párrafo 261, II, 4.
— en cuanto espiritual, § 246, VII; § 247, II, 3, 4.
— como memoria, § 254, III, 1 b; 2; 2 e.
— como sacrificio relativo al de la Cruz, § 246, IV, 2; § 254, IV.
— como sacrificio de Cristo, § 246, 6, 7; § 262, 5; § 284, II, 2.
— como sacrificio de la Iglesia, párrafo 254, II; III, 2 e; V; § 257, II, 1, 2; § 258.
— de la Misa, § 225, 1; § 238, III, B, 8 a, 8 b; § 245, I, 5; II, 3; § 246, I; II; § 254, II, 2; IV, 1; 2 b; 4, 5; V; § 257, I, 2; § 262, 5; § 284, II, 1.
Salmanticenses, § 267, II, 5.
Schaliach, § 281, 1.
Sermón de la promesa eucarística, § 248, II; § 255, I, 1; IV.
Signo externo, § 225.
— materia y forma, § 225, VI, 5, 6.
— del bautismo, § 237.
— de la confirmación, § 242.
— de la Eucaristía, § 247.
— de la extremaunción, § 275.
— del matrimonio, § 289.
— del orden, § 281.
— de la penitencia, § 266.
Simbólica sacramental, § 223, III, 2; § 225, I; II; III; V, 1, 2; VI, 2; § 226, II, 1; III, 2; V, 1; 3; § 227, 6; § 229, II; § 231, II, 6; § 237, 4; § 238, III, B, 8 e; IV, 1; § 246, V, 2; § 248, IV; § 254, III, 2 d; 3; 7 c; IV, 3, 4, 5; § 255, I, 1; II, 1; § 262, 5.
Sínodo de Ancira, § 264, III, 1.
— de Arlés, § 292, II, c.
— de Cartago, § 271, 2 b.
— de Hipona, § 240, 4; § 271, 2 b.
— de Orange, § 264, III, 8.
— de Pistoia, § 272, 1.
— de Roma, § 264, III, 8.
Sínodo de Toledo, § 264, IV; § 271, 2 b.
— de Vaisón, § 264, III, 8.
Sobrenatural, § 226, VI, 2; § 228, III, 4; § 231, II 6; § 233, II, 6; § 234, 3; § 239, III; § 240, 4; párrafo 249, III; § 250, 1; § 259, III; § 274, 2.
Subdiaconado, § 279, 2; § 280, 6; § 282, 2; § 283, 1.
Superstición, § 234, I, 5.
Sustancia (teorías de la Eucaristía), § 249, I; II; § 250, 5; § 251, 1, 2.

Teología alejandrina, § 254, IV, 2 b; § 264, III, 2, 3.
— antioquena, § 254, IV, 2 b, 3.
— dialéctica, § 225, I, 2; III, 1.
— de la Iglesia oriental, § 249, V; § 255, IV.
— liberal, § 226, II, 1; § 246, III, 6.
— Protestante, § 233, I, 5; § 248, III, 1.
— de los reformadores, § 223, V; § 226, II, 1; § 254, II, 2.
Teología de los misterios, § 224, II, b; § 226, V; § 254, III, 2 c, 2 e.
Testamento de N. S. Jesucristo, párrafo 283, 1.
Testigos del matrimonio, § 290, 1.
Thesaurus Ecclesiae, § 272, I; II, 1; III, 1; V.
Tipología, § 254, III, 2 e; § 262, 5.
Tomistas, § 228, III, 1; § 242, 2; § 249, II, 4; § 267, II, 1; 5; § 276, III, 3.
Totemismo, § 255, V.
Transfiguración, § 226, III, 1, 2, 4; § 257, II, 3; § 261, I, 3; § 264, I; § 265, II, 3; § 276, II, 3; III, 3.
Transformación, § 226, II, 1; IV; § 227, 5; § 233, II, 1; § 238, 1 o; § 246, VI; VII; § 247, II, 4; § 249, I; II; V; § 250, 1, 2, párrafo 254, V, 5; § 259, I, 3; III, 2; § 261, I, 2; § 262, 5; § 265, I, 2; § 268, III, 5; § 273, 1; § 284, II; § 285, 1; § 291, III, 2.
Transustanciación, § 249; § 253.

Ubicuidad, § 249, III.
Ultima Cena, § 246, IV, 2; V; VII; § 247, II; § 248, III, 1; IV; párrafo 250, 5; § 254, IV, 2; 3; § 256, II, 6.
Unión hipostática, § 226, IV, 3; párrafo 245, I, 3; § 247, I; § 249, III; § 252, 3.

Virginidad, § 238, III, B, 8 d; párrafo 286, V.
— antecristiana y extracristiana, párrafo 286, V.
— como carisma, § 286, V.
— como prefiguración del Eschatón, § 286, V.
Voluntad de matrimonio, § 227, 6; § 289, 1, 2.
Voluntad salvífica de Dios, § 225 III, 2; § 227, 3; § 229, I; §232, I; § 239, II, 1; III, a; § 257, I, 2; § 284, II, 2; § 288, 2.
Vuelta de Cristo, § 225, IV, 3; VI, 6; § 226, V, 1, 3; § 233, I, 1, 2; 3, 4; II; § 234, II, 4; § 238, III, B, 1 b; 10; § 246, VI; § 247, II, 5; § 249, II, 1; V; § 254, II, 1; III, 1 c; 2 c; 4; IV, 2 a; § 261, I; II; § 263; II, 2; III; § 274, 2; § 284, I, 1; § 287, 2, 3.
Vulgata, § 223, II, 1; § 246, III, 2.

Waldenses, § 229, III; § 238, III, B, 5; § 239, I, 1; § 248, IV; párrafo 274, 1.
Wiclefitas, § 229, III; § 268, I, 1; § 274, 1.

INDICE

Págs.

PRÓLOGOS ... 9

§ 222. FORMA SACRAMENTAL DE LA COMUNIDAD CRISTIANA ... 15

TITULO PRIMERO

TRATADO DE LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

§ 223. ESENCIA DEL SACRAMENTO ... 21

I. Explicación terminológica ... 21
II. Significación del "mysterion" ... 21
III. Significación real del "sacramentum" en su desarrollo histórico ... 24
IV. Significación real de "sacramento" desde el punto de vista sistemático ... 27
V. Concepto protestante de sacramento ... 27

§ 224. "MYSTERIUM-SACRAMENTUM" CRISTIANO Y NO CRISTIANO ... 28

I. Antiguo culto de misterios ... 28
II. Diferencia entre el misterio cristiano y pagano ... 29

Págs.

III. Los misterios en la mente de los Padres de la Iglesia ... 32
IV. Servicio de los misterios paganos al misterio cristiano ... 33

§ 225. Los signos externos ... 34

I. Símbolo en general ... 34
II. Símbolo sacramental ... 36
III. Cristo y los símbolos sacramentales ... 37
IV. Función histórico-espiritual de los símbolos sacramentales. 40
V. Los símbolos sacramentales en cuanto signos e instrumentos ... 42
VI. Palabras y cosas en el símbolo sacramental ... 45

§ 226. Contenido salvífico (causalidad) de los sacramentos ... 50

I. Los sacramentos en cuanto signos del culto ... 50
II. Los sacramentos como medios de salvación ... 52
III. La acción de los sacramentos en cuanto encuentro con Cristo y como imagen de Cristo ... 54
IV. Carácter sacramental ... 58
V. Participación sacramental en la muerte y resurrección de Cristo ... 64
VI. La gracia "sacramental" ... 77

§ 227 Institución de los sacramentos por Cristo ... 79

§ 228. Modo de obrar de los sacramentos ... 85

I. Causalidad objetiva de los sacramentos ... 85
II. Fe y efecto sacramental ... 87
III. Desarrollo teológico de la causalidad objetiva de los sacramentos ... 89

§ 229. El ministro de los sacramentos ... 93

I. Cristo, ministro de los sacramentos ... 93
II. La Iglesia y sus miembros como instrumentos de Cristo ... 94
III. Estado ético-religioso del ministro de los sacramentos ... 96
IV. Intención del ministro ... 99

§ 230. El sujeto de los sacramentos ... 101

§ 231. Número y orden de los sacramentos ... 103

I. Número de sacramentos ... 103
II. Orden de los sacramentos ... 106

§ 232. Los sacramentos precristianos ... 111

§ 233. Significación escatológica de los sacramentos ... 116

I. Los sacramentos como signos de este mundo ... 116
II. Sacramentos y realización de la fe en el interregno ... 119

Págs.

§ 234. LOS SACRAMENTALES ... 125
I. Realidad de los sacramentos ... 125
II. Sentido soteriológico de los sacramentales ... 128

TITULO SEGUNDO

LOS SACRAMENTOS EN PARTICULAR

§ 235. PRELIMINARES ... 135

CAPITULO I: EL BAUTISMO

§ 236. LA INSTITUCIÓN POR CRISTO ... 137
I. Bautismo precristiano ... 137
II. Cristo y el bautismo ... 140
III. El bautismo en la Iglesia primitiva ... 142

§ 237. EL SIGNO EXTERNO DEL BAUTISMO ... 146

§ 238. CONTENIDO SALVÍFICO DEL BAUTISMO ... 150
I. Comunidad con Cristo ... 151
II. Comunidad con la Trinidad ... 152
III. El carácter del bautismo ... 152
A. Concepto ... 153
B. El sentido sacerdotal del carácter del bautismo ... 155
IV. Destrucción del pecado ... 176
V. El bautismo, fuente de vida ... 184

§ 239. LA SIGNIFICACIÓN SALVÍFICA DEL BAUTISMO ... 185
I. Necesidad del bautismo ... 185
II. Sustitutivos del bautismo de agua ... 187
III. La suerte de los niños muertos sin bautismo ... 193

§ 240. MINISTRO Y SUJETO DEL BAUTISMO ... 196

CAPITULO II: LA CONFIRMACION

§ 241. LA EXISTENCIA DEL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN ... 202

§ 242. EL SIGNO EXTERNO DEL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN ... 205

Págs.

§ 243. LOS EFECTOS DE LA CONFIRMACIÓN ... 210

I. El carácter ... 210
II. Aumento de la vida divina ... 213

§ 244. MINISTRO Y SUJETO DEL SACRAMENTO ... 215

I. El ministro ... 215
II. El sujeto ... 219

CAPITULO III: LA EUCARISTIA

§ 245. LA EUCARISTÍA EN EL ORDEN SACRAMENTAL ... 220

I. La Eucaristía, el más excelso sacramento ... 220
II. La Eucaristía como convite y sacrificio ... 223
III. Los nombres ... 226
IV. Método ... 227

§ 246. LA EXISTENCIA DEL SACRAMENTO DEL SACRIFICIO EUCARÍSTICO ... 227

I. Doctrina de la Iglesia ... 227
II. Antiguo Testamento ... 229
III. Los relatos neotestamentarios de la institución ... 231
1. El texto ... 232
2. La recíproca relación de los relatos ... 234
3. El carácter litúrgico ... 236
4. El carácter tradicional de los relatos ... 236
5. Cronología de los relatos ... 237
6. El valor histórico de los relatos ... 241
IV. Provisional interpretación global de los relatos ... 242
V. El mandato rememorativo ... 246
VI. El testimonio de la "Epístola a los Hebreos" ... 250
VII. El testimonio de los Padres ... 254
VIII. Delimitación frente a celebraciones no cristianas ... 262

§ 247. EL SIGNO EXTERNO DEL SACRAMENTO EUCARÍSTICO ... 263

I. La materia ... 264
II. La forma ... 265

§ 248. CUERPO Y SANGRE DE CRISTO COMO CONTENIDO (RES ET SACRAMENTUM) DEL SACRAMENTO EUCARÍSTICO (PRESENCIA REAL) ... 275

I. Doctrina eclesiástica ... 275
II. El testimonio de San Juan ... 277
III. El testimonio de los relatos de la institución ... 285
IV. La fe de la Iglesia primitiva ... 291

Págs.

§ 249. La realización de la realidad salvífica sacramental por modo de conversión sustancial (transustanciación) 301

I. Doctrina de la Iglesia 301
II. Explicación de la transustanciación 301
III. Errores y malentendidos 307
IV. Escritura y Tradición 308
V. Sentido salvífico de la transustanciación 309

§ 250. La transustanciación y la relación espacial del cuerpo y sangre de Cristo 311

§ 251. La trasustanciación y los accidentes de pan y de vino ... 319

§ 252. La concomitancia del cuerpo y de la sangre eucarísticos de Cristo 322

§ 253. La continuación de la presencia de Cristo 325

§ 254. El sacrificio eucarístico, el sacrificio de cruz y la Iglesia 331

I. La cruz como el sacrificio en la vida histórica de Cristo ... 331
II. La Eucaristía como sacrificio de Cristo y de la Iglesia ... 333
III. La Eucaristía como memoria e imagen del sacrificio de cruz. 338
IV. El sacrificio de la Misa como sacrificio relativo 360
V. El sacrificio de la Misa como sacrificio de toda la Iglesia. 375
VI. La Misa como plenitud y cumplimiento de todo sacrificio. 388

§ 255. El sacrificio eucarístico como convite (la Eucaristía como comunión) 390

I. La Eucaristía como convite 390
II. Comunión y sacrificio 392
III. Panorama histórico 399
IV. Comunión bajo una sola especie 402
V. Originalidad de la comunión cristiana 403

§ 256. Ministro y sujeto de la comunión 405

I. Condiciones para su licitud 405
II. Condiciones para una fructífera comunión 407

§ 257. Significado salvífico del sacramento eucarístico (sentido y finalidad del sacrificio de la Misa) 413

I. Glorificación de Dios (dominio divino) 413
II. La salud humana 418
III. Apéndice 420

§ 258. Eficacia del sacrificio eucarístico en la Iglesia y en sus miembros (valor del sacramento eucarístico) 422

Págs.

§ 259. LA VIRTUD SALVÍFICA DE LA COMUNIÓN EUCARÍSTICA (LOS EFECTOS DE LA SANTA COMUNIÓN) ... 427
I. Unión con Dios ... 427
II. Unidad en el cuerpo místico de Cristo ... 433
III. Prenda de vida eterna ... 439
IV. ¿Es posible comulgar por otros? ... 441

§ 260. LA NECESIDAD DE LA COMUNIÓN PARA LA SALVACIÓN ... 442

§ 261. LA SIGNIFICACIÓN ESCATOLÓGICA DE LA EUCARISTÍA ... 447
I. Su ordenación a la segunda venida de Cristo ... 447
II. La Eucaristía como celebración de los peregrinos ... 449

§ 262. LA MISA COMO FORMA DE CELEBRACIÓN DEL SACRAMENTO EUCARÍSTICO ... 453

CAPITULO IV: EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

§ 263. EL BAUTIZADO SIGUE ESTANDO EN PELIGRO DE PECAR. LOS PECADOS COMETIDOS DESPUÉS DEL BAUTISMO SON PERDONABLES ... 483
I. Tentabilidad y pecabilidad del bautizado ... 483
II. Lucha de la Iglesia contra el pecado ... 484
III. Testimonio escriturístico sobre la posibilidad de la penitencia ... 488
IV. El sacramento de la penitencia como medio de defensa contra el pecado ... 496

§ 264. EXISTENCIA DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA ... 497
I. Doctrina de la Iglesia ... 497
II. Testimonio de la Escritura ... 501
1. Evangelio y Hechos de los Apóstoles ... 501
2. Las Epístolas de los Apóstoles ... 504
3. Apocalipsis, de San Juan ... 507
III. Doctrina de los Santos Padres ... 508
IV. Cambios en el modo de cumplir la penitencia ... 540

§ 265. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA COMO JUICIO ... 544
I. Juicio de la Iglesia y de Dios ... 544
II. El juicio de la penitencia y el juicio de la Cruz ... 546
III. Juicio penitencial y juicio final ... 551

§ 266. SIGNO EXTERNO DEL SACRAMENTO ... 552
I. Doctrina de la Iglesia ... 552
II. Consideración histórica ... 553
III. Materia y forma ... 557

Págs.

§ 267. La contrición ... 561

I. Concepto de contrición ... 561
II. Especies de contrición ... 564
III. Efecto de la contrición ... 574

§ 268. Confesión de los pecados ... 581

I. Necesidad ... 581
II. Sentido de la confesión ... 590
III. Objeto ... 591

§ 269. Satisfacción ... 602

I. Su necesidad y sentido ... 602
II. Valor salvífico ... 605

§ 270. Virtud salvadora del sacramento de la penitencia ... 609

§ 271. Ministro del sacramento de la penitencia ... 614

§ 272. Las indulgencias ... 621

I. Concepto y división ... 621
II. La Iglesia y las indulgencias ... 623
III. Indulgencia, muerte de Cristo y comunión de los santos. 627
IV. Indulgencia de difuntos ... 630
V. Apéndice ... 630
VI. Indulgencias y vida de fe ... 633

CAPITULO V: LA EXTREMAUNCION

§ 273. La extremaunción como consagración para la muerte ... 634

§ 274. Existencia del sacramento de la extremaunción ... 636

§ 275. El signo externo ... 641

§ 276. Significación salvífica de la extremaunción ... 644

I. Doctrina de la Iglesia ... 644
II. Comunidad con Cristo ... 645
III. La extremaución borra los pecados ... 650
IV. ¿Salud corporal? ... 655

§ 277. Ministro y sujeto de la extremaunción ... 655

Págs.

CAPITULO VI: EL SACRAMENTO DEL ORDEN

§ 278. El orden en la comunidad sacerdotal de la Iglesia, como fundamento y presupuesto de un sacerdocio especial ... 658

§ 279. Existencia del sacramento del orden 663

§ 280. Distintos grados del orden 666

§ 281. Signo externo 674

§ 282. Ministro del sacramento del orden 680

§ 283. Sujeto del orden 683

§ 284. Efectos del sacramento del orden 689

I. Comunidad con Cristo 689
II. Preparación para el servicio 692
III. Capacitación para la vida sacerdotal 696
IV. Apéndice 698

CAPITULO VII: EL MATRIMONIO

§ 285. Lugar del sacramento del matrimonio dentro de la comunidad de la Iglesia 700

§ 286. Diferencias naturales y coordinación entre el hombre y la mujer, como presupuesto del matrimonio sacramental. 702

I. Consideraciones preliminares 702
II. Testimonio de la Revelación 705
III. Carácter personal de la unidad de hombre y mujer 706
IV. El matrimonio, lugar legítimo de la unidad perfecta 708
V. Virginidad 709

§ 287. Existencia del sacramento del matrimonio 712
El matrimonio cristiano es un sacramento instituído por Cristo. 712

§ 288. Fin del sacramento del matrimonio 723

§ 289. Signo externo del sacramento del matrimonio 733

§ 290. Ministro y sujeto del matrimonio 738

Págs.

§ 291. EFECTOS DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO ... 740

I. Comunidad con Cristo ... 740
II. Gracia sacramental ... 742
III. Vida de fe en el matrimonio ... 746

§ 292. PROPIEDADES ESENCIALES DEL MATRIMONIO: UNIDAD E INDISOLUBILIDAD. ... 750

I. Unidad ... 750
II. Indisolubilidad ... 752

BIBLIOGRAFÍA ... 761

INDICE DE AUTORES ... 819

INDICE DE MATERIAS ... 827

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

VII. LOS NOVISIMOS

Edición al cuidado
de
LUCIO GARCIA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Revisión Teológica
del
M. I. Sr. D. JOSE M.ª CABALLERO CUESTA
Canónigo Lectoral de Burgos

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID, 1961

Título original alemán:
Katholische Dogmatik
(Max Hueber Verlag. München, 1958)

Traducción de
LUCIO GARCÍA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Todos los derechos reservados para todos los países de habla española
por EDICIONES RIALP, S. A.
Preciados, 35.—MADRID

NÚMERO DE REGISTRO: 3940—60 DEPÓSITO LEGAL: M. 1.955.—1959

OGRAMA (Oficina Gráfica Madrileña). Orense, 16. Madrid (20).

PROLOGO A LA QUINTA EDICION ALEMANA

El volumen de la escatología, que ahora vuelve a aparecer en edición nueva, ha corrido el destino de los demás volúmenes: ha aumentado considerablemente. Por dos razones: desde la última edición, varios problemas, en especial el de la inmortalidad del alma y resurrección de los muertos, han sido objeto de la discusión teológica en tal medida, que exigen un tratamiento más amplio. La polaridad de plenitud individual y colectiva o entre la plenitud del alma espiritual que sobrevive a la muerte y la glorificación corporal a la vuelta de Cristo debía ser expuesta y explicada en esta obra con especial detenimiento. Además, en esta edición debía ser elaborado en todos sus aspectos el carácer cristológico de la escatología. La escatología aparece como plenitud de la cristología. Ello tiene su razón objetiva en que los novísimos son la plenitud de la vida y obra históricas de Jesús.

Los novísimos son entendidos y explicados en esta obra como integración de la persona y obra de Cristo en la totalidad de sí misma, no en el sentido de un pancristismo, sino en el sentido del misterio que circunscribimos con las palabras corpus Christi mysticum. *Según este concepto-imagen, sólo la Cabeza y el Cuerpo, Cristo y la Iglesia, son el* Christus totus, *para usar una expresión de San*

Agustín. La vida y obra de Cristo demuestran en ello su inagotable dinamismo. Tienden a incorporar al hombre en su propio movimiento. Sólo cuando eso ocurre plenamente, y en la medida en que no lo impida la libertad humana, encontrarán los acontecimientos del Gólgota y de la Pascua su plenitud de sentido. La passio Christi *será integrada mediante la participación de los cristianos en* passio tota. *La* resurrectio Christi *será integrada mediante la misma participación en* resurrectio tota. *Claro es que esta tesis no puede ser entendida como que la obra de Cristo no fuera perfecta de por sí. Con la tesis se afirma más bien que la muerte y resurrección sólo representan su sentido salvador y su eficacia salvadora en la participación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo. En la época entre la resurrección de Cristo y la de los cristianos siempre está presente como fuerza activa y plenificadora la resurrección de Cristo, a pesar de haber ocurrido en el pasado y haber ocurrido una sola vez. Es el acontecimiento en que está incluído, aunque no desarrollado, el futuro último de los hombres. El desarrollo ocurre cuando los hombres se entregan creyendo en Cristo con libre decisión. Con ello participan del pasado y fundamentan a la vez el futuro, comenzado entonces. La época intermedia es, por tanto, el tiempo de la decisión para el individuo y para la historia. Es un tiempo crítico. Continuamente tiene el carácter de crisis. La obra del Señor está hecha. Pero se trata de la cuestión crítica, de cómo se sitúan ante ella las generaciones que la siguen. En el siempre crítico presente se decide el futuro. Todos los presentes contemplan por encima del hombro el futuro. En cuanto futuro de salvación o de desgracia siempre está anticipado, sin dejar de ser futuro. El futuro y el pasado juntos son más que el solo pasado. Cristo y los cristianos son más que Cristo solo, no metafísicamente, pero sí desde el punto de vista de la historia sagrada de la salvación.*

Ya en el prólogo a la cuarta edición se explicó por qué precede la escatología general a la particular. De cualquier modo que se ordene la serie, siempre habrá que cargar con desventajas. La presente edición sigue teniendo la división de conjunto de la anterior, porque con ella se ve más claro que el individuo se salva o se condena ciertamente como individuo, pero sólo dentro de una gran comunidad.

Para más datos bibliográficos puedo remitir a mi obra Von den Letzten Dingen, *aparecida en 1948 en la editorial Regensberg, de Münster. Tengo que hacer observar también que los autores no citados en la exposición no aparecen tampoco en el índice de auto-*

res: aparecen, sin embargo, en el índice bibliográfico y son fáciles de encontrar porque tal índice tiene orden alfabético.

De nuevo tengo que dar las gracias a varios colaboradores. Han leído las pruebas de imprenta y preparado los índices. Son el párroco Georg Schmaus, los señores Gössman (Tokio) y las señoritas H. Merz y M. Boettcher.

Munich, Navidades de 1958.

M. SCHMAUS

LOS NOVISIMOS

§ 293

El lugar teológico de la escatología

Para el hombre tiene importancia decisiva el hecho de que en último término busca su seguridad existencial y su vital plenitud en Dios y no en la naturaleza. Quien intenta ajustarse, como las plantas o el animal, al ritmo de la naturaleza y se contenta con ello se hace violencia a sí mismo, es decir, a la parte espiritual de sí mismo y a la semejanza a Dios en ella fundada. El hombre es distinto de la materia, de la planta y del animal porque es un ser personal. En Dios y sólo en El puede encontrar en definitiva el cobijo apropiado a su naturaleza y que representa la meta de su anhelo.

Dios se hizo accesible en Jesucristo. Desde el pecado original, es decir, desde el comienzo de la historia humana, el hombre necesita la liberación del pecado para ver dónde puede encontrar su verdadera salvación y para poder alcanzarla de hecho. Cristo, salvador del pecado, es el camino hacia Dios Padre (*Io.* 14, 1). La mirada hacia Dios y la esperanza en El se realiza, por tanto, en la mirada hacia el Cristo histórico y en la esperanza en El. La mirada

esperanzada hacia el cielo sólo puede realizarse en la mirada hacia la historia, a saber, en la mirada hacia la vida, muerte y resurrección de Cristo.

El hombre que se dirige al Señor mira hacia el pasado, hacia el "entonces" y "allí", hacia el tiempo "cumplido", cuya plenitud hizo el encarnado Hijo de Dios, hacia el tiempo cumplido en que vivió Cristo. La mirada hacia ese pasado no es un recuerdo vacío, pues el pasado no ha pasado del todo. No es sólo que el tiempo "cumplido" configure y fundamente, como todo pasado histórico, el presente, sino que está presente de algún modo en todo tiempo posterior, pues Cristo llena los siglos como prometió: "Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo" (*Mt.* 28, 20). El ojo que se vuelve a mirar al Señor que vivió, murió y resucitó en el mundo se vuelve, por tanto, hacia el Señor, que vive en la gloria del Padre y está presente entre los suyos, hacia Cristo, que, según San Pablo, se hizo espíritu, que existe con su cuerpo glorificado y en medio de los suyos, de su Iglesia, obra salvadoramente a favor suyo y a favor de todo el mundo (*II Cor.* 3, 17; cfr. la disertación de Ingo Hermann, en la Universidad de Munich, *Christus ist Pneuma geworden*).

Cristo, para siempre signado por la Cruz y Resurrección, glorificado ya, cumple su obra salvadora en la palabra y en los sacramentos de la Iglesia (cfr. vol. IV, § 176 b). Está presente en estos procesos como agente. Proclamación de la palabra y administración de los sacramentos de la Iglesia actualizan de algún modo las acciones salvadoras de Cristo, cada una de distinto modo, pero todas eficazmente. En esta actualización ocurre la presencia activamente salvadora de Cristo mismo. La presencia activa del Señor está oculta dentro de la historia. Desde la Ascensión está en nuestro mundo empírico relativamente presente y relativamente ausente. En efecto, está velado por las formas perecederas y transitorias de nuestro mundo actual. Pero tenemos la promesa de que el Señor saldrá de su ocultamiento y se manifestará en su figura desvelada. Esta su segunda venida traerá la plenitud de la historia y del cosmos. Tendrá, por tanto, a la vez, una función panhistórica y otra pancósmica. La primera venida puso los fundamentos de la segunda. Es su condición y comienzo. Sólo en la segunda venida se cumplirá su sentido. El Señor pasado, que es a la vez el presente, será, por tanto, también el futuro. Quien se dirige en la fe al Señor pasado y se vuelve con amor creyente al presente, mira a la vez en la esperanza hacia el

Señor futuro que se revelará en una hora venidera sólo para El conocida. La mirada al Señor abarca, pues, tres tiempos—pasado, presente y futuro—, y no como tres estadios de la historia que se siguieran uno a otro mecánicamente y se anularan uno a otro, de forma que el presente no fuera más que el punto de contacto del pasado con el futuro, sino como tres acontecimientos que recíprocamente se completan y soportan, se configuran y compenetran, aunque a la vez se muevan en una recta sucesiva e irreversible.

En este triple paso salvador del tiempo participa realmente el cristiano. Sólo participando de la muerte y resurrección del Señor alcanza la salvación. Dentro de la historia ello ocurre ocultamente, correspondiendo al ocultamiento de la presencia activa de Cristo mismo. Ambos ocultamientos acabarán a la vez. Cuando el Señor aparezca, también la participación en su vida entrará en el estadio de la Revelación. Entonces se cumplirá la unión con Cristo resucitado como existencia corporal glorificada de toda la humanidad y hasta de toda la creación. Sin embargo, al individuo se le concede ya una anteplenitud en el estado intermedio que va desde la muerte hasta la vuelta de Cristo. La esperanza última y verdadera se orienta, es cierto, a la resurrección de los muertos. Pero como el continuado vivir individual en comunidad con Cristo y con Dios es supuesto y condición de la pertenencia al mundo glorificado, a esta vida le conviene también la mayor importancia.

En este volumen vamos a exponer el futuro hacia que camina el cristiano basándonos en lo que sobre él se atestigua en la Sagrada Escritura y en la Tradición, según la garantía del magisterio eclesiástico. Como el futuro no será más que el pasado y presente cumplidos y desarrollados, revelados, no se puede hablar de él sin hablar también del pasado y del presente.

Supuesto de la esperanza futura del hombre es su capacidad de dirigirse hacia el futuro. No es evidente que lo pueda. El animal no tiene esperanza alguna en el futuro ni puede tenerla. El hombre, en cambio, es capaz de esperanza. Esto es para él tan esencial, como es esencial para el animal no tener esa capacidad. El hombre puede encaminarse hacia el futuro en razón de su estructura histórico-espiritual. Para él tiene sentido poner las esperanzas en el futuro en razón de la estructura histórico-temporal de la automanifestación de Dios. La exposición de los "Novísimos" comprende, por tanto, el estudio y descripción de la fundamental constitución histórico-temporal tanto del hombre como de la revelación divina.

Por estas reflexiones se verá que hay que tratar primero la doctrina de los novísimos de la humanidad y del cosmos, y después la de los novísimos del hombre individual. Contra este orden no habla el hecho de que para la mayoría de los hombres ocurra primero la escatología individual que la universal. En el orden de nuestra exposición importa que se vea la verdadera importancia de las partes.

PRIMERA PARTE

ESCATOLOGIA GENERAL

SECCION PRIMERA

LA CONSTITUCION FUNDAMENTAL—TEMPORAL E HISTORICA—DEL HOMBRE COMO CONDICION DE UN FUTURO ULTIMO

§ 293 a

La temporalidad e historicidad del hombre y la revelación salvadora de Dios

APARTADO 1.º

REFLEXION PREVIA: FACTICIDAD Y CONCEPTO DE LA FUNDAMENTAL CONSTITUCION HISTORICO-TEMPORAL DEL HOMBRE

1. *Autorrealización del hombre en la autotrascendencia*

Los numerosos ensayos antropológicos de la actualidad denuncian la inseguridad en que ha caído la autocomprensión del hombre. El hombre actual no sabe lo más próximo a sí mismo, ya no sabe qué es él mismo. La cuestión de qué es el hombre es planteada con tanta mayor claridad y contestada tanto más diversamente cuanto menos sabe el hombre a qué atenerse respecto a sí mismo. No vamos a seguir aquí las múltiples respuestas, en parte complementarias y en parte opuestas entre sí, propuestas desde los pensa-

dores y poetas griegos hasta los descubrimientos y exigencias de la actualidad. (Muchas de ellas pueden leerse en el resumen emprendido por Werner Sombart en la obra de su vejez *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie,* 1938.)

La mayoría de las interpretaciones ven al hombre como una esencia que está en sí misma y se realiza en cada uno. La cuestión sobre el hombre es abordada en ellas prescindiendo de las múltiples realizaciones históricas. En tales métodos se intenta definir los elementos esenciales sin los que el hombre no es hombre. Con ello se escapa la abigarrada riqueza de lo humano. En tal definición esencial no se ve inmediatamente de qué es capaz el hombre según la prueba de sus acciones, qué cosas es capaz de emprender, qué se puede esperar y temer de él. Sólo llega a saber esto quien no sólo plantea la cuestión de la esencia abstrayendo de la realización histórica, sino que considera también los cambios de lo humano en el "aquí" y "ahora", en el "allí" y "entonces". Por este camino se llega desde la mera estática del hombre a su dinámica, desde lo que es a lo que hace o, al menos, puede hacer. La cuestión acerca de lo que hace o puede hacer no es una cuestión que pueda plantearse o lanzarse a capricho si se quiere saber qué es eso del hombre, pues la acción pertenece esencialmente al hombre. Lo que mentamos en la definición que delimita su ser no es una estructura muerta, sino una realidad ordenada a su acción, que saca la acción de sí misma. Por tanto, también en la definición esencial de Aristóteles, a saber, que el hombre es una viviente racional, está indicado o implicado el aspecto dinámico, pues el estar dotado de razón apunta a la actividad espiritual, al hecho de que el hombre se abre a la realidad. Si se quiere dar no sólo una definición abstracta, sino una descripción que roce la definición esencial e indique la plenitud de lo humano, hay que hablar expresamente del dinamismo del hombre. Desde este punto de vista se puede decir: el hombre, a diferencia de todas las demás estructuras existentes en nuestra experiencia, es un ser que puede y tiene que trascenderse a sí mismo en un horizonte infinito. Este sobrepasar el propio ser pertenece esencialmente al hombre. El hombre tiene un horizonte en el que vive. Está ordenado y se sabe y siente ordenado a una realidad, que es sin duda distinta de él, pero que necesita para llegar a su plenitud esencial. La autotrascendencia del hombre se realiza en todos los estratos de su ser, en el corporal, por ejemplo, mediante la respiración y toma de alimentación, en lo anímico mediante el amor, en lo espiritual mediante el conocimiento.

El hecho de la autotrascendencia del hombre no es puesto en duda por nadie. Pero los espíritus se dividen al definir más en concreto el horizonte en que el hombre vive. Aquí oímos respuestas opuestas. Vamos a enumerar algunas de las más importantes. Unos dicen que el hombre se trasciende en el mundo, sea entendido como fenómeno terreno y visible (Kant), como cultura en sus diversas creaciones (optimistas de la cultura del siglo XIX, por ejemplo, Hegel) o como la nada (Heidegger). Otros creyeron que el horizonte en que el hombre vive es un nuevo fenómeno de lo humano, o individual en forma de humanidad noble (Humanismo) de vida plena (Filosofía de la vida, tal como la defendió, por ejemplo, Dilthey), de superhombre (Nietzsche), o en forma de hombre colectivo, bien bajo la figura del pueblo, bien bajo la figura de la Humanidad total (bolchevismo, marxismo). Un tercer grupo ve el horizonte frente al que el hombre vive y tiene que vivir en una realidad personal distinta del mundo, en Dios. Una corriente tradicional une en esta convicción a los espíritus desde San Agustín y pasando por Pascal hasta Möhler, Newman y Kierkegaard. Cuando San Agustín dice que Dios nos hizo para El y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en El; cuando Pascal explica que el hombre se trasciende infinitamente a sí mismo; cuando la escuela de Tübingen y los teólogos actuales por ella influídos enseñan que el hombre sólo en Dios llega a sí mismo; cuando Kierkegaard predica que sólo el hombre que se mantiene ante Dios se encuentra a sí mismo, mientras que el hombre maldecido de Dios se pierde también a sí mismo, siempre se trata de la misma idea fundamental: sin Dios, el hombre se queda inacabado. Sólo en El logra su verdadera y plena vida y su auténtica figura espiritual. El hombre se distingue de los demás seres en que puede oír la voz de Dios y contestar a su palabra. En cuanto *homo orans* el hombre es dentro de la creación una creatura de tipo completamente especial. Como tal cumple su ser con pleno sentido. Una comprensión meramente intramundana del hombre tropieza con que el dolor, la muerte y el destierro del corazón no permiten al hombre llegar a su plenitud dentro del mundo. Lo que hay de verdadero en los dos primeros grupos de definiciones del horizonte humano es recogido y estructurado también por este último grupo. Pues la autotrascendencia del hombre en Dios ocurre pasando por el mundo y en un largo proceso de desarrollo, porque nadie puede llegar a Dios en un arranque inmediato. Pero la autotrascendencia no se detiene en el mundo. El *homo faber* es a la vez *homo orans* y viceversa.

2. *Temporeidad y temporalidad del hombre*

Para explicar más en concreto cómo se realiza la autotrascendencia del hombre en Dios y cómo llega el hombre a su verdadera mismidad es de suma importancia el hecho siguiente: el hombre no se posee a sí mismo con una fuerza que resuma su plenitud, de forma que en un único volverse hacia Dios pudiera expresarse exhaustivamente. La razón más profunda de ello es que no es espíritu puro como los ángeles, sino corpóreo-espiritual. Sólo se posee por tanto en la dispersión de una multiplicidad de posibilidades que no pueden ser realizadas simultáneamente. Por ejemplo, la vida humana está dividida en juventud y vejez, en la existencia de hombre y mujer. Es imposible realizar simultáneamente estas formas de vida. Si el hombre quiere agotar sus posibilidades, si quiere realizar su ser del modo a él apropiado y llevarlo así a plenitud, necesita una multiplicidad de pasos hacia Dios. Cada autotrascendencia hacia Dios le lleva un poco más cerca de su plenitud. Pero cada orientación hacia Dios está dirigida a una nueva posibilidad de entrega hasta que con la muerte se apagan todas las posibilidades y se alcanza la figura de ser que corresponde a los esfuerzos hechos durante la vida. La entrega humana a Dios y la plenitud de la existencia que sigue a la muerte se realizan por tanto en una serie sucesiva de decisiones del corazón humano. Tampoco la muerte da todavía la figura plena. Más allá de la muerte se continúa, bajo determinadas condiciones, el proceso de maduración del hombre (purificación, crecimiento del amor, resurrección de los muertos).

Llamamos temporeidad a la circunstancia de que el hombre no puede realizar sus posibilidades de una vez, sino sólo en una sucesión continua. Por temporeidad se debe entender, por tanto, la disposición y capacidad para obrar sucesivamente. La real sucesión del obrar debe ser designada con la palabra temporalidad. En cada entrega presente a Dios el hombre se alarga ya hacia la entrega próxima para la que tiene posibilidades en sí. Cada "ahora" humano está abierto a un futuro "después" y tiende hacia él. Y viceversa, cada actual autotrascendencia está acuñada por la pasada que sigue obrando en ella. Dado que siempre se abren nuevas posibilidades ante él, el hombre no puede esperar la plenitud de su ser del momento presente, sino sólo del futuro. Es un ser que vive hacia el futuro. El futuro está ya prefigurado por el pasado que acuña al presente. El hombre es, por tanto, un ser que vive desde el pasado

y por el presente hacia el futuro. No tiene ser acabado sino haciéndose. En la conciencia se manifiesta la tensión hacia el pasado y hacia el futuro como memoria y esperanza, de forma que también se puede decir: el hombre, a diferencia de Dios y a diferencia también de los animales, vive necesariamente de recuerdos y esperanzas. Véase vol. I, §§ 70 y 71.

Estas ideas necesitan todavía una profundización. La fundamental constitución temporal del hombre no significa que viva dentro del tiempo como en un espacio vacío y dentro de él cumpla su tarea. El tiempo no es como una forma vacía que el hombre llene. Tampoco es un escenario en que haga el papel que la vida le asigna. La temporeidad significa, más bien, que el hombre, a consecuencia de su más íntima manera de ser, vive también temporalmente, que no puede existir, por tanto, más que en el modo del tiempo, que, haga lo que haga, todo tiene el sello de la temporalidad. A consecuencia de su temporeidad el hombre produce tiempo con todo lo que hace, en cuanto que continuamente produce cambios en el mundo que habita y en él mismo. Y así, siendo tempóreo, se hace temporal. Sin embargo, en todo momento es él mismo. En todo momento se integra en la totalidad de su vida, y a la vez se hace nuevo en cada momento. Permanece y cambia.

Sin embargo, el tiempo no es sólo creación del hombre. Se encuentra más bien en la corriente de los tiempos, ya que vive en el mundo sometido al cambio y extendido desde el pasado por el presente hacia el futuro, y participa del cambio de ese mundo. El hombre, en cuanto empieza a estar en el mundo, es arrebatado y arrastrado por la corriente del tiempo, y a la vez logra contribuir a esa corriente, porque no desaparece en ella como una inmutable parte de ser.

El flujo del tiempo es unilíneo. Se parece a una recta, pues se mueve en una sola dirección irreversible. Con razón decimos que el tiempo desaparece, porque el respectivo momento pasa y no vuelve; el futuro llega para desaparecer también y dar un nuevo espacio. El pasado es irrepetible.

3. *Historicidad del hombre*

Temporeidad y temporalidad no son igual que historicidad en cuanto propiedad y en cuanto hecho. Pero son su presupuesto. La historicidad añade a la temporalidad algunos elementos nuevos: las

notas de la significatividad, de la libertad, de la publicidad, de la comunidad y finalidad. Si lo realizado libremente en el tiempo posee el carácter de la publicidad y tiene importancia para la comunidad, si pone en movimiento al mundo en cuanto totalidad o al menos a una parte importante de él, de forma que de ello nazcan incitaciones y desarrollos para el logro de una meta común en el futuro, hablamos de acontecimiento histórico.

Todo suceso de tales proporciones se basa en una decisión, en la decisión del individuo, que por su parte está apoyado en la totalidad, de la que es miembro, y que configura retroactivamente esa misma totalidad mediante su acción. La decisión supone la libertad. A la esencia de lo histórico pertenece, pues, la libertad realizada en el tiempo. El hombre es, por tanto, histórico en cuanto que existe dentro del tiempo como miembro de una comunidad en el modo de la libertad. Dentro de la filosofía actual ha acentuado la libertad—convicción fundamental del cristianismo—, aunque de modo exagerado, Kar Jaspers. La libertad del hombre no es ni caprichosa ni absoluta. El hombre está metido entre realidades que se sustraen a su poder disponer, está metido en una determinada situación histórica, en un pueblo determinado, en una familia concreta y dotado de determinadas fuerzas corporales y anímicas y a la vez limitado a sí mismo. Hölderlin describe esta situación de la manera siguiente

"...Pues
como empiezas permanecerás,
por mucho que hagan la necesidad
y la disciplina; lo más
lo puede el nacimiento,
y el rayo de luz primero
que encuentra el recién-nacido."

(Rheinhymne.)

La libertad, para tener sentido, ha de estar ligada a las normas éticas apropiadas al ser del hombre, en especial al auténtico amor y en definitiva a Dios. La libertad de las criaturas es libertad ligada y obligada (M. Schmaus, *Kirche und Freiheit,* en MThZ 8 (1957) 20-40).

El hombre no puede todo lo que quiere ni le está permitido todo lo que puede, y no puede en cualquier tiempo todo lo que le es posible hacer, al menos no lo puede en cualquier tiempo si ha de ser con sentido y eficazmente. Para la decisión con sentido que aspira

al futuro es norma el momento apropiado. Si ocurre demasiado pronto estalla sin resultado en un espacio vacío. Si llega demasiado tarde, no puede recuperar lo perdido. Como la acción del hombre tiene el sello de la temporalidad y de la decisión, tiene el carácter de la unicidad (= *Einmaligkeit)* e irrepetibilidad. Lo hecho no puede borrarse de la historia a pesar de todos los esfuerzos.

La acción del hombre está dirigida a un fin. En la filosofía de la historia se hacen muchas y difíciles reflexiones sobre cuál sea la meta de la historia humana. Hasta hoy no se ha logrado, ni de lejos, la unidad de opiniones. Se verá que desde el punto de vista de la filosofía de la historia no puede ser contestada con seguridad la cuestión sobre la meta de la historia humana. Para quien cree en la Revelación, la meta última de la historia humana es la Revelación, sin velos, de la gloria de Dios en una creación transformada, y la felicidad de la criatura por ella condicionada. En último término, el fin último de la creación es la manifiesta aparición de Dios como amor y la respuesta amorosa de la criatura. Pero esto significa el reinado perfecto de Dios *(barileia tou theou).* Hacia este acontecimiento se mueven todos los sucesos de la historia. La historia corre, por tanto, hacia un fin. No es un eterno movimiento circular. No empieza continuamente desde el principio. Sino que se mueve hacia un punto que ya no pasará. El fin no es un corte mecánico del hilo histórico, sino un poder que obra previa, o mejor, retroactivamente desde el futuro en el presente. Ocurra lo que ocurra en la historia, todo está bajo el juicio y la bendición del último fin hacia el que camina. Véase Joh. Lotz, S. J., *Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit,* Heidelberg, 1947. Idem, *Geschichtlichkeit und Ewigkeit,* en "Scholastik", 29 (1954), 481-504; ídem, *Zur Geschichtlichkeit des Menschen,* en "Scholastik" 26 (1951) 321-341.

APARTADO 2.º

LA TEMPORALIDAD E HISTORICIDAD DEL HOMBRE EN EL TESTIMONIO DE LA REVELACION

1. *Reflexión previa*

A quien considere la historia del espíritu le extrañará que el hombre no llegue a una verdadera comprensión de sí mismo, a lo más próximo y evidente que parece existir, mientras se vea exclusi-

vamente a su propia luz. Sólo se ve correctamente a la luz de la Revelación que Dios mismo enciende. Cierto que su sentido primero no es llevar al hombre a entenderse correctamente a sí mismo (§§ 108 y 109), pero también cumple esa función. Esto se ve con toda claridad en nuestra cuestión.

Por esenciales que sean para el hombre la temporalidad e historicidad, ese hecho, con todas sus consecuencias, no ha sido, sin embargo, reconocido clara y seguramente en ninguna parte fuera del ámbito de la Revelación. Esto es tanto más admirable cuanto que el hombre se siente inevitablemente empujado a la cuestión de cuál sea el sentido de la historia; pero por falta de la necesaria experiencia no puede responderla. Se siente obligado a preguntar por el sentido de la historia, es decir, por el futuro, porque le urge conocer su propio destino y el destino de las comunidades que le rodean. No puede, por tanto, evitar la cuestión sobre el sentido de la historia.

Si intenta aclararlo, no puede contentarse con saber sólo un sentido penúltimo. Lo que anhela es conocer el sentido último. Por eso no podría satisfacerle el poder ver la evolución, decadencia y renacimiento de Estados, culturas o elementos culturales como el arte y la ciencia. Pero cuando intenta captar el fin último de la historia se encuentra en una situación sin salida. Para poder determinar y definir el último fin, debería poseer una visión panorámica de toda la historia. Tendría que encontrar en cierto modo un punto fuera de la historia, desde el que pudiera ver todo su transcurso. Como no le es posible, le falta el material, y sin él no puede emprender una interpretación última. Por eso, en este sentido todos los esfuerzos de la filosofía de la historia están condenados en definitiva al fracaso. Esto es tanto más amargo para el hombre cuanto que se trata de la interpretación de su propia existencia. Al hombre le es, pues, negada una verdadera y última autointerpretación mientras se mueva exclusivamente en el plano filosófico. Cierto que puede plantear la cuestión de cuál sea el sentido último de la historia; pero en el círculo que puede esclarecer, la filosofía no encuentra respuesta alguna a esta cuestión verdaderamente decisiva. Tiene que dejar, por tanto, abierta la cuestión. Dios da respuesta al hombre sobre esa cuestión abierta, y la da en Cristo. Dice, como hemos visto, que el sentido último de la historia es la vida perfecta en la participación de la existencia absoluta de Dios y de su plenitud de vida, es decir, del amor y verdad personificados; es, por tanto, la figura plena y perfecta del reino de Dios.

Cuando el hombre no es alcanzado por la interpretación divina

de él mismo, o cuando no está dispuesto a dejar abierta la cuestión para él irresoluble y a buscar la respuesta de Dios, sino que fuerza precipitadamente una respuesta, resultan por regla general numerosas interpretaciones equivocadas.

2. *La representación hindú y griega*

Vamos a mostrarlo brevemente en los dos países antiguos más importantes por su pensamiento filosófico y religioso: en India y Grecia. Por diversas que sean sus estructuras espirituales, en nuestra cuestión aparece algo común a ambos.

a) Por encima de todos los contrastes filosóficos y religiosos es patrimonio común de los pensadores hindúes la idea de que el mundo no tiene principio ni fin. No nació de la nada, y, por tanto, no retorna a ella. Se desarrolló desde un estado indeterminado hasta la multiplicidad de los fenómenos, y en cambios periódicos se recoge sobre sí mismo. Los períodos, las edades del mundo, llenan intervalos inmensurables. El espíritu del hindú se regala en números que dan vértigo, para indicar la duración del mundo hasta el año exacto. Vamos a explicar con algunos ejemplos tales extravagantes especulaciones. En cuatro edades se cumple la evolución del mundo. Sus nombres son *Krtayuga, Tretayuga, Dvaparayuga* y *Kaliyuga.* La evolución se cumple en línea siempre descendente, de forma que la última edad es la peor. Esto se expresa también en la duración decreciente de las edades. La primera dura en conjunto 4.800 años divinos (1.728.000 años solares); la segunda, 3.600 años divinos (1.296.000 años solares); la tercera, 2.400 años divinos (864.000 años años solares), y la cuarta, 1.200 años divinos (432.000 años solares). A cada una de estas edades del mundo corresponde un color apropiado a su cualidad: blanco a la primera, rojo a la segunda, amarillo a la tercera, negro a la cuarta. Cuando han transcurrido las edades del mundo, sigue una larga pausa de reposo. Después empieza otra vez la evolución desde el principio y continúa en ciclos infinitos. Varios ciclos de cuatro edades forman a su vez unidades mayores. Cuando las edades del mundo han transcurrido mil veces, es decir, después de un día brahmánico, el universo se disuelve. Aparece una noche brahmánica que dura lo mismo que el día brahmánico. Trescientos sesenta días y 360 noches de Brahma forman un año brahmánico. Abarca 3.110.400.000.000 de años solares. Cien

años brahmánicos hacen una vida de Brahma. Hasta el momento ha transcurrido alrededor de media vida de Brahma. Al final de la vida brahmánica ocurre una universal catástrofe del mundo en forma de un incendio del mundo. Pero permanece la fina protomateria indeterminada. Y así puede recomenzar la evolución. Según otra representación de los escritos hindúes una vida brahmánica es un día del dios Visnú. No se pueden contar los días y noches de Visnú hasta ahora transcurridos ni tampoco el número de los que vendrán. Los granos de arena del Ganges y las gotas de la lluvia podrán ser contados, pero no el número de vidas brahmánicas transcurridas.

Por raras y extrañas que nos parezcan estas especulaciones, nos indican que el pensamiento hindú es ajeno a lo histórico. En períodos enormes se repite el acontecer del mundo inacabablemente, sin principio y sin fin. Es un eterno movimiento circular.

El alma del hombre está implicada y metida en ese movimiento. Rodeada de un fino cuerpo material trasmigra después de la muerte a otro viviente, a un dios, a un hombre de casta superior o inferior, a un animal, a una planta. Lo decisivo en ello es el *karma,* suma de las acciones buenas y malas al final de la vida pasada, que ha sellado el fino cuerpo material y lo fuerza a la correspondiente existencia nueva. Sólo cuando ya no quede *karma* alguno, cosa que en el hombre corriente sólo sucederá en un remotísimo futuro o no sucederá jamás, el ciclo de la vida alcanzará su fin en el *Nirwana.* La doctrina de la transmigración de las almas y del continuo renacimiento después de la muerte sitúa la consecución de un fin definitivo en una desesperada lejanía. Se expresa esto en una comparación usada no raras veces. El hombre es como un náufrago que es arrastrado por la mar azotada de tormenta en un bote pequeño y frágil, y busca anhelante un puerto salvador. Sabe que el puerto existe en alguna parte, pero no dónde está, ni cómo se llega a él, ni si la dirección emprendida aparta aún más del puerto. La meta, conseguir el *Nirwana,* es tan incierta como acertar a un pez cuando se arroja una piedra al agua. El movimiento circular que impera sobre el acontecer del mundo conduce al hombre a una transmigración sin fin. Véase H. W. Schomerus, *Indische und christliche Enderwartung und Erlösungshoffnung,* 1941.

La religión del Irán parece ser una excepción. Defiende un tiempo histórico que tiende hacia un fin y en ese sentido puede considerarse como una *praeparatio evangelica.* Véase F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube,* Würzburg, 1926.

b) También en los pensadores y poetas griegos falta la idea de la historicidad del hombre, aunque tal falta no aparece en ellos en la misma forma crasa que en los hindúes. La razón más profunda es que en ellos no se abre camino con plena claridad el elemento de lo personal. Con ello faltó el supuesto más importante de una auténtica comprensión del carácter histórico del hombre, pues de lo personal depende la superioridad del hombre sobre la naturaleza y la unicidad (= *Einmaligkeit*), irrepetibilidad y carácter decisivo de la acción humana. El primado no pertenece a lo personal, ni siquiera a lo particular e individual, sino a lo universal y típico. El ser propio y verdadero conviene a la idea, sea que esté realizada en las cosas (Aristóteles), sea que exista fuera de ellas como modelo suyo (Platón). Bultmann caracteriza el pensamiento griego de la manera siguiente: "Lo intemporalmente universal, lo que es siempre lo mismo, es tenido en él como lo propiamente existente, a diferencia de la esfera del devenir y perecer a la que pertenecen lo particular y lo individual. En este horizonte de comprensión del ser se mueven los sistemas idealistas y materialistas de la filosofía griega. Y de esta comprensión del ser procede el hecho de que la idea griega del mundo esté orientada por la intuición del mundo como naturaleza. Pues en la naturaleza pueden observarse la regla y el orden y, sobre todo, se ve el ser auténticamente inmutable en el continuo paso de las constelaciones. Frente a él el acontecer concreto e histórico aparece como perteneciente a la esfera del devenir y perecer. La vida humana se convierte para los griegos en vida auténtica al elevarse en contemplación pensadora al reino de lo intemporalmente existente y lograr parte en él configurando el espíritu individual conforme al espíritu del todo. El hombre particular no encuentra, pues, el sentido de su existencia en su historia individual, sino en la configuración de lo universal, que constituye su ser de hombre, es decir, el ser de la razón, del espíritu." *Adam, wo bist du?*, en "Die Wandlung", 1 (1946), 26. Véase también el artículo *lego* del Kittels ThWN 69-140 de Debrunner, Kleinknecht, Procksch, Kittel, Quell, Schrenk; Thorleif Boman, *Das hebräische Denken in Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, 1954; Mich. Schmaus, vol. IV.

No falta en el pensamiento griego la idea de tiempo, pero el tiempo no tiene ninguna importancia. Heráclito, por ejemplo, proclama con voz enérgica el flujo de los tiempos. En la filosofía aristotélica el movimiento desempeña un gran papel. Pero el tiempo es una corriente en la que ningún momento tiene distinción cualitativa

ni destaca sobre los demás. El flujo de los tiempos no se mueve hacia un fin en sentido propio. Un incendio universal pondrá fin algún día a la figura actual del mundo, pero después empezará de nuevo el mismo transcurso. El futuro no produce creación nueva alguna, sino que hace retornar la antigua. Tampoco es la recta, que se mueve hacia un fin, el símbolo del pensamiento griego, sino que es el círculo. La idea del retorno periódico, del movimiento circular de las cosas fascinó desde muy pronto a los espíritus orientadores del mundo griego, y a través de las escuelas filosóficas de ellos dependientes, a círculos bastante amplios de la sociedad griega. Dice Aristóteles, por ejemplo: "Las entelequias, las fuerzas activas de configuración sobreviven a la catástrofe del mundo y vuelven a configurar al mundo y su acontecer en una repetición literal" (W. Jaeger, *Aristóteles,* 1923, 415 y sig.)

Se ve con especial claridad en la doctrina de la transmigración de las almas, venida de Oriente, ampliamente difundida y configurada por Platón en su idea de la inmortalidad.

La falta de conocimiento claro del carácter histórico del hombre corre paralela con el rebajamiento de la vida humana hasta convertirla en proceso de la naturaleza. La vida humana es un elemento del acontecer cósmico. "Para el helenismo la historia no es más que un fenómeno dentro del cosmos" (Stauffer). El hombre griego se siente primariamente a sí mismo, y también al mundo, como naturaleza, no como historia. Es significativo que Hölderlin, que espera el retorno de la Grecia mítica y pone en ello todas las esperanzas de salvación, vea en la naturaleza el ser supremo. R. Guardini, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit,* 1949.

Detrás de la imagen ahistórica del hombre y del mundo está la imagen ahistórica de Dios. Dios es una forma en descanso, idea flotante, conocimiento sumergido en sí mismo, voluntad ineficaz y fuerza que hace historia.

La imagen sensible de esta concepción del hombre y del mundo es, como hemos dicho, el círculo cerrado. La línea de la circunferencia retorna incesante y vuelve siempre a su comienzo. Su movimiento no tiene principio ni fin. No conduce, por tanto, a una meta definitiva. No conduce a nada, más que a sí mismo. A un movimiento humano representable por ese símbolo le amenaza, pues, el nihilismo. (Cierto que el círculo—como casi todos los símbolos—tiene también un valor simbólico positivo. Existe en cierto modo el círculo bueno. Así es el círculo que no está cerrado desde el principio, sino que es producido por la fuerza creadora de Dios.

Es el movimiento que nace por voluntad de Dios, se alarga hasta la historia y vuelve de nuevo a Dios. En este movimiento circular se perfecciona y plenifica la creatura que sale de Dios. A la *descensio Dei* corresponde la *ascensio hominis*. Este círculo sólo alcanzará su figura plena y perfecta cuando todas las creaturas no separadas de Dios definitivamente hayan cumplido su retorno a Dios. Hasta entonces está en cierto modo abierto. San Buenaventura y Dante ven en el círculo así entendido un símbolo de la vida.)

3. *Doctrina de la Revelación*

a) Comparada con tales interpretaciones de la vida humana, la revelación atestiguada en el Antiguo y Nuevo Testamento, en la que la humanidad aprende la interpretación de sí misma dada por Dios mismo y, por tanto, auténtica y obligatoria, significa algo completamente revolucionario. Dios mismo funda y garantiza el carácter histórico del hombre. Dios es tal, que puede producir el ser histórico del hombre, pues es obrar poderoso, voluntad abrasadora e incluso apasionada. Es espíritu y poder a la vez. Es personal con suma intensidad. Dios creó al mundo y al hombre en el modo del tiempo y de la historia (*Gen.* 1, 1; 2, 4; *Hebr.* 1, 2; 11, 3). Puso al mundo y al hombre un comienzo. También causará el fin que ha determinado ya (*Mc.* 13, 39). Aquí no puede oírse nada de infinitos círculos y transmigraciones incalculables. Máximo Confesor llama al eterno retorno "la inmortalidad del morir", la eternización de la muerte (*Carta* 7; PG 91, 437). San Agustín explica: "No sé qué cosa más terrible pueda pensarse que esta opinión" (*Carta* 166, 9; Cfr. *De haeresibus*, c. 43; *De civitate Dei*, I, XII, c. 10, 11, 19, 20). Con tales palabras hablaron dos teólogos cristianos casi milenio y medio antes de Nietzsche lo que se le ocurría en sus mejores horas al profeta del eterno retorno, pero que no pudo mantener. Se estremece con la idea de que lo pequeño y raquítico va a eternizarse. "¡Oh! ¡El hombre retorna eternamente! ¡El hombre pequeño vuelve eternamente! ¡Desnudos los vi una vez a ambos, al más grande y al más pequeño de los hombres: demasiado semejantes uno a otro, demasiado humano también el más grande! También el más grande demasiado pequeño. ¡Esto me aburrió del hombre! ¡También retorna el más pequeño! Esto me aburrió de toda la existencia. ¡Qué asco, asco, asco!" Sin embargo. Nietzsche convirtió la doctrina del retorno de todas las cosas en dogma fun-

damental de su filosofía. Véase R. Schneider, *Der Mensch vor dem Gericht der Geschichte,* 1946.

b) Dios, que es distinto del mundo y en todo diverso de él, que determina con fuerza omnipotente y llena de espíritu lo que le agrada, que vive antes de la historia humana (*Eph.* 1, 4; *Iud.* 25; *Io.* 8, 58; 17, 5. 24; *I Pet.* 1, 20) y sobrevive a todos los sucesos terrenos (*Ps.* 90 [89], 2; 102 [101], 26; *Prov.* 8. 22 y sigs.; *Io.* 17, 5. 14), el primero (*Is.* 41, 4; 44, 6; 48, 2) y el último (*Is.* 41, 4; 44, 6; *Apoc.* 1, 8; 21, 6; 22, 13) lo ha creado todo con su omnipotente palabra (*Io.* 1, 3) y ha fijado la duración de todo ser. Llama al mundo desde su forma actual a otra forma nueva desconocida según su decisión. Dentro del comienzo fijado por Dios y del fin por El dispuesto se mueve el mundo en una evolución temporal. "Mientras dure la tierra habrá sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche" (*Gen.* 8, 22). "Todo tiene su tiempo, y todo cuanto se hace debajo del sol tiene su hora. Hay tiempo de nacer y tiempo de morir; tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo plantado; tiempo de herir y tiempo de curar; tiempo de destruir y tiempo de edificar; tiempo de llorar y tiempo de reír; tiempo de lamentarse y tiempo de danzar; tiempo de esparcir las piedras y tiempo de amontonarlas; tiempo de abrazarse y tiempo de separarse; tiempo de ganar y tiempo de perder; tiempo de guardar y tiempo de tirar; tiempo de rasgar y tiempo de coser; tiempo de callar y tiempo de hablar; tiempo de amar y tiempo de aborrecer; tiempo de guerra y tiempo de paz.

¿Qué provecho saca el que se afana de aquello que hace? Yo he mirado el trabajo que Dios ha dado a los hijos de los hombres para que en él se ocupen. Todo lo hace El apropiado a su tiempo, y ha puesto, además, en el alma la idea de la perduración, sin que pueda el hombre descubrir la obra de Dios desde el principio hasta el fin" (*Ecl.* 3, 1-12).

c) El tiempo se funda en la acción recíproca de las cosas y en su variación por ello condicionada. Representa el transcurso, el ritmo del devenir desde el comienzo hacia el final. Dios ha creado, por tanto, el tiempo, ya que ha ordenado las cosas y las energías del mundo de tal manera que están relacionadas unas con otras en acción recíproca y en ello sufren y producen un continuo cambio hasta que llegue el estado que tiene que ser alcanzado según la voluntad de Dios, que es superior al mundo.

A la hora determinada por El, Dios llamó al hombre al mundo,

para que lo configurara y transformara libremente (*Gen.* 1, 15). Confió al hombre la continuación histórica de la obra de la creación. Mediante la administración de la tierra el hombre debe desarrollar y perfeccionar su propio ser mediante la acción histórica. A la hora determinada por Dios será de nuevo llamado. Entonces tendrá que rendir cuentas del valor de sus obras (*Act.* 17, 31).

La ley según la cual el mundo empezó su transcurso domina toda su duración. Tiene a Dios por Señor (*Ps.* 33 [32], 9; 119 [118], 91; *Eclo.* 43, 26; *Sab.* 16, 24 y sigs.). Con su voluntad omnipotente abarca Dios todos sus tiempos (*Apoc.* 6, 16). La estructura del mundo como totalidad y también lo más pequeño y particular está cobijado bajo su protección. En su mano está en qué tiempo dentro del transcurso del mundo existirá, llegará y pasará cada cosa. El da la lluvia, los frutos y la comida en el tiempo oportuno (*Ier.* 5, 24; *Deut.* 11, 14; *Ps.* 145 [144], 15). Los días y las estaciones, verano e invierno, día y noche, el sol como emperador del día y la luna y las estrellas como dominadoras de la noche han sido dados por El y le obedecen (*Ph.* 74 [73], 16; 136 [135], 8). Nada podría existir si El no quisiera. Nada se conservaría si su espíritu imperecedero no estuviera en todo (*Sp.* 11, 25 y sigs.).

Su actividad es todavía más amplia. No es sólo que cree y conserve el mundo en el modo del tiempo, sino que también obra todo acontecer temporal y ordena todos los acontecimientos a un fin. Tiene un plan eterno que tiene que ser cumplido en cualquier caso y a través de todas las dificultades y resistencias (*I Cor.* 2, 7; *Eph.* 1, 11; 2, 7; 3, 21; *Act.* 2, 23; *Eclo.* 23, 20; *Mat.* 13, 35; 25, 34; *Rom.* 9, 2, y *Pet.* 3, 4-10). Nada puede ocurrir sin que Dios lo haya permitido, sin que El lo quiera y haya querido como ocurre. Todo lo que ocurre en el mundo, todo lo que le acontece al hombre, todo lo que el hombre hace libremente, Dios lo hace (*Is.* 24, 11; 26, 12; 45, 11; *Ex.* 24, 10; *Deut.* 3, 24; 2, 3, 7; *Jos.* 24, 31; *Ps.* 66 [65], 3, 5; *Ier.* 50, 25; 51, 10). Incluso cuando calla sigue siendo el poderoso conductor de la historia. También obra en el silencio. El silencio de Dios es activo, a pesar de los gritos de los paganos y de los gestos revolucionarios de los reyes de la tierra. "El que mora en los cielos se ríe, Yavé se burla de ellos" (*Ps.* 2, 4). Dios usa para su acción histórica como instrumentos los poderes naturales y los pueblos. El ordena los poderes enemigos en su plan histórico de forma que precisamente en su obstinación antidivina se convierten en realizadores de sus decisiones. El nunca saciado instinto de presa y el titánico impulso de poder son en la mano de Dios un

medio para la realización de su plan histórico (*Is.* 10, 5-34; 44, 24-45. 1-13; *Ier.* 17, 5-22; 25, 8-14; *Ecq.* 21, 23-32). El asirio es sólo el hacha con que corta, la sierra que maneja. Nabucodonosor, el señor del mundo, es su siervo. Ciro, el conquistador del mundo, fué creado por El. La victoria del persa es en realidad victoria de Dios. No es el hombre quien hace saltar los cerrojos de las ciudades enemigas, sino que es Dios quien los destruye. Todos los vencedores de la historia son instrumentos de Dios sin que lo sepan. Persiguen sus planes egoístas y con ello cumplen los planes de Dios. Cuando los realizadores del plan histórico de Dios, elegidos por El, hayan cumplido su tarea, serán también sometidos a juicio. No pueden, por tanto, enorgullecerse con el vano esplendor de su éxito ni elevarse sobre los vencidos como favoritos de la providencia divina. Por eso la historia es también su palabra; por sus obras habla Dios con los hombres. Ninguna desgracia puede caer sobre los hombres antes de que El lo permita (*Apoc.* 6, 2). Sólo cuando el Cordero abre el sello del libro de los destinos pueden irrumpir las tribulaciones sobre los hombres. Cada una de ellas conduce al mundo un poco más cerca de su fin. Como con voces de trueno llama Dios a sus mensajeros, a los que traen la desgracia, con un cuádruple "Ven" (*Apoc.* 6, 3 y sigs).

La obra de la criatura no es rebajada con ello a una mera apariencia. Aunque Dios es el autor de todo acontecer, el transcurso de la historia depende, sin embargo, del hombre. Todas las acciones de la criatura son acciones de Dios, sin embargo la criatura es responsable de sus obras. Su acción, precisamente por ser creada, es decir, omnilateralmente dependiente, es soportada por la acción de Dios creador. La libre decisión del hombre está incorporada a la decisión de Dios en una incomprensible compenetración de la acción humana y divina (*Apoc.* 2, 26).

Dios llama a la voluntad del hombre. Las decisiones particulares del hombre tienen significación normativa para el destino de toda la humanidad, para el transcurso de la historia universal e incluso para el estado del cosmos. El pecado del primer hombre significa, dentro del comienzo y fin puestos por Dios, un comienzo de desgracia puesto por el hombre. En la decisión del primer hombre se decidió todo el futuro humano. En un momento se decidió la suerte de la historia. La acción de rebelión egoísta en la que el hombre intentó configurar su vida con autonomía atea y convertirse en señor de su existencia con un deseo de independencia que desconocía su verdadero estado y sustraerse al dominio de Dios, no es un suceso

ocurrido en un momento indiferente y sin consecuencias del que después se habla como de una monstruosidad pasada hace mucho tiempo; determina más bien todo el futuro, tiene fuerza continuadora a través de todos los milenios de la historia humana hasta su última hora (*Is.* 51, 1; *Ecq.* 33, 34; *Mal.* 2, 15). Se convierte en un poder siempre presente, malaventurado, que trastorna todos los órdenes y que humilla y esclaviza al hombre mismo. Arrojó a la humanidad a una triple miseria, a la miseria del pecado, del dolor y de la muerte (según E. Stauffer, *Theologie des NT.*, 1948, 4.ª edición).

Se extiende hasta toda la vida de la creación. El hombre es por voluntad de Dios representante de toda la creación. Esto se ve en su dominio sobre ella, pero con especial fatalidad en el hecho de que la creación fué arrastrada a la maldición. Pues toda la creación fué sometida por la decisión antidivina del hombre, señor suyo puesto por Dios, a la esclavitud de la caducidad. A cualquier parte de la creación que se dirija la mirada se ofrece la imagen de la caducidad. Este es el primer gran poder del cosmos. El cosmos no es capaz de producir vida imperecedera. Está inevitablemente bajo la ley de la muerte. Mientras que entre los griegos la historia humana era un fenómeno dentro de la vida cósmica, según la Revelación cristiana el acontecer cósmico es un fenómeno dentro de la historia humana. El hombre es el destino del mundo (*Rom.* 8, 19-23; *Gen.* 3, 14-19). Véase vol. II, § 134.

Dios dejó al hombre, que empezó su historia con el pecado, continuar según la ley de su comienzo (*Rom.* 2, 18-32; 3, 9-20; 2, 32; *Act.* 17, 16-31). Permitió que el pecado se embraveciera abandonándolo a su propio peso. Y así, los hombres cayeron de pecado en pecado, de abismo en abismo, de autodestrucción en autodestrucción. La historia humana cayó plenamente bajo el signo de su primera hora (*Rom.* 7, 24; *Gal.* 3, 22). Por el creciente peso del pecado crecieron el dolor y el tormento. La carga de la vida se hizo cada vez más opresiva, porque la culpa de la humanidad se hizo cada vez más grande.

El no que el hombre egoísta y autónomo dijo a Dios se continuó en el no al hermano. La voluntad pecaminosa revela su negación destructora del modo más terrible en el homicidio. Desde el asesinato de Abel parte una ancha corriente de sangre a través de la historia. Ejércitos y pueblos se aniquilan matándose unos a otros. Un inacabable resonar de guerra y de gritos de guerra, un gemir de los oprimidos y sometidos resuena a través de la historia. Si perse-

guimos la huella de la culpa llegaremos al comienzo de la historia humana.

Sin embargo, la desgracia no debía, según el plan de Dios, durar eternamente. A lo largo de los tiempos Dios dió a la historia la dirección hacia el tiempo venidero de la salvación. Los que recibieron el rayo de esperanza ofrecido en las promesas divinas empezaron a esperar en un suceso futuro. De múltiples modos mantuvo Dios despiertas estas esperanzas. Todas sus acciones históricas pretendieron evitar que la humanidad se acostumbrara al estado de perdición y soterrara sus esperanzas en el tiempo futuro. Los profetas y la ley sirvieron a este fin. En la ley iba a ser mantenido en inquietud el corazón humano caído en el pecado, de forma que pudiera quedarle la huella de su miseria y el anhelo de su liberación.

d) Cuando llegó a la plenitud de los tiempos (*Hebr.* 1, 2; *Gal.* 4, 4; *Mar.* 1, 15; *Luc.* 4, 21), Dios mismo, por medio de la Encarnación de su Hijo Unigénito, puso dentro de la historia humana un nuevo principio histórico de tal poder, que todos los tiempos venideros están bajo su signo. Todo lo anterior estaba dirigido a la hora de este nuevo comienzo. Todo lo consiguiente es determinado por él. Sin embargo, también la época empezada por él está, por su parte, orientada hacia un futuro, hacia la plenitud definitiva. Pues la época salvadora empezada por la entrada de Dios en la historia humana es tal que también en ella sigue actuando todavía la ley del pecado original, de forma que en ella la salvación está escondida. La época definitiva de la salvación en la que es superada totalmente la desventura todavía no ha llegado. Está al llegar, pero todavía no ha llegado en su figura definitiva. El tiempo cumplido empezado en Cristo es, por tanto, también un tiempo de promesa, un tiempo de plenitud prometedora. No se sabe cuándo sonará la hora de la plenitud completa, pero nada hay más seguro que llegará. A esta llegada está dirigida la mirada de todos los cristianos. En todas las decisiones y acontecimientos terrenos se realiza el movimiento hacia ese fin. (Véase O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristlichen Zeit und Geschichtsauffassung*, Zürich, 1948, 2.ª edición.)

En el movimiento hacia el fin está incorporado todo el cosmos. Del mismo modo que tuvo que participar en el comienzo de la historia humana debe participar también en su final. También él está bajo la ley del futuro. Caducidad y muerte, desorden, caos y poder

diabólico no son dominadores eternos. El cosmos camina hacia la hora de la liberación y de la transformación. Todavía duran el tormento y el dolor, pero su miseria no es indefinida. Todos los tormentos y angustias de muerte no son más que los dolores de parto en que se anuncia la nueva creación. Por tanto, toda la creación y el cosmos con ella tiene un transcurso caracterizado por las principales estaciones: creación, pecado, Cristo, fin del mundo, vuelta de Cristo (*Rom.* 8, 19-23).

Dentro de la historia universal se realiza la historia del individuo, entretejida indisolublemente con la historia universal, influyendo en ella y por ella influída. El individuo, según la Revelación, no es una mera ruedecilla en una gran máquina ni sólo una ola en el mar, sino que tiene significación insustituíble. Es un ser existente en sí y por sí. Dios dirige su atención no sólo al paso de la totalidad, sino también al destino del individuo, y precisamente de este individuo, aunque la dirige a él dentro del marco de la totalidad. En la narración del libro de Job se ve claramente que Dios dedica su tiempo y su interés a la vida de cada hombre. Tampoco el hombre particular vive, según dicen los mitos y doctrinas hindúes, en una transmigración infinita que jamás llega al final. Está más bien de camino hacia una meta, tenso entre el nacimiento y la muerte, es irrepetible y único. Está bajo el peso de una decisión irrevocable. De ella depende si la meta previamente dada es conseguida o no. A la consecución o fallo de la meta se unen la salvación y la desgracia.

Una vez que el hombre entra en la marcha de la historia no puede volver atrás. Participa del destino de la totalidad, con su decisión contribuye al estado de la historia universal y con ello causa a la vez su propia salvación o desgracia. La participación en el destino del mundo ocurre, por una parte, en el hecho de que el hombre nace dentro de una determinada situación histórica, dentro de una familia determinada, dentro de un pueblo concreto. Pero en definitiva ocurre de forma que está implicado en el pecado que ocurrió al comienzo de la historia, pero también en el comienzo nuevo puesto por Cristo. El hombre es, por tanto, alcanzado por el peso y la bendición del pasado omnipresente. Participa en el comienzo en Cristo, en cuanto que se hacen eficaces para él la muerte y la resurrección de Cristo. Estos acontecimientos únicos, irrepetibles, realizados en una determinada hora histórica y en un lugar concreto son de algún modo actualizados para los cristianos por medio de los sacramentos, de forma que son introducidos en su esfera

de acción. No vamos a estudiar aquí el modo de esta actualización. Y así acuñado por el pasado, al hombre le es impuesto caminar hacia el futuro que se levanta ante él. El individuo determina el modo de su futuro por el modo de su vida y obrar terrenos. Las decisiones del hombre particular tienen, por tanto, una importancia escatológica incalculable. Al sellar su destino dentro de la totalidad contribuye a la figura definitiva de esa misma totalidad.

La vida humana tiene este carácter decisivo en cada momento. Pero hay en ella días y horas que están especialmente cargadas con el peso de la decisión. Tales horas no pueden ser desperdiciadas, so pena de que toda la vida caiga bajo la maldición del "demasiado tarde" (*Gal.* 6, 9; *Lc.* 19, 9, 42; *Ioh.* 8, 21). El tiempo en que los destinos se configuran en su forma definitiva pasa silencioso e inadvertido. Por eso se puede pasar por alto su rápida marcha y no oír su precipitado paso. Por eso se dice que hay que aprovechar el tiempo. Cada momento tiene un valor insustituible. Por eso tiene que ser aprovechado (*Col.* 4, 5; *Eph.* 5, 16; *Gal.* 16, 9; *Mt.* 4, 26 y sigs.; 21, 41; *Io.* 4, 36). Como nadie sabe cuándo se termina el plazo que se le ha fijado, hay que estar siempre dispuestos (*Lc.* 19, 14 y sigs.; *Mt.* 25, 11). Como según esto la historia universal está bajo la ley del futuro, también la vida individual está bajo ella (*Rom.* 3, 12; *Act.* 17, 31; *I Pet.* 1, 5). Del mismo modo que el pasado está siempre presente para la totalidad y para el individuo, también lo está el futuro, (La anterior exposición se atiene ampliamente a E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testamentes*, 1948, 4.ª edic.)

Apartado 3.º

DE LA HISTORICIDAD DEL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO MODERNO

La comprensión histórica del hombre siguió siendo característica del pensamiento cristiano. Es significativo que con el apartamiento del cristianismo se perdiera también la comprensión del carácter histórico del hombre. Continuamente se confirma que sólo hay una verdadera comprensión del hombre, cuando el hombre no intenta entenderse exclusivamente desde sí mismo, sino que permite que Dios le diga qué es y quién es. Sólo podemos lla-

mar la atención brevemente sobre algunos fenómenos de la historia del espíritu, más para aclarar la tesis propuesta con algunos ejemplos, que para dar una visión histórica exhaustiva.

1. *La Ilustración*

El racionalismo, sistema llegado a plena madurez en el siglo XVIII, que creyó poder penetrar toda la realidad con la razón y que sólo concedió validez a lo racionalmente comprensible, tuvo poco sentido para el carácter histórico del hombre; intentó más bien liberarle de la carga de lo histórico. Lo ocurrido en el transcurso de la historia es en realidad para el hombre no sólo enriquecimiento y aclaración, sino también carga. La culpa de los antepasados, y también la herencia de cultura y conocimiento recibida por ellos, pesan sobre las generaciones venideras. En consecuencia puede ocurrir que la generación que vive sea asaltada por la tentación de sacudir la pesada herencia y volver a lo "puramente" humano que no está todavía tarado por la cultura surgida a través de siglos y milenios; puede ocurrir que quiera empezar desde el principio. Tal proceso se realizó en la época de la Ilustración. Unos con la razón y otros con el sentimiento creyeron poder alcanzar lo puramente humano todavía no tarado históricamente.

La Ilustración racionalista, por hablar únicamente de ella, sólo concedió realidad y validez a lo que podía existir ante la llamada sana razón del hombre. La repulsa del peso histórico se emprendió en esta época con tanta mayor ligereza cuanto que precisamente entonces se comprobó cuán poco fidedignas son muchas veces las afirmaciones de la historia. El entendimiento vió sus defectos. Se pudo decir: la razón ha vencido, lo viejo ha sido evitado. Cierto que no se pudo prescindir de la larga tradición cristiana, de modo tan perfecto, que se renunciara totalmente a la historicidad del hombre. Aunque no se retuvo mayor cosa del pasado, se esperó con más intensidad de la segunda dirección del transcurso histórico, del futuro. Lo que el pasado y el presente negaban a la aclaración de la existencia, lo daba, se decía, el futuro. Con un verdadero sentimiento de triunfo se proclamó el eterno progreso que llevaría a la humanidad de grado en grado cada vez más alta en ascensión indefinida. Uno de los espíritus representativos exclama mirando orgullosamente hacia el futuro y despectivamente hacia el superado pasado: "vivimos en un siglo que se hace cada día más ilustrado, de forma que

todos los siglos pasados, en comparación con él, parecen puras tinieblas" (Pierre Bayle). Tales exclamaciones, que en la Ilustración se unieron en un potente coro, denuncian una escatología mundanizada que no conoce ningún fin determinado de la evolución humana, pero que se basa en la inconmovible fe en que la humanidad está siempre de camino hacia condiciones de existencia más elevadas y puras, cuyos contornos se esfuman en indeterminadas y nebulosas lejanías. Cfr. G. Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes* (1680-1715), traducido por H. Wegener, Hamburg, 1939; ídem, *Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrh.*, traducido por H. Wegener y K. Linnebach, Hamburgo, 1939.

La idea impulsora de tales esperanzas fué la concepción dominante, cada vez con mayor fuerza desde el Renacimiento, de que la historia humana se mueve hacia una definitiva meta intramundana en un proceso continuamente progresivo. El estado definitivo esperado representa, según la convicción de la fe en el progreso, un orden en el que impera la razón y son satisfechas todas las necesidades de tipo político, económico, social, artístico y científico. Como ejemplo de ello vamos a esbozar la concepción de Manuel Kant. Manifiesta la esperanza de que el género humano camina de lo peor a lo mejor en una continua evolución ascendente. Aunque la evolución exterior y técnica se anticipen temporalmente a la moral, las disposiciones del hombre se desarrollarán incontenibles y se impondrán por fin. Este estado ideal significa la disolución de la fe eclesiástica por la fe religiosa, que no es más que una fe racional universal. El imperio de la razón se manifestará en una perfecta constitución del Estado, que sólo puede ser republicana. El camino hacia ello está caracterizado por el hecho de que la violencia de los poderosos se hará poco a poco más pequeña y el seguimiento a las leyes se hará poco a poco más perfecto. Los hombres harán que desaparezca del todo la mayor dificultad de lo moral: la guerra. El camino hacia el imperio universal de la razón es acortado por las revoluciones. Cuando los hombres participan universalmente en la imposición revolucionaria de la razón se puede decir que el reino de Dios está cerca.

Lo que dice Kant en estas concepciones llenó a muchos espíritus de los siglos XVIII y XIX. Herder, por ejemplo, opina que la humanidad que hay que realizar en un proceso progresivo intrahistórico; es aludida con la imagen bíblica de la ciudad de Dios. De modo semejante pensaron Lessing y Goethe. Véase J. Pieper, *Sobre el fin de los tiempos*, Rialp, Madrid 1955.

2. *La filosofía romántica*

Los débiles restos de comprensión histórica del hombre existentes todavía en la Ilustración, son recuperados de nuevo en amplia corriente por la filosofía y teología románticas, aunque no en toda su pureza. Es sobre todo Hegel quien entra de nuevo en una interpretación histórica del mundo y del hombre. La razón o la Idea se desarrolla en tesis, antítesis y síntesis hacia estructuras siempre superiores, hasta lograr su forma suprema en el Estado. El individuo respectivo es un grado de transición en este poderoso proceso del devenir. Hegel no concede el valor de lo histórico a cualquier fenómeno, sino sólo a aquel que se ajusta con sentido a la totalidad. También Cristo, cuya historicidad acentuó con gran energía, es un grado de transición en el camino de la encarnación de Dios y de la divinización del hombre. La historia universal es el camino del autodesarrollo del espíritu. La razón no puede descansar en ninguna parte. Camina de una posición a otra, y en ese caminar adquiere *una plenitud cada vez más rica y una conciencia de sí misma cada* vez más viva.

En numerosas y múltiples formas, en las personalidades individuales, en los espíritus del pueblo, en las estructuras objetivas de la cultura, en la ciencia y economía, en la religión y en el arte, en el Estado y en el derecho, el espíritu camina hacia su meta. Cada fenómeno particular tiene su tarea en este camino gradual. Cuando es cumplida, la existencia de aquel que la cumplió adquiere sentido. Desaparece del escenario de la historia y desaparece para siempre. No existe una reaparición de lo ya hundido. La evolución continúa en una línea constante. Su imagen es la recta, no el círculo que vuelve sobre sí mismo. Precisamente cuando el espíritu se ha representado en una personalidad o en un pueblo con perfección correspondiente al grado alcanzado, la figura que lo representa está ya madura para su desaparición. La evolución camina sobre sí misma hacia una nueva época de la historia universal. Sin embargo, no camina en un transcurso eterno. Por mucho que la fe en el progreso y la idea del devenir fueran patrimonio común de la época y fueran justificadas continuamente desde la filosofía de Hegel, Hegel mismo vió el fin de la evolución en el Estado prusiano. La historia ha llegado a su fin en él. Dentro del Estado, a su vez, es la filosofía hegeliana la forma en que el espíritu ha llegado a la conciencia perfecta de sí mismo. Esta fué la opinión del filósofo. Vemos

que la filosofía de Hegel es escatología mundanizada, con más claridad todavía que la Ilustración. Es la doctrina de un estado que debe ser logrado e incluso que está ya logrado y se puede indicar exactamente y hacia el que tiende toda la evolución. Esta doctrina escatológica tiene un carácter secularizado, ya que rodea al mundo con el nimbo de lo divino y la atribuye el supremo valor que en verdad sólo el Dios personal posee.

En la escatología hegeliana sólo llega a su plenitud el todo, pero no el individuo. Al contrario, lo particular no puede llegar a plena validez en el monismo panteísta de Hegel. Lo particular no tiene ser ni derecho propios. El individuo está orientado en último término y sometido plenamente al Estado. El Estado es todo. El individuo no es nada. La escatología de Hegel es colectivista. Confróntese Fr. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neuzehnten Jahrhundert*, III, 3.ª edición (1954), 1-30.

3. *Nietzsche y Kierkegaard*

Contra la desvalorización hegeliana del individuo a favor de la totalidad hicieron frente, durante el siglo XIX sobre todo, Nietzsche y Kierkegaard. El uno intentó dar su dignidad al individuo abriéndole el camino hacia el superhombre, cierto que situándolo a la vez ante la nada; el otro, llevándolo ante la presencia de Dios. La acentuación del individuo parece a primera vista ser favorable al conocimiento de la historicidad del hombre. Sin embargo, no tienen plena comprensión de la historicidad humana, pues Nietzsche la desconoce totalmente, y Kierkegaard no le ve clara.

Esto no impide suponer que Nietzsche, como la mayoría de los filósofos importantes del siglo XIX, fué un escatologista encubierto. La meta de su doctrina secularizada del último fin no se llama Dios, ni Estado, ni cultura, sino superhombre. Toda la historia humana está al servicio de la evolución del superhombre. El superhombre es aquel que tiene ánimo y fuerza para romper todas las tablas anteriores por las que se haya orientado la humanidad y crearlas nuevas en todos los terrenos. Tienen validez porque el superhombre las crea. Da una nueva verdad. Es verdadero lo que él declara verdadero, y lo es porque él determina que lo sea. Es bueno lo que él declara bueno, y lo es porque él establece que es bueno. También en el terreno de lo histórico tiene validez lo que él declara histórico. Para sustraerse a la objeción de que la realidad histórica no está en ma-

nos del hombre, de que el hombre vuelve la vista a la historia como a un dato inmutable pero no puede producirla, Nietzsche introduce la doctrina del eterno retorno de las cosas. "Todo pasa, todo vuelve; eternas vueltas da la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer; eternamente se construye la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente se es fiel el anillo del ser." "Tú enseñas—dicen los animales a Zaratustra—que hay un gran año del devenir, un enorme gran año: como un reloj de arena tiene que dar continuamente vueltas para que de nuevo se acumule y fluya... Y si quisieras morir, ahora también sabemos cómo te hablarías a ti mismo: ahora muero y desaparezco y en el ahora soy una nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos. Pero vuelve el nudo de las causas en que he sido devorado, que me volverá a crear." Lo pasado retorna por tanto. Y así llega, aunque ha pasado, a la mano del superhombre, y éste puede someterlo a su mandato. El pensamiento de Nietzsche es, por lo tanto, escatológico. Pero su escatología tiene una medida de mundanización que apenas puede ser superada. Pues la meta es el hombre individual, descrito de tal manera que en él se vuelven a encontrar muchos rasgos del verdadero Dios. Es una usurpación de Dios. Esta escatología, lograda en la cumbre de la secularización, es fundamentada por la doctrina del eterno retorno de las cosas. Al superhombre se le concede valor absoluto. Todo lo demás es radicalmente desestimado. En eterno círculo, en eterna repetición unísona, se mueven todas las cosas y los hombres hacia el superhombre o en torno suyo sin tener valor propio. Esta escatología es, por tanto, individualista y colectivista a la vez. Pero sobre todo es atea. En Nietzsche se ve manifiestamente que el hombre que se libera de Dios sólo puede sustraerse al sin sentido de la vida divinizándose a su semejanza y esclavizándose al Dios que él mismo se ha creado.

La idea del eterno retorno nos sale al paso también en el monismo filosófico del siglo XIX. En su matiz mecanicista supone un eterno retorno de la materia, y en su matiz biológico un eterno retorno de la vida celular (por ejemplo, L. A. Feurbach, Darwin, Haeckel).

La doctrina del eterno retorno significa en último término una renuncia al sentido definitivo de la historia.

También el teólogo protestante Kierkegaard proclamó el mensaje del valor del individuo, y no sólo, como Nietzsche, el valor de un individuo, sino el de cada uno. La salvación de cada uno es el anhelo fundamental de Kierkegaard. Se logra decidiéndose incondi-

cionalmente por Dios. Sólo en Dios se logra el hombre a sí mismo; quien pierde a Dios se pierde también a sí mismo. La mundanización, la divinización de lo indiferente es una de las muchas formas de desesperación descritas por Kierkegaard. A pesar de la fuerte acentuación del individuo y del carácter decisivo de su acción, Kierkegaard no vió con claridad la historidad del hombre. Por una parte, explica: "La dignidad eterna del hombre es, en efecto, su capacidad de adquirir una historia; lo divino de él es que, si quiere, puede dar hasta continuidad a esta historia." Por otra parte, parece que limita esta historia a la intimidad. En el interior del hombre ocurre la decisión a favor o en contra de Dios, a favor o en contr de sí mismo. Kierkegaard no quiere unir la decisión contra Dios; el pecado, con el pecado de Adán. El pecado del individuo no empieza al comienzo de la historia humana, sino en el individuo mismo. El pecado original no tiene, por tanto, significación fundamental para cada hombre. Cierto que se puede decir que la pecaminosidad del género humano tiene una historia en cuanto que el género humano no empieza en cada uno, sino que se continúa desde Adán a través de todas las generaciones. Pero los pecados y los pecadores no están unidos por una continuidad que los abarque. Cada hombre representa en su decisión por Dios o contra Dios un nuevo comienzo. Cada uno decide su destino como individuo, no como miembro de una serie. Más aún, el destino de cada uno está en la punta del momento en que ocurre la decisión. La decisión tiene que ser encontrada de nuevo a cada momento dentro de la situación impuesta al hombre. Por rechazar la continuidad histórica, Kierkegaard no llega a una plena comprensión del carácter histórico del cristianismo. Cierto que acentúa frente a la infravaloración hegeliana del individuo que Dios se reveló en Cristo en un punto de la historia, que la salvación se funda en la relación con el Cristo histórico. Pero su concepción es estático-puntual. No puede explicar cómo el individuo puede unirse al Cristo histórico porque no hay ningún puente que conduzca desde el ahora al entonces. En lucha contra Hegel, acentuó unilateralmente el permanente carácter decisivo de la historia y pasó por alto la continuidad entre el entonces y el hoy. Véase T. Bohlin, *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhange,* traducido por J. Meyer-Lüne, 1927. R. Guardini, *Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards,* en *Unterscheidung des Christlichen* (1935), 466-496. R. Jolivet, *Introduction à Kierkegaard,* 1946; ídem, *Bibliogra-*

phische Einführung in das Studium der Philosophie 4 (1948). J. Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, 1938-51. J. Hihleberg, *Sören Kierkegaard*, Londres, 1954. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*.

4. *Heidegger y Jaspers*

Heidegger ha llevado consecuentemente hasta su fin muchas ideas de Kierkegaard, aunque por lo demás está muy lejos del teólogo protestante y muy cerca de Nietzsche. Su pensamiento, en lo que puede captarse en las obras hasta ahora existentes, es una decidida escatología mundana. Temporalidad e historicidad definen la estructura fundamental del hombre. El tiempo objetivo y la historia se basan en la constitución temporal e histórica del hombre. La temporalidad se manifiesta en que el hombre "se adelanta" a su propia posibilidad, a su poder ser más propio, sintiendo y comprendiendo su existencia, aceptándola con sus limitaciones y cargas de forma que con ello vuelve a la existencia tal como siempre fué, vuelve a lo "sido", abriendo así su situación y ganándola en el encuentro activo con este su presente. La existencia se extiende, por tanto, en tres direcciones: hacia el futuro, desde él hacia el pasado y a través de éste hacia el presente. La existencia "temporaliza" así el tiempo. Pasado, presente y futuro están, según la filosofía existencial, esencialmente unidos entre sí y entretejidos uno con otro. El pasado no es lo que ocurrió en un determinado momento de tiempo y ahora está pasado, sino lo que incide soportando y basando o impidiendo y dificultando en el presente como efecto de lo sido, constituyendo, por tanto, un elemento eficaz del presente. El futuro no es sencillamente un momento temporal que no ha llegado a ser realmente, pero que será alguna vez, sino lo que se adelanta hasta el presente en esperanzas y temores como tarea y meta, constituyendo, por tanto, un elemento activo del presente. El presente mismo no es el inextenso punto de contacto del pasado que se está sumergiendo y del futuro que se eleva, sino el tiempo obrado por lo sido y venidero. Lo sido y lo venidero, que se unen en el presente en una totalidad unitaria, tienen, según la filosofía existencial, el carácter de carga o peso. El pasado no se ve en su actividad exigente, sino que es entendido como presión, como limitación de la libertad de acción, como forzosidad de una decisión determinada. De modo análogo el futuro no es lo que hay que esperar, sino lo que hay que temer. Lo mismo que el pasado pesa sobre el presente y fuerza al

hombre a la decisión. Entre la carga del pasado y la presión del futuro el momento contiene una aguda crisis. Esto se ve todavía más claro si se tiene en cuenta la última y más propia posibilidad del hombre. Es la muerte. En vista de la muerte, de su seguridad fáctica y de la inseguridad de su momento, el hombre se ve obligado a dar al momento que se le concede tal plenitud, reuniendo todas sus fuerzas, que el sentido de la vida se hace independiente de la insegura perduración porque es concentrado en el momento puntiforme. En esta representación no hay ningún lugar para un flujo de los tiempos que abarque el pasado y el futuro, que oriente el pasado hacia el futuro, en el que el futuro recoja la herencia del pasado. Queda únicamente el momento aislado cara a la muerte, a la nada. El hombre siente esta situación suya en el acorde de la angustia. Cada momento exige de quien quiere hacer una vida propia, a diferencia de la existencia masiva de aquellos que se dejan arrastrar y llevar por la opinión pública, la tensión de todas sus fuerzas, la resolutividad del incondicional comprometerse. Esto tiene su sentido y su valor en sí mismo.

Con la temporalidad está estrechamente relacionada la historicidad. La temporalidad del hombre se convierte en historicidad en cuanto que el compromiso incondicional realizado en el vértice del momento es condicionado por la situación producida por la comunidad que abarca al individuo. En la medida que el individuo está implicado en la comunidad, la temporalidad se convierte en historicidad. El individuo se encuentra una herencia que es el resultado del pasado de las comunidades concretas en las que vive y con las que vive. Su comportamiento histórico consiste en que se apropia y acepta la herencia encontrada. En ellos no tiene importancia cuál sea la herencia encontrada y apropiada. Lo decisivo es el modo de apropiación. Importa exclusivamente que la existencia en el acto de apropiación alcance una decisión última. La tarea que tiene que ser realizada no consiste, como piensa la filosofía de la vida, en la continuación creadora de la configuración de la herencia recibida, sino en la intensidad de la aceptación. La autenticidad de la tarea no necesita legitimarse en una irrepetibilidad individual. Puede conservarse también en formas general o típicamente repetidas sin perder profundidad ni intimidad. La intensidad de la apropiación de lo recibido decrece continuamente. Tiene que ser, por tanto, alcanzada con continuos esfuerzos. La verdadera vida transcurre así en una continua repetición del compromiso incondicional. Aunque

todas las figuras de la vida humana se manifiesten caducas y todos los fines y valoraciones de los pueblos cambien, en el compromiso incondicional dentro de una situación cualquiera previamente dada desde fuera hay un valor último y absoluto que se eleva sobre cualquier relatividad de las situaciones históricas y de los fines materiales. La repetición enseñada por la filosofía existencial es esencialmente distinta del eterno retorno de las cosas en el sentido de Nietzsche. En éste se trata del círculo del acontecer, en el que vuelve la realidad objetiva con todas sus circunstancias particulares. En la filosofía existencial se trata, en cambio, del acto de la existencia que tiene que ser continuamente realizado, sea cual sea la situación en último término indiferente. No pregunta por el modo, por el contenido, sino solamente por el hecho.

Como según la filosofía existencial el mundo en que vive el hombre tiene el carácter de la terribilidad, su relación con la herencia histórica recibida está también sellada por la extrañeza y terribilidad. Como todo pasado, también la herencia histórica, el acontecer del pasado de una comunidad, es sentido como presión y carga. Es problemático que el hombre que acepta tal herencia pueda dominarla. El sentido de la acción humana está en el compromiso incondicional, lo mismo si conduce al éxito que si conduce al fracaso. Jaspers continúa estas ideas de la filosofía existencial hasta sus últimas consecuencias. Niega la posibilidad de un éxito duradero. Lo grande, según él, aparece en el mundo en un salto y desaparece al realizarse, ya que la tarea está en la punta del momento y desaparece con él. El hombre fracasa necesaria y esencialmente.

Si consideramos en conjunto las ideas aquí ofrecidas de la filosofía existencial podemos decir que la última palabra de esta filosofía es la muerte. La muerte es la suprema y extrema posibilidad por la que se realiza la existencia. Es una posibilidad omnipresente, de la que el hombre se hace consciente en la angustia. Más allá de la muerte la filosofía existencial no puede abrir ningún horizonte. Conoce un fin y una meta de la existencia sellada por la temporalidad y finitud. El fin es la nada. Por tanto, en último término es una escatología nihilista o un nihilismo escatológico. No significa ninguna solución el hecho de que llame a superar la derelicción del ser con decisión trágico-heroica. Sobre la cuestión de si la "nada" puede ser para Heidegger el paso no explícito ni explicitado hacia Dios, véase M. Müller, *Existenzphilosophie im gelstigen Leben der*

Gegenwart, Heidelberg, 1958, 2.ª edic.; B. Welte, *Die Glaubenssituation der Gegenwart*, Freiburg, 1945; ídem, *Gemeinschaft des Glaubens*, Freiburg, 1952.

5. *Marx y Engels*

En lucha contra el idealismo hegeliano, y a la vez con ayuda del método hegeliano, desarrolló Karl Marx su doctrina de que el mundo no debe ser sólo contemplado, sino que tiene que ser cambiado para que el hombre pueda vivir en libertad. El hombre caído bajo el imperio de la máquina y de los medios de producción debe ser liberado de su esclavitud mediante una nueva forma de economía y sociedad. La evolución conduce a través de la dictadura del proletariado a la sociedad sin clases y sin Estado. Esto es el paraíso anhelado por los hombres y prometido en todos los mitos. También Friedrich Engels profetiza que llegará una organización de la producción en la que el trabajo productivo no será ya un medio de servidumbre, sino de liberación, en cuanto que ofrecerá a cada uno ocasión de configurar y confirmar todas sus capacidades espirituales y corporales en todas las direcciones, en la que el trabajo se convertirá de pesada carga en placer. Mientras no se alcance el paraíso terreno, la fuerza e incluso el terror no sólo están permitidos, sino que son necesarios. El bolchevismo y el comunismo han cometido en esto un error decisivo. Defienden, en efecto, la opinión de que la libertad puede ser conseguida a través de la esclavitud. Sin embargo, la libertad sólo puede ser conseguida con libertad (Kant). Véase Th. Steinbüchel, *Der Sozialismus als sittliche Idee*, 1921; ídem, "Die Philosophie Ferdinand Lassalles", en *Synthesen in der Philosophie der Gegenwart* (1926), 164-203; G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, Freiburg, 1952; J. Hommes, *Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1955; ídem, *Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger*, 1953; ídem, *Krise der Freiheit, Hegel-Marx-Heidegger*, 1958.

6. *Crítica*

Estas y otras imágenes del futuro son descendientes secularizados y, por así decirlo, hijos ilegítimos e imposibles de legitimar de la esperanza cristiana en el futuro. Lo que según la revelación

cristiana es figura trascendente del futuro es prometido por ellos como estado final intramundano e intrahistórico. Sin la revelación de una meta definitiva de la historia difícilmente serían imaginables tales visiones intramundanas del futuro. Pero la verdadera y legítima esperanza en el futuro ha degenerado en ellas en utopía y fanatismo. La convicción de un progreso inacabable, lejos de ser confirmada por la experiencia, es negada por ella. Esta indica más bien que los hombres se destruyen a sí mismos. Ya en el año 1849 decía Donoso Cortés: "La humanidad se apresura a grandes pasos hacia el seguro destino del despotismo... Este despotismo desarrollará una fuerza de destrucción que será más grande y poderosa que todo lo que hemos conocido hasta ahora."

La doctrina de un fin definitivo intramundano de la humanidad parece basarse a primera vista en un gran optimismo. Sin embargo, como contradice a la experiencia humana, su optimismo es ilegítimo. En ella está justificada la convicción de que la historia humana no transcurre sin sentido y sin resultado. Existe de hecho una definitiva plenitud de la historia. Sin embargo, está más allá de ella. Hacia ella mira el cristiano en la esperanza. El optimismo intramundano es la muerte de tal esperanza. Y viceversa, tal esperanza recoge el auténtico anhelo del optimismo sin caer en su utópico fanatismo.

Por otra parte, la convicción de que no hay ninguna meta definitiva intramundana de la historia no representa pesimismo alguno, pues por una parte esta fe conoce una auténtica meta hacia la que camina con un sobrio sentido de la realidad. Además, no exime de la configuración intrahistórica del mundo. El cristiano no atribuye duración definitiva a las figuras intrahistóricas. Pero se sabe obligado por mandato de Dios a dedicar todos sus esfuerzos a la respectiva figura caduca de la vida política, económica y social. Incluso está convencido de que las figuras mundanas por él producidas continuarán existiendo a pesar de su carácter caduco en el cielo nuevo y tierra nueva de modo transfigurado, ya que Dios conserva el sentido que cumplen en la creación por El transformada.

El error fundamental de la fe en el progreso, no razonada por ninguna investigación científica, sino alimentada de un sentimiento irracional, estriba en su falsa antropología. Desconoce el pecado original del hombre y en este aspecto tiene un optimismo justificado respecto a las posibilidades humanas. Por otra parte, desconoce la dignidad única que corresponde al individuo a consecuencia de su personalidad. Infraestima, por tanto, al hombre, ya que ve en él

únicamente un medio para la evolución universal de la historia. Su concepción del hombre es, por tanto, objetiva y colectivista, mientras que la concepción bíblica de la historia es universalista y personalista a la vez. Véase W. Zorn, *Fortschritt*, en "Saeculum" 4 (1943, 340-345).

En vista de las experiencias que los hombres hacen con la historia se comprende que la convicción del sin sentido último y falta de resultados de la historia y del hombre individual tenga muchos partidarios (nihilismo). También estas dos formas del nihilismo (nihilismo absoluto y relativo) son hijos degenerados de la Revelación cristiana. El nihilismo está alimentado de dos motivos cristianos, a saber, de la doctrina de la creación a partir de la nada, y a la vez de la amenaza de Dios de que los infieles a la alianza perderán la verdadera y propia existencia y caerán bajo la justicia, segunda muerte. Sólo donde existe la idea del origen de las cosas a partir de la nada puede surgir la opinión y el deseo de que las cosas vuelvan de nuevo a la nada o de que puedan ser vueltas a la nada.

Respecto al nihilismo absoluto hay que decir que sólo Dios podría dejar sumergir las cosas de nuevo en la nada, dejando de conservarlas (Cfr. § 111). Sin embargo, se nos ha asegurado que Dios no entregará las cosas a la nada, pues creó el universo para que existiera. Todas las obras de Dios existirán, por tanto, eternamente, aunque desde el último día existirán en una figura transformada (Cfr. § 111).

Por tanto, queda como cierto que la temporalidad e historicidad del hombre sólo son conocidas con seguridad en su verdadero ser y en su importancia dentro del ámbito de la revelación. Sólo donde el hombre ha alcanzado una auténtica comprensión de sí mismo, porque ha aceptado la autocomprensión regalada por Dios, creador de la naturaleza humana, han sido comprendidas en su verdadero sentido la temporalidad e historicidad como estructuras fundamentales del ser humano.

Sin embargo, en la Revelación sobrenatural el hombre no sólo se entera de que es histórico, sino que la Revelación misma es una acción histórica de Dios en el hombre. El hombre no sólo ha sido creado por Dios como ser histórico, sino que la Revelación en la que el hombre alcanza seguridad sobre sí mismo funda por su parte historia, en cuanto que ocurre en una acción histórica de Dios. Vamos a estudiar ahora el carácter histórico de la Revelación. Para la comprensión de la doctrina de los Novísimos es fundamental el

carácter histórico de la Revelación. Pues es Dios, que se abre a sí mismo al hombre en una acción histórica, quien conduce la historia empezada por El hasta su último fin, que a la vez es la plenitud de su autorrevelación, y con ello el cumplimiento de todo lo que ha prometido. Véase Jean Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte,* traducido por P. Henrici S. J., Stuttgart, 1955; R. Guardini, *Die Macht,* Würzburg, 1951.

SECCION SEGUNDA

LA HISTORICIDAD DE LA REVELACION COMO CONDICION DE UN FUTURO ULTIMO

APARTADO 1.º

FUNDAMENTOS

Es instructivo para la estrecha relación entre Revelación e historia el hecho de que la historicidad de la Revelación fuera problemática, cuando la Revelación misma se hizo problemática, a saber, en la Ilustración, que fué a la vez antihistórica y antirrevelacionista. Ambas exclusiones se condicionan recíprocamente. La Ilustración del siglo XVIII intentó resolver el cristianismo en verdades racionales universalmente válidas En la polémica religiosa con el pastor Göze de Hamburgo explica Lessing: "Verdades históricas casuales jamás pueden convertirse en argumento de verdades racionales necesarias" (K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, 1929). La Ilustración puede ser entendida como el proceso de la razón contra la historia (Windelband). Se puede añadir que es también el proceso del sentimiento y presentimiento humanos contra la historia (G. Müller). En consecuencia, también es el proceso contra la Revelación ocurrida a modo de proceso histórico e incluso creador de historia. Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik*, 1925.

La historia fué sentida ya por el Renacimiento y por la Refor-

ma como una carga en el sentido actualmente formulado con claridad por la filosofía existencial, como una carga que tenía que ser arrojada si se quería continuar caminando libremente. El Renacimiento rechazó la historia medieval y se remitió a lo humano, que creyó realizado en el helenismo. La Reforma se remitió a la figura del cristianismo antes de su evolución histórica en la época postapostólica, por la que en opinión de Lutero fué desfigurado. Se aprendió a distinguir entre el cristianismo como idea y la Iglesia como fenómeno histórico. Se rechazó la segunda, que se había formado a través de los siglos, y se aceptó el primero, que se creyó encontrar en la Escritura. El más radical intento de prescindir de la historia fué emprendido por la Ilustración. No sólo prescindió de una determinada fase de la historia para quedarse después en cualquier estadio de su transcurso, sino que prescindió de toda historia. Quiso descubrir al hombre en su puro ser racional, tal como es en sí, sin deformaciones por culpa de las realizaciones históricas. Con esta disposición de ánimo se plantea también la cuestión de la esencia del cristianismo. Creyó poder ver la esencia ideal del cristianismo en su contenido ético racional, en su noble humanidad. Todo lo histórico, eclesiástico y confesional es, según eso, revestimiento inesencial y desaparece con el progreso de la cultura humana.

Los teólogos de la escuela católica de Tübingen (Möhler, Drey, Staudenmaier, Kuhn) acentuaron, en cambio, la historicidad de la Revelación y del cristianismo. Esto fué una aportación teológica de primer rango, aunque por ella quedaron algunas heridas de la difícil lucha en quienes la llevaron a cabo. A través de todo el siglo XIX pudo la teología católica construir sobre el hecho de la escuela de Tübingen. Véase Geiselmann, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule,* Mainz, 1942; ídem, *Geist des Christentums und der Katholizismus,* Mainz, 1940.

Cierto que en el cristianismo hay verdades eternas, inmutables y universalmente válidas. Pero no son verdades racionales evidentes, sino que se basan en hechos históricos. Tienen su validez porque son garantizadas por el Cristo histórico, no porque sean vistas por la razón humana. Los acontecimientos narrados en la Escritura no son revestimientos catequético-pedagógicos, a través de los cuales se entrevea un contenido eterno de verdad, sino que son los modos históricos en que Dios habla con los hombres y obra en ellos.

En ello está una fundamental diferencia entre la Revelación cristiana y todas las formaciones religiosas no cristianas. Siempre que

el hombre se eleva sobre la vida diaria a la esfera de lo religioso, fuera del cristianismo, se trata de una huída del mundo y de la historia con sus cambios y tribulaciones hacia el reino de lo espiritual. Eso ocurre en Platón, en Plotino, que habla de la huída del uno hacia el uno. Eso ocurre en la religión romana. Cicerón, por ejemplo, clasificó con gran meticulosidad y extensión las manifestaciones de la providencia divina, pero no conoció la idea de que Dios se manifiesta en los sucesos y situaciones de la historia. Lo mismo ocurre en la India. De las religiones indias dice Söderblom, historiador, sueco y protestante, de las religiones: "En los Upanishdas, cumplimiento del Veda, se presiente un paisaje ensoñado, del que surgen como símbolos las flores de loto, los granos de arroz, el mono y el gato o la oruga, cuyo arrastrarse de hoja a hoja simboliza la transmigración de las almas. Cuando se alude a sucesos toma la forma de conversación filosófica. Los acontecimientos son la mortificación, la regulación de la respiración, la concentración del sentido interior y el sueño profundo. Todo se desarrolla en torno a la vida interior y al estado del alma. Los dioses vedas flanquean la vida humana y se mezclan en ella, pero se preocupan poco de ella" *(Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte,* 1942; véase también H. W. Schomerus, *Indische und christliche Enderwartum und Erlösungshoffnung,* 1941). "La meta es la contemplación del Brahman-Atman, la unidad del alma propia con el alma del mundo. El fin de los ejercicios ascéticos y de la contemplación es la paz eterna, que se encuentra en el ser eterno." En plena oposición con esto todo en el AT, es acción, situación concreta, historia. Söderblom dice: "Las personalidades hierven de pasión y energía. Los leones, cedros y encinas aparecen en la superficie figurativa. El paisaje, lo mismo que la vida del pueblo y los destinos y luchas de las tribus y pequeños reinos, surgen vivos ante nuestros ojos. Aquí Dios jamás es problema. Es omnipotentemente cercano, amenazante, peligroso, terrible. Cierto que también conocen otros dioses, pero para el pueblo de Dios adorarlos es un punible adulterio. Dios interviene a cada momento en la vida del pueblo y en la del individuo. El gran tema no son los movimientos del alma, los ejercicios corporales y espirituales y, finalmente, la perfección de lo eterno uno, sino que el gran tema es siempre el derecho y la justicia. Con una pasión que no tiene igual en los anales de la humanidad, los profetas están llenos de celo por la justicia y la verdad, aunque ello les cueste a ellos y a su amado pueblo tormentos y reprobación" (Söderblom, 257). En otro texto describe el mismo autor la diferen-

cia de la manera siguiente: "Las dos ideas más importantes y significativas de Dios son el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el celoso Yavé, que libró a su pueblo de Egipto; el Señor de los profetas, por una parte, y por otra, la Atman-Brahman de los Upanishlas. Brahman-Atman es una divinidad que no quiere, que no manda jamás, con la que, sin embargo, el hombre debe unirse o reconocer su unidad. Yavé es todo voluntad y mandato, excitación, ira y misericordia; es celoso del derecho y de la verdad, es una divinidad que exige sometimiento y obediencia. Sería petulancia querer unirse con El o querer ver y afirmar la unidad de un hombre con El. Para ello es demasiado alto, demasiado poderoso, demasiado incomprensible, demasiado divino. Pero el hombre tiene que obedecerle y confiarse incondicionalmente a El, abandonarse a El. Entonces brilla la luz a través de todas las tinieblas en el camino de su vida hasta las puertas de la muerte" (Söderblom, 258).

También se puede definir la oposición entre la Revelación bíblica y las revelaciones no cristianas diciendo que en el primer caso el Dios personal se manifiesta en obras históricas, mientras que en el otro aparece la naturaleza con su numinoso poderío. Esta oposición alcanza su punto culminante en la lucha a muerte de Elías, el profeta del Dios uno, distinto del mundo y creador de la historia contra los dioses paganos, Baales y sus profetas, en tiempo del rey Acab y de su esposa Jezabel (*I Reg.* 17; *II Reg.* 2, 12).

Los dioses naturales aparecen figurados en los mitos. Los dioses míticos son personificaciones de las fuerzas y acontecimientos naturales vividos en su poder numinoso por un hombre capaz de figurarlos, por un genio religioso. Su formación puede ser entendida así: las vivencias, visiones y anhelos que suben del interior se dirigen a la naturaleza. Ella promete cumplimiento; toma, por tanto, para el hombre que cree en la naturaleza la función de Dios. El hombre es capaz de divinizar la naturaleza porque ella es una huella de Dios por su origen divino. Es más de lo que puede percibirse con los sentidos. Tiene otro aspecto misterioso. El hombre lo siente y presiente con su órgano religioso. Ese aspecto llena toda la naturaleza, pero se espesa en ciertos lugares con especial fuerza, allí donde la naturaleza revela su poderío: en la muerte, en el nacimiento, en el eros, en la luz, en la oscuridad, etc. El hombre puede separar de Dios el misterio del mundo y entender el mundo como autónomo precisamente por su carácter divino. Cuando quien se dirige al mundo está dotado de fuerza creadora, configura el misterio operante y fluyente en la naturaleza con imágenes claramen-

te dibujadas. Con ello proyecta las imágenes de lo divino, que viven en las honduras de sí mismo, en una figura externa. Los dioses míticos nacen, por tanto, en el corazón del hombre. La naturaleza da el material para soñarlos. Los demás hombres no dotados de fuerza creadora de configuración les reconocen validez también por su propia experiencia. Y así, los dioses nacidos en el corazón de un hombre adquieren importancia también para otros e incluso para toda una comunidad. Los dioses jamás tienen figura definitiva. Están en continuo fluir, como las vivencias del hombre mismo. De estos dioses creados por el hombre cuentan sus creadores y sus creyentes ciertas historias. Pero no se puede decir de ellos que tengan realmente una historia ni que hagan historia. De ellos se puede decir como en los cuentos: érase una vez..., pero no se puede decir en estilo histórico: entonces sucedió... Es completamente indiferente cuando vivieron y es incluso indiferente si existieron alguna vez. De hecho jamás existieron ni vivieron como poderes históricos y personales. Son las personificaciones de la naturaleza que se mueve en eterno círculo y no tiene historia alguna. Su vida se realiza, por tanto, según la imagen de los creyentes en los mitos, lo mismo que la vida de la naturaleza, en un eterno retorno. La repetición es la categoría del mito.

En la época de la Ilustración el mito, que en la época precristiana estaba esperando a Cristo, pero que en la era postcristiana es una rebelión contra el único Dios revelado en Cristo, renació de nuevo al negar la revelación histórica y a través de todo el siglo XIX se hizo cada vez más fuerte. La coincidencia temporal del renacimiento del mito y caída de la fe en la Revelación no es casual. Cuando desaparece el sentido para la historicidad de la Revelación, surge la necesidad de una religión intemporal fuera de la historia. Como tal se ofrece la religión natural, con sus dioses naturales, que sin dificultad pueden convertirse en dioses culturales. Por tanto, la oposición más profunda no es la que existe entre religión natural y religión cultural, sino la que existe entre la fe en la Revelación histórica y todas las religiones de tipo no histórico, sean como sean en particular y aunque describan el camino hacia Dios como sumersión mística, como entrenamiento ascético o como meditación filosófica. Véase R. Guardini, *El mesianismo en el mito, la Revelación y la política*, ed. Rialp.

APARTADO 2.º

LA REVELACION COMO PROCESO HISTORICO EN EL AT

1. *Generalidades*

En esta situación tiene gran importancia para comprender la Revelación ver su ser histórico. No es impensable que también en los mitos haya un núcleo de verdad. Las antiguas religiones tuvieron de hecho elementos de verdad, aunque estaban enmarañadas en un zarzal de errores. El cristianismo, en cambio, no sólo ofrece la verdad sin error, sino que se distingue fundamentalmente de los mitos como la historia de la idea, como la imagen de la cruz del hecho de la cruz. Mientras en el cristianismo *sólo* se vea una suma o un sistema, o una plenitud de verdades eternas y universalmente válidas, estará en una peligrosa proximidad al mito. San Agustín manifestó un profundo conocimiento de esta situación al decir: "Lo principal de esta religión es la historia y la profecía de las disposiciones temporales que la providencia divina había adoptado para la salvación del género humano, que debe ser configurado y reformado para la salvación eterna." (*De vera religione*, c. 7, n. 13.)

Dios hubiera podido hacer la automanifestación en que nos concedió acceso a sí mismo en una iluminación ahistórica de cada corazón, en un proceso totalmente interior. Pero eligió otro camino. Cierto que pudo determinar en su superioridad omnipotente los modos en que quería encontrar al hombre. El hombre no podía discutírselo. Dios no es ninguna fuerza natural ciega que tenga que manifestarse según una ley innata. No es una idea que tenga que desarrollarse según una fuerza interior propia. Tiene voluntad y es poderoso y superior al mundo. Fuera del ámbito bíblico, en ninguna parte encontramos tal idea de Dios. Al carácter personal y voluntativo de Dios corresponde el revelarse en la acción. A veces es cierto que la revelación en que se manifiesta ocurre también de forma que irradia su verdad a los elegidos y éstos la desarrollan después en doctrinas coherentes (*Libros sapienciales*). Sin embargo, en general también esta forma de revelación es distinta del adoctrinamiento religioso que encontramos fuera del cristianismo, por ejemplo, en el budismo. Mientras que la doctrina budista es pura información, la

palabra en que Dios se dirige al hombre, según la Escritura, es a la vez apelación, llamada, mandato, obligación, y sobre todo eso es además acción de Dios en el hombre llamado. La fuerza histórica de la palabra reveladora se ve con suma claridad en las palabras de Cristo.

De la palabra eficaz que Dios ha dirigido al hombre se puede decir en particular: es una palabra creadora y conservadora del universo (*Gen.* 1, 1; *Eclo.* 43, 26; *Sab.* 16, 20; *Hebr.* 1, 3). "Porque dijo El, y fué hecho; mandó, y así fué" (*Ps.* 33 [32], 9). Es una palabra creadora de historia. "Como baja la lluvia y la nieve de lo alto del cielo, y no vuelven allá sin haber empapado y fecundado la tierra y haberla hecho germinar, dando la simiente para sembrar y el pan para comer, así la palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero y cumple su misión" (*Is.* 55, 10-11; *Rom.* 9, 6). Es una palabra de justicia (*Rom.* 1, 18-2, 29) y de decisión (*Rom.* 2, 5). Es como una espada afilada. (*Is.* 11, 4; *Apoc.* 1, 16; 19; *Ps.* 18 [17], 8-10). En el libro de la *Sabiduría* (18, 14-16) se dice de ella: "Un profundo silencio lo envolvía todo, y en el preciso momento de la media noche, tu palabra omnipotente de los cielos, de tu trono real, cual invencible guerrero, se lanzó en medio de la tierra destinada a la ruina. Llevando por aguda espada tu decreto irrevocable, e irguiéndose, todo lo llenó de muerte, y caminando por la tierra tocaba el cielo". La palabra es como un fuego, como un martillo que desmenuza las rocas (*Ier.* 23, 29). "Que la palabra de Dios es viva, eficaz y tajante, más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón. Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia, antes son todas desnudas y manifiestas a los ojos de aquel a quien hemos de dar cuenta" (*Heb.* 4, 12-13). Pero juzgando concede a la vez gracia y reconciliación (*Rom.* 1, 16; *II Cor.* 5, 19). Es una palabra salvadora, una palabra de gracia que transforma el mundo, que lo hace transformarse (*Mc.* 4, 14 y sigs.; *Rom.* 10, 8-15; *I Cor.* 2, 4; 14, 36; *I Cor.* 4, 19. 20; *II Cor.* 6, 7; *Eph.* 1, 13; 5, 6; *Phil.* 2, 16; *Hebr.* 4, 12; *Act.* 13, 26; 14, 3; 20, 32). Es una palabra de vida eterna (*Mt.* 4, 4; 24, 35; *Iob* 6, 63. 68; 8, 43; *I Iob* 1, 1 y siguiente; *I Pet.* 1, 22-25).

Todas las palabras que Dios habla a la historia humana son resumidas y llevadas a su último sentido en el Verbo personal que es el Hijo. En El sella y llama el Padre al universo (*Col.* 1, 15;

Hebr. 1, 2 y sig.). Se ve esto con suma claridad en el concepto joánico de logos (*Io.* 1, y sig.; *Apoc.* 19). En él confluyen las ideas viejotestamentarias de la palabra y las reflexiones griegas sobre el logos. El logos que el Padre habló en el silencio eterno de la eternidad y que envió dentro del tiempo a la historia humana, es a la vez el modelo, la plenitud de sentido del cosmos y su razón existencial, así como el juicio acerca de la historia humana. Lo que Cristo habla es una traducción de la palabra de Dios, siempre activa, eterna, creadora y judicial, que El mismo es, en el lenguaje de la tierra, para nosotros perceptible. En todas las palabras de Dios dirigidas a los hombres resuena en último término esta Palabra única. Cierto que los hombres no quisieron oír la palabra del Padre. Volvió a El. Pero de nuevo volverá como palabra definitiva que Dios hablará a la historia humana (*Apoc.* 19).

La palabra en la que Dios se revela es, por tanto, distinta de la palabra que Fausto no pudo estimar tan alto para después oponerla a la acción, pues la palabra de Dios implica la acción. Su palabra es acción. E. Stauffer, *Die Theologie des NT.*

Queda, por tanto, seguro que la Revelación es acción divina histórica. Dios no comunica verdades eternas, universalmente válidas, iluminando a cada uno sobre ellas, sino que elige a determinados hombres y hace historia a través de ellos como con instrumentos y testigos suyos. Muchas veces los instrumentos son muy imperfectos. En su elección Dios tiene la soberanía superior al mundo, en la que los hombres presienten su alteridad. Los elegidos conocen que son tocados y llamados por un poder distinto del mundo al que no pueden sustraerse. Sin embargo, queda en pie su libertad. Dios renuncia a la violencia. Se contiene. Y así se llega a una lucha histórica entre Dios y el hombre. A menudo los elegidos se rebelan contra las tareas que les son impuestas y exigidas. Sin embargo, Dios sigue manteniendo sus planes. Si el hombre falla y no realiza los planes de Dios, Dios vuelve a empezar para llegar a su meta por otros caminos. El fallo se convierte así en ocasión de una nueva revelación.

Debido al carácter histórico de la Revelación, que incide en un determinado momento de la historia humana, lo llena de sentido nuevo y lo orienta así hacia una meta determinada, la cronología desempeña un gran papel en la Escritura. No es pura alegría en el simbolismo y mística de los números el hecho de que se nos den extensamente los árboles genealógicos y las edades de los patriarcas, se subrayen los años de la vocación de los profetas, se feche

la vida de Cristo indicando el emperador y administrador romano entonces en el poder, los príncipes y sumos sacerdotes judíos y se enumere la serie de generaciones a cuyo fin está Cristo. El simbolismo oriental antiguo de los números, con sus caprichos y exageraciones tal vez desempeñe algún papel en la indicación de fechas. Pero lo que importa es la fijación del lugar histórico de la Revelación. Se hizo con los medios de que disponían los hagiógrafos. Las indicaciones de fechas impiden que pueda decirse de la Revelación que ocurre en cualquier parte y siempre. Hacen que haya que decir de ella que ocurrió entonces y allí. Si surgen imágenes míticas sirven, como dice Pío XII en la Encíclica *Divino afflante Spiritu* sobre la Sagrada Escritura, para revestir lo que va a decirse. Son el ropaje que los hagiógrafos tomaron de la cultura de su tiempo. Son las formas en que se enajenó el Dios que se revela a sí mismo. Sin embargo, no se llegaría al verdadero contenido de la revelación si, como en los mitos y sagas del mundo extrabíblico, se intentara deducir el núcleo de la cáscara que lo envuelve. Con tal método se erraría completamente el sentido de la Revelación. Tal sentido está en la historia misma, pues Dios se revela obrando. La cronología no es, por tanto, un añadido accidental y sustituíble de la Revelación. Es más bien el modo esencial de su realización. Por tanto, sólo será perfecta cuando la revelación misma haya alcanzado su plenitud (*Apoc.* 10, 6). Véase M. Schmaus, *Das naturwissenschafliche Weltbild im theol. Lichte*, en *Naturwissenschaft und Theologie*, cuaderno 1, 1957, 15-41; H. Fries, *Mythos und Offenbarung*, en *Fragen der Theologie heute*, edit. por Feiner-Trütsch-Bokle, 1957, 11-43.

2. *Transcurso de la Revelación viejotestamentaria*

a) Vamos a destacar las principales fases del transcurso de la revelación histórica. La creación está ordenada *a priori* a un fin: el reino manifiesto de Dios. Su consecución supone la caída de la actual figura del mundo. La evolución hacia un fin y hacia una meta pertenece, según el plan creador de Dios y según su economía de la salvación, a la estructura del mundo por El creado. Como indica la escritura, la creación no representa desde el principio una realidad cerrada en sí y en reposo, sino que fué producida como creación en devenir. La Escritura atestigua una creación dinámica. El mundo creado por Dios está dirigido hacia el futuro. Debe alcanzar su figura definitiva y la alcanzará por obra del hombre, no

por el imperio de sus leyes inmanentes (*Rom.* 8). Esto se deduce del encargo que hizo Dios a los hombres de someter la tierra y multiplicarse sobre ella (*Gen.* 1, 28). Por este mandato el hombre es obligado a mirar hacia el futuro y a trabajar en él con libertad. El hombre está destinado, por tanto, desde el principio a una forma de vida histórica. La tierra alcanza la figura pensada para ella desde el principio por medio de la acción histórica del hombre.

b) En la continuación de la historia viejotestamentaria se manifiesta en qué debe consistir la seguridad y plenitud de vida del hombre. Primero son pensadas terrenamente. Pero lo terreno e intrahistórico aparecen cada vez más como símbolo y transparencia. La existencia prometida por Dios al hombre adquiere cada vez con más claridad rasgos escatológicos trascendentes.

c) Las fases más importantes de esta evolución de la Revelación son la vocación de Abraham, el mandato de Moisés y la misión de los profetas. Aunque la historia humana debía ser salvadora desde el comienzo, su propiedad salvífica aparece como realización intencionada con la vocación de Abraham. Lo que precede es preámbulo y prólogo (Promesa del Paraíso, alianza de Noé). Podemos, por tanto, hacer empezar la Historia Sagrada en sentido estricto con Abraham. Por eso San Pablo llama evangelio a la llamada que Dios le hace (*Gal.* 3, 8). Y viceversa, todo lo posterior significa la continuación de lo empezado con Abraham. Cierto que Dios empieza repetidamente, pero sólo continúa lo fundado en Abraham. La historia de Abraham es narrada en el capítulo XII del *Génesis*. Abraham vivía en Ur de Caldea, en el ámbito de una cultura llena de ejercicios y prácticas religiosas. Por la misma época florecía en la India la religiosidad de los Vedas, con sus ideas y exigencias supratemporales. Se le exige abandonar su patria y buscar otra nueva. No se le dice dónde está la patria nueva. Debe empezar el camino hacia la oscuridad confiando en la dirección del Señor. A su obediencia se anudan grandes promesas. Será patriarca de un gran pueblo. Su nombre será célebre. De él partirá bendición sobre toda la tierra. Heredará la tierra. De su descendencia saldrá el Salvador. No se queda en las meras palabras de la exigencia y de la promesa, sino que inmediatamente empieza la historia. Desde *Gen.* 12, 4, se narra cómo Abraham se inclina al mandato de Dios, abandona los lugares acostumbrados y Dios le conduce a donde debe llegar. Por la palabra de Dios se produce una alianza entre Dios y Abraham rica en consecuencias para el pueblo cuyo padre fué Abraham e in-

cluso para todo el transcurso de la historia humana (cfr. *Ps.* 47, 10; *Is.* 51, 2; 54, 1-3; 63; 16; *Ecl.* 44, 19-23; *II Mc.* 1, 1-2; *Mt.* 1, 1; 17. 3, 9; 8, 11; *Lc.* 1, 54. 72; 13, 15; 16, 22-31; 19, 9; *Rom.* 4; *Gal.* 3; *Hebr.* 6, 13-15; 11, 8-19.

d) Medio milenio más tarde la palabra de Dios se dirigió con nuevo poder a un hombre que pertenecía al pueblo descendiente de Abraham, a Moisés. También a él se le da un encargo histórico. Guarda los rebaños de su suegro en el monte Horeb (*Ex.* 3-4, 17). En él vió a Dios y oyó su mandato de sacar de Egipto al pueblo de Israel. Allí se hizo eficaz de un modo nuevo la alianza sellada con Abraham. Cuando más tarde se quiso ensalzar a Dios por su revelación hubo que narrar la historia de la liberación de Egipto (*Ps.* 78 [77]; *Deut.* 4, 32-34).

e) La alianza divina sellada con Moisés constituyó el fundamento de la alianza de Dios con todo el pueblo. Se hizo en el Sinaí (*Ex.* 19, 1-6). Así se crea a la vez la figura del pueblo elegido por Dios y se funda su historia. No es una historia que proceda del ser natural del pueblo, sino una historia dada por Dios al pueblo. Está caracterizada por la vocación del pueblo por parte de Dios, por la obediencia y rebelión del pueblo, por la justicia y misericordia de Yavé. No importa la existencia nacional y política del pueblo ni el bienestar y seguridad, ni la unidad y fuerza, ni la conquista de un puesto en la historia universal, sino la pertenencia a Dios. Dios quiso crear para sí un pueblo santo que le perteneciera (*II Sam.* 7, 24; *Ps.* 78 [77], 46; *Ps.* 47 [46], 20; *Ex.* 19, 6; 20, 1-7).

f) La alianza fué rota innumerables veces por el pueblo obstinado y egoísta, que hizo continuamente el intento, como los demás pueblos y en comunidad con ellos, igualándose a sus representaciones religiosas, de entregarse a la cultura imperante en su ámbito con su divinización de la naturaleza; y fué quebrantada muchas veces por los que había que contar entre los mejores en el sentido terreno y natural. El pueblo fué de nuevo llamado por Dios, que a pesar de todas las rebeliones siguió fiel a la alianza, por medio de tribulaciones y amenazas. Despertó varones que tuvieron que oponerse a las inclinaciones y tendencias naturales de ser un pueblo cultural como los demás. Samuel tuvo que oponerse al rey Saúl, Elías al rey Acab, para que la alianza con Dios fuera de nuevo establecida y consolidada. Cuando decayó la magnificencia externa del pueblo, por haberse separado continuamente de Dios, y haber te-

nido que experimentar que la rebelión contra Dios es la autodestrucción, fueron llamados los profetas, que interpretaron la desgracia a la luz de Dios y tuvieron que anunciar un futuro día de justicia, el gran día de Yavé. Muchas veces se opusieron al encargo de Dios como a una exigencia insoportable. Pero no pudieron evitarla. Las divinas amenazas de justicia se dirigieron también contra otros pueblos, primero contra los vecinos de Israel y más tarde también contra los grandes pueblos culturales junto al Nilo y al Eufrates, contra los egipcios y los asirios. Los profetas tenían que anunciar el juicio futuro sobre toda la tierra. Habrá catástrofes y perdición. Pero la perdición no será la última palabra. La desgracia debe servir a la salvación. La catástrofe y destrucción son la última razón de Dios contra el pueblo rebelde e incluso contra la humanidad que se ha apartado de El y ahora es llamada a convertirse (Stauffer). El último en la serie de poderosos profetas es Juan Bautista. Lo que los profetas antes de él habían anunciado durante siglos y lo que sus contemporáneos no habían oído o habían despreciado, porque iba a ocurrir en un lejano futuro y, por tanto, no hacía vacilar el presente, lo ve Juan Bautista ante las mismas puertas. Hoy es el día del juicio salvador, de la gracia justa, porque se bautiza en el fuego y en el Espíritu Santo *(Mt.* 3, 11; *Lc.* 3, 16). El hacha está ya a la raíz de los árboles *(Mt.* 3, 10; *Lc.* 3, 9).

Apartado 3.º

LA REVELACION COMO PROCESO HISTORICO EN EL NT

Lo profetizado se cumplió en Cristo. En El llegó a la meta el tiempo del mundo *(Mc.* 1, 15). Cuando se alcanzó la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo *(Gal.* 4, 4; *Mc.* 12, 1 y sig.). Entonces Dios no sólo llamó a la historia humana exigiendo y amenazando, obrando y juzgando, prometiendo y bendiciendo; no sólo envió con su palabra creadora de historia a elegidos como mensajeros y testigos, sino que El mismo entra en ella para estar presente dentro de ella como agente y palabra, de forma que se le puede encontrar en la historia con realidad corporal, de forma que le puede alargar la mano y hablar con El (*I Io.* 1, 1-3). Según San Agustín, la afirmación de que Dios se hizo hombre significa lo mismo

que Dios se hizo temporal e histórico (*In I Io.*, tr. 2n. 10). Dios tomó una determinada hora de la historia y se hizo presente en ella. En eso consiste la culminación y plenitud de su Revelación. La Revelación puede, por tanto, ser fechada. Ocurrió en tiempo del emperador Tiberio, del procurador Pilato, en tiempo de Herodes, de Anás y de Caifás (*Lc.* 2, 1; 3, 1 y sigs.). Para la fijación histórica sirven también las listas de generaciones ya citadas (*Mt.* 1, 1-17; *Lc.* 3, 23-28). Por increíble que parezca es verdad: Dios se reveló en el Hijo nacido de María envuelto por ella en pañales y puesto en un pesebre, porque no había ya lugar en el albergue (*Lc.* 2, 7); su juventud, a diferencia de las figuras salvadoras míticas y legendarias de la antigüedad, transcurrió apenas sin fenómenos llamativos. Dios se reveló en un hombre que tuvo hambre y sed, que se cansó y durmió, se airó y admiró, lloró y se entristeció, padeció y murió, cuya vida, por tanto, se desarrolló en los modos primitivos de cualquier vida humana.

El transcurso de esta vida tuvo su hora exacta (E. Stauffer, *o. c.*, 11). Le había sido previamente indicada por el Padre. Sobre todas las fases de esta vida impera el deber de un mandato divino (*Mc.* 8, 31; *Io.* 10, 16). Está decidido en el eterno plan de Dios que Jesús tenga que entrar en casa de Zaqueo por mucho que escandalice con ello, pues aquel día debe llevar la salvación a esa casa (*Lc.* 19, 5. 9). Tiene que abandonar Cafarnaún porque ha sido enviado para predicar el Evangelio en todas las ciudades de Israel (*Lc.* 4, 42 y sig.). Cada día y cada hora tiene, por tanto, su tarea (*Mt.* 26, 18; *Io.* 9, 4). En su polémica con los fariseos, que pretenden darle ocasión de salir del reino de Herodes, Cristo acentúa el carácter histórico de su obra. Les dijo: "Id y decid a esa raposa: Yo expulso demonios y hago curaciones hoy, y las haré mañana, y al día tercero consumaré mi obra. Pues he de andar hoy y mañana y el día siguiente, porque no puede ser que un profeta perezca fuera de Jerusalén" (*Lc.* 13, 32-33). Cuando suena la hora determinada por Dios llega la pasión, ni antes ni después (*Mc.* 14, 41; *Io.* 11, 8; *Lc.* 18, 31). En Getsemaní se prepara para los acontecimientos decisivos de su vida (*Mt.* 14, 33 y sigs.; *Io.* 12, 27). Antes de que llegara la hora de las tinieblas nadie pudo hacerle nada a pesar del ardiente odio que le tenían y de la continua voluntad de matarlo (*Lc.* 22, 53; *Io.* 7, 30; 4, 35; 17, 1 y sigs.; 16, 25. 29). Véase E. Stauffer, *o. c.*

La historicidad de Cristo tiene su culminación en su muerte y resurrección. En ello pone el apóstol San Pablo la mayor insistencia

(*I Cor.* 15, 3-11). También en los mitos se habla de la muerte y resurrección de los salvadores míticos. Pero este morir y resucitar no es más que la simbolización de los procesos naturales y puede repetirse en eterno retorno. La muerte y resurrección de Cristo, en cambio, no son ninguna metáfora, sino un suceso único e irrepetible de la historia (*Hebr.* 9, 21). Aquí no se habla de la idea de la muerte y de la resurrección, sino del hecho. Por las apariciones concretas del resucitado alcanzaron los testigos predestinados el convencimiento de su facticidad. El sepulcro vacío aseguró realidad histórica a las apariciones. Cuando San Pablo escribió a los Corintios sobre la Resurrección, todavía vivía una gran parte de los que vieron a Cristo. Se podía ir a verlos y preguntarlos. La resurrección es entendida como cumplimiento de las escrituras viejotestamentarias. Aunque sea un suceso único dentro de la historia, está, sin embargo, en indisoluble relación con la Historia Sagrada precedente (vol. III, § 158). El poder del Resucitado se manifestó con especial claridad en el hecho de que San Pablo mismo—como él dice insistentemente—fué sacudido y transformado en lo más íntimo, en que por medio de él, apasionado perseguidor de las comunidades cristianas, Cristo obró más que por medio de los que pertenecieron a su séquito desde el principio (vol. III, § 158).

Ya hemos indicado hasta qué punto las palabras de Cristo tenían carácter histórico. No pueden ser entendidas en su verdadero sentido si son separadas de él. Las palabras de Buda mantienen su verdad y su valor incluso cuando son separadas de la relación con su autor. Las palabras de Cristo, en cambio, sólo pueden ser bien entendidas cuando son tomadas como expresión de El mismo. En Cristo se acerca Dios al hombre, se acerca en su figura, en su acción y en sus palabras. La palabra y el obrar de Cristo son los modos en que Dios se dirige al hombre en Cristo. En Cristo tienen unidad. Palabra y acción están por tanto mutuamente ordenadas. La palabra de Cristo es hablar poderoso. Su acción es obrar lleno de espíritu. Su palabra es acción eficaz y su acción es palabra audible. Se ve con especial claridad la recíproca ordenación de acción y palabra en los primeros capítulos del Evangelio de San Marcos. Cristo actúa por medio de la palabra (*Mc.* 1, 15, 39, 41; 2, 3-11; 3, 39).

Nunca se insistirá lo suficiente en que la dimensión de lo histórico traza la línea de separación más aguda entre el cristianismo y los demás fenómenos religiosos, que, comparados con el cristianismo, tienen que ser todos llamados religiones naturales, porque en ellas es divinizada la naturaleza. Lo histórico recibe en la Revela-

ción cristiana tal energía, que es capaz de romper el círculo eterno de la naturaleza. En la Resurrección, Cristo, revelador de Dios, Revelación de Dios mismo, anuló la continua repetición de nacimiento, vida y muerte. Ya no vuelve a ocurrir el eterno círculo de vivir, morir, vivir de nuevo y morir de nuevo: verano, otoño, invierno y primavera. En la Resurrección de Cristo se abrió un camino que sale de la naturaleza hacia una vida no sometida ya a su ley, que es ley de caducidad.

El historiador protestante de las religiones, Söderblom, ha descrito así la característica de la Revelación ocurrida en Cristo (*Der lebendige Gott*, 365): El mensaje de la cruz "es el mensaje de la salvación en oposición a los signos de los judíos y a la sabiduría de los griegos: el mensaje no trata, por tanto, de pensamientos o ideas, de experiencias internas o doctrinas, ni de la esencia de Dios o del hombre, de nada de lo que ha ocupado en todos los tiempos a los más altos y profundos espíritus de la religión. Esta proclamación trata de algo que ha ocurrido en un rincón del mundo en un determinado momento de la historia. Cristo fué castigado como un criminal deshonrado. No es de extrañar que ello fuera escándalo para los judíos y locura para los paganos. San Pablo no se ocupa aquí de una especulación, sino que alude a un hecho de experiencia. Lo que ocurrió en la historia, en el mundo exterior y a la vista de todos, lo que fué rechazado como escándalo y locura se ha convertido para los judíos y gentiles que escuchan la llamada en fuerza divina y divina sabiduría. Este Salvador crucificado pareció ser débil y estar sometido a la muerte, pero El se manifestó como fuerza de Dios. Este Varón crucificado y torturado tuvo que parecer a la sabiduría y a la inteligencia de los griegos completamente loco. Cierto que los griegos habían adivinado, entre vislumbres, en Esquilo y Platón, que la vida, acción y padecer del hombre justo, temeroso de Dios y que obraba según los mandamientos divinos, es para el mundo un escándalo. Pero en el fondo, la crucifixión fué y es lo opuesto de todo lo que la sabiduría, la inteligencia y el pensamiento hayan podido concebir de lo divino. Pero esta locura, este Cristo crucificado, ha demostrado ser la sabiduría de Dios. En El ha dado Dios a conocer su ser, no como de costumbre mediante la reflexión de los hombres o su trato con Dios o su espíritu, sino que aquí Dios ha salido, si podemos decirlo así, de su anonimía, de su ocultamiento, y se ha revelado al mundo". Véase R. Guardini, *Die Offenbarung*, Würzburg, 1940.

APARTADO 4.º

CRISTO, PLENITUD DE LOS TIEMPOS

Cristo es la plenitud de los tiempos (*Eph.* 1, 10. 23; *Gal.* 4, 4). Esta expresión implica dos cosas: Cristo es la meta de los tiempos, Cristo es el contenido del tiempo.

1. *Cristo, meta de los tiempos*

a) Cristo es la meta de los tiempos. Todas las revelaciones precedentes han apuntado por encima de sí mismas a la revelación ocurrida en Cristo. Todas han aludido a El. Pues El recapitula todo lo anterior y revela su último sentido de forma que sólo desde El puede ser entendido completamente. "Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo" (*Hebr.* 1, 1 y 2). Las ya aludidas genealogías del comienzo de los evangelios de San Mateo y de San Lucas tienen también el sentido de mostrar a Cristo como la meta de la autorrevelación de Dios que se mueve a través de los siglos, y de mostrar la continuidad entre el AT y el NT. Las figuras nombradas caminan, como los profetas de los pórticos medievales, en una gran procesión al encuentro de Cristo. San Ireneo dice de la significación de los árboles genealógicos: "San Lucas muestra que la serie de generaciones que se retrotrae desde la generación del Señor hasta Adán comprende 72 generaciones. Une así el fin con el comienzo y atestigua que es El quien recapitula todos los pueblos que se han extendido sobre la tierra desde Adán, y todos los idiomas y las generaciones humanas junto con Adán" (*Adversus haereses*, III, 22, 3).

b) Cristo es el esperado a través de todo el AT. En el AT se habla de Cristo cuando se habla de uno que va a venir. El AT es la prehistoria de Cristo y en él se dibujan ya de algún modo los rasgos de su vida. Su figura proyecta sus sombras en el AT, en una rara inversión del ejemplarismo griego y del pensamiento natural, que sólo conocen las sombras de lo ya existente. Aquí la aurora es el reflejo del día (*Hebr.* 10, 1; 8, 5; *Rom.* 5, 14; *Gal.* 3, 16;

Col. 2, 17). Todo el AT es un libro profético cuyas palabras encuentran su cumplimiento en Cristo.

El NT testifica también a Cristo como cumplimiento del Antiguo no sólo en algunos lugares, sino temáticamente. En el *Evangelio de San Mateo,* en la *Epístola de Santiago* y en la *Epístola a los Hebreos* esta idea es precisamente el *leit motiv* de la exposición. Todos los profetas y la ley han profetizado a Cristo *(Mt.* 11, 13). El AT anunció a Cristo y su reino. Este hecho llena todas las escrituras del NT. Según San Marcos, tuvo que ocurrir lo que ocurrió en Cristo para que se cumpliera la Escritura *(Mc.* 14, 49; 15, 28). En San Lucas leemos unas palabras de María según las cuales en la Encarnación se cumple la misericordia de Dios anunciada a los Padres desde Abraham *(Lc.* 1, 54). En Cristo apareció lo que desearon muchos profetas y reyes sin verlo *(Lc.* 10, 24). A los discípulos de Emaús, Cristo mismo les abrió el sentido de la Escritura y, empezando por Moisés y los profetas, les mostró que la Escritura había hablado de El en todo lo que dijo, y les demostró que Cristo, según las palabras de los profetas, tenía que padecer todas aquellas cosas para entrar en su gloria *(Lc.* 24, 25-32). El camino que Cristo siguió estaba predeterminado desde el principio en la Escritura *(Lc.* 23, 37). El Hijo del Hombre se va como está escrito *(Mt.* 14, 21). Si los judíos creyeron a los profetas, testigos de la revelación de Dios, también deberían creerle a El *(Lc.* 24, 25-42). También según los *Hechos de los Apóstoles* son los profetas quienes atestiguan que quien cree en Cristo recibe perdón de sus pecados *(Act.* 10, 43). San Pablo puede defenderse frente al rey Agripa afirmando que no dice nada más que lo que atestiguaron los profetas que iba a suceder (*Act.* 26, 2; 17, 2; 28, 23). San Pedro anunció en su sermón de Pentecostés que los profetas habían predicho tanto la vida terrena del Señor como su vuelta (*Act.* 3, 19-25). Los hijos de los profetas y de la alianza traicionan, por tanto, sus propias cosas cuando rechazan a Cristo. Cuando confiesan a Cristo confiesan su propia historia fundada por Dios. Lo mismo ocurre en San Juan. Los discípulos reconocen en Cristo al Mesías del que escribieron Moisés y los profetas (*Io.* 1, 41. 45). Cristo mismo dice que El es Aquel de quien da testimonio la Escritura (*Io.* 139). Por eso Moisés mismo acusará a los incrédulos judíos. Si creyeran a Moisés le creerían también a El, pues de El escribió Moisés (*Io.* 5, 45, 47). De El habló Isaías (*Io.* 12, 41). San Pablo atestigua a los romanos que Dios proclamó antes por medio de los profetas el Evangelio que se hizo nuestro en Cristo

(*Rom.* 1, 2). La ley y los profetas atestiguaron la salvación (*Rom.* 3, 21). Cristo es la meta de la ley (*Rom.* 10, 4). La ley es, por tanto, el pedagogo hacia Cristo (*Gal.* 3, 24), ya que mantiene despierta la conciencia de pecado y de impotencia y el anhelo y la disposición respecto al Mesías prometido por Dios. Cristo es la confirmación de las promesas dadas a los Padres (*Rom.* 15, 8). El AT fué escrito en último término por nosotros y por la Iglesia, para nuestro tiempo en el que el tiempo del mundo ha alcanzado su meta (*I Cor.* 10, 11; 9, 9; *Rom.* 4, 23). El AT sólo puede ser, por tanto, correctamente entendido desde Cristo. Sólo es un libro de vida para quienes lo entienden como un testimonio de Cristo (*Io.* 5, 39). Sobre el corazón del pueblo judío hay, como dice San Pablo, un velo. Por eso no pueden comprender el sentido de sus propias escrituras sagradas. No se entiende a sí mismo porque no entiende su propia historia fundada por Dios. Quien separa el AT de Cristo lo malentiende necesariamente y lo deforma en un mito entre otros mitos (*II Cor.* 3, 13 y sigs). Todo ello aparece resumido en *I Pet.* 1, 10-12: "Acerca de la cual (la salvación) inquirieron e investigaron los profetas que vaticinaron la gracia a vosotros destinada, escudriñando qué y cuál tiempo indicaba el espíritu de Cristo, que en ellos moraba y de antemano testificaba los padecimientos de Cristo y las glorias que habían de seguirlos. A ellos fué revelado que no a sí mismos, sino a vosotros, servían con esto, que os ha sido anunciado ahora por los que os evangelizaron, movidos del Espíritu Santo, enviado del cielo y que los mismos ángeles desean contemplar." Cfr. la disertación todavía no impresa de W. Trilling, *Die Theologie des Matthäusevangeliums* (1958), Universidad de Munich.

c) Del mismo modo que el AT alude a Cristo en sus palabras, también sus figuras y acontecimientos tienen carácter de promesa. San Agustín dice del AT: "En la realidad misma, en los acontecimientos, no sólo en las palabras tenemos que buscar el misterio del Señor" (In ps. 68, s. 2, n. 6). De modo parecido dice el teólogo alemán Rupert von Deutz en la escolástica primitiva: "Los acontecimientos están llenos de misterios proféticos" (*PL* 167, 1.245 D.).

d) Destaquemos algunas particularidades (según E. Stauffer, *Theologie des NT*, 77 y sigs.). El patriarca Adán es el tipo del futuro y segundo patriarca, Cristo (*Rom.* 5, 14). Sobre sí mismo apunta al segundo Adán. En un punto de la historia se decidió la marcha hacia la desgracia, en un punto de la historia se decidirá hacia la salvación (*Rom.* 5, 12-21; *I Cor.* 10, 6. 11; 15, 21. 45. 55;

Gal. 4, 21 y sigs.). San Pablo trata con especial extensión el carácter de promesa de la historia de Abraham (*Gal.* 3, *Rom.* 4). Si Adán es una prefiguración de la futura ciudad de Dios en sentido negativo, Abraham lo es en sentido positivo. Sobre sí mismo y sobre toda la época de la ley apunta a la justificación por el signo de la cruz (*Gal.* 4, 3; 3, 14; *II Cor.* 5, 14). También Jonás es una prefiguración del Hijo del Hombre (*Lc.* 2, 29 y sigs; *Io.* 3, 14; 6, 31 y sigs.).

Se hace especialmente claro el carácter de promesa del AT en uno de sus acontecimientos más centrales, en el establecimiento de la alianza. En él se revela Dios. Pero ocurren distintos estadios sucesivos, cada uno de los cuales conduce por encima de sí mismo al grado siguiente. La alianza con Noé está ordenada a la alianza con Abraham, en la que se funda la elección de Israel. Encuentra su cumplimiento provisional en la alianza del Sinaí con su orden fundado en el libre amor y dominio de Dios. La alianza es recogida por los profetas, por Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel. Precisamente en ellos se ve que la alianza no ha encontrado todavía su figura definitiva. Está todavía abierta. Debe ser esperada del futuro. Por tanto, todo lo dicho por la alianza debe ser entendido con perspectiva. Cada alianza implica la espera de una alianza todavía más perfecta. Ninguna, ni siquiera la del Sinaí, se ofrece como la última y definitiva. La alianza por antonomasia parece estar más allá de todas las figuras de alianza que encontramos en el AT. Por tanto, la alianza del AT sólo es entendida correctamente cuando su realidad se ve como una extensión a través de siglos con su culminación en Cristo.

Cosa parecida ocurre con los demás acontecimientos y figuras. Y así, con el viejotestamentario pueblo de Dios, la antigua Israel (K. Barth, *Die kirlhliche Dogmatik*, I, 1 (1935), 105 y sigs.) "es aludida en primer término la totalidad de la descendencia de los hijos de Jacob, con quien se hizo la alianza en el Sinaí. Pero la división de las diez tribus del norte respecto a las dos tribus del sur indica ya que aquella superficial visión del pueblo no es resistente para lo que hay que entender cuando se habla en el AT del pueblo de Dios, del pueblo elegido. El pueblo aludido en la alianza con Dios y partícipe de su cumplimiento será un pueblo dentro del pueblo por así decirlo. Pero nos encontramos todavía en una concepción superficial si consideramos ahora a las tribus de Judá y Benjamín como el pueblo junto al que la Israel del norte desaparece de la historia con el tiempo. Tampoco las tribus de Judá y

Benjamín son el pueblo, sino como dicen justamente los profetas, un resto santo convertido y reconciliado en la justicia de Judá y Benjamín. ¿Quién pertenece a este resto? ¿Quién es ahora el pueblo de Dios? ¿Los pertenecientes a una comunidad profética de discípulos? ¿Una comunidad de creyentes que se reúne en torno al templo? ¿Los pocos justos que viven según los mandatos de Yavé? Sí y no. Sí, porque de hecho y en primer término se puede ver tal pueblo; no, porque la advertencia y la esperanza profética no se queda en este pueblo, porque precisamente los profetas tardíos, como Jeremías y el Deutero-Isaías, hablan de nuevo de un pueblo, de Jerusalén e incluso de Israel como totalidad. El pueblo dentro del pueblo, la auténtica Israel no se identifica con la totalidad de la descendencia de Jacob ni con cualquiera sección de esta totalidad, sino que la auténtica Israel elegida por Yavé, llamada y finalmente bendecida, prefigurada en ambas, está como meta más allá de la historia de ambas. Este pueblo es, en el sentido más estricto, futuro para sí mismo. Tiene que aparecer y demostrarse cuál es ahora propiamente este pueblo." Es la nueva Israel creada en Cristo.

Cuando en el AT se habla de la tierra primero prometida y después regalada a este pueblo, "hay que entender, sin duda, por ello, en primer término, la tierra de Caná prometida por Dios a los Padres. Pero de nuevo esta magnitud geográfica, sean cuales sean sus propiedades, parece no agotar en cuanto tal y en todos los sentidos el contenido significativo aludido con el concepto de tierra prometida. Alargando la mirada en la línea del país en que mana leche y miel, siguiendo las promesas que se anudan a esta representación (en tiempos en que en este país realmente no todo iba tan bien), hay que mirar hacia el paraíso perdido y recuperado que será el lugar de este pueblo, e incluso a la tierra maravillosamente renovada en que vivirá algún día en medio de los demás pueblos pacífica y felizmente unidos. Por tanto, es cierto que es aludida Palestina, pero no es menos cierto que con este país se alude al país completamente distinto que, por tanto, en la historia de Israel no es visible realmente, porque es su meta, porque está más allá de él. Este país espera a aquél" (K. Barth, 106). La tierra esperada es la nueva tierra comenzada por la resurrección de Cristo.

El año de la reconciliación representa en primer término un suceso dentro de la historia del viejotestamentario pueblo de Dios. Según *Lev.* 25, 8 y sigs., debe ser celebrado cada siete veces siete años. Empieza con el día de la reconciliación del último de los cua-

renta y nueve años. Es anunciado con trompetas por todo el país. Durante el año jubilar no se debe sembrar ni recolectar. En tal año todo varón podrá volver a poseer, pagando barato, lo que hubiera perdido durante los cuarenta y nueve años. Ya Isaías ve en el año jubilar un año de gracia del Señor que debe pregonar el ungido de Dios: "El espíritu del Señor, Yavé, descansa sobre mí, pues Yavé me ha ungido. Y me ha enviado para predicar la buena nueva a los abatidos y sanar a los de quebrantado corazón, para anunciar la libertad a los cautivos y la liberación a los encarcelados. Para publicar el año de la remisión de Yavé y el día de la venganza de nuestro Dios. Para consolar a los tristes y dar a los afligidos de Sión, en vez de ceniza, una corona; el óleo del gozo en vez de luto; la gloria en vez de la desesperación. Se los llamará terebintos de justicia, plantación de Yavé para su gloria" (*Is.* 61, 1-3). Este año de gracia recibió su sentido último en el tiempo de gracia introducido por Cristo. El gran día de la reconciliación es, según *Rom.* 3, 25, una prefiguración del día de la reconciliación de toda la historia, del Viernes Santo, que produjo una nueva situación en el mundo (*Hebr.* 9).

El sacerdocio, la monarquía y el profetismo del AT se trascienden, en consecuencia, hacia un futuro profetismo, sacerdocio y realeza. De la realeza se hablará en la próxima sección. El sacerdocio viejotestamentario se realizó en cuatro figuras. La tarea fué transmitida por el precedente al que seguía. Bajaron al sepulcro un sacerdote tras de otro. Continuamente se necesitaron varones que se hicieran cargo del oficio para que no enmudecieran las oraciones y el sacrificio por el perdón de los pecados. Sin embargo, aunque la cadena transcurrió ininterrumpida, jamás hubo uno en la serie que pudiera conceder realmente el perdón de los pecados implorado. En todas las oraciones y sacrificios se mantiene despierta la esperanza en un tiempo futuro. Al final de la serie está Cristo como sacerdote al que todos los precedentes aludieron, en quien se realiza todo lo llamado sacerdocio. El tiene un sacerdocio perfecto (*Hebr.* 7).

También todos los profetas son precursores y mensajeros de Cristo (Stauffer, 81). Son los proclamadores de la palabra de Dios que en Cristo alcanzó su resumen y su punto culminante (*Hebr.* 1, 1 y sig.). Su destino prefigura el destino de Cristo. Su pasión es la introducción de la pasión de Cristo. Los hijos de Israel despreciaron a los mensajeros de Dios y se rieron de sus palabras y aumentaron su petulancia con sus profetas (*II Par.* 36, 16; *III Reg.* 19, 2 y sig.; *Ex.* 17, 4; 32, 9; *Num.* 14, 10; 17, 14; *Ier.* 6, 10; 9,

25; 11, 19; *Is.* 40 y sigs.). Mataron a todos los profetas, desde Abel a Zacarías (*Lc.* 11, 49 y sig.). En todos ellos fué prefigurada la cruz. Todo lo que los profetas prefiguraron de Cristo fué resumido por Juan. Lo mismo que Moisés sólo vió desde lejos la tierra prometida, Juan sólo vió el reino desde lejos (*Lc.* 7, 28; *Io.* 3, 27 y sigs.). El último y más grande representante del AT está en pie y saluda desde lejos al prometido y muere. Es precursor por su manifestación, por su palabra y por su muerte: prefiguración sangrienta de la cruz a la salida de la Historia Sagrada del AT, al comienzo de la nueva época. Y así, el Bautista del altar de Isenheim apunta con un dedo larguísimo hacia el crucificado: El tiene que crecer, pero yo disminuir. Como Cristo es más que todos los mensajeros de Dios, la lucha contra Dios, prolongada a través de toda la Historia Sagrada, alcanza su punto culminante y su máximo triunfo en la muerte de Cristo. Sin embargo, entonces se agotó la paciencia de Dios (*Mc.* 12, 1 y sigs.; *Lc.* 21, 50; 13, 45; *Act.* 7; *Hebr.* 11-12).

Stauffer (*Theologie des NT*, 79) indica que esta consideración teológica de la historia encontró un eco particularísimo en el antiguo arte cristiano. "En la mitología y artes plásticas helenísticas impera el principio de la tautología. El muerto "es" Orisis, la muerta, raptada a las regiones del Hades, "es" Perséfone; el dominador divinizado "es" Zeus, Helios, Heracles o Eneas. En todo esto se impone el supuesto fundamental del pensamiento antiguo, la idea de la simultaneidad mística o más bien de la mística intemporalidad. Los varones del NT, los pintores y escultores de la antigua iglesia piensan en el fondo temporal e histórico-teológicamente. Aquí aparece en lugar de la tautología intemporal la tipología histórico-sagrada. Los dolores de José son prefiguración de la pasión de Cristo. La subida al monte del sacrificio de Isaac es una prefiguración del Via-Crucis de Jesús; por eso Isaac lleva una cruz en lugar de un haz de leña. La obra salvadora de Cristo repara la desgraciada acción de Adán; por eso aparece bajo el crucifijo la calavera del primer padre, que según el misterioso plan de Dios estaba en el Gólgota y que ahora es bañada por la fluyente sangre de Cristo. Estos son motivos aislados. Muy pronto se reúnen en ciclos tipológicos llamados "concordancias" del AT y NT. Citemos un ejemplo de la época de Constantino: la expulsión de Adán del Paraíso y la recepción del ladrón en el Paraíso; diluvio y bautismo de Cristo; Isaac cargado con la leña y Jesucristo llevando la Cruz; José vendido y Cristo vendido; paso del mar Rojo y bajada de Cristo a los infiernos; vuelta de Jonás a la luz y ascensión de Cristo. Los acontecimientos de la época de las promesas apuntan, pues, punto por punto y por encima de sí mismos, a la época del cumplimiento. Pero también las profecías orales del AT son representadas por los pintores y escultores de la primitiva Iglesia: en la catacumba de Santa Priscila aparece el profeta Isaías apuntando con la mano levantada a la Virgen María con el Niño Jesús y la estrella mesiánica. En un sarcófago

posterior encontramos a Moisés con el libro de la Ley, pero el libro de la Ley tiene como distintivo de su misteriosa teología el monograma de Cristo."

Por tanto, el AT, por cualquier parte que se le abra, es una prehistoria de Cristo orientada de palabra y de obra hacia la cruz. León Magno (*Sermón* 54, 1) habla así a sus oyentes: "Queridos, de todo lo que desde el comienzo ha hecho la misericordia de Dios para la salvación de los mortales, nada es más admirable ni más sublime que el hecho de que Cristo fuera crucificado por el mundo. A este gran misterio sirven todos los misterios de los siglos precedentes, y todo lo representado en los diversos sacrificios, en las prefiguraciones proféticas y en los preceptos legales, según santa disposición, fué una anunciación de esta decisión y una promesa de su cumplimiento, para que ahora que se han acabado los signos y las imágenes nuestra fe en lo cumplido se fortalezca con la esperanza de las anteriores generaciones." Según San Agustín, en el AT estaba ya escondido el Nuevo, y sólo en el Nuevo se revela el Antiguo. De la sinagoga no convertida dice: "El judío tiene el libro en el que el cristiano funda su fe. Y así se han convertido en nuestros biblióforos" (*De catechizandis rudibus*, 5; cfr. in ps. 56, 9. Trad. por Urs. v. Balthasar, *Augustinus*, 1936). Véase vol. IV, §§ 167 b y 168.

2. *Cristo, contenido de los tiempos*

Cristo es la plenitud del tiempo todavía en otro sentido. Llena la época empezada por El con la salvación prometida en el AT. San Pablo resumió las promesas divinas en su *Epístola a los Efesios* de la manera siguiente: "Bendito sea Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su Amado, en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados según las riquezas de su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. Por ésta nos dió a conocer el misterio de la voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la

tierra, en El, en quien hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de Aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad a fin de que cuantos esperamos en Cristo seamos para alabanza de su gloria" (*Eph.* 1, 3-12; cfr. 3, 9 y siguientes). Inmediatamente después del pecado levantó Dios los velos de su plan salvador. La fe en sus promesas salvadoras fué continuada por las figuras primitivas de la humanidad. No pereció en las aguas oscuras del pecado. Continuamente fué despertada por Dios. Las promesas ganaron en claridad figurativa y plenitud a medida que avanzaba el tiempo. Los patriarcas fueron los portadores de la revelación divina en la que Dios anunció tanto sus exigencias de imperio como su voluntad salvadora. Ellos fueron los garantes de la seriedad y lealtad de la fidelidad y bondad de Dios. En la alianza Dios erigió una ley de gracia. La meta de la alianza de Dios es imponer el reinado divino, que es un reino del amor. La revelación de la divina voluntad salvadora alcanza su punto culminante en los salmos y en los profetas. En los salmos enseña el Espíritu Santo a los piadosos a confesarse pecadores, a implorar gracia, a confiar en la misericordia de Dios. Las palabras de admonición y consuelo, las amenazas y advertencias de los profetas, desasosiegan continuamente a los creyentes viejotestamentarios y los sacan del reposo en que quieren aislarse para hacer una vida intramundana cerrada en una existencia aprisionada en la naturaleza o en la cultura. Por sombrías que sean las amenazas que Dios dirige al pueblo por medio de los profetas, sus exigencias son en el fondo misericordia y amor. También la justicia de Dios sirve a la salvación. Sirve a la restauración de su honor y de su santidad. Hace que toda la tierra esté llena del esplendor de Dios (*Is.* 6, 3) y el nombre del Señor sea de nuevo temido entre los pueblos (*Mal.* 1, 14). En la significación y temor de Dios logra el hombre su salvación.

En Cristo apareció la salvación prometida a través de los siglos. El es realizador del plan salvífico de Dios; en vista de El contuvo Dios el cáliz de su ira, para que Cristo lo bebiera para la salvación del mundo perdido (*Rom.* 3, 15 y sigs.). Antes de Cristo, los tiempos estaban cerrados en el pecado. Por El ocurrió el gran cambio. En la *Epístola a los Romanos* es pintada con negros colores la época precristiana. Después, el Apóstol irrumpe en júbilo: pero ahora es otra cosa (3, 21). La época que empieza con éste ahora es como un vaso lleno del amor de Dios. Desde ese ahora miran San Pablo, San Pedro y San Juan hacia el antes. En otro tiempo había tinieblas, pero ahora es luz (*Eph.* 5, 8). Ahora ha llegado la reconciliación,

ahora ha llegado la salvación (*Rom.* 5, 9, 11, 14 y sigs.; 13, 11; *Eph.* 2, 13; 3, 5; *Col.* 1, 26. *II Cor.* 5, 14; 6, 2). En otro tiempo los hombres estaban lejos de Dios, ahora El los ha llevado cerca de sí (*I Pet.* 2, 10). En otro tiempo estaban bajo el imperio de los poderes antidivinos, ahora su imperio ha quebrado (*Io.* 4, 23; 11, 50, 52; 12, 31,; 18, 14). En otro tiempo imperaba la muerte, ahora la muerte ha sido derrotada (*I Cor.* 15, 20). La resurrección del Señor ha introducido una nueva época. Ya no pertenece la última palabra a la caída y caducidad, sino a la vida que está sustraída al ataque de la muerte. La muerte tiene que servir ahora a la vida.

Apartado 5.º

La revelación neotestamentaria como promesa

1. *El tiempo de Cristo, tiempo último*

c. El tiempo nuevo introducido por la encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo es la época última. Cristo es el punto y la meta final de la revelación divina e incluso de toda la historia humana. Por medio de su Hijo, Dios ha dado la última palabra a los hombres (*Hebr.* 1, 2). Máximo Confesor dice en un sermón (*Homilía* 13): "El que salió antes de todos los tiempos como Unigénito del Padre, nació de María al final de los tiempos." Tertuliano escribe en su escrito sobre la resurrección de la carne (*De resurrectione carnis* 51): "Aunque es la palabra original del Padre, también es el último Adán." Su vida no se repite en eterno retorno como la de los dioses míticos. Murió una vez y de una vez para siempre (*Heb.* 9, 26). Al comienzo de la nueva edad está su sacrificio único e irrepetible (*Heb.* 9, 28). Su muerte única se hace eficaz en todos, ya que todos tienen parte en su muerte. Uno ha muerto, por tanto todos han muerto (*I Cor.* 5, 14). Todo lo que ocurre en la época del mundo abierta por la muerte y resurrección de Cristo sirve al desarrollo comenzado por El. Por eso esta época es, como dice Inocencio III (*De sacro altaris mysterio* l. 4, c. 28), eterna, es decir, perduradera. La época abierta por Cristo jamás envejecerá, según Severo de Antioquía (*Homilía* 22). Es la última época.

Frente a la historicidad de Cristo surge sin duda la dificultad de

cómo las generaciones que viven después de El pueden participar de su muerte y resurrección, ya que la muerte y resurrección están, debido a su historidad, situados en un determinado entonces y allí; parecen, por tanto, ser inaccesibles para las generaciones siguientes. Y sin embargo esa participación es importante. De ella depende la salvación (*Rom.* 6, 1-11). Para aclarar esta dificultad no se puede huir de ella hablando de una repetición o renovación de la muerte de Cristo en sentido propio o en sentido común y general. Tal cosa sólo ocurre en el mito. La muerte del Señor se hace accesible para los que viven después de El por otros caminos. Los sacramentos constituyen el puente que atraviesa el abismo de los tiempos. En ellos es superada la estrechez de lo histórico. En los sacramentos es actualizada de algún modo que aquí no vamos a explicar más por extenso, la obra salvadora de Cristo, en primer lugar su muerte y después, en relación con ella, su vida y resurrección (véase vol. VI, § 228). El sacramento es acción actual o presencia activa.

2. *Carácter oculto de la Revelación de Cristo*

Si antes dijimos que Dios habló en Cristo su última palabra, hay que añadir que esta última palabra fué pronunciada de forma que pudo y puede ser desoída. De hecho lo fué. La revelación ocurrida en Cristo está bajo la misma ley de todas las demás revelaciones de Dios, bajo la ley del ocultamiento. En el rostro de Cristo se podía ver la gloria de Dios, pero sólo era visible para quienes tenían la fuerza de visión necesaria para ello. También podía ser pasada por alto. Los contemporáneos del Señor, en su mayor parte, no la vieron. Y así pudieron crucificar al Señor de la gloria (*I Cor.* 2, 8). Como Dios hace a los hombres sus exigencias de imperio por medio de Cristo, sin mostrar inmediatamente su gloria, los hombres egoístas se rebelaron contra El y mataron a Cristo como que fuera un hombre cualquiera. Podría hacer la impresión de que la revelación de Dios no tuvo éxito en Cristo, de que Dios se hubiera puesto de parte de sus jueces y verdugos. La revelación de Dios está encubierta en figura de siervo.

Bajo la misma ley está también nuestra participación en la vida del Señor. También ella ocurre ocultamente. Sólo se revela en signos, pero no en su figura sin velos. El mal continúa su lucha. Cierto que ha sido herido, pero no aniquilado (*Mt.* 8, 29). La obra del Gólgota todavía no se ha acabado. La mañana de Pascua apunta un

lejano futuro. Cierto que ha venido la salvación, pero todavía no es día pleno (*Rom.* 13, 11). Vivimos todavía en el eón de la muerte. La actual época del mundo es todavía tiempo de pecado y de caducidad (*Rom.* 12, 2; *I Cor.* 1, 20; 2, 6, 8; 3, 18; *II Cor.* 4, 4; *Gal.* 1, 4). Sin embargo, llegará el día de la vida y de la luz (*Lc.* 16, 8; 20, 34 y sigs.; *Eph.* 1, 21). Este eón futuro está ya presente, ya que penetra en esta época del mundo. Los cristianos han sido ya salvados del presente "mundo" malo y han saboreado las fuerzas del futuro eón (*Gal.* 1, 4; *Hebr.* 6, 5). Pero todavía no ha llegado su figura definitiva (*Hebr.* 6, 5). A ella está dirigida la mirada de la Iglesia y de sus fieles. Hacia esta hora se desarrolla la obra ocurrida en Cristo. Entonces aparecerá el Señor públicamente en la figura alcanzada en su resurrección. Entonces la Palabra pronunciada por el Padre en el silencio de la eternidad, enviada al tiempo en la Encarnación, desoída por muchos y por muchos rechazada, se hará tan fuerte que todos la oirán y se inclinarán a ella, sea para salvación, sea para justicia. Al final de los tiempos el Verbo del Padre se revelará realmente como palabra final.

5. *La primera venida de Cristo como garantía y promesa de su vuelta*

La revelación cumplida en la Encarnación, la plenitud de los siglos de las promesas, es ella misma, por tanto, promesa de la plenitud final. Es una plenitud prometedora. La historia humana está todavía de camino hacia la ciudad y hacia la tierra para la que fué sacado Abraham de la ciudad de su padre, de su casa y de su pueblo. La peregrinación terminará cuando vuelva Cristo.

En el NT esa situación es representada bajo la imagen de los dos eones, de las dos formas del mundo. La una se extiende desde la creación hasta el fin del mundo; la otra comienza con la catástrofe de la actual figura del mundo. La futura figura del mundo es algo inimaginable. Está más allá de todo lo que encontramos en la experiencia. Sólo puede ser descrita en comparaciones. Es el "nuevo cielo y la tierra nueva". Esta futura forma del mundo penetra ya en el tiempo actual y, por tanto, no es exclusivamente futura. Aunque sigue existiendo la forma del mundo dominada por el pecado y la muerte, Cristo ha iniciado ya la futura forma del mundo. Cristo significa fin y comienzo a la vez, y es verdaderamente el centro de la historia. El hecho de que se rasgara el velo del templo, resuci-

taran muertos y se aparecieran a muchos, fué el signo visible de la nueva situación histórica (*Mt.* 27, 51). En su resurrección, que es el comienzo de la resurrección universal (*I Cor.* 15, 23 y sigs), empezó la futura forma del mundo. O. Cullman, *Christus und die Zeit*, 1948, 2.ª edic. Además, vol. IV, § 167 c.

Cristo alcanzó en su resurrección la figura que significa la salvación perfecta. Cristo resucitado es a la vez el modelo de la forma existencial hacia la que camina toda la creación. Es el primogénito de la creación (*Col.* 1, 15). Mientras la naturaleza en que vive el hombre está determinada por el círculo perduradero de nacimiento, vida, muerte y nuevo nacimiento, Cristo, en su resurrección, ha roto el círculo de la vida natural, abriendo así el camino hacia un modo de existencia que está sustraído a la ley de la caducidad. La resurrección de Cristo es, por tanto, una promesa a toda la creación, a saber, la promesa de que toda la creación será transformada conforme al modelo de Cristo resucitado. Por tanto, la resurrección de Cristo es el quicio de la historia sagrada. La resurrección de Cristo mismo tiene un dinamismo inagotable para transformar a los hombres y al universo hacia el estado por ella representado. Del mismo modo que por la vocación de Abraham se inició el proceso de un movimiento orientado hacia un fin, ese mismo proceso alcanzó, mediante la resurrección de Cristo, el carácter de una transformación inacabable. La meta se hizo visible y fué anticipada en Cristo resucitado. Es la superación del modo perecedero de existencia. La plenitud completa consistirá en la manifiesta participación corporal en la eterna existencia gloriosa de Dios. Cristo resucitado es, por tanto, una plenitud prometedora. Es en cierto sentido una antiplenitud. Pero tiene en sí la fuerza para obrar la plenitud última, la figura perfecta de la plenitud.

La prometida figura final y perfecta está ya presente de modo oculto, ya que la muerte y resurrección de Cristo están influyendo ya sobre los hombres. Cfr. § 182. Por tanto, entre la figura actual y la futura del mundo hay a la vez continuidad y discontinuidad. Pero la última es más fuerte que la primera. Sólo en María se ha realizado ya el fin (vol. VIII, § 7).

Cuando según la concepción occidental la historia universal es dividida por Cristo en dos períodos (antes de Cristo y después de Cristo), pervive en ello una forma mundanizada de la doctrina neotestamentaria de que por Cristo fué iniciada la futura forma existencial de la creación. San Ambrosio habla de estas relaciones de la manera siguiente (*In. Ps.* 38, nn. 24-26): "Aunque Cristo ya ha

resucitado, en el Evangelio se nos muestra todavía su figura histórica... Primero precedió la sombra, siguió después la imagen, llegará la realidad: la sombra en la ley, la imagen en el Evangelio, la realidad en el cielo." En Isaías (11, 1-9) aparece en una poderosa visión la continuidad de promesa viejotestamentaria, anteplenitud neotestamentaria y plenitud perfecta al fin de la historia: "Y brotará una vara del tronco de Jessé, y retoñará de sus raíces un vástago. Sobre el que reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yavé. Y pronunciará sus decretos en el temor de Yavé. No juzgará por vista de ojos, ni argüirá por oídas de oídos, sino que juzgará en justicia al pobre, y en equidad a los humildes de la tierra. Y herirá al tirano con los decretos de su boca, y con su aliento matará al impío. La justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad el ceñidor de su cintura. Habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará. La vaca pacerá con la osa, y las crías de ambas se echarán juntas, y el león, como el buey, comerá paja. El niño de teta jugará junto a la hura del áspid, y el recién destetado meterá la mano en la caverna del basilisco. No habrá ya más daño ni destrucción en todo el monte santo, porque estará llena la tierra del conocimiento de Yavé, como llenan las aguas el mar. En aquel día el renuevo de la raíz de Jessé se alzará como estandarte para los pueblos. Y le buscarán las gentes y será gloriosa su morada. En aquel día de nuevo la mano del Señor redimirá al resto de su pueblo, a lo que reste de Asur y de Egipto, de Patros, de Cus, de Elam, de Senaar, de Jamat y de las islas del mar."

El futuro prometido por Cristo es más importante que el pasado y que el presente. Pues es la meta. Lo que Cristo hizo es un comienzo, un germen. Lo mismo que la encina es el fin de la bellota, y la mariposa el fin de la crisálida, el futuro que surge más allá de la historia es el fin de la obra de Cristo y de nuestra unión con El (*I Cor.* 15).[2]

Será un estado en el que Dios será todo en todas las cosas (*I Cor.* 15, 28), en el que el reino de Dios, que es reino de amor, se impondrá plenamente en la historia y en el mundo: en El se cumplirá el sentido de todo lo que Dios ha obrado a través de milenios. Ya que la instauración del reino de Dios es el sentido y la meta de su revelación histórica. De ella tendremos que hablar ahora.

[2] Cfr. Jean Daniélou, *Origene,* París, 1948.

SECCION TERCERA

EL REINO DE DIOS COMO CONTENIDO Y SENTIDO DE LA REVELACION DIVINA

APARTADO 1.º

SENTIDO ULTIMO DE LA ACTIVIDAD DIVINA

Dios tiene un eterno plan para el mundo. Lo cumple por medio de su Verbo entrado en la historia, por medio de su Hijo encarnado. En El se hace presente Dios mismo en la historia. ¿Qué intención persigue en último término con esa acción? ¿Cuál es la meta a que tiende el plan divino sobre el mundo? ¿Qué sentido tienen las obras históricas de Dios? Todo lo que Dios emprende al fundar la historia humana y al hacer su revelación histórica tiende en último término a manifestar su gloria. La historia humana tiene también metas provisionales y un sentido superficial y de primer plano. Se puede pensar en la instauración de un orden terreno en general. Se puede concretar este orden como político, nacional, económico o social. Se puede pensar en las creadoras aportaciones de la cultura, de la ciencia y del arte. Estas metas de los esfuerzos históricos del hombre están dentro del transcurso histórico. Tienen su lugar en el visible primer plano del mundo. Sin embargo, serán trascendidos por un sentido y por una meta que tienen que ser realizados según el eterno plan de Dios, por un sentido último y un fin último a los que tiene que servir todos los fines pro-

visionales y próximos. La expresión "sentido último y fin último" no significan únicamente un sentido y un fin que están al final de una serie y resuelven y siguen los sentidos y fines precedentes. La expresión no está siquiera tomada, en primer término, en sentido cuantitativo, sino en sentido cualitativo, aunque también cronológicamente tiene que ser entendida como la realidad que cierra toda la evolución histórica. Es un sentido y un fin de tal valor y rango, que todos los demás fines se quedan por detrás de él. Este sentido y este fin están presentes influyendo en todos los sentidos y fines próximos y de primer plano. Significan algo así como el fondo oculto y, sin embargo, perceptible para los videntes.

La acentuación del sentido "último" de la historia no pretende desvalorizar los sentidos penúltimos. La desvalorización o negación de sentido inmanente de la historia estaría en contradicción con la fundación de la historia humana por Dios mismo. Dios, al crear las cosas y llamar a la existencia a los hombres, dió a hombres y cosas y también a su actividad sentido, valor y fin propios. Negarlo o pasarlo por alto significaría no tomar en serio la actividad creadora de Dios. La filosofía de la historia no persigue, por tanto, un fantasma cuando intenta descubrir el sentido inmanente de la historia. A la luz de la fe en la creación, tales intentos tienen más bien un derecho innegable e incluso, hasta cierto grado, una ineludible obligación. Quien los emprende realiza con ellos la fe en el sentido de la creación divina y la veneración a Dios. Es cierto que la filosofía de la historia jamás llegará dentro de la historia misma a una elaboración segura del sentido inmanente de la historia. Para ello necesitaría un punto de vista fuera de la historia desde el que se pudiera contemplar el transcurso de toda ella. Sin embargo, esto sólo se puede alcanzar cuando la historia se haya acabado. Pero entonces la interpretación histórico-filosófica de la historia no será ya actual porque habrá sido sustituída por la propia interpretación de Dios. Los esfuerzos de la filosofía de la historia no llevan, por tanto, esencialmente más allá de los ensayos y puntos de vista.

El último y más profundo sentido de la historia trasciende, sin embargo, el sentido que pueda fijar la filosofía de la historia. Dentro de la historia universal se realiza la historia sagrada. Esta no coincide con la primera, pero está con ella en estrecha relación, en la misma en que están el orden sobrenatural y natural. Hay que distinguir ambos órdenes, pero no se los puede ni identificar ni separar. Quien identifica la historia sagrada con la historia universal comete el mismo error que quien pretende que el Estado quede

absorbido en la Iglesia, la cultura en el culto, el saber en la fe. Por otra parte no se pueden separar historia universal e historia sagrada. Constituyen una unidad indisoluble en la que la historia universal es como el primer plano y la historia sagrada como el fondo, un fondo que es entrevisto a través del primer plano.

La manifestación de la gloria de Dios es, por tanto, el sentido último y el último fin de toda obra divina. Esto vale de la acción creadora en que Dios puso las cosas en el ser, llamó a los hombres a la existencia y puso la historia humana en movimiento. Pero vale con especial energía de la acción creadora con que Dios abrió a los hombres su misterio interior. En el lenguaje de la Edad Media se podría llamar a lo primero revelación natural de Dios y a lo segundo revelación sobrenatural. Ambas formas de revelación sirven a su honor; la segunda, de un modo que trasciende la primera y, sin embargo, está presente en ella. Dentro de la historia universal fundada por Dios ocurre la historia sagrada que trasciende toda historia del mundo e incide en una hondura no accesible para la historia mundana y que alcanzó su punto culminante en Cristo. La cruz de Cristo manifestó la gloria de Dios con la intensidad más enérgica posible durante el transcurso de la historia humana, aunque en ella se encuentra también el ocultamiento más profundo de Dios. Pues por la cruz es desenmascarada la caducidad del mundo y de todo lo que le pertenece. El mundo está bajo la ley de la caducidad. La cruz está erigida en él como el signo de la caída a la que está orientada la actual forma de ser. No hay, por tanto, ninguna esperanza de que la historia humana pueda desarrollar por sí misma un fin y sentido últimos. Su sentido y fin últimos están en el ámbito hacia el que tienden puente la cruz y la muerte, en el ámbito de la gloria de Dios, en la que Cristo entró perdiendo la existencia terrena. Para el hombre continuamente amenazado de la tentación de autoglorificarse y divinizar al mundo, esto es una locura, pero esta locura es la sabiduría de Dios (*I Cor.* 1, 17-31).

Dios ha revelado su grandeza y su santidad, su amor y su poder, su verdad y su justicia para que sus criaturas, el cielo, la tierra y los hombres le glorifiquen, le den gracias y ensalcen su nombre con veneración (por ejem., *Ps.* 19 [18], 1 y sigs.; 89 [88]; 96 [95]; 144 [143]; *Is.* 40, 12 y sigs.; *Ecl.* 18, 6 y sigs.; *Sab.* 13, 5 y sigs.; *Iob.* 42, 5; *Rom.* 1, 20 y sigs.; 8, 28; 11, 36; *Ap.* 4, 11 y 5, 13). Jamás se consiguió el sentido de la historia en la medida con que lo realizaron la vida y obra de Cristo. Por la resistencia que hicieron los hombres a Dios en la historia, sobre todo por la

que hizo la generación elegida para pueblo suyo, el sentido de la historia fué justamente invertido. Cristo volvió a rehacerlo y lo realizó trascendiendo todas las posibilidades de la historia. Cristo es la gloria de Dios aparecida en la fragilidad de lo terreno. Quien lo ve, ve al Padre (*Io.* 1, 14. 17; 14, 9; *Phil.* 2, 6-11). Con su disposición de alma y con su obra sirvió a lo que su ser representa, la gloria del Padre. Imponer la gloria de Dios en el mundo enemigo de El es el fin a que está ordenado todo lo que quiere y piensa. A su servicio están los milagros que hace (*Lc.* 7, 16; 18, 43; 17, 17; *Io.* 11, 4; 15, 40; 2, 17; 7, 18; 8, 49; *Mc.* 11, 17). La gloria de Dios debe ser la regla última de la vida de los discípulos (*Mt.* 5, 16).

La gloria de Dios se revela realizándose en el mundo. Dios comunica al hombre su grandeza y santidad, su verdad y su amor, concediéndole parte en ellas. Y así su gloria se muestra como gloria de su gracia (*Io.* 1, 14. 17).

Si el último sentido de todo lo sucedido es el honor de Dios y Cristo lo realiza, puede decirse también que el contenido de la historia es Cristo. Según la epístola a los Hebreos (13, 8), Cristo es el tema de la historia ayer, hoy y siempre. Podemos imaginarnos su sentido graduado desde fuera hacia adentro. En esta graduación nos encontramos primero la figura de Cristo. Como ella misma, por su parte, está ordenada a la gloria de Dios, intentamos penetrar más hacia adentro, hacia la gloria del Padre, representada y proclamada por Cristo. Lo revelado por Cristo del Padre es, por tanto, su gloria divina, su soberanía. La gloria es la majestad del Señor, la grandeza de quien ejerce el imperio. La revelación de la gloria se convierte así en revelación del imperio. Todo lo que puede decir del sentido y fin de la actividad histórica y de la revelación creadora de historia de Dios se puede resumir en la expresión "reino de Dios". La revelación de Dios está al servicio de la proclamación e instauración de su reino. Con el concepto reino de Dios se puede definir también todo lo que Cristo habló e hizo. Tal concepto nos da la clave para la recta interpretación de su vida y de su obra, de sus palabras y de sus dolores, de su muerte y de su resurrección. Cristo no habla del reino de Dios y de otras cosas, sino que siempre habla en todas sus parábolas del "reino de Dios". El es el proclamador y fundador del reino de Dios, para ello enviado y autorizado por el Padre (*Mc.* 4, 15; *Mt.* 4, 17; *Lc.* 4, 16). El reino de Dios fué fundado en el AT y Cristo trajo bajo velos y ocultamientos el cumplimiento de las promesas del reino he-

chas en el AT. La plenitud definitiva y patente del reino todavía no ha llegado. Llegará al fin de la historia. Cfr. la ya citada disertación de Trilling, pág. 57.

Apartado 2.º

CONCEPTO DEL REINO DE DIOS

¿Qué entiende la Escritura por reino de Dios? La palabra griega *basileia* es la traducción del hebreo *malkuth*. Ordinariamente la traducimos con la palabra "reino". Implica dos cosas: el ser, la dignidad, la esencia, el poder y la soberanía del rey y el dominio del terreno en que se ejercen la dignidad e imperio del rey. "Reino de Dios" significa, según eso, también dos cosas: la dignidad, el poder, la soberanía, el reinado de Dios y a la vez el dominio de la soberanía de Dios. Ambas significaciones están estrechamente relacionadas entre sí y no pueden separarse una de otra; pues aquellos sobre quienes ejerce Dios su soberanía constituyen el dominio de su imperio. Ambas significaciones se entrecruzan, por tanto. Sin embargo, el acento recae sobre la primera. El reino de Dios alude a un estado del mundo y de la historia en que se impone la soberanía de Dios. Por tanto, es un concepto cualitativo. Este reinado no está en competencia con los reinos de este mundo. No se puede hablar del reino de Dios limitándolo frente a otros reinos; por ejemplo, frente al imperio romano o frente a Francia, o frente al imperio alemán. El reino de Dios no se extiende de forma que choque en las fronteras de los reinos mundanos y presione o ponga en peligro sus límites. No coincide con ningún reino terrestre y atraviesa todos los reinos de la tierra. Su límite es la resistencia que la autonomía del hombre opone a la gloria de Dios. Acertadamente describe el reino de Dios Stanislus von Dunin-Burkowski (*Die Kirche als Stiftung Jesu*, en: Esser-Mausbach, *Religion, Christentum, Kirche*, 1923, 5.ª edic., 10), cuando dice: "La nueva época de gracia y de salvación mesiánica que Jesús llama reino de los cielos no es en su boca una magnitud abstracta; no alude a una época, como nosotros hablamos de la época de los faraones, del tiempo de Inocencio III o de la época de Luis XIV y del Corso. El reino de Dios no es un territorio, sino un imperio; un dominio gracioso de Dios sobre el pensar, querer y sentir del hombre; es un don de Dios, sal-

vación, pero no puramente invisible, pues se manifiesta en las grandes acciones de gracia de Dios, en el reconocimiento del Señor y de su Ungido, en la vida de una comunidad de fieles y de santos. Pero también plantea exigencias a los hombres. Es una tarea que tienen que cumplir: entrar e incorporarse al reino cuyo yugo toman sobre sí con sometimiento y entrega. El reino de Dios abarca la tierra y el cielo, el presente y un eterno futuro, la aparición del Ungido visible para todos y su gloriosa vuelta. El reino de Dios es una magnitud unitaria y en todas sus manifestaciones se refleja toda la salvación aparecida en Jesucristo y enviada por el Padre a la humanidad. Es descrito como un estado en el que entran los hombres y del que pueden gozar eternamente."

El evangelista San Mateo, que escribe sobre todo para lectores judíos, habla del reino de los cielos (33 veces) más que del reino de Dios; cierto que por la típica consideración judía de tener miedo a usar el nombre de Dios. Sin embargo, también él usa tres veces la expresión reino de Dios (12, 28; 21, 31, 43; probablemente también en 6, 33; y tal vez en 19, 24). En esa denominación el reino de Dios es caracterizado como un reino bajado del cielo, como el imperio del que está en el cielo, de quien es distinto del mundo y está elevado sobre él, de quien no erige su reinado con los medios de poder de este mundo, sino con el amor sacrificado de su Hijo hecho Hombre.

También encontramos la expresión reino del Padre (*Mt.* 13, 43; 26, 29; 25, 34; 6, 10; *Lc.* 12, 32). El Dios cuyo reino proclama Cristo es el Padre, el Padre de Jesucristo y nuestro Padre. No es el imperio de un tirano que se levanta sobre la humanidad esclavizada, sino el dominio de quien quiere dar parte en su gloria con graciosa indulgencia a los dominados por El. El Padre erige su reinado en el mundo por medio de su Hijo encarnado. Este es el realizador de la idea y plan paternos del reino. El cumple la voluntad paterna de imperio en el Espíritu Santo, cuya plenitud le es propia (*Is.* 11, 1 y sigs.). También se habla del reino de Cristo (*Mt.* 16, 28; *Lc.* 22, 29; 23, 42; *Io.* 18, 36; *Eph.* 5, 5; *Col.* 1, 13; *Heb.* 1, 8; *II Pet.* 1, 11). Este está al servicio del reino del Padre y terminará cuando el Padre sea todo en todas las cosas (*I Cor.* 15, 28). Así se revela la forma trinitaria fundamental del reino.

A menudo se habla también del reino sin ningún añadido que lo especifique. También en esta caracterización abreviada es indudable que se alude al reino de Dios (*Mt.* 4, 23; 9, 5; 13, 19; 24, 14; 8, 12; 13, 38; *Hebr.* 11, 33; 12, 28; *Iac.* 2, 5; *Apoc.* 20, 25).

APARTADO 3.º

EL REINO DE DIOS EN EL AT

Cuando Cristo empezó su actividad pública en Galilea, la abrió con la proclamación del reino de Dios. Esta fué la primera palabra de su predicación. Siguió siendo el tema de toda su vida. Cuando grita a sus oyentes: "Cumplido es el tiempo y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio" *(Mc.* 1, 15; cfr. 4, 17), esto no era para ellos una palabra desconocida. Estaba preparado desde hacía mucho tiempo. La promesa del futuro reino de Dios había sido continuamente fortalecida y aclarada a través de siglos. Las esperanzas de todos los creyentes se dirigían al reino futuro. Lo excitante y conmovedor de las palabras del Señor estaba en que lo prometido desde hace tanto tiempo y tan largamente anhelado estaba por fin presente. Es comprensible que esta noticia abriera los oídos a los oyentes e iniciara un fuerte movimiento.

Sin embargo, en el AT no sólo es anunciado de palabra el reino de Dios, sino que es prefigurado como en un anteproyecto.

Encontramos ya la idea en la época del reino israelita (*Ex.* 15, 18; 19, 6; *Num.* 23, 21). Fué fundado por la creación. Dios es el rey de los hombres y de las cosas porque es su creador. Dependen de El incondicionalmente hasta en sus más íntimos estratos. Incluso en una misma autonomía están bajo el imperio de Dios. A ninguna estructura de esta tierra conviene autonomía absoluta, porque nada existe por su propia fuerza. Todo posee el ser como regalo continuo de Dios. Con grandiosas palabras es ensalzado en los textos viejotestamentarios el reino de Dios, que abarca el mundo y penetra en todas las profundidades. "No hay semejante a ti, ¡oh Yavé! ¡Tú eres grande, y grande y poderoso es tu nombre! ¿Quién no te temerá, rey de los pueblos? Pues a Ti se te debe el temor y no hay entre todos los sabios de las gentes ni en todos sus reinos nadie como Tú. Todos a una no son sino suma estupidez y necedad; su entendimiento, pura nada; no son más que un madero; plata laminada venida de Tarsis; oro de Ofir, obra de escultor y de orfebre, vestido de púrpura y jacinto, todo es obra de artífices. Pero Yavé es verdadero Dios, el Dios vivo y rey eterno. Si El se aira tiembla la tierra, y todos los pueblos son impotentes ante su có-

lera. Así, pues, habéis de decirles: desaparezcan de la tierra y de debajo de los cielos los dioses que no han hecho ni los cielos ni la tierra. El con su poder ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe y con su inteligencia tendió los cielos. A su voz se congregan las aguas en el cielo, El hace subir las nubes desde los confines de la tierra, hace brillar el rayo entre la lluvia y saca los vientos de sus escondrijos. Embrutecióse el hombre sin conocimiento; los orífices se cubrieron de ignominia haciendo sus ídolos, pues no funden sino vanidades que no tienen vida, nada, obra ridícula. El día de la cuenta perecerán. No es ésta la herencia de Jacob, que El es el hacedor de todo e Israel es su propia tribu; su nombre es Yavé Sebaot" (*Ier.* 10, 6-16; cfr. los versos 17-22; *Ps.* 113 [114]; *Mal.* 1, 14). Con imágenes poderosas es ensalzado en los salmos el reino de Dios: 22 [21], 49; 47 [46]; 93 [92], 95 [94], 3; 96 [95], 9; 97 [96]; 99 [98]; 103 [102], 19; 145 [144]; 146/7. Muchas veces el reino es proclamado de forma que aparece a la vez como reinado del Creador y como reinado del Revelador histórico. De esta segunda forma del reino de Dios vamos a hablar ahora.

Dios es el rey de todos los lugares y de todos los tiempos. Sin embargo, ha erigido su reino con una fuerza que supera a todas las demás formas en una determinada hora histórica y en un determinado sitio del mundo. Ocurrió que eligió a un pueblo para que fuera portador de su autorrevelación pensada para la humanidad. Este pueblo estaba por tanto sometido a El como a su Señor, no como los demás pueblos de la tierra, sino más que ellos, porque El quería realizar sus obras salvadoras por medio de este pueblo. Las relaciones del pueblo con El eran de una intimidad que no alcanzaron las relaciones de los demás pueblos. Por eso el pueblo de Dios tuvo también deberes como ningún otro. Tiene un puesto especial entre todos los pueblos de la tierra.

El reino de Dios recibe su figura concreta en la alianza. Alianza y reino no coinciden, pero están en la más estrecha relación. Pues la alianza es la forma en que Dios erige e impone su reino. El concierto de la alianza es una acción regia de Dios. El tuvo en esto la iniciativa. El determinó el contenido de la alianza obligatoriamente. El orden de la alianza es orden de Dios. La ley de la alianza es dispuesta por Dios. El es, por tanto, el Señor de la alianza. Con decisión libre y aparte de toda intervención humana determina: Vosotros vais a ser mi pueblo y yo voy a ser vuestro Dios. Y así el pueblo es consagrado para pueblo de Dios y propiedad suya (*Iud.* 20, 2; *II Ps.* 14 [13]; *Ex.* 19, 6; *Deut.* 7, 6; 14, 2. 9; 26, 18; *Ps.* 135

[134], 4). El es el rey del pueblo (*I Sam.* 8, 7; 12; *Iud.* 8, 23). El reino de Dios es atestiguado en la bendición que Moisés pronunció sobre el pueblo antes de su muerte: "He aquí las bendiciones con que antes de morir bendijo Moisés a los hijos de Israel. Dijo: Yavé, saliendo del Sinaí, vino a Seir en favor nuestro. Resplandeció desde la montaña de Faran. Desde el desierto de Cades con los rayos en su diestra... para ellos. Ha hecho gracia a su pueblo, todos sus santos están en su mano, que reanudando su marcha a pie prosiguieron por en medio del desierto. Diónos Moisés la *tora*; su heredad es la casa de Jacob. Hízose el rey de su Jesurún. Cuando se reunió la asamblea de los jefes del pueblo, de todas las tribus de Israel" (*Exo.* 33, 1-5). Según esto, los miembros del pueblo son un reino de Dios. El Señor llamó a Moisés al Sinaí (*Ex.* 19, 3-6): "Habla así a la casa de Jacob, di esto a los hijos de Israel: vosotros habéis visto lo que yo he hecho a Egipto y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora, si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa." Cfr. también *Num.* 23, 21. Dios no quiere compartir su reino con nadie. No soporta rivales junto a sí. Es un Dios celoso y venga la infidelidad del pueblo (*Ex.* 19, 5; 20, 5; 34, 15; *Deut.* 5, 9. 22. 29; *Ios.* 24, 29; *Ier.* 11, 1-8). El pueblo se somete al reino de Dios (*Ex.* 19, 4-8; 24, 4-8). Dios lo toma en posesión y le indica el camino de la salvación. Lo protege contra los enemigos, si permanece fiel a la alianza. Le amenaza con justicia severa, con hambre, y peste, y guerra, derrota y perdición, si se aparta de ella. Sin embargo, jamás lo rechazará del todo, porque sus juicios son juicios de gracia. Y todas sus tribulaciones están al servicio de la salvación. Deben hacer reflexionar al pueblo (*Lev.* 26, 3 y sigs.; *Deut.* 30, 1-6).

Así habla Dios al pueblo, al aliado elegido por El (*Lev.* 26, 3-13): "Si cumplís mis leyes, si guardáis mis mandamientos y los ponéis por obra, yo mandaré las lluvias a su tiempo, la tierra dará sus frutos y los árboles de los campos darán los suyos. La trilla se prolongará entre vosotros hasta la vendimia y la vendimia hasta la sementera, y comeréis vuestro pan a saciedad, y habitaréis en seguridad en vuestra tierra. Daré paz a la tierra, nadie turbará vuestro sueño y dormiréis sin que nadie os espante. Haré desaparecer de vuestra tierra los animales dañinos y no pasará por vuestro país la espada. Perseguiréis a vuestros enemigos, que caerán ante vosotros al filo de la espada. Cinco de vosotros perseguirán

a ciento, ciento de vosotros perseguirán a diez mil, y vuestros enemigos caerán ante vosotros al filo de la espada. Yo volveré a vosotros mi rostro y os haré fecundos y os multiplicaré, yo mantendré mi alianza con vosotros. Comeréis lo añejo y habréis de sacar lo añejo para encerrar lo nuevo. Estableceré mi morada entre vosotros y no os abominará mi alma. Marcharé en medio de vosotros y seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo. Yo, Yavé, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto para que no fueseis esclavos en ella, rompí las coyundas de vuestro yugo y hago que podáis andar erguida la cabeza."

Los castigos de Dios son soportados por su misericordia. Tienden a la salvación del pueblo. El pueblo rebelde oye la palabra (*Deut.* 30): "Cuando te sobrevengan todas estas cosas y traigas a la memoria la bendición y la maldición que hoy te propongo, y en medio de las gentes a las que te arrojará Yavé, tu Dios, te conviertas a Yavé, tu Dios, y obedezcas su voz, conforme a todo lo que yo te mando hoy, tú y tus hijos con todo tu corazón y toda tu alma, también Yavé, tu Dios, reducirá a sus cautivos, tendrá misericordia de ti y te reunirá de nuevo de en medio de todos los pueblos entre los cuales te dispersó. Aunque se hallasen tus hijos dispersos en el último cabo de los cielos, de allí los reunirá Yavé, tu Dios; volverá a traerte a la tierra que poseyeron tus padres y volverás a poseerla, y El te bendecirá y te multiplicará más que a ellos. Circuncidará Yavé, tu Dios, tu corazón y el corazón de tus descendientes para que ames a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón y toda tu alma y vivas. Por lo contrario, Yavé, tu Dios, arrojará todas estas maldiciones sobre tus enemigos, sobre los que te odiaron y te persiguieron. Y tú obedecerás la voz de Yavé, tu Dios, cumpliendo todos sus mandamientos que hoy te propongo. Te hará abundar Yavé en toda obra de tus manos, en el fruto de tu vientre, en el fruto de tus ganados, en el fruto de tu tierra, y te bendecirá, porque volverá a complacerse Yavé en hacerte bien, como se complacía en hacérselo a tus padres, si obedeciendo a la voz de Yavé, tu Dios, guardas todos sus preceptos y mandatos, como está escrito en esta ley, y te conviertes a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón y con tu alma. En verdad esta ley que hoy te impongo no es muy difícil para ti ni es cosa que esté lejos de ti. No está en los cielos para que puedas decir: ¿Quién puede subir por nosotros a los cielos, para cogerla y dárnosla a conocer y que así la cumplamos? No está al otro lado de los mares para que puedas decir: ¿Quién pasará por nosotros al otro lado de los mares, para cogerla y dárnosla a

conocer y que así la cumplamos? La tienes enteramente cerca de ti, la tienes en tu boca, en tu mente, para poder cumplirla. Mira: hoy pongo ante ti la vida con el bien, la muerte con el mal. Si oyes el precepto de Yavé, tu Dios, que hoy te mando, de amar a Yavé, tu Dios, seguir sus caminos y guardar sus mandamientos, decretos y preceptos, vivirás y te multiplicarás, y Yavé, tu Dios, te bendecirá en la tierra en que vas a entrar para poseerla. Pero si se aparta tu corazón y no escuchas, sino que te dejas arrastrar a la adoración y al servicio de otros dioses, hoy te anuncio que irás a la segura ruina y que no durarás largo tiempo sobre la tierra a cuya conquista vas en pasando el Jordán. Yo invoco hoy por testigos a los cielos y a la tierra de que os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge la vida para que vivas, tú y tu descendencia, amando a Yavé, tu Dios, obedeciendo su voz y adhiriéndote a El, porque en eso está tu vida y tu perduración en habitar la tierra que Yavé juró a tus padres Abraham, Isaac y Jacob, que les daría."

El AT es la historia del reino de Dios. Está testificado cómo llega el reino de Dios, cómo Dios lo erige paso a paso, cómo lo impone frente a la resistencia egoísta del hombre. Como el reino de Dios no causa ningún perjuicio a la libertad humana, surge una lucha grave entre el reino de Dios y la autonomía humana. La tentación de rebelarse contra el reino de Dios es tan grande porque los dioses seductores aparecen en el círculo del pueblo elegido tan poderosos, y a veces más fuertes que el Dios de Israel. Conducen a la victoria a los pueblos que confían en ellos. Entonces surge la pregunta: ¿Qué es nuestro Dios? ¿Es realmente el Señor de todos los señores? Muchos textos de los Salmos y de los Profetas pueden interpretarse como una respuesta a esta pregunta. Sin embargo, nuestro Dios es más poderoso que todos los dioses, aunque a veces parezca lo contrario. En algunos textos se puede presentir que están al servicio de la superación de la duda de si los dioses paganos son más grandes que el Dios de Israel. A la experiencia del poder de los dioses se une la tentación de caer en los cultos sensuales del paganismo ambiente. Y así el reconocimiento del reino del Dios uno es continuamente encubierto por la adoración de los dioses paganos del círculo cultural del pueblo elegido. Dios atribula continuamente a los apóstatas para que se conviertan a El en penitencia y arrepentimiento. Como la historia es un continuo forcejeo entre Dios y el hombre, le inhiere una seriedad absoluta y última. En todas las decisiones se trata de la cuestión gloria de Dios o gloria del hom-

bre, honor de Dios o fama del hombre, reino de Dios o reino de los dioses. En ellos se comprueba siempre que cuando el pueblo elige el propio honor y el reinado de los dioses pierde el honor y la dignidad; cuando se decide por el honor de Dios le sobrevive a él mismo el honor y la gloria. Cuando elige el reino de Dios se decide a la vez por su propia salvación, porque Dios es un rey de la gracia. Es terrible para los enemigos. Por eso puede el pueblo ensalzar la victoria de Dios como victoria propia y la propia como de Dios: "Cantaré a Yavé, que se ha mostrado sobre todo modo glorioso: El arrojó al mar al caballo y al caballero. Yavé es mi fortaleza y el objeto de mi canto; El fué mi salvador. El es mi Dios, yo le alabaré; es el Dios de mi Padre, yo le exaltaré. Yavé es un fuerte guerrero; Yavé es su nombre. Precipitó en el mar los carros del faraón y su ejército; la flor de sus capitanes se la tragó el mar Rojo. Cubriéronlos los abismos; y cayeron al fondo como una piedra. Tu diestra, ¡oh Yavé!, engrandecida por la fortaleza; tu diestra, ¡oh Yavé!, destrozó al enemigo. En la plenitud de tu poderío derribaste a tus adversarios; diste rienda suelta a tu furor y los devoró como paja. Al soplo de tu ira amontonáronse las aguas; se pararon las corrientes olas; cuajáronse los abismos en el fondo del mar. Díjose el enemigo: los perseguiré, los alcanzaré; me repartiré sus despojos, hartaré mi alma. Desenvainaré mi espada, y los despojará mi mano. Enviaste tu soplo y los cubrió el mar, se hundieron como plomo en las poderosas aguas. Quién como Tú, ¡oh Yavé!, entre los dioses? ¿Quién como Tú, magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, obrador de prodigios? Tendiste tu diestra y se los tragó la tierra. En tu misericordia Tú acaudillas al pueblo que redimiste; y por tu poderío lo condujiste a su santa morada. Supiéronlo los pueblos y temblaron; el terror se apoderó de los filisteos. Los príncipes de Edom se estremecieron; se apoderó la angustia de los fuertes de Moab. Todos los habitantes de Canán perdieron su valor. Cayeron sobre ellos el espanto y la angustia. Por la fuerza de tu brazo. Se quedaron inmóviles como una piedra, hasta que tu pueblo, ¡oh Yavé!, pasó; hasta que pasó el pueblo que redimiste. Tú le introdujiste y le plantaste en el monte de tu heredad, ¡oh Yavé!; en el santuario, ¡oh Señor!, que formaron tus manos. Yavé reinará por siempre jamás" (*Ex.* 15, 1-18).

Dios ejercita su reinado por medio de mandatarios terrenos. Estos son primero los jueces. Los jueces se entienden a sí mismo como portadores del reino de Dios. Cuando el pueblo habló a

Gedeón: "Reina sobre nosotros tú y tu hijo y tu nieto." Contestó: "No quiero yo reinar sobre vosotros, ni mi hijo. Sea el Señor vuestro rey." También los reyes tienen que ser entendidos como administradores del reino de Dios. El convencimiento del reinado de Dios provocó primero sospechas frente a la introducción de un reinado terreno (*Iud.* 8, 23; *I Sam.* 8, 7; 12, 12). Sin embargo, cuando el pueblo, adaptándose a las monarquías que había en torno a él, deseó también un rey, Dios mandó a Samuel ungir un rey (*I Reg.* 8, 5 y sigs.). Pero Dios siguió siendo en sentido propio el rey del pueblo. El rey terreno no fué como en Egipto y Babilonia una encarnación de Dios (monarquía divina, divinización del rey). Tuvo que someterse al Señor lo mismo que el pueblo (*I Sam.* 12, 14; 26, 9; *Sam.* 7, 14. 20; 1, 14; *I Par.* 29. 33; 17, 14; 28, 5; *II Par.* 9, 8; 14; 26, 9; *II Sam.* 7, 14. 20; 1, 14; *II Par.* 13, 8). A pesar de todo se puede decir: el rey terreno manda en nombre de Dios (*I Par.* 17, 14). Se sienta sobre el trono del Señor (*I Par.* 18, 5). Yavé es Señor también sobre los pueblos extranjeros (*Amós* 9, 7; *Ier.* 10, 7. 10; *Sal.* 22, 29). También los reyes, fuera del ámbito de la Revelación, deben su poder al Dios vivo. Su participación en el poder de Dios es tan alta, que para ellos es una tentación grave separar su dominio de la obediencia a Dios, olvidar dar honor a Dios en sus acciones autoritarias y extraviarse hasta el punto de tener pretensiones de honores divinos y querer ser Dios. Su dominio se convierte así en un contrapunto del reino de Dios, cuando debía ser su manifestación. De otro modo esencialmente distinto son portadores del poder del Señor los varones elegidos por Dios y mandatarios suyos ungidos como reyes. Se llaman precisamente ungidos del Señor (*Cristo, Mesías*: *I Sam.* 10, 1; 16, 13). Están llenos del espíritu del Señor (*I Sam.* 2, 6; 16, 13). Dios concedió al reinado de David especiales promesas. De la familia de David saldrá el ungido del Señor, que erigirá perfectamente el reino de Dios y traerá con él salvación definitiva. Esta es la gloria del mandato regio en Israel: De la descendencia de David saldrá el rey del futuro que traerá justicia perfecta. A David se dirigieron las palabras del Señor (*II Sam.* 7, 12-16): "Te daré descanso de todos tus enemigos. Hácete pues saber Yavé que El te edificará casa a ti y que cuando se cumplieren tus días y te duermas con tus padres suscitaré a tu linaje, después de ti, el que saldrá de tus entrañas, y afirmaré su reino. El edificará casa a mi nombre y yo estableceré su trono por siempre. Yo le seré a él Padre, y El me será a mí Hijo. Si obrare el mal, yo le castigaré con varas de hombre y con azotes de hijos

de hombres; pero no apartaré de El mi misericordia como la aparté de Saúl arrojándole delante de mí. Permanente será tu casa para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad" (Cfr. *I Par.* 17, 7-14). Sobre esta promesa se encendió continuamente la esperanza del rey futuro en el que se reunirían y trascenderían todos los poderes regios. La seriedad última de la monarquía es proclamada por los profetas. Mantienen en el pueblo despierta la conciencia de que Dios es su rey y de que él está obligado a fidelidad y obediencia. Ellos son la conciencia viva y siempre vigilante del pueblo. Profetizan una terrible justicia si el pueblo apostata de Dios. Irrumpirá con el mismo horror sobre los paganos y sobre el pueblo elegido. Pues todos han abandonado el camino del Señor y se ha revelado contra El. ¿De qué va a servir la alianza si ha sido infringida mil veces? (*Is.* 6). Lo que amenaza Amós a Amazias, Isaías a Acab, Jeremías a Sedecías, muestra la inexorabilidad de la ira divina. Dios utilizará a los pueblos enemigos y las fuerzas naturales para vengar la infidelidad y resistencia. Entregará la catástrofe al pueblo infiel a la alianza. Sin embargo, las amenazas más terribles se orientan a despertar la conciencia del pueblo. Dios no quiere la muerte, sino la vida. No se deja burlar y hace, por tanto, una justicia estricta. Pero su justicia es una llamada a penitencia. Una pequeña parte del pueblo, un resto, será salvado porque escucha y acoge la llamada a penitencia. En ellos se cumplirán las promesas que la mayor parte rechaza con oposición obstinada (*Is.* 7, 3; 10, 10; *Miq.* 2, 12; 4, 6; *Sof.* 3, 10 y sig.).

Amós describe el futuro prometido por Dios de la manera siguiente: "A la espada perecerán todos los pecadores de mi pueblo que dicen: No nos alcanzará la desdicha, no se nos acercará el mal. Aquel día levantaré el tugurio caído de David, repararé sus brechas, alzaré sus ruinas y le reedificaré como en los días antiguos, para que conquisten los restos de Edom y los de todas las naciones sobre las cuales sea invocado mi nombre, dice Yavé, que cumplirá todo esto. Vienen días, dice Yavé, en que sin interrupción seguirá al que ara el que siega, al que vendimia el que siembra. Los montes destilarán mosto y correrá de todos los collados. Yo reconduciré a los cautivos de mi pueblo Israel; reedificaré en sus ciudades devastadas y las habitarán; plantarán viñas y beberán su vino; harán huertos y comerán sus frutos. Los plantaré en su tierra y no serán ya más arrancados de la tierra que yo les he dado, dice Yavé, tu Dios" (*Amós*, 9, 10-15; cfr. *Oseos* 3, 5).

Ya este texto apunta hacia un futuro que está en la lejanía y

más allá de la historia, a un orden que no se realiza dentro de la historia, que sólo es posible más allá de la historia. En la historia sólo puede haber prerrealizaciones. Con ello tropezamos con el carácter trascendente del prometido reino de Dios. Con las palabras reino de Dios se alude primero en el AT a un reino terreno. Pero en él se cumple sólo parcialmente lo dicho del reino de Dios. Este es descrito con colores e imágenes cuya realización es imposible en nuestro mundo empírico. El reino terreno apunta, pues, por encima de sí mismo hacia otro. Es una metáfora de otro reino que está más allá de todas las formas terrenas de reinado.

La trascendencia de la futura gloria del reino aparece con suma claridad en Isaías. Profetiza un estado del mundo en el que el reino de Dios será erigido en figura perfecta (*Is.* 33, 22; 24, 23; 41, 21; 43, 15; 44, 6). Las palabras del futuro reino de Dios son palabras de alegría. Pues el rey que ha de venir es el Salvador. "¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que te trae la buena nueva, que pregona la salvación, diciendo a Sión: reina tu Dios! ¡Voces! Tus atalayadores alzan la voz y todos a una cantan jubilosos, porque ven con sus ojos cómo se ha vuelto Yavé hacia Sión. Cantad todas a una vuestros cantos, ruinas de Jerusalén, que consuela Yavé a su pueblo y rescata a Jerusalén. Yavé alza su santo brazo a los ojos de todos los pueblos, y los extremos confines de la tierra ven la salvación de nuestro Dios" (*Is.* 52, 7-10; cfr. 32. 1; 33, 17).

Dios nombrará un portador terreno de poder que estará lleno de su espíritu. Saldrá de la casa de David caída en profunda humillación y causará un estado del mundo que está más allá de toda experiencia y, por tanto, sólo puede ser descrito en comparaciones (*Is.* 9; 11, 1-9; *Miq.* 5, 1 y sigs.; *Ier.* 23, 5; *Ezq.* 17, 22 y sigs.; 34, 23; 37, 24).

El mandatario divino que erige la gloria perfecta del reino de Dios tiene un difícil camino que andar. Conduce hacia una tiniebla tan espesa, que ya no se puede ver nada de la dignidad regia que rodea con su esplendor al mandatario de Dios. Aparece como el siervo de Dios que cumple su mandato con tribulaciones y dolores, con necesidades y muerte (*Is.* 42, 1 y sigs.). Pero precisamente a través de su muerte conducirá el reinado a su figura última e indestructible (*Is.* 53, 1-12). Mientras que hasta ahora Dios sólo quería ser rey del pueblo por El elegido, ahora será rey de todos los pueblos (*Is.* 2, 2; 49, 6; 56, 7).

El reino sólo puede llegar cuando el orgullo humano sea supe-

rado. Supuesto suyo es, por tanto, la penitencia. Quien con más fuerza eleva la llamada a penitencia, sin la que no puede ser erigido el reino de Dios, es el profeta Jeremías. Como Isaías, profetiza un tiempo nuevo que Dios creará cuando haya sido oída la llamada a penitencia. El pueblo actual tiene que ser reducido hasta un pequeño resto. Pero Dios creará un nuevo pueblo de la alianza y hará con él una alianza nueva. A él se le regalará el reino de Dios de un modo nuevo. Este pueblo se someterá a Dios, su Señor, con renovado corazón. Le dará honor como a Señor. También en los demás profetas es descrito con vivos colores el futuro reino creado a través de la justicia y la catástrofe. Tales colores están tomados muchas veces de las representaciones culturales del antiguo oriente. Pero lo significado con ellos no tiene semejante en ninguna parte del mundo antiguo. Según Miqueas, para citar sólo un ejemplo (cap. 2), Dios extiende su mano sobre el pueblo encarcelado, lo reúne y pone a su cabeza un jefe. Es el representante de Dios. Gracias a él recupera la antigua gloria.

Todos los profetas, Isaías, Ezequiel, Jeremías, etc., están de acuerdo en que el futuro reino será un estado de paz y de justicia sobre toda la tierra. El reino contemplado por ellos se extiende, más allá de todas las fronteras políticas, sobre todos los pueblos y países (*Is.* 9; 11; 40-50; 24, 33; *Ps.* 2; 97 [96]; 93 [92]; 95 [94]; 99 [98]; *Miq.* 4, 7; *Zac.* 14, 9). Será creado no por los esfuerzos humanos, sino por la intervención de Dios. Los piadosos sólo pueden esperarlo con paciencia. No se apoyarán en el poder de las armas, sino en la fuerza del espíritu de Dios infundido por El a los hombres. El Espíritu Santo será su fuerza vital (*Is.* 32, 15; 44, 3; 11, 1-6; *Ezq.* 37, 1 y sigs.; *Zac.* 4, 6; *Ag.* 2, 5; *Ioel.* 3, 1). Todos los demás reinos pasarán, pero este reino será eterno (*Is.* 4, 2-6; 66, 1 y sigs.; 65, 17-26; *Ier.* 30, 20; *Ezq.* 36, 5-27; *Ioel.* 2, 36). Su carácter eterno es atestiguado con la máxima insistencia por Daniel. En una gran visión contempla la caída de los cuatro reinos mundanos (*Dan.* 7, 1-12). Sobre las ruinas se levanta el reino que no conocerá el fin (2, 44). Pues es el reino del que vive en la eternidad cuyo reinado existe de generación en generación (4, 31; 7, 27). El anciano de muchos días traspasa el imperio del mundo, como contempló Daniel en una visión nocturna, a uno que parecía un hijo de hombre. "Fuéle dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá" (7, 14). Lo que en los profetas precedentes re-

suena continuamente aparece en Daniel en su punto culminante: el imperecedero reino profetizado no es del tipo de los reinos terrenos. Pertenece a un eón nuevo y último. Ningún otro reino lo seguirá. El es el último y definitivo. En todos los reinos precedentes siempre es aludido este último.

En las previsiones proféticas se habla de él de forma que también pueden ser entendidas en sentido superficial como referidas a la vuelta de la gloria al reino terreno. Miqueas, por ejemplo, profetiza la vuelta a la tierra prometida. Pero estas promesas terrenas son ofrecidas en imágenes y líneas tales que no puede ser aludido exclusivamente el próximo cumplimiento terreno. Cierto que también es aludido; con cada promesa se alude también una meta próxima a menudo distinta de la que esperan los hombres. Pero la mayoría de las veces la promesa no se agota en la meta próxima terrena, de forma que hay que decir: no puede ser sólo esto lo aludido con ello. Tiene que haber algo más. Detrás de la meta próxima se alza un fin remoto. Detrás de éste, otro más. Cierto que es aludido el reino uno y único de Dios, pero éste se realiza en grados sucesivos. Cada forma de realización apunta a otra futura. Todos son transparentes para la venidera. La última está más allá de la historia. El reino de Dios es descrito por los profetas de un modo que trasciende todas las posibilidades terrenas. Cierto que está ya presente en el eón actual; los salmos ensalzan el reino de Dios convertido ya en actualidad; por ejemplo, *Ps.* 95 [96]; 96 [95]; 97 [96]; 99 [98]; 98 [97]. Pero está presente, lo mismo que el futuro penetra en la actualidad. Está presente como un germen que quiere desarrollarse oculta pero eficazmente. Su figura desarrollada pertenece al futuro. Está incluso más allá de todas las formas terrenas.

Al final de la serie de profetas está Juan. Vive en el momento crucial de la Historia Sagrada. Ante las puertas ve la hora de la justicia y de la gracia. Ve al apoderado de Dios que trasciende a todos los mandatarios anteriores y erige el reino de Dios con toda la intensidad que es posible para la duración de las actuales formas del mundo. El reino de Dios alcanzará ahora un poder que jamás ha tenido hasta ahora y que ha sido anunciado a través de todas las formas anteriores, pero que no es tampoco el final, sino una prefiguración de la forma definitiva del reino de Dios que será erigido más allá de la historia humana (*Mt.* 3, 2-12). El reino de Dios irrumpirá como juicio sobre el orgullo humano. Sólo se sustraerán a su terribilidad quienes se conviertan al Señor en arrepentimiento y penitencia. El parentesco de sangre con Abraham no bas-

ta para pertenecer al reino de Dios, inminente ya. No se funda en la sangre, sino en el Espíritu Santo (*Mt.* 1; 33; 3, 2; *Lc.* 3, 10 y sigs.). Su realizador está ya en medio de los hombres, pero es todavía desconocido y oculto. Sin embargo, cumplirá la justicia como encargado de Dios y concederá la entrada en el reino salvador de El (*Mt.* 1, 26; véase vol. IV § 167 c).

En el judaísmo tardío la esperanza en la institución del reino de Dios adquiere las más variadas formas. Bajo la opresión de los romanos adquiere un sello político y económico. Los enemigos serán aniquilados por Dios. Renacerá de nuevo la gloria del reinado davídico. De tales esperanzas estaban también llenos los discípulos de Cristo. Con esfuerzos y poco a poco se liberaron de ellas a favor de la esperanza de un reino trascendente. Junto a la escatología nacional se desarrolló en los círculos pietistas una escatología trascendente. Se esperaba un día de justicia que traería la victoria sobre Satanás y los demonios. Los justos recogerían como amigos de Dios el reino. Desde este fondo se hace comprensible la proclamación del reino de Dios por Cristo. Cfr. R. Schnackenburg, art. *Basileia*, en *LThK*, 2.ª edic., 1958.

Apartado 4.º

EL REINO DE DIOS, PROCLAMADO Y ERIGIDO POR CRISTO

1. *Cristo como manifestación del reino de Dios*

La predicación de Juan Bautista excitó al sumo las esperanzas del reino. El precursor proclamó a Cristo como el realizador largo tiempo anhelado y finalmente llegado de la viejotestamentaria concepción del reino. Pero en él se reveló también que las profecías del reino habían sido pensadas en sentido distinto de lo que calculaba la esperanza humana, que tenían un sentido que se oponía a las esperanzas humanas (*Lc.* 7, 22; 10, 9). Sólo por Cristo se reveló su verdadero sentido. Después de las esperanzas exageradas con que fué saludada la proclamación de Cristo, los partidarios fueron siendo cada vez menos, hasta que los jefes pasaron a una enemistad abierta y decidieron su muerte. Llegaron al convencimiento de que era de interés para todo el pueblo que Cristo muriera, para que las

esperanzas nacionales de reino no fueran desvalorizadas y desprestigiadas por El (*Io.* 11, 49; *Lc.* 10, 9).

En Cristo llegó el reino (*Mc.* 1, 14). El es el Hijo del Hombre, al que según Daniel (7, 13) le fueron dados el imperio y el poder, el honor y la gloria (*Mt.* 24, 30; 25, 31, 34; 10, 23; 16, 27; *Lc.* 17, 26). El es quien trae y lleva el reino de Dios a este mundo. No sólo es su proclamador, sino que es también y primariamente su manifestación. En El se realiza de forma que puede ser visto si se tiene buenos ojos para él. Pues es el prometido hijo de David (*Is.* 9; 11; *Miq.* 5, 1 y sigs.; *Ier.* 23, 5; *Ezq.* 17, 22 y sigs.; 34, 23. 32, 24), que se sienta sobre el trono de su padre David (*Mt.* 21, 9; *Mc.* 12, 37; *Lc.* 11, 22; *Rom.* 9, 5; *Apoc.* 5, 5; *Act.* 2, 30; 13, 23; *Rom.* 1, 3). Reinará eternamente sobre la casa de Jacob. Su reino no tendrá fin (*Lc.* 1, 32). Reclama también dignidad regia cuando justifica la incautación del asnillo mesiánico diciendo: el *kyrios*, el Señor lo necesita (*Mc.* 11, 3). Aunque no quiere ser rey del modo en que lo desean las masas populares materialistas que se prometen de El el bienestar terreno y la gloria mundana (*Io.* 6, 14 y sigs.), y por tanto no disputa su imperio a ningún rey terreno (cfr. *Mt.* 2, 1-3), ni tiene que asegurarse ningún rey terreno frente a su concurrencia (cfr. *Mt.* 2, 1 y sigs.; véase sobre esto el himno de vísperas de la fiesta de la Epifanía), se presenta con soberanía regia cuando poco antes de su muerte se le pregunta si es rey. Sí, es Rey, pero de modo distinto a como se figura el gentil Pilato, que sólo cuenta con las relaciones de poder de esta tierra (*Io.* 18, 33-40). También los discípulos tienen la impresión de que Jesucristo es rey, claro que sin entender el modo de su reinado. No quieren enterrar hasta última hora la esperanza de que con El se renueve el antiguo poder regio y la gloria antigua (*Act.* 1, 6) y de que ellos ocupen los primeros puestos en el reino restablecido (por ejemplo, *Mc.* 9, 32-34; 10, 37, 45). En el reinado de Cristo se cumple la promesa del Salmo 110 (109). (Cfr. *Mc.* 12, 35 y sigs.; *Act.* 2, 30 y sigs.)

El reino de Dios aparecido en Cristo, y cuyo ejecutor es El mismo, no es, por tanto, un imperio político (*Mt.* 8, 11, 21, 43). No se basa en los medios terrenos de poder, sino que es la revelación e imposición de la gloria y santidad, del amor y verdad de Dios.

Cristo erigió el reino de Dios por medio de la palabra de la acción, por medio de la palabra eficaz y del signo lleno de espíritu. Toda su vida revela a Dios como Señor. Dios ha puesto su mano sobre esta vida y le ha prescrito su marcha, de forma que está

plenamente bajo la ley de la voluntad divina. En esta vida tuvo validez, como ya hemos visto, un "tener que", impuesto por Dios sobre ella (*Lc.* 22, 22; *Mc.* 8, 21). Por eso tiene prescrito cada paso (*Io.* 10, 16). Cristo se inclina a los mandatos del Padre entregándose tanto más sin reservas e incondicionalmente cuanto que el cumplimiento de la voluntad del Padre es para El comida y bebida; de ello vive (*Io.* 4, 34). Su vida sólo tiene un sentido: cumplir la voluntad de Dios. El camino que Dios ha trazado a Cristo es desde el comienzo un camino de dolor (*Lc.* 22, 37). El Hijo del Hombre se va como está escrito en la Escritura (*Mc.* 14, 21), a la hora dispuesta por el Padre (*Mc.* 4, 41; cfr. *Io.* 11, 8; *Lc.* 18, 31).

El señorío de Dios se revela con suma claridad en la muerte de Cristo. En ella el Padre dispone con tal poder de la vida de Cristo, que su santidad y justicia, y simultáneamente su amor y fidelidad, aparecen como lo único poderoso. En ella la santa justicia y justa santidad de Dios irrumpen sobre un hombre de tal forma, que éste no puede ya existir, que tiene que perecer bajo el poder de Dios. El hecho de que la santidad y justicia de Dios no se contengan, sino que dejen desarrollar su poder, significa la muerte para el hombre no santo. En Cristo, que tomó sobre sí los pecados de todos y los llevó ante el rostro de Dios, de forma que El, que no cometió ningún pecado, se hizo justamente pecador por nosotros (*II Cor.* 5, 21; *Gal.* 3, 13), se revela la omnipotencia de Dios santo para quien no significa nada la vida humana en su actual forma de existencia. Cristo se sometió a esta disposición de Dios que llegaba hasta la extrema posibilidad de la criatura de modo radical, aceptando así en su vida el imperio de Dios. En su muerte renunció a toda soberanía, a toda voluntad de disponer de sí mismo. El que realizó el reino de Dios en este mundo se convirtió así en siervo de Dios (*Is.* 53), en el que ya no había ninguna belleza ni figura, se convirtió en desvalido a quien los demás pudieron ayudar sin que él mismo pudiera ayudarse (*Mt.* 11, 2-6). Tuvo que compartir el destino de todos los enviados de Dios (*Mc.* 9, 13; *Mt.* 12, 1; 18, 34; *Lc.* 13, 33). Para todos estaba dispuesta la muerte. Pero precisamente en su caída se hacía más viva la revelación del reino de Dios. En su muerte no sólo era mostrado, sino realizado, porque Dios obró en la muerte de Cristo, hasta la extrema capacidad de aceptación de la criatura, como Señor que dispone de la criatura, y porque la criatura permitió que ocurriera en ella la acción dominadora de Dios hasta su última posibilidad. La acción dominadora de Dios obró una transformación en Cristo, y como El es la cabeza de la

creación, también en toda la creación. Aunque Dios entregó a Cristo a la muerte, no es un Dios de muertos, sino de vivos (*Mt.* 22, 32), pues no lo entregó a la muerte para aniquilarlo, sino para hacerle participar de su propia gloria en su naturaleza humana. El señorío de Dios pretende regalar al dominado por El la participación en su gloria. Dios quiere hacer glorioso al dominado por El. Esta relación se expresa felizmente en alemán, debido a la correspondencia de las palabras *Herr* (= Señor) y *Herrlichkeit* (= gloria). Por el hecho de que Dios realizó en Cristo su dominio hasta la última posibilidad de la criatura, Cristo fué incorporado totalmente a la gloria de Dios. Fué invadido y lleno de ella. La gloria de Dios se reveló en El. La muerte era el camino hacia ella. Cristo quebró con su muerte las formas caducas de este mundo. Cedieron a las imperecederas. En su resurrección alcanzó una vida de esplendor, fuerza e inmortalidad. Le fué dada una corporalidad que ya no estaba sometida a las leyes de la caducidad, sino que estaba dispuesta a recibir la gloria imperecedera de Dios. Cristo fué elevado hasta la gloria del reino divino por haberse sometido al reinado del Padre hasta ofrecer su vida; por eso se puede decir de El que está sentado a la diestra del Padre. La resurrección de Cristo y su ascensión son su coronación como rey de la gloria eterna.

2. *Reino de Dios y reino de Cristo*

El reino de Dios revela y realiza, por tanto, su fuerza con la máxima intensidad en la transformación de la caduca vida humana en modo imperecedero de existencia; el paso hacia este modo es la muerte. El primero en quien se realizó este modo es Cristo. Se convirtió en "neuma" (*II Cor.* 3, 7). Sin embargo, no recibió toda la gloria para sí solo, sino para toda la creación. Le fué concedida como a primogénito (*Rom.* 8, 29; *Col.* 1, 15. 18; *Apoc.* 1, 5; *I Cor.* 15, 12 y sigs.). Le seguirá toda la creación. La forma de vida que Cristo alcanzó en su resurrección actúa ya sobre ella. En cierto modo están presentes en ella ciertas fuerzas de resurrección.

El modo existencial de Cristo glorificado influye, sobre todo, en los sacramentos. Gracias al bautismo, por ejemplo, se produce una unión real con Cristo. El cristiano entra en la esfera de acción de Cristo, en el ámbito de poder de su muerte y de su resurrección. La muerte y resurrección de Cristo se realizan en el bautizado. La realización de la muerte de Cristo consiste en que el bautizado

participa en el morir del Señor, de forma que su vida terrena recibe un golpe de muerte y él es incorporado en este sentido a la muerte de Cristo (*Rom.* 6, 1-11). El golpe es corroborado por cada sacramento. Después es cuestión de tiempo, cuándo las formas terrenas alcanzadas por ese golpe mortal quebrarán del todo. Ello ocurre en la muerte corporal. En la muerte corporal es llevado hasta el final lo ya preparado largamente. La realización de la resurrección de Cristo consiste en que el bautizado participa de la gloria de Cristo, en que le es infundida germinalmente la forma imperecedera de vida, en que, por tanto, es incorporado a la vida gloriosa de Cristo, en que es trasladado al cielo (*Eph.* 2, 6). En la muerte corporal y con total plenitud en la resurrección corporal se desarrolla del todo el germen desde hace mucho puesto en el hombre.

En todos estos procesos se realiza el reino de Dios en el hombre, que alcanzó en la muerte y resurrección de Cristo la última posibilidad accesible a la criatura. Desde Cristo se extiende por toda la humanidad y por todo el cosmos. Su extensión ocurre en los procesos de transformación que sufren las formas perecederas de vida gracias a los sacramentos. Continuamente es arrastrada la creación en este o en aquel lugar de la historia y del mundo hacia su ámbito, hasta que sea transformada totalmente en "nuevo cielo" y "tierra nueva". La instauración definitiva del reino de Dios es, por tanto, un suceso posthistórico.

Esta visión de conjunto demuestra que la persona y vida de Cristo tienen importancia decisiva en la instauración del reino de Dios, pero que el reino de Dios y el reino de Cristo no son plenamente idénticos. Cierto que en los Evangelios son equiparados (con excepción de *Mt.* 13, 41, 43). Pero en las epístolas de los apóstoles son claramente distinguidos. En ellas, además, el acento no recae, como en los evangelios, sobre la proclamación del reino de Dios, sino sobre el mensaje de Cristo crucificado y glorificado. En los *Hechos de los Apóstoles* se habla todavía a veces de la proclamación del reino de Dios (*Act.* 8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31). Sin embargo, el interés principal de la primitiva Iglesia está en el Señor elevado a los cielos a través de la muerte de Cruz y de la glorificación (*Act.* 2, 33-36). También en las epístolas paulinas se habla a menudo del futuro reino de Dios (*I Cor.* 6, 9; 15, 50; *Gal* 5, 21; *Eph.* 5, 5; *I Thess.* 2, 12; *II Thess.* 1, 5; cfr. *Col,* 4, 11; *II Tim.* 4, 1), pero junto a ello se habla también del reino presente de Cristo (*Col.* 1, 13; *Rom.* 14, 17), al que pertenecen los miembros de la Iglesia (*Col.* 1, 18; *Eph.* 1, 5). Cristo logró su reino con

la victoria de la cruz y el sometimiento de los poderes espirituales (*Col.* 2, 15; *Eph.* 1, 20, 23; 4, 10; *Phil.* 2, 10). Al final de la historia humana, cuando hayan sido aniquilados todos los poderes de la desventura y en último término la muerte, Cristo entregará el reino al Padre (*I Cor.* 15, 24, 28). Entonces los cristianos entrarán al "inconmovible" y "eterno" reino de Cristo (*Hebr.* 12, 28; *II Pet.* 1, 11; *Iac.* 2, 5; *Apoc.* 11, 15; 12, 10). El reino de Dios se extiende por todo el cosmos (*Col.* 1, 20; *Eph.* 1, 10. 22), pero desarrolla sobre todo su poder salvador en la Iglesia y por la Iglesia (*Eph.* 1, 23; 2, 21; 4, 12-16). Véase H. Schlier, *Der Epheserbrief*; véase Schnackerburg, art. *Basileia, LThK*, 1958. 2.ª edic.

3. *Derrota de los poderes antidivinos*

a) La instauración del reino de Dios implica la derrota de los poderes antidivinos: del pecado, del demonio y de la muerte. Por el pecado cayó la humanidad bajo el violento imperio de Satanás. El diablo es el contradictor de Dios permitido por Dios. Es el enemigo y destructor de todo lo divino en el mundo. Intentó con éxito seducir al hombre a rebelarse contra Dios y a declararse independiente, a sacudirse el reino de Dios (*Gen.* 3, 15; *Apoc.* 12, 9). Pero no le condujo en verdad a la libertad prometida, sino a la esclavitud de su tiranía. Se hizo señor del mundo que no quiso tener al Dios como Señor. Desde la primera caída del hombre continúa la lucha contra el reino de Dios con todos los medios a su alcance, con engaños y perfidia, con mentiras y violencia. El motivo de su obrar es siempre el orgullo. Su dominio parecía estar asegurado para siempre hasta que la venida de Cristo le preparó el fin. En Cristo llegó el Fuerte que ata a Satanás y a los demonios y los desarma (*Mc.* 3, 27; *Mt.* 12, 29 y sigs.; *Lc.* 11, 18; *Io.* 3, 8). Despoja a este poderoso señor de la tierra (*Lc.* 11, 20; 10, 18; *Mc.* 3, 23-27; *Mc.* 12, 28).

Muy pronto conoció el demonio el peligro que le amenazaba por parte de Cristo. Se lanzó con un esfuerzo extremo al contraataque. Ve amenazado su reino y tiembla (*Mc.* 1, 24; 5, 7 y sigs.), pero a la vez hace todo lo que puede por salvar su poder. Su derroche se hace manifiesto en los muchos posesos que había en tiempo de Cristo. No son fenómenos casuales. Se fundan en el hecho de que Satanás presiente el extremo peligro de su reino y no se avergüenza de ningún esfuerzo por salvar lo que se pueda salvar. Es

obligado por Cristo, más poderoso que él, a emplear los últimos recursos para salir al paso al peligro. Con más fuerza que en los poseídos se ve su decidida voluntad negativa en los ataques que dirige contra Cristo mismo. En todas las asechanzas que se le ponen a Cristo está al fondo como escondido sugeridor, desde la persecución por Herodes hasta el odio mortal de los jefes del pueblo, hasta la traición de Judas, hasta los rabiosos gritos de las masas que piden su muerte—de las masas que le siguieron al principio, pero que fueron convertidas contra El por una hábil propaganda nacionalista—, hasta la sentencia de culpabilidad pronunciada por un juez convencido de su inocencia. Detrás de toda esta enemistad está Satanás como poder personal del mal. Cristo tuvo que morir, porque el mundo había caído bajo el poder de Satanás. El mundo confirmó su orgullo y su odio a Dios con la muerte de Cristo. Claro que para Dios esta muerte fué el camino hacia la imposición de su reino.

El ataque de Satanás contra Cristo fué todavía más agudo. Atacó a la misma voluntad de Cristo. En tres tentaciones intentó hacerle infiel a su tarea de instaurar el reino de Dios. Tres veces le sugirió servir a la gloria de este mundo en lugar de servir a la gloria de Dios, buscar la honra del hombre en lugar del honor de Dios al comienzo de su actividad pública, de camino hacia Jerusalén, cuando Satanás se sirvió de la compasión y de las palabras del apóstol Pedro, y en el monte de los Olivos, en que aprovechó el natural miedo humano ante el tormento y la muerte (*Mc.* 1, 12; 8, 31-33; *Mt.* 4, 1 y sigs.; 16, 23; *Lc.* 4, 1-13; 23, 31. 44. 46). Pero Cristo no cayó. Está libre de las tentaciones del demonio. "Los ataques del contradictor son rechazados. La decisión sobre el camino futuro de la historia ha sido hecha: en la vida voluntaria de Jesús y, en último término, en la oración de Getsemaní" (según E. Stauffer).

La derrota de Satanás alcanza su máxima intensidad en el hecho de que Cristo no lucha con los medios con que lucha Satanás mismo. No expulsa a los demonios por intervención de poderes terrenos o demoníacos, sino con el dedo de Dios (*Mt.* 11, 20 y siguientes. *Mc.* 3, 23). No contesta al odio con odio ni a la mentira con mentira. Este es un camino completamente nuevo de obrar histórico, tan desacostumbrado, que pareció increíble a los contemporáneos (*Lc.* 11, 20). Los poderes diabólicos son vencidos exclusivamente con fuerzas divinas, con el poder de la santidad del amor, de la verdad, por el hecho de que Cristo tributó honor a Dios. En

el modo de su lucha se reveló con suma claridad que, a diferencia de todos los demás, no tenía nada que ver con el demonio (*Io.* 14, 30; Stauffer).

Primero el imperio del diablo es vencido en lugares particulares de la historia: allí donde Cristo se encuentra con posesos. Con su muerte el reino de Dios fué instaurado para todo el cosmos, cuya cabeza es Cristo (*Col.* 2, 10). Precisamente la aniquilación que Satanás preparaba para su peligroso enemigo se convirtió en camino de su derrota (*Col.* 2, 14). Cierto que no ha sido aniquilado, pero ha sido herido de muerte. Puede por tanto todavía causar desventuras como un ejército derrotado. Pero no puede conseguir la victoria final. No tiene ya esperanza alguna de reinar sobre el mundo. Camina hacia la plena derrota sin posible salvación. Desde la hora de su incondicional capitulación, que es inevitable, el reino de Dios se hará tan manifiesto que no podrá ya dar la impresión de que Satanás pueda ser peligroso todavía. La derrota de Satanás, por real que sea ya, es, sin embargo, a la vez un acontecimiento del futuro.

b) Paralela a la derrota del dominio del diablo va la derrota del imperio de la muerte. Por el pecado llegó la muerte al mundo (*Rom.* 5, 12). Los hombres que quisieron ser señores de su vida se condenaron a sí mismos en cierto modo a muerte al apartarse de Dios. Como fué Satanás quien los sedujo en último término a sacudirse orgullosamente el dominio de Dios, él es quien trajo la muerte a los hombres. La muerte es uno de los modos en que él ejerce su poder sobre los hombres y encadena su existencia. Cristo aniquiló la muerte que amenaza continuamente a la vida humana y la entrega a la inseguridad y angustia (*Hebr.* 2, 15; *Rom.* 8, 5). La venció primero al resucitar muertos en algunos lugares del cosmos, lo mismo que había vencido aquí o allá a Satanás al expulsar demonios. Pero en su muerte suprimió la muerte de todos los hombres (*Hebr.* 2, 14) y les trajo vida imperecedera (*II Tim.* 1, 10). Como él no era deudor ante la muerte como los demás, la muerte no pudo retenerlo (*Apoc.* 1, 18); por tanto volvió a vivir. En su Resurrección derrotó para siempre el poder de la muerte. La muerte fué para El un paso hacia la vida nueva. Como El es la cabeza de la creación, la muerte se convirtió para todos en lugar en el que pueden dar el paso de la vida caduca a la vida imperecedera. Los sepulcros que se abrieron al morir Cristo, los muertos que resucitaron y se aparecieron a muchos en la ciudad, el oscurecimiento del

sol, los terremotos, el fragor de las rocas que saltaban hechas pedazos son signos de su victoria sobre la muerte. En su Resurrección se anuncia el nuevo tiempo; El mismo llama a esta época tiempo del reino de Dios (*Mt.* 26, 29; 14, 25; *Lc.* 22, 16).

La derrota de la muerte implica la derrota del dolor, precursor de la muerte. Cuando Cristo proclamó la buena nueva del reino de Dios comenzó inmediatamente a expulsar demonios, resucitar muertos y curar enfermos. En el evangelio de San Marcos aparece esta relación con suma claridad. El dolor entró en la historia humana por el mismo camino que la muerte. Fué el camino de la rebelión contra el reino de Dios, que se convirtió en esclavización bajo el imperio de Satanás. En la lejanía de Dios, que es la luz, la alegría, la vida, el hombre sólo puede tener tinieblas, dolor y muerte (*Apoc.* 18, 21-24). Con la victoria sobre el imperio del demonio fué cumplida también la superación del dolor. Cristo inició la época en que estos poderes esclavizadores del hombre no están ya en el poder. Pues ante Dios reina la alegría, la vida, la luz.

La superación de la muerte y del dolor no consiste en que sean eliminados del mundo, en que el mundo esté sin dolor ni muerte. Sino que significa que la muerte y el dolor están al servicio de una nueva vida indestructible. Para quien se incorpora a Cristo en la fe y en los Sacramentos, la muerte no tiene poder negador, sino fuerza creadora. Pero tiene que seguir pasándola. En la fe y en los Sacramentos el hombre es incorporado a Cristo. Es hecho partícipe de la muerte y gloria de Cristo. La participación en la muerte de Cristo se hace visible y se realiza continuamente en los dolores y enfermedades, hasta que llega a su máxima y última acritud en la muerte corporal. Todo dolor está, pues, lleno del mismo sentido que tuvo la muerte de Cristo. Es el modo en que Dios ata a los hombres y se muestra Señor de la vida humana, en el que el hombre, si es que penetra el sentido de los sucesos, se deja atar reconociendo a Dios como Señor. En el dolor y en la muerte se erige, por tanto, el reino de Dios. A la vez, el dolor es un paso desde las formas caducas de este mundo hacia la vida gloriosa de Cristo, hasta que en la muerte se da el último paso en esa dirección. Dolor y muerte conservan, por tanto, su fuerza dolorosa; pero ya no son enemigos vencedores y despóticos. Tienen que ofrecer más bien al cristiano la ocasión de la victoria segura y definitiva, y se la ofrecen justamente porque ellos vencen provisionalmente.

c) La instauración del reino de Dios implica la derrota del

pecado. Cristo despertó y mantuvo alerta la conciencia de pecado. La llevó hasta la claridad última. No pasa por alto el pecado, sino que lo toma y lo condena como lo que es: como enemistad contra Dios, como expresión demoníaca del odio a Dios. Toma al hombre como lo que es: como pecador. Pero anula los pecados revelados por El en todo su abismo. Cuando dice tus pecados te son perdonados, el hombre se hace nuevo desde la raíz. No sólo han sido olvidados los pecados, sino que ya no existen. Aunque no pueden ser eliminados en su facticidad histórica y, por lo tanto, siguen influyendo fatalmente en el ámbito histórico, su culpabilidad es anulada al ser anulada la lejanía de Dios. Cristo trata con los pecadores y se sienta a la mesa con ellos. Es amigo de los publicanos y pecadores (*Mc.* 2, 15; *Lc.* 5, 8. 30; 7, 34; *Mt.* 9, 10; 11, 19). Y así los lleva El, que es el mediador entre Dios y los hombres, a la comunidad que le une a El con el Padre (*Lc.* 19, 1 y sigs.; *Io.* 15, 10). En Cristo ha irrumpido, pues, el tiempo que vió Jeremías (31, 31-34). Es una época nueva en la que ya nadie necesita decir al otro: reconoce al Señor, pues todos lo reconocerán. El será Dios para ellos y ellos serán su pueblo. Pues perdonará toda culpa y no se acordará ya más de los pecados.

Cristo emprendió la aniquilación del pecado, lo mismo que las expulsiones de demonios y las curaciones de enfermos, tan pronto como proclamó el reino de Dios en la sinagoga. En la nueva época, caracterizada por la instauración del reino de Dios, el pecado no puede ejercer ya ningún dominio. Cristo realizó, en acción llena de espíritu, lo que primero proclamó con palabras eficaces. El mundo puesto bajo el imperio de Dios se hace distinto de lo que era hasta entonces. Si hasta entonces estaba bajo el poder del demonio, de la muerte, del dolor y del pecado, ahora es liberado de todos estos señores poderosos. También aquí hay que decir que la liberación del pecado no significa su extirpación. Sino que significa que se ha creado un camino por el que el hombre puede librarse del pecado. Ya no está caído inevitablemente y sin salvación. Creyendo en Cristo se puede elevar sobre el poder del pecado. El futuro traerá la plena expulsión del pecado de la sociedad humana.

4. *El reino de Dios en el cosmos*

El reino de Dios se realiza también en la naturaleza. Del mismo modo que la rebelión contra Dios fué decisiva para la naturaleza, el

sometimiento a Dios es decisivo para el cosmos. La naturaleza participa de la historia humana y a su vez le da nuevos impulsos. El reino de Dios comprende también la liberación de la esclavitud frente a los elementos naturales. Por el pecado cayó en maldición la naturaleza, confiada al hombre para su cultivo y edificación. Por tanto está llena de animadversión contra él. Participa del destino mortal del hombre y agudiza su propia caída en la muerte. La caducidad es el aspecto omnipresente de la naturaleza, que por todas las partes lleva en sí el signo de la muerte. No puede, por tanto, dar al hombre la vida imperecedera que anhela. No puede satisfacer los últimos anhelos del hombre. La esperanza en un paraíso terreno es vana. La naturaleza es, al contrario, la realizadora del dolor y de la muerte del hombre. Está llena de crueldad y horror, llena de perfidia y sin sentido, llena de terror y destrucción, llena de engaños y mentiras. Arroja hierro, fuego y agua sobre el hombre para aniquilarlo. Permanece indiferente e insensible cuando bajo su actividad destructora perecen miles y millones. En los cuentos de los malos espíritus del bosque y del aire se expresa una oscura conciencia de la animadversión de la naturaleza. De ellos nos dan un claro testimonio el Génesis y el apóstol San Pablo (*Gen.* 3, 14-19; *Rom.* 8, 18-23). Sin embargo, esa animadversión no durará para siempre. La naturaleza misma anhela superarla. Este anhelo la atraviesa como un gemido, pero es un gemido de esperanza. Es el gemido de una parturienta. La naturaleza gime en dolores de parto (*Rom.* 8, 12). Solloza por la transformación en una forma nueva de vida, en la forma de la inmutabilidad. Como el actual estado desolador de la naturaleza procede del pecado, hay que esperar a priori que la instauración del reino de Dios lleve también a la naturaleza a un nuevo estado. Y así es de hecho. Lo mismo que por el imperio del demonio la naturaleza es corrompida y destruída (*Mc.* 5, 12), por el imperio de Dios es liberada de su esclavitud bajo la caducidad. Experimentará tal transformación, que el rostro de Dios surgirá de todos los estratos de la naturaleza. Estará penetrada visible y perceptiblemente de la gloria de Dios. (Sobre la cuestión de cómo hay que entender la animadversión de la naturaleza contra el hombre véase § 134 y sigs.)

Esta época fué introducida con la proclamación del reino de Dios por Cristo. En los milagros de Cristo en la naturaleza se indica que tiende hacia un cielo nuevo y hacia una tierra nueva. El apaciguamiento de la tormenta (*Mt.* 8, 22-27; *Mc.* 4, 36-41; *Lc.* 8, 23-35) no es sólo una ayuda momentánea en la necesidad,

tampoco es exclusivamente una confirmación de la filiación divina de Cristo, sino que en mayor medida es la revelación de una nueva situación del mundo en la que la naturaleza ya no es enemiga, sino amiga y servidora del hombre. También el caminar del Señor sobre el agua es un signo de la nueva época (*Mt.* 14, 23-36; *Mc.* 6, 45-52; *Io.* 6, 15-21). Estos sucesos apuntan hacia el futuro, en que ocurrirá una total transformación del mundo. Son presagios del futuro estado del mundo. También el milagro del pan (*Mt.* 15, 32-39; *Mc.* 4, 34-44; 8, 1-9; *Io.* 6, 5-15) tiene, junto a otras significaciones, este sentido: el reino de Dios se manifiesta en la naturaleza de forma que ésta ya no opondrá resistencia a los hombres, sino que les dará riqueza y plenitud. El hecho de que después de la comida a que Cristo invitó a sus oyentes sobraran todavía muchos cestos de pan es una indicación de que la naturaleza puesta y transformada bajo el reino de Dios dará al hombre plenitud de vida y fuerza vital.

5. *Reino de Dios y salvación*

Todo lo que se haya podido decir hasta ahora del reino de Dios muestra que tal reino no es una nueva opresión para los hombres. Su sentido intrínseco es darle participación en la gloria de Dios. Hacia estas relaciones nos da un acceso al ya citado parentesco entre las palabras "herrschen" (= dominar), "Herrsein" (= ser señor) y "Herrlichkeit" (= gloria). "La gloria es... la propiedad típica del dominador, y dominar es primariamente representar activamente esta gloria en la configuración del pueblo. La verdadera tarea del dominador es hacer glorioso al pueblo." El imperio se convierte así en servicio. Está al servicio de la gloria del pueblo. El imperio de Dios se convierte así en servicio a los dominados por El. Su imperio es gracia, acción salvadora, amor, amor que se regala. Dios es caracterizado por San Juan como amor (*I Io.* 4, 8). También Cristo, realizador del reino de Dios en esta época del mundo, se convirtió en servidor de todos. Pudo decir que, a diferencia de los señores de este mundo, no vino a este mundo para ser servido, sino para servir (*Mc.* 10, 35-45; *Mt.* 20, 20-28; *Lc.* 22, 25-27, y *Io.* 13, 1-18). Este servicio es de una calidad e importancia distintas de todos los demás. Pues el contenido de su servicio consiste en dar vida y gloria a la humanidad, en darle la vida en plenitud y la gloria de Dios no como lo hacen los hombres, en

un sentido provisional, sino en sentido absoluto. Por eso en el evangelio de San Juan, en lugar de las expresiones reino de Dios o reino de los cielos empleadas por los sinópticos, se usa la palabra vida. Esta caracterización del servicio de Cristo significa lo mismo que el nombre de reino de Dios. Pues el reino de Dios tiende a configurar la vida de Dios en el hombre. Que el reino de Dios significa participación del hombre en la gloria divina, se ve con especial claridad en la instauración de una nueva alianza con la humanidad. La época del reino de Dios es el tiempo de una nueva alianza divina con el hombre prometida y presupuesta por la antigua, fundada por Cristo. Supera la antigua en fuerza e intimidad (*Ier.* 31, 31 y sigs.). Se hizo por el sacrificio de Cristo en la Cruz. La alianza antigua cuyo fin llegó con la aparición de Cristo fué instaurada y sellada por un sacrificio. Después de la proclamación de la ley de la alianza en el Sinaí, Moisés levantó un altar al pie del monte. Varones jóvenes fueron encargados de ofrecer al Señor un sacrificio y de inmolar novillos para el sacrificio. Moisés tomó la mitad de la sangre y la esparció frente al altar. Con la otra mitad roció al pueblo. Y dijo al hacerlo. Esta es la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con vosotros en razón de todas las palabras (consignadas en el libro de la alianza y previamente leídas al pueblo). Mediante el sacrificio cruento fué sellada la alianza (*Ex.* 24, 1-11). La nueva alianza fundada por Cristo también fué sellada con sangre, con el sacrificio que El mismo ofreció en la cruz entregando su vida. La sangre sacrificial con la que cerró la nueva alianza es su propia sangre (*Mt.* 26, 26-29; *Mc.* 14, 22-25; *Lc.* 22, 15-20; *I Cor.* 11, 23-25). La entrega de su vida se convierte así en la forma suprema de servicio, que es la forma que adopta el imperio de Dios. "Porque tanto amó Dios al mundo, que le dió su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna" (*Io.* 3, 16; *Rom.* 8, 32). Cristo ofreció su sacrificio por muchos para bien suyo y en su lugar. La salvación del hombre se decide en su participación del sacrificio de Cristo. Al entrar en el sacrificio de Cristo mediante la fe y los sacramentos, se hace miembro de la alianza que Dios cerró con la humanidad mediante el sacrificio cruento de Cristo. Mediante su incorporación a la nueva alianza y su entrada al nuevo orden divino, el hombre se somete al reino de Dios. Al permitir que en el sacramento ocurra en él el servicio que Cristo hizo en su muerte, Dios se hace poderoso en él. Así impera Dios

sobre él. El reino de Dios es erigido en él, pero de forma que él mismo se llena de la gloria de Dios.

Dada la fuerza salvadora del reino de Dios, su palabra es un mensaje de alegría, un *Euangelion*. La expresión es un término técnico del culto al emperador. Los días más importantes de la vida de un emperador, el día del nacimiento, el de su mayoría de edad, el de su subida al trono, eran tenidos en la antigua literatura cortesana como días de alegría para todo el mundo. La noticia de tales días de alegría es llamada en las inscripciones y pariros *Euangelion*. El mensaje del reino de Dios aparecido en Cristo, en su encarnación, actividad pública, muerte, resurrección y ascensión, es, a diferencia de los pseudoevangelios de los emperadores paganos, el verdadero mensaje de la alegría.

6. *Reino de Dios y Eucaristía*

En estas reflexiones se hace evidente la significación central que tiene la Eucaristía para la instauración del reino de Dios. La participación en el sacrificio cruento de Cristo alcanza su realización suprema en el convite eucarístico. La Eucaristía es una celebración memorativa del sacrificio cruento de Cristo, una celebración memorativa llena de la realidad de lo conmemorado. La muerte del Señor está presente en la celebración eucarística, sea en un acontecer real, sea únicamente en su eficacia, en su dinamismo. Es sumamente probable que la muerte de Cristo esté presente en la Eucaristía no sólo en su dinámica, sino en su cumplimiento real. Pero vamos a dejar aquí abierta esta cuestión. Para nuestro problema es importante el hecho de que nuestra participación en la Eucaristía es un participación en el reino de Dios, porque es participación en la muerte de Cristo. A la vez se hace evidente de nuevo que el reino de Dios significa comunidad del hombre con El. Pues la participación en la Eucaristía implica la participación en el movimiento que Cristo realizó en la Cruz. Este movimiento puede describirse así: salida de las formas perecederas de este mundo y entrada en la gloria de Dios. La intimidad de la comunidad con Dios se funda en que el sacrificio eucarístico se realiza en forma de banquete. El banquete, según su idea originaria, no significa exclusivamente el hartazgo del cuerpo, sino una acción religiosa y comunitaria. Quienes se sientan a la misma mesa para comer el mismo pan y beber de la misma copa se hacen en cierta forma consanguíneos; se ha-

cen hermanos. El compañero de mesa más importante, invisiblemente presente, es Dios. Se habla con El mediante la oración. La oración según su idea originaria no es primariamente un pedir la comida necesaria o una acción de gracias por la comida, sino un diálogo con el compañero de mesa más importante, aunque sea invisible. Pertenece, por tanto, a la recta realización del banquete. Tenemos que tener a la vista estas ideas primitivas y primeras si queremos comprender el sentido del banquete eucarístico. Como Cristo es compañero de mesa, el banquete eucarístico causa una comunidad entre El y los demás participantes. Pero es que además El mismo es el Pan comido. La comunidad obrada por el banquete eucarístico es, por tanto, de una intimidad y fuerza que supera a todas las posibilidades de cualquier otra comunidad. Esto tiene por consecuencia que los que comen el pan eucarístico son incorporados con la mayor intensidad posible en esta vida a la muerte y resurrección de Cristo. La participación en la muerte y resurrección de Cristo está al servicio del mismo sentido que cumplen la muerte y resurrección de Cristo: el fomento del reino de Dios, aunque sólo en sentido análogo. Los compañeros de banquete penetran cada vez más hondo en el reino de Dios, cada vez que comulgan. Participan cada vez con más fuerza de la gloria de Dios. Toda comunión eucarística está orientada en último término hacia la forma perfecta del reino de Dios. Por su venida se reza en la celebración eucarística. En el padrenuestro rezamos por la llegada del reino de Dios. También la transustanciación del pan y del vino aluden al estado definitivo del reino de Dios. La transformación del mundo ocurre ahora en éste y en aquel lugar, en un trozo de mundo. Pero aunque la transformación venidera del mundo haya de ser distinta, ésta es presagio de la futura transformación de todo el mundo en cielo nuevo y tierra nueva.

7. *Reino de Dios y responsabilidad humana*

La palabra del reino de Dios es también una palabra de responsabilidad última. El reino de Dios aparecido en Cristo exige que el hombre se le someta incondicionalmente. El cuidado de entrar en el reino de Dios tiene que ser el primer cuidado del hombre. Todo otro cuidado debe pasar a segundo lugar. Denuncia una mentalidad pagana, es decir, perdida en el mundo, el hecho de anteponer el cuidado del vestido y de la casa, del comer y del beber

al cuidado del reino de Dios (*Mt.* 6, 29). Cierto que el hombre no logrará con todos sus esfuerzos violentar el reino de Dios. Es regalo de Dios. Es gracia. Que luzca como una luz en las tinieblas hay que agradecerlo a la misericordia de Dios. Es el consejo amoroso del Padre lo que crea el reino (*Lc.* 12, 32). Que Dios se haga Señor en la historia y someta a los hombres a su reino es pura misericordia de Dios con la rebelde voluntad humana, con la voluntad del hombre que no sabe qué es lo que le sirve para salvarse y que desearía crear por sí mismo lo que sólo puede recibir como regalo: su salvación (*Lc.* 22, 29; *I Thess.* 2, 12; *II Thess.* 1-5; *Col.* 1-13; *II Tim.* 4, 18; *Sant.* 2, 5). Dios lo da con bondad incondicional. El hombre lo acepta como un niño (*Mc.* 10, 15). Aunque soporte el calor y el peso del día no puede merecerlo (*Mt.* 20, 1-16). Sin embargo, el hombre sigue siendo responsable de participar en el reino de Dios. El hombre se hace partícipe del reino de Dios instaurado por Cristo mediante la fe y la conversión (*Mc.* 1, 16; *Lc.* 13, 1-4). En la fe, que implica una transformación del pensar y querer, el hombre se agarra a Cristo y así unido con El es incorporado a la relación en que Cristo está con Dios.

El reino de Dios plantea grandes exigencias a los hombres. Sólo quien usa la violencia se apodera de su reino (*Lc.* 16, 16). Sólo quien lo estima más que a todas las cosas y lo busca sobre todo lo alcanzará (*Mt.* 6, 33; 13, 14-52; *Lc.* 12-31). Sólo quienes tienen hambre de justicia, quienes son limpios de corazón, quienes fundan la paz, los pobres y tristes, es decir, los no aprisionados en la gloria de este mundo (*Mt.* 5-7), puede entrar en el reino de Dios. La entrada en el reino de Dios significa para los hombres una decisión radical por Cristo (*Mc.* 8, 34-38; *Lc.* 14, 26), que es rey porque da testimonio de la verdad contra el príncipe de este mundo que es el padre de la mentira (*Io.* 8, 44), porque da testimonio de la vida regalada por Dios contra el imperio de Mammón del placer y del poder terrestre (*I Io.* 2, 15-17; *Mt.* 6, 24, y *Lc.* 16-13). Esta decisión es cosa de prudencia. "¿Quién de vosotros, si quiere edificar una torre, no se sienta primero y calcula los gastos a ver si tiene para terminarla? No sea que echados los cimientos y no pudiendo acabarla todos cuantos lo vean comiencen a burlarse de él diciendo: Este hombre comenzó a edificar y no pudo acabar. O ¿qué rey saliendo a campaña para guerrear con otro rey, no considera primero y delibera si puede hacer frente con diez mil al que viene contra él con veinte mil?" (*Lc.* 14, 28-31). La decisión no permite términos medios ni excusas (*Mt.* 6, 24; 8,

21; *Lc.* 9, 59; 16, 13). Quien ha puesto una vez la mano sobre el arado y vuelve la vista atrás no es apto para el reino de Dios (*Lc.* 9, 62). Por amor al reino de Dios el hombre tiene que estar dispuesto a abandonar todo lo demás si se le exige (*Mt.* 13, 44-46; 22, 1-5; 6, 19-21. 15-34; *Mc.* 8, 34-38; 10, 23-29). Sólo quien acomete tan radicales decisiones participará de la vida eterna que está unida al reino de Dios. Sólo él participará de la gloria, del señorío de Dios (*Mc.* 9, 43-47; 10, 17. 24. 37; *Mt.* 6, 33; 18, 9; 20, 21; *Apoc.* 10, 1; *I Thess.* 2, 12). Sólo él alcanza paz y alegría en el Espíritu Santo (*Rom.* 14, 17). Quien no se somete al reino de Dios permanece bajo el imperio del pecado y de los demonios, de las tinieblas y de la mentira (*Apoc.* 12, 10; *I Cor.* 4, 20). Permanece bajo la justicia. Será rechazado como fué rechazado el pueblo de Israel (*Mt.* 21, 28-44; *Rom.* 9). El reino de Dios, reino de amor salvador destinado a su salvación, se le convertirá en justicia (*Io.* 3, 17). En cambio, quien renuncie a su orgullo abrirá al reino de Dios una entrada en el mundo en el lugar en que esté. Quien sirve a la verdad y al amor hace que el reino de Dios venga a este mundo.

8. *Carácter escatológico del reino de Dios*

La separación definitiva entre los pertenecientes al reino de Dios y los siervos del imperio de Satanás se hará al final de la historia. La mayoría de los textos neotestamentarios se refieren al reino de Dios del futuro (véase, por ejemplo, *Mt.* 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23; 21, 31; 22, 12; 23, 13; 25, 10. 21. 32; *Mc.* 9, 47; *Io.* 3, 5). Se ve con especial claridad en los textos que hablan de pedir la venida del reino de Dios (*Mt.* 6, 10), que dan una visión del banquete escatológico (*Mt.* 8, 11; 22, 2-10. 11-13; 25, 1-2; *Mc.* 14, 25; *Lc.* 14, 16-24; 22, 30), en los que el reino de Dios es equiparado a la bienaventuranza (*Mt.* 5, 3-10. 19; 13, 43; *Lc.* 12, 32. 37) o, según los cuales, el reino de Dios irrumpe con la parusía y causa el juicio o la división de buenos y malos (*Mc.* 9, 1; *Mt.* 16, 28; 13, 30-50; 25, 31-46). Hasta esa hora la historia humana se llena con la lucha entre el reino de Dios y el reino del demonio. Esa lucha es el verdadero tema de la historia universal. Aunque en primer plano se trate de la posesión de países, de cuestiones económicas y división de poderes, en el fondo se trata siempre de la decisión entre Dios y el diablo.

El reino de Dios apareció y se hizo presente en Cristo; pero no logró en El la figura definitiva prometida. Esta es todavía oculta. Está velada por el poder del pecado y por las formas caducas del mundo (*Rom.* 12, 2; *I Cor.* 1-20; 2, 6. 8; 3, 18; *II Cor.* 4, 4; *Gal.* 1, 4). Su estado oculto será, sin embargo, hecho público algún día. Debido a su ocultamiento, el reino de Dios parece durante esta época del mundo impotente y desvalido (*Phil.* 2, 6). Dios se despojó de su poder al entrar en la historia humana. Ante las puertas de la historia humana depuso su poder, en cierto modo, para que los hombres no fueran fascinados ni violentados por él, sino que pudieran llegar a un acuerdo con Dios del modo correspondiente a su libertad y dignidad. Sin embargo, esto tiene por consecuencia que los hombres puedan rebelarse contra el reino de Dios, y que tal reino pueda convertírseles en escándalo (*Mt.* 11, 6). Esta posibilidad humana alcanza su extremo más terrible en la muerte de Aquel en quien apareció el reino de Dios. Sin embargo, llegará la hora en que el reino de Dios se revele como lo único poderoso. Entonces se tendrán que inclinar todos ante él.

Sin embargo, no es una mera realidad futura. No es una realidad exclusivamente escatológica. Penetra ya en el presente. Quien tenga buenos ojos, fe, puede verlo ya. Y lo mismo que su invisibilidad no es absoluta, tampoco lo es su impotencia. No es plenamente desvalido, ya que demuestra su fuerza en los milagros, en la proclamación de la palabra y en las manifestaciones del espíritu. El ocultamiento del reino de Dios implica, por tanto, visibilidad e invisibilidad, impotencia y poder al mismo tiempo. Es invisible para los ojos que sólo pueden ver lo terreno. No es visible, en efecto, como las cosas de este mundo. No es poderoso como los poderosos de la tierra. Su visibilidad y su poder están en otro plano y se extienden a otra dimensión. El reino de Dios es visible e invisible, lo mismo que la gloria de Cristo es visible e invisible. Es visible para los ojos del creyente, pero invisible para los ojos del incrédulo (*I Io.* 1, 1-4). La comunidad de destino tiene su fundamento entre Cristo y el reino de Dios. Los hombres que viven en la época del reino de Dios ocultamente venido son dichosos. A ellos les es concedido lo que las generaciones anteriores anhelaron y no alcanzaron. "Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis, porque yo os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis y no lo vieron, y oír lo que oís y no lo oyeron" (*Lc.* 10, 23 y sig.; *Mt.* 13, 16 y sigs.). En Cristo mismo llegó el reino. Ahora está en medio del mundo

(*Lc.* 17, 20 y sigs.). En sus palabras se hizo posible de oír y en sus milagros se hizo visible (*Mt.* 11, 2-6; 12, 28). Las parábolas de Cristo revelan y atestiguan su origen, su ser y su destino (*Mt.* 13, 1-50). Su origen es Dios, que lo instaura sobre la tierra, de modo parecido a como el sembrador esparce las semillas en el campo. Por unos es aceptado y por otros rechazado. Por eso mientras dura este eón existe junto con él el reinado del mal. En los milagros se hace manifiesto que ha venido el reino salvador de Dios. A la pregunta que Juan Bautista dirige a Cristo desde la cárcel, de si es El el que trae el reino de Dios, contesta Jesús indicando que se han cumplido las profecías que Isaías (35, 5 y sig.; 61, 1) hizo sobre el estado del reino de Dios: los ciegos ven, los paralíticos andan, los leprosos se curan, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres oyen el Evangelio (*Mt.* 11, 1-7; cfr. *Lc.* 7, 18-35). Si El expulsa a los diablos con el espíritu de Dios, el reino de Dios ha llegado ya (*Mt.* 12, 28). Por tanto, está ya ahí. Se puede verlo y entrar en su gloria. Cierto que para ello se necesita un gran esfuerzo (*Mt.* 11, 8-19). La época de los profetas, que encontró su mayor representante en Juan, ha pasado ya: el cumplimiento ha llegado (*Mt.* 11, 14; cfr. también *Mt.* 12, 22; *Lc.* 11, 20). Como ha irrumpido la época del reino de Dios, está presente ya el tiempo de la gracia y de la verdad (*Io.* 1, 17), en el que se da a los que tienen hambre y sed el verdadero pan (*Io.* 6, 27) y el agua viva (*Io.* 4, 10. 14). La época del reino de Dios es la época de la nueva creación. Por la muerte y resurrección de Cristo se ha hecho ya creación nueva (*II Cor.* 5, 17; *Gal.* 6, 15; *Col.* 3, 9; 1, 12-14), y en ella impera Cristo (*I Cor.* 15, 24 y sig.).

Todos estos textos atestiguan que el reino de Dios, según el NT, está ya presente en este eón, porque ha sido instaurado por Cristo. Es un error, por tanto, el afirmar, con los partidarios de la llamada escuela escatologista (especialmente J. Weiss, A. Loisy y A. Schweitzer), que, según el NT, el reino de Dios es exclusivamente escatológico. Que no existe en este eón; que ni siquiera penetra en él. Pero que está junto a las mismas puertas (textos que expresan una esperanza próxima). Se apoyan en los textos neotestamentarios que enseñan el carácter futuro del reino de Dios. En realidad, son la mayoría de los textos neotestamentarios los que predican el reino de Dios como una magnitud futura (por ejemplo, *Mt.* 6, 10; 10, 23; 16, 28; 23, 36; 24, 34; 26, 64). Pero si no se quiere hacer que la escritura se contradiga a sí misma, hay que interpretar de un estado distinto del reino de Dios los textos que

hablan del reino de Dios presente y los que hablan de su carácter futuro. Los primeros se refieren al reino de Dios oculto en la debilidad de lo terreno, los últimos al mismo reino revelado en el esplendor de lo celestial. El estado del reino de Dios existente mientras dura este eón será transformado por el poder de Dios en un estado patente y manifiesto (*Mt.* 5, 11; 6, 20; 10, 5 y sig.; 13, 24 y sigs.; 19, 29; 25, 46; *Io.* 3, 15; 4, 14. 36; 5, 24; 6, 27. 58; 7, 38; 14, 3. 12 y sigs.; 17, 3. 15-26; *II Cor.* 1, 22; 5, 5; 15, 20. 23-26; *I Hebr.* 1, 3. 23; 2, 2. 24; *Sant.* 1, 21; 2, 5. 8; 5, 8). El acento de los testimonios neotestamentarios sobre el reino de Dios recae ciertamente sobre su figura futura. Sobre el problema de la próxima espera del reino véase § 294.

Sin embargo, también sería falso, por otra parte, suponer que el reino de Dios se ha cumplido ya, según el testimonio de la Escritura, dentro de este eón. La Escritura no conoce ninguna "escatología cumplida" (C. H. Dodd).

Debido a su relativo ocultamiento, debido a su relativa debilidad e impotencia se puede no ver el reino de Dios ya presente. Se necesita incluso gran atención y esfuerzo para verlo. Cristo llama bienaventurados a quienes lo ven (*Mat.* 11, 6). Desde el principio acentuó Cristo el carácter de debilidad y ocultamiento del reino para que los bienintencionados no se equivocaran si echaban de menos en el reino de Dios el esplendor y el poder. Para la mirada que se mantiene en lo externo, Cristo fracasó cuando quiso instituir el reino de Dios.

Con el reino de Dios ocurre como con Cristo mismo. Del mismo modo que en Cristo se hizo sin duda presente en la historia la gloria de Dios, pero sólo visible para los ojos de los creyentes (*Io.* 1, 14; *I Io.* 1, 1-3), porque estaba velado en la debilidad de la carne, también el reino de Dios está presente desde la vida, muerte y resurrección de Cristo, pero está todavía velado por las formas de este eón. Lo que salta a primer plano ahora no es el reino de Dios, que es reino de amor, sino el reino del pecado y del demonio, del odio y del dinero. Lo que ahora experimentamos inmediatamente en el mundo y en nosotros mismos no es la justicia, la paz o la alegría en el Espíritu Santo, sino la envidia y el deseo de venganza, el hambre de poder y de poseer, la sensualidad y la crueldad, la injusticia y la mentira. El reino de Dios es un misterio que se ve y no se ve, que el creyente ve y el incrédulo no ve (*Mc.* 4, 11 y sig.). Cierto que está en medio de los hombres, pero llega sin pompa externa y no es observado (*Lc.* 17, 20). Con él ocurre

como con Cristo: "En medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis" (*Io.* 1, 26); pero no siempre permanecerá lo mismo. "Es semejante el reino de los cielos al fermento que una mujer toma y lo pone en tres medidas de harina hasta que todo fermenta" (*Mt.* 13, 33). No se ve nada de lo que ocurre cuando la mujer mete la levadura en la harina. Aparentemente sólo hay harina. Y así ocurre con el reino de Dios. Por regla general nada se ve de él y cuando se ve algo es sencillo e insignificante frente a las cosas de este mundo, tan insignificante que a los ojos de este mundo parece casi una cómica nadería. Es como una semilla de mostaza, que es la más pequeña de todas las semillas; también en esta parábola se insiste en la insignificancia de la figura en que existe el reino de Dios, en la desproporción entre lo que es propiamente el reino de Dios y será públicamente algún día, por una parte, y lo que ahora vemos, por otra.

El reino de Dios crece como la semilla en el campo, sin ser observado (*Mc.* 4, 26). También en esta parábola el punto de comparación hay que verlo en el ocultamiento de la fuerza y proceso de crecimiento, que no puede ser examinado por el hombre ni acelerado ni impedido. El reino de Dios existe primero sólo en signos, no en su gloria manifiesta. Pero en signos existe realmente. Signos de su irrupción son, como hemos visto, las expulsiones de demonios, las curaciones de enfermos, el perdón de los pecados y la resurrección de muertos. En tales signos se anuncia su presencia hasta el fin de la historia. A ellos pertenecen también los procesos configurados por Cristo y en los que Cristo mismo libera continuamente a los hombres del pecado y los llena de su vida: los Sacramentos. En ellos se hace visible para los ojos del creyente que no sólo impera el mal sobre los hombres, sino también Dios, su santidad y justicia. El signo supremo es el sacrificio eucarístico. Del mismo modo que Dios se reveló en la humillación de Cristo y en su muerte de Cruz, el reino de Dios se revela continuamente en la locura de la cruz, hasta que el Señor vuelva (*Lc.* 1, 29, 29). Esta ley del reino de Dios no sólo se cumple en la actualización de la muerte de Cristo en la Eucaristía, sino también en el dolor de los cristianos que representa la unión con Cristo oferente. En el dolor de los miembros se manifiesta el poder y la fuerza, la gloria de Cristo, su Cabeza (*I Pet.* 4, 12-14). Quien da testimonio de Cristo ante el mundo—para juicio de él—sufriendo y muriendo, revela con su testimonio la presencia de Dios. Revela el reino de Dios venciendo el poder de esta tierra. Cae bajo las piedras como el proto-

mártir Esteban. Sus enemigos no ven más que su propio triunfo y la muerte del testigo de Cristo. Dios mismo imprime su sello sobre su ceguera y parece justificar su acción permitiendo la caída del testigo de la fe y poniendo con ello fin a su misión. Sin embargo, el mismo que cae siente su caída como victoria. Ve los cielos abiertos y a Cristo de pie a la derecha del Padre (*Act.* 7, 56). Y quienes ven creyentes a Cristo en su figura, ven en su muerte cómo actúa el poder de Cristo.

Sin embargo, pasará el tiempo de los signos. El estado en que los pertenecientes al reino de Dios se encuentran en tierra extraña y en peregrinación, porque no están todavía en la patria, viven todavía lejos del Señor, y tienen que gloriarse todavía de la Cruz como sello de su pertenencia al reino de Dios, pasará sin duda. Ellos alargan los brazos esperando al que ha de venir (*Col.* 1, 27; *Phil.* 3, 20; *Rom.* 5, 20; *I Pet.* 4, 12-14). Entonces desaparecerán los signos y Dios dominará sobre todo el cosmos con gloria manifiesta. Este estado no es el final o la coronación de una paulatina cristianización del mundo, sino que viene de repente y por sorpresa. No se puede calcular de antemano su llegada (*I Cor.* 15, 31), coincide con la vuelta de Cristo.

Entre la forma del reino de Dios valedera dentro de la historia humana y su forma posthistórica hay, por tanto, una interna e íntima relación y a la vez una profunda diferencia. La relación es tan grande que la Escritura resume ambas fases del reino de Dios en una visión perspectivista y las ve como el "tiempo último" (*I Cor.* 10, 11; *Act.* 2, 18; *Hebr.* 1, 2; *I Pet.* 1, 20; *Iud.* 8). Frente a ello la diferencia parece gradual y no esencial. Cristo hizo el cambio. Todo el tiempo que transcurre desde la Encarnación hasta el fin del mundo es "tiempo último". La forma revelada del reino de Dios es el último desarrollo de lo puesto en germen por Cristo en su vida y muerte, resurrección y ascensión. La relación entre las dos fases del reino de Dios es tan íntima como la que existe entre la semilla y la planta, entre la bellota y la encina, entre la crisálida y la mariposa. Nadie puede decir que de la bellota vaya a nacer una encina tan robusta. Nadie puede decir que de la fea crisálida vaya a nacer una mariposa de tan preciosos colores. Y, sin embargo, de ellas proceden. Ambas fases están relacionadas como la aurora que destierra la noche y el día que anuncia y empieza (*Apoc.* 2, 28).

Sin embargo, también la diferencia es tan grande como la que hay entre la bellota y la encina, entre la crisálida y la mariposa. Según su aspecto externo, la fase comenzada con Cristo y que

dura desde la Encarnación o Resurrección hasta el fin del mundo se parece más a la época precristiana que al esplendor posthistórico de la forma revelada del reino de Dios. Así se entiende que la Sagrada Escritura sólo llame nuevo eón a la fase posthistórica del reino de Dios (por ejemplo, *Mc.* 10, 30; *Lc.* 18, 30; 24, 34; *Rom.* 12, 2; *I Cor.* 1, 2. 6. 20; 3, 18; *II Cor.* 4, 4; *Eph.* 1, 21; *Hebr.* 6, 5; *Gal.* 1, 4). Aunque las fuerzas del nuevo eón son ya regaladas ahora a los cristianos, aunque el ser del nuevo eón está ya presente invisiblemente, en el primer plano de la experiencia existe entre la fase precristiana de la historia y la época comenzada con Cristo una relación más estrecha que entre la fase histórica del reino de Dios y su grado posthistórico. Por eso en la Escritura todo el tiempo que transcurre hasta el fin del mundo es opuesto como eón de la muerte al futuro eón. Para ello se sirve de una expresión que era usual en la apocalíptica judía. Sin embargo, la misma palabra tiene sentido esencialmente distinto.

La relación y diferencia entre las épocas histórica y posthistórica del reino de Dios es descrita con suma claridad y extensión en el *Apocalipsis*, de San Juan. En el capítulo XII, por ejemplo, el autor ve cómo Satanás es vencido y arrojado desde el cielo a la tierra. Todavía no está aniquilado. Rabia de ira por su derrota e intenta con todas sus fuerzas y con odio fanático causar desgracias, mientras le es permitido en el tiempo que le queda antes que sea del todo encadenado. Los cristianos se alegran de su caída. Aunque ven cuánto horror puede causar todavía, todos están llenos de alegría victoriosa: están seguros de la victoria final. Ha comenzado un nuevo eón. Se ha echado el fundamento de la época perfecta del reino de Dios. Todavía queda un largo y sangriento camino que recorrer hasta la figura perfecta de ese reino. Es tanto más amargo y difícil, cuanto que a menudo parece que Dios no fuera el Señor de la historia. Pero los que pertenecen a Cristo no se perderán, pues en Cristo ha salido para ellos la aurora que anuncia el día que no tendrá puesta de sol (*Apoc.* 2, 28; 22, 16; *II Pet.* 1, 19; *Lc.* 1, 17; Angelus Silesius: *Morgenstern der finsteren Nacht*). Todos los tormentos son los gemidos del parto del eón futuro.

9. *Doctrina de los Padres*

Los Santos Padres recogen la doctrina escriturística del reino de Dios, pero no la desarrollan. En los padres Apostólicos (*Clemente*

de Roma 42, 3; 50, 3; *II Epístola San Clemente* 6, 9; 11, 7; 12, 1; 17, 5; *Carta de San Bernabé* 7, 11; 21, 1; *Pastor de Hermás* IX, 12, 5. 8; 15, 2, etc.) predomina la interpretación escatológica. Sin embargo, también es frecuente la idea de que Cristo ejerce dominio celestial desde su muerte y resurrección. Con más frecuencia encontramos la convicción de que los cristianos tendrán imperio con Cristo y con Dios depués de su muerte. Al desarrollarse con más claridad la fe en la inmortalidad individual, el reino de Dios pasa a segundo término en la conciencia creyente o, mejor, es identificado cada vez más con la Iglesia. Véase R. Schnackenburg, art. *Basileia, LThK,* 1958, 2.ª edic.

10. *Iglesia y reino de Dios*

El lugar en que el reino de Dios se realiza con arranque siempre nuevo mientras dura la historia humana, es la Iglesia. La *Ekklesia* es el lugar de reunión de los *ekklectoi* (vol. IV, § 166 b). No coincide con el reino de Dios, sino que es el instrumento de su realización, creado por Cristo. Lo que Cristo creó con su vida, pasión y muerte, resurrección y ascensión, el reino de Dios en este mundo, hace que se haga eficaz a través de los tiempos por medio de la Iglesia, por medio de su predicación y de su administración de los sacramentos. En su predicación y en su acción se manifiesta el reino de Cristo sobre el pecado y el demonio. En su palabra y en su sacramento está presente la gloria de Cristo. Por tanto, la Iglesia es al mismo tiempo el espacio en que está presente el reino de Dios. Es órgano y a la vez manifestación velada del reino de Dios sobre la tierra. En Mateo 13, 41, la Iglesia es llamada *Basileia* del Hijo del Hombre. Su estrecha relación con el reino de Dios se representa con máxima eficacia en la celebración de la Eucaristía. Celebra la memoria de su Señor y mira hacia su venida (*Mc.* 14, 25; *Lc.* 22, 18). Que es manifestación del reino de Dios sobre la tierra, se expresa también en sus actos soberanos. En ellos ejerce un auténtico dominio no por voluntad humana de mando, sino por obediencia a Dios. Por tanto, su imperio, al que fué autorizada por Cristo, es una manifestación del imperio divino. En consecuencia, según su sentido último, es servicio a la salvación.

La Escritura atestigua con la máxima claridad la ordenación de la Iglesia al reino de Dios o al reino de los cielos, respectivamente, en Mateo 16, 19. Este texto narra la transmisión del poder de llaves

a Pedro. Es concebido por Cristo para que pueda abrir o cerrar la entrada al reino de los cielos con autoridad divina. El Apóstol es a la vez constituído fundamento de la Iglesia. Debe ser su cabeza visible. Ejerce, por tanto, su poder de llaves como portador de la soberanía de la Iglesia (vol. IV, § 167 c, 10).

En cuanto comunidad jerárquicamente constituída, la Iglesia acabará con el fin de la historia y será sustituída por el reino de Dios en su forma perfecta. Pero en cuanto que es manifestación velada del reino de Dios dentro de la historia, ella misma será perfeccionada y cumplida por la vuelta de Cristo. Dentro de la historia es el primer grado del reino perfecto de Dios (Schnackenburg, artículo *Basileia, LThK*, 1952, 2.ª edición; Schmaus, IV, 1958, 5.ª edición, 98-111, 653-56, 680-88).

§ 294

La vuelta de Cristo

Cristo obra un nuevo estado en el mundo; vuelve a instaurar el reinado de Dios; pero no da al mundo su figura definitiva. Es verdad que cumplió la misión que el Padre le confió, pero su obra no está todavía acabada. Volverá a terminar lo que empezó. La fe de los cristianos en su Señor celestial implica la esperanza en su segunda venida.

Apartado 1.º

DOCTRINA DE LA IGLESIA

Es dogma de fe que Cristo volverá triunfante a juzgar a los vivos y a los muertos. La Iglesia confiesa este hecho en los símbolos de la fe (Símbolo apostólico, Niceno-Constantinopolitano, Atanasiano; D. 6; 40; 54; 86; 287) y en el IV Concilio de Letrán (D. 429). En su liturgia celebra la segunda venida del Señor (cfr. §§ 254 y 261). Así conserva a través de los tiempos la esperanza con que los discípulos se despidieron de Cristo. Vive como en comunidad de los que "aman la vuelta de Nuestro Señor Jesucristo" (*II Tim.* 4,

8). En el Símbolo Apostólico reza: "Volverá desde allí a juzgar vivos y muertos." El Símbolo Niceno-Constantinopolitano añade: "Triunfante."

Todo lo que hace la Iglesia está sellado por este hecho. Ello vale, en efecto, de su predicación y de su administración de los sacramentos. La predicación tiene caráter escatológico. Por importante que ello sea, no vamos a hacer más que aludirlo (M. Schmaus, *Das Eschatologische im Christentum,* en *Aus der Theologie der Zeit,* editado por G. Söhngen, Regensburg, 1948). Lo mismo vale de los votos de las órdenes religiosas y del celibato sacerdotal. Estas formas de vida alcanzan en último término su sentido y su valor desde el punto de vista escatológico. Son anteproyectos del cielo nuevo y de la tierra nueva (cfr. J. Auer, *Das Eschatologische, eine christliche Grundbefindlichkeit,* en *Festschrift der Phil-Theol. Hochschule Freising für Michael Kardinal Faulhaber,* München, 1949. J. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte,* trad. por Henrici S. J., Stuttgart, 1955).

Apartado 2.º

LITURGIA DE LA IGLESIA

Si todo el pueblo de Dios está orientado en toda su vida hacia la futura llegada del Señor, lo hará con especial intensidad allí donde se concentra su vida: en los sacramentos. En ellos se hace presente el pasado. A la vez son, sin embargo, signos del futuro: la Iglesia realiza los sacramentos, sobre todo la Eucaristía, mirando hacia el Señor que va a venir. Tomás de Aquino (*STh.* III, q. 60, a. 3) dice de los sacramentos: "Sacramento significa propiamente lo que está ordenado para designar nuestra santificación. En él pueden considerarse tres cosas: la causa de nuestra curación misma, a saber, la Pasión de Cristo; la esencia de nuestra santificación, que consiste en la gracia y en las virtudes, y el último fin de nuestra santificación, la vida eterna. Todas estas cosas son significadas por los sacramentos. Por eso el sacramento es tanto un signo memorativo de lo que ha precedido, a saber, de la Pasión de Cristo, como un signo de lo obrado en nosotros por la Pasión de Cristo, la gracia, como un signo previsor, un presagio de la gloria futura." Los sacramentos hacen participar al sujeto en la muerte y resu-

rrección de Cristo. Dan un golpe de muerte al viejo Adán y hacen nacer al hombre nuevo, al cristiano. Sacan a quien los recibe de las formas perecederas de existencia de este mundo (*Gal.* 3, 8) y le hacen partícipe del modo celestial de existencia de Cristo (*Eph.* 2, 6), de forma que su nombre es puesto en las listas de ciudadanos del cielo (*Phil.* 3, 20). Pero todos éstos son sucesos ocultos; esperan, sin embargo, su revelación. Este estado manifiesto hará que desaparezcan las viejas formas perecederas de existencia y se manifieste en forma perfecta la gloria regalada germinalmente en el Bautismo. Hasta esa hora el cristiano vive en un estado intermedio. El estado intermedio termina cuando Cristo vuelve. Los sacramentos son signos y presagios del estado que comenzará con la vuelta de Cristo. Son garantes de ese futuro. El futuro penetra incluso en el mundo perecedero por medio de los sacramentos, porque en ellos está ya presente de modo oculto la gloria futura. Santo Tomás de Aquino dice sobre ello lo siguiente (*STh.* III, q. 61, a. 4 ad 1): "Dionisio dice que el estado de la nueva ley mantiene el centro entre la ley antigua, cuyos modelos son cumplidos en la nueva, y el estado de la glorificación en el que algún día se revelarán perfectamente y sin velos todas las verdades. Entonces ya no habrá sacramentos. Pero ahora, mientras conocemos en espejo y en enigma (*I Cor.* 13, 12), es necesario que lleguemos a lo espiritual por medio de signos sensibles, y esto pertenece al concepto de sacramento."

Como ejemplo de la fuerza del signo sacramental que abarca a la vez el futuro y el pasado vamos a citar el sacramento de la penitencia. En él se realiza el juicio que el Padre hizo en la muerte de Cristo sobre la humanidad caída en pecado y, por tanto, merecedora de la muerte. En la acción soberana (Kl. Mörsdorf) en que la Iglesia, el obispo o el sacerdote autorizado por él expulsa al pecador de la comunidad de vida y, sobre todo, de la comunidad eucarística (antiguamente se hacía realmente, y actualmente, por regla general, sólo simbólicamente) y vuelve a admitir a los arrepentidos volviéndolos a llamar a la comunidad con Dios, resuena eficazmente la palabra soberana de Dios santo y misericordioso, con la que envió a Cristo a la muerte y a través de la resurrección de entre los muertos le hizo partícipe de la vida imperecedera de gloria. Pero a la vez en el sacramento de la penitencia es anticipado el juicio futuro del pecador. Si no es anticipado se convertirá en un juicio de condenación para la segunda muerte. Pero si es anticipado en el sacramento de la penitencia, porque el pecador pide que se le

juzgue ahora, el juicio futuro no será grave para él. El sacramento de la penitencia está, por tanto, en el punto de intersección del pasado y del futuro. Ambos se encuentran en el aquí y en el ahora en que un hombre pecador y arrepentido hace que se realice sobre él este signo.

El futuro eón introducido por la vuelta del Señor penetra con máxima fuerza de nuestro mundo por medio de la Eucaristía. Esto puede verse en primer lugar por el sentido mismo de la Eucaristía en general. Si la Eucaristía es la actualización de la muerte de Cruz, cumple el mismo sentido que cumplió tal muerte. La muerte en Cruz de Cristo fué la culminación de su obra terrena. Como toda su vida estuvo al servicio de la instauración del reino de Dios, la muerte fué su máxima realización posible dentro de la historia humana. La Eucaristía está, por tanto, al servicio de la realización del reino de Dios. Está a su servicio del modo que corresponde al sacramento, en signos, es decir, todavía no en forma perfecta. Pero la instauración en signos del reino de Dios está ordenada a la manifestación perfecta y sin signos del reino de Dios.

Si consideramos la celebración de la Eucaristía en sus detalles, veremos lo siguiente: la Eucaristía es por una parte la memoria de la obra salvadora de Cristo, actualizada en ella de algún modo, sea óntica, sea dinámicamente. La celebración de la memoria de la Pasión del Señor introduce a quien la hace con nueva fuerza en la muerte y en la gloria, en el amor y en la obediencia de Cristo y lo une a El. La intimidad en la participación en la muerte y vida de Cristo alcanza su intensidad suma cuando los participantes en la celebración de la Eucaristía reciben la comunión. La Eucaristía apunta, por tanto, retrospectivamente hacia el pasado y crea la unión con la obra salvadora de Cristo que está en el pasado. Llena el presente con la salvación hecha en el pasado. Por otra parte, apunta por encima del presente hacia el futuro. San Pablo expresa este hecho cuando escribe a los Corintios: "Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga" (*I Cor.* 11, 26). La proclamación objetiva y la representación objetiva de la muerte del Señor ocurridas en la celebración del banquete eucarístico, tendrán lugar hasta que el Señor mismo vuelva con gran poder y gloria para juzgar a los vivos y a los muertos. Entonces terminará la proclamación de su muerte, que ahora se hace en la Eucaristía. No sabemos cuándo será. Pero los que celebran la Eucaristía saben que el día del Señor llegará. Cuantas veces celebran la memoria del Señor, miran hacia ese día. Se

consagran a El. Saben que la celebración de la Eucaristía pasará con la figura caduca de este mundo (*I Cor.* 7, 31). La esperanza en el futuro es, por tanto, recogida en la celebración de la Eucaristía. Cada celebración eucarística está en la esfera de influencia del futuro. En la celebración eucarística cumple la Iglesia su fe en la muerte y en la vuelta de Cristo. No sólo se predice estos acontecimientos a sí misma, sino que se consagra a ellos de forma que es conformada y configurada por ellos. La Iglesia de Cristo que celebra la Eucaristía siente, por tanto, el mundo no como realidad evidente de duración y solidez absolutas, sino como continuo don de Dios, que a consecuencia del pecado ha sido entregado a la caducidad. La fe de la Iglesia en el futuro se representa en el signo y en la palabra de la celebración eucarística. En el pan y vino transustanciados penetra la futura figura del mundo en su forma actual de existencia. Pues en esta transustanciación el Cuerpo y la Sangre de Cristo se actualizan en un modo de ser espiritualizado (pneumático) (*I Cor.* 10, 4). La nueva creación es anticipada de algún modo donde se celebra la Eucaristía (*II Cor.* 5, 17).

El introito de la misa es un símbolo de la entrada de Cristo en el mundo, de su primera y segunda llegada. En la Epístola, y con más claridad todavía en el Evangelio, ocurre continuamente la oculta llegada de Cristo en la palabra, hasta que aparezca de forma patente y revelada.

En el Amén se eleva la mirada hacia el Señor que ha de venir. El Amén es un grito de asentimiento. Cristo mismo se llama "Amén" en cuanto que es la confirmación y el cumplimiento de las promesas divinas (*II Cor.* 1, 20). Por medio de El, la Cabeza, pronuncia la Iglesia su Amén, su asentimiento a las promesas del Padre. Su Amén es una participación en el Amén que es el Señor mismo, en el asentimiento que El presta al Padre. El cumplimiento último y definitivo de todas las promesas divinas todavía no ha llegado. Cristo, que trajo el antecumplimiento, traerá el cumplimiento definitivo al final de los tiempos. Entonces se revelará de modo definitivo que El es el Amén mismo. El Amén pronunciado por la Iglesia mientras dura su peregrinación es, por tanto, una anticipación del último Amén del final de la historia. Este resuena anticipado en cada Amén de la Iglesia histórica. Lo mismo puede decirse del grito jubiloso del Aleluya.

También el Kyrie tiene significación escatológica. Es un "viva" al Señor. Hubo muchos vivas. Los cristianos rindieron homenaje al verdadero Señor y guía de la historia. Lo vitorearon cuantas veces

apareció entre ellos. En la celebración eucarística ocurre esto en signo visible (pan y vino) y en palabra perceptible (epístola y evangelio). Como esta entrada de Cristo en su comunidad es una anticipación de la entrada de Cristo en el mundo, también el grito de victoria de la celebración eucarística es una anticipación del grito de victoria que se tributará al Señor cuando haga su última entrada en la publicidad del mundo. Todo grito de victoria en la Eucaristía está ordenado a ese último grito de victoria. Lo mismo puede decirse del Sanctus y del Benedictus. En el Sanctus, la comunidad celebrante participa del Sanctus de los ángeles. Mientras dura la peregrinación terrena sólo puede oírlo y pronunciarlo en la fe. Pero cuando desaparezcan las formas terrenas podrán cantarlo en participación inmediata. Con el canto de alabanza: "Hosanna! ¡Bendito sea el que viene en nombre del Señor! Bendito el reino futuro de nuestro padre David. Hosanna en las alturas" saludaron a Cristo las turbas cuando entró en Jerusalén como Mesías antes de su pasión. Es un signo del canto de alabanza con que será saludado por su pueblo cuando entre en el mundo transformado (*Mc.* 11, 9; Cfr. *Mt.* 21, 9; *Lc.* 19, 38; *Io.* 12, 13). La oración del final del canon por la bendición y vivificación de todas las cosas es también una oración escatológica. Pues la consagración y vivificación definitiva del cosmos ocurrirán cuando Dios emprenda la transformación del mundo, cuyos fundamentos fueron puestos por la resurrección de Cristo.

Como toda celebración eucarística está al servicio de la consolidación y profundización del reino de Dios hasta que éste aparezca algún día en su forma perfecta, es conveniente que en la misa se rece por la definitiva instauración del reino de Dios (Pater Noster). Sólo Dios Padre puede crearlo. Por eso hay que rezar y pedírselo. Lo creará porque es el Padre. Hay que pedirle, por tanto, confiadamente, la gracia de su reino. También son escatológicas las postcomuniones. Casi todas contienen la petición de que lo empezado en en la celebración eucarística sea llevado a cabo felizmente por Dios.

Cuán viva era la fe en la vuelta del Señor en la celebración de la Eucaristía nos lo indica una oración de la *Doctrina de los doce Apóstoles* de principios del siglo II. Entonces se rezaba en la celebración eucarística: "Pase la figura de este mundo, venga la gracia" (10, 8).

En la liturgia oriental se piensa con frecuencia no sólo en la pasión, resurrección y ascensión, sino también en la vuelta del Señor.

En la liturgia de las constituciones apostólicas (VIII, 12) dice la

anámnesis: "Al conmemorar la memoria de su pasión y muerte, de su resurrección y ascensión y de su segunda venida, en la que llega con gloria y poder para juzgar a los vivos y a los muertos y dar a cada uno según sus obras, te agradecemos, rey y Dios, este pan y este cáliz según tu disposición. Te damos gracias por El de que te hayas dignado dejarnos estar en tu presencia y prestar los servicios sacerdotales, y te rogamos que mires complaciente a los dones que están ante ti, Dios Todopoderoso, y los aceptes benévolamente para honor de tu Cristo." (Traduc. de Th. Schermann, en *BKV*, 50.)

En la liturgia de Santiago dice el texto de la anámnesis (traducción de Schermann, 106): "Celebramos por tanto la memoria de su pasión vivificadora, de su salvadora Cruz, de su muerte y de su entierro, de su resurrección de entre los muertos después de tres días, de su ascensión, de su estar sentado a la diestra del Padre, de su segunda vuelta gloriosa y terrible, cuando llegue con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos y a dar a cada uno según sus obras." En la llamada liturgia egipcia, cuyo autor es con seguridad Hipólito de Roma, no aparece la mención de la vuelta de Cristo. El texto en cuestión dice: "Celebramos por tanto la memoria de su muerte y de su resurrección y te ofrecemos el pan y el cáliz, agradeciéndote que nos creas dignos de estar en Ti y servirte. Además, te rogamos que envíes tu Espíritu Santo sobre el sacrificio de la Santa Iglesia." (Trad. de Schermann, 129.)

La liturgia de San Marcos dice lo siguiente (Schermann, 180): "Al anunciar, Señor, Dios omnipotente, Rey celestial la muerte de tu Unigénito Hijo, Nuestro Señor, Dios y Salvador Jesucristo, y al confesar su resurrección de entre los muertos después de tres días, confesamos también su ascensión, su estar sentado a la diestra de Dios Padre, y esperamos su segunda venida angustiosa y terrible, cuando venga a juzgar con justicia a los vivos y a los muertos y a dar a cada uno según sus obras."

La liturgia de San Juan Crisóstomo reza (Schermann, 247): "Al conmemorar, por tanto, el salvador mandato y todo lo que ocurrió por nosotros, la cruz, el entierro, la resurrección después de tres días, la ascensión, el estar sentado a la diestra del Padre y la segunda venida gloriosa, te ofrecemos lo tuyo de lo tuyo en todo y por todo."

En la liturgia de San Basilio se dice también (Schermann, 272): "Al celebrar por tanto, Señor, la memoria de tu pasión salvadora, de tu Cruz vivificadora, del reposo en el sepulcro durante tres días,

de la resurrección de entre los muertos, de la ascensión, de tu estar sentado a la diestra de Dios Padre y de tu gloriosa y terrible vuelta, te ofrecemos lo tuyo de lo tuyo en todo y por todo." Parecidos son los textos de la liturgia ambrosiana y mozárabe.

Según la liturgia céltica (*Missale Stowe*) dice Cristo: "Haced esto, cuantas veces lo hagáis en memoria mía. Anunciaréis mi Pasión y atestiguaréis mi Resurrección. Esperaréis mi vuelta hasta que llegue otra vez a vosotros desde el cielo."

La liturgia romana no conoce la mención de la vuelta de Cristo. Pero ya hemos visto varias veces hasta que punto está dominada en realidad por la fe en ella al celebrar la eucaristía. Una indicación formal de ella nos es ofrecida en la antífona del Corpus: "Oh sagrado convite, en el que es comido Cristo, celebrada la memoria de su pasión, lleno el espíritu de gracia y dada la prenda de la gloria futura." La celebración memorativa de la pasada obra salvadora no es un recuerdo vacío, sino lleno de realidad. Tampoco la memoria de la vuelta de Cristo es un recuerdo vacío, sino que está llena del futuro. El futuro penetra de algún modo en la celebración. Los celebrantes están de algún modo en el ámbito de su influencia. Son configurados por El.

Poco se puede deducir de los textos litúrgicos sobre el modo en que el futuro está ya presente. Se trata, sin duda, de algo más que de una actualización psicológica, pero de menos que de una actualización ontológica del futuro acontecimiento de la vuelta de Cristo. Parece lo más correcto decir que está presente la dynamis, la energía de la vuelta de Cristo, que la vuelta de Cristo proyecta anticipadamente su luz. Por tanto, la intensidad con que el futuro está presente es menor que la de la presencia del pasado.

Sin embargo—y esto es el resultado de nuestras reflexiones—, en la celebración de la Eucaristía el acento recae sobre el futuro. El futuro es más importante que el pasado, lo mismo que la plenitud es más importante que el comienzo. El comienzo existe por la plenitud. La primera venida de Cristo es el comienzo de un estado del mundo que llegará a plenitud en su segunda venida. En su primera venida dió en cierto modo la garantía de que la figura mortal del mundo no durará para siempre, sino que cederá ante la figura de gloria. La celebración de la Eucaristía está, por tanto, en el punto de intersección del futuro y del pasado. Pero quien la celebra contempla con más atención y esperanza el futuro que el pasado. La capacidad de tal esperanza se la debe a los acontecimientos salvadores del pasado.

Como la mirada de los celebrantes se dirige al futuro, celebran la memoria de la muerte con alegría. Se expresa en el signo del pan, símbolo de la fuerza vital; en el vino, signo de la confianza en la vida y de la comunidad; en el canto, en la música, en las campanas, en el ambiente festivo. El sentido de la celebración eucarística alcanzará su plenitud última cuando aquellos que han celebrado la muerte en ella entren en la gloria perfecta y revelada. Esa hora actúa misteriosamente en toda celebración eucarística. Su dynamis está siempre presente hasta que se cumpla la entrega de Cristo y de su pueblo al Padre, continuamente ocurrida en la Eucaristía, en el acto eterno del ofrecimiento de la creación al Padre por medio de Cristo, ofrecimiento hacia el que está de camino el mundo desde el primer momento de su existencia a través de milenios y millones de años (*I Cor.* 15, 28).

La acción eucarística es, por tanto, celebración de un suceso pasado y de un suceso futuro, que ya se nos ha dado, aunque germinalmente y oculto entre velos: verdadero misterio de la fe, resumen de la esperanza cristiana. Es por tanto la acción cultual de la Iglesia en la que se expresa con más claridad el modo de existencia propia de la Iglesia actualmente; auténtica realidad en este tiempo escatológicamente último entre la glorificación y la vuelta de Cristo, en continua vigilancia y perseverancia hasta que el Señor vuelva. Sobre la cuestión de la importancia dogmática de los textos litúrgicos, véase Pío XII, encíclica *Mediator Dei*.

Apartado 3.º

IMPORTANCIA DE LA REVELACION DE LA VUELTA DE CRISTO

La vuelta de Cristo no es un hecho entre muchos, sino que es el acontecimiento futuro que lo traspasa y domina todo. Cuando Cristo se elevó a los cielos desde el monte de los Olivos, los discípulos que le contemplaban oyeron el mensaje: "Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá así como le habéis visto ir al cielo" (*Act.* 1, 11).

Esperando la vuelta del Señor volvieron los discípulos a casa desde el monte de los Olivos; en medio del eón de la muerte, en medio de la desesperación y desaliento, concibieron la esperanza

(*Rom.* 4, 18). Su esperanza de que Cristo restaurara la antigua gloria del reino antes de marcharse y de que les concediera los primeros puestos con tanta pasión codiciados, fué desenmascarada y rechazada como malentendido pocas horas antes de la despedida. Sin embargo, su fe no se apagó. De boca del ángel, testimonio y garantía de aquel mundo, hasta hacía poco tan incomprensible para ellos y al que Cristo había vuelto, recibieron el consuelo de que la despedida no era definitiva, de que el que se apartaba volvería otra vez para llenar el mundo de su luz y gloria.

Tal mensaje no era del todo nuevo para los discípulos. Varias veces había aludido Cristo a la hora de su vuelta para libertar a los suyos de la violencia del presente. Los discípulos oyeron escandalizados la verdad de que Cristo tenía que andar el camino de la muerte. También les profetizó a ellos el mismo destino. Pero el camino de la muerte se manifestaría como camino de vida para El y para ellos. Por un momento pudo parecer que las cosas eran de otro modo, pero al final verían claro que sólo se salva quien participa en el destino de Cristo. Porque el Hijo del Hombre aparecerá rodeado de ángeles en la gloria de su Padre y entonces recompensará a cada uno según sus obras (*Mt.* 16, 27; cfr. 10, 23; 25, 31). En su segunda venida determinará para siempre los destinos de los hombres. Con una conciencia que llena de tensión el presente y el futuro Jesús afirma de sí mismo que es quien dirá la última palabra sobre los hombres: "El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Pues quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda la vida por mí y el Evangelio, ése la salvará. ¿Y qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo y perder su alma? ¿Pues qué dará el hombre a cambio de su alma? Porque si alguien se avergonzare de mí y de mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles" (*Mc.* 8, 34-38; *Lc.* 9, 23-26).

La esperanza en la vuelta del Señor da a los discípulos fuerza para resistir las tribulaciones que sufren por su fe. Los que sólo creen en el mundo de la experiencia se sienten intranquilos ante el testimonio del mundo del más allá y pretenden librarse a toda costa de los testigos con astucia y violencia. Su odio no conoce límites: tiende a la aniquilación. La venida de Cristo infundirá pavor desmedido al odiador (*Mt.* 26, 64). Mientras existen las formas de este mundo, se le ha dado poder sobre el Hijo del Hombre, que en su modo histórico de existencia es desvalido y débil.

Pero en aquella hora futura se demostrará que es el poderoso, el Señor de la historia y del cosmos. Cuando vuelva, llamará a juicio a los que le condenaron a muerte por afirmar que era el Mesías. El Sumo Sacerdote preguntó al entregado y maniatado: "¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?" Jesús dijo: "Yo soy, y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder y venir sobre las nubes del cielo" (*Mc.* 14, 61).

Al volver Cristo ocurrirá una catástrofe en el cosmos (*Mc.* 13, 24-27; cfr. *Lc.* 21, 25-28; *Mt.* 24, 29-31).

Apartado 4.º

CARACTER PUBLICO DE LA VUELTA DE CRISTO

La vuelta de Cristo ocurrirá *a la vista de todo el mundo*. Será distinta de la primera. También la primera venida fué pública, pero sólo unos pocos testigos predestinados por Dios se dieron cuenta de ella y la vieron. La vida de Cristo se limitó en general al estrecho círculo de su pueblo. Su muerte ocurrió fuera, ante las puertas y los ojos de todos, después del juicio judío y del imperio pagano. Pero también esa publicidad fué limitada. El testimonio que darán los suyos en el intervalo que va desde su Ascensión hasta su vuelta llevará su nombre hasta los confines de la tierra, pero es un testimonio de palabra y en símbolos; sin embargo, su vuelta ocurrirá a la vista de toda la creación, sin ocultamientos ni velos, en el esplendor de su gloria (*Mt.* 24, 27).

Acompañado de su séquito celestial entrará en el mundo preparado por su vida y muerte y por el testimonio de los creyentes. Volverá como rey suyo. En la Escritura, su venida es designada con la palabra *parusía*, que era una expresión técnica aplicada a una visita política y se encuentra, por ejemplo, en *Mt.* 24, 3. 27; *I Cor.* 15, 23; *I Thess.* 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; *II Thess.* 2, 18-19; *Sant.* 5, 7-8; *II Pet.* 1, 16; 3, 7-12; *I Io.* 2, 18. *Parusía* significa en la terminología cortesana romano-helenística la entrada solemne de un emperador en una ciudad o provincia; es saludado como dios o salvador; el día de la entrada puede ser tenido por día santo y a menudo es el punto de partida para un nuevo cómputo del tiempo.

En las Epístolas pastorales encontramos la palabra *epifanía* en

lugar de parusía (*II Thess.* 2, 8; *I Tim.* 6, 14; *II Tim.* 4, 1; *II Tim.* 1, 10; 4, 1. 8; *Tit.* 2, 13). La palabra *epifanía* es un importante concepto cultural en la antigüedad y también en la cultura mediterránea prehelénica. Muchos mitos y sagas demuestran su gran antigüedad. En el NT la expresión está limitada al "corpus paulinum". Fué introducida por San Pablo como testimonio escatológico para designar la segunda venida de Cristo. San Pablo eligió esta palabra, probablemente, para sustituir la descolorida expresión parusía por otra más significativa. Pero no se impuso este término. En la época postbíblica se usa primero aplicándola a la primera venida de Cristo y después aplicándola también a su vuelta.

Apartado 5.º

EXPLICACION TEOLOGICA DE LA VUELTA DE CRISTO

La revelación de la segunda venida de Cristo ofrece grandes dificultades a la comprensión teológica. Es un gran misterio. Pertenece al misterio que San Pablo describe diciendo que Cristo se hizo pneuma (*I Cor.* 3, 17). Cristo glorificado asumió en la Resurrección un modo de existencia que se distingue de tal modo de toda existencia empírica, que no podemos comprenderlo con las categorías adaptadas a nuestra experiencia (vol. III, § 158). La segunda venida de Cristo representa un acontecimiento esencialmente distinto de la primera. En la primera, el Hijo Eterno de Dios puso en relación tan intensa consigo una naturaleza humana concreta, que se la apropió. Con ello no se trasladó de sitio, por supuesto. La naturaleza humana apropiada por El sufrió en la Resurrección una misteriosa transformación. No tuvo como consecuencia el final de la corporalidad, pero sí un tipo distinto y desconocido para nosotros de lo corporal. También el Resucitado sigue de algún modo y misteriosamente vinculado al espacio, porque no es ni omnipresente ni multíloco, pero no existe según el modo de nuestro espacio empírico. Su modo de existencia no puede por tanto ser descrito adecuadamente con las categorías espaciales de nosotros conocidas. Debido a la diversidad del cuerpo glorificado de Cristo respecto a nuestro espacio empírico puede la primera existir simultáneamente con éste, sin que la espacialidad del cuerpo glorificado de Cristo excluya la

de las cosas empíricas. Según eso, la venida de Cristo tampoco se puede explicar con las categorías del movimiento espacial. No consiste en que salga de un lugar celestial y baje a la tierra. No significa la superación de una distancia. No se la puede interpretar como un dejar de estar en un sitio y empezar a estar en otro.

Su segunda venida tampoco puede ser interpretada, al modo de la primera, como la asunción de una nueva relación del logos eterno con la creación, porque ésta fué creada para siempre al encarnarse. Sin embargo, puede ser entendida como una nueva actualización de esta relación que jamás terminará. Con ello el logos encarnado y que existe con un cuerpo glorificado adquiere una nueva relación con la creación. Tal relación consiste en que se manifiesta de forma que puede ser percibido por todos inmediatamente (*Mc.* 13). La vuelta de Cristo representa, por tanto, la autorrevelación última y definitiva del Señor resucitado.

Cómo deba ser explicada tal autorrevelación de Cristo glorificado, escapa a nuestros conceptos. Estamos aquí ante un misterio. Se podría pensar que el Señor resucitado asume en su parusía una figura semejante a la que tuvo en las apariciones hechas a los apóstoles después de la Resurrección, o también a la aparición concedida al apóstol San Pablo. Sin embargo, tal intento de explicación fracasa porque choca con dos hechos: primero, porque Cristo no sería visto así inmediatamente, sino sólo en una figura asumida por El y, por tanto, encubridora de su verdadera figura, y después, porque la mayoría de los hombres, cuando vuelva Cristo, no tendrán, como tenían los apóstoles después de la Resurrección, el modo de percepción perteneciente a la vida terrena.

En todo caso, la autorrevelación del Señor en su segunda venida exige también cambio en los hombres que la perciben y entienden como autorrevelación del Hijo del Hombre glorificado. Tenemos que suponer que les sea concedida una fuerza de percepción ordenada y adaptada al cuerpo glorificado del Señor. La autorrevelación de Cristo implica por tanto un acontecer por parte del que se revela y otro por parte de los que perciben y contemplan la revelación. Representa un encuentro que el Señor regala por libre iniciativa, pero que a la vez afecta a la actividad propia del hombre, aunque causada por Cristo con eficacia infalible.

Hay que hacer también una distinción entre los buenos y los malos. Pudiera ser que los buenos recibieran una energía perceptiva que les pusiera en estado de ver inmediatamente al Señor glorificado

y que los malos lo vieran por el hecho de que de El reciben el golpe de su juicio. Sin verlo lo sentirían de forma que tendrían que experimentar su poder condenador sin poder sustraerse a él.

Apartado 6.º

LA VUELTA COMO VICTORIA

El día de la entrada pública de Cristo en el mundo es un día de alegría y de triunfo. Es "su" día (*I Cor.* 1, 8; 3, 13; 5, 5; *II Cor.* 1, 14; *I Thess.* 5, 2; *II Thess.* 2, 2; *Phil.* 1, 6. 10; 2, 16; *II Tim.* 1, 12; 4, 8), el día de su revelación gloriosa (*II Thess.* 1, 7; 2, 8; *I Tim.* 6, 14; *II Tim.* 4, 1. 8; *Tit.* 2, 13; *I Cor.* 1, 7; *Col.* 3, 4), el día de la salud (*II Cor.* 6, 2), el día de la salvación (*Eph.* 4, 30).

La expresión "día del Señor" tiene una larga historia; originariamente expresó la esperanza de que un día Dios intervendría en la historia para favorecer a su pueblo y que los pueblos enemigos serían aniquilados. *Amós*, que es quien primero usa la expresión (5, 18-20), sale decididamente al paso de esas ideas populares. Es cierto que Dios intervendrá en la historia, pero atribulará a todos los pueblos, no sólo a los paganos, sino a Israel, y aniquilará todo lo no santo. Desde entonces el "día del Señor" es una constante expresión de la anunciación profética de desgracias (*Is.* 2, 6; 14, 21; *Sof.* 1; *Miq.* 2, 4; *Mal.* 3, 19; *Zac.* 14, 1-2). Junto a la imponente descripción de Isaías es Sofonías quien predica más ampliamente el día de Yavé. En los profetas de después del exilio pasan a primer plano los aspectos luminosos. El día de Yavé traerá justicia y destrucción a los paganos y a Jerusalén protección (*Joel* 4; *Zac.* 12, 1-2; 14), purificación (*Mal.* 3, 1-5; 19; *Zac.* 12, 1-2; 13, 1-2) espíritu y toda clase de bendiciones (*Joel* 3; 4, 18; *Zac.* 12, 10; 14, 8).

El concepto "día del Señor" se refiere primeramente a un momento dentro de la historia, pero en *Joel* (3-4), *Zacarías* (12 sigs.) y a veces en otros textos (*Is.* 2, 2; *Ier.* 22, 20; 30, 24; 48, 47; 49, 39; *Ez.* 38, 16; *Os.* 3, 5; *Miq.* 4, 1; *Dan.* 10, 14) se destaca claramente su carácter escatológico. El día de Yavé instaura un nuevo eón, en el que Dios erigirá perfectamente su reinado.

En el NT la expresión viejotestamentaria sufre un cambio de sentido que es muy instructivo. El día del Señor es casi siempre el día de Cristo, el día del Hijo del Hombre (*Lc.* 17, 24).

APARTADO 7.º

ESPERANZA EN LA VUELTA COMO CONSUELO

La esperanza en el día del Señor fué para los discípulos un estímulo para perseverar y tener paciencia. San Pablo escribe a los Corintios: "Así que no escaseéis en don alguno, mientras llega para vosotros la manifestación de Nuestro Señor Jesucristo, que a su vez os confirmará plenamente para que seáis hallados irreprensibles en el día de Nuestro Señor Jesucristo" (*I Cor.* 1, 7-8). Y unos capítulos más adelante dice: "Pero yo os digo, hermanos, que la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción. Voy a declararos un misterio: No todos dormiremos, pero todos seremos inmutados. En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de la trompeta—pues tocará la trompeta—, los muertos resucitarán incorruptos, y nosotros seremos inmutados. Porque es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad" (*I Cor.* 15, 50-53).

Según este texto, el Señor vendrá de repente. Su venida ocurre en el filo del momento. Sonarán las trompetas. San Pablo oye en la visión que se le concede el instrumento apocalíptico, cuyo excitante sonido se oyó en el Sinaí y prohibió al pueblo acercarse al monte que temblaba, que resonó siete días alrededor de Jericó, hasta que las murallas se quebraron al empuje del poder divino; es el instrumento bajo cuyo signo irrumpen en el mundo los últimos horrores, según el Apocalipsis de San Juan; en él se simboliza, por tanto, el poder irresistible con que Cristo viene al mundo (cfr. *I Cor.* 3, 13; 4, 5; 5, 5; 15, 23; *II Cor.* 1, 14).

A los Tesalonicenses, que se preocupaban por el destino de los muertos, escribe San Pablo: "Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron, pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo re-

sucitarán primero; después, nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor" (*I Thess.* 4, 15-18).

Sólo del cielo puede venir la salvación definitiva. También los paganos esperan su salvador. Ya hemos dicho que el emperador era saludado como salvador por los ciudadanos cuando entraba en una ciudad. Pero ningún emperador puede dar la salvación de las necesidades más radicales y últimas; el salvador de la muerte y de la angustia ante la muerte no viene de ninguna ciudad terrena, sino de la ciudad celestial. Los paganos y judíos que se atienen a lo visible se burlan de quienes ponen su esperanza en la vuelta de Cristo. Pero los cristianos tienen la certeza de que el que viene del cielo y sólo El dará la salud y la salvación. Cuando suene la hora determinada por El; no se dejan engañar por nada; se saben ya parientes y conciudadanos de los santos y domésticos de Dios (*Eph.* 2, 20). Cristo nos ha precedido en la ciudad celestial (*Act.* 3, 2). Desde allí nos traerá la salvación definitiva. San Pablo advierte a los Filipenses que no deben poner su esperanza en él, sino en otro: "Porque son muchos los que andan, de quienes frecuentemente os dije, y ahora con lágrimas os lo digo, que son enemigos de la cruz de Cristo. El término de ésos será la perdición, su dios es el vientre, y la confusión será la gloria de los que tienen el corazón puesto en las cosas terrenas. Porque somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, que reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas" (*Phil.* 3, 18-21). Confróntese *Phil.* 1, 6.

A los Tesalonicenses les abre el Apóstol la misma visión del futuro para iluminar su sombrío presente: "Hemos de dar a Dios gracias incesantes por vosotros, hermanos, y es esto muy justo, porque se acrecienta en gran manera vuestra fe y va en progreso vuestra mutua caridad, y nosotros mismos nos gloriamos de vosotros en las iglesias de Dios, por vuestra paciencia y vuestra fe en todas vuestras persecuciones y en las tribulaciones que soportáis. Todo esto es prueba del justo juicio de Dios, para que seáis tenidos por dignos del reino de Dios, por el cual padecéis. Pues es justo a los ojos de Dios retribuir con tribulación a los que os atribulan, y a vosotros, atribulados, con descanso en compañía nuestra, en la manifestación del Señor Jesús, desde el cielo con sus milicias angélicas, tomando venganza en llamas de fuego sobre los que desconocen a Dios y no

obedecen el Evangelio de Nuestro Señor Jesús. Esos serán castigados a eterna ruina, lejos de la faz del Señor y de la gloria de su poder, cuando venga para ser glorificado en sus santos y admirado aquel día en todos los que habéis creído por haber recibido nuestro testimonio. Para eso sin cesar rogamos por vosotros, para que nuestro Dios os haga dignos de su vocación, y con toda eficacia cumpla todo su bondadoso beneplácito, y la obra de vuestra fe, y el nombre de Nuestro Señor Jesús sea glorificado en vosotros y vosotros en El, según la gracia de Dios y del Señor Jesucristo" (*II Thess.* 1, 3-12). Y a su discípulo Timoteo escribe: "Te mando ante Dios, que da vida a todas las cosas, y ante Cristo Jesús, que hizo la buena confesión en presencia de Poncio Pilato, que te conserves sin tacha ni culpa en el mandato hasta la manifestación de Nuestro Señor Jesucristo, a quien hará aparecer a su tiempo el bienaventurado y solo Monarca, Rey de reyes y Señor de los señores, el único inmortal que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre vió ni puede ver, al cual el honor y el imperio eterno" (*I Tim.* 6, 13-15).

Esperando en el futuro, el cristiano es hasta feliz en las tribulaciones: "Porque se ha manifestado la gracia salutífera de Dios a todos los hombres, enseñándonos a negar la impiedad y los deseos del mundo, para que vivamos sobria, justa y piadosamente en este siglo, con la bienaventurada esperanza en la venida gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús, que se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad y adquirirse un pueblo propio, celador de obras buenas" (*Tit.* 2, 11-14).

Apartado 8.º

LA VUELTA Y LA PERSEVERANCIA

Aunque la llegada del Señor se retrase no hay que dudar de ella, sino que se debe tener siempre presente. Santiago escribe: "Tened, pues, paciencia, hermanos, hasta la venida del Señor. Ved cómo el labrador, por la esperanza de los preciosos frutos de la tierra, aguarda con paciencia las lluvias tempranas y las tardías. Aguardad también vosotros con paciencia, fortaleced vuestros corazones, porque la venida del Señor está cercana" (*Sant.* 5, 7-8). San Pedro previene a sus lectores contra las falsas interpretaciones de la tardanza del Señor que dicen que es morosidad en el cumplimiento de sus

promesas, y les advierte que no deben entregarse al engañoso descanso o despreocupación. "Esta es, carísimos, la segunda epístola que os escribo, y en ella he procurado excitar con mis avisos vuestra sana inteligencia, a fin de que traigáis a la memoria las palabras predichas por los santos profetas y el precepto del Señor y Salvador, predicado por vuestros apóstoles. Y ante todo debéis saber cómo en los postreros días vendrán, con sus burlas, escarnecedores, que viven según sus propias concupiscencias, y dicen: "¿Dónde está la promesa de su venida? Porque desde que murieron los padres, todo permanece igual desde el principio de la creación." Es que voluntariamente quieren ignorar que en otro tiempo hubo cielos y hubo tierra, salida del agua y en el agua asentada por la palabra de Dios; por lo cual el mundo entonces pereció anegado en el agua, mientras que los cielos y la tierra actuales están reservados por la misma palabra para el fuego en el día del juicio y de la perdición de los impíos. Carísimos, no se os caiga de la memoria que delante de Dios un solo día es como mil años, y mil años como un solo día. No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia" (*II Pet.* 3, 1-9).

La venida del Señor debe estar siempre presente, sobre todo para los *portadores de un oficio*. Su oficio es una alusión a la manifestación del Señor, pastor supremo. "A los presbíteros que hay entre vosotros los exhorto yo, copresbítero, testigo de los sufrimientos de Cristo y participante de la gloria que ha de revelarse: Apacentad el rebaño de Dios que os ha sido confiado, no por fuerza, sino con blandura, según Dios; ni por sórdido lucro, sino con prontitud de ánimo; no como dominadores sobre la heredad, sino sirviendo de ejemplo al rebaño. Así, al aparecer el Pastor soberano, recibiréis la corona inmarcesible de la gloria" (*I Pet.* 5, 1-4).

Apartado 9.º

LA ESPERANZA ESCATOLOGICA, CARACTERISTICA DEL CRISTIANO

La esperanza en la vuelta del Señor llena el pensamiento, la vida y toda la existencia del cristiano. Los cristianos pueden ser definidos como hombres que aman la venida del Señor (*II Tim.* 4, 8).

Son hombres de anhelos que trascienden todo lo terreno, hombres que rezan "venga a nosotros tu reino" (*Mt.* 6, 10), con el corazón y con los labios. Según el testimonio de la primera epístola a los Corintios (16, 22), del Apocalipsis de San Juan (22, 20) y de la Doctrina de los Doce Apóstoles (10, 6), la Iglesia, pueblo de Dios, se vuelve a Cristo clamando: Ven, Señor.

Según el Apocalipsis esta llamada anhelante de la Iglesia coincide con la que los santos mismos del cielo hacen al Señor en el Espíritu Santo. Esperan la revelación plena de Cristo como la esposa al esposo. También los bienaventurados tienen un anhelo, no la espera intranquila y atormentada llena de incertidumbre y riesgo, sino la sosegada perseverancia del amor, segura de la bienaventuranza. La oración celestial del Espíritu y de la Esposa llega hasta los peregrinos de la tierra: "Y el Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que escucha diga: Ven. Y el que tenga sed, venga, y el que quiera, tome gratis el agua de la vida... Dice el que testifica estas cosas: Sí, vengo pronto. Amén. Ven, Señor Jesús" (*Apoc.* 22, 17-20).

Newmann describe así el anhelo de la vuelta de Cristo (*Sermón sobre la vigilancia*, en *Ausgewählte Predigten*, Dreves 1907): "¿Sabéis cómo sentimos lo terrestre, sabéis lo que sentimos esperando a un amigo? Esperamos que venga y tarda; ¿sabéis lo que es estar entre una sociedad que nada le dice a uno y cómo se desea que pase el tiempo y suene la hora de volver a estar libre? ¿Sabéis lo que es estar angustiado por si ocurre o no algo que pueda ocurrir o estar en la incertidumbre sobre si ocurrirá un suceso importante, que golpea vuestro corazón? ¿Sábéis lo que es tener un amigo en un país extranjero y esperar noticias suyas y preguntarse día a día si le irá bien y qué hará ahora? ¿Sabéis lo que es convivir así la vida de un hombre tan cercano a vosotros que vuestros ojos siguen los suyos, que podéis leer en su alma, que véis cualquier cambio suyo, que os anticipáis a sus deseos, que reís con su risa y os entristecéis con su tristeza, que os acongojáis cuando está apesadumbrado y os alegráis cuando tiene éxito? Esperar a Cristo es un sentimiento como todos esos, si es que los sentimientos de este mundo pueden servir para simbolizar remotamente un sentimiento de otro mundo. Espera al Señor quien tiene un angustiado, un ardiente e intranquilo anhelo de El; quien es vigilante, vivo, de mirada amplia e incansable para buscarlo y servirle, quien lo busca en todo lo que le ocurre."

APARTADO 10.º

LA VUELTA DE CRISTO Y EL ESPIRITU SANTO

Como hemos visto antes (§ 193) al estudiar la virtud de la esperanza, sólo en la luz y fuerza del Espíritu Santo es el hombre capaz de esperar confiadamente la venida del Señor. En los sacramentos participa del estado futuro del mundo que Cristo obrará cuando venga; ya que los sacramentos le conceden la comunidad con la muerte y resurrección de Cristo. Pero esa participación espera todavía su revelación. El estado plenamente revelado empezará con la venida de Cristo. Los sacramentos son, pues, garantía de ese futuro, que incide ya en ellos incluso en este mundo caduco. El cristiano vive, por tanto, tenso entre el presente y el futuro. Tiene que soportar esa tensión sin abandonar ninguno de los polos, ni el presente ni el futuro. Viviendo de la obra pasada de Cristo en el Gólgota y en la mañana pascual configura el presente viéndolo a la luz que proyecta el futuro. Se dirige al futuro configurando el respectivo presente. La esperanza en la venida de Cristo no es, pues, huída del tiempo. Huir del tiempo sería perder el futuro, porque sería desobedecer el mandato de configurar el mundo (cfr. §§ 105, 217-18).

§ 295

Tiempo de la vuelta de Dios

La Sagrada Escritura no nos da *ningún punto de apoyo seguro* para datar la segunda venida de Cristo. La cuestión de cuál será el día del Señor queda, por tanto, abierta. "Cuanto a ese día o a esa hora nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre" (*Mc.* 13, 32; *Mt.* 24, 37-44; 25, 1-40; cfr. *Act.* 1, 7; *Mt.* 24, 36; *I Thess.* 5, 1; *II Pet.* 3, 10). Sobre el problema de si Cristo sabía o no el día de su vuelta, véase el § 150.

APARTADO 1.º

SORPRESA DE LA VUELTA DE CRISTO

El Señor viene de *improviso y de repente,* como el ladrón por la noche (*Mt.* 24, 43; *Mc.* 13, 35; *Lc.* 17, 29-30; *I Thess.* 5, 4). Quienes crean en El deben estar vigilantes y esperando su llegada (*Mt.* 24, 37-44; *Mc.* 13, 33-37; *Lc.* 12, 35-46; 21, 34-36; 17, 26-36; 19, 11-27; cfr. § 193). Los cristianos no deben pasar en sueños y dormidos el tiempo que transcurra hasta la venida de Cristo, sino que deben vivir en continua vigilancia y sobriedad. Son capaces de ello, porque están llenos del Espíritu Santo. Están espiritualmente vigilantes en el Espíritu Santo; para ellos es de día y la noche ha pasado. No es tiempo de dormir, dice el texto citado de la primera Epístola a los Tesalonicenses. Cuando la Epístola a los Romanos (13, 11-14) dice que el día se ha acercado, significa que, según San Pablo, el día que Cristo ilumina está aún lleno de tinieblas. Es a la vez día y noche, porque ilumina la luz de Cristo, pero sigue existiendo el mal. En esa situación el cristiano puede sentirse tentado a no ver que ya es día claro y a dormirse de nuevo pensando que es de noche. Está despierto, pero como no oye nada fuera cree que todavía no es tiempo de levantarse, y se vuelve a dormir y se pasa la hora debida. En realidad debería decirse asimismo que cada minuto que siga dormido crece el peligro de perder el tiempo oportuno. Después será tarde ya para siempre. El descuido no podrá ser justificado. El que ha sido despertado por Cristo debe, por tanto, procurar seriamente mantenerse despierto.

En la parábola de los siervos (*Lc.* 12, 35-36), el Señor de la casa marcha a una boda. Los siervos esperan que vuelva por la noche. Deben estar preparados para los servicios que el Señor necesite al volver. Si cuando vuelva abren inmediatamente las puertas y cumplen las demás obligaciones, el Señor mismo les servirá a ellos. El siervo que dormite en la certeza de que su señor tardará todavía en venir y maltrate orgullosamente a sus sometidos y se entregue a la glotonería, se sorprenderá al oír de pronto que el Señor llama a la puerta; su destino será funesto.

Por encargo del Señor dice el vidente Juan a la comunidad de Sardes que se preocupa demasiado de la cultura y de las obras hu-

manas y la reprende a continuación: "Conozco tus obras y que tienes nombre de vivo, pero estás muerto. Estate alerta y consolida lo demás, que está para morir, pues no he hallado perfectas tus obras en la presencia de mi Dios. Por tanto, acuérdate de lo que has recibido y has escuchado, y guárdalo y arrepiéntete. Porque si no velas, vendré como ladrón, y no sabrás la hora en que vendré a ti" (*Apoc.* 3, 1-3). En Sardes ya no había vida auténtica, sino rutina religiosa que se parecía a la vida. La razón de eso es que ya no cuentan con la venida del Señor como en el tiempo del primer amor (*Apoc.* 2, 4). Si perseveran en su falsa seguridad, irrumpirá sobre ellos la desgracia de improviso.

El día del Señor irrumpirá tan de repente de la serie de días ordinarios, que quien esté desnudo para irse a dormir no tendrá tiempo de vestirse. Se avergonzará por ello ante todo el mundo y estará para siempre desnudo ante todos, en el sentido más real de la palabra. "He aquí que vengo como ladrón, bienaventurado el que vela y guarda sus vestidos, para no andar desnudo y que se vean sus vergüenzas" (*Apoc.* 16, 15).

Apartado 2.º

EL ESCATOLOGISMO CONSECUENTE

Aunque la Escritura dice continuamente que la llegada de Cristo será repentina e inesperada, la llama *inminente*. Surge aquí un difícil problema. Los defensores del *escatologismo consecuente* afirman que Cristo y sus discípulos creyeron que era inminente la irrupción de Dios para instaurar su reino en el mundo y que Cristo mismo sería la cabeza del mundo nuevo. Cristo lo creyó así y envió a sus discípulos a predicar la irrupción del reino de Dios. Les había asegurado que Dios irrumpiría antes de que terminaran de predicar el Evangelio en todas las ciudades de Israel (*Mt.* 10, 23). Pero cuando Cristo vió que había de morir antes de que se manifestara el mundo nuevo, tuvo la esperanza de que tan pronto como muriera volvería a establecer el orden nuevo. Es la esperanza que dió como herencia a sus discípulos. Y así el primitivo cristiano contó siempre con la inmediata vuelta de Cristo. Cuando se cansaron de esperar se fué imponiendo la opinión—en el dogma, en el culto y en la jurisdicción—de que tardaría mucho tiempo.

Después de algunos trabajos preparatorios (de T. Colani y Ad. Hilgenfeld) estas ideas fueron fundamentadas por G. Baldensperger en el libro *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, Strassburg 1888, y por Joh. Weiss, en el libro *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892, 1900. El defensor más influyente del escatologismo es Adolf Schweitzer *(Geschichte der Leben-Jesu Forchung*, Püdingen 1913). En Francia siguió su doctrina sobre todo M. A. Loisy, en Inglaterra, L. A. Muirhead y H. L. Jackson. Recientemente ha sido defendida esta teoría con algunas variaciones y con gran agudeza por Werner Martin, en *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Berna 1941.

¿Qué pensar de esta teoría? En primer lugar, parece apoyarse en una serie de declaraciones del mismo Cristo. San Mateo (10, 23) transmite las siguientes palabras de Jesús: "Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra, y si en ésta os persiguen, huid a una tercera. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre." Y en otra ocasión dice Jesús: "Porque el Hijo del Hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces dará a cada uno según sus obras. En verdad os digo que hay algunos entre los presentes que no gustarán la muerte antes de haber visto al Hijo del Hombre venir en su reino" (*Mt.* 16, 27-28). Y en el gran sermón del juicio dice: "Aprended la parábola de la higuera: cuando sus ramos están tiernas y brotan las hojas, conocéis que el estío se acerca, así vosotros también, cuando veáis todo esto, entended que está próximo, a las puertas. En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todo esto suceda" (*Mt.* 24, 32-34; *Mc.* 13, 28-31; *Lc.* 21, 29-31). A sus jueces dice Cristo: "Un día veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo" (*Mt.* 26, 64; *Mc.* 14, 62).

Estos textos parecen demostrar la tesis del escatologismo. Difícilmente pueden explicare en sentido contrario desde el punto de vista exegético. Pero no tienen fuerza decisiva. En primer lugar hay frente a ellos textos que enseñan lo contrario, es decir, que sitúan la vuelta de Cristo en un futuro lejano e indeterminado. Y después, sobre todo, el escatologismo contradice el núcleo fundamental de la Escritura.

APARTADO 3.º

TEXTO CONTRA EL ESCATOLOGISMO CONSECUENTE

Según muchas parábolas de Cristo, el reino de Dios instaurado por El crecerá lentamente; va imponiéndose poco a poco con muchos esfuerzos y retrocesos. Las parábolas de la cizaña y del trigo (*Mt.* 13, 24-30), del grano de mostaza (*Mt.* 13, 31; *Mc.* 4, 30-32; *Lc.* 13-18) y de la levadura (*Mt.* 13, 33; *Lc.* 13, 20) atestiguan este hecho. A favor de una larga duración en las formas de este mundo del reino de Dios fundado por Cristo habla el hecho de que los paganos deben ser invitados a entrar en él y de que este reino de Dios ha de ser arrebatado al pueblo elegido para ser confiado a los paganos (23, 2-10; 21, 33-44; *Mc.* 12, 1-11; *Lc.* 14, 15-24; 20, 9-18).

Cristo envía a sus discípulos a predicar el Evangelio por todo el mundo. "Será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin" (*Mt.* 24, 14; *Mc.* 13, 10). Cuando una mujer le ungió en casa de Simón, dijo: Donde quiera que sea predicado este evangelio en todo el mundo se hablará también de lo que ha hecho ésta, para memoria suya" (*Mt.* 26, 13). El Resucitado se despide de los suyos con las siguientes palabras: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, a enseñar a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo" (*Mt.* 28, 18-20). Cfr. *Mc.* 16, 15-18.

En la misma dirección apuntan la promesa del Espíritu Santo, que debe ser el invisible representante de Cristo en la tierra, la actividad de Cristo para fundar la Iglesia y, sobre todo, la fundación de la Iglesia sobre Pedro como piedra fundamental (Primado). Véase el Tratado de la Iglesia.

En contra de una actitud y esperanza puramente escatológicas por parte de Cristo habla además el hecho de que no hace la impresión de un fanático, a cuyos oídos estén tronando continuamente las trompetas del juicio, sino que da impresión de claridad y sobriedad, vuelto a la vida diaria y a la naturaleza en cuanto creación del Padre, obediente a la voluntad del Padre hasta en los mínimos deta-

lles, sabedor de las debilidades del hombre y de la caducidad de las cosas y, sin embargo, amante de los hombres.

Los defensores del escatologismo intentan contrarrestar la importancia de los textos citados en segundo lugar, eliminándolos o infravalorándolos. Pero la Escritura no justifica ese procedimiento, ya que los textos que afirman que la vuelta de Cristo ocurrirá en un futuro lejano son tan seguros como los otros. Si los textos de la Escritura se aceptan como totalidad unitaria en lugar de elegirlos y entresacarlos para defender una herejía, debe buscarse una explicación que justifique la validez de ambas series de textos. Sin buscarla hay una. Algunos de los textos citados por los escatologistas se refieren de hecho a la segunda venida de Cristo, pero surge la cuestión de si el anhelo de una vuelta pronto o inmediata es defendido en ellos como contenido de fe. Con ello llegamos a la segunda y decisiva objeción contra la tesis escatologista y sus múltiples variantes.

Apartado 4.º

EL NUCLEO ESENCIAL DE LA REVELACION NEOTESTAMENTARIA COMO OBJECION CONTRA EL ESCATOLOGISMO

El teólogo evangélico Cullmann (*Christus und die Zeit* (Zollikon-Zürich, 1948) hace observar que la doctrina de la muerte y de la resurrección de Cristo no fué consecuencia de la incumplida espera en la parusía, sino que perteneció *a priori* a la sustancia de la revelación neotestamentaria. Esta doctrina no es consecuencia, sino fundamento de la esperanza en la parusía. En los evangelios se atestigua que ya ha ocurrido lo decisivo: Cristo vió a Satanás caer del cielo como un rayo (*Lc.* 10, 18). Ocurrió ya lo que narran los evangelios: "Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados" (*Mt.* 11, 5). Los pecados son perdonados, Satanás es expulsado. La muerte de Jesús significa un cambio. La resurrección es el suceso capital y fundamental. Está en el centro mismo de la historia. Por ella son cumplidos los tiempos. La humanidad redimida todavía no tiene su figura última. Pero se ha alcanzado la victoria decisiva sobre la muerte, el pecado y el infierno. La situa-

ción es semejante a una guerra en la que se ha dado relativamente pronto la batalla decisiva de forma que el enemigo vencido no tiene ya ninguna esperanza de victoria, pero puede continuar todavía la guerra. La resurrección es el núcleo de la fe cristiana y la mirada creyente tiene que volverse continuamente al pasado hacia ella. También se espera algo: la segunda venida de Cristo. Pero la mirada del cristiano no se dirige sólo al futuro. Sólo la mirada del judío creyente tiene esa dirección exclusiva. Vive únicamente de la promesa de Dios y no de su cumplimiento. El cristiano, en cambio, vive a la vez del cumplimiento y de la promesa, de la promesa porque viene del cumplimiento. La resurrección del Señor es para él la garantía del último cumplimiento. Por importante que sea para él la vuelta de Cristo, que es el cumplimiento último, se mantiene en la fe en la resurrección. La vuelta es la consecuencia de la resurrección y no puede caber duda de que ocurrirá. Sólo es cuestión de tiempo.

Se comprende que el corazón de los creyentes estuviera tan vivo e intensamente lleno de la fe en la resurrección, suceso único y conmovedor, que todo lo demás perdiera importancia para ellos. Tampoco tenía gran importancia saber si lo comenzado en la resurrección iba a ser terminado pronto o tarde. No se excluyó el factor temporal. La cronología que comprueba las distancias de tiempo no perdió su importancia, pero la redujo. Los primeros cristianos no interpretaron simbólicamente la resurrección, como ocurre en los intentos desmitologizantes de Bultmann. Para ellos fué un hecho, y la resurrección de todos era para ellos un acontecimiento que esperaban del futuro consiguiente a la resurrección de Cristo. Pero la resurrección de Cristo comenzada la época última. Todo lo que la sigue es determinado por ella. La época comenzada con la resurrección constituye, por tanto, un único ahora. Desde la resurrección los hombres estamos en una nueva sección de tiempo, y por eso se presiente próximo el fin. Una esperanza prematura se explica en esta situación de modo semejante a como se explica los precipitados cálculos del fin de la guerra cuando se ha dado la batalla decisiva. Como la espera de la vuelta de Cristo es garantizada por la fe en su resurrección no desaparece, aunque la parusía se haga esperar. El cuándo no es decisivo. Tal vez sea una desilusión si tarda mucho tiempo, pero no por ello se debilita la fe en ella.

Y Cullmann continúa: "Por eso no es ninguna contradicción el hecho de que en el evangelio de San Juan esté junto a la afirmación de que el juicio ya ha ocurrido (3, 18) la afirmación de que ocurri-

rá en el futuro, el último día (5, 28; 12, 48). Quien creyera que hay en ello una contradicción y que, por tanto, los versos escatológicos citados (hay algunos más) tienen que ser eliminados como interpolaciones posteriores (solución por lo demás muy problemática desde el punto de vista científico), no ha comprendido la esencia interna de todo el pensamiento temporal neotestamentario que está caracterizado precisamente por la orientación al nuevo centro del tiempo. Cierto que el evangelio de San Juan acentúa con más energía que los demás escritos neotestamentarios la decisión ya ocurrida, la justicia ya cumplida en la fe o incredulidad en la obra realizada por Cristo. Pero la esperanza en un juicio último no hace más que ser más sólidamente fundada por la fe en la decisión ya ocurrida. Por eso la primera epístola de San Juan llama a los lectores con especial insistencia: "Hijitos, ésta es la hora postrera" (*I Io.* 2, 18). Precisamente porque puede hablar en presente y sólo por ello puede usar también la expresión *eschatos* que implica la esperanza en el futuro. El camino hacia el futuro se ha hecho visible desde que el brillante centro ilumina con su cegadora luz hacia ambos lados la línea anteriormente en tinieblas (*Io.* 6, 40).

A esta luz primitiva cristiana todo el complejo de cuestiones de la esperanza de la vuelta próxima y del retraso de la parusía perdió importancia en el cristianismo primitivo, cierto que no psicológicamente, pero sí desde el punto de vista teológico. Sólo puede tener importancia teológica donde el centro de la línea temporal está en el futuro (en la apocalíptica judía), y el criterio del cristianismo de una apocalíptica es justamente la cuestión de si el centro de la línea es Cristo crucificado y resucitado o el Cristo que ha de volver. Sólo donde Cristo muerto y resucitado constituye el centro tenemos que habérnoslas con una apocalíptica cristiana. Cierto que esto no significa que el Cristo que ha de volver no pertenezca a los evangelios, pero en la revelación cristiana primitiva sólo recibe su luz de Cristo muerto y resucitado. El mismo no es fuente de luz, como ocurre en el judaísmo."

Para entender las afirmaciones escatológicas de Cristo hay que tener en cuenta que se trata de un lenguaje profético, cuyo estilo tiene muchos rasgos de la apocalíptica del judaísmo. El estilo profético se caracteriza por yuxtaponer inmediatamente hechos próximos y remotos y unirlos estrechamente entre sí en una perspectiva acortada. Se olvida el tiempo que transcurre entre ellos.

Por eso se distingue esencialmente de la constatación histórica de hechos. El cardenal Billot (*La parousie*, 1928) intenta hacer visi-

ble la diferencia de la manera siguiente: "La constatación histórica de hechos y noticias se sitúa, por decirlo así, en la llanura; persigue los sucesos paso a paso en la serie sucesiva en que van unos tras de otros. La profecía, en cambio, se sitúa en la cumbre más alta que domina los tiempos; ve los tiempos a pesar de la oscuridad del futuro, porque Dios los ilumina. Lo que está entre las cumbres no merece su atención. Ve las cumbres que destacan unas tras otras, sin preguntar las distancias que hay entre ellas. Su mirada salta de la más próxima a la que está detrás y hasta la más remota sin echar de ver las distancias. Y así puede la visión profética abarcar en una sola mirada sucesos tal vez separados entre sí por días, años o siglos."

Apartado 5.º

TEXTOS ESCATOLOGICOS

1. *Los sinópticos*

La visión de la resurrección como un acontecimiento decisivo de una vez para siempre y la aplicación de la tesis de la visión profética pueden ayudarnos a comprender más profundamente algunos textos escatológicos.

Primero vamos a citar los grandes discursos escatológicos de Cristo. Según el testimonio de los sinópticos, Cristo anunció el fin del mundo y el juicio en grandiosas imágenes. Muchas veces están tomadas de las ideas apocalípticas contemporáneas. Cristo se sirve de ellas para proclamar su mensaje del fin del mundo. Según San Marcos dicen sus palabras: "Al salir El del templo, díjole uno de los discípulos: Maestro, mira qué piedras y qué construcciones. Y Jesús le dijo: ¿Veis estas grandes construcciones? No quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruída. Habiéndose sentado en el Monte de los Olivos, enfrente del templo, le preguntaban aparte Pedro y Santiago, Juan y Andrés: Dinos cuándo será esto y cuál será la señal de que todo esto va a cumplirse.

Jesús comenzó a decirles: Mirad que nadie os induzca al error. Muchos vendrán en mi nombre, diciendo: Yo soy; y extraviarán a muchos. Cuando oyereis hablar de guerras y rumores de guerras, no os turbéis: es preciso que esto suceda; pero eso no es

aún el fin. Porque se levantarán pueblo contra pueblo y reino contra reino; habrá terremotos por diversos lugares; habrá hambres: es el comienzo de los dolores.

Estad alerta: os entregarán a los sanedrines, y en las sinagogas seréis azotados y compareceréis ante los gobernadores y los reyes por amor de mí, para dar testimonio ante ellos. Antes habrá de ser predicado el Evangelio a todas las naciones. Cuando os lleven para ser entregados, no os preocupéis de lo que habéis de hablar, porque en aquella hora se os dará que habléis, pues no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo. El hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre al hijo, y se levantarán los hijos contra los padres y les darán muerte y seréis aborrecidos de todos por mi nombre. El que perseverare hasta el fin, ése será salvo.

Cuando viereis la abominación de la desolación instalada donde no debe—el que lea entienda—, entonces los que estén en Judea huyan a los montes. El que esté en el terrado no baje ni entre para tomar cosa alguna en su casa, y el que esté en el campo no vuelva atrás para recoger su manto. ¡Ay de aquellas que estén encinta y de las que críen en aquellos días! Orad para que no suceda esto en invierno.

Pues serán aquellos días de tribulación tal, como no la hubo desde el principio de la creación que Dios creó hasta ahora, ni la habrá. Y si el Señor no abreviase aquellos días nadie sería salvo; pero por amor de los elegidos, que El eligió, abreviará esos días. Entonces, si alguno os dijere: He aquí o allí al Mesías, no le creáis. Porque se levantarán falsos Mesías y falsos profetas y harán señales y prodigios para inducir a error, si fuere posible, aun a los elegidos. Pero vosotros estad sobre aviso; de antemano os he dicho todas las cosas.

Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, se oscurecerá el sol, y la luna no dará su brillo, y las estrellas se caerán del cielo, y los poderes de los cielos se conmoverán. Entonces verán al Hijo del Hombre venir sobre las nubes con gran poder y majestad. Y enviará a sus ángeles, y juntará a sus elegidos de los cuatro vientos, del extremo de la tierra hasta el extremo del cielo.

Aprended de la higuera la parábola. Cuando sus ramas están tiernas y echa hojas, conocéis que el estío está próximo. Así también vosotros, cuando veáis suceder estas cosas, entended que está próximo, a la puerta. En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todas estas cosas sucedan" (*Mc.* 13, 1-30). Cfr. *Mt.* 24, 1-51; 21, 5-36.

En este texto del "Apocalipsis sinóptico" Cristo habla claramente de dos sucesos distintos: del fin de Jerusalén y del fin del mundo. La destrucción de la ciudad santa y de su templo simboliza y anticipa la destrucción del mundo. Los discípulos barruntaron inmediatamente la relación de ambas catástrofes. Les subyuga la magnificencia del templo y rompen en exclamaciones de asombro y admiración; y entonces oyen de boca de Cristo que hasta el templo está sometido a la ley de la caducidad; para ellos es incomprensible porque en el templo y en la ciudad de Jerusalén ven encarnado todo lo que significa seguridad y protección terrenas, plenitud de vida y magnificencia. La magnificencia del templo es para ellos garantía de la cercanía y amor de Dios. Tales ideas se mueven en una tradición de siglos; todas las esperanzas de un futuro grandioso se concentran desde antiguo en el templo (por ejemplo. *Is.* 59, 1-3; 10; 15; 16; 18). La destrucción del templo abre bruscamente ante ellos terribles horizontes; no podían imaginar que el mundo pudiera seguir existiendo si el templo y la ciudad santa debían periclitar.

Lo dicho de la destrucción del templo vale de todas las catástrofes ocurridas dentro de la historia humana: son precursoras de la última, del fin del mundo. Por eso puede ser descrito el fin del mundo con las imágenes y colores usados para describir las grandes catástrofes históricas.

Según la descripción de *San Lucas*, Cristo profetiza el fin del mundo de la manera siguiente: "Llegará tiempo en que desearéis ver un solo día del Hijo del Hombre, y no lo veréis. Os dirán: Helo allí y helo aquí. No vayáis ni le sigáis, porque así como el rayo relampaguea y fulgura desde un extremo al otro del cielo, así será el Hijo del Hombre en su día. Pero antes ha de padecer mucho y ser reprobado por esta generación. Como sucedió en los días de Noé, así será en los días del Hijo del Hombre. Comían y bebían, tomaban mujer los hombres, y las mujeres marido, hasta el día en que Noé entró en el arca y vino el diluvio y los hizo perecer a todos. Lo mismo en los días de Lot: comían y bebían, compraban y vendían, plantaban y edificaban; pero en cuanto Lot salió de Sodoma, llovió del cielo fuego y azufre, que los hizo perecer a todos. Así será el día en que el Hijo del Hombre se revele. Aquel día, el que esté en el terrado y tenga en casa sus enseres, no baje a cogerlos; e igualmente el que esté en el campo no vuelva atrás. Acordaos de la mujer de Lot. El que busque guardar su vida, la perderá, y el que la perdiere, la conservará. Dígoos que en aquella

noche estarán dos en una misma cama, uno será tomado y otro dejado. Estarán dos moliendas juntas, una será tomada y otra será dejada. Y tomando la palabra, le dijeron: ¿Dónde será, Señor? Y les dijo: Donde esté el cuerpo, allí se juntarán los buitres" (*Lc.* 17, 22-37).

Cristo explica en este discurso que el anhelo del día del Señor, es decir, de la plena salvación no será satisfecho dentro de la historia. El deseo de los apóstoles de que Cristo vuelva no será acallado mientras dure esta vida de peregrinación. Pero en la caída de Jerusalén y en todas las tribulaciones que han de sufrir vivirán el prólogo del fin del mundo y de la vuelta de Cristo íntimamente unida a ese fin.

Cristo aconseja la rápida huída, cuando se hagan visibles los signos de la destrucción. Pero esta advertencia tiene que tener distinto sentido en las catástrofes intrahistóricas y en el último momento. Es posible huir de una ciudad cuando se acerca su fin, pero del fin del mundo es imposible huir. La advertencia de huir de él sólo puede tener sentido alegórico; es una intimación al desprendimiento radical de lo caduco, de las posesiones terrenas. La mujer de Lot, que al volverse a mirar demostró que su corazón estaba todavía atado a lo terreno, es un ejemplo aleccionador.

En dos momentos se hace patente que, a pesar de la estrecha relación entre las catástrofes intrahistóricas y el fin del mundo, se trata de la profecía de este último: el Hijo del Hombre será visible en todas partes, en cuanto llegue, como un relámpago deslumbrante que cruza todo el cielo. Su llegada tiene, pues, significación pancósmica. Además, habrá juicio y justicia en cualquier sitio que haya hombres. Su venida tiene, por tanto, significación panhistórica.

De modo parecido hay que explicar los textos ya citados que el escatologismo consecuente aduce a favor de su teoría. Muchas veces no se refieren a la vuelta de Cristo ni al fin del mundo, sino a una revelación de su poder y gloria, que ocurrirá antes de su segunda venida, pero que es transparente y deja adivinar la revelación definitiva o está prospectivamente dominada por ella. Según *Mt.* 10, 23, dice Cristo: "Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra, y si en ésta os persiguen, huid a una tercera. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre" (*Mt.* 10, 23).

Este texto es dado por San Mateo en relación con los que hablan de la misión de predicar el Evangelio y el reino de Dios. Al pie de la letra significa que Cristo será reconocido como Hijo del Hom-

bre—es decir, en el poder y la gloria que contempló el profeta Daniel (7, 13-14)—, antes que los discípulos hayan llevado su mensaje a todas las ciudades. Surge la cuestión de a qué suceso se alude al hablar de la manifestación del Hijo del Hombre en poder y gloria. So pena de hacer que la Escritura se contradiga y siembre confusión, no puede referirse a la venida de Cristo al fin de los tiempos. Como existen otras demostraciones del poder de Cristo, hay que pensar en ellas. La más clara es la destrucción de Jerusalén. En ella hay que pensar, por tanto, en primer lugar. Se podría pensar también en alguna actuación especialmente poderosa de Dios en la difusión del Evangelio. Pero también puede verse aquí la simbólica destrucción de Jerusalén. En la caída de Jerusalén se revela y cumple la justicia del Hijo del Hombre sobre el mundo que se cierra orgullosamente en sí mismo. Esa justicia ocurre continuamente. Cristo Juez está siempre cerca del mundo. Pero sus juicios son ocultos. De vez en cuando, sin embargo, castiga con tal ira al mundo caído en el mal, que el mundo se tambalea y los sabios que saben ver observan: es el Señor, que revela su poder y santidad. Y así permanecen despiertos para la hora en que el Señor se revele en su gloria ante todo el mundo.

J. Schmid interpreta el texto como advertencia a los discípulos y dice (*Das Evangelium nach Matthäus* [1956, 3.ª edic.], 180 y siguientes): "Jesús exige de sus discípulos, por una parte, una intrépida confesión incluso ante la muerte, pero también explica el miedo ante la extrema opresión de la persecución como permitido y mandado. Parece ser difícil y hasta imposible interpretar la venida del Hijo del Hombre, si no es referida a la parusía. Pero entonces esa afirmación sería no sólo un error de Jesús sobre la proximidad de su vuelta para el juicio final, sino que estaría también en contradicción con otras no menos definidas palabras de Jesús, según las cuales antes del fin será predicado el Evangelio a todos los pueblos (24, 14 = *Mc.* 13, 10) y Jesús no conoce ni el día ni la hora del fin (24, 36 = *Mc.* 13, 32). Tampoco puede haber sido formulada por vez primera esta afirmación por San Mateo. Porque sigue casi inmediatamente al versículo 18, que alude a Palestina y el evangelista se contradiría a sí mismo en un momento, por así decirlo. Además, por el tiempo en que escribió su obra el evangelio había traspasado hacía tiempo los límites de Palestina, y la mayoría de los apóstoles y otros misioneros del círculo de los discípulos inmediatos de Jesús se habían visto obligados a abandonar Palestina. Además, si la afirmación no se refiere en el contexto en que aparece en San

Mateo al trabajo misional de los apóstoles y al destino que les amenaza, sino a los discípulos en sentido amplio, no se puede comprender que la misión de Israel no fuera terminada al llegar la parusía (a consecuencia de la obstinada incredulidad de los judíos). También es caprichosa e insostenible, porque no es demostrable por otras palabras de Jesús la opinión de que Jesús aludía aquí con su llegada a su resurrección, y que entendía ésta como una parte de su parusía, como una anticipación parcial de su vuelta en gloria y poder. Si el versículo, precisamente por su dificultad objetiva, tiene que ser entendido como una expresión auténtica de Jesús y como admitido por el universalista San Mateo en su evangelio, ello demuestra que no encontró en él ningún problema (cfr. su procedimiento en otros casos, por ejemplo, 13, 58 = *Mc.* 6, 5; 19, 16 = *Mc.* 10, 17), aunque no nos es posible interpretarlo de modo que se haga justicia su letra y no quede ningún problema objetivo. Se suele acostumbrar a interpretarlo (lo mismo que *Mc.* 9, 1) como referido, en lugar de a la vuelta de Cristo a la llegada impersonal del reino de Dios, y con ello se alude al día de Pentecostés y a la marcha victoriosa del evangelio después de ese día. No contiene una prohibición de abandonar Palestina y buscar protección en las ciudades paganas. Sólo dice que para los discípulos (o para los misioneros) habrá siempre una huída en la persecución, y las ciudades de Palestina sólo son nombradas porque son las que están al alcance de la vista de los discípulos a quienes habla."

En otra ocasión dice Cristo: "En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean venir en poder el reino de Dios" (*Mc.* 9, 1; *Lc.* 9, 27). También de este texto hay que preguntar si se refiere a la segunda venida de Cristo, tanto más cuanto que el momento de esa venida sólo es conocido por el Padre, como dice Cristo mismo (*Mc.* 13, 32; *Lc.* 17, 22). Se puede pensar en la revelación gloriosa de Cristo en el monte de la transfiguración (*Mt.* 17, 1-3; *Mc.* 9, 2-13; *Lc.* 9, 18-36) o en la Resurrección o en la destrucción de Jerusalén en la que se reveló el poder de Dios en su aspecto justiciero y castigador, en las demostraciones de poder que acompañaron la predicación del Evangelio (*Act.* 3; 5, 12; *Rom.* 15, 19). Según *Lc.* 2, 49-51 y *Mt.* 23, 34-36 se pedirá cuentas a "esta generación" de la sangre de los profetas derramada desde el principio. En la destrucción de Jerusalén se ajustó esa cuenta. Si seguimos fieles al principio de interpretación plurivalente, esta amenaza de justicia es también una alusión a la justicia última que se hará cuando vuelva el Señor. Cuando Cristo dice a

sus jueces, según San Mateo, 26, 64, que verán al Hijo del Hombre sentado a la derecha de Dios omnipotente y bajar en las nubes del cielo, no les dice que ellos mismos vayan a vivir la revelación definitiva del Señor; estas palabras de Jesús deben interpretarse como dirigidas a sus jueces en cuanto representantes de todo el pueblo. Significarían, pues: vosotros, judíos, veréis la venida del Hijo del Hombre. El pueblo judío vivirá ese acontecimiento, sea que vivan todavía o hayan muerto ya los judíos contemporáneos de Jesús. Quizá, aunque con menos probabilidad, pudieran entenderse esas palabras en el sentido de que sus jueces habrían de sentir el poder y la dignidad que le competen como al Hijo del Hombre profetizado por Daniel; así podrían referirse esas palabras a la destrucción de Jerusalén. Resumiendo: las palabras de Jesús ni fijan el día ni la hora de su vuelta al fin del mundo. Sigue siendo cierto el hecho de su venida e incierto el tiempo o fecha de ella oculta en los designios inescrutables de Dios.

2. *Las epístolas de los Apóstoles*

Volvamos a la cuestión de qué es lo que creyeron los discípulos de Cristo sobre la fecha de la vuelta del Señor. Según la escuela escatológica la creyeron inminente o al menos muy próxima.

1. Las epístolas de los Apóstoles dan a primera vista la impresión de que sus autores esperaban vivir la segunda venida de Cristo. ¿Puede verse en ello una doctrina? ¿Tuvieron ellos por verdad revelada que iban a vivir la próxima vuelta de Cristo? Es importante distinguir exactamente entre la esperanza en la próxima vuelta de Cristo y el hecho de que la doctrina sobre ella sea tenida como una verdad revelada. Cualquier hombre de cualquier época puede alimentar la esperanza de que Cristo volverá pronto. Pero tan pronto como esta esperanza se consolide en una doctrina irrumpe la herejía. Un análisis cuidadoso de los textos indica que no se puede hablar de una doctrina a este respecto en los apóstoles y en los discípulos. Que, sin embargo, esperaron la inminente llegada del Señor es, como antes hemos indicado, evidente. Hubiera sido precisamente admirable que no hubieran tenido tal esperanza después del revolucionario suceso de la resurrección. Pero que no entendieron esa esperanza como doctrina revelada, se deduce de que defendieron una junto a otra las tesis de la próxima vuelta de Cristo y de su

propia muerte, que ocurriría antes de esa vuelta. El desengaño en su esperanza no destruyó en absoluto su doctrina de la segunda venida de Cristo.

Los textos escatológicos más extensos aparecen en *San Pablo.* Vamos a empezar por él. La próxima vuelta de Cristo está durante toda su vida en el horizonte de sus pensamientos, como dice el exegeta francés E.-B. Allo, O. P. San Pablo vivió de la esperanza en el triunfo definitivo de Cristo. Nada es para él más incitante que esa espera. En sus epístolas es el motivo más eficaz para exigir fe y fidelidad a sus lectores. Con esa esperanza consuela y reconforta el corazón de los creyentes en las tribulaciones (*I Thess.* 1, 3; 2, 19; *I Cor.* 1, 8; 7, 26; 10, 11; 16, 22; *Col.* 3, 14; *Rom.* 13, 11; *Phil.* 1, 1. 6. 9; 2, 12-16; 4, 5; *Eph.* 4, 30; *I Tim.* 6, 14; *II Tim.* 1, 12. 18; 4, 1. 8; *Tit.* 2, 13; *Hebr.* 10, 25, 37).

San Pablo vive en la esperanza de que la vuelta de Cristo ocurrirá mientras él viva. Sin embargo, a medida que envejece y que se le echan encima las sombras de la muerte se va debilitando esa esperanza. En las epístolas del cautiverio expresa esa esperanza menos veces y con menos animación; pero tampoco en ellas falta. Sin embargo, a través de toda la época de su actividad misionera permanece su convicción de que el Señor volverá y se llevará a los suyos.

Vamos a ver algunos detalles:

2. Los textos más instructivos están en la primera y segunda *Epístola a los Tesalonicenses.* Los tesalonicenses se preocupan por el destino que correrán sus muertos cuando vuelva el Señor. Temen que salgan perjudicados frente a los que vivan todavía cuando el Señor vuelva. San Pablo contesta atendiendo esa preocupación (la primera *Epístola a los Tesalonicenses* es del año 52). "Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron, pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras. Cuando al tiempo y a las circunstancias no hay, hermanos, por qué escribir." Sabéis bien que el día del Señor llegará como el ladrón en la noche. Cuando se dicen: "Paz y seguridad, entonces, de improviso, les so-

brevendrá la ruina, como los dolores del parto a la preñada, y no escaparán. Cuanto a vosotros, hermanos, no viváis en tinieblas, para que ese día no os sorprenda como ladrón; porque todos sois hijos de la luz e hijos del día; no lo sois de la noche ni de las tinieblas. Por consiguiente, no os durmáis como los otros, antes bien, velad y vivid sobriamente. Los que duermen, de noche duermen, y los que se embriagan, de noche se embriagan. Pero nosotros, hijos del día, seamos sobrios, revestidos de la coraza de la fe y de la caridad y del yelmo de la esperanza en la salvación. Que no nos destina Dios a la ira, sino a la salvación por Nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros para que en vida y en muerte vivamos unidos a El. Así, pues, consolaos mutuamente y edificaos unos a otros, como ya lo hacéis" (*I Thess.* 4, 15 a 5, 11).

Con estas palabras consuela San Pablo a los tesalonicenses. No tienen por qué preocuparse de la salvación de sus muertos. Quienes vivan cuando Cristo vuelva no tendrán preferencias sobre los ya muertos. Esta es la doctrina del Apóstol. Los tesalonicenses querían una explicación sobre las posibilidades de salvación de los muertos antes de la venida de Cristo. San Pablo la ha contestado ya. Sobre la proximidad o lejanía de la vuelta de Cristo no hay propiamente información, ya que sobre esa cuestión nada habían preguntado los de Tesalónica. No se puede negar que también en este texto resuena la esperanza de que también él verá el día del Señor. En todo caso, el Apóstol tiene por posible que viva todavía cuando el Señor vuelva. A favor de esa interpretación hablan las palabras "Nosotros..., los vivos, los que quedamos para la venida del Señor..." Pero sería demasiado interpretarlas en el sentido de que San Pablo enseña en ellas unívocamente la doctrina de que él y los tesalonicenses han de ver la vuelta del Señor, sin haber muerto antes, es decir, de que la vuelta de Cristo es inminente. El "nosotros" puede ser interpretado —como en el texto antes citado de la primera epístola a los Corintios—como una característica de su estilo. El texto significaría entonces: Los miembros de nuestra comunidad—cristianos, por tanto, que vivan todavía cuando Cristo vuelva, sea cuando sea, no tendrán ninguna preferencia sobre los que ya hayan muerto. La Comisión Bíblica declaró el 18 de junio de 1915 que los versículos 15-17 de la primera epístola a los Tesalonicenses no contienen ninguna doctrina segura sobre si la vuelta del Señor está inminente ni sobre si San Pablo se cuenta a sí mismo y a los Tesalonicenses entre los que verán la vuelta del Señor antes de morir. Sin embargo, es compatible con esa declaración suponer que San Pablo expresa en la

epístola la esperanza de que la venida de Cristo ocurrirá antes de morirse él.

Parece que la epístola fué mal interpretada en Tesalónica por una serie de lectores. Surgió la idea de que la parusía era inminente. No pocos creyentes abandonaron su oficio esperando la parusía y preparándose para ella. Cuando San Pablo se enteró del malentendido, expresó claramente su opinión sobre la fecha de la vuelta de Cristo en su segunda epístola a los Tesalonicenses, escrita después de la primera. "Hermanos míos, por lo que hace a la venida de Nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con El, os rogamos que no os turbéis de ligero, perdiendo el buen sentido, y no os alarméis ni por espíritu, ni por discurso, ni por epístola, como si fuera nuestra, que digan que el día del Señor es inminente. Que nadie en modo alguno os engañe, porque antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios y proclamarse dios a sí mismo" (*II Thess.* 2, 1-4). San Pablo rechaza con decisión las ideas que circulan por Tesalónica. Primero deben aparecer los signos del fin. No han empezado aún. San Pablo hace observar a los Tesalonicenses que con esa indicación nada nuevo les ha dicho. No tienen más que recordar su predicación. Y subraya que ya en la predicación oral les habló en el mismo sentido sobre la vuelta del Señor. No se habrían hecho esas falsas ideas de haberse atenido a su doctrina (ver. 5).

Mientras que el Apóstol enseña en la segunda epístola a los Tesalonicenses que la llegada de Cristo no debe esperarse todavía y que no ocurrirá antes de que aparezca el anticristo, pero no dice si tardará todavía o si ocurrirá inmediatamente después de la aparición del anticristo, según la epístola a los Romanos (de principios del año 58) debe preceder la conversión del pueblo judío. Tal conversión ocurrirá a su vez, cuando entren en la Iglesia todos los paganos. San Pablo sabe que él no verá todo ese proceso (*Rom.* 11, 13). Con esa doctrina la vuelta de Cristo es situada en un futuro lejano e indefinido. Tampoco la vuelta de Cristo ocurrirá inmediatamente después de la conversión del pueblo judío, ya que después de esa conversión tiene que aparecer el hombre de la perdición, que causará una gran apostasía. Sólo entonces llegará el fin (*Rom.* 9-11).

Más claramente dice su opinión en la primera epístola a los Corintios (que data del año 56). Enseña el gran valor de la vida virginal; lo funda en la libertad y disponibilidad para Dios, que

da la vida en virginidad y en la caducidad del mundo. Como el fin puede sobrevenir en cualquier momento y nadie sabe cuánto tiempo se le concede todavía, no vale la pena dar demasiada importancia a las cosas terrenas. Lo esencial para el cristiano es estar siempre preparado para la venida del Señor. Esa preparación le da una gran superioridad sobre las cosas de este mundo; en ella logra esa regia distancia frente a las cosas del mundo que da dignidad al hombre. Sólo el superficial puede creer que el mundo terreno tiene consistencia. Los que son sabios no se entregan a los hombres, ni al dolor, ni a la alegría ni a la conquista de las cosas de este mundo como hacen los demás hombres, que valoran excesiva y falsamente estas cosas. Gracias a su superioridad sobre el mundo no atentarán contra lo consistente como los fanáticos, ni romperán el orden de la vida ciudadana como los revolucionarios, pero saben el terrible misterio del tiempo, el misterio que caracteriza a todo tiempo desde la Muerte y Resurrección de Cristo: todo el mundo en su forma y figura actual está destinado a la destrucción. Por eso dice San Pablo a los Corintios que no deben tomar demasiado en serio las formas y órdenes de este mundo (*I Cor.* 7, 25-35). San Pablo no dice *nada sobre el ritmo o velocidad de la caducidad. Su llamamiento* va más lejos y dice que no deben entregarse a una falsa preocupación por las cosas terrenas, porque no tienen importancia absoluta y se debe estar preparados en todo momento para la venida del Señor.

En el capítulo XV de la primera epístola a los Corintios parece que San Pablo expresa la esperanza concreta y determinada de vivir la vuelta del Señor. El Apóstol rechaza la idea de que la vida del resucitado sea una reanudación o continuación de la forma terrena de vivir. Entre la vida terrena y la vida de resurrección hay un gran contraste, a pesar de la continuidad. Entre ambas vidas hay una profunda transformación; sin transformarse no se puede entrar en la vida celestial. "Voy a declararos un misterio: No todos dormiremos, pero todos seremos inmutados. En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de la trompeta—pues tocará la trompeta—los muertos resucitarán incorruptos, y nosotros seremos inmutados" (*I Cor.* 15, 51-52). Textualmente el pasaje de San Pablo parece decir, que, cuando vuelva Cristo, no todos los cristianos "dormirán". Mientras que los ya muertos primero serán resucitados y después transfigurados, los no "dormidos" todavía serán transfigurados inmediatamente. En el "nosotros" con que se implica entre los lectores, San Pablo parece contarse a sí mismo y a los co-

rintios entre los que vivirán la vuelta de Cristo sin haber muerto. Sin embargo, surge la cuestión de si la palabra "nosotros" justifica esa interpretación. Había que decir que San Pablo hace posible aunque no fuerza la interpretación dicha. La palabra conserva su sentido, aunque se interprete en el sentido de que San Pablo habla de la comunidad de cristianos en general. El texto diría entonces: Nosotros, cristianos, resucitaremos sin corrompernos, cuando venga el Señor. Los miembros de esta comunidad que vivan todavía cuando el Señor vuelva serán transfigurados sin tener que pasar por la muerte.

Tampoco este texto puede ser citado como testimonio de que San Pablo tenía la certeza o defendía la doctrina que él y sus contemporáneos de Corinto verían antes de morir la vuelta de Cristo. Del texto puede deducirse a lo sumo una esperanza inconcreta e imprecisa.

El pensamiento del Apóstol está sometido a cambios, se presiente y ve en la segunda *Epístola a los Corintios*: "Pues sabemos que si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por manos de hombres, eterna en los cielos. Gemimos en esta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en esta tienda gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida. Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su Espíritu. Así estamos siempre confiados, persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor. Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por serle gratos, puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno según lo que hubiera hecho por el cuerpo, bueno o malo" (*II Cor.* 5, 1-10; esta epístola fué escrita hacia el año 57).

Se puede parafrasear este texto de la manera siguiente: Según San Pablo, el hombre tiene un anhelo indestructible de vida imperecedera. No puede ser acallado dentro de la vida terrena. Pero Dios, que lo puso en su corazón, ha prometido y posibilitado su satisfacción. Para llegar a ello, el hombre tiene que sufrir una profunda transformación. Ocurre en la muerte. San Pablo parece contar con que tiene que sufrir la muerte antes de que Cristo vuelva. Esta idea le llena de desasosiego. Sin embargo, se consuela con la

esperanza de que Dios le dará una casa eterna, una vestidura celestial. Para que pueda participar de estos divinos regalos tiene que ocurrir la transformación, sin la que no puede ni tener la casa ni "ponerse la vestidura", sin la que se encontraría desnudo ("desnudo" no significa desnudez real, sino un estado no adaptado a la vida celestial, del que se tendría que avergonzar ante Dios). Mientras el hombre no haya sufrido esta transformación, está lejos del Señor. Mientras se cobije en el cuerpo terreno no está en su verdadera patria. Estará en ella cuando contemple al Señor. Para la recta interpretación y valoración de la doctrina paulista es importante observar que el Apóstol no habla en conceptos fijos, sino en comparaciones e imágenes cambiantes.

La *Epístola a los Filipenses* nos ofrece un grado más.

La esperanza de que el Señor se manifieste en su gloria antes de que el Apóstol muera se debilita al pasar los años y al ir sintiendo la cercanía de la muerte. En la *Epístola a los Filipenses* (del año 63, aproximadamente) tiene por probable que él por sí solo vaya al Señor, antes de que el Señor se manifieste en su gloria (*Phil.* 1, 20-23). Espera que la muerte le conceda la inmediata unión con Cristo. Con estas palabras expresa San Pablo por primera vez la fe en que probablemente no verá el día del Señor antes de morir. Pero eso no significa ningún cambio fundamental en sus ideas escatológicas, pues también en la epístola a los Filipenses habla del día de la parusía, en que Cristo se revelará como salvador y configurará nuestro cuerpo de miseria conforme al cuerpo de su gloria (*Phil.* 3, 20).

En la epístola a los Filipenses encontramos, pues, formulaciones parecidas a las de las demás epístolas. Lo que varía respecto a las otras anteriores, y, sobre todo, respecto a las epístolas a los Tesalonicenses, es la intensidad de la esperanza en la vuelta de Cristo antes de la muerte de su autor. En la epístola a los Filipenses (y lo mismo en la segunda a los Corintios) el Apóstol cuenta ya débilmente con esa posibilidad. Lo mismo ocurre en la primera epístola a Timoteo (*I Tim.* 6, 13-15) y en la epístola a Tito (*Tit.* 2, 15), es decir, en las epístolas últimas escritas hacia el principio del año 60. Lo que queda y se repite en todas ellas es, sin embargo, la convicción de que sólo la segunda venida de Cristo nos traerá la salvación plena y perfecta. Del hecho de que San Pablo predique con igual fuerza la segunda venida de Cristo como hora de la plenitud, incluso donde expresa unívocamente la idea de que morirá antes de la vuelta de Cristo, se deduce que la idea de que había de morir antes de la vuelta de Cristo no le era ajena ni en las primeras

epístolas, cuando subrayaba su esperanza de vivir para verla y vivirla. Esas dos ideas no se excluyen, sino que se completan; por tanto, las epístolas de San Pablo no se contradicen entre sí, aunque acentúen distintamente la esperanza de la parusía. En las primeras la esperanza en la parusía pasa a primer plano, sin que quede excluída la posibilidad de tener que morir antes que ocurra. En las más tardías está en primer plano el conocimiento de tener que morir antes de la vuelta de Cristo, sin que por eso se pierda la certeza de que sólo la vuelta de Cristo nos traerá la plenitud última, la salvación en el cuerpo.

Apartado 6.º

C R I T I C A

Los defensores del escatologismo consecuente se encuentran, por tanto, en un error capital al atribuir a San Pablo la doctrina de que la vuelta de Cristo era inminente y al suponer que la abandonó al darse cuenta de su engaño. Tampoco los defensores del método histórico-religioso hacen justicia a las ideas de San Pablo al suponer que en las primeras epístolas mantuvo una escatología completamente judía, en la que lo esencial era la continuación de la vida corporal transformada, y que después renunció a ella por otra escatología helenística y perespiritualizada en la que sólo habla de la pervivencia del espíritu liberado del cuerpo.

O. Kuss da el siguiente resumen de la doctrina del Apóstol (*Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater* (Regensburg, 1940), 214-16: "El Apóstol vive orientado hacia la plenitud.

Está penetrado—de ello dan testimonio sus cartas en cada línea—de una esperanza ardiente en la plenitud eterna, y su vida terrena recibe todo su impulso y toda su fuerza únicamente de la certeza de que le espera una recompensa inimaginable. En algunos textos ha hablado más extensamente de sus esperanzas finales; en relación con la interpretación de *II Cor.* 5, 1-10 hay que exponer aquí brevemente la unidad interna de *I Thes.* 4, 13-18; *I Cor.* 15, 51, 52; *Phil.* 1, 23; *II Cor.* 5, 1-10; y *Rom.* 8, 18-20. La mirada de las más antiguas epístolas de San Pablo está dirigida a la parusía. En *I Thes.* 4, 13-18 trata el Apóstol de tranquilizar y consolar a los cristianos que esperaban con toda seguridad vivir la parusía y se preocupaban del destino de los dormidos (es decir, de los muertos) al llegar la parusía. San Pablo resuelve la dificultad con la explicación autoritaria (v. 15) de que cuando llegue la parusía habrá todavía vivos, entre los que se cuenta a sí mismo posiblemente (al menos dice formalmente: "nosotros", v. 15, 17) y

que no tendrán ninguna prerrogativa sobre los muertos, sino que primero resucitarán en Cristo los muertos (v. 16); este resucitar significa la plenitud definitiva en la gloria. Cosa semejante vale de *I Cor.* 15, 51-52. También aquí se cuenta el Apóstol, según parece, entre los que verán la parusía. "No todos dormiremos, pero todos seremos inmutados. En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de trompeta—pues tocará la trompeta—los muertos resucitarán incorruptos y nosotros seremos inmutados." Para los muertos la resurrección, para los que viven todavía la inmutación; ambas cosas conducen al mismo resultado: hacia la plena revelación definitiva y eterna de la perfección. Los textos—*I Thes.* 4, 13-18 y *I Cor.* 15, 51-52—ni excluyen otras afirmaciones sobre la situación de los dormidos después de su muerte y antes de la parusía (Cfr. también *I Thes.* 5, 10), ni obligan a suponer que San Pablo jamás contara con su muerte antes de la parusía; en vista de su continuada inminencia más bien parecía ser natural que contara con ella. Mientras que la interpretación del texto *II Cor.* 1-10 es discutida respecto al punto aquí en cuestión, nadie duda de que San Pablo en la *Epístola a los Filipenses* expresó claramente su segura esperanza de que la muerte le uniría inmediatamente con Jesucristo. Tiene la muerte por ganancia (1, 21), desea morir para estar con Cristo, que es mucho mejor (1, 23). No se puede negar que San Pablo formula con ello un conocimiento que antes—al menos antes de *II Cor*—no nos había dejado escrito en las epístolas conocidas. Correspondía a las categorías conceptuales de una ciencia histórico-religiosamente orientada el suponer que aquí había enfrentadas dos esperanzas en el futuro: una de raíz judía y escatológica y otra de raíz helenística y pneumática. Prescindiendo de que tal hipótesis se basa en último término en opiniones preconcebidas, no se puede atribuir sin más al Apóstol una concepción tan inorgánica sobre cuestiones teológicas de primer rango que pondrían seriamente en cuestión su unidad espiritual mientras se encuentre un camino viable que conduzca a una solución unitaria. Si San Pablo en la misma *Epístola a los Filipenses*, en la que expresa la esperanza (1, 23) de que se unirá pronto con Cristo después de morir, menciona a la vez la transformación definitiva del día de la parusía en el que Jesucristo aparecerá como salvador, que reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas (3, 21), es difícil negar la unidad de la esperanza escatológica del Apóstol, so pena de atribuirle más inconsecuencia de la que es posible. Según la explicación dada arriba a la base de *II Cor.* 5, 1-10 está la misma idea que a la base de *Phil.* 1, 23. Cuando ciertos intérpretes parten del supuesto de que ambas ideas, tal como aparecen indiscutiblemente en *I Thes.* 4, 13-18; *I Cor.* 15, 51-52, y por otra parte en *Phil.* 1, 23, son incompatibles, suponen que el Apóstol habla también en *II Cor.* 5, 1-10 s. sólo de la parusía, porque en *Rom.* 8, 18-30 sólo se habla a su vez de la parusía y no se puede suponer correctamente un cambio de sus ideas frente a *II Cor.*, anterior cronológicamente a *Rom.* Pero estas ideas no se contradicen en forma alguna y podemos unirlas en una imagen de conjunto sin grandes apuros. En *II Cor.* 5, 1-10 San Pablo habla del anhelo de plenitud y del miedo a morir, sentimientos que están en el ser de toda criatura (sobre eso también *Rom.* 8, 18-30). Espera que después de su muerte sufrirá la inmutación, sin la que se encontraría desnudo, que le será regalada inicialmente como prenda inmediatamente después de la muerte, y plenamente el día de la parusía. El ser-con-Cristo

(*Phil.* 1, 23) no es imaginable sin una decisiva inmutación del hombre que sólo el día del juicio afectará también al cuerpo y lo plenificará. Si San Pablo habla de nuevo en *Rom.* 8, 18-30 (lo mismo que en *I Thes.* y *I Cor.)* de que sólo el día de la parusía ocurrirá la plenitud que Dios nos ha prometido y que hará realidad la salvación de nuestro cuerpo, no ha abandonado en modo alguno la idea defendida en *II Cor.*, sino que dentro del sentido de su demostración que habla del destino total de la creación (para deducir una prueba de la seguridad de nuestra esperanza), su mirada se dirige de nuevo a la parusía, mientras que en *II Cor,* 5, 1-10 y *Phil.* 1, 23 habla del destino del individuo (aunque en el marco de la totalidad). También encontramos aquí, por tanto, el rasgo fundamental de la teología paulina con que tropezamos por todas partes. El cristiano es realmente poseedor y a la vez espera realmente; inicialmente y a modo de prenda se encuentra en posesión de los salvadores, pero sólo el día de la parusía le traerá la revelación plena de la gloria. Sólo el día de la parusía ocurrirá ante sus ojos en su esplendor último la maravillosa inmutación que es la meta de todos los anhelos cristianos; el hombre poseerá un cuerpo espiritual en incorruptibilidad, gloria y fuerza y estará para siempre con el Señor. Es difícil decidir la cuestión de si se puede comprobar una evolución en las ideas escatológicas del Apóstol aquí tratadas. Pero parece que al principio contó de hecho mucho más con la posibilidad de vivir la parusía y que la cuestión de los muertos se dirigía, al principio, exclusivamente a su destino el día de la parusía. Debido a los crecientes y múltiples sufrimientos y experiencias de su actividad misionera fué empujado cada vez con más fuerza a plantear la cuestión del destino individual inmediatamente después de su muerte (pero esto no debió ser en modo alguno antes de la época que transcurre entre *I Cor,* y *II Cor.);* llegó al resultado del *II Cor.* 5, 1-10 y de *Phil.* 1, 21-23 y así completa sin contradecirse en lo más mínimo sus doctrinas de *I Thes.* 4, 13-18 y *I Cor.* 15, 51-52."

Los *demás apóstoles* están concordes con las ideas y espíritu de San Pablo. Como antes vimos, el tiempo inaugurado por Cristo es llamado por ellos último tiempo (*I Pet.* 4, 7; 1, 20; *II Pet.* 3, 3; *Jud.* 18). San Juan habla incluso de la última hora que se acerca (*I Io.* 2, 18). Santiago aconseja a sus lectores tener paciencia porque la vuelta del Señor está cerca (*Sant.* 5, 7). San Pedro exige oración y sobriedad diciendo que está próximo el fin de todas las cosas (*I Pet.* 4, 7). Tales expresiones aluden a que con Cristo ha irrumpido la última época, la época de la salvación y de la gracia. Nada se sabe sobre cuánto va a durar. San Pedro ofrece incluso un punto de apoyo para la interpretación de esas expresiones al decir que no podemos olvidar que para Dios mil años son como un día. Los que se burlan de que las esperanzas en una pronta vuelta de Cristo siguen sin ser cumplidas olvidan la medida con que Dios mide el tiempo; pecan de un grave desconocimiento de la Teología. Quieren hacer valer las medidas humanas y caen en un error funesto.

El *Apocalipsis de San Juan* explica clara y precisamente cómo

deben interpretarse las afirmaciones de que llegan los últimos tiempos, de que pronto volverá Cristo, de que la vuelta de Cristo está próxima y otras parecidas. Para quien acepta la Escritura como una totalidad se trata de una interpretación auténtica, como la dada en la primera epístola de San Pedro; está dispuesto a creer a los autores de la Sagrada Escritura, cuando indican cómo deben ser entendidas sus propias palabras. En el *Apocalipsis de San Juan* se habla varias veces de que el tiempo está cerca y de que el Señor vendrá pronto (*Apoc.* 1, 1. 3; 22, 7. 10. 12. 20). Estas palabras deben ser entendidas en sentido profético. Como hemos visto, la visión profética acerca lo lejano. Tales expresiones no pretenden, por tanto, informar sobre la fecha de la parusía, sino llamar a la continua vigilancia y a la conservación de la libertad interior e independencia frente a las cosas de esta tierra. Por tanto, cuando se dice que Cristo volverá pronto se alude a que Cristo siempre está cerca. La multitud de sucesos vistos y profetizados en el Apocalipsis hace ya suponer que no pueden desarrollarse en el espacio de la vida de un hombre. El desarrollo del poder de la bestia dura tres años y medio, es decir, un tiempo de desgracia sólo de Dios conocido; ocho reyes llegarán al trono y sólo uno dominará poco tiempo. Evidentemente se trata de un largo período. A eso se añade que Satanás estará atado durante mil años. También éste es un tiempo de duración indefinida, de perfección relativamente grande. Sólo después de eso sobrevendrá el juicio final y la transformación del cielo y de la tierra. Pero por lejos que estén el juicio final y la venida de Cristo, el Señor está siempre cerca, pues Cristo "llama a la puerta del cristiano y entrará y cenará con él" (3, 20). Congrega en Sión un ejército de 144.000 guerreros que le siguen adonde les lleva. En el punto culminante de la lucha viene El, jinete en caballo blanco, y aniquila a la bestia y a sus muchos secuaces.

La "pronta" venida de Cristo no es, pues, siempre la parusía del último día. San Juan habla también repetidamente de quienes mueren antes del fin del mundo y hasta les celebra como dichosos si murieron en el Señor. Ve también las almas de los mártires en posesión de la felicidad antes del juicio final (6, 11 y 20, 4). Viceversa: también muchos malos mueren a consecuencia de las plagas y castigos. Sólo el día del juicio final los devuelve el averno para que sean juzgados según sus obras. San Juan no cuenta, pues, con ver la parusía, pero como San Pablo (cfr. *I Thess.* 4, 15-18) hace saber que "la muerte antes del fin no altera el destino de los hombres; el día de su muerte es para ellos el día de la parusía; el tiempo que

transcurre entre ambas no tiene significación decisiva para la pervivencia eterna. Como la muerte de cada uno significa para él la venida salvadora o condenadora de Cristo, este día está siempre cercano, pero su fecha es incierta" (J. Sickenberg, *Erklärung der Johannesapokalypse,* 1940, 27-28).

§ 296

Presagios de la vuelta de Cristo

Aunque la fecha de la vuelta de Cristo es indefinida, se nos han hecho saber los signos que la precederán. A ellos pertenecen: la predicación del Evangelio en todo el mundo, la conversión del pueblo judío, penalidades y tribulaciones de la Iglesia, la aparición del anticristo y el caos de la creación.

Apartado 1.º

PREDICACION DEL EVANGELIO EN TODO EL MUNDO

Cristo no vendrá hasta que la Buena Nueva haya sido predicada en todo el mundo (*Mc.* 10, 13; *Mt.* 24, 14). Así ha sido determinado por Dios. Antes de que Cristo venga por segunda vez al mundo, los pueblos serán puestos ante la decisión del por o contra El. A su vuelta sólo podrá haber amigos o enemigos de Cristo. Los unos verán en El el rey largo tiempo deseado que por fin viene de la ciudad celestial y los otros verán el gran enemigo que dará bruscamente fin a su poderío erigido con todos los medios de la fuerza y la mentira. No está profetizado que cada hombre en particular vaya a oír la predicación de Cristo antes del fin del mundo, ni que todos vayan a aceptarla; la predicación del Evangelio será hecha antes del fin a todos los grupos de hombres, a todos los pueblos. El individuo recibe a Cristo en cuanto miembro de su pueblo (cfr. *Mt.* 26, 28). Cristo ha sido preparado por Dios como salvación ante los ojos de los pueblos, luz para iluminación de los pueblos extraños (*Lc.* 2, 30-31). Es difícil determinar cuándo se cumplirá esta condición dicha

por Cristo. No puede decirse si ya está cumplida. No podemos determinar con seguridad lo grande y configurado que debe ser un grupo humano para que se le pueda aplicar el nombre de pueblo que Cristo usa. ¿Se refiere la profecía sólo a los grandes pueblos conductores que han decidido los destinos de la historia o también a todas las castas y tribus distintas dentro de un gran grupo? No puede darse respuesta segura. Podría decirse que según la profecía de Cristo se tendrá noticia de El en todo el mundo antes de que venga por segunda vez. Por tanto, a su vuelta no habrá ningún grupo humano grande, ningún pueblo que pueda decir que no conoce a Cristo.

Tampoco se puede decir si el fin ocurrirá inmediatamente después que el Evangelio haya sido predicado a todo el mundo. Sólo está profetizado que el fin del mundo no ocurrirá antes de que el Evangelio haya sido predicado a todos los pueblos. Pero con esa profecía es compatible que pase un largo período de tiempo entre la predicación del Evangelio a todos los pueblos y el fin del mundo.

Apartado 2.º

CONVERSION DEL PUEBLO ELEGIDO

Del pueblo judío existe una profecía especial. La existencia del pueblo judío, cuyos miembros viven dispersos entre los demás pueblos sin asimilarse a ellos, y conservando sus características, es un enigma mientras se la mida con las medidas usadas para la historia de otros pueblos. Ese enigma sólo puede ser resuelto si en su historia se admite una especial intervención de Dios. Sus destinos no pueden explicarse por razones políticas, sino por su situación teológica (Peterson). El sentido de la pervivencia del pueblo judío en los designios de Dios es aclarado en la epístola a los Romanos. San Pablo ha sufrido lo indecible bajo el destino de su pueblo. Era el pueblo elegido por Dios y tenía la filiación, la magnificencia, la alianza con Dios, la ley, las promesas. De El descendió Cristo según su carne (*Rom.* 9, 1-5). Pero sus políticos y teólogos desconocieron las promesas y entregaron a la muerte a quien iba a cumplirlas por mandato del Padre. La última palabra pública que Cristo dirigió al pueblo judío, según San Marcos, fué palabra de justicia (*Mc.* 12, 30).

La masa del pueblo siguió a Cristo, aunque no entendía el sen-

tido más profundo de su obra y frente a la enemistad contra El que desde el principio manifestaron las clases dirigentes. La opinión pública estaba de parte de Cristo en tal mayoría que los Sumos Sacerdotes no se atrevieron a detener y juzgar a Cristo en público. Debieron temer una revuelta del pueblo (*Mc.* 11, 18. 32; 14, 1-2; 22, 1; *Mt.* 26, 5). Vieron el peligro de que bajo el influjo de sus milagros creyeran todos en El, se sometieran a sus exigencias mesiánicas y se desligaran de los que hasta entonces habían sido sus jefes. Por eso tenía que morir (*Io.* 2, 11, 46-50). Pero antes de que pudiera ser juzgado hubo que hacer cambiar la opinión pública. Después de muchos intentos fracasados de sorprender a Cristo públicamente, lograron los jefes excitar la pasión del pueblo contra Cristo, cuando Pilato, débil y deseoso de poner a Cristo en libertad dió a elegir al pueblo entre Cristo y Barrabás, que sin duda era una figura popular. Todo el pueblo participó así en la culpa de sus jefes. Todos se incorporaron a su responsabilidad. En la hora decisiva cargaron la culpa sobre sí, conscientes y con todas las consecuencias (*Mc.* 27, 25). Al juzgar y condenar a Cristo todo el pueblo selló la repulsa al mensajero de Dios que debía cumplir las promesas hechas al pueblo. Cayó así bajo la misma justicia que todos los que rechazan a Cristo incrédulamente (*Io.* 13, 18-19). Jerusalén desaprovechó su hora (*Lc.* 13, 25-30; 14, 24; 39, 48; *Io.* 12, 37; *Mt.* 12, 9-14; *I Thess.* 2, 14-16; *II Cor.* 11, 24).

La justicia empezó con la destrucción de Jerusalén y se continúa a través de la historia. Ese pueblo que está bajo la justicia de Dios no puede vivir ni puede morir. Así ve San Pablo la situación de su pueblo, del pueblo que ama y cuyo destino le duele. "Los primeros ocho capítulos de la epístola a los Romanos culminan en el himno de victoria de los elegidos (8, 37-38). Le sigue un silencio, el gran hiato de la epístola. San Pablo escucha alrededor de sí como un náufrago que se ha salvado con otros pocos en un pequeño bote, mientras que en torno la noche está llena de gritos de los que se ahogan. Después del largo silencio, el Apóstol sigue navegando con la triste concesión de fidelidad a Israel; llevo en el corazón una gran tristeza y una lamentación inacabable" (*Rom.* 9, 2; *Ez.* 9, 4; *Mt.* 5, 4) (Stauffer).

Pero después surge una esperanza segura de que seguirá siempre siendo igual. "Las actas de Dios sobre la historia de Israel no están cerradas todavía." La palabra divina de promesa no se ha hecho ineficaz porque el pueblo elegido se haya rebelado (*Rom.* 9, 6). Pues por una parte no todo el pueblo está endurecido y condenado.

Una parte, "un resto", se ha convertido al Señor, y no ha sido repudiado. Y así puede decirse que Dios no ha repudiado al pueblo que ha elegido (*Rom.* 11, 2. 29; 11, 16-19). En los pocos que creyeron en Cristo se cumplieron las promesas. Ellos fueron el punto de partida de la comunidad de los que se convirtieron a la fe desde el paganismo. Así se ha mantenido la relación histórica entre lo antiguo y lo nuevo revelado en Cristo. Es cierto que la salvación ya no está ligada exclusivamente a Israel (*Mt.* 3, 9; *Lc.* 3, 8). El nuevo pueblo de Dios no se reúne entre los círculos del antiguo pueblo elegido, sino entre los pueblos paganos. La ciudad de Dios no es el centro del nuevo orden, pero sigue siendo su punto de partida (*Rom.* 11, 16-24; *II Cor.* 8, 14; *Io.* 4, 22). El "resto" salvado de Israel fué la raíz del árbol en que anidan las aves del cielo. Al árbol crecido de raíces viejotestamentarias le han nacido nuevas ramas, los pueblos paganos. Dios mismo sembró la raíz y no interrumpe su obra, sino que la continúa hasta el fin a través de todas las rebeldías humanas (*Rom.* 11, 11-24). Esta es la primera razón para la esperanza del Apóstol. La segunda es la siguiente: aunque la maldición acompaña al pueblo apartado de Dios, excepto una parte, a lo largo de la *historia, y aunque esa maldición provoque justicia sobre justicia, terminará* algún día; tiene su plazo, porque el endurecimiento también lo tiene. Llegará un día en que el pueblo encontrará y recorrerá el camino hacia Cristo. Si, a pesar de su dispersión entre los pueblos, ha sido conservado por Dios como signo de maldición, también es conservado como signo de la bendición divina, que al fin superará a la maldición. Entonces se cumplirán en él todas las promesas hechas desde el principio y que no pudieron cumplirse, porque se resistió y opuso a ellas. Entonces se revelará el amor de Dios en todo el pueblo convertido y no sólo en un "resto". "Que los dones y la vocación de Dios son irrevocables" (*Rom.* 11, 29). Además, la oración de Cristo —"perdónales, Padre, que no saben lo que hacen"— fué más fuerte y eficaz que su grito de "su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos" (*Mt.* 27, 25; *Lc.* 23, 34).

Su aturdimiento y ceguera terminarán cuando haya entrado en el reino de Cristo el número completo de paganos (*Rom.* 10, 8; 11, 25). Cuando haya sido alcanzado ese número se desatarán las vendas que el pueblo tenía sobre los ojos del corazón para no reconocer a Cristo (*II Cor.* 3, 15). Entonces llegarán los últimos, quienes debían haber sido los primeros (*Mt.* 19, 30; 20, 16; *Mc.* 10, 31; *Lc.* 13, 30). Los paganos tienen que decir que "la salvación viene de los judíos" (*Io.* 4, 22). Y al fin de los tiempos los judíos tendrán

que decir que la salvación definitiva está ligada a la de los paganos. Y así se salvará todo Israel (*Rom.* 11, 26).

Así revelará Dios—que es Dios Padre—su fidelidad, que perdurará a través de la historia a pesar de las infidelidades humanas. Mientras no ocurra eso, Cristo no volverá. Cuando vuelva cumplirá lo que Dios prometió por boca de Isaías: "De Sión vendrá la salvación" (*Is.* 59, 20). Entonces acabarán las amenazas del Señor y se cumplirán sus promesas: "¡Jerusalén, Jerusalén! Que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados. ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos, a la manera que la gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no quisiste! Vuestra casa quedará desierta, porque en verdad os digo que no me veréis más hasta que digáis: Bendito el que viene en el nombre del Señor" (*Mt.* 23, 37-39; cfr. *Lc.* 13, 33-35; *Ps.* 119 [118], 26). El hecho de que estas palabras se pronuncien en la fiesta de la Eucaristía de la Iglesia significa una anticipación de la hora en que el pueblo de Israel clamará al Señor cuando vuelva a la tierra. Ya una vez le aclamó parte del pueblo: cuando entró en Jerusalén para padecer (*Mc.* 11, 10; *Mt.* 21, 9). Cuando Cristo entre en el mundo para su triunfo último, todo el pueblo le aclamará.

Apartado 3.º

LA GRAN APOSTASIA (EL ANTI-CRISTO)

1. Otro presagio de la vuelta de Cristo son los grandes esfuerzos que Satanás hace antes de la hora decisiva para dañar la obra de Cristo. Ya intentó apartar a Cristo de su misión, y después del fracaso de su tentación (*Mt.* 1, 40-41) empleó todas sus fuerzas para aniquilarle; también las emplea en la época instaurada por Cristo para aniquilar su obra y a los portadores de ella. *Los ataques a la libertad y a la vida* de los cristianos son los más sensibles, aunque no los más peligrosos. Cada vez serán más violentos hasta el final. Cristo no oculta a los suyos el destino que les espera. Serán entregados a los jueces paganos y judíos (*Mc.* 4, 17; 13, 13; *Mt.* 10, 22; *Lc.* 6, 22). El tentador, el contradictor, el calumniador pone en movimiento todas las cosas y todos sus recursos, para matar la santa palabra de Dios. "Reyes y dignidades, pseudo-místicos y pseudo-profetas están al servicio de la *civitas diaboli*" (Stauffer). Contra los discípulos de Cristo el diablo concita hasta a los familiares y paisa-

nos. Aunque los contrastes sean tan grandes como entre los judíos y los paganos, entre los dominadores romanos y los sometidos israelitas, Satanás sabe reunir a los más enconados enemigos en un frente común contra los que son fieles a Cristo. A todos ellos les es común la aversión al mensaje de que el mundo no lo es todo, de que no es lo último y definitivo, ni cerrado en sí, ni autónomo, sino que la gloria y honor de Dios son la última realidad. Ante tal mensaje el mundo se revela en toda su problematicidad. Quienes sólo creen en él se intranquilizan y desasosiegan, intentan recuperar su tranquilidad y seguridad eliminando a los molestos mensajeros. Los que creen en el mundo tienen que perseguir a los que creen en Cristo, por muy unidos que estén a ellos incluso por la sangre; la oposición del espíritu es más fuerte que la unidad terrena. La persecución de los cristianos por los mundanos no se funda en un malentendido ni en la torpeza o falta de táctica de los cristianos, sino en la esencia misma de la fe en Cristo y de la fe en el mundo.

Pero llega la hora en que está llena la medida del pecado y la medida del dolor. Todo perseguidor provoca la ira de Dios. Todo perseguido provoca la salvación de Dios. Toda persecución es, por tanto, una alusión al fin, e incluso una aceleración de él (*Mt.* 25, 10).

Los sufrimientos provocan el fin, porque todo mártir contribuye a acercar el límite de la crueldad y a conseguir, por tanto, la meta de la historia (*Phil.* 1, 28; *II Thess.* 1, 3; *I Pet.* 14, 17). Cada mártir contribuye a llenar la medida divina de castigo y expiación por los pecados, a apartar la ira de Dios y a que irrumpa el día de la gracia (*Col.* 1, 24). Los sufrimientos de los cristianos son los dolores del parto de un mundo nuevo; son presagios del fin de este mundo y del principio del "cielo nuevo" y de la "tierra nueva". Nadie sabe quién será el último mártir. Pero la historia camina hacia el punto culminante del odio y del dolor. Cuando llegue a él, sobrevendrá el fin.

2. El ataque más grave de los poderes satánicos no se dirige contra la vida, sino *contra la fe de los cristianos*. Y ocurre lo increíble: tiene grandes éxitos (*II Thess.* 2, 2; *II Tim.* 3, 1-9). Los hombres se establecen sobre la tierra, como que fuera su patria eterna; se olvidan de que son peregrinos y extranjeros; intentan hacer su vida sin Cristo y sin su ley (*I Io.* 2, 3-28). Resucitarán muchos tentadores prometiendo salvación a los hombres. Se harán pasar por salvadores y los hombres creerán que pueden prescindir de Cristo, que es la verdadera salud y salvación. Los pseudorredentores usur-

parán la dignidad mesiánica de Cristo. Hasta se revestirán con los vislumbres de lo religioso. Vendrán entre el oscuro brillo de lo luminoso. Se apoderarán de lo numinoso que actúa en el mundo contra su origen y parentesco divinos.

Se necesita entonces el don de la discreción de espíritus. Quien no le tenga, podrá caer en los engaños de los falsos cristos. Será grande el número de los desertores. Sólo quien tenga el don de distinguir espíritus podrá darse cuenta del tono inauténtico de la afirmación "yo soy", que harán todos los falsos cristos (*Mc.* 13, 5-6). Los falsos mesías intentarán hacer fidedignas sus pseudopromesas con grandes signos y maravillas. Sus milagros harán la impresión de que Dios los avala, mientras que el abandono y debilidad de los cristianos darán la impresión de que Dios se aparta de ellos. Pero en realidad todos los portentos de los poderes satánicos son milagros aparentes (*Mc.* 13, 21-23).

a) Las artes seductoras de Satán llegarán a su punto culminante cuando irrumpa en el tiempo la abominación de la desolación. Con estas palabras tomadas de Daniel (9, 27; 11, 31) describe Cristo, según dicen los evangelistas (*Mc.* 13, 14; *Mt.* 24, 15), los esfuerzos satánicos que preceden al fin. La expresión "abominación de la desolación" alude en Daniel a la estatua de Júpiter puesta en el templo judío por Antíoco IV el año 168 antes de Cristo, con la consiguiente profanación del templo. Según el texto de San Marcos, la expresión se refiere a un poder personal, a una persona. Probablemente son profetizadas las matanzas crueles con que profanaron el templo los judíos Celotes durante el sitio de Jerusalén. Pero también podría aludir a un poderoso enemigo de Cristo, que erige su trono en el templo mismo y se sienta en el puesto de Dios. Usurpa lo que sólo a Dios corresponde. Probablemente Cristo alude a ambos sucesos, ya que las crueldades de los celotes son el preludio de la profanación del templo por el anti-Cristo. Cuando ocurra la última profanación del templo de Dios, los discípulos deberán dirigir su mirada hacia Cristo que viene.

b) En la segunda *Epístola a los Tesalonicenses* se habla con más claridad de una persona que seducirá a los hombres para que interpreten el mundo y se entiendan a sí mismos desde sí mismos y no desde Dios o desde Cristo: "Por lo que hace a la venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con El, os rogamos, hermanos, que no os turbéis de ligero, perdiendo el buen sentido, y no os alarméis ni por espíritu ni por discursos, ni por epístola, como si

fuera nuestra, que digan que el día del Señor es inminente. Que nadie en modo alguno os engañe porque antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios y proclamarse dios a sí mismo.

¿No os recordáis que estando entre vosotros ya os decía esto? Y ahora sabéis qué es lo que le contiene, hasta que llegue el tiempo de manifestarse. Porque el misterio de iniquidad está ya en acción; sólo falta que el que le retiene sea apartado. Entonces se manifestará el inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca, destruyéndole con la manifestación de su venida. La venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos y de seducciones de iniquidad para los destinados a la perdición, por no haber recibido el amor de la verdad que los salvaría. Por eso Dios les envía un poder engañoso para que crean en la mentira y sean condendos cuantos, no creyendo en la verdad, se complacen en la iniquidad.

Pero nosotros debemos dar incesantes gracias a Dios por vosotros, hermanos amados del Señor, a quienes Dios ha elegido desde el principio para haceros salvos por la santificación del Espíritu y la fe verdadera. A ésta precisamente os llamó por medio de nuestra evangelización, para que alcanzaseis la gloria de nuestro Señor Jesucristo (*II Thess.* 2, 1-13).

Antes del fin ocurrirá, pues, la gran apostasía que consiste en que los hombres ya no creerán en Dios ni se confiarán a su gobierno, sino que creerán en la tierra y en las fuerzas de la tierra. La fe en el mundo sustituirá a la fe en Dios; al hombre le bastarán la tierra y su magnificencia. Es la actitud que en la modernidad ha ocupado cada vez con más intensidad los corazones y espíritus de los hombres y se ha convertido en poder de primer rango en los movimientos de masas de signo materialista.

Según la segunda epístola a los Tesalonicenses, Dios envía a los ateos un jefe y guía que los hunda más en el ateísmo. Todos los anteriores tiranos son precursores suyos. Se hace con muchos adeptos. Es enemigo de Dios, que exige a los hombres adoración y sometimiento. El "sin ley" se hace rey e incluso Dios. Sus seguidores no estarán sin fe ni adoración. El hombre tiene una necesidad invencible de adorar. Pero los que creen en el mundo adoran al superhombre venido de la tierra y desprecian al verdadero Dios; esperan del superhombre lo que los cristianos esperan de Cristo. En realidad, pue-

de llenar en gran parte la esperanza de los mundanos y así se justifica. Hará obras admirables y los hombres serán cegados y seducidos por el esplendor de ellos. Así se cumple lo que Cristo profetizó (*Io.* 5, 43): muchos verán en sus obras maravillosas la confirmación celestial del mensaje de que él es el salvador. Intentará con éxito legitimarse como mesías y demostrar que es el cumplidor de la religión. Y así destruye la fe en Cristo y, sin embargo, satisface la indestructible necesidad humana de lo divino, de lo numinoso. Su seducción logra aquí su máximo triunfo: combate a Cristo en nombre de la religión, en nombre de Dios. Predica lo divino como el revés misterioso del mundo. Los seducidos por él pueden así satisfacer su necesidad de adoración volviéndose a él. La adoración sólo debida al verdadero Dios se dirige en una deformación abismal a su opuesto, al anti-Dios. Cuando se hace pasar por Cristo imita simiescamente la vuelta de Cristo. La anticipa en una pseudopredicación. Sólo los que están llenos de amor a la verdad podrán descubrir sus maniobras engañosas y permanecer vigilantes para el Mesías verdadero todavía no revelado.

Según San Pablo, el "sin ley" está ya actuando; en la lucha de los fariseos y teólogos judíos contra Cristo estaba ya actuando. Todavía no ha aparecido, pero su espíritu aparece en los falsos mesías ya antes de su manifestación. Uno tras otro bajan todos al sepulcro sin lograr exterminar a los cristianos. Pero siempre surgen nuevos seductores y perseguidores. Al final vendrá uno que será la encarnación del odio a Cristo. Según la descripción de San Pablo su llegada será dificultada por un gran poder de orden. No se puede decir con seguridad a quién se refiere San Pablo. Los Santos Padres pensaron en el imperio romano, que a pesar de todo protegió el orden jurídico y pareció conservar en toda la tierra una paz semejante a la paz de Cristo. Los medievales creyeron que tal poder era el sacro imperio romanogermánico. La teología moderna piensa en las potestades angélicas. Se atribuye en especial al arcángel San Miguel la función que en la antigüedad se atribuía al imperio romano y en la Edad Media al sacro imperio.

La palabra "contradictor" recoge la profecía del AT. En el libro de Daniel (11, 36) se describe casi con las mismas palabras que usa San Pablo la profanación del templo y autodeificación de Antíoco Epifanes. Ezequiel (28, 2) condena al igualmente soberbio rey de Tiro. Pero los textos viejotestamentarios trascienden su significación históricotemporal y aluden al futuro. Se trascienden a sí mismos, porque como todo el AT son profecías. Los reyes citados

hacen lo que siempre se ha hecho contra Dios en la historia. El hombre orgulloso y autónomo siempre se negará a conceder a Dios el honor que le es debido y siempre buscará su propia gloria. La historia será siempre el campo de la lucha de la "gloria Dei" y de la "gloria mundi". El caudillo de quienes propugnan la "gloria mundi" es Satanás. Actúa en todos los odiadores de Dios y en todos los idólatras, pero actúa ocultamente desde el fondo. Sobre todo, puede actuar en los poderosos de la tierra, los cuales, cuando se rebelan contra Dios, ofrecen a Satán una ocasión especialmente favorable para la corrupción del mundo.

"Los reyes de la tierra olvidan demasiado rápidamente que no son más que portadores del oficio del rey celestial, y entonces se exceden en la tarea histórica, que Dios les ha confiado... Olvidan que las armas de la política son impotentes frente a las últimas y verdaderas necesidades del hombre; y entonces se tienen por reyes salvadores y redentores y se nombran a sí mismos salvadores... Olvidan que son hombres culpables y que necesitan todos los días el perdón para su actividad política; y se dejan adorar como dioses... Olvidan que son mortales y que su trabajo político siempre será perecedero y caduco; y se ufanan de la perennidad de su obra... Olvidan la gloria de Dios y le disputan el honor... La comunidad de quienes sólo honran a Dios les irrita y la persiguen con ira creciente, impugnadores de Dios, monstruos del diablo... Cuando la *civitas terrena* en lucha contra los demonios del caos sucumbe a su propio demonio, el papel histórico del poder político se convierte en su contrario: de baluarte contra el Anticristo, se convierte en trono y centro del Anticristo... en *civitas diaboli*" (Satuffer).

c) Lo que San Pablo llama "contradictor" es llamado por San Juan "Anticristo", palabra que no se encuentra en San Pablo, aunque lo que él llama contradictor juega el mismo papel que el Anticristo en San Juan. El Anticristo ataca al cristianismo en su mismo centro; niega que Jesucristo sea el Mesías, el Salvador (*I Io.* 2, 22). San Juan lo describe como seductor del mundo, que promete a los hombres la salvación de este mundo, de sus riquezas y gloria; le ve ya actuando (*I Io.* 4, 3; *II Io.* 7). Su actividad es para el vidente el signo de que se acercan los últimos tiempos. Según San Juan ha habido ya muchos Anticristos (*I Io.* 2, 18). El mundo está lleno del mensaje y artes seductoras de los Anticristos.

Por la descripción del Anticristo que hace San Juan se puede suponer que no piensa primariamente en un contradictor personal de Cristo, como pensaba San Pablo, sino en el espíritu anticristiano, en una atmósfera anticristiana, en un sentimiento vital anticristiano. Tiene a la vista la actitud anticristiana de quienes pecan contra

el Espíritu Santo, rechazando fundamental y conscientemente a Cristo y su ley. El pecado operante en esta actitud del espíritu logra su pleno desarrollo en el contradictor profetizado por San Pablo.

Lo dicho del contradictor en la segunda epístola a los Tesalonicenses y del Anticristo en las epístolas de San Juan aparece con su última y terrible figura en las visiones llenas de horror y crueldad del Apocalipsis.

El vidente describe así su visión: "Se apostó sobre la playa del mar. Vi como salía del mar una bestia, que tenía diez cuernos y siete cabezas, y sobre los cuernos diez diademas y sobre las cabezas nombres de blasfemia. Era la bestia que yo vi semejante a una pantera, y sus pies eran como de oso, y su boca como la boca de un león. Dióle el dragón su poder, su trono y una autoridad muy grande. Vi a la primera de las cabezas como herida de muerte, pero su llaga mortal fué curada. Toda la tierra seguía admirada a la bestia. Adoraron al dragón, porque había dado el poder a la bestia, y adoraron a la bestia, diciendo: ¿Quién como la bestia? ¿Quién podrá guerrear con ella? Dióscle asimismo una boca que profiere palabras llenas de arrogancia y blasfemia, y fuéle concedida autoridad para hacerlo durante cuarenta y dos meses. Abrió su boca en blasfemias contra Dios, blasfemando de su nombre y de su tabernáculo, de los que moran en el cielo. Fuéle otorgado hacer la guerra a los santos y vencerlos. Y le fué concedida autoridad sobre toda tribu, y pueblo, y lengua, y nación. La adoraron todos los moradores de la tierra, cuyo nombre no está escrito, desde los principios del mundo, en el libro del Cordero degollado. Si alguno tiene oídos, que oiga. Si alguno está destinado a la cautividad, a la cautividad irá; si alguna mata por la espada, por la espada morirá. En esto está la paciencia y la fe de los santos. Vi otra bestia que subía de la tierra y tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero, pero hablaba como un dragón. Ejerció toda la autoridad de la primera bestia en presencia de ella e hizo que la tierra y todos los moradores de ella adorasen a la primera bestia, cuya llaga mortal había sido curada. Hizo grandes señales hasta hacer bajar fuego del cielo a la tierra delante de los hombres. Extravió a los moradores de la tierra con las señales que le fué dado ejecutar delante de la bestia, diciendo a los moradores de la tierra que hiciesen una imagen en honor de la bestia, que tiene una herida de espada y que ha revivido. Fuéle dado infundir espíritu en la imagen de la bestia, para que hablase la imagen e hiciese morir a cuantos no se postrasen ante la imagen de la bestia, e hizo que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y siervos, se les imprimiese una marca en la mano derecha y en la frente, y que nadie pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la marca, el nombre de la bestia o el número de su nombre" (*Apoc.* 12, 18-13, 18).

Del mismo modo que nosotros vemos en sueños ciertos sucesos importantes, San Juan ve bajo la imagen de dos *bestias* al Anticristo y a sus profetas, a sus teólogos. Puede decirse, sin duda, que en la

visión que se le concede aparecen las protofiguras del mal que el hombre posee en el hondón de su propia intimidad como tipos de lo antidivino. Gracias a la visión, son en cierto modo exteriorizadas, traídas a la realidad exterior. Caben en las imágenes transmitidas por el AT y la historia de su tiempo. Para la descripción de las figuras de las bestias le prestan valiosos colores y líneas la pintura del dominador antidivino ofrecida en el libro de Daniel (7, 1-2). En su visión encontramos además elementos tomados de la situación del imperio romano, aunque los animales no simbolizan ni el imperio romano ni cualquier otro poder mundano antidivino.

Pero ni los prototipos del mal subyacentes en el vidente mismo ni los elementos procedentes de su fe y de su conocimiento de la historia y del tiempo bastan, sin embargo, para explicar las imágenes que nos da del poder satánico. Lo decisivo es la revelación de Dios, que se reviste del estilo humano del Apóstol. Todos los conocimientos y modos de visión, todas las formas e imágenes que en él había se convirtieron en recipiente de la revelación divina, en medio para que Dios manifestara el sentido y transcurso de la historia. De modo semejante los sueños son símbolos y formas de lo que en anhelo y angustia vive en el corazón y espíritu de los hombres. ¿Qué es lo que se revela en esas imágenes de terror?

La primera bestia que San Juan ve salir del mar, abismo de todos los terrores, es símbolo de un dominador de los últimos tiempos que hace la lucha contra los cristianos con poder y brutalidad sin precedentes, con llamamientos militares, poder político y gran cultura, o mejor, con cultura aparente; será fundador de un imperio que se extenderá por todos los pueblos y en el que se suprimirán todas las manifestaciones de culto a Dios y se obligará con todos los medios de la mentira y del poder a adorar al dominador.

El hecho de que el Anticristo sea visto en figura de bestia simboliza a la vez su fuerza sobrehumana y su carácter infrahumano. Por lo que respecta al carácter infrahumano hay que decir que el hombre deja de vivir humanamente cuando se libera de Dios. "Es la vieja verdad de que la humanidad sin divinidad degrada hasta la bestialiad."

Lo sobrehumano aparece poco a poco ante los ojos del vidente: despacio y terriblemente el animal va emergiendo de las olas. Lleva símbolos de poder, de dominación, de saber. Todo en él es pavoroso y terrible, enorme e informe. Los cuernos son símbolo de la fuerza irresistible y del placer de atacar. La ambición y el hambre de poder se encarnan en él elevados a la suma potencia. Es significativo que

San Juan no vea una figura de animal de las conocidas por nosotros. La bestia es algo raro y extraño; no es ninguna de las que conocemos; lleva en sí los elementos de horror de varios: el salvajismo y astucia del leopardo, la peligrosa voracidad del oso, la avidez de rapiña del león, rey de la selva, se unen en ella. La insolente rebelión contra todo lo santo se manifiesta ya en su aspecto. Las inscripciones de su corona, probablemente en sus diademas, son caricaturas vanidosas de las ínfulas del Sumo Sacerdote y del Logos divino—jinete en caballo blanco—, que "lleva muchas diademas y un nombre que nadie más que él mismo conoce" (*Apoc.* 19, 12). En sus blasfemias se expresa su ateísmo; exige propiedades y títulos que sólo a Dios competen. El hombre que se niega a ser lo que Dios ha llamadò "hombre" (*Phil.* Dessauer), que se ha entendido a sí mismo como bestia rubia y animal de presa y que ha hecho violentos intentos de cría racista de hombres es pisoteado por la desconsideración "del astuto y tosco imperio que todo lo devora, del poder mundano dominado por instintos bestiales y de figura y formas bestiales" (Dessauer).

El animal se rebela contra Dios y no para exterminar del mundo la fe religiosa; conoce bien la indestructible necesidad de Dios que tiene el hombre y cuenta con ella. No quiere, por tanto, destruir la fe religiosa, sino desviarla hacia él; es un usurpador; quiere revestirse a sí mismo del nimbo de lo divino.

La bestia es feudo de Satanás. El dragón le ha entregado todos sus poderes. Es representante de Satanás en la tierra; de él viene su poder (cfr. *Lc.* 4, 6; *Jud.* 9).

Poco después de la visión de la bestia, San Juan había oído el grito airado de Satanás contra el pueblo de Dios. En el capítulo 12 describe *la lucha del dragón contra la mujer del cielo*. La mujer ha emergido en un claror como si el sol fuera un manto que rodeara sus hombros. Bajo sus pies brilla como en actitud obediente la luna. En torno a su cabeza chispea como diadema una corona de luz de doce estrellas. Una vida nueva va a nacer de su seno. También ella está bajo el juicio de Dios, como lo están todas las madres desde el pecado original (*Gen.* 3, 16). Los dolores de parto de la mujer que está en la claridad celeste son tan grandes, que su grito resuena por todo el universo y San Juan lo oye en la tierra. ¿Quién es esta mujer extraordinaria? Se ha pensado en María. Tomado al pie de la letra no puede referirse a María, aunque puede aplicarse a ella traslaticiamente. El texto no se ajusta a María, porque el parto ocurre ante todo el universo y entre grandes dolores. Es símbolo del pue-

blo de Dios, del que nació el Mesías, es decir, primariamente conviene a "Israel según la carne". Su destino era regalar el Salvador al mundo; esa vocación le proporcionó dolores y sufrimientos como los de las madres (cfr. *Gal.* 4, 26). Con el pueblo de Dios del AT está en estrecha relación la Iglesia neotestamentaria. La mujer envuelta en claridad celestial simboliza también la Iglesia. En cuanto madre parturienta simboliza a Israel, en cuanto mujer perseguida y fugitiva representa el pueblo de Dios del NT.

La mujer es perseguida por el gran dragón color de fuego. En el mundo simbólico de muchos pueblos el poder enemigo de Dios al principio o al final de los tiempos es representado como dragón o monstruosa serpiente de varias cabezas. El dragón es el símbolo más frecuente del diablo. El color rojo de fuego alude a su puesto en el fuego del infierno, pero también a la sed de sangre del asesino de hombres (*Io.* 8, 44; *I Io.* 3, 12). Es el príncipe más infatuado de este mundo. Pretende imitar y superar los signos mayestáticos de Dios. En él se descubre y actúa el horrible misterio de la malicia. Agitado como una serpiente, se detiene delante de la mujer para devorar el niño en cuanto nazca; si lo logra, su poderío estará asegurado; pero si fracasa está perdido para siempre. Es un momento de extrema tensión. La victoria de Satanás parece inevitable. ¿Qué puede una desvalida mujer contra su terrible fuerza? Cuando quiere demostrar su fuerza irresistible en una exhibición sensacional, sacude la cola y barre un tercio de las estrellas del firmamento y las precipita sobre la tierra (cfr. *Dan.* 8, 10). Con eso consigue un fin accesorio; las estrellas le son odiosas, porque dan luz y son testimonios del orden cósmico; Satanás ama las tinieblas y el caos; es el corruptor del mundo. Pero ocurre lo inesperado: no le toca la victoria a Satanás. El niño es llevado al cielo. El vidente alude así a la ascensión del Señor. Lo que hay entre el nacimiento y la ascensión no se mienta. Esto tiene su razón. Sólo importan las grandes relaciones. Dios ha permitido que a Cristo le ocurrieran muchas desgracias durante su vida terrena, pero por fin Satanás ha sido sometido. Eso es lo importante y esencial. La victoria de Dios contra el terrible ataque de los poderes infernales está asegurada. A pesar de la resistencia y oposición del enemigo, Cristo ha logrado los fines queridos por Dios.

La ira de Satán crece con su derrota. Está convencido de que su poder llegará pronto a su fin. Mientras le es permitido quiere luchar con el más extremado fanatismo. Intenta destruir todo lo que pueda destruir. "Se enfureció el dragón contra la mujer, y fuése a

hacer la guerra contra el resto de su descendencia, contra los que guardan los preceptos de Dios y tiene el testimonio de Jesús" (*Apoc.* 12, 17).

En la visión del animal se describe la lucha del dragón contra los cristianos. Ha confiado todo su poder a la bestia del mar, al anticristo, que empeña todo su poderío contra Cristo y los cristianos. Nada es santo en él. Suenan terribles las injurias contra el cielo y contra todo aquello cuyo nombre está escrito en las listas de ciudadanos del cielo, contra todos los que no son meros creyentes en la tierra y en el mundo. A quien no se deja apartar de Cristo por los insultos y sarcasmos, la bestia le declara la guerra. Lo incomprensible es que Dios conceda a la bestia esa posibilidad. Incluso ocurre algo más incomprensible todavía: el dominador antidivino vence sobre la comunidad de Dios. Dios se lo permite.

El aumento de poder, el éxito y los logros culturales de la bestia obran en los hombres como un hechizo. Caen de rodillas y la adoran. El animal exige honores divinos. Exige para sí lo que pertenece a Dios y a Cristo. El Anticristo se presenta como Dios y salvador. Imita a Cristo en todo. Intenta imitarle simiescamente hasta en su muerte y resurrección. Lo mismo que el Cordero que se sienta en el Trono, tiene todavía las llagas (*Apoc.* 5, 6); lo mismo que Cristo murió y, sin embargo, vive por toda la eternidad, la bestia lleva también una herida mortal y, sin embargo, vive. Da la sensación de que se ha sacrificado por la salvación de los hombres hasta la muerte y de que ha vencido la muerte. ¿Qué se le puede negar? Ahora puede el Anticristo, encarnación de Satanás y el más opuesto a Cristo, exigir para sí todo lo que hasta ahora ofrecieron al Señor los que creían en la muerte y resurrección de Cristo. Los habitantes de la tierra prorrumpen en himnos y cantos de alabanza a la bestia y a los oídos del vidente suenan horribles las diabólicas parodias del gran cántico bíblico de alabanza con que en otro tiempo cantó el pueblo al Señor de la historia. ¿Quién puede compararse al animal y quién puede luchar con él? (cfr. *Ex.* 15, 11; *Ps.* 89 [88], 7. 9; 113 [112], 3). El Anticristo es el señor del mundo; mediante él Satanás es señor del mundo. La adoración tributada al Anticristo es adoración a Satanás (*Ps.* 96 [95], 5; *I Cor.* 10, 20; *Apoc.* 9, 20). Aunque el diablo está siempre actuando para inclinar a los discípulos a apostasía, al final de la historia tendrán éxitos quienes pongan todo el mundo a sus pies.

Presagio y símbolo de este poderío mundial es—según el Apocalipsis (11, 3-13)—el asesinato de los dos "testigos". Antes del fin

Dios ofrece al orgulloso mundo una posibilidad más de que abran sus ojos y se conviertan de las tinieblas a la luz y de Satanás a Dios, para que por la fe en Cristo reciban el perdón de sus pecados y participación entre los santos (*Act.* 26, 18). Los testigos, introducidos en el capítulo 11, reciben de Dios la misión de predicar el evangelio de Cristo y de arriesgar su vida por él. Del mismo modo que el Bautista antes de la primera venida de Cristo llegó a dar testimonio de la luz, para que todos creyeran por ella (*Io.* 1, 18); antes de la segunda venida de Cristo vendrán también dos testigos que deberán preparar a los hombres para los últimos acontecimientos. Desde Malaquías son esperados esos testigos precursores de la venida del Mesías. Al principio no se distinguían en esa espera la primera y segunda venida de Cristo (*Dt.* 18, 15; 3, 1-3, 23; *Ecle.* 48, 10; cfr. *Mc.* 6, 15; 8, 28; 9, 11; *Mt.* 11, 10. 14). Los dos testigos son, sin duda, las personas enviadas por Dios y no la personificación de dos funciones de la Iglesia. Son ungidos de Dios y luces celestes de la verdad. En sus manos está el ramo de olivo de la paz y en sus bocas la palabra de Dios. Están protegidos por el Señor del cielo. Por eso la resistencia de los hombres no puede impedirles que cumplan su misión. Sin embargo, cuando su tarea está cumplida, Dios permite que Satanás, el dragón, los mate. Mueren por su mensaje; Dios permite su muerte y permite también la profanación de sus cadáveres. Satanás hace en ellos lo más horrible que en opinión de los antiguos puede hacerse a un cadáver: hacer que queden insepultos por las calles y mercados de la "gran ciudad". Deben ser abandonados al desprecio de todos. Así se va a demostrar la superioridad del poder anticristiano. San Juan ve que este asesinato y profanación de los testigos enviados por Dios ocurre en Jerusalén. Jerusalén fué la ciudad de la más poderosa presencia de Dios y a la vez del más terrible odio a El. Para San Juan apostasía de Cristo significa lo mismo que ocupación de la ciudad Jerusalén, consagrada a Dios, por el enemigo de Dios. En la visión significan para él lo mismo la muerte y profanación de los testigos y la profanación de la ciudad de Jerusalén, lugar de especialísima presencia de Dios. Con eso no se dice que estos sucesos vayan a ocurrir también históricamente en Jerusalén. Los mundanos se alegran tanto de la muerte de los testigos de Dios que prorrumpen en cantos de júbilo y se hacen regalos unos a otros. El suceso más jubiloso que les podía haber ocurrido, porque los testigos de Dios eran para ellos una continua intranquilidad y molestia. Ahora están libres de los revoltosos e intranquilizadores y pueden sentirse

tan seguros como los jefes de Israel cuando Pilato acató su voluntad y llevaron a Cristo a la cruz. Pero ocurre algo distinto. Dios resucitó a su Hijo encarnado y también resucita a vida goriosa a los dos testigos. Los muertos vuelven. Son más poderosos que los vivos que los ajusticiaron. Los terrestres se dan cuenta de que han calculado mal. La angustia los invade. Los testigos resucitados no siguen su interrumpida tarea, sino que son raptados de la tierra a la gloria de Dios. Los asesinos de su intranquilizador mensaje descansan por fin, pero sellan así su propia condenación.

El asesinato de los dos testigos es, por tanto, preludio y símbolo de la victoria sobre los santos. El triunfo de los poderes satánicos parece ser perfecto y definitivo después de esta victoria. La mujer del cielo, el pueblo de Dios, ha huído al desierto (*Apoc.* 12, 6. 14). El santuario está cercado de paganos (*Apoc.* 11, 2). Pero la apostasía y la destrucción no han terminado. Queda una pequeña comunidad de los que adoran al Padre en espíritu y en verdad (*Io.* 4, 23). Es reservada para la victoria del Cordero (*Apoc.* 11, 1; 3). La vida pública está dominada por la adoración al Anticristo. La adoración del verdadero Dios ha desaparecido de la vida pública; pero sigue haciéndose a pesar de todo. Los cristianos oyen lo que Dios profetizó en el AT por boca de Jeremías: "Y si te preguntan: ¿Adónde hemos de ir? Respóndeles: Así dice Yavé: El que a la mortandad, a la mortandad; el que a la espada, a la espada; el que al hambre, al hambre; el que al cautiverio, al cautiverio" (*Ier.* 15, 2). En la lucha que los cristianos hacen por la causa de Dios, El parece estar de parte de los enemigos. Pero cuando llegue la hora determinada, dará la victoria a los suyos. Hasta entonces hay que esperar y perseverar. En el silencio y confianza está la fuerza (*Is.* 30, 15).

A las violencias del primer animal se suman las *actividades* propagandísticas del segundo. "El animal primero representa al Anticristo en cuanto dominador escatológico, encarnación diabólica, portador de todo poder político enemigo de Dios, perseguidor el más diabólico del reino de Dios; a él se une el animal de la tierra, figura de profeta, personalidad que es el resumen y representante diabólico de toda cultura intelectual antidivina y anticristiana y predicadora de una religión estatal que está al exclusivo servicio del Anticristo y desligada totalmente del Dios personal. Cristo había hablado de la multitud de falsos cristos y falsos profetas (*Mc.* 13, 22). En el Anticristo se reúnen los atributos de las distintas figuras falsas de salvadores y poderes enemigos; y en este animal de la tierra se reúnen las características de los falsos profetas." El animal

parece un cordero; tan pronto como abre la boca se observa que no es cordero, sino dragón. Está caracterizado por la contradicción entre sus apariencias y su ser. Su esencia más íntima es la hipocresía. Está estrechamente emparentado con el padre de la mentira (*Io.* 8, 22). Se le ha encargado la propaganda contra Cristo y los suyos y a favor del Anticristo y la hace dejando persistir las palabras y símbolos cristianos, pero llenándolos de contenido nuevo y anticristiano. Sigue hablando de Dios y de la salvación, pero en esas palabras infiltra el nuevo sentido satánico. La gran masa no se da cuenta del cambio, porque los recipientes siguen siendo los mismos. Tanto mejor ocurre la seducción desde la verdad a la mentira. Cristo instauró el reino de Dios de palabra y de obra (*Lc.* 24, 19; *Mc.* 2-4; *Act.* 7, 22) y también el profeta de la mentira seduce al mundo con palabras y obras. Hace maravillas fantásticas. Las masas ansiosas de milagros y sedientas de sensacionalismos entran en sus cálculos. No es que se ría de la fe en los milagros como de una superstición, sino que abusa de ella. Hasta hace llover fuego del cielo. Le sirven de ayuda su gran conocimiento de la naturaleza y su habilidad técnica. Así legitima su poderío y su mensaje. "¿Quién puede dudar de él todavía, si hasta el fuego del cielo, el rayo, obedece sus palabras? La cristiandad, para la que no cae ningún rayo del cielo, que sufre indefensa y muere desvalida, parece haber sido refutada."

La propaganda tiene éxito. El propagandista erige incluso una imagen de culto. Será un símbolo del poder y perpetua presencia del dominador anticristiano del mundo. Según una idea muy difundida en la época helenística, en la imagen del culto está presente el dios o el dominador, a quien esté dedicada. Quien se niega a adorarla, es eliminado. No tiene derecho a vivir en la comunidad de adoradores del animal; es boicoteado económicamente o matado. Los paganos pueden preguntar, sarcásticos: ¿Dónde está vuestro Dios? Y cuando los cristianos contestan: "Está nuestro Dios en los cielos y puede hacer cuanto quiere. Sus ídolos son plata y oro, obra de la mano de los hombres. Tienen boca y no hablan, ojos y no ven. Orejas y no oyen; tienen narices y no huelen. Sus manos no palpan, sus pies no andan, no sale de su garganta un murmullo" (*Ps.* 115 [113], 3-7), los paganos pueden decir que ese Dios parece estar de su parte, ya que les concede éxito.

Los adoradores del Anticristo profesan el culto a su falso dios mediante un signo externo; quien no lleva el signo, se descubre como enemigo del culto público. La posibilidad de neutralidad está

excluída. Nadie puede evadirse entre la masa. Quien no lleva el signo en la frente o en la mano derecha se traiciona como no perteneciente a la religión estatal totalitaria y a la comunidad totalitaria anticristiana.

Los horrores que San Juan describe en el Apocalipsis, no faltan del todo en la historia del Cristianismo. Pero cuando esa historia se acerque a su fin tales horrores alcanzarán una medida desconocida hasta entonces. Los frentes se delimitan con tal claridad y precisión que no queda nadie fuera de la lucha. No hay posibilidad de huída. Nadie puede emigrar. Cuando se llegue a una situación en que nadie pueda hacer vida privada al margen de la lucha, sino que sea público el grupo a que pertenece, la vuelta del Señor no estará lejos. Concluyendo podemos decir: el Anticristo intentará crear un nuevo orden mundano, que estará configurado al margen de Cristo e incluso en violenta lucha contra El. Es una figura política. Es el dictador de la humanidad reunida en una organización totalitaria. A la vez es un revolucionario religioso. El Anticristo y su teólogo, armados de una extraordinaria capacidad mental y de un poderío asombroso, pretenderán demostrar que Cristo es el mayor enemigo de la humanidad. El Anticristo se interpretará a sí mismo e interpretará su obra religiosamente, fundando un nuevo mito, una nueva religión natural. Al final de los tiempos se enfrentarán, pues, una fe y otra fe. El escándalo será casi inevitable. Aquellos a quienes Dios mismo no abra los ojos y fortalezca el corazón, caerán en el hechizo del poder sobrehumano de Satán. Los perseverantes recorrerán el último trozo sangriento del camino de la historia en confiado sosiego y fidelidad y paciencia. Cuando se cumpla el número de los mártires, volverá Cristo (*Apoc.* 6, 11). El Anticristo puede retrasar la vuelta del Señor; el diablo puede tener influencia en el ritmo y velocidad de la historia.

La mayoría entiende al Anticristo como una personalidad concreta. Esta comprensión se mueve totalmente en el marco de la comprensión total de la Historia Sagrada, pues pertenece a su estructura fundamental el ser soportada por personalidades históricas individuales y el que sus contradictores sean también personalidades individuales. También pertenece a su transcurso el hecho de que la lucha entre los portadores de la Historia Sagrada y los de la historia de la desgracia se haga más amarga e implacable cuanto más se acerca la hora de la vuelta de Cristo. Estaría en contradicción con este carácter de la Historia Sagrada creer que el Anticristo es una figura mitológica. Por otra parte, el Anticristo es el expo-

nente y fomentador terrorista del espíritu anticristiano que por su parte se apoya en numerosos hombres particulares. Estos pueden ser llamados en sentido amplio Anticristos.

Aunque no es fácil *identificar* una determinada figura política de la historia como el Anticristo profetizado en la Escritura, la concentración de poderes extraordinarios en una sola mano, la mayoría de las veces en manos de un tirano, hace sospechar que en el tirano se cumple la profecía. A medida que el mundo entero se reúna y organice en una estructura unitaria de poder, parece más probable que el político que lo domine cumpla la función del Anticristo. Aunque la concentración de poder no es mala en sí, sino que puede ser puesta al servicio del bien, ofrece una posibilidad demasiado grande de ejercer el poder en sentido anticristiano. En las prognosis tantas veces hechas actualmente sobre la venida del Anticristo, siempre existe la convicción de que será el dominador del mundo. Su llegada supone sistemas totalitarios. En cierto modo, la situación para el Anticristo es hoy mucho más favorable que en los tiempos pasados. Donoso Cortés dijo, en evidente anticipación, a mediados del siglo pasado: "La humanidad camina a grandes pasos hacia el destino del despotismo... Tal despotismo logrará un poder rayano en lo gigantesco... Desarrollará una capacidad de destrucción que superará todas las anteriormente conocidas... Hoy están allanados los caminos para un imperio de tiranos de gigantesca grandeza, de dimensiones colosales, terribles, capaces de transformar el mundo" (*Sobre la dictadura*, discurso de 4 de enero de 1849).

Aunque el Anticristo se vislumbra más claramente a medida que el poder se concentra, no podemos llamar Anticristo con seguridad a una determinada personalidad histórica, porque actualmente no podemos prever si en el futuro ocurrirán concentraciones de poder mayores y más terribles. Sólo cuando ocurra el fin, se podrá ver retrospectivamente y decir con certeza quién fué el Anticristo. Pero se podría afirmar que tiene sus precursores y se podría sospechar que son las poderosas figuras de la política anticristiana. El cristiano no será sorprendido por ninguno de ellos, porque sabe por la Sagrada Escritura que están llegando incesantemente.

Agreguemos todavía que la idea del Anticristo perdió su poder escatológico en la Edad Media al ser identificado no con una figura del futuro, sino con una del presente y con determinadas personalidades de la política o de la Iglesia. La idea del Anticristo se convirtió así en centro de polémica y perdió su seriedad. Cuando los amalricanos, hacia 1200, equipararon el papado al Anticristo,

bajo la influencia de la filosofía y teología de la historia de Joaquín de Fiore, O. F. M. (Petrus Johannes Olivi, Angelo de Clareno), el papado y la Iglesia romana fueron combatidos como Anticristos. Esta tesis fué decididamente repetida por Wicleff y Hus.

Desde 1522 Lutero defendió con gran pasión la idea de que el papa era el Anticristo, porque falsificaba el Evangelio y ponía su propia autoridad sobre la palabra de Dios. Mientras que la interpretación luterana del papado era aprovechada como arma importantísima en la lucha confesional de la Reforma, sobre todo por el centurión de Magdeburgo (Flacius), en el neoluteranismo se aminoró la identificación viendo en el papado un precursor del Anticristo. La teología católica de controversia se mantuvo lejos de la tesis de que Lutero fuera el Anticristo. Sin embargo, lo llamó su precursor. El pietismo cree que todo cristianismo petrificado es el Anticristo. Véase H. Tüchle, Art. *Antichrist*, *LThK* (1957, 2.ª edic.), 636-38.

Apartado 4.º

ESTADO CAOTICO DEL MUNDO

El Anticristo intenta crear un orden político, económico y religioso unitario que abarque a todo el mundo. Pero, aunque los hombres casi sin excepción reciban jubilosamente el programa de un estado, una economía, una religión, pronto tendrán que darse cuenta de que el orden del Anticristo es un falso orden, que lleva en sí el germen del terror y de la confusión (cfr. Solowjow, *Kurze Erzählung vom Antichrist*, 1946).

El Anticristo usa el poder concentrado en él para la *destrucción* y no para la construcción. Del mismo modo que la rebelión de los hombres al principio de su historia se ha demostrado como enemiga de la vida, el poderío del Anticristo, formado al fin de los tiempos, provocará también la destrucción fatal del mundo. No será capaz de producir el orden ateo al servicio del hombre, instaurado en nombre del mundo y no en nombre de Dios (*Io.* 5, 43), sino que provocará el caos. El Anticristo, que promete al mundo una gloria anticristiana, en vez de traer un paraíso, hará del mundo un cementerio. No podría ser de otra manera. El Anticristo es el lugarteniente del corruptor y embaucador del mundo (*Apoc.* 10, 12; *Doctrina de los*

Doce Apóstoles, 16, 4). El contradictor pone en movimiento contra la comunidad de Cristo los poderes enemigos de la creación: guerra, hambre y muerte. Pero los poderes caóticos desencadenados se vuelven contra él mismo. El mundo configurado por el Anticristo está condenado a la autoaniquilación. La peste, el hambre y la guerra, el terremoto y el granizo, las epidemias, la muerte y el tormento son presagios de la vuelta de Cristo. Siempre habrá tribulación; pero, cuando la historia llegue a punto muerto de forma que los hombres se encuentren sin salida y estén rígidos de desesperación, volverá el Hijo del Hombre.

Cristo profetizó las tribulaciones venideras en su discurso sobre el juicio final. Se sirve para ello en gran parte de las ideas apocalípticas contemporáneas. Ya hemos citado los textos anteriormente.

El fin del mundo se ve con especial claridad, y a la vez es obrado, en la muerte de Cristo. Como Cristo es el segundo Adán (*I Cor.* 5, 45), su vida, muerte y resurrección tienen importancia decisiva para toda la creación. Cristo creó un nuevo comienzo para la humanidad y para el cosmos, y a la vez puso fin con ello a su figura actual. En su muerte se representa y confirma la inevitable caducidad de la creación. Si El mismo, Hijo de Dios, entrado en la historia humana a que en su núcleo personal más íntimo no tenía parte alguna en la muerte, se tuvo que someter al destino de la muerte en la naturaleza humana asumida por El y formada de la materia de la tierra caída en maldición, no hay esperanza alguna para la creación de poder sustraerse al destino mortal. La cruz selló de nuevo su destino de muerte. En la cruz de Cristo la muerte reveló su validez íntima y su indiscutible seriedad.

Desde que fué levantada en el mundo la cruz de Cristo, la caducidad del mundo aparece más que antes como ineludible elemento estructural de la creación. "Pasa la apariencia del mundo" (*I Cor.* 7, 31). La cruz de Cristo es el centro del mundo que atrae hacia sí toda la realidad. Expresión de esta situación son todas las catástrofes. En la destrucción de ciudades y casas, en la catástrofe de países y reinos se revela continuamente que el cosmos está bajo la ley del Gólgota. El cuerpo moribundo de Cristo se dibuja en la destrucción a que están entregadas las cosas de este mundo. Por la cruz de Cristo está condenado en último término al fracaso cualquier intento del cosmos de alcanzar su figura definitiva por sus propias fuerzas. El mundo existe en estado de decadencia. Es una realidad en demolición.

Así se entiende que las epístolas de los apóstoles hablen de la

inminente catástrofe de la creación como de un evidente suceso del futuro. En ella acentúan la relación existente entre la caducidad del hombre y la caducidad del mundo material. Según la descripción de la Escritura, el hombre es responsable de la creación. Esta participa del destino del hombre. Pues el hombre es la idea primera y preferida de Dios. Todo lo demás fué pensado y creado por Dios por amor al hombre. Cfr. la doctrina de la creación.

Con máxima claridad atestigua esta situación San Pablo. Escribe a los romanos (8, 18-22): "Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros; porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, en la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta gime y siente dolores de parto."

Como hemos visto en la doctrina de la creación, a las criaturas no humanas tampoco las ha sido prometida la libertad de la muerte. Pero antes del abuso de la creación por parte del hombre la muerte tenía para el mundo otra significación. Era el modo en que una cosa servía a otra con evidente entrega hasta ser consumida en su propio ser y vida. Por el pecado, en cambio, fué introducida en la creación la muerte, que es una imagen del pecado, que, por tanto, es absurda para la mirada superficial del hombre ignorante del pecado (*Rom.* 5, 12). La caducidad es representativa para la creación. A cualquier parte que se vuelva la mirada del hombre encuentra caducidad y corrupción. La creación no puede dar la vida gloriosa ni representarla simbólicamente. Todo lo que puede producir es vida mortal. La creación presta al hombre su servicio mortal contra su voluntad.

Algún día se cumplirá radicalmente el destino de muerte en la creación misma. A la vez se cumplirá el servicio mortal que presta al hombre en la aniquilación a que será entregada por su ateísmo (*Apoc.* 6; 8; 9; 11; 15; 16).

Como el pecado es la causa de que se agudizara el destino caduco de la creación, este destino significa para el mundo un estado extraño. San Pablo oye justamente cómo la creación gime bajo este estado. Presiente cómo anhela la creación su libertad. Como el hombre es el centro decisivo del cosmos, el anhelo de la creación por su libertad se convierte en anhelo por la liberación del hombre.

Si el hombre desoyera esa lamentación de la naturaleza, si tratara de explicarla desde el punto de vista científico exclusivamente, no sólo demostraría una falta de sensibilidad, sino que haría injusticia a la naturaleza y faltaría a la responsabilidad que tiene frente a ella.

Según el *Apocalipsis* de San Juan, llega la hora en que el cielo y la tierra huirán del hombre hacia la catástrofe (*Apoc.* 20, 11). San Juan ve hundirse el actual modo de existencia, la forma existencial de nuestra experiencia. Nada se conservará de ella en el nuevo eón. Las "primeras" cosas desaparecen (*Apoc.* 21, 4. 1).

El testimonio de la Sagrada Escritura sobre el fin del mundo sólo será rectamente entendido si tal fin es considerado como un proceso de transformación, como los dolores del parto (*Rom.* 8, 22) de una nueva figura de la creación. Esto se expresa claramente en los textos citados hasta ahora. Se ve con especial claridad en unas palabras de la segunda *Epístola de San Pedro.* Dice: "Pero vendrá el día del Señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos, y los elementos, abrasados, se disolverán, y asimismo la tierra con las obras que en ella hay. Pues si todo de este modo ha de disolverse, ¿cuáles debéis ser vosotros en vuestra santa conversación y en vuestra piedad, en la espectación de la llegada del día de Dios, cuando los cielos, abrasados, se disolverán, y los elementos en llamas se derretirán? Pero nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva, en que tiene su morada la justicia, según la promesa del Señor" (*II Pet.* 3, 10-13).

El *Apocalipsis* continúa las profecías de Cristo en terribles visiones. En los símbolos de los cuatro jinetes (*Apoc.* 6, 1-8) se revelan la necesidad y la desgracia que pertenecen al tiempo mesiánico de la salvación, porque a él pertenecen los poderes de la muerte y del diablo ya derrotados, pero no aniquilados. El vidente contempla cómo sobre la tierra no puede irrumpir ninguna desgracia, si Dios no lo permite. El primer jinete monta un caballo blanco. Cabalga de victoria en victoria. Es símbolo del imperialismo y militarismo. Hace la guerra por amor a la guerra, para satisfacer su sed de poder, para esclavizar a los pueblos y dominar el mundo. Al segundo jinete, que cabalga en caballo bayo, se le ha dado el poder de arrebatar la paz. Enciende la lucha de todos contra todos. Los hombres rabian unos contra otros en guerras civiles. Sigue el jinete del caballo negro. Trae consigo la carestía y el hambre. El último caballo lívido de color verdoso-amarillento lleva el peor jinete: la muerte. Hace triunfante su cosecha, cuando una

cuarta parte de la tierra se ha convertido en campo de cadáveres (*Apoc.* 6, 8). Los cuatro jinetes están al servicio del Omnipotente. El los llama y El los detiene. Son precursores del juicio final.

A los portadores históricos de desgracias se unen los *poderes funestos de la naturaleza.* Son precursores y preludio del fin del mundo. Cristo lo profetizó y San Juan ve su actividad. Los hombres se paralizan de terror ante la irrupción de los poderes naturales, de terremotos y tormentas, trastornos del cielo y de la tierra y ya no queda nada de su anterior seguridad y creencia de que nada necesitaban. La angustia hace iguales al rey y al esclavo. Los portadores del poder político, económico, militar y social quedan tan desvalidos como los pobres y pequeños. "Los reyes de la tierra, y los magnates, y los tribunos, y los ricos, y los poderosos, y todo siervo, y todo libre se ocultaron en las cuevas y en las peñas de los montes. Decían a los montes y a las peñas: Caed sobre nosotros y ocultadnos de la cara del que está sentado en el trono y de la cólera del Cordero, porque ha llegado el día grande de su ira, ¿y quién podrá tenerse en pie?" (*Apoc.* 6, 15-17). La desgracia es tan terrible que los vanidosos y conscientes pecadores se esconden en las cavernas y en las grietas de las rocas como animales atemorizados y prefieren ser enterrados entre las moles de piedra a ser llamados al juicio de Dios. Sienten que en las catástrofes naturales los llama Dios, que fué llevado al matadero como un cordero, que fué insultado con risas y sarcasmos y era débil porque quería ser débil, pero que ahora se presenta airado y haciendo temblar a sus enemigos (*Lc.* 19, 27).

La corrupción saldrá de todos los elementos que están al servicio del hombre. Tierra y mar, ríos, olas, estrellas, agua, fuego, hierro se convertirán en instrumentos de la justicia divina (*Apoc.* 8, 7-12; 9, 1-19). Es especialmente significativo el hecho de que los árboles serán destruídos, ya que a ellos está unida la esperanza de vida; su muerte sella el fin de esa esperanza (cfr. la narración paradisíaca del árbol de la vida y la parábola de la vida y de los sarmientos). Los hombres buscarán la muerte para escapar de tan terribles tormentos, pero la muerte los huirá.

Quien inflige todo eso a los hombres es el príncipe del infierno, que tiene las llaves del abismo. Los hombres le han vendido su alma al desligarse del dominio de Dios y él ejerce sobre sus sometidos un poder atormentador. Pero también él es instrumento de Dios, que quiere convertir a los hombres antes del fin de su historia. Pero los hombres no se convertirán, aunque la justicia de Dios les infunda angustia y temor, sino que se obstinarán en su orgullo.

Prefieren la vida independiente y atea a la adoración de Dios y aguantan el tormento, que es peor que la muerte (*Apoc.* 9, 20). El misterio del pecado se revela aquí en toda su abismal incomprensibilidad. En vez de reconocer los justos juicios de Dios, los hombres se rebelan furiosos contra El. Habían creído poder ignorarlo y reírse de El impunemente y ahora son pisoteados, porque Dios no permite que se rían de El. Pero su furor es el grito de un impotente (*Ps.* 2, 4).

Apartado 5.º

IMPORTANCIA DE LOS SIGNOS

La Revelación testifica que los sucesos descritos precederán a la segunda venida de Cristo, pero no dice cuánto tiempo pasará entre ellos y la vuelta de Cristo. Tampoco nos pone en situación de decir que una determinada situación histórica cumpla las profecías de Cristo. En cierto sentido, las profecías de Cristo se cumplen en cada generación. Por eso pudieron los primeros cristianos tener por inminente la vuelta de Cristo en razón de sus experiencias históricas, y lo mismo pensaron los del año mil, y los del siglo XVI y lo mismo piensan los cristianos de nuestros días. Cada generación puede sospechar que los presagios se cumplen en su tiempo. Pero sería desmesurado querer afirmar categóricamente que tal día es el tiempo profetizado por Jesús. Ocurrirá cuando menos se espere, lo mismo que la primera venida de Cristo sorprendió a los contemporáneos, a pesar de las profecías del AT. Cristo aparecerá a la vez que el día tanto tiempo esperado y deseado y los cristianos no se asustarán; en él sentirán el cumplimiento de todas las esperanzas que, en parte conscientes y en parte inconscientes, vivieron siempre en sus corazones.

Los presagios no son invalidados a pesar de su incertidumbre. Para quien oye en la fe, las palabras del Señor son amonestaciones de continua vigilancia; recuerdan que el Señor puede venir a cualquier hora, que el tiempo debe ser aprovechado. Aunque Cristo tarde todavía dos mil años, no hay ninguna garantía de que el mundo vaya a durar milenios. Los signos comprendidos e interpretados por la fe enseñan a ver los acontecimientos a la luz de la vuelta del Señor. Eliminan la tentación de vivir demasiado seguros y tranqui-

los en este mundo y en su cultura, de confiar en un continuo progreso, de considerar las catástrofes como simples accidentes pasajeros, de creer que la vuelta del Señor es una posibilidad lejana e indeterminada. Aunque se puede sospechar que es inverosímil que el tiempo de la humanidad redimida dure sólo dos mil años, cuando el de la humanidad irredenta duró muchos milenios, aunque es probable que la Iglesia esté en su infancia, se nos exige continua vigilancia y preparación.

La vuelta del Señor implica la plenitud definitiva de la creación. Tal plenitud definitiva, por su parte, es un proceso corporal y colectivo (no colectivista) y un estado de él proveniente. La creación llegará a plenitud cuando sea reformada conforme a la imagen de su Cabeza. Pero esto implica la glorificación corporal y la comunidad de todos los santos. Nadie vive, por tanto, en plenitud definitiva y felicidad perfecta antes de la resurrección de los muertos y de la plenitud de los predestinados.

§ 297

La resurrección de los muertos: su facticidad

1. *La Resurrección como verdad revelada*

La muerte significa *el fin irrevocable de la existencia temporal-histórica del hombre.* Tiene significación transformadora no sólo para el cuerpo, sino para el alma. Es cierto que libra al alma de la carga de lo material. Pero sería malentender la concepción cristiana de la muerte, ver en ella solamente la liberación del espíritu. La idea de que la muerte consiste en que el espíritu sale de la cárcel del cuerpo tiene su origen en círculos no cristianos (cfr. § 130). Según la nueva idea cristiana, la muerte es el fin definitivo de la forma espacial y temporal de vida del hombre corpóreo-espiritual. Aunque el alma no se destruye como el cuerpo, sino que pervive, también sufre una profunda transformación. Es un misterio impenetrable cómo el alma, que es capaz de tener cuerpo e incluso está ordenada a él, puede vivir sin él. Sólo se puede explicar por una especial intervención de Dios (cfr. § 127).

Aunque la muerte sea un duro fin irrevocable, es a la vez el

comienzo de una nueva forma de vida. Con la muerte empieza la "otra vida", que por esencia no es sólo vida del espíritu, sino de todo el hombre, compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo es asumido en la nueva forma de existencia. Mientras el alma transformada vive sin cuerpo, su perfección y plenitud no logran la última configuración y madurez. La plenitud perfecta se logra sólo cuando el hombre total con cuerpo y alma participa de la vida gloriosa de Cristo. La participación del cuerpo en esa vida es concedida mediante la resurrección de los muertos.

Es dogma de fe que *al fin de los tiempos todos los hombres serán resucitados con sus cuerpos.* La Iglesia ha confesado su fe en ese decisivo suceso futuro muchas veces y especialmente en el símbolo apostólico, en el atanasiano, en el Concilio constantinopolitano del año 381 y en el Lateranense del 1215: D. 2. 14. 40. 86. 429; cfr. D. 16. 20. 30. 242. 287. 347. 427.

La resurrección de los muertos es *una convicción característica de la fe cristiana.* Según la Revelación, la salvación se completa en el cuerpo. La plena filiación es, según testimonio de San Pablo, la salvación del cuerpo (*Rom.* 8, 18). El Hijo de Dios apareció en figura corporal determinada espacial y temporalmente, vivió, murió y resucitó, y también el hombre participará con su cuerpo en la vida divina. *Prototipo* de esa salvación plena y perfecta es Cristo resucitado y a la vez es *causa eficiente* de la resurrección de todos. El resucitó de entre los muertos y subió a los cielos como Cabeza de la Iglesia y de la Creación; es el Primogénito, a quien seguirán todos los demás (*Rom.* 8, 29; *I Cor.* 15, 20; *Col.* 1, 18; 8, 9). El es el Principio (*Io.* 8, 25). Lo que en El sucedió, debe suceder en todos. El es para todos el Principio de la vida (*Hebr.* 2, 10). Toda la historia y el universo participarán de la resurrección de Cristo. La tierra fué sometida a caducidad por culpa del pecado; gracias a Cristo se ha convertido en creación nueva (*Gal.* 6, 15).

Al resucitar Cristo fueron infundidas a la creación fuerzas que empujan hacia una nueva configuración del hombre y del mundo. La resurrección y ascensión de Cristo alcanzarán plenitud de ser y sentido, cuando las formas naturales del mundo sean conducidas a su configuración definitiva, por gratuita intervención de Dios; es decir, cuando ocurran la resurrección y glorificación de los hombres y del mundo.

La relación entre la resurrección de Cristo y la de los cristianos—y la de todos los hombres también—es tan estrecha que hay que decir que si los cristianos no resucitan, Cristo tampoco resu-

citó (*I Cor.* 15, 13). Pero entonces es charlatanería vacía el testimonio cristiano del Apóstol, que es predicación del Señor crucificado, resucitado y glorificado (*I Cor.* 15, 14); entonces los Corintios no han sido salvados. Salvación significa comunidad con el Señor glorificado, que venció y superó el pecado y la muerte. La fe en la futura resurrección de los muertos es, por tanto, el desarrollo de la fe en Cristo resucitado.

En esta relación se hace patente que *fuera de la fe en Cristo* no puede haber plena fe en la resurrección corporal de los hombres, y viceversa, que la fe en la resurrección de los muertos distingue esencialmente al Cristianismo de todas las demás esperanzas no cristianas de inmortalidad; y la distingue no sólo de las concepciones que hacen consistir la inmortalidad en la pervivencia en los sucesores o en la fama de las acciones y obras, sino también de las escuelas religiosas y filosóficas, que sólo conceden la inmortalidad del alma y para las que el espíritu es lo esencial y el cuerpo lo inesencial o accidental.

La fe en la resurrección de los muertos tiene que *parecer absurda* a todo el que no cree en la resurrección de Cristo. Para los creyentes en el mundo y en la naturaleza es un grave escándalo; lo que ellos ven es sólo el ritmo continuo de vida y muerte. La doctrina de que el hombre pervivirá corporalmente está más allá de lo que la razón humana puede aprehender con sus métodos de conocimiento. Día a día hace el hombre la experiencia de que la materia es la razón de la caducidad y transitoriedad. Mientras la razón sea considerada como la única medida del juicio y del acontecer, la esperanza en la resurrección tiene que parecer contradictoria a la razón y a la experiencia.

En la burla de esta doctrina se unieron los *librepensadores judíos* que alardeaban de piedad y los *griegos* orgullosos de su saber, por muy contrarios que fueran en otras cosas. Los saduceos intentaron ridiculizar la fe en la resurrección con la capciosa pregunta de a quién pertenecería después de la resurrección una mujer que hubiera tenido siete maridos en su vida terrena (*Mt.* 22, 23-33).

Por la primera Epístola de San Pablo a los Corintios sabemos cuán difícil les parecía a los griegos el afirmar la resurrección del cuerpo como un hecho futuro y no sólo como una metáfora. No tenían buenos antecedentes para ese mensaje, ya que creían que el cuerpo es cárcel del alma. A eso se añade la opinión, nacida con el sincretismo helénico y plenamente desarrollada en el gnosticismo, de que el cuerpo es la sede del mal y, por tanto, malo en sí y por esencia. Con estos supuestos tenía que parecer más que problemático

que de veras fuese deseable que el cuerpo perviviera. En la comunidad cristiana de Corinto había fieles que no negaban formalmente la resurrección, pero intentaba espiritualizarla en armonía con la atmósfera intelectual en que vivían.

En Atenas tuvo San Pablo, al predicar su primer sermón, experiencias todavía peores. Cuando habló en el Areópago—sede de la cultura griega y lleno todavía de signos y monumentos de la religión griega—sobre la providencia, que determina la historia, del Dios desconocido al que veneraban y al que cantaban sus poetas, los atenienses escucharon con gusto; los oídos de un griego, creyente de mitos y orgulloso de la razón, podían todavía soportar ese mensaje; pero cuando San Pablo quiso llevarlos más allá de la naturaleza adorada por ellos hasta un Dios distinto del mundo, que tiene poder para romper el anillo de la naturaleza resucitando a los muertos, ya no lo tomaron en serio; se echaron a reír y le mandaron a casa (*Act.* 17, 32).

Cosa parecida le ocurrió a San Pablo ante el lugarteniente Festo y el rey Agripa. Cuando en su discurso de defensa aludió a la resurrección de los muertos, Festo dijo: "Tú deliras, Pablo. Las muchas letras te han sorbido el juicio" (*Act.* 26, 24).

Debido a la significación central que tiene en el dogma cristiano la fe en la resurrección, se explica que la polémica contra el Cristianismo se concentre especialmente en la doctrina sobre ella. Es atacada con más fuerza e inmediatez que los demás dogmas por todos los intentos de "desmitologizar" el Cristianismo. Orígenes tuvo que defenderse contra los sarcasmos del gnóstico Celso, a propósito de la fe en la resurrección. San Agustín hacía observar a sus lectores que en ningún punto tenía la fe cristiana tantos contradictores como en la revelación de la resurrección de la carne (*Explicación del Salmo,* 88, 2. 5) y aconsejaba a los cristianos no dejarse instruir en ese punto por los filósofos, sino por la Sagrada Escritura (*De Trinitate,* lib. 4, sec. 23).

Se necesita, pues, una conversión del pensamiento para poder afirmar la revelación de la resurrección de los muertos. Quien intente pensar y valorar desde Dios, encontrará en esta verdad una feliz demostración de la omnipotencia y amor divinos y una fuente de la más osada esperanza en la plenitud humana.

2. *Testimonio de la escritura*

A. *Antiguo Testamento*

En los *primeros libros del AT* no encontramos ninguna alusión clara a la resurrección corporal. Lo que dice Isaías (25, 8 y 26, 19-21) tampoco se refiere a la resurreción de los muertos, sino a la resurrección del poder y gloria terrenos del pueblo. Tampoco Job (19, 25-27), según el texto original, es un testimonio a favor de la resurrección; fué la traducción de San Jerónimo lo que dió ocasión a entenderlo como tal. La mayoría de los Santos Padres no lo usan. En el texto original significa que Job espera la curación y recuperación de su vida corporal. En una imponente visión contempla Ezequiel la reanimación de huesos muertos (37, 1-14). Muchas veces se ha interpretado este texto como testimonio de la resurrección de los muertos al fin de la historia. Pero tampoco habla de la resurrección de los muertos, sino del retorno de la gloria terrena del reino. Dios mismo devolverá al pueblo su perdida libertad y grandeza.

La resurrección de los muertos está, sin embargo, claramente testificada en el libro de Daniel (*Dan.* 12, 1-3). Es prometida a los piadosos para alegría suya, y a los ateos se les amenaza con ella para tormento. También el autor del libro de la Sabiduría entrevé la resurrección (4, 20-5, 14). Hacia el año 200 antes de Cristo, la fe en la resurrección todavía no es patrimonio común de los creyentes viejotestamentarios. Pero poco después la conciencia de la mayoría de los creyentes se llena de esa fe. En tiempo de Cristo la profesan los piadosos (*Io.* 11, 24; *Mt.* 22, 23-33; *Lc.* 20, 27; *Mc.* 12, 18-27; *Act.* 4, 11). Cristo aclara y lleva a plenitud la revelación viejotestamentaria.

Es muy discutida y todavía no ha sido resuelta con seguridad la cuestión del *origen de la fe viejotestamentaria en la resurrección.* ¿Es derivada de una de las culturas circundantes, de la egipcia, babilónica o persa? Sería imposible. Se podría suponer que en las esperanzas de resurrección de los pueblos extrabíblicos perduraba un resto de la revelación originaria. Si los autores escriturísticos la hubieran derivado, tal proceso incluiría el haber liberado a esa verdad de todas las deformaciones mitológicas y politeístas, que la ocultaban en las culturas dichas.

Por lo que respecta a la cuestión de hecho, la derivación real

contrasta con la observación de que la imagen viejotestamentaria de la resurrección se distingue esencialmente de las ideas egipcias, persas y babilónicas. La religión egipcia no conocía en general más que una vida aparente en el sepulcro. Según la doctrina persa, la vida posterior a la muerte se desarrolla en las formas sensoriales corrientes.

La fe en la resurrección de los muertos sólo puede ser explicada por una intervención inmediata de Dios en forma de una revelación especial. Las esperanzas de resurrección nacidas en la cultura religiosa del antiguo Oriente fueron, sin embargo, atmósfera favorable para la evolución de esa creencia. Antecedente favorable para su desarrollo fué, sobre todo, la *idea de recompensa,* que tiene su puesto y razón en la fe viejotestamentaria. Los creyentes viejotestamentarios se apasionan ante el problema de por qué a los malos les va muchas veces bien en esta vida y a los buenos les va mal. En la vida terrena no hay ninguna compensación entre piedad y destino. Frente a la amenazadora desesperación de la justicia divina se levanta la esperanza de que lo que no ocurre en la vida terrena ocurrirá después de la muerte; entonces se dará al bueno la recompensa merecida y al malo su correspondiente castigo. La remuneración no puede ocurrir con plena realidad, de no pervivir el hombre corporalmente.

B. *Nuevo Testamento*

En el NT, la resurrección es prometida muchas veces. En un banquete explicó Cristo que el amor de ayuda, basado en el principio de la reciprocidad, carece de valor ético; sólo el amor practicado sin esperanza de recompensa sobrevivirá a la transitoriedad y ayudará a los hombres en la plenitud de su vida, cuando ocurra la resurrección de los justos (*Mt.* 14, 12-14). A la misma conclusión se llega en la polémica con los saduceos antes citada. Cristo contesta a los que le preguntan, que a pesar de su suficiencia se encuentran en un gran desconocimiento de la Teología; no saben que la vida de los resucitados no es la continuación de la vida corporal terrena, sino que en la resurrección ocurre una gran transformación, que tendrá como efecto que los hijos de la resurrección no se volverán a desposar. La forma matrimonial de existencia no será ya necesaria en la vida futura; en esta vida es necesaria para que no se acabe el género humano. Pero quienes resuciten, serán inmortales. Su modo de ser es en eso igual al de los ángeles. Cristo

invoca a favor de la doctrina de la resurrección de los muertos el testimonio de Moisés, tan apreciado por los saduceos. Si le hubieran entendido realmente, deberían saber que Moisés hace por lo menos una alusión a la resurrección de los muertos al hablar del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y decir que no es Dios de muertos, sino de vivos (*Ex.* 3, 6; *Mt.* 22, 23-33; *Mc.* 12, 18-27; *Lc.* 20, 27-40).

Según San Juan, quien oiga la voz de Cristo participará de la vida venidera; "En verdad, *en verdad os digo que el que escucha* mi palabra y cree en el que me envió, tiene la vida eterna y no es juzgado, porque pasó de la muerte a la vida. En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es ésta, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la escucharen, vivirán. Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dió también al Hijo tener vida en sí mismo, y le dió poder de juzgar, por cuanto El es el Hijo del Hombre. No os maravilléis de esto, porque llega la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán los que han obrado el mal para la resurrección del juicio. Yo no puedo hacer por mí mismo nada; según le oigo, juzgo, y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me envió."

Mientras que según este texto la resurrección a la futura vida transformada se funda en la obediencia a la palabra, en el discurso en que promete la Eucaristía, Cristo la funda en la fe y en el comer su carne y beber su sangre. "Y ésta es la voluntad del que me envió, que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día. Porque ésta es la voluntad de mi Padre, que todo el que ve al Hijo y cree en El tenga la vida eterna y yo le resucitaré en el último día" (6, 39-40). "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él. Así como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí" (6, 54-57).

Estos textos dan testimonio de que la resurrección a la vida corporal glorificada está condicionada por la unión a Cristo, que es a su vez producida por la fe en El y se intensifica en la recepción de la Eucaristía.

El más amplio de los testimonios neotestamentarios sobre la resurrección nos lo ofrece San Pablo en la primera Epístola a los Corintios. San Pablo toma posición frente a la duda propalada por

Corinto respecto al mensaje de la futura resurrección de los muertos (*I Cor.* 15):

"Os traigo a la memoria, hermanos, el Evangelio que os he predicado, que habéis recibido, en el que os mantenéis firmes, y por el cual sois salvos, si lo retenéis tal como yo os lo anuncié, a no ser que hayáis creído en vano, pues a la verdad os he transmitido en primer lugar lo que yo mismo he recibido, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fué sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los Doce. Después se apareció una vez a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos viven todavía, y algunos murieron; luego se apareció a Santiago, luego a todos los Apóstoles; y después de todos, como un aborto, se me apareció también a mí. Porque yo soy el menor de los Apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios. Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirió no ha sido estéril, antes he trabajado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo. Pues, tanto yo como ellos, esto predicamos y esto habéis creído. Pues si de Cristo se predica que ha resucitado de los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos? Si la resurrección de los muertos no se da, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación. Vana nuestra fe. Seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucitó, puesto que los muertos no resucitan. Porque si los muertos no resucitan ni Cristo resucitó; y si Cristo no resucitó, vana vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados. Y hasta los que murieron en Cristo perecieron. Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres. Pero no: Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que mueren. Porque como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos. Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados. Pero cada uno a su tiempo; el primero Cristo; luego los de Cristo cuando El venga; después será, en fin, cuando entregue a Dios Padre el reino, cuando haya reducido a la nada todo principado, toda potestad y todo poder. Pues preciso es que El reine hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo reducido a la nada será la muerte, pues ha puesto todas las cosas bajo sus pies. Cuando dice que todas las cosas están sometidas, evidentemente no incluyó a aquel que todas se las sometió; antes cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, para que sea Dios todo en todas las cosas. Por otro lado, ¿qué sacarán los que se bautizaron por los muertos? Si en ninguna manera resucitan los muertos, ¿por qué se bautizan también por ellos? Y nosotros mismos, ¿por qué estamos siempre en peligro? Os lo aseguro, hermanos, por la gloria que de vosotros tengo en Jesucristo nuestro Señor, que cada día muero. Si por solos motivos humanos luché con las fieras en Efeso, ¿qué me aprovechó? Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos. No os engañéis. Las conversaciones malas estragan las buenas costumbres. Volved, como es justo, a la cordura y no pequéis,

porque algunos viven en la ignorancia de Dios. Para vuestra confusión os lo digo. Pero dirá alguno: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida? ¡Necio! Lo que tú siembras no nace, sino muere. Y lo que siembras no es el cuerpo que ha de nacer, sino un simple grano, por ejemplo, de trigo, o algún otro tal. Y Dios le da el cuerpo según ha querido, a cada una de las semillas del propio cuerpo. No es toda carne la misma carne, sino que una es de los hombres, otra la de los ganados, otra la de las aves y otra la de los peces. Y hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres. Y uno es el resplandor de los cuerpos celestes y otro el de los terrestres. Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna, y otro el de las estrellas; y una estrella se diferencia de la otra en el resplandor. Pues así la resurección de los muertos. Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción. Se siembra en ingnominia y se levanta en gloria. Se siembra en flaqueza y se levanta en poder. Se siembra cuerpo animal y se levanta un cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo animal, también lo hay espiritual. Que por eso está escrito: El primer hombre "Adan" fué hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante. Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal, después lo espiritual. El primer hombre fué de la tierra, terreno; el segundo hombre fué del cielo. Cual es el terreno, tales son los terrenos; cual es el celestial, tales son los celestiales. Y como llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celestial. Pero yo os digo, hermanos, que la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción. Voy a declararos un misterio: no todos dormiremos, pero todos seremos inmutados. En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de la trompeta—pues tocará la trompeta—, los muertos resucitarán incorruptos, y nosotros seremos inmutados. Porque es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad. Y cuando este ser corruptible se revista de incorruptibilidad y este ser mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá lo que está escrito: La muerte ha sido sorbida por la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?

El aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado la Ley. Pero gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo. Así, pues, hermanos míos muy amados, manteneos firmes, inconmovibles, abundando siempre en la obra del Señor, teniendo presente que vuestro trabajo no es vano en el Señor" (*I Cor.* 15, 1-58).

Según este texto, también San Pablo ve garantizada la resurrección en la comunidad de vida con Cristo. Aquí se destaca un *leitmotiv* de su teología: lo que sucedió a Cristo, les sucede también a los cristianos, ya que Cristo es el primogénito, a quien siguen los demás. El cristiano, como hemos dicho en el tratado de la Gracia, está en el ámbito de acción de Cristo; participa de la muerte, resurrección y ascensión de Cristo. Gracias a la muerte de Cristo recibe un golpe de muerte en el bautismo y por el mismo

bautismo, según el testimonio de San Pablo, resucita con Cristo y es trasplantado al cielo (*Rom.* 6; *Eph.* 2, 6; *Col.* 2, 12).

La participación en la resurrección de Cristo es oculta mientras dura la vida de peregrinación. Pero lo obrado ocultamente por el Bautismo y por los demás Sacramentos—especialmente por la Eucaristía—será revelado el día en que lleguen a pleno desarrollo las fuerzas de resurrección infundidas en el hombre.

La resurrección completará así lo empezado en la vida de peregrinación. Cristo resucitará, por su poder, a quienes estuvieron unidos a El y llenos de El en esta vida (*I Cor.* 6, 14; *II Cor.* 4, 14). Ya ahora pertenecen a la comunidad celestial en la que Cristo entró al subir a los cielos y no como añadidos, extraños o extranjeros, sino como conciudadanos y domésticos (*Eph.* 2, 11-20; *Hebr.* 11, 8-10; 11, 13-16; 12, 22; 13, 14). Ahora viven aquí en tiendas, es decir, en casas construídas para una estancia fugaz y pasajera; su verdadero domicilio está en el cielo. Cristo, el Primogénito, tiene ya su morada allí (*Col.* 1, 16; *Eph.* 1, 19-23; *Phil.* 2, 9-11) y preparan para los suyos moradas eternas e indestructibles, no expuestos a los ataques de la transitoriedad e inseguridad (*Io.* 14, 2-4). Cuando vuelva, configurará a los suyos según su propia imagen y los revestirá de su gloria y les asignará el rango que les corresponde (*Rom.* 4, 17; 8, 11; *Col.* 2, 12). Con su nueva figura podrán vivir en las moradas preparadas por Cristo.

Con la mirada puesta en ese futuro advierte y consuela San Pablo a los Filipenses: "Porque somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, que reformará el cuerpo de vuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas cosas" (*Phil.* 3, 20-21). Dios mismo obrará ese estado, haciendo en todo el mundo lo que hizo en Cristo. Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios por Jesús tomará consigo a los que se durmieron en El. Esto os decimos como palabra del Señor: Que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron, pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras" (*I Thess.* 4, 14-18).

Aunque este texto de San Pablo—como los demás testimonios

suyos—habla de la resurrección de los muertos con los medios de una imagen del mundo que no es la nuestra, el hecho de una existencia corporal futura está testificado sin lugar a dudas.

Aunque los textos paulinos podrían a primera vista dar la impresión de que sólo resucitarán los que están unidos a Cristo, la Escritura habla claramente de la *resurrección de todos los hombres* (*Io.* 5, 28; *Act.* 24, 15; *I Cor.* 15, 22; *Mt.* 13, 41). El sentido y modo de la resurrección son, sin embargo, completamente distintos en los buenos y en los pecadores. Véase el próximo parágrafo.

La resurrección de los muertos derrotará definitivamente a la muerte. "Entregó el mar los muertos que tenía en su seno, y asimismo la muerte y el infierno entregaron los que tenían, y fueron juzgados cada uno según sus obras. La muerte y el infierno fueron arrojados al estanque de fuego; ésta es la segunda muerte, el estanque de fuego, y todo el que no fué hallado escrito en el libro de la vida fué arrojado en el estanque de fuego" (*Apoc.* 20, 13-14). San Juan contempla a la muerte como ser personal enemigo de la vida. Durante todo la historia tiene un terrible poder. Todos se la someten: individuos y comunidades, poderosos, ejércitos y pueblos. Este enemigo del hombre se mantendrá hasta el fin, pero también será vencido (*I Cor.* 15, 39).

Sobre la relación entre la resurrección venidera y la resurrección de Cristo pueden verse los §§ 158 y 164; sobre la relación entre la resurrección futura y los Sacramentos, especialmente el de la Eucaristía, pueden consultarse los §§ 238, 259 y 261.

3. *Testimonio de los Santos Padres*

En la época de los *Santos Padres* se redactaron libros enteros dedicados a la resurrección de la carne. La fe en esa verdad tantas veces testificada nos sale al encuentro en las actas de los mártires, en las inscripciones y pinturas de las catacumbas y en la veneración tributada a los cuerpos de los muertos.

La fe de los Santos Padres en la propia resurrección, arraiga en su fe en la resurrección de Cristo. San Irineo bosqueja la doctrina de San Pablo de la manera siguiente (*Adversus Haereses*, lib. 3, cap. 19, sec. 1): "Quien no cree en el Emmanuel de la Virgen, no recibe el regalo de la vida eterna; no es hecho partícipe de la palabra de incorrupción, sino que permanece en la carne mortal y está sometido a muerte, porque no toma la medicina de la vida. A ellos se dirige el Logos aludiendo a su gracia: Os he dicho que todos sois dioses e hijos del Omnipotente; pero

vosotros moriréis como hombres. Así habla el Señor a quienes no aceptan el regalo de la filiación, sino que desprecian la Encarnación del Logos divino, engañando a los hombres sobre su dignidad divina y siendo desagradecidos al Logos divino, que se encarnó por amor a ellos. Pues el Logos divino se encarnó y el Hijo de Dios se hizo Hijo del hombre para que el hombre aceptara el Logos e incorporado al estado de filiación se hiciera hijo de Dios. Pues no habríamos podido recibir la perennidad y la inmortalidad, si no hubiéramos sido unidos a la inmortalidad de la perennidad. Pero ¿habríamos podido ser unidos a la perennidad y a la inmortalidad si la inmortalidad y la perennidad no hubieran sido antes lo que nosotros somos, para que lo pasajero fuera devorado por lo perenne y lo mortal por lo inmortal y nosotros recibiéramos la aceptación para el estado de hijos?"

4. *Testimonio de la liturgia*

La liturgia eclesiástica atestigua tanto la fe en la resurrección de los muertos como su importancia para la realización de la fe cristiana. El prefacio de la misa de difuntos dice, en efecto: "En verdad es digno y justo, equitativo y saludable darte gracias siempre y en todas partes, Señor, Santo Padre, Omnipotente, Eterno Dios: por Cristo Nuestro Señor. En El nos brilla la esperanza de una bienaventurada resurrección. Aunque nos contrista nuestra suerte mortal cierta, nos consuela la promesa de la futura inmortalidad. Pues a tus fieles, Señor, no les puede ser quitada la vida, sino transformada. Cuando este albergue de su peregrinación por la tierra se convierta en polvo, les estará preparada una eterna morada en el cielo." Este texto expresa que sólo la resurrección del último día y la nueva vida que con ella comienza se presenta en la forma suprema de la plenitud.

5. *Testimonio de la antropología y de la cristología*

Bajo el supuesto de que la resurrección de los muertos sea atestiguada como revelación por la Sagrada Escritura, puede fundarse también por la cristología y por la antropología. Por lo que respecta a la segunda fundamentación, el hombre es un compuesto de cuerpo y espíritu (veéase § 130). Así es interpretado en el AT y NT. El alma espiritual es, como antes hemos visto, el principio configurador del cuerpo. Esto vale de tal manera, que es un profundo misterio cómo el alma espiritual ordenada al cuerpo con el que constituye la totalidad del hombre puede existir sin cuerpo. De ello habla-

remos extensamente en el § 301. En todo caso, la estrecha relación de espíritu y cuerpo hacen que sea congruente que la plenitud del hombre alcance no sólo al espíritu, sino también al cuerpo. A San Pablo le intranquiliza la idea de que tenga que seguir viviendo sin cuerpo (*II Cor.* 5, 5-9; *Phil.* 3, 12-14). El alma que sobrevive a la muerte anhela, a consecuencia de su ordenación ontológica del cuerpo, su unión con él. Sólo la glorificación corporal satisfará esa relación ontológica y la espera psicológica.

La congruencia de la Resurrección aparece todavía con más claridad debido a la unión del hombre con Cristo. Este razonamiento vale sobre todo de los bautizados, pero en cierto sentido vale también de los no bautizados, porque están en potencia de esa unión con Cristo. Por lo que respecta al bautizado, en el bautismo es reformado a semejanza de Cristo (véase § 226). La fe en Cristo tiene dentro de la historia carácter de comienzo. Alcanza su plenitud debido a la resurrección de los muertos. Pues solo por ella es el cristiano reformado plenamente a imagen de Cristo, en cuanto que solo por ella se impone totalmente en él la *dynamis* del resucitado.

En la Edad Media tuvieron plena conciencia de esta situación. Dice, por ejemplo, San Bernardo en el primer sermón sobre la resurrección del Señor, *N.* 13 (*PL* 183, 281): "Reflexionemos sobre lo que nos sugiere esa tan distinguida fiesta, a saber, resurrección, tránsito, traslado. Pues Cristo hermanos, no ha nacido hoy, sino resucitado; no ha vuelto, sino pasado; no se ha establecido, sino que se ha trasladado. Pues la fiesta de la Pascua que hoy celebramos significa, según su nombre, no vuelta, sino tránsito. Aquella Galilea, en que le volveremos a ver, según sus palabras, como resucitado, no significa quedarse, sino trasladarse.

Si después de la plenitud de la Cruz, Cristo el Señor se hubiera vuelto de nuevo a nuestra mortalidad y a los achaques de nuestra vida presente, yo diría sin duda, hermanos, que no había pasado, sino vuelto; que no se había trasladado a algo más sublime, sino que había vuelto a peregrinar hacia su estado anterior. Pero El ha pasado a una nueva vida y por eso nos llama también a nosotros al tránsito, nos llama a Galilea." (Trad. según H. Urs von Balthasar, en H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (1943), 419.)

Un ejemplo especialmente convincente es San Buenaventura. Puede presentar con especial claridad esta problemática, porque en cuanto teólogo platónico-agustiniano tiene una viva conciencia de la relativa independencia del alma espiritual, mientras que, por otra parte, subraya la ordenación del espíritu al cuerpo. Hasta qué punto intenta con sus explicaciones demostrar la inmortalidad de todo el hombre se ve ya en una cuestión del tercer artículo de la distinción 19 del segundo libro de su *Comentario a las Sentencias*. Trata aquí, en efecto, el problema de cómo el primer hombre era inmortal *quantum ad coniunctum* y si lo era. A la inmortalidad total de cuerpo y alma prometida por Dios al hombre, pero destruída por el pecado, corresponde la resurrección de los muertos, en la que el hombre

alcanza la inmortalidad total que se le niega dentro de la historia por su propia culpa. San Buenaventura la fundamenta en dos razonamientos que se enredan de múltiples modos. El primero es cristológico-soteriológico y el segundo teológico-antropológico. Expone su doctrina sobre todo en el cuarto libro del *Comentario a las Sentencias* y en el *Breviloquium*, parte 7, caps. 5 y 7. Vamos a transcribir primero su razonamiento del *Comentario a las Sentencias*, en lo que atañe a nuestro problema. Dos largas distinciones del cuarto libro del *Comentario a las Sentencias* tratan de la resurrección. Son las distinciones XLIII y XLIV. La primera explica sobre todo el hecho y las razones de la resurrección; la segunda, la identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo histórico terreno, interpretada con sumo realismo.

En la primera cuestión del artículo primero de la distinción XLIII San Buenaventura explica que la fe en la resurrección de los muertos se funda en la fe en la resurrección de Jesucristo. La primera fe apoya y fomenta la segunda. La resurrección de los muertos es la consecuencia de la resurrección de Cristo. Pues Cristo es la Cabeza y los miembros tienen que ser reformados a imagen de la Cabeza. Sobre ese fundamento de fe se levantan las razones teológicas, es decir, razones logradas mediante la comprensión científica de la fe. La resurrección de los muertos es exigida, en efecto, por el carácter de recompensa de la justicia divina que se adapta al modo del mérito humano, y además por la plenitud de la gloria que satisfará y calmará todos los anhelos humanos, y finalmente por la plenitud de la naturaleza, que consiste en un todo compuesto y no en una parte. Cierto que el cuerpo es un instrumento del alma espiritual, como dice San Buenaventura en la solución de una objeción (ad 3 um), pero de ello no se puede deducir que no esté incluído en la plenitud de la naturaleza y de la felicidad, pues el cuerpo no es un instrumento separado del alma espiritual, sino orgánicamente unido a ella. No está unido a ella para una actividad determinada, sino *ad unam formam*. El alma es completada y está relacionada con el cuerpo *in unitate formae totius*. Sin el cuerpo el alma espiritual, debido a su relación con él, no puede tener su plenitud.

Si consideramos las *rationes super fidem fundatae* de la primera cuestión del artículo primero, encontraremos, aparte del motivo de la recompensa, dos razones: una funcional y otra ontológica. La funcional consiste en que la bienaventuranza no será permitida mientras no se calme todo anhelo. Según San Buenaventura, al alma espiritual pertenece evidentemente anhelar su cuerpo. No explica formalmente cómo el alma espiritual partícipe de la visión de Dios puede anhelar su cuerpo. Parece que corresponde a su razonamiento decir que el alma quiere extender su propia felicidad al cuerpo. La razón de tal anhelo estriba en su ontología. En la existencia histórico-terrena constituye un todo unitario con el cuerpo, cuya unidad es esencial. Mientras esta totalidad no vuelva a ser recuperada el alma tendrá que anhelarla en razón de su esencia. Pronto veremos más claro en esta cuestión.

En la segunda cuestión, en la que se pregunta si todos resucitarán, San Buenaventura da primero una razón ontológica y de la historia sagrada que esclarecen ampliamente nuestro problema. Explica, en efecto, que el cuerpo está unido tanto al alma espiritual e inmortal por su naturaleza, como al alma muerta por su culpa. De esta unión resulta una doble complicación para el cuerpo: la necesidad de morir y la posibilidad de vivir

eternamente. Estos dos elementos inmanantes al hombre se realizan y actualizan según el orden de la providencia divina.

Es instructiva la cuestión quinta del artículo primero. Se trata del problema de si la resurrección de los muertos es natural o milagrosa. El *corpus* del artículo no arroja nada nuevo para nuestro problema. San Buenaventura explica: "Hay que contestar que en la resurrección ocurren tres cosas: la primera es la restauración del cuerpo a partir del polvo; la segunda es la reunión del alma con el cuerpo restaurado; la tercera es la indisoluble relación de los así unidos. La primera es contra la naturaleza, es decir, contra el transcurso ordinario de la naturaleza, que puede destruir lo perfecto, pero no restaurar lo destruído. Lo segundo ocurre conforme a la naturaleza, porque es un acontecer superior el hecho de que el alma se vuelva a unir al cuerpo orgánicamente ordenado a ella y al cual anhela. Lo tercero está elevado sobre la naturaleza, a saber: que de lo destructible se haga algo indestructible, inseparable ya del espíritu." Este *passus* no contiene nada que no supiéramos ya. Sólo que la expresión *appetitus animae,* usada hasta ahora, es sustituída por la palabra *desiderare.* Más dice, sin embargo, la muy amplia y circunstanciada solución de la objeción sexta. La objeción opera con la reflexión de que es natural lo que corresponde a un anhelo de la naturaleza; la naturaleza no permite que surjan anhelos vanos. Ahora bien, al alma anhela el cuerpo. San Agustín usa este motivo para mostrar que el espíritu humano sólo anhela el cielo lenta y vacilantemente, porque su anhelo tiende al cuerpo *(Super Genesim ad literam,* lib. 12, c. 35, nr. 68). Frente a esta argumentación explica San Buenaventura que hay que distinguir dos *apetitus naturae,* uno cuya satisfacción está en poder de la naturaleza y otro cuya satisfacción no está en su poder. San Buenaventura cuenta, por tanto, con que la naturaleza tenga un anhelo innato cuya realización trascienda sus fuerzas. Anhela una bondad cuyo logro es negado a sus propias posibilidades. Como ejemplo de ello aduce el anhelo humano de felicidad. Esta refutación emprendida por San Buenaventura sólo es eficaz si en el hombre hay un anhelo de resurrección, sea en su alma, sea también en su cuerpo, anhelo que el hombre no pueda cumplir con su propia actividad. San Buenaventura dice que según una teoría aparecida en su tiempo, hasta los elementos en que se disuelve el cuerpo anhelan de hecho la resurrección. El mismo se enfrenta críticamente con esta tesis. Tiene como más probable otra teoría. Opina, en efecto, que los elementos últimos en que se disuelve el cuerpo tienen un anhelo y una ordenación hacia la resurrección del cuerpo, pero no en razón de la naturaleza, sino en razón de una divina disposición. De ello resulta que el cuerpo tiene una ordenación innata e inmanente a la inmoralidad, pero no en razón de su estado actual. Sin embargo, como está unido al alma espiritual inmortal tiene desde el comienzo una ordenación a la inmortalidad en razón de la providencia divina. Otra cosa ocurre con el alma espiritual. A ella le conviene el anhelo del cuerpo en razón de su ser. Anhela la materia. El hecho de que prefiera las partes de materia que constituyeron en otro tiempo su cuerpo, aunque se hayan mezclado con el resto de la materia y no se distingan en nada esencial de ella, estriba en que tuvo una relación y una unión con las partes con ella anheladas. San Buenaventura opina evidentemente que la materia en otro tiempo unida al alma sigue para siempre sellada por esa pertenencia y que también el alma espiritual tiene para siempre cierta afinidad precisamente con esa parte de materia.

Ello resulta de la siguiente reflexión. El alma racional se distingue de los ángeles y coincide con las demás almas en que tiene una inclinación al cuerpo, y precisamente al cuerpo humano, por ser racional.

La ordenación e inclinación del alma al cuerpo es entendida aquí como una relación perteneciente al ser mismo del alma. A la inversa, San Buenaventura ve fundada la ordenación del cuerpo al alma no en su ser, sino en una disposición divina. No es inmanente, sino exterior al cuerpo. Con ello no se ha dicho todavía la última palabra. A modo de apéndice añade el doctor Seraphicus que no se atreve a afirmar que el cuerpo está ordenado al alma espiritual por algo dado en él mismo, porque no hay ninguna razón natural ni autoridad teológica ni dogma de fe que hable a favor de esa tesis. Pero que tampoco se atreve a negar, sin más, tal tesis, porque existe la posibilidad de que Dios haya regalado tal cosa. Quiere contentarse con probar lo cierto y dejar lo incierto para que lo resuelvan espíritus más profundos. Pero en todo caso algo queda, piensa él, en el cuerpo o en los últimos elementos en que se resuelve que tiende a la resurrección. Tomás de Aquino es todavía más comedido en esta cuestión. *(S. Th.* III q. 75 a. 3).

Lo que dice San Buenaventura en el *Breviloquium* no trasciende esencialmente la doctrina del *Comentario a las Sentencias.* Sin embargo, sirve para una más amplia aclaración, del mismo modo que un resumen suele destacar por regla general algunas cosas y aclararlas. El tema en el fondo no es la resurrección, sino el juicio y la gloria. La resurrección es considerada como un estado concomitante del juicio y como un proceso implicado por la gloria en cuanto plenitud de la naturaleza humana completa, corporal.

En el capítulo V de la parte VII importa el siguiente raciocinio. Según el doctor Seraphicus, "el primer principio, por ser el primero y supremo, es a la vez el más universal y extenso. Por eso es el principio de las naturalezas, de las gracias y de las recompensas. Es a la vez el más poderoso, el más justo y el más suave. Su justicia se demuestra en la hora de la recompensa. Pero la recompensa cumple las exigencias hechas por la justicia, por la plenitud de la gracia y por la plenitud de la naturaleza. La justicia tiende a que el hombre que reunió méritos y deméritos no sólo en su alma sino también en su cuerpo, sea castigado y premiado en el alma y en el cuerpo. La plenitud de la gracia exige que todo el cuerpo del hombre se asemeje a Cristo, la Cabeza, cuyo cuerpo tuvo que resucitar después de su muerte porque estaba inseparablemente unido a la divinidad. La plenitud de la naturaleza exige que el hombre se componga de cuerpo y alma lo mismo que de materia y forma, que se anhelan y se inclinan uno a otro." Observemos de paso que San Buenaventura entiende la gracia personalista y concretamente al poner la inmediata relación con Cristo, Cabeza de la Iglesia. Encontramos en ello un rasgo característico de su pensamiento. La futura resurrección es exigida, por tanto, por la constitución de la naturaleza humana, por la infusión de la gracia y por la recompensa justa. Estas tres razones son principios reguladores de todo el universo. Respecto a la plenitud de la naturaleza, San Buenaventura da explicaciones todavía más exactas. La plenitud de la naturaleza exige la resurrección porque a las exigencias del alma natural pertenece el animar a su propio cuerpo.

Al ser del alma pertenece la función de la animación. Como tiene una

existencia inmortal, tiene que tener también continuamente un cuerpo en el que realice la función esencial de la animación. El cuerpo está, por tanto, destinado, en razón de su unión con el alma y de su pertenencia a ella, a una existencia perduradera. No todos los estratos del cuerpo son alcanzados por ella con la misma intensidad. No necesitamos ahora seguir exponiendo lo que dice sobre ellos San Buenaventura. La ordenación fué puesta en el cuerpo por Dios. Con esta tesis San Buenaventura trasciende la doctrina del *Comentario a las Sentencias* y también a Santo Tomás. Este supone una capacidad pasiva en el cuerpo y eventualmente deja abierta la posibilidad de una *inclinatio* del cuerpo hacia el alma. El alma es, según él, capaz y necesitada de cuerpo en cierto modo. El cuerpo es capaz y necesitado de espíritu. Ni el cuerpo ni el alma pueden realizar por su propia fuerza su anhelo hacia la otra parte. Sin embargo, Dios no ha hecho nada en vano, como dice San Buenaventura con Aristóteles. Por eso el cuerpo tiene que ser restaurado por medio de la fuerza de Dios en un proceso milagroso y sobrenatural para que se complete la esencia propia del hombre. Así se cumple lo que está, si no en poder del alma, sí en su inclinación.

En el grandioso capítulo VII de la parte VII San Buenaventura es todavía más claro. Explica que Dios dirige lo supremo del hombre, el espíritu, iluminándolo, pero que dirige lo inferior, el cuerpo, por medio de la voluntad libre, de forma que el cuerpo y lo corporal están sometidos al espíritu desde el punto de vista de la dirección, y el espíritu, por su parte, está sometido a Dios. Dios ha unido, por tanto, en el orden ontológico el cuerpo al alma racional y ambos en un anhelo recíproco natural, pero respecto al orden funcional las cosas están dispuestas de forma que el espíritu desciende y se dirige al cuerpo concentrándose en él para guiarlo a obras meritorias. Este *appetitus naturalis* no permite al alma ser feliz mientras no vuelva a estar unida al cuerpo, para cuyo reasunción tiene una inclinación naturalmente inmanente e innata. Tampoco permite el orden de la dirección, el orden funcional, sólo que el cuerpo es devuelto al espíritu bienaventurado como cuerpo que está sometido y conforme en todo al espíritu en la medida en que un cuerpo puede ser conforme al espíritu. Según estas reflexiones, tanto el orden ontológico como el orden funcional en él fundado exigen la resurrección de los muertos. Sin el cuerpo recuperado en la resurrección el alma no es totalmente feliz. La plenitud comprende también al cuerpo.

¿Se puede decir que el alma en la visión de Dios y mientras tiene que estar sin cuerpo vive todavía en la esperanza de su cuerpo? San Buenaventura rechaza tal forma de expresión. Sin embargo, hay que decir que, según él, el alma tiene todavía una espera mientras contempla a Dios, ya que espera al cuerpo. No se le puede atribuir ninguna esperanza, ya que la esperanza es una virtud por la que se camina hacia el futuro todavía no plenamente asegurado. Pero tiene una segura espera. Sólo cuando ésta se cumpla será partícipe de la *plena beatitudo*.

Con ello tropezamos con la cuestión de qué significa la resurrección de los muertos para la bienaventuranza del alma en gloria. También se podría preguntar: ¿En qué consiste el elemento de no plenitud a pesar de la visión de Dios? San Buenaventura no da ninguna respuesta expresa a ello. La cuestión representa un misterio inescrutable. Parece que al hombre que contempla a Dios no le falta ni le puede faltar nada, de forma que

la resurrección parece ser superflua o por lo menos accesoria para la felicidad. Pero precisamente esta conclusión sería más representativa de la filosofía platónica que de la revelación cristiana. La cuestión tuvo agitada toda la Edad Media. Wicki nos ha informado de la época que transcurre desde Pedro Lombardo a Tomás de Aquino. Hay que tener en cuenta que Pedro Lombardo supone que con la resurrección ocurre un aumento intensivo de la felicidad, mientras que Roberto de Melum supone un aumento extensivo. Los teólogos posteriores no añadieron nada nuevo a la solución del problema y con frecuencia ni se plantearon el problema. En San Buenaventura parece haber una síntesis de las ideas de la primitiva escolástica. Por la resurrección es aumentada la felicidad en intensidad y extensión. La incorporación del cuerpo a la bienaventuranza se la imagina más en concreto como un desbordamiento de la felicidad del alma al cuerpo. El cuerpo es así transfigurado y espiritualizado.

Resumamos los resultados:

a) La plenitud es dada por la resurrección de los muertos.

b) El alma perdura desde la muerte del hombre hasta la resurrección de los muertos, y en caso de que haya sido completamente purificada pervive en la contemplación de Dios.

c) La perduración del alma es una verdad de fe con la que están de acuerdo la filosofía y la recta razón.

d) A pesar de la contemplación de Dios el alma, antes de volverse a unir con el cuerpo, antes de que el cuerpo se reintegre a ella no tiene la plena perfección esencial ni la plena felicidad. Está, por tanto, esperando.

e) San Buenaventura no explica claramente en qué consiste la diferencia entre la plenitud y felicidad provisionales, por una parte, y la plenitud y felicidad perfectas, por otra.

f) El centro de gravedad está, por tanto, en la resurrección de los muertos.

La última y decisiva razón de que el alma se vuelva a unir con el cuerpo es la voluntad salvadora de Dios. Véase Nik. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg, Suiza, 1954.

6. *Resurrección y Espíritu Santo*

Si la comunidad con Cristo glorificado es la garantía, el modelo y la causa eficiente de la resurrección corporal (*causa efficiens* y *causa exemplaris*), el Espíritu Santo, que une a los hombres con Cristo y los configura a su imagen, es el agente de la futura resurrección gloriosa. Es el sujeto activo que pone las causas dichas. Su inhabitación en el hombre es la misteriosa prenda interior de que lo último no es la muerte, sino la vida. Por el Espíritu Santo el hombre está sellado para el día de la salvación (*Eph.* 4, 30). "Pero vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que de verdad el espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si alguno

no tiene el espíritu de Cristo, éste no es de Cristo. Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia. Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros" (*Rom.* 8, 9-11). Según San Ireneo es "el Espíritu de Dios quien toma los miembros de los muertos que están dispersos sobre la tierra y les lleva al cielo" (*Contra las herejías,* libro V, cap. 9, sec. 4).

Como la comunidad con Cristo es aumentada e interiorizada por la Eucaristía, puede llamarse a ésta prenda externa de la resurrección de los muertos. En toda celebración de la Eucaristía se intensifica la semejanza con Cristo muerto y resucitado, hasta que alcance su figura perfecta. La comunidad con Cristo, continuamente obrada en la Eucaristía y cada vez con más intensidad, implica la vivificación espiritual fundada en Cristo, que alcanzó su punto culminante en la Resurrección. La muerte no tiene acceso alguno a Cristo resucitado. El hombre unido a Cristo está en consecuencia tanto más alejado de la muerte cuanto más semejante se hace a El. También cuando desaparezcan las formas terrenas de existencia crecerá la interna vitalidad espiritual hacia una energía cada vez mayor. Se puede suponer, por tanto, una estrecha relación entre la celebración de la Eucaristía y la vida resucitada (Cfr. *Io.* 6, 39; 11, 23-26).

La Eucaristía es el medio más importante que usa el Espíritu Santo. En la época de los Padres esta doctrina fué defendida sobre todo por San Ireneo de Lyon. Pero también los demás Padres llaman a la Eucaristía "medio salvador" de la inmortalidad corporal. Pero muchas veces no acentúan, como San Ireneo y otros, la relación interna de la Eucaristía con la glorificación corporal, sino sencillamente la garantía existente en la promesa del Señor. (Véanse los textos de los Padres en el § 259.)

7. *Tomás de Aquino*

Sobre nuestra cuestión dice Tomás de Aquino en el capítulo 79 de la *Suma contra los gentiles* "que por Cristo ocurrirá la resurrección de los cuerpos". "Como ya demostramos antes (cap, 54, 50) que fuimos libertados por Cristo de cuanto incurrimos por el pecado del primer hombre, y, cuando éste pecó, nos transmitió no sólo el pecado, sino también la muerte, que es su castigo, según el dicho

del Apóstol: "Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte", es necesario que por Cristo seamos librados de ambas cosas; es decir, del pecado y de la muerte, en conformidad con lo que dice el Apóstol: "Si por la transgresión de uno, esto es, por obra de uno solo, reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo."

"Y para mostrarnos en sí mismo ambas cosas, no sólo quiso morir, sino también resucitar, y quiso morir para purificarnos del pecado, según dice el Apóstol: "Por cuanto a los hombres les está establecido morir una vez así también, Cristo se ofreció una vez para cargar con los pecados de todos"; y quiso resucitar para librarnos de la muerte, según el texto: "Cristo ha resucitado de entre los muertos, como primicia de los que mueren. Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos."

"Luego en los sacramentos conseguimos el efecto de la muerte de Cristo en cuanto a la remisión de la culpa, pues ya se dijo (cc. 56, 57, al princ.) que los sacramentos obran en virtud de la pasión de Cristo.

"Pero el efecto de la resurrección de Cristo en cuanto a la liberación de la muerte lo conseguiremos al final de los siglos, cuando todos resucitemos por virtud de Cristo. Por eso dice el Apóstol: "Si de Cristo se predica que ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de los muertos? Si no hay tal resurrección de los muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana es nuestra fe." Por consiguiente, es de necesidad de fe el creer en la futura resurrección de los muertos.

"Algunos, sin embargo, entendiendo retorcidamente esto, no creen en la futura resurrección de los muertos, y todo cuanto leemos en la Escritura concerniente a la resurrección se empeñan en atribuirlo a la resurrección espiritual, en el sentido de que algunos resucitan de la muerte del pecado por la gracia.

"Error que condena el mismo Apóstol, pues dice: "Evita las profanas y vanas parlerías, que fácilmente llevan a la impiedad, y su palabra cunde como gangrena. De ellos son Himeneo y Fileto, que extraviándose de la verdad dicen que la resurrección se ha realizado ya"; lo cual no podía referirse sino a la resurrección espiritual. Luego admitir la resurrección espiritual, negando la corporal, es contra la verdad de la fe.

"Además, por lo que dice el Apóstol a los de Corinto, se ve que las palabras citadas han de entenderse de la resurrección corporal, ya que poco antes añade: "Se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual"; donde claramente trata de la resurrección del cuerpo; y luego dice :"Es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad." Mas lo corruptible y mortal es el cuerpo. En consecuencia, lo que resucitará es el cuerpo.

"El Señor promete ambas resurrecciones, pues dice: "En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es ésta en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que escucharen vivirán"; lo cual parece referirse a la resurrección espiritual de las almas, que entonces ya comenzaba a realizarse por la unión de algunos con Cristo mediante la fe.

"Pero después expresa la resurrección corporal, diciendo: "Llega la hora en la cual quienes están en los sepulcros oirán la voz del Hijo de Dios." Y es evidente que en los sepulcros no están las almas, sino los cuerpos. Según esto, en esta ocasión fué anunciada anticipadamente la resurrección de los cuerpos.

"También Job anuncia expresamente la resurrección de los cuerpos cuando dice: "Porque lo sé: mi Redentor vive, y al fin servirá como fiador sobre el polvo, y después que mi piel se desprenda de mi carne, en mi carne contemplaré a Dios."

"Además, supuesto lo que anteriormente se demostró, puede servir para demostrar la futura resurrección de la carne una razón evidente. Se probó ya en el libro segundo (c. 79) que las almas humanas son inmortales, pues permanecen después de los cuerpos y desligadas de los mismos. Y consta, además, por lo que se dijo en el mismo libro (cc. 83, 68) que el alma se une naturalmente al cuerpo, porque es esencialmente su forma. Por lo tanto, el estar sin el cuerpo es contra la naturaleza del alma. Y nada "contra naturam" puede ser perpetuo. Luego el alma no estará separada del cuerpo perpetuamente. Por otra parte, como ella permanece perpetuamente, es preciso que de nuevo se una al cuerpo, que es resucitar. Luego la inmortalidad de las almas exige, al parecer, la futura resurrección de los cuerpos.

"Se demostró antes, en el libro tercero (cc. 25, 2), que el deseo natural del hombre tiende hacia la felicidad. Pero la felicidad última es la perfección de lo feliz. Según esto, quien carezca de algo para su perfección todavía no tiene la felicidad perfecta, porque su deseo aún no está totalmente aquietado; pues todo lo imperfecto

desea naturalmente alcanzar la perfección. Ahora bien, el alma separada del cuerpo es en cierto modo imperfecta, como toda parte que no existe con su todo, pues el alma es por naturaleza una parte de la naturaleza humana. Por lo tanto, el hombre no puede conseguir la última felicidad si el alma no vuelve a unirse al cuerpo, máxime habiendo demostrado (1, 3, c. 48) que el hombre no puede llegar a la felicidad última en esta vida.

"Como se demostró en el libro tercero (c. 140), según lo dispuesto por la Divina Providencia, se debe dar castigo a los que pecan y premio a quienes obran bien. Pero en esta vida los hombres, compuestos de alma y cuerpo, pecan u obran rectamente. En consecuencia, se debe dar a los hombres premio o castigo, tanto en cuanto al alma como en cuanto al cuerpo. Y consta también que el premio de la felicidad última no pueden conseguirlo en esta vida, según se manifestó en el libro tercero (c. 48). Además, en esta vida quedan los pecados frecuentemente sin castigar; más bien como se dice en Job: "He aquí que los impíos viven y son levantados y confortados con riquezas." Por consiguiente, es necesario afirmar que el alma y el cuerpo volverán a unirse para que el hombre pueda ser premiado y castigado en su alma y en su cuerpo." [Trad. de la BAC.]

§ 298

Significación de la resurrección y características del cuerpo resucitado

APARTADO 1.º

SIGNIFICACION SALVADORA DE LA RESURRECCION DE LOS MUERTOS

Como muestran los testimonios de la Escritura, en la revelación divina el acento recae sobre la glorificación corporal, no sobre la inmortalidad del alma espiritual. También es atestiguada la inmortalidad del espíritu humano. También ella es una verdad revelada. Está dicha formalmente, aunque sólo implícitamente, en la Sagrada Escritura, y definida por la Iglesia como dogma de fe. La filosofía

platónica sirvió para desarrollar el testimonio de la Escritura. En el § 301 hablaremos extensamente sobre esto. Sin embargo, los acentos caen con más energía sobre la resurrección de los muertos. Esto es lo decisivo y lo característico.

La resurrección de los muertos es el desarrollo máximo de la unión del hombre con Cristo. Precisamente en esto se muestra la escatología como cristología desarrollada. Como Cristo es cabeza de la Iglesia, es decir, del hombre que vive de la fe en El dentro del orden jerárquico, sólo alcanza la última plenitud de ser y sentido en la medida en que los fieles se asemejan a El con la intensidad mayor posible, según el plan salvífico de Dios, y participan de su vida gloriosa. Según el testimonio de la Escritura (*Rom.* 6), la existencia cristiana es siempre participación en la muerte y resurrección de Cristo (véase § 182). La unión con Cristo y la semejanza a El no pasan, sin embargo, jamás de un estado inicial mientras dura la historia. A pesar de todo, tienden a la plenitud. Esta se representa en el cristiano glorificado, que es un reflejo de Cristo de modo perfecto. El hombre resucitado no se reduce, por lo demás, a ser un mero espejo de Cristo resucitado. Suponer tal cosa sería pancristismo (véase § 182). En su vida resucitada conserva su personalidad. Pero ésta está caracterizada por el hecho de que en el hombre glorificado se representa Cristo glorificado como en un espejo perfecto. Véase Pío XII, encíclica *Mystici Corporis*, del 29-VI-1943.

Del mismo modo que la vida mortal atestigua y desenmascara al hombre como pecador (§§ 134 y 136), la vida resucitada lo revela como perfecta y definitivamente liberado del pecado (cfr. § 156). La existencia resucitada es signo de la perfecta victoria sobre el pecado para toda la eternidad. El hombre resucitado de entre los muertos es, por tanto, el plenamente salvado. Sólo a él puede llamársele así. Mientras sólo el alma espiritual participe de la contemplación de Dios, no se habrá logrado la salvación plena.

Como según la economía divina los hombres no tendrían que haber muerto la muerte que domina la historia humana, si no hubieran pecado, como a los comienzos de la vida humana estaba la promesa de no morir corporalmente, la resurrección de los muertos significa la vuelta a los comienzos de la vida humana. Lo perdido por el pecado es recuperado, por tanto, en la resurrección de los muertos. El fin que es plenitud se une así al comienzo. Por el largo, amargo, gimiente y doloroso camino que atraviesa la historia humana, la humanidad llega al punto en que se apartó de su camino,

aunque en una situación cambiada y que está a un nivel mucho más alto.

Se puede considerar como una garantía divina accesoria del logro de esta última meta el hecho de que la existencia resucitada de Cristo, que es causa eficiente, ejemplar y final de toda resurrección, se haya impuesto ya perfectamente en María a consecuencia de su especial y única relación con Cristo. Véase vol. VIII, § 7.

La resurrección es, por tanto, la plenitud última de la salvación. Esto significa que el hombre alcanza en ella la figura humana perfecta, que comprende el cuerpo y el alma. Sólo la resurrección de los muertos incorpora a la salvación plena al cuerpo, que junto con el espíritu constituye el todo humano. Cfr. Jos. Stadlmann-Ludwig Hänsel, *Christentum und moderne Geisteshaltung* (Wien-München, 1954), 279-329.

Apartado 2.º

LAS CARACTERISTICAS DEL CUERPO RESUCITADO

I. *La transformación en general*

1. Si la salvación se revela en el cuerpo, el cuerpo resucitado tiene que ser completamente distinto del cuerpo de esta existencia histórico-temporal. En realidad hay entre ambas formas de existencia una diferencia esencial. La resurrección no es la recuperación del cuerpo abandonado por el alma ni la continuación de la vida anterior, sino el principio de una vida nueva. El resucitado no es devuelto a ninguno de los estados de su existencia histórico-temporal, sino que la resurrección implica una *transformación*. El error de los ilustrados saduceos consistía en que no podían imaginar la resurrección más que como la restauración de la vida corporal interrumpida por la muerte. Cristo les dice que el cuerpo resucitado y el cuerpo histórico existen de maneras distintas (cfr. parágrafo anterior).

San Pablo llama locas a tales ideas, también difundidas en Corinto. Como la semilla es arrojada a la tierra y debe morir, para que de ella nazca la planta, el cuerpo debe pasar también por la muerte, para poder sobrevivir en la existencia nueva. El punto de comparación es la transformación, que es la categoría apropiada para entender el cuerpo resucitado.

La transformación no resulta de un proceso evolutivo orgánico;

es obrada por Dios (*I Cor.* 15, 38; 52; 57). Es gracia (*II Cor.* 1, 9; *Col.* 1, 4).

2. La idea de la transformación nos sale al paso en la liturgia. Está también a la base del prefacio de difuntos, cuando dice que la meta definitiva del hombre sólo se alcanza en la resurrección de los muertos. "En verdad es digno y justo, equitativo y saludable darte gracias siempre y en todas partes, Señor, Santo Padre, Omnipotente, Eterno Dios: Por Cristo nuestro Señor. En El nos brilla la esperanza de una bienaventurada resurrección. Aunque nos contrista nuestra suerte mortal cierta, nos consuela la promesa de la futura inmortalidad. Pues a tus fieles, Señor, no les puede ser quitada la vida, sino transformada. Cuando este albergue de su peregrinación por la tierra se convierta en polvo, les estará preparado una eterna morada en el cielo."

3. Ser resucitado no significa, por tanto, continuar sin fin la existencia terrena e histórica. Tal idea estaría en directa contradicción con la revelación de la resurrección de los muertos. Con su inagotable fuerza creadora Dios resucitará a los hombres con otro cuerpo distinto del de la experiencia e imposible de describir con los medios de nuestro conocimiento empírico. Entre la existencia terrena y la existencia resucitada hay, sin duda, una relación, pero a la vez se extiende entre ambas formas de existencia un abismo imposible de traspasar con las fuerzas humanas. El camino de una a otra pasa por la muerte y por la transformación condicionada por la muerte y obrada por Dios. Sin esta transformación nadie puede ser partícipe de la existencia resucitada. Pero la transformación es totalmente acción de Dios. Es un milagro incomprensible. La comparación del apóstol con la transformación de la semilla no puede, según eso, ser exagerada. Simboliza la alteridad del cuerpo resucitado frente al cuerpo histórico, pero no puede explicar la razón de la transformación del cuerpo terreno en un cuerpo celestial. Mientras que la transformación de la semilla se mantiene en el marco de sus leyes inmanentes, la transformación del cuerpo histórico en suprahistórico no puede ser explicada por la acción de leyes naturales. Para ello se necesita más bien una intervención graciosa del misterioso poder divino.

4. Citemos a favor de esta tesis un texto de Tomás de Aquino. En los capítulos 80 y 81 de la *Suma contra los Gentiles* dice lo siguiente:

"*Objeciones contra la resurrección.*—Sin embargo, hay algunas objeciones que parecen oponerse a la fe en la resurrección.

"En ninguna cosa natural se encuentra que aquello que se corrompió vuelva a existir numéricamente idéntico, como tampoco parece que de una privación pueda volverse a lo que antes se tuvo. Y por esto, como las cosas que se corrompen no pueden volver a ser las mismas numéricamente, la naturaleza procura que aquello que se corrompe se conserve idéntico en la especie por medio de la generación. Así, pues, como los hombres se corrompen por la muerte y el mismo cuerpo humano se reduce a sus primeros elementos, no parece que el mismo hombre numéricamente pueda de nuevo vivir.

"Es imposible que sean numéricamene idénticas aquellas cosas de las que alguno de sus principios esenciales no puede ser numéricamente idéntico, pues al cambiarse el principio esencial cambia la esencia de la cosa, por lo cual, del mismo modo que es, así también es una. Mas lo que vuelve totalmente a la nada no puede volver a tomar lo mismo numéricamente, porque mejor se realizará la creación de una cosa que la reparación de la misma. Ahora bien, parece que muchos de los principios esenciales del hombre se convierten en nada a causa de la muerte, tales como su corporeidad y forma de la mezcla, ya que el cuerpo se disuelve manifiestamente. También parte del alma sensitiva y la nutritiva, que no pueden existir sin los órganos corpóreos. Y, por último, parece que una vez separada el alma del cuerpo vuelve a la nada la misma humanidad, que es, según se dice, la forma del todo. Luego parece imposible que el mismo hombre numéricamente resucite.

"Lo que no es continuo no es, al parecer, numéricamente idéntico; y esto se ve no sólo en las magnitudes y movimientos, sino también en las cualidades y formas, pues si alguno enferma y luego recobra la salud ésta no es numéricamente la misma. Pero consta que la muerte arrebata la existencia al hombre, que la corrupción es el tránsito del ser al no ser. Por lo tanto, es imposible que el ser del hombre se repita numéricamente el mismo. Y tampoco será el mismo hombre numéricamente, pues las cosas numéricamente idénticas lo son también entitativamente.

"Además, si vuelve a la vida el mismo cuerpo del hombre, por igual razón es menester que todo lo que estuvo en el cuerpo del hombre se le restituya. Y de esto se seguirán grandísimos inconvenientes, no sólo por razón de los cabellos, uñas y pelos, que se cortan con frecuencia, sino por las otras partes del cuerpo que se resuelven ocultamente por acción del calor natural, las cuales, si se le restituyeran al resucitar, le darían un tamaño inconveniente. Por consiguiente, no parece que el hombre haya de resucitar después de la muerte.

"Además, a veces sucede que algunos hombres comen carnes humanas, siendo éstas su alimento exclusivo, y así alimentados, engendran sus hijos, por lo cual la misma carne se halla en muchos hombres. Mas no es posible que resucite en muchos. Y, por otra parte, tampoco parece que la resurrección sea universal e íntegra si a cada uno no se le restituye lo que tuvo aquí. Luego parece imposible que haya una futura resurrección de los hombres.

"Lo que es común a todos los seres de una especie parece que es natural a tal especie; sin embargo, la resurrección no es natural al hombre,

pues no basta para realizarla con el poder de un agente natural. Luego no resucitarán todos los hombres.

"Si fuimos libertados por Cristo, tanto de la culpa como de la muerte, que es el efecto del pecado, parece que sólo han de ser libertados de la muerte mediante la resurrección los que participaron de los misterios de Cristo, por los cuales se libraron de la culpa. Pero esto no toca a todos los hombres. En consecuencia, según parece, no resucitarán todos los hombres.

"*Solución a las objeciones anteriores.*—En vistas a la solución se ha de considerar que Dios, según dijimos antes (c. 52), al instituir la naturaleza humana dotó al cuerpo humano de algo superior a lo que se le debía por razón de sus principios naturales, a saber: de cierta incorruptibilidad por la cual se sometiese al alma, para que así como la vida del alma es perpetua, también el cuerpo pudiera vivir perpetuamente mediante el alma.

"Y, en realidad, aunque tal incorruptibilidad no era natural respecto al principio activo, lo era, sin embargo, en cierto modo, respecto al fin; es decir, con objeto de proporcionar la materia a su forma natural, que es el fin de la misma.

"Así, pues, al apartarse el alma de Dios, contrariando su natural tendencia, se le sustrajo al cuerpo aquella disposición con que Dios le había dotado para que le correspondiera proporcionalmente, y sobrevino la muerte. Luego, considerada la constitución de la naturaleza humana, la muerte sobreviene al hombre por causa del pecado como algo accidental.

"Ahora bien, este accidente fué quitado por Cristo, quien por el mérito de su pasión "destruyó la muerte, muriendo". De eso se sigue, pues, que el cuerpo dotado de incorruptibilidad por virtud divina, por esta misma virtud será reparado de la muerte a la vida.

"Según esto, a la primera objeción se contesta diciendo que la virtud natural es inferior a la virtud divina, como la virtud instrumental lo es a la del agente principal. Luego, aunque por virtud natural no pueda hacerse que el cuerpo corrompido vuelva a la vida, sin embargo, por virtud divina sí se puede hacer. Y que la naturaleza no pueda hacerlo obedece a que ella obra siempre mediante una forma. Mas lo que tiene forma ya es y cuando se corrompe pierde la forma que podía ser principio de acción. Por eso, lo que está corrompido no puede ser reparado, idéntico en número por obra de la naturaleza. Pero la virtud divina que produjo las cosas en el ser obra mediante la naturaleza de tal modo que sin ella puede producir su efecto, como se demostró más arriba (1, 3, c. 99). Luego, como la virtud divina permanezca idéntica, aunque las cosas se corrompan, puede repararse totalmente lo corrompido.

"Lo que se objeta en segundo lugar no impide que el hombre pueda resucitar idéntico numéricamente. Pues ninguno de los principios esenciales del hombre puede reducirse a la nada por la muerte, ya que el alma racional, que es la forma del hombre, como antes se demostró (1. 2, c. 79), permanece después de la muerte, y también permanece la materia que estuvo sujeta a tal forma con las mismas dimensiones que la hacían ser materia individual. Por consiguiente, con la unión del alma y de la materia, ambas idénticas numéricamente, será reparado el hombre.

"La corporeidad puede tomarse en dos sentidos: uno, como forma sustancial del cuerpo, en cuanto está encuadrado en el género de sustancia. Y, en este sentido, la corporeidad de un cuerpo cualquiera no es otra cosa

que su forma sustancial, que le encuadra en un género y en una especie y a la que las cosas corporales deben el tener tres dimensiones. Pues en un mismo y solo ser no hay diversas formas sustanciales, por una de las cuales sea, por ejemplo, encuadrado en el género supremo de sustancia, y por otra en el género próximo de cuerpo o de animal, y por otra en la especie, por ejemplo, de hombre o de caballo. Pues si la primera forma diera el ser a la sustancia, las formas siguientes sobrevendrían a lo que es ya algo actual y subsistente en la naturaleza, y de este modo tales formas no le darían dicho ser, sino que estarían en él sólo como formas accidentales. Es menester, pues, que la corporeidad, en cuanto que es forma sustancial en el hombre, no sea otra cosa que el alma racional, la cual requiere tener en su materia las tres dimensiones, pues es acto de un cuerpo. En otro sentido se considera la corporeidad en cuanto que es forma accidental, según la cual se llama cuerpo lo que está en el género de cantidad. Y así, la corporeidad no es más que las tres dimensiones que constituyen lo esencial del cuerpo. Por consiguiente, aun cuando tal corporeidad, al corromperse el cuerpo humano, vaya a parar a la nada, ello no es impedimento para que pueda resucitar idéntico numéricamente; porque la corporeidad, tomada en el primer sentido, no se aniquila, sino que permanece la misma.

"Igualmente, la forma de lo mezclado puede tomarse en dos sentidos. Primero, entendiendo por forma de lo mezclado la forma del cuerpo mixto. Y de este modo, no habiendo en el hombre otra forma sustancial que el alma racional, como se demostró (aquí: cf. 1. 2, c. 57 y sigs.), no podrá decirse que la forma de lo mezclado, en cuanto es forma sustancial, se aniquila al morir el hombre. En segundo lugar, se llama forma de lo mezclado a cierta cualidad compuesta templada por la mezcla de cualidades simples, que es con relación a la forma sustancial del cuerpo mixto como la cualidad simple con relación a la forma sustancial del cuerpo simple. Luego aunque la forma de la mezcla así dicha se aniquile en modo alguno perjudica a la unidad del cuerpo que resucita.

"Y lo mismo se ha de decir respecto de las partes nutritiva y sensitiva. Pues si por partes nutritiva y sensitiva se entienden las mismas potencias, que son propiedades naturales del alma, o más bien del compuesto, se corrompen al corromperse el cuerpo; mas no por eso se impide la unidad del cuerpo que resucita. Por el contrario, si por dichas partes se entiende la misma sustancia del alma nutritiva y sensitiva, la sustancia de ambas se identifica con la del alma racional. Porque en el hombre no hay tres almas, sino una sola, como se demostró en el libro segundo (c. 58).

"Ahora bien, con respecto a la humanidad no se ha de creer que sea cierta forma resultante de la conjunción de la forma con la materia y distinta de las dos; porque como la materia se hace tal cosa en acto por la forma, como se dice en el *II De anima,* la humanidad no sería forma sustancial, sino accidental. Dicen, además, algunos que la forma de la parte es igual que la forma del todo; pero se llama forma de la parte en cuanto que da a la materia el ser actual, y forma del todo en cuanto termina la razón de especie. Y según esto, la humanidad no es realmente otra cosa que el alma racional. Por lo cual se ve que, al corromperse el cuerpo, no se aniquila. Pero como la humanidad es la esencia del hombre, y la esencia es lo significado por la definición, y la definición de una cosa natural significa no sólo la forma, sino ésta y la materia, es necesario que la humani-

dad signifique algo compuesto de materia y forma, por ejemplo, el hombre. Porque "humanidad" significa los principios esenciales de la especie, tanto formales como materiales, prescindiendo de los individuales. Pues se dice humanidad en cuanto que alguien es hombre, y el hombre es alguien, no por sus principios individuales, sino sólo porque tiene los principios esenciales de la especie. Luego la humanidad sólo significa los principios esenciales de la especie y tiene, en consecuencia, significación de parte. Pero "hombre" significa en realidad los principios esenciales de la especie, sin excluir los individuales de su propia significación; pues se llama hombre a quien tiene humanidad, sin que ello excluya el que tenga otras cosas. Y por esto hombre tiene significación de todo, pues significa los principios esenciales de la especie en acto y los individuales en potencia. Sin embargo, "Sócrates" significa ambos en acto, tal como el género tiene la diferencia por la potencia y la especie por el acto. Por consiguiente, se ve que en la resurrección reaparece el mismo hombre numéricamente y la misma humanidad numéricamente, en virtud de la permanencia del alma racional y de la unidad de materia.

"Lo que se objeta en tercer lugar, que el ser no es uno porque no es continuo, se apoya en un falso fundamento. Pues es manifiesto que el ser de la materia y de la forma es uno solo, ya que la materia tiene el ser actual únicamente por la forma. Sin embargo, en esto se diferencia el alma racional de las demás formas. Porque el ser de las otras formas no existe sino en concreción con la materia, pues no rebasan la materia ni en el ser ni en el obrar. Por el contrario, consta que el alma racional rebasa la materia en el obrar, porque realiza alguna operación prescindiendo de todo órgano corpóreo, cual es el entender. Luego su ser no existe únicamente en la concreción de la materia. Por lo tanto, su ser, que era el del compuesto, permanece en ella al corromperse el cuerpo, y, reparado el cuerpo en la resurrección, vuelve a tener el mismo ser que permaneció en el alma.

"Lo que se objeta en cuarto lugar no quita la unidad del que resucita. Porque lo que no impide en el hombre la unidad numérica mientras vive, es evidente que tampoco puede impedir la unidad del que resucita. Mas en el cuerpo del hombre, mientras vive, no siempre están las mismas partes según la materia, sino sólo según la especie; pues según la materia, desaparecen y vuelven a aparecer; cosa que no impide que el hombre sea el mismo numéricamente desde el principio al fin de su vida. Pudiendo servir de ejemplo el fuego, que mientras arde se dice uno numéricamente, porque permanece su especie, aunque se consuma la leña y se añada nuevamente. Tal sucede con el cuerpo humano. Pues la forma y la especie de sus partes especiales permanece por toda la vida; mas la materia de las mismas se resuelve por la acción del calor natural y se engendra de nuevo por el alimento. Luego el hombre no es otro numéricamente según las diversas edades, aunque lo que está materialmente en el hombre según una no lo esté según otra. Así, pues, para que resucite el mismo hombre numéricamente no se requiere que todo cuanto estuvo materialmente en él durante la vida se tome de nuevo, sino solamente lo suficiente para completar su debida cantidad; y principalmente parece se ha tomar nuevamente lo que fué más perfecto, comprendido bajo la forma y la especie de la humanidad. Pero si faltó algo para completar la debida cantidad, ya porque alguien murió prematuramente antes de que la naturaleza alcanzara el perfecto

desarrollo, o porque casualmente sufrió la mutilación de algún miembro, esto lo suplirá la potencia divina. Y esto tampoco impedirá la unidad del cuerpo resucitado, porque incluso por obra de la naturaleza se añade a lo que tiene el niño lo que le falta para llegar a su perfecta cantidad, y tal adición no hace otro ser numéricamente distinto. Luego el hombre niño y adulto es el mismo numéricamente.

"Y esto demuestra también que aunque algunos coman carne humana, como se objetaba en quinto lugar, tal hecho no puede impedir la fe en la resurrección. Pues no es necesario, como se demostró antes, que todo lo que estuvo materialmente en el hombre resucite con él; además, si algo falta puede ser suplido por el poder divino. Así, pues, la carne comida resucitará en aquel en quien primero hubo alma racional perfecta. Y en el segundo, si comió no sólo carne humana, sino también otros alimentos, podrá resucitar la cantidad de lo que le sobrevino materialmente cuanta le sea necesaria para recuperar su debida cantidad corporal. Si, por el contrario, sólo se alimentó de carne humana, resucitará con lo que recibió de sus padres, supliendo la omnipotencia del Creador lo que le falte. Y si sus padres se alimentaron también con sólo carne humana, de modo que su semen, que es lo superfluo del alimento, se haya engendrado de carnes ajenas, resucitará ciertamente el semen en quien nació de él, en cuyo lugar se le suplirá de otra parte a aquel cuyas carnes fueron comidas. Y en la resurrección se observará lo siguiente: si algo estuvo materialmente en muchos hombres, resucitará en aquel a cuya perfección pertenecía principalmente. Por eso, si en uno estuvo como semen radical del cual fué engendrado y en otro como un alimento que le sobrevino, resucitará en el primero. Mas si en uno estuvo como perfección del individuo y en el otro como destinado a la perfección de la especie, resucitará en el engendrado y no en quien le engendró; y la costilla de Adán resucitará en Eva y no en Adán, en quien estuvo como en un principio natural. Mas si estuviere en dos según el mismo grado de perfección, resucitará en quien estuvo primariamente.

"La solución a lo que se objetó en sexto lugar se ve ya por lo que llevamos dicho. Pues la resurrección es natural en cuanto al fin, por ser natural que el alma esté unida al cuerpo; mas el principio activo de la misma no es natural, sino que es causado únicamente por virtud divina.

"Ni tampoco se ha de negar una futura resurrección para todos, aunque no todos estén unidos a Cristo por la fe ni imbuídos de sus misterios. Pues el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana para repararla. Según esto, todo lo que de defectuoso haya en ella será reparado en todos, volviendo todos, en consecuencia, de la muerte a la vida. Sin embargo, los defectos personales no serán reparados sino en quienes se unieron a Cristo, ya por un acto propio, creyendo en El, o al menos por el sacramento de la fe." [Trad. de la *BAC*.]

5. Dice San Irineo *(Contra las herejías,* lib. 5, cap. 2, sec. 3): "Después de ser cubiertos y disueltos por la tierra, a tiempo resucitarán nuestros cuerpos, ya que el Verbo de Dios les concede resucitar para la gloria de Dios Padre. El rodea de inmortalidad nuestra mortalidad y gratuitamente regala incorrupción a la corrupción, porque el poder de Dios se cumple en la debilidad para que no nos rebelemos orgullosos en desagradecimiento con Dios, como si tuviéramos la vida por nosotros mismos.

Nuestra experiencia debería enseñarnos que perduramos por su grandeza y no por nuestra naturaleza; y así debemos mantener a la vista la gloria de Dios tal como es y no desconocer nuestra propia debilidad."

6. Con sorprendente dureza se dirige San Pablo contra los fieles que niegan la transformación por la muerte en la segunda Epístola a Timoteo. Advierte a Timoteo que debe evitar toda charlatanería vacía y no santa. "Su palabra cunde como gangrena. De ellos son Himeneo y Fileto, que, extraviándose de la verdad, dicen que la resurrección se ha realizado ya, pervirtiendo con esto la fe de algunos" (*II Tim.* 2, 17-18). Según el error flagelado por San Pablo, la vida actual es ya el estado de plenitud. El estado de peregrinación es confundido con la vida de la gloria, y así no se toman en serio ni la vida de peregrinación que es participación oculta en la gloria de Cristo y participación sensible en la Cruz del Señor, ni la transformación ocurrida después de la resurrección. Tal opinión sólo se entiende referida no a la resurrección del cuerpo, sino a la del espíritu, que se aparta arrepentido del pecado y se convierte a una vida nueva, es decir, si se la vacía de su contenido real.

II. *Cualidades del cuerpo glorioso*

Sobre el *modo de ser del cuerpo transformado* poco nos dice la Escritura. En definitiva, es un misterio incomprensible. En la Escritura es comparado el cuerpo resucitado al cuerpo glorioso de Cristo, que es el prototipo y modelo de la futura transfiguración. El futuro cuerpo resucitado ya no estará esclavizado a las leyes del espacio y del tiempo, aunque—como el cuerpo de Cristo—quedará unido de algún modo al espacio y al tiempo.

1. *En particular* San Pablo, en la epístola a los Corintios enumera las siguientes propiedades del cuerpo resucitado: está dotado de perennidad, fuerza y gloria, mientras que al cuerpo histórico-temporal inhieren la caducidad, debilidad y deshonor.

La *perennidad* es a los ojos del Apóstol un bien extraordinariamente grande. La caducidad es signo del pecado y la creación fué sometida a ella por culpa del pecado (*Rom.* 8, 20). El cuerpo resucitado está sustraído a todas las leyes de la caducidad. Por ser imperecedero e inmortal en la vida del cielo no es necesario el matrimonio, como antes vimos. Los resucitados serán iguales que los ángeles, dotados de vida inmortal (*Lc.* 20, 36; cfr. *Apoc.* 7, 16;

21, 4). Por eso tampoco habrá ya entre ellos angustia de morir. Todo lo que impide y amenaza la vida, desaparecerá. Los resucitados "ya no tendrán hambre, ni tendrán ya sed, ni caerá sobre ellos el sol, ni ardor alguno" (*Apoc.* 7, 16). Como ejemplos de plagas que pueden torturar al hombre en la historia, enumera San Juan las que más atormentaron al pueblo de Israel mientras atravesaba el desierto. Los abrasadores rayos del sol caían como flechas. Al mediodía se desencadenaba la corrupción como un demonio y el siroco consumía todas las fuerzas (cfr. *Eclo.* 43, 4; *Ps.* 121 [120], 6; *Ps.* 91 [90], 5-6). Estas tribulaciones son símbolos de los dolores que tendrá que soportar el pueblo de Dios del NT mientras dure su peregrinación por el desierto de la vida terrena. A los resucitados ya no les podrán atacar. Pues el Cordero que está delante del trono, "los apacentará y los guiará a las fuentes de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos" (*Apoc.* 7, 17). Tan increíble suena el mensaje de una vida inmortal, que el vidente la anuncia con énfasis por segunda vez: "y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado" (*Apoc.* 21, 4). Dios mismo garantiza la esperanza de esa promesa que contradice toda experiencia. San Juan continúa: "Y dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que son nuevas todas las cosas. Y dijo: Escribe, porque éstas son las palabras fieles y verdaderas" (*Apoc.* 21, 5).

2. La segunda propiedad del cuerpo resucitado es, según San Pablo, la *fuerza*. Según el Apóstol, es una característica de toda actuación de Dios. El hecho de que la atribuya al cuerpo resucitado significa que ese cuerpo está lleno del omnipotente fuego del amor divino y de la validez de la verdad celestial.

3. El cuerpo resucitado será además *glorioso* y *bello*. La palabra griega traducida por gloria (*doxa*) puede significar también fama y honor. La gloria es, según la Escritura, una propiedad de Dios y de Cristo resucitado (*Rom.* 1, 23; 8, 17, 29; *I Cor.* 2, 7; *II Cor.* 3, 18; 4, 4. 6; *II Thess.* 2, 14). Sobre el cuerpo resucitado se extiende la gloria de Cristo y le ilumina. El cuerpo glorioso pertenecerá a la vida celestial y no a la terrestre. Estará lleno del esplendor que vió Pablo cuando se le apareció el Señor glorificado. Es una abundancia y plenitud de luz que los ojos humanos no pueden resistir. Los justos lucirán como soles (*Mt.* 13, 14).

4. San Pablo llama al cuerpo transfigurado *cuerpo espiritual*. El cuerpo no transformado es un cuerpo "carnal". Sólo tiene un principio vital natural. El cuerpo transformado será penetrado por el Espíritu Santo y tendrá un principio vital perfecto que transfigurará el principio vital natural: el Espíritu Santo. Por eso puede ser llamado cuerpo celestial. También el cuerpo terreno es expresión del espíritu, pero según antes dijimos, la capacidad expresiva de nuestro cuerpo es muy pequeña, mientras dura la vida de peregrinación. El cuerpo revela y encubre el espíritu; el espíritu no puede revelarse perfectamente en el cuerpo a consecuencia de su propia debilidad y de la resistencia de la materia. El cuerpo transformado del futuro será perfectamente transparente para el espíritu. El espíritu irrumpirá visiblemente a través del cuerpo.

La vida, que revelará el cuerpo transformado, es la vida del espíritu, que realiza su propio conocimiento y amor, pero además revelará la vida del espíritu que participa del conocimiento y amor de Dios. El cuerpo transformado refleja, por tanto, la claridad y luz de Dios.

Sólo el cuerpo transfigurado por el Espíritu Santo es capaz de hacerse transparente al fuego y luz de Dios, a su verdad e intimidad. Traspasado de la luz y fuego de Dios, se hace él mismo luminoso e incandescente. Está glorificado y transfigurado. Cfr. sobre el tema, § 158.

5. Nada podemos decir sobre la figura del cuerpo resucitado. Sin embargo, la diferencia de sexos se conserva a pesar de la espiritualización del cuerpo.

6. Si el sentido y misión del cuerpo es servir de medio e instrumento al espíritu, el cuerpo resucitado cumple perfectamente su sentido. El cuerpo terreno sólo cumple su sentido de modo imperfecto, porque oculta en parte al espíritu. El verdadero cuerpo será el cuerpo del futuro, el cuerpo resucitado.

III. *Resurrección como perfeccionamiento de la materia*

Aunque la transformación del cuerpo humano es un *misterio* impenetrable, se nos puede hacer un tanto accesible mediante experiencias y conocimientos naturales. La Filosofía y Ciencias Naturales de la actualidad hablan de la estratificación del mundo. El

estrato inferior está abierto al superior. Al recibir y aceptar el estrato superior al que está abierto no se enajena a sí mismo, sino que logra una representación y realización de su ser inmanente. Pero, mientras que ni la filosofía ni las ciencias de la naturaleza conocen estratos que trasciendan la experiencia, la fe nos asegura que más allá de la experiencia hay realidades para las que están abiertos los estratos empíricos del ser. Los estratos que trascienden nuestra experiencia comprenden la dinámica del cuerpo resucitado de Cristo. La materia no se enajena, sino que se ensimisma, en el sentido más literal de la palabra; está abierta al espíritu creado y al Espíritu eterno. A la materia compete la ordenación al espíritu y a Dios. Y logra el modo existencial de que es capaz cuando el espíritu creado se apodera de ella y la configura y de modo sumo cuando el Espíritu Santo se apodera de ella y la transfigura sirviéndose como de instrumento del espíritu humano.

IV. *Tomás de Aquino*

En el capítulo 82 de la *Suma contra los Gentiles*, libro IV, dice Tomás de Aquino sobre la inmortalidad del cuerpo resucitado:

"*Los hombres resucitarán inmortales.*—Lo anterior demuestra que en la futura resurrección resucitarán los hombres de modo que no volverán a morir.

"La necesidad de morir es un defecto de la naturaleza humana derivado del pecado. Pero Cristo reparó por el mérito de su pasión los defectos que sobrevinieron a la naturaleza a causa del pecado. Porque, como dice el Apóstol, "no es el don como la trasgresión. Pues si por la trasgresión de uno solo mueren muchos, mucho más la gracia de Dios y el don gratuito de uno solo, Jesucristo, se difundirá copiosamente sobre muchos". De lo cual resulta que el mérito de Cristo es más eficaz para quitar la muerte que el pecado de Adán para inducirnos a ella. Luego quienes resuciten liberados de la muerte por el mérito de Cristo jamás sufrirán la muerte.

"Lo que ha de durar perpetuamente no está destruído, Si, pues, los hombres resucitados vuelven a morir, la muerte no fué destruída totalmente por la muerte de Cristo. Es así que está destruída; actualmente en la causa, como predijo el Señor por Oseas, al decir: "¡Oh muerte, Yo seré tu muerte!"; y últimamente en acto según el dicho: "El último enemigo destruído será la muerte." Luego, según la fe de la Iglesia, se ha de creer que los resucitados no morirán jamás.

"El efecto se asemeja a su causa. Mas la resurrección de Cristo es causa de la futura resurrección, como se dijo (c. 79). Y Cristo resucitó para no volver a morir, según el dicho: "Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere." Por lo tanto, los hombres resucitarán de manera que no vuelvan a morir.

"Si los hombres resucitados vuelven a morir, volverán a resucitar de dicha muerte o no. Si no resucitan las almas permanecerán perpetuamente separadas, cosa que no conviene—como dijimos—, y para evitarla se afirma que resucitarán; o si no resucitan después de una segunda muerte no hay razón para que resuciten después de la primera. Ahora bien, si después de una segunda muerte vuelven a resucitar, o resucitan para volver a morir o no. Si no han de volver a morir, tal afirmación valdrá lo mismo para la primera resurrección. Si han de volver a morir, habrá un proceso infinito en que alterarán la muerte y la vida en un mismo sujeto. Lo cual, como se ve, no conviene. Porque es preciso que la intención de Dios se dirija a algo determinado; y la alteración sucesiva de vida y muerte es como una transmutación, que no puede ser un fin, ya que el fin es contrario a la esencia del movimiento, porque todo movimiento tiende hacia alguna cosa.

"La intención de la naturaleza inferior al obrar persigue perpetuarse. Pues toda acción de la naturaleza inferior se ordena a la generación, cuyo fin es conservar perpetuamente el ser de la especie; por eso la naturaleza no intenta este individuo como último fin, sino conservar la especie en él. Y esto es propio de la naturaleza cuando obra por virtud de Dios, que es la primera raíz de la perpetuidad. De ahí que el filósofo afirme que el fin de la generación es que los engendrados participen el ser divino en cuanto a la perpetuidad. Luego con mayor razón tenderá la propia acción de Dios a algo perpetuo. Ahora bien, la resurrección no está destinada a perpetuar la especie que podría conservarse por la generación. Luego es preciso que se ordene a perpetuar al individuo. No sólo en cuanto al alma, porque ésta ya lo tenía antes de resucitar. Luego según el compuesto. Por lo tanto, el hombre resucitado vivirá perpetuamente.

"El alma y el cuerpo parecen relacionarse en diverso orden según la primera generación del hombre y según la resurrección del mismo. Porque según la primera generación, la creación del alma sigue a la generación del cuerpo; preparada la materia corporal por virtud del semen segregado, Dios infunde el alma creándola. Mas en la resurrección el cuerpo se adapta al alma preexistente. Y la primera vida que alcanza el hombre por la generación se atiene a la condición del cuerpo corruptible, cesando con la muerte. Luego la vida que el hombre alcanza resucitando será perpetua, ateniéndose a la condición del alma incorruptible.

"Si la vida y la muerte se suceden en un mismo ser infinitamente, la alternativa de muerte y vida será una especie de circulación. Pero en las cosas generales y corruptibles toda circulación es producida por la primera circulación de los cuerpos incorruptibles; pues la primera circulación se da en el movimiento local y por semejanza con éste se transmite a todos los demás movimientos. Según esto, la alternativa de vida y muerte será producida por el cuerpo celeste. Cosa que no es posible, porque el volver un cuerpo muerto a la vida excede el poder de la operación natural. Luego no se ha de suponer tal alternativa de vida y muerte y, en consecuencia, que los cuerpos resucitados mueran.

"Cuantas cosas se suceden en un mismo sujeto tienen una determinada medida de duración en cuanto al tiempo. Y tales cosas están sujetas todas al movimiento celeste, del cual resulta el tiempo. Pero el alma separada no está sujeta al movimiento celeste, pues es superior a toda la naturaleza corporal. Por lo tanto, su alternativa de separarse y unirse al cuerpo no

está sujeta al movimiento celeste. Luego no hay tal circulación de muerte y vida, cual es la que resulta si los resucitados vuelven a morir. Resucitarán, pues, para nunca más morir.

"Por eso dice Isaías: "El Señor destruirá a la muerte para siempre"; y en el *Apocalipsis:* "La muerte ya no existirá."

"Y con esto se excluye el error de ciertos gentiles de la antigüedad, que creían que "se repetían los mismos ciclos de tiempos y de cosas temporales; por ejemplo: así como en este siglo enseñó el filósofo Platón a sus discípulos en la ciudad de Atenas, en esta escuela que se llamó Academia, así también durante innumerables siglos hacia atrás, con muchos y prolongados intervalos, pero, no obstante, ciertos, repetidos, el mismo Platón, la misma ciudad, la misma escuela y los mismos discípulos se repetirán innumerablemente por siglos indefinidos", como cita San Agustín en el XII de *La ciudad de Dios.* Para cuya confirmación quieren aplicar, como dice él mismo, aquello que se dice en el *Eclesiastés:* "¿Qué es lo que fué? Lo que será. ¿Qué es lo que fué hecho? Lo que está por hacer. Nada hay nuevo bajo el sol y nadie puede decir: "Mira, esto es nuevo"; pues eso mismo fué ya en los siglos que nos precedieron." Pero esto no se ha de entender como si las mismas cosas se repitieran numéricamente durante varias generaciones, sino semejantes en especie, como allí mismo explica San Agustín. Esto mismo también enseñó Aristóteles al final de *De generatione,* hablando contra dicha secta."

En el capítulo 86 trata de la cualidad del cuerpo glorioso: "*De la cualidad de los cuerpos glorificados.*—Aunque por el mérito de Cristo se quite en la resurrección lo defectuoso de la naturaleza que es común a todos, tanto buenos como malos, sin embargo, entre buenos y malos permanecerá una diferencia fundada en lo que pertenece personalmene a cada cual. Pero al concepto de naturaleza pertenece que el alma humana sea forma del cuerpo, a quien vivifique y conserve en el ser; mas el alma merece por sus actos personales ser elevada a la gloria de la visión de Dios o ser excluída de la ordenación a tal gloria de por culpa. En consecuencia, todo cuerpo se dispondrá comúnmente conforme al decoro del alma, a saber: para que la forma incorruptible dé al cuerpo el ser incorruptible, no obstante la composición de contrarios, por razón de que la materia del cuerpo humano estará sujeta totalmente en esto por virtud divina. Mas por la claridad del alma elevada a la visión de Dios, el cuerpo unido a ella alcanzará algo más. Pues estará totalmente sujeto a ella, por efecto de la virtud divina, no sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto a las acciones y pasiones, movimientos y cualidades corpóreas. Por lo tanto, así como al disfrutar el alma de la visión divina se llenará de cierta claridad espiritual, así también, por cierta redundancia del alma en el cuerpo, se revestirá éste a su manera de la "claridad" de la gloria. Por eso dice el Apóstol: "Se siembra el cuerpo en ignominia y resucitará con gloria"; porque nuestro cuerpo, que ahora es opaco, entonces será transparente, según lo dicho por San Mateo: "Los justos brillarán como el sol en el reino del su Padre."

"Además, el alma que disfrutará de la visión divina, unida a su último fin, experimentará el cumplimiento total de su deseo en todo. Y como el cuerpo se mueve al deseo del alma, resultará que el cuerpo obedecerá absolutamente a la indicación del espíritu. Por eso los cuerpos que tendrán los bienaventurados resucitados serán "ágiles". Y esto es lo que dice el

Apóstol en el mismo lugar: "Se siembra en flaqueza y se resucita en poder." Pues experimentamos la flaqueza corporal porque el cuerpo se siente incapaz de responder a los deseos del alma en las acciones y movimientos que le impera; flaqueza que entonces desaparecerá totalmente por la virtud que redunda en el cuerpo de estar el alma unida a Dios. Por eso, en la *Sabiduría* se dice también de los justos que "discurrirán como centellas en cañaveral", no porque tengan que moverse necesariamente, puesto que teniendo a Dios de nada carecen, sino para demostrar su poder.

"Así como el alma que disfruta de Dios tendrá el deseo completo en cuanto a la adquisición de todo bien, así también lo tendrá en cuanto a la remoción de todo mal, porque donde está el sumo bien no cabe mal alguno. Luego también el cuerpo, perfeccionado por el alma y en proporción con ella, será inmune de todo mal, no sólo actual, sino incluso posible. Del actual, porque en ambos ni habrá corrupción, ni deformidad, ni defecto alguno. Del posible, porque nada podrán sufrir que les moleste. Y por esto serán "impasibles". Pero esta impasibilidad no excluirá en ellos las pasiones esencialmente sensibles, porque usarán de los sentidos para gozar de aquello que no repugnare al estado de incorrupción. Y para demostrar dicha impasibilidad dice el Apóstol: "Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción."

"Por otra parte, el alma que disfruta de Dios se unirá perfectísimamente a El y participará de su bondad en grado sumo conforme a su propia medida; y de igual modo, pues, el cuerpo se sujetará perfectamente al alma, participando de sus propiedades en cuanto es posible, en claridad de sentidos, ordenación del apetito corporal y "en todo género de perfección natural"; pues tanto más perfecta es una cosa en la naturaleza cuanto su materia se sujeta más perfectamente a la forma. Y por eso dice el Apóstol: "Se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual." El cuerpo del resucitado será ciertamente espiritual no porque sea espíritu, como mal entendieron algunos, ya se tome por espíritu la sustancia espiritual, o bien el aire o el viento, sino porque estará totalmente sujeto al espíritu, tal como ahora decimos cuerpo animal; no porque sea animal, sino porque está sujeto a las pasiones y necesita alimentos.

"Se ve, pues, por lo dicho que así como el alma humana será elevada a la gloria de los espíritus celestes para que vea la esencia de Dios, según se demostró en el libro III (c. 57), así también su cuerpo será elevado a las propiedades de los cuerpos celestes, en cuanto que será transparente, impasible, móvil sin dificultad ni trabajo e incomparablemente perfecto en su forma. Y esta es la razón por la que el Apóstol dice que los cuerpos de los resucitados son "celestes", no en cuanto a su naturaleza, sino en cuanto a su gloria. Por eso cuando dijo que "hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres" añade que "una es la gloria de los celestes y otra la de los terrestres". Y así como la gloria a la que es elevada el alma humana excede la capacidad natural de los espíritus celestes, como se demostró en el libro III (c. 52), igualmente la gloria de los cuerpos de los resucitados excede la natural perfección de los cuerpos celestes, para que la claridad sea mayor, la impasibilidad más consistente, la agilidad más fácil y la dignidad de la naturaleza más perfecta." (Edic. *BAC.*)

V. *Identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno*

Por grande que sea la diferencia entre el cuerpo terreno y el transfigurado, hay entre ellos una estrecha *relación*. Es dogma de fe que *el cuerpo resucitado es específica y numéricamente idéntico al cuerpo terreno*. Cfr. D. 287; 427; 429; 464; 531.

a) *Doctrina de la Iglesia*

Primero vamos a citar los textos eclesiásticos más importantes. En la llamada *Fides Damasi*, de autor desconocido (hacia 500), está la afirmación: "Limpios nosotros por su muerte y sangre, creemos hemos de ser resucitados por El en el último día en esta carne en que ahora vivimos" (D. 16). En la profesión de fe del undécimo Concilio de Toledo se dice (675): "Ahora bien, por este ejemplo de nuestra cabeza confesamos que se da la verdadera resurrección de la carne de todos los muertos. Y no creemos, como algunos deliran, que hemos de resucitar en carne aérea o en otra cualquiera, sino en ésta en que vivimos, subsistimos y nos movemos. Cumplido el ejemplo de esta santa resurrección, el mismo Señor y salvador nuestro volvió por su ascensión al trono paterno, del que por la divinidad nunca se había separado. Sentado allí a la diestra del Padre, es esperado para el fin de los siglos como el juez de vivos y muertos. De allí vendrá con los santos ángeles, y los hombres, para celebrar el juicio y dar a cada uno la propia paga debida, según se hubiera portado, o bien o mal (*II Cor.* 5, 10), puesto en su cuerpo. Creemos que la santa Iglesia católica comprada al precio de su sangre ha de reinar con El para siempre. Puestos dentro de su seno, creemos y confesamos que hay un solo bautismo para remisión de todos los pecados. Bajo esta fe creemos verdaderamente la resurrección de los muertos y esperamos los gozos del siglo venidero. Sólo una cosa hemos de orar y pedir, y es que cuando, celebrado y terminado el juicio, el Hijo entregue el reino a Dios Padre (*I Cor.* 15, 24), nos haga partícipes de su reino, a fin de que por esta fe, por la que nos adherimos a El, con El reinemos sin fin" (D. 287). En el símbolo que León IX envió al obispo Pedro de Antioquía en 13 de abril de 1053 están las afirmaciones: "Creo que la Iglesia, Una, Santa, Católica y Apostólica, es la verdadera Iglesia en la que se nos concede el Bautismo y el verdadero perdón de todos los peca-

dos. Creo también en la verdadera resurrección de la misma carne que ahora llevo, y en la vida eterna."

De modo parecido se expresa la profesión de fe que hizo suscribir Inocencio III el 18 de diciembre de 1208 a Durando de Osca y a sus partidarios waldenses (D. 427).

El IV Concilio de Letrán, del año 1215 (el XII Ecuménimo), determina en nuestra cuestión lo siguiente: "Jesucristo, Unigénito Hijo de Dios..., ha de venir al fin del mundo, ha de juzgar a los vivos y a los muertos, y ha de dar a cada uno según sus obras, tanto a los réprobos como a los elegidos: todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos que ahora llevan para recibir según sus obras, ora fueren buenas, ora fueren malas; aquéllos, con el diablo, castigo eterno, y éstos, con Cristo, gloria sempiterna" (D. 429).

En la profesión de fe propuesta el año 1267 por Clemente IV al emperador Miguel Paleólogo, y aceptada por los legados del emperador romano-oriental en la cuarta sesión del II Concilio de Lyón, se dice: "La misma sacrosanta Iglesia romana firmemente cree y firmemente afirma que, asimismo, comparecerán todos los hombres con sus cuerpos el día del juicio ante el tribunal de Cristo para dar cuenta de sus propios hechos" (*Rom.* 14, 10) (D. 464).

Esta fórmula repite lo que había sido desarrollado en la Constitución *Benedictus Deus,* del año 1366.

En estos textos eclesiásticos se enseña no sólo la identidad genérica o específica del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno, sino su identidad numérica. Esta identidad representa una verdad revelada.

b) *Explicación teológica*

Sin embargo, no se explica la cuestión de cómo debe ser entendida esta identidad. Para explicarla hay que aducir reflexiones teológicas, filosóficas y científicas. Por lo que respecta a las últimas, tiene importancia el hecho de que dentro de la vida humana el cuerpo, cambiando la materia primitiva por otra, sustituye por medio del cambio de materia las sustancias primitivas (en el espacio de siete años), y tan a fondo, que en el cuerpo del anciano no queda ya nada de los elementos materiales del cuerpo del niño. A pesar de todo, el cuerpo cambiado no deja de ser el cuerpo del hombre a quien perteneció desde el principio. Aunque el hombre cambie corporalmente por la edad, por las privaciones y por la enfermedad, el yo conserva el cuerpo que le pertenece, que se expresa

en movimientos, gestos y posturas completamente determinados, individuales, característicos del hombre en cuestión y propios sólo de él. La razón teológica más profunda de que la identidad del hombre no sea destruída por el cambio total de los elementos materiales es que el alma espiritual constituye la *forma corporis* (véase vol. II, C). El hecho empírico del cambio de los elementos corporales y la verdad revelada de la perduración de la personalidad humana a través de todos los cambios del cuerpo pueden integrarse en síntesis mediante el dogma de que el alma espiritual es el principio configurador del cuerpo. Evidentemente basta la unidad del principio formal para garantizar la identidad del hombre consigo mismo dentro de la historia.

Surge, sin embargo, la cuestión de si hacemos justicia a la doctrina eclesiástica de la identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno, suponiendo también para él una identidad del solo principio formal, es decir, del alma espiritual, pero no la identidad de los elementos materiales que representan el principio material. Quien crea que hay que aceptar también la identidad del principio material tiene que investigar la cuestión de si todos los elementos materiales unidos en otro tiempo al cuerpo humano vuelven al cuerpo resucitado, y en caso de que esto no pueda ser afirmado, qué corporalidad determinada interesa, la del niño, o la del anciano, o si basta para la identidad cualquier elemento material que haya existido alguna vez en el cuerpo humano.

Trató por primera vez este problema Orígenes. Sus ideas son ciertamente discutidas en nuestro problema; sin embargo, se podría decir que distinguió, entre el cuerpo material que vive en cambio ininterrumpido y la forma elevada sobre todo cambio que garantiza la identidad del individuo. Por lo demás, Orígenes aceptó en el cuerpo terreno una semilla de inmortalidad. Parece, por tanto, que acentuó tanto la continuidad como la discontinuidad, pero con más energía la segunda (véase Michel, *Fid. de theol. Gott.* XIII, 2, 25, 29). Su doctrina fué entendida más tarde, durante las polémicas origenistas, en el sentido de un espiritualismo exagerado. Frente a él se acentuó muchas veces la realidad corporal de la existencia resucitada (véanse los textos doctrinales citados). Sin embargo, la cuestión del tipo de esa corporalidad volvió a surgir en el siglo XIII. Tomás de Aquino y Buenaventura hablaron, sin duda, con gran realismo del cuerpo resucitado, pero debido a la relación del alma espiritual con el cuerpo, explicada por Tomás de Aquino con ayuda de la filosofía aristotélica, nuestra cuestión fué vista a nueva luz.

Según Tomás de Aquino el cuerpo se acerca en el proceso de corrupción de después de la muerte a la materia prima, pero no vuelve totalmente a ella. El cuerpo resucitado es tomado, según él, de la materia anterior del cuerpo. Sin embargo, Santo Tomás no tiene por absurdo que el cuerpo resucitado sea formado también de otra materia. Véanse los textos antes citados: Caps. 80 y 81 de la *Suma contra los Gentiles*; y además el *Compendium Theologiae*, cap. 154; *Comentario a I Cor.* 15, Lec. IX.

Durando de Pourçain aportó una nueva solución († 1334). Defendió la opinión de que bastaba la identidad del principio formal, es decir, del alma espiritual para garantizar la identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno. Se sirvió para ello de la tesis tomista del *anima forma corporis*, pero hace de ella un uso que trasciende ampliamente la doctrina tomista. La doctrina de Durando no encontró defensores durante mucho tiempo. Sin embargo, en los siglos XIX y XX ha sido aceptada por varios teólogos con distintos matices. Unos consideran la tesis como posible, pero tienen por excepción que en el cuerpo resucitado no haya nada de materia terrena. Otros consideran esto como lo normal. Sin tener en cuenta esta distinción, vamos a citar los teólogos más importantes de esta dirección: Oswald, Laforêt, Hettinger, Schell, Billot, Huguenl, Krebs, Feuling, Michel, Van der Meersch, Parenté, Meric. Otros, en cambio están convencidos de que la identidad enseñada por la Iglesia implica necesariamente cierta identidad del principio material (Scheeben, Lepicier, D'Alès, Hugon, Zubizarreta, Lennerz, Daffara, Piolanti, Filograssi, De Broglie, Segarra). Los teólogos primero citados, es decir, los defensores de la opinión de que la identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno está suficientemente asegurada por la identidad del principio formal, aducen como razón que la materia sólo se convierte en cuerpo humano bajo la influencia configuradora del alma espiritual. Por tanto, si el alma, que es forma del cuerpo terreno, es también la forma del cuerpo resucitado en la vida futura, el cuerpo resucitado es el cuerpo que pertenece a esta alma, según estos teólogos, y en consecuencia es intrínsecamente el mismo cuerpo que junto con el alma constituyó en otro tiempo el ser anímico-corporal. Los defensores de esta opinión afirman, por tanto, que su doctrina es la más consecuente y estricta continuación del dogma de fe de que el alma es la forma sustancial del cuerpo.

La Iglesia no se ha manifestado todavía en contra de esa explicación de la resurrección de los muertos. Sin embargo, el sentido inmediato del testimonio de San Pablo parece no estar de acuerdo

con esa interpretación y afirmar también cierta identidad material. Antes de una decisión definitiva habría, pues, que investigar si el testimonio de San Pablo tiene que ser entendido al pie de la letra o si las palabras textuales deben ser entendidas como revestimiento o cuerpo de la doctrina dada. La interpretación de estos teólogos evitaría algunas objeciones. Sería, por ejemplo, completamente indiferente saber qué partes materiales han servido de elementos a varios organismos distintos. No habría ningún peligro de que varios hombres exigieran las mismas partes materiales, por el hecho de que fueron sus elementos materiales en el transcurso de los milenios. Este reparo también puede ser orillado por los defensores de la primera teoría, ya que para la formación del cuerpo resucitado basta la mínima cantidad de materia corporal. Pero frente a la explicación citada en segundo lugar, tales sospechas no pueden ser evitadas *a priori*.

Los cuerpos de los *condenados* también serán resucitados, pero existirán feos, informes y torpes. En ellos se expresará la vergüenza y desventura de su alma.

Véanse sobre este tema los trabajos siguientes: Fr. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus*, 1932, 163-95; R. Grosche, *Auferstehung des Fleisches*, en *Ich glauge, Eine Auslegung, des apostolischen Glaubenbekenntnisses*, 1937, 199-222. L. Ciappi, O. P., *La risurrezione dei morti secondo la dottrina catholica*, en *Gregorianum* 39 (1958), 203-221.

§ 299

El Juicio final

APARTADO 1.°

HECHO DEL JUICIO

1. *Reflexión previa*

Al fin del mundo Cristo aparece no en figura de siervo, sino en la gloria de la Resurrección y Ascensión. La vuelta de Cristo significa, por tanto, la revelación total del amor divino aparecido en Cristo. Así se entiende el anhelo del primitivo Cristianismo por la

segunda venida o, mejor, por la pública venida del Señor. Pero esta definitiva manifestación de Cristo es a la vez juicio. Cristo viene como juez. El mundo será juzgado por El al fin de los tiempos. En este juicio final los juicios particulares no serán ni revisados, ni anulados, ni declarados definitivos; desde el primer momento son definitivos. En el juicio final serán confirmados.

Al juicio final están sometidos los malos y los buenos (*I Pet.* 4, 14). Pero tiene significación distinta para los pecadores y para los buenos. Para los buenos significa confirmación de su comunidad con Cristo, para los pecadores significa condena y condenación. Para unos es juicio de gracia y de salvación y para otros es juicio de maldición. Ningún acusador tendrán los buenos (*Rom.* 8, 31-34; *Io.* 5, 45; *Apoc.* 12, 10). San Juan dice en el Apocalipsis que a Satanás se le arrebatan para siempre los plenos poderes que le habían sido concedidos para acusar ante Dios a los "hermanos", a los cristianos mientras duraba la historia. Por ser hijos de Dios son conciudadanos de los santos y domésticos de Dios (*Eph.* 2, 19). Los elegidos de Dios no tienen por qué preocuparse de que un malvado los denuncie a Dios. San Juan oye el júbilo de los bienaventurados porque se ha puesto fin a las calumniosas acusaciones del diablo. Al fondo de esta descripción tal vez esté el hecho de las delaciones tan abundantes en tiempos del emperador Domiciano y que tantas víctimas cristianas tuvieron como consecuencia. La alusión del vidente sería así un consuelo para los cristianos. Cuando Cristo venga a juzgar no habrá por qué tener miedo a los delatores. Nadie los acusará (*Rom.* 8, 31-34). A los ateos, el juicio les acarreará desgracia y condenación, pero para los amigos de Dios será juicio de salvación y de gracia.

Mientras que en la antigüedad cristiana, al profesar la fe en el juicio final, el acento recae sobre el hecho de que el día del juicio traerá la salvación definitiva a los buenos y la esperanza está, por tanto, en el primer plano de la conciencia creyente, en la Edad Media se va destacando cada vez más la idea—también contenida en la fe en el juicio final—de que Cristo volverá y examinará nuestras vidas. La antigua confianza en el día del Señor fué desplazada por la angustia y el miedo a ese día. Cuanto más se multiplicaron los pecados dentro de la Iglesia, tanto más tuvo que acentuar la Iglesia la seriedad del juicio. Y así empezaron los creyentes a hacerse la angustiosa pregunta: ¿Qué responderé yo, miserable? (Véase el himno *Dios irae*; la expresión más violenta de esta actitud son los frescos de Miguel Angel sobre el juicio final).

2. *Doctrina de la Iglesia*

Respecto al hecho del juicio universal, es dogma de fe que *después de la resurrección el mundo será juzgado.* La Iglesia profesa este dogma siempre que confiesa la vuelta de Cristo. Cfr. § 309. Hasta qué punto conforma la vida, se deduce del hecho de que la Iglesia ha recogido ese dogma en su oración diaria (*Símbolos apostólico y nicenoconstantinopolitano*).

Muchos *juicios particulares* preceden al juicio final; en ellos son determinados definitivamente los destinos de los hombres en particular. Los juicios particulares no serán ni revisados ni corregidos en el juicio universal, sino que serán confirmados y dados a conocer públicamente. En este sentido, el juicio universal es llamado *juicio final.*

3. *Testimonio de la Escritura en el AT*

El juicio universal tiene una *larga prehistoria* que se extiende por toda la historia humana. El AT y NT dan testimonio de él.

a) El AT dice que el juicio de los pecados empezó el primer día de la historia humana, ya que los hombres pecadores fueron expulsados del Paraíso y un ángel con espada de fuego vigiló su entrada. Se continuó en el diluvio y a través de las catástrofes de los siglos. Cada vez se profetiza con más insistencia el día en que serán expiados todos los pecados. Es el "día del Señor"; atribulará a su pueblo y a todos los pueblos para vengar todas las injusticias; con estas palabras se alude en primer lugar a las catástrofes nacionales y caída de pueblos, estados, culturas y ciudades.

Como todas las profecías viejotestamentarias, las amenazas de juicio deben ser entendidas con perspectiva. El juicio de Dios se hará por grados sucesivos a través de los siglos. Cada juicio particular es una fase en la ejecución del juicio final. Cada uno de ellos alude al futuro. Todas las tribulaciones son transparentes y detrás de ellas se ve irrumpir y ascender una nueva. Detrás de cada catástrofe se adivina una más terrible, hasta que llegue el día aludido por todos los anteriores días al día del juicio.

Karl Barth describe estas relaciones de la manera siguiente:

"¿Qué significa "juicio" en el AT? El juicio se cumple primeramente de modo muy concreto y muy a menudo en forma de desgracias nacionales desde la plaga de serpientes en el desierto hasta la destrucción de Jerusalén. Sin el terrible primer plano de una concepción de esta especie, que, según el AT, a pocas generaciones de este pueblo va a poder ser ahorrada, sin la imagen realísima de una multitud de muertos y de las largas filas de exilados, no se sabe lo que es el juicio en el AT. Y, sin embargo, a la idea viejotestamentaria de juicio no le viene su seriedad y rigor de ahí. Pues detrás de todo eso hay algo más terrible: el fin del amor de Dios, el repudio y todavía más: la abrasadora ira de Dios sobre todos los pueblos, el juicio universal. Esto no es presente, es futuro en el más estricto sentido. Pero ese futuro es lo que importa justamente en el presente. Más allá de las llamas encendidas por los enemigos y que devastan Samaria y Jerusalén, pero también en definitiva Nínive y Babilonia, ven los profetas esta otra llama inapagable. Y de ese segundo plano, del juicio futuro, hablaron al hablar amenazadores y decididos de aquel primer plano."

b) El "día del Señor" de que hablan los profetas viejotestamentarios es primariamente el día en que Dios mismo entra en la historia humana, el día de la encarnación. Juan Bautista le profetiza como día de juicio: "Como viera a muchos saduceos y fariseos venir a su bautismo, les dijo: Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que os amenaza? Haced frutos dignos de penitencia, y no os forjéis ilusiones diciendo: Tenemos a Abraham por padre. Porque yo os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham. Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego. Yo, cierto, os bautizo en agua para penitencia, pero detrás de mí viene otro más fuerte que yo a quien no soy digno de llevar las sandalias; El os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego. Tiene ya el bieldo en su mano y limpiará su era y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en el fuego inextinguible" (*Mt.* 3, 7-12).

En Cristo alcanzan, pues, su punto culminante los juicios viejotestamentarios. En El empezó la fase del juicio que es la introducción del discernimiento definitivo de los hombres. Pues Cristo fué puesto para caída de algunos y resurrección de muchos (*Lc.* 2, 34). Lo empezado por Cristo se completa en el juicio final. Su manifestación, su palabra y su obra preparan el juicio final y lo introducen en la historia realizándose en el juicio que Cristo significa durante su vida terrena y a través de los siglos.

4. *Testimonio de la escritura en el NT*

Ya hemos explicado en qué sentido es Cristo un juicio para la humanidad (§§ 156-57). Quien se acerca a Cristo en la fe y a través de El se dirige al Padre, es libre de la maldición del pecado. Pero quien lo rechaza, queda bajo la maldición; no necesita ya ser juzgado; ya está juzgado (*Io.* 5, 24; 12, 37-48; 16, 11).

Por feliz que sea el mensaje de la Cruz para los creyentes, para los que se cierran a él y lo rechazan es catastrófico. Ahora están doblemente perdidos y caen en un juicio mucho peor. Se enmarañan mucho más en su soberbia, porque cuanto más cerca viene Dios, tantos más esfuerzos tienen que hacer para perseverar en su orgullo e independencia.

Desde la muerte de Cristo irrumpen en el mundo que rechaza a Cristo juicios punitivos siempre nuevos y siempre crecientes por culpa del pecado. Cuanto más intenso se haga el apartamiento de Dios, tanto más fuertes serán los juicios de Dios. En las catástrofes de toda especie, en la caída de reinos y ciudades, empezando por la destrucción de Jerusalén hasta la aniquilación de Babilonia, en el fuego que devora hombres, casas y animales, en el mar que se traga campos y bosques, en las guerras que matan ejércitos y pueblos, Dios juzga al mundo que desprecia su amor y reniega de la Cruz de su Hijo.

El *sentido* de todos los juicios divinos anteriores al juicio universal es la revelación de la gloria de Dios, que no permite que nadie se burle de ella, pero a la vez es la salvación de los hombres. Los juicios de Dios llaman a reflexión y guardan de la condenación del último juicio. Pero los hombres no se convierten. Se endurecen en su vanidad, egoísmo y orgullo, cuando los juicios de Dios se hacen más duros. Sienten que es la mano de Dios que se posa sobre ellos, pero maldicen a quien quiere salvarlos y terminan con la maldición en los labios, mientras podían haberse salvado diciendo una sola palabra de adoración (*Apoc.* 16, 19-21).

El Apocalipsis de San Juan describe los últimos juicios de Dios, antes del juicio final, en imágenes llenas de pavor y terror.

La visión del capítulo 14 demuestra que las últimas tribulaciones deben ser interpretadas como juicios de Dios. San Juan la describe así: "Miré y vi una nube blanca, y sentado sobre la nube a uno semejante a un hijo de hombre, con una corona de oro sobre su cabeza y una hoz en su mano. Salió del templo otro ángel, y gritó con fuerte voz al que estaba

sentado sobre la nube. Arroja la hoz y siega, porque es llegada la hora de la siega, porque está seca la mies de la tierra. El que estaba sentado sobre la nube arrojó su hoz sobre la tierra, y la tierra quedó segada. Otro ángel salió del templo que está en el cielo, y tenía también en su mano una hoz afilada. Y salió del altar otro ángel que tenía poder sobre el fuego y clamó con fuerte voz al que tenía la hoz afilada, diciendo: Arroja la hoz afilada y vendimia los racimos de la viña de la tierra, porque sus uvas están maduras. El ángel arrojó su hoz sobre la tierra, y echó las uvas en la gran cuba del furor de Dios, y fué pisada la uva fuera de la ciudad y salió la sangre de la cuba hasta los frenos de los caballos por espacio de mil seiscientos estadios" (*Apoc.* 14, 14-20).

Como el cristiano sabe que a pesar de su comunidad con Cristo sigue siendo pecador, desea los juicios anteriores al final, para sustraerse a éste. Las tribulaciones de la vida son una forma de juicio. Pero hay otro espacio en que Dios hace sus juicios de amor; quienes los desprecian son condenados; es el ámbito del misterio, el mundo de los sacramentos.

El juicio final es, pues, preparado por múltiples y variados signos. Todos estamos suficientemente prevenidos de su implacable seriedad.

Durante su vida terrena Cristo ya aludió a esa su última palabra sobre la historia humana (*Mt.* 16, 27; *Lc.* 22, 30; *Io.* 5, 22). El juicio al fin de la historia humana concede su importancia y responsabilidad a la misma historia. Vale la pena hacer cualquier sacrificio por escapar al juicio del último día. La condenación cae tanto sobre quienes se cierran al mensaje del reino de Dios como sobre quienes no configuran su vida según ese mensaje. "No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos. Muchos me dirán en aquel día: ¡Señor, Señor!, ¿no profetizamos en tu nombre, y en nombre tuyo arrojamos los demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros? Yo entonces les diré: Nunca os conocí; apartaos de mí, obradores de iniquidad" (*Mt.* 7, 21-23).

En las profecías del fin del mundo da Cristo una descripción metafórica de la ejecución del Juicio: "Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con El, se sentará sobre su trono de gloria, y se reunirán en su presencia todas las gentes, y separará unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos, y pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el rey a los que están a la derecha: Venid: benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; pe-

regriné y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; preso y vinisteis a verme. Y le responderán los justos: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos peregrino y te acogimos, desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte? Y el rey les dirá: en verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis. Y dirá a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles. Porque tuve hambre y no me disteis de comer; tuve sed y no me disteis de beber; fuí peregrino y no me alojasteis; estuve desnudo y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel y no me visitasteis. Entonces ellos responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, o peregrino, o enfermo, o en prisión y no te socorrimos? El les contestará diciendo: En verdad os digo que cuando dejasteis de hacer esto con uno de estos pequeñuelos, conmigo dejasteis de hacerlo. E irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna" (*Mt.* 25, 31-46). Cfr. *Mt.* 13, 24-43.

La profecía de Cristo sobre el juicio final es una parte fundamental de la *predicación apostólica.* Los Apóstoles tenían—como dice San Pedro—la misión de predicar al pueblo que Cristo ha sido nombrado por Dios Juez de vivos y muertos (*Act.* 10, 42). También San Pablo predica en Atenas que Dios ha determinado un día para juzgar al mundo en justicia (*Act.* 17, 31; cfr. 24, 25; *II Cor.* 5, 10; *II Thess.* 1, 5-10; *Tim.* 4, 1. 8; *Hebr.* 6, 2; 9, 27; 10, 27; 12, 23; 14, 4; *I Pet.* 1, 17; *II Pet.* 2, 3; *Io.* 4, 17; *Sant.* 2, 13; *Jud.* 6, 15; *Apoc.* 6, 10; 11, 18).

Dios retarda el juicio para dejar a los hombres tiempo de hacer penitencia. El tiempo que transcurre hasta la vuelta de Cristo es tiempo de conversión y arrepentimiento. Es signo de la paciencia que Dios tiene con el hombre (*II Pet.* 3, 9). Cuando se pase ese tiempo, ya no habrá más plazos (*Apoc.* 10, 6). Quien pensando en la longanimidad de Dios haya perseverado confiadamente en sus pecados, tendrá que oír: "¿O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad, desconociendo que la bondad de Dios te atrae a penitencia? Pues conforme a la dureza y a la impenitencia de tu corazón, vas atesorándote ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, que dará a cada uno según sus obras; a los que con perseverancia en el bien obrar buscan la gloria, el honor y la incorrupción, la vida eterna; pero a los contumaces, rebeldes a la verdad, que obedecen a la injusticia, ira e indignación" (*Rom.* 2, 4-8). Cfr. *II Pet.* 3, 9.

El día del Señor revelará las obras de todos ante todo el mundo (*I Cor.* 3, 12-15). Como antes dijimos, en la predicación apostólica

del juicio universal se acentúa el hecho de que los cristianos son liberados de las tribulaciones que el pecado les depara, mientras que los incrédulos y pecadores son condenados. San Pablo cuenta con la salvación de quienes se someten obedientemente a Cristo (*Rom.* 8, 31-32; *I Cor.* 5, 5; cfr. también *I Io.* 4, 17). Consuela a sus lectores diciendo que el Señor vendrá en su gloria y les aconseja que sufran de forma que se hagan dignos del Señor. Véase Herntrich y Büchsel, en *Diccionario Kittel del Nuevo Testamento,* III, 920-955; F. Guntermann, *Die Eschathologie des hl. Paulus.* 1932, 201-264.

APARTADO 2.º

ESENCIA DEL JUICIO

1. *Apocalipsis de San Juan*

El Anticristo espera asegurar su poder aniquilando la gran ciudad y matando a los secuaces poco dignos de confianza. En realidad está al servicio de las intenciones de Dios y se convierte en sepulturero de su reino. Su sabiduría resulta locura. De la ciudad cuya destrucción ha sido proclamada por el ángel, sólo queda un montón de ruinas y escombros. En las murallas que parecían construídas para milenios ya no habitan hombres orgullosos, sino espíritus impuros y horrendos animales. La ciudad, imagen de la plenitud de la vida y de la riqueza, de la seguridad y protección (Geborgenheit), se ha convertido en lugar de desolación y pobreza, de horror y vacío. Han desaparecido la luz, la vida y la alegría y en su lugar imperan las tinieblas, la tristeza y la muerte (cap. XVII).

Por grande que sea la seducción de los poderes antidivinos a través de los siglos y por destacados que sean sus éxitos, al fin de los tiempos Cristo, al volver, los desenmascarará como impotentes y vacíos. Su fin será *prologado,* según contempla San Juan en sus visiones, por la destrucción de la escatológica capital del reino mundial anticristiano. Muchas veces las imágenes describen la realización y ejecución del juicio. El vidente contempla en varias visiones la gran ciudad del Anticristo llena de poder y riqueza; la llama *Babilonia;* tal nombre no significa en el Apocalipsis la antigua ciudad del imperio babilónico, sino que la ciudad del Anticristo lleva ese nombre porque Babilonia era para los israelitas el ápice del poder ateo e idólatra, su enemigo mortal en el ámbito político y mucho más en el religioso. La Hy-

bris humana se construyó allí en remotísimos tiempos un monumento en forma de torre-espiral (*Gen.* 11, 1-8). Continuamente humilló Dios el orgullo titánico de esa ciudad (*Is.* 13-14; *Jer.* 50-51; *Dan.* 2, 31-32). Orgullosamente había llamado Nabucodonosor a su residencia Babilonia la grande; inmediatamente fué castigado por ello desde el cielo (*Dan.* 2, 31 s.). Esta Babilonia histórica yacía desde hacía mucho en ruinas, pero seguía siendo el símbolo de ciudad atea e inmoral. En el Apocalpsis, Babilonia es el nombre de la capital escatológica del mundo en el imperio del Anticristo, del centro de todo ateísmo e inmoralidad, del punto de partida de todo odio contra el reino de Dios y de Cristo. Es el revés del monte de Sión, sobre el que San Juan contempla al Cordero, invicto y poderoso (*Apoc.* 14, 1-2). Mientras que los poderes anticristianos proceden de la profundidad en que reinan las tinieblas y el caos, el Cordero viene del monte, de la altura, de los dominios de Dios. De Sión está prometida la salvación. (*Is.* 28, 16-17; 30, 19; 40, 9; 52, 7-8; 59, 20; 60; 62; *Joel.* 3, 5; *Mt.* 18, 20; *Jo.* 4, 18). El Salvador que viene de arriba y no de abajo impera en el monte santo de la cercanía de Dios (*Sal.* 2, 6; 48 [47], 2-3; 110 [109], 2). Es descrito como cordero, porque vive entregándose por el mundo. Mientras que el Anticristo oprime y destruye al mundo, Cristo se sacrifica por su salvación. Los cristianos forman su séquito. San Juan ve un gran número—144.000—en el séquito y guardia del Cordero; todos llevan su nombre. El número es símbolo de plenitud y perfección.

La ciudad anticristiana es vista por San Juan bajo la imagen de una ramera (17, 1-8). Está sentada sobre un animal rojo escarlata y sobrecargada de joyas. Es símbolo de la desvergüenza, idolatría y de la embriaguez de sangre (17, 18).

Antes de que la ciudad anticristiana sea destruída, Dios hace oír la última advertencia; un poderoso ángel le anuncia; tiene forma de un eterno mensaje de salvación. Su contenido dice: Dios es el rey. Quien se le someta, participará de su gloria. El mensaje se dirige a todos los pueblos, tribus, idiomas y naciones: a toda la Humanidad. El ángel que lo anuncia vuela por el espacio del cielo; está ante los ojos de todo el mundo. Con voz sonora clama: "Temed a Dios y dadle gloria, porque llegó la hora de su juicio, y adorad al que ha hecho el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas" (14, 7). Quien no se someta al reinado de Dios, tendrá que caer. Su juicio está pronunciado (14, 8). Afecta también a todos los que han caído en el ateísmo de la ciudad anticristiana. Quien adore al animal o a su imagen y lleve su signo en la frente o en la mano derecha, deberá beber el vino de la ira de Dios, que está sin mezclar en el cáliz de su ira (14, 9). La decisión es definitiva (14, 11; 16, 19).

La caída de los poderes anticristianos es un acontecimiento tan increíble que es conveniente profetizarla varias veces y con creciente claridad y precisión. San Juan oye la segunda proclamación de la decisión celeste de destruir Babilonia. El heraldo es de nuevo un ángel poderoso; brilla reflejando la plenitud de la luz divina; su brillo y esplendor iluminan la tierra. Otro ángel da a conocer la destrucción de la ciudad con un gesto simbólico; levanta una piedra, pesada como la rueda de un molino, y la precipita en el mar clamando: "Con tal ímpetu será arrojada Babilonia, la gran ciudad, y no será hallada. Nunca más se oirá en ella

la voz de las citaristas, de los músicos, de los flautistas, y de los trompeteros, ni artesanos de ningún arte será hallado jamás en ti, y la voz de la muela no se oirá ya más en ti, la luz de la lámpara no lucirá más en ti, ni se oirá más la voz del esposo y de la esposa, porque tus comerciantes eran magnates de la tierra, porque con tus maleficios se han extraviado todas las naciones, y en ella se halló la sangre de los profetas y de los santos y de todos los degollados sobre la tierra" (18, 21-24). Los que piensan terrenamente cantan una lamentación a la caída de Babilonia; son los que habían caído en la embriaguez del poder y del dinero, en la inclinación al placer y a la glotonería. Al terminar la ciudad pierden todo lo que llenaba su corazón. En una hora todo se ha acabado, como si no hubiera existido. Pero los "celestiales" entonan un canto de júbilo, un himno de alabanza a Cristo vencedor, al amor, a la verdad y a la justicia.

La caída de los poderes anticristianos anunciada por el poderoso mensajero de Dios es provocada por las obras enemigas y destructoras del mundo hechas por el Anticristo mismo; sólo aparentemente es salvador; en realidad es el enemigo y corruptor del mundo por su misión diabólica. Los poderes anticristianos se destruyen a sí mismos. San Juan contempla la autodestrucción de los poderes anticristianos en una horrorosa visión. El Anticristo se enciende en celos y odio contra la ramera, que encarna su propia ciudad. La roba hasta dejarla desnuda y después la mata y junto con sus vasallos la descuartiza y la incinera (*Apoc.* 17, 16). La naturaleza diabólica y de animal de presa que tiene el Anticristo irrumpe en la locura de destruir por la destrucción misma. Su dominio no soporta competidor ni competidora y la ciudad debe perecer porque ha empezado a ser demasiado poderosa y peligrosa. En su ira no se da cuenta que al destruir la ciudad sepulta su propia existencia; corre desbocado y ciego hacia su perdición..

El primero que es arrastrado en la caída de la ciudad es el Anticristo mismo. Por un momento parece que al destruir la ciudad ha aumentado su poder; ya no hay rivales y puede emplear todo el poder político y y militar de la tierra contra Cristo y los cristianos (*Apoc.* 16, 16). Lo reúne todo y hace sus planes. Pero su hora ha llegado. Su poder es sólo aparente. No necesita mucho esfuerzo para caer; basta la venida de Cristo. San Juan contempla a Cristo, vencedor, en una luminosa visión: "Vi el cielo abierto, y he aquí un caballo blanco, y el que le monta es llamado Fiel, Verídico, y con justicia juzga y hace la guerra. Sus ojos son como llama de fuego, lleva en su cabeza muchas diademas, y tiene un nombre escrito, que nadie conoce sino él mismo, y viste un manto empapado en sangre, y tiene por nombre Verbo de Dios. Le siguen los ejércitos celestes sobre caballos blancos, vestidos de lino blanco, puro. De su boca sale una espada aguda para herir con ella a las naciones, y El las regirá con vara de hierro y El pisa el lagar del vino poderoso. Tiene sobre su manto y sobre su muslo escrito su nombre: Rey de reyes, Señor de señores.

Vi un ángel puesto de pie en el sol, que gritó con una gran voz, diciendo a todas las aves que vuelan por lo alto del cielo: Venid, congregaos al gran festín de Dios, para comer las carnes de los reyes, las carnes de los tribunos, las carnes de los valientes, las carnes de los

caballos y de los que cabalgan en ellos, las carnes de todos los libres y de los esclavos, de los pequeños y de los grandes.

Y vi a la bestia, y a los reyes de la tierra, y a sus ejércitos, reunidos para hacer la guerra al que montaba el caballo y a su ejército. Y fué aprisionada la bestia, y con ella el falso profeta que hacía señales delante de ella, con las cuales extraviaba a los que habían recibido el carácter de la bestia y a los que adoraban su imagen; vivos fueron arrojados ambos al lago de fuego, que arde con azufre. Los demás fueron muertos por la espada, que le salía de la boca al que montaba el caballo, y todas las aves se hartaron de sus carnes" (*Apoc.* 19, 11-21).

Mientras que de la destrucción de Babilonia sólo oye el tumulto, San Juan contempla en una serie de visiones la caída de la tríada infernal. Por tercera vez (cfr. 4, 1; 11, 19) se abre el cielo. San Juan ve a Cristo jinete en un caballo blanco, es decir, como vencedor y triunfador, a la cabeza de un gran ejército que viene de la ciudad celeste y entra en el mundo, donde no fué recibido la primera vez (*Jo.* 1, 11); pero ahora somete y destruye todo lo que se le opone y lleva a los suyos a la vida celestial. Lo que el vidente contempla no es todavía la profetizada vuelta de Cristo, sino su prólogo e introducción. San Juan contempla la destrucción de los poderes anticristianos en una gran visión: el triunfo del triunfador celestial. Contempla a Cristo entre el esplendor de numerosas diademas y con los símbolos de la dignidad regia. El dragón se había puesto siete diademas y diez el animal del abismo. Cristo tiene innumerables diademas. A El compete la máxima dignidad de dominador. Es Señor y Rey de todos los señores y reyes de la tierra. Por eso su ser es misterioso. Nadie puede entenderlo del todo. Por eso no existe tampoco un nombre con el que pueda llamársele perfectamente. Su verdadero nombre es conocido por el Padre solamente (*Mt.* 11, 27). Es un nombre sobre todo nombre (*Act.* 4, 2; *Philip.* 2, 9). En nombres distintos intenta la visión explicar al vidente el ser de Cristo; lleva el nombre de "fidelidad" y "verdad", "palabra de Dios", "rey de reyes" y "señor de los señores". Cada nombre revela un aspecto de su ser; Cristo ha permanecido fiel a los suyos. Antes de marchar del mundo, en que ellos tenían que seguir estando, prometió que volvería y que marchaba a preparar las moradas de los suyos en la ciudad celestial. Ahora cumple sus promesas.

Los orgullosos adoradores del animal habían gritado en otro tiempo: ¿quién puede compararse al animal?, ¿quién puede luchar con él? (*Apoc.* 13, 4). Ahora les alcanza la ira del Hijo del hombre. El fuego del juicio salta de sus ojos; nadie puede resistirlo. Los enemigos han hecho frente contra El (*Apoc.* 11, 18; 16, 14; 17, 14). Pero El es más fuerte, el que maniata a los fuertes de este mundo (*Mc.* 3, 27; *Lc.* 11, 21). Con majestad y sosiego divinos va a la lucha, que está decidida antes de que empiece. Basta una palabra de la boca de Cristo para arrojar al polvo a los enemigos orgullosos. Su palabra de juicio es como una espada afilada que pasa entre los enemigos y los aniquila (*Sab.* 18, 14-16). San Pablo escribe a los Tesalonicenses, que el Anticristo será matado por Cristo con el aliento de su boca (*II Thess.* 2, 8).

El Anticristo y su profeta serán arrojados al abismo de que salieron para dominar al mundo. Del infierno habían recibido su misión y sus

poderes y al infierno vuelven. El infierno es descrito en la imagen de un charco de fuego lleno de azufre mal oliente. En la escritura es descrita muchas veces con esa imagen la justicia punitiva de Dios *(Gen.* 19, 24; *Num.* 16, 30; *Is.* 34, 9; 66, 24; *Ez.* 38, 22; *Dan.* 7, 1; *Apoc.* 14, 10). Después estudiaremos el infierno más detenidamente.

La aniquilación de las fuerzas antidivinas ocurrirá en un *momento.*

Primero será vencido el *dragón.* Antes de su derrota definitiva estará atado *mil años.* "Vi un ángel que descendía del cielo, trayendo la llave del abismo y una gran cadena en su mano. Cogió al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo, Satanás, y le encadenó por mil años. Le arrojó al abismo y cerró, y encima de él puso un sello, para que no extraviase más a las naciones hasta terminados los mil años, después de los cuales será soltado por poco tiempo. Vi tronos, y sentáronse en ellos, y fuéles dado el poder de juzgar, y vi las almas de los que habían sido degollados por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, y cuantos no habían adorado a la bestia, ni a su imagen, y no habían recibido la marca sobre su frente y sobre su mano; y vivieron y reinaron con Cristo mil años. Los restantes muertos no vivieron hasta terminados los mil años. Esta es la primera resurrección. Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; sobre ellos no tendrá poder la segunda muerte, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con El por mil años. Cuando se hubieren acabado los mil años, será Satanás soltado de su prisión, y saldrá a extraviar a las naciones que moran en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y Magog, y reunirlos para la guerra, cuyo ejército será como las arenas del mar. Subirán sobre la anchura de la tierra, y cercarán el campamento de los santos y la ciudad amada. Pero descenderá fuego del cielo y los devorará. El diablo, que los extraviará, será arrojado en el estanque de fuego y azufre, donde están también la bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos" *(Apoc.* 20, 1-10).

Este texto del Apocalipsis ha dado ocasión al *milenarismo.* Los quiliastas (de *chilioi*=100) o milenaristas suponen que antes de la venida de Cristo habrá un reinado de paz de mil años. Tales esperanzas fueron alimentadas también por los sueños de la edad de oro, tan difundidos entre la paganía y por la apocalíptica del judaísmo tardío, que interpretó las promesas viejotestamentarias como referidas a un estado paradisíaco de la tierra. Se suponen dos resurrecciones: una al principio del reino milenarista, concedida a los santos, y otra—al fin de los mil años—para todos los demás. El milenarismo ha vacilado entre esperanzas burdamente materialistas e ideas perespiritualizadas. Así, por ejemplo, algunos milenaristas suponen que se concederán cien mujeres a quien renuncie a su mujer en este mundo.

En la Antigüedad fué defendido el milenarismo por algunas sectas y por una serie de escritores cristianos. San Agustín rechazó decididamente la interpretación milenarista de forma que desapareció casi totalmente de la conciencia de su tiempo, hasta que volvió a renacer en la modernidad. San Agustín interpreta los mil años aludidos por el Apocalipsis no como determinación temporal, sino como definición cualitativa de la época que empieza con Cristo. Parte con razón del supuesto de que los números del Apocalisis deben ser entendidos simbólicamente y de que la interpretación literal comete la grave falta metodológica de desco-

nocer el sentido de la visión y tomar al pie de la letra lo que debe interpretarse simbólicamente. Según San Agustín, el estar atado Satanás significa la superación fundamental de los demonios por la obra salvadora de Cristo. Los mil años significan la época empezada por Cristo y fundamentalmente liberada de Satán; se extiende desde la ascensión hasta la vuelta de Cristo. Antes de volver Cristo el diablo será puesto en libertad por corto tiempo y hará todo lo posible por perseguir a los cristianos. Por primera resurrección entiende San Agustín el tránsito de la vida mortal y pecadora a la vida libre de pecado y unida a Dios.

Recientemente algunos seguidores de San Agustín han añadido que las ataduras de Satanás son relativas: sólo frente a los creyentes (Allo, Karrer). Según el Apocalipsis (7, 3) llevan un signo en la frente para que el mal no pueda nada contra ellos. Para los mundanos no está atado el diablo. La palabra "después" de la expresión "después de mil años", no debe ser entendida, según estos teólogos, temporalmente, sino como referida a un cambio de lugar. Quien abandone la comunidad de Cristo y se adscriba al mundo anticristiano, entra en el reino del diablo. Satanás está a la vez atado y suelto. Su libertad dura sólo un poco de tiempo, no en sentido de duración temporal, sino en el sentido de una determinación de rango. Apenas tiene importancia frente a la plenitud mesiánica de bendiciones. Temporalmente puede durar mucho tiempo.

En la *modernidad* ha sido aceptada la interpretación milenarista por por muchas sectas, por ejemplo, por los apocalípticos, los flagelantes, los taboritas, los hermanos bohemios, los anabaptistas, los pietistas—sobre todo A. Bengel—, los adventistas, los mormones, los "primeros investigadores de la Biblia". Lo que San Agustín dijo contra los milenaristas de la antigüedad, se puede aplicar también a los modernos. A eso se añade que el Apocalipsis no promete textualmente un reinado de paz, sino sólo que Satanás será atado. No se promete, por tanto, que no habrá más pecados, necesidades, enfermedades o muertes. Sólo son excluídos los tormentos causados inmediatamente por el demonio. Pero la tierra seguirá siendo valle de lágrimas, porque seguirán las tribulaciones causadas por los hombres; es lo que los milenaristas pasan por alto.

Sin embargo, la interpretación de San Agustín podría no ajustarse al sentido del texto. San Agustín y los teólogos que le siguen infravaloran los ataques que el demonio puede dirigir contra los hombres. Da vueltas alrededor como un león rugiente buscando a quién devorar (*II Pet.* 5, 8). Satanás ruge contra el descendiente de la mujer celestial, contra todos los que se aferran al testimonio de Cristo (*Apoc.* 12, 17). Pero antes del fin del mundo el diablo será atado durante algún tiempo. No sabemos cuánto durará. La expresión "mil años" alude a que será un tiempo relativamente perfecto. Se concederá a la Iglesia una posibilidad especial de desarrollo. Los cristianos tendrán que habérselas con los ataques humanos, pero no con las impugnaciones diabólicas. No es imposible que tengamos ya detrás ese momento de descanso.

Satanás ha encarcelado a muchos hombres durante la historia; al fin de los tiempos él mismo será atado. Pero poco antes de la segunda venida de Cristo al mundo se le concederá una corta libertad. Pero él abusará de ella hasta la última lucha cotra la ciudad amada, contra la Igle-

sia, cuyo símbolo es Jerusalén. Empeña todas sus fuerzas en la lucha final. El vidente llama Gog y Magog al ejército de sus seguidores. Los nombres proceden de *Ezequiel* (cap. 37-39). Allí las hordas salvajes del príncipe Gog de Magog caen furiosamente sobre Israel. A pesar de su gran número serán aniquilados. A lo largo de los tiempos, Gog y Magog se han convertido en denominaciones simbólicas de los ejércitos ateos del fin de los tiempos. Todos sus esfuerzos son las últimas llamaradas del fuego que se apaga (Stauffer). El juicio de Dios irrumpe sobre los ateos guerreros con poder violento. "Cayó fuego del cielo y los devoró" (*Apoc.* 2, 9). El diablo, cabecilla de todo ateísmo desde el principio, es sometido definitivamente. Ya no se levantará más. Será arrojado para siempre de la comunidad humana a la que tiranizó y sedujo, atormentó y engañó durante tanto tiempo. Ya no habrá nada que temer de él. Ahora es aplastada la cabeza de la vieja serpiente, final y definitivamente. La promesa con que empezó la historia humana se cumple (*Gen.* 3, 15).

2. *El Juez*

En la Escritura es llamado *Juez* unas veces el Padre y otras Cristo. Aparece el Padre como Juez, por ejemplo, en *Rom.* 2, 5; 3, 6; 14, 10; *I Cor.* 5, 13; *Hebr.* 12, 13; *I Pet.* 1, 17; *Apoc.* 6, 10; 11, 18. Por otra parte, Cristo es llamado Juez en *Io.* 5, 22. 27-30; *Mt.* 7, 21-23; 13, 41; 25, 31-46; *Rom.* 2, 2. 3. 16; 3, 6; 14, 10; *I Cor.* 1, 8; 4, 4; 5, 13; *II Cor.* 5, 10; *II Thess.* 4, 6; 1, 5-9; *II Tim.* 4, 1; 8; 14. También en el "Credo" rezamos: "Y está sentado a la derecha del Padre y desde allí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos." A primera vista parece que hay una contradicción. Se resuelve por el hecho de que Dios cumple y realiza sus obras por medio de Cristo y Cristo no hace más que las obras del Padre; el Padre le ha confiado el oficio de juez (*Io.* 5, 22; *Act.* 10, 42; 17, 31). Cristo al juzgar cumple la voluntad del Padre. "Yo no puedo hacer por mí mismo nada; según lo oigo, juzgo, y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me envió" (*Io.* 5, 30).

Es, pues, el Padre quien dice la última palabra sobre los destinos de los hombres, pero habla por medio de Cristo, que es el eterno Verbo encarnado del Padre. Por eso tiene El la palabra en aquella hora. Lo que habla es hablado por el Padre y, por tanto, decisivo. Ante esta Palabra todos tienen que callar. Durante la historia terrena los hombres pudieron decir muchas ruidosas palabras contra El y El se calló. A la hora del juicio hablará sólo El y toda la creación tendrá que oírle.

El cielo y la tierra pasan, según el Apocalipsis. De la nada fueron llamados por Dios y tenían que servir al hombre, que debía ser señor suyo y administrarlos según el mandato del Señor. El hombre se rebeló contra Dios al principio de la historia e incorporó la creación a su rebelión; ahora tiene que sentir lo que hizo en el mundo, que fué por su causa entregado a la caducidad (*Rom.* 8, 7-13). Como ahora se levanta el rostro de Dios desde su ocultamiento, el mundo, entregado a la caducidad, no puede subsistir en su forma actual. No puede soportar la santa faz del Omnipotente, que irrumpe como fuego devorador sobre el mundo. Ante la omnipotencia de Dios se revela su inseguridad y debilidad. De ello se deduce, para los que creen en el mundo y que ahora están ante el juicio de Dios, que ya jamás podrán encontrar sosiego y consuelo, protección y paz, porque les ha abandonado la tierra que lo era todo para ellos, que era para ellos lo que debía haber sido Dios. Y así, la derrota de la criatura es la privación de todas las posibilidades de existencia.

Pero también es un consuelo. La tierra no será testigo de la vergüenza y debilidad de su señor.

La tercera razón de la silenciosa huída de la tierra es el hecho de que ya no tienen ninguna razón de existir y, por tanto, no puede justificarse su existencia. Ya no puede prestar su servicio al hombre. Desde el día del juicio el hombre ya no puede ser su señor en la forma en que lo era antes. Los cristianos sufren una transformación, a consecuencia de la cual la tierra ya no es el lugar apropiado para ellos. Los enemigos de Cristo sufren también una transformación y se hacen tan informes, deformes y desfigurados, que tampoco se ajustan a la forma actual del mundo.

Después de la huída del cielo y de la tierra lo único que se ve en el espacio infinito—según la visión de San Juan—es el trono blanco y quien se sienta en él como juez de vivos y muertos, ante el que se reúnen, silenciosos, todos los muertos para oír su sentencia. Desnudos y sin protección deben resistir todos la mirada escrutadora de Dios; es la mirada de la verdad que todo lo traspasa; ilumina al hombre hasta los últimos rincones de su ser y nada quedará oscuro (*I Cor.* 4, 3-5). Entonces se revelará el amor y el egoísmo de los hombres. Nada será pasado por alto ni olvidado. Los "libros" que son abiertos son símbolos de la justicia de Dios que todo lo ilumina. Todo lo hecho, dicho, sucedido, faltado y omitido está ante Dios. Quien no esté en el libro de la vida, será condenado.

El libro de la vida es el libro del cordero degollado (*Apoc.* 13, 8). La inclusión en los demás libros no basta. Esto significa que de cualquier modo que se haya hecho una vida, ante el juicio de la verdad de Dios sólo tendrá consistencia si ha sido cumplida en comunidad (consciente o inconsciente) con Cristo. Pues sólo por Cristo llega el hombre al Padre (*Io.* 4, 6). La decencia y humanismo naturales—si es que pueden darse—no sirven para librarse de la condena; sin Cristo el hombre permanece en tinieblas (*Rom.* 13, 12); sin El la vida está muerta (*Hebr.* 6, 1; 9, 14).

Ante el Juez desaparecen las diferencias de rango. Los poderosos de la historia no serán más que los pequeños y desaparecidos.

3. *Medida del juicio*

La *medida del juicio*, su canon y ley, es el amor, pero no cualquier amor, sino el amor de Dios revelado en Cristo; un hombre se libra de la condenación en la medida en que se ha dejado configurar por ese amor. Cristo es la norma según la que el Juez dará la última sentencia; no serán norma ni el bien y mal en general, ni la idea del bien y del mal, ni un valor impersonal. La relación con la persona viva de Cristo, con el Señor histórico y glorificado, decidirá el último destino. El amor a Cristo se realiza en el amor a los hermanos. Viceversa: todo amor efectivo a un hermano es amor a Cristo y toda negación de ayuda a un hombre es en definitiva negación hecha al Señor.

Cristo es el prototipo y conjunto de todo lo verdadero y bueno (cfr. §§ 44 y 152); por esa razón esta definición personalista de la salvación y condenación da al principio del bien y del mal la última explicación y su seriedad absoluta.

El "sí" a Cristo es afirmación del bien, y el "no" a Cristo es negación del bien, del bien absoluto que es Dios mismo y no sólo de una imagen o principio abstracto. El hombre es bueno en la medida en que se asemeja a su modelo. Su medida es Cristo, Verbo de Dios, hecho hombre.

El juicio consiste, por tanto, en que el hombre es valorado según la norma absoluta que es Cristo. El amor, santidad, justicia y verdad que se revelaron en Cristo irrumpen sobre el hombre en el juicio. Ante esa irrupción, lo no santo y lo insincero no pueden subsistir. Mientras dura la historia, Dios se contiene el hombre pecador puede existir a pesar de su contradicción. Pero en el juicio

final la santidad y verdad de Dios se revelarán en su absoluto poder. Vendrán sobre los hombres como "fuego devorador". En la imagen del fuego simboliza la Escritura la fuerza con que caen la santidad y verdad de Dios sobre el hombre pecador; tendrá que perecer. Si el hombre está dominado por la mentira hasta tal punto que ella es su principio vital, será condenado. Si lo no santo e insincero sólo llenan fugazmente algunos estratos del hombre, la verdad y santidad de Dios lo superarán.

Guardini describe el proceso de la manera siguiente:

"La verdad es el fundamento de la existencia y el pan del espíritu. Pero en el espacio de la historia humana está separada del poder. La verdad vale, el poder fuerza. A la verdad le falta el poder inmediato, tanto más cuanto más noble es. Las verdades pequeñas tienen todavía poder, porque confirman el impulso y la necesidad; pensamos, por ejemplo, en las que afectan a nuestras inmediatas necesidades de existencia. Cuanto más alto rango compete a una verdad, tanto más débil se hace su fuerza inmediatamente eficaz, con tanta mayor libertad debe abrirse a ella el espíritu. Cuanto más noble es la verdad, tanto más fácilmente es orillada por las grandes realidades, o ridiculizada, tanto más se atiene a la caballerosidad del espíritu. Esto vale de toda verdad, pero en sentido especial de la verdad santa. Corre el peligro de escandalizar. Tan pronto como entra en el mundo depone ante sus puertas la omnipotencia y llega en la debilidad de la figura de los siervos. No sólo porque es altísima en rango y según la ley que hemos dicho tiene que ser, por tanto, la menor en poder, sino porque viene de la gracia y amor de Dios, llama a conversión al hombre pecador y excita en él la rebelión precisamente por eso. Así pudo suceder lo que dice San Juan en su Evangelio: "En El estaba la Vida y la Vida era la Luz de los hombres, y la Luz alumbró en las tinieblas y las tinieblas no la aceptaron. Estaba en el mundo, y el mundo fué hecho por ella y el mundo no la reconoció" (*Io* 1, 4-5). Pero algún día la verdad y el poder se unificarán. La verdad tendrá tanto poder cuantos sean su validez y valor. Cuanto más alto sea el sentido de una verdad, tanto más poderosa será en su imperio. ¡Enorme suceso! ¡Cumplimiento de todos los anhelos del espíritu! La infinita verdad de Dios. Infinito poder. La santa verdad de Dios: santo, conmovedor, revolucionario, devorador poder. Estallará, fluirá a torrentes, dominará todo. ¿Y cómo ocurrirá eso? Por la palabra de Cristo. Por la palabra que hablará a la última hora de la historia y que después se mantendrá eternamente: como ley, espacio, aire, luz de la existencia definitiva. En su primera palabra la verdad era débil; débil como El mismo, hasta el punto que las tinieblas pudieron cerrarse a ella. En su segunda palabra la verdad será fuerte, como su sentido, y eso quiere decir omnipotente. Terrible suceso para quien no quiere la verdad. Todo lo nuestro que no quiere la verdad no tendrá ya espacio alguno. Ahora puede existir la falsedad, porque la verdad es débil; también el pecado puede existir porque Dios deja el incomprensible espacio que hace posible a la voluntad decidirse contra El. Ahora, por poco tiempo—tanto cuanto tarde volver Cristo—hay libertad para errar y mentir. Pero cuando la verdad se haga poder la mentira no podrá ya existir, porque todo estará lleno de verdad. La

mentira será expulsada del sentido y sólo seguirá existiendo en una forma para la que no hay conceptos; en la forma de la condenación... Pero para quien quiere la verdad, para aquellos de nosotros que anhelan la verdad..., ¡qué liberación! Le ocurrirá como a un hombre que se está ahogando y llega de una vez al aire puro. Todo lo existente florecerá, será libre y bello. Bello, pues la belleza, como Santo Tomás de Aquino dice, es el esplendor de la verdad que se hace realidad."

La verdad omnipotente es la verdad del santo amor de Dios, aparecido en Cristo. Quien esté lleno de él, resistirá el golpe que dará contra todo lo real. Si no está lleno de él, caerá en el estado que la Escritura llama segunda muerte (*Apoc.* 20, 14).

Como a la luz de la verdad de Dios destacarán los verdaderos valores, el juicio incluye la revisión de las opiniones terrenas. Puede ocurrir que uno que fué muy ensalzado públicamente sea condenado y que uno que fué condenado por todos sea muy honrado. Ya no habrá encubrimientos. Con la mirada puesta en el juicio final el cristiano debe ser reservado y comedido en el juicio sobre sí mismo, ya que es el Señor quien dice la última palabra. El cristiano tampoco debe conmoverse ante la condenación del mundo, si su conciencia le declara inocente ante Dios. Dios defenderá su causa ante el mundo. El herido sentimiento de justicia, nunca satisfecho mientras dura la historia, puede mirar esperanzado hacia ese día del juicio final. Dios hará justicia perfecta. En el caos de injusticias culpables y disculpables surge así la confianza de que un día todas las cosas y todos los hombres tendrán su derecho.

4. *Efecto del juicio*

El juicio final hará separación de lo malo y lo bueno (*Hebr.* 4, 12). Ninguna criatura podrá ocultarse ante Cristo Juez. Todo estará patente y desnudo a los ojos del Señor, a quien tenemos que rendir cuentas (*Hebr.* 4, 13; cfr. *Sab.* 18, 14-16). Los buenos serán liberados para siempre de la compañía de los malos y los malos serán arrojados para siempre de la comunidad de los buenos (*Mt.* 10, 22; 25, 46; *Mc.* 13, 13; 13, 20. 27; *Phil.* 1, 28; *Thess.* 1, 5-10; *Apoc.* 21, 8. 27).

5. *Circunstancias del juicio*

Nada hay revelado sobre el *lugar* y *duración* del juicio. El profeta Joel dice que Dios juzgará a los pueblos paganos en el valle de Josafat (*Joel* 4, 2. 12). Por esa razón se dice muchas veces que el juicio final se hará en el valle de Josafat, junto a Jerusalén. Pero esa determinación local tiene significación simbólica.

Se puede suponer que Dios ilumina a cada hombre para que en un momento pueda ver el paso de la historia humana y la parte de cada hombre en el transcurso total del tiempo y para que juzgue según la medida de la justicia divina. En la luz de Dios recibe el auténtico conocimiento y el impulso de someterse a su juicio.

Los *ángeles y santos* toman parte en el juicio. San Pablo advierte a los Corintios que llevan sus disputas ante jueces paganos, que deberían ser capaces ellos mismos de poner orden en sus querellas. Deberían ser capaces de arreglar sus asuntos terrenos sin ayuda de jueces paganos, ya que podrán hacer algo mucho más importante: tomar parte en el juicio final (*I Cor.* 6, 1-7). "¿Cómo debe entenderse esta participación en el juicio? Los "santos" serán juzgados. Pero si han podido oír de boca de Dios su sentencia de salvación, ya conocerán claramente las influencias funestas y las tentaciones de los malos espíritus en todo el pasado personal e histórico y así apartarse de ellas definitiva e irrevocablemente y arrojarlas de sí con la fuerza de la verdad y santidad divinas con que Dios mismo las arroja" (Kuss, *Comentario* a *I Cor.* 6, 1-7).

6. *Objeto del juicio*

Respecto al *objeto del juicio* podemos decir en general: todas las acciones y pensamientos de la criatura desde el principio hasta el fin. Pero surge una dificultad: Cada criatura en particular será juzgada por Dios—más tarde lo explicaremos—, según sus acciones y pensamientos, y será iluminada respecto al sentido de su vida particular y de la del universo. Parece, entonces, que el juicio final no tiene objeto propio.

Para resolver esa dificultad se puede decir lo siguiente: mientras que en el juicio particular el acento recae sobre la responsabilidad individual y en la balanza del juicio pesa su buena o mala

voluntad, en el juicio final pasa a primer plano el valor objetivo que hayan tenido las decisiones, pensamientos y tendencias del hombre individual. En el juicio universal también serán hechas públicas las luchas y peleas, las caídas y victorias, la obediencia y la rebelión de cada uno. Y así, todos podrán saber que la forma de existencia que Cristo manda es la verdadera y auténtica. La justicia de Dios se demuestra públicamente en su absoluto poder de recompensa. También será manifiesto, a los ojos de todos, el número de pecadores arrepentidos y perdonados. Pero no será para vergüenza suya, sino para alabanza de Dios, ya que en ellos se revelará que Dios perfecciona al hombre a través de todas sus negaciones y rebeliones. El agradecimiento a Dios y la alabanza a su misericordia crecerán con las dificultades que la voluntad salvífica de Dios haya tenido que vencer. Ante esa publicación habrá un gran asombro (*Mt.* 7, 2; 9, 11; 25, 37. 44; *Mc.* 10, 27. 31).

Pero por muy importante que sea esa publicación, lo esencial del juicio final frente al particular es la manifestación de la rectitud objetiva y de la importancia histórica de todos los acontecimientos de esta vida. Para entender esta afirmación es importante distinguir entre la disposición de ánimo en que se ejecuta una acción y su contenido objetivo; entre ambos elementos de la acción humana puede haber no sólo diferencia, sino tensión y hasta contradicción. Mientras que la cualidad de la disposición de ánimo depende de la pureza y sinceridad, de la buena voluntad del agente, el valor objetivo de la acción depende de su significación para el orden de la totalidad de la creación y, en definitiva, de su importancia para la realización del reino de Dios. Un hombre puede hacer lo malo con la mejor intención, y lo que otro hace por egoísmo puede ser rico en bendiciones.

En el juicio universal serán revelados, ante todo, la verdad y el valor de las obras culturales creadas por el hombre, con intención buena o mala, de las creaciones científicas y artísticas, de los sistemas y escuelas filosóficas, de las instituciones y leyes económicas, industriales y políticas; de las doctrinas y estructuras religiosas, del derecho y la injusticia, el poder histórico y la impotencia de las fuerzas intelectuales, éticas, religiosas y nacionales; la importancia de los encuentros de individuos y pueblos, de la lucha entre Iglesia y estado o de los grupos distintos dentro de la Iglesia, el sentido de las sectas y herejías, la significación de guerras y revoluciones. Y resultará que algo que ha parecido grande y poderoso, oportuno y lleno de bendición fué en realidad pequeño y corruptor, y mucho

de lo que pareció insignificante y sin valor, peligroso y fatal, o incluso destructor, fué en realidad poderoso e influyente, oportuno y salvador.

Se revelará también lo que de bueno y verdadero hubo en lo malo y falso y lo que de malo y falso hubo en lo bueno y verdadero. Se manifestará el sentido de los pecados permitidos por Dios y de los errores no impedidos por El, que tuvieron a veces fatales consecuencias incluso para los creyentes. Los absurdos que tanto entorpecieron la fe en Dios desaparecerán a los ojos de todos. La fe en el juicio universal es, por tanto, la fe en la definitiva aclaración e interpretación de todo lo sin sentido.

7. *Juicio de los pueblos*

Se hará juicio no sólo del individuo, sino también de los *pueblos,* porque también ellos son portadores de acciones e instituciones, de ideas y decisiones; porque son los agentes de la historia humana. El individuo puede dar a la totalidad de la historia bendición o desgracia, porque es miembro de una comunidad, su instrumento y configurador. Toda la historia es acercamiento o alejamiento de los pueblos respecto a Dios. En el juicio universal se revelará si los pueblos han cumplido la tarea que Dios les confió y en qué medida la cumplieron. Ante los ojos de todos se determinará el honor o deshonor, el valor o no-valor de cada pueblo para eterna memoria. Los pueblos, en cuanto tales, no van ni al cielo ni al infierno, pero supervivirán, honrosa o deshonrosamente, en los hombres que durante la historia pertenecieron a ellos. Puede ser que el honor de un justo sea mayor por haber pertenecido, o a pesar de haber pertenecido, a un determinado pueblo, y que la vergüenza de un condenado sea mayor por haber pertenecido, o a pesar de haber pertenecido, a un determinado pueblo.

§ 300

Plenitud total

Apartado 1.°

LA NUEVA HUMANIDAD

1. *Su carácter cristológico*

Aludamos una vez más al motivo fundamental del NT: El individuo sólo llega a plenitud en la resurrección de los muertos y por la plenitud de la comunidad humana. Resurrección de los muertos y plenitud de la comunidad tienen significación causal para el hombre particular. La causalidad existente en estos dos acontecimientos obra por anticipado, pero sólo desarrolla sus energías últimas cuando ocurra tales sucesos. La resurrección de los muertos y la plenitud de la comunidad están además, por su parte, en estrecha relación, ya que sólo la resurrección de los muertos y el paso por el juicio final hacen que la historia humana y la humanidad en cuanto totalidad lleguen a su meta. Entonces a la comunidad de los que durante su vida histórica se dirigieron consciente e inconscientemente a Cristo y pertenecieron a la generación de los que buscan y aman a Dios, les será concedida por el Padre la forma existencial del cielo, y a la sociedad de los pecadores y renegados la forma existencial de la condenación. El individuo participará de su propia bienaventuranza o desventura individual como miembro de la comunidad. Mientras no hayan ocurrido la resurrección de los muertos y la plenitud de la comunidad la felicidad del individuo no tendrá su figura perfecta.

La razón de esta tesis está en que los hombres constituyen, según el testimonio de la Escritura, una unidad indestructible en la culpa y en la salvación. La causa y a la vez el símbolo de la comunidad en la culpa es Adán. La causa y forma figurativa de la comunidad en la salvación es Jesucristo. Según San Pablo, por un hombre vino el pecado al mundo y por el pecado la muerte; y por un hombre llegó la salvación para todos (*Rom.* 5, 12-18). La razón más profunda de esta unidad es, por tanto, cristológica. En Cristo fueron reunidos en unidad los hombres enemistados por el egoísmo

y el odio. En El fueron unidos los judíos y gentiles en un solo pueblo de Dios. Este existe como cuerpo de Cristo, según hemos visto en el *Tratado de la Iglesia.* Cristo es la Cabeza de este Cuerpo que se manifiesta en el pueblo de Dios. Aludamos aquí a un testimonio del Apóstol San Pablo sobre la función unificadora de Cristo y de su obra. En la *Epístola a los Efesios* escribe el Apóstol (2, 11-21): "Por lo cual, acordaos de que un tiempo vosotros, gentiles según la carne, llamados incircuncisos por la llamada circuncisión que se hace en la carne, estuvisteis entonces sin Cristo, alejados de la sociedad de Israel, extraños a la alianza de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo; mientras que ahora por Cristo Jesús lo que un tiempo estabais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo, pues El es nuestra paz, que hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad, anulando en su carne la ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo la paz, y reconciliándolos a ambos en un solo cuerpo con Dios, por la Cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad. Y viniendo les anunció la paz a los de lejos y la paz a los de cerca, pues por El tenemos los unos y los otros el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu. Por tanto, ya no sois extranjeros ni huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu." El Apóstol usa incluso la fuerte expresión de que los cristianos son uno en Cristo (*Gal.* 3, 28). Los cristianos están bajo la influencia de Cristo. Viven en su ámbito de acción. Su muerte y resurrección ejercen su poder sobre ellos. Pero también los no pertenecientes a la comunidad de la Iglesia son alcanzados por sus fuerzas de bendición. El vínculo unificador es el Espíritu Santo, amor personal de Dios. Cfr. vol. IV, § 169 a, y § 170.

Mientras dura la historia humana hay un espeso velo sobre la comunidad de los hombres con Cristo y su comunidad entre sí en ella fundada. Cristo es, en efecto, invisible. Vive en la gloria del Padre. La comunidad de los fieles tiende, sin embargo, a que su relación con Cristo y la relación de Cristo con ella se manifiesten públicamente algún día, a que salga visible a la luz y todos sepan quién es su Cabeza y de quién es Cuerpo. A ellos se dirige tam-

bién la actividad del Señor resucitado. La *dynamis* propia de su resurrección tiende a que los hombres unidos con Cristo sean transformados conforme al modelo de Cristo, a que la existencia resucitada de Cristo se extienda sobre los cristianos sin destruir por ello su individualidad. Sólo así se cumple el *leit-motiv* de la teología paulina: Como Cristo, así el Cristiano. El carácter de Cabeza de Cristo es, por tanto, la razón de la existencia resucitada de los cristianos. Sólo cuando esto ocurra, se integrará en cierto modo Cristo crucificado en el *Cristus totus* de que habla San Agustín. Sólo los resucitados son la anteplenitud de Cristo. Sólo en ellos llegan Cristo y su obra a la plenitud de su ser y sentido.

Si la resurrección representa el modo de la plenitud, el pueblo de Dios constituye el campo de esa plenitud. Sus miembros y todos los que están abiertos a la acción de Dios (§ 177 a) son la meta a la que se dirige la dinámica de la resurrección de Jesucristo. Sólo cuando el último de los predestinados sea configurado a imagen de Cristo, Señor del pueblo de Dios (*Rom.* 8, 29), se realizará el sentido de este pueblo en su figura definitiva. El pueblo de Dios entrado en la gloria por la resurrección se manifestará como pueblo de Cristo, como pueblo del Señor sellado por la muerte y la resurrección.

2. *Testimonio de la liturgia*

El carácter cristológico de la figura última de la plenitud del individuo, en cuanto miembro de la comunidad resucitada, es atestiguado de múltiples modos por la liturgia. En numerosos textos se expresa que la plenitud es un proceso y un estado social. Se dice, por ejemplo, en la misa de mártires durante el tiempo pascual: "Haz, Señor Dios nuestro, que, así como nos alegramos celebrando en el tiempo las fiestas de tus santos mártires, así nos regocijemos eternamente en su compañía." Al administrar la extremaunción reza la Iglesia sobre el enfermo: "Sal, alma cristiana, de este mundo, en nombre de Dios Padre Omnipotente que te creó; en nombre de Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que por ti padeció; en nombre del Espíritu Santo, cuya gracia se derramó sobre ti; en nombre de la gloriosa y Santa Madre de Dios, María; en nombre de San José, ínclito esposo de la misma Virgen; en nombre de los ángeles y arcángeles, en nombre de los tronos y dominaciones, en nombre de los principados y potestades, en nombre de las virtudes, querubines y serafines, en nombre de los patriarcas y pro-

fetas, en nombre de los santos apóstoles y evangelistas, en nombre de los santos mártires y confesores, en nombre de los santos monjes y ermitaños, en nombre de las santas vírgenes y de todos los santos y santas de Dios."

La Iglesia invita en su oración a los santos para que acompañen el alma del que pronto va a ser glorificado: "Te encomiendo, carísimo hermano, a Dios Omnipotente, al mismo que te ha creado, para que después que hayas pagado con la muerte la deuda común de los hombres, vuelvas a tu creador, que te formó del cieno de la tierra. Cuando tu alma se separe del cuerpo, sálganle al encuentro las brillantes jerarquías de los ángeles, venga a encontrarte el senado de los apóstoles, jueces de las tribus de Israel; salga a recibirte el triunfante ejército de los generosos mártires; esté alrededor de ti la resplandeciente multitud de los confesores; recíbate el alegre coro de las vírgenes, y en el seno del feliz descanso seas estrechamente abrazado de los patriarcas. San José, dulcísimo patrono de los moribundos, te anime con gran esperanza. La Santa Madre de Dios, María, vuelva benigna a ti sus ojos. El rostro de Jesucristo se te manifieste benigno y placentero, que te indique ser del número de los que continuamente asisten en su presencia. Nada sepas de cuánto horrorizan las tinieblas, de cuánto rechinan las llamas ni de cuánto afligen los tormentos. Ríndasete el ferocísimo Satanás con sus ministros; a tu llegada al juicio, viéndote acompañada de los ángeles, se estremezca y huya el insufrible caos de la noche eterna. Levántese Dios, y sean disipados sus enemigos, y huyan de su presencia los que le aborrecieron. Desvanézcanse como el humo, como la cera se derrite al fuego, así perezcan los pecadores a la vista de Dios, y los justos se alegren como en un convite en la presencia de Dios. Sean, pues, confundidas y avergonzadas todas las legiones infernales, y los ministros de Satanás no se atrevan a impedirte tu camino. Líbrete de los tormentos Jesucristo, que se dignó padecer muerte por ti. Establézcate Jesucristo, Hijo de Dios vivo, en los vergeles siempre amenos del Paraíso y como verdadero Pastor te reconozca entre sus ovejas. El te absuelva de todos tus pecados y te coloque a su diestra en la suerte de los escogidos. Veas cara a cara a tu redentor y, estando siempre en su presencia, mires con dichosos ojos la verdad manifiesta. Establecido, pues, entre el ejército de los bienaventurados goces de la dulzura de la contemplación divina por los siglos de los siglos." Cuando el enfermo ha cerrado los ojos a este mundo para abrirlos al otro, reza la Iglesia: "Ayudad, santos de Dios; salid al encuentro, ángeles de

Dios, y recibid el alma de éste, presentándola ante Dios, el Altísimo."

En la misa del día de Todos los Santos se reza: "Aplácate, Señor, por nuestra humilde imploración a favor de las almas de tus siervos y siervas, por quienes te ofrecemos este sacrificio de alabanza, para que te dignes recibirlo en la comunidad de los santos" (secreta); cosas semejantes se rezan en la oración de la misa del sepelio, en el sepelio mismo, en el ordinario de la misa de difuntos y sobre todo en las oraciones por obispos y presbíteros difuntos, por parientes y bienhechores. En el Oficio dice todos los días la Iglesia (2.° nocturno): "Llévenos el rey de los ángeles a la comunidad de los ciudadanos celestes."

Sobre el derecho y los límites de las "pruebas" litúrgicas dió una explicación el Papa Pío XII en las encíclicas *Mediator Dei* y *Humani Generis*: La liturgia, como manifestación de la vida de la Iglesia, no se interpreta a sí misma, sino que necesita ser interpretada por el magisterio eclesiástico.

3. *Testimonio de los Padres y de los teólogos*

Este hecho era evidente para la antigüedad cristiana y para la Edad Media. Gregorio de Nyssa dice en su explicación de las palabras: "Después será sometido el Hijo mismo" (*PG* 44, 1316-1321):

"Cuando sea sometido el Hijo... Cuando seamos liberados del mal a imitación de nuestro fruto primero, Cristo, toda la naturaleza humana se mezclará con este fruto primero y constituirá con ella un cuerpo continuo; entonces sólo habrá bien. Y como todo el cuerpo de nuestra naturaleza se mezclará a la naturaleza divina e incorruptible, también por nosotros se cumplirá lo que la Escritura llama sometimiento del Hijo y lo que se cumple en su cuerpo y está referido a El mismo, porque es El quien obra en nosotros la gracia del sometimiento... Y así los recibe a todos en sí mismo y los reúne en la comunidad de su cuerpo y los hace miembros de su cuerpo, de forma que son muchos miembros, pero un solo cuerpo. Al unirnos así con El y unirse así con nosotros y convertirse en uno con nosotros se concede a sí mismo como nuestro. Pero nuestro mayor bien será precisamente que nosotros seremos sometidos a lo divino. Esto ocurrirá cuando toda la creación constituya una armonía única..., cuando se haya convertido en un único cuerpo y todas las cosas se unan entre sí por el sometimiento. Entonces preferirá a sí mismo el sometimiento de su cuerpo al Padre..., pero este cuerpo, como ya hemos dicho muchas veces, es toda la naturaleza humana. Por esta razón el Señor es llamado por San Pablo mediador entre Dios y los hombres. Pues El, que permanece en el Padre y se hizo hombre cumple la mediación uniendo a todos en sí y por sí con el Padre,

como dice el Señor al Padre en el Evangelio: "Como Tú estás en Mí y Yo en Ti, que ellos sean uno en Nosotros." Con ello demuestra claramente que causa nuestra unión con el Padre uniéndonos a El, mientras El mismo es uno en el Padre. Pero también las siguientes palabras concuerdan con esto: "Yo les he dado la gloria que Tú me diste." Pero esta gloria, en mi opinión, no es más que el Espíritu Santo que El comunicó a los Apóstoles alentando sobre ellos. Pues lo que está separado no puede ser unido de otra manera que por la conjunción en la unidad del Espíritu. Pues quien no tiene el Espíritu de Cristo no es de El. Pero el Espíritu es la gloria, según dice Cristo al Padre en otro lugar: "Glorifícame con la gloria que tuve ante Ti desde el principio, antes de que existiese el mundo"... Y nada hay anterior al mundo, aparte del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Y así dice: "Les he dado la gloria que Tú me diste, para que ellos por ella, el Espíritu, sean unidos conmigo y, a través de Mí, contigo." (Cfr. Gregorio Nacianceno, *IV homilía teológica,* cap. V *(PG* 36, 108.)

San Agustín nos ofrece textos amplísimos. Fueron citados abundantemente en el *Tratado sobre la Iglesia.* Vamos a ofrecer ahora algunas breves muestras. En la obra *Enchiridion* (cap. 57; PL 40, 258-59) escribe el Padre de la Iglesia: "El recto orden en la exposición de la fe exige que después de la Trinidad se trate de la Iglesia, lo mismo que se habla de la casa después de hablar de los habitantes y del templo después de hablar de Dios. Vamos a tomarla aquí en su totalidad; no sólo en la parte que peregrina sobre la tierra, alabando al Señor desde la salida hasta la puesta del sol y cantando el nuevo cántico después de la vieja prisión, sino también en la parte que desde el momento de su fundación está adherida a Dios en el cielo y que no estuvo implicada en su caída. En los santos ángeles persevera esta parte y asiste magnánimamente a su otra mitad que peregrina lejana, pues ambas deben formar juntas una sola en la común posesión de la eternidad, del mismo modo que ahora son una en el vínculo del amor y fueron fundadas como unidad para alabanza del Dios uno." Un texto de la *Explicación de la Epístola a los Gálatas* (*PL* 35, 2153) dice: "Todo somos uno en Cristo. Y si ya la fe por la que avanzamos por el camino de esta vida hace tal milagro, cuánto más perfectamente culminará esta unidad la contemplación cuando veamos a Dios cara a cara." Ya antes de San Agustín, San Hilario había explicado en su *Exposición del salmo 47* (núm. 4): "Los justos, unánimes en la alegría celeste, son bienaventurados en la comunidad del júbilo celestial." San Gregorio Magno dice en las *Homilías sobre Ezequiel* 11 (1, 5; PL 76, 978): "La ciudad celestial está constituída por la reunión de los santos ciudadanos." San Beda el Venerable, en su obra *De Tabernáculo et vasis eius* (II, 13; *PL* 190, 457), llama a

la vida eterna del futuro eón la alegría de la comunidad paternal. San Ildefonso de Toledo dice, como muchos antes y después de él, que la perfecta ciudad celestial es la familia redimida por el Señor Jesucristo y que representa un cuerpo único constituído por ángeles y hombres (*De cognitione baptismi*, prólogo (*PL* 96, 111). Balduino de Canterbury dice en el *Tratado sobre la vida monacal* (*PL* 204, 554-56, 562):

"Guárdame, Señor, del pecado mortal, ante el que tengo mucho miedo; del odio de tu amor, de que peque contra el Espíritu Santo que es el amor y la unión, la unidad, la paz y la concordia; que no me aparte de la unidad de tu espíritu, de la unidad de tu paz, ni cometa los pecados que no se perdonan ni en este mundo ni en el otro. ¡Guárdame, Señor, entre mis hermanos y entre mis amigos para que anuncie la paz que procede de Ti! ¡Consérvame, Señor, en medio de quienes conservan el espíritu en el vínculo de la paz!

"Amadísimos hermanos: quiero observar y explicar cuidadosamente todo lo que pertenece a la vocación de nuestra vida común; conservando la unidad del espíritu en el vínculo de la paz por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunidad del Espíritu Santo. Del amor de Dios procede la unidad del Espíritu; de la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, el vínculo de la paz; de la comunidad del Espíritu Santo, la comunidad que es necesaria a los que viven unidos para la vida realmente comunitaria...

"Pero esta unidad que obra en nosotros el amor de Dios es conservada en el vínculo de la paz por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo. Pues El es nuestra paz, que hizo de dos una sola cosa, en cuyo nacimiento cantaron los ángeles: "Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres de buena volunad." Y antes de su ascensión habló a sus discípulos: "Mi paz os dejo, mi paz os doy." Pero ¿qué es esta paz que nos da Cristo en cuya noche de paz es concedida la unidad del espíritu? No es otra cosa que el amor recíproco, por el que nos amamos unos a otros y que no se destruye si todos hablamos el mismo lenguaje y no ocurren escisiones entre nosotros. A ello nos amonesta el bienaventurado Pedro: "Pero, sobre todo, amaos siempre unos a otros." Y ¿qué es este amor recíproco, sino el amor que a la vez es mío y tuyo, de forma que yo tengo que hablar de él al otro que amo? Pues si yo te amo y tú no me amas, o si tú me amas y yo no te amo no es amor recíproco, ya que éste es común y no carece de la comunión del amor. Y si este amor es recíproco tiene que ser también permanente, porque de lo contrario no es el vínculo de la paz.

"Esta es, pues, la ley de la vida común: la unidad del espíritu en el amor de Dios, el vínculo de la paz en el recíproco y continuo amor a todos los hermanos, comunidad en todos los bienes comunicables, con lo que toda ocasión de tener algo para sí sólo está muy alejada de nuestro santo estado. Para que realicemos esto y permanezca en nosotros, que somos un solo corazón y una sola alma y poseemos en común todas las cosas, sea con nosotros la gracia de Nuestro Señor Jesucristo y el amor y la comunidad del Espíritu Santo. Amén.

"Creo, Señor, en el Espíritu Santo, creo en la Santa Iglesia Católica y en la Comunión de los Santos. En esto está mi esperanza, en esto mi confianza, en esto está mi seguridad, aunque todavía pequeña al profesar mi fe: En la bondad del Espíritu Santo, en la unidad de la Iglesia Católica y en la Comunidad de los Santos. Si se me concedió desde arriba la gracia de amarte y amar a mis prójimos, aunque mis méritos son pequeños, llevo una gran esperanza en mí que trasciende mis méritos; confío en razón de la comunidad del amor, en que los méritos de los Santos redunden en mi provecho por la Comunidad de los Santos, para contrapesar mis insuficiencias y mi imperfección. Me consuela el profeta con sus palabras: "Vi el fin de toda plenitud y tu precepto era infinitamente amplio. ¡Oh amplio y amplificador amor, cuán grande es tu casa y cuán enormes los dominios de tu posesión!"

"No nos hagamos estrechos y asustadizos en nuestro interior. No nos limitemos a los límites de nuestra tan pequeña justicia. El amor amplifica nuestra esperanza hasta la Comunión de los Santos como comunión de méritos y de recompensa. Pero esta comunidad de recompensa pertenece al mundo futuro, es la comunidad de la gloria que se revelará en nosotros.

"Hay, pues, tres comunidades: la comunidad de la naturaleza, en la que nos ha reunido la comunidad de culpa y la comunidad de ira; la segunda, la comunidad de gracia; la tercera, la de la gloria. Por la comunidad de gracia empieza ahora a ser restablecida la comunidad de naturaleza y excluída la comunidad de culpa; pero por la comunidad de gloria será totalmente restablecida la comunidad de naturaleza y plenamente excluída la comunidad de ira, cuando Dios seque todas las lágrimas de los ojos de los Santos. Entonces todos los Santos harán un solo corazón y una sola alma y todo será común a todos cuando Dios sea todo en todas las cosas. Y para que lleguemos a esta comunidad y todos nos reunamos en uno, sea con nosotros la gracia de Nuestro Señor Jesucrito y el amor de Dios y la comunidad del Espíritu. Amén."

Poco antes (*PL* 240-550) llama a los salvados "la más feliz comunidad de los superiores ciudadanos que viven unos con otros". En la misma dirección apunta una carta de Adelmann de Brescia a Berengario sobre el crecimiento del cuerpo de Cristo (edit. por R. Heurtevent, 1912, 298-302, en Lubac, *o. c.*, 376-79:

"Creemos en el corazón y confesamos con la boca que el invisible poder de Cristo, actuando por medio del oficio visible del sacerdote, constituye del pan material el verdadero cuerpo de Cristo. Creemos también que todos los renacidos del agua y del Espíritu Santo al recibir este manjar son incorporados a Cristo mismo..., pues el Apóstol dice: "Lo mismo que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros y todos los miembros del cuerpo, a pesar de su pluralidad, constituyen un solo cuerpo, así ocurre también con Cristo." Y éste es evidentemente el varón de que San Pablo habla en alguna parte cuando dice: "Hasta que alcancemos la plenitud del varón adulto." No dice, en efecto, "los varones perfectos", sino "el varón perfecto". En este varón está la cabeza del que nació de la Virgen María y murió y resucitó; y los miembros son los elegidos desde el comienzo del mundo hasta su final.

"Ahora bien, lo mismo que en la cabeza de nuestro cuerpo tienen su asiento todos los sentidos y la razón misma, mientras que el cuerpo restante sólo tiene el sentido del tacto y cada miembro tiene que desempeñar su propio oficio, del mismo modo habla también el Apóstol del que es nuestra cabeza. "En El—dice—están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia." Y otra vez: "En El habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad." Y como para corroborar esta comparación, había escrito poco antes: "El mismo es la Cabeza del cuerpo de la Iglesia." De modo análogo habla San Pablo de los miembros: "A cada uno de nosotros le fué concedida la gracia según la medida de los dones de Cristo." Y sobre sí mismo, que ciertamente era auténtico miembro de esta Cabeza, dice: "Para cumplir en mi carne lo que reste todavía a la pasión de Cristo", llamando pasión de Cristo a la que él mismo tiene que sufrir. Cristo padeció, por tanto, en Pablo; Cristo fué crucificado en Pedro, y Pedro y Pablo fueron en Cristo ciudadanos del cielo. "Nuestra patria—dice San Pablo—está en el cielo." Y en otro lugar, con esperanza todavía más manifiesta: "A todos nosotros nos ha resucitado y hecho sentar en el cielo con Cristo." Es admirable. Todavía es castigado sobre la tierra por el ángel de Satanás, y, sin embargo, se gloria de haber resucitado y estar sentado con Cristo en el cielo. Pero dice esto en razón de la unidad que hay entre todos los miembros unidos, tal como explica con más claridad en otro texto: "Si un miembro padece todos los miembros padecen con él y si un miembro es glorificado todos los miembros participan de su alegría."

"El Señor ha dado la misma doctrina en el Evangelio. De hecho cuando dice: "Yo soy la vid, vosotros los sarmientos", o: "Si el grano de trigo no cae en tierra y muere se queda solo, pero si muere da mucho fruto", ¿qué quiere expresar con esas parábolas, sino la unión de todos los miembros? El mismo se dignó dársela por una bondad tan grande, que les hizo partícipes de su propia gloria...

"Al mismo objeto parece referirse también la visión del rey Nabucodonosor: vió una piedra pequeña—era Cristo—que se desgarró de un monte sin intervención de mano humana—pues Cristo fué engendrado sin semen humano—y creció hasta convertirse en un gran monte que cubría toda la tierra. Separada del monte, creció esta piedra hasta convertirse ella misma en un monte, porque este cuerpo, que primero fué sólo una parte pequeñísima del género humano, creció gracias al número de los creyentes que afluyen hacia ellos de todas las partes hasta llegar a dimensiones enormes y no deja de crecer hasta el fin del mundo, hasta que llene toda la tierra.

"Este cuerpo está, por tanto, glorificado plena y totalmente en su cabeza. Está también en algunos miembros, de los que está escrito: "Se levantaron muchos cuerpos de los Santos que estaban dormidos y que ahora descansan bienaventurados en el cielo." Pero en otros de sus miembros padece todavía, a saber, en aquellos que se mantienen aún en esta vida mortal, que moran en este cuerpo como en una cárcel, gimiendo y anhelando ser liberados para estar con Cristo. Y entre los miembros de este cuerpo enorme y verdaderamente gigantesco—pues con razón se canta de él en el salmo: "Se levantó como un gigante"—se encuentran lejos los que después de haberles sido borrada toda mancha moran en la bienaventuranza celestial y, sin embargo, viven todavía con una esperanza segura en que su bienaventuranza sea aumentada, cuando al fin de los tiempos

sus cuerpos sean finalmente resucitados y sean reformados después para una vida inmortal.

"Tal vez cante el salmista a esta multitud de partes que componen maravillosamente este cuerpo, cuando dice estas palabras en el Espíritu: "La reina está sentada en el trono, a tu derecha, con vestidos de oro, rodeada de muchas joyas." ¿Pues quién otra es esta reina sino la esposa del rey, de la que poco después se dice: "Y el rey deseará tu belleza, pues es el Señor tu Dios?"

"Este rey es su Dios, es su esposo, es su cabeza. Pero ella es su Iglesia. Esclava por naturaleza, fué convertida por la gracia en esposa y cuerpo suyos y ahora se cumple el misterio prometido al comienzo del mundo: serán dos en una sola carne. Está rodeada de la multitud de sus diversos miembros, unos imperando y alegrándose, otros sufriendo, suspirando, en lágrimas y esperando la salvación de su cuerpo. Pero este estado no durará eternamente: sería la más triste suerte. ¿Por cuánto tiempo y hasta cuándo? Mientras el rey esté tendido en su lecho, y ahora vacila, es cierto, pero vendrá seguramente algún día. Cuando aparezca entonces como la vida de la reina, aparecerá también ella junto con él en la gloria. Entonces, finalmente, será recogida por ella su multitud; cuando la muerte sea devorada como en una victoria todo este cuerpo será revestido con la feliz inmortalidad y todos los miembros, configurados a imagen de su cabeza, se alegrarán unánimemente de su honor, que será de cada uno e irradiará de todos a todos. Entonces el Señor Jesucristo entregará el reino a Dios Padre y después de aniquilar todos los príncipes y poderes hará atraer a su presencia a su Iglesia sin mancha y sin arruga ni cosa parecida, y Dios será todo en todas las cosas."

Tomás de Aquino explica en la *Suma contra los gentiles* (libro IV, cap. 50): "El último fin de toda criatura racional consiste en conseguir la gloria que no puede existir si no es en el reino de Dios. Esto no es más que la comunidad ordenada de los que gozan la contemplación de Dios. En ella consiste la verdadera felicidad." Según la *Suma Teológica* (III, q. 8 a. 3 ad 2 um), el último fin al que somos conducidos por la Pasión de Cristo consiste en que la Iglesia sea gloriosa, sin falta y sin mancha. Esto sólo ocurrirá *in statu patriae,* no *in statu viae.*

4. *El Espíritu Santo y la plenitud*

Lo mismo que dentro de la historia, también en el estado de plenitud la unidad de los bienaventurados, con Cristo y entre sí, será causada y conservada por el Espíritu Santo, amor intradivino y personal, atmósfera amorosa personal o clima personal y celeste de amor. La comunidad de los bienaventurados no puede ser, por tanto, entendida desde el mero punto de vista ético y psicológico,

sino ontológicamente (en sentido accidental). El Espíritu Santo, que es el alma de la Iglesia dentro de la historia, es también el alma de la comunidad de los bienaventurados. Gregorio de Nyssa dice en una *Homilía sobre el Cantar de los Cantares* (15; *PG* 44, 1116 y siguiente): "Permaneciendo alejados y separados, se convertirán todos en una realidad única, ya que están unidos al único Dios. Todos serán, por tanto, según las palabras del Apóstol, abrazados por el vínculo de la paz, todos serán un cuerpo y un espíritu en la unidad del Espíritu Santo gracias a la única esperanza a la que han sido llamados. Y el vínculo de esta gloria es precisamente la gloria celestial." Lo mismo que dentro de la historia la actuación del Espíritu Santo en la Iglesia no puede ser separada de la actuación de Cristo, hay que repetir muchas veces que Cristo obra en la Iglesia por medio del Espíritu Santo, también la actividad del Espíritu Santo en la bienaventuranza celestial es una obra que Cristo hace por medio de El. Cristo sigue siendo el mediador entre Dios y los hombres por toda la eternidad. Ejercita su actividad mediadora en el Espíritu Santo.

La comunidad celestial es, por tanto, una comunidad en la que el Espíritu Santo está presente y actuando. Pero esto significa que el Dios trinitario está presente y actúa en ella. La comunidad de los salvados es el lugar en que Dios realiza su vida. Es la unidad de aquellos a quienes Dios ha llamado a participar de su vida trinitaria. Con ello se cumple el ruego de Cristo por la unidad de los que creen en El, al decir: "Que sean uno como nosotros somos uno" (*Io.* 17, 22).

En su *Explicación de la Epístola a los Romanos* (IV, 9; *PG* 14, 997), Orígenes explica esta estructura trinitaria de los salvados: "San Pablo llama al Espíritu Santo espíritu de amor. Dios mismo es llamado amor, y su Hijo, el Hijo del amor. Si es así, tenemos que suponer como seguro que de la única fuente de la divinidad paternal proceden tanto el Hijo como el Espíritu y que de la sobreabundancia de esta divinidad es dimanada la sobreabundancia del amor en los corazones de los Santos, para hacerlos partícipes de la naturaleza divina, como enseñó el Apóstol Pedro, a fin de que, por estos dones del Espíritu Santo se cumplan las palabras del Señor: Como Tú, Padre, estás en mí y Yo en ti, sean ellos uno en Nosotros, es decir, sean partícipes de la naturaleza divina en la sobreabundancia del amor derramada por el Espíritu Santo."

5. *La comunidad celestial como plenitud del reino de Dios*

El hecho de que los salvados del cielo sean penetrados por Dios Trinitario, es decir, por el Padre y por medio de Cristo en el Espíritu Santo, y de que, a la inversa, participen en la vida trinitaria de Dios, es decir, en el intercambio vital del Padre con el Hijo en el Espíritu Santo, indica que la figura plena de la comunidad humana es a la vez la figura perfecta del reino de Dios. Dentro de la historia la Iglesia es, como hemos visto (vol. IV, §§ 174 y 175), el órgano y la manifestación análoga y velada del reino de Dios. Es el instrumento y el lugar del reino de Dios en las formas transitorias de este mundo, en la palabra humana, en el signo sacramental, en los modos de la comunidad humana. Estas formas de existencia son los vasos tomados del mundo para la vida divina destinada por Cristo a los hombres y regalada en el Espíritu Santo. Están en oposición a las formas definitivas del reino de Dios. Estas son definidas por el Cuerpo glorificado de Cristo. Mientras dura el actual eón, la Iglesia está bajo la ley del pecado, del dolor y de la muerte. La profunda transformación que tendrá que ocurrir al fin, tendrá como consecuencia que la Iglesia pierda las formas de existencia pertenecientes a este mundo y sea configurada a imagen del Cuerpo de Cristo, y que sean eliminados de ella el dolor, el pecado y la muerte.

Como esta transformación implica a la vez el fin de los elementos propios y esenciales de la Iglesia—predicación, sacramentos, jerarquía—, surge la cuestión de si la Iglesia no termina al fin de los tiempos. ¿No pertenecen esos elementos tan necesariamente a ella, que al cesar de existir deje de existir la Iglesia? Entonces existiría sólo durante el intervalo que transcurre entre la Ascensión y la vuelta de Cristo. Su existencia acabaría al lograr plenitud el reino de Dios, a cuya realización sirvió. Sin embargo, puede hablarse en cierto sentido de la pervivencia ultrahistórica de la Iglesia, si por Iglesia se entiende la comunidad de los hombres reunidos por Cristo en el Espíritu Santo y llevados hasta el Padre. Si se interpreta así, la Iglesia no sólo no termina al volver Cristo, sino que con la resurrección de los muertos logra su verdadero ser, ya que se revela su ser oculto y se hace plenamente consciente de sí misma.

Sea como sea, es seguro que la comunidad salvada por Cristo es la que logra los fines establecidos por Dios al fin de los tiempos.

La comunidad terrena de la Iglesia que vive hasta el fin de la historia logra, pues, su perfección y plenitud en la comunidad celestial del eón posthistórico. La comunidad terrena es la raíz de la celestial, y ésta la coronación de la terrena. En la plenitud de la comunidad de los cristianos logra su meta toda la comunidad humana, porque toda la humanidad está ordenada a Cristo, su Cabeza, de forma que la Iglesia es importante en el destino de todos: salvadora para quienes orientan a Dios el anhelo y obediencia de su espíritu y condenadora para quienes viven orgullosa y ateamente.

6. *La ciudad de Dios como símbolo de la comunidad celestial*

I. *La ciudad como símbolo.*

En la imagen de la *ciudad celestial* a la que entra la humanidad unida a Dios, testifica expresamente la Escritura que las promesas se refieren primariamente a la comunidad, y al individuo a través de ella. Pertenecen a la ciudad celestial los llevados al Padre por Cristo en el Espíritu Santo durante la vida terrena. Por eso la Iglesia es también simbolizada en la imagen de la ciudad, como antes vimos. La imagen se refiere tanto a la Iglesia peregrinante como a la Iglesia triunfante. Por eso están ya incluídos en los libros de ciudadanos del cielo los nombres de los que todavía son peregrinos (*Eph.* 2, 19; *Phil.* 4, 30; *Lc.* 10, 20; *Apoc.* 3, 5; 3, 12; 13, 8; 17, 8; 20, 9; 20, 12. 15; 21, 2; *Ex.* 32, 32; *Ps.* 69, 29; *Is.* 4, 3; *Dan.* 12, 1). En el cielo está el Estado de los cristianos (*Phil.* 3, 20). Mientras dura la vida peregrina no se ve esa ciudad; por eso muchos, incluso de los que pertenecen a ella, caminan por esta vida como si no pertenecieran. Construyen sobre lo visible y no sobre lo invisible (*II Cor.* 4, 18). Por eso se dejan seducir cuando les dicen: "Aquí en la tierra está el verdadero Mesías, el auténtico salvador" (*Mt.* 24, 23). Desean un salvador visible. Los verdaderos creyentes construyen para la patria invisible; creer significa dejarse poseer por lo invisible (*Hebr.* 12, 3). Pero la verdadera patria dejará de ser invisible algún día.

La ciudad santa prometida tiene un nombre familiar, el nombre ya conocido de Jerusalén (*Hebr.* 12, 22-24).,

II. *La ciudad santa de Jerusalén.*

No es casual que el monte sea llamado morada de Dios (*Hebr.* 12, 22-24). El monte de Dios desempeña un gran papel en la historia de las religiones. El monte es el símbolo de la sublimidad e inaccesibilidad de Dios. Sobre el monte está, por tanto, el templo, la morada de Dios (*Is.* 8, 15). Véase Stommel, art. "Berg", en *Realle-xikon f. Antike u. Christentum* II, 1954, 135-38.

El monte Sión está en la ciudad santa de Jerasulén (Cfr. *Apoc.* 2, 2). Esta es la ciudad prometida por Dios. La ciudad es el resumen de todas las promesas divinas. En la esperanza en la ciudad encuentra el creyente viejotestamentario los ideales de ciudad que tiene la humanidad no cristiana. "Para el hombre antiguo la imagen de la ciudad era expresión de algo supremo. Sobre todo para la mentalidad griega, significaba lo claramente delimitado más que lo infinito y desmesurado. Incluso la totalidad de la existencia no se expresa en el concepto del universo infinito, sino en el de cosmos, que significaba lo bellamente ordenado y formado. Para el griego, la ciudad era más que los países y masas infinitos. La ciudad, en medio del territorio por ella dominado, con sus múltiples construcciones y limitada por la clara línea de las murallas, fuerte y llena de vida; rica en bienes y actividades humanas y a la vez ordenada por una ley justa y sabia..., esta imagen se convierte aquí en expresión del concepto de lo que importa a la fe sagrada: la existencia redimida" (Romano Guardini, *El Señor,* Rialp, 1961, 4.ª edición).

El hecho de que la ciudad lleve el nombre de Jerusalén es una alusión simbólica al hecho de que es Dios quien llena las esperanzas últimas del hombre. En el Apocalipsis San Juan contempla ese cumplimiento en una gran visión. "Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existía ya. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo del lado de Dios ataviada como una esposa que se engalana para su esposo. Oí una voz grande, que del trono decía: He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos, y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado.

Y dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que hago nuevas todas las cosas. Y dijo: Escribe, porque estas son las palabras fieles y verdaderas. Díjome: Hecho está. Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin. Al que tenga sed le daré gratis de la fuente de agua de vida. El que venciera heredará estas cosas y seré su Dios, y él será mi hijo.

Los cobardes, los infieles, los abominables, los homicidas, los fornicadores, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros tendrán su parte en el estanque, que arde con fuego y azufre, que es la segunda muerte.

Vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas llenas de las siete últimas plagas, y habló conmigo y dijo: Ven y te mostraré la novia, la esposa del Cordero. Me llevó en espíritu a un monte grande y alto, y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que descendía del cielo, de parte de Dios, que tenía la gloria de Dios. Su brillo era semejante a la piedra más preciosa, como la piedra de jaspe pulimentado. Tenía un muro grande y alto y doce puertas, y sobre las doce puertas doce ángeles y nombres escritos, que son los nombres de las doce tribus de los hijos de Israel: De la parte de Oriente, tres puertas; de la parte del Norte, tres puertas; de la parte del Mediodía, tres puertas, y de la parte del Poniente tres puertas. El muro de la ciudad tenía doce hiladas, y sobre ellas los nombres de los doce apóstoles del Cordero.

El que hablaba conmigo tenía una medida, una caña de oro, para medir la ciudad, sus puertas y su muro. La ciudad estaba asentada sobre una base cuadrangular y su longitud era tanta como su anchura. Midió con la caña la ciudad, y tenía doce mil estadios, siendo iguales su longitud, su latitud y su anchura. Midió su muro, que tenía ciento cuarenta y cuatro codos, medida humana que era la del ángel. Su macero era de jaspe, y la ciudad, de oro puro, semejante al vidrio puro; y las hiladas del muro de la ciudad eran de todo género de piedras preciosas: La primera de jaspe, la segunda de zafiro, la tercera de calcedonia, la cuarta de esmeralda, la quinta de sardónica, la sexta de cornalina, la séptima de crisólito, la octava de berilo, la novena de topacio, la décima de crisoprasa, la undécima de jacinto y la duodécima de amatista. Las doce puertas eran doce perlas, cada una de las puertas era de una perla, y la plaza de la ciudad era de oro puro, como vidrio transparente. Pero templo no vi en ella, pues el Señor, Dios todopoderoso, con el Cordero, era su templo. La ciudad no había menester de sol ni de luna que la iluminasen, porque la gloria de Dios la iluminaba y su lumbrera era el Cordero. A su luz caminarán las naciones, y los reyes de la tierra llevarán a ella su gloria. Sus puertas no se cerrarán de día, pues noche allí no habrá, y llevarán a ella la gloria y el honor de las naciones. En ella no entrará cosa impura ni quien cometa abominación y mentira, sino los que están escritos en el libro de la vida del Cordero.

Y se mostró un río de agua de vida, clara como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero. En medio de la calle y a un lado y otro del río había un árbol de vida que daba doce frutos, cada fruto en su mes, y las hojas del árbol eran saludables para las naciones. No habrá ya maldición alguna, y el trono de Dios y del Cordero estará en ella, y sus siervos le servirán, y verán su rostro, y llevarán su nombre sobre la frente. No habrá ya noche, ni tendrán necesidad de luz de antorcha, ni de luz de sol, porque el Señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos" (*Apoc.* 21, 1-22, 5).

III. *La promesa hecha a Abraham.*

La ciudad contemplada por San Juan es el revés de la ciudad de Babilonia construída por el orgullo, ateísmo y vanidad de los hombres. Babilonia, a su vez, es el recuerdo de la ciudad que quisieron edificar los hombres al principio de su historia para liberar su vida de Dios y como signo de su autonomía (*Gen.* 11, 1-9). Pero los hombres no pudieron construir la ciudad que habían planeado en su rebelde voluntad, sino que fueron dispersados por Dios, y la ciudad inacabada de Babel quedó como símbolo de la desunión y dispersión en que cae la humanidad siempre que se rebela contra Dios; en lugar de la plenitud surge la necesidad; en lugar de la seguridad, la inseguridad; en lugar de la comunidad, la dispersión y soledad, y en lugar de la firme construcción, el montón de ruinas (*Apoc.* 18). Pero el anhelo humano de la ciudad, es decir, de plenitud y seguridad, de sosiego y protección, de comunidad y orden, no es ninguna ilusión; Dios mismo ha prometido tal ciudad.

Hizo la promesa al patriarca Abraham, y Abraham abandonó su patria para buscar lo prometido por Dios, que para él era totalmente desconocido. "Por la fe, Abraham, al ser llamado, obedeció y salió hacia la tierra que había de recibir en herencia, pero sin saber adónde iba. Por la fe moró en la tierra de sus promesas como en tierra extraña, habitando en tierras, lo mismo que Isaac y Jacob, coherederos de la misma promesa. Porque esperaba él ciudad asentada sobre firmes cimientos, cuyo arquitecto y constructor sería Dios" (*Hebr.* 11, 8-10). Abraham esperó una ciudad símbolo de todo lo seguro, perduradero y protector. Pero el cumplimiento de la promesa se retardó. La ciudad prometida no apareció; Abraham murió sin verla. También sus hijos y sus nietos bajaron al sepulcro sin poder vivir en ella. Pero no abandonaron su fe. Dejaron que Dios cumpliera sus promesas cuando quisiera. Cada vez se hizo más evidente que Dios no pensaba en su cumplimiento cercano, sino en un tardío cumplimiento, que el último cumplimiento trascendía todas las ciudades e incluso posibilidades de este mundo. "En la fe murieron todos sin recibir las promesas; pero viéndolas de lejos y saludándolas y confesándose peregrinos y huéspedes sobre la tierra, pues los que tales cosas dicen dan bien a entender que buscan la patria. Que si se acordaran de aquella de donde habían salido,

tiempo tuvieron para volverse a ella. Pero deseaban otra mejor, esto es, la celestial. Por eso Dios no se avergüenza de llamarse Dios suyo, porque les tenía preparada una ciudad" (*Hebr.* 11, 13-16).

IV. *La Jerusalén terrena, como Antecumplimiento.*

Pero a la vez Dios concedió a los que no habían dudado de sus promesas, a pesar del aplazamiento, un precumplimiento, una prenda del cumplimiento definitivo; eso eran el templo y ciudad de Jerusalén. Por eso era Jerusalén la ciudad "amada"; era símbolo de la promesa divina (*Ps.* 78 [77], 68; 87 [86], 2; *Apoc.* 4, 1-2). Pero Sión y Jerusalén no eran más que un cumplimiento prometedor; por encima de sí mismas aludían a una ciudad que debía ser resumen de la vida y la riqueza; a una ciudad que está más allá de la tierra. Será una ciudad nueva, invisible, celestial; en ella serán acogidos los pueblos de la tierra (*Is.* 2, 2-5; 11, 5; 14, 32; 18, 7). Su fundamento y piedra angular será el mismo Hijo de Dios encarnado (*Is.* 28, 16; *I Cor.* 3, 10; *I Pet.* 2, 4). Será la Jerusalén "superior", la madre de la verdadera vida libre (*Gal.* 4, 26); de ella viene la luz y la salvación. Isaías pinta esta Jerusalén celestial en vivos colores (*Is.* 60):

"Levántate y resplandece, que ya se alza tu luz y la gloria de Yavé alborea para ti, mientras está cubierta de sombras la tierra y los pueblos yacen en tinieblas. Sobre ti viene la aurora de Yavé y en ti se manifiesta su gloria. Las gentes andarán a tu luz, y los reyes, a la claridad de tu aurora. Alza los ojos y mira en torno tuyo: todos se reúnen y vienen a ti; llegan de lejos tus hijos, y tus hijas son traídas a ancas. Cuando esto veas resplandecerás, y palpitará tu corazón y se ensanchará. Vendrán a ti los tesoros del mar, llegarán a ti las riquezas de los pueblos. Te inundarán muchedumbres de camellos, de dromedarios de Madian y de Efa. Llegarán de Saba en tropel, trayendo oro e incienso y pregonando las glorias de Yavé. En ti se reunirán los ganados de Cedar, y los carneros de Nebayot estarán a tu disposición. Serán víctimas gratas sobre mi altar, y yo glorificaré la casa de mi gloria. ¿Quiénes son aquellos que vienen volando, como nube, como bandada de palomas que vuelan a su palomar? Sí, se reúnen las naves para mí, y los navíos de Tarsis abren la marcha para traer de lejos a tus hijos con su oro y su plata para el nombre de Yavé, tu Dios, para el santo de Israel que te glorifica. Extranjeros reedificarán tus muros, y sus reyes estarán a tu servi-

cio, pues si en mi ira te herí, en mi clemencia he tenido piedad de ti. Tus puertas estarán siempre abiertas, no se cerrarán ni de día ni de noche, para traerte los bienes de las gentes con sus reyes por guías al frente; porque las naciones y los reinos que no te sirvan a ti perecerán y serán exterminados. Vendrá a ti la gloria del Líbano, los cipreses, los olmos y los alerces juntamente. Para embellecer mi santuario, para decorar el lugar en que se asientan mis pies. A ti vendrán humillados los hijos de los tiranos, y se postrarán a tus pies todos cuantos te infamaron. Ya te llamarán la ciudad de Yavé, la Sión del santo de Israel. De abandonada que eras, odiada y detestada, yo te haré eterno prodigio, delicia de los siglos. Mamarás la leche de las gentes, los pechos de los reyes, y sabrás que yo, Yavé, soy tu salvador, tu redentor, el fuerte de Jacob. En vez de cobre pondré en ti oro; en vez de hierro, plata; bronce en vez de madera, y hierro en vez de piedras. Te daré por magistrado la paz, y por soberano la justicia. No se hablará ya de injusticia en tu tierra, de saqueo y de ruina en tu territorio. Tus muros los llamarás "salud", y a tus puertas "gloria". Ya no será el sol tu lumbrera, ni te alumbrará la luz de la luna. Yavé será tu eterna lumbrera, y tu Dios será tu luz. Tu sol no se pondrá jamás, y tu luna nunca se esconderá, porque será Yavé tu eterna luz; acabáronse los días de tu luto. Tu pueblo será un pueblo de justos y poseerá la tierra para siempre. Renuevos del plantío de Yavé, obra de mis manos, hecha para resplandecer. Del más pequeño saldrá un millar; del menor, una inmensa nación. Yo, Yavé, lo he resuelto, y a su tiempo yo lo cumpliré."

V. *La Jerusalén terrena como promesa real.*

En esta promesa la Jerasulén terrena es símbolo de una ciudad celestial. El cumplimiento es descrito en imágenes que en su inmediato sentido valen de la Jerusalén terrena, pero que su sentido último no conviene a lo terreno. Entre el antecumplimiento de la divina promesa en Sión y su cumplimiento último está la caída de Jerusalén terrena. Su habitantes, y sobre todo sus círculos dirigentes, olvidaron que ella no podía ser una ciudad como las demás ciudades, que su tarea no era ganar riqueza y poder terrenos, sino proclamar la gloria de Dios en el mundo. Buscaron su propio honor y gloria y vieron en Dios el mero garante de su seguridad terrena en lugar de ver el Señor que podía disponer de ellos, Fueron, por

tanto, infieles al sentido de su existencia. Con su piadosa autocomplacencia y vanidad mataron al que debía traer la plenitud de la vida a la ciudad, porque intranquilizaba la autonomía de ella. Cristo murió fuera de la ciudad. Esto tiene una profunda significación simbólica. La muerte de Cristo no sirvió para mantener la ciudad que quiso dominar como los emperadores del mundo, que se encontró satisfecha de sí misma. Matando al Hijo del Hombre, Jerusalén mereció la muerte. Tenía que perecer como todos los enemigos de Dios. Debido al asesinato del Hijo del Hombre, Jerusalén se convirtió en lugar de salvación, pero a la vez se hizo patria del ateísmo. Ya no es la ciudad santa, sino una nueva Sodoma, un nuevo Egipto. Sodoma es el símbolo de la depravación, Egipto es el modelo del ateísmo (*Is.* 1, 9; 3, 9; *Ezq.* 16, 44-49; *Sab.* 19, 13-17; *Apoc.* 11, 8). El peso de depravación y odio a Dios que cargaron sobre sí estas dos ciudades, llegó al punto culminante en Jerusalén. La ciudad no cayó por casualidad, sino según leyes ineludibles.

Sin embargo, aunque la Jerusalén terrena desapareció, porque fué infiel a la misión que Dios le había asignado, las promesas que Dios vinculó a la ciudad no desaparecieron. Fueron conservadas en el cielo, y desde allí es regalado a la hora determinada por Dios lo que la Jerusalén terrena desaparecida ya no puede dar. Dios mismo satisfará el anhelo humano de ciudad, es decir, de plenitud y seguridad vital, de orden y poder, de luz y sosiego. Los hombres serán hechos partícipes de estos bienes no desde la tierra, sino desde el cielo. San Juan contempla todo esto en la visión de la Jerusalén celestial que desciende sobre la tierra (*Apoc.* 21, 2. 10). De la Jerusalén celestial, cuyo símbolo era la terrena, vendrá la salvación (*Apoc.* 14, 1; *Ioel* 3, 5; *Mat.* 18, 20; 28, 20; *Io,* 14, 18; *Ps.* 2, 6; 48 [47], 2 y sigs.; 110 [109], 2 y sigs.).

VI. *La Jerusalén celeste presente y futura.*

Quienes creen en Cristo participan, como vimos, veladamente de la vida de esa Jerusalén celestial, de la ciudad santa fundada por Dios mismo. Tanto pertenecen a la ciudad celeste que el cielo es su verdadera patria y la tierra es un lugar extraño para ellos. En el cielo están sus moradas (*Io.* 14, 2-3); mientras viven en la tierra viven los años de viaje (*Apoc.* 21, 4); son extraños entre los habitantes de la tierra, es decir, entre quienes sólo conocen y desean la vida de la tierra (*Apoc.* 6, 10; 8, 13; 11, 10; 13, 12. 14).

Siempre sentirán dolorosamente su suerte de extranjeros, mientras vivan esta vida terrena (*I Pet.* 1, 1; 1, 17).

Durante la vida terrena viven como en tiendas, en moradas ligeramente construídas y frágiles. La tienda sólo ofrece una escasa protección contra los peligros y el mal tiempo. Pero la morada en tiendas será algún día sustituída por una casa sólidamente construída en la ciudad celestial. Este cambio es un acontecer doloroso, pues se llama muerte. En ella el hombre es despojado de la vida terrena y revestido de la celestial. San Pablo escribe a los corintios (*II Cor.* 5, 1-4): "Pues sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombre, eterna, en los cielos. Gemimos en esta nuestra tienda, anhelamos sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en nuestra tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida" (confróntese *II Pet.* 1, 13-14).

Cuando la Jerusalén celeste descienda sobre la tierra, toda la tierra se convertirá en la ciudad prometida por Dios, cuya llegada satisfará todos los anhelos del hombre; entonces se acabarán los dolores humanos, porque se habrá acabado la vida de peregrinación. Entonces se cumplirá lo que Isaías profetizó (40, 1-2): "Consolad, consolad a mi pueblo, dice vuestro Dios; animad a Jerusalén y gritadle que se acabó su servidumbre y han sido expiados sus pecados."

La razón más profunda de que pase el dolor de toda la humanidad, su habitar en tiendas, es la unión con Dios. San Juan contempla esta unión bajo la imagen de la esposa (*Apoc.* 21, 2. 9). La ciudad que San Juan ve bajar del cielo a la tierra volando lentamente aparece en el *Apocalipsis* como la esposa del Cordero. El vidente recoge aquí un viejo símbolo que expresa la intimidad con que la humanidad se unirá a Dios al fin de los tiempos. Expresa la estructura personal de la ciudad. Le conviene una subjetividad transindividual. Véase vol. IV, § 170.

VII. *La ciudad como esposa.*

Según los Padres y la liturgia, la Iglesia es la Esposa de Cristo. Se la adquirió como esposa por su muerte. En la muerte se entregó

por ella (Cfr. también *Gal.* 2, 20; 1, 4; *I Tim.* 2, 6; *Tito* 2, 13; *Act.* 20, 28). Pero al ofrecer su vida por ella la regaló eterna vida imperecedera. Le concedió parte en su propia gloria. La Iglesia aceptó esta vida para protegerla y cuidarla. La entrega de Cristo a su esposa no es un proceso transitorio ocurrido una sola vez; jamás acaba porque jamás se cansa su amor que se regala a sí mismo. Vive siempre para su esposa, la alimenta con la fuerza de su palabra y, sobre todo, con su propia carne y sangre en la Eucaristía. (*Io* 6, 58; *Eph.* 4, 6; *I Thes.* 2, 7; *I Cor.* 10, 2). Cuando Cristo da a la Iglesia su carne y sangre en el modo de existencia eucarístico, se hace realmente con ella un solo cuerpo. La unidad entre Cristo y la Iglesia trasciende incluso la comunidad matrimonial entre varón y mujer por su intimidad, fuerza y duración. Pues aquí no se intercambia vida caduca, débil y mortal, sino vida imperecedera, indestructible y plena, pues se comunica la energía y plenitud de la vida divina. La unidad que corresponde a este intercambio de vida no está amenazada por muerte alguna ni por ningún aburrimiento. La vida de Dios se apodera con infinita energía de toda la Iglesia. Lo que significa la comunidad matrimonial, a saber, la unidad de varón y mujer, se realiza de modo perfecto en la unión de Cristo con la Iglesia, cierto que en otras formas, ya que las formas fisiológicas condicionan la deficiencia de la unificación, pero con una fuerza que supera todo lo terreno.

Mientras dure el eón actual, la gloria regalada por Cristo a su esposa, la Iglesia, permanece oculta por la figura caduca de la edad presente, por los pecados y errores de sus miembros; esa situación durará mientras el Esposo esté ausente. La Iglesia sabe que un día vendrá para llevarla a casa y anhela esa hora. Llena del Espíritu Santo clama la esposa—San Juan oye su grito—: "Ven" (*Apoc.* 22, 17). Cuando venga se celebrarán los eternos esponsales del Cordero, que adornará a su esposa de gloria y magnificencia, sin mancha ni arruga (*Eph.* 5, 27); es la gloria de su propia vida glorificada lo que le regalará. Bienaventurados los que están invitados al banquete nupcial del Cordero (*Apoc.* 19, 6-9).

San Juan ve como acontecimiento decisivo de la ciudad celeste el hecho de que no tenga ningún templo, ya que no lo necesita porque Dios está presente en todas partes. En la Jerusalén terrena, el templo era el centro de la vida. Ezequiel profetizó la reconstrucción del templo después de la primera destrucción de la ciudad (*Ez.* 40, 43). Pero lo describió bajo imágenes y símbolos que no tienen correlato en este mundo. Aluden, por encima de la historia, a una

época más allá de ella. El templo tendrá su verdadera y definitiva estructura después que acabe la historia. Pero no será un templo de madera o de piedra. Habrá todavía culto y un lugar de culto, pero ya no será un lugar escogido y entresacado de este mundo.

En la Jerusalén destruída, el templo y el tabernáculo eran los lugares de la presencia de Dios, del sacrificio y de la oración; su destino fué sellado como el de la ciudad y el del pueblo. Al caer la ciudad, el templo es condenado a la destrucción. Cristo había profetizado que de la construcción magnífica en que los judíos veían la garantía y signo de la benevolencia de Dios y de la consistencia de este mundo, no quedaría piedra sobre piedra (*Mc.* 13, 2). La destrucción del templo no fué un suceso casual. Al terminar la antigua Alianza no tenía ya ninguna razón de existir. Para el pueblo judío era una blasfemia toda alusión a la destrucción del templo; el diácono Esteban fué apedreado por predicar el fin del templo construído por Salomón (*Act.* 7, 48). Parece una continuación de las palabras de Cristo la advertencia de San Pablo a sus lectores: vosotros sois el templo de Dios (*I Cor.* 6, 19; 3, 16; *II Cor.* 6, 16). Ya no está en Jerusalén el verdadero templo de Dios, sino que lo que era el templo os ha sido confiado a vosotros, comunidad de creyentes. Por eso sois vosotros el verdadero templo.

VIII. *Sentido de la construcción de templos dentro de la historia.*

Después de la caída del templo viejotestamentario, también los que fueron reformados por Cristo en el Espíritu Santo para constituir una nueva comunidad, caracterizada por la presencia de Dios, construyeron por su parte una casa que iba a ser símbolo de su unión, lugar de su reunión, de su sacrificio y de su oración. Se puede entender este proceso de la manera siguiente: la comunidad de los hombres que creen en Cristo viven en este mundo, sienten la oposición en que están frente al mundo y la contradicción que el mundo levanta contra ellos. El mundo tiene que contradecirlos porque se cierra frente a Dios, se diviniza a sí mismo y cae así bajo el poder de los demonios. Los hombres que viven en su ateo orgullo arrastran las cosas a su propio ateísmo, de forma que manan en cierto modo ateísmo. En el mundo caído bajo el poder de los demonios, edifica la comunidad de los cristianos una casa en la que quieren servir a Dios. Elevan esta casa desde un espacio

sustraído al mundo, sustraído al ateísmo. Se expresa esto visiblemente en la consagración de los templos. Por la consagración del templo se sustrae al poder de los demonios un determinado espacio y es entregado a Dios. La liturgia de la consagración de los templos aparece como una acción que quiere arrebatar a los poderes diabólicos un espacio en el que no imperen ya los dioses, sino que esté presente la gloria de Dios. Esta lucha contra los demonios se continúa más allá de la consagración del templo en toda la acción cultual que se desarrolla en el templo consagrado por medio de la proclamación de la palabra y de la administración de los sacramentos. Se ve con especial claridad cuando el templo es construído en un lugar en el que los hombres han servido y sacrificado a los dioses de su patria. También después de que los hombres han vuelto hacia Cristo, intentan los viejos dioses mantener su poder sobre las almas. Pero los cristianos deben liberarse cada vez con más intensidad del poder de los dioses o de los demonios. Símbolo de esto es la entrega del espacio visible del templo a Dios. La triple procesión alrededor y la aspersión con agua bendita aparecen como una lucha en la que se simboliza el esfuerzo por liberar al hombre de los poderes diabólicos. La triple procesión, la triple aspersión con agua bendita, la invocación de Dios, revelan una urgencia enorme y casi desesperada. Es como si la casa estuviera al borde de un abismo y éste amenazara devorarla de nuevo, apenas haya sido arrebatada a los poderes de la profundidad. Se necesita una fuerte energía para que la casa se asegure contra los embates de los demonios. Sus muros tienen que tener más solidez que la que pueden darles el mortero y la cal para que el contradictor no pueda entrar y caer sobre las almas de los orantes.

Los textos litúrgicos manifiestan este sentido de la consagración del templo con gran claridad. Después de cada procesión el obispo avanza hasta el umbral y dice con las palabras del salmo un poco reformadas: "Abrid vuestras puertas, abrid vuestras puertas eternas. Quiere entrar el rey de la gloria." El diácono pregunta: "¿Quién es el rey de la gloria?" La respuesta dice: "Es el Señor, fuerte y poderoso, el Señor poderoso en la lucha." La tercera vez gritan todos: "Abrid, abrid, abrid." El obispo dibuja con su báculo el signo de la cruz sobre el umbral y dice: "Ved el signo de la Cruz, huyan todos los fantasmas del contradictor." Entonces el lugar se convierte en sitio sagrado en que Dios actúa sobre los hombres. El proceso se parece al acontecimiento que narra el AT: Se ha levantado el tabernáculo de la alianza. Entonces se dice: "La nube

cubrió el tabernáculo de la reunión y la gloria de Yavé llenó el habitáculo" (*Ex.* 40, 34). En este lugar se proclama ahora el evangelio y se celebra la memoria de la Pasión de Cristo. Es el lugar del sacrificio, pero también el campo de batalla del Espíritu Santo contra el espíritu del mundo. Desde este lugar debe ser incorporado el mundo egoísta, cada vez con más energía, a la vida de Cristo. Así, por ejemplo, las campanas bendecidas llenan con su sonido el campo sobre el que suenan y lo introducen en la obra salvadora de Cristo, que es actualizada en el lugar consagrado. Por la proclamación de la palabra y por la celebración del sacrificio de la cruz es instaurada la gloria de Dios y el mundo es conducido al Padre.

IX. *Ausencia de templos en la ciudad celestial.*

El sentido de los templos e iglesias—lugar de instauración del reino de Dios, entrega del mundo al Padre—se cumplirá definitivamente cuando venga Dios al fin de los tiempos. Desde aquella hora ya no serán necesarios más templos de madera o de piedra, ni lugares apartados del mundo, para que Dios sea servido y vencidos los demonios. La gloria de Dios estará entonces presente en toda la tierra y no sólo en este lugar o en el otro; y estará presente en su forma plena y revelada, no como antes, velada y ocultamente; ya no necesitará el testimonio de la palabra, porque todos le verán; ya no serán necesarias las conmemoraciones de la Pasión y Resurrección del Señor, porque el Señor mismo estará presente; no será necesario separar unos lugares de otros para consagrarlos a Dios, porque toda la tierra será espacio del reino de Dios para siempre (*I Cor.* 15, 24-28).

La adoración no cesará en aquella hora; símbolo de ella es el hecho de que San Juan ve un templo en el cielo nuevo y en la tierra nueva (*Apoc.* 6, 9; 7, 15; 9, 13; 11, 19; 14, 15. 17; 15, 5; 16, 1). Pero este templo no es una construcción de materiales creados, sino Dios mismo. La adoración pertenece al ser del hombre tan ineludiblemente que cuando no adora a Dios adora a los ídolos. El hombre es necesariamente adorador. Cuando deja de adorar se dedica a destruir su propio ser, porque entra en contradicción consigo mismo. Y viceversa: la adoración perfecciona su propio ser; en el mundo transfigurado alcanzará esa perfección su máxima intensidad. San Juan oye el eterno canto de alabanza de los celestiales (*Apoc.* 4, 8-11; 5, 11-14; 9, 1-6). Pero para eso no

se necesita ya ningún lugar especial apartado del mundo, porque Dios mismo estará presente en la Jerusalén nueva y los habitantes de ella podrán encontrarle y adorarle en todas partes.

Los hombres vivirán en comunidad de habitación con Dios. Vivirán tan cerca y estarán tan estrechamente unidos como los habitantes de una tienda. Trasciende la imaginación humana lo que dice San Juan: "Del mismo modo que los visitantes del templo terreno se mueven en el santuario, los habitantes de la ciudad celestial viven y se mueven en Dios" (*Apoc.* 17, 18; *I Cor.* 15, 28). Los hombres no necesitarán recogerse ante Dios ni necesitarán ir desde los distintos lugares para reunirse al Espíritu Santo ante la faz del Padre; estarán siempre reunidos en el Espíritu Santo ante el rostro de Dios.

La unión de Cristo y los cristianos y de los cristianos entre sí expresada, asegurada y profundizada continuamente en la comunidad eucarística, alcanzará entonces su perfección y plenitud. Ininterrumpidamente fluirá de sus corazones y de su espíritu la adoración a Dios.

Y Cristo seguirá siendo el camino hacia el Padre por toda la eternidad. En su muerte se entregó al Padre y le entregó el mundo representado y recapitulado en El. A este acto de ofrecimiento y entrega ha sido incorporada parte de la humanidad y del cosmos por la celebración eucarística y por el dolor; logra su sentido definitivo en el acto de entrega que Cristo realiza al fin de los tiempos (*I Cor.* 15, 21); en ese acto entrega al Padre todo el cosmos, cuya Cabeza es, y el movimiento de entrega alcanza su plenitud, aunque no por eso termina, porque Cristo lo realizará desde aquel momento con suma intensidad y para siempre. La comunidad de justos participará en ese acto, porque será incorporada a la entrega del Señor. La ciudad celestial vive así en continuo movimiento hacia Cristo en el Espíritu Santo y a través de Cristo hacia el Padre. Este movimiento hacia el Padre es esencial a la ciudad celestial y de él recibe su nombre. Así se entiende que Ezequiel profetice que el nombre de la ciudad futura será: Dios está aquí (*Ez.* 48, 35).

X. *Vida y alegría en la ciudad celestial.*

La presencia de Dios elimina la oposición que domina el eón presente, la oposición entre cielo y tierra, mundo de Dios y mundo de los hombres. Así será satisfecha la necesidad de Dios con que empezó la historia humana y la acompañó hasta su fin. Mientras

dura la historia, los paganos pueden reírse de los cristianos diciéndoles: ¿Dónde está vuestro Dios? (*Ps.* 73 [72], 11). Los creyentes no pueden contestar a esa pregunta diciendo que Dios se revela en tal o cual hecho histórico, ya que Dios permanecerá escondido mientras dure la historia humana. Ellos mismos tienen que preguntar: "¿Dónde está nuestro Dios?" (*Ps.* 42 [41], 11; 74-80). Pero ahora enmudece para siempre el grito de sarcasmo y el tormento de esa pregunta y dan paso al himno de alabanza con que los justos glorifican y dan gracias al Padre. San Juan oye voces poderosas que claman desde el cielo: "Ya llegó el reino de nuestro Dios y de su Cristo sobre el mundo, y reinará por los siglos de los siglos" (*Apoc.* 11, 15). Este himno es acogido por los veinticuatro ancianos, que representan a toda la humanidad: "Dámoste gracias, Señor, Dios Todopoderoso, el que es, el que era, porque has cobrado tu gran poder y entrado en posesión de tu reino" (*Apoc.* 11, 17).

La presencia de Dios destierra el dolor de la ciudad celestial. La lejanía de Dios era la raíz de todas las miserias, lágrimas y dolores del hombre; al ser vencidas las lágrimas, se secan y se curan las heridas. El hambre y la sed del cuerpo y del alma serán satisfechos. Durante su vida terrena Cristo llamó a sí a los hambrientos y cansados (*Mt.* 11, 28; cfr. *Mt.* 5, 5). Rechazó a los satisfechos. El mismo se llamó pan de vida y prometió el agua de vida a los que creyeran en El (*Io.* 6; 4, 10-14). Mientras dure la historia, los hombres no podrán calmar su hambre y sed últimas. El anhelo de plenitud vital no será satisfecho en esta vida terrena. Incluso ese anhelo es una gracia (*Mt.* 5, 6; *Io.* 4, 10. 14; 7, 37-38; *Apoc.* 7, 17; 22, 17; *Is.* 12, 3). El hambre y la sed de vida serán calmadas para siempre en la ciudad celestial, y no porque los justos ya no tendrán alegría en el comer y beber, sino porque—así lo ve San Juan en la visión (*Apoc.* 21, 9; 22, 1-2)—podrán incorporarse ininterrumpidamente todo lo que es necesario a la plenitud de su vida. El vidente lo describe bajo el símbolo de continuo comer y beber.

La plenitud de vida significa, en particular, la liberación de la muerte y de la angustia de la muerte. Los justos han dejado detrás la angustia de la muerte; de ellos puede decirse, lo que dice San Juan: "Tomó la palabra uno de los ancianos, y me dijo: Estos vestidos de túnicas blancas, ¿quiénes son y de dónde vinieron? La respondí: Señor mío, eso tú lo sabes. Y me replicó: Estos son los que vienen de la gran tribulación, y lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero. Por eso están delante del trono de Dios, y le sirven día y noche en su templo, y el que está

sentado en el trono extiende sobre ellos su tabernáculo. Ya no tendrán hambre, ni tendrán ya sed, ni caerá sobre ellos el sol ni ardor alguno, porque el Cordero, que está en medio del trono, los apacentará y los guiará a las fuentes de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos" (*Apoc.* 7, 13-17). La muerte es el enemigo más poderoso del hombre; es el pago del pecado (*Rom.* 6, 23; cfr. 5, 12). Es el último que abandona su poder, pero al fin también será aniquilado y los hombres nada tendrán que temer de ella (*I Cor.* 15, 26-27; *Apoc.* 20, 14). Entonces se cumple lo que profetizó Isaías (65, 16-25): "Todo el que en la tierra quiera bendecirse, se bendecirá en el Dios fiel. Todo el que en la tierra jure, jurará por el nombre del Dios verdadero; y las angustias pasadas se darán al olvido y estarán lejos de mis ojos. Porque voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva, y ya no se recordará lo pasado y ya no habrá de ello memoria. Sino que se gozará en gozo y alegría eterna de lo que voy a crear yo, porque voy a crear a Jerusalén alegría, y a su pueblo gozo. Y será Jerusalén mi alegría, y su pueblo mi gozo, y en adelante no se oirán más en ella llantos ni clamores. No habrá allí niño que muera de pocos días, ni viejo que no cumpla los suyos. Morir a los cien años será morir niño, y no llegar a los cien años será tenido por maldición. Construirán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán para que habite otro, no plantarán para que recoja otro. Porque según los días de los árboles serán los días de mi pueblo, mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos. No trabajarán en vano, ni parirán para una muerte prematura, sino que serán la progenie bendita de Yavé ellos y sus descendientes. Antes que ellos me llamen les responderé yo; todavía no habrán acabado de hablar y ya los habré escuchado. El lobo y el cordero pacerán juntos, el león, como el buey, comerá paja, y la serpiente comerá el polvo. No habrá mal ni aflicción en todo mi monte santo, dice Yavé."

Según este texto, en la ciudad celestial de Jerusalén no hay esfuerzo ni trabajo inútil, ni ley de caducidad, ni colisión de intereses. De modo parecido describe Isaías la vida futura en otro texto: "Y destruirá a la muerte para siempre, y enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros, y alejará el oprobio de su pueblo, lejos de toda la tierra" (25, 8). En la nueva Jerusalén reinará la alegría; traer la alegría era la tarea del Mesías (*Mt.* 25, 21-23; *Lc.* 4, 18; *Io.* 15, 11; 16, 20; 17, 13; *Rom.* 14, 17). Mientras dura la historia puede parecer que no se ha logrado. Pues la historia está llena de lamentaciones y tristezas. Pero la ciudad celeste de

Jerusalén revelará que la promesa de Cristo no era ilusión; en ella reinará la alegría de modo perfecto. Dice Isaías: "Vendrán a Sión cantando cantos triunfales, alegría eterna coronará sus frentes. Los llenará el gozo y la alegría y huirán las tristezas y los llantos."

La consecuencia de la presencia de Dios en la Jerusalén celestial es la irradiación de una luz que lo ilumina todo. La gloria de Dios se representa a los habitantes de la ciudad como el más claro resplandor. No necesita, para que siga siendo día en ella, ni el sol ni la luna. Lo que es el sol para este mundo es Dios para la ciudad celeste. Sol y luna son metáforas de Dios. La luz terrena en sus diversos grados es símbolo de la gloria divina. Lo que ella significa y quiere esté realizado en Dios perfectamente. La luz terrena, incluso la más brillante, es sólo una sombra que proyecta la gloria de Dios. Dios es luz y no hay tiniebla alguna en El (*I Io.* 1, 5).

La luminosidad de Dios se concentra en Cristo como en un foco. El es el portador de la luz y el que trae la luz. Metáfora de ello fué el hecho de dar vista a los ciegos (*Io.* 9). El es la luz misma, la verdadera, auténtica, real y propia luz (*Io.* 1, 7-9; 3, 19; 8, 12; véase la bendición de la luz el día de sábado santo). Toda luz terrena alude a El. En El se hizo presente la eterna luz de Dios dentro de la historia humana. Pero lució tan escondida que los hombres pudieron no verla. En la nueva Jerusalén celestial irrumpe con poder manifiesto desde su cuerpo glorificado. Su brillo ilumina la ciudad celeste. La luz que ilumina desde el Señor es distinta de toda luz terrena. Aunque ésta ilumine al mundo con tanta claridad, el mundo con su indigencia y sus pecados puede parecer, sin embargo, oscuro al hombre. En este sentido dice San Buenaventura que el mundo está lleno de noches. En el mismo sentido, en el drama de Claudel *El padre humillado,* pregunta el ciego pensamiento al deber que le va a abrir los ojos: "¿Puedes asegurarme que vale la pena abrir los ojos? ¿Puedo ver la justicia si los abro?" Aunque el sol parezca tan claro, no puede expulsar la noche de la injusticia y de la vulgaridad. La luz de Cristo no sólo ilumina de otra manera, sino que transforma el mundo de forma que en él no queda ya ni desgracia ni miseria. Por eso es la verdadera luz. Comparada con su fuerza luminosa, toda luz terrena es una turbia apariencia. La luz de Cristo no conoce puesta de sol. Por eso la ciudad celestial no conoce la noche, sino sólo un día eterno. Sus habitantes son transfigurados por la luz procedente de Cristo glorificado. Se hacen lu-

minosos. Se cumple lo prometido en *II Cor.* 3, 18: "Todos nosotros, a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor."

XI. *Los pueblos en la ciudad celeste.*

Los habitantes de la ciudad celestial constituyen una comunidad viviente. Los hombres han buscado siempre la unidad. Pero quisieron conseguirla por caminos torcidos, por sus propias fuerzas y prescindiendo de Dios. Por eso fueron dispersados por Dios al comienzo de la historia (*Gen.* 11). La formación de pueblos procede, por tanto, de la voluntad divina. Dios ha dado a cada pueblo una tarea terrena. Si no la acepta se revela contra Dios. Cristo, cabeza de la creación, ha redimido también a los pueblos. Lo mismo que todo el cosmos, también los pueblos han recibido una consagración y bendición de Cristo. Desde los pueblos, razas y naciones así bendecidos son llamados los hombres a formar la nueva comunidad formada por Cristo. También ella es llamada pueblo. Pero es pueblo de modo distinto de todos los pueblos de la tierra. A éstos les ha sido encargado configurar el mundo. Su tarea termina con el fin de la historia. Los pueblos no pueden dar la salvación. Nadie se hace feliz o desgraciado por el hecho de pertenecer a un pueblo. Cada uno anhela la salvación como perteneciente a un pueblo, pero no por pertenecer a él. La salvación debe ser predicada a todos los pueblos (*Isa.* 2, 4; 55, 4 y sigs.; *Mt.* 24, 9. 14; 25, 32; 28, 19; *Mc.* 11, 17; 13, 10; *Lc.* 21, 24; 23, 47; *Rom.* 15, 10; *Gal.* 3, 8; *Apoc.* 5, 9; 10, 11; 11, 9; 13, 7; 14, 6). La predicación entre los pueblos significa una llamada de Dios a los reyes, a los dirigentes y a los dirigidos. Los así llamados son situados ante la decisión de agotarse y perecer en la vida de su pueblo, es decir, en la vida de este mundo, o convertirse a Cristo por encima de este mundo. Los que se confían a Cristo son llamados desde la existencia intramundana y nacional, y sin perder la pertenencia a su pueblo ni sustraerse a sus tareas, a una comunidad formada por el cielo en la tierra, a la Iglesia, neotestamentario pueblo de Dios. Los pueblos no entran en la Iglesia en cuanto pueblos, sino en sus miembros convertidos. La Iglesia no es la comunidad de pueblos, idiomas, familias y naciones, sino de los creyentes de todos los pueblos, idiomas, familias y naciones. El pueblo de Dios así formado no tiene que con-

figurar lo terreno inmediatamente. Le incumbe la tarea de predicar el reino de Dios y servir así a la salvación.

Si a los pueblos les ha sido confiado el servicio histórico a la tierra, perderán su razón de existir tan pronto como se acabe la historia. No vivirán como tales en el futuro eón. Los pueblos no van en cuanto tales ni al cielo ni al infierno. Sin embargo, se puede hablar en algún sentido de su pervivencia. Perduran en la ciudad celestial aquellos de sus miembros que fueron recibidos en ella. Pues éstos tendrán para siempre el sello de la pertenencia a un determinado pueblo. Así habría que entender el hecho de que San Juan vea que los pueblos entran al fin de los tiempos en la ciudad celestial y llevan consigo su gloria. Lo valioso de sus características será para siempre conservado en la ciudad celeste, aunque de manera transformada (*Apoc.* 21, 24). Nada se perderá. Los pueblos se reunirán por medio de sus miembros salvados en un solo pueblo de Dios. Todas las tensiones y oposiciones serán desterradas de en medio de ellos para siempre. Sus características se estructurarán en una feliz armonía. En la forma cuadrada de la ciudad celeste se simboliza la armonía. Allí desaparecerán todos los privilegios de raza. Pues la comunidad de los habitantes de la ciudad no funda en la carne ni en la sangre, sino en el Espíritu Santo. Allí encontrarán su definitiva acogida las oraciones que la Iglesia hace la noche de Pascua. "Oh Dios, vemos de nuevo brillar tu anterior milagro en nuestro tiempo. Pues lo que diste con tu poderosa diestra a un pueblo liberándolo de los perseguidores egipcios lo obras para salvación de los pueblos por medio del agua del renacimiento; haz que todo el mundo entre con su plenitud en la filiación de Abraham y en la filiación de Israel." "Oh Dios, Tú has conducido a la pluralidad de los pueblos a alabar tu nombre y a la unidad: danos voluntad y poder de hacer lo que mandas, para que el pueblo llamado a la eternidad se haga uno con creyente disposición de ánimo y piadoso obrar." Véase la disertación de J. Eger en la Universidad de München: *Salus gentium. Eine patrist. Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand* (1948).

XII. *Grandeza y gloria de la ciudad celeste.*

El número de los que forman esa comunidad es incalculable. Esto se expresa en la grandeza de la ciudad representada en dimensiones sobrehumanas. En la misma dirección apunta el número 144.000

(*Apoc.* 7, 4, 14, 1). Es el número de la perfección. "Contiene como factores el número perfecto de 12 al cuadrado y la cifra mil, que por sí sola y en sus múltiplos simboliza una gran cantidad; el ejército de los elegidos alcanza, por tanto, la perfección determinada por Dios" (Ed. Schick, *Die Apocalypse,* en *Das Neue Testament,* edit. por K. Staab [1952] 36). Sobre el simbolismo de los números del Apocalipsis. Cfr. J. Sauer, art. *Zahlensymbolik,* en *Les. f. Theol. u. Kirche X* (1938), 1025-30; A. Heller, *Biblische Zahlensymbolik,* Reutlingen, 1936; O. Rühle, en *Theol. Wörterb. zum NT I* (1933), 461-64; Jos. Freundorger, *Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie,* Freiburg/Br., 1929.

La comunidad de la ciudad celestial está fundada sobre el fundamento de los profetas y de los apóstoles. Lo que prometieron los profetas en el AT y predicaron los apóstoles en el NT se cumple en ella.

La ciudad posee gloria y dignidad. Signos de ello son sus murallas. No las necesita para protección. San Juan contempla muchas veces las murallas porque en ellas está simbolizada la dignidad de la ciudad según la idea antigua. Los habitantes de la ciudad viven en plenitud y seguridad de vida. La plenitud se expresa en que todo lo que nos podemos imaginar de costoso y glorioso está incluído en ella. La seguridad de vida encuentra su expresión en el hecho de que sus guardianes son ángeles. Como una alegre comunidad festiva, caminan los pueblos por sus resplandecientes calles y plazas.

Habría que caracterizar como un fanatismo el hecho de que esperáramos de los esfuerzos humanos un paraíso futuro. Cierto que es esperado y prometido por todos los fanáticos y revolucionarios, pero tales esperanzas siempre resultan ilusiones. Tales promesas exigen siempre un precio demasiado alto. Sangre y sudor, desesperación y tormento son los caminos por los que los hombres tienen que pasar para llegar al paraíso terreno. El sabio no se deja engañar por los hombres. Sin embargo, espera un estado de paz definitiva, no como resultado de los esfuerzos humanos, sino como regalo de Dios. Las que El acaricia son esperanzas prudentes. Sólo porque tiene una garantía fidedigna de ellas, puede entregarse a ellas en este mundo, en que por todas partes imperan los signos de la muerte y de la catástrofe, que está lleno de melancolía y lágrimas.

Como si Dios tuviera preocupación de que tal imagen del futuro nos parezca increíble, a mitad de la descripción de la ciudad de Jerusalén se dirige inmediatamente al vidente con las palabras:

"Estas son las palabras fieles y verdaderas." La promesa de Dios es tan cierta que San Juan ve ya su cumplimiento. Dios habla: "Ha ocurrido. Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin." Es como si Dios no pudiera darse por satisfecho asegurando que no se trata de vacía palabrería, sino de realidad. Al hombre que vive continuamente la muerte, el peligro y la indigencia, nunca se le puede meter en la conciencia con suficiente energía que estos poderes no durarán eternamente. Por eso Dios al final de la gran visión de la ciudad celestial hace que un ángel anuncie la verdad de lo que Juan ha contemplado y tiene que comunicar al mundo: "Y me dijo: Estas son las palabras fieles y verdaderas, y el Señor, Dios de los espíritus de los profetas, envió su ángel para mostrar a sus siervos las cosas que están para suceder pronto" (*Apoc.* 22, 6). Véase Ed. Schick, *o. c.*, 94-102.

7. *¿Anhelan los bienaventurados la resurrección de los muertos y la plenitud en la comunidad?*

Una mirada a la doctrina de los Padres y de los teólogos medievales indica que se fijaron primero en la salvación social y sólo después en la individual. Surgió el problema de qué forma de vida convenía a los que se habían apartado ya de esta vida terrena, pero no participaban todavía de la resurrección de los muertos. Trataremos con más detenimiento esta cuestión en el § 302. Aquí sólo vamos a observar que la acentuación de la plenitud total en la época de los Padres y en parte también en la teología medieval tuvo como consecuencia ciertas inseguridades y dudas. Cierto que éstas fueron ya superadas plenamente en el siglo XIII, de tal forma que según Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura es completamente claro que el hombre participa de la vida de la bienaventuranza o de la condenación inmediatamente después de su muerte; de la vida de bienaventuranza, cuando ha sido plenamente purificado. Por eso es tanto más de extrañar que en la primera mitad del siglo XIV el Papa Juan XXII cayera en las viejas dudas. En dos sermones (1331 y 1332) explicó con insistencia que el hombre individual sólo consigue la bienaventuranza el día del juicio final, y que por tanto hasta entonces vive en un estado parecido al sueño. Juan XXII mantuvo también esta opinión en el Consistorio del 3 de enero de 1334. Véase Noël Valois, *Jacques Duese (Pape Jean XXII)*, en *Histoire litteraire de la France* (34), 551-617. Le Bachelet, *Benoît XII*, en *Dictionnaire de théologie catholique* 11 (1932), 677-93.

Esta opinión de Juan XXII era sin duda falsa, e incluso herética; sin embargo, era la conclusión, exagerada y por tanto injustificada, de una premisa mayor correcta. Al estudiar el destino de los individuos expondremos más exactamente y criticaremos la doctrina de Juan XXII. Dió ocasión a una declaración del magisterio oficial sobre el destino del individuo y representa, por tanto, un cambio en la explicación del problema escatológico. El Papa no defendió su opinión como definición oficial, sino que la enseñó como convencimiento personal y finalmente se convenció de otra opinión mejor: los individuos alcanzan la felicidad o la condenación antes del juicio final inmediatamente después de su muerte. Sigue siendo cierto, sin embargo, que la forma perfecta de la bienaventuranza, de cualquier modo que se explique, sólo se alcanza al resucitar los muertos y llegar la plenitud de la comunidad humana. Si es así, los bienaventurados en el cielo siguen teniendo alguna espera, un anhelo de la figura perfecta de la felicidad, pues no han alcanzado la figura plena de la bienaventuranza, pero viven con la seguridad de que la alcanzarán. Por otra parte, esta espera no puede ser llamada esperanza, pues a la esperanza pertenece, en caso de que la palabra se entienda en su verdadero sentido, el miedo de que no se puede alcanzar lo esperado. Sin embargo, los bienaventurados están ciertos de su cumplimiento. Su espera es, por tanto, alegre y animosa. Su anhelo es el anhelo del amor seguro de su cumplimiento. Tampoco se puede olvidar al juzgar este estado que los bienaventurados viven con la suprema intensidad. En tal estado desaparece el sentimiento del tiempo y de la duración. No se puede, por tanto, suponer que ven ante sí un largo futuro incalculable. Las ideas del tiempo en que nosotros vivimos les son ajenas. Sus existencia transcurre más allá de la línea temporal. Su vida no es ni temporal ni eterna. Tampoco se mueve en una línea media entre el tiempo y la eternidad. Les conviene un modo de existencia que no es ni el ahora estante de la eternidad ni el flujo continuo de nuestro tiempo. Es una vida de tipo especial. Tiene crecimiento, intensificación y enriquecimiento, pero no de un modo continuo, sino como a golpes. Trataremos de este problema más extensamente en el § 302.

El hecho de que también los bienaventurados del cielo tengan un anhelo, porque viven todavía en la anteplenitud y no en la plenitud definitiva, fué muchas veces tratado en la teología. Dice por ejemplo Orígenes en una larga explicación en su *Séptima homilía sobre el Levítico* (n. 2, Lubac, *o. c.*, 368-73).

"Habló el Señor a Aarón: "No debéis beber vino ni bebidas embriagadoras, tú y tus hijos contigo, cuando os acercáis al tabernáculo de la alianza o camináis hacia el altar"... Quiere, por tanto, la divina Palabra que los sacerdotes sean sobrios en todo, porque se tienen que acercar al altar de Dios para rezar por el pueblo y expiar por los demás... Ahora bien, si nos preguntamos de cuántos modos puede embriagarse el sentido humano veremos que también beben los que se encuentran a sí mismos sobrios. La ira emborracha el alma. El furor la sobre-embriaga, si puede haber algo superior a la borrachera. La concupiscencia y la ambición no sólo emborrachan al hombre, sino que lo hacen rabioso. El deseo impuro obnubila el alma, como, al contrario, también los deseos santos la emborrachan, pero con aquella santa embriaguez de la que uno de los santos dijo: "¡Y tu embriagante cáliz, qué glorioso es!"...

"Nuestro Señor y Salvador es llamado por San Pablo Sumo Sacerdote de los bienes futuros. El mismo es, por tanto, Aarón, y sus hijos son los Apóstoles, a quienes El mismo dijo: "Hijitos míos, todavía estoy algún tiempo con vosotros." ¿Y qué prescribe la Ley a Aarón y a sus hijos? No deben beber vino ni bebidas embriagadoras cuando se acercan al altar. Veamos cómo se puede aplicar a Nuestro Señor Jesucristo, que es el verdadero Apóstol. Primero hay que tener en cuenta cómo este verdadero Sumo Sacerdote y sus sacerdotes, antes de acercarse al altar beben vino, pero cuando empiezan a acercarse al altar y entran en el tabernáculo de la alianza se contienen del vino... Antes de sacrificarse, Cristo bebió vino en el tiempo de la historia sagrada terrena. Finalmente fué llamado comedor y bebedor, amigo de publicanos y pecadores; pero cuando se aproximaba el tiempo de su cruz y tenía que acercarse al altar donde quería ofrecer el sacrificio de su carne tomó, se dice, un cáliz, lo bendijo y lo dió a sus discípulos con las palabras: "Tomad y bebed. Vosotros—dijo El—podéis beber todavía, porque no estáis cerca del altar." Pero El, como quien se acerca al altar, dijo: "En verdad os digo que no beberé del producto de esta viña hasta que no lo beba en el reino de mi Padre."

"Si alguien de vosotros se acerca con oído puro contemplará un misterio inefable. ¿Qué significa cuando dice "no beberé más...?" Dijimos arriba que a los santos se les ha hecho la promesa de una santa embriaguez... Como hemos visto qué es la embriaguez de los Santos... dejadnos ahora ver de qué modo el Señor no bebe ya más vino hasta que beba de nuevo en el reino de Dios. Mi Salvador está triste también ahora por mis pecados. Mi Salvador no puede alegrarse mientras yo permanezca en la perdición. ¿Por qué no puede? Porque es abogado de nuestros pecados ante el Padre. Tal como dice su discípulo San Juan: "Si uno ha pecado, tenemos un abogado ante el Padre, Jesucristo el justo, y El mismo es el sacrificio expiatorio por nuestros pecados." ¿Y cómo puede alegrarse y beber el vino de la alegría el que es abogado de mis pecados, si yo le entristezco con mis pecados? ¿Cómo puede el que se acerca al altar para expiar por mis pecados estar alegre, si continuamente sube hasta El la tristeza de mis pecados? "Beberé con vosotros—dice—en el reino de mi Padre." Hasta que no obremos de forma que ascendamos al reino no puede beber el vino que prometió beber con nosotros. El está triste mientras nosotros perseveramos en el error. Pues si su Apóstol se entristecía por algunos que pecaron y no hicieron penitencia por su comportamiento, ¿qué debo decir del que es llamado Hijo del amor, que se enajenó a sí mismo por el amor que

nos tenía y no buscó lo que era suyo porque era igual a Dios, sino que buscó lo nuestro y por eso se enajenó? Quien buscó de esa manera lo nuestro ¿no va a buscar ahora lo que es nuestro, no va a pensar lo que es nuestro, no va a entristecerse por nuestro error y llorar por nuestra perdición y tribulación quien lloró sobre Jerusalén y dijo: "Cuántas veces quise reunir a tus hijos como la gallina congrega a sus polluelos y tú no quisiste"? Quien, por tanto, tomó sobre sí nuestras heridas y padeció por nosotros como un médico de las almas y de los cuerpos ¿no iba a volverse ya a preocupar de nuestras ulcerosas heridas?... Espera, por tanto, que nos convirtamos, que sigamos su ejemplo, que sigamos sus pisadas y que El se alegre con nosotros y beba con nosotros en el reino de su Padre... Nosotros somos, por tanto, quienes descuidando nuestra vida aplazamos su alegría. Nos espera para beber el producto de esta viña. ¿De qué viña? De la que El mismo era modelo: "Yo soy la viña, vosotros los sarmientos." Y así pudo decir también: "Mi sangre es verdaderamente una bebida y mi carne es verdaderamente un comida." Pues en verdad lavó su vestido en la sangre de los racimos. ¿Qué es eso, pues? Espera la alegría. ¿Para cuándo la espera? "Cuando haya cumplido su obra", dice. ¿Cuándo cumple la obra? Cuando me haya hecho a mí, el último y peor de todos los pecadores, perfecto, entonces habrá acabado su obra; pues ahora su obra está inacabada mientras yo sea imperfecto. Finalmente: mientras yo no me haya sometido al Padre, El mismo no será llamado sometido. No porque El mismo necesite someterse al Padre, sino que en consideración a mí, en quien no ha acabado todavía su obra, El mismo no será llamado sometido. Pues leemos: "Que nosotros somos el cuerpo de Cristo y sus miembros en parte." Consideremos qué significa "en parte". Estoy, por ejemplo, sometido a Dios según el espíritu, es decir, el propósito y voluntad, pero mientras la carne desee en mí contra el espíritu y el espíritu contra la carne y no pueda someter la carne al espíritu estoy ciertamente sometido a Dios, pero no del todo, sino en parte. Cuando pueda poner mi carne y todos mis miembros en concordancia con el espíritu estaré plenamente sometido. Ahora que has entendido qué significa "en parte" y qué es estar sometido totalmente, vuelve a lo que dijimos sobre el sometimiento del Señor y ve: como se dice de todos nosotros que somos su cuerpo y sus miembros, no se puede decir de él que esté plenamente sometido mientras algunos de nosotros no se hayan sometido completamente. Pero cuando haya cumplido su obra y haya llevado a todas sus criaturas al número perfecto de la plenitud, entonces será llamado sometido en los que El sometió al Padre, en los que cumplió la obra que el Padre le encargó, para que Dios sea todo en todas las cosas... Entonces habrá alegría y se alegrarán los huesos humillados y se cumplirá lo que está escrito: el dolor, la tristeza y las lamentaciones huyen. Pero no pasemos por alto tampoco que no sólo se dijo a Aarón: "No bebas vino", sino también a sus hijos, cuando se acercaban al santuario. Tampoco los Apóstoles han recibido todavía su alegría, sino que también esperan que les sea concedida. Pues tampoco los Santos apartados de aquí abajo reciben inmediatamente la plena recompensa de sus méritos, sino que nos esperan, aunque vacilemos, aunque permanezcamos perezosos. Pues no tiene la plena alegría mientras entristezcan y lamenten por nuestros errores y pecados. Tal vez no me creas. ¿Quién soy yo para decir una afirmación de tal importancia? Pero a favor de ello aduzco un testimonio del que no puedes dudar, el

testimonio del maestro de los pueblos en la fe y en la verdad, del Apóstol San Pablo. Después que, escribiendo a los hebreos, ha enumerado a todos los Santos Padres que se justificaron por la fe, añade: "Pero estos que tienen el testimonio de la fe todavía no han alcanzado la promesa, ya que Dios previó algo mejor para nosotros, para que no consiguieran la plenitud sin nosotros." ¿Ves, pues, que Abrahám espera todavía alcanzar la plenitud? También esperan Isaac y Jacob y todos los profetas nos esperan para, junto con nosotros, alcanzar la bienaventuranza perfecta. De ahí aquel misterio del juicio aplazado hasta el último día. Pues es un cuerpo el que espera la justificación, un cuerpo el que resucita para ser juzgado Pues aunque son muchos miembros, sólo es un cuerpo; no puede decir el ojo a la mano: "No te necesito." Aunque el ojo esté sano y sea capaz de ver, ¿qué alegría tendría el ojo si le faltaran los demás miembros? ¿O qué clase de perfección tendría si no tuviera manos, si le faltaran los pies y no existieran los demás miembros? Pues hay una gloria destacada del ojo, sugerida, por ejemplo, en la visión del profeta Ezequiel, que dice: "Los huesos tienen que encontrarse con los huesos y los nervios con los nervios, y las venas y la piel tienen que estar cada una en su sitio... Pues cada uno de aquellos huesos estaba débil y padecía bajo la mano del poderoso. Pues les faltaba el nervio del amor, el tendón de la paciencia, las venas del espíritu de vida y la fuerza de la fe. Pero cuando llegó el que reúne lo disperso y juntó lo dispersado uniendo hueso a hueso y nervio a nervio, empezó a edificar el santo cuerpo de la Iglesia... Ve finalmente lo que añade el profeta: "Estos huesos—no dice todos los hombres, sino estos huesos—son la casa de Israel." Tendrás, por tanto, alegría si te apartas de este mundo como santo; pero tu alegría sólo será completa cuando no te falte ningún miembro. Tú esperarás, como has sido esperado. Pero si a ti, que eres un miembro, te parece no tener alegría completa mientras te falta un miembro, ¿cuánto más le tiene que parecer a nuestro Señor y Salvador, que es la Cabeza y autor de este cuerpo, la alegría no completa, cuando está privado todavía de alguno de los miembros de su cuerpo?... No quiere, pues, recibir su gloria completa sin ti, es decir, sin su pueblo, que es su cuerpo y sus miembros. Pues quiere vivir en este cuerpo de su Iglesia y en estos miembros de su cuerpo como alma para que todos mis movimientos y acciones procedan de su voluntad y se cumpla en nosotros las palabras: "Viviré y habitaré en ellos." Ahora, mientras no todos somos perfectos, sino todavía en pecado, está en nosotros "en parte" y por eso sabemos en parte y profetizamos en parte hasta que cada uno merezca alcanzar la medida que describe el Apóstol: "Vivo yo, pero no soy yo, sino que es Cristo quien vive en mí." En parte, pues, como dice el Apóstol, somos ahora miembros suyos y en parte somos huesos suyos. Pero cuando se junte hueso a hueso y nervio a nervio, en el sentido que hemos descrito arriba, El dirá también sobre nosotros aquellas palabras proféticas: "Todos mis huesos dicen: Señor, ¿quién es igual a Ti? Pues entonces hablarán todos los huesos y alabarán y darán gracias a Dios."

San Bernardo de Claraval dice en el *Tercer sermón de la fiesta de Todos los Santos* (*PL* 183, 468-73; cfr. *De diligendo deo*, 29-33, *PL* 182, 992-95: "Muchos de los nuestros están ya en el pórtico sagrado y esperan a que el número de hermanos sea completo. Los

santos no entrarán en aquella bienaventurada casa sin nosotros, sin el pueblo que les pertenece." Bossuet (*Elévations sur les mystéres*, 18, 6) explica en el mismo sentido: "Jesucristo sólo estará completo cuando se cumpla el número de los santos." Vamos a citar todavía un texto de Juliana de Norwich sobre la esencia espiritual de Jesús (*Offenbarungen der göttlichen Liebe*, cap. 13; edit. por O. Karrer, Paderborn, 1926, 87-89):

"Algún día tendrá fin la sed espiritual de Jesús. Este enorme anhelo de amor dura, por tanto, todavía y durará hasta que seamos testigos del último juicio; pues los elegidos, que serán la alegría y la dicha de Jesús por toda la eternidad, están en parte todavía aquí abajo, y después de nosotros vendrán otros todavía. Siente, por tanto, una ardiente sed de tenernos a nosotros en sí, para ser feliz. Así, al menos, me parece a mí..., ya que Dios es la perfecta e infinita bienaventuranza que no puede ser ni aumentada ni perjudicada, pero por su humanidad ha querido padecer toda especie de dolores y la muerte... Actualmente, como Cabeza nuestra que ha sido glorificada, no puede padecer ya. Pero en su cuerpo místico no ha sido glorificado todavía perfectamente. Por eso siente siempre el anhelo y la sed que padeció en la Cruz y que, a mi parecer, presintió ya desde la eternidad. Y así será hasta que la última alma salvada haya entrado en la eterna bienaventuranza. Mientras estemos en necesidad durará en Jesús esta sed espiritual y nos arrastrará hacia su bienaventuranza." (Véase U. Ranke-Heinemann, *Die innere Herrkichkeit der Kirche*, en "Der katholische Gedanke 12" (1957), 3945; Ant. Piolanti, *Il mistero della communione dei Santi nella rivelazione e nella teologia*, Roma, 1957.)

APARTADO 2.°

CIELO NUEVO Y TIERRA NUEVA

1. *El hombre, señor de la creación*

La plenitud de la humanidad se manifiesta también en la plenitud de toda la creación. La razón de ello está en la relación de mundo humano y extrahumano. La vida del hombre es una vida en el mundo y con el mundo y está unido a él por numerosas y profundas relaciones. Fuera de él no puede encontrar ni alcanzar un punto de Arquímedes para sacarlo de quicio. Sin embargo, el hombre es cabeza y señor de la creación. Fué llamado por Dios a la existencia cuando ya habían sido creadas las demás cosas, las estrellas, las rocas, las plantas, los animales, la luz, el agua, la tie-

rra. Necesitaba todas estas cosas para existir. Por él y por amor a él fueron creadas todas ellas por Dios. Dios habló a los dos primeros hombres: "Procread y multiplicaos y henchid la tierra; sometedla, dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra" (*Gen.* 1, 28). Con estas palabras se entregó al hombre el dominio sobre la tierra. Debe considerar su dominio como un feudo de Dios y realizarlo sometido a Dios. Lo que Dios dice es a la vez indicativo e imperativo.

Una forma especial del dominio del hombre sobre la creación es el hecho de dar nombres. Se narra en el *Génesis*: "Y se dijo Yavé, Dios: No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él. Y Yavé, Dios, trajo ante el hombre todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo los llamaría, y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera. Y dió el hombre nombre a todos los ganados y a todas las aves del cielo, y a todas las bestias del campo" (*Gen.* 2, 18-20). En el hecho de poner nombres se expresa la unión del hombre con la naturaleza y su superioridad sobre ella. Dar nombre significa tanto como definir el ser. El hombre determina el ser de las cosas. Lo define válidamente. Lo define con sus palabras humanas, con su medida humana. Introduce su propia medida en las cosas y ella tiene validez para ellas. Al poner nombres crea orden entre las cosas. Al darles nombre determina su rango y su puesto en la eternidad. El mundo es confiado al hombre para que lo administre (*Lc.* 16, 1-13). Entre el hombre y el cosmos hay, por tanto, una estrecha relación. En la unidad total que surge entre él y la creación restante el hombre es el superior. Desde el punto de vista meramente cuantitativo, el fuego y el agua y el hierro son ciertamente más poderosos que el hombre. Pueden aniquilarlo. Pero en el hombre hay una fuerza que lo eleva sobre todas las cosas: el espíritu. Dice Pascal: "No tengo que buscar mi dignidad en lo espacial, sino en orden de mi pensamiento; poseer países no me servirá de nada. Por la magnitud espacial el universo es lo que me rodea y me devora como a un punto. Pero por el pensamiento soy yo quien lo abarca" (Vol. 2, § 127).

El hombre realiza su unión con el mundo y su puesto dominante en él de múltiples modos; por ejemplo, en la respiración, en el comer, en el vestido, en la vivienda, en el conocimiento, en la configuración artística y en el trabajo cultural de cualquier tipo. En todas las formas de su dominio sobre el mundo configura la tierra.

La profundidad de este proceso se expresa ya en el hecho de que el cosmos, tanto en el microcosmos como en el macrocosmos, se hace tanto más abigarrado y variado cuanto más se aproxima el hombre. Y a la inversa se hace tanto más monótono y uniforme cuanto más se aleja del hombre. En el universo hay distancias inimaginablemente grandes. Pero los acontecimientos cósmicos se mueven en un transcurso vacío y desolado. Donde el hombre no llega, impera el desierto y la soledad (Ph. Dessauer).

Este hecho significa que el hombre está en el centro del cosmos y a la vez es superior a todo el resto de la creación. La misma situación resulta del hecho de que la creación está abierta a las preguntas del hombre. El hombre hace a la creación las preguntas que ascienden de su propio ser. Lleva consigo su medida. Sólo cuando la creación está ordenada al hombre y lleva de algún modo la imagen del hombre en sí puede ser alcanzada por las cuestiones humanas y dar respuesta a ellas. En la misma dirección apunta una observación de la actual teoría del conocimiento. El conocimiento humano significa trato con el mundo, participación en su ser y en su vida. Los ensayos que la actual ciencia de la naturaleza ha hecho en los procesos atómicos aclaran esta importancia del conocimiento. Mientras que, según la concepción aristotélico-escolástica, el mundo se enfrenta como objeto al sujeto cognoscente, de forma que el hombre, en el proceso del conocimiento, no añade nada al ser de las cosas conocidas, mientras que, según Kant, el hombre imprime al ser desconocido de las cosas sus formas de intuición; según las concepciones de la actual ciencia de la naturaleza, el proceso del conocimiento ocurre cuando tanto el objeto como el sujeto contribuyen a la figura de lo conocido. Según la física atómica actual, los últimos elementos estructurales de la materia (ondas o partículas) se cambian cuando el hombre se dirige a ellos con sus aparatos de observación. El hombre sólo puede conocer la materia cambiada y configurada por el proceso de observación. El es, por tanto, quien da configuración al mundo material. Por esa actividad configuradora del hombre es ordenado el mundo. Si las cosas aparecieran a los ojos del hombre en su ser primitivo, despojadas de la forma que el hombre les da, darían la impresión de una complicación caótica. El mundo está, por tanto, creado de tal forma para el hombre, que puede recibir de él forma y orden. En esto se ve que el comportamiento del hombre tiene significación decisiva para el mundo.

Donde más claro se ve la ordenación recíproca de hombre y

naturaleza es en la relación del animal con el hombre. Por una parte, el hombre presiente en el animal una extrañeza y cerrazón inevitables. Tiene una posesión inaccesible para el hombre. Por otra parte, el animal está abierto al hombre, lo mismo que él está abierto al animal. Esta recíproca patencia es importante para ambos. Ante el animal, el hombre puede hacerse consciente de sí mismo al darse cuenta de su parentesco y de su diversidad. El placer del hombre en contemplar al animal significa que el hombre ve en el animal algo significativo para él. Los animales tienen análogo simbolismo para los hombres. El hombre debe contemplarlos para recordar su propio ser. No es indiferente el tipo de imágenes que el hombre tenga. Determinan y alimentan su vida. Cumplen esta función, aunque el hombre no sea claramente consciente de su sentido. Cuanto más grande sea el simbolismo de las imágenes que viven en su interior para su propia vida, tanto más fecunda será la actividad que desarrollen. Las imágenes que el hombre se apropia al contemplar a los animales tienen un efecto de especiales características. Ello ocurre aunque no se explique reflejamente en su espíritu el simbolismo de los animales. Cuando el animal tiene fuerza simbólica para él, al contemplarlo se apropia de imágenes que tienen su fecundidad inconscientemente y sin análisis racionales.

Más importante que para el hombre es para el animal esta relación recíproca. Lo mismo que el hombre recuerda su propio ser por medio del animal, el animal es llevado a su verdadera forma de ser por el hombre. Al encontrarse con el hombre se realizan las diversas y opuestas posibilidades del animal. Vamos a aclararlo con algunos ejemplos. Si un niño sin malicia entra sin miedo en la caseta de un mastín y se echa a dormir, puede ocurrir que el perro no le haga daño alguno. El niño ha despertado las posibilidades buenas en el perro. Lo que puede sentir así, está contenido en el primitivo saber de Laotsé, sabio de la antigüedad china, que enseña: "Quien sabe dirigir bien su vida camina por el país y no necesita esquivar ni al tigre ni al rinoceronte... El rinoceronte no tiene en él dónde meter su cuerno; el tigre no tiene dónde hacer presa con sus garras..." Tal hombre no tiene sitios vulnerables ni mortales. El miedo es vulnerabilidad. El hombre puede, con su ser, poner al animal en buen orden con él. El ser del animal está abierto a este orden, no es para él una violencia extraña, es la plenitud última de la naturaleza animal. La misma comprensión de los animales encontramos entre los hindúes.

La contraprueba aparece en la siguiente narración: "Un buen

hombre se había empobrecido y vivía como guarda de una viña. Todas sus posesiones consistían en diez perros pastores con los que compartía su cabaña. Estaban pendientes de él y obedecían su palabra. Una noche se emborrachó hasta perder el sentido. Cuando al día siguiente no apareció en el servicio, se abrió su cabaña y fué encontrado muerto y destrozado por sus perros. El hombre borracho no era señor de los animales. Los animales no lo reconocieron. Bastó una falsa acción del borracho para excitar la animalidad, para despertar el instinto del animal. La posibilidad más general por que yacía en sus profundidades. La decisión estuvo en el hombre, no en el animal." El hombre se convierte en destino del animal (Ph. Dessauer).

Esto suele ocurrir no raras veces, como si el animal tuviera un oscuro presentimiento de estas relaciones, como si esperara del hombre su verdadero ser, como si pusiera en él ciertas indeterminadas esperanzas. Algo parecido parece estar en juego cuando el animal no sólo mira y observa al hombre, sino que lo examina. De esto se puede deducir que el animal no sólo ve en el hombre al cuidador que le da comida, sino otra cosa y mucho más. Así puede ocurrir que un animal cuando tiene que ser operado no deje acercarse a sí a ningún hombre. Pero cuando está presente su dueño, soporta paciente y sosegadamente cualquier dolor hasta que todo se acaba. Este ejemplo indica que el animal necesita de lo que el hombre hace.

2. *El hombre, destino de la creación*

Tales conocimientos nos dan un acceso a la comprensión del testimonio de la Escritura, según el cual el comportamiento del hombre tiene significación pancósmica, tanto en lo bueno como en lo malo.

Según la Sagrada Escritura, el pecado del hombre trasciende el marco de la historia universal. Obra destructoramente sobre toda la creación.

La maldición que Dios pronunció sobre el hombre cae también sobre la creación de la que él es rey. En el *Génesis* se cuenta (*Gen.* 3, 14-19): "Dijo luego Yavé, Dios, a la serpiente: Por haber hecho esto, maldita serás entre todos los ganados y entre todas las bestias del campo. Te arrastrarás sobre tu pecho y comerás el polvo todo el tiempo de tu vida. Pongo perpetua enemistad entre

ti y la mujer, y entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza, y tú le morderás a él el calcañal. A la mujer le dijo: multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor los hijos y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará. Al hombre le dijo: por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol de que te prohibí comer, diciéndote: no comas de él, por ti será maldita la tierra, con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos, y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan. Hasta que vuelvas a la tierra. Pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres y al polvo volverás."

Según estas palabras, la caída del hombre significa una catástrofe para toda la vida de la creación. Con esto no se dice que antes del pecado del hombre hubiera imperado la libertad de la muerte y del dolor. Sólo el hombre tenía la promesa de no tener que morir. También para él debía terminar la forma de vida anterior al pecado y comenzar una nueva forma de vida celestial. Pero este fin no debía ocurrir como ahora nos ocurre en la muerte, sino en un proceso de transformación sin dolor. Sin embargo, no está revelado que el resto de la creación estuviera completamente libre de la muerte y del dolor. También en el estado anterior al pecado los animales tenían que vivir unos de otros y unos para otros. No se puede suponer que por el pecado padecieran los animales un cambio de estructura y se convirtieran, por ejemplo, de herbívoros en carnívoros. Es para nosotros un misterio impenetrable el aspecto de la vida antes del pecado para la creación no humana. Sin embargo, aunque la Escritura no atestigua para esa creación no humana la libertad del dolor y de la muerte, la rebelión del hombre contra Dios significa desgracia para toda la creación. En su apartamiento de Dios el hombre arrastró consigo a toda la creación unida con él. Se podría explicar este proceso de la manera siguiente: el cambio ocurrido por el pecado afecta primariamente al hombre, no a la naturaleza. La naturaleza produjo también antes del pecado cardos y espinas. Pero no eran cardos y espinas para el hombre. Sólo por el pecado se convirtieron en cardos y espinas para él. Por la rebelión contra Dios el hombre cayó en el egoísmo y obstinación. Su pecado era *a priori* egoísmo y orgullo. Estas actitudes son corroboradas continuamente por el apartamiento del hombre respecto a Dios. El egoísta y orgulloso no se dirige ya a la naturaleza del modo objetivo y lleno de amor que Dios había dispuesto, sino que en su administración del mundo es cómodo, caprichoso e inte-

resado. La naturaleza no recibe, por tanto, de él lo que necesita para prestarle el servicio que él a su vez necesita. La tierra, la realidad objetiva, fué creada por Dios para que sirviera al hombre. El sentido más íntimo de la materia es servicio al hombre. Pero supuesto que las cosas realicen su ser y cumplan las funciones que resultan de él, es decir, de que presten al hombre los justos servicios, es el recto comportamiento del hombre frente a la materia. Esto implica amor y objetividad a la vez. El amor a la creación está condicionado por el amor a Dios creador. Donde muere el último muere también el primero. Cuando el hombre administra la tierra no con celo, sino con pereza, cuando la trata no según las leyes que Dios le dió, sino según su capricho egoísta, ella no puede producir ni dar lo que según la voluntad de Dios debía producir y dar. Entonces nace el hambre y la falta de protección y de orientación. La tierra se manifiesta como enemiga del hombre. Sin embargo, es claro que la enemistad de la tierra contra el hombre está fundada en la enemistad del hombre contra la tierra. Cfr. vol. II, § 134. Por tanto, el apartamiento de Dios significa apartamiento de la alegría, de la vida, del orden, de la luz. Con el hombre cayó, por tanto, toda la creación en la tristeza, en la oscuridad, en el desorden, en la lucha y en la muerte. La muerte adquiere ahora otra profundidad y una gravedad antes no existente. Está unida a un tormento no existente en el paraíso. A menudo aparece, sobre todo si es prematura, como sin sentido y sin relación con la totalidad de la naturaleza. Los animales fueron expulsados, junto con el hombre, del paraíso. Dolor y muerte se convirtieron en suerte de la naturaleza. La caducidad, la vanidad, es el signo de la nueva situación del mundo. El orden del cosmos está entorpecido. La lluvia no llega ya oportunamente, el crecimiento se interrumpe, la tierra tiembla. Se lamenta de la crueldad y violencia que ocurren sobre ella. El canto de alabanza de la criatura es superado en fuerza por el grito de la tierra debido a la sangre que tiene que beber (*Gen.* 4, 10; *Iob* 38, 41; *Ps.* 146 [145], 9). Grita a Dios pidiendo ayuda y misericordia. Dios la oye. Oye los gritos del cuervo pequeño lo mismo que el grito de la sangre de Abel. La contradictoriedad introducida en la creación por el pecado del hombre se convierte, del modo que acabamos de describir, en enemistad contra el hombre mismo. La naturaleza ya no sirve al hombre, señor suyo, con entrega evidente, porque no lo ve ya como señor de modo evidente y auténtico. Está llena de resistencia contra su trabajo y con frecuencia lo condena al fracaso. El mundo está lleno de crueldad e

inquietud, lleno de perfidia y absurdos, lleno de mentiras y engaños. Los antiguos cuentos de los malos espíritus del bosque y del aire, que encantan y hacen daño a los hombres, manifiestan una oscura conciencia de esta primitiva fatalidad.

También Cristo ve en el estado de guerra entre el hombre y la creación, en las destrucciones del cosmos y en el crecimiento de la cizaña la obra del pecado humano (*Mt.* 13, 25-30; *Mc.* 4, 39).

Quien con más claridad ha descrito la relación entre el destino del cosmos y la decisión del hombre es el Apóstol San Pablo. Escribe a los Romanos (8, 18-22): "Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros; porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto."

Cuando San Pablo dice "sabemos" alude a que la corrupción introducida en el cosmos por el pecado es un hecho bien conocido y reconocido. La criatura está sometida a un oscuro destino por una voluntad extraña, por la voluntad del hombre. El es el responsable. Lo ocurrido a la creación por el comportamiento pecador del hombre, es el destino de la caducidad. Esto no significa —ya lo hemos acentuado, pero hay que decirlo de nuevo para que se mantengan lejos del paraíso todas las ideas fantásticas—que antes del primer pecado no existiera la muerte en toda la creación de Dios. Sólo al hombre le fué prometida la libertad de la muerte, pero no al resto de la creación, que estaba, por tanto, sometida a la ley de la muerte. Pero la muerte tenía otra significación. Era el modo en que una cosa servía con evidente entrega a otra hasta la destrucción de su propio ser y vida. Por el pecado, en cambio, se introdujo en la creación la muerte, que es una imagen del pecado, que, por tanto, es absurda para el hombre superficial que no tiene en cuenta el pecado (*Rom.* 5, 12). Esta muerte impera en la naturaleza como una ley omnipresente. La caducidad es representativa para la creación. A cualquier parte que se mire se encuentra caducidad y corrupción. La creación ofrece el aspecto de la melancolía. También lo bello morirá (Schiller). La creación no puede representar simbólicamente la futura vida de gloria.

La creación, corrompida por el pecado, tiene que servir a la de-

bilidad y caducidad a consecuencia del pecado humano. No es imagen de la vida imperecedera ni es capaz de dar al hombre vida inmortal. Sólo puede producir vida mortal. En todas las obras humanas hechas con material del cosmos está metida la muerte. También las obras amenazadas de caducidad, y al fin continuamente presas de ella, tienen que ser robadas a la naturaleza con los esfuerzos del hombre. La naturaleza presta incluso su servicio mortal contra su voluntad. Por eso al hombre que mira hacia la naturaleza y vive en ella le sale desde todas partes al paso la nada que amenaza arrastrar de nuevo a su abismo las cosas creadas por Dios. Quien se abandona exclusivamente a la dirección de la naturaleza está, por tanto, en peligro de caer en el nihilismo. Algún día la creación se levantará por mandato de Dios contra los hombres y completará su servicio de muerte en la aniquilación a que será entregada por su ateísmo (*Apoc.* 6; 8; 9; 11; 15; 16). Sin embargo, el destino de muerte no es el destino definitivo de la naturaleza. Lo soporta con repugnancia y hace muchos esfuerzos para liberarse de él. Continuamente trata de alcanzar su figura definitiva. Todo su florecer y madurar, todos sus desarrollos en el transcurso de su propia historia son ensayos continuamente emprendidos de formar en sí el modo de ser que dé solución a la maldición que pesa sobre ella. Todas las empresas culturales humanas son también ensayos de la figura definitiva de la tierra. No pueden alcanzar en definitiva los que desearían alcanzar; sólo tienen significación transitoria, pero incluso así tienen gran importancia. Son imágenes de la figura del cosmos que Dios mismo creará. La tierra y todo esfuerzo por ella tienen, por tanto, carácter escatológico. Desde el momento de su creación, fué destinada la tierra a su plenitud como a su fin. Como la historia y el cosmos están orientados a esa figura de la tierra, ni el hombre ni la naturaleza pueden ahorrarse a pesar del continuo fracaso los intentos de dar a la creación su figura definitiva. Esto es lo que quiere decir San Pablo cuando habla de que la naturaleza gime por su salvación.

3. *Cristo y la plenitud de la naturaleza*

Sin embargo, aunque al hombre no le es posible liberarse por sus propias fuerzas de su perdición, tampoco la naturaleza logrará librarse de su caducidad por sus propias fuerzas. A pesar de todo, sus esfuerzos no son absurdos ni desesperados intentos. Tam-

bién a ella se le ha prometido que algún día logrará librarse de la caducidad, no como resultado de su evolución inmanente, sino como regalo de Dios. La creación será librada de la corrupción también por Cristo. San Pablo llama gemido a la ordenación hacia este estado. Del mismo modo que la naturaleza fué incorporada a la historia del pecado humano, también ha sido incorporada a la historia de la salvación humana. La criatura alcanzará su fin por medio del hombre. Cuando la historia humana alcance su meta, llegará a su fin también todo el mundo material. La relación entre el destino de la creación y la época de la salvación humana iniciada por Cristo se hace comprensible si pensamos que Cristo es el centro de la creación. Lo que antes dijimos de la significación del hombre en cuanto culminación de la obra creadora de Dios, logra su pleno sentido y su verdad completa, si consideramos a Cristo como compendio de todo lo humano. Si el hombre es cabeza y señor de la creación, ello vale de Cristo en el sentido más pleno.

Pues, en primer lugar, Cristo es el logos (*Io.* 1, 1 y sigs.), el Verbo eterno del Padre, por el que fué creado el mundo. La significación creadora y conservadora del logos implica dos cosas: primero, el logos es el poder creador por el que Dios llama al mundo a la existencia y lo conserva en ella. Es en cierto modo el poder existencial del cosmos. Además, en el logos están configuradas y compendiadas las ideas divinas sobre el mundo, de forma que el mundo es la manifestación del logos. El mundo está, por tanto, referido al logos en su esencia y en su existencia, en su ser y en su facticidad.

Sin embargo, la relación del mundo a Cristo tiene otro aspecto; le compete por haberse encarnado. San Pablo escribe a los Colosenses (1, 13-17): "El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados; que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fué creado por El y para El. El es antes que todo y todo subsiste en El." En la *Epístola a los Hebreos* se dice (1, 1-3): "Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo; y que siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su sustancia, y El que con su pode-

rosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la majestad en las alturas" (cfr. H. Schlier, *Der Epheserbrief*, Düsseldorf, 1958).

Habría que interpretar estos textos de la manera siguiente: lo mismo si el Hijo de Dios sólo hubiera querido hacerse hombre en un mundo caído en pecado para redimirlo, que si hubiera querido hacerse hombre también en un mundo que no conociera el pecado, la encarnación sería de todas las formas la coronación de todas las obras de Dios, porque Dios, en el orden real, quiso la encarnación de su Hijo desde la eternidad. Muchas palabras habló Dios al mundo. La encarnación es la última y más luminosa palabra que ha pronunciado dentro de la historia humana y de todo el cosmos. Todas las palabras anteriores que el Padre había dicho en la revelación natural o sobrenatural, fueron recapituladas y explicadas en Cristo como en un epílogo. Todas fueron habladas por esta palabra final. Todas las anteriores palabras fueron pronunciadas en el mundo por el Padre y a través del Hijo en el Espíritu Santo. Como todas estaban orientadas a la palabra final, no habrían sido pronunciadas si esta palabra final hubiera quedado callada. Todas las cosas y también nosotros tenemos la existencia por Nuestro Señor Jesucristo y para El (*I Cor.* 8, 6). El hecho de que existamos tiene su razón en Cristo porque nosotros existimos como los llamados por Cristo a la salvación y santificación. Por El y para El existe todo el cosmos. Scheeben ve bien estas relaciones cuando dice: "Como el sol en medio de los planetas, así está Cristo en medio de las criaturas como corazón de la creación, del que fluyen luz, vida y movimiento a todos los miembros del mismo, y hacia el que gravitan todos, para descansar en Dios en El y por El. A primera vista y en la vida práctica vemos el sol como una fuente de energía para bien de la tierra, y también solemos comprender a Cristo como liberador y auxiliador enviado por Dios, como nuestro Jesús de quien tenemos que esperar todas las cosas. Pero lo mismo que a lo largo del tiempo la ciencia ha demostrado que no es la tierra la que atrae al sol, sino el sol a la tierra, la teología científica tiene que penetrar para comprender a Cristo en toda su significación hasta considerarlo como centro de gravedad de todo el orden del universo" (*Die Mysterien des Christentums*, edit. por Josef Höfer, Freiburg, 1941, 371).

En el mismo sentido llama San Pablo a Cristo segundo Adán (*I Cor.* 15, 45). Lo mismo que la vida del primer Adán fué decisiva para el destino de la creación, lo fué también la vida del se-

gundo Adán. La rebelión del primer Adán fué una catástrofe para el cosmos y la obediencia del segundo iba a traer salvación al universo. Cristo tuvo significación no sólo panhistórica, sino también pancósmica. Cristo pone un nuevo comienzo a la humanidad y al cosmos.

Este nuevo comienzo fué fundado por El sobre todo con su muerte y su resurrección. Por la muerte y resurrección fué transformada la creación de Dios. Del mismo modo que la creación tuvo que tomar parte en la perdición del hombre causada por el pecado, pudo tener parte en el nuevo modo de existencia creado por la muerte y resurrección. La nueva situación del mundo está, por tanto, caracterizada por la muerte y la resurrección. Estos dos acontecimientos sellan todos los sucesos del mundo.

Por una parte, por la caída de Cristo ocurrida en la muerte se confirma la caducidad del mundo en grado sumo. Si el mismo Hijo de Dios entrado en la historia humana, y que en su núcleo personal más íntimo no tenía ninguna parte en la muerte, se sometió al destino de muerte en la naturaleza humana asumida por El, que estaba formada de la materia de la tierra caída en maldición, la creación no puede tener ninguna esperanza de sustraerse al destino de la muerte. Por la Cruz fué confirmado de nuevo su destino de muerte, que reveló en la Cruz de Cristo su última validez y su ineludible seriedad. Desde la Cruz de Cristo se subraya la caducidad del mundo. Desde que fué levantada en el mundo la Cruz de Cristo, la caducidad del mundo se manifiesta como propiedad esencial mucho más aún que antes. La Cruz de Cristo es el centro del mundo que atrae hacia sí a todo el cosmos parte a parte. Expresión de esta situación son todas las catástrofes. En la destrucción de ciudades y casas, en la catástrofe de países y reinos se revela continuamente que el cosmos está bajo la ley de la Cruz. El moribundo cuerpo de Cristo se dibuja en la destrucción a que han sido condenadas las cosas de este mundo. La Cruz de Cristo confirma, por tanto, con claridad definitiva, que todos los intentos del cosmos para alcanzar su figura definitiva con sus fuerzas inmanentes tienen que estar en definitiva condenados al fracaso. El cosmos existe en estado de decadencia. Es una realidad en demolición.

Sin embargo, lo mismo que la muerte de Cristo fué para El un paso hacia la vida imperecedera, cualquier caída y destrucción en el cosmos es también un paso hacia una nueva forma de existencia. Porque el cosmos participa en la muerte de Cristo y participa también, por ser Cristo su cabeza, en la vida gloriosa de Cristo. Esta

participación ocurrirá en su forma definitiva en el futuro, en el nuevo eón desarrollado al fin de la historia. Entonces alcanzará el cosmos su modo de existencia definitiva intentado por él mismo en esfuerzos siempre repetidos, pero fracasados. Lo llamamos cielo nuevo y tierra nueva.

Esta forma de existencia definitiva dada por Dios al fin de los tiempos le ha sido infundida al cosmos ocultamente desde el momento de la resurrección de Cristo. Al cosmos le han sido dadas, en cierto modo, fuerzas de resurrección. Está traspasado por la vida gloriosa de Cristo. Los Padres de la Iglesia expresan a veces la idea de que en la resurrección de Cristo resucitaron no sólo los hombres, sino también las cosas e incluso todo el cosmos, es decir, que la caducidad y la muerte fueron superadas desde la raíz. Dice por ejemplo San Ambrosio: "En El (Cristo) resucitó el mundo, en El resucitó el cielo, en El resucitó la tierra" (*De excessu fratris Satyri* I. II = *De fide resurrectionis*). Por Cristo se hizo una nueva creación (*II Cor.* 5, 17; *Gal.* 6, 15). El es el primogénito de la creación (*Col.* 1, 15).

Las fuerzas de resurrección y transformación infundidas en el mundo desarrollan actividad viva desde la venida del Espíritu Santo. Con el Espíritu Santo, que es el aliento amoroso que va del Padre al Hijo y del Hijo al Padre, se hizo presente en la comunidad de los cristianos, y, a través de ella en todo el cosmos, el amor creador que flotaba sobre las aguas al comienzo de la creación y configuró el caos en cosmos (*Gen.* 1, 2), que formó el cuerpo del logos encarnado, que lo consagró para el sacrificio de la Cruz, que lo resucitó de entre los muertos y le dió vida gloriosa y mortal. El Espíritu Santo apareció en todos estos procesos como fuerza vital inagotable y todopoderosa y como poder ordenador. Cuando el Padre lo hizo descender sobre el cuerpo muerto de Cristo, éste revivió y fué penetrado por el Espíritu divino de forma que alcanzó existencia inmortal. De la naturaleza humana glorificada del Señor fluye el Espíritu, según la voluntad del Padre el día de Pentecostés, hasta la tierra para transformarla a imagen del resucitado. Desde entonces actúa el Espíritu Santo, el Espíritu del amor, de la vida y de la alegría, en la configuración de la tierra. En la liturgia es comparado al fuego. Su actividad tiende de hecho a abrasar en el fuego de su amor las actuales formas del mundo en que se revelan la caducidad, la insuficiencia, la indigencia del mundo, a la que inhieren las lágrimas y gemidos de los hombres, y a crear una existencia de inmortalidad y alegría; el Espíritu Santo hace muchos

intentos para crear esta nueva forma de existencia antes de darle su figura definitiva. La palabra de la predicación, en la que hace oír el amor de Dios, los signos de los sacramentos, en los que se hace visible su amor son comienzos continuamente repetidos. Incluso de cualquier ensayo consentido de configurar el mundo, desde la transformación de la materia en comida humana hasta las obras supremas del arte, podemos decir que están de algún modo bajo la influencia transformadora del Espíritu Santo. En todas estas configuraciones y figuras actúa con diverso poder el Espíritu Santo, que dará al mundo su figura definitiva cuando suene la hora determinada por el Padre. Entonces al golpe de su verdad y de su amor perderá el mundo su figura actual y alcanzará la figura nueva pensada desde el principio, anhelada a través de los siglos y emprendida repetidas veces, aunque no lograda. Estará caracterizada por el hecho de ser causada por el Espíritu Santo, espíritu de amor y de alegría. La figura y orden definitivos del mundo serán por tanto una figura y un orden del amor. En ellos imperarán el amor y la verdad. Será por tanto lugar y manifestación del pleno reino de Dios.

La transformación de la creación fué profetizada en el AT. En Isaías (65, 17) se dice: "Porque voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva, y ya no se recordará lo pasado y ya no habrá de ello memoria." "Porque así como subsistirán ante mí los cielos nuevos y la tierra nueva que voy a crear, dice Yavé, así subsistirá vuestra progenie y vuestro nombre" (*Is.* 66, 22).

El nuevo estado del mundo iniciado por Cristo fué simbolizado, como antes dijimos, por algunos sucesos de su vida terrena. Cuando convirtió el agua en vino, o con unos pocos panes calmó el hambre de millares, o apaciguó la tormenta, o caminó sobre el mar, o hizo caer la presa en las redes de los discípulos en la pesca milagrosa, se trataba de signos expresos del estado en que el mundo ya no será opuesto al hombre, sino que se entregará servicial a él como a su señor. Lo que hizo Cristo durante su vida terrena en algunos lugares de la tierra, lo hizo radicalmente para todo el cosmos en su muerte y en su resurrección, aunque al principipio solo ocultamente. Pero la transformación oculta del mundo se hará algún día visible. Se revelará al fin de la historia cuando todo el mundo se transforme. Actúa ya en la figura del mundo del eón presente cuantas veces se realiza un sacramento, sobre todo en la Eucaristía. La transformación que ocurre en ella anticipa en cierto modo la futura transformación universal. La transformación implica la caída de todas

las formas actuales de existencia de este mundo. En esta catástrofe final se compendian todas las desgracias y catástrofes particulares del eón presente. En la transformación de la creación a ella unida se resumen también todas las transformaciones parciales anteriores y son llevadas a su fin último.

Cuando Cristo profetiza en su discurso del juicio la catástrofe final, promete a la vez un cielo nuevo y una tierra nueva. La relación entre la caída y la nueva configuración se expresa claramente en la segunda *Epístola de San Pedro*. En ella se dice (3, 10-13): "Pero vendrá el día del Señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos, y los elementos, abrasados, se disolverán, y asimismo la tierra con las obras que en ella hay. Pues si todo de este modo ha de disolverse, ¿cuáles debéis ser vosotros en vuestra santa conversación y en vuestra piedad, en la espectación de la llegada del día de Dios, cuando los cielos, abrasados, se disolverán y los elementos en llamas se derretirán? Pero nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva, en que tiene su morada la justicia." Según el *Apocalipsis* de San Juan, el cielo y la tierra huyen (*Apoc.* 20, 11). Huyen al abismo, que para ellos es una caída creadora. Su actual forma de existencia desaparece de forma que San Juan no puede verlos ya en el nuevo eón. Desaparece todo lo que pertenece al actual modo de existir del cielo y de la tierra. Cuando San Juan usa las palabras cielo nuevo y tierra nueva, significa con ello toda la creación. La creación causada por la acción de Dios, según el primer capítulo del *Génesis*, serán transformadas al final de la Historia. Cielo y tierra tienden, desde el primer momento de su existencia, hacia ese estado definitivo. A través de todos los acontecimientos de la historia, a través de todos los sucesos del mundo, la creación camina desde su primera hora hacia esa figura final. Será alcanzada cuando Cristo vuelva a entregar al Padre la creación que se la había huído en cierto modo por el pecado del hombre. Al final de los tiempos Cristo volverá a poner en manos del Padre el mundo, que es su propiedad y herencia. Durante su vida terrena, durante todo el transcurso de la historia humana se entregó a sí mismo y por tanto el mundo unido y perteneciente a El, al Padre. Esta entrega alcanza su plenitud cuando El sale de su ocultamiento y cumple su propia obra (*I Cor.* 15; 24-28).

Dentro de la historia Cristo cumple su función transformadora del mundo por medio de los hombres, sobre todo por medio de los hombres unidos a El en la fe, esperanza y caridad. Todo lo que los hombres hacen por la configuración del mundo con esfuerzo y

amor, sea en lo político, en lo económico, en lo social, en lo científico o cultural, es, según su sentido último, acción de Cristo por medio de los hombres. Sólo está en contradicción con la actividad de Cristo lo que se omite por pereza o se echa a perder con odio y orgullo. Cierto que los esfuerzos transfiguradores del hombre no pueden producir jamás la figura definitiva; sólo puede hacerlo Dios creador; pero tales esfuerzos tienen significación precursora. No desaparecerán en el cielo nuevo y en la tierra nueva, sino que allí serán sublimados en el doble sentido de que pasará sus formas intrahistóricas y de que entrará en la figura definitiva del mundo un contenido permanente. El cielo nuevo y la tierra nueva son por tanto sellados por los esfuerzos humanos a favor de la creación, y ello en doble sentido: por una parte, el contenido objetivo de lo creado por el hombre pervivirá por toda la eternidad en el cielo nuevo y tierra nueva con figuras apropiadas; además, el nuevo cielo y la tierra nueva resplandecerán del amor que el hombre dedicó a la creación. Todo lo que el hombre hace dentro de la historia tiene, por tanto, un aspecto perecedero y temporal y otro inmortal. De nuevo se ve aquí que el mundo es escatológico tanto en sus figuras objetivas como en los esfuerzos humanos subjetivos en él ocurridos. Todo lo que nace en la creación y todo lo hecho por el hombre tiene carácter escatológico.

4. *Transfiguración de la creación*

Mediante la entrega del mundo al Padre éste alcanza la forma de existencia que Cristo alcanzó como modelo en su glorificación, la forma de existencia de la transfiguración. Se puede caracterizar de modo semejante a como es caracterizado el cuerpo glorificado de Cristo o los cuerpos de los resucitados. Isidoro de Sevilla (*De ordine creaturarum*, Cap. 11, n.° 6; *PL* 83, 943) explica: "Para los nuevos cuerpos será creada una tierra nueva, es decir, el ser de nuestra tierra será transformado; pasará a un estado espiritual y después no estará sometida a cambio alguno." El mundo así transformado tendrá persistencia, fuerza y belleza. Será configurado a imagen del cuerpo glorificado de Cristo. El cuerpo de Cristo sella toda la creación. Como antes hemos visto, el mundo lleva la imagen del hombre. Si Cristo resume y eleva lo humano, la mirada de hombre que nos contempla desde el mundo se convierte en mirada de Cristo. Sin embargo, mientras dura la historia terrena sólo es perceptible para

los creyentes. Cuando el mundo tenga su modo definitivo de existencia, la mirada de Cristo glorificado acuñará todo el cosmos de forma que pueda ser vista por todos los habitantes de la nueva Jerusalén celestial. Como el cuerpo glorificado de Cristo está penetrado de la luz y fuego de la verdad y del amor al Padre, el cosmos configurado a su imagen estará también lleno de la luz y fuego de la verdad y amor del Padre. De todas las partes del mundo glorificado saldrá al encuentro la mirada de la verdad y amor personales. Dios será todo en todas las cosas (*I Cor.* 15, 28). El mundo glorificado no carecerá, como hemos visto, de los valores que le pertenecieron en otro tiempo. Es atestiguado por el *Apocalipsis* de San Juan. Esto significa el hecho de que sean conservados en el cielo nuevo y en la tierra nueva todos los tesoros del Poderoso (*Apoc.* 21, 24). Se expresa esto especialmente en la metáfora de las piedras preciosas de las que está edificada la futura ciudad celestial. Aunque, como hemos visto, la visión de la Jerusalén celeste tiene que ser primariamente referida a la nueva humanidad, también debe ser entendida del cielo y de la tierra transformados.

La fe en el cielo nuevo y en la tierra nueva es una confesión de la máxima dignidad de la materia. La materia será puesta algún día en un estado capaz de dar expresión no sólo al espíritu humano, sino también al espíritu divino. Esto será lo que le dé su máxima dignidad y belleza. Quien espera a este estado del cosmos puede rezar: Que pase la figura de este mundo (*Apoc.* 21, 1). En boca de quien tiene tal esperanza tal oración no es una palabra de desprecio al mundo, sino del amor más íntimo y poderoso al mundo. Quien reza así conoce un orden en el que el mundo está libre del peso de la caducidad y existe en pura perfección. Comparada con tal esperanza, la concepción materialista del mundo, que no conoce más que la materia y sus leyes, se manifiesta como una desesperada visión del mundo. Aunque el hombre que piensa así del mundo se entregue a él con todas las fibras de su corazón, no logrará liberar al mundo y a su propia vida del poder omnipotente de la muerte. En definitiva, ha apostado por nada. Pero también la huída espiritualista del mundo está en contradicción con la esperanza del cristiano, ya que ésta se refiere a la corporalidad. La salvación en que cree el cristiano es, en su última figura todoabarcadora, el cielo y la tierra transfigurados, sobre los que se reúne la humanidad salvada en torno a Cristo glorificado y canta al Padre en el Espíritu Santo su eterno himno de alabanza y de acción de gracias. Aparte de éste no hay ningún otro camino. El tiempo se detendrá. El mun-

do y la historia habrán llegado para siempre y definitivamente a su meta.

Este estado del mundo no significa un reposo eterno del que haya que temer hastío y aburrimiento. Pues la luz y fuego de Dios fluyen en eterna corriente por todas las venas de la naturaleza hasta los hombres glorificados. Estos acogen en sí el esplendor y la gloria de Dios en un proceso continuado. En el cielo nuevo y en la tierra nueva hay por tanto un continuo acontecer de la máxima intensidad. Como la fuerza del esplendor y fuego divinos tienen una intensidad ante la cual todos los acontecimientos del mundo, incluso los astronómicos, no son más que lejanos rumores, el dinamismo futuro del mundo que se nos ha prometido trasciende todas las imágenes que podemos tener por la experiencia. Podemos suponer que la luz y fuego divinos traspasarán con más intensidad cada vez la creación transformada, de forma que la humanidad que vive en tal creación pueda comer y beber cada vez con más claridad y energía la misma gloria de Dios que se manifiesta en el mundo transformado.

Entonces alcanzará su máxima plenitud el sentido de todas las obras de Dios. Mientras que en el presente eón el mundo vela muchas veces la gloria de Dios, entonces brillará por el esplendor de esa gloria. Será un perfecto espejo de Dios y la forma máxima de la revelación divina. Entonces alcanzará su plena validez el valor que Dios concedió a la obra de su creación. La creación se revelará como buena e incluso como muy buena (*Gen.* 1, 1-26).

Este estado será la forma final del reino de Dios, si el reino de Dios consiste en la imposición de su señorío en este mundo, el cielo nuevo y la tierra nueva son la máxima realización de tal reino dentro de las posibilidades de la creación. Cierto que tampoco el cielo nuevo y la tierra nueva serán representación exhaustiva de la gloria de Dios; es imposible para la criatura; expresar la gloria de Dios Padre exhaustivamente sólo le es posible al Hijo, porque tiene el mismo ser y vida que el Padre. Pero la creación transformada expresa la gloria de Dios del modo supremo concedido por Dios a las criaturas. El cielo nuevo y la tierra nueva se integran así en un cántico todoabarcador de alabanza a Dios.

Schell describe así la vida del futuro eón: "Cuando haya entrado el número perfecto de los elegidos en la contemplación de Dios; cuando el cuerpo de Cristo haya alcanzado la edad perfecta de la Cabeza; cuando la naturaleza transformada se haya desposado con el Espíritu lleno de Dios en viva alianza de paz y para toda la

eternidad; cuando la muerte y el pecado hayan sido vencidos y Dios sea todo en todas las cosas, toda la comunidad de los bienaventurados ángeles y hombres, del mundo de los espíritus y de los cuerpos, cantará unánime y llena de animación, inflamada de Dios, el salmo de acción de gracias en que toda virtud, todo mérito y todo carácter es un acorde; todo talento, todo arte y toda ciencia, una palabra; todo estado, todo destino, todo orden, un sonido; todo pueblo, toda época y todo el mundo, un tono: y todos juntos un canto animado de alabanza en honor del misericordioso, que sale al encuentro desde el pasado y el futuro al asombrado espíritu, un canto de alabanza tan potente como el mundo de Dios, tan rico como el tiempo y la eternidad, y tan íntimo como el amor divino: un salmo en el que la Palabra infinita resuena con el fuego y energía del Espíritu Santo de cielo a cielo, de generación en generación, de eternidad en eternidad (*Apoc.* 4, 8). Santo, Santo, Santo, es Dios el Señor, Todopoderoso que existía, que existe y que viene. Aleluya."

El carácter cristológico de la plenitud total de la creación se hace especialmente comprensible si se acepta la tesis del proyecto fundamentalmente cristológico de la creación. Cierto que también se puede explicar si se ve en pecado humano la razón de la encarnación del logos. Sin embargo, se eleva sobre todos los abusos de la libertad humana al ser considerado como un elemento del eterno plan divino de la creación. En este caso la evolución del cosmos y de la historia se mueve *a priori* y en todas las circunstancias hacia Cristo. El movimiento ocurrido en la más amplia abundancia de figuras se estrecha y se concentra a través de los milenios cada vez más en un único punto de relación: en el Logos encarnado. El fundamento ontológico-real del plan divino sobre la historia y la salvación es la relación material que Cristo tiene con toda la humanidad debido a su naturaleza humana. Pues sólo hay materia corporal humana de relación físico-orgánica con Adán, que es el primer hombre. La evolución ocurrida antes de su evolución es un prólogo y preparación para el nacimiento del hombre, sea que su procedencia del reino animal se suponga como muy probable o no. La evolución total que converge en el Cristo histórico se divide desde El en cierto modo por grados y penetra por toda la anchura del cosmos y de la historia para alcanzar toda la realidad, a fin de que ésta sea configurada a imagen de Cristo resucitado.

SEGUNDA PARTE

ESCATOLOGIA INDIVIDUAL

La revelación divina acentúa sobre todo el estado final de la historia humana y del universo. Sin embargo, está lejos de dejar perecer al individuo en el universo. Concede más bien, en contraste con todas las antropologías panteístas, una ineludible importancia y un rango insustituíble al individuo. El individuo tiene un ser y derecho indestructibles, un sentido y un valor insustituíbles. Esta característica puede describirse con la palabra "persona" (vol. 2, § 130). La personalidad del hombre está garantizada en el orden de la creación. Tiene, por tanto, su fundamento en la acción creadora de Dios. Sin embargo, alcanza una seguridad que trasciende ampliamente el orden de la creación en la encarnación del Hijo de Dios. Gracias a ésta le fué concedida al hombre de modo potenciado e incluso de un modo que trasciende hasta una dimensión nueva, una dignidad y valor que no puede ser alcanzada ni superada por ninguna otra criatura (cfr. el texto que se dice sobre el agua en la misa). Dios mismo manifiesta en la Encarnación un respeto y alta estima del hombre que descubren de una vez para siempre la intangible soberanía del hombre que supera a todas las cosas.

Esta función profundizadora, reveladora y garantizadora de la dignidad del individuo es desempeñada tanto por el hecho de la Encarnación como por la obra del Encarnado. De la función del acto de Encarnación acabamos de hablar. Por lo que respecta a la

obra de Cristo, Dios hizo por la salvación del individuo el dispendio que se hace visible en la vida, muerte y resurrección de Cristo. Al cielo llegan los individuos, no las comunidades en cuanto tales. Cierto que los individuos participan de la plenitud como miembros de las comunidades fundadas por Dios; pero alcanzan su salvación en su existencia individual. Pues sólo el individuo es llamado por Dios con su nombre, con un nombre que a El solo le conviene y que El solo conoce y entiende (*Apoc.* 2, 17; *Is.* 43, 1). Pero el individuo salvado alcanza la salvación en la comunidad y por ella. La existencia individual es la existencia de un miembro.

Del mismo modo que la figura plena de la historia humana y del universo sólo puede ser entendida cristológicamente, así también la figura plena del individuo. En la fe, en la esperanza y en la caridad participa el individuo en la muerte y resurrección del Señor. La plenitud de esta participación es la perfección de la vida humana. El individuo alcanza su figura perfecta cuando Cristo se impone sobre él perfectamente (vol. V, § 182).

Como hemos visto, la plenitud de la totalidad de la comunidad humana significa la integración de Cristo en *Cristus totus*. Esta integración se apoya en el individuo. La comunidad que desempeña la función integradora no es la mera suma de los individuos yuxtapuestos. Trasciende a los individuos y le conviene en cierto sentido una subjetividad transindividual. Pero no tiene el carácter de una sustancia que abarque a los individuos. Sólo existe en el individuo y por él. La integración de Cristo en el *Christus totus* sólo puede ser realizada, por tanto, en el individuo y por el individuo, lo mismo que, a la inversa, Cristo sólo impone su *dynamis* en la comunidad imponiéndola en el individuo. La comunidad y el individuo se condicionan, por tanto, recíprocamente. No se los puede separar.

Si hasta ahora hemos indicado que es la plenitud de la comunidad a lo que tiende el plan salvífico de Dios, en lo que resta de la obra vamos a exponer que lo que importa en la plenitud de la comunidad es la plenitud del individuo. Vamos a describir, por tanto, las formas definitivas de vida que el individuo alcanza como miembro de la comunidad dentro de la plenitud del todo. Algunas cosas tuvieron que ser dichas o al menos aludidas en la exposición anterior. Ahora aparecen desde el punto de vista de la plenitud del individuo.

El individuo entra en la forma definitiva de vida a través de la muerte. Vamos a hablar por tanto, en primer lugar de la muerte

y de sus circunstancias. Las formas de vida definitivas que espera el hombre se llaman cielo e infierno. Por eso a la explicación de la muerte se añade la exposición del cielo y del infierno. La descripción del modo celestial de existencia implica el diseño de la revelación sobre el proceso de purificación, que Dios permite para el hombre que, aunque es apropiado para el cielo, no está todavía plenamente maduro para él.

§ 301

La muerte

Observación previa

La muerte pertenece a la vida humana hasta tal punto que sin ella no puede ser entendida. Por eso se entiende que cuando el hombre se esfuerza por conocer el sentido de sí mismo tenga que plantearse la cuestión del sentido de la muerte. Y así los antiguos estoicos y los filósofos contemporáneos de la vida y de la existencia han tropezado en sus análisis antropológicos con el problema de la muerte (Simmel, Dilthey, Heidegger, Jaspers, Rilke). La multiplicidad y contrariedad de las respuestas denuncia, incluso al hombre más superficial, que la muerte es un misterio en el que se compendia el misterio de la vida humana. Vamos a intentar iluminar progresivamente el misterio de la muerte. El punto de vista decisivo en ello es el carácter cristológico de la muerte humana. Este punto de vista debe ser elaborado de forma que sean descubiertos los diversos estratos de la muerte. La muerte incide, en efecto, en el estrato de la naturaleza (cfr. § 114), en el del pecado, en el de la redención y en el de la plenitud, no de forma que cada uno se eleve sobre el anterior, sino de forma que todos ellos abarcan, penetran e incorporan a sí a los precedentes.

La muerte representa el paso del estado de peregrinación (*Status viae*) al estado de plenitud (*Status termini*). Es el fin de la forma de vida histórica y provisional y el comienzo del modo definitivo de existencia. A continuación vamos a explicar el sentido objetivo

inmanente a la muerte y el comportamiento conveniente frente a ella, es decir, el elemento ontológico y el elemento existencial de la muerte. No se pueden separar estos dos aspectos de la muerte, uno de otro, so pena de no pasar de hacer un mal dibujo. Están tan íntimamente relacionados entre sí, que al describir uno se tropieza continuamente con el otro.

SECCION PRIMERA

ONTOLOGIA DE LA MUERTE

APARTADO 1.°

EL HECHO DE LA MUERTE

Todos los hombres manchados con el pecado original están sometidos a la ley de la muerte (dogma de fe). DD. 788, 789 (definición del Concilio de Trento, sesión 5 del año 1546). Véase volumen II, §§ 134-136.

1. *Doctrina de la Revelación*

La tesis de la universalidad de la muerte no es sólo una verdad de experiencia, sino que es además doctrina revelada. Cierto que a favor de ella habla la experiencia humana, pero esta experiencia no tiene plena seguridad ni claridad. Pues sólo puede referirse a los casos anteriores, pero no a los futuros. Para ellos sólo puede hacer la razón humana un argumento de analogía. Las ciencias naturales que interpretan la experiencia humana sólo pueden, por tanto, razonar la universalidad de la muerte con una probabilidad rayana en la certeza, pero no pueden hacerla en plena medida comprensible (cfr. Bruno Huber, "Biologische Differen-

zierung und Tod", en *Veröffentlichungen der Katholischen Akademie in Bayern*, Heft 4, 1958). El dogma eclesiástico nos da la certeza que falta al pensamiento natural del hombre. A la vez nos garantiza que ningún esfuerzo humano logrará jamás suprimir la muerte. Es, por tanto, una ilusión esperar de la ciencia la plena superación de la muerte.

En la Sagrada Escritura es atestiguada continuamente la universalidad de la muerte. En el AT es sobre todo el *Génesis*, que al principio sólo atestigua formalmente la muerte de los dos primeros hombres, pero que según su contexto alude claramente a todos los hombres (*Gen.* 2, 16 y sig.; cfr. 3, 3). El Apóstol San Pablo habla de la verdad de la universalidad de la muerte en la *Epístola a los Romanos* (5, 12): "Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado." La muerte se convirtió, según el Apóstol, en el primer gran poder que no superó ningún poder terreno (*Rom.* 5, 17). Cfr. también *Hebr.* 9, 17. Véanse los §§ 134 y 136.

Los teólogos explican en este lugar la cuestión de si Henoch y Elías constituyen una excepción a la ley de la muerte. Del primero se dice que fué raptado sin contemplar la muerte (*Hebr.* 11, 5; *Gen.* 5, 24; *Ecle.* 44, 16), del último, que fué llevado al cielo es un vendaval (*IV Reg.* 2, 11; *I Mc.* 2, 58). Aunque los misteriosos procesos en torno a estos dos hombres no se pueden explicar naturalmente, de los textos citados no se puede deducir que fueran para siempre perdonados por la muerte. Muchos Padres y teólogos creyeron a la vista del *Apocalipsis* 11, 3 y sigs., que Henoch y Elías volverían al final para dar testimonio de Cristo y morir por El. Sin embargo, los "dos testigos" citados en este texto pueden ser también entendidos como referidos a dos fieles del espíritu y energía de Henoch y Elías. Aunque San Pablo enseña que los justos que vivan a la vuelta de Cristo no morirán, sino que serán inmediatamente inmutados (*I Cor.* 15, 31; *I Thess.* 4, 15 y sigs.), sus palabras no necesitan ser entendidas en el sentido de la libertad de la muerte. El Apóstol quiere decir que la transformación ocurre mediante la muerte, pero que no sigue, como en los demás hombres, un largo sueño de muerte (así piensa también Santo Tomás de Aquino, S. T. I., 1 q., 81 a., 3 ad 1 um).

Por lo que respecta a la cuestión de la muerte de María, es contestada por los teólogos de manera distinta. Se podría decir

sin duda que se abrasó en la energía del amor y pasó del modo terreno de existencia al modo imperecedero e inmortal. Véase volumen VIII, § 7.

2. *La mortalidad como determinación de la vida*

No se haría justicia al carácter imperioso de la muerte atestiguado por San Pablo (*Rom.* 5, 17) si se la viera exclusivamente como el fin temporal de la vida. Da, más bien, un cuño interino a la vida. El hombre vive en la mortalidad. La amenaza por la continua vecindad de la muerte es el modo de la existencia humana. San Agustín reconoció claramente este hecho (Cl. Hartmann, *Der Tod in seiner Beziehung zum menschiichlichen Dasein bei Augustinus*, Paderborn, 1932). Lo dedujo de la cualidad entitativa de la criatura. Por el pecado y la redención experimenta, según él, una elevada urgencia. Según San Agustín, el hombre no tiene en ningún momento de su vida una absoluta posesión del ser ni una ilimitada seguridad de su existencia. Cuando comienza a vivir, comienza a la vez la posibilidad y el peligro del ser y de la vida. La vida y la muerte están, según él, ordenadas mutuamente de forma que el hombre, tan pronto como empieza a vivir, está en la muerte. La vida del hombre no es más que un precipitado movimiento hacia la muerte, según se expresa una vez San Agustín. La muerte la conviene al hombre continuamente. El hombre se entrega continuamente a la muerte. Gregorio Magno (*Homilía* 37; *PL* 76, 1275) expresa esta idea de la manera siguiente: "En comparación con la vida eterna, la vida temporal más debe ser llamada muerte que vida. Pues aunque nuestra disolución se resiste día a día, ¿qué es esto sino una muerte prolongada por mucho tiempo?" *Media vita in morte sumus* (En medio de la vida estamos en la muerte), se cantaba en la Edad Media. En esto valen las palabras de los antiguos Padres: "El nacimiento es el comienzo de la muerte." El omnipresente imperio de la muerte se manifiesta en sus mensajeros, en las deficiencias e inseguridades, en las penurias y angustias, en la fragilidad y necesidad, en el sufrimiento y necesidades de la existencia.

La verdad de que la muerte no es sólo cierto fin a esperar en un determinado futuro en el que se rompen los hilos de la vida o, hablando en el lenguaje del mito, son cortados por la parca o cualesquiera otras diosas del destino, sino un poder continuamente operante en la vida, fué descu-

bierta de nuevo últimamente en el ámbito del conocimiento natural por los movimientos filosóficos que suelen ser resumidos con la palabra "filosofía de la existencia". Según Heidegger, la muerte es un modo que la vida adopta tan pronto como existe. La existencia es un ser para la muerte. La muerte pertenece a la estructura de la existencia. Es la última posibilidad entitativa de la existencia. En la muerte se presenta la existencia su extremo poder ser. El ser está continuamente entregado a esa posibilidad. Sobre ella no tiene ninguna posibilidad insuperable. "La posibilidad más propia, absoluta e insuperable no se la crea la existencia ulteriormente en el transcurso de su ser, sino que cuando existe la existencia está ya también arrojada a esta posibilidad" (*Sein und Zeit*, 251). En la muerte alcanza el hombre la totalidad de su vida. Mientras no ha llegado la muerte al hombre le falta todavía algo que pueda ser y será. Lo que le falta es el fin. Este pertenece a las posibilidades de la existencia. Es la última y extrema posibilidad. Limita y define la totalidad de la existencia. El hombre se hace consciente de su mortalidad en la angustia. Es un acorde fundamental de la existencia. El hombre no puede sustraerse a ella. Si quisiera sustraerse, ello significaría que encubre y convierte en charlatanería el carácter de su existencia, a saber, su caducidad en la muerte. En estas reflexiones Heidegger depende de Kierkegaard y de Reiner Maria Rilke. No vamos a estudiar aquí las relaciones históricas. Sobre el esclarecimiento del sentido íntimo de la muerte, tal como es accesible a la visión del hombre no inmediatamente movido por la fe en la revelación, vamos a citar a Rilke. En una carta (Rilke, *Über Gott. Zwei Briefe* (1933), 17-20) dice que toda la vida está llena de la muerte siempre presente: "Vea usted que no ocurre otra cosa con la muerte. Vivida y, sin embargo, imposible de vivir para nosotros en su realidad, superándonos continuamente y, sin embargo, no permitida por nosotros, zahiriendo y aventajando desde el comienzo el sentido de la vida, fué expulsada, echada fuera, para que no nos interrumpiera continunamente en la búsqueda y encuentro de este sentido, ella, que probablemente está tan cerca de nosotros que no podemos determinar la distancia de ella y de nuestro interno centro vital, fué convertida en algo externo, diariamente mantenido lejos, que espiaba en el vacío mirando hacia cualquier parte, para caer por sorpresa sobre éste y aquél con perversa elección; se levantó contra ella cada vez más la sospecha de que era la contradicción, el contradictor, la invisible oposición en el aire, aquello en lo que abocaban nuestras alegrías, el peligroso vaso de nuestra dicha, del que podíamos ser derramados en cualquier momento. Dios y la muerte estaban ahora fuera, eran lo otro, y lo uno era nuestra vida, que sólo al precio de esta separación parecía ser humana, íntima, posible, practicable y nuestra en un sentido cerrado. Pero como en este curso vital instituído en cierto modo para principiantes, en esta clase elemental de vida las cosas que ordenar y comprender seguían siendo siempre innumerables y nunca se podían hacer distinciones estrictas entre las tareas resueltas y las surgidas de pronto, resultó que incluso en esta limitada concepción no hubo ningún otro progreso fidedigno, sino que se vivió, siguiendo la corriente, de rentas reales y falsas sumas y de todo el resultado se destacó finalmente como falta radical la condición sobre cuyo supuesto había sido erigido todo este proyecto de existencia; en efecto, al parecer que Dios y la muerte habían sido sustraídos de toda significación al uso (como algo no actual, sino posterior, distinto y otro), el pequeño movimiento circular de lo

exclusivamente actual se aceleró cada vez más; el llamado progreso se convirtió en acontecimiento de un mundo prisionero de sí mismo, que olvidó que, de cualquier modo que se pusiera en marcha era superado *a priori* por Dios y la muerte. Esto hubiera dado como resultado una especie de reflexión si se hubiera sido capaz de mantener a Dios y a la muerte alejados del espíritu, como meras ideas; pero la naturaleza nada supo de esta represión lograda de algún modo por nosotros; florece un árbol y la muerte florece en él lo mismo que la vida, y el campo labrado está lleno de muerte que desde su aspecto yacente da una abundante expresión de vida. Y los animales caminan pacientemente de lo uno a lo otro y por todas partes en torno nuestro está la muerte en su casa y desde las hendiduras de las cosas nos mira; y una punta herrumbosa que está en una tabla no hace más que alegrarse día y noche de ella."

La muerte desempeña también un papel importantísimo en la filosofía de la vida, anterior a la filosofía existencial. Simmel *(Zur Metaphysik des Todes,* 1910) ve en la muerte no sólo un poder existente desde el principio en el hombre y siempre creciente (como Kierkegaard y Rilke), sino el principio formal de la vida misma. La muerte está unida a la vida *a priori* e intrínsecamente. No sólo limita y configura nuestra vida en la hora de la muerte, sino que es un elemento formal de nuestra vida que colorea todos sus contenidos. La limitabilidad de la totalidad de la vida por la muerte actúa previamente sobre todos sus momentos. Sólo por este principio formal alcanza la vida su totalidad. Del mismo modo que el fruto es mantenido en unidad por la cáscara que lo limita, la vida humana es conservada en totalidad por la muerte, que la limita y configura, y preservada por la muerte misma de derramarse en lo falto de esencia y de figura.

En estas afirmaciones hechas por la filosofía de la vida y por la filosofía existencial aparece la desesperada tragedia del actual hombre autónomo, encerrado en sí mismo, que no incluye a Dios en su pensamiento. Sólo puede garantizarse la totalidad de su vida desde la muerte. El poeta noruego Trügave Gulbransson formula esta idea de la manera siguiente: "Esta es precisamente la gran realidad en la vida—lo único que sabemos—: que la vida significa muerte... La vida es la muerte." (K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers,* 1938.)

Aunque esta concepción es exagerada se manifiesta en ella, sin embargo, una sobria interpretación de la vida a la que pertenece la continua amenaza de parte de la muerte. La muerte no da a la vida, como la forma a la materia, un carácter esencial determinado, pero le presta un modo esencial.

J. Goldbrunner *(Heiligkeit und Gesundheit* (1946), 43 y sigs.) muestra que el hombre está sometido durante toda su vida a un continuo morir: "Nuestro cuerpo está sometido a una evolución que no nos deja descansar. Con movimiento irresistible nos empuja desde el nacimiento a la muerte. Mediante nuestro cuerpo estamos entregados a una corriente que nos arrastra a muchas orillas. Después de una corta estancia tenemos que dejarlas todas. Somos empujados hacia adelante por factores biológicos independientes de la persona, como dice Jaspers. La niña se convierte en muchacha, en joven, en madre, en anciana. Nacemos, nos desarrollamos y florecemos, alcanzamos un punto culminante que forzosamente tiende a decaer y morir. Este proceso vital plantea a nuestra alma una gran tarea,

la maduración. Cada estadio de la vida exige una despedida de la anterior. El reino de los niños tiene que ser abandonado, porque va a desarrollarse la juventud, y la juventud desaparece ante las exigencias que la vida plantea a los mayores. El que va envejeciendo tiene que familiarizarse con el cuarto de los trastos y abandonar a los jóvenes el campo de batalla. El proceso biológico de la vida vuelve a empujarnos de estadio en estadio. Sin embargo, la tendencia del alma desearía no tener que dejar una cosa para recibir lo nuevo. La evolución anímica no camina siempre al mismo paso que el desarrollo biológico. La tensión entre ambos es un nudo de dificultades y de enfermedades. ¡Qué readaptación necesita el niño cuando le nace un hermano que se interpone entre él y su madre! Hay una lucha en el alma. La alegría por el hermano recién nacido lucha por el dolor de la incipiente separación de la madre. La tensión se repite entre el querer seguir siendo niño y el querer llegar a mayor, entre la vinculación a los padres y el deseo de independencia, y visto desde los padres, entre la liberación de los hijos que se van haciendo mayores y el amor paterno; entre el querer seguir siendo joven y la aceptación de la maternidad. Cada hijo desplaza a la madre un poco más hacia los antepasados. Dar la vida a un hijo es en el fondo del alma una renuncia a favor de la nueva generación y exige una entrega del yo, un madurar interior. Los numerosos trastornos anímicos que se agrupan en torno al hacerse madre y ser madre tienen su raíz en la falta de esa entrega. En la evolución anímica ha ocurrido un descanso debido a un apoyarse contra la marcha de la vida que exige la maternidad y la ordenación en el círculo anónimo de *la vida. En los hombres esta tarea de maduración está relacionada con la* vida profesional. A los treinta y cinco, cuando la carrera profesional ha recibido ya su aspecto definitivo y no tiende hacia adelante sino sólo en línea recta. Y se desearía abandonarla si se pudiera. La disarmonía entre la evolución corporal y anímica es causa de las neurosis de maduración. La psicoterapia ha lanzado una mirada al analizar los sueños sobre el acontecer de nuestra intimidad más profunda, cuando tenemos que caminar de transformación en transformación. Una muchacha de ocho años sueña que es llevada por su madre al bosque. La madre abandona en medio del bosque a la hija, que padece gran angustia por la madre, porque sabe que la madre tiene que morir. No es la madre la que tiene que morir, sino su vinculación a la madre. La necesaria separación de la estrecha relación con la madre durante la primera infancia es sentida en la profundidad del alma como un morir y conforme o ello se expresa en la imagen onírica. Para que lo nuevo nazca tiene que morir lo viejo. Esta ley del "muere y tranofrmarte" se cumple en todo madurar anímico. En el inconsciente el dejar detrás de sí un estadio de la vida es un morir. Es una ley misteriosa: para la conservación de la vida se sirve de la muerte. En el inconsciente se siente angustia de muerte durante un cambio interior y contra ello el hombre se apoya en el poder de la resistencia. Pero la vida anímica se paraliza y petrifica y se hace enferma. En esta escisión, en esta lucha entre el ser empujado hacia adelante desde abajo, por el cuerpo, y el retroceder asustado desde arriba, debido al alma, el hombre encuentra un mensaje de un acontecimiento universal futuro." En la muerte corporal y en la venida del Señor se cumple lo que ocurre siempre en la vida.

3. *La muerte como disposición de Dios*

Es de gran importancia para entender la muerte el hecho de que ha sido impuesta por Dios al hombre como fin de su vida. Vista superficialmente es el resultado de la causalidad natural. En el acontecer conforme a las leyes naturales obra, sin embargo, Dios creador, que ha dado a las criaturas sus leyes inmanentes. El dogma de que todos los hombres caídos en pecado original están sometidos a la ley de la muerte significa, por tanto, que están sometidos a Dios, que obra el transcurso natural. La muerte adquiere así, además del aspecto biológico, un aspecto personal. Como la muerte no significa sólo el fin cronológico, sino la continua caracterización de la vida, el sometimiento a Dios representado en el sometimiento a la muerte indica que la vida está sometida a Dios en todo su transcurso, ya que la muerte que representa el dominio de Dios significa una continua amenaza de la vida. Después veremos que este aspecto personal de la muerte tiene decisiva importancia para el hombre. Para aclarar más el dogma de la universalidad de la muerte vamos a entrar en la cuestión de qué profundidad alcanza la muerte en cada hombre. ¿Abarca el hombre en la totalidad de su existencia o sólo incide hasta un determinado estrato, no pudiendo tocar los restantes estratos de la existencia humana?

APARTADO 2.°

INMORTALIDAD DEL ALMA

I. *Problemática*

I. *El alma espiritual como principio configurador del cuerpo*

Con la muerte empieza para el hombre un modo de existencia que está más allá de toda experiencia, la verdadera forma existencial pensada por Dios desde la eternidad. Sólo alcanzará su figura perfecta cuando los muertos resuciten. A ello tienden todas las promesas salvadoras de Dios. La voluntad salvífica de Dios se refiere a la salvación de todo el hombre, no sólo a la de una

parte de su ser. Por eso se dice al administrar el Viático: "Recibe, hermano, como Viático el Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo que te guarde de los malos enemigos y te conduzca a la vida eterna." Dios creó al hombre como ser unitario y lo considera como unitaria totalidad. Según el AT y el NT, el hombre es una mismidad unitaria y personal en su constitución anímico-corporal. Esta mismidad personal es la que se salva y no sólo una parte de ella. La Revelación es el mensaje de la salvación del hombre corporalmente existente en una existencia incorporal e imperecedera.

La existencia corporal en la gloria eterna es la coronación de nuestra participación en la existencia de vida de Jesucristo resucitado. Hasta que irrumpa la salvación perfecta, que es salvación en el cuerpo, el hombre sólo participa de la existencia de Cristo de modo imperfecto. Esta imperfecta participación abarca a su vez dos fases: la de la peregrinación, que se extiende desde el renacimiento del agua y del Espíritu Santo hasta la muerte, y la de la vida celestial, desde la muerte hasta el último día. La primera de estas dos fases es una participación oculta en la vida de Cristo, pero ocurre corporalmente; la segunda es una participación manifiesta en la vida del Señor, pero sólo alcanza al espíritu del hombre. Esta diferencia indica que entre la unión terrena a Cristo y la comunidad ultraterrena con Cristo anterior a la resurrección de los muertos no hay sólo continuidad. La discontinuidad es más fuerte que la continuidad. Las dos fases de plenitud más allá de la muerte—bienaventuranza del alma sola y bienaventuranza de todo el hombre—están en estrecha relación una con otra, como la pertenencia terrena a Cristo y la pertenencia celestial antes de la resurrección de los muertos.

Lo salvado es, pues, toda la mismidad personal del hombre, no sólo el alma. La afirmación del espiritualismo de que sólo la parte espiritual del hombre pervive para siempre está en contradicción con la totalidad del hombre. A su base hay una interpretación unilateral del hombre. Mayor es todavía la contradicción en que el materialismo está con la verdadera comprensión del hombre. Considera al hombre como un ser en el que sólo tienen validez las leyes físico-químicas. Según eso, supone sólo la perduración de los elementos materiales y de las energías del hombre. Su unilateralidad es, por tanto, mayor y más fatal que la del espiritualismo. En realidad de verdad pervive todo el hombre. Pero el espíritu es el fundamento de la salvación del hombre completo que existe en realidad corporal. Su perduración más allá

de la muerte es el fundamento de la resurrección del cuerpo para completar al hombre a la vuelta de Cristo.

El espíritu del hombre sale airoso, por tanto, de la catástrofe de la existencia corporal. Esto no significa, sin embargo, que el elemento espiritual del hombre no sea afectado por la muerte. Aunque no cae en la muerte, es alcanzado por ella de modo misterioso en cuanto que es profundamente transformado por ella. La muerte del cuerpo no significa, en efecto, para el espíritu que los muros de la prisión en que estaba encarcelado se derrumben o que se rompa el vestido que lo cubría. Pues el cuerpo es para el espíritu mucho más que una cárcel o un vestido. El espíritu no está ordenado a una existencia solitaria, sino a una existencia en el cuerpo, con el cuerpo y por el cuerpo. Está destinado a configurar la materia en cuerpo humano y a tener en él vida y existencia. Es la figura y ley esenciales (forma) del cuerpo humano. En ello cumple su propio ser y el sentido de su existencia.

El supuesto de que la muerte abre las puertas de la libertad al espíritu que solloza bajo la carga del cuerpo es, por tanto, un malentendido idealista-romántico. Su raíz histórica está en la antropología platónica y neoplatónica. La filosofía hegeliana es su máxima manifestación moderna.

Que el alma, a pesar de su independencia intrínseca de la materia es inmediatamente y por sí misma la forma del cuerpo humano, es dogma de fe. La Iglesia se manifestó en el Concilio de Vienne (1311-1312) contra los errores de Petrus Johanes Olivi (1248-1298). Este opinaba que el alma espiritual no se unía inmediatamente con el cuerpo, sino por medio del principio de la vida sensible y orgánica, realmente distinto de ella. Frente a eso declaró el Concilio: "Además, con aprobación del predicho sagrado Concilio, reprobamos como errónea y enemiga de la verdad de de la fe católica toda doctrina o proposición que temerariamente afirme o ponga en duda que la sustancia del alma racional o intelectiva no es verdaderamente y por sí forma del cuerpo humano; definiendo, para que a todos sea conocida la verdad de la fe sincera y se cierre la entrada a todos los errores, no sea que se infiltren, que quienquiera en adelante pretendiese afirmar, defender o mantener pertinazmente que el alma racional o intelectiva no es por sí misma y esencialmente forma del cuerpo humano, ha de ser considerado como hereje." Según esta decisión del Concilio, el alma espiritual es ella misma portadora de la vida corporal. D. 481. Vol. II, § 130.

II. *La muerte como disolución de la unidad del hombre*

Cuando el cuerpo se destruye, parece que el espíritu no puede ya cumplir su tarea esencial. La muerte implica, por tanto, para él una profunda transformación. No se puede explicar del todo de qué tipo es y en qué medida afecta al espíritu. Sin embargo, es tan importante que hay que preguntarse cómo el espíritu puede seguir existiendo después de la destrucción del cuerpo, ya que le falta el elemento complementario de la unitaria existencia humana.

Lo que podemos decir sobre la cuestión de cómo a pesar de la estrecha relación de cuerpo y espíritu puede el espíritu seguir existiendo sin cuerpo después de la muerte, se limita a las siguientes indicaciones. Después de la muerte el alma no necesita ejercer ya sus funciones vegetativo-sensitivas. Las fuerzas que sirven para ellas pasarán, por tanto, a un estado latente. No tendrán, por tanto, ya su ser plenamente desarrollado. Las funciones puramente espirituales que el alma cumple durante la vida terrena por medio del cuerpo como por medio de un instrumento serán desempeñadas por ella después de la muerte sin el cuerpo. En consecuencia, las fuerzas que sirven para ellas experimentarán tal transformación que no necesitarán ya del instrumento corporal. La transformación de las fuerzas reacciona por su parte sobre el ser del espíritu. Pero no se puede explicar de qué tipo es esa reacción. Por muy importante que sea, sin embargo, no llega a transformar la esencia del alma en otra distinta, por ejemplo, en una superalma (ángel) o en una infra-alma (animal). Sigue siendo un alma humana bajo nuevas condiciones de existencia. El objeto que capta el alma libre del cuerpo después de la muerte con sus fuerzas espirituales es su propio ser, Dios, y el mundo celestial. Mientras que ella misma es objeto inmediato de su conocimiento y amor, tampoco después de su muerte puede contemplar inmediatamente a Dios por sus propias fuerzas. Para ello necesita una especial transformación hecha por Dios mismo y además la automanifestación de Dios. Véase Joh. Lotz, S. J., "Das Problem der Psychologie im Lichte der philosophischen Anthropologie", en K. Forster, *Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern,* Heft 2, 1958, 29-61.

Wenzl *(Philosophie als Weg. Von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion,* 1938) describe la vida y la actividad del espíritu liberado del cuerpo de la manera siguiente: "Con la cuestión de si el sentido de la vida humana se cumple en el espacio de tiempo que le es

concedido hemos llegado al problema de la inmortalidad. No hay duda de que la pervivencia después de la muerte es una exigencia para la que creemos estar justificados, independientemente de la cuestión de su satisfacción. Precisamente el hecho de que al rechazar la fe en una inmortalidad se busque cualquier consuelo es una prueba, si es que se necesitan pruebas; se dice que pervivimos en la memoria de nuestros amigos, tal vez en la memoria de Dios, en nuestra actuación y en nuestras obras, en nuestros hijos y en nuestro pueblo. Es verdad que sentimos tal pervivencia como un consuelo, pero precisamente como un consuelo exclusivamente, como un arreglo, como un sustitutivo, incluso la pervivencia en el espíritu de Dios, que sería la única que redundaría en provecho de todos y duraría eternamente, pues toda actuación terrena es demasiado limitada. Lo que realmente queremos decir no es eso. Lo que desearíamos exigir es la inmortalidad personal. Es cierto que hay horas en que se entiende lo que significa estar cansado de trabajar, en las que se anhela ser sacado del reino de la conciencia por el sueño, pero este es el hombre trabajado y atribulado, acosado y agotado; el hombre cuyo verdadero ser puede levantarse de nuevo no quiere hundirse en la nada, aunque su vida se haya agotado biológicamente. Quiere—es el anhelo del hombre sencillo sin más—, cuando tiene que marcharse, conservar su recuerdo, volver a ver a los hombres que amó, volver a encontrar a los que perdió, quiere saber cómo siguen las cosas; en este sentido personal quiere ser inmortal. Y cuando ha filosofado durante su vida y ha reflexionado sobre el mundo y sobre Dios lo quiere todavía con más fuerza.

Entonces quiere claridad, quiere plenitud de sí mismo, reparación de lo irreparable en la tierra, quiere unión con Dios, a quien presintió. Quiere una compensación de la injusticia que tan a menudo vió triunfar, y la quiere, más que por sí mismo, por amor a la justicia. Todo esto exije inmortalidad personal. El hombre quiere seguir siendo precisamente sujeto, no perecer, ni siquiera en Dios; quiere sus recuerdos, se deja convencer de que sería superfluo, si han sido anulados en Dios. Pero cuando desaparece la presión del convencimiento vuelve a sentir de nuevo que no es lo mismo, que con ello no sería real lo que le importa, lo que le conviene, lo que anhela.

La exigencia de inmortalidad personal es innegable, e innegable es que es legal. ¿Pero es satisfecha? ¿Su cumplimiento es imaginable siquiera como posible?

Se nos ocurren dos ideas que parecen contrariedades. ¿Puede lo que existe—y nosotros existimos—desaparecer en la nada, no estaría eso en contradicción con la ley universal y válida de la conservación? Pero por otra parte, ¿no está toda vivencia experimentable vinculada al cuerpo, puede haber vivencias sin procesos corporales? La respuesta suele oscilar de hecho según el predominio de una o de la otro de ambas ideas.

No somos sujetos aparentes. No somos meros pacientes de nuestras vivencias ni meros puntos de referencia de contenidos anímicos en razón de nuestra estrucura corporal. Tampoco somos meras criaturas del sujeto genérico. Hemos crecido a partir de una realidad anímica supraindividual frente a nosotros, pero hemos crecido por encima de ella; estamos empotrados en ella, pero nos hemos convertido en seres independientes que tienen la garantía de la justificación de su autoconciencia en su responsabilidad y en la acción libre a ella correspondiente y en la configuración de sí

mismos. El reconocimiento de la libertad y de la inmortalidad están estrechamente relacionados. Al menos, si reconocemos la libertad creadora como causa y la responsabilidad de nosotros mismos, la ley de la conservación nos parece estar exigida aquí, de estarlo en alguna parte, y sólo la propia renuncia a la voluntad de ser podría hacernos, aunque no desaparecer, sí sumergirnos en la mera penunmbra de un ser latente.

Pero, por otra parte, ¿se puede pensar como posible una vivencia sin vida corporal? No conocemos otra cosa, pero por evidente que sea que las sensaciones de los sentidos y los sentimientos del cuerpo desaparecen con la organización de éste, no es evidente que las vivencias intra-anímicas de cuya relación con los procesos corporales y nerviosos sabemos por la experiencia científica, los contenidos de la memoria, las representaciones y pensamientos, las ideas y las vivencias axiológicas y voluntativas, y los sentimientos del alma no pueden existir sin esa relación con los procesos corporales. Cierto que todas las vivencias anímicas en las que a la vez entra de algún modo una vivencia de los procesos corporales correspondientes tendrían que ser distintas después de la pérdida de esta vivencia concomitante, pero la parte de los pensamientos, ideas y valores que es independiente de esa vibración de la vivencia del proceso corporal, es decir, su contenido, ¿por qué no había de ser tenido sin ese tipo accidental de su expresión, si sabemos incluso por la experiencia que de hecho vivimos su contenido bajo las más diversas formas de expresión? Incluso vivencias que hemos conocido y aprendido gracias a nuestra constitución corporal, serían imaginables en la fantasía y en el recuerdo como vivencias del sujeto central, sin participación de los órganos que nos proporcionaron las impresiones que originalmente estaban a su base. Y también los sentimientos propiamente anímicos, no corpóreoanímicos, en los que se implica con la máxima facilidad y fuerza la expresión corporal, serían sin esa expresión algo distinto, pero no se convertirían en nada. No estamos ya en la órbita del materialismo ni en la del paralelismo que hizo suponer a Fechner que las huellas que dejamos sobre la tierra son precisamente el reverso de nuestra vida futura. El acontecer corporal que pertenece a las figuras intra-anímicas para nosotros no es más que su expresión y signo, producido precisamente bajo la dirección del alma; y la dirección supone un director, el signo un significado, la expresión algo que expresar y nuestra vivencia de conciencia un inconsciente que no puede ser pensado en primer término como vinculado al cuerpo. Por tanto, repitamos una vez más que el modo de nuestras vivencias empíricas está condicionado por la relación del sujeto central, del yo, en el que nos hemos independizado con la organización de nuestro cuerpo por medio de la comunicación con el ser autoanimado del que está constituído, por la mediación de nuestro trato con los hombres y el mundo; pero las verdaderas vivencias personales del alma del hombre son también de otro tipo, y se pueden imaginar sin la mediación del cuerpo, como se puede imaginar sin ella la comunicación con otros seres anímicos, la convivencia con ellos y la referencia a ellos. Pero es cierto que no sabemos cómo será vivida esa existencia. Una exigencia, por tanto, cuya posibilidad hay que afirmar y a favor de cuya satisfacción y cumplimiento hablan la imposibilidad de imaginar y creer la desaparición de nuestro yo en la nada, refexiones de importancia no despreciable, aunque no podemos arriesgarnos a afirmar que sean evidentes."

La razón última de la posibilidad de la pervivencia del espíritu separado del cuerpo es la omnipotencia de Dios que sustenta y conserva a toda criatura. Su omnipotencia creó el cuerpo y el espíritu y los formó para constituir un ser humano unitario. También puede seguir conservando el espíritu incluso después que se haya disuelto la relación en la que fué puesto para la vida de peregrinación. En este estadio el espíritu pervive en la participación del poder existencial indestructible del espíritu divino. Por eso no está del todo claro para nosotros la posibilidad intrínseca del modo de pervivencia del espíritu más allá de la muerte, pero comprendemos el hecho de su pervivencia.

Se puede intentar con Karl Rahner aclarar el problema con la siguiente reflexión. El alma espiritual ordenada en razón de su ser a la materia pierde en la muerte del hombre esa relación concreta a la materia en cuanto que es separada del estrato humano que la había configurado en cuerpo humano en razón de su fuerza configuradora intrínseca. Pero no pierde la relación a la materia en general. No puede perder su ordenación a la materia, su capacidad de materia, porque ésta está impresa en su ser. Esto es tan imposible como que la materia pierda su referencia al espíritu, su capacidad de espíritu. En lugar de la ordenación a la materia concreta que constituye el cuerpo durante la existencia terrena, en la muerte adquiere el alma espiritual una ordenación a la totalidad de la materia. Su referencia a la materia experimenta, por tanto, en la muerte una ampliación sobre el aquí y el ahora. El alma espiritual gana una patencia a la materia del mundo. Como hemos visto antes, carece de la figura plena de la vida mientras no se cumple o llena esa abertura a la materia del mundo. Ello ocurre, como hemos indicado, por el hecho de que el alma espiritual ordenada a la materia total es capacitada por Dios para configurar por segunda vez un cuerpo de la materia total, bien que la parte de materia apropiada por ella sea parcialmente idéntica con su cuerpo terreno, bien que sea totalmente diversa.

III. *La herejía de Thnetopsiquitismo*

En todo caso, es una exageración en contradicción con la Revelación el afirmar que el cambio afecta de tal modo al espíritu que también deja de existir con la muerte. Tal muerte total enseñaron, según el testimonio de San Eusebio († 339), por los días

de Orígenes, ciertos varones de Arabia que afirmaban "que el alma humana moría junto con el cuerpo, a la hora de la muerte, en el tiempo presente por un espacio de tiempo y se corrompía, pero que al llegar la resurrección era de nuevo despertada a la vida junto con el cuerpo" (*Historia de la Iglesia,* VI, 37; *BKV* 2 R. 1, 301). También en la obra recientemente descubierta, *Disputa de Orígenes con Heráclides y sus compañeros obispos,* se habla de esta herejía "árabe". Representa una forma del Thnetopsiquitismo. Ese concepto significa lo siguiente: en el momento de la muerte biológica el alma se disuelve, pero vuelve a ser revivida junto con el cuerpo al resucitar la carne, y desde entonces sigue siendo inmortal. Los muertos dignos de condenación caen, según esta doctrina, en un momento después de la resurrección de la carne, en la muerte total e irreparable y caen justamente por merecer la condenación. Esta herética tesis tiene triple raíz: el materialismo, para el que el alma y cuerpo son completamente idénticos, un erróneo intento de asegurar el carácter de criatura del alma que tendría que ser llamada mortal porque sólo Dios es inmortal, y la lucha contra el dualismo gnóstico, según el cual cuerpo y alma están en recíproca oposición. El Thnetopsiquitismo penetró también en algunos textos de la primitiva literatura cristiana.

En la teología protestante actual (por ejemplo, en Thielicke, Elert, Althaus, K. Barth, Cullmann) encontramos la misma doctrina con diversas matizaciones. Según ellos, el hombre muere una muerte total que comprende el cuerpo y el alma. En su forma más exagerada esta doctrina dice que también el alma deja de existir. En una forma mitigada afirma que el alma sigue existiendo después de la muerte, pero que no cumple ninguna función. Tendría una existencia de sueño o ensueño. A la vuelta de Cristo el hombre será creado de nuevo por Dios, según la forma más extrema de esta teología, en razón de la memoria que El tiene del hombre. Según otra forma, el hombre será resucitado a la vuelta de Cristo en cuerpo y alma. La doctrina de la inmortalidad del espíritu fué enseñada por la filosofía griega, según esta teoría, y desde ella había penetrado al cristianismo falsificándolo. Estaría en contradicción con la unidad corpóreo-espiritual y con la totalidad del hombre, así como con la seriedad de la muerte. En qué medida ha penetrado esta doctrina errónea en la predicación protestante puede verse, por ejemplo, en el libro del texto para escuelas superio-

res de Hans Frauenknecht, *Evangelische Glaubenslehre,* 1955, segunda edición, 169 y sig. Véase, por ejemplo, O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts,* Neuchatel-París, 1956.

2. *Doctrina de la Iglesia*

Frente a esta tesis es dogma de fe que el alma espiritual perdura también en el estadio intermedio entre la muerte y la resurrección de los muertos, y que perdura con conciencia vigilante. El Papa Juan XXII afirmó en un sermón pronunciado en Avignon en 1331, que las almas de los elegidos sólo gozarían de la bienaventurada visión de Dios después del juicio de la resurrección del cuerpo. Antes sólo tendría una bienaventuranza imperfecta. El año 1332 predicó la misma idea respecto a los castigos de los condenados. Los sermones del Papa no fueron definiciones solemnes, sino opiniones privadas del papal predicador. Sin embargo, hicieron sensación. Inmediatamente se levantó una violenta oposición de parte de los dominicos, sobre todo en Francia, y de los franciscanos, sobre todo entre los súbditos de Luis de Baviera, enemigos del Papa. El Papa había sido llevado a sus declaraciones por la idea de que sólo por la segunda venida de Cristo era causada la plena salvación, es decir, la salvación que comprende también el cuerpo y que se representa en la comunidad de todos los santos. Sin embargo, exageró unilateralmente esta verdad revelada. Sus sermones tuvieron gran importancia dada la posición del predicador y, por tanto, suscitaron con más energía la oposición, tanto más cuanto que la teología de los siglos XII y XIII había elaborado con gran claridad la inmortalidad del alma espiritual como verdad revelada. Los sermones representaron, por tanto, un retroceso en un grado de fe todavía no explicitado con plena claridad. El Papa se dejó convencer del error de su opinión, después de una resistencia inicial; a ello fué movido por la violenta polémica teológica despertada, aunque a veces se mezclara en ella la enemistad política; se retractó solemnemente de ella y prometió una proclamación oficial de la fe tradicional de la Iglesia. Antes de llegar a hacerla murió. Fué su sucesor, Benedicto XII, quien cumplió la promesa en la constitución *Benedictus Deus.* El texto dice: "Por esta constitución que ha de valer para siempre por autoridad apostólica definimos que, según la común ordenación de Dios, las almas de todos los santos que salieron de este mundo antes de la Pasión de

Nuestro Señor Jesucristo, así como las de los santos apóstoles, mártires, confesores, vírgenes, y de los otros fieles y muertos después de recibir el bautismo de Cristo en los que no había nada que purgar al salir de este mundo ni habrá cuando salgan igualmente en lo futuro, o si entonces lo hubo o habrá luego algo purgable en ellos, cuando después de su muerte se hubieren purgado; y que las almas de los niños renacidos por el mismo bautismo de Cristo o de los que han de ser bautizados cuando hubieren sido bautizados, que mueren antes del uso del libre albedrío, inmediatamente después de su muerte, o de la dicha purgación los que necesitaren de ella, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal, después de la ascensión del Salvador, Señor Nuestro Jesucristo al cielo, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celestial con Cristo, agregadas a la compañía de los santos ángeles y después de la Muerte y Pasión de Nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno, y también las de aquellos que también saldrán de este mundo, verán la misma divina esencia y gozarán de ella antes del juicio universal; y que esta visión de la divina esencia y la fruición de ella suprime en ellos los actos de fe y esperanza, en cuanto la fe y la esperanza son propias virtudes teológicas; y que una vez hubiere sido o será iniciada esta visión intuitiva y cara a cara y la fruición en ellas, la misma visión y fruición es continua, sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final, y desde entonces hasta la eternidad. Definimos además que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual inmediatamente después de su muerte bajan al infierno, donde son atormentados con penas infernales, y que, no obstante, en el día del juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo para dar cuenta de sus propios actos, a fin de que cada uno reciba lo propio de su cuerpo, tal como se portó, bien o mal" (*II Cor.* 5, 10). D. 530-31.

También en el quinto Concilio de Letrán (sesión 8, 1513) definió la Iglesia su fe en la inmortalidad del alma espiritual como ley

de fe para todos. Ocasión de ello fué la doctrina sobre el alma de Petrus Pomponazzi (1464-1525). Este había enseñado en Padua, aprovechando la antropología aristotélica penetrada en Europa a través de España y desfigurada por la filosofía árabe, y aceptando la explicación aristotélica hecha por Averroes, que el espíritu no era un ser individual, ya que era capaz de conocer lo universal. No podría, por tanto, perdurar después de la muerte, porque en su ejercicio estaba esencialmente vinculado a la materia. El texto del magisterio eclesiástico dice lo siguiente: "Como quiera, pues, que en nuestros días—con dolor lo confesamos—el sembrador de la cizaña, aquel antiguo enemigo del género humano, se haya atrevido a sembrar y fomentar por encima del campo del Señor algunos perniciosísimos errores, que fueron siempre desaprobados por los fieles, señaladamente acerca de la naturaleza del alma racional, a saber: que sea mortal o única en todos los hombres; y algunos, filosofando temerariamente, afirmen que ello es verdad por lo menos según la filosofía; deseosos de poner los oportunos remedios contra semejante peste, con aprobación de este sagrado Concilio, condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectiva es mortal o única en todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda, pues ella no sólo es verdaderamente por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano—como se contiene en el canon del Papa Clemente V, de feliz recordación, predecesor nuestro, promulgado en el Concilio (general) de Vienne—, sino también inmortal y además es multipicable, se halla multiplicada y tiene que multiplicarse individualmente, conforme a la muchedumbre de los cuerpos en que se infunde..." D. 738.

La fe universal de la Iglesia se expresa también en el Catecismo Romano redactado con ocasión del Concilio de Trento (I, 8, 3).

3. *Testimonio de la Escritura*

Por lo que respecta a la expresión del dogma eclesiástico en la Sagrada Escritura, hay que pensar que la autorrevelación sobrenatural de Dios ocurrió en un proceso histórico que nos es atestiguado en la Sagrada Escritura. Debido al carácter histórico de la Revelación, no podemos esperar que todo lo que Dios quiere comunicar está dicho desde el principio. Dios ha manifestado más bien al hombre su eterna economía en una lenta iniciación. Común al AT y NT es una imagen del hombre según la cual es y repre-

senta una realidad unitaria que abarca cuerpo y alma. Pero al avanzar la historia se destaca cada vez con más fuerza la relativa independencia del espíritu frente al cuerpo.

I. *El Antiguo Testamento*

En los primeros libros del AT se atestigua sin duda que el hombre existe más allá de la muerte. Pero sigue oscuro, por mucho tiempo, qué participación tiene el alma en la pervivencia y qué participación tiene el cuerpo, y en qué relación están el cuerpo y el alma después de la muerte. Sin embargo, es claro que tanto en el AT como en el Nuevo la muerte es entendida como separación del alma y del cuerpo (*Gen.* 35, 18; *Prov.* 12-7; *Apoc.* 6, 9; 20, 4). Aunque el cuerpo se deshaga en polvo, el hombre sigue existiendo. Los muertos son congregados en torno a los Padres, incluso cuando no hayan sido enterrados junto a ellos (*Gen.* 15, 15; 28, 8; 35, 29; 49, 32). Descienden a los infiernos, al *scheol* (*Gen.* 37, 35; *Isa.* 38, 10; *Ps.* 15, 10; *Iob* 14, 13). Allí los muertos hacen una existencia falta de luz y alegría. Sobre su destino hay una espesa tiniebla. Sólo se ilumina poco a poco. Pero también en esta época primitiva aparece en la Sagrada Escritura la verdad de que no todos tienen el mismo destino. La existencia de los justos y la existencia de los malos son distintas. Cuando más se acerca la hora en que aparecerá Cristo, la Vida, tanta más luz se extiende sobre el estado posterior a la muerte. En el libro de la *Sabiduría* se dice de los ateos que pretendieron deshacerse de la mirada de los justos al condenarlos a muerte ignominiosa. Así intentan librarse del reproche que hay en la existencia de los buenos y de la acusación que significa continuamente para ellos la mera existencia de los justos. "Pero se equivocan, porque los ciega su maldad. Y desconocen los misteriosos juicios de Dios, y no esperan la recompensa de la justicia ni estiman el glorioso premio a las almas puras. Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza" (*Sab.* 2, 21-23). Aunque la letra de la última afirmación se refiera a la inmortalidad de todo el hombre, sólo tiene fuerza probatoria si los justos matados por los impíos siguen viviendo después de la muerte. Es lo que atestigua el texto siguiente: "Las almas de los justos están en las manos de Dios, y el tormento no los alcanzará" (3, 1). Cierto que esto está sustraído a la experiencia y comprobación humanas. Pero quien cree y espera en Dios está seguro de la inmor-

talidad y la alcanzará. "A los ojos de los necios parecen haber muerto, y su partida es reputada por desdicha. Su salida de entre nosotros, por aniquilamiento; pero gozan de paz. Pues aunque a los ojos de los hombres fueran atormentados, su esperanza está llena de inmortalidad. Después de un ligero castigo serán colmados de bendiciones, porque Dios los probó y los halló dignos de sí. Como el oro en el crisol los probó, y le fueron aceptos como sacrificio de holocausto. Al tiempo de su recompensa brillarán y discurrirán como centellas en cañaveral; juzgarán a las naciones y dominarán sobre los pueblos, y su Señor reinará por los siglos. Los que confían en El conocerán la verdad, y los fieles a su amor permanecerán con El, porque la gracia y la misericordia son la parte de sus elegidos" (*Sab.* 3, 2-9). Los atribulados pueden, por tanto, mirar el futuro confiados y alegres. Los tormentos que les infringen los impíos conducen al cumplimiento de sus esperanzas más allá de la muerte. Precisamente la muerte por la que los impíos tratan de privarlos del cuerpo es la entrada en la paz y en la dicha. El piadoso oye: "No envidies a los pecadores, antes persevera siempre en el temor de Yavé; porque ciertamente tendrás un porvenir, ni verás defraudada tu esperanza" (*Prov.* 23, 17-18; cfr. 24, 14). También *II Mac.* 12, 38-45 habla a favor de la pervivencia del espíritu humano más allá de la muerte. Este texto será ampliamente interpretado al estudiar la purificación de después de la muerte.

En los textos citados se atestigua también la resurrección de los muertos. Sin embargo, esto no debilita el valor del testimonio sobre la inmortalidad del espíritu. Es más bien significativo e instructivo el hecho de que en el AT aparezcan juntas la esperanza en la resurrección de los cuerpos y la fe en la inmortalidad del alma.

Frente a tales testimonios a favor de la inmortalidad del alma espiritual no se puede objetar que son cuerpos extraños en la Sagrada Escritura, que con ellos ha penetrado en la Escritura la conceptuosidad filosófica del pensamiento griego, que la Escritura desconoce la distinción de cuerpo y espíritu mientras que tal distinción era familiar al pensamiento griego. En tal objeción se destaca con razón que aquí está en juego la mentalidad griega. Sin embargo, representa un fatal malentendido querer separarla de la Escritura como un cuerpo extraño. Dios se sirve para representar lo que quiere hacer y decir, tanto del estilo de pensar judío como del griego. La Escritura no es ni judaísmo ni helenismo, sino que ambos círculos de cultura ofrecen los instrumentos que Dios usa. Representa un apriorismo teológico por nada justificado y un cómodo monismo de

pensamiento afirmar que Dios sólo se puede servir del pensamiento judío como instrumento para atestiguar su autorrevelación. En los primeros libros del AT Dios se sirvió preferentemente del estilo de pensar judío, mientras que en los más recientes se sirvió preferentemente del estilo griego como figura expresiva de su automanifestación (vol. IV, § 176 b).

Resumiendo, podemos decir que la inmortalidad del alma no es enseñada explícitamente en el AT, pero está sin duda presupuesta.

II. *El Nuevo Testamento*

a) *Los sinópticos*

En el NT encontramos los siguientes testimonios. Según *Mat.* 10, 28, Cristo dice a los suyos: "No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la *gehenna*." En este texto se hace con gran claridad una distinción entre cuerpo y alma, de forma que el cuerpo puede perecer sin que el alma sea arrastrada en su caída.

Algunos exégetas rechazan esta interpretación, porque introduciría sin razón la ontología griega en la Sagrada Escritura. A la Sagrada Escritura le sería extraña la distinción entre cuerpo y alma en el sentido de los griegos. Sin embargo, hay que decir de esta interpretación lo mismo que acabamos de decir de los textos del AT. Hay que pensar especialmente que el texto es una parte de un libro inspirado y participa, por tanto, del carácter inspirado del libro. Según los exégetas citados, *Mt.* 10, 28, debe ser interpretado conforme a *Lc.* 12, 4: "A vosotros, mis amigos, os digo: no temáis a los que matan el cuerpo y después de esto no tienen ya más que hacer. Yo os mostraré a quién habéis de temer; temed al que, después de haber dado la muerte, tiene poder para echar en la *gehenna*." Mientras que el texto de San Mateo supone la oposición de cuerpo y alma, el texto de San Lucas enseña que hay una vida después de la muerte de la que sólo Dios puede disponer, pero no el hombre. En él se acentúa, por tanto, la diferencia entre la existencia terrena y la condenación eterna. Los hombres sólo pueden aniquilar la vida terrena, pero no pueden quitar la celestial. El texto de San Mateo hace, por tanto, una afirmación metafísica, mientras que

el texto de San Lucas hace una afirmación histórico-sagrada. Según esta interpretación, el texto de San Lucas no podría ser aducido como testimonio de la inmortalidad del espíritu. Sin embargo, surge la cuestión de cómo hay que entender la vida celestial que aparece en el texto de San Lucas. ¿Es una vida del cuerpo, una vida del alma o una vida de todo el hombre? En el texto nada apunta hacia la fe en la resurrección de los muertos. Se puede afirmar, por tanto, sin hacer violencia al texto, que es cierto que no enseña expresamente la pervivencia del espíritu, pero que apunta en esa dirección. Tal vez se pueda decir que San Mateo, bajo la influencia del Espíritu Santo, que introduce a los discípulos de Cristo en toda la verdad (*Io.* 16, 13), acaba de desarrollar hasta su último sentido las palabras del Señor transmitidas por San Lucas. Y así, la palabra de la inmortalidad del alma sería indirectamente palabra del Señor. Su sentido sería en principio ambiguo. Ofrecería diversas posibilidades de interpretación. El Espíritu Santo habría hecho que se cumpliera un solo entendimiento del texto que sería el que corresponde a la realidad. Supuesto de esta explicación es el hecho de que la Revelación no se cierra con la muerte de Cristo, sino con la muerte del último Apóstol. Los Apóstoles no sólo son testigos de la Revelación, sino portadores de ella.

Otro texto nos ofrece *Lc.* 16, 19-31. Se narra la parábola del rico y del pobre Lázaro. Entre ambos hay un abismo infranqueable. El pobre Lázaro fué llevado al seno de Abraham. Tiene, por tanto, un puesto de honor inmediatamente a la derecha de Abraham. Del rico, en cambio, sólo se dice que fué enterrado. Se encuentra en el *scheol* en un espacio distinto del de Lázaro. Ambos pueden hablar entre sí. Pero Lázaro no puede ayudar al rico. Este tiene que soportar el destino que ha conjurado sobre sí. En la parábola falta "una visión sobre el juicio universal y el reino de Dios", "la escatología está más bien individualizada" (J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, 1953, 3.ª edic., 267).

De gran importancia es el texto de *Lc.* 23, 42 y sig. El buen ladrón ruega a Cristo: "Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino." Jesús le dijo: "En verdad te digo, hoy serás conmigo en el paraíso." La respuesta trasciende la petición. Jesús da la seguridad de que el ladrón estará hoy, es decir, el mismo día, en el paraíso, en el lugar de la bienaventuranza junto a Dios en compañía de El. El ladrón no espera ya nada de este mundo. Su vida terrena está acabándose. Sin embargo, espera la vida más allá de la muerte corporal. Y oye el consuelo de que su ruego no se basa en una

ilusión. Inmediatamente—esto es decisivo—será hecho partícipe de otra vida más allá de la existencia terrena. Una parte de él no es aniquilada al ser ajusticiado. Alcanza esa vida creyendo en Cristo. Recordamos el testimonio de San Juan: quien cree en Cristo, vivirá aunque haya muerto. Vivirá hasta el último día y entonces será resucitado en su existencia corporal (*Io.* 6, 40; 8, 51; 11, 25). El cristiano, al morir, vuelve a la casa del Señor, que junto al Padre prepara moradas para los suyos (*Io.* 14, 2). Los que mueren retornan a su casa en sentido propio.

En la misma dirección apuntan las palabras del moribundo Esteban narradas por San Lucas (*Act.* 7, 59): "Vió el cielo abierto y exclamó: "Señor Jesús, recibe mi espíritu." No se puede depreciar la fuerza de este testimonio diciendo que Esteban era un cristiano influído por el pensamiento helenístico. Aunque ese fuera el caso, en su oración se expresa la fe del cristiano.

b) *San Pablo*

Vamos a ver las *Epístolas paulinas*. Mucho tiempo esperó el Apóstol que él mismo viviría la vuelta del Señor, y aunque tuvo que darse cuenta de que no se cumpliría esa esperanza, la resurrección del cuerpo fué su último anhelo. En el año 51 ó 52 escribe a los Tesalonicenses el siguiente texto, de gran importancia para nuestro problema (*I Thess*, 4, 13-18): "No queremos, hermanos, que ignoréis lo tocante a la suerte de los muertos, para que no os aflijáis como los demás que carecen de esperanza. Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios por Jesús tomarán consigo a los que se durmieron en El. Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron; pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos de Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras."

En este texto, San Pablo sólo habla de la resurrección de los muertos, pero no de la pervivencia del alma. Esto es tanto más extraño cuanto que habiendo aludido a ello hubiera podido consolar a los Tesalonicenses. Los mismo ocurre con la primera *Epístola a*

los Corintios, redactada el año 56 (15, 50-58), así como con la *Epístola a los Romanos* nacida a comienzos del año 58 (8, 18-30).

Otra esperanza encontramos, sin embargo, en la *Epístola a los Filipenses* procedente del año 63 (1, 23). El Apóstol está en cautividad y no sabe cuándo se verá su proceso. Por una parte desea seguir predicando el Evangelio. Desea, por tanto, seguir viviendo. Pero por otra parte está deseando morir, porque la muerte es para él ganancia. "Por ambas partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor; por otro, quisiera permanecer en la carne, que es más necesario para vosotros. Por el momento estoy firmemente persuadido de que quedaré y permaneceré con vosotros para vuestro provecho y gozo en la fe, a fin de que vuestra gloria en Cristo crezca por mí con mi segunda ida a vosotros" (*Phil.* 1, 23-26). La muerte es, por tanto, para el Apóstol tanto como la llegada al Señor. Estar con el Señor significa para él la máxima ganancia. Pues Cristo es para él la vida. Cuando haya sido juzgado se cumplirá lo que El tantas veces ha expresado con las palabras "ser en Cristo" (véase vol. V, § 182). Entonces el ser "en Cristo" que durante la vida terrena ha estado oprimido por tantas cargas se convertirá en la vida "junto a" Cristo o "con" Cristo. Este estado será incomparablemente mejor que todos los bienes de la existencia terrena. Significará la vida suprema. Su esencial primacía consiste en que es una vida cara a cara con Cristo (*I Cor.* 13, 12), en que la esperanza se convertirá en posesión (*Rom.* 8, 24). Tal estado empieza con el momento de la muerte, esto es lo decisivo. Sólo bajo este supuesto tiene sentido la argumentación del Apóstol. *Phil.* 1, 23 es, por tanto, un claro testimonio del estado intermedio entre la muerte y la resurrección de los muertos. Se atestigua una vida perfecta y bienaventurada con Cristo en conciencia vigilante. Aquí tenemos los únicos textos de los escritos paulinos que hablan perfectamente claro de la pervivencia después de la muerte y antes de la resurrección de los muertos. En los demás, San Pablo habla de la esperanza en la resurrección de los muertos.

Surge la cuestión de si los numerosos textos en que el Apóstol atestigua la parusía están en contradicción con *Phil.* 1, 23. Que hay cierta oposición es indudable. ¿Es una oposición con carácter de contradicción? No pocos teólogos protestantes lo suponen así y afirman que en la *Epístola a los Filipenses* la esperanza escatológica típicamente judía y que domina en las demás *Epístolas* ha sido sustituída por la concepción helenístico-pneumática de la plenitud del hombre. Hasta qué punto es injustificada esta tesis se deduce

convincentemente del hecho de que el Apóstol espera también en la *Epístola a los Filipenses* como fin último la glorificación del cuerpo. Justamente en ella (3, 21) expresa la esperanza de que Cristo "reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas". Pero para el tiempo que transcurre entre la muerte, que espera ya pronto, hasta la segunda vuelta de Cristo él deseó estar con Cristo.

No se puede hablar, por tanto, de oposiciones que se excluyen entre sí, sino sólo de diversas perspectivas. Entre la primera *Epístola a los Tesalonicenses* y la primera *a los Corintios* por una parte, y la *Epístola a los Filipenses* por otra, hay un desplazamiento de perspectiva condicionado por la experiencia de la vida del Apóstol. La esperanza en la resurrección de los muertos, la propia y última esperanza, es sin duda compatible con la esperanza de la bienaventurada pervivencia entre la muerte y la vuelta del Señor. Cuanto más desaparece en el Apóstol la esperanza en la vuelta del Señor durante su vida terrena, con tanta más fuerza aparece ante su vista la inmortalidad del alma. Poca importancia tiene si San Pablo fué adoctrinado sobre ese punto por una revelación especial o si prestó más atención a las palabras del Señor conocidas por él gracias a la tradición al ir acercándosele la muerte.

Es muy probable que también en la segunda *Epístola a los Corintios* (del año 57) se atestigüe la pervivencia y además la pervivencia vigilante en trato con Cristo después de la muerte y antes de la parusía. En *II Cor.* 5, 1-10, escribe el Apóstol: "Pues sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombre, eterna, en los cielos. Gemimos en esta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida. Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su espíritu. Así estamos siempre confiados, persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos, si quisiéramos más, partir del cuerpo y estar presentes al Señor. Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por serle gratos, puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o

malo." Según este texto, la morada en el cuerpo es una morada transitoria. La verdadera patria es la viviente comunidad con Cristo, el "ser con Cristo".

Si la interpretación de *II Cor.* 5, 1-10, como referida a la pervivencia en el estado intermedio es acertada, la segunda *Epístola a los Corintios* representa un importante paso de la esperanza exclusiva en la vuelta de Cristo a la esperanza en la inmortalidad del alma.

Al valorar la doctrina del Apóstol no hay que olvidar que no posee conceptos sistemáticamente elaborados y que atestigua la revelación que le ha sido hecha según las exigencias de la situación, y que, por tanto, según las exigencias de esa misma situación, destaca unas veces este y otras aquel punto de vista dentro de la tensa totalidad. Hay que distinguir también, como ya hemos dicho, entre el testimonio de fe del Apóstol y su esperanza personal. Esta se orientó largo tiempo a la vuelta del Señor, viviendo todavía el Apóstol. Las *Epístolas Paulinas* no ofrecen, sin embargo, ningún testimonio de una revelación de ese tipo. Véase la decisión de la comisión bíblica del 18 de junio de 1915 (D. 2.179-2.181). Recordemos aquí la interpretación que da Otto Kuss de la doctrina del Apóstol San Pablo (véase § 295, cap. VI).

Otro exégeta, Joseph Freundorfer, plantea el problema de la manera siguiente: "El claro testimonio de todas las epístolas es que la mirada del Apóstol estaba fijamente dirigida al día de la vuelta de Cristo, del todo independiente de si esperaba vivir ese día o no. Es la gran meta hacia la que él mismo tiende, como todo cristiano, con ardiente anhelo. De pensar en él obtiene consuelo en el dolor, ánimo en el peligro, energía en el querer, perseverancia en el esfuerzo. Lo propone a los creyentes como un fuerte motivo para seguir sus advertencias. La parusía de Cristo es el tema de sus primeras epístolas, de las epístolas a los tesalonicenses; también habla de ella en su última epístola, la segunda a Timoteo. A la vista de la muerte mira hacia atrás a la buena lucha que ha luchado, a la carrera que había terminado y espera la corona de la justicia que aquel día le dará el Señor, justo juez, y no sólo a él, sino a todos los que aman la venida del Señor (*II Tim.*, 4, 6-8). También en *Phil.*, en la que habla de la vuelta del alma a Cristo en la hora de la muerte, alude repetidamente a la parusía (1, 6, 10; 2, 16; 3, 20; 4, 5). Del hecho de que en esta epístola aparezcan yuxtapuestas ambas esperanzas se deduce que para San Pablo no pudieron constituir cosas opuestas. La bienaventuranza provisional en el ser con Cristo es sólo el grado previo para la plenitud definitiva en la parusía; por eso pudo orientar su mirada unas veces a una y otras veces a otra meta. Nadie supondrá que San Pablo, por la época en que redactaba la segunda *Epístola a Timoteo*, no mantenía ya la idea, expresada en *Phil.*, del ser con Cristo inmediatamente después de la muerte; sin embargo, no la dice expresamente, aunque en vista de la inminente muerte estaba cla-

ramente sugerida. Del silencio de las primeras epístolas no se puede deducir, por tanto, precipitadamente que San Pablo no tenía ya entonces esta esperanza, cuando más que jamás y en ninguna parte dice una palabra que la excluya, y sobre todo en ninguna parte dice una palabra que justifique suponer un sueño del alma durante el estado intermedio. De todas formas su silencio en *I Thess.* parece extraño. Los tesalonicenses estaban entristecidos por sus hermanos muertos. San Pablo les consuela aludiendo a la resurrección y a la reunión antes de la parusía. Al no hablar de que las almas están ya junto a Cristo negó a los tesalonicenses un consuelo que hubiera sido realmente apropiado para tranquilizarlos sobre la suerte de los muertos. ¿Es que San Pablo no sabía entonces nada del estado intermedio? Sería, naturalmente, precipitado sacar inmediatamente esa conclusión; pero no se puede negar que es natural, por lo menos, una sospecha en ese sentido. Si fuera cierto se podría recordar que las revelaciones hechas al Apóstol no se cerraron en modo alguno en la hora de Damasco. Jesús mismo le prometió entonces otras muchas (*Act.* 26, 16). Puede ser que más tarde el conocimiento de su Apóstol se enriqueciera en este punto (cfr. *II Cor.* 12, 1). La idea del estado intermedio tuvo que acosarle cada vez más a medida que pasaba a segundo término la idea de una próxima parusía. Durante su vida terrena tuvo conciencia de estar él mismo y los cristianos en la más íntima comunidad de vida con Cristo. La muerte no podía romper esta unión ni siquiera interrumpirla por un tiempo determinado. Por tanto, el alma tenía que volver a Cristo inmediatamente después de la muerte." (*Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe, übersetzt und erklärt von K. Staab und Jos. Freundorfer* (1950), 143.)

c) *Crítica final*

Los textos muestran, por tanto, que la Sagrada Escritura desconoce la muerte total. Atestigua incluso, si no expresa y formalmente sí con suficiente claridad, la pervivencia del alma después de la muerte. La doctrina de la inmortalidad del alma no está, por tanto, en contradicción con la revelación cristiana, como suponen los teólogos protestantes antes citados. Es más bien garantizada por la Escritura y aparece en ella como depósito revelado. Con ello sigue en pie la tesis de que la promesa principal de Dios se refiere a la resurrección de los muertos.

Incluso bajo el supuesto de la inmortalidad del alma la muerte es tomada en serio, ya que es entendida como el fin irrevocable de la vida histórica. Es tomada tan en serio como la toma la Escritura misma. Si se pasara de eso, la seriedad de la muerte se convertiría en cosa poco seria. Hay que temer también que muchos de los cristianos que rechazan la inmortalidad del alma y esperan exclusivamente la resurrección de los muertos, que ocurrirá en un futuro imaginado lejano e indeterminado, reciban pocos impulsos, para la

configuración de su vida, de esa esperanza en la vida después de la muerte.

La tesis defendida por los teólogos protestantes citados representa el punto de vista de la escatología viejotestamentaria. Menosprecia el progreso de la revelación atestiguado en las escrituras del NT. Olvida la cesura existente entre el AT y NT. En nuestro problema esto se manifiesta plenamente en la bajada de Jesucristo a los infiernos, pues con ella abrió a los justos del AT el camino hacia la plenitud ,aunque sólo fuera la plenitud provisional, la plenitud del espíritu. Véase vol. II, § 158.

La tesis de que la doctrina de la inmortalidad del alma contradice la seriedad de la muerte está en manifiesto parentesco con la actual filosofía existencialista. Podría sin duda estar alimentada de ella. En todo caso corresponde a la filosofía existencialista, no a la Escritura.

4. *Testimonio de los Padres*

a) *Vista panorámica*

La doctrina de los Padres manifiesta al principio ciertas vacilaciones y oscuridades. Para los Padres más antiguos el problema capital era cómo podía ser distinguida la inmortalidad de Dios de la del alma humana y cómo podía ser comprendida como patrimonio exclusivo de Dios. Justino Mártir, Daciano, Teófilo de Antioquía, Ireneo y Clemente de Alejandría coinciden en que la inmortalidad no compete al alma por naturaleza, sino que es un regalo de la gracia de Dios. Joseph Fischer (*Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* [München, 1954] 64 y sigs.) dice de los citados teólogos, incluyendo a Arnobio, que vivió en el siglo IV: "En la medida en el que el Thnetopsiquitismo (doctrina de la mortalidad del alma) significa rechazar la doctrina de la inmortalidad física del alma, todos los autores de esta sección le defendieron por igual. Justino y Arnobio defendieron un Thnetopsiquitismo fáctico en el sentido de una total aniquilación de los condenados con cuerpo y alma después de la resurrección y del juicio final y de la anterior época de castigo correspondiente; Daciano defendió el Thnetopsiquitismo como solución del problema del estado intermedio entre la muerte y la resurrección; la mortalidad del alma es pasajera, según él, porque el Sirio se mantuvo en la idea de la resurrección.

Característica de la doctrina patrística sobre la mortalidad (natural) del alma fué la consideración del alma como tal y de su relación con Dios. Frente a Dios acentúan los autores la limitación de la criatura y de la inferioridad del alma. A la esencia de Dios pertenece la inmortalidad absoluta, y a la esencia del hombre, la total caducidad. No había comprensión para la posibilidad de una inmortalidad física de las criaturas. La doctrina filosófica de la inmortalidad y la teología estaban todavía opuestas entre sí. En el Thnetopsiquitismo el alma es entendida corporalmente y como estrechamente unida a la materia del cuerpo, con lo cual la materialidad del alma es entendida en él más groseramente que en Tertuliano. En las "*Hypotyposis*" de Clemente de Alejandría encontramos incluso el intento de razonar bíblicamente la mortalidad del alma.

El Thenetopsiquitismo de la patrística primitiva representa una mezcla de ideas propias e influencias extraeclesiásticas con doctrinas de la Iglesia, que se convirtió en herejía en algunos de los teólogos de este tiempo. Mientras que Daciano, desconociendo la esencia del alma defendió una *lysis* general de todo el hombre entre la muerte y la resurrección, Justino (en los textos thnetopsiquitistas del Diálogo) y Arnobio negaron la eternidad de los castigos del infierno, que según ellos terminarán con la total aniquilación de los condenados; la inmortalidad aparece aquí como bien salvador que sólo es regalado pneumáticamente y que puede ser alcanzado (según Arnobio) por un esfuerzo de la fe. El Thnetopsiquitismo no alcanzó jamás una significación profunda y amplia".

Simultáneamente fué desarrollada, sin embargo, por los Padres de la Iglesia, en parte también por los que acabamos de citar y no raras veces bajo la influencia de la fe griega en la inmortalidad (confróntese E. Rohde, *Psyche,* 2 volúmenes, *Tübingen,* 1925, ediciones 9-10), la doctrina escriturística de la inmortalidad del alma. En ello desempeñaron un gran papel los argumentos elaborados por Platón en el *Fedón.* Pero aunque los Padres de la Iglesia negaran al alma una inmortalidad debida a su ser creado, le conceden la inmortalidad como don de la gracia (prescindiendo del Thnetopsiquitismo escricto).

b) *Doctrinas particulares.*

Concedamos de nuevo la palabra a J. Fischer (151-53):

"Los textos patrísticos más antiguos no se ocupan todavía de la doctrina de la inmortalidad del alma en cuanto tal, pero la suponen, lo mismo que

el NT. Primero usan el concepto de inmortalidad en el sentido de bienaventuranza inmortal, del mayor bien salvador neotestamentario para los creyentes, que encontrará plena realización después de la resurrección universal en el eón futuro.

"Clemente de Roma, en la *Carta a los Corintios,* escrita hacia el año 96, enumera entre los regalos de Dios a los cristianos como el primero la *Zoê en athanasía,* fórmula que une el concepto griego de inmortalidad con la doctrina neotestamentaria de la vida. El cristiano posee esta inmortalidad, al menos en la fe, ya aquí abajo y espera en su plenitud después de este eón. Dios nos ha hecho gustar por medio de Cristo la *athanasos gnôsis.* Jesús es quien trae la verdadera gnôsis y con ella la vida inmortal (El es incluso la gnôsis misma). Con esta formulación polemiza Clemente, tal vez contra las corrientes gnósticas del mundo pagano. L. Sanders cita los *Hermética,* en que se encuentra también la expresión "gustar la inmortalidad". Jesús, como proclamador de la inmortalidad condicionada por la verdadera gnôsis, nos sale al paso inmediatamente después en la acción de gracias de la *Didache* para después de recibir la Eucaristía. Esto permite sospechar que en el texto de Clemente citado tenemos que habérnoslas posiblemente con palabras de la liturgia eucarística del primitivo cristianismo.

"Lo mismo que para San Juan, para Ignacio de Antioquía la *Zôe* y *aftharsía* son el verdadero bien salvador del cristiano, entendidas ambas aquí también no sólo en el sentido de perduración, sino en el sentido de inmortalidad bienaventurada. "El Señor tomó ungüento sobre su cabeza para llenar la Iglesia de incorruptibilidad *(aftharsía).* No os unjáis, pues, vosotros con el mal olor de la doctrina de los príncipes de este mundo, para que no os lleve de la vida que esperáis a la prisión", escribe Ignacio a los efesios, interpretando *Mc.* 14, 3. Una imagen parecida se encuentra en *II Cor.* 2, 14 y sigs., donde se habla del vivificante aroma del conocimiento de Cristo; San Ignacio no necesita, por tanto, haberlo deducido necesariamente de su conocimiento de la gnôsis siríaca; habría que pensar tal vez también en la idea de la apocalíptica judía según la cual el árbol de la vida del Paraíso difundía un admirable aroma. El contraste del buen olor vivificante que parte de Cristo lo constituye el hedor del diablo de *Efesios* 17, 1, que fomenta la incredulidad, y las herejías contra la Iglesia, que escluyen de la bienaventurada *aftharsía.* Cristo es para la Iglesia y a través de la Iglesia el administrador de la bienaventurada incorruptibilidad. Por eso advierte Ignacio que está sumamente interesado en mantener la unidad de la fe y la unidad con los obispos y superiores "como modelo" *(typos)* de la doctrina de la incorruptibilidad. La comunidad cultual terrena es imagen de la comunidad de Dios en el cielo que posee la *aftharsía;* éstas alcanzan la tierra por la comunidad con la Iglesia. Por eso el premio que un obispo ha de esperar por su fidelidad en el oficio pastoral es sobre todo "incorruptibilidad y vida eterna". Sin embargo, sería posible perder por ligereza, por culpa de incredulidad o herejía, la inmortalidad regalada por Cristo a los miembros de la Iglesia. Esto no significaría la pérdida de la inmortalidad en cuanto tal, sino la de la eterna bienaventuranza, la caída en la prisión de Satanás.

"Lo mismo que Ignacio, también la carta de Bernabé contiene el concepto soteriológico de inmortalidad. En el cristiano bautizado que vive de

su fe habita Cristo como en un templo imperecedero. Los cristianos están "en común posesión de los bienes imperecederos".

"Lo mismo expresa la *Didache.* Ya hemos aludido al texto, en esto interesante, de la oración eucarística de acción de gracias. En ella se dan gracias al eterno Padre por el conocimiento y la fe y la inmortalidad *(athanasía),* "que Tú nos has dado a conocer por Jesús tu siervo". R. D. Middleton probó que en esta sección estaba aprovechada la oración judía de acción de gracias después del banquete Birkath Ha Mazon. Al comparar ambos textos se ve que el modelo judío sólo habla del agradecimiento a Dios por la alimentación y vida terrenas. Se añade como nuevo, entre otras cosas, el concepto soteriológico de la inmortalidad.

"El autor del sermón cristiano más antiguo que ha llegado a nosotros, la llamada *Segunda carta de Clemente,* aconseja renunciar a los bienes perecederos terrenos y amar los imperecederos. Quienes decaen en la lucha por los valores imperecederos esperan castigos eternos, según *Isaías* 66, 24. En la advertencia final el predicador anima a sus oyentes a perseverar: "El piadoso no debe impacientarse si tiene que sufrir en este tiempo; le espera un tiempo feliz; allá arriba vivirá de nuevo entre los padres y se alegrará con una bienaventurada eternidad." El predicador tiene a la vista en primer término la gloria de la resurrección, en la que la *aftharsía* del cristiano alcanzará realización perfecta. Nada claro se puede deducir de este texto, tomado al pie de la letra, sobre la inmortalidad del alma.

"A los escritores eclesiásticos de la época postapostólica no les importaba exponer y razonar la inmortalidad del alma en cuanto tal, sino la nueva proclamación de que Dios ha llamado por medio de Cristo a la humanidad en los últimos tiempos para la bienaventurada incorruptibilidad. Su mirada estaba entonces dirigida sobre todo hacia la entrada en la plena posesión de la inmortalidad para todos los hombres después de la resurrección universal, dada su lucha contra el dualismo pagano y sobre todo herético de los gnósticos y viviendo bajo el signo de la difundida tensión ante la escatología universal. El revés está constituído por la eterna condenación. Sin embargo, la inmortalidad del alma más allá de la muerte es supuesta en principio por los autores citados, aunque no lo destaquen expresamente." Hasta aquí Fischer.

También Justino, a quien hemos citado como defensor de cierto thnetopsiquitismo, ofrece textos claros a favor de la inmortalidad, aunque por lo demás se contradiga a sí mismo. En su escrito *Sobre la resurrección* reconoce la concepción de que la conservación del alma le es esencial a ella en vista a la narración bíblica de la creación, "pues es parte y aliento de Dios". La inmortalidad del alma aparece aquí claramente como física *(fysei -ex eautou),* como basada en su parentesco con Dios (Fischer, 156).

Atenágoras enseña una inmortalidad de principio. En contraste con las criaturas puramente espirituales el hombre sólo tiene una perduración invariable en su parte anímica *(De resurrectione,* 16).

En San Ireneo encontramos una doctrina muy desarrollada. La gran significación de este teólogo exige una exposición detallada. J. Fischer (163-68) dice sobre el tema: "Ireneo de Lyón fué citado también entre los thnetopsiquitistas. Primero llama al hombre mortal por naturaleza en su totalidad, en contraste con Dios, que es esencialmente inmortal *(Adversus haeresias* III, 20, 1; cfr. V, 3, 1; IV, 38, 3). Con ello demuestra su parentesco con ciertos textos del *Diálogo* de Justino con Taciano y Teó-

filo, y su animadversión contra el gnosticismo. Sin embargo, el hombre sólo muere corporalmente, pues su naturaleza, mortal de suyo, es capaz de alcanzar la inmortalidad. De hecho el alma es inmortal, sobrevive a la muerte y espera la resurrección de la carne. Pero San Ireneo no fundamenta esto en su naturaleza; la inmortalidad fáctica del alma radica en la voluntad de Dios su creador. San Ireneo deduce su perduración fáctica de la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro, *Lc.* 16, 19-31; después de la muerte ambos conservan individualidad, conciencia y recuerdo de su existencia terrena. La inmortalidad fáctica del alma se deduce de la Biblia. Lo mismo que en el escrito sobre la resurrección de San Justino, Ireneo deduce la inmortalidad de *Gen.* 2, 7: como el alma es aliento de la vida, es imperecedera. Aunque esto debiera ser entendido en el sentido de una inmortalidad física concedida por Dios—así lo interpretó San Justino—, San Ireneo no quiere expresar esto, sino la dependencia de toda inmortalidad fáctica de la criatura de la voluntad y vida de Dios. San Ireneo interpreta *Gen.* 2, 7 ("y se hizo alma viviente") en el sentido de que el alma de Adán sólo se hizo viviente debido a la participación en la vida de Dios; en relación evidente con una idea del *Diálogo con el judío Trifón* enseña que el alma no es ella misma vida, "sino que participa en la vida que Dios le da..., pues una cosa es el alma y otra cosa es la vida que se le da. Por tanto, como Dios concede vida y perduración, las almas que primero no existían pueden pervivir, si Dios quiere que existan y persistan. Pues la voluntad de Dios tiene que dominarlo y dirigirlo todo". En este sentido hay que entender el hecho de que San Ireneo llame evidente a la eterna perduración de las almas. A la difundida objeción filosófica de que un alma que ha tenido un comienzo tiene necesariamente un fin y tiene que morir con el cuerpo, contesta el padre de la Iglesia que sólo Dios existe sin comienzo ni fin, "pero que todo lo que fué hecho y será hecho por El toma su comienzo en el nacimiento y perdura según la voluntad de su Dios creador y se extiende a lo largo de los siglos. Del mismo modo que da existencia a las almas... les concede después de eso la perduración". La inmortalidad fáctica del alma por la voluntad de Dios se puede pensar perfectamente sin necesidad de suponer la preexistencia de las mismas. "Pues del mismo modo que el cielo sobre nosotros y el firmamento y el sol y la luna y las demás estrellas con toda su magnificencia no existían al principio y después existieron y perduran por mucho tiempo, según la voluntad de Dios, así habrá que pensar también lógicamente de las almas y de los espíritus y de todo lo creado. Todo esto empezó una vez a existir y dura mientras Dios quiere su existencia y duración." Esta analogía es "lógicamente" insuficiente en cuanto que la larga duración de las estrellas no permite ninguna conclusión válida sobre la incorruptibilidad del alma, ya que San Ireneo no pudo mantener la doctrina de un cosmos infinito. Pero el padre de la Iglesia sólo quiere decir que la inmortalidad del alma creada radica en la voluntad de Dios y en la participación de su vida a ella concedida. Se defiende también contra la objeción de que "algunos afirman que ni el alma ni el cuerpo son capaces de la vida eterna, sino sólo el hombre interior. Pero éstos pretenden que en ellos vive el *Nous,* al cual hacen ascender exclusivamente hacia lo perfecto". Esto es una clara repulsa a la antropología tricotómica de los gnósticos y a intento de querer reconocer inmortalidad natural a ese supuesto tercer elemento del hombre.

"Pero tampoco a San Ireneo le interesa propiamente la inmortalidad en el sentido de la simple perduración, sino en cuanto que es un concepto salvador. El Padre celestial "regala en la eternidad perduración a aquellos que son salvados. No por nosotros ni por nuestra naturaleza existe la vida, sino que nos es dada conforme a la gracia de Dios. Por tanto, quien conserva el regalo de la vida y está agradecido al donante recibirá en la eternidad la longitud de los días. Pero quien la arroje de sí y sea desagradecido a su creador y no agradezca el hecho de existir ni reconozca al donante se roba a sí mismo la pervivencia en la eternidad...; quien en la corta vida temporal ha sido desagradecido contra el que se la dió, con justicia no recibirá de El en la eternidad la longitud de los días" *(Adversus Haereses* II, 34, 3; *BKV* 3, 297). La vivencia inmortal de la bienaventuranza en la otra vida es regalo de la gracia. Se concede al fiel bautizado que conserva su dote pneumática y está agradecido a ella; quien la desprecia no recibe inmortalidad bienaventurada. Sin embargo, este texto no puede ser entendido en el sentido de una aniquilación de los condenados. Lo que niega aquí San Ireneo respecto a los malos no es la inmortalidad en general, sino sólo la inmortalidad bienaventurada. Por lo demás, enseña repetidamente que los castigos de los malos serán eternos; en San Ireneo apenas aparece formalmente la distinción entre inmortalidad en general e inmortalidad bienaventurada (L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie in der vornizänischen Zeit* (Freiburg Br. 1896), 223). Es, por tanto, el poder y la gracia del único y verdadero Dios lo que el hombre debe reconocer agradecido, pues sólo ellos conceden eternidad. La mediación de la salvación eterna ocurre en principio por medio de la Iglesia, en la que está el Espíritu Santo como prenda de incorruptibilidad en razón de su comunidad con Cristo. El contenido más elevado y la más profunda causa eficiente de la inmortalidad bienaventurada será la visión de Dios: "La contemplación es, en efecto, nuestro fin y la causa de la inmortalidad; pero la inmortalidad nos conduce a la proximidad de Dios" *(Adversus Haereses* IV, 38, 3). La visión del Inmortal hará también a los contempladores inmortales y semejantes a Dios.

"Esta extensión a la visión de Dios se realiza, como Ireneo dice repetidamente, en los grados del desarrollo históricosagrado y personal. Pues tenía que seguir siendo reconocible la fundamental diferencia entre la perfección eterna de Dios y la perfección relativa del hombre. Dios superará sin duda el ser de la naturaleza creada "conforme a su fuerza. Pero primero tenía que aparecer la naturaleza, después tenía que ser vencido y devorado lo mortal por lo inmortal y lo perecedero por lo imperecedero, y el hombre convertirse en imagen y semejanza de Dios después de haber obtenido el conocimiento del bien y del mal". Del mismo modo que en la historia sagrada aparece una preparación gradual para la visión definitiva de Dios, la futura inmortalidad bienaventurada del individuo es también preparada aquí abajo; ya ahora el cristiano piadoso es portador del espíritu en cierto grado en el sentido de San Pablo, lo cual significa el comienzo de la salvación eterna: "Pero ahora tenemos una parte de su espíritu para el perfeccionamiento y preparación de la incorruptibilidad acostumbrándonos a acoger y llevar a Dios. Esto es lo que llama el Apóstol una prenda, es decir, una parte del honor que Dios nos ha prometido, cuando dice en la *Epístola a los Efesios:* "Después que habéis oído la palabra de verdad, el evangelio de vuestra salvación, creed también en El

y sed llamados con el Espíritu Santo de la promesa que es la prenda de nuestra herencia. Y así esta prenda por el hecho de habitar en nosotros nos hace espirituales y lo mortal es devorado por lo inmortal." Sin embargo, antes poseemos, como dice el Apóstol, la prenda de la bienaventurada inmortalidad; su perfecta realización ocurrirá después de la resurrección y lo veremos claramente cuando hayamos conocido las ideas del padre de la Iglesia sobre la suerte de las almas entre la muerte y la resurrección.

"Pero para tal esperanza sólo está justificado el cristiano que se esfuerza por su parte en conseguir la salvación. Esto se echaba ya de ver por II, 34, 3. Pneuma y ethos tienen que completarse mutuamente. San Ireneo rechaza las esperanzas naturalistas de bienaventuranza de los gnósticos. La fe es, como en Teófilo de Antioquía, el primer supuesto para la futura recepción "en la inmortalidad y eterno descanso". Y viceversa, los herejes como Marción "están excluídos de la inmortalidad". "La inmortalidad es regalada por la amistad de Dios a quienes se esfuerzan por ella." Dios no nos debe nada ni depende en modo alguno de nosotros, "pero da a quienes le siguen y sirven vida, inmortalidad y eterna gloria". Pero continuamente carga al hombre con la posibilidad de la decisión libre "para que la desobediencia sea condenada justamente porque ellos no obedecieron. Pero los que obedecieron y creyeron serán honrados con la inmortalidad". "La obediencia a Dios significa perduración e inmortalidad", dice San Ireneo, apoyándose en Teófilo, *Ad Autolycum* II, 27. No sólo los justos, sino también los pecadores que hacen penitencia pueden alcanzar "la herencia de la inmortalidad". Por eso el hombre debe usar rectamente su libertad de voluntad y elección aquí abajo y madurar con ello para la inmortalidad y prepararse para la eterna obediencia a Dios en el otro mundo. La inmortalidad bienaventurada será, por tanto, garantizada de dos modos: por la gracia de la contemplación de Dios y por la infinita humildad del hombre frente a su Señor, con lo cual San Ireneo destaca una vez más la diferencia esencial entre el hombre y Dios y condena la concepción gnóstica de un derecho naturalmente entendido del alma o de una parte del alma a la bienaventuranza celestial.

"Con su doctrina de la inmortalidad San Ireneo está sobre los hombros de una tradición intraeclesiástica que se mantiene bastante libre de las influencias helenísticas. Para él fué decisiva también la lucha contra la gnosis. Primero tuvo por físicamente perecedera al alma en cuanto criatura. En tanto que es el aliento de la vida es fácticamente inmortal, pero únicamente por la voluntad de Dios, por la justa voluntad de Dios, como se revelará en los condenados, y por la graciosa voluntad de Dios, como se verán en los piadosos. En este sentido entiende también San Ireneo la Biblia. Faltan los razonamientos filosóficoteológicos de la inmortalidad basándose en la naturaleza del alma, porque temía que le acercaran a la antropología gnóstica. Rechaza la preexistencia del alma, lo mismo que San Justino. Lo que a este padre de la Iglesia le interesa sobre todo es la inmortalidad como concepto salvador. La inmortalidad es un regalo pneumático. La historia sagrada y cada uno de los elegidos maduran hacia ella en ascensión gradual. Su plenitud sólo se encuentra después de la resurrección de la carne como bien salvador para el hombre. También en esto es antignóstico el padre de la Iglesia. Sin embargo, la eternidad bienaventurada es germinalmente accesible aquí abajo, según escribe San Ire-

neo, de acuerdo con la *Epístola a los Efesios*. Fe y obediencia se manifiestan como los supuestos éticos para conseguir la salvación eterna. No existe ningún camino autónomo del alma hacia el cielo." Hasta aquí J. Fischer.

El nombre de Tertuliano significa en la doctrina cristiana de la inmortalidad un momento de transición. Es el primero entre los escritores cristianos que nos ofrece una doctrina elaborada sobre la inmortalidad del alma. En su obra *De anima* investigó detenidamente la esencia del alma y determinó como fundamento metafísico de su inmovilidad por vez primera su simplicidad e indestructibilidad. La inmortalidad del alma no fué, sin embargo, para él ni sólo ni primariamente una verdad filosófica, sino un contenido revelado. Consideró la narración de la creación, de que el alma es aliento e imagen del Dios eterno e inmortal, como argumento bíblico a favor de la inmortalidad. La doctrina de la inmortalidad de Tertuliano tuvo como consecuencia que disminuyera la importancia de la revelación de la resurrección de los muertos, aunque nunca fué olvidada, sino que fué continuamente enseñada.

Tertuliano fué inducido a su doctrina por dos acontecimientos: primero, por la penetración de las tesis sobre la inmortalidad, tesis que habían difundido la filosofía griega y la fe helenística en los misterios, y después por el nihilismo escatológico en que amenazaban caer las masas al no haberse cumplido la esperanza cristiana de la parusía. Bajo la influencia de estos procesos desde principios del siglo tercero se desarrolló un tratamiento cristiano científico de la inmortalidad natural del alma. Sin embargo, Tertuliano mismo demuestra que ello no condujo a una consideración puramente filosófica del problema, sino que el proceso fué entendido como un desarrollo del testimonio de la Escritura con ayuda de la filosofía griega. Véase la disertación, todavía no impresa, leída en la Universidad de Munich, de Stephan Otto, *Natura und dispositio. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians* (1958).

Siguieron sus huellas Hipólito de Roma, Novaciano y sobre todo San Cipriano. A imitación de Tertuliano, nacieron cada vez más obras con el título *La inmortalidad del alma* (por ejemplo, Gregorio de Nyssa, San Agustín).

La doctrina más amplia sobre la inmortalidad la ofrece el aplicado ecléctico Lactancio. Resume el resultado de los trabajos precedentes. Dice en el *Extracto de las instrucciones divinas* (cap. 65; *BKV* 211), a principios del siglo III: "Hay una gran cantidad de argumentos por los que se puede demostrar la inmortalidad del alma. Platón dice: "Lo que se mueve siempre por sí mismo y no tiene comienzo en el movimiento, tampoco tiene fin de ese movimiento. Pero el espíritu del hombre se mueve siempre por sí mismo, y como este espíritu está activamente dotado en el pensamiento y en la imaginación, porque es ágil en el aprehender y receptivo para aprender, porque recuerda lo pasado, capta lo presente y prevé lo futuro y abarca la ciencia de muchas cosas y artes, tiene que ser inmortal, pues no le inhiere nada de la corrupción de las cosas terrenas. Además se deduce la consideración de la virtud y placer. El placer es común a todas las criaturas, la virtud es propiedad exclusiva del hombre; el placer es vicioso, la virtud honrosa; el placer adula a la naturaleza, la virtud es contraria a la naturaleza, si el alma no es inmortal. Pues la virtud es aquello que no teme perjuicio por la fidelidad y justicia ni se horroriza

del destierro, o que no se espanta de la cárcel, ni tiembla por el dolor, ni se resiste a la muerte; y como todas estas cosas son contrarias a la naturaleza, o la virtud es locura, si constituye una dificultad para los placeres y es un perjuicio para la vida, o si no es locura, el alma es, en consecuencia, inmortal y desprecia los bienes terrenos porque hay bienes superiores que espera alcanzar después de la disolución de su cuerpo. Es también un argumento importante a favor de la inmortalidad el hecho de que sólo el hombre reconozca a Dios. En los mudos animales no hay ningún presentimiento de religión, están pegados a la tierra. El hombre mira derecho hacia el cielo para buscar a Dios. No puede, por tanto, ser mortal quien anhela al Dios inmortal; no puede ser disoluble quien tiene comunidad con Dios en el rostro y en el espíritu. Finalmente, sólo el hombre usa el elemento del cielo, el fuego. Si del fuego proviene la luz y de la luz la vida, es evidente que quien usa el fuego no es mortal, pues está familiarizado y emparentado con el elemento sin el cual no pueden existir la luz y la vida. ¿Pero qué pensamos sacar de los argumentos de la inmortalidad del alma después que los testimonios divinos están ahí como preceptos? Pues esta verdad nos es enseñada por las Sagradas Escrituras y la voz de los profetas, y a quien esto le pareciera poco, que lea las profecías de las sibilas y reflexione sobre las sentencias del milésico Apolo, y entonces verá que Demócrito, Epicuro y Dicearco estuvieron locos al ser los únicos de todos los mortales que negaron este hecho evidente."

c) *Resumen*

J. Fischer resume el resultado de sus investigaciones de la manera siguiente (310-15): "El inventario de los padres de la época que investigamos da como resultado que, prescindiendo del thnetopsiquitismo, nunca tomaron en serio la muerte o sueño mortal de todo el hombre. Sin embargo, Tertuliano mismo atestigua al combatirlas que todavía a comienzos del siglo III había ideas thnetopsiquitistas. Cuando los padres usan la expresión *koimasthai (koimesis), dormire (dormitio)* en relación con la muerte, nunca es una expresión escatológica en el sentido de un sumergirse en la inconsciencia. Se trata más bien de la aceptación de una metáfora muy usada en toda la literatura helenística y que radica en la externa semejanza del muerto con el durmiente. Era también corriente en el judaísmo bíblico y apócrifo y desde ellos pasó en parte al NT y a la patrística. Claro que aquí el dormirse pudo convertirse en signo de la paz y descanso que el alma del salvado alcanza después de la muerte o en contraste de la futura resurrección si la metáfora era usada en relación al cuerpo. Pero por regla general tales expresiones y otras parecidas tomadas en sí no tuvieron importancia escatológica." No sirven, por tanto, para una aclaración teológica del sentido, sino para la descripción fenomenológica. Fischer continúa: "Con insistencia enseñan la gran mayoría de los Padres que el alma, que sobrevive consciente a la muerte como portadora de la personalidad, recibe inmediatamente su merecido. Como en la filosofía y poesía griegas, y sobre todo en Platón, también se supone una sanción después de la muerte, los primitivos apologetas cristianos se sirvieron de sus esperanzas de sanción postmortal para defender el ethos

cristiano contra las calumnias paganas. La doctrina griega de la sanción fué valorada además preferentemente en el sentido de que era un robo o una deducción de la antigua revelación.

"Prescindiendo de Arnobio y de una inicial duda de Orígenes, los padres, desde San Justino, condenaron la doctrina pitagórica, platónica y gnóstica de la transmigración de las almas. Por la frecuencia con que los autores eclesiásticos hablan de esta doctrina que contradice a la revelación bíblica e inaceptable por razones teológicas, psicológicas, antropológicas, éticas y escatológicas no sólo es permitido ver en ello tradiciones eclesiásticas y patrísticas, sino que se puede deducir que la metempsicosis debió tener cierta aceptación en el mundo antiguo.

"El problema central de la doctrina patrística primitiva sobre la suerte postmortal se delimita con la cuestión de a qué lugar llegan las almas separadas del cuerpo. Las respuestas se dividen en dos grupos principales: en los tres primeros siglos hay padres que enseñan que el alma del hombre como portadora de la personalidad entra en el cielo o en el infierno inmediatamente después de la muerte, cada una según sus méritos, gracia y culpa. Mientras tanto surgió la doctrina de una purificación ultraterrena de los pecados leves. Hay también autores que supusieron que, en general, las almas, hasta la resurrección, se encontraban en lugares intermedios y distintos para los buenos y malos, para los elegidos y condenados, aunque para ambos grupos se supuso la mayoría de las veces que habitaban en el Hades (pero para los condenados no suponía todavía el verdadero infierno). Entre estos interimistas encontramos, sin embargo, también la idea *de que al menos determinadas almas con muchos méritos y gracia entraban* en el cielo o en una felicidad superior a la del Hades.

"Ya el pastor de Hermás y con más claridad todavía el *Apocalipsis* de Pedro enseñaron la inmediata bienaventuranza celestial de los justos. También puede deducirse esta opinión de las *Sentencias de Sexto* y del *Discurso a los griegos*, falsamente atribuído a San Justino. Entre los padres latinos es Cipriano de Cartago quien la defiende por primera vez expresamente. Por lo que respecta a la bienaventuranza de los creyentes hay que nombrar también aquí a Arnobio. En el Este fueron los teólogos alejandrinos Clemente y Orígenes quienes expresaron esta esperanza en la concepción helenístico-gnósticamente influída del viaje al cielo de después de la muerte. Entre los defensores de una inmediata sanción celestial del alma cuentan también los origenistas Dionisio de Alejandría y Pánfilo. Finalmente, tampoco Metodio y el autor del diálogo *De recta in Deum fide* conocen un *interim* fuera del cielo. De la doctrina de la inmediata sanción celestial de los santos se desarrolló la fe en su intercesión y ayuda a favor de los miembros del cuerpo místico de Cristo que estaban todavía luchando en la tierra; sus comienzos aparecen ya en el pastor de Hermás. El *pendant* de la doctrina de la inmediata sanción celestial está constituído por la inmediata bajada de los condenados al infierno. Sin embargo, en el *Apocalipsis* de Pedro los últimos no parecen estar todavía en el verdadero infierno; en Orígenes, Arnobio y quizá también en las *Sentencias de Sexto* no hay castigos eternos. A veces se afirma una influencia dañosa de las almas condenadas sobre las que viven todavía.

"A principios del siglo III surgió la necesidad de terminar de formar y fijar esta doctrina escatológica. Sin duda fué muy fomentada por la psicología platónica. Los argumentos científicos de la inmortalidad física del

alma tendían a explicar más precisamente su suerte postmortal. También las ideas de la salvación ultraterrena, tal como estaban expresadas en la metafísica griega, en los diversos sistemas gnósticos y en los cultos de misterios con su promesa de bienaventurada inmortalidad reclamaban una solución cristiana. Había que resolver también definitivamente la cuestión de qué podía esperar en la otra vida el cristiano perfecto que no había tenido ocasión o deber de dar testimonio de sangre. Como indican el ejemplo del Pastor de Hermás y el del *Apocalipsis* de Pedro, en la Iglesia de los comienzos existió ya probablemente el modo de pensar que facilitó la ulterior elaboración de la doctrina de la inmediata sanción celestial (o castigo infernal) del alma después de la muerte. Ya *Philp.* 1, 21, 23, apunta en esta dirección. La entrada postmortal en el cielo y en el infierno no significa, sin embargo, todavía el grado supremo de bienaventuranza y condenación. Pero el Hades se convirtió en este caso en lugar exclusivo del castigo de los pecadores.

"En esta situación surgió el problema de cuál sería la suerte de todas aquellas almas que al morir no estaban maduras ni para el cielo ni para la condenación. Se desarrolló así forzosamente la idea de una purificación postmortal de las almas capaces de ella. La encontramos en las *Sentencias de Sexto,* en Tertuliano, en Cipriano, en el escrito *De laude martyrii,* falsamente atribuído a San Cipriano, en Clemente de Alejandría y en Orígenes. Del purgatorio hablan expresamente los dos alejandrinos últimamente citados y San Cipriano. El hecho de que la idea de una purificación postmortal se encuentre también en Tertuliano no debe explicarse sólo por la sombría rigidez de su teología, aunque era un acerbo enemigo de la entrada inmediata en el cielo o en el infierno, sino que demuestra a la vez hasta qué punto estaba la cuestión en el ambiente por entonces. El punto de partida bíblico para el desarrollo de la doctrina cristiana del purgatorio lo constituye para los Padres la expresión del Señor "no saldrás de allí hasta que pagues el último ochavo" (*Math.* 5, 26; *Luc.* 12, 59). Orígenes cita también *I Cor.* 3, 12-15. La doctrina de la bienaventuranza celestial y de la condenación infernal inmediatamente después de la muerte tuvo que imponerse frente a otra poderosa concepción. No pocos Padres defendieron la idea, proveniente de la antigua escatología judía conservadora, de que el alma se encontraba hasta la resurrección del cuerpo en un estado intermedio del tipo del *scheol,* fuera del cielo y del verdadero infierno. Ya Clemente Romano, Justino y después expresamente San Ireneo, Tertuliano, Hipólito, Novaciano y Lactancio enseñan que las almas (prescindiendo de algunas excepciones) llegan después de la muerte al Hades y esperan allí la resurrección. Los futuros elegidos y condenados se encuentran en un averno común, pero en sitios separados, y reciben allí una sanción parcial, a modo de prueba de su definitiva suerte en la bienaventuranza o desdicha, una *anapausis (refrigerium)* o *kolasis (tormentum, supplicium)* provisionales. La estancia en el Hades, incluso de los piadosos, es razonada teológicamente y especialmente defendida en polémica contra la concepción gnóstica del inmediato viaje del alma al cielo. El punto de partida bíblico para los adeptos a la teoría del *interim* estuvo constituído preferentemente por la concepción de la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (*Luc.,* 16, 19-31). La bienavenuranza o desdicha posteriores a la resurrección fueron imaginadas por estos Padres como esencialmente diversas de ese estado intermedio. Dentro de este grupo quien primero

tomó una posición especial fué Tertuliano al llamar al paraíso bíblico lugar de estancia de los piadosos después de su muerte, lo mismo que el apócrifo libro de Henoch. Más tarde defendió que tal lugar era el seno de Abrahám, que ya al principio, en la protesta contra Marción, había supuesto también fuera del Hades.

"Sin embargo, los adeptos a la teoría del ínterin tuvieron que reconocer excepciones en determinados casos. Considerando los grados heroicos de la vida o muerte cristianas y en vista de la elección especial no pudieron decidirse a asignar un lugar en el Hades a tales almas. Los mártires, al menos, alcanzaron el cielo inmediatamente después de su muerte. Hipólito de Roma incluye también a los profetas y Apóstoles. Más comedido fué el severo Tertuliano. Según él nadie llega al cielo antes del fin del mundo. En sus últimos escritos habla del Paraíso como estancia de los viejos patriarcas, profetas y mártires.

"Pero para ambas direcciones dentro de la patrística es cierto—y esto es importante para su valoración de la muerte—que la suerte del hombre justo después de salir de este mundo será en todo caso mejor que la de la vida presente, aunque hay que suponer un ínterim en el Hades. Y viceversa, a los condenados les espera inmediatamente después de la muerte un castigo, sea en el infierno, sea al margen del fuego eterno en un lugar provisional. También en el último caso su estado postmortal es ya peor que en su vida sobre la tierra. A las almas sometidas a un castigo ultraterreno de purificación les consuela la luz de la esperanza. Según el testimonio amplísimo de la primitiva patrística la muerte no conduce, por tanto, a un país de sombras o de sueño inconsciente, ni tampoco a un estado de plena disolución, sino a una existencia en la que el alma vigilante, capaz de recuerdos y sensitiva, recibe inmediatamente recompensa o castigo.

"La división de opiniones de los Padres en este punto se explica sobre todo por la parquedad de la Sacrada Escritura en manifestaciones respecto a la suerte postmortal. En una serie de autores cristianos primitivos no podemos reconocer ninguna afirmación, o al menos ninguna afirmación clara, sobre la suerte de después de la muerte. Sus pensamientos se dirigen mucho más a la futura resurrección de la carne que, según el testimonio de la Sagrada Escritura, será el comienzo del estado definitivo del hombre." A resultados semejantes de los de J. Fischer llega A. Stuiber basándose en las investigaciones de las inscripciones sepulcrales antiguas: *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustad und die frühchristlichen Grabeskunst*, Bonn, 1957.

Corresponde a la doctrina declarada por la Iglesia en el V Concilio de Letrán sobre la inmortalidad inmanente al alma humana (D. 538) defender la tesis de que el hecho formal de la inmortalidad puede ser conocido con seguridad por argumentos racionales, aunque la cognoscibilidad natural de la inmortalidad no fué expresamente declarada por la Iglesia. A continuación vamos a dar los más importantes argumentos racionales.

5. *Argumentos racionales*

La Revelación ha explicado y confirmado lo que soñaron y esperaron sobre la perduración del hombre más allá de su existencia

terrena los pensadores y los poetas, los piadosos e incluso los descreídos fuera del ámbito bíblico en todos los pueblos y en todas las religiones, en Grecia (sobre todo los filósofos y más que ninguno Platón, y también los cultos de misterios) y Egipto, en India y Persia, en China y Japón. La Revelación da seguridad donde el hombre no puede llegar a sosegarse por sus propias fuerzas. Da la garantía de que los intentos del espíritu humano para encontrar razones de la inmortalidad no persiguen un fantasma.

I. *Espiritualidad y semejanza a Dios del alma*

La razón humana puede deducir la inmortalidad del alma espiritual de su espiritualidad y semejanza a Dios. En la época precristiana siguió ese camino Platón. La revelación confirma que no era un camino equivocado. Los argumentos descubiertos por Platón fueron recogidos y elaborados por los pensadores cristianos, por ejemplo Tomás de Aquino y Buenaventura, que estaban y están a la luz de la Revelación. Tomás de Aquino les concede significación independiente. San Buenaventura los ordena y subordina a los testimonios de la Escritura.

A favor de la immortalidad habla en primer lugar su espiritualidad. El alma es esencialmente distinta de la materia muerta y de la materia de los animales. No está totalmente sometida a las leyes físico-químicas o biológicas. No es movida, como el animal, forzosamente por las impresiones de los sentidos. Puede distanciarse del ambiente en que vive y replegarse en sí misma en su propio interior. Puede por tanto volverse a sí misma. De ello no es capaz el animal. Además puede convertir todo el mundo en torno suyo. El animal sólo se dirige a las cosas que tienen importancia para su vida, pero no a los dominios del universo de los que no recibe ninguna impresión. El hombre se vuelve también a ese dominio. Pero sobre todo es de gran importancia la siguiente reflexión: el hombre se orienta a realidades para las que el animal es completamente insensible, a saber, al reino de la verdad y del valor, del bien y de lo bello, y finalmente a la realidad de Dios. Puede conceder a estas realidades una importancia que supera la importancia de todas las cosas y estructuras interiores. Puede comprometerse por ellas hasta entregar su existencia corporal externa. Su espíritu se levanta, por tanto, por encima de todo lo material y biológico. De ello resulta la fundamental diferencia del espíritu humano frente a la materia y al mundo

animal. Entre ambos reinos no hay tránsito continuo. Por eso la realidad del espíritu tampoco está indisolublemente unida a la materia. Así se entiende lo que dijimos al principio de que el espíritu no es incorporado automáticamente a la destrucción del cuerpo.

A consecuencia de su carácter de ser inmaterial y espiritual el alma humana no es capaz de destrucción como lo es la materia. No puede disolverse como ella en un proceso natural, porque el espíritu no tiene partes en que pueda dividirse. Por eso repugna a su ser la aniquilación. No puede perecer por abuso y agotamiento de sus fuerzas vitales. Al ser creada le ha sido dado por tanto, con su ser, su inmortalidad. En ella se expresa con especial vida y de manera muy instructiva la inadmisibilidad e indestructibilidad de la semejanza divina en el hombre.

Sin embargo, aunque la inmortalidad del espíritu está fundada también en su ser, se distingue esencialmente de la inmortalidad de Dios. El hombre sólo es inmortal gracias a la participación en el indestructible poder existencial del espíritu divino. Por eso explica San Agustín (*Carta a Jerónimo*, 166, cap. 2, núm. 3) que el alma humana sólo es inmortal en cierto sentido, pero no de todos los modos. Sólo Dios es inmortal de todos los modos, con fuerza absoluta.

II. *Objeto de la actividad espiritual*

La inmortalidad del alma espiritual humana se puede probar también con gran verosimilitud por el carácter de su actividad. El espíritu humano es activo en el conocer, querer y amar. A estas acciones les es propia la inclinación a realizarse perdurablemente. Se ve claro si se piensa en los objetos que capta el hombre en su conocer, querer y amar. El más próximo es la propia mismidad. En el conocer y amar el yo humano se capta, se ama, se posee a sí mismo. No puede haber un momento en que el hombre no se tenga a sí mismo a la vista. Siempre piensa en sí mismo, se penetra a sí mismo con la fuerza de su pensamiento, siempre se abraza a sí mismo con su amor. No hay poder que pueda destruir esta autocaptación y este autoabarcamiento del espíritu. El espíritu tendría que ser alejado de sí mismo. Como esta acción asciende continuamente desde el interior del espíritu como desde una fuente inagotable, jamás puede terminar, a no ser que la fuente misma sea destruída, cosa que, como hemos indicado, no ocurre.

Aunque el espíritu sea el contenido más próximo de su conocimiento y amor, no puede ni le es permitido limitarse a sí mismo. Puede y tiene que extenderse hasta lo verdadero, bueno y bello, hasta los valores eternos e imperecederos, y en definitiva hasta lo verdadero, bueno y bello personificados: hasta Dios. Si el espíritu no estuviera interiormente emparentado con lo inmortal, no tendría ningún órgano para captarlo. Tiene que tener el mismo carácter inmortal, para captar lo imperecedero y penetrar en ello. Sólo si tiene en sí algo de la especie de lo inmortal puede desposarse en ello, puede alcanzar parte en lo verdadero, bueno y bello. En la antigüedad persiguió este razonamiento con gran amplitud San Agustín (M. Grabmann, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über die Seele und Gott*, 2.ª edic., 1929). En su atmósfera vive también San Atanasio cuando dice (*Contra gentes*): "El espíritu piensa y considera lo inmortal y eterno, porque es inmortal. En efecto, del mismo modo que por ser mortal el cuerpo, sus sentidos sólo captan lo mortal, es necesario que el espíritu que considera y piensa lo imortal sea él mismo inmortal y viva eternamente. Pues los conceptos y pensamientos de la inmortalidad que hay en él no pueden provenir de él, sino que no están en él como un incentivo de la seguridad de la inmortalidad. Por eso tiene también el pensamiento de la contemplación de Dios y se convierte en su propio camino en cuanto que recibe no de fuera, sino desde sí mismo el conocimiento y el concepto de la idea de Dios."

En la misma dirección nos lleva la siguiente reflexión: el hombre tiene un oscuro presentimiento y anhelo de la inmortalidad. Vive en él como una indestructible exigencia. Es tan fuerte que cuando el espíritu reprime la auténtica esperanza de inmortalidad destruyéndose a sí mismo culpablemente (Cfr. *Rom.* 1, 18), tiene que buscarse sustitutivos. No puede existir sin la esperanza de la vida eterna. Se busca sustitutivos en la esperanza de pervivir en el pueblo, en los hijos, en sus obras, en la memoria de sus amigos e incluso tal vez en la memoria de Dios. Todo lo que de presentimiento, anhelo, alegría y esperanza irrumpe en la conciencia humana apunta hacia una cualidad y característica del espíritu humano. Tiene tal energía y vida que no puede permanecer escondido ante la conciencia que tiene el espíritu de sí mismo. En la conciencia de inmortalidad se expresa la naturaleza del espíritu ante sí mismo. Es una palabra en la que se hace perceptible la esencia del espíritu. Esta reflexión gana en certidumbre, si recordamos que la naturaleza del espíritu procede de Dios, del amor. En el anhelo y esperanza

naturales del espíritu humano se expresa por tanto la esencia procedente de Dios. El origen divino de la esperanza humana en la inmortalidad es la garantía de que ese anhelo y deseo no son falsa palabrería del espíritu a sí mismo, ni ilusión suya, ni locura, ni fuegos fatuos.

III. *Insatisfacción de la vida terrena*

La perduración del espíritu más allá de la existencia terrena y corporal es garantizada por fin por un argumento indirecto: el espíritu humano está naturalmente destinado al conocimiento de lo verdadero y a la organización del bien. En ambos reinos progresa sólo paso a paso. Durante esta vida terrena, al hombre no le es concedida la plena realización de la meta del conocimiento ni del deber moral. Se encuentra, por tanto, en una situación sin esperanzas precisamente en los terrenos en que su ser humano se representa con máxima claridad. De ella no pueden liberarlo ni los mayores esfuerzos. Ni al genio siquiera le es concedido abarcar y penetrar la anchura y profundidad de la realidad. También al santo le es negado representar en sí perfectamente la moralidad. Si más allá de la muerte no hay satisfacción del anhelo de conocimiento y del impulso moral, el resultado final es "un mundo de ruinas, de raquíticas disposiciones espirituales para la verdad y el derecho, de ideales de vida anhelados pero sólo precariamente realizados, de sacrificios sin recompensa y de esfuerzos intrínsecos absurdos" (H. Schell, *Gott und Geist*, II, 1896, pág. 706). Sobre la vida humana y sobre todos sus esfuerzos pesaría un insuperable absurdo. El sinsentido tendría la última palabra, si no existiera la inmortalidad.

Tales reflexiones demuestran que la esperanza de inmortalidad no ha nacido del egoísmo con que el fracasado en esta vida alarga sus manos hacia el cumplimiento y plenitud más allá de lo terreno que se le niega. Se trata más bien de la cuestión de si el absurdo dirá la última palabra sobre la vida humana, del todo independiente de cualquier consideración del bienestar o dolor de la personalidad individual. La esperanza en la inmortalidad garantiza el sentido del conocimiento y del esfuerzo ético al abrirles una posibilidad de plenitud y cumplimiento.

IV. *Desproporción entre virtud y éxito*

Alcanzamos otra prueba de la inmortalidad en la experiencia de que, durante la vida terrena, moralidad y éxito, justicia y dicha suelen estar separadas. El esfuerzo ético no recibe dentro de la historia la respuesta que le corresponde. En la vida humana no hay ninguna armonía entre los méritos morales y el destino personal. También desde este punto de vista hay que decir: "Si a las luchas morales en esta vida terrena y a los innumerables sacrificios en servicio del bien se da la misma respuesta que a las innumerables acciones de perversidad moral y esa respuesta es un silencio eterno, los ideales éticos son una burla y las disposiciones éticas un absurdo" (Esser-Mausbach, *o. c.* I, págs. 239 y sigs.).

A. Wenzl *(Philosophie als Weg,* pág. 170 y sig.) se mueve en el mismo círculo de pensamientos cuando dice: "En todo caso es seguro que el sentido y el fin del hombre no pueden cumplirse perfectamente sin la inmortalidad personal. Tampoco la actuación de su vida en la comunidad y en la cultura de esa comunidad se cumplen, porque también éstas son limitadas en el tiempo y en el contenido, aunque sean más amplias, y en el fondo tienen la misma imposibilidad de cumplirse que la vida individual. Cierto que es posible que en ellas se cumpla a lo largo de toda la historia todo lo que es humanamente posible, es decir, posible para la vida de aquí abajo, pero ninguna evolución puede arrojar de este mundo la injusticia y lo insatisfactorio y ninguna evolución puede romper los límites que se le oponen al hombre que crece por encima de su constitución natural corpóreo-anímica hacia la claridad y plenitud de su alma y hacia la eternidad; lo que quiere nuestra alma no es accesible aquí abajo. Y prescindiendo de ello no podemos conceder que la vida y el sentido de innumerables generaciones de hombres sea sólo la escalera para la evolución y ascensión de las siguientes. Por muy valiosa y obligatoria que sea la llamada hacia la comunidad, y aunque la esperanza en una vida futura no disculpe del trabajo en ésta, ni la vida terrena ni la evolución de la comunidad pueden bastar ni satisfacer la exigencia de que se cumpla plenamente el sentido del hombre. Sólo se cumple su vida, sólo se plenifica su alma cuando su personal conciencia del yo se conserva con los recuerdos que constituyen el contenido de su alma y la han formado, con los recuerdos de su vida; cuando su anhelo de claridad sobre las cuestiones no resueltas, que le afectan en lo más hondo y no le interesan sólo por curiosidad, cuando su tendencia a cumplir su ideal ético, su anhelo de justicia y bondad, de purificación y reparación, de unión con los hombres amados y con Dios pueden ser cumplidos. Si un espíritu divino quiso al hombre no pudo querer su autonomía en una forma que siempre se quiebra, en un desarrollo que jamás cumple su ser; por tanto, tuvo que darle la posibilidad de cumplir su ser, y esa plenitud trasciende ampliamente el círculo de la vida corpóreo-anímica, como el hombre la trasciende. Todo depende finalmente de si ponemos como fundamento del ser un espíritu divino de bondad y justicia

que quiere la plenitud del hombre eterno. Pero por lo demás hemos puesto en la cumbre a tal Dios como portador del espíritu eterno. Nada sabemos ni podemos saber del modo de una existencia en la que en lugar de las relaciones mediatas con Dios y del ser infinito tuviera que haber relaciones inmediatas; en lugar de la expresión simbólica de los contenidos anímicos mediante la construcción gradual del ser vivo, el contenido inmediato o su expresión en la representación de formas ideales. Pero la exigencia, la imposibilidad de pensar, la no conservación de un sujeto que se ha convertido en creador y el sentido del hombre nos justifican para decir: nos es permitido esperar. Decir más, sólo puede ser cosa de la fe. Pero tal vez el no saberlo tenga también su buen sentido (Kant)."

V. *Vacío de la historia humana*

Si no hubiera inmortalidad surgiría también la siguiente cuestión insoluble: ¿Dónde desaparece toda la riqueza de experiencias, conocimientos e ideas, de virtudes y méritos, de santas intenciones e intuiciones geniales, si sus portadores, al morir, se sumergen irrevocablemente en la nada? (J. Zahn, *Das Jenseits*, 1920, 2.ª edic., 71). Todo el mundo del espíritu tendría entonces peor suerte que el de la materia y el de la energía. Pues la materia y energía se conservan, mientras que las posesiones y bienes espirituales desaparcerían. No se puede decir que son heredadas o que siguen actuando en la humanidad por misteriosos caminos. Pues como la historia nos muestra, no tenemos garantía alguna de que las generaciones siguientes hereden los conocimientos y virtudes de las precedentes. Parece más bien que la historia humana retrocede, desde el punto de vista espiritual y moral, a medida en que avanza su técnica. Aunque no fuera cierta tal decadencia, cada generación tendría que adquirir de nuevo los conocimientos y las virtudes para poseerlos. Además, los esfuerzos morales y las visiones intelectuales están indisolublemente vinculados a sus portadores y no pueden, por tanto, ser transmitidos de modo alguno, ya que en ello no se trata del contenido de lo conocido y adquirido, sino del acto de conocer o forcejear por la virtud.

VI. *Tomás de Aquino*

Tomás de Aquino (*Summa contra los gentiles*, libro II, cap. 55) resume de la manera siguiente las reflexiones que fundan el convencimiento de la inmortalidad: "Es imposible que un deseo natural sea vano, "pues la naturaleza nada hace en balde". Mas cualquier ser inteligente desea una

existencia perpetua no sólo en atención a la especie, sino también en atención al individuo. Lo que se demuestra de esta manera; en ciertos seres el apetito natural procede de la aprehensión; así, el lobo desea naturalmente la matanza de aquellos animales de que se nutre, y el hombre desea naturalmente la felicidad. En otros, sin embargo, no procede de la aprehensión, sino de la simple inclinación de sus principios naturales, que en algunos se denomina "apetito natural"; de este modo, lo pesado tiende a estar abajo. Pues de ambas maneras se encuentra en las cosas el deseo natural de ser. Y prueba de ello es que no sólo las que carecen de conocimiento resisten a los elementos de corrupción en virtud de sus principios naturales, sino que también los que tienen conocimiento resisten a los mismos en conformidad con su manera de conocer. Las cosas privadas de conocimiento, cuyos principios tienen la virtud de conservar el ser a perpetuidad, de modo que permanecerían siempre las mismas en cuanto al número, desean un ser perpetuo, idéntico incluso numéricamente. Sin embargo, aquellas cuyos principios no poseen tal virtud, sino sólo la de conservar el ser perpetuo según la misma especie, apetecen naturalmente de este modo perpetuidad. Semejante diferencia debe encontrarse en aquellos que tienen el deseo de ser con conocimiento del mismo. Así, los que conocen el ser como instante presente, desean el ser como instante presente, y no siempre, porque no aprehenden el ser como sempiterno. Sin embargo, desean el ser perpetuo de la especie, aunque inconscientemente, porque la virtud de engendrar, que a ello se ordena, es antecedente y no sujeta al conocimiento. Por otra parte, los que conocen el ser perpetuo y como tal lo aprehenden deséanlo con natural deseo. Lo que es peculiar de todas las sustancias inteligentes. Luego todas las sustancias inteligentes apetecen con natural deseo ser siempre y, por tanto, es imposible que dejen de ser." (Edic. *BAC.*)

6. *Falsas doctrinas sobre la inmortalidad*

Si volvemos sobre el camino recorrido, podemos decir: la inmortalidad depende de dos realidades, de la personalidad del hombre y de su origen de un Dios personal. No puede ser, por tanto, aceptada en su verdadero sentido cuando no es claramente entendida la personalidad humana o Dios no es reconocido en su carácter personal y creador. El hecho de que casi nunca haya sido plenamente negada es un signo de la profunda e indestructible fuerza con que el hombre anhela una vida que perdure después de su muerte.

I. *Naturalismo*

Cuando se niega la inmortalidad personal, se habla de pervivencia en las obras, en la descendencia, en el pueblo, en el universo, en la fama. Todas las inauténticas e impropias esperanzas de

inmortalidad se basan en una comprensión unilateral y, por tanto, falsa del hombre. Se basan en el materialismo o en el naturalismo, fecundo padre del racismo, o en el monismo. Ninguna de ellas hace justicia a la verdadera esperanza de inmortalidad. Pues ésta exige la pervivencia personal más allá de la muerte (Wenzl, op. cit., página 168).

Hasta qué punto es insuficiente la pervivencia en la fama de la posteridad, es descrito por Dante en la *Divina Comedia* (Purgat. XI): "La fama gime como el viento en los oídos / y cuando va de aquí para allá / el nombre se pierde en todas direcciones. / Te lleve la muerte al sepulcro cuando viejo / o cuando niño balbuciendo "mamá" / la fama sigue igual cuando pasan mil años / que son más cortos frente a la eternidad / que un abrir y cerrar de ojos... / La fama de la tierra es como el verdor de las praderas; / llega y pasa viviendo el mismo sol / y palidece con él, que lo hizo florecer lozano."

Lo auténtico de estas esperanzas de inmortalidad es sublimado en la verdadera fe en ella.

Al hombre moderno, a diferencia del hombre antiguo y medieval, le es difícil creer en la inmortalidad, y no porque haya progresado sobre las primitivas intuiciones de tiempos anteriores hacia conocimientos más profundos, sino porque se ha ido separando poco a poco de las raíces de la vida hacia su superficie, y ya no es, por tanto, capaz de interpretar el anhelo que fluye desde la profundidad de sí mismo. Con su radical tendencia de autonomía se ha separado sobre todo de su más profundo fundamento de ser, a saber, de Dios, y con ello ha menguado su verdadera comprensión de sí mismo. Se ve a sí mismo y al mundo en que vive como una realidad cerrada en sí y no como una realidad que viene de Dios y tiende a Dios. Así se entiende que haya perdido en gran medida la fe en la inmortalidad personal y la haya sustituído por inauténticas esperanzas de ella. La más fatal y destructora expresión de ese inauténtico anhelo de inmortalidad es el nacionalismo con el ídolo de una comunidad terrena eterna.

II. *Poesía clásica*

Dada la profunda separación del hombre respecto a su más hondo fundamento de existencia, se comprende que incluso pensadores de gran penetración para el misterio del hombre hayan sido en este punto víctimas de una ilusión. Citemos como ejemplo algunos

clásicos alemanes. En ellos encontraron clara expresión las esperanzas de inmortalidad secularizadas e intramundanas. En la época clásica son resumidas, continuadas y configuradas de modo decisivo para la posteridad, es decir, para el siglo XIX todas las anteriores representaciones inauténticas y mundanas de la inmortalidad (H. Thielicke, *Tod und Leben,* 1946, 2.ª edic., 47 y sigs.). Göthe ve el sentido de la vida en la acción continua, que avanza de obra en obra con su dicha y su tormento. Quien se esfuerza siempre anhelando cumple el sentido de la existencia. Cierto que la muerte pone fin al avance impetuoso del individuo, pero lo que el hombre crea no perece con su vida individual, sino que permanece. Fausto construyó el dique contra la invasión del mar, ganando con ello una faja de tierra para la vida. La hora de la muerte es a la vez para Fausto el momento en que el dique se levanta ante sus ojos como comparación de la vida y de la indestructible actividad contra la marea amenazante. El dique obligará a los habitantes de la costa a seguir viviendo como Fausto. Pues en la lucha contra los elementos enemigos tendrán que conquistarse diariamente la libertad y la vida. El dique se convierte así en la encarnación continuamente renovada de la combativa voluntad de vida. Cuando tiene que morir, Fausto puede entonar a la vista de su obra un cántico de triunfo: "La huella de mis días terrenos no puede perecer en los eones" (*Fausto,* II parte, V, 5). No perece porque su obra pervive. La inmortalidad no es, por tanto, concedida a un yo, sino a un *lo,* a una cosa. Cierto que también el dique acabará algún día. Pero incluso entonces permanecerá la inmortalidad. Pues el dique es la imagen de la vida que perece, pero que se recupera de nuevo combatiendo. El acto de la conquista, y no lo conquistado, es lo verdaderamente imperecedero. "Sólo merece la libertad y la vida quien tiene que ganarse diariamente" (*Fausto,* II parte, V, 5). Fausto es, por tanto, inmortal porque su vida de lucha, de búsqueda y peregrinación es una imagen de la vida que existirá continuamente. En la vida de Fausto se refleja el ritmo de la vida inmortal. La inmortalidad a que Goethe se refiere es, por tanto, una inmortalidad dentro de este mundo. No afecta a su personal mismidad de hombre, sino a su carácter simbólico. Fausto se hace inmortal perdiendo su personalidad. Esta es indiferente. Sólo es importante lo que representa. A Fausto no le es concedida la inmortalidad en sentido propio.

III. *Filosofía idealista*

Del mismo modo hay que valorar la concepción de la inmortalidad de la filosofía idealista. Según Hegel, la historia humana es la autorrealización del espíritu absoluto. El individuo no es más que un grado transitorio, una fase de la evolución. Sólo sirve para avanzar un paso en la realización del espíritu absoluto o de la idea. Una vez que ha cumplido esta tarea, su existencia individual se hace absurda. Es tiempo de que perezca sin retornar jamás. Si perdurara más de su tiempo, sería un impedimento para el desarrollo del espíritu. Vuelve a hundirse en lo universal y, con ello, es negado y sublimado no en su existencia individual, sino en su valor simbólico y de sentido para la totalidad. Esta visión del individuo desconoce el carácter personal del hombre y, por tanto, la seriedad de la vida y de la muerte. La muerte no es vista como fin radical. En el morir, el espíritu absoluto que avanza por medio del hombre individual se libra de su limitación individual. Con ello penetra más profundamente en sí mismo. La muerte sirve, por tanto, para el progreso del espíritu del mundo, no para la plenitud del hombre individual. Es la forma más extrema en que el individuo aparece al servicio de la totalidad y pierde en ello su propia existencia.

Esta función del espíritu humano es descrita con extrema claridad por Schopenhauer (*Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Lebens an sich*, edic. Frauenstädt, III, páginas 547 y sig.): "Y todo dura sólo un momento y se apresura hacia la muerte. Las plantas y los insectos mueren al fin del verano, el animal y el hombre después de pocos años; la muerte amenaza incansable. Prescindiendo de ella y haciendo como que nada ocurriera así, todo está en su lugar y en su sitio como que todo fuera inmortal. En todo tiempo florecen y reverdecen las plantas, susurra el insecto, existen el animal y el hombre en inmarchitable juventud y las cerezas mil veces familiares aparecen cada verano a nuestra vista. También los pueblos están ahí como individuos inmortales, aunque de vez en cuando cambian los nombres: hasta su acción, sus impulsos y sufrimientos son siempre los mismos; aunque la historia siempre propone algo nuevo que contar, pues ésta es como el caleidoscopio que a cada movimiento muestra una nueva figura, aunque siempre tenemos lo mismo ante los ojos. Y esto se impone, por tanto, irresistiblemente como idea de que todo nacer y perecer no alcanzan el verdadero ser de las cosas, sino que éste permanece

intacto y es, por tanto, imperecedero y de que todo lo quiere existir perdura realmente y existe sin fin. Según esto, en cada momento dado existen juntos todas las especies de animales, desde los mosquitos hasta los elefantes. Muchas miles de veces se han renovado ya, y a pesar de todo siguen siendo los mismos. Nada saben de los semejantes que vivieron antes de ellos o vivirán después; es la especie la que vive siempre y en la conciencia de su inmortalidad y de su identidad consigo misma los individuos existen y están contentos. La voluntad de vivir se manifiesta en presencia infinita, porque es la forma de la vida de la especie, que no envejece, sino que siempre permanece joven. La muerte es para ella lo que el sueño para el individuo o el parpadeo para el ojo, en cuya ausencia eran reconocidos los dioses hindúes cuando se manifestaban en figura humana. Lo mismo que a la llegada de la noche desaparece el mundo, sin dejar de existir un momento, aparentemente perecen el hombre y el animal con la muerte, e inconmovible también perdura, a pesar de ella, su verdadero ser."

También en la variación materialista de la dialéctica hegeliana hay una inmortalidad. Consiste en la conservación de la materia y de la energía. Aquí se pierde definitivamente la dignidad personal del hombre.

IV. *Filosofía existencial*

Mientras que en los sistemas filosóficos idealistas la inmortalidad no es tomada en serio, porque no es tomada en serio la personalidad humana, en la filosofía existencial la unicididad y personalidad del hombre son acentuadas con tal intensidad, que el péndulo oscila hacia la parte contraria, hacia el campo del error, después de pasar el auténtico centro. Según esta filosofía, la muerte significa la suprema revelación y realización de la existencia humana individual y única. Desempeña tal función porque es el fin radical, y con ello arroja al hombre sobre sí mismo. La filosofía existencial no quiere alargar la vida humana más allá de la muerte, precisamente por esa función de la muerte. Debido a la seriedad última de la muerte se niega a mirar más allá de ella. Jaspers (*Philosophie* II, pág. 225) explica que la seriedad de la muerte es puesta en peligro y anulada, si no es entendida como el límite absoluto de la vida, como el muro en que tropieza ineludiblemente la vida. Sólo quien vea así la muerte será obligado por ella a la máxima intensificación

de la vida. El continuo peligro de la vida frente a la muerte significa, según Jaspers, una llamada al hombre para que configure esencialmente su vida en todo momento y supere así la prueba antes de la muerte. La vida es importante o inútil no por el contenido de que está llena, sino por la disposición de ánimo y la fuerza del compromiso. En el compromiso incondicional realiza el hombre las posibilidades que le son dadas. En la muerte se apodera de las últimas y extremas posibilidades de su autorrealización. Por ella alcanza la totalidad de la vida. La muerte causa así la plenitud de la vida, pero al precio de destruirla. Muerte y plenitud se pertenecen esencialmente. Si la vida perdurara más allá de los límites de la muerte, se negaría sentido y seriedad a la misma muerte. Sólo quien entiende la muerte como la suprema y última plenitud es obligado por ella a la extrema intensificación de la vida.

La filosofía existencial está justificada frente a la depreciación idealista de la muerte y de la inmortalidad, cuando ve garantizada por la muerte la unicidad de la vida humana. Pero también ella cae por su parte en considerar poco en serio la muerte. Pues si la muerte es la suprema y última posibilidad de la vida y no hay puertas ni ventanas que conduzcan más allá de ella, es en definitiva indiferente el grado de intensidad que alcanza la vida. Se sumerge en la nada y pasa sin dejar huella alguna tras de sí. En último término no hay, pues, ninguna diferencia entre la vida que se queda vacía e incompleta y la vida que encontró su suprema culminación en la muerte, entre la vida del santo y la del granuja. La muerte lo iguala todo. Con ello se convierte en inofensiva. Además, las últimas y supremas posibilidades del hombre quedarán incumplidas, si por radicalizar la muerte se niega al hombre la entrada a la plenitud de vida en Dios. Si más allá de la muerte se alza Dios como suprema realidad del hombre, a la vida y a su intensificación le están ofrecidas posibilidades que traspasan incomparablemente todas las posibilidades mundanas. Cuando Dios es la medida de la intensificación de la vida humana, toda vida mundana parece indigente y raquítica. Si estas posibilidades son tomadas tan en serio como que fueran las últimas, se asemejará al comportamiento del niño que toma a sus juguetes tan en serio como sólo merece el mundo de los mayores. Quien renuncia a la perduración más allá de la muerte no puede hacer más que convertir en espuma su vida contra las paredes de este mundo, contra su resistencia y dureza. Pero quien hace pasar su vida hasta la orilla de Dios puede elevarla en indefinida intensificación hasta la realidad infinita y sublime de Dios

y más allá de toda problematicidad. Los santos son ejemplos de ello.

A ello se añade otra cosa: la fe en la pervivencia después de la muerte no significa, como creen los filósofos existencialistas, quitar seriedad a la muerte, sino que implica la llamada más urgente a la suprema plenitud de la vida. Mientras el que sólo cree en el mundo ve en la muerte un fin que iguala a todos los hombres, quien espera en la inmortalidad ve en ella la decisión de su destino eterno. La muerte le abre acceso a la suprema intensificación de la vida, pero también a su definitivo fracaso. Por eso se ve llamado a un esfuerzo extremo para ganar el paso de la muerte. El reino de los cielos padece violencia. El anhelo de la filosofía existencial se cumple, por tanto, en la auténtica fe en la inmortalidad, sin que la vida humana tenga que ser forzada a la inmanencia de este mundo.

Apartado 3.°

FUNDAMENTO Y SENTIDO DE LA MUERTE

En el actual orden salvífico, la muerte es una consecuencia del pecado (dogma de fe).

1. *La revelación del fundamento y sentido de la muerte*

a) El Concilio de Trento (sesión 5, 1456) declara sobre este tema: "Si alguno no confiesa que el primer hombre, Adán, al transgredir el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y justicia en que había sido constituído, e incurrió por la ofensa de esta prevaricación en la ira y la indignación de Dios y, por tanto, en la muerte con que Dios antes le había amenazado, y con la muerte en el cautiverio bajo el poder de aquel que tiene el imperio de la muerte, es decir, del diablo, y que toda la persona de Adán por aquella ofensa de prevaricación fué mudada en peor, según el cuerpo y el alma: sea anatema.

Si alguno afirma que la prevaricación de Adán le dañó a él solo y no a su descendencia; que la santidad y justicia recibida de Dios, que él perdió, la perdió para sí solo y no para nosotros; o que

manchado por el pecado de desobediencia sólo transmitió a todo el género humano la muerte y las penas del cuerpo, pero no el pecado que es muerte del alma: sea anatema, pues contradice al Apóstol, que dice: "Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado" (*Rom.* 5, 12) (D. 788, 789; véase también D. 793; 1.101; 175).

b) La Escritura atestigua la procedencia de la muerte a partir del pecado en el *Génesis*. Al principio de su historia el hombre recibió de Dios la promesa de que a pesar de su carácter de criatura sería preservado de la muerte (dones preternaturales). Poseyó, como dice San Agustín, (*De genesi ad literam*, VI, cap. 25, núm. 36), el *posse non mori*, la bienaventurada posibilidad de no morir (cfr. volumen II, § 132). Por la promesa divina ni era necesario que las leyes fisiológicas fueran invalidadas ni que los hombres continuaran sin fin su vida sobre la tierra. La promesa divina implicaba más bien que las leyes naturales, bajo el imperio de la gracia divina, se cumplieran de forma que condujeran a una transformación, pero no a la muerte en el sentido de nuestra experiencia, es decir, no a la disolución a menudo tan dolorosa, prematura y aparentemente absurda, que llamamos muerte. Mediante un proceso inmediatamente procedente del hombre mismo habría alcanzado la forma corporal sólo accesible en el actual plan salvífico mediante la resurrección de los muertos. Como Dios, la Vida, hubiera podido imponerse sin resistencia alguna sobre el hombre a El unido, al hombre le habría sido concedida en un misterioso proceso de transformación la participación perfecta en cuerpo y alma de la plenitud de vida y poder existencial de Dios. La existencia resucitada hubiera sido, según la promesa divina, la inmediata coronación de cada vida particular sin necesidad de pasar por la catástrofe de la muerte. Lo prometido en el actual plan salvífico como plenitud de toda la historia, hubiera sido sin el pecado la plenitud de la vida individual.

La promesa de Dios estaba vinculada a una condición, a saber, la obediencia del hombre. "Y le dió este mandato: de todos los árboles del Paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres ciertamente morirás" (*Gen.* 2, 16-17). Los hombres son requeridos, por tanto, a entender y aceptar la vida como continuo regalo de Dios. Sólo la poseerán recibiéndola con continua disposición y abertura para Dios en un fluir interrumpido. La libertad de la muerte esta-

ba, por tanto, vinculada al comportamiento del hombre, a su modo de encontrarse con Dios. En la relación del yo humano con el tú divino debía decidirse la vida y la muerte en la historia e incluso en el cosmos. Se decidió a favor de la muerte, porque el hombre no cumplió la condición de su libertad de la muerte. Los hombres se rebelaron contra Dios. De cualquier modo que se interprete el primer pecado, fué el intento de configurar con soberanía apartada de Dios e incluso atea la vida que sólo es posible como regalo de Dios. Los hombres quisieron tomar en sus manos su propia vida y hacerla con las fuerzas terrenas sin ayuda de Dios. Quisieron agradecerla a sus propios esfuerzos. Su anhelo de autonomía tuvo éxito, pero tuvieron que pagar un alto precio. Perdieron precisamente lo que querían alcanzar: la vida abundante e inmortal. Según *Gen.* 3, 19, dice Dios al hombre que había pecado: "Con el sudor de tu rostro comerás el pan. Hasta que vuelvas a la tierra. Pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres, y al polvo volverás." La libertad de la muerte se perdió para siempre. No volverá a ser alcanzada jamás dentro de la historia. Esto se expresa en la Escritura diciendo: "Y Dios arrojó al hombre del jardín del Edén y puso delante un querubín que blandía flameante espada, para guardar el camino del árbol de la vida" (*Gen.* 3, 23-24).

Lo que cuenta el *Génesis* corresponde a un proceso histórico (D. 2.133). Su narración no sirve para explicar en un ejemplo típico el sentido de la muerte humana. Quiere descubrir más bien el origen de la muerte y con ello revelar su sentido. Sin pecado no existiría la muerte. Esta tesis representa el fundamento de la Historia Sagrada del AT y NT.

La decisión del primer hombre fué fatal para toda la historia humana, porque en esta decisión tienen parte todas las generaciones siguientes. También participan, por tanto, del destino de muerte. "Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado" (*Rom.* 5, 12, según el texto primitivo). La muerte alcanzó por el pecado de uno el imperio sobre todos (*Rom.* 5, 15, 17; 8, 10; *I Cor.* 15, 21). La estrecha relación de la muerte con la rebelión contra Dios se ve especialmente en el hecho de que, según el testimonio de la Escritura, es expresión y signo del imperio del demonio. La muerte es el instrumento con que el Príncipe de este mundo esclaviza a los hombres (*Gen.* 3; *Sab.* 2, 24; *Io.* 8, 44; *Hebr.* 2, 14).

Los teólogos no están de acuerdo al contestar a la cuestión de

si la muerte fué impuesta desde fuera sobre el pecador de forma que fué un castigo tal vez especialmente doloroso por el pecador, o si es expresión o manifestación de la existencia pecadora del hombre mismo, es decir, si está en una relación meramente externa con la existencia pecadora del hombre o tiene con ella una relación intrínseca y en cierto modo natural. Se pueden dar razones para ambas opiniones. Sin embargo, el poder de la muerte y la seriedad de la amenaza divina de muerte aparecen con más claridad suponiendo la segunda hipótesis. La relación interna entre la muerte y el pecado puede entenderse de la manera siguiente. Sólo existe la vida en la participación del poder vital de Dios. La vida sustraída al ataque de la muerte sólo es posible como regalo continuo de quien lleva la vida en sí mismo. Cuando el hombre rechaza el poseer la vida como regalo de Dios se entrega a la única posibilidad de vivir. Al apartar de sí a Dios, aparta de sí la vida. En el apartamiento de Dios sólo hay, por tanto, muerte. No es, por tanto, de admirar que el rebelde contra Dios esté destinado a la muerte. Más bien es un misterio inescrutable que el pecador pueda seguir viviendo. ¿Cómo puede existir el hombre cuando rechaza el fundamento de la existencia, el Dios vivo? Este misterio fundamental de la existencia pecadora está latente en toda la vida del pecador. La criatura sólo puede vivir de Dios. Pero el pecador no quiere vivir de Dios. Nace entonces la impenetrable dialéctica de que también quien rechaza a Dios es conservado por Dios. En la muerte alcanza actualidad visible la terrible situación del pecador. La muerte es un destino apropiado al pecador. Revela el más íntimo desorden de la vida humana, la contradicción del hombre con su fundamento de vida y existencia y, por tanto, la contradictoriedad imperante en el hombre mismo. La muerte desenmascara al hombre como pecador.

Si existe esta relación intrínseca entre la muerte y el pecado, se puede decir que el hombre se condenó a sí mismo a muerte. Es su propio sepulturero. Por el pecado provocó la muerte como modo de su vida. Por otra parte, se entiende mejor que Dios creara sólo la vida, pero no la muerte. Sin embargo, Dios confirmó la humana autocondenación a muerte. La muerte es, por tanto, a la vez un juicio de Dios sobre el hombre pecador. En la muerte humana Dios revela que sólo hay vida en comunidad con El, que sin El el hombre no puede vivir, sino sólo morir.

La muerte es, por tanto, más que un mero proceso biológico y algo distinto de él. También lo es. Por la interpretación de la muerte ofrecida en la Sagrada Escritura no son depreciadas las le-

yes biológicas, que por su parte se estructuran conforme a leyes físico-químicas. La auténtica interpretación de la muerte por la Escritura no es un cuento de hadas incompatible con los conocimientos naturales. Las leyes conservan su validez. Su carácter inviolable es precisamente garantizado. Pero en el imperio de las leyes naturales se cumple un misterio que no puede ser comprobado por la experiencia ni por el experimento. Los procesos biológicos y físico-químicos son en cierto modo el recipiente que recoge el juicio divino sobre el pecador humano. En la muerte el hombre experimenta a la vez, al sentir sus propios límites, su contraste con Dios que es la vida. En la muerte presiente lo que es por sí mismo cuando se aparta del cobijo del divino amor: un ser entregado a la muerte. En la muerte el hombre es continuamente remitido a los límites que quiso traspasar al rebelarse orgullosamente contra Dios. También aquí ocurre lo que tantas veces encontramos: en el orden inferior se realiza el superior, que ha tomado al inferior a su servicio. La actividad del espíritu cualitativamente distinto del cuerpo se estructura, por ejemplo, en un acontecer corpóreo. Y de modo semejante los procesos físico-químicos del morir son el modo en que Dios se apodera del hombre pecador.

La muerte es, por tanto, el sueldo del pecado (*Rom.* 6, 23). Este le da su aguijón (*I Cor.* 15, 21; *Sant.* 1, 15). En la muerte se manifiesta un destino que cala más hondo que la mera disolución corporal. La muerte es síntoma de una ruina que llega a la raíz de la existencia humana: de la enemistad con Dios. Es expresión precisamente de un acontecimiento "antinatural", a saber, contra la naturaleza en gracia del hombre. En cierto sentido es, por tanto, hasta antinatural. No debía serlo. Contradice el original plan creador de Dios.

La repugnancia que el hombre siente frente a la muerte es, por tanto, justa. En ella se denuncia la conciencia humana de que la muerte es un extraño en el orden de vida querido por Dios, de que es un enemigo (*I Cor.* 15, 21), de que es el enemigo del hombre. La angustia ante la muerte es, por tanto, más que el temblor ante el fin corporal. Es el terror ante el Dios santo que juzgará al hombre. Se podría decir que, según la doctrina de la Escritura, la muerte es también expresión y signo del pecado personal, grave (no perdonado) (*Rom.* 2, 32; 7, 9. 10; 8, 13; 6, 16. 21, 23; 7, 5; 8, 2; *Sant.* 1, 15), que procede del pecado original y de la concupiscencia. Los pecados personales aparecen así como raíz secundaria de la muerte, mientras que el pecado original es su raíz primaria (en

el próximo capítulo explicaremos cómo la salvación por Cristo cambia el destino mortal del hombre).

Vemos por tanto que la muerte procede de una raíz ontológica y de otra histórico-sagrada: del carácter de criatura del hombre y del poder del pecado (*Hamartia*). Tiene por tanto doble aspecto. Es signo de la finitud y signo de la pecaminosidad del hombre. Sin embargo, el elemento ontológico sólo podía hacerse grave por obra del histórico-sagrado. Véase la disertación de St. Otto *Natura und dispositio. Untersuchung zum Naturbergriff una zur Denkform Tertuilians* (1958).

2. *Interpretación extrabíblica de la muerte.*

En esta interpretación se aparta de la muerte toda glorificación e inofensividad. Es descubierta más bien en todo su abismo. Tal comprensión de la muerte no aparece fuera de la Revelación. En la periferia de la *Sagrada Escritura* la muerte es valorada como un proceso natural, deseable a veces y con frecuencia digno de maldición. La antigua concepción occidental se expresa en la antigua saga babilónica de Gilgamesch. Gilgamesch clama: "Desearía no ver la muerte que temo", y se le responde: "Gilgamesch, ¿a dónde corres? No encuentras la vida que buscas. Cuando los dioses buscaron a los hombres instituyeron la muerte para los hombres; pero tomaron la vida en sus manos."

Tampoco en Egipto ni en Grecia existió la idea de que la muerte era un castigo y por tanto algo no natural. Hasta los dioses tenían que morir, aunque nadie se atrevía a reprocharles nada. Con ello es compatible el hecho de que la muerte fuera sentida como una pesada carga. Cuando la muerte les aparece a los griegos como un poder extraño es que expresan como tantas otras veces un sentimiento humano general de la vida. Hölderlin se muestra como un hombre alimentado de espíritu griego y viviendo a la vez de la atmósfera del cristianismo, cuando con ocasión de la muerte de la mujer de su amigo Neuffer le escribe (Edic. M. Schneider, IV, página 98): "No puedo pensar en la muerte cuando nuestro corazón, lo mejor en nosotros, lo único que todavía vale la pena de ser escuchado, llora con todos sus dolores por la existencia. Que me perdone el Dios a quien recé cuando niño, pero yo no comprendo la muerte en su mundo." El sobrio sentido de los romanos se expresa también en que no vieron en la muerte ningún castigo, sino una

ley natural que imperaba sobre todos los hombres (Séneca, *Diálogos* XII, 13, 2).

Que la muerte es un juicio divino, lo sabe el hombre por la Revelación, no por sus propios esfuerzos intelectuales. Sin embargo, cuando la Revelación le descubre las tinieblas de la muerte comprende por qué la naturaleza humana se resiste a morir, por qué le parece antinatural; y, sin embargo, no puede huir de ella.

La monstruosidad de la muerte y su carácter de castigo y juicio es confirmada por nuestra experiencia de dos modos: En la absurda muerte prematura y en los asesinatos que los hombres y los pueblos se aniquilan mutuamente. La historia humana está llena de los gritos de muerte de los asesinados y muertos. El hombre que quiso poseer la vida con autonomía frente a Dios y la perdió lejos de Dios, siente por una parte la muerte como enemigo y por otra cae bajo su imperio, de forma que no sólo muere de hecho, sino que se convierte en instrumento voluntario de la muerte (Stauffer, página 54). Violentando su ser hasta quiere a veces, en una perversión característica, la muerte, y se la da a sí mismo y a otros. Por mucho que sienta la muerte como extraña, e incluso cuando ofrece su vida comprometiéndose sacrificadamente, en su voluntad de vivir irrumpe a la vez el amor a la muerte y hasta la predilección por la nada. Así se entiende que en los griegos encontremos, en medio de la alegría de la existencia y del anhelo de vida perduradera, el deseo de morir.

El orgulloso Aquiles declara por una parte en el reino de las sombras del Hades que preferiría ser siervo de gleba de un pobre labriego a reinar sobre todos los muertos. En Eurípides clama Ifigenia: "Contemplar la luz del día es lo más dulce, para los hijos de los hombres y el Hades una nada. / Quien desea la muerte para sí es verdaderamente un loco: / mejor una mala vida que una bella muerte." Por otra parte, encontramos bastante difundido el cansancio de la vida. Aparece sobre todo desde el siglo VI. Puede haber sido causado por las graves tribulaciones exteriores. Pero los acontecimientos externos parecen no haber hecho más que desatar lo que era propio del temperamento griego. En el siglo VI antes de Cristo declara Teognis: "No haber nacido y no ver los rayos punzantes del sol es lo mejor de todo para los terrenos; pero si se ha nacido, lo mejor es entrar lo antes posible por la puerta del Hades, echar sobre sí mucha tierra y yacer tranquilamente." Estos pensamientos acompañan continuamente al pueblo griego, a veces contradichos, pero continuamente renovados. Sófocles, muerto en 406/5) hace

hablar a Antígona en la tragedia del mismo nombre "Morir prematuramente me parece ganancia. / Y para todo el que sufra como yo / la muerte prematura no es más que salvación, / que me alcance la muerte no es para mí doloroso." Cierto que sus palabras suenan de distinto modo cuando se dispone a dar el último paso. "Vedme, ciudadanos de la patria, cómo recorro el último camino, cómo veo la luz del sol por última vez. Jamás volveré a verla." El coro de la tragedia subraya este acorde anímico cantando: "¿Quién es tan loco que desee morir?" En la tragedia *Edipo en Colono* irrumpe con mayor fuerza todavía el anhelo de muerte. En un canto del coro se dice: "Quien desea vida larga / sobre la medida justa / locura alberga su corazón. / Seguro es esto y clarísimo. / Mucho acarrea la vida larga / que está más cerca del dolor. / Placer jamás encontrarás, / si uno vive más de lo justo. / El único que ayuda es el que a todo igual fin / da, el Hades. Sin cántico nupcial, / sin canciones, mudo lo hace. / La muerte es el fin. / No haber nacido es lo mejor; / pero si vives ya, apresúrate a volver / allá de dónde viniste / que es después lo mejor." Eurípides (muerto 407/6) hace hablar a la heroína Polyxene: "Sin llorar me aparto de la luz del día y entrego mi cuerpo al Hades." Entre los romanos se hacen más solemnes todavía tales himnos de alabanza a la muerte. Séneca, que como antes vimos, ve en la muerte un proceso natural, la ensalza como la dicha máxima. "Nada hay tan engañador como la vida del hombre, nada tan insidioso. Por Hércules, nadie se la hubiera hecho regalar de haber tenido noticia. Si la mayor dicha es no haber nacido, después de ella la mayor es morir joven y terminar rápidamente." Hasta se supera diciendo: "Toda vida es una condenación." Aquí se expresa la más aguda oposición a la revelación viojotestamentaria de la muerte. Tales voces sólo son explicables cuando la muerte ha corrompido ya el sentimiento de la vida del hombre (Leipoldt, obra citada, págs. 106 y sigs.).

También desde este punto de vista se entiende la mística y extática de la muerte que irrumpe en el barroco. En el amor del hombre por su propia muerte alcanza el dominio que ella ha alcanzado sobre él su máxima culminación. La muerte se ha apoderado del ser y de la vida humanas y a la vez ha alcanzado en lo más íntimo el sentimiento humano de la vida. Se manifiesta en todos los estratos del hombre. Dios es completamente distinto. "Que Dios no hizo la muerte; ni se goza en la perdición de los vivientes" (*Sab.* 1, 13; Cfr. 2, 24; *Ezq.* 18, 23). Dios ama la vida. Sólo El existe en sentido pleno y perfecto. Por eso sólo pueden amar la vida en sentido pro-

pio los que aman a Dios. Véase Joh. Leitpoldt, *Der Tod bei Griechen und Juden*, 1942. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, 1929, K. Prümn, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, 1943, M. P. Nilsson, *Geschichte der griechschen Religion*, 2 vols., 1941-1950. O. Kern, *Die griechische Religiosität*, 3 vols., 1930-38.

Apartado 4.º

LA MUERTE COMO PARTICIPACION EN LA MUERTE DE CRISTO

1. *La muerte de Cristo*

a) Cristo transformó toda la vida y por tanto también la muerte, que pertenece a ella. En Cristo, el logos divino tomó sobre sí el destino humano. Por el hecho de que la persona del logos divino se apropió de la naturaleza humana hasta el punto de convertirse también en fundamento de su existencia, el Hijo de Dios asumió el destino mortal propio de la vida humana. De suyo el Hombre Jesucristo no estaba obligado como los demás a la muerte, porque no estaba como ellos en la serie de las generaciones, es decir, en la serie de los pecadores. El Hombre Jesucristo era en su más íntima sustancia personal absolutamente viviente, era incluso la vida misma, porque su persona era divina y era, por tanto, la vida personificada. Pero el yo divino de Cristo, al ser portador de todas las acciones de la naturaleza humana, se sometió a la ley de la muerte obligatoria para todo hombre. San Pablo razona este hecho diciendo que Cristo tomó sobre sí los pecados de los hombres. Hasta no se horroriza de decir que Cristo se hizo pecado por todos nosotros, es decir, en lugar nuestro, en representación de nosotros y por nuestro bien (*II Cor.* 5, 21). Por eso permitió que ocurriera también en El la muerte que proviene del pecado. Se sometió incondicionalmente al juicio de muerte infligido sobre la humanidad pecadora, al mandato paternal de soportar el destino humano hasta las últimas consecuencias para transformarlo. La muerte no le llegó, por tanto, como una contrariedad o como una inevitable fatalidad. Su muerte fué más bien una acción, la acción de la entrega sin reservas.

b) Si queremos explicarla más exactamente podemos entenderla desde Dios y desde el hombre. Vista desde Dios, la muerte de Cristo es un juicio como la muerte de cualquier otro, y, sin embargo, esencialmente distinta de la muerte de todos los demás. Cristo, que tomó sobre sí los pecados de todos, fué enviado a la muerte por el Padre, a una muerte en la que se hacía justicia sobre todos los pecados de la historia. El horror y la ignominia de su condenación fueron la expresión externa de la seriedad de su juicio que en su muerte hacía Dios mismo misteriosamente sobre El convertido en pecado por todos nosotros, y en El sobre la humanidad. En ella se revelaba Dios como el santo ante quien el hombre no puede subsistir. Sin embargo, Dios no es un Dios de tormento y de muerte, sino que es el amor, y todo lo que hace está por tanto sellado por el amor (*I Io.* 4, 7). El juicio que el Padre hace en la muerte de Cristo fué, por tanto, un juicio de amor. El amor que se manifiesta en ella es un amor al Hijo y al mundo. El amor al Hijo tendía a que el Padre le introdujera mediante la muerte en la gloria que había tenido junto a El antes de que el mundo existiera y de la que se había desposeído (*Io.* 17, 1-5; *Phil.* 2, 7). El amor al mundo se expresa en estas palabras: "Porque tanto amó Dios al mundo, que le dió su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna" (*Io.* 3, 16). El amor que Dios es se manifiestó de modo que el Padre no entregó a la muerte a cualquiera, sino a su unigénito Hijo muy amado, para que en El se cumpliera y agotara toda justicia que el hombre había merecido. Por eso quien se une a El no será ya alcanzado por la justicia condenatoria. En la muerte del Hijo se hizo presente en el mundo el amor del Padre, o mejor el amor que es el Padre, de forma que quien se entrega a la esfera de influencia de este muerte—en la fe y en los sacramentos—entra a la vez con ellos en el campo de acción del amor salvador y plenificador (por ejemplo, *Rom.* 6, 1-11).

Vista desde el hombre, la muerte de Cristo es obediencia al Padre. Mientras que los primeros hombres quisieron construir en su autonomía antidivina y vida apartada de Dios, Cristo al morir se sometió a Dios Padre hasta la última posibilidad y le dejó que dispusiera de su vida del modo más radical. Con ello lo reconoció como Señor absoluto que tiene poder sobre la vida del hombre. A la vez lo afirmó como el santo ante quien el pecador no puede existir, sino que tiene que perecer. Así devolvió al Padre el honor que le habían quitado los hombres y que le era debido como a Señor santo. La

muerte de Cristo fué, por tanto, adoración hecha carne, y por ser adoración, expiación y satisfacción.

Su muerte, por ser obediencia al amor, fué a la vez una respuesta de amor. Fué obediencia amorosa y amor obediente. Cristo aceptó la llamada del amor del Padre y dejó que el Padre lo llevara a la gloria de Dios. El amor que él realizó en la muerte se dirige también a los hombres. Se entregó por muchos (*Mc.* 14, 24; *Lc.* 22, 19; *Mt.* 26, 28).

Que la muerte fué vuelta a la gloria del Padre y entrega de su naturaleza humana al Padre, se manifiesta en la Resurrección. En ella el cuerpo revivido de nuevo se convirtió en expresión de la gloria de Dios presente en El y, por tanto, en cuerpo humano en el sentido más pleno. La muerte se revela así como poderoso transformador. Cristo alcanzó en su muerte el modo de existencia del *kyrios*—como se dice repetidamente en las *Epístolas paulinas*. Fué elevado a una forma de existencia que está más allá del dominio de la muerte.

c) Resumiendo, podemos decir: en la muerte de Cristo, Dios se impuso perfectamente como Señor, como el Santo, como el Amor, en la medida que podría imponerse y revelarse en la creación. La imposición de Dios en la creación significa la imposición del divino poder de vida en ella. Para el hombre tiene, por consecuencia, la salvación, la transformación hacia una vida perfecta, libre del pecado y de la muerte. La Sagrada Escritura llama a este estado reino de Dios. En la muerte de Cristo se impuso el reino de Dios en la máxima forma posible en la creación. En ella fué creada en la creación la vida en su máxima intensidad.

Como Cristo es el centro y a la vez la culminación de la creación, su muerte, como hemos indicado muchas veces y explicado antes, tuvo profundas consecuencias para los hombres e incluso para todo el mundo Cristo murió como primogénito de la creación. Murió como representante de la humanidad e incluso del cosmos (cfr. vol. IV, § 169 a). La creación ofreció a Dios Padre, por medio de Cristo, su cabeza, amor y adoración incondicionales. Cristo alcanzó la vida corporal en la gloria de Dios como primogénito entre muchos hermanos (*Sant.* 1, 18; *I Cor.* 5, 17). El poder de la muerte fué quebrantado por su muerte para toda la creación. En el futuro no reinará ya la muerte, aunque pertenezca todavía a la creación, sino la vida (*I Cor.* 15, 54-56). En todo el cosmos se infundieron las fuerzas de gloria y resurrección que partían y se extendían des-

de el cuerpo glorificado del Señor. Hasta su segunda vuelta son gérmenes escondidos. Sin embargo, pertenece a las convicciones fundamentales de la Sagrada Escritura que el actual mundo sometido a la caducidad experimentará un proceso de transformación en el que se asemejará al modo de existencia de Cristo (por ejemplo, *Rom.* 8, 29; *II Cor.* 3, 18). Véase vol. III, §§ 156, 158).

La muerte y resurrección de Cristo causaron, por tanto, una nueva situación en el mundo. Ya no reina más la muerte, signo de la ira divina, sino la vida signo de la divina gracia.

Karl Rahner (Zur Theologie des Todes, en: *Synopsis. Studien aus Medizin und Naturwissenschaft*, edit. A. Jores 3 (1949) 8-112), intenta explicar esta relación de la manera siguiente: en la muerte logra el hombre, en cuanto persona espiritual, una relación abierta con la totalidad del mundo. El alma no se convierte al ocurrir la muerte en ultraterrena sin más, sino que se hace "pancósmica", aunque su relación con la creación no es, por supuesto, la misma que con su cuerpo. El alma que se abre al universo codetermina la totalidad del mundo, incluso en cuanto fundamento de la vida personal de los demás seres corpóreo-espirituales. En la muerte se funda como determinación duradera del mundo en cuanto totalidad la realidad personal total actuada en la vida y en el morir. El hombre deja tras sí el resultado de su vida como una duradera contribución al real y radical fundamento de unidad del mundo y la convierte así en situación previa de la existencia de los demás. Aplicando estas reflexiones a la muerte de Cristo, se puede decir: "La realidad que Cristo poseyó desde el principio y actuó a lo largo de su vida se reveló en su muerte para todos, fué fundada para la totalidad del mundo, de que viven los hombres como de previa situación existencial, se convirtió en existencial de todos los hombres. El hecho de que el mundo fuera purificado por la sangre de Cristo es verdadero en un sentido mucho más real de lo que a primera vista pudiéramos sospechar. Por el hecho de que Cristo llega a plenitud en su muerte, es decir, a la plena imposición de la gracia divina a su propia humanidad en la glorificación de su cuerpo, esta gracia se convierte a través de su humanidad, que al morir se abrió a todo el mundo, en principio interno del universo y, por tanto, en existencial de toda vida personal" (pág. 110).

2. *La muerte del cristiano como muerte en Cristo.*

El primer llamado a esta transformación es el hombre. Es llamado a participar libre y responsablemente en el destino de Cristo, es decir, en su vida, muerte y gloria. En la participación de la vida, muerte y gloria de Cristo alcanza el hombre la salvación. La participación en la muerte y resurrección de Cristo es fundamentada en el bautismo. De ello da un claro testimonio el Apóstol San Pablo:

"¿Qué diremos, pues? ¿Permaneceremos en el pecado para que abunde la gracia? Lejos de eso. Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza en la muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no sirvamos en el pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús" (*Rom.* 6, 1-11). En el bautismo ocurre, por tanto, un morir. El bautizado padece una muerte. Muere al ser alcanzado por la muerte de Cristo. La muerte de Cristo ejerce un poder sobre él. Así se da un golpe de muerte contra su vida perecedera, puesta bajo la ley del pecado. También se puede decir que la muerte de Cristo se hace presente al imponerse en el hombre. Es una *dynamis* presente. A la vez se manifiesta también en el neófito la resurrección de Cristo. Este cae bajo el campo de acción de la muerte y de la resurrección de Cristo. En este sentido se puede decir que el bautizado está injertado en la resurrección y en la muerte de Cristo.

Cuando San Pablo describe el modo de existencia del cristiano con la fórmula "Cristo en nosotros, nosotros en Cristo", con ello atestigua que el cristiano está en la esfera de acción de Cristo, que el yo del cristiano es dominado por el yo de Cristo. Este ser y vivir de Cristo en el cristiano significa, así entendido, la penetración del cristiano por el *kyrios* que pasó por la muerte, fué sellado por ella para siempre y ahora vive en la gloria. Vol. III, § 182.

El golpe de muerte dado en el bautismo contra la vida perecedera es corroborado en cada sacramento. Pues todos los sacramentos viven de la cruz del Señor. Su muerte actúa en todos ellos desde distintos puntos de vista. Actúa con máxima fuerza en la Eucaristía, ya que en ella y sólo en ella es actualizado el suceso de la cruz como acontecer sacrificial.

Lo que en los Sacramentos ocurre en el ámbito del misterio y,

por tanto, en una profundidad misteriosamente escondida, sale hasta el dominio de la experiencia en los dolores y padecimientos de la vida (*II Cor.* 4, 7-18). Todos los sufrimientos y tormentos se convierten así en modos renovados de la participación en la muerte de Cristo fundada en el bautismo.

Estas diversas formas de participar en la muerte de Cristo alcanzan su plenitud en la muerte corporal. Los Sacramentos y los dolores de la vida son, por tanto, precursores del morir. Lo comenzado en el bautismo, continuado en los demás sacramentos y empujado hasta el ámbito de la historia en los dolores de la vida es llevado a su última plenitud por la muerte corporal. Esta se manifiesta, por tanto, como la última y suprema posibilidad de participación en la muerte de Cristo, posibilidad continuamente anticipada y prenunciada por los Sacramentos y por los dolores de la vida. No es el punto final casual o naturalmente ocurrido de la vida caída en caducidad, sino el supremo desarrollo y maduración de lo que fué fundamentado en el bautismo. La muerte está, por tanto, siempre en el punto de mira de quien está unido con Cristo crucificado. Ella es la última posibilidad siempre presente de su vida. Todo el transcurso de la vida está caracterizado por ella.

Quien se incorpora a Cristo por la fe participa en su modo celestial de existencia; para él la muerte pierde su aguijón. Cristo no dió ningún medio físico contra la muerte; la fe en Cristo no es un medio mágico para alargar la vida. La exención de la muerte como forma de vida, que Dios concedió al hombre en el Paraíso, no vuelve, pero gracias a Cristo la muerte adquiere sentido nuevo; se convierte en tránsito a una vida nueva e imperecedera. Por la fe y el bautismo el hombre es incorporado en la Muerte y Resurrección de Cristo y hecho, por tanto, partícipe del poder de su Muerte y de la gloria de su Resurrección; se asemejará a Cristo y estará unido a El, que vive como crucificado y resucitado. Las formas de vida terrenas y caducas reciben en el bautismo golpe de muerte y es infundida germinalmente al hombre la vida cristiforme. En la muerte corporal se manifiesta lo que ya desde el principio estaba en el hombre. La muerte corporal es la terminación y culminación de la muerte que el hombre muere en el bautismo (cfr. § 182), que es un "morir en el Señor" (*Apoc.* 14, 13; *I Thess.* 4, 16; *I Cor.* 15, 15), un morir que no es propiamente muerte, porque quien vive y cree en Cristo no morirá eternamente (*Io.* 11, 26; *II Tim.* 2, 11; *Rom.* 6, 8).

Dice Rahner en la pág. 110 del artículo citado: "Lo que llamamos fe, incorporación a Cristo, participación en su muerte, etc., no es sólo una conducta ética o un referirse intencional a Cristo, sino que es un abrirse a la gracia que perdura en el mundo por la muerte de Cristo y sólo por ella; a la gracia que vence a la muerte y al pecado; a la gracia que justamente por lo que tiene de muerte se convirtió en realidad, que sólo por la libre afirmación de la persona espiritual es aceptada y apropiada de forma que se convierte en su salvación y no en su juicio y justicia reales. Pero como el hombre en su propia muerte toma inevitablemente posición ante la totalidad de su realidad—previamente dada y propuesta a decisión—, su muerte en cuanto acción también es necesariamente postura ante la realidad de la gracia de Cristo, que fué derramada por todo el mundo al quebrarse en la muerte el vaso de su cuerpo."

La muerte del cristiano, por ser un morir en Cristo, realiza el mismo sentido que la muerte de Cristo porque es participación en la muerte de Cristo, no en la plenitud y poder de ésta, sino sólo débil, aunque realmente. De ella podemos y tenemos que decir, por tanto, en sentido aminorado, pero cierto y análogo, todo lo que hemos dicho de la muerte de Cristo. Del mismo modo que hemos intentado entender la muerte de Cristo desde Dios y desde el hombre, podemos también tratar de entender la muerte del cristiano desde Dios y desde el hombre.

En general, la muerte de Cristo revela que la muerte y todos los padecimientos del hombre no son fatalidades basadas en leyes mecánicas o biológicas, sino pruebas de Dios. En los dolores y tormentos de la enfermedad, en los accidentes y padecimientos de la vida, Dios prueba al hombre. Es su voluntad la que actúa en los sucesos de la vida humana ocurridos según leyes mecánicas y biológicas o causados por libres decisiones de los hombres. En ellos el hombre es llamado al destino de Cristo, el Primogénito.

Cuando Dios pone la mano sobre el hombre en la muerte se cumple, como en la muerte de Cristo, un juicio del Santo e Intangible, del Señor sobre el pecador. Dios no revoca el juicio bajo el que puso a la historia humana desde el comienzo. No se deja convencer a lo largo de los siglos y milenios, como un padre bondadoso, para cambiar su juicio de justicia impuesto al hombre. El hombre tiene que responder a lo que él mismo ha provocado. Tiene que soportar el destino que ha invocado. Dios le trata como a un mayor de edad, como a un adulto que sabe lo que hace. Sin embargo, el hombre puede liberarse del juicio bajo el que padece como pecador, no de forma que le sea ahorrado el destino de muerte, sino realizando ésta con un sentido nuevo. Se concede al hombre que

padezca la muerte en comunidad con Cristo. El juicio cumplido en la muerte se convierte para él en participación del juicio cumplido en la muerte de Cristo. Este juicio se extiende sobre los cristianos. El juicio a que el cristiano se somete en la muerte tiene, por tanto, el mismo carácter que el juicio a que se sometió el Señor mismo. Dios se manifiesta en él como Señor absoluto, como el Santo ante quien el hombre pecador tiene que perecer. La muerte es en la historia humana la inacabable revelación de la majestad y santidad de Dios y el desenmascaramiento del pecaminoso orgullo del hombre. Se levanta como un monumento de Dios en el mundo.

La muerte cumple su tarea manifestando la finitud y limitación, la nadería de la existencia humana. En ella llega al fin la forma de existencia terrena tan familiar y querida para nosotros. No puede ser revocada por ningún poder de la tierra. El fin es irrevocable e ineludible. Por la muerte, el hombre sale para siempre de la historia y del círculo de la familia y de los amigos. La muerte está llena del dolor de la despedida, de una despedida definitiva, ya que al morir desaparecen para siempre las formas terrenas de existencia. Los separados por la muerte no pueden ya tratarse del modo que acostumbraban en la tierra. En ello está la amargura de la muerte. Es aumentada por el pecado. Pues éste da a la muerte su aguijón (*I Cor.* 15, 55). La muerte es una penitencia y expiación impuestas al hombre. En ella el hombre que quiso ser igual a Dios sufre una extrema humillación. El que quiso traspasar sus límites es irresistiblemente revocado a sus límites. Nada puede contra el que le señala los límites. San Pablo alude a este poder aniquilador de la muerte, a su carácter de penitencia y castigo cuando llama a la muerte el enemigo que puede mantener su poder hasta el final (*I Cor.* 15, 26). Esta caracterización de la muerte está dicha completamente en serio.

Sin embargo, la muerte tiene otro carácter para quien muere con Cristo, para aquel en quien se realiza la muerte de Cristo y no muere la desesperanzada muerte de Adán, sino la muerte de Cristo. Lo mismo que la sentencia del Padre sobre Cristo es una sentencia de amor, para quien participa en la muerte de Cristo la sentencia de Dios cumplida en su muerte es un juicio de amor. Con ello la muerte es liberada de su desesperanza. En la muerte llama Dios al hombre, a quien trata como a un adulto y hace sentir, por tanto, las consecuencias de su acción, desde los padecimientos a la plenitud y seguridad de vida que Cristo alcanzó en la Resurrección. En el NT la muerte es interpretada también como vuelta al Padre. En él se invierten las medidas que nosotros solemos usar en la vida corriente.

Los que viven aquí son los peregrinos y viajeros que han levantado sus tiendas en tierra extraña para una estancia transitoria (*II Cor.* 5, 1), los que han pasado la muerte son los llegados a casa. En la muerte llega Cristo como guía de la vida (*Hebr.* 2, 10), como mensajero del Padre, y lleva a los suyos a la gloria en que El mismo vive desde la Ascensión (*Io.* 14, 2; *Hebr.* 3, 6). La muerte sirve, por tanto, a la transformación para una nueva vida (*I Cor.* 7, 31; 5, 17; *Apoc.* 21 y 22). No es por tanto exclusivamente el fin irrevocable, sino también un comienzo nuevo. Es el fin de los modos de existencia perecederos, desmedrados y siempre en peligro y el comienzo de la forma de vida para siempre liberada de la caducidad y dotada de seguridad y plenitud. Entre la forma de vida terrena y la que comienza con la muerte hay sin duda una fundamental y profunda diferencia, pero hay también una estrecha relación. Al comienzo iniciado con la muerte no sigue ya ningún fin.

La muerte *en Cristo* es la transformación de una nueva vida. El hombre vive en continua transformación. En la muerte terminan los continuos cambios del hombre, porque la muerte da al hombre su figura definitiva. Hasta cierto punto, esa figura espiritual definitiva aparece también en el aspecto corporal. Cfr. W. Schamoni, *Das wahre Gesicht der Heiligen*, 1938; § 129.

Aunque la muerte es el *enemigo* del hombre (*I Cor.* 15, 26), es a la vez su *amigo;* en Cristo se convierte en hermana. Aunque el hombre sea derrotado por ese enemigo, sale vencedor, porque en la derrota gana la plenitud de la vida. El enemigo está al servicio de la vida de aquel a quien hiere. San Pablo, que la llama enemigo sin ningún atenuante, puede decir a la vez: "Que para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia. Y aunque el vivir en la carne es para mí fruto de apostolado, todavía no sé qué elegir. Por ambas partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor" (*Phil.* 1, 21-23). Con la misma fe reza la Iglesia en el prefacio de difuntos: "Digno y justo es, en verdad, debido y saludable, que en todo tiempo y lugar te demos gracias, Señor Santo, Padre todopoderoso, Dios eterno, por Cristo nuestro Señor. En el cual brilló para nosotros la esperanza de feliz resurrección; para que, pues, nos contrista la inexorable necesidad de morir, nos consuele la promesa de la inmortalidad venidera. Porque para tus fieles, Señor, la vida no fenece, se transforma; y al deshacerse la casa de nuestra habitación terrenal se nos prepara en el cielo eterna morada." En muchos otros textos se llena también la liturgia de la alegría de la resurrección.

A esta idea de la muerte corresponde el hecho de que la Iglesia antiguamente llamara bienaventurados a quienes lograban en la muerte el anhelo de su vida, llamara día natalicio para el cielo al día de la muerte y cantara el *aleluya* y vistiera de rojo incluso en las misas de difuntos. En las iglesias griegas unidas a Roma todavía se usan los ornamentos rojos. El aspecto sombrío de la muerte se destaca cuando a principios de la Edad Media empezó a verse la muerte más como juicio de los pecados, que como entrada al cielo (*Dies irae, dies illa*). La fe en Cristo, que murió su acerba muerte y venció a la muerte, abarca tanto el miedo a la muerte como la alegría de la venida de Cristo en la muerte.

La concepción cristiana de la muerte se distingue de todas las demás; fuera de ella la muerte es mal interpretada; o es ensalzada como punto culminante de la vida o soportada como fin sin salida. En el primer caso puede ser interpretada naturalísticamente (y hasta con pasión dionisíaca) como incorporación a la vida total de la naturaleza (muerte como artificio de la naturaleza para tener más vida) o espiritualísticamente, como liberación de la persona de las ataduras e impedimentos. En este segundo caso a veces es lamentada como tragedia inevitable y a veces aceptada con obstinación pseudoheroica.

La problemática de la muerte está desarrollada con dramatismo y penetrada de sentido cristiano en el tratado medieval de Johannes von Tepl del año 1400: *Der Ackermann von Böhmen*, edición de A. Hüber (*Altdeutschen Quellen*, cuaderno I), Leipzig, 1937. Traducción de A. Kunisch, *Johannes von Tepl, der Ackermann von Böhmen, ein Streit-und Trostgespräch aus dem Jahr 1400* (Zeugen des Wortes), Freiburg, 1940.

Apartado 5.°

LA MUERTE COMO FIN DEFINITIVO DE LA PEREGRINACION TERRESTRE

1. *Sentido de la tesis*

Dentro de la historia humana, que tiende, en cuanto totalidad hacia una meta, que es la segunda venida de Cristo, la vida de cada hombre se mueve hacia su fin, que es la entrada en el mundo celes-

tial en que vive Cristo. Es lo que ocurre en la muerte. La muerte es el fin irrevocable de la vida de peregrinación y el principio de una vida cualitativamente distinta de la vida empírica. Llamamos *status viae* a la fase de vida anterior a la muerte, y *status termini* a la fase que sigue a la muerte. La vida no puede ser recorrida dos veces; es única e irrepetible. El símbolo de la vida individual es el mismo de la vida colectiva y total: la recta y no el círculo. La vida que empieza después de la muerte no es ni prolongación ni continuación de la vida de peregrinación, sino que es una vida misteriosa, análoga a la actul, más desemejante que semejante a ella. Incontenible, sin reposo y sin pausa corre hacia el fin ineludible de su forma terrena de existencia. En el *Fausto,* de Goethe (II 5, 5), se dice acertadamente: "El tiempo se hace el señor, el anciano yace en la arena, el reloj está parado—, está parado. Calla como la media noche. La manecilla cae." El mismo hecho está a la base de la estrofa de Michael Franck (Koburg, 152): "¡Qué fugitivos y qué naderías son los días del hombre! Como una corriente empieza a correr y en el correr nada retiene, así fluye nuestro tiempo de aquí abajo."

Nadie puede experimentar anticipadamente su propia muerte con toda esta su implacabilidad en la que la forma de existencia terrena es destruída de una vez para siempre. Todos tienen que padecerla, pero lo que conocemos son, por decirlo así, las antesalas de la muerte. Sólo a título de prueba se puede percibir su seriedad en la muerte de los demás. Jaspers dice sobre esto: "La muerte de los hombres más próximos y amados con quienes yo estoy en comunicación es la más profunda ruptura en la vida presente. He quedado solo cuando dejando solo al que muere en el último momento no he podido seguirlo. Nada se puede hacer volver. Es el fin para siempre. Jamás se podrá uno dirigir al muerto. Todos mueren solos. La soledad ante la muerte parece perfecta, lo mismo para el que muere que para los que quedan. La manifestación de la convivencia mientras existe conciencia, este dolor de la separación, es la última expresión desvalida de la comunicación" (*Philosophie II: Existenzerhellung,* 221).

la ineludible importancia de la función de la muerte de dar fin definitivo consiste en que la muerte significa una decisión definitiva. No sólo es el fin en sentido terminal o cronológico, sino en el sentido de una fijación definitiva del destino humano. Más allá de la muerte no se pueden tomar resoluciones que cambien la forma de vida adquirida en la muerte. Después de la muerte ya no hay posi-

bilidad de adquirir méritos o deméritos. Esto no significa el fin de la actividad humana. Sino que el hombre alcanza más allá de la muerte la posibilidad y capacidad del supremo amor o del supremo odio. Pero ni el uno ni el otro tendrán jamás carácter de mérito o demérito.

2. *Doctrina de la Iglesia*

En la antigüedad hubo autores que expresaron la opinión de que incluso después de la muerte había una superación de la lejanía de Dios y que, por tanto, todos los hombres se salvaban a lo largo del tiempo; ésa es la doctrina de Orígenes y, con algunas reservas, de sus seguidores (Evagrio Póntico, Dídimo el Ciego, Gregorio de Nisa e incluso San Ambrosio, aunque en forma atenuada). Según Orígenes, los pecadores que van al purgatorio—y con ellos el diablo—van ascendiendo paso a paso y, finalmente, purificados del todo, resucitarán con cuerpos etéreos. Entonces será Dios todo en todas las cosas. Según su concepción, la redención no sería completa, si hubiera hombres excluídos de salvación para siempre.

La doctrina de Orígenes sobre la salvación universal (*Apokatástasis panton*) fué combatida por la mayoría de los Padres y condenada en algunos Concilios. Es contrario a la conciencia creyente de la Iglesia universal. El año 593 definió el Concilio Provincial de Constantinopla, en el canon IX, contra los origenistas y partidarios de Orígenes: "Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema" (D. 211). En el Concilio Vaticano se iba a proponer a discusión y redacción final la siguiente proposición: "Después de la muerte, que es el final de nuestra vida, apareceremos inmediatamente ante el juicio de Dios, para que cada uno se haga responsable de lo bueno o malo que haya hecho en su vida corporal. Después de la vida terrena no hay tiempo ya para la penitencia de justificación" (*Collectio Lacensis* VII, 567). Según la constitución *Benedictus Deus* del año 1336 (D. 530-31) y según el Concilio de Florencia (D. 693), después de la muerte no hay posibilidad alguna ni de hacer méritos ni de pecar. Véase B. Altaner, *Patrologie* (Freiburg/Br. 1958, 5.ª edic.), 175-91. Méhat, en *Vigiliae Christianae* (1956), 196-214. A. Fliche y V. Martin, *Histoire de l'église* II (1946), 249-93.

3. *Testimonio de la Escritura*

La *Sagrada Escritura* testifica muchas veces que la muerte es origen del estado definitivo. En el AT, la muerte es descrita como fin irrevocable de la vida terrena, aunque los libros viejotestamentarios no hacen manifestaciones claras sobre el estado definitivo de los hombres a consecuencia de su poco desarrollada escatología.

Los testimonios del NT son más numerosos y precisos. En la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro (*Lc.* 16, 19-31), Cristo dice que la muerte sella para siempre la suerte de cada uno. El destino del hombre mundano y ateo, a quien la riqueza hace orgulloso y egoísta, es fijado en la muerte para siempre como castigo por su vida. También la suerte del pobre, que se ha mantenido alejado de la mundanidad, es sellada para siempre. También en la parábola de las vírgenes prudentes y fatuas (*Mt.* 25, 1-13) se confirma la unicidad e imposibilidad de repetir de la decisión humana. Cuando el Señor llega al hombre y lo encuentra descuidado, sobre su vida resuenan, inextinguibles, las palabras "demasiado tarde"; pero cuando encuentra al hombre preparado y le lleva a su reino, en él permanecerá para siempre. La vida es el día concedido al hombre; mientras dura deben ser hechas las obras mandadas por Dios. Después viene la noche y ya nadie puede trabajar (*Io.* 9, 4). La vida de peregrinación es el tiempo de siembra concedido al hombre para que arroje la semilla de la vida eterna; cuando se pasa, no se concede ningún aplazamiento (*Gal.* 6, 10). Después llega la cosecha.

San Pablo compara la vida de peregrinación a la vida en tiendas de campaña. Quien está de camino no edifica casa; tiene que continuar su camino; pero continuamente anhela la estabilidad, el descanso y seguridad, la protección y plenitud. Su anhelo no persigue un fuego fatuo o un fantasma; es satisfecho justamente en el momento en que la vida terrena visible se acaba y el mundano pierde su esperanza. En un texto que se refiere a la plenitud del hombre en particular, y no a la de la historia, aunque tal vez aluda también a ella, escribe San Pablo a los Corintios: "Pues sabemos que si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por manos de hombres, eterna en los cielos. Gemimos en ésta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquélla nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudos, sino

sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida. Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su Espíritu. Así estamos siempre confiados, persuadidos que mientras moramos en este cuerpo estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor. Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por serle gratos, puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno según lo que hubiera hecho con el cuerpo, bueno o malo" (*II Cor.* 5, 1-10; cfr. el comentario de O. Kuss sobre este mismo pasaje).

La Escritura testifica lo mismo bajo los símbolos de la lucha y la victoria, de la carrera y la corona. San Pablo promete a los Corintios una corona inmarcesible, si ganan la carrera de la vida. Lo mismo exige San Juan en el Apocalipsis: "Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida" (*Apoc.* 2, 10).

La mirada a la plenitud definitiva de Cristo es para los creyentes consuelo y fuerza. Ya saben que tienen que participar del odio y persecuciones de que Cristo fué víctima, pero no deben por eso tener miedo ni desesperarse, porque los perseguidores pueden matar el cuerpo, pero no a todo el hombre; el alma está sustraída a sus ataques. El creyente no tiene por qué temer, en definitiva, a quien le atormenta. Sólo Dios puede infligir un tormento sin fin. Tampoco Dios mata el alma, aunque podría hacerlo. Sino que está dispuesto a regalarle la salvación eterna (*Mt.* 10, 28). El buen ladrón oye una promesa individual; cuando pide: "Acuérdate de mí cuando estés en tu reino", oye la respuesta: "En verdad te digo, hoy serás conmigo en el paraíso" (*Lc.* 23, 43). La vida del buen ladrón se acaba, pero espera una vida definitiva más allá del fin corporal. Y Cristo le asegura que su esperanza y su ruego no se apoyan en una ilusión.

En otro texto (*Io.* 14, 2-3) se atestigua que el hombre al morir va al Señor, que ha preparado moradas para los suyos en la casa del Padre. Los que mueren vuelven a casa. Por eso se alegra San Pablo de la muerte. Es la llegada del Señor. Y así puede escribir desde su prisión de Roma a la comunidad de Filipo: "Conforme a mi constante esperanza, de nada me avergonzaré; antes, con entera libertad, como siempre; también ahora, Cristo será glorificado en mi cuerpo, o por la vida, o por la muerte. Que para mí la vida es Cristo y la muerte, ganancia. Y aunque el vivir en la carne es para mí fruto de apostolado, todavía no sé qué elegir. Por ambas

partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor" (*Phil.* 1, 20-23).

San Pedro advierte a sus lectores que deben mirar fijamente hacia su meta. Cuando se consigue, ya no hay vuelta; una dicha para los creyentes. "Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia nos reengendró a una viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, que os está reservada en los cielos a los que por el poder de Dios habéis sido guardados mediante la fe, para la salud que está dispuesta a manifestarse en el tiempo último. Por lo cual exultáis, aunque ahora tengáis que entristeceros un poco en las diversas tentaciones, para que vuestra fe, probada, más preciosa que el oro, que se corrompe, aunque acrisolado por el fuego, aparezca digna de alabanza, gloria y honor en la revelación de Jesucristo, a quien amáis sin haberle visto, en quien ahora creéis sin verle, y os regocijáis con un gozo inefable y glorioso, recibiendo el fruto de vuestra fe, la salud de las almas" (*I Pet.* 1, 3-9).

4. *Testimonio de los Padres*

En la *época de los Santos Padres* encontramos la convicción de la irrevocabilidad del estado logrado por la muerte en los monumentos que dicen que los muertos descansan en paz y que viven en Dios. En las Actas de los mártires, el día de la muerte es llamado innumerables veces día natalicio del mártir, día en que el mártir entra en la gloria de Cristo para gozar de la vida eterna.

En la literatura cristiana antigua, esta valoración de la muerte resuena como un poderoso coro lleno a la vez de alegría y de espanto. Citemos uno de los numerosos ejemplos; en la llamada segunda Carta de San Clemente aparece la seriedad de la muerte con las siguientes palabras: "Mientras estamos en la tierra debemos hacer penitencia..., mientras estamos en este mundo debemos hacer penitencia de todo corazón por el mal que hemos hecho en la carne, para que seamos salvados por el Señor, mientras tenemos tiempo para convertirnos. Pues después que hayamos abandonado este mundo no podremos ya confesar, no podremos convertirnos."

5. *Doctrina de la metempsicosis*

a) A primera vista puede parecer que las oraciones de la *Liturgia de difuntos* suponen que la muerte no es causa de un destino definitivo, ya que la Iglesia reza para que los muertos sean llevados de la muerte a la vida, para que sean liberados del abismo del infierno. Al pie de la letra estos textos parecen indicar que después de la muerte es todavía posible cambiar el destino humano. Pero en realidad la Iglesia se sitúa, al rezar así, en el momento preciso de la muerte del hombre. En cierto sentido esas oraciones son la prolongación y ampliación de las que la Iglesia empieza a rezar, al acompañar el muerto, hasta la presencia del Dios. Implora que la muerte sea una vuelta a la vida y no a la muerte eterna, que sea un morir en Cristo, que los ángeles y santos salgan al encuentro del moribundo, para acompañarle a la gloria de Dios trinitario. Justamente esta abundancia de contenido y de expresión simultánea de la preocupación y confianza es lo que testifica la significación última de las oraciones que la Iglesia reza por los difuntos. Al juzgar la Liturgia de Difuntos no hay que olvidar que originalmente el sepelio y la celebración eucarística por el difunto se hacían poco después de la muerte. Cfr. Winterswyl, *Laienliturgik* II, 138-152.

A consecuencia de la inevitable temporalidad de esta vida le es difícil al hombre imaginarse y afirmar la irrevocabilidad de un destino, tanto más, cuanto que carecemos de experiencia propia de la muerte. Así se entiende que fuera de la Escritura se encuentra raras veces el convencimiento de la irrevocabilidad del destino humano después de la muerte y que casi siempre se niegue esa irrevocabilidad.

El hombre es continuamente tentado de traspasar a sí mismo las experiencias que hace en la naturaleza. En la naturaleza encontramos el ritmo continuo de primavera, verano, otoño e invierno. Siempre sigue a la muerte nueva vida; cuando el hombre se siente a sí mismo como un trozo de naturaleza, se convence del continuo retorno de su propia vida. Las doctrinas de la metamorfosis y *transmigración de las almas* aparecen por todas partes. Su patria es Asia; son la esencia de la religión postvédica, hindú. De ahí pasa al budismo. Desde Oriente pasa a los griegos (Pitágoras, Poseidonio, Empédocles, Platón, Neoplatonismo). Con Schleiermacher entra la teoría de la transmigración en algunas sectas protestantes; juega un gran papel en la teosofía y en la antroposofía. Común a todas estas

ideas religiosas es la opinión de que el alma que se separa del cuerpo entra en otros cuerpos nuevos, de la misma o de distinta especie y repite ese proceso hasta que es purificada de todas las manchas morales.

La idea del eterno retorno del clasicismo alemán nace de otro sentimiento vital, de la idea de la plenitud y contrariedad imposibles de representar en una sola vida; Goethe, en el *Fausto,* hace que la vida se distienda y vuelva sobre sí en un ritmo inacabable de vida progresiva, en la muerte y devenir, en el placer y actividad, en los deseos y en la alegría de la acción, en el dualismo de bien y mal, en la conjunción de Dios y demonio. Poseído de ese sentimiento pudo decir, al morir Wieland, que esperaba encontrarle de nuevo, después de milenios, en la figura de estrella de primera magnitud y que estaba seguro de que había existido mil veces y volvería otras mil.

En relación con la doctrina del superhombre desarrolló Nietzsche la idea del retorno de todas las cosas, incluso del hombre. El superhombre es para Nietzsche la figura humana que crea el cosmos total, la verdad y la moralidad, la naturaleza y la historia. Para que el superhombre pueda actuar creadoramente sobre la historia, el pasado debe moverse en círculo y estar ante el superhombre y entregarse a su actividad. Mientras que la doctrina transmigracionista oriental está unida a una concepción pesimista del mundo, y ve en el retorno una desgracia inevitable, Nietzsche valora el eterno retorno de las cosas como un modo feliz de la existencia, porque hace que el superhombre sea posible. También aparecen en él algunas lamentaciones de la pesadez y amargura del transcurso histórico que camina retornando eternamente hacia el superhombre: "¡Ah, el hombre retorna siempre de nuevo! ¡Retorna incluso el hombre insignificante; Desnudos los vi antaño a los dos: al que es grande y al pequeño, demasiado parecidos entrambos; el más grande, demasiado humano y demasiado pequeño. Entonces me hastié de los hombres; y también el más pequeño retorna eternamente. Ese fué mi tedio de toda la existencia. ¡Qué náusea!"

La doctrina de la transmigración de las almas y la del eterno retorno destruyen la unidad de cuerpo y alma y, por tanto, la personalidad del hombre. Despoja a la vida de su seriedad y responsabilidad. Toda tendencia ético-religiosa y todo esfuerzo cultural se convierten en absurdos. Si el alma retorna en nuevas encarnaciones, en definitiva es indiferente que empiece ahora, dentro de mil años o nunca, a esforzarse y a trabajar; sus esfuerzos no le llevarán hacia

una meta última. La lucha por la vida, según esa teoría, tiene sentido en sí misma, en el acto mismo de luchar, y es, por tanto, absurda (Cfr. Goethe, *Fausto,* II).

b) La doctrina de la transmigración de las almas se contradice al explicar cada vida como expiación y penitencia de la anterior. Una vida sólo puede ser vivida como penitencia, cuando el hombre es consciente de que tiene que expiar algo y de qué es lo que tiene que expiar. Sólo la vida vivida con conciencia de culpa y con disposición de penitencia tiene valor expiatorio. Sin embargo, según las doctrinas transmigracionistas y según la experiencia, no tenemos conciencia de ningún vivir anterior.

El hecho de que las doctrinas transmigracionistas no tengan en cuenta la relación entre la conciencia de responsabilidad y el valor expiatorio, demuestra que pasan por alto la distinción entre el acontecer natural y la decisión personal, que confunden ambas cosas.

SECCION SEGUNDA

ETHOS DE LA MUERTE

APARTADO 1.º

EL MORIR COMO ACCION

1. *Carácter personal de la muerte*

La muerte es un acontecimiento que afecta al hombre. Ocurre bajo el imperio de las leyes físico-químicas y biológicas. Es, por tanto, un proceso natural al que el hombre está entregado sin poder sustraerse.

Pero como todo lo que afecta al hombre está caracterizado por ser personal, también la muerte está con máxima intensidad determinada por la personalidad del hombre. Como hemos visto en anteriores ocasiones (vol. I, § 39; II, § 130), la personalidad implica dos cosas: autopertenencia, responsabilidad de sí mismo y finalidad independiente por una parte, trascendencia de sí mismo hacia las cosas, hacia el tú (comunidad) y hacia Dios, por otra parte. La personalidad desde el punto de vista ontológico implica un elemento inmanente y otro trascendente, y desde el punto de vista ético, la fidelidad a sí mismo y la entrega a la comunidad, a Dios en último término y definitivamente. Es una tarea continua e imposible de

cumplir perfectamente el realizar la fidelidad a sí mismo, es decir, la autoconservación, entregándose a sí mismo, y la entrega autoconservándose. Esto significa que la fidelidad a sí mismo no puede conducir a cerrarse frente al tú, especialmente frente al tú divino, y que la autoentrega no puede conducir a la pérdida de la mismidad en el mundo de las cosas o en la realidad personal.

La muerte ofrece al hombre una posibilidad especial de realizar su ser personal. La mortalidad significa, para el hombre, una especial tarea. En ella hay una llamada a la mismidad personal del hombre a hacerse consciente de ella y a dominarla espiritual y anímicamente, es decir, a apoderarse de ella conscientemente y ordenarla en el conjunto de la realización de la vida.

Esta tarea le es impuesta al hombre durante toda su vida. Cuando la cumple, se ejercita para el proceso del morir mismo. Este mismo proceso dirige con gran energía a la mismidad personal del hombre una llamada a penetrarla y configurarla anímico-espiritualmente. Aunque el morir es primariamente un padecer que le sobreviene al hombre, tiene que ser apropiado conscientemente por él, si no quiere abandonar su personalidad. La pasión se convierte así en acción. La *passio moriendi* se convierte en *actio moriendi*.

2. *La muerte como autorrealización*

Además, hay que observar que toda acción humana que cumple el sentido de lo humano está al servicio del autodesarrollo que ocurre paso a paso dentro de la vida humana, en la fidelidad a sí mismo y en la entrega al mundo y a Dios. La muerte representa la suprema posibilidad intrahistórica para el autodesarrollo del hombre. Como antes hemos visto, la muerte es el fin de la vida humana no sólo en el sentido de una fecha, sino en el sentido de una fijación definitiva del destino humano. Ofrece al hombre alcanzado por ella la última y más importante posibilidad de determinar para siempre su destino. Requiere al hombre para que lleve a fin definitivo lo que debió ocurrir durante toda la vida, a saber, la autorrealización en la autoconservación y entrega de sí. La muerte exige, por tanto, que el hombre tome postura de modo definitivo ante la totalidad de su vida. El hombre sólo puede hacerlo cuando se entiende a sí mismo con sobriedad y verdad, y reúne todas sus fuerzas poniéndose con decisión concentrada a favor de sí mismo y por

tanto de Dios. La muerte regala, por tanto, al hombre la última y extrema ocasión intrahistórica de su máxima realización.

Esta tesis se distingue esencialmente de la interpretación de la muerte, antes citada, de la filosofía existencial. Esta tiene razón, sin duda, cuando afirma que el hombre alcanza en la muerte la suprema posibilidad de llegar a sí mismo. Pero comete un error esencial cuando, como antes vimos, sólo le interesa de ello el cómo y no el qué de la postura humana. Lo que interesa es precisamente el contenido. Es de suma importancia saber si el hombre a la hora de la muerte afirma a Dios o sólo se afirma a sí mismo negando y olvidando a Dios.

El hecho de que en la posibilidad de autorrealización abierta al hombre por la muerte haya la exigencia de ser fieles a sí entregándose a Dios, se basa en que el hombre procede de Dios y es por tanto semejante a El. Esta exigencia se profundiza por el hecho de que en la muerte llega al hombre Dios mismo. Dios mismo se dirige al hombre cuando se aproxima la muerte. La muerte es el medio por el que Dios llama al hombre hacia sí. Es una llamada de amor y de justicia a la vez, una llamada que Dios dirige al hombre en la muerte. El hombre sólo entiende, por tanto, correctamente la muerte, si la acepta como encuentro con Dios. Si no se abriera en la muerte con incondicional disposición a Dios, no realizaría tampoco de modo apropiado la fidelidad a sí mismo. El cerrarse a Dios le conduciría a la definitiva pérdida de sí mismo.

El encuentro con Dios es un encuentro con el Padre por medio de Cristo en el Espíritu Santo (*Eph.* 2, 18), encuentro por medio de Cristo, que se entregó en su propia muerte al Padre, ofreciendo con ello un sacrificio configurado por el Espíritu Santo (*Heb.* 9, 14).

3. *Posibilidades ético-religiosas del hombre en la muerte*

Aquí surge un problema de gran importancia existencial. Hay que preguntar, en efecto, si a la hora de la muerte el hombre está en posesión de las fuerzas espirituales y anímicas que necesita para poder entregarse con vida concentrada a Dios. La muerte implica precisamente la debilitación e incluso la paralización de las fuerzas humanas. El problema se agudiza para los casos en que el hombre es sorprendido por la muerte. ¿Tiene entonces tiempo de acordarse de Dios?

Este problema tiene dos raíces, por así decirlo: una psicológico-metafísica y otra psicológico-existencial. La primera parte de la cuestión es si el hombre a la hora de la muerte, es decir, en un estado en que desaparecen sus fuerzas y se hunde su conciencia, posee la posibilidad interior de concentrarse una vez más, e incluso más que en toda su vida, para ofrecerse a Dios con energías concentradas. La segunda parte de la cuestión se refiere a si el hombre en el momento de la muerte sólo puede realizar aquello para lo que está preparado. No se entiende, sin más, que un hombre que ha pasado su vida frente a Dios se dirija a El en el momento de su muerte con intenso arrepentimiento y amor. La transformación de la aversión y odio en amor perduradero sólo se podría entender como fruto de una intervención especial de la gracia divina. Para que el hombre pueda esperar que la muerte se le logre tiene que haberse ejercitado para morir durante toda su vida. Este ejercicio implica una acción análoga al morir. Puede ser descrita como distanciamiento del mundo y entrega a Dios. La antigua Iglesia entendió sobre todo esta distancia del mundo como ayuno, vigilia y continencia sexual. Una posibilidad especial ofrece la enfermedad, presagio y precursora de la muerte. En ella obliga y ata Dios al hombre. En su aceptación el hombre obedece a Dios: renuncia a su movimiento en el mundo y deja que Dios disponga de él. (Como la enfermedad sólo es signo de la muerte en general y no necesita presagiar la muerte como un acontecimiento inminente, esto no impide que el hombre no intente apartar la enfermedad como un mal. Corresponde incluso a su misión en el mundo el hacerlo. Con ello sigue siendo compatible la incondicional disposición para lo que Dios quiera y para sus inescrutables designios.) Ya antes vimos que el distanciamiento del cristiano frente al mundo no puede ser confundido con el odio budista al mundo. Véase vol. V, § 217.

El problema de la actividad humana en el proceso del morir ha sido tratado con especial visión y profundidad por Al. Winklhofer *(Ziel und Vollendung. Die letzten Dinge,* Ettal, 1951). Vamos a citar el texto más importante (págs. 27 y sigs.): "No vamos a contentarnos con las reflexiones fisiológicas. Miremos este acontecimiento con ojos de teólogo. Es natural que en la muerte, ni antes ni después, ocurra todavía algo decisivo para el destino del hombre y que, por tanto, la muerte sea más que un momento del tiempo o un término de una carrera que sobreviene accidentalmente y en el que Dios se dispone a decidir el destino del hombre para la eternidad, es natural incluso que el hombre mismo decida y culmine su destino con plena conciencia y perfecta posesión de su libertad espiritual en una poderosa visión de la importancia de su decisión como jamás la haya tenido en toda su vida. Con otras palabras, que se encuentre enfrentado a Cristo,

a su revelación y a su acción salvadora en la terrible tiniebla y dolor de esta hora con una ineludible claridad, aunque persista la oscuridad de la fe, que se encuentre enfrentado todo hombre, el pagano y el neo-pagano, y tenga que confiarse y mantenerse firme en esta situación, pero que pueda también decidirse desde el dolor de esta situación por una amorosa comunidad de destino con el Señor, que también soportó este dolor, y en definitiva contra todas las decisiones anteriores, que tal vez fueron decisiones contra Cristo y contra Dios. Pero el hombre también puede con plena libertad renunciar a la comunidad de Cristo en esta hora y decidirse contra toda una vida fiel y pura. Tanto dentro del sentido como contra el sentido de toda una vida el hombre puede dirigirse en este momento libre y enérgicamente contra Cristo. "La última acción sella todas las acciones anteriores" (Carossa). Pero por regla general el hombre hará uso de esta última posibilidad de decisión positiva o negativamente en el sentido de toda su vida anterior, y se necesitaría sin duda una enorme cantidad de fuerza para negar de repente todo el pasado y entregarse confiada y creyentemente a Dios y estar dispuestos a un amor incondicional a El, después de una vida configurada toda ella sin miramientos contra Dios y la conciencia. Quien no esté en estado de gracia y de amor cuando sobrevenga esta noche está en gran peligro de negarse a la exigencia de esta hora. Un hombre malo estará, sin duda, en tal momento más en peligro y más amenazado que un hombre bueno. El bueno aprovechará con más facilidad esta hora y resistirá sus peligros con más facilidad y fidelidad; la tiniebla no será, por tanto, tan oscura para él. Quien penetre en esa hora en estado de amor y de gracia se alegrará de poder recibir todavía algo difícil y oscuro que le haga partícipe del destino del Señor, a quien no fué ahorrada tampoco la terrible angustia que puede pesar sobre esa hora. Esta decisión a favor de Cristo o contra El en ese momento del umbral implica, por tanto, forzosamente la negación o afirmación de la propia vida en sometimiento o rebelión, en un balance feliz o negativo; está, pues, previamente lastrada o aligerada. La decisión por Cristo puede condicionar a la vez la declaración de quiebra sobre el querer y apasionado obrar de toda una vida."

Winklhofer se apoya para la tesis de la actividad del hombre al morir en la praxis litúrgica de la Iglesia, y con razón. Dice en las págs. 31-33: "A favor de nuestra concepción de la importancia del momento de la muerte parece apuntar también la práctica litúrgica de la Iglesia que acompaña con su oración a los moribundos e inconscientes, impreca para ellos la ayuda de la gracia en el momento de expirar *(in expiratione)* y no deja de rezar cuando el alma se ha apartado del cuerpo *(egressa anima de corpore)*: "Subvenite, Sancti Dei, occurrite, Angeli Domini... a porta inferi erue, Domine, animam eius" ("Apresuraos en su ayuda, Santos de Dios; acercaos, ángeles del Señor..., salva su alma, Señor, de las puertas del infierno"). ¿Qué sentido tendría, de otro modo, seguir rezando en nuestra liturgia el ofertorio de la misa de difuntos, que sin duda procede de ideas de la muerte ya superadas, si no pudiera ser también correctamente entendido? (Señor Jesucristo, rey de la gloria, libra las almas de todos los fieles difuntos de las penas del infierno y del lago profundo; líbralas de la boca del león, para que no las trague el Tártaro, para que no caigan en las tinieblas, sino que el abanderado San Miguel las presente a la luz santa que prometiste en otro tiempo a Abrahám y a su descendencia.) ¿No puede ser retrotraída esta oración al momento de morir y ser entendida entonces con ayuda de

nuestra idea de la muerte, que la entiende como momento de peligrosas decisiones en el que es muy conveniente la oración intercesora de la Iglesia? Esta oración del Ofertorio es una decantación de la antigua creencia de los padres de que los moribundos son todavía intranquilizados por imágenes y apariciones angustiosas (San Juan Crisóstomo), de que incluso las almas ya separadas son puestas en peligro por los demonios en el aire (San Atanasio) y de que la esperan ángeles y demonios que luchan por ella (Macario). Esta antiquísima doctrina de la peregrinación del alma separada a través de mil peligros y amenazas se ha olvidado ya y fué condenada en 1336 por la bula "Benedictus Deus", de Benedicto XII; inmediatamente después de la muerte empiezan el premio y el castigo de la eternidad; después de la muerte ya no hay ningún cambio en la suerte de los muertos, ni hay tampoco aplazamiento del premio y del castigo hasta el juicio universal, por ejemplo, en forma de un sueño del alma; pero nada impide entender actualmente esta superada idea de un viaje del alma, como la idea de una odisea del alma extendida más de lo debido desde el punto de vista formal y bajo la lupa del tiempo, y cuyo núcleo de probabilidad no es más que la última situación de la separación. En la antigua Iglesia vivía en todo caso todavía la conciencia despierta de la significación activa del morir y su testimonio no es el más débil de los que aducimos para nuestra interpretación de la muerte."

Con derecho llama Winklhofer la atención sobre el hecho de que la interpretación de la actividad en la muerte es sumamente consoladora, ya que en caso de una muerte brusca e imprevista abre la esperanza de que el hombre realiza, incluso al ser violentado por la muerte, lo más difícil que puede realizarse en la vida, a saber, la disposición incondicional para la inesperada llamada de Dios. Sobre esto dice (págs. 33 y sigs.): "La muerte, tal como la entendemos nosotros, cae a todos como un brusco verano cálido y lleva a rápida madurez todo lo que está esperando desarrollo, cuando hay buena voluntad. En ella el niño se convierte en mayor, el adolescente en adulto, y el adulto sacude de sí lo inmaduro que tenga, del mismo modo que las grandes vivencias que afectan al hombre completo no sólo destruyen o devastan, ni siquiera en esta vida, sino que maduran y hacen madurar de repente y como de la noche al día. Desde nuestro punto de vista, el morir desarrolla tan enormemente todas las fuerzas del hombre, que todas se despiertan bruscamente y son capaces de la última decisión y maduran hasta la edad perfecta. No tiene importancia saber si las disposiciones y capacidades tienen todavía ejercicio terreno o una expresión en obras de la tierra; es mucho más importante saber si, desarrolladas, se dirigen inmediatamente a su objeto supremo y eterno: a Dios. ¡Cuántas cosas sin hacer puede haber en una vida de ochenta años y cuánto de lo hecho fué inútil! Nuestra concepción de la muerte nos permite mirar también al que murió joven como a quien ha madurado prematuramente y en una muerte temprana alcanzó muchos años" (*Sab.* 4, 13).

Por lo que respecta a la posibilidad psicológico-metafísica de actividad humana en el momento de morir, se puede suponer que la intensidad del alma humana se hace tan grande bajo la presión de la situación de la muerte y bajo la iluminación de la gracia divina, que el espíritu humano adquiere para su actividad una inde-

pendencia relativamente grande y posee, por tanto, una conciencia despierta a pesar de la catástrofe de las fuerzas corporales.

El hombre no puede juzgar hasta qué punto llega él mismo a poseerse en la muerte y elevarse en ella hasta la última y perfecta figura. Sobre ello dirá la última palabra Dios mismo inmediatamente después de la muerte. Pero si el hombre queda por detrás de su total entrega a Dios, Dios mismo le concederá más allá de la muerte la posibilidad de recuperar lo desperdiciado. El hombre se convierte definitivamente en ser que ama, si entra en la muerte en el sentido que Dios quiere. Sin embargo, no puede alcanzar ninguna seguridad de que el amor alcanzado y realizado por la muerte esté también completamente purificado. La Extremaunción le da capacidades especiales para ello. Pues le consagra para morir y para dominar la muerte haciéndole semejante a Cristo, ya que éste fué consagrado por la muerte para el cielo.

APARTADO 2.º

LA ACTITUD HUMANA FRENTE A LA MUERTE EN SUS ACTOS CONCRETOS

1. *Obediencia*

La actividad humana en el proceso de morir puede ser descrita de muchos modos. En primer lugar implica la obediencia a Dios, el Señor, que tiene un poder último e incondicional y un supremo derecho para disponer de los hombres. Esta obediencia tiene que ser entendida como participación en la obediencia con que Cristo dijo: Padre, no se haga mi voluntad, sino la tuya (*Mat.* 26, 39). Quien es obediente de esta manera se deja aprisionar incondicionalmente por Dios y renuncia con ello a toda voluntad propia y a toda autonomía. Entonces es rendido a Dios el honor que le conviene, el honor de ser el Señor de modo incondicional y radical. Sólo en Cristo y por Cristo es posible tal honor de Dios (cfr. el final del canon de la misa). Quien tiene tal disposición de ánimo permite que el reino de Dios se instaure en él. Deja que nazca en él el reino de Dios. La muerte es, por tanto, la suprema posibilidad de edificar el reino de Dios. A la suprema y extrema posibilidad

de honrar a Dios por parte de las criaturas la llamamos adoración. En la muerte ocurre, por tanto, lo que ocurre siempre que el hombre encuentra a Dios del modo debido: adora a Dios. En la muerte ello ocurre del modo más puro y fidedigno. La seriedad de la adoración sufre en ella su más dura prueba. En la adoración el hombre se somete a Dios no porque frente a él la opresiva prepotencia de Dios no deje lugar a otra elección, sino porque la dignidad y santidad de Dios es frente a él equitativa y recta. Dios no emplea su poder externo contra el hombre, sino que hace valer en él su voluntad de amor por esencia santa, justa y omnipotente. Lo hace sin violentar al hombre, de forma que no lo arroja al polvo, sino que le concede la posibilidad de decidir libremente. La muerte es la última y más urgente llamada a la adoración. Como la adoración es el verdadero sentido de la vida, la muerte es dentro de la vida de peregrinación una posibilidad privilegiada de realizar el sentido de la vida.

2. *Expiación y satisfacción*

El reconocimiento de Dios implica el reconocimiento de su santidad. A la visión de lo santo se une el conocimiento y confesión de la humana pecaminosidad. Como el hombre es pecador, es justo que tenga que morir. Cuando se entiende convenientemente, se acepta la muerte, por tanto, con disposición de penitencia y expiación. Se interpreta como participación en la expiación que ocurrió por la Cruz de Cristo. Ante la Cruz se dice: pertenezco propiamente a la Cruz, pues yo fuí culpable de lo que fué expiado en la Cruz. Por el pecado eché a perder la vida. Quien entiende la relación de pecado y muerte, de santidad divina e impureza humana acepta la muerte como lo que le corresponde, por haberse rebelado contra Dios que es la vida. En la muerte se devuelve a Dios el honor que le fué quitado en el pecado. Este proceso puede verse desde dos puntos de vista: desde arriba y desde abajo. Por una parte Dios mismo se toma el honor debido al apoderarse del hombre, poner sobre él su mano, y revelarse a sí como Señor. Por otra parte, quien resiste la muerte convenientemente regala a Dios el honor que antes le había quitado por su pecaminosidad y egoísmo.

En la muerte puede dar honor a Dios en nombre propio y en nombre de los demás. Su muerte tiene, por tanto, un sentido individual y otro social. El cristiano debe tener el anhelo de dar a Dios el honor que le es debido en nombre de los demás. Pues ve en los

demás no extraños y lejanos ante quienes puede pasar indiferente, sino hermanos y hermanas por quienes Cristo entregó su sangre como precio de compra. Se sabe, por tanto, solidario de ellos y se hace responsable de toda la comunidad de los redimidos por Cristo. Se esforzará, pues, por dar a Dios el honor y el amor que le debe la comunidad de hermanos y hermanas en que vive. Cuando uno u otro miembro de esta comunidad se canse de honrar a Dios y se olvide de ello, en el cristiano vigilante y despierto nacerá con tanta más urgencia el deseo de hacer él mismo lo que hay que hacer y no se hace por omisión de los demás. Una posibilidad privilegiada para ello ofrecen las tribulaciones y dolores de la existencia, en las que siente la mano de Dios y se somete a El. Por eso puede alegrarse en sus padecimientos (*I Col.* 1, 24). Sin embargo, la suprema posibilidad es la muerte. Al reconocer en la mente a Dios como Señor que tiene derecho a disponer de la vida humana, rinde homenaje a Dios de la manera más perfecta y no sólo en propio nombre, sino también representativamente en nombre de los hermanos y hermanas. Sólo puede hacerlo cuando en su corazón actúa el amor de Cristo que es la cabeza de todos.

La máxima expresión de este hecho es la muerte del mártir. El mártir muere en nombre de la Iglesia y honra con ello a Dios en nombre de todos. Su obra expiatoria se convierte en expiación de todos. Erik Peterson dice en la explicación de la Epístola a los Filipenses (*Der Philipperbrief* [1940], 30; cfr. también E. Peterson: *Zeuge der Wahrheit*, 1937): "La gracia del dolor concedida a los testigos de Cristo en la hora del martirio es compartida también por la Iglesia. La Iglesia, que participa en la gracia del mártir, participa también en el amor del mártir, en el fuego del Corazón de Jesús, de forma que ocurre una sobreabundancia de amor en la historia." De modo menor vale esto de toda muerte cristiana. La muerte tiene, por tanto, alcance no sólo individual, sino social. Pues quien muere como cristiano muere como miembro de la comunidad cristiana. Cada muerte individual es una muerte del organismo.

3. *Penitencia*

a) La penitencia que hace quien recibe la muerte convenientemente significa un comportamiento opuesto al pecado. El pecado es siempre la entrega desordenada al mundo como que fuera Dios.

Por tanto, la penitencia implica siempre un abandono del desordenado amor al mundo, que no es más que egoísmo.

b) En el morir realiza el hombre la distancia del mundo sin la que no hay amor al mundo conforme al espíritu de Cristo. Las buenas obras que conoció la antigua Iglesia, ayuno, vigilia, continencia, son precursoras del último alejamiento del mundo ocurrido en la muerte. San Pablo exige crucificar la carne (*Gal.* 5, 24). Tampoco esta distancia del mundo, como todas las demás del cristiano, es un desprecio del mundo, como lo es el distanciamiento de los budistas, sino que es verdadero amor al mundo, aquel amor que ve el mundo desde el punto de vista de su figura futura, y considera su figura actual como algo transitorio. El hombre en la muerte rechaza el mundo, pero no porque no quiera saber nada de él, sino porque cree que no vale la pena meterse en el mundo definitivamente. Se despide de él y de los hombres porque con ello quiere confesarse incondicionalmente a favor de Dios como último y supremo valor, como vida verdadera y propia, como supremo tú, a la vez se hace capaz de un nuevo amor al mundo. Cfr. E. Peterson: *Marginalien zur Theologie,* 1956, 65-78.

c) Quien se aparta del mundo se aparta de su figura externa. Pero esta especie de abandono del mundo no significa ninguna separación del corazón, pues en el amor con que el hombre se dirige a Dios dispuesto a todo está también incluído el mundo amado por Dios. Por tanto, cuando el hombre entra en la muerte entregándose incondicionalmente a la voluntad de Dios, acoge en el movimiento de su corazón a las cosas y hombres creados por Dios, especialmente a los que están unidos a El. Tal movimiento hacia Dios y la ordenación en él de los hombres y cosas amados es acogido en un movimiento mayor y más amplio: el que muere entra en el movimiento que Cristo cumplió en la cruz. Por la entrada en el movimiento del Señor ante el rostro del Padre adquiere el morir del cristiano significación salvadora para el mundo. La muerte del cristiano tiene, por tanto, fuerza cósmica.

d) Este hecho se hace todavía más claro si recordamos una idea ya antes dicha. El mundo es salvado cuando se honra a Dios y perece cuando se le niega a Dios el honor. Por tanto, si la muerte significa el máximo honor de Dios, es una acción salvadora. Que la muerte del cristiano se hace continuamente activa en la historia lo debe a la acción salvadora que Cristo realizó al morir. Así se entiende que

San Pablo escriba a los Colosenses (1, 24): "Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia." La muerte se convierte así en tarea por los hermanos y hermanas, por la Iglesia, por el mundo. El último servicio al mundo a que todos estamos llamados se cumple de modo supremo en la hora en que nos apartamos radicalmente del mundo.

4. *La muerte como amor*

Cuando Dios llama al hombre en la muerte lo llama hacia su propia vida. La llamada es una llamada de amor, del amor que no puede soportar que el amado siga viviendo pobre y en miseria, en angustia y preocupación, del amor que anhela la presencia del amado. La llamada del amor tiene, sin duda, la incondicionalidad obligatoria propia de todas las palabras de Dios. Pero en esta incondicionalidad se dirige al hombre el amor salvador y plenificador. La respuesta verdadera a ella es el amor del llamado. La muerte es, por tanto, simultáneamente obediencia y amor encarnados. Lo es todo en una sola cosa: es amor obediente y obediencia amorosa. El amor encarnado en la muerte tiende a la unión con Dios. La muerte es sentida como vuelta a la casa del Padre. El amor realizado en ella es, por tanto, una realización del amor con que Cristo clamó en la cruz: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" (*Lc.* 23, 46). Acepta lo que San Pablo dijo de la muerte: "Anhelo disolverme y estar con Cristo." Se siente empujado a clamar: "Ven, Señor Jesús" (*I Cor.* 16, 22; *Apoc.* 22, 20; *Doctrina de los doce Apóstoles* 10, 6). Anhela la manifestación del Señor (*I Cor.* 11, 26). Tales actitudes ante el morir sólo son accesibles a quien entiende y quiere su muerte como participación en la muerte de Cristo.

5. *Preparación para la muerte*

Para ello se necesita un ejercicio durante toda la vida, pues a la hora de morir suele faltarle al hombre la fuerza y atención necesarias para la realización de tales disposiciones de ánimo.

Sólo quien se esfuerza y está dispuesto de antemano y continuamente a aceptar la muerte como penitencia y expiación en obediencia y amor tendrá la fuerza necesaria para ella en la hora de la se-

riedad, que es una hora de debilidad. La preparación para la muerte consiste en que el hombre realiza continuamente en su disposición de ánimo su participación en la muerte de Cristo fundada en el bautismo. Ello ocurre en el abandono del egoísmo y mundanidad, en la aceptación de las tribulaciones y sufrimientos, de las enfermedades y dolores, que son los mensajeros de la muerte. Quien se desprende de las cosas de este mundo entregándose a sí mismo a Cristo y las confía a Dios realiza un continuo morir. Hace lo que San Pablo exige a los cristianos: crucifica su carne con sus placeres (*Gal.* 5, 24). El apartamiento del mundo se une con la esperanza en Cristo, con el anhelo de encontrarse con El. Quien acepta previamente la muerte no huye de las tareas del mundo. Está entregado al presente y vive, sin embargo, orientado hacia el futuro. Toma en serio cada momento y su respectiva exigencia y, sin embargo, está tan lleno del Cristo futuro, que es capaz en cada momento de bendecir lo temporal, es decir, de entregarlo a Dios y ponerse a su disposición (H. E. Hengstenberg: *Einsamkeit und Tod*, 1936).

Para él es la muerte el gran paso de salida de este mundo, para el que se ha ejercitado ya con muchos pasos pequeños. La hora de morir es para él una hora feliz porque es el cumplimiento de las esperanzas y garantías anteriores. Puede, por tanto, repetir la palabra del Señor y decir con El: Todo está consumado (*Io.* 19, 30).

6. *Angustia y confianza*

a) La revelación de Cristo da una sobria visión de la muerte. No la sumerge en el esplendor irreal de un acontecer mágico o fantástico. A su luz recibe su gravedad y amargura que en último término le viene del pecado, que fué lo que la causó. El consuelo que la revelación ofrece en vista de la muerte no oculta lo horrible y terrible de ella, sino que lo descubre en su desnuda mostruosidad para ayudar después a soportarlo y superarlo. El cristiano penetra en la muerte confiadamente, porque más allá de sus dolores ve surgir la vida eterna. Pero entra en ella con el acorde anímico con que el hombre se encuentra siempre con lo terrible: el acorde de la angustia. En cierta manera es el modo objetivo y verdadero de portarse ante la muerte, ante la aniquilación, ante el no ser, ante el perecer de las formas terrenas de existencia, ante el inevitable e inexorable final.

La mirada hacia el fin de la existencia vital no es la razón más

profunda de la angustia. También el fin inminente de la vida corporal puede llenar de horror al hombre. Pero este horror no es el mayor. Con más fuerza aterroriza al hombre la posibilidad de que detrás de la muerte se apodere de él la nada, de que la vida se convierta en puro absurdo. Para los paganos que nada saben de Dios la angustia no puede calar muy hondo. Ante el cristiano se abre, sin embargo, un abismo todavía más profundo. La razón última de la angustia que siente el cristiano ante la muerte está en que la muerte es el sueldo del pecado. En su horror ve surgir la faz del pecado. La angustia ante la muerte es, por lo tanto, en definitiva, angustia ante el pecado y ante la revelación de su terrible figura por el juicio de Dios, que descubrirá todo lo malo. Es la angustia ante la lejanía de Dios y, por tanto, ante el absurdo más extremo. A la vista de la muerte le acosa al hombre esta cuestión: ¿Se revelará mi lejanía de Dios o mi proximidad a Dios? En la muerte siente el hombre que es un pecador. un condenado, y le acosa la idea: ¿Estoy en gracia de Dios de nuevo? ¿Soy tal que pueda ser agraciado por El?

b) Quien está unido a Cristo en la fe y en el amor no será atormentado y atribulado por esta cuestión hasta el punto de que tenga que entrar en la muerte con temor y temblor. En su angustia están incluídas la esperanza y la confianza y en tanta mayor medida cuanto mayor sea el amor. Así podrá soportar la angustia. (Sobre la imposibilidad de tener certeza metafísica o de fe del propio estado de salvación y sobre la posibilidad de tener una certeza meramente moral, véase vol. V, § 196.)

Pero la angustia sólo puede callar en los corazones abrasados por el amor de Dios y no alejados de El por ningún resto de egoísmo. Creemos que María murió la muerte como pura muerte de amor. No sabemos si aparte de ella hubo algún hombre capaz de tal muerte. Quien no está totalmente penetrado con el amor a Dios será acosado, si no ha ensordecido ya, no preguntando nada ni teniendo vivencia alguna ante la muerte, por la preocupación de que sean descubiertas sus debilidades, ya que hasta el hombre más perfecto las tiene. Tal preocupación se mezcla también en el anhelo del cristiano por volver a la casa del Padre. Cuanto más se aproxima el último paso hacia la gloria de Dios, tanto más claramente siente el hombre su oposición a Dios. Pues cuanto más se le acerca Dios, tanto más aprende a medirse, a medir su insuficiencia e impureza con la medida de Dios. Entonces puede parecerle terrible

y doloroso lo que mientras vivía la vida humana le pareció mínimo o indiferente. Así se entiende que una santa con la fuerza de entrega de Teresa de Lisieux se alegrara cuando sintió el primer signo de la muerte inminente y, sin embargo, fuera invadida de una profunda y devoradora angustia cuando vió la muerte junto a sí. En la Edad Media se expresa perfectamente esta unión de preocupación y confianza en el himno al sol de Francisco de Asís: "Alabado seas, Señor mío, por nuestra hermana la muerte. Ningún ser vivo puede librarse de ella." Pero inmediatamente después dice: "¡Ay de aquellos que mueren en pecado mortal!" El hombre tiene motivos para angustiarse ante la muerte en la medida en que sobre él impera el pecado. Y superará la angustia ante la muerte en la medida en que haya dado paso al amor (*I Io.* 4, 18).

c) El hombre no puede librarse de ella por sus propias fuerzas, porque de suyo no puede entrar y sumergirse en el fuego del amor divino. Es pura gracia de Dios que el amor llegue hasta el sentimiento y disposición de ánimo del hombre e inunde de tal forma ese estrato, que la angustia apenas tenga en él puntos de apoyo.

d) Al cristiano no le es permitido huir de la angustia de la muerte más que por el amor y la confianza, y no por el adormecimiento y olvido de la muerte y de sus signos. Con ello caería en contradicción con su unión a Cristo. Pues la angustia de la muerte es una parte de su participación en el destino de Cristo y tiene que soportarla con la obediencia y confianza con que Cristo la aceptó. Es, en efecto, participación en la angustia mortal de Cristo. En la angustia de Cristo ante la muerte se hace visible la razón última de la angustia del cristiano: es el pecado que Cristo tomó sobre sí para apartarlo en su muerte de la humanidad. Del mismo modo que la pasión del Señor se completa en la pasión de sus discípulos, su angustia ante la muerte se completa en la angustia de los cristianos ante ella. La huída de ella significaría, por tanto, que el hombre se cierra al sentido de la muerte, que se endurece frente a Dios, que en la muerte le llama por Cristo y en el Espíritu Santo ante el juicio de su amor. La indiferencia y sordera frente a la muerte serían, por tanto, indiferencia frente al Padre celestial. Despreciar la muerte en sentido propio sería un desprecio objetivo a Dios.

e) El pagano que no conoce a Dios ni al pecado puede despreciar la muerte. Sólo conoce el aspecto superficial y biológico de

la muerte. El hombre tiene que intentar enfrentarse con el dolor biológico y el final biológico sosegadamente. El poeta Marcial (*Epigramas*, II, 47, 30) dice: "No debes ni desear ni temer el último día." Pero el cristiano que sabe que en la muerte viene Dios a él no debe enfrentarse con la muerte despectiva e indiferentemente, sin atención e ignorándola, porque se enfrentaría despectivamente con Dios que es el juez y el amor. Esto sería degradar a Dios y ensoberbecer al hombre. El hombre mantendría así incluso en la hora de su muerte su *hybris* antidivina, su radical autonomía que no quiso someterse a Dios durante la vida. La muerte sería para él la última y suprema posibilidad de endurecerse frente a Dios. Tal posibilidad se cumpliría para siempre en la muerte.

f) Es instructivo que Cristo no nos exija morir sin angustia. No nos anima a tal cosa, aunque muchos preceptos suyos parezcan exigencias al sentimiento natural. Nos manda más bien—lo cual es especialmente instructivo en nuestro caso—no tener angustia ante los peligros e inseguridades de la existencia del mundo. Nos exige superar la angustia puramente biológica ante la muerte. El miedo nacido de la omnímoda amenaza de la vida debe ser vencido. "No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, sobre con qué os vestiréis" (*Mt.* 6, 25). Su exigencia se eleva incluso a la siguiente altura: "No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matarla" (*Mt.* 10, 28).

Tal exigencia no nace de la ceguera ante los múltiples y violentos peligros de la vida terrena. Al contrario, Cristo quitó todos los velos que pudiera esconder al hombre los abismos de la inseguridad. El hombre tiene que contar con que puede ser matado. A los ojos de Cristo eso no es un peligro de excepción, sino que es una continua amenaza. Con ello revela Cristo a los hombres su máximo peligro. Quita todas las seguridades intramundanas. No consuela con gestos fáciles, sino que descubre todos los horrores. Tampoco promete ninguna aportación contra ellos. Al despedirse no da, según el testimonio del *Evangelio de San Juan*, ninguna promesa para la vida terrena (*Io.* 14, 1). Sin embargo, exige no tener angustia alguna ante los peligros de este mundo, exigencia apenas soportable para el hombre que piense mundanamente y confía en las seguridades mundanas. Sobre este fondo se destaca tanto más oscuro el precepto de tener miedo ante un acontecimiento: ante el encuentro con Dios juez (*Mt.* 10, 28). También el cristiano debe conservar y soportar esa angustia. Precisamente él la tendrá; el infiel no conoce a Dios

y nada sabe del peligro que implica encontrarse con El. Cierto que tiembla justamente en los casos en que el cristiano no debe temblar. Pero aunque es mandado tener miedo ante Dios, inmediatamente se manda también no ser víctimas de esa angustia ni ahogarse en ella (*Io.* 14, 1-4). El precepto de temer a Dios se une a la llamada de levantarse desde el abismo de la angustia a la confianza en Dios. "Confiad en Dios, y confiad en Mí" (*Io.* 14, 1), dice Cristo a sus discípulos a la hora de despedirse para sacarlos de su estado de paralizante angustia. La confianza a que les llama está fundada. A su vista aparece la muerte de Cristo y la suya propia, pero la muerte se convierte para ellos en camino hacia el Padre. Este camino es viable, pues Cristo lo abre en su muerte. Quien está unido a Cristo conoce la muerte como un camino hacia la Patria y puede recorrerlo. Sabe que esperará más allá de la muerte. Allá tiene preparada una morada (*Io.* 14). Allí le está preparado, por tanto, lo que le fué negado en la vida terrena: plenitud y seguridad de vida. Cristo prometió ambas cosas no para la vida dentro de la historia humana, sino para la vida más allá de la existencia terrena. Quien oye y acoge esta promesa puede, confiando en ella, soportar y superar la angustia ante el juicio de Dios que ocurre en la muerte. Y así "la rigidez de la angustia se convierte en el temblor de la espera: el Señor vendrá" (J. Goldbrunner, op. cit., 42).

Quien espera no se deja, por tanto, seducir para olvidar el abismo de la muerte cerrando los ojos y defenderse de su horror por apartamiento y adormecimiento de la conciencia. Creerá más bien que desde el abismo de la angustia le busca una mirada, que es invisible, pero que sabe que está dirigida a él, tratará de cogerse a una mano, imperceptible, pero presente, en las tinieblas; se confiará a un corazón cuyo latido no puede oír, pero que, sin embargo, está vivo. Mientras que el hombre que se abandona a la angustia busca seguridad y cierra su yo en su voluntad de seguridad, quien confía abre su corazón y deja que fluya en él el amor de Dios. Cuanto más dispuesto esté para Dios, con tanta mayor fuerza podrá resistir la angustia en la confianza y en el amor. San Juan se refiere a la llamada de Cristo a confiar en el Padre y en El mismo cuando dice: "En la caridad no hay temor, pues la caridad perfecta echa fuera el temor; porque el temor supone el castigo, y el que teme no es perfecto en la caridad" (*I Io.* 4, 18). ¿Y quién podrá alcanzar este amor perfecto durante la vida? Supondría la plena falta de pecado. Pero San Juan sabe que ningún mortal medio llega a ello. Si lo afirmara, caería en la sospecha de ser un mentiroso y de

engañarse a sí mismo y a los demás (*I Io.* 1, 8). Por tanto, a la vista de la muerte sólo queda la confianza y la esperanza en que cada uno se dirige a Dios. Con estas fuerzas se puede resistir la inevitable angustia ante la muerte.

7. *Falsos intentos de seguridad*

a) Del mismo modo que el hombre sólo puede llegar a dominar perfectamente la muerte mediante un ejercicio que dure toda su vida, también a la última y suprema obstinación contra Dios conduce una línea recta desde la vida: la locura de seguridad en que el hombre cree no necesitar de Dios, sino poder ayudarse a sí mismo en todo. Se agarra a la tierra y lo espera todo de ella, de la posesión terrena, del poder, del placer; por ella vive como que no fuera a vivir eternamente y no fuera a morir. Expulsa de su vida la muerte y todo lo que se la recuerde. Aun cuando tropiece con ella no la refiere a sí mismo, sino a los demás. Los hombres se acunan en la ilusión de que "su casa durará una eternidad, que subsistirá perpetuamente su morada y pondrán sus nombres a sus tierras". Es una locura. "Pero el hombre, aún puesto en suma dignidad, no dura; es semejante a los animales, perecedero. Tal es su camino, su locura; y, con todo, los que vienen detrás siguen sus mismas máximas" (*Ps.* 49 [48], 13 y sigs.; cfr. *Lc.* 12, 20). El salmista pide a Dios que le destruya esta falsa seguridad (*Ps.* 39 [38], 5): "Dame a conocer, ¡oh Yavé!, mi fin y cuál sea la medida de mis días; que sepa cuán caduco soy." En la engañadora seguridad con que los hombres intentan sustraerse a la muerte caminan como sombras. Véase H. Thielicke, *Tod und Leben,* 1946, 2.ª edición.

b) En la embriaguez de vida del renacimiento y del barroco pudo acallarse así la angustia de la muerte. Encontramos la glorificación de la muerte olvidada de Dios siempre que el hombre no cree encontrar al morir un Dios personal: en la concepción panteísta de Dios y en la filosofía finitista de la actualidad. En la atmósfera panteísta del romanticismo, por ejemplo, la muerte es saludada como libertador de la prisión de la existencia individual y temporal y como tránsito hacia el universo impersonal. El anhelo de universo se convierte en anhelo de muerte. En Nietzsche la muerte se convierte en la suprema posibilidad de la libertad humana. No es opuesta a la vida, sino que es su mayor culminación. Pues en la

muerte el hombre se muestra como el más viviente, supuesto que muera bien, que muera no la muerte natural, la muerte del cobarde, sino la muerte libre que le ocurre al hombre cuando quiere y como quiere la muerte, que él mismo se da. Quien muere así es un santo negador de la vida cuya altura y límites ha alcanzado. Parecidas alabanzas retóricas a la muerte resuenan en la obra de Ricardo Wagner. La muerte posee para él un sello embriagador y dionisíaco. Desde entonces no ha enmudecido la mística extática de la muerte. También en la concepción filosófica de la muerte de Rilke encontramos un resultado emparentado con la comprensión romántica de la muerte. La muerte es el punto culminante de la vida. Por eso es familiar como la tierra. "Te quiero, amada tierra. ¡Oh! No necesito, créelo, / más primaveras tuyas, una, / una sola es ya demasiado para la sangre. / Me he decidido por ti indeciblemente desde hace mucho. / Siempre tuviste razón y tu santa ocurrencia es la muerte familiar e íntima" (*Duineser Elegien,* 9). Parecidos tonos percibimos también en Jaspers (*Existenzerhellung,* pág. 225).

En realidad el hombre nunca consigue procurarse un perfecto sentimiento de seguridad. A pesar de todas las seguridades superficiales no está libre del más íntimo desasosiego. Se manifiesta "en la renovada elección y cimentación de los bienes (carnales), en la ganancia creciente de dinero, honor y poder, porque este aumento parece ser idéntico con una ganancia más abundante en seguridad. Pero por cierto que sea que este desasosiego siempre está animado de la esperanza de que por la adquisición de esos bienes satisfago o puedo satisfacer mi vida, hay desasosiego al fondo de la seguridad. Por eso, vista desde esta perspectiva, también la intranquilidad fáustica es seguridad: es querer vivir sin muerte (Thielicke, *o. c.,* 172).

c) Este sentimiento de seguridad penetrado de desasosiego en el que no hay auténtica angustia ante la muerte es culpable. San Pablo dice de los paganos (*Rom.* 1, 18 y sig.) que no tienen conocimiento alguno de Dios porque reprimían tal conocimiento y caían en un consciente o inconsciente apartamiento del Dios vivo. No hay, por tanto, ninguna auténtica ignorancia de Dios. Ni tampoco hay auténtica ignorancia del sentido de la muerte. Donde parece existir es fruto de un no querer reconocer el sentido de la muerte, de la huída de la muerte intentada por todos los medios, del ensordecimiento del espíritu y del corazón ante su terrible llamada.

Por lo demás, cuando la muerte cae sobre el hombre y destruye su falsa seguridad, éste ya no es capaz de la auténtica angustia, que

es una participación en la angustia mortal de Cristo y puede ser soportada creyendo en El. Entonces, o cae en la abierta desesperación o reprime también la desesperación y se endurece en una obstinación luciferina. Cuando la obstinación le libera de la excitación del ánimo, nace la fría calma de la muerte de todos los movimientos del corazón que tienden hacia Dios. En él se ha separado el hombre plenamente de Dios e intenta alcanzar una vida independiente y cerrada en sí. En tal estado de calma el hombre está muerto para Dios y Dios está muerto para él. Pero más allá de la muerte esa calma se convertirá en máximo desasosiego. De ello hablaremos al explicar el infierno.

Si el más profundo sentido de la muerte consiste en ser un encuentro del hombre con Dios, la muerte es un proceso entre Dios y la persona humana. Interesa inmediatamente a quien afecta. El morir ocurre en la soledad del tú divino y del yo humano. En la muerte el hombre es remitido a sí mismo. Tiene que superar la muerte y el encuentro con Dios que en ella ocurre por sí mismo y, en definitiva, solo. Así se hace consciente de sí mismo. Es su propia mismidad lo que ve en su verdadera figura al morir, y no otra cosa. En este encuentro con Dios el hombre no puede ser representado por ningún otro. Nadie puede robarle a otro la muerte. No puede sumergirse en la masa para no ser visto. Aunque en su vida jamás haya podido estar solo ni se haya soportado a sí mismo, aunque haya estado siempre perdido en las distracciones y en la opinión pública para no tener opinión propia y no tener que decidir por sí mismo, en la muerte es el individuo quien es llamado por Dios, quien tiene que presentarse a El para tener que sufrirla él solo, no soportado ni protegido por los demás. Tiene que hablar y contestar por sí solo, aunque no lo haya hecho en toda la vida. Nadie puede hacerlo por otro. En la muerte se revela y realiza la unicidad e insustituibilidad del hombre. Al recto comportamiento frente a la muerte corresponde estar dispuesto a presentarse ante Dios como individuo.

Dentro de las posibilidades de este mundo no hay ningún medio de privar a la muerte de su soledad. Pero desde Dios hay una posibilidad de resistirla. Del mismo modo que el verdadero misterio de la existencia consiste en que el cristiano es dominado por el yo de Cristo conservando, sin embargo, su propia mismidad, el misterio de la muerte cristiana consiste en que el hombre muere como individuo realizando, sin embargo, en su muerte la muerte de Cristo. Participa en la muerte de Cristo y en esa participación muere,

sin embargo, su propia muerte. La unión con Cristo no hace, a pesar de su intimidad, que su yo se funda con el yo de Cristo, pero le ayuda a superar la radical soledad del yo (véase la condenación del pancristismo, por Pío XII, en la encíclica *Mystici Corporis*). A ello se añade la unión de los cristianos con los ángeles y todos los miembros del *Corpus Christi mysticum* en la comunión de los santos. La Iglesia invoca también a los ángeles y santos para que conduzcan al que muere a la presencia de Dios.

§ 302

El juicio particular

Apartado 1.°

HECHO DEL JUICIO

I. *Doctrina de la Iglesia*

En la muerte se decide el destino del individuo. Será revelado inmediatamente después de la muerte en cuanto que el estado ético-religioso del hombre, es decir, su relación con Dios, será irrevocablemente manifestado por Dios sin posibilidad de error. Este proceso se llama juicio. Ya al exponer la segunda venida de Cristo se habló del juicio. Allí se trataba del juicio universal; el juicio que sigue a la muerte de cada uno es el particular. En el juicio particular siente cada hombre su propio destino inmutable. A pesar de todo, el juicio universal no es superfluo. En el segundo capítulo de este parágrafo estudiaremos la relación entre el juicio universal y el particular.

Por tanto, inmediatamente después de la muerte ocurre el juicio particular en que por una sentencia divina se decide el destino eterno de cada uno. Hay diversas opiniones sobre el grado de certeza de esta afirmación. La doctrina del juicio particular no ha sido declarada por la Iglesia como dogma de fe. Pero está contenida o supuesta en varias decisiones doctrinales de la Iglesia. Es además objeto de su predicación universal. Por lo que respecta a las decisiones doctrinales que la suponen, interesan las declaraciones de los

Concilios de Lyon (1275; D. 464) y de Florencia (1439; D. 693). En ellas se dice que los hombres libres de castigo y de pecado son recibidos inmediatamente en el cielo y los que mueren en pecado mortal bajan inmediatamente al infierno. Es especialmente instructiva la varias veces citada constitución *Benedictus Deus,* del Papa Benedicto XII (1366; D. 530). Por lo que respecta al magisterio ordinario de la Iglesia, está representado en el *Catecismo Romano,* redactado por consejo del Concilio de Trento (I, 8, 3), y en casi todos los catecismos de la actualidad. En el nuevo catecismo alemán (IV, 127) se dice en la cuestión 238: "Inmediatamente después de la muerte el alma comparece ante el juicio de Dios para dar cuenta de todos los pensamientos, palabras y obras y de la omisión del bien."

Se puede decir, sin duda, que la predicación usual y diaria habla claramente del juicio individual, mientras que las definiciones eclesiásticas sólo tratan de que el estado final ocurrirá inmediatamente después de la muerte, pretendiendo con ello salir al paso del error que opina que el destino del hombre es incierto hasta el juicio universal. Según la concepción tradicional, en la doctrina de la sanción *inmediata está incluída la verdad de un juicio individual anterior* a la sanción. Recordemos una vez más que al Concilio Vaticano le fué propuesta, para su redacción final, una declaración sobre el juicio particular.

En vista de esta sanción se entiende que los teólogos, al comprobar el grado de certeza de nuestra tesis, vacilen entre la *sententia fidei proxima* y la *sententia de fide.* Defiende la primera tesis Pohle-Gummersbach-Gierens, Fr. Diekamp-Kl. Jüssen, L. Ott, A. Piolanti (*De Novissimis,* 1949, 3.ª edic., 20), y la segunda B. Bartmann, Van Noort, F. Dander, J. M. Hervé. La primera opinión parece más conveniente.

II. *Prueba escriturística*

Lo que vale de la doctrina de la Iglesia vale también para el testimonio que la Escritura ofrece a favor del juicio particular. Tampoco ella lo atestigua expresamente. Sin embargo, se pueden citar varios textos de cuyo desarrollo puede deducirse la existencia de tal juicio con seguridad. H. Haag dice en el *Bibellexikon,* editado por él (1951, Sp. 553): "Que el hombre es recompensado y juzgado por Dios según sus obras, o que cada hombre tiene que rendir cuentas a su Dios de sus obras, es una verdad dicha frecuente-

mente en el AT y NT (por ejemplo, *Ps.* 62, 12; *Ecle.* 3, 17; 11, 9; 12, 14; *Ier.* 32, 19; *Eclo.* 16, 1-23; *Mt.* 16, 27; *Rom.* 2, 6; *II Cor.* 5, 10; *Apoc.* 20, 11). Que este juicio ocurra inmediatamente después de la muerte de cada hombre no está expresamente dicho en ningún lugar de la Escritura. Los textos hablan o del día de la vuelta de Cristo como del día del juicio o en general del juicio, sin indicar el momento (por ejemplo, *Sab.* 3, 18). *Eclo.* 11, 26 se refiere, según el contexto, a una sanción durante la vida, aunque sea el día mismo de la muerte. *Hebr.* 9, 27 (el juicio sigue a la muerte) se puede entender perfectamente como referido al juicio final, dado el paralelismo con 5, 28 (muerte y vuelta de Cristo). Pero el juicio particular está contenido implícitamente en la doctrina viejotestamentaria y neotestamentaria de la sanción, ya que ésta supone un estado distinto del justo y del pecador que comenzará inmediatamente después de la muerte ("muerte" y "vida"), y en la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (*Lc.* 16, 19-31), en que Cristo se atiene a las ideas judías de entonces, que suponían un destino diverso de los justos y pecadores inmediatamente después de la muerte, y finalmente en la palabra de gracia de Jesús al buen ladrón (*Lc.* 23, 43) y en algunos textos paulinos, como *Phil.* 1, 23; *II Cor.* 5, 6-8."

Por tanto, la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro, así como las palabras del Señor al ladrón arrepentido, implican el hecho de un juicio particular. Muchas veces se cita también como testimonio el texto del administrador infiel (*Lc.* 16, 1-8), pero sin razón. Tampoco se puede aducir la comparación narrada en *Mt.* 18, 23-35 del deudor sin misericordia. Pues en este texto no se atestigua el juicio, sino que se advierte la reconciliación con el ofendido. La reconciliación es exigida sobre todo por el hecho de que el hombre es frente a Dios, su Señor, incomparablemente más deudor que cualquier hombre frente a su prójimo. En los escritos paulinos se insiste sobre todo en el juicio universal. Sin embargo, el Apóstol atestigua también el juicio particular con suficiente claridad. Como testimonios de ello no importan, naturalmente, los textos que hablan de la vuelta de Cristo, sino los textos que tratan de la pervivencia individual más allá de la muerte. *II Cor.* 5, 9 puede ser interpretado como referido al juicio particular. *I Cor.* 4, 1-5 no podrá, en cambio, ser usado. San Pablo declara en él a los Corintios que murmuran de él, que no le importa su opinión. Pues en definitiva sabe que está entregado al juicio de Dios, no al juicio humano. En el juicio de Dios se comprueba el verdadero valor del hombre. En él

puede ocurrir y es de esperar una revisión de los preconcebidos juicios humanos. Por eso los Corintios deben ser comedidos al juzgar su persona y su actividad misional. Pensando en el inminente juicio infalible, San Pablo mismo quiere ser cauto y comedido al juzgarse a sí mismo. Como la primera *Epístola a los Corintios* sólo trata de la escatología general, este texto tiene que ser entendido como referido al juicio universal y no al particular. En la *Epístola a los Hebreos* la unicidad del sacrificio de Cristo es simbolizada por la unicidad de la muerte humana. El texto dice: "Y por cuanto a los hombre les está establecido morir una vez, y después de esto el juicio, así también Cristo, que se ofreció una vez para soportar los pecados de todos, por segunda vez aparecerá, sin pecado, a los que le esperan para recibir la salud" (*Hebr.* 9, 27-28). Este texto parece hablar del juicio particular. Sin embargo, algunos teólogos lo refieren al juicio universal (véase Haag, págs. 553-55), porque el juicio atestiguado por el autor está puesto en relación con la segunda venida de Cristo.

III. *Testimonio de los Padres*

Como hemos visto, en la época de los Padres hubo muchas inseguridades y dudas sobre el destino del hombre inmediatamente después de la muerte. Los defensores de la doctrina de la transmigración de las almas (gnósticos y maniqueos) y los thnetopsiquitistas, cuyas tesis tuvieron múltiples variaciones, no pudieron aceptar naturalmente un juicio particular después de la muerte. Es rechazado expresamente por Lactancio y Afraates. Lactancio dice (VII, cap. 21, n. 7): "Sin embargo, nadie debe defender la opinión de que las almas son juzgadas inmediatamente después de la muerte, sino que todas son retenidas en una cárcel común hasta que llegue el tiempo en que el Supremo Juez emprenda el examen de los méritos. Entonces, aquellos cuya justicia esté garantizada recibirán el premio de la inmortalidad. Pero aquellos cuyo pecado y crímenes sean descubiertos no resucitarán, sino que serán arrojados a las tinieblas con los ateos". Véase H. Lennerz, S. J., *De Novissimis* (Roma, 1931), 134.

Aludamos aquí una vez más al ya citado *Chiliasmo* (milenarismo o doctrina del reino de los mil años). Como indicamos en la exposición de la escatología general, el milenarismo desempeñó cierto papel en la Antigüedad y en la Edad Media. Renació en la Edad Moderna en ciertas ideas sectarias y en su modalidad ilustrada pervive también en ciertos sistemas filosóficos, sociales y políticos.

La idea del reino de mil años nació bajo la influencia del *Apoc.* 20, 1-10 y de distintas profecías viejotestamentarias *(Is.* 60, 63, 65, 66; *Ez.* 36-40; *Dan.* 7; *Tob.* 13, 16; 14, 15) y de sus interpretaciones en el judaísmo tardío (Apócritos judíos (4 Esdras) y escritos rabínicos). Dominó la idea de que Cristo aparecería al final de la historia e instauraría un reino mesiánico terreno que duraría mil años. En él sólo resucitarían corporalmente los justos (primera resurrección) y reinarían con Cristo durante todo este tiempo. El demonio sería condenado a impotencia. Después sería dejado en libertad por un breve espacio de tiempo. En el Juicio final sería vencido definitivamente. Sólo entonces resucitarán los pecadores con sus cuerpos (segunda resurrección), para entrar en la muerte eterna. Pero los justos sólo entrarán en el reino celeste para ser definitivamente bienaventurados después del Juicio final.

El milenarismo fué defendido en una forma groseramente materialista por Cerinto Levionita (final del siglo I) y por Papias de Hierápolis. En forma mitigada fué defendido en el siglo II por San Justino *(Diálogo con Trifón,* 1, 80) y también por San Ireneo. Se discute la posición de este último, pero los textos no parecen dejar lugar a dudas. En el capítulo 32 del libro V *Contra las herejías* dice San Ireneo: "Y algunos por palabrerías heréticas llegan a opiniones erróneas y desconocen las disposiciones de Dios y el misterio de la resurrección de los justos y del reino que es el comienzo de la inmortalidad, y por el cual reino los dignos se acostumbran poco a poco a aceptar a Dios. Pero hay que decir de los justos que resucitarán primero cuando se renueve este mundo y vuelva a Dios, y resucitarán para recibir la herencia prometida por Dios a los padres y dominar sobre ella. Pero después viene el juicio. En el mundo en que se esforzaron y padecieron, fueron probados en paciencia de todos los modos, recibirán justamente los frutos de su paciencia. En el mundo en que fueron matados por su amor a Dios serán revividos también. Donde soportaron la esclavitud reinarán. Pues Dios es rico en todo y todo le pertenece. Por eso la creación tiene que volver a su estado antiguo y servir incondicionalmente a los justos. Esto proclama el Apóstol cuando escribe a los romanos: "Porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios" *(Rom.* 8, 19-21). Después que ha citado las profecías sobre la tierra nueva, San Ireneo explica que los textos en cuestión no pueden ser interpretados alegóricamente, sino que deben ser entendidos al pie de la letra. Dice: "Todo esto se refiere sin contradicción a la resurrección de los justos después de la venida del Anticristo y de la desaparición de todos los pueblos que están sometidos a él, y entonces reinarán los justos sobre la tierra, creciendo por la contemplación del Señor y acostumbrándose con ella a la gloria de Dios Padre. Y harán comunidad y tratarán con los santos ángeles y serán unidos en el reino con el ser espiritual. Y aquellos a quienes el Señor encontrará en la carne, que le esperaban desde el cielo y padecieron las tribulaciones y escaparon de las manos de los malos, son de los que dice el profeta: "Y los restantes crecerán sobre la tierra." Y todos los creyentes que el Señor ha destinado para multiplicar los restantes sobre la tierra y vivir bajo el reino de los santos y servirlo en Jerusalén, estos son los que constituyen el reino que anuncia

el profeta Jeremías con las siguientes palabras: "Mira hacia el Oriente, Jerusalén, y contempla la alegría que te viene de Dios. Mira que llegan tus hijos, aquellos de quienes tuviste que despedirte. Llegan congregados desde el Oriente y el Occidente por la palabra del Santo, llenos de alegría por la gloria de Dios. Despójate, Jerusalén, de tu saco de duelo y aflicción; vístete para siempre los ornamentos de la gloria que te viene de Dios; envuélvete en el manto de la justicia que Dios te envía; ponte en la cabeza la mitra de gloria del eterno, que Dios hará ver tu gloria a toda nación debajo del cielo. Te llamará por siempre paz de la justicia y gloria de la piedad. Levántate, Jerusalén, sube a lo alto; mira hacia Oriente y contempla a tus hijos, reunidos desde el ocaso del sol hasta su orto por la palabra del Santo, regocijados por haberse acordado Dios de ellos. De ti partieron a pie, arrastrados por los enemigos; pero Dios te los devuelve traídos con honor, como hijos de reyes. Porque Dios dispuso humillar todo monte alto y todo collado eterno, rellenar los valles hasta igualar la tierra, para que caminase Israel con seguridad para gloria de Dios. Los árboles y todo árbol aromático darán sombra a Israel por disposición divina. Sí, Dios mismo traerá a Israel lleno de alegría a la luz de su gloria con la misericordia y la justicia que de El vienen (*Bu.* 4, 36-37-5).

Tales afirmaciones no pueden ser referidas a lo supracelestial, porque se dice: "Dios hará ver tu gloria a toda nación debajo del cielo." Esto sólo vale de los tiempos del reino cuando la tierra sea renovada por Cristo y sea de nuevo edificada Jerusalén según la descripción de la Jerusalén de arriba, como dice el profeta Isaías: "Mira: te tengo grabada en mis manos, tus muros están siempre delante de mí" (*Is.* 49, 16). De modo parecido escribe también el Apóstol a los gálatas: "Pero la Jerusalén de arriba es libre, esa es nuestra madre" (*Gál.* 4, 26). No dice esto de cualquier eón ni de una fuerza cualquiera salida del pleroma, sino de la Jerusalén que está grabada en las manos de Dios. Es la que vió San Juan descender como nueva sobre la tierra (*Apoc.* 21, 2), pues después de los tiempos del reino, dice, "vi un trono alto y blanco, y al que en él se sentaba, de cuya presencia huyeron el cielo y la tierra y no dejaron rastro de sí" (*Apoc.* 20, 11). También expone los acontecimientos de la resurrección y del juicio universales al decir que ha visto los muertos, a los grandes y a los pequeños. "Vi a los muertos, grandes y pequeños, que estaban delante del trono; y fueron abiertos los libros, y fué abierto otro libro que es el libro de la vida. Fueron juzgados los muertos según sus obras, según las obras que estaban descritas en los libros. Entregó el mar los muertos que tenía en su seno, y asimismo la muerte y el infierno entregaron los que tenían, y fueron juzgados cada uno según sus obras. La muerte y el infierno fueron arrojados al estanque de fuego; esta es la segunda muerte, el estanque de fuego" (*Apoc.* 20, 12 y sigs.). Pero ésta es la *gehenna* que el Señor llama también fuego eterno (*Mt.* 25, 41). "Y todo el que no fué hallado escrito en el libro de la vida—continúa San Juan—fué arrojado en el estanque de fuego" (*Apoc.* 20, 15). Y después sigue: "Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existía ya. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo. Oí una voz grande que del trono decía: "He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirán su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos, y enjugará las lágrimas

de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado" (*Apoc.* 21, 1-4). Lo mismo dice también Isaías: "Porque voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva, y ya no se recordará lo pasado y ya no habrá de ello memoria. Sino que se gozarán gozo y alegría eterna de lo que voy a crear yo" (*Is.* 65, 17 y sig.). Lo mismo dice el Apóstol con las palabras: "Pasa la figura de este mundo" (*I Cor.* 7, 34). Y también el Señor: "El cielo y la tierra pasarán" (*Mt.* 26, 36). Y cuando esto pase sobre la tierra descenderá la nueva Jerusalén, según dice San Juan, como una esposa engalanada para su esposo y ella será la tienda de Dios, en la que Dios habitará con los hombres. De esta Jerusalén es una imagen la Jerusalén de la tierra anterior, en la que los justos gustaron anticipadamente la incorruptibilidad y fueron preparados para la salvación. Moisés recibió el símbolo de esta tienda sobre el monte (*Ex.* 25, 49), y nada puede ser interpretado alegóricamente, sino que todo es verdadero y real, hecho por Dios para placer de los justos. Pues del mismo modo que es verdad que Dios resucita a los hombres, es verdad también y no alegoría que el hombre resucita de entre los muertos, según demostramos con importantes razones. Y del mismo modo que es verdad que resucita de entre los muertos, también es verdad que se le anticipará la incorruptibilidad en los tiempos del reino y crecerá y se hará fuerte para ser capaz de la gloria del Padre. Cuando todo esto se renueve vivirá verdaderamente en la ciudad de Dios."

El milenarismo fué rechazado por el gnosticismo. En el siglo III lo defendieron en sentido espiritualizado Metodio de Olimpo (*Symp.* 9, 5), Tertuliano (*Contra Marcionem*, III, 24), Conmodiano (*Carm. apol.*, 975), Lactancio (*Div. inst.*, 7, 14 y sigs), Victorino de Pettau (y probablemente también Hipólito de Roma). También encontramos el milenarismo en Apolinar de Laodicea. San Agustín defendió algún tiempo una interpretación moderadamente milenarista del *Apocalipsis*, pero al final interpreta las dos resurrecciones citadas en el *Apocalipsis* en el sentido de que la una ocurre en la fe y en el bautismo y la otra según el cuerpo. Rechaza decididamente el milenarismo materialista. Sobre la fórmula "mil años" dice lo siguiente (*De civitate Dei*, XX, 7): "Los mil años pueden entenderse, en mi opinión, de dos modos: o en el sentido de que en los últimos mil años ocurre esto (a saber, que el diablo es encadenado), esto es, en el sexto milenio que, como el día sexto, ahora está transcurriendo y al que sigue un sábado que no tendrá noche, a saber, el descanso de los Santos que no tendrá fin, y el vidente habría llamado entonces a la última parte de este día milenario, es decir, a la parte que restaba entonces (en tiempos de la visión de San Juan) hasta el fin del mundo, mil años, según la figura retórica en que se nombra al todo para significar sólo una parte; o tomó los mil años por todos los años de este eón (desde la venida de Cristo), de forma que con el número redondo quiso expresar la plenitud del tiempo. El número mil es el cubo de 10. Diez multiplicado por diez son cien, una figura cuadrada, pero figura de superficie únicamente; para darle dimensión de profundidad y convertirla en cubo se multiplicará de nuevo por diez y da mil. Ahora bien, el número 100 suele usarse para designar una totalidad..., por tanto, el número 1.000, en el que se alcanza la figura de volumen del cuadrado de 10, significará también una totalidad. Y así aquel texto del salmo: "Se acuerda eternamente de su alianza, de la promesa que dió para mil generaciones" se interpreta del mejor modo refiriéndola a la totalidad de

las generaciones: mil generaciones equivale a todas las generaciones." En esta explicación San Agustín se basa en el donatista Tyconio. En el Este, Andrés de Cesarea defendió hacia el año 600, la tesis de que los mil años significaban el tiempo desde la encarnación del Señor hasta la aparición del Anticristo (J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes*, I (1954), 221-26). La interpretación ofrecida por San Agustín en segundo lugar se impuso en Occidente. En la Edad Media, Tomás de Aquino rechazó y condenó como herejía todo tipo de milenarismo. La teología de la historia desarrollada a mediados del siglo XIII, y en conexión con Joaquín de Fiore, por Pedro Juan Olivi y Ubertino de Casale entendió el milenio como la época del Espíritu Santo que seguiría a las épocas del Padre y del Hijo y cumpliría lo prometido en *Apoc.* 7, 2 y 14, 6, trayendo el *Evangelium aeternum*, es decir, la interpretación profético-pneumática del Evangelio escrito. En la Edad Moderna el milenarismo fué enseñado por algunas sectas de la Reforma. Interesan sobre todo los anabaptistas del siglo XVI, los hermanos bohemios del siglo XVII, las sectas pietistas desarrolladas en Württemberg, en el norte de la Alemania oriental y sur de Rusia en los siglos XVIII y XIX, pero sobre todo los baptistas, adventistas y mormones. La idea del reino milenario fué secularizada en el ámbito filosófico por Lessing, Kant, los románticos y Hegel, y en el ámbito social y político por los movimientos renovadores de los siglos XIX y XX. Este milenarismo se basa en la imagen del mundo y de la historia de la Ilustración y, por tanto, es completamente distinto del milenarismo de la antigua Iglesia y de las sectas modernas. Ha desaparecido tan pronto como quebró la imagen del mundo por él supuesta. Esta exposición está hecha según G. Engelhardt, art. *Chiliasmus*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. II, 2.ª edic. (1958), 1059-1062. Véase también W. Nigg, *Das ewige Reich* (1954), 2.ª edición, 296-323.

La teología católica actual rechaza con razón toda forma de milenarismo y también la teología luterana lo niega. El Santo Oficio declaró el 21 de junio de 1944 (D. 2.296) que no carece de peligros para la fe enseñar el milenarismo moderado (*tuto doceri non potest*). Tanto la Escritura como la tradición eclesiástica sólo reconocen una resurrección. Véase A. Piolanti, *De Novissimis*, 1950, 3.ª edic.; Bardy, *Millénarisme*, en *Dict. Theologie Cath.*, X, 1760-1763; Piolanti, *Milenarismo*, en *Enciclo. catt.*, VIII, 1008-1011; W. Bauer, *Chiliasmus*, en *Reallexikon für Antike und Christentum* (1954), 1073-1078; G. Gilleman. *Condamnation du millenarisme mitigé*, *Nouv. Rev. Théol.*, 67 (1945), 239-241; H. Haag, *Bibel-Lexikon* (1951), 290 y sig.; H. Kraft, art. *Chiliasmus*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1957, 3.ª edic.), 1651-53.

Después de numerosas indicaciones en los siglos precedentes, desde el siglo IV los Padres testifican con gran claridad el hecho del juicio particular. Hilario de Poitiers (*In Ps.* 2, 49; *PL* 9, 290), Efrén (*Sermo in eos, qui in Christo dormierunt*; *Opp. graeca*, ed. Assemani (III, 166 y sig.), Juan Crisóstomo (*in Mt. hom.* 14, 4; *PG* 57, 222), Jerónimo (*in Joel* 2, 1; *PL* 25, 965) y San Agustín (*De anima et eius origine*, II, 4, 8; *PL* 44, 498 y sig.) hablan claramente. Las dudas existentes respecto a la suerte de las almas después de la

muerte se renovaron en la Edad Media, en la polémica en torno a la manifestación de Juan XXII, por ejemplo, aunque por aquel tiempo la cuestión había sido ya explicada desde hacía tiempo.

Tomás de Aquino explicó muchas veces la conveniencia de un juicio particular, por ejemplo, *STh III*, q. 88, a. 1 ad 1 um; *Compendium theologiae*, c. 242. En el texto últimamente citado dice al terminar la exposición del juicio universal: "Pero hay también otro juicio de Dios en el que después de la muerte se dará a cada uno la merecida sanción..., pues no es de suponer que la separación (respecto a la condenación y salvación) ocurra sin juicio divino o que este juicio no se extienda al poder de soberanía de Cristo."

Especialmente instructivo es el texto que ofrece en la *Suma contra los gentiles* (libro IV, cap. 91). En él habla Santo Tomás de la sanción inmediatamente después de la muerte, sin mencionar expresamente un acto judicial. Sin embargo, éste está incluído necesariamente en la indicación de la forma de vida apropiada a cada hombre. El texto dice: "Y de esto podemos deducir que inmediatamente después de la muerte las almas de los hombres reciben por lo merecido el premio o el castigo. Pues las almas separadas son capaces de penas tanto espirituales como corporales, según se demostró (capítulo precedente). Y que son capaces de gloria se evidencia por lo que hemos tratado en el libro tercero (capítulo 51). Pues por el mero hecho de separarse el alma del cuerpo se hace capaz de la visión de Dios, a la que no podía llegar mientras estaba unida al cuerpo corrupto. Ahora bien, la bienaventuranza última del hombre consiste en la visión de Dios, que es el "premio de la virtud". Y no había razón alguna para diferir el castigo o el premio, del cual pueden participar las almas de unos y otros. Luego el alma, inmediatamente que se separa del cuerpo, recibe el premio o castigo por lo que hizo con el cuerpo."

"El estado de merecer o desmerecer está en esta vida, por lo cual se compara a la "milicia" y a "los días del mercenario", como se ve en Job: "¿No es milicia la vida del hombre sobre la tierra y son como los de un jornalero sus días?" Mas, terminado el estado de milicia y el trabajo de jornalero, se debe dar inmediatamente el premio o el castigo a los que luchan bien o mal; por eso se dice en el *Levítico:* "No quede en tu mano hasta el siguiente día el salario del jornalero." Y dice el Señor: "Yo haré recaer vuestra acción sobre vuestra cabeza." Por lo tanto, inmediatamente después de la muerte las almas alcanzan el premio o el castigo.

"Al orden del pecado y del mérito corresponden convenientemente el orden del castigo y premio. Mas el mérito y el pecado no recaen en el cuerpo, sino en el alma, pues únicamente lo que es voluntario tiene razón de mérito o demérito. Así, pues, tanto el premio como el castigo pasa convenientemente del alma al cuerpo, y no viceversa. Luego no existe razón alguna por la que, para castigar o premiar a las almas, hay que esperar a que vuelvan a tomar sus cuerpos; antes bien, parece más conveniente que las almas, en las que con anterioridad estuvo el pecado y el mérito, sean castigadas o premiadas también antes que sus cuerpos.

"Por la misma providencia de Dios, que da a las cosas naturales las

perfecciones que les son debidas, se les deben a las criaturas racionales los premios y castigos. Pero en las cosas naturales sucede que cada uno recibe inmediatamente la perfección de que es capaz, si no hay impedimento por parte de quien recibe o por parte de quien obra. Luego como las almas, una vez separadas de los cuerpos, son capaces tanto de gloria como de castigo, inmediatamente recibirán una u otro, y no se diferirá el premio de los buenos o el castigo de los malos hasta que las almas vuelvan a juntarse con los cuerpos.

"Sin embargo, se ha de tener en cuenta que, por parte de los buenos, puede haber algún impedimento para que sus almas no reciban, una vez libradas del cuerpo, el último premio, consistente en la visión de Dios. Efectivamente, la criatura racional no puede ser elevada a dicha visión si no está totalmente purificada, pues tal visión excede toda la capacidad natural de la criatura. Por eso se dice de la sabiduría "que nada manchado hay en ella"; y en *Isaías* se dice: "Nada impuro pasará por ella." Y sabemos que el alma se mancha por el pecado, al unirse desordenadamente a las cosas inferiores; de cuya mancha se purifica en realidad en esta vida mediante la penitencia y los otros sacramentos, como se dijo antes (cc. 56, 59, 60, 61, 70, 72, 73, 74). Pero a veces acontece que tal purificación no se realiza totalmente en esta vida, permaneciendo el hombre deudor de la pena, ya por alguna negligencia u ocupación, o también porque es sorprendido por la muerte. Mas no por eso merece ser excluído totalmente del premio, porque pueden darse tales cosas sin pecado mortal, que es el único que quita la caridad, a la cual se debe el premio de la vida eterna, como se ve por lo dicho en el libro tercero (cap. 143). Luego es preciso que sean purgadas después de esta vida antes de alcanzar el premio final. Pero esta purificación se hace por medio de penas, tal como se hubiera realizado también en esta vida por las penas satisfactorias. De lo contrario, estarían en mejor condición los negligentes que los solícitos, si no sufrieran en la otra vida la pena que por los pecados no cumplieron en ésta. Por consiguiente, las almas de los buenos que tienen algo que purificar en este mundo son detenidas en la consecución del premio hasta que sufran las penas satisfactorias.

"Y esta es la razón por la cual afirmamos la existencia del purgatorio, refrendada por el dicho del Apóstol: "Si la obra de alguno se quemase, será perdido; y él será salvo, como quien pasa por el fuego." A esto obedece también la costumbre de la Iglesia universal, que reza por los difuntos, cuya oración sería inútil si no se afirmara la existencia del purgatorio después de la muerte; porque la Iglesia no ruega por quienes están en el término del bien o del mal, sino por quienes no han llegado todavía.

"Y que las almas reciben el premio o castigo inmediatamente después de la muerte, si no media impedimento alguno, se confirma con las autoridades de la Sagrada Escritura. Pues se dice en Job de los malos: "Pasan sus días placenteramente y en un instante descienden al infierno." Y en San Lucas: "Murió el rico y fué sepultado en el infierno"; y el infierno es el lugar donde son castigadas las almas. De modo semejante se habla también de los buenos. Pues como consta en San Lucas, el Señor, pendiente de la cruz, dijo al ladrón: "Hoy serás conmigo en el paraíso"; y por paraíso se entiende el premio que se promete a los buenos, según aquello del *Apocalipsis:* "Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de mi Dios."

"Sin embargo, algunos, fundándose en aquello de San Mateo: "Alegraos y regocijaos, porque grande será vuestra recompensa en los cielos", dicen que por paraíso no se ha de entender el premio último que se recibirá en los cielos, sino cierto premio que tendrá lugar en la tierra. Pues, al parecer, el paraíso es un lugar terreno, porque se dice en el *Génesis:* "Plantó Yavé Dios un paraíso de delicias y puso allí al hombre que había creado." Pero si uno considera bien las palabras de la Sagrada Escritura, hallará que la misma retribución final, que se promete a los santos en el cielo, tiene lugar inmediatamente después de esta vida. Pues el Apóstol, en la segunda a los Corintios, hablando de la gloria final, dice que "por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un cúmulo eterno de gloria incalculable, y no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las visibles son temporales, y las invisibles, eternas"; lo cual es evidente que se refiere a la gloria final que tiene lugar en los cielos. Para demostrar cuándo y de qué modo se tendrá esta gloria, añade: "Pues sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por manos de hombre, sino eterna en los cielos." Con esto da a entender claramente que, una vez disuelto el cuerpo, el alma es llevada a la eterna mansión celeste, que no es otra cosa que el gozo de la divinidad, como lo gozan los ángeles en los cielos.

"Y si alguien quiere afirmar lo contrario, diciendo que el Apóstol no dijo que inmediatamente después de disolverse el cuerpo tengamos la mansión eterna en los cielos realmente, sino sólo la esperanza de conseguirla al fin, tal afirmación se opone claramente a la intención del Apóstol, porque también mientras vivimos aquí tendremos la mansión celeste por predestinación divina, y la tenemos en esperanza, según aquello: "Porque en esperanza estamos salvados." Luego en vano añadió: "Si nuestra mansión terrena se deshace", pues bastaba decir: "Sabemos que tenemos de Dios una sola casa", etc. Y esto se ve más expresamente en lo que se añade: "Persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes en el Señor." Mas en vano quisiéramos "partir del cuerpo", o sea, "separarnos", si no estuviésemos de inmediato presentes ante el Señor. Pero no estamos presentes sino cuando vemos realmente; porque mientras caminamos por la fe y en visión, "estamos ausentes del Señor", según se dice en el mismo lugar. Luego inmediatamente después de separarse el alma del cuerpo ve a Dios en visión, lo cual es la última bienaventuranza, como se demostró en el libro tercero (c. 51). Esto mismo demuestran también las palabras del mismo Apóstol, al decir: "Deseo morir para estar con Cristo." Ahora bien, Cristo está en los cielos. Luego el Apóstol esperaba ir al cielo inmediatamente después de separarse del cuerpo.

"Y con esto se rechaza el error de algunos griegos, que niegan la existencia del purgatorio y dicen que, antes de la resurrección de los cuerpos, las almas ni suben al cielo ni bajan al infierno." (Edic. *BAC.)*

IV. *Problemática del juicio particular*

El problema del juicio particular consiste en que parece hacer superfluo el juicio universal. En efecto, si a cada hombre se le manifiesta el valor o inutilidad de su vida inmediatamente después de su muerte, parece que el juicio universal no tiene objeto. Pero la Revelación pone el acento precisamente en el juicio universal. Y viceversa, si éste es tomado tan en serio como tiene que ser tomado según la Escritura, parece que no queda espacio para el juicio particular. Surge, por tanto, la cuestión de cómo se relacionan el juicio particular y el juicio universal.

Es seguro que el juicio universal no puede ser rebajado a favor del juicio particular, sino que hay que reconocer también el hecho del juicio particular. La Revelación no nos da ninguna noticia sobre el modo de esa solidaridad. Habría que intentar la solución diciendo que el juicio universal y el particular constituyen un todo orgánico. El juicio particular tiene que ser entendido como introducción del universal. Esta tesis tiene su análoga en el hecho de que la bienaventuranza concedida al alma después de la muerte, bajo determinadas condiciones, no es más que la introducción de la figura perfecta de su bienaventuranza. Tal interpretación de la relación entre el juicio universal y el particular implica dos cosas: la no identidad de ambos juicios y su inseparabilidad. Como más allá de la muerte no hay ya fluencia alguna del tiempo, entre el juicio particular y el universal no se extiende un continuo temporal. Los acontecimientos que afectan al hombre después de la muerte no son fases de un transcurso temporal, sino como golpes existenciales que ocurren discontinuamente. Respecto a la sucesión del juicio particular y universal se puede distinguir un aspecto subjetivo y otro objetivo. La sucesión objetiva del juicio individual y social no se puede medir con nuestras categorías habituales. Está en un misterio impenetrable. Es el misterio de Dios que ha pensado el plan salvífico de la humanidad. Por lo que respecta al aspecto subjetivo, se puede suponer que los hombres tienen más allá del umbral de la muerte una inefable intensidad de vida, que no tienen sensación alguna de la duración y que, por tanto, no esperan la llegada del juicio universal como un proceso que vaya a ocurrir en un incalculable futuro, sino que lo ven con segura confianza o también con un inevitable temor, pero siempre con un suceso inminente.

Ya hemos indicado antes que el juicio final tiene también ob-

jeto adecuado y distinto del objeto del juicio particular. Mientras que en el juicio particular se juzga la buena o mala voluntad del hombre, en el juicio universal se manifiesta también y preferentemente el valor o antivalor objetivos que las acciones humanas tuvieron para el transcurso de la historia. En el primer caso el hombre es valorado como individuo social; en el segundo, como ser social individual. Santo Tomás de Aquino tenía a la vista esta distinción al decir en el suplemento a la *Suma* (q. 88, a. 1, ad 1 um): "Todo hombre es persona individual y parte de todo el género humano. Por eso es congruente que pase dos juicios: uno individual, que se le hará después de la muerte. En él recibirá la sanción correspondiente a las obras hechas en el cuerpo, cierto que no completamente porque no le ocurrirá todavía respecto al cuerpo, sino sólo respecto al alma. Tiene que haber otro juicio respecto a la pertenencia del hombre a todo el género humano, cuya parte él es... Por eso será juzgado también cada uno, cuando ocurra el juicio universal, sobre todo el género humano mediante la separación general de los buenos y de los malos. Sin embargo, Dios no juzga dos veces la misma cosa, porque no castiga dos veces un mismo pecado, sino que en el juicio final se completará el castigo que no estaba completo antes del juicio..."

Apartado 2.°

ESENCIA DEL JUICIO PARTICULAR

I. *Vista panorámica*

Los teólogos tienen diversas opiniones sobre la esencia del juicio particular. Se extienden desde una interpretación extremadamente literal hasta una comprensión extremadamente simbólica del proceso. Y así explica, por ejemplo, M. Premm (*Katholische Glaubenskunde* (Viena, 1952), IV, 557, que al juicio particular pertenecen todos los elementos que son constitutivos del juicio terreno: la investigación de la situación de derecho, la sentencia, la ejecución de la sentencia. O. Karrer, en cambio, según una noticia de O. Betz ("Das neue Dogma und die Bibel", en *Neue Züricher Zeitung*, 26 de diciembre de 1950), hace coincidir el juicio universal y el

particular, razonando que para el alma humana más allá de la muerte no hay dimensiones espaciotemporales. Entre estos dos extremos se mueven las tesis de D. Feuling, L. Beauduin y L. Hild. Feuling (*Katholische Glaubenslhere,* Salzburg, 1951, 4.ª edic., 899), que se dirigen contra la idea de un transcurso dramático del juicio particular. Creen que consiste únicamente en la sentencia de la conciencia del espíritu en el alma humana separada del cuerpo. Que el alma separada posee un conocimiento perfecto de sí misma y que su propia visión espiritual es infalible. Según el caso especial de cada uno de los muertos, se cumple el inequívoco juicio sobre sí mismo con ayuda de una luz natural o sobrenatural concedida por Dios.

Beauduin (contribución en la obra *Le Mystère de la mort et sa célébration,* edit. por A. M. Roguet, París, 1951) defiende la opinión de que el amor que llena el alma cuando está en estado de gracia se transforma por sí mismo en la luz de la gloria en el momento de la muerte, y que ello implica por esencia la visión beatífica. A la inversa: el alma cargada de culpas graves oculta por sí misma su vergüenza en la lejanía de Dios, a la que es arrastrada por el peso de sus faltas. Beauduin opina que se debe hablar del juicio particular en sentido puramente simbólico, porque en él no se encuentra ningún elemento esencial del juicio. No separa la muerte y el juicio. Al carácter decisivo de la muerte le da tal importancia teológica que el juicio se convierte en un elemento intrínseco de la muerte misma.

Hild, en su artículo *Der Tod- ein chrisliches Geheimnis* (aparecido en la misma obra que la contribución de Beauduin, págs. 187-220), defiende la opinión de que el juicio que ocurre inmediatamente después de la muerte no hace más que trasponer al allende el juicio que el alma hace sobre sí misma en este mundo gracias a la fe y al amor. El llamado juicio particular ocurre ya en esta vida, pero se revela plenamente en la otra. El juicio individual es caracterizado, en consecuencia, por Hild como un acontecimiento de después de la muerte. Pero no llega al alma desde fuera, sino que es más bien un autojuicio; pues no hace más que recoger la decisión hecha en esta vida y publicarla. Véase sobre esta exposición Leo Scheffczyk, *Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion,* en "Scholastik" 32 (1957), 526-41.

Las interpretaciones aquí indicadas no niegan el juicio particular, ya que todas aceptan tanto el carácter decisivo de la muerte como el hecho de la sanción inmediatamente después de la muerte. Pero respecto a la esencia del juicio parecen equivocarse en parte por

exageración y en parte por infravaloración. Es exagerado representar el juicio como que Dios tuviera que examinar primero la situación, del mismo modo que el juez terreno investiga las acciones punibles. El proceso es infravalorado cuando se identifica el juicio con la muerte o con la valoración que el espíritu apartado del cuerpo hace de sí mismo. No se puede negar que el juicio particular es una autovaloración e implica, por tanto, un autojuicio. Pero es distinto del juicio de conciencia con que el hombre se juzga durante su vida terrena. El espíritu separado del cuerpo necesita además, después de la muerte, el conocimiento de Dios, que le da la recta medida para juzgarse a sí mismo. Sólo consigue ese conocimiento de Dios por una actividad divina especial. En el juicio particular Dios entra, por tanto, en función de dos modos: como sujeto activo y como medida normativa. El juicio es, en consecuencia, una autovaloración del hombre obrada por la actividad de Dios. Ahora podemos intentar analizar la esencia del juicio particular.

II. *Análisis*

1. El juicio no es proceso dramático en el sentido humano. Las descripciones del Tribunal ante el que el alma es presentada, de la balanza en que pesan las obras buenas y malas, del libro en que todo está apuntado y que Dios abre para juzgarnos, son metáforas y símbolos del misterio del juicio. El juicio es, en definitiva, un misterio impenetrable, porque en él es el mismo Dios quien sale al encuentro del hombre. Podemos, sin embargo, intentar comprenderlo analógicamente. En el juicio revela Dios al hombre, en una iluminación celestial, su estado ético-religioso y la suerte que le corresponde permanentemente. San Agustín dice del libro del juicio (*Ciudad de Dios* XX, 14): "Por libro del juicio debe entenderse una fuerza y virtud divinas gracias a las cuales el hombre recuerda todas sus obras de manera que puedan ser vistas por él, acusarlo y absolverlo."

2. Durante su vida terrena el hombre practica el arte de olvidar sus malas acciones y, además, puede velar y deformar los verdaderos motivos de sus obras. En el juicio a que habrá de someterse nada más morir, la omnipotencia omnisciente de Dios revocará a su memoria toda su vida anterior, y ante sus ojos aparecerá todo detalle y la totalidad entretejida de todas las acciones y decisiones.

No podrá apartar la vista de su vida ni de sí mismo; dibujado por la luz de Dios con toda precisión y penetrado por ella hasta el estrato más íntimo de su ser, se verá perfectamente a sí mismo. Es infundada e insostenible la opinión de que el hombre ve inmediatamente después de su muerte a Dios o a Cristo y reconoce así su propio estado. Ver a Dios cara a cara sería para el hombre el cielo. Pero siente la proximidad de Dios Santo con más fuerza que en toda su vida terrena. La visión de sí mismo implica el juicio de sí; al morir, el hombre se convierte en su propio juez. Debe hacer sobre sí el juicio al que le obliga la omnipotencia omnisciente de Dios, la luz clarísima y penetrante del Señor. El juicio de Dios se convierte en un juicio de sí mismo, a que Dios le obliga. El hombre no podrá contradecir el juicio de Dios, sino que tendrá que reconocer su justicia y validez, porque tiene que contemplarse y valorarse a la luz de Dios. El juicio de Dios le parecerá justísimo y no podrá criticarlo.

3. El juicio a que el hombre deberá someterse después de morir es la *coronación de todos los juicios* que sobre sí mismo hizo y padeció durante la vida terrena. Mientras dura la vida de peregrinación, el hombre se orienta por el dictado de su conciencia. En el dictado de la conciencia hace Dios juicio sobre los hombres; cuando el hombre se somete a la voz de la conciencia se somete al juicio condenatorio o absolutorio de Dios. Pero en esta vida el hombre puede adormecer la voz de su conciencia y librarse de su juicio. Un modo especial de juicio celestial sobre el hombre en esta vida es el sacramento de la Penitencia (Cfr. § 265). En el sacramento de la Penitencia, el Padre, representado en el sacerdote, juzga al penitente que desempeña el papel de Cristo crucificado; en este juicio actúa el juicio que el Padre hizo de Cristo en la cruz. Normalmente el juicio de la Penitencia significa para el hombre la absolución de su culpa. Los juicios que el hombre hace de sí mismo y los juicios que padece en esta vida son precursores del juicio que Dios hace después de la muerte; en ellos es, en cierto modo, anticipado el juicio de Dios, de forma que el último juicio será una confirmación de todos esos juicios provisionales.

4. La *medida* por la que el hombre será juzgado es la santidad, verdad y amor de Dios mismo o la verdad y amor personificada; es, pues, a la vez objetivo y personal. El hombre es medido y debe medirse con el amor y verdad personificados. Como la verdad y

amor personificados se revelaron en Cristo, El es la medida según la que el hombre es juzgado. No son ni la conveniencia, ni la utilidad, ni la opinión pública los cánones que deciden el destino del hombre. Así medido, el hombre verá aquel día que muchas de las cosas que fueron tenidas por inofensivas y baladíes son en realidad graves y fatales, y que otras cosas que le parecieron importantísimas son indiferentes del todo. Según la medida de Dios, se verá sobria y verdaderamente sin máscaras ni ilusiones. Tendrá conciencia de sí mismo tal como es en realidad: bueno o malo. Unido a Dios o separado de El.

Cristo puede ser llamado Juez (*Io.* 5, 22), porque en el último juicio el hombre será juzgado por la sola proximidad de Dios o lejanía de El; esta proximidad nos es concedida por Cristo; la medida del juicio, por tanto, será la unión a Cristo. Según la Sagrada Escritura, debe decirse que Dios juzga por medio de Cristo.

En el último juicio se realiza el juicio que Dios hizo a Cristo en la cruz. Quien está unido a Cristo recibe este juicio como absolución; quien no esté unido a El le sentirá como condenación. En el último juicio la cruz de Cristo, en su aspecto de juicio, llega a plenitud de ser y sentido en cada hombre.

En el juicio final se revela, además del nivel ético-religioso del hombre, su *futuro modo de existencia.* Quien se haya sustraído al amor y a la verdad y se haya entregado al orgullo, egoísmo y mentira, será consciente de su imperfección; tal mezquindad e imperfección es lo que llamamos infierno. La forma máxima de ser poseído por la verdad y el amor es lo que llamamos cielo; el cielo es, como veremos, la comunidad de vida del hombre con la verdad y amor divinos plenamente revelados.

III. *Cumplimiento del juicio*

El juicio hecho después de la muerte es cumplido *al instante.* No hay intervalos; el cumplimiento de la sentencia y la sentencia coinciden. El hombre se reconoce infaliblemente en la luz de Dios como quien es a los ojos de Dios, y por eso es bienaventurado o desgraciado.

La sentencia sólo puede cumplirse al principio en el alma separada del cuerpo (Cfr. § 127). Es difícil explicar cómo puede pervivir el alma sin el cuerpo, siendo así que está esencialmente ordenada a él; pero la pervivencia está más allá de toda duda. En la muerte,

el espíritu pierde el poder de configurar la materia en cuerpo humano a consecuencia de los cambios que ocurren en el cuerpo; deja de ser la forma sustancial del cuerpo. Como se distingue esencialmente del cuerpo, puede seguir viviendo sin él como persona espiritual, pero no como persona formalmente humana, corpóreo-espiritual (Feuling). Esta persona espiritual hace una vida misteriosa que escapa a nuestra experiencia. Hay que suponer que el espíritu, separado del cuerpo después de morir, recibe, por intervención divina, un modo de ser que le permite vivir y actuar sin cuerpo en el reino de los espíritus puros, aunque siga conservando la capacidad de unirse de nuevo al cuerpo.

§ 303

El infierno: Su realidad

APARTADO 1.º

DOCTRINA DE LA IGLESIA

El hombre que muere en pecado grave tiene que vivir eternamente en el estado del infierno (Dogma de fe).

En el símbolo atanasiano la Iglesia confiesa su fe en la eternidad del infierno: "A su vuelta (de Cristo) todos los hombres serán resucitados con sus cuerpos y darán cuenta de sus acciones. Y los que hayan hecho el bien entrarán en la vida eterna, pero los que hayan hecho el mal "irán al fuego eterno".

El Concilio ecuménico de Letrán del año 1211 dice: "Jesucristo ha de venir al fin del mundo a juzgar a los vivos y a los muertos, y ha de dar a cada uno según sus obras, tanto a los réprobos como a los elegidos, todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos que ahora llevan, para recibir según sus obras, ora fueren buenas, ora fueren malas; aquéllos, con el diablo, castigo eterno; y éstos, con Cristo, gloria sempiterna" (Decreto 429). La profesión de fe que el Papa Clemente IV propuso al emperador bizantino Miguel, de la familia de los Paleólogos, como condición para volverse a unir a la Iglesia occidental, contiene la proposición siguiente: "Las almas, empero, de aquellos que mueren en pecado mortal descienden inmediatamente al infierno" (D. 464). El Papa Benedicto XII dice a propósito del infierno en la Constitución "Benedictus Deus" de 1336: "Definimos además que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte bajan al infierno donde son ator-

mentadas con penas infernales, y que no obstante en el día del Juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo, para dar cuenta de sus propios actos, a fin de que cada uno reciba lo propio de su cuerpo, tal como se portó, bien o mal" (*II Cor.* 1, 10) (D. 531).

Aunque en las definiciones citadas se confiesa la eternidad del infierno, fué definida especialmente por el Concilio diocesano de Constantinopla (543) contra los discípulos de Orígenes: "Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema" (D. 211).

En estos textos no sólo se define autoritariamente que Dios ha amenazado a los impíos con el infierno eterno, sino que los portadores del magisterio eclesiástico se confiesan en nombre de toda la Iglesia a favor de la revelación del infierno. Estos textos significan, por tanto, a la vez, una exigencia hecha a todos los cristianos de la misma confesión. La exigencia contiene una admonición de gran urgencia. Su vehemencia y profundidad se manifiestan en el hecho de que los portadores del magisterio eclesiástico profesan repetidamente la revelación del infierno. El hombre continuamente atacado por la superficialidad y por la concupiscencia de la alegría desordenada en el mundo, necesita esa advertencia vehemente para no caer en los placeres desordenados ni olvidarse de Dios. Necesita recibir en las alegrías que el mundo le ofrece continuamente, a pesar de su estado caótico, un golpe de atención para no darse por satisfecho con la dicha terrena y esperar la alegría de más allá de la tierra.

La confesión de la Iglesia a favor de la revelación del infierno es la obediencia a la amenaza que Dios hace a los impíos, tal como atestiguan el AT y NT.

Apartado 2.°

TESTIMONIO DE LA ESCRITURA

I. *Antiguo Testamento*

En el AT no encontramos al principio una revelación clara del destino de los que mueren en pecado grave. El averno es el lugar para los buenos y malos. Todos los hombres tienen que descender a ultratumba, sean reyes o esclavos, malos o buenos, jóvenes o

viejos. El averno es el lugar de reunión de todos los muertos. Sus habitantes tienen una existencia de sombras. Los hombres descansan en él; se acaban los deseos de riqueza y honor. No existe el dolor, pero tampoco la felicidad. Tal estado apenas puede llamarse vida. El averno es la morada del olvido y del silencio. Los muertos no tienen ninguna actividad espiritual. Su amor y odio se extinguen. Parece que no tienen conciencia. Los parientes se reconocen a veces. A veces parece que algunos acontecimientos extraordinarios les despiertan de su sopor. Estas ideas son comunes a los creyentes viejotestamentarios hasta la época de los profetas. En los profetas y en los salmos se destaca la revelación de que los muertos buenos llegan a Dios y los malos son castigados en el averno. Isaías (66, 24) dice de los peregrinos que salen hacia el lugar de castigo en que yacen los cadáveres de los idólatras: "Al salir verán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí, cuyo gusano nunca morirá, y cuyo fuego no se apagará, que serán objeto de horror para toda carne" (*Is.* 66, 24). El lugar de horror es el valle de Hinnon (al sur de Jerusalén). Era el lugar del culto a Moloch. Desde que en tiempo de los reyes Acab y Manasés fueron ofrecidos allí sacrificios humanos en honor de Moloch, el valle estaba maldito. Las amenazas pronunciadas con tal motivo (*Ier.* 7, 32; 19, 6) fueron ocasión de que aquel valle fuera tenido por el lugar en que se abriría el infierno después del juicio final y de que su nombre se aplicara también al infierno (Gehenna). Isaías contempla en su visión los cadáveres yacentes de los idólatras. Son roídos por gusanos y nunca son terminados de devorar, el fuego les abrasa sin consumirlos. Aquí se revela la majestad invulnerable de Dios santo. Las almas de quienes permanecen insepultos y pasto de los gusanos y de las llamas, sufren en misteriosa unión con los cuerpos la vergüenza y el tormento de sus cuerpos. El tormento no tendrá fin. La visión del valle Hinnon se convirtió en símbolo del castigo de los condenados. Muchas veces más se amenaza a los ateos con castigos eternos (24, 21; 50, 11). La fe en el castigo eterno después de la muerte se hizo patrimonio común en el siglo II antes de Cristo. La conciencia de los castigos de ultratumba da fuerza para la fidelidad en los sufrimientos de esta vida (*II Cac.* 6, 26). Según el libro de la Sabiduría, los piadosos entran en el descanso de Dios y los ateos seguirán viviendo entre dolores (4, 19). Al ver la paz de los creyentes se lamentarán: "Este es el que algún tiempo tomamos a risa; y fué objeto de nuestro escarnio. Nosotros, insensatos, tuvimos su vida por locura y su fin por deshonra. ¿Cómo son contados

entre los hijos de Dios y tienen su heredad entre los santos? Luego erramos el camino de la verdad, y la luz de la justicia no nos alumbró, y el sol no salió para nosotros. Nos cansamos de andar por sendas de iniquidad y de perdición, y caminamos por desiertos solitarios y el camino del Señor no lo atinamos. ¿Qué nos aprovechó nuestra soberbia, qué ventaja nos trajeron la riqueza y la jactancia? Pasó como una sombra todo aquello, y como correo que va por la posta. Como nave que atraviesa las agitadas aguas, sin dejar rastro de su paso ni del camino de su quilla por las olas; o como ave que vuela por los aires, sin dejar señal de su vuelo; pues si bate el aire con sus alas y lo corta con la violencia de su ímpetu, y se abre camino con el movimiento de las alas, después ya no se halla señal de su paso; o como flecha que se tira al blanco, que, aunque hienda el aire, luego éste vuelve a cerrarse, y no se conoce por donde pasó. Así también nosotros, en naciendo morimos; sin dar muestra alguna de nuestra virtud, nos extinguimos en nuestra maldad" (*Sab.* 5, 3-13) Cfr. Heinisch, *Theologie des Alten Testamentes,* 244-54.

II. *Nuevo Testamento*

En el NT se completa y aclara la revelación inicial del AT. Juan Bautista subraya su llamada a penitencia, amenazando con el infierno a quienes no hagan penitencia. "Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira que llega?... Ya el hacha está puesta a la raíz del árbol; todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego" (*Lc.* 3, 7. 9; cfr. *Mt.* 3, 10. 12). Cristo revela el terrible hecho de que hay un pecado eterno. Frente a los fariseos que explican sus expulsiones de diablos como obra del diablo, dice Cristo que toda blasfemia y pecado le será perdonado al hombre por grave que sea; tan sólo los pecados contra el Espíritu Santo no serán remitidos. La perversa interpretación de la lucha de Jesús contra el poder de Satanás es un violento cerrar los ojos ante la irrupción del reino de Dios y ante el evidente testimonio de los acontecimientos. Quien peca así rechaza la revelación de Dios y la explica como obra del contradictor de Dios. No puede ser perdonado, porque se resiste a la gracia de Dios que mueve a la conversión (cfr. *Mt.* 12, 32; *Io.* 8, 21-24).

San Juan llama pecados mortales a los pecados contra el Espíritu Santo; conducen a la muerte eterna de la condenación (cfr. § 286).

Cuando Cristo promulga la ley que corresponde a la situación del mundo después de su venida, añade la amenaza de que quien la desprecie caerá en eterna desgracia. Quien llama ateo a su hermano merece el fuego del infierno (*Mt.* 5, 22). Vale la pena hacer cualquier sacrificio para librarse de la condenación. "El que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen, mejor le sería que le echasen al cuello una muela asnal y le arrojasen al mar. Si tu mano te escandaliza, córtatela; mejor te será entrar manco en la vida que con ambas manos ir a la gehenna, al fuego inextinguible, donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga. Y si tu pie te escandaliza, córtatelo; mejor es entrar en la vida cojo que con ambos pies ser arrojado en la gehenna, donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga. Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo; mejor te es entrar tuerto en el reino de Dios que con ambos ojos ser arrojado en la gehenna, donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga" (*Mc.* 9, 42-48; cfr. *Mt.* 18, 8). Algo parecido se dice en *Mt.* 5, 29: "Si, pues, tu ojo derecho te escandaliza, sácatelo y arrójalo de ti, porque mejor te es que perezca uno de tus miembros que no que todo tu cuerpo sea arrojado a la gehenna. Y si tu mano derecha te escandaliza, córtatela y arrójala de ti, porque te es mejor que uno de tus miembros perezca que no que todo el cuerpo sea arrojado a la gehenna." Para el hombre orgulloso es difícil someterse a la ley de Cristo que conduce a la salvación: "Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición y son muchos los que por por ella entran. ¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida y cuán pocos los que dan con ella!" (*Mt.* 7, 13-14). Sólo se puede escapar a la justicia mediante la conversión, de la fe y no mediante obras importantes. "Muchos me dirán en aquel día: ¡Señor, Señor! ¿No profetizamos en tu nombre, y en nombre tuyo arrojamos los demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros? Yo entonces les diré: Nunca os conocí; apartaos de mí, obradores de iniquidad" (*Mt.* 7, 22-23). A los incrédulos judíos les dice el Señor: "Os digo, pues, que del Oriente y del Occidente vendrán y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes" (*Mt.* 8, 11-12).

El miedo al infierno hace palidecer cualquier otra especie de miedo. "No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matar; temed más bien a aquel que puede perder el

alma y el cuerpo en la gehenna" (*Mt.* 10, 28). En las parábolas y ejemplos Jesús predica varias veces que después de la muerte hay dos formas de vida, una de alegría y bienaventuranza y otra de tormento y desesperación (*Mt.* 13, 24-30; 47-50; *Lc.* 14, 16-24). En la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (*Lc.* 6, 19-31) se expresa clarísimamente el contraste entre ambas formas de vida. El mundano, cuya vida no tiene más contenido que el alegre placer, que no se preocupa de los pobres que hay a su puerta tendrá que saber por experiencia que en la otra vida se cambian los papeles. Su miseria es tan grande que pedirá un poco de alivio de sus tormentos al pobre que ni siquiera conoció en la tierra. Y no puede ser ayudado. En la parábola del banquete nupcial que el rey prepara para su hijo (*Mt.* 22, 1-14) se dice de un huésped que se presentó sin la túnica nupcial. El rey manda: "Atadle de pies y manos y arrojadle a las tinieblas; allí será el llanto y crujir de dientes." Las vírgenes fatuas oyen el reproche terrible: "No os conozco" (*Mt.* 25, 1-12; cfr. *Lc.* 13, 27). Del siervo que entierra su talento se dice: "A ese siervo inútil echadle a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes" (*Mt.* 25, 30). Cfr. 24, 51; 13, 41; 22, 13. Cuando profetiza el juicio final, dice Cristo: "Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con El, se sentará sobre su trono de gloria, y se reunirán en su presencia todas las gentes, y separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos, y pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda" (*Mt.* 25, 31-33. 41. 46).

Según San Juan, Dios ha enviado a su Hijo para que los que crean en El no se pierdan, sino que tengan vida (*Io.* 3, 15; 18; 10, 28). Pero quien no cree en El no vivirá; sobre él permanecerá la ira de Dios (*Io.* 3, 36; 12, 48; 17, 12; 8, 21-24; cfr. *Apoc.* 14, 9-11; 21, 8; 20, 9).

San Pablo sólo da testimonio claro del castigo del infierno que Cristo impondrá a su vuelta. Pero se puede suponer que admite los mismos castigos en el tiempo que transcurre entre la muerte y el juicio universal. Espera que los bautizados que viven en Jesucristo participarán de la salvación (*I Cor.* 4, 5; 3, 15; 5, 5; 11, 30-32; *Rom.* 8, 1). Pero cuenta con la posibilidad de que algunos de ellos se pierdan. Todos los malos—bautizados o no bautizados—serán alcanzados por la ira de Dios (*II Thess.* 1, 7-10; 2, 3-10; *Rom.* 2, 5; 3, 5; 2, 8; 5, 9; 9, 22; *I Cor.* 3, 17; *Eph.* 5, 6; *Gal.* 6, 7; *Colos* 3, 6). Existen en dolor y tormento (*II Thess.* 1, 6; *Rom.* 2, 9). Su existencia no es vida, sino muerte (*Rom.* 8, 13;

II Cor. 2, 16; 7, 10; *Rom.* 1, 32; 6, 16-21. 23; 8, 6. 13). Su destino es corrupción y destrucción (*II Thess.* 2, 3; *Rom.* 9, 22; *Phil.* 1, 28; 3, 19; *I Cor.* 8, 11; *Gal.* 6, 8). Están excluídos del reino de Dios (*Gal.* 5, 21; *I Cor.* 6, 9; *Eph.* 5, 5). Están lejos de la vista del Señor y de la gloria de su poder (*II Thess.* 1, 9; *Rom.* 3, 23). Cfr. *Hebr.* 10, 26.

Según el testimonio de San Pedro, los falsos maestros que predican errores traicionan al Señor que les redimió y se preparan su propia condenación (*II Pet.* 2, 1). En su codicia despojarán a sus oyentes con sus falsas y engañadoras palabras. Pero el juicio no se hará esperar. Ya están juzgados y su condenación no duerme (*II Pet.* 2, 3): "Porque Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, precipitados en el tártaro, los entregó a las prisiones tenebrosas, reservándoles para el juicio." Cfr. 3, 7. 16. 17; *Sant.* 2, 13; 3, 6; *Jud.* 7.

Apartado 3.°

DOCTRINA DE LOS PADRES

En la época de los *Santos Padres* hay unánime convencimiento sobre la realidad del infierno.

Citemos algunos ejemplos:

San Ignacio de Antioquía previene a los Efesios contra la tentación de las herejías: "No os dejéis engañar, hermanos. Quienes profanen la honra de su casa, no heredarán el reino de Dios. Si han muerto quienes hicieron tales cosas según la carne ¿cuánto más merecerá la muerte quien profana la fe de Dios con una doctrina errónea, habiendo muerto Cristo por él? Quien se manche con ese pecado irá al fuego inextinguible y también quienes le escuchen" (*Carta a los Efesios,* cap. 16, 1-2). San Policarpo responde al juez que le amenaza con la hoguera y con arrojarle a las fieras (*Martirio de San Policarpo,* 10): "Me amenazas con un fuego que sólo abrasa una hora y se extingue pronto; porque tú no conoces el fuego del juicio futuro y del eterno castigo, que espera a los ateos. ¿Por qué vacilas? Haz lo que quieras". En la sección segunda de las mismas actas de mártires se dice: "Todos los martirios que ocurrieron según la voluntad de Dios fueron victoriosos y llenos de gloria; pues si somos temerosos de Dios, debemos concederle poder sobre todas las cosas. ¿Quién no va admirar su (de los mártires) nobleza, su perseverancia y su amor al Señor? Desgarrados a azotes hasta verse sus venas y su sangre, perseveraban constantes; hasta los espectadores lloraban movidos a compasión; pero ellos se elevaban hasta tal altura y fortaleza de ánimo, que

nadie gritó ni gimió y a todos nos dieron prueba de que los nobles mártires de Cristo estaban lejos de la carne a la hora de ser torturados, o mejor dicho, de que el Señor estaba con ellos y les hablaba. Dirigiéndose a Cristo despreciaron los tormentos terrestres y por una hora de dolor se libraron del castigo eterno. El fuego del bárbaro verdugo les pareció un refrigerio; pues sólo pensaban en huir del fuego eterno que no se extingue y con los ojos de la fe veían los bienes que esperan a los que son perseverantes" (Cfr. San Irineo, *Contra las herejías* 4, 39; San Ambrosio, *Comentario a San Lucas* 7, 20).

Respecto a la *cuestión de la especie de penas del infierno* hubo en la época de los Santos Padres una serie de ideas que se apartaban de la doctrina común. Orígenes defendió la opinión de que las penas del infierno no son eternas. Su doctrina fué condenada por un Concilio diocesano de Constantinopla (543). Parece que el Papa Vigilio confirmó la condena. Pero las ideas de Orígenes se habían difundido ya y fueron defendidas a veces por honorables Padres de la Iglesia (San Gregorio de Nisa, San Ambrosio). Sin embargo la mayoría de los Padres las rechazaron. San Agustín da cuenta hacia 420 de distintas ideas sobre el infierno que estaban en curso por entonces. Unos creían que todos los pecados eran expiados en vida o después de morir; otros esperaban la salvación de todos por intercesión de los santos; Dios no condenará a nadie a las penas del infierno gracias a la intercesión de los Santos. Había un tercer grupo que creía que ningún bautizado—ni siquiera los herejes—, se condenaba. El bautismo y la participación del cuerpo eucarístico de Cristo eran—según la misma Escritura—, garantía de la vida eterna. Otros limitaban la salvación a los bautizados en la Iglesia católica, que aunque cayeran en ateísmo e idolatría no serían condenados eternamente, sino sólo a penas dolorosas y largas. Otros creían que los que perseveraran en la fe católica se salvarían, aunque murieran en pecado grave. Otros creían que sólo se condenarían los despiadados (*Ciudad de Dios*, cap. 21, sec. 17, 22). Tales ideas fueron defendidas en el Norte de Africa, España, Francia e Italia en nombre de la misericordia divina y de la virtud salvadora de la fe en Cristo. San Agustín condenó todas esas ideas como contrarias a la Escritura. "Después del juicio final unos no querrán y otros no podrán pecar; ya se acabó toda posibilidad de morir. Los unos viven en la vida eterna una vida verdaderamente feliz, los otros seguirán siendo desventurados en la muerte eterna, sin poder morir: ni unos ni otros tendrán fin... La muerte eterna de los condenados no tendrá fin y el castigo común a todos consistirá en que no podrán pensar ni en el fin, ni en la tregua ni en la disminución de sus penas" (*Enchiridion*, capítulo 29, secciones 111 y 113).

La *razón* sin la Revelación no concedería la existencia del infierno eterno. Pero puede, iluminada por la fe, resolver las objeciones que se hagan contra el misterio del infierno y demostrar que la eternidad del infierno no está en contradicción con el verdadero concepto de Dios, ni con su amor, santidad y justicia. Cumple esta misión penetrando y aclarando la revelación de la esencia del infierno.

§ 304

Esencia del Infierno

Ni la Sagrada Escritura, ni la tradición oral, ni el magisterio eclesiástico, que interpreta ambas fuentes de la fe, dan una descripción amplia del infierno. Su esencia puede deducirse, sin embargo, de la descripción que dan la Escritura y la Tradición del estado de lejanía de Dios. En ningún caso puede rechazarse como curiosidad desautorizada el que la teología católica se preocupe de la esencia del infierno. Pues la reflexión sobre el infierno no es más que el intento de una autocomprensión teológica del hombre que llega hasta los últimos abismos.

Vamos a palpar paso a paso la terrible realidad del infierno. Tenemos que empezar diciendo que el infierno es un misterio; es el misterio del pecado, porque es efecto del pecado mortal. El cielo es la plenitud de la unión con Dios y el infierno es la plenitud del pecado. Al intentar explicar racionalmente la esencia del infierno no hay que olvidar que en definitiva es inexplicable. Las afirmaciones que hagamos son—como todas las de la Teología—analógicas. Esto significa que competen al infierno de manera parecida a como competen a las realidades de experiencia a que aluden, pero a la vez esos dos ámbitos significativos—el teológico y el empírico—son más desemejantes que semejantes.

Apartado 1.°

EL INFIERNO Y EL PECADO MORTAL

Si el infierno es realización y efecto del pecado, tiene importancia fundamental para su comprensión analógica saber qué es el *pecado grave*. Ya hemos dicho lo más importante sobre este tema en el tratado de la Penitencia. Para las explicaciones siguientes nos remitimos a lo dicho allí. Como resultado de las reflexiones sobre la esencia del pecado grave podemos decir que es una lesión

de la ley de Dios hecha libremente y contra la conciencia del bien en una ocasión importante para la instauración del reino de Dios. El pecado es aversión o apartamiento de Dios y conversión a las criaturas contra la voluntad de Dios. Es una autoafirmación del hombre hecha contra la voluntad divina. Es expresión del orgullo y egoísmo humanos.

I. *El pecado*

a) *Generalidades*

El pecado es descrito como la salida del hijo de la casa paterna (*Lc.* 15, 11-32). El pecador se aparta de Dios. Abandona el amor y la verdad para vivir en la lejanía de Dios, en el mundo, sea en su placer, sea en su fango. El pecado es falta de ley, contradicción a la voluntad de Dios. La profundidad de esta contradicción se manifiesta cuando pensamos que el hombre sólo puede existir mientras es soportado por el amor de Dios. En el pecado se rebela contra su propio fundamento personal. En él pierde en cierto modo el suelo que lo sustenta.

En el pecado el hombre se sustrae a la soberanía de Dios y obra como que fuera su propio Señor. Se apropia una autonomía que sólo a Dios compete. Se hace a sí mismo centro y medida de sus pensamientos y anhelos. Falsea su plena dependencia de Dios convirtiéndola en independencia perfecta. El pecado es, por tanto, mentira. Quienes lo cometen caen en la servidumbre del demonio, padre de la mentira (Evang. y epístolas de San Juan). Según San Pablo, el pecado es la lesión de la majestad divina y además la activa resistencia del hombre contra Dios; del hombre que no es igual a Dios, pero que quiere disponer de sí mismo; el pecado es incluso enemistad contra Dios. Como Dios encuentra al hombre en Cristo, la enemistad contra Dios se convierte en enemistad contra Cristo. Como el pecador no puede soportar el reino de Dios que Cristo instituyó y proclamó, se defiende y se opone a Dios que le llama en Cristo. Trata de mantener a Cristo alejado de sí. Los contemporáneos de Cristo llevaron este intento hasta condenarlo a muerte y ajusticiarlo. La tendencia a matar a Dios está en todos los pecados mortales. San Pablo puede decir que el pecador crucifica de nuevo a Cristo. Lo crucifica, porque está dominado por la misma disposición de ánimo que los jueces y verdugos de Cristo. El pecador se revuelve, por tanto, contra el hecho de que Dios exista. Se

escandaliza de la existencia de Dios. Niega a Dios el derecho a existir. Como se dirige contra el derecho a vivir del tú divino, lesiona la dignidad personal de Dios. El pecado se manifiesta, por tanto, como ofensa de Dios. En nuestra experiencia diaria contamos entre las más graves faltas el hecho de que un hombre lesione no sólo una cosa, sino el derecho a la vida de un hombre. Esta lesión del derecho a la vida de una persona humana alcanza en el pecado una terrible culminación, porque en él se ataca y se niega el derecho a la vida de la persona que fundamenta el derecho a la vida de todas las personas creadas.

La contradicción a Dios, que llama a los hombres en Cristo, es también contradicción a la Iglesia, cuerpo de Cristo, y a los hombres unidos a Cristo, e incluso a toda persona humana.

La fe nos enseña a ver así el pecado. La esencia del pecado percibida en la fe fué revelada por Cristo y su obra.

Todas estas indicaciones afectan únicamente al pecado mortal. La Escritura conoce también pecados que no son una salida de la casa paterna ni destruyen la unión con Dios. Tampoco en una familia se rompe la paz por algunos pequeños desórdenes y disensiones, mientras que las importantes y decisivas diferencias de opinión matan la vida familiar. Véase vol. VI, § 268.

b) *Desarrollo teológico*

La teología se ha esforzado por encontrar caracteres más determinados para distinguir el pecado mortal, que alcanza su figura desnuda en la forma de vida del infierno, y el pecado venial. Como el valor de la acción humana está determinado tanto por el objeto como por la disposición de ánimo del agente, se puede decir que para un pecado mortal se necesita un objeto importante y plena entrega del hombre a la acción que ofende a Dios. Este implica, por su parte, el pleno conocimiento de la situación y el pleno consentimiento de la voluntad.

1. *Contenido de la acción*

aa) Por lo que respecta, en primer lugar, al contenido de la acción humana, hay que observar que el hombre sólo puede pecar en las cosas de este mundo. No hay pecado en el vacío. Incluso los

pecados que nosotros llamamos puramente espirituales ocurren en las cosas y con las cosas de este mundo. Cuando el hombre se aparta de Dios, se convierte a las cosas de este mundo, y las venera como debía venerar a Dios. En las riquezas, en el placer, en el poder ve el supremo valor que el creyente y piadoso ven en Dios. Todo pecado es, por tanto, abuso de la criatura. Mientras que el hombre debería administrar y configurar el mundo en obediencia a Dios, el pecador lo usa con soberbia egoísta y antidivina, como que fuera su Señor; lo venera como que fuera un Dios. La divinización de sí mismo y la divinización del mundo se condicionan y apoyan recíprocamente.

Con ayuda de la relación del pecador a las cosas de este mundo se puede determinar un orden de rango dentro de los pecados. El pecado se puede medir por la magnitud del valor que el hombre lesiona en su pecado. Cada cosa tiene su puesto, su grado y su rango dentro de la totalidad de la creación. La creación representa un orden de valores puesto por Dios mismo. Las cosas tienen entre sí múltiples relaciones. Cuanto más importante es un objeto o una serie de objetos en la creación y para la totalidad de la creación, en definitiva, para el reino de Dios, tanto más grave es su lesión. Sobre el grado de valor de un objeto decide en último término la fuerza de su participación en la gloria de Dios y la energía con que la revela y representa. Dios se ha representado a sí mismo en cada cosa del mundo. Compromete, por tanto, en cada una de ellas, su amor y poder, su grandeza y su gloria. En cada cosa creada y detrás de ella se alza Dios como garantía de su existencia y de su esencia. La lesión de una criatura significa, por tanto, un golpe contra Dios, una ofensa a Dios. La relación de la criatura al Padre pasa por Cristo, cabeza de la creación. Es la gloria, el amor y la santidad de Cristo, lo que irradia la creación a los ojos del creyente. Cuanto más importante es un objeto para la totalidad de la creación, para la edificación del reino de Dios, para la revelación e imposición del dominio de Dios, tanto más gravemente es ofendido Dios por su lesión y destrucción. Pues cuanto más poderosamente manifiesta un objeto la gloria de Dios en el mundo, con tanta más fuerza y vida llama Dios al hombre, cuando le confía tal objeto; tanto mayor es la responsabilidad del hombre, tanto más pesa la desobediencia a la llamada de Dios y tanto más grave es el desorden provocado por la lesión. Como los Sacramentos revelan la gloria de Dios más claramente y contribuyen a la imposición del reino de Dios más que las cosas que sirven a la vida natural, la lesión de

los signos sacramentales, por ejemplo, del pan eucarístico, significa una ofensa a Dios mucho más grave que la temeraria destrucción de las demás cosas. Como el hombre unido a Dios está sobre todas las cosas no personales, su aniquilación es uno de los pecados más graves. Y por la misma razón la destrucción de la vida sobrenatural es más grave que la destrucción de la vida natural.

bb) Estas reflexiones sobre la importancia del objeto del pecado no nos llevan a seguridad plena. En efecto, ahora surge la cuestión de cuándo se puede decir de un objeto que tiene gran importancia para el orden total. De algún modo es contestada por la Sagrada Escritura. Según ella, Cristo habla de pecados que no se perdonan ni en esta vida ni en la otra. Según Cristo, hay, pues, pecados eternos. Son los pecados contra el Espíritu Santo, es decir, los pecados de quien rechaza conscientemente y de propósito a Cristo, que es el Salvador y Redentor enviado por el Padre a la historia. La rebelión contra Cristo pertenece, por tanto, a los pecados que condenan al hombre al infierno. Véase *Mt.* 12, 31; *Mc.* 3, 29; *Lc.* 12, 10.

Lo que Cristo llama pecado contra el Espíritu Santo aparece en San Juan como pecado de muerte. Sobre ello ya hemos dicho lo más importante. Para San Juan, el pecado de muerte es semejante al pecado de incredulidad. En su conversación de despedida Cristo explica que el Espíritu Santo, que vendrá junto a los suyos como representante invisible de El, aparecerá ante el Padre como acusador del mundo (*Io.* 16, 9). Acusará al mundo de ser pecador. El pecado del mundo a que Cristo se refiere es la incredulidad. Pues en este contexto entiende por mundo la sociedad de los incrédulos, es decir, de los hombres que se rebelan contra Cristo y su Evangelio, que no quieren dejarse salvar por él, sino que quieren ayudarse a sí mismos con su orgullo ateo y antidivino. Estos hombres que viven en rebelión contra Cristo son acusados por el Espíritu Santo ante el Padre. El Espíritu Santo es un acusador inexorable. Contra sus acusaciones no hay disculpa. Convence a los incrédulos de la culpa de que los acusa ante el Padre. Tendrán que oír, por tanto, la sentencia de Dios que los condene.

Según San Juan, sólo existe un pecado mortal, el pecado de la incrédula negación de Cristo. Cierto que conoce también otros pecados, pero son tales que se puede decir de sus autores que no pecaron. No pecaron, en efecto, de este modo gravísimo y fatal (*I Io.* 3, 9). El pecado de muerte, es decir, el pecado de incredulidad es,

según San Juan, el pecado radical. Se manifiesta de múltiples modos. La tesis del Apóstol de que sólo hay un pecado no se convierte, por tanto, en una carta franca para pecar. Lo que quiere decir con ello es que prácticamente en todo pecado grave se manifiesta la incredulidad frente a Cristo. La incredulidad tiene múltiples figuras. Las llamamos pecados graves. Cada uno de ellos es una manifestación de la incredulidad.

El apóstol San Pablo enumera una serie de esas manifestaciones de la incredulidad práctica en sus catálogos de vicios. Ya hemos hablado de ello. Según San Pablo, excluyen del reino de Dios la impureza, idolatría, blasfemia, embriaguez, robo, disensión, enemistad, ira, asesinato, etc. (*I Cor.* 6, 9; *Eph.* 5, 5; *Gal.* 5, 19-21). En la antigua Iglesia eran sometidos a penitencia eclesiástica los pecados graves enumerados por San Pablo. En algunos casos había dudas. En la cuestión de qué es pecado grave, el conocimiento teológico ha hecho una evolución hasta las ideas ofrecidas hoy en el magisterio ordinario de la Iglesia. Vol. VI, § 268.

2. *Disposición de ánimo*

Por muy importante que sea el objeto para la acción, es la disposición de ánimo lo que decide del valor salvador de la acción humana. Sería fatal equiparar pecado mortal e importancia del contenido de la acción humana. Sólo se comete pecado mortal cuando el agente es claramente consciente de la importancia del objeto en el momento de su acción, es decir, cuando oye la llamada de Dios y se niega a ella por libre desobediencia. Cuando la oposición a la voluntad divina no hace más que tocar fugitivamente la conciencia o el hombre comete la acción contraria a Dios sólo con medio corazón, no comete pecado mortal que merezca el infierno. Se podría suponer, ciertamente, que normalmente un objeto importante siempre penetra en la conciencia del hombre con toda su importancia y es reconocido en todo su alcance, y que la decisión se hace con todo el corazón. En vista de una situación importante, el hombre es normalmente excitado y sacudido de tal forma, que es forzado a una postura clara. Pero también es posible pensar que a consecuencia de la ceguera de su espíritu y de la pereza de su corazón no vea todo el alcance de una situación importante y se decida, por tanto, solamente en la superficie y no en los estratos profundos de su yo. Y a la inversa, la plena aversión de Dios puede inflamarse también

en un objeto insignificante. También él puede dar ocasión al apasionado corazón humano de rebelarse contra Dios y perderlo.

Como resultado de nuestras reflexiones sobre la esencia del pecado mortal podemos comprobar que es la lesión de la ley de Cristo hecha con libre voluntad y contra un saber mejor en una ocasión importante para la instauración del reino de Dios. Es, por tanto, la aversión de Dios y conversión antidivina a las criaturas. Es expresión y realización de la antidivina autoafirmación del hombre. El orgullo humano puede manifestarse en la obstinación y en la debilidad. También la debilidad del corazón puede seducir al hombre a apartarse de Dios con ateo egoísmo y a preferir las cosas creadas al Dios que las creó. Véase vol. VI, §§ 263 y 268.

II. *El infierno como afirmación antidivina*

1. Al morir, el pecado mortal cometido en la vida y no arrepentido se convierte en estado inmutable. Quien muere sin arrepentimiento, en pecado mortal, vivirá eternamente en él. Tal vez se pueda suponer que en el momento de la muerte Dios concede al hombre la posibilidad de decidirse a su favor o en contra de El. Esta decisión es definitiva.

En todo caso, el pecador grave ve inmediatamente después de la muerte su estado con una claridad como jamás había tenido durante su vida. Ve en cierto modo el pecado en su pura figura, en la medida en que el hombre puede penetrar su oposición a Dios. Pero no se aparta del pecado. Persevera en él. Se queda en su voluntad pecadora. No acaba de afirmarse orgullosamente contra Dios. Se estaciona para siempre en su autoafirmación antidivina. Se endurece en su voluntad de pecado. Se petrifica en ella. Continúa, por tanto, sin fin la autoafirmación contra Dios que comenzó en la vida. Se puede preguntar si podría apartarse del pecado. El pecador tendría posibilidad metafísica de ello, porque la libertad es inseparable del hombre, sin embargo, le falta la posibilidad psicológico-existencial, porque le falta la gracia de la conversión.

La obstinación y endurecimiento en la autoafirmación antidivina no será fundada después de la muerte por un nuevo acto de voluntad. El condenado no puede decir: Me libero de mi autodivinización, y decidirse en realidad en un nuevo acto pecaminoso por la autodivinización diciendo: "No quiero inclinarme a Dios ni adorarle eternamente." Tal decisión nueva a favor de una vida alejada

de Dios no ocurre después de la muerte, sino que el pecador permanece en la decisión tomada durante la vida. No elige de nuevo la forma de vida del ateísmo, sino que se mantiene en la ya elegida.

2. No puede decidirse ya a favor de Dios, porque Dios no le da la gracia de la conversión. Como el condenado está petrificado en su pecado y quiere vivir siempre en él, no siente la negación de la gracia de la conversión como signo de falta de misericordia por parte de Dios. Pues no quiere convertirse. Visto desde Dios, la razón de la incapacidad de convertirse del condenado consiste en la negación de la gracia, y desde el punto de vista humano aparece como falta de voluntad de conversión. Al condenado le es concedido vivir del modo que desea: en lejanía de Dios, en autoafirmación antidivina, en ateo orgullo.

3. En la historia de la teología se ha defendido a veces la opinión de que la autoafirmación contra Dios se convierte en el infierno en odio a Dios. A favor de esta idea parece hablar el hecho de que el pecador posee después de la muerte un conocimiento de sí más profundo y amplio que durante la vida y que posee también un conocimiento de Dios mayor que en su vida de peregrinación. Se posee a sí mismo con fuerza y visión incomparablemente mayores que en el transcurso de su peregrinación terrena, pues se ve a la luz de Dios. Cierto que no puede contemplar a Dios, pero se valora a sí mismo y valora sus pecados con la medida de Dios. En consecuencia, se rebela contra Dios con mayor compromiso de su yo que el que le era posible durante su vida terrena. Esta visión no implica que el hombre cometa nuevos pecados después de la muerte, sino que a consecuencia de su nueva situación y de la perfecta claridad de ella desarrolla su disposición de ánimo pecaminosa hasta su forma plena y madurada.

Esta tesis no debe ser confundida con la opinión de que sólo el odio formal a Dios lleva al infierno. Tal doctrina es errónea y fatal. Pero es distinta de ella la opinión de que todo pecado grave se convierte por necesidad psicológica, después de la muerte, en odio a Dios, odio cuyo germen está en todo pecado mortal, pero cuyo grado de intensidad es diverso en cada uno de los pecados graves.

4. El condenado realiza justamente la posición opuesta de la de los salvados: lo opuesto de la adoración. Mientras que el cielo es eterna adoración, el infierno es rebelión eterna. A consecuencia

de su rebelión contra Dios el condenado perderá también todas las demás disposiciones de ánimo buenas. Sobre todo se verá vacío de amor, porque se rebela contra el amor que es Dios. Bernanos (*Diario de un cura de aldea*) describe el estado de la falta absoluta de amor de la manera siguiente: "El más miserable de los hombres, aunque crea que ya no ama, conserva todavía la capacidad de amar. Incluso en nuestro odio resplandece todavía. E incluso el demonio menos atormentado se dejaría diluir como en una luminosa mañana vencedora en lo que nosotros llamamos desesperación. El infierno es el no amar ya. No amar ya suena algo así... como que no existiera ya nada. Para un hombre que vive, no amar ya, significa amar menos o amar otra cosa. ¿Y si pudiera desaparecer totalmente esta capacidad que parece inseparable de nuestro ser e incluso parece constituir nuestro ser mismo, porque hasta la comprensión es una especie de amor? No amar ya, no comprender ya y vivir, sin embargo... ¡Qué milagro incomprensible! El error común a todos consiste en conceder a esas criaturas abandonadas algo de nosotros mismos, algo de nuestra continua movilidad, cuando en realidad están fuera del tiempo y fuera del movimiento para toda la eternidad. Si Dios nos tomara de la mano y nos llevara hasta uno de estos monstruos dolorosos, ¿en qué lenguaje le hablaríamos, aunque hubiera sido en otro tiempo nuestro amigo más fiel? Si un hombre que vive todavía, igual a nosotros, el último de todos, inútil entre los inútiles, fuera arrojado tal como es en un barranco de fuego, querría compartir su suerte e intentaría arrebatarlo de su verdugo. ¡Compartir su suerte!... La desgracia, la incomprensible desgracia de estas piedras calcinadas que en otro tiempo fueron hombres es precisamente el no poseer nada en que se pueda tener parte."

Al. Winklhofer (*o. c.*, 90) dice en el mismo sentido lo siguiente: "Allí no hay ya comunidad porque en el condenado no hay nada bueno que haga buscar a los demás. Atadas las manos; esto significa falta de proximidad confiada; atados los pies: jamás caminará fraternalmente hacia otro; y tinieblas en torno suyo: nadie existe ya para él; no ve ya; cada uno odia por su cuenta; cada uno sufre por su cuenta; las tinieblas les cierran perfectamente en sí mismos. No tiene nada que pueda dar; pero tampoco a él le puede dar nada nadie; y su lenguaje son los aullidos, la voz animal de quien ha desdeñado ser hombre, y el crujir de dientes, gesto de quien se quiere destruir a sí mismo en irritada furia. No habla (*Mt.* 22, 13-14). La última soledad. El estado del absoluto sin sentido e inutilidad de su existencia. Sólo que precisamente por el

absoluto sin sentido y vacío de su existencia sigue glorificando terriblemente la idea de la creación de Aquel a quien odia y que lo creó de forma que sin El no puede ser bienaventurado en la eternidad. El mundo y la vida continúan sin él. Lo que de bueno perviva todavía en el mundo, aunque fuera obra suya, le ha sido expropiado; nada tiene que ver ya con él. ¡Un árbol, del que tal vez en otro tiempo cayeron frutos deliciosos, pero del que él mismo se ha separado, deshojado, cortado y arrojado al fuego! Su morada no es la creación glorificada, sino una pequeña parte de la misma no glorificada, tal vez vaciada: el fuego."

Apartado 2.°

EL INFIERNO COMO LEJANIA DE DIOS

I. *El infierno como inacabamiento*

Por estas reflexiones podemos intentar determinar la terribilidad de la forma de existencia infernal. Si el pecado es aversión de Dios y desordenada conversión a las criaturas, el condenado tendrá que padecer un doble horror. El uno proviene de la lejanía de Dios, el otro de la desordenada conversión a la creación (*poena damni, poena sensus*).

En este capítulo vamos a tratar de la lejanía de Dios. Los condenados no pueden contemplar a Dios. Están apartados de su proximidad. Son arrojados de la comunidad con El. No les está permitido sentir el amor y la verdad. Les está negado lo que para los salvados es la mayor felicidad: el encuentro con el amor y la verdad personales. Así es descrito el infierno en la Sagrada Escritura. Los condenados viven lejos de la gloria de Dios. Tienen que oír de El las palabras "Apartaos de mí" (*Mt.* 25, 41). Estas palabras pesan para siempre sobre su vida. Son apartados para siempre del amor de Dios con poder irresistible. Son apartados, por tanto, de la luz y de la alegría, pues Dios es la luz y la alegría. Tienen que vivir en las tinieblas, en el frío y en la oscuridad. Dios no conoce a los condenados (*Mt.* 25, 12). No quiere saber nada de ellos. El rostro de su amor permanece apartado de ellos. Y así, al apartamiento del hombre respecto a Dios corresponde el apartamiento de Dios respecto al hombre.

Basándose en sus experiencias, el pecador podría sospechar, mientras vive en la tierra, que la lejanía de Dios no es un estado del todo insoportable, puesto que durante su vida terrena no siente la contradicción a Dios que hay en el pecado como la máxima desgracia. Sin embargo, tal "esperanza" sería una fatal ilusión. Durante la vida terrena el hombre puede engañarse sobre su estado de pérdida de Dios con las alegrías de los bienes y valores transitorios de la tierra. En la vida terrena le ayudan muchos consoladores y consoladoras. La gloria del mundo le encubre misericordiosamente el horror de la pérdida de Dios. Pero en el estado del infierno siente su contradicción a Dios con terrible y suprema claridad. Su estado no le será ya velado por nada, pues ya no dispone de ningún bien criado. Al morir ha tenido que abandonar el mundo, al despedirse se ha alejado de él. Mientras que en su vida terrena lo violentaba para placer suyo, en lugar de administrarlo en obediencia a Dios, ahora es abandonado por él a la soledad. Tiene que padecer, por tanto, la lejanía sin velos ni encubrimientos.

Esta vivencia significa para él un horror sin medida, pues por su esencia más íntima está ordenado a Dios. Su ser más íntimo está sellado por el origen divino; está emparentado con Dios; por eso tiende hacia El. La ordenación de su ser a Dios penetra en su conciencia y se manifiesta como anhelo de Dios. El yo humano tiende con todo el corazón hacia Dios, hacia la verdad y hacia el amor. Aunque en sus días terrenos el hombre se hubiera dedicado a odiar y mentir y hubiera sepultado el auténtico anhelo de su corazón, ahora irrumpe de nuevo en la hora en que se desvela la verdadera situación, aunque sea sólo a modo de egoísmo y sin amor. Véanse §§ 105, 125 y 190. Dios ha dispuesto que para los hombres sólo haya cumplimiento y acabamiento de su ser en la participación de su propia vida trinitaria. Véanse §§ 113 y 183.

Como sólo Dios puede llenar el ser del hombre y calmar su anhelo, el corazón humano permanece inquieto mientras no está junto a Dios. El hombre siente la unión con Dios como cumplimiento de su ser, como habitar en la casa del Padre (*Io.* 14, 2).

El inacabamiento del condenado debe ser entendido ontológica y existencialmente, metafísica y psicológicamente. El condenado sigue siendo hombre, pero es para siempre un resto humano. Se sabe y se siente como tal. Con ardiente anhelo desea ser liberado de este estado. Sabe que sólo Dios puede salvarlo. Lo anhela con todo el poder de su ser humano, aunque a la vez odia a quien es su creador y Señor, a quien no quiere someterse. Tiene un anhelo inútil y es-

téril. El condenado no realiza el anhelo del amor, sino el anhelo del egoísmo. En el fondo incluso en su anhelo se busca a sí mismo. Eternamente sigue estando inmaduro y tiene que vivir su propia inmadurez con espíritu despierto.

II. *El infierno como hastío*

La pérdida de Dios da desasosiego, inseguridad, inacabamiento, falta de cobijo en la vida humana. Nietzsche (*Fröhliche Wissenschaft*, en *G. W.*, 1906, VI, 1897) ha visto este estado en toda su terribilidad y lo ha descrito conmovedoramente: "¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que al claro mediodía encendió una candileja, corrió al mercado y gritó inacabablemente: "¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!" Como allí precisamente se reunían muchos que no creían en Dios, provocó una gran carcajada. "¿Está loco?", decía el uno. "¿Se ha perdido como un niño?", decía el otro. "¿O juega al escondite? ¿Nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado, emigrado?" Así gritaban y se reían tumultuosamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. "¿Dónde está Dios?", gritó. "Voy a decíroslo: lo hemos matado, vosotros y yo. Todos somos sus asesinos. ¿Pero cómo lo hemos hecho? ¿Cómo pudimos bebernos el mar? ¿Quién nos dió la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando separamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora la tierra? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente en el vacío? ¿Y hacia atrás, hacia el lado, hacia adelante, hacia todas las partes? ¿Hay todavía arriba y abajo? ¿No vagamos por una infinita nada? ¿No nos alienta el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No anochece continuamente y es siempre otra vez de noche? ¿No tenemos que encender candilejas al mediodía? ¡Dios ha muerto: Dios está muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo consolarnos, nosotros, asesinos entre todos los asesinos? Lo más santo y poderoso que el mundo poseía hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará la sangre? ¿Con qué agua podremos limpiarnos? ¿Qué expiación celebraremos, qué santos juegos nos inventaremos? ¿No es la grandeza de esta acción demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que convertirnos en Dios nosotros mismos, para ser dignos de ella? Jamás hubo acción más grande, y todo el que nazca después de nosotros pertenece por esta acción a una historia más alta que todas las historias anteriores." Aquí calló el hombre loco y

miró de nuevo a sus oyentes: también ellos callaron y le miraron extrañados. Finalmente él arrojó su candileja al suelo, que se hizo trozos y se apagó. "Vengo demasiado pronto—dijo después—, no he llegado a tiempo." Este enorme suceso está todavía de camino y viaja, todavía no ha entrado en los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, las acciones necesitan tiempo, incluso después de ser hechas, para ser vistas y oídas. Esta acción es para ellos más lejana que las más apartadas estrellas, y, sin embargo, ellos mismos la han hecho." Se cuenta también que el loco entró el mismo día en diversas iglesias y cantó en ellas su *Requiem aeternam* a Dios. Sacado de ellas y obligado a hablar, contestó sólo esto: "¿Y qué son estas iglesias sino fosas y mausoleos de Dios?" La pérdida de Dios es vista y descrita por Nietzsche como soledad y desvalimiento. Lo que llamamos pecado aparece aquí en su verdadero aspecto: el hombre no quiere que Dios exista. La razón de ello es dicha también. "En el valle *Muerte a Golpes* se encuentra Zaratustra al más feo de los hombres. "Bien te conozco—le dice con voz airada—, eres el asesino de Dios. Déjame seguir. Tú no soportas a quien te vió siempre de pies a cabeza, tú, el más feo de los hombres. Te has vengado del testigo." A lo que el más feo de los hombre contestó: "... Adivinas cómo se siente el que lo mató. ¡Quédate! Y si quieres seguir, impaciente, no sigas el camino que yo llevé. El camino es malo... Te prevengo incluso de mí mismo. Has adivinado mi mejor, mi peor enigma, a mí mismo y lo que hice. ¡Pero tenía que morir! Miraba con ojos que lo ven todo. Veía la hondura y las raíces del hombre, toda su encubierta ignominia y fealdad... Un Dios que todo lo veía, incluso al hombre, tenía que morir. El hombre no soporta que viva un testigo así" (*Also sprach Zarathustra*, VII, pág. 382).

En este texto se ve el abismo del infierno. La lejanía de Dios significa una contradicción con el ser humano. El no a Dios es un no al verdadero núcleo esencial propio. Pues el hombre es imagen de Dios y sólo puede entenderse y afirmarse con sentido cuando se acepta de manos de Dios como imagen suya. Quien se rebela contra Dios se hace a *sí* mismo violencia. El condenado vive por tanto en contradicción consigo mismo en su núcleo más íntimo. Siente esa contradicción como disolución interna y hastío de la vida. El condenado no puede sustraerse a ese hastío, sino que tiene que soportarlo para siempre. Tiene que soportar no llegar jamás a completar su propio ser. El infierno es, desde el punto de vista psicológico, la experiencia del eterno e ineludible inacabamiento del propio ser, funda-

do en el apartamiento de Dios. Ese inacabamiento eterno significa para el condenado un tormento inimaginable. Es tan terrible, porque el corazón humano es un grito hacia Dios. El hombre se queda en una obra incompleta mientras no se es concedida la unión con Dios.

El ardiente anhelo del condenado no puede ser aplacado jamás porque no puede librarse de su actitud antidivina, porque no puede dirigirse jamás a Dios con amor a consecuencia de su obstinación. Mientras que podemos describir el estado del cielo como eterno comer y beber, el estado del infierno es hambre eterna y eterna sed. Como el condenado no puede alcanzar la comunidad con Dios, tiene que vivir eternamente en la soledad. Como no puede existir en diálogo con el amor, está condenado al eterno mutismo. No tiene idioma alguno. Como no puede abrirse a nadie, se siente atado.

III. *El infierno como desesperación*

Ya en esta vida puede el hombre caer en la desesperación, cuando le es inaccesible la persona humana amada y anhelada. El seguir viviendo puede parecer entonces absurdo e inútil. En la literatura este estado ha sido descrito en las penas del joven Werther (H. Schöffler, *Das Leiden des jungen Werther*). De un modo inimaginablemente más agudo se apodera la desesperación de quien es arrojado sin esperanza alguna a la amarga soledad eterna, a que el pecador es condenado, o mejor se condena a sí mismo. Con todas las fuerzas de su corazón anhela el condenado la verdadera vida, sin que pueda alcanzarla jamás. Por eso su existencia le parece absurda. Tiene que soportar este sin sentido y desesperanza con vigilante conciencia. No puede huir de ellas suicidándose o durmiéndose. Ni en la locura ni en el desmayo se le concede salvación alguna de su tormento. Tiene que soportar una vida que ya no es vida, porque le falta totalmente lo que nos parece ser inseparable de la vida: el amor y la esperanza. No carece sólo de esta o de aquella esperanza, sino de toda esperanza. No tiene futuro, sino sólo un presente eternamente igual, eternamente horroroso. Cuando en la vida terrena se nos hunde una esperanza tras otra, siempre nos agarramos a alguna. Cuando se oscurece cada vez más el horizonte del futuro, nos volvemos continuamente hacia un futuro nuevo. Pero el condenado no tiene esos consuelos.

Como le falta Dios tiene que resistir sólo consigo mismo. Antes hemos visto ya que la soledad es un estado terrible para el hombre. Véase vol. I, pág. 80.

Pascal dice sobre ello lo siguiente (Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, pág. 86): "Los hombres tienen un secreto instinto que los impulsa a buscar distracción y ocupación en las cosas exteriores. Procede del sentimiento de sus continuas mezquindades. Pero también tienen otro secreto instinto que ha quedado de la grandeza de nuestra primera naturaleza que les hace conocer que la dicha está en realidad en el sosiego y no en el tumulto. De estos dos instintos contradictorios nace en ellos un confuso impulso que se oculta ante su mirada en la profundidad del alma y los impele a tender al sosiego a través del desasosiego y a creer siempre que llegarán a la satisfacción que les huye, cuando superen estas o aquellas dificultades que ahora justamente están a su vista... Pero cuando las han superado, el sosiego mismo se les hace insoportable, pues o se piensa en la miseria en que se está ya, o en la que nos amenaza. Y aunque uno lograra estar asegurado en todos los aspectos, no terminaría el aburrimiento de ascender desde la propia figura esencial del hondón del corazón, donde tiene sus raíces naturales, y llenar al espíritu de su veneno... Por eso los hombres aman tanto el ruido y el movimiento; por eso significa un tormento tan terrible la cárcel; por eso es una cosa incomprensible el placer de la soledad. Y lo que en definitiva convierte la posición de los reyes en la más feliz de todas, es el hecho de que todos se esfuerzan por distraerlos y procurarlos toda especie de placeres. El rey está rodeado de gentes, que no piensan en otra cosa que en distraer al rey e impedirle con ello que piense en sí mismo. Pero cuando piensa también es desgraciado, por muy rey que sea."

El condenado es para sí mismo asco y aburrimiento. Siente un inevitable hastío, tiene que resistir un insuperable vacío.

IV. *El infierno como soledad*

La lejanía de Dios significa, como hemos visto, una terrible soledad. De esa soledad no le puede librar la compañía de los demás condenados. Es cierto que los condenados están unidos por su común rebelión contra Dios, pero esa rebelión se convierte en odio de unos contra otros. La imperfección del condenado implica que el amor de Dios nada tenga que ver con él; por eso es incapaz de amar; no puede pronunciar ya palabras de amor; es mudo frente a Dios y es mudo también frente a los compañeros de condenación. Hasta se puede preguntar si los condenados tendrán noticia unos de otros. Tal vez

hay que decir que ningún condenado sabe si tiene compañeros. Caso de que esta tesis fuera cierta, la soledad del infierno estaría totalmente cerrada. Pero aunque el condenado sepa que tiene compañeros de condenación no los conoce. Todos son para él desconocidos. Todos son para él terribles desconocidos. Son unos para otros anónimos y no amigos íntimos. Los condenados no pueden realizar la forma de vida esencial al hombre: el diálogo. Por eso nadie recibe de nadie consuelo o ánimos. Allí no vale el refrán de que dolor compartido es medio dolor. Como los condenados, en caso de que supieran algo unos de otros, se odian mutuamente, no comparten su dolor para poderlo soportar en recíproca participación. Cuando se odian mutuamente, se aumentan unos a otros su tormento. Del mismo modo que al hombre bienaventurado le fluye una bienaventuranza accidental de su comunidad con los demás bienaventurados, a los condenados se les aumenta su rebelión y odio y, por tanto, su desventuranza por estar en compañía con los demás condenados (en caso de que sepan, como hemos dicho, que tienen compañeros de condenación).

Allí se realiza con extrema terribilidad lo que sintió Hermann Hesse de la soledad, aunque sin la posibilidad de dedicarse a la sabiduría que el poeta contemplaba. El infierno sólo conoce la soledad de la desesperación.

"¡Qué raro caminar en la niebla! / solo está cada arbusto y cada piedra, / ningún árbol ve al otro, / todos están solos. / Lleno de amigos estaba para mí el mundo / cuando mi vida aún era luminosa; / ahora que la niebla cae, / no puedo ver a ninguno. / Verdaderamente nadie es sabio / si no conoce las tinieblas, / que inseparables y calladas / lo separan de todos. / ¡Qué raro caminar en la niebla! / La vida es estar solo. / Ningún hombre conoce a los demás. / Todos están solos" (*Die Gedichte* (Berlín, 1953), 161). Véase también J. P. Sartre, *Huis clos*, 1944.

V. *Participación del cuerpo en la condenación*

Desde el día del juicio final el *cuerpo* participará del tormento y desgarramiento del alma. En la vida histórica, que empieza con el primer hombre, se cumple la ley de que el pecado se manifiesta en dolores, enfermedades y en muerte. La lejanía de Dios —que es la vida—se hace consciente al hombre en la vivencia de su sometimiento a la muerte y a sus mensajeros. Por tanto, podemos suponer que la lejanía de Dios padecida en el infierno se manifiesta

también en el cuerpo como debilidad y desorden, deformación y defecto. También los condenados resucitarán el último día, pero no participarán de la glorificación de la que todo el cosmos será hecho partícipe; la transfiguración del cosmos en cielo nuevo y tierra nueva aumentará el tormento de los condenados. No tendrán ningún acceso a la naturaleza que los rodea, porque no tendrán su mismo modo de ser. No tendrán nada que ver con el mundo cuya luz será el cuerpo glorificado de Cristo. No podrán recibir de él ningún valor ni bien. Sólo tendrán tinieblas y horror.

Apartado 3.°

EL INFIERNO COMO PENA DE SENTIDO Y PENA DE DAÑO

Con estas reflexiones nos hemos acercado ya al segundo modo del castigo del infierno. Primero, y principalmente, el condenado es inundado por la desventuranza que tiene su fuente en la lejanía de Dios. Pero, como hemos visto, el pecado no sólo es apartamiento de Dios, sino también desordenada conversión a las creaturas. El condenado siente el pecado también bajo este segundo aspecto. Mientras que Dios responde al apartamiento del hombre respecto a El con el propio apartamiento, a su desordenada conversión, a él el mundo responde con una conversión paralizante hacia él. Esperaba encontrar en el mundo la satisfacción de su deseo de poder, de su anhelo de riqueza, de su instinto de prestigio y de placer. En el infierno tiene que sentir que el mundo se convierte, es cierto, a él, pero no para satisfacer su anhelo, sino para atar y esclavizar su vida. Se puede decir también que se aparta de él, ya que tiene la misión divina de procurar al hombre lo que necesite y, sin embargo, le niega el servicio para que fué creado. Véase vol. II, §§ 134 y 136.

Los teólogos suelen llamar a este segundo castigo del infierno pena de sentido *(poena sensus)*, mientras que a la lejanía de Dios la llaman pena de daño *(poena damni)*. Esta distinción corresponde a la doctrina eclesiástica del infierno. Sin embargo, no hay ninguna declaración eclesiástica expresa sobre cómo hay que entender la pena de sentido. La mayoría de los teólogos la explican como una suma de males infligida por Dios al condenado. Es una pena impuesta autoritariamente.

Según esta explicación, Dios castiga al pecador con padecimientos y tormentos para vengar la transgresión de la ley moral. Estos castigos no son efecto del pecado, sino que son impuestos desde fuera por la misteriosa voluntad divina de justicia.

Según esta doctrina, Dios no obra inmediatamente sobre los condenados, sino que aprovecha como instrumento para ello las cosas creadas.

Este proceder de Dios es una exacta correspondencia del proceder del pecador; al pecar, el hombre idolatra el mundo y se entrega a él; después vive y aprende por experiencia qué significa el hecho de que el mundo trate al hombre como un esclavo. Presagio de esa esclavización son los ataques de los elementos desatados, del fuego, del agua y del viento contra la vida humana. Las terribles posibilidades que tiene contra el hombre el mundo no controlado se manifiestan, por ejemplo, en el poder destructor de la bomba atómica; es una metáfora de la esclavización en que cae el hombre cuando Dios vuelve la creación contra él.

Para comprender la tesis de la imposición autoritaria del castigo en el infierno, hay que pensar que no es un castigo impuesto caprichosamente por Dios. Se basa, más bien, en la forma de vida del pecador y se aproxima al castigo esencial. El pecador es, en efecto, un tormento para sí mismo a consecuencia de su desgarramiento interior procedente de su lejanía de Dios. Es prisionero de sí mismo. No puede salir de su inacabamiento y contradictoriedad. En este estado no se adapta a la creación glorificada y ésta no le ofrece ninguna posibilidad de existencia. A consecuencia del estado del pecador causado por el pecado, la creación no puede darle lo que el mundo debía dar al hombre según el primitivo plan creador de Dios (§ 127), pues el mundo fué ordenado por Dios al hombre para que lo conociera espiritualmente y lo formara con la fuerza de su voluntad y de sus manos. En ello el hombre se manifiesta como señor de la creación y ésta está obligada a su servicio, pero a los condenados les niega ese servicio. Surge la cuestión de si es necesario admitir un castigo autoritario especial además de este castigo esencial o si el castigo esencial basta por sí solo para explicar el hecho de la *poena sensus* de que habla la fe de la Iglesia. Esto último podría ser lo acertado, ya que se trata de un solo proceso que tiene a la vez el carácter de castigo esencial y de castigo autoritario.

La creación glorificada está en oposición a la forma de existencia del condenado. El condenado no posee ya la forma de vida característica de la historia humana. Ha sido transformado, pero no en la

glorificación, sino en un monstruo. Como no puede salir de la creación, sino que tiene que vivir en ella, el mundo glorificado con él que está en contradicción significa una continua paralización y atadura de su vida. Por todas partes tropieza en cierto modo con una realidad que lo golpea. No se puede mover libremente en el mundo de Dios, como correspondería a la voluntad creadora divina. Además significa para él una amargura accesoria el hecho de no poder comprender las resistencias que le salen al paso de todas las partes y lo paralizan. El condenado no puede entender la glorificación, porque le falta la fe en Cristo configurada por el amor, que es lo que da al hombre la verdadera comprensión de la existencia resucitada.

Como la glorificación es obrada por la muerte y resurrección de Cristo, al estado del condenado le conviene un carácter cristológico en sentido negativo. Como se ha negado y se niega a reconocer a Cristo como mediador es continuamente oprimido por la cruz de Cristo. Es paralizado, por tanto, tanto por la naturaleza como por la historia. En el fondo no son dos golpes distintos contra su vida, sino que es uno sólo; pues se trata de la creación sellada por la muerte y resurrección de Cristo y cuya cabeza es Cristo mismo. El condenado no puede librarse de los poderes que lo paralizan, sino que tiene que soportarlos, sin poder ofrecerles resistencia con éxito. Se puede decir que la cruz de Cristo se manifiesta para los condenados como una crucifixión continua, pero no como una crucifixión que representa el paso hacia la glorificación, sino como un martirio que arroja a la desesperación irremediable.

Apartado 4.°

EL FUEGO DEL INFIERNO

I. *Generalidades*

A favor de la doctrina de que los condenados sufren, además de la lejanía de Dios, las fuerzas destructoras de la creación vuelta contra ellos, pueden invocarse todos los textos de la *Sagrada Escritura* en que el infierno es descrito como tinieblas, lamentos y rechinar de dientes, como gusano que no muere y fuego que no se apaga. A primera vista parece que el sentido inmediato de la Sagrada Escritura alude a que Dios creó desde la eternidad un lugar

de tormento preparado para los que se rebelaron contra El; allí deberían abrasarse en el fuego inextinguible. Pero vamos a ver en seguida que tal interpretación del lugar del infierno es insostenible.

Sin embargo, la doctrina de que los condenados son también atormentados por la creación está atestiguada con seguridad en la Escritura; es, pues, cierto, aunque no podamos decir exactamente qué entiende la Escritura por los medios distintos de tormentos que, según dice, Dios aplica al condenado; no sabemos, por ejemplo, qué entiende la Escritura por gusano y fuego.

II. *El fuego del infierno*

1. *El fuego como símbolo de la presencia divina*

El *fuego*, en concreto, es muchas veces, en la Escritura, *símbolo de la presencia de Dios.* Por su luminosidad y resplandor es símbolo de la gloria de Dios; es también signo de su gracia y amor. Por lo doloroso que puede ser es a veces símbolo e instrumento de la ira de Dios y de su juicio, de sus castigos y pruebas. La Escritura describe muchos *fenómenos ígneos* en que se simboliza la presencia salvadora y redentora de Dios, pero también su justicia.

Citemos algunos ejemplos: en el monte Sinaí el pueblo de Israel vivió la presencia de Dios bajo el símbolo del fuego: "Al tercer día por la mañana hubo truenos y relámpagos, y una densa nube sobre la montaña, y un muy fuerte sonido de trompetas, y el pueblo temblaba en el campamento. Moisés hizo salir de él al pueblo para ir al encuentro de Dios, y se quedaron al pie de la montaña. Todo el Sinaí humeaba, pues había descendido Yavé en medio de fuego, y subía el humo como el humo de un horno, y todo el pueblo temblaba" (*Ex.* 19, 16-18; *Dt.* 4, 11; 4, 15. 33. 36; 5, 45; 5, 19; 5, 23). Cuando Moisés subió al monte a buscar la ley de la alianza, Dios se le aparece en forma de fuego (*Ex.* 24, 17; *Dt.* 9. 10. 15; 10, 4; 18, 16). Cuando se ofreció a Dios un sacrificio en el Sinaí y Moisés entró junto con Aarón en la tienda de los tabernáculos y salieron después, "bendijeron al pueblo y la gloria de Yavé se apareció a todo el pueblo, y fuego mandado por Yavé consumió en el altar el holocausto y los sebos. A su vista el pueblo todo lanzó gritos de júbilo y se postraron rostro a tierra" (*Lev.* 9, 23-24). Y cuando pecaron Nadab y Abiú "salió de ante Yavé un fuego que los abrasó, y murieron ante Yavé" (*Lev.* 10, 1-2). En forma de columna de fuego acompaña Dios al pueblo noche tras noche mientras duró su paso por el desierto (*Num.* 9, 15; cfr. *Dt.* 1, 33; *Sal.* 78 [77], 14). Cuando el pueblo, desconfiado y descontento, se rebeló contra el Señor, "Yavé encendió contra ellos un fuego que abrasó una de

las alas del campamento" (*Num.* 11, 1; *Sal.* 78 [77], 31). Los de la facción de Coré que se rebelaron contra Moisés y Aarón murieron y el fuego devoró a doscientos cincuenta hombres, para servir de escarmiento al pueblo (*Num.* 26, 9-10). Cuando Gedeón pidió un signo a Dios le fué dado el siguiente: de las rocas nacerá fuego y devorará la carne y el pan (*Jue.* 6, 21; 9, 15). En la lucha contra el pagano Baal y sus sacerdotes, Elías quiso demostrar al pueblo la nadería de los ídolos y el poder del Dios vivo. El fuego decidió el litigio (*I Re.* 18, 22-39). El salmista reza "lloverá sobre los impíos carbones encendidos; fuego y azufre, huracanado torbellino, será la parte de su cáliz" (*Sal.* 11 [10] 6; cfr. *Sal.* 97 [96], 3).

También en el *Nuevo Testamento* se revela Dios bajo el símbolo del fuego. Cuando el Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles "aparecieron como divididas, lenguas de fuego, que se posaron sobre cada uno de ellos" (*Act.* 2, 3).

2. *La palabra fuego como designación del juicio y del amor*

La palabra *fuego* es usada muchas veces como expresión simbólica de la ira, del juicio, del celo y del amor de Dios. Como ejemplos pueden verse: *Deut.* 12, 22; *II Sa.* 22, 8; *Is.* 4, 4; 26, 11; 29, 6; 30, 27; 11, 14; 66, 15; *Jer.* 4, 4; 5, 14; 11, 16; 15, 14; 17, 4; 21, 12; 23, 29; *Lam.* 1, 13; Ez. 38, 19; Na. 1, 6; Sof. 1, 18; Mt. 3, 11; Lc. 3, 16; 12, 49; *Hebr.* 12, 29; *Apoc.* 1, 14; 14, 9-11.

Pasando lista de los textos citados y valorándolos, resulta que Dios mismo es descrito en la Escritura como fuego devorador. Su juicio es una hoguera, un horno de fusión para los ateos. Su palabra quema como fuego. El Evangelio, el mensaje del amor de Dios, es como un incendio arrojado desde el cielo y que divide a los hombres: para los creyentes es salvación y para los incrédulos se convierte en justicia contra su intención.

El fuego es también una denominación simbólica de las pasiones, acometividad e impiedad de los hombres y también de los padecimientos derivados del pecado o enviados por Dios, de las pruebas y dolores que el Señor envía.

Por tanto, según la Sagrada Escritura, el *fenómeno natural* que llamamos nosotros fuego es un símbolo de Dios. La *palabra* fuego significa simbólicamente el amor y el juicio de Dios.

3. *La realidad del fuego del infierno*

a) Y ahora surge la cuestión de *en qué sentido* se usa la palabra al hablar del fuego del infierno. Al *principio* uno podría inclinarse

e interpretar simbólicamente la palabra fuego en los textos que hablan del infierno. Tal interpretación parece la más natural, sobre todo cuando los textos hablan a la vez del fuego que no se apaga y del gusano que no muere. Esta yuxtaposición procede de Isaías (66, 24). Cuando Cristo la usa para describir la forma de vida del infierno, usa un texto que sus oyentes conocían. Cristo cita un texto común y conocido para sus contemporáneos; su descripción y amenaza de los horrores del infierno se encarnan en una palabra conocida para los creyentes, en una imagen contemporánea. La opinión de que la palabra "fuego" debe ser interpretada simbólicamente y no al pie de la letra en los textos en que está yuxtapuesta a la palabra "gusano", puede apoyarse en la razón de que si se interpretara literalmente también habría que interpretar literalmente la palabra "gusano". Sin embargo, esta interpretación es imposible. La interpretación simbólica puede decir también que no es extraño que Cristo describa metafóricamente el infierno; también describe en imágenes y parábolas el reino de los cielos; dentro de la misma descripción del infierno usa también otros símbolos, como el llorar y rechinar de dientes; con ellos expresa la ira y desesperación, la tristeza y desesperanza de los condenados.

Así se entiende que haya en la antigüedad cristiana algunos escritores eclesiásticos y Padres de la Iglesia de gran rango—Orígenes, Teofilacto y a veces San Gregorio de Nisa, San Jerónimo y San Agustín—que interpretan las expresiones "gusano" y "fuego" como símbolos de los remordimientos de conciencia y de la tristeza de los condenados respectivamente. En el siglo XVI defiende la misma interpretación el teólogo dominico Ambrosius Catharinus; le siguen más tarde, con algunas restricciones, Möhler, Klee, Schell y Hettinger, entre otros. En opinión de estos teólogos, desde los textos que sólo pueden ser interpretados simbólicamente se aclaran los textos en que la situación no es tan clara. Nada estorba la seriedad de la revelación del infierno, según ellos, para interpretar la palabra fuego como designación simbólica de los horrores del infierno; sólo el fuego es apropiado para simbolizar los horrores, torturas y tormentos del infierno. Para los discípulos que oían a Jesús era natural la interpretación simbólica, porque conocían bien el AT; podían recordar sobre todo el texto de Isaías (47, 14). "Helos ahí (a los incrédulos) como briznas de paja, que serán consumidas por el fuego." O aquel otro texto del Eclesiástico (21, 9) en que se dice: "Montón de estopa es banda de impíos; la llama del fuego será su fin."

b) Aunque la *interpretación simbólica* parezca tener alguna razón a su favor y pueda facilitar la comprensión del infierno al hombre moderno, que de suyo se inclina a los simbolismos, es *incorrecta y falsa*. Cristo habló tan frecuente y concretamente del fuego del infierno, que no puede ser interpretada la palabra como mero símbolo. Los condenados serán castigados con fuego eterno; serán arrojados al charco de fuego. De la frecuencia y precisión con que Cristo habla del fuego del infierno podría concluirse que se trata de fuego real. Desde éstos deben ser interpretados los textos en que se usan también otras expresiones que sólo pueden ser interpretadas simbólicamente.

Habla también a favor de la *interpretación literal toda la tradición de la Iglesia*, exceptuados los pocos teólogos citados. Es, por tanto, una *opinio communis* la de que hay que suponer un *fuego real* en el infierno. Quien abandona esta opinión se aleja de la conciencia común de la Iglesia; su proceder implica, por tanto, un riesgo y una temeridad.

El "Catecismo Romano", redactado por encargo del Concilio de Trento, explica, por ejemplo: "esta segunda especie de castigo es llamada por los teólogos pena de sentido, porque es sufrida con los sentidos corporales, lo mismo que los azotes y otras formas de castigo. De ellos es sin duda el fuego el que provoca mayor sensación de dolor". Este texto inmediatamente sólo se refiere a las penas que los condenados sufrirán desde el día del juicio universal, pero es doctrina común de los teólogos y contenido de la predicación doctrinal de la Iglesia que también las almas separadas del cuerpo serán castigadas con fuego antes del juicio universal. Dice el *Catecismo Católico* del cardenal Gasparri: "Es teológicamente seguro, aunque no *de fide*, que el fuego con que son atormentados los condenados en el infierno es real y corpóreo, no simbólico." Es también significativa la respuesta que dió la Penitenciaría en abril de 1890: un confesor de la diócesis de Mantua preguntó qué debía hacer con un penitente que le decía que no creía en el fuego del infierno, si no que el fuego era una metáfora de los dolores del infierno. La respuesta decía que se debía instruir cuidadosamente al penitente y si perseveraba obstinado en su opinión no podía ser absuelto.

4. *Carácter del fuego del infierno*

a) Pero con estas precisiones no hemos resuelto todavía la cuestión, ya que ahora surge el problema de *cómo puede obrar el fuego sobre el alma separada del cuerpo*. La idea antigua y medieval de que el fuego del infierno es una materia y de que el infierno es,

por tanto, un lugar en el que Dios mantiene encendido un fuego abrasador desde la creación del mundo para que los condenados sean arrojados a él, no nos aclara nada. Tal explicación sólo era posible dentro de la imagen antigua del mundo. Pero incluso entonces acentuaban los teólogos la diferencia entre el fuego del infierno y cualquier fuego de la tierra. La antigua idea del fuego no podía ofrecer ninguna ayuda para interpretar el infierno, ya que ella misma iba a hacerse problemática y sucumbir. Pero sea cual sea la definición de fuego que den las Ciencias Naturales, la interpretación auténticamente teológica no puede ser contradictoria. Los teólogos no contradicen la teoría física de que el fuego no es una materia, sino un proceso físico o químico. Por fuego del infierno entienden un fuego completamente distinto de los que conocemos experimentalmente, una cosa material que Dios usa como instrumento de su justicia. ¿De qué especie es el fuego del infierno? ¿Cómo obra sobre el alma? Sobre estas cuestiones no existen definiciones doctrinales de la Iglesia. Los teólogos contestan a ellas de maneras distintas.

b) Para entender correctamente "el fuego del infierno" hay que recordar que todas las afirmaciones teológicas tienen carácter analógico. Cuando hablamos del fuego infernal nos referimos a un proceso más desemejante que semejante al que conocemos empíricamente con el nombre de fuego. Para ir más lejos en nuestra cuestión debemos pensar en los efectos que el fuego tiene dentro del ámbito de la experiencia. Cuando hiere o mata a un hombre significa una dolorosa experiencia; quien es alcanzado por el fuego se queda sin movimiento. Algo análogo tenemos que suponer cuando el infierno es descrito como tormento de fuego. Al decir esto se atestigua que el condenado hace una vida impedida y entorpecida. A la idea del tormento del fuego pertenece que el entorpecimiento e impedimento ocurran por intervención de un medio material creado por Dios. Es la explicación del tormento del infierno que nos da Santo Tomás; está, pues, apoyada por la autoridad del maestro más grande de la Iglesia. Dice Santo Tomás:

"Pero puede llegarse a dudar de cómo el diablo, que es incorpóreo, y las almas de los condenados, antes de la resurrección, puedan sufrir a causa del fuego corporal, por el que padecen en el infierno las almas de los condenados, según dice el Señor: "Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles."

Luego no se ha de pensar que las substancias incorpóreas puedan sufrir a causa del fuego corpóreo, de forma que él corrompa o altere su

naturaleza, tal cual sufren ahora nuestros cuerpos corruptibles a causa del fuego, pues las substancias incorpóreas no tienen materia corporal para que puedan ser inmutadas por las cosas corpóreas, ni tampoco son susceptibles de formas sensibles, a no ser de manera inteligible, sin olvidar que esta suscepción no es penal, sino perfectiva y deleitable.

Ni tampoco se puede decir que sufran aflicción a causa del fuego corpóreo por razón de alguna contrariedad, como sufrirán los cuerpos después de la resurrección; porque las substancias incorpóreas no tienen órganos de los sentidos ni hacen uso de las potencias sensitivas.

Por lo tanto, las substancias incorpóreas sufren a causa del fuego a modo de cierta ligadura; pues los espíritus pueden ser ligados a los cuerpos ya a modo de forma, así como se une el alma al cuerpo humano para darle vida, o ya sin ser su forma, tal como los nigrománticos unen el espíritu a imágenes o cosas parecidas, en virtud de los demonios. Luego mucho más pueden ser ligados al fuego corpóreo, en virtud divina, los espíritus de los que han de ser condenados. Y esto es para ellos causa de aflicción, pues saben que han sido ligados en castigo a estas cosas bajísimas.

También es conveniente que los espíritus condenados sean castigados con penas corporales. Pues todo pecado de la criatura racional proviene de no sujetarse a Dios, obedeciéndole. Mas la pena ha de corresponder proporcionalmente a la culpa, para que la voluntad sea atormentada mediante la pena en contrario de aquello en que amando pecó. Por lo tanto, es un castigo conveniente para la naturaleza racional el estar sometida y ligada en cierto modo a las cosas inferiores, es decir, a las corporales.

Además, al pecado cometido contra Dios no sólo se le debe pena de daño, sino también pena de sentido, como se demostró en el libro tercero: la pena de sentido corresponde a la culpa contraída por la conversión desordenada al bien conmutable, como la pena de daño corresponde a la culpa contraída al despreciar el bien inconmutable. Ahora bien, la criatura racional, y principalmente el alma humana, peca volviéndose desordenadamente a las cosas corporales. Luego es un castigo conveniente que sea atormentada por las cosas corporales.

Si al pecado se debe la pena aflictiva que llamamos "pena de sentido", tal pena habrá de provenir de lo que pueda causar aflicción. Mas nada causa aflicción si no contraría a la voluntad. En efecto: no es contrario a la voluntad natural de la criatura racional el unirse a la substancia espiritual, antes bien, esto la deleita y pertenece a su perfección; pues es una unión de semejante con semejante y de lo inteligible con el entendimiento, porque toda substancia espiritual es inteligible por sí misma. Sin embargo, contrario a la voluntad natural de la substancia espiritual es que se someta al cuerpo del que, según el orden de la naturaleza, debe estar libre. En consecuencia, es conveniente que la substancia espiritual sea castigada mediante las cosas corporales.

De aquí se deduce que, aunque las cosas que se leen en las Escrituras sobre los premios de los bienaventurados se entiendan de un modo espiritual, como dijimos (c. 83) al hablar sobre la promesa de manjares y bebidas, sin embargo se han de entender corporalmente y como dichas con propiedad ciertas cosas que en la Escritura se conminan como castigo a los pecadores. Pues no es conveniente que la naturaleza superior sea premiada con el uso de la inferior, sino más bien con la unión a la

superior; mas la naturaleza superior es castigada convenientemente si se la considera inferior.

Nada obsta, sin embargo, que ciertas cosas que se leen sobre las penas de los condenados como dichas corporalmente, se tomen espiritualmente y como dichas por semejanza, como lo que se dice en Isaías: "Cuyo gusano nunca morirá." Por gusano puede entenderse el remordimiento de la conciencia con el que también serán atormentados los impíos; porque no es posible que un gusano corroa la substancia espiritual, como tampoco los cuerpos de los condenados, que serán incorruptibles. Sin embargo, el "llanto y crujir de dientes" sólo puede entenderse metafóricamente en las substancias espirituales, aunque nada impide que esto se entienda materialmente respecto a los cuerpos de los condenados después de su resurrección, con tal de que por llanto no se entienda el derramar lágrimas, pues en dichos cuerpos no puede haber disolución alguna, si no el solo dolor de corazón y la turbación de los ojos y de la cabeza como suele acontecer en los llantos" (*Suma contra los Gentiles*, lib. IV, cap. 90; *BAC* 1953, págs. 924-926).

c) El entorpecimiento y paralización infligidos a los condenados afectan al alma hasta el día de la resurrección de los muertos. El entorpecimiento anímico y la parálisis del espíritu significan *ceguera de espíritu y paralización de la voluntad*. El condenado es ciego porque no puede ver a Dios con los ojos del amor y no puede verle, por tanto, correctamente. La ceguera del condenado no significa que carezca de toda actividad espiritual; sigue teniendo el conocimiento del mundo que adquirió durante su vida terrena. Sigue teniendo también una conciencia clara de que jamás será librado de su desgracia, de que sólo Dios podría satisfacer su vida. Ve su terrible situación con más claridad que un vivo puede imaginar. Sin embargo, es ciego porque le faltan los ojos del amor y su conocimiento está, por tanto, acompañado de odio y no ve a Dios como amor, sino que le odia como a Señor que se interpone en su camino de rebelión y orgullo.

d) El entorpecimiento sufrido por el condenado se manifiesta también como paralización de la voluntad. El condenado es incapaz de ninguna decisión verdaderamente buena y sobre todo es incapaz de amor y de auténtico arrepentimiento. Todo movimiento auténticamente religioso muere en él. Todavía lleva en sí el sello de su origen divino, porque también el condenado es criatura de Dios y participa de algún modo del ser divino; incluso sobre el condenado brilla un rayo de gloria divina. Lleva, además, el signo de Cristo. La imagen del Señor que le fué impresa en el bautismo, en la confirmación o en la ordenación sacerdotal no podrá ser borrada del todo. Pero en su disposición de ánimo ya no aceptará jamás

con amor su parentesco con Dios o con Cristo, sino que se revolverá con odio ininterrumpido contra su parentesco con Dios y contra su configuración con Cristo. Con odio orgulloso perseguirá todo lo que le recuerde a Dios, como a Dios mismo.

e) Como no puede dirigirse de ningún modo hacia el amor de Dios, que es el amor personificado en su más profunda intimidad, *no es libre.* Hemos dicho que el cielo consiste en la suma libertad porque en la forma celestial de existencia el hombre puede hacer lo que su corazón anhela. La forma infernal de existencia es, al contrario, la máxima falta de libertad, ya que el condenado no puede realizar su ser más íntimo sellado por el amor a consecuencia de su parentesco con Dios y con Cristo. El condenado está así en una inevitable contradicción con su propio ser más íntimo. El ser y la disposición de ánimo del condenado están en eterna oposición.

Como el condenado está ciego y paralizado, como no puede aplacar el más íntimo anhelo de su corazón ni el hambre y sed de su espíritu, carece de vida verdaderamente humana. Debe hacer una vida inhumana. Cuando la Sagrada Escritura nos describe el estado de los endemoniados, alude al hecho de que la vida del infierno es la muerte de toda auténtica humanidad.

La paralización en que el condenado tiene que existir se agrava especialmente por el hecho de estar arrojado a sí mismo. Debe mantenerse por sí solo. Ya en esta vida es insoportable para el hombre y le provoca tedio y asco su soledad; pero la soledad del infierno es la forma extrema del tedio y del asco.

Desde el día del juicio universal, la paralización afectará y alcanzará también al cuerpo. El condenado estará ligado para siempre a un determinado lugar.

III. *¿Es el hombre su propio cautiverio?*

1. Algunos teólogos creyeron poder variar esta interpretación tomista del fuego del infierno en el sentido de que no hay que suponer un medio creado de paralización distinto del hombre, sino que el entorpecimiento procede del condenado mismo. Interpreta la palabra "fuego" como representación simbólica del tormento, imperfección, fealdad y paralización en que se encuentra el pecador a consecuencia de su lejanía de Dios. La pérdida de Dios no es la falta de un bien cualquiera cuya posesión fuera mejor que su no-posesión, sino la falta del bien, sin el que la vida humana está desgarrada lo más dolorosamente posible. El pecador

se ha separado de Dios y debe sufrir la dolorosa carga de su lejanía de El. Esta interpretación del fuego infernal se distingue totalmente de la simbólica que hemos estudiado anteriormente. De acuerdo con la tradición de la Iglesia defiende el carácter real del fuego del infierno y le explica en el mismo sentido que Santo Tomás; pero se distingue de la explicación tomista en que no admite un medio creado de paralización del condenado distinto del ser del condenado mismo, al menos hasta el día del juicio universal; desde aquel día el ser corpóreo-espiritual del hombre será el medio de que Dios se sirva para ligar y paralizar al condenado. Según esta interpretación, la palabra "fuego" usada para describir el tormento del infierno tiene pleno sentido, ya que los condenados sienten el horror y el tormento de la pérdida de Dios con tal intensidad y en tal medida que sólo la palabra "fuego" puede dar una idea análoga del tormento. El infierno es, por así decirlo, el resumen y plenitud de todos los tormentos. El condenado lleva el fuego en sí mismo en cuanto que su ser está desgarrado, paralizado y obcecado a consecuencia de su apartamiento de Dios; él mismo es su propia hoguera.

Los defensores de esta opinión afirman que su interpretación facilita la comprensión de que también el infierno sea una revelación de la gloria de Dios, que está al servicio de la glorificación de Dios y cumple por tanto el sentido de la creación. Según esta opinión, el infierno no es sólo el triunfo de Dios omnipotente sobre los malos, ni la humillación de sus enemigos. Los malos no están en estado de tener que reconocer su sometimiento a Dios y la superioridad de El; ellos mismos son una revelación de la gloria divina. Su forma de existencia es esencialmente una manifestación del amor y santidad, de la misericordia y justicia, de la infinidad y perfección de Dios. Glorifican a Dios no en el sentido de que reconozcan su justicia y voluntariamente, sino en el sentido de que revelan la perfección de Dios. No son, pues, una excepción de la ley de que toda la creación refleja de modo limitado y finito la gloria de Dios. El infierno es, pues, en sí mismo una anunciación de la gloria de Dios. La desgracia de los condenados muestra que sólo Dios puede satisfacer al ser humano y que las demás cosas no bastan. Así se revela la infinita perfección de Dios y el carácter de criatura del hombre y de todos los demás seres, su limitación, su impotencia para bastarse a sí mismos y de existir sin Dios. A la vez se revela la bondad esencial del ser creado. Está emparentado con Dios por su origen divino; pertenece a Dios y sólo en El encuentra plenitud y felicidad. Sin El es imperfecto y desventurado. El medio de castigo no es otro que la cualidad de bondad que sigue quedándole al pecador. También el condenado es un transparente de la gloria de Dios.

2. Como valoración de esta opinión hay que decir que no puede ser llamada temeraria como la interpretación meramente simbólica, porque se atiene a la doctrina tradicional de la realidad del fuego. Sin embargo parece poder ser caracterizada como opinión atrevida. Su rectitud o falsedad sólo puede ser aclarada por otras reflexiones teológicas.

Pocos puntos de apoyo encuentra en la *Tradición*, pero podría apoyarse en las palabras de San Agustín, de que "cuado Dios castiga al pecador, no le envía ningún mal, sino que le abandona a sus propios males... Por tanto, cuando Dios castiga... castiga como el juez al trans-

gresor de la ley: en vez de imponerle penas por cuenta propia, le abandona a las que él mismo se ha preparado, para que se colme la suma de su desgracia".

También podría citarse un texto de San Irineo: "Y a quien conserva siempre el amor a El, le regala su comunidad. La comunidad con Dios es luz y vida y goce de los bienes que hay en El. Pero a quienes se apartan de El por propia decisión, les lleva a la separación por ellos elegida. La separación de Dios es la muerte y el apartamiento de la luz es oscuridad y el apartamiento de Dios es la pérdida de todos los bienes que hay en El. Quienes por la apostasía han perdido los bienes dichos—que son todos los bienes—, caen en toda especie de castigo, sin que Dios tome previamente en su mano el castigo; tras sus huellas va el castigo, porque ha sido despojado de todos los bienes. Pero como los bienes junto a Dios son eternos y sin fin, su castigo es también eterno y sin fin, lo mismo que el que se queda ciego pierde el goce de la luz para siempre sin que se pueda decir que la luz le castiga con la ceguera. Justamente su ceguera es su desgracia. Por eso dijo el Señor: "quien cree en mí no será juzgado", es decir, no será separado de Dios, porque siempre estará unido a El por la fe. "Pero quien no cree en mí —dice también—ya está juzgado, porque no ha creído en el nombre del Hijo unigénito", es decir, él mismo se ha separado de Dios por decisión propia. "Pues este es el juicio: que la luz ha venido a este mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz. Pues todo el que obra el mal odia la luz y no sale a la luz para que sus obras no sean criticadas. Pero quien hace el bien obra a la luz para que sus obras se conozcan, porque ha obrado en Dios." Pero estos textos no deciden nada decisivo.

3. El *arte cristiano* se ha esforzado en representar los desesperados sufrimientos de los condenados usando los símbolos ofrecidos por la Sagrada Escritura y por la Tradición. Se malentendería su esfuerzo si su representación se interpretara como un intento de reproducir fielmente, y no con imágenes y símbolos, la vida del infierno. Lo que dijeron del infierno, por ejemplo, Dante y Angelus Silesius son intentos de expresar lo inefable y de simbolizar lo invisible.

Para entender la forma de existir en el infierno es sumamente importante recordar que los condenados no quieren renunciar a su pecado, a pesar de sus tormentos. El condenado sabe que su pecado es la razón del tormento que sufre; pero permanece en su maldad con voluntad obstinada. Sería falso creer que siglos y siglos de tormento apaciguan al condenado y le hacen concebir el deseo de llegar a Dios y amarlo; tal deseo sería el fin del infierno. Pero es totalmente ajeno a los condenados; no serán capaces de arrepentirse. El *infierno es eterno,* porque su voluntad de pecado y su maldad son inmutables y eternas.

APARTADO 5.°

LA ETERNIDAD DEL INFIERNO

La *eternidad del infierno* suele también ser fundada teológicamente de la siguiente manera: el pecado es una ofensa infinita a Dios y, por tanto, como, dada la finitud humana, el castigo no puede ser infinito en intensidad, debe ser castigado eternamente; el castigo es, pues, temporal o extensivamente infinito. Según esta opinión, el pecado en cuanto acción humana, es finito, y en cuanto dice relación a Dios es infinito. Exige, por tanto, castigo infinito, es decir, eterno. Contra este razonamiento de la eternidad del infierno, Duns Escoto objeta que el pecado no puede ser llamado ofensa infinita a Dios, porque el hombre no puede hacer a Dios ninguna ofensa infinita.

Si la infinidad del pecado se funda en su relación a Dios, con el mismo derecho se podría llamar infinita, como dice Duns Escoto, cualquier pena impuesta por Dios, ya que procede de El.

Por tanto, el infierno no es eterno porque el pecado exija una pena eterna por ser una ofensa infinita contra Dios, sino porque el pecado mismo dura eternamente. La eternidad del pecado es la razón de la eternidad del infierno. El condenado no puede librarse de su pecado. Tiene horror de sí mismo y asco de su imperfección y desgarramiento; se odia a sí mismo; pero no está dispuesto a renunciar a su autodeificación. Es cierto que desearía verse libre del tormento que implica la lejanía de Dios, pero no quiere renunciar a su disposición de ánimo contraria a Dios. Maldice la tortura de la autoidolatría, pero no la autoidolatría; no siente ningún arrepentimiento de la ofensa hecha a Dios; no desea más que su continuación y totalidad.

Tiene un placer inevitable en vivir rebelándose contra Dios. Podríamos decir que el condenado no carece de todo placer; no lo podemos llamar alegría, porque es un placer venenoso y diabólico; es el placer de Satanás, el placer de poder existir rebelándose contra Dios; es el placer del revolucionario destructor y nihilista.

APARTADO 6.°

EL INFIERNO Y DIOS

Como el infierno es la torturante experiencia del horror provocado por la autoidolatría realizada con todas las energías del corazón, como no es más que consecuencia y realización del pecado eterno, hay que decir que el pecador se condena a sí mismo al infierno. Sólo vive la forma de existencia del infierno quien se determina a sí mismo a vivir lejos de Dios en el tormento y placer de autoidolatrarse. El infierno es en cierto modo la autorrealización del pecador. El infierno es creado por la criatura y no por Dios. Cada condenado crea el infierno que le corresponde. Del mismo modo que Dios no creó ni el pecado ni la muerte, tampoco causa la eterna obstinación en el pecado ni la desventura consiguiente. Dios no es responsable de la eterna voluntad de pecado de la criatura. Es el hombre quien tiene la responsabilidad de su pecado inmortal.

Según esto, Dios participa en la pena del pecador. La participación de Dios en la condenación eterna del hombre puede verse bajo dos aspectos: *en primer lugar*, Dios no impide la voluntad humana de decidirse por su vida de autonomía atea. *Por otra parte*, conserva al pecador en su ser y actividad.

1. Respecto al primer punto hay que decir que Dios crea al hombre libre. La libertad es un gran bien del hombre, porque le concede parte en el señorío de Dios; la libertad presta al hombre una dignidad que le eleva sobre todas las demás criaturas del mundo visible. Dios respeta la libertad que El mismo ha creado. No impide la libertad humana ni siquiera cuando puede ser fatal y decidirse por el mal. Justamente ese respeto manifiesta la alta idea que Dios tiene del hombre libre. Dios considera y trata al hombre como mayor de edad, como independiente, como responsable de sí mismo y del mundo y no como a una máquina o a un niño menor de edad. Con el regalo de la libertad Dios impone al hombre la carga de la responsabilidad. Cuando Dios pensó y creó al hombre libre, aceptó en cierto modo el riesgo de que el mundo fuera echado a perder por el hombre. Pero creyó que aceptar ese riesgo

y ese peligro de la creación era preferible a que pudiera faltar en la creación el grado último y más elevado: la participación en su propio señorío. Quien reprochara a Dios el regalo de la libertad, quien se sienta obligado a creer que sería mejor existir sin libertad, sin riesgo y sin peligro, tiene del hombre una idea más baja que Dios y desea que sea como un miembro de un hormiguero de termitas.

Dios creó al hombre libre y le invita a participar en su vida, pero no le obliga a ello; no impone a la criatura una vida que ella rechaza. El hecho de que Dios deje elegir al hombre la forma de vida que prefiere es expresión de su respeto a la libertad y, en último término, de su amor al hombre libre.

Si Dios obligara a un pecador—es decir, a un hombre que se ha rebelado con todas sus fuerzas contra el amor de Dios y que prefiere la vida radicalmente autónoma a la vida en comunidad con Dios—a entrar en el cielo, le castigaría a la mayor de todas las penas. Tal hombre no soportaría vivir en un ambiente que ni le va ni quiere: dialogar con el Amor que odia. Es el amor la razón de que Dios no imponga el cielo a ningún hombre contra su voluntad.

2. El amor es también la razón de que Dios conserve al hombre en su ser y actividad. La criatura dejaría de existir si Dios no la conservase con su potencia creadora. Ninguna criatura puede realizar una acción sin que Dios la realice; toda acción humana es obrada por Dios. Pero la criatura, a consecuencia de su libertad, es capaz de volverse contra Dios en el movimiento obrado por Dios mismo. La actitud contraria a Dios del pecador sólo es posible gracias a la fuerza de Dios. El condenado lo sabe y lo ve; es una parte esencial de su tormento el saber que sólo puede vivir gracias a la fuerza de aquel contra quien se rebela, que hasta en la rebelión contra El se ve remitido a su amor creador. Esta conciencia significa una continua humillación del condenado, que es incapaz de caer en adoración delante de Dios.

3. Diciendo que el amor de Dios es lo que posibilita la forma infernal de existir, no se resuelve su misterio. Quedan *dos cuestiones sin resolver*: *en primer lugar*, la cuestión de por qué Dios, que regala la libertad al hombre, le da libertad para pecar. La libertad de pecar no pertenece a la esencia de la libertad. Dios es la libertad personificada y, sin embargo, no puede pecar. Cristo ha

sido el más libre y no puede pecar tampoco. Los justos viven en el cielo en estado de suma libertad y tampoco pueden pecar. Sigue viva la cuestión de por qué Dios concedió al hombre un modo de libertad que le da la posibilidad de pecar. No se puede dar una respuesta completamente satisfactoria. Pero podemos aducir algunas razones que aclaran un poco el proceder de Dios. Dios quiso dar al hombre en esta vida todas las libertades posibles; quiso darle la libertad en todas las dimensiones apropiadas a la criatura. El hombre peregrino está esencialmente definido por el hecho de no ser perfecto, de ser luchador y estarse haciendo. A consecuencia de esa característica de su existencia debe buscar el camino hacia su fin en la tiniebla de la fe. Puede ser desviado por los bienes creados, porque el bien increado es invisible. La cuestión de por qué Dios dió al hombre un modo de libertad que le hace posible pecar se convierte así en la cuestión de por qué no le creó desde el principio en estado de plenitud.

Esta última cuestión no puede ser contestada, si no es diciendo que a los ojos de Dios no sólo la plenitud, sino también el hacerse y el madurar son valiosos.

La segunda cuestión sin resolver es por qué Dios no concede ninguna gracia de conversión al que muere en pecado grave. Podría iluminarlo y transformarlo sin destruir su libertad, de tal modo que el hombre renunciara a su orgullo y le adorara. No sabemos por qué niega Dios esa gracia. Sobre esta cuestión, la más difícil de las cuestiones sobre el infierno, podemos, sin embargo, decir que no podemos separar el amor de Dios de su santidad y justicia; es un amor configurado y conformado por la santidad, la justicia y la verdad. En este amor configurado por la santidad, verdad y justicia, Dios intenta realizar su reino en la creación a toda costa. El hombre es seriamente responsable de que el reino de Dios—reino del bien, de la verdad y del amor—pueda imponerse en el mundo.

Este deber y responsabilidad reciben su última sanción en el infierno. También en los condenados se impone el reino de Dios. También en ellos impera—como hemos visto—el amor, que es a la vez verdad y justicia. Pero ellos no le aceptan, y entre su voluntad y la de Dios hay una contradicción abismal. Como el amor, que es a la vez justicia y santidad, es absolutamente poderoso por su valía absoluta, los condenados son atados y paralizados por él; sienten el poder existencial absoluto y dominador del amor santo y justo y lo sienten como propia esclavitud y servidumbre. El

infierno revela la eterna oposición de bien y mal, santidad e impiedad, amor y odio, verdad y mentira.

4. No se puede objetar contra la eternidad de las penas del infierno que son absurdas porque no pueden mejorar a los castigados. El sentido del infierno no es el mejoramiento o educación de los hombres, sino la glorificación de Dios santo, misericordioso, verdadero y justo. En los condenados se revela que la santidad y el amor, la verdad y la justicia son valores absolutos y que quien no los reconoce como tales hace una vida indigna de hombres. También en el infierno se honra a Dios; le honra el hecho de su existencia. Mientras que los justos honran a Dios adorándole alegremente, los condenados le honran manifestando la omnipotencia del amor y la verdad para paralizar a los mentirosos y odiadores. Todas estas consideraciones sólo son comprensibles, por supuesto, para quien reconoce que el sentido de la creación es la gloria de Dios. El mundano se reirá de ellas.

Apartado 7.°

LUGAR DEL INFIERNO

De las reflexiones hechas hasta aquí se deduce que la cuestión del *lugar del infierno* no tiene gran importancia. El condenado, aunque no esté sometido a las leyes del espacio y del tiempo, como en su vida terrena, está ligado al espacio, porque es criatura y no es, por tanto, omnipresente. Ese estar ligado al espacio vale tanto del alma separada del cuerpo como del hombre resucitado; es un misterio impenetrable el modo de ese estar ligado al espacio. Se parece al de los ángeles. Habría que decir que Dios designa a los condenados un determinado campo de acción. También se podría suponer que los condenados viven todos juntos y que, por tanto, todos están ligados al mismo espacio. No puede darse respuesta alguna a la cuestión de dónde están los condenados; no podemos señalar ningún lugar del universo que sea algo así como la morada de los condenados. Son inútiles todos los intentos de señalar un sitio en el cosmos, en la tierra o dentro de la tierra como lugar del infierno. Tales intentos exponen al ridículo la fe en el infierno. Al fin de los tiempos todo el mundo—cielo y tierra—será transforma-

do. No quedará ninguna parte sin ser transformada, para que pueda servir de morada a los condenados.

La cuestión del infierno, como la del cielo, *es completamente independiente de las distintas imágenes del mundo.* Es imposible dar una especie de geografía o topografía del infierno, pero también es imposible hacer valer contra la fe en el infierno el argumento de que no puede ser descubierto en el universo, ni en la tierra ni en el núcleo del átomo, o deducir de esa imposibilidad de localización que no existe ni tiene realidad alguna. Tales objeciones desconocen completamente la esencia del infierno. Estarían justificadas si el infierno fuera una realidad empírica, pero es completamente distinto de todas las realidades de nuestra experiencia; no puede, por tanto, ser constatado con los medios usados para investigar la naturaleza; sólo intentarlo supondría la más crasa ignorancia. Cuando la Escritura dice que el infierno está abajo, usa una expresión simbólica, como la expresión "el cielo está arriba"; ambas corresponden a la misma imagen del mundo. La segunda expresión revela la sublimidad del cielo y la primera manifiesta el carácter inhumano del infierno. Los condenados hacen vida inhumana; a veces son llamados perros (*Apoc.* 22); han perdido la verdadera dignidad de hombres.

La cuestión de la localización del infierno es cuestión de curiosidad más que de fe. Los grandes teólogos siempre han renunciado a contestarla. San Agustín confiesa su ignorancia. San Gregorio Magno dice que no sabe nada sobre esta cuestión. San Juan Crisóstomo dice: "No preguntemos dónde está el infierno, sino cómo podemos huir de él."

Apartado 8.°

DIVERSIDAD DE LOS CASTIGOS DEL INFIERNO

13. Las penas de los condenados son *distintas;* dependen de la cantidad de pecados y de la intensidad del orgullo que se rebela contra Dios. Cuanto más decididamente se revuelva el hombre contra Dios, más le dolerá su lejanía de El (*Mt.* 10, 15; 16, 27; 11, 21, *II Cor.* 5, 10; *Apoc.* 18, 7).

APARTADO 9.º

SENTIDO SALVADOR DE LA REVELACION DEL INFIERNO

De la Revelación de Cristo sobre el infierno puede decirse que es también un mensaje del amor de Dios. Dios nos advierte el estado en que cae el hombre que muere en pecado mortal. Dios no quiere arrojar al hombre al infierno, sino salvarle. La seriedad de su voluntad salvífica está revelada en la muerte de su Hijo. Su amor salvador se hace así fidedigno sobre todos los engaños e ilusiones del hombre. Todas las descripciones del infierno en que Dios se dedica a perder al hombre y a frustrar con éxito y astucia los intentos que hace el hombre débil para santificarse y ser feliz son blasfemias contra Dios. Si fueran ciertas, tendría razón la acusación de que la doctrina del infierno es una especie de monosatanismo (Eduard von Hartmann).

La revelación del infierno es una llamada del amor para salvarnos de él. Quien cree en ella no teme ni se horroriza, sino que confía y ama; desconfía de la propia debilidad, pero confía incondicionalmente en el amor de Dios. Sabe que el Señor ha prometido que ningún poder terreno o ultraterreno podrá separarle del amor de Dios, que existe en Jesucristo, Señor nuestro (*Rom.* 8, 38). Cristo le libra del juicio. Ante el Padre no habrá ningún acusador de los creyentes. Cristo no les acusará, porque es el Salvador (*Rom.* 8, 34). El Espíritu Santo, enviado por Cristo para acusar a los ateos de este mundo, no les acusará, porque no pertenecen a los ateos (*Jn.* 16, 8-11). Por eso no será tampoco condenado. Según la Sagrada Escritura, quien se entrega en fe viva a Cristo será librado del horror del infierno (por ejemplo, *Lc.* 16, 9; 23, 43; *II Cor.* 5, 8; *Phil.* 1, 23; *Hebr.* 12, 22). La revelación del infierno le indica cuán terrible es el juicio en el que había caído y qué grande es la misericordia de Dios que le ha salvado (*Rom.* 3, 21). Por eso puede alabar y dar gracias a Dios por la revelación del infierno y de su horror. San Pablo se eleva continuamente en sus cartas para ensalzar la gracia salvadora de Dios.

§ 305

La purificación después de la muerte
Su facticidad

Observación previa

La muerte es la última y definitiva decisión: infierno para los hombres apartados de Dios, y cielo para los unidos a El. Ya hemos visto que la plenitud de la vida iniciada con la muerte no está ya en peligro ni significa un estado provisional, pero, sin embargo, es una anteplenitud, porque a la perfecta plenitud pertenece la glorificación del cuerpo. Pero tampoco en esa anteplenitud puede el hombre entrar sin más, inmediatamente después de la muerte. Se puede pensar que a consecuencia de su deficiencia ético-religiosa tenga que padecer todavía un retraso. Pues sólo los que están inflamados hasta el más íntimo y profundo estrato de su ser por el amor de Dios son capaces de la comunidad con Dios que llamamos cielo. Entre los miles que pasan diariamente del tiempo a la eternidad deben ser sólo unos pocos los que estén penetrados de Dios hasta las últimas raíces de su vida y de su ser y en quienes se haya impuesto perfectamente el reino de Dios. Además, la mayoría de los hombres, aunque mueran en actitud de entrega a Dios, están cubiertos de manchas y deficiencias. En la mayoría el pleno dominio de Dios está todavía cohibido por el egoísmo. Necesitan, por tanto, una purificación. Tal purificación no ocurre necesariamente y del todo en la muerte. Tales hombres no son, por tanto, dignos ni capaces del supremo modo de comunidad con Dios. J. A. Möhler (*Symbolik*, pág. 32) dice de estos hombres que "están en la situación que corresponde a su defectuosa vida ético-religiosa".

Dios ha dado la posibilidad de hacer un proceso de purificación después de la muerte. El hecho de que le haya sido ofrecida al hombre esa posibilidad es una pura gracia. Sin ella tendría que estar para siempre en el estado en que termina su vida. Dios en su amor le ha ofrecido una posibilidad de desarrollo después de la muerte. En el lenguaje eclesiástico se llama purgatorio.

Vamos a exponer los temas en cuestión en tres grupos de ideas. Primero vamos a demostrar la realidad de un proceso de purifi-

cación concedido graciosamente por Dios y a explicar su esencia. A ello añadiremos el estudio de nuestra unión con los hombres que están pasando el proceso de purificación. Para demostrar la facticidad del purgatorio tiene importancia capital la doctrina de los Padres.

APARTADO 1.°

DOCTRINA DE LA IGLESIA

Existe un purgatorio, es decir, un estado de castigo y purificación, en que son purificadas las almas que tienen todavía pecados veniales o deben cumplir alguna pena temporal por sus pecados. (Dogma de fe.)

En el II Concilio de Lyon (1274) la Iglesia occidental, por boca de Miguel Paleólogo, profesó la fe en un estado de purificación después de la muerte (D. 464). En el Concilio de Florencia (1439) los representantes griegos firmaron la siguiente fórmula: "Asimismo, si los verdaderos penitentes salieren de este mundo antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por lo cometido y omitido, sus almas son purgadas con penas purificatorias después de la muerte." (D. 693.) Como los reformadores—Calvino desde el principio y Lutero desde 1530—negaron decidida y hasta violentamente la doctrina del purgatorio, el Concilio de Trento declaró: "Puesto que la Iglesia católica, ilustrada por el Espíritu Santo, apoyada en las Sagradas Letras y en la antigua tradición de los Padres ha enseñado en los sagrados Concilios y últimamente en este ecuménico Concilio que existe el purgatorio y que las almas allí detenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles y particularmente por el aceptable sacrificio del altar, manda el santo Concilio a los obispos que diligentemente se esfuercen para que la sana doctrina sobre el purgatorio enseñada por los Santos Padres y sagrados Concilios sea creída, mantenida, enseñada y en todas partes predicada por los fieles de Cristo. Delante, empero, del pueblo rudo exclúyanse de las predicaciones populares las cuestiones demasiado difíciles y sutiles, las que no contribuyen a la edificación y de las que la mayor parte de las veces no se sigue acrecentamiento alguno de piedad. Igualmente no permitan que sean divulgadas y tratadas las materias inciertas y que tienen apariencia de falsedad. Aquellas, empero, que tocan a cierta curiosidad y superstición, o saben a torpe lucro, prohíbanlas como escándalos y piedras de tropiezo para los fieles..." (D. 983). Cfr. DD. 530, 777, 998.

De los textos citados se deduce que la Iglesia da testimonio de la existencia de un purgatorio y de la posibilidad de ayudar a los que están en él. La palabra *purgatorium* es difícil de traducir al alemán. La palabra alemana *Fegfeuer* es equívoca. Mientras que en la palabra latina está en primer lugar la idea de purificación, la palabra alemana *Fegfeuer* subraya la imagen del fuego, que no existe en la palabra latina. Tal vez sea lo mejor hablar del acto o proceso de purificación de después de la muerte.

APARTADO 2.°

TESTIMONIO DE LA ESCRITURA

La *Sagrada Escritura* no da testimonio expreso y formal de la purificación posterior a la muerte. Pero en algunos textos es supuesta o aludida. El hecho de una purificación posterior a la muerte pertenece a los contenidos revelados, que están en tal estrecha relación con otras verdades de fe, que aunque al principio no se destaquen claramente están implicados en la totalidad de la revelación y se aclaran a lo largo del tiempo.

I. *Antiguo Testamento*

Ya el AT nos ofrece una alusión tanto más valiosa, cuanto que el AT no suele decir nada sobre el destino de los muertos. Es referido en el segundo libro de los Macabeos, al narrar la historia de los muertos en la lucha contra Gorgias, general de los idumeos. Cuando el jefe del ejército—Judas—encuentra idolillos y amuletos bajo las corazas de los que va a enterrar, todos vieron claro que "por aquello habían caído. Todos bendijeron al Señor, justo juez que descubre las cosas ocultas. Volvieron a la oración, rogando que el pecado cometido les fuese totalmente perdonado; y el noble Judas exhortó a la tropa a conservarse limpios de pecado, teniendo a la vista el suceso de los que habían caído, y mandó hacer una colecta en las filas, recogiendo hasta dos mil dracmas, que envió a Jerusalén para ofrecer sacrificios por el pecado; obra digna y noble, inspirada en la esperanza de la resurrección; pues si no hubiera esperado que los muertos resucitarían, superfluo y vano era orar por ellos. Mas creía que a los muertos piadosamente les está reservada una magnífica recompensa. Obra santa y piadosa era orar por los muertos. Por eso hizo que fuesen expiados los muertos para que fuesen absueltos de los pecados" (*II Mc.* 12, 40-46).

Según esta descripción, en los últimos años antes de Cristo fué común la fe en que después de la muerte habrá un perdón de los pecados. Esta fe se conservó hasta los tiempos en que vivió

Jesús y pertenecía al tesoro común de los creyentes. Justamente por eso Jesús no tuvo ocasión de destacar el hecho de la purificación en la otra vida. Su misión no era hablar sobre todas las cuestiones de la salvación, pero El no debía derogar la Ley antigua, sino cumplirla. El hecho de la purificación de ultratumba pertenecía a los datos que podía dar por supuesto; por tanto, podía apoyarse en él para predicar otras verdades.

2. *Nuevo Testamento*

A esas verdades pertenece la revelación de los pecados contra el Espíritu Santo, que consisten en la repulsa consciente de Cristo y de su obra. Cristo dice de ellos que no serían perdonados ni en esta vida ni en la otra (*Mt.* 12, 32; cfr. *Mc.* 3, 19; *Lc.* 12, 10). De estas palabras del Señor podemos deducir que hay pecados que son perdonados en la otra vida. Al mismo hecho aluden quizás otras palabras del Señor referidas por San Mateo (5, 25; cfr. *Lc.* 12, 58-59). Cristo habla de una cárcel de la que nadie saldrá antes de pagar las deudas hasta el último céntimo. Esta prisión es interpretada como alusión al purgatorio.

San Pablo se mueve en la atmósfera descrita por estas palabras del Señor, cuando escribe en la primera Epístola a los Corintios: "Cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo. Si sobre este fundamento uno edifica oro, plata, piedras preciosas o maderas, heno, paja, su obra quedará de manifiesto, pues en su día el fuego lo revelará y probará cuál fué la obra de cada uno. Aquel cuya obra subsista recibirá el premio, y aquel cuya obra sea consumida sufrirá el daño; él, sin embargo, se salvará, pero como quien pasa por el fuego" (3, 11-15).

Según este texto, quien intenta edificar sobre el fundamento de Cristo, pero es perezoso y fracasa en su intento, no será condenado el día del Señor, sino que será salvo, pero como un hombre que es salvado en un incendio a través de las llamas, pero que lo pierde todo excepto la vida. El día del Señor es el último día. San Pablo piensa, por tanto, en el fin del mundo; da testimonio de que en el último juicio y después del fin del mundo hay todavía una posibilidad de salvación. De esto hay que deducir que incluso para los que mueren antes del fin del mundo hay una posibilidad

de purificación; si incluso el día del juicio final es posible que los muertos se purifiquen, con mucha más razón debe ser posible antes del fin del mundo.

Apartado 3.°

TESTIMONIO DE LOS PADRES

Lo aludido por la Escritura es desarrollado por los *Santos Padres*. Como ya hemos dicho, fué necesario mucho tiempo para lograr una idea precisa y clara de la purificación de ultratumba. En los textos de los Santos Padres hay que distinguir el testimonio del hecho de la purificación y el testimonio del proceso purificador. El testimonio de los Santos Padre debe ser tenido en cuenta si se refiere al hecho del purgatorio; pero al explicar el proceso de la purificación, sus afirmaciones teológicas valen si sus argumentos prueban lo que afirman. Sin esta distinción los textos de los Santos Padres podrían llevar a errores y malentendidos.

Tertuliano (*De anima*, núm. 58) supone un estado de sufrimiento expiatorio. A excepción de los mártires, según su opinión, los muertos esperan en los infiernos la vuelta del Señor y sufren padecimientos, de los que pueden ser liberados por las oraciones de intercesión de los vivos. San Cipriano dice que los penitentes que son recibidos en la comunidad, antes de cumplir la penitencia que la Iglesia les impone y cuya medida exacta sólo Dios sabe, y mueren en seguida, tendrán ocasión de terminar de cumplir la penitencia después de morir. Lactancio (*Divinae institutiones*, 7, 21, 6) dice: "También los justos serán probados en el fuego cuando Dios los juzgue; quienes hayan cometido muchos y graves pecados serán abrasados; los justos a quienes se haya concedido la plena justicia y madurez de la virtud no pasarán por el fuego, pues tienen en sí algo divino que rechaza el poder de las llamas. El poder de su inocencia será tan grande que huirá de ellos el fuego, al que Dios concede el poder de abrasar a los ateos y de refrigerar a los justos." San Ambrosio (*Sobre el Salmo* 36, 26) enseña: las almas de todos los muertos deben atravesar las llamas, incluso la de San Juan, el discípulo amado. Los justos pasan como Israel por el Mar Rojo, y los incrédulos como el faraón; el fuego es para ellos eternamente abrasador. En una especie

tercera, los pecadores, San Ambrosio distingue dos grupos, según predominen las obras buenas o las malas. El segundo grupo sufre el destino de los incrédulos. Para los pertenecientes al primer grupo, el fuego se hace purificador y les prepara para el paraíso. En otro lugar (*Sobre el Salmo*, 36, 15) dice: "Quien ha pasado por el fuego llega al descanso... Es un fuego en el que son abrasados los pecados veniales voluntarios y que el Señor prepara para purificar a los suyos del aliento de la muerte. Es completamente distinto del fuego preparado para el demonio y sus secuaces." San Gregorio de Nisa (*Oratio de mortuis*) dice: "La sabiduría de Dios ha dispuesto que el hombre tenga la suerte que ha escogido. Ya en esta vida puede purificarse mediante oraciones y buenas obras. También después de la muerte puede recibir la purificación del fuego... Cuando se separe del cuerpo se dará cuenta de la oposición entre la virtud y el pecado. No podrá participar de Dios si el fuego purificador no borra las manchas de su alma." San Agustín da un claro testimonio de la purificación ultraterrena, pero se esfuerza inútilmente por descubrir los pecados que merecen purgatorio; dice (*Ciudad de Dios*, 22, 27): "Es muy difícil averiguar cuáles son los pecados que impiden la entrada en el reino de los cielos y, sin embargo, son perdonados por los méritos de los santos; determinarlos exactamente es muy arriesgado; en todo caso a mí me ha sido imposible hasta ahora averiguarlos, por más que lo he intentado. Tal vez permanezca oculto para que no se paralice el cuidado y celo de evitar todos los pecados." Cesáreo de Arlés enumera una serie de pecados que en su opinión deben ser expiados en el purgatorio. Entre ellos hay algunos que luego los teólogos han considerado graves (*Sermón*, 104, 2-5; cfr. § 268). San Gregorio Magno resume la doctrina de la Iglesia antigua sobre el purgatorio y la acomoda al gusto de la mayoría; de él proceden, sobre todo, muchos de los relatos sobre la vida y apariciones de las almas de los difuntos.

Apartado 4.º

TESTIMONIO DE LA LITURGIA

Testimonio indirecto de la fe de la Iglesia antigua en la realidad de la purificación de después de la muerte son las oraciones y sacrificios que son ofrecidos por los muertos. Ya en el siglo II se da

testimonio de la oración por los difuntos. En el siglo III encontramos la costumbre de rezar en la Misa por ellos. Poco a poco se fué imponiendo la costumbre de ofrecer la Misa por ellos. San Agustín nos ofrece un commovedor testimonio de esa costumbre en el texto de las *Confesiones*, en que cuenta la muerte de su madre (9, 1; cfr. *De cura pro mortuis*, 1, 3; *Ciudad de Dios*, 21, 26).

La costumbre de pensar en los muertos durante la Misa es atestiguada por la *liturgia antigua*. En la celebración litúrgica de las *Constituciones Apostólicas* que procede del siglo IV dice, por ejemplo, el diácono antes de la consagración: Permítenos rezar por los difuntos. Las mismas Constituciones citan entre las consagraciones ritos y oraciones: "Respecto a los dormidos en el Señor, el diácono, después de haber pronunciado la primera parte de la oración de intercesión... debe añadir lo siguiente: Permitidnos también rezar por nuestros hermanos que descansan en el Señor. Permitidnos rezar por el descanso de este hombre o de esta mujer. Que Dios, que ha recibido sus almas, les perdone todos los pecados voluntarios e involuntarios. Que bondadoso y apaciguado les lleve al lugar de los justos, que descansan en el seno de Abraham, de Isaac y de Jacob, con todos los que complacieron a Dios desde el principio, y cumplieron su voluntad; allí no hay dolor, ni tristeza, ni sollozos." Textos parecidos encontramos en la liturgia jacobea, en la de San Basilio, San Marcos, San Juan Crisóstomo y en el Eucologio de Serapión, original del siglo IV. La partícula "por" no siempre implica en estos textos la intercesión, sino que muchas veces no significa más que un recuerdo honroso. Pero en los textos citados tiene también el sentido de ayuda intercesora.

Por la abundancia de textos puede verse que la fe en el purgatorio, además de existir, tenía vida y fuerza.

APARTADO 5.°

DOCTRINA DE LA IGLESIA ORIENTAL

La *ortodoxia griega* niega el purgatorio en el sentido de la Iglesia occidental, pero no niega toda purificación. Según la Iglesia griega, los muertos se encuentran en un estado medio difícilmente definible; están esperando el día del juicio. Los buenos tienen ya una anticipada impresión del cielo y los malos la tienen del

infierno. A los griegos les parece inadmisible que la purificación ocurra por el fuego y en un determinado lugar. Pero como esos dos detalles no pertenecen a la esencia del dogma del purgatorio que profesa la Iglesia, la oposición entre ambas Iglesias no sería insuperable en esta cuestión.

En el estado intermedio entre la muerte y el juicio final, las almas que han salido de este mundo sin hacer penitencia de sus pecados, si no se han desesperado al morir ni han pecado contra el Espíritu Santo, pueden obtener iluminación, refrigerio y hasta la plena liberación de sus tormentos, pero no en razón de su satisfacción, sino por la misericordia de Dios. A esa misericordia divina apelan los creyentes en sus oraciones por los muertos, y a ella apela también la Iglesia en el sacrificio de la Misa y en sus oraciones por los difuntos.

Apartado 6.º

REFLEXION TEOLOGICA

La *reflexión teológica* puede aclarar un poco el hecho del purgatorio. Sólo es capaz de participar de la vida trinitaria de Dios, que Cristo nos abre, quien al morir está libre de todo orgullo y egoísmo, de toda mala inclinación y deseo; aquel en quien se ha impuesto del todo el reinado de la verdad y del amor. Por regla general, incluso quien muere en comunidad con Cristo, es decir, sin pecado mortal, suele tener muchas faltas; pecados veniales, pasiones desordenadas, castigos temporales. Para que quien muere así no sea separado para siempre de la comunidad con Dios, debe haber una posibilidad de purificación. Dios ofrece de hecho esa posibilidad; es una gracia singularísima; sin ella el hombre permanecería para siempre en el estado en que muere.

La Revelación y la experiencia demuestran que el hombre no puede liberarse del todo de las faltas dichas antes de morir.

I. *La concupiscencia como razón de continuos pecados.*

Según nuestra experiencia, que es confirmada por la Revelación, al hombre le es imposible (Concilio de Trento, sesión 6, canon 23; D. 833) evitar todas las debilidades ético-religiosas sin una

especial gracia divina—la Iglesia sólo lo afirma de María—. La razón es evidente. En cada momento estamos entretejidos en una multitud de relaciones. Todas nos imponen determinadas obligaciones: obligaciones de amor, de verdad, de justicia, de fidelidad, de cuidado, de vigilancia, de protección, etc. Ver la totalidad de estas obligaciones, comprender y cumplir su sentido, equilibrar sus tensiones significa para nosotros una tarea jamás del todo cumplida. No nos resta más que elegir entre toda la maraña ésta o aquélla y pasar por alto las demás.

Si ya sólo por eso es imposible el cumplimiento de la totalidad de nuestras obligaciones, el hecho se recrudece debido al egoísmo y orgullo imperantes en nosotros (concupiscencia). Pues el orgullo nos impide la verdadera atención y vigilancia del corazón y la incondicional disposición de la voluntad para la llamada de Dios. Cierto que el orgullo recibe un golpe de muerte en el bautismo, pero no muere del todo en los cristianos. Se mezcla en todas nuestras decisiones, aunque apenas seamos conscientes de ello. Acompaña casi todas nuestras acciones, incluso los serios intentos de imponer el amor de Dios sobre nosotros, en forma de vanidad, autocomplacencia, dejadez, pereza, infidelidad, dureza, amargura, vacilación, estrechez de espíritu y testarudez. Por tanto, la elección que tenemos que hacer entre la maraña de nuestras obligaciones está bajo la influencia del orgullo.

B. Welte (*Vom Geist der Busse und vom Trost der Busse* (1945), 7-10) da la siguiente descripción de este hecho: "Existen los pecados que recordamos habitualmente, que surgen visible y perceptiblemente del flujo de nuestros días y de nuestra vida y que nombramos y confesamos en la confesión. Debemos tomarlos completamente en serio y ser conscientes de ellos. Pero no debemos entregarnos a la ilusión de que con ellos captamos el verdadero estado moral de nuestro corazón. En él habita una culpa más importante y amplia, aunque escondida, tal vez apenas visible o incluso invisible en obras concretas, pero, clavada en la profundidad, en los estratos íntimos de nuestro ser, empapa tal vez con su veneno amplios espacios de nuestra vida; una culpa que consiste más en posturas generales que en acciones particulares, posturas que la mayoría de las veces determinan, más que las acciones, la verdadera calidad ética del corazón humano; una culpa que está suficientemente escondida e incluso enmascarada como para no poder verla apenas o en mucho tiempo, pero suficientemente viva en la conciencia para mancharnos y cargarnos mucho más que las cosas que confesamos habitualmente. (No olvidemos que cada confesión no es más que un signo de las cosas verdaderamente reales ante Dios.) Me refiero a actitudes que rodean toda nuestra vida como con una atmósfera y son, por decirlo así, omnipresentes en todo nuestro hacer y omitir, incluso el mejor y más piadoso; pecados de los que no podemos librarnos senci-

llamente por un mandato, aunque caen perfectamente bajo nuestra responsabilidad; cosas generales y ocultas, pereza y cobardía, falsedad y vanidad, de las que ni siquiera nuestra oración suele verse totalmente libre y de las que está profundamente cargada nuestra existencia. Quien ha tomado estas cosas en serio sabrá para siempre cuánta fragilidad y pobreza y miseria puede esconderse y se esconde incluso bajo una vida cristiana bien ordenada y dispuesta, y hasta qué punto es verdad que también los cristianos redimidos están en culpa, pobres y avergonzados ante la santa presencia de Dios. Y por encima y detrás de esto surge todavía otra cosa que pesa sobre nosotros no menos grave y oscuramente. Aunque estamos solos ante Dios con la más íntima realidad de la culpa, algo más amplio y general proyecta su oscura y profunda sombra en esta nuestra soledad: la comunidad de nuestro pueblo y la comunidad que nos une con todos nuestros hermanos y hermanas, y, en general, todo lo que nos une a los hombres. La barruntamos ahora tan claramente, que estamos implicados en un gran destino universal que, abarcando todos los destinos particulares, trasciende cada uno de ellos. ¿Barruntamos también que estamos enmarañados en una culpa general y amplia en la que está toda nuestra generación ante Dios, e incluso la comunidad de nuestra Santa Iglesia en su existencia humana? ¿O pertenecemos a los que con gesto farisaico apuntan a la maldad de la época, a los que invocan la ira de Dios, sin pensar que cada uno de nosotros contribuye lo suyo diariamente a esa general maldad y que nadie puede lavarse las manos de lo que pesa sobre todos? Todos tenemos que humillarnos ante Dios, el Señor, que juzga lo grande y universal lo mismo que lo pequeño y particular. Y hemos de tener presente que el pecado y la culpa no son cosas que sólo nos afecten desde fuera, sino que en ellos se corrompe nuestra propia existencia en su médula y nacen huecos en la figura más íntima de nuestra vida, y que todos nosotros, en cuanto individuos y en cuanto hombres que están en el gran orden universal de la humanidad, nos hemos apartado del orden y de la verdadera ley de nuestra existencia."

II. *Desconocimiento de la voluntad divina.*

La defectuosidad de nuestras decisiones ético-religiosas causada por nuestro orgullo y por la falta de atención y somnolencia del corazón y de la voluntad en él fundadas se agravan por el hecho de que la voluntad de Dios es desconocida para nosotros; para que la conociéramos con claridad necesitaríamos una gran vigilancia y una gran finura de sentimientos para lo divino. Precisamente en el esfuerzo y el empeño, en el celo por hacer la voluntad de Dios pueden deslizarse la inseguridad, el error y el autoengaño, y como consecuencia suya, la impaciencia, excitación, amargura, terquedad y ergotismo. Y así incluso el estar dispuestos a hacer la voluntad de Dios puede convertirse en ocasión de pecado y no sólo en el sentido de que la virtud provoca la tentación de vanido-

sa autocomplacencia y de fariseísmo, sino en el sentido más profundo y serio de que la decisión de cumplir la voluntad de Dios conduce a traspasarla.

A consecuencia del orgullo humano todas las decisiones a favor del bien están amenazadas por toda una multitud de intenciones imperfectas y pecaminosas o, al menos, torcidas. Nos solemos engañar sobre nuestros propios motivos. Velamos ante nosotros mismos y ante los demás, medio consciente, medio inconscientemente, los motivos egoístas que nos empujan a obrar. El ergotismo puede disfrazarse de celo por el bien; el deseo de poder, de cuidado por la salvación de las almas; la avaricia, de espíritu de ahorro; la dilapidación, de magnanimidad; la pereza, de precaución; la temeridad, de valentía y fortaleza.

III. *Peligro de demasía.*

El peligro es todavía más profundo. Precisamente cuando el hombre quiere realizar una virtud está amenazado de lesionarla por demasía. Cuando, por ejemplo, alguien quiere ser justo, le amenaza el peligro de herir el amor y en consecuencia también la verdadera justicia. Si para evitar esta tentación se decide a realizar el amor, corre el peligro de faltar a la justicia y con ello también al verdadero amor. Para el tiempo de peregrinación es una tarea que se nos impone continuamente y que jamás podremos cumplir del todo, la de encontrar y seguir el estrecho sendero en que entrega y autoconservación van de la mano, de forma que la entrega no se convierta en abandono ni la autoconservación en cerrazón de sí mismo. Esto es tan poco realizable en la vida de esta tierra sin una especial actividad de Dios, cuyas posibilidades no podemos subestimar, que las faltas y debilidades son frecuentemente el oscuro fondo en que se destacan las virtudes. Debido a la unilateralidad humana, muchas veces son el supuesto del bien. El ergotismo puede ser, por ejemplo, suelo fecundo en que crezca la fortaleza de voluntad iluminada por la fe. El deseo de poder puede ser el subsuelo de que se alimente la responsabilidad configurada por el amor. Ciertas faltas no pueden ser extirpadas sin arrancar a la vez las virtudes crecidas con ellas. La parábola del trigo y la cizaña, que expresa la coexistencia del bien y del mal en la Iglesia, se puede entender también de la convivencia del bien y del mal en cada hombre. Ambos crecen mezclados en la profundidad de la

persona humana. Quien extirpa el uno corre el peligro de extirpar también el otro. Sólo cuando se haga la cosecha pondrá Dios su mano omnipotente en la maraña que forman ambos y separará cuidadosamente el bien y el mal, de forma que lo bueno, separado definitivamente de lo malo, se manifieste en su luminoso esplendor sin encubrimientos ni velos. Este proceso cala hasta el estrato más profundo de la persona humana, en donde están las raíces de la vida.

Pascal (R. Guardini, *Christliche Bewusstsein*, 68; *Pensées*, fragmento 357; véase Blas Pascal: *Pensamientos*) ve la situación del hombre cuando escribe: "Cuando las virtudes se persiguen hasta sus extremos, por una u otra parte, surgen los vicios, se deslizan furtivamente sin darnos cuenta..., de forma que uno se pierde en los vicios y no ve ya las virtudes. Hasta en la perfección se pierde uno."

Con esta interpretación del hombre coincide lo que escribe Teresa de Lisieux en su autobiografía: "Después del destierro de esta tierra espero gozarte en la patria. Pero no quiero amontonar méritos para el cielo; sólo quiero trabajar por tu amor, alegrarte, consolar tu santísimo corazón y salvar almas que te amen eternamente. Cuando anochezca este día, me presentaré a Ti con las manos vacías, pues no te pido, Señor, que cuentes mis obras. Toda nuestra justicia está manchada a tus ojos. Por eso quiero revestirme de tu propia justicia y recibir de tu amor la eterna posesión de Ti mismo. No quiero otro trono ni otro corazón que Tú, amado mío." Ya Gregorio de Nyssa (*Catequesis*, cap. 20; *BKV* 42) conoció la situación humana sin ilusiones y decía que sólo Dios está elevado sobre todas las unilateralidades: "Universalmente se profesa que Dios no sólo tiene que ser tenido por poderoso, sino también por justo y bondadoso y sabio y todo lo que sea perfecto en nuestra idea. En consecuencia, tampoco respecto al consejo de la encarnación, que ahora tenemos que explicar, se puede exigir que aparezca sólo una de las propiedades divinas y todas las demás estén, en cambio, excluídas. Ninguna de las propiedades magníficas que concedemos a Dios puede ser tampoco vista como perfección, si se la considera por sí sola separada de las demás; y así, ni la bondad es verdadera bondad si no va unida a la justicia, sabiduría y poder—pues lo injusto, necio y débil no es verdadera bondad—, ni se ve el poder como perfección si se le separa de la justicia y bondad, pues tal suerte de poder sería brutalidad y capricho. Y lo mismo vale de todos los atributos divinos. Si la sabi-

duría no estuviera acompañada de justicia, o la justicia no fuera junta con el poder y la bondad, estas propiedades más serían vicios que virtudes." El hombre tendría que convertirse, por tanto, en Dios para poder evitar su imperfección, o tiene que ser completamente configurado por Dios. Pero eso sólo puede ocurrir en un radical proceso de transformación hacia el que no ofrece ningún acceso la vida terrena dentro de su transcurso histórico. Cuanto más cerca está un hombre de Dios, cuanto con más fuerza siente la santidad de Dios tanto más sufrirá bajo la incapacidad de evitar todos los pecados. Las lamentaciones de los santos por sus pecados no son una conciencia de culpa exagerada, morbosa, atormentada o insincera, sino la experiencia de un hecho real. Cristo les ha abierto los ojos (Bremond, *Das wesentliche Gebet* (19) 135-159).

Mientras el hombre peregrina sobre la tierra le es imposible, por tanto, cumplir perfectamente la tarea ético-religiosa que se le ha impuesto. Cuando es alcanzado por la muerte está metido en una maraña de pecados semiconscientes o semiinconscientes. Como, por una parte, la muerte no obra una mecánica liberación de la culpa y, por otra parte, el hombre al morir no tiene en general fuerzas para entregarse a Dios con amor incondicional, el hombre tendría que petrificarse en su estado de culpa después de la muerte, si Dios no le hubiera dado ninguna posibilidad de ser transformado después de ella. Si no tuviera ninguna esperanza, el hombre habría de desesperarse en la inutilidad de sus esfuerzos. El purgatorio significa tal posibilidad y se la ofrece Dios. Es una gracia.

IV. *Importancia histórico-psicológica de los pecados cometidos.*

A favor del hecho del proceso de purificación habla además lo siguiente: Para la bondad del hombre es decisiva su disposición de ánimo configurada por la gracia de Dios, la tendencia consciente del corazón a Dios. Pero debajo de la vida consciente y vigilante hay procesos subconscientes e inconscientes que se sustraen en gran medida a la libre decisión. La psicología de lo profundo nos ha dado una idea clara de la importancia del reino inconsciente en el hombre. Es posible que lo que el hombre ha superado en su conciencia siga teniendo en las cámaras del inconsciente una vida animada y pertinaz. Y así, en las profundidades del yo humano pueden seguir influyendo inclinaciones egoístas, aunque el hombre

no les permita acceso alguno al espacio de la vida consciente. Las inclinaciones que influyen en los estratos en gran medida sustraídos al imperio de la voluntad tienen su fundamento tanto en la concupiscencia como en los pecados personales. Cada pecado graba, en efecto, sus rasgos en el aspecto espiritual del hombre. El hombre está, por tanto, sellado por el bien y el mal que hace. Los más íntimos y profundos estratos de su ser están determinados por el amor a Dios y por la infidelidad a El. El cuño deiforme o antidivino del ser humano se manifiesta en el anhelo de Dios y en la inclinación al orgullo. El sello que imprime el pecado en el ser del hombre no es aniquilado por el perdón del pecado. Por el perdón se elimina la culpa del pecado, pero no la inclinación y dirección del ser y del corazón que de ella proceden. Cada decisión del presente es una antedecisión para el futuro. El hombre se define en cada acción, de forma que el campo de juego para acciones futuras es cada vez más pequeño. Las decisiones del individuo no sólo tienen una determinada pendiente para la sucesión de la historia, sino también para el transcurso sucesivo de la propia vida moral y religiosa. Ahora bien, sólo puede entrar en la forma de vida celestial quien está configurado por el amor hasta en sus estratos más profundos. Y esto implica no sólo el perdón de los pecados, sino también la purificación del corazón hasta las raíces. Tal proceso no ocurre automáticamente por el acto de morir. Se necesita, por tanto, una posibilidad de ello después de la muerte, en caso de que el hombre no esté libre al morir de todo egoísmo y de todas las reliquias del pecado y se entregue sin reservas a Dios.

V. *Responsabilidad de los pecados ya perdonados.*

Una razón especial a favor del hecho del purgatorio está en que Dios impone por los pecados castigos que no siempre son expiados durante el transcurso de la vida terrena. Dios perdona junto con el pecado mortal la pena eterna, pero no todas las penas. Además no siempre perdona junto con los pecados veniales las penas a ellos debidas. Para comprender la relación interna de pecado y pena hay que pensar en que el hombre se porta cuando peca como que fuera señor de sí mismo. Trata de sacudirse el dominio de Dios. No honra a Dios de forma que lo constituya en Señor de su vida.

Este proceso se desarrolla en la relación del hombre con Dios, pero trasciende al encuentro de Dios y el hombre. Siempre que el hombre se rebela contra Dios, ello ocurre en el mundo. El mundo es instrumento del hombre para la entrega a Dios y es también el instrumento de su apartamiento de Dios. El mundo es, por tanto, implicado en el apartamiento del hombre respecto a Dios. El pecado del hombre tiene significación cósmica. Crea confusión en el mundo. Pues el mundo sólo puede existir con sentido pleno en ordenación a Dios, ya que es creación suya. El desorden provocado por el pecado en el mundo se ve con suma claridad en la maldición que cayó sobre la creación por culpa del primer pecado (*Gen.* 3, 14-19; *Rom.* 8, 20). Véase vol. II, § 134.

La entrega desordenada del bautizado a las cosas de este mundo significa una medida especial de confusión y caos en el mundo. Pues en el cristiano ha sido infundido por el bautismo el germen de una vida nueva, distinta de las formas de este mundo, a saber: de la vida gloriosa de Cristo, de forma que el mundo no tiene para él significación última y definitiva. Cuando el bautizado se comporta con el mundo como si fuera la realidad última, cuando se aparte de su relación con Dios y con Cristo, se sitúa a sí mismo en contradicción con su propia comunidad con Cristo, fundada en el bautismo, y con la referencia del mundo a Cristo. Usa, por ejemplo, la palabra en que expresa su odio o su mentira, como si dispusiera definitivamente de ella, poniéndose con ello en contradicción con el hecho de que la palabra es un regalo de Dios al hombre y tiene que ser pronunciada de modo deiforme y cristiforme. Las cosas son, por tanto, más afectadas por los pecados de los bautizados que por los pecados de los no bautizados. Su abuso por el bautizado egoísta y orgulloso lesiona su relación con Cristo e impide sus relaciones mutuas.

El hombre que se hace culpable por su pecado de este desorden en el mundo presiente el caos producido por él cuando las cosas de este mundo se vuelven con enemistad contra él. Las tribulaciones y padecimientos, el sufrimiento y la muerte son la expresión del desorden causado por el autónomo orgullo del hombre. En ellos siente el castigo que provoca todo pecado. Nada sabemos de la medida de desorden que produce cada pecado. Nos es desconocido, por tanto, en qué medida impide y daña la vida humana el pecado. Sería falso e injusto relacionar determinados padecimientos con determinados pecados. No sabemos qué tribulación es provocada por un pecado concreto; tampoco sabemos qué peca-

dos son el fundamento de determinados dolores. También sería falso e injusto suponer en el afectado por un determinado dolor pecados que lo hayan causado. Es posible que sobre un hombre caigan los padecimientos provocados por el pecado de otro. A consecuencia del carácter comunitario del hombre, todos tienen que padecer lo que ha merecido uno de la comunidad y tanto más cuanto más importante sea su función para todos.

Si el hombre se hace violencia a sí mismo por el pecado y provoca la venganza de la creación maltratada contra su vida, el desorden causado por el pecado es confirmado a la vez por Dios, Señor del hombre y de la creación, e infligido sobre el hombre como castigo. Tendríamos que suponer que Dios no permite sólo el desorden que es la natural consecuencia del pecado del hombre, sino que además hace que las cosas de este mundo se conviertan en castigo del rebelde. Son usadas por Dios como instrumentos por los que el hombre es hecho consciente de que en la rebelión contra Dios sólo puede hacer una vida limitada e impedida. (Síntesis de castigo esencial y castigo autoritario.)

Si el pecado tiene importancia para toda la historia humana y para el cosmos, el apartarse de él implica estar dispuesto a reparar el desorden producido por él en el mundo redimido por Cristo. Esta disposición pertenece al arrepentimiento de los pecados, porque Dios confió al hombre el orden del mundo y el hombre es responsable de tal orden. El hombre autónomo no puede convertir en no sucedida la acción pecaminosa, pero puede reparar su desordenada entrega a las criaturas y volver a ordenar a Dios su propio yo y las cosas que están en relación con él, es decir, la parte del mundo en que vive y, por medio de ella, el mundo entero.

Puede hacerlo de dos modos: haciéndose responsable de las consecuencias de su pecado y reparando determinados daños causados por él (por ejemplo, devolviendo lo robado o retractando una calumnia) y cultivando la entrega a Dios y la distancia al mundo por determinadas obras penitenciales. Del mismo modo que en el pecado se entregó desordenadamente al mundo, a las riquezas, al poder o al placer, como que fueran Dios, al mantenerse apartado del mundo se entrega al verdadero Dios y confiesa a la vez la transitoriedad de todo lo terreno. Cuando el hombre se distancia del mundo y se dirige a Dios con fe, arrepentimiento y amor incorpora en su movimiento hacia Dios las cosas que están en relación con él. Como el acercamiento a Dios significa acer-

camiento al fundamento de la existencia y al poder ordenador del mundo, la conversión tiene fuerza ordenadora. En la distancia frente al mundo el hombre se impone una dificultad en la que reconoce que la facilidad de su relación con el mundo cuando peca tiene que ser retractada. Todo castigo impuesto por Dios al pecador significa una dificultad vital, una limitación en el uso de las cosas creadas que el pecador ha usado como que tuviera pleno poder para disponer de ellas.

Cuando Dios impone al pecador tales dificultades y limitaciones en su vida de este mundo, en ello se revela que Dios es el Señor que puede disponer de la vida del hombre y a la vez que toma en serio al hombre, que lo trata como a un adulto que puede hacerse responsable de las consecuencias de su acción. El arrepentimiento implica que el hombre está dispuesto a aceptar las dificultades por él mismo provocadas y confirmadas o hasta causadas por Dios. El perdón de los pecados no puede ocurrir como un sortilegio, sino de un modo apropiado a la santidad de Dios y a la dignidad del hombre. El pecador debe reparar lo que ha faltado.

Al aceptar el castigo reconoce que Dios es el Señor que tiene poder para disponer de él, que sólo hay paz y orden en su proximidad. Así se somete a Dios y le tributa el honor que le negó en el pecado. Hace valer de nuevo el imperio de Dios, contribuyendo con ello a la restauración del orden del mundo. Lo que el hombre no puede reparar (=*gutmachen*) en esta vida Dios se lo hace padecer (*gut leiden*). Es una posibilidad de recuperar lo perdido en esta vida.

Apartado 7.º

PURGATORIO Y EXTREMAUNCION

Todas estas reflexiones teológicas hacen sumamente congruente el hecho de una purificación después de la muerte, garantizado por la Revelación, por no decir que lo hacen evidente. Muy pocos hombres se liberarán de esa purificación. Entre las excepciones tal vez se pueda contar a quienes recibieron la extremaunción con una disposición incondicional para la muerte.

Hasta la Edad Moderna existía entre los teólogos la opinión de que la extremaunción libraba al sujeto de todas las manchas del

pecado. Véase sobre esto vol. VII, § 276. Sin embargo, aunque a favor de esta doctrina habla una gran tradición teológica, no se impuso entre los teólogos postridentinos.

Tal vez se pueda decir que la extremaunción borra, en medida para nosotros desconocida, los pecados y reliquias de los pecados. A la vez consagra al hombre para la muerte, de forma que lo capacita para unirse íntimamente con el Señor muerto en cruz y ahora glorificado y para aceptar penitencialmente la propia muerte en Cristo. Esta muerte aceptada en comunidad con Cristo y en plena entrega a Dios, para la que prepara al hombre la extremaunción, borra las dificultades que impidan al hombre la inmediata entrada en el cielo. Sin embargo, aunque podamos conceder una fuerza tan amplia a la extremaunción, sigue siendo cierto que la mayoría de los hombres necesitan una purificación después de la muerte.

Sólo cuando el amor penetre hasta lo más íntimo y hondo de la persona humana se liberará totalmente el hombre de los pecados y de todo lo que les pertenece. Tenemos que sospechar que tal voluntad última e incondicional de penitencia no es realizada por el hombre durante la vida de peregrinación, que ni siquiera puede ser realizada, que el hombre no realiza el estar dispuesto a distanciarse del mundo que correspondería a la desordenada entrega a él, que no hace, por tanto, suficiente penitencia en esta vida. Y entonces le queda después de la muerte la divina posibilidad de recuperar lo perdido en esta vida, de purificar totalmente el pecado, de forma que no quede ninguna reliquia sin perdonar ni purificar. Véase vol. VI, § 264. (Doctrina de San Cipriano sobre la penitencia.)

§ 306

Esencia del purgatorio

APARTADO 1.º

FUENTES DE NUESTRO CONOCIMIENTO

Se nos ha revelado muy poca cosa sobre la esencia del purgatorio. La Escritura, la Tradición y la doctrina de la Iglesia nos testifican que el purgatorio es un estado de pena y tormento que

consiste esencialmente en la privación temporal de la visión de Dios. Sobre el modo de ocurrir la purificación, sobre su duración, sobre su situación, la Revelación no nos dice nada expresamente. Pero a partir de la revelación del estado de los justos, del sentido de la muerte, de la seriedad de la justicia divina e importancia de la deficiencia humana, de la significación de la visión de Dios para la perfección de vida humana, podemos hacer algunas conclusiones sobre el proceso purificador de después de la muerte. En definitiva, no podemos olvidar que es un misterio que Dios no ha revelado del todo.

Por regla general no se pueden buscar explicaciones sobre el estado de los difuntos en las revelaciones privadas. Tales revelaciones sobre los dolores de las pobres almas son la mayoría de las veces ilusiones sensoriales. Lo que dicen suele contradecir tanto a la dignidad de Dios como la de los hombres unidos a Dios. Es sobre todo inadmisible que Dios los abandone a los tormentos de los demonios, que los laceran y deshacen, los arrojan al fuego y al agua. Llevan también el sello de la ilusión las visiones en que los difuntos aparecen en formas pueriles y cómicas. Muchas veces tales visiones nacen de la desbordada curiosidad, y sobre todo suelen nacer del impulso natural humano hacia el reino de la muerte, de la oscuridad, de la magia. Frecuentemente tienen suelo propicio en la disimulada crueldad del corazón, que se complace en el dolor. En vez de proteger la fe en el purgatorio, la exponen al ridículo. La fe viva se contenta con las escasas alusiones que ofrece la Revelación y no cae en la tentación de suplir con palabrería humana el misterioso silencio del Espíritu Santo, que es quien habla en la Sagrada Escritura. El Concilio de Trento mandó que se excluyera de la predicación del purgatorio todo lo que no hace más que satisfacer la curiosidad o cae en el terreno de las supersticiones.

Apartado 2.°

LUGAR DEL PURGATORIO

En primer lugar hay que decir que los hombres sometidos al proceso de purificación *están ligados al espacio*. Es cierto que no están sometidos a las leyes del espacio y del tiempo de esta vida terrena, pero viven con alguna relación al espacio. Desconocemos

totalmente el lugar en que las almas de los difuntos pasan el proceso de purificación. En todo el universo no podemos indicar un sitio e identificarlo con el purgatorio. Lo esencial no es el lugar, sino el proceso de la purificación.

Apartado 3.º

"POENA SENSUS" Y "POENA DAMNI"

Respecto al proceso mismo de purificación podemos explicar lo siguiente: Mientras el hombre no sea purificado hasta sus raíces, es imperfecto y no puede participar de la visión de Dios, a la que está esencialmente ordenado. En el juicio se dará cuenta de su imperfección y verá la distancia que le separa de Dios; sentirá la contradicción entre su yo, todavía no santificado del todo, y la santidad personal de Dios; verá su culpabilidad contra Dios, el Santo, contra la Verdad y el Amor; verá sus pecados y malas inclinaciones, sus retorcimientos, las posibilidades no realizadas de su vida. En esa mirada condena a la vez todo lo que en él hay de pecado y todo lo que ha sido desfigurado por el pecado. Esa autocondenación le será impuesta por el poder de la santidad divina y no podrá sustraerse a ella. En su autocondenación obra Dios santo. El hombre se siente rechazado por el poder de la santidad divina, por la luz de la verdad de Dios, por el fuego de su amor. Tiene que ser privado de Dios. Eso es para él un enorme dolor, porque ya no está hechizado ni cegado por la magnificencia creada, y ama a Dios, anhelándolo con todo su corazón. El dolor será tanto mayor cuanto mayor sea la contradicción entre la santidad divina y la imperfección humana, cuanto mayor sea la fuerza con que se sienta el hombre rechazado por Dios. La lejanía de Dios condiciona, según vimos, la imperfección del ser humano. En la experiencia de la lejanía de Dios el hombre vive su propia imperfección y desgarramiento. La conciencia de ser culpables de esa separación de la verdad y del amor de Dios agudiza el dolor humano.

La contradicción en que el hombre está frente a Dios tiene que ser vivida con vigilante y despierta conciencia. El insatisfecho anhelo de Verdad y Amor quema al hombre como fuego. Lo devora el anhelo de Dios.

En la terminología teológica la falta de la visión de Dios

se llama pena de daño *(poena damni)*, de la que *los* teólogos distinguen la pena de sentido *(poena sensus)*. La mayoría de los teólogos suponen que Dios inflinge sufrimientos expiatorios especiales además de la pena de daño, a quienes están sometidos al proceso de purificación. No es unívoca la explicación de las penas de sentido. La teología occidental suele explicarlas como fuego real, aunque especial. Los teólogos griegos rechazan esa explicación. En realidad tampoco eso pertenece al contenido esencial de la fe en el purgatorio. Los tomistas explican el fuego del purgatorio como ligaduras y entorpecimientos del alma separada del cuerpo. La Escritura sólo dice que quien edifica sobre paja será salvado *como* a través del fuego. Quien configura su vida según Cristo, débil y perezosamente, a duras penas escapa de la condenación.

No está en contradicción con la Revelación suponer que la purificación de después de la muerte no ocurra mediante penas sobrevenidas de fuera e impuestas caprichosamente por Dios, sino que consista en la lejanía de Dios fundada en el pecado y dolorosamente sentida en la propia imperfección y asco de sí mismo. El tormento del purgatorio consistiría, según esta explicación, en la experiencia y conciencia de la contradicción culpable con Dios, con su santidad y verdad. El fuego sería, por tanto, el tormento del amor insatisfecho. Según este supuesto, la purificación del purgatorio no es tampoco un proceso puramente anímico, sino la vivencia impuesta por Dios de la imperfección y desgarramiento del ser humano creado para Dios y ordenado necesariamente a El. El ser humano, del que hemos dicho que podía ser caracterizado como "animal amans" o como "animal se trascendens", se convertiría así en instrumento del castigo que Dios inflinge al hombre. El hombre tiene que sentir la seriedad del pecado en sí mismo, en su propio desgarramiento. Como la ordenación del hombre a Dios penetra todos los estratos de su ser y llega hasta sus raíces, el tormento de la imperfección penetra y domina todo el hombre.

Aunque la opinión de que la naturaleza humana misma es el medio que Dios usa para hacer sentir dolorosamente al hombre su pecado no contradice la revelación del purgatorio, podría ser más propio de la relación del hombre con la creación el hecho de que el hombre que vive purificándose en el purgatorio *sintiera además de los impedimentos y ataduras de su propio ser otras dificultades impuestas por la creación*. Al hombre le compete esencialmente la relación a la creación y, aunque es profundamente transformada por la muerte, no es destruída. Corresponde también a la esencia del

pecado, que consiste en una entrega desordenada al mundo, el hecho de que el hombre sufra dificultades de parte de la creación. Por lo demás, es misterioso cómo el espíritu separado del cuerpo pueda sufrir los efectos del mundo corpóreo. Pero como, según hemos visto, el espíritu humano está esencialmente ordenado a la materia, no es contradictorio que el espíritu esté sometido a las influencias del mundo corpóreo.

Apartado 4.º

DOLOR Y ALEGRIA

La *medida de las penas* es un completo misterio. Según Santa Catalina de Génova, el anhelo insatisfecho que devora al alma sin devorarla es doloroso sobre toda medida, es un fuego de amor que no puede compararse a ningún fuego terreno. Santa Teresa de Avila dice que hay un poder tan violento en el amor de Dios, que es como si el alma se inflamara y abrasara en sí misma. De ahí deduce que las almas sufrirán en el purgatorio mucho más que en esta vida. Santo Tomás de Aquino sospecha que el purgatorio más moderado es mucho más doloroso que el mayor tormento de esta vida. San Buenaventura dice que las penas del purgatorio son peores que todos los tormentos de este mundo. Es mejor decir, como Suárez, que tales cuestiones están fuera de lugar, porque se trata de procesos que no pueden ser comparados entre sí, ya que la vida de purificación del purgatorio pertenece a un orden radicalmente distinto de todas nuestras experiencias terrenas.

Pero por muy doloroso que sea el proceso de purificación tiene, sin duda, su alegría. Podríamos decir que si el tormento es mayor que todos los dolores de esta vida, también es mayor la alegría. Dolor y felicidad se entretejen misteriosamente. La razón de la alegría de quienes están en el purgatorio es su amor a Dios y su certeza de salvarse. La opinión de que no están todavía seguros de su salvación fué condenada por León X; su destino está decidido, la batalla está ganada; han vencido y pueden triunfar; son hijos e hijas de Dios, que padecen necesidad, y a la vez están en el triunfo de su paso hacia la gloria. La terrible tensión en que el hombre espera la sentencia de Dios se ha descargado. Ha sido superada la angustia propia de la existencia humana. Quienes están en el purgatorio pueden ya cumplir perfectamente el precepto del

Señor de no tener angustia (*Io.* 14, 1); viven ya bajo absoluta protección.

Hasta sus penas son para ellas fuente de alegría; sufren plenamente entregados a la voluntad de Dios; son incapaces de cometer pecados, porque el amor de Dios no se lo permite. Con amor encendido, aunque todavía imperfecto, adoran el misterio de la santidad y justicia de Dios. Quieren su dolor porque quieren ser purificados y madurar para la visión de Dios. Para ellos sería el peor tormento ser excluídos de ese proceso de purificación, porque significaría el apartamiento definitivo de la visión de Dios. Sienten como felicidad y bienaventuranza que les haya sido concedida la posibilidad de esa dolorosa transformación. En medio de un mar de amargura viven en paz (cfr. la Liturgia). Las "pobres" almas son a la vez "ricas". El purgatorio no es el infierno temporalmente limitado, sino la antesala del cielo. Cfr. sobre el tema de la alegría del purgatorio San Francisco de Sales, *Sobre el amor de Dios;* Santa Catalina de Génova; W. Schneider, *Das andere Leben;* Calderón, *El purgatorio de San Patricio;* A. Piolanti, *La communione dei santi e la vita eterna* (Florencia (957), 471 y sig.

Apartado 5.°

OBJETO DE LA PURIFICACION

Las *deficiencias* de que el hombre es liberado en el proceso de purificación del purgatorio son tres: *pecados veniales, inclinación al pecado* (concupiscencia desordenada) y *penas temporales por los pecados.*

a) Hay que decir unas palabras más sobre la *purificación del pecado.* Se discute si en el purgatorio ocurre una purificación del pecado o sólo la liberación de las inclinaciones desordenadas y penas temporales. Los teólogos modernos suponen que Dios perdona los pecados veniales inmediatamente después de la muerte, en razón de un acto perfecto de amor, y que, por tanto, en el purgatorio no ocurre más que el cumplimiento de las penas temporales debidas por los pecados y la purificación de las inclinaciones desordenadas. Parece que esta teoría no aduce razones teológicas, sino filosóficas; según estos teólogos, el espíritu separado del cuerpo está en pose-

sión de todas sus fuerzas porque no tiene ya ningún impedimento corporal; se ve y penetra perfectamente y se dirige a Dios desde sus raíces y con plena decisión. Ya no es posible la entrega a medias; por tanto, el purgatorio no sería purificación del pecado en sentido propio, sino sobre todo el cumplimiento de las penas temporales debidas por los pecados. Sería sólo un doloroso estado de espera. El estado del hombre en el purgatorio se podría comparar al de un prisionero completamente arrepentido de su falta pero que tiene que cumplir la pena. Según esta teoría, las almas no sufrirían en el purgatorio ninguna transformación *interna*, sino que no harían más que esperar con doloroso anhelo el momento en que Dios las haga capaces de la visión de su gloria infundiéndolas el *lumen gloriae*. Los defensores de esta teoría invocan a su favor el testimonio de Santo Tomás de Aquino.

Hay que decir que parece que no tiene suficientemente en cuenta, que también el alma separada del cuerpo tiene un ser más pobre y débil que el de los ángeles. Aunque después de separarse del cuerpo pueda penetrar su ser natural en cierta medida, no puede penetrar por sus propias fuerzas en su relación con Dios más que en la medida que Dios le conceda.

b) Sobre todo hay que recordar que cuando la Escritura alude al proceso de purificación de después de la muerte, habla del perdón de los pecados después de la muerte y no sólo del cumplimiento de las penas.

c) *Los testimonios de los Santos Padres y los teólogos medievales* hablan en el mismo sentido: no sólo se cumplen las penas, sino que se perdonan los pecados. San Buenaventura, frente a su compañero de orden, Alejandro de Hales, dice que en el purgatorio se perdonan los pecados veniales. Concede que las razones especulativo-filosóficas hablan en contra, pero los Santos Padres dan testimonio de ello; y su testimonio, dice San Buenaventura, tiene en Teología preferencia sobre las consideraciones filosóficas.

Esta opinión fué compartida por la mayoría de los teólogos medievales. Tampoco Santo Tomás está muy lejos de ella, a pesar de lo que dicen los defensores de la opinión contraria. En la obra *De malo*, enseña que los pecados veniales son perdonados en el purgatorio por un acto de amor. Según su opinión, son perdonados no antes del purgatorio, sino en el proceso purificador que nosotros llamamos purgatorio. Santo Tomás defiende el principio de que en el purgatorio no hay culpa sin pena ni pena sin culpa. Respecto al

modo de ser perdonados los pecados venìales, dice en el *Comentario al Libro de las Sentencias:* "A quienes mueren en estado de gracia, los pecados veniales les son perdonados después de la muerte mediante el purgatorio. Pues la pena del purgatorio, que en cierto sentido es libremente aceptada por el alma, tiene, en virtud de la gracia, fuerza para expiar eficazmente todas las culpas que son compatibles con la gracia." En la obra citada *De malo,* defiende Santo Tomás una opinión un poco distinta: "Hay que decir que al hombre después de morir se le perdonan los pecados veniales, incluso respecto a la culpa, de modo parecido a como se le perdonan en esta vida, es decir, por un acto de amor a Dios que se opone a los pecados leves cometidos en esta vida."

d) Las *oraciones* que la Iglesia hace por los difuntos testifican de manera especial que después de la muerte se perdonan los pecados veniales en el purgatorio. Al bendecir los cementerios se dice: "Libra a sus almas de todas las ataduras del pecado." En la oración que se dice en el sepelio se reza: "Te suplicamos, Señor, que absuelvas el alma de este tu siervo para que, muerto al mundo, viva para Ti; perdónale, por la gracia de tu misericordia, todo lo que ha faltado por fragilidad de la carne." Y en otra ocasión se dice: "Absuelve, Señor, las almas de todos los difuntos de las ligaduras de todos sus delitos." Y otra oración dice textualmente: "Que el alma sea purificada por el sacrificio y, liberada de los pecados, obtenga así el perdón y el eterno descanso." Otra vez se implora: "Quítales todos los pecados" y "que esta alma, purificada por los medios celestiales de salvación, descanse eternamente en tu benignidad". "Si esta alma tiene todavía alguna mancha de la corrupción de esta vida terrena, séale borrada por tu indulgencia y misericordia." "Perdónale sus pecados." "Regálales bondadosamente el perdón de los pecados, para que, libres de toda culpa, puedan alegrarse en Ti."

Los testimonios litúrgicos podrían ser debilitados diciendo que la palabra *peccatum* significa pena debida al pecado; sin duda, implica también la pena. En realidad procede de una época en que no se distinguía entre pecado y pena debida por él. Sin embargo, significa también, y preferentemente, culpa y pecado. Tal interpretación está tanto más justificada cuanto que la liturgia distingue a veces expresamente pecado y pena debida por el pecado.

e) El supuesto de que en el purgatorio se perdonan también los pecados veniales es más propio de la *santidad de Dios* y de la *dignidad del hombre.* Parece ser más propio de la santidad de Dios

el influir transformando y mejorando la vida humana, que el retrasar la entrada en el cielo a quien está completamente purificado. También este proceder de Dios tiene sentido: podría verse en él una revelación del misterio de su justicia. El hombre en gracia sería detenido ante las puertas del cielo para que se diera cuenta de la terribilidad del pecado incluso venial. Pero podría ser más propio de la imagen que la Escritura nos da de Dios y que reúne el amor, la santidad y la justicia, suponer que cuando castiga purifica a la vez y que a los plenamente libres de pecado los admite inmediatamente a participar de su propia vida.

También parece ser más propio de la *dignidad personal del hombre* el no retardar su entrada en el cielo más que lo que exige la purificación de todas las faltas cometidas en esta vida.

f) Estas reflexiones demuestran que es preferible la opinión de que en el purgatorio ocurre también el perdón de los pecados leves. Sobre todo los textos de la Escritura y de la Liturgia apuntan en ese sentido. No deciden del todo, porque la palabra *peccatum* no es unívoca en los textos citados; sólo por eso es posible mantener la teoría contraria. Pero sus defensores también tienen en cuenta las razones que hemos dado en contra y mantienen su opinión sólo como probable y no del todo segura. Por ejemplo, Pesch la defiende como probable o a lo sumo como más probable que la contraria. En definitiva, estamos ante un misterio que Dios no ha querido revelar.

g) Aun concediendo que en el purgatorio son perdonados los pecados veniales, resta la cuestión de si son perdonados en un *sólo momento* o poco a poco, en un lento proceso de purificación. Santo Tomás parece opinar que son perdonados en un sólo momento, pero añade que la inclinación a pecar es eliminada en un lento proceso purificador. Dice lo siguiente: "Ciertos pecados veniales inhieren más profundamente y de modo más fuerte al alma que otros, según que el afecto del alma se incline más al objeto respectivo y eche en él raíces más profundas. Como lo más fuertemente adherido se resiste más a ser purificado, unos sufrirán más que otros en el purgatorio por haberse inclinado más al objeto del pecado durante esta vida." San Buenaventura parece opinar que la purificación del purgatorio ocurre en un lento proceso. La misma explicación nos sale al paso, por ejemplo, en un texto de Dante: "Así es la montaña: parece al principio difícil de escalar, pero el viaje es más fácil cuanto más se sube. Por eso el esfuerzo te parecerá cada vez más alegre, como navegas más fácilmente, si el viento empuja la

nave. El fin de tu viaje se adivina, un dulce sosiego abrazará a los cansados."

Suponiendo que el proceso de purificación sea lento, puede explicarse por la estructura gradual de la persona humana. Aunque el alma esté separada del cuerpo y su amor y conocimiento no sean dificultades por él, su conocer y amar no ocurren como en los ángeles, que se penetran y poseen a sí mismos en un solo acto de gran concentración.

El espíritu humano es de suyo más débil que el de los ángeles. Para existir y para obrar está ordenado al cuerpo.

El espíritu está ordenado al cuerpo incluso después de separarse de él; incluso separado del cuerpo, se distingue el espíritu humano del de los ángeles, que es espíritu puro y no ordenado a la materia. En esta distinción difícilmente definible se funda el hecho de que no es necesario suponer que el alma separada del cuerpo se posea radicalmente en un solo acto de conocimiento o amor. La fuerza con que se posea dependerá de la iluminación de Dios. Inmediatamente después de la muerte Dios ilumina al hombre sobre si merece el infierno o el cielo, sobre si está en comunidad con Dios o lejos de El. Si la comunidad con Dios es perfecta, el difunto lo sabe y siente instantáneamente gracias a que le es infundido el llamado *lumen gloriae*. Mientras no lleguen a plenitud, Dios ilumina a los hombres sobre su imperfección y les puede adoctrinar gradualmente. Ocurre entonces que el conocimiento de sus pecados, el fuego del amor divino y el anhelo de Dios penetran cada vez más profundamente en el hombre. Todos los estratos de su ser van siendo penetrados uno tras de otro hasta que el yo humano está inflamado de anhelo de Dios y su egoísmo es devorado.

Existe la posibilidad de que un conocimiento o movimiento de la voluntad se apoderen del estrato consciente del hombre, pero no lleguen a los estratos más profundos, en los que puede haber contracorrientes que chocan contra las decisiones de la voluntad. Se necesita un largo y continuado esfuerzo para que las decisiones de la voluntad consciente lleguen al ámbito de la subconsciencia.

La gran diferencia entre estos procesos y la vida del purgatorio consiste en que en el primer caso el hombre configura sus estratos más profundos por su propio esfuerzo, mientras que en el segundo caso es Dios quien infunde su fuego y amor en los estratos más hondos del ser humano. La purificación de después de la muerte no es un proceso lento de maduración natural hasta la plenitud,

sino un ser purificado por Dios que el hombre dispuesto deja ocurrir en sí mismo.

El proceso de transformación y transfiguración que Dios realiza en el hombre es *doloroso*. Al crecer el amor, aumenta el dolor también. Cuanto más se acerca a Dios, tanto más ardiente es su anhelo de él y más abrasadora la vergüenza de sus pecados. Se condena a sí mismo a la luz y amor de Dios cada vez con más fuerza y así se libera de los pecados. La purificación es una vida elevada al sumo de conocimiento y amor. Quienes viven en estado de purificación realizan actos muy intensos de adoración, de alabanza, de arrepentimiento y de acción de gracias.

La transformación se refiere a los pecados y a las malas inclinaciones nacidas del pecado.

Apartado 6.°

LA PURIFICACION COMO SATISFACCION

Aunque los castigos del purgatorio impuesto por Dios al hombre después de la muerte deben ser entendidos como experiencia de la lejanía de Dios, *no duran más que la plena transformación del hombre*. Su fin coincide con el fin del proceso de purificación. Tan pronto como el alma está purificada del todo y es buena y santa hasta su más profunda intimidad, Dios la infunde la fuerza de amor y de visión que la concede la inmediata unión con Dios.

Pero aunque se suponga que en el purgatorio se sufren castigos suplementarios no infligidos por el pecado, se podría decir que acaban a la vez que el pecado y la inclinación al pecado. La relación entre pecado y castigo debe entenderse en el sentido de que la purificación progresiva del pecado es el cumplimiento progresivo del castigo y la unión creciente a Dios.

Aunque se suponga una transformación de malo a bueno en el estado de los que se purifican, no debe atribuirse a ese proceso *carácter de meritoriedad*. El hombre sólo puede hacer méritos durante su vida terrena. Sólo mientras está en las tinieblas de la fe y no ve inmediatamente ni la felicidad de la vida ni la corruptibilidad del mal, puede hacer obras decidiéndose libremente, a las que Dios ha prometido recompensa. No existe tal promesa respecto a las obras hechas después de morir. Falta, porque las almas en el

purgatorio son purificadas de sus manchas morales por el amor y la obediencia, pero no tienen que esforzarse para autodeterminarse y vencerse. La amarga experiencia de la fealdad y punibilidad del pecado hecho a la luz de Dios las impulsa hacia Dios y les hace imposible la caída. Ya no pueden ni pecar ni hacer méritos.

A consecuencia de esta unión de las almas con Dios por medio del amor se puede decir que ya no pueden *satisfacer* la justicia de Dios, sino *padecerla en la debida medida.*

En su corazón arrepentido aceptan lo que las falta y malgastaron y lo "hacen" bueno "sufriéndolo" bien. Sufren con incondicional disposición. La relación entre su pecado y sufrimiento es la misma que la antes dicha entre el pecado y la pena. Cuando las almas se ponen incondicionalmente a disposición de Dios en el proceso purificador, renuncian a la autonomía afirmada y confirmada en el pecado. La aceptación del dolor del proceso purificador significa, pues, el cumplimiento del purgatorio; la liberación progresiva del pecado y de la inclinación a pecar. Este proceso se continúa hasta que el pecado ha sido extirpado totalmente.

En estas reflexiones se ve que—como antes sospechábamos—coinciden el cumplimiento de la pena debida por los pecados y la purificación de los pecados y malas inclinaciones. Cuanto más fuerte es la purificación, con tanta mayor intensidad se une el hombre a Dios y tanto mayores son los sufrimientos del purgatorio. Viceversa, cuanto más intensamente nos liga Dios, tanto mayor es el dolor y tanto más eficaz la purificación que se ofrece a Dios. Este proceso tiene el sentido de reconocer el señorío de Dios cada vez más incondicionalmente.

Simultáneamente es claro que el sufrimiento del purgatorio no es *totalmente pasivo.* Es una actividad humana obrada por Dios. La llamamos sufrimiento de la purificación porque no nace de una decisión humana, sino que es dispuesta por Dios; pero no le sobreviene al hombre como si cayera en una piedra o en un trozo de madera, sino que la acepta alegre y feliz.

Apartado 7.°

DURACION DEL PURGATORIO

Nada sabemos sobre la *duración.* El proceso de purificación puede ocurrir despacio, de prisa o repentinamente. En la antigua Iglesia se pensaba en una transformación instantánea. Más tarde se supuso un proceso lento. La Revelación no dice nada sobre la duración del purgatorio. Las revelaciones privadas sobre la cuestión deben ser aceptadas con mucha precaución. Todas las afirmaciones de los teólogos a este respecto carecen de valor obligatorio. Por eso condenó el Papa Alejandro VII la teoría de que ningún hombre puede estar en el purgatorio más de veinte años. Esta condenación no habla a favor de la larga duración del purgatorio, sino contra la determinación del tiempo del proceso purificador de después de la muerte.

§ 307

Unión de los vivos con los muertos en el proceso de purificación

Apartado 1.°

EL HECHO

Podemos ayudar eficazmente a los difuntos; esta afirmación fué declarada dogma de fe en los Concilios de Lyon, Florencia y Trento. D. 456, 464, 693, 983, 940, 950, 998. Cfr. además: D. 427, 535; Can. 911 del Código de Derecho Canónico.

Está testificada en el segundo libro de los Macabeos, de que hablamos ya, y en numerosos textos de los Santos Padres. Algunos de ellos fueron citados antes como testimonio de la realidad del purgatorio.

Para la *reflexión teológica,* la posibilidad de ayudar a los difuntos que están en el purgatorio resulta de la *communio sanctorum.* Todos los unidos a Cristo están íntimamente unidos entre sí. Todo

lo que hacen, lo hacen como miembros de la comunidad que los abarca. Por eso toda la comunidad es afectada por las obras de cada uno. En la acción del individuo está misteriosamente actuando toda la comunidad; habla en sus palabras y es representada en sus actos. Esto no significa que cada uno pueda disponer de la salvación o condenación de los demás, sino que todos dependen entre sí y son portadores de la salvación unos para otros de modo parecido a como los miembros de un organismo son solidarios entre sí. Es Dios quien determina libremente la medida en que un miembro de la comunidad es afectado por las acciones y omisiones, por las palabras y el silencio, por el amor y el odio de los demás. Estas profundas relaciones, con todos sus vaivenes, serán reveladas el día del juicio final.

También las almas que sufren el proceso de purificación son alcanzadas por el amor de sus hermanos y hermanas de la tierra. La muerte no destruye la comunidad fundada en Cristo, sino que la perfecciona. No puede hacer más que destruir la proximidad corporal; pero la unión con Cristo no depende de la vecindad espacial y puede subsistir después de la muerte. Logra su intensidad debido a que el Espíritu Santo es como un todopoderoso vínculo de amor entre los cristianos. En el Espíritu Santo están unidos los que peregrinan y los que descansan con una intensidad que trasciende incomprensiblemente todos los vínculos biológicos. Por eso fluye hasta los muertos el amor y la fidelidad de los que peregrinan por la tierra llevándoles alegría y dicha, aunque no se intente expresamente. Si se intenta conscientemente, la corriente de amor y alegría será mayor aún. El amor con que los que viven en Cristo abrazan a los difuntos obra ante Dios como una súplica por los muertos. En ese amor pueden ayudar a los difuntos a modo de sufragio (*per modum suffragii*). Todo lo que hacen y padecen los vivientes puede llegar a la presencia de Dios como una súplica por los muertos. Pueden ofrecer a Dios todos los sufrimientos y dolores como satisfacción por los otros y rogarle que la haga valer como tal satisfacción.

APARTADO 2.º

MODO DE LA AYUDA

La esperanza de que Dios oye esa oración se alimenta de la fe en que todos los unidos con Cristo forman una *comunidad de expiación.* De esta fe da testimonio la Iglesia antigua, cuando la comunidad entera hace penitencia y expía los pecados de un miembro. La responsabilidad comunitaria es la razón más honda de que la penitencia fuera antiguamente pública. Toda la comunidad quería ayudar al miembro pecador a recuperar su comunidad con Dios. Se sentía además responsable de que se tributara a Dios el honor debido. Cuando un miembro era negligente y perezoso en honrar a Dios, los que perseveraban fieles se sentían más obligados a glorificarlo. Dios recibe así de toda la comunidad la medida de honor que le es debida, aunque un miembro sea negligente. Los dolores y oraciones de todos se convierten así en expiación por el miembro infiel y pecador.

Lo que es posible entre los vivientes puede hacerse también en la relación de los vivos y difuntos. Cada uno de los vivos puede pedir a Dios que le permita expiar lo que les quedaba por expiar a los difuntos que pertenecen a la comunidad. Tal hecho es más claro suponiendo que el purgatorio no es más que el cumplimiento de las penas temporales debidas por los pecados. Los teólogos que defienden esa teoría pueden decir que los vivos pueden hacerse cargo de parte de tales penas en satisfacción representativa. Presupuesto de esto es que Dios oye la súplica de los vivos de cargarse con la parte de las penas impuestas. Pero con este supuesto podemos contar gracias a la *communio sanctorum*. Sin embargo, la claridad de las razones teológicas no es razón de su verdad. Aunque el purgatorio sea también purificación del pecado, podemos ayudar a los hermanos y hermanas que padecen manifestándoles por medio de nuestro amor la participación en su dolor y pidiendo para ellos con nuestras oraciones la fuerza de cumplir perfectamente la voluntad divina.

No sabemos en qué medida los libramos de las penas con nuestra penitencia ni cuánta penitencia deben cumplir ellos. Nunca podemos estar seguros de que los libramos de toda la pena. Por

eso quien de veras quiera ayudar a los hermanos y hermanas difuntos que están purificándose debe rezar continuamente por ellos.

Puede surgir la cuestión de si esta doctrina no contradice la revelación sobre la importancia de la obra salvadora de Cristo. Ocurriría esa contradicción si la ayuda que prestamos a los difuntos fuera autónoma y estuviera desligada de la muerte expiatoria de Cristo; pero no lo está, sino que recibe su valor de la muerte de Cristo. En ellos ocurre un misterio: son acciones nuestras y a la vez acciones de Cristo. Para entender mejor esta misteriosa relación puede servir la explicación que dan sobre todo los Padres griegos apoyándose en San Pablo. La Salvación ocurre en el sentido de que somos incorporados a la comunidad con Cristo y así participamos de su vida y muerte. La participación en la muerte de Cristo significa que su muerte se realiza en los cristianos. Y ¿cómo puede realizarse, si no es en la pasión y muerte de los cristianos? En el dolor y muerte de los cristianos logra su plenitud y cumplimiento la muerte de Cristo y en ellos se representa. En el dolor de los cristianos se presenta ante el rostro del Padre la muerte de Cristo. El Padre ve el dolor de su Hijo amado en el dolor de los cristianos. Cuando aplicamos a los difuntos nuestra expiación les aplicamos, por tanto, la expiación de Cristo en el cáliz de nuestro dolor. Pedimos al Padre que perdone a los difuntos las penas por la pasión de Cristo que nosotros llevamos a su presencia en la forma concreta de nuestro dolor.

Una forma especial de ayuda son las *indulgencias*. Cfr. § 272.

Las indulgencias pueden ser aplicadas a los difuntos que están en el purgatorio, según las ordenaciones de la Iglesia. Esto significa que quien gana una indulgencia es capaz y tiene el derecho de pedir a Dios que conceda a un difunto el perdón de la pena logrado por él. Las indulgencias se aplican a los difuntos no *per modum absolutionis*, sino *per modum suffragii*. Quien quiere aplicar a los difuntos una indulgencia de siete años y siete cuarentenas, pide a Dios que se digne perdonarles el castigo impuesto en la medida en que corresponde a una penitencia de siete años y siete cuaresmas, según la praxis penitencial de la antigua Iglesia. Está seguro de ser escuchado, porque Dios ha prometido escuchar. Pero no sabemos si Dios atiende la petición en el sentido del orante.

Sería completamente errónea la opinión de que una indulgencia como la dicha significa que se perdonan siete años de purgatorio al difunto a quien se aplica. Tales medidas de tiempo no son aplicables al purgatorio. No sabemos en qué medida cambia el estado

del difunto una indulgencia aplicada, ni en qué medida disminuye su dolor expiatorio.

La ayuda prestada por las indulgencias es más comprensible en el supuesto de que el purgatorio sea un simple estado de castigo y no un proceso de purificación. Bajo este supuesto se puede decir: por cada indulgencia es disminuído el castigo impuesto. Es mucho mayor la disminución si se trata de una indulgencia plenaria. Pero como no sabemos en qué medida aplica Dios la indulgencia plenaria al difunto que nosotros queremos, nunca se puede estar seguro de liberar a un difunto de toda su pena mediante una indulgencia plenaria. Por eso pueden aplicarse al mismo difunto muchas indulgencias plenarias.

Pero aunque el purgatorio sea un proceso de purificación—ya hemos dicho que este supuesto tiene buenas razones a su favor—, se puede explicar perfectamente la ayuda prestada por las indulgencias y demás obras de penitencia y expiación. Como las indulgencias, por regla general, están ligadas a ciertas oraciones, la aplicación de una indulgencia implica la oración por el difunto a quien se aplica pidiendo a Dios que se digne ayudarle. Esta súplica se refiere a la vez a la purificación y a la pena. La indulgencia accesible mediante la oración se refiere sólo a la pena.

Mediante nuestra oración y expiación, mediante nuestro dolor e indulgencias no podemos ahorrar a las almas del purgatorio el proceso de purificación que las madura para el cielo; deben pasar por el dolor, como el hombre tiene que pasar por la muerte. Pero también en este aspecto podemos ayudarlas, haciéndoles sentir nuestro amor y nuestra participación en su dolor ofreciendo por ellos el sacrificio de la Misa y participando en la cruz de Cristo. Con nuestra expresa súplica a Dios intentamos implorar para el difunto la plena disposición para dejarse traspasar por el amor de Dios. Con las indulgencias o cualquier otro medio de expiación aplicable a los difuntos intentamos contribuir a que se apacigue el dolor que les abrasa por la tardanza en llegar hasta Dios y a que se apliquen con menos rigor los castigos impuestos.

La más eficaz súplica y expiación por los difuntos es el sacrificio de la Misa. Ya hemos dicho antes lo más importante sobre esta cuestión. Cfr. §§ 258 y 259.

La oración y expiación por los difuntos *no intenta, naturalmente, que Dios cambie de opinión.* Dios no puede cambiar de opinión, porque es inmutable. Nuestra participación en la purificación y penitencia de los difuntos está incluída *a priori* en el juicio

misericordioso que Dios hace de ellos. No es que su voluntad sea determinada por nuestras oraciones, sino que su voluntad ha determinado misericordiosamente que nuestra oración sirva de ayuda a las almas. Dios ha dispuesto que en Cristo podamos ser portadores de la salvación de los demás. Su gracia se dirige por Cristo y en el Espíritu Santo al individuo dentro de la comunidad. Los hombres que ayudan son los medios e instrumentos de su misericordia.

Nuestra ayuda sólo puede alcanzar a los difuntos pasando por Dios. No podemos ayudarlos inmediatamente.

Ya hemos dicho que es un misterio impenetrable *en qué medida* aplica Dios a un determinado difunto nuestras oraciones y expiación y tampoco sabemos si las aplica a quien nosotros decimos o a otro.

San Agustín cree que en la ayuda que nosotros podemos prestar a los difuntos juega también su papel la vida pasada. Cfr. *Pequeño Manual*, 29.

En la Edad Media se esperaba a veces que un determinado número de misas libraran con toda seguridad del purgatorio. En la época inmediatamente anterior a la Reforma, tal error llegó a medidas insospechadas. El peregrino de esta tierra no tiene jamás poder para disponer de las cosas del otro mundo. La opinión dicha fué condenada por la Iglesia.

Apartado 3.°

AYUDA DE LOS DIFUNTOS A LOS VIVOS

Puede surgir la cuestión de si la unión y comunión entre vivos y muertos puede realizarse también en ayuda que los muertos del purgatorio presten a los todavía vivos. Las opiniones de los teólogos medievales a este respecto eran muy distintas. En nuestro tiempo se ha ido imponiendo la opinión de que las almas del purgatorio pueden ayudar con sus oraciones a los vivos y especialmente a los que estuvieron unidos a ellos durante esta vida. Por tanto, puede suplicarse su intercesión. La razón de esto es que son amados por Dios y viven del amor por los hermanos y hermanas que todavía viven.

Véase A. Piolanti, *Il mistero della communione dei santi nella rivelazione e nella Teologia* (Roma, 1957), 618 y sigs, especialmente 794.

§ 308

El cielo como plenitud del reino de Dios en el hombre

Observación previa

Cuando el hombre está plenamente libre de orgullo y egoísmo es hecho partícipe de la forma de vida que llamamos cielo; es el estado de la plenitud del reino de Dios. A la vez es la salvación perfecta. Como ya hemos dicho, a la perfección pertenece también la plenitud de la existencia corporal.

Apartado 1.°

CONCEPTO DE CIELO

1. *El cielo como bóveda del firmamento.*

Para entender la forma de vida celestial es importante conocer la significación que tiene la palabra cielo en la Sagrada Escritura. Es usada en diversas significaciones. Unas veces significa la bóveda celeste que se extiende sobre la tierra. En este sentido el cielo es el lugar de las estrellas y de las nubes. Constituye, junto con la tierra, la totalidad de la creación (*Gen.* 1, 1). En tal sentido la palabra cielo tiene su sitio en la imagen del mundo ofrecida por la Escritura. Esta imagen del mundo no constituye en modo alguno un todo unitario, sino que la Escritura sólo ofrece algunos rasgos particulares de una imagen del mundo. De ellos se deduce que defiende la concepción del mundo usual en la antigüedad. Si preguntamos cómo era la imagen del mundo antiguo caemos en vacilaciones, ya que la antigüedad no tenía ninguna imagen unitaria del mundo. Sólo en líneas generales es cierto que según la opinión del hombre antiguo la tierra estaba suspendida en el centro de la crea-

ción y que por encima de ella se extendía el cielo y por debajo se abría el abismo. Según esta concepción, la tierra estaba limitada por el agua. Según algunas ideas antiguas, se apoyaba en el mar. El cielo mismo estaba estructurado en una serie de estratos. Por eso se puede hablar de esferas celestes. Rastros de ello encontramos en fórmulas como el tercer cielo o el séptimo cielo.

2. *El cielo como morada de Dios.*

La palabra cielo significa en otro sentido la morada de Dios, el espacio reservado a Dios (*Sal.* 2, 4; *Tob.* 20, 12; *Mt.* 5, 16, 6, 9. 14; *Rom.* 1, 18), el santuario (*Sal.* 11, 4; *Miq.* 1, 2; *Hab.* 2, 20; *Apoc.* 11, 19; 15, 5), su trono (*Sal.* 11, 4; 20, 7; *Isa.* 66, 1: *Ezq.* 1, 1; *Mt.* 5. 34; *Act.* 7, 49). El cielo es entendido como la morada, como la casa, como la ciudad de Dios; tiene que abrirse cuando Dios se dirige a los hombres (*Gen.* 11, 5; *Sal.* 18, 10; *Dan.* 7, 9. 13), cuando el hombre va a entrar en el cielo. Se abre una puerta, por ejemplo, a través de la cual el vidente San Juan puede contemplar el cielo (*Apoc.* 4, 1). El cielo se abre cuando la voz de Dios quiere llegar a los hombres (*Mt.* 3, 17; *Io.* 12, 28; *II Pet.* 1, 18). Del cielo vino Cristo a la tierra. El es de arriba, sus enemigos son de abajo (*Io.* 2, 23). Del cielo, de la ciudad celestial volverá a venir al mundo para juzgarlo y transformarlo (*Apoc.* 19, 11 y sigs). Del cielo envía su Espíritu (*Mt.* 3, 14; *Act.* 2, 2; *I Pet.* 1, 12). Del cielo bajan los ángeles para traer a la tierra los mandatos de Dios.

3. *El cielo espacial como símbolo de Dios.*

Precisamente este uso de la palabra cielo dió ocasión a los más graves malentendidos. Están relacionados con la imagen del mundo de la Edad Moderna. Debido a los descubrimientos e inventos de la Edad Moderna, los límites de la tierra fueron ampliándose cada vez más hasta que se perdieron en lo infinito. El mundo se convirtió todo en todas las cosas. Sustituyó a Dios. Empezó a tener el rango que hasta entonces había sido propio de Dios. En tal imagen del mundo no había lugar para Dios. La morada de Dios fué acaparada por el mundo. David Friedrich Strauss (*Der alte und der neue Glaube,* Edic. Kröner, pág. 92) expresó esta nueva situación al decir sarcásticamente que a los antiguos cristianos no les había

parecido difícil encontrar mucho espacio para Dios y los muchos millones de almas de los difuntos, para los bienaventurados, encima del firmamento adornado de estrellas, para los condenados debajo de tierra, pero que para nosotros había desaparecido el espacio celestial, y el espacio de la tierra está ya tan lleno de otras cosas que no podemos disponer de lugar para Dios y los espíritus.

Por mucho tiempo fué venerado como algo divino el mundo que había suplantado a Dios. Como procede de Dios creador, tiene incluso un aspecto numinoso. Es semejante a Dios. A consecuencia de su semejanza a Dios podía atraer la veneración ofrecida hasta entonces a Dios. Pero la evolución continuó. El mundo fué apartado de Dios todavía más radicalmente al serle negada su semejanza a Dios. Sólo lo visible y medible fué tenido como realidad. La concepción basada en la imagen moderna del mundo, de que Dios no tiene espacio donde existir, alcanzó su exageración más extremada en la concepción mecanicista del mundo del siglo XIX y principios del XX. Según tal concepción todo el mundo es un sistema continuo de energías y materia que siguen leyes inmutables, sobre todo la ley de la gravedad y de la inercia. Así nació la apariencia de que la opinión de que en el mundo plenamente, conocido por las leyes naturales, no había ninguna posibilidad de que Dios existiera, podía ser revestida de apariencias científicas. La materia que se amplía continuamente es una y lo es todo. Este error fundamental de las ciencias naturales fué refutado por sus resultados y conocimientos mismos. Pues a lo largo de los últimos decenios se llegó a la idea de que el mundo no puede ser entendido mecánicamente. Con las leyes de la mecánica se pueden explicar, por ejemplo, los colores como movimientos ondulatorios. Pero la mecánica no puede explicar la transformación de los movimientos en colores. También puede representar los tonos con fórmulas físicas, pero no es capaz de explicar la melodía. Tal vez lo haga comprensible un ejemplo: si pedimos a un físico totalmente negado para la música analizar con los métodos de su ciencia una melodía que haya oído en el piano, expresará el resultado de sus investigaciones en una fórmula dada por las leyes de la acústica. Como es totalmente negado para la música creerá que ha representado exhaustivamente el proceso. Pero se engaña. Ha olvidado lo más importante: la melodía, que no se puede explicar con los medios de su ciencia. Sin embargo, es real. Es una realidad distinta de los procesos físicos, distinta de las vibraciones, longitudes, nodos y vientres de las ondas. Vive en los movimientos físicos; no puede existir sin ellos y, sin embargo, no

es idéntica a ellos. Es una realidad de carácter propio. Con otras palabras: en los procesos accesibles a los aparatos y a los procedimientos se realizan cosas misteriosas que no pueden ser registradas por ningún aparato ni experimento, pero que tienen, sin embargo, realidad. Las ciencias naturales han descubierto de nuevo, por tanto, más allá de la cantidad y detrás de ella, la calidad. Esto tiene como consecuencia que las actuales ciencias de la naturaleza hayan vuelto a descubrir la idea usual en la Edad Media y entre muchos pensadores modernos, por ejemplo, Leibniz y Pascal, de que el mundo está estructurado por estratos que son cualitativamente distintos entre sí. A ello se añade que ha aprendido a distinguir entre concepción del mundo e imagen del mundo. Véase Michael Schmaus, *Das naturwissenschaftliche Weltbild in theologischem Lichte*, en *Naturwissenschaft ind Theologie* I (1957), 15-41.

Para el conocimiento de Dios tales ideas significan que Dios es cualitativamente distinto de todo otro ser. Por eso es imposible encontrarlo con los aparatos y experimentos con que pueden ser registrados los procesos y cosas de este mundo. Quien lo creyera denunciaría con ello una imagen de Dios totalmente falsa y confundiría a Dios con una parte del mundo. Pero aunque las ciencias naturales no hubieran llegado a descubrir los estratos cualitativamente diversos de la realidad ni hubieran facilitado con ello el acceso a la comprensión de Dios con sus propios medios, la opinión de David Friedrich Strauss seguiría siendo un error grosero y fatal. Pues según la Sagrada Escritura Dios está caracterizado precisamente por ser diverso del mundo y distinto de todas las demás cosas. No puede, por tanto, ser captado con los métodos con que son aprehendidas las cosas de la tierra. No está vinculado a un lugar determinado. No se limita al espacio de más allá de las nubes y de las estrellas de forma que, cuando el hombre llegue allá, pueda poseer por sí mismo el lugar de Dios. A la inversa, ninguna cosa estorba a Dios —como un cuerpo a otro cuerpo, de forma que donde está uno no puede estar otro—.

A consecuencia de su diversidad cualitativa puede existir y vivir en todas partes, en las cosas y con ellas, sin expulsar a ninguna del espacio que ocupa. Aunque la Sagrada Escritura dice de Dios que está en el cielo y parece, por tanto, localizarlo, atestigua, sin embargo, que es omnipresente. El Salmo 139 [138], 8 y sigs., dice: "Si subiere a los cielos, allí estás Tú; si bajare a los infiernos, allí estás presente. Si, robando las plumas a la aurora, quisiera habitar al extremo del mar, también allí me cogería tu mano y me tendría

tu diestra. Si dijere: las tinieblas me ocultarán, será la noche mi luz en torno mío, tampoco las tinieblas son densas para Ti y la noche luciría como el día, pues tinieblas y luz son iguales para Ti."

Dios no está vinculado a un espacio ni es idéntico a ninguna parte del mundo. Es esencial e intrínsecamente distinto de toda criatura. Por tanto, del mismo modo que El no expulsa ninguna cosa, tampoco es expulsado. Puede existir en las criaturas y con ellas, de modo semejante a como la melodía existe en los movimientos de las ondas y con ellos o como el contenido de un pensamiento es real en las sílabas y palabras (Kneib, *Die Unsterblichkeit der Seele* (1900), 135).

Sin embargo, el hecho de que la Escritura hable de Dios en imágenes y símbolos espaciales tiene una profunda razón. La Escritura dice que Dios está arriba, que está en el cielo, para expresar con ello la majestad de Dios y su elevación sobre el mundo. "Cuando el salmista proclama la gloria de Dios por encima del cielo, con ello se expresa en lenguaje profético-popular la absoluta trascendencia de Dios". M. Faulhaber, *Die Vespaerpsalmen des Breviers,* 1907; zu Ps 112, 5; véase también zu Ps 138, 8 y sigs.). La Sagrada Escritura se sirve en ello de las imágenes con que también nosotros expresamos lo sublime y grande en el lenguaje diario. Cuando hablamos, por ejemplo, de arriba en oposición a lo de abajo, pensamos en la posición erecta del hombre, en su mirada dirigida al cielo. En el lenguaje del mito, el cielo que está sobre la tierra es símbolo de lo claro, luminoso, creador y activo en oposición a lo que está debajo de la tierra, que es símbolo de lo oscuro, tenebroso, pesado y pasivo (Guardini, *Welt und Person,* 1939). En el dominio intelectual hablamos de las verdades superiores en oposición a las experiencias y vivencias diarias; de los supremos valores del espíritu, de la moralidad y de la belleza en oposición a los valores de la vida exterior. En este sentido la Escritura dice que Dios está en el cielo para atestiguar que es luminoso y claro, creador y activo. En este sentido exige San Pablo a sus lectores buscar lo que está arriba, donde Cristo se sienta a la diestra del Padre, anhelar lo que está arriba y no lo de la tierra *(Col.* 3, 1-4).

Las afirmaciones espaciales sobre Dios sirven además para afirmar su personalidad. Si tenemos una representación concreta de Dios tenemos que hablar de El como de un hombre. Pero al hombre pertenece la vinculación al tiempo y al espacio. Luego aunque según la escritura Dios no es verdaderamente espacial, se aprovecha de la concepción espacial como ayuda para poder representar

a Dios como realidad personal. La personalidad de Dios tiene que ser claramente iluminada. Cfr. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, 1933, págs. 104-110; L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, págs. 4-6.

Por tanto, la Sagrada Escritura en los textos en que aparecen ideas cosmológicas no da ninguna instrucción sobre cuestiones cosmológicas. No trata de informar a los hombres sobre ello. Está fuera del campo de su interés el modo de la estructura del mundo. Ello se ve ya por el simple hecho de que no ofrece ninguna imagen unitaria del mundo y de que los escritores neotestamentarios trabajan incluso con diversas imágenes del mundo. La Sagrada Escritura no tiene ninguna predilección por la cosmología, a diferencia del mito y, sobre todo, de las doctrinas gnósticas. Cuando usa ideas antiguas sobre el mundo no son más que el cuerpo o revestimiento temporales de lo que Dios quiere decir a los hombres por medio de los hagiógrafos, para que los hombres se salven. Son los modos en que se enajena la revelación de Dios. Son el recipiente en que Dios ha vertido el contenido. Del mismo modo que el Logos se enajenó en la figura de un hombre, Dios, al revelarse, se enajena en los modos de representación de quienes El usó como testigos para su actividad reveladora y para la redacción de los libros sagrados.

Apartado 2.°

EL CIELO COMO LUGAR Y COMO FORMA DE VIDA

Dios no está, por tanto, vinculado al lugar ni es idéntico con una parte del mundo. Cuando decimos está en el cielo queremos decir que es distinto de la tierra, que está elevado sobre ella. La palabra cielo es la designación del modo de existir de Dios. Puede sustituir precisamente a la palabra Dios. En este sentido podemos llamar al reino de Dios reino de los cielos. Llegar al cielo no es, por tanto, primariamente un proceso espacial, sino que significa tanto como llegar a Dios, vivir con Dios, participar de su plenitud de vida y de su virtud absoluta de existencia. Por eso el cielo no puede ser localizado en un determinado lugar de la creación. Si Dios es omnipresente, el cielo no es idéntico con un determinado lugar de la creación. El cielo está donde está Dios. Puede, por

tanto, estar en todas partes (Teresa de Avila, *Camino de perfección,* cap. 20). La doctrina de que el hombre llega al cielo es, por tanto, totalmente independiente de los cambios de la imagen del mundo. Es compatible con cualquier imagen del mundo. Tiene validez tanto en la época de la antigua concepción del mundo como en la época de la concepción moderna de él. Todo lugar dentro de la creación es también apropiado para estar ordenado al encuentro del hombre con Dios, sin que ningún espacio tenga prerrogativas sobre los demás y sin que sea necesaria una determinada figura del mundo. El acento está en el modo de existencia y forma de vida, no en el lugar del cielo. El dogmático Pohle expresa este hecho de la manera siguiente (*Lehrbuch der Dogmatik* I, página 740): "Aunque no es dogma eclesiástico que haya que entender el cielo y el infierno como lugares (en lugar de entenderlos como meros estados), y aunque la futura resurrección de los cuerpos lleve con necesidad a esta idea, las indicaciones exactas de los lugares en que puedan encontrarse el cielo y el infierno no pueden ser vistas como algo perteneciente a la sustancia de la fe."

Sin embargo, aunque se puede decir que donde está Dios está también el cielo, quien participa de la forma de vida celestial está vinculado al espacio. Pues el alma del hombre, sobre todo del hombre que existe corporalmente después de la resurrección de los muertos, no es omnipresente. El hombre salvado que participa del modo de existencia celestial no estará sometido, como en la vida de peregrinación, a las leyes del espacio y del tiempo. Sin embargo, está limitado a un determinado espacio. Es difícil entender el modo de esta vinculación al espacio. Se puede decir, sin duda, que Dios asigna a los espíritus de los difuntos un determinado espacio para la realización de su modo de vida. Lo mismo que los ángeles tienen un campo de acción limitado. Se puede pensar que la comunidad de los bienaventurados está vinculada para su vida comunitaria a un lugar y en cierto modo a un campo de estancia y de acción. Pero no podemos demostrar esa opinión. La espacialidad vale naturalmente en mucha mayor medida para los hombres glorificados desde la resurrección.

Como la cuestión de dónde está el cielo no puede ser contestada, se pospone también en importancia a la cuestión de qué es el cielo. Pues la Sagrada Escritura describe el cielo más como una forma determinada y perfecta de existencia humana que un lugar determinado. Lo llama reino de Dios, vida eterna, vida dada por Dios, paz sin tormento, salvación eterna, alegría y corona de la

gloria, banquete con Dios, banquete nupcial, herencia de Cristo, luz y descanso, contemplación de Dios. Cuando usa expresiones espaciales pueden ser reconocidas como imágenes. Cuando San Pablo habla, por ejemplo, una vez de la luz inaccesible en que Dios habita y la llama tercer cielo (*II Cor.* 12, 2) habla con el lenguaje de la apocalíptica judía. Usa imágenes temporales para expresar lo inefable de su fe y de su experiencia.

El cielo es, por tanto, una determinada vida, una determinada forma de existencia. Llegar al cielo significa, como hemos dicho, tanto como llegar a Dios. Pero como el hombre sólo puede llegar a Dios cuando Dios viene a él, tomando la iniciativa, con mayor derecho podemos llamar al cielo llegada de Dios al hombre, instauración del reino de Dios, del reino de la verdad y del amor en el hombre. Está en el cielo aquel en quien la verdad, la santidad y justicia personales se han impuesto con tal perfección que todo el hombre está dominado y transformado por ellas.

La cuestión de qué es el cielo sólo puede responderse, según eso, respondiendo a la cuestión de qué es Dios. En ello se ve que el cielo es en definitiva un misterio impenetrable, "ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado a los que le aman" (*I Cor.* 2, 9). Si intentamos, por tanto, explicar la revelación neotestamentaria de la forma de vida del cielo, sólo podemos hacerlo conscientes del profundo carácter del misterio de lo que tratamos de explicar. Alcanzamos un camino para la explicación no sólo en las sobrias indicaciones que la revelación nos da sobre la forma de vida del cielo, sino, puesto que el cielo es el supremo desarrollo de la unión con Dios en esta vida, por la descripción que la revelación nos hace de la existencia y vida de los cristianos durante la vida de peregrinación. La forma de vida celestial es fundada en los días de peregrinación. El cielo es la manifestación y suprema maduración de lo sembrado en la tierra, pero oculto hasta el día de la muerte. Según la Sagrada Escritura, el reino de Dios instaurado por Cristo en el hombre y la vida divina con él regalada son a la vez presentes y futuros en los días de la peregrinación. El reino de Dios está presente en el hombre en cuanto escondido y es futuro como bien patente y manifiesto.

APARTADO 3.º

EL CIELO COMO PLENITUD DE LA GRACIA

1. *Carácter oculto de la gracia.*

El cristiano vive ya dentro del mundo en el reino, bajo el imperio de Dios. Pues está dominado por Cristo iniciador y heraldo del reino de Dios. No es su yo, sino el yo de Cristo quien vive en él (*Gal.* 2, 20). Cristo tiene poder sobre tal hombre; éste está en la órbita de la muerte y resurrección de Cristo. Existe en el campo de acción del amor y de la santidad que aparecieron en la historia en Cristo mismo. Ha sido, por tanto, recreado para la verdadera santidad y justicia. Desde Cristo glorificado fluye hasta él el Espíritu Santo para penetrarlo y dominarlo totalmente. Por medio de El es enviado el amor de Dios al cristiano. El cristiano está sellado con el Espíritu Santo y marcado, por tanto, como propiedad de Dios, el Señor, verdad y amor dominadores. En él actúa el Espíritu Santo como nuevo principio vital. Por Cristo en el Espíritu Santo está el Padre presente en el cristiano, que se apodera de él y lo domina.

El reino de Dios significa para los hombres participación en su vida divina. Ya durante los días terrenos de la peregrinación tiene, por tanto, vida imperecedera. Quien tiene al Hijo tiene la vida eterna. Como Cristo mismo es la indestructible vida celestial, del unido a El se puede afirmar que también ha sido trasplantado al cielo (*Eph.* 1, 20). Pero la vida celestial está todavía oculta. El reino de Dios no se ha impuesto todavía del todo. Por eso la vida concedida al cristiano durante la vida de peregrinación, su salvación y justificación, su alegría y paz son todavía objeto de esperanza. Los cristianos están ya unidos con Cristo, pero todavía no se ha revelado lo que serán (*I Io.* 3, 2). Están seguros de la presencia de Dios por la fe y no por la visión. Hacia este estado se mueven sólo en la esperanza.

La esperanza se cumplirá cuando Cristo se muestre en su gloria (*Col.* 3, 4). Cuando esto ocurra se acabará el camino de peregrinación. Al morir el hombre llega a la casa del Padre (*Io.* 14, 2). Allí tiene preparada una morada. Mientras no está allí está de

camino. Cuando llegue estará en la meta, en casa, en la patria, no en el extranjero ni en tiendas (*II Cor.* 5, 4). Aquí se queda ya. La casa del Padre no es una construcción provisional que sirve para una corta estancia, sino una habitación permanente para la familia de los hijos de Dios que vuelven de una peregrinación. En esa casa sólida y ajustada para la eternidad vivirán con el Padre una vida alegre de comunidad. Para esta vida han sido predestinados por Dios (*Mc.* 10, 40; *Mt.* 25, 34; 41; cfr. § 214). Es lo último y supremo que tratan de alcanzar peregrinando. Más allá de ello no hay camino ni esfuerzo, porque no hay nada. También en la imagen de la cosecha, usada por Cristo (*Mt.* 13, 24-30) se expresa que la vida del cielo significa plenitud definitiva. La cosecha es la meta, el fin del crecimiento y maduración. Las gavillas maduras en los graneros son una imagen de la plenitud que el cristiano alcanza en el estado del cielo.

2. *Relación y diferencia entre el cielo y la vida de gracia en la tierra.*

Hay, pues, entre la vida de la época de peregrinación y la vida divina del cielo *una íntima relación* y a la vez *una gran diversidad*.

a) La *relación* está atestiguada en aquellas palabras de Cristo: "Si conocieras el don de Dios..., el que beba del agua que yo le diere no tendrá jamás sed, que el agua que yo le dé se hará en él una fuente que salte hasta la vida eterna" (*Io.* 4, 10-14). La diferencia es atestiguada en los contrastes siembra-cosecha, extranjero-patria, tienda-casa, ocultación-revelación. Esta relación puede ser comparada con la que hay entre la bellota y la encina. Pero al hacer esta comparación hay que cuidarse bien de ver el cielo como una continuación orgánica de esta vida. Entre la vida de peregrinación y la vida en casa del Padre hay más diferencia que entre la bellota y la encina. El cielo no crece ni nace de esta vida, sino que es concedido gratuita y libremente por Dios. Es Dios quien obra la transformación que convierte en celestial la forma terrestre de vida. A pesar de la relación, el acento está en la diferencia. Podemos comparar el proceso y sus términos a lo que ocurre entre la oruga y la mariposa; en la oruga no puede adivinarse la levedad y variedad de colores de la mariposa. La diferencia es mayor que

la semejanza. Por eso nos es imposible imaginar la vida futura. El cielo es un *misterio;* sólo nos ha sido revelado en imágenes y metáforas y sólo en símbolos podemos hablar de él. Todas nuestras afirmaciones sobre el cielo no tienen más que valor analógico (cfr. §§ 7 y 37). Las diferencias no son tan grandes que, como dice la filosofía idealista, desaparezcan el ser personal del hombre o la relación de la vida del cielo con la vida de la tierra.

b) La *diferencia fundamental* consiste en que la vida del cielo transforma y penetra el ser total del hombre hasta su hondón y en todos los ámbitos, de forma que en ella puede verse inmediatamente la semejanza a Dios. En el estado de revelación y potencia ocurren en especial la unión con Cristo, la participación en la vida trinitaria de Dios y la inflamación e iluminación del yo humano por la verdad y amor divinos que llamamos gracia santificante. La descripción analógica del cielo implica, pues, la descripción de la comunidad de los hombres con Cristo y con Dios trinitario.

Apartado 4.°

EL CIELO Y LA RESURRECCION

La vida celestial, en su forma definitiva, no es sólo vida del espíritu, sino que es además vida de la *realidad del cuerpo.* Presupone, por tanto, la resurrección de los muertos. El estado intermedio entre la muerte de cada uno y el día del juicio universal no es, por tanto, la plenitud definitiva, porque falta el cuerpo en la vida de la persona espiritual. Al estudiar la vida celestial que los bienaventurados hacen antes de la resurrección de los muertos no puede olvidarse la ordenación del alma al cuerpo y su re-unión con el cuerpo glorificado.

§ 309

El cielo en cuanto vida con Cristo

Apartado 1.º

IMPORTANCIA DE LA UNION CON CRISTO

La existencia del cristiano está caracterizada por el hecho de que vive "en Cristo" y Cristo vive "en él". La "in-existencia" de Cristo en el hombre y la del hombre en Cristo no significa—ya lo hemos dicho—la presencia espacial, sino la presencia dinámica de Cristo. El justo es dominado por Cristo; vive bajo el poder y la acción de Cristo muerto y glorificado. El hombre tiene conciencia de su unión con Cristo por la fe y no porque la vea. Cristo está cerca de él, pero él no lo ve.

La vida del cielo consiste, en cambio, en que el unido a Cristo contempla al Señor inmediatamente y es directamente consciente de su unión con El. El justo, en el cielo, contempla la faz de Cristo, que fué antes la ley de su vida, con quien bebió el cáliz de la pasión, a quien se entregó obediente y confiado sin verlo cara a cara. En el cielo se cumple esa enorme esperanza. Podemos comparar la fuerza real de este hecho, a lo que para nosotros representa el primer encuentro con una persona a quien amamos desde hace mucho sin conocerla y que llena y supera todas nuestras esperanzas. Cristo no es sólo indicador del camino de la salvación; es el contenido de ella. La proximidad de una persona puede significar para nosotros iluminación y color. Cristo es mucho más de lo que un hombre puede ser para otro; es completamente distinto de todos los demás porque en El vuelve el Padre hacia nosotros sus ojos amorosos; puede, por tanto, llenar todas las esperanzas del amor y satisfacer las mayores exigencias del espíritu. No hay peligro de que desilusione a quien se une a El.

APARTADO 2.º

TESTIMONIO DE LA ESCRITURA

1. *Visión de conjunto.*

Según la *Escritura,* la comunidad con Cristo es la suma de plenitud y felicidad, y la lejanía de El, el extremo de la desventura. Donde El está, está el paraíso (*Lc.* 23, 43). La última oración del diácono Esteban es la petición de ser recibido en la comunidad de vida con el Señor (*Act.* 7, 59). Estar en el cielo significa estar con Cristo (*Io.* 14, 3); El es Vida, Pan y Verdad. Los pecadores, en cambio, tendrán que oír: "no os conozco" (*Mt.* 7, 23; 25, 12; *Lc.* 13, 25), es decir, no quiero saber nada de vosotros. El infierno consiste en no vivir con Cristo. La salvación y desgracia de los hombres se realiza en las palabras del Señor: "venid conmigo" y "apartaos de mí".

Estar siempre con el Señor es para San Pablo la más alta meta del anhelo (*I Thess.* 4, 17; *II Thess.* 2, 1; *Rom.* 6, 23; *Phil.* 4, 19; *Col.* 3, 2-4). La venida del Señor significa para el hombre la plenitud de la salvación (*Col.* 3, 4). San Pablo llama a la unión con Cristo en esta vida existir-en-Cristo, mientras que a la unión con El en la otra vida la llama existir-con-Cristo (*Phil.* 1, 23; *I Thess.* 4, 18; 5, 10; *II Cor.* 13, 4). Cfr. § 182.

Si la vida terrena está caracterizada por el hecho de que el hombre es dominado por Cristo, la llegada de Cristo en la muerte es la realización del perfecto dominio de Cristo. Este dominio significa superioridad sobre la muerte y el pecado, sobre el dolor y la caducidad, plenitud y hartura de verdad y de amor. Quien está dominado por Cristo logra también sobreponerse a la angustia y al dolor, a la caducidad y a la muerte; se convierte también en dominador. La vida celestial significa participación en el señorío de Cristo. Los justos son los co-dominadores con Cristo (*II Tim.* 2, 12). Serán señores al participar del señorío de Cristo, cuya esencia es caracterizada en la Escritura con la palabra "Kyrios", con la enfática denominación "el Señor".

Como la muerte, que es el enemigo del hombre, es a la vez el tránsito hacia esa plena comunidad con Cristo, San Pablo la saluda como a un amigo. Desde la cárcel de Roma escribe a los Filipenses

que lo que espera es que Cristo sea glorificado como siempre en su cuerpo por la vida o por la muerte. "Que para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia. Y aunque el vivir en la carne es para mí fruto de apostolado, todavía no sé qué elegir. Por ambas partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor; por otro, quisiera permanecer en la carne, que es más necesario para vosotros" (*Phil.* 1, 21-24).

El hombre que encuentra a Cristo cara a cara se da cuenta de que Cristo le da todo lo que anhela su corazón; en El encuentra la imagen del hombre perfecto, porque su ser humano está configurado por su persona divina y glorificado por la gloria de Dios. El es la imagen que el hombre busca en la tierra sin encontrarla. El justo vive en Cristo la experiencia de que lo terreno eran las sombras cuya realidad es Cristo (*Col.* 2, 17). Cristo es la verdadera vida, el verdadero pan, la verdadera luz, el verdadero camino (*Io.* 14, 6). También en su vida de peregrinación pudo saber que Cristo es la Vida, el Pan, la Luz, la Verdad y el Camino, pero en esta vida no pueden ser directamente experimentadas estas funciones de Cristo. El justo, en cambio, reconocerá inmediatamente que Cristo es el Pan y la Vida, la Luz, la Verdad y el Camino.

2. *Particularidades.*

a) Vamos a intentar explicar en particular la significación de Cristo para la vida eterna expresada en las imágenes dichas. Cristo es el pan, el verdadero y propio pan (véanse las explicaciones de Tillmann y sobre todo de Bultmann sobre *Io.* 6, 1 y sigs., y además el comentario de Josef Schmid a *Mc.* 6, 32-44, a 8, 1-9, a *Lc.* 9, 10-17, a *Mt.* 14, 15-21 y 14, 32-39). El pan terreno sirve para la conservación y seguridad de la vida terrena. Sólo puede cumplir esta función transitoriamente, de forma que hay que comer pan continuamente para no morir. Pero incluso el mejor pan terreno no puede alimentar para siempre la vida ni puede evitar para siempre la muerte. Incluso la vida mejor alimentada cae alguna vez en la muerte. El pan terreno sólo puede dar vida perecedera y de modo transitorio. Pero sobre todo ni siquiera el pan más alimenticio puede calmar la más íntima y profunda hambre del hombre, el hambre del corazón y del espíritu. El hombre puede engañar ese hambre, pero no puede saturarla definitivamente con nada terreno. De ello procede su eterno desasosiego y por eso se

precipita de unas cosas a otras y persigue hacendoso y activo lo que parece prometer su saturación. Tiene que experimentar que todos los intentos de encontrar saturación en lo terreno fracasan. La vida humana está caracterizada por un hambre continua. Durante la vida de peregrinación el hombre sólo puede vivir en el modo del anhelo. Entonces da Cristo la promesa de que lo que promete y no puede cumplir el pan terreno lo puede conceder El, la vida eterna. Cristo se llama a sí mismo el pan inmortal para la vida inmortal. Invita a llegar a El a los hambrientos y sedientos, prometiéndoles refrigerio. (*Mt.* 5, 6; 11, 28; *Io.* 7, 37; 4, 14; 6, 35.) Los saturados, los autosuficientes, los satisfechos de sí mismo no serán invitados por El, porque creen que no necesitan pan.

No sólo explicó con palabras esta su significación para los hombres, sino que la representó en símbolos. Invitó a comer a las turbas que lo seguían y las alimentó pródigamente (*Mt.* 8, 1-9). Aquella comida sirvió, en primer lugar, para saturar su cuerpo. Pero ésta no era la última ni la principal intención de Cristo. De otro modo el acontecimiento no habría sido más que un incidente insignificante en la historia humana. Y ¿qué significación puede tener el hecho de que una vez fueran invitados a comer unos miles, cuando continuamente están muriendo de hambre millones y millones de hombres? Aquel acontecimiento tuvo una importancia que trasciende ampliamente la superación de la momentánea necesidad. La saturación de aquella tarde era imagen de otra saturación eterna. El pan repartido entonces era imagen de otro pan que no se hace ni puede ser preparado por hombre, sino que llega del cielo y sólo puede ser concedido por Dios. En aquella hora vespertina se descorrió por un momento el telón que separa lo terreno y ultraterreno, de forma que pareció que el hambre insatisfecha y continua era por un momento superada por un estado de saturación.

En el mundo que resuena de los gemidos de los hambrientos se necesita una fuerte garantía de que algún día llegará una época de plena saturación, cuando al hombre no le parecerán charlatanería las palabras dichas sobre este tema. Por eso Cristo no se contenta con las palabras, sino que añade una acción simbólica. Por eso no se contenta con una acción única, sino que repite el símbolo (*Mt.* 15, 32-39; *Mc.* 8, 1-9; *Mt.* 14, 13-21; *Mc.* 6, 32-44; *Lc.* 9, 10-17; *Io.* 6, 1-14). Los hambrientos y sedientos no deben desesperarse, sino que deben esperar el milagro del pan del Señor y creer que su promesa de que un día calmará el hambre es fide-

digna. Una vez se necesitó tal manifestación del futuro. "Una vez necesitamos el milagro, ciegos de nosotros." Esa vez única tiene que bastar. Los cestos que pudieron llenarse con el pan sobrante después de la comida son signos de que Cristo no da alimento escaso, sino sobreabundante.

Lo que representó simbólicamente en aquella invitación lo realizó provisionalmente en la Eucaristía. En ella se ofrece a los suyos como pan inmortal para la vida inmortal. En todo banquete recibe el hombre el amor de Dios creador. Pero en la Eucaristía recibe corporalmente el amor aparecido en Cristo. Pero también en la Eucaristía se regala el Señor a los suyos sólo entre los velos del signo. Sin embargo, esta entrega está ordenada a la entrega en que se dará a los suyos manifiestamente, cuando descubra su rostro. El banquete eucarístico hace a los hombres capaces del banquete celestial. Allí se entregará Cristo en un acto continuo de ofrecimiento de forma que los hombres podrán recibirlo continuamente. Continuamente serán refrigerados por El. De El recibirán vida imperecedera eternamente floreciente e inmarchita. El banquete celestial del pan celeste calmará perfectamente el hambre del hombre. Cristo concederá a los hombres en aquella forma de vida lo que el pan terreno no puede darles. Se lo concederá de modo perfecto. Por eso todo pan terreno es símbolo del Señor y todo banquete terreno es preludio del banquete celeste y toda preparación terrena del pan demostración de la preparación del pan celeste por Cristo.

El encuentro con Cristo en el modo celestial de existencia no es un acontecimiento único y en seguida acabado, sino continuo y duradero. Por eso el refrigerio de ello derivado es un acontecimiento continuo. Por eso en el cielo ocurre continuamente un banquete, ya que el Señor se regala continuamente a los suyos y ellos lo reciben ininterrumpidamente. Por eso los celestiales están siempre saturados y a la vez abiertos sin pausa al torrente del amor.

b) Con la promesa del pan está estrechamente relacionada la promesa de la vida. En ella se dirige Cristo al hambre de vida de los hombres. La palabra vida es una palabra mágica que fascina a cualquiera. El hombre tiene hambre y sed de vida, y de vida creciente (Tillmann y Bultmann sobre *Io.* 14, 6). Sin embargo, el hambre de vida no puede ser saturada en la tierra, ni por riquezas, ni por el trabajo y el éxito, ni por el placer y la alegría, ni por el amor terreno o la profesión, ni por el dinero o los nego-

cios. Pues el corazón humano es insaciable. Tendría que desesperar, si sólo existieran las posibilidades de vida de esta tierra. Y en esta situación clama Cristo: "Conservad vuestras grandes exigencias, aunque no puedan ser satisfechas por nada terreno. Yo las satisfaré. Pues Yo soy la verdadera y propia vida." Todo lo que llamamos vida no es más que reflejo de la vida que nos sale al paso en Cristo. Pues en El nos sale al paso una vida abundante y segura. Estas dos propiedades faltan a la vida creada, que es pobre y perecedera. A diferencia de ella, la vida que Cristo ha recibido del Padre y que en consecuencia lleva en sí mismo (*Io.* 5, 26) es una vida de plenitud y de fuerza. Cristo es propiamente la riqueza absoluta de vida y el poder indestructible de existencia. La caducidad no tiene acceso posible a esta vida de plenitud y seguridad. De esta vida se ha hecho partícipe el cristiano (*Io.* 3, 15. 36). San Juan y San Pablo dan testimonio de ello en innumerables textos. La liturgia habla incansablemente de esa vida. Para convencerse de ellos hay que leer los textos de las celebraciones eucarísticas o la liturgia del sábado santo. Pero esta vida está oculta durante la época de peregrinación. Ahora parece que es débil (*Col.* 3, 3). Pero es más fuerte que la muerte. Quien participa de esta vida sigue viviendo después de la muerte. La muerte ayudará incluso a su última irrupción.

Sólo mediante la unión con Cristo alcanza el hombre esta vida indestructible. Cristo es la vid desde la que fluye la vida a los sarmientos (*Io.* 15, 1 y sigs.). La vid es el árbol de la vida. Cristo es el origen de la verdadera y auténtica vida. El mito sueña con un árbol de la vida. Lo que sueña el mito es en Cristo realidad. El mundo no puede satisfacer los anhelos de vida del hombre. Sólo Cristo puede dar vida inmortal, porque en El apareció en el mundo la vida de Dios (Bultmann). Cristo satura, por tanto, el hambre de vida de quien se une a El en la forma celestial de existencia. La forma celestial de existencia significa que la vida abundante e inmortal de Cristo llena el yo humano.

c) A la palabra de la vida se une la palabra de la luz. Cristo es la verdadera luz (véase art. *Licht* en el *Lexikon für Theologie und Kirche,* VI, 55 y sigs.). Como tal vino al mundo, para ahuyentar la noche de las tinieblas y del error, de la incredulidad y del pecado (*Io.* 1, 1-9; 3, 19 y sigs.; 8, 12; *II Cor.* 4, 4; *Hebr.* 6, 4; 10, 22). Toda luz terrena es imagen de la luz que es Cristo. La luz ilumina, es la iluminación del mundo. Cuando el mundo está

iluminado el hombre puede orientarse. Ve los caminos y las metas. Ve también las dificultades y peligros del camino. Sin embargo, toda la luz de la tierra no puede ahuyentar la oscuridad para siempre. Es demasiado débil para ello. Continuamente dominan las tinieblas. Incluso el sol más claro no puede más que ahuyentar la oscuridad por unas horas. Pero sobre todo sólo puede ofrecer al hombre la orientación que necesita para moverse corporalmente dentro del mundo. Pero no puede dar la iluminación que el hombre necesita para entenderse a sí mismo, para comprender los caminos del espíritu y del corazón y sus propios fines. Pero precisamente eso es lo que anhela el yo humano. Para esa iluminación necesita otro sol. Le es concedido al hombre por el conocimiento y por el amor. Pero el conocimiento terreno sólo puede dar al hombre una comprensión de sí mismo dentro de los límites del mundo. También éste puede ser grande y hacerlo feliz. Pero mientras persevere en esa exclusiva comprensión de sí mismo, mientras sólo tenga esperanzas terrenas está apresado en el círculo de la existencia terrena. Por muy amplia y poderosa que sea, el hombre la siente como prisión, de forma que mientras vive únicamente como creyente en el mundo existe en una consciente e inconsciente angustia y desesperación (E. Spranger, *Weltfrömmigkeit*, 1942). Para existir verdadera y auténticamente necesita puertas y ventanas que se abran más allá del mundo. Sólo Cristo puede conceder tal cosa, porque ha bajado a la historia humana desde una realidad que es distinta de la realidad del mundo y porque en su resurrección y ascensión y en su vuelta al Padre ha roto el círculo de lo terreno hacia Dios. Por El adquiere el hombre la verdadera y última comprensión de sí mismo. Cristo es, por tanto, la verdadera luz del hombre. Puede calmar la sed humana de luz. Sólo El lo puede. Pues en El irrumpió en las tinieblas de la historia humana la luz, que es Dios (*Sal.* 17, 29; 66, 2; 118, 135).

Cristo es la luz para los hombres incluso en los días de peregrinación. Continuamente es aludida en la liturgia la luz. Jubilosamente es cantada en la liturgia del Sábado Santo. El cirio pascual es un símbolo de Cristo. Al bendecirlo canta el diácono: "Regocíjese la muchedumbre angélica de los cielos, celébrense con júbilo los misterios divinos y la trompeta de salvación suene anunciando la victoria de tan gran Rey. Alégrese también la tierra radiante de tan grandes fulgores, e iluminada con el resplandor del Rey eterno sienta que se han disipado las tinieblas de todo el orbe. Alégrese también la madre Iglesia, adornada con los resplandores de tan

gran luminaria, y resuene este templo con las aclamaciones de los fieles. Por tanto, hermanos carísimos que asistís a tan admirable claridad de esta santa luz, implorad conmigo la misericordia de Dios omnipotente para que El, que, sin ningún mérito mío, se ha dignado contarme entre sus ministros, infundiéndome la claridad de su luz, me conceda pregonar las alabanzas de este cirio. Por nuestro Señor Jesucristo su Hijo, que con El vive y reina en unidad del Espíritu Santo Dios. Por todos los siglos de los siglos. Así sea. El Señor sea con vosotros. Y con tu espíritu. Elevad los corazones. Los tenemos ya puestos en el Señor. Demos gracias a Dios nuestro Señor. Es digno y justo aclamar con todo el afecto del corazón y del alma y con nuestra palabra al Dios invisible, Padre omnipotente, y a su Hijo unigénito nuestro Señor Jesucristo. Quien pagó por nosotros al Padre eterno la deuda de Adán y con su preciosa sangre borró la escritura del antiguo delito. Porque empieza la celebración de las fiestas pascuales, en las que se inmola aquel verdadero Cordero cuya sangre consagra las puertas de los fieles. Esta es la noche en que antiguamente hiciste pasar a pie enjuto el mar Rojo a nuestros padres, los hijos de Israel, a quienes sacaste de Egipto. Esta es, pues, la noche que disipó las tinieblas del pecado con el resplandor de la columna. Esta es la noche que, separando hoy en el mundo entero a los que creen en Cristo de los vicios del siglo y de las tinieblas del pecado, los restituye a la gracia y asocia a la santidad. Esta es la noche en que, rotas las cadenas de la muerte, Cristo sale victorioso del sepulcro. Pues nada nos hubiera aprovechado haber nacido si no nos hubiera redimido. ¡Oh admirable dignación de tu misericordia para con nosotros! ¡Oh inestimable amor de caridad: para redimir al esclavo entregaste al Hijo! ¡Verdaderamente era necesario el pecado de Adán para que Cristo con su muerte lo borrara! ¡Feliz culpa que mereció tal y tan grande Redentor! ¡Oh noche verdaderamente venturosa, que sólo ella mereció saber el momento y la hora en que Cristo resucitó del sepulcro! Esta es la noche de la que está escrito: la noche resplandecerá como el día y la noche me alumbrará en mis delicias. La santidad, pues, de esta noche ahuyenta los pecados, lava las culpas, devuelve a los caídos la inocencia y la alegría a los tristes. Apaga los odios, dispone a la paz y humilla los imperios. Atendiendo, pues, a esta noche, recibe, Padre santo, el sacrificio vespertino de este incienso que en esta solemne oblación del cirio, elaborado por las abejas, te ofrece, por manos de sus ministros, la Iglesia sacrosanta. Mas ya

conocemos las excelencias de esta columna, en la que brilla para gloria de Dios rutilante llama.

El cual, aunque dividido en parte, comunicando su luz no sufre mengua, pues se alimenta de cera derretida que la madre abeja elaboró para sustancia de esta preciosa lámpara. ¡Oh noche verdaderamente dichosa, que despojó a los egipcios y enriqueció a los hebreos! Noche en que se une lo celestial con lo terreno, lo divino con lo humano. Te rogamos, pues, Señor, que este cirio consagrado en honor de tu nombre continúe ardiendo para disipar las tinieblas de esta noche y, aceptado en olor de suavidad, mezcle su luz con las luminarias del cielo. Hállelo encendido el lucero de la mañana, aquel lucero que no conoce ocaso, aquel que, volviendo del sepulcro, derramó clara luz sobre el género humano. Te rogamos, pues, Señor, que te dignes con incesante protección regir, gobernar y conservar a nosotros tus siervos, a todo el clero y al devotísimo pueblo, juntamente con nuestro prelado, concediéndonos días de paz en estas alegrías pascuales. Dirige también tu mirada a quienes en el poder nos gobiernan y por lo inefable de vuestra bondad y misericordia dirigid sus designios hacia la justicia y la paz, para que después de sus afanes aquí en la tierra lleguen con todo vuestro pueblo a la patria celestial. Por el mismo Jesucristo nuestro Señor, que contigo vive y reina en unión del Espíritu Santo, Dios por todos los siglos de los siglos. Así sea."

Los que viven en la luz que es Cristo son en verdad los iluminados. (El bautismo se llamaba antiguamente "iluminación"; véase, por ejemplo, Justino Mártir, *Apología* I, 6 y sig.). Cristo les abre los ojos del corazón. Sin El el hombre es ciego. En la curación de ciegos se expresa simbólicamente que Cristo es el que trae la luz. Para los iluminados por El no volverá a ponerse el sol. Durante toda la vida terrena el cristiano es un iluminado (*I Thess.* 5, 5; *Eph.* 5, 8. 9; *II Cor.* 6, 14; *Col.* 1, 12). Pero a los mundanos y a veces incluso a sí mismo se parecerá un loco, porque construye sobre lo invisible y no puede ver las ventajas terrenas con los medios del mundano. En la otra vida sabrá que es el verdadero prudente y que el mundo, en cambio, que se creyó sabio, fué un utopista y un loco. (*Hebr.* 11, 1; *I Cor.* 1, 18-31). Se cumplió lo que San Pablo escribe a los corintios (*II Cor.* 4, 6): "Porque Dios, que dijo: "Brille la luz del seno de las tinieblas", es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que demos a conocer la ciencia de la gloria de Dios en el rostro de Cristo." Véase también, *Sab.* 2, 12-23.

d) El concepto de verdad es vecino al concepto de luz. Cristo es la verdad, la auténtica y propia verdad. Stauffer *(Theologie des NT,* pág. 108) intenta explicar así lo significado: "Yo soy la verdad, dice el Logos encarnado, en *Io.* 14, 6. Nosotros sabemos o descubrimos muchas verdades. Pero aquí se habla de la verdad sin más. La razón prostituída vende sus verdades a cualquiera y complace a todas las voluntades. Pero aquí se manifiesta la verdad que no consiente coquetería alguna y exige decisión. Uno dice una verdad y su palabra vuelve vacía porque no se compromete en su verdad con todo su ser. Pero Cristo dice la Verdad y su palabra provoca una transformación, pues existe y está dispuesto a comprometerse por la verdad que proclama. Nosotros estamos maniatados e impedidos porque no queremos saber nada de la verdad. Cristo, en cambio, es libre y liberador porque tiene la Verdad y la Verdad se revela en El; y la Verdad hace libres. Cuando el hombre atestigua algo de la Verdad se acusa a sí mismo, porque la Verdad testifica contra nosotros. Pero Cristo da testimonio de la Verdad y la Verdad da testimonio a su favor. Nosotros sólo podemos hablar de la Verdad y cuando decimos algo de ella decimos más de lo que tenemos y somos. Pero el Verbo encarnado es la Verdad. Es más de lo que dice en palabras. En nuestro mundo humano siempre aparecen por distintas partes la verdad y la realidad, pero aquí verdad y realidad son una misma cosa."

El sentido más profundo del concepto de verdad se nos manifiesta, sin embargo, cuando la entendemos como la realidad divina revelada por Cristo. La verdad *(a-letheia)* es la realidad de Dios desvelada, no oculta (Tillmann y Bultmann, *Comentario a Io,* 14, 6; véase también Quell y Bultmann, artículo *Aletheia,* en el *Kittels Wörterbuch zum NT,* I, 233-251). Dios, que vive en luz inaccesible (*I Tim.* 6, 16), se nos ha hecho accesible en Cristo. En Cristo podemos ver y tocar al Padre (*Io.* 14, 9 y sig.). Pero durante la vida terrena del Señor la realidad de Dios en El accesible estaba a la vez oculta. Se reveló entre velos. El encuentro con Cristo en el modo de existencia celestial significa que son descorridos todos los velos. Entonces encuentra el hombre la realidad de Dios, hecho accesible en Cristo, con toda su gloria manifiesta. Le es ofrecida por Cristo. El hombre puede acogerla en sí, y se llenará de ella. Así se calmará la sed humana de realidad. Ninguna otra cosa puede calmarla perfectamente.

El encuentro con Cristo en el modo de existencia celestial significa, por tanto, la satisfacción definitiva y perfecta del hambre de pan, de vida, de realidad.

3. *El cielo como configuración con Cristo.*

Este perfecto encuentro con Cristo completa también la cristiformidad del hombre celestial. El cristiano es configurado a imagen de Cristo. Es una imagen del Señor encarnado y glorificado (*Rom.* 8, 29). Quienes han sido bautizados en Cristo se revistieron de Cristo (*Gal.* 3, 27). Se revistieron el vestido de su gloria. Al pecar los hombres perdieron el vestido paradisíaco de la inocencia, de la incorruptibilidad y de la justicia. Expresión visible de su interna desnudez fué el hecho de que a los primeros hombres se les abrieron los ojos y vieron y sintieron que estaban desnudos. Trataron de cubrir su desnudo cuerpo e inventarse un sustitutivo de lo perdido. Pero sus vestidos terrenos no pueden devolver el esplendor del vestido paradisíaco perdido en la caída. Pueden dar protección contra los peligros externos; también pueden ayudar al hombre a aparecer decentemente en la comunidad humana y a la vez a guardar su secreto personal; pueden expresar honorabilidad y honradez, pero no pueden concederle lo que en último término busca consciente o inconscientemente en todos los vestidos terrenos que lleva: el revestimiento con el esplendor y la gloria de Dios, con la inocencia y la santidad. En el bautismo el hombre vuelve a ponerse de nuevo el vestido que llevó y perdió en otro tiempo, la radiante túnica de la gloria de Dios. El bautizado está revestido de la gloria de Cristo resucitado. Con ese vestido es un hombre nuevo (*Col.* 3, 9; *Rom.* 13, 14). Tal vestido es signo de su nuevo estado, de su pertenencia a la familia y a la casa de Dios (*Io.* 14, 2), pero durante la vida terrena tal vestido es invisible. Se hará visible en la vida celestial. Entonces se revelará que el hombre perfecto lleva un vestido de gloria. Todos los vestidos terrenos son imagen del futuro revestimiento de gloria, que será la perfecta expresión de su ser. Con él será apto para la sociedad de los invitados al banquete de boda (*Mt.* 2, 11), pues está totalmente sumergido en el esplendor de Cristo glorificado. "Todos nosotros, a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el espíritu del

Señor" (*II Cor.* 3, 18; cfr. 5, 4; E. Peterson, *Theologie des Kleides*, en *Benediktinische Monatschrift*, 16 (1934), págs. 347-356). Véase vol. V, § 182.

Apartado 3.°

TESTIMONIO DE LOS PADRES

También *en tiempo de los Santos Padres* es considerada la comunidad con Cristo como elemento esencial de la vida del cielo. Según San Ireneo, todos los justos se alegran de ver a Cristo. Por El poseen la vida inmortal. El es su paz y su fuerza. El irradia el esplendor del Padre y ellos, al vivir con El, están inmersos en ese esplendor. Lo mismo que los que están a la luz participan de su esplendor, quienes contemplan a Dios en Cristo, están en Dios y participan de su gloria. San Hipólito describe a Cristo como árbol de la vida. Quienes quieran gozar de esta vida, pueden gozar de ella para siempre ante la faz del Padre y en compañía de Adán y de todos los justos. Según San Clemente de Alejandría, los justos gozan de la visión de Dios; les es concedida por medio de Cristo, que reina sobre ellos. Orígenes dice que Cristo subió al cielo para prepararnos el camino. Allí viviremos con El en la clara luz de Dios. En el cielo gozaremos del sosiego propio de la felicidad contemplando perfectamente al Logos. Según San Cipriano, el cielo es la vida en el reino de Cristo, la convivencia con El y con el Padre. Ser llamado al cielo significa ser llamado a la gloria con Cristo. San Juan Crisóstomo ensalza la muerte, porque une a los santos con Cristo.

Apartado 4.°

DIFERENCIA DE RANGO ENTRE CRISTO Y EL HOMBRE GLORIFICADO

Por íntima que sea la unión de los justos con el Señor glorificado, no desaparece la *diferencia de rangos*. No puede desaparecer, porque Cristo sigue siendo el Señor y los justos siguen dependiendo de El (*Lc.* 19, 25; *Mt.* 25, 37-44). Incluso en el cielo estarán a su servicio (*Mt.* 24, 47; 25, 21-23).

El vidente del Apocalipsis contempla cómo se adora a Cristo a la vez que al Padre. "Vi a la derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos. Vi un

ángel poderoso, que pregonaba a grandes voces. ¿Quién será digno de abrir el libro y soltar sus sellos? Y nadie podía, ni en el cielo, ni en la tierra, ni debajo de la tierra, abrir el libro ni verlo. Yo lloraba mucho, porque ninguno era hallado digno de abrirlo y verlo. Pero uno de los ancianos me dijo: No llores, mira que ha vencido el león de la tribu de Judá, la raíz de David para abrir el libro y sus siete sellos. Vi en medio del trono y de los cuatro vivientes, y en medio de los ancianos, un Cordero, que estaba en pie como degollado, que tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios, enviados a toda la tierra. Vino y tomó el libro de la diestra del que estaba sentado en el trono. Y cuando lo hubo tomado, los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos cayeron delante del Cordero, teniendo cada uno su cítara y copas de oro llenas de perfumes, que son las oraciones de los santos. Cantaron un cántico nuevo, que decía: "Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios los hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes, y reinan sobre la tierra." Vi y oí la voz de muchos ángeles en rededor del trono, y de los vivientes, y de los ancianos; y era su número de miríadas de miríadas, y de millares de millares, que decían a grandes voces: Digno es el Cordero, que ha sido degollado, de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición. Y todas las criaturas que existen en el cielo, y sobre la tierra, y debajo de la tierra, y en el mar, y todo cuanto hay en ellos, oí que decían: Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición, el honor, la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Y los cuatro vivientes respondieron: Amén. Y los ancianos cayeron de hinojos y adoraron" (*Apoc.* 5, 1-14). La adoración del Cordero, descrita aquí en símbolos e imágenes, se hace de forma ascendente. Primero, caen los cuatro seres celestes ante el Padre y el Cordero, en cuya muerte de cruz la historia alcanzó su punto culminante y decisivo y en quien serán resueltos sus enigmas al fin de los tiempos; los cuatro adoran y cantan su himno de alabanza entre el sonido de las arpas y el olor del incienso. Se arrodilla después el incontable ejército de las legiones celestiales y finalmente la creación entera canta el "amén", cuyo eco es escuchado por los ancianos en adoración. Cfr. H. Lilje, *Das letzte Buch der Bibel*, 1940, 105-106; J. Sickenberger comenta también el texto citado.

En el canto de alabanza de los justos se cumple y culmina el himno que los cristianos ofrecen al Señor en esta vida. En este mundo lleno de señores y dioses celestes y terrestres, el cristiano no reconoce más que un Dios y Señor (*I Cor.* 8, 6). El ejército de los fieles invoca su clemencia en "Kyrie eleison" sin verlo, mientras que los mundanos pueden verle y señalar sus señores y dioses. El grito de salvación dirigido al Señor logra en el cielo su máxima intensidad, porque el Señor se revela a los suyos y los suyos le ven como el "amén", como el "sí" de Dios a sus vidas, a su alegría, a su salvación. A la clara luz de la contemplación pueden ensal-

zarle como a única garantía de su propia existencia y de la verdadera vida, como a único fundamento de la verdadera humanidad (*Apoc.* 3, 14). A El sólo es debida la gloria y alabanza por toda la eternidad.

APARTADO 5.°

CRISTO COMO MEDIADOR

Cristo es el verdadero y auténtico camino. Lo que todo camino significa pero no puede conceder, Cristo lo concede. Durante la vida terrena los hombres recorren muchos caminos. Pues muchos caminos invitan a ser recorridos, caminos del cuerpo y caminos del espíritu y del corazón. Los hombres recorren las calles porque esperan llegar por ellas a la meta que su corazón anhela. Cuando un camino engaña porque es falso, el hombre recorre otro. Pero en definitiva tiene que reconocer que todos los caminos de la tierra son callejones sin salida. Ninguno lleva más allá del mundo. Se interrumpen donde termina lo terreno y vuelven de nuevo sobre sí mismos. Hacen un círculo. Pero el corazón humano anhela una realidad distinta de todas las realidades de la experiencia y que está más allá del mundo. Sin embargo, el hombre no puede encontrar ningún camino hacia ella. En esta situación se oyen las palabras del Señor: "Yo soy el verdadero camino." Cristo es el verdadero camino porque conduce hasta donde ningún otro camino puede conducir y hasta donde el hombre tiene que llegar, sin embargo, para alcanzar la meta de su anhelo. Cristo no es sólo el indicador ni sólo el maestro de quien el hombre puede saber hacia dónde va el camino, sino que es el camino mismo que tiene que recorrer (*Io.* 14, 1).

Cuando Cristo dice que El es el camino no se trata de una mera información, sino de una invitación. Llama a los hombres a seguir el camino que es El mismo. El hombre sigue esta invitación cuando se dirige a Cristo en la fe. Mientras se une a Cristo en la fe no puede ver patentemente el carácter de camino de Cristo. Pero en la vida celestial el hombre sabrá inmediatamente que en Cristo puede apoderarse de la realidad que anheló poseer. En Cristo puede poseer continuamente la realidad del Padre mismo. Cristo lo lleva al Padre. El es el Hijo que tiene derecho a

disponer de la casa de su Padre. Puede llevar a los unidos con El a la casa del Padre sin tener que temer que El mismo o éstos sean rechazados por el Padre. Invita a sus amigos al banquete amistoso y solemne en la mesa de Dios sin que El o los invitados tengan que preocuparse ni temer que el Padre los aparte de la mesa (*Io.* 14, 2; *Mt.* 25, 1-12; 22, 1-14; *Lc.* 13, 25; 22, 29). Hace aún más y El mismo lo sirve en el banquete celestial (*Lc.* 12, 37; *Io.* 13, 1-17; *Mt.* 20, 28; *Lc.* 22, 26; *Mr.* 10, 45). Mediante ese servicio les regala continuamente el amor del Padre y con ello la bienaventuranza de ser amados y poder amar. Es el mayor servicio que puede hacerse a un hombre (J. Pinsk, *Die sakramentale Welt,* 1937, págs. 83-88). Les permite participar de su reino (*Lc.* 22, 28-30), de su libertad de las formas transitorias y perecederas de esta tierra, de su vida de gloria (cfr. § 182).

El encuentro celestial con Cristo es, por tanto, un encuentro con el hermano y con el Señor, que por su parte se realiza como continuo encuentro con el Padre.

San Cipriano describe el cielo desde este doble punto de vista de la manera siguiente: "Cuando muramos entraremos a través de la muerte en la inmortalidad, y no puede seguir la vida eterna si antes no se nos ha concedido partir de aquí abajo. Esto no es ninguna desaparición para siempre, sino sólo un paso y un tránsito hacia la eternidad después de haber transcurrido la vida temporal. ¿Quién no se apresurará hacia lo mejor? Y ¿quién no deseará ser transformado y transfigurado lo antes posible a imagen de Cristo y de la gloria de la gracia celestial, como dice el Apóstol San Pablo? Que tendremos esas propiedades lo promete también Cristo, el Señor, cuando ruega por nosotros que estemos con El y podamos alegrarnos con El en la morada eterna y en el reino celestial. Quien quiera llegar a la sede de Cristo, a la gloria del reino celestial no puede entristecerse y lamentarse, sino que tiene que manifestar sólo alegría en razón de la promesa del Señor y en razón de su fe en la verdad de este su viaje y traslación" (*Sobre la inmortalidad,* núm. 22; *BKV* I, 250 y sig.).

Según esta descripción el cielo no es primariamente una posesión objetiva, sino un encuentro personal, un encuentro de amor perfecto y bienaventurado. La participación en la vida del Señor implica la participación en la vida trinitaria de Dios.

§ 310

El cielo, contemplación inmediata de Dios

La unión con Cristo funda la comunidad de vida con el Padre celestial. Sólo cuando el hombre está ante la faz del Padre ha llegado ya adonde debía. Cuando puede contemplar la faz del Padre celestial, puede contemplar la faz de la Verdad y del Amor.

Apartado 1.º

EL CIELO COMO BANQUETE

La *Escritura* suele dar testimonio de la unión celestial con Dios bajo el símbolo del *banquete*. Cristo usa el símbolo con múltiples variaciones. Unas veces habla de la gran cena de un hombre rico (*Lc.* 14, 16-24), otras de la cena que el Señor que vuelve a casa ofrece a su servidumbre (*Lc.* 12, 37), otras de un banquete solemne de los pueblos que llegan desde todos los confines de la tierra (*Lc.* 13, 29; *Mt.* 8, 11), otras del banquete nupcial de la gente humilde y otras del banquete de una boda de reyes (*Mt.* 25, 1-12; 22, 1-14).

En todas las ocasiones revela Cristo, bajo símbolos y metáforas, la íntima y familiar comunidad entre Dios y los bienaventurados. Los compañeros de banquete forman una comunidad fraternal. Todos los banquetes terrenos son precursores del banquete celestial, en el que Dios, a pesar de ser el Señor, se sentará entre los invitados como entre iguales y amigos. Se sentará frente a ellos y no será un estar-juntos callado y mudo, sino un vivo *diálogo*.

Esta comunidad es *fuente de alegría*. El banquete que Cristo usa como símbolo de la inefable comunidad con Dios, es un banquete de fiesta o un banquete de amigos. Aparece especialmente clara esta relación en el símbolo del banquete nupcial. El banquete de bodas es la fiesta más solemne en la vida del hombre sencillo. Se hace generosamente y se ofrece comida abundante (*Mt.* 22, 4) y vino hasta saciarse (*Io.* 2, 1-11). El hecho de que en las bodas de Caná

sobren muchas ánforas de vino, simboliza la pródiga abundancia que habrá en el banquete nupcial del cielo. El salón de la fiesta está brillantemente iluminado (*Mt.* 22, 13; 25, 1-12); se reúnen los invitados, vestidos de túnica nueva (*Mt.* 22, 11). La música y los cantos de los invitados llenan la ciudad. Sólo la fiesta de siete días puede expresar la alegría incontenible de todos (J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, 1940, 83-85).

La imagen del banquete nupcial nos representa la vida eterna como ser con Dios, como visión del rostro divino y como intercambio de vida con Dios. Vamos a explicar más detenidamente estos tres puntos. Su importancia se debe a que Dios es la verdad y el amor personales en un modo de existencia trinitario. El ser con Dios se convierte así en vida con el amor personal; la contemplación del rostro divino, en contemplación del amor en persona; el intercambio vital con Dios, en intercambio vital con el amor mismo.

Apartado 2.°

EL CIELO COMO UNION CON DIOS

Por lo que respecta al primer punto, el bienaventurado siente que Dios es el supremo valor, el tú que le hace feliz. El creyente lo sabe ya durante su existencia terrena. Por eso está dispuesto a renunciar a todas las cosas por voluntad de Dios y nada puede saciarle si le falta Dios. La Sagrada Escritura, sobre todo el NT, está llena de testimonios sobre este tema. La valoración más extensa de Dios la encontramos en el Salmo 73 [72]. El historiador de las religiones N. Söderblom (*Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, edit. por Fr. Heiler (1942), 269 y sigs.) ha explicado el salmo desde este punto de vista. El salmista padece bajo la injusticia que llena el mundo y oprime su propia vida. Cierto que Dios es bueno para los que son puros de corazón. Pero ¿no parece regalar su amistad a los orgullosos y malhechores? En realidad les suele ir bien. "Pues no hay para ellos dolores; su vientre está sano y pingüe. No tienen parte en las humanas aflicciones y no son atribulados como los otros hombres. Por eso la soberbia los ciñe como collar y los cubre la violencia como vestido. Sus ojos se les saltan de puro gordos y dejan traslucir los

malos deseos de su corazón. Mojetan y hablan malignamente, altaneramente amenazan" (v. 4-8). Se burlan de los piadosos y atacan incluso a Dios. Proclaman su impotencia. Está lejos, ¿qué le importa lo que ocurra entre los hombres? "Esos impíos son, y, con todos, a mansalva amontonan grandes riquezas" (v. 12). Al salmista le asalta la duda de si toda oración es absurda. Pero entonces sufre un cambio. La dicha de los malos es hueca y pasajera. Dios se levantará, y los impíos y malos, por muy poderosos que sean y mucho éxito que tengan, son nada en su presencia. "Son como sueño de que se despierta, y Tú, Señor, cuando despertares despreciarás su apariencia" (v. 20). Pero sobre todo les falta a los impíos, mientras son exteriormente dichosos, la principal felicidad: Dios. Dios es propio de los piadosos, aunque su vida esté sumergida en las aguas del dolor. En las angustiosas preguntas por la justicia de Dios y la injusticia de la historia el salmista se sosiega y apacigua al darse cuenta de la proximidad y amor de Dios. "¿A quién tengo yo en los cielos? Fuera de Ti nada deseo sobre la tierra. Desfallece mi carne y mi corazón; la roca de mi corazón y mi porción es Dios por siempre. Porque los que se alejan de Ti perecerán; arruinarás a cuantos te son infieles; pero mi bien es estar apegado a Dios, tener en Yavé Dios mi esperanza para poder anunciar tus grandezas en las puertas de Sión" (v. 25-28). El salmista no puede penetrar los planes de Dios, pues Dios es demasiado alto, demasiado sobrehumano, demasiado incomprensible. Pero el orante sabe que Dios está cerca. Entonces se hunde todo lo terreno. No es empequeñecido el dolor, pero pierde su importancia. ¿Qué es dicha, qué es éxito? Dios lo es todo. Aunque el cuerpo y el alma mueran de sed y aunque el infierno de la vergüenza y el tormento se concentren sobre el justo, Dios es su máximo bien. La misma estima de Dios brilla brevemente cuando Abraham se abandona a la promesa: "Yo mismo seré tu recompensa" (*Gen.* 15, 1; cfr. *Apc.* 21, 7; 22, 12). Toda promesa vivió a través de los siglos en los corazones llenos de Dios. Encuentra su más enérgica expresión en el estar dispuesto a sufrir por Dios, tal como lo vemos en Teresa de Avila y Teresa de Lisieux. Entre los terribles tormentos de la muerte dice Teresa de Lisieux con noble orgullo: "No me arrepiento de haberme entregado al amor."

Sin embargo, la comunidad terrena con Dios, por muy íntima y bienaventurada que sea, está oscurecida por el ocultamiento de Dios. Por eso el que tenga la gracia de esa comunidad tiene que

esforzarse continuamente por sentir la proximidad de Dios. Tiene que intentar darse cuenta de ella en la noche de la tentación. En el estado del cielo el hombre podrá sentir a Dios inmediatamente como el bien supremo. Entonces desaparecerá lo terreno que le encubre a Dios.

Apartado 3.º

EL CIELO COMO CONTEMPLACION DE DIOS

1. *Doctrina de la Iglesia.*

Lo decisivo en la unión celestial entre Dios y los hombres es la visión inmediata de Dios. Es dogma de fe que *los bienaventurados, en el cielo, ven cara a cara, inmediatamente y sin velos a Dios mismo.* El Concilio de Florencia (1439) definió que los bienaventurados ven a Dios trino tal como es, sin imágenes ni medios. D. 693.

En la Declaración dogmática del 29 de enero de 1336, Benedicto XII enseña: "Después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno, y también las de aquellos que después saldrán de este mundo, verán la misma divina esencia y gozarán de ella antes del juicio universal; y que esta visión de la divina esencia y fruición de ella suprime en ellos los actos de fe y esperanza, en cuanto la fe y la esperanza son propias virtudes teológicas; y que una vez hubiere sido o será iniciada esta visión intuitiva y cara a cara y la fruición en ellos, la misma visión y fruición es continua sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final y desde entonces hasta la eternidad" (*D.* 530).

2. *Imposibilidad de contemplar a Dios naturalmente.*

a) En la visión de Dios *se cumple el anhelo de los siglos;* en ella soñaron los pueblos y religiones. Encontramos ese anhelo, por ejemplo, en la filosofía india, en Platón y en las religiones de mis-

terios. De la visión de Dios han esperado siempre los hombres—ya antes de Cristo y fuera del Cristianismo—la salvación y la plenitud de la vida. Esta esperanza no podía referirse a la visión de la verdadera esencia de Dios o de Dios trino, ya que fuera del ámbito de la Biblia no existe esa idea de Dios; pero se refería a "lo divino" en general. La trascendencia de Dios no fué conocida por los hombres que ignoraban la Revelación. Cfr. §§ 39 y 40. En los antiguos sueños y esperanzas, tal vez sobreviva un trozo del paraíso, un elemento de la primitiva revelación cuya luz ilumina todas las tinieblas humanas.

b) La esperanza de la visión de Dios domina a los creyentes viejotestamentarios de la Revelación; en ella ven la gracia de las gracias. "Déjame contemplar tu rostro", es el ruego que hace Moisés a Dios, pero pide demasiado. Dios no le puede enseñar su faz; Moisés no puede ver más que la sombra de Dios caminante (*Ex.* 33, 17-23). Pero su oración se repetirá ya para siempre. Job lo ofrece todo a cambio de ver a Dios con sus ojos (*Job* 19, 26; 43, 5). El salmista quiere despertar ante el rostro de Dios y saturarse de la visión de su gloria (*Sal.* 17 [16], 15).

La oración es recogida en el NT. Dice Felipe: "Muéstranos al Padre, Señor, y nos basta" (*Io.* 14, 8).

c) Pero la oración no es escuchada mientras dure esta vida. La respuesta dada a Moisés vale para todos: "Yo haré pasar ante ti toda mi bondad, y pronunciaré ante ti nombre, Yavé, pues yo hago gracia a quien hago gracia, y tengo misericordia de quien tengo misericordia; pero mi faz no podrás verla, porque no puede verla hombre y vivir. Y añadió: Ahí en ese lugar te pondrás conmigo sobre la roca. Cuando pase mi gloria, yo te meteré en el hueco de la roca, y te cubriré con mi mano mientras paso; luego retiraré mi mano, y me verás las espaldas, pero mi faz no la verás" (*Ex.* 33, 19-23). Mientras dure la historia tiene validez la negación categórica de San Pablo: "A quien hará aparecer a su tiempo el bienaventurado y solo Monarca, Rey de reyes y Señor de los señores, el único inmortal, que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre vió ni puede ver, al cual el honor y el imperio eterno. Amén" (*I Tim.* 6, 15-16; cfr. *Io.* 1, 18).

d) Es difícil decir *qué es lo que ven los elegidos de Dios,* cuando afirman que han visto a Dios (cfr. *Is.* 1, 1; 6, 1, 2, 1; *Am.* 9, 1). Las opiniones de los teólogos son distintas, pero se podría decir

que estos justos no vieron jamás a Dios, sino su esplendor, su palabra, su gloria. Se aparece en visiones y sueños, pero no en su verdadera figura (*Is.* 6; *Num.* 12, 6). Subir al monte de Yavé, al templo, al lugar de la presencia de Dios es, según el salmista (42 [41], 3), tanto como contemplar a Dios. La verdadera visión de Dios está vedada a los hombres, incluso al místico. Cfr. § 191.

e) Son varias *las razones de la imposibilidad humana* de ver a Dios inmediatamente; Dios es completamente distinto de nosotros y nuestra naturaleza no tiene ningún órgano apropiado para aprehender a Dios inmediatamente. Esto implica que Dios es totalmente independiente de nosotros, de forma que no podemos hacernos capaces por nosotros mismos de conocerle inmediatamente, sino que sólo podemos penetrar su misterio si El nos lo revela. Finalmente, no podemos, a consecuencia de nuestra limitación, conocer a Dios, que es infinito, en su verdadera figura, sin dividirla o destruirla.

Muchos Padres de la Iglesia—sobre todo San Agustín—opinaron que el hombre es naturalmente capaz de ver a Dios, pero que el pecado original debilitó tanto esa virtud visual, que debe ser sanada por la gracia para poder contemplar a Dios (H. Köster, *Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor*, 1940). Santo Tomás de Aquino dice una vez que el hombre está ordenado a la visión de Dios y que, por tanto, tiene disposición para ella, pero no tiene fuerza para realizar esa disposición natural.

La doctrina común de los teólogos actuales es que la visión de Dios es un proceso estrictamente sobrenatural y que, por tanto, el hombre, a consecuencia de su situación histórica y a consecuencia de su misma naturaleza es incapaz de ver a Dios inmediatamente, pero que tiene *potentia obaedentialis* para que Dios le conceda gratuitamente la capacidad de contemplarle inmediatamente.

La natural incapacidad humana para contemplar inmediatamente a Dios con las potencias naturales es tan grande que el conocimiento humano se abrasaría y cegaría si la luz y fuego divinos penetrasen inmediatamente en él (cfr. *Ex.* 33, 20; §§ 37 y 68).

f) En esta vida sólo podemos conocer a Dios mediatamente, en las criaturas: hombres, cosas o sucesos. Las criaturas representan a Dios finitamente y le revelan veladamente. Los velos pueden ser tan tupidos, que puede preguntarse: ¿dónde está Dios? En Cristo aparece tan clara la gloria de Dios, que puede ser vista. Pero también de esta revelación de Dios en la historia vale la ley del

ocultamiento. Se necesita una especial virtud, para poder ver a Dios en Cristo. Algunos, como San Juan y San Pablo, le vieron (*Io.* 1, 14; *I Io.* 1, 1-3; *Act.* 9, 3-5).

3. *Testimonio de la Escritura.*

Cristo trajo el mensaje de que Dios había llamado a todos los hombres a contemplar su rostro. No será privilegio de unos pocos, sino un regalo que Dios hará a todos. Este mensaje fué el cumplimiento de todos los sueños y anhelos de los pensadores y piadosos; era a la vez algo completamente nuevo, algo inaudito y sorprendente para los creyentes del AT (*Ex.* 33, 20).

En su promesa de la *trascendencia de Dios,* Cristo no hace deducciones, sino que la acentúa decididamente. Tanto los discípulos como las multitudes tuvieron que hacer continuamente la experiencia de que el Dios aparecido en Cristo era completamente distinto de todo lo humano. Cristo acentúo siempre que el hombre no podía por sus propias fuerzas o iniciativa lograr la visión de Dios. Describe esa imposibilidad con toda claridad cuando dice que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que el hombre rico entre en el cielo. Pero lo imposible para el hombre es posible para Dios (*Mc.* 10, 25-27). Es Dios quien concede al hombre la gracia de verle.

La visión de Dios no fué prometida por Cristo como un suceso de esta vida, sino como plenitud después de la muerte. El hombre debe sufrir la transformación de la muerte antes de ser capaz de ver a Dios. La visión de Dios es el contenido esencial de la otra vida; es la suma promesa del Señor, que dice en el monte de las bienaventuranzas: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios" (*Mt.* 5, 8). Los puros, los justos y los sinceros verán a Dios tal como es y no en símbolos; no habrá ninguna imagen entre el que contempla y Dios contemplado. En el cielo se concederá al hombre lo que tiene siempre el ángel: ver el rostro del Padre (*Mt.* 18, 10).

La visión de Dios sólo será concedida a quien se entregue incondicionalmente a El. Hasta la visión de Dios en imágenes y símbolos es sólo accesible a los puros. De ellos se dice: "¿Quién subirá al monte de Yavé, se estará en su lugar santo? El de limpias manos y puro corazón, el que no lleva su alma al fraude y no jura con mentira" (*Sal.* 24 [23], 3-4). La visión inmediata y cara a cara

de Dios es sólo prometida a los puros, a los plenamente entregados a Dios.

Como en esta vida estamos aprisionados entre símbolos y sombras, no podemos imaginar cómo ocurre la visión inmediata de Dios. En último término, es un *misterio impenetrable*. "Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es" (*I Io.* 3, 2-3).

Cuando *se llega al cielo se acaba la fe,* que es la afirmación de lo oculto. San Pablo compara el estado de fe a la vida del niño y el estado de visión a la vida del adulto. La primera tiende a crecer hacia la segunda. "Cuando yo era niño hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; cuando llegué a ser hombre dejé como inútiles las cosas de niño. Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido (*I Cor.* 13, 11-12).

4. *Proceso de la contemplación de Dios.*

La visión de Dios no ocurre, por supuesto, con los ojos del cuerpo, sino con los del espíritu. Ocurre porque Dios se ofrece al espíritu humano. San Agustín intenta explicar el proceso de la manera siguiente (*Confesiones,* libro 9, núm. 10): "Cuando se acercaba el día en que ella (la madre) debía apartarse de la temporalidad—el día que Tú, ¡oh Dios!, conocías, porque para nosotros estaba oculto—, Tú dispusiste, según creo, conforme a tus secretos, que ambos, ella y yo solos, estuviéramos asomados a la ventana desde la que se veía el jardín interior de la casa que nosotros habitábamos. Allí en la proximidad de Ostia, junto al Tíber, nos habíamos retirado del tráfago humano después del esfuerzo de un largo viaje, para descansar y continuar el viaje por mar. Estando solos empezamos a hablar en confianza. Y mientras olvidamos qué había ocurrido y qué intentábamos, qué había en el futuro, nos preguntamos el uno al otro a la faz de la verdad que eres Tú mismo, de qué tipo sería la vida eterna de los santos, que ningún ojo ha visto ni oído alguno ha percibido ni ha penetrado en mente alguna humana. Con la boca de nuestro corazón estábamos sedientos de las aguas de la altura, de las aguas de tu fuente, de la fuente de la vida que está en Ti, para, llenos según la medida de nuestra capacidad, reflexionar en tan sublime objeto de

todos los modos posibles. A lo largo de nuestra conversación hablamos de que con las delicias de la vida eterna no podía compararse ningún placer de nuestros sentidos carnales, por grande que sea y por mucho que brillara a la luz terrena, dijimos que ni siquiera podía nombrarse junto a ellas. Entonces nos elevamos con ardiente sensibilidad hasta el ser esencial y ascendimos por grados todo el mundo corporal y también el cielo que irradia su luz a la tierra desde el sol, la luna y las estrellas. Y subimos más alto y pensamos desde la profundidad de nuestro interior y hablamos y nos admiramos de tus obras; llegamos hasta nuestra alma y la pasamos, para tocar el reino de la continua fecundidad en que Tú apacientas eternamente a Israel en los campos de la verdad, en que la vida es una misma cosa con la sabiduría, por la que es todo lo que existe y existirá. Y ella misma no ha sido hecha, existe como ha existido y existirá siempre; en ella no hay ningún pasado ni hacerse alguno, sólo el puro ser, porque es eterno. Pues no es eterno lo que tiene un pasado o un futuro. Y cuando hablábamos así sobre ella, anhelándola como sedientos, la tocamos suavemente con todo el corazón y suspiramos y dejamos allí prisioneras las primicias del corazón. Después volvimos al ruido del hablar, de las palabras, que empieza y termina la boca; ¿qué tendrían de común con tu palabra, Señor nuestro, Verbo que permanece en sí mismo, sin envejecer, y renueva eternamente todo lo que existe? Dijimos, por tanto: cuando calle todo movimiento de la carne y callen en el alma todas las imágenes de la tierra, del agua, del aire, y callen los cielos, y calle también el alma ante sí misma y se trascienda a sí misma olvidándose de sí, y se callen los sueños y todo el mundo de imágenes de la fantasía, toda sonora palabra y todo callado signo, y calle todo, todo lo que ocurre y desaparece en el acontecer, y en el silencio perfecto haya todavía un sentido vigilante que perciba la palabra universal: no nos hemos creado a nosotros mismos, nos creó el que permanece en la eternidad, y cuando vuelva a callar todo esto de nuevo y todo su ruido vuelva hacia su Creador y hable El solo por sí y sin intermediarios de cosas, para que sólo oigamos su palabra no por tolerable hablar, ni por voces de ángeles, no por sonido de nubes ni por imagen y parábola, para que sin todo esto en que nuestro amor alude a Dios le oigamos sólo a El mismo y oigamos cómo nos movemos ahora hacia El y tocamos en palpitantes pensamientos la verdad eterna sobre todas las cosas duraderas; y cuando esto dure y todas las demás imágenes, por diversas que sean, des-

aparezcan ante nosotros y sólo aquella única visión conmueva al contemplador y se apodere de él y penetre profundamente en las alegrías del espíritu, para que se convierta en vida eterna lo que antes sólo era conocimiento del momento por el que sollozábamos, ¿no sería esto, de lo que está escrito: entra en la alegría de tu Señor? Pero ¿cuándo ocurrirá? ¿Cuando todos resucitemos, pero no todos seamos inmutados?

Así hablé yo y después de las palabras y de lo ocurrido no era lo mismo, Tú lo sabes, Señor mío, pues aquel día desapareció bajo las palabras de nuestro diálogo el mundo con todas sus alegrías. Dijo después la madre: "Hijo mío, por lo que a mí respecta esta vida no tiene ya alegría alguna. No sé qué tengo que hacer todavía. Lo que quiero en el mundo, del que nada puedo esperar ya. Una cosa habría por la que desearía vivir todavía algún tiempo: verte cristiano católico antes de mi muerte. Abundantemente me lo concedió mi Dios—te veo como siervo suyo que ha renunciado al mundo con su dicha—. ¿Qué estoy haciendo aquí todavía?"

La gloria de Dios, que primero se apodera del espíritu, irradia después hasta el cuerpo glorificado y se expresa en él, de modo semejante a como la familiaridad con el mundo del espíritu se expresa en la mirada incluso durante esta vida. Dios llena con su propia figura la conciencia humana. El espíritu humano lleno de Dios es sellado en el amor. Se convierte así en la manifestación del espíritu lleno de Dios. Ocurre, por tanto, en él lo que durante la vida de peregrinación jamás pudo cumplirse perfectamente, aunque es el sentido del cuerpo: que representa al espíritu. Por eso el cuerpo que refleja el espíritu lleno de Dios es el verdadero cuerpo humano en pleno sentido.

5. *La visión beatífica ¿es acto del entendimiento o del amor?*

La visión de Dios no es un considerar curioso y admirativo la gloria de Dios, sino una mirada amorosa al rostro revelado de Dios. Es, por tanto, encuentro del hombre con Dios. En la visión beatífica, Dios y el hombre no están el uno frente al otro en sosegada tranquilidad, sino que se sumergen el uno en el otro en la más íntima unión de amor.

Sólo se logra la visión de Dios cuando El se vuelve amorosa-

mente hacia el hombre (*I Cor.* 13, 12; cfr. *Apoc.* 4, 1). El hombre se vuelve a su vez hacia Dios y se entrega a El. La visión de Dios significa, pues, unión y desposorios entre Dios y el hombre.

Es más claro este hecho recordando que Dios—según San Juan—es Amor (*I Io.* 4, 4). Ver a Dios significa ver al amor personificado. El hombre sólo puede encontrarse con el amor penetrando en la realidad que se le abre y abriéndose a su vez en ella.

Con ayuda de estas reflexiones podemos resolver más fácilmente la cuestión tan discutida de si la visión de Dios es primordialmente *acto de entendimiento* o *acto de amor*. Los tomistas opinan que la visión de Dios es formal y primariamente un acto de entendimiento al que sigue el amor. Los escotistas, en cambio, opinan que, formal y primariamente, es un acto de amor iluminado por el entendimiento. Con ayuda de la psicología agustiniana tal vez puedan unirse ambas explicaciones. Diríamos entonces que la visión de Dios ocurre en el estracto más íntimo del ser humano, en el que amor y conocimiento no se han diferenciado todavía en dos potencias o actividades distintas. Según la Escritura, el corazón ve a Dios (*Mt.* 5, 8; cfr. §§ 130 y 191). En él se realizan a la vez el amor y el conocimiento. Según San Pablo, el amor tiene un futuro eterno, mientras que el conocimiento pasa (*I Cor.* 13, 8-13). La visión de Dios parece ser un acto del entendimiento inflamado por el amor y un acto de amor iluminado por el entendimiento.

6. *El "lumen gloriae".*

El hombre sólo es capaz de ver a Dios inmediatamente cuando Dios mismo le regala nuevas fuerzas de conocimiento y amor que trascienden sus capacidades naturales; es lo que los teólogos llaman *lumen gloriae*. Consiste en que Dios se apodera de las potencias humanas de ver y amar transformándolas y haciendo al hombre partícipe de las suyas propias de forma que el hombre pueda ver y amar a Dios con las mismas fuerzas con que Dios se contempla y se ama a sí mismo. Sin esa preparación de la "luz de la gloria", el hombre no tendría ninguna capacidad para ver a Dios. La visión de Dios es, por tanto, participación en la vida de conocimiento y amor de Dios mismo (cfr. *Sal.* 35, 10).

El hombre que contempla inmediatamente a Dios es deiforme. El *Catecismo Romano* compuesto por encargo del Concilio de Trento describe este estado de la manera siguiente:

"Esto significa que la vida eterna consistirá en dos cosas: ver a Dios como es en su naturaleza y substancia y llegar nosotros a ser "como dioses". Porque los que gozan de El, aunque conservan su propia naturaleza, se revisten de una forma tan admirable y casi divina que más parecen dioses que hombres.

Una pálida idea de este misterio podremos descubrirla en el hecho de que cualquier realidad es conocida por nosotros o en su misma esencia o a través de alguna semejanza o analogía. Y como no existe cosa alguna que tenga tal semejanza con Dios que pueda conducirnos a su perfecto conocimiento, es claro que se une de alguna manera a nosotros. Esto parecen significar aquellas palabras del Apóstol: Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara (*I Cor.* 13, 12). Con la palabra oscuramente—comenta San Agustín—San Pablo quiso significar que no existe semejanza alguna entre las cosas creadas y la íntima esencia de Dios. Lo mismo afirma San Dionisio cuando escribe: "Las cosas superiores no pueden ser conocidas por semejanza de las cosas terrenas."

En realidad, las cosas terrenas únicamente pueden proporcionarnos imágenes corpóreas; y jamás lo corpóreo podrá darnos una idea de las realidades incorpóreas. Tanto más cuanto que las imágenes de las cosas deben tener menos materialidad y ser más espirituales que las cosas mismas que representan, como fácilmente puede apreciarse en cualquiera de nuestros conocimientos. Y como es totalmente imposible que una realidad cualquiera creada pueda darnos una semejanza tan pura y espiritual como es el mismo Dios, de ahí que ninguna de las semejanzas humanas pueda llevarnos a un conocimiento perfecto de la esencia divina.

Las cosas creadas, además, están circunscritas y limitadas en su perfección; Dios, en cambio, es infinito. Ninguna de aquéllas puede, pues, darnos una idea de su infinita e ilimitada inmensidad divina. No queda, pues, otro medio de conocer la esencia divina sino que ella, de algún modo, se una con nosotros, elevando de manera misteriosa e inefable nuestra inteligencia hasta hacerla capaz de contemplar la naturaleza de Dios.

Esto lo conseguimos con la luz de la gloria (lumen gloriae). Iluminados con este resplandor, veremos en su luz la luz. Los bienaventurados contemplarán a Dios siempre presente. Y con el don divino de esta luz intelectual—el más grande y perfecto de todos los dones celestiales—serán hechos partícipes de la naturaleza divina (*II Pet.* 1, 4) y gozarán de la verdadera y eterna felicidad."

7. *Objeto de la visión beatífica.*

I. *Vista panorámica*

¿Qué ve quien contempla a Dios? Ve sobre todo la gloria de la esencia divina y el intercambio vital de las tres divinas personas. En Dios y por Dios ve también el mundo a su verdadera luz. La visión del mundo ocurre en cierto modo paralelamente.

Lo decisivo, lo primario es la contemplación de la esencia divina y de las tres divinas personas. El bienaventurado puede contemplar el misterio más íntimo de Dios. Dios se le revela como no puede revelarse al hombre durante la vida de peregrinación.

II. *Presentimiento terreno*

Durante la vida terrena sólo podemos tener un presentimiento de la gloria que se ofrece a la mirada del hombre en aquel estado. Podemos formarnos una lejana idea de ello recordando que toda la abundancia de la realidad terrena no es más que una sombra de la riqueza divina. Todo lo que encontramos en la naturaleza y en la historia, desde el florecer y brotar en la primavera hasta el madurar en el verano y la cosecha en el otoño, hasta la inmaculada belleza del invierno, desde la inmensurabilidad de los átomos hasta las infinidades de las estrellas, desde las intuiciones de los grandes artistas y científicos hasta las obras de los grandes políticos, desde las manifestaciones de los hombres gloriosos hasta las bienaventuradas vivencias de la comunidad humana es eco y resonancia de la plenitud de vida de Dios. La visión de la gloria terrena es, según esto, una aurora de la visión celestial.

III. *Belleza creada y divina*

a) La profundidad de la visión inmediata de Dios se hace más clara todavía sobre el fondo de la experiencia terrena si pensamos la diferencia esencial entre la belleza de las cosas terrenas y la de la gloria de Dios. En Dios están reunidas las magnificencias que en la creación se separan en el espacio y el tiempo; Dios se concentra en cierto modo sobre un solo punto, no en una indeterminada monotonía, como los colores se juntan en el blanco de forma que los colores particulares no son ya visibles para nuestro ojo y tiene que ocurrir la descomposición en un prisma para que podamos ver la belleza de cada uno. Cualquier magnificencia imaginable está contenida en Dios, del modo que le conviene a Dios y del modo más apropiado a ella, el amor, la verdad, la justicia, la santidad, el poder. Las perfecciones no están yuxtapuestas ni fluyen una junto a otra en diversas corrientes, sino que a consecuencia de la simplicidad divina constituyen una realidad absolu-

tamente unitaria. El amor es verdad y la verdad es amor. El amor es poder y el poder es amor. En esto se manifiesta el profundo contraste entre Dios y todas las estructuras de nuestra experiencia. Estas están dominadas por la ley de la dualidad y de la tensión. En Dios impera la ley de la totalidad y de la simplicidad.

b) La ley de la especialización que domina todo lo creado se nos hace especialmente clara en el hombre. Ningún hombre representa la totalidad de lo humano, pues todos son manifestaciones o masculinas o femeninas de la "idea" hombre y, por tanto, son *a priori* y esencialmente unilaterales y parciales. Este hecho esencial se manifiesta naturalmente en el pensar y en el querer, en el sentimiento de la vida y en el carácter. Dentro de la realización masculina y femenina hay a su vez múltiples grados, de forma que el tipo masculino y femenino no se realizan pura y perfectamente en ninguno. También en el marco de la unilateralidad de las disposiciones condicionada por la unilateralidad del ser tiene que ser alcanzada a base de esfuerzos la verdadera unidad de los pensamientos, de las disposiciones de ánimo, del carácter. Jamás será lograda del todo. Por tanto, jamás será totalmente superada la unilateralidad del hombre individual. Hasta parece ser precisamente una fuerza del hombre. Parece capacitarlo para sus obras más importantes. Hablamos de hombres de entendimiento, hombres de corazón, hombres de voluntad, de naturalezas contemplativas y activas, de artistas o políticos natos, de hombres vitales o intelectuales. Esto parece indicar que el rendimiento extraordinario en un terreno tiene que ser pagado con una falta de omnilateralidad humana. La preponderancia de una disposición puede conducir a una gran cerrazón de la personalidad dentro del limitado espacio de vida del hombre. Para hombres de corazón como San Agustín, San Buenaventura y Pascal el amor es el centro del que proceden y al que vuelven todas las decisiones.

Sin embargo, será una tarea ética el tender hacia la riqueza y plenitud de lo humano y hacia la omnilateralidad de los valores humanos dentro de los propios límites. Este esfuerzo implica el peligro de perderse en la diversidad, de distraerse y desparramarse en un desasosiego y movilidad caóticos. Aquí se ve también la diferencia entre la juventud y la vejez. La juventud tiene sentido para la vida, para lo abigarrado, para el color y el dinamismo. Le parece difícil alcanzar la forma determinante en su eterno vagar hacia todas las lejanías. De la vejez se puede decir, en cambio,

que cuanto más orden se impone la vida a lo largo del tiempo, cuanto más visible es en conjunto y más circunscrita, tanto más está amenazada de convertirse en muerta, rígida, aburguesada, pedante y esquemática. Es una gran tarea imposible de cumplir del todo someter la plenitud y movilidad de la juventud a la ley de la forma y no dejar que la vida se escape de la forma. Esto es un acontecimiento casi tan admirable como Goethe pinta en *Paria:* "En los corazones felices y en las manos piadosas la movida ola se cierra magníficamente en esfera de cristal." Hasta qué punto es difícil para el hombre alcanzar la armonía ética y en qué medida están amenazados por la unilateralidad humana los esfuerzos por lograrla se ve claramente en que la fuerte acentuación de una actitud ética puede conducir a la lesión de otro deber moral.

IV. *Armónica plenitud en Dios*

En lo terreno el amor es distinto de la verdad. La diversidad puede alcanzar tal medida, que un hombre crea (aunque erróneamente) que el amor le manda faltar a la verdad, Y viceversa, la preocupación por la verdad puede llevar a herir el amor a los hombres. Sobre todo la justicia y el amor están en tan alta tensión entre sí, que cuando el hombre la impone, la justicia puede caer en peligro de menospreciar el amor, que la justicia puede convertirse en dureza y desconsideración (*summum ius, summam iniuria; fiat iustitia, pereat mundus*), y que, a la inversa, cuando el hombre trata de realizar incondicionalmente la actividad del amor servicial, surge el peligro de menospreciar la justicia y de que el amor degenere en debilidad y bonachonería. El amor y el poder, la verdad y el poder casi siempre están en lucha en la historia humana. El poder es casi forzosamente desamorado y muy difícilmente puede librarse de la tentación de usar la mentira a favor suyo. Para el hombre futuro, acostumbrado a tales experiencias opresoras, será una vivencia revolucionaria contemplar una realidad en la que el amor, la verdad, la santidad, el poder y la justicia son una sola cosa. A consecuencia de su absoluta simplicidad Dios es absolutamente perfecto. Quien contempla a Dios contempla la absoluta perfección resumida en un misterio incomprensible, perfección absoluta en la riqueza y en la forma, en el movimiento y reposo, en la juventud y madurez, en el florecimiento y desarrollo.

San Agustín da de ello la siguiente descripción: "Mira, con-

templa otra vez si puedes. Seguramente que sólo amas lo bueno. Buena es la tierra por los altos montes, las suaves colinas y los anchos campos, bueno es un campo preferido y fecundo, buena es una casa armónicamente repartida y dividida, amplia y clara; buenos son los animales, cuerpos animados; bueno es el dulce aire saludable, bueno un manjar delicado y conveniente para la salud, bueno es el rostro de un hombre de formas equilibradas, expresión alegre y color animado; buena es el alma de un amigo en la dulzura de la pureza del corazón y de la fidelidad del amor, bueno es un hombre justo, buenas son las riquezas, porque dan fácil libertad de movimientos; bueno es el cielo con el sol, la luna y sus estrellas; buenos son los ángeles en santa obediencia, buena es la conversación que adoctrina agradablemente y advierte convenientemente a los oyentes, bueno es el canto con el buen sonido del ritmo y la seriedad de los pensamientos. Pero ¿para qué enumerar más cosas? ¿Esto bueno y aquello bueno? Prescinde de esto y de aquello y contempla el bien mismo si puedes y verás a Dios que no es bueno por otra cosa si no el bien de los bienes. Pues de todo lo bueno que he enumerado o pueda verse o imaginarse, si juzgamos conforme a la verdad, no llamaríamos a una cosa mejor que a otra, si no nos hubiera sido impreso el concepto del bien en sí, según el cual examinamos un bien determinado y preferimos uno a otro. Hay que amar a Dios no como a este o aquel bien, sino como al bien en sí. Pues hay que buscar el bien del alma y no el bien que ella abandona, juzgándolo, sino aquel a que ella se pega con amor. Y ello no es otra cosa que Dios. No el alma buena, no el buen ángel, no el buen cielo, sino el bien bueno" (*De trinitate,* libro 8, cap. 3). En la *XX homilía sobre el Evangelio de San Juan* dice (núm. 4; *BKV,* VI, 343 y sig.): "En los hombres una cosa es lo que es y otra lo que puede. Pues a veces es hombre y no puede lo que quiere; pero a veces es hombre de forma que puede lo que quiere; por tanto, una cosa es su ser y otra su poder. Pues si su ser fuera lo que es su poder, podría lo que quisiera. Sin embargo, en Dios no es distinto el ser que es y el poder con el que puede, sino que en El todo tiene la misma esencia, lo que puede y lo que es, porque es Dios; no es de un modo y puede de otro, sino que tiene el ser y el poder a la vez, porque es a la vez el ser y la acción." Como Dios es todo, el hombre lo encuentra todo en El. En una explicación de los Salmos dice San Agustín (*In Ps.* 36, *Sermón* 1): "Los suaves se alegrarán en la plenitud de la paz... Tu oro es

paz, tu plata es paz, tus campos son paz, tu vida es paz, tu Dios es paz. Todo lo que pienses es paz para ti. Pues el oro que en la tierra es tuyo no puede ser para ti plata; lo que es vino no puede ser para ti pan; lo que es luz no puede servirte de bebida; tu Dios es para ti todo. Lo comerás para no morir de hambre; lo beberás para no tener sed; serás iluminado por El para no ser ciego; serás protegido por El para no caer; te poseerá a ti, todo e incólume, El, todo e inmortal. No padecerás allí ni límites ni estrecheces al poseer el todo; tendrás todo y aquél también tendrá todo; porque vosotros dos, tú y aquél, os convertiréis en uno, y este único todo también tendrá a Aquel que os posea a ambos."

En la plenitud armónicamente configurada ve Agustín la belleza que hace felices a los hombres que participan de la visión beatífica. La contemplación de la belleza terrena es un presentimiento de la visión celestial. "A cualquier parte que se dirija el alma del hombre, sin tenerte a Ti, está adherida al dolor, aunque se pegue a las más bellas cosas—fuera de Ti y ella misma—. Pues nada serían si no existieran por virtud tuya. Nacen y perecen. Y al nacer comienzan a ser, y crecen para completarse, y completadas envejecen y desaparecen. Y aunque no todo llega a viejo, todo desaparece. Y lo que nace y se esfuerza por ser, cuanto más se apresura, creciendo, a ser, tanto más se apresura a no ser. Así les ha sido impuesto. Eso les has concedido Tú... No seas loca, alma mía. No dejes que el corazón, que es lo que oye, sea ensordecido por el ruido de tu locura... Cuando los cuerpos te gusten, alaba a Dios por ellos y vuelve tu amor a su creador, para que tu gusto no le disguste a El. Cuando te gusten las almas ámalas en Dios, pues también ellas son inestables y encuentran su estabilidad sólo en El; de otra forma desaparecerían y perecerían. Amalas, pues, en El y hazlas avanzar cuanto puedas hacia El, y diles: permitidnos amaros, El ha creado esto y no está lejos de ello. No lo creó y se apartó; lo que es de El está todavía en El. Ve que El está donde se gusta la verdad: en el hondón del corazón está El, pero el corazón se ha apartado de El. Convertíos, renegados, a vuestro corazón y adheríos a quien os ha creado. Estad junto a El y os mantendréis, descansad en El y encontraréis descanso. ¿A qué desierto vais? ¿Hacia dónde camináis? El bien que amáis procede de El; pero lo bueno y precioso sólo está en El y todo lo apartado de El se hace amargo, del mismo modo que lo que es recto, si se ama indebidamente, separa de El. ¿Por qué corréis siempre vuestros caminos llenos de angustia y fatiga?

Allí no está el descanso que buscáis. Buscad lo que buscáis, pero no está donde lo buscáis. Buscáis la vida bienaventurada en la región de la muerte; allí no está. ¿Cómo iba a estar la vida bienaventurada donde no hay vida alguna?... Entonces no sabía yo todo esto. Sólo amaba hacia abajo las cosas bellas y me perdía en las profundidades y decía a mis amigos: ¿Es que amamos otra cosa que lo bello? Pero ¿qué es lo bello? Y ¿qué es la belleza? Lo que nos atrae y nos amista con las cosas que amamos. Pues si no hubiera en ellas encanto y buena figura no nos atraerían... Pero la raíz más profunda de todo lo grande de tu arte y creación no la veía yo, Todopoderoso" (*Confesiones*, libro IV, cap. 10-13).

Mientras que en lo terreno la verdad y la belleza y también la santidad y la belleza, al menos a los ojos pegados a la superficie de las cosas, están muchas veces separadas e incluso opuestas, Dios, que es la verdad, el amor y la santidad se ofrece al hombre bajo el aspecto de la belleza absoluta.

Lucie Christine tiene un presentimiento de ello durante la vida terrena y escribe: "Inmediatamente el amado Señor me descubrió su suprema belleza y mi alma se perdió completamente en ella. En ella contemplé todas las bellezas creadas. Contemplé la belleza intelectual, la profundidad de pensamiento..., el alto vuelo del genio, la inspiración del arte... Contemplé la belleza moral, el esplendor de lo que es bueno y puro. Contemplé toda la belleza visible de la creación; belleza del orden, de la proporción, de la inmensidad; belleza de la armonía, de la figura y del color. No sé si puedo expresarme claramente; pero no vi todas estas cosas en sí mismas como las vemos de ordinario, pues entonces no era capaz ni de pensar siquiera en ellas, sino que las contemplé en su origen, que es la divina belleza misma. Contemplé esta infinita belleza, que es independiente de todo lo bello que ha creado; pero no podría expresar lo que es, pues contemplé y adoré sin comprender. Todo lo que puedo decir es esto: el alma reconoce las propiedades de la divina fuente en las obras que fluyen de ella, pero ve también claramente que las obras no pueden dar ningún concepto exacto de la fuente. Ve que la belleza increada derrama algo de su magnificencia en las criaturas y que Dios es en cierto modo la belleza de lo que nosotros vemos bello. Esto es ya una maravillosa contemplación. Pero a la vez se revela al alma aquella infinita belleza de la misma esencia divina. Incomparablemente elevada sobre la belleza creada, como un brillo, un esplendor que nada puede expresar. Esta es la cumbre de este misterio; arrebata el alma, y sus fuerzas, vencidas por la admiración, enmudecen ante él" (J. Berhanrt, *Der stumme Jubel*, 2.ª edic., 1936, 71 y sigs.).

APARTADO 4.º

EL CIELO COMO DIALOGO

1. *Intercambio con Dios.*

Para comprender la forma de vida celestial es importante el hecho de que lo que contempla el bienaventurado no es la fría magnificencia de una cosa, ni el supremo valor impersonal, ni la verdad objetiva en sí (*summum bonum, summa veritas*), sino el fuego y la luz de la verdad y amor en persona. Cuando el bienaventurado encuentra a Dios encuentra a la verdad y al amor en propia persona. El cielo es el encuentro con la verdad y amor personales. Designarlo unilateralmente como posesión del bien supremo o de la suprema verdad sería propio del pensamiento platónico, pero no del cristiano. También, según el último, es Dios el valor supremo y la suprema verdad, pero de forma que la verdad y el amor tienen carácter personal.

Durante la vida de peregrinación nos falta la experiencia para completar la idea de que el cielo es el encuentro con el amor en propia persona. Pues en la existencia terrena sólo encontramos hombres que aman y que dicen la verdad, pero no la verdad y el amor en propia persona. La verdad y el amor que el hombre encuentra en el estado de la vida celestial no es un acto puesto por una persona, sino que es él mismo una persona. Aquella verdad y aquel amor son poderosos por sí mismos y conscientes de sí mismos. Son personales. Aquella verdad y aquel amor tienen, por tanto, un aspecto que puede ser contemplado, una mirada por la que puede ser contemplado el hombre. Por tanto, cuando el bienaventurado contempla a Dios contempla en la mirada del tú divino, que es la verdad y santidad, el amor y la justicia, el poder y la sabiduría en una sola cosa. El amor y la verdad en propia persona no pueden ser contemplados sin hacer un intercambio con ellos. Pues la criatura no puede contemplarlo, si ellos no se dirigen a él y se le manifiestan y si él mismo no se abre y se dirige a la verdad y al amor. A este intercambio con la verdad y con el amor podemos llamarlo diálogo. Podemos, por tanto, definir el cielo como diálogo con la verdad y con el amor en propia persona, o

más bien con el amor que es a la vez verdad, y con la verdad que es a la vez amor. Dios se regala al hombre con amor manifiesto. Y el hombre responde en bienaventurada entrega de sí mismo a Dios.

El intercambio entre Dios y el hombre está determinado por la trinidad de Dios.

2. *Participación en el intercambio vital de las personas divinas.*

El diálogo con la verdad y con el amor en propia persona es una participación en el diálogo continuamente habido entre las tres personas divinas. Para entenderlo con más profundidad tenemos, por tanto, que intentar entender este diálogo (véase vol. I).

I. *El intercambio vital en Dios*

Las tres divinas personas están en la más íntima comunidad de vida entre sí. Cada una de ellas vive de la entrega a las otras. Cada una de ellas no es más que la entrega a las otras dos. Cada una sólo puede decir "yo" pronunciando a la vez el "tú". De ello depende su existencia. La teología escolástica dice que cada persona es una relación subsistente. Estas relaciones se aclaran si las consideramos a la luz del hecho de que Dios es espíritu, es decir, es el amor y la verdad, el conocimiento y el amor en propia persona.

Según múltiples indicaciones de la Sagrada Escritura, la relación del Padre al Hijo parece estar determinada por un acto de conocimiento y la relación del Padre y del Hijo al Espíritu Santo parece estar definida por un acto de amor. A lo primero parece aludir la denominación de Logos, y a favor de lo segundo habla una interpretación, común desde San Agustín, del modo de existencia del Espíritu Santo. (Cfr. sobre esto M. Schmaus, *Psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus,* 1927).

El Padre penetra y contempla toda la realidad. Contempla su propio ser Dios y a la vez todas las posibilidades en que El mismo puede representarse de modos infinitos. En esta mirada que lo penetra y contempla todo, ve el cielo y la tierra. No hay más que conocer, porque no existen más cosas. Lo que el Padre conoce

en esta contemplación todo penetradora lo configura en una idea amplia y profunda. Este pensamiento tiene luminosa claridad y figura exactamente delimitada a pesar de su profundidad y amplitud abismales. El Padre conforma y configura, por tanto, su conocimiento en un pensamiento de absoluta plenitud y amplitud. En El se hace presente a sí mismo su propio ser Dios y a la vez el ser de la creación. En El se dice a sí mismo su gloria divina y la gloria del mundo, de modo semejante a como el hombre habla consigo mismo en un pensamiento lo que está presente en su espíritu. Por eso el pensamiento configurado, amplio y profundo del Padre puede ser llamado también palabra que el Padre habla consigo mismo.

Este Verbo o Palabra se distingue de toda palabra humana por dos propiedades. No es como la palabra humana, pobre de contenido y existencialmente débil. En nuestras palabras sólo podemos ofrecer una parte de nuestro pensamiento y de nuestro sentir. Incluso al hombre de gran fuerza configuradora, al poeta y artista genial, le ocurre que no puede introducir en su palabra lo que vive dentro de él en imágenes y pensamientos. El dolor del diálogo humano es que no podemos expresar nuestros pensamientos en palabras ni podemos manifestar nuestro amor de modo adecuado. En nuestras palabras sólo vive una pequeña parte de lo cobijado en nuestro espíritu y en nuestro corazón. La palabra humana sólo es, por tanto, una indicación del mundo invisible e inaudible del interior humano. El oyente es requerido por la palabra humana a oír la realidad expresada en la palabra, pero que puede entrar perfectamente en la palabra. Cuando no es capaz de ello, es decir, cuando no puede captar la realidad que resuena en la palabra humana, incluso la palabra humana más plena le parecerá vacía.

La palabra divina es, en cambio, de riqueza ilimitada. En ella se expresa toda la abundancia de la realidad y ningún fondo queda inapresado. Sin embargo, la palabra divina es más profunda que la más profunda palabra humana. Desciende hasta la abismal profundidad del ser divino. No necesita, por tanto, pagar su plenitud con superficialidad, ni necesita pagarla con falta de forma. Está más bien configurada hasta la suprema transparencia y claridad.

Otra imperfección de la palabra humana es su debilidad existencial. Las palabras humanas son fugitivas. Llegan y pasan. Son pronunciadas y pasan como el viento, gimiendo. Entre las muchas palabras humanas indignas de una existencia duradera hay ciertamente palabras con energía existencial. Entre ellas hay algunas

que merecen tal fuerza porque son dignas y preciosas. Y así, puede ocurrir que una palabra humana acuñe toda una época y convierta el horizonte en una nueva imagen del mundo y en un nuevo sentimiento de la vida. Tales palabras hacen historia y trascienden el momento en que fueron pronunciadas. Pero lo que resta de esas palabras históricas no es su sonido o su figura, sino su fuerza eficiente. La palabra divina, en cambio, tiene un poder existencial absoluto. No es accesible a la caducidad. Pues participa del poder existencial de Dios. Su poder existencial es el absoluto poder existencial del Padre. Por eso la palabra en la que el Padre pronuncia a Dios y al mundo existe antes de todos los tiempos. Sobrevivirá también a todos los tiempos. Es una palabra eterna, continuamente pronunciada por el Padre. Existe con poder absoluto al ser configurada por el Padre en un proceso eterno. Resuena, por tanto, a través de todos los espacios y de todos los tiempos. La razón de que no podamos oírla es que nos falta durante la vida de peregrinación el oído necesario para ello.

Tenemos que dar un paso más. La palabra pronunciada por el Padre no tiene sólo plenitud absoluta de contenido y poder existencial indestructible, sino que es también personal. Es subsistente y consciente de sí misma. Tiene rostro y se puede contemplar y dialogar con ella. Es un yo y puede dirigirse a un tú. Es el Hijo de Dios.

Desde el hecho de que el Hijo es la palabra pronunciada y configurada por el Padre podemos definir más exactamente el movimiento de entrega en que se relacionan el Padre y el Hijo. El Padre está con el Hijo en la relación de quien habla. No sólo es una persona que habla, sino el movimiento mismo del hablar, el hablar en propia persona. Y a la inversa, podemos entender el movimiento del Hijo hacia el Padre como movimiento de respuesta. El Hijo es una persona que responde. No sólo es eso, sino que es el movimiento mismo del responder. La existencia del Padre y del Hijo consiste, pues, en que el uno es el hablar y el otro el responder en propia persona.

Por tanto, lo que el Padre dice al Hijo es lo más alto y profundo que uno puede decir a otro. Es el misterio de Dios y del mundo. Lo que el Hijo oye es lo más feliz y rico que uno puede oír de otro. El Padre no se reserva ante el Hijo ningún secreto. El Hijo está interesado en el diálogo del Padre desde lo más íntimo. Oye el diálogo del Padre con un interés del que depende su existencia. Si el Padre quisiera reservarse para sí una parte del

misterio de la realidad, ello significaría su propia muerte. Y si el Hijo escuchara sin interés una parte de la paternal comunicación, su desinterés significaría para El la muerte. Por supuesto, tal cosa es intrínsecamente imposible.

Como Dios es el amor, el diálogo entre el Padre y el Hijo es un diálogo de amor; del amor que es a la vez verdad y santidad. La palabra que el Padre pronuncia es una palabra amorosa de profundidad abismal y plenitud incomprensible. La respuesta que da el Hijo, que es El mismo, es una respuesta de amor. La realidad última sobre la que no existe nada es, por tanto, un diálogo de amor, el diálogo absoluto del amor. Si se define la realidad última como el movimiento de un diálogo de amor, ello no significa una debilitación de la realidad de Dios. Aunque el diálogo entre hombres sea débil e imperfecto, el diálogo de amor que llamamos Dios tiene poder y riqueza absolutos, porque los movimientos del hablar y responder tienen poder absoluto. Lo que existe a modo de hablar y responder es la plenitud única de Dios, la esencia absoluta de Dios.

Como vemos, en el feliz diálogo que tienen entre sí el Padre y el Hijo no sólo es pronunciada la realidad divina, sino también la realidad terrena. Al contenido de este diálogo pertenece el mundo en cuanto totalidad, pertenecen las cosas en particular y en especial los destinos de los hombres. Los pensamientos que el Padre tiene de las cosas y de los hombres son dichos en el eterno diálogo divino. En él está garantizado el eterno sentido del mundo, de las cosas particulares a él pertenecientes, de la historia humana y de los hombres. Por encima de todos los absurdos se levanta el sentido eterno que el Padre ha configurado en su Hijo. La fe en la eterna palabra de Dios es, por tanto, la fe en el sentido eterno del mundo y de los hombres. La fe en el sentido eterno del mundo y de los hombres, garantizado en el amoroso diálogo del Padre y del Hijo, tiene en sí fuerza para resistir los superficiales absurdos del mundo. Quien vive de esta fe puede superar todos los absurdos y penetrar hasta el misterio del eterno sentido del mundo. Aunque durante el transcurso de la historia y de la vida individual puede estar espesamente velado por el absurdo, el creyente sabe que es real. El unido a Cristo vive en la certeza de que algún día será revelado. En la época de la existencia que seguirá a la catástrofe de las formas existenciales terrenas Dios mismo explicará al hombre el sentido eterno del mundo y de su vida haciéndolo partícipe del diálogo que El tiene con el Hijo.

En el diálogo entre el Padre y el Hijo está también esencialmente interesado el Espíritu Santo. Es el aliento amoroso que el Padre inspira al Hijo y el Hijo al Padre. Del mismo modo que la palabra que el Padre pronuncia tiene poder existencial absoluto y es a la vez personal, el Espíritu amoroso alentado del uno al otro tiene también poder existencial absoluto y es a la vez existencial. En El está el Padre seguro del amor del Hijo y el Hijo del amor del Padre. El Espíritu Santo abraza al Padre y al Hijo como un vínculo personal. Es como una corriente de amor entre el Padre y el Hijo. En esta corriente es transmitida al Hijo la palabra amorosa del Padre y a éste la palabra amorosa del Hijo. En esa recíproca unión son bienaventuradas las divinas personas. Junto con la palabra amorosa del Padre recibe el Hijo una sobreabundante bienaventuranza. En la respuesta amorosa del Hijo, la recibe el Padre.

II. *El cielo como participación en el diálogo de las tres personas divinas.*

El bienaventurado participa, por tanto, en el eterno diálogo que tienen el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. También la palabra humana de esta vida es de algún modo participación del eterno diálogo de Dios. En eso se basa la utilidad de la palabra humana. Si la última realidad que existe es el diálogo entre el Padre y el Hijo o el movimiento del diálogo mismo, sobre la palabra humana y sobre el diálogo de los hombres queda un reflejo celestial. La palabra humana es una voz del diálogo en que consisten el Padre y el Hijo. A través de la palabra humana resuena el diálogo divino. Y si la palabra humana es un eco del diálogo del Padre con el Hijo, es evidente su significación comunitaria. La palabra humana es expresión y a la vez alimento de la unión. En la palabra humana se manifiesta la ordenación del yo al tú; en ella gana nuevas fuerzas. Hace perceptible la unión y al mismo tiempo la funda. La palabra se convierte, por tanto, en un signo de amor. No podría ser de otra forma, ya que el diálogo del Padre con el Hijo es un diálogo de amor. Por eso la palabra humana, cuando es pronunciada con sentido pleno, es palabra de amor. En las palabras de amor de los hombres resuena en el tiempo el diálogo de amor.

El redimido participa misteriosamente del diálogo del Padre y

del Hijo ya en esta vida. Este proceso recibe su plenitud en la vida del cielo. En ella el hombre será incorporado patentemente al diálogo del Padre y del Hijo.

El diálogo en que consiste la vida del cielo es, por tanto, diálogo con el Padre y con el Hijo en el Espíritu Santo.

En este diálogo aprende el bienaventurado el misterio de Dios y del mundo. El Padre le explica todo lo que dice al Hijo. Le explica todo lo que puede ser explicado en el cielo y en la tierra. Se lo explica porque es el amor. Le introduce en sus secretos a él, elegido para amigo, hermano de su amado Hijo. Le interpreta toda la realidad que existe, la realidad de Dios y la realidad del mundo. Dios aclara al bienaventurado todos los enigmas de la existencia y de la historia. El bienaventurado recibe, por tanto, en ese diálogo la respuesta a todas las cuestiones que le atormentaron durante su vida terrena y para las cuales la historia no tenía respuesta alguna. El bienaventurado puede aceptar dichoso las aclaraciones que Dios mismo le ofrece. Las respuestas que recibe serán tales que alabará a Dios y le dará gracias por todas las tribulaciones y beneficios de su vida. Claro que no podrá penetrar perfectamente el misterio de Dios.

Apartado 5.°

EL CIELO COMO ADORACION

1. *Dios es misterio incluso para los bienaventurados.*

Por íntimo que sea el intercambio vital entre Dios y el bienaventurado, Dios sigue siendo infinitamente superior al hombre. Cierto que Dios y el hombre se sientan como compañeros de banquete a la misma mesa, pero Dios es el anfitrión. El es quien invita a los hombres a comer en la mesa preparada por El. El diálogo celestial sólo puede producirse cuando Dios toma la iniciativa, cuando se dirige al hombre y le da la capacidad de oír su palabra y de darle respuesta. El diálogo celestial significa, por tanto, la imposición del reino de Dios en el hombre, del reino de la verdad y del amor.

Sin embargo, la superioridad de Dios va más lejos todavía. In-

cluso en el estado del cielo Dios y el hombre siguen diversos entre sí como creador y criatura. También en el estado del cielo sigue siendo Dios un impenetrable misterio para el hombre. Cierto que el bienaventurado ve a Dios inmediatamente, pero no lo penetra hasta la raíz de su ser. Lo rodea con la mirada del amor, pero no lo traspasa totalmente. Lo ve *totum*, no *totaliter*. Podemos comparar este proceso con la contemplación de una obra de arte. El contemplador ve, sin duda, la sinfonía de colores, pero puede ser que le sea negado percibir toda la profundidad de la obra de arte.

Ningún hombre sobre la tierra ve tan clara y vivamente que Dios es un misterio como el bienaventurado, porque contempla a Dios inmediatamente y ve, por tanto, con claridad hasta qué punto está Dios elevado sobre la criatura. Comprende que Dios tiene que ser un misterio. Su mirada a Dios es una mirada al misterio en propia persona. El misterio de Dios, o mejor, el Tú divino que es un misterio, está patente ante sus ojos espirituales. Está incluso desposado con él en lo más íntimo. Conoce y ama el misterio. La incomprensibilidad de Dios no puede ser eliminada para la criatura jamás, ni siquiera en el estado del cielo. Por eso el hombre no puede entender todo el diálogo celestial que el Padre comunica al Hijo. Su capacidad receptiva es limitada. Sólo el Hijo puede percibir perfectamente la infinita palabra del Padre con su riqueza y profundidad. El hombre tendría que ser Dios para poder equipararse al Hijo.

2. *Bienaventuranza y misterio.*

Podría surgir la angustia de que el cielo es un estado de tragedia, de que el hombre está eternamente venteando la tragedia, de que, por tanto, la última palabra no es felicidad eterna, sino eterna oscuridad. Sin embargo, tales temores son ilusorios. Pues la incomprensibilidad de Dios no deja en el bienaventurado ningún aguijón de insatisfacción. No tiene para él nada de opresivo o enigmático, nada de angustioso y esclavizante. El bienaventurado recibe, en efecto, a Dios en la medida en que es capaz de ello. Si Dios se la infundiera con más fuerza no lo haría feliz, sino que tendría que perecer, porque sería cegado por la luz de Dios y consumido por su fuego. No sería capaz de recibir más. Eso sería para él un esfuerzo exagerado que no soportaría. Si Dios le explicara más que lo que puede entender su espíritu y su corazón no serían por ello iluminados con más fuerza, sino que se oscurece-

rían, como el ojo corporal cuando mira hacia el sol. No tiene, por tanto, que recibir de Dios más de lo que recibe. No puede siquiera tal deseo. Sino que para el bienaventurado la máxima alegría es vivir inmediatamente y estar unido al impenetrable misterio del amor y verdad personales, de la santidad y justicia personificadas. Lo que siente precisamente como felicidad es que existe Dios, el incomprensible, el elevado sobre toda medida humana, porque sólo Dios puede sacarlo de la estrechez de lo puramente humano y llevarlo a la amplitud y a la riqueza. El eterno misterio de Dios no es, por tanto, ninguna eterna tragedia para el hombre, sino su eterna felicidad. El hombre, destinado a trascenderse a sí mismo, vive como plenitud feliz de su ser el confiado diálogo con el abismal misterio revelado del amor y de la verdad personales.

3. *Bienaventuranza y adoración.*

La superioridad e incomprensibilidad de Dios hacen justamente que sea posible satisfacer la *necesidad de adorar* que tiene el hombre. En cierto sentido, es ya satisfecha en el encuentro con Cristo, ya que el hombre que encuentra a Cristo no sólo vive con El cara a cara, sino que puede adorarle también. Esta satisfacción logra su carácter definitivo con el Padre. Es el encuentro con el sumo y último "tú" del hombre; después no es posible que haya más encuentros. Como el Padre es el Amor, verle a El significa ver al Amor personificado. La adoración al Padre se convierte en adoración al Amor personificado. Podemos decir, pues, que la forma de vida del cielo es el amor adorador del amor personificado o la adoración encendida de amor, del Amor en su propia persona. La gloria del bienaventurado es poder adorar al Amor; saber que el Amor—que a la vez es Verdad y Santidad—es digno de adoración; que sólo el amor es digno de adoración.

4. *Liturgia celestial.*

Este aspecto del cielo *está testificado en la Escritura*, cuando al símbolo del banquete se añade el símbolo de la liturgia del cielo. San Juan la describe en las grandes visiones del Apocalipsis con los medios intuitivos de fines del siglo primero, con los símbolos políticos que le son familiares por haber visto el culto al emperador.

"Después de estas cosas tuve una visión, y vi una puerta abierta en el cielo, y la voz, aquella primera que había oído como de trompeta, me hablaba y decía: Sube acá y te mostraré las cosas que han de acaecer después de éstas. Al instante fuí arrebatado en espíritu y vi un trono colocado en medio del cielo y, sobre el trono, uno sentado. El que estaba sentado parecía semejante a la piedra de jaspe y a la sardónice, y el arco iris que rodeaba el trono parecía semejante a una esmeralda. Alrededor del trono vi otros veinticuatro tronos, y sobre los tronos estaban sentados veinticuatro ancianos, vestidos de vestiduras blancas y con coronas de oro sobre sus cabezas. Salían del trono relámpagos, y voces, y truenos, y siete lámparas de fuego ardían delante del trono, que eran los siete espíritus de Dios. Delante del trono había como un mar de vidrio semejante al cristal, y en medio del trono y en rededor de él cuatro vivientes, llenos de ojos por delante y por detrás. El primer viviente era semejante a un león, el segundo viviente semejante a un toro, el tercero tenía semblante como de hombre y el cuarto era semejante a un águila voladora. Los cuatro vivientes tenían cada uno de ellos seis alas, y todos en torno y dentro estaban llenos de ojos, diciendo: Santo, Santo, Santo es el Señor Dios todopoderoso, el que era, el que es y el que viene. Siempre que los vivientes daban gloria, honor y acción de gracias al que está sentado en el trono, que vive por los siglos de los siglos, los veinticuatro ancianos caían delante del que está sentado en el trono, y se postraban ante el que vive por los siglos de los siglos, y arrojaban sus coronas delante del trono, diciendo: Digno eres, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existen y fueron creadas" (*Apoc.* 4, 1-11).

En esta visión puede San Juan echar una mirada al cielo; contempla la majestad de Dios, elevada sobre todo lo terrestre. El nombre de Dios es silenciado con santo temor. El trono significa el sosiego del dominador, el dominio omnipotente de Dios, que vive sobre las tormentas del tiempo y conduce con mano segura los destinos humanos hacia la meta por El determinada. Su trono es eterno. Subsistirá eternamente, aunque caigan todos los tronos de la tierra. Dios está revestido de luz y gloria; está rodeado de una numerosa corte. Quienes le pertenecen participan de su gloria; viven transfigurados y están adornados con diademas de vencedor. La expresión "ancianos" significa que los hombres que viven con Dios son perfectos. La ancianidad es expresión de madurez.

La representación del homenaje celestial a Dios se continúa

en el capítulo V del *Apocalipsis* de San Juan. Ya hemos citado antes el texto como testimonio de la adoración tributada a Cristo glorificado. También en el capítulo VII se atestigua el agradecimiento y alabanza que Dios recibe continuamente de las criaturas bienaventuradas.

En él se dice: "Después de esto miré y vi una muchedumbre grande, que nadie podía contar, de toda nación, tribu, pueblo y lengua, que estaban delante del trono y del Cordero vestidos de túnicas blancas y con palmas en sus manos. Clamaban con grande voz diciendo: "Salud a nuestro Dios, al que está sentado en el trono, y al Cordero." Y todos los ángeles estaban en pie alrededor del trono y de los ancianos y de los cuatro vivientes y cayeron sobre sus rostros delante del trono y adoraron a Dios diciendo: "Amén. Bendición, gloria y sabiduría, acción de gracias, honor, poder y fortaleza a nuestro Dios por los siglos de los siglos, amén" (*Apoc.* 7, 9-12). Los bienaventurados del cielo ensalzan en su himno de alabanza a Dios como a salvador y redentor. Saben que no hay otro salvador para los hombres. Sólo Dios ha podido liberarles de toda necesidad. Por eso le dan gracias y le alaban para siempre.

Las criaturas que viven con Dios le adoran continuamente y le dan gracias porque El es digno de ello. En ello se cumple el sentido de toda la creación. Los cuatro seres representan a toda la creación: a los hombres, a los animales domésticos y salvajes y a los pájaros.

La adoración del cielo es distinta de la de la tierra. Es la plenitud de la adoración terrena. Esta está ordenada a la celestial y sólo en ella alcanza su última y suprema intensidad. Los bienaventurados cantan un "cántico nuevo" (*Apoc.* 5, 9). No conocen por sí mismos este himno de alabanza a Dios. Sólo pueden cantarlo aquellos a quienes han sido abiertas las puertas del cielo (*Apoc.* 4, 1), los que han sido admitidos en la vida propia de Dios, en la intimidad de Dios.

5. *Participación en el himno de alabanza de los ángeles.*

El himno de alabanza del mundo es participación del de los ángeles. Peterson describe el himno de alabanza de los ángeles y la participación del hombre en él de la siguiente manera: "Los espíritus puros, que son seres orientados esencialmente a Dios, no están petrificados en muda

adoración ante El; su ser propio no consiste en estarse quietos, sino en moverse, en aletear, con esas alas que Isaías describió por primera vez en un rapto de inspiración: a ese aleteo y al cubrirse los pies con las alas, tan significativo en la riqueza expresiva de su simbólica, corresponde su fluencia en la palabra, en el grito, en el canto del "santo, santo, santo." Con otras palabras: en ese fluir y agotarse en la palabra y en el cántico se funda el ser propio de los ángeles. No se trata de que haya una parte de ángeles que tengan la misión de cantar ante Dios. En realidad es esa una imagen insoportable y el deseo de hacer algo parecido por toda la eternidad apenas es comprensible. Se trata de algo completamente distinto. No es que haya ángeles que son primariamente y de manera abstracta ángeles y luego cantan, sino que son ángeles cuyo ser-ángeles consiste en el cántico del "santo, santo, santo". Este cántico constituye su ser y en él son lo que son, querubines o serafines..." "Los ángeles son algo más que un adorno poético de la poesía popular o fabulosa. Pertenecen a Dios y a Cristo, al Espíritu Santo pero nos pertenecen también a nosotros. Para nosotros significan una posibilidad de nuestro ser, una sublimación e intensificación de nuestro ser, pero nunca la posibilidad de una fe nueva. Nos adoctrinan sobre la oscura profundidad de nuestra existencia, en la que hay movimiento y movilidad, que tal vez son independientes de nosotros, que tal vez nunca reconocemos o no sabemos que son un impulso hacia lo angélico. Un movimiento que puede ser sentido como impulso hacia la pureza de corazón o como pasión por la claridad de espíritu o por una existencia auténtica. Hay muchos caminos por los que el hombre camina y corre hacia el ángel, no en el sentido de que se proponga llegar a ser ángel, sino en el sentido de que el ser que tiene es transitorio y todavía no se ha manifestado lo que somos. Y cuando no corremos hacia el ángel que está ante Dios, seguramente corremos hacia el ángel que se apartó de Dios, nos acercamos al demonio. Porque el hombre existe solamente trascendiéndose a sí mismo y acercándose por tanto al ángel o al demonio. El hombre que se trasciende—porque sólo existe trascendiéndose—puede ascender y ascender no sólo en sentido moral, sino en sentido verdaderamente metafísico hasta convertirse en compañero de los ángeles y arcángeles, hasta llegar al límite en que están los querubines y serafines. Al llegar al punto en que le está mandado detenerse, al límite que él no se ha trazado ni ha trazado ningún arcángel, empieza a resonar con las esferas y a cantar con los arcángeles. Su cántico no es sólo imitación del de los ángeles, ni un humilde coro al grito de "santo, santo, santo", que sale de sus labios ininterrumpidamente y en forma solemne, sino que es algo que nace e irrumpe de su ser más íntimo cuando llega al límite de la criatura, al límite de sí mismo en cuanto criatura. En su cántico con los querubines y serafines se completa su ascensión y su volver-a-sí-mismo, pues ¿qué otra cosa puede sentir el hombre que asciende hasta los ángeles, sino que la criatura alaba a Dios, que le alaban hasta los últimos planetas y hasta las más pequeñas hierbecillas? De mismo modo que antes sólo existía subiendo y ascendiendo, trascendiéndose a sí mismo y pudiendo trascenderse de nuevo, porque todavía no existía del todo, ahora al final canta con los ángeles y arcángeles y sólo existe cantando y como cántico fluye ante Dios. Lo que se canta hasta el fin es la

criatura misma puesta en sus límites. Y lo que vale del grado superior del ser creado, vale también de esos seres que, como la planta, el animal y las cosas, están muy por debajo del ser humano. Cuando en los salmos irrumpen los animales y los montes en alabanzas a Dios no se trata de exageraciones poéticas, ni de sublimaciones literarias, ni de antropomorfismos fáciles, pero en realidad inauténticos, sino de algo completamente real y fundado en el ser mismo de las criaturas que alcanza a los ángeles y querubines y hasta a los mínimos seres: la gloria de Dios llena toda la creación, como sabemos por el Evangelio. Es raro que el hombre en el orden esencial de sus raíces metafísicas sólo pueda expresar su ser-creado y su nadería empezando a ascender hasta llegar a ser compañero del querubín y del serafín y no pudiendo decir más—una vez que es compañero de ellos—que él no es nada, que sólo existe como un cántico de alabanza a Dios. Esto ayuda a entender que ese cántico—como el himno al sol de San Francisco—no es un descarrilamiento de la fe hacia lo poético, que no tiene su raíz en una religión natural y mística, sino que San Francisco empieza a cantar—casi se podría decir empieza a resonar—porque la gracia de Cristo le ha llegado y le ha tocado lo más hondo. El santo empieza a resonar fraternalmente con el sol y las estrellas, con el agua y la muerte, porque el Crucificado ha despertado en él su ser de criatura hasta el punto en que se siente y existe como pecador digno de misericordia, como pobre criatura—semejante al asno—que no puede hacer más que irrumpir, fluir, y agotarse en su cántico de alabanza a Dios."

6. *Testimonio de los Padres.*

De la época de los Padres vamos a citar un texto de San Cipriano en el que el cielo es descrito como continua acción de gracias: "Esta gracia concede Cristo, este don de su misericordia regala al vencer la muerte en el signo de la cruz, al redimir a los fieles por el precio de su sangre, al reconciliar a los hombres con Dios Padre y reanimar al mortal por el renacimiento celestial. Permitidnos seguirlo hasta donde sea, prestarle juramento de fidelidad y alistarnos bajo sus banderas. El nos abre el camino de la vida, nos vuelve al paraíso y nos introduce al reino celestial. Con El viviremos siempre porque por El nos hemos convertido en hijos de Dios, con El nos alegraremos para siempre porque hemos sido redimidos con su sangre. Como cristianos viviremos con Cristo en la gloria, bienaventurados en Dios Padre, viviremos en las eternas delicias ante la faz de Dios, siempre jubilosamente y dando gracias a Dios para siempre. Pues sólo puede ser agradecido para siempre quien había caído en la muerte, pero después ha sido elevado sobre todos los cuidados por la inmortalidad" (*A Demetriano*, núm. 26; *BKV*, I, 227).

7. *La adoración celeste como plenitud de la vida.*

Allí se cumple el sentido último de la vida humana del modo más perfecto. Lo mismo que de toda la creación, el sentido último de la vida humana es representar y reconocer la gloria de Dios. La vida del hombre debe ser un transparente de la gloria de Dios, que se representa a sí mismo en la creación y manifiesta en ella la gloria de su verdad y amor (glorificación objetiva de Dios). Debe reconocer la verdad y el amor que Dios es como lo supremo y tributarles el honor que les es debido por su valía. En el pecado el hombre quita a Dios el honor que le es debido por su absoluta valía. Por ello se desordena la jerarquía de los valores. Cristo la volvió a restaurar. En su muerte tributó al Padre, amor y verdad personales, el máximo honor posible a la criatura. La muerte de Cristo significa a la vez una exigencia hecha al hombre de que participe en el honor que Cristo tributó al Padre. Ello ocurre en el culto y sobre todo en el sacrificio eucarístico. La alabanza tributada a Dios en el sacrificio eucarístico es una participación en el canto de alabanza de los ángeles. Se ve por el texto del Prefacio y del Sanctus. El honor tributado a Dios en el sacrificio eucarístico por medio de Cristo y del Espíritu Santo es acogido por los fieles en su vida diaria para continuarlo en ella. Durante la vida el hombre sólo honra a Dios imperfectamente, porque es impedido continuamente por el egoísmo, jamás del todo superado. El cielo es la plenitud de lo que el hombre de buena voluntad intenta continuamente durante su vida terrena. En él fluye del corazón del hombre bienaventurado alabanza y agradecimiento a Dios. El honor tributado a Dios en él no puede ser confundido con la adulación que un protegido ofrece a su donante. Sino que es el reconocimiento que el hombre tributa a la verdad y amor personales cuando se le aparecen en toda su valía y en su absoluta validez. La descripción que San Juan e Isaías dan del *Sanctus* de los bienaventurados es una imagen de la incansable veneración de la verdad y del amor. Cuanto más padecemos en el actual orden del mundo por el hecho de que el mayor premio no corresponde a los poderes que lo merecen, como son la verdad y el amor, la justicia y la santidad, sino a los que son indignos de él, como son el odio y el egoísmo, la violencia e injusticia, con tanta mayor alegría tenemos que esperar el estado en que el amor y la verdad tendrán el máximo reconocimiento que llamamos adoración.

El bienaventurado que viene del mundo del odio y de la mentira, pero que ahora sólo es puro y amante, no se cansará de agradecer a la verdad y amor personales, es decir, a Dios, que existan, ni se cansará de ensalzar su gloria. Su alabanza fluirá con la de los ángeles en un coro de acción de gracias; en la publicidad del cielo vivirá lo que durante su vida de peregrinación ha rogado como miembro de la Iglesia en todas las horas solemnes: "Te alabamos, Señor, te bendecimos. Hónrete toda la tierra. Todos los ángeles te invocan, te invoca el cielo y todos los poderes, los querubines y serafines, con incansable voz: Santo, Santo, Santo, es Dios el Señor de los ejércitos. Llenos están los cielos y la tierra de su gloria."

§ 311

La unidad de los bienaventurados entre sí

Apartado 1.°

ESCRITURA Y SANTOS PADRES

Los bienaventurados no pierden su propia mismidad, a pesar de su íntima comunidad con Dios; más bien la ganan, según dijimos antes. El misterio de lo personal no es destruído por el cielo, sino que es asegurado plenamente.

La Escritura expresa este hecho diciendo que cada bienaventurado recibe de Dios un nombre propio que sólo a él conviene (*Apoc.* 2, 17). Pero todo bienaventurado se posee viviendo en perfecta entrega a los demás. La ordenación al "tú" se cumple en el cielo gracias al diálogo con Dios y con los demás bienaventurados. Un lazo de comunidad les abarca a todos. Dios Espíritu Santo es como el lazo personal de amor que les ata a todos. También Cristo—la Cabeza—les reúne a todos en comunidad. La Escritura da testimonio de este hecho en la metáfora del banquete, que expresa la comunidad con Dios y a la vez la unión y comunidad recíproca de los bienaventurados. Siempre que Cristo habla del reino de Dios bajo la metáfora del banquete, supone un gran número de invitados. Nun-

ca usa esa imagen para expresar la unión con Dios de un solo individuo.

En la época de los Padres la idea de que los bienaventurados forman entre sí una íntima comunidad es totalmente corriente. En la primera parte de esta obra vimos que en la Antigüedad y en la Edad Media se acentuó con energía el carácter comunitario del cielo (§ 300). Aquí no se necesita más que recordar las indicaciones que allí hicimos. Pero para aclararlo vamos a citar algunos párrafos. San Cipriano ve en la comunidad con los ángeles y los santos una bienaventuranza esencial del cielo. El cielo es una vida en la que el hombre está libre de los malos, de los odiadores y violentos, de los egoístas y calumniadores, de los mentirosos y ladrones y en la que puede hacer una vida feliz en comunidad con hombres desinteresados amantes de Dios y sinceros. La convivencia con los elegidos de la humanidad es una parte esencial de la alegría celeste. Cuando amenaza una nueva persecución a la comunidad de Thiberis, escribe el año 252 en una carta con la que los anima y amonesta: "Qué día tan grande y magnífico nos espera, amadísimos hermanos, cuando el Señor comience a probar a su pueblo y pese los méritos de cada uno con mirada escrutadora, como juez divino, cuando envíe al infierno a los culpables y condene a nuestros perseguidores al fuego eterno de llamas atormentadoras y nos dé a nosotros la recompensa de la fidelidad en la fe y en la entrega. Qué dicha y qué placer tendrás cuando se te permita contemplar a Dios, cuando seas honrado con el privilegio de gozar con Cristo, tu Señor y Dios, la alegría de la salvación y luz eternas, de saludar a Abraham, Isaac y Jacob y a todos los patriarcas como a los apóstoles, profetas y mártires, de alegrarte con los justos y amigos de Dios en el reino de los cielos con las delicias de la regalada inmortalidad y recibir allí lo que ni ojo humano vió, ni oído oyó, ni mente humana pudo alcanzar" (*Carta* 58, núm. 27).

Los acentos más fuertes sobre la doctrina de la comunidad de los bienaventurados entre sí aparecen en San Agustín y San Ambrosio. San Ambrosio ve un elemento esencial de la vida celeste en el trato de los bienaventurados entre sí, en el amor que los une indisolublemente en un coro de seres jubilantes (*De obitu Theodosii oratio*, núm. 29, 32; *De bono mortis*, núm. 11; *De obitu Valentiniani consolatio*, núm. 71, 77). Los bienaventurados esperan, según él, a los amigos que todavía viven, y cuando entran en el cielo los reciben y los acompañan. Dentro de la bienaventuranza

celestial es una alegría de tipo especial poder estar en continuo trato con hombres verdaderamente grandes. San Jerónimo (*Carta* 39, núm. 9; *Carta* 23) añade además la idea de que los que entran en la comunidad celestial encontrarán a hombres que jamás conocieron y de quienes nunca oyeron hablar, pero cuya amistad será más dichosa que la más profunda amistad terrena. Véanse otros textos de Santos Padres en el § 300, 3.

Apartado 2.°

LA UNION CELESTIAL COMO PLENITUD DE LA TERRENA

Los bienaventurados realizan su comunidad fundada en el "ser en Cristo", en la unión con Cristo y en la posesión del Espíritu Santo con incondicional amor recíproco. En ella se manifiesta y representa su amor a Cristo, Señor y Cabeza de todos. En la convivencia celestial se cumplen las relaciones terrenas de amistad y de amor. La unión de los bienaventurados está libre de las deficiencias y unilateralidades terrenas. En la vida terrena sólo puede haber intercambio vital entre muy pocos hombres. El círculo de los unidos entre sí tiene que ser tanto más pequeño cuanto más intenso sea el intercambio vital. La suprema intensidad de unión terrena, el matrimonio, sólo es posible entre los hombres. Incluso a la unión entre pocos hombres le han sido puestos límites estrechos e insuperables. Ni siquiera la amistad más íntima o el amor pueden pasar la muralla que separa a las personas. Es la muralla de la personalidad. Cierto que la personalidad es la máxima dignidad del hombre, pero a la vez le encierra inevitablemente en una soledad insuperable, ya que lo limita frente a toda otra persona. A la personalidad pertenece la autoafirmación frente a cualquier otro ser distinto del yo. La soledad de la personalidad se presiente en la corporalidad. En el cuerpo es cada uno lo que es. En el cuerpo es el hombre una mismidad ineludible. Cierto que el cuerpo es el puente que pasa del yo al tú, pero a la vez es el muro infranqueable que separa al tú del yo. A consecuencia de la cerrazón del yo en sí mismo, el amor terreno no pasa de ser un intento de unión. Durante la vida de peregrinación sólo puede

vivir en forma de anhelo. Ello implica una continua inseguridad en sus esfuerzos. Nunca consigue alcanzar la medida de comunidad alcanzada al estado terreno. Unas veces se quedan por detrás de la medida justa y otras traspasa los límites puestos. Unas veces se cierra injustificadamente ante el tú cayendo en el egoísmo, y otras veces intenta traspasar el tú más de lo que le es permitido y su entrega se convierte en abandono, seduciendo al tú también a una abertura de sí mismo que degenera en pérdida de sí.

Tales dificultades desaparecen en la vida celestial. Pues ésta está libre del sometimiento al egoísmo y desconsideración humanos, a la debilidad y al cansancio, al estrechamiento por las leyes del espacio y del tiempo. Los bienaventurados pueden abrazarse y traspasarse de un modo que trasciende todas las posibilidades terrenas debido a su ser transformado y a la nueva fuerza de visión y capacidad de amor que Dios les regala. Están unos para otros perfectamente abiertos y patentes. Cada persona está simultáneamente configurada por la fuerza del amor y de la autoconsideración hasta el punto de que puede regularse perfectamente al tú sin abandonarse y sin cerrarse. Tiene el tacto seguro de entregarse con la intensidad que garantiza a la vez la máxima autoposesión y reservarse de forma que a la vez ocurra la máxima entrega. Como es totalmente presente a sí mismo, se tiene de tal modo en la mano que puede regalarse totalmente sin perderse. Y viceversa, cada persona es capaz y está dispuesta a aceptar al tú que le sale al paso de forma que éste pueda penetrar en la mismidad del yo hasta el último límite puesto por la personalidad. El Espíritu Santo, en quien el Padre y el Hijo están recíprocamente abiertos, es quien abre a todos para todos. El es el amor en propia persona. Cada uno se encuentra, por tanto, con los demás como viviente.

Pero también a la unión celestial le han sido puestos límites a pesar de su intimidad y fuerza. Pues el yo no funde con el tú en una unidad total. El yo sigue siendo yo y el tú permanece tú. También en la unión celestial sigue siendo cada uno un secreto para los demás. También en el cielo tiene cada uno su secreto que le pertenece sólo a él y no puede ser visto por ningún otro. También durante la vida terrena es cada uno un misterio para los demás. Este estado no puede ser trascendido en toda la eternidad. Sin embargo, mientras que en la vida terrena el yo es frecuentemente un doloroso secreto para el tú, y tanto más doloroso cuanto más próximos están ambos, en la vida celestial cada uno es para los demás un secreto feliz. Del mismo modo que el bienaventurado

puede asomarse al misterio de Dios, puede también asomarse al misterio del tú sin penetrarlo del todo. Sin embargo, no padece por ello. Frente al tú que es un secreto para él el yo no está en insatisfecho anhelo. Sino que del secreto del tú recibe felicidad y bienaventuranza. Le alegra que el tú tenga la alta dignidad de la personalidad. Lo ama en esa dignidad y sería, por tanto, infeliz si la dignidad de la personalidad pereciera en una unidad total. Su amor es, incluso en el cielo, el amor del respeto. También el respeto alcanza en el cielo su figura definitiva. Es tributado sin esfuerzo porque a los bienaventurados no les tienta traspasar los límites al entrar en el secreto del tú. A consecuencia del incondicional desinterés de su amor, el bienaventurado es feliz por la perfección del tú y no desea poseer su secreto. Su alegría es alegría con los demás en Cristo y en el Espíritu Santo. Y es tanto mayor cuanto mayor es la alegría del tú.

Pero aunque los bienaventurados sean un misterio unos para otros por toda la eternidad, no están unos frente a otros anhelantes e insatisfechos; sino que se aman mutuamente, respetando el misterio de cada uno; se aman como personas y, por tanto, aman el misterio de lo personal. En el cielo se cumple lo que el hombre anhela continuamente en la tierra: la incondicional entrega al "tú", sin renunciar al "yo" y sin sojuzgar al "tú" y a la vez la plena reserva del "yo" sin cerrarse ante el "tú". El cielo es el estrecho sendero en el que el hombre cumple sin dificultad la actitud de la perfecta entrega al "tú" y la perfecta posesión del "yo" sin lucha ni desasosiego (cfr. 64). Es el centro, el justo término medio, en que el hombre se regala sin perderse y se posee sin cerrarse.

Los bienaventurados no sólo descansan en la dicha de la comunidad con Dios, sino que de la comunidad recíproca fundada en Dios les fluye una dicha en cierto modo accesoria. Descansan en el estar-unos-con otros y en el estar-unos-en otros que funda el amor (fuente primaria y secundaria de la alegría celestial).

La razón más profunda del misterio del tú es Dios. En definitiva el yo no logra llegar hasta la raíz del tú porque esta raíz tiene una profundidad infinita, por estar emparentada con Dios el incomprensible. La semejanza a Dios extiende sobre los hombres el esplendor del misterio.

APARTADO 3.°

EL CIELO COMO REENCUENTRO

Aunque los bienaventurados están todos unidos entre sí su comunidad tiene diversos grados de intensidad. Los que estuvieron unidos entre sí por el amor durante la vida terrena estarán también especialmente unidos en el cielo. "Todo lo separado se volverá a encontrar" (Hölderlin, *Werke,* Edic. M. Schneider, 1922, I, 221). El encuentro de los bienaventurados es, por tanto, un reencuentro. Quienes vuelven a verse en la vida celestial se encuentran en la forma perfecta en que anhelaron verse durante la vida terrena, en aquella vida floreciente que se desearon unos a otros (Sobre esto puede verse Ph. Dessauer, *Erwartung der Ewigkeit,* 1946.)

En el cielo llega a plenitud no sólo el individuo, sino también la unión terrena en el amor y la amistad. Los que en la vida terrena estaban próximos entre sí sienten la verdad de lo que Hölderlin dice en el *Empédocles*: "Nos separamos para estar más unidos, para ser más divinos, más pacíficos con todos, con nosotros" (*o. c.* I, 210).

La razón a favor de una unión especial de los que estuvieron unidos en la vida terrena puede indicarse de la manera siguiente: por la vida que Cristo nos da no es destruída, sino asegurada y transfigurada la naturaleza y su orden. (Así se entiende que los teólogos protestantes que, como K. Barth, afirmen una contradicción de naturaleza y gracia, rechacen las tesis del reencuentro en el cielo.) Aunque en la Sagrada Escritura no se hable expresamente del reencuentro de los amigos en la otra vida, Cristo lo supone como evidente. Cuando los saduceos le preguntan a qué marido pertenece la mujer que en esta vida desposó a siete, Cristo no niega el encuentro de la mujer con sus siete maridos, sino sólo el comercio carnal, tal como ocurre en esta vida (*Mc.* 12, 18-27). También *Lc.* 16, 9 parece insinuar que en el cielo habrá relaciones personales especiales, a pesar de la comunidad entre todos. Quienes durante esta vida se ayudaron especialmente, estarán también cerca en la otra. Cfr. también *Mt.* 18, 10; *Lc.* 15, 7. La comunidad con todos no estorba ni impide la intimidad con un grupo más pequeño, ya que la capacidad de amor de los bienaventurados se ampliará y profundizará inimaginablemente gracias al *lumen gloriae.*

Hasta los que en esta vida están separados se amarán mutuamente, porque el cielo elimina todas las inaccesibilidades terrenas. El recuerdo del pasado no será ocasión de vergüenza o timidez, sino de agradecimiento y alabanza a Dios, que transformó los pecadores en santos.

Apartado 4.°

EL CIELO COMO AUTOCONSERVACION Y ENTREGA DE SI

Del mismo modo que la unión e intercambio vital con Dios no aburre ni hastía, tampoco la convivencia de los bienaventurados entre sí cansará o hartará. Durante la vida terrena es ineludible el deseo de un espacio de soledad en que el hombre pueda existir para sí mismo. En la vida celestial, en cambio, no nos veremos obligados a apartarnos del tú y buscar la soledad porque no habrá ningún peligro de disipación, abandono o pérdida de sí mismo. Todos estarán traspasados por el amor de tal forma que podrán regalarse totalmente al yo sin traicionar la fidelidad a sí mismo. En el intercambio recíproco no podrá haber aburrimiento alguno porque hasta cada yo y hasta cada tú fluirán incesantemente la luz y el amor que manan de la fuente inagotable que es Dios. Ocurrirá lo que C. F. Meyer dice en la poesía *Der römische Brunnen:* "Asciende el surtidor y se derrama cayendo, / llena la concha de mármol en torno, / que, desfigurándose, fluye / hasta el fondo de la segunda concha; / la segunda da, se hace demasiado abundante, / y su ola llena la tercera, / cada una acepta y da a la vez / y corre y descansa." Los bienaventurados viven en la dicha de amar y ser amados sin cansarse jamás. En la bienaventurada unión con Dios y en la recíproca comunidad por Dios fundada viven como un feliz coro luminoso en ser eternamente floreciente.

La bienaventuranza no sería perturbada tampoco si un bienaventurado no encontrara en el cielo alguno de sus parientes o amigos. Pues en tal caso vería en Dios la plena justicia e incluso la necesidad de tal condenación y afirmaría de total acuerdo el juicio de Dios. Tendría que reconocer incluso que se ha cumplido la voluntad del condenado. Véase la doctrina del infierno.

APARTADO 5.º

UNION DE LOS BIENAVENTURADOS CON LOS HOMBRES DE ESTA TIERRA

La comunidad que une a los bienaventurados entre sí implica también a los cristianos que peregrinan todavía por la tierra. Los bienaventurados, aunque se hayan apartado de la historia, siguen estando invisiblemente unidos con gran intimidad con quienes se encuentran todavía peregrinando entre el tiempo y la eternidad. Este hecho nos es asegurado en el dogma de la comunión de los santos (vol. IV, § 173). No vamos a perseguir aquí las grandes perspectivas que con ello se abren para los ojos del creyente (véase vol. IV, § 173). Sólo vamos a destacar algunos elementos. La unión de los bienaventurados con los que todavía peregrinan por la tierra se manifiesta en el amor y en las oraciones que les dedican. Como están libres de todo egoísmo y poseen un amor inalcanzable en esta vida, ya que arden del amor infinito de Dios, pueden estar unidos a los que peregrinan por la tierra con una intimidad que supera todas las posibilidades terrenas. Su amor tiende al verdadero bien de los amados por ellos en Dios y en Cristo. Están, por tanto, llenos del anhelo de que en todos los que viven todavía se impongan la santidad y verdad, el amor y la justicia de Dios, de que en todos los hombres se cumpla sin estorbos la voluntad de Dios y todos alcancen la salvación. Con este deseo siguen y acompañan los destinos de los vivos y los encomiendan a Dios, que es el amor. Este amor activo es la respiración de los bienaventurados (Adam). Lo llamamos intercesión. Los bienaventurados tratan de hacer partícipes de su propia riqueza a los que viven todavía. Mientras que en la tierra los hombres, e incluso los unidos entre sí en Cristo, pasan uno delante de otro indiferentes y desconfiados y hasta con aversión y envidia, o se persiguen unos a otros, los bienaventurados se regalan a los hermanos que todavía luchan, de forma que lo que pertenece a uno pertenece a todos. La Iglesia conoce el cuidado que le dedican continuamente los bienaventurados que fueron miembros suyos en la tierra. Por eso dirige su esperanza a los bienaventurados. Confía en que los que pertenecieron una vez a ella no olvidarán a los que están todavía en tribulaciones. Reza para que sigan acordándose de los hermanos que todavía padecen.

Sabe que sólo Dios puede salvarlos de la última necesidad. Pero reza a los que precedieron en la plenitud para que intercedan ante Dios por los que todavía están en peligro y amenazados, por los atribulados y tentados. Confía en que la oración de los bienaventurados tiene gran importancia ante Dios porque es oración de quienes aman y de quienes no tienen ya huella alguna de amor propio.

La Iglesia tributa a los bienaventurados una gran veneración. Con derecho ve en ellos hombres elegidos y amados. En ellos muestra Dios a qué alturas puede llevar a un hombre. Brillan del esplendor de Dios. Como los peregrinos honran a Dios, honran también a los elegidos de Dios. En ellos ven la faz de Dios, a quien es debida la adoración por toda la eternidad. Se alegran de los hermanos y hermanas salvados porque se alegran de la gloria de Dios, que se refleja en los santos como el sol en mil gotas de rocío. Su esperanza, su oración, su alegría y su veneración se dirigen sobre todo a la mayor en el coro de los bienaventurados: a María.

La comunión de los santos une a todos con todos. Es la unidad total de quienes aman a Dios. Pero los que han vuelto a casa permanecen especialmente cerca de los que estaban cerca durante la vida de peregrinación. A ellos se dirige su amor y su oración con especial intensidad. En la antigüedad cristiana este hecho es especialmente acentuado por San Jerónimo (*Comentarios a la segunda epístola a los corintios*, cap. V, núm. 6; *Carta* 29, núm. 7).

§ 312

Orden en la vida celestial.

Apartado 1.º

SU FACTICIDAD

I. *Doctrina de la Iglesia.*

La bienaventuranza eterna es esencialmente la misma para todos; consiste en la instauración perfecta del reino de Dios, reinado del amor en el hombre (*Mt.* 20, 1-16 no significa ni nos lleva

a la igualdad de la gloria). Pero hay diferencias de grado en la fuerza de la instauración del reino de Dios (Concilio de Trento, sesión sexta, canon 32, D. 842; Concilio de Florencia, D. 693). Aunque todos contemplan a Dios y participan de su vida, unos le contemplan más perfectamente que otros. Estas diferencias pueden compararse a las que existen entre los espectadores de una misma obra de arte; aunque todos ven la misma obra, unos entienden más que otros, según su capacidad intelectual y formación estética. En este ejemplo se ve que, aunque las diferencias no son lo principal frente a lo común que es la visión beatífica, no deben ser olvidadas ni infravaloradas (lo contrario opinaron Joviniano y Lutero).

Todos los bienaventurados contemplan a Dios, pero lo contemplan con fuerza distinta. Todos lo aman, pero lo aman con distinta fuerza. La razón está en la diversidad de su dignidad, de sus méritos, de su amor, es decir, de su capacidad de aceptación, de su fuerza para captar a Dios, la verdad y el amor. La razón última es la gracia de Dios. Dios es a la vez Dios de la plenitud y del orden. Por eso ama la multiplicidad y la diversidad. Véase volumen I, § 91.

II. *Escritura y Santos Padres*

La Escritura atestigua, por una parte, una jerarquía celestial, pero, por otra, corrige de golpe todas las ideas erróneas y secularizadas. La jerarquía del cielo no tiene nada que ver con los rangos y honores de este mundo. En el mundo de allá serán los primeros muchos que aquí son últimos, y últimos muchos que aquí son los primeros (*Lc.* 13, 30; *Mc.* 10, 31; *Mt.* 20, 16). Es precisamente una inversión de las relaciones terrenas el hecho de que los Apóstoles se hayan constituído en jueces de quienes los juzgaron en la tierra (*Mt.* 19, 28), que los oprimidos y pobres participen del reino de Dios, y los que se entregaron a los placeres terrenos sean arrojados a la noche del desconsuelo, a una vida de hambre y de llanto (véanse las bienaventuranzas, *Mt.* 6, 3-11; *Lc.* 6, 20-26; cfr. *Mt.* 16, 24-27), que desaparezcan, por tanto, las posiciones terrenas de poder. En este sentido los bienaventurados pueden ser llamados en cierto modo la sociedad sin clases del futuro. Desde comienzos de la antigüedad encontramos la fe en la diversidad de la plenitud celeste. San Ireneo (*Contra las herejías*, V, 36 y sigs.; *BKV*, I, 572 y sig.) explica con imágenes de aquel tiempo y, por tanto, ya anticuadas, aunque todavía inteligibles

para nosotros, invocando la tradición: "Y después, como dicen los presbíteros, los que sean dignos del trato celestial entrarán allí, es decir, en el cielo, y unos gozarán las alegrías del paraíso y otros poseerán la magnífica ciudad. Pero en todas partes contemplarán a Dios según la medida que cada uno merezca. Y se distinguirá, por tanto, la morada de quienes hayan dado frutos al ciento por uno, al sesenta por uno, o al treinta por uno. Unos serán recibidos en el cielo, otros permanecerán en el paraíso, y otros habitarán en la ciudad; y por eso dijo el Señor que junto a su Padre había muchas moradas. Todo pertenece, en efecto, a Dios y a todos concede la morada apropiada. También dice su palabra que a cada uno le será dado por Dios lo que merece o merecerá. Esta es la mesa del banquete en que se reclinarán los que comen como llamados a la boda. Esta es la repartición y orden de quienes han sido salvados, dicen los presbíteros, discípulos de los Apóstoles, y por estos grados progresan y por medio del Espíritu Santo alcanzan al Hijo, y por el Hijo llegan al Padre, ya que el Hijo entrega al Padre su obra."

Santo Tomás de Aquino (*Sth.*, I q. 12, a. 26) dice sobre nuestra cuestión: "En la contemplación de Dios unos verán a Dios con más claridad que otros. No porque en unos haya una semejanza a Dios más perfecta que en otros, ya que esta contemplación no ocurre por medio de una semejanza figurativa, sino porque el espíritu de uno poseerá mayor fuerza y capacidad de contemplación que el de otro. Esta capacidad de contemplar a Dios no le compete al espíritu creado por naturaleza, sino por la luz de la gloria que en cierto sentido le hace deiforme. Por eso un espíritu que tenga mayor parte en la luz de la gloria contemplará también a Dios más perfectamente. Pero tendrá mayor parte en la luz de la gloria quien tenga mayor amor, pues donde hay mayor amor hay anhelo más fuerte. Y es el anhelo lo que dispone y capacita a quien anhela a recibir el objeto de ese anhelo. Por tanto, quien tenga más amor contemplará a Dios más perfectamente y será más feliz."

APARTADO 2.°

SENTIDO DE LA JERARQUIA CELESTIAL

I. *Grados de rango y orden en el cielo.*

La diversidad de rangos funda el orden del cielo. En él se completa el orden que domina la vida terrena. Josef Zahn (*Das Jenseits*, 262 y sig.) describe esta situación de la manera siguiente: "En esta vida encontramos por todas partes una maravillosa unión del orden unitario y de la ley de la multiplicidad. En esta unión reconocemos una preferencia, cierto intento de lo creado de imitar de algún modo la más maravillosa unión de unidad y plenitud de vida propia del misterio de la divinidad. Por eso no podemos suponer que el estado celestial de plenitud signifique, ni siquiera de lejos, una nivelación o uniformidad. Si ya en este mundo fenoménico ninguna hoja es completamente igual a otra y todos los millones de individuos son de algún modo diversos dentro del orden inferior y las diferencias se aumentan en el reino de la vida espiritual, en la otra vida la multiplicidad de la vida perfecta se desarrollará en una riqueza de la que apenas podemos tener un presentimiento. Lo mismo que una estrella junto a otra, una nebulosa junto a otra, y cualquier ser o sistema que brille con propia luz, así brillarán los reinos del saber y del conocer de los bienaventurados con eterna claridad dentro del universo de la verdad con un esplendor inacabablemente rico y a la vez incomparablemente múltiple. Todo lo que florezca la sublime caridad, todo lo que fructifique el heroísmo, como acciones de fuerza o de paciencia, se revelará con toda la magnificencia digna de la eternidad. Lo que la inocencia en su dulce florecer tiene de encantador y lo que tiene de digno su primer don y lo que de sublime tiene la fuerza de voluntad a través de las largas pruebas se descubrirá a la mirada admirada, y a la vez los frutos benditos de los árboles, que, amenazados en otro tiempo, han arraigado de nuevo y han crecido prósperos para alegría del jardinero cuyo amor triunfa en ellos."

II. *Revelación del verdadero orden de valores.*

En el fondo, el orden de rango en el cielo significa la revelación de los verdaderos valores. Quien en la tierra se consume en servicios desinteresados, es grande en sí; es lo que se revelará en la otra vida (*Mt.* 18, 4-5; 6, 4. 6. 18; 25, 34-46). El nuevo orden se hará según los cánones divinos y no según las medidas humanas (*Lc.* 16, 8, 16; 15). Quien haga buena siembra de amor desinteresado, hará una buena cosecha; quien siembre poco, cosechará poco (*Mt.* 16, 27; *II Cor.* 9, 6).

III. *Estados especiales.*

Dentro del orden celestial, la Sagrada Escritura destaca algunos estados. Primero están los Apóstoles (*Mt.* 5, 12). Son los fundamentos de la nueva comunidad en torno a Cristo. También se atribuye una especial corona *(aureola)* a los maestros, predicadores de la verdad y testigos de la palabra (*Act.* 1, 8; *Mt.* 10, 32). "Los que han instruído a muchos en la justicia lucirán como estrellas" (*Dan.* 12, 13; véase Vol. IV, § 167c). También a los mártires se les concederá una gloria especial. Dieron con su vida testimonio público de Cristo y con ello participaron de modo especial de su destino doloroso (*Mc.* 8, 35; 10, 35-39: 13, 9-13; *Mt.* 5, 11 y siguientes). Son los que vienen de la gran tribulación y han lavado su túnica en la sangre del cordero. También son especialmente mencionados los hombres vírgenes (*Apoc.* 14, 4 y sig.). La posición jerárquica dentro de la Iglesia no determina por sí sola una mayor medida de bienaventuranza, porque lo decisivo para ello no es el oficio sino el amor.

En el orden que impera en el cielo se ve que la comunidad de los unidos entre sí en el cielo está más allá de todo individualismo exagerado y más allá de la masificación. Por una parte todo miembro suyo es una persona perfecta. Su mismidad experimenta en el cielo la suprema culminación, porque llega hasta el supremo desarrollo tanto la determinación y la intensidad como la riqueza de la vida personal. Por otra parte cada uno se ajusta perfectamente a la vida de comunidad sin perseguir deseos particulares ni intereses propios ajenos a la comunidad. Y a la inversa, la comunidad no significa ningún impedimento para el individuo. Cada uno puede

vivir su vida y manifestarse dentro de la comunidad del modo que corresponde a su ser y a su anhelo. La realización perfecta de su ser consiste precisamente en que se entrega perfectamente a la comunidad.

Tal vida de comunidad sólo es posible cuando entre los bienaventurados hay una jerarquía de superiores y subordinados. La Sagrada Escritura atestigua que dentro de la comunidad celestial hay un imperio de unos sobre otros (*Mt.* 24, 35; *Lc.* 19, 17. 19). El imperio de los bienaventurados sobre sus compañeros no significa, claro está, ningún régimen de violencia, que amenace y reduzca la paz y la libertad, la alegría y la bienaventuranza, sino una especie sublime de cooperación en la alegría de los demás, una dádiva más abundante de amor. Impera sobre los demás, quien está más lleno de amor, aquel, por tanto, a través del cual puede manifestarse con más fuerza el amor de Dios. Su imperio consiste en que desde su yo fluye hasta el tú una corriente de amor más amplia que la que fluye a él mismo desde el tú, en que contribuye más a la felicidad del tú que lo que éste contribuye a su felicidad. En esta capacitación para contribuir más abundantemente a la bienaventuranza de los demás se basa la mayor medida de bienaventuranza que le es propia.

Las diferencias de bienaventuranza no suscitan entre los justos ni envidia ni insatisfacción. Cada uno posee la medida de plenitud y alegría que corresponde a su capacidad; no puede ni anhelar ni soportar otra mayor. Si Dios le obligara a ello, en vez de ser más feliz, sería desgraciado: sería destruído. Además, cada uno se alegra de la bienaventuranza de los demás, y tanto más se alegrará cuanto mayor sea.

Puede consultarse a J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, 1940, que estudia los textos escriturísticos referentes a la doctrina del cielo.

§ 313

El cielo, posesión beatífica de la realidad distinta de Dios.

1. A la plenitud esencial descrita hasta ahora y a la bienaventuranza del cielo, que consiste en la visión inmediata de Dios y en la co-realización de la vida divina, se añade, según la doctrina co-

mún de los teólogos, una nueva perfección que no transforma la esencia del cielo ni la perfecciona, pero que la complementa. Es como una razón "secundaria" de la bienaventuranza; la razón primaria sería la visión beatífica. Nace de la comprensión del mundo y del amor al mundo fundado y conservado por la luz de Dios y por su amor (*Lc.* 15, 10; *Eph.* 3, 10). Según la mayoría de los teólogos, el bienaventurado contempla la realidad extramundana por medio de imágenes cognoscitivas infusas. En este conocimiento no importan, por tanto, las distancias temporales o espaciales. Se puede también suponer que el bienaventurado contempla la realidad extradivina inmediatamente en Dios; en El ve claro el sentido y valor de lo creado; se revelan las relaciones ocultas; al contemplar a Dios, el bienaventurado logra el verdadero conocimiento de la creación, de los hombres y de las cosas.

Se discute la *amplitud* de ese conocimiento del mundo. Santo Tomás cree que alcanza al menos todo lo que importa al bienaventurado. Es de suponer que verá, sobre todo, en qué medida y cómo su existencia y actividad han co-determinado la configuración de la creación.

2. En el conocimiento y amor de lo creado es posible el *progreso*. El bienaventurado irá descubriendo en Dios ininterrumpidamente nuevas maravillas de la creación. Puede barruntarse la felicidad de ese progreso del conocimiento, partiendo de la alegría que en esta vida nos proporciona el adelanto en la ciencia y la profundización en la amistad o en el amor. Los bienaventurados tienen más saber de lo creado que cualquier hombre de esta vida, incluso el más genial.

3. No hay que temer que la cantidad de cosas conocidas sea tan grande que el bienaventurado no sea capaz de dominarlas y se intranquilice, ni que el conocimiento o amor, dada su limitación, no pueden dedicarse a cada cosa. En el cielo desaparecen todas esas limitaciones, porque nos son infundidas fuerzas y capacidades insospechadas en el *lumen gloriae*. Si el bienaventurado estuviera entregado a sus propias fuerzas, perecería ante la luz de Dios y en su misma dicha. Pero Dios le infunde fuerzas para soportar y gozar esa luz y dicha.

A la vista de muchas alegrías terrenas que tienen que faltar en el cielo por su misma naturaleza, no hay que temer tampoco que no se satisfagan todas las exigencias de conocimiento, amor y felici-

dad; no todo ha de ocurrir y cumplirse a la manera terrena; la bienaventuranza del cielo no es un paraíso terreno y sensible. Pero todo lo que condiciona la vivencia, de forma que no quede insatisfecho ningún anhelo de dicha, no pueda haber anhelos de felicidad al modo terreno.

El señorío prometido por Cristo a los bienaventurados—y que es participación de su propio señorío—abarca la creación entera; el señorío de unos no impedirá el de los demás, porque cada cual lo ejercerá a su modo.

§ 314

El cielo como gracia y recompensa

Apartado 1.°

HECHO Y SENTIDO DE LA RECOMPENSA CELESTIAL

I. *Antiguo Testamento*

La contemplación de Dios, la participación en la vida trinitaria divina es regalo de la gracia de Dios. Sólo cuando se abre al hombre en el amor, le es a éste posible entrar en comunidad de ser y vida con Dios. La visión de Dios no puede ser forzada por ningún esfuerzo humano. Es prometida a los que son como niños, sin cálculo, receptivos, crédulos (*Mc.* 10, 15; *Mt.* 18, 3; *Lc.* 18, 17).

Sin embargo, la existencia celestial es a la vez premio, recompensa, coronación de los esfuerzos terrenos. Tanto Cristo como sus discípulos usan con frecuencia y acentúan la palabra recompensa. Con ello recogen la tradición viejotestamentaria, la continúan y explican. En el Génesis se dice que Dios prometió a Abraham: "No temas; yo soy tu escudo; tu recompensa será muy grande" (*Génesis,* 15, 1.). Isaías permite a los oprimidos echar una mirada hacia el futuro para consolarse (*Is.* 40, 9-11): "Sube a un alto monte, anuncia a Sión la buena nueva. Alza con fuerza la voz, tu que llevas la buena nueva a Jerusalén. Alzadla, no temáis nada, decid a las ciudades de Judá: He aquí a vuestro Dios. He aquí al

Señor, Yavé, que viene con fortaleza. Su brazo dominará. Ved que viene con El su salario y va delante de El su fruto". La palabra recompensa aparece de nuevo en 62, 11: "Porque Yavé proclama a todos los confines de la tierra: Decid a la hija de Sión: Llega tu salvador, viene con su recompensa y le precede su retribución". En los Salmos están unidas las ideas de gracia y recompensa. La recompensa de Dios es gracia: "Una vez habló Dios y estas dos cosas le oí yo: que sólo en Dios está el poder. Y en ti, oh Señor, está la misericordia, pues das a cada uno según sus obras" (*Ph.* 62 [61], 12-13. Cfr. *Ph.* 73 [72]. En los Proverbios se acentúa la responsabilidad del hombre (24, 12): "Que si luego dijeres: lo sabía, ¿no lo sabrá el que pesa los corazones? Bien lo sabe el que vela por tu vida y dará a cada uno según su merecido. El libro de la Sabiduría dice: "Pero los justos viven para siempre, y su recompensa está en el Señor, y el cuidado de ellos en el Altísimo" (5, 15). En el Antiguo Testamento la promesa de recompensa vacila entre los bienes terrenos y celestiales. Se prometen bienes terrenos, pero son imágenes de los valores de la otra vida. Cuanto más se aproximan los tiempos a Cristo tanto más clara y decididamente se describe la recompensa prometida como un bien de la otra vida.

II. *Nuevo Testamento*

Cristo mismo aceptó la palabra recompensa. Pero la recompensa que promete no es una cosa de la tierra sino el amor y la verdad de Dios, la vida con Dios, un valor ultraterreno de más allá de la muerte. Para lo terreno sus promesas solo valen en cuanto que lo terreno es presupuesto de lo eterno. Por eso nadie puede decir qué bienes terrenos le son necesarios para alcanzar lo eterno. Sólo Dios lo sabe. En esto tiene validez una palabra de Pascal: "Oh, Dios, no te pido salud ni enfermedad, ni vida, ni muerte, sino que dispongas de mi salud y de mi enfermedad, de mi vida y de mi muerte para tu honor, para salvación mía y para provecho de tu Iglesia y de tus santos de quienes soy una parte. Sólo tú sabes lo que me sirve, tu eres el Señor Altísimo, haz lo que quieras. Dame o quítame, pero haz mi voluntad igual a la tuya y concédeme que me prepare con santa confianza, con humilde y perfecto sometimiento a aceptar los mandatos de tu eterna providencia y que del mismo modo adore todo lo que me venga de ti". La sanción ocurre por tanto en el mundo futuro no en el presente. En el presente

sólo hay una prenda. En el sermón de la Montaña dice Cristo a los oyentes (*Mt.* 5, 3-12): "Bienaventurados los pobres de espíritu porque suyo es el reino de los cielos. Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia porque ellos serán hartos. Bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia. Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los pacíficos porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia porque suyo es el reino de los cielos. Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal por mí. Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos vuestra recompensa, pues así persiguieron a los profetas que hubo antes de vosotros" (cfr. *Lc.* 6, 20-23). No sólo los profetas perseguidos, sino también los que los reciben pueden esperar en el futuro. "El que recibe al profeta como profeta, tendrá recompensa de profeta; y el que recibe al justo como justo, tendrá recompensa de justo; y el que diere de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en razón de discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa" (*Mt.* 10, 41 y sig.). La recompensa es distinta de los valores terrenos. Quien busca éstos no puede atenerse a la promesa de Cristo; previene justamente de la confianza en lo terreno. "No alleguéis tesoros en la tierra donde la polilla y el orín los corroen y donde los ladrones horadan y roban" (*Mt.* 6, 19-21; *Lc.* 12, 33 y sig.). Al joven rico le dice Cristo (*Mc.* 10, 21; *Mt.* 19, 21; *Lc.* 18, 22): "Una sola cosa te falta: vete, vende cuanto tienes y dalo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego ven y sígueme". La vida de quienes se someten a la voluntad de Dios es descrita con la imagen del trabajo en la viña, en la casa, tras del arado, en la cosecha, y se promete gran recompensa a estos servicios (*Mt.* 20, 2; 24, 45-51; *Lc.* 12, 42-46; *Mc.* 9, 41; *Mt.* 19, 27-27). En la gran sentencia final que pondrá fin a la historia humana, la salvación eterna y la condenación eterna son fundamentadas en el comportamiento de los salvados y de los condenados. Por claras e inequívocas que sean las promesas de recompensa de Cristo, rechaza el deseo de recompensa sobre todo el que se refiere a bienes terrenos. "Estad atentos a no hacer vuestra justicia delante de los hombres, para que os vean; de otra manera no tendréis recompensa ante vuestro Padre que está en los cielos. Cuando hagas, pues, li-

mosna, no vayas tocando la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser alabados de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa. Cuando des limosna, no sepa tu izquierda lo que hace la derecha, para que tu limosna sea oculta, y el Padre, que lo ve oculto, te premiará. Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que gustan de orar de pie en las sinagogas, y en los cantones de las plazas, para ser vistos de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa. Tú, cuando ores, entra en tu cámara, y, cerrada la puerta, ora a tu Padre, que está en lo secreto; y tu Padre que ve en lo escondido, te recompensará" *(Mt.* 6, 1-6). "Cuando ayunéis no parezcáis tristes como los hipócritas, que demudan su rostro para que los hombres vean que ayunan; en verdad os digo, ya recibieron su recompensa. Tú, cuando ayunes, úngete la cabeza y lava tu cara, para que no vean los hombres que ayunas, sino tu Padre que está en lo secreto; y tu Padre que ve en lo secreto, te recompensará" *(Mt.* 6, 16-18). El hombre no puede tener exigencia alguna frente a Dios. "¿Quién de vosotros, teniendo un siervo arando o apacentando el ganado, al volver él del campo le dice: pasa en seguida y siéntate a la mesa, y no le dice más bien: prepárame la cena, cíñete para servirme hasta que yo coma y beba, y luego comerás y beberás tú? ¿Deberá gratitud al siervo porque hizo lo que se le había ordenado? Así también vosotros, cuando hiciereis estas cosas que os están mandadas decid: somos siervos inútiles; lo que teníamos que hacer, eso hicimos" *(Lc.* 17, 8-10). El hombre debe a Dios amor y obediencia, adoración y veneración, porque es justo, no porque sea útil para él. Debe liberarse de toda esclavitud de los fines e intentar comprender y realizar con energía el sentido de su vida. De otra forma se asemejaría al niño, que demuestra amor a sus padres con la idea de que eso le será provechoso. Justamente quien no obra por la recompensa la recibirá abundante. Cuando Dios promete recompensa de forma que el hombre puede esperar en ella, Dios hace la promesa como Señor y rey. Es una gracia que lo prometa; que lo cumpla es gracia *(Mt.* 15, 14 y sigs.) y fidelidad a sus promesas. Lo que Cristo proclamó, fué transmitido por los apóstoles. San Pablo escribe en la epístola a los romanos (2, 1-11): "Por lo cual eres inexcusable, oh hombre, quienquiera que seas, tú que juzgas, pues es lo mismo en que juzgas a otro, a ti mismo te condenas, ya que haces eso mismo que condenas. Pues sabemos que el juicio de Dios es, conforme a verdad, contra todos los que cometen tales

cosas. Oh hombre, ¿y piensas tú, que condenas a los que eso hacen, y con todo lo haces tú, que escaparás al juicio de Dios? ¿O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad, desconociendo que la bondad de Dios te trae a penitencia? Pues conforme a tu dureza y a la impenitencia de tu corazón, vas atesorándote ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, que dará a cada uno según sus obras; a los que con perseverancia en el bien obrar buscan la gloria, el honor y la incorrupción, la vida eterna; pero a los contumaces, rebeldes a la verdad, que obedecen a la injusticia, ira e indignación. Tribulación y angustia sobre todo el que hace el mal, primero sobre el judío, luego sobre el gentil; pero gloria, honor y paz para todo el que hace el bien, primero para el judío, luego para el gentil, pues en Dios no hay acepción de personas". A los celosos corintios dice el Apóstol (*I Cor.* 3, 6-8); "Yo planté, Apolo regó; pero quien dió el crecimiento fué Dios. Ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento. El que planta y el que riega son iguales, cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo." Quien desee la recompensa celestial, tiene que luchar por ella. "¿No sabèis que los que corren en el estadio, todos corren, pero uno sólo alcanza el premio? Corred, pues, de forma que lo alcancéis. Y quien se prepara para la lucha, de todo se abstiene, y eso para alcanzar una corona corruptible; más nosotros para alcanzar una incorruptible. Y corro no como a la ventura; así lucho, no como quien azota al aire, sino que castigo mi cuerpo y le esclavizo, no sea que, habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado" (*I Cor.* 9, 24-27). A diferencia de las carreras terrenas, en la carrera por el cielo todos pueden ser vencedores. Pero se necesita el máximo esfuerzo. San Pablo espera que por sus esfuerzos alcanza parte en el evangelio, en Cristo y en el Padre celestial (v. 23). Lo que espera para él pueden esperarlo todos. "Puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o malo" (*II Cor.* 5, 10). Continuamente acentúa San Pablo que la recompensa que recibe el cristiano es gracia (*Rom.* 4, 4). Cfr. *Rom.* 13, 2; 14, 10-12; *Gal.* 5, 21; 6, 4; *I Cor.* 6, 9; *I Thess.* 1, 10; 5, 23.

San Juan proclama la misma doctrina que San Pablo. Sólo ha vivido rectamente quien al final mirando atrás con Cristo puede decir a Dios: "Yo te he glorificado sobre la tierra llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar. Ahora tú, Padre, glorifí-

came" (*Io.* 17, 4 y sigs.). El *Apocalipsis* está lleno de consoladoras promesas de recompensa y de prevenciones del castigo. Los ángeles de las siete iglesias destacan continuamente las obras, y las alaban o advierten. Se dice a la comunidad de Efeso: "Conozco tus obras, tus trabajos, tu paciencia, y que no puedes tolerar a los malos, y que has probado los que se dicen apóstoles, pero no lo son, y los hallaste mentirosos; y tienes paciencia y sufriste por mi nombre sin desfallecer. Pero tengo contra ti que dejaste tu primera caridad. Considera, pues, de dónde has caído, y arrepiéntete, y practica las obras primeras; si no, vendré a ti y removeré tu candelero de su lugar si no te arrepientes. Mas tienes esto a tu favor: Que aborreces las obras de los Nicolaitas como las aborrezco yo. El que tenga oídos que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias. Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de mi Dios" (*Apoc.* 2, 2-7; cfr. 2. 10. 19. 23; 3, 4. 10. 12. 20). A la hora determinada por Dios será concedida la recompensa. "Las naciones se habían enfurecido, pero llegó tu ira y el tiempo de que sean juzgados tus muertos y de dar la recompensa a tus siervos los profetas, a los santos y a los que temen tu nombre, a los pequeños y a los grandes y a destruir o los que destruían la tierra" (*Apoc.* 11, 18). Las obras irán con los muertos, de forma serán sellados para siempre por sus acciones terrenas. Como final el vidente oye una vez más la promesa que atraviesa toda la obra y a la vez recibe el encargo de no callarla y proclamarla. "No selles los discursos de la profecía de este libro, porque el tiempo está cercano. El que es injusto continúe aún en sus injusticias, el torpe prosiga en sus torpezas, el justo practique aún la justicia y el santo santifíquese más. He aquí que vengo presto y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras. Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin. Bienaventurados los que lavan sus túnicas para tener derecho al árbol de la vida y a entrar por las puertas que dan acceso a la ciudad. Fuera perros, hechiceros, fornicarios, idólatras y todos los que aman y practican la mentira. Yo, Jesús, envié a un ángel para testificaros estas cosas sobre las iglesias. Yo soy la raíz y el linaje de David, la estrella brillante de la mañana". (*Apoc.* 22, 10-16). Cfr. 11, 18; 7, 9-17; 14, 13; 15, 2-4; 18, 6; 20, 1 .11; 21, 7; 22, 3; *I Pet.* 1. 3. 7. 13; 5, 6.

III. *Testimonio de los Padres*

San Agustín expresa el pensamiento paulino de la manera siguiente: Dios corona sus propias obras, cuando premia nuestras acciones. Pues nuestras obras son acciones de Dios por medio de nosotros. El año 418 escribe al "santo hermano y compañero en el sacerdocio Sixto" (*Ad Sixtum* V, 19; *BKV*, 208): "¿Dónde está pues el mérito del hombre ante la gracia por el que ha podido recibir la gracia, ya que todo mérito de nuestra parte sólo es obrado por la gracia, y Dios, cuando corona nuestros méritos, no corona más que sus propios dones? Pues del mismo modo que al comienzo recibimos las gracias de la fe, no por ser creyentes, sino para serlo, también al fin, cuando llegue la vida eterna, nos coronará Dios en misericordia y benignidad, como está escrito. No en vano se canta de Dios: Y su misericordia se acercará a mí, y: su misericordia me perseguirá. Por eso también la vida eterna misma que poseeremos al fin sin fin y que, por lo demás, será concedida según los méritos anteriores, aunque teniendo en cuenta que estos méritos por los que se exige la recompensa no han sido adquiridos por nuestras propias fuerzas, sino que los ha obrado en nosotros la gracia, y ellos mismos se llaman gracia; evidentemente sólo por la razón de que la vida eterna es concedida inmerecidamente. Cierto que también es dada como recompensa de los méritos, pero los méritos mismos por los que es dada son un regalo. A favor de nuestra afirmación de que también la vida eterna es llamada una gracia en el mismo sublime defensor de la gracia, en el apóstol San Pablo, tenemos el texto: el sueldo del pecado es la muerte; pero la vida eterna en Jesucristo nuestro Señor es gracia de Dios".

APARTADO 2.º

ESENCIA DE LA RECOMPENSA CELESTIAL

La denominación del cielo como premio y recompensa *es un nombre temporal e histórico para lo inefable* e incomprensible, para el impenetrable misterio de la vida celestial.

La doctrina neotestamentaria del premio está en total contraste con la *esperanza judía de recompensa,* tal como nos la encontramos

en los contemporáneos de Cristo y tal como es combatida por San Pablo. Según la concepción judía, la relación entre Dios y el hombre es un negocio jurídico. El hombre tiene exigencias ante Dios en virtud y en razón de sus obras morales. Lo que espera de Dios es riqueza, honor y alegría terrenas.

La Revelación de Jesús sobre la recompensa, contradice totalmente esas esperanzas judías. No promete alegrías terrenas, sino que sus promesas se refieren a la vida que empieza con la muerte. En esta vida, quienes crean en El serán combatidos y perseguidos. El tuvo que pasar por la muerte para llegar a la gloria; el destino de los suyos no será mucho mejor.

La vida de después de la muerte no es tampoco un sustitutivo de las alegrías y dolores de esta vida. No es vida de placeres sensibles. La recompensa es algo completamente distinto de todo lo terreno y empírico. Es el reino de Dios. Quien en esta vida se somete al reinado de Dios, participará totalmente en la otra vida del reino de Dios, porque Dios será su rey (*Mt.* 5, 3. 10. 12; 19, 14; 5, 19; 7, 21; 8, 11; 18, 3; 19, 23; 25, 10; *Mc.* 9, 1. 47; *Lc.* 12, 32; 22, 16; *Gal.* 5, 21; *Col.* 1, 13). Quien tiene hambre de justicia, será saturado de justicia (*Mt.* 5, 5). La recompensa prometida es la comunidad con Cristo glorificado, la participación en su vida gloriosa, en su reino, la unión con Dios, la justicia perfecta, la revelación de la perfecta filiación divina, la visión del amor de Dios. Cfr. §§ 221, 169, 177.

Apartado 3.º

GRATUIDAD Y SOBREABUNDANCIA DE LA RECOMPENSA CELESTIAL

Aunque la concesión de la comunidad con Dios sea llamada recompensa, se trata de una recompensa que Dios da *gratuitamente como Padre bondadoso,* no en cuanto juez equitativo y justo. Dios incorpora al hombre gratuitamente a su vida trinitaria personal, a la Verdad, Amor y Santidad; no impone a nadie esa vida; quien escoge la vida de odio no es obligado a la vida de amor, que sólo es regalada a quienes se abren a ella. Incluso esa apertura es obra del amor de Dios; la vocación al reino de Dios, al cielo, es pura gracia; no hay ninguna razón de gloriarse (*Rom.* 3, 27; cfr. §§ 302 y 204). La obediente entrega del hombre a Dios, a la que se ha

prometido como recompensa el cielo, los dolores y sufrimientos por amor a Cristo son frutos de la gracia celestial concedida al hombre. Cuando Dios regala el cielo como recompensa, no hace más que acabar lo que empezó en la gracia. Pero sólo lo acaba en quienes están dispuestos a ello. Cumple su propia obra en quienes no ofrecen resistencia. Dios ha determinado que la plenitud de la gracia, la gloria, dependa de la disposición humana. Cuando acaba y completa lo empezado es que el hombre se abre al amor de Dios. En el premio del cielo, Dios confirma al hombre que ha luchado seriamente contra el egoísmo y a favor del amor servicial. Si el fundamento de la entrega del hombre a Dios es obra de Dios, su plenitud es una nueva demostración—más profunda todavía y no presentida—del amor de Dios. Quien está unido a Dios, no tiene por qué temer que Dios le retenga el "premio"; puede esperarlo con seguridad, porque Dios se lo ha prometido (cfr. la doctrina sobre el *meritum de condigno* en el § 221).

La respuesta de Dios al esfuerzo espiritual del hombre no es sólo el reconocimiento de lo que el hombre ha hecho en virtud de la gracia, sino mucho más: es un *regalo del amor pródigamente generoso* del Padre bondadoso y rico. No hay equivalencia entre los esfuerzos humanos y la recompensa de Dios; Dios premia sobreabundantemente. Castiga menos de lo que el hombre merece y premia con abundancia (*Mt.* 5, 12; 24, 45-47; 25, 21; *Lc.* 6, 38; *Mc.* 10, 30). Es lo que ocurre también en el *meritum de condigno;* clarísimamente está testificado en la parábola de los viñadores (*Mt.* 20, 1-16). El punto de gravedad de la parábola está en el salario dado a los trabajadores contratados a la hora undécima; el hecho de que el dueño de la viña les pague el salario completo, revela su bondad generosa y gratuita. Las relaciones entre Dios y los hombres no deben ser comparadas con las que hay entre un dueño calculador y sus trabajadores, entre un negociante y sus obreros. Se puede decir que los obreros que trabajan todo el día y reciben su justo salario están en la parábola para destacar la sobreabundancia de la recompensa de los contratados a última hora y la generosidad gratuitas del dueño de la viña. El amor de Dios es tan grande que los que piensan mundanamente y miden con medidas terrenas, no lo entienden y protestan contra él. Cfr. también *Lc.* 15. Los bienaventurados no se gloriarán de sus trabajos, aunque reciban el cielo como recompensa, porque sabrán que es pura gracia de Dios, y por eso ensalzarán y alabarán su infinito amor (*Lc.* 17, 7-10). Cfr. Preisker, artículo "Misthós", en *Kittels Woerterbuch zum NT*, IV, 699-736.

APARTADO 4.°

ESPERANZA DE LA RECOMPENSA CELESTIAL Y PUREZA DE LA INTENCION MORAL

Si estudiamos la esencia de la rescompensa del cielo a la luz de esta doctrina de la Escritura, veremos que la esperanza de esa recompensa no daña la *pureza del esfuerzo moral*, sino que hasta es capaz de fundamentar la más pura moralidad.

La recompensa prometida a los creyentes es la comunidad con Dios, el reino de Dios. El cielo es la plena realización del reinado de Dios y la recompensa consiste en que el reino de Dios irrumpe y se impone totalmente en un hombre. "Dios os llamó (a los hombres) a su reino y gloria" (*I Thess.* 2, 12). Dios es la Verdad, el Amor, la Bondad, la Santidad y, por tanto, el reino de Dios es reinado de la verdad personificada, del amor, bondad y santidad en persona. La plena imposición del reino de Dios, es la suma revelación de Dios, verdad, amor, bondad y santidad en persona, que en la tierra parecían tan impotentes y al bienaventurado se le demuestran como lo único poderoso y dominador. El cielo significa, pues, la *suma glorificación objetiva de Dios*, santidad y amor en persona. El cielo está perfectamente al servicio de Dios, de la verdad y del amor. Quien espera el cielo, espera un estado en que se revelarán totalmente la verdad y el amor personales como lo único consistente y valioso, como dominadores de todas las cosas; espera, por tanto, un estado de moralidad perfecta.

Dios se revela realizando su bondad para con el hombre; no diciendo que es bueno, sino siéndolo de veras para los bienaventurados. El hombre es incorporado a la verdad y santidad de Dios de forma que es completamente conformado y configurado por ellas. En el cielo no existe el egoísmo. El bienaventurado acepta la verdad y santidad en que sobrenada y se entrega a ellas. Contempla a Dios, verdad y amor en persona, y le reconoce como Señor. Afirma la bondad y la verdad como únicos valores. Se somete al señorío de la bondad y de la verdad por su validez y valía. Adora al amor y verdad personales. El cielo es también la *suma glorificación subjetiva de Dios.*

Quien espera el cielo, espera que llegue la hora en que la verdad y el amor sean amados por sí mismos. Durante esta vida, ese

amor no es posible al hombre de modo perfecto, porque se interfiere continuamente el egoísmo y la verdad y el amor son buscados por su utilidad.

Sometiéndose a la verdad y santidad personales y reconociéndolas como superiores a todo, entregándose a ellas logra el hombre la plenitud de su ser, ordenado a la verdad y al amor. Aunque el cielo sea primariamente la revelación de la gloria de Dios y esté al servicio de su glorificación, la bienaventurada plenitud del hombre no puede imaginarse lejos de él, ya que la *revelación* de la gloria de Dios y la *plenitud* del hombre no son más que dos aspectos del mismo proceso.

Quien espera el cielo, la revelación del reino, de la verdad y del amor de Dios, espera necesariamente la plenitud de su propio ser en la Verdad y en el Amor. Tal esperanza no puede ser confundida con una pasión egoísta. Significa que el hombre espera el Amor por sí mismo. A este anhelo se une la convicción de que esa actividad celestial es a la vez la plenitud del propio ser. La exigencia de contener todo deseo de propia perfección al realizar el bien, sería violentar el ser mismo del hombre. El intento de eliminar esa idea sería contradictorio; quien tal hiciera, desearía realizar el bien y excluirse a sí mismo de esa realización. Tal conducta significaría, además, la negación del ser y valor propios de la naturaleza humana, creada por Dios para la plenitud.

Quien espera, pues, el cielo, desea ante todo la gloria de Dios y, en segundo lugar, la propia plenitud y felicidad que se fundan en la glorificación de Dios. El hecho de que a veces pase a segundo término la gloria de Dios y se destaque la propia perfección, no es inmoral, porque la perfección propia se busca en Dios. Sería inmoral la actitud en que el hombre intentara su felicidad sin preocuparse de los medios; tal deseo de felicidad es compatible con la negación de la verdad y bondad personificadas y estaría en contradicción con la esperanza cristiana del cielo. Cfr. W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu nach der synoptsichen Ueberlieferung verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums.*

§ 315

El cielo como plenitud del anhelo humano de vida y como felicidad eterna

APARTADO 1.º

ORDENACION DEL HOMBRE A DIOS

I. *Generalidades*

La unión con el Padre en el cielo causada por Cristo en el Espíritu Santo significa enriquecimiento y plenitud de la naturaleza humana.

Para comprender esta afirmación hay que partir de que el hombre sólo puede hacer una vida plena y llena de sentido encontrándose con lo que es distinto de él. Sin este encuentro se queda cerrado en su propia estrechez. La falta de movimiento conduce a propio raquitismo.

Para que el propio yo crezca y madure en el encuentro, el encontrado tiene que ser distinto de él mismo. Sólo cuando no es igual a mí puede traerme lo que no tengo todavía, puede hacerme lo que no soy aún. Sin embargo tiene que haber cierta semejanza que una a los que se encuentran. De otro modo no puede haber contacto y ordenación mutuos, ni convivencia. El encuentro será mucho más fecundo cuando el encontrado no sólo sea distinto sino mejor y más grande. Ningún hombre puede saber *a priori* qué encuentro será para él el más saludable y fecundo y qué encuentros lo perjudicarán y corromperán.

Sin embargo, un encuentro es inevitable para la vida y la salvación: el encuentro con Dios. Mientras el hombre no esté unido con Dios, algo de él permanece insatisfecho, y no en sus estratos superficiales, sino en el espacio más íntimo de su ser. El hombre existe orientado hacia Dios. La razón de ello está en su origen divino. Su procedencia de Dios acuña su esencia y su existencia. El hombre existe como imagen de Dios. Dios es su modelo. Está

por tanto, ordenado a Dios como la imagen al modelo. Como tiene carácter divino, está inclinado hacia Dios. Esta ordenación existe incluso cuando el hombre no es consciente o no es claramente consciente de ella. Pues no es sólo un proceso intraanímico, sino una determinación del ser. La ordenación ontológica a Dios se expresa psicológicamente en el hecho de que el hombre tiene que mirar y moverse sobre sí mismo, de que no puede estar satisfecho consigo mismo.

El hombre es, por tanto, una realidad que tal como es actualmente no puede ser entendido desde sí mismo. No se acaba dentro de los límites de lo mundano y natural o humano. Está por disposición creado para Dios y ordenado para ser dominado por Dios y arrastrado a la viva participación de Dios. El hombre no es ningún ser autosuficiente ni limitado a sí mismo. Es un ser que se trasciende a sí mismo, tal como formula magníficamente el fragmento 434 de Pascal: *l'homme passe infiniment l'homme*. "No se realiza en el desarrollo de las disposiciones humanas, cerrado en sí mismo, sino en el hecho de que trascendiéndose a sí mismo es arrastrado a la comunidad de vida con Dios. La necesidad de trascenderse es justamente la naturaleza más profunda del hombre. La renuncia a la autotrascendencia significa, tal como ha sido expresada en la idea de la naturaleza autosuficiente, fórmula última de la imagen burguesa del hombre, sea naturalista o humanista, individualista o colectivista, la destrucción de su propia naturaleza" (R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 99 y sigs.).

El origen de Dios puede determinarse todavía más exactamente. Es un origen del amor. Pues Dios es el amor y creó el mundo por amor. El proceder del abismo del amor de Dios da por tanto, al hombre su sello más íntimo. El amor es, por tanto, el núcleo más hondo de la mismidad personal humana. Si el hombre es imagen de Dios, es imagen del amor en su ser más íntimo. El amor es su modelo. El yo tiene que dirigirse, por tanto, hacia el tú. (Reconocieron esto, sobre todo, los filósofos y teólogos del romanticismo.) Pero no se trata de una concepción histórica de la filosofía y teología románticas, sino de una idea siempre válida. Véase Th. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkes*, 1936; ídem, *Von Wesen und Grenzen menschlicher Personalität*, en *Akademische Bonifatius-Korrespondenz*, 47 (1933), 177 y sigs.; ídem, *Das Problem der Existenz in idealistischer und romantischer Philosophie und Religion*, en *Scientia Sacra. Festschrift für Karl Josef Kardinal Schulte* (1925), 168-225.

El hombre sólo puede vivir con sentido en el encuentro con el tú (en la comunidad). Signo exterior de este hecho es el lenguaje humano. A la vida del yo humano pertenece el lenguaje. En el hombre queda, por tanto, un vacío cuando no puede dialogar. Vive este vacío en el sentimiento de la soledad. El encuentro con el tú ocurre en la amistad, en el amor, en el matrimonio, y en último término cuando el hombre es poseído por el tú divino. El hombre tiene que dirigirse a Dios porque procede de su amor y está acuñado por él desde lo más íntimo. Por tanto, está siempre de camino hacia Dios, lo sepa o no lo sepa, lo quiera o no lo quiera. Sólo cuando se entrega a Dios obra conforme a su ser. Sólo entonces satisface sus disposiciones naturales. Sólo entonces es lo que debe ser. Sólo puede llegar a su verdadera mismidad en el tú que le sale al paso y en definitiva sólo en el tú de Dios. Al dirigirse a Dios se alimenta de su modelo (vol. II, § 125). Cuanto más se acerca a Dios tanto más se formará en él el modelo. La suprema unión con Dios en la forma de existencia del cielo es la suprema configuración del yo humano. Quien se cierra en sí mismo, quien da vueltas en sí y alrededor de sí, cerrándose frente al tú, violenta su propia naturaleza y se destruye a sí mismo. La negación y odio de Dios significan en último término autodestrucción (enfermedad del espíritu). Sólo en Dios llega el yo humano a su propia plenitud. Para el hombre que quiere llegar a sí mismo no hay camino más corto que el camino infinito hacia la infinidad de Dios. Todos los demás caminos no llevan a la meta.

II. *Ordenación al Dios trinitario*

Ahora bien, Dios ha determinado que el hombre sólo pueda poseerlo sobrenaturalmente, es decir, Dios sólo se le comunica al aceptarlo por medio de Cristo en la vida intradivina. El hombre llega a ser él mismo al ser dominado por Dios y ser elevado a la participación de su vida trinitaria (vol. II, § 125).

No se puede entender esto como si el hombre sólo llegara a ser hombre por Dios y en Dios de forma que Dios fuera un elemento del ser hombre y el hombre careciera de un elemento esencial de su naturaleza al carecer de él. Ello sería una confusión naturalista y monista de Dios y del hombre. Con la afirmación de que el hombre sólo es él mismo participando de la vida trinitaria de Dios, por medio de Cristo, se dice que la ordenación esencial del hombre

a Dios sólo encuentra su última plenitud sobrenaturalmente, que no hay plenitud natural. La verdadera y perfecta humanidad no es, por tanto, accesible sin Cristo. En último término no hay plenitud del hombre puramente natural. La unión suprema con Dios no es, por tanto, una evolución o desarrollo de lo previamente dado en la naturaleza humana. La participación en la vida trinitaria divina ocurre de forma que Dios, la verdad y el amor, fluye en el yo humano a El abierto. El hombre es capaz de recibir al Dios trinitario porque procede de El. La aceptación de la verdad y amor manifiestos trasciende la capacidad del ser humano. Pero Dios, que quiere regalarse al hombre, cambia la capacidad humana. La transforma y aumenta mediante el *lumen gloriae*.

La realidad personal con que el hombre tropieza en el encuentro con el Dios trinitario es radicalmente distinta de él mismo. Justamente por eso puede el hombre enriquecerse y trascenderse a sí mismo y su propia imperfección y limitación. El hombre sólo puede ser, por tanto, verdadero hombre, es decir, hombre completo, hombre del modo en que Dios lo ve y lo quiere desde la eternidad, cuando Dios lo hace participar, por medio de Cristo y más allá de todas las esperanzas y exigencias, más allá de toda evolución y manifestación de la naturaleza humana, de su vida trinitaria, es decir, cuando el hombre es más que hombre. Al hombre sólo se le concede tal cosa cuando se incorpora a Cristo en la fe. Pero alcanza su último desarrollo en la visión beatífica del cielo. Así se entiende lo que Ignacio de Antioquía escribe a los romanos de camino hacia el martirio, para que no intervinieran a favor suyo (cap. 6; *BKV*, 139): "No me impidáis alcanzar la vida; no queráis mi muerte. No deseéis para mí el mundo, porque quiero ser de Dios, ni me engañéis con lo terreno; dejadme recibir la pura luz. Cuando llegue allá seré hombre."

III. *Ordenación natural y sobrenatural a Dios*

Es muy discutida la cuestión de cómo debe ser entendida la relación entre la plenitud sobrenatural del hombre y su ordenación natural a Dios. Unos creen que la naturaleza del hombre no tiene ninguna ordenación positiva a la comunidad sobrenatural con Dios. Sin embargo, la naturaleza humana sería, a consecuencia de su total subordinación a Dios, capaz de ser completada sobrenaturalmente. Sería un sustrato puramente pasivo de la gracia. Estaría

abierta a Dios. Cuando Dios se apodera del ser humano y se impone en su yo de forma que éste esté dominado por la verdad y el amor, al hombre se le concedería la capacidad de aceptación, sin que él pueda, sin embargo, alcanzarlo por sí mismo.

Según otra opinión, la naturaleza del hombre está positivamente ordenada a su plenificación por la gracia sobrenatural. Cierto que el hombre no podría conseguir con sus propias fuerzas la gracia que consiste en último término en la contemplación de Dios, y ello por dos razones, una metafísica y otra histórico-sagrada. Pues aunque el hombre esté positivamente ordenado a la contemplación de Dios, no podría realizar por propio esfuerzo esa meta esencial a consecuencia de su finitud fundada en la contingencia. Esta desproporción entre destino esencial y fuerza de realización se aumentaría por el pecado humano. Por el pecado el hombre sería empujado como por una especie de gravedad en una dirección contradivina. El pecado oscurecería el entendimiento y debilitaría la voluntad o fuerza de amor. La ignorancia y la pereza de voluntad impedirían al hombre alcanzar la visión de Dios con sus propias fuerzas.

Para valorar estas dos tesis opuestas hay que decir que la primera puede hacer comprensible el carácter sobrenatural y de regalo de la contemplación de Dios mejor que la segunda. La segunda tesis, en cambio, puede explicar más fácilmente por qué la visión de Dios no significa ninguna enajenación de la naturaleza humana ni un elemento superfluo y sustituíble de la plenitud humana, sino que el hombre sólo puede llegar totalmente a sí mismo en diálogo con Dios trinitario. Por lo demás, al valorar la segunda tesis hay que tener en cuenta que tiene que comprar sus ventajas con un peligro, a saber: con el peligro de no poder garantizar del todo el carácter sobrenatural y de regalo de la visión de Dios; de que ésta, aunque concedida sólo por el amor de Dios y sólo posible por iniciativa divina, sea una plenitud de sí misma propia de la naturaleza, o de que el hombre pueda, por su propio ser, exigir a Dios el don de la visión beatífica. El carácter sobrenatural de la contemplación de Dios es un hecho fundamental del pensamiento católico. Así se entiende que Pío XII, en la encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950, reprenda a los que "quitan al orden sobrenatural el carácter de una gracia realmente indebida al afirmar que Dios no puede crear ningún ser racional sin destinarlo y llamarlo a una contemplación beatífica". Para más explicaciones sistemáticas e histórico-dogmáticas véase vol. II, §§ 114-

117. En ellos se da también la bibliografía más importante, en especial R. Ritzler, O. F. M., *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem s. Thomae,* 1938, así como las obras de H. Lais, O'Connor, Garrigou-Lagrange, K. Forster (*Die Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas von der Gottesschau durch Johanes Capreolus,* München, 1955. Hans Urs v. Balthasar, *Karl Barth,* Köln, 1951. Henri Bouillard, *Karl Barth,* 3 vols., París, 1957. I. M. Ramírez, *De hominis beatitudine,* 2 vols., 1942 y sig. N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin,* Freiburg, 1954. I. Alfaro, S. J., *Lo natural y lo sobrenatural,* Madrid, 1952.

De cualquier modo que se responda a la cuestión, el intercambio de vida con Dios, con el amor y verdad en propia persona, da la plenitud del ser humano, y ello con una intensidad que trasciende sus propias posibilidades. Así se ve claro que el cielo no aniquile la mismidad personal del hombre, sino que sea la meta a que el hombre está dirigido. Dios satisface a los bienaventurados, atrayéndolos a El por encima de sus posibilidades naturales.

La Sagrada Escritura atestigua esta elevación de la naturaleza humana, imposible para el hombre por sus propias fuerzas y basada en el omnipotente amor de Dios, cuando compara los bienaventurados con los ángeles (*Mc.* 12, 25). Son semejantes a los ángeles. Eso no significa que carezcan de cuerpo, como los ángeles, sino que tienen la proximidad a Dios propia de los ángeles. Son recibidos en la corte celestial formada por los ángeles. Del mismo modo que la comunidad que celebra la eucaristía durante la vida de peregrinación en el Prefacio y en el Sanctus, participa del himno de alabanza de los ángeles por medio de la fe, los bienaventurados en la vida celestial participan del modo de vida de los ángeles. Son acogidos en su unión con Dios.

Por la aceptación del hombre en la comunidad con Dios, con el amor y la verdad, el ser humano es asegurado y plenificado no sólo en general, sino en sus propias particularidades por Dios creadas. Pues el hombre penetrará en el espacio del amor trinitario precisamente con su individualidad. Las características del varón y de la mujer, del impulso de infinidad e instinto activo de los germanos, la alegría en la forma de los romanos y la capacidad de entrega de los eslavos encontrarán en el cielo su plenitud.

APARTADO 2.°

EL CIELO COMO BIENAVENTURANZA

I. *La alegría terrena como precursora de la bienaventuranza celestial y la bienaventuranza celestial como plenitud de la alegría terrena.*

De la plenitud del ser humano y de la satisfacción de todos los anhelos de la vida le fluye al bienaventurado una altísima dicha. Mientras que la vida de peregrinación está caracterizada por la dualidad de lucha ético-religiosa y sentimiento de dicha, en el estado del cielo la plenitud ético-religiosa y la suprema bienaventuranza, la verdad y el poder, el amor y el éxito están unidos entre sí definitivamente y desde lo más íntimo. El estado del cielo significa unión definitiva con la verdad y el amor. Hacia esa unión está el corazón humano continuamente de camino. La unión con la verdad y el amor significa la llegada a la meta esencial, continuamente anhelada, pero jamás alcanzada en esta vida. Como la felicidad no es más que el activo sosiego en la meta esencial a que tiende el corazón humano, el cielo es la suprema felicidad.

Allí se cumple el anhelo humano de alegría. Durante la vida terrena no puede ser saturado. Lo más que puede dar la vida terrena es una prenda de la alegría del cielo. Esta prenda y anticipo le es concedida al hombre, sin duda. Basta para que, a pesar de la melancolía que continuamente surge en su corazón y a pesar de la tristeza que le asalta continuamente desde el frágil mundo, no necesite desesperarse. En la prenda de la alegría perfecta que Dios le regala posee la seguridad de que lo último será la alegría y no la tristeza, la bienaventuranza y no la desesperación.

Tal certeza tiene su razón más profunda en el hecho de que Dios mismo es la bienaventuranza. Es la bienaventuranza porque es el amor. En el diálogo de amor que continuamente tienen el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo son bienaventurados. Como Dios es el amor personal, es a la vez la bienaventuranza personal. Por eso en las criaturas que proceden de Dios, es decir, del amor y de la bienaventuranza, habita un anhelo de alegría y felicidad. El anhelo de felicidad no puede borrarse del ser humano. Jamás

puede ser devorado del todo por las aguas de la melancolía, porque está dado con el ser mismo del hombre que procede de Dios, bienaventuranza personificada. Para que el hombre no desesperara de conseguir a pesar de todos los tormentos de la vida terrena lo que desde su misma vida pide plenitud, Dios, amor y felicidad, le ha dado en el amor y alegría de la vida terrena un presentimiento de la alegría celestial. Toda alegría terrena es precursora de la celestial. En cada dicha terrena está actuando de antemano la futura. Y viceversa, la alegría del cielo es la plenitud y cumplimiento de la alegría terrena. La alegría terrena es cumplida por la celestial de un modo que trasciende todas las esperanzas del hombre. El modo celestial de vida consiste precisamente en que el hombre se encuentra manifiestamente con la bienaventuranza, que es Dios, en que puede vivir con la bienaventuranza personificada, en que puede tener parte íntima en el diálogo de la bienaventuranza misma. El bienaventurado es inundado por la inmedible bienaventuranza, que es Dios. Se apodera de tal forma de él que no le queda espacio alguno para la tristeza o la melancolía. Está plenamente dominado por la dicha. El reinado perfecto de Dios en el hombre es el imperio perfecto del amor y de la bienaventuranza.

Por esta descripción se ve claramente que la bienaventuranza prometida al hombre es incomprensible e inimaginable en el estado de peregrinación. Como consiste en la comunidad con la bienaventuranza personificada, su esencia es para nosotros tan incomprensible e inefable como el ser de Dios. Sólo Dios puede medir el abismo de bienaventuranza que regala a sus fieles, porque sólo El se comprende a sí mismo. Nosotros sólo podemos intentar sugerirla en imágenes y comparaciones que proceden de la alegría terrena. Pero todas las imágenes y comparaciones no pueden pasar de confesar: "Ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman" (*I Cor.* 2, 9).

Para los hombres que viven en el mundo de melancolía y tristeza es totalmente increíble que Dios les prepare tal cosa. Ante la promesa de la eterna bienaventuranza tiene, por tanto, la misma experiencia que los Apóstoles tuvieron ante el Señor resucitado. Cuando se les apareció no pudieron ordenar su figura en las experiencias diarias. De repente estaba en medio de ellos sin tener que abrir las puertas ni avanzar hacia ellos, como los demás hombres. Tuvieron miedo de El, como de un fantasma. Tan extraña e increíble les parecía esta figura del Señor, que contradecía todas

sus experiencias diarias. El les ayudó a creer dándoles una prueba de su realidad. Hizo que le dieran comida y comió. Mediante este acto que pertenece a las formas primitivas de la vida humana les demostró la realidad de su existencia corporal transformada. La experiencia de la realidad de lo que aparecía a sus ojos llenó de pronto a los discípulos de tal alegría, que de pura alegría no pudieron creerlo. Lo que el Señor les mostró como realidad les parecía demasiado grande y magnífico como para poder creer en ello. Una existencia libre de la vida diaria y del peso y estrechez de la existencia estaba tan por encima de sus esperanzas que no pudieron creer en ella cuando se les manifestó. Fué la alegría lo que les hizo creer. Pero precisamente al alegrarse de la existencia perfecta del Señor que se les había aparecido, realizaron, aunque imperfectamente, la fe (*Lc.* 24, 36-47). Como en este valle de lágrimas al hombre le puede parecer increíble que haya una vida de perfecta bienaventuranza y alegría, necesita una gran garantía. Cristo la dió al comprometer su propia palabra como prenda de la bienaventurada existencia del futuro. A la hora de despedirse dijo a sus discípulos que ya durante su vida de peregrinación podrían participar de su propia felicidad, que es una felicidad de amor (*Io.* 15, 10 y sig.), pero que la alegría perfecta sólo tendría lugar en el futuro. Esta palabra de promesa acompañó a los discípulos en todas las tribulaciones y persecuciones. Por mucho que su experiencia diaria pareciera desmentir la esperanza en una vida de alegría y de felicidad, pudieron apoyarse en la palabra perdurable de la promesa que les dejó el Señor. La comunidad de los cristianos recogió esta palabra de la futura alegría y la profesa a través de los siglos, a pesar de los lamentos y dolores.

II. *Doctrina de la Iglesia: Facticidad y sentido de la bienaventuranza.*

Como para el hombre que vive en las tinieblas del sufrimiento no es evidente esperar en la alegría futura, porque su experiencia más bien se levanta continuamente contra tal esperanza y trata de desenmascararla como ilusión, porque las tribulaciones y tormentos de la vida amenazan llevar al hombre a la desesperación o a la resignación, el que vive en este mundo necesita ser requerido continuamente a confiar en la promesa del Señor. Necesita incluso la obligación de esperar en tal futuro lleno de alegría.

Esta exigencia y obligación se le impone al cristiano en el dogma de que todo hombre purificado de la culpa y de la pena tendrá perfecta bienaventuranza. Fué definido por el Concilio de Florencia y por el Papa Benedicto XII en la constitución *Benedictus Deus* (D. 693 y 530). Véanse también las profesiones de fe. El dogma dice: "Al hombre purificado de toda culpa y pena es concedida perfecta bienaventuranza sobrenatural."

Este dogma significa no sólo una comprobación objetiva de lo que ocurrirá algún día, sino que, a la vez, una llamada a no desesperar en este mundo de catástrofes y calamidades, de tormentos y penas, sino a esperar en la vida de alegría y bienaventuranza. Está empujando continuamente al hombre para que no caiga en el abismo de la tristeza y de la melancolía, sino que se esfuerce por anhelar la dicha y bienaventuranza. Precisamente cuando el hombre se ve en los límites de sus esperanzas terrenas, cuando fracasa su vida, es llamado por el dogma de la bienaventuranza celestial para abandonar las murallas de la desesperanza y elevarse a la alegría en Dios. El cristiano escucha esa llamada a la alegría cuando en el símbolo de la fe profesa la vida eterna. Es característico que haga esta profesión en el bautismo y casi siempre en la misa, es decir, cuando participa de la muerte del Señor. Esto significa dos cosas: que la esperanza de alegría no es ahogada, sino inflamada por la muerte, y que el camino hacia la alegría esperada por el cristiano es la muerte. En ello se ve también que la desesperación no es sólo una negación del corazón humano, sino desobediencia a la llamada que significa el dogma de la futura bienaventuranza. En ella el hombre es obligado a creer que no es la tristeza, sino la alegría lo que tiene la última palabra, que la definitiva forma de vida no es la desesperación o la resignación, sino la plenitud y la bienaventuranza. Esta esperanza derrama su luz a través de todas las tinieblas terrenas.

III. *Testimonio de la Escritura.*

Los primeros libros del AT no conocen, después de la muerte, más que un estado parecido al sueño en el Scheol. En los libros posteriores—y sobre todo en Daniel, los Profetas y la Sabiduría—, el destino de los que mueren justos es descrito como paz y proximidad a Dios; brillan como estrellas, son como jueces y reyes, poseen gloria y belleza.

En el NT, Cristo promete a los suyos perfecta alegría (*Io.* 15, 11). La vida futura, según los *Evangelios sinópticos*, estará libre de los padecimientos y plagas de esta vida. Concede lo que Cristo enseña a pedir: libertad del pecado, de la muerte, de la tentación y del dolor. (Aunque los bienaventurados recuerden su vida pasada con todas las faltas y errores, su felicidad no decrece, ya que el recuerdo provoca más alegría de haberse salvado del peligro.)

Obra esa liberación en amplio sentido, porque concede la plena liberación de la servidumbre de Satanás (*Mt.* 25, 41). Todos los ricos y poderosos perseguidores de los discípulos de Cristo serán condenados a la impotencia (*Lc.* 18, 1-8). El bienaventurado no tiene por qué tener miedo de las violencias del mal; ya llegó al fin su dolorosa convivencia con los contradictores de Dios (*Mt.* 13, 24-50). El bienaventurado del cielo está seguramente protegido en el ámbito de la misericordia de Dios (*Mt.* 5, 5-10; *Mc.* 10, 26). La enfermedad, el hambre, pobreza, miseria, muerte, etc., son ajenas a la vida del cielo (*Lc.* 20, 36). Son patrimonio de la vida de peregrinación. Aunque el bienaventurado viva en su cuerpo después del juicio universal, su corporalidad será distinta y no tendrá que sufrir; el dolor no tendrá poder sobre él. En las bienaventuranzas, Cristo anuncia que en el cielo no habrá ni hambre ni sed. Quienes padecen hambre serán saturados; quienes lloran, reirán después (*Mt.* 5, 3-12; *Lc.* 6, 20-26). Vivirán de la alegría de su salvación (*Mc.* 10, 25).

La razón de esa alegría es la posesión de Dios, la participación en el amor de Dios (*Mt.* 5, 9). Si la comunidad con Dios implica la suma bienaventuranza por ser la definitiva plenitud del ser humano, la bienaventuranza del hombre recibe especial fuerza e intimidad del hecho de que Dios, que plenifica al hombre, es Amor. Como amor y bienaventuranza son una misma cosa, la comunidad de los hombres con Dios significa formalmente la comunidad con la bienaventuranza personificada. En el cielo, el hombre vive en la más íntima unión con la bienaventuranza personificada. La alegría irrumpe en su corazón como los gritos de júbilo de la boca de quien es feliz. Donde Dios está, está la alegría y la dicha (*Act.* 19, 6). La alegría sobreabundante es testificada también en la Escritura bajo el símbolo del banquete celestial.

Kuss (*Die Briefe an die Römer, Galater, Korinther* (1940), 43 y sigs.), expone la doctrina paulina de la manera siguiente: "Cuando se trata de la salvación fundamental todo esfuerzo meramente humano es vanidoso y sin esperanzas; el hombre sólo puede recibir. San Pablo ha destacado

con total claridad el desvalimiento del hombre ante Dios, su impotencia, la absoluta libertad del consejo salvador de Dios. Sin embargo, para evitar fatales malentendidos hay que recordar justamente en este lugar que el Apóstol habla continuamente en sus epístolas, como de algo evidente, de la responsabilidad moral del hombre; para todos los hombres hay un juicio según las obras y sólo puede ser verdadera una concepción de la justificación por la fe que no pasa por alto, sin más, el juicio según las obras, o trata de separarla de la doctrina total del Apóstol como un resto judío. Según el Apóstol San Pablo es posible perder la salvación regalada y adquirida en la fe y en el bautismo; no hay certeza absoluta de la salvación. Aunque el hombre haya sido liberado del imperio del pecado y de la muerte por la libre intervención de Dios, no por esto tiene que precaverse menos, sino que tiene que realizar cada día con toda la vida de su yo y con toda su existencia su decisión de fe. Tiene que esforzarse, porque puede perderse todavía (*I Cor.* 3, 12-17; 23-27; 10, 11; *II Cor.* 6; *I Phil.* 2, 12; 3, 8-14). Vive orientado hacia el juicio. Todo el mundo está sometido al juicio de Dios (*Rom.* 1, 18-32; 2, 5-16; 3, 6; *I Cor.* 6, 2). Por encargo suyo (*Rom.* 2, 16; *I Thess.* 3, 13) volverá Cristo como juez (*Rom.* 14, 10; *I Cor.* 1, 8; 4, 4. 5; 5, 5; *II Cor.* 1, 14; 5, 10); el juicio de Cristo será juicio de Dios y la decisión de Cristo decisión de Dios (*Rom.* 14, 10-12; *I Cor.* 4, 5). Cada uno tendrá que dar cuentas de sí mismo (*Rom.* 14, 12), cada obra será examinada (*I Cor.* 3, 12-15; *II Cor.* 5, 10; 11, 15; *Gal.* 6, 7-10); cada uno recibirá premio o castigo, según sus obras (*Rom.* 2, 6; *I Cor.* 3, 8; 12-15; 4, 5; *II Cor.* 5, 10; 9, 6; *Eph.* 6, 8). La esperanza en la recompensa puede dar al hombre fuerzas para obrar bien (Cfr., por ejemplo, *II Cor.* 9, 8; *Gal.* 6, 9; *I Tes.* 2, 19); el hombre tiene que preguntar por naturaleza de qué sirven sus obras (*I Cor.* 13, 3; 15, 32). Todo esto vale primariamente para los cristianos, pero tenemos que contar con que San Pablo no excluyera de ello absolutamente a los gentiles. Cuando el gentil se convierte en contradictor (*Philp.* 1, 28), cuando no quiere reconocer el verdadero sentido de la cruz de Cristo (*I Cor.* 1, 18; cfr. *II Cor.* 2, 15, 16; 4, 3) se pierde sin remedio. Pero cuando obra según la ley de Dios innata en él, según su conciencia (*Rom.* 2, 12-16), recibirá recompensa; cierto que tampoco para él puede haber salvación más que en razón de la cruz. San Pablo no se ha explicado ampliamente sobre esto y nos vemos obligados a hacer conclusiones y suposiciones. Es seguro que, según su doctrina, la seriedad de la obligación moral no es negada ni siquiera aminorada por la voluntad misericordiosa de Dios. En el juicio de Dios deciden las acciones. Esto no está en contradicción con la doctrina de la gracia y de la fe, sino que concuerda con ella. No está en cuestión si el hacer el bien es decisivo, sino si se puede hacer el bien con las propias fuerzas. No es el tomar en serio la acción la maldición del moralismo, sino la ilusión y autoengaño del hombre no redimido sobre sus acciones propias" (Brunner).

Destaquemos una vez más que la bienaventuranza del hombre perfecto no tiene nada que ver con un comenzar egoísta, pues fluye de la plenitud y plenificación por la verdad y el amor. Además la alegría del bienaventurado es la alegría de que Dios sea la bienaventuranza.

Un aspecto especial de la alegría es para los bienaventurados el hecho de que se satisfaga todo anhelo de vida, toda hambre de riqueza y seguridad de vida. Para entender este hecho es importante ver qué significa la vida. En su ser más íntimo la vida es un impenetrable misterio. No sabemos

qué es la vida en sí y por sí, sino cómo se manifiesta. Se puede decir lo siguiente: hablamos de vida cuando una cosa no es movida a la acción desde fuera, sino cuando la acción procede autónomamente de su propio interior y revierte de nuevo a él, cuando sirve a la autoafirmación y autodesarrollo. La actividad de la vida es, por tanto, una actividad inmanente. La vida no es tampoco un entretejimiento de procesos, sino una realización de contenidos, una apropiación de valores. Como la fuerza de la autonomía es diversa, hay grados diversos de autorrealización. Cuanto más inmanente es la acción tanto más enérgica es la vida.

La medida de la autoposesión es la medida de la vida. La vida abarca en poderosos círculos el reino de las plantas, de los animales y de los hombres. La planta depende totalmente de su ambiente, del suelo y del aire. Sólo procede de su ser el modo en que elabora las materias que se apropia. El animal domina en gran medida el espacio.

La autoposesión y la actividad autónoma en ella fundada se realizan sobre todo en el hombre. Está liberado de muchas ataduras en que están inseparablemente enredados la planta y el animal. Los límites infranqueables para él significan, según Santo Tomás, las normas supremas del pensar y del obrar. Dentro de estos amplios límites se determina a sí mismo en razón de su ser. Sin embargo, por muy amplio que sea el espacio para él, sigue estando vinculado a realidades y valores que están sustraídos a su voluntad y que ejercen su imperio sobre él. Dentro de este marco la vida humana se cumple en la realización de contenidos, de valores. Ambas cosas pertenecen a la vida humana: la tensión de las fuerzas procedentes del interior y la satisfacción del interior con el mundo de los valores. A la realización de valores pertenece esencialmente el intercambio con un tú. Donde hay vida humana hay necesariamente comunidad viva.

La autoposesión, autoafirmación y actividad inmanente alcanzan en el hombre el grado más alto posible a una criatura ligada al cuerpo. Más allá de la medida creada de vida está la vida divina. Dios es totalmente distinto del mundo. Por eso su vida no es únicamente la culminación de la vida terrena, sino que está más allá de todas las realidades que llamamos vivas en el ámbito de nuestras experiencias. El misterio que rodea siempre a la vida se espesa especialmente en Dios. En todo caso el fenómeno de la vida terrena puede darnos un leve presentimiento de la vida divina. Dios no tiene norma alguna sobre él. Es su propia norma. Se posee a sí mismo con perfecta independencia e interiorización. Por eso todas sus actividades proceden exclusivamente de El. Nada puede obligarle o seducirle a hablar desde fuera. No procede fuera ni siquiera el contenido en que se conserva su energía vital El mismo es su propio contenido vital. El mismo es su propia vida. Esta vida ni duerme ni se cansa. Es la más poderosa vida con la máxima fecundidad, vigilancia, conciencia y felicidad. La vida de Dios no está rodeada de fondos oscuros y materiales, sino que toda ella es incomprensiblemente viva, es la vida misma.

La vida de Dios se realiza en el modo del espíritu, es decir, del conocer, querer y amar. Que esta vida del espíritu no tiene nada que ver con la debilidad y abatimiento se ve claramente en el hecho de la Trinidad, que trasciende todas las esperanzas humanas sobre Dios. Tal hecho revela el conocimiento y voluntad divina como procesos vitales de poderosa fecundidad que irrumpe con incomprensible fuerza.

De esta vida participa el hombre en el estado de plenitud. Por ello se hace más vivo que lo más vivo de la existencia terrena. Pues cuando Dios se le infunde y lo acoge en su propia vida, co-realiza la vida de Dios. Vive conviviendo la vida de Dios. Todos los libros del NT describen el cielo como plenitud de vida, pero *San Juan* lo describe especialmente como vida eterna. El bienaventurado participa de la vida de Dios; está en la Luz y en el Amor; los oscuros poderes de la muerte y de las tinieblas no tienen ningún poder sobre él. El vidente del Apocalipsis consuela a sus lectores de los días de tribulación aludiendo al día del triunfo. Al contemplar el cielo, ve y oye lo siguiente: "Tomó la palabra uno de los ancianos y me dijo: Estos vestidos de túnicas blancas, ¿quiénes son y de dónde vinieron? Le respondí: Señor mío, eso tú lo sabes. Y me replicó: Estos son los que vienen de la gran tribulación, y lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero. Por eso están delante del trono de Dios, y le sirven de día y noche en su templo, y el que está sentado en su trono extiende sobre ellos su tabernáculo. Ya no tendrán hambre, ni tendrán ya sed, ni caerá sobre ellos el sol, ni ardor alguno, porque el Cordero que está en medio del trono los apacentará y los guiará a las fuentes de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos" (*Apoc.* 7, 13-17; cfr. 21, 9-22, 5). Aunque las visiones de San Juan se refieren al fin de los tiempos, en ellas se destaca también claramente el destino de los bienaventurados antes del juicio universal.

Según *San Pablo,* la vida del mundo futuro es refrigerio (*II Thess.* 1, 6), eterna consolación (*II Thess.* 2, 16), paz (*Rom.* 2, 10) y honor (*Rom.* 2, 6). La vida celestial es participación de la vida gloriosa del Señor, de la plenitud del espíritu divino, de la vida resucitada de Cristo; es una vida de riqueza y perennidad, de fuerza y santidad. Esta vida de alegría proyecta hacia nosotros su sombra y puede transfigurar los dolores de este mundo. Escribe el Apóstol a los Corintios: "Llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Mientras vivimos estamos siempre entregados a la muerte por amor de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. De manera que en nosotros obra la muerte; en vosotros, la vida. Pero teniendo el mismo espíritu de fe, según lo que está escrito: Creí, por eso hablé; también nosotros creemos, y por eso hablamos; sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, también con Jesús nos resucitará y nos hará estar con vosotros; porque todas las cosas suceden por vosotros, para que la gracia difundida en

muchos acreciente la acción de gracias para la gloria de Dios. Por lo cual no desmayamos, sino que mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día. Pues por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable, y no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las visibles son temporales; las invisibles, eternas" (*II Cor.* 4, 10-18). Y a los Romanos les asegura: "El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados" (*Rom.* 8, 16-18). Cfr. Fr. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus*, 1932, 222-26.

Apartado 3.°

ACTIVIDAD Y DESCANSO

I. *Suprema actividad.*

Por la descripción que la Sagrada Escritura hace del cielo podemos ver que la bienaventuranza no es un estado pasivo, sino la *suma actividad del hombre, obrada por Dios.* La participación en las relaciones vitales trinitarias del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo significan el más vivo conocimiento y el amor más enfervorecido.

La Escritura da testimonio de la actividad de los bienaventurados en la parábola de los siervos. El rey confía al siervo fiel la administración de sus bienes (*Lc.* 19, 17. 19; cfr. *Mt.* 24, 47; 25, 21). Los bienaventurados son llamados a participar en el reino de Cristo. Cfr. J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, 1940, 126.

La fuerza y profundidad de la actividad de los bienaventurados puede presentirse en el hecho de que Dios posee su vida infinitamente rica, en plena concentración y actualización; la vida de Dios no transcurre en una sucesión de grados y evoluciones, sino con conocimiento y amor absolutos (cfr. § 70).

Como la existencia celestial es participación en la vida intemporal de Dios, no dividida en una multiplicidad de actos, la llamamos vida eterna. La expresión "vida eterna" no significa pri-

mariamente la infinidad del cielo, aunque también lo significa, sino la intensidad y cualidad de la vida celestial. El bienaventurado corealiza la vida eterna de Dios participando en el intercambio vital del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo. Es capaz de ello porque posee no sólo las fuerzas que le convienen por naturaleza, sino las que le han sido infundidas por Dios en el *lumen gloriae*. San Agustín dice que la vida eterna supera en vitalidad a la terrena. El bienaventurado vive en suprema vigilancia de espíritu y de corazón. Participando en la vida celestial se posee a sí mismo como no puede poseerse en la tierra. Nada le distrae. Está plenamente presente a sí mismo. Como ha sido captado totalmente por la verdad y el amor, no reflexiona sobre sí mismo. Entre su yo y su autoposesión y su autoafirmación no se interpone la distancia de la reflexión. El bienaventurado está consigo inmediata y totalmente, no observándose a sí mismo o gozándose a sí mismo, sino en proximidad y presencia inmediatas. Desaparece toda pesadez del espíritu y toda pereza de la voluntad, toda somnolencia y distracción, toda falta de atención y medianía. El cielo es, por tanto, una forma de vida digna de ser anhelada precisamente por espíritus vigilantes y corazones fuertes. Cuando Fichte (*Anweisung zum seligen Leben, 6. Vorlesung; Sämtliche Werke,* II, 299) ve la felicidad del hombre en la actividad reconoce una verdad. Sin embargo, hay que añadir a la opinión de Fichte que el hombre no puede alcanzar la suprema actividad por propio esfuerzo, sino sólo participando de la actividad de Dios mismo. La acción del bienaventurado que ocurre con la suprema concentración de todas las fuerzas no puede ser entendida como *actus purus*. Pues sólo Dios es acto puro. Cierto que el hombre es divinizado en el estado del cielo, pero no se hace Dios. La diferencia entre el acto puro que es Dios y el acto perfecto del bienaventurado consiste en que aunque también el último es activo con la suprema concentración y presencia, sigue siendo, a diferencia del *actus purus,* un acto finito. El bienaventurado se posee en la visión beatífica con una fuerza creada, aunque sea soportada por Dios. Su acción es, por tanto, capaz de intensificación desde el punto de vista metafísico, aunque se discuta si tal intensificación ocurre de hecho. La acción de Dios, en cambio, no es capaz de intensificación, porque es absoluta. Se ve aquí a nueva luz lo que ya hemos dicho, a saber: que el hombre sólo puede llegar a sí mismo llegando a Dios, sólo puede poseerse a sí mismo poseyendo a Dios. No se encuentra permaneciendo en sí, sino trascendiéndose en Dios. Sólo por el camino

infinito hacia la infinidad de Dios encuentra lo que parece ser lo más próximo: la propia mismidad. Sin embargo, esta autoposesión del hombre tiene límites. No puede llegar a sí mismo y traspasarse perfectamente. Durante la vida terrena el hombre es un misterio y a veces un enigma para sí mismo. Con asombro se entera cuando llega la hora de qué inesperadas posibilidades hay en él, de qué es capaz en lo bueno y en lo malo y a veces tiene que confesarse: no me comprendo. Cierto que en el cielo el hombre puede penetrar en sí mismo con una fuerza jamás conocida en la vida terrena. Pero tampoco en el cielo puede traspasarse totalmente. Seguirá siendo por toda la eternidad un misterio para sí mismo. Sólo se entendería perfectamente si entendiera totalmente su relación a Dios, es decir, a Dios mismo. El carácter de misterio que mantiene inevitablemente para sí mismo no tiene nada de opresivo. Cuando el hombre se comprende a sí mismo como misterio siente la divinidad que Dios le ha regalado y es feliz por ello.

II. *Eterno descanso*

Aunque el cielo es suprema actividad, es a la vez descanso eterno. Pues la actividad es acción beatífica, sin cansancio ni adormecimiento. Según San Agustín (*Carta a Januarius*, IX, 17; *BKV*, 9, 232 y sig.), es acción dulce y amable, sin prisa ni preocupación, sin angustiosa persecución del éxito ni preocupación por la concurrencia. Escribe: "Pues lo que es la vida de nuestra peregrinación en la fe y en la esperanza y el fin que tenemos que conseguir por el amor es un santo descanso siempre duradero de todo esfuerzo y carga. A él conduce el paso de esta vida y esto nos ha querido mostrar y significar nuestro Señor Jesucristo con su pasión. Pero este descanso no consiste en ocio inactivo, sino en una inefable paz llena de deliciosa actividad. Se descansa, por tanto, en la plenitud de las obras de esta vida y se siente alegría a la vez por la actividad de la otra. Pero como esta actividad se cumple en la alabanza a Dios, sin esfuerzo de los miembros, sin angustia ni preocupación, no hay intermitencias de descanso y trabajo ni comienza la actividad porque termine el descanso. No hay ninguna vuelta al cansancio y a la preocupación, sino que se permanece en una actividad que es un elemento del descanso; el trabajo ocurre sin esfuerzo y el pensamiento sin desasosiego. Y como por el

descanso se llega a la vida original perdida por el pecado, el descanso sabático tiene significación simbólica.

Pero la vida original que es dada de nuevo al peregrino que vuelve a casa, al que recibe la túnica antes tenida, es prefigurada por el primer día de la semana, que llamamos domingo. Y por eso cuando leas la narración de la creación en siete días no encontrarás mencionada noche alguna, porque significa un descanso sin fin. Por haber pecado el hombre, la vida original no tuvo para él duración eterna; pero el descanso del final durará eternamente y por eso el octavo día incluirá la eterna felicidad. Pues el eterno descanso se continúa el octavo día y no termina en él, porque entonces no sería eterno. Por eso será el octavo día lo que fué el primero y la vida original aparecerá no como pasada, sino como revestida con el sello de la eternidad."

En la explicación del Salmo 83 dice el Padre de la Iglesia (*Ps.* 83, núm. 8): "Bienaventurados los que habitan en tu casa. Todos los que se llaman felices en la tierra poseen algo y hacen algo... Pero ¿por qué son felices allí? ¿Qué tendrán y qué harán? Acabo de decir lo que tendrán: bienaventurados los que habitan en tu casa. Si tienes una casa propia eres pobre, pero si tienes la casa de Dios eres rico... Y ¿qué harán allí? Pues la madre de toda obra humana es la preocupación... Suprime los litigantes, y ¿qué harán los abogados? Suprime las heridas y pestes, y ¿qué curarán los médicos? Y todas estas nuestras acciones exigidas y ocurridas en la vida diaria proceden de la preocupación. Arar, sembrar, plantar viñas, viajar en barco y todas las obras parecidas nacen de la preocupación. Suprime el hambre, la sed y la desnudez, y ¿quién necesitará hacer tales cosas? ¡Parte tu pan para el hambriento! ¿Para quién lo partirás, si nadie tiene hambre? Ofrece tu casa al viajero... ¿a quién ofrecerás tu casa si todos viven en su patria? ¿Qué enfermos quieres visitar si todos gozan de eterna salud? ¿Qué litigantes quieres reconciliar donde impera la paz eterna? ¿Qué muertos quieres enterrar donde hay vida eterna?... Di, pues, qué harán, pues allí no veo preocupación alguna que los espolee a obrar... Te alabarán por toda la eternidad. Esto será toda nuestra acción: un aleluya sin interrupción. Y no os parezca, hermanos, que allí podrá haber hastío... Cuando la muerte haya sido devorada por la victoria y lo mortal se haya revestido de inmortalidad y lo corruptible de lo incorruptible (*I Cor.* 15, 53-54) nadie dirá: He sufrido durante mucho tiempo, he ayunado mucho, he vigilado mucho. Habrá allí una gran estabilidad y la

mortalidad de nuestro cuerpo mismo será negada por la contemplación de Dios... No nos preocupemos, hermanos, de que nos vaya a aburrir la alabanza de Dios y el amor de Dios. Tú podrías cansarte de amar y de alabar, pero el amor es eterno porque será una eterna belleza; no temas, pues, no poder alabar eternamente."

La Sagrada Escritura testifica el descanso bajo la imagen del banquete (*Mt.* 8, 11; 22, 10; 29, 29; *Lc.* 12, 37). El cielo es el más profundo descanso dentro de la suprema actividad, y la suprema actividad dentro del más profundo descanso (cfr. *Lc.* 22, 30). Zahn (*o. c.* 276) hace observar que el arte ha encontrado un medio de representar el descanso en el movimiento. Los hermanos Van Eyck simbolizaban el paraíso por fuentes en cuyo continuo fluir se refrigeran los bienaventurados. Fra Angélico pinta a los ángeles y santos reunidos en floridas praderas bailando alegremente como símbolo del ritmo santo que llena a los bienaventurados allí donde se han unido íntimamente al movimiento y el más feliz descanso.

Apartado 4.º

¿HAY PROGRESO EN LA BIENAVENTURANZA CELESTIAL?

Estas ideas muestran que no hay que temer que la vida eterna del cielo hastíe o aburra alguna vez. El hastío y el aburrimiento sólo pueden nacer cuando el hombre quiere encerrarse en su propia soledad, o cuando no puede hacer nada, o cuando no es capaz de decir una palabra. El aburrimiento puede llevarle entonces al activismo o incluso precipitarle en el crimen para librarse del vacío de la existencia. Por eso pudo decir Pascal: "Toda desdicha humana viene de una sola cosa: de no poder estar tranquilamente en el propio cuarto. Piensa que lo peor que se le puede hacer a uno es encerrarlo solo en un espacio sin puertas ni ventanas. El privilegio de los reyes es que todo el mundo se esfuerza por distraerlos" (Guardini, *Christliches Bewusstsein,* 86).

No hay que temer tal cosa del cielo. Dios no puede aburrir al hombre, porque es inagotable. Todo lo que puede vincular al hombre y atraerlo en las cosas durante la vida terrena es como un lejano eco de lo que el bienaventurado vive continuamente en Dios. El hombre tampoco se cansará jamás de aceptar la riqueza de

Dios, porque su fuerza de amor y de capacidad de visión son de inmarchitable frescura y juventud. Su capacidad de aceptación no es más que la participación en el conocimiento y amor, eternamente jóvenes, de Dios mismo.

Tales conocimientos se nos hacen más claros si pensamos que la participación en la vida de Dios es un continuo acontecer. El hombre no posee la gloria de Dios como puede poseer durante la vida terrena una parte de mundo, sino que tiende hacia ella en un continuo recibir. Está unido con Dios porque la luz y el amor de Dios fluyen hasta él continuamente. Posee, por tanto, recibiendo continuamente. Está continuamente saturado porque continuamente recibe el refrigerio de Dios. La vida celestial permanece, por tanto, siempre fresca y joven, floreciente y madura a la vez. El hombre puede hacer continuamente lo que anhela en su intimidad. Puede conocer y amar siempre. Estar en el cielo significa poder amar siempre.

El problema de si la vida celestial puede aburrir o hartar alguna vez recibe nueva luz de la cuestión de si la felicidad de los bienaventurados es capaz de crecimiento. La mayoría de los teólogos opinan que en el cielo no puede haber progreso alguno. Afirman que el bienaventurado co-realiza la vida de Dios según su capacidad de aceptación con una actividad vital siempre igual en lo esencial e incapaz de aumento o disminución. Aducen como razón que el hombre ve la totalidad de la vida de Dios tan pronto como lo contempla inmediatamente, porque Dios es simple. Según esta explicación, la simplicidad de Dios no permite ni aumento ni disminución en la visión beatífica. Otra razón que aducen es que con la muerte se acaba el tiempo de los méritos y, por tanto, no es de esperar un crecimiento de la gracia. Expresión de esta opinión es lo que leemos en un místico (probablemente el maestro Eckart [H. Denifle, *Das geistliche Leben*, 1936, 459]): "Allí está la patria, allí todo es descanso, allí es el magnífico júbilo, la vida eterna. Ya que no hay tiempo, ni antes ni después, sino que todo es presente y está encerrado en un ahora continuamente reverdecido en el que mil años son tan cortos y rápidos como un abrir y cerrar de ojos; porque todo lo que ocurrió hace mil años, en la eternidad no está alejado mas que la hora en la que ahora estoy o el día que llegará después de mil años, en la medida que puedas contar, en la eternidad no estará más alejado que la hora en que estoy hablando." Sin embargo, las razones de esta opinión no son plenamente convincentes. La opinión de que en la vida del cielo

hay un continuo progreso no parece ser imposible. Más bien parece ser sugerido por algunas indicaciones de la Escritura y por ciertas reflexiones. Se puede suponer que los bienaventurados progresan de vida en vida, de amor en amor, de alegría en alegría, de admiración en admiración, de claridad en claridad, de forma que puedan penetrar cada vez más profundamente en el misterio de Dios, porque Dios se les revela cada vez más. Cada vez les explica más el misterio de sí mismo y el misterio de la creación por El causada. Este progreso no ocurre en razón de los méritos ni consiste en que el bienaventurado descubra por sus propias fuerzas cosas que antes no había visto en Dios. Tampoco ocurre en una fluencia temporal continua. Sino que ocurre más bien porque Dios manifiesta a los bienaventurados su ser cada vez con más profundidad y por pura bondad. El bienaventurado es continuamente sorprendido por ello. Tales sorpresas ocurren a golpes discontinuos, a manera de saltos. (Puede verse una imagen de este proceso en los saltos de los *quanta* que hay en el acontecer de la materia. Según esta teoría, hay que suponer tránsitos discontinuos entre determinados estados de los átomos y moléculas (M. Planck). El progreso obrado por Dios y en el que el hombre penetra con Dios cada vez más profundo en Dios, puede continuarse eternamente sin llegar jamás a un límite. Pues el misterio de Dios no puede ser agotado por el hombre, porque es inagotable. Aunque el hombre penetre en todas las profundidades de Dios, jamás llegará a su raíz. Crecería, por tanto, eternamente en amor y en conocimiento y también en felicidad. Podríamos decir que cada grado de este crecimiento implica una mayor medida de alegría que toda la alegría que el hombre pudo tener en la tierra. En oposición al texto antes citado de Eckart, leemos en la mística medieval (la mayor parte del texto procede también del maestro Eckart, pero interesa también Tauler y Seuse [H. Denifle, *o. c.*, pág. 455]): "En consecuencia, los santos reciben de la percepción en que conocen cómo hay un Dios en tres personas y tres personas son un solo Dios, una maravillosa alegría inefable que satisface todos sus deseos. Y desean, sin interrupción, aquello de que están llenos, y de lo que desean tienen en renovadas delicias, llenos de alegría y juventud, y lo gozan, con toda seguridad, de eternidad a eternidad. En la contemplación de Dios encuentra siempre el alma nuevas maravillas, nuevas alegrías y nuevas verdades. Si no encontrara siempre algo nuevo en Dios, la eternidad acabaría y acabaría el reino de los cielos. Por eso dice un maestro: la vida eterna no

es más que contemplación de Dios, pues Dios es un pozo de agua viva sin fondo."

De cualquier modo que se resuelva la cuestión sobre el crecimiento de la plenitud y bienaventuranzas celestiales, hay un progreso en la bienaventuranza del espíritu, libre del cuerpo, por el hecho de que el bienaventurado, al ir avanzando la historia humana, tiene nuevas ideas sobre el sentido de la vida histórica, y sobre todo porque el último día será aceptado también el cuerpo en la vida gloriosa del bienaventurado. De ningún modo puede haber una disminución de la bienaventuranza.

Apartado 5.°

INFINIDAD DEL CIELO

Cuando un hombre contempla a Dios, la verdad y el amor, su corazón y su espíritu quedan tan prendidos en El que jamás podrá apartarse de El. El amor no termina (*I Cor.* 13, 8). Pertenece a la esencia de la plenitud y bienaventuranza celestiales el no tener fin ni poder tenerlo. El bienaventurado no puede ser atacado por la angustia de que algún día vaya a perder la vida celestial. Sólo podría perderla si pudiera apartarse de la vida de Dios. Pero justamente le falta capacidad para esto. No puede ser ya amenazado por ninguna tentación ni pecado. El cielo es la definitiva consolidación en el amor. Dios mismo hace que el bienaventurado se entregue irrevocablemente a El con todo su corazón y su espíritu. El bienaventurado sabe, y ello pertenece intrínsecamente a su felicidad, que no puede apartarse ya de Dios. Por eso vive la unión con Dios con una seguridad definitiva en absoluto amor.

El bienaventurado no puede, por tanto, lo que ineludiblemente pertenecía a su vida de peregrinación, de no intervenir Dios especialmente: no puede pecar. Sólo puede ya amar. La capacidad de pecar no pertenece necesariamente a la libertad, sino que es consecuencia y signo de la imperfección de la libertad (vol. II, §§ 127, 136, 156).

La incapacidad de pecar no despierta en él el sentimiento de falta de libertad. Es evidente, si pensamos que hay dos formas de libertad: la libertad de elección, en la que el hombre se decide,

y la libertad que le capacita para realizar una acción apropiada a su ser interior. El hombre tiene con más fuerza la vivencia de libertad cuando puede obrar del modo correspondiente a su ser. Se siente atado cuando tiene que realizar una acción contraria a su ser más íntimo, a sus inclinaciones y deseos. El bienaventurado siente su existencia como suprema libertad. Pues realiza una acción que corresponde a su ser más profundo. Puede realizar las más profundas inclinaciones que Dios le dió. En el cielo el hombre puede hacer, sin trabas, lo que anheló hacer y lo que todo su ser deseaba. Puede realizar el amor con suprema intensidad. Véase vol. II, § 127.

De estas reflexiones resulta que la visión beatífica del cielo y la bienaventuranza en ella fundada no pueden terminar jamás. También en este sentido podemos decir que el cielo es eterno. Es infinito. La infinidad del cielo es dogma de fe. Lo profesamos en los símbolos de la fe. La duración eterna de la bienaventuranza celestial está también definida por el IV Concilio de Letrán y por la constitución *Benedictus Deus* (D. 530). Dice el Papa Benedicto XII: "La misma visión y fruición es continua, sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final y desde entonces hasta la eternidad." Las decisiones de la Iglesia pueden apoyarse en numerosos textos de la Escritura (por ejemplo, *Mt.* 6, 20; 18, 10; 19, 29; 25, 46; *Io.* 3, 15 y sig; 17, 3; *I Pet.* 1, 4; 5, 4; *II Cor.* 4, 17 y sig.; *I Cor.* 9, 25; 13, 8) y en la doctrina casi unánime de los Santos Padres.

En los textos citados Cristo compara la existencia celestial con tesoros que no pueden perderse (*Mt.* 6, 20; *Lc.* 12, 33). Quien se haga amigos con las injustas riquezas será recibido en las tiendas eternas (*Lc.* 16, 9). Los justos entrarán en la vida eterna (*Mt.* 25, 46). San Pablo describe la bienaventuranza eterna con la imagen de una corona eterna (*I Cor.* 9, 25). San Pedro la llama "corona inmarchitable de la gloria (*I Pet.* 5, 4).

La duración eterna pertenece, según San Agustín, al concepto completo de felicidad perfecta. Cuando falta la certeza de la duración eterna no se puede hablar, según él, de verdadera felicidad (*Ciudad de Dios,* XXII, 13, 1).

En el dogma de la duración eterna de la bienaventuranza celestial se manifiesta que esta ley de fe no puede ser pensada exclusivamente como una obligación de los creyentes, sino también como una promesa consoladora. Significa a la vez una exigencia a no tener miedo de que la bienaventuranza celestial termine alguna vez,

ni del que el nihilismo tenga la última palabra, o que al final sólo haya una tragedia inevitable. Quien se deja vincular por el dogma de la bienaventuranza infinita se libra del miedo de que algún día tenga que temblar por la amistad de Dios en el cielo. El bienaventurado es claramente consciente de la infinidad de su alegría. Está seguro para siempre de la vida celestial a diferencia de la vida terrena.

Todo lo que hemos dicho del cielo lo resume San Agustín al final de *La ciudad de Dios* (*De civitate Dei,* XXII, 30): "¡Cuánta será la dicha de esa vida, en la que habrá desaparecido todo mal, en la que no habrá bien oculto alguno y en la que no habrá más obra que alabar a Dios, será vista en todas las cosas! No sé qué otra cosa va a hacerse en un lugar donde ni se dará ni la pereza ni la indigencia. A esto me induce el sagrado cántico que dice: 'Bienaventurados los que moran en tu casa, Señor; por los siglos de los siglos te alabarán.' Todas las partes del cuerpo incorruptible, destinadas ahora a ciertos usos necesarios a la vida, no tendrán otra función que la alabanza divina, porque entonces ya no habrá necesidad, sino una felicidad perfecta, cierta, segura y eterna. Todos los números de la armonía corporal, de que he hablado y que se nos ocultan, aparecerán entonces a nuestros ojos maravillosamente ordenados por todos los miembros del cuerpo. Y justamente las demás cosas admirables y extrañas que veremos inflamarán las mentes racionales con el deleite de la belleza racional y alabar a tan gran artífice. No me atrevo a determinar cómo serán los movimientos de los cuerpos espirituales, porque no puedo ni imaginarlo. Pero de seguro que el movimiento, la actitud y la misma especie, sea cual fuere, serán armónicos, pues allí lo que no sea armónico no existirá. Es cierto también que el cuerpo se presentará al instante donde el espíritu quiera y que el espíritu no querrá lo que sea contrario a la belleza del cuerpo o a la suya. La gloria allí será verdadera, porque no habrá ni error ni adulación en los panegiristas. Habrá honor verdadero, que no se negará a ninguno digno de él ni se dará a ninguno indigno, no pudiendo ningún indigno merodear por aquellas mansiones exclusivas del que es digno. Allí habrá verdadera paz, donde nadie sufrirá contrariedad alguna, ni de sí mismo ni de otro.

El premio de la virtud será el dador de la misma, que prometió darse a sí mismo, superior y mayor que el cual no puede haber nada. ¿Qué significa lo que dijo con el profeta: 'Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo', sino: 'Yo seré el objeto que colmará

sus ansias, Yo seré cuanto los hombres pueden honestamente desear: vida, salud, riqueza, comida, gloria, honor, paz y todos los bienes'? Este es el sentido recto de aquello del Apóstol a fin de que Dios sea todo en todas las cosas. El será el fin de nuestros deseos, y será visto sin fin, amado sin hastío y alabado sin cansancio. Este don, este afecto, esta ocupación será común a todos, como la vida eterna.

Por lo demás, ¿quién se siente con fuerza para imaginarse, cuanto menos para expresar los grados que habrá de gloria y de honor en proporción con los méritos? Que habrá grados no puede ponerse en duda. Y uno de los grandes bienes de la dichosa ciudad será el ver que nadie envidiará a otro, ni al inferior ni al superior, como ahora los ángeles no envidian a los arcángeles. Y nadie deseará poseer lo que no ha recibido, aunque esté perfecta y concordemente unido a Aquel que lo ha recibido, como en el cuerpo el dedo no quiere ser el ojo, aunque el dedo y el ojo integran la estructura del mismo cuerpo. Cada uno poseerá su don, uno mayor y otro menor, de tal suerte que tendrá, además, el don de no desear más de lo que tiene.

Y no se crea que no tendrán libre albedrío porque no podrán deleitarles los pecados. Serán tanto más libres cuanto más libres se vean del placer de pecar hasta conseguir el placer indeclinable de no pecar. El primer libre albedrío que se dió al hombre cuando Dios lo creó recto, consistía en poder no pecar; pero podía también pecar. El último será superior a aquél y consistirá en no poder pecar. Y éste será también don de Dios, no posibilidad de su naturaleza. Porque una cosa es ser Dios, y otra, ser participación de Dios. Dios, por naturaleza, no puede pecar; en cambio, el que participa de Dios sólo recibe de El la gracia de no poder pecar. Guardar esta gradación es propio del don divino: dar primero un libre albedrío por el que el hombre pudiera no pecar y, al fin, otro por el que el hombre no pudiera pecar. El primero permitía la adquisición de méritos, y el último, la recepción de premios. Mas porque esta naturaleza pecó cuando podía pecar, es librada por una gracia más liberal para arribar a la libertad en que no pueda pecar. Así como la primera inmortalidad, que Adán perdió pecando, consistió en poder no morir, y la última consistirá en no poder morir, así el primer libre albedrío consistió en poder no pecar y el último consistirá en no poder pecar. Y la voluntad de piedad y de equidad será tan inadmisible como la felicidad. Es cierto que al pecar no conservamos ni la piedad ni la felicidad; empero, el querer la fe-

licidad no lo perdimos ni cuando perdimos la felicidad. ¿Hemos de negar a Dios libre albedrío porque no puede pecar? Todos los miembros de la ciudad santa tendrán una voluntad libre, exenta de todo mal y llena de todo bien, gozando indeficientemente de la jocundidad de los goces divinos, olvidada de las culpas y de las penas, pero sin olvidarse de su liberación para no ser ingrata con el Libertador.

El alma se acordará de los males pasados, pero intelectualmente y sin sentirlos. Un médico bien instruído, por ejemplo, conoce casi todas las enfermedades del cuerpo por su arte; pero muchas, las que no ha sufrido, las desconoce experimentalmente. Así, los males se pueden conocer de dos maneras: por ciencia intelectual o por experiencia corporal. De una manera conoce los vicios la sabiduría del hombre de bien, y de otra la vida rota del libertino. Y pueden olvidarse también de dos maneras. De una manera los olvida el sabio y el estudioso, y de otra el que los ha sufrido: aquél los olvida descuidando el estudio, y éste, despojado de su miseria. Según este último olvido, los santos no se acordarán de los males pasados. Estarán exentos de todos los males, sin que les reste el menor sentido, y, no, obstante, la ciencia que entonces poseerán en mayor grado no sólo les ocultará sus males pasados, sino ni la miseria eterna de los condenados. En efecto, si no recordaran que fueron miserables, ¿cómo, según dice el Salmo, cantarán eternamente las misericordias del Señor? Sabemos que la mayor alegría de esta ciudad será cantar un cántico de gloria a la gracia de Cristo, que nos libertó con su sangre. Allí se cumplirá esto: 'Descansad y ved que Yo soy el Señor.' Este será realmente el gran sábado que no tendrá tarde, ese sábado encarecido por el Señor en las primeras obras de su creación al decir: 'Dios descansó el día séptimo de todas sus obras y bendijo y lo santificó, porque en él reposó de todas las obras que había emprendido.' Nosotros mismos seremos allí el día séptimo, cuando seamos llenos y colmados de la bendición y de la santificación de Dios. Allí, en quietud, veremos que El es Dios, cualidad que quisimos usurpar cuando lo abandonamos siguiendo el señuelo de estas palabras: 'Seréis como dioses...'

Este sabatismo aparecerá más claro si se computa el número de edades como otros tantos días, según las Escrituras, pues que se halla justamente ser el día séptimo. La primera edad, como el primer día, se cuenta desde Adán hasta el diluvio; la segunda, desde el diluvio hasta Abraham, aunque no comprende igual duración

que la primera, pero sí igual número de generaciones, que son diez. Desde Abraham hasta Cristo, el evangelista San Mateo cuenta tres edades, que abarcan cada una catorce generaciones... La sexta transcurre ahora y no debe ser coartada a un número determinado de generaciones, por razón de estas palabras: "No os corresponde a vosotros conocer los tiempos que el Padre tiene reservados a su poder. Tras ésta, Dios descansará como en el día séptimo y hará descansar en sí mismo al día séptimo, que seremos nosotros."

Sería muy largo tratar ahora al detalle de cada una de estas edades. Baste decir que la séptima será nuestro sábado, que no tendrá tarde, que concluirá en el día dominical, octavo día y día eterno, consagrado por la resurrección de Cristo, y que figura el descanso eterno no sólo del espíritu, sino también del cuerpo. Allí descansaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí la esencia del fin sin fin. Y ¡qué fin más nuestro que arribar al reino que no tendrá fin!" [Edic. de la *BAC*.]

BIBLIOGRAFIA

§§ 293-315: Véanse los tratados dogmáticos y escriturísticos, obras exegéticas y trabajos patrísticos [en especial]: B. Altaner, *Patrologie,* 1958 [5]. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie,* Tübingen, 1958. *History and Eschatology,* Edimburgh, 1957; cfr., además, J. Ternus, *Mensch u. Geschichte,* trad. del curso, en "Scholastik" 33 (1958), 407-422. F. X. de Abarzuza, O. F. M. Cap., *Manuale theologiae dogmaticae,* vol. II: *De Deo uno, trino, creante, elevante ac de novissimis,* 2.ª edición, Madrid, 1956. R. C. Adolfs, O. E. S. A., *Nieuwe zienswijzen in de eschatologie,* en "Ned. Kath. Stemmen" 53 (1957), 285-290. P. Althaus, *Die letzten Dinge,* Gütersloh, 1949 [5] (prot.). T. Andrae, *Die letzten Dinge,* traduc. al alemán por H. H. Schaeder, 1940. L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament,* Freiburg, 1890. L. Atzberger, *Geschlichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornizänischen Zeit,* Freiburg, 1896. H. Urs v. Balthasar, *Eschatologie,* en Joh. Feiner, Jos. Trütsch, Fr. Böckle (Einsiedeln-Zürich-Köln, 1957), 403-421. G. R. Beasley-Murray, *Demythologized Eschatology,* en "Theol. Today" 14 (1957), 61-79. E. Benz, *Die Kategorien des eschatologischen Zeitbewusstseins. Studien zur Geschichtstheologie der Franciskanerspiritualen,* en "Deutsche Vierteljahresschrif" 11 (1933), 200-299. W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi, Beitrag zur Entstehungsgeschichte Vorstallung vom sog. descensus ad inferos* (Abhandlugen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 19), Zürich, 1949. H. Bietenhard, *Das tausendjahrige Reich,* Bern, 1944. I. Bonsirven, *Le judaïsme Palestinien au temps de Jésus Christ,* 2 vols., París, 1934. Idem, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à*

l'intelligence du Nouveau Testament, Rom, 1955. C. Bovee, C. P., *De Eschatologie op het Concilie te Ferrara-Florence,* en "Stud. Cath." 24 (1949), 172-188. Walther Brugger, S. J., *Wiederverkörperung,* en "Stimmen der Zeit" 73 (1948), 252-264. P. Brunner, *Zur Auseinandersetzung zwischen antikem und christlichem Zeit- und Geschichtsverständnis bei Augustin,* en "Zeit- schrift für Theol. und Kirche" 14 (1933), 1-25. E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart,* Zürich, 1953 (prot.). H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches,* Münster, 1938. Fr. Buri, *Die Bedeutung der neutestamentliche Eschatologie für die neuere protestantische Theologie,* 1935. E. Candal, S. J., *Processus discussionis de Novissimis in Concilio Florentino,* en "Or. Christ. Per." 16 (1953), 303-340. Fr. Ceuppens, O. P., *Il problema escatologico nella esegesi,* en "Problemi e orientamenti di teologia dommatica", Milano, 1957, 975-1016. I. Chaine, *Parousie,* en "Dict. de théol. cath." XI (1932), 2043-2054. A. Colunga, O. P., *La vida eterna en San Juan, según los comentarios de San Alberto Magno y Santo Tomás,* en "Ciencia Tomista" 65 (1943), 121-143. J. P. O'Connell, *The Eschatology of Saint Jerome.* Mundelein, 1948. M. G. Cordero, O. P., *La vida de los antiguos hebreos,* en "Salmanticensis" 1 (1954), 343-364. O. Cullmann, *Quand viendra le Royaume de Dieu? Le témoignage des écrivains chrétiens du IIe siècle jusqu'à 150,* en "Rev. Hist. Philos. Relig." 18 (1938), 174-186. Idem, *Le retour du Christ espérance de l'Eglise selon le Nouveau Testament,* París, 1947. Idem, *La pensée eschatologique,* en "R. Hist. Philos. Rel" (1938), 347-355. Idem, *Christus und die Zeit,* 1948. F. Cumont, *Lux perpetua,* París, 1949. I. Daniélou, *Christologie et eschatologie,* en *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart,* editado por A. Grillmeier, S. J. y H. Bach, S. J. (Würzburg, 1954) III, 269-284. U. Dheilly, A. Rose, H. Cornélis, O. P., *Viens Seigneur,* Brüssel-Brügge, 1955. M. Delcor, *L'immortalité de l'âme dans livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân,* en "Nouv. Rev. Théol." 77 (1955), 614-630. F. Diekamp, *Katholische Dogmatik,* 11-12. Editado por K. Jüssen, vol. III, *Die Lehre von den Sakramenten... von den Letzten Dingen,* Münster, 1954. K. Dijk, *Over de laatste Dingen,* III. *De Toekomst van Christus,* Kampen, 1953. *Festschrift für Ch. A. Dodd, The Background of the New Testament and its eschatology. In honour of Ch. A. Dodd,* Cambridge, 1956. F. J. Dölger, *Symbolik der römischen Grabdenkmäler,* en "Antike und Christentum" 6 (1950), 322-325. H. Eger, *Die Eschatologie Augustins,* Greifswald, 1933. A. Feuillet, *La synthèse eschatologique de S. Matthieu,* en "Revue Bibl." 56 (1949), 340-364; 57 (1950), 62-91; 180-211. Idem, *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Evangiles,* en "Nouvelle Revue Théol" 71 (1949), 701-722. Georges Florowsky, *Eschatology in the patristic age: an introduction,* en "Studia patristica" II=TU LXIV (1957), 235-250. I. B. Frey, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus Christ,* en "Bibl." 13

(1932), 129-168. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M., Cap., *Doctrina del Nuevo Testamento y del judaísmo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte,* en "Est. Franc." 85 (1957), 5-42. A. Galietti-F. Spadafora, *Escatologia,* en "Encicl. Càttolica" V (1950), 541-548. L. Gardet, *Les fins dernières selon la théologie musulmane,* en "Rev. Thom" 56 (1956), 427-479. S. Garofalo, *Sulla "escatólogia intermedia" in S. Paolo,* en "Gregorianum" 39 (1958), 235-352. A. C. Gigon, O. P., *De novissimis,* Freiburg/Schweiz, 1947. Romano Guardini, *Die letzten Dinge,* Würzburg, 1949 [2]. F. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus,* Münster, 1932. H. A. Guy, *The New Testament doctrine of the Last Things,* Oxford, 1948. H. E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge* (2.ª edic., ampliada, *Tod und Vollendung*), Regensburg, 1955. P. Humbert, D. Dubarle, A. Gelin, H. J. Marrou, M. D. Chenu, M. Carrouges, *La fin du monde est-elle pour demain?,* en "Lumière et Vie" 11 (1953). F. M. Henquinet, O. F. M., *Les question inédites d'Alexandre de Halès sur les fins dernières,* en "Rech. Théol. Anc. Méd." 10 (1938), 35-78, 153-172, 268-278. A. M. Henry, O. P., *Le retour du Christ,* en "Initiation théologique" IV (París, 1954), 820-886. N. Hill, *Die Eschatologie Gregors des Grossen,* Freiburg, 1941. G. Hoffmann, *Das Problem der Letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie,* 1929. F. Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart,* Gütersloh, 1938. A. Janssens, *La signification sotériologique de la parousie et du jugement dernier,* en "Divus Thomas" (Piac.) 36 (1933), 25-38. Ch. Journet, *Saint Augustin et l'exégèse traditionelle du "corpus spirituale",* en "Augustinus Magister" (Congrès Intern. Aug., 1954); Communications 2, 879-890. W. Kamlah, *Apokalypse und Grechichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore,* Berlín, 1935. O. Karrer, *Der Unsterblichkeitsglaube,* 1936. Idem, *Im ewigen Licht,* 1934. C. M. Kaufmann, *Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums,* 1900. W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien. Ihre Geschichte und ihr Sinn,* 1936 (prot.). Idem, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu,* Zürich, 1945. B. Lavaud, O. P., *Le jugement dernier,* en "Vie Spir." 57 (1938), 113-139. A. Lemonnyer, *Fin du monde,* en "Dict. Apol. Foi Cath." I (1911), 1911-1928. H. Lennerz, *De novissimis,* Rom, 1950 [5]. E. Mangenot, *Fin du monde,* en "Dict. Théol. Cath." V. 2 (1913), 2504-2552. W. Manson, G. W. H. Lampe, T. F. Tobrance, W. A. Whitehouse, *Eschatology,* en "Scottish Journ. of Theol. Occasional Paters" 2, Edinburg-London, 1953. A. Royo Marín, O. P., *Teología de la salvación,* Madrid, 1956, tres partes: *Salvación del alma. Filosofía del más allá* y *Teología del más allá.* E. Mattiesen, *Das persönliche Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise,* 1939. A. Meunier, *L'eschatologie de l'Ancien Testament,* en "Rev. Eccl. Liège" 41 (1954), 115-120, 180-186. Idem, *L'eschatologie des Évangiles,* en "Rev. Ecclés. Liège" (1954), 368-373. W. Michaelis, *Versöhnung des Alls,* Bern, 1950.

A. Michel, *Les fins dernières,* París, 1929. Idem, *Les mystères de l'au-delà,* París, 1953. Fr. Muckermann, *Von der Wiederkehr des Welterlösers. Rel. Überlegungen über die Letzten Dinge des Menschen,* Regensburg, 1937. J. E. Niederhuber, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius,* Paderborn, 1907. A. Oepke, *Parousia,* en "Kittels Wörterb. NT" V (1954), 856-869. J. H. Oswald, *Eschatologie,* 5.ª edic., 1893. Palmieri, *De novissimis,* Rom, 1908. Jaroslav Pelikan, *The eschatology of Tertullian,* en "Church History" XXI (1953), 108-122. R. C. Petry, *Christian Eschatology and Social Thought. A Historical Essay on the Social Implications of Some Selected Aspects in Christian Eschatology to A. D. 1500,* Nashville, 1956. G. Pidoux, *Le Dieu qui vient espérance d'Israël,* París, 1947. R. Petry, *Medieval Eschatology and St. Francis of Assisi,* en "Church History" 9 (1940), 54-69. A. Piolanti, *De novissimis,* Torino, 1950 [3]. Idem, *L'al di là,* Torino, 1957. J. Pieper, *Über das Ende der Zeit,* München, 1950. A. M. Pirotta, O. P., *Escatologiae seu eudaemonologiae creaturae intellectualis lineamenta iuxta Cajetani doctrinam; Il cardinale Tomaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte,* en "Rivista di Filosofia nea-scolastica, Suppl. speciale", vol. 27 (1935), 47-74. K. Prümm, S. J., *Christentum als Neuheitserlebnis,* Freiburg, 1939. Idem, *Zur Frage "altchristliche und kaiserzeitlich-heidnische Eschatologie",* en "Gregorianum", 34 (1953), 640-652. A. Quacquarelli, *Antropologia ed escatologia secondo Tertulliano,* en "Rassegna Scienze filosofiche", 2 (1949), número 2, 14-47. Heinrich Quistorpe, *Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins,* Gütersloh, 1941. L. Räber, O. S. B., *Die Bestimmung des Menschen. Der philosophisches Beweis seiner Unsterblichkeit im System von Thomas von Aquin und Othmar Spann. Ein Vergleich,* en "Divus Thomas (Frib.)" 22 (1944), 51-74. K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis,* en "Geist u. Leben" 26 (1953), 279-288. J. G. Remmers, *Eschatologische problemen in de Oosterse orthodoxie,* en "ChrOosten en her" IX 1/2 (1956), 64-83. A. Riedmann, *Die Wahrheit des Christentums,* IV. *Die Wahrheit über die vier letzten Dinge,* Freiburg, 1956. H. Rondet, *Le problème de la vie future,* en "Problèmes pour le reflexion chrétienne", París, 1945. E. C. Rust, *Time and eternity in Bibilical Thought,* en "Theology Today", Princeton 10 (1953), 327-356. H. Rusche, *Die Eschatologie in der Verkündigung des schwäbischen und niederländischen Biblizismus des 18. Jhs.* (Diss. Heidelberg). S. Scaglia, *I "novissimi" nei monumenti primitivi della Chiesa,* Rom, 1910. Fr. Schierse, *Verheissung und Heilvollendung,* München, 1955. O. Schilling, *Der Jenseitsgedanke im Altem Testament,* Mainz, 1951. Michael Schmaus, *Von den Letzten Dingen,* Münster, 1948 (abundante bibliografía). Idem, *Das Eschatologische im Christentum,* en "Aus der Theologie der Zeit" 1 (1948), 56-84. Idem, *Il problema escatologico del cristianesimo,* en "Problemi e orientamenti di teologia dommatica" (Milano, 1957), 925-974. J. Schmidt, *Der Ewigkeitsbegriff im Altem Tes-*

tament, 1940. W. Schneider, *Das andere Leben,* 16, edic. 1923. St. Schiwietz, *Die Eschatologie des hl. Johannes Chrysostomus,* en "Katholik" 1913/4. A. Schütz, *Der Mensch und die Ewigkeit,* München, 1938. B. Seeberg, *Die Grechichtstheologie des Justin des Märtyrers,* 1938. "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 58 (1939), 1-81. F. Segarra, S. J., *Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor,* en "Estudios Eclesiásticos" 10 (1931), 475-499; 11 (1932), 83-94; 12 (1933), 345-367; 13 (1934), 225-261; 399-417; 14 (1935), 464-504; también en "Gregorianum" 18 (1937), 534-578; 19 (1938), 58-87; 349-375; 543-572. Idem, *Praecipuae D. M. Jesu Christi sententiae eschatologicae commentariis quibusdam expositae,* Madrid, 1942. N. Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme, à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions,* París, 1901. W. Staerk, *Der eschatologische Mythos in der altchristlichen Theologie,* en "Zeitschrift für neutestamentl. Wiss." 35 (1936), 83-95. J. Staudinger, S. J., *Das Jenseits. Schicksalsfrage der Menschenseele,* 1950. Idem, *L'homme moderne devant le problème de l'au-delà,* Mulhouse, 1950. I. Stiglmayer, *Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius,* en "Zeitschrift f. kath. Theol." 23 (1899), 1-21. P. Luis Suárez, C. M. F., *Escatología personal en los antiguos persas,* en "XV Semana Bíblica Española", Madrid, 1955. J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit,* Breslau, 1940. Théot. de S. Just, *La conversion finale des Juifs. Le retour des nations au Christ-Roi,* en "Et. franc." 33 (1937), 395-419. T. F. Torrance, *Les Réformateurs et le fin des temps,* en "Cahiers Théologiques", 35, Neuchâtel, 1955. Y. Trémel, *L'homme entre la mort et la résurrection d'après le Nouveau Testament,* en *L'immortalité de l'âme,* "Lumière et Vie" 24 (1955), 729-754. A. Vega Valiña, *La doctrina escatológica de San Julián de Toledo,* 1940. A. Vasiliev, *Medieval Ideas of the End of the World: West and East,* en "Byzantion" 16 (1942-43), 462-502. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter,* Tübingen, 1934. B. de Vregille, S. J., *L'attente des saints d'après Saint Bernard,* en "Nouv. Revue Théol." 70 (1948), 225-244. Theodor Vriezen, *Christiaan. Prophecy and eschatology,* en "Congress Volume Copenhagen" (Memorial A. Bentzen)=Vet. Test. Suppl. I (1953), 199-229. J. H. Waszink, *Tertullians eschatologische Deutung der Siebenzahl,* en "Pisciculi", edit. por Th. Klauser y A. Rükker [*Ehrengabe Fr. J. Dölger z. 60. Geburtstag*], 1939, 276-278. G. Weyne, C. SS. R., *Inleiding tot de christelijke Eschatologie,* en "Ned. Kath. Stemmen" 51 (1955), 354-362. A. Winklhofer, *Ziel und Vollendung. Die letzten Dinge,* Ettal, 1951. J. Witte, *Das Jenseits im Glauben der Völker,* 1929. J. Zahn, *Das Jenseits,* 2.ª edic., Paderborn, 1920. K. G. Steck, *Eschatologie und Ekklesiologie in der römisch-katholischen Theologie von heute,* en "Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts" 9 (1958), 81-90. P. W. Scheele, *Herman Schell. Verherrlichung und Gemeinschaft. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk,* Paderborn, 1957, 391-428.

A. Michel, *Les mystères de l'au-delà. Édition refondue des "Fins dernières"* (Coll. Présence du catholicisme, 9), París, 1953.

§§ 293-300: G. Amari, *Il concetto di storia in S. Agostino*, Alba, 1951. B. Aubert, *Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire*, en "Collect. Mechlin." 18 (1948), 129-149. O. Bauhofer, *Das Geheimnis der Zeiten*, 1935. H. Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1950. E. Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, 1934. N. Berdjajew, *Der Sinn der Geschichte*, 1925. J. Bernhart, *Sinn der Geschichte*, 1931. O. Braun, *Geschichtsphilosophie*, 1913. E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich, 1953 (prot.). O. Cullman, *Christus und die Zeit*. Zürich, 1948 [2]. A. Delp, *Der Mensch und die Geschichte*, Kolmar, 1943. Ph. Dessauer, *Der Anfang und das Ende*, 1939. Idem, *Wege und Abwege der Geschichtstheologie in der Gegenwart*, en "Die Schildgenossen" 15 (1936), 234-276. C. Fabro, *La storiografia nel pensiero cristiano*, en "Grande Antologia filosofia" 5 (1954), 311-366. M. Flick-I. Alszeghy, *Teologia della storia*, en "Gregorianum" 35 (1954), 256-298. Th. Haecker, *Der Christ un die Geschichte*, 1935. G. Fessard, *Théologie et histoire*, en "Dieu vivant" (1947), 37-65. P. Hoffmann, *Sinn und Geschichte*, 1937. J. Chr. Huck, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, 1938. I. Daniélou, *Vom Gehemnis der Geschichte*, trad. de Peter Henrich, S. J., Stuttgart, 1955. Idem, *Sacramentum futuri*, París, 1950. E. Lewalter, *Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins*, en "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 53 (1934), 1-52. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Zürich-Wien, 1953. M. Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, 1937. H. I. Marrou, *Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, París, 1950. J. A. Möhler, *Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte*, en J. R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus* (1940), 389-396. Martin Noth, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik*, Köln y Opladen, 1954. J. Obersteiner, *Biblische Sinndeutung der Geschichte*, Graz, 1945. E. Reisch, *Martin Deutingers dialektische Geschichtstheologie* 1939. E. Rothacker, *Geschichtsphisolophie*, 1934. L. Sartori, *Teologia della storia*, Padua, 1956. F. Sawicki, *Geschichtsphisolophie*, 1923 [3]. A. Schütz, *Gott in der Geschichte. Eine Geschichtsmetaphysik und -theologie*, 1936. E. Spiess, *Die Grundfragen der Geschichtsphilosophie*, 1937. Josef Staudinger, S. J., *Die letzte Zeit. Vom Sinn des Weltgeschehens nach seiner gottlichen Zielsetzung*, Innsbruck, Wien. München, 1955. G. Thiels, *La théologie de l'histoire*, en "Ephem. theol. Lovan" 26 (1950), 87-95.

§ 297: A. d'Alès, *Résurrection*, en "Dict. Apol. Foi Cath." IV (1928), 982-1004. J. Alfaro, S. J., *Cristo glorioso, revelador del Padre*.

en "Gregorianum" 2 (1958), 222-270. E. B. Allo, *St. Jean. L'apocalypse*, 1933 [3]. Idem, *L'évolution de l'Evangile de Paul*, en "Vivre et penser" (1941), 170-183. X. Le Bachelet, *Benoît XII*, en "Dict. Théol. Cath." II (1932), 657-696. J. Bautz, *Die Lehre vom Auferstehungsglauben*, 1877. Idem, *Weltgericht und Weltende*, Mainz, 1886. B. Bendfeld, *Grundlegung und Beweisführung der Unsterblichkeitslehre in der beginnenden Hochscholastik*, Emsdetten, 1940. K. Barth, *Die Auferstehung der Toten. Über 1 Cor 15, 3*, München, 1953. H. M. Biedermann, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus*, Würzburg, 1940. L. Billot, *La parousie*, 1920. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, 1906 (prot.). D. Buzy, *Antéchrist*, en "Dict. de la Bible", Suppl. I (1926), 297-305. *L'adversaire de l'Obstade (II thess II 8-12)*, en "Rech. de science religieuse", 24 (1934), 402-431.—*Epître aux Thessaloniciens*, París, 1938. T. Campanella, *La prima e la seconda risurrezione. Theologicorum Libri XXVII-XXVIII. Testo critico e traduzione a cura di R. Amerio*, Rom, 1955. V. Cavalla, *Il tempo della parousia nel pensiero di Paolo*, en "La scuola Cattolica" 65 (1937), 463-480. H. Chadwick, *Origine, Celsus and the resurrection of the Body*, en "Harvard Theol. Rev." 41 (1948), 83-102. C. Chauvin, *Histoire de l'Antéchrist d'après la Bible et les Saints Pères*, París, 1903. A. Chollet, *Corps glorieux*, en "Dict. Théol. Cath." III (1907), 1879-1906. L. Ciappi, O. P., *La risurrezione dei morti secondo la dottrina cattolica*, en "Gregorianum" 2 (1958), 203-221. O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du NT*, Neuchâtel, 1956. Idem, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. Das Zeugnis des Neuen Testaments*, en "Theol. Zschr." 12 (Festgabe K. Barth) (1956), 103-125. Idem, *Immortalité de l'âme et résurrection des morts*, en "Verbum Caro" 10 (1956), 58-78. Traducción del artículo anterior. J. Daniélou, *La Résurrection des corps chez Grégoire de Nysse*, en "Vigiliae Christ." 7 (1953), 154-171. K. Deissner, *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus*, London, 1912. Ed. Dhanis, S. J., *L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau*, en "Gregorianum" 2 (1958), 367-410. F. X. Durwell, C. SS. R., *La résurrection des morts*, en "Evangéliser" 11 (1955), 91-110. Idem, *La résurrection de Jésus. Mystère de salut*, París, 1955 [2]. C.-M. Edsman, *The Body and Eternal Life. A comperative and exegetical study*, Stockholm, 1946. D. Feuling, *Literaturbericht*, en "Theol. Revue" 30 (1931), 444-449. A. Feuillet, *La demeure céleste et la destinée des chrétiens*, en "Rech. de science relig." (1956), 161-192. A. Feuillet, *La venue du règne de Dieu et Fils de l'homme d'après Lc. 17, 20-18, 8*, en "Rech. de sc. relig." 35 (1948), 544-565. J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus*, Stuttgart, 1951. Stanislas Giet, *L'Apocalypse et l'histoire. Étude sur l'Apocalypse johannique*, Pr. univ. de France, 1957. R. M. Grant, *The Resurrection of the Body*, en

"Journal of Religion" 28 (1948), 120-130, 188-208. A. Grillmeier, S. J., *Der Gottessoh im Totenreich,* en "Zeitschrift für kath. Theologie" 71 (1949), 1-53, 184-203. H. J. Holtzmann, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes,* en *Hand-Commentar zum Neuen Testament,* edit. por W. Baeur, 1908 (prot.). E. Hugueney, *Résurrection et identité corporelle selon les philosophies de l'individuation,* en "Revue des sciences phil. et théol" 23 (1934), 94-106. A. Hulsbosch, O. E. S. A., *Onsterfelijkheid en Opstanding,* en "Werkgenootschap Kath. Theol. Ned.", Jaarboek, 1955, Hilversum, 129-144. O. Karrer, *Die Geheime Offenbarung,* Einsiedeln, 1938. Idem, *Über unsterbliche Seele und Auferstehung,* en "Anima" 11 (1956), 332-336. N. Kübel, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten nach Albertus Magnus,* en "Studia Albertina" (Festschrif B. Geyer), 1952, 279-318. W. Kühnet, *Theologie der Auferstehung,* München, 1951 [4] (prot.). E. Lanné, O. S. B., *Le jugement dernier dans l'art,* en "Istina" 2 (1956), 153-181. Ch. Larcher, L. Cerfaux, H. I. Marrou, D. Dubarle, *La résurrection de la chair,* en "Lumière et Vie" (1952). B. Lavaud, O. P., *La résurrection de la chair,* en "Vie Spir.", 53 (1937), 113-135. E. Lohmeyer, *Antichrist,* en "Reallexikon für Antike und Christentum" I (1950), 450-497. H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft,* trad. por H. Urs v. Balthasar, Einsiedeln-Köln, 1943. Idem, *Corpus mysticum,* París, 1944. S. Lyonnet, S. J., *La valeur sotériologique de la résurrection,* en "Gregorianum" 2 (1958), 295-318. F. W. Maier, *Israel in der Heilgsgeschichte nach Röm 9-11,* Münster, 1929. V. Marcozzi, S. J., *Osservazioni medico-psicologiche sulla risurrezione di N. S.,* en "Gregorianum" 2 (1958), 441-462. R. Martin-Achard, *De la mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament,* Neuchâtel, 1956. A. Mayer-Pfannholz, art. *Weltgerichtsspiel,* en "Lexikon für Theologie und Kirche" X, 817 f. L. M. Mendizábal, S. J., *La vida espiritual como participación progresiva de la resurrección de Cristo,* en "Gregorianum" 39 (1958), 491-524. W. Michaelis, *Der Herr verzieht nicht die Verheissung. Die Aussagen Jesu über die Nähe des Jüngsten Tages,* Bern, 1942. A. Michel, *Résurrection des morts,* en "Dict. Théol. Cath." XIII, 2 (1931), 2501-2571. H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen aud Nichtchristen nach dem Apostel Paulus,* Münster. 1933. J. M. Nielen, *Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches. Väterzeugnisse aus den ersten christlichen Jahrhunderten,* Freiburg, 1941. A. T. Nikolainen, *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und in ihrer Umwelt* I, Helsinki, 1944. F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube,* Würzburg, 1926. I. B. Orchard, *Thessalonians and the Synoptic Gospel,* en "Biblica" 19 (1938), 19-42. A. Omodeo, *Anticristo,* en "Enciclopedia Italiana" III (1929), 472-475. J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug,* Münster, 1953 [2]. A. Oepke, *Anistemi,* en "Kittels Wörterb. NT" I (1944), 468-472. Idem, *Auferstehung,* en "Reallexikon f. Antike und Christentum" I (1950), 930-938. A. Peroni, *Resurrezione. Sintesi. A cura del Centro Studi Critici,* 1953.

C. V. Pilcher, *The Hereafter in Jewish and Christian Thought with special Reference to the Doctrine of Resurrection*, London, 1940. A. Piolanti, *Risurrezione dei Morti*, en "Encicl. Cattolica" X (1953), 979-984. J. du Plessis, *Le sens de l'histoire*. II: *Les derniers temps d'après l'histoire et la prophétie*. 1. *Prophéties évangéliques. S. Pierre. S. Paul*, 1937. K. Prümm, S. J., *I cosiddetti "dei morti e resorti" nell'Ellenismo*, en "Gregorianum" 2 (1958), 411-439. I. Rademacher, *Der Weltuntergang*, München, 1909. A. Raes, S. J., *La risurrezione di G. C. nella liturgia bizantina*, en "Gregorianum" 2 (1958), 481-493. J. Ratzinger, G. J. Botterweck, J. Schmid, *Auferstehung des Fleisches*, en "Lexikon f. Theol. u. Kirche" I (1957), 1042-1052. J. Ratzinger, *Auferstehungsleib*, en "Lex. f. Th. u. K." I (1957), 1052-1053. K. Rahner, S. J., *Auferstehung des Fleiches*, en "Stimmen der Zeit" 79 (1953-1954), 81-91. Idem, *Auferstehung des Fleisches*, en "Rahner", *Schriften zur Theologie*, II (1955), 211-225. J. Rivière, *Jugement*, en "Dict. Théol. Cath." VIII, 2 (1925), 1721-1828. Riesenfeld, *La descente dans la mort*, en "Melanges Goguel" (1950). B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux-París, 1932. W. A. van Roo, S. J., *The resurrection of Christ: instrumental cause of grace*, en "Gregorianum" 2 (1958), 271-284. A. Romeo, *Anticristo*, en "Encicl. Cattolica" I (1949), 1433-1441. O. Rousseau, *La descente aux enfers, fondement ontologique du baptême chrétien*, en "Málanges Lebreton" II (París, 1952), 273-297. A. Sampson, *The Resurrection of the body*, en "Theology" 37 (1938), 160-167. L. Scheffczyk, *Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion*, en "Scholastik" 32 (1957), 526-541. F. Schmid, *Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube, in der Bibel*, Brixen, 1902. E. Schultz, *La résurrection des corps devant la raison*, en "Nouvelle Revue Théol." 54 (1957), 273-284; 339-360. H. Schmidt, S. J., *"Paschalibus initiati mysteriis"*, en "Gregorianum" 2 (1958), 463-480. G. Scheurer, *Das Auferstehungsdogma in der vornizänischen Zeit*, Wüurzburg, 1896. F. Segarra, *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid, 1929. G. Sevenster, *De "opstanding des vleses" en het Nieuwe Testament bij Tertullianus*, en "Ned. Theol. Tschr." 9 (1955), 364-372. J. Sickenberger, *Erklärung der Johannesapokalypse*, 1940. P. L. Sieffert, *Antichrist*, en "Realenz. f. prot. Theologie u. Kirche" I (1896), 577-584. L. Simeone, *Resurrectionis justorum doctrina in epistolis s. Pauli*, Rom, 1938. E. Spadafora, *Gesu e la fine di Gerusalemme*, Rovigo, 1950. E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, London, 1946. F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, Freiburg, 1909. K. B. Trémel, *Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung nach den Neuen Testament*, en "Anima" 11 (1956), 313-331. A. Vitti, *L'interpretazione apocalittica escatologica del N. T.*, en "La scuola Cattolica" 59 (1931), 434-451. A. Vaccari, *Il discorso escatologico nei Vangei*, en "La scuola Cattolica" 68 (1940), 5-22. E. Verga, *L'immortalità dell' anima nel*

pensiero del Card. Gaetano.—Il cardinale Tomaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte, en "Rivista di Filosofia neoscolastica", Suppl. speciale al vol. 27 (1955), 21-46. G. Vittonatto, O. P., *La Risurrezione dei morti* (Mt. 27, 52-53), en "Sapienza" 9 (1956), 131-150. J. Vosté, *Commentarius in epistulas ad. Thessalonicenses*, Rom, 1907. B. de Vregille, S. J., *L'attente des saints d'après saint Bernard*, en "Nouv. Rev. Th." 70 (1948), 225-244. E. Walter, *Das Kommen des Herrn*, Freiburg, I, 1948 [3]; II, 1947. J. Weiss-W. Heitmüller, *Die Offenbarung des Johannes*, en *Die Schriften des Neuen Testaments, neu übers, und für die Gegenwart erklärt*, 1920. L. de Witte, *Le Christ a-t-il prédit la fin du monde?*, en "Collectanea Mechlinensia" 23 (1939), 519-539. Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes: Kommentar zum Neuen Testament*, 1924 y 1926 (prot.). H. Zeller, "*Corpora Sanctorum*". *Eine Studie zu Mt. 27, 52-53*, en "Zeitschr. f. kath. Theol" 71 (1949), 385-465. I. C. Schuster, *La condizione dei defunti nell'attesa della parusia*, en "Scuola Catt." 81 (1953), 51-58.

§ 300 (véase también la bibliografía del § 297): Z. Alszeghy, S. J., *Nova creatura. La nozione della granzia nei commentari medievali di S. Paolo* (Analecta Gregoriana 81), Rom, 1956. H. André, *Die Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung*, Leipzig, 1920. H. Biedermann, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus*, Würzburg, 1940. L. de Broglie, *Licht und Materie*, 1939. Theodorico da Castel S. Pietro, *Il sacerdozio celeste di Christo lettera agli ebrei*, en "Gregorianum" 2 (1958), 319-334. P. Dornstetter, *Das endzeitliche Gottesreich nach der Prophetie*, 1896. A. Frank-Duquesne, *Cosmos et gloire. Dans quelle mesure l'univers physique a-t-il part à la rédemption et a la gloire finale*, París, 1947. E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. "Publications Universitaires-Vrin", Louvain-París, 1952. R. Graber, *Vollendung der Welt in der Endzeit*, 1946. J. B. Kraus, *Die apokatastasis der unfreien Natur auf katholischem Standprunkt*, 1850. H. Kuhaupt, *Der neue Himel und die neue Erde*. Münster, 1947. P. Lorson, S. J., *El misterio futuro de las almas y del mundo* (Col. Tolle et lege), Madrid, 1955. Fr. Meister, *Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen*, Freiburg, 1938. F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, Würzburg, 1926. Joh. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, Freiburg, 1941 [2]. V. Poucel, S. J., *Mystique de la terre*, vol. II, París, 1937/9, trad. alemana de la 1.ª parte, 1955. A. Rademacher, *Der Weltuntergang*, 1909. K. Rahner, S. J., *Grundzüge khatol, Genschichtstheologie*, en "Stimmen der Zeit" 140 (1946), 409/27. Fr. Schmid, *Der Unsterblichkeits-und Auferstehungsglaube in der Bibel*, 1902. M. Seisenberger, *Die Lehre von der Auferstehung der Fleisches*, 1897. G. Siewerth, *Der Mensch und sein Leib, Einsiedeln*, 1953. L. Simeone, *Resurrectionis justorum doctrina in epistolis Sancti Pauli*, 1938. F. Spirago, *Genaues über den Antichrist nach der Lehre der Heiligen Schrift, Überlieferung und Privatoffenba-*

rung, 3.ª edic., 1931. F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen,* 1909. C. Truhlar, S. J., *Transformatio mundi et fuga mundi,* en "Gregorianum" 38 (1957), 406-445. J. H. Wright, S. J., *The consummation of the niverse in Christ,* en "Gregorianum" 39 (1958), 285-294.

§ 301: A. Alcañiz, *Ecclesia patristica et millenarismus,* Granada, 1933. G. Arnaud d'Agnel, *La mort et les morts d'après s. Augustin,* París, 1916. H. J. Bader, *Der Tod,* en "Theologische Studien und Kritiken" (1937), 142-166. E. Benz, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie,* 1929. R. Berlinger, *Das Nichts und der Tod,* Frankfurt o. J. L. Bukowski, *La réincarnation selon les Pères de l'église,* en "Gregorianum" 9 (1928), 65-91. Idem, *L'opinion de s. Augustin sur la réincarnation des âmes,* en "Gregor." 12 (1931), 57-85. Ch.-D. Boulogne, *Par dela la Mort,* París, 1946. C. Clemen, *Das Leben und der Tod. im Glauben der Menschheit,* 1920. Y. Congar, J. Daniélou, H. M. Feret, etc., *Le Mystère de la mort et sa célébration,* París, 1951. A. Delp-P. Bolkovac, *Über den Tod,* en "Stimmen der Zeit" 37 (1940), 143-148. L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im Alten Testament,* 1926. H.-M. Féret, J. Daniélou, H. R. Philippeau, Jean Hild, L. Beauduin, J. Congar, *Das Mysterium des Todes* (París, 1951), edit. por A.-M. Roguet, trad. alemana de A. Kraus, Frankfurt, 1955. J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alter Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der estren drei Jahrhunderte,* München, 1954. T. Halusa, *Das tausendjährige Reich Christi,* Granada, 1933. D. Haugg, *Die zwei Zeugen (Apk. 11, 1-13),* Münster, 1936. C. Hartmann, *Der Tod in seiner Beziehung zum menschlichen Dasein bei Augustinus,* 1932; también en "Catholica" 1 (1932), 159-190. H. E. Hengstenberg, *Einsamkeit un Tod,* 1937. Ch. V. Héris, O. P., *Théologie des suffrages pour les morts,* en "Maison-Dieu" 44 (1955), 58-67. J. Hild, O. S. B., *Der Tod als christliches Mysterium,* en "Anima" 11 (1956), 304-313. F. Husemann, *Vom Bild und Sinn des Todes,* Dresden 1938. K. Kirchhoff, *In Paradisum. Totenhymnen der byzantinischen Kirche,* 1940. B. Kloppenburg., O. F. M., *De relatione inter peccatum et mortem,* Rom 1951. P. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes,* 1937. K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers,* 1938. J. Lehner, *Der Willenszustand des Sünders nach dem Tode,* 1906. E. Lewalter, *Thomas v. Aquino und die Bulle "Benedictus Deus", von 1336,* en "Zeitschrift f. Kirchinsgeschichte" 54 (1935), 399-461. W. Lutoslawski, *Preesistenza e reincarnazione,* 1931. A. Mager, *Theosophie und Christentum,* 1922. K. J. Merk, *Die Totenmesse mit dem Libera,* 1924. D. Mollat, *Jugement,* en "Dict. de le Bible", Suppl. IV (1949), 1321-1394. Th. Morus, *Von der Kunst des gottseligen Sterbens,* 1936. Ph. Oppenheim, *1 Kor 15, 51. Eine kritische Untersuchung zu Text und Auffassung bei den Vätern,* en "Theol. Quartalschr." 112 (1931), 92-135. K. Rhaner, S. J., *Zur Theologie*

des Todes, en A. Jorres, *Synopsis. Über den Tod,* Hamburg, 1949, 61-110. Idem, *Zur Theologie des Todes,* en "Zschr. Kath. Theol." 79 (1957), 1-44. Idem, *Zur Theologie des Todes,* en "Quaestiones disputatae", Freiburg, 1958. F. M. Rintelen, *Leben un Tod,* Würzburg, sin fecha. J. Rivière, *Jugement,* en "Dict. de théol. cath." VIII (1947), 1721-1828. H. M. Schillebeeckx, *De dood van een christen,* en "Kultuurleven" 22 (1955), 508-519. W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee* (VI vol.), 1926-1935. A. Schulz, *Der Sinn des Todes im Alten Testament,* Braunsberg, 1919. O. Semmelroth, S. J., *Der Glaube an den Tod,* en "Geist und Leben" 30 (1957), 325-337. Idem, *Vom christlichen Sterben. Die Wirklichkeit des Todes,* en "Stimmen der Zeit" 155 (1954-55), 88-95. A. Stuiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand un die frühchristliche Grabeskunst,* Bonn, 1957. G. Tarozzi, *La realtá e le morte individuale e cosmica,* en "Sophia" 2, 139-148. M. De Tollenaere, S. J., *Het existentialisme en de dood,* en "Bijdragen" 18 (1957), 233-242 (holandés y francés). H. Volk, *Das christliche Verständnis des Todes,* Münster, 1957. J. Wach, *Das Problem des Todes in der Philosophie,* 1934. K. Watermann, *Die Antike und der Unsterblichkeitsglaube,* 1928. A. Wikenhauser, *Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse,* en "Röm. Quartalschr." 40 (1932), 13-25; cfr. 45 (1937), 1-24; "Theol. Quartalschr." 127 (1947), 399-417. G. Zietlow, *Der Tod,* 1913. L. Alfonsi, *Θάνατον ἀσπάζεσται,* en "Convivium raccolta nuova" (1951), 287-290. B. Kloppenburg, O. F. M., *O nexo entre pecado e morte. Una contribuiçâo para a definibilidade da Mâe de Deus,* en "Revista ecles. brasil." 8 (1948), 259-289. H. Schlier, *Vom Antichrist. Zum 13. Kapitel der Offenbarung Johannis,* en "Die Zeit der Kirche" (Freiburg, 1956), 16-29.

§ 302: K. Adam, *Zum Problem der Apokatastasis,* en "Theol. Quartalschr." 131 (1951), 129-138. G. Bardy, M. Carrouges, B. Derival, C. Spicq, Ch.-V. Heris, J. Quitton, *L'Enfer,* París, 1950. J. Bautz, *Die Hölle,* 2.ª edic., Mainz, 1905. H. Bremond, *La conception catholique de l'enfer,* 9.ª edic., 1907. S. Fruscione, S. J., *L'inferno non distrugge l'amore,* en "Civ. Catt." 105 (1954), 38-50. Idem, *Ortodossia e Bizzarrie sull- Inferno,* en "Civitá Cattolica" 105 (1954), 151-166. Thomas Villanova Gester a Zeil, O. M. Cap., *Infernus. Tractatus dogmaticus iuxta sensum s. Bonaventurae exaratus,* 1936. F. X. Kielf, *Die Ewigkeit der Hölle,* Paderborn, 1905. A. Landgraf, *Die Bestrafung lässlicher Sünden in der Hölle nach dem Urteil der Frühscholastik,* en "Gregorianum" 22 (1942), 380-407. Idem, *Die Linderung der Höllenstrafen nach der Frühscholastik,* en "Zeitschrift für katholische Theologie" 60 (1936), 299-370. A. Lehaut, *L'éternité de l'enfer dans s. Augustin,* París, 1912. S. Merkle, *Augustin über die Unterbrechung der Höllenstrafen,* en M. Grabmann-J. Mausbach, *Aurelius Augustinus* (1930), 197-202. G. Panneton, *Le ciel ou l'enfer:* II: *L'enfer,* París,

1956. M. Pontifex, *The Doctrine of Hell,* en "Downside Rev." 71 (1953), 135-152. J. Sachs, *Die ewige Dauer der Höllenstrafen,* Paderborn, 1900. B. Schuler, O. F. M., *Die Hölle — ist sie wirklich ein seelsogliches Problem?,* en "Theol. u. Glaube" 45 (1955), 348-357. J. Sickenberger, *Daus Tausendjährige Reich in der Apokalypse,* en "Festscrift S. Merkle" (Düsseldorf, 1922), 300-315. J. Stufler, *Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod,* Innsbruck, 1903. Idem, *Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit, Innsbruck,* 1905.

§§ 304-305: B. Bartmann, *Das Fegfeuer,* Paderborn, 1929 [2]. J. Bautz, *Das Fegfeuer,* 1883. G. J. Dyer, *Limbo a theological evaluation,* en "Theol. Studies" XIX (1958), 32-49. Idem, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy* (Fac. Theol. S. Mariae ad Lacum. Dissertationes ad Lauream, 25), Mundelein, 1955. S. Fruscione, S. J., *Gli oumini parlano dell'inferno,* en "Civ. Catt." 103, vol. IV (1952), 3-15. J. J. Gavignam, *S. Augustini Doctrina de purgatorio, praesertim in opere "De Civitate Dei",* en "Ciud. Dios" 167, B (1956), 283-297. J. Gnilka, *Ist 1 Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung,* Düsseldorf, 1955. G. S. Hofmann, *Concilium Florentinum,* I. *Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer,* 1929. II. *Zweites Gutachten,* Rom, 1929/30. Idem, *Die Konzilsarbeiten in Ferrara.* III. *Die Sitzung nach Ankunft der Griechen,* en "Orientalia christiana periodica" 3 (1937), 110-140, 403-455. P. Jay, *Le purgatoire das la prédication de Saint Césaire d'Arles,* en "Rech. Théol. Anc. Méd." 24 (1957), 526-541. M. Jugiè, *Le purgatoire et les moyens de l'éviter,* París, 1941. J. Kaup, *Die Tilgung der lässlichen Sünden im Fegfeuer nach Bonaventura,* en "Franciscanische Studien" 21 (1934), 26-33. P. Keppler, *Die Armenseelenpredigt,* 1914 [5]. V. Kerns, M. S. F. S., *The Traditional Doctrine of Purgatory,* en "Irish Eccles. Record" 80 (1953), 426-442. A. Landgraf, *1 Kor 3, 10-17 bei den latinischen Vätern und in der Frühscholastik,* en "Bibl." 5 (1924) 140-172. V. Loch, *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium,* 1852. A. Meunier, *Le purgatoire,* en "Rev. Ecclés. Liège" (1954), 349-359. A. Michel, *Les justes de l'Ancien Testament et les Limbes,* en "Ami du Clergé" 64 (1954), 689-694. J. Nikolussi, *Die Armen Seelen,* 1921. L. Petit, *Documents relatifs au Concile de Florence.* I. *La Question du purgatoire à Ferrare,* París, 1920. A Piolanti, *Il dogma del Purgatorio,* en "Euntes Docete" 6 (1953), 287-311. F. Schmid, *Das Fegfeuer nach katholischer Lehre,* 1904.

§ 306: J. Alfaro, S. J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano,* Madrid, 1952. Idem, *La gratuidad de la visión intuitiva de la esencia divina y la posibilidad del estado de naturaleza pura según los teólogos tomistas anteriores a Cayetano,* en "Gregorianum" 31 (1950), 62-99. J. M. Alonso, C. M. F,. *Estudio de teología positiva en torno a la Visión Beata. El siglo XIII*

hasta Santo Tomás, en "Verdad y Vida" (1951), 257-297. Idem, *Estudios de Teología positiva. La Visión beata. Ontología fundamental tomista,* en "Est. Franc." 53 (1952), 45-69. Idem, *Teofanía y Visión beata, en Escota Erigena* (Excerpta ex Diss. ad lauream im: Fac. Theol. Pont. Univ. Gregorianae), Madrid, 1952. Idem, *La Visión beata.* II. *Ontología fundamental tomista,* en "Est. Franc." 53 (1952), 45-69. *El efecto formal,* 373-396. Idem, *Estudios de Teología Positiva en torno a la Visión Beata,* en "Est. Franc." 55 (1954), 459-474. Idem, *Ontología Noética de la Visión Beata según Santo Tomás de Aquino,* en "Theol. in Geschichte und Gegenwart" (Festgabe M. Schmaus), München, 1957, 825-842. A. M. Ammann, *Callistus und Ignatius Xanthopulus: Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus,* 1938. Idem, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus,* en *Das östl. Christentum 3-4.* Würzburg, 1948. J. Bautz, *Der Himmel,* Mainz, 1881. Blot, *Das Wiedererkennen im Himmel,* 14, edic. 1919. L. Bremond, *Le ciel. Ses joies. Ses splendeurs,* París, 1925. E. Brisbois, *Le désir de voir Dieu et la métaphisique du vouloir selon saint Thomas,* en "Nouvelle Revue Theol." 63 (1936), 978-989, 1089-1113. G. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae,* París, 1948. A. Brunner, S. J., *Gott schauen,* en "Zschr. Kath. Theol." 75 (1951), 214-222. M. Cappuyns, *Note sur le problème de la vision béatifique au IXe siècle,* en "Recherches de théol. anc. et méd." 1 (1929), 98-107. F. Chiesa, *La Communione dei Santi,* 1929. J. A. Chollet, *La psychologie des élus,* París, 1924 [3]. W. O. Conner, *The eternal question,* New York, 1947. N. Camilleri, *De natura actus visionis beatificae apud theologos posttridentinos,* Chieri, 1944. E. Commer, *Zur Theologie der visio beatifica.* en "Divus Thomas" 5 (1918), 288-320. Fr. Diekamp, *Die Gotteslehre des, hl. Gregor von Nyssa,* Münster, 1896. H. Doms, *Ewige Verklärung und ewige Verwerfung nach dem hl. Albertus Magnus,* en "Divus Thomas" 10 (Freiburg, 1932), 275-293; también en "Bulletin de théologie ancienne et médiévale" 2 (1933), 83. B. Decker, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung,* Breslau, 1940. H. F. Dondaine, *L'objet et le "medium" de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle* (Textes de S. Jean Chrysostome, Maître Martin, Alexandre de Halès, Anonyme de Douai 434, Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher, Guerric de Saint-Quentin, Robert Grossetête, Eudes Rigaud, Jean Pagus) en "Rech. théol. anc. méd." 19 (1952) 60-130. V. Doucet, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos a saeculo XIII usque ad XX,* en "Antonianum" (1929), 167-208. E. Dutoit, *Augustin et le dialogue du "De beata vita",* en "Museum helveticum" 6 (1949), 33-48. P. Dumont, *L'appétit inné de le béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques,* en "Ephem. Theol. Lovanienses" 8 (1931), 205-244, 571-591, 9 (1932), 5-27. H.-P. Faffin, *Entrevisions du ciel,* 1948. B. Farnetani, O. F. M., *La visione beatifica di Dio secondo S. Bonaventura,* en "Misc. Franc." 54 (1954), 3-28. A. Fernández, *Naturale desiderium videnti divinam essentiam*

apud divum Thomam eiusque scholam, en "Divus Thomas", Piac. (1930), 5-28; 503-527. K. Forster, *Die Verteidigung der Lehre des hl. Thomas von der Gotteschau durch Johannes Capreolus,* München, 1955. Idem, *Anschauung Gottes,* en "Lexikon f. Theol. u. Kirche" I (1957), 587-591. D. A. Gallagher, *St. Thomas and the Desire for the Vision of God,* en "Modern Schoolman" 26 (1948-49), 159-173. A. Gardeil, *Le désir naturel de voir Dieu,* en "Revue Thomiste" (1926), 381-410, 477-489, 523-527; 9 (1927), 3-19. R. Garrigou-Lagrange, *L'altra vita,* Brescia, 1947. Idem, *La possibilité de la visio béatifique peut-elle se démontrer?,* en "Revue Thomiste" 16 (1933), 669-688. P. Glorieux, *Saint Thomas et l'accroisement de la béatitude,* en "Rech. Th. Anc. Méd." 17 (1950), 121-125. M. Grabmann, *Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift in Boëthium de trinitate,* 1948. J. Gummersbach, *Unsürdlichkeit und Befestigung in der Gnade nach Lehre der Scholastik mit besonderer Berücksichtigung des Suarez,* Freiburg, 1933. C. Gutberlot, *Die natürliche Erkenntnis der Seligen,* en "Philos. Jahrb." 16 (1903), 125-138, 269-277. L. Hertling, *Der Himmel,* 1935. G. Hoffmann, *Der Streit um die selige Schau Gottes,* 1331-1338, Münster, 1917. F. Jansen, *La cinquième erreur Arménienne. A propos de la doctrine de s. Thomas sur la vision béatifique,* en "Eph. Theol, Lovan." 16 (1939), 94-110. G. Joannès, *La vie de l'au-delà dans la vision béatifique,* 1928. Ch. Journet, *Les privilèges secondaires de l'Eglise triomphante,* en "Angelicum" 14 (1937), 114-125. R. Kirfel, *Das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes,* en "Divus Thomas", Wien (1914), 33-57. Antoine de Jésus, *L'au-delà béatifique,* París, 1947. J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum,* 1900. J. Kirschkamp, *Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang,* Würzburg, 1878. E. Krebs, *Was kein Auge gesehen,* 13.ª y 14.ª edic., Freiburg, 1940. W. G. Kümmel, *Verheiffung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu,* 2.ª edic., Zürich, 1953. H. Lais, *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franc. Sylv. von Ferrara,* München, 1951, B. Lavaud, O. P., *Les joies de la glorie,* en "Vie spir." 59 (1939), 129-157. P. Lemeer, *De desiderio naturali ad visionem beatificam,* Rom, 1948. L. Lercher, *Ewige Heimat,* 2.ª edic., por F. Dander, 1939. R. Lorenz, *Fruitio Dei bei Augustin,* en "Zeitsch. Kirchengesch." 63 (1950-51), 75-132. M. Lot Borodine, *La béatitude dans l'Orient chrétien,* en "Dieu Vivant" 15 (1950), 85-115. H. de Lubac, S. J., *Duplex hominis beatitudo (Saint Thomas, 1ae 2ae, q. 62, a. 1),* en "Rech. science relig." 35 (1948), 290-299. Idem, *Surnaturel,* París, 1946. J. E. O'Mahony, *The desire of God in the philosophy of St. Thomas Aquinas,* 1928. A. Michel, *Intuitive vision,* en "Dict. theol, cath." VII (1927), 2351-2394. C. Morino, *Il ritorno al paradiso di Adamo in S. Ambrogio* (Dissertatio ad lauream in facultate theologica Pontifi-

ciae Universitatis Gregorianae), Typis Polyglottis vaiscanis, Rom, 1952. J. Mulson, *La possibilité de la vision béatifique dans s. Thomas d'Aquin,* 1932. R. Messner, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus,* Freiburg, 1942. I. P. Müller, *La thèse de Jean Quidorf sur la béatitude formelle,* en "Mélonges A. Pelzer" (Löwen, 1947), 493-511. Idem, *Les critiques de la thèse de Jean Quidorf sur la béatitude formelle,* en "Rech. de theol, ancienne et méd." 15 (1948), 151-170. F. Nötscher, "*Das Angesicht Gottes schauen*" *nach biblischer und babylonischer Auffassung,* 1924. Fr. Padalino, *L'aumento intensivo della beatitudine essenziale. Excerpta ex dissertatione ad lauream,* en "Fac. Theol. Pont. Univ. Gregorianae", Agrigento, 1953. R. Palgen, *Philosophische Kosmologie als Bauplan von Dantes Paradiso,* en "Osterreich. Akad. Wiss., Philos.-hist. Kl.", Anzeiger, 87 (1950), 311-322. Idem, *Eine bisher nicht beachtete Quelle des "Paradiso": die Theologia Aristotelis,* en "Roman. Forsch" 63 (1951). 159-172. Idem, *Die Spur des "Timaios" in Dantes Paradiso,* en "Osterreich. Akad. Wissensch., Philos.-hist. Kl., Anzeiger" 92 (1955), 272-284, J. Paquin, *La lumière de gloire selon Jean de Saint-Thomas,* Montréal, 1950. F. Pelster, S. J., *Das Wachstum der Seligkeit nach der Auferstehung. Um die Auslegung von S. th. I, II, q. 4, a. 5, ad 5,* en "Scholastik" 27 (1952), 561-563. A. Piolanti, *Visione beatifica,* en "Encic. Cattolica" XII (19), 1485-1493. Idem, *Il Paradiso,* en "Euntes Docete" 8 (1955), 171-194. A. Raineri, *De possibilitate videndi Deum per essetiam,* en "Divus Thomas" (Piac.) (1936), 307-330; 409-429 (1937) 3-21; 113-128. I. M. Ramírez, *De hominis beatitudine,* Madrid, 1943/7. Th. Ritzler, *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem s. Thomae,* Rom. 1938. C. Roberts, *The Sacrament of Glory,* en "Austral. Cath. Record" 30 (1953), 105-111. L. Roy, S. J., *Désir naturel de voir Dieu. Le R. P. de Lubac et Saint Thomas,* en "Sciences ecclés." 1 (1948), 110-142 (Montreal, 1948). K. Schilder, *Wat is de Hemel?,* Kamp, 1954. J. Schmidt, *Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament,* Münster, 1940. J. Sellmair, *Der Mensch in der Tragik,* 1940. A. Sartori, *La visione beatifica,* Turín, 1927. I. B. Terrien, *La grâce et la gloire,* París, 1931 [2]. J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit,* Breslau, 1940. A. F. Utz, O. P., *Das Wesen der Glückseligkeit des Menschen,* en "Freib. Zschr. Philos. und Theol." 3 (1956), 320-323. S. Vallaro, O. P., *De natura capacitatis intellectus creati ad videndam divinam essentiam,* en "Angelicum" 12 (1938), 192-216. Idem, *De naturali desiderio videndi essentiam dei et de eius valore ad demonstrandenm possibilitatem eiusdem visioni dei quidditative,* en "Angelicum" (1934), 133-170. L. Vauthey, O. F. M. Conv., *De naturali desiderio beatitudinis supranaturalis,* en "Miscellanea Francescana" 39 (1939), 207-224. I. V. Walsbe, *The vision beatific,* New York, 1926. N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mitterlalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*

(Studia Frib., N. F. 9), Freiburg/Schw. 1954. P. Wust, *Dialiktik des Geistes,* 1928. A. v. Zychlinski, *Die species impressa und expressa beim beseligenden Schauakt nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin,* Brixen 1918. V. Cauchy, *Désir naturel et béatitude chez saint Thomas,* París, 1958. J. van Torre, S. J., *Saint Thomas et l'aptitude de l'esprit créé à la vision immediate de l'essence divine* (holandés y francés), en "Bijdragen. Tijdschrif voor filosofie en theologie" 19 (1958), 162-191. Idem, *Saint Thomas et le problème de la possibilité réelle d'un etat de pure nature,* ibíd., 19 (1958), 260-286.

INDICE DE AUTORES

A

Achelis, H., § 309, apt. 4.°
Adelmann, v. Brescia, § 300, apartado 1.°, 3.
Agustín, San, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.°, 1; apt. 2.°, 3; sec. 2.ª, apt. 2.°, 1; apt. 4.°, 1; apt. 5.°, 3; § 296, apt. 5.°; § 297, 5; párrafo 298, apt. 2.°, IV; § 299, apt. 2.°, 1; § 300, apt. 1.°, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 4; § 302, apt. 1.°, III; apt. 2.°, II; § 305, apt. 3.°; apt. 4.°; § 306, apt. 3.°; § 307, apt. 2.°; § 310, apt. 3.°, 4; 7, IV; § 314, apt. 1.°, III; § 315, apt. 3.°, II; apt. 5.°
Alberto Magno, § 295, apt. 5.°, 1.
Alejandro de Hales, § 306, apt. 5.°
Alés, D', § 298, apt. 2.°, V, b.
Allo, E. B., § 295, apt. 5.°, 2; párrafo 296, apt. 3.°; § 299, apartado 2.°, 1.
Altaner, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 1; § 305, apt. 3.°
Althans, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, III.
Ambrosio, San, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 5.°, 3; § 300, apt. 1.°, 6, XII; apt. 2.°, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 a; apt. 5.°, 2; § 303, apt. 3.°; apt. 4.°, II, 3; § 305, apt. 3.°; § 309, apt. 3.°; § 311, apt. 2.°
Ambrosius Cathar, § 304, apt. 4.°, II.
Amiot, § 296, apt. 3.°
Andrés de Cesarea, § 302, apartado 1.°, III.
Angelo, v. Clareno, § 296, apt. 4.°
Angelus Silesius, § 293, sec. 3.ª, apartado 4.°, 9; § 304, apt. 5.°
Apliraates, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 1; § 302, apt. 1.°, III.
Apolinar de Laodicea, § 302, apartado 1.°, III.
Aristóteles, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.°, 1; apt. 2.°, 2; § 298, apt. 2.°, IV; V, b.
Arnobio, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 a; 4 b; 4 c.
Atanasio, San, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b; 5, II; sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; § 309, apt. 3.°
Atenágoras, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b.
Atzberger, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b.
Auez, A., § 315, apt. 4.°
Auez, J., § 294, apt. 1.°

B

Bachelet, § 300, apt. 1.°, 7.
Baeumker, Cl., § 310, apt. 3.°, 5.

Baldensperger, § 395, apt. 2.
Balduino de Canterb., § 300, apartado 1.°, 3.
Balthasar, Urs v., § 293 a, sec. 2.ª, apt. 3.°, 2; § 297, 5; § 300, apartado 1.°, 3; § 301, apt. 3.°, 5; 7, IV; § 305, apt. 5.°; § 315, apartado 2.°, I.
Bardy, § 302, apt. 1.°, III.
Barth, K., § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.°, 2; § 299, apt. 1.°, 3; § 301, sección 1.ª, apt. 2.°, III; § 311, apartado 3.°; § 315, apt. 1.°, III.
Bartmann, B., § 302, apt. 1.°, I; § 306, apt. 4.°
Basilio, San, § 305, apt. 3.°
Bauer, W., § 302, apt. 1.°, III; párrafo 303, apt. 2.°, II.
Bayle, P., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1.
Beaudin, L., § 302, apt. 2.°, II.
Beda, Venerab., § 300, apt. 1.°, 3.
Benedicto XII, § 300, apt. 1.°, 7; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; sección 2.ª, apt. 1.°, 3; § 302, apartado 1.°, I; § 303, apt. 1.°; párrafo 310, apt. 3.°, 1.
Bengel, J. A., § 299, apt. 2.°, 1; § 302, apt. 1.°, III.
Benoit, § 295, apt. 5.°, 1.
Berengario, § 300, apt. 1.°, 3.
Bernanos, § 304, apt. 1.°, II.
Bernardo, San, § 297, 5; § 300, apt. 2.°, 1.
Bernhart, Jos., § 310, apt. 3.°, 4; 7, IV; § 315, apt. 5.°
Betz, O., § 302, apt. 2.°, I.
Billerbeck, P., § 304, apt. 9.°
Billot, § 295, apt. 5.°, 1; § 298, apt. 2.°, V, b.
Bleeker, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 5.
Böckle, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.°, 2.
Bohlin, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 3.
Boman Thorleif, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2.
Bonsirven, § 296, apt. 3.°
Bonwetsch, § 309, apt. 4.°
Bossnet, § 300, apt. 1.°, 7.
Botterweck, J. G., § 297, 2 B.
Bonillard, Henri, § 315, apt. 1.°, III.
Bremond, § 305, apt. 6.°, IV; § 310, apt. 5.°, 3.
Brenner, § 315, apt. 2.°, III.
Broglie, De, § 298, apt. 2.°, V, b.
Büchsel, § 299, apt. 1.°, 4.
Buenaventura, San, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; § 297, 5; § 298, apartado 2.°, V, b; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 4 c; § 306, apt. 4.°; apt. 5.°; § 310, apt. 3.°, III.
Bultmanos, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.°, 2; § 295, apt. 4.°; § 309, apt. 2.°, 3.
Busy, § 296, apt. 3.°

C

Calderón, § 306, apt. 4.°
Calvino, § 305, apt. 1.°
Catalina de Génova, § 306, apt. 4.°; apt. 5.°
Cattin, P., § 315, apt. 1.°, III.
Cerinth, § 302, apt. 1.°, III.
Cesáreo de Arles, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 5; § 305, apt. 3.°
Christine Lucie, § 310, apt. 3.°, IV.
Ciappi, L., § 298, apt. 2.°, V, b.
Cicerón, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°
Cipriano, San, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b; 4 c; apt. 5.°, 4; § 305, apartado 3.°; § 306, apt. 1.°; § 309, apt. 3.°; apt. 4.°; § 310, apt. 5.°, 6; § 311, apt. 1.°
Cirilo de Jerusalén, § 305, apt. 4.°
Clemente IV, § 303, apt. 1.°
Clemente de Kej, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 a; 4 c; § 309, apt. 3.°
Clemente de Roma, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 9; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b; 4 c.
Colani, § 295, apt. 2.°; apt. 5.°, 1.
Comte, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 4.
Connar, O., § 315, apt. 1.°, III.
Conus, H. Th., § 315, apt. 1.°, III.
Cortés, Donoso, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 6; § 296, apt. 3.°
Crisóstomo, § 301, sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; § 302, apt. 1.°, III; § 304, apt. 9.°; § 305, apt. 4.°; § 309, apt. 3.°
Cullmann, O., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.°, 3; sec. 2.ª, apt. 5.°, 3; § 295, apt. 4.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, III.

D

Daffara, § 298, apt. 2.°, V, b.
Dander, § 302, apt. 1.°, I.
Daniélon, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 6; sec. 2.ª, apt. 5.°, 3.
Dante, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 6, I; párrafo 304, apt. 5.°; § 306, apt. 5.°
Darwin, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 3.
Debrunner, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.°, 2.
Denifle, H., § 315, apt. 4.°
Dessauer, Ph., § 296, apt. 3.°; párrafo 299, apt. 2.°, 3; § 300, apartado 2.°, 1; § 311, apt. 2.°
Dídimo, *el Ciego*, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, II.
Diekamp, Fr., § 302, apt. 1.°, I.
Dilthey, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1.
Dionisio de Alej. § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 c.
Dodd, C. H., § 293 a, sec. 3.ª, apartado 4.°, 8.
Doms, § 304, apt. 4.°, III.
Dostoyewski, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 3.
Drey, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°
Droste-Hülshoff, § 300, apt. 2.°, 3.
Donin-Burkowski, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 2.°
Duns Scoto, § 304, apt. 5.°
Durando de Pourçain, § 293, apartado 2.°, V, b.

E

Eckart, § 315, apt. 4.°
Eger, J., § 300, apt. 1.°, 6, X.
Eichrodt, § 308, apt. 2.°
Elert, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, III.
Empédocles, § 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 5.
Engelhardt, § 302, apt. 1.°, III.
Engels, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 5.
Efrén, San, § 302, apt. 1.°, III; párrafo 305, apt. 3.°
Epifanio, San, § 305, apt. 4.°
Esser, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 3.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 5, IV.
Eurípides, § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2.
Eusebio, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, III.
Evagrius Ponticus, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 2.

F

Faulhaber, M., § 308, apt. 1.°, 3.
Feiner, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.°, 1.
Feuerbach, L., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 3.
Feuillet, § 295, apt. 5.°, 1.
Feuling, D., § 298, apt. 2.°, V, b; § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 6.
—J. Hild., § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°. 6.
Fichte, § 315, apt. 3.°, I.
Filograssi, § 298, apt. 2.°, V, b.
Fischer, J., § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 a; 4 b; 4 c.
Flacius, § 296, apt. 4.°
Fliche, A., § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 1.
Forster, K., § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, II; § 315, apt. 1.°, III.
Frank Mich., § 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 1.
Francisco de Asís, § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 6.
Francisco de Sales, § 306, apt. 5.°
Frauenknecht Hans, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2.
Frauenstädt, § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 5, IV.
Freundorfer, Jos., § 300, apt. 1.°, 6, XI.
Fries, H., 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.°, 1.
Fulgencio de Ruspe, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 4.
Funk, Ph., § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°.

G

Garrigou-Lagrange, § 315, apartado 1.°, III.
Gasparri, § 304, apt. 4.°, II, 4.
Gatterer, § 304, apt. 4.°, II, 4.
Gierens, § 302, apt. 1.°, I.
Gillemann, § 302, apt. 1.°, III.
Gliselmann, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°
Gnilka, J., § 305, apt. 3.°
Goethe, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 6, II; apt. 5.°, 1; 5; § 310, apt. 3.°, 7, IV.
Goguel, § 295, apt. 2.°

Goldbrunner, § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 2; sec. 2.ª, apt. 2.°, 6.
Görres, I. Fr., § 310, apt. 2.°
Görres, J., § 305, apt. 6.°, III.
Göze, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°
Grabmann, M., § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 5, III; V; § 303, apartado 3.°
Gregorio Magno, § 300, apt. 1.°, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 2; párrafo 304, apt. 9.°; § 305, apt. 3.°
— Maciano, § 300, apt. 1.°, 3; párrafo 309, apt. 3.°
— de Nyssa, § 300, apt. 1.°, 3; 4; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b; apartado 5.°, 2; § 303, apt. 3.°; § 304, apt. 4.°, II, 2; § 305, apt. 3.°; apt. 6.°, III.
Grosche, § 298, apt. 2.°, V, b.
Guardini, R., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.°, 2; apt. 3.°, 3; 6; sección 2.ª, apt. 2.°; apt. 3.°; § 296, apt. 3.°; § 299, apt. 2.°, 3; § 300, apt. 1.°, 6, I; § 304, apt. 2.°, III; § 305, apt. 6.°, III; § 308, apt. 1.°, 3; § 310, apt. 5.°, 4; § 315, apartado 1.°, I; apt. 4.°
Guignebert, C., § 295, apt. 2.°
Gulbranssen Trygve, § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 2.
Gummersbach, § 302, apt. 1.°, I.
Guntermann, § 298, apt. 2.° V, b; § 299, apt. 2.°, 1.

H

Haag, H., § 302, apt. 1.°, II; III.
Haeckel, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 3.
Hartmann, Cl., § 301, sec. 1.ª, apartado 1.°, 2.
— Edard, § 304, apt. 9.°
Harvey, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b.
Hazard, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1.
Hegel, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; apt. 3.°, 2; 3; 5; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, II; 6, III; § 302, apartado 1.°, III.
Heidegger, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; apt. 3.°, 4; 5; § 301, introducción; apt. 1.°, II.
Heiler, § 305, apt. 5.°; § 310, apt. 2.°
Heinemann, § 300, apt. 1.°, 7.
Heinisch, § 303, apt. 1.°, II.
Heller, A., § 300, apt. 1.°, 6, XI.
Hengstenberg, H., § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 5.
Henrici, P., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3,°, 6; § 294, apt. 2.°
Henseler, C. de, § 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 5.
Heráclito, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2.
Herder, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 6.
Hermann Ingo, § 293.
Herntrich, § 299, apt. 2.°, 1.
Hervé, J. M., § 302, apt. 1.°, I.
Hesse Hermann, § 304, apt. 2.°, IV.
Hettinger, § 298, apt. 2.°, V, b; párrafo 304, apt. 4.°, II, 3.
Heurtevent, R., § 300, apt. 1.°, 3.
Hilario, San, § 300, apt. 1.°, 3; párrafo 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 4; párrafo 302, apt. 1.°, III.
Hilgenfeld, Ad., § 295, apt. 2.°
Hinneberg, § 310, apt. 3.°, 6.
Hipólito, San, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b; 4 c; § 302, apt. 1.°, III; párrafo 309, apt. 3.°
Höfer, Josef, § 300, apt. 2.°, 3.
Hohlenberg, J., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 3.
Hölderlin, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 3; apt. 2.°, 2; § 301, sec. 1.ª, apartado 3.°, 1; § 311, apt. 3.°
Hommes, J., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 5.
Huber, Bruno, § 301, sec. 1.ª, apartado 1.°, 1.
Hübner, A., § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 1.
Hugon, § 298, apt. 2.°, V, b.
Hugo de S. Víctor, § 310, apt. 3.°, 2.
Hugueny, § 298, apt. 2.°, V, b.
Hus, § 296, apt. 4.°

I

Ignacio de Antioquía, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b; § 303, apt. 3.°; párrafo 315, apt. 1.°, III.
Ildefonso de Toledo, § 300, apt 1.°. 3.
Inocencio IV, § 303, apt. 1.°
Ireneo, San, § 297, 3; 7; § 298, apt. 2.°, I; § 301. sec. 1.ª, apt. 2.°,

4 a; 4 b; 4 c; § 302, apt. 1.°, III; § 303, apt. 3.°; § 304, apt. 4.°, III; § 309, apt. 3.°; § 312, apt. 1.°, II.
Isidoro de Sevilla, § 300, apt. 2.°, 3.

J

Jackson, H. L., § 295, apt. 2.°
Jaeger, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2.
Jaspers, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 3; apt. 3.° 4; § 301, intr.; sec. 1.ª, apt. 1.°, 2; apt. 2.°, 6; IV; apartado 5.°, 1; sec. 2.ª, apt. 2.°, 7.
Jensen, A. E., § 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 5.
Jerónimo, San, § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 5; II; apt. 5.°, 4; párrafo 302, apt. 1.°, III; § 304, apt. 4.°, II, 3; § 309, apt. 3.°; apt. 4.°; § 311, apt. 2.°; § 312, apt. 1.°, I.
Joaquín de Fiore, § 296, apt. 4.°; § 302, apt. 1.°, III.
Jolivet, R., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 3.
Jorres, A., § 301, sec. 1.ª, apt. 4.°, 2.
Joviniano, § 312, apt. 1.°, II.
Juan XXII, § 300, apt. 1.°, 7; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; § 302, apartado 1.°, III.
Juan de Tepl, § 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 1.
Judie, M., § 305, apt. 5.°
Juliana de Norwisch, § 300, apartado 1.°, 7.
Jüssem, Kl., § 302, apt. 1.°, I.
Justino, San, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 a; 4 b; 4 c; § 302, apt. 1.°, III; § 303, apt. 3.°; § 309, apartado 2.°, 3.

K

Kahlefeld, § 309, apt. 2.°, 3.
Kamp, § 296, apt. 4.°
Kart, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; apt. 3.°, 1; 2; 5; § 300, apt. 2.°, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 5, V; § 302, apt. 1.°, III.
Karrer, O., § 299, apt. 2.°, 1; párrafo 300, apt. 1.°, 7; § 302, apartado 2.°, I.
Kern, O., § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2.
Ketter, P., § 296, apt. 2.°; § 310, apt. 5.°, 4.
Kierkegaard, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.°, 1; apt. 3.°, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 2.
Kittel, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; § 299, apt. 1.°, 4; § 309, apt. 2.° 3; § 314, apt. 4.°
Klee, § 304, apt. 4.°, II, 3.
Kleinknecht, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.°, 2.
Kneib, § 315, apt. 2.°, II.
Koch, A., § 304, apt. 4.°, II, 4; párrafo 310, apt. 3.°, 7.
Köhler, L., § 308, apt. 1.°, 3.
Köster, S. H., § 310, apt. 3.°, 2.
Krafth, § 302, apt. 1.°, III.
Kraus, Annie, § 302, apt. 2.°, I.
Krebs, § 298, apt. 2.°, V. b.
Kuhn, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°
Kümmel, W. G., § 295, apt. 2.°; apt. 5.°, 1.
Kunisch, H., § 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 1.
Kuss, O., § 295, apt. 6.°; § 299, apt. 2.°, 6; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 3, II, b; § 315, apartado 2.°, III.

L

Lactancio, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b; 4 c; § 302, apt. 1.°, III; párrafo 305, apt. 3.°
Laforêt, § 298, apt. 2.°, V, b.
Lais, H., § 315, apt. 1.°, III.
Landgraf, A. M., § 303, apt. 3.°
Laotse, § 300, apt. 2.°, 1.
Lasalle, Ferd., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 5.
Lehmann, K., § 301, sec. 1.ª, apartado 1.°, 2.
Leibniz, § 309, apt. 2.°, 3.
Leipoldt, § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2.
Lennerz, H., § 298, apt. 2.°, V, b; § 302, apt. 1.°, III.
León X, § 306, apt. 4.°
— Magno, § 293 a, sec. 2.ª, apartado 4.°, 2.
Lépicier, § 298, apt. 2.°, V, b.
Lessing, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°,

2; 6; sec. 2.ª, apt. 1.°; § 302, apt. 1.°, III.
Lilje, H., § 296, apt. 3.°; § 309, apt. 5.°; § 310, apt. 5.°, 4.
Linnebach, K., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1.
Loisy, A., § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.°, 8; § 295, apt. 2.°
Lorinser, § 306, apt. 5.°
Lotz, Joh., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, II.
Lubac, H. de, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.°, 3; § 297, 5; § 300, apartado 1.°, 3, 7.
Lüne, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 3.
Lutero, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°; § 296, apt. 4.°; § 305, apt. 1.°; § 306, apt. 4.°; § 312, apt. 1.°, I.

M

Macario, § 301, sec. 2.ª, apt. 1.°, 3.
Marción, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4, c.
Marcial, § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 6.
Martín, V., § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 2.
Martín Werner, § 295, apt. 2.°
Marx, K., § 293, sec. 1.ª, apt. 3.°, 5.
Mansbach, § 293 a, sec. 3.ª, apartado 2.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 5, IV; § 303, apt. 3.°
Máximo, confesor, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3; sec. 2.ª, apt. 5.°, II.
Meersch van der, § 298, apartado 2.°, V, b.
Meric, § 298, apt. 2.°, V, b.
Méhat, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 2.
Merkle, S., § 303, apt. 3.°
Metodio de Olimpia, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 c; § 302, apt. 1.°, III.
Meyer, Conr. Ferd., § 300, apt 1.°, 6; X; § 311, apt. 4.°
Meyer, J., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 3.
Micael, § 298, apt. 2.°, V, b.
Middleton, R. de, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b.
Möhler, J A., § 293 a, sec. 2.ª, apartado 1.°; § 304, apt. 4.°, II, 3; apt. 9.°
Moore, G. F., § 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 5.
Mörsdorf, Kl., § 294, apt. 2.°; párrafo 315, apt. 1.°
Muirhead, L., § 295, apt. 2.°
Müller, E., § 296, apt. 4.°
— G., § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°
— M., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 5.

N

Nachod, H., § 297, apt. 1.°, 7; apartado, 2.°, I; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 2; § 304, apt. 4.°, II, 4.
Newman, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.°, 1.
Niederhuber, § 305, apt. 3.°
Nietzsche, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; apt. 2.°, 3; apt. 3.°, 3; 4; párrafo 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 5; § 304, apt. 2.°, 2.
Nigg, W., § 302, apt. 1.°, III.
Nilsson, M., § 301, sec. 1.ª, apartado 3.°, 2.
Noort, Van, § 302, apt. 1.°, I.
Nötscher, F., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.°, 2.
Novaciano, § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 4 b; 4 c.

O

Orígenes, § 297, 2 A; § 300, apt. 1.°, 5; 7; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, III; 4 c; apt. 5.°, 2; § 303, apartado 1.°; apt. 3.°; § 304, apt. 4.°, II, 3; § 309, apt. 2.°; § 315, apartado 2.°
Oswald, § 298, apt. 2.°, V, b.
Otinger, § 299, apt. 2.°, 1; § 302, apt. 1.°, III.
Ott, L., § 302, apt. 1.°, I.
Otto, Stephan, § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 4 b; apt. 3.°, 1.
— W. F., § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2.

P

Pánfilo, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 c.
Papías de Hierápolis, § 302, apartado 1.°, III.
Parenté, § 298, apt. 2.°, V, b.
Pascal, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; § 300, apt. 2.°, 1; § 304, apt. 2.°,

IV; § 305, apt. 4.°, III; § 308, apt. 1.°, 3; § 314, apt. 1.°, II; párrafo 315, apt. 1.°, I; apt. 4.°
Pascher, § 315, apt. 1.°, I.
Pedro Lombardo, § 297, 6.
Pedro Pomponazzi, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2.
Pelagio, papa, § 303, apt. 1.°
Pesch, § 306, apt. 5.°; § 315, apartado 1.°, I.
Peterson, § 296, apt. 1.°; § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 2; 3; § 309, apt. 3.°; § 310, apt. 5.°, 5.
Petrus Joh., Olivi, § 296, apt. 4.°, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, II; párrafo 302, apt. 1.°, III.
Pieper, J., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 2.
Piolanti, § 298, apt. 2.°, V, b; párrafo 302, apt. 1.°, I; III; § 305, apt. 5.°; § 306, apt. 4.°; § 307, apt. 3.°
Pío IX, § 315, apt. 1.° III.
— XII, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.°, 1; § 294, apt. 3.°; § 298, apt. 1.°; § 300, apt. 1.°, 3; § 302, apt. 1.°, I; § 311, apt. 1.°; § 315, apartado 1.°, III.
Pitágoras, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 5.
Planck, M., § 315, apt. 4.°
Platón, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; sec. 2.ª, apt. 1.°; § 298, apartado 2.°, IV; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 4 a; 4 c; 5, I; apt. 5.°, 5; § 310, apt. 3.°, 1.
Plotino, § 293, sec. 2.ª, apt. 1.°
Pohle, § 302, apt. 1.°, I; § 308, apartado 2.°
Policarpo, § 303, apt. 3.°
Poschmann, § 305, apt. 2.°, 2.
Poseidonio, §, 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 5.
Preisker, § 314, apt. 4.°
Premm, M., § 302, apt. 2.°, I.
Procksch, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2.
Prudencio, § 303, apt. 3.°
Prümm K., § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2; apt. 5.°, 5.
Przywara, § 310, apt. 3.°, 7, IV.
Purell, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; § 309, apt. 2.°, 3.

R

Rahner K., § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, II; apt. 4.°, 2; sec. 2.ª, apartado 1.°, 3.
Ramírez, J. M., § 315, apt. 1.°, III.
Ranke, U., § 300, apt. 1.°, 7.
Rohde, E., § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 4 a.
Richard, M., § 303, apt. 3.°
Rigaux, § 295, apt. 5.°, 1; § 296, apt. 3.°
Rilke, R. M., § 300, apt. 1.°, 6, I; § 301, intr.; sec. 1.ª, apt. 1.°, 2; sec. 2.ª, apt. 2.°, 7.
Ritzler, § 315, apt. 1.°, III.
Roguet, A. M., § 302, apt. 2.°, I.
Rohrbrasser, A., § 315, apt. 1.°, III.
Rudloff Leo, v., § 305, apt. 3.°
Rühle, O., § 300, apt. 1.°, XI.
Rupert, v. Deutz, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.°, 1.

S

Sanders, L., § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 4 b.
Sartorius, L., § 306, apt. 4.°; apartado 5.°
Sartre, J. P., § 304, apt. 2.°, 4.
Sauer, J., § 300, apt. 1.°, XI.
Schamoni, W., § 301, sec. 1.ª, apartado 4.°, 2.
Scheeben, § 298, apt. 2.°, V, b; párrafo 300, apt. 2.°, 3.
Scheffczyk, Leo, § 302, apt. 2.°, II.
Schell, § 298, apt. 2.°, V, b; párrafo 300, apt. 2.°, 4; § 301, sección 1.ª, apt. 2.°, 5, III; § 306, apt. 4.°
Schermann, Th., § 294, apt. 2.°
Schick, Ed., § 300, apt. 1.°, XI; 7; § 310, apt. 5.°, 4.
Schiller, § 300, apt. 2.°, 2.
Schlegel, Fr., § 300, apt. 2.°, 2.
Schleiermacher, § 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 5.
Schlier, H., § 293 a, sec. 3.ª, apartado 4.°, 3; § 300, apt. 2.°, 3.
Schmaus, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 3; apt. 2.°, 2; sec. 2.ª, apt. 2.°,

1; § 294, apt. 1.°; § 309, apt. 2.°, 3; § 310, apt. 3.°, 5; apt. 4.°, 2.
Schmid, Jos., § 295, apt. 5.°, 1; párrafo 296, apt. 3.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3, II a; § 302, apt. 1.°, III; § 309, apt. 2.°, II, 2; § 310, apt. 3.°, 3; § 311, apt. 3.°
Schnabel, Fr., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 2.
Schnackenberg, R., § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 1; 2; 10; § 294, apt. 1.°; § 296, apt. 3.°
Schneider, M., § 311, apt. 3.°
— R., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3.
— W. § 304, apt. 4.°; apt. 5.°
Schöffler, H., § 304, apt. 2.°, III.
Schomeruns, H. W., § 293 a, sección 1.ª, apt. 2.°, 2; sec. 2.ª, apartado 1.°
Schopenhauer, § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 6, III.
Schrenk, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2.
Schweitzer, A., § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 8; § 295, apt. 2.°
Segarra, § 298, apt. 2.°, V, b.
Séneca, § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1, 2.
Seppelt, § 315, apt. 1.°, I.
Seuse, § 315, apt. 4.°
Sickenberger, Jos., § 296, apt. 1.°; § 309, apt. 5.°; § 310, apt. 5.°, 4.
Simmel, § 301, sec. 1.ª, apt. 1,°, 1; 2.
Söderblom, § 293 a, sec. 2.ª, apartado 2.°; apt. 3.°; § 310, apt. 2.°
Söhnger, G., § 294, apt. 1.°
Solowjew, § 296, apt. 4.°
Sombart, W., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.°, 1.
Sófocles, § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2.
Spadafora, § 295, apt. 5.°, 1.
Spranger, E., § 309, apt. 2.°, 2.
Staab, K., § 296, apt. 3.°; § 300, apt. 1.°, XI; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 3, II, b.
Staudenmaier, § 293 a, sec. 2.ª, apartado 1.°
Stauffer, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; 3; sec. 2.ª, apt. 2.°, 1; 2; apt. 3.°; apt. 4.°, 1; sec. 3.ª, apartado 4.°, 3; § 296, apt. 2.°; apartado 3.°; § 299, apt. 2.°, 2; § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1; § 309, apartado 2.°, 3.
Steinacker, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 3.
Steinbüchel, Th., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 5; § 315, apt. 1.°, I.
Steiner, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.° 5.
Stern, Paul, § 297, 7; § 298, apartado 2.°, I; V, a; § 304, apartado 4.°, II, 4.
Stettner, W., § 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 5.
Stommel, E., § 300, apt. 1.°, 6, II.
Strack, H. L., § 304, apt. 9.°
Strauss, Dav., Fr., § 308; apt. 1.°, 3.
Stuiber, A., § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 4 c.

T

Tauler, § 315, apt. 4.°
Taciano, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 a, 4 b.
Teófilo de Antioquía, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 a, 4 b.
Teofilacto, § 304, apt. 4.°, II, 3.
Teognis, § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2.
Teresa de Avila, § 306, apt. 6.°; párrafo 308, apt. 2.°
— de Lisieux, § 301, sec. 2.ª, apartado 2.°, 6; § 305, apt. 6.°, III; § 310, apt. 2.°
Tertuliano, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 5.°, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 a; 4 b; 4 c; apt. 3.°, 1; § 302, apartado 1.°, III; § 305, apt. 2.°, 2.
Theissing. § 310, apt. 1.°; § 312, apt. 2.°, III.
Thibaut, § 295, apt. 1.°, 1.
Thielicke, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; 6, II; sec. 2.ª, apt. 2.°, 7.
Tillmann, § 296, apt. 3.°; § 309, apt. 2.°, 2; 3.
Tomás de Aquino, § 294, apt. 2.°; § 297, 5; 6; 7; § 298, apt. 2.°, I; IV; V b; § 299, apt. 2.°, 4; § 300, apt. 1.°, 4; XII; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 2; 5, I; VI; § 302, apt. 1.°, III; apt. 2.°, I; § 303, apt. 3.°; § 304, apt. 4.°, II, 4; III; § 306, apt. 4.°; párra-

fo 310, apt. 3.°, 2; § 312, apt. 1.°, II; § 313; § 315, apt. 2.°, III.
Trilling, W., § 293 a, sec. 2.ª, apartado 4.°, 1; sec. 3.ª, apt. 4.°, 3.
Trübner, § 303, apt. 2.°, II.
Trütsch, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.°, 2.
Tüchle, § 296, apt. 4.°
Tyconius, § 302, apt. 1.°, III.

U

Ubertinus de Casale, § 302, apartado 1.°, III.

V

Valois, Noël, § 300, apt. 1.°, 7.
Victorino de Pettan, §, 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 c; § 302, apt. 1.°, III.
Vigilio, papa, § 303, apt. 3.°

W

Wagner, R., § 301, sec. 2.ª, apartado 2.°, 7.
Wahl, J., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 3.
Wasmuth, Ew., § 305, apt. 6.°, III.
Wegener, H., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 1.
Weiffenbach, W., § 295, apt. 5.°, 1.
Weinstock, Heinr., § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2.
Weiss, J., § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 8; § 295, apt. 2.°
Welte, B., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 5; § 305, apt. 6.°, I.
Wenzl, § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, II; 1; II; 5; IV; 6, I.
Westermeyer, J., § 304, apt. 4.°, II, 4.
Wetter, G. A., § 293, a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 5.
Wicki, N., § 315, apt. 1.°, III.
Windelband, § 293 a, sec. 2.ª, apartado 1.°
Winklhofer, Al., § 301, sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; § 304, apt. 1.°, II; § 306, apt. 1.°; apt. 3.°
Winterswyl, § 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 4.
Wicleff, § 296, apt. 4.°

Z

Zahn, J., § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 5, V; § 312, apt. 2.°, I.
Zoozmann, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 6, 1; § 306, apt. 5.°
Zorn, W., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 6.
Zubizarrete, § 298, apt. 2.°, V, b.

INDICE DE MATERIAS

Abraham (Alianza de), § 293 a, sección 2.ª, apt. 2.°, 2; apt. 4.°, 1; apt. 5.°, 3.
Abraham (Promesa de), § 300, apartado 1.°, 6, III.
Acción de gracias, § 306, apt. 5.°; § 310, apt. 5.°, 1; 4.
Actualización litúrgica, § 249, apartado 2.°
Actus perfectus, § 315, apt. 3.°, II.
Actus purus, § 315, apt. 3.°, II.
Adán, tipo de Cristo, § 293 a, sección 2.ª, apt. 4.°, 1.
Adoración, § 296, apt. 3.°; apt. 4.°; § 300 apt. 1.°, IX; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.°, 1; sec. 2.ª, apt. 2.°, 1; § 304, apt. 1.°, II; apt. 7.°; párrafo 306, apt. 5.°; § 310, apt. 5.°
Adventistas, § 299, apt. 2.°, 1.
Alegría, § 300, apt. 1.°, 6, X; § 306, apt. 4.°; § 315, apt. 2.°, I.
Alianza del Sinaí, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.°, 2.
Alma, su pervivencia sin el cuerpo, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, 1, 2; § 302, apt. 1.°, III; apt. 2.°, I; § 304, apt. 4.°, II, 4; § 305, apartado 3.°; apt. 5.°
— su independencia de la materia, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, II.
Alma, su espiritualidad y semejanza a Dios, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 5, I.
— su indivisibilidad, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 5, II.
— su preexistencia, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b.
— su ordenación al cuerpo, § 297, 5.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; apt. 5.°, 5; § 306, apt. 5.°
— como forma del cuerpo, § 298, apt. 2.°, V, b; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, I.
— § 297, 1; 4; 5; 7; § 298, apt. 1.°; apt. 2.°, I; V, b.
Alianza de Noé, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.°, 2; apt. 4.°, 1.
Amor de Dios, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 5; § 298, apt. 2.°, II; § 299, apt. 2.°, 3; 4; § 300, apartado 2.°, 3; § 301, sec. 1.ª apt. 4.°, 1: sec. 2.ª, apt. 2.°; 2.ª, § 304; apt. 4.°, II, 2; apt. 6.°; apt. 8.°; § 306, apt. 5.°; § 309, apt. 2.°, 2; § 310, apt. 4.°, 2, I; § 314, apartado 2.°; § 315, apt. 1.°, I; apartado 2.°, III; apt. 5.°
Amor humano, § 298, apt. 2.°, II; § 300, apt. 2.°, 3; 4; § 301, sección 1.ª, apt. 2.°, 5, II; apt. 4.°, 1; apt. 5.°, 1; sec. 2.ª, apt. 1.°, 3;

apt. 2°, 1; 6; § 302, apt. 2.°, II; § 304, apt. 2.°, III; apt. 4.°, II, 4; § 305, apt. 6.°, V; § 306, apt. 5.°; § 310, apt. 3.°, 5; 7, IV; § 311, apt. 2.°; apt. 3.°; § 312, apt. 1.°, II; § 313; § 314, apt. 4.°; § 315, apt. 3.°, I.
Amistad terrena-celestial, § 311, apt. 2.°; § 315, apt. 1.°, I.
Anabaptistas, § 299, apt. 2.°, 1; párrafo 302, apt. 1.°, III.
Analogía, § 300, apt. 1.°, 5; § 300, apt. 2.°, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; apt. 5.°, 1; § 304, apt. 1.°, I; apt. 4.°, II, 4; III; § 308, apartado 3.°, 2.
Angel, § 299, apt. 2.°, 5; § 306, apt. 5.°; § 311, apt. 1.°; § 315, apt. 2.°, I.
Angustia, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 4; § 298, apt. 2.°, II; § 299, apt. 1.°, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 2; apt 3.°, 1; sec. 2.ª, apt. 2.°, 6-7; § 309, apt. 2.°, 3; § 315, apt. 5.°
Anhelo de Dios, § 305, apt. 6.°, V; párrafo 306, apt. 3.°; apt. 4.°; apartado 5.°; § 309, apt. 2.°, 2; párrafo 310, apt. 3.°, 2.
Anhelo humano de felicidad, § 315, apt. 1.°, I; apt. 2.°, I.
Animal en relación con el hombre, § 300, apt. 2.°, 1.
Anticristo, § 295, apt. 5.°, 2; § 296, apt. 2.°, V; § 299, apt. 2.°, 1; § 300, apt. 1.°, 6, III.
(Anticristo) como imitación de Cristo, § 296, apt. 3.°
(Anticristo) como animal, § 296, apt. 3.°
(Anticristo) como persona—como espíritu colectivo, § 296, apt. 3.°
Anticristos, § 303, apt. 2.°, II.
Antiguo Testamento como prehistoria de Cristo, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.°, 1.
Antropología, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3; apt. 3.°, 1; 6; § 297, 5; § 300, apt. 2.°, 4; § 301, introducción; sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; 4 b; 4 c.
Abtroposofía, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 5.
Año de reconciliación, en el AT, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.°, 1.
Apocalipsis de San Pablo, § 303, apt. 3.°
—de San Pedro, § 294, apt. 4.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 c.
—sinóptico, § 295, apt. 5.°, 1.
Apocalíptica, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 8; § 295, apt. 4.°
Apocatástasis, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 2; § 303, apt. 1.°; apt. 3.°; § 305, apt. 3.°
Apócrifos, § 297, 2 A; § 302, apartado 1.°, III.
Apostasía, § 303, apt. 2.°, II.
Appetitus animae, § 297, 5.
Appetitus natural, § 297, 5.
Arrepentimiento, § 298, apt. 2.°, II; § 299, apt. 1.°, 4; § 301, sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; § 304, apt. 1.°, II; apt. 4.°, II, 4; § 306, apt. 5.°
Arte, § 299, apt. 2.°, 6; § 300, apartado 2.°, 3; 4; § 304, apt. 4.°, III.
Arabe (filosofía), § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2.
Aristotelismo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°; § 300, apt. 2.°, 1; § 301, sección 1.ª, apt. 2.°, 2.
Ateísmo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 3.
Atomos, § 300, apt. 2.°, 1; § 304, apt. 3.°; apt. 7.°
Ayuno, § 301, sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; apt. 2.°, 3.

Babilonia como ciudad del Anticristo, § 299, apt. 2.°, 1; § 300, apartado 1.°, 6, III.
Banquete escatológico, § 293 a, sección 3.ª, apt. 4.°, 6; § 300, apartado 1.°, 6, X; § 309, apt. 2.°, 2; § 315, apt. 2.°, III.
Baptistas, § 299, apt. 2.°, 1.
Barroco, § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2; sec. 2.ª, apt. 2.°, 7.
Bautismo, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 2; § 297, 2 B; 4; § 298, apt. 2.°, V a); § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, I; 2; apt. 4.°, 2; sec. 2.ª, apt. 2.°, 5; § 302, apt. 1.°, III; § 303, apar-

tado 2.°, II; § 304, apt. 4.°, II, 4; § 305, apt. 6.°, V; § 309, apt. 2.°, 3; § 315, apt. 2.°, II.
Belleza, § 310, apt. 3.°, 7, III-IV.
Bienaventurados, su recíproca unión, § 311.
Bienaventuranza, su crecimiento, § 315, apt. 4.°
— sus grados de rango, § 312.
— sus grados de intensidad, § 311, apt. 3.°; § 312, apt. 1.°, I, II; § 315, apt. 2.°, III.
— como vida comunitaria, § 312, apt. 2.°, III.
— provisional perfecta, § 297, 4; 5; § 298, apt. 1.°
— eterna, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 7; § 297, 1; 5; § 300, apt. 1.°, 4; 7; § 303, apt. 2.°, II; § 310, apt. 5.°, 2; § 315.
Bolchevismo, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.°, 1; apt. 3.°, 5.
Budismo, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.°, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 5; sección 2.ª, apt. 1.°, 3; apt. 2.°, 2.
Bula "Exurge Domine", § 306, apartado 4.°

Caída de Jerusalén, § 295, apt. 5.°, 2; § 296, apt. 2.°; apt. 3.°; § 299, apt. 2.°, 1; § 300, apt. 1.°, 6, V.
Caos, § 296, apt. 4.°
Castigo, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 3.°; § 297, 5; § 301, sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; § 302, apt. 1.°, III; § 303, apartado 2.°, I; § 314, apt. 1.°, II; § 315, apt. 2.°, II; apt. 5.°
— autoritario esencial, § 304, apartado 3.°; apt. 4.°, III; § 305, apartado 6.°, V.
Castigos del infierno, § 304, apt. 4.°, III.
— del Purgatorio, § 306, apt. 3.°; § 307, apt. 2.°
Catálogos de vicios, § 304, apt. 1.°, I, b, 1; § 305, apt. 3.°
Catástrofes naturales, § 296, apt. 4.°, apt. 5.°
Catecismo romano, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; § 302, apt. 1.°, 1; § 304, apt. 4.°, II, 3.
Celibato, § 294, apt. 2.°
Certeza de la salvación, § 301, sección 2.ª, apt. 2.°, 6; § 306, apartado 4.°; § 315, apt. 2.°, III.
China (filosofía), § 300, apt. 2.°, 1.
Cielo, § 300, apt. 2.°, 4; § 303, apt. 1.°; § 304, apt. 1.°, II; apartado 2.°, III; §§ 308-315.
— como adoración, § 310, apt. 5.°
— como bóveda del firmamento, § 302, apt. 2.°, 1.
— como morada de Dios, § 308, apt. 1.°, 2.
— como símbolo de Dios, § 308, apt. 1.°, 2; 3.
— como forma de vida, § 308, apartado 2.°
— como vida de gracia, § 308, apartado 3.°, 1; 2.
— como comunidad con Cristo, párrafo 308, apt. 4.°; § 309.
— como encuentro personal con Dios, § 310, apt. 1.°
— como banquete, § 309, apt. 2.°, 3; apt. 5.°; § 310, apt. 1.°
— como visión y contemplación de Dios, § 310.
— como encuentro con la suprema belleza, § 310, apt. 3.°, 7, III.
— como diálogo, § 310, apt. 4.°
— como participación en la vida trinitaria, § 310, apt. 4.°, 2.
— como reencuentro, § 311, apt. 3.°
— como actividad, § 315, apt. 3.°
— como descanso, § 315, apt. 3.°, II.
— como amor continuo, § 315, apartado 4.°
— como eternidad, § 315, apt. 5.°
— como gracia y recompensa, § 314.
— como eterna bienaventuranza, párrafo 315.
— nuevo, tierra nueva, § 293 a, sección 1.ª, apt. 3.°, 6; sec. 2.ª, apartado 4.°, 1; apt. 5.°, 3; sec. 3.ª, apt. 4.°, 2; 4; 7; § 294, apt. 2.°; § 296, apt. 1.°; § 300, apt. 1.°, 6, IX; X; apt. 2.°
Ciencias naturales, § 298, apt. 2.°, III; V, b; § 300, apt. 2.°, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; § 304,

apt. 4.°, II, 3; apt. 7.°; § 308, apartado 1.°, 3.
Ciudad de Dios, § 300, apt. 1.°, 6, I-XII; 7.
Colectivismo, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.°, 1; apt. 3.°, 2; § 312, apt. 2.°, II; § 315, apt. 1.°, I.
Comunicación (Jaspers), § 301, sección 1.ª, apt. 5.°, 1.
Comunidad celestial, § 300, apt. 1.°, 1-6.
— de culpa, § 299, apt. 2.°, 7.
— con Cristo, § 297, 2 B; 4; 6; § 299, apt. 1.°, 1; § 300, apt. 1.°, 1; 6; VIII; IX; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, I; 4 b; sec. 2.ª, apartado 1.°, 3; apt. 2.°, 7; § 309.
— con Dios, § 293 a, sec. 3.ª, apartado 4.°, 6; 7; § 300, apt. 1.°, 6, IX; § 303, apt. 1.°; § 308, apartado 2.°; § 310; § 315, apt. 1.°
— de expiación, § 307, apt. 2.°
— humana, § 301, introducción.
Comunión de los Santos, § 307, apt. 1.°
Comunismo, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 5.
Concilio de Constantinopla, § 297, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 2; § 303, apt. 3.°
— de Florencia, § 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 2; § 302, apt. 1.°, I; § 303, apt. 1.°; § 305, apt. 1.°; § 310, apt. 3.°; § 312, apt. 1.°, I; § 315, apt. 2.°, II.
— de Letrán, § 294, apt. 1.°; § 297, 1; § 298, apt. 2.°, V, b; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; § 303, apt. 1.°; § 315, apt. 5.°
— de Lyon, § 302, apt. 1.°, 1; párrafo 305, apt. 1.°; § 307, apt. 1.°
— de Toledo, § 298, apt. 2.°, V, b.
— de Trento, § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°; apt. 2.°, 2; apt. 3.°, 1; § 302, apt. 1.°, I; § 303, apt. 1.°; § 304, apt. 4.°, II; 4; § 305, apt. 1.°; apt. 6.°, I; § 306, apt. 1.°; § 307, apt. 1.°; § 310, apt. 3.°, 7; § 312, apt. 1.°, I.
— del Vaticano, § 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 2; § 302, apt. 1.°, I
Concilio de Vienne, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, I; 3, I.
Conciencia de pecado, § 305, apt. 6.°, IV.
Conciencia moral, § 302, apt. 2.°, II; § 304, apt. 4.°, II, 3; § 315, apt. 2.°, III.
Concupiscencia, § 301, sec. 1.ª, apartado 3.°, 1; § 305, apt. 6.°, I; § 306, apt. 5.°
Condenación eterna, § 300, apt. 1.°, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b; § 302, apt. 2.°, II; § 304, apartado 2.°, V.
Conocimiento de Dios, § 301, sección 1.ª, apt. 2.°, IV, b; § 304, apt. 1.°, II; § 308, apt. 1.°, 3; § 310, apt. 3.°, 1; 2; 6.
Conocimiento humano, § 300, apartado 2.°, 1; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 5, II; § 315, apt. 3.°, I.
Conservación en el ser, § 304, apartado 6.°
— del mundo, § 300, apt. 2.°, 3.
Continencia, § 301, sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; apt. 2.°, 3.
Constitución "Benedictus Deus", párrafo 298, apt. 2.°, V, b; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 2; § 302, apt. 1.°, I; § 303, apt. 1.°; § 315, apt. 2.°, II; apt. 5.°
Cosmos, § 293; § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; 3; sec. 3.ª, apt. 4.°, 4; § 294, apt. 4.°; § 296, apt. 4.°; § 300, apt. 1.°, 6, XI; apt. 2.° 1; 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1; apt. 4.°, 1; apt. 5.°, 5; § 305, apt. 6.°, V.
Constituciones apostólicas, § 294, apt. 2.°; § 305, apt. 3.°
Creación, § 293; § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3; apt. 3.°, 6; sec. 2.ª, apt. 2.°, 2; apt. 5.°, 3; sec. 3.ª, apt. 3.°; apt. 4.°, 2; 8; § 294, apt. 3.°; apt. 5.°; § 295, apt. 3.°; § 296, apt. 4.°; § 298, apt. 2.°; § 300, apt. 2.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.°, 1; § 304, apt. 1.°, I, b; apt. 2.°, V; apt. 3.°; apt. 4.°, I; III; § 305, apt. 6.°, V; § 307,

apt. 3.°; § 310, apt. 5.°, 5; § 313; § 315, apt. 4.°
Creación, su necesidad de redención, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 4; párrafo 296, apt. 4.°
— su ordenación al hombre, § 300, apt. 2.°, 1-3.
— abuso de ella por parte del hombre, § 296, apt. 4.°
— su glorificación, § 297, 1; § 300, apt. 2.°, 3; 4; § 313.
— su orden, § 300, apt. 2.°, 4.
— su participación en el pecado, párrafo 300, apt. 2.°, 2.
— su sentido, § 304, apt. 4.°, III; apt. 7.°; § 310, apt. 5.°, 4; 7.
Cristianización del mundo, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 8.
Cristo, como segundo Adán, § 300, apt. 2.°, 3.
— como primogénito, § 293 a, sección 3.ª, apt. 4.°, 2; § 297, 1.
— como centro de la historia, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 5.°, 3; § 294, apartado 4.°; § 295, apt. 1.°
— como cabeza de la creación, párrafo 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 2; 3; § 297, 1; § 300, apt. 1.°, 6, I; apt. 2.°, 3.
— como rey, § 293 a, sec. 3.ª apartado 4.°, 1-3.
— como Kyrios, § 309, apt. 2.°, 1.
— como Logos, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.°, 1; § 300, apt. 2.°, 3.
— como mediador, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.°, 3; § 309, apt. 5.°
— como juez, § 295, apt. 5.°, 1; párrafo 299, apt. 1.°; apt. 2.°, 1-2.
— como modelo de los hombres, párrafo 299, apt. 2.°, 3.
— verdadera vida y luz, para verdadero, § 309, apt. 2.°, 2.
— camino, § 309, apt. 5.°
— plenitud de los tiempos, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.°, 2; apt. 5.°, 1.
— su significación panhistórica y pancósmica, § 300, apt. 2.°, 3.
— su fundación de la Iglesia, § 295, apt. 3.°
— se entrega del mundo al Padre, § 300, apt. 2.°, 3.
Cristología, § 297, 5.
Cuerpo, corporalidad, § 293; § 293, a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 2; § 294, apartado 3.°; § 295, apt. 5.°, 1; 2; apt. 6.°, § 297, 1; 2 A, 2 B; § 298, apt. 2.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, III; IV, a; apt. 4.°, 1; § 302, apt. 1.°, III; § 304, apt. 2.°, V; apt. 4.°, II, 3; 4; § 306, apartado 5.°; § 308, apt. 1.°, 1; apartado 4.°; § 309, apt. 1.°
— resucitado de Cristo, § 298, apartado 2.°, III; § 300, apt. 1.°, 5; 6, X; apt. 2.°, 3.
— resucitado de los hombres, § 297, 5; § 298, apt. 2.°; § 300, apt. 2.°, 3; § 315, apt. 5.°
— (Su identidad con el cuerpo terreno), § 297, 5; § 298, apt. 2.°, 1; V.
— (Su inmortalidad), § 298, apartado 2.°, II.
— (Su fuerza), § 298, apt. 2.°, II.
— (Su gloria), § 298, apt. 2.°, II.
— Su espiritualidad), § 298, apartado 2.°, II.
— (Su materia corporal), § 298, apartado 2.°, V b.
Culpa escondida, § 305, apt. 6.°, I.
Culto al emperador, § 294, apt. 6.°; § 310, apt. 5.°, 3.
Cultura, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; apt. 2.°, 1; 3; apt. 3.°, 2; sección 3.ª, apt. 1.°; apt. 3.°; párrafo 294, apt. 5.°; § 296, apt. 3.°; § 297, 1; 2 A; § 299, apt. 2.°, 6; § 300, apt. 1.°, 6, III; apt. 2.°, 2.
— perso, § 297, 2 A.
Curación de enfermos, § 293 a, sección 3.ª, apt. 4.°, 4; 8.

Desmasía, § 305, apt. 6.°, II; III.
Demonio, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 3; 4; § 296, apt. 2.°; apt. 3.°; apt. 4.°; § 299, apt. 2.°, 2; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 5; § 303, apartado 2.°, II.
Demonios, § 300, apt. 1.°, 6, VIII.
Descanso dominical, § 315, apartado 3.°, II.
— eterno, § 315, apt. 3.°, II; apt. 5.°

Descanso sabático, § 315, apt. 3.°, II; apt. 5.°
Desmitologización, § 295, apt. 4.°; § 297, 1.
Desprecio del mundo, § 300, apt. 2.°, 4; § 301, sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; apt. 2.°, 3.
Desesperación, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 3; § 297, 2 B; § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 7; § 303, apt. 2.°, III; § 304, apt. 1.°, II; apt 2.°, III; apt. 4.°, II, 3; § 305, apt. 5.°; § 309, apt. 2.°, 3; § 315, apartado 2.°, II.
Día del Señor, § 294, apt. 7.°; § 299, apt. 1.°, 2; 4.
Diálogo intratrinitario, § 310, apartado 4.°, 2.
— humano con Dios, § 310, apt. 4.°
— humano, § 304, apt. 2.°, IV; párrafo 315, apt. 1.°, I.
Didache, § 294, apt. 2.°; apt. 8.°; § 296, apt. 4.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b.
Dignidad humana, § 304, apt. 6.°; apt. 7.°; § 306, apt. 5.°; § 311, apt. 2.°; § 315, apt. 3.°, II.
Dios como Juez, § 299, apt. 2.°, 2; § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 6; § 302, apt. 2.°, II.
— como verdad suprema, § 310, apt. 4.°, 1.
— como bien supremo, § 310, apartado 2.°; apt. 4.°, 1.
Dioses paganos, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 3.°
Disposición de ánimo humano, párrafo 304, apt. 1.°, I, b, 2.
Divinización del mundo, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 1.°; § 304, apt. 1.°, I, b, 1; apt. 3.°
Donatismo, § 302, apt. 1.°, III.
Dualismo, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 5.

Ebionitas, § 302, apt. 1.°, III.
Economía, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 5; 6; sec. 3.ª, apt. 4.°, 8; § 299, apt. 2.°, 7; § 300, apt. 2.°, 3.
Egipto (cultura de), § 297, 2 A.
— (filosofía de), § 301, sec. 1.ª, apartado 3.°, 1.
Ejemplarismo, § 293 a, sec. 2.ª, apartado 4.°, 1.
Enciclopedia "Divino afflante Spiritu", § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.°, 1.
— "Humanigeneris", § 300, apartado 1.°, 3.
— "Mediator Dei", § 300, apt. 1.°, 3.
— "Mystici Corporis", § 298, apartado 1.°; § 302, apt. 1.°, I.
Encuentro Dios-hombre, § 302, apartado 1.°; § 315, apt. 1.°, I.
Enemistad hombre-tierra, § 300, apt. 2.°, 2.
Enfermedad, § 301, sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; apt. 2.°, 5; § 304, apt. 2.°, V; § 315, apt. 2.°, III.
Eón, cones, § 293 a, sec. 2.ª, apartado 5.°, 3; sec. 3.ª, apt. 4.°, 8; § 294, apt. 2.°; apt. 3.°; apt. 5.°; § 296, apt. 4.°; § 300, apt. 1.°, 3; 5; 6; VI; X.
Epifanía, § 294, apt. 5.°
Escándalo, § 304, apt. 1.°, I a.
Escatología universal individual, párrafo 293; § 300, apt. 1.°, 7; apartado 2.°, 4; § 301, introducción.
— mundanizada, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1; 3.
— nacionalista judía, § 293 a. sección 3.ª, apt. 4.°, 1; § 297, 2 B.
— viejatestamentaria, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3; II, b; apt. 5.°, 3.
Esperanza, § 293; § 293 a, apt. 1.°, 2; apt. 3.°, 6; § 294, apt. 7.°; apt. 8.°; § 296, apt. 3.°; § 297, 2 B; 5; § 300, apt. 1.°, 6, II; apt. 2.°, 2; 3; 4; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 3; apt. 2.°, 2; 3, II b; sec. 2.ª, apt. 2.°, 6; § 304, apt. 2.°, III; § 315, apt. 2.°, II.
Espiritualismo, § 300, apt. 2.°, 4; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, I; apartado 5.°, 1.
Estado. § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2; sec. 3.ª, apt. 1.°; § 299, apt. 2.°, 7.
— escatológico intermedio, § 294, apt. 2.°; § 297, 1; § 301, apt. 2.°, 1; 2-4; § 302, apt. 1.°, III; párrafo 303, apt. 2.°, II; § 305, apartado 5.°; § 308, apt. 4.°
Estoicos, § 301, introducción.

Eternidad, § 310, apt. 1.°; § 315, apt. 5.°
Eterno retorno, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 3; apt. 2.°, 2; apt. 3.°, 2; 4; sec. 2.ª, apt. 1.°; apt. 3.°
Existencia humana, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 4; § 294, apt. 8.°; § 296, apt. 5.°
— su imperfección, § 305, apt. 6.°, III.
— su incertidumbre, § 293, sec. 1.ª, apt. 3.°, 4; § 297, 2 B.
— su pecaminosidad, § 298, apt. 1.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, I; apt. 4.°, 2; § 305, apt. 6.°, I.
— su carácter comunitario, § 300, apt. 2.°, 4.
— intrahistórica-ultrahistórica, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.°, 2.
Existencial (filosofía), § 293 a, sección 1.ª, apt. 3.°, 4; sec. 2.ª, apartado 1.°; § 301, introducción; sección 1.ª, apt. 1.°, 2; apt. 2.°, 6, IV.
Expulsión de demonios, § 293 a, sección 3.ª, apt. 4.°, 3; 4; 8.

Fariseísmo, § 305, apt. 6.°, II.
Fausto, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 6, II; apt. 5.°, 5.
Fe, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 6.°, 7; 8; § 295, apt. 4.°; § 297, 1; § 300, apt. 2.°, 3; 4; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 2; § 303, apt. 3.°; párrafo 304, apt. 4.°; apt. 6.°; § 305, apt. 6.°, V; § 306, apt. 5.°; § 315, apt. 1.°, III.
— en el progreso, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1; 2; 6.
Fides Damasi, § 298, apt. 2.°, V, b.
Filiación divina, § 308, apt. 3.°, 2; § 310, apt. 5.°, 6.
Filosofía hindú, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; 3; sec. 2.ª; apt. 1.°; § 300, apt. 2.°, 1.
— hegeliana, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, II; 6, III; § 302, apt. 1.°, III.
Fin del mundo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3; sec. 2.ª, apt. 2.°, 3; sec. 3.ª, apt. 4.°, 8; § 295, apt. 5.°, 1; § 296, apt. 1.°; apt. 4.°; § 300, apt. 1.°, 5.
Finitud humana, § 301, sec. 1.ª, apartado 3.°, 1; apt. 4.°, 2; sec. 2.ª, apt. 2.°, 7.
Flagelantes, § 299, apt. 2.°, 1.
Fuego como símbolo, § 304, apt. 4.°, II, 1.

Gilgamesch (época de), § 301, sección 1.ª, apt. 3.°, 2.
Gloria Dei-gloria mundi, § 296, apartado 3.°
Gloria de Dios, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 5.°, 2; 3; sec. 3.ª, apt. 1.°; apt. 4.°, 6; § 300, apt. 1.°, 6, X; apt. 2.°, 4; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.°, 1; § 304, apt. 1.°, I, b, 1; apt. 2.°, V; apt. 4.°, III; § 306, apt. 6.°
Glorificación de Dios, § 304, apt. 6.°; 3; 4; apt. 4.°
Gnosis, gnosticismo, § 297, 1; párrafo 300, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, III; 4 b; 4 c; § 302, apt. 1.°, III; § 308, apt. 2.°; § 310, apt. 5.°, 4.
Gracia, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 1.°; apt. 3.°; § 297, 5; § 298, apt. 2.°, I; § 299, apt. 2.°, II; § 301, sección 1,ª, apt. 2.°, 4 a; 4 b; apartado 3.°, 1; 2; apt. 4.°, 1; sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; § 308, apt. 3.°, 1; párrafo 314.
— de conversión, § 304, apt. 1.°, II; apt. 6.°
Guerra, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3; apt. 3.°, 2; § 296, apt. 3.°; apt. 4.°

Hades, § 301; sec. 1.ª, apt. 2.°, IV, c; § 305, apt. 3.°; apt. 5.°
Helenismo, § 297, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, III; 3, I; 3, II, b; 4 b; 4 c; apt. 3.°, 1.
Herejía, § 295, apt. 5.°, 2; § 299, apt. 2.°, 7.
Hermanos bohemios, § 299, apt. 2.°, 1; § 302, apt. 1.°, III.
Himno de alabanza, § 300, apt. 1.°, 6, X; apt. 2.°, 2; § 306, apt. 5.°; § 309, apt. 5.°; § 310, apt. 5.°, 1; 5.
Hinduísmo, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°
Historia, § 293; § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 3; apt. 3.°; sec. 2.ª, apartado 1.°; apt 2.°, 1; apt. 4.°, 1; sec. 3.ª, apt. 1.°; § 294, apt. 6.°;

§ 295, apt. 5.°, 1; § 296, apt. 2.°; apt. 3.°; apt. 4.°; § 297, 1; 3; 5; § 298, apt. 1.°; apt. 2.°, II; párrafo 300, apt. 1.°, 6, X; apt. 2.°, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.°, 2; apt. 5.°, 1; 5; sec. 2.ª, apt. 1.°, 2; apt. 2.°, 4; 6; § 305, apt. 6.°, V; § 310, apt. 3.°, 7, IV.

Historia Sagrada, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3; sec. 2.ª, apt. 2.°, 2; apt. 3.°; apt. 4.°, 1; sec. 3.ª, apartado 1.°; apt. 3.°; § 295, apt. 6.°; § 297, 5; § 300, apt. 2.°, 3; párrafo 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3, II, a; 4 b; apt. 3.°, 1.

— Universal, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.°, 3; apt. 3.°, 2; sec. 2.ª, apt. 2.°, 2; apt. 5.° 1; 3; sec. 3.ª, apt. 1.°; apt. 4.°, 8; § 296, apartado 3.°; § 300, apt. 2.°, 2; 3.

— su ruta, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 3; apt. 3.°, 5; sec. 2.ª, apt. 2.°, 1; apt. 4.°, 1.

— su sentido, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.°, 1; apt. 3.°, 3; sec. 3.ª, apt. 1.°

— (filosofía y teología de la), § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 3; sec. 3.ª, apt. 1.°; § 296, apt. 3.°; § 302, apt. 1.°, III.

— su centro, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 5.°, 3; § 295, apt. 4.°; § 296, apt. 4.°

— su contenido, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 1.°

— su fin, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 6; sec. 2.ª, apt. 5.°, 3; sec. 3.ª, apt. 2.°; apt. 4.°, 3; 8; § 294, apt. 1.°; apt. 2.°; § 297, 2 A; § 300, apt. 2.°, 3.

— su comienzo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 3.

Historicidad de Cristo, § 293 a, sección 2.ª, apt. 5.°, 2.

— de la Revelación, § 293; § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; sec. 2.ª, apartado 1.°; apt. 2.°

— del hombre, § 293; § 293 a, sección 1.ª, apt. 1.°, 1; 3; apt. 2.°; apt. 3.°

Hombre, su historicidad, § 293 a, sec. 1.ª

Hombre, su temporalidad, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 2; apt. 3.°, 4; sec. 2.ª, apt 4.°, 1; 2.

— su sentido y valor propios, § 310, apt. 2.°, 4; § 314, apt. 4.°

— como juez de sí mismo, § 302, apt. 2.°, II.

— como cantor del mundo, § 300, apt. 2.°, 3.

— como señor de creación, § 300, apt. 2.°, 1; § 304, apt. 3.°

— como varón y mujer, § 298, apartado 2.°, II; § 310, apt. 3.°, 7, III; § 315, apt. 2.°, I.

— como animal se transcendens, párrafo 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; § 301, sec. 2.ª, apt. 1.°, 1; § 306, apt. 3.°; § 310, apt. 5.°, 3; § 315, apt. 1.°, I.

— como animal amans, § 306, apartado 3.°

— como homoorans, § 293 a, sección 1.ª, apt. 1.°, 1.

Honor de Dios, § 310, apt. 5.°, 4; § 314, apt. 3.°; apt. 4.°

Huída apocalíptica del cielo y de la tierra, § 299, apt. 2.°, 2.

Humanismo, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.°, 1; apt. 3.°, 2; § 304, apt. 4.°, III; § 309, apt. 5.°; párrafo 315, apt. 1.°, I.

Idealismo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 6, III, 6, IV.

Ideas de la otra vida (fuera de la Revelación), § 303, apt. 2.°, I.

— viejotestamentarias de la otra vida, § 303, apt. 2.°, I.

Iglesia, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°; sec. 3.ª, apt. 1.°; apt. 4.°, 10; párrafo 296, apt. 3.°; apt. 5.°; § 299, apt. 2.°, 7; § 300, apt. 1.°, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b; párrafo 311, apt. 5.°; § 312, apartado 2.°, II.

— como Cuerpo de Cristo, § 300, apt. 1.°, 1; 3.

— como Esposa de Cristo, § 300, apt. 1.°, 6, VII.

Iglesia, de todos los pueblos, § 300, apt. 1.°, 6, XI.
— su estructura jurídica, § 300, apartado 1.°, 5.
— su visibilidad, § 300, apt. 1.°, 5.
— su perduración en la otra vida, § 300, apt. 1.°, 5.
— Oriental, § 294, apt. 2.°; párrafo 301, sec. 1.ª, apt. 4.°, 2; párrafo 305, apt. 5.°; § 306, apt. 3.°
Iglesias, construcción de, § 300, apartado 1.°, 6, VIII; IX.
— consagración de, § 300, apt. 1.°, 6, VIII; IX.
Ilustración, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1; sec. 2.ª, apt. 1.°; § 302, apartado 1.°, III.
Imperfección en el estado de purificación, § 306, apt. 3.°; apt. 4.°; apt. 5.°
— terrena, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 5, III; sec. 2.ª, apt. 2.°, 6.
Imperialismo, § 296, apt. 4.°
Imperio del demonio, § 293 a, sección 3.ª, apt. 4.°, 8; § 296, apt. 3.°; § 304, apt. 1.°, I, a; § 315, apartado 2.°, III.
Incomprensibilidad de Dios, § 310, apt. 5.°, 2.
Incorruptibilidad, § 295, apt. 5.° 2; apt. 6.°; § 297, 2 B, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b.
Individualismo, § 312, apt. 2.°, III; § 315, apt. 1.°, I.
Indulgencia, § 307, apt. 2.°
— su aplicación a los difuntos, párrafo 307, apt. 2.°
Indulgencias "per modum sufragii", § 307, apt. 2.°
Infierno, § 299, apt. 2.°, 1; § 300, II, 4; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, IV, e; § 302, apt. 2.°, II; §§ 303-304.
— "poena sensus et poena damni", § 304, apt. 3.°
— fuego del, § 304, apt. 2.°
— su eternidad, § 304, apt. 5.°
— como permanente voluntad de pecar, § 304, apt. 5.°
— como tormento de la creación, § 304, apt. 4.°, III.
— como soledad, § 304, apt. 2.°, IV.
Infierno como eterna imperfección, § 304, apt. 2.°, I; IV.
— como disolución, § 304, apartado 2.°, II.
— como lejanía de Dios, § 304, apartado 2.°
— como ausencia de amor, § 304, apt. 1.°, II.
— como lugar, § 304, apt. 4.°, I.
— como misterio, § 304, apt. 1.°, I.
Infinidad de Dios, § 315, apt. 1.°, I; apt. 3.°, I.
Inmortalidad del alma, § 293 a, sección 1.ª, apt. 2.°, 2; sec. 3.ª, apartado 4.°, 9; § 297, 1; 2 B; 3; § 298, apt. 1.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°; § 308, apt. 1.°, 3; párrafo 310, apt. 5.°, 7; § 315, apartado 5.°
— de todo el hombre, § 297, 5; 7.
— concepto griego, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b.
— demostración de la, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b.
— conciencia de la, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 5, III.
— esperanzas no cristianas de, párrafo 237, 1; 2 A.
— esperanzas inauténticas de, párrafo 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 6, II.
— falsas doctrinas sobre la, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 6.
Inmutabilidad de Dios, § 307, apartado 2.°
Inspiración, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3, II, a.
Intercambio vital trinitario, § 310, apt. 4.°, 2.
— como movimiento de entrega, párrafo 310, apt. 4.°, 2.
— como diálogo, § 310, apt. 4.°, 2.
— como acto de conocimiento y de amor, § 310, apt. 4.°, 2.

Jerarquía, § 294, apt. 1.°; § 300, apt. 1.°, 5; § 312, apt. 2.°, II; III.
Jerusalén celestial, § 300, apt. 1.°, 6, II; VI; IX; X; XI; XII.
— terrena, § 295, apt. 5.°, 1; § 296, apt. 2.°; apt. 3.°; § 299, apt. 2.°, 1; § 300, apt. 1.°, 6, IV-V.

Judaísmo, § 295, apt. 4.°; § 296, apt. 1.°; apt. 2.°; § 297, 1.
— tardío, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 1; 8; § 295, apt. 4.°; apt. 5.°, 2; § 296, apt. 3.°; § 297, 2 A; párrafo 299, apt. 2.°, 1.
Juicio de Dios, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 3.°; apt. 4.°, 8; § 294, apartado 3.°; § 296, apt. 2.°; apt. 4.°; § 299; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.°, 1; 2; § 304, apt. 4.°, II, 2.
Juicio particular, § 302.
— como proceso real, § 302, apartado 2.°, I.
— como autojuicio, § 302, apt. 2.°, I; II.
— interpretación simbólica, § 302, apt. 2.°, I.
Juicio universal, § 295, apt. 6.°; párrafo 296, apt. 4.°; § 299; § 302, apt. 1.°, II; III; IV; § 303, apartado 2.°, II; § 305, apt. 5.°; párrafo 315, apt. 5.°
— sobre los pueblos paganos, § 299, apt. 2.°, 5.
— participación en él, § 299, apartado 2.°, 5.
— su lugar, § 299, apt. 2.°, 5.
— como separación de buenos y malos, § 299, apt. 2.°, 4.
Justificación, § 293 a, sec. 2.ª, apartado 4.°, 1; § 308, apt. 3.°, 1.
Justicia de Dios, § 297, 2 B; 5.
— humana, § 310, apt. 3.°, 7, IV.

Karma, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 5.

Lejanía de Dios, § 300, apt. 1.°, 6, X; § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 6; § 304, apt. 1.°; apt. 2.°; apt. 4.°, III; apt. 6.°; § 306, apt. 3.°; apartado 4.°
Ley judía, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3; § 296, apt. 1.°
Leyes naturales, § 301, sec. 1.ª, apartado 3.°, 1.
Libertad humana, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 3; apt. 3.°, 5; § 304, apartado 1.°, II; apt. 6.°; § 306, apartado 2.°
Limosnas, § 305, apt. 3.°
Liturgia, § 294, apt. 2.°; § 297, 4; § 298, apt. 2.°, I; § 300, apt. 1.°, 2; 6; VIII; X; apt. 2.°, 3; párrafo 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 5; § 305, apt. 4.°; § 309, apt. 2.°, 3.
— ambrosiana, § 294, apt. 2.°
— celestial, § 310, apt. 5.°, 7.
— de San Basilio, § 294, apt. 2.°
— de San Juan Crisóstomo, § 294, apt. 2.°; § 305, apt. 4.°
— mozárabe, § 294, apt. 2.°
— de Santiago, § 294, apt. 2.°; párrafo 305, apt. 4.°
Logos, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.°, 1; § 300, apt. 2.°, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.°, 1.
Lumen gloriae, § 306, apt. 5.°; párrafo 310, apt. 3.°, 6; § 315, apartado 1.°, II; apt. 3.°, I.

Maniqueísmo, § 302, apt. 1.°, 3.
Marxismo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; apt. 3.°, 5; 6.
Materialismo, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.°, 2; § 296, apt. 3.°; párrafo 297, 5; § 300, apt. 2.°, 4; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, II; III; 6, I; IV; § 302, apt. 1.°, III.
Matrimonio, § 298, apt. 2.°, II; párrafo 311, apt. 2.°; § 315, apartado 1.°, I.
Memoria humana, § 302, apt. 2.°, II.
Mérito, § 297, 5; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 1; § 302, apt. 1.°, III; § 306, apt. 6.°; § 312, apt. 1.°, I; § 314; § 315, apt. 4.°; apt. 5.°
Mesías, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 3.°; § 294, apt. 2.°; apt. 4.°; § 296, apt. 1.°; apt. 3.°; apt. 4.°; § 300, apt. 1.°, 6, I.
Midrasch, § 303, apt. 2.°, I.
Milenarismo, § 302, apt. 1.°, III.
Militarismo, § 296, apt. 4.°
Misericordia de Dios, § 305, apartado 5.°; § 307, apt. 2.°
Misterio de Dios, § 310, apt. 4.°, 2, I; apt. 5.°, 1; § 315, apt. 4.°
— del mundo, § 310, apt. 4.°, 2, I; § 315, apt. 4.°

Mística, § 310, apt. 3.°, 2; § 315, apt. 4.°
Mito, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 5; sec. 2.ª, apt. 1.°; apt. 3.°; apt. 4.°, 1; apt. 5.°, 1; sec. 3.ª, apt. 3.°; § 296, apt. 3.°; § 297, 2 A; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 2.
Monismo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2; 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 6, I; § 315, apt. 1.°, II.
Monosatanismo, § 304, apt. 9.°
Monte de Lión, § 299, apt. 2.°, 1; § 300, apt. 1.°, 6, II; IV; X; párrafo 310, apt. 3.°, 2.
Mormones, § 299, apt. 2.°, 1; § 302, apt. 1.°, III.
Muerte de Cristo, § 293; § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3; sec. 2.ª, apartado, 5.°, 2; 3; sec. 3.ª, apt. 2.°; apt. 4.°, 2; 3; 6; 8; 10; § 294, apt. 2.°; apt. 9.°; § 295, apt. 2.°; apt. 4.°; apt. 5.°, 2; § 296, apt. 3.°; apt. 4.°; § 297, 2 B; 7; § 298, apt. 1.°; § 300, apt. 1.°, 1; apt. 2.°, 3; 4; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.°; sección, 2.ª, apt. 2.°, 5; 6; § 302, apt. 1.°, I; II; apt. 2.°, II; § 304, apt. 4.°, I; apt. 9.°; § 309, apt. 2.°, 3; § 310, apt. 5.°, 7.
— humana, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.°, 2; apt. 2.°, 3; apt. 3.°, 4; sec. 3.ª, apt. 1.°; apt. 4.°, 2; 3; § 295, apt. 5.°, 2; § 296, apartado 4.°; § 297, 1; 3; § 298, apartado 1.°; apt. 2.°, I; III; § 300, apt. 1.°, 5; 6; VI; X; apt. 2.°, 2; 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°; apt. 2.°, 1, II; 3, II, b; III; IV; apts. 3.°-5.°; sec. 2.ª; § 302, apt. 1.°, III; párrafo 304, apt. 1.°, II; apt. 2.°, V; § 305, apt. 6.°, IV; § 309, apt. 2.°, 1; 2; § 315, apt. 2.°, III.
— como purificación, § 293 a, sección 1.ª, apt. 1.°, 2; § 301, introducción.
— como unión con Cristo, § 295, apt. 6.°
— como plenitud de la vida, § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 2.
— como decisión, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 6, IV; apt. 5.°, 1; sección 2.ª, apt. 1.°, 3; § 302, apartado 2.°, 1; § 315, apt. 1.°
Muerte de Cristo, como modo de la vida, § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 2.
— como separación de alma y cuerpo, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, II; 3, I.
— como disposición de Dios, § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 3.
— como castigo, § 301, sec. 1.ª, apartado 3.°, 1.
— como participación en la muerte de Cristo, § 301, sec. 1.ª, apartado 4.°, 1.
— como consecuencia del pecado, § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1.
— como acción, § 301, sec. 2.ª, apartado 1.°
— como encuentro con Dios, § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 7.
— como fin irrevocable, § 301, sección 1.ª, apt. 5.°, 1; 2.
— como entrega total, § 301, sección 2.ª, apt. 1.°, 3; apt. 2.°, 4.
— como obediencia, § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 1; 4.
— como expiación, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2.
— su carácter personal, § 301, sección 2.ª, apt. 1.°, 1.
— su fuerza cósmica, § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 4.
— (angustia de la), § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 6; 7.
— (mística de la), § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2; apt. 5.°, 1; sec. 2.ª, apt. 2.°, 7.
— (anhelo de la), § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2; sec. 2.ª, apt. 2.°, 7.
— (desprecio de la), § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 6.
— eterna, § 303, apt. 2.°, II.
— total, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, III; 3, II, b; 4 c.
Multiplicación de los panes, § 309, apt. 2.°, 2.
Mujer apocalíptica, § 296, apt. 3.°
— babilónica, § 299, apt. 2.°, 1.
Mundanización, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1; 2; § 301, sec. 1.ª, apartado 4.°, 2.

Nacionalismo, § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 6, I.
Naturaleza y sobrenaturaleza, § 315, apt. 1.°
Naturalismo, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 6, I; apt. 5.°, 2; 5; § 315, apartado 1.°, I; II.
Necesidad humana de seguridad, párrafo 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 7.
Negación de Dios, § 315, apt. 1.°, I.
Neoplatonismo, § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 1, II; apt. 5.°, 5.
Nihilismo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; apt. 2.°, 2; apt. 3.°, 3; 4; 5; 6; § 300, apt. 2.°, 2; § 301, sección 2.ª, apt. 2.°, 6.
Nirwana § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.°, 2.

Odio, § 304, apt. 2.°, IV; apt. 4.°, II, 3; § 305, apt. 6.°, V.
— a Dios, § 296, apt. 3.°; § 304, apt. 1.°, II; § 315, apt. 1.°, I.
Omnipotencia de Dios, § 301, sección 1.ª, apt. 2.°, 1, II.
Omnipresencia de Dios, § 308, apartado 2.°
Optimismo, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 6.
— de la cultura, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1.
Oración de intercesión, § 301, sección 2.ª, apt. 1.°, 3; § 302, apt. 1.°, III; § 303, apt. 2.°, II.
Orden de valores, § 304, apt. 1.°, I, b; 1; apt. 2.°, IV; § 308, apt. 1.°, 3; § 310, apt. 5.°, 7; § 312, apartado 2.°, III; § 315, apt. 2.°, III.
Ordenación del hombre a Dios, párrafo 315, apt. 1.°

Palabra divina humana, § 310, apartado 4.°, 2, I; II.
Pancristismo, § 298, apt. 1.°; párrafo 302, apt. 1.°, I; § 311, apartado 1.°
Panteísmo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2; § 300, apt. 2.°, 4; sec. 2.ª, apt. 2.°, 7.
Parsismo, § 303, apt. 1.°
Participación de la vida trinitaria, § 304, apt. 2.°, I; apt. 4.°, III; § 306, apt. 5.°; § 308, apt. 2.°; apt. 3.°, 2; § 310, apt. 4.°, 2; párrafo 314, apt. 3.°; § 315, apt. 1.°, I; II; apt. 2.°, I; apt. 3.°, I; apartado 5.°
Parusía, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 8; § 294, apt. 5.°; § 295, apt. 3.°; apt. 5.°, 1; 2; apt. 6.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3, II, b.
Pasión de Cristo, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.°, 1; sec. 3.ª, apt. 4.°, 1; § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 7.
Paz, § 300, apt. 1.°, 6, XII; § 308, apt. 3.°, 2; § 315, apt. 2.°, III.
Pecaminosidad, § 298, apt. 1.°; párrafo 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1; apt. 4.°, 2; sec. 2.ª, apt. 2.°, 2; § 303, apt. 2.°, I; § 305, apt. 6.°, I; IV.
Pecado, § 293; § 293 a; sec. 1.ª, apt. 2.°, 3; apt. 3.°, 3; sec. 3.ª, apt. 4.°, 3; 4; 8; § 296, apt. 4.°; § 297, 1; § 298, apt. 2.°, II; párrafo 300, apt. 2.°, 2; 3; § 301, introducción; sec. 1.ª, apt. 3.°, 1; apt. 5.°, 2; sec. 2.ª, apt. 2.°, 2; 6; § 302, apt. 1.°, III; § 304, apartado 1.°; apt. 2.°, II; V; apt. 4.°, II, 2; apt. 5.°; § 305, apt. 6.°, IV; § 306, apt. 6.°; § 310, apt. 3.°, 2; § 315, apt. 1.°, III; apt. 2.°, III; apt. 5.°
— original § 293; § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3; apt. 3.°, 3; sec. 2.ª, apt. 4.°, 2; sec. 3.ª, apt. 4.°, 3; § 299, apt. 2.°, 2; § 300, apt. 2.°, II; 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1; § 304, apt. 4.°, III; § 305, apt. 6.°, V; § 315, apt. 3.°, II.
— mortal, § 303, apt. 2.°, II; § 304, apt. 1.°, I, b, 1.
— contra el Espíritu Santo, § 296, apt. 3.°; § 303, apt. 2.°, I; II; § 304, apt. 1.°, I, b, 1; § 305, apt. 2.°, 2; apt. 3.°; apt. 5.°
— venial, § 304, apt. 1.°, I, b; § 305, apt. 3.°; apt. 6.°, I; V; § 306, apt. 5.°
— su significación cósmica, § 305, apt. 6.°, V.

Pecado como ofensa de Dios, § 304, apt. 1.°, I, b, 1.
— puramente espiritual, § 304, apartado 1.°, I, b, 1.
— como acción en las cosas, § 304, tado 1.°, I, b, 1.
— como mentira, § 304, apt. 1.°, I.
Penitencia (Sacramento), § 294, apartado 2.°; § 302, apt. 2.°, II; párrafo 305, apt. 6.°, I.
Pérdida de Dios, § 304, apt. 2.°, II; apt. 4.°, III.
Perdón de los pecados, § 293 a, sección 3.ª, apt. 4.°, 3; § 297, 7; § 305, apt. 4.°; apt 5.°; apt. 6.°, V; § 306, apt. 5.°
Peregrinación, § 294, apt. 2.°; apartado 8.°; § 295, apt. 5.°, 1; párrafo 296, apt. 3.°; § 297, 2 B; § 298, apt. 2.°, I; II; § 300, apartado 1.°, 3; 6, I; VI; VII; IX; § 301, introducción; sec. 1.ª, apartado 2.°, I, I; apt. 4.°, 2; apt. 5.°, 1; 3; 5; sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; apt. 2.°, 1; § 302, apt. 2.°, II; párrafo 304, apt. 1.°, II; apt. 2.°, III; apt. 6.°; apt. 7.°; § 305, apt. 6.°, II, IV; apt. 7.°; § 306, apt. 6.°; § 307, apt. 2.°; apt. 3.°; § 308, apt. 2.°; apt. 3.°, 1; 2; apt. 4.°; § 309, apt. 2.°, 3; § 310, apt. 3.°, 2; 3; 5; apt. 4.°, 2, II; § 311, apt. 2.°; apt. 5.°; § 313; § 314, apt. 2.°
Persecución de los cristianos, § 296, apt. 3.°
Personalidad del hombre, § 293; párrafo 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; apt. 3.°, 6; § 298, apt. 2.°, V, b, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 6, IV; apt. 5.°, 5; sec. 2.ª, apt. 1.°, 1; § 304, apt. 1.°, I, a; § 306, apt. 5.°; § 310, apt. 3.°, 7, IV; § 311, apartado 1.°; apt. 2.°; § 312, apt. 2.°, III; § 315, apt. 1.°, I.
Persona, su misterio, § 311, apt. 2.°
— sus estratos, § 306, apt. 5.°
Pervivencia humana, en el NT, párrafo 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3, II.
— en el AT, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3, I.
Pesimismo, § 293 a, sec. 1.ª apartado 3.°, 6.
Pietismo, § 296, apt. 3.°; § 299, apt. 2.°, 1; § 302, apt. 1.°, III.
Platonismo, § 297, 6; § 298, apt. 1.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, II; 4 b; 4 c; apt. 5.°, 5; § 310, apartado 3.°, 1; apt. 4.°, 1.
Plenitud humana, § 297, 5-7.
Pneuma, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 2; § 294, apt. 1.°; § 295, apt. 6.°; § 298, apt. 2.°, II; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 b.
Poesía clásica, § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 6, II; apt. 5.°, 5.
Politeísmo, § 297, 2 A.
Política, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 6; § 296, apt. 3.°; § 299, apt. 2.°, 6; § 300, apt. 2.°, 3.
Predestinación, § 297, 1; § 300, apt. 1.°, 1.
Predicación, § 293; § 293 a, sec. 2.ª, apt. 3.°; sec. 3.ª, apt. 4.° 8; 10; § 295, apt. 5.°, 1; § 299, apt. 1.°, 4; § 300, apt. 1.°, 5; 6, VIII; IX; apt. 2.°, 3.
Preexistencia, § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 4 b.
Presencia de Cristo en los creyentes, § 308, apt. 3.°, 2.
Profesión de fe de Inocencio III, § 298, apt. 2.°, V, a.
Profetas VT, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.°, 3; sec. 2.ª, apt. 4.°, 1; sec. 3.ª, apt. 3.°; § 296, apt. 5.°; § 299, apt. 1.°, 3; § 300, apt 1.°, 6, XII.
Pueblo de Dios, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 3.°; apt. 4.°, 5; § 294, apartado 2.°; § 295, apt. 2.°; apt. 5.°, 1; apt. 6.°; § 296, apt. 2.°; apartado 3.°; § 298, apt. 2.°, II; párrafo 300, apt. 1.°, 1.
Purgatorio, § 305, § 306, § 307.
— doctrina ortodoxa del, § 305, apt. 5.°
Purificación postmortal, § 301, sección 1.ª, apt. 2.°, 4 c; § 302, apartado 1.°, III; §§ 305-306-307.
— su duración, § 306, apt. 7.°

Purificación postmortal por medios creados, § 306, apt. 3.°
— como satispassio, § 306, apt. 6.°
— como satisfacción, § 306, apt. 6.°
— como conocimiento y amor, párrafo 306, apt. 5.°
— como proceso lento-repentino, párrafo 306, apt. 6.°
— como perdón de los pecados, párrafo 306, apt. 5.°
— como pórtico del cielo, § 306, apt. 4.°
— como alegría, § 306, apt. 4.°
— como fuego, § 306, apt. 3.°
— como pena de daño y pena de sentido, § 306, apt. 3.°
— como lugar, § 306, apt. 2.°
— como estado de tormento, § 305, apt. 7.°
— como recuperación de lo perdido, § 305, apt. 6.°, V.
— como purificación del corazón, § 305, apt. 6.°, V.

Racionalismo, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 1; sec. 2.ª, apt. 1.°
Rebelión contra Dios y Cristo, párrafo 304, apt. 1.°, I, 1; II; apartado 2.°, IV; apt. 4.°; § 305, apartado 6.°, V.
Recompensa, § 297, 5; § 301, sección 2.ª, apt. 1.°, 3; § 302, apartado 1.°, III; § 314; § 315, apartado 2.°, III; apt. 5.°
— (esperanza judía de), § 314, apartado 1.°, I.
— (esperanza cristiana de), § 314, apt. 1.°, III.
— (deseo de), § 314, apt. 1.°, II.
— (promesa de), § 314, apt. 1.°, II; § 315, apt. 2.°, III.
Reencuentro en el cielo, § 311, apartado 3.°
Reforma, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°; § 302, apt. 1.°, III; § 305, apt. 1.°; § 307, apt. 3.°; § 312, apt. 1.°, I.
Reinado en el AT, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.°, 1; sec. 3.ª, apt. 3.°
— de Dios, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 2.°; apt. 3.°; apt. 4.°; § 294, apt. 2.°; apt. 6.°, VII; § 295, apt. 2.°; apartado 5.°, 1; § 296, apt. 3.°; párrafo 300, apt. 1.°, 5; 6, XII; apt. 2.°, 4.
Reino de Cristo, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 3.°; apt. 4.°, 2; 10.
— de Dios, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 3; sec. 3.ª, § 295, apt. 2.°; párrafo 300, apt. 1.°, 5; 6, IX; XI.
Religión culturalista, § 293 a, sección 2.ª, apt. 2.°, 1.
Religiones de misterios, § 301, sección 1.ª, apt. 2.°, 4 b; 4 c; párrafo 310, apt. 3.°, 2.
Religiones naturales, § 293 a, sección 2.ª, apt. 2.°, 1; § 297, 1.
— no cristianas, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°; apt. 2.°, 1.
Renacimiento, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 1; 6; § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 7.
Responsabilidad, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3; sec. 3.ª, apt. 4.°, 7; § 300, apt. 2.°, 2; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, II; apt. 5.°, 5; § 304, apt. 1.°, I, b, 1; § 305, apt. 4.°, I; II; V.
Resurrección de Cristo, § 293; párrafo 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3; sec. 2.ª, apt. 4.°, 1; apt. 5.°, 1-2; sec. 3.ª, apt. 2.°; apt. 4.°, 2; 3; 7; 8; 10; § 294, apt. 2.°; apt. 3.°; apt. 8.°; § 295, apt. 2.°; apt. 4.°; apt. 5.°, 1; 2; § 296, apt. 3.°; apt. 4.°; § 297, 2 B; § 298, apartado 1.°; § 300, apt. 1.°, 1; 5; II, 3; 4; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.°, 1; 2.
— causa de la resurrección de todos, § 297, 1; 2 B; § 298, apt. 1.°; § 300, apt. 1.°, 1; apt. 2.°, 3.
— de los hombres, § 293; § 293 a, sec. 2.ª, apt. 5.°, 3; sec. 3.ª, apartado 4.°, 2; § 295, apt. 4.°; apartado 5.°, 2; § 297; § 298; § 299, apt. 1.°, 2; apt. 2.°, 7; § 300, apt. 1.°, XI; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 1; 3, I; 4 a.
— (comunidad en la), § 300; párrafo 311, apt. 1.°, IV.
— de los muertos, § 293 a, sec. 3.ª,

apt. 4.°, 3; 8; § 297; § 300, apartado 1.°, 1; 6, XI; § 301, sección 1.ª, apt. 2.°, 3, I; 3, II, b; § 313.
Revelación, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 2-3; apt. 2.°, 3; apt. 3.°, 4; sección 2.ª, apt. 4.°, 2; apt. 5.°, 1; sec. 3.ª, apt. 1.°; § 294, apt. 3.°; § 295, apt 4.°; apt. 5.°, 2; § 298, apt. 1.°; apt. 2.°, II; § 300, apartado 2.°, 2; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; apt. 2.°, 4 b; 4 c; 5, I; apartado 3.°, 1; 2; § 302, apt. 1.°, IV; § 303, apt. 1.°; § 304, apartado 9.°; § 305, apt. 1.°; § 306, apt. 3.°; § 308, apt. 2.°
— su historicidad, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°, IV.
Revolución, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 2.
Romanticismo, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 2; § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 7; § 302, apt. 1.°, III; § 315, apt. 1.°, I.

Sacerdocio VT, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.°, 1.
Salvación, § 300, apt. 1.°, 7; apt. 2.°, 4; § 308, apt. 1.°, 1; apt. 3.°, 2.
Salvadores míticos, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 3.°
Sanción, § 297, 2 B; 5; § 301, sección 1.ª, apt. 5.°, 5; § 303, apt. 2.°, I; § 314.
Santidad, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 3; § 299, apt. 2.°, 3; § 310, apartado 2.°, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1; § 308, apt. 3.°, 1; § 310, apartado 3.°, 7, IV; § 315, apt. 2.°, III.
Santos, culto a los, § 299, apt. 2.°, 6; § 312, apt. 1.°, I.
Satisfacción en representación, párrafo 307, apt. 2.°
Scheol, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 c; § 303, apt. 2.°, I; § 315, apt. 2.°, III.
Secularización, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 1-3; § 301, sec. 1.ª, apartado 4.°, 2.
Semejanza a Cristo, § 297, 5; 7; § 298, apt. 1.°; § 300, apt. 2.°, 3.
Semejanza a Dios, § 293; § 301, sección 1.ª, apt. 2.°, 3, II; sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; § 312, apt. 1.°, II; párrafo 315, apt. 1.°, I.
Siervo de Dios, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 1.
Símbolo de la fe de Clemente I, párrafo 303, apt. 1.°
— apostólico, § 297, 1; § 299, apartado 1.°, 1.
— atanasiano, § 294, apt. 1.°; párrafo 297, 1.
— de León IX, § 298, apt. 2.°, V, b.
— constantinopolitano, § 294, apt. 1.°
— ruceno, § 294, apt. 1.°
— ruceno-constantinopolitano, párrafo 299, apt. 1.°, 1.
Simplicidad de Dios, § 310, apt. 3.°, 7, III; § 315, apt. 4.°
Sincretismo, § 297, 1.
Sin sentido, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 6; § 299, apt. 2.°, 7; § 300, apartado 2.°, 2; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 5, III; apt. 3.°, 1; sección 2.ª, apt. 2.°, 6; § 310, apartado 4.°, 2, I.
Sociedad humana, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 5; 6; sec. 3.ª, apt. 4.°, 4.
Soledad humana, § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 7; § 304, apt. 2.°, IV.
Sufrimiento, § 293 a, sec. 2.ª, apartado 3.°; sec. 3.ª, apt. 4.°, 3; párrafo 300, apt. 1.°, 5; 6, X; apartado 2.°, 2; § 301, sec. 1.ª, apartado 4.°, 2; apt. 5.°, 5; sec. 2.ª, apt. 2.°, 2; 4; 5; § 304, apt. 2.°, II; apt. 4.°, II, 2; § 305, apt. 6.°, V; apt. 7.°; § 306, apt. 4.°; párrafo 307, apt. 2.°; § 310, apt. 2.°
— en representación, § 307, apt. 2.°
Summa veritas, § 310, apt. 4.°, I.
Summun bonum, § 310, apt. 2.°; apt. 4.°, 1.
Superhombre, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.°, 1; apt. 3.°, 3; § 296, apt. 3.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 5.
Superstición, § 306, apt. 2.°

Talmud, § 303, apt 2.°, I.
Temporalidad, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.°, 2; apt. 3.°, 4; sec. 2.ª,

apt. 4.°; apt. 5.°, 1; § 297, 7; § 300, apt. 1.°, 7.
Teología alejandrina, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 c.
— protestante, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; 3; II, b; § 302, apt. 1.°, III; § 311, apt. 3.°
— romántica, § 315, apt. 1.°, I.
Teoría del "interim", § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 c.
— del conocimiento, § 300, apartado 2.°, 1.
Teosofía, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, V.
Testimonio de Cristo, § 293 a, sección 2.ª, apt. 4.°, 1; sec. 3.ª, apartado 4.°, 8; § 294, apt. 5.°; § 296, apt. 3.°; § 297, 1; § 299, apartado 2.°, 2.
Tiempo, su esencia, § 293 a, sección 1.ª, apt. 2.°, 3.
Thnetosiquitismo, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 1, III; 4; § 302, apartado 1.°, III.
Tótalitarismo, § 296, apt. 3.°
Transmigración de las almas, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 c; apt. 5.°, 5; § 302, apt. 1.°, III.
Trascendencia de Dios, § 309, apartado 2.°, 3; § 310, apt. 3.°, 2; 3.

Ultimo día, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 5.°, 1; sec. 3.ª, apt. 4.°, 8; § 294, apt. 3.°; § 295, apt. 6.°
— fin humano, § 300, apt. 1.°, 4.
Unidad cuerpo-alma, § 297, 4; párrafo 299, 2; § 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 5.
Unión de los bienaventurados entre sí, § 311, apts. 1.°-3.°
— de vivos y muertos, § 307; párrafo 311, apt. 5.°

Verdades eternas, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°; apt. 2.°, 1.
Vestido paradisíaco, § 309, apt. 2.°, 3.
— de la gloria, § 309, apt. 2.°, 3.
— terreno, § 309, apt. 2.°, 3.
Vida (cansancio de la), § 301, sección 1.ª, apt. 3.°, 2.
— (doctrina neotestamentaria de la), § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3, II, b.
— (filosofía de la), § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; apt. 3.°, 4; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 2.
— (su intensidad en Dios), § 315, apt. 3.°, I.
— (hambre de), § 309, apt. 2.°, 3.
— (plenitud de), § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 4; § 300, apt. 1.°, 6, X; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.°, 2.
— (árbol de la), § 309, apt. 2.°, 3; apt. 3.°
— eterna, § 300, apt. 1.°, 6, VII; § 310, apt. 3.°, 4; § 314, apt. 1.°, III; § 315, apt. 2.°, III; apartado 3.°, I; apt. 5.°
Vigilia, § 301, sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; apt. 2.°, 3.
Virginidad, § 295, apt. 5.°, 2; § 312, apt. 2.°, II.
Visión de Dios, § 297, 5; § 298, apt. 1.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, I, II; 2; 4 b; 5, II; § 301, apartado 1.°, III; apt. 2.°, I; § 303, apt. 2.°, II; § 306, apt. 1.°; párrafo 309, apt. 1.°; apt. 3.°; § 310, apt. 1.°; apt. 3.°, 1; apt. 2.°; apartado 3.°; § 312, apt. 1.°, II; apartado 2.°, III; § 313; § 314, apt. 1.°, I, § 315, apt. 1.°, III; apt. 3.°, I; apt. 4.°; apt. 5.°
— (como acto espiritual), § 310, apt. 3.°, 4.
— (como proceso natural gracioso), § 310, apt. 3.°, 2.
— (en el AT), § 293 a, sec. 3.ª, apartado 4.°, 3.
— (su inmediatez), § 310, apt. 3.°, 3.
— (como acto de amor y de conocimiento), § 310, apt. 3.°, 5.
Voluntad de pecado, § 304, apt. 5.
— divina, § 305, apt. 6.°, III.
— salvífica, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.°, 2; § 297, 6; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 1, I; § 304, apt. 9.°

Vuelta de Cristo, § 293; § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 3; sec. 2.ª, apartado 5.°, 3; sec. 3.ª, apt. 2.°; apt. 4.°, 8; § 294; § 295; § 296.
— sus presagios, § 296.
Vuelta de Cristo, su momento, párrafo 295, apt. 1.°; apt 5.°, 2.
— su repentinidad, § 295, apt. 1.°
— su retraso, § 294, apt. 7.°; § 295, apt. 1.°, IV; apt. 5.°, 2.
Vuelta de Elías, § 296, apt. 2.°

INDICE

Págs.

PRÓLOGO A LA QUINTA EDICIÓN ALEMANA 9

§ 293. EL LUGAR TEOLÓGICO DE LA ESCATOLOGÍA 15

PRIMERA PARTE

ESCATOLOGIA GENERAL

SECCION PRIMERA: LA CONSTITUCION FUNDAMENTAL — TEMPORAL E HISTORICA — DEL HOMBRE COMO CONDICION DEL FUTURO ULTIMO.

§ 293 a. LA TEMPORALIDAD E HISTORICIDAD DEL HOMBRE Y LA REVELACIÓN SALVADORA DE DIOS 21

APARTADO 1.° *Reflexión previa: Facticidad y concepto de la fundamental constitución histórico-temporal del hombre* 21

1. Autorrealización del hombre en la autotrascendencia. 21
2. Temporeidad y temporalidad del hombre 24
3. Historicidad del hombre 25

Apartado 2.° *La temporalidad e historicidad del hombre en el testimonio de la Revelación* 27

1. Reflexión previa 27
2. La representación hindú y griega 29
3. Doctrina de la Revelación 33

Págs.

Apartado 3.° *De la historicidad del hombre en el pensamiento moderno* ... 40

1. La ilustración ... 41
2. La filosofía romántica ... 43
3. Nietzsche y Kierkegaard ... 44
4. Heidegger y Jaspers ... 47
5. Marx y Engels ... 50
6. Crítica ... 50

SECCION SEGUNDA: LA HISTORICIDAD DE LA REVELACION COMO CONDICION DE UN FUTURO ULTIMO

Apartado 1.° *Fundamento* ... 54

Apartado 2.° *La Revelación como proceso histórico en el AT* ... 59

1. Generalidades ... 59
2. Transcurso de la Revelación viejotestamentaria ... 62

Apartado 3.° *La Revelación como proceso histórico en el NT* ... 65

Apartado 4.° *Cristo, plenitud de los tiempos* ... 69

1. Cristo, meta de los tiempos ... 69
2. Cristo, contenido de los tiempos ... 76

Apartado 5.° *La Revelación neotestamentaria como promesa.* 78

1. El tiempo de Cristo, tiempo último ... 78
2. Carácter oculto de la Revelación de Cristo ... 79
3. La primera venida de Cristo como garantía y promesa de su vuelta ... 80

SECCION TERCERA: EL REINO DE DIOS COMO CONTENIDO Y SENTIDO DE LA REVELACION DIVINA

Apartado 1.° *Sentido último de la actividad divina* ... 83

Apartado 2.° *Concepto del Reino de Dios* ... 87

Apartado 3.° *El Reino de Dios en el AT* ... 89

Apartado 4.° *El Reino de Dios proclamado y erigido por Cristo* ... 100

1. Cristo como manifestación del Reino de Dios ... 100
2. Reino de Dios y Reino de Cristo ... 103
3. Derrota de los poderes antidivinos ... 105
4. El Reino de Dios en el Cosmos ... 109
5. Reino de Dios y salvación ... 111
6. Reino de Dios y Eucaristía ... 113
7. Reino de Dios y responsabilidad humana ... 114

Págs.

8. Carácter escatológico del Reino de Dios 116
9. Doctrina de los Padres 122
10. Iglesia y Reino de Dios 123

§ 294. La vuelta de Cristo 124
Apartado 1.° *Doctrina de la Iglesia* 124
Apartado 2.° *Liturgia de la Iglesia* 125
Apartado 3.° *Importancia de la revelación de la vuelta de Cristo* 132
Apartado 4.° *Carácter público de la vuelta de Cristo* ... 134
Apartado 5.° *Explicación teológica de la vuelta de Cristo.* 135
Apartado 6.° *La vuelta como victoria* 137
Apartado 7.° *Esperanza en la vuelta como consuelo* 138
Apartado 8.° *La vuelta y la perseverancia* 140
Apartado 9.° *La esperanza escatológica, característica del cristiano* 141
Apartado 10.° *La vuelta de Cristo y el Espíritu Santo* 143

§ 295. Tiempo de la vuelta de Dios 143
Apartado 1.° *Sorpresa de la vuelta de Cristo* 144
Apartado 2.° *El escatologismo consecuente* 145
Apartado 3.° *Texto contra el escatologismo consecuente* ... 147
Apartado 4.° *El núcleo esencial de la revelación neotestamentaria como objeción contra el escatologismo* 148
Apartado 5.° *Textos escatológicos* 151
1. Los Sinópticos 151
2. Las Epístolas de los Apóstoles 157
Apartado 6.° *Crítica* 164

§ 296. Presagios de la vuelta de Cristo 168
Apartado 1.° *Predicación del Evangelio en todo el mundo.* 168
Apartado 2.° *Conversión del pueblo elegido* 169
Apartado 3.° *La Gran Apostasía (El Anticristo)* 172
Apartado 4.° *Estado caótico del mundo* 188
Apartado 5.° *Importancia de los signos* 193

§ 297. La resurrección de los muertos: Su facticidad 194
1. La resurrección como verdad revelada 194
2. Testimonio de la Escritura 198
A. Antiguo Testamento 198
B. Nuevo Testamento 199

Págs.

3. Testimonio de los Santos Padres ... 204
4. Testimonio de la Liturgia ... 205
5. Testimonio de la antropología y de la cristología ... 205
6. Resurrección y Espíritu Santo ... 211
7. Tomás de Aquino ... 212

§ 298. SIGNIFICACIÓN DE LA RESURRECCIÓN Y CARACTERÍSTICAS DEL CUERPO RESUCITADO ... 215

Apartado 1.° *Significación salvadora de la resurrección de los muertos* ... 215

Apartado 2.° *Las características del cuerpo resucitado* ... 217

I. La transformación en general ... 217
II. Cualidades del cuerpo glorioso ... 224
III. Resurrección como perfeccionamiento de la materia ... 226
IV. Tomás de Aquino ... 227
V. Identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno ... 231
a) Doctrina de la Iglesia ... 231
b) Explicación teológica ... 232

§ 299. EL JUICIO FINAL ... 235

Apartado 1.° *Hecho del Juicio* ... 235

1. Reflexión previa ... 235
2. Doctrina de la Iglesia ... 237
3. Testimonio de la escritura en el AT ... 237
4. Testimonio de la escritura en el NT ... 239

Apartado 2.° *Esencia del Juicio* ... 242

1. Apocalipsis de San Juan ... 242
2. El Juez ... 248
3. Medida del juicio ... 250
4. Efecto del juicio ... 252
5. Circunstancias del juicio ... 253
6. Objeto del juicio ... 253
7. Juicio de los pueblos ... 255

§ 300. PLENITUD TOTAL ... 256

Apartado 1.° *La nueva humanidad* ... 256

1. Su carácter cristológico ... 256
2. Testimonio de la Liturgia ... 258
3. Testimonio de los Padres y de los teólogos ... 260
4. El Espíritu Santo y la plenitud ... 265
5. La comunidad celestial como plenitud del Reino de Dios ... 267
6. La Ciudad de Dios como símbolo de la comunidad celestial ... 268

Págs.

I. La Ciudad como símbolo ... 268
II. La Ciudad Santa de Jerusalén ... 269
III. La promesa hecha a Abraham ... 271
IV. La Jerusalén terrena, como antecumplimiento. 272
V. La Jerusalén terrena, como promesa real ... 273
VI. La Jerusalén celeste, presente y futura ... 274
VII. La ciudad como esposa ... 275
VIII. Sentido de la construcción de templos dentro de la historia ... 277
IX. Ausencia de templos en la ciudad celestial ... 279
X. Vida y alegría en la ciudad celestial ... 280
XI. Los pueblos en la ciudad celeste ... 284
XII. Grandeza y gloria de la ciudad celeste ... 285
7. ¿Anhelan los bienaventurados la resurrección de los muertos y plenitud en la comunidad? ... 287

Apartado 2.° *Cielo Nuevo y Tierra Nueva* ... 292
1. El hombre, señor de la creación ... 292
2. El hombre, destino de la creación ... 296
3. Cristo y la plenitud de la naturaleza ... 300
4. Transfiguración de la creación ... 307

SEGUNDA PARTE

ESCATOLOGIA INDIVIDUAL

§ 301. LA MUERTE ... 315
Observación previa ... 315

SECCION PRIMERA: ONTOLOGIA DE LA MUERTE

Apartado 1.° *El hecho de la muerte* ... 317
1. Doctrina de la Revelación ... 317
2. La mortalidad como determinación de la vida ... 319
3. La muerte como disposición de Dios ... 323

Apartado 2.° *Inmortalidad del alma* ... 323
1. Problemática ... 323
I. El alma espiritual como principio configurador del cuerpo ... 323
II. La muerte como disolución de la unidad del hombre ... 326
III. La herejía de Thnetopsiquitismo ... 329
2. Doctrina de la Iglesia ... 331
3. Testimonio de la Escritura ... 333
I. El Antiguo Testamento ... 334
II. El Nuevo Testamento ... 336
a) Los sinópticos ... 336

Págs.

b) San Pablo ... 338
c) Crítica final ... 342
4. Testimonio de los Padres ... 343
a) Vista panorámica ... 343
b) Doctrinas particulares ... 344
c) Resumen ... 351
5. Argumentos racionales ... 354
I. Espiritualidad y semejanza a Dios del alma ... 355
II. Objeto de la actividad espiritual ... 356
III. Insatisfacción de la vida terrena ... 358
IV. Desproporción entre virtud y éxito ... 359
V. Vacío de la historia humana ... 360
VI. Tomás de Aquino ... 360
6. Falsas doctrinas sobre la inmortalidad ... 361
I. Naturalismo ... 361
II. Poesía clásica ... 362
III. Filosofía idealista ... 364
IV. Filosofía existencial ... 365

Apartado 3.° *Fundamento y sentido de la muerte* ... 367
1. La revelación del fundamento y sentido de la muerte. 367
2. Interpretación extrabíblica de la muerte ... 372

Apartado 4.° *La muerte como participación en la muerte de Cristo* ... 375
1. La muerte de Cristo ... 375
2. La muerte del cristiano como muerte en Cristo ... 378

Apartado 5.° *La muerte como fin definitivo de la peregrinación terrestre* ... 384
1. Sentido de la tesis ... 384
2. Doctrina de la Iglesia ... 386
3. Testimonio de la Escritura ... 387
4. Testimonio de los Padres ... 389
5. Doctrina de la metempsicosis ... 390

SECCION SEGUNDA: "ETHOS" DE LA MUERTE

Apartado 1.° *El morir como acción* ... 393
1. Carácter personal de la muerte ... 393
2. La muerte como autorrealización ... 394
3. Posibilidades ético-religiosas del hombre en la muerte. 395

Apartado 2.° *La actitud humana frente a la muerte en sus actos concretos* ... 399
1. Obediencia ... 399
2. Expiación y satisfacción ... 400
3. Penitencia ... 401
4. La muerte como amor ... 403

Págs.

5. Preparación para la muerte ... 403
6. Angustia y confianza ... 404
7. Falsos intentos de seguridad ... 409

§ 302. EL JUICIO PARTICULAR ... 412

Apartado 1.° *El hecho del juicio* ... 412
I. Doctrina de la Iglesia ... 412
II. Prueba escriturística ... 413
III. Testimonio de los Padres ... 415
IV. Problemática del juicio particular ... 423

Apartado 2.° *Esencia del juicio particular* ... 424
I. Vista panorámica ... 424
II. Análisis ... 426
III. Cumplimiento del juicio ... 428

§ 303. EL INFIERNO. SU REALIDAD ... 429

Apartado 1.° *Doctrina de la Iglesia* ... 429

Apartado 2.° *Testimonio de la Escritura* ... 430
I. Antiguo Testamento ... 430
II. Nuevo Testamento ... 432

Apartado 3.° *Doctrina de los Padres* ... 435

§ 304. ESENCIA DEL INFIERNO ... 437

Apartado 1.° *El infierno y el pecado mortal* ... 437
I. El pecado ... 438
a) Generalidades ... 438
b) Desarrollo teológico ... 439
1. Contenido de la acción ... 439
2. Disposición de ánimo ... 442
II. El infierno como afirmación antidivina ... 443

Apartado 2.° *El infierno como lejanía de Dios* ... 446
I. El infierno como inacabamiento ... 446
II. El infierno como hastío ... 448
III. El infierno como desesperación ... 450
IV. El infierno como soledad ... 451
V. Participación del cuerpo en la condenación ... 452

Apartado 3.° *El infierno como pena de sentido y pena de daño* ... 453

Apartado 4.° *El fuego del infierno* ... 455
I. Generalidades ... 455
II. El fuego del infierno ... 456
1. El fuego como símbolo de la presencia divina ... 456
2. La palabra fuego como designación del juicio y del amor ... 457

Págs.

3. La realidad del fuego del infierno 457
4. Carácter del fuego del infierno 459
III. ¿Es el hombre su propio cautiverio? 463

Apartado 5.° *La eternidad del infierno* 466

Apartado 6.° *El infierno y Dios* 467

Apartado 7.° *Lugar del infierno* 470

Apartado 8.° *Diversidad de los castigos del infierno* 471

Apartado 9.° *Sentido salvador de la revelación del infierno.* 472

§ 305. LA PURIFICACIÓN DESPUÉS DE LA MUERTE. SU FACTICIDAD 473
Observación previa 473

Apartado 1.° *Doctrina de la Iglesia* 474

Apartado 2.° *Testimonio de la Escritura* 475
1. Antiguo Testamento 475
2. Nuevo Testamento 476

Apartado 3.° *Testimonio de los Padres* 477

Apartado 4.° *Testimonio de la Liturgia* 478

Apartado 5.° *Doctrina de la Iglesia Oriental* 479

Apartado 6.° *Reflexión teológica* 480
I. La concupiscencia como razón de continuos pecados. 480
II. Desconocimiento de la voluntad divina 482
III. Peligro de demasía 483
IV. Importancia histórico-psicológica de los pecados cometidos 485
V. Responsabilidad de los pecados ya perdonados 486

Apartado 7.° *Purgatorio y extremaunción* 489

§ 306. ESENCIA DEL PURGATORIO 490
Apartado 1.° *Fuentes de nuestro conocimiento* 490

Apartado 2.° *Lugar del purgatorio* 491

Apartado 3.° "*Poena sensu*" y "*poena damni*" 492

Apartado 4.° *Dolor y alegría* 494

Apartado 5.° *Objeto de la purificación* 495

Apartado 6.° *La purificación como satisfacción* 500

Apartado 7.° *Duración del purgatorio* 502

§ 307. UNIÓN DE LOS VIVOS CON LOS MUERTOS EN EL PROCESO DE PURIFICACIÓN 502

Apartado 1.° *El hecho* 502

Págs.

Apartado 2.° *Modo de la ayuda* 504

Apartado 3.° *Ayuda de los difuntos a los vivos* 507

§ 308. El cielo como plenitud del Reino de Dios en el hombre ... 508

Observación previa 508

Apartado 1.° *Concepto de cielo* 508

1. El cielo como bóveda del firmamento 508
2. El cielo como morada de Dios 509
3. El cielo espacial como símbolo de Dios 509

Apartado 2.° *El cielo como lugar y como forma de vida.* 513

Apartado 3.° *El cielo como plenitud de la gracia* 516

1. Carácter oculto de la gracia 516
2. Relación y diferencia entre el cielo y la vida de gracia en la tierra 517

Apartado 4.° *El cielo y la Resurrección* 518

§ 309. El cielo en cuanto vida con Cristo 519

Apartado 1.° *Importancia de la unión con Cristo* 519

Apartado 2.° *Testimonio de la Escritura* 520

1. Visión de conjunto 520
2. Particularidades 521
3. El cielo como configuración con Cristo 529

Apartado 3.° *Testimonio de los Padres* 530

Apartado 4.° *Diferencia de rango entre Cristo y el hombre glorificado* 530

Apartado 5.° *Cristo como mediador* 532

§ 310. El cielo, contemplación inmediata de Dios 534

Apartado 1.° *El cielo como banquete* 534

Apartado 2.° *El cielo como unión con Dios* 535

Apartado 3.° *El cielo como contemplación de Dios* 537

1. Doctrina de la Iglesia 537
2. Imposibilidad de contemplar a Dios naturalmente ... 537
3. Testimonio de la Escritura 540
4. Proceso de la contemplación de Dios 541
5. La visión beatífica ¿es acto del entendimiento o del amor? 543
6. El "lumen Gloriae" 544
7. Objeto de la visión beatífica 545
   I. Vista panorámica 545
   II. Presentimiento terreno 546

Págs.

III. Belleza creada y divina ... 546
IV. Armónica plenitud en Dios ... 548

Apartado 4.° *El cielo como diálogo* ... 552
1. Intercambio con Dios ... 552
2. Participación en el intercambio vital de las personas divinas ... 553
I. El intercambio vital en Dios ... 553
II. El cielo como participación en el diálogo de las tres personas divinas ... 557

Apartado 5.° *El cielo como adoración* ... 558
1. Dios es misterio incluso para los bienaventurados ... 558
2. Bienaventuranza y misterio ... 559
3. Bienaventuranza y adoración ... 560
4. Liturgia celestial ... 560
5. Participación en el himno de alabanza de los ángeles. 562
6. Testimonio de los Padres ... 564
7. La adoración celeste como plenitud de la vida ... 565

§ 311. La unidad de los bienaventurados entre sí ... 566
Apartado 1.° Escritura y Santos Padres ... 566
Apartado 2.° La unión celestial como plenitud de la terrena. 568
Apartado 3.° El cielo como reencuentro ... 571
Apartado 4.° El cielo como autoconservación y entrega de sí ... 572
Apartado 5.° Unión de los bienaventurados con los hombres de esta tierra ... 573

§ 312. Orden en la vida celestial ... 574
Apartado 1.° *Su facticidad* ... 574
I. Doctrina de la Iglesia ... 574
II. Escritura y Santos Padres ... 575
Apartado 2.° *Sentido de la jerarquía celestial* ... 577
I. Grados de rango y orden en el cielo ... 577
II. Revelación del verdadero orden de valores ... 578
III. Estados especiales ... 578

§ 313. El cielo, posesión beatífica de la realidad distinta de Dios. 579

§ 314. El cielo como gracia y recompensa ... 581
Apartado 1.° *Hecho y sentido de la recompensa celestial* ... 581
I. Antiguo Testamento ... 581
II. Nuevo Testamento ... 582
III. Testimonio de los Padres ... 587

Págs.

Apartado 2.° *Esencia de la recompensa celestial* 587

Apartado 3.° *Gratuidad y sobreabundancia de la recompensa celestial* 588

Apartado 4.° *Esperanza de la recompensa celestial y pureza de la intención moral* 590

§ 315. EL CIELO COMO PLENITUD DEL ANHELO HUMANO DE LA VIDA Y COMO FELICIDAD ETERNA 592

Apartado 1.° *Ordenación del hombre a Dios* 592

I. Generalidades 592
II. Ordenación al Dios trinitario 594
III. Ordenación natural y sobrenatural a Dios 595

Apartado 2.° *El cielo como bienaventuranza* 598

I. La alegría terrena como precursora de la bienaventuranza celestial y la bienaventuranza celestial como plenitud de la alegría terrena 598
II. Doctrina de la Iglesia: Facticidad y sentido de la bienaventuranza 600
III. Testimonio de la Escritura 601

Apartado 3.° *Actividad y descanso* 606

I. Suprema actividad 606
II. Eterno descanso 608

Apartado 4.° *¿Hay progreso en la bienaventuranza celestial?* 610

Apartado 5.° *Infinidad del Cielo* 613

BIBLIOGRAFÍA 619

INDICE DE AUTORES 637

INDICE DE MATERIAS 647

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

VIII. LA VIRGEN MARIA

Introducción y traducción

de

JOAQUIN MARIA ALONSO, C. M. F.

(Segunda edición.)

EDICIONES RIALP, S. A.

MADRID, 1963

Título original alemán:
Katholische Dogmatik
(Max Hueber Verlag. München, 1955)

Traducción de
JOAQUÍN MARÍA ALONSO, C. M. F.

ES PROPIEDAD DEL AUTOR

Todos los derechos reservados para todos los países de habla castellana por EDICIONES RIALP, S. A.—Preciados, 44. MADRID

Número de Registro: 3940-60 Depósito Legal: M. 15382-1963

ARTES GRAFICAS IBARRA, S. A.—Batalla del Salado, 49. Teléfono 228 44 02. Madrid

INTRODUCCION DEL TRADUCTOR

La persona y la obra del doctor Schmaus no tienen necesidad ni de ser presentadas ni de ser introducidas en este volumen octavo de su gran Dogmática, que constituye la Mariología.

Nuestra introducción, breve por lo demás, pretende únicamente centrar este volumen octavo de la dogmática del autor en una perspectiva histórica que haga resaltar, en toda su luz, su significación y su contenido. Por ello intentaremos primero situarla en su posición histórica, dentro de la historia de la Mariología alemana que corre desde principios del siglo XIX hasta nuestros días, pasando por Scheeben. Después la presentaremos como una síntesis feliz de muchas corrientes doctrinales que se debaten todavía entre luces y sombras.

"Entre los mariólogos del siglo XIX no hay que buscar muchos nombres alemanes—nos advierte Brosch—. A todos, y muy pronto, había de ofuscarles la gran luz del teólogo de Colonia que fué Scheeben". En realidad, la afirmación vale en general para toda la teología propiamente dicha, es decir, la Dogmática. La Aufklärung alemana había tenido un influjo nefasto para toda la ciencia católica; se había logrado una desvinculación casi total con la antigua

tradición teológica, representada por la antigua Escolástica del Medievo y resucitada con nueva vida por los grandes teólogos tridentrinos y postridentrinos. Este mismo influjo desgraciado lo ha puesto de manifiesto, desde su propio punto de vista, y en relación con las posiciones clásicas de la Reforma, el libro certero de K. Barth sobre la teología protestante en el tiempo de la Romántica alemana.

Las primeras reacciones católicas en Alemania se producen dentro del movimiento del *Sturm und Drang* y alcanzan unos triunfos relativamente grandes con el auge de la Romántica, tanto en su aspecto literario como filosófico. Efectivamente, estos movimientos, de un signo tan problemático para la restauración de una auténtica ciencia cristiana, de hecho ejercen una especie de renovación, que, a la larga, y después de no pocas incertidumbres, se manifiestan como muy beneficiosas.

Pero al mismo tiempo no pueden menos de dejar su huella en esa misma renovación católica de las ciencias sagradas en Alemania. Pasadas las violentas disputas a que da lugar el célebre profesor de Bonn, Hermes, en las que se ventilaba el mismo método de la teología, surgen, con una fuerza inusitada, los que se ha podido llamar centros "románticos": Lucerna, Bamberg, Maguncia y Munich. Una reacción general contra el racionalismo y frío academicismo de la Aufklärung invade a los espíritus, embriagados con un vino nuevo. Lo que Schelling, Novalis y hermanos Schelgel realizan en el plano literario, Brenner, Baader, Görres y Döllinger lo llevaron a cabo, no sin algún exceso muy comprensible en aquella situación confusa, en el plano científico teológico.

Pero es principalmente en Tubinga en donde surge un movimiento que va muy pronto a tomar la iniciativa y casi toda la gloria de la restauración de la teología alemana del tiempo. Drey, como gran fundador; Hirscher después, con una metodología certera, y, sobre todo, Möhler, con sus intuitivas visiones eclesiológicas, serán las grandes figuras teológicas del tiempo que precede inmediatamente al gran Scheeben.

Pero, claro está, la teología, en este tiempo, cumple, sobre todo,

su función apologética; se trata de salvar el punto-clave de la situación católica alemana; es el tiempo decisivo para resolver si el cristianismo católico alemán debe o no renunciar definitivamente a vivir en Alemania. Algunos intentos más positivos de Galura, Brenner y Alerthür logran, es verdad, una cierta restauración de los temas esenciales de la teología en general; pero la Mariología no logra emerger en modo alguno.

Es más; en algunos autores, como Hirscher, puede advertirse la gran dificultad que una Mariología, verdaderamente independiente, ha tenido siempre en Alemania para un rico florecimiento. Un autor importante, Oswald, redacta la primera Mariología sistemática alemana (Paderborn, 1850), que ofrece un plan muy ambicioso. Pero tuvo que ser puesta en el Indice; y no fué luego reelaborada por su gran autor. Scheeben habría de utilizarla en buena parte, aunque no la cite por haber sido puesta en el Indice; sin embargo, las razones de esa medida se referían únicamente al enfoque extraño que se daba a la presencia de María en la Eucaristía.

Otro autor, que habría de ser muy utilizado por Scheeben, es Laurent. Pero tampoco éste construye nada definitivo; y sus ideas, muy escotistas, sobre el lugar que ocupa la Virgen en la predestinación con Cristo, y sus naturales consecuencias sobre el pecado original y el débito, no habrían de ser bien recibidas en los ambientes teológicos; y aun hoy han sido exhumadas para ser criticadas con demasiada severidad.

Más tarde, el gran teólogo especulativo Schell, solamente comparable a Scheeben, de una manera vehemente y en un célebre opúsculo, habría tal vez de hacer relación a estos primeros excesos de la incipiente Mariología alemana, próxima al año 1854, hablando de las "superfetaciones" del culto marial. En realidad, por estos años, nos encontramos con una situación muy parecida a la que surge en nuestros días con ocasión de la definición dogmática de la Asunción: surgen las dos corrientes, también en Alemania, y no como se afirma tan ligeramente una sola: frente a los maximalistas

de la definición inmaculista, están los reservados sobre la conveniencia de un tal procedimiento.

Cuando Scheeben, en su Soteriología, emprende su célebre tratado mariológico del capítulo quinto, se encuentra con una Mariología casi sin hacer. Solamente su gran fuerza especulativa va a lograr imprimir un nuevo carácter a la Mariología. Su influencia contemporánea, en este punto lo mismo que en otros, vá a ser muy relativa. Hoy, en cambio—aunque sea verdad que Schmaus lo utiliza demasiado poco—, Schebeen está a la base de la moderna restauración mariológica alemana. Scheeben se da cuenta refleja de la labor crítica que debe hacer, si quiere realizar una obra positiva y de valor. Hasta diríamos que se deja influir demasiado por esta crítica excesiva, que llevaba la marca de la época y del ambiente. Así se explica su posición de repulsa para autores tan respetables como Vega y Ripalda. Con todo, la posición de Scheeben no se puede decir minimista: en realidad, su trabajo de fuerte síntesis mariológica nos da una figura de María verdaderamente magnífica. Alaba a Reynaud y Bossuet; aprecia bastante a Seldmayr; conoce y estima mucho, entre sus contemporáneos, a Pasaglia, Ventura, Borgianelli, Castelplanio, Laurent y Margott; utiliza, como hemos dicho, bastante la síntesis fuerte de Ostwald, y tiene siempre en cuenta a Santo Tomás, Suárez y Canisio, y aun es el autor que mejor conoce las direcciones de la Patrística mariológica.

Sin embargo, no es propiamente en su gran labor positiva de utilización certera de las fuentes donde propiamente hay que poner el mayor mérito del gran teólogo de Colonia. Su gloria, aquí como en los demás tratados teológicos, consiste en la gran fuerza especulativa con que se apodera de los problemas, reduciéndolos a unidad e imprimiéndolos un sello siempre nuevo y casi siempre absolutamente original. En ello precisamente reside que su influencia no fuera contemporánea, sino que empezara a vislumbrarse su importancia mucho después. Por lo demás, Scheeben es uno de los pocos autores que han logrado unir la mejor tradición patrística con las especulaciones más originales y, a veces, más atrevidas; la tra-

dición teológica segura recibida en las aulas romanas y en el Colegio Germánico, con los poderosos esfuerzos especulativos que le vienen del gran aliento de su época romántica; de ésta habría de aceptar, indudablemente, su poderoso impulso y su gran fuerza constructiva, sin sus quimeras extravagantes y sus aventuras misticoides.

El principio nuclear de la Mariología de Scheeben está en su *Maternidad esponsal*. La expresión, y mucho más en su original alemán: "*bräutliche Gottesmutterschaft*", suena extrañamente a los oídos modernos, y no nos extraña que no entrara en la intención del libro de Schmaus: alguien ha visto en ella no sé qué raro complejo de Edipo que crispa los nervios. El contenido, sin embargo, no puede ser más tradicional y aun profundo. Siguiendo de nuevo las ideas de Ostwald, la Virgen se le aparecía como la "MUJER" ideal, esposa del Verbo, que venía en la predestinación divina a cumplir las funciones de Nueva Eva junto al Nuevo Adán. Toda la tradición había reconocido en María la "Virgo-Mater", y la había asociado íntimamente al Redentor en la obra de la restauración. Toda la tradición había reconocido también que en Ella se cumplía la función de la Nueva Eva reparadora de todo el mal causado por la Mujer Antigua, madre de los vivientes. Pero Scheeben recoge esta idea tradicional para destacarla desde el punto de vista más profundo para esa misma idea de asociación: desde la perspectiva esponsalicia. Lo de menos es la expresión que, indudablemente, Scheeben ha forzado al gusto de la romántica del tiempo; lo importante es esa visión magnífica que surge de la Mariología del gran teólogo de Colonia, cuando se contempla a María, con una asociación esponsalicia de tal calidad, que se realiza en una maternidad realísima.

Es éste el que llama Scheeben "carácter personal" y único de la persona de María, en la economía salvadora, y del que hace depender todos los privilegios y grandezas de María.

Otra idea que coloca a Scheeben en la vanguardia de la Mariología actual es la relación que establece entre la Iglesia y María.

Scheeben no ha hecho más que desarrollar la antigua tipología patrística sobre María y la Iglesia, dándole una construcción especulativa notable y sirviendo de faro orientador para que esta idea se convirtiera en una de las más actuales de la Mariología moderna.

Y aquí ya Schmaus, aun sin citarle, es uno de los mariólogos alemanes que han seguido las huellas profundas de Scheeben.

La obra mariológica de Scheeben, al morir él, queda un poco en la penumbra para los autores que le siguen. Y aunque tampoco en esta época, último tercio de siglo, se puede hablar de un florecimiento de la Mariología alemana—fenómeno por lo demás no exclusivo de Alemania—, sin embargo, no faltan buenos autores que dan unas síntesis muy coherentes, aunque nada originales. Así, Stamm *(Mariología seu potiores de S. Deipara quaestiones,* Paderborn, 1881); Kurz *(Mariología,* Regensburg, 1881); Wörnhart *(Maria die wunderbare Mutter Gottes und der Menschen,* Innsbruck, 1890); Albrecht *(Die Gottesmutter,* Freiburg, 1913); Gutberlet *(Die Gottesmutter,* Regensburg, 1917); Kolb *(Wegweiser in die Marianische Literatur* [2], Freiburg, 1905); Körber *(María im System der Heilsökonomie auf thomistischer Basis dargestellt,* Regensburg, 1883); Stecher *(Mater Admirabilis,* Innsbruck, 1885).

Luego ya, en el primer tercio de nuestro siglo XX, las célebres Dogmáticas alemanas dedican sus buenas tesis, en el tratado cristológico, a la Mariología. Así, Bartmann, Pesch, Pohle, Diekamp, etc.

De todos estos autores, sin embargo, se puede decir, sin temor a equivocarse, que la obra de Schmaus no tiene de los primeros ni el recuerdo, y de los segundos, es decir, de las Dogmáticas, de las que más o menos ciertamente depende, únicamente la invitación a tratar la Mariología como algo muy importante en el conjunto de su obra dogmática; tanto, que ha creído necesario dedicarle, en una segunda revisión, un tomo entero de ella.

Cuando en el período semitranquilo que media entre las dos grandes guerras, la Mariología empieza a despertarse con un aliento nuevo en Bélgica, Francia, España, también en Alemania, aunque más tardíamente, y no sin una cierta reserva ante este despertar

de la Mariología latina, nace una nueva alborada. Y es entonces cuando Scheeben, por obra de su sucesor en la cátedra de Colonia, Feckes, sirve de faro orientador.

La Mariología actual alemana, aunque retrasada en su evolución, tiene unas características notables que la hacen entrar ya en el concierto de las otras Mariologías con voz propia y con autoridad indiscutible. Es claro, en primer lugar, que ha nacido bajo un gran nombre: Scheeben. Más o menos, todos los mariólogos alemanes de hoy, que quieren realizar una visión sintética de la Mariología, sienten la necesidad de compulsar sus ideas con las grandes síntesis del teólogo renano. Esta dependencia ha hecho que los que pueden llamarse primeros trabajos modernos, los iniciados por el profesor Feckes en torno al primer principio de la Mariología, se orientaran a destacar la idea de la maternidad esponsal, y que, ya en este primer estadio de la evolución mariológica actual, la Mariología alemana tuviera su voz autorizada.

Otro tema cardinal en el que ha intervenido poderosamente la Mariología alemana actual ha sido el de la cooperación a la Redención. Aquí hay que distinguir netamente dos fases, cuya línea divisoria la marca el libro de Köster, *Die Magd des Herrn*, aparecido en su primera edición en 1947. Hasta esta fecha los mariólogos alemanes se muestran más bien precavidos, no solamente contra el supuesto contenido de una verdadera corredención de María a la Redención, sino aun contra el título mismo de Corredentora (Bartmann). Después del libro de Köster, y a pesar de las críticas que suscitó, de hecho el ambiente alemán científico-mariológico se ha aclarado: la Mariología alemana sigue teniendo su carácter crítico-restrictivo respecto a tema tan importante, pero son injustos con ella—indudablemente por no conocerla—quienes la piensan todavía en un estadio de evolución que ya ha superado. Lo de menos es que la Mariología que se dice de los países latinos tenga unas perspectivas sobre esta cuestión un poco distintas; lo esencial es que en ambas se ha encontrado ya algo fundamental para poderse entender: en el hecho de la corredención mariana, y que, para

ventura de la misma Mariología en general, ambas perspectivas hayan tenido que enfrentarse para mutua clarificación, como ha sucedido últimamente en el Congreso Internacional Mariológico de Lourdes.

Otro tema destacado de la Mariología alemana más actual ha sido el de María y la Iglesia. Los teólogos alemanes, inclinados a contemplar a María más bien desde un fuerte cristocentrismo y, no tanto, como los mariólogos latinos, en sí misma, han creído que toda síntesis mariológica tenía que partir de una doble funcionalidad que la Virgen debía cumplir en la Iglesia y por la Iglesia, y en frente de Cristo. Con ello, la figura tradicional de María cambiaba un tanto la perspectiva tradicional en la Mariología latina, y, naturalmente, han surgido dificultades que sería imprudente urgir más de lo que verdaderamente significan.

No quieren significar, como algunos ingenuos escriben, que los mariólogos alemanes "amen" menos a la Señora; tampoco que el "ambiente" protestante ejerza un influjo desorientador...; menos todavía que su crítica falle en ciertos conceptos fundamentales del método teológico. Todas estas razones, y otras parecidas, sólo valen para emitir "juicios de valor" sobre esa rica Mariología, sin que lleguen a poder ser "juicios de ser". Se quedan en el terreno vago de las apreciaciones subjetivas, que no pueden ser tenidas en cuenta en una labor científica de teología; y los que acuden a ellas están indicando su propia deficiencia de probidad científica, cuando no aducen otras razones.

Porque hay quien sigue afirmando que la Mariología alemana no busca "la mayor gloria de la Virgen", como si esta gloria pudiera ser distinta de la misma verdad claramente demostrada. Ahora bien: la actitud crítica de la Mariología alemana tiene la misma intención, de suyo, que la posición entusiasta de ciertos inadvertidos mariólogos latinos: la mayor gloria de la Virgen, la cual —como decía San Bernardo—no necesita de los falsos oropeles para su vestido de gran Reina. Y si es verdad que esta actitud crítica tiene su razón de ser histórica en el ambiente protestante en

que tiene que desarrollarse, es injusto, y hasta innoble, hacer de ello un motivo de ataque que nada consigue sino herir un sentimiento de devoción mariana, que es muy vivo también en el pueblo alemán.

Por lo demás, es claro que si la Mariología alemana ha parecido retrasada en cuanto a su manifestación histórica, en relación con las Mariologías latinas, pero es igualmente cierto que muy pronto ha alcanzado una altura cuya cota no está por debajo de ninguna otra nación. Los nombres de Feckes, Köster, Rahner, Semmelroth, Beumer, Dillesberger, Graber, Hofmann, Huhn, Müller, Tyciak, Warnach, Weigen, etc., y, finalmente, Schmaus, con su enorme influencia en las direcciones más actuales de la Mariología, lo declaran con toda evidencia. Hay que advertir igualmente—porque es un índice muy significativo—que la literatura mariana ha tenido una floración importante de obras de divulgación, de un contenido muy rico en teología, dogma, liturgia, escritura, que no ha sido superada por otras naciones, y cuyos mejores representantes han encontrado traducciones fervorosas. Así, Guardini, William, Hopmann, Sträter, etc. Hay, por tanto, que ser más cautos en emitir juicios de valor sobre la Mariología alemana, que sólo pueden nacer de un desconocimiento notable de sus valiosas aportaciones.

La Mariología de Schmaus, que hoy presentamos traducida al español, resume todas las características del florecimiento actual mariológico alemán, ofreciendo con ello sus grandes ventajas y exponiendo, a su vez, algunos de sus no pequeños inconvenientes. Desarrollemos brevemente estos tres puntos.

En primer lugar, no insistamos en el carácter general que su autor ha querido imprimir a toda su Dogmática, y que ha conservado, más o menos fielmente, en este volumen octavo. Schmaus no pretende propiamente una Mariología estrictamente científica y sistemática al uso. Quiere realizar una Mariología de tipo kerigmático, en la que la persona de María aparezca, sí, en toda su grandeza, pero muy ordenada en su vinculación cristológica. Y a

ello ha ordenado el—al parecer—breve elenco de cuestiones tratadas. Por ello parece natural que no se exija a esta Mariología que sea completa en el sentido de "integralidad" científica. Con todo, Schmaus, reflejando exactamente el estado de la Mariología actual alemana, recorta excesivamente a veces los temas que, indudablemente, son esenciales en toda Mariología católica. En cambio, ha creído necesario extenderse en temas introductorios, que no son, ciertamente, específicamente mariológicos; y que, por lo demás, ya había tratado en otras partes de su obra. Esta falta de inadecuación entre el abandono de ciertos temas primarios y el desarrollo excesivo de ciertos temas introductorios, es un no pequeño defecto, sobre todo cuando se presenta esta Mariología en un conjunto dogmático.

La obra de Schmaus presenta, es verdad, un carácter eminentemente positivo; y en esto es un eco más de la general tendencia alemana. Así los grandes desarrollos bíblicos, así las a veces interminables citas patrísticas y magisteriales... Es verdad: se trata de un Lesebuch, en el que los lectores encuentran todos los datos necesarios para que ellos mismos puedan llegar a una síntesis. Con todo, parece que, por lo menos en muchas ocasiones, esos interminables datos no se les hubieran debido dar sino en una síntesis ya hecha, que les ayudara a penetrarlos. Esos "datos"—necesarios por lo demás—aparecen con demasiada frecuencia, nada más que "yuxtapuestos", y no orgánicamente realizados; que es lo que hubiera logrado la penetración de su contenido.

La obra, decimos, es eminentemente positiva. Sin embargo, sería, pensamos, un error exagerar esta nota de modo que abandonáramos en la sombra el aspecto especulativo, que indudablemente existe. La Mariología alemana más vigorosa, la de Ostwald, la de Schell, la de Scheeben y, en nuestros días, la de Köster, Müller y Rahner, obran desde unos supuestos dogmáticos muy fuertes y llegan a síntesis que no tienen que envidiar a los mejores de nuestros mariólogos especulativos. Lo que sucede es que el interés especulativo, lejos de suprimirse, se ha desplazado a otras zonas del

campo mariologócio. Así, en Schmaus podemos advertir que no existe un desarrollo especulativo, ni siquiera suficiente, en torno a cuestiones tan importantes como la maternidad divina y el puesto trascendente que en el orden de la gracia ocupa la Virgen. En cambio, Schmaus recoge sintéticamente las nuevas especulaciones alemanas en torno a la significación teológica de la feminidad en María, para hacer largas disquisiciones con que iluminar el sentido de la virginidad y de la eclesialidad en Ella.

Las ventajas, pues, de esta Mariología de Schmaus, fiel reflejo del ambiente alemán, son grandes e importantes: iluminar los nuevos aspectos del dogma que más interés tienen en la actualidad, para intentar penetrarlos con fines concretamente vitales: valor de la Mariología como relación esencialmente cristológica y función eclesiológica de la persona de María. Schmaus logra, ciertamente, esto: mostrar que no se trata de un dogma desconectado o de adorno en el conjunto imponente de la dogmática católica, sino de una pieza esencial, aunque subyacente, de la gran piedra angular que será siempre Cristo. María entra en la historia de la salvación a través de Cristo y a causa de Cristo. No puede entenderse a María sin Cristo; y, a su vez, la persona de María vincula a Cristo a una situación humana e histórica concretas y vivas, que alejan todo peligro de un docetismo siempre inminente al Verbo Encarnado. Como dice Schmaus, la comprensión del dogma mariano es una señal para saber si se ha tomado en serio realmente el dogma cristológico; y la Mariología no puede ser más que una cristología desarrollada.

Algo parecido pasa con el aspecto eclesiotípico de esta Mariología: la Mariología presenta un matiz eclesiológico que ha centrado las especulaciones más actuales de los mariólogos. Y lo mismo hay que afirmar respecto de las nuevas tendencias de la antropología teológica: en ellas María aparece como la redimida más perfecta; y desde el punto de vista escatológico, María es la primera criatura que lleva a su perfección los efectos redentores en su Asunción gloriosa.

Schmaus nos presenta, pues, su Mariología en este enclave decisivo de corrientes teológicas más actuales y más kerigmáticas. Hoy, justamente, nos llega a decir, parece haber llegado la hora de la Mariología, porque este hombre, que ya no se siente seguro de sí mismo, tiene necesidad de una figura humana en quien contemplar confiadamente la realización de su fe cristiana y el último sentido de la vida restaurada por Cristo.

Pero, añadimos, esta Mariología alemana, por su mismo carácter crítico, está expuesta a ciertos inconvenientes graves, que mucho nos tememos sean difíciles de superar por ella misma.

En primer lugar, corre el peligro de encauzar los grandes temas mariológicos tradicionales por vías demasiado estrechas, que si bien son muy tradicionales, no pueden ponerse a la base de una construcción mariológica segura. En concreto, nos referimos a un eclesiotipismo ilusorio y a unas especulaciones femenistas exorbitantes. Primero, en cuanto que recortan injustamente temas centrales, como gracia, maternidad divina y maternidad espiritual. Y después, y sobre todo, en cuanto que encauzan la Mariología en sentidos accesorios que la vuelven dispersa y desconectada. El mismo problema de la corredención, de una importancia tan primordial en la Mariología alemana de nuestros días, diríamos que más bien ha sufrido una desorientación desde el momento en que se le ha desvinculado de sus raíces claras y decisivas, que son la maternidad divina y espiritual enlazadas en los planes divinos de un modo indisoluble, para atenerse a un "eclesiotipismo" de dudosa significación, tanto patrística como teológica. Por otra parte, no se puede dudar que existe un peligro cierto de que, acentuado el aspecto eclesiológico de María, se olvide su posición trascendente a la Iglesia. Los mariólogos alemanes, se puede decir, en general, y de un modo global, que hasta descuidan esta posición trascendente de María, para destacar su inmanencia intraeclesial; con ello, tienen el grave peligro de hacer derivar la Mariología en una pura y simple eclesiología que se realizaría en María de una ma-

nera ideal. Esto, que es, sin duda alguna, algo muy importante, no basta para explicar adecuadamente la figura de María en la economía total de lo sobrenatural; lo que es más bien una consecuencia, por muy importante que sea, no puede erigirse en principio absoluto de explicación.

Por la otra banda, sin embargo, la perspectiva que se dice "latina", pero que, para hablar con más precisión, podría ser llamada la de "algunos" mariólogos españoles, ya que la mayoría de los demás mariólogos latinos y aun españoles no la admiten, tiene una propensión exagerada a pensar la trascendencia del ser de María, en un plano irreal, que en realidad la compromete. No es que esta tendencia no afirme muy explícitamente su vinculación a Cristo y a su dependencia total de su influjo único y vivificante, pero, de hecho, luego plantea este problema pensando en la Virgen como una "potencia" aparte, que se "suma" a la grandeza de Cristo para constituir un acervo integral de méritos, de satisfacciones, hasta de sacrificios. En esta tendencia, es natural que la Mariología aparezca con una mayor independencia y hasta, si se quiere, con una sistematización más cerrada; pero también ha corrido el peligro cierto de atenerse a unos marcos conceptuales puramente ideales, que la revelación contradice.

Otra deficiencia importante de esta Mariología alemana, bien reflejada en la obra de Schmaus, está en haber llevado la línea de esa inmanencia de María en la Iglesia a límites que no parecen acordarse con los datos primarios de la revelación. Nos referimos ahora al carácter humano, "demasiado humano", que se ha querido imprimir a María para hacerla, se dice, más cercana a nosotros. Así, para Schmaus, que no hace más que seguir a otros autores alemanes, la Virgen está incluída en un progreso de la revelación y de la fe, que paulatinamente va creciendo en Ella hasta que, en Pentecostés, y sólo entonces, se le descubre todo el misterio de su Hijo.

El hecho de un progreso en la fe y el conocimiento de la revelación en el corazón de María es una verdad clásica en Mariología,

y son muy pocos los que lo han negado de una manera radical. Esto, por lo tanto, no hubiera extrañado en direetrices más actuales de la Mariología alemana. Pero la cuestión está toda en el límite que se fija a ese progreso y en las etapas por las que se le hace progresar, que parecen estar en contradicción con la perfección necesaria al alma de la Virgen para que pueda cumplir sus misiones trascendentales sobre las que la revelación nos informa. No se puede olvidar que en teología—y la Mariología no es más que una parte de ella—el criterio y metodología de una cuestión no puede ser ni la psicología, ni el medio ambiente, ni las costumbres, ni la filología, ni cualquier otro instrumento puramente humano de determinar un hecho concreto. La razón es obvia: porque, en primer lugar, el "topos" de la teología es verdaderamente un "topos uranios" en el que las realidades divinas se nos dan "anothen", desde arriba; y desde allí debe partir el movimiento de penetración propio de la razón teológica. Además, y tratándose del objeto de la Mariología, la persona de María, hay que advertir que su figura se mueve en un plano absolutamente excepcional, como evidentemente prueban sus privilegios, no solamente revelados, sino definidos explícitamente por la Iglesia. Es una metodología teológica "al revés" intentar pensar *primero* la figura de María, desde el plano de lo humano, de lo ordinario, de lo que acontece a todo hijo de Adán...

Ahora bien: en esta proyección teológica que juzgamos equivocada se mueven ciertas conclusiones del libro de Schmaus: una metodología, tanto escritudinaria como teológica, que no se conforma con la naturaleza de la *Scientia fidei*. Estas conclusiones son: *a)* María no conoce la divinidad del Hijo que se encarna en su seno, ni su función redentora; *b)* María, antes de la Encarnación, no está consagrada virginalmente; *c)* María vive en una "lejanía" profunda con el misterio de su Hijo, y solamente en Pentecostés este misterio se le abre.

No podemos aquí hacer una crítica de estas conclusiones, ya que la hacemos más reposadamente en las notas complementarias

a la obra de Schmaus. Permítanos, con todo, el lector que le pongamos sobreaviso ante la extrañeza que le habrán causado el solo enunciado de esas conclusiones. Por muy extrañas que las juzgue el lector, los autores alemanes que las defienden (Schmaus, Guardini, Rahner, Auer, Gächter, etc.) y otros no alemanes (Galot, Guitton, etc.) creen proceder desde la más rigurosa teología, y, desde luego, pretenden tanto como el más entusiasmado y lírico de los latinos la gloria de la Madre de Dios. Eso sí, sin arrebatos de celo que, por sí mismos, nada dicen en favor de la gloria lúcida de la Virgen María...

Por lo demás, la Mariología de Schmaus es un esfuerzo notabilísimo de síntesis que se recomienda por su exactitud de pruebas, por su contenido actual, y por su adaptación a ser utilizada inmediatamente con funciones kerigmáticas.

Respondiendo a este último carácter es como debe ser leída aun por los mariólogos profesionales, a quienes, por lo demás, no está dedicada explícitamente. Son ellos los que pueden aprender de Schmaus a bajar desde ciertas alturas inaccesibles a dar vitalidad y comprensibilidad al dogma mariano.

Por eso mismo, Schmaus dedica un párrafo denso y largo a las fuentes de la Mariología; naturalmente, éstas no pueden ser otras que las de la teología en general: Escritura, tradición. Pero nuestro autor—que ya había consagrado en el primer tomo de su dogmática muchas páginas a estas cuestiones introductorias—cree conveniente volver sobre ello, utilizando los últimos estudios, de los que, según su costumbre, aprovecha largos párrafos. Además, era cierto que ha sido precisamente el estudio de las verdades mariológicas el que de hecho ha servido para poner en claro ciertos supuestos metodológicos de la teología en general. Así, el concepto de tradición queda mejor fijado dentro de su línea viva, como Magisterio de la Iglesia, y aparece en una ecuación más inteligible cuando se le relaciona con la Sagrada Escritura. Como ya hemos dicho, alguno

encontrará excesivas, por ejemplo, las páginas consagradas a la evolución dogmática, cuando aquí se trata de "introducirse" en una Mariología. Pero el lector consciente de que las últimas orientaciones mariológicas en torno a la Asunción y a la Corredención dependen, en última instancia, de una recta determinación de estos presupuestos, o pródromos teológicos, agradecerá a Schmaus estas páginas densas y fuertes.

Un tema introductorio del más alto interés lo constituye el criterio exegético que emplea en los textos mariológico-escriturarios. Supuesta la autenticidad de las fuentes que brevemente vindica, Schmaus admite para el relato de la infancia, como fuente principal, a María; señala las peculiaridades de cada evangelista; esboza los relatos apócrifos, tan importantes en la transmisión de algunas verdades mariológicas, pero haciendo ver al mismo tiempo cómo sería falso ponerlos en el mismo origen de la Mariología católica. Sin embargo, tampoco aquí Schmaus nos ha dado una norma propiamente "exegética" para la inteligencia de los textos escriturarios; y creemos que esta deficiencia va a influir luego en ciertos procedimientos particulares de los que nos hacemos cargo en las *Notas complementarias*.

Y ya, después de esta introducción, el autor, sin ningún intento de sistematización y casi siempre sin ninguna alusión al enlace verdadero de las cuestiones, nos ofrece los núcleos principales de la Mariología con una riqueza casi exhaustiva de fuentes (Escritura y Magisterio), y con una abundante selección de textos patrísticos que tal vez sea lo mejor de la obra.

Unas advertencias finales orientarán al lector sobre nuestro trabajo en esta edición española de la Mariología de Schmaus.

Ante todo, nuestra traducción ha preferido conservar el estilo, rápido y corto, de Schmaus, aun a expensas de una cierta dureza en el período castellano. Con ello creíamos reproducir mejor el pensamiento del autor en una obra que, ante todo, interesa por su contenido formal. Hemos, además, añadido unas notas complemen-

tarias y críticas a modo de apéndice a la obra, ya que no queríamos en modo alguno que perdiera su propio carácter.

Nuestra intención en ellas es ofrecer a los lectores españoles elementos de juicio suficientes que contrasten ciertas afirmaciones de Schmaus hechas de un modo demasiado definitivo.

Schmaus ha puesto al fin de su obra una copiosa bibliografía, de carácter rigurosamente técnico, que no parece decir bien con el talante kerigmático de la obra; y que, además, resulta del todo inorgánica, ya que no sirve directamente al texto. Creímos, con todo, que debía ser respetada según las intenciones del autor; era, además, un buen instrumento de trabajo para los mariólogos especialistas. Nosotros la hemos completado con otro apéndice sobre bibliografía mariológica española, que resultaba demasiado deficiente en el texto del autor.

Por fin, hemos siempre corregido las numerosas erratas de las citas del texto de Schmaus, mejorándolas en lo posible en su presentación metodológica.

Con todo ello, esperamos que esta edición española de la Mariología del doctor Schmaus sirve mejor los intereses de la literatura mariológica española. Y era esto lo único que deseábamos para gloria de Nuestra Señora.

JOAQUÍN MARÍA ALONSO, C. M. F.

PROLOGO DEL AUTOR

Podemos, finalmente, presentar la mariología prometida hacía tanto tiempo. Aparece como el volumen octavo de mi Dogmática.

El motivo de tan larga dilación radica, como ya lo advertí anteriormente, en la intensa dedicación de mi tiempo a las tareas de gobierno en la Universidad de Munich, que no me permitieron, a veces durante muchos meses, emplear la pluma en quehaceres científicos.

Dando gracias a Dios, entrego la obra a la publicidad. No es fácil escribir hoy una mariología. Todas las que aparezcan se resentirán de decir demasiado, según unos, o excesivamente poco, según otros. El presente trabajo se atiene a la norma establecida por el Papa Pío XII en la encíclica sobre la realeza de María. Dice así: "En esta y otras cuestiones que se refieren a la Santísima Virgen tengan cuidado los teólogos y predicadores de la palabra divina de evitar ciertas desviaciones del recto camino, no sea que caigan en un doble error; guárdense por una parte de exponer opiniones carentes de fundamento y que con expresiones exageradas exceden los límites de la verdad, y, por otra parte, eviten la demasiada estrechez de pensamiento al considerar la singularísima, sublime y casi divina dignidad de la Madre de Dios, que el Doctor Angélico nos enseña a reconocerle "por razón del bien infinito que es Dios" (S. Th. I, q. 25, a.6 ad 4m.)" [1].

Conforme a eso, la presente obra evita tanto el minimismo teológico, que de un modo antihistórico cree deber quedarse en la letra de la Escritura, desatender su desarrollo en la tradición de la Iglesia y renunciar de ese modo a la plenitud de la verdad, cuanto las exageraciones derivadas de idealizaciones humanas y no fundadas en la tradición y doctrina de la Iglesia, a fin de que la fe en María no se convierta en el mito de María.

Además, sólo ofreciendo la verdad completa se sirve a los hermanos en el Evangelio. Ojalá pudiese colaborar esta obra al diálogo Una-Sancta. Sin embargo, engañaría a los lectores protestantes si les ocultase la plenitud de la verdad para facilitar el diálogo. Sólo el amor a la verdad conduce a la unidad.

Se ha dado gran importancia a una documentación rica. Abundantes y extensos textos patrísticos deben iluminar la anchura y profundidad de la tradición eclesiástica. Tengo que agradecerlos en gran parte a los trabajos de Sträter, Hugo Rahner, Joseph Huhn, Urs von Balthasar y Semmelroth.

Se ha prestado gran atención a las cuestiones de gnoseología teológica. Estas han sido removidas de nuevo por las decisiones mariológicas de los últimos años.

De la literatura mariológica, que ha aumentado enormemente, sólo ofrezco una selección de las obras más importantes. Una bibliografía completa se hallará en E. GÖSSMANN, Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mitelalters. *Son, además, de utilidad las diferentes revistas y colecciones mariológicas.*

Debo manifestar en este lugar mi cordial agradecimiento por la ejecución de las correcciones y la elaboración de la selección bibliográfica y de los índices al Rdo. Párroco Georg Schmaus, a la doctora Elisabeth Placke de Gössmann y al Dr. Wilhelm Gössmann. Igualmente agradezco al editor Sr. E. Hueber su permanente interés.

Al presente volumen mariológico seguirá dentro de pocos meses el tomo correspondiente sobre la Iglesia, de manera que en el curso del año que viene quedará completa la Dogmática.

Munich, fiesta de la Asunción de María al cielo, 1955.

M. SCHMAUS

LA VIRGEN MARIA

§ 1

El lugar teológico de la mariología

I. En teología, todos los enunciados se relacionan íntimamente entre sí. Forman un todo homogéneo en el que un miembro confirma a otro y es a la vez sostenido por él. El centro de este todo homogéneo es la cristología. Desde ella deben conseguirse y entenderse todas las demás afirmaciones teológicas. Así, por ejemplo, sólo desde Cristo puede resolverse de un modo auténtico el problema de Dios. Igualmente sólo desde El puede decirse qué son la Iglesia y los Sacramentos, y qué es el hombre en su estado de redimido. El tratado de la Trinidad, así como la eclesiología y la doctrina de la Gracia, dependen también de la cristología. Domina, pues, por debajo de las afirmaciones teológicas un orden general. Cada parte tiene su puesto en el todo. Por eso, un error en cualquiera de ellas es un peligro para el todo. Así se comprende que la Iglesia, responsable de la conservación, transmisión y predicación de la revelación divina, ponga el máximo cuidado y vigilancia ante las amenazas a una verdad particular.

Bajo este punto de vista debemos decir que en el conjunto de la revelación y de la teología no hay nada accidental. Se da, en efecto, una diferencia de rango desde el momento que Cristo es el centro, y todo lo restante se agrupa en torno suyo. Pero eso no significa que haya de despreciarse esto último. Antes bien, aun aquellas

realidades teológicas, que a un observador superficial le parecen ser de orden inferior, son importantes y de gran alcance.

Así como la teología, que es la penetración científica de la revelación, presenta un todo homogéneo, también la misma revelación constituye una gran unidad. Se realizó en un proceso histórico en el que Dios fué manifestándose progresivamente a los hombres. La acción reveladora comenzó ya en el paraíso. Alcanzó una fase decisiva en la vocación de Abraham (*Gen.* 12, 1-8). A éste le llamó Dios para que saliese de su anterior modo de vida, de su pueblo, de su ocupación. Le prometió una tierra y una gran posteridad de la que habría de salir el Salvador. Abraham se puso en camino para obtener la futura tierra prometida. De este modo fué el prototipo de los creyentes.

Lo que comenzó con Abraham se continuó con Moisés. La palabra "alianza" expresa la relación en que Dios se puso con su elegido. Entre Dios y el pueblo nacido de Abraham se cerró una alianza. El pueblo apostató constantemente de ella, y Dios suscitó hombres cuyo deber fué reducir de continuo a la fidelidad al pueblo, inclinado siempre a la deslealtad: los Profetas. El mismo Dios permaneció fiel a la alianza en contra de la infidelidad de su aliado humano. Ejecutó resueltamente el plan que tenía. Por eso hubo una constante lucha entre Dios y su aliado terreno.

El sentido y objeto de la acción divina en el hombre era el establecimiento de la soberanía de Dios y la salvación de los hombres que vendría con aquélla.

La acción de Dios, operante en la historia, consiguió en Cristo un término decisivo. Pues con Cristo apareció aquella vida a la que tendía la revelación divina: la vida de la Resurrección.

Los Apóstoles, llamados por Cristo, entran dentro de la acción reveladora de Dios, realizada por Aquél. Son a su vez vehículo de la revelación [2].

A partir de los tiempos apostólicos comienza la época que recibe su fisonomía de la continua presencialización de lo que Cristo y los Apóstoles hicieron, y en la que Dios ya no aparece con nuevas revelaciones. La función de la presencialización la realiza el pueblo de Dios en el Nuevo Testamento, la Iglesia; y la lleva a cabo a todo lo largo de la historia. La segunda venida de Cristo traerá la perfección última.

La acción de Dios, operante históricamente, realizó la historia de la salvación. Aquella historia que no la crea el hombre, sino que la ejecuta Dios en diálogo y lucha con el hombre. En ella entra en

juego el que Dios consiga el dominio sobre el hombre y éste llegue por Dios a su propia y verdadera vida. La soberbia y el egoísmo hacen que el hombre desconozca lo que le es útil para la salvación; es decir, no sabe que sólo el dominio de Dios sobre él y su propia sujeción a Dios conducen a una existencia santa. Por eso se defiende contra la acción de Dios y, en consecuencia, contra su propia y verdadera vida. De este modo, la lucha de Dios con el hombre se convierte en lucha por el hombre mismo.

La historia de la salvación, en la que no se trata del poder y grandezas terrenas, sino de la verdadera relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios, se efectúa de manera parecida a como se realiza en general la historia. Que se trate aquí de la historia de la salvación y no de la historia del mundo, el hombre sólo lo percibe por la fe, por la disposición libre y por la abertura de sí mismo a Dios. El incrédulo puede contemplar, investigar, explicar la historia de la salvación como si fuese simple historia del mundo, por faltarle el órgano para percibir la heterogeneidad de la historia de la salvación, para percibir, precisamente, el momento de lo soteriológico en el decurso histórico.

Como en la historia del mundo, también en la historia de la salvación hay cumbres, retrocesos, principio, medio y fin. Jesucristo es a la vez la cumbre y el centro, pues en El todo subsiste *(Col.* 1, 16 sigs.). Lo que le precede es prehistoriá, lo que viene después de El es consecuencia y eco. En el sentido de la Revelación no se entiende por prehistoria una época inaccesible a la investigación histórica, sino el tiempo preparatorio a Cristo, que, por su parte, cae plenamente dentro de la clara luz de la historia.

Cristo creó una nueva situación en el mundo, no como una gran figura introduce en la historia una época nueva que queda marcada con su sello, sino en el sentido de que entró en la historia una realidad que no puede provenir del mundo; diversa de todo lo que sucede en él y de lo que puede lograrse con medios mundanos. En Cristo se ha hecho presente Dios mismo en la historia humana, como actor, como permanente interlocütor del hombre. En cierta manera ha saltado de la otra orilla, en la que El está, a la orilla humana, terrena, de la eternidad al tiempo (Guardini). La situación alterada se pone de manifiesto en la resurrección de Jesucristo. En ella queda patente que esa nueva situación del mundo, que El engendra, tiene un carácter trascendente. Encierra en sí una forma de vida cuyo prototipo es Cristo resucitado.

Todas las generaciones siguientes a Cristo han quedado mar-

cadas por la nueva situación histórica aparecida con El. Se ven colocadas frente a El, y deben tomar postura ante El. Lo hacen abandonándose por la fe o rechazándole por la incredulidad. Así, Cristo, que es la clave del sentido de todo el acontecer histórico, significa también, por su parte, un nuevo comienzo, que lleva en sí fuerzas inagotables de desarrollo. El proceso de evolución y crecimiento llegará a su término por una última intervención de Dios en la historia: por la segunda venida de Cristo en poder y majestad (*Mc.* 13, 26).

La acción de Dios, operante en la historia, hizo patente a los hombres el plan de la economía eterna y divina tal como la conocemos (*Eph.* 1, 9).

Nos es posible ordenar bajo ciertos "leitmotivs" las comunicaciones divinas aparecidas sucesivamente en el curso de la historia. De esta manera nace un sistema teológico en el que la cristología tiene una significación central.

II. Queremos investigar qué lugar ocupa María y la mariología en el conjunto armónico de la revelación y de la teología, respectivamente. María entra a formar parte de la historia de la salvación a través de Cristo. Lo que Ella es y significa queda determinado por su relación a Cristo. En cierto modo, Ella ocupa en la historia de la salvación el lugar preciso en el que Dios, después de largos preparativos, saltó de su reserva celeste a nuestro mundo; no para presentarse en él únicamente como rector, operador y conservador, sino como actor a quien el hombre encuentra en la libertad de la entrega. Ella fué destinada y formada por Dios mismo para esta tarea. Por eso su figura lleva el sello de Cristo. El destino y curso de su vida están marcados por Cristo. El Hijo de Dios humanado se convirtió en la forma decisiva de vida para esta Mujer. La figura de María debe interpretarse desde el hecho de la Encarnación.

Cualquier afirmación válida sobre María se realiza, pues, a la luz de Cristo. La inteligencia de María depende esencialmente de la inteligencia de Cristo. Por tanto, quien no participe de la fe católica en la Encarnación, no puede comprender la mariología católica. Evidentemente, la comprensión del dogma mariano es una señal para saber si se ha tomado realmente en serio el dogma cristológico y si se ha aceptado en su plenitud. Una cristología, a la que falte completamente el matiz mariano, despierta la sospecha de no estar dispuesta a aceptar sin disminución ni reserva la revelación de Cristo, que se nos presenta en la Sagrada Escritura.

La mariología es, pues, una consecuencia de la cristología. Es la cristología desarrollada. Por tanto, no puede ser un émulo de ésta. Lo decisivo de esta apreciación exige añadir la observación de que la mariología no es únicamente un aspecto o matiz de la cristología. Significa más bien algo nuevo sobre la cristología, a semejanza de la eclesiología y de los tratados de la Gracia y de los Sacramentos. Aunque haya una relación tan estrecha entre Cristo y María, sin embargo no se les puede identificar. Esto llevaría a aquel pancristismo, al *Christus solus,* que fué rechazado en la Encíclica *Mystici Corporis.* Existe más bien entre Cristo y María aquella coordinación que en general se da en las relaciones del cristiano con Cristo. Pablo lo expresa con estas palabras: "Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí" *(Gal.* 2, 20). Aunque el cristiano se halle profundamente penetrado, dominado, formado y sellado por Cristo, sin embargo, no desaparece su propio yo en el de Cristo. Conserva en la unión con Cristo su libertad y su responsabilidad. María y Cristo se relacionan mutuamente como madre e hijo, como redimida y redentor. Hay, pues, una doctrina sobre María que, a pesar de su estrecha relación con la doctrina de Cristo, es distinta, añade algo a esta última, no en sentido de igualdad, sino de subordinación, pero realmente. María está total y completamente sumergida en el matiz de Cristo. Una falsa interpretación de Cristo conduce por eso forzosamente a una falsa interpretación de María. A la inversa, en María queda de manifiesto quién es Cristo y qué hace. En este sentido se puede entender el antiguo dicho de que María es la vencedora de todas las herejías cristológicas.

Se comprende así también que la aclaración y profundización de las cuestiones mariológicas corriesen paralelas a la aclaración y profundización de las cuestiones cristológicas en la antigua Iglesia. Los Concilios de Efeso y Calcedonia, en los que se trató de la verdadera inteligencia de Cristo, proporcionaron a la mariología nuevos y eficaces impulsos. Por eso no hay que extrañarse de que en la hora presente, que se caracteriza por un renacimiento de la cristología, exista un creciente y constante interés mariológico. Una cosa implica a la otra.

Cristo continúa viviendo y obrando en la Iglesia, en su sacerdocio y en su ministerio pastoral. El es la cabeza; Ella, su cuerpo; El es el Señor; Ella, su pueblo. La Iglesia es pueblo de Dios como Cuerpo de Cristo. Por eso se puede decir: la Iglesia es la epifanía de Cristo a través de los tiempos, desde la Ascensión hasta su retorno (V. Encíclica *Mystici Corporis*). Así como entre Cristo y María rei-

na una relación viva, también la hay entre la Iglesia, el Cuerpo de Cristo y María.

En María se presenta la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, como en un reflejo. Mientras Cristo mismo lleva en sí a la Iglesia como prototipo, protosacramento, protopalabra; María es, según la doctrina de los Padres, el tipo de la Iglesia, la representante de la Iglesia instituída por Cristo. En cierto modo se la puede mirar en María como en una síntesis gráfica. Como Cristo se refleja en María, así también se refleja en ella la Iglesia. Por eso María es una realidad de reflejo en doble sentido. A la vez que lleva el matiz de Cristo, lleva también el matiz de la Iglesia. La mariología tiene por eso no sólo significado cristológico, sino también eclesiológico. Se puede ver en María a la Iglesia, y en la Iglesia a María. Quien mira a María contempla a la vez a la Iglesia. Quien, a la inversa, mira a la Iglesia contempla a María. Así como se manifiesta clarísimamente en María la dinámica inagotable de Cristo, igualmente se muestra en Ella la eficacia salvadora de la Iglesia que deriva de Cristo.

También aquí se puede afirmar: el interés de la Iglesia en el presente está unido a la mariología y a la piedad mariana. No hay ninguna contradicción en que a nuestro siglo, al que se le ha llamado siglo de la Iglesia [3], se le llame al mismo tiempo el siglo mariano. A la inmensa literatura eclesiológica corresponde una literatura mariológica inmensa. Al despertar de la Iglesia en el corazón de los hombres (Guardini), corresponde el despertar de María en el corazón de los creyentes. A la profundización de la inteligencia de la Iglesia está ligada la profundización de la inteligencia de María, de modo parecido a como ésta se une con la profundización de la inteligencia de Cristo.

Así como María es la imagen de la Iglesia fundada por Cristo, es también imagen del hombre redimido por Cristo. En ella se da a conocer el cambio obrado en el hombre salvado por Cristo y viviente en la Iglesia. Ella es, en pleno sentido, el hombre nuevo formado por Cristo. Por eso la mariología, a la vez que posee alcance eclesiológico, es también de importancia para la antropología teológica. En María se manifiesta a toda luz la grandeza y dignidad del hombre redimido, tanto en su estadio inicial, que pertenece a la historia, como en su estadio de perfección, que cae más allá de la historia.

Por eso en la mariología corren estrechamente unidas casi todas las líneas teológicas: la cristológica, la eclesiológica, la antropológica y la escatológica. En ella concurren casi todas las discusiones

teológicas del presente. Se manifiesta como el punto de intersección de las principales afirmaciones teológicas.

La viveza con que se discute hoy la mariología en el diálogo ecuménico entre católicos y protestantes, sólo se puede explicar tratándose de un problema de importancia decisiva. Así es en realidad. En la mariología alcanzan forma visible las cuestiones de la relación entre la actividad divina y la humana, de la esencia y sentido de la justificación y santificación, del estado del hombre perfecto. En mariología no se trata sólo de María, sino de Cristo, de la Iglesia, del hombre en gracia; es decir, de la inteligencia de toda la revelación. María es considerada en la teología no sólo como un individuo, sino como figura de significación típica en la historia de la salvación. Por eso caen dentro de la mariología las decisiones teológicas que son de interés para la totalidad de nuestra fe. A la inversa, los conocimientos teológicos de cristología, eclesiología y de la doctrina de la gracia, descubren todo su alcance en la mariología. Por eso la mariología tiene fuerza existencial para la fe de Cristo y para el hombre cristiano. En ella cristaliza la automanifestación del cristiano. Estas reflexiones explican por qué ha entrado hoy la mariología en el primer plano del interés teológico y de la piedad cristiana.

Dos motivos, nacidos de la situación de la época, juegan también su papel junto a los factores puramente teológicos. Uno es la inseguridad en que el hombre ha caído. Se siente amenazado por todas partes y ve en peligro el sentido de su vida. La figura de María, penetrando cada vez más fuertemente en la conciencia creyente, le permite mirar el sentido de la existencia como dado directamente por Cristo. No se habla aquí del sentido de la vida formulado ideológicamente. Se coloca más bien ante los ojos del hombre en una figura auténtica, modelada por Dios mismo.

A esto se une otro hecho. En la hora presente se reconoce cada vez más la tarea que la mujer, en especial la mujer creyente, tiene en la historia. Mientras hasta hace poco todos consideraban la historia como un producto del hombre, hoy se ha hecho consciente de manera más viva la eficiencia, descubierta por la filosofía romántica, que tiene la mujer en la historia y vida de la Iglesia. Con los ojos abiertos a estos hechos, la comunidad de los creyentes se vuelve hacia aquella mujer que está situada en el ángulo decisivo de la historia de la salvación.

Después de tales consideraciones, el fomento de la mariología en nuestro tiempo aparece como altamente oportuno. Acusaría un

desconocimiento de la realidad pensar que la mariología de la Iglesia tiene de hecho sus fundamentos en la Sagrada Escritura y lleva en sí, por eso, el carácter de verdad revelada, pero que en atención al diálogo con los protestantes, y a los católicos vacilantes, no debía destacarse en primer plano. Aunque hay que prestar atención a las formas y modos de expresar las afirmaciones mariológicas, para que resulte comprensible a los cristianos no católicos lo que se quiere decir, y aunque no se deba traspasar ilegítimamente en la especulación teológica, y en la piedad, el límite de las enseñanzas de la Iglesia bajo la presión de exigencias religiosas falsas, sin embargo, no se puede postergar la mariología por tales consideraciones. Antes bien es de máxima actualidad, tanto más cuanto que en muchos sitios aparece como inadaptada a la época; pues ofrece precisamente lo que nuestra época necesita para su salvación, aun sin saberlo. Quien pensara de otro modo se haría culpable de aquel "falso irenismo" que cree "que los disidentes y los que están en error pueden ser atraídos con éxito al seno de la Iglesia de otro modo que enseñando a todos sinceramente, sin corrupción ni disminución alguna, la verdad íntegra que vige en la Iglesia" [4]. Van tan lejos—como se censura en dicha encíclica—, "que, dando de mano a las cuestiones que separan a los hombres, no sólo intentan rechazar con fuerzas unidas el arrollador ateísmo, sino que tratan de conciliar las oposiciones aun en materias dogmáticas" [5]. "Arrebatados de un imprudente "irenismo", continúa la encíclica, parecen considerar como óbices para la restauración de la unidad fraterna lo que se funda en las leyes y principios mismos dados por Cristo, y en las instituciones por El fundadas, o constituye la defensa o sostén de la fe, cayendo lo cual, todo, seguramente, se uniría, pero solamente para la ruina" [6].

Hoy precisamente parece haber llegado la hora de la mariología, porque el hombre, que ha perdido la seguridad en sí mismo, necesita una figura humana en la que pueda percibir con exactitud el eco de su fe en Cristo, y reconocer el último sentido de la vida establecido por El.

§ 2

Las fuentes de la mariología católica

Dado el alcance que tiene la mariología de la Iglesia para toda la fe cristiana y para la superación del presente, es de la mayor importancia que aparezca a nuestros ojos como bien fundada. Sólo la palabra de la revelación puede darnos la explicación verdadera de María. María pertenece a la revelación, y sólo en cuanto es visible a la luz de la misma es de interés para el cristiano creyente. La mariología católica no es el resultado de deseos y esperanzas humanas. María no es una figura que ha creado la fantasía poética. Cuando una mariología nace de la fuerza creadora del hombre dejada a sus propios impulsos, se abandona el ámbito del espíritu de la Iglesia. Entonces nace una mitología, pero no una mariología. María no es una figura del mito sino un fenómeno de la historia realizada por Dios. Lo que ella hizo no es un elemento del mito poético creado por el ansia humana de redención, sino un suceso de la historia.

I. *Sagrada Escritura y tradición*

1. Lo que Dios obró en María por su acción soberana y lo que nos ha dicho sobre Ella lo hallamos en la Sagrada Escritura y en la tradición oral. La palabra de Dios contenida en estas fuentes constituye el fundamento de la doctrina de la Iglesia sobre María. El magisterio eclesiástico nos ofrece la revelación divina atestiguada en la Escritura y en la tradición, como segura, auténtica y obligatoria.

Por la importancia que tiene la cuestión de la relación de la Iglesia con la Sagrada Escritura y la tradición oral, así como la relación entre la tradición oral y la Sagrada Escritura, debemos exponer lo más importante del problema en favor de una mariología auténtica y lúcida. No podemos considerar en nuestra síntesis las difíciles y complejísimas cuestiones de este amplísimo asunto en todos sus aspectos. Sólo se pondrá de relieve lo imprescindible para una comprensión fundamental de la mariología católica.

En primer lugar digamos algo sobre la tradición oral. Y henos

ya aquí con no pequeñas dificultades. Desde luego, se mantiene firme el hecho de la tradición oral; sin embargo, acerca de su esencia y cognoscibilidad, reina hasta hoy día una amplia diversidad de opiniones. La Iglesia, el Pueblo de Dios al que Cristo confió su obra para que la transmitiese, se ha manifestado en diversas ocasiones acerca de la cuestión de la tradición oral. El II Concilio Ecuménico de Constantinopla (553) expresa la conciencia viva de poseer por la tradición la verdad desde el tiempo de los Apostóles del modo siguiente: "Confesamos mantener y predicar la fe dada desde el principio por el grande Dios y Salvador nuestro Jesucristo a sus santos Apóstoles y por éstos predicada en el mundo entero; también los santos Padres y, sobre todo, aquellos que se reunieron en los cuatro santos Concilios la confesaron, explicaron y transmitieron a las santas Iglesias" [1]. En el II Concilio Ecuménico de Nicea se advierte: "Si alguno rechaza toda tradición eclesiástica, escrita o no escrita, sea anatema" [2]. En el Concilio de Trento (1546) procuró la Iglesia tomar en sentido más exacto la idea de tradición. Por eso el Concilio habla sólo de tradición de fe en sentido estricto; de aquellas tradiciones, por tanto, que dan testimonio de una verdad de fe como propiedad de la Iglesia desde los tiempos apostólicos. Otras tradiciones, como por ejemplo el ayuno, la disciplina penitencial, la liturgia, fueron excluídas de la declaración del Concilio. Este dice: "El sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento..., poniéndose perpetuamente ante los ojos que quitados los errores se conserve en la Iglesia la pureza misma del Evangelio, que prometido antes por obra de los Profetas en las Escrituras Santas, promulgó primero por su propia boca Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, y mandó luego que *fuera predicado* por ministerio de sus Apóstoles a *toda criatura* (*Mt.* 28, 19 sigs.; *Mc.* 16, 15) como fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres, y viendo perfectamente que esta verdad y disciplina se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas que, recibidas de boca de Cristo mismo por los Apóstoles o transmitidas como de mano en mano por los mismos Apóstoles al dictado del Espíritu Santo, han llegado hasta nosotros; siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, como quiera que un solo Dios es el autor de ambos, y también las tradiciones mismas que pertenecen ora a la fe ora a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas, y por continua sucesión conservadas en la Iglesia católica" [3].

2. El hecho de que junto a la Sagrada Escritura sea también la tradición oral una fuente de fe y un testimonio de la revelación, puede reconocerse en que los Apóstoles, aunque ellos mismos fijaron por escrito su testimonio de manera múltiple, sin embargo, exhortaron a las generaciones siguientes a transmitir oralmente la palabra de Dios que se les había entregado. Escribe así Pablo a su discípulo y colaborador Timoteo, preocupado por los errores que amenazaban a la comunidad cristiana: "retén la forma de los sanos discursos que de mí oíste, inspirados en la fe y en la caridad de Cristo Jesús. Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo que mora en nosotros" *(II Tim.* 1, 13 sig.). El encargo de dar testimonio de la palabra de Dios es ineludible. No hay ninguna razón para esquivarlo: "Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino: predica la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, arguye, enseña, exhorta con toda longanimidad y doctrina" *(II Tim.* 4, 1 sig.). La línea viva de transmisión, que enlaza con los discípulos del Apóstol, queda claramente a la vista en la exhortación: "Tú, pues, hijo mío, ten cuidado, confiado en la gracia de Cristo Jesús: y lo que de mí oíste ante muchos testigos, encomiéndalo a hombres fieles, capaces de enseñar a otros" *(II Tim.* 2, 1). La Escritura, pues, no deja ver en ningún sitio el intento de ofrecer la revelación divina estrictamente delimitada y perfecta por sí sola. Si se la explicara de este modo no sería comprensible que Cristo no hubiese dado ningún encargo para su fijación por escrito.

Lo que se transmite en la época posterior a la muerte de los Apóstoles es la doctrina de Cristo y de los Apóstoles. La continuidad de la tradición se realiza a través de los cristianos de la época posterior a los Apóstoles. Por eso puede llamarse tradición eclesiástica. Pero es a la vez tradición apostólica, porque su contenido es la predicación apostólica. Se distingue esencialmente de aquel estadio de tradición en la que los Apóstoles mismos dieron testimonio de Cristo y prestaron su servicio en el ministerio de la palabra. Pues la predicación de los Apóstoles pertenece aún al proceso de la revelación. Pero con la muerte del último Apóstol cesa de hecho este modo de tradición. Pues con él cesa la revelación. Comienza el tiempo de la conservación y predicación de la misma. La tarea de la Iglesia no consiste, como la de los Apóstoles, en ser vehículo de la revelación misma, sino en hacer presente, anunciar, defender y poner en vigor, en todo tiempo, la revelación heredada de los Apóstoles. Transmite el *depositum fidei* que le entregaron aquéllos. De esta manera la fe

no remite a la letra muerta, sino a la predicación viva. La autoridad de los Apóstoles no ha pasado a la literatura, sino a los portadores vivos del poder. Por eso la tradición oral se apoya sobre el fundamento de los Apóstoles. No encierra nuevas revelaciones que excedan la predicación apostólica. Aceptar esto conduciría al gnosticismo y al ilusionismo. La revelación proveniente de Cristo y de los Apóstoles fluye hasta nosotros por dos caminos: por la Escritura y por la tradición oral.

El máximo impugnador del gnosticismo en la antiguedad, San Ireneo, ha puesto de manifiesto cuán fundamental es la distinción entre gnosticismo e ilusionismo por un lado, y tradición oral por otro, al referirse directamente a ésta en su defensa de las irrupciones gnósticas. Dice así en su obra contra las herejías: "Habiendo, pues, tantas pruebas, no debe continuar buscándose en otros la verdad que con facilidad puede tomarse de la Iglesia; ya que los Apóstoles reunieron completamente en ella como en un rico depósito todo lo que concierne a la verdad, para que todo el que quiera tome de ella la bebida de vida. Ella es el acceso a la vida, todos los demás son ladrones y salteadores. Por lo cual conviene evitarlos y amar con gran diligencia lo que pertenece a la Iglesia, y abrazar la tradición de la verdad. Porque si surgiere discusión acerca de alguna cuestión sin importancia, ¿acaso no sería preciso recurrir a las antiguas iglesias en las que vivieron los Apóstoles y tomar de ellas lo que hay de cierto y claro en torno a la cuestión debatida? ¿Qué pasaría si los Apóstoles no nos hubieran dejado las Escrituras? ¿No sería preciso seguir el orden de la tradición que entregaron a aquellos a quienes encomendaron las Iglesias? Muchas gentes bárbaras, de las que creen en Cristo, se atienen a esta ordenación, teniendo escrita en sus corazones la salud por el Espíritu sin tinta ni papel, y guardando con diligencia la antigua tradición" [4].

De modo parecido se pensaba en la Iglesia antigua, por lo general. Por ejemplo, San Atanasio hace referencia a que puede lograrse perfecta seguridad consultando la tradición, lo mismo que la doctrina y fe de la Iglesia universal. "Esta fe—dice él—es la que los Apóstoles predicaron y los Padres guardaron. Sobre ella está fundada la Iglesia, y quien se apartase de ella no sería ni podría siquiera llamarse cristiano" [5]. Según San Agustín [6], hay muchas cosas que la Iglesia universal afirma y que por eso, con razón, valen como ordenadas por los Apóstoles, aunque no puedan ser halladas por escrito. En especial es de tener en cuenta Vicente de Lerins, quien en su *Commonitorium* da una exposición detallada de la tra-

dición, de su función y de su esencia. Dice: "Asimismo hay que procurar con gran cuidado, en la Iglesia católica, mantener lo que en todas partes, lo que siempre y lo que por todos fué creído. Pues esto es verdadera y propiamente católico como lo enuncia la fuerza y sentido de la palabra, que abarca todo de modo casi universal. Pero esto, en definitiva, tendrá lugar si seguimos la universalidad, la antigüedad, el consentimiento. Y seguiremos la universalidad si confesamos que es verdadera únicamente la fe que la Iglesia entera confiesa por la redondez de la tierra; la antigüedad, si en manera alguna nos apartamos de aquellos sentidos que es claro celebraron nuestros santos predecesores y Padres; el consentimiento, si dentro de la misma antigüedad seguimos las definiciones y sentencias de todos o casi todos los sacerdotes y maestros" [7].

II. *Esencia de la tradición*

3. En lo que se refiere a la esencia de la tradición, a su conocimiento y forma de transmisión, no se ha logrado, como advertí ya, plena claridad. En general, puede determinarse como la doctrina revelada, predicada por Cristo y los Apóstoles, confiada a la Iglesia, transmitida de boca en boca, por cuanto que no fué fijada por escrito por los Apóstoles, y no está en el canon de las Sagradas Escrituras (tradición objetiva); y también como la misma transmisión viva (tradición subjetiva). Comprende en sí, por tanto, un momento objetivo y otro subjetivo. Ambos se corresponden estrechamente.

4. Para una comprensión más profunda hay que distinguir entre tradición histórica y dogmática. Se entiende por tradición histórica la transmisión de una situación histórica de una generación a otra. Sin embargo, la tradición dogmática, es decir, la tradición de fe, sobrepasa a la histórica. Esto resulta inmediatamente visible si se tiene en cuenta que crea certeza de fe. Fundados en conocimientos históricos sólo, no se puede lograr certeza de fe. ¿Cómo se consigue distinguir la tradición dogmática de la tradición meramente histórica? La tradición dogmática incluye la histórica, pues nos llega por el camino de la historia; pero es algo más que mera historia. La tradición de fe aparece cuando una doctrina eclesiástica se toma y enseña universalmente como verdad revelada por la fe común de la Iglesia en cualquier momento. Cuando sucede

esto, tenemos entonces la prueba de que tal doctrina pertenece a la integridad de la tradición dogmática. Por tanto, en la tradición dogmática no se transmite meramente de generación en generación una situación en su facticidad, sino en su carácter de elemento de la revelación. Por eso no es necesario que estuviera presente, en su forma plenamente desarrollada, desde el principio en todas las generaciones. Es posible que en un principio aparezca sólo en estado germinal.

Aun después de la explicación de Vicente de Lerins, es difícil determinar exactamente la esencia y el alcance de la tradición de fe. ¿Qué momentos se requieren para poder decir de una doctrina que posee las propiedades indicadas por Vicente de Lerins? ¿Quién es competente para poder llegar a sentar tal afirmación? Si se quisiese declarar competente a la investigación científica, habría que dar fe a la filología y a la exégesis científica de las fuentes. Más bien hay que decir: sólo el reconocimiento de una verdad por la Iglesia supera las incertidumbres que aún restan después de la tesis de Vicente de Lerins. El último y definitivo criterio sobre la vinculación de una verdad a la tradición de fe es el reconocimiento de la Iglesia.

La razón de esto es fácilmente comprensible. La Iglesia es el cuerpo de Cristo. Cristo le pertenece como la cabeza al cuerpo. Así está El mismo operante en la Iglesia. Obra a través de ella como a través de su instrumento propio. Cristo ejerce su eficacia por el Espíritu Santo. Prometió a la Iglesia el Espíritu Santo y se lo envió el día de Pentecostés. El Espíritu es el alma de la Iglesia; es su vida interior, invisible. El posibilita toda vida en la Iglesia. En El comenzaron los Apóstoles su actividad. Desde Cristo hasta su segunda venida El da testimonio a través del testimonio de la Iglesia. Causa en los fieles la vida de Cristo, la gracia de la Redención por la administración de los sacramentos de la Iglesia. Configura a los cristianos como pueblo de Dios que constituye el cuerpo de Cristo.

Por eso la predicación de la fe por la Iglesia no es sólo la expresión de un esfuerzo humano, sino actividad en el Espíritu Santo. Aquí radica la autenticidad e infalibilidad de la Iglesia en la doctrina y en la fe. Pablo lo expresa en la primera a los Corintios (2, 10-16) de este modo: "Pues Dios nos ha revelado por su Espíritu que el Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios. Pues ¿qué hombre conoce lo que en el hombre hay, sino el espíritu del hombre que en él está? Así también las cosas de Dios nadie

las conoce sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido. De éstos os hemos hablado y no con estudiadas palabras de humana sabiduría, sino con palabras aprendidas del Espíritu, adaptando a los espirituales las enseñanzas espirituales, pues el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente. Al contrario el espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle. Porque ¿quién conoció la mente del Señor para poder enseñarle? (*Is.* 40, 13). Mas nosotros tenemos el pensamiento de Cristo."

Por eso no sorprende a los teólogos que el contenido de la tradición no pueda ser asegurado como tradición apostólica por la ciencia histórica, sino únicamente por reconocimiento de la Iglesia. La función de la Iglesia aquí no es crear una tradición, sino afirmarla como apostólica.

El reconocimiento de la Iglesia puede darse de diversas maneras. Una, es la predicación corriente de la doctrina a través de su magisterio ordinario. Bajo este punto de vista es comprensible e instructivo que el Papa haya preguntado a los Obispos católicos sobre su convicción y la predicación de la fe en sus diócesis antes de la definición dogmática de la Asunción corporal de María al cielo. Por medio de tal información se comprobó la enseñanza ordinaria de la doctrina en la Iglesia. Esta no constituye la razón de ser, sino el criterio seguro de conocer la existencia de la tradición [8].

Otra manera de reconocimiento de la tradición oral por la Iglesia es la definición solemne del Papa o de un Concilio. Tal declaración solemne da la garantía de que una doctrina es parte de la tradición apostólica oral y tiene por eso carácter de revelación [9].

El reconocimiento por la Iglesia produce, además, certeza de fe en caso de que la ciencia teológica no pueda hallar con plena seguridad y en forma explícita en la tradición apostólica una verdad de fe. Por eso, hay que tener en cuenta que en la tradición oral, como en la Escritura, las verdades al principio sólo están contenidas implícitamente, y que luego, con el correr del tiempo, aparecen desarrolladas perfectamente. Para la certeza de fe es indiferente, después que ha tenido lugar el reconocimiento de la Iglesia, que entre ella y la época apostólica haya pasado poco o mucho tiempo.

5. En la antigüedad cristiana se entendía por tradición santa el espíritu vivo de la fe y de la revelación, que encendido en Cristo

penetró desde El en la comunidad, y fué legado en herencia a través de los siglos. Se la consideró como la unidad viviente de la predicación, del contenido doctrinal y de la entrega fiel a la revelación. Este espíritu de fe lo mantiene continuamente en vela el Espíritu Santo, enviado por Cristo a la Iglesia y constantemente presente en ella. Se revela y manifiesta en la Iglesia entera, pero primaria y decisivamente en los representantes del magisterio eclesiástico.

6. En la época moderna el concepto de tradición ha sido aclarado ante todo por Franzelin, Scheeben, Newman, por la escuela católica de Tubinga, y últimamente por Koster, O. P. Y ya que la tradición juega un papel grande en la mariología, será oportuno decir lo más importante de las distintas interpretaciones que de ella se han dado.

Franzelin, en su obra sobre la tradición divina y la Sagrada Escritura, aparecida en Roma en 1870, distingue entre el contenido y el portador de la tradición. Según él, el portador de la tradición es el magisterio eclesiástico, es decir, el Papa y los Obispos. Son custodios de la fe en sucesión ininterrumpida desde los Apóstoles hasta el presente. Para eso han sido dotados del *charisma veritatis* que se les prometió y entregó, y que les capacita para guardar y transmitir íntegra y sin error la revelación. El carisma de la verdad se les entrega para servicio de la comunidad. De este modo la conciencia y profesión de fe de todos los creyentes se aproxima al magisterio eclesiástico. Ella también es infalible según Franzelin, pues el espíritu de la verdad está operante en la comunidad de los fieles. Así, a la infalibilidad en la doctrina corresponde la infalibilidad en la fe. Franzelin declara: "La conciencia y profesión de fe en toda la comunidad de los fieles se conserva siempre inmune de error por el Espíritu de verdad a través del magisterio auténtico de la sucesión apostólica. Aunque cada miembro del pueblo fiel o el pueblo fiel entero no tenga la facultad de enseñar auténticamente, sino el deber de aprender, sin embargo, el "sentido católico" de todo el pueblo cristiano y el consentimiento en el dogma de la fe cristiana, debe tenerse por uno de los criterios de la tradición divina" [10]. Franzelin reconoce así, pues, junto al Papa y los Obispos a la totalidad de los creyentes como portadores de la tradición, pero sólo en dependencia de los Obispos. Si la totalidad de los creyentes, de acuerdo con los Obispos, afirma como verdadera una verdad de fe, ésta lo

es. Entonces hay una señal de su pertenencia a la tradición oral y con eso a la revelación.

Scheeben, el máximo discípulo de Franzelin, reformó ampliamente la tesis de su maestro. La transmisión de la revelación se realiza, según él, en un "cuerpo total" orgánico que conserva y ofrece en sí la verdad cristiana, en la comunidad de la Iglesia. Este cuerpo total se divide en un "cuerpo docente" y en un "cuerpo creyente". Pero los miembros del cuerpo docente, bajo el punto de vista de su vida personal de fe, pertenecen a la vez al cuerpo creyente. Tarea del cuerpo docente es atestiguar auténticamente la revelación e imponerla autoritariamente. Están habilitados para esto por el carisma de la infalibilidad. Pero el Espíritu Santo no sólo obra en su Iglesia dotando a los representantes del cuerpo docente del don de la infalibilidad, sino también dando al cuerpo creyente la verdadera profesión de fe. Por eso la profesión del cuerpo creyente tiene una fuerza relativamente independiente; y precisamente en la medida en que la confesión unánime de todo el cuerpo creyente representa también un testimonio infalible del Espíritu Santo, de igual manera que el testimonio acorde del cuerpo docente. A esta concepción fundamental de Scheeben corresponde su doctrina de que los miembros que participan de la vida y patrimonio de la Iglesia pueden y deben igualmente participar en el testimonio y propagación de la doctrina, aunque sean los sucesores de los Apóstoles, como guardianes y vigías elegidos y autorizados, los que dirijan siempre la corriente de la tradición y la guarden en su pureza. Así hace resaltar Scheeben la peculiar posición del cuerpo docente frente a la tradición. No obstante, según él, es posible que en muchas épocas el sentido de la fe de los creyentes atestigüe más claramente una verdad de fe que el cuerpo docente. Sin embargo, esta conciencia de fe de los creyentes es sólo una manifestación secundaria de la tradición. Scheeben distingue entre la tradición de una verdad y su proposición. La primera, la realiza la actividad de todos los miembros; la segunda, la lleva a cabo la autoridad eclesiástica, bien por la predicación ordinaria de la fe, bien por la extraordinaria.

La escuela católica de Tubinga ha enriquecido la doctrina de la tradición con una nota característica. Según ella, la tradición es algo vivo, siempre presente; a saber: la actividad de conservación y transmisión del depósito de la revelación confiado por Cristo a la Iglesia, realizada bajo la asistencia e influjo del Espíritu Santo, y que tiene lugar en todos los momentos de la historia de la Igle-

sia. Con ello la Iglesia se hace consciente cada vez de un modo más renovado, profundo y claro del contenido de la revelación. Juan Adam Möhler describe la tradición de la manera siguiente: "¿Qué es la tradición? El sentido cristiano propio, que existe en la Iglesia y se propaga por la educación eclesiástica, pero al que no hay que pensar sin su contenido, sino que, antes bien, se ha formado en y por su contenido, de modo que puede llamarse un sentido *plenior*. La tradición es la palabra que vive perennemente en el corazón de los fieles. A este sentido, como sentido total, está confiada la exposición de la Sagrada Escritura. La declaración pronunciada por él mismo en asuntos controvertidos es el juicio de la Iglesia, y por él la Iglesia se hace juez en las cuestiones de fe. La tradición en sentido objetivo es la fe total de la Iglesia, existente en los testimonios externos históricos de todos los siglos. En este sentido se llama ordinariamente a la tradición norma, pauta de la exégesis escriturara, regla de fe" [11].

Por medio del teólogo jesuíta romano Juan Perrone, Newman se familiarizó con esta cita de Möhler. Perrone, en 1847, se apoyó en la conciencia universal de la fe de la Iglesia para la definibilidad de la Inmaculada Concepción de María. Para esta opinión suya de la conciencia de fe de los creyentes podía citar muchos teólogos del pasado, por ejemplo, Melchor Cano, Gregorio de Valencia y Petavio. En especial, podía traer como ejemplos históricos la praxis de la Iglesia en las luchas arrianas y en la controversia sobre la visión beatífica, que fueron promovidas en tiempo de los Papas Juan XXII y Benedicto XII, y precisamente en el sentido de la conciencia de la fe de toda la Iglesia.

Newman elaboró su doctrina de la tradición con motivo de las explicaciones de Perrone, influídas por Möhler. Según él, la tradición apostólica, confiada a toda la Iglesia en sus distintos órganos y funciones, aparece en las diversas etapas de modo distinto: ya por boca de los Obispos, ya por la doctrina de la Iglesia, ya por el pueblo, ya por la liturgia, los ritos, ceremonias y costumbres, así como por los sucesos, controversias, movimientos y demás fenómenos que se comprenden bajo el nombre de historia [12]. Por conciencia de la fe entiende Newman un sentido, incluso un instinto de la actividad del Espíritu Santo, un sentimiento de celo contra el error, que a veces se experimenta como escándalo. Subraya, no obstante, que el don de enjuiciar, discernir, definir, predicar e inculcar un contenido de la tradición sólo y únicamente corresponde a la Iglesia docente. Los portadores del magisterio no dependen, según

Newman, en modo alguno de los creyentes en sus decisiones infalibles. Advierte, sin embargo, que antes de la definición de la Inmaculada Concepción de María, el magisterio eclesiástico se informó de la fe universal de los creyentes y la mencionó expresamente en la Bula de definición; señal de que el magisterio eclesiástico, a pesar de su independencia respecto a la fe universal de los creyentes, la tiene en cuenta públicamente, porque ve también en ella una expresión de la tradición divina.

Domingo Koster avanza por nuevos caminos en la determinación de la tradición. Distingue, como la mayoría de los teólogos de hoy, entre tradición objetiva y activa. Ambos modos de tradición se realizan en tres grados que se corresponden mutuamente. El primer grado está representado por el contenido de fe de aquello que está confiado a la Iglesia en su tesoro de fe, y es accesible a los fieles por medio de los sacramentos, las funciones litúrgicas y de otras maneras. El segundo grado se da cuando un contenido particular del depósito de la fe penetra más claramente en la conciencia de la Iglesia y se afirma constantemente sin que la Iglesia lo predique de un modo constante y sin que los fieles noten formalmente su carácter de revelación. El tercer grado se presenta cuando la Iglesia en el correr de los tiempos es introducida formalmente por el Espíritu Santo en una verdad de fe no enseñada expresamente hasta entonces y la propone en decisión infalible. Koster entiende la tradición activa de modo parecido a como, antes de él, Deneffe y Dieckmann entendieron la proposición de la tradición por la Iglesia, que se efectúa también en distintos estadios. Por eso la tradición activa es cuestión únicamente del magisterio eclesiástico. Sin embargo, atribuye al "sentido de la fe" de los creyentes una alta importancia. El "sentido de la fe" consiste, según él, en la fuerza de ésta y en los tres dones del Espíritu Santo: la sabiduría de la fe, la inteligencia de la fe y el conocimiento de la fe. El es el que obra en la Iglesia el Espíritu uniforme de fe. Esta es su tarea fundamental social-eclesiástica. Por su medio el Espíritu Santo guía a la Iglesia en las cosas de fe. Koster ve en este sentido de la fe de la Iglesia el órgano imprescindible de la misma para percibir el contenido total de la tradición de fe. Puede presentarse de distintas maneras: como el sentido de la fe de simples creyentes; como el de los simples fieles junto con los Padres y teólogos; o como el sentido de la fe de los pastores; o, finalmente, como el de los fieles y los pastores juntos. De la misma manera que Scheeben, Perrone y Newman, Koster es de la opinión que

cada modo del sentido de la fe es signo y prueba de la pertenencia de una verdad a la tradición, y con ello a la revelación. Por eso es tarea de la Iglesia prestar su atención a cada uno de estos distintos modos. Koster advierte que también el sentido común de la fe de los simples fieles es por sí solo un testigo perfectamente válido de la existencia de una tradición de fe. Sin embargo, el sentido de la fe de los pastores es, de manera distinta, el medio de conocimiento de una verdad revelada contenida en la tradición. Pues es infalible, mientras que el sentido de la fe de los simples fieles, aunque es seguro y verdadero, por sí solo no es infalible. Para que un tal sentido de la fe obligue realmente a creer es necesaria su proposición por el magisterio infalible. El sentido de la fe del Papa y de los Obispos, según él, es el fundamento de su magisterio infalible. De esto resultan no pequeñas dificultades. Pues parece ser la opinión de Koster que sólo aquel portador del magisterio eclesiástico está en posesión del *charisma veritatis* que se encuentra en estado de gracia.

Mientras los teólogos citados antes ponen de relieve, es cierto, la importancia de la conciencia de fe de toda la Iglesia, pero dejan independiente de ella la decisión del magisterio eclesiástico, Koster es de opinión que el magisterio de la Iglesia está obligado justamente a tener en cuenta el sentido de la fe de los simples fieles, aunque no esté simplemente obligado a ceder a ese sentido de fe. Habla él del derecho del Espíritu Santo a hacerse perceptible por esta vía del sentido de la fe de los simples fieles como por el de los Padres y teólogos, en lo que respecta a una verdad conservada en el tesoro de la tradición. Por estas explicaciones parece haber debilitado Koster demasiado la relación entre los portadores el magisterio y los restantes fieles [13].

Si volvemos la vista una vez más a las opiniones que aquí se han presentado, podemos hacer la siguiente sintetización: la tradición la lleva toda la Iglesia. Sin embargo, corresponde importancia decisiva al magisterio eclesiástico. Por eso, el pueblo de la Iglesia sólo puede realizar la función que le corresponde en la tradición de manera legítima en subordinación al magisterio eclesiástico. Aunque su actividad no consiste en la mera aceptación de la predicación del magisterio eclesiástico, sin embargo no es independiente de él.

III. *Tradición y magisterio*

7. La actividad por la que el magisterio eclesiástico conserva y transmite la tradición oral es, al parecer y en parte, realmente distinta de aquella actividad por la que enuncia y propone la revelación. No obstante, la predicación y proposición de la fe por el magisterio eclesiástico tiene importancia decisiva para el contenido de la tradición oral. Las proposiciones de fe del magisterio eclesiástico son el principio de conocimiento seguro de la auténtica tradición. Sería funesto pensar que el magisterio eclesiástico crea nuevas verdades. No añade a la tradición nuevos elementos. Su actividad en manera alguna es una proliferación gnóstica de la revelación. Más bien sirve para que todos conozcamos como verdad revelada lo que transmitieron los Apóstoles.

IV. *Iglesia y Escritura*

8. Con estas reflexiones, hemos aclarado la relación de la Iglesia con la tradición oral. Pero hay que tratar de la relación de la Iglesia con la Escritura. Esto es indispensable, porque sin una justa inteligencia de la relación de la Iglesia con la Sagrada Escritura no pueden comprenderse perfectamente muchas verdades mariológicas.

Debemos partir del hecho de que Cristo ha confiado a la Iglesia la revelación predicada por El y por los Apóstoles. Le entregó su obra y su palabra. La Iglesia tiene el encargo de hacer presentes la palabra y obra de Cristo desde su Ascensión hasta su segunda venida. La Iglesia se sabe responsable de ello. Hace presente en los sacramentos la obra de Cristo realizada en el Espíritu Santo y por eso plena de espíritu. Hace presente en su actividad docente la palabra llena de dinamismo celestial y, en consecuencia, eficaz. La palabra de la revelación, que debe hacer presente, se la entrega de dos maneras: por escrito y por la tradición oral. Puede proponer obligatoriamente la palabra de Dios porque puede explicarla auténtica y, por tanto, obligatoriamente. Está capacitada para ello, por el Espíritu Santo que se le prometió, y que es el corazón y el alma de su comunidad. El Espíritu Santo rinde su testimonio de Cristo, predicho por éste mismo (*Io.* 14, 26; 15, 26 sig.), en el tes-

timonio que de Cristo da la Iglesia *(Act.* 1, 8). Por eso, ella es instrumento, órgano, boca del Espíritu Santo. Por esta cualidad puede llenar el encargo de Cristo de predicar a todos los hombres el Evangelio *(Mt.* 28, 19 sig.).

Si alguno dice que por esta mediación de la Iglesia se inserta una autoridad humana entre Dios y los hombres, a los que se dirige El en la Escritura, debemos contestar lo siguiente: no es posible sin alguna forma de mediación humana. El que no quiera admitir como válida a la Iglesia, insertará de por medio su propio espíritu falible. Pues la palabra revelada, registrada en la Escritura, necesita en todo caso de la explicación e inteligencia del espíritu humano. Vicente de Lerins declara qué clase de errores pueden presentarse por eso: "¿Qué necesidad hay de añadir la autoridad del sentir eclesiástico al canon de las Escrituras, siendo éste perfecto y bastándose a sí mismo suficientísimamente para todo? La razón es porque no todos interpretan la Sagrada Escritura en un único y mismo sentido, debido a su profundidad; sino que sus sentencias son interpretadas diversamente por cada uno, de manera que parece pueden sacarse de ella tantas sentencias como hombres. Pues de un modo la interpreta Novaciano, de otro Sabelio, de otro Donato, de otro Arrio, Eunomio y Macedonio; de otro modo Fotino, Apolinar y Prisciliano; de otro Joviniano, Pelagio y Celestio; de otro, por fin, Nestorio. Por tanto, es muy necesario, a causa de tantos y tan diversos errores, que se mantenga la línea de la interpretación profética y apostólica según la norma del sentido eclesiástico y católico" [14]. El peligro de tales contradictorios y manifiestos errores en la interpretación de la Escritura, que a partir de la época patrística no han disminuído, sino que incluso se han hecho esencialmente más agudos, no pone de todos modos el último fundamento de por qué ni el fiel particular, ni siquiera el filólogo, puede interpretar la Escritura decisivamente basado en su ciencia o clarividencia personal, sino sólo el magisterio eclesiástico. La razón última no está en lo táctico-pragmático, sino en la disposición de Cristo. Porque Cristo ha autorizado y comprometido a la Iglesia como la auténtica expositora y predicadora de su palabra *(Mt.* 18, 17; 28, 19 sig.; *Mc.* 16, 15; *Lc.* 24, 47); el abandono antievangélico de esta su determinación significa un peligro para la exposición de la Escritura; el peligro, a saber, de la absorción de la palabra de Dios por los deseos humanos, las disposiciones de ánimo, las opiniones de moda.

También la Iglesia viviente, como cuerpo de Cristo dirigido por el Espíritu Santo, su alma, se sabe responsable de la guarda fiel de

la revelación de Cristo y de su protección de falsificaciones, restricciones e ingredientes humanos. El Concilio Vaticano dice: "En cumplir este cargo pastoral, nuestros antecesores pusieron empeño incansable, a fin de que la saludable doctrina de Cristo se propagara por todos los pueblos de la tierra, y con igual cuidado vigilaron para que allí donde había sido recibida se conservara sincera y pura. Por lo cual, los obispos de todo el orbe, ora individualmente, ora congregados en concilios, siguiendo la larga costumbre de las Iglesias y la forma de la antigua regla, dieron cuenta particularmente a este Sede Apostólica de aquellos peligros que surgían en cuestiones de fe, a fin de que allí señaladamente se resarcieran los daños de la fe donde la fe no puede sufrir mengua. Los Romanos Pontífices, por su parte, según lo persuadía la condición de los tiempos y de las circunstancias, ora por la convocación de concilios universales o explorando el sentir de la Iglesia dispersa por el orbe, ora por sínodos particulares, ora empleando otros medios que la divina Providencia deparaba, definieron que habían de mantenerse aquellas cosas que, con la ayuda de Dios, habían reconocido ser conformes a las Sagradas Escrituras y a las tradiciones apostólicas; pues no fué prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los Apóstoles o depósito de la fe" [15].

Cuando la Iglesia se considera intérprete y custodio, pero no creadora e inventora de las verdades de fe, se sabe de acuerdo con la Sagrada Escritura. Pablo dice en la primera epístola a los Corintios (4, 6): "en nosotros aprended lo de "no ir más allá de lo que está escrito", y que nadie por amor de alguno se infle en perjuicio de otro." A los Gálatas (1, 8 sig.) les escribe: "Pero aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema. Os lo he dicho antes y ahora de nuevo os lo digo: si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema."

En la época patrística, Ireneo, sobre todo, señaló la creación de nuevas revelaciones por los gnósticos como destrucción de la revelación de Cristo.

Cuando la Iglesia se inserta, como expositora de la Sagrada Escritura, no es un espíritu humano el que se pone entre Dios y los creyentes. Más bien es el mismo Espíritu Santo, que utiliza la Iglesia como su órgano, el que expone la Escritura. Ya que es el autor

principal de la misma, expone El su propia palabra al explicar la Escritura a través de los portadores del magisterio eclesiástico. Aquí el Espíritu Santo realiza aquella función que Cristo deja entrever en el discurso de despedida, según San Juan *(Io.* 16, 12-15): "Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquel, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará de lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. El me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío; por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo hará conocer." Aquí se ve que la exposición de la Escritura por la Iglesia no significa una arbitrariedad ni una soberanía eclesiástica sobre la palabra de Dios. Cristo permanece el Señor de su propia palabra. Continúa siéndolo en el Espíritu Santo. La Iglesia realiza así aquel servicio para el que fué enviada por Cristo, cuyo abandono significaría declinar de su misión. El Espíritu Santo se sirve de ella para hacer hablar a la letra muerta. Por su medio, la actividad del Espíritu Santo consigue una forma concreta e histórica, alejada de toda ilusión espiritual. Quien vea en la Iglesia una *institución legítima de Cristo con órganos visibles* no puede escandalizarse de la relación entre la Escritura y la Iglesia tal como se ha descrito. Quien, evidentemente, rehuse la Iglesia como una institución visible, es consecuente si le niega el derecho de interpretar las Escrituras. Sin embargo, está en contradicción precisamente con la misma Escritura, ya que ella atestigua a la Iglesia como institución visible.

La unión de Iglesia, Escritura y tradición es reconocida también por muchos teólogos evangélicos. Así, W. Stählin dice: "La Biblia, como escritura santa, es el libro de la cristiandad, que se lee y expone en el ámbito de la Iglesia como documento auténtico de la revelación de Dios. Sólo en unión con una historia viva en la transmisión *(traditio)* de generación en generación es eficaz la Biblia como norma de la Iglesia... No hay ninguna posibilidad de saltar fuera de la tradición de la Iglesia a una relación inmediata con la Sagrada Escritura. El humanismo intentó conseguir una relación propia y autónoma con su contenido, a través de un trabajo histórico-filológico del texto sagrado, y pensó volver por este camino a las fuentes... La opinión de que se puede lograr una relación inmediata con la Sagrada Escritura a parte y fuera de la tradición eclesiástica, y penetrar así en las fuentes por la exégesis histórica, es una ilusión humanística" [16].

9. Conforme a esto, la Iglesia es, en su magisterio vivo, la fuente inmediata de la fe y de la ciencia de la fe. La Sagrada Escritura y la tradición oral son la regla de fe lejana. Aquí juegan, naturalmente, el papel principal las definiciones infalibles de la Iglesia. sobre esto no podemos en nuestra síntesis dar más detalles (v. la doctrina de la Iglesia).

Una parte de lo que la Iglesia predica lo propone en "dogmas". Por dogma se entiende una verdad revelada por Dios, atestiguada en la Escritura y en la tradición oral y propuesta por la Iglesia.

Sin embargo, no se pueden desatender absolutamente, como se dice en la encíclica *Humani generis,* las demás declaraciones doctrinales de la Iglesia. El Papa dice: "Tampoco ha de pensarse que no exige de suyo asentimiento lo que en las encíclicas se expone por el hecho de que en ellas no ejercen los Pontífices la suprema potestad de su magisterio; puesto que estas cosas se enseñan por el magisterio ordinario a quien también se aplica lo de "quien a vosotros oye a Mí me oye" *(Lc.* 10, 16), y las más de las veces, lo que en las encíclicas se propone y se inculca, pertenece ya por otros conceptos a la doctrina católica. Y si los Sumos Pontífices en sus documentos pronuncian de propósito sentencia sobre alguna cuestión hasta entonces discutida, es evidente que esa cuestión, según la mente y voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por objeto de libre discusión entre los teólogos" [17].

10. Desde la importancia del magisterio eclesiástico como la fuente próxima e inmediata de fe, se puede juzgar aquel proceder teológico en el que son "demostradas" las verdades de fe propuestas por la Iglesia, como se cuida de expresar. Las proposiciones de fe eclesiásticas no necesitan demostración. Ciertamente, no pueden demostrarse en el sentido de que la adhesión a ellas se haga depender del éxito de la prueba. Pues en la realidad de una decisión de fe eclesiástica está a la vez su legitimidad. Si, con todo, en la ciencia dogmática se emprende el intento de "demostrar" una proposición de fe eclesiástica, sólo puede consistir tal proceso en manifestar la forma de expresión en que está contenida la verdad revelada, predicada por el magisterio vivo, en la Sagrada Escritura y en la tradición oral, si explícita o bien implícitamente. Tal conocimiento colabora de manera muy importante a la comprensión total de una proposición de fe; ya que éstas sólo pueden entenderse totalmente desde su prehistoria y conexión con la revelación entera. La así llamada prueba dogmática no sirve, pues, para justificar

una verdad de fe eclesiástica, sino que abre nuevas perspectivas y panoramas, y aclara la contribución que la verdad de fe propuesta realiza a la plenitud de toda la revelación. En la prueba de Escritura y tradición se hace visible la vitalidad y fuerza que late en una proposición para la perfección de la fe.

V. *Relación entre Escritura y tradición*

11. Vamos a estudiar la relación entre Escritura y tradición. Son dos fuentes de fe independientes. Ambas tienen sus propias excelencias. La tradición se caracteriza por garantizar la autoridad de la Escritura, al dar testimonio del canon y de la inspiración. La Escritura no se atestigua a sí misma como palabra de Dios. Necesita más bien un testimonio exterior a ella, basado en una determinación divina. La garantía dada por la tradición consigue, por supuesto, su seguridad definitiva a través de la proposición del magisterio eclesiástico.

Se podía, en realidad, afirmar que el carácter de la Sagrada Escritura, como palabra de Dios, se impone por sí mismo al lector atento que se abra a Dios espontáneamente; y, por tanto, no necesita de una garantía externa. Pero a esto se opone que Dios mismo lo ha determinado así, que su palabra sea anunciada a los hombres por la voz viva de los representantes de la autoridad puestos por El (v. *Mt.* 28, 19 sig.; *Rom.* 10, 14-17). La fe viene por el oído, según una ley vigente en la nueva alianza, no por inspiración privada, individual (aunque, naturalmente, el auténtico oír sólo es posible en el Espíritu Santo), y tampoco por la lectura. Evidentemente, la Iglesia no determina a capricho el canon de las Sagradas Escrituras. Antes bien, sólo ha admitido en la lista de las Escrituras Santas, e inspiradas, aquellas que en realidad son inspiradas, cuya inspiración le es conocida, que se le imponían, por así decirlo, como escrituras santas e inspiradas. Por último, el carácter de la Iglesia como comunidad, como pueblo de Dios, se puede declarar como fundamento de la determinación divina de que la fe venga por el oído, o sea, que no el particular, sino la comunidad eclesiástica representada por los portadores de la autoridad puestos por Dios haya recibido la garantía de las Sagradas Escrituras. La Iglesia no es la suma de los fieles particulares que se preocupan de su propia salvación, sino la comunidad de los creyentes en Cristo, cuya salvación se lleva a cabo según el modo dispuesto por Dios. La Igle-

sia no hace escrituras santas, sino que las hace reconocibles. No es un principio ontológico, sino gnoseológico, de las Sagradas Escrituras.

Una preeminencia decisiva de la Sagrada Escritura es la inspiración; el hecho, por tanto, de que sea Dios su autor invisible principal y, en consecuencia, esté libre de error. Por ello, se la ha llamado en la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu*, el más precioso depósito de la revelación divina. Además de eso, se puede lograr en ella la revelación con mayor claridad, rapidez, seguridad y viveza. Ante todo, debemos agradecer a la Sagrada Escritura la imagen de Jesucristo. Su estudio es, según la encíclica *Providentissimus Deus* [18], el "alma de la teología". De modo parecido se expresa el Papa Benedicto XV en la encíclica *Spiritus Paraclitus* [19].

Así, pues, Escritura y tradición son idénticas en cuanto a fuerza testimonial respecto a la revelación divina. Pero su testimonio no se puede reconocer con la misma seguridad. Para comprender el testimonio de la tradición son necesarias muchas y difíciles investigaciones históricas. La última seguridad sólo la da el magisterio eclesiástico.

A pesar de su respectivo carácter de independencia, Escritura y tradición están jerarquizadas entre sí. Se identifican profundamente en cuanto al contenido. Incluso se pregunta si la tradición oral, además de la garantización del canon, testimonia contenidos que no se den en manera alguna en la Sagrada Escritura. Geiselmann, a base de la edición crítica de las actas del Concilio de Trento, ha hecho notar lo siguiente: "Al Concilio se le propusieron dos esquemas para determinar la relación entre Escritura y tradición. El primero declara que la verdad del Evangelio está contenida *partim in libris scriptis, partim in sine scripto traditionibus*, "parte en los libros de la Sagrada Escritura, parte en la tradición oral." Geiselmann indica que este esquema se relaciona con la teología inmediatamente anterior al Concilio, tal como, por ejemplo, fué defendida por Juan Fisher, Eck, Driedo [20].

Se suscitó una viva oposición contra el esquema. El sabio padre del Concilio, Bonucci, hizo valer que Escritura y tradición forman un todo único y, por tanto, no pueden entenderse como partes que se unen mecánicamente; que en especial, la Sagrada Escritura misma contiene toda la verdad del Evangelio. Por eso se borró, como muestra Geiselmann en el segundo y definitivo esquema el *partim partim* y se sustituyó por un *et*. Geiselmann advierte que, conforme a este proceso, el *et* del Concilio no hay que

interpretarlo como si la palabra de Dios se atestiguase, parte en la Sagrada Escritura y parte en la tradición oral. Pone a la vez de relieve que la intención del Concilio fué muy mal comprendida por la teología postridentina, pues el primer boceto no se hizo público, sino que sólo se conocía la segunda redacción con el *et*. Por eso no se tuvo en cuenta que el *et* sustituía a un primitivo *partim partim*, y se interpretó como si tuviera el sentido de *partim partim*. Por haber aceptado Canisio en su catecismo esta interpretación, halló aceptación universal. Geiselmann hace notar que la escuela católica de Tubinga, sin conocer el texto de las discusiones del Concilio, determinó la relación entre Escritura y tradición oral en el sentido de las mismas.

Según estas interpretaciones, Escritura y tradición se hallan íntimamente unidas entre sí. La Sagrada Escritura forma, según eso, la base de todo esfuerzo teológico. La tradición viva es el camino por el que se desarrolla y patentiza la palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura.

Con esta opinión concuerda lo que dice el teólogo Luis Müller, conocido por sus investigaciones mariológicas: "Consta, ciertamente, que la Sagrada Escritura remite a la tradición y depende en absoluto de ella en cuanto a la cognoscibilidad e interpretación. Pero no somos de la opinión de que contenga meramente una selección limitada y casual de verdades de fe. Como palabra de Dios auténtica es siempre el Logos entero; mas su autor, el Espíritu Santo, "introduce" paso a paso a la Iglesia "en la verdad total" (*Io.* 16, 13). Por eso, nunca queda empequeñecido ningún asunto teológico al fundarlo sobre la Sagrada Escritura (entendida según la fe), sino que tal fundamentación es la única posibilidad verdadera de desarrollarlo, a condición de que no se reduzca la Sagrada Escritura a un código de tesis teológicas" [21].

VI. *Evolución del dogma* *

12. Si comparamos los dogmas de la Iglesia con la Sagrada Escritura, aparece una gran diferencia en la forma de expresión de las respectivas afirmaciones. Incluso muchas veces parece que tal diferencia consiste en el contenido; evidentemente, hay una evolución en el conocimiento de lo revelado. Se refiere, no sólo a los conocimientos científicos de la teología, sino a la fe misma. La in-

* Cfr. Notas críticas y complementarias. Nota núm. 1, págs. 397-398.

teligencia de lo que se atestigua en la Sagrada Escritura y en la tradición oral crece constantemente hacia una plenitud mayor.

Referente a la cuestión de la evolución del dogma, tenemos que decir en nuestra síntesis algunas cosas fundamentales. Se trata de saber que si, y en qué sentido, hay evolución del dogma, y qué relación existe entre un dogma enunciado por la Iglesia y la Sagrada Escritura.

13. Primeramente hay que notar que por la evolución del dogma no se pueden crear nuevas verdades reveladas. Antes bien, la revelación misma concluyó con Cristo y los Apóstoles; pues es la hora en que apareció Cristo en la plenitud de los tiempos *(Gal.* 4, 4; *Eph.* 1, 10). La última época *(Act.* 2, 17; *I Pet.* 1, 20), la consumación de los tiempos *(I Cor.* 10, 11). Cristo promete a sus Apóstoles que el Espíritu Santo les introducirá en todas las verdades que El les ha descubierto. El debe iluminarles sobre lo que Cristo les ha comunicado, pero que ha quedado muchas veces ininteligible *(Io.* 16, 12-15). Deben predicarlo en todo el mundo para testimonio de todos los pueblos; después vendrá el fin *(Mt.* 24, 14). Este es el encargo de Cristo a los Apóstoles. Añade que estará con ellos hasta el fin del mundo, hasta la consumación de los tiempos, hasta que se cumpla este encargo *(Mt.* 28, 16-20). También los Apóstoles se saben los guardianes, custodios y pregoneros responsables de la doctrina confiada, y recomiendan a sus sucesores perseverar fieles en la tradición *(Gal.* 1, 9; *Rom.* 16, 17; *I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 14). Cristo es el fundamento, que ha sido puesto por Dios mismo; nadie puede poner ningún otro. Los demás sólo pueden continuar edificando sobre este fundamento *(I Cor.* 3, 10 sig.). La humanidad no puede sobrepasar por encima de Cristo; únicamente puede crecer cada vez más vigorosamente en El *(Eph.* 4, 11-16). Así como no pueden los discípulos añadir nada a las comunicaciones que el mismo Dios ha hecho por Cristo, igualmente tampoco pueden quitar nada. El discípulo que detentase a la comunidad una parte de la revelación divina, sería responsable de su salvación *(Act.* 20, 18-28). Sería borrado por Dios del libro de la vida *(Apoc.* 22, 19). Cualquiera mutación del Evangelio hace caer el anatema sobre quien la intenta *(Gal.* 1, 8).

También en la época patrística la pretensión de poseer nuevas revelaciones, que sobrepasen a Cristo, fué firmemente rechazada por San Ireneo, Tertuliano, Vicente de Lerins. Ireneo de Lyon declaró, contra las ilusiones del gnosticismo, que no hay nada que

mejorar en la predicación de los Apóstoles. Estos comunicaron clara, segura y perfectamente lo que Cristo les encargó. Un mejoramiento de su doctrina sería un falseamiento de la revelación divina. La seriedad con que procedió la Iglesia antigua en la repulsa de las irrupciones gnósticas, de un incontrolado iluminismo, se deja entrever en unas expresiones de Vicente de Lerins. Dice, comentando a *I Tim.* 6, 20: "Guarda el depósito, aclara el Apóstol. ¿Qué es el depósito? Lo que se te ha confiado, no lo que tú has inventado; lo que recibiste, no lo que tú has forjado; una cosa proveniente, no de ingenio, sino de enseñanza; no de adquisición privada, sino de tradición pública; una cosa que ha llegado a ti, no que tú has creado, respecto a la cual no debes ser autor, sino custodio; no fundador, sino discípulo; no guía, sino secuaz... Lo que se te ha confiado, esto permanezca en ti, por ti sea entregado. Recibiste oro, da oro. No quiero que me pongas una cosa en lugar de otra, no quiero que me cambies desvergonzada o fraudulentamente oro por plomo o por cobre. No quiero apariencias de oro, sino oro genuino" [22].

La razón íntima de por qué no hay nuevas revelaciones que superen a Cristo, sino que con El se cierra la revelación divina, no está en que Dios quiera ocultar a los hombres explicaciones más amplias que les puedan interesar, que quieran negar, tal vez la respuesta a muchos problemas que les atormentan. Más bien hay que ponerla en el carácter histórico y real de la revelación. La divina automanifestación no se realizó sólo por la comunicación de verdades celestiales, sino por la acción histórica de Dios en los hombres. Las verdades que Dios comunicó no son únicamente, pero sí en su mayor parte, explicación de la acción histórica realizada por Dios en los hombres. En esta acción histórica divina experimentó el hombre quién es Dios, cómo piensa, qué planes tiene respecto al hombre. La acción de Dios tendió desde el principio, desde la vocación de Abraham y Moisés hasta la misión de los profetas, a un determinado suceso histórico. Este suceso era la muerte y resurrección de Cristo, juntamente con la Ascensión y la misión del Espíritu, relacionadas con aquélla. Hasta aquí, las intenciones de Dios respecto al hombre permanecían claras en cierto sentido. En las disposiciones de la salvación que iban sucediéndose "no quedaban aún patente, hasta que vino Cristo, cómo respondería Dios en definitiva a la réplica humana, casi siempre negativa a su acción personal; si la última de sus palabras eficaces sería la palabra de la ira o la del amor. Pero ahora ya está puesta la realidad defini-

tiva, que no puede ser superada ni sustituída: la indisoluble, irrevocable presencia de Dios en el mundo como salud, amor y perdón; como comunicación de la misma realidad, íntima, divina y de su vida trinitaria al mundo, Cristo" [23]. Con Cristo apareció aquella forma de vida que debe tener carácter definitivo para todos los hombres y para la creación entera. Por encima de ella no puede conseguirse una forma de vida superior. Sólo puede tratarse de entender cada vez mejor a Cristo y su acción, y crecer cada vez más en El y en su obra. Para esto téngase en cuenta la doctrina de la redención por Cristo [24].

Así, pues, es evidente que el pueblo de Dios no espera nuevas comunicaciones celestiales más allá de la revelación, que se da en Cristo, a no ser su segunda venida. El Concilio Vaticano expresa así esta conciencia y la responsabilidad que incumbe a la Iglesia: "La doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la Santa Madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de más alta inteligencia (can. 3). Crezca, pues, mucho y poderosamente se adelante en quilates la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre en particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia (Vicente de Lerins)" [25]

14. Las revelaciones privadas no realizan ninguna contribución al mejoramiento de la revelación divina. Mientras la revelación universal y pública, conservada en la Sagrada Escritura y en la tradición oral, vale para la comunidad eclesiástica misma, la revelación privada se dirige a personas particulares. No pertenece por eso al *depositum fidei*. La Iglesia, como guardiana de la revelación, tiene derecho y deber de examinar la revelación privada. La afronta con gran cautela y reserva. Es extraordinariamente difícil distinguir si una revelación privada ha nacido de las profundas posibilidades que moran en el corazón humano, o si baja del cielo. Incluso cuando la Iglesia, después de un examen cuidadoso y prudente, reconoce como auténtica una revelación privada, nunca se la propone como objeto de obligación universal de fe. La aprobación

eclesiástica dice, más bien, que la revelación privada no está en contradicción con la revelación universal y pública, y que puede servir de edificación espiritual. Si algunos movimientos religiosos han salido de revelaciones privadas y han llevado a declaraciones doctrinales de la Iglesia, sólo han constituído el motivo para la proposición de lo que estaba contenido en el *depositum fidei*.

15. La Iglesia, bajo el gobierno del Espíritu Santo (*Io.* 16, 13), no sólo guarda y predica la automanifestación divina que acabó con Cristo, desde la Ascensión hasta su segunda venida, sino que también la desarrolla. El hecho del desarrollo demuestra su legitimidad. Se realiza según leyes que hasta hoy no han sido perfectamente aclaradas. Es más, puesto que éstas sólo pueden sacarse de la evolución real y no de un *a priori* de la ciencia teológica, únicamente podrán afirmarse íntegramente y con seguridad al fin del proceso total de evolución, esto es, al fin del mundo. Sin embargo, podemos también, dentro de la Historia, abarcar los límites entre los que se mueve la evolución de la revelación. En todo caso tiene que existir una relación íntima entre lo revelado por Dios inmediatamente y las posteriores proposiciones de la Iglesia. Vamos a indicar de qué naturaleza sea esa relación. Hay que tener en cuenta también que, en efecto, las posibilidades de desarrollo son invisibles, pero que su campo es cada vez más estrecho; pues cada verdad de fe propuesta por la Iglesia significa por su parte un nuevo límite que no se puede traspasar en adelante. Con esta delimitación del campo de la verdad se garantiza el no caer en arbitrariedades en la evolución del dogma. A esto se añade una garantía interior e invisible: el Espíritu Santo que viene a ser el corazón y el alma de la Iglesia.

16. Que puede haber una evolución de la revelación tiene su íntimo fundamento en que la expresión conceptual y verbal sólo inadecuadamente puede transmitir el contenido de la revelación. Así le sucede a los testimonios de ésta en la Escritura y en la tradición oral. Sus proposiciones son verdaderas, pero sólo pueden representar lo revelado análogamente. Nadie puede preciarse de una inteligencia tal de Cristo como la de Pablo (*Eph.* 3, 1-3). Sin embargo, no fué él más capaz que cualquier otro Apóstol de comunicar, de una manera exhaustiva en fórmulas conceptuales, lo que vió y experimentó, porque la idea y la palabra no lo permitían. En tales circunstancias pudo y puede suceder que bajo el imperio

del Espíritu Santo, que mueve los espíritus y los corazones, muchas verdades que están oscuras en la Sagrada Escritura con el correr del tiempo vengan a la luz del conocimiento inteligible.

Las verdades reveladas, predicadas por Cristo y los Apóstoles por encargo suyo, forman un todo orgánico, se han entrelazado y mezclado al crecer. Por eso puede descubrirse una verdad por otra, como los pétalos de una flor por sus brácteas, hasta que crece y llega al propio ser claramente perfilado.

En cierto sentido se puede incluso decir que una evolución de la revelación es necesaria, y, en efecto, por doble razón, extrínseca una e intrínseca la otra. Por la primera hemos de decir que la verdad de la revelación debe tomar continuamente aquella forma en la que pueda ser captada y hecha propia por los hombres de una época determinada.

La razón intrínseca está en que la verdad revelada desarrolla una actividad en los creyentes mismos. Por supuesto, el creyente no sólo afirma con su fe proposiciones verdaderas. Por ella está en contacto con lo creído mismo. Pero lo creído tiene, por ser de origen divino, una dinámica que abarca al creyente y le impulsa a un conocimiento cada vez mayor. El resultado sólo puede comprenderse como conocimiento infalible de la fe, naturalmente, si la Iglesia lo propone como tal.

17. Por tanto, la evolución conduce siempre únicamente a un conocimiento más claro y evidente de lo que se da ya en el *depositum fidei*, pero no a un cambio del contenido mismo de la revelación. No se suprime ninguna verdad revelada, afirmada hasta ahora, ni se añade ninguna nueva a la sustancia de la revelación. Lo que una vez fué verdadero y se reconoció y afirmó como verdad, continúa siéndolo. La evolución del dogma se distingue esencialmente de cualquier relativismo dogmático. La forma de expresión de un dogma puede ciertamente experimentar un perfeccionamiento. En la Encíclica *Humani generis* se habla de que la Iglesia "no permanece siempre constante" en el uso de las expresiones técnicas, esforzándose en su "depuración". La evolución del dogma conduce a que la inteligencia, que tiene la Iglesia del depósito de la revelación confiado a ella, crezca y se procure continuamente las formas de expresión exigidas por el asunto y el tiempo. La Iglesia permanece siempre la misma. La que se hace más rica, en cierto sentido, es su memoria, en la que guarda la revelación para comprenderla y anunciarla cada vez de un modo más profundo y detallado.

18. Se puede comparar la evolución del dogma con el crecimiento de un organismo. Aunque la forma de un hombre viejo se distingue de la forma de un niño, sin embargo, es la misma persona que ha ido creciendo de la infancia a la ancianidad.

Cuando se habla de crecimiento del dogma, no hay que pensar en un proceso natural. Los dogmas no crecen como un árbol o una flor. Su evolución puede ciertamente compararse al crecimiento orgánico, pero hay que tener conciencia de la distinción. Los dogmas nacen en las definiciones de la Iglesia en pro de la revelación y contra el error. Son el resultado de una garantía fiel y responsable para con Cristo. Cuando el magisterio eclesiástico instituye un dogma, significa ello que la Iglesia, cuya conciencia de fe bajo el gobierno del Espíritu Santo se sintetiza en el magisterio, hace efectiva la fe en Cristo de un modo perceptible y captable por los hombres de una época determinada e incorpora a su memoria para siempre la nueva forma de expresar la fe. Por eso la confección de un dogma no es, a modo de ergotismo, eclesiástico, sino consumación de la fe.

19. Esto resulta aún más claramente inteligible si investigamos el nacimiento de un dogma. Este tiene su fundamento, por regla general, en un riesgo de la revelación, debido a la irrupción de la duda o de la incredulidad. Entonces comienza a afirmarse una verdad revelada, aunque no todavía de una manera refleja. Sigue después el estadio de reflexión. Entonces puede apoderarse de ella la contradicción, cuya forma más clara es la negación, que, no raras veces, toma la forma de una afirmación unilateral de otra verdad. De este modo, por ejemplo, se rechazó en la época de la reforma el sacerdocio individual con la afirmación unilateral del sacerdocio universal. Se hizo una selección en el todo, y se declaró lo seleccionado como lo único válido (αἵρεσις, herejía). Frente a estas abreviaturas y cortes, el pueblo de Dios afirma la totalidad de la revelación. Resalta precisamente con una fuerza especial la verdad amenazada por la contradicción y la negación. Sirve esto a la integración de la fe para afirmar toda la revelación. El pueblo de Dios está aquí representado por los portadores del magisterio eclesiástico establecido por Cristo. Este ratifica la fe en la totalidad de la revelación por medio de una decisión conciliar o de una definición ex cátedra del Papa.

Naturalmente, ya que siempre se lleva a cabo en el lenguaje de una época determinada la discusión de una verdad revelada, de su

sentido y validez, es necesario que el pueblo de Dios exprese su fe en dicha verdad amenazada en el lenguaje del tiempo. La fe entra así en el modo de pensar, proponer y hablar de la época sin variar su contenido. Se expresa, en cierto sentido, en la forma cultural de su época de modo parecido a como el Hijo de Dios se ha exteriorizado en una naturaleza humana concreta. En la dogmatización de la revelación se consigue la encarnación del Logos. En ella se pone de manifiesto que la revelación de Dios ha entrado en la historia y obra en ella como un fermento, para lo cual va tomando continuamente forma histórica. Por ejemplo, en el Concilio de Trento la conceptuación y terminología de la filosofía aristotélica. Podemos señalar como disposición divina el que se ofreciesen precisamente estas formulaciones a la Iglesia para corporalizar su fe en Cristo.

Muchas veces, el fundamento del origen de un dogma no es una doctrina errónea, directamente opuesta a la verdad revelada expresada en el dogma, sino la situación desfavorable u hostil a toda la revelación. Así, por ejemplo, el dogma de la Asunción de María al cielo no fué motivado por la negación expresa de esta verdad, sino, en general, por la interpretación falsa de la vida humana en nuestros días.

El amor a Cristo es también un impulso para el nacimiento de los dogmas. Empuja a los hombres a un conocimiento cada vez más profundo, y ciertamente no sólo a los particulares, sino a la comunidad de los fieles, al pueblo de Dios, a la Iglesia. Aun cuando no se exprese sin más en un dogma el conocimiento progresivo de Cristo, sin embargo existe razón para ello, si es que la profundización en su conocimiento, llevado adelante por el amor, se ve amenazada por la incredulidad. Así se une la preocupación por la conservación de la fe con la piedad para testimoniar un dogma; éste aparece como una forma del amor a Cristo. Por eso, estar obligados a un dogma es estarlo al amor de Cristo.

20. De gran importancia es la cuestión sobre la relación entre un dogma predicado por la Iglesia y el testimonio de la revelación, que se nos conserva en la Sagrada Escritura y en la tradición oral. Acerca de esto hay distintas opiniones. Las mencionaremos para que sea posible un juicio acertado sobre los dogmas mariológicos.

Según una opinión, la verdad que propone la Iglesia en un dogma es una verdad que está contenida formal, aunque no expresamente, en la Sagrada Escritura. El dogma es, según eso, el resultado de la exégesis profunda de un texto de la Sagrada Escritura. Por

ella se explicita lo que está contenido implícitamente en la Escritura. Este proceso se puede entender como un proceso lógico; son propias de éste dos premisas y una conclusión. Las dos premisas con las que se consigue el nuevo conocimiento como conclusión, son, por su parte, verdades reveladas. Por eso los representantes de esta opinión dicen que debe reconocerse también la conclusión como revelación formal.

Juzgando esta explicación de la evolución del dogma, hemos de decir que se puede hacer perfectamente inteligible cómo un dogma no significa nunca un enriquecimiento de la revelación por medio de nuevas verdades extrañas a ella hasta ahora, sino únicamente una nueva visión de la verdad ya dada. Se pregunta, sin embargo, si la interpretación aquí ofrecida de la evolución del dogma se ajusta a la realidad. De muchos dogmas será dificilísimo mostrar que se consiguieron sólo por la exégesis de lo atestiguado en la Sagrada Escritura, o que sean asequibles por este camino, es decir, consecuencia de dos premisas formalmente reveladas. Para poder mantener la tesis parece que muchos de sus representantes atenúan demasiado las exigencias que deben ponerse en una prueba lógica concluyente.

La segunda opinión se queda en esto, en que para la dogmatización de una verdad es suficiente que pueda conseguirse por un silogismo en el que la mayor esté atestiguada formalmente en la Sagrada Escritura y la menor contenga una verdad natural. También en este caso, dicen los representantes de esta segunda opinión, se puede afirmar que la conclusión expresa una verdad revelada; pues el conocimiento natural expresado en la menor sirve sólo para desarrollar el contenido de la proposición revelada. La verdad expresada en la conclusión se designa como virtualmente revelada.

Contra esta explicación de la evolución del dogma se puede objetar que en un silogismo la certeza de la conclusión depende de la certeza de la premisa más débil. Y puesto que la menor contiene sólo una verdad natural, no puede la conclusión contener en sí una verdad revelada.

A pesar de esta dificultad parece, sin embargo, ser verdadera la opinión traída en segundo lugar. En su favor se puede alegar lo siguiente: por de pronto puede hacer, al parecer, comprensible la evolución real del dogma, mejor que la teoría nombrada en primer término. Además hay que añadir que Dios, con sus manifestaciones atestiguadas en la Sagrada Escritura y en la tradición oral, quiere manifestarnos no sólo lo inmediatamente dicho, sino también lo que de ello se desprende. El lo ha visto de antemano, y por eso querido

juntamente. Mientras nosotros jamás somos capaces de prever la dinámica interna de nuestras palabras y las consecuencias que resultan de ellas, en Dios es distinto. "Tiene necesariamente conciencia de la vitalidad y dinámica real de su comunicación inmediata, y la conoce en todas sus virtualidades y consecuencias. Tiene también de antemano la intención y deseo de causar y guiar esta explicación por su espíritu. Por tanto, El mismo dice también lo que no aparece como dicho en primer término en la historia viva de lo expresado inmediatamente. La explicación virtual, vista del lado de Dios como locutor, realmente es sólo una explicación, aunque por nuestra parte necesite, visto desde los oyentes, de una deducción propia. Lo que nosotros deducimos, Dios, en realidad, no lo ha dicho formalmente (esto es, expresado en el sentido inmediato de la frase) en las proposiciones de las que parte nuestra deducción, pero lo ha comunicado en realidad de modo que puede perfectamente creerse como ciencia suya" [26].

21. Karl Rahner advierte que aquí queda abierta la cuestión de si la relación entre el nuevo conocimiento de la revelación y el dato original debe ser lógicamente necesario, o puede carecer de esa necesidad. El cree que la conclusión vista desde la pura lógica puede ser evidente, pero no que deba serlo; antes bien, puede que sea meramente "fácil de explicar", "conveniente", "probable". La razón de esto la ve en que el que está en contacto con el contenido de la revelación creyéndolo, hace por la virtud del Espíritu Santo experiencias con la revelación que garantizan, en efecto, un conocimiento más seguro, pero no formalizable en estricta lógica. Con razón advierte que la última seguridad sólo la da la decisión del magisterio eclesiástico. Dice así: "Ya en la lógica concreta del hallazgo de la verdad de lo cotidiano hay que iluminar y alcanzar la conclusión, la consecuencia, muy a menudo por caminos totalmente distintos del de la deducción lógica, para poder, en general, buscar las posibles premisas lógicas o ideas universales en las que esta conclusión puede contenerse implícitamente. Traduciendo esto al dominio del conocimiento teológico: ¿Por qué no podía una conciencia (individual o colectiva) conseguir por esta lógica concreta del hallazgo de la verdad una proposición teológica comprendida como verdadera y segura en este conocimiento (si se trata de la conciencia de fe de la Iglesia) directo, global y concreto de la vida de fe sobrenatural, ya antes de que el entendimiento reflexivo del teólogo, que trabaja lógico-deductivamente, haya producido la "prueba" refleja? También

hay en el campo teológico del conocimiento cada vez más profundo de la revelación una "experiencia concreta", un conocimiento que se integra de mil observaciones captadas sólo "instintivamente" y que sólo muy difícilmente puede representarse en una cadena de fórmulas silogísticas, si es que después de todo es posible. Este conocimiento muy "racional" de naturaleza irrefleja es aún más rico que la articulación refleja siempre posterior (aunque en cierta manera necesaria) y la exposición lógica de tal conocimiento. Un ser vivo de naturaleza complicada necesita un esqueleto, pero es más que este esqueleto, que vive también él mismo por el todo. Así, pues, aunque el conocimiento más explícito de la fe no pueda ser probado necesariamente, *hic et nunc,* por cada teólogo en particular como contenido en el conocimiento menos explícito (anterior), esta circunstancia no es de todos modos criterio opuesto a que este conocimiento posterior se halle contenido realmente en el precedente" [27].

22. Karl Rahner intenta dar, aún aparte de las dos teorías esbozadas aquí, una explicación de la evolución del dogma que expondremos sucintamente. Opina que en las dos teorías anteriormente citadas se parte, ante todo, de proposiciones determinadas para conseguir nuevos conocimientos. Sin embargo, se puede también partir de la cosa misma. En primer lugar indica que los Apóstoles habrían tenido experiencias de Cristo, que permanecen antes y después de todo lo que ellos hubieran dicho formalmente, y que serían una fuente inagotable para ello. Cristo, como el medio vivo entre Dios y el mundo, al que ellos habrían visto con los ojos y palpado con las manos, debe ser el objeto de una experiencia más simple, total, sencilla y, sin embargo, más rica que las proposiciones particulares por las que puede acuñarse esta experiencia en un progreso fundamental ilimitado. Incluso en los casos en que la palabra hablada del Señor, como tal, a causa del determinado contenido de la revelación no accesible por otros modos, sea el necesario punto de partida de la fe de los Apóstoles, han debido oírse estas palabras dentro de la experiencia viva del trato concreto con el Señor. De ahí que, incluso en estos casos, la experiencia concreta deba ser un presupuesto esencial del verdadero conocimiento, cada vez más profundo, de las palabras habladas y oídas. Esta experiencia, sin embargo, está obligada a decirse a sí misma lo que sabe. El grado inicial de autorreflexión de la experiencia por más pequeño que pudiera ser, nunca puede faltar del todo. Toda explicación lograda en proposiciones asegura e ilumina la experiencia original, la permite volver continua-

mente a sí misma y es un momento esencial interior de la experiencia viva. Aquí se pone de manifiesto que una nueva proposición nacida de la autorreflexión, y la antigua ciencia, no se relacionan como lo explícito e implícito lógicamente, sino como la afirmación explícita parcial de una proposición y la posesión irrefleja, total y espiritual, de la verdad íntegra; de modo que la proposición explícita es a la vez más y menos que lo implícito de lo que procede. Más, porque como formulada reflejamente aclara la posesión original, sencilla y espiritual de la verdad y la enriquece de este modo. Menos, porque sólo afirma reflejamente una parte que ya de antemano se poseía espiritualmente.

Lo que vale de los Apóstoles, puede también decirse, con la correspondiente modificación, de los fieles de la época posterior a ellos. También a éstos les acaecen experiencias de orden espiritual que subyacen a los conocimientos expresados en las proposiciones de fe. Rahner lo declara de la manera siguiente: "Los Apóstoles dejan en herencia no sólo proposiciones sobre su experiencia, sino su espíritu, el Espíritu Santo de Dios, la verdad real, por consiguiente, de lo que han experimentado en Cristo. Con su palabra se conserva y está presente también su propia experiencia. Espíritu y palabra forman juntos la posibilidad eficaz y duradera de una experiencia que fundamentalmente es la misma que la de los Apóstoles, aunque por apoyarse en la palabra transmitida por éstos y remitir a su experiencia y continuarla, sigue siendo esencialmente una experiencia que tiene raíz histórica, y nunca podría permanecer viva si fuese cortada de su unión con los Apóstoles a través de la palabra, los sacramentos y la transmisión de los poderes de autoridad. Pero, justamente, esta sucesión apostólica, en un sentido pleno y amplio de la palabra, transmite a la Iglesia posapostólica, también precisamente respecto al conocimiento de la fe, no sólo una suma de proposiciones, sino la experiencia viva: el Espíritu Santo, el Señor que está siempre en la Iglesia, la percepción viva y el instinto de la fe, el sentido siempre despierto y operante en el espíritu de lo que es verdadero y falso en el campo de la fe, de lo que es homogéneo como proposición formulada con la vitalidad indivisa de la verdad poseída sencillamente, y de lo que no lo es. Por cuanto que también aquí, en la evolución del dogma posterior a los Apóstoles, puede darse relación entre lo implícito de la posesión irrefleja, cognoscitiva, vital de la verdad "íntegra y lo explícito en proposiciones siempre fragmentario. En este caso, con tal explicación, tenemos sólo la relación contemporánea y necesaria a las explicacio-

ciones anteriores propuestas ya a modo de proposiciones, y el paso de la experiencia original a través de una tradición ya formulada a una nueva explicación, realizado de manera más vigorosa y más necesario que en la época apostólica" [28].

Rahner distingue entre lo formalmente dicho y lo no formalmente dicho, a pesar de ser comunicado formalmente. Esta distinción puede hacerse en todas las afirmaciones humanas, excepto en las proposiciones matemáticas, geométricas y lógico-formales. Toda afirmación tiene en cierta manera un campo de sentido que le pertenece y que se comunica formalmente con ella, aunque no se contenga formalmente en la misma. Se piensa, se comunica, se escucha junto con la afirmación de manera no explícita. Lo que se expresa formalmente no puede tener, en sentido estricto, carácter implícito; pero puede muy bien lo que se comunica formalmente en la expresión, como su campo de sentido, contenerse implícitamente en ella. Se podría afirmar de esto que está expresado virtualmente junto con la afirmación propia, aunque no se comunique formalmente. Rahner señala la expresión "yo te quiero". Nota, con razón, que aquí, aunque en la expresión misma sólo se nombre el amor, se piensa, se manifiesta y se entiende a la vez la fidelidad inherente al amor. Cuando se deduce de la proposición "yo te amo", que el amante A es fiel al amado B, el conocimiento de la fidelidad es una explicación del amor. La proposición "yo te soy fiel" es, en realidad, según su manera formal de expresión, distinta de la proposición "yo te amo". Sin embargo cae en el campo de sentido de ésta y se inserta formalmente en él. Por la explicación resulta de lo que sólo se comunica formalmente, un conocimiento que se expresa formalmente.

A base de estas reflexiones podemos describir la relación entre un dogma y la revelación, contenida en la Escritura y tradición, de la manera siguiente: las afirmaciones expresas e inmediatamente perceptibles de la revelación en su multiplicidad se las ve, acepta y se las investiga y cuestiona sobre la base de lo que se piensa y comunica a la vez como fondo y principio completo y unitario en la multiplicidad de las mismas. A esta representación fundamental pensada y comunicada juntamente, se la pone expresamente de relieve e incluso se la formula en una afirmación. Por esta afirmación, que trasciende y comprende la pluralidad de las proposiciones oídas y percibidas en primer término, se consigue la proposición expresada, esto es, el dogma, reconociendo que está comunicado implícitamente. El conocimiento logrado por tal método no cae, como fácilmente puede verse, fuera de la esfera de lo propiamente revelado; puede,

por tanto, ser proclamado como dogma por la Iglesia. Naturalmente, la última certeza sólo se consigue con tal proclamación. El magisterio eclesiástico puede aún después garantizar como verdadero un conocimiento así logrado, si la reflexión de la fe del simple fiel no llega a un resultado seguro [29].

En definitiva, es el Espíritu Santo el que desencadena y rige todo este proceso; impide las infiltraciones y empuja hacia un conocimiento mayor, cada vez más profundo.

(Más detalles sobre el problema de la evolución del dogma en mi *Dogmática* [30].)

23. La ciencia dogmática explica lo que el magisterio eclesiástico propone para que se crea, fundado en el testimonio de la Sagrada Escritura y en la tradición oral. Si para esto utiliza la Sagrada Escritura en el sentido citado antes, es que intenta su interpretación dogmática. Se distingue ésta de la exegética; pues la exégesis aclara la historia literaria, el texto y el sentido literal de la Escritura. La interpretación dogmática intenta comprender el contenido de fe de la palabra de la Escritura, y alcanzar el pensamiento unitario que reúna las distintas partes en el todo. Para esto, la exégesis le ofrece el fundamento.

VII. *Los textos mariológicos de la Escritura.*

24. Los libros de la Sagrada Escritura no nos ofrecen acerca de María tanto como para que podamos escribir la historia de su vida. Sólo atestiguan particularidades de Ella y únicamente en cuanto se relacionan con Cristo. La intención inmediata del testimonio revelado del Nuevo Testamento no se dirige hacia María, sino hacia Cristo; hacia María sólo en cuanto es de importancia para la entrada de Cristo en la historia humana, y en cuanto ésta, su función repercute en la historia de la salvación, en la vida de Jesús y también en la vida de la Iglesia. Con esto queda, en absoluto, dicho lo decisivo sobre María; sin embargo faltan particularidades biográficas, como, por ejemplo, datos sobre la fecha de su nacimiento, su modo de vida antes de la Anunciación, su actividad en Nazaret o su vida después de la muerte de Jesús. Con todo, para la explicación teológica de María importan poco las cuestiones biográficas. Lo que interesa a la fe y su inteligencia es el papel que María ha desempeñado en la historia de la salvación. Y de esto nos dan las Sagradas Escrituras explicación suficiente.

25. Los Evangelios de San Mateo y de San Lucas son los que informan de María en la mayoría de los casos. Ambos conservan la historia de la infancia. Sin embargo se distinguen aquí tanto uno de otro que es difícil reducir a un común denominador sus declaraciones. Por eso tampoco se puede pensar en una fuente única para ambos Evangelios. Más bien han debido presentarse en ello tradiciones distintas. En el curso de la exposición mostraremos cómo hay que entender esto.

No obstante, los dos Evangelios se completan, comunicando uno lo que falta en otro.

A pesar de la diferencia, ofrecen un gran número de rasgos comunes, que son de mucha importancia para la Mariología. J. Schmid enumera, en su comentario al Evangelio de San Lucas, los siguientes puntos comunes: 1) La concepción y nacimiento de Jesús de una virgen llamada María *(Mt.* 1, 18-20; v. también 2, 11, 13, 20, sigs.; *Lc.* 1, 26-38). 2) Para ambos está desposada con un hombre llamado José *(Mt.* 1, 18-20; *Lc.* 1, 27). 3) Según los dos, José procedía de la estirpe de David *(Mt.* 1, 16-20; *Lc.* 1, 27; 2, 4). 4) Según ambos, la concepción se realiza por el Espíritu Santo. En los dos se dice claramente que José no era el padre verdadero de Jesús. 5) La concepción de Jesús se efectuó en el tiempo en que María estaba ya desposada con José, pero aún no había sido conducida a casa de su esposo *(Mt.* 1, 18; *Lc.* 1, 27). 6) El nacimiento de Jesús, por el contrario, tuvo lugar después que María fué ya conducida (a casa) por José *(Mt.* 1, 24 sigs; *Lc.* 2, 5). 7) El nacimiento de Jesús, según San Mateo, 2, 1, cayó expresamente; según *Lc.* 1, 5, por lo menos verosímilmente, en los días del rey Herodes. 8) Según ambos evangelistas, el nombre de Jesús es determinado de antemano por un ángel *(Mt.* 1, 21: a José; *Lc.* 1, 31: a María). 9) Jesús procedía de la estirpe de David *(Mt.* 1, 1; *Lc.* 1, 32). 10) Nació en Belén, en tierra de Judá *(Mt.* 2, 5 sigs.), en la ciudad de David *(Lc.* 2, 11). 11) Ambos relatan el posterior cambio de domicilio, o sea, la vuelta de la Sagrada Familia a Nazaret *(Mt.* 2, 23; *Lc.* 2, 39).

La diferencia capital entre un testimonio y otro está en esto; en que San Mateo traza una imagen más sombría; el Mesías que viene a este mundo es rechazado y perseguido por el círculo oficial. San Lucas, por el contrario, pone colores más claros y amables; según su testimonio, el gozo y el júbilo reinan a la llegada del Mesías. Posteriormente anota San Mateo expresamente que se cumplieron ahora todas las promesas del Antiguo Testamento. También San Lucas está dominado por la convicción de que las profecías del

Antiguo Testamento se cumplen con la concepción y el nacimiento de Cristo (1, 31-34), pero no lo pone de relieve formalmente.

De máxima importancia es la cuestión de la historicidad de los sucesos citados por San Mateo y San Lucas. Para el enjuiciamiento de lo que nos dicen de María es, naturalmente, decisivo saber si ofrecen invenciones propias o extrañas, o si atestiguan la realidad. La teología liberal reconoce, es cierto, como un hecho histórico, que los narradores neotestamentarios consideraban como acontecimientos reales los sucesos que narraban, pero su carácter histórico mismo es negado por ella más allá de lo debido. Contra éste se hace valer que los relatos de la infancia de ambos Evangelistas están llenos de milagros y se mueven en un estilo edificante y pío; de ahí que no sean otra cosa que un caso más de narraciones míticas. En particular se retransmitieron los mitos de nacimientos de dioses en forma modificada. Según otra interpretación los relatos de la infancia son nuevas ediciones de narraciones del Antiguo Testamento; por ejemplo, la narración de la esterilidad de Sara y la promesa y concesión de un hijo (*Gen.*, 18), o el nacimiento e infancia de Sansón y Samuel (*Jud.*, 13; *Sam.*, 1-3)[31].

Desde el momento que se niega el carácter histórico de los relatos de la infancia por los milagros o sucesos maravillosos narrados en ellos, la negación descansa sobre un *a priori* religioso en la concepción del mundo. Contra tal prevención y apego a un presupuesto ideológico sólo se puede decir que de ese modo queda determinado despóticamente lo que es históricamente posible o imposible, lo que debe suceder y lo que no debe suceder. En definitiva, el juicio sobre la historicidad de los relatos de la infancia dependerá de la postura frente a la figura de Jesucristo. El que rechace todo lo sobrenatural de la figura de Cristo deberá también, por consiguiente, juzgar como leyendas los relatos de la infancia. Sin embargo no hace justicia a la realidad neotestamentaria, tal como se manifiesta en todo el libro acerca de la figura y obra de Jesucristo. Quien reconoce como históricos a Jesucristo y las acciones que de El se atestiguan, no puede tampoco desnudar a los relatos de la infancia de su carácter de tales; pues San Mateo y San Lucas pretenden ofrecer en ellos historia, como en todo su Evangelio. Las narraciones de la infancia son realmente el preludio de la acción histórica de Jesús. En definitiva, pues, el reconocimiento o recusación de estos capítulos evangélicos, como de todos los restantes, depende de la postura de fe. Quien se tiene a sí mismo y a su razón por la medida definitiva del conocimiento de la realidad, restringe su campo de visión

de manera ilícita. Quien, al contrario, está dispuesto a dejarse mostrar por Dios las realidades que no es capaz de penetrar la fuerza natural de la razón humana, consigue una visión de la anchura y plenitud de Dios mismo, y puede con la fuerza visiva de la fe percibir y reconocer cosas y procesos que el infiel no puede ver.

Distintas observaciones nos hablan de que se trata de procesos históricos y no de leyendas y mitos. Tanto en Mateo como en Lucas, la exégesis pone de manifiesto un colorido local palestinense claro. Si hubiera intentado acaso el Evangelista San Mateo hacer, no una historia, sino un mito, hubiera entonces ofrecido una narración totalmente distinta, es decir, una narración brillante de los sucesos del nacimiento. Cuán distante estaba, sin embargo, de esto; se echa de ver, por ejemplo, en su relato de los tres Magos. Estos no son presentados como reyes que entran en Jerusalén con pompa principesca. Cristo no es caracterizado como un Soberano ante quien los hombres se postran, sino como un niño desvalido que atrae sobre sí la persecución.

Por lo que se refiere, en especial, al relato de Lucas, la investigación de su estructura, lenguaje y ritmo manifiesta, como lo ha probado detalladamente el P. Gaechter, que afluyó al Evangelista de una antigua tradición galilea. Los capítulos I y II fueron compuestos originariamente en lengua hebrea (no en arameo) y traducidos al griego por un judío cristiano, familiarizado con los Setenta y su léxico. La cultura judía política y religiosa sirve de fondo. El autor original fué un hombre que vivía totalmente al servicio del Templo y presuponía también en sus lectores un conocimiento exacto del mismo servicio; había sido, incluso, sacerdote. Lo mismo debía decirse del traductor. Vive también él en los conceptos de la ley judaica, tanto, que en el relato de la infancia de Lucas como en el de Mateo domina una atmósfera precristiana, judía; ya que, según *Act.* 6, 7, un gran número de sacerdotes se sometió a la fe de Cristo, es totalmente posible que su autor sea un sacerdote.

El mismo Lucas sólo añadió pocas cosas al relato llegado a él. Lo retocó ligeramente en cuanto al léxico y suprimió inexactitudes cronológicas. Mientras en la forma original del relato se dice que el ángel fué enviado a Zacarías en los días de Herodes, quedando con ello un espacio grande de tiempo, Lucas añadió la frase: "Fué este empadronamiento primero que el del gobernador de Siria Cirino." La investigación del modo propio de expresarse de Lucas, 2, 2, da por resultado que hay que atribuirle el texto.

Queda aún por examinar la cuestión de dónde reciben su co-

nocimiento los autores o el autor de la forma original del relato de la infancia. Unicamente a las personas interesadas puede remontarse. La fuente principal es María misma. Sobre el camino que va desde María hasta la forma original del relato calla la Sagrada Escritura.

Fuera del relato de la infancia, Mateo y Lucas hablan pocas veces más de María, y la mayoría sólo con la designación "la Madre del Señor" o "su Madre", sin decir su nombre (*Mt.* 12, 46; 13, 55; *Lc.* 2, 41-51; 8, 19-21).

26. Los otros dos Evangelistas se limitan a unos pocos y escuetos datos (*Mc.* 3, 31-35; 6, 3; *Io.* 2, 1-11; 6, 42; 19, 25). En los *Hechos de los Apóstoles* se habla sólo una vez de María, al relatar la venida del Espíritu Santo (1, 14). En las *Cartas del Nuevo Testamento* se remite dos veces a María, y precisamente por Pablo en la carta a los Gálatas (4, 4) y en la carta a los Romanos (1, 3), sin traer, ciertamente, su nombre. Sin embargo, ambos lugares bastan para decir que la Mariología tiene un fundamento paulino. El *Apocalipsis* de San Juan habla indirectamente de María, pues la mujer que está vestida del sol significa inmediatamente la Iglesia, pero mediatamente a María, representante de Ella (c. 12).

27. Los escasos datos de la Sagrada Escritura no son suficientes para escribir una vida de María. El Espíritu Santo, inspirador de los escritores neotestamentarios, no ha atendido, evidentemente, a la integridad de esta cuestión. Eligió sólo algunos acontecimientos que son decisivos para la inteligencia del papel de María en la historia de la salvación. Brillan con más claridad por la eliminación de toda nota biográfica. Lo que no es de importancia desde el punto de vista de la economía soteriológica, el Espíritu Santo lo dejó en la oscuridad.

Podemos completar algo por la historia contemporánea. Es verdad que nunca menciona a María, pero señala el marco en el que se desarrolló su vida. Tenemos noticia del ambiente de ésta. Para ello, el historiador judío Flavio Josefo y el *Talmud* nos prestan colaboración. Por supuesto que si se utilizan tales fuentes no hay que olvidar que solamente pueden emplearse con gran precaución. Esto vale, sobre todo, para el *Talmud*, pues la literatura rabínica, que fué creada después de la caída del estado judío, acostumbra a trasladar usos y costumbres tardíos a tiempos anteriores y a tratarlas como patrones de vida. De ese modo retrocede, precisamente,

lo característico, lo peculiar y personal-individual de la vida del hombre particular. Así, pues, estas fuentes, sólo en medida moderada, son apropiadas para darnos una explicación de María.

VIII. *Los Apócrifos.*

28. Escasas noticias, seguras e independientes ofrecen los así llamados apócrifos, es decir, aquellos escritos que proceden de autores desconocidos, pero que se extendieron bajo el nombre de una personalidad bíblica importante para proporcionarles una autoridad especial. Ya que los apócrifos juegan no pequeño papel en muchas manifestaciones literarias del presente, y con frecuencia se les mira indebidamente con aquella confianza que sólo corresponde a la Sagrada Escritura, hemos de hablar, en particular, de ellos.

Hay que distinguir en la literatura apócrifa entre un grupo que permanece dentro de la doctrina de la Iglesia y un grupo herético. El grupo eclesiástico se propuso como tarea defender las verdades de la fe atacadas por los herejes. Los autores utilizan para esto el método de la perífrasis y el adorno poético de los textos de la Escritura. El límite entre los apócrifos heréticos y ortodoxos no es siempre fácil de trazar; pero mientras los apócrifos heréticos han nacido del espíritu gnóstico-maniqueo, y combaten por eso la verdadera encarnación de Dios, los apócrifos ortodoxos sirven a la creencia en la realidad de la naturaleza humana de Jesucristo.

Los escritos apócrifos mariológicos se ocupan detalladamente del nacimiento e infancia, así como de la muerte y Asunción de María. Los principales testimonios de este género de literatura son el protoevangelio de Santiago (originariamente se llama Historia de Santiago sobre el nacimiento de María), el Evangelio del Seudo-Mateo, el Evangelio de Tomás, el Evangelio de Pedro, el Evangelio árabe de la infancia, la Oda décima de Salomón, la Asunción de Isaías y el Transitus Mariae divulgado en varias ediciones. Particular influjo ejerció sobre la piedad mariana, y sobre el arte de la Edad Media, el Protoevangelio de Santiago, narración del siglo II sobre la infancia y nacimiento virginal de Cristo. Apareció a principos del siglo IV en Occidente en forma latina y gozó de gran estimación. La obra pertenece a la literatura eclesiástica y ortodoxa [32].

Para darse cuenta del valor de los apócrifos vamos a esbozar el contenido de este "Evangelio": Joaquín y Ana están en profunda angustia por su esterilidad. Por creer que debe verse en ello la ex-

presión del desagrado divino, el sacrificio de Joaquín es rechazado por el sacerdote Rubén. Entonces un ángel anuncia a los dos esposos el nacimiento de una hija. María nació. A los tres años es llevada la niña al Templo, y el sacerdote la coloca en la tercera grada del altar, donde ella baila alegremente. Crece en el templo y recibe su sustento diario de manos de los ángeles. Cuando María llega a hacerse doncella, el Sumo Sacerdote Zacarías convoca a los viudos de Israel y lleva sus báculos al Santuario. De la vara de José sale una paloma, y de este modo es designado como el elegido que debe proteger a María. Cuando hay que fabricar un nuevo velo para el templo a María le toca hilar.

Vamos a dar dos modelos de texto del protoevangelio. Uno nos va a comunicar el proceso del acontecimiento textualmente: "Por entonces los sacerdotes se reunieron y acordaron hacer un velo para el templo del Señor; y el sacerdote dijo: "Llamadme algunas doncellas sin mancha de la tribu de David." Se marcharon los ministros; y, después de haber buscado, encontraron siete vírgenes. Entonces el sacerdote le vino a la memoria el recuerdo de María (aquella jovencita que, siendo de estirpe davídica, se conservaba inmaculada a los ojos de Dios); y los emisarios se fueron y la trajeron.

Después que introdujeron a todas en el templo, dijo el sacerdote: "Echadme suertes a ver quién es la que ha de bordar el oro, el amianto, el lino, la seda, el jacinto, la escarlata y la verdadera púrpura." Y la escarlata y la púrpura auténtica le tocaron a María, quien, en cogiéndolas, se marchó a su casa. En aquel tiempo se quedó mudo Zacarías, siendo sustituído por Samuel hasta tanto que pudo hablar. María tomó en sus manos la escarlata y se puso a hilarla.

Cierto día cogió María un cántaro y se fué a llenarlo de agua. Mas he aquí que se dejó oír una voz que decía: "Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo, bendita tú entre las mujeres." Ella se puso a mirar en torno, a derecha e izquierda, para ver de dónde podía provenir esta voz. Y, toda temblorosa, se marchó a su casa, dejó el ánfora, cogió la púrpura, se sentó en su escaño y se puso a hilarla.

Mas de pronto un ángel del Señor se presentó ante ella, diciendo: "No temas, María, pues has hallado gracia ante el Señor Omnipotente y vas a concebir por su palabra." Pero ella, al oírlo, quedó perpleja y dijo entre sí: "¿Deberé yo concebir por virtud del Dios vivo y habré de dar a luz luego como las demás mujeres?"

A lo que respondió el ángel: "No será así María, sino que la virtud del Señor te cubrirá con su sombra; por lo cual, además, el fruto santo que ha de nacer de ti será llamado Hijo del Altísimo. Tú le pondrás por nombre Jesús, pues El salvará a su pueblo de sus propias iniquidades." Entonces dijo María: "He aquí la esclava del Señor en su presencia; hágase en mí según tu palabra" [33].

Cuando los signos de la maternidad se hacen visibles, José pide explicaciones a María. Esta jura: "Por vida del Señor mi Dios, que no sé de dónde ha venido esto" [34]. José es ilustrado por un ángel. Anás acusa a José de haber seducido a la doncella. José y María deben someterse a un juicio de Dios y beber el agua de los celos. No les pasa nada. Cuando Cristo nace en una cueva en Belén la Naturaleza se queda quieta media hora. José busca una comadrona. Cuando ésta llega a la cueva, encuentra que María aun después del nacimiento del niño, es todavía virgen. Cuenta este milagro a Salomé, pero ésta no le da crédito. En castigo se le seca la mano. La obra acaba con la narración de la visita de los Magos, la matanza de los inocentes, la fuga de Isabel, el asesinato del sumo sacerdote Zacarías y la elección por suerte del anciano Simeón para Sumo Sacerdote [35].

Para apreciar esta narración apócrifa hemos de decir que no sería justo con el escrito si se le aplicase la medida de un relato histórico. Más bien hay que valorarlo como poesía religiosa. Si se le entendiese como relato histórico entonces habría que decir que lo que sobrepasa en él los sucesos narrados en los Evangelios auténticos, se puede demostrar generalmente como falso allí donde es posible una comprobación. Por eso pierden también el crédito los datos no comprobados; así, por ejemplo, fué absolutamente imposible que María bailase en la tercera grada del altar, pues ningún ser femenino podía pasar jamás hasta allí. Fuera de eso, el altar no tenía gradas. Además, el anciano Simeón no podía ser elegido por suerte, pues el Sumo Sacerdote jamás se sorteaba. Tampoco tenía el autor conocimiento del lugar o sólo un conocimiento muy exiguo.

Sin embargo, la obra tiene gran fuerza como poesía. Si, por ejemplo, se habla en el escrito apócrifo de tejer el velo del templo, esto debía ser una prueba simbólica de que Cristo se albergaba ahora en María como Dios estuvo antes presente en el Santísimo del templo que cubría el velo.

Por lo que se refiere al motivo simbólico de sacar agua, se aprovechó en este caso la significación del agua, a menudo sub-

rayada en los relatos bíblicos. El agua tiene la capacidad de ser imagen de los dones salutíferos de Dios, de modo que Jesús mismo se compara en el Evangelio de San Juan al agua viva (*Io.* 7, 37 sigs.). Así se puede comprender el tema como una alusión a Cristo, como signo de su vida en el seno de María. En el relato se representa en forma poética el misterio de la fe y es comprensible que en arte se haya recurrido al protoevangelio tanto en la antigüedad cristiana como en la Edad Media.

Muchas veces se ha afirmado que los apócrifos habían ejercido un influjo esencial sobre la mariología católica. Pero esto es una afirmación banal. La inteligencia católica de María se ha desarrollado por la fe en Cristo. Las leyendas apócrifas no fueron para la fe en María ningún fundamento importante, aunque hubiesen aportado muchos temas a la piedad mariana y al arte. Particularmente los apócrifos no han ejercido ningún influjo efectivo sobre la verdad de la Asunción corporal de María al cielo, que se desarrolló lentamente a partir de la fe en Cristo. De esto hablaremos más tarde.

29. Así como se puede probar que, en cuanto al contenido, la fe marial de la Iglesia católica no ha tomado ningún elemento esencial de los apócrifos, igualmente puede mostrarse, por el trato que los apócrifos recibieron en la antigua Iglesia, que no podían ejercer influjo de esa categoría. La Iglesia tomó posición incluso frente a los apócrifos no heréticos, a fin de distinguirlos clara y seguramente de las Sagradas Escrituras canónicas.

Hacia 215, Clemente de Alejandría se muestra, en efecto, influído por el Protoevangelio de Santiago cuando habla de que María, según afirmación de algunas gentes, fué hallada virgen por la comadrona, después del nacimiento de su hijo [36]. Pero el tema de la partera no ha entrado en manera alguna en la fe de la Iglesia, y para ésta la virginidad se apoya no en la comprobación de la comadrona, sino en el testimonio de la Sagrada Escritura inspirada. Cirilo de Jerusalén exhorta en el año 348 a los catecúmenos: "No me leas los apócrifos. Puesto que desconoces las Escrituras reconocidas por todos, ¿por qué andas mendigando en vano de los libros dudosos? Lee las Escrituras divinas" [37]. De modo parecido se expresa la epístola eortástica de San Atanasio [38]. Jerónimo llama al Protoevangelio de Santiago una ficción de los herejes, una fantasmagoría apócrifa, un sueño [39]. San Agustín declara: "Omitamos las fábulas de aquellas escrituras que son llamadas apócrifas, por razón de que su origen oculto fué desconocido a los Padres" [40]. Un predicador caro-

lingio (falsamente identificado con San Agustín) dice: "Según es costumbre en la Iglesia de Cristo, se dice que en el día de hoy la Virgen María fué asunta a los cielos. Pero ninguna historia católica narra de qué modo pasó de aquí al reino celeste. La Iglesia de Dios no sólo desprecia los apócrifos, sino que incluso los ignora... En manera alguna puede permitirse su lectura para confirmar la verdad de la realidad... Debe bastar a nuestro conocimiento humano confesarla únicamente verdadera reina de los cielos, en razón de que dió a luz al Rey de los ángeles" [41].

Aún más severamente se expresa el Magisterio eclesiástico. En el canon 59 del Sínodo de Laordicea (después del 341) se prohibió estrictamente el uso de los libros acanónicos [42] y en el canon 16 del Concilio de Nicea [43] se rechazaron las Escrituras fuera de canon. El Papa Inocencio I enumera, en su carta al Obispo Exuperio de Tolosa el año 405, primeramente las Escrituras canónicas, y luego continúa: "Lo demás que está escrito bajo el nombre de Matías o de Santiago el Menor o bajo el nombre de Pedro y Juan, y son obras de un tal Leucio (o bajo el nombre de Andrés que lo es de Nexócaris y Leónidas, filósofos), y si hay otras por el estilo, sabe que no sólo han de rechazarse, sino que también deben ser condenadas" [44].

El *Decretum Gelasianum*, que se atribuye a uno de los papas Dámaso, Gelasio u Hormisdas, condena numerosos apócrifos y escritos heréticos, entre ellos los siguientes: los evangelios apócrifos llamados de Matías, de Santiago el Menor, de Tomás, el usado por los maniqueos, el libro apócrifo sobre la infancia del Salvador, sobre el nacimiento del Salvador y sobre María y la partera, el libro de la muerte de María.

Todas estas obras hay que caracterizarlas como productos de la fantasía. Carecen de valor histórico y no pueden, por tanto, ofrecer a la mariología católica ninguna contribución independiente. Por el contrario, son apropiados para oscurecerla; constituyen el terreno abonado para el mito marial, enemigo de la mariología católica, si no son incluso ya productos de ese mito.

IX. *Resumen*

30. Así, pues, para la mariología católica únicamente son de consideración las Sagradas Escrituras reconocidas por la Iglesia, la tradición oral y las definiciones eclesiásticas. Las últimas forman el punto de partida de nuestra exposición.

La Iglesia tiene cuatro dogmas marianos. A la antigüedad cristiana pertenece el dogma de la maternidad divina y el de la virginidad. Ambos están estrechamente relacionados entre sí. En la época moderna se han proclamado los dogmas de la Inmaculada Concepción de María y de su Asunción corporal al cielo; el primero, el 8 de diciembre de 1854, por el Papa Pío IX; el último, el 1 de noviembre de 1950 por el Papa Pío XII.

Un gran número de encíclicas sirven para dilucidar la fe católica en María [45]. Además, para la mariología es importante la piedad mariana, tanto en su forma litúrgica oficial, como también en sus realizaciones extralitúrgicas, pues en la piedad mariana se expresa la fe mariana. Indudablemente, hay que tener en cuenta en este caso que la fe en María no se expresa de modo adecuado en las formas de la piedad mariana, ya porque la piedad se queda rezagada respecto al dogma, ya porque sobrepasa la doctrina mariana garantizada por la Iglesia. Por eso la frase *lex supplicandi, lex credendi* sólo puede ser válida bajo determinado aspecto. La liturgia no puede ser absolutamente el "leitmotiv" de la fe, antes bien la fe es "leitmotiv" para la inteligencia de la liturgia, y así la liturgia nacida de la fe es a su vez una forma expresiva de ésta.

El Papa Pío XII en su encíclica *Mediator Dei*, de 2 de noviembre de 1947, ha dicho acerca de esto lo siguiente: "Este indiscutible derecho de la jerarquía eclesiástica es demostrado también por el hecho de que la Sagrada Liturgia tiene estrechas relaciones con aquellos principios doctrinales que la Iglesia propone como formando parte de verdades certísimas, y, por consiguiente, debe conformarse a los dictámenes de la fe católica, proclamados por la autoridad del Sagrado Magisterio para tutelar la integridad de la religión revelada por Dios.

A este propósito, venerables hermanos, queremos plantear en sus justos términos una cosa que creemos no os será desconocida, a saber: el error de aquellos que han pretendido que la sagrada liturgia era sólo un experimento del dogma, en cuanto que si una de sus verdades producía frutos de piedad y de santidad a través de los ritos de la sagrada liturgia, la Iglesia debía aprobarla y, en caso contrario, reprobarla. De donde aquel principio: la ley de la oración es la ley de la fe.

No es, sin embargo, esto lo que enseña y manda la Iglesia. El culto que ésta rinde a Dios es, como breve y claramente dice San Agustín, una continua profesión de fe católica y un ejercicio de la esperanza y de la caridad: "A Dios se le debe honrar con la fe,

la esperanza y la caridad." En la sagrada liturgia hacemos explícita profesión de fe, no sólo con la celebración de los divinos misterios, con la consumación del sacrificio y la administración de los sacramentos, sino también recitando y cantado el símbolo de la fe, que es como el distintivo de los cristianos, con la lectura de los otros documentos y de las sagradas letras escritas bajo la inspiración del Espíritu Santo. Toda la liturgia tiene, pues, un contenido de fe católica, en cuanto atestigua públicamente la fe de la Iglesia. Por este motivo, siempre que se ha tratado de definir un dogma, los Sumos Pontífices y los Concilios, al documentarse en las llamadas "fuentes teológicas", no pocas veces han extraído también argumentos de esta sagrada disciplina, como hizo, por ejemplo, nuestro predecesor de inmortal memoria Pío IX, cuando definió la Inmaculada Concepción de la Virgen María. De la misma forma la Iglesia y los Santos Padres, cuando se discutía una verdad controvertida o puesta en duda, no han dejado de recurrir también a los ritos venerables transmitidos desde la antigüedad. Así nació la conocida y venerada sentencia "que la ley de la oración establezca la ley de la fe". La liturgia, pues, no determina ni constituye en sentido absoluto por virtud propia la fe católica; pero siendo también una profesión de las verdades celestiales, profesión sometida al supremo Magisterio de la Iglesia, puede proporcionar argumentos y testimonios de no escaso valor para aclarar un punto particular de la doctrina cristiana. De aquí que si queremos distinguir y determinar de manera absoluta y general las relaciones entre la fe y la liturgia podamos afirmar con razón: "La ley de la fe debe establecer la ley de la oración" [46].

§ 3

María, la Madre del Dios humanado

1. El Hijo de Dios pudo unirse con la naturaleza humana de muchas maneras. Sin embargo, quiso entrar en la sucesión de las generaciones humanas de modo que hiciese visible como un eslabón en la cadena de las mismas. El tomar sobre sí el destino humano le obligó a transformarlo desde dentro. Por eso tomó la naturaleza humana de una mujer, de la misma manera que se realiza toda encarnación desde Adan. Una mujer fué su madre. Por tanto, es

cierto: María es, en sentido verdadero y propio, Madre de Cristo. Por consiguiente, también en sentido verdadero y propio, Madre de Dios.

Las realidades dadas a conocer en estas proposiciones pertenecen a la sustancia de la revelación, y son también, por tanto, contenido de la fe verdadera. Si Cristo es el centro de aquel suceso en el que tuvo lugar la automanifestación de Dios, y debe ser confesado como tal por los que creen en la revelación, entonces María entra dentro de la profesión de fe como madre suya. Pues ella representa el lugar histórico en el que Dios saltó de la eternidad al tiempo. Dió a esta acción histórica de Dios el carácter del *hic et nunc*, sin el que no hay historia. La negación o indiferencia frente a ella debería llevar a la negación e indiferencia frente a la Encarnación de Dios como un suceso histórico concreto. Sólo quien vea en la Encarnación una abstracción ahistórica, una mera idea religiosa o filosófica, puede pasar de largo, molesto o sin interés, ante María, que representa el lugar histórico en el que Dios entró en la carne débil y pecadora del hombre, para infundir en él la vida divina. Por el contrario, si se reconoce a Cristo como al Dios que entró y se hizo presente en la Historia, también hay que creer en María como en su Madre. Por tanto, entra dentro del Credo.

1. *Símbolos eclesiásticos*

2. Tampoco falta María en los símbolos eclesiásticos. Ya que la cosa es fundamental para el ulterior desarrollo de la mariología, hay que citar los textos con el máximo detalle. Quien pise el terreno de la fe de la Iglesia antigua confesará la dignidad de María como Madre de Dios. Ni aun los reformadores la negaron. Solamente en el curso de la evolución que iniciaron éstos se olvidó o se negó.

Si últimamente, por parte de los protestantes, se ha declarado que no hay que acentuar la dignidad de María como Madre de Dios, nos parece que se alza aquí el peligro de menospreciar un momento de la historicidad de Cristo. Ya que Dios mismo ha tenido este momento por lo suficientemente importante como para testimoniarlo en los Evangelios, el asentimiento a los relatos evangélicos íntegros exige que se le califique de importante.

La confesión de que María es la Madre del Señor, y, por tanto, la Madre de Dios, constituye el fundamento de todas las restantes afirmaciones mariológicas. Les da la firme y segura orientación

histórica. Las excelencias de María son consecuencias de su maternidad y pueden sacarse de ella. Y ésta se funda en la voluntad de Dios y en su plan eterno de salvación.

En el símbolo apostólico se dice: "Fué concebido por obra del Espíritu Santo y nació de María Virgen" [1].

En el símbolo del Concilio universal de Nicea (325) se declara: "Creemos... en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios... que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre" [2]. El símbolo fué motivado por el error de Arrio que decía que la segunda Persona divina no era Dios como el Padre, sino había sido producida por El como la criatura más excelsa. El Concilio proclamó tanto la Divinidad eterna del Hijo como la realidad de su naturaleza humana. Cuando posteriormente, en el curso del siglo IV, se negó la divinidad del Espíritu Santo, el Concilio universal de Constantinopla proclamó en el año 381 la fe evangélica. Utilizó para ello un símbolo que ni siquiera lo propuso como fórmula fija, ni fué compuesto en un principio por el Concilio como norma de fe. El texto decisivo a nuestro respecto reza así: "... que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió de los cielos y se encarnó por obra del Espíritu Santo y de María Virgen, y se hizo hombre" [3]. De modo parecido se expresa el símbolo de Epifanio, que apareció hacia el 374. Es una ampliación aclaratoria del símbolo niceno, que gozó de gran autoridad, debido a la eminente posición de su autor, San Epifanio. Dice así: "Creemos... en un sólo Señor Jesucristo, Hijo de Dios... que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó y se encarnó, es decir, fué perfectamente engendrado de Santa María siempre Virgen por obra del Espíritu Santo, se hizo hombre, es decir, tomó al hombre perfecto, alma, cuerpo e inteligencia y todo cuanto el hombre es, excepto el pecado, no por semen de varón, ni en el hombre, sino formando para sí mismo la carne de una sola y santa unidad; no a la manera que inspiró, habló y obró en los profetas, sino haciéndose perfectamente hombre, porque el Verbo se hizo carne... (*Io.* 1, 14), no sufriendo cambio o transformando su divinidad en humanidad, sino juntando en una sola su santa perfección y divinidad; porque uno sólo es el Señor Jesucristo y no dos" [4].

El símbolo llamado atanasiano, que acaso tiene por autor a San Ambrosio y encierra una de las formulaciones más claras del misterio de la Trinidad y de la Encarnación, dice lo siguiente, referente a nuestra cuestión: "Es, pues, la fe recta que creemos y confesamos

que nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, es Dios y hombre. Es Dios engendrado de la sustancia del Padre antes de los siglos y es hombre nacido de la madre en el siglo" [5].

Las mismas fórmulas se repiten en el símbolo del Concilio universal IV de Letrán (1215) y en el símbolo de Miguel Paleólogo (1274), que, después de la caída del imperio latino, fundado por los cruzados en Constantinopla, buscaba una vez más la unión con Roma de la Iglesia oriental cismática [6].

El desarrollo de la fe en María va de la mano con el desarrollo de la fe en Cristo, como se manifiesta en estos símbolos. Ciertamente, la fe mariana es siempre una señal de la fe en Cristo, esclarecida y desarrollada. Esto resulta particularmente manifiesto si atendemos a la acogida que se dispensa a la idea de "Madre de Dios" en los textos eclesiásticos oficiales. El primer motivo lo dió la controversia nestoriana. Nestorio procedía de la escuela teológica de Antioquía, en la que se interpretó la diversidad de las naturalezas en Cristo como doble personalidad. Era en 428 Obispo de Constantinopla. Defendió la tesis de que dos naturalezas exigen también dos personas. De este modo se escinde a Cristo en una dualidad. Con razón se vió en esta doctrina una amenaza de la Redención. Si existen en Cristo dos personas, el hombre se une con Dios sólo extrínsecamente, y no es trasladado verdaderamente a una existencia celestial por su victoria del pecado y de la muerte. Por tanto, María es la Madre de Cristo, pero no la Madre de Dios. Cuando el presbítero Anastasio en un sermón público negó a María el título de Madre de Dios, grandemente extendido en el pueblo y entre los teólogos, se levantó inmediatamente la oposición. El más decidido defensor de esa fórmula fué Cirilo, Obispo de Alejandría. La decisión corrió a cargo del Concilio universal de Efeso (431). Cirilo presentó varios textos a la aceptación del Concilio. Este reconoció en la primera sesión las dos cartas de Cirilo a Nestorio como formulación ortodoxa de la doctrina de la Iglesia. Cirilo sometió también al Concilio los doce llamados anatemismos contra Nestorio. Estas doce proposiciones no son, a decir verdad, decisión infalible del Concilio Ecuménico, pero fueron reconocidas más tarde repetidamente como doctrina de la Iglesia. La primera de estas doce proposiciones reza así: "Si alguno no confiesa que Dios es según verdad el Enmanuel, y que por eso la Santa Virgen es Madre de Dios (pues dió a luz carnalmente al Verbo de Dios hecho carne), sea anatema" [7].

En la segunda carta de Cirilo a Nestorio, que fué aprobada solemnemente por el Concilio, se dice: "No decimos que la naturaleza

del Verbo, transformada, se hizo carne; pero tampoco que se transmutó en el hombre entero, compuesto de alma y cuerpo, sino más bien que, habiendo unido consigo el Verbo, según hipóstasis o persona, la carne animada de alma racional, se hizo hombre, no por sola voluntad o complacencia, pero tampoco por asunción de la otra persona sola, y que las naturalezas que se juntan en verdadera unidad son distintas, pero que de ambas resulta un solo Cristo e Hijo, no como si la diferencia de las naturalezas se destruyera por la unión, sino porque la divinidad y la humanidad constituyen más bien para nosotros un solo Señor y Cristo e Hijo por la concurrencia inefable y misteriosa en la unidad..., porque no nació primeramente un hombre vulgar de la santa Virgen y luego descendió sobre él el Verbo, sino que, unido desde el seno materno, se dice que se sometió a nacimiento carnal, como quien hace suyo el nacimiento de la propia carne" [8].

En la lucha contra el nestorianismo, el sucesor de Cirilo de Alejandría, Dióscoro, concibió la unidad de divinidad y humanidad en Cristo, no sólo como unidad de persona, sino como confusión en la esencia, de modo que sólo permanece una, es decir, la naturaleza divina (monofisitismo). Por más que la doctrina de una sola naturaleza parezca ser una peculiar expresión de piedad, ya que Dios lo es todo, sin embargo, amenaza también ella la realidad de la Redención. Mientras en el nestorianismo se atribuye a lo humano en Cristo una falsa independencia, en el monofisitismo se atribuye a lo divino la actividad total; lo humano pierde su realidad. Contra el nestorianismo se defiende la fe íntegra reconociendo a María como Madre de *Dios*. Contra el monofisitismo se defiende reconociéndola como *Madre* de Dios. En Constantinopla defendió la doctrina monofisita el monje Eutiques. San León Magno, en una extensa carta dogmática a Flaviano, Patriarca de Constantinopla, tomó posición frente al nuevo error. La carta contiene la redacción más clara hasta hoy día del misterio de la Encarnación, ofreciendo a la vez una expresión completa del dogma de la Maternidad divina de María. Copiamos el lugar más interesante: "El mismo eterno Unigénito del Padre Eterno nació del Espíritu Santo y de María Virgen. Esta natividad temporal no disminuyó ni añadió nada a aquella divina y sempiterna natividad, sino que toda ella se consagró a reparar al hombre que había sido engañado, de modo que venciera la muerte y aniquilara con su virtud al demonio, que tenía el imperio de la muerte. Pues no hubiéramos podido superar al autor del pecado y de la muerte si El no hubiera tomado nuestra natu-

raleza y la hubiera hecho suya. El, a quien ni el pecado contaminó ni la muerte pudo retener. Pues fué concebido por el Espíritu Santo en el vientre de la Madre Virgen que le dió a luz sin detrimento de su virginidad, del mismo modo que sin detrimento de su virginidad le concibió... Pero no ha de entenderse aquella generación singularmente admirable y admirablemente singular de modo que por la novedad de la creación se excluya la propiedad del género, pues el Espíritu Santo dió fecundidad a la Virgen, pero del cuerpo fué tomado el cuerpo verdadero, y edificándose la sabiduría una casa (*Prov.* 9, 1), "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (*Io.* 1, 14), esto es, en aquella carne que tomó del hombre y a la que animó con el espíritu de vida racional."

Quedando, pues, a salvo la propiedad de una y otra naturaleza y uniéndose ambas en una sola persona..., la humildad fué recibida por la majestad, la flaqueza, por la fuerza, la mortalidad, por la eternidad y para pagar la deuda de nuestra raza, la naturaleza inviolable se unió a la naturaleza pasible. Y así—cosa que convenía para nuestro remedio—uno solo y el mismo mediador de Dios y de los hombre, el hombre Cristo Jesús" (*I Tim.* 2, 5), por una parte *pudiera morir y no pudiera por otra. En naturaleza, pues, íntegra* y perfecta de verdadero hombre, nació Dios verdadero, entero en lo suyo, entero en lo nuestro...

Entra, pues, en estas flaquezas del mundo el Hijo de Dios, bajando de su trono celeste, pero no alejándose de la gloria del Padre, engendrado por nuevo orden, por nuevo nacimiento. Por nuevo orden: porque invisible en lo suyo se hizo visible en lo nuestro; incomprensible quiso ser comprendido; permaneciendo antes del tiempo comenzó a ser en el tiempo; señor del universo tomó forma de siervo, oscurecida la inmensidad de su majestad; Dios impasible no se desdeñó de ser hombre pasible, e inmortal, someterse a la ley de la muerte. Y por nuevo nacimiento engendrado: porque la virginidad inviolada ignoró la concupiscencia y suministró la materia de la carne. Tomada fué de la Madre del Señor la naturaleza no la culpa; y en el Señor Jesucristo engendrado del seno de la Virgen, no por ser el nacimiento maravilloso, es la naturaleza distinta de nosotros. Porque el que es verdadero Dios es también verdadero hombre, y no hay en esta unidad mentira alguna al darse juntamente la humildad del hombre y la alteza de la divinidad. Pues al modo que Dios no se muda por la misericordia, así tampoco el hombre se aniquila por la dignidad. Una y otra forma, en efecto, obra lo que le es propio, con comunión de la otra; es decir, que el

Verbo obra lo que le pertenece al Verbo, la carne cumple lo que le atañe a la carne. Uno de ellos resplandece por los milagros, el otro sucumbe por las injurias. Y así como el Verbo no se aparta de la igualdad de la gloria paterna, así tampoco la carne abandona la naturaleza de nuestro género" [9].

El Concilio de Calcedonia declaró en el año 451: "Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo..., nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial al Padre en cuanto a la divinidad y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, "semejante en todo a nosotros, menos en el pecado" (*Hebr.* 4, 15); engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, Madre de Dios en cuanto a la humanidad" [10].

El Concilio ecuménico, II de Constantinopla (533; el V Concilio universal), que fué ordenado por el emperador, pero cuyas conclusiones fueron aprobadas por el Papa Virgilio, repite la misma doctrina: "Si alguno llama a la santa gloriosa siempre Virgen María, Madre de Dios, en sentido figurado y no en sentido propio, o por relación, como si hubiera nacido un puro hombre y no se hubiera encarnado de ella el Dios Verbo, sino que se refiera, según ellos, el nacimiento del hombre a Dios Verbo por habitar con el hombre nacido; y calumnia al santo Concilio de Calcedonia como si en este impío sentido, inventado por Teodoro, se hubiera llamado a la Virgen María Madre de Dios; o la llama Madre de un hombre o Madre de Cristo, como si Cristo no fuera Dios, pero no la confiesa propiamente y según verdad Madre de Dios, porque Dios Verbo nacido del Padre antes de los siglos se encarnó de ella en los últimos días, y así la confesó piadosamente Madre de Dios el Santo Concilio de Calcedonia, ese tal sea anatema" [11].

En el mismo sentido se expresaba el Papa Juan II en su carta al Senado de Constantinopla el año 534 [12]. El Concilio Lateranense de los Obispos italianos y africanos en Roma, bajo el Papa Martín I el año 649, que condenó el monotelismo, declaró: "Si alguno no confiesa, de acuerdo con los SS. PP., propiamente y según verdad por Madre de Dios a la santa y siempre Virgen María... como quiera que concibió en los últimos tiempos sin semen por obra del Espíritu Santo al mismo Dios Verbo propia y verdaderamente, que

antes de todos los siglos nació de Dios Padre, e incorruptiblemente le engendró, permaneciendo Ella, aun después del parto, en su virginidad indisoluble, sea condenado" [13].

El XI Concilio de Toledo del año 675 dice en su Símbolo: "Creemos que, de estas tres personas, sólo la persona del Hijo, para liberar al género humano, asumió al hombre verdadero, sin pecado, de la santa e inmaculada María Virgen, de la que fué engendrado por nuevo orden y por nuevo nacimiento. Por nuevo orden, porque invisible en la divinidad se muestra visible en la carne; y por nuevo nacimiento fué engendrado, porque la intacta virginidad, por una parte no supo de la unión viril, y por otra, fecundada por el Espíritu Santo, suministró la materia de la carne. Este parto de la Virgen ni por razón se colige ni, por ejemplo, se muestra, porque si por razón se colige no es admirable; si, por ejemplo, se muestra no es singular" (San Agustín).

No ha de creerse, sin embargo, que el Espíritu Santo es Padre del Hijo, por el hecho de que María concibiera bajo la sombra del mismo Espíritu Santo, no sea que parezca afirmamos dos padres del Hijo, cosa ciertamente que no es lícito decir. En esta maravillosa concepción al edificarse a sí misma la Sabiduría una casa, "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (*Io.* 1, 19). Sin embargo, el mismo Verbo no se convirtió y mudó de tal manera en la carne que dejara de ser Dios el que quiso ser hombre; sino que de tal modo el Verbo se hizo carne que no solo esté allí el Verbo de Dios y la carne del hombre, sino también el alma racional del hombre; y este todo, lo mismo se dice Dios por razón de Dios que hombre por razón del hombre.

Este, sin embargo, en cuanto salió del Padre sin comienzo sólo es nacido, pues no se toma por hecho ni por predestinado; mas, en cuanto nació de María Virgen, hay que creerlo nacido, hecho y predestinado. Ambas generaciones, sin embargo, son en El maravillosas, pues, del Padre fué engendrado sin madre antes de los siglos y en el fin de los siglos fué engendrado de la madre sin padre. Y el que en cuanto Dios creó a María, en cuanto hombre fué creado por María: El mismo es padre e hijo de su madre María" [14].

En el siglo octavo apareció en España, bajo el influjo de Elipando de Toledo, la doctrina de que el Verbo divino, en virtud de la generación eterna del Padre, posee una filiación divina natural, pero que a Cristo hombre, nacido de María, sólo le corresponde una filiación por adopción. Este adopcionismo quería servir de mediador entre la fe ortodoxa y la herejía de la doble personalidad

(nestorianismo), pero él mismo se convirtió en esa herejía, de modo parecido a como el monotelismo (una sola voluntad) quiso ser un término medio entre la ortodoxia y el monofisitismo (una naturaleza), pero se convirtió él mismo en monofisitismo. La doctrina se extendió también por Francia. No tuvo en cuenta que la filiación no se afirma de ninguna naturaleza, sino de la persona, y resulta por eso inevitablemente una renovación del nestorianismo. Su condenación trajo consigo una aclaración mayor del misterio de la Encarnación y de la dignidad de María Madre de Dios. El Concilio de Friaul dice: "El nacimiento humano y temporal no fué óbice al divino o intemporal, sino que en la sola persona de Jesucristo se da el verdadero Hijo de Dios y el verdadero hijo del hombre. No uno hijo del hombre y otro Hijo de Dios... No hijo putativo de Dios, sino verdadero; no adoptivo, sino propio; porque nunca fué ajeno al Padre por motivo del hombre a quien asumió. Y, por tanto, en una y otra naturaleza le confesamos por Hijo de Dios, propio y no adoptivo, pues sin confusión ni separación, uno solo y mismo es Hijo de Dios y del hombre, natural a la madre, según la humanidad, propio del Padre en lo uno y en lo otro" [15].

Puede llamar la atención que la Iglesia pregone con tanta insistencia la dignidad de María como Madre de Dios. Lo hace en relación con el testimonio que da de Cristo. Habla de la Madre por causa del Hijo. La Iglesia, el pueblo de Dios responsable del contenido íntegro y de la transmisión de la palabra divina, vive de la fe en el Hijo de Dios humanado, y no tolera ninguna reducción ni menoscabo de la naturaleza humana de Jesucristo; pues toda minusvaloración de la naturaleza humana de Cristo socaba la misma Redención. Cuando se declara en la perspectiva doceta o monofisita como mera apariencia lo humano en Cristo, a fin de que lo divino resalte con tanto mayor esplendor, nace entonces la seductora fachada de una piedad exagerada. En realidad, con tal proceder se niega la Encarnación de Cristo y se embrolla y arriesga toda la fe cristiana. Sólo cuando Dios mismo entra en la historia del hombre y acepta su destino de pecado y de caída se transforma y aun se diviniza la vida humana. La fe pierde, por cualquier depreciación doceta de la naturaleza humana de Cristo, el realismo que le es esencial y la base histórica unida indisolublemente con ella, y cae en una atmósfera de irrealidad espiritualista. La Iglesia desde el principio se dió cuenta del alcance de una sublimación incorpórea de la figura de Cristo, y reaccionó por eso con decisión, con vehemencia incluso, cuando surgió tal peligro. No hubo despotismo

eclesiástico o jerárquico en la condenación de los gnósticos y docetas, sino preocupación consciente y responsable por la sustancia de la fe cristiana.

El reconocimiento del Cristo histórico, concreto, verdadero, se presenta en la confesión de la verdadera Maternidad divina de María. Esta es la fórmula de la fe íntegra en Cristo. La fe en la Maternidad divina se relaciona en cierto sentido con la fe en Cristo como la figura con la realidad. Ambas están íntimamente unidas entre sí, por eso no es extraño sino muy fundado que la mariología se desarrolle a la vez que la comprensión creciente de Cristo. Cuanto más clara apareció la figura de Cristo a los ojos del pueblo de Dios (muchas veces por causa de la polémica contra los herejes) tanto más manifiestamente se reconoció a María, con tanta mayor exactitud pudo formularse ideológicamente la fe en ella. Su forma desarrollada no le fué sugerida al pueblo fiel por las especulaciones de los teólogos, o impuesta por un decreto eclesiástico en el siglo IV o V. Más bien fué el fruto maduro de la fe en Cristo, perfectamente desarrollada en la lucha contra las herejías.

II. *Sagrada Escritura*

3. La Iglesia, en sus múltiples declaraciones doctrinales, expresa y desarrolla vitalmente lo que en la Sagrada Escritura se encuentra de un modo elemental. En la Sagrada Escritura, por cierto, nunca se designa a María formalmente como Madre de Dios. En cambio se la llama la Madre de Jesús, su Madre, la Madre del Señor. Como tal era conocida entre el pueblo (*Mt.* 1, 18; 2, 11, 13 sig. 20 sig.; 12, 48; *Lc.* 1, 43; 2, 33 sig. 48, 51; *Io.* 2, 1, 12; 6, 42; 19, 25; *Act.* 1, 14). Sin embargo, la Sagrada Escritura atestigua realmente la maternidad divina de María, pues nos dice que precisamente a través de María descendió el Logos divino de Dios al hombre, tomando una verdadera naturaleza humana, sometida a la muerte (*Io.* 1, 14). Por otra parte, de Jesús, hijo de María, dice el Nuevo Testamento que es el Mesías, el Emmanuel, esto es, "Dios con nosotros", el Hijo de Dios. Añade, además, que a El se ordenan toda la Ley y los Profetas.

La naturaleza humana que se apropió el Hijo de Dios existe en virtud de la segunda Persona divina. Quedó asumida en la unidad existencial de ésta. Es lícito afirmar: la segunda Persona de la Santísima Trinidad no sustenta, como cualquier otra persona, una

sola naturaleza sino dos: la humana y la divina. Actúa a través de dos naturalezas como órganos propios. Tiene dos medios de conocer y de querer: el divino y el humano. Todo esto es un análisis elemental del contenido objetivo, atestiguado por la Escritura cuando dice: María, que prestó a Jesucristo una verdadera naturaleza humana, logrando de este modo ser Madre de Jesús, es la Madre del Verbo divino, no en cuanto Este es el Yo personal de la naturaleza divina, sino en cuanto lo es de la naturaleza humana. El nacimiento atañe inmediatamente a la naturaleza humana, pero mediatamente a aquel Yo personal que en, y a través de la naturaleza humana es sujeto de todos los acontecimientos, y que, como fundamento subsistente y aun existencial, porta la misma naturaleza.

Fueron necesarios un prolongado esfuerzo y una esmerada depuración del concepto hasta que se hizo usual en la Iglesia la fórmula "Madre de Dios". Como ya hemos visto, después de su amplia propagación en el pueblo, el Concilio de Efeso la consagró como forma de expresión de la genuina fe cristiana. La expresión nada tiene de común con los nacimientos míticos de los dioses. En cambio, teológicamente, se instala en la doctrina de la comunicación de idiomas, la cual, a base de la Sagrada Escritura, se estructuró en el siglo III. La comunicación de idiomas se enuncia del modo siguiente: puesto que la segunda Persona divina (el "Yo" del Logos) existe tanto en la naturaleza humana como en la divina, deben apropiársele las operaciones divinas y humanas. Así vale decir que Dios fué crucificado y murió. Esto es exacto en el sentido de que la naturaleza humana de Cristo, cuyo Yo es la segunda Persona divina y que sólo existe en esta Persona divina, la que fué crucificada y murió. Análogamente se puede también decir: María concibió y dió a luz una naturaleza humana cuyo Yo es el Logos divino. Bajo este aspecto es válida la expresión: Dios ha nacido de María—con referencia a la naturaleza humana que asumió.

a) Por lo que respecta a una explicación más inmediata del testimonio escriturario, Geiselmann ha comenzado con razón su tratado sobre la imagen de María en la Biblia con la interpretación de la Epístola a los Gálatas. Se trata de estudiar el texto siguiente (*Gal.* 4, 4): "Mas al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer." Para la inteligencia de este pasaje es preciso notar que Dios ha enviado a su Hijo en la plenitud de los tiempos, y que Este penetró en la historia naciendo de una mujer. Una mujer ha participado en la existencia concreta, histórica, al

Hijo preexistente de Dios. El Apóstol no llama por su nombre a la mujer que brindó al Logos eterno la naturaleza humana. Sin embargo, el texto atestigua que el Hijo de Dios comenzó a existir en una verdadera naturaleza humana. La obra salvadora de Dios no es una vivencia del alma individual, ni una iluminación interior, ni un modo de conducirse de la gracia, sino un hecho histórico acaecido en el imperio del César Tiberio, cuando Poncio Pilato era gobernador de Judea (*Lc.* 3, 1). Dios se ha incorporado a la historia humana. En esta incorporación tiene María función propia. El camino para la existencia corporal del Hijo de Dios ha sido su nacimiento de una mujer. Según esto, María es parte esencial de la revelación y de la fe. La mujer que fué Madre del Hijo de Dios pertenece de lleno a la revelación. El Hijo de Dios ha recibido de una mujer carne y sangre humanas, insertándose así en la serie de las generaciones. Su nacimiento de mujer tuvo lugar en la plenitud de los tiempos. En el Antiguo Testamento, Dios abandonó de múltiples formas su inaccesibilidad para entrar en contacto con los hombres. Todos estos hechos suyos tenían carácter preliminar. Se ordenaban a un modo de proceder en el que no se trataba simplemente de salirse de sí mismo, para conversar con los hombres, sino de incorporarse como sujeto activo a la historia humana (*Hebr.* 1, 1 sigs.). Todo el Antiguo Testamento tendía a esta hora, en la que tiene María función propia. De este modo, María ocupa el lugar más importante de la historia realizada por Dios. Sobre todo esto habremos de hacer referencias más amplias en el capítulo dedicado a la elección de María [16].

Un pasaje de la Epístola a los Romanos nos presenta con colores más concretos el ingreso de Logos en el mundo. Dice San Pablo: "Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado al apostolado, elegido para predicar el Evangelio de Dios, que por sus Profetas había prometido en las Santas Escrituras, acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne." (*Rom.* 1, 1-3.) En este texto se afirma que el Hijo eterno de Dios se hizo verdaderamente hombre, y que según su naturaleza humana procede de David. Mientras la Epístola a los Gálatas consigna las circunstancias más inmediatas de su entrada en la historia humana, la Epístola a los Romanos precisa esta vinculación del Hijo de Dios a la historia humana como vinculación al linaje davídico (cfr. *II Tim.* 2, 8).

El mensaje de salud, que Pablo anuncia, es la plenitud del Antiguo Testamento. En sus palabras, los Profetas, en definitiva, piensan siempre en Cristo. Esto sólo es evidente para el que lee sus

escritos con fe. Según San Pablo, desde toda la eternidad es Jesús el Hijo de Dios (*Rom.*, 8, 3; *Phil.* 2, 6). Pero cuando se encarnó, su divinidad se ocultó. Sólo a partir de su Resurrección consigue la plena posesión de su dignidad y es Hijo de Dios en todo su poder. En la Resurrección percibió lo que le correspondía: es esencialmente espíritu, pneuma, santo (divino). La resurrección es la revelación de su magnificencia. En muerte y resurrección se constituyó Señor, ya que Cristo murió y resucitó para ser Señor de muertos y vivos (*Rom.* 14, 9; *Phil.* 2, 6-11). Aquí en la Epístola a los Romanos, San Pablo representa un plano de su Evangelio [17].

Quede especialmente subrayado que San Pablo alude a la Madre de Jesús desde una visión histórica de salvación. Dice poco, pero dice lo más importante; todo lo demás se desarrolla a partir de lo que Pablo atestigua.

b) El mismo fenómeno encontramos en San Mateo y en San Lucas. Lo que San Pablo insinúa brevemente ambos evangelistas lo presentan con más extensión. Dice San Mateo: "La concepción de Jesucristo fué así: Estando desposada María, su Madre, con José, antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo. José, su esposo, siendo justo, no quiso denunciarla y resolvió repudiarla en secreto. Mientras reflexionaba sobre esto, he aquí que se le apareció en sueños un ángel del Señor y le dijo: José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, tu esposa, pues lo concebido en Ella es obra del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados (*Ps.* 130 (129), 8). Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor había anunciado por el Profeta que dice: "He aquí que la Virgen concebirá y parirá un hijo. Y le pondrán por nombre Emmanuel" (*Is.* 7, 14), que quiere decir "Dios con nosotros". Al despertar José de su sueño hizo como el ángel del Señor le había mandado, recibiendo en casa a su esposa. No la conoció hasta que dió a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús" (*Mt.* 1, 18-25).

Y San Lucas: "En el mes sexto fué enviado el ángel Gabriel de parte de Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón de nombre José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María. Entrando a ella, le dijo: Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo. Ella se turbó al oír estas palabras y discurría qué podría significar aquella salutación. El ángel le dijo: No temas, María, porque has hallado gracia de-

lante de Dios, y concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús (cfr. *Is.* 7, 14). El será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendra fin. Dijo María al ángel: ¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón? El ángel le contestó y dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios. E Isabel, tu parienta, también ha concebido un hijo en su vejez, y éste es ya el mes sexto de la que era estéril, porque nada hay imposible para Dios (*Gen.* 18, 14). Dijo María: he aquí a la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra. Y se fué de ella el ángel" (*Lc.* 1, 26-38).

En Lucas 2, 1-7 se cuenta la realización de esta promesa: "Aconteció, pues, en los días aquellos que salió un edicto de César Augusto para que se empadronase todo el mundo. Fué este empadronamiento primero que el del gobernador de Siria Cirino. E iban todos a empadronarse, cada uno en su ciudad. José subió de Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y de la familia de David, para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta. Estando allí se cumplieron los días de su parto y dió a luz a su hijo primogénito, y le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, por no haber sitio para ellos en el mesón."

Será preciso exponer minuciosamente estos textos. Nos informan tanto sobre la concepción y el nacimiento del Hijo eterno de Dios como sobre el carácter virginal de estos hechos. Concepción y virginidad se relacionan íntimamente. No se explica satisfactoriamente la una sin la otra; pero en nuestra exposición habremos de hablar de ellas separadamente. Antes que nada urge decir algo sobre la autenticidad de la concepción y nacimiento humanos.

Es del mayor interés subrayar el tiempo y el lugar de los acontecimientos. Los redactores atribuyen importancia decisiva a que no se trata de una idea, sino de sucesos concretos. Las indicaciones de lugar y tiempo pertenecen a la revelación. Son objeto de fe. De lo que aquí se dice no cabe hablar en el estilo de las fábulas, sino en el de un documento histórico. No se puede decir, como en las fábulas: érase una vez; sino que se debe decir: sucedió entonces y allí.

A las indicaciones de lugar y tiempo pertenece la clasificación histórica del acontecimiento. Lo veremos en conexión con el An-

tiguo Testamento. En las palabras que el ángel dirige a María califica como realización de las promesas paleotestamentarias lo que se cumplirá en Ella. Las palabras del ángel aludían a las profecías que María conocía ya por Isaías. Se le propone además que su hijo subirá al trono de David, su padre, y que dominará eternamente en la casa de Jacob. Por consiguiente, lo que el ángel anuncia a María es aquel acontecimiento que polariza el Antigo Testamento. Todo el Antiguo Testamento estaba determinado por una presencia singular de Dios en Israel. El arca de la alianza era su signo visible. Ahora, de labios del ángel, oye María que la presencia de Dios, que alimentó la piedad paleotestamentaria, debe conseguir su culminación. Hasta en el nombre de su hijo se expresará la nueva y permanente presencia de Dios entre los hombres. Por esto se llamará Emmanuel, Dios con nosotros.

El carácter plenitudinario del nacimiento de Jesucristo queda subrayando de nuevo en el relato de los pastores. Dice San Lucas: "Había en la región unos pastores que moraban en el campo y estaban velando las vigilias de la noche sobre su rebaño. Se les presentó un ángel del Señor, y la gloria del Señor los envolvió con su luz, y quedaron sobrecogidos de temor. Díjoles el ángel: No temáis, os anuncio una gran alegría, que es para todo el pueblo: Os ha nacido hoy un Salvador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David. Esto tendréis por señal: encontraréis al Niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre. Al instante se juntó con el ángel una multitud del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo: "Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad." Así que los ángeles se fueron al cielo, se dijeron los pastores unos a otros: vamos a Belén a ver esto que el Señor nos ha anunciado. Fueron con presteza y encontraron a María, a José y al Niño acostado en un pesebre; y viéndole, contaron lo que se les había dicho acerca del Niño. Y cuantos los oían se maravillaban de lo que les decían los pastores. María guardaba todo esto y lo meditaba en su corazón. Los pastores se volvieron glorificando y alabando a Dios por todo lo que habían oído y visto, según se les había dicho" (*Lc.* 2, 8-20).

Para enjuiciar este texto es de la mayor trascendencia advertir que con la expresión "hoy" queda proclamada la irrupción de la era de salud, anunciada y esperada desde hacía ya mucho tiempo (cfr. 4, 21; 19, 9; 23, 43). "Ahora" ha nacido el Salvador. En la Antigua Alianza se hablaba de El con frecuencia (cfr. *Is* 19, 20; *Iud.* 3, 9, 15). Hasta se indicaba que el mismo Dios era el Salvador

(*Is.*. 44, 6; 45, 15, 21; *Hab.* 3, 18; *Ps.* 79, 9). La palabra Mesías con el que el ángel designa al Salvador—el Christos Griego—es el nombre judío del Salvador anunciado por los Profetas. Después de la expectación del Antiguo Testamento, éste aparecerá como el retoño de la estirpe de David. También cuando se le llama Señor se alude al Antiguo Testamento. Según *Is.* 9, 5, el Mesías tendrá sobre sus hombros la soberanía. La ciudad de David, que el ángel nombra, es Belén, que en las profecías paleotestamentarias está señalada como el lugar donde nacerá el Redentor (*Mich.* 5, 1, 3).

Por lo que hace a la realidad del nacimiento, la información es discreta. El acontecimiento se expone objetiva y sobriamente. Por su descripción, precisa y recatada, la historia del nacimiento se distingue esencialmente de toda mitología.

A los rasgos específicos de la concepción y nacimiento de Jesús pertenecen la pobreza de los interesados y la sencillez del suceso. Los padres están de camino. No encuentran lugar en el albergue. La Madre envuelve al Niño en pañales. El Niño necesita, como cualquier otro, de la amorosa solicitud de su Madre, aceptándola con maravillosa naturalidad. A los pastores—lo hemos visto ya repetidamente—se les da como señal un Niño envuelto en pañales y recostado en un pesebre. Es la señal confirmatoria. Su comprobación les asegurará sobre la verdad del mensaje angélico. La señal no responde en absoluto a la expectación judía del Mesías, ya que los judíos contaban con una manifestación en poder y majestad. Pero precisamente el realismo histórico que encontramos en el relato evangélico nos garantiza de que no nos hallamos ante una creación humana, sino ante una obra divina. De lo contrario, la narración se nos presentaría al modo de los mitos, donde los nacimientos de dioses se rodean de figuraciones fantásticas. Se requiere una transformación del pensar humano para reconocer al Hijo de Dios en el Niño de la cuna y comprender que su Madre es Madre del Mesías. Los pastores, en cuanto vieron al Niño, descubrieron en El la realidad de lo que el ángel les había anunciado, y los ejércitos angélicos cantado.

En el mensaje que recibió del ángel de la Anunciación adquirió María conciencia de que sería Madre del Mesías. Desde entonces se sabe que por medio de ella habrían de cumplirse las promesas divinas y las esperanzas humanas. Evidentemente, la ley y los Profetas están refiriéndose al Mesías. Esto significa que la ley y los Profetas aluden a aquella mujer por la cual llegaría el Mesías. María oye de labios del ángel que el Hijo a quien dará vida será grande

y santo; que será llamado Hijo del Altísimo y aún Hijo de Dios; que Dios, el Señor, le concederá el trono de David, su padre; que reinará sobre la casa de Jacob y que su reino no tendrá fin. Sabía por sus prácticas religiosas, por los textos del Antigo Testamento, que conocía a través del servicio divino y de sus oraciones de costumbre, que el Mesías heredaría y continuaría el trono, esto es, el reino de David (*II Sam.* 7, 12 sig; *I Crón.* 22, 9, 10; *Ps.* 89, 36 sig.; *Is.* 9, 6; *Mich.* 4, 7; *Dan.* 7, 14) y reinaría sobre Israel (*Is.* 2, 5, 6; 8, 17; 46, 3; 48, 1).

Cuando el ángel anunció a María que sería Madre del Mesías, no le anunciaba simplemente un acontecimiento biológico, sino también un encuentro espiritual, es decir, un encuentro especialísimo con Dios y con el Mesías, que habría de ser Hijo suyo. Ciertamente, el que la Encarnación se realizara a través de María no significaba, en primer término, algo físico, sino algo "religioso-personal". Pues "una concepción corporal, sin la espiritual, no sólo no tendría sentido, sino que sería algo espantoso, y no es posible que la Redención de la Humanidad destruya a la primera participante. Unicamente puede ser Madre de este Hijo—que no admite comparación con ningún otro—si lo es, además, en sentido personal [18].

Con sorprendente agudeza concluye San Agustín en una homilía: "Os ruego, hermanos míos, paréis mientes, sobre todo, en lo dicho por el Señor, extendiendo su mano hacia los discípulos: éstos son mi Madre y mis hermanos; y al que hiciere la voluntad de mi Padre que me ha enviado, ése es mi padre, y mi hermano y mi hermana. ¿Por ventura, no hizo la voluntad del Padre la Virgen María, que dió fe y por la fe concibió y fué escogida para que, por su medio, naciera entre los hombres nuestra salud, y fué creada por Cristo antes de nacer Cristo de ella? Hizo por todo extremo la voluntad del Padre la Santa Virgen María, y mayor merecimiento de María es haber sido discípula de Cristo que Madre de Cristo; mayor ventura es haber sido discípula de Cristo que Madre de Cristo. María es bienaventurada porque antes de pedirle llevó en su seno al Maestro. Mira si no es verdad lo que digo. Pasando el Señor seguido de las turbas y haciendo milagros, una mujer exclama: "Bienaventurado el vientre que te llevó" (*Lc.* 11, 27); y el Señor, para que la ventura no se pusiera en la carne, responde: Bienaventurados más bien los que oyen la palabra de Dios y la ponen en práctica. María es bienaventurada porque oyó la palabra de Dios y la puso en práctica, porque más guardó la verdad en la mente que la carne en el vientre. Verdad es Cristo, carne es Cristo. Ver-

dad en la mente de María. Carne en el vientre de María, y vale más lo que se lleva en la mente que lo que se lleva en el vientre" [19].

Toda la teología postagustiniana se mueve en este mundo de ideas del Obispo de Hipona.

Veremos que Cristo acentuaba precisamente su maternidad espiritual.

Se discute si María en la revelación que se le participó, comprendió que el Mesías, a quien por virtud del Espíritu Santo había de dar vida, fuera verdaderamente (metafísicamente) Hijo de Dios, y si supo que el Mesías consumaría su obra por el sacrificio [20].

En lo relativo al segundo punto, el Magníficat hace sospechar que María no pensó en un Mesías doliente, rechazado y crucificado por su pueblo. De hecho, en el Magníficat se señala la época mesiánica de salvación como una época de alegría, de prosperidad, de felicidad. Por lo que respecta a la naturaleza de la filiación divina de su Hijo, el ángel lo llama santo, grande e Hijo del Altísimo. Todas estas expresiones se mueven en una atmósfera que pertenece de lleno al Antiguo Testamento. María, que en su piedad vivía del Antiguo Testamento, debió interpretar todos estos textos en sentido paleotestamentario. Así las expresiones "Hijo de Dios", de *Lc.* 1, 35, y "Hijo del Altísimo", de *Lc.* 1, 32, las entendió, no en el sentido de una filiación metafísica, sino en el de una filiación por gracia y elección. De hecho, en el Antiguo Testamento se considera como Hijo de Dios en primer lugar al pueblo de Israel en su totalidad, después al rey temporal de Jerusalén en cuanto representante de Israel, posteriormente a todo hombre religioso y, finalmente, al Mesías. Las palabras del Salmo (2, 8): "Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado yo" se pueden aplicar al rey temporal de Israel, al mismo tiempo que son una promesa del Mesías futuro. Las expresiones "grande" y "santo" son asimismo designaciones mesiánicas. El Niño que concebirá María, tanto en su vida como en su obra, está absolutamente consagrado a Dios. Está plenamente dedicado al servicio de Dios y por esto es el "Santo de Dios" (*Lc.* 4, 43; *Mc.* 1, 24).

María únicamente pudo entender tales expresiones mesiánicas en sentido distinto del que se derivaba del Antiguo Testamento, supuesta una especial iluminación divina. Esta iluminación habría de informarla acerca de la triple personalidad de Dios. Pero los textos del Nuevo Testamento desconocen en absoluto una iluminación de este género. Ni parece ser necesaria. Efectivamente, María, como tendremos ocasión de verlo, no da muestras de estar iniciada plenamente desde un principio en el misterio de la

Redención. Esto no comporta una subestimación de su posición privilegiada en la historia de la salud, ya que su Corazón estuvo a la altura de todas aquellas situaciones en que Dios la puso. Guardini incluso ha insinuado que superaría sus fuerzas vivir durante largos años en compañía de su Hijo en el supuesto de que ya desde el principio hubiese comprendido la filiación divina en el sentido pleno de la revelación cristiana [21]. Vivió más bien ajena a la comprensión cabal, la cual se le comunicó en Pentecostés. Cuando descendió el Espíritu Santo se encontraba Ella entre los 120 (aproximadamente) que perseveraban unánimes en la oración. En los *Hechos de los Apóstoles* se la nombra especialísimamente a Ella, la Madre de Jesús (1, 14). "El Espíritu Santo colmó a todos los que se habían reunido en la "habitación superior", en Jerusalén. Realizó lo que Cristo predijo en su discurso de despedida, cuando anunció que enviaría a los suyos en toda verdad el Espíritu Santo" (*Io.* 16, 13).

Si su posición frente a Jesús se destacó singularísimamente de la de los demás Apóstoles es que se originó en su favor una situación en la que, como lo hace notar repetidamente San Lucas, no cabía decir de Ella que no comprendió, sino más bien que fué iniciada en toda verdad. Conoce a Jesús, su Hijo, con el que ha convivido en estrecha comunidad durante años enteros, como al Hijo de Dios esencialmente encarnado. Interpreta su vida como la vida del Dios Hombre; su destino, como el proceso de la Redención. Desde aquí consigue una plena comprensión de su propia existencia. Entonces se le ilumina absolutamente la unión íntima de su destino personal con el misterio de la Redención. Ya veremos que esta interpretación no supone en María exigüidad o inferioridad, sino algo grande y absolutamente viviente [22].

Si bien María no entendió de pronto la designación de "Hijo de Dios" en el sentido de una filiación metafísica, pudo, con todo, más tarde, cuando se podía conocer por sus autotestificaciones la verdadera filiación divina de Jesús, ver expresada esta filiación en las palabras del ángel de la Anunciación. Desde el pleno conocimiento logrado más tarde, cabría interpretar exhaustivamente en una visión retrospectiva las expresiones del ángel.

Ya aquí cabe preguntar si la expresión "Hijo de Dios", de Lucas 1, 35, pertenece al texto original o es más bien adición del traductor griego de la forma primitiva (hebrea o aramea) de la historia de la infancia o es todavía adición posterior. Estas suposiciones solucionarían las dificultades gramaticales de la frase que re-

coge aquellas palabras. La adición habría de explicarse a modo de aposición, y conforme a las antiguas versiones (Peshitta siríaca, versiones coptas, versión de Taciano y otras) el texto quedaría redactado así: "Por esto el que nacerá de ti será llamado santo (es decir, Hijo de Dios)". Gaechter de hecho explica la expresión "Hijo de Dios" como una aposición intercalada posteriormente en el texto [23].

Si esta interpretación del texto fuera exacta, entonces el contexto de Lucas nos remitiría a un género de relatos muy antiguo. Entonces, por así decirlo, encontraríamos el Evangelio detrás del Evangelio; es decir, encontraríamos la forma primitiva del relato de la concepción y nacimiento de Jesucristo. No la habría redactado el evangelista San Lucas que, por su parte, se limitó a admitirla y a incluirla en su Evangelio. Hay otras observaciones que coinciden con las presentes. La forma y modo con que Lucas hace que el ángel vele la mesianidad de Jesús se diferencia de las formas con que el mismo Lucas nos presenta en las restantes partes de su Evangelio la soberanía mesiánica de Jesús. Evidentemente, Lucas transmite sus fuentes con fidelidad, sin permitirse equilibrar la imagen que nos presentan de la soberanía mesiánica de Jesús con su propia exposición. En favor del carácter arcaico de la cristología de la Anunciación, habla el hecho de que Lucas (1, 32) nos remite a la teología del nombre de Jesús, la cual, como puede comprobarse, se remonta a la tradición galilea. Con esto damos un paso trascendental: la escena de la Anunciación pertenece a un depósito apostólico primitivo, cuyo lugar de origen es Galilea. Estas consideraciones confirman la sospecha anteriormente formulada de que la misma María es la fuente del relato.

Con la forma primitiva del relato de la Anunciación coincide la homilía del Apóstol San Pedro; según el testimonio de los *Hechos de los Apóstoles* aplica igualmente a Cristo el predicado "santo" (*Act.* 3, 14).

Por otra parte, se comprende que a la expresión original "santo" se adicionase pronto la de Hijo de Dios. En realidad la palabra santo pedía una aclaración. De este modo la expresión "Hijo de Dios" se intercaló en el texto como una adición aclaratoria. Si esta explicación es válida, entonces la expresión "Hijo de Dios" significa, naturalmente también, en *Lc.* 1, 35, la filiación metafísica.

En cierto sentido también se puede invocar en favor de la maternidad divina de María el capítulo XII del Apocalipsis de San Juan. Juan en una visión contempla una gran señal en el cielo: una

mujer envuelta en el sol, con la luna bajo sus pies, lleva en su cabeza una corona de doce estrellas. La mujer está rodeada de resplandores celestes; está en cinta, grita con los dolores del parto. Aparece otra señal en el cielo: un gran dragón de color de fuego. Tiene siete cabezas y diez cuernos, y sobre las cabezas siete coronas. Con su cola arrastra la tercera parte de los astros del cielo y los arroja a la tierra. Se planta frente a la mujer para tragarse al hijo que va a parir. Es decir, el dragón sabe que el nacimiento del Niño acarreará el fin de su reinado. Pero el hijo es arrebatado a Dios y a su trono. La mujer huye al desierto, donde Dios le ha preparado un lugar. Entonces el dragón se vuelve contra los descendientes de la mujer que guardan los preceptos de Dios y dan testimonio de Jesús.

En esta visión la mujer es, en primer lugar, un símbolo de la Iglesia, y precisamente un símbolo de la Iglesia en cuanto comunidad escatológica. Que no se signifique inmediatamente a María se desprende del hecho que, según la fe de la Iglesia, María concibió sin dolores y tuvo un solo hijo. A pesar de todo, cabe ver en la visión algo más. La mujer es también María, que representa a la Iglesia. Sobre esto hablaremos después más concretamente.

En consecuencia, la maternidad divina de María pertenece al Nuevo Testamento. No es en él un elemento extraño, sino parte integrante de la historia de la Redención *.

c) Sin embargo, es sorprendente que en ninguna parte se diga de Jesús que diera a María el nombre de Madre. En las ocasiones en que se encuentra con Ella o no la habla en absoluto o la llama mujer. Se trata de los encuentros siguientes. Cuando a la edad de doce años, con ocasión de su viaje de Pascua a Jerusalén, se quedó en el Templo sin decir nada a sus padres, que emprendieron el regreso al hogar, creó a María y a José una situación angustiosa. Después de larga búsqueda lo encontraron en el Templo, entre los doctores, escuchándoles y proponiéndoles cuestiones. María, desde lo más íntimo de su Corazón afligido, le preguntó: "Hijo, ¿por qué has hecho esto con nosotros? Tu padre y yo te hemos buscado con dolor." Esta pregunta hace caer en la cuenta a Jesús del dolor que ha causado a sus padres. Al mismo tiempo oculta un delicado reproche. El tratamiento de Hijo envuelve la pregunta en una atmósfera de cordialidad. La respuesta de Jesús es extraña. Se sale de

* Cfr. Notas complementarias. Nota 2.ª: *Conocimiento de María del misterio de la Encarnación*, págs. 398-402.

los marcos de la confianza familiar y aun de la cortesía. Sus palabras no corresponden a nuestro modo humano de entender el amor filial.

No tiene en cuenta el tierno reproche de su Madre. Por el contrario, El mismo se permite recriminarla, si bien moderadamente. Se dispensa de llamar a su Madre por el nombre. Su réplica carece de aquella cordialidad que sobrenada en las palabras de su Madre. Dice: "¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que es preciso que yo esté en Casa de mi Padre?" Con esto acentúa Jesús una separación entre El y sus padres. Su verdadera patria no es la casa de María y José, sino la Casa de su Padre celestial. No es lícito interpretar simbólicamente la palabra "casa". No es precisamente el espacio familiar en el que puede, tal vez, encontrarse, sino el ámbito, la atmósfera, el destino fijado por su Padre donde debe vivir. Sus padres deberían saber esto. Evidentemente, no han pensado sobre ello, o por lo menos no lo han hecho suficientemente. Es claro que Cristo se desliga de la comunidad familiar y se instala en la misión recibida del Padre. Su ámbito verdadero es el plan salvífico, no la intimidad de la familia. Indudablemente las palabras del Señor tratan de hacer comprender a su Madre que lo decisivo no son los lazos naturales, sino la unidad del espíritu. Es aquí donde se encuentra de un modo especial unido a Ella (*Lc.* 2, 41-51).

Una situación semejante aparece al comienzo de la actividad pública de Jesús en las bodas de Caná. Cuando María le hizo caer en la cuenta del bochorno de los esposos al quedarse sin vino, contestó dura y fríamente: "Mujer, ¿qué nos va a Mí y a Ti? No es aún llegada mi hora." Acto seguido Jesús socorrió a los esposos con el milagro de la conversión del agua en vino (*Io.* 2, 1-11).

¿Cuál es el sentido de esta escena? J. Gaechter ha estudiado la cuestión con amplitud [24]. Su exposición presenta la siguiente interpretación: Si bien de momento se tiene la impresión de que Cristo pospone a María, extraña con todo que en un relato conciso y esquemático San Juan nombre por tres veces a María. La escena adquiere gravedad desde el momento que es una revelación de la grandeza de Cristo. El milagro que realiza es una señal, un símbolo. Provoca la fe. En San Juan todos los hechos milagrosos de Cristo tienen carácter simbólico. Si se examina de cerca dónde está el carácter simbólico del milagro de Caná, concluiríamos diciendo que Cristo, en sus alegorías y en sus señales, fundamentalmente se expresa siempre a sí mismo, en cuanto que da la vida al hombre. Lo que hace es invariablemente expresión de sí mismo en cuanto

que conduce a los hombres a la existencia auténtica y verdadera Si en Caná convierte el agua en vino, trata con esto de simbolizar lo que El representa para el hombre. Es la verdadera vid, así como también es el pan verdadero (*Io.* 15, 1-8; 6, 41-59). Con el vino se expresa a sí mismo. Jesús es el vino de la vida. Podríamos dar un paso más y decir: como el milagro de la multiplicación de los panes alude al pan eucarístico, al Cuerpo de Cristo, así, el milagro de la conversión del agua en vino está refiriéndose al vino eucarístico, a la Sangre de Jesucristo en cuanto bebida para la vida eterna (*Io.* 6, 53 sigs.). Jesús, por tanto, obró el milagro para fortalecer a sus discípulos en la fe en El como Mesías enviado por Dios, pero en última instancia para disponerlos a la Eucaristía. Por esto el milagro de Caná está íntimamente relacionado con los últimos acontecimientos de la vida de Jesús.

¿Qué papel juega María? Generalmente las palabras con que hace notar la perplejidad y bochorno de los jóvenes esposos se interpretan como una invitación a la intervención milagrosa. Sin embargo, esa interpretación no es segura. Gaechter, razonándolo extensamente, demuestra que las palabras de María hay que entenderlas como una alusión espontánea a la situación. De alguna manera, tal vez sirviéndose de amigos del lugar, indicó a su Hijo que les proporcionase vino. De modo semejante entiende L. Fonck las palabras de María: "Cuando preguntamos si, atendiendo al texto y al contexto, debiéramos relacionar el milagro con la súplica de la Madre, parece que no encontramos motivos suficientes para tal suposición. Muy bien podía pensar María que su Hijo, por intervención de alguno de sus amigos recientes, uno de los cuales por lo menos estaba domiciliado en el mismo Caná (Natanael), se preocuparía de prestar rápidamente su ayuda en aquella situación" [25].

La respuesta de Jesús es extraña, tanto por razón de la palabra "mujer" como por razón del contenido. Por lo que se refiere al contenido, la fórmula "¿qué a Ti y a Mí?" significa una repulsa más o menos directa de la petición. De otro modo es incomprensible. Se encuentra con el mismo sentido en la Escritura (*Iud.* 11, 12; *II Sam.* 16, 10; 19, 23; *III Reg.* 17, 18; *IV Reg.* 3, 13; *Mc,* 1, 24; 5, 7; *Lc.* 4, 34; 8, 28) y en escritores griegos [26]. Aquí se grava la separación entre María y Cristo. No se puede decir ciertamente que la fórmula contenga en rigor una censura.

Por lo que atañe al tratamiento de "mujer" no comporta nada deshonroso. Se emplea mucho en griego, aplicándose indistintamente a grandes y pequeños. Con todo es desacostumbrado e insólito que

Jesús trate a su Madre de "mujer". Evidentemente ha rehuído de intento el nombre de Madre. Es preciso posponer las naturales relaciones maternas, que en esta situación no juegan ningún papel.

Para una comprensión total importa mucho entender rectamente la frase "no es aún llegada mi hora". Urge ver en ella el momento temporal de su autorrevelación al mundo. La hora significa tanto la fecha fijada por Dios como, más aún, su contenido. En particular, es el sufrimiento y la glorificación lo que caracteriza la hora de Jesús. La voluntad de la Madre no puede determinar el momento preciso de esta hora. Todo esto lo ha decidido ya el Padre celestial en su Providencia eterna. Cristo vuelve a subrayar que, en su plan salvífico, no pueden servirle de norma los deseos humanos, urgidos por las relaciones familiares, sino exclusivamente la voluntad revelada de Dios.

Si, a pesar de todo, accede a la súplica de su Madre y se presta a remediar la necesidad de los esposos por encima de la misma súplica, a saber, con un milagro, es preciso interpretar todo esto como una suspensión del orden fijado por el Padre. Excepciones de este género se ha permitido Cristo en otras ocasiones, por ejemplo, cuando anunció la salud a auditorios paganos, por más que hubiera sido enviado únicamente a los hijos perdidos de la casa de Israel (*Mt.* 15, 24). Si esta explicación de la suspensión fuera exacta, entonces habría que entender la respuesta de Cristo en el sentido de que María no tenía derecho a exigir nada a su Hijo a título de Madre. Cristo en su obra redentora no dependía de su Madre, aunque la estuviera sujeto en Nazaret, esto es, aunque la obedeciera antes de haber comenzado la actividad pública que le fijó Dios. Por tanto, si hubo alguna excepción o suspensión, la hubo según la voluntad eterna del mismo Dios. En este punto concreto la Madre, en consonancia con la eterna predestinación de Dios, puso el motivo sin forzar en absoluto la excepción. Las palabras de Cristo expresan todo esto con claridad y precisión.

De su comportamiento posterior se deduce que María no entendió la respuesta de Jesús, a pesar de la negativa que comportaba, en el sentido de una denegación total y definitiva. Evidentemente contó con que los ayudaría. Ignoraba cómo habría de hacerlo. En cambio, por las palabras de Jesús comprendió qué normas y principios regirían la intervención de su Hijo: Dios, no los hombres, ni siquiera su Madre.

Aún cabe descubrir en las palabras de Jesús otro contexto. La separación que afirma entre El y su Madre la funda en el hecho de

que todavía no ha llegado su hora. Por tanto, es evidente que esta separación se disolverá en cuanto haya llegado su hora. Hablaremos posteriormente de todo esto [27].

Los sinópticos nos hablan todavía de otro encuentro de Cristo con su Madre (*Mc.* 3, 31-35; *Mt.* 12, 46-50; *Lc.* 8, 19-21). Jesús se halla en el patio de una casa: "Vinieron su Madre y sus hermanos, y desde fuera le mandaron a llamar. Estaba la muchedumbre sentada en torno de El, y le dijeron: ahí fuera está tu Madre y tus hermanos que te buscan. El respondió: ¿Quién es mi Madre y mis hermanos?, y echando una mirada sobre los que estaban sentados en derredor suyo, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. Quien hiciere la voluntad de Dios ése es mi hermano, mi hermana y mi madre." También aquí percibimos un acento extraño en las palabras de Jesús frente a su Madre. Evidentemente los interesados calcularon que abandonaría la casa en cuanto se le anunciara la llegada de su Madre. ¿Cómo es que en lugar de hacer esto se le ocurre preguntar quiénes son su Madre y sus hermanos? Olvida aquella delicadeza que se espera de un hijo. Su conducta, no sólo pasa por alto lo convencional, sino aun esa actitud natural amorosa que conviene a la relación madre-hijo. Sin duda, los lazos que lo ligan, y que El quiere proclamar, son distintos de los que ligan naturalmente a los hombres. No llama madre a la que lo engendró, ni hermanos a los hijos de los mismos padres, sino a los que le rodean, a los que se sienten unidos a El con lazos distintos de los de la sangre, a los que se le unen en el cumplimiento de la voluntad divina, en la comunidad del Espíritu Santo. No es lo decisivo la intimidad corporal-biológica, sino la intimidad en el Espíritu de Dios. En torno suyo crece una nueva comunidad. La componen los que le rodean. El que pertenezca a ella será su hermano y hermana.

Cristo quiere inculcar a un auditorio inmerso en lo carnal, inclinado a reclamar en cada momento su filiación abrahámica el sentido de una comunidad más alta, de una comunidad que vive de Dios y existe en el Espíritu Santo. También a su Madre quiere introducir cada vez más profundamente en este misterio. La respuesta no significa una repulsa de su Madre, sino el descubrimiento de la relación verdadera y viva que lo es en el Espíritu Santo. La pertenencia de la Madre a tal relación la puede comprobar quien recuerde que María ha concebido a su Hijo del Espíritu Santo. San Ambrosio apunta lo exacto cuando dice comentando el suceso: "Y no son, sin embargo, rechazados injuriosamente los pa-

rientes, sino que se enseña, considerado religiosamente, ser superior la unión de las mentes que la de los cuerpos... Pues si debe el hombre abandonar a su padre y a su madre y unirse a su mujer y ser dos en una carne, este misterio se cumple perfectamente en Cristo y en la Iglesia (*Eph.* 5, 31). Y, por tanto, no puede anteponer los parientes al propio cuerpo (de la Iglesia)... Y sabiendo que había venido a la tierra en virtud del decreto divino y por el amor de la Iglesia que El debía reunir, abandona a los parientes" [28].

Unas palabras transmitidas por San Lucas (11, 27 sigs.) nos demuestran cuán profundamente estaba unida María a Cristo en el Espíritu Santo, a pesar de todas aquellas expresiones repetidas a cada paso, que abren un abismo entre El y Ella. Rodea a Cristo una gran multitud. De repente una mujer exclama: "Dichoso el seno que te llevó y los pechos que mamaste." El Señor aprueba la alabanza a su Madre, pero da la razón más profunda de su gloria y su grandeza: "Más bien dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan."

Las últimas palabras que Cristo desde la Cruz dirigió a María (*Io.* 19, 25-27) enlazan con el tratamiento que dispensó a su Madre al comienzo de su actividad pública. Dice el texto: "Estaban junto a la Cruz de Jesús su Madre y la hermana de su Madre, María de Cleofás, y María Magdalena. Jesús, viendo a su Madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dijo a la Madre: Mujer he ahí a tu hijo. Luego dijo al discípulo: he ahí a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa." Otra vez vuelve a evitar Cristo la expresión cariñosa de Madre. Todo esto hay que pesarlo, tanto más cuanto que se trata de las palabras con que Cristo se despide de su Madre. Jesús vuelve a usar el extraño tratamiento de mujer con la intención evidente de dar a entender que el que aquí muere es el Hijo del hombre; que el Padre le destinó a esta hora de tormento y muerte para cumplir una misión que disuelve todos los lazos familiares, una misión en la que se trata de un deseo de la tierra y del cielo, a saber: del establecimiento y afirmación definitivos del reino de Dios y de la salvación del mundo.

San Agustín repite con insistencia que María ya antes de la concepción corporal estaba unida a Jesús [29]. Y en su obra de *Sancta Virginitate* dice: "Más bienaventurada es, por tanto, María recibiendo la fe de Cristo *(percipiendo fidem Christi)* que concibiendo la carne de Cristo (*concipiendo carnem Christi*). Y así la proximidad materna no aprovecharía nada a María si no hubiera llevado a Cristo en su Corazón más felizmente que en su carne" [30]. En la época pa-

trística se acudió reiteradamente a esta mayor significación de la concepción de Cristo por la fe que por el cuerpo.

Un hermoso símbolo de todo esto lo encontramos en la idea que se remonta a los Padres de que María concibió por el oído al Hijo de Dios, al Logos celestial, la eterna palabra del Padre. Sería de muy mal gusto interpretar esta imagen en su sentido inmediato. En cambio, expresa admirablemente que María concibió por la fe la palabra de Dios.

III. *Doctrina de los Padres*

4. Lo que la Escritura atestigua fué transmitido, defendido, anunciado y desarrollado en la antigua Iglesia. En la época patrística se encuentran testimonios de la cuestión, y aún desde el siglo tercero, de la expresión "Madre de Dios". Con todo, no nos interesa mayormente comprobar con precisión este término, ya que el mismo Arrio llama a María Madre de Dios, si bien no entendía la expresión en el mismo sentido que los Padres y teólogos ortodoxos, pues para él Cristo no era verdadero Dios, sino un Dios inferior. En la teología griega es San Hipólito el primero que nos ofrece la expresión de Madre de Dios; en la latina, Prudencio.

En nuestra brevísima ojeada distinguimos la patrística oriental de la occidental.

a) Los Padres orientales no presentan un riguroso tratado sobre María. Sin embargo, en todos los escritores encontramos observaciones mariológicas que en los siglos posteriores adquieren con frecuencia un tono de exaltación que las distingue de la sobriedad de las expresiones mariológicas de la teología occidental.

Ignacio Ortiz de Urbina señala tres grados en el proceso evolutivo de la mariología oriental. El primero abarca los dos primeros siglos, con los testigos inmediatos de la tradición apostólica. Lo que ante todo les interesa es colocar al Dios-Hombre Jesucristo en su dimensión exacta. Con esta finalidad hablan los Padres también de María. El segundo período corre desde principios del siglo tercero hasta la controversia nestoriana. Es una época en que las soluciones van sedimentándose imperceptiblemente. La controversia nestoriana inaugura el tercer grado de evolución. Aquí se trata ante todo de la expresión "Madre de Dios".

De la primera época destacaremos lo que sigue. Los escritores

eclesiásticos confiesan y defienden su fe en Cristo frente a las sublimaciones docetas y gnósticas de la naturaleza humana de Cristo. San Ignacio de Antioquía presenta los testimonios más antiguos de la mariología patrística. En su carta a los efesios se vuelve contra los ebionitas judíos que negaban la verdadera humanidad de Cristo y dice: "Cristo, Dios Encarnado, procede tanto de María como de Dios" [31]. "Nuestro Dios Jesucristo fué concebido en el vientre por María, del semen de David y del Espíritu Santo" [32]. Escribe a los tralianos: "Jesucristo, el de la estirpe de David, el de María, verdaderamente nació..." [33].

Arístides considera dogma de la fe cristiana que el Hijo de Dios Altísimo... se haya encarnado a través de una virgen hebrea [34].

San Justino supera con mucho a San Ignacio y a Arístides. En él encontramos por vez primera el "leitmotiv" de toda la mariología bizantina posterior: la contraposición Eva-María, que *in nuce* contiene la espléndida mariología subsiguiente. En el capítulo 100 de su Diálogo con el judío Trifón se expresa así: "... que Cristo es el Hijo de Dios... y además sabemos que se hizo hombre por medio de una Virgen para que se disolviese la desobediencia ocasionada por la serpiente por la misma vía por la que había comenzado. Pues siendo Eva virgen e incorrupta, una vez que concibió la palabra de la serpiente dió a luz la desobediencia y la muerte. La Virgen María, en cambio, creyó y se alegró al anunciarle el ángel Gabriel que el Espíritu del Señor vendría sobre Ella y la fuerza del Altísimo la cubriría con su sombra, por lo que lo Santo que nacería de Ella sería Hijo de Dios. Y respondió: "Hágase en mí según tu palabra." De esta fué engendrado Aquel de quien hemos demostrado hablan tantas Escrituras, por quien Dios aniquila a la serpiente y a los hombres y ángeles que se le asemejan, y libra de la muerte a los que se arrepienten de sus pecados y creen en El" [35].

Más tarde aprovecharemos este texto al hablar del carácter virginal de la concepción y del nacimiento.

San Ireneo tiene una categoría especial en la teología de su tiempo frente al gnosticismo con su labor de zapa de la historia de la salvación y sus desorbitadas especulaciones antihistóricas y, en consecuencia, anticristianas; ha expuesto, con visiones profundas y fórmulas brillantes, el carácter histórico-salvador de la fe cristiana, por lo cual es uno de los mayores teólogos de la Iglesia. Su visión histórica de la Redención arroja una nítida luz sobre la figura de María, que ocupa un lugar bien preciso en la historia de la salvación. Profundiza y matiza el paralelismo y oposición de

Eva y María, descubiertos por San Justino. En este paralelismo no se contraponen de primera intención las figuras de Eva y de María, sino más bien los dos acontecimientos: por una parte, la caída en el pecado; y por otra, la encarnación de Cristo realizada por Dios. San Ireneo, por el contrario, pone más en primer plano a Eva y a María en cuanto tales. Citaremos seguidamente los textos más importantes de su mariología, sin intentar por ahora una interpretación exhaustiva. En capítulos posteriores habremos de volver sobre ellos. En su obra fundamental *Contra las herejías*, dice: "Y como aquel Adán, que fué formado el primero, recibió su sustancia de la ruda y todavía virgen tierra (pues aún no había hecho llover Dios y el hombre no había trabajado la tierra), y fué plasmado por la mano de Dios, esto es, por el Verbo de Dios ("pues todas las cosas fueron hechas por El"), y como Dios tomó barro de la tierra y formó al hombre, así el mismo Verbo, recapitulando en Sí a Adán al nacer de María, que era aún virgen, tomó convenientemente su origen para la recapitulación de Adán. Si el primer Adán hubiera tenido por padre a un hombre y hubiera nacido de semen viril, con razón se diría que el segundo Adán había nacido de José. Pero si aquel fué tomado de la tierra y formado por el Verbo de Dios, convenía que el mismo Verbo, recapitulando en Sí a Adán, fuese semejante a El en el nacimiento. ¿Por qué, pues, no tomó Dios barro de nuevo, sino que realizó su plasmación de María? Para que no resultase una criatura distinta ni fuera otra salvada, sino que fuera recapitulado aquel mismo (Adán), manteniendo la semejanza" [36].

En la tercera parte, capítulo 22, dice: "Por consiguiente, la Virgen María es hallada obediente cuando dice: he aquí tu esclava, Señor, hágase en mí según tu palabra"; Eva, sin embargo, desobediente, pues no obedeció cuando aún era virgen. De la misma manera como ella que, teniendo ciertamente por varón a Adán y, sin embargo, aún era virgen..., desobedeciendo se hizo causa de la muerte para sí y para todo el género humano; así María, teniendo predestinado un varón y siendo, sin embargo, virgen, obedeciendo se hizo causa de la salvación para sí y para todo el género humano. Por esto la ley llama a la que estaba desposada con un varón, aunque todavía virgen, mujer de aquel con quien se había desposado; dando a entender la recirculación que va de María a Eva. Porque no se puede desatar lo atado si no se vuelven para atrás los nudos de la atadura. De modo que los primeros lazos se suelten por los segundos y los segundos suelten a su vez a los primeros. Pues sucede así que el primer nudo se suelta por la segunda lazada

y esta da lugar a la solución de la primera... De esta manera, el nudo de la desobediencia de Eva halló solución por la obediencia de María; pues lo que ató la virgen Eva por la incredulidad, lo desató la Virgen María por la fe" [37]. En otro lugar afirma: "A través del ángel se le había anunciado convenientemente a la Virgen María, sometida ya a la potestad de un varón, que el Señor vendría a su heredad y que su creación, que es sostenida por El, le llevaría a El mismo; que recapitularía la desobediencia que hubo en el árbol por la obediencia en el árbol; y que desataría la seducción con que fué malamente seducida aquella virgen Eva, que estaba ya destinada a un varón. Pues como aquella fué seducida por la palabra de un ángel, para que se apartase de Dios, desobedeciendo a su palabra, así ésta fué instruída por la palabra del ángel, para que llevase a Dios, obedeciendo a su palabra. Y si aquella había desobedecido a Dios, se persuadió a ésta para que le obedeciese, a fin de que la Virgen María fuera abogada de la virgen Eva. Y como el género humano fué sometido a la muerte por una virgen, así fué salvo por una virgen. La desobediencia virginal fué equilibrada justamente por la obediencia virginal. Además, se enmendó el pecado del primer hombre por la corrección del Primogénito, y la prudencia de la serpiente fué vencida por la simplicidad de la paloma, desatando los lazos por los que estábamos atados a la muerte" [38]. En su obra *Demostración de la predicación apostólica,* se lee: "Como por la desobediencia de una virgen el hombre sucumbió y murió, así por una Virgen que escuchó la palabra de Dios nuevamente animada de vida, el hombre recibió la vida... Así no fué el Señor una criatura nueva, sino que conservó la analogía creatural con aquella que desciende de Adán, pues era necesario y justo que en la restauración de Adán en Cristo lo mortal quedase absorbido por lo inmortal y asumido en El, y, análogamente, Eva por María, a fin de que la Virgen intercediese por la virgen y desvirtuase y suprimiese la desobediencia de la virgen por la Virgen" [39].

En definitiva, en todas estas explicaciones Ireneo trata de la salvación. Esta no se encuentra en la naturaleza, sino sólo en la historia, cuyo vértice ocupa Cristo. Cristo, que procede de María e inaugura una nueva situación histórica. En el libro quinto de *Contra las herejías,* se encuentran las expresiones antignósticas siguientes: "Los herejes. desconocedores de las disposiciones de Dios, son necios. Están ciegos para la verdad y hablan contra su propia salud... Desprecian abiertamente la venida del Señor, no

admitiendo su encarnación o desconociendo la dispensación virginal, dicen que el Señor fué engendrado por José. Otros dicen que ni el alma ni el cuerpo pueden recibir la vida eterna, sino sólo el hombre interior" [40].

En la segunda época—de la que se hizo mención arriba, comprende los siglos III y IV—se introdujo el concepto de Madre de Dios. No se puede precisar su autor. Lo encontramos por primera vez en San Hipólito, discípulo de San Ireneo. Vuelve a aparecer en Orígenes, San Pedro de Alejandría, Alejandro de Alejandría. Desde Alejandría se extendió profusamente, hasta que en el siglo V fué admitida en la Liturgia.

Por lo que concierne a los capadocios, San Basilio usa una sola vez la expresión "Madre de Dios", y, por cierto, sin mayor relieve. En su hermano, San Gregorio de Nisa, la vemos empleada cinco veces, si bien sin especial explicación teológica.

En su obra sobre la virginidad ve prefigurada a la Madre de Dios María en Miriam, la hermana de Moisés. En el capítulo 13 de la misma obra recoge el pensamiento de San Ignacio de Antioquía, según el cual la muerte, que tuvo dominio aun en la muerte de Dios, ha quedado deshonrada. Vuelve a emplear la misma expresión en una carta a las hermanas Eustacia y Ambrosia cuando se refiere a la sospecha de que alguno "de nosotros" ha dicho que la santa Virgen fué madre de hombres al mismo tiempo que Madre de Dios. En un sermón de Navidad habla del "cuerpo de la Virgen portador de Dios", simbolizado ya en la zarza ardiendo. Dice en un sermón de Pascua: "Así como María la Madre de Dios, sin perder en el parto su virginidad ni su incoluminidad de doncella, por voluntad de Dios y gracia del Espíritu, dió a luz al Hacedor de los siglos, al Verbo, Dios de Dios, así también la tierra, arrojando de su seno al fruto de la muerte, hizo brotar por mandato de Dios al señor de los judíos" [41].

A través de San Gregorio de Nisa la expresión "Madre de Dios" fué piedra de toque de la ortodoxia mucho antes del Concilio de Efeso. Dice en la carta 101 dirigida a Cledonio, "venerado y amado en Dios, compañero en el sacerdocio": "Cesen estas gentes (los herejes) de engañarse a sí mismos y de engañar a otros, afirmando que el hombre *domínico* o, mejor, Nuestro Señor y Dios, carece de mente. Nosotros no separamos el hombre de la divinidad, sino que confesamos a uno mismo y único, al principio ni hecho hombre sino Dios e Hijo único, anterior a todos los siglos, puro de cuerpo y de todo lo corpóreo; al fin, sin embargo, también hombre, asu-

mido por nuestra salud, posible en la carne, impasible en la divinidad, circunscrito en el cuerpo, incircunscrito en el espíritu, terreno y celestial a la vez, visible e inteligible, comprensible e incomprensible, para que por uno mismo, hombre total y a la vez Dios, el hombre entero caído en pecado, sea de nuevo plasmado... Si alguno no toma a Santa María por Madre de Dios, está separado de la divinidad. Si alguno afirma que Cristo pasó por la Virgen como por un canal... Si alguno afirma que fué formado el hombre primero y después Dios se introdujo... Si alguno introduce dos hijos, uno de Dios Padre, otro de la Madre, no uno mismo y único, éste se aparta de aquella filiación que fué prometida a los que creyesen fielmente. Pues son dos las naturalezas, Dios y hombre, como alma y cuerpo; pero no dos hijos ni dos dioses; como tampoco hay dos hombres, aunque San Pablo llamase así a la parte interna y externa del hombre (*II Cor.* 4, 16)... Si alguno dice que la gracia ha obrado en El como en un Profeta... Si alguno no adora al Crucificado... Si alguno dice que se perfeccionó por las obras... Si alguno dice que su carne descendió del cielo y no es de aquí y de nosotros, aunque esté sobre nosotros... Si alguno espera en un hombre que no tenía inteligencia, éste es necio rematado y no merece en absoluto que le venga la salvación. Porque lo que no es asumido no puede ser curado" [42]. En estos textos se ve que para San Gregorio el dogma mariológico se estructura en torno a la piedra angular del dogma cristológico y soteriológico [43]. La expresión de la escuela antioquena es extraña. Y se comprende, ya que junto a la dualidad de naturalezas pone la dualidad de personas. Según ella, el Cristo que nació de María no es persona divina, sino humana. Esta teología promovió en el siglo IV la lucha contra la fórmula.

Aun sin emplear la significativa expresión de "Madre de Dios", la maternidad de María está atestiguada en esta época, en forma vigorosa y, en parte, drásticamente. Orígenes, por ejemplo, dice: "Una cosa es la concepción divina, otra el fruto divino del cuerpo y otra distinta la que ha engendrado al Dios-Hombre" [44]. El diálogo de Adamancio explica que Cristo no ha pasado por las entrañas de María como por un canal, sino que ha nacido verdaderamente de Ella; esto es, que ha recibido de Ella la vida. Sorprende que el diácono San Efrén, el mariólogo principal de la Iglesia siria, no conozca una palabra equivalente a la Theotokos griega aun cuando de hecho afirma la maternidad divina de María. "Siendo vir-

gen—así, al modo oriental, hace decir a María—tuve un Hijo; El es Hijo de Dios" [45].

La escuela antioquena siguió caminos distintos. El patriarca Eustacio inauguró una dirección teológica que condujo al nestorianismo. Dice que María no ha engendrado al Verbo, sino al Hijo de David. Diodoro, cabeza de la escuela exegética de Antioquía, recogió esta expresión. Estas fórmulas nacieron de la preocupación de no dar a los arrianos pretexto alguno para negar la verdadera divinidad de Jesucristo. Lo cual se conseguía refiriendo los atributos humanos de Cristo a lo estrictamente humano y no a lo divino. Los primeros gérmenes de la herejía posterior crecieron poderosamente en la teología de Teodoro de Mopsuesta. Es digno de tenerse en cuenta que San Juan Crisóstomo, tan cercano a la escuela de Antioquía, jamás usa la expresión "Madre de Dios", por más que en realidad piense rectamente.

En la tercera época (siglos v y vi) de la evolución de la mariología, las teorías mariológicas conservan su forma desarrollada.

Severiano, obispo de Gábala, en sus sermones de los años 401 y 402, habla de María como Madre del Señor, y también como Madre de Dios.

En una homilía "Sobre la Madre de Dios", que fundadamente se puede atribuir al Patriarca Atico de Constantinopla, se encuentra la entusiasta alabanza siguiente: "Nada hay en el mundo que sea comparable a María, la Madre de Dios. Recorre, oh hombre, con el pensamiento la creación entera y observa si hay algo que se le asemeje o le sobrepase. Atraviesa la tierra, mira el mar, investiga los aires, escudriña en espíritu los cielos y ve si existe maravilla semejante en la creación. Pues los cielos anuncian la gloria de Dios, pero los ángeles le sirven con temor y los arcángeles le adoran con temblor: los querubines se estremecen ya que no sufren su mirada, los serafines vuelan en derredor suyo, pero no se atreven a acercarse y escuchan su voz temblando... Recuenta todas las maravillas y admírate de la grandeza de la Virgen: toda la creación, temblorosa y estremecida, canta a Aquel a quien inconcebiblemente la Virgen lleva en sus entrañas. En Ella son bienaventuradas todas las mujeres. El sexo femenino no está ya bajo la maldición, pues ha conseguido una grandeza que sobrepasa los ángeles... Acude a María, porque es Madre y Virgen, nube y cámara nupcial y lazo de la alianza del Señor: Madre, pues engendró al que quería ser engendrado; sierva, pues confiesa su naturaleza humana y glorifica su amnistía; nube, pues concibió del

Espíritu Santo a Aquel a quien dió vida sin movimiento alguno de la concupiscencia... Por esto la decimos: Bendita entre las mujeres, Tú, la única que has curado la tristeza de Eva; Tú, que has enjugado las lágrimas de los que lloran; Tú, la única que has hecho brotar la redención de todo el mundo; Tú, la única que has conservado el tesoro de perlas que se te confió" [46].

Con el Concilio de Efeso de 431, la fórmula de la maternidad divina de María alcanzó universalmente una significación decisiva y obligatoria. Hemos hablado ya de esto. El Concilio puso término a dos cuestiones: la maternidad y la virginidad de María. Su decisión sirvió de base para la posterior evolución de la mariología [47].

El Concilio de Calcedonia del año 451 profundizó la definición del Concilio de Efeso. San Juan Damasceno cierra la mariología oriental: no necesita discutir más la cuestión de la maternidad divina. Por su parte, a partir de esta realidad deducirá conclusiones referentes a la santidad y grandeza de María, a su virginidad, a su participación en la obra de la Redención y a su asunción corporal al cielo. La mariología del "Doctor Marianus" oriental tuvo fuerte resonancia en sus contemporáneos, San Germán de Constantinopla, San Andrés de Creta y Juan de Eubea. Una exposición precisa de su mariología sólo será posible cuando se haya ultimado la revisión crítica y la edición de sus obras a cargo de la Abadía de Scheyer [48].

b) En la patrística latina, la mariología consiguió la fórmula que se hizo clásica en la teología y piedad medievales, y aun contemporánea. En las líneas que siguen trataremos exclusivamente de la teoría patrística sobre la maternidad divina, si bien, por su estrecha afinidad con la cuestión, habremos de rozar otros temas. Con Hugo Fahner empezaremos bosquejando brevemente la mariología de la teología romana, para después repasar la mariología latina no romana. La mariología romana, como muestra Rahner, estaba condicionada por una triple polémica, a saber: por la lucha contra el racionalismo cristológico; por la defensa de la cristología nicena frente al arrianismo; por la preocupación de una fijación definitiva del dogma cristiano.

La primera lucha se desarrolló en el siglo III, la segunda en el IV y la tercera en el V.

En Roma, Teodoro de Bizancio, partiendo de la lógica aristotélica y de una crítica exagerada de la Biblia, comenzó a sostener la teoría de que Cristo era un hombre ordinario, que vivió como

los demás hombres, si bien era en extremo temeroso de Dios. Con todo no negó la concepción virginal de la Virgen, por más que con sus errores cristológicos la privara de fundamentos sólidos.

La primera exposición de la dogmática romana, que hoy todavía se nos hace comprensible, la encontramos en la mariología de San Hipólito de Roma. Como su maestro San Ireneo, parte de la teoría de la recapitulación: en Cristo, el nuevo Adán, la humanidad forma una nueva familia. Esto sólo ha podido ser posible porque Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre. El primogénito de la Virgen se encarnó para transformar en Sí a Adán, la primera criatura [49]. Jesús, como Logos primogénito, ha visitado en la Virgen al primer padre Adán; El, el Adán espiritual, en las entrañas de su Madre, va en busca del Adán terreno; se encarna de una Virgen para guiar al hombre a una nueva creación. Para Hipólito, María es siempre la "portadora del Logos". Afirma con frecuencia que Cristo ha nacido del eterno Padre y de la Virgen. Como queda ya indicado, en él encontramos por primera vez la expresión Theotokos (Madre de Dios). En su obra *Homilía sobre la herejía de un tal Noeto,* expone así su mariología: "Creamos, queridos hermanos, según la tradición de los Apóstoles, que el Dios Verbo descendió del cielo a Santa María Virgen, encarnándose de Ella y tomando alma humana, quiero decir racional; hecho todo lo que el hombre es menos el pecado, para salvar a Adán que había caído y dar la inmortalidad a los hombres que creyesen en El... Como estaba anunciado, de este modo se manifestó presente a Sí mismo, nacido de la Virgen y del Espíritu Santo, hombre nuevo..., no ficticiamente por mutación, sino hecho verdaderamente hombre" [50].

La mariología de Novaciano se presenta con relieves extraordinariamente claros. Sus fuentes son San Ireneo y San Hipólito. El capítulo noveno de su libro *Sobre la Trinidad* comienza así: "La misma regla de la verdad nos enseña a creer en Jesucristo, Señor nuestro, pero Hijo de Dios... De este Jesucristo que, de nuevo lo diré, es Hijo de Dios, leemos que fué prometido en el Antiguo Testamento y vemos que aparece en el Nuevo, llenando las sombras y figuras de todos los misterios con la presencia de la verdad hecha cuerpo" [51]. Novaciano se vuelve contra los gnósticos que negaban la verdadera naturaleza humana de Jesucristo y contra los adversarios de la divinidad de Jesucristo. Dice: "A todos estos contradice el nacimiento del Señor, pues Juan nos dice: "El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros." Realmente el Verbo ha to-

mado nuestra propia carne. Como esposo bajó a la carne para que por la asunción de la carne el Hijo del Hombre pudiera ascender allí de donde había descendido el Verbo Hijo de Dios; de este modo, por la mutua conexión, la carne lleva en sí al Verbo de Dios y el Hijo de Dios asume en Sí la fragilidad de la carne" [52]. En las controversias arrianas, que se prolongaron aun después del Concilio de Nicea, la teología romana defendió tanto la consustancialidad del Hijo con el Padre como su identidad esencial con los hombres. Cuando Apolinar creyó necesario menguar la humanidad de Cristo para salvar su divinidad, negándole para ello el alma humana, declaró el Papa San Dámaso: "Algunos se atreven a afirmar que nuestro Señor y Salvador asumió un hombre imperfecto, esto es, sin inteligencia. ¡Ay, cuánto se acerca esta sentencia a la de los arrianos!... Nosotros, que sabemos hemos sido salvados íntegra y perfectamente, confesamos, según la profesión de la fe católica, que el Dios perfecto asumió a un hombre perfecto" [53].

La lucha contra todos los ataques a las convicciones dogmáticas marianas, más o menos relacionadas con el arrianismo, presta al siglo IV un significado especial en la evolución de la mariología. Karl Barth piensa que en este siglo la mariología predominó sobre la cristología. Hugo Koch cree que fué en esta época cuando se alcanzó por primera vez una dogmática mariana. Pero la verdad es que en este siglo la realidad y la significación de María habían penetrado con suficiente claridad en la conciencia creyente, pues la lucha contra las herejías dió lugar a que la realidad y la significación de Cristo quedasen considerablemente dilucidadas en el sentido de la Sagrada Escritura. Surgió una mariología cada vez más independiente, que, sin embargo, no se desentendió de la cristología; más bien se desarrolló indisolublemente unida a ésta.

En el siglo V se consumó lo que se había iniciado en las polémicas dogmáticas de los siglos III y IV. W. M. Peitz [54] ha hecho ver que el símbolo de fe preefesino de la Iglesia romana, de hacia el año 400, contiene las tesis fundamentales del Concilio de Efeso. "Creemos en Jesucristo..., que en los últimos tiempos descendió de los cielos y se encarnó del Espíritu Santo y de la siempre Virgen, la Bienaventurada Madre de Dios, María, y se hizo hombre." Como lo hemos visto, la expresión "Madre de Dios" había penetrado ya desde muy antiguo en la conciencia romana del dogma. Cuando en Oriente surgió la polémica contra la fórmula "Madre de Dios", el Papa Celestino (422-432), aludiendo al Papa San Dámaso y a la teología de San Hilario y San Ambrosio, expuso solemnemente, en

un sínodo de Roma del año 430, la fe romana en la maternidad divina de María [55]. El Papa Sixto III permitió que en los mosaicos de Santa María Maggiori se erigiera un monumento que conmemorara a Efeso. La inscripción rezaba así: "Virgen María, yo Sixto, he preparado para ti un nuevo techo, digno del fruto salvador de tu cuerpo; Tú, madre sin intervención de hombre, nos has deparado por fin la salvación; Tú, fecunda sin menoscabo del sello virginal".

En la fórmula de fe, que se usó por vez primera en la consagración de una Iglesia el 31 de julio de 432, se resumía así la fe de la Iglesia: "El Verbo Dios se ha unido con la carne a través del alma racional que recibió de la Santa e Inmaculada Virgen. De aquí que llamemos con rigor y verdad a la Santa e Inmaculada Virgen Theotokos, esto es, Madre de Dios, porque Ella concibió al sólo y único Dios y Señor Jesucristo" [56].

El desarrollo posterior de la mariología occidental se intensifica en la lucha contra el monofisitismo, es decir, en la lucha contra la teoría que atribuye a Cristo una sola naturaleza, a saber, la divina teoría que el Concilio de Calcedonia (451) precisó y condenó. Mientras en el Concilio de Efeso (431) estaba en juego la unidad personal de Cristo, que encontró su expresión en la fórmula Madre de Dios, el Concilio de Calcedonia afirmaba la dualidad y realidad de las naturalezas. Cristo, por razón de su naturaleza divina, es consustancial al Padre celestial y, por razón de su naturaleza humana, lo es a la Madre. La integridad y realidad del nacimiento humano del Logos divino era de lo que aquí se trataba.

San León Magno, sucesor del Papa Sixto, forma el momento culminante de la mariología romana, y de toda la mariología occidental. Sus teorías mariológicas se desarrollan en la refutación de la doctrina eutiquiana de la naturaleza única y de la hostilidad maniquea respecto del cuerpo. Aprovecha lo que Novaciano, San Dámaso, San Celestino, Tertuliano, San Hilario, San Ambrosio y, sobre todo, San Agustín habían ya elaborado.

Cuando en el Concilio de Calcedonia se leyó su carta dogmática a Flaviano, Patriarca de Constantinopla, exclamó la asamblea: "Pedro ha hablado por boca de León." Hemos reproducido ya los pasajes más importantes de la carta (cfr. pág. 86). El Papa recalcaba que la mariología es la piedra de toque de la genuina fe católica. "Nació del Espíritu Santo y de la Virgen María; con lo que se destruyen las maquinaciones de casi todos los herejes" [57]. El nacimiento de Jesucristo introdujo un orden nuevo: lo invisible se hizo visible, lo intemporal, temporal; el Señor de todos, servidor de

todos. El fué donado al mundo por un nacimiento nuevo, pues aunque la virginidad intacta de María no conoció la concupiscencia, con todo, dió la materia de la carne. El nacimiento temporal no menoscabó el nacimiento eterno, ni el carácter virginal comprometió su verdad. "Su nacimiento temporal no disminuyó ni añadió nada a su nacimiento divino, sino que todo él se consagró a reparar al hombre que había sido engañado, de modo que venciera la muerte y aniquilara con su virtud al demonio" [58]. "Pero no ha de entenderse aquella generación singularmente admirable y admirablemente singular de modo que por la novedad de la creación se excluya la propiedad del género [59]. El realismo de San León es tan grande que en ocasiones suena a naturalismo. "El nacimiento corporal es manifestación de la naturaleza humana; el parto de la Virgen es indicio del poder divino. La infancia del Niño se muestra en la humildad de la cuna; la grandeza del Altísimo se declara en las voces de los ángeles. Aquel a quien Herodes intentó impíamente matar es semejante a los hijos pequeños de los hombres, pero es el Señor de todo aquel a quien los Magos con alegría adoran suplicantes" [60].

Infinidad de veces se ha referido San León en sus sermones a María y siempre en un contexto cristológico y soteriológico. En el sermón 8 dice que, según la última herejía sobre el misterio de Cristo, debieron crecer en El tan íntimamente ligados lo divino y lo humano, que sólo permaneciera lo divino. Si esto fuera así, entonces, en última instancia sólo la divinidad hubiera nacido de las entrañas de la Virgen. La divinidad, como en un juego, hubiera consumido alimentos humanos; únicamente la divinidad hubiera sido crucificada, sepultada y sólo ella hubiera resucitado. Con esto quedaría desacreditada toda esperanza en la resurrección de los cuerpos, y se destruiría el núcleo del cristianismo [61]. Aquí es donde se descubren los verdaderos intereses de San León. Su formulación mariológica está ordenada a la redención global de todo hombre [62]. "Aunque la humildad del Redentor se mudó en la gloria de la majestad eterna, 'para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla'... sin embargo adoramos siempre el mismo parto de la Vírgen y admitimos aquella indisoluble unión de la carne y del Verbo, no menos yaciendo en el pesebre que sentado en el trono de la grandeza paterna. Pues también entonces se manifestó la claridad y poder de Dios. Pues debía reconocerse por el inusitado comienzo de su vida humana el nacimiento de Aquel que era a la vez Señor e Hijo del rey David" [63].

Ya el Papa Martín I conmemoró la proclamación de la mater-

nidad divina de María en sentido real y propio. Esta fe la recogió el Papa Agatón en las resoluciones del Concilio Romano de 680: "En los últimos días por nosotros y por nuestra salvación nació del Espíritu Santo y de María Virgen, que es propiamente y según verdad Madre de Dios" [64].

Hugo Rahner resume así su visión panorámica de la mariología de la patrística romana: "De este modo desde Roma penetra en Oriente y en Occidente, en trance de convertirse a la fe católica, el producto clásico del pensamiento y de la polémica pluriseculares y universales: San Cirilo y Efeso, Calcedonia y Constantinopla, pero también los francos y los anglosajones recogen de manos del Pontífice que ocupa la silla de Pedro la doctrina tradicional sobre María" [65].

Los teólogos de Africa, de Milán, de las Galias y del reino de los francos, han aportado a la mariología del Occidente no romano toda la riqueza de la dogmática posterior.

Las afirmaciones de Tertuliano son herencia de San Ireneo, y eco de la tradición de la Iglesia africana, acuñadas, eso sí, por el vigor de su pensamiento y la aspereza de su lenguaje. En los veinte lugares en que habla de María la llama siempre "la Virgen María". Según él, todo el Antiguo Testamento es un anuncio de la realidad inaudita de que Dios se haya humanado de una Virgen. "Toda la Escritura anuncia a la Madre de Cristo" [66]. Jesús es "fruto de su vientre, Hijo y flor del tronco de David" [67]. Frente al docetismo de Marción destaca apasionadamente la realidad del cuerpo de Cristo. Marción, dice Tertuliano con su vehemencia característica, desprecia los sucios pañales y la dura cuna del Señor. No comprende la sublime locura con que nosotros, precisamente en este rebajamiento exterior, logramos ver la prueba milagrosa de nuestra fe. "Creemos en un Dios nacido; nacido de la Virgen y realmente hecho carne, que pasó todas las afrentas de la naturaleza" [68]. La tesis de Tertuliano culmina en la siguiente proposición: "¿Por qué destruyes, Marción, el necesario desdoro de la fe? Lo que es indigno de Dios, a mí me aprovecha. Seré salvo si no me avergüenzo de mi Señor" [69].

En relación con la teoría de la recapitulación, que recoge de San Ireneo, presenta del modo siguiente la maternidad divina de María: "De un modo nuevo debía nacer el Instaurador de un nuevo nacimiento. Isaías vaticinó que el Señor había de dar una señal de ello. ¿Cuál es esta señal? 'He aquí que la Virgen grávida da a luz un hijo'. Concibió, pues, la Virgen y parió al Enmanuel,

Dios con nosotros. Este es el nuevo nacimiento, el nacer del hombre en Dios... Pero toda esta novedad estaba figurada ya de antiguo, naciendo el Señor de una virgen según una sabia disposición. La tierra era todavía virgen, aún no labrada, aún no dispuesta para la sementera, cuando de ella recibimos al hombre creado por Dios con alma viviente. Por tanto, si el primer Adán es sacado de la tierra, con razón, el siguiente, el novísimo Adán, como dijo el Apóstol, es creado igualmente de la tierra por Dios, esto es, de carne aún no abierta a la generación... Eva era aún virgen cuando la palabra que construyó la muerte irrumpió en ella; de igual modo se había de introducir en una virgen el Verbo de Dios, el Instaurador de la vida, para lo que se había perdido por el sexo femenino, por el mismo sexo se tornase en salvación" [70].

Los textos citados demuestran con toda claridad que Tertuliano defiende en su mariología una concepción fundamentalmente cristológica. Con todo, hasta ahora no se han detallado suficientemente las características de su mariología.

Citemos todavía unas palabras del obispo Zenón de Verona. Dice en uno de sus sermones: "¡Oh nueva maravilla! Por amor de su imagen se abaja a ser Niño. ¡Dios llora! Tolera ser envuelto en pañales el que había venido a saldar la deuda de todo el orbe. Dios se somete al desarrollo de la edad, El, cuya eternidad no admite edad" [71].

El desarrollo de la mariología latina alcanza su plenitud en San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín. Seleccionemos algo siquiera de la riqueza inmensa de sus enseñanzas mariológicas.

Al frente de estos tres grandes Padres está San Ambrosio, conocido como el Doctor Mariano. A sus obras acuden los papas de su tiempo, como San Dámaso y Siricio, San León Magno, el Doctor de la Iglesia San Agustín, los Concilios de Efeso y Calcedonia, y toda la Edad Media. El núcleo de su mariología es la Maternidad divina de María. Esto significa que también en él, como antes en la Sagrada Escritura y en la época que le precedió, la mariología está estructurada sobre la cristología. También en San Ambrosio es Cristo la cuestión primera. Pero en María, la Madre, confiesa y celebra la divinidad de Cristo.

Frente al arrianismo, que trataba de penetrar con los godos en el Imperio romano, San Ambrosio continúa enérgicamente la lucha en favor de la verdadera divinidad de Cristo. Al mismo tiempo refutó a los maniqueos, hostiles al cuerpo, y a los apolinaristas, que negaban a Cristo alma humana. "Pues no es uno del Padre, otro

de la Virgen, sino el mismo es de un modo del Padre, de otro modo de la Virgen" [72]. Y en su comentario al Salmo 35: "Atiende, arriano, al misterio: del seno de la Virgen el mismo sale siervo y Señor, siervo para trabajar, Señor para mandar, para fundar el reino de Dios en las mentes de los hombres; ambos, uno sólo, no uno del Padre y otro de la Virgen, sino el mismo que antes de los siglos procede del Padre, ese mismo recibe después carne de la Virgen. Por eso se llama siervo y Señor; siervo por nosotros, mas por la unidad de la divina sustancia, Dios de Dios, Señor de Señor, igual de igual" [73]. Ambas naturalezas son perfectas. Por tanto, siguiendo las manifestaciones de Cristo, se puede afirmar que uno mismo es Dios y es hombre. San Ambrosio, con toda la teología precedente y contemporánea, sobre todo con la alejandrina, enseña que la redención total del hombre depende de la verdadera e íntegra naturaleza humana de Cristo. Según esto, María es para él la verdadera Madre de Cristo, la Madre del Señor (ésta es su expresión favorita), la Madre de Dios. San Ambrosio, entre los Padres latinos de la Iglesia latina, es el primero en aplicar a María el título de *Mater Dei*, si bien en sus escritos sólo se encuentra dos veces. Por el contrario, no aparece jamás la designación de *Dei Genitrix*, por más que en una ocasión emplee la circunlocución de que María ha engendrado a Dios. Es significativo que también San Jerónimo evite las expresiones *Dei Genitrix* y *Mater Dei*. La causa de todo esto podría estar en que la Iglesia, en la segunda mitad del siglo IV, tuvo que sostener una dura lucha con el culto de Cibeles, la madre de los dioses. Era preciso suprimir toda apariencia de una aplicación a María por parte de los cristianos del título y dignidad de aquella figura mítica, tanto más cuanto que los paganos afirmaban que también ellos reconocían a María como diosa [74].

Desde este punto de vista, el texto siguiente es muy instructivo: "No está dividido Cristo, sino que es uno; ni cuando se le adora como Hijo de Dios se le niega nacido de la Virgen..., pero nadie atribuya esto a María. María era el templo de Dios, no el Dios del templo. Y por tanto sólo se ha de adorar a Aquel que obraba en el templo" [75].

La opinión combatida por San Ambrosio, y rechazada ya por San Atanasio, de que la naturaleza humana de Cristo estaba formada por materia celeste, demuestra cuán múltiples fueron las tentativas de desvirtuar el escándalo que tal naturaleza, en su debilidad y caducidad, presenta al pensar humano. A este respecto dice San Ambrosio: ¿Cómo no ha de estremecerse el que tal vez

oiga que el Verbo de Dios asumió un cuerpo capaz de sufrir, no de la Virgen María, sino de su propia esencia divina? Los que tal afirman son partidarios de la teoría que defiende que el cuerpo del Señor no fué asumido en el tiempo, sino que, como el Verbo de Dios, era eterno [76].

Más se hubiera escandalizado San Ambrosio si hubiera tenido que ocuparse no sólo de la preexistencia del cuerpo humano de Jesucristo, sino también de la de María, tal como hoy es repetidamente defendida como complemento de la teoría rusa de la Sophia.

La Maternidad divina es para San Ambrosio la más alta gloria de María.

Todo lo demás que San Ambrosio dice de María—su virginidad, su participación en la Redención, su relación con la Iglesia—se deduce de su cualidad de Madre de Dios.

San Jerónimo se destaca sobre todo por su defensa de la virginidad de María frente a Helvidio. De esto hablaremos más tarde.

También San Agustín, frente a tendencias y teorías hostiles al cuerpo, hubo de defender más de una vez la verdadera naturaleza humana de Jesucristo y la Maternidad divina de María. Usa la expresión *Dei Genitrix*, o bien *Genitrix* sin la adición *Dei*, pero de tal modo que esta última palabra exige ser completada en su sentido total [77].

Cuando hacia el año 418 comenzó Leporio a propagar doctrinas afines a la herejía nestoriana, pudo San Agustín reducirle a suscribir un símbolo de la fe, que ha sido, con razón, considerado como un esbozo de la carta dogmática del Papa San León. En él se lee: "Confesemos a nuestro Dios y Señor Jesucristo, Hijo; único de Dios, nacido del Padre antes de los siglos, hecho hombre en los últimos tiempos del Espíritu Santo y de María siempre Virgen, Dios nacido..., y por eso ha de admitirse que una solo es la persona de la carne y la del Verbo. El es el gigante de las dos sustancias, como se le ha llamado" (esta última expresión es de San Ambrosio) [78].

En España, la imagen de María hasta entonces perfilada, encontró fuerte resonancia en San Ildefonso de Toledo. También él estructura la mariología desde las verdades cristológicas y soteriológicas. En sus discusiones con los judíos españoles ha expuesto San Ildefonso en qué consiste la maternidad de María. Concibió *in signo*, no *in usu*; milagrosamente, no por concúbito; en la novedad del milagro, no en el matrimonio ordinario; en la incontaminación virginal, no en la unión conyugal; es *Mater Dei* por razón de la

encarnación del Verbo; es *Dei Genetrix* por razón de la adopción del Hijo del Hombre; sin embargo es *Dei Administratix* sólo porque Cristo estaba sujeto a sus padres; *Dei Nutrix*, porque a este Niño alimentan reyes y reinas. María es todo lo que es por razón y a través de su Hijo. Por su nacimiento está Este verdaderamente subordinado a la sierva que lo llamó a la existencia. El Hijo de Dios, que todo lo ha creado, fué Hijo suyo verdadero; si bien El mismo fué el que la creó. La sierva tiene como súbdito a su Señor, y el Señor tiene a su sierva como su superior. De este modo la Madre ha engendrado a su Creador; y el que creó las cosas informes llamó a la vida la materia de su Madre, para así nacer de Aquella a quien El creó. Ella había de ser principio de su nacimiento humano: Ella, que tenía por principio a El. Con el fin de que pudiera donar la carne al Verbo eterno, fué María sublimada de entre todas las criaturas y como madre unida de nuevo estrechísimamente a su Hijo y a la Humanidad. El hombre engendró a Dios; la Virgen, un Hijo; la mujer, sin intervención humana, a un hombre.

Poco después, el adopcionismo—doctrina que supone en Cristo dos hijos: uno eterno, nacido del Padre, y otro adoptado, nacido temporalmente de María—preocupó seriamente a la Iglesia española. El gran defensor de la ortodoxia fué Alcuino, el cual, en sus escritos polémicos, dió mayor profundidad a la imagen de María. Construyendo sobre los Concilios de Efeso y de Calcedonia, Alcuino, frente a las teorías adopcionistas defendidas por Félix de Urgel, demostró que María era, por una parte, Dei *Genitrix*, y por otra, Genitrix *Dei;* que por tanto, Aquel a quien engendró en una verdadera naturaleza humana, es Hijo de Dios. "Según la fe católica, el Hijo de Dios, que antes de todo tiempo había nacido del Padre, nació de la Virgen. La naturaleza humana asumida no ha transformado al que procede de la Virgen en otro distinto del que era el que antes de todo tiempo nació del Padre."

En el siglo IX, Ratramno intenta combatir la herejía, que por entonces circulaba en Alemania, según la cual, Cristo, al nacer, no siguió el camino normal a través de las entrañas de la Virgen, sin puntualizar más el carácter virginal de la concepción. Su postura nació de la alta estimación de lo creado, y de su sentido para todo lo humano en la concepción y nacimiento de Cristo. Pascasio Radberto previene con su escrito *De partu Virginis* contra una interpretación naturalista de la encarnación de Cristo. Se esfuerza por acentuar en María lo sobrenatural. Subraya que María, al tiempo

de la concepción de Cristo, no pudo haber pertenecido a la *massa primae prevaricationis*, a fin de que Cristo pudiese asumir de ella una naturaleza sin pecado. Según él, María se vió libre del pecado original ya desde el vientre de su madre.

IV. *Fundamentación especulativo-teológica.*

5. El fundamento teológico de la expresión "Madre de Dios" se encuentra en la unión hipostática. El contenido de este misterio está en que el Yo personal del Hijo de Dios posee y actúa a través de dos naturalezas. Todo lo que acontece en la naturaleza divina lo efectúa la persona del Logos. Análogamente, cuanto acaece en la naturaleza humana, lo realiza la misma persona. Para la inteligencia de esta afirmación es preciso considerar que naturaleza y persona se distinguen. La naturaleza es una realidad que está a disposición de la persona. Sirve a la persona como instrumento y como medio. Por su parte, la persona es el sujeto de operación, que usa libremente de la naturaleza y de sus virtualidades. Por ejemplo, la persona realiza la visión a través de la potencia visiva; la intelección y el amor, a través de las facultades intelectiva y volitiva, respectivamente. Como consecuencia de la unión hipostática, el Logos es sujeto operativo, tanto de lo que sucede en la naturaleza humana como en la divina. De ahí que la concepción y el nacimiento, que de suyo afectan a la naturaleza humana, se refieran en este caso a la persona del Verbo. Esto sólo cabría negarlo en el supuesto de que a la naturaleza humana de Cristo, que concibió María, no se uniera desde el primer momento el Hijo de Dios, es decir, en el supuesto de que en algún momento la sustentara una persona humana. Nada de esto sucedió. Consecuentemente, la mujer que dió a luz la naturaleza humana de Jesucristo es Madre del Hijo de Dios, en cuanto que en su persona subsista la naturaleza humana de Cristo.

Dice Santo Tomás sobre el particular: "Los nombres que significan una naturaleza concreta pueden significar cualquier hipótesis de esa naturaleza. Pues, como la unión de la encarnación haya sido hecha en la persona, según hemos dicho, es claro que este nombre "Dios" puede significar la hipóstasis que tiene la naturaleza humana y la divina y, por consiguiente, cuanto es propio de la naturaleza divina y de la humana puede atribuirse a aquella persona, sea que por ella se signifique la naturaleza divina, sea que se

designe la naturaleza humana. Ahora bien, el ser concebido y el nacer se atribuye a la hipóstasis por razón de la naturaleza en que la hipóstasis es concebida y nace. Pues, como en el mismo principio de la concepción la naturaleza humana se haya unido a la persona divina, síguese que se pueda decir con toda verdad que Dios es concebido y nacido de la Virgen. Se dice que una mujer es madre de una persona porque ésta ha sido concebida y nacido de ella. Luego se seguirá de aquí que la Bienaventurada Virgen pueda decirse verdadera Madre de Dios. Sólo se podría negar que la Bienaventurada Virgen sea Madre de Dios en estas dos hipótesis: o que la Humanidad hubiera estado sujeta a la concepción y al nacimiento antes que aquel Hombre fuera Hijo de Dios, como afirmó el hereje Fotino, o que la Humanidad no hubiera sido tomada en unidad de persona o hipóstasis por el Verbo de Dios, como enseñó Nestorio. Pero una cosa y otra son erróneas; luego es herético negar que la Bienaventurada Virgen sea Madre de Dios" [79].

§ 4

María, la Madre virginal de Jesucristo

1. Por su procedencia de una Madre terrena, Cristo se sitúa en la sucesión de las generaciones. Por medio de Ella llega a ser miembro de la historia humana. Sin embargo, no está como cualquier otro completamente inserto en esta historia, sino que se alza a la vez sobre ella; y esto no sólo por su Divinidad, sino también por el modo de su nacimiento.

Bajó del cielo a la tierra para llenarla de energías celestiales. Esto es esencial para la comprensión del Cristianismo. Mientras en los mitos se hace desaparecer de la tierra al hombre que redime, para trasladarlo a un reino de luz ultraterreno, en la revelación cristiana el Dios redentor mismo entra en la naturaleza y en la historia. Sobre la base de este movimiento del cielo a la tierra, luego es verdad que se transforma la tierra en cielo. Al movimiento de arriba hacia abajo corresponde otro de abajo arriba, pero el primero es el presupuesto, la condición y la causa del segundo. El Salvador celeste no queda sobre ni debajo de lo terreno; de lo contrario no podría cumplir su misión salvadora. Precisamente ésta

se realiza no cambiándose lo eterno en temporal, sino penetrando aquello, sin perder su carácter, como un fermento en lo temporal y transformándolo a su imagen.

El hecho de que el Hijo de Dios, aunque se hizo hombre y tomó sobre sí lo cotidiano de éste, fundase, sin embargo, una nueva existencia humana, se expresa simbólicamente en su concepción virginal y en su nacimiento.

2. Es dogma de fe que María concibió sin principio masculino por la virtud del Espíritu Santo, y dió a luz sin mengua de su integridad corporal. Además es doctrina eclesiástica que María permaneció, aun después del nacimiento de Cristo, apartada de toda relación sexual con varón y que, por tanto, no tuvo más hijos.

I. *El sentido de la concepción virginal.*

3. En primer lugar debemos exponer el sentido de este dogma y luego mostrar su realidad. Por lo que se refiere a su sentido, hemos de decir que María no fué madre según el modo ordinario de la naturaleza, pues en la concepción de Cristo no tomó parte la fuerza creadora del varón, sino que tuvo lugar por la fuerza creadora de Dios, que repercutió directamente sobre María. La omnipotencia divina realizó en Ella lo que ordinariamente ejecuta la actividad del varón, desencadenando, en virtud del dominio supremo que le corresponde, aquellos procesos que llevan a la constitución del organismo del niño.

Ante todo, el dogma apunta a la integridad corporal, aunque también comprende en sí la entrega total de María a Dios y su inmunidad de pecado contra la castidad y de movimientos de la concupiscencia desordenada, María, en su maternidad, fué requerida totalmente por Dios y se lanzó a este requerimiento sin reserva. Toda su energía anímica y espiritual se abandonó a Dios, y esta su entrega a la misión que le designó y a su voluntad divina fué tan absoluta que en su corazón no hubo división.

II. *El hecho de la virginidad de María.*

4. *a)* Por lo que se refiere al hecho de la virginidad de María en la concepción y en el nacimiento de Jesús, está asegurado por una larga serie de decisiones eclesiásticas. En primer lugar son del caso los símbolos eclesiásticos ya citados antes, por lo que remitimos a su texto, que se dió en el párrafo 3.° Además de los textos ofrecidos allí, tenemos que traer aún algunos otros lugares, y, en primer término, una cita del símbolo del Concilio Ecuménico IV de Letrán (1215): "Y, finalmente, Jesucristo, unigénito Hijo de Dios, encarnado por obra común de toda la Trinidad, concebido de María siempre Virgen por cooperación del Espíritu Santo, hecho verdadero hombre, compuesto de alma racional y carne humana, una sola persona en dos naturalezas, mostró más claramente el camino de la vida. El, que según la divinidad es inmortal e impasible. El mismo se hizo, según la Humanidad, pasible y mortal. El también sufrió y murió en el madero de la Cruz por la salud del género humano" [1].

Entre las decisiones doctrinales de la Iglesia que tuvieron su origen en la defensa contra las amenazas heréticas a la fe, juega un papel particularmente eficaz la carta dogmática del Papa San León Magno, que ya se trajo en el párrafo 3.°. Citaremos también un texto del Concilio Universal II de Constantinopla (686): "Si alguno no confiesa que hay dos nacimientos de Dios Verbo, uno del Padre, antes de los siglos, sin tiempo e incorporalmente; otro en los últimos días, cuando El mismo bajó de los cielos y se encarnó de la santa y gloriosa Madre de Dios y siempre Virgen María, y nació de Ella; este tal sea anatema" [2].

El Concilio de Letrán del año 649 dice: "Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres propiamente y según verdad por Madre de Dios a la santa y siempre Virgen María, como quiera que concibió en los últimos tiempos sin semen por obra del Espíritu Santo al mismo Dios Verbo propia y verdaderamente, que antes de todos los siglos nació de Dios Padre, e incorruptiblemente lo engendró, permaneciendo Ella, aún después del parto, en su virginidad indisoluble, sea condenado" [3].

De máxima importancia es el símbolo del Concilio XI de Toledo (675), que dice así: "Creemos que, de estas tres personas, sólo la persona del Hijo, para librar al género humano, asumió al hom-

bre verdadero, sin pecado de la Santa e inmaculada María Virgen, de la que fué engendrado por nuevo orden y por nuevo nacimiento... Por nuevo orden, porque invisible en la divinidad, se muestra visible en la carne; y por nuevo nacimiento fué engendrado, porque la intacta virginidad, por una parte, no supo de la unión viril y, por otra, fecundada por el Espíritu Santo, suministró la materia de la carne. Este parto de la Virgen ni por razón se colige, ni por ejemplo se muestra, porque si por razón se colige no es admirable; si por ejemplo se muestra no es singular.

No ha de creerse, sin embargo, que el Espíritu Santo es Padre del Hijo por el hecho de que María concibiera bajo la sombra del mismo Espíritu Santo, no sea que parezca afirmamos dos padres del Hijo, cosa, ciertamente, que no es lícito decir" [4].

Cuando el obispo Bonoso de Sárdica, muerto a principios del siglo v, sostuvo la teoría de que María no conservó la virginidad después del nacimiento de Cristo, sino que tuvo aún otros hijos, los "hermanos de Jesús", fué condenado en Tesalónica por los obispos de Iliria. Y al dirigirse a Roma los obispos para una aclaración definitiva, el Papa Siricio, en un escrito, que no es ciertamente *una decisión definitiva, pero que encierra en sí un testimonio de* la doctrina acorde de la Iglesia, se expresó así aprovechando unos pensamientos de San Ambrosio: "Con razón ha sentido horror vuestra santidad de que del mismo vientre virginal del que nació, según la carne, Cristo, pudiera haber salido otro parto. Porque no hubiera escogido el Señor Jesús nacer de una virgen si hubiera juzgado que ésta había de ser tan incontinente que, con semen de unión humana, había de manchar el seno donde se formó el cuerpo del Señor, aquel seno, palacio del Rey eterno. Porque el que esto afirma, no otra cosa afirma que la perfidia judaica de los que dicen que no pudo nacer de una virgen" [5].

También se menciona la virginidad después del parto en la constitución *Cum praecelsae,* del 28 de febrero de 1476, en la que Sixto IV habla de la Inmaculada Concepción [6].

Cuando la teología racionalista pretendió socavar los misterios de la fe cristiana, el Papa Paulo IV, en la constitución *Cum quorundam* del año 1555, condenó, frente a los socinianos, las tesis racionalistas, y rechazó, entre otras, la opinión de "que el mismo (Jesucristo) no fué concebido según la carne en el vientre de la Beatísima y siempre Virgen María por obra del Espíritu Santo, sino como los demás hombres, del semen de José...; o que la misma Beatísima Virgen María no es verdadera madre de Dios ni

permaneció siempre en la integridad de la virginidad, a saber: antes del parto, en el parto y perpetuamente después del parto" [7].

Además, este dogma está promulgado en casi todas las decisiones eclesiásticas que proclaman la dignidad de María como Madre de Dios.

b) Por lo que se refiere, en particular, a la virginidad después del parto, se podría preguntar si hay sobre ello una definición formal por parte de la Iglesia. En las declaraciones de fe infalibles sólo se la menciona incidentalmente, y cuando se la halla expresada formalmente, o se trata de concilios particulares o, en caso contrario, de decisiones no infalibles. Sin embargo, hay que reconocer también como dogma de fe la virginidad de María después del parto, pues, indudablemente, pertenece al contenido de la predicación ordinaria de la Iglesia y esto desde la época patrística.

5. La Sagrada Escritura atestigua el carácter virginal de la concepción y nacimiento de Cristo en la historia de la infancia. Ya citamos antes los lugares de Lucas y Mateo. Para ellos, José *no era el padre verdadero de Jesús. Según Lucas, la concepción* sucedió porque vino sobre María una fuerza creadora y la virtud del Altísimo la cubrió con su sombra. Puesto que las expresiones "venir sobre ti" y "cubrirte con su sombra" que se hallan en Lucas 1, 35, según el paralelismo de los miembros de la oración se corresponden mutuamente y tienen el mismo sentido, la frase "cubrir con su sombra" sólo puede significar que la fuerza de Dios descenderá sobre María de modo parecido a como según el *Ex.* 40, 34 sigs., la nube, símbolo de la presencia grata y eficaz de Dios, se posaba sobre el tabernáculo y lo cubría con su sombra. La expresión no posee en Lucas ni en ningún otro lugar de la Escritura sentido sexual, sino que significa la actividad creadora de Dios en María.

La idea de una concepción virginal era desconocida al judaísmo de aquella época, representaba algo totalmente nuevo. Sin embargo, el nacimiento virginal estaba preparado por el Antiguo Testamento. Si seguimos la cadena de las generaciones, que va históricamente desde Adán a María, se admira uno del enorme papel que desempeña el nacimiento. El tema de que una mujer de quien no cabía esperarse, ha sido agraciada con un hijo, atraviesa todo el Antiguo Testamento. Es el punto clave de las historias desde Abraham hasta Jacob y se vuelve a encontrar en Samuel, repitién-

dose en David, y precisamente en el relato de su adulterio. La esperanza del hijo está para David íntimamente ligada con su pasión [8]. El pensamiento de que el Mesías nacería de modo admirable fué sugerido por los relatos del nacimiento prodigioso de Isaac, José, Sansón, Samuel.

La más próxima y sorprendente prehistoria del nacimiento virginal de Cristo es el nacimiento de Juan el Bautista, precursor de Jesús. Según la palabra del ángel, el hecho de que Isabel, a pesar de su avanzada edad, haya concebido un hijo (*Lc.* 1, 8-25), es un signo que Dios da a María para que pueda reconocer en él la credibilidad del mensaje angélico sobre su propia maternidad (*Lc.* 1, 36). En la fecundidad de Isabel se ve que no hay ninguna cosa imposible para Dios.

Sin duda, María sobresale por encima de todas las madres del Antiguo Testamento, pues en Ella ha de tener lugar lo que no sucedió a ninguna otra: concebir un hijo sin colaboración de varón. Es verdad que su concepción tiene de común con la de Isabel su carácter portentoso, pero hay una diferencia insuperable. La concepción virginal representa algo totalmente nuevo y a ella están ordenados todos los nacimientos prodigiosos del Antiguo Testamento. En María alcanza la acción de Dios su punto cumbre, pues su concepción es algo único y exclusivo y, en definitiva, por tanto, incomparable.

Con la concepción virginal de María se cumple la profecía del Antiguo Testamento. Aquí vamos a considerar lo decisivo del asunto. Cuando el ángel dice a María: debes quedar encinta, dar a luz un hijo y ponerle por nombre Jesús, Ella, como fiel creyente del Antiguo Testamento, oía hablar en estas palabras del ángel a Isaías.

En Isaías (c. 7) se describe el suceso siguiente: en tiempos del Rey Ajaz, Israel había caído en una difícil situación militar y política. El Profeta debe consolar al rey y le exhorta a no desalentarse, sino a confiar en Dios, que puede disipar el peligro y conservar la nación y el reino. Pero el rey pone toda su confianza en medidas militares y alianzas políticas. Isaías es el Profeta de la fe y promete a Ajaz una señal de Dios que refrendará sus palabras. Ajaz mismo debe elegir, pero el rey rehusa la señal; no cree en la ayuda de Dios, sino que se abandona al rey de los asirios. El Profeta se indigna. El rey ha provocado la cólera de Dios, pero Este dará una señal, una señal de salvación para el Profeta y los que crean con él, una señal de amenaza para la infiel casa real. El Profeta dice: "Oye,

pues, casa de David: ¿Os es poco todavía molestar a los hombres, que molestáis también a mi Dios? El Señor mismo os dará por eso la señal: He aquí que la Virgen grávida da a luz un hijo y le llama Emmanuel. Y se alimentará de leche y miel, hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno, la tierra por la cual temes de esos dos reyes será devastada" *(Is.* 7, 13-16).

Ha nacido, pues, un niño, por cuyo medio Dios realiza su obra de salvación, a lo que hace referencia su nombre. Pues debe llamarse "Emmanuel", que significa "Dios con nosotros". Este niño es, por tanto, un regalo del cielo, y descansará sobre sus hombros el poder. Será consejero admirable.

El profeta indica con sus palabras, como con el índice extendido, una señal que justificará su amonestación a la fe. El sentido de la profecía depende del significado de la palabra "alma", que aquí hemos traducido por virgen. La palabra designa a la doncella núbil, nunca a la mujer ya casada. En el Antiguo Testamento sale nueve veces y en estos nueve casos nunca se puede constatar con seguridad la significación de "esposa joven" o recién casada. Pero en algunos se puede mostrar que la palabra significa virgen *(Gen.* 24, 43). Por eso, con razón, podemos traducirla por virgen en Isaías 7, 14. Los Setenta interpretaron también el hebreo "alma" por "*parthenos*", es decir, pensaron en una virgen al traducir el lugar de Isaías 7, 14. El hecho de que la madre dé el nombre indica que no hay padre. El nombre (Dios con nosotros) garantiza la protección de Dios. El hijo es el Mesías. Se puede entender eficacísimamente el nacimiento como señal, si la madre es una virgen. De todos modos la frase nunca fué interpretada en el judaísmo como de una concepción virginal, pero sobre esto volveremos en seguida. Consúltese también *Mich.* 5, 1-5.

Mateo indica que en la concepción y nacimiento virginales se cumplieron las promesas del Antiguo Testamento. Llegó la hora en que Dios hizo efectiva su palabra dada hacía ya tanto tiempo. Ahora consiguen su meta las esperanzas del pueblo de Dios, y la concepción y nacimiento virginales de Jesucristo son señal de ello.

Aunque en ninguna otra parte de la Sagrada Escritura se atestigüe la concepción virginal de Jesús, no supone esto ningún perjuicio para el valor testimonial del relato de la infancia. Pablo declara en la epístola a los Gálatas (4, 4) que el Mesías nació de una mujer, dejando claro con esta fórmula de qué naturaleza es el nacimiento. No es menester admirarse de que ni en los evangelios, ni en las cartas neotestamentarias se hable de este prodigio, pues

los testigos de Cristo en el Nuevo Testamento tenían que predicar primeramente los sucesos capitales de la acción salvífica de Dios: Encarnación del Hijo de Dios, establecimiento del poderío divino, muerte redentora y resurrección de entre los muertos. El nacimiento virginal no está indisolublemente unido con ellos, ni depende realmente de ellos. Tampoco contradice al nacimiento virginal el hecho de que Jesús fuese tomado por las gentes, sobre todo por los habitantes de Nazaret, como hijo natural de José *(Mt.* 1, 13-55; *Lc.* 3, 23; 4, 22; *Io.* 1, 45; 6, 42). Precisamente Mateo y Lucas transmiten esta opinión, denotando con esto que no ven en ella ninguna objeción contra el nacimiento virginal que describen. Esa opinión es sencillamente un error evidente (J. Schmid).

También las dos genealogías *(Mt.* 1, 1-17; *Lc.* 3, 23-38), que según la exégesis literal sólo tienen sentido si la sangre de los antepasados enumerados en ellas fluyó a Jesús por medio de José, no reclaman que José sea el padre verdadero de Jesús. Tanto Lucas como Mateo declaran, al citar la genealogía, que José era sólo el padre putativo de Jesús. De aquí se sigue que para los agiógrafos, la genealogía mantiene aún su significado aunque José fuese sólo padre legal de Jesús.

Así, pues, no es posible dudar de que Mateo y Lucas atestigüen el carácter virginal de la concepción y nacimiento de Jesús.

Se pregunta, sin embargo, si el Nuevo Testamento no hace referencia a una vida matrimonial de María después del nacimiento. Según Mateo 1, 25, José no conoció a María hasta que dió a luz a su Hijo. Este texto puede entenderse según su tenor inmediato como que José después del nacimiento de Jesús comenzó la convivencia matrimonial con María. Pero no hay que interpretarlo así. San Jerónimo declara que esta cita dice sólo lo que pasó hasta el nacimiento de Cristo, pero no lo que sucedió después. Lo mismo vale de Mateo, 1, 18, donde se dice: "Antes de que conviviesen se halló haber concebido María del Espíritu Santo." Esta proposición indica que María estaba realmente desposada con José, pero no había sido aún conducida a casa por éste para la comunidad conyugal.

De la postura total de María frente a Dios se deduce que debemos interpretar realmente en este sentido esos textos, que en su literalidad dejarían pendiente la cuestión de la vida virginal de María después del nacimiento. Pues Ella se puso a disposición de Dios como su esclava sin reservas. No es sólo el instrumento biológico de Dios; si fuese sólo eso, su inserción por parte de Dios sería

una ofensa a la dignidad humana, su destrucción incluso. Pero Ella afirmó con perfecta disposición la tarea que Dios le designó, traspasó su ser y su vida a Dios. Sólo haciendo esto sin reserva alguna se portaba dignamente con la misión que se le confiaba. Pues penetraba en el núcleo más íntimo de su ser y no podía cumplirse en cierta manera incidentalmente, como de paso, sino que era de tal naturaleza que María quedaba y quedó sellada por ella para siempre. De esta su incondicional pertenencia a Dios resultan todas las acciones particulares de su vida. Todo lo que piensa o hace a partir de la Anunciación del ángel es efluvio y expresión de su tarea en la historia de la salvación. No es imaginable una disociación o contradicción entre su misión pública en la historia de la salvación y su conducta particular. Más bien se entrega por completo a su tarea y vive únicamente de ella. Por tanto, no se puede suponer que se dedicase aún a otras exigencias terrenas, sobre todo en manera alguna que consumase el matrimonio, pues éste atañe también al núcleo de la persona. Equivaldría a una postergación de Dios al darse una división entre su existencia como Madre de Jesús y otros intereses.

La decisión última de cómo deben entenderse en definitiva los textos que no ofrecen claridad perfecta en virtud de su sentido inmediato, la da la Iglesia conforme a los principios expuestos más arriba. Pues ella es la intérprete auténtica puesta por Dios de la Sagrada Escritura. En su interpretación es el Espíritu Santo mismo, autor principal oculto de la Escritura, el que obra. El alma y corazón de la Iglesia, interpreta su propia palabra en la interpretación de ésta. La interpretación obligatoria de la Iglesia es interpretación del Espíritu Santo.

Fundamento de la doctrina eclesiástica sobre la virginidad de María aún después del parto es la relación en la que se situó Ella frente a Dios por el nacimiento del Mesías. Pertenece a Dios de manera especial por el Hijo que concibió del Espíritu de Dios. Por esta su función en la historia de la salvación ha sido separada del mundo como nadie lo fué nunca, y entregada totalmente a Dios. Le pertenece de una manera incomparable. El la ha santificado, ha puesto sobre Ella su mano de modo único. Es perfectamente evidente que una mujer apropiada así por Dios fuese santa también para José, y que la respetase y amase como pertenencia total de Dios.

No es tampoco ninguna objeción que Cristo sea nombrado primogénito de María (*Lc.* 2, 7; *Mt.* 1, 25). Lucas llama así a Je-

sús, no por relación a otros hijos posteriores, sino en atención a las determinaciones legales sobre el primogénito. Según la ley de Moisés *(Ex.* 13, 2; 34, 19), todo primogénito masculino era propiedad de Dios, por eso la expresión "primogénito" significa tanto como consagrado a Dios. En cierta manera es ésta una expresión técnica legal y nada dice sobre si al primogénito sigue un segundo o tercer hijo. Por tanto, cuando a Cristo se le llama primogénito, se expresa con esto que le alcanzan las determinaciones legales referentes al primogénito. Estas son válidas aun cuando el primogénito resulte ser el único hijo. Esta interpretación se ve confirmada, como dice Hermamm Schelkle, por una inscripción judía que fué hallada en Egipto y que claramente proviene de la época del emperador Augusto. Se trata del epitafio de Arsinoi, una mujer que murió en el parto de su primer hijo. Reza así la inscripción sepulcral: "El destino me condujo al fin de mi vida en los dolores del parto de mi hijo primogénito" [9].

Que en la Sagrada Escritura se hable repetidamente de los hermanos y hermanas de Jesús no es tampoco razón que obligue a aceptar que María vivió en comunidad conyugal con José después del nacimiento de Jesús. Los exegetas protestantes ciertamente son casi por lo general de la opinión de que se trata de hermanos carnales de Jesús, de hijos de María. Pueden citar para ello a Tertuliano, Helvidio y los Ebionitas en la Iglesia antigua. Según la exégesis católica hay que entender los hermanos de Jesús como parientes próximos, interpretación que fué dada en las controversias cristológicas de la antigua Iglesia.

La palabra hermanos en sí puede designar, tanto en el griego bíblico como en el profano, al hermano carnal, pero en el bíblico puede significar también primo. La lengua hebrea y la aramea no tienen ningún vocablo propio por primo; la expresión *ach* significa tanto primo como hermano. Los Setenta lo tradujeron por *adelphos* (hermano). Así, pues, en griego bíblico la expresión *adelphos* puede designar al primo, aunque no tenga que hacerlo necesariamente. Ejemplos de la significación "primo" son, verbigracia, *Gen.* 13, 8; 14, 14. Desde el punto de vista filológico es, por tanto, posible entender los hermanos de Jesús como primos.

Que sea ésta realmente también la verdadera interpretación se deduce de lo siguiente. Marcos, 6, 3, llama hermanos de Jesús a Santiago y José, pero según Marcos, 15, 40, estos hermanos del Señor son hijos de una María que no es la Madre de Jesús. Por tanto, la Madre de Jesús no es madre de dichos hermanos del Señor. Y una

prueba de que María no tuvo más hijos puede verse también en el hecho de que Cristo en la Cruz confió su Madre al discípulo amado (*Io.* 19, 26 sigs.). Esto no hubiese sucedido si María hubiera tenido otros hijos que se preocupasen de ella.

Por último, otra vez la Iglesia nos da también aquí una decisión obligatoria cuyos argumentos traeremos inmediatamente. El que no reconozca a la Iglesia como la última instancia auténtica para la interpretación de la Sagrada Escritura, sino que en su lugar pone a la filología o al Espíritu Santo operando en el individuo, se expone al peligro de una falsa interpretación humana o de una exégesis caprichosa e ilusionista. Como muestra la experiencia, puede aquí infiltrarse tanto el sentido moderno de la vida como norma de la interpretación escrituraria, que se elimine de la Escritura todo lo que no adecue con él. Y así se constituye el hombre, o bien su razón, o su sentido de la vida, en juez de la palabra de Dios, con lo que se abre el camino de una evolución fatal cuyas consecuencias para el destino de la Sagrada Escritura son enormes.

6. No es una cuestión sin importancia la de cómo se sitúa María misma frente a la virginidad. Según Lucas, 1, 27, está desposada. El desposorio tenía lugar conforme al uso de aquel tiempo generalmente en la edad de la pubertad, es decir, de los doce años y medio a los trece. En realidad, significaba tanto como el casamiento, y, por tanto, María era, desde el punto de vista del derecho vigente, la mujer de José. Pero era necesaria aún la conducción a la casa del varón, con lo que podía iniciarse la comunidad conyugal. La conducción tenía lugar, por lo general, un año después del desposorio. Antes se consideraba el trato matrimonial como ilícito y pecaminoso.

Surge el problema: ¿qué quería decir María al preguntar al ángel cómo sucederá esto, pues yo no conozco varón? (*Lc.* 1, 34). ¿Quiere decir con esto que no ha tenido aún trato conyugal con José y que, por tanto, aún no ha sido conducida por él? Por el contrario, ¿tiene su pregunta el sentido que, en general, ella no quiere llevar vida conyugal? Si se la interpreta en el último sentido, es entonces indiferente atribuir a María el propósito de vida virginal o el voto de virginidad. San Agustín cree que María emitió tal voto [10].

Ya cuarenta años antes que San Agustín, San Gregorio de Nisa sugirio la doctrina del voto virginal de María. Exponiendo el mensaje del ángel y refiriéndose también a las explicaciones apócrifas,

dice en un sermón de Navidad: "¿Qué hace María? Escucha la voz de la Virgen Purá. El ángel le anuncia el nacimiento y ella se aferra a la virginad, estimando preferible la integridad al mensaje del ángel. Ni deja de creer al ángel, ni se aparta de su decisión. Me está prohibido, dice, el trato con varón. "¿Cómo me sucederá esto, pues yo no conozco varón?" Estas palabras de María son una demostración de lo narrado de acuerdo con el relato apócrifo. Pues si hubiera sido tomada por José con vistas al matrimonio, ¿cómo podía extrañarse de que se le anunciase un alumbramiento, pues, ciertamente, había de esperar ser madre alguna vez conforme a la ley de la naturaleza? Pero, porque la carne consagrada a Dios debía conservarse intacta, como oblación santa, por eso dijo: "Aunque seas ángel, aunque vengas del cielo, aunque la revelación sea sobrehumana, sin embargo, no es posible que yo conozca varón. ¿Cómo seré madre sin varón? Pues, ciertamente, conozco a José como esposo, pero no conozco varón" [11].

Gregorio de Nisa fué, por tanto, quien inició la tradición del voto de virginidad de María. San Agustín contribuyó a un conocimiento más amplio de esta opinión en la Iglesia.

Sin embargo, tiene que luchar con dos dificultades. En primer lugar surge la pregunta de si podía María llegar a un tal propósito o voto. Esa decisión no podía venirle por los cauces de la piedad paleotestamentaria en la que ella creció, pues era añoranza de toda doncella colaborar a la serie de las generaciones que haría brotar un día el Salvador. Aunque uno no presenciase por sí mismo su venida, tenía al menos la esperanza de que su posteridad la presenciaría. Por eso la esterilidad era considerada como una desgracia, incluso como un castigo de Dios. Las estériles no tenían parte en la historia de la salvación. Por eso la decisión de virginidad de María sería algo nuevo e inaudito, una paradoja incluso. Inmediatamente antes del nacimiento de Cristo se practicó el celibato en sectas judías como, por ejemplo, entre los Esenios a orillas del mar Muerto. Pero María no tuvo en manera alguna relación con ellos, puesto que vivía en el marco de la ordenación paleotestamentaria; por eso sólo podía interpretarse una posible determinación de virginidad por una acción particular de Dios en la inteligencia y voluntad de María. Con razón dice Schmid que un propósito o voto de María no podría comprenderse ni histórica ni psicológicamente, sino sólo teológicamente. Un influjo divino de parecida naturaleza debería admitirse respecto a José, prometido de María.

La segunda dificultad que surge es el desposorio o casamiento

de María. Se puede preguntar si el desposorio, que en realidad significa tanto como el matrimonio, tiene sentido si la desposada hace voto de virginidad. Según el derecho judío, un posible propósito de continencia por parte de la mujer carece de eficacia; está sometida a la voluntad del varón. Unicamente éste puede, por ejemplo, con el fin de estudiar la Thora, apartarse de la convivencia conyugal por algún tiempo. Bajo el peso de estas dificultades una serie de exegetas católicos han buscado otra interpretación que se aparta de la de San Agustín. Con ella han reemprendido lo que ya Cayetano defendió, declarando que el desposorio o matrimonio de María con José tendía, desde luego, a la comunidad conyugal. También María quiso, como toda mujer israelita, colaborar a la serie de generaciones a cuyo término se situaba el Mesías; vivía también con el deseo de que su propia familia pudiese contemplar los tiempos mesiánicos de bendición. Según eso, deseaba hacer realmente vida matrimonial. Pero aún no había sido conducida por José y, por tanto, no había dado aún comienzo la vida conyugal. Estando en esta situación trajo el ángel su mensaje. María le entendió que debía ser madre del Mesías, que en ella debía dar comienzo la obra de salvación desde tanto tiempo prometida y añorada. Entonces preguntó: ¿Cómo puede suceder esto, pues yo todavía no tengo vida conyugal? Según esta interpretación, María no dice que no conocerá varón, sino que aún no lo conoce, y no lo ha hecho aún porque no ha sido conducida. El ángel le declaró la situación con sus palabras siguientes, anunciándole que no sería madre por obra de un varón, sino por la fuerza creadora de Dios. En este momento Dios inspiró a María que no debía vivir vida matrimonial, y ella se declaró inmediatamente dispuesta a someterse a la voluntad de Dios: he aquí la esclava del Señor. Por amor a Cristo, el Mesías enviado por Dios, cuya madre va a ser ella por la virtud divina, renuncia para siempre en la hora en que se le comunica el mensaje divino a la comunidad conyugal. Así su virginidad se consuma por amor a Cristo. María no emitió su propósito de virginidad antes del mensaje, sino que se hallaba encuadrada como piadosa israelita en los conceptos paleotestamentarios, pero se halló dispuesta inmediatamente para la vida de virginidad en el momento que Dios la llamó. Esto tuvo lugar cuando concibió al Mesías. Así hemos de entender la virginidad de María de modo absolutamente cristológico. Se puede decir que la hora de la concepción de Cristo es la hora del nacimiento de la virginidad cristiana (Guardini). También José, según esta interpretación, se decidió por amor

al Mesías a una vida virginal con María, que era realmente su esposa.

Valorando esta opinión defendida por D. Haugg, F. Maier, P. Gaechter, R. Guardini, J. Schweiger, H. Kahlefeld y últimamente también por J. Schmid, hemos de decir que responde mejor que la agustiniana al texto literal de Lucas. La pregunta de María no sería realmente inteligible si no se refiriese al momento de su conversación con el ángel, sino al futuro. Fuera de esto, sería difícil de explicar su matrimonio con José. La decisión de llevar verdadera vida matrimonial no sólo no arrojaría ninguna mancha sobre su disposición y postura religiosa, sino que subrayaría el carácter paleotestamentario de su piedad. Tampoco caería ninguna sombra sobre su virginidad perpetua, pues es una virginidad cristiana, no posible, por tanto, antes de Cristo. Lo decisivo en el sentido cristiano de la virginidad es la fuerza del amor y de la obediencia con la que se hace la entrega a Dios por amor de Cristo, y en esto María sobrepasó a todos. Apenas instruída por el ángel de que su concepción no debía hacerse de la manera que ella pensaba, se inclinó sin preguntar más con perfecta obediencia a la voluntad de Dios, que la llamaba de manera tan inesperada y, sin embargo, tan dichosa.

Guardini profundiza estas consideraciones teológicas por la vía psicológico-teológica. Parte de que la interpretación que hemos presentado últimamente, y que es la que defiende también él mismo, no va a armonizar bien con la opinión común de la Iglesia. Se piensa que la virginidad de María, exigida al parecer por su misión de Madre de Dios, debe anclarse en su incondicional voluntad de vivir virginalmente. Sin embargo, nada da pie, así piensa Guardini, para admitir que María, antes del mensaje del ángel, haya tenido la voluntad consciente de permanecer virgen. José no ha sabido abiertamente nada de tal decisión y no puede compaginarse con la lealtad de María, que hubiese contraído matrimonio con José sin decirle algo sobre su intención. Continúa después Guardini: "Si se pretende comprender todos los momentos de esta situación única y no eludir su misterio ni en lo natural ni en lo simplemente sobrenatural, entonces lo mejor que podemos decir es que María consintió en su desposorio, que no pudo pensar otra cosa que en contraer matrimonio en pleno sentido. Con todo, no podía comprenderse a sí misma en tal situación, puesto que contradecía a la dirección interior de su vida. Pero si alguien le hubiese preguntado cómo debían de suceder las cosas, hubiera respondido que no sabía. Por tanto, su situación era un saber y, sin embargo, no saber, una

relación que ella no hubiera podido definir y una espera que no hubiera podido justificar. Vive confiada en Dios en este estado de saber y no saber a la vez, de esperanza y de incapacidad de explicarla. Es aquella postura de que ya se habló y de la que yo podía designar sencillamente como la postura mariana: perseverancia en el misterio, de cara a Dios. Cuando después el ángel trae el mensaje de que debe ser madre por la virtud del Espíritu de Dios, su interior exclama: "¡esto era!" [12] Dios realizaba este apremio interior, pues aunque María no recibió inspiraciones y visiones, sin embargo, Dios obraba en ella y la conducía a su misión *.

7. La condición de María después de la Anunciación, o sea, después de la concepción de Jesús, tiene también su sentido en la nueva situación. Si María fundándose en el mensaje del ángel se deja conducir por José, que tiene derecho a ello, incluso si el ángel mismo se lo encarga a José sin que deba iniciarse la comunidad conyugal, esto sólo puede interpretarse en el sentido de que por voluntad de Dios el Mesías debía entrar en el mundo de modo realmente distinto de los demás hombres, pero debía crecer en el seno de una familia para que la madre y el niño se viesen libres de la vergüenza y de la miseria. En la época patrística se dieron distintas interpretaciones de esto. Haciendo referencia a San Ignacio de Antioquía [13], Orígenes ve el matrimonio de María como necesario para que el nacimiento virginal de Jesús permaneciese oculto al demonio. San Ambrosio expone en su comentario a San Lucas que Cristo nunca hubiera podido decir que había venido a cumplir la ley, si ya con su nacimiento hubiera despertado la apariencia de su trasgresión.

8. La negativa de la exégesis liberal al nacimiento virginal no está motivada por razones científico-bíblicas, sino por convicciones filosóficas e ideológicas, conforme a las cuales no es posible una intervención milagrosa de Dios. Por lo general, van unidas la negación de la filiación divina de Cristo y la del nacimiento virginal.

El que niegue el nacimiento virginal debe explicar cómo ha entrado en el Nuevo Testamento. A esta pregunta la teología liberal da dos respuestas. La primera, que la fe en la concepción y nacimiento virginales de Jesús creció en Palestina bajo el influjo de

* Cfr. Notas complementarias. Nota 4.ª: *El voto de virginidad*, páginas 414-417.

Isaías 7, 14, y la segunda, que provino de influencias helenísticas. Por lo que se refiere a la primera interpretación, en particular A. Harnack ha señalado la profecía de Isaías como el fundamento de la fe en el nacimiento virginal.

En realidad, como hemos visto, Mateo (1, 22) se remite expresamente al lugar de Isaías, y también Lucas (1, 31) está en estrecha relación con él. San Mateo incluso ve en la concepción y nacimiento virginales de Jesucristo el cumplimiento de la profecía de Isaías.

Sin embargo, no se puede decir que su testimonio sea sólo un eco de Isaías, pues en el Antiguo Testamento no se interpretaron las palabras de éste como de una concepción virginal, ya que tal idea era totalmente extraña al judaísmo.

Los rabinos eran de la opinión que Isaías había entendido, por el niño, al hijo del rey Ajaz, Ezequías; y que el "alma" era la reina. Según esta exégesis, por tanto, "alma" significaría esposa o mujer joven. Cuán poco conocido al judaísmo era el pensamiento del nacimiento virginal, se manifiesta en la ruda lucha que sufrió durante siglos la fe cristiana en tal nacimiento por parte de los judíos. Justino, en su diálogo con el judío Trifón [14], hace defender al rabino la tesis acabada de citar. Esta exégesis rabínica se defiende aún hoy día. Otra interpretación afirma que la señal a que alude Isaías consiste en la manifestación en general de Dios en el niño. Según eso cualquier niño es Emmanuel.

Lo difícil de estas interpretaciones está en que dejan resaltar con poca claridad el carácter de signo de la señal prometida por Isaías. Sea o no cierta cualquiera de las interpretaciones dadas, en manera alguna se halla en el judaísmo precristiano la interpretación en sentido virginal. En consecuencia, la idea de una concepción y nacimiento virginal no pudo prevenir del judaísmo. Además, Mateo no demuestra el nacimiento virginal por el texto de Isaías, sino que lo relata como un hecho llegado a conocimiento suyo, interpretando desde ese hecho el lugar de Isaías. Partiendo de la realidad del nacimiento virginal se puede declarar el verdadero sentido de Isaías (7, 14). La profecía no es un "*leitmotiv*" para entender su cumplimiento, sino que más bien el cumplimiento es el "*leitmotiv*" para comprender la profecía. No se interpreta el futuro por el pasado, sino que el pasado se hace inteligible desde el futuro. Con eso no se arroja en absoluto sobre el lugar de Isaías un sentido extraño, sino que se saca aquel profundo significado que Dios intentó, pero que los hombres no alcanzaron durante mucho tiempo. Al fin llega a comprenderse. Si se pregunta de dónde sacó Isaías la idea del na-

cimiento virginal, desconocida a sus contemporáneos y a las generaciones judías precristianas que le siguieron, se responde con la historia de las religiones que Isaías sigue en esto a los primitivos mitos orientales. Según éstos, así se dice, un hijo divino debía nacer prodigiosamente de una virgen para traer una época dichosa. Pero esta respuesta no puede demostrarse, pues según la investigación de G. Delling [15], Isaías (7, 14) es el testimonio seguro más antiguo de tal creencia.

Así no queda otro remedio que admitir una inspiración divina, profética en Isaías. El niño nacido prodigiosamente según la predicción del profeta ha de ser incluso una señal celeste. Dios mismo llevará a cabo la salvación en él y por él.

Pero el sentido soteriológico intentado por Dios fué expuesto por vez primera por San Mateo. Se pregunta si él es el inventor de esta fe en el nacimiento virginal y hay que responder negativamente porque también se halla atestiguado en San Lucas. Y Mateo y Lucas son independientes, por eso ninguno de ellos puede ser el autor de esta creencia, sino que cada uno es sólo un testigo, pero la fe misma es más antigua. Como ya hemos advertido antes, se hace visible en realidad la forma primitiva hebrea o aramea detrás del texto actual de la historia de la infancia dado por Mateo y Lucas. El evangelio que asoma por detrás de los evangelios ha llegado a Lucas y Mateo de forma en cada caso diversa. Ambos se nutren de la tradición y a los dos llegaron corrientes de tradición distintas e independientes una de otra. Su lugar de origen es Galilea, como vimos, revirtiendo de este modo la noticia del nacimiento virginal a María misma.

Otros defensores de la interpretación liberal del evangelio de la infancia intentan derivar la doctrina neotestamentaria del nacimiento virginal de imágenes paganas sacadas de la mitología babilónica, egipcia, persa o griega. La historia de las religiones ha constatado un gran número de mitos en los que se habla de nupcias sagradas, de la unión de un Dios con una mujer. De tales matrimonios celestes salieron diferentes hombres divinos.

En la mitología griega se conocen distintos casos en los que Zeus se une a una mujer terrena disimulado bajo múltiples formas. Pitágoras, Platón, Alejandro, Augusto y otros grandes hombres nacieron, según el mito, de esta manera. Son hijos de padre celeste y madre terrena. En Egipto se consideraba a los reyes como hijos de la reina y del dios Amón-Re. En especial la historia liberal de las religiones hace referencia al hijo de los dioses de la cuarta égloga

de Virgilio. La exégesis liberal piensa ahora que los cristianos formados helenísticamente y provenientes del paganismo habrían admitido de manera parecida un origen divino para Cristo.

Para el enjuiciamiento de esta tesis debemos decir que se estrella contra la realidad, tanto en su aspecto literario como de contenido. Por lo que se refiere al contenido objetivo hay una distinción fundamental entre los mitos paganos y la fe cristiana. Como vimos antes, en la Sagrada Escritura se entiende el nacimiento virginal como cumplimiento de la profecía paleotestamentaria, considerándolo, por tanto, como un suceso histórico que tiene su lugar preciso en la historia de la salvación. Entre el nacimiento virginal y la historia precristiana realizada por Dios en unión con el hombre hay una relación estrecha, aunque la continuidad pueda aparecer marcada de discontinuidad. En los mitos paganos, por el contrario, se trata de especulaciones ahistóricas, que además nadie creyó, mientras el nacimiento virginal de Jesús fué para los cristianos un suceso histórico. Los mitos paganos sobre el origen divino de grandes hombres o de los emperadores y reyes fueron la expresión del servilismo de las provincias orientales y de la adulación de los retóricos cortesanos. Si hubieran tomado los cristianos el nacimiento virginal del paganismo sería totalmente incomprensible entonces cómo llegaron a tener por histórico en Cristo lo que en los hijos de los dioses paganos tenían por especulación y leyenda como los mismos gentiles.

Otra contradicción insuperable referente al contenido es el concepto de Dios. En los mitos paganos la unión de Dios con una mujer terrena es siempre sexual, tanto si la divinidad se acerca a ella en forma de hombre, de lluvia de oro, de viento o de otra manera parecida. Este rasgo falta completamente en el testimonio bíblico sobre la concepción de Cristo. Según la doctrina del Antiguo Testamento Dios está más allá de toda sexualidad; incluso es ésta una señal de distinción entre el Dios vivo de la Antigua Alianza y las formas míticas de la divinidad. Ya hicimos resaltar que las palabras de la Escritura de que el Espíritu Santo cubrió con su sombra a María no pueden entenderse como circunloquio de unión sexual, sino que más bien significan la fuerza del Dios vivo que está sobre toda sexualidad, fuerza que obra en María. Se puede muy bien decir que este "cubrir con su sombra" está unido con el recuerdo de la nube (véanse *Mc.* 9, 2-8; *Mt.* 17, 1-8; *Lc.* 9, 28-36) por la que se hacía visible en el Antiguo Testamento la Gloria de Dios (*Ex.* 33, 9; 35, 40; *I Reg.* 8, 11; *Is.* 6, 3 sigs.). La nube es

el símbolo de la presencia de Dios y de su poder históricamente operante.

A estas diferencias hay que añadir la oposición entre el ambiente general en que se desarrollan los enlaces míticos sagrados y el nacimiento virginal bíblico. Las madres mitológicas se mueven dentro de una pesada sensualidad y los dioses se unen a ellas por pasión sexual. Y las diosas-madres tampoco son designadas como vírgenes. Si a Ishtaro Afrodita se las llama incidentalmente así, es porque no son esposas de un dios, sino que están a disposición de todos los dioses para las nupcias sagradas. Por el contrario, María aparece con luminosa e intacta pureza. El inefable misterio de la concepción virginal está transcrito con gran reserva, insinuado únicamente para iniciados que lo comprendían y para fieles que no lo interpretaban mal. El relato bíblico no puede así, pues, sacarse de los mitos paganos, pero se puede ver en éstos un presentimiento, un ensueño de la realidad.

La historia literaria se opone también a esta deducción del relato bíblico del nacimiento virginal, mostrando que los textos neotestamentarios que lo testimonian no han nacido en suelo helenístico, sino que tienen un tinte palestinense-judío precristiano. Evidentemente, remiten a Galilea como a su lugar de origen.

9. En la época patrística se dió máxima importancia a la concepción y nacimiento virginales de Cristo, viendo en ellos además la señal de que Dios se había acercado realmente a los hombres en Cristo Jesús. Algunos textos referentes al caso se trajeron ya en el último párrafo y aquí añadiremos los que siguen a continuación. Tanto San Irenco como San Justino ven en el lugar de Isaías una alusión al nacimiento virginal. San Ignacio de Antioquía anunciaba a los Efesios "tres misterios que claman alto", la virginidad de María, su parto y la muerte del Señor [16]. Orígenes da testimonio de la concepción virginal por obra del Espíritu Santo, pero cree que la virginidad de María ha sido violada en la natividad. Esto resulta tanto más sorprendente cuanto que él es el primero en hablar de la virginidad perpetua después del parto. Gregorio de Nisa, según las investigaciones de Söll, es uno de los mejores testigos para la virginidad de María en el parto [17]. En Metodio de Filipos y en Pedro de Alejandría hallamos una fe firmísima en la virginidad de María. Pedro le da por primera vez el título de "la siempre Virgen". Cirilo de Alejandría, cuya mariología, teñida totalmente de cristología, presenta ya una forma desarrollada, escribe en una carta

a los monjes: "Estoy admirado de que algunos duden por completo si debe llamarse a la Santa Virgen Madre de Dios o no. Pues si Nuestro Señor Jesucristo es Dios, ¿cómo no ha de ser Madre de Dios la Santa Virgen que le dió a luz?... Pero acaso dirás: ¿luego se ha hecho a la Virgen Madre de la divinidad? Y a esto respondemos que, sin ninguna duda, el Verbo viviente y personal es engendrado de la misma esencia de Dios Padre. Tiene existencia sin principio temporal, siempre junto al generante, existiendo en El y con El como su pensamiento. Pero en los últimos tiempos, porque se hizo carne, es decir, se unió a un cuerpo de alma racional, se dice que nació corporalmente de una mujer" [18].

Este Padre de la Iglesia llama a María "Virgen perpetua", "corona de la virginidad", y dice de ella que no ha tenido otro hijo sino al Emmanuel y ha permanecido siempre virgen.

Proclo, patriarca de Constantinopla, compara el seno virginal de María con la zarza incombustible de Moisés, y explica, sirviéndose de una expresión de San Efrén, que el Verbo, la Palabra, salió del seno de María de la misma manera que entró por su oído. El Pseudo-Epifanio es el primero que expone la idea de que el cuerpo de Jesús salió del seno de María sin ofensa de su virginidad, del mismo modo como salió después del sepulcro sin romper sus sellos.

Por lo que se refiere en particular a la cuestión de la virginidad después del parto, San Basilio se expresa así: "José se levantó, tomó a su mujer consigo y cuidó de Ella con aquella solicitud, amor y cariño que ponen los que conviven juntos, pero se abstuvo del trato conyugal. Parece que esto sugiere la sospecha de que María después de servir con pureza al parto del Señor que se realizó por el Espíritu Santo, no rehusó la vida matrimonial que le estaba legalmente permitida. Pero nosotros somos de la opinión de que, aunque en este supuesto no salga perjudicada la esencia de la piedad—la virginidad fué necesaria hasta que se cumplió el oficio previsto en el plan de la salvación, lo siguiente ya no es esencial a la idea del misterio de la Encarnación—, aquellos testimonios son suficientes, ya que nosotros, los amigos de Cristo, no podemos oír que la Madre de Dios haya dejado jamás de ser Virgen" [19]. San Basilio se aparta decididamente de la sospecha mencionada. Los Padres consideraron muchas veces la virginidad después del parto como consecuencia de una decisión libre que María realizó sin duda fundada en su elección para la dignidad de Madre de Dios. San Efrén dice: "José habitó en santidad con ella hasta que dió a luz al primogénito. Esta santidad fué exigida necesariamente, aunque

con el consentimiento de su voluntad; sin embargo, la santidad que guardó después del nacimiento del Señor, estaba dejada a su libertad" [20].

San Juan Damasceno concluye con sus extensas y detalladas exposiciones la doctrina oriental sobre la virginidad perpetua y perfecta de María.

En la Iglesia occidental casi todos los teólogos testimonian la virginidad con la misma intensidad que en la oriental. Carece de todo fundamento objetivo la opinión de Hugo Koch de que la familia histórica de Nazaret fué una familia de obreros con muchos hijos, y que el recuerdo de este hecho pervivió en la primitiva Iglesia a pesar de los esfuerzos ascéticos que intervinieron tempranamente, hasta que Padres influyentes declararon herejía esta idea, y fué suprimida por las medidas que tomó la Iglesia [21]. En la mariología latina antigua juega un papel importantísimo el texto de Isaías, que se interpreta del nacimiento virginal del Mesías. Suministra el tema de la representación más antigua de la Santa Virgen en las catacumbas de Priscila del siglo II. Los testimonios que trajimos antes para la maternidad divina de María encierran también casi sin excepción el testimonio de su virginidad. Hipólito de Roma, que es tanto mediador de la mariología griega en Occidente como testigo de la primitiva mariología romana, declara que Jesús como Verbo primogénito visitó al primer padre Adán en la Virgen y tomó carne de ella para llevar al hombre viejo a una nueva forma. En el punto central de su teología está el Verbo de Dios encarnado y junto con El la Virgen de la que tomó carne, pues el Verbo de Dios nació del Espíritu y de la Virgen.

Con gran vehemencia se desechó en la teología occidental la doctrina del monje milanés Joviniano de que María había concebido realmente a Jesús siendo Virgen, pero no le había dado a luz virginalmente. En especial San Jerónimo da testimonio en su lucha contra Helvidio de la virginidad perpetua de María. Dice así: "Creemos que Dios nació de una Virgen, porque así lo hemos leído. No creemos que María se casó después del parto porque no lo hemos leído. Y no decimos esto para condenar el matrimonio, pues la misma virginidad es fruto del matrimonio" [22].

San Jerónimo puede apoyarse en la tradición de la Iglesia: "¿Acaso no puedo traerte toda una serie de antiguos escritores: Ignacio, Policarpo, Ireneo, Justino Mártir y otros muchos apostólicos y elocuentes varones, que escribieron volúmenes llenos de sa-

biduría contra Ebión, Teodoto, Valentín, que también eran de esta opinión?" [23]

La teoría de Tertuliano representa una opinión particular en la patrística latina. María es realmente virgen por lo que se refiere al varón, pero no por lo que se refiere al parto. Tertuliano llega a esta tesis por su lucha apasionada contra los gnósticos con su animadversión hacia el cuerpo. Su deseo fué asegurar la realidad del nacimiento de Cristo, y su error consistió en mezclar demasiado este deseo genuinamente teológico de cristiano fiel con problemas biológicos. Fuera de Tertuliano no puede citarse ni un solo texto de la patrística latina prenicena del que pueda deducirse que la doctrina defendida por él haya imperado en la Iglesia. Lo mismo puede decirse de la otra opinión defendida también por el mismo de que María después del nacimiento de Jesús viviese vida matrimonial con José y que de ahí hubiesen salido los hermanos de Jesús que se mencionan en el Evangelio. Por Clemente de Alejandría sabemos, es verdad, que muchos cristianos no instruídos pensaban de parecida manera en la Iglesia Oriental. Pero, por otra parte, no hallamos esta tesis en ninguno absolutamente de los teólogos griegos; incluso Orígenes rechazó rígidamente esta doctrina. La opinión de Tertuliano permaneció aislada, y cuando en el siglo IV quiso remitirse Helvidio a la tradición en favor de su tesis, no pudo citar ningún otro testimonio más que este de Tertuliano y una frase de Victorino de Pettau erróneamente interpretada por él. Lactancio dice: "Descendió del cielo aquel Espíritu Santo de Dios (Lactancio se muestra aquí influenciado por la opinión, muy extendida en la época patrística, de que el llamado Espíritu Santo en Lucas (1, 35), es el Hijo de Dios) y eligió una Santa Virgen en cuyo vientre se escondió. Ella, colmada por la infusión del Espíritu Santo, concibió, y sin contacto de varón, de repente, se hinchó el vientre virginal" [24].

Fírmico Materno, arraigado por completo en la antigua doctrina de San Ireneo, dice: "Adán fué creado del barro de la tierra virgen, pero perdió la vida prometida por su propia prevaricación. Mas, naciendo Cristo de la Virgen María y del Espíritu Santo, recibió la inmortalidad y el reino" [25]. María es para él la Virgen de Dios, es decir, totalmente entregada a Dios. Con gran claridad se atestigua la virginidad de María en y antes del parto en las llamadas *Consultationes Zachaei et Apolloniae*. Allí se dice: "¿Qué animal o elemento más caro para Dios que el hombre? ¿Qué materia más apta para tan alta encarnación que el cuerpo de una Santa Virgen en la que el Espíritu de Dios, como en escogido seno materno, for-

mó el cuerpo?" [26] Hilario de Poitiers atestiguó muchas veces la fe de la tradición en la virginidad perpetua de María. En su comentario a San Mateo (1, 3), piensa así: "Fué concebido del Espíritu Santo y nació de María Virgen: éste es el tema de todos los Profetas" [27]. El obispo Zenón de Verona es un panegirista entusiasta de la virginidad de María: "¡Oh gran misterio! Concibe María, virgen incorrupta; después de concebir, pare virgen, y permanece virgen después del parto" [28]. San Ambrosio de Milán emprende una lucha decidida contra Joviniano y su negación del nacimiento virginal de Cristo. En su opúsculo *De Institutione virginis* dirige sus ataques contra Bonoso. Rechaza con vehemencia la opinión de que María haya tenido posteriormente hijos de su matrimonio con José, e interpreta los hermanos de Jesús como parientes. En su obra *De Mysteriis* [29] dice, dirigiéndose a los catecúmenos: "Confesamos que Cristo, el Señor, nació de una virgen y negamos aquí la ordenación natural. Pues no concibió María de varón, sino que concibió en su vientre del Espíritu Santo."

San Agustín dice: "Alegrémonos hermanos; alégrense y regocíjense las gentes, pues, no este sol visible, sino su creador invisible, nos consagró este día (de Navidad) cuando la Virgen Madre con fecundidad incólume le dió a luz; hecho visible por nosotros el invisible por quien ella misma fué creada. Concibió virgen, dió a luz virgen, virgen estuvo grávida... virgen perpetua. ¿Por qué te admiras de esto, oh hombre? Así convino que naciese Dios cuando se dignó hacerse hombre. Así la hizo a ella el que de ella se hizo... El se formó su Madre cuando estaba junto al Padre, y cuando se hizo de la Madre, permaneció en el Padre. ¿Cómo iba a dejar de ser Dios al empezar a ser hombre el que concedió a su Madre no dejar de ser Virgen al dar a luz?" [30] En su obra *Sobre la virginidad*, añade: "La misma virginidad de María es tan grata y aceptable, porque al ser concebido Cristo, no la arrebató al varón que le había de privar de la virginidad, para guardarla, sino que antes de ser concebido eligió ya consagrada a Dios a aquella de la que había de nacer. Esto manifiestan las palabras que dijo María al ángel que le anunciaba un hijo. "¿Cómo, dijo, podrá ser esto, pues yo no conozco varón?" Lo que de cierto no hubiese dicho si antes no hubiese consagrado a Dios su virginidad. Pero como esto no lo admitían aún las costumbres israelitas, se desposó con un varón justo... que debía custodiar lo que ella había prometido... Para ejemplo de las santas vírgenes..., consagró a Dios su virginidad

cuando aún no sabía quién había de concebir, para realizar una imitación de la vida celeste en cuerpo terreno y mortal por voto, no por mandato... Pues Cristo quiso que fuese libre la virginidad de la mujer en la que tomó forma de siervo... El parto de una santa virgen es el orgullo de todas las santas vírgenes. También ellas son madres de Cristo con María si hacen la voluntad de su Padre... según la sentencia: "Quienquiera que hiciera la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ese es mi hermano y mi hermana y mi madre" *(Mt.* 12, 50)... Aquella única mujer es virgen y madre, no sólo en el espíritu, sino también en el cuerpo. En el espíritu, ciertamente, no es madre de nuestra cabeza, que es el mismo Salvador, del que más bien ella nace espiritualmente, porque todos los que crèen en El, entre los que está ella, con derecho se llaman hijos del Esposo *(Mt.* 9, 15); pero es madre de sus miembros que somos nosotros, pues cooperó con su caridad al nacimiento de los fieles en la Iglesia, que son los miembros de aquella cabeza. En el cuerpo, en cambio, es madre de la misma cabeza. Pues convenía que nuestra cabeza naciese de una virgen, según la carne, por un insigne milagro, para significar que sus miembros nacerían, según el espíritu, de la Iglesia virgen. Sola, pues, María es madre según el espíritu y según la carne: Madre de Cristo y virgen de Cristo. La Iglesia, en cambio, en los santos que han de poseer el reino de Dios es ciertamente según el espíritu Madre total de Cristo, Virgen total de Cristo; en el cuerpo, sin embargo..., sólo en algunos es virgen de Cristo" [31].

10. No nos corresponde a nosotros entender la esencia de la integridad corporal propuesta por la revelación, pues al tratarse de un dato revelado participa del misterio que se nos ofrece en toda ella. La teología puede sacar a luz el misterio, pero no puede hacerlo transparente por completo. En él brilla el poder de Dios con nuevo resplandor.

Los Padres comparan el nacimiento virginal de Cristo con el paso del rayo de sol por el cristal, con la salida de Cristo del sepulcro sellado, con su ingreso por las puertas cerradas, con el nacimiento de una idea en el espíritu humano. Pero estas comparaciones sólo pueden dar la dirección en la que debemos dirigir la vista al considerar el nacimiento virginal. Si se quisiera ver en ellas algo más que lejanas indicaciones, se convertirían en una amenaza para la realidad del cuerpo y nacimiento de Cristo.

Con frecuencia en la época patrística se unió a la idea de la vir-

ginidad de María en el parto un realismo pronunciado, por ejemplo, en San Atanasio, San Epifanio y San Ambrosio. Los Padres no supieron explicar el cómo, aunque atestiguan decididamente el hecho. Su preocupación era no permitir por una parte que el nacimiento se resolviese en un suceso aparente, y que por otra no se hundiese en el naturalismo de un parto ordinario. Dado que acentúan las dos cosas, la virginidad y la realidad del nacimiento, tan pronto una como otra, muchas veces puede dar la impresión de que sale perdiendo una de las dos. Pero en realidad aquí se manifiesta la limitación de la fuerza perceptiva del hombre y su capacidad de expresión ante el misterio. En definitiva, el nacimiento virginal es un misterio impenetrable cuyos elementos particulares sólo pueden enunciarse en un proceso dialéctico, pero no ser captadas perfectamente de una sola mirada.

En todo caso la integridad corporal en el parto está en íntima relación con la concepción virginal de Cristo y la entrega incondicional de María a Dios. Sólo alcanza su valor como expresión y símbolo de su pertenencia total a El. Según el Génesis (3, 16), los dolores de parto son el castigo impuesto a la mujer por el pecado original y manifiestan la solidaridad con los primeros padres pecadores. Como María no entró en comunión con su pecado, quedó por eso libre de los efectos perturbadores del mismo en el alumbramiento de Cristo. De ahí que su integridad no es sólo una realidad material o biológica, sino un signo de su relación con Dios.

11. El motivo por el que el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana de modo virginal está rodeado también de un profundo misterio. Dios no nos ha revelado nada sobre eso, y de ahí que sólo podamos intentar reverentemente vislumbrarlo.

En la época patrística se investigó muchas veces esta cuestión. Así, San Ireneo declara: "Como aquel Adán, que fué formado el primero, recibió su sustancia de la ruda y aún virgen tierra..., de igual manera el mismo Verbo, recapitulando en sí a Adán, al nacer de María que aún era virgen, recibió convenientemente origen para la recapitulación de Adán" [32]. Y de nuevo repite: "¿De dónde procede la naturaleza del primer hombre? De la sabiduría y querer de Dios y de la tierra virgen. Pues, dice la Escritura: "Dios no dejó llover hasta que fué creado el hombre, y éste no estaba allí para cultivar la tierra." De esta tierra, aún virgen, tomó Dios polvo y formó al hombre principio de la generación humana. En la restauración de este hombre quiso Dios guardar el mismo proceder que en

la formación del cuerpo, naciendo de una virgen por la sabiduría y querer divino. Así debió mostrarse en su propia encarnación la semejanza con la de Adán y cumplirse lo que está escrito: "Al principio el hombre fué a imagen y semejanza de Dios." Y como por la desobediencia de una virgen el hombre cayó, sucumbió y murió, igualmente volvió a recibir la vida, vivificado de nuevo por una virgen que escuchó la palabra de Dios... De este modo no resultó una criatura nueva, sino que conservó la homogeneidad creada con todo el que fuese de la estirpe de Adán. Pues era necesario y justo que en la restauración de Adán en Cristo lo mortal fuese absorbido y asumido por lo inmortal y Eva por María, para que la virgen fuese la intercesora de la virgen, y la desobediencia virginal desvirtuada y suprimida por la obediencia virginal" [33].

Dice además: "¿Cómo llegará el hombre a Dios si Dios no viene al hombre? ¿Cómo dejará la generación de la muerte, sino con una nueva generación concedida milagrosa o inopinadamente por Dios como prenda de salvación, la generación que procede de la Virgen por la fe? ¿O qué adopción recibirán de Dios permaneciendo en el origen humano de este mundo?" [34]

De modo parecido fundamenta Tertuliano la virginidad en su obra *De Carne Christi*: "Ante todo, hay que hacer resaltar la razón que hubo para que el Hijo de Dios naciese de una virgen. Debía nacer de una manera nueva al autor de una nueva natividad... Pero toda esta novedad, como en los demás casos, está ya prefigurada de antiguo, de modo que el Señor nace de una virgen según racional disposición. Todavía era virgen la tierra, aún no había sido oprimida por el trabajo, sometida a la sementera, cuando de ella recibimos al hombre hecho por Dios animal viviente. Si, pues, el primer Adán sale de la tierra, con razón el siguiente o novísimo Adán, como dice el Apóstol, de la tierra también, es decir, de carne aún no desellada por la generación fué hecho por Dios espíritu vivificante" [35]. Y repite otra vez: "No decía bien que el Hijo de Dios naciera de semen humano, no fuera que, siendo totalmente hijo de hombre, no fuese hijo de Dios y no tuviera nada sobre Salomón y Jonás... Por tanto, el que es ya Hijo de Dios por el semen de Dios Padre, esto es, por el Espíritu, para ser hijo del hombre sólo tenía que tomar carne de la carne del hombre sin semen de varón. Pues sobraba el semen de varón en quien tenía el semen de Dios" [36].

En la teología alejandrina nos encontramos con parecidas consideraciones. En la obra seudoatanasiana contra Apollinarem [37] se dice: "Fué imposible a la naturaleza racional, que había caído en

el pecado voluntariamente... volver por sí misma a la libertad... Por eso vino el mismo Hijo de Dios para restaurarla en su propia naturaleza por medio de un nuevo principio y admirable nacimiento."

Muchas veces trata San Ambrosio la cuestión del motivo del nacimiento virginal. Vamos a citar un número mayor de textos suyos, pues sus opiniones sirven de ejemplo a otros muchos Padres. Dice así: "Tal nacimiento convenía a Dios. ¿Qué nacimiento humano hubiese sido más digno de Dios que aquel en que el inmaculado Hijo de Dios conservaba al encarnarse la pureza de su origen inmaculado? Y de hecho la señal de la venida de Dios se puso en el parto de una virgen, no de una desposada."

Ve otra razón, junto con San Ireneo, en el paralelo de Adán y Cristo. Cristo es el nuevo primer padre y el principio de una nueva humanidad. Como Adán procede de la tierra virgen, así Cristo de la Virgen. Con frecuencia expresa San Ambrosio la idea de que la concepción del Redentor debía ser virginal, porque si no se hubiera contaminado con las manchas de la corrupción terrena. Pero debía permanecer sin pecado para que pudiese redimir a los hombres del pecado. "Vino, pues, el Hijo de Dios en semejanza de carne de pecado; no vino, naturalmente, en semejanza de carne el que tomó verdadera carne, sino en semejanza de carne de pecado, esto es, de carne pecadora. Pues por el engaño y el veneno infiltrados por la serpiente nuestra carne se hizo carne de pecado. Y después que por el pecado se hizo culpable, se convirtió en carne de muerte, porque estaba condenada a la muerte. Cristo tomó en su carne la semejanza de esta carne culpable y condenada ya. Porque aunque había tomado la sustancia natural de esta carne, sin embargo, no tomó nada contaminado. Ni fué concebido en iniquidad, ni nació en pecado, porque no nació de la sangre, ni del deseo de la carne, ni de la voluntad de varón, sino del Espíritu Santo y de la Virgen" [38]. "Era, pues, necesario un tal libertador, a quien no retuviesen las cadenas que ataron los pecados de la generación humana... Este era únicamente Jesús, quien rodeándose de las cadenas de esta carne, no quedó cogido ni atado" [39]. "No fué engendrado Cristo como los demás hombres, por la unión del hombre y de la mujer, sino que nació del Espíritu Santo y de la Virgen, y tomó un cuerpo inmaculado al que no sólo no manchó ningún vicio, sino que ni siquiera mancilló ningún ignominioso coágulo en su concepción y nacimiento. Pues todos los hombres nacemos bajo el pecado y nuestro mismo nacimiento es con mancha... Pero la carne de Cristo condenó al

pecado, que El no sintió al nacer y que crucificó al morir, para que hubiera en nuestra carne justificación por la gracia donde antes había confusión por el pecado" [40].

La opinión de San Ambrosio, que tuvo gran resonancia posteriormente, puede formularse así: Puesto que el pecado está en contraposición con la divinidad de Jesús y su misión redentora, hay que excluirlo de Dios. De aquí se sigue que la divinidad de Cristo y su dignidad de redentor hicieron necesario un nacimiento inmune del pecado original, y en consecuencia extraordinario y maravilloso. Pero eso no puede realizarse por el semen viril, sino únicamente por el Espíritu Santo, poniendo así San Ambrosio la virginidad de María en estrecha relación, tanto con la Trinidad divina como con la economía de la salvación. En esta argumentación hay ciertamente puntos débiles, pues está presuponiendo que el pecado original se transmite por la generación natural, teoría que en modo alguno es segura.

La concepción virginal de Cristo alude también para San Ambrosio a la regeneración obrada por el Espíritu Santo en el bautismo y a la transformación que lleva a cabo en la Eucaristía. Dice así: "Si, pues, bajando el Espíritu Santo sobre la Virgen obró la concepción y realizó la generación, no hay que dudar que al descender a la pila sobre los bautizados obre realmente la regeneración" [41]. Aquí lo decisivo no es el orden natural, sino la supremacía de la gracia. La confesión de una ordenación que trasciende el curso de la naturaleza está unida con la fe en la concepción virginal de Cristo. En otro lugar de su obra *De Mysteriis* [42] dice este doctor de la Iglesia: "Fundemos la verdad del misterio (eucarístico) en el ejemplo de la Encarnación. Cuando nació el Señor Jesús de María, ¿estuvo por delante el proceso acostumbrado de la naturaleza? Si buscamos el orden natural, la mujer acostumbra engendrar uniéndose al varón. Está claro, por tanto, que la Virgen engendró fuera del orden natural. Y este cuerpo que nosotros hacemos presente proviene de la Virgen. ¿Por qué buscamos el orden natural en el cuerpo de Cristo cuando el mismo Señor Jesús nació de la Virgen fuera del orden natural? Verdadera era la carne de Cristo que fué crucificada y sepultada; realmente es éste el sacramento de aquella carne."

Según San Ambrosio, el nacimiento virginal es un acontecimiento que supera el orden natural, pero que no es imposible ni increíble. Está más bien posibilitado por la omnipotencia de Dios, que en las maravillas sucedidas en el Antiguo Testamento ha manifestado su

poder sobre la naturaleza y las leyes de ésta. El milagro del nacimiento virginal deberá mostrar la divinidad de Cristo.

Expresamente rechaza San Ambrosio el reproche de que esta doctrina tenga su origen en una desconfianza del cuerpo. "Vino Dios, dice, a este mundo por un camino desusado, naciendo del parto de una virgen intacta, para que le creyésemos como está escrito, "Dios con nosotros". Y añade otra vez: "Encontraréis en Cristo muchas cosas que son conformes a naturaleza, y otras que la exceden. Así, según la condición del cuerpo, estuvo en el seno materno, nació, fué amamantado, fué colocado en el pesebre. Pero sobre la condición de la naturaleza, la Virgen concibió, la Virgen dió a luz; para que creyeran que era Dios el que cambiaba la naturaleza y que era hombre el que según la naturaleza nacía del hombre" [43].

Al valorar la doctrina de San Ambrosio hemos de advertir que aparecen en ellas muchas ideas de aquel tiempo, pero que elabora un fundamento decisivo para la inteligencia de la concepción y nacimiento virginales de Jesucristo. El momento de la influencia contemporánea aparece en su idea de que por la procreación conyugal se contrae una mancha. Desde esta concepción no podría comprenderse la perfecta sublimidad de la dignidad cristiana del matrimonio patentizada por la revelación. Sin embargo, el verdadero núcleo de estas reflexiones hemos de verlo en la creación de una nueva ordenación que no procede de la tierra, ni de la sangre, realizada por el ingreso de Dios en nuestra historia. La Escritura lo expresa con las frases: nueva criatura, nuevo cielo, nueva tierra. Era conveniente que incluso en el modo y manera como entró en la historia el fundador de la nueva ordenación apareciese visible el carácter de novedad y la supremacía sobre todo lo natural [44].

Según San Agustín, la liberación de la concupiscencia, que para él fué otorgada en el decreto de la concepción de Cristo por el Espíritu Santo, es condición indispensable para la inmunidad de Cristo del pecado original. Esta idea fué en la Edad Media la razón capital que apoyaba la encarnación de Cristo de una virgen.

En un sermón [45] añade: "Nazca del Espíritu Santo, dice María, y de una mujer intacta, aquel de quien ha de renacer por el Espíritu Santo la Iglesia intacta."

San Anselmo de Canterbury explica que la encarnación del Logos sólo puede comprenderse como un suceso maravilloso. De ahí que Cristo tampoco esté sometido al pecado original, ni necesite redención, sino que la realice. La concepción virginal, según él es incondicionalmente necesaria para su actividad redentora.

12. Si consideramos la relación què hay entre la maternidad de María y su virginidad, podemos traer, siguiendo el espíritu de la tradición, una prueba interna de por qué Dios eligió en su misteriosa economía una Madre virgen.

La concepción y nacimiento virginales no eran necesarios, porque la concepción que hubiese tenido lugar por la vía ordinaria de la sexualidad humana fuera opuesta a la dignidad del Hijo de Dios, *y menos porque un padre humano hubiese hecho competencia* al Padre celestial.

Estas ideas sólo pudieron germinar en suelo gnóstico con su dualismo metafísico, que declaraba el matrimonio como un mal y una ignominia. Para él, el cuerpo es la sede de lo perverso y malvado. Pero en la visión bíblica cristiana es creación de Dios. Según el testimonio del Génesis, Dios mismo entregó la mujer al varón; y Cristo asumió también el matrimonio en la esfera del misterio de la salvación. En el sacramento del matrimonio se representa eficazmente la relación de Cristo con la Iglesia. Por eso el matrimonio es revelación de la gloria del Padre celestial y de la acción salvadora de Cristo. En particular, la opinión de que un padre terreno se oponga al celestial, sólo puede surgir en el campo de la mitología y de la teología paganas que hablaban de divinidades paternales y maternales. En ellas Dios cohabita con una mujer terrena como cualquier varón [46]. Lo que se entendió naturalística y literalmente en el campo del paganismo, fué utilizado en el Antiguo Testamento, en el judaísmo y en el cristianismo, como imagen y símbolo. Pues el Dios bíblico está más allá de toda distinción sexual, y si lo llamamos Padre es porque en la experiencia no se nos ofrece ninguna palabra mejor para designar a la vez su acción creadora y su amor. Podríamos llamarle también madre, por el cuidado protector y solícito con que nos rodea a nosotros sus criaturas. Cuán poco le perjudique la paternidad terrena se manifiesta por el hecho de que toda paternidad se origina y mantiene en la suya, y toda maternidad es causada y sostenida por su amor. Si el Espíritu Santo creó en María, la naturaleza humana de Cristo no fué por un proceso sexual, sino por el amor creador libre. Si se considera la relación del Espíritu Santo con María semejante a la relación del varón con la mujer en el matrimonio, el mensaje cristiano se hunde en los abismos oscuros del mito.

No sería, por tanto, ninguna injuria para Dios que su Hijo, en cuanto existe en la naturaleza divina, le tuviese por Padre a El, y en cuanto existe en la naturaleza humana, tuviese por padre a un

hombre. Sin embargo, Dios, en su plan eterno de salvación, no eligió este camino para la encarnación. Podemos conjeturar varias razones para ello.

13. En primer lugar, la concepción virginal es un indicio de la gratuidad de la Redención. El hombre no puede por sus propias fuerzas librarse de su perdición. La Redención no hay que agradecerla al espíritu emprendedor del hombre y a su voluntad de acción. No arranca de la sangre, ni de la tierra. El modo de existencia de un hijo de Dios sólo lo alcanza aquel a quien El da el poder de ser hijo de Dios (*Io.* 1, 12). Tiene lugar por la regeneración del agua y del Espíritu Santo (*Io.* 3, 6) y hay que agradecerla al mismo Espíritu Santo que formó la naturaleza humana del Logos celeste en María. Yvón de Chartres hace ver esta relación en un sermón de Navidad: "Y así, el nacimiento por el que Cristo nace temporalmente, no es desemejante al nacimiento por el que nace espiritualmente el cristiano. Pues como la madre de Cristo concibió siendo virgen, virgen dió a luz y virgen permaneció, así la Iglesia Madre, esposa de Cristo, engendra diariamente por el baño del agua y la palabra a los pueblos cristianos permaneciendo virgen" [47]. En la época patrística nos encontramos con esta idea frecuentemente. Pedro Crisólogo expresa este misterio de la siguiente manera: "Por eso, hermanos, fecundó el Espíritu celeste el seno de la fuente virginal con la misteriosa infusión de su luz, para que, a quienes su origen del barro había hecho nacer terrenos bajo miserable condición, los diera a luz celestiales y les hiciera llegar a la semejanza de su Creador" [48]. En el sermón 195 expone San Agustín: "Este es el más hermoso de todos los hijos de los hombres, el hijo de Santa María, el Esposo de la Santa Iglesia, a la que hizo semejante a su Madre. Pues la hizo madre nuestra y la guardó para sí virgen... La Iglesia, como María, posee perpetua integridad e incorrupta fecundidad. Pues lo que aquélla mereció en la carne, ésta lo guardó en el espíritu, fuera de que aquélla dió a luz a uno y ésta da a luz a muchos que han de ser unidos por ese uno" [49]. El Papa San León Magno declara en un sermón de Navidad: "Para todo hombre que renace, el agua del bautismo es una imagen del seno virginal, siendo el Espíritu Santo, que llena la fuente, el mismo que llenó también a la Virgen [50]. Y añade el mismo Papa en otro sermón: "Puso en la fuente bautismal el mismo modo de origen que El tomó en el seno de la Virgen. Dió al agua lo que dió a la Madre: pues la virtud del Altísimo y la sombra del Espíritu Santo que hizo que María diera a luz al

Salvador, esa misma hace que el agua regenere al creyente" [51]. San Ildefonso de Toledo dice: "Esta es la virgen en cuyo seno toda la Iglesia es dada en prenda y como obligada por arras. Por eso creemos que se halla unida a Dios con alianza eterna" [52]. La Iglesia, en la bendición del agua bautismal la noche de Pascua expresa la misma idea en la siguiente oración: "Mira, Señor, a tu Iglesia y multiplica en ella tus nuevos hijos; Tú, que con el torrente de tus gracias alegras tu ciudad y abres las fuentes del bautismo en todo el orbe para renovar las naciones, para que al imperio de tu majestad reciban la gracia de tu unigénito Hijo por virtud del Espíritu Santo. El cual fecunde con la secreta intervención de tu divinidad este agua preparada para regenerar a los hombres; para que recibida la santificación en el seno inmaculado de esta divina fuente, salgan hijos celestiales de nuevo regenerados; y para que tu gracia, como madre, vuelva a darlos a luz a una misma infancia a los que el sexo diferencia en el cuerpo y la edad en el tiempo." La existencia como hijos de Dios tiene el carácter de novedad; el hombre redimido es el hombre "nuevo" (*II Cor.* 5, 17; *Gal.* 6, 15; *Eph.* 2, 15; 4, 24; *Apoc.* 21, 5) en la nueva alianza (*Mt.* 26, 28 sigs.; *Mc.* 14, 24; *Lc.* 22, 20; *I Cor.* 11, 25).

El nacimiento de Cristo es imagen y prototipo de esta nueva y celestial existencia que viene del Espíritu Santo, y que, según San Pablo, no procede de la tierra, sino del cielo, y a la que deben configurarse los hombres nacidos del Espíritu (*I Cor.* 15, 47-49). Por el nuevo modo de su nacimiento ha de manifestarse la novedad de lo que realiza. El hombre no puede tomar aquí por su cuenta la iniciativa, sino que debe esperar en la benignidad y misericordia de Dios. La Redención sólo se da como don celestial, no como esfuerzo humano. Todo lo que el hombre puede hacer aquí es disponerse para aceptar el don de Dios, y aun esto sólo es realizable con la gracia divina. El poder otorgado por Dios al hombre de ser hijo suyo produce efecto en aquel que recibe al Salvador que viene a su propiedad. La salvación es gracia, no un acontecimiento de la naturaleza.

La concepción virginal era, además, un indicio de la peculiaridad del Mesías concebido y nacido de ese modo. Vive realmente en la historia humana, tanto que el hombre es su destino, pero están vivos y operantes en él poderes y fuerzas suprahistóricas que no suben de la corriente de las generaciones, ni proceden de la tierra, sino del cielo, del Dios escondido, del mundo inaccesible al hombre. La Redención tiene lugar porque el cielo baja a la tierra y la pene-

tra y transforma con sus energías. Por ser Cristo de arriba puede abrir al hombre un camino que le lleve hacia arriba, es decir, a una existencia celeste.

Otro motivo para el carácter virginal de la concepción y nacimiento de Cristo puede sacarse de la escatología. Todos los hombres se dirigen hacia aquel estado final que se expresa con la frase: allí no se casarán ni serán dadas en matrimonio. Comenzará esto cuando acabe el orden de la peregrinación y empiece un nuevo modo de ser.

Los hombres vivirán en aquel estado como los ángeles del cielo: lo cual no significa que no hayan de estar ya unidos en adelante íntimamente y, por cierto, en su realidad corporal, sino que la unión no se realizará según las formas fisiológicas propias de la historia. Por Cristo se ha sembrado en la creación el germen de esta nueva forma de existencia, que se desarrollará al fin de los días con la desaparición del mundo actual. Por eso era conveniente que no entrase él mismo en la historia humana por vía matrimonial, señalando con su concepción y nacimiento virginales la transformación venidera.

La última razón para la virginidad de María podría buscarse en el hecho de haber sido separada del mundo por Dios para Madre del Mesías. La llamó a una función decisiva en la historia de la salvación y por eso le pertenece totalmente. Le está consagrada como Madre del Niño que realizará sus planes salvadores. Su Hijo mismo es llamado el "Santo", o sea, el sacado del mundo y perteneciente absolutamente a Dios. Por eso es comprensible que también Ella, que debía servir de medio para el ingreso del Santo en la historia, fuese Santa y viniese como tal, esto es, apartada de las formas mundanas de la existencia.

Así su vida virginal es la expresión de haber realizado una función recomendada directamente por Dios y que lleva a El, no teniendo en su vida ninguna otra misión que cumplir. En principio, esto supone una relación ontológica, pero es muy natural, evidente incluso, que también se realice esta peculiaridad ontológica en su propósito de entrega total y absoluta a Dios. Está perfectamente reclamada y absorbida por su tarea, que la abraza en lo más íntimo, y no tiene capacidad ninguna otra, como el matrimonio, que también alcanza lo más íntimo del hombre. De este modo María llega a ser a su vez la imagen modelada por Cristo del hombre que vive entregado absolutamente a Dios.

No se quiere decir con esto que en el matrimonio sea imposible

una entrega incondicional a Dios. No se trata aquí, por de pronto, de la disposición subjetiva sino de la forma objetiva de vida. Y hemos de decir que la forma de vida virginal en su sentido objetivo representa una entrega más inmediata a Dios que la vida matrimonial. Cómo se llene en cada caso la forma de vida por el amor y la obediencia es cuestión aparte. María entró enteramente en esta forma superior de vida con su disposición interior. Con Ella apareció en este mundo la vida virginal por amor a Cristo. María es una demostración de lo que es posible en la creación por amor a Cristo y es también una invitación al hombre para que se entregue a Dios. Invitación que se dirige igualmente a los casados, exhortándoles a no quedar absorbidos por el hecho natural del matrimonio. Pero, ante todo, encierra en sí una llamada a los elegidos para que escojan aquella forma de vida en que la entrega de Dios aparece de manera perfecta.

Estas razones de la concepción y nacimiento virginales de Cristo muestran de nuevo que sólo la fe en el Dios vivo, que traza el destino del hombre, capacita para creer en esa concepción. Quien entienda la realidad toda como una conexión casual perfectamente clausurada en sí misma, pensará que el nacimiento virginal es un cuento. Pero está encadenado por un prejuicio ideológico.

14. Merece nuestra atención la pregunta acerca de cuál de las tres Personas divinas produjo en María la naturaleza humana de Cristo.

La Sagrada Escritura atribuye la acción creadora de Dios en María a aquella realidad divina que llama Espíritu Santo, así como también al poder del Altísimo. Espíritu Santo y poder del Altísimo se usan aquí como sinónimos. Por de pronto, bajo estos nombres no se significa la tercera Persona divina, sino Dios en su obrar histórico. Pero podemos pensar de manera especial en el Espíritu Santo por ser la revelación y actuación del amor intradivino del Padre y del Hijo. El amor de Dios que se dona formó la naturaleza humana de Cristo en el seno materno. Entra en acción aquí para un nuevo nacimiento el Espíritu Santo de que se habla en *Gen.* 1 y 2. Un milagro de Dios crea el nuevo hombre que ha de realizar la promesa de *Gen.* 3, 15. Como el primer padre Adán, así también el nuevo Adán procede inmediatamente de Dios. Según el testimonio del Antiguo Testamento, Dios interviene en la historia a través de su Espíritu. El Espíritu toca y mueve a todas las grandes figuras que forman la prehistoria de Cristo: Moisés, Josué,

los Reyes, los Profetas, incluso los piadosos y justos en general. Especialmente el Mesías venidero estará informado por el Espíritu (*Is.* 11, 2); el Espíritu de Dios descansará sobre él, el Espíritu de sabiduría y de entendimiento, el Espíritu de consejo y de fortaleza, el Espíritu de conocimiento y de temor del Señor. El Espíritu de Dios descansa sobre él y le unge para anunciar el mensaje salvador a los pobres (*Is.* 61, 1 sigs.; *Lc.* 4, 17-19). Jesús es impulsado por el Espíritu al desierto (*Mt.* 4, 1); en el Espíritu arroja a los demonios (*Mt.* 12, 28); en el Espíritu realiza su sacrificio (*Hebr.* 10, 8). Recibe también existencia por el Espíritu y por ello está dispuesto para su tarea en el mismo, o sea, para la recreación del hombre. Habiendo conseguido su existencia terrena por la fuerza del Espíritu, puede proporcionar este mismo Espíritu a los hombres para una existencia nueva y celestial.

En la época patrística hallamos con frecuencia la opinión de que el Logos ha creado su propia naturaleza humana. En el siglo II se extendió la idea de que el *hagion Pneuma* (*Lc.* 1, 35) era el Logos divino [53]. San Ambrosio admitió más tarde esta tesis apoyándose para ello en la frase: la sabiduría se edificó una casa (*Prov.* 9, 1) [54]. También designa a toda la Trinidad como autor de la encarnación de Cristo. Dice así: "Como leemos que el Padre obró el misterio de la Encarnación del Señor, también lo obró el Espíritu Santo; e igualmente, también leemos que el mismo Cristo creó su cuerpo" [55].

Durante mucho tiempo se entendió la Encarnación como prolongación de la generación eterna del Hijo en María, de la que tomó el Logos naturaleza humana. Así se comprende que los teólogos atribuyan la producción de la naturaleza humana al Padre, que engendra y envía al Logos, realizando su obra en el Espíritu Santo.

Cuanto más se esclarece el hecho de que la producción de la naturaleza humana de Cristo fué un acto creador, tanto más vigorosamente se asienta la doctrina de que toda Trinidad es su realizador. Aquí juegan también su papel los modos varios de interpretar el misterio trinitario. San Agustín ha puesto claramente de relieve, en relación con su concepción general de la misma, que toda Ella fué quien hizo la naturaleza humana de Cristo, pero que se atribuye al Espíritu Santo su producción. Esta doctrina ha conseguido una importancia preponderante.

§ 5

La elección divina de María

1. La iniciativa de la maternidad virginal de María revierte a Dios, al Padre celestial. El la eligió en sus planes eternos para Madre de su Hijo humanado. Entra dentro del plan de la economía divina, del que San Pablo dice en la epístola de los Efesios que estaba oculto desde la eternidad en Dios, pero que fué revelado ahora cuando los tiempos llegaron a su plenitud (c. 1). Pues la Madre, camino de acceso del Hijo de Dios a la historia humana, no puede separarse del mismo Cristo, el Hijo. Bajo este punto de vista María es considerada primariamente desde su función, desde su misión en la historia de la salvación, secundariamente desde su figura. Lo figurativo resulta de lo fáctico, no a la inversa.

2. Hasta hoy no se ha logrado entre los teólogos unanimidad en la cuestión de si el Hijo eterno de Dios hubiese tomado forma humana dentro de la historia aun sin el pecado del hombre. Mientras una parte de ellos cree poder demostrar que la encarnación de Dios fué decidida únicamente en virtud del pecado humano previsto por El, otros afirman que Dios concibió el decreto de la encarnación incondicional e independientemente de tal previsión, y que sólo por este decreto permitió el pecado humano, porque vió y quiso en el Logos humanado el vencedor de la caída humana. Ambos grupos se apoyan en la Sagrada Escritura y en la tradición oral. Al primero pertenece, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino; al segundo, Juan Duns Escoto y Scheeben.

Los que defienden la segunda tesis pueden afirmar que en el plan divino de la creación y de la salvación, Cristo fué el pensamiento primario del Padre celestial. En torno a él debía agruparse el género humano como punto central. La creación irracional, por su parte, fué planeada por Dios con vistas al hombre. En esta concepción divina María tiene su puesto muy próximo a Cristo y sobresale por encima de los demás hombres como el lugar en el que el Logos dió el salto de la eternidad al tiempo. Fué destinada por Dios para una tarea que está íntimamente enlazada con la del

Hijo de Dios humanado. Y aun se puede decir que fué incluída en aquel decreto divino que tenía por objeto la encarnación. Dios no necesitaba unir la maternidad de María con la encarnación de Cristo, pero en el supuesto de que la destinaba para Madre del Señor—de esto nos informa la Sagrada Escritura—podemos decir que un decreto divino único comprendía la encarnación del Hijo de Dios y la maternidad de María; la última en virtud de la primera.

3. En todo caso es cierto que María no podía destinarse a sí misma de ningún modo para el lugar que le correspondería dentro de la creación, ni para la función que le estaba reservada en la historia de la salvación. El origen de esta determinación se halla exclusivamente en el decreto eterno de Dios. Respecto a la iniciativa divina es absolutamente cierta la frase de que únicamente es decisiva la gracia de Dios. El primer paso se da desde arriba, no desde abajo. La maternidad de María hay que agradecerla al movimiento de Dios hacia el hombre, a la *descensio de coelis*, característico de toda la revelación en el sentido cristiano; no al movimiento de la criatura hacia arriba, característico del neoplatonismo y gnosticismo. Dios determina el tiempo y el lugar, así como la manera de ingreso de su Hijo en nuestra historia. Elige entre todas las mujeres por libre disposición aquella a la que quiso confiar y encomendar la misión única y peculiar de formar para su Hijo eterno la naturaleza humana por la virtud del Espíritu Santo. Nadie puede discutirle el que elija y determine con perfecta libertad e independencia a un ser humano para tal función. También vale aquí: "¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son tus juicios e inescrutables tus caminos! Porque ¿quién conoció el pensamiento del Señor? O ¿quién fué su consejero? O ¿quién le dió para tener derecho a retribución? Porque de El y por El y para El son todas las cosas" (*Rom.* 11, 33-36). La elección divina conduce al misterio claroscuro del mismo Dios.

Santo Tomás expresa así la libertad y soberanía absolutas de Dios: "Esta es la diferencia entre Cristo y los demás hombres, que los otros hombres nacen sujetos a la necesidad del tiempo; pero Cristo, como Señor y creador de todos los tiempos, se eligió aquel en que había de nacer, así como la Madre y el lugar. Y porque lo que viene de Dios está ordenado (*Rom.* 13, 1) y dispuesto convenientemente (*Sap.* 8, 1), se sigue que Cristo naciese en el tiempo más conveniente" [1].

4. La Sagrada Escritura atestigua la libre elección de Dios en el saludo del ángel (*Lc.* 1, 28): "Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo." La expresión "llena de gracia", manifiesta que María ha sido distinguida especialmente por la benevolencia divina, pues "ha hallado gracia delante de Dios" (*Lc.* 1, 30). La frase hallar el hombre gracia ante Dios aparece en otros lugares de la Sagrada Escritura. Se emplea, por ejemplo, hablando de Noé, Abraham, David y de todos los justos (*Gen.* 6, 8; 18, 3; *Act.* 7, 46; *Hebr.* 4, 16). María se sorprende al principio del saludo del ángel y no entiende el modo peculiar en qué ha de ser agraciada y distinguida (*Lc.* 1, 29). La altura y calidad de esa distinción la expresa el ángel con la aseveración de que Dios la ha elegido especialísimamente destinándola para ser Madre del Mesías. El Señor se ha fijado en Ella y ha penetrado en su vida, requiriéndola para un servicio decisivo en la historia de manera absolutamente sorprendente para Ella.

El *Magnificat* (*Lc.* 1, 46-55) pone de manifiesto cuán consciente es María de la gratuidad de su destino como Madre del Mesías. Dios se ha hecho cargo de su esclava para elevarla a Madre del Cristo. En Ella ha visitado a su pueblo y cumplido las profecías anunciadas siglos antes. Ha realizado una gran acción a la que nadie puede moverle o persuadirle, sino sólo decidirse con perfecta libertad. Aquí precisamente se descubre su santidad, o sea, su supremacía sobre todo lo humano. De la Maternidad de María se puede decir análogamente lo que se dice en el prólogo de San Juan de la justificación o santificación de cada uno. No procede de la sangre o iniciativa humana, sino de Dios (*Io.* 1, 13).

5. Pero cuanto más se testimonia la soberanía de Dios y se impone su reconocimiento por la fe, menos, no obstante, obliga El a nadie a aceptar sus decretos eternos. Pues es Dios de libertad y amante de ella. Ha creado al hombre a su imagen, a imagen del Dios libre; le llama, pero no se le impone jamás a costa de su libertad. Y así tampoco eligió a María como instrumento muerto, sino como ser humano libre, capaz de decisión y destinado a la responsabilidad. Debía consentir en el plan eterno de Dios. El saludo del ángel fué para María la revelación de un decreto celestial y a la vez la invitación al consentimiento.

Aquí aparece clara la estructura de la Redención. Es un movimiento que parte de arriba y de abajo; primaria y decisivamente de arriba, secundaria y subsiguientemente de abajo. Esta conjugación de Dios y el hombre no debe entenderse, desde luego, como

una comunidad de trabajo en la que Dios pondría una parte, la principal, y otra, la menos importante, el hombre. Un tal encuentro entre Dios y el hombre es imposible, y esa idea haría injuria tanto al Dios vivo, en cuanto Dios, como al hombre creado, en cuanto tal. El hombre, en su ser y en su obrar, depende ya absolutamente de Dios, y esto hemos de decirlo también de sus acciones libres. Es un profundo misterio cómo Dios obra todo lo que el hombre hace y, sin embargo, éste permanece libre. Es aquí donde radica el misterio del poder divino, en que Dios ejecuta precisamente las acciones libres del hombre como autor principal y éste como colaborador. En esto se manifiesta la sabiduría de Dios, que es capaz de poner al hombre en libertad y realizar, sin embargo, todos los actos humanos, de modo que las acciones de los hombres son obras de Dios (San Agustín). Sin esta acción divina el hombre no sería capaz de obrar libremente. No se trata, por ejemplo, de que el hombre dependa de Dios en lo que hace forzosamente, y sea independiente de El en lo que ejecuta libremente. Antes bien, se trata de que cuanto más libre es la acción del hombre, cuanto más se asemeja, por tanto, a la divina, tanto más interviene y obra Dios en ella.

El hecho de la total actuación de Dios en la libertad humana y la existencia de tal libertad dentro de la eficiencia absoluta de Dios están atestiguados tan frecuentemente como intensivamente en los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Pertenece a los elementos fundamentales de la revelación. Sin embargo, el cómo de tal acción conjunta permanece oculto en profunda oscuridad. Los teólogos de todas las épocas hicieron los mayores esfuerzos para aclararlo, pero no pudieron penetrar el misterio. Con el correr del tiempo se han elaborado, principalmente, dos interpretaciones, que pretenden arrojar luz en la oscuridad del misterio: la escuela tomista y la molinista. La primera parte de la eficiencia total de Dios e intenta poner la libertad humana en consonancia con aquélla. La segunda parte de la libertad humana y procura armonizar con ésta la eficiencia divina. Ambas direcciones están de acuerdo en que en las decisiones libres del hombre todo lo obra Dios y todo el hombre. Es distinto el modo como actúan ambos. Dios opera como Dios, es decir, con supremacía creadora, y el hombre, como criatura en absoluta dependencia y, no obstante, libremente, de modo que permanece responsable de su negativa y en especial del pecado. También coinciden ambas direcciones en que la eficiencia total de Dios no es eficiencia única. Más bien hay un sinergismo, una colaboración entre Dios y el hombre. La libertad del hombre no queda

borrada por la actividad total de Dios, como tampoco la existencia de la criatura por el ser absoluto de Aquél [2].

La Iglesia confiesa la conjugación de lo superior y de lo inferior en el proceso de la Redención. Dice así en las siguientes oraciones: "Omnipotente y sempiterno Dios que para dar a los hombres ejemplo de humildad que imitar, hiciste que nuestro Salvador se encarnase y padeciese muerte de Cruz; concédenos propicio que imitemos el ejemplo de su paciencia y participemos de su resurrección" [3]. "Mira, Señor, te suplicamos a esta tu familia por la que Nuestro Señor Jesucristo no dudó en ser entregado en manos de los malhechores y sufrir el tormento de la cruz" [4].

6. La estructura que domina en todo encuentro gratuito de Dios con el hombre determina también el encuentro entre Dios y María en la escena de la Anunciación. Dios decretó con libre supremacía confiar a María la maternidad y la invitó a esta función por medio del mensaje del ángel. María dió su consentimiento con libre decisión. También esta su determinación fué realizada en virtud de la gracia divina, pero era una acción libre. Se explicaría falsamente su carácter de tal si se pretendiera decir que Dios debía aguardar la decisión de María y hacer dependiente de ella la ejecución de su plan eterno de salvación, ejecución que hubiese sido incierta hasta la respuesta afirmativa de aquélla. Tal explicación en manera alguna correspondería a las relaciones entre Dios y el hombre. Hemos de decir *más bien* que Dios, *en su decreto eterno de salvación*, determinó aquel grado de intensidad de gracia que había de garantizar el libre consentimiento de María. Por esta su predestinación sabía Dios, en su visión eterna de María, que Ella se pondría sin reservas a disposición de la tarea que se le encomendaba. Por tanto, no necesitaba dejar en suspenso la ejecución de sus planes hasta que su mensajero, el ángel, recibiese la respuesta de María. La ejecución histórica de su decreto eterno, en que incluyó a María, estaba asegurada desde la eternidad. Ahora, si pretendemos comprender a la vez la libertad de María por una parte y por otra la seguridad infalible de la predeterminación y preesciencia divinas, aparece ante nuestra vista el oscuro misterio en que se hunde la relación de Dios con el hombre en general. Sobre el alcance del libre consentimiento de María hemos de hablar más tarde.

María expresa su consentimiento por medio de la respuesta: "He aquí a la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra" (*Lc.* 1, 38). La concepción milagrosa, la encarnación del Verbo

eterno hay que pensarla en este momento del consentimiento, aunque Lucas no lo diga expresamente.

La palabra "sierva" elegida por María, y que en griego se dice *dule,* nos ofrece una valiosa aclaración para entender su respuesta En griego la palabra se emplea para designar al esclavo. Significa falta de libertad y encierra en sí el momento de repudio y menosprecio. En principio, dentro del ámbito griego la palabra no tiene ninguna relación con lo religioso. Sólo en la época en que en las religiones orientales penetran en Occidente llega a significar la palabra en suelo griego la relación del hombre con Dios. En el judaísmo helenístico el término sirve para designar al esclavo y su estado o situación. Y fué de gran importancia el que se usase la palabra, en virtud de su sentido general, para determinar la relación del súbdito con el rey en las monarquías despóticas del Oriente próximo. De este significado la evolución condujo a que se emplease para definir la relación de dependencia y servicio del hombre frente a Dios. Por este cambio de significación, el empleo semántico entró en la más aguda oposición con el sentido corriente griego y helenístico. El siervo y la sierva de Dios son aquellos hombres que le pertenecen totalmente. Se comprende así que los que de modo peculiar han respondido a la exigencia de Dios sobre ellos fuesen designados con el título honorífico de siervos de Dios, verbigracia, Moisés *(Ios.* 14, 7), Josué *(Ios.* 24, 29; *Iud.* 2, 8), Abraham *(Ps.* 104, 42), David *(Ps.* 88, 4, y en otros lugares), incluso todo el pueblo de Israel *(Is.* 48, 20, y en otros sitios). Su entrega a Dios estuvo siempre al servicio de una misión y actividad particulares, pues no era estática, sino dinámica.

En este mismo sentido paleotestamentario hallamos también la expresión en el Nuevo Testamento. Con esa palabra se describe la relación de absoluta dependencia respecto de Dios, que reclama totalmente al hombre. El no está ligado en su relación con los hombres a condiciones de ninguna clase, antes bien, es el hombre el que debe ponerse a disposición de la voluntad divina. Pero falta aquí por completo el momento de menosprecio y rebajamiento. En el sentido paleotestamentario hallamos más bien la denominación como título de honor. A los cristianos, por general, no se les llama siervos de Dios, sino siervos de Cristo. El mismo San Pablo se denomina siervo de Cristo (v. gr., *Rom.* 1, 1), en virtud de la misión que Dios le ha confiado [5].

La frase de María de que es esclava de Dios, hay que entenderla dentro de este marco. Se mueve con esa denominación en el ámbito

ideológico del Antiguo Testamento. Con ella expresa que se pone a disposición de Dios total y exclusivamente, estando preparada para su misión y dispuesta a servirla sin reservas. Quiere pertenecer por entero a Dios, debiendo tener lugar en ella lo que El ha determinado. No debe perderse de vista que la expresión "esclava de Dios" fué sentida por María como un título de honor, basada en su uso paleotestamentario. Así como expresa más tarde en el *Magníficat* la conciencia de su distinción, así también al llamarse a sí misma esclava de Dios manifiesta la conciencia de su elección para un servicio único y peculiar. Está claro que María no causa la encarnación precisamente en virtud de una palabra creadora, sino que posibilita con su disposición de obediencia perfecta lo que Dios ha decidido y El mismo ejecuta.

7. Del estado de cosas que nos ofrece el Evangelio se desprende, pues, que María fué realmente elegida por Dios, pero que no quedó incluída en el proceso de la Redención sin su consentimiento. Por eso, si se puede decir de la iniciativa divina que sólo pertenece a Dios y puede aplicársele la fórmula "solo por gracia", sin embargo, no podemos decir lo mismo de la ejecución del plan divino de la salvación, sino que hemos de atender a la colaboración humana. Esta es en todo su sentido una palabra evangélica.

8. De hecho estaba ya prometido que el Salvador debía salir del mismo género humano; que debía surgir de la serie de las generaciones humanas dentro de la historia. Pues según el Génesis (3, 15), había de ser un descendiente de aquella mujer que dió acceso a la desgracia en la historia humana. Sin embargo, permanecía firme que sólo el mismo Dios podía salvar a los hombres de la perdición. Existían, al parecer, una tensión entre las promesas divinas, pues mientras una manifestaba que la del libertador de la esclavitud del demonio y del pecado, del dolor y de la muerte, debía salir de la tierra, otras prometían que Dios mismo traería del cielo la salvación. La tensión queda resuelta cuando Dios decide descender del cielo a la tierra para, perteneciendo a ésta, aparecer y obrar en ella como salvador. Por este proceder divino la acción salvífica celestial adquirió historicidad, corporalidad, concreción e inmanencia. La Redención no aparece así como un regalo ofrecido e impuesto a los hombres desde fuera, sino como un movimiento que procede de dentro. En cierto sentido consigue carácter orgánico. Sólo puede, naturalmente, emanar como movimiento inmanente, por

el hecho de haber sido causada por Dios mismo. La Redención resulta un suceso inmanente a la historia sólo porque Dios se hace presente en ella como Emmanuel, convirtiéndose así en fuerza eficaz, incluso en sujeto activo dentro de la misma. Es a la vez, como movimiento que parte de arriba y de abajo, trascendente e inmanente a la historia; en primer lugar trascendente, y luego inmanente a consecuencia de la autoinserción de Dios en la historia humana.

Orientados en la misma dirección aparecen otros textos de la Sagrada Escritura. Así, por ejemplo, en el Salmo 85 (9, 14) se dice: "Yo bien sé lo que dirá Dios; que sus palabras serán palabras de paz para su pueblo y para sus santos, y para cuantos se vuelvan a El de corazón. Sí, su salvación está cercana a los que le temen, y bien pronto habitará la gloria en nuestra tierra. Se han encontrado la benevolencia y la fidelidad, se han dado el abrazo la justicia y la paz. Brota de la tierra la fidelidad y mira la justicia desde lo alto de los cielos. Sí, Yavé nos otorgará sus bienes, y la tierra dará sus frutos. Va delante de su faz la justicia, y la paz sigue sus pasos. El Salmo 67, 7, añade: "Dió la tierra sus frutos. Bendícenos, Dios, nuestro Dios." En particular, dice explícitamente Isaías 45, 5-8: "Soy yo, Yavé, no es ningún otro; fuera de Mí no hay Dios. Yo te he armado, aunque tú no me conocías, para que sepan el Levante y el Poniente que no hay ninguno fuera de mí. Yo soy Yave, no hay ningún otro. Yo formo la luz y creo las tinieblas, yo doy la paz, yo creo la desdicha; soy yo, Yavé, quien hace todo esto. Destilad, cielos, arriba, el rocío; lloved, nubes, la justicia; ábrase la tierra y produzca el fruto de la salvación, y germine la justicia. Soy yo, Yavé, quien crea esto." En este texto se atribuye por una parte toda salvación a la actividad viviente de Dios y por otra se invita a la tierra a otorgar esa misma salvación. Evidentemente hay una relación íntima entre la actividad de Dios y la de la tierra, consistente en que Dios planta las energías salvadoras en esta tierra de modo que puedan brotar de ella. El mismo sentido encontramos en el himno de Adviento de Federico von Spee: "¡Oh tierra!, brota; brota, ¡oh tierra!; que la montaña y el valle, todo reverdezca. ¡Oh tierra!, haz nacer la florecilla; ¡oh Salvador!, sal de la tierra."

Correspondiendo con los modos representativos de la Sagrada Escritura, se habla de María como de la tierra sin cultivar y del campo sin arar del que ha de brotar el Salvador [6].

Estas expresiones recuerdan el mito pagano de la fertilidad y fecundidad de la universal madre tierra a la que el Dios del cielo

infunde su vigor, y con la que incluso contrae matrimonio [7]. La esperanza que los creyentes del mito ponen en la fecundidad inagotable de la madre tierra halla su cumplimiento en la madre virgen, María. Se realiza aquí de modo perfectamente amítico, superando y, sin embargo, dando cumplimiento al mismo mito, lo que en su ámbito se vislumbró sin poder jamás realizarse.

9. Con el correr de la teología surgió la pregunta de si María mereció la dignidad de madre de Dios con su vida personal. Santo Tomás lo discute en relación con el problema de si precedió algún mérito a la encarnación. Responde así: "Está claro por lo dicho que ningún mérito suyo pudo preceder a la unión, pues no ponemos que fuese antes un puro hombre y que después, por el mérito de su buena vida, consiguiese ser Hijo de Dios, como dijo Fotino; sino que afirmamos que desde el principio de su concepción aquel hombre fué realmente Hijo de Dios, no teniendo otra hipótesis que la del Hijo de Dios, según aquello *(Lc.* 1, 35): "Lo santo que de ti nacerá será llamado Hijo de Dios." Y, por tanto, todas las operaciones de aquel hombre fueron posteriores a la unión. Luego ninguna de ellas pudo servir de mérito para la misma. Y tampoco pudieron merecer esta unión condignamente las obras de ningún otro hombre: en primer lugar porque las obras meritorias del hombre se ordenan propiamente a la bienaventuranza, que es el premio de la virtud y consiste en la plena fruición de Dios. Pero la unión de la encarnación, siendo en el ser personal, trasciende la unión de la mente bienaventurada con Dios, que se realiza por el acto del que la goza; y, por tanto, no puede caer bajo mérito. En segundo lugar, porque la gracia no puede caer bajo mérito, ya que el principio del mérito no cae bajo mérito y, por tanto, tampoco la misma gracia, que es el principio del mérito. En consecuencia, mucho menos puede caer bajo mérito la encarnación que es el principio de la gracia, según aquello *(Io.* 1, 17): "La gracia y la verdad vinieron por Jesucristo." En tercer lugar, porque la encarnación de Cristo reforma toda la naturaleza humana y, por tanto, no cae bajo el mérito de ningún hombre particular, pues el bien de un hombre puro no puede ser causa del bien de toda la naturaleza. Sin embargo, los santos Padres merecieron la encarnación congruentemente, deseándola y pidiéndola; ya que era conveniente que Dios oyese a aquellos que le obedecieron [8]. A la objeción de que en la liturgia de la bienaventurada Virgen decimos que mereció llevar al Señor de la creación, Santo Tomás responde: "Se dice que la

bienaventurada Virgen mereció llevar al Señor de todos, no porque mereció su encarnación, sino porque mereció por la gracia que se le dió aquel grado de pureza y santidad conveniente para poder ser Madre de Dios" [9].

10 Dios al fijar con soberana libertad el lugar y el tiempo de la encarnación, determina también el lugar de María, la Madre, en la historia de la salvación. Su lugar en el curso de ésta queda expresado de manera especialmente clara por las genealogías que hallamos en San Lucas y en San Mateo. Dada la importancia del asunto, vamos a transcribirlas aquí. La de San Mateo (1, 1-17), dice así: "Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham: Abraham engendró a Isaac, Isaac a Jacob, Jacob a Judá y a sus hermanos; Judá engendró a Fares y a Zara en Tamar; Fares engendró a Esrom, Esrom a Aram, Aram a Aminadab, Aminadab a Naasón, Naasón a Salmón, Salmón a Booz en Rahab; Booz engendró a Obed en Rut. Obed engendró a Jesé, Jesé engendró al rey David, David a Salomón en la mujer de Urías; Salomón engendró a Roboam, Roboam a Abías, Abías a Asa, Asa a Josafat, Josafat a Joram, Joram a Ozías, Ozías a Joatam, Joatam a Acaz, Acaz a Ezequías, Ezequías a Manasés, Manasés a Amón, Amón a Josías, Josías a Jeconías y a sus hermanos en la época de la cautividad de Babilonia. Después de la cautividad de Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel, Salatiel a Zorobabel, Zorobabel a Abiud, Abiud a Eliacim, Eliacim a Azor, Azor a Sadoc, Sadoc a Achim, Achim a Eliud, Eliud a Eleazar, Eleazar a Matán, Matán a Jacob y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo. Son, pues, catorce las generaciones desde Abraham hasta David, catorce desde David hasta la cautividad de Babilonia y catorce desde la cautividad de Babilonia hasta Cristo."

En San Lucas (3, 23-38) la genealogía tiene esta forma: "Jesús, al empezar, tenía unos treinta años, y era, según se creía, hijo de José, hijo de Helí, hijo de Matat, hijo de Leví, hijo de Melqui, hijo de Janai, hijo de José, hijo de Matatías, hijo de Amós, hijo de Nahúm, hijo de Esli, hijo de Nagai, hijo de Maat, hijo de Matatías, hijo de Senein, hijo de Josec, hijo de Joda, hijo de Joanam, hijo de Resa, hijo de Zorobabel, hijo de Salatiel, hijo de Neri, hijo de Melqui, hijo de Addi, hijo de Cosam, hijo de Elmadam, hijo de Er, hijo de Jesús, hijo de Eliezer, hijo de Jorim, hijo de Matat, hijo de Leví, hijo de Simeón, hijo de Judá, hijo de José, hijo de Jonam, hijo de Eleaquín, hijo de Melea, hijo de Menna, hijo de Mattata,

hijo de Natam, hijo de David, hijo de José, hijo de Jobed, hijo de Boos, hijo de Sala, hijo de Naasón, hijo de Aminadab, hijo de Admín, hijo de Arni, hijo de Esrom, hijo de Pares, hijo de Judá, hijo de Jacob, hijo de Isaac, hijo de Abraham, hijo de Taré, hijo de Nacor, hijo de Seruc, hijo de Ragau, hijo de Falec, hijo de Eber, hijo de Sala, hijo de Cainan, hijo de Arfaxad, hijo de Sem, hijo de Noé, hijo de Lamec, hijo de Matusalac, hijo de Enoc, hijo de Jaret, hijo de Maleleel, hijo de Cainan, hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adam, hijo de Dios."

Ante estas genealogías surge la pregunta acerca de su sentido. A primera vista parecen ser cronologías áridas y sin importancia para el conocimiento de Cristo y de su madre. Sin embargo, es sorprendente que Mateo y Lucas, independientemente uno de otro, las tengan por lo bastante importantes como para ofrecerlas con todo detalle. Son así una parte sustancial del mensaje de la salvación, un elemento del kerigma neotestamentario, de la predicación cristiana. ¿Dónde descansa, pues, su importancia?

Podremos responder más fácilmente a la pregunta si consideramos que ambos evangelistas, al citar las genealogías, se mueven en la tradición de la Escritura, pues encontramos también con frecuencia en los libros bíblicos precristianos genealogías, por ejemplo, en el Génesis, en el libro de Rut, en las Crónicas. Evidentemente, las genealogías pertenecen a la historia santa que Dios obra con el hombre. Son de hecho un testimonio de la acción de Dios operante históricamente en aquél, y de la fidelidad divina. Para San Lucas, que hace revertir su serie de generaciones al mismo Dios en una culminación maravillosa, hay una conexión histórica ininterrumpida entre la creación de Adam y la misión de Jesús. Para San Mateo, que hace comenzar la genealogía con Abraham, existe continuidad entre la vocación de éste y la realidad de Cristo. Al evangelista lo que le interesa evidentemente es mostrar que Cristo es germen de Abraham, más concretamente incluso, vástago de David. Dios mismo aparece testimoniado como autor de esta historia. En cierto sentido no alcanza inmediatamente al hombre desde el cielo en un movimiento vertical, sino a través del curso de la historia en un acontecer horizontal. La historia que El realiza corre a un punto determinado en el que se cumple provisionalmente su sentido, esto es, hacia Jesucristo. Hacia esta meta se dirige la historia realizada por Dios a través de todas las oposiciones y contradicciones humanas. El es quien inicia el movimiento histórico y hace que continuamente broten nuevas realidades a partir del principio puesto; quien

lleva a su perfección lo comenzado y consigue el fin decididamente por encima del pecado de los hombres, fiel a su plan eterno de salvación, y a la realización de éste iniciada ya por El en la tierra.

En la genealogía de San Mateo se manifiesta cómo obró Dios la salvación a través incluso de la resistencia humana. Aparecen cuatro nombres de mujer, todos los cuales despiertan el recuerdo del fallo humano. Son los nombres de Tamar, Rabab, Rut y la mujer de Urías. Citar nombres de mujer en genealogías judías precristianas es chocante, dada la situación de aquélla. Pero es aún más extraño que el autor sagrado no nombre entre las madres de Jesús a las grandes patriarcas como Sara, Rebeca o Raquel, sino a cuatro mujeres sin gloria y hasta con ignominia. Tamar *(Gen.* 38, 6-30; *Ruth,* 4, 12) se disfraza de ramera, después de quedar viuda y sin hijos, y seduce a su suegro Judá, que engendra en ella a los gemelos Fares y Zara. Y Fares aparece entre los antepasados de Jesús. Rahab *(Ios.* 2, 1-21; 6, 17-25) es la hospedera de Jericó, es decir, una cortesana; y es cananea, pagana, por tanto. Ella ha de ser la madre de Booz. Rut (cf. el libro de Rut), la bisabuela de David, es moabita, o sea, pagana también, grave oprobio según la concepción israelita. De la mujer de Urías *(II Sam.* 11)—Mateo no nombra a Betsabé—David engendró a su hijo Salomón, y oscureció así su vida y la historia de su familia.

Tales nombres en la genealogía de Jesús indican que su prehistoria, la historia de Israel, es gracia de Dios e infidelidad, no gloria humana. Hay que agradecer a la misericordia, dirección e inagotable fidelidad de Dios que el movimiento histórico conduzca a la salvación, a pesar de las resistencias humanas. Según la economía eterna de Dios todos los caminos de la historia llevan a Cristo en el que todo es creado. El es la meta y el fin de la ley, la plenitud de los tiempos, el nuevo Adán que crea una nueva familia de hombres, es decir, una humanidad que vive del Espíritu Santo. Es el verdadero hijo de David, que erigió la soberanía de Dios sobre los hombres como soberanía de salvación.

Por eso las genealogías tienen una importancia cristológica enorme. Son los testimonios del carácter histórico y gratuito de la redención divina. Cristo no es una idea, el "Cristianismo" no es una ideología. Cristo está enraizado profundamente en la historia, tanto que se puede dar su genealogía y nombrar a sus abuelos y bisabuelos. Apareció en un *hic et nunc* determinado y no pertenece, como figura de leyenda, a un siempre intemporal.

Las dos genealogías dan testimonio a la vez de que la Redención

sólo se debe a un decreto benévolo de Dios, no a los esfuerzos o méritos humanos. Y puesto que Cristo aparece como Hijo de María, tienen también alcance mariológico. Al confluir el movimiento histórico hacia Cristo, según el testimonio de las genealogías, corre también hacia su Madre; sólo que no se para en ella, sino que salta por encima hacia el Hijo. Y así como todo lo precedente alcanza su plenitud de sentido en Jesús, pues viene figurado en todos los sucesos de la historia precristiana de la salvación, igualmente se inclina ésta sobre el último eslabón de la larga serie que precede a Cristo, es decir, sobre María. Es la última representante del pueblo que se desarrolló en la serie de generaciones que va de Abraham a Cristo.

Puesto que según la genealogía de San Lucas Adán y Cristo se enfrentan mutuamente, hay razón suficiente para que los Padres desde el siglo II (Justino, Ireneo, Hipólito) contrapongan a Eva y María.

11. También está anclada en la historia la figura de María. Para la cristología y soteriología, es decir, para la cristología entendida soteriológicamente, la historicidad de la función salvífica de María es esencial. Y para su misión soteriológica es decisiva la historicidad de su figura. De otro modo caería la realidad de la Redención. María no es sólo un símbolo de la maternidad o de la virginidad fecunda, ni tampoco de la Iglesia únicamente, sino que es una realidad viviente y concreta, personal y determinada en la historia. Su situación concreta e histórica se expresa también por el hecho de llevar un nombre determinado y concreto. Es difícil fijar su significación con toda seguridad. Oto Bardenhewer ha reunido todo lo que los Padres griegos y latinos nos dieron en sus explicaciones. Aparecen unas treinta diferentes interpretaciones. Unos creen que el nombre quiere decir hermosa, otros piensan que amarga o afligida, y otros suponen que significa obstinada. No tienen carácter científico las interpretaciones: estrella del mar, mar amargo, señora. Ultimamente Ignaz Hösel [10] ha derivado el nombre del egipcio. Así, María querría decir tanto como amada de Dios. Quizá deba decirse, siguiendo esta interpretación, que el nombre significa también la que ama a Dios.

12. También resalta en María el segundo momento que hemos deducido de las genealogías: el carácter gratuito de su elección para Madre de Dios. Este en su plan eterno de salvación, libre total-

mente y determinado con absoluta soberanía, ha guiado la evolución histórica de modo que llegase a María. La escogió desde la eternidad como Madre de su Hijo, y configuró la Historia según este plan. Muchas veces parece que esta historia realizada por Dios se interrumpe a causa del fallo humano y marcha en otras direcciones. Pero Dios mantiene en su mano los hilos de la historia. Muchas cosas nos parecen sorprendentes e inesperadas, incluso extrañas y enigmáticas, pero cada suceso ha sido un paso dispuesto por Dios hacia la meta por El trazada.

13. Así como Cristo aparece figurado en su prehistoria, así también ven los Padres muchos tipos de María en el período que va de Adán a Cristo o de Abraham a Cristo. La misma promesa del Génesis (3, 15) se interpreta cristológica y mariológicamente: "Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer. Y entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza y tú le morderás a él el calcañar." Este texto, en el que Dios expresa una maldición contra la serpiente, o sea, contra Satán, atestigua que la lucha que comenzó en el Paraíso entre la mujer y la serpiente como poder malo y seductor, continúa a través de la historia de la humanidad. En esta lucha el hombre recibirá ciertamente heridas, pero al fin vencerá. Como enemigos de la serpiente se nombran a la mujer y a su linaje, no simplemente a los hombres. La expresión "linaje de la mujer" designa al género humano bajo el punto de vista de su debilidad. La serpiente ha dirigido su ataque contra la mujer, y de ésta saldrá el que ha de aniquilarla. Aunque en este lugar no se anuncien al Redentor y a su madre como figuras particulares determinadas, se profetiza, sin embargo, la victoria de la estirpe del seducido sobre el seductor. En este sentido el texto se refiere al salvador del pecado que ha de venir, y puede recibir así el nombre de protoevangelio [11]. A partir de la teología patrística se ha visto a María, en virtud de este texto, en estrecha relación con su Hijo redentor. Aunque el texto mismo, por su propio tenor, no obligue a tal interpretación, sin embargo, se puede sacar del contexto a la luz de su cumplimiento. Los Padres interpretan la mayoría de las veces (*Gen.* 3, 15) de Cristo, el hijo de la Virgen [12]. Algunos ven anunciada a María misma en el linaje de la mujer, por ejemplo, San Efrén, que en uno de sus himnos a María dice: "El Señor ha anunciado: Satán cayó del cielo. María pisó con sus pies al que un día mordió el calcañar de Eva. Bendito sea el que ha destruído por su nacimiento al enemigo" [13]. Otros ven en la Iglesia la vencedora de

Satán. Así San Agustín declara: "Esto se dice como un gran misterio, como una imagen de la Iglesia futura, hecha del costado de su Esposo dormido (en la muerte). Pues Adán era figura del que había de venir. Esto dice el Apóstol: "Que es tipo del que había de venir" *(Rom.* 5, 14)... ¿Qué se dice a la Iglesia? Oíd, entended, tened cuidado: "Ella acechará a tu cabeza y tú a su calcañar." ¡Oh Iglesia, atiende a la cabeza de la serpiente" [14]. El Papa Pío IX ha dicho de este texto en la bula definitoria de la Inmaculada Concepción: "Los Padres y escritores de la Iglesia, adoctrinados por las divinas enseñanzas, enseñaron que con el divino oráculo: "pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya", fué de antemano anunciado clara y patentemente el misericordioso Redentor del humano linaje, es decir, el unigénito Hijo de Dios Cristo Jesús, y designada su Santísima madre, la Virgen María, y al mismo tiempo brillantemente puestas de relieve las idénticas enemistades de entrambos contra el diablo. Por lo cual, así como Cristo, mediador de Dios y de los hombres, asumida la naturaleza humana, borrando la escritura del decreto que nos era contrario, lo clavó triunfante en la cruz, así la Santísima Virgen, unida a El con apretadísimo e indisoluble vínculo, hostigando con El y por El eternamente a la venenosa serpiente, y de la misma triunfando en toda la línea, trituró su cabeza con el pie inmaculado" [15].

La Vulgata, nuestra traducción latina de la Biblia, tiene en lugar del *ipse* (él), que aparece en el texto original y en las traducciones más antiguas, la palabra *ipsa* (ella)—ella te aplastará la cabeza—, dando así a la traducción simultánea e inmediatamente una interpretación mariológica. Sin embargo, no ha creado con ello el sentido mariano, sino que ha traducido el que ya existía en el texto original. Cada vez con más claridad aparece el preanuncio del Mesías en el Antiguo Testamento.

Claramente le describe Isaías. En él aparece al mismo tiempo, a plena luz, su Madre, pues el Profeta habla del niño salvador que ha de venir y del parto de una virgen como su señal. Sobre esto ya dijimos antes lo principal.

Miqueas ofrece una importante visión del futuro Salvador y de su Madre. Dice así (5, 2-5): "Pero tú, Belén de Efrata, pequeño para ser contado entre las familias de Judá, de ti me saldrá quien señoreará en Israel, cuyos orígenes serán de antiguo, de días de muy remota antigüedad. Los entregará hasta el tiempo en que la que ha de parir parirá, y el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel, y se apacentará con la fortaleza de Yavé y con la

majestad del nombre de Yavé, su Dios; y habrá seguridad, porque su prestigio se extenderá hasta los confines de la tierra."

Por eso, en el momento en que la Madre da a luz se opera un cambio en el destino del pueblo. Es la Madre del "Emmanuel" (*Is.* 7, 14; 9, 5 sigs.; 11, 1-10), íntimamente unida a El por los lazos de la sangre y por su misión en favor de la humanidad. Siendo en todo momento el Antiguo Testamento tipo del Nuevo, encierra, en consecuencia, numerosas figuras de María. Es ley general que las personas y sucesos del Antiguo Testamento tengan el carácter de tipos de las personas y sucesos del Nuevo. Pablo dice en su primera epístola a los Corintios (10, 6-11): "Todo esto fué en figura nuestra... Todas estos cosas le sucedieron a ellos en figura, y fueron escritas para amonestarnos a nosotros." Considerado en sus detalles todo el Antiguo Testamento es una introducción a Cristo. Sus figuras y sus acontecimientos son proyectos de Cristo [16].

Ciertamente que la Sagrada Escritura misma no dice de María en ningún sitio que tenga un prototipo en el Antiguo Testamento. Pero los Padres y la Iglesia, la última sobre todo en su liturgia, han acudido desde los primeros tiempos al Antiguo Testamento como a una fuente inagotable para describir a María. En primer lugar, tenemos tipos objetivos: los Padres ven, por ejemplo, un tipo de María en el candelero de que habla el Exodo (25, 31-33), en el templo, en el tabernáculo de Dios, en la urna del maná, en el arca de la alianza (San Cirilo de Alejandría), hasta en la ciudad santa de Jerusalén misma, en la zarza ardiente, en el vellocino de Gedeón, que recoge todo el rocío del cielo, en la vara de Aarón, en el libro sellado, en la puerta cerrada (San Ambrosio, Jerónimo, Agustín), en el arca de Noé (Proclo de Constantinopla, Efrén, Hesiquio de Jerusalén), en la escala de Jacob, en el Paraíso. Hay que distinguir entre tipos propios e impropios. Los primeros son aquellas figuras y sucesos o instituciones que el Espíritu Santo mismo señala como tales. Esto es posible, aunque el autor humano de la Sagrada Escritura no supiese nada del carácter típico de lo que él presentaba. Pues el Espíritu Santo puede poner en las palabras humanas un sentido más profundo que el que es conocido al hombre. El carácter típico puede reconocerse por una semejanza clara con el original. En definitiva, como en toda interpretación de la Escritura, es decisivo aquí el reconocimiento por parte de la Iglesia.

14. Tipos impropios son aquellos acontecimientos y personajes del Antiguo Testamento que no ofrecen, en virtud de su signi-

ficación propia, imagen alguna de las personas y sucesos del Nuevo Testamento, pero pueden usarse para describirlas. El Espíritu Santo nos da en ellos, en cierta medida, palabras e imágenes para describir el misterio neotestamentario de la salvación.

Pío IX dice acerca de esto: "Este eximio y sin par triunfo de la Virgen y su excelentísima inocencia, pureza, santidad y su integridad de toda mancha de pecado e inefable abundancia y grandeza de todas las gracias, virtudes y privilegios, viéronlos los mismos Padres ya en el Arca de Noé, que, providencialmente construída, salió totalmente salva e incólume del común naufragio de todo el mundo; ya en aquella escala que vió Jacob, que llegaba de la tierra al cielo y por cuyas gradas subían y bajaban los ángeles de Dios y en cuya cima se apoyaba el mismo Señor; ya en la zarza aquella que contempló Moisés arder de todas partes en el lugar santo, y entre el chisporroteo de las llamas no se consumía o se gastaba lo más mínimo, sino que hermosamente reverdecía y florecía; ora en aquella torre inexpugnable al enemigo, de la cual cuelgan mil escudos y toda suerte de armas de los fuertes; ora en aquel huerto cerrado, que no logran violar ni abrir fraudes o trampas algunas; ora en aquella resplandeciente ciudad de Dios, cuyos fundamentos se asientan en los montes santos; a veces en aquel augustísimo templo de Dios, que, aureolado de resplandores divinos, está lleno de la gloria de Dios; a veces en otras verdaderamente innumerables figuras de la misma clase, con las que los Padres enseñaron que había sido vaticinada claramente la excelsa dignidad de la Madre de Dios, y su incontaminada inocencia, y su santidad, jamás sujeta a mancha alguna" [17]. C. Passaglia, en su obra sobre la Inmaculada Concepción, en el folio 130 recoge lo que los Padres de la Iglesia hallaron en el Antiguo Testamento como tipo de María [17 bis].

15. Y llegamos a los tipos personales. En la época patrística se elaboró la significación original de las figuras femeninas del Antiguo Testamento en favor de la interpretación de María. Hemos aludido ya al paralelismo Eva-María. En otra parte lo trataremos en toda su amplitud. De momento diremos lo siguiente: fué formulado por San Justino y, sobre todo, por San Ireneo. Posteriormente lo usó San Gregorio Nacianzeno, por cierto sin ahondarlo. San Basilio, siguiendo evidentemente a Orígenes, en el que no se encuentran los gérmenes de una teología mariológica, no tuvo en cuenta casi en absoluto esta tipología. San Gregorio de Nisa la

desarrolló en la homilía 13 del comentario al Cantar de los Cantares: "Por un hombre vino la muerte y por una mujer la salvación. El primero cayó por el pecado y la segunda levantó al caído. La mujer encontró su abogado en la mujer" [18]. Anfiloquio, en un sermón de Navidad, acentúa aún con mayor viveza el papel de María en la historia de la salvación: "El mundo fué puesto en libertad por una virgen; el mismo que antes cayó en el pecado por una virgen. Por el parto virginal fué deshecho el grande y poderoso plan de los invisibles demonios... ¡Oh María, oh María!, que tuviste por Unigénito al artífice de todas las cosas" [19].

Epifanio de Salamina explica: "María es la que, significada por Eva, recibe en imagen el nombre de madre de los vivientes. La vida misma nació en el mundo por María..., y por eso es María madre de los vivientes... Y la frase: "Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer", no puede cumplirse en Eva total y perfectamente, pero se cumple realmente en la descendencia santa, excelsa y singular que procede solamente de María, sin cooperación de varón. La frase se toma de María, pero me será lícito aplicarla a la Iglesia: "Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer y vendrán a ser los dos en una sola carne." Y el santo Apóstol dice: "Gran misterio es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia"... El Señor se formó su propio cuerpo de María, y de su costado edificó a la Iglesia, cuando se lo rasgaron, y se constituyó en nuestra redención el misterio de la sangre y del agua" [20].

La liturgia de la Iglesia ha entendido sobre todo a Judit y a Ester como figuras de María. Según se afirma, con sus obras trajeron siempre la salvación, por lo cual son figuras de la Madre de Dios, medianera de la salvación y de la redención. Así como Judit cortó la cabeza al caudillo de los enemigos del pueblo de Dios, así María aplastó la cabeza de Satán. La Iglesia, en su liturgia, aplica a María el canto de alabanza con que el pueblo liberado saludó a la heroína Judit: "Tú eres la gloria de Jerusalén, tú la alegría de Israel, tú la honra de nuestro pueblo" [21].

En la fiesta de los Siete Dolores se proclama a María con las palabras con las que el Sumo Sacerdote recibió a la vencedora de Holofernes: "¡Hija, bendita eres del Señor Dios Excelso sobre todas las mujeres de la tierra! Bendito sea el Señor, creador de los cielos y tierra..., porque tanto ha engrandecido tu nombre, que no cesarán de alabarte para siempre cuantos recuerden el poder del Señor; pues no temiste exponer tu vida por tu pueblo, viendo las angustias

y tribulación de tu linaje, sino que evitaste su ruina en presencia de nuestro Dios" [22].

Ester, que fué elegida reina y abogada ante el rey en favor de su pueblo, aparece en la liturgia como figura de la Inmaculada" [23].

A los tipos personales pertenecen también Sara, María, hermana de Moisés, y Débora. Sara (que significa princesa) era la esposa de Abraham. Cuando Dios exigió a Abraham abandonar su país (Ur de Caldea), alejarse de su familia y de su casa paterna para marchar a la tierra prometida, tomó por mujer a Sara, que todavía se llamaba Sarai. De camino prometió Dios a Abraham: "Yo te haré un gran pueblo, te bendeciré y engrandeceré tu nombre, que será bendición. Y bendeciré a los que te bendigan. Y maldeciré a los que maldigan. Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra" *(Gen.* 12, 2-3).

Sarai fué estéril hasta los noventa años. Por esto para, según el derecho vigente, tener un hijo, a pesar de su propia esterilidad, dió a su esposo a Agar, sierva suya, la cual dió a luz a Ismael. Con todo, cuando Sarai tenía noventa años, renovó Dios a Abraham la promesa hecha en su éxodo de Ur de Caldea, poniéndole en perspectiva un hijo carnal de Sarai. Dice el texto: "Dijo también Yavé a Abraham: "Sarai, tu mujer, no se llamará ya Sarai, sino Sara, pues la bendeciré y te daré de ella un hijo, a quien bendeciré, y engendrará pueblos y saldrán de él reyes de pueblos." Cayó Abraham sobre su rostro y se reía diciendo en su corazón: ¿Con que a un centenario le va a nacer un hijo, y Sara, ya nonagenaria, va a parir? Y dijo a Yavé: "Ojalá que viva a tus ojos Ismael." Pero le respondió Dios: "De cierto que Sara, tu mujer, te parirá un hijo a quien llamarás Isaac, con quien estableceré yo mi pacto sempiterno y con su descendencia después de él. También te he escuchado en cuanto a Ismael. Yo le bendeciré y le acrecentaré y multiplicaré muy grandemente. Doce jefes engendrará y le haré un gran pueblo; pero mi pacto lo estableceré con Isaac, el que parirá Sara el año que viene por este tiempo. Y como acabó de hablarle, desapareció Dios" *(Gen.* 17, 15-22). El cambio de nombre en Sara tiende a destacar su significación de "primera madre de una multitud de pueblos". Sara, como el Sarai anterior, significa también princesa. La sonrisa de Abraham es la expresión de una alegría, que, en la primera sorpresa, no se atreve a creer en la felicidad prometida por temor de que pudiera desvanecerse como un sueño dorado [24].

Volvió a repetirse la promesa cuando a Abraham se le apare-

cieron tres hombres. Dijéronle: ¿Dónde está Sara, tu mujer? En la tierra está, contestó él. Y dijo uno de ellos: A otro año por este tiempo volveré sin falta, y ya tendrá un hijo Sara, tu mujer. Sara oía desde la puerta de la tienda, que estaba a espaldas del que hablaba. Eran ya Abraham y Sara ancianos muy entrados en años, y había cesado ya a Sara la menstruación. Rióse, pues, Sara, dentro, diciendo: "¿Cuando estoy ya consumida, voy a remocear, siendo también viejo mi señor?" Y dijo Yavé a Abraham: "¿Por qué se ha reído Sara, diciendo: De veras voy a parir siendo tan vieja? ¿Hay algo imposible para Yavé? A otro año por este tiempo volveré y Sara tendrá ya un hijo." Temerosa Sara, negó haberse reído, diciendo: "No me he reído." Pero él le dijo: "Sí, te has reído" *(Gen.* 18, 9-15). Las últimas palabras de Dios no hay que interpretarlas como una censura de Sara, sino como una alentadora confirmación de la promesa. Su sentido es: no es necesario que lo niegues; tu risa será realidad por el nacimiento del hijo [25]. La promesa de Dios se cumplió. En Génesis 21, 1-7, se describe así su realización: "Visitó, pues, Yavé a Sara, como le dijera, e hizo con ella lo que le prometió, y concibió Sara, y dió a Abraham un hijo en su ancianidad al tiempo que le había dicho Dios. Dió Abraham el nombre de Isaac a su hijo, el que le nació de Sara. Y dijo Sara: "Me ha hecho reír Dios, y cuantos lo sepan reirán conmigo." Y añadió: "¿Quién había de decir a Abraham: amamantará hijos Sara? Pues yo le he dado un hijo en su ancianidad. Vivió Sara ciento veintisiete años. Después de esto sepultó Abraham a Sara, su mujer, en la caverna del campo de Macpela, frente a Mambré, que es Hebrón, en tierra de Canán" *(Gen.* 21, 1-3 y 6-7; 23, 1-19).

Así como Abraham fué padre del pueblo de la alianza e intermediario de la bendición para todos los pueblos, así fué Sara madre del pueblo de la promesa. En su penosa peregrinación, ella fué para Abraham la compañera fiel. Del mismo modo que por su fe resultó ser Abraham modelo de todos los creyentes, así Sara, por su fe, madre del pueblo de Dios. En la epístola a los Hebreos se lee: "Por la fe, la misma Sara recibió el vigor, principio de una descendencia, y esto, fuera ya de la edad propicia, por cuanto creyó que era fiel el que se lo había prometido. Y por eso de uno, y éste ya sin vigor para engendrar, nacieron hijos numerosos como las estrellas del cielo y como las arenas incontables que hay en las riberas del mar" *(Hebr.* 11, 11-12).

En la carta a los Romanos, afirma San Pablo que el heredero de la bendición mesiánica no es Ismael, el hijo natural, sino Isaac,

el hijo concebido y nacido en la fe en la promesa de Dios: "Es que no todos los nacidos de Israel son Israel, ni todos los descendientes de Abraham son hijos de Abraham, sin que "por Isaac será tu descendencia". Esto es, no los hijos de la carne son hijos de Dios, sino los hijos de la promesa son tenidos por descendencia. Los términos de la promesa son estos: "Por este tiempo volveré y Sara tendrá un hijo" *(Rom.* 9, 6-9).

San Pablo, en la carta a los Gálatas, ve en Sara un símbolo de la Jerusalén superior, celeste, mientras que Agar representa a la Jerusalén antigua. Destaca la oposición entre carne y espíritu, entre naturaleza y fe. Los cristianos viven en el campo del espíritu y de la fe. Como Isaac, son hijos de la promesa y pueden ver en Abraham a su padre y en Sara a su madre: "Decidme, los que queréis someteros a la ley, ¿no habéis oído la ley? Porque está escrito que Abraham tuvo dos hijos, uno de la sierva y otro de la libre. Pero el de la sierva nació según la carne; el de la libre, en virtud de la promesa. Lo cual tiene un sentido alegórico. Esas dos mujeres son dos testamentos: el uno, que procede del monte Sinaí, engendra para la servidumbre. Esta es Agar. El monte Sinaí se halla en Arabia y corresponde a la Jerusalén actual, que es, en efecto, esclava con sus hijos. Pero la Jerusalén de arriba es libre, ésa es nuestra madre; pues está escrito: "Alégrate, estéril, que no pares; prorrumpe en gritos, tú que no conoces los dolores del parto, porque más serán los hijos de la abandonada que los hijos de la que tiene marido" *(Is.* 54, 1). Y vosotros, hermanos, sois hijos de la promesa, a la manera de Isaac. Mas así como entonces el nacido según la carne perseguía al nacido según el espíritu, así también ahora. Pero ¿qué dice la Escritura?: "Echa a la sierva y a su hijo, que no será heredero el hijo de la esclava con el hijo de la libre." En fin, hermanos, que no somos hijos de la esclava, sino de la libre *(Gal.* 4, 21-31).

María (Miriam), la hermana de Moisés, salvó a su hermano de la muerte al procurar que la hija del rey egipcio le conservase la vida y lo hiciese educar *(Ex.* 2, 4-7). Indirectamente, fué salvadora del pueblo en cuanto que salvó a Moisés, el cual, fundado en un mandato divino, libró a su pueblo de la esclavitud egipcia. Así se comprende que participase vitalmente en la liberación. En Exodo 15, 20 sig., se describe cómo se unió jubilosa Miriam en compañía de las demás mujeres, al canto de victoria que Moisés y los israelitas entonaron en honra de Yavé. "María, la profetisa, hermana de Aarón, tomó en sus manos un tímpano, y todas las mujeres se-

guían en pos de ella con tímpanos y en coros; y María les respondía: "Cantad a Yavé, que ha hecho resplandecer su gloria. Precipitando en el mar al caballo y al caballero" *(Ex.* 15, 20-2). La tristeza, con ocasión de su muerte, demuestra cuán viva estaba en la conciencia del pueblo la cooperación de Miriam a la obra de Moisés. Murió en Cades y fué allí sepultada *(Num.* 20, 1). Más tarde se recordó vivamente su actividad salvadora. Con Moisés y Aarón fué justamente celebrada como libertadora. Dice el profeta Miqueas: "Oíd, pues, lo que dice Yavé: ¡Levántate! ¡Queréllate contra los montes y que oigan tu voz los collados! Oíd, montes, y vosotros, cimientos inconmovibles de la tierra, la querella de Yavé. Porque tiene Yavé querella con su pueblo y va a altercar con Israel. ¿Qué te he hecho yo, pueblo mío? ¿En qué te he molestado? Respóndeme. Porque yo fuí quien te sacó de la tierra de Egipto y te redimí de la casa de la servidumbre y te mandé para que te guiarán a Moisés, Aarón y María" *(Mich.* 6, 1-4).

Se nos presenta a Débora como juez, como profetisa, como vencedora y como salvadora *(Iud.* 4, 4). Tenía que combatir en el país mismo la oposición armada del pueblo cananeo. Con Baraq, hijo de Abinoam, se opuso a los poderes hostiles. En todo momento fué ella la que dió las órdenes decisivas. Espoleó a Baraq, diciendo: "Anda, que hoy es el día en que Yavé entrega a Sísara en tus manos. ¿No va El delante de ti?" *(Iud.* 4, 14). Por la intervención de Dios, que consistió, tal vez, en una tormenta o en un terror pánico infundido a los enemigos, se infligió al adversario una derrota completa. En un cántico de victoria, que la Escritura pone en boca de Débora y de Baraq, pero que de hecho es un cántico a la misma Débora, se celebra la salvación que procedió de Débora y fué continuaba por Dios. Recuerda al Magnificat. Extractemos los siguiente pasajes: "Los príncipes de Israel al frente,/ofrecióse el pueblo al peligro./Bendecid a Yahve./Oíd, reyes; dadme oídos, príncipes./Yo, yo cantaré a Yahve./Yo cantaré a Yahve, Dios de Israel./Cuando Tú, ¡oh Yahve!, salías de Seir,/cuando subías desde los campos de Edom,/tembló ante Ti la tierra,/destilaron los cielos,/ y las nubes se deshicieron en agua./Derritiéronse los montes (—esto es, el Sinaí—) a la presencia de Yahve./A la presencia de Yahve, Dios de Israel./ (En los días de Samgar, hijo de Anat), en los días de Jael./Estaban desiertos los caminos;/los que antes andaban por caminos trillados,/íbanse por senderos desviados;/desiertos estaban los lugares indefensos./Desiertos en Israel./Hasta que me levanté yo;/hasta que me levanté yo, madre en Israel./A las puertas estaba

la guerra;/y no se veía ni un escudo ni una lanza,/entre los cuarenta mil de Israel./Se va mi corazón tras los príncipes de Israel./Los que del pueblo os ofrecisteis al peligro./Bendecid a Yahve./Los que montáis blancas asnas,/los que os sentáis sobre tapices,/los que ya vais por lo caminos, cantad./El que fué lugar de rapiña,/es ya lugar de regocijo./Cantad en él las justicias de Yahve,/las justicias que ha hecho Yahve,/a los lugares indefensos de Israel./Entonces pudo ya el pueblo de Israel bajar a sus puertas./Despierta, despierta Débora./Despierta, despierta, entona un canto./Levántate, Baraq,/apresa a los que te aprisionaban, hijo de Abinoam.../Perezcan así todos los enemigos, ¡oh Yavé!/y sean, los que Te aman como el sol cuando nace con toda su fuerza" *(Iud.* 5, 2-12, 31).

Además de los tipos reales y personales, todavía se encuentran en el Antiguo Testamento otros dos tipos ideales, a saber: la sabiduría y la esposa del Cantar de los Cantares.

16. La relación entre la Sabiduría y María salta a la vista en el uso de textos sapienciales en la liturgia de la Iglesia. Citaremos los textos más importantes relativos a la cuestión. Proceden de los Proverbios y del Eclesiástico. En el capítulo 24 dice de sí misma la Sabiduría: "Yo salí de la boca del Altísimo, como nube cubrí toda la tierra. Yo habité en las alturas y mi trono fué columna de nube. Sola recorrí el círculo de los cielos y me paseé por las profundidades del abismo. Por las ondas del mar y por toda la tierra. En todo pueblo y nación imperé; en todos busqué descansar, para establecer en ellos mi morada. Entonces el Creador de todas las cosas me ordenó, mi Hacedor fijó el lugar de mi habitación y me dijo: "Habita en Jacob, y establece tu tienda en Israel. Desde el principio y antes de los siglos me creó y hasta el fin no dejaré de ser. En el tabernáculo santo, delante de El, ministré." Y así tuve en Sión morada fija y estable, reposé en la ciudad de El amada, y en Jerusalén tuve la sede de mi imperio. Eché raíces en el pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad. Como cedro del Líbano crecí, como ciprés de los montes del Hermón. Crecí como palma de Engadi, como rosal de Jericó, como hermoso olivo en la llanura, como plátano junto a las aguas. Como la canela y el bálsamo aromático exhalé mi aroma, y como la mirra escogida di suave olor. Como gálbano, estacte y alabastrino vaso de perfume, como nube de incienso en el tabernáculo. Como el teberinto extendí mis ramas, ramas magníficas y graciosas. Como vid eché hermosos sarmientos, y mis flores dieron sabrosos y ricos

frutos. Yo soy la madre del amor, del temor, de la ciencia y de la santa esperanza. Venid a mí cuantos me deseáis y saciaos de mis frutos. Porque recordarme es más dulce que la miel y poseerme más rico que el panal de miel. Los que me coman quedarán con hambre de mí, y los que me beban quedarán de mí sedientos. El que me escucha jamás será confundido, y los que me sirven no pecarán" *(Eccli.* 24, 3-30).

De los Proverbios recogemos los textos siguientes: "Dióme Yavé el ser como principio de sus caminos, antes de sus obras antiguas. Desde la eternidad fuí yo ungida; desde los orígenes, antes que la tierra fuese. Antes que los abismos fuí engendrada yo; antes que fuesen las fuentes de abundantes aguas; antes que los montes fuesen cimentados; antes que los collados fuí yo concebida. Antes que hiciese la tierra, ni los campos, ni el polvo primero de la tierra. Cuando fundó los cielos, allí estaba yo; cuando puso una bóveda sobre la faz del abismo. Cuando daba consistencia al cielo en lo alto, cuando daba fuerza a las fuentes del abismo, cuando fijó sus términos al mar, para que las aguas no traspasasen sus linderos. Cuando echó los cimientos de la tierra estaba yo con El, como arquitecto, siendo siempre su delicia, solazándome ante El en todo tiempo; recreándome en el orbe de la tierra, siendo mis delicias los hijos de los hombres. Oídme, pues, hijos míos: bienaventurado el que sigue mis caminos. Atended al consejo y sed sabios, y no lo menosprecieis. Bienaventurado quien me escucha y vela a mi puerta cada día, y es asiduo en el umbral de mis entradas, porque el que me halla a mí halla la vida y alcanzará el favor de Yavé. Y, al contrario, el que me pierde, a sí mismo se daña, y el que me odia ama la muerte" *(Prov.* 8, 22-36).

Para la interpretación mariológica de estos textos es preciso aclarar si en la liturgia se los aplica a María misma, de tal manera que, según el sentir de la liturgia, hay que decir que María sea la sabiduría, o si la liturgia encuentra la sabiduría en María, de modo que Esta sea el lugar y la sede de aquélla. Indudablemente, hasta cierto punto cabe aplicar a María los textos sapienciales, pues está tan vitalmente unida a Cristo, que cuanto afirmamos de El podemos análogamente afirmarlo también de Ella. Y aun—si bien en un sentido más modesto—de todo fiel cristiano, ya que el creyente está configurado con Jesucristo. Cristo mismo, en su discurso de despedida, declaró: "Yo les he dado la gloria que Tú me diste" *(Io.* 17, 22). En este sentido Cristo es la luz, y al mismo tiempo los Apóstoles son también luz del mundo.

Con todo cabe preguntar si no es más conforme al sentido de la liturgia entender los textos sapienciales del Logos eterno, el cual se unió a María como a Madre suya. Por ejemplo, cuando la Sabiduría dice: "Dióme Yavé el ser como principio de sus caminos" o "Siendo mis delicias los hijos de los hombres" podría todo esto interpretarse en la liturgia como una alocución de la Sabiduría eterna a María. María es aquella que acoge en sí la Sabiduría perfecta de Dios, de tal modo que pueda llamarse sede de la Sabiduría [26].

Cualquiera que sea la interpretación de los textos litúrgicos, de ningún modo se puede atribuir a María, partiendo de los textos sapienciales, una preexistencia similar a la del Logos eterno. Esto despojaría a la figura de María de su carácter histórico, y, a merced de una atemporalidad gnóstica, amenazaría a la historicidad misma de Cristo.

17. La posición de María en la historia de la salvación aparecería con una luz singularmente nítida si fuera descendiente de David. Se pregunta si la Escritura la tiene por davídica. El pasaje de *Lc.* 1, 27, informa que José procede de la casa de David. El texto presenta cierta dificultad gramatical. Pero es indiscutible que, en la forma textual actual, las palabras "de la casa de David" por su misma disposición, sólo cabe aplicarlas a José. Además, por otros lugares de la Sagrada Escritura se ve que José, de hecho, desciende de la estirpe de David (cfr. *Lc.* 2, 4; *Mt.* 1, 16, 20).

Varios investigadores han manifestado la duda de si la indicación del nombre de José pertenece a la forma primitiva del texto. Dibelius y Gaechter piensan que San Lucas intercaló la frase "desposada con un varón de nombre José" en la forma textual que se le transmitió, esto es, en la forma textual traducida por un judío helenista del hebreo—o bien del arameo—al griego. En el caso de que esta hipótesis fuera exacta, el texto original de *Lc.* 1, 26 y 27, estaría redactado así: "En el mes sexto fué enviado el ángel Gabriel, de parte de Dios, a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen de la casa de David, y el nombre de la Virgen era María." De este modo la forma primitiva del texto atestiguaría que no sólo José, sino que también María procede de la casa de David. Entonces se comprende fácilmente que el ángel le pueda prometer que su Hijo alcanzará el trono de su padre David, pues en tal caso fluye una corriente de sangre de David a Jesús pasando por María.

No obstante, cabe preguntar si es necesario una violación del texto de tan largo alcance. Las dificultades gramaticales no parecen ser motivo suficiente para tener la frase indicada por una adición. Podrían correr a cuenta del traductor judío helenista. En este caso *(Lc.* 1, 27) no es ningún argumento a favor de la vinculación de María a la estirpe de David, ni hay en el Nuevo Testamento un testimonio seguro de ello. Pero *(Lc.* 1, 32) nos permite sospechar esta su vinculación y aun elevarla a la máxima verosimilitud, o nos ofrece, tal vez, un testimonio indirecto. Cuando el ángel dice que Dios, el Señor, dará al Hijo de María el trono de David su padre, se sobrentiende como sentido inmediato que Jesús, a través de María, se relaciona con David como con un antecesor suyo.

La observación de *(Lc.* 1, 36) que María estaba emparentada con Isabel—perteneciente a la familia sacerdotal—no presenta ninguna dificultad insalvable para adscribir a María a otro linaje distinto que el sacerdotal, esto es, a la casa de David. De hecho no eran del todo imposible los matrimonios entre una y otra estirpe.

Por lo demás, bien podía Jesús ser adscrito al linaje de David por razón de su padre adoptivo San José. El padre legal determinaba la vinculación jurídica a la estirpe.

Por su parte, María tenía la conciencia de que las palabras del ángel le eran dirigidas como a representante del pueblo de Dios. Ella expresó esta conciencia en el Magnificat *(Lc.* 1, 39-56). De su contenido resulta que María no se sentía llamada simplemente como un determinado individuo, sino, sobre todo, como miembro de la larga serie de generaciones al que se concedía no sólo una mera gracia privada, sino una función en una misión pública. Esto se deduce del texto del Magnificat. Todo ello aparece con más evidencia desde el momento en que María, en su canto de alabanza, emplea, en su máxima parte, textos del Antiguo Textamento en que se promete el Mesías futuro.

18. Para la interpretación dogmática no es de importancia decisiva si María entonó el Magnificat a partir del mensaje angélico que se le participó, o bien inmediatamente después del nacimiento de Jesús. Gaechter cree que por razones lingüísticas y objetivas, el Magnificat no encaja en el contexto en que lo presenta la forma actual del Evangelio; que es preciso poner la visita de María a su pariente Isabel después del nacimiento de Jesús, y que la situación propia del Magnificat es la originada por el nacimiento de Este. Por importantes que sean las razones de Gaechter, con todo, su

opinión no parece superar el valor de una hipótesis. La suposición de que el Magnificat es un canto de acción de gracias por el nacimiento no puede ser decisiva. María corrió junto a Isabel para hablar con ella, desde la plenitud de su corazón, del mensaje del ángel, absolutamente inesperado para Ella, mensaje que de pronto la colocaba en el centro del acontecimiento de la salvación. El motivo lo encontraba no sólo en que Isabel era pariente suya, sino en que el ángel la indicó que también en Isabel se había obrado un milagro de Dios, proponiéndoselo, además, como una señal confirmatoria del mensaje que la participaba. María tenía derecho a comprobar la señal que le dió el ángel. Y marchó con presteza. Rebosaba de la gracia dispensada a Ella y a su prima. Por lo que parece el camino—tres o cuatro días de largo—lo hizo sola, sin la compañía de José.

Cuando María saludó a su prima experimentó una nueva exaltación. No necesitaba ya comunicar a Isabel su misterio. Esta se presenta más bien como iniciada, pues cuando el hijo saltó en su vientre, Isabel se sintió llena del Espíritu Santo, y divinamente inspirada, exclamó en voz alta: "Bendita Tú entre las mujeres, y bendito el fruto de tu viente. ¿De dónde a mí que la Madre de mi Señor venga a mí? Porque así que sonó la voz de tu salutación en mis oídos exultó de gozo el niño en mi seno. Dichosa la que ha creído que se cumplirá lo que se le ha dicho de parte del Señor" *(Lc.* 1, 42-45).

Con la palabra "bendita", Isabel, proféticamente, designaba a María como la más bendita entre todas las mujeres, ya que—según la antigua concepción judía y en general semita—pues una mujer recibe su mayor honra del hijo, la dignidad de Madre del Mesías, no admite comparación. Por esto mismo Isabel se considera indigna de su visita, con ser ella la de mayor edad de las dos mujeres. Isabel alaba a María por su elección, pero también por su fe, en la cual acogió la gracia que se le hizo. Esta situación parece justificar y explicar perfectamente el que en esta ocasión, María, en una especie de éxtasis, prorrumpiese en el cántico de alabanza y de agradecimiento que es el Magnificat. El Magnificat es la respuesta de María al saludo de Isabel. Desvía el elogio a Dios, al único a quien pertenece la honra y la gloria. El es el santo, el sublime, aquel cuya majestad es al mismo tiempo misericordia pura y eterna. En todo esto tanto menos cabe ver, como teme Gaechter, una desatención del misterio confiado a la misma Isabel cuanto que el mensaje participado a María tiene también para Isabel importancia grave,

esto es, salvadora. De este modo, la disposición usual hasta ahora del Magnificat podría mantenerse también en lo sucesivo. Dice el texto: "Mi alma magnifica al Señor *(I Sam.* 2, 1) y exulta de júbilo en Dios, mi Salvador *(Hab.* 3, 18; *Ps.* 35 (34), 9); porque ha mirado la humildad de su sierva *(I Sam.* 1, 11); por eso todas las generaciones me llamarán bienaventurada *(Gen.* 30, 13), porque ha hecho en mí maravillas el Poderoso *(Deut.* 30, 21), cuyo nombre es santo *(Ps.* 111 (110), 9). Su misericordia se derrama de generación en generación sobre los que le temen *(Ps.* 103 (102), 13, 17). Desplegó el poder de su brazo y dispersó a los que se engríen con los pensamientos de su corazón *(Ps.* 118 (117), 15; 89 (88), 11). Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes *(Ps.* 147 (146) 6; *Eccl.* 10, 14; *Ez.* 21, 21). A los hambrientos los llenó de bienes *(Ps.* 107 (106), 9), y a los ricos los despidió vacíos. Acogió a Israel, su siervo *(Is.* 41, 8), acordándose de su misericordia *(Ps.* 98 (97), 3). Según lo que había prometido a nuestros Padres *(Mich.* 7, 20), a Abraham y a su descendencia para siempre *(II Sam.* 22, 50)" *(Lc.* 1, 46, 55). Con su adoración celebra el poder y la bondad de Dios, que se muestra como Salvador y Redentor.

Según este texto, María, en la misión de ser Madre de Dios que se le ha confiado, ve un acto gracioso de Dios, una visita a todo el pueblo. A través de Ella viene Dios a todo el pueblo de Israel. Lo que se le ha comunicado no le interesa únicamente a Ella; no es un acontecimiento personal que tiene lugar entre María y Dios. Por más que se realice en el secreto es más bien un acontecimiento del común del pueblo.

La llegada de Dios a su pueblo es pura gracia divina. María no se adjudica nada que pudiera merecerla. En este suceso es sólo sierva. La frase: Dios ha mirado la humildad de su sierva, expresa vigorosamente el carácter gracioso del obrar divino. Dios eligió a María desde la pura gracia. Aquí la expresión de sola gratia tiene su lugar legítimo. Cuanto acaeció en María tiene su origen exclusivamente en la actividad de Dios. La iniciativa procede únicamente de El.

La fórmula recuerda claramente las palabras de Ana, madre de Samuel, en las cuales la humildad alude al destino bochornoso de la esterilidad y a la afrenta a ella unida. Gaechter piensa que también en el Magnificat se supone este sentido. María habría creído que su concepción virginal le pondría en una situación insoluble al temer una condenación por parte de los hombres, que desconocían su misterio, pero que veían su estado de Madre. Después del na-

cimiento alabaría a Dios por haberla librado de tal oprobio. Por lo demás, esta interpretación no es necesaria. También ella parece considerar a María bajo un aspecto excesivamente personal-individual, en lugar de situarla dentro de la gran perspectiva histórica de la salvación. La expresión tiene con todo sentido verdadero si se quiere ver en ella el elogio de la inmerecida gracia divina por la que Dios escogió a María para su elevada misión. Trae la salvación a su pueblo, pues el advenimiento de Dios significa un fisura decisiva.

Cuando Dios decide morar en su pueblo como Enmanuel, se instaura un orden de justicia y plenitud vital. María interpreta esta visita misericordiosa al pueblo como la realización de las antiguas promesas. Dios no ha olvidado cuanto dijo a Abraham y a los demás Padres. La misión del Mesías es la última gran obra de Dios en la historia, la plenitud de su misericordiosa actividad salvadora en Israel, su pueblo escogido. Con él, a través de Abraham y de Moisés, había establecido una alianza que permanecería eternamente. Por encima de todas las apostasías guardó fidelidad a su pueblo hasta la hora de la plenitud. Esta plenitud es de tal género que al mismo tiempo representa la consumación de la antigua alianza y el principio de la nueva. Significa un corte decisivo en la historia. En el Magnificat de María se expresan ambos momentos. Puesto que como Madre del Mesías María se encuentra al final de la antigua alianza y al comienzo de la nueva, su himno de alabanza se mueve en los límites de ambas alianzas. Canta la benignidad de Dios por la que se consuma la historia precedente y se inaugura una nueva época [27].

María rebosa de la convicción y de la vivencia de que Dios, en y a través de Ella, va a satisfacer las ansias seculares de su pueblo. Puede decir que todas las generaciones futuras la aclamarán bienaventurada, pues todas ellas vivirán del acontecimiento que Dios realiza por su medio. Con Ella, y aun en Ella misma, empieza lo nuevo. Con Ella comienza la nueva época de la salvación. En Ella se configura el origen del nuevo pueblo de Dios. Ella misma es la primera en pertenecer a él. Así como en Ella lo antiguo se acerca a su fin, así también en y desde Ella lo nuevo se incorpora a la historia. Puesto que por su fe en el Mesías fué, por una acción creadora de Dios, Madre de Cristo, llegó a ser la primera cristiana. En aquella hora la Iglesia, como en germen, existía en María. Ella, la Madre del Señor, de la Cabeza de la Iglesia, era el prototipo y el origen del pueblo de Dios del Nuevo Testamento.

19. En la época patrística fué invocada con frecuencia la relación entre la antigua alianza, que se consuma en María, y la nueva, que también se inicia en Ella. Los Padres recalcan que el Hijo de Dios asumió de María la naturaleza humana con vistas a la Redención, a la nueva creación del hombre y del mundo en el Espíritu Santo. Así la mirada de María se dirige tanto al pasado como al futuro, pero a éste de una manera decisiva. Cuanto aconteció en María recoge el movimiento de la historia de la salvación insertado en Abraham, y lo desarrolla con vigor y modos renovados hasta su consumación definitiva en la segunda venida de Cristo.

San Ireneo, en un comentario al Magnificat en el que, según él, María habla a la Iglesia futura, ve representada en María la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En una síntesis que ya no vuelve a repetirse se refiere a la soberanía de Cristo, sobre todo el Antiguo Testamento, prometida ya en el relato de la Anunciación: "¿Pues, qué otro reina en la casa de Jacob sin interrupción, eternamente, sino Jesucristo Nuestro Señor, Hijo del Dios Altísimo, quien prometió por la ley y los profetas que haría visible a toda carne su salvación, haciéndose hijo de hombre para que el hombre se hiciera hijo de Dios? Por lo cual se regocijó María y clamó profetizando en nombre de la Iglesia: "Mi alma magnifica al Señor y exulta de júbilo mi espíritu en Dios mi Salvador..." Por estos importantes lugares muestra el Evangelio que el Dios que habló a los Padres fué quien hizo donación de la ley por Moisés, por la cual donación conocimos de nuevo que habló a los Padres. Este mismo Dios, según su gran bondad, infundió su misericordia en nosotros, por la que "nos visitó naciendo de lo alto para iluminar a los que están sentados en tinieblas y sombras de muerte, para enderezar nuestros pies por el camino de la paz". También Zacarías, dejando su mudez, que le había acontecido por su infidelidad, lleno de un nuevo espíritu, bendijo de una manera nueva al Señor. Pues todo se volvió nuevo cuando dispuso el Verbo su venida carnal de una manera nueva, para acercar a Dios al hombre que se había apartado de El. Por lo cual se les instruyó para adorar a Dios de un nuevo modo, pero no a otro Dios... [28]

En otro lugar presenta a María como origen de la nueva época: "La Virgen María es hallada obediente cuando dice: "He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra." Eva, en cambio, desobediente, pues no obedeció cuando todavía era virgen. Así como ella, teniendo varón, Adán, era, sin embargo, aún virgen—pues "estaban los dos desnudos, en el paraíso, y no se aver-

gonzaban" porque hechos hacía poco no tenían conocimiento de la generación de los hijos, ya que convenía que primero creciesen y después se multiplicasen—, y así como desobedeciendo se hizo causa de la muerte para sí y para todo el género humano, así María, teniendo predestinado un varón, y siendo, sin embargo, Virgen, obedeciendo se hizo causa de la salvación para sí y para todo el género humano. Por esto, la ley llama a la que estaba desposada con un varón, aunque todavía virgen, mujer de aquel con quien se había desposado; dando a entender la recirculación que va de María a Eva. Porque no se puede desatar lo atado si no se vuelven para atrás los nudos de la atadura. De modo que los primeros lazos se suelten por los segundos, y los segundos suelten, a su vez, a los primeros. Pues sucede así, que el primer nudo se suelta por la segunda lazada y ésta da lugar a la solución de la primera. Por eso dijo el Señor que los primeros serían los últimos y los últimos los primeros. También el profeta da a entender esto cuando dice: "A tus padres sucederán tus hijos". Al nacer, pues, el Señor, primogénito de los muertos, tomó en su seno a los antiguos padres y los regeneró en la vida de Dios, siendo el principio de los vivientes, como Adán fué el principio de los mortales. Por eso, comenzando Lucas el principio de la genealogía por el Señor, llega hasta Adán, dando a entender que no regeneraron en la vida del Evangelio aquéllos a Este, sino Este a aquéllos. De esta manera, el nudo de la desobediencia de Eva halló solución por la obediencia de María. Pues lo que ató la virgen Eva por la incredulidad, lo desató la Virgen María por la fe" [29].

San Epifanio entiende a María como Madre de los vivientes, nacidos de la vida misma: "María es quien, significada por Eva, recibe en imagen el nombre de Madre de los vivientes. Allí se llama madre de los vivientes a Eva después de oír: "Eres tierra y a la tierra volverás"; después de cometer el pecado. Y es extraño que después de aquel pecado se le diese nombre tan grande... Pero, en realidad, la vida misma nace en el mundo por María, de modo que es Ella quien da a luz al que vive y es por eso María Madre de los vivientes. Ocultamente, en imagen, es llamada María Madre de los vivientes... Eva fué causa de la muerte para los hombres; María fué causa de la vida" [30].

San Ambrosio pone en María los comienzos de la obra redentora: "El ungüento de la gracia exhaló su aroma desde que la Virgen engendró y el Señor Jesús asumió el misterio de la Encarnación..

Pues al tomar el Señor Jesús cuerpo se ató con los lazos de la caridad, y no sólo se encadenó a nuestros miembros y flaquezas, sino también a la cruz" [31]. La Encarnación, por consiguiente, según la concepción de San Ambrosio—y en este punto el santo obispo sigue la primitiva tradición cristiana—es el comienzo de la Redención por la cruz y no puede separarse de ella, siquiera como acto previo que la posibilite. La Encarnación para los Padres es ya un momento esencial de la Redención; por sí sola, es cierto, no la consuma, pero ésta, fundamentalmente, se inició en aquélla [32].

San Ambrosio, en el nacimiento de Cristo, celebra el nacimiento de la Iglesia: "Ved el comienzo de la Iglesia naciente. Cristo nace y los pastores (se quiere significar a los sacerdotes) comienzan a vigilar para congregar en el redil del Señor al rebaño de las gentes que vivían antes como animales" [33].

En todas sus perspectivas de la historia de la salvación se preocupa de fijar el lugar de María: "Conviene recordar cómo fué arrojado el primer hombre del paraíso al desierto, para que se advierta cómo volvió el segundo Adán del desierto al paraíso. Ved, pues, cómo vuelve a soltarse la sentencia de condenación por sus mismos lazos, y los divinos beneficios vuelven a renovarse por sus propios pasos. Adán salió de la tierra virgen; Cristo, de una virgen. Aquél fué hecho a imagen de Dios, Este es la imagen de Dios... De una mujer vino la necedad; de la Virgen, la sabiduría; por el árbol, la muerte; por la cruz, la vida" [34].

Ve a María, la Madre del Hijo de Dios, como a la Madre de muchos hijos nacidos en el Espíritu Santo, en el Espíritu del Mesías, su Hijo: "Bendita Tú entre las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre." El Espíritu Santo sabe lo que ha dicho y no olvida nunca, y el cumplimiento de la profecía no está sólo en los hechos milagrosos, sino también en la propiedad de las palabras. ¿Quién es este fruto del vientre sino aquel de quien se dijo: "He aquí que la herencia del Señor son los hijos, merced suya el fruto del vientre"? *(Ps.* 126, 3). Esto es, herencia del Señor son los hijos, los hijos que son el don de aquel fruto que procede del vientre de María. Este es el fruto del vientre, la flor que procede de la raíz, de la que Isaías profetiza diciendo: "Brotará una vara del tronco de Jesé y retoñará de sus raíces una flor" *(Is.* 11, 1). La raíz, pues, es la familia de los judíos; la vara, María; la flor de María, Cristo; quien, como fruto de buen árbol, de acuerdo con el progreso de nuestra virtud, ora florece, ora fructifica en nosotros, ora se rejuvenece en el cuerpo que resucita nuestra vida" [35].

San Agustín, en un sermón, explica: "Nació maravillosamente. ¿Qué mayor maravilla que la concepción virginal? María concibió y es Virgen. Nacido de Aquélla a quien crió, le dió la fecundidad sin menoscabo de su virginidad. ¿De dónde María? De Adán. ¿De dónde Adán? De la tierra. Si, pues, Adán de la tierra y María de Adán, María es también tierra. Si María es tierra, comprendemos nuestro canto: la verdad brotó de la tierra. ¿Y qué favor nos alcanzó? La verdad brotó de la tierra y la justicia miró desde el cielo *(Ps.* 84, 12)... Carecíamos de toda justicia. Sólo había pecados. ¿De dónde vino la justicia? ¿Dónde hay justicia fuera de la fe? Pues mi justo vive de la fe *(Rom.* 1, 17)... La justicia miró desde el cielo para que los hombres tuvieran justicia. No la suya, sino la de Dios" [36]. Cree que el asentimiento de María al ángel significa el comienzo de la Iglesia. Dice: "María es verdaderamente Madre de sus miembros, que somos nosotros. Porque cooperó con su caridad a que nacieran los fieles en la Iglesia, que son miembros de aquella Cabeza de la que Ella fué Madre corporal" [37].

Dice el Papa San León en un sermón de Navidad: "Y mientras adoramos el nacimiento de nuestro Salvador, nos hallamos celebrando nuestro propio comienzo. Pues la generación de Cristo es el origen del pueblo cristiano. El natalicio de la cabeza es el natalicio del cuerpo. Aunque cada uno de los llamados tenga su propio orden y todos los hijos de la Iglesia sean distintos en la sucesión del tiempo, sin embargo, la multitud entera de los fieles, nacida en la fuente bautismal, así como fueron crucificados con Cristo en la pasión, resucitados en la resurrección, colocados a la diestra del Padre en la ascensión, igualmente nacieron con El en esta natividad" [38].

Ruperto de Deutz explica en su obra *De operibus Spiritus Sancti:* "Así pues la bienaventurada Virgen, la parte mejor de la antigua Iglesia, mereció ser esposa de Dios Padre para que fuera también ejemplo de la nueva Iglesia, esposa del Hijo de Dios, su Hijo. Pues el Espíritu Santo, que obró en su seno la Encarnación del Unigénito Hijo de Dios, habría de obrar también en el seno de la Iglesia la regeneración de muchos hijos de Dios por el baño vivificante de su gracia" [39].

El Papa San Pío X se expresa en el mismo sentido: "Pero la Virgen no concibió al Hijo de Dios para que, recibiendo de Ella la naturaleza humana, se hiciese hombre, sino también para que, mediante esta naturaleza recibida de Ella, fuese el Salvador de los hombres... también en el casto seno de la Virgen, donde Jesús tomó carne mortal, adquirió un cuerpo espiritual formado por to-

dos aquellos que debían creer en El... Por lo tanto, todos los que estamos unidos a Cristo somos, como dice el Apóstol: "Miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos" (*Eph.* 5, 30). Debemos decirnos originarios del seno de la Virgen, de donde salimos un día a semejanza de un cuerpo unido a su Cabeza. Por esto somos llamados, en un sentido espiritual y místico, hijos de María, y Ella, por su parte, nuestra Madre común" [40].

En María, que concibió en el Espíritu Santo, y que era portadora del mismo Espíritu, comenzó la época en que Este sería derramado con plenitud sobre los hombres. Que no se trate de una pura historia del espíritu ni de un período de exaltación espiritual se deduce del hecho de que el Espíritu está unido a Cristo, Hijo de María. El formó en María el cuerpo terreno de Cristo, el cuerpo de la Cabeza de la Iglesia. El Espíritu está ligado a la comunidad visible que creó. Está presente a ella. Estas consideraciones nos llevan a preguntarnos por la relación de María con la Redención y con la Iglesia. Pero antes nos será preciso estudiar con mayor precisión aún la figura de María.

§ 6

La inmunidad de María del pecado original y su santidad

1. Dios escogió a María para una función decisiva en la historia de la salvación. En la realización de su eterno plan salvífico le confirió una misión oficial, que importaba a toda la generación del mundo y de la historia. María, por la elección divina y por la función que se le encomendó, fué segregada de todos los demás hombres, pues nadie poseía misión similar. Si bien la Iglesia es Iglesia de los Profetas y de los Apóstoles, sin embargo, la función de María supera la de todos ellos, ya que preparó al Mesías—de quien Profetas y Apóstoles dieron testimonio—el acceso a la historia humana. Del aspecto anecdótico, que determina nuestra primera visión de María, resulta el formal. Su misión de santidad condiciona la santidad de su persona. La segunda es por la primera.

2. Por la misión que se le encomendó, María quedaba absolutamente reclamada para Dios. En general, podemos decir que la maternidad afecta a la interioridad más profunda del hombre. Caracte-

riza a la mujer que la participa en su ser más hondo. Esto es válido, en un sentido primordial, para la maternidad de María, puesto que es tanto más exigida en su ser por su Hijo cuanto que Este es el mismo Hijo de Dios. Dios, hasta cierto punto, cargó tanto su mano sobre Ella, que ya no tiene libertad para otras tareas desde el momento en que se pone a disposición de la única función que Dios la impuso.

La exigencia por parte de Dios que sustrae a María de toda tarea mundana, significa una consagración para el cielo. Se trata de una consagración ontológica. De hecho también en la Sagrada Escritura María es conocida como la bendita de Dios *(Lc.* 1, 28, 45).

La consagración celestial recibe su nota peculiar de la plenitud del Espíritu Santo. El es quien por una acción creadora forma en María la naturaleza humana de Cristo. Si bien la creación en María de la naturaleza humana pertenece al Dios Trino, con todo se atribuye de un modo especial al Espíritu Santo, pues en El, como en forma personal, se representa el amor de las tres divinas Personas. Bajo este punto de vista María dice una relación especial al Espíritu Santo; relación que se expresa en la fórmula "Esposa del Espíritu Santo". Esta expresión no tiene ningún resabio mítico y está libre de toda significación sexual. La Escritura es, precisamente, la superación del mito. En ella la relación del hombre a Dios queda desmitologizada, pues el sentido de la fórmula se ordena al afirmar que el Espíritu Santo, por un acto creador libre, formó en María, partiendo de una libre decisión de Esta, sin ninguna relación sexual, la naturaleza humana del Hijo de Dios. El carácter creatural de María incluye la posibilidad de tal actividad del Espíritu Santo en Ella. Efectivamente, ser creatura supone que su ser y su sentido están plenamente abiertos a Dios, de tal modo que Dios pueda actuar libremente en ella. La criatura frente a Dios se encuentra en *potentia oboedientialis,* en una esencial potencia receptiva.

María, aún en la selección y consagración de que Dios la hizo objeto en su elección para Madre de Dios, permaneció creatura, pues los límites metafísicos entre Dios y el hombre son insuprimibles. Esto se expresa ineludiblemente en aquellos acontecimientos en que Dios desborda los límites de eternidad y tiempo. Con ello no suprime el límite sino que lo acentúa. No se transformó en un hombre, sino que asumió la naturaleza humana en su existencia divina, sin por otra parte transformar la naturaleza humana en el ser divino. En la misteriosa unión íntima de lo divino y lo humano en

Jesucristo se hace evidente que el hombre no puede ser Dios ni Dios hombre en un sentido metafísico, esto es, en el sentido de una transformación ontológica. Cuando decimos que Dios se hizo hombre queremos significar la asunción por parte de Dios de una naturaleza humana, no una transformación sustancial. De entenderlo así, sucumbiríamos al mito. Pero, en realidad, entre la revelación cristiana y el mito hay una diferencia profunda, tan profunda, como la que existe entre la realidad y el deseo. La revelación cristiana es la desmitologización de la esperanza y de la fe humanas, porque en lugar de las formas elaboradas por los anhelos humanos, pone la realidad histórica. Muy lejos de necesitar ser desmitologizada aporta a la Humanidad el servicio de la desmitologización a favor de la realidad y de la realización.

En cuanto criatura, María pertenece a nuestra vertiente. En cuanto determinada criatura, nos supera inconmensurablemente a todos, de tal modo que San Ambrosio puede afirmar sin rodeos que Dios escogió no de la tierra sino del cielo a Aquella por cuyo medio Cristo descendió del cielo [1].

La vinculación de María a la creación significa vinculación a la creación caída y necesitada de redención. María es un individuo de la estirpe de Adán. Por consiguiente, se encuentra dentro del único orden salvador establecido por Dios en sus eternos decretos. La revelación no da ninguna indicación de que existan otros planes salvíficos. Más bien sólo conoce uno, en el que, por lo demás, se dan varios caminos y direcciones. Bajo este punto de vista, San Atanasio llama a María hermana nuestra [2].

En el único plan salvífico establecido por Dios Cristo es el Salvador y el Redentor. El es, según el testimonio de San Pablo, el único mediador entre Dios y los hombres *(I Tim.* 2, 5). Por tanto, es también mediador respecto a María. También Ella fué redimida por El. Aquí se da una extraña paradoja. María abre al Hijo de Dios el camino a la historia humana. En el curso integral de la historia, Ella representa el momento en que el Logos pasa de la majestad divina a la "carne" humana, de tal modo, que El es su Hijo y Ella su madre. Sin embargo, también Ella fué redimida por El y sólo por El. Tampoco para Ella existe una autorredención. También Ella es de aquellos de los que se dice en el prólogo de San Juan que son iluminados por el Logos que viene al mundo (1, 9), por el Logos que dió el poder de llegar a ser hijos de Dios (1, 12 sig.) a todos los nacidos no de la sangre, ni de la voluntad humana, ni de la voluntad carnal, sino de Dios. Esto supone en Ma-

ría la predestinación a la configuración *(Rom.* 8, 29) con la imagen del Hijo de Dios, que es el primogénito entre muchos hermanos. Si bien el Hijo de Dios encarnado deba la forma corporal a su Madre, de tal modo, que se puede decir que se le parece; sin embargo, María se asemeja a su propio Hijo en cuanto que éste es el Hijo de Dios encarnado. Cristo es la medida de la Madre, no la Madre la medida del Hijo. Ser redimida significa para María que Ella, como insistentemente repite San Pablo, existe "en Cristo y Cristo en Ella". También María es una "nueva criatura" por su participación en la vida de Cristo. También para Ella, existencia celestial, representa tanto como co-morir y co-resucitar con Cristo *(Rom.* 6, 2-11). Todo esto es válido para su unión con Cristo anterior al Gólgota y a la Pascua, porque el Hijo de Dios encarnado estaba ya desde el principio predestinado a la muerte y a la resurrección.

Sin embargo, en la medida en que se acentúa todo esto, irá viéndose con claridad la distancia que separa a María de todos los demás hombres, pues Aquel de cuya muerte y resurrección participó es su propio Hijo. Por El María fué una criatura nueva; renació por El. Aquí se ve el calado y el alcance que la Redención tiene para Ella. Si los designios divinos de que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana incluyen a la Madre como el camino de Dios al mundo, la predestinación de María para la maternidad lleva consigo la predestinación a la configuración con su Hijo con el Salvador de los hombres. Así, su redención, como la de todos los hombres, ha sido realizada por Jesucristo. Pero la predestinación de María a la existencia y a la vida de redimida dice una relación distinta a la encarnación que en los demás hombres. Nadie queda redimido solamente porque Cristo se haya encarnado, haya sufrido, muerto y resucitado. María, sin embargo, es redimida precisamente por el hecho de la encarnación, de la muerte y de la resurrección del Hijo de Dios. De este modo su redención, si bien por su estructura es similar a la de los demás, con todo en su realización es distinta de la de los otros hombres. María es la primera redimida; la redimida perfecta. Desde el supuesto de su maternidad cabe decir que fué inmediatamente redimida.

La significación que en cuanto Redentor Cristo tiene para su Madre, trae como consecuencia que Ella pueda ser llamada—de hecho lo es—hermana suya, pues Cristo es el primogénito entre muchos hermanos *(Rom.* 8, 2; *Hebr.* 2, 11-17).

La relación de María al Padre celestial está determinada por la

relación a su Hijo. Tanto en cuanto madre como en cuanto hermana de éste es la hija del Padre celestial. Lo que tiene validez para cada cristiano, a saber, la filiación divina, la tiene también y de un modo único y singular para María.

También la relación al Espíritu Santo se transforma y profundiza por el hecho de la encarnación. El Espíritu Santo es el que formó en Ella la naturaleza humana de Cristo. Esta relación al Espíritu Santo se afirma por la presencia del Hijo de Dios encarnado. Según Isaías, el Mesías es el portador del Espíritu Santo. "Sobre el que reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yavé" *(Is.* 11, 2). María participa de la total plenitud del espíritu en Pentecostés, en la venida del Espíritu Santo. En esta hora María estaba reunida en una habitación con los Apostoles y "sus hermanos" y, al igual que ellos, recibió el Espíritu Santo prometido *(Act.* 1, 13; 2, 1 sigs.). Si bien la Sagrada Escritura la nombra con todos los demás de la reunión, no obstante no cabe dudar que participó del espíritu en distinta y superior medida que los demás.

3. Lo que hasta ahora hemos descrito era, en cierto sentido, la santidad objetiva y sustancial de María, su agraciamiento y elección por Dios.

Por su respuesta al ángel, se ve que consintió en su vocación a la maternidad y que se entregó sin reservas a tal misión. No hay en Ella desdoblamiento ni contradicción alguna entre misión y vida, entre función y disposición. Más bien, como lo demuestra la expresión ya explicada de "sierva de Dios", se pone sin restricciones ni miramientos a disposición de Dios. Le entregó su ser y su vida de tal modo que quiso pertenecerle total y absolutamente. Se recogió plenamente en su misión, por lo cual estaba del todo presente a ella. Reclamada completamente por Dios, no impidió por su parte que Dios la reclamara en su totalidad. Estaba total y absolutamente en sí misma, pues estaba plenamente con y en la voluntad de Dios. Por nada del mundo abandonaría la dedicación a su misión. Esto es lo decisivo de su disposición. La entrega total a Dios está en la base de todas sus decisiones particulares referentes a El, pues todas ellas eran la expresión de su autodonación a Dios, a su eterno plan salvífico y a la verificación temporal de éste. Mientras nosotros nos disponemos a la entrega total a Dios por una serie de actos particulares, en Ella, por el contrario, todo lo

individual era un signo de su profunda y plena pertenencia a Dios.

Por lo demás, esta entrega de María a Dios era, a su vez, efecto de la gracia divina. Cuanto hizo procedía de su libre decisión, al mismo tiempo que estaba sustentado por la gracia divina.

4. La consagración por parte de Dios, que está en el fondo de su elección y su autoentrega a El, encuentran su forma más impresionante en la inmunidad de María del pecado original y de la concupiscencia desordenada, así como también en la exclusión de todo pecado personal.

Es un dogma que María, por una gracia del Dios omnipotente y en previsión de los méritos de Jesucristo, salvador del linaje humano, fué preservada de toda mancha de pecado original.

Este dogma fué propuesto por la Iglesia en la Bula *Inneffabilis Deus,* del 8 de diciembre de 1854. El texto decisivo del magisterio eclesiástico dice así: "Para honor de la santa e indivisa Trinidad, para gloria y ornamento de la Virgen Madre de Dios, para exaltación de la fe católica y acrecentamiento de la religión cristiana, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra, declaramos, proclamamos y definimos que la doctrina que sostiene que la Beatísima Virgen María fué preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción, por singular gracia y privilegio del Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo, salvador del género humano, está revelada por Dios y debe ser, por tanto, firme y constantemente creída por todos los fieles. Por lo cual, si alguno, lo que Dios no permita, pretendiera en su corazón sentir de modo distinto a como por Nos ha sido definido, sepa y tenga por cierto que está condenado por su propio juicio, que ha sufrido naufragio en la fe y se ha apartado de la unidad de la Iglesia, y, que además, por el mismo hecho, se somete a sí mismo a las penas establecidas en el Derecho, si, lo que en su corazón siente, se atreviera a manifestarlo de palabra o por escrito o de cualquiera otro modo externo" [3].

El Papa Pío IX, en la bula dogmática y en otras, hace las siguientes aclaraciones: "Y, en realidad de verdad, ilustres monumentos de la venerada antigüedad de la Iglesia oriental y occidental vigorosísimamente testifican que esta doctrina de la concepción inmaculada de la Santísima Virgen tan espléndidamente explicada, declarada, confirmada cada vez más por el gravísimo sentir, magisterio, estudio, ciencia y sabiduría de la Iglesia, y tan maravillosa-

mente propagada entre todos los pueblos y naciones del orbe católico, existió siempre en la misma Iglesia como recibida de los antepasados y distinguida por el sello de la doctrina revelada.

Pues la Iglesia de Cristo, diligente custodia y defensora de los dogmas a ella confiados, jamás cambia en ellos nada, ni disminuye, ni añade, antes, tratando fiel y sabiamente con todos sus recursos las verdades que la antigüedad ha esbozado y la fe de los Padres ha sembrado, de tal manera trabaja por limarlas y pulirlas, que los antiguos dogmas de la celestial doctrina reciban claridad, luz, precisión, sin que pierdan, sin embargo, su plenitud, su integridad, su índole propia, y se desarrollen tan sólo según su naturaleza; es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido y parecer.

Y, por cierto, los Padres y escritores de la Iglesia, adoctrinados por las divinas enseñanzas, nada tuvieron más en el corazón que—en los libros compuestos para explicar las Escrituras, defender los dogmas y enseñar a los fieles—el predicar y ensalzar de muchas y maravillosas maneras, y a porfía, la altísima santidad de la Virgen, su dignidad y su inmunidad de toda mancha de pecado y su gloriosa victoria del terrible enemigo del humano linaje.

Por lo cual, al glosar las palabras con que Dios, vaticinando en los principios del mundo los remedios de su piedad dispuestos para la reparación de los mortales, aplastó la osadía de la engañosa serpiente y levantó maravillosamente la esperanza de nuestro linaje, diciendo: "Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya", enseñaron que, con este divino oráculo, fué de antemano designado clara y patentemente el misericordioso Redentor del humano linaje, es decir, el Unigénito Hijo de Dios Cristo Jesús, y designada su santísima Madre la Virgen María y, al mismo tiempo, puestas de relieve las mismísimas enemistades de entrambos contra el diablo. Por lo cual, así como Cristo, mediador de Dios y de los hombres, asumida la naturaleza humana, borrando la escritura del decreto que nos era contrario, lo clavó triunfante en la cruz, así la Santísima Virgen, unida a El con apretadísimo e indisoluble vínculo, hostigando por El y con El eternamente a la venenosa serpiente, y de la misma triunfando en toda la línea, trituró su cabeza con el pie inmaculado...

Para describir este mismo como compendio de los divinos dones y la integridad original de la Virgen, de la que nació Jesús, los mismos Padres, sirviéndose de las palabras de los Profetas, no festejaron a la misma augusta Virgen de otra manera que como a paloma pura, y a Jerusalén santa, y a trono excelso de Dios, y a

arca de santificación, y a casa que se construyó la eterna Sabiduría, y a la reina aquella que, rebosando felicidad y apoyada en su amado, salió de la boca del Altísimo absolutamente perfecta, hermosa y queridísima de Dios y siempre libre de toda mancha.

Mas atentamente considerando los mismos Padres y escritores de la Iglesia que la Santísima Virgen había sido llamada llena de gracia, por mandato y en nombre del mismo Dios por el ángel Gabriel cuando éste le anunció la altísima dignidad de Madre de Dios, enseñaron que, con este singular y solemne saludo, jamás oído, se manifestaba que la Madre de Dios era sede de todas las gracias divinas y que estaba adornada de todos los carismas del divino espíritu. Más aún, que era como tesoro casi infinito de los mismos y abismo inagotable, de suerte que, jamás sujeta a la maldición y partícipe, juntamente con su Hijo, de la perpetua bendición, mereció oír de Isabel, inspirada por el Divino Espíritu: "Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre" [4].

La decisión pontificia era el estadio final de varias declaraciones precedentes del magisterio eclesiástico. En 1661, el Papa Alejandro VII prohibió todos los libros que no admitiesen la doctrina de la inmaculada concepción. Alejandro VIII condenó, en el año 1690, la proposición sostenida por los jansenistas: "La oblación en el templo que hizo la bienaventurada Virgen María el día de su purificación por medio de los palominos, uno para el holocausto y otro por los pecados, suficientemente atestigua que Ella necesitaba purificación, y que el Hijo que se ofrecía estaba también manchado con la mancha de la madre, conforme a las palabras de la ley" [5]. Ya Pío V había reprobado la tesis de Miguel Bayo: "Nadie, fuera de Cristo, estaba sin pecado original; de ahí que la bienaventurada Virgen María murió a causa del pecado contraído de Adán, y todas sus aflicciones en esta vida, como las de los otros justos, fueron castigos del pecado actual u original [6].

Ya el Concilio de Basilea, en una sesión (cismática) decidió, en 1439, que la tesis debía tener el valor de creencia piadosa. En 1476 Sixto IV introdujo universalmente la misa y el oficio en honra de la Inmaculada Concepción y prohibió censurar de herejía o de pecado mortal a los que defendieran tal doctrina. En el Concilio de Trento, en la deliberación sobre la culpabilidad de todos los hombres, se originó la cuestión sobre si María estaba incluída en la ley general del pecado original, así como también la cuestión de la imposibilidad de evitar, sin un auxilio especial de Dios, los pecados veniales a lo largo de toda la vida. El Concilio no dió

ninguna decisión definitiva. No obstante, enseñó que ni la universalidad del pecado original ni la flaqueza humana son obstáculo para una excepción en María. En la sesión quinta (1546) se dice: "Declara, sin embargo, este mismo Santo Concilio que no es intención suya comprender en este decreto, en que se trata del pecado original, a la bienaventurada e inmaculada Virgen María, Madre de Dios" [7]. Y en la sexta (1547): "Si alguno dijere que el hombre, una vez justificado..., puede en su vida entera evitar todos los pecados, aun los veniales; si no es ello por privilegio especial de Dios, como de la bienaventurada Virgen lo enseña la Iglesia, sea anatema" [8].

Ya en 1854, en la encíclica *Inneffabilis Deus*, había declarado Pío IX: "El Dios inefable, cuya conducta es misericordiosa y verdad, cuya voluntad es omnipotencia y cuya sabiduría alcanza de uno a otro extremo con fortaleza y que dispone con suavidad todas las cosas, habiendo previsto desde toda la eternidad la ruina lamentabilísima de todo el género humano, que había de provenir de la transgresión de Adán, y habiendo decretado misteriosamente desde la eternidad llevar a cabo la obra primera de misericordia, con plan todavía más secreto, por medio de la Encarnación del Verbo, para que no pereciese el hombre impulsado a la culpa por la astucia de la maldad del diablo, y para que lo que iba a caer en el primer Adán fuese restaurado más felizmente en el segundo, eligió y señaló desde el principio, antes de todos los tiempos, una Madre, para que su Unigénito, hecho carne de Ella, naciese en la dichosa plenitud de los tiempos; y en tanto grado la amó, por encima de todas las criaturas, que en sola Ella se complació con una complacencia singular. Por lo cual la colmó tan maravillosamente de todos los dones celestes, sacados del tesoro de la divinidad, muy por encima de todos los ángeles y santos, que Ella, libre absolutamente de toda mancha de pecado y toda hermosa y perfecta, manifestase tal plenitud de inocencia y santidad, que no se concibe en modo alguno mayor después de Dios y nadie puede imaginar fuera de El.

Y, por cierto, era convenientísimo que brillase siempre adornada de los resplandores de la perfectísima santidad y que reportase un total triunfo de la antigua serpiente, enteramente inmune aun de la misma mancha de la culpa original, tan venerable Madre a quien Dios Padre dispuso dar a su Unigénito Hijo, a quien ama como a sí mismo, engendrado como ha sido, igual a sí de su corazón; de tal manera que naturalmente fuese uno y el mismo Hijo

común de Dios Padre y de la Virgen; y a la que el mismo Hijo en persona determinó hacer sustancialmente su Madre; y de la que el Espíritu Santo quiso e hizo que fuese concebido y naciese Aquel de quien El mismo procede" [9].

5. El sentido del dogma es éste: María, por su posición privilegiada de Madre de Dios, fué redimida de una manera singular. No fué concebida, separada de Dios como comienzan su existencia los demás hombres. En su existencia no hubo ningún momento privado de gracia. El estado de gracia no comenzó con el nacimiento, sino que coincidió con el despuntar de su vida. Para poder medir el alcance de lo que se dice de María sería necesario aclarar la esencia y las consecuencias del pecado de origen en el que todo hombres es concebido. Brevísimamente diremos lo que sigue. Según el primitivo plan salvífico de Dios, cada hombre habría de ser concebido en el amor de Dios. La donación de la vida terrena incluía al mismo tiempo la de la vida celestial. La deslealtad y desobediencia de los primeros padres desbarató este plan divino. El hombre ya no sería concebido en el amor de Dios, sino en el odio de Dios. En el momento de su concepción le falta al hombre aquella unión con Dios en la que, conforme a la voluntad salvadora divina, debería siempre existir. Esta oposición a la voluntad divina, esta ausencia de vida divina en el hijo concebido por los padres es lo que llamamos pecado original. Este estado es pecado porque contradice al plan salvador de Dios. Pero es pecado no por una prevaricación personal, sino por la vinculación solidaria al género humano cuyos padres prevaricaron. Todo hombre participa del pecado de los primeros padres. Por tanto, el pecado de que aquí se trata es herencia de Adán. Es un pecado heredado. Para medir la profundidad de este estado hay que considerar que el hombre fué creado para Dios, por lo cual está en contradicción con el más íntimo y profundo sentido de su ser y de su existir, pues está en contradicción con Dios. En virtud de este antagonismo, el hombre no es hijo del amor divino, que vive en la seguridad de la solicitud omnipotente de Dios, sino que, como dice la Sagrada Escritura, es hijo de la cólera divina. Por difícil que nos resulte asentir a estas ideas, con todo no podemos esquivarlas si no queremos oponernos a la Sagrada Escritura. A esto hay que añadir que Dios rodea de su amor salvador al hombre afectado por el pecado original en cuanto tiende a liberarlo de su estado de pecado de origen y a

constituirlo en el de filiación. Esto acontece por la fe y el bautismo.

La fatalidad del estado de pecado original se muestra en las consecuencias del mismo pecado, en las "heridas" que sufre el hombre. A ellas pertenece, en primer lugar, la concupiscencia desordenada, la inclinación del hombre a afirmar y mantener su autosoberanía frente a Dios. Esta inclinación domina como un poder vivo en el hombre afectado por el pecado original; el hombre tiene que combatirla constantemente si no quiere sucumbir a su dominación. Este antagonismo entre Dios y hombre, propio del pecador por origen, actúa, además, antagónicamente en el mismo hombre. La destrucción del genuino orden en las relaciones de criatura a Creador se continúa en cierto grado en la destrucción del orden integral en la relación del hombre a sí mismo. En el hombre afectado por el pecado original existe contradicción entre cuerpo y espíritu, entre lo inferior y lo superior, entre sentidos y razón.

María siempre se vió libre de este lastre de la existencia. Sus padres la concibieron desde el principio en el amor protector de Dios. Por eso nunca se vió en ella esa contradicción que resulta en el ser de la oposición del hombre a Dios.

La inmunidad del pecado original se consumó en la inmunidad de los movimientos desordenados y de la concupiscencia pecaminosa. María permaneció inmune de las "heridas" del pecado original. De aquí que se mantuviera del todo ilesa, sin ninguna herida [10]. Por eso jamás surgió de las profundidades de su yo la tentación de hacerse valer a sí misma frente a la voluntad de Dios. Le faltó el afán de afirmarse tanto ante Dios como ante los hombres. Así, pues, de hecho, a lo largo de toda su vida se vió libre de pecado. Se encontró en un estado semejante al de los primeros padres anterior a su caída. El Concilio Tridentino da detalles sobre *este estado cuando la asigna aquel grado superior de gracia que* necesita el hombre para poder evitar durante su vida todos los pecados [11]. Así, pues, el Espíritu Santo, en una hora de arrobamiento, en la que fué sublimada por encima de todas las hostilidades terrenas, la permitió contemplar su propia gracia y predestinación. María ve que su elección penetra en la intemporalidad de la alabanza y gloria perpetuas, en la presencia eterna del misterio divino de la salvación.

Por consiguiente, María nunca advirtió que desde las profundidades de su ser subiese el pecado o la tentación de él. No se vió en la precisión de tener que desentenderse de los lazos del pecado

para conseguir la libertad de los hijos de Dios. No tuvo proporción de combatir al mal en sí misma. Ya San Ambrosio advirtió que su vida da la impresión de ser sobrehumana, y que por esto se nos presentan dificultades para una unión verdadera entre nosotros y ella. "Alguno dirá: ¿Por qué trajiste el ejemplo de María, como si pudiera hallarse alguien que fuera capaz de imitar a la Madre de Dios?" [12] Sin embargo, también su vida estaba penetrada por la lucha y la victoria, las cuales no se dieron en el campo en que combaten el pecado y la virtud, la santidad y la impureza, sino dentro de los límites de la obediencia y del amor. Su vida era permanente disponibilidad y entrega a Dios. Pero en el destino de su hijo, que llegó a ser su propio destino, su amor sacrificial alcanzó un vigor y una hondura siempre crecientes. Su vida era perpetua ascensión. Dios la condujo por caminos cada vez más difíciles y abruptos, hasta que estuvo en condiciones de soportar con corazón dispuesto y pronto la prueba máxima: la cruz de su Hijo. Su vida, como la de cualquier otro hombre, fué una peregrinación hacia Dios; sólo que nadie la vivió con la intensidad y pureza de su amor. También su vida esperaba la consumación. También ella se dilataba esperando el futuro. También en su vida regía la ley del todavía no. A pesar de su íntima unión con Dios no estaba aún en el cielo, ni había sido sublimada de la caducidad y postración de la existencia humana.

Nos es difícil comprender el misterio del hombre no dañado por el pecado original, pues nos falta la experiencia. Pero es fácil sospechar que se trata aquí de una humanidad de la más alta calidad y perfección.

Nada tiene que ver el dogma con la cuestión de la situación ético-religiosa de los padres al tiempo de la concepción. No se trata del estado o conducta de los progenitores, sino de la hija engendrada. María no se vió en ningún momento sumida en la perversión que de los demás hombres afirma la revelación. La expresión "concebida inmaculada" o "inmaculada concepción" por lo visto da pie inexorablemente al malentendido de que en el caso el proceso generativo está al margen del de todos los demás, que a las restantes procreaciones hay que asignar una falta. El dogma no participa para nada de semejantes interpretaciones defectuosas. ¿Cómo podría Dios en su revelación llamar impuro a aquel proceso para el que El mismo creó al hombre, de modo que éste continuase permanentemente el torrente de la vida, y al que además introdujo en el recinto sagrado de los sacramentos? El dogma no habla en absoluto

de la conducta de Joaquín y Ana, los padres. Pero el fruto de su acción vivió desde el primer momento en aquella íntima unión con Dios que poseyeron originariamente los primeros padres y que después perdieron.

Si María se vió libre de pecado fué por una gracia de Dios. Tampoco ella podía librarse por sí misma de él. También ella de suyo estaba sometida al pecado, porque en resumidas cuentas era de la estirpe de Adán. Era un miembro de la humanidad necesitada de redención. Cuanto fué, no lo fué por franco desarrollo de su yo creador, sino por don de Dios. Jamás soñó con la autorredención. El dogma de la inmunidad de María del pecado original no suprime la necesidad de redención del hombre, sino que la destaca: hace ver en María el magnífico fruto de la salvación; nos muestra a María como a la primera redimida de su Hijo divino, como a la creación restaurada en medio de la creación corrompida, como al lirio entre las espinas, como a la zarza ardiente que entre las llamas permaneció intacta, como al espejo de la santidad y justicia de Dios [13].

Dice el Papa Pío XII en su encíclica *Fulgens Corona*: "Y no se puede decir que por esto se aminore la religión de Cristo, como si ya no se entendiera a toda la descendencia de Adán, y que, por lo mismo, se quite algo al oficio y dignidad del Divino Redentor. Pues, si examinamos a fondo y con cuidado la cosa, es fácil ver cómo nuestro Señor Jesucristo ha redimido verdaderamente a su divina Madre de una manera más perfecta al preservarla Dios de toda mancha hereditaria de pecado en previsión de los méritos de El. Por esto, la dignidad infinita de Cristo y la universalidad de su Redención no se atenúan ni disminuyen con esta doctrina, sino que se acrecientan de una manera admirable. Es, por lo tanto, injusta la crítica y la reprensión que también por este motivo no pocos acatólicos y protestantes dirigen contra nuestra devoción a la Santísima Virgen, como si nosotros quitáramos algo al culto debido solo a Dios y a Jesucristo, cuando, por el contrario, el honor y la veneración que tributamos a nuestra Madre celestial redundan enteramente y sin duda alguna en honra de su divino Hijo, no sólo porque de El nacen como de su primera fuente, todas las gracias y dones, aun los más excelsos, sino también porque "los padres son la gloria de los hijos" *(Prov.* 17, 6)" [14].

No se valoraría suficientemente el dogma de la inmunidad de María del pecado original si sólo se hiciera consistir la distinción entre Ella y los demás hombres en una diferencia temporal, por

tanto, en que María estuviera sin pecado en el primer momento mientras que los demás hombres se liberarían del pecado original en un momento posterior de su vida. Por su parte esta diferencia temporal tiene más bien su fundamento en una profunda diversidad entre la posición de María en la historia de la salvación y la posición de los demás hombres. Ella es la expresión de esta distinción profunda. A consecuencia de la función que se le ha encomendado en la historia de la salvación, María, en virtud de la eterna predestinación divina dice una relación singular a Cristo. El misterio de su predestinación es el misterio de aquella diferencia temporal. De este modo la Inmaculada Concepción se constituye en la forma más radical de redención, y no es ningún signo de autorredención. Karl Rahner se expresa así: "En resumidas cuentas, María es el caso perfecto, ejemplar, puro de redención. A estas alturas está ya bajo la asistencia del Espíritu Santo la creencia unánime de la Iglesia que desde mucho tiempo atrás viene tratando de conseguir la claridad refleja, a saber, que la Redención no supone necesariamente y en todo caso un antes temporal de un estado de irredención, de pecado y alejamiento de Dios. El preservado en gracia es tan radical, si no más, como el salvado y el redimido. Que nosotros nada seamos ni poseamos por nosotros mismos, que de nosotros nada procede sino la maldad del corazón, la cual, en definitiva, sólo Dios, no nosotros, puede ahogar desde el principio, todo esto puede y debe el preservado reconocer como mérito de la gracia, lo mismo que el liberado su liberación. Cuando en el Padrenuestro pedimos la preservación de la tentación, entonces el agradecimiento de la gracia de la preservación concedida no es menor reconocimiento de la Redención que el agradecimiento por la liberación de los efectos de la caída en la tentación. Sostenerse y resurgir, las dos cosas son gracia suya. Si esto es verdad, entonces la preservación redentora del pecado original es la forma más radical y lograda de redención. De ella debe participar Aquella que es redimida en la forma más perfecta, pues por función y persona está exacta y únicamente en el punto en que Cristo comenzó la definitiva y victoriosa Redención de la humanidad. De aquí que el dogma de la Concepción Inmaculada de la Santísima Virgen sea una proposición de la doctrina de la Redención, y su contenido la forma redentiva más radical y perfecta... El hecho de que nuestra salvación y nuestra felicidad final no estén sencillamente predestinadas ya en la predestinación de Cristo cobra, en la distancia temporal entre el principio de la existencia y el de la justificación, un aspecto histórico. Y por esto,

inversamente, vale decir: ya que en la encarnación de Cristo como presencia en el mundo victoriosa, prepotente contra el pecado y definitiva, de la misericordia de Dios, María es admitida a la gracia predestinante, en María una distancia temporal de este tipo no tiene sentido, no porque no precisara de redención, sino más bien porque es la única redimida sin la cual no cabría concebir la redención en cuanto victoriosa y triunfante. El dogma de la Concepción Inmaculada es un dogma central en la doctrina de la Redención por el solo y único mediador Jesucristo, el Hijo de Dios, que se hizo hombre, murió y resucitó *propter nos homines et propter nostram saluten* [15].

6. El dogma de la Inmaculada Concepción, como cualquier otro dogma, tiene su fundamento en la Sagrada Escritura y en la tradición oral. Sin embargo, ni la tradición ni la escritura lo afirman expresamente. No obstante, el hecho de la inmunidad de María del pecado original pertenece a las realidades que ciertamente constan en el revelación, pero que al mismo tiempo están envueltas en otras verdades. Sólo en el curso de un proceso largo, llevado a cabo bajo la dirección del Espíritu Santo, ha conseguido forma propia lo que estaba encubierto.

En la bula dogmática se indica el protoevangelio *(Gen.* 3, 15) como fundamento del hecho de la Inmaculada Concepción. Según el protoevangelio, Dios pone enemistades entre la mujer y su descendencia. Esta quebrantará la cabeza a la serpiente, mientras que la serpiente se reducirá a herirla (según la versión latina de la Vulgata, es la mujer misma, no sólo su descendencia la que quebrantará la cabeza a la serpiente). Una parte de los Padres cree que la descendencia de la mujer son los justos y la Iglesia. La mayoría lo entienden de Cristo. Algunos piensan expresamente en María. De esta interpretación patrística cabe deducir la siguiente consideración: los descendientes de Eva, conforme a la voluntad de Dios, quebrantarán a la serpiente su cabeza, esto es, triunfarán sobre el diablo y sobre el pecado. Cristo consumará la destrucción del pecado y la victoria sobre el diablo. Según esto, el pasaje del Génesis tiene significación mesiánica. Si desde la victoria conseguida por Cristo con su muerte de cruz y con su resurrección, se repasan las palabras de Dios relativas a la serpiente, se comprueba que encontraron su consumación en Cristo. Son una alusión a Cristo, una profecía del Redentor, un mensaje de salvación que se realiza en Cristo. Por tanto, Cristo es el comienzo de tal descendencia. Entre Cristo y su Madre existe una íntima unión espiritual, histórico-sal-

vacional (sobre esto volveremos con mayor detención en los dos capítulos siguientes). Los Padres ponen a María, en la que ven el prototipo de la Iglesia, del Cuerpo de Cristo, en íntima comunidad salvacional con Cristo. De aquí que María, no por sí, sino por don gratuito de Dios, está en plena y triunfante enemistad contra el pecado y el demonio. Esta hostilidad incluye que Ella, Madre del vencedor del diablo, no haya estado ni por un solo momento bajo el poder de Satán o alejada de Dios.

La expresión que encontramos en Lucas (1, 28), "llena de gracia" (en griego, *kecharitomene*; en las antiguas versiones latinas, *gratificata*) se refiere ante todo a la elección de la Virgen María para Madre de Dios. Según esto, la expresión tiene otro sentido que aquella palabra que en el prólogo de San Juan se aplica a Cristo y que los alemanes traducen con fórmula idéntica a la de Lucas (1, 28). En Juan (1, 14) se lee del Logos encarnado que está lleno de gracia y de verdad, esto es, lleno de manifestaciones de la gracia y de realidades celestiales. El texto griego dice: *pleres charitos kai aletheias*. Y el latino: *plenum gratiae et veritatis*. Por más que los textos latino y alemán se asemejen al texto de San Lucas, con todo, como muestra el texto original, es tan distinto el sentido, que en la interpretación de lo que se dice de María no cabe aducir a Juan.

Volvemos a encontrar la expresión en los *Hechos de los Apóstoles*. Aquí se la aplica a San Esteban. De él se dice en *Act.* 7, 55, que estaba lleno del Espíritu Santo (en griego: *pleres pneumatos hagiu*; en latín: *plenus spiritus sancti*). También aquí, conforme al contexto se dice algo completamente distinto de San Esteban que de María. Mientras de Esta se habla de su adscripción a una misión histórica-salvacional decisiva, de San Esteban se nos informa que el Espíritu Santo lo sumió en un éxtasis en el que contempló los cielos y vió la gloria de Dios y a Jesús a la diestra del Padre. Para comprender la expresión de que María está llena de gracia debemos considerar todo su contexto. Dios, en su plan eterno de salvación, puso su mirada en María y la envió un mensajero celestial que la saludó de su parte asegurándola que a Ella, la elegida, Dios la ha admitido en comunidad viviente con El. El ángel debe testificarla de que Dios está con ella. María, por tanto, es informada por el ángel de la unión divina realizada por el mismo Dios. Este juzga necesario participar a María que está con Ella. Estas palabras son tanto información como acción. Dios mismo ha entrado en comunidad con María. Si se tiene en cuenta esta relación, no parece

aventura excesiva decir: la expresión "llena de gracia" sólo logra su pleno y verdadero sentido cuando por encima de la elección subyacente al sentido inmediato de las palabras se adscribe a María una medida extraordinaria de gracia. Si Dios mismo está decidido a permitir informarla de que El está con Ella, entonces no queda ningún margen para el pecado, es decir, para una oposición entre Dios y María. En consecuencia, es una verdad revelada en el Evangelio que María está libre de todo pecado. Afirmar lo contrario no es evangélico.

7. En la época patrística se desarrolló la doctrina evangélica de la inmunidad de María del pecado original, hasta que más allá de la Edad Media alcanzó aquella claridad en que fué formulada por las encíclicas pontificias de los siglos XIX y XX. Los testimonios expresos y formales de la inmunidad de María del pecado original son tan escasos en los Padres como en la Sagrada Escritura. El motivo de todo esto está en que no eran capaces de estructurar en una línea unitaria de pensamiento la historicidad de María y la necesidad universal de redención, por un lado, con la mediación y la incomparable impecabilidad de Jesucristo, por otro. Frente a la deshistorización gnóstica de María que la recluía en una idea platónica y frente a las tendencias racionalista y pelagiana, tenían que defender tanto la realidad de María como la culpabilidad universal. De aquí resulta que no hayan alcanzado una claridad perfecta en la cuestión. Pero presentan la pureza de María con tanta frecuencia e intensidad que los tiempos posteriores, por el desarrollo progresivo de la doctrina patrística, pudieron concluir sin esfuerzo la inmunidad de María del pecado original y de cualquier otro pecado.

En Roma la pureza integral de María está atestiguada por San Hipólito.

Tertuliano explica: "Dios recuperó, con celoso esfuerzo, su imagen y semejanza, que era presa del diablo. Pues en Eva aún virgen entró la palabra que edificó la muerte; del mismo modo había que introducir en la Virgen el Verbo de Dios que edifica la vida. Para que lo que se perdió por el sexo femenino, por el mismo se salvase. Eva creyó a la serpiente, María a Gabriel. El pecado que aquélla cometió creyendo Esta lo borro creyendo" [16]. Una forma de presentar los Padres la impecancia de María es su doctrina de la virginidad de Esta. San Epifanio habla así de la naturalidad con que se acogió la virginidad de María, su plena entrega de sí misma a Dios: "¿En qué tiempo hubo alguien que se atreviera a pronun-

ciar el nombre de santa María y no añadiese luego, si se le preguntaba, la palabra virgen?" [17] El coro universal que cantó la virginidad de María forjó en la Iglesia Oriental una expresión desbordante en el himno *Akathistos*, que en cierto sentido es el *Te Deum* mariano oriental [18]. La virginidad que los Padres conceden a María es considerada como un don del cielo. Dice San Gregorio de Nisa: "Gran cosa es la virginidad, el celibato y el ser equiparado a los ángeles y a las naturalezas simples, y, temo decir a Cristo, quien, queriendo nacer por nosotros nacidos, nace de una virgen, sancionando así la virginidad como algo que saca de la tierra y traspasa el mundo o más bien traslada un mundo al otro, el presente al futuro" [19].

Frecuentemente se encuentra en los Padres, por ejemplo, en San Ignacio, San Atanasio o en San Ambrosio, el pensamiento de que María contribuyó a la victoria sobre el diablo y al establecimiento del reino de Dios. Los Capadocios cantaron con predilección la pureza de María. Sólo porque la pureza le era propia en gran manera pudo aceptar el mensaje que le participó el ángel. Lo impuro, no puede rozar sin peligro lo puro [20]. Unicamente la pureza puede sufrir la presencia y el advenimiento de Dios [21]. También llaman a María "santa", no ciertamente en el sentido en que San Pablo llamaba santos a los cristianos, sino en el sentido de una especial pertenencia a Dios a través de una vida perfecta. La designación de María como santa es una caracterización significativa. Su santidad, como dicen los Capadocios usando formas platónicas de pensamiento, es participación de la santidad de Dios. Así la explica, por ejemplo, San Gregorio de Nisa [22].

Es cierto que los Capadocios no designan expresamente a María como a la sin pecado original. Pero defienden con insistencia la idea de que María estaba ya purificada por el espíritu [23]. Tales pensamientos son gérmenes vivos a partir de los cuales crece la inteligencia plena de la Inmaculata Conceptio. Son preliminares de la teoría posteriormente desarrollada en su totalidad, de la inmunidad de María del pecado original.

En la teoría de los Padres Capadocios se mezclan muchas inseguridades y vacilaciones relacionadas con la inmunidad de María del pecado original. En particular San Gregorio de Nisa, el padre de la mística, está influído por Orígenes, quien incurrió en una extraña interpretación de las palabras de Simeón. Sostiene (por razón de *Lc.* 2, 34 sigs.) que tuvo María dudas en la fe.

Orígenes presenta sus ideas acerca de la profecía de Simeón en la Homilía XVII sobre el Evangelio de San Lucas: "¿Qué espada es ésta, pregunta, que traspasó, no sólo el corazón de otro, sino también el de María? Con claridad está escrito que en el tiempo de la Pasión todos los discípulos se escandalizaron, pues el mismo Señor dice: "Todos vosotros os escandalizaréis de Mí esta noche." Todos, pues, se escandalizaron, tanto que el mismo Pedro le negó tres veces. Y bien, ¿pensamos que, habiéndose escandalizado todos los Apóstoles, la Madre del Señor quedó inmune de escándalo? Si no sufrió en la Pasión del Señor, Jesús no murió por sus pecados. Pero si todos pecaron y han menester de la gloria de Dios, para ser justificados y redimidos por su Gracia, también María se escandalizó en aquella ocasión. Y esto es lo que profetiza Simeón cuando dice: "A tu alma—tú que sabes que diste a luz siendo virgen, que oíste de Gabriel el Espíritu Santo vendrá sobre ti y te cubrirá con su sombra—, a tu alma atravesará la espada de la incredulidad y será herida con el puñal de la duda y tus pensamientos te zarandearán desgarradoramente de un lado para otro, cuando veas a aquel a quien oíste llamar Hijo de Dios y que sabías engendrado sin semen divino, morir y ser crucificado y ser sometido a tormentos humanos y quedarse al fin lastimosamente diciendo: "Padre, si es posible pase de mí este caliz" [24].

El capadocio San Basilio aceptó sin vacilar esta explicación de la profecía del anciano Simeón. En la carta 260, en la que responde a dificultades exegéticas, afirma: "Con la espada se significa la palabra que prueba, que discierne los pensamientos, que llega hasta la división del alma y del espíritu, hasta las articulaciones y la medula. Puesto que toda alma en tiempo de la Pasión de Cristo estuvo sujeta a algún género de duda conforme a la palabra del Señor: "Todos os escandalizaréis de Mí", por eso Simeón profetizó también de María que está junto a la cruz viendo lo que sucedía y oyendo lo que se decía, después del testimonio de Gabriel, del inefable conocimiento de la concepción divina, de la gran manifestación de maravillas, y habrá, dice, en tu alma fluctuación. Pues convenía que el Señor gustase la muerte por todos, y, hecho propiciación por el mundo, justificase a todos con su sangre. También a ti, que aprendiste de lo alto lo concerniente al Señor, te alcanzará la duda. Esta es la espada. La frase "para que se descubran los pensamientos de muchos corazones" hace alusión a que, después del escándalo sufrido por la cruz de Cristo, vendría del Señor una

rápida curación para los Apóstoles y María, afirmando sus corazones en su fe" [25].

Para poder justificar esta sorprendente opinión de San Basilio debemos tener en cuenta que tiene que defender de vez la perfecta e inmaculada virginidad y pureza de María y la necesidad universal de redención. No le fué dado encontrar en este punto una fórmula satisfactoria, sintética. También él estaba influído por el pensamiento de que, en su vida, María realizó progresos en la perfección y en la inteligencia de la salvación, ya que todavía era viadora y creyente. Además, le interesaba mucho discriminar debidamente la absoluta impecabilidad de Jesucristo de la situación de los demás hombres y aun de la de su misma Madre. Sólo después de algún tiempo se consiguió una visión unitaria de estas exigencias y verdades.

La opinión de Orígenes y de San Gregorio de Nisa, que en esta ocasión está influído por Orígenes, fué superada por Anfiloquio de Olimpo. En su sermón de Hypapante [26] alude a la difícil prueba que al pie de la Cruz acometió a María, poniéndola, como él dice, en confusión. Simeón habría profetizado la Cruz como signo de contradicción. La Cruz se habría hundido en la Virgen como espada de dolor. Anfiloquio se aproxima a la forma agustiniana, según la cual la espada profetizada por Simeón sería el dolor y la aflicción que tendría que soportar María en la muerte de su Hijo.

Por lo demás, la teoría patrística, incluso la de los Capadocios, requiere una investigación más precisa.

En Occidente, San Ambrosio intentó la explicación. Por un lado dice: "Sólo Cristo puede ser Redentor, porque nadie puede igualarle en piedad..., pues todos están bajo el pecado, todos se hallan sometidos a la caída de Adán. Sólo es elegido Redentor el que no puede ser reo del pecado antiguo" [27]. Por otro lado afirma. "Ni es de admirar que habiendo de redimir el Señor al mundo comenzase su obra por María, para que recibiera la primera en prenda de amor, el fruto de la salvación, aquella por cuyo medio se preparaba a todos la salvación" [28].

Para su teoría de la inmunidad de María del pecado es importante el texto siguiente: "Ven, pues, y busca tu oveja, no por medio de siervos o mercenarios, sino por ti mismo. Recíbeme con esta carne que cayó en Adán. Recíbeme, no de Sara, sino de María, para que sea virgen incorrupta, pero virgen por gracia, limpia de toda mancha de pecado" [29]. En estas frases, desde luego, no se

enseña la inmunidad de María del pecado original, pero María es propuesta como prototipo de perfecta impecancia. Según San Ambrosio, Ella no ha conocido el "error", esto es, el pecado. En la oración fúnebre por el emperador Teodosio hace hablar a Elena —madre del emperador Constantino—dirigiéndose al diablo, después del hallazgo de la Cruz: "Te vence María, la que engendró al Triunfador, y dió a luz sin disminución de su virginidad al que había de vencerte crucificado y muerto subyugarte" [30].

Nosotros podemos decir: como San Hipólito es en Roma el primer escritor griego que testifica la absoluta impecancia de María, así San Ambrosio es el primer escritor latino que testimonia con claridad plena la inmunidad de María del pecado original.

San Efrén, en sus *Carmina Nisibena,* canta así a María: "Sólo Tú, Señor, y tú, Madre, sois hermosos sobre todas las cosas, pues no hay en Ti ninguna mancha ni defecto alguna en tu Madre. ¿Con quién de estas dos hermosuras podrán compararse mis hijos?" [31]. En los escritos siríacos se lee: "Absolutamente inocentes, absolutamente simples eran las dos, María y Eva, en todo semejantes. Pero después, una fué causa de la salud y la otra de la muerte" [32].

En una oración a la Madre de Dios se dice: "Oh Virgen Señora, Inmaculada Madre de Dios, gloriosísima patrona mía, en extremo bondadosa, eres superior a los cielos, más pura que los resplandecientes y cegadores rayos del sol...; brote germinal de Aarón, en verdad te muestras como brote y tu sangre es tu Hijo, nuestro verdadero Cristo, mi Dios y Creador. Has engendrado en la carne a Dios y al Verbo. Virgen antes del parto y después de él; por ti somos reconciliados con Dios, Cristo tu Hijo" [33].

Cuan lejos esté San Ambrosio de las vacilaciones de Orígenes y también de las de San Basilio, lo demuestra su interpretación de *Lc.* 1. 35. Al pie de la cruz, María sufrió un martirio espiritual. En tres pasajes destaca San Ambrosio la fortaleza de la fe de María al pie de la cruz. En una ocasión dice: "Pero María no se portó con menor dignidad que la que corresponde a la Madre de Dios, y estuvo en pie ante la cruz mientras los discípulos huían, y contempló con ojos compasivos las heridas del Hijo; pues atendía no a la muerte de la prenda de su amor, sino a la salud del mundo. O acaso, sabiendo que la redención del mundo vendría por la muerte de su Hijo, pensó que con su muerte contribuiría en algo a la salvación universal" [34].

El Padre de la Iglesia llama a María: "Sancta María, Sancta Virgo, Beata María." Ella fué el templo corporal de Dios. Dios

habitaba en Ella. Cuando es saludada por el ángel como la llena de gracia, hay que pensar que únicamente María participaba de tal saludo. "Pues sólo a Ella con razón se la llama llena de gracia, porque únicamente Ella consiguió la gracia que ninguna otra mereció, a saber, ser llenada por el Autor de la gracia" [35]. Como don especial de la gracia, destaca San Ambrosio el don de la profecía que se descubre en el Magnificat. El fundamento de que María pudiese profetizar en el Espíritu Santo era su santidad. Esta, a su vez, estaba fundada en la inhabitación del Hijo de Dios [36].

San Hilario de Poitiers, en su obra *De Trinitate* [37], indica que María fué santificada por el "Espíritu Santo" en la Anunciación (San Hilario aquí por Espíritu Santo entiende al Logos).

No hay una interpretación uniforme de la opinión de San Agustín. En su obra *De Natura et Gratia,* dice: "Exceptuando, pues, a la Santa Virgen María, acerca de la cual, por el honor debido a Nuestro Señor, cuando se trata de pecados no quiero mover absolutamente ninguna cuestión" (porque sabemos que a Ella le fué conferida más gracia para vencer por todos sus flancos al pecado, pues mereció concebir y dar a luz al que nos consta que no tuvo pecado alguno); exceptuando, digo, a esta Virgen, si pudiésemos reunir a todos aquellos santos y santas cuando vivían sobre la tierra y preguntarles si estaban exentos de todo pecado, ¿cómo pensamos que habían de responder? ¿Lo que dice Pelagio o lo que enseña San Juan? Decidme: cualquiera que haya sido la excelencia de su santidad, en caso de poderles preguntar, ¿no hubieran respondido al unísono: si decimos que no tenemos pecado nos engañamos y la verdad está ausente de nosotros? *(I Io.* 1, 8)" [38].

Germán de Constantinopla exclama en una exaltación del corazón: "Dios te salve, María, llena de gracia, más santa que los santos y más excelsa que los cielos, más gloriosa que los querubines, más honorable que los serafines y más venerable que toda criatura. ¡Dios te salve, paloma!..., que nos traes el ramo de olivo, al que nos redime del diluvio espiritul, y nos anuncias el puerto de nuestra salvación" [39]. Sofronio de Jerusalén ensalza así a María: "¿Qué dijo aquel bienaventurado ángel enviado a la intacta Virgen? ¿Cómo le anunció la buena nueva? "Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo"... ¿Quién es capaz de dar a entender tu esplendor? ¿Quién se atreverá a explicar la maravilla que eres Tú? ¿Quién osará pregonar tu grandeza? Adornaste a la naturaleza humana, superaste los órdenes angélicos, eclipsaste el fulgor de los arcángeles... Has superado a toda criatura, brillando con

una pureza superior a la de todo otro ser, pues concebiste al Creador de todas las cosas, le llevaste en tu seno, le diste a luz y fuiste Madre del Dios de toda creación" [40].

San Beda el Venerable se expresa en el sentido de que María, por una santificación previa, debía hacerse digna de concebir al Hijo de Dios. Sólo la Virgen purificada de todo pecado podía servir al Hijo de Dios en la asunción de una naturaleza humana invulnerada [41]. De modo semejante se expresa San Juan Damasceno. Estas reflexiones se mueven todavía dentro de aquellos preliminares que encontramos ya en los Capadocios. La purificación de María juega un gran papel en el libro de Pascasio Radberto *De Partu Virginis* [42]. Para que Cristo pudiese asumir de María una naturaleza humana, libre de pecado, era preciso que en su concepción María no perteneciese a la masa *primae prevaricationis*. Traslada la purificación y santificación de María a un tiempo anterior al saludo del ángel. El hecho de que toda la Iglesia celebre su nacimiento es para él una prueba de que ya en el seno materno se vió inmune del pecado original y de que entró en la vida libre de sus efectos. Cierto que en este pasaje no se enseña en toda forma la concepción inmaculada. Pero Pascasio afirma que en su nacimiento María no estaba sometida a ningún castigo, y que el pecado original nada tenía que ver con Ella, pues estaba ya santificada en las entrañas maternales. Pascasio, junto a la primera santificación de María, anterior a su nacimiento, deducida de *Lc.* 1, 35, parece haber pensado en una nueva santificación al tiempo de la concepción de Cristo [43].

San Anselmo de Canterbury, en conexión con sus disquisiciones sobre la culpa original, propone en su libro *De Conceptu virginali et de originali peccato*, la cuestión hasta dónde la concepción de Cristo puede ser una excepción a la ley general de la culpa original. Puesto que es virginal, no puede estar sometida a la ley del pecado. Según San Anselmo, la concepción virginal de Cristo es necesaria para su obra redentora. Estudia la pureza de María en su libro *Cur Deus Homo*. María, según él, pertenece a aquellos justos de la antigua alianza, que antes de la Encarnación de Cristo fueron liberados del pecado por la fe en la futura muerte de su Redentor [44]. En esta liberación ve una conveniencia fuertemente constringente. La acentuación exagerada de la fuerza purificadora de la fe le impide situar la santificación antes del nacimiento.

Para el desarrollo de la mariología posterior importa mucho habituarse al principio ontológico de la interpretación marial. Esta

intepretación es paralela a la demostración ontológica de la existencia de Dios de San Anselmo. En su obra *De Conceptu virginali* dice: "Convenía que aquella virgen brillase con la mayor pureza que pudiera pensarse después de la de Dios; aquella a quien Dios Padre dispuso entregar su único Hijo engendrado de su corazón, igual a Sí, a quien amaba como a Sí mismo; de manera que por naturaleza fuese uno y el mismo el Hijo común de Dios Padre y de la Virgen" [45]. En este pasaje vuelve a acentuar San Anselmo que la santificación de María se debió a la fe. En una oración suya se encuentra algo semejante: ¡Oh maravilla!, a qué altura contemplo colocada a María. Nada hay que iguale a María; nada, sino Dios, es mayor que María; Dios entregó a María su mismo Hijo, el único engendrado de su corazón, igual a Sí, y al que amaba como a Sí mismo. Y se hizo de María un Hijo, no otro, sino el mismo, de modo que, naturalmente, fuese uno y el mismo el Hijo de Dios y de María. Toda naturaleza es creada por Dios, y Dios nació de María. Dios lo creó todo y María engendró a Dios. Dios, que hizo todas las cosas, se hizo a Sí mismo de María, y de este modo rehizo todo lo que había hecho. El que pudo hacer todas las cosas de la nada no las quiso rehacer sin María cuando se estropearon. Dios, pues, es Padre de las cosas creadas, y María, Madre de las recreadas. Dios es Padre de la constitución de todo, y María, Madre de la restitución de todo. Dios engendró a Aquel por quien todo fué hecho, y María dió a luz a Aquel por quien todo fué salvado. Dios engendró a Aquel sin el que nada en absoluto existe, y María dió a luz a Aquel sin el que nada en absoluto es bueno. ¡Oh, verdaderamente el Señor es contigo! El te concedió que toda la naturaleza te debiera tanto a la vez que a El mismo" [46]. En la misma oración se ve con claridad hasta dónde entendió San Anselmo la santidad de María como una santificación por la fe en Cristo: "Tu santidad está sobre todo, después de tu Hijo que excede a todo; fuiste exaltada por medio de tu omnipotente Hijo, a causa de tu glorioso Hijo, por tu Hijo bendito. Así, sobre todas las cosas después de tu Hijo, Señor y Dios mío y de todos, mi corazón te entienda y venere, ame y ruegue" [47]. Respecto de las oraciones atribuídas a San Anselmo, queda por aclarar todavía con exactitud la cuestión de la autenticidad.

Eadmero († 1124), discípulo y amigo de San Anselmo, con su tratado *De Conceptu Beatae Mariae*, fué el primero que enseñó expresa y formalmente la Inmaculada Concepción de María. Puesto que en la concepción de María creó el Espíritu Santo una habi-

tación para el Hijo de Dios, la misma concepción debía ser santa. Eadmero distingue por primera vez entre concepción activa y pasiva. Según él, María, por razón de la encarnación y redención de Cristo, de tal manera fué colmada de gracia en vistas a su futura maternidad, que nunca se vió privada de ella. De modo semejante pensó el monje Osberto (muerto después de 1130). En la evolución posterior, Eadmero y Osberto influyeron exiguamente.

En la *Summa sententiarum,* del círculo de Hugo de San Víctor, se defendió una purificación de María por el Espíritu Santo con motivo de la concepción de Cristo. Con todo, según ellos, no se efectuó a la vez la libración del *fomes peccati,* de la concuspiscencia desordenada. Esta, más bien, sólo fué superada en la vida posterior de María.

Pedro Lombardo nos informa de la controversia en torno a si María, en la concepción de Cristo, se vió libre sólo del carácter de culpa y, como consecuencia, del *peccatum del fomes,* o si, además, se vió también libre del mismo *fomes.* Su discípulo Pedro de Poitiers distingue entre una primera y una segunda santificación. Esta distinción adquirió gran importancia en la época siguiente, y fué de muy diversas maneras interpretada. En Pedro Lombardo, la purificación de la Virgen es consecuencia de su unión con el Hijo de Dios. En San Juan Damasceno, la purificación de María está pensada como disposición para la concepción de Cristo, pues la precede aun temporalmente. Si se considera la purificación de María como disposición para la concepción de Cristo, cabe retrotraerla indefinidamente en su vida anterior. La concepción de la purificación como disposición está por esto en la línea del dogma de la Inmaculada Concepción. No se puede afirmar lo mismo, con idéntica seguridad, de la doctrina que sostiene que la purificación de María es una consecuencia de la purificación de Cristo.

San Bernardo de Claraval señala la humildad y la virginidad como los rasgos esenciales de María. Según él, le fueron concedidos como dones y sanan los dos defectos opuestos del pecado original: la soberbia del espíritu y la concupiscencia de la carne. De este modo, por su virginidad y su humildad está ilesa y santificada en cuerpo y alma y dispuesta para la concepción de Cristo[48]. Según él, María fué ciertamente concebida en pecado original, pero ya antes de su nacimiento se vió libre de él[49]. No obstante, no pudo ser santificada antes de existir. Por tanto, sólo lo fué después de iniciada su existencia en el seno materno.

Puesto que según Alejandro de Hales, es decir, según el *Opus*

Halesianum, la concupiscencia y el pecado están ligados a toda concepción humana, María no pudo ser concebida en santidad. Sólo después de la animación de su cuerpo pudo ser santificada en el vientre de su madre. La obra defiende la opinión de que María, antes de su nacimiento, fué santificada en las entrañas maternales y de que fué dotada de una gracia superior a la de cualquier otro hombre. Esa santificación la designa como primera santificación. Significa liberación de la culpa y de toda concupiscencia pecaminosa en cuanto afecta a la persona de María. Está seguida de una segunda santificación que tuvo lugar en la concepción del Hijo. Esta nueva santificación la libera del *fomes peccati* en cuanto afecta a la naturaleza de María.

Análogamente, San Buenaventura piensa también en una primera y segunda santificación. La segunda la tiene por imprescindible, pues de otro modo no hubiese podido Cristo verse libre de pecado. Sin embargo, no admite en este punto la distinción de Alejandro de Hales entre un *fomes peccati seccundum personam* y *seccundum naturam*. Se acoge a la opinión extendida en su círculo de que en la primera santificación se consiguió una represión y en la segunda una extinción del *fomes peccati*. En este contexto, la segunda santificación aparece como consecuencia de la concepción virginal de Cristo. Para él, a partir de este momento, María estuvo sin pecado.

En su comentario a San Lucas, San Alberto Magno, en las palabras "gratia plena", ve significada la posesión de las tres virtudes teologales, de las cuatro virtudes cardinales y de doce especiales *gratiae dignitatis*, estas últimas ordenadas, ante todo, a la santificación de María en la concepción de Cristo, a la conservación de su virginidad y a la humildad fiel. Según el *Mariale*, falsamente atribuído a San Alberto, corresponden a María, además, todas las gracias sacramentales, los siete dones del Espíritu Santo, las ocho bienaventuranzas, todas las virtudes, el dominio de todas las artes y una perfecta *cognitio trinitatis*. Según el *Mariale*, a su plenitud de gracia pertenece también la santificación en el claustro materno, que es enseñada por San Alberto en su comentario a las Sentencias. Aquí, a la primera santificación adscribe la liberación del *peccatum originali*, y a la segunda, en la sobreestimación por el Espíritu Santo, la extinción de la concupiscencia pecaminosa. En el libro *De Incarnatione*, la santificación de María en el seno materno es disposición para la encarnación. Es superior a la gracia bautismal, pues, contrariamente a ésta, tiene como consecuencia una represión

más intensa del *fomes peccati* que la preserva de todo pecado mortal. San Alberto llega a una triple graduación de la santificación de María. En el seno materno se vió libre del pecado y de toda mancha original. Pero no quedó suprimida la concupiscencia, sino sujetada, de tal modo, que María no podía cometer ningún pecado mortal ni venial. Por el ejercicio del bien, la concupiscencia desordenada fué debilitándose más y más, hasta que ya no era posible rastrearla. En la concepción del Verbo fué extinguida totalmente, hasta el punto de que en lo sucesivo no existió en absoluto. En la teoría de San Alberto Magno se presenta la novedad de que a la vida de María se le adjudica expresamente un sometimiento o sujeción activos de la concupiscencia desordenada. El *Mariale* subraya el estado posterior a la concepción de Cristo como algo medial entre el no-poder-pecar y el no-poder-merecer propios del estado de gloria por una parte, y por otra, el poder-pecar y poder-merecer, propios del estado de viador. Supone a María sencillamente en la condición de viadora y bajo cierto aspecto en la de consumación. Pone a María por encima de los nueve coros angélicos.

Con San Alberto Magno, en la interpretación del relato de la Anunciación, ya no se carga el acento, como hasta ahora, en *Lc.* 1, 35, sino en las palabras *gratia plena*. Con esto se atenta a la fundamentación cristológica de la Mariología. Cabe señalar a San Alberto Magno como un momento crítico, pues con su particular atención a la figura de María, preparó el camino para una mariología autónoma, fundada en el relato de la Anunciación. Si bien Santo Tomás de Aquino construye sobre la concepción fundamental de su maestro, con todo, en él la Mariología está ordenada a la cristología más destacadamente que en San Alberto [50].

También en el pensamiento de Santo Tomás María supera a los ángeles en plenitud de gracia. Esta plenitud está referida ante todo a su personal purificación y santificación—la cual tuvo lugar ya en el seno materno—, y a su vida inmaculada, con lo que es superior a todos los santos y está directamente bajo Cristo. Transforma el principio de San Anselmo, según el cual hay que atribuir a María la máxima santidad posible imaginable después de Dios, en el sentido de que María, como purificada en el vientre materno, posee la pureza máxima después de Cristo, que fué el único concebido sin pecado original. Pero María necesitó ser redimida. Aun después de su santificación en el claustro materno no quedó del todo libre del *reatus culpae*. Por esta razón Santo Tomás no puede hablar de una

preservación del pecado original. Otro argumento para negar la Inmaculada Concepción lo encuentra Santo Tomás en la incapacidad para dar cabida a la culpa y a la gracia antes de la animación posterior del cuerpo de María. La santificación de María en la concepción de Cristo la explica como disposición para la concepción a través del Espíritu Santo—en este sentido es un recogimiento de su espíritu previo a la concepción—y como purificación de la concupiscencia. Entre todos los hombres, María es la que más se asemeja a Cristo. De ella procede toda gracia, pues dió a luz al autor de la misma.

Los teólogos franciscanos consideran la segunda santificación de María como disposición imprescindible para la concepción de Cristo, del Santo, pues según ellos la mujer desempeña un papel activo en la generación. La concepción sin pecado original de Cristo es posible en cuanto que fué sustraída a la naturaleza de María la concupiscencia desordenada, que permanecía a pesar de su anterior santidad personal, con peligro de transmitirse a su Hijo.

Los motivos que, no obstante la santidad de María enseñada por ellos—en parte con expresiones muy fuertes—, impedían a los teólogos de los siglos XII y XIII defender la inmunidad de María del pecado original eran sobre todo tres: la necesidad universal de redención, de la que no cabía exceptuar a María; después, la opinión de que por la generación conyugal se transmitía la contaminación del pecado original, y, finalmente, el hecho de que María sólo podía ser redimida después de su ingreso en la existencia, por lo cual no podía ingresar en ella sin el pecado de origen. Como se ve sin dificultad, sólo el primer motivo tiene gravedad teológica. El segundo y el tercero tienen un carácter histórico [51].

Parece como si no fuera posible superar la argumentación hasta ahora expuesta. Con todo, a fines del siglo XIII y principios del XIV dos franciscanos—Guillermo de Ware y Juan Duns Escoto—encontraron un nuevo camino. Ofrecieron la explicación decisiva y la solución por el hallazgo del concepto de prerredención. Según ellos, María precisaba de redención, y de hecho fué redimida por Cristo. Pero fué redimida de un modo superior al de los demás hombres. Mientras que éstos fueron liberados del pecado, Ella fué preservada de él. Duns Escoto defiende agudamente el principio de que, en caso de duda, hay que atribuir a María lo más elevado, si ello no se opone a la autoridad de la Iglesia o de la Escritura. Para él el Espíritu Santo es el principio de la gracia. Deriva la santificación

de María del *meritum passionis* y lo designa, en consecuencia, como *gratia crucis*.

Otros investigadores adjudican a Raimundo Lulio el honor de haber sido el primero en fundamentar y explicar de un modo teológicamente irreprochable la inmunidad de María del pecado original. Desde aquí se propagaría rápidamente la doctrina. Los dominicos, en general, permanecerían escépticos. Por el contrario, las demás Ordenes, París y otras Universidades la defenderían. Quedó ya indicado que en lo sucesivo la teoría fué en varias ocasiones objeto de declaraciones doctrinales eclesiásticas.

8. El amor, la obediencia, la fidelidad de María son señales de su fe. La vida de fe de María comenzó con anterioridad a la Anunciación del ángel, pues, al modo de los creyentes del Antiguo Testamento, vivía en el abandono a las promesas divinas. Sin embargo, consiguió una gravedad nueva y su profundidad total en la anunciación de su maternidad. Encontró expresión en sus palabras: "He aquí la esclava del Señor", con las cuales María se somete a la voluntad de Dios.

La elección para la maternidad divina no la libró de ser viadora, pues no significaba para María una simple designación, sino también una tarea difícil. María debía aceptar en la obediencia a Dios la sobrecarga de una misión que a ningún hombre fué nunca impuesta ni se le impondría jamás. Debía llevar esta carga sin poder contemplarse en un modelo, en la inseguridad que traen consigo la novedad y la soledad. Por esto su fe es incomparable. Si Abraham es el padre de todos los creyentes, María es el prototipo maternal de los fieles.

Al ser su vida la de una viadora se mantuvo siempre dentro de la nube que nos encubre el rostro de Dios. También María debió consumar su vida en la oscuridad de la fe. En la Escritura es proclamada bienaventurada precisamente por su fe. En todas las situaciones críticas de su vida se entrega, en una obediencia fiel, a la llamada de Dios. La Escritura, que con tanta parquedad nos habla de María, se ha propuesto, según parece, informarnos precisamente de aquellos acontecimientos en los que su fe surge victoriosa de la oscuridad.

Se ha observado, con razón, que la fe de María se reveló principalmente en su entrega y en su confianza a la palabra de Dios.

Así arriesgó toda su existencia a la palabra que le fué dirigida cuando se le anunció la maternidad. Conservó las palabras laudatorias de los pastores, así como también las amargas, proféticas del anciano Simeón y las dolorosamente lejanas del Niño en el Templo a la edad de doce años. También acogió en fe las palabras de Jesús en las bodas de Caná. Guardaba fielmente en su corazón cuantas palabras recogía, cuidando de no perder nada en absoluto de ellas. Todo lo que acogió con fe fué operante y fuerte en María. Cuando Dios se la revelaba como un misterio incomprensible no presentaba exigencias ni protestas, sino que confiaba en que Dios, en el tiempo por El prefijado, llegaría con su salvación y ayuda.

En la fe recorrió María la vía dolorosa por la que Dios la condujo precisamente por causa de su maternidad. Según los Evangelios, el camino de su pasión comenzó con su elección para Madre del Redentor. Cuando el ángel la anunció que sería Madre del Hijo de Dios se intimidó ante el mensajero y ante el mensaje. También Ella, la elegida, cuando Dios se presiente cercano, experimenta la heterogeneidad divina y precisa ante todo de una invitación a no espantarse. El mensaje la inquieta aún más. El que se lo trae no se da a conocer por ningún milagro. La única norma para conocer que se trataba de un mensaje de Dios y no de un engaño de Satán era su propio ser, santo, rendido a Dios. Sentía que desde el que estaba en su presencia se extendía hasta Ella una ola santa de afinidad. Esta era la única prueba que hablaba en favor del mensaje. En este momento no le asistía otra cosa que su amor y su entrega a Dios. Su decisión, por tanto, cayó en la libertad del amor. Se donó en todo su ser a la voluntad de Dios. A disposición de ésta puso su vida, su honor, su sangre, sus fuerzas. Su fe era más fuerte y viva que la de cualquier otro. Vista del lado humano, hay que decir que la fe le resultó más difícil que a todos los que vendrían detrás de Ella. Ella no había comprobado todavía la demostración de la obra divina de la salvación en los milagros y prodigios divinos, ni pudo estudiar la Resurrección y la Ascensión. Entonces todo se encontraba en los dominios imprecisos del futuro. Por más que tuviera mayor gracia y estuviera más poseída de Dios que nadie, no se puede, sin embargo, admitir que la gracia de Dios la evitase el peso de la decisión. Cuanto más profundamente se adentraba la gracia en su corazón, tanto más la exigía la expansión externa de las fuerzas interiores. El mundo nuevo que se inicia con Cristo comenzó a surgir de las oscuras profundidades del amor divino. Este mundo tenía que comenzar en la misma María. De improviso

se vió Esta en el centro del mundo y de la historia. En Ella habría de consumarse el Antiguo Testamento e iniciarse el Nuevo. Nos es imposible asimismo creer que María penetró en todo su sentido y alcance las maravillas que el Todopoderoso realizó en Ella. De otro modo sería incomprensible que después, en ocasiones, no acertase a comprender a su Hijo. ¿Cómo, aun Ella, iba a poder comprender los misterios de Dios? Pero secundó sin reservas el llamamiento de Dios por encima de toda comprensión e inteligencia. Era plena entrega, disponibilidad, receptibilidad de Dios.

Más aún, en Ella se consumó la entrega de la creación a Dios. En nombre de toda la creación irredenta formuló su disponibilidad a la salvación llevada a cabo por Dios.

Lo demás continúa dentro de la ardua ley a cuyo tenor comenzó la vida de María. Su maternidad es para Ella preservación permanente de su fe. Da la vida a su Hijo en circunstancias exteriores opresivas. En el Belén que la rechaza debe dar a luz al Hijo de Dios en medio de la mayor pobreza. Ante el odio de Herodes tiene que salvar a su Hijo por la huída. Su existencia de prófuga es como un símbolo de la peregrinación espiritual que, a ejemplo de Abraham, recorre en la fe. Por su parte, se ve obligada a habitar en Egipto, en un pueblo pagano, sin fiestas comunes, en lugar de vivir en la paz hogareña de la patria. Esto es una imagen del país extraño y de la expatriación que ha entrado en el mundo con Cristo y que se impone al creyente que se cuenta entre los domésticos de Dios y se sabe ciudadano del Cielo. En aquel momento debió de presentársele la cuestión: ¿Es que no es Dios lo suficientemente poderoso como para proteger a su Hijo del odio de los hombres? ¿Dónde queda el resplandor de aquella majestad divina que proclama el Antiguo Testamento? Se tiene la impresión de que María experimenta siempre lo contrario de lo que el ángel predijo acerca de su Hijo. De hecho, había hablado de un imperio y de un reino de fuerza indestructible y de duración imperecedera.

En la profecía del anciano Simeón en el Templo, María es designada formalmente como Madre de dolores *(Lc.* 2, 22-35). Oye en primer lugar: "Ahora, Señor, puedes ya dejar ir a tu siervo en paz, según tu palabra; porque han visto mis ojos tu salud, la que has preparado ante la faz de todos los pueblos, luz para iluminación de las gentes y gloria de tu pueblo Israel" *(Lc.* 2, 29-32). María y José se admiraban de cuanto se decía de Jesús. Pero después escuchó María la noticia: "Puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel y para blanco de contradicción; y una

espada atravesará tu alma para que se descubran los pensamientos de muchos corazones" (*Lc.* 2, 34-5). María escuchó de boca de Simeón algo insólito, nuevo, extraño y singular. Evidentemente, Simeón estaba más profundamente iniciado que Ella, la Madre, en el misterio, del plan divino de la salvación. Todo pasa como si Ella misma no hubiese penetrado en aquella fiducial proximidad de Dios en que parecía haber penetrado Simeón, el extraño (*Io.* 15, 15).

Por más que esto fuera ya para María una experiencia depresiva, sin embargo, la prueba se agudiza con el contenido de lo que la anunció Simeón. Este aludió a los sufrimientos futuros que tendría que soportar por causa de su Hijo, de los que hubiese quedado exonerada caso de no habérsele participado la elección para Madre del Mesías. En oposición a la expectación que, tanto conforme al mensaje angélico como conforme a las promesas paleotestamentarias, hubiera podido tener María, Simeón, que fué conducido al Templo por el Espíritu Santo y que hablaba en el mismo Espíritu, la anuncia que en Israel habrá oposición al Mesías. Encontrará hostilidad. María tendrá que soportar ver al Mesías frente por frente de la incredulidad. Será un dolor que, como una puñalada, penetra en el alma y la mata. Los corazones de los hombres se descubrirán en Cristo. En El serán puestos ante la alternativa entre el bien y el mal, entre la fe en Dios y la incredulidad. Cristo será juicio para los hombres. María se mantuvo firme ante esta predicción inesperada e incomprensible de Simeón. Hasta aceptó su bendición. Simeón bendijo a María y a José con los dolores futuros de Jesús.

La fe de María jamás vaciló bajo la presión de lo desconocido y de lo incomprensible. Nunca se equivocó respecto de su hijo, ni cuando vió su desamparo y su debilidad en Belén o en Nazaret, ni cuando, como Madre, le dispensó los innumerables servicios que una madre, día y noche, presta a su hijo.

La experiencia con Jesús en el Templo cuando Este tenía doce años, introdujo a María en una noche de fe extraordinariamente densa. En su vida anterior nada hubo tan martirizador como la muda despedida, por parte de Jesús, de su padre y de su Madre. Rastreamos el desconcierto de María por la pregunta: "¿Hijo, por qué nos has hecho así?, mira que tu padre y yo, apenados, andábamos buscándote" (*Lc.* 2, 48). Ya antes hemos hablado del sentido de esta escena. Aquí añadiremos lo que sigue: Evidentemente, María no tenía un concepto comprensivo y claro del sentido y finalidad de esta prueba. No había sido iluminada sobre ella. Oyó dolorida que el Padre celestial es quien ha prescrito a su Hijo la ley

de su vida. Ni el sosiego, ni la seguridad de la vida común familiar pueden condicionar la obra de Cristo. Lo único que decide es el mandato del Padre. Por El, Jesús se separará de sus padres, por ahora sólo un par de días, los cuales, sin embargo, proyectan ya sus sombras sobre la despedida futura y la separación definitiva. María no comprende a su Hijo. No es capaz de entender lo que El quiere decirla con todo esto. Jesús vive de un mundo que sólo El conoce por experiencia, y que todavía no ha sido abierto a su Madre.

Para desvirtuar la dureza de la prueba no es lícito invocar que María tuvo conciencia del mensaje del ángel, del nacimiento virginal y de la profecía de Simeón. ¿No son estos acontecimientos precisamente los que hacen que la conducta de su Hijo resulte más extraña todavía? Tampoco cabe decir que María, como lo demuestra su cántico en casa de su prima Isabel, estuviera tan penetrada de su misión que ninguna prueba pudiera arrebatarle la conciencia de ella. Tal vez se pueda comparar su vida con la de los profetas, que unas veces son sublimados por encima de todas las cumbres humanas poseyendo una fuerza capaz de desquiciar la historia, al paso que otras veces quedan reducidos a la impotencia, y, en el desfallecimiento y en las tinieblas, expuestos a los riesgos y temporales de la existencia. Ninguna luz de los resplandores de la Anunciación y de la visita a Isabel iluminó el alma de María en los tres días que buscó a su Hijo.

Por otra parte, estos acontecimientos demuestran precisamente que la grandeza de María no está determinada, en primer lugar, por la medida de su comprensión, sino por la de su amor. En el amor afrontó la hora. Por más que su espíritu era incapaz de penetrar la conducta y las palabras de su Hijo, sin embargo, cuanto vivió lo recogió en su Corazón, conservándolo allí como un tesoro precioso. En su Corazón retuvo el oscuro misterio de Dios.

Lo mismo cabe decir del suceso de Caná y del incidente narrado por San Marcos en 3, 20-25. Sobre esto queda ya dicho lo más importante.

Cuanto María experimentó por causa de su Hijo la maduró para la hora más difícil que Dios la envió, para la hora de la muerte de su Hijo. ¿Qué quedaba allí ya de la promesa del ángel? ¿No parecía como que todo se venía abajo? En lugar de la soberanía prometida y del reino en perspectiva había condenación y ejecución. ¿Cómo permitía Dios que su Hijo se viese en ese tormento y postración? Aun en esta hora, la fe de María permaneció inconmovible

e inquebrantable. La entereza de su amor y de su entrega a la voluntad del Padre, que siempre tenía preparadas para Ella nuevas sorpresas, había conseguido tal consistencia que hasta pudo abrazar la Cruz con fe viva.

Los Evangelios sinópticos nada nos dicen de que María, durante la semana de Pasión, estuviera en Jerusalén. Sólo hablan de "muchas mujeres que le miraban de lejos" *(Mt.* 27, 55 sig.). Pero, según San Juan (19, 26), al pie de la Cruz estaban María y Juan. María acompañó al cortejo desde la ciudad hasta el monte en el que se había levantado la Cruz. A última hora se colocó al pie de ésta y levantó la vista hacia su Hijo crucificado. Allí, de labios de su Hijo, oyó por última vez la palabra de Dios, que conservó en su Corazón. Ahora le era dado comprender las palabras proféticas de Simeón acerca de la espada. Pero aún tuvo que escuchar la consumación de las escrituras paleotestamentarias cuando oyó que desde la Cruz se pronunciaba un verso del salmo 21: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado? Por su fe en el Hijo está preparada para escuchar de sus labios la palabra "mujer" con que una vez más parece alejarse de Ella y a sufrir que no sea ya Hijo suyo, sino que en lo sucesivo esté suplantado por otro: Juan. El que hasta ahora era Hijo suyo está como Redentor y Mediador del mundo en la cima de la creación, sólo ante la justicia de Dios. Pero precisamente porque acoge en la fe la voluntad de Dios en una disponibilidad incuestionable, absoluta, sin indecisiones ni vacilaciones, le está más próxima que pueda estarse jamás por la más íntima unión corporal. Al pie de la Cruz fué discípula de su Hijo en el grado supremo. Entonces podía aplicársele la alabanza que Cristo reserva al creyente. Como lo hemos visto ya, Cristo, cuando dijo: Bienaventurados más bien los que oyen la palabra de Dios y la siguen, recogió y desarrolló las palabras de una mujer que ensalzó a María por su maternidad. La Madre ha de ser proclamada bienaventurada porque es de aquellos que oyen la palabra de Dios y la cumplen en la fe. Esta proclamación alcanzó para María su validez máxima al pie de la Cruz *.

9. Los Padres celebran la fe de María con extraordinaria frecuencia. Sobre este punto, en el capítulo relativo a la Maternidad, fueron citados numerosos textos, comenzando por San Ireneo. En concreto, tanto a los Padres como a los teólogos medievales es

* Cfr. Notas complementarias. Nota 3.ª: *Sobre la fe de María*, páginas 402-413.

familiar la idea de que María acogió al Hijo de Dios en la fe antes de concebirlo en su cuerpo.

Citemos todavía los siguientes pasajes aislados.

Dice Orígenes en una homilía sobre San Lucas: "María guardó las palabras de Cristo en su corazón; lo conservó todo como un tesoro, sabiendo que habrían de llegar días en que se haría manifiesto cuanto en Ella se ocultaba" [52].

"Puedes ver—así habla San Ambrosio—que María no dudó, sino creyó, y por eso—*et ideo*—consiguió el fruto de la fe. Dichosa, dijo, la que ha creído. Pero también sois bienaventurados vosotros, que oísteis y creísteis, pues quien quiera que cree, concibe y da a luz al Hijo de Dios, y conoce sus obras. Que el alma de María esté en vosotros para que engrandezca al Señor; que esté en vosotros el espíritu de María para que se alegre en el Señor. Si según la carne sólo hay una Madre de Cristo, según la fe, sin embargo, Cristo es el fruto de todos. Pues toda alma concibe al Verbo de Dios, si inmaculada y libre de pecado conserva intacta la castidad" [53].

San Agustín se expresa en un sermón: "Creemos en Jesucristo nuestro Señor, nacido de María Virgen por obra del Espíritu Santo, pues la misma bienaventurada María concibió creyendo al que dió a luz creyendo. Pues, cuando al prometérsele el Hijo, preguntó cómo se haría, porque no conocía varón, sólo sabía de una manera de concebir y dar a luz, que ciertamente Ella no había experimentado, pero había aprendido por lo que acontece naturalmente a otras mujeres, a saber, que el hombre nace de un varón y de una mujer. El ángel le contestó: "El espíritu Santo vendrá sobre Ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto, el Hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios". Después que aquel hubo dicho esto, Ella, llena de fe y concibiendo a Cristo antes en la mente que en el seno, respondió: "He aquí a la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra." Hágase, dijo, sea concebido de la Virgen sin semen viril, nazca del Espíritu Santo y de Virgen íntegra Aquel en quien ha de renacer del Espíritu Santo la Iglesia incontaminada... Creyó María y se hizo en Ella lo que creyó. Creamos nosotros para que pueda aprovecharnos lo que se realizó" [54].

Ruperto de Deutz, en su obra *De glorificatione Trinitatis*, comen-

tando las palabras: "Y se le confió el corazón de su esposo", dice lo siguiente: "¿Dónde encontrarás esto? Ciertamente en el alma de Santa María Virgen... Su esposo le abrió su corazón. ¿Cómo se lo abrió? Grande e inefable fué la abertura; de manera que hizo en Ella el esposo de su corazón lo que había predicho por boca de David: "Bullendo está en mi corazón un bello canto" (*Ps.* 44, 2)... Le abrió de tal manera su corazón que envió la misma sustancia del Verbo eterno, concebido en su corazón, engendrado de su corazón antes de los siglos, a la mente y al seno de la Virgen fidelísima, quien por la misma fe de la que ahora hablamos, concibió tan divino misterio por las palabras del ángel" [55]. También para la Iglesia tiene la fe fuerza estructuradora de unidad.

Bruno de Segni dice en su comentario a San Lucas: "¡Oh Madre sapientísima y única digna de tal Hijo! Guardaba Ella todas estas palabras en su corazón y nos las conservaba... para que después se anunciase y predicase en todo el mundo... Pues los Apóstoles a Ella oyeron estas cosas" [56].

La fe de María recibe una impronta especial en su profetismo, que no hay que entender sólo como una predicción de acontecimientos futuros, sino que ante todo es la facultad de interpretar y anunciar la revelación de Dios, las obras y palabras divinas. María se mostró profetisa en el Magnificat. El Magnificat está tejido de expresiones e imágenes paleotestamentarias. María estaba familiarizada con las Sagradas Escrituras. Pero el himno no es solamente un recuento de evocaciones del Antiguo Testamento. Es más bien un cántico en el que María expresa qué es lo que la colmaba en la hora de la anunciación. En ella toda la historia de Israel se ilumina en esta hora. Y Ella misma es la puerta por la que entra en la historia la consumación. "María, en el Magnificat, se eleva como una gran figura. Dios la envía su mensaje, que Ella acoge como una de las grandezas de Israel. Es poetisa, profetisa como las antiguas mujeres de su pueblo. Se siente segura al lado de los grandes hombres y mujeres, cuya alabanza está en todos los labios, y, como Madre del Mesías, se sabe superior a todos ellos. El cántico ha sufrido como pocos la prueba de los siglos. Es parte, y aun punto central, en la solemne liturgia usual de la Iglesia. A través de todos los tiempos y edades, la Ecclesia orans ha comprobado que de ninguna otra manera mejor que con este canto puede satisfacer su deber de permanente acción de gracias y alabanzas y que este cántico siempre ha de ser expuesto como modelo de oración, que este texto es capaz de expresar los movimientos de la Iglesia en

todo tiempo y que el espíritu de la Iglesia se renueva y realiza en sus palabras siempre actuales sin que el cántico se agote nunca" [57].

María consiguió su plenitud, pues renunció a su yo cada vez más decididamente y vivió siempre más vitalmente del Tú divino. Así como el pecador se destruye a sí mismo y encuentra la muerte en la insubordinación, en el intento de conformar autónomamente su vida, así Ella, en la obediencia, encontró la vida. En la obediencia se llegó plenamente a sí misma, a su forma verdadera, determinada por Dios. De este modo es la Reina de los ángeles y de los Santos, el asiento de la sabiduría, la consoladora de los afligidos, la auxiliadora de los cristianos [58].

También en los Padres encontramos la idea del profetismo de María. Lo conocemos ya por San Ireneo. Los Capadocios hablan con frecuencia de él. San Gregorio de Nisa, en su comentario a Isaías [59], llama a María profetisa, igual que San Gregorio Nacianceno [60]. San Agustín afirma que la Madre virginal del Señor aparece en los Evangelios como profetisa [61].

§ 7

La Asunción Corporal de María al Cielo

1. La Madre de Cristo es la primera redimida de su Hijo. "No es de admirar que habiendo de redimir el Señor al mundo comenzase su obra por María, a fin de que recibiera en prenda de amor la primera el fruto de la salvación, aquella por cuyo medio se preparaba a todos la salvación" [1].

María llegó ya en esta vida terrena a la plenitud de la Redención. Fuera de ella nadie lo ha conseguido hasta ahora. En previsión de la obra redentora de su Hijo fué preservada de todo pecado por una gracia especial de Dios; y esto antes de contraer el pecado original y cometer faltas personales. Participó más que ningún otro de la vida que nos vino por Cristo (*I Io.* 1, 2), siendo configurada a la imagen del Hijo de Dios como todos los demás creyentes (*Rom.* 8, 29). Pero su configuración con El supera a la de todos los otros, Fué incluída como los demás en la Muerte, Resurrección y Ascensión de su Hijo (*Rom.* 6, 3-14; *Eph.* 2, 6), e in-

troducida también, por la venida del Espíritu Santo, en la perfecta inteligencia de Cristo y de su misión. Pero su unión con El fué tan intensa como ni antes ni después lo ha sido; y el germen de resurrección plantado en Ella se desarrolló con más vigor que en ningún otro. La existencia cristiana es siempre una participación de la gloria del Resucitado y Ascendido a los cielos. En todos los demás hombres esta participación sólo consigue su madurez definitiva con la segunda venida de Cristo. Sin embargo, en María llegó ya en este mundo a su forma definitiva.

2. La unión con el Altísimo, que era a la vez hijo suyo, no la preservó de la caducidad. Pero no se vió sometida a la muerte por la misma necesidad que los demás hombres, pues no estaba incluída en el estado de pecado original que ocasiona la lejanía de Dios, fuente de toda vida. Si a pesar de esto por misteriosa disposición divina hubo de gustar la muerte, ello viene exigido por el hecho de que el destino de su Hijo debía ser su propio destino. Tenían que cumplirse en Ella las palabras: "Llevamos siempre en el cuerpo la muerte de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo" *(II Cor.* 4, 10). Sobre su vida debía imperar la misma ley que pesó sobre la vida de Cristo: "¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase así en su gloria?" *(Lc.* 24, 26). Además, ¿cómo iba a soportar su amor hacia El un destino diverso? Por otra parte, su muerte fué distinta de la de los demás hombres; tuvo una manera y sentido diversos. No poseía la cualidad de castigo y pena por el pecado original o por pecados propios, ni de amargura y dolor. No era la paga debida por la disposición pecadora, sino la puerta de la vida; instrumento de salvación sin ser a la vez instrumento del juicio de Dios sobre el pecado. Sirvió para transformar la vida terrena en celestial, pues la forma efímera de la vida de este mundo debía desaparecer y lograrse el modo imperecedero de existencia que se funda y prefigura en la Resurrección de Cristo. Su muerte fué el salto viviente de un modo de existencia al otro. Por eso tiene cualidad distinta que en los demás hombres. Y por esta intrínseca diversidad de cualidad sólo en sentido análogo se puede hablar de muerte en María, comparándola con los demás hombres. Aquí puede encontrarse la razón por la que muchos teólogos dejan pendiente la cuestión de si murió María, y por la que niegan otros su muerte. La bula definitoria no toma posiciones frente a este problema. Lo mejor que podemos hacer es explicar la muerte de María como la autoconsunción del ser terreno en el

fuego de aquel amor que Dios encendió en Ella y en el que se sumergió cada vez más vitalmente. En definitiva, nos hallamos otra vez frente a un profundo misterio, pues nos resulta difícil comprender las posibilidades que tiene, en la vida y en la muerte, un ser humano no herido en absoluto por el pecado.

M. Jugie, en su extensa obra *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, habla así de María: "Después que se separó de San Juan desapareció de esta tierra sin ser notada ni molestar a nadie, y se elevó al cielo apoyada en su amado Hijo, que en aquel mismo momento vistió su cuerpo con el adorno de la inmortalidad [2]. Su cuerpo fué arrebatado también al modo imperecedero de existencia de la gloria celestial al que pasó su alma. No quedó sometido a la corrupción del sepulcro, sino que fué unido al alma e iluminado y trasparentado por la gloria de Dios. En María se hizo patente la realidad de que la Redención comprende también al cuerpo. Ella existe según todo su ser humano, al que pertenece también el cuerpo, más allá de las formas perecederas de este mundo, en la gloria eterna de Dios, en la que entró en primer término Jesucristo, como primogénito de los muertos. Vive en corporeidad esclarecida, y esto es lo que se quiere significar al decir: María fué asunta a los cielos (dogma).

3. El Papa Pío XII declara en la Encíclica *Munificentissimus Deus* de 1 de noviembre de 1950: "Después de elevar a Dios muchas y reiteradas preces e invocar la luz del Espíritu de la verdad, para gloria de Dios omnipotente, que otorgó a la Virgen María su peculiar benevolencia; para honor de su Hijo, rey inmortal de los siglos y vencedor del pecado y de la muerte; para acrecentar la gloria de esta misma augusta Madre y para gozo y alegría de toda la Iglesia, con la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo, y con la nuestra, pronunciamos, declaramos y definimos ser dogma de revelación divina que la Inmaculada Madre de Dios siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrena, fué asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial. Por eso, si alguno, lo que Dios no quiera, osase negar o poner en duda voluntariamente lo que por Nos ha sido definido, sepa que ha naufragado en la fe divina y católica" [3].

La cuestión de si la Asunción de María al cielo en su naturaleza corporal podía ser declarada dogma, se discutió vivamente desde el Concilio Vaticano. El motivo lo dió una petición firmada por ciento noventa y cinco Padres conciliares concerniente a la definición dog-

mática de la glorificación corporal de María. No se pudo discutir la petición, pues hubo de suspenderse el concilio antes de tiempo. Desde entonces se ha manifestado de muchas maneras el deseo de que fuese proclamado dogma la Asunción corporal de María al cielo [4]. El 1 de noviembre de 1950 lo definió el Papa Pío XII.

Lo que el Papa proclamó solemnemente era ya desde antiguo doctrina común en la Iglesia y objeto de la predicación ordinaria y universal. Así el magisterio extraordinario de modo solemne y definitivo hizo valer lo que el magisterio ordinario defendió explícitamente desde antiguo. A esto se hace referencia en la misma encíclica. Dice así: "Como se trataba de cosa de tanta importancia y gravedad creímos oportuno pedir directamente y en forma oficial a todos los venerables hermanos en el episcopado que nos expusiesen abiertamente su pensamiento. Por eso, el primero de mayo de 1946 les dirigimos la carta *Deiparae Virginis Mariae*, en la que preguntábamos: "Si vosotros, venerables hermanos, en vuestra eximia sabiduría y prudencia creéis que la Asunción corporal de la Santísima Virgen se puede proponer y definir como dogma de fe, y si con vuestro clero y vuestro pueblo lo deseáis."

Y aquellos que "el Espíritu Santo ha puesto como obispos para regir la Iglesia de Dios" (*Act.* 20, 28) han dado a una y otra pregunta una respuesta unánimemente afirmativa. Este "singular consentimiento del episcopado católico y los fieles" (Bula *Ineffabilis Deus:* Acta Pii IX, p. 1.ª, vol. I, pág. 615), al creer definible como dogma de fe la Asunción corporal al cielo de la Madre de Dios, presentándonos la enseñanza concorde del magisterio ordinario de la Iglesia y la fe concorde del pueblo cristiano por él tenida y dirigida, manifestó por sí mismo de modo cierto e infalible que tal privilegio es verdad revelada por Dios y contenida en aquel depósito divino que Cristo confió a su esposa para que lo custodiase fielmente e infaliblemente lo declarase (Cfr. Conc. Vati., *De fide catholica*, c. 4). El magisterio de la Iglesia, no ciertamente por industria humana, sino por la asistencia del Espíritu de Verdad (Confróntese *Io.* 14, 26), y por eso infaliblemente cumple su mandato de conservar perennemente puras e íntegras la verdades reveladas y las transmite sin contaminaciones, sin añadiduras, sin disminuciones. "En efecto—como enseña el Concilio Vaticano—, a los sucesores de Pedro no fué prometido el Espíritu Santo para que, por su revelación, manifestasen una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, custodiasen inviolablemente y expresasen con fidelidad la revelación transmitida por los Apóstoles, o sea

el depósito de la fe" (Conc. Vat. Cons. *De Ecclesia Christi*, c. 4). Por eso, del conocimiento universal del magisterio ordinario de la Iglesia se deduce un argumento cierto y seguro para afirmar que la Asunción corporal de la Bienaventurada Virgen María al cielo... es verdad revelada por Dios [5].

4. La Asunción de María al cielo no puede demostrarse por hechos históricos, sino exclusivamente por argumentos teológicos. El proceso no fué observado por nadie, y, por tanto, nadie puede presentarse como inmediato testigo de vista. Tampoco hubo apariciones de la Madre de Dios asunta al cielo a la manera de aquellas que tuvieron los discípulos del Cristo resucitado. Así, pues, no se puede constatar por medio de testigos oculares la glorificación corporal de María, ni como un hecho histórico, en su carácter de suceso, ni a través de apariciones posteriores, como la Resurrección y Ascensión de Cristo. Los discípulos fueron conducidos, como es sabido, a la fe en la Resurrección del Señor a través de sus apariciones. Estas les convencieron de que Cristo vivía corporalmente. Asimismo, tampoco se puede acreditar un sepulcro vacío para María como el que vieron los discípulos después de la Resurrección de Cristo. En realidad de verdad, hasta hoy no se ha podido averiguar el sepulcro de María. Los testimonios cristianos antiguos no dan seguridad completa acerca del lugar en donde falleció María, si en Efeso o en Jerusalén, aunque las noticias de su fiesta en el santuario del monte Sión, centro de la primitiva comunidad de Jerusalén, prevalecen desde el siglo VI [6]. Tampoco tenemos reliquias sagradas de María como las tenemos de otros santos. Pero esto no constituye argumento positivo irrefutable en favor de su existencia en estado de glorificación corporal. Como a la inversa, no debería considerarse como objeción la existencia de sepulcro y reliquias.

5. Aparece aquí una diferencia profunda entre la Resurrección de Cristo y la Asunción corporal de María al cielo. La Resurrección de Cristo fué predicada por los Apóstoles sobre la base de las apariciones que tuvieron del Resucitado el día tercero y posteriores. Estas garantizan su resurrección como suceso histórico que puede fijarse cronológicamente en la historia de la salvación. Pero de la Asunción corporal de María al cielo no hay testigos oculares. En los relatos apócrifos de la muerte de María se presenta su Asunción al paraíso como un suceso que los Apóstoles experimentaron igual que la Resurrección de Cristo. Con ello se traslada a María el

relato evangélico de los acontecimientos que tuvieron lugar en la Resurrección y Ascensión de Jesús (sepulcro vacío, resurrección al tercer día después de muerto, subida al cielo desde el monte de los olivos). Pero de esto no hablan ni la Escritura, ni la tradición, ni el dogma. La Asunción de María no se puede fijar cronológicamente y, por tanto, no se puede ordenar, como la resurrección de Cristo, en la historia de la salvación. La encíclica de la definición dogmática sólo dice que María, después de completar el curso de su vida terrena *(expleto terrestris vitae cursu)*, fué asunta corporalmente al cielo. La Asunción es un hecho realizado por Dios, pero no un acontecimiento que pueda datarse. Por eso, no hay de él tradición alguna teológico-histórica. A decir verdad, no puede haberla. El hecho de la Asunción corporal de María al cielo, realizado por Dios, fué transmitido e incluído durante los cinco o seis primeros siglos en otras verdades de fe. A partir del siglo VI es cuando emergen los testimonios expresos. Por eso, la objeción de los protestantes contra el nuevo dogma descansa en gran parte sobre una falsa inteligencia, como si se afirmara una tradición teológico-histórica y una equiparación entre la Resurrección de Cristo y la Asunción de María [7].

6. Hay que reconocer la Asunción corporal de María al cielo *como un dato revelado, pero hemos de fijar su pertenencia a la* revelación de modo distinto que la Resurrección y Ascensión de Cristo. Se contiene en la revelación, a través de la Escritura y de la tradición, como un hecho realizado por Dios, pero no comprobado por ningún testigo ocular. La revelación, es cierto, no habla de esto expresamente. Pero la realidad de la Asunción de María al cielo y de su glorificación corporal está incluída en varios hechos fundamentales de la salvación: en la Resurrección y Ascensión de Jesucristo, su Hijo, en la promesa de nuestra propia resurrección, así como en la dignidad de María, Madre y Virgen, y en su inmunidad del pecado original. De este modo se halla fundamentada la fe en su glorificación personal por la Escritura y la tradición. La Iglesia en la definición dogmática no ha legitimado como doctrina eclesiástica una de esas leyendas que se crean, o una pía opinión popular nacida de ilusiones. Ha pronunciado más bien de manera segura y obligatoria que la glorificación corporal de María es un elemento de la revelación y de la fe. Ella es el criterio de la pertenencia de esa verdad al contenido de la revelación y la única que puede proporcionar una declaración segura y obligatoria. La teología

sola no es capaz de esto desde sus propios presupuestos y métodos. Sin el reconocimiento y proclamación por parte de la Iglesia no se lograría perfecta seguridad de la fe. Aquí la Iglesia no es algo así como un sustituto, que entra en acción cuando la ciencia no puede más, a fin de remediar su impotencia. Es, más bien, desde un principio y esencialmente, y en realidad ella sola, la instancia que crea certeza de fe al garantizar una doctrina como verdad revelada. En nuestro caso, por lo que incumbe esencialmente a la Iglesia, es de una importancia peculiar, pues la glorificación corporal de María cae de manera especialmente honda bajo la ley del ocultamiento que en general vive en la revelación divina [8]. La ciencia teológica, que solo puede realizarse como ciencia eclesiástica, no queda desvirtuada por estas reflexiones. Tiene gran importancia para la preparación de la decisión eclesiástica y para la elaboración de las relaciones entre el magisterio eclesiástico y el enunciado de la revelación contenido en la Escritura y en la Tradición [9]. Sobre esto lo más importante ya lo dijimos al principio de la obra.

7. En concreto, vamos a indicar los elementos que se deducen de la Sagrada Escritura y la Tradición oral, las dos fuentes por las que discurre la revelación.

La Sagrada Escritura no presenta en realidad ningún testimonio expreso, pero es el fundamento de la definición eclesiástica.

Por lo general, los teólogos aducen dos textos que incluyen nuestra doctrina; explicándoles se puede, por tanto, llegar a ella. Estos dos lugares son Génesis 3, 15 y Lucas 1, 28.

Por lo que se refiere al primer texto, los teólogos argumentan del modo siguiente: en el protoevangelio no sólo se promete al Redentor futuro una victoria completa sobre la serpiente, sino con él y por él también a su Madre. Pero la victoria de Cristo comprende en su concepto total, como se deduce de la doctrina de San Pablo, además de la dominación del demonio, la victoria también sobre el pecado y sus consecuencias, sobre la concupiscencia y la muerte (*Rom.* 5, 8; *I Cor.* 15, 24 sigs., 54 sigs.; *Hebr.* 2, 14). Por tanto, corresponde a la perfecta victoria de la Madre, como a la de su Hijo, un triunfo peculiar sobre la muerte. Así, por una parte, aunque por razones importantes tuvo María que someterse a la muerte: sin embargo, su cuerpo debía permanecer apartado de la corrupción, pues ésta no es nunca, como la muerte, honrosa y benéfica, sino siempre repugnante y vergonzosa. El cuerpo virginal del que tomó su propia carne y sangre el Hombre-Dios no podía ser banque-

te de gusanos como carne de "pecado" (*Rom.* 8, 3). Lo impedía la honra de su Hijo. Por otra parte, también pertenece al triunfo completo de la Madre de Dios sobre la muerte una resurrección semejante a la de su Hijo, después, por tanto, de un breve sueño en la muerte; resurrección que recibe su coronamiento al ser asumida María al cielo corporalmente [10].

En esta interpretación de Génesis (3, 15) se trata, claro está, de una explicación teológica, que no resulta inmediatamente del texto mismo y para la que no se puede conseguir seguridad con los medios de la teología únicamente. Pero la ciencia teológica no es la última instancia en la interpretación de la Escritura. Lo es el Magisterio eclesiástico asistido por el Espíritu Santo. Cuando éste interpreta un texto de la Escritura, es el Espíritu Santo mismo el que da la interpretación auténtica de lo significado por El en determinado texto escriturístico.

Por lo que se refiere a la segunda cita, en el sentido inmediato del texto se expresa que María era plenamente agraciada. El texto mismo no da motivo inmediato para incluir también la Asunción corporal al cielo en la plenitud de gracia concedida a la Madre de Dios. La exégesis científica del lugar tampoco llegaría, por sí sola, a la suposición de que haya que interpretar el texto como si se tratase de la Asunción de María al cielo. Sin embargo, cuando el Magisterio eclesiástico realiza esa interpretación, hay que convenir en que esa explicación no contradice al texto, que, mejor dicho, la Asunción corporal de María al cielo puede contenerse en Lucas 1, 28, y que su inclusión real está garantizada por el Magisterio eclesiástico.

Pero la autoridad principal está, como en el caso del dogma de la Inmaculada, en Génesis 3, 15.

La tradición edifica sobre el fundamento de la Escritura y desarrolla lo que se nos da en ella.

Lo decisivo en el testimonio escriturístico no son los posibles textos particulares, sino más bien la imagen total que nos ofrece la Escritura de la Resurrección de Cristo, su relación con la nuestra y de las relaciones entre Cristo y María.

Según el testimonio escriturístico, la Resurrección de Cristo es aquel suceso del que depende la fe y la esperanza del cristiano. Es el motivo y la garantía de su resurrección; y sobre esta resurrección se apoya la esperanza de la fe. La perfección del hombre en corporeidad transfigurada es la meta de la vida cristiana, la promesa capital de Jesucristo. Por la esperanza en la resurrección de

los muertos se distingue profundamente el cristiano fiel de todos los no creyentes. Es más, la diferencia es de tanto alcance, que el no creyente ha de rechazar y tener por ridículo aquello sobre lo que edifica el creyente toda su vida *(Act.* 17, 32; 26, 24).

Algunos textos nos pondrán ante la vista estas realidades. Según San Juan, 5, 24-30, el que escucha la palabra de Cristo participará de la vida futura: "En verdad, en verdad os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que me envió, tiene la vida eterna y no es juzgado, porque pasó de la muerte a la vida. En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es ésta en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la escucharen vivirán. Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dió también al Hijo tener vida en sí mismo, y le dió poder de juzgar, por cuanto El es el Hijo del Hombre. No os maravilléis de esto, porque llega la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán los que han obrado el bien para la resurrección de la vida y los que han obrado el mal para la resurrección del juicio. Yo no puedo hacer por mí mismo nada; según le oigo, juzgo, y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me envió."

Mientras, según este texto, la resurrección a la futura vida transfigurada está fundada en la obediencia a la palabra, Cristo, en el discurso en que promete la Eucaristía, la funda sobre la fe y la comunión de su carne y sangre. "Esta es la voluntad del que me envió, que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día. Porque ésta es la voluntad de mi Padre, que todo el que ve al Hijo y cree en El tenga la vida eterna y yo le resucitaré en el último día" *(Io.* 6, 39-40). El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y Yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre está en Mí y yo en él. Así como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por Mí" *(Io.* 6, 54-57).

Según estos textos, la resurrección a la vida en cuerpo glorioso está condicionada a la comunión con Cristo. Esta se realiza por la fe y se intensifica de manera especial por el manjar eucarístico. El testimonio neotestamentario más detallado de la resurrección de los muertos lo ofrece el apóstol San Pablo en la primera carta a los Corintios. En ella toma posición frente a la duda divulgada en Corinto sobre el mensaje de la futura resurrección de los muertos *(I Cor.* 15). También el apóstol ve garantizada la resurrección

en la comunión de vida con Cristo. Resuena aquí un tema constante de su teología: lo que sucede en Cristo sucede también en el cristiano. Pues Cristo es el primogénito al que siguen todos los demás. El cristiano está en el radio de acción de Cristo, toma parte en su Muerte, Resurrección y Ascensión. Su participación en la vida resucitada de Cristo permanece oculta durante el tiempo de la peregrinación, pero lo que de manera velada se realiza por el bautismo y por los demás sacramentos, en especial por la Eucaristía, un día se revelará. Después llegarán a su desarrollo completo las energías de resurrección sembradas en el hombre. Así, la resurrección futura completará lo que tuvo su comienzo en el tiempo de la peregrinación, cuando Cristo resucite con su poder a los que se unieron con El en la vida terrena y se dejaron regir por El *(I Cor.* 6, 14; *II Cor.* 4, 14). Pertenecen desde ahora ya al reino celestial, en el que Cristo entró por la Ascensión, no como advenedizos y extraños, como extranjeros, sino como naturales, como conciudadanos y domésticos *(Eph.* 2, 11-20; *Hebr.* 11, 8-10; 11, 13-16; 12, 22 sigs.; 13, 14). Aquí sólo habitan en tiendas, es decir, en mansiones de paso, construídas para una estancia transitoria. Su habitación propia y fija está en la ciudad celeste. Cristo, el primogénito, ya ha puesto su morada allí *(Col.* 1, 16; *Eph.* 1, 19-23; *Phil.* 2, 9-11) y prepara a los suyos la mansión eterna, indestructible, no expuesta a las acometidas de la caducidad e inseguridad *(Io.* 14, 2-4). Cuando vuelva, transfigurará a los suyos a su propia imagen, los vestirá de su gloria y asignará a cada uno el rango que le corresponda *(Rom.* 4, 17; 8, 11; *Col.* 2, 12 sigs.). Entonces tendrá lugar la proclamación pública de su gloria.

Con la vista puesta en este futuro amonesta y consuela Pablo a los Filipenses (3, 20 sigs.): "Porque somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos al salvador y Señor nuestro Jesucristo, que reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas." Dios mismo creará esa situación, llevando a cabo en todo el mundo lo que ha hecho en Cristo. "Si creemos que Cristo murió y resucitó, así también Dios por Jesús tomará consigo a los que se durmieron en El..., pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después, nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siem-

pre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras" *(I Thes.* 4, 14-18).

El Espíritu Santo aparece como autor de la resurrección corporal garantizada por la comunión con Cristo *(Rom.* 8, 9-11).

De los textos citados se deduce que la resurrección de los muertos será el suceso principal en la segunda venida de Cristo. Para María ya se ha anticipado. También su resurrección será proclamada en la segunda venida de Cristo ante los cielos y la tierra *(I Cor.* 15, 23), pero la resurrección misma ya ha sucedido.

Podemos inferir este hecho de su situación frente a Cristo. Para todo hombre, la unión con Cristo resucitado, realizada por la fe y la Eucarístia, y la comunión con el Espíritu Santo son el fundamento de la resurrección. Mas en María, la unión con Cristo y la comunión con el Espíritu Santo tienen una cualidad distinta que en los demás hombres, y precisamente por su maternidad virginal. María está más vitalmente que los demás dentro de la virtud operante de Cristo y la atmósfera del Espíritu Santo. La dinámica de Jesucristo, el resucitado, y su espíritu, operan en ella con un poder incomprensible y misterioso. Ella puede también dar acogida a esta dinámica de modo distinto que todos los demás, pues su vida no conoce lesión alguna de pecado. Su unión con Dios jamás se ha visto ejercitada por resistencia pecaminosa alguna. Por eso María tiene una imperturbable capacidad receptora para la influencia divina. Para nosotros, que estamos heridos todos por el pecado, es difícil comprender las posibilidades de que dispone, para su trato con Dios y para el influjo divino en él, un ser humano absolutamente puro y jamás afectado por el pecado. Por su completa inmunidad del pecado y su entrega sin reservas a Dios, fundada en aquélla, se ve también libre María de esos poderes destructores, cuya manifestación más alta es la muerte. Dios puede contenerse y representarse en Ella sin estorbo. Por eso cabe esperar que aquella, a la que nos fué dado señalar como la primera redimida, sea también la redimida total. Y la glorificación corporal pertenece a la completa redención. Esta opinión, conseguida con el desarrollo de la doctrina escrituraria, obtiene su más alta y definitiva certeza en la garantía de la Iglesia.

El texto de *I Cor.* 15, 22 sigs. no se opone a la anticipación de la resurrección de María. Dice así: "Como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados. Pero cada uno a su tiempo: el primero, Cristo; luego los de Cristo, cuando El venga." En este texto es expresada una ley general de la econo-

mía soteriológica. Todos participan de la vida de la resurrección, y precisamente por la Resurrección de Cristo. Nadie tiene que temer verse excluído de la resurrección de los muertos; ni al presente hemos de desesperar, porque sólo el futuro ha de traer la perfección última. Pues en la Resurrección de Cristo tenemos la garantía de que la nuestra propia tendrá lugar realmente. No hay que desesperarse en el estado actual, como si en él la Redención se hubiera ya manifestado totalmente. Más bien sólo ha despuntado, de manera que desde el presente podamos esperar en el futuro. Así, el Apóstol San Pablo testifica que la Redención se consuma definitivamente con la resurrección de los muertos. Esto es lo que a él le interesa. Queda fuera de su intención afirmar que todos sin excepción sólo alcanzarán esa plenitud en la segunda venida de Cristo. En realidad, así será, por lo general. Pero Pablo no pretende enseñar eso expresamente. Su texto no se opone a una excepción.

Por mucha importancia que pueda tener que el cristiano dirija su mirada desde cualquier presente a la glorificación corporal futura, con todo, la diferencia de tiempo se disipa ante el hecho de la resurrección corporal que tendrá lugar. La diferencia capital entre los nombres no está en que unos trasladen al futuro toda glorificación corporal (excepto la del mismo Cristo) y otros hagan una excepción para María, sino en que unos creen en la perfección última del cuerpo y otros no.

Apreciando una vez más el testimonio de la Escritura, se puede decir que mientras la ciencia teológica emplee exclusivamente los métodos y leyes de la crítica filológica e histórica, no se podrá llegar a un resultado seguro. Pero si el cristiano fija sus ojos en la doctrina ya desarrollada de la Iglesia, puede, volviendo la vista al camino que ha recorrido ese desarrollo, hallar los gérmenes y brotes primeros en la Escritura; de manera que la doctrina de la Iglesia aparecerá justificada por aquélla. Si la Escritura atestigua que Dios ha querido conceder la perfección completa a la mujer destinada por El para Madre de su Hijo encarnado, antes que a todos los demás, el fiel cristiano acepta esa maravillosa acción de Dios con fe agradecida.

8. De la tradición oral vamos a citar, en primer lugar, los escritores eclesiásticos que hacen al caso y después los textos litúrgicos de la Iglesia.

a) Por lo que se refiere a los Padres, la mayor parte de los teólogos era hasta hoy de la opinión de que no se podía traer nin-

guna prueba de tradición de la primera época patrística. Pero últimamente, O. Faller [11] pretende demostrar que por lo menos desde la mitad del siglo IV aparece una tradición directa y expresa, y que incluso los siglos anteriores no carecen en absoluto de testimonios sobre la Asunción de María al cielo, por cuanto que ya en estos primeros tiempos existen todas aquellas doctrinas sobre María y su posición en el plan de la salvación, de las que los Padres posteriores habrían de concluir por deducción teológica su Asunción al cielo. En contra de esto, creyó B. Altaner [12] poder demostrar que las interpretaciones textuales de Faller no eran acertadas.

Como prueba textual más antigua aduce Faller un breve párrafo de un sermón del presbítero, desconocido en otro tiempo, Timoteo de Jerusalén. Mientras Faller, siguiendo los pasos de Jugie, coloca el sermón hacia el año 400, Altaner, con A. Mai y O. Bardenhewer, lo datan a una época muy posterior (habría que ponerlo en la primera mitad del siglo VI). Considera el lugar como una cita de la obra apócrifa *Transitus Mariae*. Por lo que se refiere al texto mismo, dice así, según Altaner (a base de la edición Migne): "Por esto la Virgen es hasta hoy inmortal, ya que el que habitó (en Ella) la trasladó a los excelsos lugares" [13]. Jugie hace una conjetura en el texto griego. Según eso, rezaría así: "El que habitó en Ella la trasladó al lugar desde donde se efectuó la subida al cielo (del Señor)." La problemática del texto se centra en que, según él, en resumidas cuentas, María no murió. Mientras Faller deduce del texto que ya a finales del siglo IV el magisterio eclesiástico, por medio de Timoteo, enseñó la Asunción de María al cielo, Altaner afirma que no se puede hablar de una aprobación por el magisterio eclesiástico, porque un predicador exprese una opinión (por lo demás poco clara, incluso) sobre la partida de María de este mundo.

Faller se apoya, además, en San Epifanio, *Haeres.*, 78, 11 y 78, 24. San Epifanio defiende en estos lugares [14] la virginidad perpetua de María contra las dudas de los antidicomarianitas. Dice a este propósito, en el primer lugar citado, que el Nuevo Testamento nada dice de si María murió o no, de si fué o no sepultada. Por eso, no se atreve él a afirmar que viva aún o haya muerto ya. Dice también que la razón de este silencio de la Sagrada Escritura sobre el fin de María es un profundo misterio. En *Haeres.*, 78, 24, juega Epifanio con tres distintas posibilidades respecto al fin de María, sin decidirse por ninguna de ellas: María murió, quizá, y fué se-

pultada o murió de muerte violenta o continúa aún viviendo en esta tierra en un lugar que nadie conoce. Dificultad especial para un argumento de tradición representa el que San Epifanio en varios lugares en los que hubiera tenido motivo para hablar de la Asunción de María no lo hace.

En la refutación del espiritualismo originista, en relación con la resurrección del cuerpo, declara que no sólo Cristo ha resucitado, también lo han hecho otros, como lo atestiguan el Antiguo y Nuevo Testamento. Se nombra, ante todo, a Enoch y a Elías, que como primicias y representantes principales fueron asuntos al cielo con sus cuerpos [15]. No se nombra a María. Pero en *Haeres.*, 42 [16], declara, para demostrar que carne y pecado no son idénticos, que la santa Virgen ha sido asunta en cuerpo y alma al cielo.

Altaner creyó que debía asentar que ni San Epifanio, ni San Jerónimo, ni ningún otro escritor eclesiástico de los cinco primeros siglos habían sabido nada de una tradición histórica sobre la muerte y resurrección de María. Incluso hace notar que muchos Padres advierten con frecuencia que hasta hoy Cristo es el único resucitado de los muertos.

Afirma que la primera en crear una nueva situación fué la obra titulada *Transitus Mariae*. Este escrito proviene del siglo v o quizá de fines del iv. Contiene narraciones fabulosas sobre María, su muerte y su Asunción. A principios del siglo vi fué incluído en el *Decretum Gelasianum* dentro de la lista de los apócrifos, es decir, de los libros prohibidos. También se le censura en el *Decretum Gratiani*. Altaner afirma ahora que incluso los textos de Padres posteriores, que se acostumbra a citar como testigos de la tradición en favor de la fe en la Asunción de María, no tendrían fuerza probatoria, pues se habrían inspirado todos ellos en el fabuloso y legendario *Transitus Mariae*, y que, por tanto, no atestiguaría una genuina tradición histórica. Es más, uno de ellos, el obispo Modesto de Jerusalén, declara incluso a este respecto, en el sermón más antiguo sobre la Asunción corporal de María al cielo, que es curioso que sobre el glorioso fin de la Virgen nada nos hayan transmitido aquellos que en la Iglesia de Cristo, nuestro Dios, fueron invocados como maestros en los primeros tiempos, y que tampoco sus sucesores hayan dejado nada sobre esto [16 bis]. Resulta así que de ninguna manera hay tradición histórica en resumidas cuentas.

En contra de esto, se puede distinguir, sin embargo, entre tradición histórica y dogmática. Para la cuestión de si puede ser de-

finida o no la Asunción, hay que preguntar si tenemos testimonios de que la Iglesia ha creído como verdad revelada la Asunción de María.

En primer lugar, habría que probar si en el *Transitus Mariae* no se manifiesta una auténtica tradición. Su carácter apócrifo no haría de antemano imposible esto, pues se puede demostrar que en muchos apócrifos vive una auténtica tradición, habiéndose creado en ellos la revelación una expresión poética. Por el contrario, otros son de carácter herético. Pero no nos podemos entretener más aquí con este problema.

Pensemos en Gregorio de Tours (538-594). Dice así: "Dominus susceptum corpus (Virginis) sanctum in nube deferri jussit in paradisum, ubi nunc, resumpta anima, cum electis eius exultans, aeternitatis bonis nulo occasuris fine perfruitur" [17]. Este texto claro tendría gran importancia, a pesar del silencio de todos los Padres precedentes, si Gregorio, en sus explicaciones mariológicas, no dependiese de la literatura apócrifa. Esta no puede ser valorada como fuente de la revelación. Y puesto que San Greogorio no delimita claramente, frente a narraciones legendarias, su doctrina de la Asunción de María, que con otras opiniones mariológicas se contiene en las obras apócrifas utilizadas por él, no resulta claro, con seguridad suficiente, si ve en ellas una verdad revelada. Es más, la derivación de sus explicaciones del *Transitus Marie* habla en contra.

De manera distinta hay que enjuiciar el testimonio del *Encomium in Dormitionem Sanctissimae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis,* una obra que se atribuye al patriarca Modesto de Jerusalén († 634).

Aunque depende también fuertemente de la literatura apócrifa y su descripción de la Asunción de María está adornada con muchos rasgos legendarios, advierte, sin embargo, firmemente que su doctrina de la Asunción corporal de la Madre de Dios al cielo la debe no a los apócrifos, sino a las genuinas fuentes de la revelación, ante todo a la tradición oral. Da testimonio de la Asunción corporal de María como verdad revelada. "La gloriosísima Madre de Cristo salvador, Dios nuestro, que es el dador de la vida y de la inmortalidad, vivificada por El, es compañera suya en la incorrupción eternamente, el cual la levantó del sepulcro y la tomó consigo de modo a El sólo conocido" [18].

Tenemos que tener en cuenta otros testigos: el arzobispo Andrés de Creta († 740), el patriarca Germán de Constantinopla († 733) y San Juan Damasceno († 749). El último ofrece los testimonios

más claros y numerosos. Un cuadro completo de sus ideas sólo se podrá conseguir cuando aparezca la edición crítica emprendida y la investigación de su obra. Pero aun ahora ya conocemos de él lo bastante para poder perfilar su doctrina con seguridad. Frente a la literatura apócrifa conserva mucha reserva y crítica. En sus tres homilías sobre María [19] funda su Asunción en la dignidad de Madre de la Vida y nueva Eva. El contenido de la segunda homilía culmina en la afirmación de que María, la Madre de la Vida, no estuvo sometida a la ley de la muerte por el pecado, que debía conformarse a su Hijo en la muerte, pero que fué digna también de conformarse a El por la resurrección al tercer día después del fallecimiento. A su muerte le faltó el aguijón, el pecado.

Desde el siglo x, la Asunción de María fué enseñada formalmente por gran número de teólogos, y sólo por algunos pocos puesta en duda. En el *Mariale*, indebidamente atribuído a San Alberto Magno, y que tuvo su origen en el siglo XIV, se declara, después de citar las razones de la Escritura, Tradición, Liturgia y prueba teológica: "De este y otros muchos argumentos y autoridades se deduce que la Beatísima Madre de Dios fué elevada en cuerpo y alma sobre los coros de los ángeles. Y esto lo tenemos por incondicionalmente verdadero" [20].

La encíclica definitoria dice respecto de Santo Tomás y San Buenaventura: " El doctor Angélico, siguiendo los vestigios de su insigne maestro, aunque no trató nunca expresamente la cuestión, sin embargo, siempre que ocasionalmente habla de ella, sostiene constantemente con la Iglesia católica que, junto al alma, fué asumpto al cielo también el cuerpo de María (cfr. *Summa Theologica*, 3, q. 27, a. 1 c; ibíd. q. 83, a. 5 ad 8; *Expositio Salutationis angelicae; In Symb. Apostolorum expositio* a. 5; *In IV Sentent*, d. 12, q. 1, a. 3, sol 3; d. 43, q. 1, sol 1, et 2).

Del mismo parecer es, entre otros muchos, el doctor Seráfico, el cual sostiene como absolutamente cierto que del mismo modo que Dios preservó a María Santísima de la violación del pudor y de la integridad virginal en la concepción y en el parto, así no permitió que su cuerpo se deshiciera en podredumbre y ceniza (Cfr. San Buenaventura, *De Nativitate B. Marie Virginis*. Serm. 5). Interpretando y aplicando a la Bienaventurada Virgen estas palabras de la Sagrada Escritura: "¿Quién es esa que sube del desierto llena de delicias, apoyada en su amado?" *(Cant.* 8, 5), razona así: "Y de aquí puede constar que está allí (en la ciudad celestial) corporalmente, porque, en efecto..., la felicidad no sería plena si

no estuviese allí personalmente, porque la persona no es el alma, sino el compuesto. Es manifiesto que según el compuesto, es decir, según el alma y el cuerpo, está allí; de otro modo no tendría pleno gozo (San Buenaventura, *De Asumptione B. Mariae Virginis.* Sem. 1)" [21].

Existieron diferencias de opinión aun sobre el valor dogmático de la Asunción corporal de María al cielo. Suárez dice de esta doctrina: "Ita sentit universa ecclesia et hic eius consensus ex antiquorum Patrum traditione manavit." Contra la opinión de que se trata de un dogma formal ya en su tiempo, hace él valer: "Sed revera non est, quia neque est ab ecclesia definita, ne est testimonium Escripturae aut sufficiens traditio quae infallibilem faciat fidem. Est igitur iam nunc tam recepta haec sententia ut a nullo pio aut catholico possit in dubium revocari aut sine temeritate negari" [22].

Pedro Canisio expresa así esta verdad: "Esta opinión está ya en vigor desde hace algunos siglos; se ha cimentado en el espíritu de los fieles y ha sido aprobada de tal manera por toda la Iglesia, que los que niegan que María fué asumpta corporalmente al cielo no son escuchados con paciencia, sino ridiculizados como pendencieros desmesurados, demasiado temerarios, movidos más por espíritu herético que católico" [23].

Una declaración del concilio celebrado en Jerusalén en 1672 manifiesta que en la Iglesia oriental, separada de la Iglesia católica romana, existió igual convencimiento: "Recte (b. Virgo) signum esse dicitur in coelo eo quod ipsa cum corpore asumpta est in coelum, et quamvis conclusum in sepulcro fuerit inmaculatum corporis eius tabernaculum, in coelum tamen, ubi Christus fuerat assumptus, tertio et ipsa die in caelum migravit" [24].

b) Una forma especialmente importante y clara de la tradición oral se halla en la Liturgia de la Iglesia. El Papa Pío XII dice en la bula definitoria: "Pero de modo más espléndido y universal a esta fe de los sagrados pastores y de los fieles cristianos se manifiesta por el hecho de que desde la antigüedad se celebra en Oriente y en Occidente una solemne fiesta litúrgica, de la cual los Santos Padres y Doctores no dejaron nunca de sacar luz, porque, como es sabido, la Sagrada Liturgia, "siendo también una profesión de las celestiales verdades, sometida al supremo magisterio de la Iglesia, puede ofrecer argumentos y testimonios de no pequeño valor para determinar algún punto particular de la doctrina cristiana" (Carta encíclica *Mediator Dei,* A. A. S. 39, 541) [25].

El fundamento más profundo de la importancia de la Liturgia

como forma y fuente de conocimiento de la tradición oral está en aquel reconocimiento, del que se habló antes, que otorga a la tradición histórica la cualidad de tradición dogmática. El Papa Pío XII continúa en la bula definitoria: "Pero como la liturgia no crea la fe, sino que la supone, y de ésta derivan como frutos del árbol las prácticas del culto, los santos Padres y los grandes doctores, en las homilías y en los discursos dirigidos al pueblo con ocasión de esta fiesta, no recibieron de ella, como de primera fuente, la doctrina, sino que hablaron de ésta como de cosa conocida y admitida por los fieles; la aclararon mejor, precisaron y profundizaron su sentido y objeto, declarando especialmente lo que con frecuencia los libros litúrgicos habían sólo fugazmente indicado, es decir, que el objeto de la fiesta no era solamente la incorrupción del cuerpo muerto de la Beata Virgen María, sino también su triunfo sobre la muerte y su celestial glorificación a semejanza de su unigénito Jesucristo" [26].

Modesto de Jerusalén († 634), que ya nombramos como testigo de la tradición, es el primero que atestigua con certeza absoluta la fiesta de la Asunción corporal de María al cielo.

Por lo que se refiere a los textos litúrgicos de la fiesta, se pueden entender también las expresiones *asumptio* y *transitus* de la Asunción del alma de María al cielo, si no se añaden aclaraciones más detalladas. Pero muchas veces se habla expresamente de una asunción del cuerpo de la Madre de Dios. Tales textos se hallan por vez primera en los libros litúrgicos procedentes de las Galias. Se dice así en el *Missale Gothicum* del siglo VII (de acuerdo con el *Missale Galicanum Vetus);* "Fusis precibus Dominum imploremus ut eius indulgentiam illuc defuncti liberentur a tartaro, quo beatae Virginis traslatum corpus est de sepulcro... Quae nec de corruptione suscepit contagium, nec resolutionem pertulit in sepulcro, pollutione libera, germina gloriosa, assumptione secura... Parum fortasse fuerat, si te Christus solo sanctificasset introitu, nisi etiam talem matrem adornasset egressu. Recte ab ipso suscepta est in assumptione feliciter, quem pie suscepisti conceptura per fidem, ut quae terrae non erat conscia, non teneret rupes inclusa" [27].

Mientras la forma más antigua que ha llegado a nosotros del *Liber Sacramentorum anni circuli* de la Iglesia romana, el *Sacramentarium Gregorianum,* de finales del siglo VII, trae en la fiesta de la Asunción de María sólo textos en los que realmente se habla de asumptio, pero no expresamente de asumptio corporal [28], en el *Sacramentarium Gelasianum,* cuya forma más antigua de que dis-

ponemos pertenece a finales del siglo VIII, se halla, además de los textos que encontramos en el *Liber Sacramentorum* citado, la frase siguiente: "Veneranda nobis Domine huius est diei festivitas, in qua sancta Dei genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae filium suum Dominum deum nostrum Jesum Christum de se genuit incarnatum" [29]. Este Sacramentario lo envió el Papa Adriano I al emperador Carlomagno. En la liturgia bizantina se presenta unida constantemente la Asunción corporal de María con su dignidad de Madre de Dios y su virginidad.

9. Apoyándonos en el material precedente, podemos establecer el siguiente proceso ideológico: la teología no es capaz desde sí misma de aportar una prueba escriturística convincente, ni un argumento de tradición completamente persuasivo. Sin embargo, reinaba en la Iglesia hacía muchos siglos, como se deduce de las afirmaciones de los teólogos desde el siglo VII y de las oraciones litúrgicas, la convinción apenas controvertida, aunque valorada de diversa manera en su fuerza argumental y en su certeza, de que María fué asumpta al cielo también con su cuerpo. La Iglesia docente y discente están poseídas por igual de esta fe. Pío XII pone de relieve, en la encíclica *Munificentissimus Deus*, "la enseñanza concorde del magisterio ordinario de la Iglesia y la concorde del pueblo cristiano por él dirigida y sostenida" [30]. No es imaginable que la Iglesia, en asunto tan importante, haya estado en el error durante un milenio. De esta manera, el hecho de la Asunción corporal de María, la Madre de Dios, al cielo lo tenemos garantizado por la fe y la práctica de la Iglesia. Cuando ella asegura el hecho de la Asunción, sólo puede haber tenido conocimiento de él por la revelación, pues no hay otro camino. Pío XII concluye de la universalidad de la fe en la Asunción corporal de María: "Así manifestó por sí misma, de modo cierto e infalible, que tal privilegio es verdad revelada por Dios y contenida en aquel divino depósito que Cristo confió a su esposa para que lo custodiase e infaliblemente lo declarase" [31]. La cuestión de dónde se halla esta revelación surge aquí con más exactitud: dónde se atestigua la Asunción, en la Escritura o en la tradición. Leyendo la Escritura y las fuentes teológicas de los primeros siglos con método fisiológico únicamente no se llegará a un conocimiento cierto de la Asunción de María al cielo. Pero un creyente que se deje instruir por las decisiones doctrinales de la Iglesia, verá retrospectivamente en

la Escritura los gérmenes de la doctrina eclesiástica, que podían pasar desapercibidos sino hubiese actualizado la Iglesia su fuerza visiva y abierto sus ojos a esas realidades.

La teología aporta además razones de conveniencia. Los primeros en elaborarlas fueron los Padres antes nombrados. Las principales son:

La dignidad de María Madre de Dios. Por ella está María en tan íntima comunión con Cristo, que fué conveniente le otorgase la Redención completa antes que a todos los demás. Y la Redención completa es la Redención en el cuerpo.

La Inmaculada Concepción. Si el pecado es el fundamento de la muerte, es justo y comprensible que aquella que estuvo libre de todo pecado, del original y del personal, por la gracia de Dios, y que sin duda para ser igual a su Hijo experimentó la muerte, no permaneciese, sin embargo, en ella, ni estuviese, por tanto, sometida a su poder. Así como se eleva María sobre todos los hombres por su inmunidad del pecado original, así debe elevarse también sobre todos por la perfección total de su vida.

La encíclica *Munificentissimus Deus* compendia así los argumentos: "Todos estos argumentos y razones de los Santos Padres y teólogos se apoyan, como en su fundamento único, en las sagradas letras, las cuales, ciertamente, nos presentan ante los ojos a la augusta Madre de Dios en estrechísima unión con su divino Hijo y participando siempre de su suerte. Por ello parece imposible imaginar a aquella que concibió a Cristo, le dió a luz, le alimentó con su leche, le tuvo entre sus brazos y le estrechó contra su pecho separada de El después de esta vida terrestre, si no con el alma, sí al menos con el cuerpo. Siendo nuestro Redentor hijo de María, como observador fidelísimo de la ley divina, ciertamente no podía menos de honrar, además de a su Padre eterno, a su Madre queridísima. Luego, pudiendo adornarla de tan grande honor como el de preservarla inmune de la corrupción del sepulcro, debe creerse que realmente lo hizo.

Pues debe sobre todo recordarse que, ya desde el siglo II, la Virgen María es presentada por los Santos Padres como la nueva Eva, aunque sujeta, estrechísimamente unida al nuevo Adán en aquella lucha contra el enemigo infernal; lucha que, como de antemano se significa en el protoevangelio (*Gen.* 3, 15), había de terminar en la más absoluta victoria sobre la muerte y el pecado, que van siempre asociados entre sí en los escritos del Apóstol de las gentes (*Rom.* 5 y 6; *1 Cor.* 15, 21-26, 54, 57).

Por eso, a la manera que la gloriosa resurrección de Cristo fué parte esencial y último trofeo de esta victoria; así la lucha de la Bienaventurada Virgen, común con su Hijo, había de concluir con la glorificación de su cuerpo virginal; pues, como dice el Apóstol, cuando... este cuerpo mortal se revistiere de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que fué escrita: absorbida fué la muerte en la victoria (*1 Cor.* 15, 54).

Por eso la Augusta Madre de Dios, misteriosamente unida a Jesucristo desde toda la eternidad "por un solo y mismo decreto" (Bula *Inefabilis Deus*, A. I, I, 599) de predestinación, inmaculada en su concepción, virgen integérrima en su divina maternidad, generosamente asociada al Redentor divino, que alcanzó pleno triunfo sobre el pecado y sus consecuencias, consiguió, al fin, como corona suprema de sus privilegios, ser conservada inmune de la corrupción del sepulcro, y del mismo modo que antes su Hijo, vencida la muerte, ser levantada en cuerpo y alma a la suprema gloria del cielo, donde brillaría como Reina a la derecha del propio Hijo, Rey inmortal de los siglos (*1 Tim.* 1, 17).

En consecuencia, como quiera que la Iglesia universal, en la que muestra su fuerza el Espíritu de Verdad, que la dirige infaliblemente a la consecución del conocimiento de las verdades reveladas, ha puesto de manifiesto de múltiples maneras su fe en el decurso de los siglos, y puesto que todos los obispos de la redondez de la tierra piden con casi unánime consentimiento que sea definida como dogma de fe divina y católica la verdad de la Asunción corporal de la Bienaventurada Virgen María a los cielos—verdad que se funda en las Sagradas Letras, está grabada profundamente en el alma de los fieles, confirmada por el culto eclesiástico desde los tiempos más antiguos, acorde en grado sumo con las demás verdades reveladas y espléndidamente explicada y declarada por el estudio, ciencia y sabiduría de los teólogos—creemos que ha llegado ya el momento preestablecido por el consejo de Dios providente en que solemnemente proclamemos este singular privilegio de la siempre Virgen María" [32].

10. Por lo que se refiere a la cuestión del modo de la Asunción corporal de María al cielo, hemos de decir que se trata de un profundo misterio. El relato de que los Apóstoles se reunieron y hallaron vacío el sepulcro expresa, al modo propio de las leyendas, el misterio de la Asunción corporal de María al cielo. Dígase lo mismo de las representaciones artísticas que nos ofrecen a María

elevándose al cielo. Pretenden hacernos palpable el misterio por los medios propios del arte. Pero no correspondería a la doctrina de la Iglesia la pretensión de ver en estas imágenes sensibles una representación adecuada de la Asunción corporal de María. En la doctrina de la Iglesia de ningún modo se halla contenido el proceso de la elevación.

También aquí se hace visible una vez más la diferencia entre la Ascensión de Cristo y la Asunción de María. Cristo se elevó a los ojos de los Apóstoles y en un lugar determinado y a una hora determinada (*Act.* 1, 2-12), de modo que los Apóstoles pudieron atestiguar: sucedió en aquel momento y lugar. La elevación de Jesucristo fué un hecho histórico. Pero tenía a su vez una significación simbólica, pues puso de manifiesto que el modo de existencia de Cristo glorificado era distinto del de nuestra experiencia. Cristo entró en aquella hora de una vez para siempre en el modo de existencia celestial, y esto según su realidad corpórea. En el dogma de la Asunción corporal de María al cielo la Iglesia no dice nada sobre un proceso de ascensión, ni sobre el lugar y tiempo.

Lo que pertenece al dogma es la glorificación de María en su ser corpóreo. Se puede entender así el fenómeno: Dios habilitó y capacitó el alma de María para unirse de nuevo al cuerpo y expresarse en él según el modo de su existencia gloriosa, de manera que también el cuerpo participase de ella. El alma de la Madre de Dios, iluminada e inflamada por el amor y la luz divina, pudo por especial disposición de Dios manifestarse en el cuerpo, de tal manera que también éste quedó iluminado e inflamado por el amor de Dios.

Respecto a la resurrección universal de los muertos se discute entre los teólogos la cuestión de si el alma ha de tomar la materia exigida para el cuerpo resucitado necesariamente de aquellos elementos que durante la existencia histórica formaron su cuerpo, o al menos pertenecieron a él, o si puede usar para esto cualquier otra partícula material. Algunos teólogos (Lacordaire, Billot, Krebs, Feuling, entre otros) defienden la opinión de que esto último es posible, probable, incluso. Creen que también en este caso se puede decir que todo hombre resucita con su propio cuerpo. Puesto que, según esta interpretación, también se expresa el alma en el cuerpo resucitado como en un medio transparente para ella, o sea, de acuerdo con el principio que rige para la relación del alma con el cuerpo, de ser su causa formal *anima forma corporis*, se puede también, según la opinión de los citados teólogos, llamar a tal cuerpo el

propio, aunque no se emplease materia del cuerpo terreno para formar el cuerpo resucitado. La cuestión no ha sido decidida hasta hoy por la Iglesia.

Cabe discutir si tal vez en la Asunción corporal de María al cielo se puede usar la interpretación aquí esbozada. En modo alguno es aceptable para la Resurrección de Cristo, pues se atestigua expresamente que su cuerpo desapareció del sepulcro. Habrá que dilucidar dentro del marco de la visión total que la revelación nos da de la resurrección de los muertos, si se puede admitir esa interpretación para la Asunción corporal de María al cielo. Lo decisivo en todo caso no es un cambio de lugar, sino el modo de existencia de María. Este no es sólo espiritual, sino espiritual-corpóreo, y justamente en estado glorioso.

11. Contra el dogma católico de la Asunción corporal de María al cielo se ha objetado muchas veces que es inoportuno, por significar para muchos cristianos un obstáculo en la fe. Que es también superfluo, pues entre los católicos apenas nadie ha dudadc de esta doctrina, y con su definición no se va a ganar a nadie de los que no lo son. A esto hay que decir, sin embargo, que la definición fué exigida abiertamente por el tiempo. Pío XII declara: "Tenemos firme confianza de que esta proclamación y definición solemne de la Asunción será de gran provecho para la Humanidad entera, porque dará gloria a la Santísima Trinidad, a la que la Virgen Madre de Dios está ligada por vínculos singulares. Es de esperar, en efecto, que todos los cristianos sean estimulados a una mayor devoción hacia la Madre celestial, y que el corazón de todos aquellos que se glorían del nombre cristiano se mueva a desear la unión con el cuerpo místico de Jesucristo, y el aumento del propio amor hacia aquella que tiene entrañas maternales para todos los miembros de aquel cuerpo augusto. Es de esperar, además, que todos aquellos que mediten los gloriosos ejemplos de María se persuadan cada vez más del valor de la vida humana, si está entregada totalmente a la ejecución de la voluntad del Padre celestial y al bien de los prójimos; que, mientras que el materialismo y corrupción de costumbres derivada de él amenazan sumergir toda virtud y hacer estragos de vidas humanas, suscitando guerras, se ponga ante los ojos de todos, de modo luminosísimo, a qué excelso fin están destinados los cuerpos y las almas; que, en fin, la fe en la Asunción corporal de María al cielo haga más firme y más activa la fe en nuestra resurrección" [33].

De esta declaración hay que hacer resaltar el hecho de que en la glorificación corporal de María se hace visible a qué altura de perfección puede ascender el hombre por Cristo. María reina con El en el cielo, es la Reina del cielo. Cristo prometió a sus discípulos que se sentarían sobre tronos y reinarían (*Mt.* 19, 28). Es más, para todo fiel cristiano tiene valor esta promesa verdaderamente increíble: "Al que venciere le haré sentarse conmigo en mi trono, así como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono" (*Apoc.* 3, 21). A todos los fieles cristianos se dice que son estirpe real (*I Pet.* 2, 9; *Apoc.* 5, 10; 20, 4; 22, 5). La unión real tiene lugar en el bautismo y alcanza su madurez última en la extrema unción. La dignidad real de los cristianos consiste en participar de la realeza de Jesucristo. Pero María supera en esto a todos los demás. Por eso se le nombra de modo especial "Reina del cielo". En ella se cumplen con realidad viviente lo que se soñó en las figuras de aquellas "reinas de los cielos" que hallamos en los mitos.

Mirando a María revive la esperanza en nuestra propia resurrección y glorificación. En María vemos que las promesas de Cristo no son palabras vacías, sino que llegan a plenitud. En Ella alcanzan forma visible nuestra fe en el Cristo resucitado y la esperanza en nuestra resurrección futura, fundada en Cristo. Esto es de gran importancia para la vitalidad de la fe, pues puede asaltar a los cristianos aquella tentación sobre la que amonesta San Pedro en su segunda carta (3,4). Es un ataque fundado en lo prolongado del tiempo. La distancia temporal entre Cristo y los creyentes amenaza nivelar el alcance de la fe en la resurrección. Lo mismo puede decirse de la esperanza en la nuestra propia. El pensamiento de la resurrección de los muertos tiene en sí algo de revolucionario, cambia profundamente nuestra interpretación del mundo y de la vida. Pero está constantemente en peligro de hacerse moneda gastada, de ejercer poco influjo en los cristianos, porque el mundo continúa como si así hubiese de ser siempre. Dios, en la figura gloriosa de María, en cierto sentido, nos ataca de frente, de modo que en el encuentro con Ella la fe y la esperanza en la resurrección se hacen realidades concretas y vivientes. Quizá esté aquí una de las razones por qué el dogma de la Asunción de María al cielo ha encontrado en muchos sitios tanta oposición. El mensaje de la resurrección de los muertos tiene algo de intraquilizador, algo, incluso, de increíble para los hombres que piensan únicamente según los módulos de la experiencia. Cuando Pablo lo predicó ante el juez romano Festo, éste se rió de él, como también se le burlaron los atenienses cuando

habló en el Aerópago de la resurrección de los muertos (*Act.* 17, 32; 26, 23 sigs.). Cuando se predica sólo de palabra la resurrección de los muertos y sólo de palabra se la cree, puede uno engañarse sobre el alcance que tiene para el conocimiento propio y del mundo. Hasta cierto punto se puede uno desviar. La resurrección de María nos aproxima al carácter de realidad, propio de la fe en la resurrección, con tanta intensidad, que no queda otro remedio sino hacerla frente y afirmarla gozosamente, o ponerla en duda con intranquilidad y mal humor o negarla. De esta manera, el dogma tiene una función crítica para el cristiano. De hecho en él la fe entra en una crisis, esto es, en una decisión, que manifiesta su seriedad o desmiente su debilidad.

Para el cristiano fiel, la Asunción corporal de María al cielo es una prenda de que la Resurrección del Señor es realidad, y de que nuestra propia resurrección lo será. En ella se hace visible que la unión con Cristo repercute en el cuerpo. Radica en ésta una inagotable dinámica, que sólo llega a su reposo cuando el hombre unido a Cristo se transforma perfectamente a su imagen, de modo que en su existencia entera es una copia del Señor resucitado, que se sienta a la diestra del Padre. Que esto haya sucedido en María tiene su fundamento en su especial relación con Cristo. Pero por encima de ello tiene para nosotros un carácter ejemplar. En su Asunción al cielo se hace palpable el influjo dinámico que ejerce Jesucristo sobre sus fieles. La glorificación corporal de María tiene así tanto importancia cristológica como antropológica.

Existe también en la situación espiritual de nuestro tiempo una razón profunda de que Dios, por medio del magisterio eclesiástico, haya otorgado al presente tal garantía a nuestra esperanza de la perfección futura. A la vista de muchas catástrofes actuales, de las numerosas y profundas amenazas de la existencia humana, del materialismo teórico y práctico que se extiende por el mundo, puede asaltar al hombre la tentación de dudar del sentido de la existencia y de ver en lo terreno y en sus bienes materiales el contenido total de la vida. Ante esta necesidad, la Iglesia asegura que la vida de cada uno y la historia entera caminan hacia una última plenitud corpórea. El ser material tiene sólo significación provisional en su forma actual, pero no desaparecerá jamás completamente, sino que será trasmutado a un estado glorioso, y permanecerá en él eternamente. De esta manera se señala como herejía el materialismo, reconociendo, sin embargo, los derechos de la materia. Es más, se predica su existencia eterna como realidad gloriosa. Todo esto

aparece a nuestra vista como en una imagen visible en la Madre de Dios glorificada.

Por último, la Asunción corporal de María al cielo es una manifestación del poder y gloria de Dios. Por su propia fuerza no puede elevarse el hombre a esa perfección. Sólo Dios puede concedérsela. El Padre la realizó en María por Cristo en el Espíritu Santo. De esta manera, la proclamación del dogma "honra a la Santísima Trinidad" (Bula definitoria). A Dios corresponde el honor.

§ 8

María y la Iglesia

1. En lo expuesto hasta aquí se ha considerado a María principalmente bajo el punto de vista individual. Hemos atendido a su significación como Madre virginal del Señor, a su situación en la historia de la salvación, a su santidad y perfección. No podía descuidarse, naturalmente, el papel que representa para la comunidad, pero en cierta manera apareció en segundo lugar, mientras estaba en primer plano su peculiaridad personal-individual.

Ahora vamos a referirnos principalmente al significado que tiene María para la comunidad. Aquí no se puede, a su vez, hacer abstracción de su personalidad histórica, concreta e irrepetible. Pues, sobre su historicidad e individualidad se basa su función en la comunidad.

Podemos presentar el papel de María en la comunidad, en la Iglesia, bajo dos aspectos. En primer lugar, es el principio de la Iglesia; después, el prototipo y la síntesis de la misma.

2. El primer aspecto lo hemos visto expresado ya en muchos textos patrísticos citados antes. Vimos que María está en el ángulo que forma el Antiguo y el Nuevo Testamento. En ella acaba el plan divino paleotestamentario, a la vez que adquiere valor histórico el Nuevo por ser Madre del Hijo de Dios humanado. Por el hecho de concebir y dar a luz a Jesucristo, el Creador del nuevo orden, entra Ella misma en relación inmediata y vital con este nuevo plan. Pues Cristo ha aparecido en este mundo para ganarse la Humanidad y hacerla su cuerpo místico y su esposa. Por eso no se le puede entender

como figura particular aislada, sino que se implica con la Humanidad, la cual entra en comunión de vida con El a través de la fe y del bautismo. La encarnación del Hijo de Dios tiende por eso a la Iglesia, al pueblo de Dios.

En la Sagrada Escritura se expresa esta relación de muchas maneras. Cristo es la cabeza; la Iglesia, su cuerpo místico, vivificado por el Espíritu Santo, que es su alma. Cristo es el esposo; la Iglesia, la esposa. El es también su plenitud. No podemos en nuestra obra dar una explicación detallada de esta relación íntima entre Cristo y la Iglesia, si no que debe quedar reservada para el tratado de la Iglesia. Aquí sólo diremos lo suficiente para obtener una recta inteligencia de la relación entre María y la Iglesia.

En la imagen "cabeza-cuerpo" se expresa la unidad y la ordenación jerárquica a la vez. Cristo es el Señor y el principio vital de la Iglesia. Entre El y la Iglesia existe una unión que se puede comparar, por su intimidad y peculiaridad, a la relación, a la cabeza y el cuerpo, de manera que no puede entenderse la Iglesia sin Cristo, ni Cristo sin la Iglesia. Pues el cuerpo necesita cabeza, y la cabeza, cuerpo. En sentido propio y verdadero sólo puede pertenecer a Cristo el que pertenece a la Iglesia, su cuerpo. Por eso, sólo hay cristianismo en forma de Iglesia [1].

Por lo que se refiere a la imagen del esposo y de la esposa, cabe decir que ha sido elaborada por San Pablo y concretamente en la segunda carta a los Corintios y en la de los Efesios. Pablo describe en (*II Cor.* 11, 2) su ministerio como Apóstol y se nombra padre espiritual de la comunidad. Como Padre está deseoso de llevar su hija espiritual al esposo, Cristo, como esposa intacta que jamás ha pertenecido a ningún otro. El momento de la condúcción a la casa del esposo es la parusía. La esposa es la comunidad corintia entendida como unidad, pero representa a toda la Iglesia.

La doctrina paulina está influída por imágenes del Antiguo Testamento. Junto a estas imágenes y textos paleotestamentarios quedan fuera de lugar influjos extrabíblicos. No hay punto de apoyo aceptable para la suposición de que Pablo haya utilizado también el mito pagano gnóstico de la "boda sagrada" o celeste.

Según el Apóstol, la relación del hombre y mujer tal como se describe en el Génesis es una imagen de la relación entre Cristo y la Iglesia. Según San Pablo, Cristo es, sin duda, el segundo Adán (*Rom.* 5, 12-19; *I Cor.* 15, 22 sigs.; 45-49). Como el primer Adán fué la causa de la desgracia universal, así el segundo fué causa de la salud. Pero al lado de Adán vivió y obró Eva, que procede de El.

La Iglesia, en el sentido del Apóstol Pablo, debe ser entendida como la segunda Eva. Sólo cuando vino Cristo y se asoció a sí la Iglesia como esposa suya, se pudo entender todo el sentido que tenía la relación de Adán con Eva. En definitiva, Cristo es el varón significado por Adán, y la Iglesia es la mujer significada en última instancia por Eva. De este modo existe, junto a la distinción más completa, una continuidad inequívoca entre la época de la historia humana iniciada y caracterizada por Adán y la iniciada por Cristo. Pues el matrimonio entre Cristo y la Iglesia significa la plenitud del matrimonio entre Adán y Eva, establecido por Dios en el paraíso. En el camino que va del primer Adán al segundo hubo muchos indicios de la unión entre Cristo y la Iglesia. Ya la relación de Dios con el pueblo elegido por El se miró muchas veces bajo la imagen del matrimonio. Dios representa el papel de esposo y su pueblo el de esposa elegida por El, muchas veces, ciertamente, infiel. La defección se interpreta como adulterio (cfr. *Os.* 1-3; *Ier.* 2-3; 31, 3-4; *Ez.* 16 y 23; *Is.* 50; 54; 62. *Ps.* 44; *Cant.* 4, 7). Isaías (62, 5) y Oseas (2, 21) anuncian que Dios en los tiempos futuros de salvación contraerá con los hombres una nueva alianza matrimonial. Esta alianza matrimonial profetizada en el matrimonio de Adán, en la relación de Dios con su pueblo y en las profecías, se realiza en la Encarnación del Hijo de Dios. Y María es el lugar de la celebración de ese matrimonio.

Para una comprensión más profunda hay que hacer algunas distinciones. La Encarnación del Hijo de Dios trae consigo, en primer lugar, la más íntima unión entre la naturaleza humana concreta de Jesucristo y el Logos divino. En ella llegó a su perfección el matrimonio que en el Antiguo Testamento Dios contrajo con su pueblo. En la Encarnación uno de los cónyuges es el Logos, el otro, la naturaleza humana de Cristo.

Pero lo que se atestigua en el Nuevo Testamento no es una alianza matrimonial entre el Hijo de Dios preexistente y la naturaleza humana, sino la alianza matrimonial entre el Hijo de Dios humanado y la Humanidad, o sea, la Iglesia. La alianza, pues, se extiende también a otro plano. No se consuma absolutamente en la relación del hombre con Dios, sino en la relación del hombre con el Dios que entró en la historia. De todos modos, esta alianza matrimonial está en la relación más íntima con la unión del Hijo de Dios y la naturaleza humana asumida en María. Es su repercusión. María es el lugar de las nupcias entre el Logos y la naturaleza humana de Cristo. Pero, por eso, es también el lugar de las nupcias

entre el Hijo de Dios humanado y la Iglesia. Podemos entenderlo así: Jesucristo no vino a la existencia aislado y solitariamente, sino que estuvo asociado desde un principio con toda la Humanidad. Pues toda ella debía volver, a través de El, al Padre. Todos debían participar de su filiación divina y hacerse así hijos de Dios. Ya en el seno de su Madre vivió como cabeza de todos los que debían formar la comunidad de su cuerpo místico por la entrega fiel a El.

3. La ejecución real de la unión con Cristo no debía llevarse a cabo en un proceso natural, sino por libre decisión; a través de la entrega fiel y libre tenía que construirse aquel neotestamentario pueblo de Dios, que mantiene una relación esponsalicia con Cristo. Cada uno debía tomar parte en Cristo como miembro de este pueblo, de la Iglesia, de su cuerpo místico. En el próximo capítulo expondremos cómo se realizó la libre decisión mencionada aquí. En todo caso tenía que ser llevada a cabo por un ser humano que pudiera representar a todos. Y esta decisión se realizó en el sí que María dió al ángel. Pues, con él se declaraba no sólo dispuesta a preparar al Logos celestial el cuerpo terreno, sino que consintió en todo el plan divino de salvación, aunque no podía comprenderlo con su espíritu en toda la profundidad del mismo. Este consentimiento encierra en sí la conformidad con aquella unión con Cristo, que se expresa en la imagen paulina de su matrimonio con la Iglesia.

San Agustín dice a este respecto lo siguiente: "El Señor fué invitado a unas bodas. ¿Qué hay de extraño en que vaya a una casa a bodas aquel que vino a este mundo a su boda? Pues, si no vino para su boda, es que aquí no tiene esposa. ¿Y qué es lo que dice el Apóstol? "Os he desposado con un solo marido, para presentaros a Cristo como casta virgen." ¿Y por qué teme no sea violada la virginidad de la esposa de Cristo por la astucia del diablo? "Temo —dice—que como la serpiente engañó a Eva con su astucia, también corrompa vuestros pensamientos, apartándolos de la sinceridad y la santidad debidas a Cristo" (*II Cor.* 11, 2). Tiene, pues, aquí esposa, a la que redimió con su sangre y a la que dió como prenda el Espíritu Santo. La libró de la esclavitud del demonio, murió por sus pecados, resucitó por su justificación. ¿Quién ha ofrecido tanto a su esposa? Ofrezcan los hombres cualesquiera ornatos terrenos: oro, plata, piedras preciosas, caballos, esclavos, heredades, posesiones. ¿Acaso alguno ofrecerá su sangre? Pues si entregara su sangre a su esposa, desaparecería el que habría de tomarla por mujer. Sin embargo, el Señor murió tranquilamente y dió su sangre por la

que poseería resucitado, a la que ya había unido a sí en el seno de la Virgen. Pues el Verbo fué el esposo y la carne humana la esposa, y ambos son el único Hijo de Dios y, a la vez, Hijo del hombre. El seno de la Virgen fué el tálamo donde se hizo cabeza de la Iglesia, de donde salió como esposo de su tálamo, según dice la Escritura: "Semejante al esposo que sale de su tálamo, se lanzó alegre a recorrer cual gigante su camino." (*Ps.* 18, 6) [2].

El doctor de la Iglesia San Ambrosio de Milán, para dejar oír otra voz de los Padres, ve figurada la Iglesia en Eva y su creación. Traslada la relación de Adán con Eva a la relación de Cristo con la Iglesia. Como éste es el segundo Adán, así la Iglesia es la segunda Eva. En el comentario al Salmo 39 expone: "Está escrito, ciertamente, de Cristo en el principio del Antiguo Testamento, que vendría para cumplir la voluntad de Dios Padre, redimiendo al hombre, allí donde se dice que formó a Eva como imagen de la Iglesia para ayuda del hombre" [3]. Como otros Padres, por ejemplo, Tertuliano, Orígenes, Metodio, Epifanio, reconoce también San Ambrosio en el nacimiento de la primera mujer salida del primer hombre, un presagio del nacimiento de la Iglesia, que ve la luz por la vida y muerte de Cristo. "De qué varón se trata, sino de aquél de quien dice San Juan: "detrás de mí viene uno que es antes de mí" (*Io.* 1, 30). De su costado tomó el Señor una costilla cuando dormía... ¿Qué significa esta costilla sino la fuerza? Porque cuando el soldado abrió su costado, al momento salió agua y sangre, que fué derramada por la vida del mundo. La costilla de Cristo es la vida del mundo; es la costilla del segundo Adán. Pues el primer Adán fué creado alma viviente; el segundo, espíritu vivificante. El novísimo Adán es Cristo; la costilla de Cristo es la vida de la Iglesia. Nosotros, por tanto, somos miembros de su cuerpo, de su carne, y de sus huesos... Esta es la costilla que salió de Cristo sin debilitar su cuerpo, pues no es una costilla corporal, sino espiritual... Esta es Eva, madre de los vivientes (*Gen.* 3, 20). Si entiendes que ha de buscarse al vivo entre los muertos, entiendes que están muertos los que están sin Cristo, que no participan de la vida; esto es, que no participan de Cristo, pues Cristo es la vida. La Madre, pues, de los vivientes es la Iglesia, la que edifica Dios sobre la suprema piedra angular que es Cristo, sobre quien toda estructura que se articule, crece hasta ser templo de Dios (*Eph.* 2, 20)" [4].

4. El hecho de ser la Iglesia esposa de Cristo es también el fundamento de la imagen de la Jerusalén celeste, de arriba, que es

nuestra madre y a la que se compara con Sara (*Gal.* 4, 26). Mientras Pablo, en la segunda carta a los Corintios (*II Cor.* 11, 1-3), designa a la comunidad local de Corinto como la virgen desposada con el Señor, se ensancha en la epístola a los Efesios (5, 22-33) el horizonte con miras a toda la Iglesia. Como Eva salió del costado del varón, así también la Iglesia salió del costado de Cristo, dormido en la muerte. Cristo dejó, por decirlo así, a su Padre del cielo cuando tomó la naturaleza humana, y dejó a su madre, la sinagoga, para unirse a su esposa la Iglesia. Le pertenece como el varón a la mujer; y a El le pertenece la Iglesia como la mujer pertenece al varón. La unidad corporal del hombre y la mujer es símbolo de la unidad de Cristo y la Iglesia. La esposa participa de la gloria del esposo, pero aún no se ha manifestado esa gloria. La Iglesia espera la hora en que la conducirá su Esposo a la casa del Padre (*Io.* 14, 2). Hasta ahora le llama en espíritu diciendo: Ven. Y escucha la respuesta: Sí, vengo pronto (*Apoc.* 22, 17, 20). Se adorna para esa hora, como la mujer lo hace para su marido (*Apoc.* 21, 2). Según Apocalipsis, 21, 2, 9, la novia y esposa del cordero es la Jerusalén celeste que desciende a la tierra. La comparación de esta Jerusalén con la comunidad terrena de gracia tiene su fundamento en que la ciudad celestial será el lugar de asiento del pueblo de Dios. El motivo lo da Isaías, 61, 10. Bienaventurados los invitados a este futuro banquete de bodas (*Apoc.* 19, 6-9). Son la comunidad de los elegidos [5].

5. Con la imagen del matrimonio se relaciona la doctrina del Apóstol Pablo de que Cristo es la plenitud de la Iglesia, su cuerpo (*Eph.* 1, 23; 4, 13). Esta designación puede indicar dos cosas. Que la Iglesia está llena de la vida de Cristo, puesto que Cristo es quien la colma y le regala su vida celestial. Pero la frase puede significar también que la Iglesia es la plenitud de Cristo. Lo mejor es unir ambas significaciones. Cristo se esfuerza en comunicar a la Iglesia la vida celestial; y con eso alcanzan la plenitud última de sentido su ser y su obra, su vida y su acción. Así, no sólo tiene Cristo importancia para la Iglesia, sino también la Iglesia para Cristo. Sin ella permanecería incompleto en cierto sentido, le faltaría algo, por decirlo así. Pablo lo expresa una vez con la fórmula: Completo en mi cuerpo lo que falta aún a la pasión de Cristo (*Col.* 1, 24). ¿Qué podía faltar a la pasión de Cristo? En su esencia íntima y en su eficacia nada le puede faltar. Sin embargo, así lo parece, según la expresión del Apóstol, mientras no se le añada la pasión del cris-

tiano. Es evidente que le falta la plenitud de sentido sin los sufrimientos del cristiano. Los padecimientos de Cristo se orientan a su participación por los fieles y sólo con éstos nace un todo completo. Podemos decir que la Iglesia, la comunidad de los cristianos, debe unirse a Cristo para que nazca el todo intentado por Dios. Sólo con esa integración consigue Cristo la plenitud. En realidad de verdad, la que lo consigue de ese modo es la Iglesia, al participar de la plenitud de Cristo. Forman así Cristo y la Iglesia un todo único con estructura jerárquica, siendo Cristo la cabeza, y la Iglesia, el cuerpo, dependiente y unido a ella.

6. Así, pues, Cristo y la Iglesia se pertenecen íntimamente. Es más, la Iglesia comenzó con la concepción de Cristo, aunque no recibiera su forma viviente hasta la venida del Espíritu. Por esta pertenencia de Cristo y la Iglesia se puede llamar a la mujer, que es Madre de Jesucristo, madre también de la Iglesia, que nunca ha dejado de pertenecerle. Pues en un único y mismo acto tuvo lugar la Encarnación de Dios y la fundación de la Iglesia, pues Cristo no fué concebido y nació más que como cabeza, esposo y plenitud de la Iglesia. La Sagrada Escritura nos ofrece también un indicio claro de que María es madre de la Iglesia. En el momento en que Cristo acaba con la muerte su obra en esta vida, se dirige a la Madre que está al pie de la cruz con las palabras: Mujer, he ahí a tu Hijo. Y a San Juan le dice: Hijo, he ahí a tu Madre (*Io.* 19, 26 sigs.). Hay que entender estas palabras, en primer lugar, en su sentido inmediato, como la solicitud del Hijo moribundo para con su Madre, que queda sola. Quiere confiarla a la tutela de un amigo fiel. Pero sería una interpretación demasiado primitiva dejar que se agotase ahí el sentido de la escena. En manera alguna corresponde al carácter y orientación del evangelio de San Juan, que se inclina a entender como signos los sucesos narrados por él. Por eso, las palabras de Jesús habrán de tener, por encima del sentido inmediato, otro más profundo y ulterior. Esto hay que suponerlo, tanto más que son pronunciadas en el momento en que Cristo corona con la muerte su obra, como representante de la Humanidad y en favor de ésta, en un acto, por tanto, público y en presencia del cielo y de la tierra. Aquí no hay lugar, por así decirlo, para cuidados e intereses puramente privados y personales. De hecho, las palabras de Cristo se han interpretado también alegóricamente muchas veces en la Iglesia. Dice así Ruperto de Deutz: "En la pasión de su unigénito dió a luz la bienaventurada Virgen la salvación de todos

nosotros; luego, manifiestamente es Madre nuestra. Por lo tanto, lo que Cristo dijo a un discípulo... podía haberlo dicho a cualquier otro de los discípulos si se hubiesen hallado presentes" [6]. María fué, pues, Madre de Cristo. Madre de todos los vivientes, de todos aquellos que beben de la fuente de la vida (*Apoc.* 22, 17). También a Eva se llama en la Escritura madre de los vivientes (*Gen.* 3, 20), pero la vida que procede de ella está consagrada a la muerte. La vida que procede de María es la de los renacidos, y viene del Espíritu Santo.

7. Hemos citado en páginas anteriores muchos textos en los que se confiesa a María madre de la Iglesia. Para completarlos vamos a traer algunos más a continuación.

Orígenes dice: "Pues si María no tiene ningún hijo fuera de Jesús, y Este dice a su Madre: He ahí a tu hijo..., es igual que si le dijese: He ahí que Este es Jesús, a quien tú engendraste. Pues todo el que es perfecto no vive en sí, sino que en él vive Cristo; y puesto que vive en él Cristo, se dice de él a María: He ahí a tu hijo, Cristo" [7].

San Efrén Sirio dice: "La tierra, esta madre de los cuerpos humanos, fué maldecida. Pero por el cuerpo que es la Iglesia misma, que nunca se corrompe, fué bendecida desde el principio la tierra de este cuerpo: pues la tierra de la Iglesia es el cuerpo de María" [8].

Metodio de Filipos dice: "Proclamar la Encarnación del Hijo de la Santísima Virgen, pero no confesar igualmente que viene también a la Iglesia como a su carne propia, no sería perfecto. Todos nosotros debemos, por tanto, no sólo confesar su parusía en aquella santa carne, que fué la de la Virgen pura, sino también una parusía igual en el espíritu de cada uno de nosotros" [9].

San Ambrosio explica: "Estaba la madre junto a la cruz, posponiendo con piadoso afecto su propio peligro. Pero el Señor, que estaba colgado de la Cruz, despreciando también su peligro, cuidaba con piadoso afecto de su madre. Lo que no en vano narra Juan con muchos detalles. Pues, otros describieron el terremoto... Juan, en cambio, que penetró más profundamente los misterios divinos, no sin razón se ocupó en manifestar que la que había engendrado a Dios permaneció virgen. Pues él sólo me enseña lo que los demás

no enseñaron, cómo, puesto en la Cruz, la llamó madre, estimando así en más que el vencedor de los suplicios y penas, el vencedor del diablo, cumpliera los deberes de piedad, que el que otorgara el reino de los cielos. Pues si es cosa santa que el ladrón alcance el perdón del Señor, mucho más que la madre sea honrada por el hijo. Y no se juzgue antinatural que anote primero la absolución del pecador que las palabras dirigidas a su madre. Pues, quien había venido a salvar a los pecadores, no es absurdo cumpliera primero el encargo recibido de redimirlos, según mi exposición. El mismo Cristo dice: ¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? (*Mt.* 12, 48). Porque no había venido a llamar a los justos, sino a los pecadores. Pero allí habló según lo pedían las circunstancias; aquí, en cambio, en la cruz, no se olvida de la Madre y la llama diciendo: He ahí a tu hijo; y a Juan: He ahí a tu madre. Cristo hacía su testamento desde la Cruz y Juan lo consignaba, digno testigo de tan gran testador. Excelente testamento, no de dinero, sino de vida; que no se escribe con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo... Tenemos, pues, aquí al maestro de la piedad. Su lección nos enseña lo que debe imitar el afecto materno, lo que debe seguir la reverencia filial... Pero hay un misterio en el hecho de que se encomiende María a Juan, el más joven de todos; lo que no debemos escuchar inútilmente... Véase que aquí se trata del misterio de la Iglesia que, unida antes a un pueblo viejo de aspecto, no en la realidad, después que dió a luz al Verbo y puso su semilla en los cuerpos y mentes de los hombres por la fe en la cruz y sepultura del cuerpo del Señor, eligió por mandato de Dios asociarse a un pueblo más joven" [10].

Otra vez dice, aplicando a María un versículo del *Cantar de los Cantares* (3, 11): "Bienaventurada la madre Jerusalén (esto es, la Iglesia), bienaventurado también el seno de María, que coronó a tan gran señor. Le coronó cuando le formó, le coronó cuando le engendró... Pero, porque le concibió y dió a luz para salud de todos, por eso mismo puso en su cabeza la corona de la piedad eterna, para que Cristo fuera cabeza de todo hombre por la fe de los que en él creen" [11]. Cristo fué concebido como cabeza de la Iglesia. Según San Ambrosio, María llevó también en su seno a la Iglesia, como cuerpo místico de Cristo, cuando le llevó a El.

En un comentario al Apocalipsis de San Juan, que se atribuye a San Ambrosio, pero que proviene del siglo IX, se dice: "También podemos entender por la mujer del Apocalipsis a la bienaventurada María, ya que ella es Madre de la Iglesia, porque dió a luz

al que es su cabeza; e hija de la Iglesia por ser su miembro más excelso [12].

San Agustín dice: "Unicamente aquella mujer es madre y virgen, no sólo en el espíritu, sino también en el cuerpo. En el espíritu, ciertamente, no es madre de nuestra cabeza, que es el mismo Salvador, de quien más bien ella nace, porque todos los que creen en El, entre los que está ella, con derecho se llaman hijos del esposo (*Mt.* 9, 15), sino que es madre de sus miembros, que somos nosotros. Pues cooperó con su caridad al nacimiento de los fieles en la Iglesia, los cuales son miembros de aquella cabeza. En el cuerpo, en cambio, es madre de la misma cabeza. Pues convenía que nuestra cabeza... naciese de una virgen según la carne, para significar que sus miembros nacerían según el espíritu de la Iglesia virgen. Sola, pues, María es madre y virgen según el espíritu y según la carne: Madre de Cristo y virgen de Cristo. La Iglesia, en cambio, en los santos que han de poseer el reino de Dios ciertamente es, según el espíritu, madre total de Cristo, virgen total de Cristo; en el cuerpo, sin embargo..., sólo en algunos es virgen de Cristo" [13].

Ruperto de Deutz sintetizó así en la alta escolástica la doctrina de los Padres: "Hubo unas bodas en Caná de Galilea. Celebra fiesta toda la casa, que es la Santa Iglesia... La Madre de Jesús está allí donde se celebran estas bodas, pues, en realidad, no falta la verdadera fe en la Encarnación a los que merecen ser llamados y ser hijos o convidados de estas bodas. Marción, Cerinto, Ebión y otros herejes celebraban aparte sus reuniones, no eran hijos de estas nupcias. No estaba, pues, allí la Madre de Jesús, porque, con errores, ciertamente, diversos, pero con el mismo espíritu de malignidad, arrojaron de sus corazones y de sus reuniones la fe en la Encarnación. Tan sólo allí se celebra la solemnidad de estas nupcias celestiales, donde la Madre de Jesús está, a saber, donde está la Madre Iglesia, donde diariamente, por el desposorio de las vírgenes con Cristo, se predica la verdadera fe en su Encarnación" [14].

Haymon de Halberstadt dice en su comentario al Apocalipsis: "La Madre del Señor es también miembro de la Iglesia..., pero en este lugar la Madre de Dios es la representación personal de la Iglesia... En ella se cumple día a día esta señal, pues diariamente concibe y da a luz a Cristo" [15].

Gerhoh de Reichersberg: "María es, después de su Hijo, el nuevo comienzo de la Iglesia, ya que es madre de los Apóstoles, a uno de los cuales se dijo: "He ahí a tu Madre." Pero lo que se dijo a uno, pudo decirse a todos los santos Apóstoles, Padres de la nueva

Iglesia. Y puesto que Cristo oró por todos los que habían de creer por su palabra, para que fueran una misma cosa, es extensible a todos los fieles que aman a Cristo de todo corazón, lo que se dijo a un solo amante de Cristo, el más amado de todos" [16].

8. La relación de María con la Iglesia no es sólo una relación de origen, sino una relación de cualidad. Sería demasiado poco llamarla únicamente relación de origen. La relación de María con la Iglesia, y viceversa, es aún mucho más íntima. San Ambrosio la expresa por primera vez con la frase: "María es tipo de la Iglesia" [17]. Quiere decir con esto que María es la síntesis esencial, el prototipo, la forma ideal de la Iglesia. O. Semmelroth interpreta así la idea del tipo: "El contenido esencial de la idea de tipo debería ser triple si llegase a realizarse en todo su sentido: personificación o representación de un contenido espiritual por algo figurativo. En segundo lugar un lazo real de uno a otro, como fundamento objetivo de esa representación. Y por fin, como consecuencia de esta relación, el ejemplarismos moral" [17 bis]. Los mismos Padres no han desarrollado en todos sus aspectos este sentido múltiple.

* 9. Muchas veces se ha discutido la cuestión de si el carácter de María como prototipo de la Iglesia representa el dato mariológico fundamental. Se ha preguntado, si María es imagen de la Iglesia por ser Madre de Jesucristo, o si es Madre de Jesucristo por ser imagen de la Iglesia. La opinión de que María es madre de Jesucristo por ser tipo de la Iglesia, que su simbolismo eclesiástico, por tanto, es la idea mariológica fundamental, parece recomendarse por la uniformidad que se consigue con ello para la mariología. El simbolismo eclesiológico de María parece comprende en sí todo lo demás. Por el contrario, su maternidad divina aparece sólo como un elemento entre otros. En especial no se ve que pueda deducirse de ella su significación para la Iglesia. Se ha preguntado si puede justificarse esta tesis ante los datos de la Revelación. Por importante e impresionante que sea el hecho de una concepción mariológica unitaria y orgánica, sin embargo, una sistematización homogénea y completa no representa una prueba irrecusable. De hecho surge el difícil problema de cómo deducir su maternidad de la idea fundamental de que María es el tipo de la Iglesia. Esta verdad se deduce sólo por desarrollo especulativo de lo que nos atestigua inmediatamente la Sagrada Escritura. Pertenece, es cierto, al contenido de la Revela-

* Cfr. Notas complementarias. Nota 5.ª: *Los principios mariológicos*, págs. 417-418.

ción, pero en la Sagrada Escritura misma no se afirma inmediata y expresamente. Representa una dificultad apenas superable pasar de un dato conseguido especulativamente a un hecho histórico. Pues con dificultad se puede hallar un camino que vaya de lo universalmente válido a lo episódico e histórico. Sólo se le encuentra destruyendo lo universal. En lo típico y universal no se puede reconocer aún lo histórico y concreto. El hecho de ser María Madre de Dios no se puede sacar de su carácter de tipo de la Iglesia. Es menester aún, para ese conocimiento, una revelación especial. Resulta, pues, que el simbolismo eclesiológico no sirve como idea mariológica fundamental.

Por otra parte, tal concepción no viene incondicionalmente requerida para asegurar una mariología unitaria, sino que basta para ello la maternidad de María, inmediatamente atestiguada en la Escritura. Viendo en ella el hecho fundamental de toda la mariología, se tiene la gran ventaja de apoyarse sobre el suelo firme del dato histórico, atestiguado inmediata y expresamente por la Escritura. De todos modos no hay que entender aquí la maternidad como un mero proceso biológico. Si se interpretase así, no se podría evidentemente llegar con facilidad a una idea unitaria. Y tal interpretación no sería justa con los datos históricos, pues, según el testimonio de la Sagrada Escritura, María es Madre, no sólo en sentido fisio-biológico, sino también en sentido espiritual-personal.

La Sagrada Escritura hace resaltar con especial insistencia que María concibió al Logos por la fe. Por ella es alabada como bienaventurada. Cristo rechaza expresamente la falsa idea de que el mero hecho biológico sea ya fundamento de la bienaventuranza de María. Confirma, en efecto, como mostramos más arriba, la bienaventuranza que una mujer atribuyó a María por su maternidad. Pero al confirmarla pone a la vez el fundamento último y más profundo de tal bienaventuranza. A María hay que considerarla bienaventurada porque es madre en sentido pleno y total, en lo espiritual y en lo corporal. Lo es con toda su personalidad espiritual-corporal. Se pone enteramente a disposición de Dios, en cuerpo y alma, para la tarea que le ha encomendado. La acepta desde lo profundo del corazón. Declara así, no sólo su prontitud en ponerse a disposición del Hijo de Dios para la asunción de una naturaleza humana, sino que acepta el plan divino de salvación que ha de realizarse por su medio. Del Magnificat se desprende en qué grado ve y acepta todo este plan divino. En él María, como una profetisa, anuncia el futuro que debe elevarse desde lo que en ella tuvo comienzo. Por la fe en

su Hijo, que concibe del Espíritu Santo, y en su obra, es tipo de la Iglesia. Por esta fe se une a El como el primer fiel cristiano. Si la Iglesia es la comunidad de los fieles cristianos, en ese caso estuvo presente en la escena de la Anunciación en la persona de María. Si la Iglesia es la esposa de Cristo, entonces es María la esposa, la madre esponsalicia.

10. En María, por ser Madre de Jesucristo, se hallan también todas aquellas funciones en las que la tradición eclesiástica encuentra expresados el parentesco y la unidad de María con la Iglesia, o sea, la fecundidad por una parte y la virginidad por otra, junto con la santidad y plenitud de gracia. Acerca de esto hemos de hablar con más detención inmediatamente. María es la esposa de Cristo, porque es la Madre de Cristo, que concibe por la fe al Hijo de Dios. Es la Madre de los creyentes también, por ser Madre de la cabeza de la Iglesia. Y es imagen de la Iglesia porque es Madre de Jesucristo. Así, pues, el hecho histórico de haber María concebido y dado a luz a Jesús, es el fundamento seguro de la mariología. De este hecho histórico pueden deducirse sin esfuerzo todas las demás verdades mariológicas, y en realidad por simple desarrollo del dato histórico. Para enjuiciar nuestro problema hay que tener aún en cuenta que los Padres de la Iglesia no designaron sólo a María como tipo de la Iglesia, sino que conocieron también otras figuras de la misma, por ejemplo, el Antiguo Testamento en su totalidad, la ciudad santa de Jerusalén, el Arca de Noé, la zarza ardiente, la mujer cananea, etc.

Mientras estos tipos no sólo se aplican a la Iglesia, sino también a María, en la época patrística se emplea únicamente a María Magdalena como tipo representativo de la Iglesia. Los Padres la tienen por tal a partir de la Resurrección, mientras para ellos María vale como figura de la Iglesia ante todo desde la Encarnación. Las dos se unen en su fe perfecta.

Así, pues, María es una imagen entre otras muchas de la Iglesia. Evidentemente que hay en la tradición eclesiástica muchas maneras y grados de ser figura de aquélla. María es prototipo de la Iglesia de modo eminente y único. Sólo por su posición en la historia de la salud puede reconocerse su diferencia respecto a otros tipos de la Iglesia. Desde el hecho de su maternidad se puede juzgar la forma de su carácter típico. La historia nos lleva a la figura, no a la inversa la figura a la historia. Por tanto, permanece firme el orden esencial muchas veces establecido ya: la maternidad de María es

el hecho fundamental y el punto unitario de toda mariología. Esta verdad se ve subrayada también en la encíclica *Munificentissimus Deus* cuando se dice que la excelsa Madre de Dios estuvo unida a Jesucristo desde toda la eternidad "por un uno y mismo decreto" [18] de predestinación de manera misteriosa. Según eso, lo primero es su elección para la dignidad de Madre; todo lo demás es consecuencia. Con esta interpretación de las causas se evita eficacísimamente el peligro de una idealización y espiritualización antihistórica. Que éste pueda alzarse se ve en la postura de los Padres Capadocios (Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Basilio). Como dice G. Söll, el tema de María y la Iglesia sólo resuena en ellos a media voz, apagadamente. Un motivo, según Söll, podía estar en que la herejía se apoderó de este tema para socavar la historicidad de María. Mani, fundador del maniqueísmo, doctrina de vida y concepción gnóstica del mundo muy difundida (nacida hacia 216), realizó en su discusión con Arquelao la identificación de María y la Iglesia, con lo que puso en peligro la historicidad de la Madre de Jesús [19]. En una fórmula antimaniquea de adjuración se incluye, por eso, la propisición: "Anatema a aquellos que ofenden a la Santa Virgen, pues, cuando se proponen honrarla, en realidad piensan en su lugar en la Jerusalén celeste" [20]. En este precedente se ve claro que la maternidad virginal de María debe ofrecer el fundamento a todas las otras afirmaciones, si queremos orillar el peligro de una deshistorización y despersonalización.

La teología medieval, al igual que la patrística, ha entendido que María obraba como representante de la Iglesia al dar su consentimiento a la maternidad. Dice así Santo Tomás de Aquino: "Era conveniente que se anunciase a la Virgen María la concepción de Cristo para que de esta manera se diese a conocer el matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana; por eso, se aguardó en la Anunciación el consentimiento de la Virgen en nombre de toda la naturaleza humana" [21]. El consentimiento de María fué el acto de una persona particular que tendía a la salud de muchos, mejor dicho, de todo el género humano [22].

11. Los Padres, desde San Justino, expresaron el sentido eclesiológico de María en la idea de que es la segunda Eva. Del mismo modo que se toma a la Iglesia por la segunda Eva, se interpreta también como tal a María. Las afirmaciones sobre María y sobre la Iglesia pueden, por eso, intercambiarse.

La Sagrada Escritura misma sólo declara, es cierto, por segunda

Eva a la Iglesia, pero hace una serie de indicaciones y alusiones de las que se puede concluir sin artificio que también representa María el papel de segunda Eva. Tal interpretación individual de la segunda Eva se apoya en la tendencia de la Sagrada Escritura, muchas veces observada, en particular en el Antiguo Testamento, según la cual la comunidad se representa con frecuencia en un individuo, y a su vez el individuo se entiende como encarnación de la comunidad. Así, por ejemplo, hay que entender el "hijo del hombre" tanto colectiva como individualmente. La interpretación original es la colectiva, que se fué concretizando cada vez más en la individual, de manera que Cristo mismo se pudo nombrar hijo del hombre. El paso de la inteligencia de la Iglesia como segunda Eva a la interpretación de María como tal parece radicar así en el sentido de la Sagrada Escritura. Acaso tengan razón los que quieren ver en la escena del anciano Simeón una alusión al destino de Adán y Eva. El anciano Simeón, bajo la inspiración del Espíritu Santo, anuncia que Cristo no sólo hallará adhesión, sino también contradicción; obligará a los hombres a decidirse. María, la Madre, tomará parte en este hecho, según la profecía de Simeón. El dolor penetrará como una espada en su corazón. Aparece así en una situación parecida a la de Eva, aunque naturalmente el sentido de sus sufrimientos, que son una participación en la cruz de su Hijo, es totalmente diferente del que tienen los de Eva.

Podemos pensar también que hace referencia a la primera mujer cuando muchas veces Cristo llama a su Madre "mujer". Acaso se pueda ver en María, por esta denominación que se le da en las bodas de Caná así como desde la Cruz, el anticipo de la primera mujer, que fué ocasión del pecado. Se contrapone la madre de los verdaderos vivientes con la madre de los que viven en pecado.

Es corriente en los Padres la contraposición entre Eva y María. En primer lugar se contraponen los hechos llevados a cabo por cada una de ellas y luego, en segunda línea, sus figuras. Con Eva se une el hecho que acarreó la desgracia, con María el que trajo la salvación. Con eso se destaca especialmente la significación de María en la historia de la salvación. Eva y María, tipo y antitipo, se mueven en el marco definido por ambos sucesos. El primero en hablar de esto es San Justino mártir. Dice en el diálogo con el judío Trifón: "Pues siendo Eva virgen incorrupta, al concebir la palabra de la serpiente dió a luz la desobediencia y la muerte. La Virgen María, en cambio, creyó y se alegró al anunciarle el ángel Gabriel que vendría sobre ella el Espíritu del Señor y la fuerza del Altísimo

la cubriría con su sombra." Dió a luz a Cristo "de quien hemos demostrado que hablan tantas Escrituras, por quien Dios aniquila la serpiente y a los hombres y ángeles que se le asemejan, y libra de la muerte a los que se arrepienten de sus pecados y creen en El" [23].

Particularmente detallada e interesante es la exposición que hace San Ireneo de Lyon del paralelo Eva-María. Ya trajimos el texto principal [24] a otro propósito. En él se ve que San Ireneo incluye a María en la obra redentora, al compararla con Eva. Es la segunda Eva. A propósito de Romanos (5, 9), explica San Ireneo que Adán hizo pecadores a los hombres con su desobediencia, mientras que el nuevo Adán los ha trasladado con su obediencia al estado de justicia y vida. El Verbo se hizo carne para recapitular en sí a todos los hombres. El Hijo de Dios hecho hombre abarca en sí toda la historia y une de este modo el principio con el fin. El viraje comenzó en María. Pues como Eva fué causa de la muerte para todo el género humano, así María lo fué de la salud. De ese modo el curso de la Historia vuelve de nuevo desde María hacia Eva. Lo que había atado la virgen Eva con su incredulidad, lo soltó la Virgen María con su fe; Eva fué causa de la desgracia, conduciendo a Adán por el camino del pecado; María fué causa de la salvación, permitiendo al Verbo eterno de Dios unirse con nuestra naturaleza humana. Sólo Dios podía realizar esa obra, pero la hizo incluyendo al hombre en su plan eterno de salud y reclamando su libre consentimiento.

Del mismo escritor son los textos siguientes: "La Virgen María, que estaba ya bajo un varón, fué instruída por el ángel en la verdad de que vendría manifiestamente el Señor a su casa; que le llevaría en su propia condición la que es llevada por El; que haría recapitulación de la desobediencia que hubo en el madero por la obediencia en el madero; que solventaría la seducción con la que fué malamente seducida la virgen Eva, destinada ya a un varón. Como aquélla fué seducida por la palabra del ángel para que se apartara de Dios, prevaricando de sus palabras, así Esta fué advertida por el discurso del ángel para llevar a Dios, obedeciendo a su palabra. Si aquélla había desobedecido a Dios, se persuadió, en cambio, a Esta para que le obedeciese, de manera que la Virgen María fuese abogada de la virgen Eva. Como el género humano fué condenado a muerte por una virgen, así se salvó por una Virgen, equilibrándose la desobediencia virginal por la obediencia virginal. De este modo recibió solución el pecado del primer hombre por la corrección del Primogénito; y la prudencia de la serpiente fué vencida en la sim-

plicidad de la paloma, soltándose los lazos por los que estábamos atados a la muerte" [25]. "Y como por la desobediencia de una virgen fué seducido el hombre, sucumbió y murió, así por una Virgen que escuchó la palabra de Dios, recibe la vida, animado de nuevo por ella. Pues el Señor vino a buscar la oveja perdida, y el hombre estaba perdido. Pero no se convirtió en una nueva criatura, sino que conservó la homogeneidad creada con los que descienden de la estirpe de Adán. Mas era necesario y justo que en la restauración de Adán por Cristo lo mortal fuese asumido y absorbido por lo inmortal, y Eva por María, para que la Virgen fuese abogada de la virgen y la desobediencia virginal desvirtuada y abolida por la obediencia virginal" [26].

De modo parecido piensa Cirilo de Jerusalén: "Ya que por la virgen Eva vino la muerte, debía por una Virgen, o mejor, de una Virgen, salir la vida; como la serpiente engañó a aquélla, de igual manera a Esta le anuncia Gabriel la buena nueva. Al dejar los hombres a Dios se esculpieron imágenes humanas; y como adoraban falsamente, como a dioses, a estas esculturas de forma humana, Dios se hizo realmente hombre para deshacer el engaño" [27].

San Epifanio en su obra contra los antidicomarianitas dice: "María es quien, significada por Eva, recibe en imagen el nombre de madre de los vivientes. Allí se llama madre de los vivientes a Eva, después de oír "eres tierra y a la tierra volverás"; después de cometer el pecado. Y es extraño que después de aquel pecado se le diese nombre tan grande. Considerando las cosas con los sentidos todo género humano viene a la tierra por Eva; pero en realidad la Vida misma nace en el mundo por María, de modo que es Ella quien da a luz al que vive, y es por eso María Madre de los vivientes. Así, pues, ocultamente, en imagen, es llamada María madre de los vivientes (en la persona de Eva). De dos mujeres se dijo: "¿quién ha dado sabiduría a la mujer o ciencia variada?" Eva fué, pues, la primera (así llamada) sabia, al tejer vestidos sensibles por Adán, a quien ella desnudó. Se le encomendó este trabajo. Ya que por ella se descubrió la desnudez, se le encargó vestir el cuerpo sensible con la desnudez sensible. A María, en cambio, le encargó Dios que nos diese a luz al cordero y a la oveja, y que de la gloria del cordero y de la oveja se hiciera para nosotros, por su virtud, como de vellón de sabiduría, un vestido de incorrupción. Pero hay que considerar otra cosa admirable aquí acerca de Eva y María. Pues Eva fué causa de la muerte para los hombres, ya que por ella entró la muerte en el mundo. María, en cambio, fué causa de la vida,

pues, por ella nos nació la vida. Y por este motivo vino el Hijo de Dios al mundo, de manera que "donde abundó el delito sobreabundó la gracia" (*Rom.* 5, 20), y de donde vino la muerte por allí comenzó la vida; de modo que haya vida en lugar de muerte, y la vida que nos vino por la mujer excluya a la muerte que de la mujer nos vino. Y puesto que, siendo aún virgen, Eva cayó en el pecado de desobediencia, por eso la Virgen prestó de nuevo obediencia a la gracia cuando se anunció desde el cielo la Encarnación y la vida eterna. Pues dice Dios a la serpiente: "*Inimititiam ponam* inter te et inter illam; inter semem tuum et semem illus" (*Gen.* 3, 15). Pero en ningún sitio se encuentra semen de mujer, sino que en imagen se refiere a Eva la enemistad con su descendencia, la enemistad, a saber, de la serpiente, y del diablo y envidia que habitan en la serpiente. Así, pues, no puede cumplirse en ella todo perfectamente, pero se cumple realmente en el vástago santo, excelso, singular que proviene sólo de María sin cooperación de varón. Pues El vino a destruir la fuerza del dragón y de la serpiente astuta y fugaz, que decía tener bajo su dominio toda la tierra. Por eso nació de la mujer el Unigénito, para aniquilar a la serpiente, es decir, la impía doctrina, la corrupción, el fraude, el error y la iniquidad. Este es el que realmente abrió el seno materno. Pues todos cuantos primogénitos nacieron, hablando honestamente, no pudieron realizarlo, sino que sólo el Unigénito abrió el seno virginal, pues sólo en Este se ha cumplido y no en algún otro. También podemos ver esto en el asunto mismo que tratamos. La frase se interpreta de María, pero me será lícito aplicarla a la Iglesia: "Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se adherirá a su mujer y vendrán a ser los dos una sola carne" (*Gen.* 2, 24). Y el santo Apóstol dice: "Gran misterio es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia". Atiéndeme a la exactitud de las Escrituras, porque de Adán se dice que lo formó Dios, pero de Eva no se dice que fué formada, sino edificada: "Summist enim nuam e costis illius et eadificavit ipsi in mulierem." Con lo que se manifiesta que el Señor se formó su propio cuerpo de María, y de su costado edificó a la Iglesia, cuando se lo rasgaron y se constituyó en nuestra redención el misterio de la sangre y del agua" [28].

San Ambrosio declara: "Así como el pecado comenzó por la mujer, así también los bienes empiezan por ella" (*Lc.* 2, 28) [29]. "Por el hombre y la mujer fué expulsada la carne (la humanidad) del paraíso y por una virgen fué unida de nuevo con Dios" [30]. En su obra *De Institutione virginum* dice: "Ven, Eva, sobria ya; ven, Eva, en

otro tiempo intemperante, pero ahora continente en tu descendencia. Ven, Eva, que ya eres tal que no serás excluída del Paraíso, sino arrebatada al cielo. Ven, Eva, que eres ahora Sara y darás a luz hijos, no con tristeza, sino con gozo, no con llanto, sino con risa. Te nacerá un Isaac multiplicado... Si ella mereció ser escuchada por el hombre a causa de haber dado a luz al que es tipo de Cristo, ¡cuánto no progresa el sexo femenino al engendrar a Cristo mismo, conservando, no obstante, la virginidad! Ven, pues, Eva, ahora María, quien no sólo nos estimuló a la virginidad, sino también nos trajo a Dios" [31]. Y en un sermón expone este doctor de la Iglesia: "Por la mujer vino el mal, por la mujer el bien; ya que, por Eva caímos y por María nos mantenemos en pie. Fuimos derribados por Eva, levantados por María; esclavizados por Eva, libertados por María. Eva nos privó de la longevidad, María nos devolvió la perpetuidad. Eva nos condenó por la manzana del árbol, María nos absolvió por el fruto del árbol, porque Cristo estuvo pendiente del madero como un fruto... Todo lo que Adán contrajo lo lavó María. Feliz, pues, Eva, que dió la ocasión, y aún más feliz María que obró la curación. Feliz Eva de la que nació el pueblo, más feliz María de la que nació Cristo... Por Eva crecemos, por María reinamos; por Eva fuimos arrastrados a la tierra, por María elevados al cielo. Y para poner de manifiesto brevemente todo el misterio de la fe y mostrar que fueron dos en una, como todas lo son en ella, diremos: María estaba entonces en Eva, y Eva fué revelada después en María" [32].

Con mucha frecuencia es celebrada María por los poetas sirios como segunda Eva. Cyrilonas exclama: "Eva sucumbió al hallar entrada en ella el mal consejo, que la hizo extraña. Pero al aperecer la santa virgen volvió a traer su esplendor original. La serpiente mezcló ocultamente el pecado con la sangre de la muerte y le dió a Eva la mezcla. Pero para que no retrocediese ante la bebida, bebió ella misma primero, bajo capa de amistad, cometiendo el pecado. Nuestro Señor mezcló el vino con su sangre, lo combinó con la medicina de la vida y lo vertió. La sin pecado lo probó, descendió y venció la terrible sal de la muerte. En el Paraíso el pecado se pegó a Eva y la arrojó del jardín cuando sucumbió, porque prestó oído atento a la serpiente, fué extrañada de aquel jardín. La serpiente, que no tiene pies, paralizó también el paso de Eva; y María sirvió a su madre de pie. La más joven llevó a la mayor a aspirar la vida en su morada original. Cuando Eva envejeció y se encorvó entonces María la dió a luz y rejuveneció de nuevo; pues el naci-

miento de la hija se encargó de reparar la culpa de la madre. Eva había escondido en nuestra imagen la levadura de la muerte y del dolor, entonces apareció María y la quitó del medio para que no se corrompiera toda la creación. Dios escondió en la Virgen su caudal, y la vida brotó de la gloriosa; sus torrentes pasaron sobre las montañas y elevaron los abismos y valles por encima de ellas. La noticia del Hijo derrocó al maligno, pues los hombres cayeron sobre su rostro y la adoraron; El manifestó su ser cuando se lo preguntaron, y se secaron los rastrojos porque no pudieron soportarle. La gloriosa trajo la salud, sus manos la pusieron en el pesebre; los pueblos la gustaron y con ese placer se curó la picadura de la serpiente" [33].

Jacob de Batná canta: "Ella es el segundo cielo, en cuyo seno habita el Señor de las alturas y en donde ha aparecido para ahuyentar de todos los confines las tinieblas; la bendita entre las mujeres por quien fué borrada la maldición de la tierra y por quien logró su fin la pena de condenación; la casta, humilde y resplandeciente con el brillo de la santidad, para hablar de la cual mi boca es demasiado exigua; la pobre, que ha llegado a ser Madre de Dios y ha dado al mundo indigente la riqueza, para que consiga con ella la vida; el barco, que transporta los tesoros y bienes de la casa del Padre, para repartir su riqueza en nuestra tierra asolada; el buen campo, que produjo sin ser sembrado montones de grano, y que, aun sin ser trabajado, dió rica cosecha; la segunda Eva, que dió la vida entre los mortales y redimió y anuló la carta de deuda de su madre Eva; el niño, que alargó la mano a su madre tendida en el suelo y la levantó de nuevo de la caída en que la había precipitado la serpiente; la hija, que tejió un vestido de gloria y se lo dió a su padre, de manera que pudo cubrirse de nuevo con él, después de haber quedado desnudo entre los árboles; la virgen, que de manera admirable llegó a ser madre sin unión conyugal; la madre, que permaneció virgen intacta; el castillo señorial, que edificó el Rey, en el que se instaló y habitó, y cuyas puertas no fueron abiertas hasta que salió El mismo; la sierva, que semejante al carro celeste, llevó y cuidó del Todopoderoso, por quien son llevadas todas las criaturas; la esposa, que concibe sin haber visto jamás al esposo, y da a luz un hijo sin saber la casa de su padre" [34].

Celebra una vez más a María: "Purificó a su Madre por el Espíritu Santo, para recibir de ella un cuerpo puro y sin pecado, cuando se detuviera en ella. Para que, el cuerpo animado con el que

quería vestirse, no estuviese manchado, limpió a la Virgen por el Espíritu Santo, y habitó luego en Ella. El Hijo de Dios quiso transplantarse a la humanidad desde Ella; por eso libró antes su cuerpo del pecado por el Espíritu. El Verbo descendió, para hacerse carne, y por eso purificó por el Espíritu a aquella de quien tomó carne, para hacerse totalmente igual a nosotros en su venida, fuera de permanecer su cuerpo puro libre de todo pecado. Cuando Dios quiso hacerse hombre, limpió por el Espíritu a la Virgen y la hizo su Madre, para ser un segundo Adán, enviado por Dios al mundo, y dar la mano, a fin de que se levantase, al primer Adán, derribado en el suelo por la serpiente; para que el príncipe de este mundo, al ser juzgado y condenado, no pudiese hallar en él ningún pecado que abriera la puerta a la muerte; para que, finalmente, Dios hecho hombre, aunque sin estar sometido a la sentencia de condenación, viniese al mundo por medio de la hija del Hombre. Por eso santificó El por el Espíritu a la Virgen Santa, ilustre, bienaventurada y purísima, y la hizo tan pura, limpia y bendita, como lo era Eva antes de su conversación con la serpiente. La devolvió aquella belleza original, que había poseído su madre antes de haber gustado del árbol mortífero. El Espíritu, que vino sobre Ella, la hizo como había sido la primera Eva antes de escuchar el consejo de la serpiente y sus detestables palabras. La colocó en aquel grado en que estuvieron Adán y Eva antes de su caída en pecado, y habitó luego en Ella. La filiación divina que había tenido nuestro padre Adán se la otorgó a María por el Espíritu Santo, pues quería morar en ella... Adán alumbró santamente a la virginal Eva y la puso el nombre de "madre de la vida". Con esto profetizó que de ella vendría al mundo, por un segundo nacimiento, la verdadera vida, y que daría a luz en su virginidad al Hijo de Dios. En esta profecía de Adán se ensalzó a nuestro Señor; pues El es la vida y su Madre la Virgen María. Dió a Eva el nombre "Madre de todo viviente", para profetizar que ella nos daría a luz la vida, es decir, a nuestro Señor Jesús. María obtuvo la pureza necesaria para este alumbramiento, pues la santificó el Espíritu Santo, y luego habitó en Ella el Hijo de Dios" [35].

En la Edad Media, dice, por ejemplo, San Bernardo: "La mujer que me distes me dió del árbol y comí" (*Gen.* 3, 12). ¡Apresúrate, por tanto, Eva hacia María; apresúrate madre hacia la hija!... Cambia las palabras de excusa en voces de acción de gracias y di: "Señor, la mujer que me has dado me dió del árbol de la vida y comí" [36].

12. El paralelo Eva-María fué en la época patrística el punto de partida seguro para igualar a María con la Iglesia. La Iglesia era, desde luego, para los Padres la segunda Eva, según vimos. Y no ven sólo un paralelo entre María y la Iglesia, sino, que según su doctrina, como lo hicimos notar, es la figura original de la Iglesia, de manera que se puede reconocer en Ella lo que ésta es. Podemos decir que lo que se ha escrito de la Iglesia cabe entenderlo también respecto de María [37]; y a la inversa, se puede entender también mirando a la Iglesia en muchas cosas esenciales lo escrito de María. El misterio de María y el misterio de la Iglesia se entrecruzan mutuamente y entreveran uno en otro. La Iglesia se representa en María; María hace el papel de la Iglesia [38].

Por eso, en la tradición eclesiástica los mismos símbolos bíblicos son referidos tanto a la Iglesia como a María. "Una y otra es la nueva Eva. Una y otra es, igualmente, el Paraíso, el árbol del Paraíso, árbol cuyo fruto es Jesús, y también el gran árbol que Nabucodonosor vió en sueños, plantado en medio de la tierra. Una y otra es el Arca de la Alianza, la escala de Jacob, la puerta del cielo, y aquella puerta oriental por la que entra nuestro Pontífice, aquella puerta excelsa que da entrada al Señor de Israel. Una y otra es la casa en la cumbre de las montañas, el vellocino de Gedeón, el tabernáculo del Altísimo, el trono de Salomón y la fortaleza inexpugnable... Una y otra es la Ciudad de Dios, la Ciudad de gran Rey, la ciudad mística, cantada por el salmista, de la que se dicen tantas cosas gloriosas. Una y otra es también la mujer fuerte del libro de los Proverbios, la Esposa adornada para aparecer ante su Esposo, la mujer enemiga de la serpiente, y aquel gran signo aparecido en el cielo, que describe el Apocalipsis: "La mujer vestida del sol y victoriosa del dragón. Una y otra—vista desde Cristo—es la morada de la Sabiduría o su mesa; o, incluso, desde Cristo, la Sabiduría misma. Una y otra es un "mundo nuevo", "una creación prodigiosa". Una y otra reposan a la sombra de Cristo" [39].

Ocasionalmente llaman los Padres a María miembro de la Iglesia. San Agustín declara una vez que la Iglesia es más que María, porque Esta es sólo un miembro suyo. En tales casos se hace notar expresamente que es el miembro más eminente y distinguido [40]. También se halla la expresión de que María es a la vez madre e hija de la Iglesia. Dice así, por ejemplo, Berengoso en su comentario al Apocalipsis: "Esta mujer (la mujer vestida de sol) simboliza la Iglesia... Podemos entender por la mujer en este lugar a la

bienaventurada María, ya que Ella es Madre de la Iglesia, porque dió a luz al que es su cabeza; e hija de la Iglesia, por ser su miembro más excelso" [41].

P. Sträter advierte a este respecto: "Si con San Agustín considero a la Iglesia en su plenitud total, como el cuerpo místico entero del Señor, incluída la cabeza—todos los miembros son vivificados por la virtud de la cabeza con la que se unen estrechísimamente (corpus ab anima informatum)—, en ese caso es María de hecho el miembro más privilegiado y está en completa dependencia y subordinación a este cuerpo del Señor. Pero si considero la Iglesia como la comunidad de los creyentes, en cuanto que se contrapone a Cristo su cabeza y recibe de él la vida y consistencia (corpus ab anima informandum), entonces veo a María en la cumbre de esa comunidad, como la más dispuesta a la aceptación, la primera en recibir y, por consecuencia inmediata, la que, además, dirige. Este modo de considerar corresponde muy bien a la expresión: La Iglesia como esposa de Cristo. En la línea de lo esponsalicio, María está más alta que la totalidad de aquellos a los que comunica los tesoros de la Redención de Cristo, como colaboradora y, en consecuencia, distribuidora de las gracias de la salvación" [42].

María juega, según las enseñanzas de la tradición, un gran papel, tanto para la comprensión como para la vida de la Iglesia. Pero hay que recordar que sólo Cristo es cabeza de la Iglesia. María pertenece al cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo. Es, ciertamente, Madre de la cabeza en cuanto a la naturaleza humana, pero esto no lleva consigo que, junto con Cristo, se sitúe en cierto sentido frente a la Iglesia como un par redentor. Antes bien, hay que adscribirla como fiel cristiano al cuerpo místico de Cristo y, sin duda, como su miembro más importante, o sea, como Madre de la cabeza y Madre también espiritual del pueblo de Dios. También Ella es redimida por Cristo, pero de manera única.

13. María representa a la Iglesia en sentido múltiple, o sea, bajo el aspecto de la maternidad virginal y de la santidad y plenitud de gracia. Por lo que se refiere al primer momento, la tradición eclesiástica hace resaltar la fecundidad, fundada en la unión con Cristo y la virginidad de la Iglesia. De la unión de la Iglesia con Cristo nacen constantemente nuevos hijos e hijas, una gran multitud que nadie puede contar (*Apoc.* 7, 9). De modo semejante a como en la relación sexual natural colaboran varón y mujer, para transmitir la vida perecedera, la madre da al hijo la vida conce-

bida del padre, así colaboran, en cierto sentido, en el dominio sobrenatural Cristo y la Iglesia, para engendrar la nueva vida. De este modo da la Iglesia a sus hijos la vida, cuyo germen puso Cristo en ella.

Una alusión a la fecundidad virginal de la Iglesia la hallamos en la epístola a los Gálatas, cuando dice San Pablo que de nuevo sufre dolores de parto por los Gálatas, hasta que se forme Cristo en ellos.

Por primera vez nos encontramos con la designación de la Iglesia como Madre-Virgen en la carta que la comunidad de los mártires de Lyon escribió el año 177-78 a los hermanos en la fe de Asia Menor. Se halla en Eusebio, y dice a este respecto: "Fué gran gozo para la Madre-Virgen recibir vivos a los que había abortado como muertos" [43], esto es, que habían apostatado en la persecución. La idea de la Iglesia como Madre-Virgen no desaparece ya desde entonces, sino que se hace familiar en toda la época patrística. La Iglesia es madre, porque en el bautismo continúa dando a luz nuevos hijos. Es virgen, por su pureza y limpieza, pero sobre todo por su fidelidad a la fe de Cristo. Bajo este punto de vista, la apostasía es un adulterio [44].

El teólogo romano Hipólito, que piensa según la ideología de San Ireneo, escribe en su comentario al Apocalipsis: "No cesa la Iglesia de dar a luz al Verbo de su corazón. Y dió a luz, se dice, a un hijo varón, que ha de apacentar a todas las naciones; al varón perfecto, Cristo, Hijo de Dios, que fué anunciado como Dios y hombre, a Este da continuamente a luz la Iglesia, cuando instruye a todas las naciones" [45].

Clemente de Alejandría interpreta de muchas maneras el texto de la carta a los Efesios [46]. En lenguaje hímnico, celebra la virginidad y maternidad de la Iglesia: "¡Oh misteriosa maravilla! Uno es el Padre de todos... y uno el Espíritu y en todas partes el mismo. Sólo una es la Madre Virgen. A mí me gusta llamarla Iglesia. Unicamente esta madre no tuvo leche, porque es la única que no fué mujer. Es virgen y madre a la vez; intacta como una virgen, amorosa como una madre. Y llama a sus hijitos y los nutre con la leche santa, con el Verbo hecho niño. Por esto no tuvo leche, porque la leche era el Verbo, con el que alimenta ella a este niño hermoso y querido, al cuerpo de Cristo, la nueva humanidad que se alimenta del Verbo; a la que dió a luz el Señor con dolor de su carne, a la que el mismo Señor envolvió en pañales con su preciosa sangre" [47]. Exhorta a los cristianos a correr hacia esta ma-

dre: "¡Oh, hijos de feliz instrucción! Realicemos la figura hermosa de la Iglesia y corramos como niños pequeños hacia la madre buena; y si somos alumnos del Verbo, glorifiquemos la santa economía por la que el hombre es instruído y santificado como hijo de Dios... y recibe allí por Padre al que aprendió a conocer en la tierra" [48].

Al final de la época martirial, el obispo y mártir Metodio de Filipos examina detalladamente, en su *Symposion*, la relación esponsalicia entre Cristo y la Iglesia y la maternidad de ésta. Dice entre otras cosas: "Con pruebas no despreciables de la Escritura, hemos preparado la tesis de que el primer hombre puede con razón ser relacionado con el mismo Cristo, que no es un mero tipo, semejanza o imagen del Unigénito, sino que es la misma Sabiduría y el Logos. Pues, como agua, el hombre se mezcló con la sabiduría y la vida y se convirtió en lo que era aquella purísima luz que descendió sobre él. Por lo que el Apóstol con certera mano refirió a Cristo lo que se dice de Adán. Y está en perfecta armonía que la Iglesia fuera hecha de sus huesos y de su carne. Por su amor el Verbo, dejando a su Padre que está en los cielos, bajó a unirse con una mujer. Y durmió el éxtasis de la pasión, muriendo voluntariamente por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua (*Eph.* 5, 27), a fin de que recibiese la semilla espiritual y santa, que siembra el mismo que habla y planta en lo profundo del espíritu. La Iglesia concibe y forma como la mujer, para dar a luz y alimentar la virtud. Así, pues, también en ésta se cumple convenientemente el "creced y multiplicaos", aumentando diariamente en grandeza, hermosura y magnitud por la cooperación y comunión con el Verbo, que se inclina aún sobre nosotros y cae en éxtasis por la conmemoración de la pasión. Pues no podía la Iglesia de ninguna manera concebir a los fieles y darlos de nuevo a luz por el baño de la regeneración, si Cristo no se anonadase a Sí mismo por ellos, a fin de ser comprendido por la recapitulación de la pasión, como dije, y muriese de nuevo bajando de los cielos, y, uniéndose a su propia esposa, la Iglesia, hiciera brotar de su costado tal fuerza, que hiciese crecer a todos los que edifican sobre El, los nacidos del baño, y recibiesen de sus huesos y de su carne, esto es, de su santidad y gloria. Pues quienquiera que diga que los huesos y la carne de la sabiduría son la prudencia y la virtud, habla rectísimamente. Y el costado es el Espíritu de la verdad, el Paráclito, de quien reciben los iluminados, y son regenerados convenientemente en la incorrupción. Pues es incomprensible

que nadie participe del Espíritu Santo y se diga miembro de Cristo, si antes no duerme en el éxtasis, viniendo sobre él el Verbo, para, reformado, poder participar de la renovación y restauración del Espíritu, al levantarse del sueño con Aquel que durmió por él. Con propiedad, pues, se llama costado del Logos a Este, al septiforme Espíritu de la verdad, según el profeta. De El tomó Dios, después del éxtasis de Cristo, a saber, después de la Encarnación y pasión, y le preparó "la ayudadora" o compañera, me refiero a las almas identificadas y desposadas con El. Ya que hay muchos lugares de la Escritura donde se llama Iglesia a la misma reunión y multitud de los fieles, puesto que los avanzados en la perfección se reúnen en una persona y en un cuerpo, el de la Iglesia. Pues los mejores y que más claramente comprenden la verdad, que por la purificación y fe perfectas están inmunizados contra las bajezas de la carne, forman la Iglesia y la ayudadora de Cristo, preparados y desposados con él como una virgen, según el Apóstol, para, recibiendo la semilla pura de la enseñanza, colaborar en la predicación y ayudar a la salvación de los demás. Los aún imperfectos, que comienzan a instruirse, son llevados entre dolores de parto y formados por los más perfectos, como por madres, hasta que nazcan y sean regenerados en la grandeza y hermosura de la virtud; y hechos también éstos Iglesia por la perfección, trabajen en el nacimiento y alimentación de otros hijos, llevando a sazón irreprochablemente en el vaso del alma, como en un seno, la voluntad del Logos" [49].

En las Constituciones apostólicas se dice: "Pues ésta, la Iglesia, es hija del Altísimo, la cual os dió a luz entre dolores y por la palabra de gracia formó en vosotros a Cristo. Participando de El sois sus miembros santos, elegidos..., sois perfectos en la fe por el bautismo, conforme a la imagen de Dios vuestro creador" [50].

Con particular extensión trata San Agustín la maternidad virginal de la Iglesia. Esta, sacada por Cristo de la estirpe corrompida de Adán y hecha esposa pura y virgen, llega a ser madre fecunda por comunicar a otros constantemente su vida, formando con su palabra y sacramentos de pecadores justos, de inicuos santos, de ateos fieles cristianos, incluso a Cristo mismo. Agustín resuelve el problema del ministro indigno de los sacramentos, aludiendo a la maternidad de la Iglesia. Dice: "Pues no dejan de ser regenerados los niños por el hecho de no ser presentados con esa intención por los que les traen al bautismo. Por su medio se cumplen los debidos ministerios y se pronuncian las palabras sacramentales, sin las que

no puede ser consagrado el niño. Pero el Espíritu Santo, que habita en los santos que forman aquella singular paloma de plata por el fuego de la caridad, obra lo que obra aún por el servicio a veces no sólo de simples ignorantes, sino de indignos culpables. Pues los niños son ofrecidos para recibir la gracia espiritual no tanto por quienes les llevan (aunque también por ellos sin son buenos fieles), cuanto por toda la comunidad de los santos y fieles. Pues con razón se entiende que son ofrecidos por todos aquellos a quienes agrada que sean ofrecidos, y de cuya santa y unánime caridad reciben ayuda para conseguir la comunicación del Espíritu Santo. Por tanto, la madre Iglesia entera, que vive en los santos, hace esto, pues toda ella da a luz a todos y a cada uno" [51].

Para citar una voz de tiempos posteriores, nombraremos a la vidente Hildegarda de Bingen: "Y oí una voz del cielo que le decía: "Esta, hijo, será tu esposa para la restauración de mi pueblo. Ella será su madre y regenerará a las almas por la salvación que obrarán el Espíritu y el agua" [52].

La Iglesia es semejante en todo a María. Dió a luz a la cabeza de la Iglesia, y ésta engendra constantemente hijos que forman el cuerpo místico de la cabeza. Engendra y da a luz sus hijos por medio de la predicación de la palabra y la administración de los sacramentos. La fuente bautismal es el fecundo seno materno del que constantemente brotan nuevos hijos. En una inscripción del baptisterio de Letrán se dice: "En esta fuente la Iglesia, nuestra madre, de su seno virginal da a luz los hijos que ha concebido bajo el aliento de Dios." En la bendición del agua bautismal se dice esta oración: "Mirad, Señor, a vuestra Iglesia y multiplicad en ella nuevos hijos, Vos, que con el torrente de vuestra gracias alegráis vuestra ciudad y en todo el mundo abrís hoy las fuentes del bautismo para renovar las gentes, a fin de que, con el imperio de vuestra majestad, reciban la gracia de vuestro Hijo Unigénito por virtud del Espíritu Santo. El cual, con la secreta intervención de su divinidad, fecunde este agua destinada a la regeneración de los hombres, para que, habiendo recibido esta fuente divina la santificación, vea salir de su seno purísimo la nueva generación, heredera del cielo". Aún con más firmeza y perfección resuenan las alabanzas de la Iglesia madre-virgen en la liturgia oriental.

María concibe y da a luz en el Espíritu Santo; también la Iglesia concibe y da a luz en el Espíritu Santo. María da a luz para una nueva creación, y la Iglesia da a luz a los nuevos hombres.

Pero la relación entre María y la Iglesia va más allá del mero

paralelo. Es una relación de origen, pues los alumbramientos de la Iglesia están condicionados por el parto de María. Lo nacido de María vino al mundo como cabeza de una nueva humanidad. Su parto está ordenado a los alumbramientos de la Iglesia, como la cabeza al cuerpo. A la inversa, los partos de la Iglesia se reflejan en el de María, consuman en cierto sentido lo que comenzó por aquél. De esa manera, el parto de María y los de la Iglesia forman un todo único. Sólo por su concurso nace el "Cristo Total", o sea, el Cristo que se compone de cabeza y cuerpo. María tiene en esto importancia fundamental. La Iglesia recibe lo que Ella realizó y lo continúa como corresponde al plan divino de salvación. María dió a luz a Uno. Pero puesto que de este primer nacimiento se siguen el nacimiento de muchos por la Iglesia, resulta ser María madre de muchos. La Iglesia da a luz a muchos. Pero por ser todos ellos miembros de un cuerpo, se puede también decir de ella que da a luz a uno, siendo madre de la unidad [53]. "El cuerpo de la Iglesia, como su cabeza, nace del Espíritu Santo y de la Iglesia virgen; y de todas las gentes, como de diversos miembros, se constituye un solo hombre nuevo", dice Guitmundo de Aversa [54].

La estrecha relación entre María y la Iglesia justifica un intercambio de afirmaciones, de manera que se puede decir de una lo que en primer lugar se afirma de la otra, y a la inversa. Existe una especie de perichoresis y una comunicación de idiomas, como dice Scheeben. Así se llama a María madre de la Iglesia, por dar a luz al Cristo asociado a su cuerpo místico. Ocasionalmente, algunos Padres llaman a la Iglesia madre de Cristo, incluso madre de Dios, por engendrar al cuerpo vivificado por la cabeza, Cristo [55]. Se podían alegar las palabras de Cristo de que quienes creen en El son su madre y hermanos. Dice así San Gregorio en una homilía: "Debemos saber que quien es hermano y hermana de Cristo en la fe, es su madre por la predicación, pues, como quien dice, da a luz al Señor engendrándole en el corazón de los oyentes. Es su madre, pues por su palabra se engendra el amor del Señor en el espíritu del prójimo" [56]. De modo parecido declara Haymon: "El mismo Señor dice en el Evangelio: "Quienquiera que cumpla la voluntad de mi Padre", etc.... La Iglesia es considerada como madre y como hijo. Porque cuando conduce a alguno a la fe es madre, o sea, le reengendra en la fuente bautismal. En aquellos, en cambio, que se acercan al bautismo y confiesan creer en Cristo, es hijo" [57]. San Agustín explica que, como se dice de la Iglesia que es madre de Cristo, se puede decir de Cristo también que es hijo de la Iglesia [58].

Es más, Cristo nace de nuevo todos los días, es decir, siempre que un hombre se hace cristiano [59]. El monje Anastasio del Monte Sinaí explica hasta el saludo del ángel aplicándolo a la Iglesia: "Bendita eres entre las mujeres tú, vida única, tú, madre vivificante de los fieles, excelsa madre de Cristo, tú, Iglesia santa; y bendito es el fruto de tu vientre, el pueblo único de todas las naciones vivas" [60]

Cuán estrechamente se corresponden el parto de María y los alumbramientos de la Iglesia, se deduce del hecho de que María dió a luz a su Hijo corporalmente, pero alumbró espiritualmente a todo el género humano a una nueva vida; mientras que la Iglesia da a luz espiritualmente a sus hijos a la vida celeste, pero ejerce en la Eucaristía una especie de función maternal con relación a Jesucristo. Feckes lo expresa así: "Como María engendra al Cristo terreno, así la Iglesia al Cristo eucarístico. A la manera como la vida de María gira en torno a la educación y custodia de Cristo, la vida y preocupación más íntima de la Iglesia giran en torno al don Eucarístico; como María regala al mundo el Cristo terreno para que su santa carne lo redima y nazcan hijos de Dios, así la carne y sangre eucarísticas de la Iglesia forman los hijos vivos de Dios. Como María coofrece el sacrificio junto a la cruz, también lo hace la Iglesia toda, por su parte, en cada santa Misa. Como María concibe el tesoro total de las gracias de la Redención para administrarlo espiritualmente como abogada, también la Iglesia lo ha concebido y lo concibe en cada santo sacrificio de nuevo, como si dijéramos, para administrarlo y repartirlo ministerialmente. Como María es la celestial y auténtica abogada cerca de su Hijo, así también la Iglesia tiene la fuerza auténtica y poderosa de la oración por sus hijos" [61].

María y la Iglesia se unen en el modo virginal de su alumbramiento, pues ambas conciben y dan a luz en el Espíritu Santo, no a la manera biológica de la generación natural. Por la virtud del Espíritu Santo concibió María a su Hijo y le dió a luz a la vida terrena. Por la misma virtud engendra la Iglesia a sus hijos a una nueva vida en el Espíritu Santo.

Los Padres ven en su fe lo que tienen de común en la virginidad. Por la fe en el Señor, María y la Iglesia son una misma cosa. Por la fe se entregó María a Dios sin reservas. Ya antes de concebir corporalmente, había concebido a Dios por la fe. Por ella permanece fiel a su vocación hasta la hora de la Cruz. Su fe se mantiene inconmovible también el día de viernes santo. Si la Iglesia es la comunidad de los fieles cristianos, en aquel día la vida del cuerpo

místico se recoge en María. El sábado santo era ella la única en quien se representaba la Iglesia, pues en todos los demás la fe se apagó u oscureció [62]. Según San Buenaventura, María es aquella en quien permaneció firme e inconmovible la fe de la Iglesia [63]. *Por la misma fe se entrega la Iglesia a Jesucristo.* Según San Agustín, la fe incorrupta es la virginidad del corazón [64]. Para Pedro Damiano, la Iglesia es virgen porque guarda incólume e inviolable la fe [65]. La Iglesia se guarda de las herejías, pues la herejía es la pérdida de la virginidad.

Hemos de suponer que María al pie de la cruz aprendió lo que el Resucitado hizo presente a los discípulos de Emaús, que en Cristo se cumplieron las antiguas profecías y que El debía sufrirlo todo para entrar así en su gloria. Miró la cruz con inteligencia de creyente en nombre de la Iglesia, y reconoció en ella la voz unánime de todas las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento, y el sentido último de todo acontecer. Su corazón fué traspasado entonces por la espada del dolor, como había profetizado Simeón. Aceptó el dolor en nombre de la Iglesia, que hasta el fin de los tiempos participa por la fe en la cruz del Señor.

María es también el prototipo de la Iglesia en cuanto a la plenitud de gracia y santidad. Está llena del Espíritu Santo y vive en su atmósfera celestial, como también la Iglesia. Es, como ésta, la virgen fiel, inmaculada, el jardín cerrado, la fuente sellada, el tesoro escondido, la torre de David, la casa de oro, la tierra bendita, el santuario del Paráclito, el trono de Dios, la vid mística, la luz inextinguible, el centro de la ortodoxia, la aurora de la mañana, que anuncia la salvación. Las letanías marianas son a menudo letanías de la Iglesia, y a la inversa. Si la Iglesia es el ámbito en que nace la nueva humanidad, María es la célula germinal y su plenitud. Pues Ella ha llegado ya a esa plenitud, hacia la que marcha el pueblo de Dios en peregrinación larga e incansable. María dió cabida en su corazón, conservó en él y recibió, en la venida del Espíritu Santo, lo que atestigua la predicación eclesiástica. En Ella se ha realizado, de manera única e irrepetible, en plenitud total, *lo que participa cada miembro de la Iglesia.* Por eso, para dar el fruto de la fe, tiene que morar en cada uno el alma de María, que glorifica al Señor, y su espíritu, que se regocija en Dios. Cada fiel cristiano, en su entrega al Señor, es marial, como la Iglesia entera lo es en su fe [66].

14. El Cantar de los Cantares ofrece un motivo especial para

comparar a María con la Iglesia, para verlas, incluso, unidas e implicadas.

El hecho de que el Cantar de los Cantares se conserve en el canon judío, demuestra que no se le puede entender como un mero canto nupcial mundano, sino como una representación parabólica de la relación amorosa entre el pueblo de Israel y el Dios vivo. Se simboliza en él la idea de que Dios vive unido en matrimonio con su pueblo, idea que nos es transmitida, como ya vimos antes, por Oseas, Isaías, Jeremías y Ezequiel, así como por el salmo 44.

Puesto que la Iglesia, el neotestamentario pueblo de Dios, asume el papel de sucesora de Israel en el curso de la Historia de la salvación, se le ha tomado por la esposa celebrada en el Cantar de los Cantares. Por vez primera nos encontramos con esta interpretación en el teólogo romano San Hipólito, del siglo III, y fué convinción firme de la tradición eclesiástica. Su interpretación se apoyaba en la exposición corriente en la sinagoga y en la unidad entre Cristo y la Iglesia enseñada por San Pablo y San Juan.

Orígenes introduce a mediados del siglo III una interpretación más lata, o sea, la individual. El fiel particular tiene carácter eclesial. Existe, por eso, una analogía entre el macrocosmos de la Iglesia y el microcosmos del individuo. Las relaciones entre Cristo y la Iglesia, que presenta el Cantar de los Cantares, se entienden como relaciones de Cristo con el alma cristiana. Lo que en un principio se escribió para el pueblo escogido, se interpretó luego como dicho de la comunidad de los fieles creada por Cristo y más tarde de cada uno en particular. Esta ilación se deduce fácilmente, porque el individuo mismo es miembro de la Iglesia y participa, por eso, de todo lo que le pertenece a ésta. De este modo, la interpretación colectiva repercute sobre la individual, y a la inversa. En el curso del tiempo va prevaleciendo ahora una, ahora otra. H. de Lubac, en quien se apoya el presente esquema, dice: "En Teodoreto, Gregorio de Elvira, San Justo de Urgel o San Bruno de Segni, se trata, sobre todo, de las bodas de la Iglesia. Así como en San Gregorio de Nisa, en San Nilo o, en los tiempos modernos, en Luis de la Puente, en Cathius, en San Roberto Belarmino, en San Juan de la Cruz, se trata más bien de las bodas del alma. El "misterio del cántico" aparece entonces describiendo, como si dijéramos, el itinerario de la perfección. Pero del mismo modo que el primer grupo no excluye la prolongación espiritual de su exégesis eclesial, el segundo grupo acepta también esta exégesis como propia. Guillermo de Saint-Thierry se explica en un prólogo con

toda la claridad deseable acerca de esto. En San Gregorio Magno, en San Bernardo, que debe tanto a Orígenes, y en otros, se tienen en cuenta las dos perspectivas igualmente y se advierte mejor cómo se unen entre sí en una exégesis orgánica. No constituyen dos claves a elegir, sino una sola (ídem est), y el reino que esta llave nos abre no es un reino de ilusión. Pues como dice San Ambrosio, "la Iglesia es ciertamente bella en las almas", y, por otra parte, "cada alma es, en cierta manera, por el misterio del sacramento, la Iglesia en su plenitud", como dice San Pedro Damiano" [67].

La aplicación a María apareció sólo en el siglo IX. Para Pascasio Radberto [68] puede, particularmente, entenderse de María lo que en general dice el Cantar de los Cantares de la Iglesia. Ambrosio Auptero en el siglo IX y Pedro Damiano en el XI utilizan la interpretación mariológica en sus sermones de las fiestas marianas. Con Ruperto de Deutz, en el siglo XII, comienza la exposición mariológica del Cantar de los Cantares, en la que se identifica a María con la Esposa en interpretación única.

Grabman, en su obra *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk* [69], dice: "La posición de María frente a la Iglesia la ponen de relieve por vez primera los teólogos medievales, incluyendo a María en el ámbito ideológico del Cantar de los Cantares, el gran cántico de la *unio Christi cum Ecclesia*, de manera que las tres ideas, Cristo, María e Iglesia, aparecen en íntima correlación. Esta interpretación del Cantar de los Cantares, de la que ya se encuentran reminiscencias en San Jerónimo y San Ambrosio, fué empleada desde el siglo XII con predilección, e ingeniosamente expuesta por Felipe de Harvengt, Algerinos de Abbtisvilla, Ruperto de Deutz, Honorio Augustodonense y Alano ab Insulis, y en la escolástica posterior, por Dionisio Cartujano. En Santo Tomás retrocede esta idea al comentario genuino al Cantar de los Cantares. En su exposición del salmo 64 designa, sin embargo, el Aquinate, de manera clara e inteligente, las relaciones íntimas entre Cristo, María y la Iglesia. Compendia, conforme a la profunda concepción de la mística medieval, toda la Iglesia en la idea de "María", pues el amor de los miembros de la Iglesia hacia Cristo, su esposo y cabeza, alcanza la forma más íntima y la medida más alta en el amor de María hacia El.

En la Iglesia oriental, el emperador Matías Cantacuzeno, cuando era monje en el monte Athos, aplicó, en el siglo XIV, esa interpretación a María.

Según la exposición rápidamente difundida en la Iglesia occi-

dental, el Cantar de los Cantares abarca todo lo que se puede decir y cantar de María. Para Ruperto de Deutz, María encarna a la vez el anhelo y la plenitud que expresa la palabra esposa. Sobre todo se advierte, muchas veces, que la búsqueda a que se refiere la esposa en el Cantar de los Cantares no indica imperfección y defecto, sino el ansia grande con que María tiende hacia Dios. Dionisio Cartujano nota con razón que el Verbo de Dios es deseado más ardientemente por aquellos que le poseen que por los que no le tienen. Se mueve con esta afirmación en el ámbito ideológico agustiniano.

La exposición del Cantar de los Cantares, que se aplica a María en la alta Edad Media, no debe entenderse como el abandono de la interpretación eclesiológica y su sustitución por la mariología. Más bien marchan juntas las distintas exposiciones, la universal, aplicada a la Iglesia, la especial, a María, y la individual y corriente, a cada cristiano. Son elementos de un gran misterio de salvación operante en la Iglesia, en María y en cada alma particular. En cada una de ésta obra la Iglesia, y en ella vive cada fiel como miembro del todo. María está en una relación peculiar y única tanto con el todo como con cada uno.

Si María se eleva sobre la totalidad y la multitud de los particulares, esto no significa un oscurecimiento de la Iglesia entera o de los fieles particulares. Más bien participan del resplandor que rodea a María toda la comunidad eclesiástica y cada uno de los fieles. Es, en definitiva, el resplandor de la gloria de Dios, de manera que El mismo es glorificado con la distinción de María; Ella es la gloria de Dios. Con razón dice Cirilo de Alejandría: "Por ti se llama bendito en los Evangelios al que viene en nombre del Señor... Por ti es glorificada la Trinidad... Por ti el Unigénito Hijo de Dios hizo brillar la luz sobre los que estaban sentados en las tinieblas y sombras de muerte" [70].

15. Algunos textos de la época patrística y de la Edad Media podrán aclarar e ilustrar lo dicho. Por primera vez nos encontramos en San Ireneo con una alusión a la equivalencia entre María y la Iglesia. Hace decir a María las proféticas palabras del Magnificat en nombre de la Iglesia. La idea fué aceptada y continuada por el teólogo romano Hipólito. Este da la interpretación siguiente a la bendición que pronunció Moisés moribundo sobre su pueblo. Dice Moisés: "Por la bendición de Dios, su tierra continuará siendo suya y será bendecida con el rocío del cielo (*Deut.* 33, 13, según

el texto de los Setenta). Esto se dice de María, que era la tierra bendita, y el Verbo se hizo carne descendiendo como rocío. Pero igualmente, bien puede afirmarse de la Iglesia, pues fué bendecida por el Señor como tierra santa y paraíso de felicidad; y el rocío es el Señor, el Redentor mismo. Pues nacido de la Virgen, de la Casa santa, heredó esta tierra santa todas las bendiciones del Señor, como se ha mostrado ya según los eones" [71]. En el mismo sentido dice el teólogo sirio San Efrén: "¡Bienaventurada tú, oh Iglesia!, pues vale de ti el profético grito de júbilo de Isaías: He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo. ¡Oh misterio patente de la Iglesia!" [72].

Más que cualquier otro doctor de la Iglesia antes de él, habla San Ambrosio de la situación de María con relación a la Iglesia. Examinó muchas veces esta relación de manera profundísima. En el comentario al Evangelio de San Lucas dice: "Hemos aprendido el enunciado de la verdad, el designio (que María es virgen y desposada). Aprendamos también el misterio. Con razón está desposada y es a la vez virgen, por ser imagen de la Iglesia que es inmaculada y está desposada. Nos concibe virgen del Espíritu Santo, virgen que nos da a luz sin gemido. Por eso, quizá, Santa María se desposó con uno (José) y fué llenada por otro (el Espíritu Santo), porque también la Iglesias todas se llenan del Espíritu Santo y de la gracia y, sin embargo, se unen exteriormente a un sacerdote temporal" [73] Como se ve, en la tipología de San Ambrosio, el acento recae sobre la Iglesia particular. Pero se puede decir, sin embargo, que la maternidad virginal de María respecto a Cristo se repite en la Iglesia, según este Padre, y continúa realizándose en Ella, que nos concibe virgen del Espíritu Santo, y nos da a luz sin dolor. Lo que tuvo lugar en la Virgen María por la virtud del Espíritu Santo, sucede de manera sacramental en la Iglesia virgen. Así, pues, en la maternidad divina y virginal de María se representa el misterio de la Iglesia Madre-Virgen [74].

"Así como sólo Cristo abrió el inmaculado seno maternal de María, así abre también Cristo el seno inmaculado y fecundo de la Santa Iglesia Virgen, para engendrar a los pueblos de Dios" [75].

Según San Ambrosio, nada terreno va inherente a la maternidad de la Iglesia, sino que es una maternidad sobrenatural. En ella se une la rica fecundidad con la virginidad incólume. "La Santa Iglesia es inmaculada en la concepción, fecunda en el parto, virgen por la castidad, madre por la descendencia. Nos da a luz virgen, llena, no por obra de varón, sino por el Espíritu. Nos

da a luz virgen, no entre el dolor de sus miembros, sino entre regocijos de ángeles. Nos alimenta virgen, no con leche corporal, sino con la que el Apóstol amamantó la débil complexión del cuerpo que estaba todavía en crecimiento. ¿Qué desposada tiene más hijos que la Santa Iglesia, que es virgen en los misterios, madre en los pueblos, cuya fecundidad atestigua la misma Escritura diciendo: "Los hijos de la abandonada son más numerosos que los hijos de la que tiene varón"? (*Is.* 54, 1). La nuestra no tiene varón, pero tiene esposo, porque tanto la Iglesia en los pueblos, como el alma en cada uno, se desposa con el Verbo de Dios, Esposo eterno, sin mengua del pudor, siendo estéril en la ignominia, fecunda en el espíritu [76].

Según San Ambrosio se puede decir también de cada uno que da a luz a Cristo y es, por tanto, su madre. Dice así: "El alma fiel se hace "María", concibe a Cristo por la fe, le da a luz espiritualmente, al modo como un día la Magdalena antes de convertirse al Señor, fué llamada por El "mujer", y después de convertida "María" [77]. San Ambrosio dice de la aparición del Resucitado a Magdalena: "Entonces le dijo el Señor: María, mírame. En el tiempo en que no cree, es mujer; cuando empieza a convertirse, es llamada María, esto es, recibe el nombre de la que dió a luz a Cristo, pues es alma que espiritualmente da a luz a Cristo" [78]. De aquí se deduce para el pastor de almas, Ambrosio, el aviso de tender a la santidad: "No todos dan a luz, no todos son perfectos, no todos pueden decir: dimos a luz el espíritu de salud en la tierra (*Is.* 26, 18); no todos son Marías que conciben a Cristo del Espíritu Santo y paren al Verbo... Hay muchos padres por el Evangelio y muchas madres que dan a luz a Cristo. ¿Quién me mostrará los padres de Cristo? El mismo los mostró diciendo: "¿Quien es mi madre y quiénes son mis hermanos...? Quienquiera que hiciere la voluntad de mi Padre que está en los cielos ése es mi hermano y mi hermana y mi madre." Haz la voluntad del Padre para que seas madre de Cristo. Muchos concibieron a Cristo y no le dieron a luz. Quien da a luz la justicia, da a luz a Cristo; quien da a luz a la sabiduría, da a luz a Cristo; quien da a luz la palabra, da a luz a Cristo" [79].

En su comentario al Evangelio de San Lucas dice: "Tú, alma, que creíste en Dios, sé mujer fuerte como aquélla, sea el alma de la Iglesia sea la Iglesia misma, de la que dice Salomón: "La mujer fuerte, ¿quién la hallará?" (*Prov.* 31, 10) [80].

Según San Ambrosio, cada fiel cristiano debe ser marial, pues concibe al Verbo de Dios. Dice así a propósito de *Lc.* 1, 45: "Bien-

aventurados también vosotros, que oísteis y creísteis, pues el alma que cree, concibe y engendra al Verbo de Dios... Habite en cada uno de vosotros el alma de María, para que alabe al Señor; habite asimismo el espíritu de María, para que se alegre en Dios. Si no hay más que una madre de Cristo, según la carne, sin embargo, Cristo es el fruto de todos, según la fe. Pues toda alma inmaculada y libre de pecado... engendra al Verbo de Dios. Por tanto, un alma así engrandece al Señor al modo como lo hizo el alma de María y al modo también como se alegró su espíritu en Dios su Salvador" [81]. Exhorta otra vez a sus oyentes: "Imitad a aquella a quien tan hermosamente se aplica lo que se dijo de la Iglesia: "Qué bellos son tus pies con las sandalias" (*Cant.* 7, 2), pues es bello el caminar de la Iglesia en la predicación del Evangelio. Es bello, asimismo, el caminar del alma que se sirve de su cuerpo como de calzado para que, sin que nada le estorbe, pueda ir donde le plazca. Con este calzado caminó hermosamente María, la cual, virgen, engendró al autor de la salud sin mezcla alguna de carnal comercio... En consecuencia, son hermosos tanto los pies de María como los de la Iglesia, porque son hermosos los pies de los que evangelizan. ¡Qué hermoso es también lo que en figura de la Iglesia se profetizó de María, siempre que no se consideren tanto los miembros del cuerpo, cuanto los misterios de su alumbramiento! (*Cant.* 7, 1-3)" [82].

En San Agustín resalta con más fuerza que en San Ambrosio la relación de la tipología mariana con la Iglesia toda. La concepción y nacimiento virginales de Cristo son para él un signo del nacimiento espiritual de los cristianos del seno de la Iglesia. "Alegraos, vírgenes de Cristo; la Madre de Cristo es vuestra compañera. No pudisteis engendrar a Cristo, pero os abstuvisteis de engendrar por amor a Cristo. El que no nació de vosotras, ha nacido para vosotras. Sin embargo, si como debierais hacerlo, recordáis sus palabras, sois también vosotras sus madres, porque hacéis la voluntad de su Padre. El mismo dijo: "Quienquiera que hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre" (*Mt.* 12, 50). Alegraos, viudas de Cristo; ofrecisteis la santidad de la continencia al que hizo fecunda la virginidad. Alégrate también tú, castidad conyugal; alegraos vosotros, los que guardáis fidelidad a vuestros cónyuges, conservad en el corazón lo que perdisteis en el cuerpo. Donde ya no puede haber una carne libre de concúbito, haya una conciencia virgen en la fe, por la cual toda la Iglesia es virgen. En María una virginidad santa dió a luz a Cristo. En Ana, una viudez avanzada reconoció

a Cristo niño. En Isabel, tanto la castidad conyugal como la senil fecundidad se consagraron a Cristo. Los distintos géneros de vida de los miembros creyentes aportaron a la cabeza cuanto por gracia de ésta les era dado aportar. Por consiguiente, puesto que Cristo es verdad, paz y justicia, concebidle en la fe y engendradle en las obras, para que vuestro corazón realice en la ley de Cristo lo mismo que María realizó en sus entrañas. ¿Cómo no vais a pertenecer al parto de la Virgen, siendo así que sois miembros de Cristo? María dió a luz a vuestra cabeza; vosotros, a la Iglesia. Porque también la Iglesia es virgen y madre: madre, por sus entrañas de caridad, y virgen, por la integridad de su fe y de su piedad. Engendra pueblos que son, sin embargo, miembros de Aquel que la tiene por cuerpo y por esposa, imitando también en esto a la Virgen, porque en muchos es madre de la unidad [83]. Se dirige una vez así este Santo Padre a su oyentes: "Lo que admiráis en la carne de María realizadlo en las intimidades de vuestra alma. El que con el corazón creyere en la justicia, engendra a Cristo; el que con la boca le confiese, para la salvación le da a luz (*Rom.* 10, 10). Así, sobreabunde la fecundidad y establézcase la virginidad en vuestras almas" [84].

En otro sermón expone San Agustín: "La Iglesia es virgen. Quizá alguien me diga: si es virgen, ¿cómo engendra hijos?; y si no engendra hijos, ¿cómo dimos nuestros nombres para nacer de sus entrañas? Respondo: Es virgen y a la vez engendra; imita a María que engendró al Señor. ¿No era virgen María y, sin embargo, engendró permaneciendo virgen? Lo mismo la Iglesia: engendra y es virgen. Y si reflexionas más detenidamente, también engendra a Cristo, porque los bautizados son miembros de Cristo. "Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros" (*1 Cor.* 12, 27). Luego, si engendra a los miembros de Cristo, es del todo semejante a María" [85].

La virginidad de la Iglesia consiste, según el Doctor africano, en que guarda íntegra la fe de Cristo. Ante todo, fué San Agustín quien interpretó esta idea de la virginidad de la Iglesia como su misterio mariano. Dice en un sermón de Navidad: "La Iglesia virgen celebra hoy el parto de la Virgen, ya que a ella se dirige el Apóstol cuando dice: "Os he desposado a un solo marido para presentaros a Cristo como casta virgen" (*II Cor.* 11, 2)... ¿Por qué como virgen casta, sino en la integridad de la fe, de la esperanza y del amor? Por consiguiente, María guardó antes en el cuerpo la virginidad que luego llevaría Cristo al corazón de la Iglesia... No hu-

biera podido la Iglesia ser virgen, si no fuera su Esposo hijo de virgen" [26].

En el sermón 213 dice: "Hizo virgen a la Iglesia, que lo es en la fe. La Iglesia tiene pocas vírgenes, según la carne, consagradas a Dios. No obstante, debe tener a todos, tanto hombres como mujeres, vírgenes según la fe" [27].

En otro sermón exclama: "Ea, amadísimos, considerad cómo la Iglesia—esto es sabido—es esposa de Cristo, cómo es madre de Cristo—esto es más difícil de comprender, pero es cierto—. María, la Virgen, le precede como imagen suya. ¿Por qué, os pregunto yo, es María Madre de Cristo, sino porque da a luz a los miembros de Cristo? Vosotros a los que hablo, vosotros sois los miembros de Cristo. ¿Quién os ha dado a luz? Escuchad la voz de vuestro corazón. La Madre Iglesia. Esta madre santa, venerada, igual a María, da a luz y es, sin embargo, virgen; da a luz a Cristo, pues vosotros sois los miembros de Cristo" [28].

En un sermón de Pascua, que se atribuye a Eusebio de las Galias o a Cesáreo de Arles, se dice: "Alégrese la Iglesia de Cristo, que, a semejanza de la bienaventurada María, enriquecida por la operación del Espíritu Santo, se hace madre de una prole divina... Mirad cuántos hermanos nos ha dado desde su integridad en una sola noche, la Iglesia, madre y esposa fecunda... Comparemos, si os place, estas dos madres; su maternidad fortalecerá nuestra fe en ellas. La sombra del Espíritu Santo colmó secretamente a María, y la infusión del Espíritu Santo en la fuente bendita obró lo mismo en la Iglesia. María engendró sin pecado a su Hijo, y la Iglesia destruyó el pecado en aquellos que engendró. De María nació lo que era desde el principio; de la Iglesia renació lo que se perdió al principio. Aquélla engendró en favor de los pueblos; ésta, a los mismos pueblos. Aquélla, como sabemos, permaneciendo virgen, sólo engendró un Hijo; ésta incesantemente está dando a luz por obra de su Esposo virgen" [29].

San Beda dice: "Todavía hoy, y así hasta la consumación de los siglos, está siendo concebido el Señor en Nazaret y está naciendo en Belén, siempre que cualquier oyente, después de haber recibido la flor de la palabra, se transforma en casa del Pan eterno. Cada día, en las entrañas virginales, esto es, en el espíritu de los fieles, es concebido por la fe y alumbrado por el bautismo. Cada día la Iglesia, madre de Dios, siguiendo a su maestro, sube de Galilea, que significa "la rueda giratoria" de la vida mundana, a la ciudad de Judá, es decir, a la ciudad del reconocimiento y de la alabanza, y

presenta al rey eterno la ofrenda de su devoción. Además, la Iglesia, siendo a semejanza de la bienaventurada Virgen María, esposa a la vez que inmaculada, nos concibe virgen del Espíritu Santo y virgen nos da a luz, sin sufrir los dolores del parto" [90].

Isaac de Stella dice: "La cabeza y cuerpo de Cristo forman uno solo. No obstante, este Uno es Hijo de Dios en el cielo e Hijo de una madre en la tierra. Son muchos hijos y un solo Hijo. Así como la cabeza y el cuerpo son a la vez un hijo y muchos hijos, así María y la Iglesia son una madre y muchas madres, una virgen y muchas vírgenes. Ambas son madres y ambas vírgenes por obra del mismo Espíritu, sin la menor contaminación carnal. Las dos, inmaculadas, dan hijos a Dios Padre. Aquella, absolutamente libre de todo pecado, engendró la Cabeza en favor del cuerpo; ésta, por su parte, ofreció el cuerpo a la Cabeza, para remisión de todos los pecados. Las dos son madres de Cristo, pero ninguna de ellas sin la cooperación de la otra engenda al Cristo total. Por eso, lo que en las Escrituras, que están inspiradas por Dios, se dice universalmente de la Iglesia, madre virginal, se entiende con toda exactitud como dicho particularmente de la Virgen María, y lo que se afirma de la Virgen María especialmente, se afirma en un plano más general de la virgen madre Iglesia... Del mismo modo, de cualquier alma creyente se puede decir con toda verdad que es esposa del Verbo de Dios, madre de Cristo, hija y hermana, virgen y fecunda. La misma Sabiduría de Dios, que es el Verbo del Padre, nos habla universalmente respecto de la Iglesia, especialmente respecto de María e individualmente respecto del alma creyente" [91].

San Alberto Magno declara en su comentario al Apocalipsis: "Día a día la Iglesia da a luz al mismo Cristo por la fe en el corazón de los que escuchan" [92].

§ 9

Contribución de María a la Redención

Planteamiento del problema.

1. Hoy, en teología, se discute larga y vivamente la cuestión sobre si María ha aportado alguna contribución a la Redención verificada por Cristo. No cabe duda de que como Madre del Señor

abrió a Dios el camino a la historia humana. Su respuesta al mensaje del ángel no sólo le alcanzaba a Ella personalmente, sino a toda la Humanidad. No la dió simplemente en nombre propio, sino en el de todos, realizando una función pública. Así lo atestigua la Sagrada Escritura y así lo creyeron los Padres. El carácter público del asentimiento de María se revela más preciso en el Magnificat y en el paralelismo Eva-María, de elaboración patrística. Acerca de todo esto queda ya dicho lo más importante.

Con todo, se pregunta si María tuvo alguna otra participación superior en la obra redentora de Cristo. El problema no está en si tuvo parte viva en los tormentos y muerte de su Hijo o en si estuvo íntimamente unida con El en su obra salvadora. Lo estuvo, indudablemente. El problema que aquí nos ocupa trata de investigar la posible eficacia, en orden a la Redención misma, de la participación de María en la vida de su Hijo, y, en consecuencia, a la posible colaboración inmediata en la actividad salvífica del Señor, de tal manera que sin ella la obra de Cristo hubiese quedado incompleta. En la Redención, ¿está María asociada a Jesucristo hasta el punto de que pueda llamársela "Corredentora"? Su propia actividad, su co-vivir y su co-sufrir con Cristo, ¿han penetrado en la obra de Este de tal modo que se integren en la Redención?

Las opiniones de los teólogos en esta cuestión divergen todavía extremadamente. Por nuestra parte trataremos, partiendo de las discusiones actuales, de profundizar en el Magisterio de la Iglesia.

Como punto de partida fijaremos el hecho de la participación de María en la obra redentora del Señor. A esto seguirá la interpretación de la misma.

El hecho de la cooperación de María a la obra redentora de Jesucristo.

2. Desde León XIII hasta Pío XII son varias las declaraciones pontificias en favor de la contribución efectiva de María a la Redención. Pertenece, además, a la actual conciencia católica de la fe.

De las declaraciones doctrinales pontificias copiaremos los siguientes textos [1]. Dice León XIII en la encíclica *Octobri Menser*, de 1891:

"Mas tan pronto como fué llevada a cabo la salvación de nuestro linaje por el misterio de la cruz, y fué fundada en la tierra, y debidamente establecida, la Iglesia, administradora de la misma salvación, por medio del

triunfo de Cristo, comenzó desde entonces, y por cierto con gran pujanza, una nueva providencia o economía divina en bien de su nuevo pueblo.

Hemos de mirar los planes divinos con gran respeto. El eterno Hijo de Dios, queriendo tomar la naturaleza humana para redimir y glorificar al hombre, y estando a punto de desposarse de alguna manera místicamente con el universal linaje de los hombres, no lo realizó sin el libre consentimiento de la Madre designada para ello que, en cierto modo, desempeñaba el papel del mismo linaje humano, conforme a la brillante y verdaderísima sentencia del Aquinate: "Por la anunciación se aguardaba el consentimiento de la Virgen, que hacía las veces de toda la naturaleza humana" (S. Th. III, q. 30, a. 1). De donde se da pie para afirmar, con no menor verdad que propiedad, que del inmenso tesoro de todas las gracias que trajo el Señor, pues "la gracia y la verdad nos vinieron por Jesucristo" *(Io.* 1, 17), por divina voluntad, no se nos distribuye nada sino por María; de suerte que, así como nadie puede ir al Padre soberano sino por el Hijo, de la misma manera nadie puede acercarse a Cristo sino por la Madre.

¡Cuánto resplandece en este plan divino la sabiduría y misericordia! ¡Qué plan tan apropiado éste a la debilidad y fragilidad humana! Pues así como creemos y alabamos la bondad infinita de Dios, así creemos y reverenciamos su infinita justicia; y así como correspondemos al amantísimo Salvador derrochador de su sangre y vida, así también temblamos ante el mismo, juez inexorable; por lo cual, los que se sienten reos de crímenes y tiemblan por ellos, necesitan un intercesor y patrono que goce de gran entrada ante Dios y sea de tan gran benignidad, que no rehuya el patronato de los que totalmente desesperan e infunda la esperanza de la divina clemencia en los afligidos y anonadados.

María misma es esa criatura que desempeña este papel de una manera eminentísima: poderosa es, por cierto, Madre del Dios Todopoderoso; más asequible, benignísima, en sumo grado condescendiente, cosa que nos sabe más dulce. Tal nos la dió Dios, que le infundió sentimientos puramente maternales que no respiran sino amor y perdón, precisamente porque la escogió para Madre de su Unigénito; tal nos la mostró de hecho Jesús al querer espontáneamente someterse y dar gusto a María como un hijo a su madre; tal la declaró públicamente desde la cruz cuando, en la persona del discípulo Juan, le confirió la universalidad del género humano para que cuidase de ella y la guardase en su regazo; tal finalmente, se entregó ella misma, pues, habiendo abrazado con gran amor la herencia de gran trabajo dejada por su Hijo moribundo, comenzó inmediatamente a derrochar en todos sus maternales desvelos" [2].

El mismo Papa explica en la *Magnae Dei Matris* (1892):

"María, de igual manera, escogida para ser la Madre de nuestro Señor Jesucristo, que es nuestro hermano, fué por tal privilegio elevada sobre todas las madres para que derramase sobre nosotros y nos prodigase su misericordia. Además, si somos deudores a Cristo por habernos hecho par-

ficipar del derecho que propiamente le pertenece de tener a Dios por Padre, de darle tal nombre, le debemos igualmente el habernos comunicado tiernamente el derecho de tener a María por madre y de llamarla por nombre tal. Y como la misma naturaleza ha hecho del nombre de madre el más dulce de los nombres, y del amor maternal el tipo del amor tierno y previdente, la lengua no puede expresar ya más; pero las almas piadosas sienten cuán grande sea la llama de un afecto generoso y sincero en María, que es nuestra madre, no humanamente, sino por Cristo. Añadamos que Ella ve y conoce mucho mejor que nadie lo que nos concierne: los auxilios de que necesitamos en la vida presente, los peligros públicos o privados que nos amenazan, las dificultades y los males con que nos encontramos y la viva lucha que sostenemos por la salvación de nuestra alma contra enemigos encarnizados; y en todo esto y en las demás pruebas de la vida, mejor que nadie puede y desea llevar a sus hijos queridos el consuelo, la fuerza, los auxilios de todo género. Por esto acudamos a María sin miedo, sin flojedad, suplicándola con fervor ardentísimo por los lazos maternales que la unen tan estrechamente a Jesús y a nosotros; invoquemos con piedad su asistencia por medio de la oración que Ella misma ha designado, y que le es tan grata, para poder descansar con seguridad y alegría en la protección de tan buenísima Madre" [3].

En la *Auditricem populi*, de 1895:

"Imposible de todo punto manifestar hasta dónde llegaron los efectos de su gloria e influjo desde el momento en que se vió elevada al pináculo de la gloria, al lado de su divino Hijo, en el trono esplendente que convenía a su altísima dignidad y a sus singularísimos méritos. Pues desde aquellas luminosas alturas, Ella, por voluntad de Dios comenzó a velar por la Iglesia y a otorgarnos su maternal protección, de tal modo que, después de haber sido cooperadora en la obra maravillosa de la Redención humana, vino a ser para siempre la dispensadora de las gracias, frutos de esa misma Redención, habiéndosela otorgado para ello un poder cuyos límites no pueden columbrarse. Por esta razón, las almas cristianas se sienten muy impulsadas hacia María, como movidas por cierto instinto natural, por esta razón comunican a esta Madre amantísima sus desigualdades y sus horas, sus alegrías y sus tristezas; y en todas las vicisitudes de la existencia confían a sus cuidados y bondad sus personas y cosas como verdaderos hijos. Por esta razón se elevan a María amplísimas alabanzas en todas las naciones y en todos los ritos, que van multiplicándose a través de las edades. Húsela llamado, entre otros muchos nombres, "Nuestra Señora, Nuestra Mediadora" (S. Bern., *Serm. 2 Adv. del Señor*, núm. 5); la "Reparadora del mundo" (S. Tarasio, *Discurso en la Presentación de la Madre de Dios*); la "Dispensadora de las gracias de Dios" (en el Ofic. de los Griegos, 8 de diciembre, Theotokion, después de la Oda 9) [4].

En la Encíclica *Fidentem piumque*, del año 1896, se lee:

"¿Por ventura, hay alguno que tenga por excesiva y reprenda la gran confianza que de esa manera tenemos depositada en la defensa y ayuda de la Virgen? Es muy cierto, lo confesamos, que el nombre y oficio de perfecto conciliador no dice *perfectamente* sino con Cristo, pues El sólo, hombre y Dios a un tiempo, reconcilió el linaje humano con el Padre soberano: "Un solo mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó por el rescate de todos" (*I Tim.* 2, 5-6). Empero, como enseña el Angélico, "si no hay dificultad que otros en cierto sentido puedan llamarse mediadores entre Dios y los hombres, en cuanto que cooperan a la unión del hombre con Dios, disponiéndole y siendo instrumentos suyos para ella" (Sto. Tomás, *S. Th.* III q. 26, a. 1), como son los ángeles y los santos los profetas y los sacerdotes de entrambos Testamentos, evidentemente dice bien con la Virgen excelsa, y por cierto con más esplendidez, prerrogativa tan gloriosa. Pues absolutamente nadie puede pensar que haya existido o pueda existir alguien que se pueda parangonar con Ella en el trabajo de reconciliar los hombres con Dios. Ella, en efecto, trajo el Salvador a los hombres que se precipitaban en una ruina eterna, ya entonces cuando con admirable consentimiento aceptó "en nombre de toda la naturaleza humana" (Sto. Tomás, *S. Th.* III q. 30, a. 1), la nueva del misterio pacificador traída a la tierra por el ángel. Ella es "de quien nació Jesús", su Madre verdadera, y por esto precisamente digna y gratísima "Mediadora ante el Mediador".

Y como los misterios de estas cosas se propongan ordenadamente a la memoria y consideración de las almas piadosas con el rezo del Rosario, brilla por lo mismo a la par la intervención de María en nuestra reconciliación y salvación. Y no puede uno menos de bañarse en dulcedumbre siempre que la contempla con derramando las gracias divinas en casa de Isabel, ora mostrando el tierno infante a los pastores, reyes y al anciano Simeón. ¿Y qué si uno considera que la sangre de Cristo derramada por nosotros, y que los ángeles terriblemente llagados por el Padre "como precio de nuestra libertad" no son sino carne y sangre de la Virgen? "Porque la carne de Jesús es carne de María; y aunque haya sido engrandecida con la gloria de la Resurrección, sin embargo la naturaleza de la carne fué y es la misma que recibió de María" (PL. 40, 1411, 1145, de autor desconocido; de la Asunción de nuestra Señora, c. 5)"[5].

En la Encíclica *Ad diem illum laetissimum*, de Pío X, del año 1904, se expone:

"¿No es María la Madre de Cristo? Ella es, por tanto, también nuestra Madre. Porque hay que sentar que Jesús, Verbo hecho carne, es a la vez el Salvador del género humano. Pero en tanto que el Hombre-Dios tiene un cuerpo como los otros hombres, como Redentor de nuestra raza tiene

un cuerpo espiritual, o, como se dice, místico, que no es otro que la sociedad de los cristianos unidos a El por la fe. "Muchos formamos en Cristo un cuerpo" (*Rom.* 12, 5). Pero la Virgen no concibió sólo al Hijo de Dios para que, recibiendo de Ella la naturaleza humana, se hiciese hombre, sino también, para que, mediante esta naturaleza recibida de Ella, fuese el Salvador de los hombres. Lo cual explican las palabras de los ángeles a los pastores: "Hoy os ha nacido un Salvador, que es Cristo el Señor" (*Lc.* 2, 11). También en el casto seno de la Virgen, donde Jesús tomó carne mortal, adquirió un cuerpo espiritual, formado por todos aquellos "que debían creer en El"; y se puede decir que, teniendo a Jesús en su seno, María llevaba en él también a todos aquellos para quienes la vida del Salvador encerraba la vida. Por tanto, todos los que estamos unidos a Cristo, somos, como dice el Apóstol, "miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos" (*Eph.* 5, 30). Debemos decirnos originarios del seno de la Virgen, de donde salimos un día a semejanza de un cuerpo unido a su cabeza. Por esto somos llamados, en un sentido espiritual y místico, hijos de María, y Ella, por su parte, nuestra Madre común. "Madre espiritual, sí, pero Madre realmente de los miembros de Cristo, que somos nosotros" (S. Agustín, *De sancta virginitate*, c. 6, n. 6). Si, por tanto, la bienaventurada Virgen es a la vez Madre de Dios y de los hombres, ¿quién puede dudar que Ella emplee toda su influencia cerca de su Hijo, "Cabeza del cuerpo de la Iglesia" (*Col.* 1, 18), *a fin de que derrame sobre nosotros, que somos sus miembros, los dones de* su gracia, especialmente el de que le conozcamos y "vivamos por El?" (*I lo.* 4, 9).

Pero no es la única alabanza de la Virgen el haber dado "al Unigénito Dios, que había de nacer de humanos miembros, su carne" (S. Beda Ven. 1, 4, in *Lc.* 11), para que así se hiciese víctima para la salvación de los hombres; su misión fué también guardar esa víctima, alimentarla y presentarla al altar en el día fijado. También entre María y Jesús hay perpetua sociedad de vida y de sufrimiento, que hace que se les pueda aplicar por igual la frase del profeta: "Se ha gastado mi vida en dolor y mis años en gemidos" (*Ps.* 30, 11). Y cuando llegó para Jesús la hora suprema, se vió a la Virgen de pie junto a la cruz, horrorizada por el espectáculo; "dichosa, sin embargo, porque su Unigénito era ofrecido por la salvación del género humano, y, además, tanto padeció con El, que, si hubiera podido, hubiera sufrido con más gusto Ella todos los tormentos que sufrió el Hijo" (S. Buenav. *I Sent.*, d. 48 ad litt., dub. 4). La consecuencia de esta comunidad de sentimientos y sufrimientos entre María y Jesús, es que María "mereció ser reparadora dignísima del orbe perdido" (Eadmero, *De excellentia Virg. Mariae*, c. 9), y, por tanto, la dispensadora de todos los tesoros que Jesús nos conquistó con su muerte y con su sangre.

Seguramente se puede decir que la dispensación de esos tesoros es un derecho propio y particular de Jesucristo, porque son el fruto conseguido únicamente con su muerte; El mismo es, por su naturaleza, el Mediador entre Dios y los hombres. Sin embargo, por razón de esta sociedad de dolores y de angustias, ya mencionada, entre la Madre y el Hijo, se ha concedido

a la augusta Virgen que sea "poderosísima Mediadora y conciliadora de todo el orbe ante su Unigénito Hijo" (Pío IX, *Inefabilis Deus).* La fuente es, por tanto, Jesucristo, y "de su plenitud recibimos todos" *(Io.* 1, 16); "de quien todo el cuerpo es trabado y unido recibe por todas las junturas de comunicación... el aumento del cuerpo para su perfección mediante la caridad" *(Eph.* 4, 16)" [6].

El Papa Pío XI dice en la *Lux veritatis,* del año 1931:

"Pero en el oficio de la maternidad de María, hay también, venerables hermanos, otra cosa que juzgamos se debe recordar y que encierra, ciertamente, mayor dulzura y suavidad. Y es que, habiendo María dado a luz al Redentor del género humano, es también Madre benignísima de todos nosotros, a quienes Cristo nuestro Señor "quiso tener por hermanos" *(Rom.* 8, 29.) Porque, como dice nuestro predecesor, de feliz memoria, León XIII, "así quiso Dios darnos a María cuando por lo mismo que la eligió para madre de su Unigénito, la infundió sentimientos de madre que sólo respiran amor y perdón; así nos la mostró Jesucristo con sus obras cuando quiso de buen grado estar sujeto y obedecer a María como un hijo a su madre; así nos la señaló desde la cruz cuando, en la persona de su discípulo Juan la encomendó al cuidado y patrocinio de todo el género humano; así, finalmente, se nos dió Ella misma cuando, recogiendo con magnánimo corazón aquella herencia de tan inmenso trabajo que su Hijo moribundo la dejaba, comenzó al punto a ejercer con todos su oficio de madre" *(Octobri mense,* 22 septiembre 1891)" [7].

El Papa Pío XII expone en la *Mystici Corporis Christi,* del año 1943:

"La Virgen Madre de Dios, cuya alma santísima fué más que todas las demás creadas por Dios, llena del Espíritu divino de Jesucristo, haga eficaces, venerables hermanos, estos nuestros deseos, que también son los vuestros, y nos alcance a todos un sincero amor a la Iglesia; Ella que dió su consentimiento, "en representación de toda la naturaleza humana", a la realización de "un matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana" (Sto. Tomás, *S. Th.* III q. 30 a. 1). Ella fué la que dió a luz, con admirable parto, a Jesucristo nuestro Señor, adornado ya en su seno virginal con la dignidad de Cabeza de la Iglesia, como que era la fuente de toda vida sobrenatural; la que al recién nacido presentó como Profeta, Rey y Sacerdote a aquellos que de entre los judíos y de entre los gentiles habían llegado los primeros a adorarle. Y además, su Unigénito, cediendo en Caná de Galilea a sus maternales ruegos, obró un admirable milagro, por el que "creyeron en El sus discípulos" *(Io.* 2, 11). Ella fué la que, libre de toda mancha personal y original, unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció como nueva Eva, al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con

el holocausto de sus derechos maternales y de su materno amor, por todos los hijos de Adán, manchados con su deplorable pecado; de tal suerte que la que era madre corporal de nuestra Cabeza fuera, por un nuevo título de dolor y de gloria, Madre espiritual de todos sus miembros. Ella fué la que, por medio de sus eficacísimas súplicas, consiguió que el Espíritu del divino Redentor, otorgado ya en la cruz, se comunicara en prodigiosos dones a la Iglesia, recién nacida el día de Pentecostés. Ella, en fin, soportando con ánimo esforzado y confiado sus inmensos dolores, como verdadera reina de los mártires, más que todos los fieles "cumplió lo que resta de padecer a Cristo en sus miembros... en pro de su Cuerpo Místico que es la Iglesia" (*Col.*, 1, 24); y prodigó al Cuerpo Místico de Cristo, nacido del Corazón abierto de nuestro Salvador (Cfr. Off. SSmi. Cordis, hymn. ad vesper.), el mismo materno cuidado y la misma intensa caridad con que calentó y amamantó en la cuna al tierno Niño Jesús" [2].

Dice el mismo Papa en la Encíclica *Munificentissimus Deus* (1950):

"De tal modo, la augusta Madre de Dios, misteriosamente unida a Jesucristo desde toda la eternidad "con un mismo decreto" *(Ineffabilis Deus)* de predestinación, inmaculada en su concepción, Virgen sin mancha en su divina Maternidad, generosa socia del divino Redentor, que obtuvo un pleno triunfo sobre el pecado y sobre sus consecuencias, al fin, como supremo coronamiento de sus privilegios, fue preservada de la corrupción del sepulcro; y vencida la muerte, como antes por su Hijo, fué elevada en cuerpo y alma a la gloria del cielo, donde resplandece como Reina a la diestra de su Hijo, Rey inmortal de los siglos" (Cfr. 1 *Tim.*, 1, 17) [3].

Estos textos demuestran que no cabe dudar del hecho de una colaboración de María a la Redención. Este hecho pertenece al depósito de la conciencia cristiana de la fe. Sin embargo, aún subsiste la cuestión sobre cómo ha de entenderse la doctrina afirmada en las encíclicas pontificias.

Sentido de la participación de María en la Redención

3. Por las declaraciones pontificias, ningún elemento queda desconectado de la Revelación. La contribución de María hay que entenderla más bien de tal modo que se inserte en la totalidad de la Revelación divina. Por tanto, sólo puede ser explicada sobre la base del dogma de que únicamente Dios puede liberar al hombre de su pecado, siendo éste absolutamente incapaz de ello. No existe la autorredención. Este es un dogma fundamental de la revelación. Está definido en el Concilio de Trento que, en la sesión sexta de-

finió lo siguiente: "En primer lugar declara el Santo Concilio que, para entender recta y sinceramente la doctrina de la justificación, es menester que cada uno reconozca y confiese que, habiendo perdido todos los hombres la inocencia en la prevaricación de Adán (*Rom.* 5, 12; *I Cor.* 15, 22), "hechos inmundos" (*Is.* 64, 4) y como dice el Apóstol, "hijos de ira por naturaleza" (*Eph.* 2, 3), según expuso en el decreto sobre el pecado original, hasta tal punto "eran esclavos del pecado" (*Rom.* 6, 20) y estaban bajo el poder del diablo y de la muerte, que no sólo las naciones por la fuerza de la naturaleza, mas ni siquiera los judíos por la letra misma de la ley de Moisés podían librarse o levantarse de ella, aun cuando en ellos de ningún modo estuviera extinguido el libre albedrío, aunque sí atenuado en sus fuerzas e inclinado. De ahí resultó que el Padre celestial, "Padre de la misericordia y Dios de toda consolación" (*II Cor.* 1, 3), cuando llegó aquella bienaventurada "plenitud de los tiempos" (*Eph.* 1, 10; *Gal.* 4, 4) envió a los hombres a su Hijo Cristo Jesús, el que antes de la Ley y en el tiempo de la Ley fue declarado y prometido a muchos santos Padres (cfr. *Gen.* 49, 10 y 18), tanto para redimir a los judíos que estaban bajo la Ley como para que "las naciones que no seguían la justicia apropiándosela la justicia" (*Rom.* 9, 30) y todos "recibieran la adopción de hijos de Dios" (*Gal.* 4, 5). A Este "propuso Dios como propiciador por la fe en su sangre por nuestros pecados" (*Rom.* 3, 25), "y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo" (*I Jn.* 2, 2)" [10].

El mismo Concilio dice en el canon 1: "Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la humana naturaleza o por la doctrina de la Ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús, sea anatema" [11]. Ya antes, en el *Decretum pro Iacobitis*, había declarado el Concilio de Florencia: "Jesucristo Señor nuestro, quien, concebido sin pecado, nacido y muerto al borrar nuestros pecados. El solo con su muerte derribó al enemigo del género humano..." [12]

4. El Antiguo Testamento en su totalidad es un testimonio unánime de que sólo Dios puede llevar a cabo la salvación del hombre postrado por culpa suya en la indigencia y en la muerte, así como también de que en su incomprensible misericordia ha decidido salvar realmente al perdido. Describe cómo Dios realizó paso a paso su decreto salvífico en un largo proceso histórico, en lucha permanente con el hombre por el hombre, es decir, por su salvación.

El testimonio neotestamentario coincide con el paleotestamenta-

rio en que la Redención no es una posibilidad humana, sino exclusivamente divina. Supera sustancialmente a la testificación paleotestamentaria en el mensaje de que el Jesús histórico es el Salvador prometido por Dios. El Magnificat y el Benedictus celebran los destinos divinos recogidos en el Antiguo Testamento, los cuales desembocan en el acontecimiento de la Encarnación.

Los Evangelios sinópticos y los *Hechos de los Apóstoles* proclaman como Redentor del mundo al Jesús crucificado y resucitado. Pero es el mismo Padre quien, a través de Cristo, ha realizado la obra redentora; la efectúa por medio de su Ungido (*Lc.* 23, 35; 2, 26; *Mt.* 26, 63; *Act.* 2, 36; 3, 18, 20; 4, 26 sigs.; 5, 42). No hay hombre capaz de realizar esta tarea, ni siquiera aquellos a quienes en otro campo se les llama poderosos, más bien son ellos los menos capaces. San Marcos (10, 23-27; cfr. *Mt.* 19, 23-26) nos cuenta el siguiente sucedido: "Mirando en torno suyo, dijo Jesús a los discípulos: ¡Cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen hacienda! Los discípulos se quedaron espantados al oír esta sentencia. Tomando entonces Jesús de nuevo la palabra, les dijo: Hijos míos, ¡cuán difícil es entrar en el reino de los cielos, es más fácil a un camello pasar por el hondón de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios. Más aún se espantaron y decían entre sí: Entonces, ¿quién puede salvarse? Fijando en ellos Jesús su mirada, dijo: A los hombres sí es imposible, mas no a Dios, porque a Dios todo le es posible."

Cuanto se dice especialmente de los ricos, entregados al poder increíblemente decisivo de la riqueza, afecta fundamentalmente a cualquier hombre, así lo oyeron para su asombro los Apóstoles de labios de Jesús. El camino de la salvación está cerrado a los hombres, por más que quieran intentarlo, sean pobres o ricos. Sólo queda la esperanza de que Dios está por encima de todas las posibilidades e imposibilidades humanas. Todo está rendido a su posibilidad inédita. Sin Cristo la situación humana es insalvable. La humanidad es como el hombre que ha caído en manos de ladrones y ha quedado medio muerto. No puede levantarse si no acude el samaritano compasivo que venda sus heridas y le conduce al albergue del amor divino (*Lc.* 10, 30-37). Unicamente Dios puede establecer el nuevo principio, necesario para que después del pecado subsistan todavía el sentido y la esperanza, la santidad y la salvación. La obra redentora surge de su Corazón.

Dios actúa a través de Cristo, el siervo de Yavé, a quien el Padre ha encomendado una misión difícil (*Act.* 3, 13, 26; 4, 27, 30;

13, 23). Para ello Dios le ha ungido con el Espíritu Santo y con poder (*Act.* 10, 38 sigs.). Por esto los prodigios que realiza son señales de la omnipotencia divina (*Act.* 2, 22). Su evangelio de paz es el mensaje de Dios a su pueblo (*Act.* 10, 36). Su vida entera transcurre al ritmo de la hora precisa señalada por Dios (*Act.* 2, 23; 3, 18; 4, 27 sigs). Su misma muerte no es ningún azar, sino eterna disposición divina. De ahí que los que detentan el poder no puedan ajusticiarle en ningún momento anterior al designado por Dios (*Lc.* 13, 31-35). Aun su resurrección de entre los muertos es obra divina (*Act.* 2, 24; 2, 32; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40). Dios es también el que eleva a Jesús, el que lo asciende, con su cuerpo resucitado, al cielo (*Act.* 2, 33-36; 1, 2. 9. 11. 22). Dios se reserva y decide los "tiempos y momentos" en que manifestará su poder soberano (*Act.* 1, 7). Dios, en la época que haya designado enviará a Cristo Jesús para consumar a través de El la obra redentora iniciada en la muerte y en la resurrección (*Act.* 3, 20 sigs.).

En la teología paulina la vida, la muerte y la resurrección de Cristo son la verificación histórica de una eterna economía divina. Con Cristo el amor de Dios se ha acogido a las formas existenciales del tiempo (*Eph.* 1, 1-12). Sólo el llamado por Dios accede a la salvación y a la santidad, a la gracia y a la paz, y únicamente él puede participar de las riquezas de la salud (*Rom.* 1, 6). La salvación procede estrictamente del poder de Dios, con exclusión de cualquier otro (1, 16); de El viene la justificación (1, 17). Ninguna actividad humana puede remontar el pecado (*Rom.* 3, 20). En este punto todos se encuentran en la misma situación: en el límite de su propio poder. La salvación no viene de la filosofía griega, ni de la política romana, ni de la religiosidad judía, sino sólo de la benevolencia de Dios, el único que realiza el milagro de la salud. Nadie puede gloriarse; el honor corresponde exclusivamente a Dios (*Rom.* 3, 21-31). Unicamente El puede substraer el mundo a las tinieblas y encender la luz en la oscuridad. Por pura misericordia ha desbaratado el odio humano alumbrando el amor en el reino del odio perpetuo. En Cristo Jesús, en su muerte, se ha manifestado la voluntad graciosa de Dios que nos ha salvado (*Hebr.* 2, 9; 4, 16).

También en San Juan es el Padre quien ha enviado a Cristo (5, 36; 7, 38; 12, 44-50). Por esto el mismo Dios habla y actúa en el hombre a través de las palabras y obras de Cristo (5, 10-23; 5, 43; 3, 2; 3, 21). Dios determina el curso de esta vida (2, 4). Su muerte, incluso, obedece a un designio del Padre (3, 16), que fija su hora hasta el punto de que los enemigos nada puedan hacer antes

de su llegada, aun cuando parezca que no tienen más que cogerle con sus manos (10, 39).

Por consiguiente, es una verdad estrictamente revelada que únicamente Dios puede salvar al hombre. De hecho lo ha efectuado a través de su Hijo encarnado, nuestro Señor Jesucristo, el enviado del Padre, el autorizado por Este para la Redención. Por esto Jesús pertenece a la vertiente de Dios. En vistas a la obra que le encomendó su Padre, está inmune del pecado y consagrado a Dios. Sin embargo, pertenece también al lado humano. Excepto en el pecado se hizo uno de nosotros en todo (*Hebr.* 4, 15). Asumió una verdadera naturaleza humana, incluso sus debilidades y su mortalidad. Supondría un desconocimiento del testimonio escriturario, y aun oposición a él—rozando el docetismo condenado por la Iglesia—, el afirmar unilateralmente el lado divino de Jesucristo. Cristo pertenece tanto a Dios como a los hombres. Esto es decisivo para su función salvadora. Sólo por esta su doble vinculación puede volver a reconciliar al hombre con Dios.

En el epistolario paulino esta su posición intermedia queda expresada por la palabra Mediador (*Gál.* 3, 19 sigs.; 1 *Tim.* 2, 5 sigs.; *Hebr.* 8, 6). El paralelismo Adán-Cristo, descubre a San Pablo la significación de Cristo en la historia humana. Así como Adán es el mediador de la condenación, Cristo lo es de la vida divina (*Rom.* 5, 12 sigs.; *1 Cor.* 5, 45 sigs.). En *1 Tim.* el autor de la unicidad de Dios deduce la ilimitación de su voluntad salvífica. El decreto salvador se realiza en Cristo en la donación de Sí mismo hasta la muerte. No existe otro mediador que El. La carta incluye los siguientes pasajes, claros y explícitos: "Porque uno es Dios, uno también el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a Sí mismo para redención de todos; testimonio dado a su tiempo" (*1 Tim.* 2, 5-6). Y en la epístola a los Hebreos se lee: "Pero nuestro Pontífice ha recibido en suerte un ministerio tanto mejor cuanto El es mediador de una más excelente alianza, concertada sobre mejores promesas" (*Hebr.* 8, 6).

San Juan enfrenta a cuantos se ofrecen a ser guías hacia Dios con el que es el Camino, la Verdad y La Vida (*Io.* 14, 6, cfr. 10, 8; 5, 43). Nadie viene al Padre sino por El. Es la puerta que conduce a la inaccesibilidad divina. A cuantos no pasan por ella se niega la entrada (*Io.* 10, 17; cfr. *Apoc.* 4, 1). La intervención mediadora culmina en la oración (*Io.* 17; *1 Io.* 2, 1) y en la muerte (*Io.* 10, 11; 12, 32; 17, 19), la cual es expiadora (*1 Io.* 1, 7; 2, 2). Como

según San Pablo, también según San Juan, Cristo realiza su mediación ya resucitado y glorificado por toda la eternidad.

5. La idea de que sin su naturaleza humana no hubiera podido Cristo realizar la Redención se remonta a la teología de los Padres. Así, por ejemplo, dice San Atanasio, en su segundo discurso contra los arrianos: "Así como no nos hubiésemos liberado del pecado y de la maldición si la carne con que se revistió el Verbo no fuera humana por naturaleza, puesto que nada común tenemos con lo que nos es extraño, del mismo modo no sería posible la divinación del hombre si el que se hizo carne no fuera por naturaleza el propio Verbo de Dios" [13]. En el tercero: "Así como el Señor, revistiéndose del cuerpo se hizo hombre, del mismo modo nosotros, los hombres, asumidos por el Verbo a través de su carne, nos deificaremos y heredaremos la vida eterna" [14]. La última expresión recoge la doctrina de la recapitulación, propuesta por San Ireneo de Lyon, la cual no tiene sentido fuera de la convicción de que Cristo está de nuestro lado creatural. La teología occidental defendió la misma idea. En *De Civitate Dei* dice San Agustín: "Convenía que el mediador entre nosotros y Dios poseyera una mortalidad pasajera y una beatitud permanente, para que así, por lo transitorio, se asemejase a los mortales y pudiese pasar de la muerte a lo estable y permanente. Ni tampoco es mediador por ser Verbo, ya que en cuanto tal es inmortal y bienaventurado en el grado más absoluto, por lo cual está lejos de las miserias humanas. Es mediador más bien por ser hombre, demostrando con esto que, para conseguir aquel bien no sólo beatífico, sino también beatificante, no es necesario buscar otros mediadores, que en nuestra opinión habrían de disponernos el acceso. Porque el Dios beatífico y beatificante, al hacerse partícipe de nuestra humanidad, nos abrevió el camino para la participación de su divinidad" [15]. San León, en su séptimo sermón de Navidad, dice: "Tan inseparablemente se ha unido el Hijo de Dios, que el mismo que fué engendrado intemporalmente de la esencia del Padre ha nacido temporalmente de las entrañas de la Virgen. Pues no podríamos liberarnos de los lazos de la muerte eterna de otro modo que no fuera humillándose con lo nuestro aquel que seguía siendo omnipotente con lo suyo. Y así nuestro Señor Jesucristo, que nunca dejó de ser verdadero Dios, al nacer como hombre estableció en Sí el comienzo de una nueva creatura, y en la forma del nacimiento dió al género humano un principio espiritual" [16].

6. Se ha defendido que Cristo pertenece exclusivamente al lado divino. Se intentaba fundar esta afirmación en el testimonio escriturario de la inmunidad de Cristo del pecado (*Hebr.* 4, 6) y en el hecho de que en Cristo sólo hay una persona, la del Logos divino, que cae del lado de Dios. Esta tesis, sin embargo, rompe con toda la tradición de la Iglesia. Si bien Cristo no es una persona humana, no obstante, en El la naturaleza humana es portada por la persona del Logos, que cumple respecto de ella la misma función que la persona humana respecto de su naturaleza. La referencia a la unicidad personal de Cristo no sería, en consecuencia, una mera proposición gratuita de la especulación racional frente al factum revelado, sino un error incluso en la misma especulación.

Ha sido doctrina tradicional en la Iglesia la tesis de que Cristo es cabeza de la humanidad tanto por su persona divina como por su naturaleza humana. Así, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino, a la cuestión sobre si a Cristo en cuanto hombre corresponde ser cabeza de la Iglesia, responde del modo siguiente:

"Así como toda la Iglesia se dice un Cuerpo Místico por su semejanza con el cuerpo natural del hombre, el cual, según los diversos miembros, tiene distintos actos, como enseña el Apóstol (*Rom.* 12, 4-5; *I Cor.* 12, 12 sigs.), así Cristo, por su semejanza con la cabeza del hombre, se llama Cabeza de la Iglesia. En esto podemos considerar tres cosas, a saber: el orden, la perfección y la virtud. El orden, porque la cabeza es la primera parte del hombre comenzando por la superior. Y por esto se acostumbró a llamar cabeza a todo principio, según aquello de Ezequiel, 16, 25: "En la cabeza de todo camino te has construído lupanares". La perfección, porque en la cabeza están todos los sentidos tanto interiores como exteriores, mientras que en los demás miembros está sólo el tacto. Y por esto se dice en Isaías, 9, 15: "Los ancianos, los grandes: he ahí la cabeza". La virtud, porque la virtud y el movimiento de los demás miembros y el gobierno de ellos en sus actos vienen de la cabeza, por la fuerza sensitiva y motora que allí se encuentra. Por esto también el gobernador se dice cabeza de su pueblo, según aquello del libro primero de los Reyes, 15, 17: "¿No es verdad que, hallándote tú pequeño a tus propios ojos, has venido a ser el jefe de las tribus de Israel?" Las tres cosas convienen a Cristo espiritualmente. En primer lugar, por su aproximación a Dios, su gracia es la mayor y la primera, aunque no temporalmente; porque todos los demás recibieron la gracia con referencia a la suya, según *Rom.* 8, 29: "Porque a los que de antes conoció, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Este sea el Primogénito entre muchos hermanos. Segundo, en cuanto a la perfección, tiene la plenitud de todas las gracias, según aquello de *Io.*, 1, 14: "Lo hemos visto lleno de gracia y de verdad. Tercero, tuvo la virtud de comunicar la gracia a todos los miembros, según aquello de

Io. 1, 16: "Pues de su plenitud recibimos todos". Y así es manifiesto que Jesucristo se dice convenientemente Cabeza de la Iglesia.

A lo primero hay que decir que dar la gracia por el Espíritu Santo conviene a Cristo, en cuanto es Dios, autoritativamente; pero instrumentalmente le conviene en cuanto hombre, en cuanto su humanidad fué instrumento de su divinidad. Y así sus acciones, en virtud de su divinidad, causando la gracia en nosotros, nos fueron saludables por mérito y por cierta eficiencia. San Agustín niega que Cristo en cuanto hombre dé el Espíritu Santo autoritativamente. Instrumentalmente, por el contrario, o ministerialmente, también otros Santos Padres dicen que da el Espíritu Santo, según aquello de *Gal.* 3, 5: "El que os da el Espíritu Santo, etc."

A lo segundo respondo que en las locuciones metafóricas no se puede tomar la semejanza según todas sus partes; de otro modo no sería semejanza, sino verdad objetiva. No hay cabeza de la cabeza natural, pues el cuerpo humano no es parte de otro cuerpo. Pero tomado el cuerpo metafóricamente, esto es, una agrupación ordenada, es parte de otra agrupación: como una agrupación doméstica es parte de la agrupación civil. Por eso sobre el padre de familia que es cabeza de la sociedad doméstica está como cabeza el rector de la ciudad. De este modo nada impide que la Cabeza de Cristo sea Dios, siendo El, sin embargo, Cabeza de la Iglesia.

A lo tercero respondo diciendo que la cabeza tiene una eminencia evidente respecto de los miembros exteriores; pero el corazón tiene cierta influencia oculta. Y por esto el Espíritu Santo se compara al corazón, porque invisiblemente vivifica y une la Iglesia. Cristo se compara a la cabeza según la naturaleza visible, por la que como hombre sobrepasa a los demás hombres".

En el artículo segundo responde Santo Tomás a la cuestión sobre si Cristo es cabeza de los hombres en cuanto a los cuerpos del modo siguiente: "El cuerpo humano dice relación al alma racional, que es su motor y forma propia. En cuanto es su forma recibe del alma la vida y las demás propiedades convenientes según su especie. En cuanto es alma es motor del cuerpo; éste la sirve instrumentalmente. Así hemos de decir que la humanidad de Cristo influye por su unión al Verbo de Dios, al cual el cuerpo se une por el alma. De donde toda la humanidad de Cristo, tanto según el alma como según el cuerpo, influye en los hombres en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo: principalmente en cuanto al alma y secundariamente en cuanto al cuerpo. De un modo en cuanto que los miembros del cuerpo se manifiestan como instrumentos de justicia en el alma que existe por Cristo, como dice el Apóstol, *Rom.* 6, 13. De otro modo, en cuanto que la vida de la gloria se deriva del alma al cuerpo, según aquello de *Rom.* 8, 11: "El que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros" [17].

En la encíclica *Mystici Corporis* se defiende la misma tesis:

"En segundo lugar se prueba que este Cuerpo Místico que es la Iglesia lleva el nombre de Cristo por el hecho de que El ha de ser considerado como su Cabeza. "El—como dice S. Pablo—es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia" *(Col.* 1, 18). El es la Cabeza, partiendo de la cual todo el cuerpo, dispuesto con debido orden, crece y se aumenta para su propia edificación (cfr. *Eph.* 4, 16; *Col.* 2, 19). Bien conocéis, venerables hermanos, con cuán convincentes argumentos han tratado de este asunto los maestros de la teología escolástica, y principalmente el Angélico y común doctor; y sabéis perfectamente que los argumentos por él aducidos responden fielmente a las razones alegadas por los Santos Padres, los cuales, por lo demás, no hicieron otra cosa que referir y comentar la doctrina de la Sagrada Escritura.

Nos place, sin embargo, para común utilidad, tratar aquí sucintamente de esta materia. Y en primer lugar, es evidente que el Hijo de Dios y de la bienaventurada Virgen María se debe llamar, por la singularísima razón de su excelencia, Cabeza de la Iglesia. Porque la cabeza está colocada en lo más alto. Y ¿quién está colocado en más alto lugar que Cristo Dios, el cual, como Verbo del eterno Padre, debe ser considerado como "Primogénito de toda criatura"? *(Col.* 1, 15). ¿Quién se halla en más elevada cumbre que Cristo hombre, que, nacido de una Madre inmune de toda mancha, es Hijo verdadero y natural de Dios; y por su admirable y gloriosa resurrección, con la que se levantó triunfador de la muerte, es "Primogénito de entre los muertos"? *(Col.* 1, 18; *Apoc.* 1, 5). "¿Quién, finalmente, está colocado encima más sublime que aquel que como "único... mediador de Dios y de los hombres" *(1 Tim.* 2, 5), junta de una manera tan admirable la tierra con el cielo; que, elevado en la cruz, como en un solio de misericordia, atrajo todas las cosas a Sí mismo (cfr. *Io.* 12, 32); y que, hijo del hombre, escogido entre millares, es más amado de Dios que todos los demás hombres, que todos los ángeles y que todas las cosas creadas?" (cfr. Cyr. Alex. *Comm. in Joan.* 1, 4; PG. 73, 69; S. Th. I, q. 20, a. 4, ad 1).

Pues bien: si Cristo ocupa un lugar tan sublime, con toda razón es el único que rige y gobierna la Iglesia, y también por este título se asemeja a la cabeza. Ya que, para usar las palabras de San Ambrosio, así como la cabeza es la "ciudadela regia" del cuerpo *(Eexaem.* 6, 55; PL. 14, 265), y desde ella, por estar adornada de mayores dotes, son dirigidos naturalmente todos los miembros a los que está sobrepuesta para mirar por ellos (cfr. August., *De Agon. Christ.* 20, 22; PL. 40, 301), así el Redentor divino rige el timón de toda la sociedad cristiana y gobierna sus destinos. Y puesto que regir la sociedad cristiana no es otra cosa que conducirla al fin que le fué señalado con medios aptos y rectamente (cfr. S. Th. I, q. 22, a. 1-4), es fácil ver que nuestro Salvador, imagen y modelo de buenos pastores (cfr. *Io.* 10, 1-18; *I Pet.* 5, 1-5), ejercita todas estas cosas de manera admirable.

Porque El, mientras moraba en la tierra, nos instruyó por medio de leyes, consejos y avisos, con palabras que jamás pasarán y serán para los hombres de todas las edades espíritu y vida (cfr. *Io.* 6, 63). Y, además, concedió a los Apóstoles y sus sucesores la triple potestad de enseñar, regir y llevar a la santidad a los hombres; potestad que, determinada con es-

peciales preceptos, derechos y deberes, fué establecida por El como ley fundamental de toda la Iglesia" [18].

Al exponer las razones que persuaden la capitalidad de Cristo sobre toda la Iglesia, se dice: "Comencemos por la mutua conformidad que existe entre la cabeza y el cuerpo, siendo como son de la misma naturaleza. Para lo cual es de notar que nuestra naturaleza, aunque inferior a la angélica, por la bondad de Dios supera a la de los ángeles: "Porque Cristo, como dice Santo Tomás, es cabeza de los ángeles. Porque Cristo es superior a los ángeles aun en cuanto a la humanidad... Además, en cuanto hombre ilumina a los ángeles e influye en ellos. Pero en cuanto a la conformidad de la naturaleza, Cristo no es cabeza de los ángeles, porque no asumió la naturaleza angélica, sino—según dice el Apóstol—el linaje de Abraham" (*Comm. in Ep. ad Ef.*, c. 1, 1-8). No solamente asumió Cristo nuestra naturaleza, sino que además en un cuerpo frágil, pasible y mortal se ha hecho consanguíneo nuestro. Pues si el Verbo "se anonadó a Sí mismo tomando la forma de esclavo" (*Phil.* 2, 7), lo hizo para hacer participantes de la naturaleza divina a sus hermanos según la carne (cfr. *II Pet.* 1, 4); tanto en este destierro terreno por medio de la gracia santificante, cuanto en la patria celestial por la eterna bienaventuranza. Porque por esto el Hijo Unigénito del Eterno Padre quiso hacerse hombre para que nosotros fuéramos conformes a la imagen del Hijo de Dios (cfr. *Rom.* 8, 29), y nos renovásemos según la imagen de aquel que nos creó (cfr. *Col.* 3, 10). Por lo cual, todos los que se glorían de llevar el nombre de cristianos no sólo han de contemplar a nuestro divino Salvador como un excelso y perfectísimo modelo de todas las virtudes, sino que además, por el solícito cuidado de evitar los pecados y por el más esmerado empeño en ejercitar la virtud, han de reproducir de tal manera en sus costumbres la doctrina y la vida de Jesucristo, que cuando apareciere el Señor sean hechos semejantes a El en la gloria, viéndole tal como es (cfr. *I Io.* 3, 2).

Y de la misma manera que quiere Jesucristo que todos los miembros sean semejantes a El, así quiere también que lo sea todo el cuerpo de la Iglesia. Lo cual en realidad se consigue cuando ella, siguiendo las huellas de su Fundador, enseña, gobierna e inmola el divino sacrificio. Ella, además, cuando abraza los consejos evangélicos, reproduce en sí misma la pobreza, la obediencia y la virginidad del Redentor. Ella, por los múltiples y variados institutos que son como adornos con que se embellece, muestra en alguna manera a Cristo, ya contemplando en el monte, ya predicando a los pueblos, ya sanando a los enfermos y convirtiendo a los pecadores, ya, finalmente, haciendo bien a todos. No es, pues, de maravillar que la Iglesia, mientras se halla en esta tierra, padezca persecuciones, molestias y trabajos, a ejemplo de Cristo. Es también Cristo Cabeza de la Iglesia, porque, aventajándose en la plenitud y perfección de los dones celestiales, su Cuerpo Místico recibe algo de su plenitud. Porque—como notan muchos Santos Padres—así como la cabeza de nuestro cuerpo mortal está dotada de todos los sentidos, mientras que las demás partes de nuestro organismo solamente poseen el sentido del tacto, así de la misma manera todas las virtudes, todos

los dones, todos los carismas que adornan a la sociedad cristiana resplandecen perfectísimamente en su Cabeza, Cristo. "Plugo (al Padre) que habitara en El toda plenitud" (*Col.* 1, 19). Brillan en El los dones sobrenaturales que acompañan a la unión hipostática, puesto que en El habita el Espíritu Santo con tal plenitud de gracia que no puede imaginarse otra mayor. A El ha sido dada "potestad sobre toda carne" (cfr. *Io.* 17, 2); en El están abundantísimamente "todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (*Col.* 2, 3). Y la llamada ciencia de visión de tal manera la posee que, tanto en la amplitud como en claridad, supera a la que gozan todos los bienaventurados del cielo. Y, finalmente, está tan llena de gracia y santidad que de su plenitud inexhausta todos participamos (cfr. *Io.* 1, 14-16).

Estas palabras del discípulo predilecto de Jesús nos mueven a exponer la última razón por la cual se muestra de una manera especial que Cristo nuestro Señor es cabeza de su Cuerpo Místico. Porque así como los nervios se difunden desde la cabeza a todos nuestros miembros, dándoles la facultad de sentir y de moverse, así nuestro Salvador derrama en su Iglesia su poder y eficacia para que con ella los fieles conozcan más claramente y más ávidamente deseen las cosas divinas. De El se deriva al cuerpo de la Iglesia toda la luz con que los creyentes son iluminados y toda la gracia con que se hacen santos, como El es santo.

Ilumina Cristo a toda su Iglesia, lo cual se prueba con casi innumerables textos de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres. "A Dios nadie le vió jamás; el Hijo unigénito que está en el seno del Padre es quien nos lo ha dado a conocer" (cfr. *Io.* 1, 18). Viniendo de Dios como maestro (cfr. *Io.* 3, 2), para dar testimonio de la verdad (cfr. *Io.* 18, 37), de tal manera ilustró a la primitiva Iglesia de los Apóstoles, que el príncipe de ellos exclamó: "Señor, ¿a quién iremos?; Tú tienes palabras de vida eterna" (cfr. *Io.* 6, 68); de tal manera asistió a los evangelistas desde el cielo, que, como miembros de Cristo, escribieron las cosas que conocieron como dictado de su Cabeza (cfr. August. *De cons. evang.*, 1, 35, 54: PL. 34, 1070). Y aun hoy día es para nosotros, que moramos en este destierro, autor de nuestra fe, como será un día su consumador en la patria (cfr. *Hebr.* 12, 2). El es el que infunde en los fieles la luz de la fe; El quien enriquece con los dones sobrenaturales de ciencia, inteligencia y sabiduría a los pastores y doctores, y principalmente a su Vicario en la tierra, para que conserven fielmente el tesoro de la fe, lo defiendan con valentía y lo expliquen y corroboren piadosa y diligentemente; El es, por fin, el que, aunque invisible, preside e ilumina los concilios de la Iglesia (cfr. Cyr. Alex. *Ep. 55 de Symb.*; PG. 77, 293).

Cristo es autor y causa de santidad. Porque no puede obrarse ningún acto saludable que no proceda de El como de fuente sobrenatural. "Sin Mí—dijo—nada podéis hacer" (cfr. *Io.* 15, 5). Cuando por los pecados cometidos nos movemos a dolor y penitencia, cuando con temor filial y con esperanza nos convertimos a Dios, siempre procedemos movidos por El. La gracia y la gloria proceden de su inexhausta plenitud. Todos los miembros de su Cuerpo Místico, y sobre todo los más importantes, reciben del

Salvador dones constantes de consejo, fortaleza, temor y piedad, a fin de que todo el cuerpo aumente cada día más en integridad y en santidad de vida. Y cuando los sacramentos de la Iglesia se administran con rito externo El es quien produce el efecto interior en las almas (cfr. S. Th. III, q. 64, a. 3). Y así mismo El es quien, alimentando a los redimidos con su propia carne y sangre, apacigua los desordenados y turbulentos movimientos del alma; El es el que aumenta las gracias y prepara la gloria a las almas y a los cuerpos. Y estos tesoros de su divina bondad los distribuye a los miembros de su Cuerpo Místico no sólo por el hecho de que los implora como hostia eucarística en la tierra y glorificada en el cielo, mostrando sus llagas y elevando oraciones al Eterno Padre, sino también porque escoge, determina y distribuye a cada uno las gracias peculiares "según la medida de la donación de Cristo" *(Eph.* 4, 7). De donde se sigue que, recibiendo fuerza del divino Redentor, como de manantial primario, "todo el cuerpo trabado y concertado entre sí recibe por todos los vasos y conductos de comunicación, según la medida correspondiente a cada miembro, el aumento propio del cuerpo, para su perfección, mediante la caridad" *(Eph.* 4, 16; cfr. *Col.* 2, 19)[19]. Más tarde, en otro pasaje de la misma Encíclica, dice el Papa expresamente: "Cristo es a la vez..., según su doble naturaleza, Cabeza de toda la Iglesia" (cfr. S. Th. *De Veritate*, q. 29, a. 4)[20].

De todo esto se deduce que Cristo es cabeza de la Iglesia por su persona divina y por su naturaleza humana. Pertenece a los dos ámbitos, al divino y al humano. Esto es esencial para su obra. Sin un claro discernimiento de esta su posición, es incomprensible la esencia del cristianismo.

7. Con todo, estas explicaciones no nos han aclarado exhaustivamente la realidad objetiva. Cristo, ciertamente, es el mediador único entre Dios y los hombres. No se puede dudar de este evidente testimonio de la Escritura. Sin embargo, en el Antiguo Testamento hubo otros mediadores que prepararon su mediación, la cual a su vez es continuada en la nueva Alianza por otros hombres enviados por Dios. Con la misma intensidad con que el Antiguo Testamento atestigua en general que sólo Dios puede redimir al hombre, se destaca asimismo que en la actividad salvífica Dios se sirve de elementos creados, incluyendo a la criatura en su obra salvadora.

En la relación del hombre a Dios insinuada en el Antiguo Testamento importa consignar que en todos los acontecimientos Dios actúa por causa primera, sin que por esta actividad suya quede excluída la causa segunda y sí más bien subordinada. Si bien es Dios quien lo hace todo, sin embargo, no lo hace solo. Ha dotado a las criaturas de ser, valor y virtud propios. Ellas sólo pueden obrar

bajo su influjo, pero una vez que las actúa realizan su obra propia en una misteriosa relación a Dios. Todo el hacer creatural es a la vez un hacer divino, sin que haya por eso de desaparecer. Las obras humanas son obras de Dios a través del hombre. A la inversa: las obras de Dios son realizadas por los hombres movidos y empleados por El como instrumentos. De todo el Antiguo Testamento se saca la impresión de que Dios tiene necesidad de los hombres para realizar en la creación su obra divina, no porque sea débil para verificar sus decretos, sino porque quiere servirse del hombre, porque quiere ver concluída su obra a través de éste.

Cuanto queda dicho de la actividad de Dios en el mundo cabe también decirlo de su actividad salvífica, esto es, de aquella autodeterminación divina que tuvo su origen en el Paraíso, que en cierto sentido alcanzó una dirección refleja en Abraham, que culminó en Cristo, y que se consumará en la segunda venida de Este. En el Antiguo Testamento todas las acciones divinas referentes a la salvación tenían carácter dispositivo. De ahí que también las criaturas que Dios admitió en su actividad salvadora tuvieran significación preliminar. Por más que en cada caso disfruten de autonomía, siempre hay que explicarlas en definitiva por su relación a Cristo. Disponen de una autonomía relativa. En ellas la relación a Cristo es esencial. La inclusión de tan gran número de mediadores creados en la época precristiana no oscurece la actividad de Dios, sino que la revela. Menos aún sus predecesores ensombrecen la significación de Cristo; antes bien, la preparación que Dios promovió la sitúa a plena luz. Cuanto mayores han sido las inversiones realizadas por Dios para anunciar a Cristo en el curso de la historia humana, con tanta mayor claridad aparece la importancia decisiva que juega en ella.

El proceso preparatorio ordenado hacia Jesucristo incluyó a ángeles y a hombres. También los ángeles tuvieron que terciar dispositivamente entre el cielo y la tierra. Recordemos entre los hombres las figuras de Noé, Abraham y Moisés; figuras reales: David y Salomón; figuras de sacerdotes y de profetas, principalmente la de San Juan Bautista, quien señala al Mesías futuro con el dedo y trata de disponer a los hombres, con su exhortación a la penitencia, para su venida. En particular, por lo que se refiere a Moisés, la Sagrada Escritura nos lo muestra como un organizador propiamente sin poder político, como un jefe sin potencial militar, como un ordenador del culto sin carácter sacerdotal, como el fundador intermediario de una nueva concepción religiosa sin la legitimación de las

predicciones proféticas. De esta manera es el mediador designado por el mismo Dios entre El y el pueblo elegido. Es el portavoz comisionado por Dios. Como enviado de Este, tiene que liberar al pueblo de la esclavitud de Egipto. Actúa peculiarísimamente en la promulgación de la Ley de Sinaí (*Ex.* 19, 3-23; 24, 1-18; *Deut.* 5, 5-30). Sólo él puede sufrir la presencia de Yavé. Su lugar está entre Dios y el pueblo. Recibe las instrucciones de Dios y las entrega al pueblo. Por lo general, los estatutos levíticos le son confiados preceptivamente. Por otra parte, el pueblo insiste en que sea Moisés quien recoja la palabra de Yavé, quien les hable en su nombre y quien intervenga ante El por su salvación (*Ex.* 20, 19; *Num.* 21, 7; *Deut.* 5, 24; 18, 16). El pueblo acude a Moisés y éste ruega a Yavé (*Núm.* 17, 27 sigs.). La súplica representa de un modo extraordinariamente gráfico la posición mediadora de Moisés (*Ex.* 32, 11 sigs.; 33, 12 sigs.). Hay, ciertamente, otros intercesores (Noé, Abraham, Lot), pero la posición de Moisés es distinta. Con Moisés Dios habla personalmente, cara a cara (*Ex.* 33, 11; *Deut.* 34, 10). En el Deuteronomio, Moisés es presentado como mediador victimal: ora y ayuna cuarenta días por el pueblo idólatra (*Deut.* 9, 8 sigs.); lucha con Dios (*Deut.* 9, 23-28). Su muerte fuera de la tierra de promisión es un sufrimiento simbólico (*Deut.* 3, 23-28).

Cristo apareció después de una larga preparación. Es el siervo de Yavé, el que tiene encomendada la obra de Dios y actúa al mismo tiempo en nombre de los hombres. Es el "primogénito de la creación" (*Col.* 1, 15). De ahí que desde el cielo su Padre considere su actividad, sus sufrimientos y su muerte como si fueran de la humanidad. Por eso, su obra no alcanza a la totalidad de la historia en una dimensión puramente externa; por el contrario, se ha insertado interiormente en el destino humano, porque, según la economía graciosa de Dios, Cristo es cabeza de los hombres, hasta el punto de que el Padre tiene y acepta su obra como obra de todos. Esta relación entre Cristo y la humanidad fué estudiada principalmente por los Padres griegos y, en concreto, por San Ireneo de Lyon.

Sin embargo, para la participación eficiente del individuo en la Redención de Cristo se requiere una relación personal al Señor. La obra de Cristo, no obstante la íntima vinculación de Este a la humanidad, no actúa al modo de la naturaleza, determinísticamente. Sólo participa de la vida, pasión y resurrección de Cristo, quien se le entrega libremente; sólo el que se une a Cristo en fe comulga

en la salud. Aquí surge la cuestión cómo los hombres distanciados temporal y espacialmente de Cristo pueden entrar en comunidad real con El. La pregunta plantea un problema difícil. Resulta que Cristo es una figura histórica, que vivió en una época y en un lugar concretos. Por otra parte, todo hombre es prisionero de su aquí y de su ahora. ¿Cómo cabe un camino desde el aquí y el ahora hasta el entonces y el allí? Este camino nos lo abren el magisterio de la Iglesia y la confección de los sacramentos. En este volumen no podemos bajar a más detalles. Sólo nos interesa destacar que Cristo confió su obra a la Iglesia, a fin de que ésta la perpetúe y la haga accesible a todas las generaciones humanas. La Iglesia es la esposa a quien el esposo, Cristo, ha transferido su sacrificio con el objeto de que lo celebre perpetuamente; es el cuerpo místico, al que afluyen desde la cabeza constantemente efectos salvadores; es el pueblo de Dios jerárquicamente constituído, que entre la Ascensión y la segunda venida de Cristo da testimonio de El en el Espíritu Santo. La Iglesia, el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo, cumple su misión de hacer accesible a todos los hombres la obra de Cristo por el ministerio de la predicación y por la distribución de los sacramentos. El elevado poder que esto requiere le ha sido transmitido por Cristo. En la palabra y en el sacramento actualiza íntima y auténticamente la palabra y los hechos del mismo Jesucristo. En el volumen correspondiente a la Eclesiología tratamos con más extensión estos puntos.

Nuestras consideraciones dejan ver que Cristo está situado en el centro de la historia, de modo que cuanto le precede es prehistoria suya y cuanto le sigue es continuación de su vida y de su obrar. Es el mediador entre Dios y los hombres. La Sagrada Escritura no menciona ningún otro mediador en sentido último y definitivo. Es mediador por un decreto divino. La existencia de tal mediador la debemos a la economía divina.

8. Un resumen sintético de cuanto llevamos dicho podría ser el siguiente: sólo Dios puede redimir, pero al hacerlo, se sirve de los hombres como de instrumentos. Por tanto, la fórmula "sólo Dios" necesita precisión. No hay que entenderla como si exclusivamente Dios realizase la redención que se efectuaría en el hombre, cuya actitud sería totalmente pasiva. Semejante concepción hace del hombre un escenario del obrar divino, en el que no intervendría activamente. Hasta cierto punto, Dios no lo trataría como persona, sino como cosa. La Sagrada Escritura, el Evangelio ge-

nuino, no admiten tal concepción. Para ellos Dios promueve la iniciativa, incluso sólo El puede promoverla. Pero en la ejecución de sus eternos decretos se sirve de los hombres, a los que llama para poder disponer de ellos en una decisión libre. En la Sagrada Escritura, Dios considera al hombre como persona. Es un enamorado de la libertad y a nadie impone su obra redentora. De este modo el decreto divino de la salvación y su realización desembocan en un encuentro entre el hombre y Dios. Así llegamos a la fórmula "no sólo Dios, sino Dios y la criatura".

9. Esta fórmula revela una profunda divergencia entre la interpretación católica y la interpretación protestante de la Redención. Para el protestantismo, ésta es realizada exclusivamente por Dios, que es el único que la recibe. En la teoría católica, por el contrario, Dios, a quien corresponden todas las iniciativas, incluye al hombre en su propio hacer. El protestantismo cree que la inserción de la actividad humana menoscaba el honor divino. Insiste en no permitir que la criatura lo empañe. En su solicitud por la pureza de la gloria de Dios defiende el principio de la sola gracia. En esta ideo*logía sólo Dios aparece luminoso. Bajo la presión de la tesis fun*damental de la actividad exclusiva de Dios defendida por los protestantes, es difícil aceptar la encarnación del Logos y la actividad de Jesucristo en su realidad y potencial históricos, pues no dejan ningún margen para un obrar real, histórico, del hombre Jesucristo. Siendo absoluto el dominio de la actividad divina, apenas si se ve la posibilidad de una actividad por parte de Jesucristo.

Sin embargo, es preciso destacar que en el protestantismo contemporáneo se han elaborado variaciones distintas respecto a la interpretación del principio de la sola gracia. La actual teología protestante nos sorprende con la tesis de que el hombre puede, bajo el influjo de la acción divina, tener eficiencia salvacional, rechazada de plano en el luteranismo rígido.

Las tesis extremas protestantes están en contradicción con el Evangelio. La Sagrada Escritura proclama y atestigua incesantemente la gloria de Dios. No obstante, Dios recibe precisamente esta gloria del hecho de que provoca, realiza y mantiene la actividad del hombre.

Por tanto, las teorías protestantes no se pueden fundar en el Evangelio. Se deducen, más bien, de un *a priori* no evangélico, preteológico; de una condición anterior a la teología; de un determinado sentimiento vital que se introduce perturbadoramente en

la interpretación del texto evangélico. No es cuestión de investigar aquí los fundamentos histórico-espirituales de esta condición. Precisamente porque su dimensión última no se encuentra en el Evangelio, no cabe superarla por razones exegéticas, aun en el caso de que las contradiga abiertamente. Los argumentos de la exégesis no la rozan en absoluto, ni la rozarán, porque su fuerza vital cae fuera del Evangelio.

La misma dilucidación del origen de la tesis de la sola gracia demuestra que la decisión sobre si María fué o no anexionada al acontecimiento salvífico, no cae inmediatamente en la mariología, ni siquiera en el tratado de gracia o en la cristología, sino que por su naturaleza es anterior. Mucho antes de llegar al campo mariológico, el teólogo protestante ha prejuzgado desfavorablemente la cooperación humana. La decisión se remonta ya al concepto de creación o a la teodicea.

10. Por lo demás, así como las fórmulas "Dios y hombre" o "sólo Dios" expresan, respectivamente, la posición católica y la protestante—y por ahora, según parece, en una oposición irreductible—, así la primera requiere una interpretación atenta, si no se quiere crear malentendidos de consecuencias funestas.

En la fórmula "Dios y hombre", la conjunción "y" no junta a Dios y al hombre como dos socios en plan de igualdad. Es imposible verlos asociados en el mismo plano. Semejante suposición atentaría contra el Evangelio, lo mismo que la unilateralidad protestante conduciendo a un falso sinergismo. Dios es Dios, lo cual significa que es absolutamente independiente y el creador de todo lo no divino. Por otra parte, el hombre es criatura, absolutamente dependiente tanto en su ser como en su obrar. La dependencia del hombre de Dios no puede suprimirse o relajarse en ningún momento. Por esto la partícula "y" apunta acertadamente al error de la expresión unilateral "sólo Dios"; pero sin una explicación más detallada no consigue exponer, evitando interpretaciones defectuosas, la relación positiva entre Dios y el hombre. Nos encontramos en el límite de las posibilidades dadas del lenguaje. No obstante, la fórmula católica está justificada por expresar la colaboración de Dios y la del hombre, no omitiendo ningún término. Demuestra, además, que no nos es posible ninguna teología sin subrayar el carácter analógico de todas nuestras afirmaciones.

Consiguientemente, la fórmula católica no suprime o subestima la dependencia del hombre respecto de Dios. Destaca, por el con-

trario, que para Dios el hombre no es un trozo de madera, un mineral o cualquiera otra sustancia inerte que Dios el Señor empuja o arroja.

La fórmula evidencia que la libertad humana está misteriosamente aliada a la plena dependencia del hombre respecto de Dios, y que no la contradice, pues Dios ha creado al hombre precisamente en el modo de la libertad. Ser criatura y libertad están mutuamente en tensión. Por más que esta tensión nos resulte insuprimible, la Sagrada Escritura nos presenta con la misma intensidad el hecho de la libertad humana y el del carácter creatural del hombre. El hombre, ciertamente, no se ha hecho con la libertad en lucha abierta contra Dios. Es Este, más bien, quien lo ha proyectado y creado libre. La posibilidad de establecer en estado de libertad al ser por El creado demuestra espléndidamente la grandeza y el poder de Dios, su sabiduría y su bondad. Sólo Dios es capaz de tal acción creadora. La libertad, por tanto, se inserta en el ser creatural del hombre. Significa un elemento de su dependencia respecto de Dios, la cual se cumple en el modo de la libertad. Esto nos revela la naturaleza del hombre en cuanto criatura y la de su libertad. Así como en el carácter creatural del hombre está supuesta la libertad, del mismo modo ésta incluye aquél. La libertad humana no es un absoluto, sino algo dependiente de Dios, algo constantemente actuado por El.

Es preciso todavía descartar otro malentendido. La asociación de hombre y Dios no puede entenderse como actividad conjunta en una comunidad de trabajo en la que uno hace esto y el otro aquello, hasta que se consigue la obra. Sería un concepto demasiado externo y superficial de la conjunción Dios-hombre, muy próximo a la tontería. El hombre sólo puede actuar si y cuando Dios impulsa su actuación. Y a la inversa: Dios actúa a través del obrar libre del hombre. Hasta cierto punto, sólo por éste se inserta Dios en la historia. Para su actividad histórica se ha asociado la libertad humana. De este modo el hombre es el responsable de Dios, es decir, de la eficacia de su hacer histórico, del éxito o fracaso de su actuación. Nos encontramos en presencia de un misterio impenetrable. No podemos rastrear en este lugar el misterio abismal de la criatura libre. La teología ha ensayado múltiples intentos de penetrar su oscuridad. El tomismo y el molinismo, con sus ramificaciones y modalidades, han alumbrado conocimientos importantes, sin lograr solucionarlo. No es ligera la carga impuesta al hombre, la cual, sin embargo, tiene que soportarla.

Quedaría desorbitada la dependencia del hombre a Dios si se la quisiera interpretar en el sentido de que Dios diese al hombre un margen, por pequeño que éste fuese, de modo que el hombre pudiese moverse libremente en un espacio no controlado por Dios. La situación en la que se encuentran Dios y el hombre está condicionada por el hecho de que en cada caso Dios lo hace todo y el hombre también lo hace todo. Dios obra cuanto realiza el hombre, y éste cuanto hace Aquél. La distinción no está en el alcance de las operaciones de ambos, sino en el modo de realización del todo: Dios lo realiza en una trascendencia absoluta y libre; el hombre en esencial subordinación, pero libremente, desde una libertad creada por Dios y dependiente de El. La distinción, por tanto, está es la estructura que configura el tono unitario. Lleva el carácter de la jerarquía (San Buenaventura). La criatura sólo obra y puede obrar en cuanto y en la medida en que participe de la dinámica divina, y es actuada por ella sin forzar su libertad. Es fácil ver que la actividad creatural así entendida no compromete la actividad absoluta de Dios, pues ésta se revela precisamente en aquélla, que contribuye a su manifestación. Consiguientemente, la actividad humana no encubre la divina, sino que la enaltece. El honor y la gloria de Dios resplandecen con tanta mayor luminosidad cuanto más intensa sea la interferencia divina en el hacer de la criatura. Dios manifiesta en éste más poder que en la existencia y en el movimiento natural de los minerales.

11. La Sagrada Escritura desarrolla en imágenes grandiosas la unificación de la actividad absoluta de Dios y de la actividad humana en el proceso de la salvación. Recurre a la imagen de la alianza entre Dios y los hombres y a la de los esponsales.

La alianza entre Dios y los hombres se nos muestra en diversos estadios. Atraviesa las épocas de las alianzas con Noé, Abraham y Moisés para, remontando la historia del pueblo de Dios del Antiguo Testamento, evolucionar y transformarse en la nueva alianza proclamada por Cristo en el Cenáculo. La alianza se debe a la iniciativa divina. Es una disposición de Dios y significa una economía ordenada y revelada por El. Sin embargo, la creó asociando a los hombres. Noé, Abraham y Moisés se avinieron en todo caso libérrimamente. Dios no se volvió a estos hombres concretos para quedarse entre individuos, sino para convocar a través y por encima de ellos a toda la comunidad. El mismo, incluso, se eligió una comunidad humana que habría de ser su federado histórico: el pue-

blo de Dios. Este serviría a tareas distintas a las de cualquier otro pueblo comprometido por el ritmo natural de la historia. Su misión sería defender la gloria de Dios y proclamar en el mundo su nombre. Representaría a Dios en la historia. Este pueblo alcanzó configuración paleotestamentaria propia en el momento en que Moisés sacó de Egipto a las tribus de Israel. Fué en Sinaí cuando todo el pueblo se federó con Dios.

Sólo en la condición monofisista, en la que únicamente aflora Dios, con exclusión absoluta de la criatura y que, por tanto, no cuenta con Dios como creador o revelador de eficiencia histórica, podría peligrar la importancia y el alcance de la cooperación humana. Según el testimonio escriturario, la decisión del hombre es tan grave, que el federado humano puede sustraerse a las obligaciones de la alianza saboteando sus ventajas y su virtud salvadora. Dios lucha para que su asociado humano, apóstata de la alianza, retorne al compromiso federativo; lucha con el hombre a favor del hombre para comunicarle la vida verdadera de la salud. Al rechazar los hombres por el pecado la soberanía de Dios, intentó Este restaurar con la alianza su reinado, pues únicamente así podían aquéllos conseguir la salvación, es decir, la vida en plenitud y seguridad. A la inversa, el pueblo de Dios, no comprendiendo sus necesidades, trató en todo momento de desentenderse del nuevo dominio de Dios. Quería conducirse según la ley que determinó el comienzo de la historia humana: la ley de la rebelión. Las fases características del proceso histórico en la antigua alianza son: llamamiento de Dios al pueblo, apostasía de éste; juicio de Dios, conversión del pueblo; nueva apostasía, nuevo juicio. En todo caso, estos fenómenos demuestran que siempre existió un verdadero diálogo entre Dios y el pueblo. La alianza significa un encuentro entre ambos. La palabra encuentro revela el sentido de la partícula "y" en la fórmula católica "Dios y hombre". La relación Dios-hombre se consuma en un encuentro condicionado por la llamada divina y por la respuesta libre del hombre.

En el período salvacional inaugurado por Cristo al pueblo de Dios del Antiguo Testamento sucede otro, creado y configurado por Cristo: la Iglesia. En última instancia, también el pueblo de la alianza neotestamentaria ha sido creado por Dios. Cristo fué el encargado y el comisionado de que se sirvió para ello. Sin embargo, no era un instrumento inerte del cielo, sino vivo. Aprendió obediencia (*Hebr.* 8, 10) y en la aceptación y cumplimiento obedientes del mandato de su eterno Padre creó el pueblo de la nueva alianza,

vitalmente relacionado con el de la antigua. Esta no se fundaba en la descendencia carnal de Abraham, sino en la fe. Existe una discontinuidad insuprimible entre la antigua y la nueva alianza, recubierta y penetrada por la continuidad, pues en la unidad de lo antiguo y de lo nuevo lo esencial no es la procedencia carnal, sino la comunidad espiritual de la fe. La fe es la postura y la energia que, como un gran arco, se extiende más allá del tiempo desde Abraham hasta la Iglesia del Nuevo Testamento, soldando la nueva época con la antigua.

La alianza de Dios con los hombres alcanzó en Cristo su forma definitiva. Todas las fases de la alianza paleotestamentaria representaban la alianza eterna establecida por Cristo. El hombre puede desfigurarla, impedir su virtud salvadora, pero no destruirla. Para las consideraciones que siguen importa mucho el hecho de que la alianza neotestamentaria se dé entre Dios y el hombre. La estableció Dios con su muerte y resurrección, pero no existe formalmente entre El y la Iglesia.

La otra imagen que nos ilustra la libertad del hombre al encontrarse con Dios es la de las relaciones esponsalicias entre ambos. En este libro queda indicado ya lo más importante sobre el particular. Recordaremos especialmente que la imagen paleotestamentaria de la únión matrimonial entre Dios y los hombres se ha transformado en el Nuevo Testamento en la de Jesucristo esposo y la Iglesia esposa. También aquí se demuestra que la verdadera relación del hombre a Dios no se realiza por un avasallamiento del hombre por un Dios prepotente, sino por el llamamiento divino y por la respuesta amorosa de la criatura.

12. La comunidad eclesial de la nueva alianza, el pueblo de Dios, disfruta en conformidad con los dos símbolos aludidos, de cierta individualidad, de autonomía al modo del antiguo pueblo de Dios, federado y desposado a un tiempo, siendo su carácter relativo. Cuanto es lo es por su relación a Dios. La esposa no coexiste sin el esposo ni el federado terrestre sin su asociado celeste. La única diferencia que media entre la relación paleotestamentaria y la neotestamentaria estriba en que la Iglesia cuanto es lo es estrictamente por Cristo. Cristo la informó con los misterios de su vida, de su pasión, de su muerte, de su resurrección y le concedió el Espíritu Santo, que es su propio Espíritu.

La vinculación de la Iglesia a Cristo se manifiesta con especial nitidez en la imagen de Cristo cabeza y de la Iglesia cuerpo

suyo. Por otra parte, las metáforas de esposa de Cristo y de pueblo de Dios, de las que no cabe desentenderse en una interpretación de la Iglesia como cuerpo de Cristo, denuncia que no se trata aquí de una unidad natural entre Cristo y la Iglesia. El símbolo paulino prueba que la individualidad y autonomía de la Iglesia no pueden descartarse de su relación a Cristo. Por el contrario, las imágenes de esposa y pueblo de Dios confirman que el carácter de cuerpo de Cristo no supone nada en contra de la individualidad de la Iglesia. Esta es el pueblo de Dios, que existe como cuerpo de Cristo. Es el cuerpo de Cristo que, siendo pueblo de Dios y esposa del Señor, vive en el encuentro con Cristo.

La autonomía relativa de la Iglesia se revela en toda su vida. La recogeremos en ciertas instituciones y sucesos señaladamente destacados. Aparece singularmente en la institución del papado, al ser su portador representante de Cristo; en el sacrificio eucarístico, en el sacerdocio y en el estado de justificación de los fieles.

Sobre la institución pontificia dice la encíclica *Mystici Corporis Christi*, de 29 de junio de 1943: "Ni se ha de creer que su gobierno se ejerce de un modo invisible (cfr. Leo. XIII, *Satis cognitum*, A. S. S., XXVIII, 725) y extraordinario, siendo así que también de una manera patente y ordinaria gobierna el divino Redentor por su Vicario en la tierra a su Cuerpo Místico. Porque ya sabéis, venerables hermanos, que Cristo nuestro Señor, después de haber gobernado por Sí mismo durante su mortal peregrinación a su "pequeña grey" (*Lc.* 12, 32), cuando estaba para dejar este mundo y volver a su Padre, encomendó el régimen visible de la sociedad por El fundado al príncipe de los Apóstoles. Ya que, sapientísimo como era, de ninguna manera podía dejar sin una cabeza visible el cuerpo social de la Iglesia que había fundado. Ni para debilitar esta afirmación puede alegarse que por el primado de jurisdicción establecido en la Iglesia este Cuerpo Místico tiene dos cabezas. Porque Pedro, en fuerza del primado no es sino vicario de Cristo, por donde no existe sino una cabeza primaria de este cuerpo, es decir, Cristo; el cual, sin dejar de regir secretamente por sí mismo a la Iglesia, que después de su gloriosa ascensión a los cielos secunda, no sólo El, sino también en Pedro como en fundamento visible, la gobierna además visiblemente por aquel que en la tierra representa su persona. Que Cristo y su Vicario constituyan una sola cabeza, lo enseñó solemnemente nuestro predecesor Bonifacio VIII, de inmortal memoria, por las letras apostólicas *Unam*

Sanctam (cfr. Corp. Jur. Can. Extr. comm., I, 8, 1), y nunca desistieron de inculcar lo mismo sus sucesores.

Hállanse, pues, en un peligroso error aquellos que piensan poder abrazar a Cristo, cabeza de la Iglesia, sin adherirse fielmente a su Vicario en la tierra. Porque quitando esta cabeza visible y rompiendo los vínculos sensibles de la unidad, oscurecen y deforman el cuerpo místico del Redentor de tal manera que los que andan en busca del puerto de salvación no puedan verlo ni encontrarlo" [21].

Según ese texto, el Papa es cabeza visible de la Iglesia, que no por ello tiene doble cabeza, pues aquél hace el papel de Cristo. En él se presenta Cristo como cabeza. No hace sombra a Cristo, sino que lo ilumina.

Un segundo fenómeno que descubre la autonomía relativa de la Iglesia es el sacrificio eucarístico, que se alimenta completa y absolutamente del de la Cruz. Sólo cabe entenderlo en relación a éste. En cierto sentido es la prolongación permanente del sacrificio de la Cruz. Sin embargo, no es una mera renovación de él. Le pertenece esencialmente la inserción de la comunidad creyente en el sacrificio de Cristo. De ahí que éste sea juntamente sacrificio de la Iglesia, que al responder con la fe, con la disponibilidad y con la entrega al acontecimiento del Gólgota renovado en la Eucaristía, ofrece el sacrificio de Cristo como si fuera suyo propio. Esta respuesta la envuelve en aquel movimiento en que Cristo saltó del tiempo a la eternidad en la presencia del Padre. Por esto la Eucaristía es un sacrificio eminentemente relativo; pero en la base de su relación al sacrificio de la cruz mantiene su significación propia.

El sacrificio eucarístico es una integración del de la Cruz, en cuanto que éste se ordena a la participación de los creyentes, pues Cristo se ofrendó en nombre y representación de los hombres. Su sacrificio culmina en la participación humana por la fe. En cierto sentido, la Eucaristía añade algo al sacrificio de la cruz. Se puede hablar de una pluralidad de sacrificios de la misa por más que el de la cruz sea único. La multiplicidad de sacrificios eucarísticos no compromete la unidad del sacrificio del Nuevo Testamento, pues la misa es un recuerdo, una imagen, un eco del Calvario.

Lo mismo cabe decir del sacerdocio neotestamentario. En él se representa el poder y la dignidad sacerdotal de Jesucristo. En la Iglesia Católica el sacerdocio sólo tiene sentido como participación y representación del de Cristo. El sacerdote desempeña el papel de Cristo, pero lo desempeña como hombre libre, capaz de autodecidirse, con responsabilidad propia. En todas sus actuaciones sacer-

dotales está unido a Cristo, el sacerdote del Nuevo Testamento. Con todo, en esta religación es responsable de su actividad. El sacerdote no eclipsa en absoluto con su existencia y su obrar el sacerdocio de Cristo, ni aun en el caso de que el contenido de ambos desdiga de Cristo. Lo destaca por contraste. A El antes que a nadie se aplica el precepto de San Pablo a todos los cristianos de ser recomendación de Cristo ante el mundo (*II Cor.* 3, 2; 4, 2).

Respecto de la justificación, la gracia de la misma es inherente (*inhaeret*) al justificado. Pero no es, por decirlo así, una adquisición espiritual de la que pueda disponer libremente, sino una creación divina realizada por la actuación ininterrumpida de Dios en Cristo. La gracia inhabitante en el justificado, la causa formal de su justificación [22], se encuentra en una relación indestructible a Jesucristo y por El al Padre. Por eso es una realidad relativa e independiente a la vez. Lo último lo es sólo por ser lo primero, pues únicamente pertenece al hombre por ser un don concedido por el Padre a través de Cristo en el Espíritu Santo, en un proceso que se perpetúa ininterrumpidamente.

Los cuatro ejemplos de vida cristiana aludidos evidencian que la actividad humana promovida por Dios en nada desfigura ni ofusca la actuación divina, sino que más bien la ponen de relieve. Del mismo modo se manifiesta que el hacer de Dios no condena al hombre a la inactividad, siendo tanto mayor la actividad de éste cuanto más intensa es la acción de Dios en él y por él. La capacidad de espontaneidad disminuye en el hombre con la remisión de la actuación divina en él, con el retrotraimiento, por así decirlo, de Dios. En cambio, una elevación de la dinámica divina determina una intensificación de la autonomía humana. El presupuesto del hacer divino en el hombre es la autodeterminación de éste—sólo posible, por otra parte, en la gracia—ante la actividad celestial, pues Dios jamás constriñe. Cuanto más se abre el hombre a Dios, tanto mayor resulta la eficacia de la actuación divina a través de El. Inversamente, cuanto más actúa Dios en el hombre que se le abre tanto mayor es la libertad con que éste actúa. La libertad del hombre, por tanto, prospera en su despliegue a la medida en que sea más potente la obra divina en él. Un máximun de actuación de Dios en el hombre que se le decide garantiza un máximun de libertad humana.

13. Estas consideraciones nos llevan a una comprobación decisiva que puede anunciarse así: en el pecado el hombre se protege

contra Dios y contra su influjo. Se envuelve en sí mismo, impidiendo a Dios el acceso a su yo. El pecado aísla. Destruye la verdadera fisonomía del hombre. La Redención libera a éste de la esclavitud del pecado y lo abre a Dios, quien, con su amor y su verdad, penetra en el redimido. Entonces Dios puede actuar en el hombre que se convierte en un instrumento de su obra salvadora. No es un instrumento inanimado o natural, sino libre. Está estructurado de tal modo, que el redimido puede acoger el hacer divino en su propio hacer. Viene a ser un recipiente del hacer salvador de Dios. El hombre redimido por Dios es capaz de una actividad salvadora al admitir y alumbrar en su obra el obrar salvífico de Dios. De algún modo éste se logra y cobra eficiencia histórica en aquél. El salvado por Dios puede, a su vez, desarrollar funciones salvadoras, ya que Dios actúa en él. Cuanto más perfectamente redimido está un hombre, tanto más activamente actúa Dios a través de él. La Redención funda unidad de comunidad en primer lugar, entre Dios y el hombre y, desde Dios, también entre los hombres. Restaura los rasgos genuinos destruídos por el pecado.

Al estar todos nosotros heridos por el pecado, limitamos la acción salvadora de Dios. Nadie que lleve en sí la señal del pecado puede disponerse incondicionalmente —en calidad de instrumento a la acción salvadora de Dios. De ahí que, faltos de la experiencia necesaria, no alcancemos a medir con exactitud las posibilidades salvacionales de que dispone Dios en el hombre inmune al pecado. En él puede manifestarse y actuar, sin encontrar reservas o trabas. Volveremos todavía sobre estas ideas [23].

14. La Sagrada Escritura habla claramente de la decisión libre del hombre con miras a la eficacia de la Redención. En concreto, nos referiremos a la soteriología paulina. Para su comprensión es necesario advertir que en San Pablo desaparece la distinción que nos es tan familiar entre redención objetiva y subjetiva, es decir, entre la Redención realizada por Cristo y nuestra apropiación de sus frutos. San Pablo la considera en un todo unitario. Para él, los hombres alcanzan la cruz y la resurrección a través de la Iglesia, que participa de la vida de su Cabeza. San Pablo afirma que los bautizados han muerto con Cristo (*II Cor.* 5, 14); participan de su muerte y de su resurrección (*Rom.* 6, 3-6), explíquese como se quiera esta participación. La muerte y la resurrección de Cristo se ordenan a ella. El destino de Jesucristo sólo nos resulta salvador por convertirse en destino nuestro. El Calvario y la Pascua quedan

incompletos si no los realizamos en nosotros. No en el sentido de que la obra de Cristo fuera insuficiente en sí misma, pues es expiación y reparación superabundante. Sin nuestra participación queda incompleta, porque está ordenada a ella. Cristo, su vida, su muerte, su resurrección y su ascensión logran el carácter de totalidad por nuestra unión por El. Por esto nuestra participación aun para Cristo tiene sentido de integración. Así como—según San Agustín y Santo Tomás—sólo Cristo y la Iglesia, conjuntamente, forman el *Totus Christus*, el Cristo Total, del mismo modo sólo la muerte de Cristo y la de la Iglesia conforman la totalidad de su muerte y de su resurrección.

El individuo participa de la muerte y de la resurrección de Cristo como miembro de la Iglesia. De ahí que la comunidad preceda al individuo como instrumento y ámbito de su salvación.

La comunidad eclesial está llamada y predestinada a penetrar cada vez más profundamente en la muerte y resurrección de Cristo, haciendo a sus miembros partícipes de los frutos de las mismas. La comunidad como cuerpo de Cristo, como el pueblo de Dios en forma de cuerpo místico de Cristo, está en El unida como la esposa con el esposo, recibiendo la vida. Debe entregarse más y más al Señor, penetrando cada vez con mayor profundidad en su vida.

Al ser la Iglesia el órgano por el que son comunicados a los individuos los frutos de la salvación, en un cierto sentido Cristo tiene necesidad de la Iglesia y de sus miembros.

La encíclica *Mystici Corporis*, de Pío XII, dice sobre el particular: "Ni por esto hay que pensar que la Cabeza, Cristo, estando colocada en tan elevado lugar, no necesita de la ayuda del cuerpo. Porque también de este místico Cuerpo cabe decir lo que San Pablo afirma del organismo humano: "no puede decir la cabeza a los pies: no necesito de vosotros" (*I Cor.* 12, 21). Es cosa evidente que los fieles necesitan del auxilio del divino Redentor, puesto que El mismo dijo: "Sin Mí, nada podéis hacer" (*Io.* 15, 5), y según el dicho del Apóstol, todo el crecimiento de este Cuerpo en orden a su desarrollo proviene de la Cabeza, que es Cristo (cfr. *Eph.* 4, 16; *Col.* 2, 19). Con todo, hay que afirmar, aunque parezca completamente extraño, que Cristo también necesita de sus miembros. En primer lugar, porque la persona de Cristo es representada por el Sumo Pontífice, el cual, para no sucumbir bajo la carga de su oficio pastoral, tiene que llamar a participar de sus cuidados a otros muchos, y diariamente tiene que ser ayudado por las oraciones de

toda la Iglesia. Además, nuestro Salvador, dado que no gobierna la Iglesia de un modo visible, quiere ser ayudado de los miembros de su Cuerpo Místico en el desarrollo de su misión redentora... Lo cual no proviene de insuficiencia por parte suya, sino más bien porque El así lo dispuso para mayor honra de su Esposa inmaculada. Porque mientras al morir en la cruz concedió a su Iglesia el inmenso tesoro de la Redención, sin que ella pusiese nada de su parte, en cambio, cuando se trata de la distribución de este tesoro, no sólo comunica a su esposa sin mancilla la obra de la santificación, sino que quiere que en alguna manera provenga de ella. Misterio verdaderamente tremendo y que jamás se meditará bastante: que la salvación de muchos dependa de las oraciones y voluntarias mortificaciones de los miembros del Cuerpo Místico de Jesucristo dirigidas a este objeto y de la colaboración de los pastores y de los fieles, sobre todo de los padres y madres de familia, con la que vienen a ser como cooperadores de nuestro divino Salvador" [24].

Las consideraciones que anteceden se apoyan principalmente en la interpretación paulina de la revelación, que, sin embargo, no es la única. La Redención presenta una complejidad tan extraordinaria que se requieren múltiples puntos de vista para conseguir una visión integral. Sobre la base de la Sagrada Escritura, Tertuliano, y sobre todo San Anselmo de Canterbury, elaboraron la teoría del carácter reparador de la obra de Cristo. Desarrollan puntos de vista que en la teología paulina quedan en segundo término, si es que no desaparecen del todo. Mientras en ella no se expresa formalmente la distinción entre redención objetiva y subjetiva, en el sistema anselmiano se la encuentra explícitamente. La interpretación de San Pablo está sellada por la inspiración. La teoría anselmiana de la reparación se funda, desde luego, en la Sagrada Escritura y procede en conformidad con ella; sin embargo, sólo fué desarrollada por la teología posterior.

15. Las disquisiciones que anteceden eran necesarias para situar en su verdadera dimensión la participación en la obra de Cristo, y lograr así una comprensión exacta. Como queda indicado, las declaraciones del Magisterio sobre la cooperación de María a la Redención no pueden descartar ningún elemento de la revelación. De ahí que para una exacta ambientación teológica de la teoría de la cooperación marial urgía delimitar antes que nada con precisión el campo revelado. Expondremos en primer término ciertos intentos de exposición de las declaraciones pontificias sobre la cuestión que

* Cfr. Notas críticas y complementarias. Nota núm. 6, págs. 418-420.

no parecen estar conformes con la doctrina de los Papas, bien porque se quedan detrás de ella, bien porque se desentienden gratuitamente de la misma.

El teólogo belga W. Goossens [25] examina los argumentos empleados en favor de la teoría de la cooperación inmediata de María a la redención objetiva. En concreto, cree poder demostrar que no es preciso entender necesariamente las encíclicas pontificias en el sentido de una cooperación similar, incluso que no se refieren en absoluto a ella. Los Papas no se habrían propuesto un magisterio formal sobre dicha cooperación, rozando la cuestión sólo incidentalmente. Del contexto se deduce que los pasajes reclamados por los defensores de la tesis sólo hablan de la redención subjetiva, esto es, de la aplicación de la redención al individuo. Aun cuanto en este o en aquel pasaje se hablara de la cooperación inmediata de María a la Redención, sería cuestión de examinar cuidadosamente el valor dogmático de tal declaración pontificia. Goossens, por tanto, no encuentra en las encíclicas ningún argumento a favor de la tesis.

Contra esta interpretación se puede, con todo, objetar que no se explica satisfactoriamente la abundancia de las exposiciones pontificias si no se declarase en las mismas la corredención de María, esto es, la colaboración inmediata de María a la redención objetiva. Esto es tanto más exacto cuanto que las encíclicas dieron ocasión a que los teólogos, cada vez con mayor insistencia, comenzaran a defender la corredención mariana. Si no estuviera en la mente de los Pontífices proclamarla, entonces la progresiva acentuación de la tesis por parte de innumerables teólogos hubiera dado pie para una corrección. Aunque las declaraciones del magisterio relativas a la cuestión no incluyen decisiones infalibles, sin embargo, dejan ver la línea de la evolución doctrinal. En el caso de que la doctrina de la corredención mariana no estuviera incluída en las encíclicas pontificias, hubiera seguido una declaración auténtica, como en ocasión de la advocación "María Virgen Sacerdote". En una carta privada del 25 de agosto de 1873, Pío IX habló de María como de la "Virgen Sacerdote". El 9 de mayo de 1906, San Pío X indulgenció una oración en la que se encontraba la advocación "María Sacerdote, ruega por nosotros". Pero en 1916, el Santo Oficio mandó retirar las estampas que representaban a la Virgen con ornamentos sacerdotales. En el año 1927, el Santo Oficio publicó una nota declarando ser intención suya dar de lado a la cuestión de la Virgen Sacerdote, pues ciertos espíritus menos preparados podrían interpretarla falsamente. Con respecto a la doctrina de la corredención

de María no ha habido ninguna declaración semejante, a pesar de su propagación siempre creciente.

También parece quedar más atrás de las declaraciones pontificias la teoría que hace consistir la corredención de María simplemente en su maternidad. Según ella, María sólo participaría en la redención objetiva en la medida en que posibilita a Cristo el acceso a la historia humana y toma parte activa en su vida. Sus representantes creen que la revelación permite conjugar la cooperación mariana con la exclusividad de la mediación de Cristo, y la necesidad absoluta de redención de todos los hombres. Para Goossens, lo que los propugnadores de la tesis han aportado hasta el presente para la resolución de estas dificultades no pasa de ser sutilidades y agudezas. Incluso el Cardenal Billot, anterior teólogo romano, piensa que la proposición se opone formalmente a verdades manifiestamente reveladas. H. Lenners [26] opina que o se arrumba la doctrina de la actividad corredentora de María, o se concibe de modo distinto y más amplio que el mantenido hasta ahora por los teólogos y la tradición eclesiástica el concepto de Redención. De modo parecido piensan, si bien con variaciones divergentes, B. Poschmann, F. Diekamp, B. Bartmann, M. de la Taille, J. Ude, B. A. Luyc, M.-J. Congar, J. Rivière. En esta situación no se puede hablar de una *opinio communis* entre los teólogos.

También los defensores de esta teoría destacan la gran importancia de María en la Redención. Subrayan que en la escena de la Anunciación se manifiesta dispuesta a ponerse incondicionalmente a voluntad de Dios en lo que se refiere a su ingreso en el mundo y en la historia y que durante toda su vida mantuvo su asentimiento, convirtiéndolo en ley de su vivir. María acogió en su corazón, con voluntad abierta, la disposición divina que entregaba a la muerte al Hijo del Padre eterno, Hijo propio suyo. Cuando Este, conforme a la economía divina, tuvo que morir por la salvación de los hombres se inclinó incondicionalmente, con una obediencia fiel y amorosa, ante el Padre. Su amor de madre no intentó lo que el amor de amistad de San Pedro (*Mt.* 16, 22 sigs.): disuadir a Jesús de la muerte. Entendía, por el contrario, que era el Padre quien disponía de su vida. No era su voluntad la que fijaba el destino de Cristo, sino la de Dios. En esto se piensa cuando se dice de María que al pie de la Cruz renunció a sus derechos de madre frente a su hijo sacrificándolo en ella. Goossens acentúa que aquí no se puede hablar de un derecho estricto, pues ninguna madre lo posee respecto de su hijo. Sus derechos se reducen a la obediencia de éste. La re-

nuncia de María a sus atribuciones maternales no supone que la muerte sacrificial de Cristo dependiese de la decisión de su voluntad, corriéndose en todo caso el peligro de que se malograra por una decisión contraria de María. Debido a su conformidad absoluta con la voluntad divina nunca existió la posibilidad de que María exigiese a Dios lo que una madre amante pediría: que su hijo no muera, sino que viva. Su consentimiento a la maternidad incluye el consentimiento a la muerte de su Hijo, por lo menos desde el momento en que conoció que el camino de la Redención es el de la muerte, pues ya desde el principio sabía que no concibió a su Hijo para sí, sino para la humanidad. Esto es indudable. Sin embargo, cabe preguntar si la actividad corredentora de María se agota aquí. Los teólogos citados así lo creen.

Otros opinan que las encíclicas dicen algo más, que atribuyen a María, más allá de su función maternal, una contribución a la Redención hasta el punto de que sólo su colaboración la consumaría. Citemos a J. Bittremieux, C. Friethoff, A. Deneffe, F. H. Schüth, J. Lebon. Ninguno de estos teólogos intenta, naturalmente, subestimar la significación de Jesucristo como único mediador entre Dios y los hombres. Afirman, por el contrario, que María, de tal modo fué redimida por Cristo, que estuvo en condiciones de ser redentora con El y por El; de co-constituir, en cierto sentido, la obra de Cristo. Su actuación corredentora tendría un carácter secundario, analógico. Hasta ahora no se ha logrado presentar esta tesis con la suficiente claridad y nitidez como para que pueda desvirtuar las objeciones de Goossens y otros. La Sagrada Escritura sólo admite un mediador, no un mediador principal y otro asociado. San Ambrosio, a la pregunta sobre si con su muerte María añadió algo al sacrificio de Jesucristo, responde: "La pasión de Cristo no necesitaba ayuda" [27]. Sólo Cristo, por tanto, nos redimió; la Redención fué realizada exclusivamente por El.

En Roschini se agudiza la tesis [28]. Para él, María hizo algo más que disponer el cuerpo humano de Cristo. Estableció espiritualmente con El, además, una comunidad interior. La economía divina no incluía simplemente la maternidad biológica de María, sino también la espiritual, su comunión en el espíritu. Hasta aquí Roschini tiene, indudablemente, razón. Pero todavía da un paso más, de largo alcance, cuando de la unión biológico-espiritual de María con Cristo quiere deducir que en el dominio corporal y espiritual le sirve realmente de ayuda, constituyendo ambos un "par redentor". Cabe preguntar si la fórmula "par redentor" no amenaza con

introducir en la mariología todos aquellos mitos que nos hablan de divinidades redentoras masculinas y femeninas. Cierto que Roschini trata de desviar este peligro cuando habla de una subordinación de María a Cristo. Pero precisamente la introducción y fijación de este concepto hacen que no pueda lícitamente conservarse la fórmula del par redentor. Roschini, sin duda, quiere dar cabida en su tesis a la necesidad de redención de María, lo cual sólo es posible admitiendo para Ella una redención distinta de la de los demás hombres, que desbordaría los marcos comunes. Dice Roschini: "Por su singular predestinación a la maternidad divina, María forma un orden propio y exclusivo absolutamente distinto del de las demás criaturas. Sólo la relación a la naturaleza humana, originaria de Adán, identifica a María con la humanidad. Al margen de los demás, María cae del lado de Cristo. Estas tesis ofrecen una novedad que sólo es viable en un giro profundo de la soteriología tradicional fundada en la Escritura y elaborada por los Padres.

Los ensayos de Köster, Semmelroth y Dillenschneider inauguran una nueva dirección. Köster [29] parte de la idea de la alianza. La alianza entre Dios y los hombres requiere para su legitimidad y eficiencia el consentimiento de la humanidad. Según él, María lo dió como cabeza suya. Para Köster, la obra de Cristo es la causa única de la Redención. Pero la humanidad tiene que responder a la acción de Cristo. Sólo entonces se efectúa la alianza. La respuesta la tiene que pronunciar un representante de la humanidad. Cristo no puede serlo, porque, según la Escritura, pertenece a la vertiente de Dios y no es persona humana. Por un decreto divino María tiene significación representativa. La obra de Cristo y la de María se estructuran unitariamente.

Sobre la teoría de Köster diremos lo siguiente: Es un error pensar que Cristo sólo pertenece al lado de Dios. Lo indicamos ya antes: Cristo pertenece al plano divino y al humano. Es otro error creer que no represente a la humanidad por el hecho de no ser una persona humana, sino sólo divina. Esta tesis se opone al sentido de la doctrina de la unión hipostática. Significa una ruptura con toda la tradición de la Iglesia. Por eso es del todo superfluo preguntarse por una doble cabeza del cuerpo de Cristo. Cristo es la única cabeza de su cuerpo. El cuerpo del Señor no posee doble capitalidad, por más que exista un representante visible de Cristo cabeza: el Papa. Pero no se sigue de ahí que haya dos cabezas, sino que más bien todo se reduce a una única cabeza del Cuerpo Místico. Esta es el mismo Cristo. Cuando al Papa se le llama cabeza

de la Iglesia no se quiere sumar una segunda cabeza a Cristo, cabeza única. Se significa, por el contrario, la representación de Este por el Papa. La encíclica *Mystici Corporis* se ha expresado claramente sobre el particular [30]. La introducción de la capitalidad de María embrolla y problematiza la transparente doctrina de la Iglesia. Por esto no se ve claro que la idea de la alianza pueda esclarecer satisfactoriamente la contribución marial a la Redención. Por más que la alianza exija el consentimiento de la humanidad a la acción redentora de Dios, sin embargo, no precisa de la inserción de un hombre en ella, pues Cristo a la par que es representante de Dios lo es también de los hombres. Por esto, como cabeza de la humanidad, da su consentimiento en nombre de los hombres por El representados, indigentes de redención, a la acción redentora de Dios.

En las disquisiciones de Köster queda como verdad que la idea de la alianza descubre la exigencia del consentimiento humano. Cierto que no se puede deducir de ella que María consintiese en nombre de toda la humanidad, pero cabe hacerlo de otras consideraciones. Pronto volveremos sobre esto.

O. Semmelroth [31] da un paso importante en nuestra problemática cuando se expresa en el sentido de que en la Sagrada Escritura desaparece la distinción entre redención objetiva y subjetiva. Subraya que en aquélla ambas forman una unidad. El momento subjetivo consiste en que la Humanidad se declara dispuesta a aceptar la obra redentora de Dios. Pertenece esencialmente a la acción divina como los dos polos a un todo en tensión. Sin la disponibilidad del hombre, aquélla se malograría. La respuesta de la humanidad, indispensable para la realización de la Redención, no fué dada por cada individuo en concreto, sino que la dió algún hombre en nombre de todos. Este hombre fué María. Semmelroth ve una congruencia de que lo sea María en el hecho de que para la tradición María es el tipo de la Iglesia. Este carácter suyo incluye el poder hablar en nombre de la misma. Con su consentimiento a la economía divina aceptaba en nombre de la Iglesia la obra de Cristo realizada por el Padre. De este modo, Cristo y María están en la relación de principio activo y pasivo.

A. Dillenschneider [32] va más allá que Semmelroth. Defiende que el consentimiento de María significa algo más que la simple aceptación de la Redención de Cristo. Lo designa como un co-hacer activo. María se insertaría y participaría activamente de la muerte de Cristo.

Para una explicación y fundamentación más inmediata de su

tesis, Dillenschneider acude a San Pablo. Como lo hemos visto ya, San Pablo enseña que todos nosotros hemos muerto con Cristo *(II Cor.* 5, 14), que hemos sido crucificados con El *(Rom,* 6, 6). Según él, Cristo murió como representante de los hombres, de modo que con El murió la misma humanidad. En cierto sentido ésta murió virtualmente con El. San Pablo, sin embargo, en esta participación de la humanidad en la muerte de Cristo no encuentra ningún proceso natural. En ningún sentido se ha visto la humanidad compelida a insertarse en la muerte del Señor. No le ha sido impuesto contra su voluntad el morir en ella. De lo contrario, su participación en la misma carecería de significación redentora. Fué asumida en la muerte de Cristo sólo porque estaba dispuesta y porque manifestó esta disposición suya.

Una alusión a la obligación que pesaba sobre la humanidad de manifestar su disponibilidad a la muerte de Cristo con el fin de morir ella misma por su medio la podemos descubrir en las palabras del Apóstol San Pablo: "Sufro en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo" *(Col.* 1, 24). Metafísicamente nada puede faltar a la pasión de Cristo, pues es expiación y satisfacción superabundante. No requiere ningún complemento para su verificación objetiva. Incluso nadie es capaz en absoluto de aportarlo. Por tanto, si San Pablo, a pesar de todo, habla de un complemento de la Pasión de Cristo, esto sólo puede tener el sentido de que aquélla se ordena a la participación humana. Esta referencia se verifica en el sí con que el fiel responde a la cruz del Señor. La expresión paulina se aplica igualmente a todos los creyentes, que completan, con su disposición a participar en ella, la pasión de Cristo. Cuando respondan todos afirmativamente entonces no faltará a la misma. Pero ¿cómo dará cada individuo su consentimiento?

María lo pronunció en lugar y representación de todos. Al pie de la cruz representaba la comunidad creyente, la Iglesia, el pueblo de Dios.

Esta teoría nos remite, ante todo, a la Iglesia esposa de Cristo. La esposa comulga en los sufrimientos del esposo. Sólo así se cumple el sentido de la muerte de Cristo. Asistió a la crucifixion. Su pasión y muerte estaban contenidas en las de Cristo. La Iglesia de la cruz está simbolizada y compendiada en María. Al pie de la cruz, la Iglesia estaba revestida de la figura de María.

Para una valoración de la tesis de Dillenschneider se puede decir que interpreta rectamente a San Pablo cuando hace a la Iglesia muerta con El partícipe de la muerte del Señor, siendo su muerte

virtualmente la de todos. No obstante es discutible que la Iglesia estaba representada por María. Contra esta concepción está la objeción de que no aparece formalmente ni en la Escritura ni en la tradición oral del siglo I. Sólo se refleja con claridad en la obra, atribuída hasta ahora a San Alberto Magno, *De laudibus beatae Mariae Virginis*, por otro nombre *Mariale*. El libro es una exposición de las gracias y virtudes de la Madre de Dios, propuesta en forma de cuestiones, como epílogo al Evangelio *Missus est angelus*. Hasta hace poco sirvió para la comprensión de la mariología de San Alberto. Ahora, simultáneamente, dos autores: A. Fries [33] y Br. Korosâk, O. F. M. [34], han demostrado su inautenticidad. No procede de San Alberto, sino de un dominico de su círculo de la mitad del siglo XIII. Así, la obra carece de la autoridad del gran sabio. Con todo, sigue siendo todavía muy importante para la mariología, pues encontramos en ella perfectamente desarrollada la idea del carácter representatorio de María.

En consecuencia, si bien su formulación expresa es muy posterior, sin embargo, se funda en la Escritura y en la tradición oral. Está contenida germinalmente allí donde se dice de María que habló en nombre de la Iglesia, que es tipo de la misma y madre de los creyentes, que es la segunda Eva. Así como Eva fué el principio del pecado, María es la "causa de la salud". Aunque estas palabras no explican el modo de su colaboración a la redención objetiva puede deducirse la doctrina, hoy desarrollada, del paralelismo Eva-María.

16. Los Padres estructuran dos teorías, que a primera vista difícilmente parece puedan conciliarse: la teoría del mediador único Jesucristo, y la de la colaboración de María en la Redención. En su libro *De institutione virginis*, dice San Ambrosio: "Delante de la cruz estaba la madre y, mientras los hombres huían, ella estaba intrépida... Miraba con ojos compasivos las llagas de su Hijo, el cual—Ella lo sabía—habría de redimir a todos. La madre estaba allí—no precisamente asistiendo a un espectáculo vil—, pues no temía al asesino. Mientras el Hijo pendía de la cruz la madre se ofrecía a los perseguidores. Si sólo se tratara de postrarse ante el Hijo, no podríamos menos de alabar su amor maternal que no quería sobrevivirle; pero si se trataba de morir con su Hijo deseaba ardientemente resucitar con El, puesto que no ignoraba que engendró a uno que había de resucitar. Al mismo tiempo, Ella, que sabía que la muerte de su Hijo se ofrecía por el bien público, estaba dis-

puesta, dado el caso, a añadir con su muerte algo a la ofrenda por la humanidad. Pero la Pasión de Cristo no necesitaba de ninguna ayuda, como el mismo Señor lo dijo mucho tiempo antes: "Miré, y no había quien me ayudara, y busqué y nadie me tomaba, y los libraré con mi brazo" *(Is.* 63, 5) [35].

Al mismo tiempo los Padres, al afirmar que por ser madre de Cristo María lo es también de su Cuerpo Místico, y con su doctrina del paralelismo Eva-María, pusieron el fundamento para la idea de la colaboración de María a la Redención, sin menoscabo del dogma del mediador único Cristo. Por todas partes se rastrea la creencia de la corredención mariana, sin lograr, a pesar de todo, una forma precisa y clara. San Agustín, por ejemplo, dice en su libro *De sancta virginitate:* "Es madre espiritual no de nuestra Cabeza, que es el mismo Salvador, del cual más bien Ella nació espiritualmente, pues todos los que en El creyeron—entre los cuales se encuentra también Ella—se llaman con toda verdad hijos del esposo *(Mt.* 9, 15), sino que es madre de sus miembros, que somos nosotros, ya que con su amor cooperó a que en la Iglesia naciesen creyentes, los cuales son miembros de aquella Cabeza" [36].

Los Padres, por tanto, nunca expresan formalmente la colaboración de María a la Redención. Con todo, bien podría encontrarse en sus testimonios. La descubriría un desarrollo más trabajado de cuanto ellos dijeron. En realidad nunca se les presentó el problema con claridad.

17. La caracterización de María como esposa de Cristo es señaladamente importante y decisiva en nuestra cuestión. Se remonta al *Cantar de los Cantares.* Fué precisa una larga investigación teológica hasta identificar a María con la esposa de dicho libro. Como lo hemos visto ya, se comenzó por ver prefigurada en ella a la Iglesia. Orígenes veía en la misma a cada alma en concreto. En San Bernardo encontramos impresionantes explicaciones del tema. Ruperto de Deutz por primera vez reconoce a María en la esposa celebrada en el *Cantar de los Cantares.* Desde entonces ha ido penetrando esta idea en la doctrina eclesiástica con aceptación siempre creciente. La esposa del libro significa a la Iglesia y a María, lo cual no implica contradicción alguna, pues María es imagen de la Iglesia.

El símbolo de la esposa facilita más que el de la alianza la comprensión de que al decreto y hacer divinos de la Redención tiene que asociarse el consentimiento del hombre, su participación. En la

metáfora de la alianza la respuesta humana exigida la da el mismo Cristo; en la de la esposa no puede hacerlo por ser El el esposo. Tiene que ser dada por otro representante de la humanidad. El carácter de esposa de Cristo de la Iglesia explica que a la obra del Señor tenga que añadirse la colaboración del hombre. Si, pues, ésta la realiza María en representación de la Iglesia, se sigue de ahí que concentra su carácter esponsalicio.

18. La elección para la maternidad divina justifica la atribución que María se concede de representar a la Iglesia. Para esto nos es preciso interpretar la expresión "Madre de Dios" en el amplio sentido que antes le atribuíamos. María fué Madre de Jesucristo biológica y espiritualmente. Ninguno de esos dos elementos puede descuidarse. Su maternidad espiritual importa la entrega incondicional a la voluntad divina. La disponibilidad ante Dios fué la postura fundamental de toda su vida. La maternidad espiritual-corporal la ligaba profundamente a su Hijo. La comunión con El la preservó de todo pecado, siendo su redimida. La Redención no consistió para Ella, como para los demás, en una liberación, sino en una preservación del pecado y en una santificación tan intensa que supera la de todos los demás hombres. Es la "sumamente redimida". La unión con su Hijo, que al mismo tiempo es su redentor, aparece en toda su intimidad y vigor en las relaciones esponsalicias que, como representante de la Iglesia, mantiene frente a El.

Por su carácter creatural y redimido, María pertenece indefectiblemente a nuestra vertiente. Lo mismo que nosotros, desciende de Adán, por lo que necesita ser redimida como cualquier otro. Como los demás, fué redimida por Jesucristo, y en ninguna manera puede autorredimirse. La gracia santificante que se le concedió es la misma que la que santifica a los justos. Hay una distinción de grado, pero no esencial, entre su gracia y la de aquellos para quienes es la causa formal de la justificación.

Por más que se nos asemeje María, por más que se encuentre dentro de la única economía decidida por Dios en sus eternos decretos y que nos alcanza a todos nosotros, la gracia que se le concedió, singular e irrepetible, la distingue y la hace superior a todos los hombres. Recibió una gracia que, más allá de la superioridad gradual sobre la de los demás, significa algo distinto y único. Es la gracia de la maternidad, que trae consigo otras muchas, exclusivas suyas. Volk [37] las resume así: "Nosotros somos liberados del pecado original; María, preservada de él. A nosotros se nos perdo-

nan los pecados personales; María, por la gracia de Dios, nunca los cometió. A nosotros se nos tiene prometida la resurrección corporal; María fué ya asumpta en cuerpo a los cielos. En el redimido Cristo habita por la gracia; María era singularísimamente templo de Dios y su maternidad la aproximaba extraordinariamente a El, que era su hijo. Cada miembro del cuerpo de Cristo tiene tareas propias; María, como Madre de Dios, tiene una función peculiar en el todo. De este modo, María es como uno de nosotros y, sin embargo, distinta de todos nosotros."

Cuando María, en nombre de toda la humanidad, tomó parte en la muerte de Cristo, anticipando nuestra respuesta al Calvario, no lo hizo por sus propias fuerzas, de modo que en definitiva se hubiera efectuado una autorredención. Sólo pudo pronunciar su sí desde la plenitud de gracia propia de la Madre del Señor. Su comunidad con Cristo la insertó, al pie de la cruz, en su muerte. Del mismo modo que en la anunciación de su maternidad manifestó su disposición en nombre de todos, participó también en nombre de todos al pie de la cruz de la muerte de Cristo. Su consentimiento de entonces, como el de la anunciación, no importaba una significación simplemente individual o particular. Su alcance era más bien universal. En aquel momento María, por un lado, estaba ligada a su Hijo; por otro, a toda la humanidad, incluso a la creación entera. Estaba absolutamente abierta a la voluntad del Padre y, precisamente por ello, abierta a todo el mundo. La dinámica de Dios viviente en Ella, que es la dinámica del amor salvador, se dirige, desbordándola, a todos los hombres. Dios puede disponer así de María porque Esta, por su gracia, no se reserva nada para Sí, sino que pone a disposición de Dios cuanto Ella es, siendo así patrimonio de los hombres.

Esta intimidad total la distingue de los demás creyentes. El cristiano está también referido a Dios y a los hombres. La santidad no clausura, sino que abre. Consiste precisamente en la apertura a Dios, y es tanto más intensa cuanto el hombre le está más abierto. El que se abre a Dios, al amor, se abre también a los hombres. En cierto sentido, el hombre portado por la gracia de Dios puede responder en nombre de los demás a la muerte de Cristo, cumpliendo aquella función integradora de que habla San Pablo cuando dice: "Suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo" *(Col.* 1, 24).

Esta posibilidad concedida a todos los hombres no significa, sin embargo, que entre María y nosotros no exista ninguna diferen-

cia profunda, como si Ella no hiciese más que lo que cualquiera otro puede hacer. La respuesta que los demás dan a Cristo, no la personal, sino la dada en nombre de toda la Iglesia, en nombre, por tanto, de los hermanos y hermanas en la fe, tiene la desventaja de brotar de un corazón inficionado por el pecado, vencido y limitado por él. Por el contrario, la respuesta de María procede de un corazón totalmente consagrado a Dios, pues es el de la Theotokos. Por eso es de una profundidad, de una virtud y de una amplitud incomparable. Así María pertenece a la comunidad creyente, si bien de modo distinto al de los demás. Urgida y promovida por la actividad salvífica de Cristo, íntimamente unida a la Iglesia, no al margen ni independiente de la misma, sino como su miembro más destacado, incluso como representante y madre espiritual suya, cumplió y cumple una función salvacional, cuya universalidad y virtud alcanza a todos.

19. A la cuestión sobre la censura teológica de la última explicación propuesta, se responde que, no existiendo ninguna declaración obligatoria del magisterio eclesiástico, la tesis no trasciende el grado sumo de verosimilitud. Podría ser, sin embargo, próxima a la fe, pues se funda en la soteriología paulina y puede derivarse de ella. Se requieren diligentes y detalladas investigaciones para encontrar, a base de la Escritura, camino a la tesis de Dillenschneider y defender de malentendidos la expresión "corredentora". Quien las desorbite corre el peligro de equivocar la doctrina de la corredención. Es un extraño juego de la evolución teológica el que una tesis de mariología, en su grado máximo de elaboración, puede acogerse a San Pablo. Esto prueba la honda raigambre de la mariología en una exégesis acertada.

Como dijimos, Dillenschneider no admite la distinción entre redención objetiva y subjetiva, aunque tampoco la descuida. La sitúa en plano distinto, en cierto sentido posterior, al de la interpretación ordinaria. Indudablemente, María, por su co-morir con Cristo, realizó virtualmente el co-morir de la Iglesia, anticipando nuestra participación en la muerte de Jesús. No obstante, el co-morir virtual sólo se actualiza en el individuo cuando éste, por la fe y el bautismo (*Rom.* 6, 6), se inserta en aquél. Sólo entonces responde con responsabilidad auténtica a la muerte de Cristo, que decide su destino personal. Unicamente cuando da por sí mismo esta respuesta le resulta salvadora la anticipada por María.

Cabría preguntar si María juega un papel en la respuesta de

fe que ha de pronunciar cada individuo, similar al de la anticipación de nuestro consentimiento. ¿Representa algo María en la redención subjetiva? Volveremos sobre esta cuestión en el párrafo siguiente.

20. Como conclusión, notemos que al problema de la colaboración de María a la Redención no puede responderse con especulaciones inacabables ni con deliquios sentimentales, sino con una atención fiel a la revelación propuesta por el magisterio eclesiástico y atestiguada por la Escritura y la tradición oral. Si a pesar de todo se comprueba que pertenece al depósito de la revelación, entonces ni la comprensión especulativa ni los afectos del corazón pueden oponer objeción alguna, pues en ese caso habla Dios y el hombre tiene que rendirse, creyente, a la señal divina. Ningún capricho humano puso a María dentro de la economía de la salvación. Ingresó en ella por un decreto eterno de Dios.

El libro de Asmussen [*] demuestra cómo se abre el camino a la tesis de la participación de María a la Redención siempre que se considere con seriedad la revelación contenida en el Evangelio. Dice Asmussen: "Si se despoja al sacerdocio del carácter mediacional, se haría de él una farsa. El sacerdote, y, en consecuencia, el mediador, no puede adscribirse sin más a la vertiente divina o a la humana. Es representante de Dios ante los hombres, y de éstos ante Aquel. Esta postura es inevitable e insoslayable para todos los cristianos, pues es la postura fundamental del seguimiento de Cristo, que sin ella sería imposible. De ahí que no admitamos una fe sin sacerdocio y, por tanto, sin mediador. En otro caso, quedarían suprimidas, sin realizarse, las promesas del Antiguo Testamento. Si olvidáramos esto sólo parcialmente, recogeríamos las enseñanzas del Nuevo Testamento. Siendo esto así, nos es preciso confesar que María está dentro de esta mediación, ya que es un miembro distinguido de la estirpe sacerdotal. Sólo se cuestiona—en la Madre de Dios y en los demás fieles—si se trata de una mediación *en* o *al lado* de Cristo, pues sin duda ésta es la distinción de que depende todo. Si admitimos una mediación paralela a Cristo, impugnamos, en realidad, su gloria. Por otro lado, si la insertamos en El, expresamos que su obra no ha sido estéril." (*)

---

* Cfr. Notas complementarias. Nota 6.ª: *Sobre la Corredención mariana*, págs. 418-420.

§ 10

María, medianera de todas las gracias

1. En el capítulo precedente nos preguntábamos incidentalmente por la participación de María en la redención subjetiva. La cuestión surgía espontáneamente de la problemática que nos ocupaba. Como vimos, María cooperó a la integración de la Redención efectuada por Cristo al anticipar el asentimiento de la humanidad a la muerte que Cristo sufrió en su nombre. La respuesta con que al pie de la cruz respondió a la cruz contiene virtualmente nuestra respuesta. Sin embargo, el sí virtual tiene que actuarse y concretarse, lo cual acontece en la fe y en los sacramentos. Por la fe y el bautismo, el hombre se apropia personalmente la salud creada por Cristo. El problema está en si María tiene en todo esto alguna función mediadora. Vimos ya que entre los hombres y el Padre celestial sólo hay un mediador: Jesucristo. La Sagrada Escritura lo afirma claramente. Pero esto no soluciona todos los problemas que se plantean, pues ahora cabe preguntar cómo accede el hombre a la comunión con Cristo, el mediador; cómo llega a participar de la para él vitalmente imprescindible mediación de Cristo. ¿Desempeña aquí María alguna función? Intentaremos rastrear esta problemática.

2. Ante todo, naturalmente, María, que dió su consentimiento a la economía divina realizada por Cristo, nada esperaba con más vehemencia que el éxito de cuanto su Hijo hizo a lo largo de su vida, singularmente en el Gólgota. El amor a su Hijo y su entrega al Padre la urgían a desear e implorar que la obra de Aquél se continuase en todos los hombres. El amor a su Hijo era sustancialmente el amor a todas las criaturas por las cuales El vivió, murió y resucitó. María extiende su amor a todos los hombres, incluso a toda la creación, y precisamente por amor de su Hijo. Porque lo ama, sueña con la salvación de todos.

Por tanto, se puede decir que María desea para los hombres la obra de Cristo. En este sentido es medianera entre Este y aquéllos. Su función mediacional presenta varios aspectos. En primer

lugar, es medianera porque al pie de la cruz dió su consentimiento en nombre de todos y porque se insertó en la muerte de Cristo en representación de la humanidad. Por esto la fe por la que un hombre se vuelve a Cristo es la ratificación de la respuesta a la muerte de Cristo adelantada por María. Es medianera, además, ante Cristo de una segunda forma más inmediata al individuo, pues, como lo dijimos, desea que cada hombre recoja la obra de Cristo. Sus anhelos tienden a que el Señor, su Hijo, que murió en la cruz, influya en cada hombre, a fin de que éste viva "en Jesucristo", participando de la salvación. La donación de Cristo al hombre y de éste a Cristo está consiguientemente supuesta y ambientada por el amor de María. En realidad, no hay ningún encuentro con Cristo al que no asista su amor al Señor.

3. Un estudio de las declaraciones de la Iglesia sobre la materia nos permitirá seguir de cerca el sentido de la mediación marial. Las páginas que siguen recogen textualmente las manifestaciones pontificias más importantes de los últimos cien años. Los textos en cuestión serán transcritos con la máxima amplitud, a fin de que su conjunto pueda dar una idea del sentido, alcance y vigencia de la fe de la Iglesia en la mediación de María.

En la encíclica *Supremi Apostolatus* del año 1883, dice el Papa León XIII:

"El apostolado supremo que Nos desempeñamos y las circunstancias dificilísimas por que atravesamos, nos advierten cada día más, y casi imperiosamente nos empujan a velar con tanto más cuidado por la integridad de la Iglesia cuanto mayores son las calamidades que la afligen. Por esta razón, a la vez que nos esforzamos cuanto es posible en defender por todos los medios los derechos de la Iglesia y en prevenir y rechazar los peligros que la amenazan y asedian, empleamos la mayor diligencia en implorar la asistencia de los divinos socorros, *con cuya única ayuda pueden tener buen* resultado nuestros afanes y cuidados.

Y creemos que nada puede conducir más eficazmente a este fin como hacernos propicia, con la práctica de la religión y la piedad a la gran Madre de Dios, la Virgen María, que es la que puede alcanzarnos la paz y dispensarnos las gracias celestiales, colocada como está por su divino Hijo en la cúspide de la gloria y del poder para ayudar con el socorro de su protección a los hombres que en medio de fatigas y peligros se encaminan a la ciudad eterna.

Por esto, y próximo ya el solemne aniversario que recuerda los innumerables y cuantiosos beneficios que ha reportado al pueblo cristiano la devoción del rosario mariano, Nos, queremos que en el corriente año esta de-

voción sea objeto de particular atención en el mundo católico en honra de la gran Virgen, a fin de que por su intercesión obtengamos de su divino Hijo venturoso alivio y término a nuestros males. Por lo mismo hemos pensado, venerables hermanos, dirigiros estas letras, a fin de que, conocido nuestro propósito, excitéis con vuestra autoridad y con vuestro celo la piedad de los pueblos para que cumplan con él religiosamente.

En tiempos críticos y angustiosos ha sido siempre el principal y habitual cuidado de los católicos refugiarse bajo la égida de María y ampararse a su maternal bondad, lo cual demuestra que la Iglesia católica ha puesto siempre, y con razón, en la Madre de Dios toda su confianza. En efecto, la Virgen, exenta de la mancha original, escogida para ser Madre de Dios y asociada por lo mismo a la obra de la salvación del género humano, goza acerca de su Hijo de un favor y de un poder tan grande que nunca han podido ni podrán obtenerlo igual ni los hombres ni los ángeles. Así, pues, ya que le es sobremanera dulce y agradable conceder su socorro y consuelo a cuantos lo pidan, desde luego es de esperar que acogerá con más cariño las preces que la dirija la Iglesia universal, y casi saltará de alegría al hacerlo.

Mas esta piedad tan grande y tan llena de confianza en la augusta Reina de los cielos, nunca ha brillado con más resplandor que cuando la violencia de los errores extensamente infiltrados, o el desbordamiento de las corrompidas costumbres, o los ataques de adversarios poderosos han parecido poner en peligro a la Iglesia militante de Dios" [1].

En su *Octobri mense* explica:

"Mas tan pronto como fué llevada a cabo la salvación de nuestro linaje por el misterio de la cruz y fué fundada en la tierra, y debidamente establecida la Iglesia, administradora de la misma salvación, por medio del triunfo de Cristo, comenzó desde entonces, y por cierto con gran pujanza, una nueva providencia o economía divina en bien de su nuevo Pueblo.

Hemos de mirar los planes divinos con gran respeto. El eterno Hijo de Dios, queriendo tomar la humana naturaleza para redimir y glorificar al hombre y estando a punto de desposarse de manera mística con el universal linaje de los hombres, *no lo realizó sin el libre consentimiento de la* Madre designada para ello, que, en cierto modo, desempeñaba el papel del mismo linaje humano, conforme a la brillante y verdaderísima sentencia del Aquinate: "Por la anunciación se aguardaba el consentimiento de la Virgen, que hacía las veces de toda la naturaleza humana" (S. Th. III, q. 30, a. 1). De donde se da pie para afirmar, con no menor verdad que propiedad, que del inmenso tesoro de todas las gracias que trajo el Señor, pues "la gracia y la verdad nos vinieron por Jesucristo" *(Io.* 1, 17), no se nos distribuye nada, por la divina voluntad, sino por María; de suerte que, así como nadie puede ir al Padre soberano sino por el Hijo, de la misma manera nadie puede acercarse a Cristo sino por la Madre.

¡Cuánto resplandece en este plan divino la sabiduría y la misericordia!

¡Qué plan tan apropiado éste a la debilidad y fragilidad humana! Pues así como creemos y alabamos la bondad infinita de Dios, así creemos y reverenciamos su infinita justicia; y así como correspondemos al amantísimo Salvador derrochador de su sangre y vida, así también temblamos ante el mismo, juez inexorable; por lo cual, los que se sienten reos de crímenes y tiemblan por ellos, necesitan un intercesor y patrono que goce de gran entrada ante Dios y sea de tan gran benignidad, que no rehuya el patronato de los que totalmente desesperan, e infunda la esperanza de la divina clemencia en los afligidos y anonadados.

María misma es esa criatura que desempeña este papel de una manera eminentísima: poderosa es, por cierto, Madre del Dios todopoderoso; mas asequible, benignísima, en sumo grado condescendiente, cosa que nos sabe más dulce. Tal nos la dió Dios, que la infundió sentimientos puramente maternales que no respiran sino amor y perdón, precisamente porque la escogió para Madre de su Unigénito; tal nos la mostró de hecho Jesús al querer espontáneamente someterse y dar gusto a María como un hijo a su madre; tal la declaró públicamente desde la cruz cuando, en la persona del discípulo Juan, le confió la universalidad del género humano para que cuidase de ella y la guardase en su regazo; tal, finalmente, se entregó Ella misma, pues, habiendo abrazado con gran amor la herencia de gran trabajo dejada por su Hijo moribundo, comenzó inmediatamente a derrochar en todos sus maternales desvelos" [2].

En la *Magnae Dei Matris* dice el mismo Pontífice:

"María, de igual manera, escogida para ser la Madre de nuestro Señor Jesucristo, que es nuestro hermano, fué por tal privilegio elevada sobre todas las madres para que derramase sobre nosotros y nos prodigase su misericordia. Además, si somos deudores a Cristo por habernos hecho participar del derecho que propiamente le pertenece de tener a Dios por Padre, de darle tal nombre, le debemos igualmente el habernos comunicado fielmente el derecho de tener a María por Madre y llamarla por nombre tal. Y como la misma naturaleza ha hecho del nombre de madre el más dulce de los nombres, y del amor maternal el tipo del amor tierno y providente, la lengua no puede expresar ya más; pero las almas piadosas sienten cuán grande sea la llamada de un afecto generoso y sincero en María, que es nuestra madre, no humanamente, sino por Cristo. Añadamos que Ella ve y conoce mucho mejor que nadie lo que nos concierne; los auxilios de que necesitamos en la vida presente, los peligros públicos o privados que nos amenazan, las dificultades y los males en que nos encontramos y la viva lucha que sostenemos por la salvación de nuestra alma contra enemigos encarnizados; y en todo esto y en las demás pruebas de la vida, mejor que nadie puede y desea llevar a sus hijos queridos el consuelo, la fuerza, los auxilios de todo género. Por esto acudimos a María sin miedo, sin flojedad, suplicándola con fervor ardentísimo, por los lazos maternales que la unen tan estrechamente a Jesús y a nosotros: invoquemos con piedad su asistencia

por medio de la oración que Ella misma ha designado, y que le es tan grata, para poder descansar con seguridad y alegría en la protección de tan buenísima madre" [3].

Y en la encíclica *Jucunda semper*:

"La confianza del recurso que nosotros tenemos en María está basada en la grandeza del oficio de mediadora de la divina gracia que ejerce continuamente en nuestro favor delante del trono de Dios, como gratísima que es por su dignidad y por sus méritos, y, por consecuencia, eminentemente superior en poder a todos los ángeles y a todos los santos. Y este oficio no está quizá en ninguna parte mejor expresado que en el Rosario, donde las fases diferentes del sublime papel de la Santísima Virgen en la salvación del género humano se desarrollan con una fuerza de verdad casi dramática, con inmenso fruto para nuestra piedad, bien sea que el alma contemple esta sucesión de santos misterios, o ya la emoción haga vibrar los labios siempre con la misma oración" [4].

En la encíclica *Augustissimae Virginis* de 1847 encontramos las palabras siguientes:

"Por lo mismo que esta noble y suplicante está alistada bajo las banderas de la Madre de Dios, recibe mayor fuerza y dignidad. Esto se debe a que, después de la oración del Padrenuestro, se repite muchas veces en el Rosario la salutación angélica. Empero, tan lejos se halla esto de oponerse a la dignidad de Dios y de inducirnos a tener mayor confianza en el patrocinio de María que en el poder divino, que nada le mueve más fácilmente y le hace más propicio a nosotros. Pues la fe católica nos enseña que no debemos dirigir nuestras oraciones a Dios solamente, sino también a los bienaventurados, aunque por distinto motivo, porque a Dios nos dirigimos como a fuente de todo bien, y a aquéllos como a intercesores delante del Padre celestial (Conc. Trid. Sess. 25). "La oración —dice Santo Tomás— se dirige a alguno de dos maneras: o porque debe ser satisfecha por él, o porque sólo debe ser impetrada. Del primer modo, solamente hacemos oración a Dios, porque todas nuestras oraciones se han de ordenar a la consecución de la gracia y de la gloria, que solamente da Dios, según aquello del Salmo 83, 12: La gracia y la gloria las dará el Señor. Pero del segundo modo dirigimos nuestras oraciones a los ángeles y a los hombres, no para que Dios conozca nuestros ruegos por su revelación, sino para que por sus preces y méritos surtan efecto nuestras oraciones. Y por esto se lee en el libro del Apocalipsis, 8, 4, que el humo de los incensos de las oraciones de los santos sube de las manos de los ángeles a la presencia de Dios (II-II, q. 83, a. 4). Ahora bien: ¿Quién habrá entre todos los bienaventurados que pueda competir con la augusta Madre de Dios en valimientos para alcanzar la gracia? ¿Y quién ve con mayor claridad en el Verbo eterno las necesidades que

nos agobian y las angustias que nos oprimen? ¿Quién tiene mayor influjo para mover a Dios? ¿Quién podrá igualarla en ternura maternal? De ahí es que no nos dirigimos a los bienaventurados del mismo modo que a Dios, "porque a la Santísima Trinidad le pedimos que se compadezca de nosotros, y a todos los demás santos que rueguen por nosotros" (S. Th. ibíd.); pero el modo de implorar el auxilio de la Virgen tiene algo de común con el culto tributado a Dios, hasta el punto que la Iglesia le pide del mismo modo: "Tened misericordia de los pecadores". Prestan, pues, un gran servicio los cofrades del Rosario, entretejiendo, a modo de guirnalda de rosas, tantos saludos y ruegos a María. Porque tal es la grandeza de María, tal el favor que goza delante de Dios, que desea volar sin alas el necesitado de auxilio que no acude a Ella" [5].

El Papa Pío X explica en la encíclica *Ad dien illum laetissimum* del año 1904:

"Que corresponda a la Virgen especialmente llevar el conocimiento de Jesús es lo que no se puede dudar, si se considera, entre otras cosas, que Ella sola en el mundo ha tenido con El, en una comunidad de habitación y en una familiaridad íntima de treinta años, las estrechas relaciones naturales entre una madre y su hijo. Los admirables misterios del nacimiento y de la infancia de Jesús, especialmente los que se relacionan con su encarnación, principio y fundamento de nuestra fe, ¿a quién han sido más ampliamente revelados que a su Madre? "Ella recordaba y repasaba en su Corazón" lo que había visto en Belén, lo que había visto en el templo en Jerusalén; pero, iniciada además en los consejos y en los designios secretos de su voluntad, debe decirse que vivió la vida misma de su Hijo. No, nadie en el mundo conoció como Ella a fondo a Jesús; nadie puede ser mejor maestro y mejor guía para hacer conocer a Jesús.

Se deduce de esto, y Nos lo hemos ya insinuado, que nadie vale más que María para unir los hombres a Jesús. Si, en efecto, según la doctrina del divino Maestro, "ésta es la vida eterna: conocerte a Ti, único Dios verdadero, y al que enviaste Jesucristo" *(Io.* 17, 3); como llegamos por María al conocimiento de Jesucristo, por Ella también nos es más fácil adquirir la vida, de la que es el principio y la fuente.

Y ahora, por poco que consideremos cuántos motivos y cuán apremiantes invitan a esta Madre Santísima a darnos largamente de la abundancia de estos tesoros, ¡cuánto no aumentará nuestra esperanza!

¿No es María la Madre de Cristo? Ella es, por lo tanto, también nuestra Madre.

Porque hay que sentar que Jesús, Verbo hecho carne, es a la vez el Salvador del género humano. Pero en tanto que el Hombre-Dios tiene un cuerpo como los otros hombres, como redentor de nuestra raza tiene un cuerpo espiritual, o, como se dice, místico, que no es otro que la sociedad de los cristianos unidos a El por la fe. "Muchos formamos en Cristo un cuerpo" *(Rom.* 12, 5). Pero la Virgen no concibió sólo al Hijo de Dios

para que, recibiendo de Ella la naturaleza humana, se hiciese hombre, sino también para que, mediante esta naturaleza recibida de Ella, fuese el Salvador de los hombres. Lo cual explica las palabras de los ángeles a los pastores: "Hoy os ha nacido un Salvador, que es Cristo el Señor" *(Lc.* 2, 11). También en el mismo casto seno de la Virgen, donde Jesús tomó carne mortal, adquirió un cuerpo espiritual, formado por todos aquellos "que debían creer en El", y se puede decir que teniendo a Jesús en su seno María llevaba en él también a todos aquellos para quienes la vida del Salvador encerraba la vida. Por lo tanto, todos los que estamos unidos a Cristo somos, como dice el Apóstol: "Miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos" *(Eph.* 5, 30). Debemos decirnos originarios del seno de la Virgen, de donde salimos un día a semejanza de un cuerpo unido a su cabeza. Por esto somos llamados, en un sentido espiritual y místico, hijos de María, y Ella, por su parte, nuestra Madre común. "Madre espiritual sí, pero Madre realmente de los miembros de Cristo, que somos nosotros" (S. August. *De sancta virginitate,* 6, 6). Si, por tanto, la bienaventurada Virgen es, a la vez, Madre de Dios y de los hombres, ¿quién puede dudar que Ella emplee toda su influencia cerca de su Hijo, "Cabeza del cuerpo de la Iglesia" *(Col.* 1, 18), a fin de que derrame sobre nosotros, que somos sus miembros, los dones de su gracia, especialmente el de que le conozcamos y "vivamos por El"? [6]

Poco más adelante continúa la misma encíclica:

"Pero María, como lo hace observar acertadamente San Bernardo, "es acueducto" o, si se quiere, el cuello por medio del cual el cuerpo se une con la Cabeza, y la cabeza transmite a todo el cuerpo su eficacia y sus influencias. Sí, dice San Bernardino de Sena: "Ella es cuello de nuestra Cabeza por el cual se comunican a su Cuerpo Místico todos los dones espirituales" *(Quadrag. de Evangelio aeterno.* Serm., 10, a. 3, c. 3). De aquí se infiere que distamos mucho de atribuir a la Madre de Dios una virtud productora de la gracia sobrenatural, virtud que sólo pertenece a Dios. Sin embargo, puesto que María sobresale de todos en santidad y unión con Jesucristo y ha sido asociada por Jesucristo a la obra de la Redención, Ella nos merece *de congruo,* como dicen los teólogos, lo que Jesucristo nos ha merecido *de condigno,* y Ella es el ministro supremo de la dispensación de las gracias. "Está sentado a la diestra de su Majestad en las alturas" *(Hebr.* 1, 3); Ella, María, está a la derecha de su Hijo, "segurísimo refugio y fidelísimo auxilio de todos los que peligran, de tal manera que no hay nada que temer ni que desesperar si Ella nos da dirección, aliento, favor y protección" (Pío IX, *Bulla Ineffabilis).*

Sentados estos principios, y volviendo a nuestro designio, ¿quién no reconocerá que Nos hemos afirmado con justicia que María, asidua compañera de Jesús desde la casa de Nazaret hasta la cumbre del Calvario, iniciada más que cualquier otro en los secretos de su corazón, dispensadora por derecho maternal de los tesoros de sus méritos, es, por todas estas causas, un auxilio muy seguro y muy eficaz para llegar al conocimiento y al amor

de Jesucristo? Bien evidente es la prueba que nos proporcionan, ¡ay!, con su conducta aquellos hombres que, seducidos por los artificios del demonio o engañados por falsas doctrinas, creen poder prescindir del auxilio de la Virgen. Desgraciados los que abandonan a María bajo pretexto de rendir honor a Jesucristo! Como si se pudiese "encontrar al Hijo de otra manera que con María su Madre" [7].

Benedicto XV, en 1918, en una carta al Sodalicio mariano de la buena muerte, hacía resaltar que todas las gracias del tesoro de la Redención nos son comunicadas de manos de la Madre dolorosa. En 1921, aprobó el oficio y la misa en honor de la Medianera de Todas las Gracias. Se comprende que en sus cartas y alocuciones aludiese incidentalmente a esta dignidad de la Madre de Dios. Parecidas expresiones se encuentran también en su sucesor Pío XI, que, concisamente, llama a María "Medianera de Todas las Gracias divinas" [8].

La colecta de la misa citada expresa la mediación de María sintética, pero compendiosamente: "Señor Jesucristo, mediador nuestro ante el Padre, que constituiste a tu Madre la Santísima Virgen madre también nuestra y mediadora delante de Ti: haz que cuantos a Ti acuden para pedirte beneficios se gocen de impetrarlo por Ella." La introducción de la fiesta y de sus oraciones no significa ninguna decisión dogmática infalible, si bien aun dogmáticamente son de gran importancia, pues la Iglesia procede con mucha cautela al admitir una doctrina de tal significación para la conciencia de toda la comunidad eclesial. Para la valoración dogmática de las declaraciones doctrinales de la Iglesia es decisivo si los Papas quisieron tratar formalmente nuestra cuestión, más aún, si intentaron dar una decisión o bien sólo ofrecer consideraciones piadosas.

4. Al replantearnos [illegible] del modo cómo puede comunicarse la [illegible] hombres, cómo un creyente puede entrar en [illegible], el mediador, alcanzando los frutos de su [illegible] nos una primera respuesta que nos dice: [illegible] por el ministerio de la palabra y por la [illegible] apóstoles. Cristo fundó a la Iglesia para que [illegible] hacedores la salvación conseguida en su muerte de [illegible]. Cristo confió su obra a la Iglesia, quien [illegible] todos los hombres, pues con su predicación y [illegible] sacramental la renueva en todo tiempo de [illegible] hombres, espacial y

temporalmente distanciados de Cristo, pueden lograr la salvación efectuada por El. La Iglesia es el instrumento de que se sirve Cristo, y, en definitiva, el Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo para insertar a los hombres en la muerte y en la resurrección del Señor. Para ello son decisivas la predicación y la distribución de los sacramentos. Con vistas a esta función, Cristo la ha dotado del poder sumo.

5. Sin embargo, también el individuo tiene en el ámbito de la comunidad eclesial significación de mediador de la salvación, pues la vida de la Iglesia descansa en el amor y en las oraciones de cada uno. En este sentido se expresan un gran número de textos neotestamentarios. San Pablo, por ejemplo, en la carta a los Romanos, exhorta así a la súplica a los destinatarios: "Os exhorto, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por la caridad del espíritu, a que me ayudéis en esta lucha mediante vuestras oraciones a Dios por mí" (15, 30). En la carta a los Efesios (6, 18 sigs.) se expresa de modo similar: "Con toda suerte de oraciones y plegarias, orando en todo tiempo con fervor y siempre en continua súplica por todos los santos y por mí, a fin de que cuando hable me sean dadas palabras con que dar a conocer con libertad el misterio del Evangelio." En la segunda a los Tesalonicenses (3, 1) se lee: "Por lo demás, hermanos, orad por nosotros para que la palabra del Señor sea difundida y sea El glorificado." En la primera carta a los de Tesalónica (5, 25), suplica de un modo general: "Hermanos, orad por nosotros." Del mismo modo en la epístola a los Colosenses (4, 3): "Orando a una también por nosotros, para que Dios nos abra puerta para la palabra, para anunciar el misterio de Cristo." En la primera a Timoteo (2, 1-3) se lee: "Ante todo te ruego que se hagan peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres ...; esto es bueno y grato ante Dios nuestro Salvador." San Pablo asegura la eficacia de las oraciones. Dice a los Filipenses (1, 19"): "Porque sé que esto redunda en ventaja mía por vuestras oraciones y por la donación del espíritu de Jesucristo." A los Efesios les afirma (1, 16 sigs.): "No cesо de dar gracias por vosotros y de hacer de vosotros memoria en mis oraciones, para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo y Padre de la gloria os conceda espíritu de sabiduría y de revelación." De modo parecido consuela a los Tesalonicenses (*II Thes.* 1, 11): "Para eso sin cesar rogamos por vosotros, para que nuestro Dios os haga dignos de su vocación y con toda eficacia cumpla todo su bondadoso beneplácito y la obra de vues-

tra fe." A los Romanos afirma con juramento que los recuerda incesantemente. Escribe: "Testigo me es Dios, a quien sirvo en mi espíritu, mediante la predicación del Evangelio de su Hijo, que sin cesar hago memoria de vosotros, suplicándole siempre en mis oraciones" (1, 9 sigs). En Filipos experimentaron una consolación similar: "Siempre que me acuerdo de vosotros doy gracias a mi Dios; siempre, en todas mis oraciones, pidiendo con gozo por vosotros a causa de vuestra comunión en el Evangelio, desde el primer día hasta ahora" (*Phil.* 1, 3-5). Cuando San Pablo estaba en prisión, toda la Iglesia rogaba por él sin interrupción (*Act.* 12, 5). Fué escuchada. San Esteban, orando de rodillas poco antes de morir, dió una gran voz y exclamó: "Señor, no les imputes este pecado." Dicho esto, se durmió en el Señor (*Act.* 7, 60).

La Iglesia, con sus plegarias, responde a la invitación de Jesucristo, que exhortó a orar en todo tiempo, sin intermisión. Además aseguró: "Todo cuanto orando pidiereis, creed que lo recibiréis y se os dará" (*Mc.* 11, 24). Con su oración, la Iglesia recoge y continúa lo que hizo el mismo Cristo a lo largo de su vida terrena, rogando por amigos y enemigos. Intercedió ante el Padre: "Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo, sino por los que Tú me diste... Padre Santo, guarda en tu nombre a estos que me has dado, para que sean uno como nosotros... No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal... Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en Mí por su palabra..." (*Io.* 17, 9. 11. 15. 20). En la cruz, con la muerte ante sus ojos, oró por sus enemigos: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen" (*Lc.* 23, 34).

El Nuevo Testamento está esbozado en el Antiguo. Son muchos los casos en que hombres justos y religiosos excitan a Dios a misericordia, influyendo considerablemente en el proceso de la salvación. Recordaremos un par de ejemplos. El capítulo 18 del Génesis nos describe la escena siguiente: "Levantáronse los tres varones, y se dirigieron hacia Sodoma, y Abraham iba con ellos para despedirlos. Yavé dijo: ¿Voy a encubrir yo a Abraham lo que voy a hacer, habiendo él de ser, como será, un pueblo grande y fuerte, y habiendo de bendecirle todos los pueblos de la tierra? Pues bien: sé que mandará a sus hijos y a su casa después de él que guarden los caminos de Yavé y hagan justicia y juicio, para que cumpla Yavé a Abraham cuanto le ha dicho. Y prosiguió Yavé: El clamor de Sodoma y Gomorra ha crecido mucho y su pecado se ha agravado en extremo; voy a bajar, a ver si sus obras han llegado

a ser como el clamor que ha venido hasta mí, y si no, lo sabré. Y partiéndose de allí dos de los varones, se encaminaron a Sodoma. Abraham siguió estando con Yavé. Acercósele, pues, y le dijo: ¿Pero vas a exterminar juntamente al justo con el malvado? Si hubiera cincuenta justos en la ciudad, ¿los exterminarías acaso, y no perdonarías al lugar por los cincuenta justos? Lejos de Ti obrar así, matar al justo con el malvado, y que sea el justo como el malvado, lejos eso de Ti; el juez de la tierra toda, ¿no va a hacer justicia? Y le dijo Yavé: Si hallare en Sodoma cincuenta justos, perdonaría por ellos a todo el lugar. Prosiguió Abraham y dijo: Mira, te ruego, ya que he comenzado a hablar a mi Señor, aunque soy polvo y ceniza: si de los cincuenta justos faltaran cinco, ¿destruirías por los cinco a toda la ciudad? Y le contestó: No la destruiría si hallase allí cuarenta y cinco justos. Insistió Abraham todavía y dijo: ¿Y si se hallasen allí cuarenta? Contestóle: También por los cuarenta lo haría. Volvió a insistir Abraham: No te incomodes, Señor, si hablo todavía. ¿Y si se hallasen treinta justos? Repuso: Tampoco lo haría si se hallasen treinta. Volvió a insistir: Señor, ya que comencé: ¿Y si se hallasen allí veinte justos? Y contestó: No la destruiría por los veinte. Todavía Abraham: Perdona, Señor, sólo una vez más: ¿Y si se hallasen allí diez? Y le contestó: Por los diez no la destruiría. Fuése Yavé después de haber hablado así a Abraham, y éste se volvió a su lugar" (*Gen.* 18, 16-33).

El alcance de la oración se nos muestra extraordinariamente efectivo en aquel pasaje en que Lot se resiste a la invitación de Dios a huir a la montaña para evitar la maldición de la ciudad destinada a la ruina, refugiándose en la ciudad próxima. Dice Lot a Yavé: "Mirad, ahí cerca está esa ciudad en que podré refugiarme; es bien pequeña; permitid que me salve en ella; ¿no es bien pequeña?; así viviría. Y le dijeron: Mira, te concedo también la gracia de no destruir esta ciudad de que hablas. Pero apresúrate a refugiarte en ella, pues no puedo hacer nada mientras en ella no hayas entrado tú. Por eso se dió a aquella ciudad el nombre de Segor" (*Gen.* 19, 20-22).

Este pasaje muestra el poder de la oración sobre Dios.

En el libro primero de Samuel se cuenta cómo con su oración socorre al pueblo: "Y todo el pueblo tuvo gran temor de Yavé y Samuel; y dijeron a éste: ruega por tus siervos a Yavé tu Dios, para que no muramos, pues a todos nuestros pecados hemos añadido el de pedirnos un rey. Samuel les dijo: no temáis; habéis hecho todo ese mal, pero no ceséis de seguir a Yavé y servirle con

todo vuestro corazón. No os apartéis de El, porque será ir tras de vanidades que no os darían provecho ni ayuda alguna, porque de nada sirve, Yavé por la gloria de su nombre no abandonará a su pueblo, ya que ha querido haceros el pueblo suyo. Lejos también de mí pecar contra Yavé, dejando de rogar por vosotros; yo os mostraré el camino bueno y derecho" (*I Sam.* 12, 18-23).

Cuando el pueblo liberado de Egipto se rebeló en el desierto, Dios le envió serpientes venenosas. Entonces acudió Israel a Moisés, diciendo: "Hemos pecado murmurando contra Yavé y contra ti; pide a Yavé que aleje de nosotros las serpientes. Moisés intercedió por el pueblo y Yavé dijo a Moisés: Hazte una serpiente de bronce y ponle sobre un asta, y cuantos mordidos la miren, sanarán. Hizo, pues, Moisés una serpiente de bronce y la puso sobre un asta; y cuando alguno era mordido por una serpiente, miraba a la serpiente de bronce y se curaba" (*Num.* 21, 7-9).

En su segundo discurso, explica Moisés su censura al pueblo por haber danzado ante el becerro de oro. Le decía: "Y me dijo Yavé: ya veo que este pueblo es un pueblo de cerviz dura; déjame que le destruya y que borre de bajo los cielos y te haré a ti una nación más poderosa y más numerosa que ese pueblo. Yo me volví y bajé de la montaña que estaba toda en fuego, trayendo en mis manos las dos tablas de la alianza; miré y vi que habíais pecado contra Yavé, vuestro Dios; os habíais hecho un becerro fundido, apartándoos bien pronto del camino que Yavé os había prescrito; cogí entonces las dos tablas y con mis manos las tiré, rompiéndolas ante vuestros ojos. Luego me postré en la presencia de Yavé, como la primera vez, durante cuarenta días y cuarenta noches, sin comer pan y sin beber agua, por todos los pecados que vosotros habíais cometido haciendo lo malo a los ojos de Yavé, irritándole. Yo estaba espantado de ver la cólera y el furor con que Yavé estaba enojado contra vosotros, hasta querer destruiros; pero todavía esta vez me escuchó Yavé. Estaba Yavé también fuertemente irritado contra Arón, hasta el punto de querer hacerle perecer, y yo intercedí entonces también por Arón: y cogí vuestro pecado, el que os habíais hecho, el becerro, y lo arrojé al fuego, y desmenuzándolo bien hasta reducirlo a polvo, eché el polvo en el agua del torrente que baja de la montaña.

En Taberá, en Masá y en Quibrot-hat-taya excitasteis también la cólera de Yavé; y cuando Yavé os hizo subir de Cadesbarne, diciendo: subid y tomad posesión de la tierra que os doy, fuisteis rebeldes a las órdenes de Yavé, vuestro Dios; no tuvisteis confian-

za en El y no obedecisteis su voz. Habéis sido rebeldes a Yavé desde el día en que El comenzó a poner en vosotros sus ojos.

Yo me postré ante Yavé aquellos cuarenta días y cuarenta noches que estuve postrado porque Yavé hablaba de destruirnos, y le rogué diciendo: Señor Yave, no destruyas a tu pueblo, a tu heredad, redimida por tu grandeza, sacándolo de Egipto con tu mano poderosa. Acuérdate de tus siervos Abraham, Isaac y Jacob; no mires a la dureza de este pueblo, a su perversidad, a su pecado; que no pueden decir los de la tierra de que nos has sacado: por no poder Yavé hacerlos entrar en la tierra que les había prometido y porque los odiaba, los ha sacado fuera, para hacerlos morir en el desierto. Son tu pueblo, tu heredad, que con tu gran poder y brazo tendido has sacado fuera (*Deut.* 9, 13-29).

En la historia de Judit la confianza en el poder de la oración es trascendental. Cuando los jefes de la ciudad de Betulia se resignaron a entregar la ciudad a los enemigos, Judit se les opuso y les excitó a la confianza en Dios. Entonces le dijo Ocías: "Todo cuanto has dicho es salido de un buen corazón, y no hay quien a tus palabras pueda oponer nada. No es hoy cuando tu sabiduría se descubre: desde el principio de tus días conoció todo el pueblo tu inteligencia y tu buen corazón. Pero es mucho lo que el pueblo padece por la sed, y esto nos obligó a hablar como hablamos y a hacer el juramento que no quebrantaremos. Ruega por nosotros, tú, que eres mujer piadosa, y el Señor enviará lluvia que llene nuestras cisternas, *para que no perezcamos*" (*Judith.* 8, 28-31). Cuando el pueblo era conducido camino de la cautividad, el profeta Jeremías escribió desde Jerusalén a los ancianos, a los sacerdotes, a los profetas y a cuantos se salvaron de Babilonia, entre otras cosas: "Laborad por el bien de la ciudad a que os he desterrado, y rogar por ella a Yavé, pues su bien será vuestro bien" (*Jer.* 29, 7).

En el libro de la Sabiduría (18, 20-22) encontramos el texto siguiente: "La prueba de la muerte alcanzó también a los justos, y en el desierto se produjo una mortandad en la muchedumbre; pero la cólera no duró mucho tiempo. Porque un varón irreprensible se apresuró a combatir por el pueblo con las armas de su propio ministerio, la oración y la expiación del incienso, y resistió a la cólera y puso fin al azote, mostrando que era tu siervo. Y venció a la muchedumbre, no con el poder del cuerpo ni con la fuerza de las armas, sino que con la palabra sujetó al que los castigaba, recordando los juramentos y la alianza de los padres."

Estos textos son suficientes para declarar el alcance de la ora-

ción. La oración, según las descripciones de la Escritura, puede influir en Dios de tal modo que en vez de airarse conceda su gracia. De ahí su eficacia decisiva en el curso de la historia de la salvación.

Si queremos comprender el sentido de la oración tenemos que despejar dos errores. Ante todo, la oración no tiene significación alguna informativa. Dios no necesita ser instruído de la indigencia del hombre; la conoce más profundamente, más exhaustivamente que lo pueda éste hacerlo. Tampoco tiene el sentido de forzar a Dios. Cuando en ocasiones la Sagrada Escritura describe su eficacia, como si Dios cambiara de plan, emplea formas antropomórficas de expresión. Los decretos divinos son inmutables. No obstante, en su economía eterna ha tenido en cuenta la oración del hombre, que interviene en aquélla como un elemento determinante. Sin la oración, la historia de la salvación correría distinto cauce. Esto no significa que Dios, después de haberlo decidido, varíe el curso del proceso salvacional, sino que de antemano ha asignado a la oración una eficacia precisiva. Al abarcarla con su mirada eterna concibe un decreto salvífico, que no lo hubiera concebido de no tener en cuenta la oración del hombre. Todos los acontecimientos están decididos por Dios desde toda la eternidad. Sus decretos no tienen necesidad de corrección o enmienda. No obstante, en el decreto divino están incluídas las oraciones humanas como fuerzas vivas, con una significación imprevista en el destino del hombre. Dios las reconoce y cuenta con ellas. Por esto el hombre está bien asesorado si también por su parte las tiene en cuenta. Para Dios tienen un valor extraordinario, por lo cual puede y debe el que ora tomar en serio su propia oración.

La inmensa trascendencia de la oración pudiera fundarse en la apertura a Dios que implica, posibilitando el ingreso amoroso de Dios en el hombre. Dios no quiere imponerse donde encuentra las puertas cerradas; pasa de largo. Pero donde se le abren, entra. Esto sucede en la oración, en la que el hombre se confiesa menesteroso y pecador, como criatura culpable, reconociendo en Dios al Señor poderoso y complaciente, que puede y quiere perdonar. Por esto la oración a Dios supone la adoración y activa el dominio divino, instaurándolo en el orante. De este modo la oración contribuye a la salvación.

Dios ha dispuesto dar sus dones al que ora, si éste con su oración se hace digno de ellos. Dios ha incluído la oración en su obra salvífica como supuesto y condición. No somos nosotros lós que

con nuestra oración inducimos a Dios a cambiar de plan; antes bien, es El quien nos la provoca para que pueda concedernos lo que ha decidido darnos.

La intercesión juega en este punto un papel singular. En ella el intercesor reconoce en Dios al Señor que proyecta la salvación de las criaturas. El intercesor aparece a los ojos de Dios como representante de aquellos a los que le une el amor y la solicitud, descubriéndose la solidaridad que aúna a los hombres. Dios, porque quiere a los hombres como formación comunitaria, hace válida la representación de uno por otro. Podemos estar seguros de que tocará el corazón de aquellos por quienes oramos, abriéndolo con el fin de que pueda depositar en él los dones de la salvación.

Es el amor mismo de Dios el que interviene en el amor con que el intercesor rodea al otro, pues el amor humano es un depósito del divino. De aquí le viene la eficacia a la oración. Dios, que en su breve economía ha incluído la oración—en ella el hombre se abre a Dios, disponiéndose a la recepción de la salvación—, admite también en su actuación salvacional la intercesión en favor de los demás, haciendo de ella un instrumento de salud. Nadie en el curso de la historia humana puede controlar el alcance y el calado de la mediación. Sabemos, por lo demás, que las debilidades del amor humano la atenúan y mitigan. Sin embargo, a pesar de su imperfección y limitación—como nos lo demuestran los ejemplos ya citados de la Sagrada Escritura—, desarrolla una energía extraordinaria en el curso del proceso salvacional en general y de la vida individual que aquél promueve.

Se comprende el interés constante de la Iglesia por la intercesión de los santos. No se contenta con el opus operatum de los sacramentos o con la predicación oral. Es significativo que precisamente en la confección de los sacramentos, esto es, de los signos establecidos por Cristo, que por su misma institución realizan la salud, solicite la intercesión de los santos. Los textos y ceremonias litúrgicas nos ofrecen innumerables ejemplos sobre ella, demostrando el juicio que le merece a la Iglesia, pues ésta, en sus oraciones, se dirige a Dios, implorando que por la intercesión de los santos nos aplique el hecho redentivo que actúa en los sacramentos. En el fondo de las oraciones de la Iglesia para alcanzar la intercesión de los santos está la creencia de que la Redención de Cristo, donada a la Iglesia en su contenido objetivo, se aplica a sus miembros en la medida en que el hombre se abre a Dios por la fe y por la entrega y, además, en el hecho de que Dios ha admitido en este pro-

ceso la intercesión. Los formularios de misas nos proporcionarán algunos ejemplos. La poscomunión de la misa de un mártir pontífice dice así: "Fortalecidos por la participación del don sagrado, rogamos, Señor Dios nuestro, que por la intercesión de tu santo mártir y pontífice N., experimentemos los frutos del misterio que celebramos." En la secreta de la fiesta de un mártir pontífice se lee: "Santifica, Señor, los dones que te ofrecemos; y por ellos, mediante la intercesión de tu santo mártir y pontífice N., míranos con clemencia." En su invocación a los santos, la Iglesia está penetrada de la creencia de que el amor de los hermanos y hermanas perfectos es más puro y más eficaz que el de los que todavía peregrinan en el tiempo, pudiendo contar, por tanto, los últimos con el auxilio de los primeros. En la secreta, por ejemplo, de varios mártires, ruega: "Atiende, Señor, a las súplicas que te dirigimos en la conmemoración de tus santos; y pues no confiamos en nuestra justicia, ayúdennos los méritos de los mártires que supieron agradarte." En la fiesta de un doctor de la Iglesia, dice en la secreta: "No nos falte, Señor, la piadosa intercesión de tu santo pontífice y doctor N., la cual te haga aceptos nuestros dones y nos obtenga siempre *tu misericordia*." *La poscomunión de la misa dice así:* "Para que tu sacrificio nos salve, rogámoste, Señor, que tu santo pontífice y egregio doctor N. interceda por nosotros."

La misma dirección siguen las intenciones que cada mes propone la Iglesia.

La inclusión de la invocación a los santos en las solemnidades litúrgicas muestra el ámbito de la intercesión en la mente de la Iglesia. Son oraciones "in Christo Jesu", y sólo por eso son eficaces. Sin esa relación a Cristo, nada serían; carecen de virtud creadora propia. Su eficacia procede de la pasión del Señor. No tratan de enriquecer la obra de Cristo en su contenido objetivo, sino de capacitarnos a recibirla.

La acción colectiva llevada a cabo por la intercesión incluye a todos los creyentes, pero de un modo especial a los perfectos en Cristo, pues su caridad está exenta de aquel egoísmo y presunción que afecta invariablemente a la vida de los que peregrinan. Su oración llega a ámbitos y profundidades que nosotros no alcanzamos. Con todo, la eficacia de su oración está limitada por las barreras impuestas a la perfección de su amor.

6. También María está en la línea de la oración y de la intercesión. Por su doble carácter de criatura y de redimida se mueve

en nuestra dimensión. No puede administrarse libremente los tesoros de la salvación; sólo le es dado, como a los demás santos, rogar por su concesión. Pero también en este punto le corresponde una función única, incomparable, irrepetible. Así se explica la frecuencia e intensidad con que la Iglesia implora su intercesión. Es cierto que en la liturgia se la nombra simultáneamente con los demás santos (Confiteor, Credo, Suscipe Sancta, Trinitas, Communicantes, Libera nos). Sin embargo, su posición de preferencia se evidencia en el hecho de que siempre se la cita en primer término y de que en el Communicantes aparece destacadamente antepuesta a los demás santos allí conmemorados. Por otra parte, la misma liturgia celebra un gran número de festividades marianas, la mayoría de las cuales poseen formularios de misa propios. Además, en muchas fiestas de santos y en determinadas épocas litúrgicas (Adviento, Navidad) aparece el recuerdo de María.

Tanto la frecuencia de festividades marianas como los textos de las celebraciones litúrgicas demuestran que en la mente de la Iglesia María dispone de un poder de intercesión que no puede compararse con el de ningún otro santo. La razón está en su posición singular en el proceso de la salvación. No vamos a repetir aquí lo dicho en el capítulo anterior sobre la diferencia de la colaboración de María en la Redención y la de los demás hombres. María se dispuso sin reservas a la misión que Dios la encomendó en aquélla. Su amor y su solicitud eran exclusivamente para su Hijo y su obra. No la encadenaron otros intereses, por lo que Cristo pudo entregarla como madre a la humanidad creyente. Las palabras de despedida que desde la cruz dirigió Jesús a su Madre y a San Juan: "Mujer, he ahí a tu Hijo, Hijo he ahí a tu Madre" (*Io.* 19, 26 sigs.), en su contenido inmediato, no indica la maternidad espiritual de María sobre todos los hombres. Ni siquiera se las interpretó en este sentido—aparte una fugaz alusión de Orígenes—en la antigüedad cristiana. No obstante sería una versión extremadamente precipitada la que se atuviera estrictamente al sentido literal, y no traduciría el carácter de la exposición de San Juan que siempre interpreta simbólicamente el dato inmediato histórico. Por eso cabe inquirir el sentido profundo de las palabras del Señor. Estaban bien asesorados los teólogos medievales (Ruperto de Deutz, San Bernardo de Claraval) que a partir del siglo XII las entendieron en el sentido hoy casi generalmente admitido de la maternidad universal de María.

La respuesta de disponibilidad que dió María al ángel fué deci-

siva para toda su vida. Nunca la retiró. Su consentimiento, una vez dado, configuró íntegramente su existencia. Todas sus obras llevaban el cuño de este acontecimiento. Esto no se aplica sólo a su existencia terrenal, sino también, y ante todo, a su existencia en la glorificación corporal del cielo. La respuesta de entonces la está pronunciando en cierto sentido por toda la eternidad, lo cual significa que su amor, inagotablemente vivo, está unido a su Hijo y a su obra.

La respuesta de María fué decisiva para el ingreso de Dios en la historia humana. Por más que estuviera fundada en la eterna predestinación divina, sin embargo, Dios no quiso llegarse a los hombres sin la respuesta de disponibilidad dada por María en nombre de toda la humanidad. Como aquélla se encuentra en el momento germinal del que procede todo lo futuro, éste está trabajado interiormente por aquélla, en el sentido de que la explica y la realiza cada vez con mayor profundidad. En el capítulo anterior vimos qué grado de actividad salvadora alcanzó en la muerte del Señor el consentimiento de María. Sería absurda la hipótesis de que éste sólo fué eficaz hasta el momento de la crucifixión de Cristo. Trascendiendo la muerte interviene en el hacer salvífico de Dios provocado por la muerte de Cristo. Con su amor y con su oración María alcanza todo el ámbito de la obra de Cristo, esto es, la historia en su totalidad y aun la creación redimida entera. Sus preocupaciones se refieren a la realización de la obra de Cristo en cada hombre y a la eficiencia absoluta, fundada en Cristo, de la gracia divina. En consecuencia se puede decir que Dios no concede ninguna gracia santificante sin el consentimiento, que nunca interrumpe su influencia, de María; sin el amor e intercesión de Esta. En la discusión sobre la mediación marial distinguíamos entre gracias que los sacramentos confieren *ex opere operato* y gracias auxiliares (gracias actuales), concedidas extrasacramentalmente. Las primeras quedarían excluídas de la intercesión mediadora de María. Sin embargo, esto podría ser inexacto, porque el amor de María abarca íntegramente la acción salvacional de Dios. La intercesión de María no produce la eficiencia de los signos sacramentales, pero su consentimiento a la obra salvadora de Cristo, dado de una vez para siempre, opera también en el momento sacramental. Fuera de esto su amor intercesor interviene en la recta confección y recepción de los sacramentos. No se distinguen los campos de gracia en los que influye la intercesión marial de aquellos en los que no influye, pues así como alcanza a todos los hombres, alcanza también a todas las gracias, si bien a éstas distintamente.

La mediación de María supera a la de los demás santos por su universalidad y por su alcance, es decir, por los dos momentos en que la función integradora de María en la muerte redentora supera a la de los demás fieles.

7. La mediación de María requiere una exposición más detenida. Así como su función integradora no compromete ningún elemento revelado, tampoco aquélla desvirtúa algún elemento de la revelación.

Ante todo hay que establecer que María sólo es mediadora en la transmisión de lo que le ha sido dado. Unicamente puede intervenir en lo que, en su obra mesiánica, le ha concedido Jesucristo, su Hijo. No puede transmitir creadoramente nada propio, pues, en sentido originario, no lo posee. Las creaciones de Cristo las transmite por su unión con El. Su oración y su amor son eficaces porque vive *in Christo*. También se aplica a la Madre la ley formulada por Cristo: "Sin Mí no podéis hacer nada" (*Io.* 15, 5). Su oración dice, por tanto, una relación insuprimible a Cristo. No tiene carácter absoluto. Es por y en Cristo. Precisamente por esta su estructura supera cn vigor e intimidad a las demás oraciones hechas a través de Cristo, pues su unión a El es más íntima que la de los otros cristianos. Por ser la "absolutamente redimida" puede actuar—o más bien, Cristo en Ella—con más eficacia salvacional que cualquier otro.

Esto nos declara que al amor y a la oración de María, como a los de los demás santos, sólo puede concedérseles eficacia por su viviente unión con Cristo y a través de El con el Padre. Sólo un hombre así se presta, como un instrumento adecuado, a la actuación de Dios. De ahí que el protestantismo sea incapaz de admitir en su sentido de la fe la intercesión marial, pues defiende la tesis de que aun los justificados y los santos en el fondo son, y seguirán siéndolo eternamente, pecadores, incluso con pecado mortal. Esta concepción excluye una relación viva, íntima, entre Dios y el justificado, que persevera en las tinieblas del pecado. En el ámbito no-divino, domina avasallador el pecado, el egoísmo, la soberbia. Dios, en realidad, no transforma a los hombres pecadores, que se reducen a ser imagen, forma y receptáculo de su propia santidad.

Sin embargo, para la dogmática católica María está penetrada del amor de Dios, en completa e integral apertura a El. Reconoce en Dios al Señor y al Padre, al autor de toda salud; en su amor a Dios abarca a todos los hombres, a los que desea el amor del Padre

operante a través de Cristo, su Hijo. Su interés es efectivo. Dios lo acepta como el deseo y la oración de aquellos en cuyo nombre ora. No tiene ningún fundamento alarmarse o censurar el que María se interfiera entre Cristo y los fieles. Su oración, en la conciencia católica de la fe, tiende a la comunión del hombre con Cristo. En consecuencia, la intercesión de María no compromete la inmediatez a Cristo, sino que más bien la provoca. La actualización de ésta por intermedio de María descansa en la disposición divina.

La plegaria de María no hace ociosa la de los demás santos, cuya oración aparece como co-oración con María. Ambas no son otra cosa que participación en la del Señor, que manifiesta su eficiencia en las de los santos. Estas coinciden y consuelan con la intercesión eterna de Cristo ante el Padre *(1 Io.* 2, 1). La actividad orante de Cristo despierta y aviva la de los con El unidos. Cristo no entorpece la actividad humana, sino que la crea y resguarda.

Lo mismo que la oración en general, la de María no puede ser un intento de decidir a Dios. Sería una incomprensión funesta reprochar a la concepción católica el que vea en María a la Madre bondadosa, pronta a la ayuda, y en Jesucristo, al Señor severo, que tiene que ser aplacado por su Madre. Esta concepción es totalmente ajena a la mariología católica, y estaría en oposición, incluso, con el testimonio de la revelación. No hay tensión alguna entre Cristo y su Madre glorificada. María debe todo el amor que la une a los hombres al Señor glorificado, y sobre Este, al Padre. No hay en Ella ningún amor que no tenga su origen en Dios. Por esto no cabe separar la justicia y el amor, atribuyendo la primera a Jesucristo y el segundo a María. Por lo demás, la oración marial cumple todos los requisitos de la plegaria, es decir, es realizada de absoluto acuerdo con la voluntad divina. Sin embargo, en cierto sentido se puede decir que con su oración María detiene el castigo vengador de Dios. Esto es similar a lo que la Sagrada Escritura nos dice de Abraham, quien con su intercesión por Sodoma y Gomorra hubiera podido desviar el castigo de Dios caso de que las ciudades albergaran tan sólo diez justos. Para una explicación teológica más profunda hay que recordar que, en su economía eterna, Dios incluyó la intercesión de María y que de antemano la tuvo en cuenta en sus decretos salvíficos. Sin ella, el destino de muchos hombres hubiera sido distinto al que de hecho es. No obstante, tenemos que añadir: Estas conjeturas remiten a una historia irreal, llevándonos a abstracciones poco claras. Sólo tienen sentido en cuanto nos permiten elucidar la historia real. Por tanto, el cristiano que se vuelve a María

con una confianza especial no lo hace porque espera encontrar en Ella más amor que en Jesucristo, sabiéndose unido a María de modo distinto que a Jesús, ya que Aquélla participa con El del carácter de creaturalidad, de la necesidad de la Redención y aun de la redención efectiva. Por lo demás, puede intervenir el sentimiento del hombre frente a la madre. Pero el que ruega a María sabe—y quiere—que su oración llega a Dios por Cristo.

8. Respecto de la seguridad de nuestra tesis sobre la mediación universal de María las declaraciones pontificias no presentan ninguna decisión infalible. A pesar de todo, son muy importantes y aun obligatorias, pues recogen la conciencia de fe del magisterio eclesiástico y de toda la Iglesia formada en una larga evolución. De ahí que una desviación de esta doctrina amenazaría la integridad de la fe.

Las declaraciones doctrinales de los Pontífices son el último grado de desarrollo de cuanto se encuentra en germen en la Sagrada Escritura y que ha ido madurando a través de siglos de fe eclesiástica.

Hemos subrayado repetidas veces la fundamentación escrituraria. Se encuentra en la unión íntima—señalada por la Escritura—de María con Cristo y su obra. Está incluída a su vez en la disposición de María a ser Madre del Redentor. Desde esta realidad histórica se pueden explicar los acontecimientos futuros por una simple evolución, proseguida bajo la asistencia del Espíritu Santo.

Por lo que se refiere a la tradición oral, la antigüedad no ha expresado formalmente la idea de una mediación universal de María. La Iglesia medieval nos la ofrece en San Bernardo de Claraval († 1153). Las oraciones, citadas varias veces en forma de testimonios con el nombre de San Anselmo († 1109), en parte no se deben a la pluma de este doctor de la Iglesia, pero son importantes como documentos de la evolución de la fe. Dice San Bernardo: "Considera, oh hombre, el plan de Dios; reconoce el plan de su sabiduría, el plan de su bondad. Intentando regar con rocío celestial todo el campo, comienza por empapar el vellocino *(Iud.* 6, 37-40); queriendo redimir el humano linaje, reunió en María todo el precio. ¿Para qué esto? Tal vez para que la hija excusara a Eva y desvirtuara la queja del hombre contra la mujer. No digas en lo sucesivo, oh Adán: "La mujer que me diste por compañera me dió de él" (*Gen.* 3, 12); di, más bien: la mujer que me diste me alimentó con fruto de bendición. Plan, en verdad, misericordiosísimo.

Pero hay todavía otro oculto, y este primero no es todo..., considerad, por tanto, otro más elevado: mirad con cuanta devoción quiso que venerásemos a María Aquel que puso en Ella la plenitud de todo bien; para que reconozcamos que procede de Aquella que subió colmada de bienestar cuanto de esperanza, de gracia y de salvación encontramos en nosotros... Suprime este sol que ilumina el mundo: ¿qué se habrá hecho del día? Suprime a María, estrella del mar, de un mar grande y extenso: ¿qué otra cosa queda sino una oscuridad que todo lo envuelve, una sombra de muerte y unas tinieblas densísimas? ¿Veneremos, pues, a esta María con todas las fibras del corazón, con los afectos más íntimos, con todas nuestras aspiraciones, porque ésta es la voluntad de Aquel que quiso que todo se nos alcanzase por María... Que dió a Jesús por mediador: ¿Qué no puede conseguir tal Hijo de tal Padre?... María te lo dió por hermano. Con todo, tal vez, te sobrecoja en El su majestad divina, porque aunque se hizo hombre, no dejo, sin embargo, de ser Dios. ¿Quieres tener un abogado ante El? Recurre a María" [9].

San Buenaventura repite las palabras de San Bernardo. En el siglo XVII son muchas las voces que afirman concisa y enérgicamente la mediación universal. Suárez († 1617) recalca que tenemos que invocar a María más que a otros santos, porque "su oración es más universal; pues lo que otros impetran, de algún modo lo impetran por la Virgen, ya que, como dice San Bernardo, es mediadora ante el mediador, y como el cuello por el que desciende al cuerpo cuanto procede de la cabeza" [10]. Contenson († 1674) interpreta así las palabras del Salvador: "He aquí a tu Madre": "Como si dijera expresamente: así como nadie puede salvarse sino por el mérito de mi cruz y de mi muerte, así ninguno participará de aquella sangre sino por la intercesión de mi Madre... Las heridas son fuentes perennes de gracia; sin embargo, a nadie llegarán los ríos sino por medio del canal y acueducto mariano" [11]. San Grignion de Monfort († 1716) es muy importante para la doctrina de la mediación universal. Dice, recordando claramente a San Bernando: "Dios Hijo ha comunicado a su Madre todo lo que El adquirió mediante su vida y su muerte, sus méritos infinitos y sus virtudes admirables, haciéndola tesorera de cuanto su Padre le dió en herencia; por Ella aplica sus méritos a sus miembros, les comunica sus virtudes y distribuye sus gracias. Ella es el canal misterioso, el acueducto por donde El hace pasar dulce y abundantemente sus misericordias. Dios Espíritu Santo ha comunicado a María, su fiel Esposa, sus

dones inefables, escogiéndola por dispensadora de todo lo que El posee; en forma que Ella distribuya a quien Ella quiere, cuanto Ella quiere, todos sus dones y sus gracias, y no se concede a los hombres don alguno del cielo que no pase por sus virginales manos. Porque tal ha sido la voluntad de Dios, quien ha querido que nosotros lo tuviésemos todo por María" [12]. Este texto nos presenta terminantemente la mediación universal, fundándola al mismo tiempo en el libre decreto de Dios. En esta forma nuestra doctrina ha encontrado desde entonces la más amplia difusión y una acogida favorable en el pueblo cristiano.

San Alfonso M.ª de Ligorio († 1787) la presenta como general en su tiempo. Deduce la necesidad de la intercesión de María para nuestra salvación "de la misma voluntad de Dios, que quiere que todas las gracias que nos dispensa pasen por manos de María, según sentencia de San Bernardo, que hoy se puede llamar muy bien común entre teólogos" [13]. Prueba su afirmación con citas de los Santos Padres y de los teólogos contemporáneos. L. A. Muratori rechaza la doctrina como una exageración piadosa. San Alfonso tiene en cuenta sus objeciones. Destaca que la mediación de María no menoscaba la de Cristo: "Hay mediación de justicia, por vía de mérito, y mediación de gracia por vía de intercesión. Una cosa es sostener que Dios no pueda y otra que no quiera conceder las gracias sin la intercesión de María. De buen grado confieso que Dios es fuente de Todo bien y Señor absoluto de todas las gracias, y que María es tan sólo pura criatura, que todo cuanto tiene lo obtiene por graciosa liberalidad de Dios. Pero ¿quién podrá negar que sea muy razonable y hasta conveniente afirmar que Dios, para exaltar a esta excelsa criatura, que más que toda otra lo ha amado y honrado, quiera que todas las gracias que se han dispensado y se dispensarán a las criaturas se dispensen por su ministerio, ya que El la eligió por Madre de su Hijo y de nuestro Redentor? Confieso también que Jesucristo es el único mediador de justicia, como antes declaré, y que con sus méritos nos alcanza la gracia y la salvación; pero también declaro que María es mediadora de gracia, y que, si bien es cierto que cuanto obtiene lo obtiene por los méritos de Jesucristo y por haberlo pedido y solicitado por el nombre de Jesucristo, con todo defiendo que cuando pedimos las gracias, las obtenemos por intercesión de María" [14]. Con todo, San Alfonso acentúa al mismo tiempo que no es necesario dirigirse expresamente en cada caso a María para alcanzar alguna gracia.

En la Iglesia oriental, los testimonios comienzan en el siglo VIII.

Es significativo que los himnos de la liturgia concluyan generalmente con una referenca a la intercesión de María [15]. Citemos algunos ejemplos.

En el Idiomelon con Troparion de mártires y Theotokion del tercer domingo anterior a Cuaresma, se dice: "Los cielos, agraciada, te cantan, oh Madre y Esposa. Nosotros celebramos tu parto milagroso. Intercede, oh Madre de Dios, por la salvación de nuestras almas" [16]. En el lunes que precede al cuarto domingo anterior a Cuaresma, en el kathisma que sigue a la segunda parte de la salmodia, se intercala la oración: "... Alárganos, oh Virgen Santísima, tus manos que portaron al Creador, que asumió la carne en su divinidad, y ruégale que salve de las tentaciones, pasiones y peligros a los que te celebramos y cantamos con amor: gloria sea dada a Aquel cuyo templo fuiste; gloria al que engendraste; gloria al que por tu parto nos liberó" [17]. En el Triodion de José, oda octava, se ruega: "... Virgen de todos alabada, sólo tú eres un firme apoyo ante Dios para los que creen; protégeme de las tinieblas y del castigo dispuestos para los que han vivido mal" [18]. Y en la oda novena: "... Acude sin cesar al Bueno, el único que conoce nuestra debilidad; que El preserve de la peste, del hambre, de los terremotos y de toda adversidad a la ciudad que te celebra, oh Madre de Dios, esperanza de los nacidos." "Tú eres, oh Virgen, gloria, esperanza y auxilio de los fieles. Eternamente te alabamos con el eco de nuestros cantos, María, Madre de Dios. Salva a tus siervos" [19]. En el Idiomelon encontramos: "Celebramos nosotros, sus pueblos, la memoria de los santos triunfadores, pues fueron espectáculo para los ángeles y los hombres, recibieron de Cristo la corona de la victoria e interceden por nuestras almas. Has concebido virginalmente del Espíritu Santo, y te celebramos aclamándote: Salve, Virgen Santísima", "Celebramos nuestros himnos piadosamente como Madre del Señor a la gloriosa, pura, verdadera Madre de Dios, como la saludó el ángel: Salve, santa Madre del Verbo encarnado; salve, templo del Espíritu Santo, que ruegas incesantemente por la salvación de nuestra alma" [20]. En el martes que precede al cuarto domingo anterior a Cuaresma se reza en el kathisma que sigue a la segunda parte de la salmodia: "Madre de Dios, has concebido indeciblemente en tus entrañas a la Sabiduría y al Verbo; has dado al mundo al que lo conserva en su poder; has llevado en tus brazos al que lo sostiene todo, al que lo alimenta todo, al Creador y Señor. Por esto acudo a Ti, Virgen Santísima, y te canto esperando que me librarás de mis pecados; cuando aparezca en la presencia de

mi Creador, Señora, Virgen pura, protégeme. Alcanzas cuanto quieres, oh Purísima" [21]. Segundo canon anónimo. Oda segunda: "Santa Virgen Madre. Acude al que engendraste en la carne como mortal, Virgen, como Verbo, para salvar a tus siervos del peligro. Atiende, pueblo mío, a mi ley. Inclina tu oído a las palabras de mi boca. Yo he invocado el nombre del Señor" [22]. Canon de José. Oda octava: "Has elevado al cielo, oh Virgen, el polvo de la tierra. Haz que por la lluvia de tu misericordia fructifique en virtudes el campo de mi alma, descompuesto y convertido en tierra. El que suspira porque Cristo lo sublime a los eones" [23]. Segundo canon anónimo. Oda novena: "En Ti nos gloriamos y a Ti acudimos; Virgen eternamente santa y pura, presérvanos a todos de la maldición. Celebramos tu virginidad, Inmaculada Madre de Dios, que no calcinó el fuego de la divinidad" [24]. Idiomedon con Troparion martirial y Theotokion: "Madre de Dios, socorro de todos los orantes, contamos contigo. Te contemplamos enorgullecidos. En Ti se apoya toda nuestra esperanza. Intercede por tus siervos ante el que engendraste" [25]. Miércoles anterior al cuarto domingo precuaresmal. Triodion de José. Oda tercera: "Calma el tumulto de mis pasiones. Sana las heridas de mi alma. Por tu mediación y por tu protección, despiértame del sueño de la vanidad, Santísima Señora, Madre, Virgen" [26].

La idea de la mediación universal de María ha tenido recientes impugnadores [27]; por otro lado, la oposición no ha sido muy vehemente ni ha podido presentar otros argumentos estimables que los rebatidos ya por San Alfonso (A. Stolz). Hoy día es la tesis admitida por la mayoría de los teólogos. Se va introduciendo progresivamente en la piedad, la cual, por su parte, impulsa a la teología.

9. En las disquisiciones que anteceden hemos considerado la actividad mediadora de María, sobre todo en su intercesión, Bajo este punto de vista se podría hablar de una mediación moral. Como hemos visto, descansa en el marco de la intercesión de los santos, pero lo desborda por su intensidad y universalidad, las cuales se fundan en la posición histórico-salvacional de María. A. Solz [28] *describe así el proceso:*

"También en los primeros tiempos la Iglesia veneró a María como santa y procuró su intercesión. El culto marial evolucionó extraordinariamente cuando adquirió significación en la Iglesia la virginidad como ideal ascético de vida. La virginidad y el martirio fueron con frecuencia equiparados,

viéndose en el ejercicio de la virginidad perpetua una forma incruenta de martirio. Al coro suplicante de los mártires se asociaba el de las santas vírgenes. Así se explica la posición preeminente que María ocupaba, como Madre virginal de Cristo, en la doctrina de la intercesión. Era el modelo de las vírgenes y en cierto sentido reina de los mártires, especialísimos intercesores de la Iglesia ante el trono de Dios. A esto se añade su posición singular en toda la Iglesia como Madre del Redentor. De este modo llegó a ser la intercesora, la gran intercesora de la Iglesia, incluso la medianera de todas las gracias, situándose frente a la totalidad de todos los demás santos intercesores. Esto queda expresado con una claridad manifiesta en las oraciones litúrgicas de toda la Iglesia. En la liturgia de San Crisóstomo, por ejemplo, el sacerdote reza en la poscomunión: "Te damos gracias, Señor, amigo de los hombres, benefactor de nuestras almas, por que te has dignado hacernos hoy partícipes de tus celestiales y eternos misterios. Endereza nuestro camino, fortalécenos con tu temor, guarda nuestra vida, dirige nuestros pasos por la súplica e intercesión de la gloriosísima Madre de Dios y siempre Virgen María y por la de todos los santos". La fórmula de despedida dice: "Cristo, nuestro verdadero Dios, se apiade de nosotros y nos salve por las oraciones de su Santísima Madre y por las de todos los santos". También la liturgia romana, en las oraciones deprecatorias, nombra a María destacadamente junto a los demás santos, lo que evidentemente significa una posición privilegiada de María en la intercesión. Esta posición extraordinaria sólo puede consistir en la eficacia y alcance especiales de su intercesión, que corresponde a la de todos los demás santos juntos; con otras palabras, es universal. De este modo de la doctrina de la Iglesia sobre la intercesión de los santos y la posición singular de María se puede deducir, o por lo menos dar, como probable la mediación universal.

Esta deducción de la mediación universal tiene el mérito de hacer ver lo natural que en el fondo resulta, el modo inmediato con que desemboca en ella la conciencia cristiana de la intercesión de los santos y de la posición privilegiada de María. De ahí la enérgica acentuación de la intercesión marial en las oraciones públicas de la Iglesia; de ahí el súbito canto triunfal que pudo provocar en la Iglesia la doctrina de la mediación universal, una vez que se la hubo declarado manifiestamente, expresándosela en los decretos pontificios. Era natural que, derivada de la intercesión de los santos, al principio se entendiera la mediación universal como una mera mediación intercesora. Ni San Bernardo, ni San Alfonso pensaron nunca en otra especie de mediación".

10. Cabe preguntar si María no alcanza una significación mediadora superior a la simple intercesión. La podríamos llamar hasta cierto punto una mediación sacramental. En teología se emplea también la expresión mediación "física". No se puede demostrar apodícticamente una mediación marial de tipo sacramental. Pero

vale la pena tener en cuenta las pretensiones de los que la defienden. Cabría pensar en una mediación de María similar a la sacramental en su calidad de miembro del Cuerpo místico de Cristo. Esta mediación convendría, si bien en grado inferior, a la intercesión de todos los santos, pues también ellos son miembros del Cuerpo místico. Si se la atribuímos a María tenemos que destacar, naturalmente, la profunda diferencia entre Ella y los demás. Una larga cita de A. Stolz nos lo explicará más detalladamente. Escribe sobre el problema:

"Son conocidas las expresiones de los escritores, particularmente de los antiguos, acerca de la Iglesia como Madre. Afirman que nuestra justificación no es de ninguna manera una actividad exclusiva de Dios y del alma en gracia, sino asunto de toda la Iglesia en el que interviene la totalidad de los fieles como madre que engendra. En la transmisión de la vida sobrenatural no hay que reducir la actividad eclesial a las funciones sacerdotales. Se trata de una participación de la totalidad de los cristianos. No sólo en el sentido de un patrocinio por la oración y el buen ejemplo; la idea hay que entenderla de un modo concreto, partiendo de la doctrina del Cuerpo Místico. Los cristianos forman con Cristo una unidad viva, que, lo mismo que un organismo vivo, puede transmitir su propia vida. Por eso los creyentes, como lo nota San Agustín, en cuanto miembros de la Iglesia son al mismo tiempo hijos y madres; son madres cada vez que acercan un neófito al bautismo y se le comunica a éste la vida sobrenatural. F. Hofmann sintetiza así el concepto agustiniano de la Iglesia: "La *sancta Mater ecclesia* no es para Agustín una simple magnitud objetiva, impersonal, ni el aparato sacramental con que actúa al exterior, ni la jerarquía eclesiástica que la sirve, ni siquiera la Iglesia empírica visible en cuanto que admite en su comunidad a santos y pecadores", sino que la *sponsa Christi sine macula et ruga*... es más bien la *Ecclesia mater*; su peculiaridad está precisamente en que la forman los mismos que anteriormente engendró como hijos, los cuales colaboran con ella en hacer partícipes a otros de la nueva vida [29]. Los sacerdotes son los únicos órganos designados por Dios por los que puede transmitirse la vida del organismo integral; pero el sujeto del proceso vital es todo el cuerpo. San Agustín, al que hemos señalado como representante característico de esta concepción, no se cansa de explicar la idea de la *Ecclesia mater*. Compara a María con la Iglesia: María es la madre de la Cabeza divino-humana de la Iglesia; ésta lo es de los miembros del Cuerpo Místico de Cristo. María es Madre virgen; la Iglesia es virgen por su fe inviolable en Cristo.

Esta concepción atribuye a todos los miembros del Cuerpo Místico una mediación en cuanto que, unidos, forman la *sponsa sine macula et ruga*, su madre. De la comparación de la maternidad de la Iglesia con la de María, resulta que Esta es virgen y Madre de Cristo según la carne

es también madre según el espíritu, pues como miembro activo del Cuerpo de Cristo, coengendró a otros: "Aquella única mujer es virgen y Madre no sólo en el espíritu, sino también en el cuerpo. En el espíritu ciertamente no es madre de nuestra Cabeza, que es el mismo Salvador..., sino de sus miembros, que somos nosotros. Pues cooperó con su caridad al nacimiento de los fieles en la Iglesia, que son los miembros de aquella Cabeza. En el cuerpo, en cambio, es Madre de la misma Cabeza" *(De Virg.* 6). Este pasaje incita a deducir de él una maternidad espiritual universal de María. Agustín en todo caso no ha llegado hasta aquí. Parece que no ha querido poner ninguna distinción esencial entre la maternidad espiritual de los cristianos como miembros de la *Ecclesia mater* y la de María. Le interesaba sobre todo elaborar el concepto de la maternidad espiritual de la Iglesia, que es para él mediadora en grado superior al de María, que sigue siendo por su parte miembro de aquélla. "Santa es María, bienaventurada es María, pero aún es mejor la Iglesia que la Virgen María. ¿Por qué? Porque María es una porción de la Iglesia, un miembro santo, un miembro excelente, un miembro supereminentísimo; mas, al fin, un miembro de todo el cuerpo, y es más el cuerpo que un miembro" (Serm. 25, 7, B. A. C., VII, 157)[29 bis]. Pero precisamente la posición preeminente de María como miembro del Cuerpo de Cristo puede ser la base de una teoría original de la mediación universal. Si es verdad lo que San Agustín subraya con tanta insistencia, a saber, que el Espíritu Santo habita en la Iglesia, en la comunidad de los santos como en un templo y que en la regeneración de los nuevos cristianos actúa a través de ellos (naturalmente a través de los miembros del cuerpo, ejecutores del acto sacramental, expresamente designados para ello), entonces tendremos que reconocer con él: "Toda la madre Iglesia, que está en los santos, es la que hace eso, porque toda ella es la que da a luz a todos y cada uno" (Ep. 98, 5). En esta hipótesis cada miembro del cuerpo participa en cada regeneración, colaborando y transmitiendo la gracia no sólo por una intercesión personal, sino físicamente, por la fijación de la energía vital que en él vive, la cual anima y vivifica a todo el organismo. De este modo se atribuye a María una mediación universal que no se distingue específicamente de la de los demás miembros vivos de la *Mater Ecclesia,* pero que los trasciende en grado, porque María, por su santidad única, alcanza en la *Ecclesia sine macula et ruga* una posición singular.

En este sentido se puede hablar de una mediación universal de María superior a la intercesora y que además satisface los deseos de los que propugnan una mediación física. Esta forma de mediación universal no significa una primacía especial de la Madre de Dios, mientras que los defensores de la mediación física la consideran como una particularidad de la mediación marial. Por lo demás no se puede identificar sin más la concepción aquí propuesta con aquella opinión. Pero si ahora tiene sentido hablar de un "sacramento" o de un "sobresacramento", sin embargo, siempre se designó a la Iglesia como sacramento. La Iglesia, dice, por ejemplo, E. Commer, no es "ciertamente un sacramento determinado entre los

siete que confecciona, pero es un sacramento eminente, un "sobresacramento"; es decir, un signo sensible perceptible, esto es, comunidad visible con Cristo, que obra lo que significa, a saber, producción de gracia en el alma de los hombres" [30]. Por consiguiente, no sólo la idea de una mediación superior a la intercesora, sino incluso la designación "sobresacramento", remite a la eclesiología y refuerza la sospecha de que el concepto de mediación física de María está influído por el de la mediación eclesial, tratando de atribuir a María, fundándose en el paralelismo María-Iglesia, la mediación universal de la Iglesia.

La segunda concepción de la mediación de María tiene sentido aceptable. Cierto que requiere varias precisiones. En primer lugar, se concede a todos los santos una mediación universal, si bien la participación de María, análoga a su posición en el Cuerpo de Cristo, es mayor y más profunda. En segundo lugar, no se puede designar a María como sacramento en provecho propio, lo cual se puede hacer de la Iglesia.

Por otro lado, la teoría así entendida completa en no pequeña parte la concepción más corriente de la mediación intercesora; contrarresta con mayor facilidad las exageraciones en el culto mariano porque permite ver con claridad que también María actúa sólo por ser miembro del Cuerpo Místico; que depende de Cristo, del que es Madre únicamente según la carne, no según el espíritu; que no está sobre la Iglesia, sino que es hija suya—si bien la preferida y la mayor—bajo todos conceptos la más próxima a la madre. Además ofrece un complemento no despreciable al introducir claramente el paralelismo María-Iglesia en el tratado de la mediación. La mediación universal de María sería al mismo tiempo un símbolo y una referencia de la medianera suma y suprema: la *Mater Ecclesia*".

11. La superioridad de María sobre todos los santos se expresa con la máxima claridad en la fórmula "Reina del cielo".

También aquí hay que tener en cuenta que está unida por momentos comunes a los demás hombres ligados a Cristo, distinguiéndose al mismo tiempo por su superioridad de todos ellos. Nos será mejor partir del hecho de que la Sagrada Escritura atribuye al mismo Cristo dignidad regia. Ya el ángel en la Anunciación promete que se sentará en el trono de David su padre y que reinará eternamente en la casa de Jacob. Su reino no tendrá fin (*Lc.* 1, 32 sig.). Los que estén unidos con El participarán en su realeza, y precisamente en la medida de su unión a El. Todos los cristianos poseen atributos regios, a los que aluden las promesas del Antiguo Testamento. Según Exodo 19, 6 sigs., todos los miembros del pueblo de Dios tienen carácter regio y sacerdotal. Dice Dios: "Porque mía es la tierra, pero vosotros seréis para Mí un reino de sacerdotes y una nación santa." El Nuevo Testamento atestigua el cumplimiento de

esta promesa. San Pedro, en su primera epístola, deduce los principios de la vida cristiana del hecho del sacerdocio regio de los cristianos. "Como niños recién nacidos apeteced la leche espiritual, para con ella crecer en orden a la salvación, si es que habéis gustado cuán bueno es el Señor. A El habéis de allegaros, como a piedra viva rechazada por los hombres, pero por Dios escogida, preciosa. Vosotros, como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo. Por lo cual, en la Escritura se lee: He aquí que yo pongo en Sión una piedra angular, escogida, preciosa, y el que creyere en ella no será confundido. Para vosotros, pues, los creyentes, es honor, mas para los incrédulos esa piedra desechada por los constructores y convertida en cabeza de esquina es "piedra de tropiezo y roca de escándalo". Rehusando creer, vienen a tropezar en la palabra, pues también a eso fueron destinados. Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable". Vosotros, que un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis conseguido misericordia" *(I Pet.* 2, 2-10). A los doce se les promete que en la regeneración del mundo, cuando el Hijo del hombre se siente en su trono de majestad, se sentarán también ellos en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (*Mt.* 19, 18; *Lc.* 22, 30).

También el Apocalipsis de San Juan atribuye carácter sacerdotal y real a los redimidos por la sangre de Cristo. En la introducción se nos dice igualmente que Jesucristo nos ha amado, nos ha purificado con su sangre nuestras culpas y nos ha ungido reyes y sacerdotes ante Dios, su Padre (1, 6). Idéntica expresión se repite en la exaltación del Cordero, el único que puede abrir el libro de la diestra de Dios sellado con siete sellos. Los veinticuatro ancianos cantan: "Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes, y reinan sobre la tierra" (*Apoc.* 5, 9-10). Vuelve a repetirse otra vez el testimonio. El reino comienza cuando el dragón es arrojado al abismo. Viene la primera resurrección, que precede al reino milenario. Los que han sufrido con Cristo y no han doblado sus rodillas ante los ídolos, resucitarán y reinarán. Bienaventurado y santo quien forme parte de la primera resurrec-

ción. La muerte no tendrá poder sobre él; será sacerdote de Dios y de Cristo reinando con Ellos mil años (20, 4-6).

De los veinticuatro ancianos que caen sobre su rostro en presencia de Dios y lo adorán, se dice que están sentados en tronos (*Apoc.* 11, 16). A los cristianos se les promete: "Al que venciere le haré sentarse conmigo en mi trono, así como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono" (*Apoc.* 2, 21).

También a la tradición oral es familiar la idea de la dignidad regia de los cristianos. Dice Orígenes: "¿Acaso ignoras que también a ti se te concedió el sacerdocio, esto es, a toda la Iglesia de Dios y a todo el pueblo creyente? Escucha lo que dice San Pedro a los fieles: "Linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido" (*I Pet.* 2, 9)" [31]. Y Dídimo el Ciego, en su comentario a *I Pet.* 2, 9: "Según antigua disposición de la ley, la familia sacerdotal era distinta de la real, pues la primera derivaba de Leví y de Judá la segunda... A aquella constitución sucedió el Evangelio, haciendo sacerdote y rey al mismo sujeto, pues Cristo es a la vez las dos cosas... Habiendo sido así distribuídas estas cosas, era necesario que los beneficiados por Aquél, que es a la vez rey y sacerdote, fuesen una familia escogida y real al mismo tiempo que sacerdotal. Teniendo el Padre ambos poderes, era necesario que también ellos, en cuanto procedían de un rey, fueran una familia real, y en cuanto procedían de un sacerdote, una familia sacerdotal" [32]. San Juan Crisóstomo habla de la dignidad de los cristianos en la homilía tercera sobre la segunda epístola a los Corintios: "¿Qué significa: el que ungió y selló? El que da el espíritu que realiza ambas cosas, a saber: el que hace los profetas, los sacerdotes y los reyes, pues estas tres dignidades antiguamente se ungían. Pero nosotros, de modo más excelente, tenemos ahora no una sino las tres dignidades" [33]. Y en el capítulo séptimo: "Del mismo modo también tú en el bautismo te hiciste rey, sacerdote y profeta" [34].

Máximo de Turín explica en su tratado sobre el bautismo: "Al consumar el bautismo ponemos en vuestra cabeza el crisma, esto es, el óleo de unción, lo cual significa que a los bautizados el Señor les confiere la dignidad real y sacerdotal. Porque en el Antiguo Testamento a los elegidos para el sacerdocio o para la realeza se les ungía con óleo y precisamente se les ungía en la cabeza. Así unos recibían de Dios el poder real y otros el poder de ofrecer sacrificios" [35].

También la liturgia nos ofrece testimonios en favor de la dig-

nidad regia de los bautizados. Por ejemplo, en la consagración del crisma en el Jueves Santo, ruega el obispo: "Os suplicamos, pues, oh Señor, Dios Todopoderoso y eterno por el mismo Jesucristo: Hijo tuyo y Señor nuestro: santificad con vuestra bendición este óleo que Vos habéis creado y por la acción poderosa de vuestro Hijo, el Cristo, de quien ha recibido su nombre el crisma, infundid la virtud del Espíritu Santo en este óleo, con el cual consagrasteis los sacerdotes, los reyes, los profetas y mártires..., para que todos sean penetrados de la dignidad regia, sacerdotal y profética y revestidos del don de la incorruptibilidad." Al remontarse las unciones litúrgicas a la unción del Antiguo Testamento aplicadas sobre todo a los reyes, pueden verse en las unciones del bautismo, confirmación y extramaunción otras tantas referencias a la dignidad real de los fieles. Los textos litúrgicos recogen la misma creencia cuando en el introito de la fiesta de un pontífice mártir o confesor se dice: "El Señor asentó con él pacto de paz y le hizo príncipe, para que eternamente posea la dignidad sacerdotal", o cuando en el introito y en el ofertorio de la fiesta de un pontífice y confesor se alude al rey David. Lo mismo se puede decir del texto del ofertorio de la fiesta de una santa virgen. Se cita allí *Ps.* 44, 10, que dice: "Hijas de reyes figuran en tu corte, y a tu diestra está la reina, oro de Ofir." La idea de que el Señor corona a los santos está expresada, además, en otros textos del misal y en el ofertorio de la fiesta de una virgen y mártir con unas palabras de *Ps.* 20, 4: "Y pusiste en su cabeza la diadema de oro."

Apoc. 3, 21, manifiesta con extraordinaria claridad en qué consiste y en qué se funda la realeza de los fieles. Se funda en la participación de la realeza de Cristo; consiste en trascender todo lo caduco y todo pecado. El liberado de las ataduras de la muerte, del dolor, del odio y de la mentira vive por Cristo en dignidad real. Esta no supone simplemente un estado pasivo, sino un comportamiento activo, que confiere a tales perfectos una virtud configuradora. Les es propia en cuanto que rebosantes del amor de Dios lo transfieren a las criaturas.

Lo que se dice de todos los hombres unidos a Cristo se aplica, sobre todo, a los santos del cielo y, naturalmente, también a María, en un grado superior y distinto del de los demás.

Previas múltiples declaraciones del magisterio, el Papa Pío XII proclamó la realeza de María en la encíclica de 11 de octubre de 1954, introduciendo la fiesta de María Reina, que quedó fijada para el 31 de mayo. A continuación citamos los pasajes más im-

portantes de la *Ad coeli reginam*, principalmente los que señalan los fundamentos de la realeza de María.

"Con razón creyó siempre el pueblo cristiano, aun en los siglos pasados, que Aquella de quien nació el Hijo del Altísimo, que "reinará en la casa de Jacob para siempre" (*Lc.* 1, 32), que será "Príncipe de la paz" (*Is.* 9, 6), "Rey de reyes y Señor de los que dominan" (*Apoc.* 19, 16), recibió singularísimos privilegios de gracia por encima de toda otra criatura. Considerando luego los íntimos vínculos que unen a la Madre con el Hijo, atribuyó fácilmente a la Madre de Dios una preeminencia regia sobre todas las cosas.

Se comprende así fácilmente cómo ya los antiguos escritores de la Iglesia, apoyándose en las palabras del arcángel San Gabriel, que predijo el reino eterno del Hijo de María (cfr. *Lc.* 1, 32-33), y las de Santa Isabel, que se inclinó ante Ella llamándola "Madre de mi Señor" (*Lc.* 1, 43), quisieron significar, por el hecho de llamar a María "Madre del Rey" y "Madre del Señor", que de la realeza del Hijo refluyó sobre la Madre una singular prerrogativa y preeminencia.

Por eso San Efrén, con férvida inspiración poética, hace hablar a María de este modo: "El cielo me sostenga con sus brazos, porque soy más honrada que El mismo, pues el cielo fué tan sólo tu trono, no tu Madre. Ahora bien: cuánto más digna de honor y veneración es la Madre del Rey que no su trono" (S. Ephraem, *Hymni de B. María*, ed Th J. Lamy, t 2 [Mechliniae, 1886], hymn. 19, p. 624). Y en otra parte invoca de esta manera a María: "... Virgen augusta y patrona, Reina, Señora, protégeme bajo tus alas, guárdame para que no se alegre contra mí Satanás, que siembra ruina, ni triunfe de mí el maligno enemigo" (Idem *Oratio ad Ssmam. Dei Matrem: Opera omnia, et Assemani*, t. 3 [Graece] [Romae, 1747], p, 546).

San Gregorio Nacianceno llama a María: "Madre del Rey de todo el universo", "Madre Virgen que dió a luz al Rey de todo el mundo" (S. Gregorius Nac., *Poemata Dogmatica*, 18, v. 58; PG. 37, 485), mientras Prudencio nos habla de la Madre que se maravilla de haber engendrado a Dios, así en cuanto hombre, pero también en cuanto Rey sumo" (Prudentius, *Dittochaem* 27; PL. 60, 1020).

La dignidad regia de la Santísima Virgen María la proclaman abiertamente cuantos la llaman Señora, Dominadora y Reina.

Según una homilía atribuída a Orígenes, Isabel llama a María no sólo "Madre de mi Señor", sino también: "Tú eres mi Señora"

(Hom. in S. Lucam 7, ed. Rauer, Orígenes Werke, t. IX, p. 48 [ex-catena Macarii Chrisocephali], cfr. PG. 13, 1902D).

La misma idea se deduce de un texto de San Jerónimo, en el que expone su pensamiento acerca de las varias interpretaciones del nombre de María: "Hay que saber que María, en la lengua siriaca, significa Señora" (S. Hieronymus, *Liber de nominibus haebraeis*; PL. 23, 886). Del mismo modo se expresa después de él San Pedro Crisólogo: "El nombre hebreo de María se traduce por "Domina" en latín: el ángel, pues, le da el título de "Señora" para que se vea libre del temor servir la Madre del Dominador, la cual, por voluntad del Hijo, tiene por nacimiento y por nombre el ser "Señora" (S. Petrus Chrysologus, Serm. 142, de *Anuntiatione B. M. V.*; PL. 52, 579C; cfr. et. 582B; 584A; Regina totius exstitis castitatis).

Epifanio, obispo de Constantinopla, escribe al Sumo Pontífice Hormisdas que se deben elevar súplicas para que se conserve la unidad de la Iglesia: "Por gracia de la santa y consustancial Trinidad y por intercesión de Nuestra Señora, la santa y gloriosa Virgen Madre de Dios" *(Relatio Epiphanii.* Ep. Constantin.; PL. 63, 498D).

Un autor de esa misma época se dirige con solemnidad a la bienaventurada Virgen, que está sentada a la diestra de Dios para que ruegue por nosotros, saludándola con estas palabras: "Señora de los mortales, Santísima Madre de Dios" (*Encomium in Dormitionem Ssmae. Deiparae* [inter opera S. Modesti]; PG. 86, 3306B).

Repetidas veces San Andrés Cretense atribuye a la Virgen María la dignidad real, como lo prueban estos pasajes: "El mismo Dios, que, sin dejar de serlo, se revistió de la naturaleza humana en el seno de la Virgen María, transporta en este día de la morada terrenal a los cielos a su Madre siempre virgen como Reina del linaje humano" (S. Andreas Cretensis, Hom. 2, in *Dormitionem Ssmae. Deiparae*; PG. 97, 1079B). Y en otra parte dice: "Es Reina de todos los hombres, pues llevando con verdad tal nombre, si se exceptúa sólo Dios, es más excelsa que todas las cosas" (id. *Hom.* 3, *in Dormitionem Ssmae. Deiparae*; PG. 97, 1099A).

De igual manera, San Germán interpela con estas palabras a la humildísima Virgen: "Siéntate en el trono, Señora, puesto que eres más gloriosa que todos los reyes, nada te está mejor que sentarte en lugar elevado" (S. Germanus, *In Praesentationem Ssmae. Deiparae* I; PG. 98, 315C), y la llama también "Señora de todos los habitantes de la tierra" (id. *in Praesentationem Ssmae. Deiparae* II; PG. 98, 315C).

San Juan Damasceno le da el nombre de "Reina, Dueña, Señora" (S. Joannes Damascenus, *Hom. I in Dormitionem B. M. V.*; PG. 96, 719A). Y también "Señora de todo lo creado" (íd. *De fide orthodoxa.* 1. 4, c. 14; PG. 44, 1158B), y un antiguo escritor de la Iglesia occidental la apellida "Reina feliz, Reina por siempre cabe su Hijo Rey, cuyas cándidas sienes ciñe una diadema de oro" [*De laudibus Mariae* [inter opera Venantii Fortunati]; PL. 88, 282B-283A).

Finalmente, San Ildefonso de Toledo abarca con este saludo casi todos los títulos que la honran. "Oh Señora mía; Tú eres mi Dueña; ¡oh Soberana mía, Madre de mi Señor..., Señora entre las siervas, Reina entre las hermanas" (Ildephonsus Toletanus, *De Virginitate perpetua B. M. V.*; PL. 96, 58, AD).

Los teólogos de la Iglesia, desentrañando la doctrina contenida en estos y otros muchos testimonios que de antiguo nos ha legado la tradición, llaman a la Santísima Virgen Reina de todas las cosas creadas, Reina del mundo, Señora del universo.

Los supremos pastores de la Iglesia han creído ser cosa propia de su cargo aprobar y fomentar con sus alabanzas y exhortaciones la devoción del pueblo cristiano hacia la celestial Madre y Reina. Así, pues, sin hacer mención de los documentos de los Sumos Pontífices recientes, nos place recordar que ya en el siglo séptimo, nuestro predecesor San Martín I llamó a María "Nuestra gloriosa Señora, siempre Virgen" (S. Martinus I, *Epist.* 14; PL. 87, 199-200A). Y San Agatón, en la epístola sinodal dirigida a los Padres del sexto Concilio Ecuménico, dijo que Ella era "Nuestra Señora, real y propiamente Madre de Dios" (S. Agatho: PL. 87, 1221A). En el siglo VIII, Gregorio II, en una carta enviada al Patriarca San Germán, que fué leída en el séptimo Concilio Ecuménico con la aclamación de todos los Padres, la llamaba "Señora de todos los cristianos" (Hardouin, *Acta Conciliorum IV*, 234, 238; PL. 89, 958B). Nos es grato recordar asimismo que cuando nuestro predecesor, de feliz memoria, Sixto IV, se refirió favorablemente a la doctrina de la Inmaculada Concepción en sus letras apostólicas *Cum praexcelsa* (Sixtus IV, bulla *Cum praexcelsa*, d. d. 28 febr. a. 1476), sus primeras palabras fueron para llamar a María "Reina", que constantemente hace su oficio de intercesora ante el Rey que engendró. De manera semejante afirma esto Benedicto XIV, en su encíclica *Gloriosae Dominae*, donde se habla de María como de "Reina de cielo y tierra", y se asegura que el Rey supremo, en cierta manera,

le ha confiado su propio mando (Benedictus XIV, bulla *Gloriosae Dominae*, d. d. 27 sept. a. 1748).

Por esta razón, San Alfonso de Ligorio, teniendo en cuenta los testimonios de los siglos anteriores, piadosamente escribe: "Ya que María fué elevada a tan excelsa dignidad de ser Madre del Rey de los reyes, muy merecidamente la Iglesia la honra con el título de Reina" (S. Alfonso, *Le Glorie di Maria*, p. 1, c. 1, § 1).

Pero la sagrada liturgia, que como fiel espejo refleja la doctrina que nos legaron el pueblo cristiano y nuestros mayores a través de las edades, sea en Oriente, sea en Occidente, canta y celebra perennemente las alabanzas de la Reina del cielo.

Desde el Oriente resuenan estas férvidas voces: "¡Oh Madre de Dios!, en este día has sido transportada a los cielos en las carrozas de los querubines; te ofrecen sus servicios los serafines y los escuadrones de las milicias celestiales ante Ti se prosternan" (Ex liturgia Armenorum: in festo Assumptionis, hymn. ad Matitinum).

Y también: "¡Oh justo y bienaventurado José!, pues que eres vástago de familia real, entre todos has sido elegido por esposo de la Reina pura, que inefablemente dará a luz a Jesús Rey" (Ex Menaeo [byzantino]: dominica posta Natalem, in canone, ad Matutinum). Además, "cantaré un himno a la Reina Madre y me acercaré gozoso a celebrar sus glorias, cantando alegre sus maravillas... ¡Oh Señora!, nuestra lengua es incapaz de alabarte dignamente, pues tú, que engendraste a Cristo Rey, has sido elevada sobre los serafines... Dios te salve, ¡oh Reina del mundo!, ¡oh María!, Reina de todos nosotros" (Officium mymni Akatistos [in ritu byzantino]).

En el misal etiópico leemos: "¡Oh María, centro de todo el mundo!; eres más grande que los querubines. dotados de muchos ojos, y que los serafines, adornados de seis alas..., el cielo y la tierra están colmados de la santidad de tu gloria" (Missale Aethipicum anphora Dominae nostrae Mariae, Matris Dei).

A su vez, la Iglesia latina entona aquella antigua y dulcísima plegaria llamada la "Salve Regina" y las alegres antífonas "Ave Regina coelorum", "Regina coeli laetare", como también las que se suelen rezar en las festividades de la Santísima Virgen: "A tu diestra está la Reina con vestido bordado de oro y engalanada con varios adornos" (Brev. Rom. versiculus sexti respons). "El cielo y la tierra te celebran como a Reina poderosa" (Festum Assumptionis; hymnus laudum); "En este día la Virgen María subió a los cielos: regocijaos, puesto que reina eternamente con Cristo" (ibíd. ad Magnificat II Vesp.).

A todas estas preces hay que añadir, entre otras, las Letanías Lauretanas, que diariamente invitan al pueblo cristiano a invocar una y otra vez a María como Reina. Ya desde hace muchos siglos acostumbran los fieles cristianos meditar en el reinado de María, que abarca el cielo y la tierra, al recordar el quinto misterio glorioso del rosario de María, que merece llamarse la mística corona de la Reina de los cielos.

Finalmente, el arte basado en principios cristianos y animado por su inspiración, como quiera que traduce la sencilla y espontánea piedad de los fieles cristianos, ya desde el Concilio de Efeso representa a María como Reina y Emperatriz, sentada en solio real, ataviada con insignias reales, ceñida la diadema y rodeada de los ángeles y santos del cielo, como quien no solamente tiene poderío sobre las cosas y energías de la naturaleza, sino también sobre los ímpetus malignos de Satanás. Y la iconografía se ha visto enriquecida en todos los tiempos por obras labradas con exquisito arte y belleza para realzar la dignidad regia de la Santísima Virgen, hasta el punto de que los pintores representaran al divino Redentor ciñendo a su Madre con refulgente corona.

Los Romanos Pontífices, secundando la piedad popular, muchas veces ciñeron con diadema las imágenes de la Madre Virgen distinguidas por la pública veneración, ya por sus propias manos, ya por medio de sus sagrados representantes" [36].

Este texto demuestra el hondo enraizamiento del magisterio eclesiástico sobre la realeza de María en la Escritura y en la tradición oral. El título de Reina se ha extendido ampliamente desde los tiempos carolingios. Prosigue la encíclica en un pasaje posterior: "De estas premisas se puede argüir así: "Si María fué asociada por voluntad de Dios a Cristo Jesús, principio de la salud en la obra de la salvación espiritual, y lo fué en modo semejante a Aquel con que Eva fué asociada a Adán, principio de muerte, así se puede afirmar que nuestra redención se efectuó según una cierta "recapitulación" (S. Irenaeus, *Adv. Haer.*, v. 19, 1; PG. 7, 1175B), por la cual el género humano, sujeto a la muerte por causa de una virgen, se salva también por medio de una virgen; si además se puede decir que esta gloriosísima Señora fué escogida para Madre de Cristo, principalmente "para ser asociada a la redención del género humano" (Pius XI, epist. *Auspicatus profeto*: A. A. S. 25 [1933], p. 80), y si realmente "fué Ella la que, libre de toda culpa personal y original, unida estrechamente a su Hijo, le ofreció en el Gólgota al eterno Padre, sacrificando de consuno el amor y los derechos

maternos, cual nueva Eva, para que toda la descendencia de Adán, manchada por su lamentable caída (Pius XII, litt. enc. *Mystici Corporis:* A. A. S. 35 [1943], p. 347), se podrá legítimamente concluir que como Cristo, nuevo Adán, es Rey nuestro, no sólo por ser Hijo de Dios, sino también por ser Redentor nuestro; así, con una cierta analogía, se puede igualmente afirmar que la bienaventurada Virgen es Reina, no sólo por ser Madre de Dios, sino también porque, como nueva Eva, fué asociada al nuevo Adán.

Ciertamente, en sentido pleno, propio y absoluto, solamente Jesucristo, Dios y hombre, es Rey; con todo, también María, sea como Madre de Cristo Dios, sea como asociada a la obra del divino Redentor, en la lucha con los enemigos y en el triunfo obtenido sobre todos, participa Ella también de la dignidad real, aunque en modo limitado y analógico. Precisamente de esta unión con Cristo Rey deriva en Ella tan esplendorosa sublimidad, que supera la excelencia de todas las cosas creadas; de esta misma unión con Cristo nace aquel poder regio, por el que Ella puede dispensar los tesoros del reino del divino Redentor; en fin, en la misma unión con Cristo tiene origen la eficacia inagotable de su materna intercesión con su Hijo y con el Padre" [37].

El último párrafo nos da la razón más profunda de la realeza de María. Destaca al mismo tiempo la gran diferencia entre la suya y la de los demás. Se funda en los mismos motivos que la diferencian de su mediación: en su especial relación, establecida por la maternidad, a Jesucristo. Su trascendencia de lo caduco y del pecado difiere de la de los demás cristianos, pues nunca fué prisionera del pecado. No sufrió la esclavitud del demonio. Es exactamente la contraimagen, creada por Cristo, del pecador.

El pecado no es tan sólo el intento absurdo del hombre de destronar a Dios—su realización más funesta se encuentra en el asesinato del Hijo de Dios—. Es, además, una rebelión contra el mismo hombre, que fué creado a imagen de Dios. El pecador está en contradicción consigo mismo, realizando su obra de destrucción en sí mismo y en el mundo circundante. El pecado se acompaña en el hombre de innumerables inhibiciones y limitaciones, que pueden culminar en la autodestrucción corporal y espiritual. La Redención significa liberación de tales cadenas. El redimido es un hombre libre, que trasciende las estrecheces de la existencia impuestas por el pecado. Adquiere en Cristo una existencia supramundana, dominadora, regia.

María se vió inmune ya desde el principio de las esclavitudes

inherentes a los demás hombres. Por eso existió desde siempre en forma regia. Su asunción corporal al cielo es el grado supremo de lo que siempre fué: Reina. Su glorificación corporal precisamente demuestra que no la alcanzaba, como a los demás, la ley de la muerte inaugurada en la historia por el pecado. Si admitimos que por su inmunidad de éste su muerte carece del aguijón que oculta todo morir, siendo más bien una transformación, realizada por el deseo y el amor, en una existencia distinta, entonces a su inmunidad regia de la caducidad se añade otro elemento adicional. El momento positivo de su realeza, a saber, su virtud configuradora, le adviene de una forma singular y precisamente por la universalidad y profundidad de su mediación, de su amor y de su intercesión. Desde aquí se inserta, informándolo por Cristo en el Espíritu Santo, en el proceso de la historia en general y en el de la vida individual, en cuanto que Dios ha incluído su amor y su oración en su economía salvacional.

De la investigación teológica resulta, por tanto, que María, por su perfección suma, fundada en su maternidad e inmunidad absoluta del pecado, posee al mismo tiempo una regia virtud configuradora, que actúa en el sentido de asemejar hasta cierto grado los cristianos a María. De ahí que todos los fieles tengan rasgos marianos.

La perfección de María es una perfección en el amor. Está absolutamente transida y encendida del amor de Dios. En esto consiste cuanto Ella es. Es Ella misma en la entrega amorosa e incondicional a Dios, y en la plenitud perfecta del amor apasionado a Dios. Está plenamente en Sí misma por estar en Dios. Es, en Dios, el grado supremo de personalidad humana. Como esto lo es en el amor divino, vive al mismo tiempo en la perfecta donación de amor a las criaturas ceñidas por el amor de Dios. Incluso sólo puede ser plenamente Ella misma en la entrega absoluta a la comunidad de los hombres, amándola y configurándola con su amor a imagen de Cristo. Un máximum de perfección personal supone correlativamente otro de solicitud por la comunidad. Su realeza no significa, por tanto, extrañamiento o separación, sino intimidad y unión. Ella, la elegida entre todos, que a todos supera, está vuelta a los demás más que ningún otro hombre, porque su elección es una superación en el amor de Dios que la colma.

Diferenciándose su realeza de la de todos los demás hombres, es conveniente subrayarla. Esto no significa que haya que olvidarse o desentenderse de la dignidad regia que la Escritura atribuye

a los demás santos. La proclamación de la existencia y dignidad regias de María implican la proclamación de la realeza de los demás fundada en la comunión con Cristo. También a éstos se les aplica lo que de una forma más destacada se hace de María. Pero en cierto sentido a ellos se les aplica en una dimensión más oculta, porque no asumieron en el proceso salvacional las funciones que tuvo que asumir María. De este modo, la clasificación y coordinación de María dentro de la comunidad de los cristianos y su superioridad sobre todos los demás, son motivos de alegría y de esperanza. En su figura Reina del cielo se evidencian las ultimidades y culminaciones del hombre unido a Cristo. A pesar de todo, Ella las ha realizado de un modo incomparable e inmutable, singular, eminente.

Aquí se apoya la función histórica de la introducción de la fiesta de la realeza de María. Uno de los pecados capitales contemporáneas es la pérdida de la verdadera imagen del hombre. Se considera al hombre como algo más que una simple actividad productora, pero no en su dignidad personal insobornable e irrepetible. La proclamación de su dignidad, creada por Dios y restaurada por Cristo, es una contribución a la salvación del hombre. La fiesta de María Reina no tiene simplemente una dimensión mariana, sino también antropológica. Lejos de ser a-vital o a-teológica, como creyeron poder afirmar algunas voces, la introducción de la fiesta de la realeza de María es una ayuda oportuna a nuestro tiempo, pues nos propone la suma imagen de hombre alcanzada a través de Cristo como un signo visible de consuelo y de deber.

Por su maternidad y plenitud de gracia corresponde a María un culto superior al de los ángeles y santos (hiperdulía). Cfr. *Lc.* 1, 28. 43. 48. La primera invocación a María está atestiguada en San Gregorio Nacianceno. En San Efrén de Siria, el culto marial aparece muy desarrollado, aunque rechaza decididamente el culto de adoración que las Coliridianas profesaron a María. En la Edad Media, el culto mariano adquirió gran incremento, sin que la teología traspasase jamás los justos límites. San Bernardino de Sena tuvo que combatir ciertas exageraciones de la piedad popular, que fueron reprimidas autoritativamente por el Concilio de Trento. Las oraciones *Memorare, Sub tuum praesidium* y *Salve Regina* (Acordaos, bajo tu amparo, Dios te salve Reina y Madre), expresan la confianza en la "Omnipotencia suplicante", en el "Refugio de los pecadores" en la "Consoladora de los afligidos", en la "Reina del

cielo", que libra de la "tribulación, angustia y necesidad" a los que a Ella acuden.

12. Concluimos este párrafo y toda nuestra exposición subrayando una vez más que la figura católica de María no oscurece en absoluto la de Cristo, sino que la repone en la intensidad de su luz. Del mismo modo que la figura de María nos presta un conocimiento más perfecto de la existencia cristiana, nos presta asimismo una inteligencia más profunda de Jesucristo. Las declaraciones pontificias de los últimos cien años repiten con insistencia que el culto y la veneración de María contribuyen a la glorificación de Jesucristo y del Padre celestial. Recogeremos algunos textos explícitos.

San Pío X explica en la encíclica *Ad diem illum laetissimum:* "Siendo esto así, venerables hermanos, a este fin deben principalmente encaminarse todas las solemnidades que se preparan en todas partes en honor de la santa e Inmaculada Concepción de María. En efecto, ningún homenaje le es más agradable, ninguno le es más dulce que el que conozcamos y amemos verdaderamente a Jesucristo. Que, por tanto, llenen las multitudes los templos, que se celebren fiestas pomposas, que haya regocijos públicos, son cosas verdaderamente propias para reavivar la fe. Pero no lo conseguiremos si no se añaden los sentimientos del corazón, más que pura forma y simples apariencias de piedad. Ante este espectáculo, la Virgen, tomando las palabras de Jesucristo, nos dirigirá este justo reproche: "Este pueblo me honra con sus labios, pero su corazón está lejos de Mí" *(Mt.* 15, 8) [39].

Dice Pío XII en su encíclica *Mediator Dei*: "Entre los santos tiene un culto preeminente la Virgen María, Madre de Dios. Su vida por la misión que le fué confiada por Dios está estrechamente unida a los misterios de Jesucristo, y seguramente nadie ha seguido más de cerca y con mayor eficacia que ella el camino trazado por el Verbo encarnado, ni nadie goza de mayor gracia y poder cerca del Corazón Sacratísimo del Hijo de Dios, a través del Hijo cerca del Padre celestial. Ella es más santa que los querubines y serafines, y sin ningún parangón más gloriosa que todos los demás santos, siendo "llena de gracia" (*Lc.* 1, 28) y Madre de Dios, y habiéndonos dado con su feliz parto al Redentor. A Ella, que es "Madre de misericordia, vida dulzura y esperanza nuestra", recu-

rrimos todos nosotros "gimiendo y llorando en este valle de lágrimas" (Salve Regina) y encomendamos con confianza a nosotros mismos y todas nuestras cosas a su protección. Ella se convirtió en nuestra Madre al hacer el divino Redentor el sacrificio de Sí mismo, y, por esto, con este mismo título, nosotros somos hijos suyos. Ella nos enseña todas las virtudes, nos da a su Hijo, y con El, todos los auxilios que nos son necesarios, porque Dios "ha querido que todo lo tuviésemos por medio de María" (S. Bern. *In Nativ. B. M. V.)* [40].

Y en la *Fulgens Corona*: "Y no se puede decir que por esto se aminore la Redención de Cristo, como si ya no se extendiera a toda la descendencia de Adán, y que por lo mismo se quite algo al oficio y dignidad del divino Redentor. Pues si examinamos a fondo y con cuidado las cosas, es fácil ver cómo nuestro Señor Jesucristo ha redimido verdaderamente a su divina Madre de una manera más perfecta al preservarla Dios de toda mancha hereditaria de pecado en previsión de los méritos de El. Por esto, la dignidad infinita de Cristo y la universalidad de su Redención no se atenúan ni disminuyen con esta doctrina, sino que se acrecientan de una manera admirable. Es, por tanto, injusta la crítica y la reprensión que también por este motivo no pocos acatólicos e innovadores dirigen contra nuestra devoción a la Santísima Virgen, como si nostros quitáramos algo al culto debido sólo a Dios y a Jesucristo, cuando, por el contrario, el honor y la veneración que tributamos a nuestra Madre celestial redundan enteramente y sin duda alguna en honra de su divino Hijo, no sólo porque de El nacen como de su primera fuente todas las gracias y dones, aun los más excelsos, sino también porque "los padres son la gloria de los hijos" (*Prov.* 17, 6) [41]. También en la proclamación de las grandezas de María se trata en definitiva de la gloria de Dios, de la que en Exodo 15, 11 se dice, según la versión de la Vulgata: "Glorioso es Dios en sus santos, excelso en su majestad, obrador de maravillas."

En sus oraciones a María, la Iglesia expresa claramente que el culto mariano atañe a la gloria de Dios; que no está al lado de Dios, sino que la fe católica la ve en El. Los textos de las oraciones son claros en el sentido de no requerir a María como a un ser protector paralelo a Dios, sino como a una figura compasiva dentro del proceso salvacional realizado por el Padre a través del Verbo en el Espíritu Santo. La Iglesia, en la fiesta de la Anunciación, ruega así: "¡Oh Dios!, que quisiste que tu Verbo anunciándolo el ángel encarnase en el seno de la Virgen Santa María: concede a

los que te invocan que, pues la creemos verdadera Madre de Dios, seamos ayudados por su valimiento para contigo." En la secreta de la misma fiesta: "Suplicamos, Señor, arraigues en nuestras almas los misterios de la verdadera fe; para que los que confesamos verdadero Dios y hombre al que concibió la Virgen, merezcamos por la virtud salvadora de su resurrección llegar a los goces eternos." Otro ejemplo: la oración de la fiesta del Nombre de María: "Concédenos, te rogamos, Dios omnipotente, que tus fieles, que se glorían con el nombre y la protección de la Santísima Virgen María, por su piadosa intercesión se libren de todos los males en la tierra y merezcan llegar a los goces eternos en los cielos." Es muy significativo que los textos de la fiesta de la Realeza de María y los de la fiesta de María Medianera de Todas las Gracias tengan la misma estructura. Dice la oración de la primera fiesta: "Oh Dios, que has querido que oremos a la beatísima Virgen María, Reina de todos los santos y Madre del amor hermoso: concédenos, propicio que, amparados por su protección te amemos en todo y sobre todo en la tierra y gocemos en el cielo de la feliz compañía de tus santos." Y la de la segunda: "Señor Jesucristo, nuestro mediador ante el Padre, que constituiste a tu Madre la Santísima Virgen Madre también nuestra y mediadora delante de Ti: haz que cuantos a Ti acuden para pedirte beneficios se gocen de impetrarlo todo por Ella."

Los textos de la fe de la Iglesia y del culto marial eclesiástico demuestran que, como las demás criaturas, María sirve en Cristo a un único gran tema: instaurar el reino de Dios, la soberanía, la realeza del Padre. Todo el hacer de María en cuanto cristiana está referido a aquel momento en que Cristo entrega el reino al Padre, a fin de que Dios sea todo en todos. En este estado final del reino de Dios logrará la criatura su propia perfección, que le brotará del mismo Dios. María la ha alcanzado ya. La perfección será esencialmente la misma para todos, y, no obstante, distinta en cada uno y suma en la Madre del Señor, pues "uno es el resplandor del sol, otro el de la luna y otro el de las estrellas, y una estrella se diferencia de otra en el resplandor" (*I Cor.* 15, 41).

ABREVIATURAS DE LAS FUENTES

Sgda. Escrit.	Hemos seguido la versión Nácar-Colunga publicada en B. A. C.
PL.	Migne, Patres Latini.
PG.	Migne, Patres Graeci.
Denz.-Ruiz.	Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, trad. por Daniel Ruiz Bueno. Barcelona, Ed. Herder. 1955.
Marín	H. Marín, *Doctrina pontificia*, IV *Documentos marianos*. B. A. C. Madrid, 1954.

NOTAS DEL § 1

1 MARÍN, págs. 805-6.
2 G. SÖHNGEN, *Uberlieferung unl apostolische Verkündigung* (*eine fundamentaltheologische Studie zum Begriff des Apostolischen*), en "Die Einheit in der Theologie", 1952, págs. 305-323.
3 Por primera vez O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlín, 1916.
4 A. A. S. 1950, pág. 578.
5 DENZ.-RUIZ, 2.308.
6 DENZ.-RUIZ, 2.308.

§ 2

1 DENZ.-RUIZ, 212.
2 DENZ.-RUIZ, 308.
3 DENZ.-RUIZ, 783.
4 *Adversus haereses*, l. 3, c. 4; PG. 7, 855 B.
5 *Ad Serapionem*, I, 28; PG. 26, 593 D.
6 *De baptismo*, 5, 23; PL. 43, 192.

7 *Commonitorium*, c. 2; PL. 50, 640.
8 A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, 1925.
9 H. VOLK, *Das neue Marien-Dogma*, 1951, págs. 87-91.
10 *De divina Traditione et Scriptura*, pág. 96 (Th. XII), Roma, 1896.
11 J. ADAM MÖHLER, *Symbolik*, § 38.
12 *Ausgewählte Werke*, editadas por M. Laros, 3 vols., págs. 198-239; *Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens*, 1853.
13 O. MÜLLER, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, en "Münchener Theol. Zeitscher", 4, 1953, 164-186.
14 *Commonitorium*, c. 2; PL. 50, 640.
15 DENZ.-RUIZ, 1836.
16 W. STAHLIN ALLEIN, *Recht und Gefahr einer polemischen Formel*, 1950, 13 sigs.
17 DENZ.-RUIZ, 2.313.
18 *Acta Sanctae Sedis* 26, 1893-4, 282-3.
19 *Acta Apost. Sedis* 12, 1920, 409.
20 *Concilium Tridentinum*, ed. Societas Goerresiana, V 31, 23; I 39, 23-29; 523, 3-7; v. E. ORTIGUES, *Ecritures et traditions apostoliques au Concile de Trente*, en "Recherches de science religieuse", 36, 1949, 271-299; A. M. DUBARLE, O. P., *les fondements bibliques du titre Marial de Nouvelle Eve*, en "Mélanges Lebreton", I, 1952, 50.
21 A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria*, en "Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie", V, 1951, 4 A. 8.
22 *Commonitorium*, 22; PL. 50, 667.
23 KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln, 1954), 59-60.
24 SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, II, 2.
25 DENZ.-RUIZ, 1800.
26 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I, 73.
27 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I, 66-67.
28 *O. c.* págs. 80 sigs.
29 K. RAHNER, *o. c.*
30 SCHMAUS, *Teología Dogmática*, t. I. § 7-20. Ediciones Rialp. S. A.
31 J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lucas, Excurs zur Kindheitsgescrichte*.
32 B. ALTANER, *Patrologie*, 1950, 45-67; J. QUASTEN, *Patrology*, I, 1950, 106-157; O. BARDENHEWER, *Patrologie*, 1910, 6-93.
33 A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, pág. 163, B. A. C., 1956.
34 A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, pág. 168, B. A. C., 1956.
35 E. PLACKE-GÖSSMANN, *Der Verkündigungtext in der dogmatischen Erklärung des Mittelalters* (aparecerá impreso en breve).
36 *Stromata*, VII, 16; PG. 9, 529 B.
37 *Catecheses*, 4, 33; PG. 33, 496 A.
38 PG. 26, 1436 B.
39 *Adversus Helvidium*, 8.
40 *De Civitate Dei*, XV, 23, 4; PL. 41, 470.
41 *Ps.-Agustinus*, Sermo 208, 2; PL. 39, 2130.
42 MANSI, II, 574 C.
43 MANSI, II, 6.
44 DENZ.-RUIZ, 96.
45 J. GRABER, *Die marianischen Weltrundschreiben der letzten hundert Jahre*.
46 A. A. S., 1947, pág. 540.

§ 3

1 DENZ.-RUIZ, 7.
2 DENZ.-RUIZ, 54.
3 DENZ.-RUIZ, 86.
4 DENZ.-RUIZ, 13.
5 DENZ.-RUIZ, 40.
6 DENZ-RUIZ, 429, 462.
7 DENZ.-RUIZ, 113.
8 DENZ-RUIZ, 111 a.
9 PL. 54, 759 A; DENZ.-RUIZ, 143-4.
10 DENZ.-RUIZ, 148. Para el texto e interpretación v. J. ORTIZ DE URBINA en A. GRILLMBIER, S. J.-H. BACHT, S. J., *Das Konzil von Chalkedon*, I, 1951, 389-418.
11 DENZ.-RUIZ, 218; v. también DENZ.-RUIZ, 214. El texto en el § 5.
12 DENZ.-RUIZ, 201.
13 DENZ.-RUIZ, 256.
14 DENZ.-RUIZ, 282-5; 288.
15 DENZ.-RUIZ, 314 a.
16 J. R. GEISELMANN, *Marienglaube und Marienmythos*, en *Maria in Glaube und Frömmigkeit. Vorträge des Marianischen Kongresses der Diözese Rottenburg* (1954), 39-91.
17 Sobre el pasaje, cfr. KUSS.
18 R. GUARDINI, *Die Mutter des Herrn*, 1955, 27.
19 Sermón 25. Obras de San Agustín, t. VII. *Sermones*. traducción de fray Amador del Fueyo, O. S. A., B. A. C. Madrid, 1950.
20 Cfr. K. H. SCHELKLE, *Maria im Neuen Testament*, en *Maria in Glaube und Frömmigkeit. Vorträge des Marianischen Kongresses der Diözese Rottenburg*, 1954, 5-38.
21 *Ib.*, pág. 58.
22 GUARDINI, *Die Mutter des Herrn*, 1955.
23 GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, 1953, 32-33.
24 GAECHTER, *Maria im Erdenleben* 1952, 155-200.
25 *Die Wunder des Herrn im Evangelium*, I² (Innsbruck, 1907), 140.
26 Por ejemplo, *Epicteto*, II, 19, 26.
27 Cfr. GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, 155-200; *Wikenhauser, Kommentar zu Jo* 2, 1-12.
28 *Expositio evangelii secundum Lucam*, 36; PL. 15, 1764 B.
29 Sermón 291; PL. 38, 1318.
30 *De sancta virginitate*, 3; PL. 40, 298.
31 *Epistula ad Ephesios*, 7, 2; PG. 5, 652 A.
32 *O. c.* 18, 2; PG. 5, 660 A.
33 *Ep. ad. Tralianos*. 9, 1; PG. 5, 681, B. Cfr. también la *Carta a los de Esmirna*, 1, 1; PG. 5, 708 B.
34 Apol. 2, 6.
35 *Dialogus cum Tryphone Iudeo*, c. 100; PG. 6, 709 C.
36 *Adversus haereses*, III, 21, 10; PG. 7, 954 C.
37 *O. c.* III, 22, 4; PG. 7, 1175 A.
38 PG. 7, 958 B. *O. c.* V, 19, 1; PG. 7, 958 B.
39 *Demostratio praedicationis evangelicae*, c. 33; *Bibliotek der Kirchenväter*, II, 24.

40 *Adversus haereses*, V, 19, 3; PG. 7, 1176 A; cfr. también V, 1, 3.
41 PG. 46, 688 C. Seguimos a G. SÖLL, *Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte*, en "Tübinger Theol. Qualtalschrift", 131, 1951, 312 s.
42 *Ad Cledonium*; PG. 37, 177 B.
43 Cfr. SÖLL, Ib. 314-316.
44 *In Luc.* 6; CB, X 44, 50.
45 Cfr. RICCIOTTI, *Inni alla Vergine* (Roma, 1925), pág. 55.
46 Según la versión de LEBON en *Le Muséon*, 46, 1933, 167 sigs.
47 Cfr. G. JOUASSARD, *Marie à travers la Patristique: Maternité divine, Virgineté, Sainteté*, en *D' Hubert du Manoir, Maria* (París, 1949), I, 69-158.
48 Para esta exposición véase J. ORTIZ DE URBINA, *Die Marienkunde in der Patristik des Ostens*, en *P. Sträter, Katholische Marienkunde*, I, 1942, 85-118.
49 *In Danielem*, 7, 14; PG. X, 683 C.
50 PG. 10, 826 D Contra haere sim Noeti 17; PG. 10, 826 D.
51 PL. 3, 927 B. *De Trinitate*, c. 9; PL. 3, 927 B.
52 PL. 3, 935 A. *O. c.* 13; PL. 3, 935 A.
53 PL. 13, 352 B.
54 W. U. PEITZ, *Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei* (Roma, 1939), 102 s.
55 MANSI, IV, 550.
56 PEITZ, *o. c.*, 38.
57 *Ad Flavianum*; PL. 54, 757 B.
58 *O. c.*, PL. 54, 759 A.
59 *O. c.*, PL. 54, 761 B.
60 *O. c.*, PL. 54, 767 B.
61 PL. 54, 221 C, 226 A.
62 Cfr. también Sermones 6: PL. 54, 212 s., y 10: PL. 54, 230 s.
63 Sermón 9: PL. 54, 227 C; cfr. Sermón 4: PL. 54, 205 BC; cfr. también el Sermón 8 de Quadragésima: PL. 54, 292 s.
64 DENZ.-RUIZ, 290.
65 HUGO RAHNER. *Die Marienkunde in der lateinischen Patristik*, en *Marienkunde*, editado por P. Sträter, I. *Maria in der Offenbarung*, 1947, 153.
66 *De carne Christi*, 21; PL. 2, 833 B.
67 *O. c.* 22; PL. 2, 833 C.
68 *O. c.*, 4; PL. 2, 805 A.
69 *O. c.*, PL. 2, 806 A.
70 *O. c.* 17; PL. 2, 827 A.
71 PL. 11, 417 A.
72 *De Incarnationis dominicae sacramento*, 35; PL. 16, 862 D.
73 PL. 14, 1000 A.
74 FRANZ DÖLGER, *Antike und Christentum*, I, 122.
75 PL. 16, 829 A-B. *De Spiritu Sancto*, III, 11, 79; PL. 16, 829 A-B.
76 *De incarnationis dominicae Sacramento*, 50; PL. 16, 866; cfr. ATANASIO. *Carta a Epicteto*, 2; PG. 26, 1053.
77 Sermón 186, 1: PL. 38, 999; 195, 2: PL. 38 018; 215, 3: PL. 38, 1073.
78 PL. 31, 1224 B.
79 *Summa Theologica*, III, q. 35, a. 4. *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, t. 42, B. A. C., pág. 177.

§ 4

1 DENZ.-RUIZ, 429.
2 DENZ.-RUIZ, 214.
3 DENZ.-RUIZ., 256.
4 DENZ.-RUIZ, 282-3.
5 DENZ.-RUIZ, 91.
6 DENZ.-RUIZ, 734.
7 DENZ.-RUIZ, 993; cfr. también la declaración de Clemente VIII de 1603.
8 HANS ASMUSSEN, *Maria die Mutter Gottes*, 1950, 22.
9 SCHELKLE, *o. c.*, pág. 20, nota 10.
10 *De s. virginitate*, 4, y el sermón 291, 5: PL. 40, 398.
11 PG. 46, 1140 C; SÖLL, *Mariologie der Kappadozier...*, en "Tübinger Theol. Quartalschrift", 131, 1951, 436.
12 R. GUARDINI, *Die Mutter des Herrn*, 1955, 33-36.
13 *Carta a los Efesios*, 19; PG. 5, 753.
14 *Dialoguscum Tryphone iudaeo*, c. 53; 66, 1-85, 7; PG. 6, 628 sigs.
15 *Theologisches Wörterbuch*, V, 824-835.
16 *Ad Ephesios*, 19, 1; PG. 5, 753.
17 G. SÖLL, *Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte* en "Tübinger Theol. Quartalschrift" 131, 1951, 303.
18 PG. 77, 13 B, 21 A.
19 Cfr. SÖLL, *o. c.*, pág. 434 sigs.
20 SÖLL, *Mariologie der Kappadozier...*, 434 sigs.
21 HUGO KOCH, *Virgo Eva - Virgo Maria*, Berlín-Leipzig, 1937. El mismo, *Adhuc Virgo*, Tübinger, 1929.
22 *Adversus Helvidium*, PL. 23, 213 A.
23 PL. 23, 211 B.
24 PL. 6, 478 B.
25 PL. 12, 1038 A.
26 *Consultationes Zachaei et Apoloniae*, PL. 20, 1078 C.
27 *In Matthaeum commentarium*, PL. 9, 921 A.
28 PL. 11, 414 A.
29 PL. 16, 426 C.
30 Sermón 186, PL. 38, 999.
31 *De Virginitate*, PL. 40, 398.
32 *Adversus haereses*, III, 21, 10; PG. 7, 954 C.
33 *Demostratio praedicationis evangelicae*, I, 32.
34 *Adversus haereses*, IV, 33, 4; PG. 7, 1074 G.
35 *De carne Christi*, 17; PL. 2, 827 A.
36 *De carne Christi*, 18; PL. 2, 828 B.
37 *Contra Apollinarem*, II, 6; PG. 26, 1141 B.
38 *Enarrationes in* 12 *Psalmos davidicos*, Ps. 37, 5; PL. 14, 1059 A.
39 *Expositio in Ps.*, 118, 6. 22; PL. 15, 1343 A.
40 *De paenitentia*, I, 13; PL. 16, 490 C.
41 *De mysteriis*, 59; PL. 16, 426 C.
42 *De mysteriis*, 53; PL. 16, 424 B.
43 *De incarnationis dominicae sacramento*, 54; PL. 16, 867 C.
44 Cfr. para el texto de San Ambrosio: J. HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach der Kirchenvater Ambrosius*, 1954.

45 Sermón 215, 4; PL. 38, 1074.
46 Cfr. la exposición de J. SCHMID, *Brautschaft, heilige*, en *Reallexicon für Antike und Christentum*, ed. por Th. Klauser, 528-563.
47 PL. 162, 570 C.
48 Sermón 117; PL. 52, 521 B.
49 PL. 38, 1018.
50 PL. 54, 206 A.
51 PL. 54, 211 C.
52 Sermón 2; PL. 96, 252 A.
53 Fr. DÖLGER, *Ichthis*, I² (1928), 74.
54 Cfr. *De Spiritu Sancto*, II, 60.
55 *De Spiritu Sancto*, II, 59; PL. 16, 786 D.

§ 5

1 *Summa Theologica*, III, q. 35, a. 8.
2 Cfr. M. SCHMAUS, *Katolische Dogmatik*, v. III, 2 (Gnadenlehre).
3 Oración del Domingo de Ramos.
4 Oración de Semana Santa.
5 Cfr. *Rengstorf*, en *Kittels Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 264-282.
6 S. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus*, 2, 10, 92; PG. 8, 498 sigs; METODIO DE FILIPOS, *Convivium*, 2, 1; PG. 18, 49.
7 Cfr. en especial el fragmento de las *Danaides* de Esquilo.
8 *Summa Theologica*, III, q. 2, a. 11.
9 Ibídem, ad. 3.
10 IGNAZ HÖSEL, "Zur orientalischen Namenkunde: María-Moses-Aaron", en *Serta Monacensia*, Franz Babinger zum 15. Januar 1951 als Festgruss dargebrat, ed. por H. Joachim Kissling y A. Schmaus (Leiden, 1952), 80-85.
11 Cfr. HUBERT JUNKER, *Génesis*, 1949, en este lugar.
12 P. e. S. IRENEO, *Adversus haereses*, III, 23, 7; PG. 7, 964 B.
13 *Himno 2 a la Natividad del Señor*, vers. 31.
14 *Comentario al Salmo* 103, 6; PL. 37, 1381.
15 MARÍN, págs. 180-81.
16 Cfr. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, II, 27; también THOMAS MERTON, *Brot in der Wüste*, trad. por A. v. Puttkammer, 1955.
17 MARÍN, págs. 181-2.
17 bis Para su pervivencia en la Edad Media cfr A. SALZER, *Die Sinnbilder und Beiworte Maria in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters mit Berücksichtigung der patristischer Literatur*, Linz, 1893.
18 PG. 44, 1052.
19 PG. 39, 41 A.
20 *Panarion*, III, 2, 78; PG. 42, 728 C y 729 B-C; según H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, 21.
21 Gradual de la fiesta de la Inmaculada.
22 Epístola de los Siete Dolores.
23 Fiesta le la Aparición de Lourdes, tercer nocturno.
24 Sobre el pasaje, cfr. JUNKER.
25 H. JUNKER, *Génesis*. 1949, 56-58.
26 Cfr. J. PINSK. *Maria im Missale Romanum*, 68; J. PASCHER, *Der Psalm* 44 *im Jungfrauenofficium der römischen Liturgie*, en "Liturgisches Jahrbuch", 1, 1951, 152-157.

27 Cif. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* 2.ª ed. sobre el Magnificat.
28 *Adversus haereses*, III, 10, 2; cfr. ibid. V, 1, 3; PG. 7, 873 B.
29 *O. c.*, III, 22, 4; PG. 7, 958 B.
30 *Adversus haereses Panarium*, 78, 18; PG. 42, 728 C.
31 *In ps.* 118, 3, 8; PL. 15, 1290 A.
32 Para San Ambrosio, véase J. HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, 1954; 169-177.
33 *Expositio evangelii sec. Lucam*, II, 50; PL. 15, 1652 C.
34 *O. c.*, IV, 7; PL. 15, 1697 D.
35 *O. c.*, II, 24; PL. 15, 1641 D.
36 *Miscellanea Agostiniana*, I. Roma, 1930, 210.
37 *De sancta Virginitate*, 6; PL. 40, 399.
38 PL. 54, 213 B.
39 *De operibus Spiritus Sancti*, I, 8; H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, 100, ss.
40 MARÍN, págs. 179-83.

§ 6.

1 *De institutione virginis*, 33; PL. 16, 328.
2 *Carta a Epicteto*; PL. 26, 1061 B.
3 DENZ.-RUIZ, 1641.
4 MARÍN, págs. 179-83.
5 DENZ.-RUIZ, 1314.
6 DENZ.-RUIZ, 1073.
7 DENZ.-RUIZ, 792.
8 DEN.-RUIZ, 833.
9 Encycl. *Innefabilis Deus*. MARÍN, págs. 171-72.
10 Postconmunio de la fiesta de la Inmaculada Concepción.
11 DENZ.-RUIZ, 833.
12 *De virg.*, II, 21; PL. 16, 224 A.
13 R. GROSCHE, *Zur theologischen Anthopologie, en* "Pilgernd Kirche", 1938. 137 sigs.
14 MARÍN, pág. 710.
15 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I, 1954, 234-235.
16 *De carne Christi*, 17; PL. 2, 827 C.
17 *Panarion*, 78, 6; PG. 42, 705 D.
18 PG. 92, 1335-1348.
19 *Orationes*, 43, 62; PG. 36, 576 C.
20 SAN GREGORIO NACIANCENO, *Homilia*, 27; PG. 36, 12 ss.
21 SAN GREGORIO DE NISA, *De virginitate*, 2; PG. 46, 322.
22 *Carta*, 3; PG. 46, 1024 A.
23 Por ejemplo, SAN GREGORIO NACIANCENO, *Carmina dogmatica*, 9, vers. 68 siguientes; PG. 37, 462 A; 10, vers. 53; PG. 37, 469 A; SAN GREGORIO DE NISA; PG. 45, 1141 C.
24 *In Lucam homiliae*, 17; PG. 13, 1845 A.
25 PG. 32, 965 C.
26 Cap. 8; PG. 39, 56.
27 *In Ps.* 48, 13; PL. 14, 1216 C.
28 *Expositio evangelii sec. Lucam*, II, 17; PL. 15, 1640 B.
29 *Expositio in Ps.*, 118, 22, 30; PL. 15, 1599 C.
30 PL. 16, 1463 B.

31 *Carmina Nisibena*, 27, 8.
32 2, 237, pág. 202.
33 RUDLOFF, *Zeugnis der Väter*, 160.
34 PL. 15, 1930 C; cfr. Epist. 63, 110, y *De inst. virginum*, 49.
35 *Expositio evangelii sec. Lucam*, II, 9; PL. 15, 1636 B.
36 Para San Ambrosio, cfr. J. HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, 1954.
37 *De Trinitate*, II, 26; PL. 10, 67 ss.
38 *De natural et gratia*, 36, 42; RUDLOFF, *Zeugnis der Väter*, 169.
39 *Sermón sobre De Present. B. V. María*, 2, 18; RUDLOFF, 169; PG. 98. 308 B.
40 *Sermón 2 de la Anunciación de María*, 17 sig.; RUDLOFF, 169; PG. 87, 3236 D.
41 *Homilia*, 1; PL. 94, 12.
42 PL, 120.
43 PL, 120, 1372.
44 *Cur Deus homo*, II, 16; PL. 158, 416, C.
45 *De conceptu Virginali*, 18; PL. 158, 451 A.
46 *Oración 3 a la Virgen*; cfr. A. STOLZ, *Anselm von Canterbury*, 1937, 308 sigs.; V. E. GÖSSMAN, *Die Verkiindigung ân Maria im dogmatischen Verstädnis der Mittelalters*; PL. 158, 956 A.
47 *O. c.*; PL. 158, 953 B.
48 *Homilia* 1; PL. 183, 59; *Homilia* 2; PL. 183, 61 ss.
49 *Carta* 164; PL. 182, 332-336.
50 Para el problema de la autenticidad, cfr. A. FRIES, *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften*, Münster, 1954.
51 Cfr. el estudio citado de E. GOSSMANN.
52 *In Lucam homiliae*, 20; H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, 98.
53 *Expositio evangelii sec. Lucam*, II, 26; PL. 15, 1642 C.
54 Sermón 215, 4; PL, 38, 1074.
55 *De glorificationes Trinitatis*, VII, 6; PL. 169, 147 B; H. RAHNER, 101, ss.
56 *Comentario a San Lucas*, I, 7; PL. 165, 355 C.
57 K. H. SCHELKLE, *Maria im Neuen Testament*, en *Maria in Glaube und Frömmigkeit. Vorträge des marianischen Kongresses der Diözese Rottenburg*, Stuttgart, 1954, 34; también en otros varios lugares nuestra exposición recoge el artículo de SCHELKLE.
58 Más detalles infra., cfr. O. WEIGER, *Maria, die Mutter des Glaubens*, 1940. 2ª edic. 1952. E. WALTER, *Die Mutter Maria*, 1952.
59 *Comentario a Isaías*, 208 (sobre *Is.*, 8, 3); PG. 30, 477 B.
60 Sermón 45, 13; PG. 36, 641 A.
61 *De Civitate Dei*, XVII, 24; PL. 41, 558.

§ 7.

1 S. AMBROSIO, *Expositio evangelii sec. Lucam*, 17; PL, 15, 1640 B.
2 M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, Citta del Vaticano 1944, 581.
3 MARÍN, pág. 657-8.
4 Cfr. *Petitiones de Assumptione corporea b. Virginis Mariae in coelum ad S. Sedem delatae*. 2v. Vaticano, 1942.
5 MARÍN, págs. 638 sigs.

6 Cfr. CL. KOPP, *Das Mariengrab in Jerusalem, en* "Theologie und Glaube", 45, 1955, 81-94.

7 Cfr. J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, 1951, 101-103.

8 Cfr. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, I, 5, ed. 13.

9 Cfr. Enc. *Humani generis*, *A. A. S.*, 42, 1950, 568 sigs.

10 FR. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik, nach den Ghundsätzen des heiligen Thomas*. 8. und. 9. ed. 1939, v. II, 381 sigs.

11 O. FALLER, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem b. Mariae Virginis*, Roma, 1946.

12 B. ALTANER, *Zur Frage der Assumptio B. M. V.*, en "Theologische Revue", 44, 1948, 129-140.

13 PG. 86, 245 D.

14 Her. 78, 11; 78, 24.

15 S. EPIFANIO, *Ancoratus*, 92, 98, 100.

16 *Adversus haereses Panarium*, 42; PG. 41, 777.

16 bis PG. 86, 2, 3280.

17 S. GREGORIO DE TOURS, *De gloria martyrum*, liber I, c. 4; PL. 71, 708 C.

18 PG. 86, 3311 B.

19 PG. 96, 699-762.

20 PSEUDO-ALBERTO, *Mariale*, 132.

21 MARÍN, págs. 650-51.

22 SUÁREZ, *In III partem Summae Theol.*, dsp. XXI, sect. II, a. 14.

23 PETRUS CANISIUS, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta libri quinque*, V, 5.

24 HARDUIN, *Acta concil.*, XI, 199.

25 MARÍN pág. 642.

26 MARÍN, págs. 644-45.

27 CUNIBERT MOHLBERG. O. S. B., "*Missale Gothicum. Das Gallicanische Sakramentar des VII-VIII Jahrunderts*". Tafelband, 1929, fol. 76 a y b, fol. 80 b y 81 c, en "Codices liturgici e Vaticanis praesertim delecti phototypice expressi iussu Pii XI Pont. Max. consilio et studio procuratorum bibliothicae Apostolicae Vaticanae", volumen I.

28 Véase el texto en CUNIBERT MOHLBERG. O. S. B., "*Die älteste Gestalt Liber Sacramentarium anni circuli der römischen Kirche*", 1927, pág. 50, en "Liturgiegeschichtliche Quellen", 11-12.

29 CUNIBERT MOHLBERG, "*Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamanischer Uberlieferug*", 1939, pág. 168, en "Liturgiegeschichtl. Forschrngen", 1-2, ed. 2.

30 MARÍN, pág. 639.

31 MARÍN, pág. 639.

32 DENZ.-RUIZ, 2331-2.

33 MARÍN, págs. 656-7.

§ 8.

1 Cfr. encíclica *Mystici corporis*.

2 *In Ioannis evangelium tractatus*, 8, 4; PL. 35, 1452.

3 *Enarrationes in* 12 *Ps. davidicos*. Ps. 39; PL. 14, 1112 A.

4 *Expositio evangelii sec. Lucam*, 2, 86; PL. 15, 1666 D.

5 Cfr. J. SCHMID, *Art. Braut*, en "Reallexicon für Antike und Christentum", editado por Th. Klauser, 546 sigs.

6 *Comentario al evangelio de S. Juan*, 19; PL. 169, 790 B.

7 *In Joannem Commentarii*, I, 4, 23; PG. 14, 32 A.
8 *Evangelii concordantis expositio*, ed. Moesinger, 49.
9 *De Sanguisuga*, 8, 2.
10 *Expositio evangelii sec. Lucam*, 10, 134; PL. 15, 1929 D.
11 *De institutione virginis*, 98; PL. 16, 343 D.
12 *Comentario al Apocalipsis*, IV, 3, 4; PL. 17, 960 B.
13 *De sancta virginitate*, 4 sigs.; RUDLOFF, *Zenguis der Väter*, 164-5; PL. 40, 399.
14 *Comentario al evangelio de S. Juan*, II; PL. 169, 285 B.
15 *Comentario al Apocalipsis*, 7, 12; PL. 117, 1081 A.
16 *Liber de gloria filii hominis*, 10; PL. 194, 1105 B.
17 *Expositio evangelii sec. Lucam*, II, 7.
17 bis O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche*, TT.
18 PIUS IX, bula *Ineffabilis Deus*.
19 Cfr. SÖLL., a. c.
20 *Ibid.*
21 *Summa Theol.*, III, q. 30, a. 1.
22 S. THOMAS AQUIN, *Comment. in IV lib. Senten.* III, 3, 3, 2.
23 *Dialogus cum Tryphone indaeo*, 100, 5; PG. 6, 709 D.
24 *Adversus haereses*, III, 22, 4; PG. 7, 958 B; cfr. p.
25 S. IRENEO, *Adversus haereses*, V, 19; PG. 7, 117 A.
26 S. IRENEO, *Demonstratis praedicationis evangelicae*, I, 3.
27 *Catecheses*; PG. 33, 741 B.
28 PG. 42, 727 C.
29 *Expositio evangelii sec. Lucam*, 2, 28; PL. 15, 164 B.
30 63, 33.
31 *De institutione virginum*, 32; PL. 16, 327 B.
32 Sermón 45, 2-5; cfr. J. HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter...*, 128-133; PL. 17, 715 B.
33 *Himno de la Conversión de Zaqueo*, Bibliotek der Kirchenväter, 23 sigs.
34 *Poema a la Stma. Virgen*, Bibliotek der Kirchenväter, 286 sigs.
35 *Poema a la Recolección*, Bibliotek der Kirchenväter, 299 sigs.
36 Homilía II super Missus est; PL. 183, 62 C.
37 HONORIO DE AUTUN, *Sigillum beatae Mariae*; PL. 172, 499 D.
38 AMBROSIO AUTPERTO, *Comentario al Apocalipsis*, XII; ALANO AB INSULIS, *Elucidatio in Cantica*; PL. 210 60.
39 H. DE LUBAC, *Meditation sur l'Eglise*, ed. 3, 1954.
40 *Sermo Denis*, 25, 7, ed. por G. Morin, 163.
41 *Comentario al Apocalipsis*, c. 12; PL. 17, 958 C, 960 B.
42 P. STRATER, *Katholische Marienkunde*, II, 310, sigs.
43 EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, 5, 1, 45; PG. 20, 425 B.
44 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, 6, 16, 146.
45 *De antichristo*, 61; PG. 10, 780 D.
46 *Stromata*, VII, 87, 88, 107; *Paedagogus*, I, 18, 21 sigs.
47 *Paedagogus* I, 42; PG. 8, 300 B.
48 *Paedagogus*, III, 99; PG. 8, 677 B.
48 bis *Symposion*, 3, 8.
49 PG. 18, 72 C.
50 *Constituciones Apostólicas*, II, 61, 5; PG. 1, 749 C.
51 *Carta*, 98, 5; PL. 33, 361.
52 *Seivias*, II, 6; PL. 197, 509 A.
53 AGUSTÍN, serm. 192, 2.

54 *De corporis et sanguinis dominici veritate*, 2; PL. 149, 1459 B.
55 BEDA, *Comentario al Evangelio de S. Lucas*, 1, 2; PL. 92, 330.
56 *In. Ev.* I, 3, 2.
57 *Comentario al Apocalipsis*, 3; PL. 117, 1082 A.
58 S. AGUSTÍN, *De sancta virginitate*, 5; PL. 40, 397; cfr. GILBERTO FOLIOT, *Comentario al Cántico*; PL. 202, 1291.
59 BEDA, *Comentario al Apocalipsis*; PL. 93, 165-6; PASCASIO RADBERTO, *Comentario al Evangelio de S. Mateo*; PL. 120, 104 C.
60 *De institutione Virg.*, 14, 84.
61 FECKES, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, 1934, 189 sigs.
62 H. DE LUBAC, *Meditatio sur l'Eglise*, ed. 3, 1954, 293.
63 S. BUENAVENTURA, *Comentario a las Sent.* III, q. 1, a. 2, q. 3 ad 2 um.
64 *In Ps.* 147, 10; PL. 37, 1920.
65 S. PEDRO DAMIANO, *Liber qui dicitur Dominus vobiscum*, 12; PL. 145, 241 C.
66 H. DE LUBAC, *o. c.*, 293 sigs.
67 H. DE LUBAC, *o. c.*, 312.
68 *Comentario al Evangelio de S. Mateo*, II. Prólogo.
69 GRABMANN, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk* (1903), 296 ss.
70 PG. 77, 992 B.
71 *Segnungen des Moses*, 15; *Texte und Untersuchungen*, 26, 1, 66, trad. H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, 18.
72 *Himno 5 al Nacimiento del Señor*, vers. 5; H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, 19.
73 *Expositio evangelii sec. Lucam*, 2, 7; PL. 15, 1635 D.
74 HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach Kirchenvater Ambrosius*, 1949, 149.
75 *Expositio evangelii sec. Lucam*, 2, 57; PL. 15, 1655 A.
76 *De Virginibus*, I, 31; PL. 16, 208 B.
77 *Expositio evangelii sec. Lucam*, 2, 61.
78 *De Virginitate*, I, 20; PL. 16, 285 A.
79 *Expositio evangelii sec. Lucam*, 10, 24 sigs.; PL. 15, 1902 C.
80 *O. c.*, 8, 10; H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, 92 sigs.; PL. 15, 1858 C.
81 *O. c.*, II, 26; PL. 15, 1642 C.
82 *De institutione virginis*, 87 ss.; PL. 16, 340 D.
83 Sermón 192, 2; PL. 38, 1012.
84 Sermón 191, 3; PL. 38, 1011.
85 *Tract.*, I, 8; G. MORIN, *Miscellanea Agostiniana*, Roma, 1930, 447; PL. 38, 1064.
86 Sermón 178, 4; PL. 38, 1005.
87 Sermón 213, 7; PL. 38, 1063.
88 Sermón 25, 8; G. MORIN, *Miscellanea Agostiniana*, Roma, 1930, 447.
89 PL. 67, 1048 B.
90 *Comentario a S. Lucas*, I, 2; PL. 92, 330 C.
91 Sermón 51 *en la fiesta de la Asunción de María*; PL. 194, 1863 A.
92 S. ALBERTO MAGNO, *Comentario al Apocalipsis*, 12, 5.

§ 9.

1 Hay en ellas muchas referencias a la mediación de María en la dispensación de la gracia, cuestión que estudiaremos en el capítulo siguiente.
2 MARÍN, B. A. C., págs. 243-4.

3 MARÍN, B. A. C., págs. 261-2.
4 MARÍN, B. A. C., pág. 303.
5 MARÍN, B. A. C., págs. 319-21.
6 MARÍN, B. A. C., págs. 362-72.
7 MARÍN, B. A. C., pág. 482.
8 MARÍN, B. A. C., págs. 561-3.
9 MARÍN, B. A. C., págs. 655- 6.
10 DENZ.-RUIZ, 793-4.
11 DENZ.-RUIZ, 811.
12 DENZ.-RUIZ, 711.
13 *Adversus Arianos orationes*, IV, 2, 70; PG. 26, 296 B.
14 *O. c.*, 3, 34; PG. 26, 397 B.
15 *De civitate Dei*, 9, 15; PL. 41, 268.
16 Sermón 7. 2; PL. 54, 217 C.
17 *Summa Theologica*, q. 8, a. 1-2.
18 AAS, 1953, pág. 208.
19 AAS, 1943, pág. 208.
20 AAS, 1943, pág. 222.
21 AAS, 1943, pág. 210.
22 Concilio Tridentino. Sesión 6, c. 5.
23 H. VOLK, *Christus und Maria*, 1955, expone con penetración estas relaciones.
24 AAS, 1943, pág. 212.
25 W. GOOSSENS, *De cooperatione immediata matris redemptoris ad redemptionem obiectivam quaestionis controversae perpensatio*, París, 1939.
26 H. LENNERZ, *De cooperatione Beatae Virginis in ipso opere redemptionis: Gregorianum*, 29, 1948, 118-141.
27 *De institutione virginis*, 49; PL. 16, 333 B.
28 *Compendium mariologiae*, Roma, 1946.
29 *Die Magd des Hernn*, 1947; *Unus Mediator*, 1950, 2 ed. 1955.
30 Véase el texto en la página 321 y sig.
31 *Urbild der Kirche*, Würzburg, 1950.
32 *Le mystère de la corrédemption mariale*, 1951.
33 *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften. Literarkritische Untersuchung*, Münster, 1954.
34 *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium* (Bibliotheca Mariana Medii Aevi, 8), Roma, 1954.
35 *De institutione virginis*, 49; PL. 16, 33 B.
36 *De sancta virginitate*, 6; PL. 40, 399. Cfr. FR. HOFMANN, *Marias Stellung in der Erläsungsordnung nach dem heiligen Augustinus*, en M. REDING, *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für K. Adam*, 1952, 211-224.
37 *Christus und Maria*, 1955, 18.
38 *Maria. die Mutter Gottes*. Stuttgart, 1925. p. 20 sigs.

§ 10

1 MARÍN, B. A. C., págs. 206-8.
2 MARÍN, B. A. C., págs 243-4.
3 MARÍN, B. A. C., págs. 261-2.
4 MARÍN B. A. C., pág. 286.
5 MARÍN, B. A. C., págs. 332-3.

6 MARÍN, B. A. C., págs. 368-70.
7 MARÍN, B. A. C., págs. 372-3.
8 2 de marzo de 1922.
9 *In Nat. B. M. V.*, 6, 7; cfr. también el sermón cuarto de la vigilia de Navidad, PL. 183, 440.
10 In 3. partem, q. 37, a. 4, sect. 3.
11 *Theologia mentis et cordis*, lib. X, diss. 4, c. 1.
12 *La verdadera devoción a María*, 1, 1; B. A. C., p. 448.
13 *Las Glorias de María*, 1, 5, 1; B. A. C., p. 619.
14 Ibídem, pág. 621.
15 Cfr. K. KIRCHHOFF, *Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche*, 4 t. 1934-37.
16 KIRCHHOFF, *Die Vorfastenzeit*, 91.
17 Ibídem 95.
18 Ibídem 97.
19 Ibídem 98.
20 Ibídem 99.
21 Ibídem 103.
22 Ibídem 104.
23 Ibídem 105.
24 Ibídem 107.
25 Ibídem 107.
26 Ibídem 113.
27 Cfr. B. POSCHMANN, en "Theol. Revue", 1938, pág. 265.
28 *Die Mittlerin aller Gnaden*, en P. STRATER, *Katholische Marienkunde*, II, 1947, págs. 241-71.
29 *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, 1933, pág. 266.
29 bis Sermón 25, 7; B. A. C., VII, 157.
30 *Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt*. Wien, 1904, pág. 76.
31 *Homilia 9. I in Lev.*; PG. 12, 509 A.
32 PG. 39, 1763 B; I. A. CRAMER, *Catenae Patrum in Novum Testamentum*. 1844, VIII, 53.
33 *In Ep. II ad Corintios homiliae* 3, 5; PG. 61, 411.
34 *O. c.*, 3, 7; PG. 61, 417.
35 *De baptismo*, 3; PL. 57, 777 D.
36 MARÍN, B. A. C., págs. 792-800.
37 MARÍN, B. A. C., págs. 802-3.
38 Cfr. también la rica himnología mariana como la que ofrece, en traducción, R. ZOOZMANN, *Lobet den Herrn, Altchristliche Kirchenlieder und geistliche Gedichte*, 1928, en latín y en alemán.
39 MARÍN, B. A. C., págs. 373-4.
40 AAS, 1947, pág. 582.
41 MARÍN, B. A. C., pág. 710.

NOTAS CRITICAS Y COMPLEMENTARIAS AL TEXTO DEL AUTOR

NOTA 1. SOBRE LA EVOLUCION DEL DOGMA

La expresión "evolución del dogma" es hoy de uso corriente en el ámbito de la teología católica. Es innegable que la doctrina católica ha tenido a través de los siglos un notable desarrollo. Y frente al modernismo —condenado por San Pío X—, que afirmaba la existencia de una "evolución transformista" del dogma—es decir, de cambios sustanciales en la doctrina propuesta por la Iglesia—, los teólogos católicos han demostrado que, en la Iglesia, el desarrollo doctrinal se encuentra en la "evolución homogénea" del dogma: *id tenemus quod semper quod ubique, quod ab omnibus creditum est,* como decía en el siglo v San Vicente de Lerins.

Es lógico que en un tratado de Mariología se estudie con cierto detenimiento el problema de la evolución del dogma. Han sido precisamente dogmas marianos—la Inmaculada Concepción y la Asunción de María—los que han obligado a los teólogos de nuestra época a estudiar seriamente el tema.

Schmaus dedica los números 20, 21 y 22 de este capítulo segundo a exponer las distintas teorías que explican el proceso de gestación de los dogmas a partir del dato revelado. Expone Schmaus al final, con mucho detalle, la opinión de Karl Rahner, original y llena de interés, pero que se apoya excesivamente sobre el aspecto de la "experiencia de la fe" que se da en la evolución del dogma, con perjuicio quizá del aspecto lógico-deductivo.

Schmaus se adhiere a la doctrina por él expuesta en segundo lugar (pá-

gina 66) y que puede calificarse de común: la que admite como el camino más firme para la evolución del dogma, la deducción *lógica* de las verdades contenidas en la revelación. Es, en suma, la posición del teólogo dominico P. Marín-Sola, aunque éste presente características más particulares, en su famosa obra "La evolución homogénea del dogma católico" (Madrid, BAC, 1952). Marín-Sola reconoce la existencia de dos vías para la explicitación de lo que él llama "revelación virtual inclusiva": la vía del discurso lógico y la vía afectiva o de experiencia de la divina, concediendo a la primera el papel primordial.

Por lo demás, Schmaus realiza un extenso estudio de todo el problema de la evolución del dogma en los capítulos 7 al 20 de la parte introductoria de su Teología Dogmática (cfr. "Teología Dogmática", tomo I, Madrid, Ed. Rialp, 1960, págs. 69-139.)

P. R.

NOTA 2. SOBRE EL CONOCIMIENTO DE MARIA DEL MISTERIO DE LA ENCARNACION.

En la letra b) del II apartado del § 3, que trata de la maternidad divina en la Sagrada Escritura, nos propone Schmaus—aceptándola—la opinión de algunos modernos sobre un conocimiento limitado de María del misterio de la Encarnación.

Puesto que esta opinión, tanto en los presupuestos como en la intención, se conecta con lo que hemos criticado en la nota anterior, rogamos al lector que lea aquélla nuevamente antes de seguir con la lectura de ésta.

"¿Conoció María—se pregunta Schmaus—en el anuncio del ángel que el Hijo que se le ofrecía era el verdadero ("metaphisische", determina todavía el texto) Hijo de Dios? ¿Conoció su destino redentor por el sufrimiento y por la muerte?" Schmaus contesta negativamente a ambas cosas. Las razones para lo segundo son: el Magnificat presenta un contexto más bien gozoso del Reino mesiánico futuro de paz, de felicidad y de alegría. Para lo primero las razones son: los títulos Santo, Grande, hijo del Altísimo y aun Hijo de Dios; María no las pudo entender sino en la atmósfera viejotestamentaria en que vivía, y ésta no entendía esos términos sino dentro de una significación puramente éticomoral. Solamente si se supone una iluminación especial de la mente de la Virgen podría haber superado la significación viejotestamentaria, pero sobre ello calla la Escritura. Es más: ni era necesaria para su posición en la economía de la redención, ni era conveniente, porque—como dice Guardini—no la hubiera podido soportar desde el principio; fué paulatinamente entrando en el misterio de su Hijo, a través de sus manifestaciones extraordinarias, hasta la plena luz de Pentecostés.

Advirtamos en primer lugar la extrañeza de estas afirmaciones, que nos retrotraen inesperadamente a ciertas dudas patrísticas de los Padres de los siglos III y IV sobre la fe de María; pero que, superadas definitivamente

y muy pronto entonces mismo, no vuelven a aparecer sino con el protestantismo. Admiremos, además, la seguridad con que las propone Schmaus en una obra que precisamente por ser un Lesebuch puede sembrar con más facilidad el desconcierto entre sus lectores desprevenidos. Nos acordamos todavía del "espanto" producido en los fieles (religiosas de clausura y fieles) al oir en un sermón, predicado este verano último de 1958 en una ciudad francesa de importancia, ideas parecidas.

Y presentemos con toda diafanidad ahora nuestras reflexiones críticas.

En primer lugar, las razones puramente exegéticas en que se funda Schmaus no son, en modo alguno, decisivas. El contexto "gozoso" del Magnificat tiene una explicación más natural y más obvia en la exultación maternal y profética de la Virgen y en los recuerdos de los cánticos paleotestamentarios que resuenan en él; no indica, en modo alguno, un desconocimiento del misterio doloroso por el que desear el Reino escatológico que viene a traer el Hijo que lleva en sus entrañas; significa únicamente que, en una acostumbrada visión profético-escatológica, la mente de la Virgen se ha instalado de pronto en la gloria de este Reino, saltando sus etapas dolorosas.

Respecto del primer punto—el conocimiento de la divinidad de su Hijo—hay que distinguir dos cosas: un sentido "metafísico" que no cuadra ni con el ambiente del Antiguo Testamento ni con el ambiente del Nuevo, ya que es fruto de una reflexión posterior de la teología cristiana, y un sentido "verdadero" de la divinidad del Hijo que se encarna en su seno y que comporta simplemente la afirmación de que tiene realmente atributos divinos sólo aplicables a Yavé.

Excluyendo evidentemente lo primero, como decimos luego no por exceso de conocimiento, sino precisamente por defecto, son muchos los exegetas antiguos y modernos que en el relato de la anunciación, bien explicado en todo su contexto, ven una afirmación clara y formal, aunque tal vez implícita, de la divinidad del Mesías que se anuncia.

He aquí cómo uno de ellos, Mr. Laurentin, con una autoridad indiscutible, procede críticamente: la aplicación que Lucas hace en sus dos primeros capítulos de las profecías de Daniel y Malaquías lleva una primera indicación para levantarse del plano puramente mesiánico al plano trascendente. Esta primera indicación se resuelve luego en afirmaciones claras, aunque de tipo "alusivo". "Su pensamiento—dice Laurentin—difiere de una afirmación clara y distinta, al modo occidental, tanto como una simple melodía difiere de una polifonía... Más allá de esas afirmaciones directas y explícitas a las que se han reducido los comentarios clásicos (Plummer, Lagrange, etc.) existe un conjunto de afirmaciones más profundas, en las que el autor ha puesto toda su complacencia. Estas insinuaciones responden a su meditación de los acontecimientos en función de las Escrituras, a las cuestiones más misteriosas que se ha planteado, a las percepciones más altas y al mismo tiempo más oscuras a que ha llegado; son esas a que ha llegado, por falta de instrumento conceptual, a expresar en lenguaje directo." Y después de examinar esos mismos títulos en los que Schmaus no ve la

solución, nos dice: al final de este examen de los títulos y apelativos de Cristo en *Lc.* 1 y 2, podemos concluir: "Ninguno de estos títulos es indigno de Dios. Según el uso bíblico todos son atribuíbles a Dios, algunos con preferencia, y algunos exclusivamente, sin que se pueda concluir de esta exclusividad de hecho una exclusividad de derecho. Diversas elaboraciones inclinan, de modo convergente, a concederles un valor trascendente. Pero en definitiva, quedaríamos dudosos si no se supiera apreciar el valor midrástico de *Lc.* 1 y 2. Es necesario llegar al plan de la teología alusiva para comprender firmemente la asimilación de Jesús a Yavé que es la última palabra de la cristología de *Lc.* 1 y 2".

Ahora bien: si esto intentó decir San Lucas, ¿qué es lo que entendió María? Porque hoy unánimemente los exegetas admiten que la fuente de Lucas son, mediata o inmediatamente, los recuerdos de María. "Ante todo —nos dice de nuevo Laurentin—, hay continuidad entre María y Lucas: este último quiere hacerse eco de los recuerdos de la Virgen y de su meditación." Nos presenta, además, a la Virgen como una persona llena de gracias, instruída en las Escrituras, reflexiva de su fe; dejándonos de este modo entender que el primer foco al menos de la reflexión midrástica asciende a ella. Para San Lucas todo esto implica que la Virgen no ha sido un instrumento pasivo de que Dios se ha servido como por sorpresa o aun por violencia. La Virgen ha recibido un mensaje, y ha respondido a él libremente con todo conocimiento de causa y con toda luz y gracia. San Lucas parece, pues, indicar que María ha comprendido de modo implícito, pero real, el objeto del mensaje y, por tanto, la identificación de Jesús a Yavé que en él se encontraba insinuada. Para descartar esta obvia conclusión serían necesarias razones serias en contrario. Pero resumiendo los datos de Lucas en favor de un conocimiento de la divinidad de Jesús por la Virgen desde el día de la anunciación son consistentes: los términos del mensaje, los medios de comprensión que el autor concede a María: información escriturara, reflexión, gracia..., es muy difícil para quien no reduce la inspiración a una palabra vana el eludir las consecuencias.

Así, pues, las razones exegéticas más serias llevan a continuar la exégesis tradicional.

Pero Schmaus, además, desde una base exegética, por lo menos insuficiente, ha propuesto una "teología" de ese desconocimiento de María, y se expone a consideraciones críticas todavía más graves. Por lo que hemos dicho antes ya se prueba suficientemente—las razones de Laurentin intentan únicamente una explicación exegética normal—que, sin ninguna iluminación especial, podía la Virgen conocer la verdadera divinidad de su Hijo y su misión mesiánico-salvadora por el sufrimiento y la muerte. Pero prescindiendo ahora del hecho mismo, bien atestiguado exegéticamente, digamos, además, contra la corriente de opinión que aquí Schmaus representa, que de derecho, es decir, como una conclusión teológica cierta, ese conocimiento era necesario para el digno cumplimiento de la misión singular de María, y no tenía por qué tener los inconvenientes psicológicos que Schmaus toma de Guardini.

La misión singular de María está determinada por estas dos notas, íntimamente conexas: maternidad divina y maternidad espiritual; ambas funciones era necesario (necesidad hipotética del supuesto libre del hombre) que María las cumpliera de un modo dignamente humano, es decir, conociendo lo que aceptaba, para que, en la intención divina, le fuera meritorio. Ahora bien: para esto es necesario que conociera que el hijo que concebía virginalmente era Hijo de Dios y que venía a salvar a la Humanidad. Sin el conocimiento consciente y reflexivo de estas dos funciones la Virgen no habría sido ni una digna Madre de Dios ni una meritoria Madre de los hombres. Es esto una verdad tan cierta en toda la tradición teológica que solamente con la posición protestante se niega a María el mérito sobrenatural de la maternidad divina y, por consiguiente, que tampoco tuviéramos nosotros que agradecerla nada en la obra de nuestra salvación; con ello, naturalmente, el culto de María quedaba destituído de fundamentos sólidos.

Que esto tiene que ser así lo prueban *a)* la Sagrada Escritura al presentar la escena de la anunciación como una embajada del cielo que pide el consentimiento libre de María; *b)* toda la tradición patrística desde San Justino e Ireneo al entender la función de María como nueva Eva y al otorgar una importancia decisiva en la economía salvadora a su consentimiento; *c)* la razón de exigencia teológica, que advierte siempre que la gracia no destruye la naturaleza, y menos cuando se trata de una naturaleza constituída por el ser personal y libre, como el de María.

Dice Guardini con mucha razón: "María debía ser no solamente la "engendradora" (Gebärerin), sino la "Madre" del Hijo de Dios, y esto debía ser aceptado por Ella libremente. Una concepción corporal sin la espiritual sería sin sentido y aun horrible, y no es posible que la redención de la Humanidad venga a destrozar a la primer participante. Es aquí donde reside tal vez la distinción más profunda entre la concepción mariológica protestante y la católica. Pero nos preguntamos si en realidad no es esto mismo lo que está exigiendo que María conozca que aquel hijo que concibe no es un hijo cualquiera, ni siquiera algo muy grande, sino que su conocimiento para estar a la altura de su consentimiento debe versar sobre la divinidad del hijo que concibe.

Schmaus mismo, quien tanta importancia concede, y con razón, al *fiat* libre de la Virgen, debía comprender que ese *fiat* no es lo suficientemente libre, si le priva del conocimiento necesario para que su consentimiento sea del todo reflejo y consciente.

Nosotros, pues, con todo respeto para la exposición de Schmaus-Guardini, creemos que se trata de una doctrina teológicamente cierta y que sería temerario negar. La idea de Guardini es, por tanto, una "pseudo-idea" de esas que—aunque no con mucha frecuencia—se deslizan en los párrafos embrujadamente brillantes del gran escritor. Y aunque no fuera cierto exegéticamente que el texto escriturario convence que María tuvo de hecho conocimiento de la divinidad del Hijo, todas las razones teológicas de Escritura, tradición y teología exigirían "de derecho" ese conocimiento como debido a un cum-

plimiento digno y humano de esas funciones singulares a que fué destinada la persona de María.

Claro que no se trata—repetimos—de poner en la Virgen un conocimiento, como el que parece exigir Schmaus "metafísico", de la divinidad de su Hijo al modo del conseguido en Nicea, Efeso y Calcedonia, sino un conocimiento "real" y "verdadero", dando a estas palabras un contenido infinitamente superior en riqueza "óntica" a todo lo que pueden expresar las fórmulas mejor elaboradas por los concilios y teólogos. Sería, por tanto, una grave equivocación el creer que por negar a la Virgen un conocimiento "metafísico" de la divinidad de su Hijo ya la ponemos por debajo de la teología más evolucionada. Si negamos ese conocimiento a María no es porque sería "demasiado", sino porque sería, en primer lugar, inconveniente para el desarrollo aquí verdaderamente normal de su inteligencia, y, segundo y principalmente, porque sería "demasiado poco". La Virgen, elevándose sobre todo conocimiento conceptual y objetivado, percibió por un conocimiento, que Bodel llamaría "real" "par dedans" y de connaturalidad, la divinidad de su Hijo y su función salvadora.

Decimos en segundo lugar que este conocimiento de la divinidad y mesianidad dolorosa de su Hijo, ya en el mismo momento de la anunciación, no tiene los inconvenientes psicológicos que le asigna Guardini. Pero como este punto está íntimamente unido a la nota siguiente, rogamos al lector que primero lea los lugares del texto de Schmaus a que se refiere esta nota 3, y después lea nuestras observaciones críticas.

J. M. A.

NOTA 3. LA FE DE MARIA Y SU CONOCIMIENTO DEL MISTERIO DEL HIJO.

Además de lo que dice Schmaus—tomándolo de Guardini—en los lugares citados en la nota anterior, la 4, es necesario recordar aquí lo que se dice en la letra *c)*, n. II, del § 3, y n. 8, § 6, en que se interpretan algunos textos de un modo extraño, refiriéndose a una fe de María que resulta no menos extraña.

Vamos primero a presentar el pensamiento de Schmaus, que depende en lo doctrinal sobre todo de Guardini, y en lo exegético de algunos modernos exegetas alemanes, sobre todo de Schelkle y Gächter; y vamos a hacerlo, aunque de un modo analítico y conciso que no tiene en el texto, pero sí con el mayor rigor posible por reproducir exactamente sus ideas. Sólo después haremos una crítica seria y razonada.

El pensamiento de Schmaus se nos presenta como una "tesis", unas "pruebas" y unos "supuestos", diríamos de procedimiento teológico y exegético que conviene mucho distinguir, porque en el texto todo está mezclado, y aun diríamos que un poco confuso en el estilo y aun en la intención kerigmática que persigue el autor. Se nos perdonará que, tratándose de

puntos de una importancia dogmático-mariológica tan singular, queramos nosotros hacer esas observaciones críticas con un mayor rigor de método y de análisis que en las anteriores.

A. Doctrina del Autor

1. *Tesis.*

María vive en la fe de todos los viadores; su maternidad divina, que es un privilegio altísimo, es también una función dolorosa que debe soportar en la noche de la fe. Esta oscuridad de la fe de María es exaltada a límites extremos, negándole "luz" y concediéndole las máximas dificultades para su realización. Solamente así puede ser una "entrega", una pura "disponibilidad", una absoluta "receptibilidad" divina. El conocimiento del misterio de su Hijo sólo lo va realizando progresivamente, hasta que la luz de Pentecostés—ya desaparecido el obstáculo de su presencia visible—la hace penetrar en él. Como dice Guardini, no hubiera podido soportar su psicología de viadora un conocimiento pleno del misterio de su Hijo desde el principio.

Vamos a ver cómo en la forma de disponer las pruebas se confirma esta tesis.

2. *Pruebas.*

a) *Escriturœria.* La Virgen, en la anunciación, comienza por sentir el espanto y el temor religioso ante lo "numinoso"; no hay nada que le asegure que se trata de un ángel de Dios, y sólo por una especie de efluvio simpático reconoce que no es el espíritu de las tinieblas. En la visitación, Isabel es sobre todo su fe lo que exalta: "Bienaventurada tú, que has creído". Y aunque en el Magnificat se diga: "Ha hecho en mí cosas grandes el Todopoderoso", esto no quiere decir que Ella hubiera penetrado en el conocimiento de ellas; todo lo veía envuelto en la penumbra de la fe; todos los acontecimientos adversos y humillantes de la vida de su Hijo: nacimiento, huída, persecución, destierro, retiro nazaretano..., todos ponen a prueba su fe, puesto que se oponen a los destinos gloriosos e inefables que se la habían prometido en la anunciación. Su mismo ocultamiento de la divinidad, el trato continuo y cotidiano con El, el ejercicio de sus funciones maternales más conformes a la naturaleza... San Lucas hasta parece darse cuenta de esta penosa situación en que se encuentra el ejercicio de la fe de María cuando por dos veces nos la presenta como meditando reflexivamente los misterios del Hijo en su Corazón.

Esta situación difícil de oscuridad aparece de un modo patente en varias ocasiones; es más: la Sagrada Escritura parece complacerse en no citar a la Virgen sino en las ocasiones en que su fe se pone a prueba dura; así José y María "se admiran" de lo que el viejo Simeón les dice del Niño;

evidentemente, esta admiración nace de la penumbra de la fe en que están metidos respecto a los futuros destinos de aquel circuncidado; "no entienden" las palabras del Niño perdido y hallado; por otra parte, Jesús en su vida pública se porta de tal modo con su Madre, que cada vez con más insistencia se va destacando la lejanía, la infinita distancia que le separa de Ella. "Y a nosotros qué nos va, mujer", le dirá ásperamente en Caná de Galilea; "¿quién es mi madre y mis hermanos", dice a la turba en un contexto en el que parece renunciar a ellos; "son más bienaventurados que mi madre los que guardan la Palabra", añade en otra ocasión como molesto por la alabanza excesiva de una mujer del pueblo a su madre; finalmente, en el Calvario, Cristo habría obligado a su madre a la renuncia carnal por la sustitución con Juan.

La fe de María se alimenta del conocimiento progresivo del misterio de su Hijo: en la anunciación no conoce todavía su verdadera divinidad ni su misión por el sufrimiento y la muerte; en el Magnificat hay precisamente todo lo contrario, y las fatídicas profecías de Simeón la dejan asombrada, lo mismo que estupefacta las palabras extrañas del niño de doce años. Pero poco a poco los hechos milagrosos del Rabí le van despertando al conocimiento de su misterio divino y doloroso; y ya una vez apartada su presencia visible que ponía como un velo indescifrable, las lenguas de fuego de Pentecostés alumbran la viva llama.

b) *Patrística.* Schmaus aduce una serie de textos de los Padres en que se exalta la fe de María, y en ellos también se explica el texto famoso "Quinimmo beati..." en el conocido sentido agustiniano: "La Virgen ha sido más feliz por haber llevado a su Hijo más plenamente y antes en su Corazón que en su seno". Con todo ello pretende demostrar Schmaus que los Padres alaban esta fe precisamente en lo que tiene de difícil, es decir, de oscura.

c) *Teológica.* La Virgen, aunque dotada del privilegio de su maternidad, sigue siendo viadora, y no hay razones serias para no creerlo así; psicológicamente, de un modo normal, no hubiera podido soportar un conocimiento pleno del misterio de su Hijo desde el principio; por lo demás, la psicología de la fe de María se presenta dominada por la angustia, la duda, la admiración dubitativa, lo inesperado e incomprensible y aun lo contradictorio entre lo prometido en la anunciación y lo cantado en el Magnificat y sus realidades posteriores decepcionantes. Esta "oscuridad" de la fe de María no es, sin embargo, una imperfección, sino precisamente todo lo contrario, ya que en primer lugar responde siempre a lo que en cada momento Dios le exige, y además su grandeza no va medida por el conocimiento, sino por el amor de entrega.

3. *Supuestos.*

a) Se prefieren los "hechos", al parecer *puros y brutos* de la exégesis, a las consideraciones peligrosamente ilusas de la teología.

b) Se cree ensalzar la dignidad del mérito de la fe de María aumen-

tando la oscuridad y las dificultades que la acompañan, y disminuyendo el conocimiento de los misterios que pasan en Jesús y en Ella misma.

c) Un concepto general de fe, entendida negativamente más bien como consentimiento oscuro que como conocimiento comunicado de la luz de Dios.

d) Un concepto de asistencia divina por gracia en María que conforta, sí, pero que deja la libertad de la voluntad indiferente y el entendimiento a oscuras.

e) Quizá también una intención implícita de irenismo, en la que una Virgen destacada en su fe humana y difícil estaría más cerca de nosotros y sería menos inaceptable para el ambiente protestante.

* * *

Hecha esta exposición del pensamiento de Schmaus—cuyo análisis puede haber erizado un poco las puntas, pero no ciertamente "inventado"—, proponemos nuestras reflexiones críticas con todo respeto para nuestro insigne autor y para la corriente fuerte de autores, sobre todo alemanes, que representa.

Ante todo intentemos plantear bien el problema. Hay que partir del hecho de la existencia de la fe teologal en María, en su condición de pura viadora. No existen en Ella las razones teológicas que obligan a los teólogos a negarla en Cristo, en cuanto exigida esta negación precisamente por la perfección última que recibe su alma con la visión intuitiva ya desde el primer momento de su concepción. Luego vamos a ver si, aun en este punto, una cierta analogía cristológica no sería igualmente la clave para la solución de las dificultades exegéticas y teológicas que presenta la fe de María enfrente de su conocimiento; éste, si no es "intuitivo", es ciertamente "único" en el orden de las inteligencias creadas.

Esto supuesto, nos parece que no es necesario (aunque no se llegue a probar el absurdo), y aun que es inconveniente, poner en la Virgen una ciencia de visión permanente, como lo han llegado a poner algunos teólogos de nota; nosotros pensamos que más bien llegaría a crear nuevas dificultades, sin resolver las antiguas.

Tampoco juzgamos necesario, para el intento actual que perseguimos en esta crítica seria y razonada de Schmaus, el probar la posibilidad y menos el hecho de "visiones intuitivas" en María de tipo momentáneo como las de Moisés y Pablo. Pero advertimos al lector que tampoco "prejuzgamos" la cuestión. Al contrario: si siguiendo nuestro propio método alguno las cree necesarias para que las funciones sublimes de María fueran realizadas con un conocimiento conveniente, nosotros no tendríamos más que oponer estas dos cosas que ahora no podemos detenernos a examinar: que no las juzgamos necesarias, y que creemos suficiente una fe ilustradísima por los dones y revelaciones especiales de tipo normal; finalmente, que los datos proporcionados por una visión beata interrumpen necesariamente el ejer-

cicio de la fe teologal, y que, a su vez, no sirven luego para el funcionamiento normal de la razón humana.

El problema es, pues, ante todo, un problema de concordia entre un conocimiento especial que la Virgen tiene de las realidades inefables de su Hijo y de las suyas propias, y que teológicamente hay que poner desde la anunciación, y el ejercicio de su fe, del todo singular y que—como todas las realidades marianas—debe ser pensado desde ese modo singular que adquiere en la totalidad del misterio de María, y nunca por los cauces ordinarios por los que discurre nuestra fe común de viandantes.

Hechos estos preliminares, presentamos ahora nosotros nuestra "contratesis", nuestras "contrapruebas" y nuestros "contrasupuestos". De este modo podemos dejar al lector un poco menos desamparado que lo deja el texto un tanto peligroso de Schmaus.

CONTRATESIS

La fe de María es esencialmente la misma que la nuestra, en cuanto que es un conocimiento de las realidades divinas, dadas normalmente por la revelación; en cuanto es un consentimiento producido por el auxilio divino y aceptado con *in-evidente* de las realidades divinas, sólo evidentes a Dios, y, por tanto, creídas por autoridad suya. Sin excluir la posibilidad de visiones intuitivas momentáneas de esas mismas realidades, prescindimos de ellas para afirmar en segundo lugar que esta fe de María tiene que componerse con un conocimiento ilustradísimo que explique sus funciones de maternidad divina y su lugar en la economía de la redención. En tercer lugar afirmamos que no solamente no es necesaria la explicación de Schmaus, sino que además es inconveniente, tanto desde el punto de vista exegético, como teológico.

Demos primero las "contrapruebas" y "contrasupuestos" a la opinión de Schmaus, para presentar finalmente nuestra síntesis concordatoria.

CONTRAPRUEBAS

a) *Escrituraria.* Schmaus en su prueba escrituraria se atiene únicamente a ciertos autores contemporáneos alemanes, principalmente a Schelkle y Gächter. Nosotros, sin detenernos en una prueba que sería fácil, afirmamos, por el contrario, que la inmensa mayoría de los exegetas católicos actuales y antiguos le son contrarios. En los puntos especiales a que ahora vamos a referirnos queremos aludir de un modo peculiar a Holzmeister, Ceuppens, Graun, Lyonnet y Laurentin.

Evidentemente, es exagerado suponer que en la anunciación hay algo más que la turbación natural que producen las alabanzas del ángel. Dios, que venía a entregársele de un modo tan íntimo y confidencial, no podía comenzar su obra estupenda produciendo en Ella el terror religioso de la

presencia de lo "numinoso"; para reconocer, por lo demás, que quien le habla no es el espíritu del mal, no solamente dispone de su simpatía connatural para las cosas de Dios, sino también de una connaturalidad general por la que está unida a El. Sería, además, del todo normal suponer una ilustración especial, sí, pero nada milagrosa, respecto del ángel que iluminara su inteligencia y confortara su espíritu para la grande revelación del anuncio. Lo milagroso estaba, por lo demás, en la misma aparición extraordinaria, pero el caso es que el milagro no da evidencia a la fe, conforta únicamente, y de un modo extrínseco, el aspecto natural de adhesión de la voluntad. Por ello, como luego diremos, no debemos fundar la fe ilustradísima de María en lo simplemente milagroso.

En la visitación es claro que Isabel alaba sobre todo la fe de María, pero es una afirmación gratuita que María cuando canta las cosas grandes que el Todopoderoso ha obrado con Ella no las haya penetrado antes profundamente; de otro modo ni siquiera se comprende que enciendan en ella ese entusiasmo religioso y profético que supone el cántico sublime. Debe conocerlas, repetimos, por lo menos lo suficiente para estar a la altura de su misión. Es claro igualmente que todos los acontecimientos humillantes que pasan en la infancia, vida oculta, y vida pública del Señor "ocultan" y "encubren" la gloria de su divinidad, pero es manifiestamente antiteológico el presentarlos como una prueba dura para la fe de María, y mucho menos como produciendo en su espíritu una mayor oscuridad. Para María todos esos acontecimientos no son más que consecuencias naturales de la primera *exinantio*, la de la Encarnación, y servían, por el contrario, a una confirmación de su fe primitiva en ésta; eran, además, para ella verdaderas confirmaciones del destino sublime de su Hijo. Luego intentaremos penetrar en la situación psicológica especial que tenía que crearse en el alma de la Virgen con el trato cotidiano y familiar de su Hijo. Lo que ahora conviene afirmar contra Schmaus y los dos o tres exegetas de que depende es, siguiendo la mayoría de los otros exegetas católicos, que los textos escriturarios tienen una explicación más obvia de otro modo.

Así la admiración de María ante la profecía de Simeón no tiene por qué ser explicada como producida por el conocimiento súbito del destino doloroso del niño, sino que puede ser mejor interpretada—más acorde con el contexto de la anunciación—como una admiración de "confirmación" experimental de un conocimiento ya tenido anteriormente. En un texto en el que Schmaus hace demasiada fuerza, y esto en varios pasajes de su obra, es el conocido de "y no entendieron lo que les dijo" el Niño perdido y hallado en el templo. "Se trata—dice Schmaus—de una región a la que la Madre todavía no había tenido acceso." Ahora bien: es extraño que Schmaus no haya advertido siquiera a sus lectores desprevenidos que se trata de un texto clásicamente difícil, el cual no puede tan provisoriamente ser interpretado como lo hace él, en una obra de lectura teológica.

He aquí, por ejemplo, cómo lo entiende Laurentin, buen conocedor por lo demás de la intrepidez de los mariólogos; pero ahora y en este punto, procediendo según todas las normas crítico-textuales de la moderna exégesis.

Admitiendo—dice—que las palabras "en casa de mi Padre" tienen un fuerte sentido teológico que hace que las siguientes "no comprendieron" se destaquen todavía más, no por ello todavía obligan a entenderlas como un desconocimiento del misterio de su Hijo, como lo hace Schmaus. Basta advertir la sutura psicológica que se produce en el alma de José y de María, entre la contraposición fuerte de "padre" adoptivo de que habla María, y "Padre" natural de que habla Jesús; y esto de un modo tan repentino que obliga a la psicología de María a una realización concordatoria de los dos extremos, ciertamente conocidos, pero puestos muy en frente por esa costumbre "dialéctica", diríamos, de Jesús de la que hay muchos ejemplos en los evangelios. Así, pues, más que un desconocimiento real, lo que sucedió en el alma de María fué un choque psicológico que tuvo que superar. En este mismo sentido deben ser interpretadas las palabras de San Lucas en que nos representa a la Virgen en la actitud meditativa de las cosas de su Hijo.

"En definitiva—resume Laurentin—, el error de los que ven en Lucas, 2, 49, una prueba de que María ignoraba la divinidad de su Hijo, y el error de aquellos para quienes María hubiera "comprendido muy bien" el *logion* de Jesús, procede del mismo método logicista. María no ha comprendido—dicen los unos—; luego ignoraba la divinidad de Jesús. María conocía la divinidad de Jesús—dicen los otros—; luego Ella ha comprendido el *logion* de Lucas, 2, 49, y Lucas, 2, 50, no debe ser tomado a la letra. Es necesario mantener las dos mayores y rehusar las deducciones artificiales que excluyen la una en nombre de la otra. María había entrevisto, desde el día de la anunciación, la divinidad de Cristo. Y, con todo, no ha comprendido inmediatamente, porque no basta el tener un conocimiento para comprender su aplicación a una circunstancia concreta; sobre todo si este conocimiento es profundo, confuso y envuelto. En Lucas, 2, 49, Lucas nos invita (de acuerdo con 1, 28-35) a limitar lo explícito de la noción que tuvo María de la divinidad de Jesús. En 2, 51 nos invita a pensar que sus meditaciones le descubrieron el sentido del propósito que la había por un momento desconcertado.

Por este mismo procedimiento empleado por Laurentin, y ya común en la exégesis de hoy, podríamos, desde luego valiéndonos de trabajos absolutamente serios, oponer a las interpretaciones aceptadas por Schmaus otras igualmente probables. Así para la escena de Caná, según la interpretación de Gächter, podríamos oponer las fuertes críticas que se hicieron de parte de muchos exegetas católicos a toda su obra, pero en particular a su interpretación de este pasaje. Pero todo esto alargaría excesivamente esta nota sin hacerla por ello de más fuerza persuasiva. Advirtamos únicamente, para terminar esta contraprueba escrituraria, que el progreso del conocimiento del misterio que Schmaus pone en María no encuentra fundamento escriturario. Ya veremos en seguida que va en contra de una teología seria de la persona de la Madre de Dios.

b) *Patrística.* Aquí también la perspectiva del texto de Schmaus resulta un poco peligrosa para el lector no documentado, más que en cuanto falsa, en cuanto incompleta y unilateral. Ya suponemos que una obra

como la de Schmaus no podía decirlo todo, pero precisamente por ello hubiéramos deseado una mayor sofrosine en ciertas afirmaciones que pudieran desorientar a sus lectores poco prevenidos.

Porque, en primer lugar, en los Padres hay, primero, unas afirmaciones difíciles en torno a la fe de María. Así algunos Padres, sobre todo griegos de los siglos III y IV, ponen ciertos defectos en esta fe de la Virgen sobre su Hijo; pero, aun en este caso, sin dudar propiamente de la divinidad de El que siempre suponen. Estas incertidumbres, naturales por lo demás en un desarrollo dogmático de la mariología normal, desaparecen definitivamente en los siglos IV y V en el Occidente latino, aunque se alarguen un poco más en los escritores griegos. Desde entonces surge la figura de María excelente en toda su perfección moral. Particularmente se ha de destacar en este punto los aspectos patrísticos de profetisa, maestra de la fe y maestra de los apóstoles y evangelistas, en los que el mismo Schmaus insiste, aun sin haberles dado el relieve que merecen. Por lo demás, cuando los Padres, explicando el texto evangélico, han alabado a la Virgen más por su fe que por su maternidad en la carne, no lo han hecho precisamente para "alejarla" del misterio de su Hijo, sino más bien para vincularla de un modo más fuerte, en cuanto más espiritual con él, y ensalzarla todavía más por ello. La deducción de Schmaus de que aquí existe una purificación de la fe de María, no responde ya a la mente de los Padres.

c) *Teológica.* Schmaus parte del principio de que María gozaba de una fe normal. Pero, naturalmente, si este apelativo es entendido al modo como lo hace, resulta que en la Virgen esa fe sería verdaderamente y perfectamente "anormal", puesto que no responde a su propia singularidad trascendente.

Lo que falla, pues, en el texto de Schmaus es más bien una falsa posición de método: del supuesto—no probado—de que la psicología de la Virgen no hubiera soportado un conocimiento desde el principio de la divinidad de su Hijo, se procede a negar éste, para salvar esa psicología igualmente supuesta "normal" en Ella. Pero, teológicamente, el proceso contrario es el verdadero: hay que admitir primero lo que exigen de conjunto armónico e integrador la exégesis y la teología, y ver luego si pueden acomodarse con una psicología normal, y en el caso de no poder ser así, es perfectamente legítimo en teología acudir a una psicología "no-normativa", ya que se trata de un caso excepcional. Pero de esto hablamos luego inmediatamente.

Concedemos, pues, que esa psicología de la fe de María puede estar determinada por los mismos sentimientos normales que la nuestra, mientras éstos salven y en cuanto salven las condiciones singulares de la persona de María.

No hay tampoco dificultad en conceder a Schmaus que la "oscuridad" es esencial a la fe; pero, como diremos en seguida, se trata de una oscuridad que únicamente se opone a la visión intuitiva, no a otras iluminaciones posibles de otro tipo. La prueba teológica, pues, del autor queda en la mayor indecisión.

CONTRASUPUESTOS

a) Hemos visto cómo la exégesis adoptada por Schmaus para su tesis tiene de hecho una contrapartida muy razonable, y para nosotros absolutamente sólida. Pero, considerando ya la cuestión de derecho, no aceptamos que tengan que ser los hechos "puros" de la exégesis crítico-literal los que deban tomarse como iniciando el movimiento de la teología. Este procedimiento cabe muy bien en una dirección protestante, sobre todo barthiana, de la exégesis escrituraria, pero en modo alguno en una dirección católica. La exégesis católica se caracteriza, no por la lectura de un texto fijo y muerto, o que haya que fijar por procedimientos hermenéuticos normales y ordinarios en cualquier texto de redacción y autoridad puramente humanos, sino porque, esto supuesto como base, diríamos "natural", la exégesis católica parte del supuesto de su inspiración y de su entrega (tradición viva) a un magisterio, norma de fe, y a una vida de la Iglesia que continúa viviendo de este magisterio. Ahora bien: este magisterio vivo y esta vida tienen unos criterios superiores y especiales para leer el texto sagrado en los "supuestos", en la "intención" y en los "contextos" en que fué escrito por el autor principal, el Espíritu Santo. Es entonces cuando el texto escriturario deja de ser un texto muerto y fijo, para convertirse en un texto vivo, con sentido siempre actual, y esto sin exponerse al vitalismo excesivo y relativizante del espíritu subjetivo del protestantismo.

b) Creemos que es un supuesto improcedente el destacar la oscuridad y las dificultades ambientales de la fe de María para aumentar su mérito. Primero, porque el mérito de la fe, como el mérito general, no se mide por su oscuridad ni por sus dificultades, que son siempre extrínsecas al mismo mérito, sino por la fuerza de adhesión que comunica esa virtud sobrenatural a la voluntad. En segundo lugar, porque la oscuridad esencial a la fe, y la que únicamente se opone esencialmente a ella, es la oscuridad de la visión intuitiva, y no otras clases de iluminaciones, de las que vamos a hablar en seguida; éstas, lejos de oponérsele ni en su naturaleza ni en su mérito, más bien la perfeccionan. Así, pues, el verdadero supuesto para aumentar el mérito de la fe de María no está en el adoptado por Schmaus, sino en este otro que adoptaremos, que consiste en "ilustrar" cada vez más esa fe y el someterla cada vez mejor a una influencia especialísima del Espíritu Santo.

c) Hay, por tanto, en todo este supuesto de Schmaus, un concepto general de fe, entendido más bien negativamente que como afirmación positiva de su contenido sobrenatural; es decir, más bien como oscuridad que como conocimiento sobrenatural.

d) Por lo mismo, la gracia de María—y la fe es una gracia—no puede entenderse tampoco desde ese ángulo de negatividad, como dejando a la voluntad de la Virgen indiferente y a su entendimiento a oscuras... Porque existe una iluminación de los dones que, perfeccionando el conocimiento de las realidades divino-sobrenaturales, no quitan la perfección esencial de la fe, sino que la aumentan.

e) Finalmente, y aunque esto sólo de una manera muy moderada, se apunta en Schmaus, queremos advertir, el falso supuesto de un irenismo que quisiera ir al encuentro de nuestros hermanos protestantes con una cesión, aun mínima, del contenido dogmático. Podemos acercar—cuanto más mejor—a nosotros a la Virgen; podemos hacerla muy inmanente en su eclesiotipismo, pero es un hecho dogmático que salta a la vista que María goza de una posición única de privilegio que es lo que ha hecho posible una mariología católica muy seria y muy razonada.

/

NUESTRA VISION DEL PROBLEMA

He aquí ahora cómo, después de esta crítica reposada de Schmaus, vemos nosotros el problema en una visión sintética del mismo.

La fe de María es, ante todo, una fe verdadera y normal: en ella se realizan de un modo perfecto sus notas teológicas: oscuridad esencial, asentimiento firme, autoridad divina. Pero para ser perfecta nosotros afirmamos que no necesita: *a*) De la visión intuitiva, ni permanente ni ocasional, ya que precisamente la destruiría convirtiéndola en comprehensora, y entonces un difícil paralelo con Cristo que no puede probarse. Además, la visión intuitiva, en lo que tiene de elementos cognoscitivos, no puede propiamente iluminar el entendimiento en esta vida, y en lo que tiene de elementos adhesivos, puede ser perfectamente suplida por la asistencia de la gracia. *b*) La fe de la Virgen estuvo inmersa en una atmósfera de "milagro": aparición del ángel, concepción virginal, etc., hechos todos maravillosos de la vida de su Hijo. El milagro, sin embargo, es, como dice el Apóstol, "para los infieles", y sirve solamente de testimonio apologético, como una confirmación extrínseca de la fe; no podía, por tanto, perfeccionar intrínsecamente la fe de María. *c*) La Virgen pudo tener lo que se llama "revelaciones privadas", e ilustraciones infusas en cuanto al modo, pero afirmamos que no eran necesarias para la perfección de su fe. En cada caso habría que probar su existencia y su razón de ser, y me parece que esto no se realiza más que con el don de profecía que resalta en el Magníficat.

Esta fe, sin embargo, de la Virgen, tan perfectamente normal, tiene unas condiciones de excelencia en Ella del todo singulares. Es una fe ilustradísima por un conocimiento excelente y único de las realidades de su Hijo y de las suyas propias. Este conocimiento—según dijimos en la nota anterior—exige como mínimo contenido inicial una idea clara y verdadera de su maternidad divina en cuanto tal, y, por tanto, de la divinidad de su Hijo que engendra de una manera consciente y libre; una idea clara y verdadera de las funciones que asume, por providencia divina, en la economía redentora. Cuando hablamos de idea "clara y verdadera"—hemos dicho más arriba—nos referimos a un conocimiento "real", de estructura indudablemente conceptual y objetivada, propio de criatura y no de visión intuitiva, pero muy superior a todo el conocimiento que de esas mismas realidades ha te-

nido y pueda tener toda la Iglesia. En este conocimiento inicial cabe un progreso, pero cuya base cónica está ya "sobre los montes más altos".

Este progreso se realizaba en la Virgen por medios absolutamente normales luego ya, aunque en grados sólo de Dios conocidos. Esos medios normales eran: la percepción místicoexperimental, la connaturalidad absolutamente singular y propia de la Virgen Madre, la ilustración de su fe por los dones, etc... Y pensamos que estos medios, normales a todas las almas místicas, explican sin fenómenos ningunos "paramísticos" todo el conocimiento de los misterios de su Hijo y suyos, necesario para su perfección moral.

Así entendida esta fe y este conocimiento, creemos que tienen una concordia perfecta en el plano de las explicaciones teológicas, aunque desde nuestras perspectivas psicológicas no dejen de ofrecer la dificultad de lo "imprevisible" e "impensable". Este plano de la psicología especialísima de María es un terreno absolutamente inseguro, en el que sólo puede uno aventurarse por dos procedimientos: el de la connaturalidad, o propia o ajena, y el teólogo que aventura conclusiones psicológicas de principios teológicos. Nosotros queremos atenernos estrictamente aquí al procedimiento teológico.

La fe tiene una oscuridad esencial que corresponde al conocimiento posible en esta vida de las realidades divinas. Esa oscuridad que llamamos esencial es la propia de todo medio objetivo creado que se interpone entre la esencia divina en sí misma y nuestro entendimiento. A esto únicamente se opone—destruyéndolo enteramente—la visión intuitiva de Dios en sí mismo. Todos los demás conocimientos místicos, por muy "sustanciales" que sean en el sentido de los místicos, llevan aneja una oscuridad esencial a la fe de esta vida, y lejos de oponerse a ella, más bien la depuran y la esclarecen en su elemento cognoscitivo, y la fortalecen y hacen cada vez más meritoria en sus elementos adhesivo-voluntarios.

Ahora bien: la fe de la Virgen que tuvo en grado eminente y único toda clase de conocimientos místicos y de fortalecimientos interiores, no solamente no perdía mérito, sino que con ellos los aumentaba indefinidamente. La gracia era en ella no solamente gracia confortativa y meritoria, sino también purificatoria e iluminadora en un grado imposible de alcanzar a criatura humana. Se conservaba, sin embargo, verdadera fe, porque todavía no se trataba de una visión intuitiva; es decir, no se trataba todavía de que la misma esencia divina fuera objeto y medio objetivo a un mismo tiempo, sino que era el conocimiento más levantado que pudiera pensarse dentro siempre del medio objetivo más purificado y perfecto.

La Virgen podía por ello—supuesto ya ese grado inicial de que hemos hablado, necesario para la dignidad de sus funciones—progresar indefinidamente por una especie de inmersión en intimidad y profundidad de las realidades divinas que tan cercamente tocaba y experimentaba, y que, sin embargo, se le resistían en su opacidad compacta de medio objetivo. Para Ella se realizaba continuamente la frase evangélica "y Jesús crecía en edad, sabiduría y gracia" manifestada por un medio extremadamente delicado y transparente, pero, al fin, medio objetivo que le velaba la divinidad de su

Hijo. La humanización del Verbo no era más que su objetivación diríamos "ontica"; y María penetraba en la realidad intimísima de su maternidad divina por el espesor, sumamente fino, pero espesor al fin, de ese Dios humanado y, por decirlo así, objetivado. Esta última "tela"—finísima por demás—es la que, en última instancia, explica la connaturalidad de para nosotros difícil psicología, cuando intentamos concordar su fe ilustradísima con su altísimo conocimiento de las realidades maravillosas de su Hijo y suyas.

En la fe de María caben, por tanto, la admiración, el temor, el gozo que cabían en la psicología de Cristo a través de su ciencia experimental; y no caben, por inútiles e indignos, el espanto y la angustia propiamente dicha, nacidas de la ignorancia. No es necesario multiplicar las dificultades del ambiente para exaltar su mérito, y mucho menos para envolverle en una oscuridad que más restaría claridad a su decisión voluntaria, y, por tanto, mérito. Su conocer profético, ilustrado e inicial, va teniendo una pobre realización paulatina: una exterior, por la que se va realizando en su proceso histórico, otra interior, por la que el Espíritu Santo la va guiando de escala en escala hasta las cimas de la perfección más sublime. Y no hay dificultad ninguna—aunque nada hay tampoco que lo haga suponer—que esa ascensión alcanza un grado último en Pentecostés, como quisiera Guardini, aunque en modo alguno se puede admitir que ese grado último por él señalado, no haya que tenerlo precisamente como una grada absolutamente necesaria en su etapa inicial, es decir, el conocimiento real y verdadero de la divinidad de su Hijo.

Tampoco hay dificultad en que su psicología necesitara, en su evolución normal, irse adaptando poco a poco y de un modo progresivo, al conocimiento igualmente paulatino de las realidades divinas que vivía y experimentaba. Pero tampoco es necesario suponer, como lo hace asimismo Guardini, que su psicología no hubiera soportado la carga emocional desde el principio que supone el conocimiento de la divinidad de su Hijo. Porque en la Virgen se cumplía exactamente esa ley de la psicología mística, según la cual en las últimas etapas ascensionales pierden la carga emotiva de los fenómenos "paramísticos" para entrar en la intensidad diáfana y tranquila de las puras experiencias espirituales. La Virgen, diríamos, debió recibir toda la carga emotiva—pase la expresión—"paramística" en el primer momento de la anunciación, y algo de esto nos hace suponer las palabras del texto sagrado. Pero ya después, inmediatamente, los fenómenos más maravillosos: la gestación virginal del Hijo, el nacimiento, la educación, el trato familiar, todo entraba en una conjunción maravillosa de naturaleza y gracia que hacía de su vida psicológico-natural, por una parte, la vida mística más levantada que pudiera pensarse; por otra, la vida vulgar más sencilla, en su condición de mujer de un artesano, y madre de un niño, hijo único.

J. M. A.

NOTA 4. SOBRE EL VOTO DE VIRGINIDAD DE MARIA

En este número 6 del § 4, adopta Schmaus sobre el voto de virginidad de María una posición extraña que necesita ser contrastada con algunas reflexiones críticas para que el lector español juzgue con mayor conocimiento de causa. Y sólo con esta intención redactamos esta nota.

María en la hora de la Anunciación está "prometida" a José; jurídicamente en Israël los esponsales tenían la misma fuerza de obligación que los "desposorios", y solamente faltaba que el esposo condujera a su propia casa a la esposa para iniciar la vida común conyugal con todas sus consecuencias.

En este ambiente paleotestamentario, y en este medio palestinense, la respuesta de María: "*Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco*", ¿pueda ya significar que María opone una voluntad, anteriormente decidida, de virginidad? Schmaus concede que ésta ha sido la opinión comúnmente recibida en la Iglesia desde San Gregorio de Nisa, y sobre todo desde San Agustín. Tiene, sin embargo—añade—, dos dificultades serias: que no se puede explicar por el medio palestinense, que es el que nos daría el sentido del texto lucano, ya que este medio se opone a la virginidad; habría, por tanto, que acudir a una explicación "teológica", que, además, está contra el hecho evidente y evangélico de los esponsales con José; éstos obligan a admitir que fueron realizados, de un modo normal, aceptando lealmente todos los compromisos inherentes, y a ello se hubiera opuesto la existencia supuesta de un voto de virginidad en María. Urgidos por estas dificultades, desde Cayetano, una serie de exegetas católicos ha intentado una interpretación diversa a la tradicional del texto lucano que se orienta en general a explicarlo no de una voluntad pasada de virginidad, sino de una voluntad futura.

Schmaus acepta también esta interpretación como más conforme al texto lucano, y como nada inconveniente a la perfección moral de María.

Hagamos, pues, algunas reflexiones críticas sobre cada una de estas afirmaciones.

Schmaus concede que la interpretación que él acepta está en contra de algo tradicional en la Iglesia. Efectivamente, distingamos entre una tradición "exegética" y otra "teológica": porque ambas existen en este punto. La primera es cierta desde San Agustín, quien ya influye decisivamente para que el texto lucano sea entendido como oponiendo la Virgen al ángel una voluntad decidida de virginidad anterior. Lo de menos es que San Agustín, y ya antes San Gregorio de Nisa, y aún mucho antes San Atanasio, colocaran esta voluntad virginal en un contexto anacrónico de "voto", tomado de las primitivas comunidades de vírgenes a quienes dirigían sus tratados ascéticos sobre la virginidad. Lo esencial y definitivo está en que ponen en la Virgen María, ya antes de la Anunciación, una verdadera consagración virginal consciente.

La tradición diríamos "teológica" que alcanza su grado máximo en San Ambrosio, con su conocido "retrato de María", modelo de vírgenes, es mucho más fuerte. Y nada impediría el admitir que la misma tradición exegética tuviera su origen en unos presupuestos dogmáticos que serían los que les hicieran "leer" en profundidad el texto lucano. Nada perdería con ello la tradición que llamamos exegética, porque precisamente en ello veríamos el justo método con que los Padres leían el texto sagrado, no desvinculándolo nunca de su contexto teológico.

Pero, además, no es cierto que las dificultades sean ni tan graves, ni tan definitivas como las propone Schmaus sin más en una obra que tiene una intención preferentemente kerigmática, y por ello agrava la situación de susceptibilidad de sus lectores.

En primer lugar, no es cierto, como han probado autores tan serios como Lionnet, Graber, Laurentin y Bouyer y otros, que el medio palestinense fuera contrario a una situación psicológica en María de contenido virginal. Esta podía darse, y se dió de hecho, en las Comunidades de Qumram de un modo ordinario, y se dió en los diferentes casos conocidos del Antiguo Testamento. En segundo lugar, el sólo hecho de los esponsales de María con José, y supuesta, claro está, la mutua lealtad, obligaría a aceptar la nueva opinión que acepta Schmaus, en el supuesto único sobre el que siempre razonan estos autores a los que sigue Schmaus de que en los esponsales todo fuera "normal". Pero este supuesto no se puede mantener, porque por sí mismo iría en contra de las directivas más seguras de la exégesis católica. Ir a leer en la Sagrada Escritura lo que normalmente sucede en el tiempo y en el medio escriturario no es más que "uno" de los criterios de la exégesis católica: aquel únicamente que sirve de base a la inteligencia de la letra. Y este criterio se debe mantener mientras la letra escrituraria no exija más. Pero es el caso que la Sagrada Escritura tiene un "contexto" teológico, sin el cual no solamente su letra es inicialmente ininteligible (concepto de inspiración), sino que, además, estaría en contradicción con su sentido, es decir, con su espíritu. Hay, por tanto, que proceder con un método total exegético y no exclusivista. Es cierto que esto obliga a recurrir a lo sobrenatural y aun a lo extraordinario y aun a lo "maravilloso"; es cierto que todo esto lleva siempre el riesgo de lo fantástico y subjetivo; pero ese peligro debe correrse en cada caso de un modo serenamente crítico, sobre el cual vigila perpetuamente el magisterio de la Iglesia suprema norma de interpretación.

Ahora bien: en el caso de la virginidad de María, en relación aparentemente contradictoria con los esponsales de José, toda la tradición había ya visto la dificultad, demasiado evidente por lo demás. Pues bien: los Padres y teólogos no han procedido como lo hace Schmaus y los autores a quienes sigue; es decir, negando la voluntad de virginidad para hacer posibles los esponsales, sino que han explicado éstos dentro del contexto teológico sobrenatural y teológico que ofrecían en el marco único y singular de la Encarnación del Verbo y de la santidad virginal de su Madre. Aquí también—digámoslo de nuevo—lo de menos es que el modo, a veces raro,

con que siguiendo a los apócrifos han explicado la concordia de ambas cosas. Lo esencial es que advertían que los esponsales de María y de José tenían que haberse realizado de modo que la virginidad de María, naturalmente consciente y reflexivamente querida, debía quedar asegurada: María no hubiera podido dar un consentimiento sin reservas a unos desposorios con José si éste—del modo que fuera—no entraba libremente en la corriente virginal en la que Ella se veía envuelta.

Creemos, por tanto, que en la posición de Schmaus, Guardini y otros hay un grave defecto de método exegético y teológico que impide ver claro en esta cuestión. No es que nosotros prefiramos lo "milagroso" a lo "normativo", es que aquí lo "normativo" es precisamente—más que milagroso—lo extraordinario en cuanto sobrenatural.

Schmaus cita—es verdad—los siguientes autores en su favor: Haugg, Maier, Gächter, Guardini, Schweiger, Kahlefeld, Schmid, y podría citar a algún otro. Pero lo cierto es que enfrente de ellos existe la gran mayoría de los exegetas actuales que siguen la opinión tradicional: Scheeben, Lennerz, Zerwirck, Giblet, Knabenbauer, Médebielle, Vosté, Valensin-Huby, Lagrange, Ricciotti, Prat, Fillion, Ceuppens, Benoit, Holzmeister, Brodmann, Levie... Como afirma Lionnet, la interpretación tradicional exegética sigue siendo la más general y la más segura. Y es cierto igualmente que la inmensa mayoría de mariólogos están igualmente por esa interpretación.

Resuelto así este importante punto de método en torno a la cuestión, digamos algo brevemente respecto a la cuestión teológica.

Schmaus y los demás modernos que siguen pretenden que su opinión no ofrece ningún inconveniente para la perfección moral de María, porque ésta tuvo siempre en cada momento la relativa perfección que le convenía, y, además, porque de este modo la virginidad de María aparece en una conexión mayor con el mismo acontecimiento de la venida de Cristo, en quien tenía su razón de ser. Digamos, ante todo en contra de esto último, que su fundamento es muy débil: la conexión cristológica de la virginidad de María la ha visto toda la tradición y siempre en su aspecto de "preparación" digna al advenimiento de Cristo; con ello, la conexión, lejos de perder en intimidad, más bien gana.

Pero, además, no es cierto que la perfección moral de María no sufra menoscabo. El principio que los autores a quienes sigue Schmaus es certísimo: "María tuvo siempre la perfección moral relativa que le competía en cada momento de su progreso." Pero, precisamente en virtud de este principio, hay que admitir que el Espíritu Santo impulsaba su Corazón en una dirección virginal, y que Ella consentía y aceptaba este impulso. Lo dice muy bien Galot: advirtamos que esta verdad—es decir, que la Iglesia ha reconocido en María el ideal y modelo de la virginidad—permite ir más lejos, en la afirmación del voto de virginidad, que el texto solo del Evangelio. Este puede imponer únicamente el hecho de que antes de la Anunciación, María tenía la voluntad de permanecer virgen, sin decirnos desde cuándo tenía este propósito. A lo más sugiere, por lo absoluto y neto de la declaración "no conozco varón", que María no había tenido jamás otro

propósito. La perfección virginal que debemos reconocer en María como tipo acabado de la virginidad cristiana nos obliga a afirmar más: María se ha consagrado a Dios en la virginidad desde que ha sido capaz de comprender el sentido de esta consagración, es decir, muy tempranamente en su vida. Las reflexiones de la tradición sobre la virginidad de María nos llevan igualmente a dar un sentido pleno al texto evangélico y a discernir en él la expresión de una resolución de virginidad antigua y total. Negar el propósito de virginidad de María es, pues, quitar a la Madre del Salvador algo de su perfección moral virginal. Es quitarle algo de su perfección en general.

Para poner en María una decidida voluntad de permanecer Virgen, la tradición no se ha visto urgida—como suponen esos autores—por un maniqueísmo malsano sobre el matrimonio, sino que se veían forzados, más teológica y positivamente, por la necesidad de poner en María toda la perfección moral posible de la que ellos miraban como la "Siempre-Virgen" y el ideal de toda virginidad.

J. M. A.

NOTA 5. SOBRE LOS PRINCIPIOS MARIOLOGICOS

En el número 9 de este capítulo octavo dedicado al tema "María y la Iglesia", el autor toca de pasada un punto de gran interés actual en la Teología de la Virgen: la cuestión de los llamados "principios mariológicos". Dentro de la sistemática del profesor de Munich, el lugar adecuado para un estudio profundo del tema sería, sin duda, el capítulo segundo—"Fuentes de la Mariología católica"—. Schmaus no ha juzgado necesario ese estudio, limitándose ahora, con ocasión de la tipología eclesiológica de María, a darnos su propia solución: la Maternidad divina de María, primer principio mariológico.

El tema ha sido muy tratado por los mariólogos contemporáneos. En general, todos los autores coinciden en resaltar la existencia de unos primeros principios fundamentales, de unas ideas básicas que contienen, como en germen, todo el desarrollo científico de la Mariología. A partir de esos primeros principios, por el camino que Dillenschneider llama "método especulativo de explicitación", se van deduciendo uno tras otro los privilegios que adornan la persona singular de la Madre de Dios.

Pero los autores difieren—de ahí el "problema" de los principios mariológicos—a la hora de determinar tales principios. Algunos mariólogos, como Bittremieux, Ceuppens y Dillenschneider, afirman la existencia de dos primeros principios: la Maternidad divina de María y su carácter de Corredentora. Un segundo grupo, que podríamos calificar de más numeroso y tradicional, mantiene un único primer principio mariológico: la Maternidad divina de María, con distintos matices según los autores. Aquí encontramos a Roschini, Scheeben, Llamera, Lebon, Bover y muchos otros. En el plan divino, María es ante todo la Madre de Dios. De ahí se deducen

todas las gracias y privilegios de María: concepción inmaculada, plenitud de gracia, corredención, etc.

Modernamente, sobre todo entre los mariólogos alemanes—Semmelroth, Köster y otros—, se ha extendido la consideración de María-Prototipo de la Iglesia, como primer principio mariológico (cfr. Semmelroth, O.: "Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengaheimnisses", Wurzburg, 1950, donde se expone una Mariología montada sobre este primer principio). De la plenitud de gracia de María—que es una gracia eclesial—, se deducen, según estos autores, los demás privilegios marianos: también la Maternidad divina.

Es precisamente para descartar este primer principio, por lo que Schmaus trata el tema de los principios mariológicos en este lugar—que no es el suyo con arreglo a una más pura sistemática—: en el texto pueden verse sus razones. Y al eliminarlo, se adhiere el autor a la posición de los que ven el vértice de la Mariología en el dogma definido en Efeso: María, Madre de Dios.

Junto al primer o primeros principios mariológicos, los teólogos suelen admitir—con las acostumbradas variantes— otros "principios secundarios" de la Mariología, que sintetizan y prestan unidad a algunos aspectos parciales de esta ciencia teológica: principio de singularidad (la Virgen es una persona singular, que constituye un "orden aparte"); principio de conveniencia (*se deben atribuir a María todas las perfecciones que "convienen"* —en el profundo sentido que la palabra tiene en la teología especulativa— a su dignidad de Madre de Dios y de los hombres); principios de eminencia respecto de las demás criaturas, y de la analogía respecto de Cristo; etc.

P. R.

NOTA 6. SOBRE LA CORREDENCION MARIANA

En el número 2 de este capítulo noveno, Schmaus ha hecho una exposición bastante exhaustiva del Magisterio de la Iglesia acerca de la corredención mariana, Magisterio que, según el autor, fija de modo indudable el "hecho" de la contribución de María a la obra redentora de Cristo. Los números 3 a 14 contienen una profunda investigación, a partir del dato revelado, del sentido que puede tener la participación humana—por tanto, la de María— en una Redención que sólo procede de Dios.

Ahora, en este número 15, Schmaus va a exponer los diversos intentos realizados para explicar teológicamente los datos del Magisterio de la Iglesia. A partir del número 16 hasta el final, Schmaus ilustra y comenta su propia solución al problema.

Para situar en su justa perspectiva la interesante doctrina del teólogo de Munich, ha parecido conveniente insertar aquí un breve "status quaestionis" del tema de la corredención mariana en la teología contemporánea.

El interrogante—la "quaestio"—que provoca las más diversas respues-

tas viene formulado brillantemente por Schmaus al comienzo del capítulo: "En la Redencion (objetiva), ¿está María asociada a Jesucristo hasta el punto que pueda llamársela "corredentora"?; su propia actividad, su "co-vivir" (Mitleben) y su "com-padecer" (Mitleiden) con Cristo, ¿han penetrado en la obra de Este de tal modo que se integren en la Redención?" (pág. 294).

Hay un grupo de teólogos que responden con un ¡no! rotundo. La Virgen no ha cooperado de forma inmediata—no pudo hacerlo—a la producción de los efectos que se designan con el nombre de redención objetiva. Entre estos autores se encuentran Ude, Rivière, Congar, De la Taille y otros. Pero los dos más grandes negadores del hecho de la corredención entre los teólogos católicos contemporáneos son el canónigo holandés Goossens y, sobre todo, el jesuita profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, P. Lennerz. Las doctrinas de ambos, especialmente la del doctor Goossens, son examinadas por Schmaus en su exposición dentro del grupo de teólogos que "se quedan detrás de la doctrina de los Papas" (págs. 327-328). En efecto, negar la corredención de María difícilmente es posible cuando se tienen a la vista los documentos papales más arriba señalados.

Frente a los teólogos que acabamos de enumerar, parece cada vez más firme y numerosa la posición netamente favorable a una verdadera y propia corredención mariana.

Bajo la fuerte presión del reciente Magisterio de la Iglesia—que, según Schmaus y contra las ideas de Goossens, propone el *hecho*, sin lugar a dudas, aunque quede todavía el *modo* para la interpretación de los teólogos—los especialistas en Mariología se han lanzado a profundos estudios de teología positiva bíblica y patrística, destinados a demostrar que la cooperación inmediata de María a la Redención pertenece con toda seguridad a la Tradición viviente de la Iglesia.

Pero donde el trabajo de profundización especulativa ha obtenido resultados verdaderamente notables ha sido al tratar de explicar el *modo* de la participación de María en la Redención objetiva: es decir, al preguntarse cuál sea la esencia de la corredención mariana.

He aquí el nudo especulativo del problema. Y he aquí también, por tanto, el punto donde es necesario insistir—aunque sea con brevedad—para valorar y comprender adecuadamente la solución de Schmaus.

Acerca de la esencia de la corredención hay numerosas teorías, diversas y encontradas entre sí. Pueden reducirse a tres capítulos.

Al primero pertenecen aquellos teólogos que ponen la esencia de la corredención en el *influjo moral* que María ejercita sobre los actos del Hijo, especialmente en la Pasión y Muerte del Señor: Cristo, inducido por su Madre, se ofrece a Dios-Padre para redención del género humano. Sträter, S. J., y Guerard de Lauriers, O. P., representan este modo de pensar.

Podemos incluir en el segundo capítulo que todos los autores que conciben la corredención como una *aportación personal* de María al acto mismo con el que Cristo se ofrece al Padre para nuestra Redención. Unos,

como Bittremieux, consideran esa actividad de María como una *aportación adicional,* aunque plenamente subordinada, a los méritos de Cristo: ambas acciones—la de Cristo y la de María—vendrían a firmar un "quid unum" moral aceptado por el Padre. Otros, ven la esencia de la actividad corredentora de María en la renuncia de la Virgen a los *iura materna* sobre el Hijo. La Redención operada por Cristo pertenece toda entera a María y a Jesús, aunque por títulos diversos. María está, pues, necesariamente asociada a Cristo en el plano de nuestra Redención y constituye con El "un único principio de salvación y de vida para la Humanidad". La teoría de los "iura materna" ha sido defendida, sobre todo, por el P. Gallus y por Mons. Lebon.

Por último, hay una tercera línea, formada por un grupo de autores en su mayor parte alemanes, que tienden a explicar la corredención colocándola en el plano de una *actividad social.* María es corredentora porque Ella representa de modo especialmente cualificado a la Humanidad toda, o a la Iglesia, en la obra de la Redención. Tal función es, para algunos—Schüth, Köster, Semmelroth, Rupprecht—una *aceptación pura y simple* de la obra redentora de Cristo por parte parte de María. Para otros teólogos que siguen la misma corriente, la corredención va más allá: se trata de una *participación activa* en el "opus redemptionis". Dillenschneider, por ejemplo, habla de un "*fiat* social"—redentor—de la Virgen, que, representando a la Iglesia toda, "se une personalmente al drama del Calvario."

Estas son las tres clases en que pueden agruparse las teorías acerca de la corredención. Un poco desplazada la primera, son las otras dos las que ocupan un primer plano en la teología actual, con autores de nota en ambos lados. Responden a dos perspectivas distintas del problema, que podríamos llamar cristológica y eclesiológica, según se contemple la actividad corredentora de María del lado de Cristo o del lado de la Iglesia.

Schmaus, al esbozar su propia teoría, inserta decididamente la corredención en la perspectiva eclesiológica, después de hacer una acertada crítica de Kösster y Semmelroth—que rebajan con poco fundamento la corredención de María—y mejorando el camino abierto por Dillenschneider.

Ni que decir tiene que no se ha pronunciado la última palabra...

P. R.

BIBLIOGRAFIA

Sobre Mariología en general informan las Dogmáticas y Cristologías. Como literatura especialmente mariológica, anotamos:

I. Sobre la Maternidad divina y Virginidad

Cfr. las Revistas mariológicas con sus amplias informaciones bibliográficas: Ephem. Mar. (Madrid, 1951), Estudios Mar. (Madrid, 1947), Marianum (Roma, 1939), Marie (Québec, 1948), Mariam Studies (Washington, 1950), Etudes Mariales (París, 1952).

K. ADAM, "Theologische Bemerkungen zu Hugo Kochs Schrift: Virgo Eva-Virgo Maria", en: *Theol. Quartalschr.* (1938) 171 ff. ALAMEDA O. S. B., "El primer principio mariológico según los SS. Padres, en: *Estud. Mar. III* (1944). G. ALASTRUEY SANCHEZ, "Mariología". Valladolid, 1934/41. ALLO, "La conception virginale de Jésus", en: *Nova et Vetera* 1927, 324 ff. Alma Socia Christi. Acta Congressus mariologici mariani Romae anno sancto MCML celebrati, Romae 1951/53. ANTIOCHENUS, "Die Gottesmutter in der abendländischen Liturgie. en: *Hochkirche* 13 (1931) 203—209. H. ASMUSSEN, "Maria die Mutter Gottes", Stuttgart 1950. P. AUBRON, "La Mariologie de St. Bernard", en: *Rev. de Science Rel.* 24 (1934) 543-577. J. AUER, "Maria und das christliche Jungfräulichkeitsideal", en: *Geist und Leben* 23 (1950) 411—425. I. BACKES, "Mariologie der Gegenwart", en: *Trierer Theol. Zeitschr.* 62 (1953) 173—178. G. BALIC O. F. M., "Ioannis Duns Scoti Theologiae Marianae elementa", Sibenici 1933. Idem, "La prédestination de la Très Sainte Vierge dans la doctrine de Jean D. Scot", 1936. Idem, "Auctoritatis, rationis et pietatis vis in Mariologia". (Extractum ex Biblioteca Mariana Medii Aevi, F. IV.), Romae 1943. Idem, "Circa theologiam

marianam inde ab Concilio Tridentino usque ad hodiernam diem", en: *Anal. Greg.* 68 (1954) 319—354. O. BARDENHEWER, "Mariae Verkündigung", en: *Bibl. Stud. X*, 1898. Idem, "Marienpredigten aus der Väterzeit", 1934. B. BARTMANN, "Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit", 4. Aufl., Paderborn 1925. Idem, "Maria im Anfang der Scholastik", en: *Theologie und Glaube* 5 (1913) 705—715. T. BARTOLEMEI O. S. M., "La maternità spirituale di Maria", en: *Div. Thom. P.* 55 (1952) 289—357. B. BAUMANN, "Maria mater nostra spiritualis. Eine theologische Untersuchung über die geistige Mutterschaft Mariens in den Ausserungen der Päpste vom Tridentinum bis heute", Brixen 1948. B. BAUR O. S. B., "Ave Maria, Gedanken über das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria", 3. Aufl., Beuron 1949. K. BENRATH, "Zur Geschichte der Marienverehrung", en: *Theol. Studien und Kritiken* 59 (1886) 1—94; 197—267. ST. BEISSEL, "Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters", Freiburg 1909. Idem, "Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert", Freiburg 1910. P. R. BERNARD O. P., "Le Mystère de Marie", Bruges 1954. M. F. BERROUARD O. P., "La foi de sainte Marie", en: *Lumière et vie* 16 (1954) 19—34. D. BERTETTO, "Maria nel domma cattolico", Torino 1950. Card. P. DE BÉRULLE, "Le Grandezze di Maria (Bibl. ascetica, XII). Milano 1944. G. M. BESUTTI O. S. M., "Bibliografía mariana", Rom. 1950—1952. J. BITTREMIEUX, "Doctrina Mariana Leonis XIII.", Brügge 1928. DERSELBE, "Algemeen Overzicht der Mariologie en Mariale gebeurtenissen", 1938—1939. Verslagboek der IXe Mariale Dagen, 1946. Tongerloo (1947) 15—33. Idem, 1939/1946. (Ebda.) 34—100. Idem, "Il Movimento mariologico dell'anno 1938/1939", en: *Marianum*, 2 (1940) 5—38. Idem, "Il Movimento Mariologico dal 1939 al 1942", en: *Marianum* 5 (1943) 11—57. Idem, "La Mariologie de 1942 à 1945", en: *Marianum* 9 (1947) 3—36. Idem, "S. Albertus Magnus. Ecclesiae doctor praestantissimus mariologus", en: *Eph. theol. Lov.* 10 (1933) 217—231. M. BOECKELER, "Das grosse Zeichen. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit", Salzburg 1941. P. R. BOTZ, "Die Jungfrauschaft Mariens im N. T. und in der nachapostolischen Zeit", Bottrop 1935. G. BOSCO O. P., "L'Immaculata Concezione nel pensiero del Gaetano e del Catarino", Firenze 1950. A. BRAÑA ARRESE O. F. M., "De Immaculata Conceptione B. V. Mariae secundum theologos hispanos saeculi XIV", Rom 1950. F. M. BRAUN, "La Mère des fidèles. Essai de theologie Johannique", Tournai 1953. A. BREITUNG, "De conceptione Christi Domini", en: *Gregorianum* (1924) 391 ff., 531 ff. B. BRODMANN O. F. M., "Mariens Jungfräulichkeit nach Lk 1, 34 in der Auseinandersetzung von heute", en: *Ant.* 30 (1955) 17—44. E. CAMPANA. "Maria nel dogma cattolico", 4 Aufl., Turin 1936. Idem, "Maria nel culto cattolico", 2 Bde., Turin 1933. CANISIUS, "De b. virgine (1577) [edic. abreviada alemana]; von K. Telch", 1933, en: *Auswahl von J. Jordans*, 1934. B. CAPELLE, "Adhuc Virgo chez s. Iréné", en: *Rech. de théol. anc. et méd.* (1930) 388 ff. Idem, en: *Bulletin de théol. ancienne et médiévale* (1938) 277 ff. F. CEUPPENS, "De Mariologia biblica", Rom. 1948. C. CHEVALIER, "La mariologie de st Jean Damascène", Roma 1936. E. CHIETTINI, "Mariologia S. Bonaventurae" (Bibl. Mariana Medii Aevi III), Sibenici-Romae 1941. P. CLÉMENT, "Le sens chrétien et la maternité divine de Marie avant le conflit nestorien", en: *Ephem. Theol. Lovan.* 5 (1928) 599—613. O. COHAUSZ, "Maria in ihrer Uridee und Wirklichkeit", Limburg 1938. Y. CONGAR O. P., "Bulletin de théologie dogmatique III. Théologie mariale", en: *Rev. de Sc. Phil. et Théol.* 35 (1951) 616—629. J. COPPENS, "La Prophétie de la Almah", en:

Ephem. Theol. Lovan. 28 (1952) 648-678. G. DEMARET, "Marie de qui né Jésus. I. Maternité divine et prédestination. II. L'Immaculée Conception. III. La grâce de Marie", Paris 1937 (3 Bde.). W. DELIUS, "Maria in der neueren theologischen Literatur", Theol. Zeitschr. 10 (1954) 446—465. Idem, "Luther und die Marienverehrung", en: *Theol. Literaturzeitung* 1954, 409—414. C. DILLENSCHNEIDER, "La mariologie de s. Alphonse de Liguori", 2 Bde., Paderborn 1931/1934. J. DILLERSBERGER, "Das neue Wort über Maria. Über die Stellung Marias in der Heilsordnung nach dem Rundschreiben" [Mystici Corporis] Pius XII., Salzburg 1947. Idem, "Documenta Magistirii ecclesiastici", en: *Marianum* 8 (1946) 110—146. DOUCOEUR, "La Vierge Marie dans notre vie d'homme", Paris 1954. E. DUBLANCHY, "Art. Marie", en: *Dictionaire de théol. cath. IX*, 2339—2474. A. M. DUBARLE O. P., "Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve", en: *Rech. de Sc. Rel.* 39 (1951) 49—64. A. EBERLE, "Die Mariologie des h. Cyrillus v. Alex.", Freiburg 1921. A. EMMEN O. F. M., "Die Bedeutung der Franziskanerschule für die Mariologie", en: *Franz. Stud.* 36 (1954) 385—419. ERANOS - Jahrbuch 1938 (vor allem religionsgeschichtlich). E. FSCRIBANO, "La Virgen Nuestra Señora", Madrid 1945. K. ESSER, "Die Marienfrömmigkeit des hl. Franziskus von Assisi", en: *Wissenschaft und Weisheit* 17 (1954) 176—190. C. FECKES, "Sammlungen mariologischer Arbeiten", Theol. Revue 48 (1952) 49—52. Idem, "Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft", Paderborn 1937. Laur. di FONZO O. F. M. Conv., "S. Bonaventura universalis mediationis B. Virginis egregius doctor" (Estr. da Miscellanea Francescana 39, fasc. 1 et 2 [1939]), Roma 1939. Idem, "La Mariologia di s. Bernardino da Siena O. F. M. Conv.", en: *Misc. Franc.* 47 (1947) 3—102. G. FILOGRASSI S. J., "La dottrina Mariana dei Papi", Civ. Catt. a. 103, vol. 3 (1952) 347—364. A. G. DA FONSECA, "Recensio T. Gallus, Interpretatio mariologica Proto-evangelii", en: *Biblica* 31 (1950) 95—104. G. VON LE FORT, "La mujer eterna", 1957. FR. J. FRIEDEL, "The Mariology of Card. Newman", New York 1928. PH. FRIEDRICH, "Die Mariologie des hl. Augustinus", Köln 1907. A. FRIES, "Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters hrsg. von A. Landgraf)", Münster 1954. C. FRIETHOFF, "Volledig Maria leer", Hilversum 2. Aufl. 1954. G. FOLGARAIT, "La Vergine Bella in s. Bernardino da Siena", Milano 1939. P. GAECHTER S. J., "Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien", Innsbruck 1953. T. GALLUS S. J., "De sensu verborum Lc. 2, 35 eorumque momento mariologico", en: *Biblica* 29 (1948) 220—239. J. GARCON, "La Mariologie de St. Irenée", Lione 1932. R. GARRIGOU - LAGRANGE, "La mère du Sauveur et notre vie intérieure", Lyon 1941. M. A. GENEVOIS, "Bible mariale et mariologie de St. Albert le Grand", 1934. M. GINNETTI, "Un precursore di Efeso: s. Efrem e la sua mariologia", Milano 1931. P. J. M. GOICOECHEA y VITERI O. F. M., "Doctrina Mariana de Enrique de Gante", Lima 1944. CH. GONTHIER, "Marie et le dogme", Paris 1920. M. CORDILLO, "Mariologia orientalis", 1954. E. GÖSSMANN, "Deborah und Hannah, Die Berufung der Frau in der Heilsgeschichte", en *Religion und Weltanschauung* 10 (1955) 156—164. Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalter con abundante Bibliografía. R. GRABER, "Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung, 2. Aufl.", Regensburg 1949. M. GRABMANN, "Die Schönheit Marias nach dem Mariale des seligen Jakob von Voragine O. P.", en: *Divus Thomas* (1889) 87—153. A. GRILLMEIER, "Heilige Jungfräulichkeit", Simmen der Zeit 156 (1954/1955)

81—92. V. GRUMMEL, "La Mariologie de s. Jean Damascène", en *Echos d'Orient* (1937) 318 ff. R. GUARDINI, "Die Mutter des Herrn. Ein Brief und darin ein Entwurf, 1955. GUITTON, "La Vièrge Marie". 2. Aufl., Paris 1954. C. GUTBERLET, "Die Gottesmutter", Regensburg 1917. I. de Guerra Lazpiur O.F.M., Integralis conceptus maternitatis divinae iuxta Carolum del Moral, Bibliotheca Mariana Moderni Aevi, Rom 1953. J. HAMER O.P., "Mariologie et théologie protestante, en: *Divus Thomas Freib.* 30 (1952) 347—368. L. HAMMERSBERGER, "Die Mariologie der ephrämischen Schriften", Innsbruck 1938. D. HAUGG, "Das erste biblischen Marienwort", Stuttgart 1938. FR. HEILER, "Die Madonna als religiöses Symbol", en: *Eranos-Jahrbuch* 1934, 277—312. Idem, "Die Gottesmutter in Glauben und Beten der Jahrhunderte", en: *Die Hochkirche* 13 (1931) 172—203. A. M. HEILER, "Die Gottesmutter in der alten deutchen Dichtung", en: *Die Hochkirche* 13 (1931) 214—228. E. HENGSTENBERG, "Die Marienverehrung im Geisteskampf unserer Tage", Würzburg 1948. HOFSTETTEN, "Maria in der deutschen Dichtung des Mittelalters", 1895. O. H. HOPHAN, "Maria", Unsere Hohe Liebe Frau, 2. Aufl., Luzern 1952. I. HÖSEL, "Zur orientalischen Namenskunde: Maria-Moses-Aaron", en: *Serta Monacensia, Franz Babinger zum* 15. Jan. 1951 als Festgenuss dargebracht, hrsg. von H. J. Kissing und A. Schmaus, Leiden 1952. J. HUHN, "Das Mariengeheimns beim Kirchenvater Ambrosius", MThZ. 2 (1951) 130—146. Idem, "Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius", Würzburg 1954. Idem, "Ein Vergleich der Mariologie des hl. Augustinus mit der des hl. Ambrosius in ihrem Abhangigkeit, Ahnlichkeit, in ihrem Unterschied", en *Augustinus Magister I* (1954) 221—239. AL. JANSSENS, "De h. Maagd en Moeder Gods Maria, 4 Bde.", Antwerpen 1926 ff. Idem, "Theotocos", 1938. A. JANSSENS, J. TUMMERS, P. PLOUMEN, "Maria in de leer der Kerk", s'Hertogenbosch 1940. R. T. JONES, "S. Anselmi Mariologia", Mundelein 1937. M. JUGIE, "La doctrine mariale de Théodore Studite", en: *Echos d'Orient* (1926). A. KASSING O.S.B., "Das verschlossene Tor Ez 44, 1—3. Heilsgeschichtliches Sinnverständnis als ekklesiologisch-mariologische Anregung", en: *Wissensch. u. Weish.* 16 (1953) 171—190. K. KIRCHHOFF, "Über dich freut sich der Erdkreis. Marienhymnen der byzantinischen Kirche", Münster 1940. H. KOCH, "Adhuc Virgo", 1929 (desde un punto de vista de la Historia de las Relig.; "Theologische Revue (1930) 153 ff.; Zeitschrift für katholische Theologie" (1931) 136 ff.; "Recherches de théologie ancienne et médiévale (1930) 338 ff. Idem, "Virgo Eva-Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauenschaft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche", 1937 (prot.) cfr. Fr. STEINMETZER, en: *Theologische Revue* 37 (1938) 182/5. G. KOLB, "Wegweiser in die marianische Literatur". 2. Aufl., Freiburg 1905. BR. KOROSAK, "Mariologia s. Alberti Magni eiusque coaequalium", Bibliotheca Mariana Medii Aevi 8, Rom 1954. L. KÖSTER, "Maria (Mutter Jesu)", en *Lex. f. Theol. u. Kirche VI* 886/99. E. KREBS, "Gottesgebärerin", Koln 1931. P. C. LANDUCCI, "Maria SS. nel Vangelo", Roma 1945. R. LAURENTI, "Le mouvement mariologique à travers le monde", en: *Vie Spir.* 86 (1952) 179—189. R. LAURENTIN, "Court traité de théologie Mariale", Paris 1953. H. LENNERZ S.J., "Ex Mariologia", Gregorianum 33 (1952) 505—521. A. M. LÉPICER, "Tract. de B. Maria Virgine Matre Dei". 5. Aufl., Rom 1926. H. J. LIELL, "Die Darstellungen der allersel. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria uf den Kunstdenkmälern der Katakombe", Freiburg 1887. TH. LIVIUS, "Die allerseligste Jungfrau bei den Väter der ersten sechs Jahrhunderte", Trier 1901/1907. M. LLAMERA O. P., "La maternidad Espiritual de María", en: *Estud. Mar.* 3 (1944). P. LORENZIN O. F. M., "Mariologia Jacobi a Voragine

O.P.", 1951. H. DU MANOIR S. J., "Maria, Etudes sur la Sainte Vierge I. II. III.", Paris 1949—1954. H.-M. MANTEU-BONAMY O. P., "Maternité divine et Incarnation. Etude historique et doctrinale de Saint Thomas à nos jours", Paris 1949. Maria in Glaube und Frömmigkeit, Vortrage des Marianischen Kongresses der Diözese Rottenburg (Beiträge von H. Schelkle, J. R. Geiselmann, G. Söll S.D.S., H. Rahner S.J., V. Schurr C.SS.R.) Rottenburg 1954. O. MENZINGER, "Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie", 1933. J. MICHL, "Der Weibessame Gen III, 15 in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung", en: *Biblica* 33 (1952) 371—401. V. A. MITCHELL, "The Mariology of S. John Damascène", Kirkwood (Mo.) 1930. A. MITTERER, "Parthenogenese und Theologie, en: *Theologie und Glaube* 45 (1955) 113—119. F. MORGOTT, "Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin", Freiburg 1878. E. NEUBERT, "Maria dans le dogme", 3. Aufl., Paris 1954. CH. NEUMANN, "The Virgin Mary in the works of St. Ambrose", Diss. Fribourg 1954. J. H. NEWMAN, "Die heilige Maria. Eine Apologie, übers. von H. Risch", 1911. M.-J. NICOLAS, "Le concept intégral de maternité divine", en: *Revue Thomiste* (1937) 59 ff. J. NIESSEN, "Die Mariologie des h. Hieronymus", Münster 1913. NILUS A.S.B., "De maternitate divina B. Mariae semper Virginis Nestorrii Constantinopolitani et Cyrilli Alexandrini sententia", Romae 1946. D. NOGUES, "Mariologie de s. Bernard", 1935. J. ORTIZ DE URBINA, "La sviluppo della Mariologia nella patrologia orientale", en *Oriens Chr.* (1940) 40—82. A. PAGNAMETA, "La mariologia di S. Ambrogio", Mailand 1932. P. PALMER, "Mary in protestant theology and worship", en: *Theol. Stud.* XV (1954) 519—540. J. PATSCH, "Maria die Mutter des Herrn", Einsiedeln 1953. F. PELSTER, "Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie des hl. Albert des Grossen", en: *Schol.* 30 (1955) 161—173. G. PHILIPS, "Chronique Mariologique", Ephem. Theol. Lovan. 30 (1954) 81—100. Idem, "Sommes-nous entrés dans une phase mariologique?" Marianum 14 (1952) 1—48. G. PHILIPS - J. BITTREMIEUX, "Chronique de théologie mariale, en: *Ephem. theol. Lov.* 25 (1949) 97—109. ARM. PLESSIS, S.M.M., Manuale Mariologiae dogmaticae", Pont château 1942. A. PRZYBYLSKY, "De Mariologia S. Irenaei", Rom 1937. A. PUMMERER, "Maria in der Mystik", en: *Geist und Leben* 1 (1947) 53—71. F. QUIÉVREUX, "La maternité spirituelle de la Mère de Jésus dans saint Jean", en: *Suppl. Vie Spir.* 20 (1952) 101—134. RAGAZZINI, "La divina maternità di Maria nel suo concetto teologico integrale", Roma 1949. H. RAHNER, "Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruck Theotokos", en: *Zeitschrift für kath. Theol.* (1935) 73 ff. G. M. ROSCHINI O.S.M., "Mariologia", Rom 1952. Idem, "La Madonna secondo la fede e la teologia", Rom 1953. Idem, "La Mariologia di San Tommaso", Rom 1950. Idem, "Il dottore mariano. Studio sulla dottrina mariana di S. Bernardo di Chiaravalle", 1953. Idem, "La marologia di s. Antonio da Padova", en: *Marianum* 8 (1946) 16—67. V. RUEF, "Die geistliche Mutterschaft Mariens nach Schrift und Tradition", Diss. Tübingen 1952. P. SALAVILLE, "Mariologie Byzantine. Mariologie latine médiévale", en: *Rev Et. Byz.* t. II (1953) 129—155. A. SALZER, "Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters mit Berücksichtigung der patristischen Literatur", Linz 1893. A. M. SANTONICOLA, "La maternità spirituale di Maria nella dottrina di Alfonso di Liguori", en: *Eph. Mar.* 3 (1953) 145—206. TH. SARTORY O.S.B., "Zeugin göttlicher Mysterien. Gedanken zu einer biblischen Mariologie", en: *Bened Monatsschr.* 30 (1954) 103—119. H. SCHAUF, "Der brennende Dornbusch. Vom Mariensymbol der Heiligen Schrift bei den Vätern", Paderborn 1940. M. J. SCHEE-

BEN, "Die bräutliche Gottesmutter. Aus dem Handbuch der Dogmatik herausgehoben und für weitere Kreise bearb von C. Feckes", 1936. R. SCHIMMELPFENNIG, "Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus", Paderborn 1952 A. SCHULTER, "Die Marienlehre des ausgehenden XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts, 1938. M. SCHUMPP, "Zur Mariologie des h. Johannes Damaszenus", en: *D. Thomas (Fr.)*, 1924, 222 ff. A. SCIPIONI, C.R.I.C., "Maria dalla quale nacque Gesù", Roma 1947. G. SÖLL, S.D.B., "Die Mariologie der Kappadozier im Licht der Dogmengeschichte", en: *Theol Quartalschr.* 131 (1951) 163—188, 288—319—, 426—457. Idem, "Mariologie und Väterbeweis", en: *Trierer theol. Zeitschr.* 63 (1954) 232—242. Del mismo autor aparecerá en breve el fasc. mariológico en la Historia de los Dogmas que editan Schmaus, Geiselmann, H. Rahner, Grillmeier. TH. SOIRON, "Die Stellung Mariens im Heilswerk Christi", en: *Der kath. Gedanke* 9 (1936) 104—115. TH. SPASKY, "Die Gestalt der Gottesmutter in der russisch-orthodoxen Kirche", en: *Oekmun. Einheit* 2 (1951) 146—159. A. STEINMANN, "Die jungfräuliche Geburt des Herrn", Münster 1916. Idem, "Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte", Paderborn 1919. F. X. STEINMETZER, "Jesus der Jungfrauesohn und die altorientalische Mythe", 1917. Idem, "Empfangen vom Heiligen Geist", 1938; vgl. dazu J. SCHMID, en: *Theol. Revue* 37 (1938) 434/7. P. STRATER, "Das Herz unserer Mutter", 2. Aufl., Kevelaer 1953. Idem, "Katholische Marienkunde". Bd. I: Maria in der Offenbarung (Paderborn 1947) mit Beiträgen von: A. Bea, A. Merk, I. Ortiz de Urbina, H. Engberding, H. Rahner, Ph. Oppenheim, M. Müller, E. Böminghaus; Bd. II: Maria in der Glaubenswissenschaft (Paderborn 1947) mit Beiträgen von: C. Feckes, J. Beumer, A. Stolz, P. Sträter; Bd. III: Maria im Christenleben (Paderborn 1951) mit Beiträgen von P. Sträter, K. Vokinger, A. Freitag, E. Raitz von Frentz, D. Thalhammer, J. Beumer, R. Henggeler, F. Kastner, C. Feckes. J. B. TERRIEN, "La Mère de Dieu et la Mère des hommes", 4 Bde. 2. Aufl., Paris 1900. G. TOUSSARD, "Le premier — né de la Vierge chez S. Irénée et S. Hippolyte", en: *Revue des sc. relig.* (1932) 500 ff. S. TROMP, S. J., "Die Sendung Mariens und das Geheimnis der Kirche, Theologie und Glaube 43 (1953) 401—410. J. TYCIAK, "Magd und Königin, Gedanken zur Teilnahme Mariens am Heilswerk Christi", Freiburg 1951. Idem, "Mariengeheimnisse", Regensburg 1940. C. VAGAGGINI, O. S. B., "Maria nelle opere di Origene [Orientalia Christiana, Analecta, 131], Romae 1942. A. VONIER, "The Divine Motherhood", London 1921. I.-M. VOSTÉ, "De conceptione virginali Jesu Christi", en: *Angelicum* (1933) 193 ff. E. WALTER, "Maria die Mutter der Glaubenden", Freiburg 1949. Idem, "Die Mutter Maria", 1952. J. J. WEBER, "La Vièrge Marie dans le Nouveau Testament", Paris 1951. J. WEIGER, "Mutter des neuen und ewigen Bundes", Burg Rothenfels 1936. Idem, "Maria von Nazareth", München 1954. O. WEIGER, "Maria, die Mutter des Glaubens", 2 Aufl., 1952. H. WEISWEILER S. J., "Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluss des Dogmas von Chalcedon", en: *Schol.* 28 (1953) 321—360,, 504—525.

II. Sobre la Inmaculada Concepción

J. M. ALONSO C. M. F., "El débito del pecado original en la Virgen. Reflexiones críticas", en: *Rev. esp. de teol.* 15 (1955) 67—95, 119—136. H. AMERI, "Doctrina theologorum de Immaculata B. V. Mariae conceptione tempore

concilii Basilensis", 1954. ANDRÉS DE PALMA DE MALLORCA O. F. M., "La Inmaculada en la Escuela Lulista", en: *Estudios Franciscanos* 55 (1954) 171—194. Julien-Eymard D'ANGERS O. F. M. Cap., "L'immaculée Conception chez les écrivains capucins françaises du XVIIe siècle", en: *Franz. Stud.* 36 (1954) 420—437. ANTONIANUM, "Fasciculus 4", 1954 mit Beiträgen zur Immaculata-Lehre von M. Gozzo O. F. M., Ch. Sericoli O. F. M., Ae. Caggiano O. F. M., G. M. Allegra O. F. M., C. Balic O. F. M., M. Brlek O. F. M., D. Baldi O. F. M. X. M. LE BACHELET, "L'Immaculée Conception", 2 Bde., Paris 1903. Idem, en: *Dict. de théol. cath. VII* 845—1218. C. BALIC, O. F. M., "De regula fundamentali theologiae marianae Scotisticae", en: *Collectanea Franciscana Slavica*, t. 2, Acta secundi Congressus, Cracoviae 25—29. Ausg. 1937, Sibenici 1940. Idem, "De debito peccati originalis in S. Virgine Maria. Investigationes de doctrina quam tenuit Ioannes Duns Scotus", Roma 1941. Idem, "Johannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli quaestiones disputatae de immaculata conceptione B. M. V.", Sibenici 1931. Idem, "Ioannis Duns Scoti theologiae marianae elementa", Sibenici 1933. Idem, "Joannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis", Rom 1954. A. BALLERINI, "Sylloge monumentorum ad mysterium immaculatae conceptionis spectantium", 2 Bde., Rom 1854/1856. V. G. BERTELLI, "L'interpretazione mariologica del Protoevangelo (Gen. 3, 15) negli esegeti e teologi dopo la Bolla «Ineffabilis Deus» di Pio IX" (1884—1948), en: *Marianum* 13 (1951) 257—291. Idem, "Il senso mariologico e il senso letterale del Protoevangelo (Gen. 3, 15) dalla Bolla «Ineffabilis Deus» al 1948", en: *Marianum* 13 (1951) 369—396. D. BERTETTO, "Maria Immacolata. Il domma della concezione immacolata di Maria nel centenario della sua difinizione 1854", 1953. B. BINNEBESEL, "Die Stellung des Dominikanerordens zur Frage nach der Unbefleckten Empfängnis Marias bis zum Konzil von Basel", Kallmünz 1934. J. B. BOSSUET, "Predigten zum Fest der Immakulata", übertr. von J. Günster, Paderborn 1954. J. BRINKTRINE, "Das Protoevangelium Gen 3, 15 und die Unbefleckte Empfängnis Mariens", en: *Theologie und Glauben* 44 (1954) 413—422. G. P. BUENO COUTO, "Doctrina Joannis Baconthorpe de Immaculata Conceptione", en: *Carmelus* 2 (1955) 54—84. CAPELLE, "La pensée de s. Augustin sur l'Immac. Conc.", en: *Rech. de théol. anc. et méd.* (1932) 361 ff. C. CATENA, "O.Carm. La dottrina immacolista negli autori carmelitani", en: *Carmelus* 2 (1955) 132—215. A. DENEFFE, "Deux questions médiévales concernant l'Immac. Conc.", en: *Rech. théol. anc. et m.* (1932) 401 ff. V. DOUCET, "P. I. Olivi et l'Immac. Conc.", en: *Arch. Franciscanum histor.* (1934) 560 ff. J. M. DOURCHE, "La Vierge toute-sainte", Brügge 1927. L. DREWNIAK, "Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit", Breslau 1934. A. DUFOURCQ, "Comment s'eveilla la foi à l'Immaculée Conception et à l'Assomption aux Ve et VIe siècles" (Études de Scyences religieuses, IV), Paris 1946. J. DUHR, "L'évolution du dogme de l'Immaculée Conception", en: *Nouv. Rev. theol.* 73 (1951). C. FECKES, "Das Wachsen unseres Marienglaubens seit hundert Jahren", en: *Theol. u. Glaube* 44 (1954) 401—413. Idem, "Eadmer, Die Empfängnis der seligen Jungfrau". — G. FILOGRASSI S. J., "Il Dogma dell' Immacolata nell' enciclica «Fulgens corona»", en: *Gregorianum* 36 (1955) 3—20. F. DE FUENTERRABÍA O. F. M., "El Protoevangelio Gen 3, 15 a la luz de la Bula «Ineffabilis» y de la «Munificentissimus»", en: *Estudios Franciscanos* 55 (1954) 15—52. T. GALLUS S. J., "Interpretatio Mariologica Protoevangelii (Gen. 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum", Rom 1949. Idem, "Interpretatio Mariolo-

gica Protoevangelii posttridentina", Rom 1953. Idem, "Observationes ad «Novam proto-evangelii mariologicam interpretationem»", en: *Ephem. Mariol.* (1952) 425—437. R. GARRIGOU - LAGRANGE O. P., "La capacité de souffrir du péché en Marie Immaculée", en: *Ang.* 31 (1954) 352—357. M. GATTERER, "Die makellose Jungfrau", 1938. A. GESCÉ, "Le mystère de l'Immaculée Conception dans l'économie de la rédemption", en: *Coll. Mechliniensia* 39 (1954) 289—306. FR. GULIELMI Guarrae, fr. Ioannis Duns Scoti, fr. Petri Aureoli quaestiones disputatae de immaculata conceptione B. M. V., Quaracchi 1904. R. M. HUBER O. F. M., "The Immaculate Conception in the western Church", en: *Misc. Francisc.* 54 (1954) 140—197. E. HUGON, "Marie pleine de grâce", 5. Aufl., Paris 1926. M. JUGIE, "S. Jean Damascène et l'Immac." en: *Bessarione* (1923) 1 ff. Idem, "L'Immaculée Conception dans l'Eglise Sainte et dans la Tradition Orientale", Rom 1952. G. JOUASSARD, "Le problème de la sainteté de Marie chez les Pères depuis les origines jusqu'au Concile d'Ephese", en: *Bulletin de la Societé franc. d'Etudes mar.* 5 (1947). J. KAUP, "Duns Skotus als Vollender der Lehre von der Unbefleckt Empfangenen", en: *Festschrift für M. Grabmann* (1935) 991 ff. B. A. MC. KENNA, "The Dogma of the Imm. Conception", Washington 1929. B. KLOPPENBURG O. F. M., "De relatione inter peccatum et mortem", Rom (Herder) 1951. K. KOSER O. F. M., "Die Immakulatalehre des Johannes Duns Scotus", en: *Franz. Stud.* 36 (1954) 337—384. L. KÖSTERS, "Maria die unbefleckt Empfangene", Regensburg 1904. Idem, "Empfängnis Mariae", en: *Lex. f. Th. u. Kirche III* 662/5 (con abundante Bibliografía). H. KRUSE, "Die Conceptio Immaculata auf dem Konzil von Trient", en: *Theologie und Glaube* 44 (1954) 161—185. H. LENNERZ, "Duae quaestiones de Bulla «Ineffabilis Deus»", en: *Gregorianum* 24 (1943) 347/68. E. LONGPRÉ, "Robert Grosseteste et l'Immac. Conc. Ebd." 550 f. E. LONGPRÉ O. F. M., "La Vièrge immaculée. Histoire et Doctrina". 2e éd., Paris 1945. P. J. LÓPEZ, "Concepción y nascencia de la Virgen", Introd. y notas de L. A. Getino, Madrid 1924. A. MARTINELLI O. F. M., "De primo instanti conceptionis B. V. Mariae", Rom 1950. R. MASSON O. P., "De Immaculata Conceptione apud Fratres Praedicatores Bibliographia", en: *Ang.* 31 (1954) 358—406, 32 (1955) 52—82. MILDNER, "The Oxford Theologians of the Thirteenth Century and the Immaculate Conception", en: *Marianum* 2 (1940) 284—306. A. MITTERER, "Vom differentialen zum integralen Begriff der Unbefleckten Empfängnis Marias", en: *Zeitschr. für kath. Theol.* 76 (1954) 297—342. F. S. MUELLER, "S. Augustinus amicus an adversarius Immac. Conceptionis?: Miscellanea Augustiniana. II". Rom 1931. Idem, "Die Unbefleckte Empfängnis Marias in der syrischen und armenischen Überlieferung", en: *Scholastik* 9 (1934) 161—201. Idem, "Die Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter in der griechischen Überlieferung", en: *Gregorianum* (1935) 74—96; 225—50; (1936) 82—115. M. MÜCKSHOFF O. F. M. Cap., "Die Immakulatalehre in der franziskanischen Theologie", en: *Franz. Stud.* 37 (1955) 273—284. J. ORTIZ DE URBINA, "Vale el testimonio de San Efrén en favor de la Inmaculada", en: *Estudios eclesiásticos* 28 (1954) 417—422. D. PALMIERI. "Tract. de peccato originali et de immaculato B. Virginis conceptu", 2 Aufl., Rom 1904. C. PASSAGLIA, "De immaculato Deiparae semper virginis conceptu", 3 Bde., Rom 1854. B. PRETE O. P., "I fondamenti biblici del dogma dell'Immacolata", en: *Sapienza* 7 (1954) 431—469. K. RAHNER, "Die Unbefleckte Empfängnis", en: *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln (1954) 223—238. I. RIUDOR, "La concepción Inmaculada de María en la primera mitad del siglo XII", en: *Estudios eclesiásticos* 28

(1954) 445—472. G. ROSCHINI O. S. M., "Il dogma dell' Immacolata", 1953. A. DE ROSKOVANY, "B. Virgo Maria in suo conceptu immaculata", 9 Bde., Neutra 1860—1881. G. F. ROSSI C. M., "Quid senserit Angelicus Doctor S. Thomas de Immaculata Virginis Conceptione", Divus Thomas 57 (1954) 333—392. S. SALAVILLE, A. A., "La croyance et le culte de l'Immaculée Conception chez les Grecs et les Slaves au XVIIIe siècle", en: *Marianum* 2 (1940) 114—144, 267—283. V. SARDI, "La solenne definizione. Atti e documenti", 2 Bde., Rom 1904/5. J. SAUER, "Unbefleckte Empfängnis in der Kunst", en: *Lex. f. Th. u. K. III Beiblatt zwischen* 664 *und* 665. A. SCHULTER, "Die Bedeutung Heinrichs von Gent für die Entfaltung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis", en: *Theol. Quartalschrift* 118 (1937) 312—40; 437—55 (Extracto de un trabajo más amplio, no-impreso, sobre la Mariología al final del siglo XIII al XIV). O. SEMMELROTH, "Die Unbefleckte Empfängnis als heilsökonomisches Zeichen", en: *Schol.* 29 (1954) 161—173. S. SOLA S. L., "La Inmaculada Concepción", Barcelona 1941. Idem, "Doctrina del doctor eximio y piadoso Francisco Suárez sobre la Concepción Inmaculada de María", en: *Estudios eclesiásticos* 28 (1954) 501—532. H. STORFF, "The Immaculata Conceptio", San Francisko 1925. A. WILMART, "Sur les fêtes de la Conception et de s. Anne", en: *Ephemerides Liturg.* (1928) 258 ff. A. B. WOLTER O. F. M., "The theology of the Immaculate Conception in the light of «Ineffabilis Deus»", en: *Mar. Stud.* 5 (1954) 19—72. B. M. XIBERTA O. CARM. "Joan Baconthorp i el dogma Concepción de Maria", en: *Estudis Franciscans* (1928) 89 ff. Idem, "De elementis doctrinalibus in controversia de Immaculata B. V. Mariae Conceptione", en: *Carmelus* 1 (1954) 199—235.

III. Sobre la Asunción, María y la Iglesia. Mediación y Distribución de las gracias.

K. ADAM, "Mariens leibliche Aufnahme in den Himmel im Lichte der mariologischen Entwicklung", en: *Theol. Quartalschr.* 130 (150) 257—295. G. ALASTRUEY, "La SS Vergine Maria, Trattado di mariologia per sacerdoti e per laici 1—2, 1952. ALONSO, "De B. M. V. actuali mediatione in Eucaristia", en: *Ephem. Mar.* 2 (1952). B. ALTAUER. "Zur Frage Definibilität der Assumptio B. M. V.", en: *Theol. Revue* 44 (1948), 45 (1949), 46 (1950). R. ANGERMAIER, "Predigt zum Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel", München 1950. Anonymus Tractatus de Immortalitate Beatae Virginis Mariae ed C. Balic (Bibliotheca Assumptionis B. Virginis Mariae, 3), Rom. 1948. ASSOMPTION DE MARIE. "Bulletin de la Société Française d'Études Mariales", Paris 1949 (Beiträge von Cl. Dillenschneider C. SS. R., R. P. Rondet S. J., M. Jouassard, Dom Frenaud O. S. B.). P. AUBRON, "La médiation universelle de la St. Vierge", en: *Nouv. Rev. Théol.* 1938. J. AUER, "Salve Regina, Regina mundi", Geist und Leben 27 (1954) 328—345. C. BACKES, "Maria und die Kirche", en: *Trierer theol. Zeitschr.* 64 (1955) 1—10. C. BALIC, O. F. M., "Die sekundäre Mittlerschaft der Gottesmutter", en: *Wissenschaft und Weisheit* (1937) 1 ff. Idem, "Vom Tode und von der Himmelfahrt Mariae. Bemerkungen und Texte zur Lehre der scholastischen Schule des 17. und 18. Jahrhunderts", en: *Wissenschaft und Weisheit* (1938) 183 ff. Idem, "Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis. Pars prior. Ex aetate ante

Concilium Tridentinum" (Bibliotheca Assumptionis B. Virginis Mariae, 1), Rom 1948. Idem, "Testimonia de assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis", Romae 1950. Idem, "De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariae in caelum", Rom 1945. Idem, "De Corporali morte deiparae", Rom 1950. Idem, "Il contributo dei Frati Minori al movimento mariologico moderno", Rom 1950. De importancia primordial son las Colecciones editadas por Balic: Bibliotheca Maria Medii Aevi operibus mariologicis critice edendis et disquisitionibus scientificis peragendis (seis 1935).—Bibliotheca Immaculatae Conceptionis (seit 1945). — Bibliotheca Assumptionis Beatae Mariae Virginis (seit. 1945) — Bibliotheca Mediatienis Beatae Mariae Virginis (seit 1945). — Bibliotheca Mariana Moderni aevi (seit 1945). — H. U. v. BALTHASAR, "Augustinus. Das Antlitz der Kirche", Einsiedeln 1955. H. BARRÉ, "La Royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles", en: *Rech. de Science Rel.* 1939. Idem, "La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150", en: *Bulletin de la Société française d'Etudes mariales* 7 (1949). B. BARTMANN, "War Christus ein Gegner des Marienkultus?", Freiburg 1909. AL. BAUMANN, "Maria mater nostra spiritualis. Eine theol. Unters. über die geistige Mutterschaft Mariens in den Ausserungen der Päpste vom Tridentinum bis heute", Brixen 1948. J. BELLAMY, "Assomption", en: *Dit. Théol. Cath. I*, 2127—2140. J. BEUMER S. J., "Mariologie und Ekklesiologie bei Isaak von Stella", Münchener Theologische Zeitschrift 5 (1954) 48—61. Idem, "Die marianische Deutung des Hohenliedes in der Frühscholastik", en: *Zeitschr. für Kath. Theol.* 76 (1954) 411—439. J. BERGMANN, "Die Stellung der seligsten Jungfrau im Werke der Erlösung nach dem heiligen Kirchenlehrer Albertus Magnus", 1936. Barth. BEVERINI O. M. D., "De corporali morte Deiparae", Rom 1950. J. M. BITTREMIEUX, "De méditatione universali B. M. V.", Brügge 1926. H. BORZI, "Maria hominum corredemptrix", Brügge 1931. J. M. BOVER, "Maria Mediatrix", en: *Ephem Theol. Lovan.* (1929) 439 ff. Idem, "Deiparae Virginis consensus, corredemptionis ac mediationis fundamentum", Madriti 1942. Idem, "María Mediadora universal, o Soteriología Mariana estudiada a la luz de los principios mariológicos", Madrid 1946. Idem, "La Asunción de María", Madrid 1947. J. BRINKTRINE, "Die feierliche Definition der leiblichen Aufnahme der allerseligsten Jungfrau", 1950. E. CAMPANA, "Maria nel Dogma Cattolico", 2 Bde., ed. 4, Roma-Torino 1936. A. CAMPANALE, "La mediatrice universale di tutte le grazie", Venedig 1933. B. CAPELLE O. S. B., "La Fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique", en: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 3 (1926) 33—45. Idem, "Les anciens récits de l'Assomption et Jean de Thessalonique", en: *Recherches de Theologie ancienne et médiévale* 12 (1940) 209—235. L. CARLI, "La morte e l'Assunzione di Maria Santissima nelle omelie Greche dei secoli VII—VIII", Rom 1941. J. B. CAROL, O. F. M., "De Corredemptione Beatae Virginis Mariae", Rom 1950. Idem, "The Blessed Virgin's Co-Redemption Vindicated", Quaracchi 1937. Idem, "Romanorum Pontificum doctrina de B. V. corredemptrice", en: *Marianum* 9 (1947) 161—183. Idem, "Testimonia saeculi XVIII de Beata Virgine corredemptrice", en: *Marianum* 9 (1947) 37—63. Idem, "Episcopatus catholicus et b. Virginis Co-redemptio", en: *Ephemerides Theol. Lov.* 16 (1939) 801—828. P. CATTIN O. P.-H. TH. CONUS O. P., "übers. von A. Rohrbasser. Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.", Freiburg-Schweiz, 1953. F. CAYRÉ, "Les premiers témoignages partistiques sur la doctrine de l'Assomption", en: *L'année théologique* 9 (1948) 145—155. J. MAC CARTHY, "The Universal Mediation of the Blessed Virgin",

en: *Irish Eccl. Record* (1938) II, 131 ff. F. CAVALLERA, "Une Somme sur l'Assomption", en: *Bull. Eccl.* (1947) 157—165. Idem, "A propos d'une enquête patristique sur l'Assomption", en: *Bulletin Littérature Ecclésiastique* 27 (1946) 97—116. C. CHEVALIER, "La Mariologie de S. Jean Damascène (Orientalia Christiana Analecta 109)", Roma 1936. Idem, "Les Trilogies homilétiques dans l'élaboration des fêtes mariales", 650—850, en: *Gregorianum* 18 (1937) 361—378. H. COATHALEM S. J., "Le parallelisme entre la sainte Vièrge et l'église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XIIe siècle", Romae 1954. C. COLOMBO, "La Regalità della Madonna. Lo stato attuale della questio", en: *Scuola Catt.* 82 (1954) 487—497. E. COMMER, "Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt", Wien 1904. R. V. O'CONNELL, "Our Lady Mediatrix of all Graces", Baltimore 1926. Y. M. J. CONGAR O. P., "Marie et l'église dans la pensée patristique", en: *Rev. des sciences Philosophiques et théologiques* 38 (1954) 3—38. Idem, "Le Christ, Marie et l'église, Pour le quinzieme centenaire du Concil de Chalcedoine", Paris 1952. J. COPPENS, "La Définibilité de l'assomption", 2 ed., Bruxelles 1947. FR. DANDER S. J., "Summarium tractatus dogmatici de Matre socia Salvatoris", 1952. Das neue Mariendogma, Teil I—2. Herausgeg. von F. Heiler, Basel 1951. K. DELEHAYE, "Maria-Typus der Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis der Väterlehre über Maria", en: *Wissenschaft und Weisheit* 5 (1949) 79—92. A. DENEFFE, "Über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä", en: *Scholastik* (1926) 161 ff. 579 ff. (1928) 190 ff. Idem, "Gehört die Himmelfahrt Mariä zum Glaúbenssatz?", en: *Scholastik* 3 (1928) 190—218. Idem, "Maria, die Mittlerin aller Gnaden", en: *Scholastik* 4 (1929) 321—351. Idem, Maria, die Mittlerin aller Gnaden, Innsbruck", 1934. M. M. DESMARAIS, "S. Albert le Grand, docteur de la médiation mariale", Paris 1935. H. DERCKX, "Die Muttergottes, die Erfüllung des Weibes der Uroffenbarung", Paderborn 1923. DIELEIBLICHE HIMMELFAHRT MARIENS, "Theologische Beiträge zum neuen Dogma im Dienste der Seelsorge, herausgeg. von Professoren der Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen", Frankfurt 1950. CL. DILLENSCHNEIDER C. SS. R., "Le problème du comérite médiateur de la Vièrge", Auxerre 1936. Idem, "Le Mystère de la Corédemption mariale", Paris 1951. Idem, "Le mérite médiateur de la nouvelle Eve dans l'économie rédemptrice". Haguenau (Bas-Rhin) 1947. Idem, "Pour une corédemption mariale bien complise", Rom 1949. Idem, "Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial", 1954. JOS. DILLERSBERGER, "Das neue Wort über Maria. Die Stellung Marias in der Heilsordnung nach «Mystici corporis» Pius XII", Salzburg 1947. A. M. DUBARLE, "Les fondements bibliques du titre Marial de Nouvelle Eve", en: *Mélanges Lebreton I* (1950). Echi et commenti della proclamazione del domma dell'assunzione, Roma 1954, mit Beiträgen von: J. Dám O. F. M., P. Parente, G. Filograssi S. J., R. Spiazzi O. P., A. Bea S. J. J. ERNST, "Die Kongruenzgründe für die leibliche Himmelfahrt Mariae", en: *Theol. prakt. Quartalschr.* 74 (1921) 381—389. O. FALLER, "De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. V.", Romae 1946. M. FAVIER, "L'Assomption corporelle de la Mère de Dieu", Paris 1926. C. FECKES, "Das Fundamentalprinzip der Mariologie. Ein Beitrag zu ihrem organischen Aufbau", en: *Scientia Sacra. Theologische Festgabe für Kardinal Schulte*, 252—276. C. FECKES, "Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria. (Mit Beiträgen von K. Schwerdet S. C. J., J. Michl, K. Wennemer S. J., G. Söll S. D. B. P. Krüger, J. Huhn. F. Hofmann, L. Scheffczyk, A. Fries C. SS. R., M. D. Koster O. P., M. Müller O. F. M., M. Kückshoff O. F. M., G. Englhardt,

Chr. Oomen C. SS. R., H. J. Brosch, J. Wittkemper M. S. C., H. M. Köster S. A. C., O. Semmelroth S. J., R. Graber.) J. FILOGRASSI S. J., "Pius Papae XII. Constitutio Apostolica «Munificentissimus Deus»", Rom 1951. Idem, "Traditio divino-apostolica et assumptio B. V. M."; en: *Gregorianum* 30 (1949) 443—489. Idem, "Theologia catholica et assumptio B. V. M.", en: *Gregorianum* 31 (1950) 323—360. L. DI FONZO, "Doctrina Bonaventurae de universali mediatione B. Virginis Mariae", 1938. T. GALLUS S. J., "La vergine immortale", Roma 1949. Idem, "Ad B. M. Virginis in redemptione cooperationem", en: *Divus Thomas Piac.* 51 (1948) 113—135. Idem, "Ad principium materiale redemptionis obiectivae", en: *Divus Thom.* 57 (1954) 230—261. J. GALOT S. J., "Le problème de la mort de Marie", en: *Nouv. Rev. Théol.* 76 (1954) 1028—1043. G. GARCÉS, "Mater Corredemptrix", Turin 1940. N. GARCIA GARCES, "Mater Corredemptrix", Rom 1940. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., "La définibilité de l'Assomption", en: *Divus Thomas* (Piacenza) 24 (1947) 81—86. J. R. GEISELMANN, "Die betende Kirche und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel", Geist und Leben 24 (1951) 356—380. G. GIAMBERARDINI O. F. M., "La mediazione di Maria nella Chiesa egiziana", Cairo 1952. W. GOOSSENS, "De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam", Paris 1939. M. GORDILLA, "La Asunción de María en la Iglesia española" (siglos 7—11), Madrid 1922. P. GORDILLO S. J., "La Mediazione die Maria Vergine nella teologia bizantina", en: *Rev. Et. Byz. t. II* (1953) 120—128. R. GRABER, "Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren", Würzburg 1954. M. GRABMANN, "Die Lhere des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk", 1903. R. GROSCHE, "Zur theologischen Anthropologie", en: *Pilgernde Kirche* (1938). L. J. DE GRUYTER, "De B. Maria Regina's Hertogenbosch" 1934. GUALTERI CANCELLARII ET BARTHOLOMAEI DE BONONIA O.F.M., "Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae", Münster 1952. GUTACHTEN, "Evangelisches, zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens", München 1950. FR. HEILER, "Assumptio. Werke zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Marias", en: *Theol. Literaturzeitung* 79 (1954) 1—48. W. HENTRICH S. J., "De definibilitate assumptionis beatae Mariae Virginis", Rom 1949. Idem, "Die assumptionistische Bewegung unserer Tage unter den Theologen und im Seelsorgeklerus", en: *Anima* 4 (1949) 374—379. W. HENTRICH - W. DE MOOS, "Petitiones de assumptione corporali Beatae Virginis Marie in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae", Rom 1947. R. J. HESBERT - E. BERTRAUD, "L'Assomption de Notre Dame", Tom. I des origines au XVIe siècle, Paris 1952. P. HITZ, "Maria und unser Heil", Limburg 1951. FR. HOFMAN, "Marias Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus", en: *M. Reding. Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschr. für K. Adam*, 1952. P. H. HOLSTEIN, "Marie et l'Église chez les Pères anténicéens", en: *Études Mariales, Bulletin de la Société française d'Études Mariales* 9 (1951). A., M. JANSSENS, "De glorificatione corporali B. M. Virginis", en: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 8 (1931) 437—445. Idem, "De cooperatione inmediata Matris Redemptoris ad redemtionem obiectivam", ebda 16 (1939) 829—833. Idem, "La mort de la Vièrge", en: *Divus Thomas (Plac.)* 8 (1931) 516—523. M. JUGIE A.A., "Le homelies de S. Germain de Constantinople sur la Dormition de la S. Vièrge", en: *Echos d'Orient* 16 (1913) 219—221. Idem, "La vie et les œuvres de Jean de Thessalonique. Son témoignage sur les origines de la fête de l'Assomtiom", en: *Echos d'Orient* 21 (1922) 293—307. Idem, "Analyse du discours de Jean de Thessalonique sur la Dormition de la S. Vièrge", en: *Echos d'Orient* 22

(1923) 385—397. Idem, "La mort et l'Assomption de la S. Vièrge dans la tradition dans cinq premiers siècles", en: *Echos d'Orient* 25 (1926) 5—20; 127—143; 281—307. Idem, "Le récit de l'Histoire Euthymiaque sûr la mort et l'Assomption de la S. Vièrge", en: *Echos d'Orient* 25 (1926) 385—392. Idem, "La doctrina mariale de Saint Théodore Studite", en: *Echos d'Orient* 25 (1926) 421—427. Idem, "Réponse à la critique de M. Cavallera", en: *Echos d'Orient* 26 (1927) 18—23. Idem, "La littérature apocryphe sur la mort et l'Assomption de Marie à partir de la seconde moitié du VI siècle", en: *Echos d'Orient* 29 (1930) 265—295. Idem, "Definition du Dogme de l'Assomption. Année Théol." (1951) 97—116. Idem, "La mort et l'Assomption de la Sainte Vièrge (Studi e testi 114)", Rom 1944. K. JÜSSEN, "Tatsache und Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens", en: *Festchr. für C. Gröber*, Karlsruhe 1948. J. KEUPPENS, "Mariologiae Compendium", 2. Aufl. 1947. K. KIRCHHOFF, "Die Osskirche betet. Hymnen aus des Tagzeiten der byzantinischen Kirche, 1934—1937. G. KOEPGEN, "Das Dogma von der Himmelfahrt Mariens in ökumenischer Sicht", en: *Gloria Dei* 5 (1950/51) 1—9. L. B. KOLLER O.P., "La définibilité dogmatique de l'Assomption", Fribourg (S.), 1946. AD. KOLPING, "Bemerkungen zur theologischen Erkenntnismethode anlasslich der Artikelserie von B. Altaner über die Definibilität der Assumptio B. M. V.", 1950. CH. DE KONINCK, "La piété du Fils, Études sur l'Assomptio", Quebec 1945. Idem, "La mort et l'assomption de la Sainte Vièrge", en: *Laval theologique et Philosophique* 8 (1952) 8—86. Cs. KOPP. "Das Mariengrab in Jerusalem", en: *Theologie und Glauben* 45 (1955). M. D. KOSTER, "Volk Gottes im Wachstum des Glaubens. Himmelfahrt Mariens und Glaubenssinn", Heidelberg 1950. Idem, "Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens", en: *Die neue Ordnung* 2 (1948) 60—85. H. M. KÖSTER, "De Magd des Herrn", 2. Aufl., Limburg 1954. Idem, "Unes Mediator", 2. Aufl. 1955. Idem, "Das theologische Gewissen und die marianische Frage. Beobachtungen und Bemerkungen", en: *Theologie und Glaube* 40 (1950) 393—422. ABTEI MARIA LAACH, "Maria in der Kirche. Väterwort und Gotteslob", Rogensburg 1955. M. LAIS. "Die theologischen Grundlagen für die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel", Dillingen 1953. A. M. LANDGRAF, "Scholastikertexte aus der Frühscholastik zur Himmelfart Mariens", en: *Zeitschr. f. kath. Th.* 69 (1947) 345—353. R. LAURENTIN, "Le tritre de Corédemtrice", Marianum 13 (1951) 369—452. Idem, "Marie l'Eglise et le sacerdoce", 2 Bde., Paris 1952/53. H. LAUSBERG, "Zur literarischen Gestaltung des Transitus Beatae Mariae", en: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, München-Freiburg 1953, 25—49. C. LEFEBUE O.S.B., "Le rôle de la Sainte Vierge dans le Mystère du Christ et de son Eglise", Niolet 1954. H. LENNERZ S.J., "Maria-Ecclesia", en: *Gregorianum* 35 (1954) 90—98. Idem, "De cooperationes B. V. in ipso opere redemptionis", en: *Gregor.* 28 (1947) 29 (1948). Idem, "De beata Virgine", 3 Aufl., Rom 1939 M. LLAMERA O.P., "La maternidad y la Asunción de María", en: *Ciencia Tomista* 77 (1950). H. DE LUBAC, "Betrachtung über die Kirche", Graz 1954. Marie et l'eglise, III. "Études mariales", Paris 1954. BEITRAGE VON R. LAURENTIN, A. M. HENRY O.P., J. F. BONNEFOY O.F.M., C. DILLENSCHNEIDER C.SS.R., T. KOEHLER S.M., M. J. NICOLAS O.P. MARIENDOGMA, "Das neue im la definition de l'Assomption", en: *Revue Thomiste* 58 (1950). A. NOYON, "Marie licht der Geschichte und im Urteil der Okumene", en: *Okum. Einheit* 2 (1950). Mariologia Tom. I—III, secunda editio, Romae 1945/1948. G. G. MEERSSEMAN O. P., "Virgo a doctoribus praetitulata", "Die marianischen Litaneien als dogmengeschichtliche Quelle", en: *Freib. Zeitschr.*

für Phil. u. Theol. 1 (1954) 1929—178. H. MÜHLEN, "Der Personalcharakter" Mariens nach J. M. Scheeben. Zur Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie", en: *Wissenschaft und Weisheit* 17 (1954) 191—213. A. MÜLLER, "Ecclesia-Maria", 2. Aufl., Fribourg 1955. Idem, "Un die Grundlagen der Mariologie", Div. Thomas Frib. 29 (1951) 385—401. R. MURPHY, "De Cantico Canticorum et Virgine Maria", en: *Carmelus I* (1954) 18—21. E. M. NEUBERT, "Marie et notre Sacerdoce", Paris 1952. J. M. NICOLAS, "Le concept intégral de maternité divine", en: *Revue Thomiste* 42 (1937). NICOLAS-LABOURDETTE. "La Definitio de l'Assomption", en: *Revue Thomiste* 58 (1950). A. NOYON, "Marie (Assomption de)", en: *Dict. Foi Cath.* C. OGGIONI, "Il problema della corredenzione di Maria Ssma", en: *Scuola Catt.* 82 (1954) 3—28. PEINADOR, "De argumento scripturistico en Mariologia", en: *Ephem. Mar.* 1 (1951). CHR. PESCH. "Die sel. Jungfrau Maria die Vermittlerin aller Gnaden", Freiburg 1923. Petitiones de Assumptiones corporea b. V. M. in coelum definienda ad S. Sedem delatae", 2 Bde., Vaticam 1942. C. PIANA, "Assumptio beatae Virginis Mariae apud sciptores saeculi XIII", 1942. J. PINSK, "Maria im Missale Romanum, 1954. PIROT-HEIDERT, "Assomption", en: "Dict. de la Bible", Suppl. I, 644—664: A. PLESSIS, "Manuel de mariologie dogmatique. (Adaptation, de l'edit. française), Monsfort-sur-Meu, Ille-et-Vilaine, Séminaire des missions (1947). L. PORRA, "Regina o la regalità della Madonna", Padua 1927. G. QUADRIO S.D.B., "Il trattato "De Assumptione Beatae Mariae Virginis" dello Pseudo-Agostino e il suo influsso teologia assunzionistica latina, Analecta Gregoriana 52 (1951). K. RHANER S. J., "Probleme heutiger Mariologie", en: *Aus der Theologise der Zeit, hrsg. von G. Söhngen im Auftrage der Theol. Fakultät München*, Regensburg 1948, 85—113. H. RAHNER, "Maria und die Kirche", Innsbruck 1951. M. REINISCH, "Ei neuer Transitus Mariae des Pseudo-Melito", Diss. München 1954. P. RENAUDIN, "La définition dogmatique de l'assomption", Angers 1900. Idem, "La doctrine de l'Assomption de la T. S. Vièrge." Sa definibilité comme dogme de foi divine catholique, Paris 1912. J. RIVIERE, "Questons mariales d'actualité", en: *Revue des Sciences Religieuses* 12 (1932) 77—89. Idem, "Le plus vieux Trasitus latin et son dérivé grec", en: *Recherches de Téologie ancienne et médiévale* 8 (1936) 5—23. R. J. DE BOO, "Regina in Coelum assumpta. Les rapports etre l'Assomtion et la Royaute de Marie", Nicolet 1952. JOH. SCHMID C.P., "Das unbefleckte Herz Mariens", Freiburg (Schweiz) 1948. G. SCHÜCKLER, "Maria im Geheimnis der Kirche. Zur Mariologie der Kirchenväter", Köln (Wort und Werk) 1955. F. H. SCHÜTH, "Mediatrix", Innsbruck 1925. W. SEBASTIAN O.F.M., "De B. Virgine Maria universali gratiarum Mediatrice doctrina franciscanorum ab an. 1600 ad an. 1730", Rom 1952. Idem, "De B. Virgine Maria universali gratiarum mediatrice. Doctrina Franciscanorum ab an. 1600 ad an. 1730", 1952. H. SEILER, "Corredemptriz. Theol. Studie zur Lehre der letzen Pápste über die Miterlöserschaft Mariens", Rom. 1939. O. SEMMELROTH, "Urblid der Kirche", 2. Aufl., Würzburg 1950. Idem, "Maria oder Christu?", Frankfurt 1954. Idem, "Das neue Dogma im Widerstreit. Ein Beitrag zum ökmenischen Gespräch", Würzburg 1951. G. SMITH, "Mary's Part in Our Redemption", London 1938. Idem, "Die Stellung Mariens im Erlösugswerk Christi. Aus d. Engl. übertr. v. B. Erasmi", Paderborn 1947. E. STAKEMIER, "Das Dogma von de Himmelfahrt Mariens", Paderborn, 1951. W. STRASSER. "Kirche und Marienverehrung", Innsbruck 1924. P. STRATER, "De modalite corredemptionis s. Mariae V.", en: *Gregorianum* 28 (1947) 293—336. J. TERNUS. "Der gegenwärtige

Stand der Assumptafrage", Regensburg 1948. J. B. TERRIEN, "La Mère de Dieu et la Mère des Hommes", Paris 1902. E. THÉORET, "La médiation Mariale dans l'Ecole Française", Paris 1940. A. TONDINI, "Le encicliche Mariane", 2. Aufl., Rom 1954. J. DE TONQUÉDEC S. J., "Cunctas haereses sola interemisti", en: *Nouv. Rev. Theol.* 76 (1954) 858—862. S. TROMP. "Corpus Christi quod est ecclesia I.", Rom 1937. Idem, "Marias Königtum", en: *Meitschrift für Aszetik und Mystik* (1938) 47 ff. Idem, "Begrip en wezen van het koningschap in het algemeen. Idem, "Theologische Verklaring van Maria's koningschap. Vorträge auf den Mariale Dagen", Tongerloo 1934. J. TYCIAK, "Magd und Köning. Gedanken zur Teilnahme Marias am Heilswerk Christi", Freiburg 1950. UBALD VON ST. LEONHARD, "Maria die Gehilfin des Erlösers in der Theologie des 19. Jahrhunderts", en: *Coll. Franc.* 24 (1954) 5—82; 241—284. H. VOLK, "Das neue Mariendogma", Münster 1951. Idem, "Christus und Maria", Münster 1955. A. WALZ. O. P., "De corde Mariae testes dominicani", en: *Ang.* 31 (1954) 307—351. A. WENGER, "L'Assomption de la T. S. Vièrge dans la tradition Byzantine du VIe au Xe siècle", Paris 1955. K. WIERDERKEHR, "Die leibliche Aufnahmeder allersel. Jungfrau Maria in den Himmel", Einsieldeln 1928. R. WINCH AND V. BENNET. "The Assumption of Our Lady and Catholic Theology", London 1950. E. ZEITLER. "Die Herz-Mariae-Weltweihe. Dogmatisch-zeitgeschichtliche Schau", Kaldenkirchen 1954. E. ZOLLI, "Da Eva a Maria", Roma 1954.

NOTA SOBRE FUENTES BIBLIOGRAFICAS DE LA MARIOLOGIA ESPAÑOLA EN LOS ULTIMOS TREINTA AÑOS

El título de esta Nota determina bien sus límites y su intención. No se trata de una Bibliografía completa mariológica española. Esta ocuparía por sí sola más páginas que las dedicadas al vol. de Schmaus. Intentamos advertir al lector que, en la bibliografía dada por Schmaus, faltan innumerables títulos españoles; y queremos orientarle para encontrar esos títulos con relativa facilidad. Para ello le proporcionamos las fuentes principales a donde debían acudir quienes deseen una información más completa.

Nos hemos reducido intencionadamente a los últimos treinta años, que son los abarcados por la bibliografía dada por Schmaus; y que por lo demás son los que representan el florecimiento de la Mariología de nuestros días.

Hacemos dos apartados: uno para las fuentes bibliográfico-mariológicas específicamente españolas; otro para las principales fuentes bibliográfico-mariológicas no específicamente españolas, pero que conviene tener en cuenta para una más perfecta información.

I. *Fuentes específicamente españolas.*

1. "Analecta Sacra Tarraconensia." (Barcelona, 1925.) Desde su vol. 4 (1928) págs. 1-96, publica periódicamente una bibliografía hispánica de ciencias histórico-eclesiásticas, una de cuyas secciones es "teología", en la que comprende las publicaciones mariológicas.
2. "Congresos" (diversas Crónicas). Cfr. infra *Sánchez Beato.*

3. "Estudios Marianos." (Madrid, 1941.) Organo de la Sociedad Mariológica Española. (Aunque no constituye propiamente una "fuente", es imprescindible para conocer el movimiento mariológico español contemporáneo.)
4. "Estudios Eclesiásticos." (Madrid, 1946.) Al especializarse en temas teológicos emprende una Bibliografía hispánica utilísima que comprende también la Mariología.
5. *Sánchez Beato C., I. T.* "Movimiento mariológico español en el siglo xx." En Est. Mar. 10 (1950) 193-223. Aunque con notables omisiones, es un trabajo utilísimo para un primer contacto con las fuentes.
6. "Manresa." (Barcelona. Madrid, 1949.) Desde 1949 ha comenzado una Bibliografía española e hispano-americana de ascética y mística, uno de cuyos títulos es "Devoción a la Virgen María".

II. *Fuentes no específicamente españolas.*

1. "Marianum." (Roma, 1938.) Desde su fundación ha cuidado mucho la Bibliografía mariológica.
2. "Collectanea Franciscana." (Roma, 1940.) Tiene una sección dedicada a Bibliografía mariológica franciscana.
3. "Freib. Zeitschrift für Phil. Theol." (Friburgo, 1954.) Tiene sección especial para Mariología.
4. "Ephemerides Mariologicae." (Madrid, 1950.) Sección especial de Bibliografía mariológica.
5. "Bíblica." (Roma, 1919.) Sección especial de Mariología bíblica.
6. "Ephemerides Theol. Lovanienses." (Lovaina, 1924.) Sección especial de Mariología.

INDICE DE AUTORES*

A

Aarón, *5*, 15; *10*, 5.
Abraham, *1*, I; *2*, 13; *3*, 3; *4*, 5; *5*, 4; *5*, 6; *5*, 10; *5*, 13; *5*, 15; *5*, 18; *5*, 19; *6*, 8; *9*, 7; *9*, 11; *10*, 5; *10*, 7.
Acaz, *4*, 5; *4*, 8.
Adam, *3*, 1; *3*, 4; *4*, 5; *4*, 9; *4*, 11; *4*, 14; *5*, 10; *5*, 13; *6*, 2; *6*, 5; *8*, 2; *8*, 3; *9*, 15; *9*, 18; *10*, 11.
Adrián, *7*, 8.
Agar, *5*, 15.
Agatón, San, Papa, *3*, 4; *10*, 11.
Alano de Insulis, *8*, 12; *8*, 14.
Alberto Magno, San, *6*, 7; *7*, 8; *8*, 15; *9*, 15.
Alejandro VII, *6*, 4.
Alejandro VIII, *6*, 4.
Alejandro de Alejandría, *3*, 4.
Alejandro de Hales, *6*, 7.
Algerio de Abbatisvilla, *8*, 14.
Alcuíno, *3*, 4.
Alfonso de Ligorio, San, *10*, 8; *10*, 11.
Altaner, B., *2*, 28; *7*, 8.
Ambrosio, San, *3*, 2; *3*, 3; *3*, 4; *4*, 4; *4*, 7; *4*, 9; *4*, 10; *4*, 11; *4*, 14; *5*, 13; *5*, 18; *6*, 1; *6*, 5; *6*, 6; *6*, 7; *6*, 9; *7*, 1; *8*, 3; *8*, 7; *8*, 8; *8*, 11; *8*, 14; *8*, 15; *9*, 15.
Ambrosio Autperto, *8*, 12; *8*, 13.
Amfiloquio de Olimpo, *5*, 15; *6*, 6.
Anastasio, *3*, 2; *8*, 13.
Andrés, *2*, 29.
Andrés de Creta, *3*, 4; *7*, 8; *10*, 11.
Ana, Madre de María, *6*, 5.
Ana, Madre de Samuel, *5*, 18.
Anselmo de Canterbury, *4*, 11; *6*, 7; *9*, 14; *10*, 8.
Apolinar de Laodicea, *3*, 4.
Arquelao, *8*, 10.
Arístides, *3*, 4.
Arrio, *3*, 2; *3*, 4.
Asmussen, *4*, 5; *9*, 20.
Atanasio, *2*, 2; *2*, 29; *3*, 4; *4*, 10; *6*, 2; *6*, 7; *9*, 5.
Atico de Constantinopla, *3*, 4.
Agustín, San, *2*, 2; *2*, 29; *3*, 3; *3*,

* Los números en cursiva hacen referencia a los parágrafos.

4; *4*, 6; *4*, 9; *4*, 11; *4*, 13; *4*, 14; *5*, 13; *5*, 19; *6*, 7; *6*, 9; *7*, 9; *8*, 3; *8*, 7; *8*, 13; *8*, 15; *9*, 2; *9*, 5; *9*, 14; *9*, 16; *10*, 10.
Augusto Emperador, *4*, 5; *4*, 8.

B

Bacht, *3*, 2.
Baltasar, H. U., de, *3*, 3; *6*, 9; *8*, 15.
Bardenhewer O., *2*, 28; *5*, 11; *7*, 8.
Barth, K., *3*, *4*.
Bartman, B., *9*, 15.
Basilio, *3*, 4; *4*, 9; *5*, 15; *6*, 7; *8*, 10.
Bayo, *6*, 4.
Beda el Venerable, *6*, 7; *8*, 13; *8*, 15; *9*, 2.
Belarmino, *8*, 14.
Benedicto XII, *2*, 6.
Benedicto XV, *2*, 11; *10*, 3.
Berengosus, *8*, 12.
Bernardino de Sena, *10*, 11.
Bernardo de Claraval, *6*, 7; *8*, 11; *8*, 14; *9*, 2; *10*, 6; *10*, 8.
Billot, *7*, *10*; *9*, 15.
Bittremiex, *9*, 15.
Bonifacio VIII, *9*, 12.
Bonoso de Sárdica, *3*, 4.
Bonucci, *2*, 11.
Bruno de Sgni, *6*, 9; *8*, 14.
Buenaventura, *6*, 7; *7*, 8; *8*, 13; *9*, 10; *10*, 8.
Buxbaum, G., *8*, 11.

C

Canisio, *2*, 11; *7*, 8.
Carlomagno, *7*, 8.
Cayetano, *4*, 6.
Cattin, P., *6*, 4; *7*, 3.
Celestino, Papa, *3*, 4.
Cirilo de Alejandría, *3*, 2; *3*, 4; *4*, 9; *5*, 13; *8*, 14.
Cirilo de Jerusalén, *2*, 29; *8*, 11.
Cirilonas, *8*, 11.
Clemente de Alejandría, *2*, 29; *4*, 9; *5*, 8; *8*, 13.
Commer, E., *10*, 10.
Congar, M. J., *9*, 15.
Constantino Emperador, *6*, 7.
Contenson, *10*, 8.
Conus, H. Th., *6*, 4; *7*, 3.
Cramer, A., *10*, 11.
Crisólogo, *4*, 13; *10*, 11.
Crisóstomo, *3*, 4; *8*, 12.

D

Dámaso I, *2*, 29; *3*, 4.
David, *2*, 25; *3*, 3; *4*, 5; *5*, 4; *5*, 6; *5*, 10; *5*, 17; *9*, 7; *10*, 11.
Debora, *5*, 15.
Delling, G., *4*, 8.
Denffe, A., *2*, 6; *9*, 15.
Dibelius, *1*, II; *5*, 17.
Dídimo el Ciego, *8*, 14.
Diekman, *2*, 6.
Dieckam, *7*, 7; *9*, 15.
Dillenschneider, *9*, 15; *9*, 19.
Diodoro, *8*, 15.
Dionisio el Cartujano, *8*, 14.
Dióscoro de Alejandría, *3*, 2.
Dölger, *3*, 4; *4*, 13.
Driedo, *2*, 11.
Dubarle, *2*, 11.

E

Eadmero, *6*, 6; *9*, 2.
Ebión, *4*, 9.
Eck, *2*, 11.
Efrén el Sirio, *3*, 4; *4*, 9; *5*, 13; *6*, 7; *8*, 7; *8*, 14; *10*, 11.
Elías, *7*, 8.
Elipacdo de Toledo, *3*, 2.
Enoc, *7*, 8.
Epifanio de Salamina, *3*, 2; *4*, 10; *5*, 15; *5*, 19; *6*, 7; *7*, 8; *8*, 3; *8*, 11; *10*, 11.
— Pseudo-Epifanio, *4*, 9.
Esquilo, *5*, 8.
Esteban, *6*, 6; *10*, 5.
Ester, *5*, 15.
Eusebio de Cesárea, *8*, 13.
Eusebio el Galo, *8*, 15.
Eustacio, *8*, 15.
Eutiques, *3*, 2; *3*, 4.
Eva, *3*, 4; *5*, 15; *8*, 2; *8*, 3; *8*, 4.

Exuperio de Tolosa, *2*, 29.
Ezequías, *4*, 8.
Ezequiel, *8*, 14.

F

Faller, O., *7*, 8.
Feckes, C., *6*, 7; *8*, 13.
Felipe de Harvengt, *8*, 14.
Félix de Urgel, *3*, 4.
Feuling, *7*, 10.
Firmico Materno, *4*, 9.
Fisher, J., *2*, 11.
Flavio, J., *2*, 27.
Foliot, G., *8*, 13.
Fonck, L., *3*, 3.
Franzelin, *2*, 6.
Fries, *6*, 7; *9*, 15.
Friethoff, C., *9*, 15.

G

Gaecther, P., *2*, 25; *3*, 3; *4*, 6; *5*, 17; *5*, 18.
Geiselmann, *2*, 11; *3*, 3; *7*, 5.
Gerhoh de Reichesberg, *8*, 7.
Gelasio, Papa, *2*, 29.
Germano de Constantinopla, *3*, 4; *6*, 7; *7*, 8; *10*, 11.
Goossens, W., *9*, 15.
Gössmann, E., *2*, 28; *6*, 7.
Graber, J., *2*, 30; *9*, 2; *10*, 3; *10*, 12.
Grabmann, M., *8*, 14.
Gregorio de Elvira, *8*, 14.
Gregorio Magno, *8*, 14.
Gregorio Nacianceno, *3*, 4; *5*, 15; *6*, 7; *7*, 9; *8*, 10; *10*, 11.
Gregorio Niseno, *3*, 4; *4*, 6; *4*, 9; *5*, 15; *6*, 7; *6*, 9; *8*, 10; *8*, 14.
Gregorio II, *10*, 11.
Gregorio de Tours, *7*, 8.
Gregorio de Valencia, *2*, 6.
Grignon de Montfort, *10*, 8.
Grillmeier, A., *3*, 2.
Grosche, R., *6*, 5.
Guardini, R., *1*, I; *1*, II; *3*, 3; *4*, 6.
Guillermo de St. Tyerry, *8*, 14.
Guillermo de Ware, *6*, 7.
Guitmundo de Aversa, *8*, 13.

H

Harduíno, *8*, 14.
Harnack, A., *4*, 8.
Haugg, D., *4*, 6.
Haymo, *8*, 7; *8*, 13.
Helvidio, *3*, 4; *4*, 5; *4*, 9.
Herodes, *2*, 25; *6*, 8.
Hesiquio, *5*, 13.
Hilario de Poitiers, *3*, 4; *4*, 9; *6*, 7.
Hildegarde de Bingen, *8*, 13.
Hipólito, *3*, 4; *4*, 9; *5*, 10; *6*, 7; *8*, 13; *8*, 14.
Hoffmann, F., *9*, 16.
Honrio de Autun, *8*, 12; *8*, 14.
Hormisdas, Papa, *2*, 29.
Hösel I, *5*, 11.
Hugo de San Víctor, *6*, 7.
Huhn, J., *4*, 11; *5*, 19; *6*, 7; *8*, 11; *8*, 14.

I

Ignacio de Antioquía, *3*, 4; *4*, 7; *4*, 9; *6*, 7.
Ildefonso de Toledo, *3*, 4; *4*, 13; *10*, 11.
Inocencio I, *2*, 29.
Ireneo de Lyon, *2*, 2; *2*, 8; *2*, 13; *3*, 4; *4*, 9; *4*, 11; *5*, 10; *5*, 13; *5*, 15; *5*, 19; *6*, 9; *8*, 11; *8*, 15; *9*, 5; *9*, 7.
Isaac, *4*, 5; *5*, 15.
Isaac de Estella, *8*, 15.
Isabel, Madre de Juan, *4*, 5; *5*, 17; *5*, 18; *6*, 8; *10*, 11.
Isaías, *3*, 3; *4*, 5; *4*, 8; *5*, 13; *6*, 2; *6*, 8; *8*, 14.
Ismael, *5*, 15.
Ivo de Chartres, *4*, 13.

J

Jeremías, *8*, 14; *10*, 5.
Jerónimo, *2*, 29; *3*, 4; *4*, 5; *4*, 9; *5*, 13; *7*, 8; *8*, 14; *10*, 11.
Joaquín, Padre de María, *6*, 5.
Jonás, *4*, 11.
Jonassard, G., *3*, 4.

José, *2*, 25; *3*, 3; *3*, 4; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 7; *4*, 9; *5*, 17; *5*, 18; *6*, 8.
Josué, *4*, 14; *5*, 6.
Joviniano, *4*, 9.
Juan Damasceno, *3*, 4; *4*, 9; *6*, 7; *7*, 8; *10*, 11.
Juan Duns Scoto, *5*, 2; *6*, 7.
Juan de Eubea, *3*, 4.
Juan de la Cruz, *8*, 14.
Juan el Bautista, *4*, 5; *9*, 7.
Juan Evangelista, *2*, 26; *2*, 29; *3*, 3; *4*, 5; *6*, 6; *6*, 8; *7*, 7; *8*, 14; *9*, 4; *10*, 6.
Juan II, *3*, 2.
Juan XXII, *2*, 6.
Judá, *5*, 10.
Judit, *5*, 15; *10*, 5.
Jugie, M., *7*, 2; *7*, 8.
Junker, H., *5*, 13; *5*, 15.
Justino, Mártir, *3*, 4; *4*, 8; *4*, 9; *5*, 10; *5*, 15; *8*, 11.
Justino de Urgel, *8*, 14.

K

Kahlefeld, H., *4*, 6.
Kirchhoff, K., *10*, 8.
Kichling, H., *4*, 6.
Koch, H., *3*, 4; *4*, 9.
Kopp, Cl., *7*, 4.
Korosak, B., *9*, 15.
Koster, D., *2*, 6.
Köster, H. M., *9*, 15.
Krebs, *7*, 10.
Kuss, O., *3*, 3.

L

Lacordaire, *7*, 10.
Lactancio, *4*, 9.
Lang, A., *2*, 4.
Laros, M., *2*, 6.
Lebon, J., *3*, 4; *9*, 15.
Lennerz, H., *9*, 15.
León Magno, *3*, 2; *3*, 4; *4*, 4; *4*, 13; *5*, 19; *9*, 5.
León XIII, *9*, 2; *10*, 3.
Leporio, *3*, 4.
Lot, *6*, 7; *10*, 5.
Lubac, H., de, *8*, 12; *8*, 13; *8*, 14.
Lucas, *3*, 25; *3*, 3; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 7; *4*, 8; *4*, 9; *4*, 10.
Luis de la Puente, *8*, 14.
Luyckx, B. A., *9*, 15.

M

Mani, *3*, 4; *8*, 10.
Marción, *3*, 4.
Marcos, *2*, 26; *4*, 5.
María Magdalena, *3*, 3; *8*, 10; *8*, 15.
Martín I, *3*, 2; *3*, 4; *10*, 11.
Mateo, *2*, 25; *3*, 3; *4*, 5; *4*, 8; *5*, 10.
Matías, *2*, 29.
Máximo de Turín, *10*, 11.
May, A., *7*, 8.
Mayer, F., *4*, 6.
Melchor Cano, *2*, 4; *2*, 6.
Merton, Th., *5*, 13.
Metodio de Filipos, *4*, 9; *5*, 8; *8*, 3; *8*, 7; *8*, 11.
Miguel Paleólogo, *3*, 2.
Mirjam, *3*, 4; *5*, 15.
Miqueas, *5*, 13.
Modesto de Jerusalén, *7*, 8.
Moesinger, *8*, 7.
Möhler, J. A., *2*, 6.
Mohlberg, C., *7*, 8.
Moisés, *1*, I; *2*, 13; *3*, 4; *4*, 14; *5*, 7; *5*, 15; *5* 18; *9*, 7; *9*, 10; *9*, 11.
Morin, G., *3*, 3; *8*, 12; *8*, 15.
Müller, A., *2*, 11.
Müller, O., *2*, 6.
Muratori, *10*, 8.

N

Nestorio, *3*, 2; *3*, 5.
Newman, *2*, 6.
Noé, *5*, 4; *9*, 7; *9*, 11.
Nöstscher, F., *5*, 15.
Novaciano, *3*, 4.

O

Orígenes, *3*, 4; *4*, 7; *4*, 9; *5*, 15; *6*, 7; *6*, 9; *8*, 3; *8*, 7; *8*, 14; *10*, 6; *10*, 11.

Ortigues, E., *2*, 11.
Ortiz de Urbina, I., *3*, 2; *3*, 4.
Osbert, *6*, 7.
Oseas, *10*, 5; *8*, 14.

P

Pascasio Radberto, *3*, 4; *6*, 7; *8*, 13; *8*, 14.
Pascher, J., *5*, 16.
Pasaglia, *5*, 14.
Pablo, Apóstol, *1*, II; *2*, 2; *2*, 4; *2*, 8; *2*, 16; *2*, 26; *3*, 3; *4*, 5; *4*, 13; *5*, 1; *5*, 6; *5*, 13; *5*, 15; *6*, 2; *6*, 7; *7*, 7; *7*, 11; *8*, 2; *8*, 3; *8*, 4; *8*, 5; *8*, 13; *8*, 14; *9*, 4; *9*, 6; *9*, 12; *9*, 14; *9*, 15; *9*, 18; *9*, 19.
Paulo IV, *4*, 4.
Peitz, W. M., *3*, 4.
Pelagio, *6*, 7.
Pedro, *2*, 29; *3*, 3; *3*, 4; *10*, 5; *10*, 11.
Pedro de Alejandría, *3*, 4; *4*, 9.
Pedro Damiano, *8*, 13; *8*, 14.
Pedro Lombardo, *6*, 7.
Pedro de Poitiers, *6*, 7.
Perrone, J., *2*, 6.
Petavio, *2*, 6.
Pink, J., *5*, 16.
Pío V, *6*, 4.
Pío IX, *2*, 30; *5*, 13; *5*, 14; *6*, 4; *7*, 9; *8*, 10; *9*, 2; *9*, 15.
Pío X, *5*, 19; *9*, 2; *9*, 15; *10*, 3; *10*, 12.
Pío XI, *9*, 2; *10*, 3.
Pío XII, *2*, 11; *2*, 30; *6*, 5; *7*, 3; *7*, 6; *7*, 8; *7*, 9; *7*, 11; *9*, 2; *9*, 6; *9*, 14; *10*, 11; *10*, 12.
Platón, *4*, 8.
Policarpo, *4*, 9.
Poschmann, B., *9*, 15; *10*, 8.
Proclo de Constantinopla, *4*, 9; *5*, 13.
Prudencio, *3*, 4; *10*, 11.
Puttkamer, A. de, *5*, 13.

Q

Quasten, J., *2*, 28.
Quirino, *2*, 25.

R

Rahel, *5*, 10.
Rahner, H., *3*, 4; *4*, 13; *5*, 15; *6*, 9; *8*, 7; *8*, 13; *8*, 15.
Rahner, K., *2*, 13; *2*, 20; *2*, 21; *2*, 22; *6*, 5.
Raimundo Lulio, *6*, 7.
Ratramno, *3*, 4.
Rebeca, *5*, 10.
Reding, M., *9*, 16.
Rengstorf, *5*, 6.
Riviere, J., *9*, 15.
Rohrbasser, A., *6*, 4.
Roschini, *9*, 15.
Rudloff, *4*, 9; *6*, 7; *8*, 7.
Ruperto de Deutz, *5*, 19; *6*, 9; *8*, 6; *8*, 7; *8*, 14; *9*, 17; *10*, 6;
Rut, *5*, 10.

S

Salomón, *4*, 11; *5*, 10; *9*, 7.
Salzer, A., *5*, 14.
Samuel, *2*, 25; *4*, 5; *5*, 18; *10*, 5.
Sansón, *2*, 25; *4*, 5.
Santiago, *3*, 3; *4*, 5.
Santiago el Menor, *2*, 29.
Santiago de Batne, *8*, 11.
Sara, *2*, 25; *5*, 10; *5*, 15; *6*, 7; *8*, 4.
Scheeben, *2*, 5; *5*, 2; *8*, 13.
Schelkle, K. H., *3*, 3; *4*, 5; *6*, 9.
Schmaus, M., *2*, 13; *2*, 22; *5*, 13; *7*, 6.
Schmaus, A., *5*, 11.
Schmid, J., *2*, 25; *3*, 3; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 12; *5*, 18; *8*, 4.
Schüth, F. H., *9*, 15.
Schwartz, E., *3*, 4.
Schweiger, J., *4*, 6.
Semmelroth, O., *8*, 8; *9*, 15.
Severiano, *3*, 4.
Simeón, *6*, 7; *6*, 8; *6*, 9; *8*, 11.
Siricio, Papa, *3*, 4; *4*, 4.
Sixto IV, *4*, 4; *6*, 4; *10*, 11.
Söhngen, H., *1*, 1.
Söll, G., *3*, 4; *4*, 6; *4*, 9; *8*, 10.
Sofronio, *6*, 7.
Spee, Fr. de, *5*, 8.

Stehlin, W., *2*, 8.
Stolz, A., *6*, 7; *10*, 9; *10*, 10.
Streter, P., *3*, 4; *8*, 12; *10*, 9.
Suárez, *7*, 8; *10* 8.

T

Taciano, *3*, 3.
Taille, de la, M., *9*, 15.
Tertuliano, *2*, 13; *3*, 4; *4*, 5; *4*, 9; *4*, 11; *6*, 7; *8*, 3; *8*, 12; *9*, 14.
Teodoreto, *8*, 14.
Teodoro de Bizancio, *3*, 4.
Teodoro de Mopsuestia, *3*, 4.
Tomás, *2*, 29.
Tomás de Aquino, *3*, 5; *5*, 2; *5*, 3; *5*, 9; *6*. 7; *7*, 8; *8*, 10; *9*, 2; *9*, 6; *9*, 14.
Timoteo *2*, 2.
Timoteo de Jerusalén, *7*, 8.

U

Ude, J., *9*, 15.

V

Vicente de Lerins, *2*, 2; *2*, 4; *2*, 8; *2*, 13.
Victorino de Petau, *4*, 9.
Virgilio, *4*, 8.
Virgilio, Papa, *3*, 2.
Volk, H., *2*, 4; *9*, 13; *9*, 18.

W

Walter, E., *6*, 9.
Weiger, O., *6*, 9.
Wikenhauser, *3*, 3.

Z

Zacarías, *2*, 25.
Zenón de Verona, *3*, 4; *4*, 9.
Zoozmann, R., *10*, 11.

INDICE DE MATERIAS*

Actividad divina, *5*, 8; *9*, 7; *9*, 11; *9*, 12.
Adopcionismo, *3*, 2; *3*, 4.
Alianza, *1*, 1; *6*, 8; *9*, 11; *9*, 12; *9*, 15.
Anselmo, ontologismo de, *6*, 7; *9*, 14.
Antidicomarianistas, *7*, 8.
Apócrifos, *2*, 28; *2*, 29; *7*, 5; *7*, 8.
Apolinarismo, *3*, 4.
Arrianismo, *3*, 4.

Bautismo, *4*, 11; *7*, 11; *8*, 2; *8*, 13; *9*, 19; *10*, 11.

Caná, Bodas de, *3*, 3; *6*, 8.
Canon de la Sagrada Escritura, *2*, 11; *2*, 29.
Concepción humana, *6*, 5.
Concilio Basilea, *6*, 4.
Concilio Calcedonia, *1*, II; *3*, 2; *3*, 4.
Concilio Efeso, *1*, II; *3*, 2; *3*, 3; *3*, 4; *10*, 11.
Concilio Florencia, *9*, 3.
Concilio Foroiuliense, *3*, 2.
Concilio Jerusalén (a. 1672, oriental), *7*, 8.
Concilio Constantinopla, *3*, 2.
Concilio Constantinopla, II, *2*, 1; *3*, 2; *4*, 4.
Concilio Lateranense, *3*, 2; *4*, 4.
Concilio Lateranense IV, *3*, 2; *4*, 4.
Concilio Nicea, *2*, 29; *3*, 2; *3*, 4.
Concilio Nicea II, *2*, 1.
Concilio Romano (a. 680), *3*, 4.
Concilio Toledo XI, *3*, 2; *4*, 4.
Concilio Tridentino, *2*, 11; *2*, 19; *6*, 5; *9*, 3; *9*, 12.
Concilio Vaticano 2, 8; *2*, 13; *7*, 3; *7*, 5.
Concupiscencia, *6*, 4; *6*, 5; *6*, 7.
Constitución "Cum praecelsa", *4*, 4.
Constitución "Cum quorumdam", *4*, 4.
Cristo Mesías, *3*, 3; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 7; *4*, 9; *4*, 13; *5*, 13; *5*, 17; *5*, 18; *5*, 19; *6*, 1; *6*, 2; *6*, 8; *9*, 7.
Cristo, primer sacramento, *1*, II.
Cristo, unión hipostática, *3*, 5; *7*, 7.
Cristo, persona y naturaleza, *3*, 5; *9*, 6; *9*, 15.

* Los números en cursiva hacen referencia a los parágrafos.

Cristo, comunicación de idiomas, *3*, 3.
Cristo, filiación divina, *4*, 8.
Cristo, nestorianismo, *3*, 2.
Cristo, monofisismo, *3*, 2; *3*, 4; *9*, 4; *9*, 11.
Cristo, monotelismo, *3*, 2.
Cristo, encarnación, *1*, II; *2*, 19; *3*, 1; *3*, 2; *3*, 3; *3*, 4; *3*, 5; *4*, 4; *4*, 11; *4*, 12; *5*, 2; *5*, 6; *5*, 9; *5*, 10; *5*, 19; *6*, 2; *6*, 7; *8*, 2; *8*, 10; *9*, 4.
Cristo, genealogía, *4*, *5*; *5*, 10; *5*, 12.
Cristo, concepción, *2*, 30; *3*, 3; *3*, 4; *3*, 5; *4*, 3; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 8; *4*, 9; *4*, 10; *4*, 11; *5*, 6; *6*, 9; *5*, 18; *6*, 7; *8*, 6; *4*, 14.
Cristo, nacimiento, *2*, 25; *3*, 3; *3*, 4; *3*, 5; *4*, 1; *4*, 4; *4*, 5; *4*, 8; *4*, 9; *4*, 10; *4*, 11; *5*, 19; *6*, 8.
Cristo, nacimiento virginal, *4*, 4; *4*, 8; *4*, 9; *4*, 11; *5*, 13.
Cristo, nacimiento, historicidad, *2*, 25.
Cristo, Hermanos de Jesús, *4*, 5; *4*, 9.
Cristo, infancia, relatos Mateo y Lucas, *2*, 25; *3*, 3; *4*, 5; *4*, 8.
Cristo, mediación, *9*, 4; *9*, 5; *9*, 7; *9*, 15; *9*, 16; *10*, 3; *10*, 8; *10*, 20.
Cristo, redención, *4*, 13; *5*, 4; *5*, 8; *5*, 11; *5*, 19; *7*, 3; *7*, 7; *9*, 4; *9*, 8; *9*, 13; *9*, 14; *9*, 15; *9*, 16; *9*, 17; *9*, 18; *9*, 19; *10*, 5.
Cristo, objetiva-subjetiva, *9*, 14; *9*, 15; *9*, 19; *9*, 20; *10*, 1.
Cristo, cabeza de la Iglesia, *9*, 6; *9*, 12.
Cristo, muerte, *2*, 13; *4*, 5; *6*, 2; *6*, 8; *7*, 7; *8*, 6; *9*, 4; *9*, 15; *9*, 19; *10*, 2.
Cristo, resurrección, *1*, I; *2*, 13; *3*, 3; *4*, 5; *6*, 2; *7*, 2; *7*, 4; *7*, 6; *7*, 7; *7*, 10; *7*, 11; *8*, 10; *9*, 4; *9*, 12; *10*, 4.
Cristo, ascensión, *2*, 14; *3*, 15; *7*, 4; *7*, 6; *7*, 7; *7*, 10.
Cristo última venida, *1*, I; *2*, 4; *2*, 8; *2*, 13; *2*, 14; *5*, 19; *7*, 2; *7*, 7; *9*, 7.
Decreto Gelasiano, *2*, 29; *7*, 8.
Decreto de Graciano, *7*, 8.
Depósito de la fe, *2*, 14; *2*, 17.
Dogma, naturaleza del, *2*, 9; *2*, 12.
Dogma, origen del, *2*, 19; *2*, 20.
Dogma, evolución, *2*, 12; *2*, 15; *2*, 17; *2*, 20; *2*, 22.
Docetismo, *3*, 4.

Economía de la salvación, *1*, I; *1*, II; *2*, 24; *3*, 3; *3*, 4; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 8; *5*, 2; *5*, 10; *5*, 18; *5*, 19; *7*, 5; *9*, 7; *9*, 20; *10*, 5; *10*, 10.
Encíclica "Ad diem illum", *9*, 2; *10*, 3; *10*, 12.
Encíclica "Adjutricem populi", *9*, 2.
Encíclica "Augustissmae Virginis", *10*, 3.
Encíclica "Divino afflante Spiritu", *2*, 11.
Encíclica "Fidentem piumque", *9*, 2.
Encíclica "Fulgens corona", *6*, 5; *10*, 12.
Encíclica "Humani generis", *1*, II; *2*, 9; *2*, 17.
Encíclica "Innefabilis Deus", *5*, 13; *5*, 14; *6*, 4; *7*, 9; *8*, 10; *8*, 11.
Encíclica "Jucunda semper". *10*, 3.
Encíclica "Lux veritatis" *9*, 2.
Encíclica "Magnae Dei Matris", *9*, 2; *10*, 3.
Encíclica "Mediator Dei", *2*, 30; *7*, 8; *10*, 12.
Encíclica "Munificentissimus Deus", *7*, 3; *7*, 5; *5*, 8; *7*, 9; *9*, 2.
Encíclica "Mystici Corporis", *1*, II; *9*, 2; *9*, 6; *9*, 12; *9*, 14; *9*, 15.
Encíclica "Octobri mense", *9*, 2; *10*, 3.
Encíclica "Providentissimus Deus", *2*, 11.
Encíclica "Spiritus Paraclitus", *2*, 11.
Encíclica "Supremi Apóstolatus", *10*, 3.
Encíclica "Ubi primum", *6*, 4.
Escritura, Sagrada, *2*, 1; *2*, 2; *2*, 3; *2*, 8; *2*, 9; *2*, 11; *2*, 14; *2*, 20; *2*, 22; *2*, 28; *2*, 29; *2*, 30; *3*, 3; *5*, 2; *6*, 6; *7*, 6; *7*, 7; *8*, 9; *9*, 1; *9*, 15; *9*, 20; *10*, 8; *10*, 11.

Eucaristía, *4*, 11; *7*, 7; *9*, 12; *10*, 5; *10*, 11.

Fe, Concepción de Cristo por la, *3*, 3; *8*, 9.
Fómite, *6*, 7.

Gnosticismo, *2*, 2; *2*, 13; *3*, 4; *4*, 9; *4*, 12; *5*, 3; *5*, 16; *8*, 2.

Iglesia, su comienzo en la Encarnación, *5*, 19; *8*, 2; *8*, 6.
Iglesia, esposa de Cristo, *8*, 2; *8*, 4; *8*, 9; *8*, 13; *9*, 7; *9*, 11; *9*, 15; *9*, 17; *9*, 18.
Iglesia, mediadora de gracia, *10*, 5.
Iglesia, madre virgen, *8*, 13, *8*, 15.
Iglesia, cuerpo de Cristo, *1*, II; *2*, 4; *8*, 2; *8*, 3; *8*, 7; *9*, 14.
Iglesia, pueblo de la nueva alianza, *9*, 11.
Iglesia, portadora de la Revelación, *2*, 1; *2*, 2; *2*, 7; *2*, 8; *4*, 5; *6*, 4; *7*, 6; *7*, 7.
Iglesia, segunda Eva, *8*, 2; *8*, 3; *8*, 11.
Iglesia, magisterio, *2*, 1; *2*, 4; *2*, 5; *2*, 7; *2*, 8; *2*, 9; *2*, 10; *2*, 11; *2*, 18; *2*, 19; *2*, 21; *2*, 22; *2*, 29; *2*, 30; *7*, 3; *7*, 7; *7*, 9; *7*, 11; *9*, 19; *9*, 20; *10*, 4; *10*, 8;
Inspiración de la Sagrada Escritura, *2*, 11.
Intercesión en general, *9*, 4; *10*, 15.

Jacobitas, *9*, 3.
Jansenistas, *9*, 3.
Justificación, *9*, 12.

Maniqueismo, *3*, 4; *8*, 10.
María, *2*, 6; *3*, 3; *4*, 4; *6*, 4; *6*, 5; *6*, 7; *7*, 9.
María, predestinación, *5*, 6; *5*, 12; *6*, 3; *6*, 6; *6*, 8; *8*, 10; *9*, 15; *9*, 18; *10*, 11; *5*, 6.
María, Inmaculada, *2*, 3; *3*, 4; *6*, 4; *6*, 6; *6*, 7; *6*, 8; *7*, 6; *9*, 18; *10*, 11.
María, impecabilidad, *6*, 4; *6*, 5; *6*, 7; *9*, 18; *10*, 11.
María, redimida, *6*, 2; *6*, 5.
María, necesitada de redención, *6*, 2; *6*, 7; *9*, 15; *10*, 7.
María, preservada, *6*, 7; *7*, 9.
María, primera redimida, *6*, 2; *6*, 5; *7*, 1; *7*, 7.
María, sublimiori modo, *9*, 18.
María, perfecta redimida, *7*, 7; *10*, 7.
María, fe, *6*, 7; *6*, 8; *6*, 9; *8*, 10; *8*, 13; *10*, 3.
María, gracia, *6*, 7.
María, magnificat, *3*, 3; *5*, 4; *5*, 6; *5*, 15; *5*, 18; *5*, 19; *6*, 6; *6*, 8; *6*, 9; *8*, 10; *8*, 15; *9*, 1; *9*, 4; *9*, 13.
María, desposorios, *4*, 6.
María, virginidad, *2*, 30; *3*, 3; *3*, 4; *4*, 1; *4*, 4; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 9; *4*, 11; *6*, 7; *7*, 8; *8*, 9.
María, ante partum, *4*, 4; *4*, 9.
María, in partu, *4*, 4; *4*, 9.
María, post partum, *4*, 4; *4*, 5; *4*, 9.
María, voto de virginidad, *4*, 6.
María, anunciación, *3*, 3; *4*, 5; *4*, 6; *4*, 8; *4*, 9; *5*, 4; *5*, 5; *5*, 6; *5*, 17; *5*, 18; *5*, 19; *6*, 3; *6*, 7; *6*, 8; *6*, 9; *8*, 3; *8*, 9; *9*, 15; *9*, 18; *10*, 11.
María, teotocos, *3*, 2; *3*, 4.
María, maternidad divina, *2*, 30; *3*, 2; *3*, 3; *3*, 4; *5*, 1; *5*, 2; *5*, 3; *5*, 4; *6*, 2; *6*, 3; *6*, 5; *6*, 8; *7*, 7; *9*, 15; *9*, 18; *10*, 8.
María, dignidad de la maternidad divina, *3*, 2; *3*, 3; *3*, 4; *4*, 4; *4*, 9; *5*, 9; *6*, 9; *7*, 6; *7*, 8; *7*, 9; *8*, 9; *9*, 15; *10*, 11.
María, madre del Mesías, *3*, 3; *4*, 14; *5*, 4; *5*, 18; *6*, 8; *6*, 9.
María, sierva del Señor, *5*, 6; *5*, 18.
María, tipo de la Iglesia, *1*, II; *6*, 6; *8*, 8; *8*, 9; *8*, 10; *8*, 12; *8*, 13; *8*, 15; *9*, 15; *9*, 17; *9*, 18.
María, Madre de la Iglesia, *8*, 6; *8*, 7; *8*, 9; *9*, 16; *9*, 18; *10*, 6.
María, profetisa, *6*, 9.
María, Eva, *3*, 4; *4*, 9; *5*, 10; *5*, 19; *6*, 7; *8*, 11; *8*, 12; *9*, 1; *9*, 16.
María, corredentora, *3*, 4; *5*, 19.

María, su lugar en la Redención, *3*, 3; *4*, 5; *4*, 13; *5*, 2; *5*, 3; *5*, 10; *5*, 17; *5*, 18; *6*, 5; *6*, 6; *6*, 8; *8*, 12; *9*, 1; *10*, 6; *10*, 8.
María, muerte, *7*, 2; *7*, 7; *7*, 8; *7*, 9.
María, asunción, *2*, 4; *2*, 19; *2*, 29; *3*, 4; *7*, 1; *8*, 11; *9*, 18; *10*, 11.
María, realeza, *6*, 9; *10*, 11.
María, mediación, *10*, 1; *10*, 12; *10*, 10.
María, intercesión, *10*, 6; *10*, 9.
María, culto, *2*, 30.
Misal Galicano, *7*, 8.
Misal Gótico, *7*, 8.
Materialismo, *8*, 11.
Molinismo, *5*, 5; *9*, 10.
Mitología, *2*, 1; *2*, 25; *4*, 1; *4*, 8; *4*, 12; *5*, 8; *6*, 2; *7*, 11; *8*, 2; 9, 15.

Neoplatonismo, *5*, 3.

Opus operatum, *10*, 5; *10*, 6.

Papado, *9*, 12; *9*, 15.
Pecado original, *4*, 11; *6*, 5; *6*, 9.
Pedro, Evangelio de, *2*, 28.
Protestantismo, *6*, 8; *10*, 7.
Protoevangelio, *1*, I; *2*, 4; *5*, 13; *6*, 6; *7*, 7.
Protoevangelio de Santiago, *2*, 28; *2*, 29.
Protoevangelio de la Infancia, *2*, 28.
Pseudo-Mateo, Evangelio, *2*, 28.

Recapitulación, doctrina de la, *3*, 4; *4*, *11*; *8*, *11*; *9*, *5*; *10*, *11*.
Religiones, historia de las, *4*, 8.
Resurrección del cristiano, *7*, 6; *7*, 7; *7*, 8; *7*, 10, *7*, 11.
Revelación, *1*, I; *1*, II; *2*, 1; *2*, 2; *2*, 5; *2*, 6; *2*, 11; *2*, 13; *2*, 14; *2*, 19; *2*, 20; *3*, 3; *4*, 1; *4*, 10; *5*, 3; *5*, 5; *5*, 10; *6*, 2; *6*, 4; *6*, 5; *7*, 6; *7*, 9; *8*, 9; *9*, 3; *9*, 15; *9*, 20; *10*, 6.

Sacerdocio de los fieles, *10*, 11.
Sacerdocio jerárquico, *9*, 12.
Sacramentario Gregoriano, *7*, 7.
Sacramento Gregoriano, *7*, 7.
Septuaginta, intérpretes, *2*, 25; *4*, 5.
Símbolos, *3*, 2.
Sínodo Laodicea, *2*, 29.
Sínodo Roma (a. 430), *3*, 4.
Socinianos, *4*, 4.

Talmud, *2*, 27.
Teología liberal, *2*, 25; *4*, 5; *4*, 7; *4*, 8.
Tipos de la Iglesia, *8*, 10.
Tipos de María, *5*, 13; *5*, 16.
Tipos reales, *5*, 13; *5*, 14.
Tipos personales, *5*, 15.
Tipos ideales, *5*, 15; *5*, 16.
Tomás, Evangelio de, *2*, 28; *2*, 29
Tomismo, *5*, 5; *9*, 10.
Tradición, *2*, 1; *2*, 6; *2*, 8; *2*, 13; *2*, 22; *6*, 5; *7*, 5; *7*, 7; *7*, 8; *9* 15; *9*, 16; *9*, 20; *10*, 8; *10*, 11.
Tradición apostólica, *2*, 2; *2*, 4.
Tradición objetiva, *2*, 3; *2*, 6.
Tradición subjetiva, *2*, 3.
Tradición histórica, *2*, 3; *7*, 5; *7*, 8.
Tradición dogmática, *2*, 3; *7*, 8.
Tradición activa, *2*, 6.
Transitus Mariae, Libro del, *2*, 28; *2*, 30; *7*, 8.
Tubinga, escuela de, *2*, 6; *2*, 11.

Vulgata, *5*, 3; *6*, 6.

INDICE

Págs.

INTRODUCCIÓN DEL TRADUCTOR ... 9

PRÓLOGO DEL AUTOR ... 27

LA VIRGEN MARIA

§ 1. EL LUGAR TEOLÓGICO DE LA MARIOLOGÍA ... 31

§ 2. LAS FUENTES DE LA MARIOLOGÍA CATÓLICA ... 39
I. Sagrada Escritura y tradición ... 39
II. Esencia de la tradición ... 43
III. Tradición y magisterio ... 51
IV. Iglesia y Escritura ... 51
V. Relación entre Escritura y tradición ... 56
VI. Evolución del dogma ... 58
VII. Los textos mariológicos de la Escritura ... 71
VIII. Los Apócrifos ... 76
IX. Resumen ... 80

§ 3. MARÍA, MADRE DE DIOS HUMANADO ... 82
I. Símbolos eclesiásticos ... 83
II. Sagrada Escritura ... 91
III. Doctrina de los Padres ... 108
IV. Fundamentación especulativo-teológica ... 125

Págs.

§ 4. María, la Madre virginal de Jesucristo ... 126
I. El sentido de la concepción virginal ... 127
II. El hecho de la virginidad de María ... 128

§ 5. La elección divina de María ... 161

§ 6. La inmunidad de María del pecado original y su santidad ... 194

§ 7. La Asunción Corporal de María al cielo ... 230

§ 8. María y la Iglesia ... 255

9. Contribución de María a la Redención ... 293

Planteamiento del problema ... 293
El hecho de la cooperación de María a la obra redentora de Jesucristo ... 294
Sentido de participación de María en la Redención ... 300

§ 10. María, medianera de todas las gracias ... 339

Notas críticas y complementarias al texto del autor ... 397
Nota 1. Sobre la evolución del dogma ... 397
Nota 2. Sobre el conocimiento de María del misterio de la Encarnación ... 398
Nota 3. La fe de María y su conocimiento del misterio del Hijo. 402
Nota 4. Sobre el voto de virginidad de María ... 414
Nota 5. Sobre los principios mariológicos ... 417
Nota 6. Sobre la corredención Mariana ... 418

Bibliografía ... 421
Indice de autores ... 437
Indice de materias ... 443

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

DIRIGIDA POR RAFAEL CALVO SERER

1. ROMANO GUARDINI: *El mesianismo en el mito, la revelación y la política.* (Segunda edición.) Prólogo de ALVARO D'ORS y nota preliminar de RAFAEL CALVO SERER.
2. THEODOR HAECKER: *La joroba de Kierkegaard.* (Segunda edición.) Con un estudio preliminar de RAMÓN ROQUER y nota biográfica sobre Haecker de RICHARD SEEWALD.
3. VICENTE PALACIO ATARD: *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII.* (Segunda edición aumentada.)
4. RAFAEL CALVO SERER: *España, sin problema.* (Tercera edición.) Premio Nacional de Literatura 1949.
5. FEDERICO SUÁREZ: *La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800-1840).* (Segunda edición aumentada.)
6. ETIENNE GILSON: *El realismo metódico.* (Tercera edición.) Estudio preliminar de LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS.
7. JORGE VIGÓN: *El espíritu militar español. Réplica a Alfredo de Vigny.* (Segunda edición.) Premio Nacional de Literatura 1950.
8. JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO: *De Cánovas a la República.* (Segunda edición aumentada.)
9. JUAN JOSÉ LÓPEZ-IBOR: *El español y su complejo de inferioridad.* (Sexta edición.)
10. LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS: *El mito de la nueva Cristiandad.* (Tercera edición.)
11. ROMÁN PERPIÑÁ: *De estructura económica y economía hispana.* Estudio final de ENRIQUE FUENTES QUINTANA.
12. JOSÉ MARÍA VALVERDE: *Estudios sobre la palabra poética.* (Segunda edición.)
13. CARL SCHMITT: *Interpretación europea de Donoso Cortés.* (Segunda edición.) Prólogo de ANGEL LÓPEZ-AMO.